АКАДЕМИЯ НАУК СССР

А. А. Петров

ВАН ЧУН

ДРЕВНЕКИТАЙСКИЙ МАТЕРИАЛИСТ И ПРОСВЕТИТЕЛЬ

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР

87.3(5Кит)
П30

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

А. А. ПЕТРОВ

ВАН ЧУН
ДРЕВНЕКИТАЙСКИЙ МАТЕРИАЛИСТ И ПРОСВЕТИТЕЛЬ

ДАР
ПОЛЕВОГО Л. С.

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА 1954

ГУМАНИТАРНЫЙ
ЦЕНТР
г. ИРКУТСК
84850

МБУК «ГЦ» | ФОНД РЕДКИХ КНИГ

Ответственный редактор
ЯН ХИН-ШУН

От Института философии Академии Наук СССР

Автор книги Аполлон Александрович Петров, бывший советский посол в Китае, является известным марксистом-исследователем в области китайской философии. Им были написаны монография об одном из крупнейших китайских философов Ван Би, очерк истории китайской философии, статьи о мировоззрении древнекитайских материалистов Ян Чжу, Ван Чуна и других.

Настоящую книгу автор подготовил к печати еще в 1941 г., однако Великая Отечественная война помешала ее изданию. После окончания войны автор продолжал работу над рукописью. Безвременная смерть не дала возможности А. А. Петрову завершить доработку рукописи.

Книга А. А. Петрова «Ван Чун — древнекитайский материалист и просветитель» представляет значительный интерес для советского читателя.

При подготовке рукописи к печати редакция сократила отдельные подробности по второстепенным вопросам и сделала некоторые редакционные исправления. Новое введение написал Ян Хин-шун.

ВВЕДЕНИЕ

Материалистическая традиция в Китае имеет глубокие исторические корни. Еще в первых столетиях эпохи Чжоу (1122—221 гг. до н. э.) были широко распространены наивные материалистические представления о пяти первоэлементах мира — дереве, металле, воде, огне и земле. Общую основу этих первоэлементов древние мудрецы видели в материальной субстанции *ци*, напоминающей воздух или эфир.

Материалистическая традиция в истории Китая возникла, выросла и окрепла на базе многовекового развития научного знания. Материализм в Китае развивался в борьбе против мистики и идеализма реакционных господствующих классов.

Еще в глубокой древности возникла астрономия, ставившая своей целью обслуживание первобытного земледелия. Китайские астрономы, как показывают надписи на найденных археологами костях и древняя книга «Шу цзин», уже в эпоху Шан-Инь (XVIII—XII вв. до н. э.) создали лунно-солнечный календарь.

Начиная с 720 г. до н. э. китайские астрономы вели систематическую запись наблюдений солнечных затмений. Еще в 28 г. до н. э. они обнаружили солнечные пятна. Первый в мире звездный каталог с 800 светилами был составлен китайским астрономом Ши Шэнем (IV в. до н. э.). Крупнейший древний китайский ученый Чжан Хань на рубеже нашей эры усовершенствовал каталог Ши Шэня и занес в него 2500 звезд. При помощи созданного им астрономического прибора Ши Шэнь измерял (в градусах) небесные светила по экватору и эклиптике.

Широкое развитие в древнем Китае получила также математика. Еще до нашей эры китайцы знали о равенстве квадрата гипотенузы сумме квадратов катетов прямоугольного треугольника. Начиная с древних времен в Китае с большим успехом развивались также агрономические и биологические знания. В древней книге стихов «Ши цзин» имеется описание двухсот с лишним растений. К концу первого века до нашей эры ученый Фань Шэн выработал целую систему мероприятий по

улучшению почвы с помощью удобрений. Его последователь Чжао Го повышал урожайность чередованием культур на определенном участке земли.

Возникшие в процессе трудовой деятельности народа научные знания в свою очередь способствовали дальнейшему развитию материальной культуры китайского народа. Они послужили непоколебимой опорой в борьбе материалистического мировоззрения против мистики и идеализма.

Еще в V в. до н. э. против мистики о «велении неба» выступил ряд мыслителей древнего Китая (Фань Вэнь, Шэнь Сюй и др.).

В III в. до н. э. выступил выдающийся материалист Сюньцзы (298—238). Он выдвинул идею, сущность которой сводится к тому, что судьбы людей не определяются «велением неба», а зависят от них самих. «Если люди, — говорил он, — берегут свое здоровье, то небо не может сделать их больными; если они соблюдают естественные законы *(дао)* и не допускают ошибок, то небо не может сделать их несчастными».

Ученик и последователь Сюнь-цзы, крупнейший представитель школы «Фацзя» («законников») Хань Фэй (умер в 233 г. до н. э.) превратил наивно-материалистическое учение о естественных законах внешнего мира, о законах *дао*, в орудие борьбы за создание единого могущественного государства древнего Китая. Согласно учению Хань Фэя, человеческое общество только тогда будет развиваться в направлении цивилизации, когда оно сможет, в соответствии с естественными законами *(дао)*, выработать собственные законы *(«фа»)*, которым оно будет беспрекословно следовать.

На рубеже нашей эры за развитие научных знаний, против мистики и суеверий выступил древний материалист и естествоиспытатель Хуань Тань. Его книга «Новые рассуждения» представляет крупный вклад в историю материалистической мысли древнего Китая.

Вершиной развития материализма в древнем Китае является учение Ван Чуна (27 — около 97), с которым знакомит читателя предлагаемая книга А. А. Петрова. Материалистическое учение Ван Чуна сложилось и окрепло в борьбе против религиозной мистики и суеверий, против теологии в особенности. В своей книге «Критические рассуждения» Ван Чун показал всю нелепость и убожество мистической теории о том, что якобы небо постоянно наблюдает за действиями людей и наказывает их за нарушение его воли. Он доказывал, что как физическое тело человека, так и его душа имеют свою основу в материальной субстанции *ци* и что со смертью человека исчезает и его душа. В своем учении Ван Чун разоблачал теорию о врожденном знании. «Если человек не слышит

и не видит [окружающего], — писал он, — то у него не может быть и представления о нем». Легенды о сверхъестественном знании древних мудрецов, утверждал Ван Чун, представляют чистую ложь.

Смелые выступления Ван Чуна против господствующей идеологии того времени послужили образцом для последующих китайских материалистов. Учение Ван Чуна, обобщающее материалистические мысли и научные знания древнего Китая, послужило основой дальнейшего развития материалистической традиции в истории китайской философии, которая в течение многих веков вела напряженную борьбу против идеализма и мистики.

Следует отметить, что изучение истории материалистической философии в Китае представляет большую трудность. Это происходит оттого, что многие выдающиеся произведения ряда материалистов были полностью уничтожены их противниками. Так, почти ничего не осталось от произведений известных древних материалистов Ян Чжу и Ле-цзы. Высказанные ими мысли мы находим главным образом, и то в искаженном виде, у некоторых идеалистов, в частности у Мэн-цзы и Чжуан-цзы. Что касается ныне существующей книги «Ле-цзы», то она, как доказывают современные исследователи, была сфабрикована философами-пессимистами в III в., в период бурных социальных потрясений и распада единого государства Китая. Вследствие этого обстоятельства в книге «Ле-цзы», включая раздел о Ян Чжу, материалистическое мировоззрение философов изложено в духе пессимизма, в духе отвращения к общественной жизни.

Из многочисленных произведений Ван Чуна дошла до нас лишь одна книга — «Критические рассуждения», рукопись которой была случайно найдена на юге Китая и размножена только в 1045 г., т. е. почти через целое тысячелетие после смерти философа, причем в изданной книге отсутствуют некоторые главы, а ряд мест в произведении носит явный отпечаток исправлений, внесенных поздними комментаторами и издателями. Об этом свидетельствуют некоторые несоответствия между различными изданиями книги. Эти несоответствия убедительно показывает А. А. Петров во II главе своего трактата о Ван Чуне.

Идеалисты враждебно относились к великому древнему материалисту. Так, в XII в., в период расцвета так называемого неоконфуцианства, сторонники этого идеалистического течения (Ван Бо-хоу, Гао Сы-сунь и др.) открыто нападали на Ван Чуна, называя его «преступником» за то, что он осмелился выступить с критическими суждениями против идеалистической стороны учения Конфуция. Старался не упоминать имени Ван

Чуна и Чжу Си. В своих обширных комментариях к произведениям древних философов он вовсе не называет имени Ван Чуна.

Гоминдановские мракобесы, будучи не в силах замолчать имя выдающегося материалиста-вольнодумца, стремились опорочить его, представить учение Ван Чуна в искаженном виде. Так, реакционный идеолог продажной клики Чан Кай-ши, ныне нашедший приют в США, небезызвестный Ху Ши в своей статье «Религия и философия», помещенной в сборнике статей о китайской культуре (1931), пытался отождествлять Ван Чуна с поздними даосскими философами-идеалистами.

Немецкий синолог — идеалист А. Форке в своей книге «История средневековой китайской философии», изданной в фашистской Германии в 1934 г., также пытается принизить историческое значение великого китайского материалиста. Причисляя Ван Чуна к скептикам, Форке утверждает, что Ван Чун якобы никакого следа не оставил в истории китайской философии, что он «ничего не создал, а, наоборот, своей критикой стремился уничтожить существующее».

Другой немецкий синолог, идеалист-мистик Р. Вильгельм, фальсифицируя историю китайской философии, утверждает, что в критике и разоблачении Ван Чуном мистики и идеализма своего времени якобы не содержится ничего благоразумного.

Защитить мистику и идеализм, оградить неоконфуцианское, даосское и буддийское мракобесие от нападок атеистов-материалистов — такова истинная цель всех реакционных буржуазных китаеведов.

Настоящая книга А. А. Петрова со всей убедительностью научной аргументации показывает выдающуюся роль материалистического мировоззрения Ван Чуна в истории китайской философии. Книга наносит удар по разного рода фальсификаторам истории китайской философии. Исследование А. А. Петрова представляет собой ценный вклад в область советского китаеведения и истории философии.

Ян Хин-шун

ГЛАВА ПЕРВАЯ

ВАН ЧУН — ДРЕВНЕКИТАЙСКИЙ МАТЕРИАЛИСТ И ПРОСВЕТИТЕЛЬ

Ван Чун жил в первом столетии нашей эры. Китай в то время находился под властью Второй Восточной династии Хань—Хоу Хань. Воцарению этой династии предшествовал ряд событий в истории древнего Китая, из которых необходимо отметить знаменитые реформы Ван Мана и широкое крестьянское движение, вылившееся в 18 г. в мощное восстание крестьян и рабов (восстание «краснобровых»).

Ван Ман пришел к власти в 8 г., в условиях ожесточенной классовой борьбы, ловко использовав недовольство крестьянских масс, а также раздоры в среде господствующего класса.

Оказавшись у власти, Ван Ман вместе со своими единомышленниками приступил к осуществлению ряда реформ, имевших, в конечном счете, целью укрепление феодальной системы. В своих эдиктах он обычно ссылался на необходимость оказывать помощь крестьянству, находившемуся в крайне бедственном положении вследствие чрезмерной концентрации земельной собственности в руках крупнейших землевладельцев.

Реформы Ван Мана предполагали проведение в жизнь «национализации» земельной собственности — объявление ее собственностью царя, ограничение землепользования, запрещение купли-продажи земли и рабов, установление государственной монополии на соль, железо, горные промыслы и т. п., регламентацию кредитно-ростовщических операций и рыночных цен и т. д. Утопические по своему характеру реформы объективно оказались направленными прежде всего против наиболее влиятельных групп господствующего класса и против купечества. Эти попытки, вопреки намерениям Ван Мана, обострили классовые противоречия. В результате сложившейся ситуации уже в 12 г. земельная реформа была отменена императорским указом.

Бесправное положение и нищета крестьянских масс, разорение в результате феодальной эксплуатации и стихийных бедствий вызвали массовые крестьянские восстания, которые вылились в мощное восстание «краснобровых», охватившее громадную территорию. Восстание началось в 18 г. под водительством Фань Чуна. В 23 г. повстанцы захватили Лоян. В том же году вспыхнуло восстание в Чанъане, во время которого Ван Ман был убит, а Чанъань оказался в руках феодальных группировок, избравших императором представителя свергнутого Ван Маном царского рода — Лю Сюаня.

В 25 г. «краснобровые» избрали своего императора — Лю Пэнь-цзы, захватили Чанъань и свергли Лю Сюаня. В этом же году во враждебном феодальном лагере, в г. Лояне, избирается новый император — Лю Сю (девиз годов правления — Гуан-у [1]). Этим избранием было положено начало Второй, или Восточной, династии Хань. Борьба между «краснобровыми» и новой династией велась еще около двух лет. В конце 27 г., после решающей битвы, в которой повстанцы потерпели жестокое поражение и потеряли пленными около 80 000 человек, остатки повстанцев сдались ханьским войскам.

Так закончилось это восстание китайского крестьянства, длившееся свыше 9 лет и имевшее большое прогрессивное значение в истории древнего Китая. Его главным результатом было некоторое ослабление феодального гнета и создание более широкой базы для дальнейшего развития производительных сил китайского общества [2]. Росло количество обрабатываемой земельной площади. В книге «История Второй Ханьской династии» («Хоу Хань шу») приводится ряд свидетельств, подтверждающих наличие этого явления в I в.

«Когда Чжань Кань был правителем в Ю Юн (Чжили). . . чиновникам было повелено призвать добровольцев, не имеющих земли, и переселить их на другие места, где поля плодородны. Этим людям раздавались общественные поля; они освобождались от налогов на пять лет и от повинностей — на три года. . .» [3].

В период правления Мин Ди (58—74) было открыто и возделано много новых земель; даже земли, принадлежавшие императорскому дому и храмам предков, были пущены под обработку. Одновременно производились крупные ирригационные работы, строились каналы, делались попытки

---

[1] По китайской традиции, имя правящего императора воспрещалось публично произносить или упоминать; вместо имени императора устанавливался девиз годов его правления.

[2] Данные о восстании «краснобровых» почерпнуты из книги: Л. И. Думан. Очерки по древней истории Китая. 1938.

[3] «Хоу Хань шу», гл. I, стр. 178—180.

регулирования течения Хуанхэ. В эту эпоху наблюдался также рост денежных отношений. Ван Чун свидетельствует о наличии глубокого общественного разделения труда. Он писал: «некоторые накопляют рис и зерно, одни — ткацкие изделия, другие — разводят коров и лошадей, третьи — приумножают землю и дома».

Торговля и рост товарно-денежных отношений стимулировались также развитием обмена между китайским оседлым населением, гуннами-кочевниками и другими племенами. Во всяком случае, в этот период мы находим в Китае вполне сложившиеся социальные группы купцов и ростовщиков, которые часто выступали в роли посредников между феодальными землевладельцами и бюрократией, с одной стороны, и рынком, с другой, реализуя на последнем выколачиваемые из крестьян натуральные поборы.

Говоря о правящем классе, нельзя упускать из виду факт расслоения внутри этого класса, которое было результатом ожесточенной внутриклассовой борьбы за распределение государственных и иных доходов, собиравшихся с крестьянства. Учет этого расслоения поможет нам разобраться в социальной физиономии Ван Чуна, который принадлежал к той группе мелких феодалов и феодальных бюрократов, которая сидела в низших звеньях государственного аппарата и часто была настроена оппозиционно; эта оппозиционность доходила иногда до того, что отдельные представители мелкой бюрократии становились на сторону восставших крестьянских масс.

Ханьская династия расширила территориальные владения империи. Под руководством знаменитого полководца и дипломата Бань Чжао велась успешная борьба с гуннами, над которыми был одержан ряд крупных побед в 70-х годах первого столетия (взятие Турфана, признание китайского суверенитета в Кашгарии и т. п.). Решительное поражение гуннам было нанесено в 89 г. уже далеко за пределами собственно китайской территории, и это открывало китайцам путь на Запад.

Последние десятилетия жизни Ван Чуна совпали с периодом подъема и укрепления Ханьской империи, с периодом расширения ее внешних связей и внешней торговли с западными окраинами, с Восточным Туркестаном, с Персией и другими странами. Это, несомненно, наложило отпечаток на политические взгляды Ван Чуна, сочувственно относившегося к династии Хань. Принадлежа к феодальной бюрократии, он поддерживал все установления и институты этой династии. Эпоху династии Хань Ван Чун ставил, в соответствии со своей исторической концепцией, выше прославляемого конфуцианцами «золотого века» древности.

Восхваляя на страницах своего трактата Ханьскую династию, Ван Чун особенно подчеркивал моменты, свидетельствовавшие об экономическом росте и укреплении империи (территориальные приобретения, расширение внешних связей, развитие земледелия и т. д.).

В истории умственной жизни Китая первый век нашей эры характеризуется господством официального конфуцианства и астрологии. В среде конфуцианцев развивалось учение Дун Чжун-шу (170—90 гг. до н. э.), приписывающее стихийным бедствиям и естественным явлениям природы моральное значение. Согласно этому учению, в стихийных бедствиях и необыкновенных небесных явлениях проявляется карающая или вознаграждающая воля неба.

Конфуцианская школа «Жуцзя», о которой так много говорит Ван Чун в своем трактате, была органической частью наиболее влиятельных аристократических слоев господствующего класса, связанных с двором. В эпоху Ван Чуна эта «аристократия ума» отличалась крайне ограниченным кругозором, не выходившим за пределы официальной традиции, в преобладающей части сложившейся уже при династии Хань. Именно против этой «аристократии ума», а не против Конфуция и его ближайших последователей, направлял острие своей уничтожающей критики Ван Чун, не желавший верить на слово традиционным басням, стремившийся найти во всем разумные основания, обоснованность фактами и логическую связь.

Критика Ван Чуна выражала взгляды мелких феодалов, феодальной бюрократии и социальных групп, связанных с развитием товарно-денежных отношений, и направлялась прежде всего против идеологов высшей феодальной знати.

* * *

Мы располагаем двумя дошедшими до нас источниками сведений о жизни и деятельности Ван Чуна.

Первый источник — краткая биография Ван Чуна, написанная в V в. историком Фань Е[1] и помещенная в отделе биографий «Ле-чжуань» в «Хоу Хань шу» (династийная история Второй Ханьской династии).

Второй источник — автобиографический раздел «Цзы цзи» трактата Ван Чуна «Критические рассуждения». Здесь говорится:

«Ван Чун, по прозванию Чжун Жэнь, был родом из уезда Шанъюй, области Хуэйцзи [2]. Его предки переселились

[1] См. «Хоу Хань шу», гл. 79, стр. 1-а—1-в, по изд. 1836 г.

[2] Область Хуэйцзи в эпоху династии Хань занимала территорию современной провинции Чжэцзян, южную часть провинции Аньхуэй и северную часть провинции Фуцзянь.

из уезда Юаньчэн, области Вэй. Ван Чун осиротел, будучи еще мальчиком. В деревне его хвалили за сыновнюю почтительность. Вскоре он отправился в столицу, где учился в высшей императорской школе».

В сочинении Юань Шань-суна [1] сказано:

«Ван Чун уже в юношестве был очень умен и развит; учась в высшей школе, он увидел однажды императора и написал в честь этого «Рассуждение о шести конфуцианцах» [2]. Его учителем был Бань Бяо [3], уроженец Фуфына [4]. Ван Чун любил много читать, «не заботясь при этом о параграфах и фразах» [5]. Так как его семья была бедна и не имела книг, то он постоянно бродил по книжным лавкам Лояна [6] и читал выставленные для продажи книги; обладая исключительной памятью, он мог, прочитав книгу один раз, запомнить ее содержание и пересказать. Так постиг он учения различных школ и направлений. Затем он вернулся на родину, где вел уединенную жизнь, занимаясь учительской деятельностью. Здесь он работал в областном управлении в должности гунцао. Но вследствие многочисленных протестов [со стороны начальников], раздоров и разногласий с коллегами вынужден был оставить службу. Ван Чун любил споры. Его возражения казались сначала странными, но в конце концов оказывалось, что они были разумными. Ван Чун, считавший, что конфуцианцы, не в меру оберегая стиль, утрачивали истину, закрыл двери [т. е. уединился в своем доме], погрузился в размышления и прекратил исполнение ритуалов поздравления и соболезнования. Повсюду — у окон, у стен — он разложил ножи и кисти и написал «Критические рассуждения», состоявшие из 85 глав, в которых насчитывалось 200 000 с лишним слов».

В книге Юань Шань-суна далее сказано:

---

[1] Комментатор «Хоу Хань шу» Чжан Хуай-сянь приводит свидетельства Юань Шань-суна, почерпнутые из его истории поздней династии Хань. Юань Шань-сунь был литератором и историком периода Цзинь (265—419); он написал свою «Историю Второй династии Хань» (состоящую из 100 глав — «бяней») значительно ранее Фань Е, автора официальной династийной истории. Полный текст этого сочинения не сохранился; его фрагменты, наряду с фрагментами других сочинений по истории Второй Ханьской династии, собрал Хуан Ши-цзи уже в эпоху династии Цин.

[2] Это произведение упоминается только Юань Шань-суном и, повидимому на основании его свидетельства, в энциклопедии Юй-хай. До нашего времени оно не дошло и в китайской традиционной литературе не зафиксировано.

[3] Отец знаменитого историка Бань Гу, автора «Истории Первой династии Хань» («Цянь Хань шу»).

[4] На территории современной провинции Шаньси.

[5] Фигуральное выражение, означающее — «отдавать предпочтение содержанию перед формой».

[6] Столица Китая в период Второй Восточной династии Хань.

«Написанные Ван Чуном «Критические рассуждения» сначала не имели распространения в центральных областях [1]. Когда Цай Юн [2] прибыл в область У[3], он вскоре после прибытия нашел сочинение Ван Чуна и постоянно тайком читал его... Ван Лан [4], будучи назначен на должность префекта в Хуэйцзи, тоже читал это сочинение. Когда он возвратился в Сюйся [5], его современники были удивлены развитием его способностей; некоторые говорили, что если он не встретил выдающегося человека, то он, должно быть, приобрел какое-то исключительное сочинение. Стали разузнавать, и действительно оказалось, что Ван Лан умственно так вырос благодаря «Критическим рассуждениям». С тех пор это сочинение распространилось и стало известно».

В трактате «Бао Пу-цзы» (抱朴子)[6] говорится:

«Современники подозревали, что Цай Юн достал какое-то исключительное сочинение; кто-то искал его в потайном месте и действительно нашел «Критические рассуждения». Нашедший сложил тексты нескольких глав и, захватив их, намеревался уйти, но Цай Юн предложил ему вместе владеть сочинением и не разглашать этого. Ван Чун объяснял тождества и различия категорий вещей и раскрывал истину современных [распространенных в его время] обычных сомнений и ошибок. Правитель Дун Цинь назначил его на должность цун-ши, затем он был перемещен на более высокую должность чжи-джуна. Ван Чун вышел в отставку и вернулся к частной жизни. Его друг и земляк Се И-у представил императору доклад, в котором рекомендовал талант и ученость Ван Чуна».

В сочинении Се Чэна [7] сказано: «Се И-у, рекомендуя Ван Чуна, указывал, что его талант природный, а не приобретенный учебой. Жившие в былые века Мэн Кэ [8] и Сунь Цин [9]

---

[1] В данном случае подразумевается территория на северо-запад от провинции Чжэцзян, откуда был родом и где жил Ван Чун, т. е. Хэнань, Аньхуэй, Шаньси и др.

[2] Цай Юн (133—192) — литератор и чиновник периода Восточной династии Хань.

[3] В период Второй Ханьской династии на территории южной части нынешней провинции Цзянсу существовала область Уцзюнь.

[4] Ван Лан — конфуцианский литератор III в., умер в 288 г.

[5] Теперь уезд Сейчан в провинции Хэнань.

[6] Текст, принадлежащий знаменитому средневековому даосскому мыслителю III—IV вв. Гэ Хуну.

[7] Се Чэн — автор утерянной неофициальной «Истории Второй династии Хань».

[8] Мэн Кэ (372—289 гг. до н. э.) — прозвище известного конфуцианского философа Мэн-цзы (372—289 гг. до н. э.).

[9] Сунь Цин — прозвище Сюнь-цзы, мыслителя III в. до н. э.

и в Ханьское время — Ян Сюн[1], Лю Сян[2] и Сыма Цянь[3] не могут превзойти его. Су Цзун[4] специальным указом повелел камергеру вызвать Ван Чуна на аудиенцию, но он был болен и не мог прибыть. Годы шли, и когда ему стукнуло семьдесят лет, его силы начали падать. В этот период он написал трактат «О воспитании характера человека» в 16 главах. Воздерживаясь от желаний и умеряя стремления, он поддерживал свои силы и дожил до середины периода Юн-юань[5], когда он заболел и скончался в своем доме».

Вторым ценным источником для биографии Ван Чуна является упомянутая выше «Автобиография» мыслителя, составляющая заключительную часть его трактата «Критические рассуждения», в которой не только содержатся сведения о фактической стороне жизни Ван Чуна, но и раскрывается картина его творческой жизни и философской деятельности. Здесь говорится о тех внутренних побуждениях, которые толкнули Ван Чуна на путь критического и философского творчества, раскрываются цели, которые он преследовал, когда создавал свое замечательное произведение, делается попытка практически обосновать необходимость рационалистического бунта против учений современных ему историков, писателей и философов.

В «Автобиографии» приводятся следующие данные о Ван Чуне:

Дед Ван Чуна — Фань — жил со своей семьей в уезде Цяньтан[6] и занимался торговлей. У него было два сына: старший — Мын и младший — Сун; последний и был отцом Ван Чуна. Братья из-за вражды с другими влиятельными семьями переехали в Шанъюй. Здесь, на новом месте, в третий год правления под девизом Цзянь-у[7] родился Ван Чун[8].

Уже в раннем детском возрасте Ван Чун отказался от игр со своими сверстниками и с шести лет начал с большим прилежанием изучать грамоту. Тогда же он обнаружил выдающиеся способности, и можно было предвидеть, что он будет большим человеком.

С восьми лет Ван начал учиться в школе, с каждым днем делая все бóльшие и бóльшие успехи. Когда он достаточно усвоил

---

[1] Ян Сюн (53 г. до н. э. — 18 г. н. э.) — древний философ-идеалист, автор «Тай сюань цзин» («Книги о величайшем сокровенном»).

