

М.Л.ТИТАРЕНКО

Древнекитайский  
философ

МО ДИ

его школа и учение



墨子

М.Л.ТИТАРЕНКО

Древнекитайский  
философ  
Мо Ди  
его школа и учение



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»  
ГЛАВНАЯ РЕДАКЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ  
МОСКВА 1985

Ответственный редактор  
Л. С. ПЕРЕЛОМОВ

Титаренко М. Л.

**Т-45** Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1985.

245 с.

В книге исследуются философские, социально-политические и этические взгляды одного из крупнейших мыслителей древнего Китая — Мо Ди (Мо-цзы), а также его последователей. Особо рассматриваются проблемы аутентичности трактата «Мо-цзы» — выдающегося памятника философской и политической мысли Китая V—III вв. до н. э., история возникновения и гибели школы *моцзя*.

ББК 87.3(5)

Т  $\frac{0302010000-071}{013(02)-85}$  4-85

© Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1985.

*Памяти моей матери Марии  
Леоновны Титаренко, всегда  
служившей примером самоот-  
верженности и трудолюбия, по-  
свящается этот труд*

## ВВЕДЕНИЕ

Школа моистов — *моцзя*, названная по имени своего создателя Мо Ди, была одной из самых оригинальных и интересных философских школ древнего Китая.

Когда в I в. до н. э. официальной идеологией Ханьской империи стало реформированное конфуцианство, на моистское учение было наложено «табу», которое действовало в течение почти двух тысяч лет. И лишь со второй половины XIX в., когда европейская наука стала проникать в Китай, китайские и европейские ученые обратились к исследованию моизма, отметив, в частности, сходство ряда важных положений этого учения с принципами, выдвинутыми некоторыми мыслителями древней Эллады.

Особенно большой интерес к взглядам моистов проявился в Китае в начале 20-х годов нашего столетия. В то время передовая интеллигенция страны вела борьбу с феодальной конфуцианской идеологией, веками сковывавшей развитие китайской культуры. Тогда и был поднят на щит Мо-цзы как мыслитель, который выступил с систематической критикой реакционных идей конфуцианства еще в середине I тысячелетия до н. э. Однако многие китайские ученые подходили к воззрениям Мо-цзы антиисторически, изображая его «китайским Лениным», «древнекитайским большевиком» и т. п. В свою очередь философы буржуазно-либерального толка, пытаясь помешать распространению марксизма-ленинизма в Китае, стремились представить моистские идеи «всеобщей любви», «уважения к труду» и другие в качестве «самородного социализма», который противопоставлялся марксизму как «заморскому» явлению, якобы неприемлемому для Китая.

Часть китайских буржуазных философов, в их числе, например, Ху Ши, пытались выдать Мо-цзы за древнекитайского предшественника прагматизма, инструментализма и т. п. [112]. В 30—40-х годах появился ряд монографий, в которых идеи моистов анализировались

более объективно и с меньшей степенью модернизации: следует назвать работы Чэнь Чжу [130], Хоу Вайлу [107], Фан Шоучу [98], Фэн Юланя [100], Ду Госяна [57] и др. В начале 30-х годов были опубликованы также статьи Го Можо [51] о взглядах конфуцианцев и моистов. Автор, выступая против огульного отрицания конфуцианства и попыток «перекрасить» Мо-цзы под марксиста, сам, однако, впал в другую крайность: гиперболизируя слабые и реакционные стороны учения Мо Ди, он объявил его «теологом», «реакционером» и даже «фашистом», а Конфуция — «прогрессивным ученым», «революционером» и «древним предшественником Маркса». Из китайских исследований о школе *моцзя*, вышедших в 50—60-е годы, стоит отметить труды Жэнь Цзюя [61], Чжао Цзибина [36], Тань Цзефу [95], Гао Хэна [48], Ян Юнго [138] (переведена на русский язык [220]).

В западноевропейской синологии интерес к учению Мо-цзы появился лишь в конце XIX в. До этого имя Мо-цзы почти не было известно в Европе. Поэтому Гегель в своих лекциях по истории философии даже не упоминает об этом мыслителе и его школе.

На Западе в первых работах о Мо-цзы учение моистов называли «древним китайским социализмом». Европейские миссионеры, которые издавали немало книг о Китае, пытались найти в высказываниях Мо-цзы сходство с христианскими постулатами: принцип «всеобщей любви» отождествлялся ими с положениями христианского вероучения (см., например, [206]). Позднее в трудах немецкого синоведа Альфреда Форке моизм также рассматривался под углом поисков общности с социалистическими и христианскими идеями [223].

Довольно ценными с точки зрения подбора фактического материала являются монографии английских синоведа Холта, Мэй Юпао, В. Уотсона и Дж. Нидэма [224; 225; 226]. Их концепции по поводу *моцзя* весьма близки взглядам Ду Госяна и Хоу Вайлу.

В русской и советской китаеведческой литературе воззрения моистов исследованы мало, до сих пор не было самостоятельного большого исследования о Мо Ди и школе *моцзя* в целом. Избранные материалы из книги «Мо-цзы» впервые были изданы автором данной монографии в составе четырехтомной «Антологии всемирной философии» и в серии «Древнекитайская философия» (в двух томах) [159]. Мы не принимаем во внимание

довольно вольный перевод главы «Всеобщая любовь», сделанный японцем Конисси по просьбе Л. Н. Толстого, который пытался представить указанный принцип Мо-цзы как историческую предтечу проповеди «непротивления злу насилием».

Видный советский китаист А. А. Петров в числе первых востоковедов-марксистов дал оценку школе *моцзя* и ее вкладу в развитие материалистической теории познания в древнекитайской философии, хотя в целом учение Мо-цзы А. А. Петров рассматривал как религиозное, теистическое [178], что, по нашему мнению, не совсем верно.

В 1956 г. некоторые идеи поздних моистов о познании были проанализированы в статье советского исследователя истории китайской философии Ян Хиншуна [218].

К сожалению, у части советских историков-китаистов можно иногда видеть недооценку учения моистов и их влияния на идейную борьбу в период Чжаньго. Так, во втором томе «Всемирной истории», в главе о Китае, почти совершенно замалчивается роль школы *моцзя* в борьбе трудовых низов против наследственной рабовладельческой аристократии. В этой связи хочется отметить, что переведенные в 50-е годы на русский язык работы Го Можо не были полезны для формирования правильного представления о школе моистов у советского читателя.

Интерес советских ученых к философским, социально-политическим взглядам Мо-цзы и его последователей непрерывно рос. Об этом свидетельствует тот факт, что в ряде исследований по истории философии, политической и социологической мысли, а также этических учений некоторые основные положения моизма получили определенное освещение (см., например, [141; 164; 166; 205; 211]). Вместе с тем отсутствие цельного исследования истории школы *моцзя* и ее взглядов в отечественной литературе сказывалось в том, что в работах советских ученых, в той или иной мере затрагивающих воззрения Мо-цзы и его последователей, многие важные стороны учения ранних и поздних моистов не всегда получали объективное освещение. Предлагаемая вниманию читателя книга представляет собой попытку восполнить указанный пробел в советской историко-философской литературе.

Марксистско-ленинская методология позволяет нам воссоздать целостную картину исторической эволюции учения Мо-цзы, ранних и поздних моистов в течение

двух с половиной столетий деятельности школы *моцзя*.

Значительное место в работе отводится освещению исторической обстановки, в которой возникла, развивалась и прекратила свое существование школа моистов, что дает возможность вскрыть социальные корни их учения. В книге подробно рассматриваются история, время создания и вопрос об аутентичности различных глав трактата «Мо-цзы».

Как и многие другие философские школы древнего Китая, моисты не разрабатывали специально вопросов онтологии, они говорили о природе и небе лишь в связи с проблемами организации общества и управления страной. Вопросы познания и логики также затрагивались ими с целью прежде всего всестороннего обоснования комплекса своих этико-политических идей. Поэтому естественно, что в предлагаемом исследовании сначала рассматриваются социально-политические, этические воззрения школы *моцзя*, и лишь затем предпринимается попытка свести в единое те мысли о познании, которые высказывались ранними моистами, показать их развитие и обогащение поздними последователями Мо-цзы, которые выдвинули более или менее стройную систему взглядов о познании и началах логики.

В работе предпринимается попытка по-новому рассмотреть вопрос о преемственности идей ранних и поздних моистов; в связи с этим в главе 2 выдвигается и обосновывается новая версия о составе и датировке различных частей книги «Мо-цзы».

В плане исследования социально-политических, этических и гносеологических идей школы моистов прослеживаются направления их борьбы против конфуцианства, которое защищало власть наследственной аристократии, обосновывая незыблемость и вечность ее господства, оправдывая ее политические привилегии рассуждениями об этическом превосходстве «благородных мужей». Критика адептами *моцзя* конфуцианского учения о церемониях, выдвинутые ими принципы «всеобщей любви», «взаимной выгоды», «почитания мудрости», «почитания единства», «против нападений», «против судьбы», «за экономию в расходах», «за экономию при захоронениях», «против музыки» отражали политическую и идейную борьбу сил социального прогресса против господства наследственной рабовладельческой аристократии и одновременно представляли собой утопическую программу переустройства общества на основе «всеобщей любви» в

интересах простолюдинов. Анализируется значение названных выше принципов как с точки зрения их роли в политических столкновениях того времени, так и вклада моистов в развитие теории политики, этики и т. п. Особое внимание уделяется идее выборного происхождения власти и государства, критике учения о судьбе и постановке моистами вопросов о различии животного и человека, о роли трудовой активности, а также выступлениям против грабительских войн, против слепого преклонения перед древностью и проч.

Одновременно в работе разбирается спорный до сих пор вопрос о характере мировоззрения ранних моистов, суть которого состоит в правильном определении места и роли элементов религиозного мировосприятия у Мо-цзы, получивших отражение в тезисах о «воле Неба» и «духовидении». Автор подвергает критике взгляды Лян Цичао, Ху Ши и Го Можо, которые изображали Мо Ди теологом, преувеличивали значение остатков религиозных идей в учении ранних моистов и тем самым принижали значение крупного вклада школы *моцзя* в развитие элементов стихийно-научного мировоззрения у древних китайцев.

В главе об этических взглядах моистов выделяются вопросы о роли этики в обществе, о нравственном равенстве людей, учение о моральном выборе, учение об этических категориях, и особенно учение о соотношении общественного и частного, личного интересов, о роли нравственного примера в воспитании человека. По всем этим проблемам моисты сказали в свое время новое слово и внесли существенный вклад в формирование традиционных этических ценностей в Китае.

В главе 6 предпринята попытка проследить эволюцию гносеологических идей школы *моцзя*. Обосновывается мысль о том, что моисты одними из первых в Китае сделали предметом познания само человеческое мышление, его формы, законы, методы познания и обоснования истины, ими были заложены основы китайской логики *бянь сюе*, которая, однако, после установления в идеологии безраздельного господства конфуцианства не получила сколько-нибудь серьезного развития.

Подробному рассмотрению подвергаются идеи ранних моистов о «причинности» и «роде», о «трех критериях» истины и взгляды поздних последователей Мо-цзы на познание, особенно по вопросам об источнике и предмете познания. Анализируются первые в истории китайской философии классификационные системы видов познания,



видов понятий и видов отношений, видов рассуждения и ошибок в познании. Специально рассматриваются наивно-диалектические идеи моистов о тождестве и различии, о соотношении общего и единичного.

В заключение дается характеристика вклада школы *моцзя* в развитие китайской философии, и прежде всего материалистической теории познания. Отмечаются заслуги этого идейного течения в борьбе против реакционных сторон конфуцианства. Подчеркивается, что критические положения, высказанные моистами в адрес конфуцианства еще в древности, сыграли положительную роль и в новое время (в XIX и начале XX в.), в период движения реформаторов и Синьхайской революции.

Данная работа подготовлена на основе изучения первоисточников с учетом уже имеющихся исследований о Мо-цзы и школе моистов в целом. За основу в качестве первоисточника были взяты редкое ксилографическое издание книги «Мо-цзы» периода Минской династии, подготовленное Мао Кунем и выпущенное в XV в., а также считающийся классическим текст «Мо-цзы», восстановленный известным комментатором конца XIX в. Сунь Ижаном: «Доступное толкование книги „Мо-цзы“» («Мо-цзы сяньгу»). Для сравнения и уточнения перевода текста были использованы работы ряда других комментаторов книги «Мо-цзы»; прежде всего следует отметить труд Чжан Чуньи «Собрание комментариев к „Мо-цзы“», вышедший в 1922 г. в Шанхае. В числе наиболее ценных работ, в которых ставятся задачи восстановления первоначального текста шести глав, надо выделить книгу Лян Цичао «Сравнительное толкование „Моцзина“» (1927 г.), труды профессора Уханьского университета Тань Цзефу «Мобянь фавэй» (1958 г.) и профессора Шаньдунского университета Гао Хэна «Сравнительный комментарий „Моцзина“» (1958 г.).

При изучении шести глав канонической части книги «Мо-цзы» автор данной монографии опирался прежде всего на результаты текстологических изысканий Лян Цичао [21] и Тань Цзефу [28], но в то же время осуществлял самостоятельный сравнительно-исторический анализ текста с помощью изданий Мао Куня и Сунь Ижана. Автор пользовался также работами немецкого синоведа А. Форке [223], английского синоведа Дж. Нидэма [226] и переводами книги «Мо-цзы» на английский язык, сделанными Мэй Юпао [225].

Значительный интерес в этом плане представляют

также исследования по истории китайской философии, принадлежащие перу профессоров Пекинского университета Фэн Юланя и Жэнь Цзюя, изданные в КНР в конце 50-х — начале 60-х годов (см. [99; 100; 101; 102; 103; 104; 105; 15; 61; 63; 64]).

Автор выражает надежду, что его работа внесет определенный вклад в изучение советской наукой школы *моцзя*, и благодарит докторов философских наук В. В. Соловова, Н. Г. Сенина, Ян Хиншуна, докторов исторических наук Л. С. Переломова, В. А. Кривцова, кандидата исторических наук Р. В. Вяткина, кандидатов философских наук В. Г. Бурова и В. Ф. Феоктистова за ценные замечания и советы.

## Глава 1

### ИСТОРИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ, В КОТОРЫХ ВОЗНИКЛА, РАЗВИВАЛАСЬ И ПОГИБЛА ШКОЛА МОЦЗЯ

Показать историческую обстановку, в которой возникла школа *моцзя*, во всей многогранности и сложности отношений, существовавших в конце периода Чуньцю («Весны и осени») и в эпоху Чжаньго («Сражающихся царств») — в V—III вв. до н. э., значит заложить основу для правильного понимания сущности учения моистов.

Уяснение основных особенностей экономического и политического развития древнекитайского общества, его политических и других институтов в указанный период позволит определить социальные истоки учения моистов и, таким образом, дать ему исторически верную оценку, понять его сильные и слабые стороны, вскрыть причины его гибели в конце III — начале II в. до н. э.

Но, ставя перед собой задачу раскрыть специфику исторических условий возникновения, развития и гибели школы *моцзя*, мы сталкиваемся с рядом серьезных трудностей. Главная из них заключается в отсутствии как в китайской исторической науке, так и среди ученых других стран единого мнения о характере древнекитайского общества V—III вв. до н. э.

По этому вопросу идут острые споры среди историков-китаеведов. Наиболее представительными являются следующие точки зрения.

Первое мнение, выраженное наиболее последовательно известными китайскими историками Фань Вэньланем, Цзянь Боцзанем, Ли Януном [201; 119; 71] и др., относит период возникновения феодализма в Китае к концу эпохи Инь — началу эпохи Чжоу (начало I тысячелетия до н. э.).

Согласно другой концепции, которую отстаивает Го

Можо и некоторые другие ученые, начало V в. до н. э., т. е. граница эпох Чуньцю и Чжаньго, является периодом становления феодализма и гибели рабовладельческого общества (см. [49; 156; 157]).

Китайский историк Чжоу Гучэн близок к этой точке зрения, однако он считает, что эпоха Чжаньго — переходный период от рабовладельческой формации к феодальной, а окончательно феодальный строй сложился в Китае лишь к началу эпохи Хань [127].

Третья точка зрения, выраженная в работах Шан Юэ [208] и др., сводится к признанию существования рабовладельческого общества в Китае вплоть до конца III в. н. э., т. е. до конца эпохи Хань.

Сторонники каждой из названных концепций ссылаются на одни и те же источники, даже на одни и те же факты, трактуя их, однако, по-разному.

Следует отметить, что проблема определения времени и путей перехода от рабовладения к феодализму в Китае не решена и по сей день. В период так называемой «культурной революции» в китайской историографии установилось господство концепции Го Можо (конец 60-х — начало 70-х годов), связывавшего становление феодализма с началом эпохи Чжаньго. Всякая научная полемика была прекращена, да ее и некому было вести: значительная часть ученых-историков была сослана на «трудовое перевоспитание».

После 1976 г. многие китайские исследователи вновь вернулись к этому сложному, насущному для них вопросу и на страницах китайских исторических журналов развернулись дискуссии, не затихающие и до настоящего времени.

Для того чтобы читатель представил себе важность указанной проблемы для истории Китая, необходимо хотя бы вкратце осветить материалы полемики, тем более что это имеет самое непосредственное отношение к выяснению социальных корней учения Мо-цзы. Оценивая новый этап дискуссии, отметим сразу, что ее научный уровень существенно возрос по сравнению с аналогичной полемикой китайских историков в 50—60-е годы.

Рассматривая историографию проблемы с начала 50-х годов, Ван Сычжи в статье «Чем обусловлены расхождения по вопросам периодизации древней истории Китая?» отмечает: «Судя по соответствующим статьям, опубликованным в последние годы, пока не только нет и признака уменьшения разногласий, но и напротив, расхождения

во мнениях еще более увеличались. Ныне уже появилось семь различных вариантов периодизации, в соответствии с каждым из которых феодальное общество в Китае начинается либо в эпоху Западное Чжоу, либо в период Чуньцю, либо в период Чжаньго, в годы Цинь, Западной Хань, Восточной Хань, на рубеже Хань и Вэй» [41, с. 27].

Главная причина столь значительных расхождений по вопросу о времени смены рабовладения феодализмом, по-видимому, заключается в том, что у исследователей Китая не выработан еще единый методологический подход к данной проблеме.

Часть ученых полагает, что все решает уровень развития производительных сил, поэтому прежде всего необходимо определить статус основных производителей материальных благ. Так, Ван Юйчжэ утверждает: «Характер общества Западного Чжоу станет ясным как день, если признать, что основной рабочей силой в эпоху Западное Чжоу и в период Чуньцю были рабы или крепостные крестьяне... Дело в том, что производительные силы определяют характер производственных отношений, характер и развитие общества, а люди являются важнейшим компонентом производительных сил» [44а]. С этим положением можно было бы согласиться, но дело в том, что сами китайские историки по-разному трактуют социальную терминологию древнего Китая. Упомянувшийся выше Ван Сычжи замечает по этому поводу следующее: «Само собой разумеется, что одна из причин, порождающих разногласия,— это расхождения в толковании материалов по древней истории. Так, определяя классовую принадлежность *минь*, *шуминь* и *шужень* (соответственно «люда», «простолюдинов» и «простых людей». — М. Т.), некоторые товарищи считают, что ими в эпоху Западное Чжоу и в период Чуньцю были крепостные (или зависимые) крестьяне, и в связи с этим приходят к выводу о том, что в эпоху Западное Чжоу существовал феодальный сюзеренитет; некоторые товарищи полагают, что это были рабы, и соответственно приходят к заключению о том, что в эпоху Западное Чжоу существовало высоко развитое рабовладельческое общество; некоторые же товарищи, считая, что это были члены сельских общин, определяют в связи с этим эпоху Западное Чжоу как период раннего рабовладения (такой трактовки придерживаются преимущественно товарищи, полагающие, что наступление феодализма датируется периодом Восточной

Хань или рубежом Хань и Вэй). Однако и среди товарищей, отстаивающих концепцию существования феодалов в эпоху Западное Чжоу или в период Чжаньго, также есть люди, которые считают, что *минь*, *шуминь* и *шужень* были членами общин» [96а].

Другие китайские историки полагают, что за основной критерий формационной принадлежности следует принять социально-экономические реформы, проведенные в V—IV вв. до н. э. в ряде древнекитайских царств. «Как же в конце концов установить границу между рабовладельческим и феодальным обществом?» — спрашивает Тянь Чанью и отвечает: «Исходя из марксистского положения о том, что „политика — это концентрированное выражение экономики“, в качестве критерия периодизации следует взять политические реформы, отражающие феодальные экономические отношения. Такого рода реформы в концентрированном виде проявились в движении за реформы в семи государствах периода Чжаньго. Самой ранней из этих реформ была реформа, направленная на изменение законов, которую провел Ли Куй в государстве Вэй. ...Эта реформа датируется 426 г. до н. э. Позднее всех проводило реформы государство Янь, в 316 г. до н. э. Периодом утверждения феодализма во всей стране и является этот период реформ в царствах Хань, Чжао, Цинь, Ци и Чу. И хотя феодальные производственные отношения существовали и раньше, однако они были феодальными производственными отношениями рабовладельческого общества. И хотя после данного периода реформ рабовладельческие отношения продолжали существовать, однако то были рабовладельческие отношения феодального общества» [96б, с. 147—148].

Однако большинство участников дискуссии считают критерием определения перехода от рабовладения к феодализму возникновение в древнем Китае частной земельной собственности. Типичными для этой группы ученых являются взгляды Ци Ся и Гао Шулия. В статье, опубликованной в журнале «Лиши яньцзю», они утверждают: «Генезис феодально-помещичьего класса неотделим от развития частной собственности на землю. Вслед за развитием частной собственности на землю внутренние противоречия сельской общины рабовладельческого общества стали со всей очевидностью проявлять себя. Текст „Шицзина“ ясно показывает, что в середине эпохи Западное Чжоу получила развитие частная собственность на землю. В процессе развития частной собственности на землю

происходила концентрация земель. Феодалные отношения появились в результате потери трудящимися земли и их зависимости от собственников земли» [119а, с. 79—80]. Среди сторонников этой точки зрения немало и тех, кто вслед за Го Можо полагает, что основными производителями в условиях системы колодезных полей были рабы, а отмена этой системы, когда государственная собственность на землю якобы сменилась частной, и знаменовала начало становления феодализма в Китае<sup>1</sup>. Следует отметить, что среди китайских историков появились сомневающиеся в правомерности такого критерия. «Знаменует ли крах системы колодезных полей и появление частной собственности на землю гибель рабовладельческого строя,— спрашивает Чжэн Чангань,— или же в этом нашло свое отражение дальнейшее развитие рабовладельческого строя?» Он обращает внимание своих коллег на следующие три важных обстоятельства:

«1. Если попытаться представить общество в эпоху Западное Чжоу как общество, где трудились одни рабы, которые занимались всем общественным производством и кормили всех членов родов Цзи и Цзян, то такое представление не только невыносимо, но и нереально, поскольку в ту пору было мало источников получения рабов и численность их была невелика, а также потому, что в условиях сравнительно низкого развития производительных сил они не могли прокормить столь большой контингент людей, не занятых в производстве...

2. Начиная с Западного Чжоу и вплоть до Чуньцю, будь то в районах, находившихся под властью чжоуских правителей, или в районах, где находились владения *чжухоу*, подавляющее большинство простолюдинов, т. е. рядовых членов родов Цзи и Цзян, занималось производственной деятельностью, и в частности сельскохозяйственной производством. В памятниках того времени, в „Шицзин“ и в „Цзочжуань“, они назывались людом (*минь*), простолюдинами (*шуминь*) и простыми людьми (*шужень*). Им надлежало вносить подати и налоги.

3. Отмена государственной собственности на землю и утверждение системы частной собственности отнюдь не обязательно были связаны с разложением рабовладельческого общества и с переходом к феодализму. Рабовладельческие отношения могли существовать наряду с такой формой эксплуатации, как феодальная рента, и в странах, где правом собственности на землю владели исключительно феодалы-помещики. Такого рода отношения част-

точно существовали и в феодальном обществе нашей страны. Что касается системы частной собственности на землю, то ее появление совсем не обязательно знаменовало собой гибель рабовладельческого строя. Разве рабовладельцы не могли владеть частными полями и обрабатывать их с помощью рабов?» [129а, с. 60—61].

Заключая краткий обзор дпящейся вот уже несколько десятков лет дискуссии о периодизации древнекитайского общества, следует отметить нерешенность многих важных проблем, связанных с пониманием основных законов формирования и функционирования рабовладельческого и феодального обществ. Этот недостаток признают и сами китайские историки: «Более важной причиной, обусловившей существование столь крупных расхождений по поводу периодизации древней истории Китая,—отмечает Ван Сычжи,—является отсутствие единства в понимании процессов возникновения и развития рабовладельческого общества, а также внутренних законов движения рабовладельческого общества и процесса феодализации. Это связано с тем, что пока еще полностью не завершены изучение и исследование историками некоторых основных вопросов теории рабовладельческого общества. Никто до сих пор не видел ни одной теоретической работы по рабовладельческому обществу. Не много и специальных статей, посвященных изучению теоретических вопросов рабовладельческого общества, за исключением статей об „азиатском способе производства“ и о „древнем обществе восточного типа“. Вот почему по многим теоретическим вопросам между знаниями одних и знаниями других — дистанция огромного размера» [42, с. 28].

Советские историки-китаисты внесли значительный вклад в изучение и разработку с позиций марксистско-ленинской методологии сложных вопросов периодизации древней истории Китая. В частности, немало работ посвящено обоснованию того факта, что Китай прошел стадию рабовладельческой формации. Однако среди советских ученых также нет единства мнений по вопросу о времени возникновения феодального способа производства в Китае. В изданной в Советском Союзе «Всемирной истории» период с V по III в. до н. э. рассматривается как эпоха дальнейшего усиления роли рабского труда в производстве; вместе с тем отмечается, что в земледелии ведущую роль играл труд свободных землевладельцев-общипников [152, т. 2, гл. 14]. Сторонники этой концепции академик В. В. Струве, В. И. Авдиев, Л. Д. Позднеева,



Л. В. Симоновская, М. В. Крюков, Л. С. Переломов, Т. В. Степугина и другие считают, что вплоть до III в. н. э. в Китае господствующей была рабовладельческая формация (см. [140; 175; 181; 189; 192]).

Однако целый ряд советских ученых, занимающихся изучением древней истории Китая, придерживается другой точки зрения, полагая, что в эпоху Чжаньго (V—III вв. до н. э.) феодальные отношения постепенно занимают господствующее положение, хотя в различных формах сохраняются традиции патриархально-родового строя и сильные пережитки рабовладельческого уклада. Профессор Л. И. Думан, который прежде также разделял первую из изложенных выше концепций советских историков-китаистов, пересмотрел свои взгляды и на основе анализа древних памятников и новейших археологических данных пришел к выводу, что «феодальный строй окончательно сложился в Китае ко времени правления династии Западной, или Первой, Хань (206 г. до н. э. — 24 г. н. э.)» [161, с. 54]. Аналогичной или близкой к названной точке зрения придерживаются А. М. Филиппов, Р. Ф. Итс, Г. Я. Смолин и др. (см. [205а, с. 5—15; 167, с. 42—43]).

Следует отметить, что выступления некоторых советских китаистов (в частности Л. С. Васильева), отрицавших наличие рабовладения в древнем Китае, против «пятичленной» схемы развития китайского общества подверглись обоснованной критике со стороны ряда ученых, отметивших сугубо спекулятивный характер подобных концепций (см., например, [173а, с. 41]).

Авторы «Истории Китая с древнейших времен до наших дней», вышедшей в 1974 г. под редакцией Л. В. Симоновской и М. Ф. Юрьева, весьма осторожно высказываются о социальной природе китайского общества периода Чжаньго, указывая, что «пережитки родовой иерархии в древнем обществе Китая препятствовали развитию процесса классовообразования»; они вместе с тем отмечают, что «общинная организация изменялась, усугублялось социальное неравенство, происходило порабощение свободных... изменились и формы земельной собственности» [163, с. 21]. Общинное землепользование начало разрушаться. В общине выделялись богатые общинники и старейшины, которые все чаще отчуждали лучшие участки и закрепляли их как наследственные владения. Община из собственника земли превратилась к концу III в. до н. э. «в самоуправляющееся объединение сво-

бодных земельных собственников» [163, с. 21]. Между общинной верхушкой и родовой аристократией в V—III вв. до н. э. шла острая борьба за власть. Разбогатевшие общинники тянулись к административным постам, требовали отменить систему наследования должностей.

Автор понимает, насколько сложной является проблема определения формационной принадлежности древнекитайского общества. Известный советский исследователь античности Г. Ф. Ильин, десятки лет посвятивший изучению древневосточных обществ, отмечает, что «основной объективной причиной продолжающихся споров о классовом характере древних обществ является слабая изученность древнего общества вообще и древнего Востока в особенности» [162а, с. 13]. В то же время задачи, поставленные перед настоящим исследованием, не позволяют обойти этот вопрос. Автор склонен принять в качестве рабочей гипотезы концепцию о том, что в эпоху Чжаньго феодальные отношения постепенно вытесняли рабовладельческие и феодальный способ производства становился господствующим, хотя и сохранялись серьезные пережитки патриархально-родового, а также рабовладельческого строя, которые срастались с новой феодальной системой. Усиленная феодализация древнекитайского общества происходила одновременно с процессом постепенного объединения разрозненных древнекитайских царств в единую централизованную военно-бюрократическую деспотию. По своей социально-исторической сущности данный политический процесс был, несомненно, прогрессивен: в роли объединителя страны выступало царство Цинь, где власть находилась в руках крупных землевладельцев, а его противниками выступали государства, в которых у власти стояла чаще всего наследственная рабовладельческая аристократия.

На протяжении всего периода Чжаньго в Китае существовала многоукладная экономика<sup>2</sup>. Наряду с элементами рабовладения и феодализма существовали остатки патриархального строя и общинной экономики, что безусловно создавало сложную многоукладность общественного и экономического строя государств эпохи Чжаньго. И после окончательной победы феодализма ярко выраженные пережитки рабства и патриархального строя еще сохранялись в течение длительного времени, служа опорой консервативным силам общества и мощным тормозом социально-экономического развития страны.

По нашему мнению, ключом к решению проблемы определения характера общества в древнем Китае является признание многоукладности экономики Китая при господствующем положении сначала рабовладельческого способа производства (примерно до VI—V вв. до н. э.), а затем возникшего в недрах рабовладельческого общества феодального способа производства. Период Чжаньго (V—III вв. до н. э.) — время борьбы не принадлежавших к наследственной знати землевладельцев, опиравшихся на поддержку свободных тружеников — крестьян, ремесленников, а также торговцев против господства наследственной патриархально-рабовладельческой аристократии. Эта борьба с переменным успехом шла в каждом государстве. Ранее всего преобразования, приведшие к переходу власти от наследственной знати в руки крупных землевладельцев, были осуществлены в Цинь: реформы, проведенные в середине IV в. до н. э. по инициативе сановника Шан Яна, немало способствовали быстрому усилению царства.

До VI в. до н. э. в Китае господствовал еще бронзовый век. Начавшееся в V в. до н. э. применение железа в ремесле и сельском хозяйстве дало мощный толчок развитию производительных сил страны<sup>3</sup>. Крайне примитивные орудия производства, применявшиеся ранее в сельском хозяйстве и ремесле, стали вытесняться более совершенными железными орудиями, использование которых оказало революционизирующее воздействие на развитие земледелия [163, с. 20]. В конце V—IV в. до н. э. сельскохозяйственные железные орудия наиболее широко начинают использоваться сначала в царстве Чу, а затем в Цинь. Неравномерное распространение новых орудий труда и передовых методов агротехники усилило неравномерность экономического развития царств. Старая система землепользования — «колодезная система» (*цзин тянь*) — и использование принудительного рабского труда препятствовали повышению производительности. Эффективность коллективного труда крестьян-общинников на общественных полях — *гун тянь*, урожай с которых все в большей степени присваивался общинной верхушкой и родовой знатю, тоже была чрезвычайно низкой. На смену прежним формам организации производства неизбежно приходили новые. В книге «Люй-ши Чуньцю», в главе «Шэнь фэнь», имеется убедительное свидетельство по этому поводу: «Ныне те, кто обрабатывают землю, при совместной работе работают медленно,

и имеется возможность неполной отдачи силы [крестьянином]; если же работают на арендованных землях, то работы двигаются быстро и нет такой возможности, чтобы [крестьяне] неполностью отдавали [рабочую] силу или работали медленно» (цит. по [156, с. 44]).

Использование железа и потребность в железных орудиях повлекли за собой более быстрое развитие ремесла и торговли и соответственно рост городов [163, с. 21]. В этот период царства Лу и Ци (на территории современной провинции Шаньдун) особенно выделялись в развитии различных ремесел, так как имели богатые источники естественного сырья. В трактате «Мо-цзы» упоминается о представителях многих ремесел и промыслов, которые были развиты в то время («сто ремесел» — *бай гун*), — о колесниках, плотниках, гончарах, шорниках, мастерах по железу, дереву, ювелирах, оружейниках, красильщиках и т. п. Сам Мо-цзы был выдающимся мастером по изготовлению повозок. Многие из его учеников были искусны в строительстве оборонительных сооружений, изготовлении орудий защиты городских стен от неприятеля.

Развитие производства повлекло за собой также перемены в социальной структуре древнекитайских царств, стимулировав процесс разложения общины и выделения из нее свободных землевладельцев. Одновременно шел процесс освобождения части рабов и превращения их в свободных землепашцев или ремесленников (см. [716, с. 95—96, 100—108, 120—122; 98а, т. 1, с. 161—164, 216—217]). Если прежде, в период Чуньцю, землепашцы и ремесленники были закреплены за хозяином в качестве его рабов и не имели права сменить свое занятие («землепашцам, мастерским и торговцам не позволено менять занятие») (цит. по [71а, с. 145]), то в период Чжаньго положение меняется. Крестьяне (*шужень, нунминь*) и вышедшие из их среды ремесленники уже имеют относительную свободу (см. [98а, т. 1, с. 216—217]).

В главах трактата «Мо-цзы» «Почитание единства», «Против судьбы» и других получила отражение структура китайского общества в начале периода Чжаньго (см. [23а, с. 44—45, 55—60, 168—172]). Такого рода свидетельства содержатся и в иных древних источниках. В книге «Го юй» («Речи царств»), например, отмечается: «Гуны живут за счет подношений, дафу живут за счет [обложения] деревень, служилые живут за счет сборов с полей, простолюдины кормятся своей работой, мастерские

и торговцы содержатся департаментами, дворовые рабы кормятся своей службой» [13, с. 90].

Итак, источники свидетельствуют, что социальный состав общества того времени отражал многоукладность экономики Китая. На наш взгляд, правомерно выделить следующие основные классы и социальные прослойки: 1. Господствующая наследственная рабовладельческая аристократия — ваны, гуны, дафу (сановники). 2. Социальная прослойка «служилых» (*ши*), чрезвычайно пестрая по своему составу. 3. Землевладельцы, разделившиеся на два класса: крупных, эксплуатировавших земледельцев-арендаторов, ремесленников и т. п., и мелких свободных земельных собственников. К последним примыкали также земледельцы, которые одновременно занимались кустарным промыслом. Для части из них кустарный промысел, ориентированный на рыночную продажу изделий, становился основным источником существования. 4. Лица, связанные различными формами личной зависимости, не имевшие никаких прав. Они были заняты в основном в ремесле, промыслах, служили дворовой прислугой и т. п.

Власть находилась у наследственной аристократии, которая пыталась закрепить свое господство и не допустить к власти молодой класс богатых земельных собственников. Таким образом, рабовладельческая знать и крупные землевладельцы составляли два основных эксплуататорских класса. К ним примыкали возникшая в конце эпохи Чуньцю прослойка «служилых» и крупные торговцы (см. [71а, с. 150—156; 106а, с. 259—268]). Эксплуатируемыми классами были так называемые *шуминь*, *минь*, — крестьяне-общинники, торговцы, ремесленники, а также рабы [98а, т. 1, с. 161—164].

Общий процесс феодализации, начавшийся в конце эпохи Чуньцю и ставший главной тенденцией исторического развития китайского общества в период Чжаньго, сопровождался ожесточенной борьбой богатых землевладельцев с наследственной аристократией за политическое господство. Крупные землевладельцы мечтали видеть себя на месте своих противников и не помышляли о коренной ломке общественных устоев. Именно здесь кроются причины того, почему этот класс после прихода к власти отбросил прежние идейное оружие — учения «законников» и частично моистов и поднял поверженное было знамя рабовладельческой знати — конфуцианство с его бесчисленными обрядами, условностями и т. п.

В ходе противоборства с наследственной знатью новый имущий класс испытал на себе мощь конфуцианства, опиравшегося на традиционную систему этических ценностей и устойчивые стереотипы общественного сознания. Именно поэтому китайский феодализм и императорская деспотия использовали реформированное конфуцианство как самое действенное средство духовного воздействия на массы.

Феодализм завоевывал свои позиции в острой классовой борьбе, которая в период Чжаньго отразилась в соперничестве «ста школ». Идеиные столкновения были неразрывно связаны с существованием прослойки «служилых», монополизировавшей практически все виды интеллектуальной деятельности в рассматриваемую эпоху. Как отмечал Л. С. Переломов, «в период Чжаньго должности в складывавшемся государственном аппарате стали занимать лица, не состоявшие в родстве с местной аристократией. В ту пору происходило отделение умственного труда от физического и появилось множество странствующих ученых, из их числа формировались и будущие советники по управлению государством» [163, с. 22]. Часть *ши* рекрутировалась из среды пришедших в упадок старых аристократических родов (примером этому может служить происхождение Конфуция); среди «служилых» были также выходцы из среды землевладельцев, торговцев, ремесленников, свободного крестьянства и даже из бывших рабов. Прослойка *ши* включала в себя ученых, военных, гадателей и проч., людей, овладевших письменной культурой, искусных в воинском деле, музыке и т. п.

Таким образом, указанная прослойка была связана с различными социальными группами, экономические интересы и политические устремления которых выразились в определенных течениях социально-политической и философской мысли.

Во взглядах части *ши*, близких к социальным низам, получили отражение протест народа против жестокой эксплуатации и его стремление к лучшей жизни. Именно к этой группе «служилых» принадлежал и Мо Ди. Некоторые исследователи, в том числе Фэн Юлань, высказывали предположение, что Мо — это не собственная фамилия философа, а псевдоним, сознательно взятый им. Значение иероглифа *мо* (черный, клеймо, тушь) дает основание толковать это имя как «учитель черни» — Мо-цзы [100, с. 109—110]. В том, что во многих положе-

ниях школы *моцзя* так или иначе воплотились чаяния угнетаемых, едины, как будет показано ниже, большинство исследователей.

В самом деле, моистские утопические представления об идеальном обществе, где царит полное равенство людей, о «всеобщей любви» и «взаимной выгоде», о том, что каждый обязан жить за счет своего труда, а излишки продуктов должны справедливо распределяться среди всех членов общества (такого рода идеи моистов Лян Цичао называл «социализмом Мо-цзы») являлись буквально слепком социальных чувств трудовых слоев, в сознании которых в ту эпоху почти безраздельно господствовали традиции древних общин. Среди низов были сильны мечты о материальном равенстве, о счастливой жизни, которые нередко связывались с далекими временами, когда община была господствующей формой социальной организации и не существовало эксплуатации. Текст трактата «Мо-цзы» пронизан сочувствием к тяжелой участи крестьян и ремесленников, которые даже в урожайный год едва могли свести концы с концами, влача полуголодное существование.

Древний мыслитель и его последователи возмущались жесточайшей эксплуатацией со стороны рабовладельческой знати. Крестьяне обязаны были платить большие налоги, нести различные повинности, содержать огромный бюрократический аппарат, многочисленную аристократию и ее челядь, строить им дворцы, парки и т. д. Глава «Против музыки» содержит и такое высказывание: «Ныне ваны, гуны, все большие люди только и заняты тем, что наслаждаются музыкой (и устраивают увеселения), а для этого отбирают у земледельцев одежду и пищу». В главе «За экономию в расходах» есть следующие слова: «Почему [ныне] так много бедных людей? Потому что те, [кто управляет Поднебесной], побуждают земледельца истощать свои силы, они ввели повинности и поборы. Земледельцы испытывают недостаток средств, и нет счета тем, кто умирает от холода и голода».

Кроме того, крестьяне, ремесленники подвергались жестокой эксплуатации со стороны богатых землевладельцев, которые, владея большим количеством земли и держа в руках контроль за оросительной системой, безжалостно выжимали соки из крестьянства, прибирая к рукам его землю. В период Чжаньго процесс концентрации земельной собственности, захват крестьянских

участков приняли огромные масштабы. В результате к периоду Цинь (конец III в. до н. э.) почти все прежде свободные мелкие земледельцы были уже в полной экономической зависимости от крупных землевладельцев.

Жестоким гнет при общем низком уровне развития производительных сил, тесная зависимость хозяйственной деятельности от природы сковывали духовное развитие крестьянства и ремесленников, способствовали устойчивости древних религиозных представлений, суеверий, мистики.

Маркс в «Капитале» отчетливо показал взаимосвязь низкого уровня развития производительных сил, тяжелой жизни крестьянства и отсталых, мистических форм сознания: «Эти древние общественно-производственные организмы несравненно более просты и ясны, чем буржуазный, но они покоятся или на незрелости индивидуального человека, еще не оторвавшегося от пуповины естественнородовых связей с другими людьми, или на непосредственных отношениях господства и подчинения. Условие их существования — низкая ступень развития производительных сил труда и соответственная ограниченность отношений людей рамками материального процесса производства жизни, а значит, ограниченность всех их отношений друг к другу и к природе. Эта действительная ограниченность отражается идеально в древних религиях, обожествляющих природу, и народных верованиях» [3, т. 23, с. 89—90]. Приведенное высказывание позволяет правильно понять сущность так называемого утилитаризма Мо-цзы и использования им религиозных форм для пропаганды своего учения среди низов и верхов.

Однако ни взгляды Мо Ди о роли правителя и простолюдинов, ни явные следы патриархально-религиозного мировоззрения в учении моистов не дают возможность со всей очевидностью конкретизировать его «социальную принадлежность», определить место школы *моцзя* в общественно-политической борьбе эпохи. Для решения данной проблемы необходимо учесть главную тенденцию исторического процесса в Китае V—III вв. до н. э., о которой говорилось выше, — неуклонную феодализацию китайского общества, сопровождавшуюся острыми политическими и идейными столкновениями. Защитников рабовладельческого уклада возглавляла наследственная аристократия; ведущей силой, представлявшей феодальные отношения, выступали крупные землевладельцы, не принадлежавшие к высшим сословиям. В свете этого



становится понятной направленность критики моистами пышной праздности и расточительства, «музыки» (под этим термином помимо ритуальной музыки понимались все виды искусства, развлечения и т. п.), помпезных похорон, захватнических войн и проч. Хотя трудовые низы страдали и от гнета богатых землевладельцев, мишенью такой критики мог быть лишь политический противник последних — наследственная знать. Во-первых, притязания земельных собственников невысокого происхождения на роскошь были ограничены жесткими сословными правилами, во-вторых, «богатая чернь» не допускалась к власти и потому была лишена возможности наживаться на грабительских войнах. Таким образом, для определения социальных истоков моизма необходимо выяснить, какие социальные группы низов могли быть естественными союзниками класса землевладельцев. Путь к решению этой задачи указывает замечание К. Маркса о том, что «как мелкое крестьянское хозяйство, так и независимое ремесленное производство частью образуют базис феодального способа производства» [3, т. 23, с. 346].

Справедливость приведенного тезиса и в отношении конкретных условий Китая V—III вв. до н. э. будет, на наш взгляд, очевидна, если должным образом разобрать вопрос о взаимоотношениях свободного крестьянства, ремесленников с господствующей аристократией и ее государственной бюрократической машиной, а также с незнатными богатыми землевладельцами, даже не затрагивая другие группы населения — рабов, членов сохранившихся патриархальных общин, крупных торговцев и т. д.

Попутно это даст возможность вскрыть причины политической слабости и компромиссности социальных требований свободных крестьян и ремесленников в ту историческую эпоху.

Свободные крестьяне и ремесленники, жившие за счет своего труда, были молодыми классами. Одновременно с ними складывался и креп класс незнатных богатых землевладельцев. Хотя крестьянство и ремесленники испытывали их гнет, но в тот период по отношению к ним главным врагом выступала все-таки наследственная знать, опиравшаяся на бюрократическую машину патриархального государства. Попутно заметим, что часть землевладельцев и ростовщиков вышла из среды того же свободного крестьянства.

Крестьяне и ремесленники, обладая относительной сво-

бодой, питали некоторые политические иллюзии. Как мелкие собственники, они стремились подняться по общественной лестнице, мечтали о богатстве и определенном участии в политических делах. Это стремление объективно совпадало со стремлением землевладельцев, которые обладали богатством, но не имели доступа к власти. Поэтому класс крупных земельных собственников пытался в определенной степени опереться на свободных крестьян и ремесленников в борьбе с рабовладельческой аристократией. Так эта тенденция выглядит логически в «чистом виде». В действительности же она была значительно более сложной и противоречивой.

Дело в том, что сами землевладельцы владели рабами, занимались ростовщичеством. Многие торговцы скупали землю и тоже становились землевладельцами. Кроме того, начала феодализироваться и часть бывшей родовой аристократии. В общем, становившееся постепенно феодальным общество тащило за собой огромный груз прошлого: старые этические устои, социальные и политические институты и проч.

Общинное крестьянство испытывало мощное идеологическое влияние аристократии, основанное на духовных традициях родового строя и подкреплявшееся экономической зависимостью от наследственной знати. С другой стороны, чем крепче становился класс незнатных крупных землевладельцев, тем сильнее он зажимал в свои железные тиски крестьянство, общинников. Уже к концу эпохи Чжаньго философы Сюнь-цзы и Хань Фэй-цзы говорили о разорении крестьян. Богатые земельные собственники и ростовщики захватывали участки, принадлежавшие свободным труженикам, которые или бежали в другие царства, или уходили в горы; многие продавали себя в рабство либо становились арендаторами (см. [98а, т. 1, с. 183—189, 242—253]).

Крестьянство и ремесленники жестоко угнетались родовой знатью, правителями мелких княжеств. Дополнительным тяжелым бременем падали на них разорительные войны, которые вели между собой отдельные царства. Протест масс против этих войн ярко отразился в произведениях народного поэтического творчества, в частности, в тех, что вошли в древнюю «Книгу песен» — «Шицзин». Крестьянство мечтало об объединении страны, сильной центральной власти, которая могла бы оградить их от безудержных поборов и произвола местной знати и богачей.

В среде крестьянства всегда были сильны религиозно-мистические представления и монархические идеи. Лозунги всех крестьянских восстаний, все выражающие чаяния крестьян утопии, какими бы «социалистическими» они ни были по форме, сколько бы ни провозглашали идею братской любви, равенства, взаимопомощи, во главе общества обязательно ставили «доброе и мудрое» самодержца. Отсюда, на наш взгляд, и вытекает противоречивость концепции моистов, которые, с одной стороны, проповедовали «всеобщую любовь», требующую всеобщего равенства, а с другой — были убеждены, что во главе государства должен стоять «совершенномудрый» правитель.

Что касается ремесленников, то они тоже играли не последнюю роль в политической борьбе, и моистская идеология также отражала их устремления, тем более что немало адептов *моцзя* были выходцами из этого класса, как, по-видимому, и сам Мо-цзы.

Текст «Мо-цзы» изобилует терминологией ремесленников, многие примеры и сравнения связаны с их бытом, равно как и с жизнью крестьян.

Хотя ремесленники вычленились из среды свободного крестьянства (частично из рабов), но после того как ремесло становилось их основным занятием, характер труда значительно ослаблял их зависимость от капризов природы. Они были более сплоченны и сконцентрированы в городах или в крупных селениях около рынков, что делало их сильнее в политическом отношении. Они стремились активным участием в политической жизни страны добиться расширения своих прав и ограничения разного рода поборов. Концентрация этих слоев тружеников в городах, прежде всего в стольных центрах царств, открывала им большие, нежели у крестьян, возможности для оказания влияния на политику правителей. Как и крестьяне, они испытывали сильный гнет родовой аристократии и рабовладельческого государства, а также ростовщиков. Те и другие пытались подчинить ремесленников себе, те и другие могли оказывать на них экономическое давление.

Свободные ремесленники древнего Китая, сосредоточенные в городах, по своему политическому облику напоминали афинский демос. Сходные условия породили и сходный образ мыслей. Не случайно отдельные политические идеи Мо-цзы перекликаются с теми или иными взглядами мудрецов древней Греции.

Требования ремесленников носили более решительный и конкретный характер. Они были последовательней в отрицании порядков родового рабовладельческого строя, нежели крестьянство. Они не только стремились к уничтожению наследственной аристократии, но и требовали, чтобы император избирался народом и служил народу. Такого рода примитивный демократизм также получил отражение в учении моистов, переплетаясь с монархическими идеями крестьянства. В связи с этим отметим предвзятость подхода Го Можо, который видит лишь одну сторону в учении моистов, преувеличивает ее и рисует Мо-цзы махровым монархистом, «поклонником деспотизма». Хотя если даже так, то это не может быть поставлено в упрек древнему мыслителю, поскольку идеи абсолютизма в период раздробленности и становления феодального общества, как отмечали Маркс и Энгельс, являются прогрессивными по своему содержанию (см., например, [6а]). С другой стороны, ряд исследователей чрезмерно преувеличивают некоторые элементы демократической идеологии ремесленничества и мелких торговцев, получивших отражение во взглядах моистов, и изображают Мо-цзы эдаким древним демократом, «китайским Периклом», а Лян Цичао даже именовал философа древности сторонником «президентской системы управления государством». Однако мы знаем, что свободное развитие ремесел и торговли не поощрялось правящими кругами царств в древнем Китае, где традиционно земледелие считалось «основным делом», «корнем страны», а ремесла и торговля относились к «второстепенным занятиям», «стеблям».

Такая расстановка приоритетов в хозяйственной деятельности отражала не только аграрный характер экономики древнекитайских деспотий, но и стремление борющейся с центробежными тенденциями государственной власти поставить под свой контроль все стороны жизни общества. В период Цинь приведенная выше оценка земледелия и ремесел была закреплена в указе императора Цинь Шихуана. Государство захватило монополию на торговлю многими важными товарами, производившимися ремесленниками, тем самым почти полностью подчинив своим интересам ремесленное производство. «Летопись Цинь Шихуана» свидетельствует: «Заслугой Хуан-ди было поощрение усердия в основном деле. Он превозносил земледелие и отбрасывал отростки (ремесла и торговлю.— М. Т.)» [80, с. 228].

Итак, ремесленники и мелкие торговцы к концу периода Чжаньго уже не представляли собой самостоятельной политической и экономической силы. То же самое произошло и со свободным мелким крестьянством, значительная часть земель которого была захвачена богатыми землевладельцами или скуплена ростовщиками. По образному выражению «отца» реформированного ханьского конфуцианства Дун Чжуншу, крестьянам «даже шило некуда было воткнуть» [98а, т. 2, с. 56—57, 75—76]. В это время институционализируется феодальная собственность, складывается противоположность класса крупных землевладельцев и крестьян-арендаторов.

Таким образом, мы видим взаимосвязь между судьбой тех социальных слоев, взгляды которых отражала школа *моцзя*, и судьбой самой школы. Ранние и поздние последователи *Мо-цзы* были «служилыми», выходцами из трудовых низов китайского общества — мелкого крестьянства, свободных ремесленников и торговцев. Настроения, чаяния, особенности мировоззрения этих социальных слоев воплотились во взглядах *моистов*. Слабые и сильные стороны *моизма* отразили сложный и противоречивый характер общественно-политической борьбы того времени со всеми ее прогрессивными и консервативными элементами. *Моистская* идеология возникла как антипод конфуцианства, служившего защите социальных устоев эпохи Чжоу, когда господство родовой аристократии достигло апогея. Поэтому *моисты* подвергли резкой критике учение Конфуция. В древней книге «Хуай Нань-цзы» говорится: «*Мо-цзы* отъерг путь Чжоу и прославлял порядки эпохи Ся» [32, с. 375], т. е. эпохи родового строя. Идеализация сторонниками *Мо-цзы* глубокой древности и противопоставление ее текущей эпохе была формой социального протеста, требования изменения общества.

Антагонизм *моизма* и конфуцианства определяется их классовым содержанием. Многие прогрессивные идеи той эпохи частично впитала в себя идеология *моизма*, взгляды консервативных сил отражало конфуцианство в лице Конфуция и его ортодоксальных последователей. Но это не означает, что во взглядах *моистов* не было консервативных элементов или даже весьма реакционных идей, а представители конфуцианства, в том числе сам Конфуций, или *Мэн-цзы* не высказывали отдельных передовых идей либо новых взглядов по тем или иным вопросам. Однако в том и заключается одна из основных задач историко-философского исследования, чтобы просле-

дять главную линию исторического развития и установить, как она отражена в учениях разных школ.

Вообще вопросы как о социальной детерминанте учения Мо-цзы, так и о происхождении самого мыслителя издавна носят дискуссионный характер. Рассмотрение концепций, выдвинутых по этому поводу, представляет самостоятельный интерес.

Уже в древности появились расхождения во мнениях о происхождении Мо-цзы и о том, взгляды каких слоев общества выражали монсты. Так, Сюнь-цзы, указывая на социальные корни учения Мо-цзы, говорил, что оно является «учением низов, слуг» [27а, с. 58]. Это свидетельство подтверждает, что Мо-цзы был выходцем из низов и выражал идеи угнетенных слоев общества. Однако позднее Сыма Цянь в своих «Исторических записках» («Ши цзи») сделал короткое добавление к жизнеописаниям Мэн Кэ (Мэн-цзы) и Сюнь Цин (Сюнь-цзы), где говорилось, что «Мо Ди... вероятно, был сунским дафу» [26а, цз. 74, т. 7, с. 2350]).

Осторожное высказывание великого историка послужило основанием для некоторых современных исследователей считать Мо-цзы представителем господствующих классов. Отдельные туманные высказывания в «Люй-ши Чуньцю» (см., например, [19, с. 243]) также используются этими авторами для подтверждения данной концепции, которую тем не менее трудно признать убедительной.

Прежде всего, является большой исторической загадкой, почему Сыма Цянь не включил в свой труд биографию Мо-цзы. По нашему мнению, одними антипатиями конфуцианца к своему идейному противнику это объяснить невозможно. Известно, что Сыма Цянь вовсе не был ортодоксальным конфуцианцем. Кроме того, он довольно подробно повествует о жизни таких деятелей, о которых, с точки зрения конфуцианца, и упоминать не стоило, например руководителей заговоров и восстаний. Есть причины усомниться в том, что в первоначальном тексте «Ши цзи» не было жизнеописания Мо Ди, в котором приводились бы близкие к истине сведения о мыслителе, в частности о его происхождении. Соответствующее предположение было выдвинуто впервые китайским исследователем учения моистов Фан Шоучу [98, с. 4–5] и, по всей видимости, имеет под собой основание. Эта часть текста, судя по всему, вместе с рядом других глав была уничтожена впоследствии императорскими редакто-

рами — конфуцианцами, так называемыми докторами пяти канонов.

Лян Цичао на основании исследования книги «Мо-цзы» и исторических свидетельств о деятельности Мо Ди пришел к выводу о том, что последний не принадлежал к знати и не был «дафу» [86, с. 2]. Сам образ жизни Мо-цзы, привычки, дух самопожертвования и аскетизма, близость к народу и горячее сочувствие ему, глубокое знание ремесел, уважение к труду — все это в корне противоречит нравственным ценностям и этическим установкам дафу и служилых, вышедших из их среды. Они презирали физический труд, считали его уделом «низких» и «подлых»: яркий пример тому — соответствующие высказывания Конфуция. Причина появления версии о том, что Мо-цзы был дафу, лежит, видимо, в желании некоторых поздних приверженцев моизма, когда центр моистской организации переместился в Цинь, поднять социальный статус и соответственно политический престиж Мо-цзы в глазах циньской знати, дабы укрепить свое влияние на правящие круги Цинь. Но это, конечно, лишь предположение. Многие китайские ученые приняли слова Сыма Цяня за аксиому и на данной посылке строили свои изыскания. Особенно это относится к исследователям XVIII в., таким, как Би Юань, Ван Чжун, XIX в. — Ю Юэ, Сунь Ижан и др. Указанное мнение разделял и профессор Го Можо (см. [157, с. 198—199]).

В современной научной литературе о Мо-цзы существует несколько точек зрения о классовой основе учения моистов. Большинство буржуазных ученых Китая считали Мо-цзы выразителем идей низов общества. Так, в работах Лян Цичао о *моцзя*, вышедших в 20-х годах нашего столетия, утверждалось, что Мо-цзы происходил из низов, а его учение отражало стремление мелкого крестьянства и ремесленников к лучшей жизни (см., например, [86, с. 3—5]). Фэн Юлань и некоторые другие, в принципе не оспаривая мнение Лян Цичао, стремились отыскать сходство идей Мо-цзы с марксизмом. Наиболее объективной является точка зрения Фан Шоучу, считавшего, что Мо-цзы выражал интересы крестьянства, ремесленников и торговцев, так называемых свободных людей низкого общественного положения. Эта концепция получила развитие и обоснование в работе профессора Хоу Вайлу. Он и его сотрудники справедливо полагают, что учение Мо-цзы отражало взгляды «сосло-

вия государственных людей» — *гожэнь* — новый термин, который вводит Хоу Вайлу [106а, с. 262—268]. Под настоящим понятием подразумеваются труженики-земледельцы, свободные ремесленники и торговцы. Большинство современных исследователей китайской философии придерживаются по этому вопросу сходной точки зрения. Ныне такую же позицию занимают Фэн Юлань [105], Ян Юнго [138, с. 80—83] и проф. Фань Вэньлань [98а, т. 1, с. 216—217]. Китайский историк Люй Чжэньюй считает учение Мо-цзы воплощением взглядов крестьянства, хотя и признает, что сам Мо-цзы происходил не из крестьян. Люй Чжэньюй полагает, что на положениях моизма в определенной степени сказались и воззрения «новых помещиков» [179, с. 105—107]. Нам кажется, что видеть в учении Мо-цзы лишь выражение чаяний крестьянства и частично помещиков и не замечать воплощения в них идеалов ремесленничества того времени — значит искусственно сужать классовую основу школы *моцзя*. Замечание же Люй Чжэньюя об идеологии «новых помещиков» (*синьсин дичжу*) можно принять лишь с известными оговорками. Точнее сказать, в книге «Мо-цзы» просматриваются следы влияния мировоззрения «новых помещиков» на сознание крестьянства. В начале периода Чжаньго, когда противоположности интересов крестьян, ремесленников и богатых земельных собственников (тем более что последняя социальная группа была весьма неоднородной по происхождению) не обозначались еще ясно и резко, такое смешение, сближение социальных чувств действительно имело место. Но поздняя идеология «новых помещиков» сформировалась самостоятельно в виде учения «законников», которое хотя и испытало большое влияние моизма и позаимствовало из него немало идей, тем не менее представляло собой качественно иную идейную систему — опору феодальной деспотии.

Вообще же нужно отметить, что трактовка разными авторами классовой позиции Мо-цзы во многом зависит от их общей исторической концепции, от понимания ими характера строя древнекитайского общества. Профессор Жэнь Цзюй в своей брошюре о Мо-цзы в принципе выражает согласие с точкой зрения Хоу Вайлу (см. [61]). Он считает, что Мо-цзы и его последователи «отражали взгляды тружеников и мелких производителей, разоблачали праздную, развратную жизнь аристократии», но все же поскольку моисты были «служилыми», а не тружениками, то они стремились к власти, заигрывали со знатью



и т. п. Данное суждение, видимо, близко к истине, но нельзя вместе с тем относить компромиссность и противоречивость социально-политических воззрений моистов исключительно на счет их сословной принадлежности. Хотя это и имело определенное значение, все же компромиссность, которая была присуща политическим взглядам моистов, их заигрывание с помещиками и аристократией, сочетавшееся с критикой роскоши и расточительства последних и выражением протеста против нещадной эксплуатации народа, отражали противоречивость идеологии и политическую слабость мелких производителей: крестьян и ремесленников.

Ученые Запада и Японии преимущественно разделяют точку зрения Лян Цичао. Советский философ А. А. Петров считал учение Мо-цзы идейным антиподом взглядам как Конфуция, так и Ян Чжу<sup>4</sup> (см. [178]), а моистов — выразителями идеалов мелких ремесленников и городской бедноты. Собственно, слабость этой точки зрения того же порядка, что и взглядов Люй Чжэньюя, только последний выделил крестьянство и отбросил ремесленников.

В работе Г. Ф. Александрова об истории социологических учений древнего Востока развивается точка зрения, сходная в принципе с мнением Ян Юнго. Он пишет: «Мо Ди выступил идеологом народных низов, простых людей и с их позиций развил свою социальную теорию» [141, с. 257]. Г. Ф. Александров, как и Ян Юнго, склонен также считать, что идеи моистов отражали взгляды рабов. Однако у нас нет никаких свидетельств того, что в истории Китая когда-либо существовало философское течение, выражавшее мировоззрение этой категории низов. В Китае установление феодализма сопровождалось освобождением огромных масс рабов; тем не менее и в эпоху феодализма мы можем наблюдать такие периоды, когда число рабов многократно увеличивалось. Хотя сохранение института рабства служило тормозом социально-экономического развития, против него, в сущности, никто серьезно не выступал, в том числе и моисты. В глазах не только высших сословий, но и трудового населения рабство было чем-то само собой разумеющимся, традиционным.

И наконец, отметим, как довольно распространенную, точку зрения, высказанную авторами соответствующего раздела «Истории Китая с древнейших времен до наших дней», которые указывают, что школа моистов выражала

в несколько своеобразной форме «и интересы бедных общинников, мелких торговцев и ремесленников» [163, с. 26].

Особняком от рассмотренных выше мнений стоит концепция классовой позиции моизма, которую выдвинул профессор Го Можо. Он обосновывает ее во многих исторических и историко-философских работах. Причем оценка классовой позиции Мо-цзы является для профессора Го Можо отправной точкой крайне отрицательной оценки учения моистов в целом.

Первые работы Го Можо о Мо-цзы были направлены на разоблачение фальсификации моизма буржуазными учеными — Лян Цичао и другими, которые рисовали Мо-цзы «древнекитайским большевиком, Лениным» и т. д. Критика подобных фальсификаций была необходимой, и намерения профессора Го Можо заслуживают самой положительной оценки. Однако при исследовании учения Мо-цзы Го Можо прибегает к крайней модернизации воззрений древних мыслителей. В работе «Десять критических статей» он выводит противоположность взглядов Конфуция и Мо-цзы из антагонизма идеалов «партии бунтовщиков», «революционеров», лидером которой объявляется Конфуций, и «партии, выступающей против бунтовщиков», к которой Го Можо относит Мо-цзы. Первая «партия» является, по мнению Го Можо, прогрессивной, «революционной», а вторая соответственно — «контр-революционной» [51, с. 74—75]. Подобные крайности можно было бы отнести на счет полемического запала, вызванного остротой идеологических дискуссий 20—30-х годов, но профессор Го Можо отстаивал эти свои взгляды до конца, как видно по последним изданиям его прежних работ.

Ссылаясь на предположение Сыма Цяня о том, что Мо Ди, «вероятно, был сунским дафу», Го Можо пишет о древнем мыслителе: «Я заявляю, что его взгляды антидемократичны: его десять глав в целом представляют собой *высказывания для великих людей — ванов и гунов* (курсив мой.— М. Т.). Здесь что ни слово, то „великие люди — ваны и гуны“. Я подсчитал, что у него в общей сложности 67 раз встречается выражение „великие люди — ваны и гуны“... В тех частях, не говоря об утерянных, в которых не встречается выражение „великие люди — ваны и гуны“, встречается выражение „служилые и благородные“ или „служилые и благородные [люди] Поднебесной“ Это [выражение]: „служилые и благород-

ные“— постоянно по тексту связано с [выражением] „великие люди — ваны и гуны“, образуя [понятие] „служилые и благородные великих людей — ванов и гунов“. Это [понятие] относится к чиновничеству или господствующему классу того времени. На основании этого вы можете сделать вывод о том, к какому классу принадлежит в конечном счете Мо-цзы» [157, с. 198].