[2] Лю Сян (I в. до н. э.) — литератор, философ-конфуцианец.

[3] Сыма Цянь (II—I вв. до н. э.) — известный китайский историк автор «Ши цзи» («Исторических записок»).

[4] Су Цзун (89—106) — ханьский император Хэ Ди.

[5] Девиз годов правления ханьского императора Хэ Ди (89—104).

[6] Уезд Цяньтан находился на территории современной провинции Чжэцзян.

[7] Девиз годов правления при ханьском императоре Гуан У-ди (25—55).

[8] См. «Лунь хэн», гл. XXX.

грамоту, учитель давал ему читать «Беседы и суждения» («Лунь юй») и «Книги Анналов» («Шан шу»), из которых ученик повторял ежедневно текст в тысячу знаков.

Изучив канонические сочинения, Ван оставил школу и стал самостоятельно заниматься науками; его начитанность и ученость росли с каждым днем. Владея полемическим искусством, он тем не менее не любил вступать в споры и целыми днями мог сохранять молчание, если не находил соответствующего собеседника. Его слова сначала казались довольно необычными, а его мнения были противоположны мнениям других, но тот, кто выслушивал его до конца, в конечном счете с ним соглашался[1].

В уезде Ван Чун достиг чина юань-гун-цао; такое же положение он занимал в ду-вэй-фу[2]; в тай-шоу[3] он был одним из пяти секретарей; в областном управлении его назначили на пост цун-ши. Ван Чун не любил славы и не стремился к личной выгоде. В присутственных местах он не говорил, пока его не спрашивали.

Ван Чун всегда находил себе друзей; ни ранг, ни общественное положение, ни возраст не играли при этом роли; он искал дружбы лишь тех людей, которые возвышались над обычной посредственностью. Ссылаясь на древних мудрецов, Ван Чун считал, что нужно заботиться не о высоком чиновничьем ранге, а об усовершенствовании нравственных качеств[4].

Ван Чун жалуется на бессердечие людей и говорит, что пока он занимал официальное положение, многие, подобно осам, вились около него; но стоило ему только потерять это положение и впасть в бедность, как все друзья покинули его.

В виде протеста против угодничества Ван Чун написал произведение «Цзи су цзе и» (譏俗節義) (в 12 главах), посвященное критике обычной морали. Он намеренно изложил его просто и популярно, надеясь, что оно пробудит общественное сознание и будет способствовать его развитию и совершенствованию. Затем он написал трактат «Чжен у» (政務), посвященный вопросам правления и явившийся своего рода реакцией на существующее положение вещей.

Главным произведением Ван Чуна является трактат «Лунь хэн» («Критические рассуждения»). «Питая отвращение к множеству ложных книг и к банальной литературе, лишенных истинного знания, он написал «Лунь хэн»»[5]. Более подробно о мотивах, побудивших Ван Чуна написать это интереснейшее

---

[1] См. «Лунь хэн», гл. XXX.
[2] Ду-вэй-фу — управление военного правителя.
[3] Тай-шоу — префектура.
[4] См. «Лунь хэн», гл. XXX.
[5] Там же.

произведение, будет сказано ниже, при общей характеристике трактата.

Заключительная часть автобиографии следующим образом рисует дальнейшую жизнь великого мыслителя. В третий год правления под девизом Юань-хэ [1] Ван Чун поселился в области Янчжоу [2] и был назначен на должность чжи-чжуна. Но сухая чиновническая деятельность не удовлетворяла Ван Чуна. В автобиографии сообщается, что он совершенно не занимался официальной перепиской, как это полагалось ему по должности.

Во второй год правления под девизом Чжан-хэ [3] Ван Чун оставил службу. Друзья начали постепенно покидать его. Он так обеднел, что не мог содержать самого себя. Предчувствуя приближение смерти, Ван Чун написал сочинение «Ян син шу» (養 性 書), посвященное вопросам воспитания характера человека; сочинение состояло из 16 глав. «Престарелый мыслитель прилагал много усилий для того, чтобы продлить свои дни. Он оградил зрение и слух от внешних воздействий».

Автобиография заканчивается следующими словами:

«Ван Чун написал это сочинение, чтобы объявить потомству, что человеческая жизнь имеет предел. Человек, так же, как и животное, рождается и умирает один раз. Минувшие годы мы можем только запомнить, но кто же может их возвратить. Мы как бы входим в Желтый источник, исчезаем и превращаемся в землю и пепел. Со времен царей Хуан Ди и Тан, вплоть до династий Цинь и Хань, люди руководствовались принципами совершенномудрых людей. Молодое и старое живет и умирает и, в равной степени, дрéвнее и современное подвержены этому. Жизнь, к сожалению, не может быть продлена» [4].

Еще одну деталь, характеризующую деятельность Ван Чуна в общественно-политической жизни, мы узнаем из главы «О творчестве» [5], которая имеет большое значение для понимания творческой направленности Ван Чуна, а также для выяснения его взглядов на сущность и задачи литературно-философского творчества. Здесь мы читаем:

«В первые годы правления под девизом Цзянь-чу [6] в Чжунчжоу [7] был большой неурожай. Население областей Иньчуань

---

[1] Девиз годов правления (84—86) при ханьском императоре Чжан Ди.

[2] Янчжоу — провинция в Ханьской империи, включавшая территорию современных провинций Цзянсу, Аньхуэй, Цзянси, Фуцзянь, Чжэцзян.

[3] Девиз последних годов правления императора Чжан Ди (87—88).

[4] «Лунь хэн», гл. XXX.

[5] Там же, гл. XXIX, 2.

[6] Девиз первых восьми лет правления ханьского императора Чжан Ди (76—83).

[7] Чжунчжоу — старое название современной провинции Хэнань.

МБУК «ГЦ» ФОНД РЕДКИХ КНИГ

и Жунань [1] покидало дома и разбегалось. Император был очень огорчен этим и издавал в большом количестве эдикты по этому поводу».

Автор «Критических рассуждений» представил трону доклад через цзюнь-шоу, в котором предлагал запретить расточительность и обеспечить нуждающихся. Но его слова не были приняты во внимание. Тогда он составил набросок доклада «О снабжении нуждающихся», в котором говорилось: «Если хлеб употребляется для выгонки вина, появляются разбойники, и пока есть люди, предающиеся пьянству, разбой не прекратится. Я представил трону доклад через цзюнь-шоу о запрещении пьянствовать; вернувшись домой, я составил набросок, озаглавив его «О запрещении вина»» [2].

На основании указанных источников мы можем представить биографию Ван Чуна в следующем виде.

Ван Чун родился в 27 г. в уезде Шанъюй, области Хуэйцзи, на территории провинции Чжэцзян. Его дед — Фань — занимался торговлей еще до переезда в Шанъюй; профессия отца Ван Чуна — неизвестна. В автобиографии только говорится, что Ван Чун происходил из простого (незнатного) рода. Сам он был беден и не имел ни одного му земли. Мыслитель предвидел отрицательное отношение к себе со стороны феодальной аристократии.

Образование Ван Чун получил в столичной высшей школе в Лояне, где изучал классическую китайскую литературу.

Из Лояна, повидимому по окончании школы, он возвратился в родные места и стал учителем. Здесь же началась государственная служба Ван Чуна в местном управлении в должности гун-цао, но вскоре он вышел в отставку из-за каких-то разногласий со своими сослуживцами. Очевидно, рутина бюрократического аппарата не пришлась по вкусу молодому Ван Чуну.

В 86 г. Ван Чун поселился в провинции Янчжоу [3] и здесь вторично поступил на государственную службу в областное управление, но, прослужив недолгое время, в 88 г. снова вышел в отставку и вернулся к частной жизни [4]. После выхода

---

[1] Иньчуань — область на территории современной провинции Хэнань, учрежденная в период династии Цинь; Жунань — область также на территории провинции Хэнань, учрежденная в период династии Хань.

[2] «Лунь хэн», гл. XXIX, 2.

[3] Автобиография указывает три пункта этой провинции, занимавшей огромную территорию, охватывавшую район современных провинций Цзянсу, Аньхуэй, Цзянси, Фуцзянь и Чжэцзян.

[4] Свидетельства биографических записей в «Хоу Хань шу» и «Автобиографии» из книги «Лунь Хэнь» в вопросе о служебной карьере Ван Чуна несколько расходятся. Согласно первому источнику, он служил дважды — в областном управлении в должности гун-цао и затем в Янчжоу; согласно второму источнику, он, кроме того, служил в управлении воен-

в отставку он, повидимому, переехал на родину, хотя прямых указаний на это нет. Своим другом Се И-у он был представлен трону. Император вызвал его на аудиенцию, но она не состоялась из-за болезни Ван Чуна.

Последние годы жизни Ван Чуна были особенно тяжелыми. Оставленный друзьями, он жил в одиночестве, не располагая средствами даже для того, чтобы прокормить себя. Тем не менее он продолжал работать. Точная дата смерти Ван Чуна неизвестна. Источники лишь указывают, что он умер в середине периода Юнь-юань [1], т. е. между 89 и 104 гг. Семидесяти лет, т. е. в 97 г., он еще жил и писал свое последнее произведение[2]. Следовательно, можно предполагать, что он умер несколько позже 97 г.

Таким образом, картина жизни Ван Чуна, несмотря на наличие двух заслуживающих доверия источников, остается не совсем ясной.

Рассматривая вопрос об источниках для биографии Ван Чуна, необходимо обратить внимание на следующее обстоятельство. Казалось бы, что Фань Е, автор «Хоу Хань шу», живший в V в., должен был располагать текстом трактата «Критические рассуждения», в том числе и текстом автобиографической главы. Однако это мало вероятно, так как в биографии в «Хоу Хань шу» сведения о служебной карьере Ван Чуна неполны и дана другая дата написания его последнего сочинения. С другой стороны, Фань Е приводит неточную, но все же ориентирующую нас справку об учебе Ван Чуна в столичной школе, о времени смерти мыслителя и т. д.

Следовательно, Фань Е вряд ли был знаком с автобиографией и располагал не известным для нас официальным источ-

---

ного правителя, затем у начальника области — тай-шоу, где был одним из пяти секретарей; в областном управлении он занимал должность цунши. Государственная служба Ван Чуна заканчивается в Янчжоу, где он занимал должность чжи-чжуна. Хронологических данных, кроме даты вторичного поступления на службу (86 г.) и года отставки (88 г.), ни один из указанных источников не дает.

[1] Девиз годов правления ханьского императора Хэ Ди (89—104 гг. н. э.).

[2] Здесь мы также сталкиваемся с некоторой неясностью. В «Хоу Хань шу» сказано: «Годы шли и, когда ему стукнуло семьдесят лет, его силы начали падать. В этот период он написал трактат «О воспитании характера человека. . .». Это могло иметь место в 97 г. (Ван Чун родился, как мы указывали, в 27 г. н. э.).

В автобиографии же говорится: «Но время текло, годы гэн (90 г.) и син (91 г.) пришли к концу; хотя Ван Чун и чувствовал, что смерть уже близка, но был еще полон мыслей и написал сочинение «О воспитании характера человека». Здесь речь идет о том периоде, когда мыслителю было только 63—64 года, а не 70 лет.

Таким образом, при определении даты написания последнего трактата Ван Чуна возможны два варианта — 90—91 гг. и 97 г.

ником при написании биографического очерка Ван Чуна в «Хоу Хань шу». Кроме того, на основании ряда особенностей автобиографической главы (исключительно хвалебный и торжественный тон изложения при характеристике деятельности Ван Чуна, ее место как заключительной главы в трактате) можно предположить, что она написана не самим автором трактата, а одним из его последователей, который был или современником Ван Чуна, или жил вскоре после него и смог воспроизвести канву жизни своего учителя, имея, однако, своей главной целью освещение его творческого пути и, в особенности, задач его трактата «Критические рассуждения».

Теперь остановимся на вопросе о произведениях Ван Чуна, приписываемых ему биографическими источниками и последующей литературной традицией.

* * *

О первых шагах Ван Чуна на литературно-философском поприще рассказывает Юань Шань-сун, автор одной из неофициальных историй Ханьской династии, ныне утерянной. Он свидетельствует, что молодой Ван Чун, будучи слушателем высшей школы в столице, написал в ознаменование посещения этой школы императором «Рассуждение о шести конфуцианцах» («Лю жу лунь») [1]. Однако это произведение не зафиксировано в официальной традиционной литературе и упоминается еще только в энциклопедии «Юй хай» [2].

Другие произведения, по крайней мере те, которые зафиксированы в биографических источниках, он писал уже на склоне лет. Так, трактат «Цзи су цзе и», посвященный критике «обычной морали», написан им уже после того, как он покинул первый раз государственную службу. Следующим его произведением был трактат «О правлении» («Чжэн-у») [3].

Точную дату написания главного произведения Ван Чуна — трактата «Критические рассуждения» («Лунь хэн») — биографические источники не указывают.

Последним произведением мыслителя, написанным им уже в глубокой старости, был трактат «О воспитании характера человека» («Ян син шу») в 16 главах [4]. Выше указывалось на две возможные даты написания этого сочинения: 90—91 гг. или 97 г.

---

[1] См. «Хоу Хань шу», гл. 79, стр. 1-а.
[2] «Юй хай», гл. 62, стр. 5-в.
[3] См. «Лунь хэн», гл. XXIX, 2.
[4] Там же; см. также «Хоу Хань шу», гл. 79, стр. 1-в.

Итак, известны следующие произведения Ван Чуна:

1. «Рассуждение о шести конфуцианцах» — «Лю жу лунь» (六儒論).
2. «Трактат об обычной морали» — «Цзи су цзе и» (譏俗節義) или «Цзи су шу» (譏俗書).
3. «О правлении» — «Чжэн у» (政務).
4. «Критические рассуждения» — «Лунь хэн» (論衡).
5. «О воспитании характера человека» — «Ян син шу» (養性書).

Единственным сохранившимся и дошедшим до нас произведением Ван Чуна является «Лунь хэн», состоящее из 30 глав, разбитых на 85 параграфов. Остальные произведения утеряны и совершенно не отражены в библиографической литературе. Единственным источником наших сведений о них является «Хоу Хань шу». В библиографическом отделе «Суй шу» книги «История династии Суй» они уже не упоминаются. Можно предположить, что эти произведения были утеряны вскоре после смерти их автора.

Из главы XXIX «Лунь хэна» мы узнаем, что Ван Чуну не была чужда и публицистическая деятельность. Он составил императору несколько докладов по злободневным вопросам. В тексте трактата приводятся только два доклада — «О снабжении нуждающихся» («Бэй фа») и «О запрещении вина» («Цзинь цзю»). Первый доклад был написан в 76 г., а второй — в начале царствования ханьского императора Чжан Ди, в период больших недородов. Доклады не имели успеха и, кажется, дальше местного правителя не пошли.

Наконец, в сунской энциклопедии «Тай пин юй лань» (гл. 968, стр. 3-а) мы находим указание на фрагмент стихотворения Ван Чуна. Это, повидимому, остатки его стихов, сохранившиеся в виде цитаты в каком-то впоследствии утерянном сочинении, которое и цитируется в энциклопедии.

Этим и ограничиваются наши сведения о произведениях и литературно-публицистической деятельности Ван Чуна. Центральное место среди этих произведений принадлежит блестящему полемическому трактату «Критические рассуждения», в котором автор подвел итог своей борьбы против невежества и мракобесия.

ГЛАВА ВТОРАЯ

ТРАКТАТ «КРИТИЧЕСКИЕ РАССУЖДЕНИЯ»

Трактат «Критические рассуждения» («Лунь хэн») представляет собой большое полемическое произведение, в котором автор развивает и обосновывает ряд основных, определяющих идей своего учения. Ван Чун не ограничивал свою задачу философской борьбой против одной школы; он отважно выступал против всей современной ему реакционной и консервативной идеологии Китая, включая сюда не только философские и натурфилософские учения, но также, пожалуй еще в большей мере, религиозные представления, суеверия и предрассудки.

Стиль сочинения определялся тем, что автор стремился дать популярное изложение, доступное не только ограниченной касте ученых, но и более широкому кругу людей.

Полемический характер трактата определял в известной степени и метод изложения. Сначала Ван Чун приводит широко распространенный, но, с его точки зрения, ложный тезис по тому или иному вопросу. После этого он подробно — на фактах, исторических примерах, свидетельствах литературных источников и т. д. — доказывает ложность этого тезиса и, наконец, определяет истинный тезис.

Трактат «Критические рассуждения» — это обширное и разностороннее произведение, посвященное проблемам натурфилософии, метафизики, теории познания, этики, религии и общественно-государственной жизни. В нем излагается материалистическое в основных своих чертах мировоззрение. Автор преследовал просветительные цели, разоблачал реакционные и консервативные теории, предрассудки и суеверия, распространенные в его время.

Это определение характера трактата подтверждается высказываниями самого автора или кого-то из ближайших его последователей, если учесть наше допущение, что биографическая глава написана не самим Ван Чуном.

В трактате «Лунь хэн» приводится, например, следующее место: «Конфуций сказал: «В «Книге стихов» («Шицзине») —

300 произведений, но их смысл можно объять в одном выражении: не имей ложного в мыслях». В «Критических рассуждениях» — 100 глав, но их сущность можно выразить словами: «питать отвращение к фикциям и лжи» [1]. И далее: «Живя в одиночестве, Ван Чун исследовал истинное и ложное. . . Презирая обычные чувства, он написал сочинение об общественной морали. Затем он написал сочинение об управлении. Питая отвращение к множеству ложных книг и обычной традиционной литературе, лишенных истины, он написал «Критические рассуждения». . . «Критические рассуждения» наполнены фактами и преисполнены ненавистью к фикциям. . .» [2].

Ван Чун придавал большое значение стилю своего трактата, простоте и ясности изложения. Он писал:

«Совершенномудрые умерли, и их великие идеи рассеялись; ложные учения боролись между собой, и каждый открывал свою собственную школу. . . Древняя традиция передавалась или письменно или воспринималась понаслышке. Проходили столетия, и с каждым днем идеи древних становились более далекими, и люди начали рассматривать деяния древних, которые передавались традицией, близкими к истине и верили в них; они вошли в плоть и кровь, и люди сами не могут их объяснить. Вот поэтому мною написаны истинные рассуждения; их стиль живой, они полны полемики. . .»

Сочинения Ван Чуна ясны и доступны пониманию. «Некоторые говорят, — писал он, — что слова полемистов должны быть глубокими, а сочинения талантливых писателей — темными. Стиль классической литературы и изречения совершенномудрых — велики и значительны, прекрасны и утончены, но трудны для восприятия. Изучающие эту литературу говорят, что ее содержание может быть понято только в том случае, если оно сопровождается объяснениями, так как гений совершенномудрых был велик и поэтому их стиль нельзя понять столь же легко, как обычный. Яшма скрыта в камне, а жемчуг — в утробе рыбы, и только гранильщик и жемчужный мастер могут отыскать их. Эти драгоценные вещи скрыты и невидимы. Подобно этому и драгоценные слова должны быть глубоки и трудно воспринимаемы.

В сочинении об общественной морали я стремлюсь к тому, чтобы быть понятным для обычных людей, и поэтому его форма ясна и стиль прост. Почему же не должен быть таким же и трактат «Критические рассуждения»? Почему его стиль ясен и следует иным принципам, чем стиль классической литературы?

---

[1] «Лунь хэн», гл. XX, 2.
[2] Там же, гл. XXIX, 2; гл. XXX.

Я отвечу так: яшма скрыта в камне, а жемчуг — в утробе рыбы, и поэтому они глубоки и скрыты во тьме; но когда цвет яшмы откроется в сердце камня, а сияние жемчужины выйдет из утробы рыбы, — то разве они могут оставаться скрытыми?

Так же и мои мысли: когда они еще не выражены, они скрыты в груди, подобно тому, как скрыты яшма и жемчуг; когда же они проявляются, то становятся прозрачными, как яшма и жемчуг, сияют, как свет небесных светил, и отчетливы, как линии земли. . .

В речи важны ясные слова, а в письме — ясный стиль. Стиль больших ученых утончен, и в словах нет того, чего нельзя было бы понять, и их смысл всегда может быть уяснен» [1].

В автобиографической главе трактата в общей форме излагаются литературно-критические взгляды Ван Чуна. Мы имеем полное основание констатировать, что Ван Чун в своих «Критических рассуждениях» выступает также и в качестве литературного критика, и его, таким образом, можно рассматривать как одного из представителей литературной критики в древнем Китае. С предельной ясностью он формулирует свои взгляды на характер и стиль произведения:

«Сочинения Ван Чуна отличаются от обычных сочинений. Могут сказать, что его аргументы не совпадают с общественным мнением и его сочинения критикуют общепризнанные идеи и не согласуются с обычными взглядами. На это я отвечу, что в суждениях ценится прежде всего истина, а не элегантность, в фактах ценится. . . достоверность, а не высокая [отвлеченная] согласованность. . .

Если общие чувства ложны, то им нельзя следовать; поэтому нужно отбрасывать в них ложное и сохранить в них истинное. . .

Стиль может быть плох, выражения небрежны, но смысл может быть прекрасным и далеко идущим; и, наоборот, в слащавые слова и внешне прекрасные выражения вкладывается часто очень убогий смысл. . .» [2].

Ван Чун категорически возражал против общепринятого метода сравнения каждого сочинения с классическими сочинениями древности. Ученые-начетчики утверждали, что писатель не может быть хорошим, а его произведение достойным внимания, если оно не подходит под эту мерку, т. е. если оно отличается от классического стандарта.

«Деятельность каждого из писателей, — говорится в автобиографическом отделе трактата Ван Чуна, — имеет свое направление [свои особенности]: некоторые отделывают фразы,

---

[1] «Лунь хэн», гл. XXX.
[2] Там же.

чтобы сделать сочинение искусным по стилю, другие же подвергают дискуссии должное, чтобы придти к истине».

Как уже указывалось, Ван Чун, создавая свое замечательное произведение, ставил перед собой совершенно определенные просветительные цели. В XXIX главе «Критических рассуждений», посвященной вопросу о целях творческой деятельности, он обстоятельно развивает тезис о том, что совершенномудрые в древности творили, имея перед собой определенные цели. Они написали классические книги, чтобы воспитывать людей и возвращать их к истине.

«Совершенномудрые люди создали классические книги, а талантливые люди составили летописи; они выправляли испорченные нравы и воздействовали на людей, заставляя их вернуться к истине и искренности. . .».

Ван Чун ссылается на Конфуция, который, по словам Ван Чуна, создал летопись «Весна и Осень» («Чунь цю»), так как видел развращенность народа Чжоу и стремился исправить нравы государя и подданных. Если бы нравы царства Чжоу не деградировали и народ обладал культурой совершенномудрых древности, то эта летопись не была бы создана. Точно так же если бы учения Ян Чжу и Мо Ди не извращали смысла древней традиции, то Мэн-цзы не написал бы своего сочинения, осуждающего этих еретиков. «Новые рассуждения» («Синь лунь») Хуань Таня, ближайшего идейного предшественника Ван Чуна, также представляли собою реакцию на общий упадок и деградацию культуры. Если бы царство Хань не было слабым и его государственная система не пришла в упадок, то Хань Фэй-цзы не создал бы своего произведения [1].

В определении целей, поставленных перед трактатом, Ван Чун прежде всего исходил из задач борьбы против лжи и суеверий того времени.

«Во множестве сочинений, — писал он, — утрачена действительность, и ложные слова в них преобладают над истиной. . . «Критические рассуждения» взвешивают легковесные и полные смысла слова и устанавливают грань между истиной и ложью» [2].

Мыслитель ставил своей основной задачей уничтожение обычных, невежественных представлений.

«Я не могу действовать иначе, — утверждал он. — Ложь является в личине истины, и искренность смыкается с плутовством. Люди не осознают истины, истинное и ложное не определены, пурпур и яркокрасное спутаны, черепица и яшма смешаны» [3].

---

[1] См. «Лунь хэн», гл. XXIX, 2.
[2] Там же.
[3] Там же.

В «Автобиографии» рассказывается, что Ван Чун не мог не реагировать на это, так как чувствующий различие между истиной и ложью не может молчать.

В определении места «Критических рассуждений» в литературе Ван Чун исходит из следующей классификации философско-литературного творчества.

Первая категория — пять классических книг, представляющих собой продукт творчества совершенномудрых людей древности, — *шэнь жэнь* (聖 人). Это — творчество в прямом и возвышенном смысле слова — *цзо* (作), т. е. делать, создавать.

Вторая категория — повествование — *шу* (述), т. е. писать, излагать. Это — творчество мудрых, как, например, «Исторические записки» — «Ши цзи» — Сыма Цяня или «Новое предисловие» — «Синь сюй» — Лю Цзы-чжэна [1].

И, наконец, третья категория — рассуждение — *лунь* (論), как, например, «Новые рассуждения» — «Синь лунь» — Хуань Цзюнь-шаня.

К разряду сочинений типа «рассуждений» Ван Чун относит и свои «Критические рассуждения» [2].

«Критические рассуждения» — это сочинение о современных нравах. В нем исследуется истинное и ложное, подвергается обсуждению действительное и пустое [недействительное]. Трактат «освещает принципы истины и лжи и заставит будущие поколения ясно увидеть различия между действительным и ложным». В современном обществе «. . . яшма смешана с камнем. . . истина превращена в ложь, нереальное превращено в действительное. Разве можно молчать?» [3].

Ван Чун хотел, чтобы его трактат был практически полезен для народа. «Я написал, — говорил он, — главы «О смерти» и «Ложные суждения о смерти» и объяснил, что мертвые не обладают знанием, не могут превращаться в духов, и надеюсь что читающие [мое произведение], уяснив эту истину, ограничат излишества при похоронах и станут более бережливыми» [4].

Главная цель трактата — критика идеалистической конфуцианской идеологии эпохи первой Ханьской династии и обоснование нового мировоззрения, главным принципом которого было признание материальности мира.

«Критические рассуждения» представляют собою интереснейшее философско-публицистическое произведение, в котором

---

[1] Лю Сянь (1 в. до н. э.).
[2] «Лунь хэн», гл. XXIX, 2.
[3] Там же.
[4] Там же.

автор подверг основательной критике идеологические устои господствующих классов того времени.