В другой работе, посвященной тому же периоду, Го Можо писал: «Что касается моистов, то они отнюдь не принадлежали к лагерю рабов: цзюй-цзы (глава организации моистов.— *М. Т.*) Мэн Шэн был другом чуского Янчэн-цзюня, а цзюй-цзы Фу Дунь был учителем циньского Хуэй-вана. Как же о них можно говорить, что они были предводителями рабов? Что Мо-цзы происходил от Мо Тая, т. е. был потомком сунского гуна Му И,— это открытие [наших] современников. Это толкование весьма оригинально, ибо... Мо-цзы был сунским дафу, свидетельства чего имеются в древних книгах. Если бы Мо-цзы действительно представлял рабов, то он должен был бы придерживаться определенной системы феодальных взглядов, направленных против рабовладельческого строя» [156, с. 235—236]. Но тот же автор в другой работе утверждал нечто противоположное: «Родословная Мо-цзы почти *неизвестна*. Предки Мо-цзы, вероятно, занимали унижительную должность, в их обязанности входило клеймение — „Мо“. Это слово стало позже фамилией. Итак, по сравнению с Лао-цзы и Конфуцием Мо-цзы был *человеком незнатного происхождения*. Лао-цзы был хранителем исторических документов династии Чжоу, а предки Конфуция были аристократами в государстве Сун. *Оба они принадлежали к высшему кругу людей* того времени, поэтому превыше всего они ставили долг. *Другое дело Мо-цзы, который был всего лишь защитником старого*» (!) (курсив мой.— *М. Т.*) [157, с. 69].

Исходную позицию профессора Го Можо проясняют следующие слова, высказанные им в начале 30-х годов:

«Если бы мы критиковали великого наставника Мо-цзы *с точки зрения иудеев*, то мы с полным основанием могли бы заявить, что он является китайским Мартином Лютером и даже Иисусом. Однако *если критиковать его деятельность с точки зрения греков* (курсив мой.— *М. Т.*), то Мо-цзы является лишь твердолобым консерватором, представителем реставрации, идущей наперекор духу эпохи». В 1943 г. профессор Го Можо после этих слов написал: «Я не опасаюсь обвинения в „поспешности“,

и также не думаю обвинять в „поспешности“ других. Если моя точка зрения будет признана и через двадцать лет, то я не буду считать, что это слишком долго» [157, с. 211].

Приведенные высказывания дают достаточно четкое представление о выдвинутой профессором Го Можо концепции классовой позиции Мо-цзы. Следует отметить, что изложение данной концепции и принятая автором система доказательств крайне непоследовательны, противоречивы и смеем утверждать, неубедительны.

Во-первых, остается неясным социальное происхождение Мо-цзы. Был ли он человеком «незнатного происхождения» [157, с. 69] или же нужно признать истинным «оригинальное толкование [наших] современников», утверждавших что «Мо-цзы происходил от Мо Тая, т. е. был потомком сунского гуна Му И... сунским дафу, свидетельства чего имеются в древних книгах»? [156, с. 235—236].

Второе, не менее острое противоречие заключается в следующем. Совершенно справедливо замечание о том, что моисты не принадлежали к лагерю рабов. Об этом уже говорилось выше. Но Го Можо пишет, что «Мо-цзы положительно отзывался о всех общественных порядках, существовавших прежде, и оправдывал политику господствующих классов» [157, с. 138].

А вот в другом месте этой же книги как априорно верные приводятся следующие высказывания древних мыслителей о Мо-цзы:

«Хуэй-ван из царства Чу говорил, что у Мо-цзы „слов много, но нет рассуждений“. Сюнь-цзы высмеивал Мо-цзы, говорил, что его „учение представляет собой взгляды слуги“. Сюнь-цзы также говорил, что Мо-цзы „прикрывается словами о применимости и не знает культуры“. В эпоху Хань философ Ван Чун также говорил, что учение Мо-цзы „хотя и соответствовало стремлениям глупых людей, но не соответствовало разуму мудрых“. Ван Чун считал, что идеи Мо-цзы отражали взгляды простолюдинов, или, как тогда считали, „глупых людей“» [157, с. 138].

Мо-цзы и его последователи, по мнению Го Можо, неслись об интересах господствующего класса до такой степени, что забывали о себе: «Вместо одежды носили разное грубое тряпье, вместо обуви — деревянные колодки и соломенные тапочки». Служа представителям наследственной аристократии, таким, как чуский Хуэй-ван и др., они «день и ночь трудились без отдыха» (см. «Чжуан-цзы», гл. «Тянься»). А знать тем не менее отвергала их

старания и называла моистов выразителями «взглядов слуг».

Го Можо не смущают ни странная недооценка господствующим классом «услужливости» моистов, ни выступления последних против ритуалов и пышных похорон, «музыки» и развратной, праздной жизни аристократии, междоусобных войн правителей, против фатализма и учения о «судьбе» — протесты, никак не отвечающие запросам знати. Мо-цзы обрушивается на экономические и политические привилегии аристократии, протестует против незаслуженного получения ею богатств, требует, чтобы «сановники не вечно были знатными, а простолюдины не вечно были низкими» [26, с. 29], и все это, если следовать точке зрения Го Можо, — во имя кровных интересов рабовладельческой наследственной аристократии.

На деле аристократия почему-то предпочитала «демократическую», «прогрессивную», «революционную» идеологию конфуцианства, которое требовало, по мнению Го Можо, освобождения рабов. По мнению Го Можо, «выступал против прогресса» не Конфуций, который призывал «любить древность», «передавать, но не создавать» (цит. по [159, т. 1, с. 153]), а Мо-цзы, резко критиковавший указанные положения конфуцианства.

Если исходить с позиций Го Можо, то невозможно объяснить гневные выпады Мо-цзы и его последователей в адрес правителей и знати, против патриархально-родовых отношений, в укреплении которых была заинтересована наследственная аристократия.

Го Можо обвиняет моистов в том, что они были «реакционерами, были всего лишь защитниками старого» [156, с. 235]. Но в таком случае остается необъяснимым, почему, как показывает сам профессор Го Можо, когда средоточием прогрессивных социальных начинаний было царство Чу, центр моистской организации находился именно там, когда же самым передовым в хозяйственном, культурном и политическом отношении царством древнего Китая стало Цинь, туда переместился и моистский «орден». Еще более странным представляется то, что среди приближенных циньских правителей, активно борющихся с засильем наследственной аристократии, было немало моистов. Крупный торговец, впоследствии влиятельный циньский сановник Люй Бувэй сочувствовал моистам и их некоторым требованиям. В книге «Люй-ши Чуньцю», созданной по его заказу, содержится немало сочувственных и даже хвалебных высказываний в адрес представи-

телей школы *моцзя*. Циньские ваны при всей их жестокости проводили в целом прогрессивную политику, выражающую интересы новых социальных сил, что признает и профессор Го Можо. Но разве такие аспекты учения моистов, как выступления против наследственной аристократии, принцип «почитания мудрости» и др., не отвечали потребностям этих социальных сил и не служили опорой циньских ванов в их реформаторской деятельности? Это, конечно, не означает, что моисты являлись идеологами феодализма: в период ожесточенной политической борьбы противостоящие стороны стремились использовать любых возможных союзников для усиления своих позиций. В Цинь проводилась политика поощрения развития земледелия, особенно после реформ Шан Яна, было облегчено бремя налогов с земледельцев, поощрялось освоение целины. В подобной деятельности циньских правителей моисты хотели видеть осуществление своих чаяний, потому они и устремились в Цинь. Это исторический факт. Однако профессор Го Можо, признавая лишь часть данного факта, упорно отрицает остальное.

В связи с этим в его концепции возникает новое противоречие. В работе «Бронзовый век» Го Можо использует сведения о характере деятельности последователей Моцзы при Мэн Шэне и при Фу Дунсе, возглавлявших моистскую организацию в IV в. до н. э., как подтверждение крайней реакционности моистов, их «рабской морали», антидемократичности и т. п. Однако в другом его труде — «Эпоха рабовладельческого строя» говорится буквально следующее: «Мо-цзы был консервативен. Но всему присуще развитие. Моисты под влиянием эпохи постепенно делались левее, а конфуцианцы — правее, в результате чего конфуцианцы и моисты слились воедино, моисты объединялись с конфуцианцами» [156, с. 241].

Судя по последнему суждению, поздние моисты выражали некоторые прогрессивные идеи. Однако такой вывод противоречит общей оценке классовой позиции школы *моцзя*, данной Го Можо, ибо дафу и прочая родовая знать с течением времени отнюдь не «левели», а скорее «правели».

Но допустим, что моизм «левел». Не являлось ли это результатом усиления борьбы крестьянства, ремесленников и торговцев против наследственной аристократии? Не говорит ли дальнейшее «полевение» моизма об общей тенденции усиления феодальных институтов и приближении решающей битвы за объединение страны, решающей

схватки сил феодализма, на стороне которых так или иначе стояли крестьянство, ремесленники, торговцы, против родовой наследственной аристократии? Если следовать историческим фактам, дело обстояло именно так. Этим же объясняется и дальнейшее «поправление» конфуцианцев. Что же касается определения последователей Конфуция как «партии бунтовщиков», то такого комплимента конфуцианцы отнюдь не заслуживают. Моисты действительно были «партией борьбы против бунтовщиков», но каких? Группировок внутри аристократии, ведущих отчаянную борьбу за власть и с этой целью развязывающих междоусобные войны, в которых трудовые низы должны были кровью расплачиваться за алчность и политические амбиции «партии бунтовщиков».

Корни крайне предвзятой оценки, данной Го Можо Мо-цзы и его учению, лежат в порочном, на наш взгляд, подходе к классовым позициям конфуцианства и моизма. Объективный научный анализ позволит воздать каждому из этих идейных течений по заслугам, которые необходимо оценивать не с позиций «иудеев или греков», но исходя из условий и тенденций исторического развития древнекитайского общества.

Столь подробно остановиться на разборе взглядов профессора Го Можо о классовой позиции Мо-цзы автор счел нужным потому, что работы Го Можо получили широкое распространение в Советском Союзе. Многие наши читатели могут сделать неправильный вывод об идеологии Мо-цзы и в конечном счете получить искаженное представление о древнекитайской философии в целом. До сих пор в нашей литературе можно встретить отголоски концепций Го Можо, когда без достаточных оснований приукрашиваются взгляды древних конфуцианцев, которым приписывается «гуманизм», «демократизм». И, наоборот, нередко получают негативную оценку воззрения мыслителей, выступавших с критикой конфуцианских положений, фактически являющихся нормативными принципами внутривидовых отношений и опорой политических позиций наследственной аристократии.

Если обобщить оценки современных историков и философов КНР по вопросу о социальных истоках учения Мо Ди и его последователей, можно выделить четыре основные позиции.

Согласно наиболее распространенному мнению Мо Ди — «идеологический представитель мелких ремесленников и других свободных тружеников». Сторонники другой

точки зрения исходят из того, что моисты «выражали интересы вновь появившегося класса помещиков». Третья группа ученых называет Мо-цзы «представителем реформаторской части класса помещиков в период становления феодализма». Наконец, четвертое мнение сводится к тому, что моисты — «выразители интересов реакционной аристократии» [64а, с. 324].

Наш вывод таков: учение Мо-цзы и его последователей отражало настроения и взгляды довольно пестрой социальной группы — свободных тружеников города и деревни: ремесленников, торговцев, земледельцев, а также «служилых», которые были выходцами из этих слоев населения.

К концу III в. до н. э. с укреплением позиций нового общественного уклада и усилением контроля феодальной деспотической системы во всех сферах жизни общества класс свободных земледельцев, городские прослойки свободных ремесленников, частично торговцев, лишаются былой относительной политической и экономической свободы. Таким образом, разрушается социальная опора моизма, который постепенно прекращает свое существование как особое идейное течение.



## МО ДИ И ЕГО ЖИЗНЬ. ШКОЛА МОИСТОВ

Достоверных данных о датах жизни Мо-цзы не сохранилось. Исследователи взглядов мыслителя, основываясь на фактах, упомянутых в книге «Мо-цзы», и других исторических свидетельствах, придерживаются различных мнений на этот счет. Существуют следующие основные точки зрения: Сунь Ижан — 468—376 гг. до н. э. [26, с. 427—447]<sup>1</sup>; Лян Цичао — 468—390 гг. до н. э. [86]; Фан Шоучу — 490—403 гг. до н. э. [98]; Хоу Вайлу, Ду Госян — 490—403 гг. до н. э. [107, с. 192]; Ян-Юнго — 478—392 гг. до н. э. [220]; Жэнь Цзюй — 480—420 гг. до н. э. [61]<sup>2</sup>; Фань Вэньлань, Г. Ф. Александров — 479—403 гг. до н. э. [201; 141]; Л. И. Думан, Дж. Нидам — 479—381 гг. до н. э. [193, с. 328; 226, с. 165—184]; С. Холт — 468—382 гг. до н. э. [226а, с. 10]; А. Форке — 480—400 гг. до н. э. [223].

Установить точно годы жизни Мо-цзы, видимо, невозможно. Однако все источники сходятся на том, что он жил и творил не позднее V в. до н. э. Если верить утверждению Сыма Цяня, что Мо-цзы жил после Конфуция (см. [26а]), то исторические рамки активной деятельности мыслителя, вероятно, ограничиваются периодом с 60-х годов V в. до рубежа V—IV вв. до н. э., т. е. примерно 60 годами. Следовательно, можно утверждать, что основатель школы *моцзя* прожил долгую жизнь, около 80 лет.

Место рождения Мо-цзы также точно не известно. По одним источникам, он родился в царстве Лу, по другим — в царстве Сун, третьи утверждают, что мудрец появился на свет в Чжэн и даже в Чу. Но большинство авторов считают местом его рождения царство Лу, один из центров культуры и ремесел древнего Китая. Мо-цзы происходил из ремесленников, был широко образован. Это, на наш взгляд, делает наиболее вероятной последнюю версию о его происхождении<sup>3</sup>. Ученики называ-

ли его «учителем учителей Мо» (*Цзы Мо-цзы*) или просто Мо-цзы — «Учитель Мо». Имя философа Ди.

Он был знаком со всеми достижениями культуры своего времени. Ему были известны записи народных песен и придворных од, составивших впоследствии «Книгу песен» («Шицзин»), а также содержание исторических анналов «Шаншу», или «Шуцзина». Об этом свидетельствуют частые ссылки на указанные источники в трактате «Мо-цзы». Причем часть цитируемых текстов отсутствует в современных изданиях как «Шуцзина», так и «Шицзина». Как сообщается в трактате «Хуай Нань-цзы», «Мо-цзы изучал дело *служилых и шесть искусств конфуцианцев, но счел их учение, и особенно их учение об обрядах, напыщенным и ненужным*, он отошел от принципов династии Чжоу и начал *почитать принципы Ся*» [32, с. 375] (курсив мой.—*М. Т.*), т. е. периода, когда классовое общество еще только складывалось.

По свидетельству книги «Хуай Нань-цзы», Мо-цзы был «недоволен учением Конфуция, так как конфуцианцы требовали трехгодичного траура и пышных похорон, это приводило к разорению земледельцев, уничтожало созданные руками ремесленников и землепашцев богатства и делало их нищими» [32, с. 375].

Далее в главе «Яо люе» той же книги раскрывается причина того, почему Мо-цзы идеализирует династию Ся (примерно 2033—1562 гг. до н. э.) и отвергает порядки династии Чжоу (1066—771 гг. до н. э.): «Во времена Юя в Поднебесной было сильное наводнение, Юй сам шел с мотыгой впереди всех простолюдинов, очищая русла рек, сделал много протоков...» [32, с. 375].

В тяжелой борьбе с силами природы погибло много людей. Их погребали тут же, без всяких торжеств и церемоний. Эти скромные похороны стали для моистов воплощением принципа «за экономию при захоронениях», в котором как в фокусе сосредоточились моистские идеалы скромности и целесообразности. Легендарный правитель Юй, спасший Поднебесную от страшного бедствия, стал для Мо-цзы и его последователей примером величия человека, боровшегося за всеобщие интересы, образцом для подражания.

Мо-цзы, вышедший из низов, глубоко знал их жизнь. Даже когда мыслитель добился широкой известности и был окружен почетом и уважением сотен учеников, он оставался скромным и требовательным к себе, до конца своих дней учился.

Мо-цзы всегда был готов пойти туда, где людям требовалась помощь, его отличала постоянная готовность к самопожертвованию. Даже конфуцианец Мэн-цзы был вынужден признать: «Мо-цзы сторонник всеобщей любви. Если бы во имя пользы Поднебесной потребовалось стереть себя в порошок, то он сделал бы это» [24, с. 540].

Как свидетельствуют многие древние книги, Мо-цзы был искусен в строительстве оборонительных сооружений и в деле защиты городских стен. Он вел подвижническую жизнь. Ханьский историк Бань Гу говорил, что «дымоход в доме, где останавливался Мо-цзы, никогда не чернел от дыма» [26, с. 427]. За свою долгую, полную превратностей жизнь он побывал во многих царствах — Лу, Ци, Сун, Чжэн, Чу, Юэ и др., встречался с выдающимися государственными деятелями и учеными своего времени. Чаще всего, как свидетельствуют главы трактата «Мо-цзы», описывающие деятельность мыслителя, он посещал царства Лу, Ци и Чу.

Как глава школы моистов он в середине V в. до н. э. приобрел огромную известность и авторитет. Это позволяло ему в беседах с правителями и знатью держаться независимо, с большим достоинством. В книге «Мо-цзы» записано немало фактов, свидетельствующих, что мудрец отказывался принимать какие-либо дары и даже большие земельные наделы от правителей, которые отказывались следовать его учению [26, с. 270]. Предания гласят: когда Мо-цзы подъезжал ко дворцу какого-нибудь правителя и слышал доносящиеся оттуда звуки ритуальной музыки и празднества, он поворачивал свою повозку и не заезжал во дворец. Он призывал своих последователей постоянно учиться, воспитывал их в духе преданности принципам самоотверженного служения справедливости. В главе «Гэнь Чжу» приводится случай с учеником Мо-цзы Гао Ши-цзы. Последний был приглашен на службу к правителю царства Вэй, который назначил его на высокий пост и дал ему большое жалованье. Однако через три дня Гао Ши-цзы покинул Вэй, так как правитель выслушивал советы, но ничего не делал для их осуществления. Узнав о таком поступке своего ученика, Мо Ди был искренне обрадован и похвалил Гао Ши-цзы за преданность справедливости [26, с. 270—271]. В этом факте отчетливо проявилось стремление моистов к претворению своих принципов в жизнь. Мо-цзы сам был примером единства политических убеждений и практической деятельности. Чжуан-цзы, который не соглашался с учением Мо-цзы,

тем не менее высоко отзывался о его личных качествах [37, с. 465].

Исторические свидетельства рисуют Мо-цзы не только как великого мыслителя, но и как оратора и выдающегося дипломата. Этой стороной своей деятельности Мо Ди наминает великих мудрецов Эллады. Стоит лишь привести содержание главы «Гун Шу» из книги «Мо-цзы», чтобы перед нами предстал образ человека, непоколебимо убежденного в правоте своего дела, смелого и мудрого. История, изложенная в указанной главе, повествует, как Мо-цзы победил в споре Гун Шубаня — легендарного изобретателя орудий для штурма оборонительных укреплений и убедил могущественного правителя царства Чу в бессмысленности нападения на маленькое царство Сун [26, с. 303—307].

Исходя из интересов народа, он выступал против грабительских войн. Известно, что Мо-цзы осуждал царство Ци за нападение на царство Лу. Благодаря выдающимся ораторским способностям ему удалось убедить правителя удела Лу Янчэна отказаться от нападения на удел Чжэн.

На основании «Гун Шу» и других глав книги «Мо-цзы» можно судить об ораторском мастерстве Мо Ди. Основные черты его искусства спорщика состояли, во-первых, в простоте и ясности выдвинутого тезиса, во-вторых, в строгой и последовательной аргументации, включавшей примеры, аналогии и т. п., и доводившей положения оппонента до абсурда; в-третьих, в умении продемонстрировать внутреннюю противоречивость позиций противной стороны; в-четвертых, в способности вынудить оппонента согласиться с внешне безобидным и недискуссионным утверждением, после чего тот сам наносил себе удар и был вынужден в конце концов признать правоту Мо-цзы.

Мыслитель умел обращать формулировку противника против него самого, в чем прослеживается сходство с манерой ведения спора Сократом<sup>4</sup>.

Другой способ убеждения, применявшийся Мо-цзы, состоял в том, чтобы на конкретных примерах показать недостижимость цели, с которой он не был согласен, опасность и вред ее для того, кто выдвинул ее. Данный способ мы наблюдаем, в частности, в главе «Гун Шу». Мо-цзы часто использует эти два метода в совокупности.

Наконец, третий метод убеждения — фактически разнovidность второго — состоял в том, чтобы показать практическую пользу от осуществления той или иной идеи

или предложения. Подобные примеры содержат главы «Всеобщая любовь», «За экономию в расходах» и др.

Рассуждения и высказывания Мо-цзы отличаются всесторонностью и глубиной, интересными сравнениями, неожиданными аналогиями и параллелями.

Язык Мо-цзы отличается от языка Конфуция своей простотой. Мо Ди следил главным образом за строгостью развития мысли и ясностью ее, а не гнался за внешней многозначительностью. Не случайно конфуцианцы, привыкшие к витиеватым и зачастую двусмысленным фразам, говорили, что язык Мо-цзы отвечает вкусам «глупой черни» [27а, с. 58]. Народность — главная особенность как языка трактата «Мо-цзы», так и выдвинутых в нем положений.

Все рассуждения Мо-цзы основываются на вере в правоту тех принципов, которые он отстаивает. Разумеется сейчас мы видим многие слабости Мо-цзы, натянутость его примеров, порой сами аргументы его нами воспринимаются как ребяческие и нелепые. Но не нужно подходить к Мо-цзы с требованиями, которые основываются на нынешнем уровне науки. Многие из того, что нам сегодня кажется детским лепетом, в действительности являлось завоеванием мысли человека в период его детства.

Учение Мо-цзы при его жизни завоевало себе немало приверженцев из народа, он имел многочисленных учеников. В упоминавшейся выше главе «Гун Шу» мыслитель говорил, что 300 его учеников во главе с Цинь Хуали направились в Сун. Многие другие свидетельства также подтверждают широкое распространение учения Мо-цзы. Так, Мэн-цзы утверждал, что «учения Ян Чжу и Мо Ди заполнили Поднебесную» [24а, гл. 6].

Хань Фэй-цзы называл *моцзя* наряду с *жуцзя* (конфуцианством) «знаменитым учением». В книге «Люй-ши Чуньцю» то же говорится о популярности идей Мо-цзы и приводятся некоторые данные о передаче учения: Цинь Хуали учился у Мо Ди, Сюй Фань — у Цинь Хуали, Тянь Цзи — у Сюй Фаня. «Последователи Конфуция и Мо-цзы прославлялись среди масс Поднебесной» [19, с. 314].

Более поздние письменные памятники также повествуют о том, что в период Чжаньго школа *моцзя* была очень влиятельной. Слова Мо-цзы о 300 его учениках отнюдь не были преувеличением. Позже число учеников и последователей Мо Ди, по-видимому, значительно выросло, но конкретные свидетельства сохранились лишь о пятнадцати непосредственных учениках. Известны также имена

трех учеников второго поколения, из учеников третьего поколения известно только одно имя. Кроме того, мы знаем имена тринадцати сторонников моизма разных периодов эпохи Чжаньго, однако неизвестно, у кого они учились и каким образом восприняли моистскую мудрость. Помимо того, трех последователей школы *моцзя*, имена которых известны, Сунь Ижан, обстоятельно исследовавший этот вопрос, относит к школе «эклектиков»; другими словами, они не были ортодоксальными моистами (см. [26, с. 448—461]).

Моизм возник как этико-политическое учение, отражавшее требования низовых слоев общества. Им противостало уже достаточно мощное и развитое в то время государство наследственной рабовладельческой аристократии. Чтобы более успешно бороться за претворение в жизнь своих принципов, моисты создали организацию со строгой иерархией и железной дисциплиной [37, с. 467]. Целью их «ордена» была борьба за соблюдение чистоты «учения Мо» и распространение его в Поднебесной. Главным средством достижения указанной цели моисты, как и последователи других идейных течений, считали убеждение «сильных мира сего». Разумеется, надежды на то, что царствующие дома внемлют призывам заботиться о народе, откажутся от захватнических войн и проч., были утопией. Но эта утопия имела и критический аспект, объективно способствовавший укреплению идейных позиций политических сил более передового общественно-го уклада.

Жизнь и деятельность членов «ордена» были жестко регламентированы и подчинены следующим основным правилам:

1. Все моисты обязаны были беспрекословно подчиняться выборному главе — *Цзюй-цзы* («Большому человеку»). В книге «Чжуан-цзы», в главе «Тянься», сказано: «Они объявляли *Цзюй-цзы* совершенномудрым человеком, и все считали его главным учителем» [37, с. 467].

2. Членам организации предписывался аскетический образ жизни, дабы они могли служить примером в осуществлении принципов «учителя Мо». Их идеалом, как отмечалось выше, был великий Юй. В главе «Тянься» говорится о требованиях, которые моисты предъявляли к себе: «Вместо одежды носили разное грубое тряпье, вместо обуви — деревянные баклушки и соломенные тапочки. День и ночь трудились без отдыха, чтобы стать приме-

ром самоистязания. Они говорили: „Если кто не может так поступать, тот не соответствует принципам Юя. Он не может считаться моистом“» [37, с. 466].

3. Адепты *моцзя* подчинялись строгой дисциплине, основанной на сознании своего долга перед «орденом» и задач по осуществлению моистских идеалов. Среди них царил дух самопожертвования во имя справедливости. Книга «Хуай Нань-цзы» свидетельствует, что «ученики Мо-цзы готовы в любой момент пойти в огонь и воду, встать [грудью] навстречу острию меча, умереть, не дрогнув ни единым мускулом,— вот тот предел, которого достигли моисты в самосовершенствовании» [32, с. 357].

О самоотречении и способности последователей Мо Ди на любые жертвы говорит и самоубийство *Цзюй-цзы* Мэн Шэна, который считал, что он не в состоянии выполнять стоявшую перед ним задачу, но не мог и запятнать имя моиста. Вместе с ним тогда покончили с собой 180 членов «ордена» [19, с. 243]. Об этом же говорит и упоминавшийся уже случай, когда другой *Цзюй-цзы* — Фу Дунь, служивший при дворе циньского Хуэй Вэнь-вана (337 г. до н. э.), несмотря на помилование, данное ваном его единственному сыну, казнил того за совершенное им убийство [19, с. 11].

Такого рода поступки должны были служить, по мнению моистов, примером бескорыстного служения интересам всей Поднебесной, жертвования личными интересами во имя общих.

4. По приказу «ордена» члены его организации обязаны были отправляться на службу в различные царства для проведения в жизнь принципов учения Мо-цзы. Часть их жалованья поровну делилась между соратниками. Об этом мы находим много свидетельств в книге «Мо-цзы». Например, в главе «Гэнь Чжу»: «Послали Гэнь Чжу в царство Су», «Послали Гао Ши-цзы в царство Вэй» [26, с. 267—268]; в главе «Лу вэнь» сообщается, что ученик Мо-цзы Гун Шанго был послан в царство Юэ [26, с. 298—299], и т. д.

Если правитель не претворял в жизнь рекомендации советников-моистов, те покидали его; вспомним Гао Ши-цзы, оставившего службу в царстве Вэй. Вместе с тем если состоявший на службе член «ордена» отступал от принципов своей школы, то *Цзюй-цзы* отзывал его. Так, в книге «Мо-цзы», в главе «Лу вэнь», повествуется следующее. Мо-цзы послал своего ученика Шэн Чо в царство Ци служить у военачальника Сян Цзыню, но так как

Шэн Чо трижды сопровождал своего патрона в его походах против царства Лу, что противоречило моистскому принципу «против нападений» (*фэй гун*), то, когда «учитель» узнал об этом, он немедленно отозвал Шэн Чо [26, с. 301].

5. Незыблемым для моистов был закон братства и взаимопомощи, вытекающий из принципов «всеобщей любви» и «взаимной выгоды». Согласно этому требованию «имеющий избыток делится с другими», «сильный помогает слабым», «знающий учит незнающих»; предписывались также полное взаимное доверие и безграничная преданность организации.

Перечисленные правила и требования «ордена» моистов выведены на основании свидетельств, имеющих в книге «Мо-цзы» и в других исторических источниках.

Объединение моистов носило общественный характер. Оно было прообразом тех организаций низов — «братств», «союзов», которые возникали позднее в периоды крестьянских восстаний в Китае и просуществовали вплоть до образования КНР. Многие буржуазные ученые приписывают «ордену» религиозный характер: например, Ху Ши прямо сопоставляет *Цзюй-цзы* с главой буддийской секты. Лян Цичао, а затем Го Можо даже называют главу моистского «ордена» «епископом», или «папой». Такие выводы сделаны на основе чисто внешних параллелей и совершенно необоснованны. Задачи моистов были столь мирскими, что некоторая религиозная окраска, которую в силу условий той эпохи приобретала их организация, была все же чисто внешней.

Время возникновения организации моистов точно установить невозможно. Известно лишь, что она распалась в конце периода Чжапью, часть ее членов превратилась в «странствующих рыцарей» (*юся*), защитников обиженных, пострадавших борцов за справедливость и т. п.

По мнению Сунь Ижана, который подробно исследовал вопрос о передаче поста *Цзюй-цзы*, возможно, что первоначально главой организации был Мо-цзы, а затем его самый выдающийся и известный ученик Цинь Хуали [26, с. 447—461]. Хотя исторических указаний на то, что они стояли во главе организации, нет, тем не менее предположение Сунь Ижана вполне логично.

«Большим человеком» в третьем поколении моистов был Мэн Шэн. Его резиденция находилась в царстве Чу, где он и ряд его соратников покончили жизнь самоубийством в 381 г. до н. э.



В четвертом поколении «орден» возглавлял Тянь Сян-цзы из царства Сун. О нем не сохранилось никаких свидетельств. Некоторые ученые, однако, полагают, что Тянь Сян-цзы и Тянь Цюй (он же Тянь Шу-цзы, автор не дошедшего до нас труда из трех глав, защищавшего учение Мо-цзы) — это одно и то же лицо. Основанием для подобного утверждения помимо сходства фамильного иероглифа послужило то обстоятельство, что исторические упоминания об этих деятелях относятся примерно к одному времени.

То, что имена Тянь Цюй и Тянь Шу-цзы принадлежат одному человеку, было доказано еще в прошлом, и Сунь Ижан приводил данный факт как абсолютно бесспорный.

Го Можо и ряд других ученых выдвинули предположение, что Тянь Сян-цзы — одно из имен того же лица [157, с. 219—220].

Кроме того, Го Можо полагает, что Мэн Шэн — это некто Сюй Фань, об учебе которого у Цинь Хуали говорится в книге «Люй-ши Чуньцю»; Тянь Цзи (Тянь Цюй, Тянь Шу-цзы, Тянь Сян-цзы) был главой моистов четвертого поколения. Таким образом, создается стройная версия передачи звания *Цзюй-цзы*: Мо-цзы — Цинь Хуали — Мэн Шэн (Сюй Фань) — Тянь Сян-цзы (Тянь Цзи и проч.) — Фу Дунь, пятый глава «ордена».

Однако стройность гипотезы должна подкрепляться достаточно стройной аргументацией. Вопрос о том, насколько правомерно идентифицировать Мэн Шэна с Сюй Фанем, а также принадлежат ли имена Тянь Шу-цзы, Тянь Цюй, Тянь Цзи и Тянь Сян-цзы одному и тому же лицу, остается, на наш взгляд, открытым. Основной довод в пользу данной концепции — сходство иероглифов — может быть хорошим аргументом лишь при наличии других веских доказательств.

Более или менее достоверно существование моистской организации прослеживается до конца IV в. до н. э. Нам известны точно имена трех последних *Цзюй-цзы*: Мэн Шэна, Тянь Сян-цзы и Фу Дуня. Мы можем с известным основанием предположить, что Мо-цзы и Цинь Хуали были первыми руководителями «ордена». На пятом *Цзюй-цзы* описание истории организации моистов прерывается.

Примечательна география распространения учения Мо-цзы. Школа моистов возникла в V в. до н. э. на севере Китая, в наиболее развитом в культурном и экономическом отношении районе страны, по-видимому, в царстве

Лу. Уже при жизни Мо-цзы его учение получает большое распространение. Затем центр моистской организации перемещается на юг в царство Чу, где он прочно обосновывается в первой половине IV в. до н. э. Глава школы или «ордена» моистов третьего поколения Мэн Шэн постоянно пребывал в Чу и там погиб.

Однако во второй половине IV в. школа моистов переходит на северо-запад, в Цинь, где в то время проводился ряд важных реформ. Свидетельства современников, содержащиеся в книгах «Люй-ши Чуньцю», «Хань Фэй-цзы» и «Хуай Нань-цзы», а также исследования Фан Шоучу и других ученых показывают, что моисты развернули активную деятельность в поддержку этих преобразований. По мнению некоторых историков, глава организации моистов четвертого поколения Тянь Сян-цзы действовал в Цинь. Из достоверных источников мы знаем о том, что руководитель моистов пятого поколения Фу Дунь жил в Цинь и даже был приближен циньским правителем Хуэй-ваном ко двору.

Реформы в Цинь, которые проводились по инициативе Шан Яна, наносили ощутимый удар по старой аристократии. То, что указанные реформы способствовали развитию земледелия, а также то, что в Цинь на государственные посты выдвигались способные люди не из числа наследственной знати, не могло не вызывать симпатии моистов. Они питали иллюзии, что реформаторская деятельность циньских ванов представляет собой частичное осуществление принципов «почитания мудрости», «почитания единства», «экономии в расходах».

Мы можем предположить, что моисты ранее сочувствовали близким по содержанию реформам У Ци<sup>5</sup> в царстве Чу. Служба Мэн Шэна у правителя удела Лу Япчэна в царстве Чу — оплоте традиционных общественных устоев еще не может служить веским аргументом против такого заключения, ибо в противном случае трудно объяснить уход моистов из Чу в Цинь, где Шан Ян начал проводить аналогичные политико-экономические мероприятия. Но в Чу деятельность У Ци потерпела поражение в борьбе с сильной наследственной аристократией, а в Цинь соответствующие реформы были проведены, хотя их инициатор Шан Ян и был зверски убит знатью.

Таким образом, тот факт, что центр моистской организации во второй половине IV в. до н. э. переместился в Цинь, свидетельствует: моисты и их «орден» поддер-

живали феодальные преобразования и, следовательно, объективно стояли на стороне сил общественного прогресса. Однако профессор Го Можо пытался представить деятельность моистов в Цинь в черном цвете. Более того, сотрудничество моистов с правящими кругами Цинь он вменял моистам в вину. Мы же считаем это их заслугой. В ненависти конфуцианцев к царству Цинь нет ничего удивительного; было бы странно, если бы они питали симпатии к нему. И дело тут не в «гуманности» конфуцианцев и жестокости циньских правителей, а в том, что идеологи наследственной аристократии видели в Цинь своего смертельного врага, ибо в этом царстве были уничтожены привилегии наследственной знати, к власти пришли крупные земельные собственники, бывшие в глазах конфуцианцев «ничтожными людьми», выскочками.

Но вернемся снова к истории моистской организации. Возникает следующий вопрос: почему нам ничего не известно о деятельности «ордена» моистов в конце IV—III в. до н. э.? Здесь мы подходим к сложной проблеме раскола моистской школы, распада единой организации. Фу Дунь, очевидно, был главой последнего поколения моистов. Различные перемены в социально-экономической и политической структуре общества, жестокая классовая борьба, обострившаяся не только между родовой аристократией и силами феодализма, но и между крестьянством, ремесленниками, с одной стороны, и крупными землевладельцами и ростовщиками — с другой, вызвали резкое расслоение среди моистов. Часть приверженцев школы *моузя* подпала под влияние класса земельных собственников и фактически перешла на их позиции. Об этом говорит случай с посещением видным моистом Се-цзы (по словарю «Шовэнь» его имя Ци Се) государства Цинь. Циньский моист Тан Гуго оклеветал Се-цзы перед циньским Хуэй-ваном, поэтому по прибытии философа правитель не захотел его выслушать, и тот повернул во свояси. (Следует отметить, что Тан Гуго, давая Хуэйвану характеристику Се-цзы, назвал его *бянь ши*, т. е. «служилым, искусным в споре». Эта формулировка, как будет показано в последующих главах, имеет большое значение для наших рассуждений.) История с Се-цзы описывается в древней книге «Люй-ши Чуньцю», в главе «Цюй ю», а также в трактате «Хуай Нань-цзы», в главе «Сю у сюнь», и в некоторых других источниках.

Здесь важно обратить внимание на то, что циньский моист не помогает своему «единомышленнику», а, напро-

тив, возводит на него напраслину, что является грубым нарушением законов моистской школы. Придворный клеветник Тан Гуго и является примером моиста, перешедшего от защиты интересов свободных тружеников на позиции феодалов. Се-цзы, по-видимому, был верным последователем учения Мо-цзы.

Случай, когда Фу Дунь покарал своего сына за преступление, произошел около 321 г. до н. э. Вскоре, вероятно, глава моистского «ордена» умер, так как в источнике в уста Хуэй-вана вложено упоминание о преклонных годах Фу Дуя. Случай с Се-цзы тоже произошел при Хуэй-ване, скорее всего после смерти Фу Дуя, иначе вряд ли правитель стал бы обращаться за советом к какому-то Тан Гуго, а не к главе моистов. Кроме того, если бы был жив *Цзюй-цзы* Фу Дунь, а он, как известно, был близок к Хуэй-вану, то Тан Гуго не посмел бы дурно отзываться о члене моистской организации, ибо его ждала за это кара.

Следовательно, по мере того как росла численность последователей Мо Ди, а социальный состав «ордена» становился все более пестрым, организации все труднее становилось сохранять свою первоначальную монолитность. В результате социальных изменений, а также обострения идейной борьбы «ста школ», стимулировавшей идейный раскол среди сторонников *моцзя*, единая организация моистов в конце IV в., точнее до 310 г. до н. э., распалась.

Таким образом, есть все основания утверждать, что до конца IV в. школа *моцзя* выступала как единое направление, а раскол произошел примерно в начале III в. до н. э.

Примечательно, что Мэн-цзы (около 372—289 гг. до н. э.) и Чжуан-цзы (около 369—286 гг. до н. э.) говорят о единой школе моистов, а не о трех или двух направлениях, как повествуется у Хань Фэй-цзы, а также в главе «Тянься» трактата «Чжуан-цзы», традиционно считающейся аутентичной, но, по всей вероятности, написанной значительно позднее.

В книге «Мэн-цзы» девять раз встречается упоминание о Мо-цзы и его учении, но не говорится о расколе школы *моцзя*. Мэн-цзы утверждает: «Сторонники Мо-цзы придерживаются всеобщей любви. Это значит отвергать отца. А отвергать отца, отвергать правителя — это значит [впадать в] скотство» [249, с. 269]. Но Мэн-цзы мог просто не придавать значения расколу среди моистов,

считая их всех сторонниками «всеобщей любви» Мо-цзы. К тому же споры, которые Мэн-цзы вынужден был вести с моистами, касаются вопросов, выдвинутых собственно Мо-цзы, и не затрагивали проблем, о которых вели рас суждения поздние моисты: «о твердом и белом камне» «о тождестве и различии» и т. п.

Кроме того, все его выступления против «всеобщей любви» ограничивались пределами толкования этого тезиса самим Мо Ди; Мэн-цзы не был знаком с более поздним логическим обоснованием «всеобщей любви», данным поздними моистами, видимо, в III в. до н. э. Это свидетельствует о том, что после смерти Мо-цзы и, по крайней мере, до конца IV в. до н. э. основой рассуждений моистов были принципы «учителя» в чистом виде, их пропаганда и распространение. Идею содержание раннего периода моизма, включающего годы жизни самого Мо-цзы, получило в основном отражение в 33 главах книги «Мо-цзы», исключая шесть канонических глав и глав об оборонительных сооружениях. Уже в 50-х годах IV в. до н. э. начинает складываться та часть «Канона», в которой защищаются идеи раннего моизма или им дается более стройное пояснение.

Автор главы «Тянься» книги «Чжуан-цзы» уже являлся свидетелем качественно новых философских споров, с иной проблематикой. Он видел и раскол моизма и увлечения моистов дискуссиями о сущности понятия («имен» — *мин*), «о твердом белом камне», «о тождестве и различии» и др.

Таким образом, мы подошли к новой ступени в развитии школы *моцзя*, так называемому этапу поздних моистов. Об этом периоде идут споры, основанные на разном толковании исторических свидетельств.

Хань Фэй-цзы писал:

«Знаменитыми учениями мира являются учения конфуцианцев и моистов (букв. *Жу* и *Мо*. — *М. Т.*)... После смерти Мо-цзы появились течения моистов Сян Ли, Сян Фу и Дэн Лина. Таким образом, после смерти Конфуция и Мо-цзы школа Конфуция разделилась на восемь течений, а школа Мо-цзы — на три течения» [31, с. 35]

В главе «Тянься» книги «Чжуан-цзы» о расколе моистов говорится следующее: «Ученики Сян Лициня, последователи У Хоу — это южные моисты. Ку Хо, Ци Ч относятся к [ученикам] Дэн Лин-цзы. Все они заучивают и прославляют „Моцзин“, но толкуют его по-разному, называя за это друг друга отступниками от учения Мо»

цзы (бе мо<sup>6</sup>. — М. Т.). В спорах о твердом и белом, сходном и различном они опровергали друг друга, но соглашались друг с другом относительно непарности четного и нечетного. Они объявили Цзюй-цзы совершенномудрым, все считают его главным и стремятся стать его преемниками, чтобы продолжало существовать их учение. До сих пор споры между ними не прекратились» [37, с. 467].

Разберемся по порядку в свидетельствах Хань Фэй-цзы и главы «Тянься».

Хань Фэй-цзы утверждает, что школа Конфуция после его смерти распалась на восемь течений. У Конфуция было множество учеников, состав которых был чрезвычайно неоднороден как по уровню образования, так и по социальному происхождению. У конфуцианцев не было единой организации. Известным организационным началом был лишь авторитет самого Конфуция. Поэтому неудивительно, что после смерти «учителя» ученики не смогли долго сохранять прежнее единство.

У моистов было по-другому. Они имели железную организацию — «орден», который регламентировал и объединял всю деятельность последователей учения Мо-цзы, у них был избираемый руководитель, который почитался как «главный учитель». Поэтому, как было показано ранее, раскол у моистов произошел значительно позже — в начале III в. до н. э. Но возможен вопрос: а как же свидетельство Хань Фэй-цзы? В период жизни этого мыслителя уже не существовало «ордена» моистов (Хань Фэй-цзы жил в середине III в. до н. э., был убит в 233 году до н. э. в Цинь, будучи в расцвете сил: год рождения не известен). Но Хань Фэй-цзы, видимо, по аналогии с *жуцзя* отнес раскол школы моистов к периоду после смерти Мо-цзы. Для него было неважно, как скоро произошел раскол: вскоре ли после смерти учителя или позже, имело значение лишь то, что он произошел после кончины основателя учения. Аргументом в пользу данного утверждения является и то, что нигде в книге «Мо-цзы» не упоминаются имена руководителей трех течений моизма. Они не встречаются и в более ранних источниках начала и середины IV в. до н. э. Законно предположить, что если сразу после смерти Мо-цзы произошел раскол последователей Мо Ди на три направления, то предводители этих течений: Сян Ли, Сян Фу и Дэн Лин-цзы — три «ученика Мо-цзы», коими объявляет их Хань Фэй-цзы, должны были быть уже известными и влиятельными лицами среди моистов. Однако произ-

ведения, относящиеся к первой половине IV века до н. э., их имен не содержат. В то же время известно, что самым выдающимся учеником Мо Ди был Цинь Хуали. А упомянутые Хань Фэй-цзы три последователя Мо-цзы жили, очевидно, в конце IV — первой половине III в. до н. э., т. е. на сто лет позже «учителя». Упоминание о Сян Ли и Дэн Лине в книге «Чжуан-цзы», глава «Тянься», не может служить доказательством того, что раскол школы *моцзя* произошел в начале IV в., так как сама глава «Тянься» является поздней интерполяцией в текст «Чжуан-цзы» и написана последователями даоского мыслителя в более позднее время, примерно тогда, когда жил Хань Фэй-цзы, т. е. второй половине III в. до н. э. Это убедительно подтвердили Хоу Вайлу [107, т. 1, с. 473], а также Тань Цзефу [96]. Важно также отметить, что в книге «Чжуан-цзы» в тех главах, которые относятся к более раннему периоду или написаны самим Чжуан-цзы, нигде не говорится о существовании нескольких течений у моистов или вообще о факте раскола их школы. На основании изложенного выше мы можем утверждать, что в главе «Тянься» описывается положение в школе *моцзя*, сложившееся к началу III в. до н. э.

Согласно исследованиям Хоу Вайлу и др., школа моистов в III в. разделилась на две ветви — северную и южную. В это время последователи Мо-цзы участвовали в бурных философских спорах о проблемах соотношения понятия и вещи, вещи и свойства, категорий тождества и различия и проч. Более подробных свидетельств об этом периоде деятельности приверженцев моизма мы не имеем.

Последователи Дэн Лин-цзы обосновались в III в. до н. э. на юге Китая, где с наивно-диалектических и в целом материалистических позиций вели дискуссии против «софистов» (*минцзя* — «школа имен», «номиналисты»), занимались теоретическими изысканиями и логическим обоснованием учения Мо-цзы. Часть моистов сделала своей задачей практическое осуществление принципов Мо-цзы, выступая против междоусобных войн и грабежа народа, оказывая помощь страждущим. Они, видимо, и положили начало «странствующим рыцарям» (*юся*), о которых идеолог централизованной феодальной власти Хань Фэй-цзы говорил, что «они не подчиняются законам государства и, опираясь на силу, нарушают закон» [21, с. 345]. Появление «странствующих рыцарей» знаменовало собой начало нового исторического периода,

когда феодализм уже начал закрепляться и борьба между крестьянством и ремесленниками, с одной стороны, и классом феодалов — с другой, становилась главной политической проблемой. В деятельности *юся* отразился протест крестьянских и ремесленных низов против нарастающего гнета землевладельцев и ростовщиков, против стопа крестьян с земель и невыносимой долговой кабалы. Другая же часть моистов перешла на службу к господствующему классу, подобно упоминавшемуся Тан Гуго, и впоследствии примкнула к сторонникам конфуцианства, что отмечал Го Мочжо.

К концу эпохи Чжаньго моизм все больше утрачивал ту социальную почву, которая питала его, давала ему силы. Требования, которые отстаивал моизм в области политики, уже не соответствовали новой социально-политической ситуации; к тому же конфуцианцы, заняв в период Хань господствующее положение в идеологии, наложили запрет на учение *моцзя*, идеями которого уже никто не смел интересоваться. В такой обстановке школа моистов и их учение прекратили свое существование.



СОСТАВ И ИСТОРИЯ  
СОЗДАНИЯ КНИГИ «МО-ЦЗЫ»

Главным источником для изучения взглядов Мо Ди и его последователей является книга «Мо-цзы».

В официальной летописи династий Хань (206 г. до н. э.—220 г. н. э.) — «Ханьшу», в главе «Ивэньчжи», утверждается, что в книге «Мо-цзы» насчитывалась 71 глава. Кроме того, в той же хронике упоминаются произведения пяти видных моистов, но эти работы были утрачены еще в эпоху Хань. Согласно источникам эпохи Суй (561—618 гг.), трактат состоял из 15 свитков, но число глав не называлось. В эпоху Сун (960—1279 гг.) каталог «Гуаньгэ шуму» зафиксировал в книге «Мо-цзы» лишь 61 главу. По данным «Генерального каталога книг четырех сокровищниц», составленного при императоре Цянь Луне в XVIII в., в моистском памятнике оставалось лишь 53 главы. Таким образом, на протяжении почти двух тысяч лет было утрачено 18 глав.

Если число глав книги «Мо-цзы» впервые упоминается в «Ханьшу», то нумерация глав и порядок их расположения были определены лишь в конце I в. до н. э. ханьским ученым-конфуцианцем Лю Сяном (83—9 гг. до н. э.), который занимался «упорядочением» древних книг по заданию императора Ван Мана. Известно, что Лю Сян вносил серьезные редакторские поправки в тексты, сокращал многие повторения и некоторые главы сходного содержания. Поэтому мы не можем судить о первоначальном составе книги, которую редактировал Лю Сян.

На протяжении многих веков издания книги «Мо-цзы» носили случайный характер и выполнялись очень небрежно, с массой ошибок и пропусков. В XV в. трактат был включен в «Даоцзанцзин» («Даосская сокровищница»), благодаря чему основной текст книги в составе 53 глав сохранился до наших дней.

В XVII—XVIII вв. все более ясной становится ограниченность конфуцианства, что побуждает ряд ученых попытаться дополнить его элементами учения моистов и других школ. Книгу «Мо-цзы» вновь начинают комментировать и издавать. Одними из первых комментаторов были Би Юань (1729—1797) и Ван Чжун (1743—1794). В конце XIX в. Сунь Ижап, обобщив предыдущие комментаторские труды, написал «Доступное толкование Мо-цзы», которое сделало текст книги практически доступным для научного исследования. Наша работа о Мо-цзы и его учении основывается главным образом на тексте Сунь Ижана. Лян Цичао справедливо называл книгу «Мо-цзы» одной из самых трудных для чтения и исследования книг древних китайских философов.

53 главы книги по стилю и содержанию, а также времени написания можно разбить на следующие группы: <sup>1</sup>.

1. Первые три, являющиеся позднейшей подделкой и вставкой в текст, как якобы произведения самого Мо-цзы: «Цинь ши» («Приближение служилых»), «Сю шэнь» («О самовоспитании»), «Со жань» («Влияние примера»).

2. Главы «Шан сянь» («Почитание мудрости»), «Шан тун» («Почитание единства»), «Цзянь ай» («Всеобщая любовь»), «Фэй гун» («Против нападений»), «Цзе юн» («За экономию в расходах»), «Цзе сан» («За экономию при захоронениях»), «Тянь чжи» («Воля Неба»), «Мин гуй» («Духовидение»), «Фэй юе» («Против музыки»), «Фэй мин» («Против судьбы»), «Фэй жу» («Против конфуцианцев»). Все они после «упорядочения» Лю Сяном имели по три варианта, кроме главы «Против конфуцианцев», представленной в двух вариантах. В этих главах, которых вместе с их вариантами насчитывается 24, изложены основы учения Мо-цзы и ранних моистов.

3. Главы «Подражание образцу», «Семь бед», «Осуждение крайностей», «Три доказательства» («Фа и», «Ци хуап», «Цы го», «Сань бянь») излагают отдельные принципы учения Мо-цзы и фактически являются или вариантами глав второй группы, или же дополнениями к ним. Так, глава «Подражание образцу» по содержанию дополняет главу «Воля Неба», главы «Семь бед» и «Осуждение крайностей» — главу «За экономию в расходах», глава «Три доказательства» — главу «Против музыки». Они были созданы, по всей видимости, после появления глав второй группы в качестве обоснования последних и написаны, вероятно, учениками Мо-цзы на основе его высказываний.

4. Пять глав — «Гэнь Чжу», «Гуй и» («Ценить справедливость»), «Гун Мэн», «Лу вэнь» («Вопросы луского правителя»), «Гун Шу» дают описание деятельности Мо Ди и отдельных его учеников. В них также развиваются и обосновываются те же идеи, что и в основном корпусе книги, т. е. в главах второй группы.

5. Главы так называемого «Канона» («Мобянь»). «Цзин шан» («Канон, часть первая»), «Цзин ся» («Канон, часть вторая»), «Цзин шо шан» («Пояснение к первой части Канона»), «Цзин шо ся» («Пояснение к второй части Канона»), «Да цюй» («Большой выбор») и «Сяо цюй» («Малый выбор») — всего шесть глав. Это произведение поздних моистов, в котором развивается теория познания моизма, с материалистических позиций пересматривается ряд идеалистических и религиозных по форме идей в системе учения Мо-цзы.

6. 11 глав, начиная с главы «Бэй чэн мэнь» («Подготовка к обороне городских ворот»), посвященных искусству обороны города и строительства оборонительных сооружений и орудий. Написаны они в разное время; большинство их, согласно исследованиям Ду Госяна, создано в начале эпохи Хань — в III—II вв. до н. э. Указанные главы не являются объектом данного исследования, так как не имеют прямого отношения к истории философской мысли.

Нам необходимо установить, какая часть этого компендиума моистской школы относится к раннему и какая — к позднему периоду развития учения *моцзя*. Нужно учитывать, что на рубеже эпох Чуньцю и Чжаньго не был распространен обычай создания авторских произведений. Учения первых философов, таких, как Лао-цзы, Конфуций, Мо-цзы, передавались изустно или же записывались на бамбуковых дощечках их учениками. Считалось, что при жизни учителя не было необходимости в своде письменных фиксаций его взглядов, ибо ученики могли лично встретиться с ним и узнать его мнение по какому-либо вопросу. Сводные изложения воззрений основателей философских школ возникали после их смерти либо в конце их жизни и создавались, как правило, коллективно учениками и последователями философа по памяти или на основании записей, сделанных в разное время.

Поэтому в древнем Китае вплоть до эпохи Хань было обычным такое явление, когда унифицированная запись учения того или иного философа появлялась значительно

позже, чем были выдвинуты сами идеи. Они передавались устно от одного ученика к другому и от одной философской школы к другой. Это обстоятельство ставит перед исследователем древнекитайской мысли ряд серьезных трудностей, создает вероятность хронологической, и следовательно исторической, ошибки: можно приписать излагаемые в источнике взгляды более ранней эпохе, чем они могли возникнуть, или же отнести их к значительно более позднему периоду — ко времени изложения в трактате.

Вместе с тем исследователю древней мысли необходимо учитывать, что разные поколения последователей философа при составлении единой книги не могли не преломлять учение основателя школы через призму тех проблем, с которыми они сталкивались непосредственно. Зачастую, пытаясь использовать авторитет своего учителя для борьбы с современными им идеями, они невольно модернизировали первоначальную систему взглядов, приписывали мыслителю высказывания, которых он не мог сделать в свое время, вплоть до того, что «заставляли» его ссылаться на факты, на самом деле имевшие место через многие годы после его кончины. В результате в древних трактатах мы порой сталкиваемся с явными несоответствиями. Так, в даосских трактатах Лао-цзы, по мнению многих ученых, живший почти за сто лет до Мо-цзы, критикует моистский принцип «почитания мудрости»; традиция приписывает Конфуцию авторство на целый ряд произведений, например комментарии к «Ицзиу» и др., сложившихся уже после смерти Конфуция; в книге «Мо-цзы» в уста Мо Ди вкладываются слова об убийстве У Ци в царстве Чу, хотя этот исторический факт имел место примерно через 20 лет после смерти мыслителя, или утверждается, что Мо-цзы якобы подарил свою книгу правителю царства Чу Хуэй-вану, что также не может соответствовать исторической истине, и проч.

К сожалению, до сих пор нередко приходится сталкиваться с такими фактами, когда позднейшие «подновления» вводят в заблуждение исследователей древней философии. В результате появляются, например, утверждения о том, что главы «Канона» книги «Мо-цзы» написаны лично Мо Ди.

Вернемся непосредственно к вопросу о составе книги «Мо-цзы». Согласно исследованиям многих китайских и иностранных ученых, десять глав трактата, начиная с главы «Почитание мудрости» и кончая главой «Против судьбы», являются изложением учения самого Мо Ди.

По этому вопросу споров нет, однако существуют серьезные расхождения во мнениях относительно авторства на указанные главы и причин существования их в трех вариантах. Еще в XVIII в. комментатор Би Юань считал, что эти главы представляют собой запись учения Мо-цзы, сделанную его учениками [26, с. 411]; происхождения трех вариантов текста он не касался. В конце XIX в. Ю Юэ выдвинул предположение, что данные варианты представляют собой записи учения Мо-цзы тремя течениями *моцзя*, о которых говорится у Хань Фэй-цзы (см. [26, с. 11]). Мнение Ю Юэ о том, что отмеченные главы излагают взгляды самого Мо Ди, впоследствии поддержали Сунь Ижан, Лян Цичао, Фэн Юлань, А. Форке, его разделяют также Хоу Вайлу, Го Можо и Жэнь Цзюй. Той же точки зрения придерживаются некоторые японские авторы.

При всей кажущейся логичности предположения Ю Юэ по поводу вариантности рассматриваемых глав остается неясным, в чем же собственно состояло различие между тремя течениями *моцзя*, почему они вели, как свидетельствуют глава «Тянься» из книги «Чжуаи-цзы» и трактат «Хань Фэй-цзы», ожесточенные споры, называя друг друга «отступниками от учения Мо». Различие между главами, как признавал и сам Ю Юэ, заключается лишь в степени подробности и порядке изложения одних и тех же принципов. Учитывая, что школу *моцзя* отличала конкретность проблематики, вряд ли правомерно предположить, что раскол в стане моистов объяснялся причинами формального характера.

Более верной, на наш взгляд, является точка зрения, выдвинутая в 20-х годах нашего века Чэнь Чжу в его книге «Десять статей об учении моистов» [130, ч. 2]. Впоследствии ту же концепцию подробно обосновал Фан Шоучу [98, гл. 3]. Расхождения между тремя течениями моистов, видимо, касались практического применения принципов Мо-цзы, отношения к другим школам и политических проблем того времени. Свидетельств о содержании расхождений между тремя течениями моизма книга «Мо-цзы» не дает, не указывают на них и косвенные источники.

Сохранившиеся до наших дней варианты глав с одним и тем же содержанием, как справедливо указывал Чэнь Чжу, суть три из многих существовавших до эпохи Хань вариантов изложения «десяти принципов» Мо-цзы, высказываемых им и соответственно фиксируемых его уче-

никами многократно и в разное время. Лю Сян, а, возможно, до него и сами моисты избрали лишь три наиболее представительных, по их мнению, варианта, остальные, как повторение изложенного, были уничтожены. В пользу этого предположения говорит и тот факт, что глава «Против конфуцианцев», хотя и появилась несколько позже остальных глав второй группы, существовала лишь в двух вариантах.

Преимущество гипотезы Чэнь Чжу, по нашему мнению, в том, что она освобождает нас от бесплодных попыток отыскать в книге «Мо-цзы» доказательства идейных разногласий между «тремя течениями». В трактате есть реальные различия по содержанию между главами, относящимися к разным периодам существования школы моистов, т. е. свидетельства поступательного развития и обогащения ее идей. Но нам не удалось обнаружить сколько-нибудь принципиальных идейных противоречий между главами, относящимися к одному и тому же этапу истории этого философского течения.

Взгляды ранних моистов отражают также главы третьей и четвертой группы. То, что они появились позже, чем главы второй группы, не уменьшает их познавательную ценность, ибо они дополняют картину деятельности ранних моистов, их борьбы против конфуцианства.

Что же касается трех глав первой группы, то они, согласно Фан Шоучу, являются подделкой эпохи Хань или рубежа эпох Цинь и Хань. В них эклектически сочетаются моистские и конфуцианские, а также даосские идеи. Свидетельства этих глав имеют ограниченную ценность при исследовании учения Мо-цзы.

Нам осталось установить время написания глав пятой группы, так называемой канонической части — «Мобянь».

Больше всего расхождений среди исследователей учения моистов вызывает оценка именно этих шести глав, времени их появления, их научной ценности и т. п. По каждому вопросу и по каждой главе существуют прямо противоположные точки зрения. Мы не уходим от анализа этих споров и высказывания своего мнения по существу, но считаем необходимым оговориться, что подробный разбор каждого мнения со всеми его нюансами, аргументами и их опровержением занял бы очень много места. Поэтому мы лишь разберем основные концепции, которые в тех или иных вариациях повторяются у разных ученых.

Наиболее крайней точкой зрения является утверждение о том, что все указанные главы являются собствен-

ным произведением Мо-цзы. Этот взгляд ведет свою историю от Лу Шэна (III—IV вв.), первого комментатора двух частей «Канона» и «Пояснений» к ним (см. [26, с. 410]). Он и ввел термин «Мобянь» («Канон Мо о рассуждении») применительно к указанным четырем главам. Данный термин в XX в. подхватил Ху Ши и распространил его на все шесть глав.

Свое утверждение Лу Шэн никак не обосновывает, и это понятно. В его время авторство на большинство древних книг принято было приписывать определенным лицам — известным политическим деятелям или философам. В глазах Лу Шэна авторство Мо-цзы было очевидной истиной, не подлежащей никакому сомнению. Начало серьезных исследований подлинности древних книг относится в основном к эпохе Тан (618—907).

В XVIII в. Би Юань, комментарий которого к «Мо-цзы» лег в основу всех дальнейших исследований и комментариев этой книги<sup>2</sup>, соглашался с Лу Шэном на том основании, что в шести главах не употребляется выражение «учитель Мо-цзы сказал» (*цзы Мо-цзы янь юе*), которое есть в главах основного корпуса книги. Ни Лу Шэн, ни Би Юань не могли иначе объяснить авторство на названные главы.

И сейчас есть ученые, которые упорно отстаивают точку зрения, аналогичную мнению Би Юаня. Правда, они применяют более изощренную аргументацию. Чжань Цзяньфэн в работе «Формальная логика моистов» резко выступает против любых попыток «лишить» Мо Ди авторства на шесть глав «Канона» [124, с. 1—9, 126—174]. Следует солидаризироваться с духом его критики в адрес Ху Ши, но, к сожалению, эта справедливая критика недостаточно обоснована. Что же касается его разбора аргументации Хоу Вайлу и Ду Госяна, которые доказали, что все указанные главы никак не могли быть написаны при жизни Мо Ди, то аналитические изыски автора привели к результату, прямо обратному желаемому: вместо опровержения концепции своих научных оппонентов Чжань Цзяньфэн убедительно доказал ее безусловную правильность.

Рассмотрим его аргументы.

Прежде всего, думается, что подход Чжань Цзяньфэна как к исследованию содержания шести глав «Канона», так и к авторству на них порочен в своей основе. Он исходит из заранее установленной посылки, что Мо-цзы в V в. до н. э. создал в Китае, в сущности, такую же

логику, как Аристотель в Греции, ньяи и буддисты в Индии. «Должно быть» — вот основной «аргумент» автора. Разумеется, трудно оспаривать тот факт, что моисты впервые в Китае выдвинули ряд замечательных логических идей, близких по духу и содержанию к некоторым положениям логики Аристотеля и проч.; но мы категорически против подхода к исследованию с позиций «субъективистского долженствования». Если следовать этому методу, то можно с таким же успехом найти «учение о логике» значительно более раннее, нежели «логика Мо-цзы». Уже исходное требование обязывает автора отыскать то, что он хотел найти: «Ищущий да найдет желаемое». С подобных же позиций он пытается доказать, что Мо-цзы — создатель шести глав «Канона».

Чжань Цзяньфэн резко критикует Фэн Юланя за разделение учеников и последователей Мо Ди на ранних и поздних моистов: «Книга „Чжуан-цзы“ содержит в себе вставки и добавления последователей Чжуан-цзы. Однако при изучении философии Чжуан-цзы мы не делаем, ибо это невозможно сделать, разделения на философию Чжуан-цзы раннего периода и позднего периода. Точно так же при изучении философии Сюнь-цзы мы не делали, и это невозможно сделать, разделения на философию Сюнь-цзы раннего периода и позднего периода. Тогда почему же в отношении книги „Мо-цзы“ мы должны придерживаться деления на раннемоистскую и позднемоистскую логику? Поэтому мы должны брать книгу „Мо-цзы“ как целое и изучать ее логику» [124, с. 7].

Во-первых, автор как специалист по логике должен знать, что аналогия не является доказательством без других аргументов. Во-вторых, даже приводимая им аналогия не основательна. Ибо сейчас исследователи взглядов Чжуан-цзы уже ввели термины «раннее учение Чжуан-цзы» и «позднее учение Чжуан-цзы» (см. [63]). В-третьих, представляется крайне странным, что последователи Мо-цзы в течение 200 лет лишь повторяли слова «учителя». Такого рода «топтания на месте» история философии в принципе не знает. В-четвертых, сопоставление с Сюнь-цзы вообще неправомерно. Мо-цзы назвал бы такое сравнение «незнанием рода» — *бу чжи лэй*, ибо школа Сюнь-цзы существовала очень короткое время, что действительно затрудняет членение его учения на «раннее» и «позднее». В-пятых, можно, конечно, предположить, что термин «поздние моисты» почему-либо плох, и применить термин, который, сам того не замечая, вводит автор:



*моцзя хоусюе* — «позднее учение *моцзя*». А употребляет он его, видимо, потому, что надо же как-то назвать поздних последователей Мо Ди, которые выступали в иных, нежели их учитель, условиях и с новыми во многом идеями.