«Критические рассуждения» являются, кроме того, важнейшим историко-культурным памятником периода поздней, Восточной, династии Хань. Помимо того, что это — блестящее полемическое, литературно-философское произведение, не имеющее себе равного в китайской литературе по содержанию пропагандируемых идей, — «Критические рассуждения» еще и историческое сочинение, отражающее с большой выразительностью и правдивостью идеологию тогдашнего китайского общества. Ван Чун характеризует отдельные умственные направления, естественно-научные представления древних китайцев, критикует религиозные верования, предрассудки и суеверия и т. д. Это — неоценимый документ в руках исследователя китайской культуры, истории и философии. «Лунь хэн» является выдающимся произведением не только китайской, но и мировой философско-публицистической литературы.

Прежде чем перейти к подробной характеристике трактата «Критические рассуждения», остановимся кратко на библиографических и исторических сведениях об этом трактате.

«Лунь хэн» регулярно упоминается в литературно-библиографических отделах династических историй. Наиболее раннее упоминание о трактате мы находим в «Истории династии Суй» — «Суй шу» (隋 書)[1], где сказано, что «Лунь хэн» содержит 29 глав (цзюаней) и принадлежит Ван Чуну, ученому периода поздней династии Хань.

В дальнейшем «Лунь хэн» упоминается в «Старой истории династии Тан» — «Цзю Тан шу»(舊 唐 書)[2], в «Истории династии Тан» — «Тан шу» (唐 書) [3] и в «Истории династии Сун» — «Сун ши» (宋 史)[4]. В этих источниках указывается, в отличие от свидетельства «Суй шу», что «Лунь хэн» состоит из 30 глав (цзюаней). Кроме того, в «Сун ши» говорится о неизвестном нам сочинении Бянь И под заглавием «Сюй Лунь хэн» («Продолжение Лунь хэна»), (續 論 衡), состоящем из 20 глав (цзюаней); сочинение это впоследствии было, повидимому, утеряно. Ни в одном из источников, кроме «Сун ши», оно не указывается.

Таким образом, в данный момент мы не располагаем полным текстом трактата. Современный текст состоит из 30 глав, подразделяющихся на 84 параграфа, число которых в каждой главе колеблется от двух до пяти. Кроме того, сохранилось

---

[1] См. «Суй шу», гл. 34, стр. 7-в.
[2] См. «Цзю Тан шу», гл. 47, стр. 8-а (по изд. 1836 г.).
[3] См. «Тан шу», гл. 59, стр. 15-в (по изд. 1836 г.).
[4] «Сун ши», гл. 205, стр. 23-а, 1836.

заглавие утерянного параграфа — «Чжао-чжи» (招致). Следовательно, по оглавлению значится 85 параграфов.

Однако из автобиографической главы, а также из некоторых других мест «Лунь хэна» вытекает, что в своем первоначальном виде текст состоял из 100 с лишним разделов или параграфов.

«Мое сочинение, — писал Ван Чун, — превосходит 100 параграфов и могут сказать, что это слишком много. . . » [1].

Это свидетельство самого Ван Чуна является существенным доводом в пользу того, что часть текста была утеряна и до нас не дошла.

В китайской филологической литературе мы находим специальное исследование об утерянных частях «Лунь хэна», принадлежащее Лю Пань-сую [2]. Он считает утерянными следующие главы, названные в различных местах «Лунь хэна»: «Цзяо нин» (覺佞), «Нэн шэн» (能聖), «Ши шэн» (實聖), «Шэн бао» (盛褒). Кроме того, Лю Паньсуй нашел в некоторых сочинениях цитаты из «Лунь хэна», которых нет в современном тексте. Например, у Ма Цзуна в сочинении «Лес мысли» («И-линь») (意林), у Инь Чэнь-ши в сочинении «Си ян цза цзу цзя ши ши та ни тяо» (西陽雜俎加十石駝溺條).

Таким образом, трактат Ван Чуна дошел до нас в неполном виде. О том, когда были утеряны недостающие главы, часть которых даже известна по заголовкам, пока нет никаких определенных данных, можно строить только различные предположения. Вместе с тем, поскольку в «Суй шу» говорится только о 29 главах «Лунь хэна», мы можем заключить, что к периоду династии Суй, т. е. к VI в., текст уже имел в основном современный вид. К этому времени некоторая его часть была утеряна.

Однако нельзя не учесть того обстоятельства, что в «Суй шу» ни слова не говорится об утерянных частях текста, как это часто встречается у авторов литературно-библиографических отделов династических историй. И если, кроме того, принять во внимание, что современный текст количественно совпадает с первоначальным текстом, в котором, согласно «Хоу Хань шу», содержалось более 200 000 знаков, то окажется вполне вероятным предположение, что мы имеем в данном случае дело не столько с утерей части текста, сколько с пере-

---

[1] «Лунь хэн», гл. XXX; см. также гл. XX, 2.

[2] См. Лю Пань-суй. Исследование об утерянных главах «Критических рассуждений» Ван Чуна. Сб. «Гу ши бянь», т. IV, 1933, стр. 691—693; см. также: журнал «Вэнь сюэ», 1932, V, 5.

становкой отдельных его частей, со сведéнием его к меньшему числу глав, что могло иметь место в период между II и V вв.

Точная дата написания «Критических рассуждений» неизвестна. Биографические данные дают основание заключить, что этот трактат написан Ван Чуном уже на склоне лет, после первой его неудачи на государственной службе [1]. «Лунь хэн» был предпоследним его произведением после трактатов о морали и о правлении. Из автобиографии видно, что «Лунь хэн» был написан ранее 86 г. н. э., т. е. года вторичного поступления Ван Чуна на государственную службу. В этом же нас убеждают и другие косвенные данные, которые мы находим в «Лунь хэне». Так, в параграфе 4 XVI главы имеется следующая приписка:

«В периоды правления Юань-хэ и Чжан-хэ, когда сияла добродетель Чжан Ди [2], совершенная гармония заполняла мир. . .».

Эта приписка сделана после 88 г., так как здесь Ван Чун называет императора Чжан Ди, умершего в 88 г., его посмертным именем. Но Ван Чун указывает, что глава была написана раньше, когда он не мог еще говорить о годах правления Юань-хэ и Чжан-хэ, т. е. до 84 г. [3]. Следовательно, основная часть XVI главы, как, повидимому, и всего трактата, была написана до 84 г. С другой стороны, во втором параграфе XIX главы Ван Чун говорит о шестом годе правления Чжан Ди, т. е. о 81 г.; следовательно, эту главу он писал после 81 г.

Таким образом, можно заключить, что некоторые части трактата (а возможно, и весь трактат полностью) написаны в 82—83 гг. Однако при наличии позднейших приписок, одна из которых, как мы видели, относится к периоду после 88 г., правильнее будет предположить, что трактат представляет собою результат многолетней работы, начатой значительно раньше и только в основном законченной к 84 г.

Первоначальная история текста «Лунь хэна» неясна. Трудно допустить, чтобы произведение Ван Чуна могло иметь широкое распространение уже в конце I и начале II в. Первые сведения о нем, которыми мы располагаем, относятся уже ко второй половине II в. Юань Шань-сун, автор утерянной «Истории династии Хань», свидетельствует, что написанные Ван Чуном «Критические рассуждения» не были известны в центральных областях тогдашнего Китая; их нашел прибывший в область У литератор Цай Юн (133—192), который читал их тайком,

---

[1] Из того факта, что автобиография доведена до последних дней жизни, можно предположить, что она могла быть написана не Ван Чуном, а кем-либо из его ближайших последователей.

[2] Император династии Хань (75—88).

[3] Юань-хэ — 84—86 гг.; Чжан-хэ — 87—88 гг.

не объявляя о своей находке [1]. Свидетельство Юань Шань-суна подтверждает и даосский философ Гэ Хун (IV в.), который писал:

«Позже, уже в III в., «Лунь хэн» тоже был мало известен. Юань Шань-сун говорит, что трактат был найден Ван Ланом (ум. в 288 г.) в Хуэйцзи. Современники были поражены быстрым ростом способностей и знаний Ван Лана и предположили, что он или встретил выдающегося человека, или нашел какое-то редкое и исключительное сочинение. Оказалось, что он нашел «Критические рассуждения» Ван Чуна». С этого времени, говорит Юань Шань-сун, это сочинение стало известным» [2].

В этих свидетельствах мы находим подтверждение высказанного нами выше предположения, что произведение Ван Чуна не могло иметь сколько-нибудь широкого распространения, так как оно было слишком ново по духу и противоположно по своему идейному содержанию сложившейся традиционной литературе. Больше того, вполне вероятно, что после смерти автора его идейные противники, представители господствовавшей конфуцианской идеологии, скрывали его трактат.

Ничтожно мало говорили и писали о Ван Чуне и в последующие века. В отношении сущности его миропонимания в целом, так ярко и талантливо изложенного в «Критических рассуждениях», царил заговор молчания. То немногое, что писалось о нем, было не критикой, а тенденциозным отрицанием «с порога».

Господствовавшее в философской литературе феодального Китая отрицательное отношение к Ван Чуну проявилось прежде всего в том, что его литературно-философская деятельность была исключительно слабо отражена в китайской литературе. Показательным является, например, тот факт, что за девятнадцать столетий истории китайской культуры не нашлось ни одного ученого, который решился бы комментировать «Лунь хэн» [3]. Так, известный систематизатор конфуцианства, идеалист Чжу Си, игнорирует в своих сочинениях имя Ван Чуна. Это объясняется прежде всего враждебностью господствующего конфуцианства к материалистической концепции Ван Чуна. В этом можно видеть ярчайшее проявление партийности философии.

По традиционной китайской классификации литературно-философских школ Ван Чун обычно причисляется к «прочим» — «цза цзя» (雜家). Так обстоит дело, например, в «Истории

---

[1] «Хоу Хань шу», гл. 79, стр. 1-а.

[2] Там же, стр. 1-а—1-в.

[3] В «Гу ши бянь», т. IV, стр. 693—696 мы встречаем косвенное указание на то, что Лю Пань-суй написал комментарий к «Лунь хэну» — «Лунь хэн цзи цзе». Когда он был написан и где был опубликован — неизвестно.

династии Суй» [1], в «Истории династии Тан» [2], а также в каталоге «Сы ку цюань шу цзун му» [3] и в энциклопедии «Вэнь сянь тун као» [4]. Но в некоторых сочинениях Ван Чун относится к конфуцианцам, как, например, в «Описании провинции Чжэцзян» («Чжэцзян тунчжи») [5], где его биография помещена в разделе конфуцианцев. Чжан Чжи-дун, автор XIX в., в своем каталоге [6] также помещает трактат Ван Чуна в разделе сочинений «школы конфуцианцев».

Наиболее раннее из известных нам упоминаний о Ван Чуне принадлежит известному даосскому мыслителю IV в. Гэ Хуну, который приводит упоминавшийся выше эпизод о Цай Юне, скрывавшем найденный им текст «Лунь хэна» [7].

В значительных размерах трактат Ван Чуна представлен в сунской энциклопедии «Тай пин юй лань» (太平御覽) (составлена в конце X в.). Кроме процитированных двух отрывков из биографии Ван Чуна [8], мы находим в этой энциклопедии 210 цитат из текста «Лунь хэна».

У некоторых сунских авторов XII в. встречается преимущественно отрицательная оценка трактата Ван Чуна, в частности у Гао Сы-суня и Чао Гун-у [9]. Резко отрицательную характеристику Ван Чуна дает Ван Бо-хоу, осуждающий сочинение Ван Чуна за еретические высказывания о предках и за нападки на Конфуция.

Положительно отзывается о мыслителе Юй Чун-си (XVI в.). В предисловии к «Лунь хэну» он отмечает две черты Ван Чуна: а) разоблачение фикций, заблуждений и всего ложного, что имело распространение в ханьский период, и б) строгий метод и близкий подход к истине вещей [10].

В каталоге «Сы ку цюань шу цзун му», в разделе «Прочее» [11], помещена обстоятельная рецензия на «Критические рассуждения», отражающая в наиболее полной форме официальную точку зрения конфуцианской традиции. В рецензии приводятся фактические данные о жизни и деятельности Ван Чуна, о его трактате, цитируется автобиографическая глава «Лунь хэна». Автор рецензии приходит к выводу, что трактат сохра-

---

[1] См. гл. 34, стр. 7-в.
[2] См. гл. 47, стр. 8-а.
[3] См. гл. 120.
[4] См. гл. 214.
[5] См. гл. 176, стр. 1-а.
[6] «Шу му да вэнь» (書目答問), т. II, 1895, стр. 3-а.
[7] См. «Юй-хай», гл. 62, стр. 5-в—6-а.
[8] См. гл. 601, стр. 2-а; гл. 619, стр. 3-в.
[9] См. «Хань Вэй цун шу», гл. V, 1, стр. 1-ав и «Вань сянь тун као», гл. 214.
[10] См. «Цзы шу бо цзя», гл. 59, I.
[11] См. гл. 120, стр. 1-а — 2-в.

нился не полностью и что главы, начиная с 86-й, были утеряны уже в первых столетиях, так как в «Хоу Хань шу» (V в.) говорится уже о 85 главах.

На страницах «Сы ку цюань шу цзунму» Ван Чун мог получить только отрицательную оценку. «Его суждения в главах о Конфуции и Мэн цзы, — пишет автор «Сы ку цюань шу цзунму», — слишком резки, доходят до полной неудержимости. . . это нельзя не назвать извращенностью».

Однако автор рецензии допускает, что в трактовке ложных теорий своего времени Ван Чун в общем схватывает истину и поэтому приносит пользу делу культуры и, несмотря на то, что многие выступают против него, он всегда будет иметь почитателей.

В большой энциклопедии «Ту шу цзи чэн» (圖書集成) деятельность и жизнь Ван Чуна отражены крайне слабо. Здесь мы находим краткую биографическую справку из «Хоу Хань шу» с незначительными пропусками, главу «Ложные представления о громе» [1] и последнюю часть главы «О творчестве» [2].

Две цитаты из «Лунь хэна» (см. по изд. «Цзы шу бо цзя», гл. I, 7) приведены в «Сюй бо у чжи» Ли Ши. Это сочинение Ли Ши относится ко времени не ранее периода династии Сун.

В книге «Пэй вэнь юнь фу» (佩文韻府) используются цитаты из «Лунь хэна» Ван Чуна.

Издания «Критических рассуждений» были немногочисленны. Они предпринимались главным образом по инициативе частных лиц, повидимому разделявших взгляды великого вольнодумца. За восемнадцать столетий (по XIX в. включительно) вышло около двадцати изданий трактата.

Первое издание вышло в 1045 г. К этому изданию прямо или косвенно восходят все последующие издания.

В первом издании трактат разделен на 30 глав. Предисловие, помеченное 1045 годом, написано Ян Вэнь-чаном. Автор предисловия рассказывает, что он еще в молодости увлекался «Критическими рассуждениями» и сумел достать семь экземпляров этого сочинения. Пользуясь имеющимся материалом, он опубликовал после длительной критической работы данное издание. В процессе исследования текста, говорит автор предисловия, ему пришлось изменить 11 259 знаков. Проверить рациональность этих исправлений в настоящее время нет возможности. Частично проверить текст можно только по цитатам из «Лунь хэна», сохранившимся в более ранних сочинениях. Как мы указывали, 210 цитат из трактата Ван Чуна имеются в сунской энциклопедии «Тай пин юй лань», восходящей к 977—983 гг.

---

[1] См. «Лунь хэн», гл. VI, 4.
[2] См. там же, гл. XXIX, 2.

Второе[1] издание книги вышло в годы царствования Гуан Цзуна (1190—1194) династии Сун и представляло собой репродукцию издания 1045 г. Третье и четвертое издания вышли в годы правления под девизом Чжи-юань (1264—1294), в период династии Юань.

В 1473 г. появилось пятое издание, в 1521 г. — шестое издание. Вышедшее в 1533 г. седьмое издание книги известно под названием «Тун цзинь цао тан». Через два года Су Сянь-кэ опубликовал восьмое издание.

Девятое издание вышло в 1592 г. в серии «Хань Вэй цун шу», опубликованной Чэн Жуном.

Десятое издание (1626) было подготовлено Лю Гуан-доу и его друзьями.

Одиннадцатое издание книги вышло во втором издании серии «Хань Вэй цуншу», состоящей из 76 произведений; серия была опубликована Хэ Юнь-чжуном в 1628—1644 гг.

Двенадцатое издание вышло, повидимому, в конце XVII в. в серии «Хань Вэй цун шу», состоящей из 96 произведений.

Тринадцатое издание (издатель Гу Жу-лянь) появилось предположительно в 1720 г. В 1748 г. было выпущено японское издание.

В период правления Цянь Луна (1736—1795) в Сучжоу в серии «Гуан Хань Вэй цун шу» вышло четырнадцатое издание.

Пятнадцатое издание (издатель Цзинь Чжэнь-лун) относится примерно к концу XVIII в.

В 1875 г. в Учане вышло шестнадцатое издание «Лунь хэна» в серии «Цзы шу бо цзя».

В основу данного исследования было положено издание «Лунь хэна» в серии «Госюэ цзи бэнь цун шу» (國學基本叢書). Текст «Лунь хэна» в этой серии, опубликованной в 1934 г., основан на тексте издания периода династии Юань и снабжен филологическими примечаниями известного ученого Сунь И-жана (1848—1908) и ученого Юй Юэ.

---

[1] Нумерация изданий предположительная.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ ВАН ЧУНА

«Критические рассуждения», как мы уже говорили, — это трактат по преимуществу полемический. Но было бы глубоким заблуждением думать, что Ван Чун лишь критиковал старое, не выдвигая вместо него новых теорий и идей. Только некоторые европейские реакционные буржуазные ученые стремятся принизить значение великого китайского материалиста и вольнодумца и представить его в виде скептика, критика и разрушителя, неспособного подняться до каких-либо философских обобщений.

Ван Чун, несмотря на частую непоследовательность, примитивность некоторых его воззрений, был глубоким и оригинальным философом. Он выдвинул ряд несомненно научных идей и стоял на голову выше не только своих современников, но и многих критиков-идеалистов XX в. Критикуя ту или иную ложную концепцию, Ван Чун всегда стремился выставить противоположное утверждение, логически и эмпирически обосновать его, исходя из своего общего миропонимания.

Трактат содержит оригинальные идеи мыслителя, которые в совокупности составляют целое мировоззрение, которое смело и в большинстве случаев совершенно последовательно применяется при решении частных проблем. Мировоззрение Ван Чуна для Китая того времени было передовым и прогрессивным.

Главным исходным принципом философской концепции Ван Чуна является признание того, что действительность, реальность материального мира существует объективно. Ни происхождение мира, ни бытие вещей и явлений, составляющих мир и окружающих человека, Ван Чун не обусловливает существованием какой-либо надмировой, внеприродной, сверхъестественной силы. В его учении нет ни абсолютного *дао*, которое, по мнению поздних даосов, стоит над миром и

управляет им, ни разумного начала наподобие рационалистического принципа *ли* (理), которое, согласно учению мыслителя XII в. Чжу Си, преобладает над материальным элементом *ци*.

Мир — небо, земля, живая природа и прежде всего человек — материален и в своем развитии подчинен слепой, бессознательной силе необходимости, господствующей в нем в качестве верховного закона. Этой слепой необходимости Ван Чун подчиняет и человека, который, будучи органически связан со своей природой, должен лишь следовать по пути, предназначенному судьбой.

Принцип необходимости, выраженный с исключительной яркостью в концепции Ван Чуна, идейно роднит китайского мыслителя с Демокритом, который, по свидетельству Аэция, считал, что «все существует согласно необходимости» [1]. Эта сила необходимости не существует отдельно, вне мира. С точки зрения Ван Чуна, необходимость есть естественная сила природы, материального мира, неба и земли, заложенная в них извечно, не отделимая от них и составляющая естественный закон их жизни.

Принцип естественного, природного развития всех вещей и явлений есть краеугольный камень философского учения Ван Чуна.

Но прежде чем перейти к характеристике этого принципа, посмотрим, что представляет собою, с точки зрения Ван Чуна, мир, окружающий человека. Следует отметить, что космологические взгляды Ван Чуна, его теория неба и земли, мирового хаоса в форме изначального *ци* и т. д., имеют несомненное родство с даосской теорией происхождения и развития мира [2].

1. Мир, небо и земля

Как известно, официальное конфуцианство восприняло от древнекитайской религии понятие неба как высшего, обожествленного существа. В эпоху Хань была развита своеобразная теория воздаяния за хорошие и дурные дела. Конфуцианство, в частности в лице Дун Чжун-шу, пыталось установить связь стихийных явлений природы с общественной жизнью людей; в стихийных бедствиях и других явлениях природы конфуцианцы видели особый род ответного действия неба на те или иные поступки людей, форму проявления наказующей или вознаграждающей воли неба.

---

[1] Демокрит и его фрагментах и свидетельствах древности. ОГИЗ, 1935, стр. 59.

[2] См., например, «Ле-цзы», гл. I.

Ван Чун выступил против подобного рода религиозного представления о небе и сделал попытку материалистически и атеистически истолковать его. Он отверг тезис о способности неба к сознательной деятельности, исходя из того, что у неба нет органов чувств, которые являются необходимой предпосылкой всякой сознательной и разумной деятельности. В своих трудах Ван Чун доказывал материальную природу неба. Является ли оно твердым телом, подобно земле, или воздухом, подобно облакам и дыму, говорил философ, — оно в равной степени неодушевленно и не духовно.

В специальной главе «О небе»[1] мыслитель разоблачает традиционные легенды о небе, его происхождении и сущности. Он рассказывает старинную легенду[2], содержание которой сводится к следующему. Легендарный герой Гун Гун сражался с мифическим царем Чуань Сюем из-за господства. Потерпев поражение, Гун Гун ударил по горе Бучжоу[3], вследствие чего произошел обвал «небесного столба», разрушивший границы земли. Но Нюй Гуа — сестра мифического царя Фу Си — собрала разноцветные камни и выложила ими голубой свод, отрубила четыре ноги морского чудовища *ао* и воздвигла их на четырех сторонах света в качестве опоры для неба. Однако небо не было заполнено на северо-западе, и поэтому пришли в движение солнце и луна с востока на запад; земля же не была заполнена на юго-востоке, и поэтому все реки потекли в океан.

Считая все это фантазией, Ван Чун показывает абсурдность этой легенды с точки зрения здравого смысла и логики.

«Допустим, — писал он, — что человек в борьбе за царство мог ударить в гневе по горе Бучжоу так, что заставил «небесный столб» разрушить границы земли. Если бы он действительно обладал такой силой, то в поднебесной [т. е. на земле] у него не было бы противника. Если сопоставить подобную силу даже с тремя армиями, то солдаты казались бы муравьями, а их оружие было бы подобно былинкам. . .

Кроме того, нет ничего более тяжелого, чем гора, и поэтому сила хотя бы десяти тысяч людей, толкающих даже небольшую гору, не смогла бы ее сдвинуть с места, а ведь гора Бучжоу очень велика.

Если мы допустим, что действительно существовал «небесный столб», то разрушить его было бы крайне трудно. . .

Является ли небо воздухом или же это — тело?

---

[1] См. «Лунь хэн», гл. XI, в. 1.

[2] См. также «Ле-цзы», гл. V.

[3] Бучжоу — гора в Куэнь-лунь, позже названная Тяньчжоу — «столб неба».

Если бы небо было воздухом, то оно было бы подобно облаку или дыму, и разве в этом случае мог бы существовать «небесный столб», который можно было бы разрушить? Но так как Нюй Гуа могла выложить его камнями, то значит оно является телом.

Если бы это было действительно так, то небо относилось бы к категории драгоценных камней; но ведь камень очень тяжел и ни один столб в 1000 ли не мог бы быть для него опорой. Даже вершины пяти связанных гор [1] не могли бы в качестве столбов поддерживать небо. . .».

Далее Ван Чун показывает также нелепость утверждения, что ноги чудовища *ао* могли служить подпорками для неба.

«Кости разрушаются, как же они могут долго стоять? — писал он. — Кроме того, если ноги чудовища *ао* могут поддерживать небо, то тело этого чудовища должно быть таким громадным, что не поместилось бы в мире. Как могла Нюй Гуа, даже несмотря на то, что она была волшебницей, убить его? Если бы она и убила его, как же она овладела бы им? Ведь если его ноги могли поддерживать небо, то наверное его шкура была жестка, как железо и камень; мечи и алебарды не могли бы проколоть ее, и острая стрела, выброшенная из сильного лука, не могла бы пронзить ее. Наблюдая, мы видим, что небо нашего времени удалено от земли и очень высоко, а ведь небо в древности ничем не отличалось от него».

Ван Чун доказывает фантастичность вышеприведенной легенды еще и тем, что Нюй Гуа была все же человеком. По каким ступенькам поднималась она, чтобы достигнуть неба и подчинить его?

В вопросе о происхождении мира Ван Чун принимает древнекитайскую теорию, изложение которой мы находим в ряде старых текстов. Ван Чун пишет:

«Комментаторы «Книги Перемен» [2] говорят, что изначальное *ци* еще не было разделено и хаос был единым. В конфуцианских книгах также говорится о бесформенном хаосе, в котором *ци* еще не разделилось на свои составные части [стихии]. Когда оно разделилось, то чистые [частицы] образовали небо, а мутные — землю [3]. По словам знатоков «Книги Перемен»

---

[1] Тайшань (провинция Шаньдун), Хэншань (провинция Хэбэй), Хуашань (провинция Шэньси), Суншань (провинция Хэнань), Хоушань (провинция Аньхуэй).

[2] «Книга Перемен» («И цзин») — древнейший памятник китайской классической литературы.

[3] Сравни изложение процесса образования земли и небесных тел у Лукреция:

Ни светоносного круга высоколетящего солнца
Не различалось тогда, ни созвездий великого мира

и конфуцианских книг, тела неба и земли в тот момент, когда они только что разделились, были очень малы и не отдалены друг от друга. . . Существа, содержащие в себе *ци*, не могут не расти; небо и земля же заполнены естественно развивающимися *ци*. . .» [1].

Ван Чун приводит эти положения с целью наиболее убедительно доказать неправдоподобность приведенной выше легенды. Если в момент отделения неба от земли расстояние между ними было и небольшим, то все равно Гун Гун не мог причинить вреда небу, а Нюй Гуа — подчинить его. Кроме того, это расстояние увеличивалось, так как небо и земля заполнены естественно развивающимися *ци*. Даже если бы гора могла двигаться, то у Гун Гуна не хватило бы силы сдвинуть ее с места, и т. д.

Ван Чун полемизирует с Цзоу Янем [2], в частности по поводу его утверждения, что есть девять континентов, каждый из которых окаймляется четырьмя морями, а позади этих морей имеется еще Великий Океан.

«Эти теории, — писал Ван Чун, — очень странны, и слушающие их приходят в замешательство; но в то же время они не могут [определенно заявить] правильны они или ложны. Они излагаются в книгах, которые читаются или передаются устно, и, таким образом, ложные и истинные факты переходят из поколения в поколение, рядом друг с другом, и поэтому оказывается невозможным отличить истинное от ложного. . .» [3].

Цзоу Яню Ван Чун противопоставляет знаменитого Чжан Цяня [4], который много путешествовал, сам наблюдал все то, о чем он писал в своих сочинениях, и, следовательно, исходил

И ни морей, ни небес, ни земли, ни воздуха также,
Как ничего из вещей, схожих с нашими, не было видно.
Был только хаос один и какая-то дикая буря
Всякого рода начал, беспорядок нестройный. . .
Стали сначала земли тела все отдельные купно, —
Так как они тяжелы и сцеплены крепко, — сходиться,
Все в середине и в самом низу места занимая.
Чем они больше и больше, сцепляясь друг с другом, сходились,
Тем и сильней выжимали тела, что моря образуют,
Звезды, солнце, луну и стены великого мира:
Это ведь всё состоит из семян и круглее и глаже
И заключает в себе элементы значительно мельче,
Чем у земли. . .
(Лукреций. О природе вещей, V, Перев. Ф. А. Петровского, стр. 307—309; фр. 435—439, 449—456).

[1] «Лунь хэн», гл. XI, 1.

[2] Цзоу Янь — натурфилософ IV в. до н. э.

[3] «Лунь хэн», гл. VI, 1.

[4] Чжан Цянь — государственный деятель и путешественник II в. до н. э.

из опыта, который, с точки зрения Ван Чуна, и есть критерий истины. Чжан Цянь опроверг легенду о том, что на Куэнь-луне есть яшмовый источник и цветное озеро.

В подтверждение своей мысли Ван Чун пытается основываться и на авторитете истории.

«Все слыщали, — говорит он, — о высоте Куэнь-луня, о яшмовом источнике и цветном озере, но когда Чжан Цянь лично отправился туда, то оказалось, что их в действительности нет. В главе «Юй гун» [1] упоминаются факты о девяти областях, горах, реках, чудесных вещах, о драгоценных металлах и камнях, но ничего не говорится о том, что в горах Куэнь-лунь есть яшмовый источник и цветное озеро. . .».

Интересен взгляд Ван Чуна на небо.

«Небо, — писал он, — не есть воздух, оно телесно. Небо расположено очень высоко и очень далеко от людей. Согласно одной версии, небо удалено от поднебесной на расстояние 60 000 с лишним ли. Математики делят небо на 365 частей. Таким образом, мир имеет шаровидную форму и измеряется градусами, а его высота измеряется определенным количеством ли. Если небо есть в действительности воздух, а воздух подобен облаку и дыму, то как же оно может измеряться в ли и градусах. . . Утверждение ученых о телесности неба имеет основание и не является ложным. Если исследовать именно этот вопрос, то станет ясным, что небо не есть нечто туманное и неясное» [2].

Не лишены интереса также изложенные в главе «О солнце» представления Ван Чуна о взаимном расположении неба и земли [3].

«. . . Некоторые утверждают, — пишет Ван Чун, — что северный край неба опускается в землю и что солнце, обходя небо, входит в землю. Земля, будучи массивной, затемняет его и поэтому люди его не видят. . . В действительности, небо не опускается своим северным краем в землю, и солнце не делается затемненным из-за того, что оно следует в своем движении за небом. Небо расположено совершенно на одном уровне с землей, и то, что солнце поднимается и садится, значит, что оно вращается вместе с небом.

Небо представляется нам в форме чаши, опрокинутой вверх дном; поэтому и кажется, что когда солнце восходит [поднимается] и садится [опускается], то оно будто бы выходит из земли и входит в землю. . .

---

[1] «Юй гун» — одна из древнейших глав «Шу цзина» («Книги Анналов»).

[2] «Лунь хэн», гл. XI, 1.

[3] См. там же, гл. XI, 2.

Человеку кажется, что небо и земля соединяются на расстоянии не больше чем 10 ли; это [представление] есть [действие] расстояния, [фактически же] они не соединяются. . .».

На проблеме сущности неба и земли Ван Чун останавливается не только в упомянутой выше главе «О небе». Соответствующие определения мы находим и в других главах трактата.

«Небо высоко и далеко от людей и его субстанция (*ци*) — необъятное, голубое [бесформенное], не имеющее ни начала, ни конца. . .» [1].

«Путь неба — естественность, а естественность есть недеяние» [2].

«Небо и земля телесны и поэтому могут быть в движении . . .»[3].

«Движение [действие] неба заключается в естественном распространении (излучении) *ци*. Оно распространяет *ци*, и вещи сами собою рождаются. Оно, распространяя *ци*, не преследует [сознательной] цели порождать вещи. *Ци* без движения не распространяется, а если оно не распространяется, то и вещи не возникают. Движение неба отличается от деятельности человека. Движение [действие] солнца, луны и пяти планет [также] состоит в распространении *ци*. . .» [4].

Ван Чун выдвигает, таким образом, идею движения вещей мира, выводя эту идею из телесного, материального характера вещей.

«Вся доступная нам природа, — писал Энгельс, — образует некую систему, некую совокупную связь тел, причем мы понимаем здесь под словом тело все материальные реальности, начиная от звезды и кончая атомом и даже частицей эфира, поскольку признаем реальность последнего. Из того, что эти тела находятся во взаимной связи, логически следует, что они действуют друг на друга, и это их взаимодействие и есть именно движение. Уже здесь обнаруживается, что материя немыслима без движения, «что вместе с данной массой материи дано также и движение». И если, далее, мы заметим, что материя противостоит нам как нечто данное, как нечто несотворимое и неразрушимое, то отсюда следует, что и движение несотворимо и неразрушимо. Этот вывод стал неизбежен, лишь только начали рассматривать вселенную как систему, как связь и совокупность тел» [5].

---

[1] «Лунь хэн», гл. XV, 1; гл. XIV, 3.

[2] Там же, гл. XIV, 2; гл. XIX, 3; гл. XVI, 1; гл. XIII, 2; гл. XXIV, 2.

[3] Там же, гл. XXIV, 2.

[4] «Лунь хэн», гл. XI, 2.

[5] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 532.

В учении Ван Чуна имеются гениальные догадки о том, что мир — это некая система. Мир для него был совокупностью материальных тел, реальностей, находящихся во взаимодействии. Он связывал эти материальные реальности с движением, причем небо и земля, эта основа материального мира, рассматривались как вечное, как нечто нерождающееся и неумирающее, несотворимое и поэтому неразрушимое.

Движения как всеобщей формы способа существования материи Ван Чун, конечно, не знал и не мог знать. Он понимал движение как простое перемещение тел в пространстве. Глубоко диалектической была лишь идея «естественности», предполагавшая источник движения не во внешней, стоящей над миром, силе, а в самом мире.

Небо и земля, по Ван Чуну, материальные тела.

«Небо, — писал он, — есть тело, подобное земле» [1], «. . . небо и земля суть тела» [2].

Однако в отличие от всех других вещей мира небо и землю Ван Чун наделяет категорией вечности.

«Среди существ, несущих в себе кровь, — говорит Ван Чун, — нет таких, которые не рождались бы, и среди родившихся нет таких, которые не умирали бы. Именно потому, что они родились, мы знаем, что они умрут. Небо и земля не рождаются и поэтому они не умирают. . .» [3].

Ван Чун особенно подчеркивает бессознательный характер деятельности неба, как и природы вообще. Оно не обладает атрибутами, присущими живому организму; у него нет, например, органов чувств, которые являются предпосылками и основаниями сознательной деятельности. Небо не обладает, следовательно, и способностью к знанию.

Выше уже было указано, что Ван Чун, материалистически истолковывая понятия неба, решительно выступал против религиозного представления о нем.

«Люди, — писал он, — обычно рассуждают так: тот, кто творит добро, достигает счастья, а того, кто творит зло, постигает несчастье. И счастье и несчастье исходят от неба; человек действует [определенным образом] и небо отвечает ему соответствующим образом. . .

Однако исследование убеждает нас в том, что счастье не дается небом в качестве милости. В поднебесной добродетельных людей мало, а злых — много. Добродетельные люди следуют правильному пути, а злые люди противоречат небу. Между тем жизнь злых людей не коротка, а годы добродетельных

---

[1] «Лунь хэн», гл. XXV, 3.
[2] Там же, гл. XII, 1.
[3] Там же, гл. VII, 1.

людей не продолжительны. Как же это небо не посылает добродетельным людям долголетия в сто лет, а злым — смерти в молодости? . . ».

«Все существа в отношении неба являются детьми. Родители ко всем своим детям проявляют одинаковую доброту и любовь. Почему же, в таком случае, небо так внимательно к знатным и мудрым, а о низких и глупых не заботится? Почему оно проникает во все, что делает человек, и игнорирует другие существа?

Допустим, что небо ограничивает только человека вследствие того, что он является высшим существом. Но ведь небо, например, не убивает крыс за то, что они загрязняют питье или пищу человека, и он, не зная об этом, по ошибке все это ест. Если небо может пощадить крыс, то оно также может простить и человека. . .» [1].

«Дух Неба пребывает на небе, подобно царю в его резиденции. Царь живет за многими воротами; следовательно, и дух Неба должен находиться в уединенном месте.

Подобно тому как царь пребывает в своих дворцах и палатах, дух Неба также имеет свою резиденцию в созвездиях Тайвэй, Цзыгун, Сюань-юань и Вэнь-чан.

Царь, будучи отдален от людей, не знает их тайных преступлений; как же дух Неба, пребывая в своих четырех дворцах, может видеть тайные проступки людей?

Царь узнает о человеческих проступках от людей же; если небо узнает о зле людей, то это должно происходить через духов. Если же небо узнает о проступках у духов, то оно должно бы поручить им и осуществлять кару. Если оно посылает духов, то то, что называют гневом неба, в действительности, есть гнев не неба, а духов. . .» [2].

В трактовке сущности государственной власти официальное конфуцианство утверждало связь между этой властью и волей неба. Путь царя связан с путем неба. Царь правил согласно небесному повелению — *тянь-мин* (天命) — и рассматривался как исполнитель воли неба.

При этом небо не только даровало власть, но и наказывало правителей, нарушающих его волю, отнимало у них эту власть. «Рассуждая о стихийных бедствиях, конфуцианцы говорят, что когда древние правители утрачивали истинный путь, небо посылало стихийные бедствия в знак порицания» [3].

Ван Чун вскрывал внутреннее логическое противоречие конфуцианской «теории порицания». Если небо могло бы порицать

---

[1] «Лунь хэн», гл. VI, 4.
[2] Там же.
[3] Там же, гл. XIV, 3.

людей и правителей, то не лучше ли было бы ему, имея определенную цель хорошего управления (а конфуцианцы в своих суждениях исходили всегда из целесообразной деятельности неба), просто выбрать мудрых правителей, таланты которых были бы подобны талантам древних царей Яо и Шуня, и вручить им царскую власть. И тогда бы не было надобности в порицаниях. А то «рождаются бездарные правители, утрачивающие истинный путь и пренебрегающие высшими качествами, и небо должно поэтому порицать их. Как небо не боится устать?» [1].

Одна легенда гласит, что царь Хуань из царства Ци правил с помощью Гуань Чжуна, причем фактически управлял страной Гуань Чжун. Царь передал ему все дела управления и больше о них не заботился. Придворные по этому поводу говорили:

«Если первое слово принадлежит царю, а второе — Гуань Чжуну, то Гуань Чжун и является правителем и править легко».

Царь на это отвечал так: «Пока я не имел Гуань Чжуна, я испытывал затруднения; а что же может быть нелегким после того, как я нашел Гуань Чжуна?».

В рассуждении конфуцианцев налицо, с точки зрения Ван Чуна, противоречие. Царь Хуань, оказывается, превосходит небо, которое по словам конфуцианцев, посредством своего высочайшего качества дарует царскую власть одному определенному лицу.

Выходит, что поведение царя маленького государства в отношении своего подданного (в данном случае Гуань Чжуна) превосходит поведение небесного царя Шан-ди в отношении своих подданных. А так как такой вывод абсурден, то, по мнению Ван Чуна, нельзя соглашаться с утверждениями конфуцианцев.

Если, например, считать правильными следующие два положения: 1) небо дарует царскую власть, оно же порицает и наказывает правителя и 2) царь может поручить правление другому человеку, отойти от дел правления и не заботиться о них, —то выходит, таким образом, что царь выше, благороднее неба. Это дает Ван Чуну основание утверждать: а) что небо действует нецелесообразно, иначе оно не выбирало бы неспособных правителей и б) что небо не награждает, не порицает людей.

«Теории конфуцианцев, — говорил Ван Чун, — это слова невежественных людей; странные явления природы случаются естественно. . . Путь неба — естественность, недеяние, а если небо порицает людей, то значит оно действует и, следовательно, не подчинено принципу естественности»[2].

---

[1] «Лунь хэн», гл. XVIII, 1.
[2] Там же, гл. XIV, 3.

«Небо может приводить в движение вещи, но разве люди могут приводить в движение небо. . . человек пребывает между небом и землей подобно сверчкам и муравьям, ютящимся в расщелинах» [1].

Могут ли эти насекомые оказать какое-либо действие на те вещи, в которых они пребывают, — спрашивает Ван Чун и отвечает: небо очень велико, а человек очень мал, и он не в состоянии поколебать землю или воздействовать на небо.

Ван Чун считал, что приведенная конфуцианская теория построена на совершенно ложном представлении о месте человека в мире, который вовсе не создан ради него. Она могла возникнуть в результате неправильной аналогии, проводимой между небом и человеком.

«. . . Человек радуется или печалится, — писал Ван Чун, — и поэтому говорят, что небо также может радоваться и печалиться. Пытаясь познать небо, исходят из человека (приписывая небу человеческие качества); источником подобного истолкования неба является человек. . .» [2].

Но не только это являлось причиной возникновения ложных представлений о небе. Ван Чун пытается отыскать более глубокие корни. Люди всегда осуждают друг друга, говорил он, и причиной этого является *ли* (禮) — конфуцианский ритуал, с меркой которого подходят к каждому поступку; ритуал сам по себе уже есть начало смуты.

Ван Чун — противник ритуала, пропагандируемого конфуцианцами, как и вообще против всяких внешних ограничений личности. Высшим благом для личности китайский материалист считал ее естественное развитие, направление которого определяется судьбой.

В древние времена, говорил он, стихийные бедствия не рассматривались как символы наказующей воли неба. Это объясняется тем, что людям не приходилось тогда подавлять друг друга. И только позже, когда миновал этот благодатный период, когда поколения пришли в упадок, когда высшие и низшие стали осуждать друг друга и когда бедствия стали случаться постоянно, — тогда и появилась «теория порицания».

При этом, по мнению китайского мыслителя, дело здесь, конечно, не в том, что небо древности было милостивым, а нынешнее небо — не милостиво; корень — в самих людях, в их отношениях друг к другу. Так Ван Чун пытался раскрыть социально-исторические корни этой ложной теории, приписывавшей небу духовную, сверхъестественную сущность.

Разоблачая «теорию порицания», Ван Чун утверждал,

---

[1] «Лунь хэн», гл. XV, 1.
[2] Там же, гл. VI, 4.

что эта теория не есть откровение. Ее нельзя рассматривать как нечто извечное; она возникла в определенное время и при определенных условиях. Больше того, ее корень — в отношениях между людьми, т. е. в отношениях социальных.

Ван Чун, однако, не идет дальше психологического момента — взаимного осуждения людей, исходя из связывающего всех общего критерия — *ли*. Люди, говорил он, от осуждения и порицания переходили к оружию и уничтожали друг друга. «Теория порицания» явилась выражением общественного упадка и смуты. Небо, таким образом, не имело ко всему этому никакого отношения [1].

Суммируя высказывания Ван Чуна о небе и земле, можно сделать такие выводы:

1. Небо и земля вечны; они не рождаются и не подвергаются уничтожению. Это — естественные факторы, материальное бытие, природа.

2. Небо — это материальное тело, лишенное духовной, сверхъестественной сущности; небо является бесчувственной природой, не обладающей сознанием.

3. Субстанция неба — *ци* — беспредельна и бесформенна.

4. Небо неизменно в своей сущности.

5. Путь неба, — равно как и всей природы, — естественность и недеяние. Небо, будучи мертвой природой, лишенной сознания и органов чувств, не стремится и не может стремиться к сознательному осуществлению какой-либо цели.

6. Небо, следовательно, не может обладать волей и проявлять ее положительно или отрицательно в отношении людей.

Эти выводы, вытекающие из суждений, высказываемых Ван Чуном в его трактате «Критические рассуждения», не оставляют никаких сомнений в материалистическом разрешении им важнейшей проблемы, волновавшей древнекитайских ученых и философов, — проблемы сущности неба. Такое разрешение вопроса было в ту эпоху смелым выступлением, открытым бунтом против традиций древней религии и официального конфуцианского учения, приписывавших небу сверхъестественные свойства и почитавших его в качестве верховного божества, способного награждать и карать людей.

2. Всеобщая основа материального мира

В какой конкретной форме предстает материальная сущность неба и как вообще протекает процесс возникновения многообразных вещей и явлений объективного мира? Что лежит в основе вещей и является их субстанцией? Как решал эти коренные философские вопросы Ван Чун?

[1] См. «Лунь хэн», гл. XVIII, 1.

Отвечая на эти вопросы, Ван Чун развивает центральное понятие своего учения — понятие *ци* (氣). *Ци* — это основной, субстанциальный элемент материального мира. Правильное понимание сущности этого элемента есть необходимое условие понимания принципиальной сущности философского учения Ван Чуна.

Однако при исследовании «Лунь хэна» этому вопросу не всегда уделяется то внимание, которого он заслуживает. Так, например, Форке пошел по линии наименьшего сопротивления и перевел *ци*, в подавляющем большинстве случаев, словом Fluid, хотя слово Fluid в данном случае совершенно бессмысленно и ни в какой степени не раскрывает философской сущности понятия *ци* [1].

Обратимся к тексту «Критических рассуждений» и приведем наиболее существенные определения категории *ци*.

«Все вещи естественно рождаются при соединении *ци* неба и земли, подобно тому как естественно рождается ребенок при слиянии *ци* мужчины и женщины. . .» [2].

«Небо и земля подобны мужчине и женщине. Небо распространяет *ци* на землю и так порождает вещи» [3].

«Небо и земля соединяют *ци*, и так рождаются вещи. . .» [4].

«Небо простирается ввысь, а земля находится внизу; снизу *ци* поднимается вверх, а сверху опускается вниз, и все вещи естественно рождаются между ними. . .» [5].

«Небо распространяет повсюду *ци*. . .» [6]. Оно — «спокойное, не обладающее стремлениями, недеятельное, свободное. . .» [7].

«*Ци* обладает естественностью» [8].

«Благодаря *ци* рождаются вещи и подобные воспроизводят друг друга — это одинаково действительно для всех вещей, рождающихся между небом и землей» [9].

«*Ци* порождает человека, подобно тому как вода производит лед; вода сгущается и превращается в лед, *ци* сгущается, и формируется человек. . .» [10].

По мнению Ван Чуна, *ци* исходит из природы неба и земли и лежит в основе всей органической и неорганической жизни.

---

[1] Р. Вильгельм и В. Грубэ неверно переводят *ци* словом «die Kraft» — сила.

[2] «Лунь хэн», гл. XVIII, 1; гл. III, 5.

[3] Там же, гл. III, 6.

[4] Там же, гл. XI, 2.

[5] Там же, гл. XVIII, 1.

[6] Там же.

[7] Там же.

[8] См. там же, гл. XVIII, 2.

[9] Там же, гл. III, 5.

[10] Там же, гл. XX, 3; гл. VII, 1.

Ци как субстанция вещей существует сама по себе, естественно, независимо от какой-либо внешней силы. Ван Чун говорил: «Небо наполнено изначальным *ци*. . .» [1].

«Небо излучает *ци*, а земля взращивает вещи. То, что имеет листья и съедобные плоды, рождается землей, а не производится небом. Злаки не рождаются благодаря *ци* — нужна земля, чтобы их взрастить» [2].

Ван Чун часто говорит о небесном *ци* — *тянь ци* (天氣) [3], которое представляется ему наиболее совершенным:

«. . .в мире наиболее совершенное [чистое] *ци* на небе» [4]. Это есть изначальное *ци* — *юань ци* (元氣), которое наполняет организм и дает жизнь.

«Когда женщина рождает ребенка, — писал Ван Чун, — то он наполняется изначальным *ци* и появляется на свет; это изначальное *ци* есть тончайшая сущность неба и земли. . .» [5].

При чтении этих определений *ци*, свидетельствующих о том, что *ци* — это первооснова вещей, их источник, невольно напрашивается сопоставление этой категории с «небесными семенами», рождающими все существующее, о которых писал в своей замечательной философской поэме Лукреций Кар:

Семени мы, наконец, небесного все порожденья:
Общий родитель наш тот, от которого всё зачинает
Мать всеблагая, земля, дождевой орошенная влагой,
И порождает хлеба наливные и рощи густые,
И человеческий род, и всяких зверей производит,
Всем доставляя им корм, которым они насыщаясь
Все беззаботно живут и свое производят потомство.
Матери имя земля справедливо поэтому носит [6].

Ван Чун определяет *ци* как нечто изначально получаемое человеком и определяющее его судьбу [7].

В «Критических рассуждениях» встречаются также следующие характеристики *ци*:

«Человек получает изначальное *ци* от неба» [8].

«Действие неба заключается в естественном распространении [излучении] *ци*; оно распространяет *ци*, и вещи сами

---

[1] «Лунь хэн», гл. XIII, 3.
[2] Там же, гл. V, 2.
[3] Там же, гл. XXVII, 1.
[4] Там же, гл. XXII, 2.
[5] Там же, гл. XXIII, 3.
[6] Лукреций. О природе вещей, II, стр. 131, фр. 991—998.
[7] См. «Лунь хэн», гл. III, 3.
[8] Там же, гл. II, 3; гл. XVIII, 3.

собой рождаются; оно, распространяя *ци*, не преследует [сознательной] цели порождать вещи. . .» [1].

Категория *ци*, таким образом, представляется как некая изначальная субстанция мира, лежащая в основе всех его вещей. Вещи возникают естественным порядком как результат сгущения этой субстанции. Субстанция по своей сущности есть спокойная, свободная, обладающая природой естественность. Корни такого представления восходят еще к учениям древних философов-даосов.

Однако определение сущности *ци* затрудняется тем, что, с одной стороны, Ван Чун характеризует эту категорию как нечто телесное, материальное, вещное, а с другой стороны, дает повод видеть в *ци* своеобразную душу, если иметь в виду человека. Последнее, например, проявляется в главе «О смерти».

Ван Чун неоднократно говорит о *ци* как о субстанции пяти стихий (огня, воды, земли, дерева и металла) [2]. При этом он утверждает, что *ци* — неоднородно. Так, огонь и металл не тождественны по своей субстанции [3].

В других главах «Критических рассуждений» встречается еще ряд характеристик *ци*:

«*Ци* пяти стихий [элементов] различно и это различие очень большое» [4].

«Если природа *ци* не одинакова, то различны и вещи» [5].

Ван Чун отождествляет *ци* неба и *ци* солнца [6], что нельзя не рассматривать как лишний довод в пользу материальности небесного *ци*, которое выделяется лишь чистотой и тонкостью и в этом отношении не отличается от субстанции солнца.

Китайский материалист вкладывал чисто физическое содержание в понятие *ци*, когда он говорил о *ци* как о жидкой субстанции яйца, о *ци* только что родившегося ребенка, которое уже достигло состояния сгущения и оформления [7], о *ци* как о семенах животных.

Вряд ли можно сомневаться, — если исходить из этих определений, — в том, что *ци* есть не что иное, как материальная субстанция, лежащая в основе всего существующего.

Но, с другой стороны, *ци*, по Ван Чуну, есть нечто, подобное душе, «жизненной силе», присущей только живым организмам. Вот некоторые из этих определений:

---

[1] «Лунь хэн», гл. XI, 2.
[2] См. там же, гл. XXV, 1; гл. III, 5.
[3] См. там же, гл. XIV, 3.
[4] Там же, гл. XV, 4.
[5] Там же, гл. II, 3.
[6] См. там же, гл. XXII, 2.
[7] См. там же, гл. III, 6.

«Изначальное *ци* пребывает в живом организме, а не в иссохшем. . .» [1].

Ци покидает тело человека после смерти [2]; оно определяет судьбу, в частности, например, долголетие человека [3].

«Энергия [дух] человека и есть *ци*, а *ци* есть сила» [4].

«После смерти [человека] *ци* исчезает, а тело разлагается и гниет. . .» [5].

В этих определениях *ци* связывается только с живыми телами природы и, в частности, с их душевной деятельностью. *Ци* покидает тело человека после смерти. Следовательно, *ци* есть основа жизненной деятельности организма. И действительно, Ван Чун неоднократно трактует *ци* как жизненную силу, жизненный дух, жизненную энергию.

Ци как жизненная сила кладется Ван Чуном в основу природы ощущений. Когда эта сила притекает к глазам, то глаза начинают видеть формы; когда она притекает к ушам, то уши воспринимают звуки; когда она притекает ко рту, то рот приобретает способность говорить [6]. Следовательно, и ощущения человека объясняются действием тончайшей материальной субстанции.

Ван Чун считал, что *ци* является также основой разумной деятельности человека. *Ци* неба и земли пребывает в теле, и это есть, по Ван Чуну, разум [7].

Таким образом, сознание, проявляющееся в результате взаимодействия органов чувств и внешнего объекта, имеет своей основой материальную субстанцию, материальное *ци*.