Аргументы Чжань Цзяньфэна, долженствующие доказать «авторское право» Мо-цзы на главы «Канона», состоят в следующем:

1. Ссылка на отрывок из главы «Тянься» книги «Чжуан-цзы», указывающий на существование «Канона Мо» («Моцзин»), который «последователи Мо-цзы заучивали и толковали по-разному». «Моцзин» и представлял собой четыре главы, рассмотренные Лу Шэном, но, как будет показано далее, написаны они были почти через столетие после смерти Мо-цзы, а главы «Большой выбор» и «Малый выбор» — и того позже.

2. Автор ссылается на главу «Ценить справедливость» («Гуй и») из книги «Мо-цзы», где говорится: «Учитель Мо-цзы путешествовал по Югу. В царстве Чу он подарил книгу Хуэй-вану, ван прочитал ее и сказал: „Хорошая книга“...» [26, с. 275—276].

На основании этого фрагмента автор пытается опровергнуть утверждение целого ряда ученых о том, что Мо-цзы не создавал авторских произведений. Не мог же философ преподнести вану «чужую» книгу! Действительно, данный отрывок мог бы быть аргументом в пользу того, что Мо-цзы сам занимался литературным трудом или же его ученики записали и свели в единый трактат высказывания учителя еще при его жизни. Но Чжань Цзяньфэн делает куда далее идущий вывод о том, что в качестве преподношения фигурировали именно шесть глав «Канона» или, во всяком случае, какая-то их часть. Но для такого утверждения нет никаких оснований. Сам автор приводит отрывок из комментария Сунь Ижана, который раскрывает возможное содержание врученного Хуэй-вану произведения:

«Ван прочитал ее и сказал: „Хорошая книга! Хотя и не получил Поднебесной [в управление], но я с радостью забочусь о мудрых людях. Прошу жить у меня“...» Мо-цзы отказался: «„Я слышал, что когда приходит мудрый человек, то он не принимает подарки тех, кто не следует его советам, не останавливается во дворах тех правителей, которые не прислушиваются к справедливости. Эту книгу Вы не используете. Прошу позволить уйти“» [124, с. 166; 26, с. 275—276].

Очевидно, что если даже принять за достоверное сам факт написания и преподнесения своей книги Хуэй-вану основателем школы *моцзя*, то из содержания ответа вана ясно, что речь идет о принципах «почитания мудрых» и т. п., изложенных в главах второй группы, но никак не пятой, к которой относится «Канон». К тому же, по мнению большинства исследователей древней истории Китая и истории китайской философии, фрагмент, описывающий подношение книги Хуэй-вану, является позднейшей вставкой в текст трактата.

3. Третий аргумент — ссылка на утверждение Лу Шэна, несостоятельность которого показана выше.

4. Последний аргумент целиком построен на «субъективном долженствовании». Автор утверждает, что только Мо-цзы мог и «должен был» написать такую книгу [124, с. 3, 167], ибо:

а) «он был выходцем из ремесленников» [124, с. 167]. По хорошо известно, что среди моистов вообще было много выходцев из данной социальной группы;

б) «Мо-цзы ценил спор и любил говорить о споре» [124, с. 168]. И это верно, хотя и отнюдь не доказывает, что Мо-цзы автор данных глав. Профессор Шаньдунского университета Гао Хэн даже считает, что «Моцзин» был создан как своего рода пособие для ведения дискуссий с другими школами. Он, правда, осторожно добавляет, что только первоначальный вариант четырех глав «Моцзина» был написан самим Мо-цзы;

в) Мо-цзы «должен был» и мог написать эти шесть глав, так как он был «всесторонне образован». Всесторонняя образованность основателя философской школы вряд ли вызовет у кого-нибудь сомнение, однако писать о том, что было завоевано человеческим познанием только через сто и более лет после его смерти, Мо-цзы никак не мог. Несомненно, указанные главы — продукт коллективного творчества, и прав Фан Шоучу, утверждая, что бессмысленно сейчас пытаться найти их единоличного автора (см. [72]);

г) наконец, последний довод Чжань Цзяньфэна: книга «Мо-цзы» от начала до конца отличается единством логического строя, строгой логичностью изложения, поэтому автором ее основного корпуса и, безусловно, «Канона» может быть лишь одно лицо.

Положение о единстве логического строя книги «Мо-цзы» в целом не вызывает возражений, но никак не может служить для доказательства авторства Мо-цзы в отно-

шении всех 39 глав основного философского состава книги.

Авторы этого «логического доказательства» сами допускают логическую ошибку, совершают подмену понятий, так как, говоря о ранних 33 главах, они имеют в виду логические формы выражения философских идей, а обращаясь к шести главам «Канона», подразумевают учение об этих логических формах. Ссылаясь на «единство логического строя» (букв. «состава») книги «Мо-цзы», они намеренно не замечают, что в это понятие в первом и втором случае вкладывается разный смысл.

Здесь смешивается логическое мышление как процесс, как свойство, которым обладает всякий разумный человек, с учением о логике, о законах и формах мышления. Хотя Мо-цзы высказал в этой области ряд замечательных мыслей, но они были лишь отдельными гениальными догадками, а отнюдь не цельным учением о формальной логике. Поздние моисты в процессе дискуссий с «софистами» развили идеи Мо-цзы о логике и познании. Их логическое учение было неотрывной частью учения о познании, оно еще не выделилось в самостоятельную научную дисциплину. Ныне покойный Ду Госян первым показал, что «логика моистов еще не отделилась от теории познания» [57, с. 148—181; 59, с. 186—188]. Наряду с утверждением об авторстве Мо-цзы на все шесть глав «Канона» существует также мнение, что четыре главы «Канона» написал Мо Ди, а главы «Большой выбор» и «Малый выбор» являются произведением поздних моистов.

Этой точки зрения придерживаются Лян Цичао, Тань Цзефу, Гао Хэн, Люй Чжэньюй, которые также ведут родословную своей концепции от Лу Шэна. Их аргументация аналогична системе доказательств сторонников первой точки зрения. Но они подходят к вопросу более осторожно. Они видят абсурдность приписывания Мо-цзы авторства на главы «Большой выбор» и «Малый выбор» и признают, что в «Каноне» очень много позднейших вставок. По нашему мнению, такие «вставки» столь многочисленны, что, в сущности, составляют почти все содержание этих глав.

Известный исследователь древних китайских книг Ло Гэньцзэ в своей работе [72] определил «десять положений» — дискуссионных тезисов, трактовка которых выдвинувшими их философами подверглась критике со стороны моистов и которые составляют костяк глав «Кано-

ш». Указанные «положения» включают: софистически и релятивистски толкуемые Хуэй Ши вопросы — 1) о «единстве тождества и различия»; 2) о том, что «бесконечное конечно»; 3) «щенок не есть собака»; 4) «огонь не горяч»; 5) о том, что «если палку длиной в одно чи (30 см.— *М. Т.*) каждый день переламывать пополам, то деление нельзя закончить в течение десяти тысяч лет»; 6) высказывания Гао-цзы о том, что «гуманность — внутреннее [состояние], а справедливость — это внешнее [состояние]»; 7) положения философии Чжуан-цзы, в частности тезис о том, что «в споре нельзя победить»; 8) идеалистическое учение Цзоу Яня о «пяти стихиях»; софизмы Гунсунь Луна — 9) «белая лошадь не есть лошадь»; 10) «о твердом и белом камне» — утверждения о том, что свойства вещи и сама вещь могут существовать раздельно.

Все названные выше вопросы стали предметом дискуссий между философами древнего Китая в IV в. до н. э., т. е. после смерти Мо-цзы.

Нужно отметить, что в «Каноне» наряду с новыми идеями и критикой более поздних противников системы взглядов *моцзя* мы обнаруживаем преемственное развитие учения ранних моистов. Главы «Канона» содержат немало параграфов, которые поясняют положения Мо-цзы или же логически обосновывают их. Именно неправильное толкование соотношения преемственности идей в учении ранних и поздних моистов, а также отрицание развития учения Мо-цзы его поздними последователями привели некоторых исследователей к убеждению в авторстве Мо-цзы на текст «Канона».

Даже если согласиться со сторонниками данной точки зрения в том, что изложение споров моистов с «софистами» и представителями других школ, новые положения о «всеобщей любви», ревизия «трех критериев» Мо-цзы, реабилитация чувственной природы человека, признание влияния эмоций на выбор способа действий и многое другое интерполированы в корпус «Канона» поздними моистами, то все равно идейное наполнение указанных глав заставляет признать, что их основное содержание появилось значительно позднее времени жизни Мо-цзы.

Существует еще одна точка зрения, которую прежде разделяло немало ученых. В 20-х годах Ху Ши выступил с книгой «Очерки истории китайской философии» [112], в которой пытался с позиций прагматизма истолковать историю китайской мысли. Одна из его многочисленных

«смелых гипотез» представляет собой утверждение, что шесть глав «Канона» («Мобянь») являются произведением «номиналистов» Хуэй Ши и Гунсунь Луна или их учеников. На основании общей для моистов и «номиналистов» тематики рассуждений — о «белой лошади», о «твердом и белом камне», о «тождестве и различии» — Ху Ши заявлял, что «Канон» — это труд «отколовшихся моистов» (*бемо*), которые якобы примыкали к *минцзя*. Таким образом, Ху Ши извратил подлинное содержание воззрений поздних моистов, превратил их в заурядных эпигонов Хуэй Ши и Гунсунь Луна.

К сожалению, некоторые ученые под влиянием концепции Ху Ши и до сих пор толкуют взгляды моистов по указанным выше вопросам в духе релятивистских принципов Гунсунь Луна либо приписывают последнему материалистические и наивно-диалектические идеи моистов.

Однако большинство современных историков китайской философии считает, что шесть глав «Канона» являются произведением поздних моистов. Сомнение в том, что Мо-цзы — автор этих глав, впервые высказал в конце прошлого века Сунь Ижан, хотя он тоже объединял поздних моистов в одну группу с «номиналистами». Ху Ши, в частности, ссылаясь на мнение Сунь Ижана и частично Ван Чжуна.

В начале 30-х годов профессор Фэн Юлань на основании тщательного исследования источников пришел к выводу о необходимости разделить историю развития школы *моцзя* на два периода: ранних и поздних моистов [100, с. 307—343]. Он утверждал, что Мо-цзы не мог быть автором «Канона», основывая свои доказательства на лексическом и логическом сравнении глав, принадлежащих, по его мнению, кисти разных поколений учеников и последователей Мо Ди. В «Истории китайской философии» Фэн Юлань пишет, что главы «Канон»<sup>3</sup>, «Пояснение к Канону», «Большой выбор» и «Малый выбор» никак не могут относиться ко времени жизни Мо-цзы ни по стилю, ни по содержанию. По всей видимости, они появились после смерти Мэн-цзы, т. е. после 289 г. до н. э., в противном случае тот вряд ли обошел бы молчанием содержание этих глав. Далее Фэн Юлань отметил, что инициаторами дискуссии о «твердости» и «белизне», о «белой лошади» и т. д., излагаемых в «Каноне», были древнекитайские «софисты» Хуэй Ши и Гунсунь Лун, жившие на рубеже IV—III вв. до н. э. Все это го-

порит за то, что отмеченные главы относятся к концу периода Чжаньго [100, с. 110—111].

Данная точка зрения получила развитие в специальной работе Фан Шоучу «Об истоках течения моистов». Того же мнения, как отмечалось, придерживался Ло Гэньцзе. В 1943 г. профессор Ду Госян дал глубокий анализ шести глав «Канона» и доказал, что они принадлежат поздним моистам [57, с. 148—156]. Аналогичный взгляд развивал Хоу Вайлу [107, т. 1, с. 472—485]. Указанные исследования подтверждают, что первая и вторая части «Канона» были в основном завершены в конце IV—III в. до н. э., и примерно в это же время были составлены комментарии — «Пояснения» к ним. Главы же «Большой выбор» и «Малый выбор» были, по-видимому, написаны южными моистами в середине или в конце III в. до н. э.

Профессор Го Можо тоже высказался за то, что шесть глав «Канона» созданы поздними моистами. Однако содержание этих глав он оценивал как «весьма примитивное и банальное» [51, с. 280—298; 158, с. 415—443]. Кроме того, Го Можо считал, что поздние моисты испытывали сильное влияние *минцзя*. Данный взгляд не разделяется другими исследователями: современные историки китайской философии Ян Юнго [220, с. 339—346], Жэнь Цзюй [61, с. 8—14] солидарны с Хоу Вайлу; советские китаисты, например профессор Ян Хиншун, также полагают, что главы «Канона» являются произведением поздних моистов [218].

Исследование истории создания книги «Мо-цзы» позволяет не только определить период существования школы *моцзя*, но и установить этапы ее развития: философские и общественно-политические идеи раннего моизма получили отражение в 33 главах основного текста книги, построения поздних последователей Мо-цзы — в шести главах «Канона» и других не дошедших до нас произведениях учеников мыслителя. Несмотря на наличие четких признаков, отличающих взгляды разных поколений моистов, глубокая взаимосвязь, преемственность их идей дают нам возможность излагать и анализировать философское и общественно-политическое учение *моцзя* как единую систему взглядов, в то же время показывая развитие и трансформацию его в зависимости от изменения исторической обстановки.

## ИДЕЙНЫЕ ИСТОКИ УЧЕНИЯ МОИСТОВ

Учение моистов появилось в ходе острой идейной борьбы с конфуцианством.

Маркс и Энгельс в первоначальном варианте «Немецкой идеологии» писали:

«Представления, которые создают себе эти индивиды, суть представления либо об их отношении к природе, либо об отношениях между собой, либо об их собственной телесной организации. Ясно, что во всех этих случаях эти представления являются сознательным выражением, — действительным или иллюзорным, — их действительных отношений и деятельности, их производства, их общения, их общественной и политической организации... Если сознательное выражение действительных этих индивидов иллюзорно, если они в своих представлениях ставят свою действительность на голову, то это есть опять-таки следствие ограниченности способа их материальной деятельности и их, вытекающих отсюда ограниченных общественных отношений» [8а, с. 54].

Эта мысль основоположников марксизма определяет правильный подход к исследованию идейных истоков моистского учения. Отмечая, что специфика философской проблематики вытекает из «действительных отношений и деятельности» людей той эпохи, в которой жил тот или иной мыслитель, Маркс и Энгельс указывают нам единственно верный путь к пониманию мировоззрения людей той или иной эпохи. Для историков философии упомянутая мысль имеет чрезвычайно важное методологическое значение. В своих трудах Маркс и Энгельс раскрыли содержание преемственности в развитии истории, в том числе в истории философской мысли.

«История не растворяется в самосознании „как дух от духа“ ... каждая ее ступень застаёт в наличии определенный материальный результат, определенную сумму производительных сил, исторически создавшееся отношение

людей к природе и друг к другу, застаёт передаваемую каждому последующему поколению предшествующим ему поколением массу производительных сил, капиталов и обстоятельств, которые, хотя, с одной стороны, и видоизменяются новым поколением, но, с другой стороны, предписывают ему его собственные условия жизни и придают ему определенное развитие, особый характер. Эта концепция показывает, таким образом, что обстоятельства в такой же мере творят людей, в какой люди творят обстоятельства. Та сумма производительных сил, капиталов и социальных форм общения, которую каждый индивид и каждое поколение застают как нечто данное, есть реальная основа того, что философы представляли себе в виде „субстанции“ и в виде „сущности человека“, что они обожествляли и с чем боролись,— реальная основа, действию и влиянию которой на развитие людей несколько не препятствует то обстоятельство, что эти философы в качестве „самосознания“ и „Единственных“ восстают против нее» [7, с. 37].

Эти указания непосредственно применимы к исследованию истоков учения Мо-цзы и происхождения школы моистов в целом.

В главе 1 было показано, что учение *моцзя* отражало чаяния свободных тружеников, их протест против угнетения, стремление к улучшению своего материального положения и повышению политического статуса, к участию в управлении государством. Моизм сложился как самостоятельное течение политической и философской мысли в борьбе с конфуцианской идеологией, защищавшей порядки, угодные наследственной аристократии; он возник как обобщение чаяний народа, многие из которых воплотились в песнях «Шицзина», исторических повествованиях «Шаншу» и летописях древнекитайских царств.

Отметим также огромное влияние мифологии на образный строй идейных построений моистов. Известный советский исследователь китайской литературы Н. Т. Федоренко писал о роли мифов в формировании художественного мышления китайского народа:

«Доказано, что первые художественные образы китайской литературы взяты из древних китайских мифов. Именно благодаря мифам мы узнаем, какими путями развивалось художественное мышление китайского народа, складывались поэтические образы и типы, формировалась древняя народная поэтика. Сквозь тысячелетия мифы донесли до наших дней древнейшие образы и свое-



образную символику китайского фольклора, в котором, например, молния уподобляется удару плети, Млечный путь — течению реки и т. д. Без знания китайской мифологии не только трудно понять характер, самую природу древней китайской поэзии и прозы, но едва ли можно правильно судить и о средневековой китайской литературе. Китайские мифы свидетельствуют о неисчерпаемой фантазии, пытливости ума и силе образного художественного мышления китайского народа уже в дни глубокой старины» [202, с. 473—474].

Вообще мифология сказала мощное воздействие на характер развития философской мысли в Китае. Достаточно сказать, что представления конфуцианцев, моистов, даосов об идеальных правителях общества «золотого века» основаны на древних мифах. Так, идеал моистов — великий Юй — является одним из излюбленных героев народных преданий. К сожалению, вопрос о взаимосвязи мифологии и философии в историко-философской китаеведческой литературе исследован пока недостаточно.

Еще в прошлом веке крупный русский китаевед академик В. И. Васильев высоко отзывался о достоинствах «Шицзина». Он отмечал, что в песнях этого древнего сборника отразились общественные и политические идеи своего времени, думы и чаяния народа [146].

Многие идеи «Книги песен» оказали немалое влияние на формирование взглядов Мо-цзы.

Прежде всего «Шицзин» является зеркалом получившего распространение в эпоху Чжоу религиозного представления о «Небе» (*Тянь*), высшей безличной силе, сливавшейся в сознании народа с древним персонифицированным верховным божеством *Шанди*, которого окружали души усопших предков. Соответственно, земной владыка (первоначально — только чжоуский ван) рассматривался как «Сын Неба» (*Тяньцзы*). Такого рода воззрения были своеобразным слепком земного бытия с деспотическим господством правителя и его сановников — представителей наследственной знати. Всесилие «Неба» было отражением всесилia деспота в Поднебесной. Маркс в письме к Энгельсу отмечал, что отсутствие частной собственности на землю в странах Древнего Востока лежит в основе всех восточных порядков и «является настоящим ключом к пониманию восточного неба» [8, с. 74]. Справедливость этой мысли подтверждается строками из «Шицзина»:

Широко кругом простирается небо вдали,  
Но нету под небом ни пяди не царской земли

На всем берегу, что кругом омывают моря.  
Повсюду на этой земле только слуги царя! [210, с. 270].

Величие земного царя получало «небесное» оправдание и божественную санкцию. Поэтому господствующий класс исторически поддерживал поклонение «Небу», а культовая обрядность стала одним из основных формальных элементов государственной власти.

«Небо» создало все на земле, оно является отцом всего сущего.

Высоко ты, небо, в величье своем,  
Отец наш и мать — так мы небо зовем... [210, с. 265].

Небо, рождая на свет человеческий род,  
Тело и правило жизни всем людям дает,  
Люди, храня этот вечный закон, хороши,  
Любят и ценят прекрасную доблесть души [210, с. 396].

Определение «воли Неба» считалось прерогативой *Тяньцзы* и рассматривалось как великое таинство.

В раннежоуский период в мантических ритуалах вану ассистировали гадатели, позднее замененные специальными чиновниками. Таким образом, «воля Неба» была призвана утверждать волю господствующего класса.

Следующий отрывок отчетливо показывает цель познания ваном «воли Неба».

Судьбы и волю небес сохранить нелегко!  
Трон сохраняя, от неба себя не отринь!  
Славы сиянье о долге свершенном простри,  
Мудро размысли, как небо отринуло Инь!  
Высшего неба деянья не ведомы нам,  
Воле небес не присущи ни запах, ни звук,  
Примешь Вэнь-вана себе в образец и закон —  
Стран мириады с доверьем сплотятся вокруг [210, с. 381].

Важно отметить, что «воля Неба» отождествляется с судьбой, мотив непознаваемости которой, а также карающей силы небес лег в основу конфуцианского представления о «Небе» как о высшем регулирующем начале, предоставляющем «мандат» на правление своим избранникам — «благородным мужам», которые берут за образец легендарных правителей древности.

Ранние конфуцианцы в целом разделяли очерченные выше традиционные взгляды. Однако в их суждениях, прежде всего в высказываниях самого Конфуция, очевиден упор не на проповедь величия «Неба», а на страх перед ним, перед неотвратимостью небесной судьбы: «Не о

чем молиться тому, кто провинился перед Небом» [18, с. 54]; «Это Небо послало смерть!» [18, с. 240] и т. п.

По свидетельству Мо-цзы, Конфуций утверждал также, что «все первоначально предопределено судьбой, и тут ничего нельзя ни убавить, ни прибавить» [26, с. 185]. «Благородный муж» должен испытывать страх перед «небесной судьбой»: «Кто не признает судьбы, тот не может считаться благородным мужем» [18, с. 419].

Мо-цзы тоже воспринял идею веры в «Небо» и его «волю». Но у него прежние религиозные представления получили совершенно иное содержание.

Во-первых, «воля Неба» у Мо-цзы познаваема и заведомо известна — это «всеобщая любовь» и «взаимная выгода». Во-вторых, мысль о непреодолимости фатума мыслитель отвергает в принципе. Таким образом, идеи традиционного культа в трактовке Мо-цзы получали определенный социально-критический заряд. Мудрец лишал господствующие классы монополии на толкование волеизъявления небес, требуя от правителя следовать принципу «всеобщей любви» и приносить пользу всем в Поднебесной.

В раннежюуский период, пока существовала прочная власть единого деспота, вера во всеилие «Неба» была незыблемой. Однако уже к началу периода Чуньцю (VIII в. до н. э.) объективные социально-экономические изменения приводят к политическим потрясениям. Господство «Сына Неба» приходит в упадок, наделы заместников-чжухоу превращаются в самостоятельные деспотические государства, лишь номинально признающие власть правителя династии Чжоу.

Разрушались патриархально-родовые устои, в недрах старого общества зарождались новые, феодальные отношения.

Указанные процессы получили отражение и в сфере идеологии. Сами господствующие классы начинают чувствовать, что почва уходит у них из-под ног, выражают сомнения в силе «Неба», начинают критиковать существующие порядки, которые не могут обеспечить благополучие Поднебесной.

Так, в стихах «Книги песен» воплотилось недовольство жестоким правлением властителей и их распутной, беспечной жизнью.

Милость верховный владыка сменил на грозу,  
Страждет от гнева его весь народ наш внизу...  
В дни, когда небо лишь беды нам шлет с высоты,

Не подобает быть вовсе веселым, как ты,  
В дни, когда небо колеблет всю землю,— пред ним  
Не подобает быть вовсе беспечным таким!  
Если в согласие с истиной слово придет,  
Будет и в добром согласье отныне народ,  
Речь твоя доброю будет — от речи такой  
Будут в народе устойчивы мир и покой [210, с. 373].

Здесь выдвинуто требование мудрого правления, справедливое отношение к народу, но нет отрицания царской власти как таковой. Такого рода половинчатая критика отражала недовольство наиболее дальновидных представителей наследственной знати, надеявшихся сохранить свои привилегии путем осуществления умеренной и разумной, с их точки зрения, политики. Причину тщетности своих усилий они видели в беспечности правителей, навлекших на себя и своих подданных гнев небес. Это не могло не вызвать сомнений в справедливости «Неба».

Велик ты, неба вышний свод,  
Но ты немилостив и плешь  
И смерть и глад на наш народ,  
Везде в стране чинишь грабеж!  
Ты, небо в высях, сеешь страх,  
В жестоком гневе мысли нет.  
Пусть те, кто зло совершил,  
За зло свое несут ответ,  
Но кто ни в чем не виноват —  
За что они в пучине бед? [210, с. 753].

Таким образом, в «Книге песен» получил отражение кризис власти наследственной аристократии, выразившийся в упадке веры во всецелие «Неба». Однако, на наш взгляд, не следует слишком прямолинейно толковать сомнения в «благости Неба» как свидетельство зарождения атеистических взглядов. Хотя идеологические устои господствующего класса и пошатнулись, сам факт существования высшей силы не подвергался сомнению. Однако в эпоху социальных и политических потрясений эта вера выражалась более всего в страхе перед «небесной волей», неведомой судьбой.

Наряду с верой в безличное «Небо» в Китае со времен родового строя был силен культ предков (так, Шан-ди, предтеча «Абсолюта» — «Неба», считался первопредком династии Шан-Инь). Представления о предках, способных из «мира духов» оказывать влияние на жизнь здравствующих потомков, составляли основу религиозных суеверий.

Мо-цзы воспринял традиционные воззрения о «Небе», духах и жертвоприношениях им, однако архаичное содержание религиозных понятий он подверг пересмотру с точки зрения общественной роли веры в «Небо» как в высший критерий справедливости. Идею оружие господствующих классов и суеверия простых людей он пытался использовать в политических целях и для пропаганды своего учения.

В столь утилитарном применении мыслителем религиозных постулатов также ощутимо влияние «Шицзина», в некоторых стихах которого «волей Неба» обосновывается неприятие существующих порядков, критика жестокости и своекорыстия правителей.

Правитель наш неправый и недобрый,  
Все люди князя обличать готовы.  
Моим словам не внемлет он, но вскоре,  
Поверженный, о них он вспомнит в горе [210, с. 169].

Содержание проступка, ведущего правителя к гибели, здесь еще не раскрывается, ибо эта песня вложена в уста одного из его советников.

Но вот в песне, которая имеет явно народные истоки, разоблачение социальной несправедливости носит открытый характер.

Нет, наш господин ни в посев не знал,  
Ни в жатву не знал труда —  
Откуда же триста амбаров его  
Наполнены хлебом тогда?  
Он с нами охоты не вел заодно  
И дичи из лука не бил давно,  
Откуда ж теперь перепелок полно  
На этом дворе тогда?  
Коль он благородным себя зовет,  
Так пусть же не ест без тревог и забот  
Хлеб, собранный без труда [210, с. 136].

Эти мотивы звучат и в произведениях Мо-цзы. Его уважение к людям труда, к самому труду получало как бы идейное обоснование в народных песнях. Протест простых тружеников против жестокого угнетения воплотился также в стихотворении «Большая мышь» [210, с. 137]. В нем же высказана уверенность в существовании «счастливой земли», где нет поборов, грабежей, угнетения.

Служилые даже из рядов господствующего класса вынуждены были протестовать против засилья при дворе родственников знати, против неспособности царя и его советников вести государственные дела, против жестоко-

сти правителей по отношению к недовольным. Чтобы «установить мир в Поднебесной» и укрепить центральную власть, они требовали удалить от двора обманщиков и мошенников, выдвигать честных и талантливых людей.

Народ наш страждет ныне от трудов —  
Удел его пусть будет облегчен,  
Поддай же милость сердцу всей страны,  
Чтоб мир снискать для четырех сторон.  
Лысецам бесчестным воли не давай,  
Чтоб всяк недобрый был предупрежден,  
Закрой пути злодеям и ворам —  
Небесный ведь не страшен им закон.  
Дай мир далеким, к близким добрым будь,  
Да укрепится этим царский трон! [210, с. 371].

Однако, как справедливо заметил профессор П. Ф. Федоренко, не следует преувеличивать значение подобной критики, исходящей из рядов господствующего класса; ее следует отличать от выступлений в адрес власть имущих, исходящих от низов. Он писал: «...господствующие классы, знать, а также их идеологи, в частности представители конфуцианства, нередко стремились использовать в своих корыстных интересах как памятники фольклорного поэтического творчества, так и деятельность художников слова, живших в различные исторические периоды. Недовольство и критика исходили нередко от тех представителей аристократии, которые стремились к захвату государственной власти. Именно в этой связи и должна рассматриваться критика правящих кругов, содержащаяся в разделе придворной поэзии „Шицзина“, в отличие от критики и жалоб, звучащих в произведениях чисто народных» [202, с. 512].

В приведенных выше стихах явно недостает той остроты, что мы видели в ранее цитируемых народных песнях.

Более демократичны по содержанию стихи, имеющие фольклорное происхождение. В них дается совет выдвигать способных советников из низов.

Хоть в царстве у нас ничего еще твердого нет,  
Но мудрые люди нашлись бы, пожалуй, и здесь.  
В народе у нас, хоть немного осталось его,  
Разумные люди, к совету пригодные, есть,  
Достойные видом, способные править умы! [210, с. 258].

Эти идеи перекликаются с выдвинутым Мо-цзы принципом «почитания мудрости».

Читая следующие строки, нельзя не видеть их созвучности с положениями учения Мо-цзы о привлечении к

правлению талантливых людей из народа, об установлении справедливого общественного порядка.

Кто низок, тот имеет дом,  
Кто подл, тот награжден зерном.  
Несчастен ныне наш народ,  
Небесным поражен бичом!  
Богатый сыт, а тот, кто сир  
И одинок,— скорблю о нем [210, с. 251].

Советники царя по преимуществу являются его родственниками. Они владеют неизмеримыми богатствами, занимают высокие посты не потому, что обладают способностями и высокими моральными качествами, но лишь в силу родства с царствующим домом. В «Шицзине» эти приближенные сравниваются с «ленивыми пеликанами», не стоящими даже одежд, которые они посят. Подобные идеи этого памятника находит отклик в учении Мо Ди.

Среди образчиков придворной поэзии «Шицзина» есть стихи выражающие более решительный протест против засилья наследственной знати. К их числу принадлежит и «Ода благородного Цзя-фу». В четвертой строфе автор, обращаясь к царскому советнику Иню, говорит:

Личного вы не даете примера,  
К службе закрыт благородному путь,  
К вам у народа разрушена вера,  
Но государя нельзя обмануть!  
Будьте воздержаны, дух свой смирите,  
Низким, как щит, не вверяйте закон,  
К службам доходным пути преградите  
Этой ничтожной родне ваших жен!

И далее:

Высшее небо не право и снова  
Всем нам грозит разоренье от смут,  
Высшего неба немилость сурова,  
И прегрешенья наши растут.  
Если усердья исполнен правитель,  
Снизит покой на людские сердца...  
[210, с. 245—246].

Есть основания утверждать, что идеи, содержащиеся в этих отрывках, в некотором смысле можно рассматривать как первоисточки принципов Мо-цзы «почитание мудрости» и «почитание единства», хотя социальное содержание данных положений Мо-цзы иное, нежели высказываний представителя наследственной знати Цзя-фу.

Однако приведенные строфы показывают, что подобные идеи уже зародились в умах людей того времени,

У Мо-цзы же они приобрели значение политического принципа. Примечательно, что в системе этических взглядов Мо-цзы большое место отводится идее нравственного воздаяния и личному примеру правителя, которого стих «Шицзина» призывает «преисполниться усердия», дабы благотворно воздействовать на подданных.

Наконец, следует остановиться на антивоенных идеях песни «Шицзина», прямо перекликающихся с соответствующими положениями учения Мо-цзы. Междоусобные столкновения, а также войны, которые вели китайцы с соседними племенами, несли тяжелые бедствия народу. Поэтому в фольклорных произведениях столь важное место занимает антивоенная тематика. В них описывается скорбь овдовевшей жены, тоска воина, разлученного с домом, или отчаяние семьи, лишенной кормильца.

Так, о тяготах жизни воина повествуют такие строки:

О ратей отец!  
Мы — когти и зубы царя!  
Зачем ты ввергаешь нас в горькую скорбь,  
Нет дома, нет крова нам [210, с. 235].

Трогательно передается в песне горе овдовевшей женщины:

Прочно окутан терновник плющом,  
Поле с тех пор зарастает вьюнком,  
Он, мой прекрасный, на поле погиб.  
Как проживу? Одиноким стал дом [210, с. 150].

Характерно, что у Мо-цзы одним из аргументов против междоусобных грабительских войн является именно «запустение полей», которые некому обрабатывать. В «Шицзине» эта же тема звучит и в следующих строках:

Нельзя быть небрежным на службе царю.  
Я просо засеять не мог в этот год,  
Отец мой и мать моя — голод их ждет.  
Когда, о далекое небо, скажи,  
Конец этой службе придет? [210, с. 147].

Таким образом, шедевры «Шицзина» служили одним из источников вдохновения для великого мыслителя древности.

В этом поэтическом сборнике получили отражение чаяния народа, в его песнях даны яркие картины жизни людей за несколько столетий. Источники свидетельствуют, что моисты высоко ценили этот памятник. Следует сказать, что Мо-цзы читал первоначальный вариант «Шиц-



зина», содержащий, по преданию, более 3 тыс. стихов; мы же ныне имеем дело с поздней редакцией «Книги песен», в которую конфуцианцы включили лишь 305 стихов.

Моисты относились к «Шицзину» как к историческому документу. Так, в трактате «Мо-цзы» «Шицзин» цитируется одиннадцать раз.

В числе других древних памятников, изучавшихся Мо-цзы и оказавших на него большое влияние, следует отметить летописи царств.

Мы не располагаем ныне этими источниками, однако содержание их пересказывается во многих древних книгах.

У Мо-цзы в начальных главах основного текста трактата, особенно в главах «Почитание мудрости», «Почитание единства» и др., различные исторические факты часто приводятся со ссылкой на эти летописи. Следует отметить, что моисты все записанное в указанных хрониках считали неоспоримым, в том числе рассказы о потустороннем мире, духах и т. п.

Известно, что свидетельство древних книг являлось для Мо-цзы одним из основных критериев истинности: критерий «все должно иметь основу» означал соответствие фактам, зафиксированным в писаниях «совершенно мудрых правителей» прошлого.

С большим уважением относился Мо-цзы к книге «Шаншу» или «Шуцзин» («Исторические анналы»). Ее наряду с записями «совершенно мудрых ванов» мыслитель относил к «основе» (мудрости.— *М. Т.*). Мо-цзы абсолютизировал многие свидетельства, носящие мифологический характер, нередко он весьма произвольно толковал их. Так, в главе «Против судьбы» («Фэй мин») он десять раз приводит примеры из «Шаншу», дабы подтвердить, будто древние ваны не верили в судьбу; хотя последнее, мягко говоря, не соответствует исторической истине.

Всего в 53 главах книги «Мо-цзы» содержится 27 ссылок на «Шуцзин», причем некоторые ссылки отсутствуют в нынешнем тексте «Исторических анналов».

Следует отметить, что именно в древних хрониках, прежде всего в «летописях ста царств», были зафиксированы достижения древних китайских мыслителей и в естественнонаучной области, нашли отражение отдельные материалистические идеи.

Подъем сельского хозяйства и ремесел, строительного дела вызвал развитие соответствующих прикладных наук. Занятие земледелием требовало определенных знаний о смене времен года, умения предсказывать погоду, опреде-

лить наиболее благоприятное время сева тех или иных культур и проч. Китайские астрономы уже на рубеже II-I тысячелетий до н. э. вели систематические записи о движении небесных светил, использовали лунный календарь, по которому год состоял из 365 дней. В период Чжаньго был создан звездный каталог Ши Шэня на 800 звезд и т. п.

Во многих книгах приводятся наблюдения за разливом рек и другими явлениями природы.

В «Цзочжуань», например, зафиксированы слова чжюского чиновника — летописца Шу Сина по поводу падения в районе столицы царства Сун пяти метеоритов: «Метеориты — это дело неба и земли. [Они] не предвещают ни счастья, ни зла. Счастье и зло — дела людей» [22, с. 54]. Там можно найти и оценку другого природного явления: советник Цан Вэньчжун сказал, что «засуха не зависит от колдунов, это явление природы» [22, с. 55].

В то время достигла больших успехов медицина, прежде всего выявление лечебных свойств растений, минералов и т. д. Болезнь рассматривалась как нарушение деятельности определенных органов тела. Кстати, у Мо-цзы мы тоже встречаем высказывания о том, что «болезни не зависят от духов». В числе причин заболевания назывались переохлаждение, жара, невоздержанный образ жизни, и т. п. [26, с. 290].

Развитие ремесел, плавка железа приводят к возникновению зачатков естественных наук. Главным их методом было на том этапе простое созерцание, наблюдение; эксперимент как способ познания только начинал применяться. Поэтому источником знаний о природе была непосредственная практика, трудовой опыт. Исторической заслугой Мо-цзы и его школы было то, что они первыми высоко оценили такого рода опыт и творчески его обобщили. На этой основе они создали свою материалистическую теорию познания; кроме того, им принадлежат немало ценных идей и интересных наблюдений в области естественных наук и математики. Об этом свидетельствуют главы книги «Мо-цзы» об охране городов и строительстве оборонительных сооружений и приспособлений, данные по оптике, физике и геометрии в канонических главах той же книги (подробное исследование естественнонаучных идей Мо Ди содержится в работе Тань Цзефу [95]).

В начале данной главы мы отмечали, что моизм сло-

жился в острой идейной борьбе с конфуцианством. Примечательно, что конфуцианство и моизм как философские школы возникли в одном и том же месте — царстве Лу.

Книга «Хуай Нань-цзы» свидетельствует, что Мо-цзы изучил «дела служилых» (*жу*) и «воспринял искусство Конфуция», но «он считал их ритуалы слишком громоздкими и ненужными, поэтому был недоволен этим учением» [32, с. 375].

Однако мнение о том, что Мо-цзы «воспринял искусство Конфуция», оспаривалось еще Сунь Ижаном (см. [26, с. 429]).

Мо-цзы критически воспринял рациональные элементы учения Конфуция: о роли учебы и размышления в познании, о роли воспитания, о сходстве природных задатков людей, об изучении древних книг, некоторые педагогические приемы. Мо-цзы полагал, что бессмысленно «отрицать то, что является истинным, и что сами совершенномудрые ваны древности не могли бы изменить». Мо-цзы куда объективнее подходил к учению Конфуция, чем конфуцианцы к воззрениям основоположника моизма. Так, Мэн-цзы лишь обрушивался на них с резкой критикой, но не видел в них ничего сколько-нибудь положительного; конфуцианцы эпохи Хань и последующих времен попросту игнорировали учение Мо-цзы. Гносеологические же построения поздних моистов были для них чужды не только как порождение еретической мысли, но и в категориально-методологическом плане, что обуславливалось особенностями древнекитайской философии.

В государстве родовой аристократии проблемы отношений внутри господствующей патронимии, между членами одной и разных патронимий всегда были чрезвычайно актуальными. В период ломки прежних социально-экономических и политических структур вопросы взаимоотношений человека и общества встали еще более остро. Естественно, что в философии Китая того времени политическая и этическая проблематика занимала ведущее место, тогда как вопросы натурфилософии отступали на задний план, более того, отношения природы и человека преломлялись в сознании людей через призму этических понятий и представлений; чисто натурфилософских терминов было очень немного.

Неудивительно, что попытки моистов использовать нетрадиционные категории не нашли понимания у большинства конфуцианцев, в идеологии которых натурфилософские проблемы хотя порой и играли определенную

роль, но всегда осмыслялись посредством незыблемого, истинного по сути категориального аппарата.

Собственно учение Конфуция было чисто этико-политическим и имело перед собой двоякую цель:

1) упорядочить отношения внутри наследственной знати, сплотить ее перед лицом нависшей угрозы потери власти;

2) дать идеологическое обоснование привилегированному положению аристократии, сгладить недовольство низов ее господством.

Путь к решению первой задачи Конфуций видел в строгом соблюдении ритуалов времен Западного Чжоу. Для урегулирования отношений внутри господствующего класса Конфуций выдвинул учение о «человеколюбии» (*жэнь*), ставшее фактическим призывом к солидарности «благородных мужей» — представителей наследственной знати. Опираясь на принципы «исправления имен» (*чжэнь мин*), «восстановления ритуалов» (*фу ли*), «опоры на родственников» (*цзинь цинь*) и «выдвижения талантов» (*цзюй синьцай*), Конфуций намеревался вернуть общество к «золотым временам» Чжоу-гуна, когда господство родовой аристократии, объединенной под эгидой чжоуского «Сына Неба», было незыблемым (см. [18, с. 354—356]). Глубинная суть учения Конфуция выражена им самим в афоризме: «Правитель должен быть правителем, слуга — слугой, отец — отцом, сын — сыном» [22, с. 78].

Попытки некоторых исследователей изобразить Конфуция родоначальником гуманизма, создателем учения «об идеальном человеке» — плод антиисторического, модернистского подхода к анализу древнекитайских источников. По-видимому, эти ученые не смогли устоять перед осужденным еще Гегелем «великим соблазном перечеканить древних философов в нашу форму рефлексии» [153, с. 46]. «Мы не должны, — справедливо подчеркивал он, — приписывать им выводов и утверждений, которых они вовсе не делали и которые даже не приходили их творцам в голову, хотя эти утверждения и можно правильно вывести из мыслей, высказанных в этих системах философии. Надо излагать исторически: приписывать им лишь то, что нам непосредственно передало их учение» [153а, с. 45].

К концу периода Чуньцю принадлежность к аристократическому роду уже не служила гарантией материального и социального преуспеяния, что вызывало возмущение

ние Конфуция, видевшего в этом подрыв «священных» веками общественных устоев. Требование «исправления имен», суть которого — закрепление существующего социально-политического статус-кво, обращение в реальность отживших «имен» — представлений об общественной роли наследственной аристократии, было важнейшим политическим принципом системы взглядов Конфуция.

Этот принцип, распространенный на область собственно философских построений, стал требованием приведения в соответствие действительного содержания предметов с их «именами» — понятиями о них. Данный идеалистический тезис положил начало длительному философскому спору о соотношении понятий и действительности — *мин юй ши*.

В деле укрепления кровнородственных отношений внутри аристократических патронимий Конфуций придавал большое значение поклонению духам предков. Обосновывая божественную избранность знати, Конфуций утверждал, что только «благородные мужи» после смерти обращаются в духов, тогда как «чернь» даже не должна иметь храма предков (см. [22, с. 60—61]). С этой же целью Конфуций настаивал на соблюдении знатью трехлетнего траура по умершим родителям и близким родственникам (см. [159, с. 172—173]). Мо-цзы видел в этом требовании не только дискриминацию в отношении простолудинов, но и бессмысленную растрату духовных и физических сил людей, приносящую несомненный вред обществу [26, с. 183—185].

Конфуций отстаивал старые обычаи и традиции, выступая против каких-либо изменений в порядках управления государством. Особенно яростно он нападал на тех представителей аристократии, которые, чувствуя дух времени, начинали переходить от управления на основе обычаев и ритуальных установлений к опоре на единое законодательство. По свидетельству книги «Цзочжуань», Конфуций резко критиковал Цзы Чаня, главного министра царства Чжэн, создавшего свод законов [16, с. 66—67]. Моисты выступили против преклонения перед древними ритуалами и в противоположность Конфуцию настаивали на едином критерии в управлении [26, с. 47—49, 67], что в той исторической обстановке фактически означало требование перехода к управлению на основе законов.

Для выполнения второй из отмеченных нами утилитарно-политических задач учения Конфуция он подкреплял претензии наследственной знати на социальное ли-

царство «волей Неба», определившего изначальную мудрость «благородных» и глупость «черни», способной лишь работать на поле и кормить своих господ. Для Конфуция характерно презрительное отношение к простолюдям и их труду. «Справедливость» по Конфуцию — это строгое соблюдение каждым обычаев и правил, установленных для определенного общественного ранга [159, с. 143, 155, 162, 163, 169—170], подчинение «судьбе» и «благородным мужам». Идея покорности сверху донизу — один из основных принципов конфуцианской этики. Сюда относятся «почитание родителей» (*сяо*), «уважение младшими братьями старшего» (*ди*), подчинение приближенных своему господину — «преданность» (*чжун*). Чтобы сгладить недовольство низов гнетом родовой аристократии, Конфуций предлагал господствующему классу больше внимания уделять развитию земледелия, не нарушать сезонность сельскохозяйственных работ, облегчить бремя поборов и повинностей (см. [159, с. 141, 142, 144—145, 161, 169]). Для укрепления основанной на патриархальных традициях власти Конфуций призывал правителей «уважать таланты» из среды аристократии, выдвигать их на государственную службу. Бесспорно, учение Конфуция содержало и рациональные идеи, которые, как отмечалось выше, не прошли мимо внимания Мо-цзы. Последний воспринял и развил педагогические принципы Конфуция, от некоторую демократичность в этой области. Однако следует отметить, что если в трактовке Конфуция высшим знанием является врожденное, а учеба сводится прежде всего к подражанию образцам прошлого («передаю, но не создаю»), то у Мо-цзы мы наблюдаем более широкий и творческий подход к познанию и к мудрости предков. Он высоко ценит знания, достигнутые прошлыми поколениями, но для него не менее важно и изучение настоящего и будущего: свидетельства древних книг и опыт «совершенномудрых ванов прошлого» Мо Ди рассматривал лишь в качестве «основы» (*бэнь*), или «первоисточника» (*юань<sub>2</sub>*) первого критерия истинности знаний и их практической ценности. В главах «Фэй гун» и «Лу вэнь» философ подчеркивает возможность «на основе прошлого познать будущее, на основе видимого прояснить скрытое» (см. [26, с. 86, 300]). В главе «Гэнь Чжу» Мо Ди прямо критикует ограниченность упомянутого выше тезиса Конфуция о подражании (*шу*) древности [26, с. 271].

Таким образом, хотя идейные истоки учения Мо-цзы коренятся в глубоких пластах традиционной культуры,

сложенных задолго до его рождения, однако духовный облик моизма в значительной степени определялся современными его основателю социально-политическими и идеологическими реалиями. Неудивительно, что именно школа *моцзя*, впитавшая и переработавшая культурное достояние прошлых эпох, опыт трудовой деятельности, настроения и чаяния народных масс, рациональные элементы других течений общественно-политической мысли, на определенном этапе сыграла роль идеологической опоры сил общественного прогресса.

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ  
ШКОЛЫ МОЦЗЯ

Школа моистов и ее основатель Мо Ди вписали одну из самых содержательных страниц в историю китайской политической мысли. Моисты одними из первых выступили против привилегий наследственной аристократии, первыми подвергли уничтожающей критике реакционные стороны ее идеологии — конфуцианства. Положительное историческое значение моистского учения, и прежде всего отмеченные выше его критические аспекты, пока не получили должного освещения в нашей китаеведческой литературе. В этой главе делается попытка дать изложение основных идей политико-этической системы взглядов, присущих главным образом раннему моизму, который остается главным объектом научной полемики о школе *моцзя*. Поздние моисты сравнительно скудно дополнили социально-политическое учение Мо Ди. Автор понимает, что не все приведенные ниже доводы могут быть признаны бесспорными, и не претендует на всестороннее раскрытие проблемы: главная его задача — показать место моизма в идейно-политической борьбе своего времени, роль школы *моцзя* как идеологического антагониста древнего конфуцианства.

*Моистская критика  
наследственной рабовладельческой аристократии  
и конфуцианского учения о ли*

Учение Мо-цзы и его последователей носит ярко выраженный критический характер по отношению к существовавшему социальному порядку. Главный огонь своей критики моисты направляли против образа жизни господствующих классов, жестокости и своекорыстия правителей царств, их родни и приближенных, а также против



конфуцианства, которое, на словах выступая против «крайностей» правителей, защищало классовые интересы родовой аристократии и ее привилегии.

В главе «Против музыки» Мо-цзы заявляет: «Простой люд испытывает три бедствия: голодающие не имеют пищи, замерзающие не имеют одежды, уставшие не имеют отдыха. От этих трех бед народ испытывает огромные страдания. Но если именно в такое время ваны, гуны и другие знатные люди развлекаются колокольным звоном и барабанным боем, играют на лютнях, цинах, свирелях и шэнах, а также устраивают боевые упражнения для показа оружия, то откуда же простой люд возьмет пищу и одежду. Поэтому я считаю, что так не должно быть. Мой замысел состоит в том, чтобы уничтожить это» [26, с. 161].

По словам мыслителя, Поднебесную сотрясали смуты, народ бедствовал, повсюду не прекращались грабежи, злоупотребления, богатые и знатные предавались разврату, царства совершали нападения друг на друга.

Правители «строили роскошные дворцы с извилистыми галереями и крытыми беседками», раздаривали своим родственникам огромные богатства, полученные путем нещадных поборов с населения. Мо-цзы с негодованием замечал, что ваны и гуны «занимаются только тем, что расходуют богатства из государственной казны на создание дорогих музыкальных инструментов». Средства в казну поступают не от использования земельных угодий и развития промыслов, а путем «большого обложения населения податями» [26, с. 161].

Когда умирал правитель или кто-либо из его близких, им сооружали огромные гробницы, вместе с ними хоронили массу ценных вещей и даже приносили в жертву живых людей. После похорон соблюдали трехлетний траур, во время которого родственники покойного, будь то правители или чиновники, не занимались государственными делами, государство и его хозяйство приходили в упадок. «Силы народа используют впустую, без надобности» [26, с. 113—114], — с негодованием утверждал мыслитель. В книге «Хуай Нань-цзы» по поводу выступления Мо-цзы против конфуцианских ритуалов говорится, что он «был недоволен учением Конфуция... считал, что пышные похороны переводят богатства и делают пиццами земледельцев, ношение длительного траура приносит вред живущим и мешает делам» [32, с. 375].

Мо-цзы обвинял правителей царств, ссылаясь на авто-

ритет древних «совершенноумудрых ванов», которые «всегда ограничивались тем, что было нужно народу. Того, что увеличивало расходы, не увеличивая пользы для народа, совершенноумудрые ваны не делали» [26, с. 103, 167]. Философ осуждал жестокость правителей, их расточительство с позиций своей этической системы, основной которой был принцип «взаимной выгоды»: «Подлинно человеколюбивый муж соразмеряет свои действия с пользой для Поднебесной, но не с тем, что услаждает его уста либо нежит его тело. Подлинно человеколюбивый муж не делает ничего, что могло бы нанести ущерб имуществу народа, отнять у народа его пищу и одежду» [26, с. 160].

Неприятие мыслителем расточительства господствующих слоев легло в основу его принципа «за экономию в расходах» (*цзе юн*), выступление мыслителя против пышных похорон и длительного траура вылилось в принцип «за экономию при захоронениях» (*цзе сан*), возмущение роскошью, которой предавалась аристократия, увлечением ритуальной музыкой и дорогими украшениями воплотилось в принцип «против музыки» (*фэй юе*).

Следует подчеркнуть, что у моистов критика господствующей аристократии тесно переплетается с критикой конфуцианства, ибо именно конфуцианское учение о ритуале *ли* обосновывало необходимость пышных похорон и длительного траура, требовало исполнения во время многочисленных церемоний сложной ритуальной музыки и т. д. Поэтому критика моистами общественных порядков концентрируется в главе «Против конфуцианцев»: «Конфуцианцы стремятся приобрести внушительную внешность и богато украшать себя, чтобы совращать современников. Они используют пение под струнный аккомпанемент и танцы под барабан, чтобы привлекать учеников. Устанавливают множество сложных церемоний, чтобы оттенить внешнюю сторону ритуалов и привлечь внимание многих людей. Их обширное учение не может быть правилом для мира. Они много размышляют, но не могут помочь простолюдинам. За всю жизнь невозможно постичь их учение, за целый год нельзя выполнить их церемонии, и даже богатый не может [позволить себе] услаждаться их музыкой. Богатые украшения и ложное искусство придуманы ими, чтобы вводить в заблуждение нынешних правителей; громогласная музыка служит тому, чтобы совращать глупых людей» [26, с. 190–191].

С помощью восстановления старых обычаев и ритуа-

лов Конфуций пытался укрепить пошатнувшееся положение наследственной аристократии, объединить ее под эгидой чжоуского «Сына Неба» [18, с. 354—356].

«Необходимо исправлять имена,— говорил Конфуций своему ученику Цзы Лу. — Благородный муж осторожен по отношению к тому, чего не знает. Если имена неправильны, то высказывания не будут обоснованными. Если высказывания будут необоснованными, то дела не будут исполнены, а если дела не будут исполняться, то церемонии и музыка не будут процветать; а если церемонии и музыка не будут процветать, то наказания не будут правильными; а когда наказания будут извращены, то народ не будет знать, как ему себя вести» [18, с. 280—283]. Приведенное высказывание позволяет оценить место, отводимое конфуцианцами ритуальной музыке и обрядам в укреплении традиционных общественных устоев, господства и привилегий родовой аристократии. Эти же слова Конфуция служат убедительным свидетельством того, что выступления Мо-цзы против внешне формальных аспектов конфуцианского учения носили исторически актуальный и прогрессивный характер.

*Принципы «почитание мудрости»  
и «почитание единства».*

*Борьба моистов за повышение  
политического статуса свободных тружеников*

В противовес патриархально-элитарным положениям учения Конфуция Мо-цзы выдвинул принцип «почитания мудрости», объективно направленный на подрыв привилегий родовой аристократии, усиление политического влияния свободных слоев трудового населения и вышедших из их среды «служилых». Суть «почитания мудрости» (*шан сянь*) состоит в следующем: «Если земледelec, ремесленник или торговец проявит недюжинные способности, то его должно выдвинуть, наделить высоким чином и жалованьем, дать ему дело соразмерно с его способностями и выделить ему в подчинение людей» [26, с. 28—29].

Указанный принцип отразил протест определенных социальных слоев против патриархальной системы формирования институтов власти, когда государственные посты раздавались правителем на основании главным образом родственных связей. Мыслитель требует удалить

«ничтожную родню» от двора, ибо «кровные родственники шанов, гунов и другой знати подобны глухим, которых сделали музыкантами. Но в жестокости эти люди не уступают Цзе и Чжоу<sup>1</sup>» [26, с. 44].

Ссылаясь на пример образцовых правителей прошлого, мыслитель призывает осуществлять управление страной, основываясь на справедливости (*и*). Предпосылкой такого правления, по Мо-цзы, является выдвижение на государственные посты сверху донизу «мудрых людей» независимо от их происхождения. Принцип «почитания мудрости» как политический лозунг оказал большое влияние на соответствующие аспекты учений других школ, в частности школы «законников», и сыграл известную прогрессивную роль в борьбе феодализма против патриархально-рабовладельческого строя.

«Почитание мудрости» откровенно противопоставлено конфуцианскому положению о «выдвижении талантов», касавшему лишь «благородных мужей». Свою критику привилегий родовой аристократии и конфуцианских взглядов о вечности ее господства Мо-цзы углубляет и развивает в главе «Почитание единства».

Ссылаясь на исторические примеры, он пытается показать, что народ будет избавлен от страданий, а страна будет богатой тогда, когда станет единой, когда правители начнут исходить из общих интересов народа, а не из притязаний дворцовых группировок и своей родни. «Ныне в Поднебесной служилые и благородные великие люди — ваны и гуны, — если только они желают сделать богатой свою страну, умножить население своих стран, упорядочить управление и наказание в стране, укрепить свой престол, должны почитать единство» [26, с. 57].

Мо-цзы фактически выступает против наследования высшей власти и предлагает восстановить обычай передавать бразды правления наиболее мудрому из людей.

Опровержению притязаний родовой аристократии на безраздельное господство в Поднебесной служит трактовка мыслителем происхождения государственной власти.

«В древности, когда появились люди, не было управления и наказаний... беспорядок в Поднебесной был такой же, как среди животных. [Люди] поняли, что причина хаоса в Поднебесной возникает из-за отсутствия предводителя в правлении государством. Поэтому избрали в Поднебесной мудрого и достойного и сделали его Сыном Неба, чтобы он управлял делами... всей Поднебесной» [26, с. 50].

«В древности, когда только появились люди, не было наказаний, и в то же время у каждого было свое понимание справедливости. У одного — одно, у двух — два, у десяти — десять представлений о справедливости. Чем больше нарождалось людей, тем больше становилось различных представлений о справедливости. Каждый считал правильным свой взгляд и отвергал взгляды других людей, в результате между людьми царила сильная вражда.

В семьях отцы, дети и братья относились друг к другу с ненавистью и отвращением, будучи не в состоянии жить мирно вместе, они покидали друг друга. Люди Поднебесной, используя огонь, воду, яд, вредили друг другу, поэтому сильные не оказывали помощи слабым, имеющие избыток богатств не делились ими, но расточали эти избытки, умные не наставляли неопытных людей и скрывали от них свои знания. Беспорядок в Поднебесной был такой же, как среди диких зверей. Поняв, что причиной хаоса является отсутствие управления и старшинства, люди выбрали самого добродетельного и мудрого человека Поднебесной и сделали его Сыном Неба... Только Сын Неба может создавать единый образец справедливости в Поднебесной, поэтому в Поднебесной воцарился порядок» [26, с. 47]. Таким образом, по мнению Мо-цзы, были выбраны и помощники правителя Поднебесной — гуны, правители уделов — чжухоу, старосты деревень.

Приведенные высказывания Мо Ди перекликаются с положением Эпикура и Лукреция о том, что «государство покоится на взаимном договоре людей», значение которого в истории человеческой мысли высоко оценил К. Марк (см. [7, с. 127]). Так, Лукреций следующим образом повествует о первом периоде существования человечества.

Смуты настали затем и полнейший во всем беспорядок,  
Каждый ко власти тогда и к господству над всеми стремился.  
Некие люди затем избранью властей научили  
И учредили права, дабы люди держались законов [172, с. 196].

Однако если у материалиста Лукреция выбор власти был сделан людьми без всякого потустороннего вмешательства, то у Мо-цзы избрание «совершенномудрого» правителем Поднебесной предстает как осуществление «воли Неба».

Правителей-современников и их приближенных Мо-цзы лишает ореола гуманности и справедливости. Мудрец не видел земной социальной силы, которая могла быть примером с точки зрения «всеобщей любви и вза-

имной выгоды». Для него «образцом справедливости служит Небо, так как людей гуманных мало и их поступки нельзя брать за основу как образец... Поступки Неба великодушны и бескорыстны» [26, с. 13].

В поисках отвечающего небесному волеизъявлению идеала справедливого правления Мо-цзы обращается к мудрым ванам «трех эпох» — Яо, Шуню, Юю, Тану, Ваню и У, которые «осуществляли управление Поднебесной, исходя из всеобщей любви и взаимной выгоды, и шли впереди всех людей Поднебесной в почитании Неба и служении духам; они любили народ и приносили пользу всем людям. Поэтому в награду за это Небо и духи сделали их правителями Поднебесной, отцами и матерями для народа» [26, с. 37].

Данные выдержки из трактата «Мо-цзы» свидетельствуют, что в представлении мыслителя государственная власть и общественная справедливость неразрывны. Назначение власти в лице «Сына Неба» и подчиненных ему сановников — «создавать единый образец справедливости в Поднебесной» [26, с. 50]. Критерием же справедливого социального порядка Мо-цзы почитает такое положение, когда каждый человек занимается тем делом, которое соответствует его способностям.

«Как, например, строится стена. Тот, кто умеет класть кирпичи, тот кладет; кто может подносить глинистую смесь, тот подносит; тот, кто может делать замеры, делает замеры. И так стена будет сложена. Осуществление справедливости подобно этому. Способный вести рассуждения и беседы пусть ведет рассуждения и беседы, способный излагать исторические книги пусть излагает исторические книги, способный нести службу пусть несет службу; таким образом, если следовать справедливости, все дела будут выполнены» [26, с. 267].

Мо-цзы рассматривал разделение обязанностей в обществе как причину существования сословий: правителей, сановников (гунов, дафу), ремесленников, земледельцев, торговцев и т. д. Таким образом, в число «работающих» мудрец включал не только тех, кто занимается физическим трудом, но также правителей и их советников. Может показаться, что Мо-цзы оправдывает существование господствующих классов. Действительно, в том, что он связывал происхождение государственной власти со справедливостью, а ее выводил из разделения обязанностей, содержится признание необходимости деления на высших и низших. Здесь наблюдается определенное сход-

ство взглядов Мо-цзы и Платона, у которого разделение труда также является основным принципом строения государства. У Платона такой принцип, говоря словами Маркса, «представляет собой лишь афинскую идеализацию египетского кастового строя» [3, с. 379], служащую для оправдания господства аристократии.

Однако Мо-цзы в отличие от Платона считал одинаково важными как деятельность правителей и сановников по управлению страной, так и труд земледельца, ремесленника, торговца, лишая тем самым ореола исключительности господствующие сословия.

Этот тезис Мо-цзы получил особенно яркое выражение во взглядах поздних моистов, которые утверждали: «Благородный является государем, но он приносит людям пользы не больше, чем простолюдины» [26, с. 258].

Наконец, положение Мо-цзы «сановники не вечно должны быть знатными, простолюдины не вечно должны быть незнатными» [26, с. 29] ясно доказывает, что идеи Мо-цзы были направлены не на укрепление господства высших сословий, а на обоснование прав свободных тружеников, на доступ к власти. В этом прогрессивное значение выдвинутых монстами положений о происхождении власти.

Заслуга моистов состояла также в том, что они первыми в истории древнекитайской мысли определенно поставили этическую проблему справедливости в прямую связь с политическим устройством общества, сформулировали вопрос о социальном наполнении понятия «справедливость».

Хотя Мо-цзы и его последователи не выдвигали еще требования об управлении страной на основе единого законодательства, но их принцип «почитание единства» был предтечей учения *фаузя* о роли закона, так как он предусматривал единый критерий справедливости для всех независимо от социального положения и требовал создания унифицированной и стабильной системы управления.

Принцип «почитание единства» основывался на утопической мысли о духовном единении высшей власти и народа на основе «всеобщей любви» и «взаимной выгоды». Предпосылкой осуществления указанного принципа является, по мысли Мо-цзы, равенство политических возможностей свободных членов общества. Сам «учитель Мо» был убежден в равенстве прав всех сословий на почет и благосостояние, которые, по его мнению, могут быть

достигнуты лишь путем соблюдения определенных жизненных правил: «Кто не следует справедливости, тот не будет знатен...» [26, с. 28].

Данная идея Мо-цзы прямо противопоставлялась конфуцианским требованиям укрепления государства путем ликвидации розни и междоусобной борьбы среди родовой аристократии на основе «человеколюбия», «сыновней почтительности» и «ритуалов эпохи Чжоу», которые уготовляли народу участь безгласного стада, безропотно следующего за «благородным мужем». «Простолюдинов можно заставлять следовать должным путем, но не нужно объяснять им намерения правителя», — говорил Конфуций [48, с. 161]. «Народ — это трава в степи, а правитель — это ветер, куда дует ветер, туда и трава клонится» [212, с. 113].

Мысль Мо-цзы о том, что правители должны проводить политику в интересах всего народа, отражала мечту свободных тружеников древнего Китая об обществе «великого единения» (*дагун*). Эта утопия, не выдвигая альтернативы самодержавию, в то же время предусматривала ограничение единоличной верховной власти: народ имел право смещать жестоких чиновников любых рангов и даже, выполняя «волю Неба», мог низложить верховного правителя, «не любящего народ, не приносящего ему пользы», как это было, по словам Мо-цзы, с жестокими тиранами древности Ли, Ю, Цзе и Чжоу.

В этом отношении идея «почитания единства» противоположна и взглядам «законников» Шан Яна и Хань Фэйцзы, которые видели силу государства в безусловном подчинении народа воле государства и императора. «Сила государства означает слабость народа и наоборот. Между тем, для того чтобы народ был слаб, нужно не потворствовать, а противодействовать его желаниям, нужно не делать того, что народ хочет, и делать то, чего народ не хочет» (цит. по [212, с. 113]).

Моистский принцип «почитания единства» в дальнейшем оказал большое влияние на авторов книги «Тай пин цзин», содержавшей взгляды на утопическое общество «всеобщего равенства» и уравнительного распределения; подобные воззрения в течение многих столетий были идейным знаменем крестьянских восстаний в Китае.

Итак, если, формулируя принцип «почитание мудрости», Мо-цзы давал ответ на вопрос о том, кто должен управлять страной, то принцип «почитание единства», отвергавший притязания наследственной аристократии на без-



раздельное господство, был обобщением утопической программы справедливого общественного порядка, способного положить конец «мраку и смутам».

### *Принцип Мо-цзы «против нападений»*

Мо-цзы как выразитель чаяний простых людей древнего Китая выступал против грабительских войн. В его учении получило яркое выражение стремление народных масс к мирной жизни.

Исходя из тезиса о том, что «подлинно человеколюбивый муж не делает ничего могущего нанести ущерб имуществу народа, отнять у народа его пищу и одежду» [26 с. 160], Мо-цзы осуждал постоянные междоусобные столкновения древнекитайских царств. Гневом пронизаны слова мыслителя: «Армия нападающей страны вторгается на землю другого государства, топчет его хлеба, рубит его леса, разрушает города и поселения, загрязняет и губит его пруды и [другие] водоемы, угоняет и убивает его скот, сжигает и оскверняет его родовые кумирни, принуждает работать на себя и убивает его население, измывается над иноплеменными старцами и женщинами, вывозит из захваченного царства его богатства» [26, с. 93].