Все это убедительно подтверждает материалистический характер концепции Ван Чуна. *Ци*, как жизненный дух, жизненная энергия живых существ, неотделимо от тела и вне его не существует. Это положение исключительно ярко показано мыслителем в главе «О смерти». Жизненная энергия, жизненная сила — *цзин ци* (精 氣) или просто *цзин* (精)—является фактически лишь одной из форм существования *ци*. В этой главе Ван Чун иногда обозначает ее просто знаком *ци* (氣). Душа — *хунь* (魂) [8] — также отождествляется с *цзин ци*,

---

[1] «Лунь хэн», гл. XIV, 1.
[2] См. там же, гл. XX, 3.
[3] См. там же, гл. II, 3.
[4] Там же, гл. VIII, 1.
[5] Там же, гл. II, 3.
[6] См. там же, гл. XXII, 2.
[7] См. там же, гл. XXIV, 2.
[8] Для обозначения души умерших Ван Чун употребляет также слово *цзин хунь* (精 魂). «Души умерших рассеиваются и не могут после этого слышать то, что говорят люди. Эта неспособность слышать человеческую речь и называется смертью. . .» («Лунь хэн», гл. XXI, 1).

т. е. тоже является формой существования *ци*. Движение жизненной энергии сравнивается с движением облаков и дыма, т. е. рассматривается как движение материальной субстанции [1].

Уже в тексте «Си цы чжуань» мы встречаем истолкование *цзин ци* как чего-то вещного, материального: «*цзин ци* есть вещь». В главе «О смерти» понятие *цзин ци* отождествляется с понятием жизненного духа — *цзин шэнь* (精神), которое обозначается также как *шэнь ци* (神氣) — духовное *ци*, душа.

Так, например, в одном предложении, в совершенно одинаковом смысле, употреблены термины *цзин ци* и *цзин шэнь*. Кроме того, понятие *цзин шэнь* выражается и одним знаком *шэнь* (神) — дух, душа, как форма бытия *ци* после смерти человека, в которой она не существует отдельно, а сливается с изначальным *ци* — *юань ци*.

Совершенно очевидно, что дух, жизненная энергия, жизненная сила в понимании Ван Чуна принципиально однородны, материальны по содержанию, не отличаются по своей сущности от *ци* как единой мировой субстанции.

Ци, пишет Ван Чун, нуждается в теле, в материальной основе и только в соединении с ней оно приобретает способность знания, т. е. прежде всего ощущения [2].

Здесь можно провести параллель с утверждениями Демокрита, Эпикура и Лукреция. Демокрит и Эпикур: «Душа смертна, она уничтожается вместе с телом. . .» (А. О. Маковельский. Древнегреческие атомисты, стр. 276, фр. 249).

В поэме Лукреция «О природе вещей» сказано:

Дальше, мы видим, что ум одновременно с телом родится
И одновременно с ним и растет, и стареет с ним вместе.
Ибо, подобно тому, как дети неровной и зыбкой
Ходят походкой, так дух с его мыслью у них еще слабы.
Позже, как, в возраст придя, возмужают они и окрепнут,
Больше рассудка у них, и растет их духовная сила.
После ж, когда уже всё расшаталось от старости тело
И одряхлели от лет всесильных разбитые члены,
Разум хромеет, язык заплетается, ум убывает;
Всё пропадает тогда и всё одновременно гибнет.
Следственно, должно совсем и душе, наконец, разлагаться
И, распускаясь, как дым, уноситься в воздушные выси,
Так как, мы видим, она, одновременно, как указал я,
С телом рождаясь, растет и под бременем старости никнет.
Надо добавить еще, что, подобно тому, как и тело
Тягостно мучат недуг и жестокие боли порою,
Так же подвержен и дух и заботам, и горю, и страху,
А потому надлежит ему также причастным быть смерти.
Мало того: коль болезнь поражает нам тело, то часто
Дух начинает блуждать и высказывать вздорные мысли. . .
(Лукреций. О природе вещей, III, стр. 169, фр. 445—464).

[1] См. «Лунь хэн», гл. XXII, 1.
[2] См. там же, гл. XX, 3.

Таким образом, вне тела никакой души, никакой жизненной силы нет [1]. Она может существовать только в теле и в нем должна иметь реальную основу; этой основой является система кровообращения.

В период существования человека, говорил Ван Чун, жизненной субстанцией (*ци*) его организма является кровь. В основании жизненного духа главным является *ци* (субстанция) крови.[2].

Почему, спрашивает Ван Чун, человек умирает, когда получает ранение пяти внутренних органов?

«Потому, что пять внутренних органов есть основа *ци*, подобно тому как голова есть центр всех артерий» [3].

Рост и расцвет *ци* является, по Ван Чуну, следствием того, что человек может есть и пить.

«Человек при жизни благодаря пище укрепляет *ци*, подобно тому как растения и деревья воссоздают свое *ци* благодаря земле. . .» [4].

Следовательно, *ци*, выступающее в качестве жизненной силы или энергии, имеет материальную сущность и не содержит в себе ничего духовного, сверхчувственного.

---

[1] Ср. у Лукреция:

Так самобытно и дух, вне тела и вне человека,
Быть не способен; оно ему служит как будто сосудом
Или еще чем-нибудь, коль найдешь единение ближе,
Ибо теснейшая связь существует меж духом и телом.
И, наконец, у живых способностей тела и духа
Силы бывают и жизнь, лишь когда они связаны вместе.
Сам по себе ведь ни дух самобытно без тела не может
Жизни движений создать, ни бездушное тело не в силах
Ни бытия продолжать, ни остаться владеющим чувством.
И, наподобье того, как, вырванный с корнем, вне тела
Не в состоянии глаз различать никакого предмета,
Так самобытно ни дух, ни душа ни на что не способны.
Да и понятно: они в смешенье по жилам и мясу,
По сухожильям, костям — во всем заключаются теле.
(Лукреций. О природе вещей, III, стр. 175, фр. 555—567).

[2] См. «Лунь хэн», гл. XX, 3.

[3] Там же, гл. VIII, 1.

Ср. у Лукреция:

Так же и духа природы не может без тела возникнуть
И пребывать самобытно, отдельно от мышц и от крови.
(Лукреций. О природе вещей, VI, стр. 189, фр. 787—789).

У покидающих свет, умирающих мало-помалу.
Все-таки смертность души признать непременно придется
И безразлично для нас: погибает душа, разлетаясь
В воздухе, или, стянув свои части, она цепенеет,
Ежели весь человек всё больше и больше теряет
Чувства, и жизни ему остается всё меньше и меньше.
(Лукреций. О природе вещей, стр. 175, фр. 512—517).

[4] «Лунь хэн», гл. VII, 1; гл. XX, 3.

В объяснении мира Ван Чун исходил из признания субстанции, выступающей в двух состояниях: 1) в конденсированном, сгущенном состоянии, в форме различных тел природы и 2) в разреженном состоянии, в форме субстанции неба, бесконечного и бесформенного эфира.

Живой организм, как и всякое другое тело природы, есть сгущенная материальная субстанция.

Ван Чун, конечно, не мог в то время понять, что сознание, мышление есть особый, специфический продукт высокоорганизованной материи. Как в основу физического бытия, так и в основу сознательной и разумной деятельности человека он положил один и тот же элемент — единое материальное *ци*.

Ци, с одной стороны, материальное тело, а с другой — жизненная сила, энергия, сосредоточенная в живом организме и выражающаяся в деятельности кровообращения. Наиболее тонкой и совершенной формой *ци* является *ци* неба — *тянь ци*, сливающееся, по представлению Ван Чуна, с понятием изначального хаоса — корня, источника всего существующего.

Ци в известной мере напоминает нам пятый элемент — эфир, который некоторыми школами индийской философии присоединялся к четырем материальным элементам (земля, огонь, вода, воздух) и рассматривался как вещество, более тонкое, чем воздух, наполняющее собою все пространство вселенной [1].

Вещи рождаются естественно, благодаря слиянию субстанции неба и земли, без вмешательства в этот естественно-необходимый процесс какой-либо сверхъестественной силы.

В трактовке Ван Чуном категории *ци* нельзя не видеть элементов гилозоизма. *Ци* — это тончайшее материальное вещество, заполняющее собою весь мир и несущее в себе элементы жизни, понимаемой Ван Чуном чисто механически в соответствии с общим характером его философского учения в целом.

Ци живого организма рассматривается Ван Чуном также, как жизненный дух, душа, жизненная сила, рассеивающаяся после смерти и сливающаяся с природой, с породившим ее источником.

Такой же точки зрения придерживались и древнегреческие материалисты, считавшие душу материальной, состоящей из тончайших и подвижных частиц материи. Левкипп и Демокрит, например, рассматривали душу как нечто телесное:

«Они [Левкипп и Демокрит] признают шаровидные элементы за душу, потому что эти фигуры скорее всего в состоянии проникать повсюду. . .» [2].

Эпикур также решительно отвергал бестелесность души.

---

[1] См. Ф. И. Щербатской. К истории материализма в Индии. Восточные записки, т. I. Л., 1927, стр. 1—10.

[2] Аристотель. О душе, 1, 2, 1937, стр. 9.

3. Принцип «естественности»

Принцип естественного развития, как уже было сказано, является краеугольным камнем философского учения Ван Чуна. В признании естественности всего происходящего находит свое яркое выражение материалистическая направленность мировоззрения мыслителя.

Обоснованию принципа естественного развития мира, окружающего человека, Ван Чун посвятил специальную главу в своих «Критических рассуждениях» [1]. Этим принципом пронизан весь трактат, все суждения великого мыслителя. Из него он исходит при решении любой проблемы.

Истоки идеи естественного развития мира исторически несомненно восходят к древнему философскому даосизму. Это признает и сам Ван Чун.

«Даосская школа, — говорил он, — трактует об естественности [всего происходящего], но она не в состоянии отыскать факты для того, чтобы обосновать достоверность своих теорий. Поэтому-то в этой теории естественности еще нет истины» [2].

Ван Чун подвергает критике главным образом религиозный, магический даосизм (проблему бессмертия, волшебство и т. д.), а не философский, обходя последний чаще всего молчанием. Так, он совершенно не высказывается об основной категории философии даосизма — *дао*, источнике всего существующего.

В древнем Китае категория *дао*, как она изложена в книге «Дао дэ цзин», имела в основном материалистическое содержание и отождествлялась с принципом «естественности». В учении Ван Чуна категория *дао* отодвинута на задний план, а принцип «естественности» делается основным в трактовке мира.

Теорию «естественности» Ван Чун противопоставлял идеалистическому принципу целесообразности, телеологии. Категорически отвергая моменты сознательности и целеустремленности в явлениях природы, китайский мыслитель со всей страстностью обрушивался на позднейших конфуцианцев, выдвинувших понятие сознательно действующего неба. Ван Чун выступил также против учения этих конфуцианцев о связи

---

[1] См. «Лунь хэн», гл. XVIII, 2.

[2] «Лунь хэн», гл. XVIII, 1. О «естественности» — *цзы жань* (自然) см. также «Дао дэ цзин», гл. XXV: «Человек следует [подражает] земле, земля следует небу, небо следует *дао*, *дао* следует естественности. . .».

По мнению комментаторов, основой принципа *дао* является «недеяние»—*у-вэй*, (無爲), а принцип «недеяния» означает подчинение, следование «естественности». Как мы увидим ниже, Ван Чун тоже ставит знак равенства между «естественностью» и «недеянием».

явлений природы с явлениями общественно-исторической жизни человека. Трудно найти в древней философской литературе более яркую и принципиальную критику телеологии, чем та, которая развертывается на страницах «Критических рассуждений».

Мировой процесс, как твердо убежден Ван Чун, есть процесс естественный, подчиненный фатальной необходимости. В этом отправном положении Ван Чуна заключена и его сила как материалиста, отвергавшего какую-либо духовную субстанцию мира, целесообразность в его явлениях и т. д., и его слабость как примитивного, наивного материалиста, возводящего необходимость в рок, в некую грань, которая навечно остается непереходимой для человека. Необходимость у него означала слепую природную силу, а не внутреннюю причинную связь явлений.

Под «естественностью» Ван Чун понимал закономерное изменение и развитие мира, неба и земли, а также жизни человека и общества в целом. К этому выводу китайский мыслитель пришел прежде всего в результате наблюдения природы. Явления природы, говорил Ван Чун, возникают сами по себе, в силу естественных причин, а не по воле неба или божества. Вещи и явления природы не имеют заложенной в себе какой-то высшей цели, к осуществлению которой они стремятся.

Эти тезисы, в которых нельзя не видеть материалистического содержания, Ван Чун очень остроумно и во многих случаях вполне рационально обосновывает на страницах своего трактата и особенно в главе «О естественности».

Когда небо и земля соединяют свои субстанции (*ци*), говорил Ван Чун, то все вещи возникают и рождаются сами собою, подобно тому, как сам собою рождается ребенок при соединении субстанции мужчины и женщины [1]. Демокрит, как материалист, считал, «что [люди] произросли из земли наподобие червяков, без всякого творца и без всякого разумного основания»[2].

Органическое родство идей двух великих мыслителей древнего мира выступает очень ярко. С момента рождения живые существа обладают ощущениями голода и холода; для удовлетворения чувства голода человек научился взращивать злаки, а для предохранения себя от холода он научился возделывать шелк и коноплю, из которых можно изготовлять одежду. Это утверждение китайского философа очень близко к учению древнегреческих материалистов.

Решающую роль в жизни человека играет практика, эмпирическое восприятие человеком внешней природы и приспособ-

[1] См. «Лунь хэн», гл. XVIII, 1.

[2] А. О. Маковельский. Древнегреческие атомисты, стр. 274, фр. 240.

ление ее с целью удовлетворения потребностей людей. Естественно рождающееся животное воспринимает выработанные поколениями инстинкты; естественно рождающийся человек воспринимает выработанную в течение тысячелетий культуру. Ван Чун подчеркивал, что злаки употребляются в пищу именно потому, что они могут удовлетворить чувство голода, а шелк и конопля возделываются именно потому, что они могут быть использованы для изготовления одежды.

Китайский мыслитель отвергал противоположную телеологическую точку зрения, утверждающую, что небо рождает злаки для того, чтобы прокормить людей, и взращивает шелковичное дерево и коноплю для того, чтобы одеть людей и спасти их от холода.

Ван Чун решительно возражал против приписывания небу каких-либо сознательных действий и одновременно против определения человека как центрального элемента мироздания, находящегося якобы под особым покровительством неба, которое действует только ради него. Последняя точка зрения, говорил мыслитель, не согласуется с принципом естественности и поэтому должна быть подвергнута сомнению и отброшена [1].

Основной вывод Ван Чуна сводится к следующему: вещи, органические существа, включая человека и животных, рождаются естественным путем, сами собою, и их возникновение не обязано какой-либо надмировой, внеприродной силе. И здесь Ван Чун идет по пути древнегреческих материалистов. «Левкипп, Демокрит и Эпикур: [мир] — не одушевлен и не управляется провидением. . . он [управляется] некоторой неразумной природой» [2].

Естественный характер деятельности природы Ван Чун доказывал множеством примеров. Разве может, например, кто-либо, говорил китайский философ, искусственно сделать цветы и листву, которые испещрены причудливой формы прожилками, узорами, или искусственно произвести все многообразие красок в оперении птиц и окраске животных. В связи с этим Ван Чун приводит старинный анекдот, рассказывающий о том, как один человек в царстве Сун вырезáл по дереву тутовый лист и смог выполнить эту работу только в течение

---

[1] У Лукреция, великого материалиста античности, мы находим мысли, совпадающие с мыслями его китайского современника:

Как и по многим другим, я дерзнул бы считать достоверным,
Что не для нас и отнюдь не божественной волею создан
Весь существующий мир: столь много в нем всяких пороков.
(Лукреций. О природе вещей, II, стр. 83, фр. 179—182).

[2] А. О. Маковельский. Древнегреческие атомисты, стр. 205 фр. 22.

трех лет. Сколько же тысяч и десятков тысяч рук должно бы быть у неба и земли, чтобы одновременно производить тысячи и десятки тысяч вещей?

Явления животного и растительного мира, по мнению Ван Чуна, есть результат естественно-необходимого процесса изменения природы; весною с естественной необходимостью растения произрастают, цветут, развиваются, а осенью процесс развития завершается. Весною растения прорастают, зима же их умерщвляет; если бы небо пожелало, чтобы весна, наоборот, умерщвляла бы их, а зима рождала, то все-таки этого не было бы, так как это противоречит природе вещей [1].

Ван Чун проводит аналогию между развитием вещей, находящихся на земле, и развитием ребенка в материнской утробе. Разве мать сознательно формирует элементы организма ребенка? Формирование ребенка есть естественно-необходимый процесс.

Стихийные бедствия, в которых конфуцианцы видели проявления порицающей и наказующей воли неба, тоже представляют собою, по Ван Чуну, естественные явления и в них нет ничего сверхъестественного.

Полемизируя с конфуцианцами ханьской школы, Ван Чун многократно подчеркивал естественный характер деятельности неба. Он говорил:

«Путь неба — естественность» [2].

«. . .Небо, находясь в состоянии движения, не делает усилий к тому, чтобы рождались вещи, но вещи естественно, сами собою рождаются. Это и есть естественность. . .» [3].

«Путь неба — естественность и он не подобен человеческой деятельности» [4].

«. . .Излучающееся *ци* не стремится к созданию вещей, но вещи естественно, сами собою возникают. Это и есть недеяние. . .»[5].

Нельзя пройти мимо совершенно четкого определения Ван Чуном понятия «недеяния», которое вызывает немало дебатов в западноевропейской науке при исследовании даосской философии.

В философии Ван Чуна понятие «недеяния» не означает пассивности, бездействия. «Недеяние» есть не что иное, как естественность процессов мира, в возникновении и развитии которых отсутствует деятельность каких-либо внешних природе сил. Небо не обладает сознанием, оно не стремится к какой-либо цели, как это утверждают телеологи из официальной кон-

---

[1] См. «Лунь хэн», гл. XV, 1.
[2] Там же, гл. XIX, 3.
[3] Там же, гл. XVIII, 1.
[4] Там же, гл. XVI, 1, 3.
[5] Там же, гл. XVIII, 1.

фуцианской школы. Все живет и развивается в силу естественной необходимости.

Аналогичную мысль мы находим и у Демокрита: «Демокрит, отбросив целевую [причину], все, чем пользуется природа, сводит к необходимости» [1].

В связи с выяснением вопроса о сущности «деятельности» неба и в связи с критикой конфуцианской телеологии Ван Чун выступал не только против современных и близких ему по времени конфуцианцев, но и против Мэн-цзы — крупнейшего авторитета древнего конфуцианства.

«Пятьсот лет считают необходимым периодом, — писал Ван Чун, — в течение которого небо рождает совершенномудрого человека. Мэн-цзы говорил, что небо пока еще не желает, чтобы страна наслаждалась спокойствием и порядком. Его мысль сводилась к тому, что если небо желает наградить страну спокойствием и порядком, то оно должно за период в пятьсот лет породить мудрого государя. Согласно утверждению Мэн-цзы, небо порождает совершенно мудрого, имея в виду определенную цель. Являются ли пятьсот лет действительно периодом, в течение которого оно порождает совершенно мудрого? Почему небо не посылает мудреца скорее? Повидимому, потому, что нет необходимости в появлении мудрого государя, а если так, то, следовательно, небо не порождает его. Если Мэн-цзы верит в это — значит он не знает неба. . .» [2].

В защиту тезиса о том, что действия неба естественны и бессознательны и не представляют собою проявления воли сознательного существа, т. е. верховного обожествленного неба, или, проще говоря, бога, Ван Чун приводит ряд доказательств.

Сознательная деятельность, в том числе и деятельность, основанная на инстинкте, имеет, говорил китайский материалист, своей основой материальную связь ощущающего существа с ощущаемым объектом. Способностью же ощущения обладают не вещи вообще, а лишь те из них, которые имеют органы чувств, т. е. ощущают только представители живой природы.

«Почему мы говорим о естественности [действий] неба, — спрашивает Ван Чун. — Потому, что небо не имеет ни рта, ни глаз, а то, что действует, имеет рот и глаза; рот хочет есть, а глаза хотят видеть. Человек обладает желаниями и проявляет их во вне».

Ощущение, внешнее чувственное восприятие, с точки зрения Ван Чуна, необходимо предшествует разумной и сознательной деятельности.

---

[1] А. О. Маковельский. Древнегреческие атомисты, стр. 229, фр. 65.

[2] «Лунь хэн», гл. X, 2.

Небо как неодушевленное существо не может ощущать, чувствовать, а следовательно, разумно и целесообразно действовать. Ван Чун проводит аналогию между небом и человеком, который может, но не желает рождения ребенка, тем не менее, если субстанции мужчины и женщины соединены, то ребенок рождается сам собою, с естественной необходимостью. Точно так же и небо может не желать создавать вещи, но последние рождаются с естественной необходимостью. Это и есть «естественность» и «недеяние».

Содержание главы «О естественности», одной из наиболее важных и интересных в философском отношении глав «Критических рассуждений», полностью доказывает справедливость вышеприведенных выводов. Ван Чун последовательно развивает свою концепцию естественного развития мира, материалистическая сущность которой для нас совершенно очевидна.

Приведем некоторые отрывки из первой части главы «О естественности» [1].

«Все существа, несущие в себе кровь, с момента рождения ощущают голод и холод. Они видят, что хлеба́ могут быть употреблены в пищу, и они взращивают и едят их; они видят, что из шелковичных нитей и волокон конопли можно выделывать одеяния, и они взращивают шелковичное дерево и коноплю.

Некоторые утверждают, что небо производит хлеб именно для того, чтобы прокормить людей, и производит шелковичные нити и коноплю именно для того, чтобы одеть их. Но это значило бы, что небо является творцом земледельцев и работниц, кормящих шелковичных червей. Однако, так как подобное положение не согласуется с принципом естественности, то вследствие этого его справедливость сомнительна и следовать ему нельзя.

Попытаемся опереться на то, что говорит по этому поводу даосская школа: небо распространяет повсюду свое *ци*, злаки утоляют голод, а шелк и ткань из конопли предохраняют от холода, и поэтому человек употребляет в пищу злаки и выделывает одеяния из шелковичных нитей и волокон конопли. То обстоятельство, что небо ненамеренно взращивает хлеба́, шелковичное дерево и коноплю, т. е. не для того только, чтобы одеть и накормить человека, может быть обосновано аналогией со стихийными бедствиями: стихийные бедствия посылаются небом, но вовсе не с целью наказания людей.

Вещи рождаются естественно, и человек или выделывает из них одежду, или употребляет их в пищу. *Ци* изменяется естественно, но человек страшится *ци*, так как обычные суждения о нем подавляют человеческое сердце. Ведь если бы не-

[1] См. «Лунь хэн», гл. XVIII, 1.

бесные предзнаменования являлись с какой-нибудь целью, то в чем бы тогда выражался принцип естественности и где же было бы тогда «недеяние»?

Почему можно говорить о естественности действий неба? Потому, что небо не имеет ни рта, ни глаз, а обладающие способностью к [сознательному] действию принадлежат к категории существ, имеющих рот и глаза. Рот стремится есть, глаза — видеть, а существо, обладающее внутренними желаниями, должно проявлять их во вне. Рот и глаза стремятся к удовлетворению своих потребностей, и это должно рассматриваться как нечто полезное, являющееся результатом человеческих желаний.

Если же нет желаний, исходящих от рта и глаз, и в существах отсутствует какое-либо стремление к чему-либо, то что же в таком случае было бы основанием их внешней деятельности?

Откуда нам известно, что небо не имеет ни рта, ни глаз?

Это вытекает хотя бы из сравнения его с землей. Ведь телом земли является почва, а почва не может иметь ни рта, ни глаз. Небо и земля подобны мужу и жене. И если тело земли не обладает ни ртом, ни глазами, то нам также должно быть известно, что и небо не имеет ни рта, ни глаз. Таким образом, если мы допустим, что небо есть тело [вещество], то тогда оно должно быть тождественно земле. Допустим, далее, что небо это воздух. Но ведь воздух подобен облаку и дыму; как же подобное облаку и дыму может обладать ртом и глазами?

Некоторые люди утверждают, что вообще все виды движения в своей основе имеют «недеяние», но так как вещи обладают желаниями, то они приходят в состояние движения, а двигаясь — «действуют».

Ведь движение неба аналогично движению человека; следовательно, как же оно может быть в состоянии «недеяния»?

Я утверждаю, что небо находится в состоянии деятельности, что оно распространяет *ци*; его тело движется, излучает *ци*, и вещи рождаются. Так же и человек приводит в движение *ци*: его тело движется, *ци* излучается, и тогда рождается ребенок. Человек, излучая *ци*, может и не желать, чтобы рождался ребенок, но ребенок естественно, сам собою рождается. Так же и небо, находясь в состоянии движения, не стремится к тому, чтобы рождались вещи, но вещи естественно, сами собою рождаются. Это и есть естественность.

Излучающееся *ци* не стремится к созданию вещей, но вещи естественно, сами собою возникают. Это и есть «недеяние».

Почему мы называем небо естественно-действующим, «недеятельным»?

Потому что его *ци* спокойно; в нем отсутствуют стремления; оно недеятельно, свободно. . .

Взглянем на шерсть животных и оперение птиц. Можно ли создать [искусственно] такое разнообразие их окраски? Если бы это было так, то птицы и животные никогда не имели бы законченного вида. Однако в природе мы наблюдаем весною рост всех тварей, а осенью твари становятся уже завершенными. Что же, небо и земля делают это или вещи произрастают естественным путем?. .

Все вещи заключены в пространстве между небом и землей, подобно ребенку, находящемуся в материнской утробе. Мать носит в себе *ци* ребенка и через девять лун она рождает его. Теперь спрашивается: все органы ребенка (нос, рот, уши, глаза, волосы, кожа, артерии, кровь, жировой слой, кости, суставы, ногти и зубы) делаются матерью или формируются естественным образом в утробе матери? Почему идол [статуя] никогда не может быть назван человеком? Он имеет и нос, и рот, и уши, и глаза, но он не обладает природой естественности . . .

Даосская школа трактует об естественности, но она не в состоянии отыскать факты для того, чтобы обосновать достоверность своих положений, поэтому-то в даосской теории естественности еще нет истины.

Однако, несмотря на то, что всюду действует принцип естественности, в дополнение к нему необходим момент действия. Что касается, например, пахоты, прополки и затем весеннего сеяния, то, конечно, человек производит эти действия, но как только зерно попало в землю, оно с каждым днем и с каждою ночью вырастает все больше и больше, и человек не может воздействовать на него, а тот, кто попытается оказать воздействие на появившийся росток, лишь нанесет ему вред.

Один человек из царства Сун был опечален тем, что побеги посеянного им были невысоки, и попробовал подтянуть их. На следующий день они засохли и погибли. Тот, кто хочет воздействовать на естественно-происходящее, пойдет по пути этого человека из царства Сун!

Могут спросить: ведь человек рождается от неба и земли, а принципом неба и земли является «недеяние»; значит, и человек, получивший небесную сущность, также должен «не действовать». Почему же он проявляет деятельность?

Я утверждаю, что человек, преисполненный высшим совершенством, получает бо́льшую долю небесного *ци* и поэтому он может следовать пути неба, подчиняясь принципу естественности и недеяния. Тот же, кто получил небесного *ци* в незначительной доле, не может следовать пути *дао* и *дэ*[1] и не похож

---

[1] *дао* и *дэ* (道 德) — как объективный естественный закон и его проявление.

на небо и землю Я называю его неподобным, а это и означает, что он не похож на небо и землю и, следовательно, не подобен совершенномудрому или мудрецу и поэтому проявляет [внешнюю] деятельность. Небо и земля — это горн, а созидание — это процесс плавки.

Но может возникнуть вопрос: как могут быть все мудрецами, если *ци*, получаемое человеком, не едино?

Совершенством мудрости были Хуан Ди [1] и Лао-цзы. Их поведение было таково, что они пребывали в состоянии спокойствия и безмятежности, они управляли, следуя принципу «недеяния», и стихии Света и Тьмы естественно, сами собою были в гармонии. Они не стремились к деятельности, но вещи естественным путем изменялись; они не заботились о создании, но вещи сами собою завершались. . .

«Путь неба — «недеяние», и поэтому весной, не действуя, оно рождает, летом, не действуя, выращивает, осенью, не действуя, дает созревание, зимой, не действуя, сохраняет семена. Сила Света появляется естественно, и растения сами собой прорастают и растут; сила Тьмы естественно поднимается, и растения сами собой созревают и сохраняют семена. Когда мы извлекаем воду из колодцев или выпускаем ее из запруд и орошаем сады и поля, то растения тоже прорастают и растут. Но вот пройдет ливень и обильно увлажнит стебли растений, листья и корни; кто же может сравнить орошение благодатным дождем с орошением водой из колодцев и запруд! Таким образом, результат «недеяния» оказывается более значительным. Итак, вывод таков: если кто-нибудь сам не стремится к подвигам, то эти подвиги сами собой совершаются; если он сам не стремится к славе, то эта слава приходит сама собой. Велики действия и слава обильного ливня, но небо вовсе не действует ради того, чтобы послать его!

Конфуцианцы говорят, что отношения мужа и жены строятся по образцу отношений неба и земли: они знают, что муж и жена следуют небу и земле, но не знают, как нужно исследовать путь мужа и жены для того, чтобы рассуждать о сущности неба и земли, и поэтому их суждения необходимо признать сомнительными.

Небо простирается ввысь, а земля находится внизу. Снизу *ци* поднимается вверх, а сверху опускается вниз, и все вещи рождаются естественно между ними. . .; вещи рождаются естественно так же, как естественно формируется ребенок. Разве знают и заботятся об этом небо и земля, отец и мать!

Но после рождения путь человека заключается в его воспитании [образовании], путем же неба остается «недеяние» и

---

[1] Хуан Ди — мифический царь китайской древности.

следование своей природе. Поэтому, например, небо пускает рыбу в реки, а диких зверей — в горы, сообразуясь с их природными наклонностями. Почему оно не принуждает рыб подниматься на холмы, а диких зверей — идти в воду? Это противоречило бы их природе и привело бы к утрате того, что ей необходимо.

Люди похожи на рыб и зверей. Возвышенные качества правят ими с такой же легкостью, как варится мелкая рыбешка, и они действуют в согласии с небом и землей».

Разоблачая конфуцианскую мистику, Ван Чун пишет: «Утверждение, что порицания посылаются людям высочайшим небом, является очень сомнительным, ибо небо пребывает в состоянии «недеяния» и поэтому не может говорить, а стихийные бедствия, временами постигающие людей, представляют собой результат естественного действия *ци*. Небо и земля не могут ни действовать, ни обладать способностью к знанию».

Не менее ярко Ван Чун формулирует принцип «естественности» и выступает против телеологической концепции конфуцианцев в главе «О природе вещей»[1].

«Конфуцианцы утверждают, что небо и земля, рождая человека, действуют целесообразно [т. е. имея в виду определенную цель]. Это утверждение ложно.

Небо и земля соединяют *ци*, и человек рождается; он рождается, естественным путем, подобно тому, как естественно рождается ребенок при слиянии *ци* мужчины и женщины. Ведь мужчина и женщина, соединяя *ци*, могут и не желать в данный момент рождать ребенка, но чувство страсти побуждает их соединиться; они соединяются, и в результате рождается ребенок.

Из того факта, что мужчина и женщина, рождая ребенка, не действуют целесообразно [с определенной целью], можно заключить, что небо и земля, рождая человека, также не действуют целесообразно. Человек рождается в мире так же, как рыба в пруду. . .

Благодаря *ци* рождаются твари, живые существа воспроизводят себе подобных, и это в одинаковой степени действительно для всех существ, рождающихся между небом и землей».

4. О человеке

Какое же место в мире занимает, по мнению Ван Чуна, человек? В какое отношение к другим существам живой природы ставит человека философская концепция Ван Чуна?

---

[1] См. «Лунь хэн», гл. III, 5.

Разрешение этих вопросов в любом философском учении имеет большое принципиальное значение и играет важную роль при выяснении сущности этого учения с точки зрения двух основных направлений в философии — материализма и идеализма.

Вопрос о месте человека и его роли в общей системе природы, о его отношении к живой природе Ван Чун разрешает в материалистическом плане. Исходным пунктом своего учения он выдвигает тезис, категорически отрицающий принципиальное различие между человеком и животным.

Нетрудно понять теоретическую предпосылку этого тезиса, если учесть, с одной стороны, монистичность концепции Ван Чуна в разрешении проблемы единой материальной субстанции, образующей все многообразие существующего, и, с другой стороны, материалистическую сущность его учения о жизни и смерти.

Выступив против обычного для того времени суеверия, что мертвые могут превращаться в духов, Ван Чун опроверг его с помощью сравнения человека с животными, которым люди никогда не приписывали подобного чудесного свойства.

«Мы докажем это, — писал он, — посредством сравнения человека с другими существами; ведь человек есть существо, и таким же существом является и животное» [1].

Жизненный дух человека, по Ван Чуну, рассеивается после смерти точно так же, как и жизненный дух животных (так как они тождественны в сущности)[2], и тело подвергается разложению и превращается в прах.

Человек, так же как и все животные, порождается сгущением материальной субстанции, что является результатом слияния *ци* мужчины и женщины. Ничего особенного, божественного в природе человека нет.

В «Критических рассуждениях» Ван Чун писал:

«Люди и животные суть существа, все они принадлежат к миру тварей». «Человек есть [животное] существо. Несмотря на то, что он может быть знатен, может быть царем или вельможей, его природа не отличается от природы других существ» [3].

«Человек пребывает между небом и землей [т. е. на земле] и является [живым] существом. Животные также суть [такие же] существа» [4].

Подробно эту мысль о тождественности сущности человека и животных Ван Чун развивает в главе «О смерти». Он пишет:

---

[1] «Лунь хэн», гл. XX, 3.
[2] См. там же.
[3] Там же, гл. VI, 3.
[4] Там же, гл. VI, 4.

«Люди и [животные] — существа тождественные [в отношении к смерти]; они умирают и их жизненный дух погибает» [1].

«Я заявляю, — пишет Ван Чун в другом месте, — что человек рождается в мире тварей; тварь [животное] умирает и не может стать духом; почему же только человек после смерти может стать духом?. .» [2].

Таким образом, при решении проблемы смерти Ван Чун совершенно определенно ставит знак равенства между человеком и животным. Человек представляет собою лишь один из элементов живой природы, принципиально не отличающийся от всех других ее элементов.

Не проводя принципиального различия между человеком и животным, Ван Чун, однако, совершенно четко определяет особое место человека в природе как существа, наиболее развитого среди других представителей живой природы.

«Человек, — писал Ван Чун, — пребывая между небом и землей, является самым ценным среди всех тварей. . .» [3].

«Природа неба и земли в человеке проявляется в наивысшей степени. . .» [4].

Место человека в мире определяется тем, по мнению китайского мыслителя, что он обладает разумом, способностью мыслить и познавать.

«Среди животных человек, — говорил Ван Чун, — является высшим. Среди существ, рождаемых небом и землей, человек является наиболее ценным, и эта ценность определяется его способностью к знанию. . .» [5].

Подобные высказывания о человеке встречаются в «Критических рассуждениях» многократно. Так, Ван Чун писал:

«В пути человека заложено деяние [цель] и поэтому он действует и стремится. . .» [6].

«Человек есть существо, которое в отличие от всех других животных обладает разумом. Но его судьба определяется небом [т. е. природой] и он получает субстанцию *ци* в изначальном состоянии и этим не отличается от других существ. Человек рождается и умирает; другие существа также имеют начало и конец; человек активен, но и другие существа также действуют; их артерии, головы, ноги, уши, глаза, носы и рты не отличаются от человеческих, и только чувства любви и ненависти у них не одинаковы с человеческими чувствами, и по-

---

[1] «Лунь хэн», гл. XX, 3.
[2] Там же, гл. XXI, 3.
[3] Там же, гл. XXV, 1.
[4] Там же, гл. XXIV, 3.
[5] Там же, гл. XIII, 2.
[6] Там же, гл. XI, 2.

этому человек не может понимать значения производимых ими звуков. . . Они живут под одним и тем же небом и на одной и той же земле и одинаково смотрят на солнце и луну. Поэтому неясно, почему несчастья, причиняемые духами, падают только на человека и не обрушиваются на животных...»[1].

Благодаря тому, что человек обладает разумом, способностью мыслить и познавать, Ван Чун выделяет его как существо деятельное и созидающее элементы культуры.

Ван Чун идет значительно дальше даосского учения. Этический принцип «недеяния», абсолютизированный даосами, получает в концепции Ван Чуна довольно значительную трещину. Чтобы создавать культуру, человек должен действовать, а не пассивно созерцать естественный ход вещей.

Несмотря на то, что в мире, говорил Ван Чун, господствует естественность, все же необходимо в ряде случаев такое действие человека, которое способствовало бы тому, чтобы естественность реализовалась. Человек, например, возделывает землю, очищает ее от сорных трав и т. п., но как только зерно попадает в землю, оно начинает естественно произрастать. Здесь уже действует принцип естественности, и какое-либо воздействие человека может принести только вред естественному развитию растения [2].

Противоречие, заключающееся в том, что человек, рождающийся от слияния *ци* неба и земли, принципами которых являются естественность и «недеяние», все же в жизни не может обойтись без «действия», Ван Чун разрешает весьма наивно и примитивно. Оказывается, что только совершенномудрые обладают в таком количестве субстанцией неба, что они могут полностью воспринимать все его качества, руководствуясь принципом «недеяния»; простые же смертные должны «действовать», так как субстанции неба в них очень мало.

Подобное «разрешение» противоречия изобретено мыслителем, по всей вероятности, лишь для того, чтобы отдать дань почтения древним мудрецам. И действительно, вслед за этим рассуждением следует панегирик Хуан Ди, Лао-цзы и другим традиционным даосским авторитетам.

Однако тут же, вопреки взглядам даосских мудрецов, Ван Чун указывает на то, что путь человека отличается от «пути неба», т. е. естественного *дао* в природе.

«После рождения, — писал он, — путь человека заключается в его воспитании [образовании], путь же неба — это «недеяние» и следование своей природе» [3].

---

[1] «Лунь хэн», гл. XXIV, 3.
[2] См. там же, гл. XVIII, 1.
[3] Там же.

Однако, несмотря на признание Ван Чуном некоторой роли активной деятельности, все-таки руководящим принципом жизни, по его мнению, является та же «естественность». Эта естественность означает подчинение судьбе, предопределенной при рождении человека. Но судьба не дарується небом как высшим существом, а заложена в изначальной субстанции *ци*, которая формирует тело человека. Кроме того, Ван Чун допускает влияние на определение судьбы астрологического фактора и отдельных случайных моментов. Но связи между судьбой и нравственными качествами человека, его поведением Ван Чун не допускает.

Власть судьбы, по Ван Чуну, непобедима, человек должен беспрекословно отдаваться ей; он с естественной необходимостью идет в своей жизни по предначертанному ею пути. Мысль о прирожденности судьбы развивается китайским мыслителем на базе его основного исходного принципа естественности.

«Судьба, — писал он, — определяет смерть, жизнь, ее продолжительность, наделяет знатностью или низким положением в обществе, богатством или бедностью. Все, обладающие головой и глазами, в чьих жилах течет кровь, — будь то цари и знать или рядовые люди, совершенномудрые или глупцы, — имеют свою судьбу. . .

Если судьба предназначает быть знатным, то человек, занимая ничтожное положение, сам собою возвышается; если же судьба предназначает быть незнатным, то человек сам собою утрачивает свое высокое положение [в обществе]. . .

Общественное положение и состояние зависят от судьбы, а счастье и богатство вовсе не заключаются в мудрости и уме» [1].

Взгляды Ван Чуна на судьбу, как на предопределенный рок, наиболее отчетливо отражены в главе «Изначально обретаемое» [2].

«Тот факт, — говорит Ван Чун, — что природа и судьба человека уже при его рождении определяются в сторону богатства и знатности, объясняется тем, что человек изначально получает естественное [природное] *ци*, которое затем оформляется, растет и вместе с этим наступает момент, когда проявляется богатая и знатная судьба человека. . .

Судьбой называется изначально обретаемое человеком при рождении. Когда он рождается и получает свою природу, то тут же он обретает и свою судьбу. Природа и судьба обретаются человеком одновременно, и не бывает так, чтобы сначала приобреталась природа и только затем — судьба. . .

Небесная судьба пребывает в человеке изначально [с момента рождения]. . .».

---

[1] «Лунь хэн», гл. I, 3.

[2] См. там же, гл. III, 3.

Как видно из приведенного суждения, Ван Чун говорит о двух факторах, определяющих жизненный путь человека и неразрывно связанных между собой, — о природе человека — *син* (性) и о судьбе — *мин* (命).

«Жизнь и смерть. . ., — писал китайский философ, — зависят от природы [человека]. Если человек получает [при рождении] крепкую природу, то его *ци* могучее и тело сильное. А если его тело сильно, то и судьба предопределяет ему долгую жизнь; если согласно судьбе ему предопределено долголетие, то он не может умереть молодым. Тот же, кто получает [при рождении] слабую природу, обладает слабым *ци* и слабым телом. Слабость и есть причина краткости жизни. А если жить суждено недолго, то человек умирает рано. Вот почему, если говорится, что [жизнь] «предопределяется судьбой»[1], то судьба и означает природу. . .» [2].

Следует обратить внимание на тот факт, что Ван Чун, пытающийся обосновать ведущую роль судьбы в жизни человека, одновременно выдвигает и другое понятие — понятие природы человека, которая в конечном счете определяет один из важнейших моментов судьбы, а именно — продолжительность жизни человека. В основании же природы лежит материальная субстанция — *ци*; следовательно, и здесь Ван Чун сводит существо вопроса к первоначальному, исходному моменту — к материальному содержанию человеческой природы, которая и определяет судьбу человека.

Ван Чун, связывая судьбу с природой, отрицательно относился к конфуцианскому тезису о мандате неба, который якобы посылается царю и означает волю неба.

«Цари, — писал китайский философ, — почетные люди в поднебесной, и они обретают свою судьбу, которая утверждается в их телах [еще в материнской утробе], подобно тому, как различие между петухом и курицей появляется уже внутри яйца. . . Это естественный акт».

«Цари — это как бы петухи поднебесной; их судьба такова, что они должны быть царями. Царская судьба определяется уже в материнской утробе подобно тому, как петухи формируются уже в яйце. Это действительно не только для человека и птиц, это действительно для всех существ.

Некоторые утверждают, что цари при рождении обретают небесную судьбу, но в тот момент, когда они должны стать царями, небо снова вручает им мандат; цари оказываются в

---

[1] Ван Чун имеет в виду слова Цзы Ся, ученика Конфуция: «Смерть и жизнь предопределяются судьбой, а богатство и знатность исходят от неба» («Лунь юй», гл. XII, 5).

[2] «Лунь хэн», гл. II, 2.

таком же положении, в каком оказываются сановники и министры, которые ожидают царского указа и только тогда осмеливаются вступить на посты.

Выходит, что путь неба и деятельность человека основаны на принципе взаимного поведения, в то время как в действительности путем неба являются естественность и недеяние. . .».

В трактовке человека, его природы и судьбы Ван Чун не обходит традиционного вопроса китайской философии и этики — вопроса о том, что́ лежит в основе природы человека в виде прирожденного качества — добро или зло.

Как известно, в древнекитайской философии на этот счет существовали две противоположные точки зрения: 1) Мэн-цзы и его последователей, считавших, что человеческой природе присуще добро, и 2) Сюнь-цзы и его последователей, утверждавших противное, т. е. что зло есть прирожденное качество человека.

Ван Чун не встал окончательно ни на одну из этих точек зрения, хотя и склонялся в большей мере к взглядам Сюнь-цзы. Он решал эту проблему рациональнее, связывая формирование природы, характера человека с моментами воспитания, допуская превращение зла в добро и наоборот.

«Когда рассуждают о природе человека, — говорит Ван Чун, — то устанавливают, что есть добрые и злые люди. Добрые это те, которые добры сами собою [от природы]. Злых людей можно воспитывать и убеждать творить добро. Правитель или отец, видя, что природа [характеры] их подданных, или сыновей добра, обеспечивает их, воспитывает и не допускает их приблизиться к злу. Если они приближаются ко злу, то он оказывает им помощь, защищает и пытается склонить их к добру. Так, постепенным переходом добра в зло и зла в добро формируется природа [характер] человека. . .» [1].

Следовательно, человек, по мнению Ван Чуна, не обладает ни врожденным добром, ни врожденным злом; это — приобретаемые качества его характера, зависящие от среды и воспитания.

Понятие судьбы китайский философ распространяет не только на человека, на индивидуум, но и на государство, в котором, в зависимости от судьбы, процветание сменяется упадком, порядок — хаосом.

«Царства Сун, Вэй, Чэнь и Чжэн, — писал он, — были охвачены пожаром в один и тот же день [2]. Среди людей этих четырех царств были, конечно, такие люди, которые процветали. Тем не менее все пострадали от пожара, будучи вовлечены в бедствен-

---

[1] «Лунь хэн», гл. II, 4.
[2] См. «Чунь-цю», гл. X, 18.

ную судьбу царств, потому что судьба государства сильнее, чем судьба человека. . .» [1].

В своих взглядах на судьбу, как и во многих других моментах своего учения, Ван Чун стремился опереться на авторитет Конфуция.

Несмотря на то, что именно в вопросе о судьбе и ее роли в человеческой жизни на учении Ван Чуна более всего сказалось влияние традиционных воззрений, все-таки и здесь мыслитель делает некоторый шаг вперед по сравнению с традицией и своими современниками.

Прежде всего, понятие судьбы в учении Ван Чуна принципиально отлично от понятия судьбы в конфуцианстве. Конфуцианцы подразумевали под судьбой неумолимую волю неба как верховного существа, властвующего над людьми и посылающего им порицания в виде необыкновенных явлений природы и стихийных бедствий или награждающего их за согласованность их действий с волей неба. Но с точки зрения Ван Чуна небу не присуща какая-либо духовность, оно не обладает сознательной волей.

Понятие судьбы в учении Ван Чуна есть лишь одно из проявлений естественной необходимости в сфере человеческой жизни. С аналогичным истолкованием роли судьбы мы встречаемся в античной философии. «Все происходит по определению судьбы, судьба приносит силу необходимости», — утверждали Демокрит, Гераклит и др.[2]

Некоторое движение вперед в учении Ван Чуна заключалось в том, что он допускал изменчивость судьбы вследствие обстоятельства, случая, в зависимости от времени и т. п. Он признавал, хотя и в минимальной степени, игру случайных сил, считал возможным, подобно Эпикуру, некоторое отклонение потока человеческой жизни от предначертанного роком пути. Но в целом Ван Чун остается детерминистом, фаталистом. Трактовка понятия судьбы — одно из самых слабых мест его учения.

Материалистически определяя место человека в природе, отрицая наличие принципиальных различий между человеком и другими представителями органической природы, Ван Чун не мог вместе с тем определить специфических особенностей человека, выделить его из общего потока естественно-необходимого развития мира и отдал его в непреоборимую власть этого потока, поставив над ним фатум, слепо действующую и влекущую его за собою судьбу.

В этом отношении Ван Чун разделил общую участь старого,

---

[1] «Лунь хэн», гл. II, 2.

[2] См. А. О. Маковельский. Древнегреческие атомисты, стр. 229, фр. 65.

метафизического материализма, одной из характерных черт которого является непонимание человеческой деятельности как предметной, практически-критической деятельности.

Трактуя вопрос о природе вещей в связи с критикой конфуцианского учения о небе как высшем существе, обладающем волей и способностью к сознательной и целесообразной деятельности, Ван Чун в главе «О природе вещей» высказывает чрезвычайно интересные мысли, которые дают нам возможность заключить, что в его учении имелись задатки идеи о борьбе противоположностей в природе. Правда, свои мысли он высказывает в очень наивной и примитивной форме и теоретически основывает их на традиционном учении о пяти стихиях, или элементах, — огне, воде, земле, дереве и металле, лежащих в основе мироздания.

Ван Чун указывает, что если бы небо действовало сознательно и целесообразно, то оно не допустило бы взаимной борьбы и взаимостолкновений вещей и существ мира, которые им же порождаются. А между тем мы наблюдаем в мире именно взаимную борьбу, а не предустановленную гармонию всех вещей.

«Если вещи не могли бы подчиняться друг другу, — писал китайский философ, — то они и не могли бы быть вместе использованы; если бы они не причиняли бы друг другу вреда, то они не были бы пригодны для употребления. Так, например, если бы металл не разрушал дерева, то дерево не было бы пригодно для использования; если бы огонь не расплавлял металла, то из металла нельзя было бы сделать сосуд.

Вот почему все вещи, разрушая друг друга, одновременно приносят друг другу пользу.

Тот факт, что все существа, несущие в себе кровь, подавляют, кусают и пожирают друг друга, объясняется тем, что в них заложены субстанции (*ци*) пяти элементов, которые заставляют их поступать таким образом. . .».

«. . . Так как вообще все вещи сталкиваются и борются между собой, то и существа, несущие в себе кровь, также стремятся подчинить друг друга. Когда они пытаются разорвать на куски и пожрать друг друга, то результаты зависят от остроты их зубов, от того, велика или ничтожна сила их сухожилий, от ловкости их движений и от их смелости. . .» [1].

Итог рассуждений Ван Чуна таков:

1) пять стихий, или элементов, из которых слагается многообразие вещей природы, действуют разрушительно друг на друга, что для практической жизни человека имеет положительное значение;

---

[1] «Лунь хэн», гл. III, 5.

2) все живые существа находятся в состоянии взаимной борьбы; они подавляют, пожирают друг друга;

3) результаты этой борьбы зависят от степени приспособленности живых существ к окружающим условиям, от их физической силы и ловкости.

В этих положениях, высказанных Ван Чуном, имеются, конечно, только слабые зачатки идеи о борьбе противоположностей в органическом мире. Китайский философ был крайне далек от понимания, хотя бы в самых общих чертах, значения этой борьбы в развитии природы.

5. Проблема жизни и смерти

Ван Чун, как материалист, ярко и блестяще выступает в решении проблемы жизни и смерти. Китайский мыслитель подвергает глубокой и остроумной критике широко распространенные суеверия, связанные со смертью. Проблеме жизни и смерти он посвятил главу «О смерти» — одну из самых замечательных и талантливых глав своего трактата.

Используя многочисленную и разностороннюю аргументацию, Ван Чун доказывает, что умерший человек утрачивает все элементы разумной, сознательной деятельности, т. е. то, что называется психикой человека, и подвергается такому же уничтожению, как и все другие животные.

Ван Чун опровергает распространенное в то время мнение, что мертвые превращаются в духов, продолжают обладать сознанием и вследствие этого могут причинять вред людям. Он критикует школу Мо Ди, последователи которой тоже считали, что, когда человек умирает, «он становится духом, который обладает сознанием, может иметь телесный образ и наносить вред людям. . .» [1].

Смерть и рождение, по мнению Ван Чуна, представляют собой лишь различные, взаимно обусловливающие стороны единого, бесконечного процесса естественно-необходимого движения природы.

«Среди существ, имеющих в своих жилах кровь, — писал китайский философ, — нет таких, которые не умирали бы. Именно из того факта, что они рождаются, мы знаем, что они умрут.

Небо и земля не рождаются и поэтому они не умирают. Тьма и Свет не рождаются и поэтому они не умирают. [Факт] смерти есть следствие рождения и [факт] рождения есть доказательство [неизбежной] смерти.

То, что имеет начало, с необходимостью должно иметь конец, и то, что имеет конец, с необходимостью должно иметь начало.

---

[1] «Лунь хэн», гл. XXIII, 2.

И только то, что не имеет ни конца, ни начала, вечно живет и не умирает. . .» [1].

В этой постановке вопроса о жизни и смерти содержатся гениальные догадки научного воззрения на жизнь и смерть, далекое предвосхищение научной концепции диалектического единства жизни и смерти.