Эти высказывания Мо-цзы перекликаются с антивоенными взглядами Лао-цзы: «Где побывали войска, там растут терновник и колючки. После больших войн наступают голодные годы» (цит. по [213, с. 130—132]).

Полемизируя с сановником Гун Шубанем, который подготовил нападение царства Чу на небольшое царство Сун, мыслитель утверждал: «Если ты, рассуждая о справедливости, считаешь, что убить одного человека — несправедливо, а убивать массы невинных людей — справедливо, то это нельзя назвать знанием рода, знанием того, что такое справедливость» [26, с. 304].

Мо-цзы убедил чуского правителя не нападать на царство Сун, предупредив, что оно с помощью оборонительных сооружений, изобретенных Мо-цзы и его учениками, сумеет отразить вторжение. «Если правитель Чу начнет войну, то она не будет оправданной с точки зрения принципов, и в действительности Вы также не достигнете цели» [26, с. 93], — заявил мудрец правителю царства Чу, после чего тот отказался от намерения захватить Сун.

Указывая на разорительный характер междоусобиц,

Мо-цзы вместе с тем подразделял войны на захватнические, грабительские, которые он безоговорочно осуждал, и оборонительные, карательные; последние как путь к восстановлению справедливости в тех случаях, когда все другие средства исчерпаны, мыслитель считал оправданными.

Для доказательства правоты своего тезиса «против нападений» Мо-цзы подробно анализирует пагубные последствия военных столкновений.

Прежде всего он показывает, что война несет огромные убытки и разорение не только той стране, которая подверглась нападению, но и той, что его совершила. В результате войн погибает самое ценное богатство страны — люди. «За бесчисленные смерти простолюдинов, серьезные беды, которые затрагивают как высших, так и низших, нападающее царство получает пустующие земли, для заселения которых нет людей. Таким образом теряют то, чего не хватало, и дополнительно получают то, что и так было в избытке» [26, с. 88].

Мо-цзы считает, что подготовка и ведение войн, отвлекая материальные и людские ресурсы, ведет к упадку хозяйства. «Служилые не занимаются государственными делами, земледельцы не засевают поля, женщины не ткут полотно, государство теряет своих слуг, простолюдины забрасывают свои дела» [26, с. 95]. Побежденные царства никогда не смиряются с перенесенным ими унижением и будут стремиться отомстить за поражение. Царство-агрессор неминуемо будет разбито соседями, у которых оно вызвало ненависть своими грабительскими набегами [26, с. 88].

Вполне современно звучат слова древнего мыслителя о том, что грабительские войны выгодны лишь небольшой кучке правителей и их приближенных, которые обогащаются за счет грабежа народов. Мо-цзы утверждал, что пытаться с помощью войны решать политические споры между государствами, добиваться мощи и славы, — «это все равно, что заставить всех людей Поднебесной пить одно лекарство для лечения разных болезней, ибо пользу от этого, может быть, получают лишь четыре-пять человек» [26, с. 88].

Руководствуясь указанными моральными, экономическими и политическими мотивами, Мо Ди бичует грабительские войны как величайшую несправедливость, источник тяжелых страданий для народа. «Многочисленные армии уходят в поход и не возвращаются обратно.

Тысячи семей остаются без опоры, жены становятся вдовами, а дети — сиротами... попусту растрачиваются все богатства народа» [26, с. 94].

В то же время мыслитель твердо стоял за то, чтобы «оборона страны всегда была надежной». Мо-цзы и его ученики прилагали большие усилия, чтобы помочь государствам, подвергшимся нападению. В школе *моцзя* существовало особое направление, которое ставило своей единственной целью «борьбу против нападений» — помощь жертвам агрессии. Моисты разработали подробнейшую стратегию и тактику обороны, создавали специальные оборонительные сооружения и проч., что отражено в последних одиннадцати главах книги «Мо-цзы». Как свидетельствуют исторические хроники, Мо-цзы и его ученики помогли нескольким царствам в отражении агрессии или предотвратили ее (пример с подготовкой нападения царства Чу на царство Сун).

Хотя выступление моистов против грабительских войн в целом носило прогрессивный характер, так как отражало стремление народа к единству страны и являлось протестом против грабительских войн, однако в целом призыв к ликвидации войн в то время был утопической идеей. Во многих серьезных работах китайских ученых до 1958 г. положительные и слабые стороны взглядов школы *моцзя* по этому вопросу получали в общем обоснованную оценку. К сожалению, в 60—70-е годы в КНР подход некоторых исследователей к данной проблеме был весьма далек от научного. Например, в брошюре «Мо-цзы» [88а] автор критикует моистов за то, что те не оценивали войны с точки зрения общественного прогресса. Причем автор брошюры недоволен именно тем, что воззрения моистов на этот счет не совпадали с его собственными:

«Мо-цзы огульно причислял к вредным и преступным все наступательные войны, а все оборонительные войны считал справедливыми. В этом он довольно односторонен. Мы знаем, что, если война сдерживает историческое развитие, безразлично какой бы она ни была — наступательной или оборонительной, она является несправедливой, тогда как все войны, способствующие историческому развитию, независимо от того, наступательные они или оборонительные, являются справедливыми» [88а, с. 12]. Не говоря уже о том, что вряд ли правомерно требовать от древних мыслителей знания современных политических доктрин, ряд положений брошюры весьма сомнителен с

точки зрения марксистско-ленинского учения. Хотя марксизм-ленинизм безоговорочно поддерживает справедливые войны, он никогда не оправдывал агрессию, даже если она прикрывается высокими лозунгами «справедливости», «общественного прогресса».

Столь же далеким от пауки представляется и критическое выступление в адрес Мо-цзы в статье Лю Юаньяня. Признавая, что выступление Мо-цзы «против нападений» имело прогрессивное значение, так как оно отражало стремление народа к мирной жизни, автор вместе с тем обвиняет древнего мудреца в том, что он «сеял иллюзии» о возможности «запрещения войн», «не понял», что «в глубокой древности при мудрых правителях были лишь справедливые войны, но не было запрещения войн» [81, с. 72].

Автор совершенно необоснованно противопоставляет некоторые идеи, содержащиеся в древней книге «Люй-ши Чуньцю», по сути, совершенно идентичным взглядам Мо-цзы. Он пытается доказать, что создатели «Люй-ши Чуньцю» якобы в противоположность моистам одобряли справедливые войны, а на вопрос, возможно ли полное «запрещение войн», отвечали отрицательно [81, с. 72].

Хотя Мо-цзы поддерживал справедливые войны, которые ведутся для обороны страны или наказания противника за агрессию, Лю Юаньянь отбрасывает это положение как «пустое», утверждая, что Мо-цзы «не имел намерения осуществлять его» [81, с. 74].

Авторы отмеченных двух работ совершали экскурсии в историю с узкоутилитарной, конъюнктурно-политической для того периода задачей — оправдать «наступательные войны» во имя достижения целей, которые какая-то страна считает справедливыми. Критику в адрес Мо-цзы с таких позиций трудно не признать антиисторической и, следовательно, антинаучной.

*Критика моистами  
конфуцианского учения о «судьбе».  
Взгляды Мо-цзы на роль труда  
и активность человека*

Одной из самых сильных сторон учения Мо-цзы является его выступление против веры в predetermined судьбу — важного элемента конфуцианского учения.

Сам Конфуций утверждал: «Кто не признает судьбы,

тот не может считаться благородным мужем» [18, с. 419]. «Все первоначально предопределено судьбой. От того, что определено судьбой, ничего нельзя ни отнять, к нему ничего нельзя и прибавить. Бедность и богатство, награда и наказание, счастье и несчастье имеют свой источник, который сила человеческой мудрости не может создать» [18, с. 185]. Мэн-цзы с благоговением писал, что «Конфуций входил [ко двору] на основе ритуала, удалялся согласно долгу. Добивался или не добивался своей цели, говорил: „На все есть судьба“» [24, с. 389]. Ученик Конфуция Цзы Ся свидетельствовал: «Я слышал от учителя, что рождение и смерть зависят от судьбы, богатство и знатность — от Неба» [18, с. 462].

Но, пожалуй, самым показательным является следующее высказывание Конфуция о «судьбе»:

«Благородный муж испытывает страх перед тремя [вещами]: перед небесной судьбой, перед великими людьми и перед словами мудреца. Мелкие люди не знают небесной судьбы и не боятся ее, неучтиво обращаются с великими людьми и презрительно относятся к словам мудреца» [18, с. 359—360].

Учение Конфуция о судьбе было направлено на освящение привилегий и господства наследственной знати волеизъявлением «Неба», предопределения которого человек не в силах изменить и должен лишь с трепетом ему повиноваться. В противоположность Конфуцию Мо-цзы считал, что человек — хозяин своей судьбы, способный изменить существующие порядки. Если согласиться с верой в предопределенность, говорил Мо Ди, то «почему при жестоком Цзе в Поднебесной царил хаос, а при Тан-ване, хотя условия и не изменились, народ был тот же, в стране установился порядок?» И далее Мо-цзы ссылается на слова древних о том, что «счастья нельзя просить, несчастья нельзя избежать, если сам поступал плохо, трудился не усердно» [26, с. 170].

Вывод Мо-цзы таков: «Почитать судьбу не имеет смысла. Если пренебрегать судьбой, то беды не будет» [26, с. 170]. Вера в непреодолимость рока заставляет людей забрасывать свои дела, лишает их духовных сил. «Нынешние рассуждения сторонников учения о судьбе разрушили справедливость в Поднебесной. Разрушителями справедливости в Поднебесной являются те, кто утверждает веру в судьбу... тем самым приносят горе простым людям [байсин]» [26, с. 171].

Мо-цзы указывал на противоречие в учении Конфу-

ция, который, с одной стороны, заявлял, что все зависит от «судьбы», а с другой — призывал овладевать знаниями. «Гребовать, чтобы люди учились, и утверждать, что есть судьба — это все равно, что приказать человеку уложить волосы и тут же сбить с него шапку» [26, с. 284].

Страху перед предопределенностью «судьбы» Мо-цзы противопоставил *ли*<sub>1</sub> — целенаправленное усилие человека, проявляющееся прежде всего в его трудовой деятельности. Мыслитель подчеркивал, что труд в соответствии с разделением обязанностей, основанном на принципах справедливости, является главным условием жизни общества.

Развивая направленные против учения о «судьбе» положения о значении активности человека, о роли его трудовой деятельности, мыслитель приходит к эпохальной для истории человеческой мысли догадке о том, что труд является главным отличием человека от животного: «Нынешний человек отличен от этих животных. Кто опирается на усилия [в труде], тот живет, а кто не опирается на усилия в труде, тот не живет» [26, с. 284].

Уважение Мо-цзы к труду вообще и, в частности, к занятиям землепашцев и ремесленников, являет собой полную противоположность взглядам конфуцианцев.

Книга «Луньюй» донесла до нас такое высказывание Конфуция: «Фань Чи просил научить его земледелию. Учитель ответил: „Я хуже опытного земледельца“. — „Ну, тогда научите огородничеству“. Учитель ответил: „Я хуже опытного огородника“. Когда Фань Чи вышел, Конфуций сказал: „Мелкий человек этот Фань Чи. Если верхи любят церемонии, то народ не осмелится быть непочтительным, если верхи любят правду, то народ не осмелится не покоряться, если верхи любят искренность, то народ не осмелится не выражать привязанность. При таких условиях народ, привязав за спину пеленкой своих малых детей, устремится к вам. Зачем же заниматься земледелием?“» [18, с. 284]. Таким образом, занятие физическим трудом Конфуций почитал недостойным «благородного мужа».

Мо-цзы усматривал в подобном отношении к труду и в проповеди веры в «судьбу» источник несправедливости в Поднебесной, считал, что все должны жить, «опираясь на собственное усердие в труде» [26, с. 181]. Он наивно полагал, что если отринуть веру в судьбу, то правители и сановники откажутся от паразитического образа жизни, «будут рано вставать и поздно уходить на отдых, занимаясь разбором судебных дел, жалоб, управляя страной,

не осмелятся лениться»; по той же причине дафу и чиновники якобы «будут прилагать усердие в развитии промыслов, освоении гор, рек, пустыющих земель» [26, с. 181].

«Почему ныне земледелец рано выходит в поле и поздно возвращается, усердно трудится на поле и проявляет свое искусство в огородничестве, чтобы собирать богатый урожай злаков, перца, и не смеет лениться в работе? В чем же дело?» — спрашивал Мо Ди. И сам же отвечал: «Если он не будет усердно трудиться, то непременно будет нищим. Если будет усердно трудиться, то будет сытым, не будет усердия в работе — будет голодным. Поэтому он не смеет быть ленивым» [26, с. 181]. «Если крестьяне ослабят усердие в работе, то они будут бедны. А бедность — это корень беспорядков в управлении» [26, с. 185].

В выступлении Мо-цзы против веры в судьбу, за повышение личной активности человека наряду с сильными сторонами ясно выступают наивность и слабость его позиции. Мо-цзы, с одной стороны, обвинял господствующую знать в праздности, расточительстве, жестоких поборках с простого люда, прямо заявляя, что все это является причиной «бедствий народа», а с другой стороны, усматривал одну из причин этих бедствий в мнимой лениности самих простолюдинов.

Однако такая непоследовательность Мо-цзы не умаляет в целом прогрессивное значение его выступления против веры в «судьбу», за усиление трудовой активности человека.

### *Критика моистами конфуцианского традиционализма*

Под традиционализмом в данном случае подразумевается слепое преклонение перед стариной, стремление все новое непременно облачить в одежды старого. Эту реакционную традицию «обосновали» и «освятили» своим авторитетом конфуцианские идеологи, и прежде всего сам основатель конфуцианства, хотя к тому же приложили руку и многие другие мыслители древнего Китая. «Оставьте все по старым обычаям, зачем непременно надо переделывать!» — умолял Конфуций.

«Учитель сказал: „Кто повторяет старое и узнает новое, тот может быть руководителем для других“» [18, с. 29].

«Учитель сказал: „Я подражаю старине, а не сочинию, верю в старину и люблю ее“» [18, с. 134].

В том, что моисты впервые в истории политической и философской мысли Китая выступили против слепого преклонения перед стариной, заключается их большая заслуга перед китайской культурой. Хотя такого рода критика со стороны моистов была ограниченной и порой носила весьма наивный характер, у нас все же есть основания расценивать их выступление против конфуцианского традиционализма как значительный прогрессивный шаг, как призыв к творчеству, к поискам нового. Следует особо отметить, что эта критика содержала элемент научного подхода к оценке прошлого.

«Я считаю, что хорошему из древности нужно следовать, но нужно создавать и современное хорошее. Я хочу, чтобы хорошего становилось все больше»,— говорил Мо-цзы [26, с. 272].

Мыслитель едко высмеял заявление Конфуция, который на вопрос своего ученика Янь Юаня о том, как управлять государством, ответил, что «для этого нужно руководствоваться исчислением времен года династии Ся, ездить в колеснице династии Инь, носить шапку династии Чжоу, применять музыку и танцы Шан» [18, с. 337—339]. По этому поводу Мо-цзы иронически замечал, что «так называемые древние принципы, которым нужно следовать, в свое время тоже были новыми, а те древние люди, которые следовали этим принципам, не являлись совершенномудрыми людьми. Конфуцианцы [*жучжэ*],— говорил Мо-цзы,— призывают следовать тому, чему современный человек не должен следовать, говорить слова, которые не являются словами совершенномудрого человека, и после этого называют такого человека добродетельным» [26, с. 186—187].

Философ указывал, что «люди, которые изобрели повозку, были простыми людьми и не считались совершенномудрыми. Но конфуцианцы говорят, что нынешние мастера, которые обивают кожей повозку, построенную по древнему образцу, являются совершенными людьми». Мо-цзы заявлял: то, чему «должны подражать люди, прежде необходимо было создать. Следовательно, подражание им является принципом ничтожных людей» [26, с. 187].

Сущность конфуцианского тезиса «подражать старине и не творить» можно было бы охарактеризовать таким афоризмом Л. Толстого: «Сын думает, как отец думает,



отец думает, как дед думал, дед думал, как прадед думал, прадед думал, как прапрадед думал, прапрадед думал, как его прапрапрадед думал, прапрапрадед думал, как его прапрапрапрадед думал, а прапрапрапрадед совсем не думал».

\* \* \*

В предыдущих разделах были показаны основные идеи социально-политического учения Мо-цзы.

Он считал, что современные ему правители не могли быть образцом человеколюбия и добродетели, но и не видел другой силы в обществе, которая могла бы побудить людей претворить в жизнь его принципы. Поэтому философ вынужден был обратиться к традиционным верованиям, заменив прежние представления о «Небе» принципами собственного учения. «Воля Неба» и духи выступают у Мо-цзы как сила, которая побуждает людей к претворению в жизнь принципа «всеобщей любви и взаимной выгоды»: «Кто следует велениям Неба, распространяет взаимную любовь и взаимную выгоду, тот непременно получит вознаграждение. Кто нарушает волю Неба, сеет зло между людьми и занимается разбоем, тот обязательно будет наказан» [26, с. 125].

Мо-цзы и сам прямо указывал на прикладной характер тезисов о «воле Неба» и «духовидении». Однако некоторые историки философии приняли внешнюю религиозную форму отдельных положений раннего моизма за его суть и объявили моизм религией. Поэтому мы считаем необходимым специально остановиться на этом вопросе.

#### *О месте и роли религиозных взглядов в учении Мо-цзы и ранних моистов*

Выше уже отмечалось, что тезисы о «воле Неба» и «духовидении» не являются основой учения Мо-цзы и выдвинуты моистами из чисто утилитарных соображений.

В этой связи можно согласиться с профессором Фэн Юланем, который указывал, что у Мо Ди принципы «духовидения» и «воли Неба» суть лишь своеобразные «религиозные санкции», которые должны побудить людей осуществлять моистское учение о «всеобщей любви и взаимной выгоде» [100, с. 127]. Однако мы не можем не видеть, что учение о «воле Неба» и о «духовидении» является наиболее консервативным элементом воззрений

Мо-цзы. Эти взгляды отражают ограниченность раннего моизма, показывают, что Мо Ди и его ранние последователи, воюя с конфуцианским традиционализмом, тем не менее сами не могли еще порвать с целым рядом предрассудков своей эпохи.

Во времена Мо-цзы вера в «Небо» уже пошатнулась. Сомнения в силе «Неба» стали обычным явлением среди господствующего класса, но среди низов традиционные верования были еще очень прочны. Вместе с тем поклонение судьбе и страх перед ней отодвигали веру в «Небо» на второй план. Частью процесса «рационализации» прежних религиозных понятий была постепенная замена веры в божественное «Небо» верой в естественную необходимость. Этот аспект «рационализации» получил наиболее яркое выражение в воззрениях даосов, у которых место всеильного «Неба» заступает всемогущее, всепроникающее *дао* — высший закон, коему подчинено все сущее.

Но как бы то ни было в системе взглядов даже раннего, философского даосизма сохранялись религиозные пережитки. В условиях низкого уровня производства и зачаточного состояния естественных наук, когда отправление культа предков вменялось в обязанность государственным чиновникам, трудно предположить, чтобы кто-нибудь, подобно Прометею, мог заявить: «По правде, всех богов я ненавижу!» Мы знаем, что даже такие великие материалисты древнего Китая, как Сюнь-цзы и Ван Чун, критикуя традиционные суеверия, все же не осмеливались целиком отбросить религиозные верования и оставляли им определенное место в своих построениях.

Тем более этого не мог избежать Мо Ди, чье учение отражало взгляды свободных простолюдинов и впитало в себя традиционные народные поверья.

Подобное явление, как известно, не представляет чего-то специфически китайского. Так, в древней Греции даже такие гиганты материалистической мысли, как Демокрит и Эпикур, также не полностью отказывались от традиционных религиозных представлений.

Верно, что «Небо» у Мо-цзы наделяется силой, способной награждать за добродетель и наказывать за преступления. «Небо» все видит и все слышит, обладает чувствами и желаниями, наконец, является высшим критерием справедливости и добра. Все эти представления, в общем, сходны с традиционными, получившими отражение в «Шаншу», в «Шицзине», частично у Конфуция и даже у Лао-цзы.

«Таково повеление Неба. Нельзя нарушать его волю» [22, ч. 1, с. 18].

«Небо помогает тем, кто следует его воле» [22, с. 19].

«Высшего Неба деянья не ведомы нам, воле небес не присущи ни запах, ни звук» [210, с. 331].

«Небо, рождая на свет человеческий род, тело и правило жизни всем людям дает» [210, с. 395].

«Только Небо и Земля являются отцом и матерью всего сущего» [«Чжоушу, гл. Тайши»].

«Все сущее имеет корень [основу] в Небе» [«Лицзи», гл. «Цзяотесин»].

«Не о чем молиться тому, кто провинился перед Небом» [18, с. 54].

«Небо во мне родило [нравственность] *даэ*» [18, с. 147].

«Небесное *дао* приносит всем существам пользу и им не вредит» (цит. по [213, с. 159]).

«Государь следует Небу, Небо следует *дао*, а *дао* вечно. До конца жизни [такому государю] не будет ничего грозить» (цит. по [213, с. 124]).

«Небо и Земля не обладают гуманностью, и они относятся ко всему сущему, как к траве и животным» (цит. по [213, с. 117]) (т. е. безразлично и бескорыстно.— *М. Т.*).

«Естественное *дао* не имеет родственников, оно всегда на стороне добрых» (цит. по [213, с. 158]).

«Естественное *дао* напоминает натягивание лука. Когда понижается его верхняя часть, поднимается нижняя. Оно отнимает лишнее и отдает отнятое тому, кто в нем нуждается. Естественное *дао* отнимает у богатых и отдает бедным то, что у них отнято» (цит. по [213, с. 157]).

«Вот вещь, в хаосе возникшая, прежде Неба и Земли родившаяся! О, спокойная! О, пустотная! Одиноко стоит она и не изменяется. Повсюду действует и не подвергается опасности [уничтожения]... Во вселенной имеется четыре великих, и среди них находится государь. Человек следует Земле, Земля следует Небу, Небо следует *дао*, а *дао* следует естественности» (цит. по [213, с. 129]).

Посмотрим, что говорит об этом же Мо-цзы:

«Те, кто в Поднебесной вершит дела, не могут не иметь образца. Не бывает так, чтобы дело могло быть сделано без образца... Нет ничего лучше, чем взять за образец Небо. Действия Неба обширны и бескорыстны. Небо свершает много [полезных дел], но не выставляет [свою] добродетель. Хотя его сияние длительно, но

[оно] не тускнеет. Поэтому совершенномудрые ваны подражали ему» [26, с. 12].

«Непременное желание Неба, чтобы люди любили друг друга и приносили друг другу пользу. Но Небо не хочет, чтобы люди ненавидели друг друга и вредили друг другу» [26, с. 13].

Мо-цзы считает, что если отсутствует образец (*фа*), единый критерий, то люди не могут осуществлять свою деятельность: общество не может существовать без соблюдения людьми единых для всех правил, заявляет Мо-цзы, а эти правила суть «всеобщая любовь и взаимная выгода». Поэтому очеловеченное «Небо», природа выступают у Мо-цзы как образец осуществления указанных важнейших принципов бытия.

Мо-цзы рассматривает «Небо» не только как образец, которому нужно следовать, но и как критерий, которым он собирается поверять поступки людей, и прежде всего правителей, разграничивая добро и зло. «Я использую волю Неба, подобно тому, как колесник использует циркуль, как столяр использует угломер для определения углов в Поднебесной» [26, с. 127].

«Учитель Мо использует желания Неба, чтобы вверху оценивать действия ванов, гунов и других сановников в судебных делах, в управлении страной, а внизу определять соответствие слов и рассуждений всех людей Поднебесной прекрасному учению совершенномудрых ванов» [26, с. 133].

То, что соответствует желаниям «Неба», т. е. принципам «всеобщей любви и взаимной выгоды», Мо-цзы называет благом, полезным делом или полезным высказыванием. Все, что не отвечает освященным «небесной волей» принципам, он считает злом. Таким образом, Мо-цзы устанавливает единый критерий, образец, дабы «определять гуманность и негуманность правителей» [26, с. 127–128].

Сформулируем важнейшие, на наш взгляд, отличия учения Мо-цзы о «небесной воле» от традиционного и конфуцианского представления о «Небе»:

1. В отличие от ранних конфуцианцев, которые, хотя и мало говорили о «Небе» и его воле, все же считали, что «Небо» порождает все сущее и дает ему законы и правила, Мо-цзы сам создает «волю Неба», формулируя принципы, осуществления которых «Небо» должно добиваться. Столь утилитарный подход древнекитайского мыслителя перекликается с прагматизмом Вольтера, готово-

го самому создать бога, если в нем настанет необходимость.

2. Принципиальное отличие «воли Неба» Мо-цзы от конфуцианских положений состоит в том, что в форму божественного волеизъявления Мо-цзы облек требование создания законов для управления страной. Это был удар по управлению на основании ритуала, традиций (*ли*), которое было выгодно старой наследственной знати. Поскольку *ли* было совокупностью норм отношений внутри аристократии, его принципы не распространялись на простолюдинов. Применительно к последним признавалось лишь одно средство воздействия — наказание, не распространявшееся на представителей аристократии, начиная с дафу. Таким образом, мысль Мо-цзы о «едином образце», облеченном в религиозную форму «воли Неба», отразила тенденцию развития общества той эпохи, переходившего к управлению на основе единых законов.

3. Верно, что «Небо» у Мо-цзы имеет карающую и награждающую силу, но если ранее идея «Неба» была средством духовного порабощения народа, то Мо-цзы пытается использовать оружие господствующего класса против него самого. Профессор Цзянь Боцзянь верно подметил эту сторону тезиса Мо Ди о «воле Неба».

«Когда пришла эпоха Воюющих царств, семь гегемонов объединяли страну, Сын Неба опустился до положения марионетки правителей царств — чжухоу. Поэтому для чжухоу давно уже не существовало авторитета Неба или верховного владыки — Шанди. Однако крестьянство той эпохи мечтало о существовании высшей власти, которая бы ограничила чжухоу, не признававших ни законов, ни Неба; поэтому и возникла воля Неба Мо Ди» [119, с. 390].

У Мо-цзы «воля Неба» должна была выражать чаяния народа и указывать на тех, кто причиняет ему зло.

«Если известна воля Неба, то нельзя не следовать ей. Следовать воле Неба — значит следовать всеобщей любви и взаимной выгоде между людьми. Кто следует воле Неба, тот непременно получит вознаграждение. Тот, кто поступает против воли Неба, сеет взаимную ненависть и побуждает людей делать друг другу зло, непременно понесет наказание» [26, с. 125].

«Небо не хочет, чтобы большое царство нападало на малое, сильная семья притесняла слабую, маленькую семью, чтобы сильный грабил слабого, хитрый обманывал простодушного, знатный кичился перед незнатным.

Это все противно воле Неба. Небо желает, чтобы люди помогали друг другу, чтобы сильный помогал слабому, чтобы люди учили друг друга, чтобы знающий учил незнающего, [чтобы люди] делили имущество друг с другом. Небо также желает, чтобы верхи проявляли усердие в управлении страной, чтобы в Поднебесной царил порядок, а низы были усердны в делах. Если верхи усердны в управлении, то в стране царит порядок; если низы усердны в делах, то в стране достаток предметов и пищи. Если в стране царят и порядок и достаток, то для внутренних дел имеется чистое вино и ритуальная посуда, чтобы свершить жертвоприношения небу и демонам; для внешних дел имеются яшмовые круги, жемчуг, нефрит для подарков соседям с четырех сторон. Поэтому не появляется озлобления между правителями царств, нет военных столкновений на границах. В стране голодающий имеет пищу, уставший — отдых, правитель может заботиться о всем народе, поэтому между правителями и сановниками, между верхами и низами существуют доброта и верность, между отцами и сыновьями, между старшими и младшими братьями существуют любовь и уважение. Поэтому разве не ясно, что если следовать воле Неба, преклоняться перед ней, проводить ее до конца во всех делах в Поднебесной, то в правосудии и в управлении страной будет порядок, весь народ будет жить в согласии, в стране будет изобилие предметов для потребления, народ, все простолюдины будут иметь одежду и пищу, люди будут жить в покое и без горестей» [26, с. 124—125].

Приведенных высказываний из книги «Мо-цзы» достаточно, чтобы ясно увидеть, что выдвинутое древним мыслителем положение о «воле Неба» было выражением пассивного протеста низовых слоев свободных членов общества против жестокого угнетения, распутной жизни аристократии и имело целью отыскать путь к счастью простого люда. Но благим намерениям Мо-цзы не суждено было сбыться, ибо уже средства, которыми он пытался добиться своей цели, заключали в себе источник его поражения.

Наконец, следует отметить, что Мо-цзы в известной степени разделяет мысль о том, что «Небо» порождает все сущее. Эта идея была краеугольным камнем традиционного представления о «Небе».

«Ныне Небо охватывает всю Поднебесную и любит ее. Зарождает и возвращает все сущее и заботится о нем

(букв. «приносит ему пользу». — М. Т.), оно зарождает и возвращает все сущее подобно тому, как волос вырастает и изгоняется из корня. Нет ничего, что было бы сделано не Небом. А люди берут все это и обогащаются. Значит, можно сказать, что благодать Неба велика. Однако Небо не получает вознаграждения, а люди не ведают, что поступают негуманно, недобродетельно. Я говорю о том, что правители понимают [лишь] малое и не понимают великого. Кроме того, благодаря этому я знаю, как велика любовь Неба к народу, примеров этому имеется много. Говорю: Небо полирует солнце, луну, звезды, кометы, чтобы заставить их светить. Дао устанавливает четыре времени года — весну, осень, зиму и лето, чтобы установить порядок их смены, сбрасывает снег, иней, дождь и росу, чтобы возвращать пять злаков, кунжут и шелковичных червей. Небо позволяет людям брать все это и использовать» [26, с. 129—130].

Итак, у Мо-цзы «Небо» — это, с одной стороны, солнце, луна, звезды и другие светила, смена времен года и природные явления — снег, дождь, град, роса, это сама окружающая природа, «вращающая злаки»; с другой стороны — это духовная субстанция, неуклонно осуществляющая «всеобщую любовь» и приносящая пользу всему сущему.

Таким образом, в суждениях Мо-цзы проявляется тенденция рассматривать «Небо» как совокупность естественных явлений, что наблюдается и в отдельных высказываниях Конфуция. Здесь уже можно проследить некоторую общность с даосской идеей естественности: «Небо и Земля не обладают гуманностью и относятся ко всем существам, как к траве и животным» (цит. по [213, с. 124—125]). «Небо и Земля долговечны» (цит. по [213, с. 117]). «Небо следует дао, а дао следует естественности» (цит. по [213, с. 119]).

Мо-цзы считает, что между действиями людей и природой имеется тесная связь. Так, древние «совершенно-мудрые» ваны следовали «воле Неба», творили добро и уничтожали зло, «поэтому Небо посылало холод и жару согласно четырем временам года, приводило в гармонию инь и ян, дождь и росу, позволяло вызревать пяти злакам, вырастить шести домашним животным, тогда не бывало повальных болезней, бедствий, злого голода» [26, с. 129].

Нельзя не заметить сходства этого тезиса Мо-цзы со следующими словами Конфуция: «Что говорить о Небе?

Смена четырех времен года, рождение всего сущего. Что [еще] говорить о Небе?» [18, с. 379].

Однако идеи Конфуция и Мо-цзы еще не освобождены от элементов мистики, их представления о «Небе» как природе не получили развития — это было сделано лишь в построениях ранних даосов.

Что же касается Мо-цзы, то идея естественного «Неба» — природы у него смешана с элементами религиозных представлений о высшей карающей и награждающей силе. Вместе с тем нельзя не заметить, что у Мо-цзы в мистическом образе «Неба» заложена рациональная идея о необходимости следовать естественному порядку природы. Нарушение его, равно как нарушение сезонности сельскохозяйственных работ и т. п., ведет к бедствиям; и напротив, учет природных условий, естественного порядка вещей благоприятствует деятельности человека. Однако эта идея наличествует в учении Мо-цзы еще в зародышевом состоянии, в форме требования следовать «воле Неба».

В развитие последнего тезиса мыслитель выдвигает положение о «духовидении» (*мин гуй*) как связующем звене между людьми и «Небом». Ни в каком другом аспекте учения Мо-цзы не проявляется столь ярко влияние традиций, народных суеверий.

Культ предков и культ «Неба», которые были господствующей идеологией патриархально-рабовладельческого государства, являлись питательной почвой для суеверий. Вместе с тем вера в существование добрых и злых духов была результатом незнания законов природы и непонимания сущности духовной жизни человека. Энгельс в «Диалектике природы» писал: «Для греков было ясно само собой, что природа не может быть неразумной, но еще и теперь даже самые глупые эмпирики доказывают своими рассуждениями... что они заранее убеждены в том, что природа не может быть неразумной, а разум не может противоречить природе» [4, с. 536—537].

Вскрывая причины веры в духов, Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» писали:

«Это духовидение стойков вытекает, с одной стороны, из невозможности провести динамический взгляд на природу при отсутствии материала, доставляемого эмпирическим естествознанием, а, с другой стороны, — из их стремления спекулятивно истолковывать и уподоблять мыслящему духу древнегреческий мир и даже религию» [7, с. 125].



Указания классиков марксизма помогают нам понять суть моистского учения о духах. Попутно следует заметить, что выражение стойков «духовидение» очень близко по смыслу моистскому термину *мин гуй* (букв. «ясное видение духов», «очевидность существования духов»).

Нередко *мин гуй* трактуется как «вера в духов», однако такой перевод не совсем верно передает смысл оригинала. Пожалуй, именно выражение «духовидение» наиболее полно и точно раскрывает значение данного термина.

Конфуцианцы верили в духов, но избегали об этом говорить. Конфуций строго требовал совершать жертвоприношения духам предков, гор, рек, но вместе с тем считал, что нужно «держаться от них в отдалении» [18, с. 126].

И все же, верный принципам родовой иерархии, Конфуций утверждал, что только знатные люди после смерти превращаются в духов, поэтому лишь представители аристократии должны строить храмы предков и делать жертвоприношения. Простолюдины же не имеют души, не превращаются в духов после смерти.

Мо-цзы, резко выступавший против каких бы то ни было привилегий знати, и в данном случае устанавливает своеобразное равенство, утверждая, что все люди после смерти превращаются в духов. Духи же могут покарать любого человека, поэтому строго следовать принципам справедливости необходимо не только представителям господствующих слоев. Представления Мо-цзы о духах не выходят за рамки традиционных верований древних китайцев в одухотворенность всех явлений природы, в существование небесных духов, духов и демонов рек, гор, земли и, наконец, духов предков. Всем этим добрым и злым духам Мо-цзы требовал совершать поклонения. Причем он обосновывал существование трех видов духов посредством «трех критериев» (*сань бяо*).

Эти положения Мо-цзы преследуют ту же цель, что и учение о «воле Неба».

Мо-цзы считал, что в его время в Поднебесной поправны все моральные устои, царит несправедливость. Умиротворить страну, навести порядок можно, лишь заставив людей осознать, что за любой проступок они будут наказаны духами, а за хорошие дела получают вознаграждение; тогда исчезнут преступления и все будут стремиться совершать только благие дела.

Здесь проявилось стремление Мо-цзы не только при-

звать к порядку верхи, но и заставить простолюдинов более усердно трудиться, что было выгодно господствующему классу. Ибо, как отмечалось выше, в тот период засилье отжившего социально-экономического строя и отсталых форм организации труда негативно сказывались на трудовой активности низов.

И хотя Мо-цзы выдвигал учение о «воле Неба» и «духовидении», руководствуясь самыми благими намерениями, его стремления объективно мало соответствовали интересам тех слоев, которые он защищал, а, напротив, помогали эксплуатировать тружеников.

В целом следует признать, что роль идей о «воле Неба» и «духовидении» была весьма противоречивой. Мо-цзы не проявлял, как правильно заметил известный китайский историк Фэн Юлань, интереса к длинным метафизическим рассуждениям о «Небе», его утверждения о «духовидении» не сводились к созданию мистической веры в «Небо» и духов. Он рассматривал последние лишь как средство, с помощью которого можно заставить людей, прежде всего правителей, последовать его учению, дабы восстановить в Поднебесной порядок, спокойствие и благополучие. Другой китайский ученый, Ван Тунлин, который в 30-х годах опубликовал сравнительное исследование учений моистов и конфуцианцев, писал о роли «воли Неба» и «духовидения» в построениях Мо Ди:

«Положение о существовании демонов, которого придерживался Мо-цзы, есть не более как разновидность проявления эмпиризма. Его опора не может быть устойчивой, поэтому Мо-цзы всемерно отстаивает концепцию о существовании демонов, которая похожа на изначальную и абсолютную мистику. Все это было не более как заимствованием удобного способа для того, чтобы реформировать общество» [43, с. 26].

Кроме того, прогрессивным аспектом идеи «духовидения» в тех исторических условиях является ее направленность против обоснования с помощью веры в духов почти божественного происхождения господствующей аристократии. Выступление против утверждения Конфуция о том, что только знать имеет духов, в тот период, как правильно отмечают многие исследователи взглядов *моцзя*, содержало в себе демократический заряд, служило обоснованием идеи политического равенства всех свободных сословий.

Вопрос отношения к духам предков занимал важное место в древнекитайской идеологии.

Упорядочение жертвоприношений духам предков было первостепенным вопросом в патриархально-рабовладельческом государстве. Нет ничего удивительного, что Мо Ди вербовал сторонников своего учения, опираясь на традиционные, глубоко укоренившиеся в сознании современников религиозные положения. «При древних совершенномудрых ванах в Поднебесной был порядок, потому что они обязательно прежде упорядочивали почитание демонов и духов, а затем занимались делами народа» [26, с. 152].

Поэтому нельзя подходить к оценке взглядов Мо-цзы о «духовидении» упрощенно, усматривая в них лишь элементы религиозного фанатизма и забывая о политических устремлениях школы *моцзя*. Для Мо-цзы главным, безусловно, является не сама вера в духов и демонов, а политическая цель, которой можно добиться с помощью этого тезиса. Сами же по себе подобные верования вовсе не были порождением фантазии мыслителя, они существовали многие столетия до и после него.

Следует отметить также, что Мо-цзы не считал, будто духи определяют совокупную деятельность человека. Философ «поручил» им лишь охранять справедливость в Поднебесной, наказывая только особо злостных преступников. Все же остальное их не касалось. Так, когда Мо-цзы заболел, то один из учеников спросил его, почему же он болен, ведь согласно его учению духи награждают совершенных людей и карают жестоких, а Мо-цзы постоянно следует примеру «совершенномудрых». «Значит, или учитель имеет недобрые замыслы, поэтому духи его наказали, или же ... духи не существуют» [26, с. 290]. Ученик задел самое больное место в учении Мо-цзы — его внутреннюю противоречивость. Ибо выступление против судьбы и требование активности плохо согласовывалось с верой в духов. И Мо-цзы вышел из положения за счет духов, ответив:

«Хотя получилось так, что я болен, как же на этом основании считать не очевидным существование демонов и духов? Заболевание человека вызывается многими обстоятельствами: некоторые заболевают от простуды, некоторые — от усталости и горя. Если из ста ворот закрыть лишь одни, то разве можно на этом основании считать, что разбойнику неоткуда войти?» [26, с. 290]. Таким образом, по Мо-цзы, духи — лишь один из многих факторов, воздействующих на жизнь и деятельность людей.

Аргументом в пользу того, что Мо-цзы не был сто-

ронником мистики, являются также и его выступления против гаданий, предсказаний судьбы и других суеверий.

В учении Мо-цзы, как было показано выше, определенное место занимают религиозные по своей форме идеи о «воле Неба» и «духовидении», выступающие дополнением к его политическому и этическому учению и отнюдь не являющиеся ведущим элементом в его мировоззрении.

Поэтому неверно считать учение Мо-цзы религиозной системой. Элементы религиозного мировоззрения во взглядах мыслителя нельзя отождествлять с содержанием его учения в целом, которое во многом отрицало религию. Это относится прежде всего к его выступлениям против судьбы, к указаниям о роли личной активности человека и о выборном происхождении государственной власти, к его материалистическим идеям в области теории познания.

Лян Цичао и ряд других ученых в русле субъективистского подхода к учению древнего мыслителя включали главу «Против судьбы» в некую «религию Мо-цзы». В то же время сам же Лян Цичао признавал, что основой системы взглядов Мо-цзы является не «воля Неба» и «вера в духов», а «всеобщая любовь» [83, с. 8], и считал, что «воля Неба была не более чем чистейшей подпоркой для учения Мо-цзы о всеобщей любви» [83, с. 22].

Ху Ши пошел дальше, объявив «религией» все учение Мо-цзы, за исключением положения о «трех критериях», а Мо-цзы представив как религиозного наставника-патриарха.

Ряд европейских и японских исследователей также считают взгляды Мо-цзы религиозной системой. Особенно настаивал на этом А. Форке.

Однако если признать учение Мо-цзы в целом теологическим, то в таком случае трудно понять, как поздние моисты на базе религиозной системы могли развить целый ряд материалистических идей в областях теории познания и взглядов на природу. Тем не менее элементы религиозного мировоззрения действительно делают учение Мо-цзы внутренне противоречивым.

Чтобы разрешить это противоречие, Ху Ши подразделяет школу *моцзя* на религиозное течение, к которому относит ранних последователей Мо-цзы, и научное, к которому причисляет так называемых номиналистов (*минцзя*). Он лишает поздних моистов права авторства на шесть глав «Канона», в которых изложено в целом материалистическое учение.

Из современных китайских исследователей, пожа-

луй, лишь Го Можо настаивал на том, что все учение Мо-цзы было религиозным, а сам «Мо Ди был воинствующим проповедником и ярким поборником религии» [158, с. 152], выступал «как теолог» [157, с. 195]. Однако профессор Го Можо тоже вынужден был дать объяснение отмеченному противоречию. Прodelал он это с завидной легкостью, отрицая научную ценность шести глав «Канона» и квалифицируя идеи, которые в них изложены, как «примитивные, грубые представления... Эти представления никак не заслуживают внимания» (см. [157]). Таким образом, противоречие между «религиозностью» ранних адептов *моцзя* и материализмом поздних моистов решается за счет последних. В обоих случаях, в трактовках Ху Ши и Го Можо, поздние моисты предстают в самом невыгодном свете; но то и другое толкования одинаково односторонне и слабо аргументированы.

Чтобы истолковать взгляды ранних моистов как последовательно теологические, Го Можо, как и Лян Цичао, пытался игнорировать прогрессивное значение выступлений Мо Ди с отрицанием веры в predeterminedность судьбы и превратить принцип «против судьбы» в составную часть «религии Мо-цзы». Для обоснования своего утверждения Го Можо объявил прогрессивным и даже революционным конфуцианское учение о «судьбе»: оно якобы «учило людей пренебрегать авторитетами и переходящим богатством и знатностью» [157, с. 209]. Одновременно делалась попытка методом доказательства от противного представить выступление Мо-цзы против взглядов Конфуция о «судьбе» как «реакционное».

«Небо» же у Конфуция профессор Го Можо истолковывает как закон природы, и считает, что под судьбой «иногда подразумевается необходимость, а иногда — случайность» [157, с. 209]. Неудивительно, что Конфуций после столь искусной косметической операции выглядит весьма прогрессивным. Мо-цзы выступает против Конфуция — значит он «махровый реакционер». Выступление же Мо-цзы против «судьбы» объявляется частью его религиозной формулы, ибо он «только потому и выступал против судьбы, что почитал Небо и верил в духов. Помимо авторитета верховного владыки, демонов и духов, Мо-цзы не желал признавать власти какой-то необходимости и случайности» [157, с. 208]. И далее: «„Отрицание судьбы“ означает, что люди должны до конца полагаться на отвлеченную власть и полностью покоряться реальной власти» [157, с. 210].

Такая трактовка принципа «против судьбы» представляется более чем странной и не научной.

Истоки ошибочного толкования указанного тезиса Мо-цзы и его связи с идеями о «воле Неба» и «духовидении» кроются, видимо, в том, что основой учения моистов объявлено положение о «воле Неба», в то время как это лишь тактическое средство, примененное Мо-цзы в попытке добиться осуществления своего принципа «всеобщей любви и взаимной выгоды» (*цзянь сяи ай, цзяо сяи ли<sub>2</sub>*).

«Отрицание судьбы» — это воспевание активности человека в борьбе за свое счастье, а «воля Неба» — всего лишь стимул, который должен побудить простолюдинов к активной борьбе, и грозный судья, призванный устранить жестоких правителей либо заставить их следовать принципам учения Мо-цзы. Могут сказать, что это наивно? — Да.— Утопично? — Мы согласимся и с этим, но ведь не порицать же Мо-цзы за то, что он не выдвинул в V в. до н. э. идеи социальной революции. Мо-цзы выступил против веры в предопределенность «судьбы», которая служила обоснованием нерушимости существующего строя, произвола правителей и аристократов и никак не могла учить «пренебрегать авторитетами, преходящим богатством и знатностью».

Конфуцианцы учили покорности и почитанию «судьбы», «больших людей», слов «совершенномудрых», а отнюдь не «пренебрежению авторитетами».

Моисты же утверждали, что подобные идеи «способны лишь похоронить страну». При всей их непоследовательности и порой консервативности последователи *моцзя* защищали интересы низов общества. Они требовали, чтобы люди сами боролись за свое счастье, не надеясь ни на «судьбу», ни на «волю Неба», ни на духов.

Выступление «против судьбы» безусловно является прогрессивным аспектом учения Мо-цзы. Положения же о «воле Неба» и «духовидении» играли подчиненную, утилитарную роль. Хотя субъективно Мо-цзы пытался посредством учения о «воле Неба» и «духовидении» принести пользу простым людям Поднебесной, но объективно эти тезисы противоречили «отрицанию судьбы», и являлись консервативной, отсталой частью системы взглядов *моцзя* и придавали всему его социально-этическому учению религиозную окраску, что не могло не снизить его в целом критический, новаторский дух. Поздние монсты, развивая материалистические тенденции идей своих предшественников, отбросили традиционные религиозные

элементы и разработали учение о познании, выдвинули ряд наивно-материалистических положений.

Подводя итог анализу роли и места религиозных элементов в мировоззрении ранних моистов, следует отметить следующее:

1. Учение Мо-цзы не является религией в собственном смысле этого слова, так же как сам его создатель не был «теологом» или «религиозным вождем». Положения о «воле Неба» и «духовидении», являющиеся отражением влияния традиционных взглядов и суеверий эпохи, не определяют сущность системы его взглядов. Сами по себе указанные принципы противоречат материалистической тенденции школы Мо Ди, поэтому они были легко отброшены поздними моистами.

2. Учение Мо-цзы имеет своей целью не отвлечение человека от реальной жизни, не призыв к страданию во имя счастья в загробном мире, а, наоборот, призыв к преобразованию, реформации существующего мира и достижению благополучия человека в нем. Таким образом, хотя этико-политическая система взглядов моистов, отражавшая чаяния низовых свободных слоев древнего Китая, включает определенные элементы религиозного мировоззрения, в целом ее нельзя признать теологической. Учение Мо-цзы носит ярко выраженный критический характер. Оно направлено не на утешение человека, а на пробуждение политической и трудовой активности людей в борьбе за свои права; оно не оправдывало, а обличало жестокий гнет, которому подвергался народ. Отмеченные признаки, на наш взгляд, свидетельствуют, что учение Мо-цзы не является религиозным.

По словам Маркса, «религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял. Но человек — не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек — это мир человека, государство, общество. Это государство, это общество порождают религию, превратное мировоззрение, ибо сами они — превратный мир. Религия есть общая теория этого мира, его энциклопедический компендиум, его логика в популярной форме, его спиритуалистический *point d'honneur*<sup>2</sup>, его энтузиазм, его моральная санкция, его торжественное восполнение, его всеобщее основание для утешения и оправдания» (1, с. 414).

Данное классическое определение сущности религии, впоследствии резюмированное крылатой фразой «Религия — это опиум для народа», указывает научный подход

к исследованию религиозных пережитков в системе взглядов Мо-цзы.

3. Моизм не является религией также потому, что он не имеет ни системы культов, ни комплекса каких-либо обрядов.

4. Нельзя отрицать вместе с тем консервативную роль и мистический характер учения о «воле Неба» и «духовидении». Эти идеи занимали немаловажное место в построениях ранних моистов и потому не могли не придать всему социально-политическому учению *моцзя* религиозную окраску; они объективно играли на руку консервативным силам общества и не способствовали развитию научных взглядов на природу. Вместе с тем невозможно утверждать, что такого рода воззрения определяли суть учения моистов.

Последователи Мо-цзы подвергли переработке именно эти стороны учения своих предшественников, отбросили тезисы о «духовидении» и «воле Неба», последовательно развили исходное положение Мо Ди о «всеобщей любви и взаимной выгоде», а также отказались от излишнего доверия к чувственному, эмпирическому опыту. Причем именно положение о «взаимной выгоде» стало прочной основой как для пересмотра учения ранних моистов, так и для собственных теоретических построений поздних сторонников *моцзя*.

5. Выступление Мо-цзы против веры в фатальную предопределенность играло исключительно важную роль в его политическом и этическом учении. «Отрицание судьбы» является важным дополнением его основного принципа — «всеобщей любви и взаимной выгоды», убедительным опровержением точки зрения на учение Мо-цзы как на религиозную систему.

\* \* \*

Великий позитивный вклад моистов в развитие древнекитайской политической мысли состоит в том, что они выдвинули целый ряд блестящих догадок о происхождении государства, о роли труда в жизни общества, выступили против захватнических войн, против учения о «судьбе» и преклонения перед стариной.

Критика моистами привилегий господствующей наследственной рабовладельческой аристократии и конфуцианской идеологии сыграла безусловно прогрессивную роль в общественно-политической борьбе той эпохи.



ЭТИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ  
РАННИХ И ПОЗДНИХ МОИСТОВ*Историографическое введение*

Этика составляет основу системы взглядов как ранних, так и поздних моистов. Ранее уже указывалось на причины столь пристального внимания китайских философов к вопросам этики. Теория познания у ранних моистов, а также в определенной степени у поздних продолжателей учения Мо-цзы является лишь своего рода методологической базой, на основе которой строились их этические постулаты, определялись цели и оценки поступков, делался выбор способа осуществления цели. Но, к сожалению, на эту сторону теоретических построений школы *моцзя* до сих пор еще недостаточно обращалось внимания. Как это ни странно, в истории китайской философии наименее исследованной областью является именно этическая часть учений древних философов. Произошло это, видимо, потому, что традиционный китайский комментаторский метод не позволял дать систематического анализа взглядов того или иного мыслителя, вскрыть отдельные аспекты его учения; в лучшем случае краткие обобщения приводились по ходу комментария какого-либо тезиса или даже иероглифа из древнего текста.

В работах китайских исследователей нового времени этические взгляды моистов рассматривались в совокупности с их политическими воззрениями. Многие китайские ученые сводят этическое учение Мо-цзы лишь к идее «всеобщей любви и взаимной выгоды», расценивая ее как часть политико-идеологической системы *моцзя*. Такая традиция ведет свое начало от Лян Цичао. Даже в столь солидном труде, как «Всеобщая история идеологий Китая» под редакцией Хоу Вайлу, этические взгляды моистов затрагиваются лишь в процессе анализа классовой позиции сторонников Мо-цзы. Интересно отметить, что

профессор Хоу Вайлу и его коллеги опираются на учение о «всеобщей любви» как на исходную позицию для рассмотрения общественно-политических воззрений ранних моистов, и такой подход не вызывает возражений. Жаль только, что в указанном труде этические взгляды моистов в целом не получили самостоятельного освещения. Некоторые буржуазные ученые Запада, изучавшие философию древнего Китая, как уже отмечалось, зачастую увлекались внешней схожестью некоторых положений этики моистов с христианскими этическими принципами; таким образом, все исследование этических концепций моистов сводилось к поискам параллелей с христианской моралью. Это характерно для работ Фрея, Форке, Холта, Фабера, Вилиамсона и др.

В специальной литературе по истории этических учений Китая моистам, особенно поздним, также не повезло. Так, в подобной работе японского ученого Миуры [88] этике Мо-цзы посвящена одна глава (всего 11 страниц), из них собственно анализ этики, не очень систематичный и не глубокий, занимает лишь половину. Автор явно преувеличивал сходство тезиса Мо-цзы о «всеобщей любви» с христианской любовью и на этом строил все свои рассуждения. Он считал Мо-цзы основателем религиозной системы и объявлял «волю Неба» источником нравственности и внешним нравственным критерием. Хотя тут же автор вынужден признать, что Мо-цзы первый выступил против «судьбы» и воздвиг свое учение на принципах утилитаризма. Плодотворной идеей Миуры следует признать положение о взаимосвязи этики и политики у Мо-цзы. Автор справедливо замечал, что учение о «всеобщей любви и взаимной выгоде» является центральной идеей этики Мо-цзы, и вместе с тем этот принцип является основополагающим в политическом учении моистов. Миура указывал на противоположность этики Мо-цзы и Конфуция и все же пытался примирить учения-антагонисты. Он подчеркивал, что этическое учение моистов глубже, чем у конфуцианцев, но вместе с тем повторял ходячее обвинение в адрес сторонников *моцзя* в «недооценке» духовных потребностей людей, не указывая ее социальных истоков. В целом Миуре не удалось показать богатство и глубину этических взглядов Мо-цзы и его последователей.

В работе известного прогрессивного китайского ученого Цай Юаньпэя «История этических учений Китая» анализ указанного аспекта взглядов Мо-цзы весьма краток и

ограничивается лишь разбором этики ранних моистов. В главе 10 основой этики и всего учения Мо-цзы прямо называется религия: «Учение моистов имеет своей основой теизм» [с. 46]. Автор полагает, что противоположность моизма и конфуцианства объясняется не социальными причинами, а тем, что Конфуций воспринял «учение», т. е. этико-политические принципы, династии Чжоу, так как он жил в царстве Лу; Мо-цзы же был воспитан на традициях династии Инь, так как он якобы был родом из царства Сун<sup>1</sup>. В восприятии традиционных взглядов эпохи Инь Цай Юаньпэй видит причину религиозности Мо-цзы.

Исходным тезисом для анализа этики Мо-цзы автор берет положение о «критерии Неба». Хотя автор не видит, что «Небо» у Мо-цзы играет «подсобную роль», как «санкция», побуждающая к осуществлению утилитаристской этики «всеобщей любви», он тем не менее верно подмечает, что Мо-цзы противопоставляет «небесный образец» (*фа тянь*) безнравственным и деспотичным правителям того времени, которые не могли служить критерием добродетели. Автор верно отмечает также, что «всеобщая любовь и взаимная выгода» являются главным принципом этики Мо-цзы.

К достоинствам работы Цай Юаньпэй, следует отнести попытку дать анализ основных этических понятий Мо-цзы. Так, он анализирует понятия «всеобщей любви» (*цзянь ай*) и «отдельной любви» (*бе ай*). Однако автор, на наш взгляд, ошибается, считая, что под «отдельной любовью» подразумевается эгоизм Ян Чжу, а не принцип «человеколюбия» Конфуция, предусматривающий «любовь» в соответствии с рангом знатности и степенью родства. Цай Юаньпэй рассматривает также соотношение понятий «пользы» (*ли<sub>1</sub>*) и «любви» (*ай*), при этом подчеркивая, что указанные понятия Мо-цзы и его последователей являются одновременно и высшей любовью к себе, и высшей пользой для себя.

Автор справедливо отмечает взаимосвязь этики Мо-цзы с его учением об «экономии в расходах» (*цзе юн*), а также с его выступлением «против нападений» (*фэй гун*). Цай Юаньпэй, к сожалению, в общем идет в фарватере тех исследователей, которые любят сравнивать Мо Ди с Христом, а «всеобщую любовь» с любовью христианской. Основанием для такого сравнения автор считает то обстоятельство, что древнекитайский мыслитель «считает образцом Небо», выступает за необходимость «пони-

манійя дүхов», т. е. «дүховидения» и, наконец, стоит за жертвоприношения предкам.

Сам Цай Юаньпэй, однако, чувствует шаткость и натянутость собственного утверждения о том, что Мо-цзы — «теолог», и поэтому в конце главы фактически отходит от своего положения, выдвинутого вначале. Он утверждает, что Мо-цзы — «ученый, практик, его слова основываются на расчетах и других строгих основаниях» [114, с. 56].

### *Моисты о происхождении этических норм*

Задача исследования этических взглядов моистов довольно сложна ввиду большой внутренней противоречивости их учения. Она предполагает показ моистского понимания истоков морали и нравственного критерия, роли морали в общественной жизни, с одной стороны, и, с другой — раскрытие содержания этического принципа «всеобщей любви и взаимной выгоды», нравственного осуждения моистами современного им общественного строя, их взглядов на критерии добра и зла, пользы и вреда, понимания моистами соотношения цели, стремления и результата действия, других категорий и понятий.

Этическое учение моистов возникло в борьбе с этикой родовой аристократии, представленной в учении Конфуция, и прежде всего против этического обоснования привилегированного положения родовой аристократии, вечности и неизменности древних ритуалов — *ли*, вечности и неизменности знатности, «благородства» одних и «низости», «подлости» других. Этика моистов обосновывала и нравственно оправдывала стремление свободных низовых слоев китайского общества к улучшению жизни и повышению своего политического статуса. Вместе с тем этические принципы моизма являются своего рода зеркалом политической слабости и компромиссности мелких производителей-собственников. Нигде так не проявилась идейная непоследовательность и противоречивость ранних моистов, как в этике.

Перейдем к рассмотрению различных сторон собственно этических взглядов моистов.

Последним принадлежит заслуга в постановке вопроса о том, что этические правила и установления родились с возникновением человеческого общества и менялись в различные периоды жизни человечества.

В главе «Почитание единства» моисты показывают, что единые этические понятия, закрепляющие определен-

ные отношения между людьми, существовали не всегда. В истории общества был такой период, когда не было государства и государственной власти, не было и единых понятий о справедливости, добре и зле<sup>2</sup>. Люди «жили как звери», всячески вредили друг другу, что мешало их нормальной жизни. Однако позже они поняли, что такое положение приносит вред всем и каждому индивиду в отдельности, поэтому был выбран мудрейший — «Сын Неба» и объявлен главой над всеми людьми, ему в помощь были избраны советники, земли были поделены на отдельные царства во главе с наместниками «Сына Неба» — чжу-хоу; были выбраны также начальники волостей и старейшины селений. Их задача состояла в том, чтобы «установить единый критерий добра и зла и награждать тех, кто совершит добродетельный поступок, и наказывать за недобродетельные поступки. Люди, которые совершают добродетельные поступки, должны были прославляться и ставиться в пример, а совершившие злые поступки должны были осуждаться» [26, с. 50—51].

Главными условиями распространения добродетели среди народа являются три фактора: 1) правитель, все его советники и представители сверху донизу сами должны быть примером добродетели; 2) хорошие поступки в Поднебесной получают своевременное поощрение, а злые поступки заслуженно наказываются; 3) низы стремятся подражать своему начальству и соблюдать моральное единство с ним. «Люди страны, узнав о добром или злом поступке человека, обязательно сообщают правителю страны. То, что мудрый правитель считает верным, все также считают верным; то, что правитель осуждает, все также осуждают. Люди избегают недобрых слов и стремятся подражать добродетельным словам мудрого правителя страны; избегают недобродетельных поступков и стремятся подражать добродетельным поступкам мудрого правителя» [26, с. 48].

Заблуждение Мо-цзы состояло в том, что он считал мораль единой для всего общества и, естественно, не мог в то время видеть ее классовой природы. Хотя он сам нападал на мораль родовой аристократии, считая ее безнравственной, но вместе с тем утверждал, что условием существования и процветания страны, благополучия народа является наличие единой морали, единых критериев добра и зла. Эти критерии должны исходить от «мудрых», так как лишь они могут понять подлинные интересы людей и побудить их действовать во имя этих интересов.

Здесь мы подходим к наиболее слабой и противоречивой части этического учения моистов — к вопросу об источнике морали, нравственных норм и правил. Как видно из приведенных выше рассуждений, построения Мо-цзы в зародыше содержат идею о том, что источником нравственных норм являются «мудрые люди», «совершенномудрые» правители, в конечном итоге — разум человека. «Мудрый человек», исходя из глубокого понимания интересов всех людей, устанавливает единые, выгодные всем неизменные нравственные законы. Эта точка зрения отражает зачатки идей просветительства в этике Мо-цзы. Но на что же опирается разум «совершенномудрого», выдвигая нравственные законы? Кто является тем высшим авторитетом, который мог бы контролировать «Сына Неба», полновластного правителя всей поднебесной? Будучи не в состоянии найти правильный ответ на этот вопрос, Мо-цзы пытается использовать традиционные верования в «Небо», объявляет его «образцом», дабы избежать произвола власти неограниченного деспота и заставить его устанавливать нравственные законы на основе «всеобщей выгоды», подобно той, какую приносит человеку «Небо».

Мо-цзы говорил: «В Поднебесной много правителей, но добродетельных среди них мало. Если считать всех правителей образцом [для подражания], то это значит недобродетель считать образцом, по недобродетель нельзя считать образцом» [26, с. 13].

В глазах Мо-цзы существующие институты и традиционные образцы для преклонения уже не могли быть авторитетами, ибо они отстаивали привилегии рабовладельческой аристократии, мораль которой оправдывала самоуправство правителей и сановников, их праздный образ жизни, презрение к любому труду, исключительное положение наследственной знати, отношение ее ко всем остальным членам общества как к своим «говорящим орудиям». Мо-цзы выступал с осуждением такого положения вещей, как не соответствовавшего подлинной нравственности. Мыслитель вынужден был искать «истинный» образец морали, который мог бы служить примером осуществления «всеобщей любви и взаимной выгоды».

«Таким образом, что же можно считать образцом порядка? Отвечаю: лучше всего считать образцом Небо. Небо поступает широко и бескорыстно, оно отдает много, но ничего не берет [взамен]. Его сияние вечно, неослабно, поэтому совершенномудрые ваны подражали ему. Они

делали то, что желает Небо, то, чего Небо не желает,—запрещали. Так что же Небо желает и чего оно не желает? Небо непременно желает, чтобы люди любили друг друга и приносили друг другу пользу, но Небо не желает, чтобы люди ненавидели друг друга и вредили друг другу» [26, с. 14].

Таким образом, критерий нравственности у Мо-цзы — «всеобщая выгода». Непонимание классовых, общественно-экономических истоков морали заставляли его выдвинуть «небесные» санкции, которые побуждали бы людей и правителей поступать в согласии с принципом «всеобщей любви и взаимной выгоды». Г. В. Плеханов, указывая на связь нравственности с экономической необходимостью, утилитарностью, писал: «Нравственное развитие человечества следует шаг за шагом за экономической необходимостью; оно точно приспособляется к реальным потребностям общества. В этом смысле можно и должно сказать, что интерес есть основа нравственности. Но исторический процесс этого приспособления совершается за спиной у людей, независимо от воли и разума индивидов. Диктуемая интересом линия поведения кажется предписанием „богов“, „врожденной совести“, „разума“ или „природы“» [180, с. 51].

Это меткое замечание вполне применимо для объяснения этики Мо-цзы. Мудрец прибегает к «небесной воле» и представлению о «Небе» как образце «всеобщей любви и взаимной выгоды» отнюдь не потому, что является «теологом». Его к этому вынуждает неспособность найти социальные корни морали и объяснить их — во-первых, а во-вторых, противоположность его этики традиционным этическим установлениям рабовладельческой аристократии и соответственно отсутствие, по представлению Мо-цзы, в обществе сил, которые могли бы осуществить его нравственный идеал. Поэтому цели моистской этики воплощаются в желания «Неба». Какое бы то ни было благо, любой позитивный результат, достигнутый посредством соблюдения правил «всеобщей любви и взаимной выгоды», воспринимается как «небесная награда» за выполнение «воли Неба». Человек же следует желаниям «Неба», так как он стремится к удовлетворению своих собственных желаний. Такое взаимное удовлетворение желаний приводит к достижению обеими сторонами фактически единой выгоды, всеобщей пользы. «Небо» выступает в роли побудителя, чтобы заставить человека поступать согласно принципу «всеобщей любви и взаимной

выгоды». Важно отметить сенсуализм этики Мо-цзы: мудрец считает, что двигателем всех поступков людей является стремление к приятному, к счастью.

Он говорит: «Небо любит справедливость и ненавидит несправедливость. Таким образом, если вести народ всей Поднебесной на свершение справедливых дел,— это значит делать то, что любит Небо. Если я делаю для Неба то, что оно любит, то и Небо также делает для меня то, что я люблю. Что же я люблю и что ненавижу? Я люблю счастье и благополучие и ненавижу несчастье» [26, с. 124].