«Уже и теперь, — писал Энгельс, — не считают научной ту физиологию, которая не рассматривает смерти как существенного момента жизни. . . которая не понимает, что *отрицание* жизни по существу заложено в самой жизни так, что жизнь всегда мыслится в отношении к своему неизбежному результату, заключающемуся в ней постоянно в зародыше — смерти. Диалектическое понимание жизни именно к этому и сводится. Но, кто раз понял это, для того навсегда потеряли свой смысл всякие разговоры о бессмертии души. Смерть есть либо разложение органического тела, ничего не оставляющего после себя, кроме химических составных частей, образовывавших его субстанцию, либо она оставляет за собой жизненный принцип, душу, который переживает все живые организмы, а не только человека. Таким образом, здесь достаточно простого уяснения себе, при помощи диалектики, природы жизни и смерти, чтобы покончить с древним суеверием. Жить — значит умирать» [2].

Эти слова Энгельса имеют прямое отношение к трактуемому вопросу. Действительно, Ван Чун предвосхитил идею связи между жизнью и смертью, их взаимообусловленность и подошел к уяснению простой в своем величии истины, что «жить — значит умирать», фактически порвав с древним суеверием о бессмертии души. Одной из решающих предпосылок его аргументации было отождествление человека и животного в их материальной сущности, категорическое отрицание принципиального различия между человеком и другими существами живой природы.

Отвергая традиционное воззрение, что продолжительность жизни и момент смерти зависят от моральных качеств человека, Ван Чун утверждал: «смерть и жизнь человека зависят от судьбы и не зависят от хорошего или дурного поведения» [3].

Ван Чун был решительным врагом «учения» о бессмертии души и своей блестящей критикой этого, по выражению Энгельса, «древнего суеверия» показал себя как воинствующий материалист-атеист и просветитель.

«Жизнь человека, — писал китайский философ, — подобна воде. Вода, замерзая, образует лед, а *ци*, сгущаясь, формирует

---

[1] «Лунь хэн», гл. VII, 1.
[2] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 399—400.
[3] «Лунь хэн», гл. V, 1.

человека. Лед держится в течение одной зимы и тает, человек живет сто лет и умирает. Можно ли человеку повелеть не умирать, можно ли повелеть льду не таять?» [1].

Эту же мысль он развивает и в следующем утверждении: «Нет существ, которые не умирали бы. Как же человек [который по своей материальной сущности ничем не отличается от других животных] может стать бессмертным?» [2].

Некоторые считают возможным, говорил Ван Чун, достигнуть бессмертия. Путь к этому они видят в спокойствии, безмятежности и отсутствии желаний, посредством чего будто бы воспитывается и укрепляется жизненная сила. Они считают, что жизненный дух является основой долголетия, и если он сохраняется, то человек не может умереть. Ван Чун не может согласиться с такими ошибочными взглядами. Ложность этой теории китайский материалист доказывает также посредством сравнения человека с животными и растениями.

«Кто может быть безмятежней и обладать меньшими желаниями, чем птицы и звери? Но птицы и звери тоже старятся и умирают.

Какие могут быть желания в жизни растений и деревьев, которые весной рождаются, а осенью умирают? Растения не имеют желаний, но их жизнь не длится более года.

Люди полны чувств и желаний, а они могут достичь столетнего возраста.

Выходит, что не имеющие чувств и желаний живут недолго, а обладающие чувствами и желаниями, наоборот, живут долго. Таким образом, положение, приписываемое Лао-цзы, о продлении жизни и вступлении [человека] в новое существование через спокойствие и отсутствие желаний — ложно. . .» [3].

Основная аргументация Ван Чуна против суеверий, связанных со смертью, против духов и представлений о бессмертии души развернута в уже упоминавшейся главе «О смерти». Свою задачу в этой главе мыслитель в основном сводит к опровержению обычного суеверия о превращении умерших людей в духов, которые якобы обладают сознанием, способностью к знанию и могут причинить вред людям и которые обычно рассматриваются как души умерших, продолжающих жить после физической смерти тела.

Ван Чун приводит ряд доказательств ложности этого суеверия, распространенного и общепринятого среди его современников, и показывает его полную несостоятельность как с фактической, так и с логической стороны.

---

[1] «Лунь хэн», гл. VII, 1.
[2] Там же.
[3] Там же.

1. «Традиция передает, — говорит Ван Чун об одной легенде,—что государь Чжоу Сюань-ван (827—781 гг. до н. э.) убил своего советника Ду, совершенно невиновного. Когда затем Сюань-ван отправился на охоту в свой парк, он увидел на краю дороги советника Ду, державшего в левой руке красный лук. Ду пустил стрелу в Сюань-вана, и Сюань-ван умер под тяжестью своего собственного колчана для стрел.

Царь Цзянь Гун из Чжао убил своего советника Чжуан Цзы-и, несмотря на то, что последний был невиновен. Когда царь Цзянь должен был войти в ворота Хуань, Чжуан Цзы-и появился на дороге, держа в левой руке красную дубину, которой он и ударил царя; царь умер под своей колесницей.

Эти [легенды] рассматриваются как доказательство того, что два умерших человека превратились в духов, что духи обладают способностью к знанию и могут наносить вред людям и от них нет никакого спасения.

Я утверждаю, что человек рождается в мире тварей [существ]; тварь умирает и не может стать духом, почему же только человек, умирая, может превратиться в духа?. .

Кроме того, если бы два советника были духами, то они должны были бы знать, что смерть царей должна быть отомщена, — а если они не знали об этом, то, значит, они и не духи. Если же они не духи, то как же они могут наносить вред людям? В мире многое кажется реальным, что в действительности не является таковым, и имеется много ложного, принимаемого за истину» [1].

2. Материальное *ци* — основа жизненной деятельности — разрушается после смерти, тело разлагается и превращается в прах, в тлен. Вместе со смертью прекращается всякая душевная деятельность человека, так как сознание может возникать только в результате взаимодействия органов чувств и внешнего объекта. В мире не может существовать такой субстанции, которая не обладает телом, а обладает одним только сознанием.

3. Если бы все умершие люди превращались в духов, то их было бы такое неисчислимое количество, что они заполнили бы весь мир и в их массе потерялись бы живые люди.

4. Смерть подобна угасшему огню. Природа может вновь и вновь, в силу естественного развития, порождать огонь, но она не может заставить вновь вспыхнуть уже погасший огонь. Точно так же она может непрерывно рождать людей, но она не может оживить и превратить в дух мертвый труп.

Это сравнение смерти с огнем мы находим уже у Хуань Таня, ближайшего предшественника Ван Чуна.

5. Умерший человек не может обладать способностью осо-

---

[1] «Лунь хэн», гл. XXI, 1.

знавать окружающее и познавать его. Ведь до рождения человек не обладает способностью познания; умирая, он возвращается к своей первооснове, в изначальную субстанцию, и, естественно, утрачивает способность мышления и вообще всякого ощущения.

6. Смерть подобна сну. Не только мертвый, но даже спящий человек не может реагировать на окружающее, ибо во время сна человек не обладает сознанием, хотя его тело сохраняется и жизненная энергия цела. Как же можно приписывать способность сознательной жизни мертвым, у которых все элементы жизни разрушены и уничтожены? Как же могут мертвые реагировать на жертвоприношения, на добрые или худые дела?

7. Человек живет физически и духовно благодаря тому, что он питается; голод влечет за собой истощение и смерть. Как же могут существовать, не питаясь, души умерших? Утверждение, что мертвые не только могут осознавать окружающее, но могут даже говорить благодаря тому, что они питаются воздухом и довольствуются обонянием жертвенного мяса, — нелепо. Не пройдет и нескольких дней, как человек умрет, если он будет только вдыхать воздух и удовлетворяться запахом жертвенного мяса [1].

8. Мертвые не могут причинять вред людям, так как их тело разлагается и его органы не обладают никакой силой. Как может причинить вред мертвый, если даже спящий человек, у которого тело сохраняется, неспособен на это!

Эту аргументацию Ван Чун развивает в деталях, иллюстрируя ее множеством примеров, и логически обосновывает в главе «О смерти», основной текст которой приводится ниже:

«Люди обычно говорят, что мертвые, превращаясь в духов, обладают сознанием [способностью к знанию] и могут наносить вред человеку. Умерший человек не может стать духом, он не обладает сознанием и не может причинять вред другим людям.

Каким образом можно это доказать?

Это может быть доказано посредством сравнения человека с другими существами. Ведь человек есть существо [тварь], таким же существом является и животное. Когда животное умирает, оно не становится духом — почему же человек может стать духом?

В мире мы можем отделить человека от животного, но это делается вовсе не потому, что животное не может стать духом и трудно проводить различие между ними по признаку

---

[1] Ван Чун — решительный противник жертвоприношений духам и божествам, а также небу, которое, будучи мертвой природой и не располагая органами чувств, не может принимать приношений от людей и реагировать на них.

превращения или не превращения в духов. Ясно, что если мы не можем провести различие между ними, то у нас не может быть и [оснований предполагать], что человек может [после смерти] стать духом.

То, благодаря чему рождается человек, есть жизненная энергия. Когда человек умирает, то исчезает и жизненная энергия. Кровь в артериях — вот что способно порождать жизненную энергию. Когда же человек умирает, кровообращение прекращается, а прекращение кровообращения влечет за собой исчезновение жизненной энергии. Вслед за ее исчезновением тело разлагается и превращается в прах. Что же может стать духом?

Если человек не имеет ушей и глаз, то он не может познавать, и поэтому глухих и слепых людей можно сравнить с растениями. Но если жизненная энергия совершенно покинула человека, то разве можно приравнять его к людям, у которых нет ушей и глаз?

Разложение означает полное разрушение. Когда что-нибудь туманно и невидимо, то это и называют духом, душой умершего. И если люди иногда видят «духов», то это вовсе не есть жизненная энергия умерших, — «духи» есть лишь наименование чего-то туманного и невидимого.

Люди видят «духов» в образе живых людей, и именно поэтому мы знаем, что эти «духи» не могут представлять собою сущность мертвых.

Откуда это вытекает?

Наполните мешки просом и рисом. Рис в мешке выглядит так же, как выглядит в мешке просо. Когда мешки наполнены, они стоят прямо и видны издали. Если люди издали смотрят на них, то они сразу узнают, что это мешки с рисом и просом. Объясняется это тем, что форма мешков соответствует их содержанию и поэтому их можно видеть. Но если в мешках есть дыры, то рис и просо высыпаются, и тогда мешки оседают, и люди, глядя на них издали, снова их не видят.

Жизненная энергия человека скрыта внутри его тела, подобно рису и просу, скрытых в мешках. И когда человек умирает, его тело разлагается и жизненная энергия рассеивается, подобно тому, как рассыпаются просо и рис из дырявых мешков. После того как просо и рис высыпались, мешки уже не могут принять прежнюю форму. Как же жизненная энергия может снова принять телесную оболочку и стать видимой?..

С тех пор как разделились небо и земля и среди людей появились цари, много людей умерло, достигнув определенного возраста. Можно насчитать миллионы таких, которые погибли в средних летах или совершенно еще молодыми, и ясно, что теперь число живых людей меньше общего числа умерших. И если бы люди, умирая, тут же превращались

в духов, то духи [встречались бы] на каждом шагу. И если после смерти человека являлись бы духи [привидения], то можно было бы видеть миллионы их; они наполнили бы залы, дворцы, заполнили бы аллеи и дороги, и в их толпе нельзя было бы увидеть одного-двух живых людей. . .

Если даже и можно погасший пепел снова сделать пылающим огнем, то вряд ли возможно, чтобы мертвый мог снова стать [живым] существом. Если погасший огонь не может вновь зажечься, то тем более ясно, что мертвый человек не может стать духом.

Люди называют духами жизненную энергию умерших людей, но если рассматривать духов как жизненную энергию умерших, то люди, созерцая их, должны были видеть только нагие тела и не могли видеть одеяний и саванов — ведь одеяния и саваны не обладают жизненной энергией? После смерти человека вместе с его телом сгнивает все. Как можно исследовать это?

Основой жизненной энергии является субстанция крови и она всегда принадлежит [присуща] только телу. Допустим [как утверждают люди], что тело разложилось, а жизненная энергия сохранилась и превратилась в дух. Но ведь одеяния сотканы из шелка и полотна. Когда человек жив, субстанция крови не прибавляется к ним, и они разделяют участь тела, т. е. сгнивают. Как же они сами могут снова принять вид одеяний?

Из этих слов вытекает, что поскольку люди видят духов одетыми в подобие одежды, эти духи, следовательно, должны иметь облик человеческого тела. Но если они выглядят так, то они вовсе не являются деятельным духом уже умершего человека.

Если умерший человек не в состоянии стать духом, то он не может обладать и способностью познания.

Каким образом можно это доказать?

Ведь человек в тот момент, когда он еще не родился, не обладает способностью познания. Люди до своего рождения пребывают в изначальном *ци*, и когда они умирают, они вновь возвращаются в это изначальное *ци*.

Изначальное *ци* — туманно, и в нем пребывает *ци* человека. До рождения он не обладает способностью познания и, умирая, возвращается к этой своей первооснове, когда он лишен сознания.

Как же он может обладать способностью познания?

Человек проницателен и разумен вследствие того, что он вмещает в себе *ци* пяти этических качеств [1], а *ци* этих пяти

---

[1] 五常 (у чан) — «пять постоянств», пять этических качеств человека: гуманность, чувство долга, чувство меры, мудрость и верность.

этических качеств заключено в пяти внутренних органах [1]. Если эти пять органов не повреждены, то человек остается разумным; если же они заболевают, то затуманивается [разум] человека, и он делается неразумным.

После смерти человека эти пять органов разлагаются, и тогда пять этических качеств утрачивают свое основание. Когда разрушается то, что скрывает в себе разум, разум также исчезает. Тело нуждается в *ци*, только в этом случае оно может формироваться, а *ци* нуждается в теле и только в нем оно может стать обладающим способностью к познанию.

В мире нет произвольно зажигающегося огня. Как же может существовать в мире *ци*, которое не обладает телом, а обладает одной только способностью к познанию?

Смерть человека может быть уподоблена состоянию сна, который представляет собою одну из ступеней потери сознания. Потеря сознания может быть сравнена со смертью. Если человек лишен сознания, не пробуждается, это значит, что он умер; но если он, впадая в такое состояние, вновь пробуждается, это значит, что смерть отдаляется и его состояние оказывается сходным с состоянием сна.

Следовательно, сон, потеря сознания и смерть подобны друг другу. Спящий человек не может знать о своих действиях в то время, когда он бодрствовал; точно так же мертвый не может знать о том, что было в то время, когда он жил.

Люди могут разговаривать и что-нибудь делать рядом со спящим человеком, но он не чувствует этого. Точно так же, когда перед гробом умерших творят добрые или худые дела, мертвые не могут осознавать их. Ведь в спящем человеке *ци* еще сохраняется, тело человека в целости, но он не обладает спсобностью к познанию. Еще в большей степени это относится к мертвому, в котором жизненный дух погиб, а тело подверглось разложению!

Когда один человек преследует другого и ранит его, то пострадавший обращается к органам власти и подает жалобу, так как он может разговаривать с людьми и обладает способностью к познанию. Но если человек убит, то ведь он не знает, кто является убийцей; даже семья не знает, где находится труп убитого.

Если допустить, что мертвые обладают способностью к познанию, то убитый непременно питал бы большой гнев к своему убийце и, следовательоно, мог бы разговаривать с представителями власти и назвать имя разбойника; если бы он мог вернуться домой и разговаривать со своей семьей, то он сообщил бы, где находится его тело. Но он не может ничего этого сделать, потому что он не обладает сознанием.

[1] 五臟 (у цзан) — сердце, печень, желудок, легкие, почки.

В настоящее время живые люди, впадая в состояние умалишенного, [пытаются] говорить за мертвых. Гадатели ударяют по черным струнам, и души умерших при этом якобы говорят ртом гадателя. Все это — хвастливые слова. . .

Некоторые люди утверждают, что [душа умершего] не может говорить. И, следовательно, если она не может говорить, то она также не может и познавать. Для познания, равно как и для способности речи, необходимо *ци* [как основа]. Когда человек еще жив, его разум и жизненный дух находятся в нормальном состоянии; когда же он заболевает, то разум его омрачается и жизненный дух впадает в беспорядок.

Но смерть есть наивысший предел болезни; и если уже во время болезни, в которой элемент смерти ничтожен, разум омрачается, то тем более [это происходит] при наивысшем ее пределе. Когда жизненный дух впадает в беспорядок, то [человек], естественно, утрачивает способность к познанию; тем более [это происходит], когда дух рассеивается.

Смерть человека подобна угасанию огня: гаснет огонь — и прекращается свет; умирает человек — и его разум [больше] не познает. Эти два явления должны быть отождествлены в их единой сущности.

Рассуждающие о том, что мертвые якобы обладают сознанием, заблуждаются. Но каково же различие между больным и умирающим человеком и уже угасающим огнем? Когда угасает огонь, то исчезает свет, но сохраняется свеча. А когда умирает человек, его жизненная энергия погибает, но сохраняется его тело. И утверждать, что после смерти человек все еще обладает сознанием, — это значит утверждать, что огонь уже погас, но свет его продолжает излучаться!

В разгар зимы, вследствие действия охлажденного воздуха, вода замерзает и превращается в лед. Но вот приближается весна, воздух становится теплым, лед тает и превращается в воду. Человек, рождающийся между небом и землей, подобен льду: *ци* Тьмы и Света сгущается, и создается человек. Годы идут, и жизнь приходит к концу; человек умирает и снова превращается в *ци*. Ведь весною воды не могут снова превратиться в лед — как же душа умершего может снова обрести тело!

Можно привести и [такой пример]: ревнивый муж и ревнивая жена живут вместе, и развратное поведение [одного из них] вызывает гнев и раздоры. Допустим, что после смерти мужа жена снова выходит замуж или после смерти жены муж снова женится. Если бы они обладали [после смерти] способностью к знанию и узнали об измене, их гнев был бы очень велик. Но ведь муж и жена, умирая, остаются спокойными и не издают ни звука, а те, кто снова выходят замуж или женятся, —

беззаботны и счастливы. Это тоже доказывает, что [мертвые] не обладают способностью к знанию.

Кун-цзы похоронил свою мать в Фан. Вслед за этим пошел такой сильный дождь, что могилу в Фан размыло. Кун-цзы, услышав об этом, горько заплакал и сказал: «Древние [люди] не поправляли могил». И следуя [этому принципу] он не восстановил могилы.

Ведь если бы мертвые обладали сознанием, то они непременно разгневались бы на человека, который не привел бы в порядок их могилы. Учитель Кун, зная это, должен был бы немедленно привести в порядок могилу, для того чтобы порадовать душу [своей покойной матери], однако он не сделал этого.

Совершенномудрый человек тщательно исследовал [этот вопрос] и пришел к убеждению, что мертвые не обладают сознанием.

Может случиться, что в пустынных местах, где лежат сухие кости [умерших людей], по временам слышатся жалобные крики. И если ночью люди слышат эти жалобные вопли, они называют их голосом мертвых. Но это неверно.

Каким образом можно это доказать?

Ведь то, благодаря чему живой человек способен говорить и кричать, есть дыхание, поток воздуха, идущий через рот и горло; он приводит в движение язык, открывает и закрывает рот, и поэтому человек может говорить.

Это явление имеет сходство с игрой на флейте. Если флейта сломана, воздух прорывается и не задерживается внутри клапанов, к которым прикасаются пальцы, то звук не может быть извлечен. Трубки флейты можно сравнить со ртом и горлом человека, касание пальцами клапанов — с движением языка. Когда человек умирает, его рот и горло разлагаются, а язык теряет способность двигаться. Как же мертвый человек может говорить? А ведь [утверждение], что сухие кости по временам издают стоны и вопли, [означает], что человеческие кости сами по себе обладают возможностью их издавать.

Некоторые люди объясняют это явление действием осени, но такое [утверждение] ничем не отличается от [утверждения], что духи издают ночью вопли. Если осенний воздух является причиной этих странных воплей и стонов, то для этого также должно быть какое-то основание.

Думая, что звуки исходят от костей умерших, люди считают, что кости продолжают обладать сознанием и издают вопли в пустынных местах. Но ведь тысячи и десятки тысяч скелетов обнаруживаются в поле и болотах, и если бы вопли и стоны исходили от этих скелетов, они раздавались бы на каждом шагу.

Бывает, что можно заставить неговорящего заговорить, но еще не было случая, чтобы человека можно было бы заста-

вить заговорить после его смерти. Человек способен говорить благодаря тому, что он обладает силой *ци*. Расцвет же силы *ци* является следствием того, что человек может пить и есть; если же питье и пища уменьшаются, то и сила ослабевает, и речь тогда делается прерывистой.

Если [организм человека] истощается и он не может есть, то и рот не в состоянии говорить. Смерть же является наивысшим пределом истощения, как же [человек после смерти] может еще говорить?

Некоторые утверждают, что умершие люди обоняют жертвенное мясо и питаются воздухом и поэтому они способны говорить. Жизненная энергия мертвого отождествляется с жизненной энергией живого человека. Предположим, что живой человек не пьет, не ест, а только вдыхает запах жертвенного мяса и питается воздухом. Несомненно, что не пройдет и трех дней, как он умрет от голода.

Еще говорят, что жизненная энергия мертвого человека обладает сверхъестественными качествами по сравнению с энергией живого человека и поэтому он может вдыхать только воздух и издавать звуки. Жизненная энергия живого человека заключена в его теле, а у мертвого она якобы пребывает вне тела.

Каково же различие между мертвым и живым и какая же разница между [положением] жизненной энергии в теле и вне тела?

Возьмите для примера воду и наполните ею большой кувшин. Если кувшин разобьется, то вода вытечет на землю. Но может ли отличаться вода на земле от воды в кувшине? И действительно, вода на земле не отличается от воды в кувшине. Но почему же тогда жизненная энергия вне тела должна отличаться от жизненной энергии, пребывающей в теле?

Если человек после смерти не может стать духом, не обладает сознанием и не может говорить, то он не может и причинять вреда людям.

Каким образом мы можем это доказать?

Когда человек разгневан, он пользуется [при проявлении гнева] только дыханием, но когда он наносит повреждения людям, он должен использовать силу. А для этого необходимы сильные мышцы и кости.

Разгневанный человек может тяжело дышать вблизи другого человека, его прерывистое дыхание [будет] бить в лицо этому человеку, но несмотря на то, что его сила может быть подобна силе Бэнь и Ю [1], он все равно не нанесет вреда [одним только] дыханием. Если же он вытянет руку и ударит или поднимет ногу и толкнет, то тому, кого он ударит, будет нанесено повреждение.

[1] По преданию, Мын Бэнь и Ся Ю — легендарные древние китайские богатыри.

Кости мертвых сгнивают, сила их мышц исчезает, руки и ноги недвижимы. Допустим даже, что еще сохраняется жизненная энергия, но она будет лишь чем-то подобным дыханию. Каким же образом мертвый сможет нанести повреждения людям?

Человек и животное могут наносить повреждения людям: человек — ножом, который он держит в руках, а животное — острыми и сильными зубами и когтями. После же смерти человека его руки разлагаются и не в состоянии поднять нож, а когти и зубы [у животного] выпадают и не могут кусать и царапать. Как же они могут наносить повреждения людям.

У только что родившегося ребенка руки и ноги вполне оформлены, однако его руки не в состоянии что-либо брать, а ноги не в состоянии ходить. В данном случае *ци* уже достигло состояния сгущения и оформления, но еще не окрепло.

Из этих слов явствует, что жизненная энергия не может сразу окрепнуть. *Ци* образует тело, но пока тело еще слабое, оно не может причинять вреда людям.

Еще в большей степени это так, когда после смерти *ци* исчезает и жизненный дух рассеивается. Неокрепнувшее [тело] и то не может причинить вреда людям. Как же это могут сделать холодные кости? Разве *ци* умершего человека не исчезло? Как же он может наносить вред людям?

Невысиженное куриное яйцо представляет собою скопление жидкости в скорлупе; жидкость, просочившись, становится похожей на воду. Но вот наседка садится на яйцо, и в нем начинает формироваться организм [цыпленка], а после того как он сформировался, цыпленок может бить клювом и толкаться.

Мертвый человек подобен жидкости. Как же бесформенная *ци* может причинить вред людям?

Человек делается сильным, отважным и приобретает возможность наносить вред людям потому, что он пьет и ест. Если человек заболевает и перестает пить и есть, то его тело становится слабым, а когда эта слабость достигает высшего предела, то человек умирает.

Когда человек болен и слаб, то враг может стоять рядом с ним, и больной не в силах будет ему что-либо сделать. Если вор на глазах больного начнет красть его вещи и больной не сможет их отнять, причина — в его истощенности и слабости. Смерть же есть наивысший предел истощения и слабости. Как же человек после смерти может причинять вред людям?

Если у кого-нибудь есть цыплята и собаки и вдруг появляется человек, пытающийся их украсть, — владелец, даже если он робкий и слабосильный человек, не может не разгневаться; и гнев может заставить его броситься на грабителя, вступить с ним в борьбу и даже убить его.

В период голода люди пóедают друг друга, и если бы их дух обладал сознанием, то съеденные могли бы наносить вред тем, кто употребил их в пищу. Ведь человек более ценное существо, чем курица и собака, но оказывается, что человек может гневаться из-за курицы и собаки и не гневается на съевшего его. Это говорит о том, что мертвые не могут причинять вреда людям.

Обычное толкование сна вызывает сомнение. Некоторые утверждают, что у спящего человека жизненный дух, задерживаясь в теле, производит счастливые и несчастливые видения. Другие же говорят, что жизненный дух общается с другими людьми и существами.

Если жизненный дух действительно задерживается в теле спящего человека, то человек во сне может убить или ранить кого-либо. Но если человек во сне может убить или ранить другого, то и он сам может оказаться убитым. Однако после страшных снов на телах людей обычно не оказывается никаких следов ран. Если жизненный дух спящего не может причинить вреда человеку, то каким же образом может причинить вред «жизненный дух» мертвого?

Когда горит огонь — котел кипит. Если прекращается кипение, то прекращается и пар; главным здесь является огонь. Когда жизненный дух в гневе, человек может причинить вред другим людям, а если он не разгневан, то не может и вредить.

Точно так же когда огонь свирепствует в горне, котел вскипает, и поднимается пар. Когда жизненный дух в гневе, силы растут, и тело горит.

Когда же человек должен умереть, его тело охлаждается; это охлаждение увеличивается, достигает наивысшего предела, и затем человек умирает. В период умирания жизненный дух не может гневаться, и после смерти тела он подобен теплой воде, извлекаемой из котла. Разве он может вредить людям?