Итак, стремление человека к счастью, к благополучию и боязнь несчастья заставляют его поступать тем или иным образом — считает мыслитель. Именно этот мотив этики Мо-цзы в дальнейшем получил развитие у поздних моистов, отказавшихся от пособничества «Неба». Поэтому поздние сторонники «учения Мо» последовательно толковали этические поступки человека как стремление получить пользу, удовлетворить свои потребности. Концепцию о том, что стремление к удовлетворению желаний человека является источником его нравственных поступков, впервые выдвинул Мо-цзы, но он не смог устоять до конца на этой позиции.

Рассматривая концепции моистов об источнике морали, нельзя не отметить догадки о том, что характер нравственных правил и сама нравственность зависят от условий жизни людей.

В главе «Семь бед» содержатся следующие слова Мо-цзы: «Ныне, если мать, держа сына за спиной, черпает воду и уронит сына в колодец, то она обязательно кинется доставать его. Но если будет неурожайный год, то голод людей и умершие от голода на дорогах кажутся более тяжелым горем, чем то, когда сын утонет в колодце. Разве это нельзя понять? Причина в том, какой год: если год урожайный, то люди становятся гуманными и добрыми; если же год неурожайный, то люди становятся негуманными и злыми» [26, с. 16].

Эта мысль Мо-цзы, хотя она односторонне объясняет мораль лишь уровнем жизни людей в отрыве от социальных отношений, все же открывает путь к наивно-материалистическому объяснению поступков людей помимо традиционных религиозных правил, желаний «Неба» и духов. Такое толкование этики и получает развитие у поздних моистов. Они отбрасывают концепцию о «воле Неба» и последовательно проводят мысль о взаимосвязи



пользы и нравственности. Так, если у Мо-цзы критерием справедливости выступает то «Небо», то «польза», причем первое является как бы высшим началом, санкционирующим действия человека во имя достижения «всеобщей любви и взаимной выгоды», то поздние моисты критерием справедливости считают только выгоду для людей Поднебесной. Поэтому в разных главах «Канона» говорится: «Справедливость — это то, что полезно ... Если получить что-либо и оно тебе приятно — это и есть польза» [95, с. 56—57]. «Справедливость — полезна, несправедливость — ущербна» [22, с. 222].

Следует отметить, что, когда Мо-цзы пытается найти высший источник этических норм, он скатывается к идеализму и объявляет критерием нравственности «Небо». Когда же он объясняет поведение людей, исходя из реального положения человека в обществе, то ставит в основу стремление его к счастью, к достижению «взаимной пользы» в отношениях с людьми.

Что же является критерием нравственности?

«Учитель Мо-цзы сказал: „Все слова, все действия, которые полезны Небу, духам и простому народу,— это то, что нужно говорить и нужно делать. Все слова, все действия, которые приносят вред Небу, духам и простому народу,— это то, что нужно отбросить. Все слова, все действия, которые соответствуют принципам совершенномудрых ванов трех эпох: Яо, Шуня, Юя, Тана, Вэня, У,— это то, что нужно говорить и нужно делать. Все слова, все действия, которые соответствуют принципам жестоких ванов трех эпох: Цзе, Чжоу, Ю, Ли — это то, что необходимо отбросить“» [26, с. 277].

Если отбросить рассуждения Мо-цзы о «Небе», духах и о соответствии принципам древних «совершенномудрых ванов», призванных незыблемым в глазах современников мыслителя авторитетом подкрепить его построения, то основным критерием нравственности у Мо Ди остается польза для людей (*бай син*). Мудрец требовал от всех людей приносить пользу друг другу, что в условиях существования антагонистических классов было утопией. Примером нравственной добродетели у Мо-цзы являются древние мудрые ваны Яо, Шунь, Юй, Тан, Вэнь-ван, У-ван; воплощением всего дурного и злого — древние деспоты Цзе, Чжоу, Ю, Ли. Согласно взглядам Мо-цзы, гуманный человек следует примеру древних мудрых ванов, он обязательно делает то, что «рождает новую пользу» для Поднебесной, уничтожает зло.

Утилитаризм нравственного критерия моистов придает подобный же характер всей этике *моцзя*. Цель ее — установить такой порядок в стране, «чтобы люди заботились друг о друге и помогали друг другу. Тогда голодный будет иметь пищу, мерзнувший получит одежду, уставший будет иметь отдых, старые, безродные, сироты, больные, калеки — все получают поддержку со стороны людей и смогут жить», т. е. придет царство «всеобщей любви и взаимной выгоды».

### *Взгляды моистов на роль этики в обществе*

Моисты придавали этике исключительно важное значение в общественной жизни. Они подвергли нравственному осуждению современное им социальное устройство и с помощью новой морали, основывающейся на «всеобщей любви и взаимной выгоде», надеялись перестроить общество. И здесь Мо-цзы и его последователи, так же как и при решении вопроса об источнике моральных норм, погрязают в болоте утопических благих пожеланий. Заблуждение моистов заключалось не в том, что они придавали этике важное значение в совершенствовании общества, а в том, что они видели в ней единственное и главное средство достижения этой цели. Однако древние мудрецы, естественно, не могли видеть, что «всякая теория морали являлась до сих пор в конечном счете продуктом данного экономического положения общества. А так как общество до сих пор двигалось в классовых противоположностях, то мораль всегда была классовой моралью» [5, с. 95].

Моисты в определенном смысле ставили с ног на голову процесс общественного совершенствования: не мораль выступала отражением экономического, политического и культурного состояния общества, а, наоборот, совершенствование всего общества в глазах моистов обуславливалось прогрессом в области морали.

В главе «Всеобщая любовь» Мо-цзы говорит: «Чтобы навести порядок в стране, нужно знать причину беспорядков. Если знаешь причину беспорядков, то, устранив эту причину, приведешь страну к процветанию и спокойствию, если же не знаешь причину беспорядков, то невозможно навести порядок в стране» [26, с. 65]. Но в чем же причина беспорядков в стране? Не в том ли, что власти предрежащие «заставляют народ истощать до

конца свои силы на то, что не имеет применения, облагают народ большими налогами, насильно отбирают у народа средства к пропитанию»? Отнюдь. «Если рассмотреть, откуда начинаются беспорядки, то оказывается, что беспорядки возникают оттого, что люди не любят друг друга, слуга и сын непочтительны к государю и отцу. Что такое беспорядок? Это то, что сын любит себя, но не любит отца, поэтому во имя своей выгоды он наносит ущерб отцу; младший брат любит лишь себя и не любит старшего брата, поэтому он наносит ущерб своему брату, чтобы обеспечить выгоду себе» [26, с. 65].

Причина всех зол, следовательно, лежит в том, что люди не питают друг к другу «взаимной любви» и не приносят друг другу пользы. То, что Мо-цзы искренне пытался найти причины беспорядков в стране, не может не вызвать нашего уважения. Однако то, что он ограничился лишь нравственным осуждением современного ему общества, явилось отражением политической слабости и незрелости свободных крестьян и ремесленников. Мо-цзы не мог поставить вопрос о причинах отсутствия «взаимной любви», не смог бы и ответить на него. Он наивно полагал, что если поставить у власти мудрого правителя, который объявит основой своего управления справедливость, то сразу же все люди начнут соревноваться в совершении полезных для Поднебесной дел, под влиянием добродетели и справедливости правителя тоже станут добродетельными. «Поэтому древние совершенномудрые ваны, осуществляя управление, заявляли: „Кто не следует справедливости, тот не будет богат; кто не следует справедливости, тот не будет знатен; кто не следует справедливости, тот не будет родственником [правителя], кто не следует справедливости, тот не будет приближен [к правителю]“. Когда богатые и знатные люди услышат эти слова, они все разойдутся и подумают: „Вначале я опирался на богатство и знатность, а ныне правитель выдвигает тех, кто справедлив и не избегает бедных и низких, в таком случае я не могу не поступать справедливо“» [236, с. 27—28]. И вот, подобно цепной реакции, повальное стремление людей к справедливости охватывает всю Поднебесную. Ранее грабившие народ аристократы становятся «гуманными», ранее низкие и незнатные люди, чтобы быть замеченными и выдвинутыми мудрым правителем, начинают соперничать друг с другом в труде на благо Поднебесной.

Беспомощность моистов в объяснении общественных

явлений свидетельствует о непонимании ими истинного механизма последних, подлинных причин бедственного положения народа и источников накопления богатств у господствующей аристократии. Критика общественных порядков и жестокого угнетения народа господствующим классом, с которой выступали моисты, носила в значительной мере морально-просветительский характер. Они возлагали главные надежды на мудрого правителя, «просвещенного монарха», который все поймет и все уладит. Здесь напрашивается аналогия с европейскими просветителями нового времени, например с Гольбахом. Этическая мысль прогрессивных мыслителей домарковского периода не могла пойти дальше нравственной критики мерзостей эксплуататорского общества, ибо все они были идеалистами в понимании истории. Один из самых ранних примеров этого мы видим в наивных критических выступлениях Мо-цзы и его попытках с помощью «всеобщей любви» реформировать общество древнего Китая; нечто подобное возникает два тысячелетия спустя у французских просветителей, которые с позиций «разума» осуждали деспотический строй во Франции. Разумеется, критика французских просветителей была более глубокой и всесторонней, однако идеалистический взгляд на общество ставил им те же препоны, что и древним мыслителям, не позволив пойти дальше утверждения о том, что «мнения правят миром».

*«Всеобщая любовь и взаимная выгода» моистов  
и конфуцианское «человеколюбие»*

«Всеобщая любовь и взаимная выгода» (*цзянь сян ай, цзяо сян ли*) являются высшим нравственным принципом этики моистов. В их глазах «всеобщая любовь и взаимная выгода» являются панацеей от всех зол, первым из которых было конфуцианское так называемое человеколюбие — основной принцип этического учения Конфуция.

«Гуманность» Конфуция была направлена на укрепление кровнородственных отношений среди аристократии, поэтому основу ее составляли «почитание родителей» и «братская любовь» внутри аристократических родов и между ними. «Человеколюбие», «почитание родителей» и другие подобные принципы воспитывали у людей покорность и почтение к старшим в роде, к высшим в госу-

дарстве, что должно было обеспечить незыблемость традиционного общественного порядка: «Крайне мало бывает таких людей, которые бы глубоко чтили родителей, уважали старшего брата и одновременно осмеливались бы совершать преступление перед верхами, не было таких людей, которые бы не желали совершать преступления перед верхами, но желали бы устраивать бунты. Благородный муж всей душой стремится создать основу. С созданием основы рождаются все принципы формирования человека. Почитание родителей, уважение к старшему брату составляют основу гуманности» [18, с. 3—4].

По утверждению Мэн-цзы, Конфуций говорил: «Гуманность — это то, что не может делать толпа. Если правитель страны любит гуманность, то у него не будет врагов в Поднебесной» [24, с. 293]. Мэн-цзы также указывал: «Реальность гуманности есть служение родственникам» [24, с. 313]. Предполагаемая конфуцианской «гуманностью» «любовь к людям», имеющая массу градаций в зависимости от степени родства и социального статуса, вызывала резкий протест у моистов. Они называли такую любовь «отдельной» или «корыстной любовью», «псевдолюбовью» (*бе ай*). Существование «корыстной любви» и стремление за счет других получить для себя выгоду монсты объявляли причиной всех зол. «Отдельная любовь» сравнивалась с любовью к себе вора, который любит свой дом и грабит чужой во имя собственного благополучия.

«Ныне правители царств знают лишь о любви к своему царству и не любят другие царства, поэтому всеми силами страны стремятся нанести удар другой стране. Ныне главы семейств знают лишь о любви к своей семье, но не любят другие семьи, и поэтому, не брезгуя ничем, всеми силами семьи стремятся разграбить другую семью... Если отсутствует взаимная любовь между людьми, то непременно появляется взаимная ненависть, если правитель и его подчиненные не питают взаимной любви, то нет милости и верности; если между отцом и сыном нет взаимной любви, то нет родительской любви и почитания родителей; если между братьями нет взаимной любви, то нет согласия между ними; если между людьми Поднебесной нет взаимной любви, то непременно сильный подчиняет слабого, богатый непременно оскорбляет бедного, знатный непременно кичится перед низким, хитрый непременно обманывает простодушного» [26, с. 67]. И об-

общая свои размышления о причинах зла в Поднебесной, Мо-цзы говорит: «Какую питают любовь — всеобщую или отдельную — злые люди Поднебесной, ненавидящие людей? Ответим: непременно отдельную любовь. Таким образом, сторонники отдельной любви в результате порождают великое зло в Поднебесной. Поэтому следует отвергнуть отдельную любовь» [26, с. 74].

Существование конфуцианской любви в соответствии с рангом и степенью родства является причиной вражды в обществе, говорит Мо-цзы. «Всеобщая любовь» выгодна всем людям. Если конфуцианский ритуал предусматривал разные типы взаимоотношений: между правителем и его сановниками — «милость» (*шу*) и «преданность» (*чжун*); между отцом и сыном — родительская любовь и «почитание родителей» (*сяо*), между братьями — братская любовь и «уважение к старшему брату» (*ди*) и все это пронизывалось «гуманностью» в конфуцианской трактовке, то у моистов все виды отношений между людьми выравниваются и объединяются в единой «всеобщей любви» на основе «взаимной выгоды».

Основой основ конфуцианской «гуманности» является *сяо* — «почитание родителей». Моисты отнюдь не отвергают необходимости нормальных родственных чувств, но они считают, что если родителей каждого человека будут почитать и другие люди, то это принесет для них больше пользы, нежели почитание со стороны только одного человека. «Каждый человек должен любить родителей других людей и приносить им пользу так же, как он любит своих родителей и приносит им пользу». Такое широкое толкование почитания родителей было направлено против привилегий знатных родов, знатных семей, оно было требованием равного уважения к родителям всех людей, в том числе и простолюдинов. За это Мо Ди удостоился от Мэн-цзы «титула» «безродной скотины», который на все лады повторяли конфуцианцы на протяжении более двух тысячелетий, не утруждая себя подчас тем, чтобы заглянуть в текст трактата «Мо-цзы». Более поздние конфуцианцы, чтобы выхолостить критическую направленность «всеобщей любви», пытались представить ее в виде требования заботы о престарелых, слабых, больных, несчастных калеках. Именно так толковал «всеобщую любовь» Мо-цзы ханьский конфуцианец Бань Гу. Он писал: «Школа *моцзя* считает... что нужно заботиться о старцах и всех обездоленных, поэтому выдвинули всеобщую любовь... Слепо проводя свои принципы, *моцзя* ви-

дели лишь выгоду экономии в расходах и поэтому отвергли ритуал и музыку, распространяли всеобщую любовь, но не знали о различии близких и чужих» [22, с. 295]. Таким образом, Бань Гу пытается представить выступление моистов против привилегий господствующих родов, выразившееся в учении моистов о «всеобщей любви», как якобы крайность в осуществлении этого принципа. Основное же его содержание сводится к безобидной заботе о старых и малых, несчастных и беспризорных и проч.

«Всеобщая любовь», осуществлять которую Мо-цзы призывал правителей, должна была привести к ослаблению тягот народа и улучшению положения простолюдинов. Вместе с тем указанный принцип рассматривался как предпосылка для установления единства в стране между верхами и низами. Если мудрые правители начнут осуществлять политику по отношению к народу на основе «всеобщей любви», то народ будет поддерживать их. Таким образом, выгоду получают и правители, и народ, будет осуществлена «всеобщая любовь» и достигнута «взаимная выгода». Это и станет, по мнению Мо Ди, основой для осуществления политики «почитания единства», которая сама, в свою очередь, вытекает из «почитания мудрости».

Мо-цзы называл современных ему правителей корыстными, так как они следовали не «всеобщей любви», а корыстным интересам, вели жестокие войны, обирали народ. В результате «десятки тысяч простолюдинов разбежались, голодные не имели пищи, замерзающие не имели одежды, больные и изнуренные не имели ухода и заботы, мертвые оставались не захороненными» [26, с. 76]. Поэтому мыслитель призывал народ поддерживать тех правителей, которые бы стали следовать «всеобщей любви и взаимной выгоде».

Во всеобщности, во взаимном удовлетворении желаний видели моисты путь к достижению пользы каждым индивидом в отдельности и всей Поднебесной.

«Поэтому всеобщая выгода, всеобщая любовь принесут Поднебесной большую пользу; отдельная, корыстная выгода, выгода за счет общей выгоды есть большое зло для Поднебесной. Во всеобщей пользе лежит истина... Необходимо отдельную любовь, корыстную выгоду заменить всеобщей любовью, взаимной выгодой» — таков вывод, который делает Мо-цзы из своих рассуждений о пользе, «всеобщей любви и взаимной выгоде». «Дело до-

бродетельного человека непременно состоит в служении тому, чтобы приносить пользу Поднебесной и уничтожать в Поднебесной зло» [26, с. 75].

Правитель, который поступает, следуя «всеобщей любви и взаимной выгоде», прежде всего заботится о народе, а потом уже думает о себе. Благодаря этому он заслуживает добрую славу в Поднебесной. У такого мудрого правителя, говорит Мо-цзы, «голодный получит пищу, раздетый получит одежду, больной получит уход и заботу, умерший будет своевременно похоронен, знатный и богатый не будет кичиться перед незнатным и бедным, сильный будет помогать слабым, хитрый не будет обманывать простодушного» [26, с. 75].

Рисуя радужные картины утопического общества всеобщего благоденствия, Мо-цзы хотел побудить людей начать строить свои отношения на основе этического закона «всеобщей любви и взаимной выгоды». Хотя этот призыв не был революционным и мог быть использован для примирения социальных противоречий, все же следует признать, что нравственность, основывающаяся на «всеобщей любви», была отлична от конфуцианской нравственности — морально-этических норм господствующей аристократии и содержала в себе отрицание последней, она обосновывала равные для всех людей права на счастье. В этом заключается прогрессивная сторона призыва к «всеобщей любви и взаимной выгоде».

### *О соотношении общего и частного интересов в рамках «всеобщей любви»*

Мо Ди впервые в истории развития китайской этической мысли поставил два важных вопроса этики: 1) о соотношении общего и частного интересов; 2) о нравственном равенстве людей.

Первую проблему моисты решали, исходя из приоритета общего интереса. Однако это не значит, что они отрицали частный, личный интерес — отнюдь. Но моисты считали, что личный интерес не должен противоречить общему, желания индивида не должны идти наперекор общественным желаниям, общественному благу и удовлетворяться в ущерб им. Кроме того, моисты указывали, что если личный интерес приходит в противоречие с общей пользой, то индивид должен пожертвовать своей личной выгодой во имя выгоды общей. В этом заключа-



лась этическая основа духа самопожертвования, который проповедовали моисты.

Не случайно даже противник моистов Мэн-цзы признавал, что «Мо-цзы был готов во имя интересов Поднебесной стереть себя в порошок» [24, с. 540; 26, с. 481].

Поздние моисты в развитие указанного тезиса своего учителя выдвинули идею самопожертвования во имя общественного долга. Моист должен пренебречь своими интересами и самой жизнью, чтобы помочь людям, попавшим в беду: «Долг. Это то, когда служилый делает нечто в интересах других, хотя бы даже в ущерб себе» [95, с. 64].

В главе «Большой выбор» данная мысль еще более конкретизируется: «Когда жертвуют одним человеком во имя интересов Поднебесной, то другие люди не могут рассматривать это как пользу, которую они якобы приносят Поднебесной, жертвуя кем-либо из людей. Но если кто-либо из этих людей пожертвует собой во имя общих интересов, то это должно рассматриваться как самопожертвование во имя интересов Поднебесной» [95, с. 211].

Конфуцианцы считали, что «проявлять высокий долг перед родителями — значит не осуждать их поступки, а самим поступать, подражая им» [18, с. 15]. По словам Конфуция, в полной мере почтительным можно назвать лишь того, «кто при жизни отца всматривается в его намерения, а после смерти смотрит на его деяния и в течение трех лет не изменяет порядков, заведенных отцом» [18, с. 15].

Моисты также требовали заботиться о родителях и выполнять свой долг перед ними. Но если конфуцианцы ставили сыновний долг выше долга перед Поднебесной, то моисты, напротив, без колебаний поступались личными интересами, долгом перед своими родителями, если они противоречили общим интересам, мешали выполнению общественного долга. «Во имя пользы Поднебесной забыть о смерти близких — это правило совершенного человека. Если во имя пользы Поднебесной нужно забыть умершего родственника — это значит выполнить высокий долг перед родственниками. Нужно отдать все силы для принесения пользы Поднебесной» [95, с. 215].

Поздние моисты выдвинули также общее обоснование соотношения между «всеобщей любовью», взаимным интересом, с одной стороны, и любовью человека к себе, стремлением к личной выгоде — с другой:

1. Узкое стремление к достижению личной выгоды, минуя общественную пользу и вопреки ей, не может быть нравственным и принести подлинной пользы человеку, даже если на него направлена сыновняя любовь.

«Если некто Цзан имеет родителей и любит [только] их — это не есть подлинная любовь к родителям. Если Цзан имеет родителей и приносит поэтому им пользу, то это не является подлинной пользой его родителям» [95, с. 210].

2. «Всеобщая любовь» не исключает любви к себе, а «взаимная выгода» есть польза для всех. «Любить людей не значит исключать себя», — говорится в главе «Большой выбор». «Любовь к себе включает также любовь к людям. [Тот, кто питает любовь к людям], также входит в объект любви, поэтому любовь к людям распространяется на самого любящего людей человека. Нужно одинаково любить себя и других людей» [95, с. 222].

И далее, критикуя конфуцианский тезис о том, что степень любви зависит от близости родственных отношений, моисты заявляют: «Есть только большая любовь к людям, маленькой любви нет. Нужно одинаково приносить пользу всей Поднебесной, и это считать пользой для себя» [95, с. 221]. «В Поднебесной не должно быть человека, которого бы не рассматривали как равного себе, не питали бы к нему любви, как к себе. — Таковы слова учителя Мо» [95, с. 222].

Сунь Ижан, однако, комментируя этот отрывок с конфуцианских позиций, пишет, что во всех случаях знак отрицания «не» в предложениях «не есть подлинная любовь к родителям» и «не является подлинной пользой его родителям» является ошибкой, якобы допущенной позднейшими переписчиками. Как ни странно, с ним соглашается и Тан Ицзе [95, с. 221]. Разумеется, отрицание в указанных фрагментах текста «Мо-цзы» употреблено вполне уместно, ибо в противном случае поздние моисты превращаются в добропорядочных последователей конфуцианского принципа — «должно быть искусство любить родителей, должны быть степени почитания мудрым» [95, с. 218], который подвергли уничтожающей критике еще ранние адепты *моцзя* в главе «Против конфуцианцев».

Поздние моисты представляли «всеобщую пользу» как сумму отдельных интересов, «всеобщую любовь» — как любовь между всеми людьми на равной основе. Развивая идею взаимосвязи любви и выгоды, поздние после-

дователи Мо-цзы показывали, что любовь к человеку проявляется в стремлении принести ему пользу. Принесение же пользы конкретному индивиду требует делать только то, что полезно именно ему. То, что «выгодно для Хо», вовсе не обязательно «выгодно для Цзана», поэтому «любовь к Хо, как любовь к человеку, рождается в заботе о выгоде Хо, но это не есть забота о выгоде Цзана» [95, с. 224]. Таким образом, «всеобщая любовь» применительно к отдельным людям выступает не как абстрактный принцип, но как единство индивидуально направленного чувства и действия, выражающееся в принесении пользы человеку с учетом его личностных особенностей и потребностей. Однако индивидуальную пользу можно рассматривать как частный случай «всеобщей пользы» лишь при определенных условиях, в зависимости от фактора времени. То, что было выражением «всеобщей любви» и общественно полезным в прошлом, не может быть таким сегодня.

Поздние моисты разоблачали лицемерные заявления конфуцианцев, будто «мудрый человек лишь любит других людей и не стремится к достижению личной пользы», сравнивая их со словами «хитрого гостя», который прикидывается бескорыстным с целью снискать расположение хозяина и получить побольше выгоды для себя [26, с. 189].

Так моисты решали вопрос о соотношении общей и личной пользы.

### *Постановка проблемы о нравственном равенстве людей*

Исходя из принципа «всеобщей любви и взаимной выгоды», моисты впервые в истории китайской этической мысли выдвинули идею о нравственном равенстве людей.

О близости природы людей высказывался еще Конфуций: «По природе люди сходны между собой, привычки и воспитание делают людей отличными друг от друга... Лишь высшая мудрость и нижайшая глупость неизменны» [18, с. 367—368]. Однако у Конфуция эта идея не получила дальнейшего развития. В то же время как поздние, так и ранние моисты считали, что характер человека и его нравственные качества формируются под влиянием окружающих условий. Мо-цзы утверждал, что в голодный год многие нравственные добродетели теряют

свой блеск и зло не воспринимается столь остро. Поздние моисты отвергали также божественную предопределенность нравственных качеств людей, полагая, что от природы все люди добры и справедливы, лишь условия жизни делают их злыми и жестокими: «Злая природа является результатом дурного влияния. Ибо все привычки людей вызывают определенные поступки. Я поступаю так потому, что другие люди тоже так поступают. Ранее меня существует привычка поступать определенным образом, я заражаюсь этой привычкой и поступаю таким же образом. Но мои поступки не обязательно все основываются на привычке. Если я поступаю не по привычке, то определенные действия для меня самого могут стать привычкой, тогда я могу заразить этой привычкой других людей и стать причиной подобных поступков других людей. Жестокый человек оказал влияние на меня, и я тоже стал жестоким человеком, а не потому, что природа («Небо». — *М. Т.*) сделала меня таким и дала мне такие качества» [99, с. 130—131]<sup>3</sup>.

Мо-цзы и его последователи рассматривали сходство природы людей как один из аргументов против сословных привилегий аристократии и иерархической конфуцианской «любви». Они выдвинули идею о равном праве людей на счастье, исходя из того, «что люди от природы одинаковы». Мо-цзы отмечает, что между людьми существуют различия в способностях, но он отвергает притязания представителей наследственной знати, подчас не блестящих способностями, на высокие посты и богатство, недоступные даже самым талантливым простолюдинам. Такое положение Мо-цзы почитал несправедливым, настаивая на праве людей с равными способностями иметь равные возможности занять тот или иной государственный пост, быть богатым и знатным. Это требование получает закрепление в этике Мо-цзы в виде принципа «всеобщей любви и взаимной выгоды». Таким образом, моисты осуждали политическое неравенство и социальный гнет, выражали стремление свободных низов древнекитайского общества к такому социальному порядку, основной принцип которого можно было бы с известной долей условности сформулировать как «равенство перед законом». Но вместе с тем Мо-цзы не отвергал сословного деления общества, а рассматривал его лишь как форму организации разделения общественного труда.

Исходя из идеи равенства на основе общности нравственного критерия «всеобщей любви и взаимной выгоды»,

Мо-цзы требует, чтобы все члены общества трудились и помогали друг другу. Само выдвижение этого вопроса было большим завоеванием этики моистов. Оно было объективно направлено на подрыв привилегий господствующего класса — родовой аристократии, против сословного деления общества.

Поэтому не случайно один из «апостолов» раннего конфуцианства, Сюнь-цзы, так резко ополчился против «всеобщей любви» Мо-цзы, обвиняя его в том, что он «видит лишь равенство и не видит различий рангов» [22, с. 233]. Сюнь-цзы утверждал: «Люди не могут не [жить] сообща. Если же они живут сообща и среди них нет разделения [обязанностей], это приводит к раздорам; раздоры же вызывают беспорядок; беспорядок ведет к нищете. Отсюда можно видеть, что отсутствие разделения [обязанностей] — это великое бедствие для людей. Когда же [обязанности] разделены — это [источник] великой пользы для Поднебесной» [203, с. 205].

По мнению Сюнь-цзы, выступление против сословных различий приведет к беспорядкам и всеобщей бедности. Поэтому основной принцип учения моистов он считает «большим злом».

Моистская трактовка равенства была весьма расплывчатой и непоследовательной, так как все же признавала существование сословного деления, что было неизбежным отражением исторической ограниченности моизма. Как писал Ф. Энгельс, «должны были пройти и действительно прошли целые тысячелетия, прежде чем из первоначального представления об относительном равенстве был сделан вывод о равноправии в государстве и обществе и этот вывод даже стал казаться чем-то естественным, само собой разумеющимся» [5, с. 104—105].

Идеи моистов о равенстве людей, их принцип «всеобщей любви и взаимной выгоды» наряду с идеями о «великом равенстве», содержащимися в главе «Ли юнь» древней книги «Лицзи», позднее легли в основу учения о «великом единстве», отражавшем утопические мечты китайского крестьянства о «счастливой земле». Эти идеи сыграли важную роль в последующий период китайской истории, оказав огромное влияние на идеологию тайпинов, а также на мировоззрение китайских реформаторов конца XIX в. — Тань Сытуна, Чжан Тайяня и революционного демократа Сунь Ятсена.

Необходимо также отметить, что Мо-цзы рассматривал «всеобщую любовь и взаимную выгоду» не только как

основной этический закон в отношениях между людьми и основу внутренней политики государства. Во многих главах книги «Мо-цзы» («Всеобщая любовь», «Против нападений», «Гун Шу» и др.) настойчиво проводится мысль о том, что отношения между большими, сильными царствами и малыми должны строиться на «всеобщей любви и взаимной выгоде» — это позволило бы избегать жестоких, разорительных войн. Таким образом, Мо Ди принадлежит заслуга выдвижения принципа равенства между народами и государствами как основы их мирных и добрососедских отношений. До него в истории китайской политической мысли никто не формулировал эту идею столь четко и последовательно. Так еще в далекой древности люди мечтали о времени, когда исконные нравственные нормы станут законами межгосударственного общения.

*Обоснование поздними моистами  
возможности «всеобщей любви»*

Принцип «всеобщей любви», служивший исходной позицией для философских построений школы *моцзя*, был подкреплён поздними моистами стройной системой логических доказательств. На новаторство поздних моистов в этой области впервые обратил внимание Фан Шоучу, однако он пришел к выводу, что продолжатели дела Мо Ди дали новое толкование самого принципа. И все же, по-видимому, правильнее будет считать, что поздние моисты дали новое обоснование прежнему принципу, целиком восприняв содержание «всеобщей любви» у своего учителя и отбросив лишь его ссылки на «волю Неба» и «духовидение».

Сущность логического доказательства поздними моистами возможности «всеобщей любви» — установление соотношения объема и содержания понятий «любить людей» (*ай жэнь*) и «не любить людей» (*бу ай жэнь*), «любовь к себе» (*ай цзи*), «любовь к отдельному человеку» (или «отдельная любовь» — *бе ай*) и «любовь ко всем людям мира» (*чжоу ай жэнь*). Лишь тот имеет право говорить, что он любит людей, кто питает любовь ко всем людям; тот же, кто питает любовь лишь к себе или отдельным личностям, не может называться человеком, питающим любовь к людям; соответственно его чувства не подпадают под общее понятие «любовь к людям». Поэтому в главе «Малый выбор» сказано: «Тот человек, кото-

рый ко всем людям относится с любовью, получает название человека, питающего [всеобщую] любовь к людям. Если человек не питает всеобщей любви к людям, это не значит, что он не любит всех людей, но его любовь не всеобща, поэтому его называют человеком, не питающим всеобщей любви» [26, с. 263].

Очевидно, что это положение было направлено против конфуцианской трактовки «гуманности». Конфуцианцы считали, что «гуманность есть любовь к людям», но вместе с тем они утверждали, что любовь должна быть разграничена «по рангам» (т. е. по степени родства, а также общественному положению носителей и объектов любви) и не может быть «всеобщей».

Конфуцианцы превозносили бескорыстие своего «человеколюбия» — *жэнь*: у Конфуция даже само противопоставление «благородного мужа» и «мелкого человека» зиждется на антагонизме «долга» и «выгоды»: «Благородный муж думает о долге, а мелкий человек — о выгоде... Среди благородных могут встречаться и не проявляющие *жэнь*, но среди низких людей не может быть проявляющих *жэнь*» (142, с. 194).

Моисты же, полагавшие, что «гуманность [конфуцианцев] — формальная («отдельная». — М. Т.) любовь» [126, с. 196], решительно отвергали идею противопоставления основанного на «долге» «человеколюбия» — «выгоде», т. е. пользе для людей. В главе «Большой выбор» по этому поводу говорится: «„Совершенномудрый любит других, но не стремится к выгоде“ — эти слова [есть лишь отговорка] или слова [хитрого] гостя». Ибо «любить людей — не значит исключать себя. [Любовь к] себе также включает любовь к людям. [Тот, кто питает любовь к людям], также входит в объект любви, поэтому любовь к людям распространяется и на самого любящего людей, [ибо он тоже человек]. Нужно одинаково любить себя и других людей» [159, т. 2, с. 87].

Противоположность основных социально-регулирующих принципов моизма и конфуцианства, основывающаяся, как будет показано ниже, на различных трактовках категории «долга» — «справедливости» и «выгоды» («пользы»), обусловлена противоположностью общественно-политических позиций двух философских школ. В отличие от конфуцианцев, считающих «чернь» лишь орудием воли «благородного мужа» («правитель подобен ветру, а простолудины — траве» [142, с. 208]), моисты считали, что истинное «человеколюбие — это любовь к

люду, но не во имя [лишь] использования его. Не так, как любовь к лошади проявляется потому, что человек использует ее»<sup>4</sup> [26, с. 209]. Суть осуществления «всеобщей любви» «совершенномудрым правителем» состоит в том, чтобы последний «вскармливал простолюдников, а не в том, чтобы использовать их [на тяжелых работах], как лошадей» [26, с. 209].

Противники «всеобщей любви» задавали моистам каверзный вопрос: «Не зная числа людей, которые живут в Поднебесной, например на Юге, как можно говорить о всеобщей любви к ним?» И получали такой ответ: «Беспредельное и предельное, бесконечное и конечное взаимосвязаны. Если Юг беспределен, то люди не могут заселить весь Юг, значит, число людей ограничено определенным пределом, и любить всех этих людей без исключения не представляется трудным. Наоборот, если же предположить, что люди заселили весь Юг, тогда беспредельность Юга предельна и питать любовь ко всем людям, живущим, например, на Юге, также не представляет труда. Поэтому,— говорили моисты,— беспредельность или бесконечность не вредит принципу всеобщности любви» [29, с. 202]. «[Если я] кого-то пропустил и не испытываю к нему любви, пусть мой противник назовет его или спросит у меня. Если он будет называть всех людей наперечет, то я отвечу, что ко всем людям питаю любовь. Поэтому, если и не знаю числа людей, но ко всем им без исключения питаю любовь,— это совсем не трудно» [95, с. 203—204].

Логическое доказательство возможности «всеобщей любви» сводится к следующей схеме: 1. Ко всякому, кто является человеком, я испытываю «всеобщую любовь». 2. Сам я — человек. Вывод: поэтому сам я тоже в числе тех, к кому испытываю «всеобщую любовь».

Содержанием понятия «всеобщая любовь» является любовь ко всем людям. Объем же этого понятия необходимо ограничивается, так как один человек может выразить свою любовь и принести пользу лишь тем людям, которых он знает, видит, встречает; но содержание его любви не исчерпывается раз и навсегда заданным объемом, который может расширяться до «беспредельности». Таким образом, в понятии «всеобщая любовь» заключено вместе «беспредельное» (*у цюн*), «бесконечное» (*у цзинь*) и «предельное» (*цюн*), «конечное» (*цзинь*). Вот почему незнание местожительства людей других краев не мешает испытывать к ним любовь, точно так же, как



незнание места, где захоронен сын, погибший на войне, не мешает человеку любить его и скорбеть о нем.

Логическое доказательство «всеобщей любви» отражало новый этап в развитии моистской идеологии. Само построение аргументации говорит о наивно-диалектическом характере мышления поздних моистов и их подхода к пониманию соотношения единичного и общего, в частности, общего и личного интересов, «всеобщей» и индивидуальной любви.

*Представления моистов о «справедливости»  
и соотношении между «справедливостью»  
и «пользой»*

Учение моистов о «справедливости» служило исходной точкой нравственной критики современных им общественных порядков. Оно является развитием идеи «всеобщей любви и взаимной выгоды», фактически иным ее выражением. То, что моисты критикуют как несправедливое, было, по их мнению, результатом «корыстной любви»; сюда относятся и захватнические войны, и праздная паразитическая жизнь родовой аристократии, и жестокое угнетение, обездоливание народа и проч. Критика всех этих явлений с позиций моистской нравственности получает отражение в заявлении о том, что «ныне в Поднебесной нет справедливости» [26, с. 275], а «благородные мужи Поднебесной не ведают, что такое гуманный человек» [26, с. 278].

Хотя теория «всеобщей любви», «взаимной выгоды» и «справедливости», проповедуемая моистами, носила надклассовый характер, однако она «в тех исторических условиях сыграла свою роль в разоблачении конфуцианского учения об „исправлении имен“ и „приближении родственников“ аристократии к власти» [137, с. 29]. Сторонники школы *моцзя* таким образом вскрывали внутренние противоречия конфуцианских принципов социальной справедливости.

Мо-цзы утверждает, что «из всех дел нет ничего ценнее справедливости» [26, с. 269]. Справедливость, по мнению моистов, это такой образ действий, который представляет собой практическое осуществление принципа «всеобщей любви и взаимной выгоды».

Взаимосвязь «справедливости» и «пользы» в моистском понимании, по сути, представляет собой этическое

оправдание и обоснование «экономического утилитаризма» *моцзя*. Самой большой драгоценностью для страны, по Мо-цзы, являются не жемчуга и нефрит, не золото и пышные дворцы, а справедливость, ибо только она приносит пользу людям: «То, что называется лучшей драгоценностью, может приносить пользу простому народу. Но именно справедливость может приносить пользу людям, поэтому утверждаем: справедливость — лучшая драгоценность Поднебесной» [137, с. 269]. У поздних моистов эта мысль «учителя» получает четкую формулировку: «Справедливость — это то, что полезно» [137, с. 196].

Однако моисты не отождествляют «справедливость» и «пользу». «Получение того, что нравится, и есть польза» [22, с. 219]. Последняя — это конкретный результат деятельности человека.

Как видно, моисты с позиций сенсуализма рассматривают этические понятия пользы и вреда как отношения приятного и неприятного, удовольствия и неудовольствия. В этом отчетливо сказывается наивно-материалистический подход к трактовке данных понятий.

«Справедливость» есть нравственное сознание, нравственная оценка поступка, имеющего практическую пользу для Поднебесной. Поэтому справедливым называется такой образ действий, когда человек стремится выполнять свои обязанности так, чтобы приносить «всеобщую пользу». «Справедливостью» называется оценка образа действия человека, соизмерение сделанного с общественным долгом и установление соответствия между сделанным и общественной пользой.

Моистское понимание «справедливости» в корне противоположно конфуцианскому «долгу», долженствованию, которое обозначается тем же иероглифом *и*.

1. Если моисты облагораживают и считают нравственным и справедливым стремление человека к достижению пользы для себя и для общества, то конфуцианцы противопоставляют «долг» и пользу. Действия человека, направленные на достижение выгоды, общественной или личной, объявляются безнравственными. Ученики Конфуция отмечали, что их учитель «редко говорил о выгоде». Конфуций считал, что «поступать, опираясь на выгоду, — значит идти по пути зла» [18, с. 80].

Но наиболее резко против моистской категории «польза» выступал Мэн-цзы. В разговоре с правителем Лян Хуэй-ваном он заявил: «Зачем вану непременно нужно говорить о пользе? Достаточно, если он будет говорить о

гуманности и долге, и не более. Если ван будет говорить о том, что выгодно его царству, если сановники будут говорить о том, что выгодно их семьям, если служилые и простолюдины будут говорить о том, что выгодно им, если верхи и низы будут взаимно соперничать в выгоде, то это опасно для государства» [24, с. 21—26].

Идея противопоставления «справедливости» («долга») и «выгоды» нашла отражение и в воззрениях Сюнь-цзы: «Если долг побеждает выгоду, то в стране царит порядок. Если же выгода одолевает долг, то в мире наступает хаос. Если верхи ценят долг, то долг побеждает выгоду. Если верхи ценят выгоду, то выгода преодолевает долг» [27а, с. 330].

2. «Справедливость» у моистов является выражением принципа «всеобщей любви и взаимной выгоды», в то время как «долг-справедливость», согласно конфуцианскому пониманию, заключается в строгом соблюдении рамок сословной системы, выраженной в следующем принципе Конфуция: «Государь должен быть государем, сановник — сановником, отец — отцом, сын — сыном» [159, с. 160].

Соблюдение норм и обязанностей, установленных для высшего сословия или служебных постов, которые занимают представители знати, и есть соблюдение «долга». Таким образом, «долг», должествование у древних конфуцианцев есть способ закрепления строгой регламентации, социального неравенства, привилегий наследственной аристократии. Моисты считали, что конфуцианский «долг» — это выражение «корыстной любви», степень которой определяется степенью родства.

Поздние моисты так описывают конфуцианские градации долга: «[Утверждают], что долг может быть большим, и тогда нужно проявить большее усердие в выполнении долга. Долг может быть и малым, тогда нужно проявить меньшее усердие для выполнения долга. Называют все это установлением различия степеней долга. Добродетельные люди, правители, почтенные, близкие родные — все это те, при выполнении долга перед которыми должна быть проявлена большая степень усердия... Степень долга определяется степенью родства. В отношении близких родственников — больше, дальних — меньше... Долг — это глубокое почитание родителей. [Соблюдающий долг] не смеет осуждать поступки родителей, а лишь должен во всем следовать их примеру» [26, с. 254].

Здесь моисты изложили суть высказываний Конфуция и его последователей о нравственности, о «долге», о «сыновней почтительности», о разграничении членов рода по степени родства и т. д. Особое внимание следует обратить на последнее предложение: моисты удачно подметили, что следование «долгу» в конфуцианской трактовке, в сущности, есть рабская покорность, слепое подражание примеру предков. Так в области этики отразилась формула Конфуция: «Описываю, но не творю, верю древности и люблю ее» [18, с. 134].

Такой подход преследовал цель закрепить вечность и неизменность древних чжоуских ритуалов, обрядов и церемоний, обеспечивавших господство наследственной рабовладельческой знати. Конфуций взывал: «Зачем непременно нужно менять, не лучше ли оставить все старому?» Моисты же считали, что для осуществления справедливости в Поднебесной порядки в ней менять необходимо. Господствующую ныне «отдельную любовь» нужно заменить новой, «всеобщей любовью» и «взаимной выгодой», так как только благодаря им рождается благополучие народа. Только следование «всеобщей любви и взаимной выгоде» можно назвать справедливым, говорят моисты. Только строгое соблюдение установленных различий в обществе: приближение родных и удаление чужих, поступки в соответствии с рангом можно назвать соблюдением долга, утверждают конфуцианцы. В этом состоит второе отличие моистской «справедливости» от конфуцианского «долга».

3. Моистское понимание справедливости не ограничивается пустым призывом к следованию «всеобщей любви и взаимной выгоде», а требует претворения этого принципа в жизнь, подтверждения слов делами. Мо-цзы не отрицал сословного деления на высших и низших, но считал, что оно тогда будет справедливым, когда станет отражать общественное разделение труда на основе способностей каждого индивида независимо от того, из знати он или из землепашцев, ремесленников и проч.

«Древние совершенномудрые ваны, осуществляя управление, устанавливали степени добродетели и почитали мудрость, и хотя бы человек был из землепашцев или кустарей, или торговцев, но если он обладал способностями, то его выдвигали... Поэтому сановники не всегда были знатными, а народ не бесконечно был низким... выдвигали согласно общей справедливости, избегая корысти и предвзятости» [26, с. 28—29].

В этой связи нельзя не согласиться с мнением авторов «Истории Китая...» о том, что «принцип „почитания мудрости“ оказал существенное влияние на развитие китайской государственности, на формирование качественно новой административной структуры, основанной на социальной мобильности. Выдвигая новый критерий социальной ценности человека, Мо-цзы фактически уравнивал в правах знать и простой люд. Эта идея нашла свое развитие в принципе „почитания единства“» [163, с. 27].

По Мо-цзы, «справедливость», таким образом, означает, что каждый занят своим делом и никто не ведет праздный, паразитический образ жизни, каждый трудится там, где может, и все приносят пользу друг другу, следуя принципу «взаимной выгоды».

Существовавшее же в то время деление общества на незыблемые сословия-касты Мо-цзы рассматривал как несправедливое и требующее перестройки.

Конфуцианцы же стремились закрепить традиционное сословное деление, выдвинув даже призыв к «исправлению имен», чтобы вернуть знатность и богатство тем выходцам из аристократии, которые разорились и влачили жалкое существование. С точки зрения Конфуция и его последователей, такое положение было нарушением ритуала, традиций (*ли*) и, следовательно, противоречило «долгу». Они, как и Платон, считали справедливость, точное соблюдение «долга» некоей общей добродетелью всех сословий, смысл которой состоит в том, чтобы каждое сословие занималось тем, что ему назначено от рождения. Мо-цзы же полагал справедливым такой порядок, когда каждый может занять место в соответствии со своими силами и способностями. В указанных трактовках понятий «справедливости» и «долга» отразилась классовая противоположность позиций моистов и конфуцианцев. Моистские взгляды на справедливость воплотили протест мелких свободных производителей против произвола родовой аристократии. Моистское понимание «справедливости» не ограничивалось лишь нравственным толкованием этой категории, которой уже придавались черты правового критерия. Так, «справедливость» предусматривала защиту интересов мелких собственников, неприкосновенность их имущества: присвоение продуктов чужого труда моисты считали несправедливым.

Учение о «справедливости», о соотношении «справедливости» и «пользы» было новым шагом в развитии китайской этической мысли и сыграло в то время опреде-

ленную прогрессивную роль, объективно способствовал становлению новых, феодальных отношений в Китае.

Учение Мо-цзы и его последователей — это учение, направленное на активное вторжение в жизнь с целью преобразования ее, моистская этика — этика активных действий во имя интересов Поднебесной, она облагораживает труд и считает счастьем страдания во имя общих интересов. Уже само определение справедливости как чего-то такого, что полезно людям, требует активных усилий для принесения этой пользы. Моистский нравственный идеал — человек, готовый прийти на помощь людям в беде.

### *Основные категории моистской этики*

В противоположность конфуцианскому тезису о том, что все предопределено «судьбой», моисты выдвинули учение о *ли* — активности человека. Суть его раскрывается в целой системе этических категорий: «действие» или «деятельность», «поступки», «цель», «стремление», «результаты действий», «награда», «слава», «выбор [способа] действия и цели».

В отличие от конфуцианцев, утверждавших, что богатство и знатность, счастье и несчастье предопределены изначально, что положение человека уже установлено от рождения, моисты провозглашали, что все зависит от самой личности, ее активности. Поэтому в построениях моистов особенно подчеркивалось значение «поступков» (*син*) и «деятельности» (*вэй*) индивидуума. Любое учение, чтобы не обратиться в пустые слова, должно быть связано с практической деятельностью, претворяться в жизнь. Действия человека должны иметь определенную цель и приносить пользу людям, тогда они будут нравственными действиями. Действия, не приносящие пользы людям, — безнравственны.

В моистской этике вычленение понятий «деятельность» и «поступок» в специальные категории происходило в течение довольно длительного времени. Ранние моисты еще не выделяли эти категории в качестве самостоятельных элементов своего этического учения. Мо-цзы говорил о том, что следует и чего не следует делать, одни поступки одобрял, другие осуждал. «Люди делают то, что они способны делать, и этим достигается взаимная выгода. Это метод совершенномудрых ванов» [26, с. 116]. «Того,

кто делает добро, следует прославлять, того, кто делает зло, необходимо карать» [26, с. 285].

Надо отметить, что у Мо-цзы иероглиф *вэй* всюду употребляется в глагольном значении «делать», у поздних же моистов *вэй* имеет значение существительного «деятельность», «действие», например: «Поступок есть действие» [26, с. 196]. В «Пояснении к первой части Канона» «деятельность» определяется так: «Целенаправленные, волевые поступки есть деятельность» [26, с. 196]. Там же перечисляются виды «деятельности»: «сохранение, уничтожение, предотвращение, торговля, растрата, управление, изменение» [26, с. 199].

Однако несомненно, что как у ранних, так и у поздних моистов понятие «деятельность» означала целесообразные действия, всегда подлежащие нравственной оценке: хороша лишь та деятельность, что приносит пользу людям. Таким образом, и в отношении указанной категории Мо-цзы последовательно проводит свой утилитарный принцип «пользы».

Под понятием «действие» ранние моисты подразумевают многостороннюю деятельность человека: и управление страной, и конкретные житейские дела, и различные виды физического и умственного труда. В этом трактовка моистов отличается от конфуцианской, согласно которой иероглиф *вэй* — «действия» связывался лишь с управлением (государством) — *чжи*. Трудовая же деятельность народа даже не подлежала нравственной оценке и не могла называться «деятельностью». Позднее моисты дают определение понятию «действие» [26, с. 196], подчеркивая его нравственное содержание. Интересно, что в данное понятие моисты включали и природные процессы. «Деятельность» человека поздние моисты, как и ранние, рассматривали как предмет и источник знаний. Итак, «действие» у моистов — это целенаправленная многогранная деятельность человека, направленная на достижение пользы для людей, и поэтому действия получают нравственную оценку в зависимости от того, полезны они или нет. Деятельность человека и ее результаты служат мерилom вознаграждения или наказания.

Термины «делать» и «поступать» у моистов выступают как синонимы, имеющие вместе с тем ситуативные различия. Смысл понятия, обозначаемого иероглифом *син* — «поступок», «поступать», претворять (принципы) в жизнь, очевидно, более узок, нежели содержание понятия, обозначаемого иероглифом *вэй* — «действие», «деятельность»,

«делать», «действовать». Ранние моисты не всегда четко разграничивали «поступки» и «действия» и иногда применяли иероглиф *син* в значении «действие».

Посмотрим, что моисты подразумевают под понятием «поступок»:

«Поступки Неба великодушны и бескорыстны» [26, с. 13].

«Учиться у правителей царств их славным поступкам» [26, с. 49].

«Высказывания должны быть верными, поступки должны быть результативными, нужно, чтобы высказывания и поступки были в гармонии, а также соответствовали экономии в расходах» [26, с. 76].

«Если высказывания переходят в поступки, то такие высказывания следует сохранять. Если же высказывания не могут перейти и превратиться в поступки, то их не следует сохранять» [26, с. 277].

Иероглиф «поступок» у ранних моистов употребляется и как существительное, и как глагол — осуществление, соединение нравственных и других принципов учения с деятельностью человека. Поступок — это и действие, причем обязательно нравственное или безнравственное, и его результат. «Действие» вообще может не иметь нравственной оценки, так как есть действия (природы, естественные отправления), которые нельзя расценить ни как хорошие, ни как плохие. «Поступки» же — это действия, определяемые той или иной моралью, поэтому они обязательно подвергаются оценке со стороны людей.

Конфуцианцы тоже разграничивали «действие» и «поступок». «Действие» у них — это деятельность по управлению, а «поступок» — выражение поведения человека в соответствии с требованиями *и* — «долга». Принципиальное отличие моистского и конфуцианского толкований поступка вытекает из различного понимания категории «справедливость»: у моистов — полезные людям действия, у конфуцианцев — абстрактный долг, противопоставленный пользе. У моистов каждый поступок человека предусматривал определенный результат, конфуцианцы же требовали следить за внешним соответствием своего поведения «долгу» безотносительно «пользы» — важно лишь соблюдение формальностей, внешней стороны ритуала. В «Луньюе» сохранилось такое свидетельство: когда ученик Конфуция Цзы-гун хотел за ненадобностью отменить принесение в жертву живого барана при совершении в храме предков церемонии объявления о наступлении каждого нового месяца,



Конфуций резко возразил против этого, заметив: «Тебе, Цзы Гун, жалко барана, а мне жаль церемоний» [18, с. 59]. «Поступки» у конфуцианцев подразумевают лишь поведение в соответствии с «долгом», для чего необходимо неукоснительное выполнение ритуалов. Как говорил Мэн-цзы: «Без гуманности не действуй [*вэй*], без церемоний не поступай [*син*]» [24, с. 351]. Или: «Слова большого человека не обязательно должны быть верными, поступки не обязательно должны иметь результат, но долг должен быть исполнен» [24, с. 327].

Мэн-цзы также утверждал: «То, чем человек отличается от диких зверей, состоит в малом. Простолюдины [*шуминь*) утрачивают это отличие, благородный муж — сохраняет его» [24, с. 334]. Согласно Мэн-цзы, подобное отличие состоит в том, «поступает [*син*] ли человек согласно гуманности [*жень*] и долгу [*и*] или же он не поступает согласно гуманности и долгу» [24, с. 334].

Таким образом, понимание конфуцианцами «поступков» целиком ограничено рамками ритуала и претворения его в жизнь: для них соблюдение определенного стиля в одежде, выражение мыслей в соответствии с древними нормами являются важнейшими «поступками».

Мо-цзы опровергал утверждения конфуцианцев простыми и убедительными сравнениями. Например, «Чжоу Гундань считается совершенномудрым человеком Поднебесной. Гуан Шу считается жестоким человеком в Поднебесной. Они оба носили одинаковую одежду, но один был гуманным, а другой негуманным. Поэтому добродетель не в древней одежде и подражании древней речи» [26, с. 284]. «„Поступки“ не заключаются в ношении древней одежды», — утверждал Мо Ди.

Поздние моисты более четко разграничивали «действия и «поступки»: «поступок» является нравственным «действием». Безнравственные действия, преследующие корыстную цель, они называли «хитростью, подобной воровству».

Как отмечалось выше, «действия» и «поступки» относятся к целесообразной деятельности, подразумевающей достижение определенного результата. «Действия» и их результат являются критерием нравственной оценки. Итак, мы подошли к анализу категорий «цель», «желания» (*чжи*) и «результат» (*го*), а также «заслуга» (*гун*), «награда» и «слава» (*жунъюй*) и противоположных им понятий — «преступление» (*цзуй*) и «наказание» (*фа*).

Моисты при оценке «поступка» требовали учитывать не только его мотивы, цели, но и результат, и обществен-

пую значимость, и последствия. Здесь отчетливо проявляются элементы диалектического подхода, о чем можно судить на основании следующего отрывка из главы «Лу вэнь»:

«Луский правитель обратился к учителю Мо: „У меня два сына: один из них любит учиться, другой любит раздаривать богатства. Кого из них лучше сделать наследником?“ Учитель Мо ответил: „Нельзя прямо ответить, так как возможно, что стремление учиться и раздаривать богатства вызвано стремлением добиться наград и славы. Например, почтительная поза и сосредоточенный вид рыбака при ловле рыбы вовсе не сулят пользы рыбе, как и отравленная приманка при ловле мышей не означает любви к мышам. Я надеюсь, что Вы рассмотрите намерения и результаты поступков ваших сыновей в совокупности“» [26, с. 296—297].

По мнению моистов, «заслуга человека определяется той пользой, которую принесли людям его действия» [26, с. 199; 95, с. 73]. «Заслуга», т. е. величина принесенной обществу пользы должна служить критерием вознаграждения: вместе с тем она является основанием для морального поощрения человека и прославления его. Поэтому Мо-цзы говорит: «За усилия в труде прославлять, по величине заслуг награждать жалованьем» [26, с. 31]. Ссылаясь на пример «древних совершенномудрых ванов», Мо Ди подчеркивал, что они «добились заслуг, так как помышляли лишь о благе людей», «выявляли в Поднебесной срочные дела и упущенную выгоду и тем самым служили Небу» [26, с. 39]. И вновь рефреном звучит тезис Мо Ди о пользе как о выражении подлинной сути деятельности «человеколюбивого человека» направленный против конфуцианской трактовки «гуманности» и «справедливости». «Дело человеколюбивого человека непременно состоит в служении тому, чтобы приносить пользу Поднебесной и уничтожать в Поднебесной зло» [159, с. 193]. «Награды должны быть щедрыми и даваться заслуженно, чтобы они были выгодны народу, наказания должны быть тяжелыми и неотвратимыми, чтобы народ боялся их» [159, с. 266].

Моистское толкование «заслуг», «поступков» и «действий» человека было заимствовано и развито «законниками», в частности Хань Фэй-цзы. Развивая мысль Мо Ди о заслугах, Хань Фэй-цзы увязывает эту проблему с принципами управления государством: «Когда совершенномудрый управляет государством, он не полагается на то, что люди будут делать ему хорошее, а использует [их так, чтобы] они не могли делать дурное» [159, с. 280].

Историческая ограниченность рассматриваемого аспекта учения моистов состояла в том, что их этические категории носили надклассовый характер. Однако выдвижение их было значительным шагом в развитии политического и этического сознания древних китайцев.

В этике школы *моцзя* признается также роль осуждения и порицания как средств борьбы против аморальных поступков силой нравственного воздействия.

Оценивая идеи Мо-цзы о соотношении побуждения и результата в действиях человека, следует отметить наивно-материалистические позиции мыслителя, элементы диалектики, к которым следует отнести: 1) оценку деятельности человека, исходя из «взаимосвязи побуждения и результата действий»; 2) подход к оценке пользы и вреда в зависимости от конкретных условий. То, что полезно зимой, не обязательно полезно летом; то, что принесет пользу человеку по имени Хо, не обязательно будет полезно для человека по имени Цзан, утверждали моисты в «Каноне, часть первая».

Элементы диалектики в этике последователей Мо-цзы проявились в их взглядах на относительность понятий зла и добра.

Поздние моисты показывали, что в определенных условиях действия человека, которые при других обстоятельствах расценивались бы как вредные, могут принести пользу. Поэтому человек должен разумно оценивать обстановку, чтобы осуществить правильный выбор цели и способа действия. Очень важно, чтобы оценка обстановки была сделана верно, адекватно определено истинное и неистинное. Приведем отрывок из главы «Большой выбор», являющийся образцом диалектического подхода моистов к этическим проблемам:

«Взвешивание неважной и важной частей называется оценкой. Оценка обстоятельств не превращает ложь в истину и истину в не истину. Оценка устанавливает действительную степень пользы и зла. Отрубить палец, но сохранить руку — здесь нужно сделать выбор. С точки зрения выгоды нужно стремиться получить большую выгоду, в беде нужно избирать наименьшее зло. В беде отдать предпочтение наименьшему злу не равно желанию делать зло, здесь думают о выгодности. То, что он выбирает, является неизбежным выбором для любого человека. Если встретишь разбойника и для того чтобы сохранить жизнь предпочтешь дать ему отрубить палец, то это будет выгода, хотя сама встреча с разбойником является бедой. Смерть

и жизнь — их выгода одна и та же тогда, когда нет никакого выбора» [26, с. 253—254].

Оценка ситуации — это уже дело человека, его способности познать окружающую обстановку и вскрыть отношения между всеми ее сторонами. Поэтому моисты считали, что целью «рассуждения», т. е. логического анализа, является также и «установление критерия пользы и вреда» [26, с. 260]. Этим подчеркивалась роль рационального начала в определении человеком характера своего поведения и конкретных поступков.

Рассуждая об оценке действий в зависимости от обстановки, последователи Мо Ди вплотную подходят к проблеме свободы и необходимости в действиях человека:

«В любом деле неизбежно есть важное и неважное. Нужно определить степень важности дела и его пользы для Поднебесной, взяться за то дело, которое принесет наибольшую пользу Поднебесной, и сделать его» [26, с. 254]. И далее: «Из выгод нужно стремиться выбрать наибольшую. Это отнюдь не определяется безвыходным положением. Из зол нужно выбирать наименьшее, это, однако, является следствием безвыходного положения... Нужно из многих возможных выгод добиться наибольшей. Если имеется нечто, от чего нужно найти способ избавиться, — это и есть способ действовать, когда нужно выбрать из многих зол наименьшее» [26, с. 254].

В обычной обстановке человек обладает большей свободой выбора способа действия. В особо трудных условиях свобода выбора, хотя и резко уменьшается, однако, отнюдь не сходит на нет: можно избрать метод пассивного выживания либо активно действовать. Моисты, страстные противники учения о фатальной предопределенности, считали, что человек даже в угрожающей ситуации должен смелее опираться на свои силы с тем, чтобы предотвратить большое бедствие. Моисты, судя по всему, сознавали, что действия человека всегда основаны на правильно понятой необходимости, однако эта мысль не была ими четко сформулирована. Они лишь оценили действия, предпринимаемые в благоприятных условиях, когда есть возможность сделать выбор между полезными делами, как «свободные», а действия в тяжелой обстановке — как «безвыходные», т. е. единственно возможные.

Взгляды поздних моистов относительно выбора действия были значительным шагом вперед в развитии этического учения школы *моцзя* и этики Китая в целом. Особенно ценным вкладом Мо Ди и его последователей в сокровищ-

ницу древнекитайской философской мысли являются элементы диалектического подхода к оценке добра и зла, а также догадки относительно свободы и необходимости в действиях человека.

*Взгляды школы моцзя  
на роль примера в воспитании  
и самосовершенствовании*

В китайской философии, особенно в этике, всегда и всеми школами большая роль отводилась положительному примеру, имеющему воспитательное значение. В качестве образца для подражания обычно приводились герои народной мифологии, легендарные вожди племен периода первобытнообщинного строя — Шэньнун, Хуан-ди (Желтый император), Яо, Шунь, первые правители уже сложившегося государства эпох Ся, Шан-Инь и Чжоу — такие, как Юй, Тан, Вэнь-ван и У-ван.

Школа моистов не представляла исключения. Сам Мо Ди идеализировал великого Юя, но вместе с тем часто ссылался на тех же мудрых правителей древности, что и его идейные антагонисты — конфуцианцы, однако, как заметил Хань Фэй-цзы, «Конфуций и Мо-цзы оба считают своим основанием принципы Яо и Шуня, но берут и отбрасывают в них неодинаковые вещи» [22, с. 287].

Древние правители в учении Мо-цзы выступают примером осуществления принципов «всеобщей любви и взаимной выгоды», «почитания мудрости», «экономии в расходах», «экономии при захоронениях», «против нападений», представленных как осуществление «воли Неба» и «желания духов». Давая ответ противникам «всеобщей любви», которые утверждали, что принципы Мо-цзы хотя и хороши, но так же неосуществимы, как невозможен перенос вершины Тайшань на другую сторону Янцзы, Мо Ди говорил:

«Действительно, с древности и до наших времен никто не слышал и не видел, чтобы Тайшань была перемещена на юг, за реку Янцзы, но что касается всеобщей любви и взаимной выгоды, то здесь дело обстоит по-другому, так как древние совершенномудрые ваны поступали подобным образом» [26, с. 73].

Мо-цзы приводит в пример легендарного Юя, который самоотверженным, титаническим трудом остановил великое наводнение. Моисты особенно подчеркивали, что Юй сам трудился для «всеобщей пользы», пренебрегая лишениями.

Легенда гласит, что в течение 13 лет борьбы с наводнением Юй трижды проходил возле ворот своего дома, его приближенные предлагали ему зайти навестить свою семью но он каждый раз проходил мимо, так как ставил общее благополучие народа выше своего личного счастья.

В главе «Тянься» книги «Чжуан-цзы» отмечается, что моисты особенно ценили в Юе его самоотверженность и бескорыстие в служении народу, готовность претерпеть любые страдания во имя общих интересов, поэтому следование примеру Юя было законом школы *моцзя*.

«Юй сам разбивал глыбы каменным молотом и соединял многие реки Поднебесной. На его бедрах не было уже мяса, на его икрах выпали волосы, его обмывали сильные дожди и сушили злые ветры. Он дал покой тысячам государств. Юй — великий, совершенномудрый человек, он так мученически служил Поднебесной. Его пример вызвал в поздние времена учение Мо-цзы» [37, с. 466—467].

Моистские этические нормы и принципы воспитания и самовоспитания исходили именно из такого самоотверженного стремления к самосовершенствованию и аскетизма. Мо Ди и его последователи были убеждены, что характер человека складывается в процессе воспитания, что воспитанием можно изменить не только природу одного человека, но даже обычаи целых народов, если у них будет достойный идеал для подражания.

Природу человека Мо-цзы уподобляет белой шелковой пряже, пишет профессор Фэн Юлань. Добро или зло окрашивает эту природу в зависимости от того, в какую среду попадает человек [100, с. 127].

Именно поэтому в учении *моцзя* исключительное значение придается воспитанию человека в духе «всеобщей любви».

Моисты сами подавали пример осуществления принципов своего учения. В трактате «Хуай Нань-цзы» отмечается, что все 180 учеников Мо-цзы «готовы пойти в огонь и воду, встать [грудью] навстречу острию меча, умереть, не дрогнув ни единым мускулом» [32, с. 357]. Автор книги видел в этом «вершину изменения характера человека в результате воспитания» [32, с. 357—358]. Мо-цзы своим личным примером показывал, что его принципы можно осуществить, и они принесут пользу народу. Но высший идеал моистов — страдалец, принявший муки во имя «всеобщей пользы». Их вселенский призыв, обращенный и к правителям, и к аристократам, и к простолюдинам, следовать этому идеалу был явной утопией. Самоотверженность Мо-

цзы вызывала к нему глубокое уважение в народе, и именно из низов общества вышло большинство его последователей, добровольно принявших на себя суровые обеты. Но философ считал, что только тогда, когда верхи последуют его учению и станут осуществлять принципы «всеобщей любви и взаимной выгоды», низы будут подражать вышестоящим и настанет царство «всеобщей любви» и «справедливости».

Однако представители господствующего класса вовсе не собирались следовать его примеру. В главе «Тянься» книги «Чжуан-цзы» показано, как относилось официальное общество к моистскому идеалу:

«Он (Мо-цзы.— *М. Т.*) родился и провел жизнь в тяжелом труде. Умер, но его похороны были жалкими. Это учение слишком скудно. Оно вызывает у людей тоску и делает людей печальными. Очень трудно следовать его поступкам. Видимо, нельзя считать [правила Мо-цзы] принципами совершеннейшего человека. Они оторваны от мыслей людей Поднебесной и неприемлемы для Поднебесной. Хотя сам Мо-цзы мог поступать таким образом, но разве Поднебесная может следовать ему? [Учение Мо-цзы] оторвалось от [жизни] Поднебесной, оно далеко от [требований] правителя» [37, с. 465].

Сыма Цянь, хотя и симпатизировавший воззрениям моистов, также отмечал, что в учении Мо-цзы есть такие сильные стороны, которые «ни одна из ста школ не в состоянии отбросить», но имеются такие принципы, которые «трудно соблюдать» [159, с. 315]. В этом он вслед за Чжуан-цзы видел причину гибели школы *моцзя*. Говоря о моистских нормах, ханьский историк писал: «Если бы подобные законы устанавливались для всей Поднебесной, не было бы различий между знатными и простыми» [193, с. 38].

Автор главы «Тянься» и Сыма Цянь тонко подметили самое слабое место в этике Мо-цзы, обусловившее нереальность его надежд на претворение своего учения в жизнь.

Мыслитель не понимал социального смысла нравственного примера, образца. Он пытался произвольно установить для разлагавшегося рабовладельческого общества нравственный идеал, тогда как последний определяется господствующей моралью.

Пример, образец — наиболее яркое, концентрированное выражение в поступках человека господствующей идеологии и нравственных критериев стоящего у власти класса. Мо-цзы понимал силу наглядного примера и в этом его за-

слуга. Но то же в той или иной степени осознавали и высшие слои общества, выдвигавшие свои образцы для подражания каждому сословию. Это отчетливо показывают излюбленные конфуцианские примеры: Яо и Шунь как идеал «мудрого» управления страной на основе укрепления кровнородственных отношений; Чжоу Гун как идеал преданного советника правителя и т. д.

Мо Ди полагал, что если он сам подаст пример, то правители все как один последуют за ним. А стоит им приступить к претворению в жизнь принципа «всеобщей любви», как народ начнет подражать верхам.

Чтобы обосновать роль примера, Мо-цзы ссылался на изначальное стремление человека к хорошему, приятному. Развивая свою аргументацию в плане теории воздаяния, мыслитель утверждал, что человеку свойственно чувство благодарности — естественное желание отблагодарить того, кто ему сделал добро. Эту идею Мо-цзы позаимствовал из «Шицзина», он прямо ссылался на слова древней «Книги песен»:

Знай же, что слово найдет непременно ответ,  
Блага, чтоб кануло без воздаяния,— нет...  
Кто мне подарит душистого персика плод,  
Сливу всегда от меня в благодарность возьмет  
(цит. по [210, с. 381]).

Философ считал, что коль скоро природу человека и обычаи народа можно изменить силой примера, то как только правитель начнет делать добро для людей, они ответят ему тем же. Стоит кому-нибудь начать заботиться о родителях другого человека, как тот, ощутив «нравственное воздействие», начнет заботиться еще о чьих-то родителях и т. д. Пример вызовет «цепь подражаний», благодаря чему добродетель восторжествует.

Но, как свидетельствует приведенная ранее цитата из «Чжуан-цзы», Мо-цзы глубоко и наивно заблуждался в своих надеждах на людское прекраснотушие. Ибо образец, которому призывал подражать основоположник *моцзя*, несмотря на все его страстные убеждения в том, что это и есть следование высшим интересам Поднебесной и «соответствует принципам древних совершенномудрых ванов», лишь «вызывал у людей тоску и делал их печальными», а сама система взглядов Мо-цзы казалась господствующим классам «слишком скудной», «слишком ограниченной», «учением слуг», «учением черни», которое «оторвалось от [жизни] Поднебесной... далеко отошло от [требований] правителя».



Безусловно, Мо-цзы был прав в том, что воздаяние, благодарность играют важную роль в этике. Но он не учитывал, что нет благодарности как выражения абсолютной добродетели, что во все времена существовали неблагодарные, злые люди. Мыслитель был также далек от понимания того, что «представления о добре и зле так менялись от народа к народу, от века к веку, что часто прямо противоречили одно другому» [8, с. 87]. И реальный ход событий наглядно доказал это. Творимое моистами надклассовое «добро» не вызывало ответной благодарности у тех, от кого они ее более всего ожидали. Напротив, они на каждом шагу встречали «неблагодарность», которая, однако, в глазах проявлявших ее выглядела естественным ответом на зло, причиненное учением *моцзя*, «далеко отошедшим от [требований] правителя».

Несомненно, выдвинутое Мо-цзы положение о том, что характер человека и обычаи народа можно изменить, является его исторической заслугой. Но эта мысль была сформулирована слишком абстрактно и содержала элемент волюнтаризма, подразумевая возможность преобразования природы человека и даже целого народа по доброй воле правителя-мудреца. Народ и отдельные индивиды меняют свою духовную природу, обычаи не по произволу отдельных могущественных личностей, а в силу изменения их образа жизни, структуры взаимоотношений в процессе производства и в повседневной жизни, изменения экономического, социального и политического положения.

Идея основанного на позитивном примере самосовершенствования личности является одной из ведущих в этических построениях *моцзя*. В самосовершенствовании Мо-цзы значительное место отводил свободному развитию способностей человека в зависимости от его природных наклонностей. Каждый последователь мыслителя развивал свои способности в практической деятельности, политической борьбе и философских дискуссиях. Успехи, которых моисты достигли в области естественных наук, прикладных знаний и особенно в искусстве спора, логике и теории познания, подтверждают верность моистских принципов воспитания. Они включали также ряд рациональных идей о важности закалки человека в борьбе с трудностями для воспитания из него стойкого и смелого деятеля, служителя народа.

В целом педагогические взгляды Мо-цзы основывались на утилитаризме и ставили во главу угла воспитание своего рода страдальца во имя «всеобщих интересов». Узкое понимание моистами «пользы» привело, в частности, к не-

дооценке роли музыки, архитектуры и других культурных ценностей и искусства в целом в воспитании человека. Последователи Мо Ди в этом отношении уступали конфуцианцам, довольно глубоко осознававшим взаимосвязь этики и эстетики. Хотя конфуцианцы стремились использовать музыку и другие виды искусства для укрепления изживших себя общественных порядков, все же следует признать, что их взгляды на искусство, поэзию и музыку были более реалистичными, чем моистские.

О том, какое значение Конфуций придавал изучению «Книги песен» и ритуальной музыки, свидетельствуют следующие его слова: «Дети мои, почему вы не изучаете „Книгу песен“? Ведь она может воодушевлять, может служить для того, чтобы видеть свои достоинства и недостатки, может делать человека общительным, может вызывать негодование; в семье научит служить отцу, в государстве — правителю» [132а, с. 192]. Однако Мо-цзы исходил из того, что народ не пользуется плодами искусства, а увлечение прекрасными постройками, красивыми одеждами, ритуальной музыкой несет простому люду лишь дополнительное бремя поборов [26, с. 160—161].

Следует отметить, что Мо-цзы не отрицал существования прекрасного и признавал его влияние на воспитание человека. Но он видел лишь негативную сторону такого воздействия, его, так сказать, «расходную часть», упуская из виду благотворное влияние искусства на духовную природу человека, на обогащение его чувств, совершенствование его нравственности и развитие разума. Эту слабую сторону утилитаризма Мо Ди отмечал еще Сюнь-цзы:

«Музыка — [источник] радости, а радость свойственна чувствам человека... Поэтому человек не может [обходиться] без музыки, музыка же не может не иметь [соответствующего] выражения. ...А Мо-цзы выступает против этого (цит. по [205, с. 227]). Сюнь-цзы писал также, что «музыка... способна вызывать в народе хорошие мысли, она глубоко проникает в его сердце<sup>5</sup> и легко изменяет нравы и обычаи. Поэтому ваны — предки руководили народом с помощью ритуала и музыки, и народ пребывал в мире и согласии» (цит. по [205, с. 229]).

Сюнь-цзы был настолько недоволен выступлением основоположника *моцзя* против музыки, что даже утверждал будто этим Мо Ди способствует возникновению беспорядков в стране (см. [205, с. 229]). А в главе «Цзеби» Сюнь-цзы писал: «Мо-цзы видел лишь использование [вещей] и не знал культуры» (цит. по [205, с. 235]).

Критика Сюнь-цзы ограниченности, утилитаризма Мо-цзы была верной в том смысле, что она показывала недооценку моистами общественной роли прекрасного. Однако Сюнь-цзы, выходец из аристократического рода, презрительно именовавший воззрения *моцзя* «учением слуг», не понимал сочувствия Мо-цзы социальным низам и поэтому не мог объективно оценить его противоречивые взгляды.

Вопрос о роли эстетических воззрений моистов в истории китайской эстетической мысли, и в частности характер отрицания ими музыки проанализированы в диссертации В. А. Кривцова (см. [168а]).

В целом к этике моистов применимы слова Энгельса о теории морали Фейербаха и всех домарксовых этических теориях: «Она скроена для всех времен, для всех народов, для всех обстоятельств и именно потому не применима нигде и никогда... В действительности каждый класс и даже каждая профессия имеют свою собственную мораль, которую они притом же нарушают всякий раз, когда могут сделать это безнаказанно. А любовь, которая должна бы все объединять, проявляется в войнах, ссорах, тяжбах, домашних сварах, разводах и в максимальной эксплуатации одних другими» [6, с. 298—299].

УЧЕНИЕ РАННИХ МОИСТОВ О ПОЗНАНИИ.  
МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ  
ПОЗДНИХ МОИСТОВ

*Мо-цзы и ранние моисты о процессе познания*

Идеи школы *моцзя* о познании явились теоретическим обобщением трудового опыта народа и накопленных к тому времени в Китае научных знаний в различных областях. Они представляют собой большой шаг вперед в развитии понимания древними китайцами природы знания и процесса познания. Заслуга Мо-цзы и его последователей состоит в том, что они первыми в истории китайской философии начали изучать сам процесс познания, поставили вопросы о критерии и источниках знания, о его целях и практическом значении, о путях познания человеком окружающего мира и самого себя, о критерии истинности и др.

Взгляды Мо-цзы во многих отношениях направлены против идеалистического учения Конфуция о врожденном знании, против конфуцианского традиционализма. Поэтому можно утверждать, что борьба Мо-цзы против взглядов о врожденном знании — *шэн чжи* и утверждение им практической значимости знания в противоположность конфуцианским идеям о независимости его от практической деятельности является отражением борьбы материализма и идеализма в области теории познания в древнем Китае. Хотя Мо-цзы и не смог полностью порвать с предрассудками эпохи, он намного опередил современных ему мыслителей в раскрытии природы и источников знания, указал на важную роль познания причинности явлений — *гу*.

Мо-цзы считал, что предметом человеческого знания являются опыт прошлых поколений — «дела совершенномудрых ванов» [26, с. 170, 175], впечатления и наблюдения современников — «то, что слышали или видели массы людей» [26, с. 170], принципы управления страной, отношения между людьми, а также то, как следует вести логи-

ческие рассуждения (*бянь*). В оценке предмета познания у Мо-цзы просматриваются как некоторое сходство, так и серьезное различие с Конфуцием. И Конфуций, и Мо-цзы стояли за всемерное развитие познавательных способностей человека, однако если Конфуций не признавал за «чернью» права касаться в своих суждениях государственных дел, то Мо-цзы распространял принцип равенства и на области познания и политики.

Мо-цзы, как и Конфуций, чтит авторитет древних книг (особенно «Книги песен», «Шаншу», «Чжоушу» и др.), но не сводил источник познания главным образом к свидетельствам «совершенномудрых» древности, основное внимание уделяя жизненным наблюдениям современников: «Правило проверки знания о том, существует ли нечто в Поднебесной или нет, непременно состоит в том, чтобы брать за образец факты, которые слышали или видели массы людей» [26, с. 144]. Мо-цзы придавал чрезвычайно важное значение обобщению эмпирического опыта, которым Конфуций пренебрегал.

В целом моистский подход к познанию был направлен против сословной ограниченности и традиционализма Конфуция, который говорил: «Я подражаю старине, но не творю; верю в старину и люблю ее» [18, с. 134]. «Я не тот, кто обладает мудростью от рождения, а тот, кто, любя древность, усердно ищет ее» [18, с. 146]. Как свидетельствует книга «Луньюй», постоянным предметом рассуждений Конфуция служили «Книга песен», «Исторические анналы» и соблюдение церемоний: «Учитель учил четырем вещам: пониманию книг, моральному поведению, преданности [государю] и правдивости» [159, с. 154]. Мо-цзы ставил перед собой иные задачи: получить знания для улучшения жизни людей. Чтобы обеспечить людей пищей, нужно научиться лучше возделывать поля; чтобы иметь орудия труда, необходимо овладеть ремеслом; вести торговлю, чтобы купить нужные вещи; ткать, чтобы иметь одежду и т. д. [26, с. 181—182]. Конфуций же полагал, что следует «использовать народ в соответствии с временем» [132а, с. 4] и давать ему знаний лишь столько, сколько необходимо для исполнения предписанного свыше, «но нельзя объяснять ему намерения правителя» [132а, с. 87].

Хотя Конфуций и утверждал, что он в поисках знаний «спрашивал обо всем», но поскольку для него знание — прежде всего сведения, необходимые для управления государством [132а, с. 7], то круг учения он ограничивает «шестью видами искусств», среди которых главное место

занимали древние книги и ритуал — *ли*. «Начинают образование с поэзии, упрочивают его изучением церемоний и завершают музыкой», — говорил Конфуций [18, с. 160]. Овладение земледелием, огородничеством, ремеслами, торговлей он считал делом «низких людей».

Мо-цзы в отличие от Конфуция в своих построениях постоянно обращается к примерам из практики ремесленников. Характерно, что точные методы работы мастеровых «ста ремесел» он ставит в пример военачальникам, советникам и проч. Предметом особой гордости Мо-цзы была именно практическая ценность знаний, полученных в результате изучения окружающего мира. Поэтому он с уверенностью бросал вызов конфуцианцам: «Если пытаться словами [других школ] опровергнуть мои рассуждения, то это все равно, что яйцом пытаться разбить камень. Если даже перебьют все яйца в Поднебесной, то камень останется таким же, он не разрушится» [26, с. 281].

Изложенное выше показывает, что Мо-цзы, не отбрасывая рационалистическую тенденцию в подходе к знанию, присущую Конфуцию, и даже углубив ее в некоторых отношениях (учение о «причине», «роде» и т. п.), переносит центр тяжести на чувственный опыт людей. Такой подход наряду с несомненными преимуществами таил и немалые слабости, обусловленные излишним доверием к чувствам.

С точки зрения Мо-цзы, одна из задач познания состоит в том, чтобы найти разумные принципы управления страной. Для этого всем слоям общества «необходимо знать, откуда берут свое начало беспорядки» [26, с. 65]. Выработать правильную политику можно, лишь хорошо уяснив обстановку и в каждом конкретном случае определяя главную задачу для наведения порядка. Поэтому Мо-цзы говорил своему ученику: «Всякий раз, войдя [в какое-либо] государство, необходимо определять задачи и согласно этому действовать» [26, с. 299].

Познавательный опыт людей того времени был ограничен немногими данными, получаемыми из повседневной жизни и практики мелкого, примитивного производства. Люди имели в своем распоряжении еще очень ограниченное количество инструментов, которые бы способствовали расширению познавательных способностей органов чувств человека и служили бы орудием проверки истинности чувственных данных. Поэтому неудивительно, что мнения людей, основанные на личном наблюдении, чувственном опыте, считались у Мо-цзы единственным подт-

верждением реальности бытия. «То, что исследуют и познают в Поднебесной, есть принципы бытия [ю] и небытия [у]. Правило проверки знания о том, существует ли нечто в Поднебесной или нет, непременно состоит в том, чтобы брать за образец факты, которые слышали или видели массы людей. Если действительно люди или видели нечто, или слышали что-то, то [это] нужно считать действительно существующим. То, что никогда никто не видел и не слышал, нужно считать действительно несуществующим» [26, с. 144]. Следовательно, для Мо-цзы нет знаний вне чувственного опыта.

Принципиальное различие в подходе Мо-цзы и Конфуция к знанию состоит в том, что, по мнению Мо Ди, знания человек приобретает путем исследования, сравнения как своих личных наблюдений, так и мнений, опыта других людей, а также опыта прошлых поколений («поступков совершенномудрых ванов» и древних книг), а существование «врожденного знания» невозможно. Для него все люди обладают одинаковыми врожденными способностями к познанию, но развиты у них эти способности неодинаково. Людей, обладавших наибольшим опытом и знаниями, Мо-цзы почитал «совершенномудрыми».

Однако он не относил, как Конфуций, способность, мудрость, талант к привилегиям «благородных людей», аристократии. Напротив, Мо-цзы отмечал, что среди «благородных» сановников немало людей бездарных, глупых и недостойных, призывал правителей «почитать мудрость» и выдвигать способных советников из числа простых людей.

Постановка ранними моистами вопроса о чувственном, эмпирическом опыте простых людей как не только об источнике, но и критерии истинности знания была большим шагом вперед в развитии представлений о характере познания в древнекитайской философии, по пути демократизации самой философской мысли в Китае.

Мо-цзы сделал неудачную попытку сочетать рациональное познание и эмпирическое, так как не увидел их диалектической взаимосвязи. Ограниченность рассматриваемых аспектов учения Мо-цзы обуславливалась переоценкой достоверности показаний органов чувств. Тем не менее он не ставил и не мог поставить вопрос о проверки этих данных на практике. Это и было ахилесовой пятой подхода ранних моистов к познанию. Однако следует отметить, что тезисы Мо-цзы о «применимости» знаний, обязательной их «полезности» для Поднебесной,

а также о том, что виденное и слышанное людьми можно проверить свидетельствами древних книг, уже представляли собой попытку, пусть наивную, найти связь между чувственными, эмпирическими наблюдениями и рациональным знанием человека, между прежним, уже осмысленным опытом и новым, разрозненным, еще не подвергшимся осмыслению, обобщению.

Наличие наряду с эмпиризмом сильной рационалистической тенденции уже в раннем моизме подтверждается стремлением моистов раскрыть взаимоотношение между реальностью, опытом и понятиями, словами.

Мо-цзы утверждал, что понятия — *мин* — имеют объективное содержание. Понятие — это название того, что существует объективно, что человек может почувствовать и назвать. «Имена» — понятия должны давать нам образ вещи, или, как говорил Мо-цзы, «выбирать действительность» (*цзюй ши*).

Проблема соотношения понятия *мин* и действительности *ши* в принципе решалась ранними моистами материалистически. Они считали, что понятия («имена»), следуя которым нельзя выбрать (*цзюй*) в действительности вещи или явления, соответствующие им, являются «пустыми». «Слепой может произнести и знать слова — „белый мрамор“, „черный уголь“, но не может выбрать их по цвету, поэтому слепой, — говорил Мо-цзы, — не знает, что такое „белый мрамор“ и „черный уголь“, но не потому, что не знает названия этих вещей, а потому, что он не может указать и отличить эти предметы» [26, с. 277—278].

Мо-цзы впервые в китайской философии сделал попытку показать сущность процесса познания как процесса раскрытия «причины», «причинности» явлений — *гу*, определения сходства и различия между ними и разделения явлений вещей по «родам» — *лэй*.

Учение о «причинности», о методе разграничения фактов действительности, понятий о них («имен») является большим достижением философской мысли Древнего Китая. Знание причины уже не означало простого знания фактов как таковых: Мо-цзы требовал ответа не только на вопрос «какова вещь?» (*со жань*), но и на вопрос «почему она такова?» (*сои жань*). Вот как сам Мо-цзы говорил о важности познания «причинности» явлений: «Если совершенномудрый человек считает своей задачей наведение порядка в Поднебесной, то ему необходимо исследовать, почему возникают беспорядки,



только тогда он сможет навести порядок. Если же он не исследует, почему возникают беспорядки, то он не сможет навести порядок в Поднебесной. Это подобно тому, как врач, ведущий борьбу с недугом человека, должен знать, почему возник этот недуг, только после этого он сможет проводить лечение, если же он не будет знать, почему возник этот недуг, то он не сможет вести с ним борьбу» [26, с. 65]. Причина (*гу*) — это то, что вызывает какое-либо явление или возникновение какой-либо вещи. Последователи Мо-цзы выразили данную мысль своего учителя следующим образом: «Причина — это то, что вызывает на данном основании определенный результат» [95, с. 50]. Таким образом, все явления в природе обусловлены и имеют свою причину — «источник возникновения».

Понятия «причинности» и «рода» у Мо-цзы имеют широкий смысл: это и объективные закономерности, и вместе с тем способы познания отношений между вещами и явлениями. Установление сходства и различия вещей, противоречивости и непротиворечивости понятий Мо-цзы называл «знанием рода».

По мнению моистов, определение «рода» вещи и «причины» ее является результатом длительного процесса накопления сведений, сравнения и обобщения их. Этот процесс получил выражение в категориях *ча* — «исследование» накопленного фактического материала и *бянь* — «размышление», «обоснование» выводов путем сопоставления различных мнений.

*Ча* буквально означает «разбор», проверку конкретного материала и обстоятельств, вызвавших то или иное явление. Говоря современным языком, это анализ. В книге «Мо-цзы» мы часто сталкиваемся с такой постановкой вопроса: «Необходимо проверить его [человека] способности, а затем лишь назначить ему соответствующую службу» [26, с. 31]. «Необходимо исследовать то, почему Поднебесная живет в покое» [26, с. 49]. «Сначала исследуем [проверим] основы добродетели и справедливости» [26, с. 187].

Таким образом, «исследование» имеет своей целью накопление достоверного фактического материала. Затем, прежде чем приступить к выявлению «причины», необходимо установить и обобщить — *бянь* сходство и различия между фактами и явлениями. Другими словами, *ча* и *бянь* — исследование фактов и обоснование суждений путем сравнения. Нетрудно заметить, что пред-

ложенная моистами структура логического рассуждения содержала зародыш научного анализа.

Мо-цзы выдвинул также учение о правилах проверки истинности знаний — «трех критериях» (*сань бяо*). Высказывания и рассуждения, считал мыслитель, должны следовать определенным правилам, иначе человек может впасть в заблуждение и принять иллюзорное за действительное, и наоборот.

«Всякое высказывание, — говорит Мо-цзы, — должно соответствовать трем правилам. Что такое три правила? Они суть: должно быть основание, должен быть источник, должна быть применимость. Что такое основание? Высшей основой являются дела совершенномудрых ванов древности. Что такое источник? Первоначальным источником [знания] являются факты, которые слышали или видели простые люди [*бай син*]. Что значит применимость? Высказывания должны применяться в управлении страной, исходя из интересов простолюдинов Поднебесной» [26, с. 170].

Таким образом, философ считал «дела совершенномудрых ванов» — опыт предков — «высшей основой» знания. Пиетет Мо Ди по отношению к мудрости древних сближает его с Конфуцием, тем не менее подход к историческому наследию у них в корне различен, что определяется противоположностью социальной природы их учений. В отличие от Конфуция, считавшего неизблемыми все правила древности, особенно традиции и ритуалы династии Чжоу, идеализация прошлого основоположником школы *моцзя* звучит как протест против социальной действительности того времени. Мо-цзы требует изучать опыт предков и брать у них то, что поможет изменить существующее положение, установить порядок в стране, улучшить жизнь простых людей.

Мудрость древних для Мо-цзы — не более чем исходная опора для дальнейшего движения человеческого знания. Мыслитель заявляет: «Я считаю, что если в древности было что-то хорошее, то ему нужно подражать. Если сейчас есть что-то доброе, то его нужно создавать. Я хочу, чтобы хорошего было больше» [26, с. 272].

Он берет из древности лишь то, что соответствует его принципам, иной раз не останавливаясь перед произвольным толкованием древних памятников в выгодном для него духе.

Хотя во взглядах основателя *моцзя* уже прослеживается в зачаточном состоянии принцип сочетания опыта

прошлого и современных знаний, тем не менее попытки механически перенести в современную ему реальность нормы социального регулирования времен Яо и Юя определили ограниченность его учения. Поздние моисты, отказавшись от подобного механицизма, развили идею преемственности, содержавшуюся в первом критерии «учителя».

Что касается второго критерия, то в нем нельзя не видеть элементы материалистического сенсуализма. Истина, по мнению Мо-цзы, заключается в соответствии знаний действительности, выражающемся в применимости и полезности истинного знания. Таким образом, мыслитель переходит от второго к третьему критерию, который требует возможности применения полученных знаний в делах людей, для осуществления принципа «всеобщей любви и взаимной выгоды». Вместе с тем у ранних моистов на примере второго критерия мы наблюдаем еще сильное влияние эмпиризма, слепого доверия к органам чувств, отсутствие четкого понимания различия между рациональным и чувственным познанием. Это было гносеологической основой идеалистических тенденций моизма, приводивших к «удвоению» единого потока бытия на мир вещей и мир духов.

Великий материалист древнего Китая Ван Чун первым из древних китайских философов подверг критике Мо-цзы за чрезмерное доверие к эмпирике. Ван Чун справедливо отверг положение о чувственном восприятии как единственном критерии истинности вещей, достоверности их существования, и таким образом показал необоснованность утверждения Мо-цзы о том, что духи существуют, ибо многие люди видели их или слышали их голоса.

Академик С. И. Вавилов говорил о древних греках, что их наука — «результат только наблюдения и размышления», ибо у них «искусство эксперимента находилось в самой начальной стадии, а к наблюдениям в большом количестве добавлялась непроверенная информация» [145, с. 647].

Это меткое замечание вполне подходит и для оценки взглядов Мо-цзы. Зачаточное состояние экспериментального знания, сравнительно низкий уровень развития производительных сил древнего Китая в V в. до н. э. были основой преувеличенной веры моистов в «мнения людей», безграничного доверия к чувственному опыту. Степень рационального познания еще не была осознана философ-

ски. Мо-цзы сделал в этом направлении первые шаги, выдвинув некоторые логические категории, но еще не проводил четкого различия между чувственным, конкретным и рациональным знанием.

Человеческое познание прошло длительный путь развития, прежде чем был выдвинут вопрос о сути самого процесса познания. Мо-цзы стоит у начала этого пути. Его утверждение о том, что чувственные образы обладают объективным содержанием, было немаловажным открытием для своего времени. Но ограниченность гносеологических взглядов Мо-цзы состоит в том, что он еще не осознал важности рационального познания и не усмотрел, да и не мог усмотреть, диалектического взаимоотношения между чувственным и рациональным познанием.

Мо-цзы был достаточно прозорлив, чтобы чувствовать уязвимость своей концепции, поэтому он дополнил ее положением об истинности лишь тех мнений, опираясь на которые можно достичь практического результата: «Высказывания должны претворяться в поступках человека, стать правилом, тогда они становятся постоянным знанием. Если за высказываниями не следует их претворение в поступках человека, тогда то, что не претворяется в поступках человека... является пустой болтовней» [26, с. 270].

Мо-цзы верил в способность человека познать мир и открывать его тайны: «На основе прошлого познаем будущее, на основе ясного познаем скрытое» [26, с. 86]. Мыслитель критиковал тех, кто считал, что можно познать только прошлое, но не будущее. Примечательно в этом плане свидетельство книги «Мо-цзы». «Ученик Пэн Цин сказал: „Прошлое можно познать, но будущее нельзя узнать“. Учитель Мо-цзы ответил: „Предположим, что твои близкие живут за сто ли отсюда и сейчас испытывают большую беду. Исход дела решает один день. Если ты прибудешь в тот день, то они будут жить, нет — они погибнут. Перед нами находится крепкая повозка с хорошими лошадьми и другая, четырехколесная арба с разбитыми колесами, запряженная клячей. Тебе предоставляется сделать выбор, на чем ехать. На чем же ты поедешь?“ [ Ученик ] ответил: „Поеду на крепкой коляске с хорошей лошастью, так смогу быстрее доехать“. Учитель Мо-цзы тогда сказал: „Как же можно говорить, что нельзя узнать будущее?“» [26, с. 300].

Основой оптимизма Мо-цзы в познании является его отрицание «судьбы» и вера в преобразующую силу чело-

века. С другой стороны, его уверенность в познаваемости будущего, в возможность предвидения последствий тех или иных действий являлась прочной теоретической базой для всех политических и этических построений моистов. Выдвигая принципы «почитания мудрости» или «всеобщей любви», Мо-цзы тут же показывает, что принесет народу, государству в будущем осуществление этих принципов. Убеждая чуского вана не нападать на царство Сун, Мо-цзы доказывает ему, какие бедствия для Чу повлечет за собой грабительский поход.

Заслуга Мо-цзы и ранних моистов в области гносеологии состоит в том, что они сделали смелую попытку обобщить практический, чувственный опыт людей и от частных, отдельных знаний поднять его до уровня теории, пусть ограниченной, но создавшей базу для дальнейшего развития теоретического мышления последующими поколениями китайских философов.

Идеи Мо-цзы были унаследованы поздними моистами, которые развили материалистические стороны его учения о познании и мире, создали сравнительно стройную материалистическую теорию познания и разработали многие элементы логики как научной дисциплины.

### *Теория познания поздних моистов*

Поздние моисты разрабатывали свое учение уже в качественно иной исторической ситуации. Произошли изменения в социальной структуре, классовая борьба значительно обострилась. Уровень производительных сил в сельском хозяйстве и ремесле существенно повысился, уже были накоплены значительные знания в области астрономии, медицины, геометрии, физики тел, оптики и т. п. Эти достижения, в которые немалый вклад внесли сами моисты, послужили основой для развития их теории. Деятельность моистов протекала в обстановке острой идеологической борьбы с «номиналистами» (*минцзя*)<sup>1</sup>, даосизмом и конфуцианством, в условиях так называемого соперничества ста школ.

Во второй половине IV в. до н. э. центр идеологической борьбы в китайской философии переместился в область споров о природе знания, о природе взаимоотношения понятий, «имен» (*мин*) и действительности (*ши*). Вопрос о том, является ли знание отражением действительности в форме «имен» — слов, или же оно есть са-

мостоятельный продукт мышления, независимый от объективного содержания их, стал в центре всех дискуссий. Конфуцианцы считали высшее знание допытным, они не отрицали действительность, но считали, что «устанавливает порядок» в ней человеческий разум. Мэн-цзы, развивая идеи Конфуция, считал, что «Небо» (природа) и «сердце» (внутренний мир человека) едины, поэтому познание «сердца» и есть познание «Неба».

Даосисты в области теории познания занимали крайне непоследовательную позицию. Так, признавая объективность мира, отрицая божество и «волю Неба», они тем не менее объявляли идеальное, извечное, неизменное *дао*, подобное греческому логосу, «началом Неба и Земли», «матерью всех вещей». Даосисты отрицали положительную роль чувственных знаний, требовали ухода от активной деятельности. Главный их принцип в познании: «Не выходя за ворота, можно знать о делах Поднебесной. Не выглядывая из окна, можно видеть естественное *дао*. Чем дальше идешь, тем меньше познаешь. Поэтому совершенномудрый не ищет [знаний], но познает [все]» [142, с. 187]. По их мнению, рациональное познание не имеет значения, и чем больше человек знает, тем дальше он уходит от истинного *дао*.

Чжуан-цзы довел до крайности эти стороны учения Лао-цзы и пришел к абсолютному релятивизму, отрицающему существование грани между истиной и ложью. «Истина существует лишь постольку, поскольку существует ложь, а ложь существует лишь постольку, поскольку существует истина... Истина, заключенная в *дао*, неисчерпаема, как неисчерпаема ложь, лежащая вне *дао*. Поэтому я говорю: установить действительную истину и действительную ложь лучше всего можно, лишь приобщившись к тайности сокровенного» [142, с. 215].

В этой связи следует заметить, что Чжуан-цзы весьма иронически относился к спорам между философами. Высказывания Чжуан-цзы по вопросу об истине и неистине, его подход к дискуссии в значительной мере отрицают традиционную китайскую манеру мышления и ведения спора. Традиция, дошедшая до нашего времени, диктует подход к дискуссии не как к средству выявления истины, а как к искусству одержать победу над «противником». Именно так рассматривался оппонент, но не в качестве равноценного партнера, тоже ищущего истину. Этот подтекст следует иметь в виду, когда мы читаем следующее риторическое заявление Чжуан-цзы: «Допус-

тим, что вы спорите со мной и я терплю поражение в споре, ибо не могу переспорить вас. Значит ли это, что я на самом деле не прав и вы на самом деле правы?» [142, с. 214].

Та же позиция просматривается в рассуждениях мудреца о спорах между моистами и конфуцианцами: «Об истине и лжи разглагольствуют и конфуцианцы, и последователи Мо Ди. Конфуцианцы считают истиной то, что считают ложью последователи Мо Ди, а ложью то, что последователи Мо Ди считают истиной. Последователи Мо Ди поступают таким же образом, ни в чем не соглашаясь с конфуцианцами» (142, с. 214—215).

Главные тезисы Чжуан-цзы: «Прогоните мудрецов и отрекитесь от знания» [142, с. 216], «не уясняй истины и лжи» [142, с. 217]. В принципе отрицая возможность рационального постижения истины, он выступал против споров как метода доказательства истинности того или иного утверждения. (Подробнее см. написанное автором данной монографии предисловие к книге профессора Ян Хиншуна [199].)

«Номиналисты» объявляли единственным источником знания слова, понятия: то, что существует реально, — лишь отблеск наших понятий. Хотя представители *мин-цзя* поставили целый ряд вопросов о противоречивости отношений между понятиями и внесли определенный вклад в изучение субъективной диалектики познания, однако, запутавшись в абстрактных рассуждениях и софизмах, они пришли к отрицанию объективного содержания понятий и объективности знания.

Из всех философских школ древнего Китая только моисты в области теории познания и в учении о природе занимали в целом наиболее последовательные материалистические позиции.

*Моисты об источнике и предмете познания.* Последователи Мо-цзы считали, что предметом познания и источником истины является внешний мир. Окружающие человека вещи моисты рассматривали как объективно существующие независимо от человека и его желаний. «Имя» (понятие) — «название реальности», которая для своего существования «не нуждается в именах» [22, с. 223]. Вещи существуют в пространстве и времени, которые неразрывны, подобно тому как неразрывны белизна и твердость в камне [29, с. 75—76]. Окружающий человека мир конечен и бесконечен. Вещи имеют начало и конец во времени и пространстве [29, с. 76—77]. Моистский тезис

«пустота [сама по себе] не может содержать какую-либо вещь» [29, с. 181—182] отвергал положение даосистов о том, что «бытие рождается из небытия». Вещи многогранны: реально существует и то, что мы знаем, и то, чего мы не знаем, но и последнее присуще миру вещей. Так, в «Каноне» говорится: «Огонь называют горячим не потому, что он ожег мою руку, а потому, что он первоначально таков, подобно солнцу: вижу я его или нет, оно светит» [29, с. 180]. Свойства присущи самим вещам, но они не сразу поддаются познанию: «В одном есть и то, что мы знаем, и то, чего мы не знаем. Указать на их существование» [29, с. 171].

Разъяснялось последнее положение следующим образом: «Например, имеется камень — это одно, белизна и твердость камня — это два, [другая сторона знания о камне], но они существуют в камне. Поэтому можно говорить, что в одной вещи есть то, что знаем, и то, чего не знаем» [29, с. 171]. Комментатор Чжан Чунь по поводу этих слов пишет, что «существование» (*цунь*) означает то же, что у Гунсунь Луна «скрываться» (*цан*) [34, с. 340—341], т. е. свойство материи скрывается, прячется, но не в вещи, не в камне, а в самом себе. Гунсунь Лун считал, что свойства материи могут существовать автохтонно, отдельно от материи. Однако Ду Госян справедливо отмечал: «Термин „существование“ в „Каноне“ книги „Мо-цзы“ не одинаков с термином прятаться (*цан*) (стать вещью в себе) у Гунсунь Луна». У моистов, пишет Ду Госян, «существование» означает «существование свойства внутри предмета». Знание о предмете в целом, в совокупности его свойств моисты называли всесторонним знанием, или «знанием двух сторон», в отличие от знания отдельных свойств предмета — «знания одной стороны» [59, с. 492—493].

Как моисты понимали процесс познания свойств вещей и самой вещи, можно проследить на примере рассуждений о «твердом и белом камне», направленных против софистических спекуляций Гунсунь Луна.

Выше отмечалось, что *минцзя* признавали существование свойств вне материальной оболочки. Они метафизически противопоставляли свойства одного и того же предмета на том основании, что они не могут быть познаны одновременно одним и тем же органом чувств: например, глаз видит только белизну камня и не воспринимает его твердость. Поэтому «номиналисты» утверждали, что белизна исключает твердость. Рука же, ощу-



пывая предмет, чувствует его твердость, но не может воспринять белизны, которая в этом случае как бы исчезает, «скрывается». По сути дела, сторонники *минцзя* исходили из того, что свойства предмета привносятся человеком, а не существуют объективно в самом предмете. Моисты же утверждали, что «твердость и белизна не внешни друг для друга» [29, с. 94]. «Твердость присуща камню. Нет того, что бы исчезло, поэтому оно не может не быть обнаруженным. Поэтому получаем оба [свойства — твердость и белизну]. Если [белизна и твердость] присущи разным предметам, то они не включают друг друга, а [наоборот], взаимоисключают друг друга, поэтому они являются внешними друг для друга» [29, с. 94]. Определенные свойства, присущие предмету, делают его тем, что он есть. Человек познает сущность предмета, познав его свойства, ни одно из которых нельзя отбросить, не изменив предмета в целом. Эта мысль развивается в следующем фрагменте текста «Мо-цзы»: «Нельзя отбросить одну сторону, можно [воспринимать] только обе. Указать, что они [воспринимаются только совместно]. Это подобно цифрам один и два, или ширине и длине» [95, с. 129—131]. «Видимое и невидимое — раздельны. Один и два взаимосвязаны точно так же, как ширина и длина, твердость и белизна» [95, с. 129—131]. В приведенном высказывании выражается диалектическая идея о том, что между объективными свойствами одной вещи существует взаимосвязь. Поэтому поздние моисты говорят: «Твердость и белизна. Указать, что они взаимообусловлены [в камне]». И поясняют: «[В таком случае] если твердость дает белизну, то они обязательно взаимосвязаны» [29, с. 140].

Элементы диалектики в рассуждениях последователей Мо Ди проявляются также в осознании того факта, что уменьшение величины предмета не ведет к его немедленному качественному изменению, если не меняется его основа. «Если отбросим часть, но [предмет] не изменится, то указать на причину этого» [29, с. 133]. «Отбрасываем часть, но главное остается целиком в одном, поэтому [предмет] не изменяется» [29, с. 133]. Следует также указать, что моисты не отождествляли предмет с его свойством. Белизну, твердость и т. п. они считали лишь одной из сторон проявления предмета, который кроме этих свойств имеет и другие, не познанные.

Так поздние моисты описывали окружающий мир и его свойства, считая их объектом познания человека.

*Учение о процессе и видах познания.* Поздние моисты считали, что все нормальные здоровые люди имеют пять органов чувств, «пять путей» (*у лу*) (пятый— орган осязания, «тело»), через которые они могут познавать окружающий мир.

«Способность получать знания — [всего лишь] способность... Способность к знанию — это значит достигать знания, поскольку имеешь к этому способность, но это не есть еще само знание. Подобно тому, как вижу солнце, потому что имею способность видеть» [22, с. 202], — утверждали моисты. Способность познавать хотя и является первым условием познания, но сама по себе знания не обеспечивает. Для этого нужно, чтобы органы чувств, «пять путей», сблизилась с действительностью и, «проходя» через вещи, соприкасаясь с ними, создавали их образ. В «Каноне» сказано: «Знание есть результат соприкосновения с внешним миром» [22, с. 202]. В «Пояснении к Канону» эта мысль поясняется: «Познающий получает свои знания от соприкосновения, сталкиваясь с вещью, он способен представить ее образ, как будто он сейчас видит эту вещь» [22, с. 202], ибо предметы обладают множеством свойств, которые воспринимаются различными органами чувств.

Сюнь-цзы, развивая это положение моистов, писал: «Таким образом, что же позволяет установить тождество и различие имен? Отвечаю: Источник — природные органы [чувств] человека. Все одинаковые вещи они воспринимают как одинаковые образы. Содержание образа, созданного природными органами, пятью органами чувств [человека], тождественно вещи. Поэтому, сравнив вещи и выделив среди них сходные, люди дают им общее наименование, [имя]. Вот почему люди [одинаковым] вещам дают одинаковые общие имена. Благодаря этому люди понимают друг друга. Глаза различают форму тел и их цвет. Уши различают внешние чистые и низкие густые звуки, рот — сладкое, горькое, кислое, безвкусное, нос — аромат, зловоние, приятные и затхлые запахи. Тело различает боль и зуд, холод и жару, мягкое и острое, легкое и тяжелое. Сердце различает радость и гнев, скорбь и веселье, любовь и ненависть» [22, с. 239].

Поздние моисты понимали недостаточность чувственного познания, которое ограничивается внешними проявлениями вещей. Поскольку цель познания, подчеркивают поздние последователи Мо-цзы, выяснить не только «какова вещь?», но прежде всего «почему она такова?»,

то эмпирическое восприятие должно быть дополнено рассуждением, осмыслением.

Процесс познания, по их мнению, протекает в следующей последовательности: «описание и наименование предметов» (*цзюй*), «исследование» (*ча*), «осмысление» (*люй*). Совокупность указанных операций представляет собой такой этап в познании, когда происходит накопление фактического материала — образов, систематизация его, создание понятий, исследование и осмысление их. Однако на данной, первичной стадии мыслительного процесса человек еще только начинает проникать в суть вещи: «Размышление — метод достижения истинного знания». «Размышляющий, опираясь на имеющиеся знания, стремится достичь истинного знания, но не обязательно его достигает. Это подобно взгляду на что-либо искоса, [который] не обязательно позволит рассмотреть предмет» [22, с. 203].

Переходу к высшей стадии разумного знания, так называемой «мудрости» (*чжи*), предшествует также и исследование нашим мышлением знаний, полученных от других людей. Оно производится в рамках той же первичной мыслительной ступени, которая в данном случае помимо образования понятий, «освещения смысла», «исследования» полученного знания, систематизации его включает и установление связей с другими фактами, имеющими отношение к этому предмету или явлению — «разграничение» (*бянь*<sub>1</sub>) (не путать с похожим иероглифом *бянь*, означающим «рассуждать», «вести спор»). «Чтобы следовать услышанному и проникнуть в его смысл, нужна проверка его в сердце» (осмысление того, что воспринято на слух — древние китайцы считали сердце органом мышления). И далее: «Чтобы попятить смысл сказанного людьми, для этого нужно в сердце провести разграничение [истинного и ложного]» [29, с. 115].

Таким образом, цель низшей ступени познания, венчаемой «осмыслением» — *люй*, состоит в уяснении смысла, и лишь затем следует процесс накопления знаний, высшей стадией которого является «мудрость», когда постигается, «почему вещь такова?» т. е. вскрывается «причина» — *гу*. Поэтому монсты утверждали, «Мудрость и понимание смысла отличны друг от друга» [22, с. 233]. Именно на стадии «мудрости» происходит соединение в единое целое знаний, полученных в данный момент, со знаниями, дошедшими из прошлого.

Очевидно, сколь большой шаг в изучении абстракт-

ного мышления и познавательной деятельности сделали поздние моисты, которые, отталкиваясь от скурых и непоследовательных высказываний Мо Ди, пришли к пониманию процесса развития знания от частного к общему, от поверхностного к более глубокому.

По сути дела, поздние моисты вплотную подошли к мысли о том, что процесс познания включает две ступени: на первом этапе человек с помощью органов чувств приобретает частичные, односторонние представления о предмете, «одностороннее знание» — *ти чжи*; более высокая ступень познавательного процесса — достижение всестороннего, «всеобщего знания» — *цзянь чжи*, когда частичные, разрозненные представления объединяются в единое, цельное понимание вещи.

Последнее характерно для этапа «мудрости» — такой стадии рационального познания, когда человек окончательно устанавливает истинность полученных знаний, отбрасывает ложное и, опираясь на накопленное, познает неизвестное логическим путем. «Разум — понимание сущности вещей... Разум, основываясь на чувственных знаниях, объясняет причины вещей и достигает в этом ясности и четкости, как будто вещь перед глазами» [22, с. 204]. Знание становится более глубоким и ясным. Разумное познание «проясняет» причину или сущность вещей (что для поздних моистов одно и то же), делает ее очевидной. В главе «Канон» об этом говорится следующее:

«Причина — это то, наличие чего дает определенный результат... Причина бывает малая и большая. Малая причина — это такая причина, наличие которой не обязательно приводит к ожидаемому результату. Если же нет малой причины, то результат с необходимостью будет не таким. Она подобна части большого тела. Большая причина с неизбежностью вызывает определенные последствия. Ее действие непосредственно, подобно тому как очевидно существование того, что стоит перед глазами» [29, с. 50—51].

Толкование «причины» цели разумного познания и сама трактовка каузальности позволяют сопоставить ряд положений учения моистов с построениями некоторых древнегреческих мыслителей.

Так, Демокрит полагал, что «причина есть начало» [172а, с. 210] и «ни одна вещь не происходит попусту, но все в силу причинной связи и необходимости» [172а, с. 213]. Моисты, подобно Демокриту, могли сказать о

себе, что они предпочитают «найти одно причинное объяснение, чем иметь царскую власть» [172а, с. 214].

Как верно подметил профессор В. Ф. Асмус, «одной из главных идейных и теоретических задач, которые ставил перед собой Демокрит, было опровержение скептической теории софистов старшего поколения, а также доказательства того, что, вопреки учению софистов, наука возможна как вполне достоверное знание» [142а, с. 136]. То же самое можно сказать и о Мо Ди и в еще большей степени о его поздних последователях.

Поздние моисты, отбросив представления своего учителя о том, что «нет ничего не созданного Небом» [142, т. 1, с. 201], фактически исходили из признания окружающего мира, как вечно существующего и не имеющего ни начала, ни конца. Развивая учение Мо Ди о причинности, они не касались вопроса о начале, или первопричине, всего сущего. Они, по-видимому, руководствовались тем же доводом, что и Демокрит: «То, что вечно, не имеет ни начала, ни причины» [172а, с. 210].

И здесь выявляется известное сходство и серьезное различие между взглядами на причинность моистов и Аристотеля.

Сходство их воззрений состоит прежде всего в признании важности познания причинности и деления самих причин на «основные», характерной чертой которых являются необходимость, неизбежность, и второстепенные, где господствует случайность.

Что касается расхождений в трактовке причинности, то их значительно больше. В отличие от моистов Аристотель делил причины на четыре вида: «материю», «форму», «движение», «цель», причем «материю» он рассматривал как первоначало, в котором реализуется «понятие». Признание великим древнегреческим мыслителем «понятия» как первоначала материи принципиально противостоит материалистическому подходу последователей Мо-цзы к данной проблеме. К тому же Аристотель в отличие от моистов был сторонником телеологии, поэтому цель, «ради которой предпринимается известное действие» (цит. по [142а, с. 280]), он выделял как один из видов причинности. Вместе с тем следует признать, что у Аристотеля понятийно-логическое обоснование учения о причинности в целом разработано глубже, нежели у поздних моистов.

Рассматривая учение *моцзя* о познании в конкретном контексте состояния философской науки и идейной

борьбы в Китае периода Чжаньго, следует отметить два важных обстоятельства. Во-первых, последователи Мо Ди в отличие от конфуцианцев не противопоставляли разумное познание чувственному, впервые в истории китайской философии поставив, пусть в наивной форме, вопросы о роли чувств как источника знания и о значении теоретического мышления в познании внешнего мира. Во-вторых, в том, что в противоположность сторонникам Конфуция, относивших «мудрость» к монополии «благородных мужей», моисты считали ее в принципе доступной каждому человеку ступенью познания, отчетливо проявился демократизм, присущий всей системе взглядов школы *моцзя*.

Моисты выдвинули идею классификации видов познания по источнику и способу получения знания. Сама постановка этого вопроса в то время была значительным завоеванием наивного материализма. Они широко применяли метод классификации, основы которого заложил Мо-цзы, выдвинувший категорию «рода» (*лэй*), но у него это понятие было еще недостаточно конкретным. Поздние последователи Мо Ди разработали логический метод разделения вещей по определенному важному признаку на родовые группы. Знание они разделили по его источнику на три вида: «непосредственное (чувственное) знание», «разумное знание» (букв. «словесное») и «услышанное (опосредованное) знание».

«Канон, часть первая», гласит: «Существуют знания: услышанное, словесное и из непосредственного опыта» [29, с. 140]. «Пояснение к первой части Канона»: «Виды знания: воспринятое от людей — услышанное знание; знание, достижение которого не ограничено временем и местом, — есть разумное знание; полученное личным наблюдением — непосредственное знание» [29, с. 140].

Отметим, что постановка вопроса о получении «непосредственного знания» как исходном этапе процесса познания подчеркивает материалистическое толкование моистами проблемы источника знания, а выдвинутое ими в наивной форме деление познания на непосредственное и опосредованное в принципе не вызывает сомнения и с точки зрения современной науки.

Рассмотрим подробнее выделяемые моистами виды знания (и соответственно познания):

1. «Непосредственное знание» (*цинъ чжи*) охватывает индивидуальный опыт каждого человека. Говоря современным языком, это эмпирический опыт на уровне пред-

ставлений, еще не получивший законченного понятийного оформления и потому не ставший всеобщим; знание отдельных фактов, вещей, т. е. наличие представлений о них, что является исходной ступенью познания, которое должно пройти этап «исследования» (*ча*) в сознании человека и подняться до уровня «понятийного познания», и, таким образом, приобрести «всеобщность и ясность». «Непосредственные знания» человек получает через свои органы чувств — «пять путей».

2. «Услышанные знания» (*вэнь чжи*) — опосредованные знания, полученные от других людей, в свою очередь, подразделяются на два вида: а) воспринятые непосредственно, без определенной цели, а также те, что добыты предшествующими поколениями; б) полученные как ответ на преднамеренно заданный вопрос.

Хотя моисты высоко ценили «непосредственные знания», они понимали, что опыт одного человека ограничен, опыт же многих людей, многих поколений неизмеримо богаче.

«Услышанное есть результат работы ушей. Чтобы следовать услышанному и проникнуть в его смысл, нужно осмысление полученного на слух в своем сердце» (букв. «проверка в сердце». — *М. Т.*) [29, с. 140—141].

«Услышанное знание» — это материал для исследования с помощью сравнения, аналогии и других приемов. Итак, здесь уже указан переход к третьему виду познания.

3. «Разумное знание» (*шо чжи*) — знание, выраженное в понятиях, суждениях, умозаключениях.

Если «непосредственное знание» носит конкретный характер, связано с каким-либо предметом или группой предметов, то «разумное знание», по мнению моистов, не связано определенными пространственно-временными рамками.

Это не значит, что моисты считали знание вневременным. Имелось в виду другое: на основе прошлых восприятий и представлений человеческое мышление может в любое время, в любом месте осуществить соответствующие логические операции и получить новое знание. В данном положении уже прослеживается, хотя довольно смутно, идея деления на рассудочное и разумное знание. Моисты указывали, что человек познает время, не обращаясь к органам чувств, и тем не менее оно существует объективно. «Достигнуто знание не посредством пяти путей. Указать на знание времени» [29, с. 179].

Все три вида познания взаимосвязаны, первые два являются основой, источником для «разумного знания». Непосредственное, опытное знание и услышанное знание объединяются моистами в одно, и на этой базе, считают они, можно перейти к новому знанию. В книге «Мо-цзы» приводится следующий пример получения подобным образом знания — через умозаключение: «Услышал то, о чем не знал, теперь знаю. Таким образом приобрел всестороннее знание о предмете. Указать на случай с сообщением [передачей] знаний» [29, с. 179]. «Услышанное знание — это то, что узнаешь от других людей на стороне и что нельзя узнать, находясь дома. Некто сказал: „В доме этот цвет как будто похож на тот цвет“. Это есть проявление незнания того, что знаешь. Белое казалось в доме как будто черным. Что же истинно? Как будто этот цвет является белым цветом. Сегодня узнал от других людей, что этот цвет и тот цвет действительно белый, поэтому знаю, что этот цвет и тот цвет — одно и то же... Понятия — это то, основываясь на ясности чего, вскрывали то, что неизвестно. Но нельзя, используя то, чего не знаешь, сомневаться в наличии тех знаний, которые уже приобретены. Это напоминает человека, который, не зная длины предмета, сомневается в знании длины одного *чи* (традиционная мера длины.— *М. Т.*). Наблюдение внешнего — это непосредственное знание. Осмысление дома непосредственных наблюдений — это разумное знание» [29, с. 200]. Смысл данного фрагмента состоит в том, что человек на основе личных наблюдений и знаний, полученных от других людей, может перейти от незнания к знанию. Если некто вне дома увидит, что какой-либо предмет окрашен в белый цвет, то получит «непосредственное знание». Услышав от кого-то, что цвет такого же предмета, находящегося внутри дома, одинаков с цветом предмета, наблюдаемого им вне дома, он придет к заключению о белизне предмета внутри дома, т. е. к «разумному знанию».

Моисты подчеркивали, что знание и незнание сосуществуют, об одном и том же предмете мы можем что-то знать и чего-то не знать, но это не может служить причиной для сомнений в подлинности и истинности знания. Цель разумного знания в том и состоит, чтобы, опираясь на познанное, мысленно овладеть непознанным.

Рассматривая классификацию видов познания, Лян Цичао допустил, на наш взгляд, неправомерное противопоставление их друг другу, произвольно приписав им



различную степень достоверности. Самым достоверным он объявил «непосредственное знание», затем «знание по аналогии» (как он называет «разумное знание») и, наконец, «услышанное знание». На деле же основным классификационным признаком в рассматриваемой системе была глубина мысленного овладения миром вещей. Моисты рассматривали три вида знаний во взаимосвязи и считали, что степень достоверности каждого из них зависит от соответствия определенным критериям истины. Классификация поздними последователями Мо Ди знаний по способу их получения, источнику, представляла собой качественно новую для древнекитайской философии ступень проникновения спекулятивной мысли в суть процесса познания. Классификационных гносеологических систем подобного уровня не было ни у самого основателя школы *моцзя*, ни у других современных моистам философских школ.

*Три вида знания и «три критерия».* «Три критерия» у Мо Ди служили способом проверки истинности учения и действия. Поздние моисты переработали указанные положения учителя, отбросив его преувеличенную веру в чувственное знание, хотя и для них оно осталось исходным пунктом познания. Что касается первого критерия, то моисты отказались от чрезмерного доверия к древним правилам, вместе с тем высоко ценя знания прошлых поколений. Третий же критерий — «знание должно быть применимо» — последователи Мо Ди сохранили и углубили. Они так же ценили труд и считали целенаправленную деятельность человека предметом изучения и познания, так же полагали, что эта деятельность должна осуществляться в интересах простых людей, *шуминь* или *байсин*, и соответствовать принципу «всеобщей любви и взаимной выгоды».

*Учение о понятии и его роли в познании.* Понятия — «имена» — являются, по мнению моистов, словесными символами действительности и имеют ценность только тогда, когда их содержание соответствует реальному положению вещей.

Исходя из общей материалистической посылки о том, что действительность, вещи существуют сами по себе и не нуждаются в названиях, моисты четко определяли отношение между понятием и действительностью. «То, чем называем [вещи], есть имена. То, что называем [этими именами], есть действительность. Связь имени и действительности есть отношение. Целенаправленный поступок

есть деятельность» [29, с. 104—105]. «Называние — описание действительности словами» [29, с. 69—70].

«Называние — это использование традиционных слов для сообщения знаний; через понятия описывать действительность» [29, с. 69—70].

Таким образом, понятие есть обобщение действительности, осуществляемое на базе готового, «традиционного» словесного материала, когда словам — «именам» — придается иное, более глубокое содержание.

Понятия подразделялись на три вида: «Имена бывают общие, родовые и частные» [29, с. 102]. «Все сущее — это общее понятие. Для этого требуется объединить вместе много различных вещей, чтобы потом дать общее название вещам. Понятие лошадь указывает на род. Все сходное в действительности необходимо определить этим понятием. Собственное имя раба Цзап есть частное понятие. Это понятие ограничено существованием только одного Цзана» [29, с. 102].

Моисты подчеркивали, что общие, родовые и частные понятия, особенно первые два вида, играют большую роль в познании. Значение общих и родовых понятий состоит в том, что они способны выразить, «описать» «причины» вещей. Как в подходе к классификации понятий, так и в оценке роли общих понятий у моистов наблюдается заметное сходство с Аристотелем и древнеиндийскими логиками ньяи. Поздние представители *моцзя* впервые в истории китайской философии дали определение важнейшим общим философским категориям: Они выделили такие группы категорий, как вещь, бытие и небытие, знание, разум, причина, необходимость, пространство и время, общее и частное, целое, метод, тождество и различие, отношение, связь, действие, действительность и др. Важно отметить, что соответствующие определения являются обобщением элементов научных знаний того времени. Многие понятия, введенные моистами, обогатили терминологию философии и естественных наук, которые зарождались в то время в Китае. К сожалению, вместе с гибелью школы *моцзя* эта тенденция не была подхвачена другими философскими течениями, а, напротив, всячески третиновалась официальным конфуцианством.

Гегель в свое время обвинял Эпикура в том, что его материалистический сенсуализм приводит к уничтожению «необходимости понятий», «к снижению философии до уровня обывательского здравого смысла».

Ленин, опровергая данное высказывание, направленное против материалистического подхода к познанию окружающего мира, подчеркивал: «Клеветы на материализм!! „Необходимость понятия“ ни капли не „уничтожается“ учением об источнике познания и понятия!!» [9, с. 263]. Пример поздних моистов, которые высоко ценили роль общих понятий в познании, также подтверждает несправедливость обвинения Гегеля по адресу материалистов.

Идеи школы *моцзя* по поводу общих категорий действительности, таких, как вещь, пространство, время, предельное и беспредельное, конечное и бесконечное, были рассмотрены нами в начале второго раздела данной главы. Остановимся на учении моистов о тождестве и различии, соотношении общего и единичного, о видах отношений между вещами и понятиями.

Вскрытие отношений тождества и различия (*тун* — *и*), полагали последователи Мо Ди, имеет важное значение для образования всех видов понятий и является одной из задач размышления.

Тождество и различие, считали моисты, неотделимы друг от друга, сосуществуя в каждом предмете. Изучение этих категорий, выяснение их взаимоотношений имеет целью познать «бытие и небытие», истину и ложь. «Тождественное и различное взаимосвязаны как бытие и небытие» [95, с. 112]. Последнее обстоятельство затрудняет познание, создает сложные отношения между «именами» — отношения более общих и частных понятий.

В «Каноне» и главе «Большой выбор» рассматриваются виды отношений тождества и различия.

Моисты устанавливают десять видов тождества: «тождество содержания» (*чун тун*), т. е. тождество вещи себе самой, «тождество местонахождения» (*хэ тун*), когда две разные вещи находятся в одном и том же месте, а также «тождество взаимосвязанных частей» (*ти тун*), «тождество различия» (*тун и чжи тун*), «тождество зависимости» (*лянь тун*), «тождество рода» (*лэй тун*), «тождество понятий» (*тун мин чжи тун*), «тождество основы» (*тун гэнь чжи тун*), «тождество достоверности» (*ши чжи тун*), «тождество сходства» (*жань чжи тун*). Видов различия моисты выделяли четыре: «различие полного несходства» (*эр чжи и*), «различие неполного несходства» (*бу ти чжи и*), «различие местонахождения» (*бу хэ чжи и*), «различие рода» (*бу лэй чжи и*) [22, с. 206; 29, с. 227—228].

Из названных выше десяти видов тождества выделялись четыре главных: «тождество содержания» (*чун тун*), «тождество взаимосвязанных частей» (*ти тун*), «тождество местонахождения» (*хэ тун*) и «тождество рода» (*лэй тун*) [22, с. 209], т. е. столько же, сколько и видов различия. В ходе анализа взаимоотношений тождества и различия были выдвинуты правила их определения, которые легли в основу логики моистов, учения *моцзя* о рассуждении и были методологической базой критики софизмов Хуэй Ши и Гунсунь Луна.

Формулируя эти правила, моисты вплотную подошли к выявлению законов формальной логики, в частности закона противоречия.

Рассматривая вопрос о тождестве и различии, последователи Мо-цзы попутно поставили также проблему соотношения между общим и единичным. Всеобщее не исключает единичного, в единичном существует всеобщее, но единичное и отлично от общего.

Такое, по существу, паивпо-диалектическое понимание моистами соотношения общего и единичного можно видеть на примере толкования взаимосвязи «всеобщей любви» к людям и любви человека к себе, к своим родным. В главе «Большой выбор» говорится:

«Любить людей не значит исключать себя. Любовь к себе также включает любовь к людям. Тот [кто питает всеобщую любовь к людям] также входит в объект любви, поэтому любовь к людям распространяется на самого любящего людей [человека]. Нужно одинаково любить себя и других людей» [22, с. 222].

В главе «Малый выбор» следующим образом трактуется вопрос об отношении общего и единичного. Критикуя Гунсунь Луна, который противопоставлял единичное, особенное всеобщему, моисты подчеркивали взаимосвязь этих категорий. «Белая лошадь есть лошадь; ехать на белой лошади — значит ехать на лошади. Вороная лошадь есть лошадь; ехать на вороной лошади — значит ехать на лошади. [Человек с фамилией] Хо есть человек. Любить Хо — значит любить человека» [22, с. 225].

В главе «Большой выбор» содержится такое утверждение: «Тополь и персик как деревья тождественны» [22, с. 224].

В то же время моисты выступали против отождествления единичного со всеобщим. Примечательно такое рассуждение: «Особенности человека как существа не есть особенности одного человека. Особенности этого [отдель-

ного] человека есть особенности именно этого человека» [22, с. 224].

Выделялся поздними представителями *моцзя* и такой вид отношения между общим и единичным, как отношение целого и части. Например: «большая причина» складывается из «малых причин» и проявляется с необходимостью. «Малая причина» есть часть «большой», но ее действие не необходимо. «Малая причина есть часть целого» [22, с. 206]. «Часть. Это отчленение от целого тела» [22, с. 206]. «Часть подобна половине вещи, одному делению на мерке *чи*» [22, с. 206].

*Учение о видах отношений.* Моисты полагали: «Отношения бывают прямые [непосредственные], отношения долженствования или соответствия, отношения необходимости» [22, с. 202].

1. «Прямые отношения». Их, в свою очередь, моисты подразделяли на отношения «равновесия» (параллельности), (например, щенок может быть назван и собакой, и щенком), а также «обратные» и собственно «прямые». Эти категории отражают отношения между частным и общим: отдельное всегда содержится в общем, но общее не полностью содержится в отдельном. Например, «убить собаку» и «убить щенка» может и быть одним и тем же, и не быть, так как каждый щенок есть собака, но не каждая собака в данный момент есть щенок. В области этики непосредственные, прямые отношения подобны, по мнению моистов, связи между волей к достижению успеха в работе и достигнутым успехом.

2. «Отношения долженствования». Этот вид отношений определяется социальным положением человека, которое диктует ему определенный характер действий. В качестве примера моисты приводили действия раба [22, с. 202], подчеркивая таким образом, что этот вид отношений характеризуется отсутствием свободы выбора. Заслугой моистов было то, что они выделили отношения необходимости, увязав их с причинностью.

3. «Отношения необходимости». «Если нет этого, то обязательно не будет и другого — это необходимость» [22, с. 202—203], — утверждали моисты. Моделировала подобную ситуацию «большая причина»: «Если она есть, с необходимостью будет так, нет ее — с необходимостью будет не так» [22, с. 206].

*Учение о «методе» и достижении истинного знания.* Моисты рассматривали процесс познания окружающего мира и отношений между людьми как целенаправлен-

ную деятельность, подчеркивали роль волевого усилия в достижении цели познания. Целенаправленность деятельности человека определяется наличием «метода», включающего цель, средства, план или порядок действий для достижения поставленной цели, а также определенные критерии для оценки результатов деятельности.

«Метод — это то, следуя чему можно получить результат». «Замысел [*и*], способ действия [*гуй*], форма [*юань*] — эти три вещи вместе составляют метод» [29, с. 96].

«Мера», «форма», согласно Тань Цзефу, подразумевает проверку результатов действия, установление соответствия полученного результата первоначальным намерениям. Учение о «методе» — это свод правил получения истинных знаний и способов применения последних в деятельности человека.

Моисты разработали правила ведения спора, рассуждения о действительности, об истинном и неистинном, сформулировали «семь методов рассуждения».

Моисты отмечали, что универсальные правила и методы мышления позволяют людям добиваться истины в ходе дискуссии, если кто-то из собеседников высказывает ошибочное суждение.

«Рассуждающий должен ясно различать истину и ложь, тщательно рассмотреть причины порядка и беспорядка, понимать соотношение между тождественным и различным, исследовать правила соотношения между именем и действительностью, установить [критерий] пользы и вреда, устранить сомнения. Таким образом [рассуждающий] приблизительно устанавливает первоначальный облик всего сущего, объясняет порядок мыслей (букв. «высказываний»). — *М. Т.*) [26, с. 260].

Так моисты определяли предмет рассуждения, т. е. предмет познания и его цель. Одновременно в этом отрывке очерчена и связь рассуждений с процессом самого познания, когда человек от непосредственного, чувственного знания (*цинъ чжи*), от «приблизительного установления первоначального облика всего сущего» путем рассуждения переходит к «объяснению порядка мыслей», т. е. к «разумному знанию» (*шо чжи*). Далее раскрывается ход процесса познания истины и формулируются правила рассуждения:

«С помощью имен нужно изображать действительность, с помощью родового сходства суждений выбирать доводы, опираясь на родовое сходство, делать выводы.

Те доводы, которые ты считаешь верными для себя, не отрицай, когда их применяют другие люди. Не требуй, чтобы другие считали приемлемым то, что ты считаешь неприемлемым для себя» [26, с. 260]. (Трактовку приведенного отрывка см. также [95, с. 242—250].)

В главе «Большой выбор» моисты еще более четко определяют правила формулирования и высказывания суждений:

«Всякое суждение порождается причиной, возвращается доводами и применяется по родовому сходству. Высказывать суждение, не понимая того, на основании чего оно возникло,— значит впасть в заблуждение. Это подобно тому, когда человек с крепкими ногами отправляется в путь по нехоженой тропе, не зная направления. Он заблудится и вынужден будет стоять и ждать [когда ему укажут направление]. Поэтому суждения следует применять согласно родовому сходству. Высказывание суждения без установления его родового сходства [с другими суждениями] непременно приведет к заблуждению»<sup>2</sup> [95, с. 267].

Таким образом, моисты считали: 1) суждения должны иметь «причину», «основание» — *гу*; 2) необходимо придерживаться правил построения умозаключений — *ли<sub>3</sub>*; 3) для того чтобы из суждений сделать вывод, т. е. построить умозаключение, нужно, чтобы эти суждения были аналогичными друг другу, имели родовое сходство — *лэй*. Следует отметить, что аналогию моисты понимали весьма широко. Указанные требования моисты называли «триада (основополагающими) вещами» (*сань у*). Нарушение одного из них ведет к заблуждению, тогда как следование им является условием достижения очевидных — «ясных», «всеобщих» знаний. Благодаря этому познающий человек путем рассуждения поднимается в познании на ступень «мудрости» — *чжи*.

Важным вкладом в развитие теории познания и логики в истории китайской философии явилось выдвижение моистами «семи методов рассуждения», сформулированных в главе «Малый выбор». На них основаны все умозаключения поздних моистов.

«Семь методов» включали:

1. «Вероятность» (*хо*). «Рассуждение потому называется вероятным, что оно не полностью охватывает истину» [26, с. 260]. Мнения в форме суждений «вероятности», так же как и в форме «предположения», высказывались в начале обсуждения какой-либо проблемы.

2. «Предположение» (*цзя*) — форма рассуждения, аналогичная гипотезе. «Как предположение приводятся доводы, которые пока не обоснованы» [26, с. 260]. То, что выдвигается как нечто вероятное или предположительное, в дальнейшем изучается и получает обоснование либо опровергается следующими пятью методами.

3. «Подражание образцу» (*сяо<sub>1</sub>*). В этом случае рассуждение идет по образцу другого правильного суждения о сходном предмете. «Подражание сводится к тому, что за образец берутся такие суждения, которые были правильными в похожей обстановке. Что соответствует образцу, то истинно, что не соответствует — ложь» [26, с. 260—261].

4. «Сопоставление» (*би*). «Сопоставление заключается в том, что данная вещь объясняется путем описания другой вещи» [26, с. 261]. Таким образом, оно сводится к установлению аналогии между двумя предметами рассуждения.

5. «Сравнение» (*моу*). По своему содержанию этот метод рассуждения очень близок к предыдущему, так как они оба являются разновидностями умозаключения по аналогии. Различие состоит лишь в том, что *моу* предусматривает сравнение, уподобление мнений, высказываемых об одном и том же предмете. Путем такого сравнения спорщики приходят к единому, «подобному», мнению. «Сравнение уподобляет два суждения и вместе их применяет» [26, с. 261].

6. «Ссылка на мнение оппонента» (*юачь<sub>1</sub>*) — указание на прецедент. «Ссылка на мнение противника делается для того, — говорится в главе „Малый выбор“, — чтобы доказать правильность своих суждений. При этом говорится: „Если ты можешь утверждать, это, то почему я не могу сделать того же?“» [26, с. 261].

7. «Распространение» (*гуй*) «заключается в том, что путем совмещения положений, которые другой человек отвергает, с теми положениями, которые он признает, согласие [спорящих сторон] распространяется на все положения. Если обнаруживается сходство высказываний, то говорят: „Ведь это то, что утверждал я“. Если же высказывания окажутся различными, то говорят: „Разве я утверждал это?“» [26, с. 261].

Излагая содержание «семи методов», моисты подчеркивали, что при выборе метода рассуждения «нельзя не проявлять осмотрительности, нельзя во всех случаях пользоваться [одними и теми же методами]» [26, с. 261],



«нельзя предвзято подходить [к выбору метода рассуждения]» [26, с. 261]. Последователи Мо Ди отмечали, что применение каждого из методов имеет свои рамки, и сформулировали соответствующие правила.

Несмотря на примитивность с позиций сегодняшнего дня предложенной философами школы *моцзя* схемы построения умозаключений, для своего времени это было большим шагом вперед в исследовании абстрактного мышления. Учение о методах рассуждения и правилах их применения содержало четкую формулировку метода аналогии и открывало подход к осмысленному изучению принципов индукции и дедукции.

*Дискуссия как способ достижения истины.* Поздние моисты, как и их учитель, были сторонниками широкого участия в дискуссиях. Они считали, что цель спора заключается в достижении истины, и отвергали точку зрения Чжуан-цзы о бесцельности любой дискуссии и его релятивистскую теорию «уравнения вещей» (*ци у лунь*), отрицавшую объективность истины.

По их мнению, «рассуждающий должен ясно различать истину и ложь». «Дискуссия состоит в опровержении истинности иного мнения. Побеждает в дискуссии тот, чье мнение правильно (букв. «соответствует [истине]». — *М. Т.*)» [29, с. 99]. «Мнение человека, который говорит, что в споре нельзя победить, обязательно не соответствует истине. Указать на дискуссию» [29, с. 207]. «Из спорящих один говорит истину, другой — не истину, чье мнение соответствует истине, тот побеждает в споре» [29, с. 232].

Подобная постановка вопроса о цели спора ясно показывает, что моисты рассматривали дискуссию как форму познавательного процесса.

В противоположность последователям Мо Ди представители школы *минцзя* в споре пытались запутать противника парадоксальными суждениями и одержать победу любыми средствами. В результате дискуссия не только не приводила к открытию истины, но и нередко заканчивалась абсурдными софизмами вроде «в яйце есть перья», «у курицы три ноги», «собаку можно считать бараном», «гвоздь имеет хвост», «долото не охватывает своей рукоятки», «белая собака — черная» и т. д.

Как уже отмечалось, «номиналисты» отрывали понятия от их реальной основы, противопоставляли объективные вещи в совокупности их свойств понятиям об этих вещах и их свойствах, считая понятия первичными.

Хуэй Ши, Гунсунь Лун и другие мыслители школы *минцзя* сознавали, что понятие обобщает и глубже схватывает суть предмета, нежели чувственное представление о предмете. Однако они «удваивали» мир, считая, что прежде существует понятие — «лошадь вообще», а уж потом конкретно лошади разной масти.

Тем не менее древнекитайские «номиналисты», подобно Зенону и софистам древней Греции, внесли серьезный вклад в развитие абстрактного мышления, в учение о понятии. *Минцзя* сформулировали целый ряд проблем о противоречивости процесса познания, взаимоотношений единичного и общего, тождественного и различного, конечного и бесконечного, абсолютного и относительного, однако они видели в установлении подобных противоречий самоцель и, следуя принципам своего учения, не стремились разрешить их.

В свете этого отчетливой видна несомненная заслуга моистов, впервые в истории философской мысли древнего Китая предпринявших попытку решить ряд перечисленных выше проблем и достигших в данной области немалых успехов. Поэтому спор с *минцзя* и Чжуан-цзы они с полным основанием считали средством установления истины.

Опровергая софизмы Хуэй Ши и Гунсунь Луна, моисты разрабатывали и правила ведения спора.

Моисты считали, что истина может быть лишь одна, т. е. они, по существу, выражали ту же мысль, что и Аристотель: об одном и том же предмете в одном и том же аспекте нельзя высказывать два различных мнения — одно из них будет ложным.

В «Пояснении к Канону» есть такие слова:

«Когда один называет нечто буйволом, а другой называет это же нечто не буйволом, то одно из мнений ложно. Оба спорящих об одном предмете быть одновременно правыми не могут. Следовательно, один из них всегда окажется неправым. Например, [если один из спорящих] [буйвола] назвал буйволом, [а другой спорящий буйвола назвал собакой], то не прав тот, кто называет буйвола собакой» [29, с. 99].

В данном суждении в общей форме опровергаются софизмы Хуэй Ши о том, что «собаку можно считать бараном», «белая собака — черная» и т. д. Проявившаяся здесь принципиальная противоположность между позициями поздних моистов и софиста Хуэй Ши убедительно опровергает упоминавшееся ранее мнение ряда исследова-

телей, отождествлявших поздних последователей Мо-цзы с «номиналистами».

Моистов от сторонников *минцзя* отличало также и решительное неприятие одного из основных методов софистов — подмены понятий во время спора.

«Вещи могут иметь сходство,— считали последователи Мо-цзы,— но рассуждающий о них не должен увлекаться [нахождением] сходства. Сравнение имеет пределы применения, и человек не должен выходить за эти пределы, если он стремится достичь истинного знания» [29, с. 196].

Моисты указывали, что тот, кто правильно ведет спор, должен верно установить сходство и различия вещей. Критикуя произвольное обращение софистов с фактами, их трюкаческие попытки сравнения несравнимых вещей, философы школы *моцзя* утверждали: «Неразумное сравнение нельзя использовать для познания различий. Пояснение заключается в недопустимости» [29, с. 196]. «Неразумное [сравнение]. Хотя корова и лошадь отличаются друг от друга, однако утверждать, что корова не есть лошадь на том основании, что у коровы есть зубы, а у лошади — хвост, нельзя. Почему? Потому, что у коровы также есть хвост, а у лошади — зубы. Иногда говорят так, что буйвол и лошадь не относятся к одному роду, потому, что у буйвола есть рога, а у лошади таковые отсутствуют. Такое рассуждение столь же неразумно, как и первое. При суждениях последнего рода можно буйвола причислить к роду не-буйволов, а не-буйвола, например барана, причислить к роду буйволов. Вот почему говорим о недопустимости подобных сравнений» [29, с. 196].

Таким образом, поздние моисты ясно и убедительно высказали свои взгляды по вопросу о роли дискуссии в достижении истины, о методах рассуждения, которые применяются в ходе спора, и о правилах ведения последнего. Эти взгляды, как было показано выше, нацеливались как против абсолютного релятивизма Чжуан-цзы, так и против софистики *минцзя*.

*О причинах ошибок в познании и о критерии истины.* Поздние моисты, отказавшись от чрезмерной веры в «мнения людей», выдвинули тезис о причинах ошибок в познании, которые, по их мнению, возможны на каждой ступени этого процесса, и отмечали многообразие причин, ведущих к «заблуждениям». Источник последних моисты видели как в сложности окружающего мира, безграничном многообразии вещей, их свойств, так и в ограничен-

ности познавательных способностей человека, а также в трудности и противоречивости процесса познания.

Большинство ошибок в познании, по мнению моистов, обусловлено субъективными причинами, которые могут быть сведены к пяти видам: 1) односторонность восприятия вещей нашими органами чувств; 2) ограниченность познавательных способностей человека в каждый данный момент; 3) неверное использование «имен» — понятий; 4) нарушение правил рассуждения; 5) «незнание того, что знаешь и чего не знаешь», т. е. отсутствие четкого представления о границах собственного знания о предмете.

Первую и вторую причины «заблуждений» моисты рассматривают в совокупности: человек может при наблюдении заметить что-либо удивительное, особенное и, сосредоточив на нем все внимание, принять его за вещь в целом. «Видеть особенное — это значит видеть часть, рассмотреть всесторонне — значит видеть в целом» [29, с. 172].

Моисты отмечали возможность «искажения знаний» при передаче их от одного человека к другому. Значительную роль в предотвращении заблуждения они отводили правильному применению понятий.

«Заблуждение — нарушение правил использования понятий. Указать на действительность» [29, с. 167].

Кроме того, отмечалась возможность ошибки вследствие непонимания или неправильного использования правил построения суждения и непонимания «основания» суждения.

Поздние моисты, как и их учитель, а еще ранее Конфуций, требовали строгого отношения к оценке человеком своих знаний. Необходимо уметь различать то, что ты знаешь и чего не знаешь, ибо если «знания объявлять незнанием» и наоборот, продвижение в познании станет невозможным. Лишь на основе подлинного знания можно получить «новое знание». Поэтому для избежания ошибки в познании моисты полагали чрезвычайно важным умение правильно поставить вопрос и ясно представить себе, что хочешь узнать.

«Необходимо уяснить смысл вопроса, а потом отвечать. Указать на случай, когда человек не знает предмета вопроса... Уяснение смысла вопроса. Меня спросили: „Знаешь ли ты, как пишется иероглиф *цзи* (узда)?“ Но я должен прежде ответить вопросом: „Какое *цзи*?“ Спрашивающий ответит: „*Цзи*, обозначающее то, за что тянут

лошадь, или держатся, когда едут верхом". Теперь я знаю, что это тот иероглиф *цзи*, который обозначает слово узда. Если бы я не спросил, какой иероглиф *цзи* имеется в виду, а написал любой другой иероглиф с чтением *цзи*, то хотя я и знал спрашиваемый иероглиф, но ответил бы неправильно. Это ошибка. Кроме того, при ответе нужно учитывать время, к которому относится вопрос. Ответ должен учитывать глубину или поверхность вопроса, а также учитывать, каким — большим или малым — является вопрос» [29, с. 174].

Исходя из критерия практической ценности, моисты называли «знания», которые нельзя использовать, «знанием того, чего не знаешь», т. е. ложными.

«Учитель Мо-цзы сказал: „Пытаешься использовать мнение, но не получается, хотя это было бы и моим мнением (мною полученным знанием.— *М. Т.*), я все же отброшу его. С виду очень красивое, но не имеет применения“» [29, с. 75—76].

Поздние моисты утверждали также: «Знание того, чего не знаешь. Указать на пример со словесными знаниями, не имеющими применения» [29, с. 168]. Т. е. знание без овладения сущностью и умения применить его есть лишь пустое знание слов. Здесь ученики Мо Ди неукоснительно следуют завету своего учителя, который говорил: «Высказывания должны быть достоверными. Поступки должны иметь результат, чтобы высказывания и поступки были в согласии» [26, с. 77].

Таким образом, знания человека в конечном итоге должны получить применение в конкретной деятельности людей. Моисты не рассматривали практику как общественное явление, включающее все виды человеческой деятельности, но брали за основу лишь индивидуальный опыт человека — труженика, правителя и т. д.

Изложенное выше показывает, что ранние и поздние моисты выдвинули много интересных и плодотворных идей о природе знания и о закономерностях процесса познания. Исследование учения моистов о познании свидетельствует, что история философий различных народов и континентов, несмотря на ряд специфических особенностей каждой из них, имеет общие закономерности развития. Истиной, пережившей тысячелетия, остаются слова Гераклита: «Размышление всем свойственно» [142, т. 1, с. 279].

Учение моистов о познании и в более поздние эпохи привлекало к себе внимание ряда китайских исследователей.

Еще в эпоху Цзинь (III—IV вв.), когда политическая раздробленность и тяжелое внешнее положение Китая временно ослабили позиции ортодоксального конфуцианства, ученый-отшельник Лу Шэн обратил внимание на достижения моистов в указанной области. Он выделил в их построениях четыре основных проблемы:

- учение об именах (понятиях);
- учение о реальной основе понятий, выразившееся во взглядах на соотношение свойства вещи и самой вещи (тезис «о белом и твердом камне»);
- о содержании понятий как разграничении бытия и небытия;
- учение о тождестве и различии как способе установления понятий («имен») и определения различия между истиной и неистинной.

К сожалению, до нас не дошел труд Лу Шэна. Сохранилось лишь краткое предисловие к комментарию четырех глав «Канона» [26, с. 410—411]. («Канон, часть первая», «Канон, часть вторая», «Пояснение первой части Канона», «Пояснение к второй части Канона».) Он не касался глав «Да цюй» («Большой выбор») и «Сяо цюй» («Малый выбор»), в которых тоже излагаются взгляды моистов по вопросам познания и логики. Однако несомненной заслугой Лу Шэна является то, что он смог увидеть научную ценность идей моистов о познании. Конфуцианцы в течение более двух тысячелетий на все лады поносили учение *моцзя*, но, как верно заметил Сунь Ижан, они лишь повторяли брань Мэн-цзы по адресу Мо Ди, даже не удосуживаясь заглянуть в труды самих моистов. Вместе с принципом «всеобщей любви» они отбросили и гносеологические идеи моистов. На протяжении всей истории китайской философии конфуцианцы не придавали большого значения разработке вопросов теории познания и логики, а если и касались их, то лишь в связи с проблемами этики и природы человека.

В XVIII в. Ван Чжун попытался нарушить запрет на идеи моистов. Он утверждал, что учение Мо-цзы имеет равные права с учением Конфуция, за что был обвинен одним из высших сановников в подрыве устоев империи.

Комментарий Ван Чжуна до нас не дошел, видимо, он был уничтожен.

Со второй половины XIX в. воззрения Мо-цзы вновь стали привлекать к себе внимание китайских комментаторов. В начале XX в. уже появился целый ряд исследований о книге «Мо-цзы» и моистской философии. Наибольший интерес у ученых вызвали идеи моистов о теории познания и логике, хотя и наивные, но отражавшие определенный этап в развитии науки в современном понимании этого слова и перекликавшиеся по духу с древнегреческими учениями о познании, а также с достижениями философии начала нашего столетия в области гносеологии и логики.

Одним из первых исследователей взглядов Мо-цзы был Лян Цичао. В своей работе «Критическое толкование учения Мо-цзы» (1921 г.) (см. [82]) он уделил большое внимание вопросам познания и логики в учении моистов. Нужно отметить, что Лян Цичао подверг анализу проблематику теории познания *моцзя*. К числу подробно рассмотренных им проблем относятся условия познания, сформулированные моистами:

- 1) наличие способности к познанию;
- 2) стремление к знанию, анализ полученных представлений;
- 3) необходимость соприкосновения с внешними вещами для получения знаний;
- 4) необходимость проникновения в сущность вещи и установления ее причинности.

Лян Цичао подчеркивал, что сторонники Мо Ди придавали важное значение «разумному знанию» (*шо чжи*) и опыту предшествующих поколений, но вместе с тем ценили непосредственные знания человека, добытые его собственным опытом.

В особый раздел Лян Цичао выделил логические воззрения моистов. Он особенно подчеркивал ценность идей о важности «рассуждения» (*бянь*), о материалистическом взгляде моистов на содержание понятий, о необходимости следования определенному методу в познании и рассуждении. Однако, подходя к исследованию идей *моцзя* с идеалистических позиций, Лян Цичао не мог правильно оценить и до конца верно проанализировать материалистическую теорию познания моистов. Опираясь на ошибочную посылку о личном авторстве Мо-цзы на главы «Канона», Лян Цичао приходит к выводу о связи «трех критериев» ранних моистов с «тремя видами знания»,

классифицированными по их источнику поздними моистами. Не желая замечать, что поздние последователи Мо Ди фактически пересмотрели положение учителя о «трех критериях», Лян Цичао пытается соединить тезисы раннего моизма с последующими, более развитыми и убедительными построениями *моцзя*.

Лян Цичао не разглядел у моистов тесную взаимосвязь теории познания с логикой, не обратил внимания, что моисты рассматривали познание как процесс, развивающийся от эмпирического образного к понятийному знанию, к познанию причинности вещей и явлений. Автор не заметил, что у моистов «осмысление» (*мои*) — «добыча [понятий]» — это переходный этап от анализа представлений о предмете и выработки понятий к высшему этапу знания — «мудрости», когда «вещь становится ясной и очевидной». Таким образом, смешав идеи ранних сторонников моизма с материалистической теорией поздних моистов и пытаясь интерпретировать эту якобы целостную систему взглядов в идеалистическом духе, Лян Цичао не смог правильно оценить вклад разных поколений моистов в учение *моцзя* о познании.

Следует отметить, что в ранних трудах западных синологов о Мо-цзы чувствуется сильное влияние концепции Лян Цичао, например, в работе немецкого исследователя А. Форке.

В 1934 г. вышла книга Фэи Юланя «История китайской философии», в которой автор попытался дать новую трактовку ряда вопросов теории познания моистов. Фэн Юлань находит, что теория познания сложилась лишь у поздних моистов, поэтому «три критерия» он рассматривает лишь как средство определения пользы и вреда, различения истины и лжи. Данный вывод правомерен, однако верно и то, что «три критерия» и взгляды Мо-цзы относительно «причин» и «рода» являлись основаниями складывавшейся теории познания *моцзя*. Работу же по созданию сравнительно цельной системы материалистической теории познания в древнем Китае завершили поздние моисты. Оценив их теорию познания весьма высоко, профессор Фэн Юлань вместе с тем не вскрывает ее взаимосвязь с идеями ранних моистов. Он верно показывает, как моисты понимали ход познавательного процесса, начиная от наличия у человека способности к познанию, использования этой способности для изучения вещей и кончая возникновением понятий и глубокого «разумного знания».



Фэн Юлань, на наш взгляд, правильно понял смысл «двойной» классификации знания, данной поздними моистами: по источнику и по содержанию.

Отдельно анализируя учение *моцзя* о «рассуждении» — *бянь*, он раскрывает значение идей моистов о взаимосвязи языка и мышления, а также «семи видов умозаключения». Определенный интерес представляет описание рассуждений моистов о «белом и твердом камне», «сходстве и различии»: в отличие от Ху Ши, отождествлявшего взгляды поздних моистов с воззрениями «софистов», автор показывает противоположность трактовки указанных проблем последователями этих двух школ.

Фэн Юлань правильно отметил, что тогда как «софисты» видели свою задачу в доказательстве «тождества сходства и различия», то моисты приходили к заключению об «отличии сходства и различия», хотя и подчеркивали их взаимосвязь; если «софисты» толковали об «отделении твердости от белизны», то моисты говорили о «связи твердости и белизны» в одной вещи.

Автор верно отмечает, что моисты подвергли критике разделение у Гунсунь Луна «общего» и «отдельного», показывали, что общее может существовать лишь в отдельном: так, общее понятие — «имя» — не указывает на самостоятельно существующий, реальный объект.

Таковы первые исследования теории познания моистов, осуществленные буржуазными философами Китая.

Сходную с мнением Фэн Юланя точку зрения на учение моистов о познании подробно обосновывал китайский историк Фан Шоучу в работе «Мосюэ юаньлюй» («Об истоках учения моистов»), которая вышла в 1937 г.

Принадлежащая Фэн Юланю общая концепция развития учения моистов оказала большое влияние на современных европейских и японских синологов: Мэй Юпао, Нидэма, Уотсона и др. Этому, видимо, способствовали неоднократные переиздания книги Фэн Юланя «История китайской философии» в Англии, США, Японии и других странах. Однако, отметив целый ряд очевидных достоинств указанной работы, следует также подчеркнуть, что серьезное отрицательное влияние на ее содержание оказал неопозитивистский подход к трактовке истории развития китайской философии, которого придерживался автор в то время и следы которого в известной мере ощущаются в его трудах до настоящего времени.

На наш взгляд, более верное толкование взглядов моистов о познании представлено в работах китайских исто-

риков философии — Хоу Вайлу, Ду Госяна и некоторых других, подошедших к анализу учения *моцзя* с позиций марксистской методологии и вместе с тем критически воспринявших идеи, высказанные по данному вопросу наиболее серьезными китайскими буржуазными исследователями. Так, Ду Госян обстоятельно исследовал теорию познания и логику поздних моистов, указал на отличие материалистических идей моистов в области теории познания и логики от субъективно-идеалистических взглядов *минцзя*, отрывавших понятие от его реальной основы. Ему же принадлежит весьма плодотворная идея о том, что у моистов логические идеи еще остаются неотрывной частью их гносеологии.

Работа коллектива авторов под руководством профессора Хоу Вайлу «Всеобщая история идеологий Китая» является одной из первых в Китае попыток с позиций марксистской методологии проанализировать историю китайской философии. В ней обстоятельно исследуются взгляды ранних моистов на познание, а также теория познания и логические идеи поздних последователей Мо Ди. Авторы справедливо подчеркивают тесную взаимосвязь мыслей о познании и политического учения ранних моистов со всей их практической деятельностью. В книге анализируются воззрения моистов о предмете познания и подчеркивается, что они подходили к решению данного вопроса с материалистических позиций, усматривая источник знания в окружающем мире и повседневной деятельности людей. Авторы указывают на значение категории «рода», выдвинутой Мо-цзы, для развития логических идей продолжателями его учения. Недостатком этой работы, на наш взгляд, является то, что Хоу Вайлу нечетко показывает преемственность и неразрывность логических и гносеологических идей ранних и поздних моистов. В разделе о логических идеях Мо-цзы Хоу Вайлу допускает некоторую модернизацию взглядов ранних моистов и иногда рассматривает структурирование моистами своих построений, поддающееся классификации с точки зрения формальной логики, как «учение» об этих логических формах. Крайнего развития указанная тенденция достигла в работе Чжань Цзяньфэна [124].

Ян Юнго в известной советским читателям книге «История древнекитайских идеологий», говоря о ранних моистах, убедительно показывает объективность «трех критериев» Мо-цзы, подчеркивает веру мыслителя в познание будущего, его творческое отношение к действи-

тельности и познанию, критическое переосмысление им опыта прошлых поколений. Однако автор не вскрывает эмпирическую узость и ограниченность «трех критериев», не подвергает анализу элементы логики в построениях ранних моистов — категории «причины» и «рода». К достоинствам книги Ян Юнго следует отнести подробный, интересный анализ теории познания и логических идей поздних моистов, освещение процесса становления теории познания и логики *моцзя* в борьбе с идейными противниками этой философской школы — «софистами», даосами и др.

В 1958 г. были опубликованы труды профессора Уханьского университета Тань Цзефу «Исследование взглядов моистов-спорщиков» («Мобянь фавэй») и профессора Шаньдунского университета Гао Хэна «Сравнительный комментарий Моцзина» («Моцзин цзяочжуань»), выполненные в традиционной китайской манере комментария. Авторы провели большую работу по сравнительно-историческому исследованию текста глав, принадлежащих поздним моистам. В настоящее время можно утверждать, что благодаря трудам Лян Цичао, Тань Цзефу и Гао Хэна трактат «Мо-цзы», в особенности его каноническая часть, перестает быть самой трудной для чтения древней китайской книгой.

Великий мыслитель и политический деятель древнего Китая Мо Ди (V в. до н. э.) занимает виднейшее место в истории философской и политической мысли своей страны. Он был выразителем интересов свободных тружеников древнекитайского общества в эпоху бурных социально-политических потрясений, ознаменовавших период упадка патриархально-рабовладельческого строя в Китае. Мо-цзы и основанная им философская школа сыграли выдающуюся роль в идеологической борьбе V—III вв. до н. э., сначала против раннего конфуцианства, а затем против релятивистских положений школы *минцзя* и философии Чжуан-цзы.

Мировоззрение ранних моистов отличалось сложным, эклектическим и противоречивым характером. Взгляды Мо-цзы и его ранних сторонников на природу («Небо») и мир в целом еще носили старое религиозное одеяние, однако и здесь был сделан существенный шаг в освобождении творческой мысли от оков мистического и мифологического мировосприятия. Наряду с традиционными верованиями в «волю Неба», «духов», включенными в систему идей Мо-цзы в качестве высших критериев добра и верховной силы, побудителя к осуществлению принципа «всеобщей любви», учение Мо Ди содержало и ярко выраженную материалистическую тенденцию, особенно отчетливо проявляющуюся во взглядах на познание и роль активной, преобразующей деятельности людей, в отрицании предопределенности «судьбы» и т. п.

Дальнейшее развитие моистского учения шло по линии укрепления материалистического начала и преодоления остатков религиозного мировоззрения.

Мо-цзы и школа *моцзя*, развивая демократические традиции «Книги песен», впервые в истории политической мысли Китая создали учение, направленное против господства наследственной рабовладельческой знати, подвергли резкой критике ее идеологию — систему взглядов Конфуция. Моисты выступили против междоусобной борь-

бы царств древнего Китая, за объединение страны, допуск к управлению государством выходцев из свободных тружеников, прекращение захватнических, грабительских войн. В области политической мысли моизму принадлежит также немеркнущая заслуга выдвижения идеи о выборном происхождении государственной власти, устанавливаемой на основе взаимного согласия людей, идеи, весьма близкой к положению «о договорном происхождении власти», выдвинутом позднее Эпикуром и Лукрецием.

Моисты первыми в Китае попытались проанализировать межличностные и социальные отношения с точки зрения насущных интересов, «выгоды» простых людей. Мо-цзы и его последователи выступили против идеи о предопределенности судьбы и подчеркивали решающую роль личного труда как важнейшего условия жизни человека: им принадлежит гениальная догадка о том, что различие между человеком и животным состоит в способности первого к целенаправленной трудовой деятельности. Таким образом, учение Мо-цзы в плане истории политической идеологии знаменовало собой новую ступень в понимании людьми отношений между человеком и обществом, значения активности человеческой личности.

В области этики моисты выдвинули концепции нравственного совершенствования и нравственного равенства людей. Они догадывались о влиянии экономических и политических факторов на становление моральных принципов, подчеркивали большую роль воспитания и образования, а также примера в формировании нравственного облика человека. Необходимо отметить также, что этико-политические идеи моистов носили зачастую стихийно-диалектический характер. Хотя общественно-политические и этические воззрения *моцзя* в целом были идеалистическими, у ранних моистов подкреплялись религиозными тезисами о «воле Неба», «духовидении» и не шли дальше благих пожеланий о реформировании общества и управления, повышении политического статуса свободных низов, тем не менее им принадлежит важная роль в расшатывании устоев патриархального рабовладения, в борьбе против привилегий рабовладельческой аристократии, за укрепление исторически более прогрессивных общественных отношений.

Наибольший интерес с точки зрения истории развития философской мысли в Китае представляют взгляды ранних и поздних моистов на процесс познания.

Мо Ди и его последователям принадлежит замечатель-

ная заслуга разработки основных проблем материалистической теории познания и выдвижения целого ряда важных идей, заложивших основы логики в Китае. Исходя из положения о «применимости», практической ценности знания, Мо-цзы подчинял проблемы достижения «истинного знания» задачам борьбы за улучшение экономического положения простых тружеников, за расширение их политических прав, за политическое переустройство общества на основе «десяти принципов», основу которых составлял принцип «всеобщей любви и взаимной выгоды». Он с материалистических позиций подходил к решению вопроса о соотношении понятий и действительности, отвергал идеалистический тезис Конфуция о «врожденном знании». Мо-цзы выдвинул учение о «трех критериях» истины, категории «причины» и «рода», а также подверг критике косность конфуцианского традиционализма.

Разработка указанных положений основоположником *моцзя* была первым сознательным шагом к изучению теоретического мышления в Китае. Мо Ди, обобщив и творчески переосмыслив достижения современного ему философского и элементов естественнонаучного знания, тем самым подготовил почву для создания его поздними последователями материалистической в своей основе теории познания.

Поздние монсты, развивая рациональные идеи учителя, отбросили его тезисы о «воле Неба» и «духовидении», дали логическое обоснование принципу «всеобщей любви и взаимной выгоды». Их историческая заслуга состоит в том, что они впервые в древнекитайской философии разработали в материалистическом духе вопрос об объективности источников знания, предложили классификацию видов познания по его источнику и содержанию, подчеркивали роль разумного знания и его связь с чувственным, «непосредственным знанием», выдвинули учение о методах познания и достижения «истинного знания».

В борьбе с «номиналистами» они обосновывали объективность свойств предметов внешнего мира, критиковали абсолютный релятивизм Чжуан-цзы, отрицавшего грань между истиной и ложью. Монсты создали также учение о методах логического познания и обоснования суждений, о видах суждений, о причинах ошибок в познании. Идеи школы *моцзя* оказали огромное влияние на становление материалистической мысли в древнем Китае, в частности на воззрения Сюнь-цзы, Хань Фэй-цзы, Ван Чуна и др. и позже на взгляды таких прогрес-

сивных мыслителей нового времени, как Тань Сытун и Сунь Ятсен.

Заложенные моистами основы логического учения получили дальнейшее уточнение и частичное развитие в построениях указанных философов. Однако после эпохи Хань логические идеи моистов были преданы забвению, так же как и учение Мо Ди, и только в новое время вклад Мо-цзы и его последователей в разработку вопросов гносеологии и логики получил достойную оценку.

При оценке исторического места школы *моцзя* и ее влияния нельзя не упомянуть о той значительной роли, которую сыграло учение моистов о «всеобщей любви» и нравственном равенстве людей в формировании идей крестьянского утопического социализма *дагун*.

Направленность учения моистов против реакционных сторон конфуцианства, прежде всего против иерархической ритуальности, слепого преклонения перед стариной, оправдания привилегированного положения господствующей аристократии, учения о предопределенности «судьбы», снискали ему огромное уважение со стороны выдающихся деятелей буржуазно-демократической революции в Китае — Тань Сытуна, Чжан Тайяня, Сунь Ятсена и др. Высоко ценил антиконфуцианские и антивоенные идеи Мо Ди великий китайский писатель Лу Синь.

В отношении идей Мо-цзы и его последователей вполне применимы слова «отца китайской истории» Сыма Цяня: «Учение мудреца только тогда бессмертно, когда в нем отражаются изменения времени» [193, с. 39]. Именно поэтому учение *моцзя*, и через две тысячи лет представляющее активным участником идеологической борьбы с отжившими традициями, сторонниками агрессивных войн снова и снова вызывает живой интерес у исследователей.

## ПРИМЕЧАНИЯ

### Глава 1

<sup>1</sup> Подробнее анализ концепции Го Можо и о ее роли в дискуссии о периодизации древнекитайского общества см. [175а, с. 221—252].

<sup>2</sup> Весьма характерно, что авторы вышедшей в 1983 г. коллективной монографии отмечают: «В древнем Китае III в. до н. э.— III в. н. э. существовало несколько социально-экономических укладов, в том числе, несомненно, и рабовладельческий» [170а, с. 8].

<sup>3</sup> Подробно о создании, применении и распространении железных орудий в Китае см. работы Ли Януна [71, с. 924—953; 71а, С. 24—42].

<sup>4</sup> Ян Чжу — древнекитайский мудрец, современник Мо-цзы, жил в V—IV вв. до н. э., выступал против тезиса моистов о «всеобщей любви», проповедуя «любовь к себе», «ценность индивида».

### Глава 2

<sup>1</sup> Во многих работах по истории китайской философии, вышедших в начале 80-х годов, китайские специалисты высказывают по вопросу о годах жизни Мо-цзы согласие с точкой зрения Сунь Ижана (см., например, [1196, с. 165; 41, с. 103; 90а, с. 85]).

<sup>2</sup> В четырехтомной «Истории китайской философии» под редакцией профессора Жэнь Цзююя излагается более осторожный взгляд: «Годы жизни Мо-цзы невозможно точно определить, приблизительно начало эпохи Чжаньго, после Конфуция» [64а, с. 99]. Однако позже профессор Жэнь Цзююй, проведя специальное исследование по этому вопросу, подтвердил ранее высказанное мнение о том, что «годы рождения и смерти Мо-цзы приходятся примерно на 480—420 гг. до н. э., т. е. он прожил около 60 лет» [63а, с. 390].

<sup>3</sup> Убедительные, на наш взгляд, доказательства на этот счет привел Сунь Ижап (см. [26, с. 428—429]). В некоторых работах современных китайских авторов выдвигается «компромиссная» точка зрения: «Согласно преданиям, Мо Ди родился в царстве Сун, но позднее длительное время жил в царстве Лу» (см. [1196, с. 165]).

<sup>4</sup> Как верно подметила профессор Л. Д. Позднеева, «...между ораторским искусством в древней Греции, Риме и Китае было существенное различие, — если в первых была рабовладельческая демократия и ораторы обращались к классам, то в рабовладельческих царствах Китая оно развивалось в обращениях советников к правителям, полководцев к войскам, в спорах между дипломатами» (см. [181, с. 14]). К этому замечанию Л. Д. Позднеевой мы хотели бы только добавить, что ораторское искусство в древнем Китае развивалось и в ходе дискуссий между философскими школами. Ви-



Димо, в период Чжаньго полемика между школами стала играть главную роль в совершенствовании искусства спора. Следует отметить также, что Л. Д. Позднеева первая в советской научной литературе выдвинула вопрос об ораторском искусстве Мо-цзы. Она вместе с тем предложила считать древние философские трактаты «в основном памятниками ораторского искусства» [181, с. 17]. Едва ли можно целиком согласиться с такой постановкой вопроса, хотя она, несомненно, содержит рациональное зерно и открывает новые подходы к оценке древних китайских и философских трактатов, в том числе и книги «Мо-цзы». Профессор Позднеева указывала, что Мо-цзы и его последователи придавали большое значение красноречию и высоко ценили умение вести спор [181, с. 17].

<sup>5</sup> У Ци — выдающийся военный и государственный деятель древнего Китая конца V — первой половины IV в. до н. э. Был убит представителями родовой знати царства Чу в 381 г. до н. э.

<sup>6</sup> Что касается термина *бе мо*, то, согласно исследованиям Чэнь Чжу [130, гл. 10], с которыми согласились многие китайские ученые, в данном случае иероглиф *бе* — «другой», «не тот» синонимичен иероглифу *бэй* — «нарушение», «отказ», «отход» от каких-то принципов. «Псевдомоистами», «отступниками [от принципов учения] Мо» именовали друг друга moiсты разных течений, считая только себя подлинными блюстителями чистоты идей Мо-цзы.

### Глава 3

<sup>1</sup> В китайской историографии существует большое число различных точек зрения по поводу классификации глав книги «Мо-цзы». Разбор этих концепций занял бы очень много места, к тому же данный вопрос не является специальной задачей нашего исследования. Поэтому мы отсылаем интересующихся к соответствующим работам китайских историков философии (см. [72; 98; 100; 104; 223]).

<sup>2</sup> Комментарий Би Юаня полностью включен Сунь Ижаном в его исследование «Мо-цзы сяньгу».

<sup>3</sup> Профессор Фэн Юлань, в частности, отмечает, что термин «Канон» (*цзин*) впервые встречается лишь в «Чжуан-цзы» [100, гл. 11]. Следовательно, главы «Моцзина» и «Пояснения» к ним не могли быть названы так самим Мо-цзы и не могли быть написаны при его жизни.

### Глава 5

<sup>1</sup> Цзе-ван — последний царь легендарной династии Ся, согласно традиции правил в 1818—1766 гг. до н. э. Был свергнут родовой знатью во главе с Чэнь Таном. Чжоу (или Чжоу-ван) — последний царь династии Шан-Инь, правил в 1154—1122 гг. до н. э. Был свергнут У-ваном, основавшим династию Чжоу. Цзе и Чжоу предания приписывают крайнюю жестокость, распущенность.

<sup>2</sup> Вопрос чести.— Прим. ред. второго издания сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса.

### Глава 6

<sup>1</sup> Царство Лу — родина Чжоу-гуна (XI—X вв. до н. э.), основоположника политической культуры династии Западное Чжоу

(1122—770 гг. до н. э.). В царстве же Сун, как считалось, длительное время сохранялись культурно-политические традиции династии Шан-Инь (XVIII—XII вв. до н. э.), предшествовавшей Чжоу. По одной из версий, Мо Ди родился в Сун, однако в настоящее время большинство исследователей полагает, что Мо Ди, как и Конфуций, был родом из царства Лу (см. главу 2).

<sup>2</sup> Некоторые исследователи, например профессор Фэн Юлань, не без основания считают, что тезис Мо Ди о важности «почитания единства» для упорядочения общественной жизни перекликается с идеями Гоббса (см. [100, с. 134, 136; 155а, с. 334—337]).

<sup>3</sup> Этот отрывок древнего текста крайне запутан из-за утраты и искажения многих иероглифов. Перевод дан по тексту, восстановленному Тань Цзефу.

<sup>4</sup> Необходимо отметить, что толкование данного тезиса поздних моистов как у канонистов XVII—XIX вв., так и у исследователей 20-х годов и нашего времени вызывает серьезные расхождения. Они связаны прежде всего с двумя обстоятельствами. Во-первых, этот фрагмент текста «Пояснения к Канону» дошел до нас в крайне искаженном виде. Ряд иероглифов удалось уточнить комментаторам прошлого Би Юаню, Чжан Чуньи и Сунь Ижапу (см. [26, с. 196, 209]). Однако последние три иероглифа содержащего приведенный отрывок раздела «Пояснения к Канону» не поддаются однозначному прочтению (*чжэу жо мин*, букв.: «очевидный», «подобный», «ясно»). Кроме того, в «Пояснении», по мнению Чжан Чуньи и Сунь Ижана, ошибочно употреблен иероглиф *цзи* («сам») вместо сходного по начертанию иероглифа *минь* («люди»). По смыслу текста это, видимо, так и есть. Однако со времени Лян Цичао среди китайских специалистов утвердилась точка зрения о правомерности употребления иероглифа *цзи* в данном месте текста «Пояснения» (см. [21, с. 9—10]). В таком случае текст приобретает весьма спорный, противоречащий общей концепции моистов смысл: «Человеколюбие — [бескорыстная любовь], подобно тому как любовь к себе не отрицает, что человек хочет использовать сам себя. Не то, что любовь человека к лошади». С учетом этого толкования современные исследователи и комментаторы исходный текст в главе «Канона» интерпретируют следующим образом: «Человеколюбие — это когда любовь к людям подобна любви к самому себе» (см., например, [16, с. 352]). Подобный подход ведет к искажению взглядов моистов, придает им проконфуцианскую интерпретацию. Такое толкование связано с неверным пониманием иероглифа *ти* — «часть», «форма», «тело» как синонима иероглифа *цзи* — «сам», так что *ти ай* — «формальная», «частная любовь» превращается в «любовь к себе». Однако в канонической части книги «Мо-цзы» дается совершенно определенное толкование термина *ти*: «Часть. Это отделение от целого тела» [26, с. 195]. Примечательно, что в упомянутом сочинении Лян Цичао *ти* толкуется как «часть, выделенная из целого» [21, с. 4]. Этот же иероглиф моисты употребляют при классификации тождества и различия, вводя термины *ти тун* — «тождество частей», или «частичное тождество» [21, с. 79], и *бу ти* — «различие частей» [21, с. 79—81].

Следует признать, что в переводах рассматриваемого текста, выполненных автором данной монографии в 60-х годах, сказалось влияние текстологических исследований Лян Цичао (см. [159, т. 2, с. 68]).

<sup>5</sup> У В. Ф. Феоктистова вместо «сердце» дается «сознание» (см. [205]).

<sup>1</sup> Некоторые исследователи древнекитайской мысли отождествляли поздних моистов с течением «софистов» — *минцзя*, другие же полагают, что «школа „софистов“ выделилась из школы моистов, но они предали *моцзя*, резко критиковали и конфуцианцев, и моистов» [65, с. 232].

<sup>2</sup> Некоторые исследователи считают, что в приведенном фрагменте иероглифы *цзы* — «суждение» и *юй* — «высказывание» следует переводить соответственно «слово» и «суждение». Однако, учитывая значение иероглифа *цзы* («пояснять», «рассуждать») по древнейшему из дошедших до нас толковых словарей «Шовэнь цзецзы», а также такую, без преувеличения уникальную для древнекитайских памятников особенность книги «Мо-цзы», как строгость и однозначность употребления философских терминов, подобную трактовку следует признать неправомерной. Подстановка предлагаемых значений *цзы* в другие части «Канона» ведет к смысловым изменениям, противоречащим в лучшем случае формальной логике, а подчас и базовым моистским принципам.

## БИБЛИОГРАФИЯ

### *Труды основоположников марксизма-ленинизма \**

1. К. Маркс. К критике гегелевской философии права.— Т. 1.
- 1а. К. Маркс. Британское владычество в Индии.— Т. 9.
2. К. Маркс. Введение (Из экономических рукописей 1857—1858 гг.).— Т. 12.
3. К. Маркс. Капитал. Т. 23.— Т. 26. Ч. II.
4. Ф. Энгельс. Диалектика природы.— Т. 20.
5. Ф. Энгельс. Анти-Дюринг.— Т. 20.
6. Ф. Энгельс. Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии.— Т. 21.
- 6а. Ф. Энгельс. О разложении феодализма и возникновении национальных государств.— Т. 21.
7. К. Маркс, Ф. Энгельс. Немецкая идеология.— Т. 3.
8. К. Маркс, Ф. Энгельс. Избранные письма. М., 1953.
- 8а. К. Маркс, Ф. Энгельс. Из ранних произведений. М., 1956.
9. В. И. Ленин. Философские тетради.— Т. 29.
10. В. И. Ленин. Материализм и эмпириокритицизм.— Т. 18.

### *Источники*

11. Ван Босян. «Чуньцю цзочжуань». Хрестоматия и перевод. Пекин, 1960.
12. Гао Хэн. Сравнительный комментарий «Моцзина». Пекин, 1958.
13. Го юй.— «Чжуцзы цзичэн». Шанхай, 1958.
14. Гу Ши. Комментарий и изложение «Ханьшу». Миньго, 14-й год.
15. Жэнь Цзюй. Современный перевод книги Лао-цзы. Пекин, 1956.
16. Избранные материалы по китайской философии всех эпох. Доциньский период. Ч. 1, 2. Пекин, 1962.
17. Индекс книги «Мо-цзы». Пекин, Миньго, 35-й год.
18. Луньюй.— «Чжуцзы цзичэн». Т. 1, Шанхай, 1957.
19. Люй-ши Чуньцю.— «Чжуцзы цзичэн». Т. 6. Шанхай, 1957.
20. Лян Цисюн. Краткое толкование книги «Сюн-цзы». Пекин, 1957.
21. Лян Цичао. Сравнительное толкование «Моцзина». Миньго, 11—13-й годы.

---

\* Труды К. Маркса и Ф. Энгельса (кроме № 8, 8а) даны по второму изданию Сочинений; В. И. Ленина — по Полному собранию Сочинений.

- 21а. Лян Ци чао. Исследование учения Мо-цзы. Миньго, 11-й год.
22. Материалы для исследования по истории китайской философии. Т. 1. Пекин, 1957.
23. «Мо-цзы». Издание Мао Куня. XV в.
- 23а. «Мо-цзы». — «Чжуцзы цзичэн». Т. 4. Шанхай, 1957.
24. «Мэн-цзы». — «Чжуцзы цзичэн». Т. 1. Шанхай, 1957.
25. Сборник материалов по истории китайской философии. Т. 1. Ч. 1, 2. Пекин, 1964.
26. Сунь И жа п. Доступное толкование «Мо-цзы». Пекин, 1957.
- 26а. Сым а Цянь. Исторические записки. Пекин, 1959.
27. Сюй Ся о тянь. Мо-цзы. Издательство «Массовая учеба». Миньго, 15-й год.
- 27а. Сюнь-цзы — «Чжуцзы цзичэн». Т. 5. Шанхай, 1957.
28. Тань Цзе ф у. Доступное толкование «Моцзина». Миньго, 24-й год.
29. Тань Цзе ф у. Исследование взглядов моистов-спорщиков. Пекин, 1958.
30. Та п Ч ж э н ь и (сост.). Книга для чтения о Мо-цзы. Миньго, 38-й год.
31. «Хань Фэй-цзы». — «Чжуцзы цзичэн». Т. 5. Шанхай, 1957.
32. «Хуай Нань-цзы». — «Чжуцзы цзичэн». Т. 7. Шанхай, 1957.
33. Ч ж а н Т а й н я н ь, Лян Ци чао (Лян Жэньгун). Сборник очерков о китайских философских учениях. Миньго, 17-й год.
34. Ч ж а н Ч у н ь и. Собрание комментариев к книге «Мо-цзы». Миньго, 25-й год.
35. Ч ж а п Ч у н ь и. Исследования «Доступного толкования „Мо-цзы“». Миньго, 11-й год.
36. Ч ж а о Ц з и б и н. Новый подход к исследованию «Луньюя». Пекин, 1962.
37. «Чжуан-цзы». — «Чжуцзы цзичэн». Т. 2. Шанхай, 1957.
38. Шицзин. Комментарий Чжу Си. — «Сышу уцзин». Т. 2. Миньго, 25-й год.
39. Я н Б о ц з ю н ь. Толкование и комментарий «Луньюя». Пекин, 1962.

### *Литература*

#### На китайском языке

40. Ван Дянъцзи. Анализ материалов по истории логических идей Китая. Сборник 1. Пекин, 1961.
41. Ван Сычжи. Чем обусловлены расхождения по вопросам периодизации древней истории Китая? — «Лиши яньцзю». 1980, № 5.
42. Ван Мин. Эволюция идей от Мо-цзы до книги «Тайпин цзин». — «Гуанмин жибао», 1.12.1962.
43. Ва п Т у н л и н. Различие и сходство *жуцзя* и *моцзя*. Бэйпин, 1931.
44. Ван Цинчэп. Конференция за запрещение войн в эпоху Чуньцзю. — «Цзянхань сюебао». 1963, № 11.
- 44а. Ван Юй ч ж э. К вопросу о статусе «люда» в эпоху Западное

- Чжоу и в период Чуньцю.— «Нанькай дасюе сюебао». 1978, № 6.
45. Вэнь Гунъи. Материалистическая основа логики моистов.— «Чжэсюе яньцзю». 1981, № 2.
  46. Вэнь Гунъи. Учение о понятии в логике моистов.— «Нанькай сюебао». 1981, № 3.
  47. Вэнь Гунъи. Учение о суждении в логике моистов.— «Нанькай сюебао». 1981, № 4.
  48. Гао Хэн. Новые комментарии к трудам древних китайских философов. Цзинань, 1961.
  49. Го Можо. Исследование общества древнего Китая. Пекин, 1960.
  50. Го Можо. Бронзовый век. Издательство «Чжун и». 1946.
  51. Го Можо. Десять критических статей. Пекин, 1957.
  52. Го Можо. Сборник статей по литературе и истории. Пекин, 1961.
  53. Го Янлинъ, Яо Цзяхуа. К вопросу о том, чьи классовые интересы представлял Мо-цзы.— «Сюешу юекань». 1964, № 10.
  54. Гуан Фэн, Линь Юйши. Сборник статей по философии эпохи Чуньцю. Пекин, 1963.
  55. Гу Чуньфэн. Наивно-материалистическая теория отражения поздних моистов.— «Шэхуэй кэсюе чжапсянь». 1981, № 4.
  56. Дан Цинфан. Краткие очерки истории мысли доциньского периода. Сиань, 1959.
  57. Ду Госян. Исследование философии доциньского периода. Пекин, 1956.
  58. Ду Госян. Краткие очерки о философах доциньского периода. Изд. 2-е. Пекин, 1958.
  59. Ду Госян. Сборник статей по истории китайской философии. Гуанчжоу, 1960.
  60. Ду Госян. Сборник статей (посмертное издание). Пекин, 1962.
  61. Жэнь Цзюй. Мо-цзы. Шанхай, 1957.
  62. Жэнь Цзюй. Мо-цзы. Под ред. У Ханя. В серии «Малая библиотека по истории Китая». Пекин, 1960.
  63. Жэнь Цзюй. Исследование идей, изложенных в книге «Чжуан-цзы».— «Чжэсюе яньцзю». 1961, № 2.
  - 63а. Жэнь Цзюй. Об истории китайской философии. Шанхай, 1981.
  64. Жэнь Цзюй. Особенности древнего наивного материализма в Китае.— «Жэньминь жибао». 19.04.1964.
  - 64а. История китайской философии. Т. 1—4. Пекин, 1963—1979.
  - 64б. Китайский философский ежегодник. 1982. Шанхай, 1982.
  - 64в. Краткая история философии Китая. Пекин, 1973.
  65. Краткий философский словарь. Гонконг, 1974.
  - 65а. «Китайский философский ежегодник. 1982». Шанхай, 1982.
  - 65б. «Китайский философский ежегодник. 1983». Шанхай, 1984.
  66. Ли Цзиньцюань. Вопрос о соотношении «человека и Неба» в истории китайской мысли.— «Сюешу яньцзю», 1963, № 3.
  67. Ли Шифань. Логическая убедительность главы «Против нападения», часть 1, в книге «Мо-цзы».— «Гуанмин жибао», 15.06.1962.
  68. Ли Шифань. О теории рассуждения поздних моистов.— «Гуанмин жибао». 27.02., 8.03.1964.

69. Ли Шифань. Предварительный анализ теории о некоторых категориях в «Мобяне». — «Чжэсюе яньцзю». 1981, № 9.
70. Ли Юншэн и др. Теория познания Мо-цзы — это эмпиризм. «Аньхой шида сюебао». 1981, № 2.
71. Ли Янун. Сборник статей по истории Китая. Шанхай, 1962.
- 71а. Ли Янун. Западное Чжоу и Восточное Чжоу. Шанхай, 1956.
- 71б. Ли Янун. Система феодалов и поместий в китайском феодализме. Шанхай, 1961.
72. Ло Гэнцзэ. Исследование древних философских источников. Пекин, 1958.
73. Ло Гэнцзэ. (Гл. ред. — сост.). Сборник дискуссионных статей по древней истории Китая. Т. 6. Миньго, 27-й год.
74. Ло Фэнхэ. Совершили ли подмену понятий моисты в тезисе: «убийство разбойника не есть убийство человека». — «Гуанмин жибао», 24.01.1964.
75. Луань Дяофу. Сборник статей о взглядах Мо-цзы. Пекин, 1957.
76. Лю Баньфу и др. Являются ли материалистическими «три критерия» Мо-цзы. — Об истории китайской философии. Пекин, [б/г].
77. Лю Цзэе. Идеи Мо-цзы о «всеобщей любви» и утилитаризм. — «Сюешу яньцзю». 1963, № 1.
78. Люй Чжэньюй. История политической мысли Китая. Изд. 4-е. Пекин, 1958.
79. Люй Чжэньюй. Краткая история Китая. Пекин, 1958.
80. Лю Цзичжэнь. Методология и идеологические системы философов доцинского периода. Пекин, 1951.
81. Лю Юаньянь. Древняя китайская книга «Люй-ши Чуньцю» о «справедливой войне». — «Чжэсюе яньцзю». 1963, № 3.
82. Лян Цичао. Сборник выступлений по вопросам истории науки. Т. 1—3. Миньго, 11—13-й годы.
83. Лян Цичао. Исследование книги «Мо-цзы». Миньго, 25-й год.
84. Лян Цичао. Собрание статей и выступлений. Миньго, 25-й год.
85. Лян Цичао. Политическая мысль Китая доцинского периода. Миньго, 26-й год.
86. Лян Цичао. Учение Мо-цзы. Миньго, 26-й год.
87. Мо Синюй. Противоречие между учением Мо Ди, направленным против судьбы, и религиозной мистикой. — «Сюешу лунъюнь». 1981, № 6.
88. Ми ура. История этических учений Китая. Пер. с яп. яз. Миньго, 15-й год.
- 88а. Мо-цзы. — Малая библиотека по истории Китая. Пекин, 1961.
89. Пан Поу. Диалектические идеи «Мо-цзина». — «Вестник Шаньдунского университета». Историческая серия. 1963, № 3.
90. Сэхэн Сюхо. Введение в историю китайской философии. Пер. с яп. яз. Миньго, 22-й год.
- 90а. Сунь Шупин. Очерки истории китайской философии. Т. 1. Шанхай, 1980.
91. Сэхэн Сюхо. Введение в историю китайской философии. Пер. с яп. яз. Миньго, 22-й год.
92. Ся Цзэнью. Древняя история Китая. Пекин, 1957.
93. Тан Ицзе. К вопросу о главном принципе в идеях Мо-цзы. — «Вэньхуэй бао», 20.07.1962.
94. Тан Ицзе. О философских взглядах Мо-цзы. — «Вэньхуэй бао», 31.07.1962.

95. Т а н ь Ц з е ф у. Исследование главы «Гянься» из книги «Чжуан-цзы» в нынешнем ее виде.— Сборник статей по истории китайской философии. Пекин, 1959.
96. Т а н ь Ц з е ф у. Классифицированный по темам текст «Моцзина». Перевод и комментарий. [Б. м.], 1981.
- 96а. Т я н ь Ч а н ь у. Проблемы перехода от рабовладения к феодализму в Китае.— «Лиши яньцзю». 1979, № 5.
- 96б. Т я н ь Ч а н ь у. Проблема перехода от рабовладения к феодализму в Китае.— «Шэхуэй кэсюе жайсянь». 1979, № 2.
97. У К а н н а. Борьба между конфуцианцами, моистами и даосами в отношении «музыки» в эпохи Чуньцю и Чжаньго. Пекин, 1960.
98. Ф а н Ш о у ч у. Об истоках учения моистов. Миньго, 26-й год.
- 98а. Ф а н ь В э н ь л а н ь. Краткая всеобщая история Китая. Т. 1. Пекин, 1965.
99. Ф у Ц з я н ь ц з э н. Логические идеи Мо-цзы. «Нанькай сюебао». 1981, № 2.
100. Ф а н Ю л а н ь. История китайской философии. Изд. 8-е. Т. 1. Пекин, 1961.
101. Ф э н Ю л а н ь. Добавления к истории китайской философии (на кит. и англ. яз.). Миньго, 25-й год.
102. Ф э н Ю л а н ь. Ответ господину Чжу Фэю.— «Вэньхуэй бао», 25.05.1961.
103. Ф э н Ю л а н ь. Второй сборник статей по китайской философии. Шанхай, 1962.
104. Ф э н Ю л а н ь. наброски по источниковедению истории китайской философии. Шанхай, 1962.
105. Ф э н Ю л а н ь. Новая редакция истории китайской философии. Пекин, 1962.
106. Х о у В а й л у. История идеологических учений древнего Китая. Шанхай, 1950.
- 106а. Х о у В а й л у. Статьи по истории древнекитайского общества. Пекин. 1955.
107. Х о у В а й л у, Ч ж а о Ц з и б и н и др. Всеобщая история идеологии Китая. Т. 1. Пекин, 1957.
108. Х о у В а й л у и др. Краткая история философии Китая. Т. 1. Пекин, 1963.
109. Х у а н Ю н ь м э й. Исследование подлинности древних и современных книг. Цзинань, 1959.
110. Х у Х у а й ч э н ь. Учение Мо-цзы. Миньго, 18-й год.
111. Х у Ц з и н ч у а н. История экономических учений Китая. Т. 1. Шанхай, 1962.
112. Х у Ш и. Очерк истории китайской философии. Ч. 1. Миньго, 15-й год.
113. Ц а й С я о м у, Ж э н ь Ц з я н ь т а о. Изложение точек зрения о «трех критериях» Мо-цзы, прозвучавших на научной конференции.— «Ученые записки Наньчуньского педин-та». 1981, № 2.
114. Ц а й Ю а н ь п э й. История этических учений Китая. Миньго, 26-й год.
115. Ц а о С а н ь л и н. О логических идеях тождества в «Моцзине».— «Чжэсюе яньцзю». 1981, № 2.
116. Ц а о Х у э й к а н. Взгляды Мо-цзы «против музыки».— «Сюешу юекань». 1964, № 1.
117. Ц з и п Д э ц з я н ь. Эпоха, получившая отражение в учении Мо-цзы о почитании мудрости.— «Гуйчжоу шэхуэй кэсюе». 1981, № 1.



118. Цзян Боцянъ. Исследование учения древних философов. Миньго, 37-й год.
119. Цзянь Боцзанъ. Очерк истории Китая. Т. 1. Миньго, 35-й год.
- 119а. Ци Ся, Гао Шулинъ. Формирование и эволюция феодально-помещичьего класса в Китае.— «Лиши яньцзю». 1983, № 5.
- 119б. Цыхай. Энциклопедический словарь. Шанхай, 1980.
120. Цянь Му. Мо-цзы. Миньго, 20-й год.
121. Чжан Инълинъ. Очерк истории Китая (древний период). Пекин, 1962.
122. Чжан Ливэнь. Коротко о теории познания Мо-цзы, основой которого являются «три критерия».— «Чжэское яньцзю». 1978, № 10.
123. Чжан Синъчэп. Исследование аутентичности древних книг. Т. 1. Шанхай, 1957.
124. Чжанъ Цзяньфэн. Формальная логика *моцзя*. Ухань, 1957.
125. Чжао Цзибин. Критическое наследование и развитие Мо-цзы логических идей Конфуция и его учеников.— «Вэньши чжэ». 1961, № 1.
126. Чжао Цзибин. Сборник статей по истории философии Китая. Ч. 1. Пекин, 1963.
127. Чжоу Гучэн. Всеобщая история Китая. Т. 1. Шанхай, 1957.
128. Чжоу Юньчжи. Формальная логика школы моистов.— «Гуанмин жибао», 8.08.1981.
129. Чжу Фэй. Письмо к господину Фэн Юланю.— «Гуанмин жибао», 8.08.1981.
- 129а. Чжэн Чанганъ. Крах системы колодезных полей и дифференциация крестьянства.— «Лиши яньцзю». 1979, № 7.
130. Чэнь Чжу. Десять статей об учении моистов. Миньго, 17-й год.
131. Чэ Цзай. К вопросу о классовости взглядов Конфуция и Мо-цзы.— «Синьчжаншэ». 1963, № 7.
132. Юй Хуэйтан. Тезис *моцзя* «убийство разбойника не есть убийство человека» является софизмом.— «Гуанмин жибао», 17.01.1964.
- 132а. Ян Боцзюнь. Перевод и толкование Лунъюя. Пекин, 1967.
133. Ян Ни. Философия «Моцзина». Миньго, 35-й год.
134. Ян Сянгуи. Исследование древнего общества и древней идеологии в Китае. Т. 1. Шанхай, 1962.
135. Ян Фусунъ. *Моцзя* о рассуждении.— «Вестник университета им. Сунь Ятсена». 1962, № 1.
136. Ян Фусунъ. Очерк учения *моцзя* о формах мышления.— «Вестник университета им. Сунь Ятсена». 1964, № 1.
137. Янь Биш. Новые статьи о китайских мыслителях в двух томах. Гонконг, 1975.
138. Ян Юнго. История древнекитайской мысли. Пекин, 1973.
139. Ян Юнго (гл. ред.). Краткий очерк философии Китая. Пекин, 1973.

#### На русском языке

140. Авдиев В. И. История древнего Востока. М., 1958.
141. Александров Г. Ф. История социологических учений (Древний Восток). М., 1959.
142. Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 2. М., 1969—1970.
- 142а. Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1976.

143. Бичурин (Иакинф). Статистическое описание Китайской империи. Т. 1, 2. Ч. 1. СПб., 1842.
144. Бичурин (Иакинф). Земледелие в Китае. СПб., 1844.
145. Вавилов С. И. Физика Лукреция.— Собрание сочинений. Т. 3. 1956.
146. Васильев В. П. Очерк истории китайской литературы. СПб., 1880.
147. Васильев К. В. Об авторстве «Чжаньгоцэ».— «Ученые записки Ленинградского ордена Ленина Государственного университета им. А. А. Жданова». Серия востоковедческих наук. История и филология Китая. Вып. 10. Л., 1959.
148. Васильев К. В. «Планы сражающихся царств» (Исследования и перевод). М., 1968.
149. Васильев Л. С. Аграрные отношения и община в древнем Китае. М., 1961.
150. Васильев Л. С. Социальная структура и диалектика древнекитайского общества.— «Проблемы истории докапиталистических обществ». Кн. 1. М., 1968.
151. Васильев Л. С. Культы, религии, традиции в Китае. М., 1970.
152. Всемирная история. Т. 2. М., 1956.
153. Вяткии Р. Предисловие к русскому переводу книги Фань Вэньлани «Древняя история Китая». М., 1958.
- 153а. Гегель Г. Ф. Сочинения. Т. 9. М., 1937.
154. Георгиевский С. Мифические воззрения и мифы китайцев. СПб., 1892.
155. Георгиевский С. Первый период китайской истории (до императора Цинь-Ши-хуан-ди). СПб., 1892.
- 155а. Гоббс. Избранные произведения. Т. 2. М., 1965.
156. Го Мо-жо. Эпоха рабовладельческого строя. М., 1956.
157. Го Мо-жо. Бронзовый век. М., 1959.
158. Го Мо-жо. Философы древнего Китая (Десять критических статей). М., 1961.
159. Древнекитайская философия. Т. 2. М., 1973.
160. Думан Л. И. Очерки древней истории Китая. Л., 1938.
161. Думан Л. И. О социально-экономическом строе Китая в III в. до н. э.— I в. н. э.— «Вопросы истории». 1957, № 2.
162. Зыбковец В. Ф. Дорелигиозная эпоха (к истории формирования общественного сознания). М., 1959.
- 162а. Ильин Г. Ф. Древневосточное общество и проблемы его социально-экономической структуры.— «Вестник древней истории». 1982, № 3.
163. История Китая с древнейших времен до наших дней. М., 1974.
164. История политических учений. М., 1955.
165. История философии. М., 1940.
166. История философии. М., 1957.
167. Итс Р. Ф., Смолин Г. Я. Очерки истории Китая. М., 1961.
168. Конрад Н. И. Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве. М., 1950.
- 168а. Кривцов В. А. Эстетическая мысль древнего Китая (VI в. до н. э.— II в. н. э.). Автореф. канд. дис. М., 1963.
169. Кроль Ю. Л. Сыма Цянь. История. М., 1970.
170. Крюков М. В. Формы социальной организации древних китайцев. М., 1967.
- 170а. Крюков М. В., Переломов Л. С., Софронов М. В., Чебоксаров Н. Н. Древние китайцы в эпоху централизованных империй. М., 1983.

171. Литература древнего Китая. Сборник статей. М., 1969.
172. Лукреций Кар. О природе вещей. М., 1958.
- 172а. Лурье С. Я. Демокрит. Л., 1970.
173. Материалисты древней Греции. М., 1955.
- 173а. Никифоров В. Н. Восток и всемирная история. М., 1977.
174. Переломов Л. С. Об органах общинного самоуправления в Китае в V—III вв. до н. э.— «Китай, Япония». История и филология. М., 1961.
175. Переломов Л. С. Империя Цинь — первое централизованное государство в Китае (221—202 гг. до н. э.). М., 1962.
- 175а. Переломов Л. С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981.
176. Переломов Л. С., Титаренко М. Л. Китайская философия.— Философская энциклопедия. Т. 1—5. М., 1960—1970.
177. Петров А. А. Ван Чун — древнекитайский материалист и просветитель. М., 1954.
178. Петров А. А. Очерк философии Китая. М.—Л., 1940.
179. Петров А. А. Ван Би (226—249). Из истории китайской философии.— «Труды Института востоковедения». Т. 13. М.—Л., 1936.
180. Плеханов Г. В. Избранные философские произведения. Т. 2. М., 1956.
181. Позднеева Л. Д. К проблеме источниковедческого анализа древнекитайских философских трактатов.— «Вестник древней истории». 1958, № 3.
182. Попов П. С. Китайский философ Мэп-цзы. СПб., 1904.
183. Попов П. С. Изречения Конфуция, учеников его и других лиц. СПб., 1910.
184. Радуль-Затуловский Я. Б. Конфуцианство и его распространение в Японии. М.—Л., 1947.
185. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1—2. М., 1956—1957.
186. Рой М. История индийской философии. М., 1958.
187. Серкина А. Дискуссия китайских ученых о периодизации древней истории Китая.— «Советское востоковедение». 1956, № 6.
188. Симоновская Л. В. Вопросы периодизации древней истории Китая.— Вестник древней истории. 1950, № 1.
189. Симоновская Л. В., Эрейбург Г. Б., Юрьев М. Ф. Очерки истории Китая. М., 1956.
190. Скачков К. А. Судьба астрономии в Китае.— «Журнал Министерства народного просвещения». Ч. 173. 1879, № 5.
191. Соколов В. В. Античная философия. М., 1958.
192. Струве В. В. История древнего Востока. Изд. 2-е. М., 1941.
193. Сыма Цянь. Избранное. М., 1956.
194. Сыма Цянь. Исторические записки. Т. 1. М., 1973.
195. Теоретические проблемы изучения литературы Дальнего Востока. Сборник статей. М., 1970.
196. Титаренко М. Л. Мо-цзы и ранние моисты о процессе познания.— «Вопросы философии». 1964, № 11.
197. Титаренко М. Л. Древнекитайская школа моистов и их учение. Автореф. канд. дис. М., 1965.
198. Титаренко М. Л. Социально-политические идеи Мо-цзы и школы «Мо-цзя» раннего периода.— «Философские науки». 1965, № 6.
199. Титаренко М. Л. Мо-цзы. БСЭ.

- 199а. Титаренко М. Л. Предисловие к книге Ян Хиншуна «Материалистическая мысль в древнем Китае». М., 1984.
200. Томсон Д. Первые философы. М., 1959.
201. Фань Вэнь-лань. Древняя история. М., 1958.
202. Федоренко Н. Т. «Книга песен» Шицзин. М., 1957.
203. Феоктистов В. Ф. Философ и писатель древности Сюнь-цзы.— «Восточный альманах». Вып. 2. М., 1958.
204. Феоктистов В. Ф. Два трактата Сюнь-цзы.— «Восточный альманах». Вып. 3. М., 1960.
205. Феоктистов В. Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. Исследование и перевод. М., 1976.
- 205а. Филиппов А. М. Предисловие к книге «Очерки истории Китая». Под редакцией Шан Юэ. М., 1959.
206. Фрей Ф. Муций, китайский предвестник христианского коммунизма. СПб., 1900.
207. Хоу Вай-лу. Социальные утопии древнего и средневекового Китая.— «Вопросы философии». 1959, № 9.
208. Шан Юэ и др. Очерк истории Китая. М., 1959.
209. Чепурковский Е. М. Соперник Конфуция. Харбин, 1928.
210. Шицзин. Пер. А. А. Штукина. М., 1957.
211. Шишкин А. Ф. Из истории этических учений. М., 1959.
212. Штейн В. М. «Гуань-цзы». Исследование и перевод. М., 1959.
213. Ян Хин-шун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М.—Л., 1950.
214. Ян Хин-шун. О борьбе материализма с идеализмом в древнем Китае.— «Вопросы философии». 1953, № 3.
215. Ян Хин-шун. Зарождение философии в Китае.— «Вопросы философии». 1955, № 1.
216. Ян Хин-шун. О материалистических традициях в китайской философии.— «Дружба». Пекин, 2., 3., 5. 02.1956.
217. Ян Хин-шун. Из истории китайской философии. М., 1956.
218. Ян Хин-шун. Теория познания моистов.— «Вопросы философии». 1956, № 1.
219. Ян Хиншун. Материалистическая мысль в древнем Китае. М., 1984.
220. Ян Юн-го. История древнекитайской идеологии. М., 1957.
221. Greel H. G. Chinese Thought. N.-Y., 1960.
222. Faber Ernst. Die Grundgedanken des alter chinesischen Socialismus ader die Lehre des Philosophen Micius. Elderfeld, 1877.
223. Forke A. Mo Ti des Sozialethikes und seiner Schuler philosophische Werke. Berlin, 1922.
224. Holth Sverre. Micius, a brief outline of his life and ideas. Shanghai 1935.
225. Mei Yi-pao. The Ethical and Political works of Motse, translated from the original chinese text, London, 1929.
226. Needhem J. Science and civilisation in China. Vol. 2. Cambridge, 1956.
227. Williamson H. R. Mo Ti A Chinese Herefic. Tsinan. 1927.
228. Witte J. Me Ti, der Philosoph der allgemeinen menshenliebe und sozialen Gleichheit im alter china. Leipzig, 1928.
229. To Tzu. Basic writings. N. Y.—L., 1963.
230. Китайский исторический ежегодник, 1982. Пекин, 1982.
231. Китайский исторический ежегодник, 1983. Пекин, 1983.

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Аьдиев В. И. 15  
 Александров Г. Ф. 32, 40  
 Аристотель 63, 180, 185, 193  
 Асмус В. Ф. 180
- Бань Гу 42, 133, 134  
 Би Юань 30, 57, 60, 62, 208, 209  
 Буров В. Г. 9
- Вавилов С. И. 170  
 Ван Ман 56  
 Ван Сычжи 11, 12, 15  
 Ван Тунлин 113  
 Ван Чжун 30, 57, 68, 197, 198  
 Ван Чун 35, 105, 170, 205  
 Ван Юйчжэ 12  
 Васильев В. П. 72  
 Васильев Л. С. 16  
 Виллиамсон 121  
 Вэнь (Вэнь-ван) 93, 128, 156  
 Вяткин Г. В. 9
- Гао Хэн 4, 8, 65, 66, 202  
 Гао Ши-цзы 42, 46  
 Гао Шулинъ 13  
 Гао-цзы 67  
 Гегель 4, 83, 185, 186  
 Гераклит 196  
 Гоббс 209  
 Гольбах 131  
 Го Можо 4, 5, 7, 11, 14, 27, 30, 33—38, 47, 50, 55, 60, 69, 116, 207  
 Гунсунь Лун 67, 68, 175, 187, 193, 200  
 Гун Шанго 46  
 Гун Шубань 43, 96
- Демокрит 105, 179, 180  
 Ду Госян 4, 40, 58, 62, 66, 69, 175, 201  
 Думан Л. И. 16, 40  
 Дун Чжуншу 28  
 Дэн Лин (Дэн Лин-цзы) 52—54
- Жэнь Цзюй 4, 9, 31, 40, 60, 69, 207
- Зенон 193
- Иисус Христос 34, 122  
 Ильин Г. Ф. 17  
 Инь, см. Шан-Инь  
 Итс Р. Ф. 16
- Конисси 5  
 Конфуций 4, 21, 28, 30, 32—34, 36, 38, 40, 41, 44, 52, 53, 58, 59, 73, 74, 82—85, 88, 90, 95, 100—103, 110—112, 116, 121—123, 131, 132, 136, 138, 139, 142, 145—147, 152, 156, 161, 163—166, 169, 173, 181, 195, 197, 203, 205, 209
- Кривцов А. В. 9, 162  
 Крюков М. В. 16  
 Ку Хо 52
- Лао-цзы 34, 58, 59, 96, 105, 173
- Ленин В. И. 186  
 Ли 95, 128  
 Ли Куй 13  
 Ли Янун 10, 207  
 Ло Гэньцэ 66, 69  
 Лукреций Кар 92, 204  
 Лу Синь 206  
 Лу Шэн 62, 64—66, 197  
 Лу Янчэн (Янчэн-цзюнь) 34, 43, 47  
 Люй Бувэй 36  
 Лю Сян 56, 57, 61  
 Лютер Мартин 34  
 Люй Чжэньюй 31, 32, 66  
 Лю Юаньянь 99
- Лян Цичао 7, 8, 22, 27, 30—33, 40, 47, 57, 60, 66, 115, 116, 120, 183, 198, 199, 202, 209,

- Мао Кунь 8  
 Маркс К. 23, 24, 27, 70, 72, 92, 94, 111, 118  
 Мин, династия 8  
 Миура 121  
 Мо Тай 34, 35  
 Мо-цзы (Мо Ди) 3—5, 7, 11, 19, 21, 23, 26—44, 46, 48, 49, 51—67, 71, 74, 76—80, 82, 84, 85, 87—105, 107—122, 124—130, 133—136, 138, 140, 141, 144, 145, 147—150, 152—172, 174, 176, 177, 179—181, 184, 186, 187, 192, 194, 196—199, 201, 203—209  
 Му И 34, 35  
 Мэй Юпао 4, 8, 200  
 Мэн-цзы (Мэн Кэ) 28, 29, 42, 44, 51, 52, 68, 82, 132, 133, 136, 145, 152, 173, 197  
 Мэн Шэн 34, 37, 46—49  
 Нидэм Дж. 8, 40, 200  
 Перикл 27  
 Переломов Л. С. 9, 16, 21  
 Петров А. А. 5  
 Платон 94, 148  
 Плеханов Г. В. 126  
 Позднеева Л. Д. 15, 207, 208  
 Пэн Цин 171  
 Сенин Н. Г. 9  
 Се-цзы (Ци Се) 50, 51  
 Симоновская Л. В. 16  
 Смолин Г. Я. 16  
 Соколов В. В. 9  
 Сократ 43  
 Степугина Т. В. 16  
 Струве В. В. 15  
 Суй, династия 56  
 Сун, династия 56  
 Сунь Ижан 8, 30, 40, 45, 47, 57, 60, 64, 68, 137, 197, 207—209  
 Сунь Ятсен 140, 206  
 Сыма Цянь 29, 33, 40, 158, 206  
 Сюй Фань 44, 48  
 Сюнь-цзы (Сюнь Цин) 25, 29, 35, 63, 105, 140, 146, 161, 162, 177, 205  
 Ся, династия 28, 41, 156  
 Сян Ли (Сян Лицинь, Сян Лиши, Сян Ли-цзы) 52—54  
 Сян Цзыню 46  
 Сян Фу (Сян Фуши) 52, 53  
 Тан, династия 62  
 Тан (Тан-ван) 93, 100, 128, 156  
 Тан Гуго 50, 51, 55 ]  
 Тан Ицзе 137  
 Тань Сытун 140, 206  
 Тань Цзефу 4, 8, 54, 66, 81, 189, 202, 209  
 Толстой Л. Н. 5, 103  
 Тянь Сян-цзы 48, 49  
 Тянь Цзи 44, 48  
 Тянь Цю 48  
 Тянь Цю-цзы 48  
 Тянь Чань 13  
 У (У-ван) 93, 128, 156, 208  
 Уотсон Б. 4, 200  
 У Ци 49, 59, 208  
 У Хоу 52  
 Фабер Е. 121  
 Фан Шоучу 4, 29, 40, 49, 60, 61, 65, 69, 141, 200  
 Фань Вэньлань 10, 40  
 Фань Чи 101  
 Федоренко Н. Т. 71, 77  
 Фейербах 162  
 Феоктистов В. Ф. 9, 209  
 Филиппов А. М. 16  
 Форке А. 4, 40, 60, 115, 121, 199  
 Фрей 121  
 Фу Дунь 34, 37, 48, 49, 50, 51  
 Фэн Юлап 4, 9, 21, 30, 31, 60, 63, 68, 104, 113, 157, 199, 200, 208, 209  
 Хань (Восточная, Западная), династия 11—13, 16, 55, 56, 58, 60, 61, 206  
 Хань Фэй-цзы 25, 44, 51—54, 60, 95, 153, 156, 205  
 Холт С. 4, 40, 121  
 Хоу Вайлу 4, 31, 40, 54, 60, 62, 69, 120, 121, 201  
 Хуан-ди 156  
 Ху Ши 3, 7, 47, 62, 67, 68, 115, 116, 200  
 Хуэй-ван (правитель царства Лян) 145  
 Хуэй-ван (правитель царства Чу) 35, 59, 64, 65  
 Хуэй-ван (правитель царства Цинь) 46, 49, 51, 50  
 Хуэй Ши (Хуэй-цзы) 67, 68, 187, 193

Цай Юаньпэй 121, 122, 123  
Цан Вэньчжун 81  
Цзе 91, 95, 100, 128, 208  
Цзи Чи 52  
Цзинь, династия 197  
Цзоу Янь 67  
Цзы Гун 152  
Цзы Ся 100  
Цзы Чань 84  
Цзы Лу 90  
Цзянь Боцзань 10, 108,  
Цинь, династия 12, 23, 27, 61  
Цинь Хуали 44, 47, 48, 54  
Цинь Шихуан 27  
Ци Ся 13  
Цянь Лун 56  
Чжан Тайянь 140, 206  
Чжан Чуньи 8, 175, 209  
Чжань Цзяньфэн 62—65, 201  
Чжао Цзибин 4  
Чжоу (Восточное, Западное)  
династия 10, 12—14, 28,  
34, 41, 72, 74, 83, 122, 156,  
208, 209  
Чжоу-гун (Чжоу Гундань) 83,  
152, 159, 208  
Чжоу (Чжоу-ван, Чжоу-ди,  
Синь-ди) 91, 95, 128, 208  
Чжуан-цзы (Чжуан Чжоу) 42,  
51, 54, 63, 158, 173, 174,  
192—194, 203, 205

Чжэн Чангань 14  
Чэнь Тан 208  
Чэнь Чжу 4, 60, 61, 208

Шан-Инь, династия 10, 75, 103,  
122, 156, 208, 209

Шан Юэ 11  
Шан Ян 18, 37, 49, 95  
Ши Шэнь 81  
Шунь 93, 128, 156, 159  
Шу Син 81  
Шэн Чо 46, 47  
Шэньцун 156

Энгельс Ф. 27, 70, 72, 92,  
111, 149, 162  
Эпикур 105, 185, 204

Ю (Ю-ван) 95, 128  
Юй 41, 45, 46, 72, 93, 128,  
156, 157, 170  
Юрьев М. Ф. 16  
Ю Юэ 30, 60

Ян Хипшун 5, 9, 69, 174  
Ян Чжу 32, 44, 122, 207  
Ян Юнго 4, 32, 40, 69, 201,  
202  
Янь Юань 103  
Яо 93, 128, 156, 159, 170

## ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Азиатский способ производства 15
- Активность человека (*ли<sub>1</sub>*) 101, 149
- Беспредельное (*у цюи*) 143, 186
- Бесконечное (*у цзинь*) 143, 186
- Благородный муж (*цзюнь цзы*) 6, 73, 74, 83—85, 91, 95, 100, 101, 142, 144, 166, 181
- Большая причина (да гу) 188
- «Большой человек» моистов (*Цзюй-цзы*) 45—48, 51, 53
- Братская любовь (уважение младшими братьями старшего) (*ди*) 85, 131, 133
- Буддизм, буддисты 63
- Бытие (*ю*) 166, 185, 197
- «Великое единение» (*датуи*) 95, 140, 206
- Вероятность (суждение вероятности) (*хо*) 190
- «Взаимная выгода» (*сян ли*) 6, 22, 47, 74, 94, 128, 133, 134, 137, 144, 147
- «Воля Неба» (*Тянь чжи*) 7, 73, 74, 76, 85, 92, 95, 104, 107—110, 112, 118, 115, 117—119, 121, 125, 141, 156, 173, 204, 205
- Восстановление ритуалов (*фу-ли*) 83
- Врожденное знание (*шэн чжи*) 163, 166
- Всестороннее (всеобщее, истинное) знание (*цзянь чжи*) 179, 190, 205
- Выбор (метода действий) (*цюй*) 149, 155
- Выгода (*ли<sub>2</sub>*) 7, 142, 155
- «Выдвижение талантов» (*сянь чай*) 83, 91
- «Всеобщая любовь» (*цзянь ай*) 3, 6, 22, 26, 47, 51, 52, 67, 74, 94, 115, 121, 122, 131, 133, 134, 136—144, 147, 156—158, 172, 197, 203, 206, 207
- «Всеобщая любовь и взаимная выгода» (*цзянь сян ай, цзяо сян ли*) 92, 93, 104, 107, 108, 117, 119, 120, 123, 125, 128, 129, 131, 134, 135, 138, 139, 141, 144, 146, 147, 156, 158, 170, 205
- Вэй царство (эпохи Чжаньго) 13, 46
- Вэй (царство-удел эпох Чуньцю и Чжаньго) 42
- Гуманность (человеколюбие) (*жэнь*) 50, 83, 95, 104, 122, 131—133, 142, 152, 153
- Даосы (школа даосистов) 72, 105, 111, 172, 173, 202
- Действие (деятельность) (*син*) 149—153, 155, 165
- Действительность (*ши*) 84, 167, 172, 184, 185
- Долг (*и*) 136, 142, 145—148, 151, 152
- Древние восточные общества, древнее общество восточного типа 15, 17
- Духовидение (мин гуй) 7, 104, 111—115, 117—119, 123, 141, 204, 205
- «Законники» (легисты) (*фацзя*) 20, 31, 91, 94, 95
- Замысел (*и<sub>2</sub>*) 189
- Заслуга (*гун*) 152, 153
- За экономию в расходах (*цзе юн*) 6, 49, 89, 122, 156
- За экономию при захоронениях (*цзе сан*) 6, 89, 156
- Зло (*э*) 107, 128, 155, 156
- Знание (*чжи<sub>2</sub>*) 163, 166, 179, 181—184, 189, 190, 205
- Имя (понятие) (*мин*) 52, 84, 167, 172, 184, 195, 197



- Интерес, см. выгода 7, 135  
 Исследование (ча) 168, 178, 182, 184  
 Исправление имен (чжэн мин) 83, 144  
 Истинное (ши<sub>2</sub>) 178, 192, 197  
 «Какова вещь» (со жань) 167, 177  
 Колодезных полей система (цзинь тянь) 18  
 Конечное (цзинь) 143, 186  
 Конфуцианство, конфуцианцы (жуцзя) 4, 6, 7, 21, 28, 37, 44, 55, 72, 73, 82, 87, 89, 102, 103, 117, 121, 136, 138, 142, 147, 148, 151, 172, 174, 203, 206  
 Логика (учение о логике) (бяньсюе) 6, 7, 63, 160, 172, 187, 197, 198, 201, 205, 206  
 Ложное (неистинное) (фэй) 178, 192, 197  
 Лу, царство 19, 40, 42, 43, 47, 49, 82, 122, 207, 209  
 Люд (минь, шуминь) 12, 13, 14, 209  
 Малая причина (сяо гу) 188  
 Мера, см. форма (юань) 189  
 Метод (фа) 185, 188, 189  
 Милосердие (шу) 133  
 Мудрость (чжи<sub>3</sub>) 178, 179, 181, 199  
 Мудрый человек (сянь жэнь) 125, 138  
 Наименование (предметов), см. описание 167, 177, 185  
 Наказание (фа) 108, 152  
 Небесный образец (фа тянь) 122  
 Небытие (у) 166, 185, 197  
 Необходимость (би) 185  
 Непосредственное знание (цинъ чжи) 181—184, 189, 205  
 Номиналисты («софисты», «школа имен») (минцзя) 54, 67—69, 115, 172, 174, 175, 192—194, 201—203, 205, 209  
 Ньяя 63  
 Образец (фа) 107, 125, 158  
 Общее (гун<sub>1</sub>) 187  
 Одностороннее знание (ти чжи) 179  
 Описание предметов (цзюй ши, мин ши) 177, 185  
 Опора на родственников (цзинь цинь) 83  
 Опосредованное («спрошенное») знание (вэнь чжи) 181—183  
 «О твердом и белом камне» дискуссия (ли цзянь бай лунь) 52, 67, 68, 175, 197, 200  
 «Отдельная любовь» («псевдо-любовь») (бе ай) 122, 132—134, 141, 142, 147  
 Отношения — прямые, должествования, необходимости (хэ — чжэн, и, би) 188  
 Осмысление (люй) 178, 199  
 Основа (бэнь) 85  
 Первоисточник (юань<sub>2</sub>) 85  
 Подражание древности (шу гу) 85  
 Подражание образцу (внд рас-суждения) (сяо<sub>1</sub>) 191  
 Поздние моисты (хоу ци моцзя) 6, 63, 67, 87, 116, 118, 128, 137—139, 141, 146, 150, 172, 177, 179, 184, 194—196  
 Польза, см. выгода 122, 128, 144, 151, 154—156, 160, 189,  
 Поступок (син) 149—153  
 «Почему вещь такова?» (со жань) 167, 177, 178  
 Почитание единства (шан тун) 6, 49, 90, 94, 95, 134, 148, 209  
 Почитание мудрости (шан сянь) 6, 37, 49, 59, 65, 77, 90, 91, 131, 134, 148, 156, 166, 172  
 Почитание родителей (сяо) 85, 95, 131, 133  
 Преданность (чжун) 85, 133  
 Предельное (цюн) 143, 186  
 Предположение (гипотетическое суждение) (цзя) 191 †  
 Преступление (цзуй) 112, 152  
 Причина (причинность, основание) (гу) 7, 16, 165, 167, 168, 178, 179, 185, 190, 199, 202  
 Простолюдины (бай син, шуминь, жэньминь) 12, 13, 14, 32, 102, 112, 113, 152, 157  
 Простые люди (бай син, шу

жэнь) 12, 13, 14, 100, 169, 184  
«Против конфуцианцев» (фэй жу) 89  
«Против музыки» (фэй юе) 6, 89  
«Против нападений» (фэй гун) 6, 96, 122, 156  
«Против судьбы» (фэй мин) 6, 116, 117  
«Псевдомойсты» (бе мо) 52, 53, 60, 208  
«Пять путей» (у лу) 177, 178

Разграничение (бянь) 178  
Различия виды (и<sub>3</sub>) 186  
Размышление, см. осмыслению 168, 178  
Разум (ли<sub>3</sub>) 179, 185  
Разумное («словесное») знание (шо чжи) 181—184, 189, 198, 199, 205  
Ранние моисты (цзянь ци моцзя) 6, 61, 67, 87, 137, 150, 163, 196, 201  
Рассуждения (дискуссия, спор) (бянь) 155, 160, 164, 173, 178, 187, 192, 198, 200  
Рассуждение (умозаключение) (шо) 190, 191, 195  
Распространение (вид рассуждения — вывод по аналогии) (туй) 191  
Результат (го) 149, 152  
Ритуал (обряд) (ли) 88, 89, 95, 108, 148, 165  
Род («лэй») 7, 165, 167, 168, 199, 291, 202  
Семь методов рассуждения (умозаключений) 189, 190, 200  
Скрываться (о свойствах вещи) (цан) 175, 176  
Слава (жунъюй) 149, 152  
Служилые (ши<sub>2</sub>) 20, 21, 28, 31, 39, 82, 97  
Совершенномудрые (шэн жэнь) 26, 89, 107, 114, 125, 130, 143, 147, 149, 156, 159, 166, 167, 169  
Сопоставление (суждение) (би<sub>1</sub>) 191  
Сравнение (как метод рассуждения и вид суждения) (моу) 191

Способ действий (гуй) 189  
Справедливость (и) 85, 91, 92, 94, 128, 142, 144—146, 148, 153, 158, 168  
Ссылка на мнение оппонента (метод рассуждения) (юань<sub>1</sub>) 191  
«Странствующие рыцари» (юся) 47, 54, 55  
Сун, царство 40, 42, 43, 44, 48, 96, 122, 172, 207, 209  
«Сын Неба» (Тяньцзы) 72—74, 90, 93, 108, 124, 125

Тождество и различие (тун и) 67, 185, 186, 197  
Тождества виды 186, 187, 202, 209  
«Три критерия» (сань бяо) 7, 67, 112, 115, 169, 184, 199, 201, 202  
«Три основополагающих веди» (сань у) 190

Управление государством (чжи) 150  
Умозаключение (рассуждение) (шо, ли<sub>3</sub>) 190

Форма (юань) 189

Хань, царство (эпохи Чжаньго) 13

Целое (цюань) 185  
Цель (воля) (чжи<sub>1</sub>) 149, 152  
Церемонии, см. ритуал 6, 101, 152, 165  
Цзинь, эпоха 197  
Ци, царство 13, 19, 42, 43, 46  
Цинь, царство 13, 17, 18, 30, 36

Чжаньго, период 11—13, 16, 17, 20, 22, 28, 31, 44, 45, 47, 55, 58, 69, 81, 181, 207, 208

Чжао, царство 13  
Чжэн, царство-удел 40, 42, 43, 84

Чу, царство 13, 18, 32, 36, 40—43, 47, 49, 59, 64, 65, 96, 172

Чуньцю, период 11, 12, 14, 58, 83

Шанди 72, 108

Юэ, царство 42, 46

Янь, царство 13

## УКАЗАТЕЛЬ КИТАЙСКИХ ПАМЯТНИКОВ

- «Го юй» 19  
 «Гуаньгэ шуму» 56  
 «Даодэцзин» 105  
 «Даоцзанцзин» 56  
 «Ицзин» 59  
 «Лицзи» 106, 140  
     глава «Лиюнь» 140  
     — «Цзяотесин» 106  
 «Луньбой» 151, 164  
 «Люй-ши Чуньцзо» 18, 29, 44,  
     49, 50, 99  
     глава «Шэнь фэнь» 18  
     — «Цюйю» 50  
 «Мобянь» 58, 59, 61, 66, 68,  
     69, 175, 179, 186, 197  
 «Моцзин» 52, 64, 65, 208, 210  
 «Мо-цзы» 6, 8, 19, 26, 30, 42—  
     44, 52, 56, 57, 59—62, 64—  
     66, 69, 80, 81, 109, 140, 168,  
     171, 175, 176, 183, 198,  
     209, 210  
     глава «Бэй чэн мэнь» 58  
     «Да цюй» 58, 64, 66,  
     68, 69  
     «Гуй и» 58, 64  
     «Гун Мэн» 58  
     «Гун Шу» 43, 44, 58,  
     140  
     «Гэнь Чжу» 42, 46,  
     58, 85  
     «Лу вэнь» 46, 85  
     «Мин гуй» 57  
     «Сань бянь» 57  
     «Со жань» 57  
     «Сю шэнь» 57  
     «Сяо цюй» 58, 64, 66,  
     68, 69, 141, 187, 197  
     «Тянь чжи» 57  
     «Цзе сан» 57  
     «Цзе юн» 22, 44  
     «Цзин ся» 58, 68, 197,  
     208  
     «Цзин шан» 58, 68,  
     154, 197, 208  
     «Цзин шо ся» 58, 62,  
     68, 177, 197, 208, 209  
     «Цзин шо шан» 58, 62,  
     68, 150, 177, 181, 193,  
     197, 208, 209  
     «Цзянь ай» 44, 57,  
     129, 140  
     «Ци хуай» 57  
     «Цинь ши» 57  
     «Фа и» 57  
     «Фэй жу» 57, 61, 89  
     «Фэй гун» 57, 85, 140  
     «Фэй мин» 19, 57, 59,  
     80  
     «Фэй юе» 57  
     «Шан сянь» 57, 59,  
     80  
     «Шан тун» 19, 57, 80,  
     91  
 «Мэн-цзы» 51  
 «Сыку цюаньшу цзунму» 56  
 «Сюнь-цзы» 161  
     глава «Цзеби» 161  
 «Хань Фэй-цзы» 49, 60  
 «Ханьшу» 56  
     глава «Ивэньчжи» 56  
 «Хуай Нань-цзы» 28, 41, 46,  
     49, 50, 82, 157  
     глава «Яолюе» 41  
     — «Сю у сюнь» 50  
 «Цзочжуань» 14, 81, 84  
 «Чжоушу» 106, 164  
     глава «Тайши» 106  
 «Чжуан-цзы» 35, 45, 49, 50,  
     52, 54, 60, 64, 157, 158  
     глава «Тянься» 35, 45, 49, 50,  
     52—54, 60, 64, 157, 158  
 «Шаншу» 41, 71, 80, 164  
 «Ши цзи» 29  
 «Шицзин» 13, 14, 25, 41, 71,  
     72, 74—77, 80, 164, 203  
 «Шовэнь цзецзы» 50, 210,  
 «Шуцзин» 41, 80

ай жэнь	愛人	Ван Сычжи	王思治
ай цзи	愛己	Ван Тунлин	王桐齡
ба ван	霸王	Ван Чжун	汪中
бай гун	白工	Ван Чун	王充
бай син	百姓	Ван Юйчжэ	王玉哲
бай ма фэй ма лунь	白马非马论	Вэй (Чжаньго)	魏
Байнь Гу	班固	Вэй (Чуньцю, Чжаньго)	衛
бао ван	暴王	вэй	为
бе	别	Вэнь-ван	文王
бе ай	别愛	вэнь чжи	闻知
бе мо	别墨	Гао Хэн	高亨
би	必	Гао Ши-цзы	高石子
би <sub>1</sub>	辟	Гао Шулинъ	高树林
Би Юань	畢沅	Го Можо	郭沫若
бу ай жэнь	不愛人	"Го юй"	国语
бу лэй чжи и	不类之異	Гуан Шу	关叔
бу ти чжи и	不体之異	гу	故
бу хэ чжи и	不合之異	"Гуаньгэ шуму"	
бэй	背	馆阁书目 (宋)	
"Бэй чэн мэнь"	备城門	гуй	規
бэнь	本	гуй и ("Гуй и")	贵义
бянь	辨	гун	功
бянь <sub>1</sub>	辯	гун <sub>1</sub>	公
бяньские	辯学	Гун Мэн-цзы ("Гун Мэн")	
Ван Ман	王莽	公孟子	
		Гунсунь Лун ("Гунсунь Лун-цзы")	公孙龙子

Гун Шанго 公尚过  
Гун Шубань ("Гун Шу")  
公输般  
Гэнь Чжу ("Гэнь Чжу") 耕柱

дао 道  
"Даодэцзин" 道德经  
"Даоцзанцзин" 道藏经  
да гу 大故  
дафу 大夫  
датун 大同  
да цюй ("Да цюй") 大取  
ди 弟 (弟)  
Ду Госян 杜国庠  
Дун Чжуншу 董仲舒  
Дэн Лин-цзы 鄧陵子

жань чжи тун 然之同  
жэнь 仁  
жэнь минь 人民  
Жэнь Цзюйюй 任继愈  
жу, жучжэ 儒, 儒者  
жуньюй 荣誉

и 义  
и<sub>1</sub> 仪  
и<sub>2</sub> 意  
и<sub>3</sub> 异  
"Ивэньчжи" 艺文志  
инь 阴  
"Ицзин" 易经 (周易)

Кун Фу-цзы (Кун-цзы, Чжун  
Ни, Кун Цю) 孔夫子  
(孔子, 仲尼, 孔丘)

Ку Хо 苦获

Лао-цзы 老子  
ли / 礼  
ли<sub>1</sub> 力  
ли<sub>2</sub> 利  
ли<sub>3</sub> 理

Ли-ван 厲王  
Ли Куй 李悝  
"Лицзи" 礼记

ли цзянь бай лунь  
离坚白论

Ли Шифань 李世繁

"Лиюнь" 礼运

Ли Янун 李亚农

Ло Гэньцзэ 罗根泽

"Лу вэнь" 鲁问

Лу Синь (Лу Сюнь) 鲁迅

"Луньюй" 论语

"Лу Шэн Мобянь чжуншу"  
鲁胜墨辩法叙

Лу Янчэн (Янчэн-цзюнь)  
鲁陽城 (陽城君)

лэй 类

лэй тун 类同

люй 虑

Люй Бувэй 吕不韋

Люй Чжэньюй 吕振羽

"Люй-ши Чуньцю"  
吕氏春秋

Лю Сян 刘向

Лю Юаньянь 刘元彦

Лян 梁

Лян Цичао 梁敏超

лянь тун 连同

Мао Кунь 茅坤  
 мин ши 名实  
 мин юй ши 名与实  
 мин гуй ("Мин гуй") 明鬼  
 минцзя 名家  
 минь 民  
 Миура (яп.)  
 三浦藤 (日本)  
 "Мобянь" 墨辨  
 моу 侑  
 "Мосюе юаньлю" 墨学源流  
 Мо Тай 墨胎  
 "Моцзин" 墨经  
 "Мо-цзы" (Мо Ди)  
 墨子 (墨翟)  
 моцзя 墨家  
 моцзя хоусюе 墨家后学  
 Му И 目夷  
 Мэн-цзы (Мэн Кэ)  
 孟子 (孟轲)  
 Мэн Шэн 孟勝  
 нун минь 农民  
 "Сань бянь" 三辯  
 сань бяо 三表  
 сань у 三物  
 Се-цзы (Ци Се) 謝子 (祁謝)  
 син (син вэй е)  
 行 (行为也)  
 синьсин дичжу 新形地注  
 "Со жань" 所染  
 со жань 所然  
 сои жань 所以然  
 Суй 隋

Сун 宋  
 Сунь Ижан 孫詒让  
 Сунь Ятсен 孙中山, 孙逸仙  
 "Сыку цюаньшу цзунму"  
 四库全书总目  
 Сыма Цянь 司马迁  
 Сюй Фань 许犯  
 Сюнь-цзы (Сюнь Цин)  
 荀子 (荀卿)  
 "Сю у сюнь" 脩务训  
 "Сю шэнь" 修身  
 Ся 夏  
 Сян Ли (Сян Лицинь, Сян Лиши,  
 Сян Ли-цзы) 相里 (相里  
 勤, 相里氏, 相里子)  
 Сян Фу (Сян Фуши)  
 相夫 (相夫氏)  
 Сян Цзыню 项子牛  
 сянь жэнь 贤人  
 сяо 孝  
 сяо<sub>1</sub> 效  
 сяо гу 小故  
 сяо цюй ("Сяо цюй") 小取  
 "Сю шэнь" 修身  
 Тан 湯  
 Тан Гуго 唐姑果  
 Тан Ицзе 湯一介  
 Тань Сытун 譚嗣同  
 Тань Цзефу 譚戒甫  
 ти 体  
 ти ай 体爰  
 ти чжи 体知  
 ти тун 体同

туй 推  
 тун 同  
 тун гэнъ чжи тун 同根之同  
 тун и чжи тун 同異之同  
 тун мин чжи тун  
 同名之同  
 Тянь Сян-цзы 天襄子  
 Тянь Цзи 田繫  
 Тянь Цю 田俅  
 Тянь Цзю-цзы 田鳩子  
 "Тянься" 天下  
 Тянь цзы 天子  
 Тянь Чаньу 田昌五  
 Тянь чжи ("Тянь чжи") 天志  
  
 У-ван 武王  
 у лу 五路  
 У Хоу-цзы 伍侯子  
 у цзинь 无尽  
 У Ци 吳起  
 у цюн 无穷  
  
 фа 法  
 фа<sub>1</sub> 罰  
 фа и ("Фа и") 法儀  
 Фан Шоучу 方授楚  
 Фань Вэньлань 范文兰  
 Фань Чи 范蠡  
 фатянь 法天  
 фацзя 法家  
 Фу Дунь 腹蘗(黻)  
 фу ли 復礼  
 фэй 非  
 фэй жу ("Фэй жу") 非需

фэй гун ("Фэй гун") 非攻  
 фэй мин ("Фэй мин") 非命  
 фэй юе ("Фэй юе") 非乐  
 Фэн Юлань 冯友兰  
  
 Хань 韓  
 Хань 漢  
 "Ханьшу" 汉书  
 Хань Фэй-цзы ("Хань Фэй-  
 цзы") 韓非子  
 хо 或  
 Хоу Вайлу 侯外庐  
 хоу ци моцзя 后期墨家  
 "Хуай Нань-цзы" 淮南子  
 Хуан-ди 黃帝  
 Ху Ши 胡适  
 Хуэй-ван (Лян) 惠王(梁)  
 Хуэй-ван (Чу) 惠王(楚)  
 Хуэй-ван (Цинь) 惠王(秦)  
 Хуэй Ши (Хуэй-цзы)  
 惠施(惠子)  
 хэ (чжэн, и, би)合(正,宜,必)  
 хэ тун (цзюй тун, цю тун)  
 合同(具同,丘同)  
  
 Цай Юаньпэй 蔡元培  
 цан 藏  
 Цан Вэньчжун 藏文仲  
 "Цзеби" 解蔽  
 Цзе 桀  
 цзе сан ("Цзе сан") 节葬  
 цзе юн ("Цзе юн") 节用  
 цзи 己  
 цзин 经

цзин тянь 井田  
 "Цзин ся" 经下  
 "Цзин шан" 经上  
 "Цзин шо ся" 经说下  
 "Цзин шо шан" 经说上  
 Цзинь 晉  
 цзинь 尽  
 цзинь цинь 近亲  
 Цзи Чи 己齒  
 "Цзочжуань" 左传  
 Цзоу Янь 驷行  
 цзуй 罪  
 Цзы Гун 子貢  
 Цзы Мо-цзы янь юе  
 子墨子言曰  
 Цзы Лу 子路  
 Цзы Ся 子夏  
 Цзы Чань 子产  
 цзюй 举  
 цзюй мин 举名  
 цзюй сяньцай 举贤才  
 Цзюй-цзы 鉅(巨)子  
 цзюнь цзы 君子  
 цзя 假  
 цзянь ай ("Цзянь ай") 兼爱  
 Цзянь Боцзань 翦伯赞  
 цзянь сян ай цзяо сян ли  
 兼相爱交相利  
 цзянь чжи 兼知  
 Ця 齊  
 Цинь Хуали 禽滑釐  
 Ци Ся 漆侠  
 цинь чжи 亲知  
 "Цинь ши" 亲士

Цинь Шихуан 秦始皇帝  
 "Ци хуань" 七患  
 ци у лунь 齐物论  
 цунь 存  
 цы 辞  
 "Цы го" 辞过  
 цюань 仝  
 "Цюю" 去翳  
 цюн 穷  
 Цянь Лун 乾隆  
 цянь ци моцзя 前期墨家  
 ча 察  
 Чжан Тайянь 章太炎  
 Чжан Чуньи 张纯一  
 Чжаньго 战国  
 Чжань Цзяньфэн 詹剑峰  
 Чжао 趙  
 Чжао Цзибин 赵纪彬  
 чжи 治  
 чжи<sub>1</sub> 志  
 чжи<sub>2</sub> 知  
 чжи<sub>3</sub> 智  
 чжоу ай жэнь 周爰入  
 Чжоу-гун (Чжоу Гундань)  
 周公 (周公旦)  
 Чжоу Гучэн 周谷城  
 "Чжоули" 周礼  
 "Чжоушу" 周书  
 Чжоу (Синь)-ди 纣(辛)帝  
 Чжуан-цзы (Чжуан Чжоу)  
 ("Чжуан-цзы")  
 莊子 (莊周)  
 чжу жо мин 著若明



чжун	忠	Шунь	舜
чжухоу	诸侯	Шу Син	叔 兴
чжэн	鄭	"Шуцзин"	书 经
Чжэн Чангань	郑 昌 滄	шэн жэнь	圣 人
чжэн мин	正 名	шэн чжи	生 知
Чу	楚	Шэн Чо	勝 綽
чун тун	重 同	Шэньнун	神 农
Чуньцю	春 秋	"Шэнь фэнь"	審 分
Чэн Тан	成 湯		
Чэнь Чжу	陈 柱	ю	有
Шанди	上 帝	юань	有 員
Шан-Инь	商 殷	юань <sub>1</sub>	援
шан тун ("Шан тун")	尚 同	юань <sub>2</sub>	元
шан сянь ("Шан сянь")	尚 贤	Ю-ван	幽 王
"Шаншу"	尚 书	Юй	禹
Шан Ян	商 鞅	юся	游 俠
ши	实	ю юэ	俞 越
ши <sub>1</sub>	士	Юэ	越
ши <sub>2</sub>	是	ян	阳
"Шицзи"	史 记	Ян Чжу	楊 朱
"Шицзин"	诗 经	Янь	燕
шо чжи	说 知	Янь Юань	严 原
шу	恕	Ян Юнго	楊 荣 国
шу гу	术 故	Яо	堯
шу жэнь	庶 人	"Яолке"	要 略
шу минь	庶 民		

11. 王伯祥选注。春秋左传读本。
12. 高亨。墨经校诂。
13. 国语。
14. 崔实。汉书艺文志讲疏。
15. 任继愈译。老子今译。
16. 中国历代哲学文选。
17. 墨子引得。
18. 论语。诸子集成。
19. 吕氏春秋。诸子集成。
20. 梁启超。荀子简释。
21. 梁启超。墨经校释。
- 21a. 梁启超。墨子学案。
22. 中国哲学史参考资料。
23. 墨子。菜坤本。
24. 孟子正义。诸子集成。
- 24a. 孟子译注。
25. 中国哲学史资料选辑。
26. 孙诒让。墨子间诂。
27. 许啸天整理。墨子。
- 27a. 荀子。诸子集成。
28. 谭戒甫。墨经易介。
29. 谭戒甫。墨经辨发微。
30. 谭正璧编。墨子读本。
31. 韩非子集介。诸子集成。
32. 淮南子。诸子集成。
33. 章太炎、梁任。中国学术论著辑要。
34. 张纯一注述。墨子集介。

35. 张纯一注述。墨子闲诂笺。
36. 赵纪彬。论语新探。
37. 庄子集解。诸子集成。
38. 诗经。朱熹注、四书五经。
39. 杨伯峻。论语译注。
40. 汪奠基。中国逻辑思想史料分析。
41. 王思治。中国古史分期问题分歧的原因何在？
42. 王明。从墨子到太平经的思想演变。《光明日报》。
43. 王桐龄。儒墨之异同。
44. 王庆成。春秋时代的一次“弭兵会”，武汉。《江汉学报》。
- 44a. 王玉哲。西周春秋时的“民”的身分问题。《南开大学学报》。
45. 温公颐。墨辩逻辑的唯物主义基础。《哲
46. 温公颐。墨辩逻辑的概念论。《南开学报》。
47. 温公颐。墨辩逻辑的判断论。《南开学报》。
48. 高享。诸子新笺。
49. 郭沫若。中国古代社会研究。
50. 郭沫若。青铜时代。
51. 郭沫若。十批判书。
52. 郭沫若。文史论集。
53. 享庠林、桃家华。论墨子代表的阶级利益。《学术月刊》。
54. 关锋、林聿时。春秋哲学史论集。
55. 贾春峰。关于后期墨家的朴素唯物主义反映论。《社会科学战线》。
56. 党晴梵。先秦思想史论略。
57. 杜国庠。先秦诸子的若干研究。
58. 杜国庠。先秦诸子思想概要。
59. 杜国庠。便桥集。
60. 杜国庠。文集。

61. 任继愈。墨子 上海。
62. 任继愈。墨子 北京。
63. 任继愈。《庄子探源》——从唯物主义的庄周到唯心主义的后期庄学载，《哲学研究》。
- 63a. 任继愈。中国哲学史论。
64. 任继愈。中国古代朴素唯物主义的特点。  
《人民日报》。
- 64a. 中国哲学史。
- 64b. 中国哲学史简编。
65. 哲学小辞典。香港。
- 65a, 6. 中国哲学年鉴。
66. 李锦全。中国思想史上的“天人关系”问题。  
《学术研究》。
67. 李世繁。《墨子非攻》的逻辑力量。  
《光明日报》。
68. 李世繁。谈谈《墨辩》关于辩的理论。  
《光明日报》。
69. 李世繁。试述《墨辩》中若干范畴的理论。  
《哲学研究》。
70. 李永生等。《墨子的认识论是经验论》。  
《安徽师大学报》。
71. 李亚农。欣然斋史论集。
- 71a. 李亚农。西周与东周。
- 71b. 李亚农。中国的封建领主制和地主制。
72. 罗根泽。诸子考索。
73. 罗根泽（编著）。古史辨。
74. 骆凤和。《墨家“杀盗非杀人”的命题是否是偷换了概念》。  
《光明日报》。
75. 栾调甫。《墨子研究论文集》。
76. 刘邦富等。《墨子“三表”是唯物主义的吗？——中国哲学史论》。
77. 刘节。《墨子的“兼爱”和实利思想》。  
《学术研究》。
78. 吕振羽。中国简明通史。

79. 吕振羽 . 中国政治思想史 .
80. 刘及辰 . 先秦诸子的思想方法与思想体系 .
81. 刘元彦 . 吕氏春秋论义兵 . 《哲学研究》 .
82. 梁任公 . 学术讲演集 .
83. 梁启超 . 墨子学案 .
84. 梁任公 . 全集 . 饮冰室文集 .
85. 梁启超 . 先秦政治思想 . 载梁任公学术讲演集 .
86. 梁启超 . 子墨子学说 .
87. 马兴煜 . 墨翟的非名思想与宗教迷信的矛盾 . 《学术论坛》 .
88. 三浦藤 (日本) . 中国偷理学史 .
- 88a. 墨子 .
89. 庞朴 . 《墨经》的辩证思想 . 《山东大学学报》 .
90. 孙中原 . 墨子的一种反驳方式——“止” . 《光明日报》 .
- 90a. 孙叔平 . 中国哲学史稿 .
91. 席边秀方 (日本) . 中国哲学史概论 .
92. 夏曾佑 . 中国古代史 .
93. 汤一介 . 关于墨子哲学思想的核心问题 . 《文汇报》 .
94. 汤一介 . 关于墨子哲学思想的一点看法 . 《文汇报》 .
95. 谭戒甫 . 现存《庄子》“天下篇”的研究 . 载中国哲学史论文初集 .
96. 谭戒甫 (编著) . 墨经分类译注 .
- 96a. 田昌五 . 中国古代奴隶制向封建制过渡的问题 . 《历史研究》 .
966. 同上 . 《社会科学战线》 .
97. 伍康妮 . 春秋战国时代的儒、墨、道三家在音乐思想上的斗争 .
98. 方援楚 . 墨学源流 .
- 98a. 范文兰 . 中国通史简编 .

99. 温公颐 . 墨辩逻辑的判断论 .
100. 冯友兰 . 中国哲学史 .
101. 冯友兰 . 中国哲学史补 .
102. 冯友兰 . 给朱飞先生的答复 . 《文汇报》 .
103. 冯友兰 . 中国哲学史论文二集 .
104. 冯友兰 . 中国哲学史史料学初稿 .
105. 冯友兰 . 中国哲学史新编 .
106. 侯外户 . 中国古代思想学说史 .
- 106a. 中国古代史 .
107. 侯外户、赵纪彬等 . 中国思想通史
108. 侯外户主编 . 中国哲学简史 .
109. 黄云眉 . 古今伪书考补证 .
110. 胡怀琛 . 墨子学辨 .
111. 胡寄窗 . 中国经济思想史 .
112. 胡适 . 中国哲学史大纲 .
113. 蔡晓牧、任剑涛 . 墨子“三表”说学术讨论会观点综述 . 《南充师范学院学报》 .
114. 蔡元培 . 中国伦理学史 .
115. 曹三昤 . 略论《墨经》中关于同一的逻辑思想 . 《哲学研究》 .
116. 曹惠康 . 墨子的非乐思想 . 《学术月刊》 .
117. 金德建 . 墨子《尚贤》学说所反映的时代 . 《贵州社会科学》 .
118. 蒋伯潜 . 诸子通考 .
119. 翦伯赞 . 中国史纲 .
- 119a. 漆侠、高树林 . 中国封建地主阶级形成和演变 . 《历史研究》 .
- 119b. 辞海 .
120. 钱穆 .
121. 张荫麟 . 中国史纲，上古篇 .
122. 张立文 . 略论墨子以“三表”为一核心的认识论 . 《哲学研究》 .
123. 张心澂 . 伪书通考 .

124. 詹剑峰 墨子的形式逻辑。
125. 赵纪彬 墨子对孔门逻辑思想的批判继承  
和发展。《文史哲》
126. 赵纪彬 困知录。
127. 周谷城 中国通史。
128. 周云之 墨家的形式逻辑。《光明日报》
129. 朱飞 《文汇报》。
- 129a. 郑昌淦 井田制的破坏和农民的分化  
历史研究。
130. 陈柱 墨学十论。
131. 车戟 关于孔墨思想的阶级性问题。《新  
建设》。
132. 于惠棠 墨家“杀盗非杀人”的命题是  
诡辩。《光明日报》
133. 杨宽 墨经哲学。
134. 杨向奎 中国古代社会与古代思想研究。
135. 杨蒂荪 墨家论辩。《中山大学学报》。
136. 杨蒂荪 墨家思维形式学说概要。《中山  
大学学报》。
137. 言兵 中国思想人物新论。
138. 杨荣国 中国古代思想史。
139. 杨荣国 简明中国哲学史。
- 230-231. 中国历史学年鉴。

Mo Di, one of the greatest minds of Ancient China (5th century B. C.). and an outstanding personage of Chinese philosophical and political history, is in the centre of the book, *The Ancient Chinese Philosopher Mo Di* written by Soviet Sinologist M. L. Titarenko.

Mo-zi and his philosophic school Mojia played an outstanding role in the ideological struggle in the 5th-3rd cc. BC—first against early Confucianism, and later against relativistic concepts proclaimed by the Minjia and the philosophy of Zhuang-zi.

The world outlook of early Moists was marked by complexity, eclecticism and numerous contradictions. Alongside traditional beliefs in "Heaven's Decree" and "spirits" included in the system of Mo-zi ideas forming the highest criteria of the good and supreme power impelling the concept of "universal love", the Mo Di teaching contained a clear-cut materialistic trend especially in the views on knowledge and on man's active and transforming role, and in rejecting predestiny, etc.

In the book, an attempt is being made to give a fresh view of the continuity of early and late Moists; in this connection, Chapter 2 offers a new substantiated version concerning the composition and dating of different parts of the *Mo-zi*.

Studying the socio-political, ethnical and gnoseological ideas of the Mo Di school, the author traces trends in their struggle against Confucianism advocating the authority of hereditary aristocracy.

The Mojia criticism of the Confucian *Li* ritual and the Moist cardinal concepts of "universal love" and "mutual advantage", the "Awe of Wisdom" and "the Awe of Integrity", "against incursions", "against destiny", "for economic spending", "for economic burials" and "against music" reflected the political and ideological struggle of socially progressive forces against the dominance of slave-owning hereditary aristocracy and, at the same time, it was an Utopian programme to rebuild society for it to harmonize



with the concept of "universal love" and to exist in the interests of the common folk.

In political theory, the Moists were the first to introduce the idea of election and consensus underlying state power—very similar to what later Epicurus and Lucretius formulated as "power based on agreement".

The Moists were also the first in China to attempt at analysing interpersonal and social relations from the viewpoint of vital interests and "good" for common people. Mo-zi and his followers opposed the idea of predestiny and emphasized the decisive role of personal labour as the most important condition for human life. Among their most brilliant guesses was that man fundamentally differed from animal in that the first was capable of being purposeful in his labour. Thus, the Mo-zi teaching marked in the history of political ideology a new stage in understanding by men the relations existing between man and society, and the importance for an individual to be active.

In ethics, the Moists came out with the concepts of moral perfection and moral equality of people. They guessed that economic and political factors influence the establishment of moral principles, and stressed the role of upbringing and education and of example in forming moral makeup. It should be noted, that ethical and political ideas advocated by the Moists were "naturally dialectical". Though early Moists supported the above views by religious theses concerning "owe of Heaven's decree", "ghost vision", they nevertheless did much to destabilize the foundation of patriarchal slave ownership, to oppose the privileges enjoyed by slave-owning aristocracy, and to strengthen historically more advanced social relations.

Mo Di and his followers made a remarkable contribution to the development of fundamental problems of the materialistic theory of knowledge which laid down the fundamentals of the science of logic in China. Proceeding from the concept of "applicability", or the practical value of knowledge, Mo-zi made the problems of acquiring "true knowledge" subordinate to the problems of the struggle for better economic conditions for common labourers, for broader political rights for them, and for a political reconstruction of society on the basis of "ten principles" which were based on the concept of "universal love" and "mutual advantage". He approached from materialistic positions the problem of concepts and reality, rejecting Confucius' idealistic notion on "congenital knowledge".

Mo-zi launched "three criteria" of truth, the categories of "cause" and "genus", and criticized the Confucianist orthodoxy. The development of the above concepts by the founder of Mojia was the first purposeful step towards study into theoretical thinking in China.

Later Moists were the first in ancient Chinese philosophy to develop, materialistically, the issue of the objectivity of the sources of knowledge, and to suggest a categorization of the types of knowledge by source and content; they stressed the role of cognitive knowledge and its relations with sensitivity, or "immediate knowledge"; they suggested a theory of knowledge and of attaining "true knowledge",

Fighting against "nominalists", they substantiated the objectivity of properties of all things in the surrounding world. They criticized absolute relativism of Zhuang-zi. Moists also developed a theory of logical cognition and of substantiation, distinguishing types of cognition and causes of errors in cognition. The Mojia ideas tremendously influenced materialistic thought in ancient China, specifically the views of such thinkers as Xun-zi, Han Fei-zi, Wang Chong, etc. In a more recent time, Tan Sitong, Sun Yatsen, Lu Xun were also greatly influenced by the Mojia theories. Moist criticism of Confucianism continued to play a major role even in new times (at the turn of the 20th century) during the reformers' movement and the Xinhai revolution.

The present book summarizes the studies into related sources, the *Mo-zi* controversy and the Moist school in general. The rare xylographic publication of the *Mo-zi* book is taken as a major source. It was published in the 15th century (the Ming dynasty) by Mao Kun. Also cited is what is believed to be the classic text of the *Mo-zi* restored by the famous late-19th century commentator Sun Yirang: "*A Simple Interpretation of the Mo-zi*" (*Mo-zi xiangu*).

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение . . . . .	3
Глава 1. Исторические условия, в которых возникла, развивалась и погибла школа <i>моцзя</i> . . . . .	10
Глава 2. Мо Ди и его жизнь. Школа моистов . . . . .	40
Глава 3. Состав и история создания книги «Мо-цзы» . . . . .	56
Глава 4. Идеи и истоки учения моистов . . . . .	70
Глава 5. Социально-политические взгляды школы <i>моцзя</i> Моистская критика наследственной рабовладельческой аристократии и конфуцианского учения о <i>ли</i> . . . . .	87
Принципы «почитание мудрости» и «почитание единства». Борьба моистов за повышение политического статуса свободных тружеников . . . . .	90
Принцип Мо-цзы «против нападений» . . . . .	96
Критика моистами конфуцианского учения о «судьбе». Взгляды Мо-цзы на роль труда и активность человека . . . . .	99
Критика моистами конфуцианского традиционализма . . . . .	102
О месте и роли религиозных взглядов в учении Мо-цзы и ранних моистов . . . . .	104
Глава 6. Этические воззрения ранних и поздних моистов	120
Историографическое введение . . . . .	120
Моисты о происхождении этических норм . . . . .	123
Взгляды моистов на роль этики в обществе . . . . .	129
«Всеобщая любовь и взаимная выгода» моистов и конфуцианское «человеколюбие» . . . . .	131
О соотношении общего и частного интересов в рамках «всеобщей любви» . . . . .	135
Постановка проблемы о нравственном равенстве людей . . . . .	138
Обоснование поздними моистами возможности «всеобщей любви» . . . . .	141
Представления моистов о «справедливости» и соотношении между «справедливостью» и «пользой» . . . . .	144
Основные категории моистской этики . . . . .	149
Взгляды школы <i>моцзя</i> на роль примера в воспитании и самосовершенствовании . . . . .	156
Глава 7. Учение ранних моистов о познании. Материалистическая теория познания поздних моистов	163
Мо-цзы и ранние моисты о процессе познания	163
Теория познания поздних моистов . . . . .	172
К истории изучения взглядов моистов на познание . . . . .	197

Заключение . . . . .	203
Примечания . . . . .	207
Библиография . . . . .	211
Указатель имен . . . . .	220
Предметный указатель . . . . .	223
Указатель китайских памятников . . . . .	226
Иероглифы к тексту . . . . .	227
Иероглифы к библиографии . . . . .	233
Summary . . . . .	239

## CONTENTS

Introduction . . . . .	3
Chapter 1. Historic Background for Rise, Development and Fall of Mojia School . . . . .	10
Chapter 2. Mo Di and His Life. Moist School . . . . .	40
Chapter 3. <i>Mo-zi</i> , Its Contents and Story . . . . .	56
Chapter 4. Ideological Sources of Moist Teaching . . . . .	70
Chapter 5. Mojia Socio-Political Views . . . . .	87
Moist Criticism of Hereditary Slave-Owing Aristoc- racy and Confucian Teaching <i>Li</i> . . . . .	87
“Awe of Wisdom“ and “Awe of Integrity“. Moist Struggle for Higher Political Status of Free Labourers. Mo-zi Principle Against Incursions . . . . .	90 96
Moist Criticism of Confucian “Destiny“. Mo-zi Views of Labour and Human Activity . . . . .	99
Moist Criticism of Confucianist Orthodoxy . . . . .	102
Role and Place of Religion in Mo-zi and Early Moists’ Teaching . . . . .	104
Chapter 6. Ethical Views of Early and Late Moists . . . . .	120
Historiographic Introduction . . . . .	120
Moists on Origin of Ethical Norms . . . . .	123
Moists on Ethics and Society . . . . .	129
Moist “Universal Love“ and “Mutual Advantage“ and Confucian “Love of Mankind“ . . . . .	131
On Correlation of Common Good and Individual Good within “Universal Love“ . . . . .	135
Awareness of Moral Equality of Men . . . . .	138
Late Moists on “Universal Love“ . . . . .	141
Moists on “Justice“ and Relation between “Justice“ and “Benefit“ . . . . .	144
Fundamental Categories of Moist Ethics . . . . .	149
Role of Example in Upbringing and Education in Mojia . . . . .	156
Chapter 7. Early Moists on Knowledge. Materialistic Knowledge of Late Moists . . . . .	163
Mo-zi and Early Moists on Process of Cognition . . . . .	163
Theory of Knowledge of Late Moists . . . . .	172
Towards History of Moists’ Theories of Knowledge . . . . .	197

Conclusion . . . . .	203
Notes . . . . .	207
Bibliography	211
Name Index . . . . .	220
Index of Chinese Sources .	223
Subject Index . . . . .	226
Hieroglyphs in the Main Text . . . . .	227
Hieroglyphs in References . . . . .	233
Summary . . . . .	239

*Михаил Леонтьевич Титаренко*

**Древнекитайский  
философ Мо Ди,  
его школа и учение**

Редактор А. Г. Юркевич  
Младший редактор Е. В. Степанова  
Художник Э. С. Зарянский  
Художественный редактор Б. Л. Резников  
Технический редактор Л. Е. Синенко  
Корректор И. И. Чернышева

ИБ № 15168

Сдано в набор 12.11.84. Подписано к печати 18.03.85.  
А-04301. Формат 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>. Бумага типограф-  
ская № 1. Гарнитура обыкновенная новая. Печать  
высокая. Усл. п. л. 13,02. Усл. кр.-отг. 13,34.  
Уч.-изд. л. 13,75. Тираж 15000 экз. Изд. № 5692.  
Зак. № 738. Цена 1 р. 10 к.

Ордена Трудового Красного Знамени  
издательство «Наука»  
Главная редакция восточной литературы  
103031, Москва К-31, ул. Жданова, 12/1

2-я типография издательства «Наука»  
121099, Москва Г-99, Шубинский пер., 6

*готовится к изданию*

**ЛАПИНА З. Г. УЧЕНИЕ ОБ УПРАВЛЕНИИ ГОСУДАРСТВОМ  
В СРЕДНЕВЕКОВОМ КИТАЕ. 25 Л.**

Книга состоит из авторского исследования, перевода трактата Ли Гоу «Политика обогащения государства, усиления армии, успокоения народа» (XI в.) и комментария к нему. Впервые переводимый на европейский язык трактат Ли Гоу — классическое воплощение основных черт основанного на конфуцианских канонах «учения об управлении государством», оказавшего глубокое влияние на последующее развитие политической мысли Китая.

*Заказы на книги принимаются всеми магазинами книготоргов «Академкнига», а также по адресу: 117192, Москва В-192, Мичуринский проспект, 12, магазин № 3 («Книга-почтой») «Академкнига».*



*готовится к изданию*

**ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ЭПОХА ХАНЬ. 38 л.**

Антология переводов фрагментов из памятников общественно-политической и философской мысли Китая III в. до н. э.— III в. н. э. является продолжением аналогичного издания — двухтомника «Древнекитайская философия» (М., «Мысль», 1972—1973). Содержит обширную вводную статью, комментарии, указатели имен и терминов.

*Заказы на книги принимаются всеми магазинами книго-торгов и «Академкнига», а также по адресу: 117192, Москва В-192, Мичуринский проспект, 12, магазин № 3 («Книга-почтой») «Академкнига».*