Жизненный дух человека подобен жизненному духу животных. Пока животное живет, его жизненный дух может занемочь, но когда оно умирает — погибает и жизненный дух.

Люди и животные в этом отношении тождественны — они умирают, и их жизненный дух погибает. Как же он может причинить кому-либо вред?

Вода, например, топит, а огонь — сжигает. Вообще то, что может причинить вред человеку, относится к вещам, которые порождают пять элементов: металл может ранить человека, дерево — ударить, земля — засыпать, вода — утопить, огонь — сжечь. А если умирает человек, является ли его жизненный дух вещью, относящейся к пяти элементам?

Причиняет ли он вред людям? Нет, он не может причинять вреда.

Если жизненный дух человека не является вещью, значит он есть *ци*. Но если человек умирает, причиняет ли его *ци* вред людям? Нет, не причиняет.

Я утверждаю, что мертвые не превращаются в духов, не обладают сознанием и не могут причинять вреда людям».

Из приведенного материала можно сделать следующие выводы:

1. Жизнь и смерть являются различными сторонами единого естественно-необходимого процесса природы. То, что рождается, должно в силу необходимости умереть.

2. Жизнь и смерть зависят от судьбы, которая в концепции Ван Чуна приобретает характер некоего действующего с абсолютной необходимостью закона.

3. Бессмертие есть пустая фантазия даосских магов и алхимиков.

4. Смерть есть полное уничтожение человека; она влечет за собою разрушение тела и уничтожение всех функций душевной, сознательной деятельности. Не существует бессмертной души или бессмертного духа, и обычное суеверие, считающее, что жизненный дух, жизненная энергия человека после смерти принимает форму духов и продолжает существовать в этом состоянии, абсолютно ложно.

5. Человек после смерти возвращается в изначальную субстанцию — *ци* и сливается с ней.

6. В мире не существует такой субстанции, которая обладала бы одним только сознанием и не обладала бы телом. Душа не имеет самостоятельного существования — это совокупность сознательной деятельности человека, имеющая своей основой его тело. Сознание же возникает в результате взаимодействия органов чувств и внешнего объекта. Жизненная энергия человека, его жизненный дух сосредоточивается в системе кровообращения.

Ван Чун в этих положениях выступает перед нами как выдающийся материалист своего времени, сумевший развенчать идеалистические басни о сущности смерти и жизни, суеверия своих современников и фантазии даосов о бессмертии.

Тем не менее Ван Чун, подобно многим другим древним материалистам как на Востоке, так и на Западе, допускал существование «духов-существ», витающих где-то между небом и землей и способных даже опускаться на землю и смешиваться с людьми. Однако, признавая существование духов, Ван Чун при этом не высказывал своего определенного суждения о характере этих духов.

«Путь неба, — писал он, — трудно познать и духи — скрыты и темны, поэтому я отметил все различные мнения [по этому поводу] и предоставляю моим современникам разобраться в них» [1].

Совершенно очевидно, что признание Ван Чуном существования духов нисколько не подрывает материалистической сущности его философского мировоззрения в целом. Подобное явление встречается и в истории греческой материалистической философии.

6. О познании вещей

Теоретико-познавательная концепция Ван Чуна также строится на материалистической основе. Источником знания китайский материалист считает ощущение как первичную и главную форму связи человека с объективным миром.

В главе «О естественности» он, как мы уже видели, выступая против идеалистического толкования неба у конфуцианцев, доказывал, что небо не может обладать способностью к сознательной деятельности по той простой причине, что оно не имеет органов чувств. Этой способностью могут обладать лишь существа, обладающие органами чувств, которые связывают их с внешним миром и придают их действиям характер сознательности и целесообразности. Ощущения, связывающие человека с объективным миром, следовательно, являются, по мнению Ван Чуна, основой его разумной, сознательной и целесообразной деятельности.

На страницах «Критических рассуждений» неоднократно подчеркивается мысль, что наблюдение, живое созерцание реальной действительности, исторический факт являются и должны всегда быть основой знания. В исследовании и в своих суждениях необходимо исходить, по мнению Ван Чуна, из действительного положения вещей.

«Факты, — пишет он, — нигде так ясно не проявляются, как в их результатах, а суждения никогда так прочно не устанавливаются, как при наличии доказательств» [2].

Размышления, умозаключения, вне рассмотрения реальной действительности и вне учета исторических фактов, недостаточны, по Ван Чуну, для познания вещей и утверждения истины.

Когда читаешь замечательные строки книги китайского материалиста, разоблачающие широко распространенные в то время мнения и обычные, утвердившиеся понятия о вещах и

---

[1] «Лунь хэн», гл. XXII, 2.
[2] Там же, гл. XXIII.

явлениях окружающего мира, невольно вспоминаются слова Бэкона Веруламского: «Люди должны на время отречься от своих понятий и начать свыкаться с самими вещами».

Этого требовал от своих современников и Ван Чун.

Справедливость высказанных общих соображений о характере теоретико-познавательных взглядов Ван Чуна подтверждается следующими, наиболее существенными отрывками из двух глав трактата «Критические рассуждения», посвященных проблеме познания: «О действительном знании» и «О познании действительности» [1].

Интересно отметить, что Ван Чун обосновывает свою точку зрения на сущность познания в связи с критикой общепринятого традиционного тезиса о сверхъестественном характере познавательных способностей совершенномудрых людей китайской древности.

Ван Чун, приведя ряд легенд, которые конфуцианцы выдвигали в качестве свидетельств о якобы сверхъестественном знании древних мудрецов, рассматривает эти легенды как пустую ложь.

«Конфуцианцы утверждают, — писал он, — что совершенномудрые люди рождаются не из *ци* человека и что они получают от неба [особую] природу [сущность]» [2].

Успехи Конфуция, говорит Ван Чун, были преувеличены для того, чтобы показать его сверхъестественную сущность, а более поздние авторы подделали анналы с целью представить [соответствующие] доказательства этого.

Приведя ряд исторических примеров для обоснования своей точки зрения, Ван Чун приходит к выводу, что Конфуций не обладал сверхъестественным знанием.

«Так, если [человек] не слышит и не видит [окружающего], — писал Ван Чун, — то [у него] не может быть и представления о нем. Совершенномудрые люди, предвидя несчастье и счастье, тоже исследовали факты и делали заключения по аналогии.

Исходя из начала, они предвидели конец [данного явления]; отправляясь от суждений о деревнях, они делали выводы о дворцах, и, исходя из света, они проникали во тьму. . .

Не только совершенномудрые люди, но и просто мудрецы [3] могут использовать метод сравнения [аналогии] для того, чтобы предвидеть бедствия и предопределять будущие события, восходя к их источникам и исследуя прошедшее. . .

---

[1] «Лунь хэн», гл. XXVI, 1 и 2.

[2] Там же, гл. III, 6.

[3] 賢 (сянь) — мудрец в отличие от 聖 (шэн) — совершенномудрый, святой.

Нет сверхъестественного знания; всегда нужно исходить из оснований и аналогий, которые должны быть интерпретированы с точки зрения настоящего.

Поэтому [легко] познаваемые вещи могут быть поняты посредством размышления, а трудно познаваемые не могут быть познаны без изучения и исследования.

Ни в древности, ни в наше время не было еще случаев, чтобы люди без изучения приходили бы к познанию и без исследования приходили бы к пониманию [вещей].

Что касается [легко] познаваемых вещей, то нужно только серьезно поразмыслить над ними и, несмотря на то, что объект размышления может быть очень большим, затруднений в его познании не будет. Что же касается трудно познаваемых вещей, то здесь необходимы строгая мысль, изучение и исследование, и при этом, хотя объект изучения может быть и очень небольшим, познать его нелегко. Поэтому даже мудрые люди, не занимаясь наукой, не могут приобрести [знаний] и, не исследуя, не могут познать [вещей]. . .»

Ван Чун решительно возражал против конфуцианской точки зрения, допускающей врожденность знания [1].

«Так называемые совершенномудрые, — говорит Ван Чун, — должны учиться, чтобы стать совершенномудрыми, и, следовательно, уже из того факта, что они учатся, нетрудно понять, что они не являются совершенномудрыми. . .

Среди существ, несущих в себе кровь и рождающихся между небом и землей, нет обладающих природным [врожденным] знанием. . . Огонь и вода в древние времена были такими же, как и в наши дни; звуки и цвета в минувшие века были такими же, как и в последующие времена.

Что касается птиц и животных, растений и деревьев, добра и зла людей, то, рассматривая их нынешнее состояние, мы представляем себе их состояние в древности и благодаря этому познаем будущее. Нет различия между тем, что удалено от нас на тысячелетие вглубь времени, и тем, что будет через десять тысяч поколений после нас. . .

Вещи, которые могут быть познаны, в одинаковой мере познаются и мудрыми и совершенномудрыми, а то, что не может быть познано, не познается и совершенномудрыми.

Каким образом это может быть пояснено?

Допустим, что совершенномудрый, посредством умственного отвлечения, предсказывает дождь. Но в этом случае он может лишь односторонне постигнуть отдаленный принцип; если

---

[1] В «Лунь юй» говорится: «Конфуций сказал: «Обладающие знанием от рождения принадлежат к высшей категории людей; приобретающие же знание в результате обучения принадлежат к следующей, более низкой категории людей»» («Лунь юй», гл. XVI, 9).

пустота [незнание] не заполнена, то нет достаточных оснований, чтобы рассуждать о данном предмете.

Предвидение и проникновение в природу, о которых здесь говорится, означают исчерпывающее знание природы всех вещей и полное постижение сущности всех принципов. Если знать одну [сторону] вещи и не постигать другой, понимать левое и не видеть правого — это значит быть односторонним и несовершенным в знании, быть умственным калекой и бездарностью. Таким не может быть тот, кого мы называем совершенномудрым. . .

Истиной является то, что ни совершенномудрый, ни мудрец не могут [абстрактно] познать природу [вещей], и они должны использовать уши и глаза для того, чтобы установить сущность [этих вещей]. Они сначала используют уши и глаза, а затем вещи, которые могут быть познаны, подвергаются осмыслению и, таким образом, раскрываются. Трудно познаваемые вещи требуют исследования и только тогда могут быть объяснены.

Если бы события поднебесной и вещи мира могли бы быть полностью поняты одним лишь размышлением, то и глупец смог бы раскрыть их сущность, но если их сущность пока еще недоступна размышлению и познанию, то даже величайшие из совершенномудрых не смогут их постигнуть. . .

Вещи мира бывают трудно познаваемы. Их можно уподобить узлам, которые нельзя распутать; но наука вырабатывает умение распутывать эти узлы, и нет таких узлов, которые не могли бы быть распутаны. . .»

Ван Чун утверждает, что если человек и сталкивается с такими сложными явлениями, которые нельзя понять, распутать, то это означает, что имеющиеся методы в данном случае оказываются неподходящими.

«Совершенномудрый человек, — писал китайский философ, — познает вещи постольку, поскольку вещи познаваемы, но если они непознаваемы, то и совершенномудрый также не может познать их. Но речь идет не о том, что совершенномудрый вообще не может их познать, а о том, что он их еще не познал, так как способ их познания еще неизвестен. Поэтому трудно познаваемые вещи могут быть постигнуты наукой и исследованием. . .»

Эти же мысли Ван Чун развивает и в главе «О познании действительности». Здесь он также доказывает, что совершенномудрые не обладали врожденным и сверхъестественным знанием и предвидением. Знание требует исследования действительности самих вещей.

В защиту своего тезиса о том, что Конфуций, как и другие совершенномудрые древности, не обладал каким-то сверхъестественным знанием, сверхъестественным предвидением,

Ван Чун приводит 16 доказательств. Интересно, что эти доказательства он заимствует из соответствующих цитат «Бесед и суждений» («Лунь юй»). Так, например, Ван Чун приводит беседу между учениками Конфуция — Цзы Цинем и Цзы Гуном. Из этой беседы вытекает, что их учитель, путешествуя, собирал сведения об управлении царствами.

Ван Чун делает вывод:

«Конфуций получал сведения об управлении от людей, которые ему об этом говорили. И следовательно, он узнавал об этом не сверхъестественным путем и не посредством естественного [врожденного] знания. . .»

Считая, что совершенная мудрость не является врожденным качеством, а достигается через науку, Ван Чун исходил из следующих слов Конфуция:

«Конфуций сказал: «Когда мне было 15 лет, у меня родилось стремление к науке; в 30 лет я утвердился в ней; в 40 лет я не омрачался сомнениями; в 50 лет я познал веления неба; в 60 лет мой слух был подчинен истине». Между периодом, когда он познал веления неба и когда его слух стал покорным истине, его ученость совершенствовалась, мудрость просветлялась, и именно это явилось доказательством завершенности его совершенной мудрости. . . Совершенная мудрость может быть достигнута наукой. . .»

Из приведенных отрывков из трактата Ван Чуна, характеризующих взгляды мыслителя на познание и его сущность, можно сделать следующие выводы.

1. Источник познания реального мира лежит в чувственном восприятии и живом созерцании его вещей и явлений.

«Если человек не слышит и не видит [окружающего], — говорил Ван Чун, — то у него не может быть и представления о нем».

Знание приобретается через органы чувств; вслед за ощущением наступает момент осмысления изучаемого, момент размышления о его природе.

2. Путь и метод знания — исследование действительности. Этот метод может сводиться к двум моментам: а) к рассмотрению причин появления предмета и б) к умозаключению по аналогии.

3. Ценно не поверхностное знание вещей, а всестороннее исследование их различных сторон, исчерпывающее знание природы всех вещей.

4. Не существует «врожденного» знания.

Совершенномудрые люди, в том числе и Конфуций, не обладали сверхъестественным знанием. Совершенная мудрость также достигается только через науку и исследование.

5. Будущее познается на основании изучения прошлого

и настоящего. Предвидение будущего совершенномудрыми основано не на каком-то врожденном или сверхъестественном знании, а на исследовании настоящего и на изучении исторических фактов прошлого.

Несмотря на присущий ему и его суждениям глубокий скептицизм, Ван Чун не ставит, однако, под сомнение познавательные способности человека. Больше того, оптимизм является характерной чертой его учения о познании.

Все вещи Ван Чун подразделял на три категории в зависимости от трудности их познания:

а) вещи, познаваемые посредством простого, чувственного созерцания, восприятия и следующего за ним размышления, логического суждения о них;

б) труднопознаваемые, требующие глубокого исследования; они не могут быть познаны через непосредственное чувственное восприятие или только размышление;

в) непознанные вещи, т. е. те вещи, способ познания которых еще неизвестен.

Требуя всестороннего исследования действительности и понимая значение научного знания, конечно, в рамках своего времени, Ван Чун резко критиковал ограниченность конфуцианских начетчиков, которые удовлетворялись схоластическим истолкованием классических текстов.

«Меня могут спросить: может ли конфуцианец, объясняющий только одну классическую книгу, быть назван таким, который обладает силой [знания]. Я утверждаю, что он не обладает ею. . .» [1].

Знание классических текстов, по Ван Чуну, не есть еще полное знание. Китайский философ возражает конфуцианцам, которые считают, что знанием классических произведений можно ограничиться во всех случаях жизни. Он не соглашается с ними, что сочинения, в которых говорится не о древности, а о событиях Ханьской эпохи, должны называться мелкими и тривиальными и приравниваться к роду «низкого» искусства [2]. Знание древности и знание современности имеют одинаковую ценность в глазах Ван Чуна.

Ван Чун выступает как истинный поборник научного знания. Он ставит перед конфуцианскими начетчиками задачу исторического, филологического и географического исследования древних классических текстов «Шу цзин», «Ли цзи» и «И цзин». Особенно интересны и актуальны до сих пор замечания Ван Чуна относительно знаменитого историко-философского текста «И цзина» («Книги перемен»).

«Прежде всего я спрашиваю исследователей «И цзина»:

[1] «Лунь хэн», гл. XIII, 1.

[2] См. «Лунь хэн», гл. XII, 3.

откуда возникла основа «И цзина», кто является его автором? Они отвечают, что Фу Си составил 8 гуа, Вэнь Ван развил их в 64, а Конфуций написал главы: «туань», «сян» и «сицы». Таким образом, «И цзин» был создан трудом трех совершенномудрых.

Но я спрашиваю еще: есть три школы [версии] «И цзина» — «Лянь шань», «Гуй цзан» и «Чжоу и». Которая из них была создана Фу Си и Вэнь Ваном? Почему «И цзин» уцелел при династии Цинь, когда древние классические тексты подверглись сожжению, ведь через несколько лет после воцарения династии Хань он снова появился?

Во время царствования Сюань Ди одна женщина в Хэнэй, разрушая старый дом, нашла одну главу «И цзина». Почему она [эта глава] была названа И? Был ли в то время [текст] «И цзин» полным или нет?. . .» [1].

Свои теоретико-познавательные взгляды Ван Чун пытался практически изложить на страницах своего трактата. Он стремился всякое абстрактное рассуждение доказать на исторических примерах и превратить его таким путем в обоснованную истину. Доказательство посредством исторического факта — наиболее распространенная форма доказательства у Ван Чуна.

Правда, исторические факты, которыми оперирует Ван Чун, почерпнуты им из китайской традиционной истории, в которой легенда смешана с действительностью и грань между ними трудно провести из-за отсутствия подлинных исторических документов. Но для оценки метода Ван Чуна это не играет принципиальной роли; он верил традиционной истории, а там, где он сталкивался с явным вымыслом, противоречащим здравому рассудку, но преподносимым учеными его времени в качестве факта, — он опровергал его, пользуясь эмпирическим наблюдением, историческими сопоставлениями, данными естественно-научного характера, которыми располагала наука того времени, и, наконец, логическим рассуждением.

Оценивая, в заключение, взгляды Ван Чуна на сущность и способы познания, нельзя не отметить их прогрессивного и революционизирующего значения для Китая не только того времени, но и последующих веков. Ван Чун как материалист выступил поборником научного знания, базирующегося на исследовании реальной действительности, и выдвинул определенные методы исследования. Как бы ни были примитивны эти методы с нашей точки зрения, в эпоху Ван Чуна они были передовыми и их дальнейшее развитие и совершенствование не могло не стимулировать развитие науки в древнем и средневековом Китае.

---

[1] Там же, гл. XII, 8.

7. Политические и исторические взгляды Ван Чуна

Мы уже не раз отмечали тот глубокий интерес Ван Чуна к истории, к историческому факту, который выражается в каждом его суждении и отражен почти на каждой странице его трактата. Насыщенность трактата историческим материалом совершенно исключительна, и что вполне естественно, поскольку основным методом Ван Чуна в борьбе против суеверий и ложных теорий идейных противников являются критика и опровержение посредством исторического факта.

Ван Чун рисует картину исторического развития Китая с древнейших времен, показывая поступательный характер этого развития.

«В глубокой древности, — говорит китайский мыслитель, — люди жили в пещерах и одевались в шкуры диких зверей и оперение птиц; последующие поколения сменили пещеры на дома и дворцы и стали одеваться в шелковые одеяния. . . Орудия и роды занятий изменились, но природа [человека] и ее проявления оставались теми же. . .» [1].

Интересны мысли Ван Чуна о языке. Китайский материалист признает изменчивость языка, его историческую эволюцию.

«Когда мы говорим о классических и исторических сочинениях и изречениях мудрых и совершенномудрых людей, — писал он, — то надо учитывать, что язык древности не одинаков с языком нашего времени, а также, что речь в разных частях страны — различна. . .» [2].

Трудность понимания древних текстов объясняется, по Ван Чуну, вовсе не тем, что древние старались сделать свои сочинения трудными для понимания и скрыть смысл своих сокровенных мыслей, а тем, что они жили в очень далекие времена и их язык был иной, чем язык современников Ван Чуна.

Однако действительных оснований исторической эволюции и культурного прогресса Ван Чун, конечно, не мог видеть и даже не ставил вопроса об этом. Он ограничивается установлением своего рода цикличности в истории; каждый цикл состоит из периода процветания и следующего за ним периода упадка.

«Когда народ пребывает в мире, — писал Ван Чун, — то и государство процветает. Но процветание с необходимостью сменяется упадком, а подъем [династии, ее возвышение] с необходимостью сменяется падением [ее уничтожением]. . .» [3].

---

[1] «Лунь хэн», гл. XVIII, 3
[2] Там же, гл. XXX.
[3] Там же, гл. XVII, 3.

Об этом же он пишет и в следующей главе:

«В каждой эпохе есть [период] расцвета и [период] упадка, и когда упадок достигает своего предела и длится долго, порождаются пороки. . . Законы культуры и природы как для древности, так и для современности — общие. Есть природа, есть культура, есть упадок, есть расцвет; это так не только в наше время, так же было и в древности. . .» [1].

В чем причина такой цикличности и почему за периодом процветания неизбежно следует период упадка и наоборот, — Ван Чун объяснить не мог, поэтому он снова делает попытку найти ответ на это в своей теории судьбы.

Не только жизнь человека, но и жизнь общества и государства, по мнению Ван Чуна, подчинена судьбе, которая с неотвратимой неизбежностью, с силой непреложного закона влечет государства к расцвету или разрушению.

«Процветание и возвышение [династии], — говорил китайский мыслитель, — достигаются не благодаря добродетели [правителей]. А если это так, то и упадок и уничтожение [ее] тоже не могут быть обязаны этой добродетели. Процветание и возвышение, упадок и уничтожение [зависят] от неба и времени; [хорошее] управление не есть результат деятельности мудрецов и совершенномудрых, а упадок и смута. . . [определяются] временем и не зависят от [качества] управления; мир и волнения в государстве зависят от судьбы, а не от культуры. . .» [2].

Существование и гибель государства, по мнению Ван Чуна, предустановлены заранее и вовсе не зависят от успехов или ошибок управления [3]. Этот закон в одинаковой мере действителен для всех эпох [4].

Прогрессивный момент этой концепции заключался в самой попытке найти некую объективную силу общественного развития, независимую от человека. Эта концепция противопоставлялась конфуцианской теории управления, по которой решающим фактором общественного развития являлись нравственные качества правителя, подчиненные в конечном счете божественной воле неба.

Вместе с тем фатализм, присущий мировоззрению Ван Чуна, приводил мыслителя к отрицанию активной роли людей, обрекал их на бездеятельность. Тут сказалось влияние даосской концепции «недеяния».

---

[1] «Лунь хэн», гл. XVIII, 3.
[2] Там же, гл. XVII, 3.
[3] См. там же, гл. V, 1.
[4] См. там же, гл. XVIII, 3.

Правление посредством «неправления», говорил Ван Чун, и есть принцип «недеяния» [1].

Подобно представителям школы «законников» (Фацзя), Ван Чун считал, что «недеяние» мудрого правителя осуществляется путем соответствующего подбора министров и советников.

Это же положение Ван Чун утверждал несколько раньше. Он писал: «Правитель управляет государством подобно тому, как небо и земля рождают все вещи. . .» [2], принципом же деятельности неба и земли является естественность — «недеяние».

В своих политических высказываниях Ван Чун был горячим приверженцем существовавшего в то время в Китае политического порядка. Не одну страницу своего трактата он посвятил восхвалению династии Хань. Так, в одной из глав, специально посвященных этой династии, он выступил против конфуцианского тезиса о том, что «великий мир» господствовал в стране только в древности, в период пяти великих правителей [ди] и трех царей [ван], а в эпоху Хань этого «великого мира» нет, и что это происходит якобы вследствие того, что в династии Хань нет совершенномудрых правителей, качества которых и обеспечивали в древности мир в стране. Утверждения конфуцианцев о том, что древние правили, руководствуясь счастливыми предзнаменованиями неба, Ван Чун назвал ложными.

«Династия Хань, — писал он, — правит триста лет, и десять ее императоров блистали [нравственными] качествами. Почему же это еще не мир!

Эпоха Вэнь Ди уже несомненно была эпохой мира, и в последующие века этот мир поддерживался. В период Пин Ди первая династия Хань уже погибла, но Гуан У восстановил ее, и империя снова пришла к великому миру!. . . Ханьские Гао Цзу и Гуан У равны чжоусским Вэнь Вану и У Вану; Вэнь Ди, У Ди, Сюань Ди, Сяо Мин Ди и царствующий ныне император [Чжан Ди] превосходят чжоусских царей Чэна, Кана, Сюаня.

И это не потому, что я живу в эпоху Хань и могу поэтому восхвалять и воспевать ее, чтобы лестью добиться возвышения. Я стремлюсь исследовать действительное положение вещей и установить, насколько справедливы ученые. Люди обычно любят превозносить отдаленное от них и восхвалять древность. . . Допустим, что Яо и Шунь родились бы снова; боюсь, что

---

[1] См. «Лунь хэн», гл. XVIII, 1.
[2] Там же, гл. X, 1.

они в этом случае не обладали бы славой совершенномудрых. . .» [1].

Таким образом, Ван Чун доказывает, что ныне царствующий император привел в порядок империю, утвердил в ней мир, расширил ее, объединил «четыре моря» и т. д.

Ван Чун отмечает наличие исторического прогресса, который имел место с древних времен. Вследствие этого, как подчеркивает мыслитель, Китай в эпоху Хань в экономическом и культурном отношении стоял на более высоком уровне по сравнению с периодом Чжоу. Ван Чун категорически отвергает конфуцианскую точку зрения, что только династия Чжоу обладала совершенномудрыми правителями и могла утвердить в стране «великий мир».

При оценке Ханьской династии Ван Чун особо подчеркивал ее успехи в области территориального расширения империи, укрепления внешних связей, расширения земледельческого производства, увеличения земельных площадей. Выдвигая на первый план экономические факторы, Ван Чун выражал настроение не только близких ко двору кругов, но в значительной степени и представителей развивающихся товарно-денежных отношений, которые стремились к стабилизации внутреннего и внешнего положения империи.

8. Ван Чун и китайская традиция

Материалистическая сущность мировоззрения Ван Чуна, его трезвое отношение к действительности дали ему возможность высказать, хотя и в самой общей и часто наивной форме, идеи, поднявшие их творца на уровень научно-философского мышления того времени и выдвинувшие его в число выдающихся мыслителей Китая.

Однако, несмотря на смелость и оригинальность идей Ван Чуна, преувеличением было бы думать, что он сумел полностью оторваться от господствовавшей в Китае идеологии, полностью освободиться от сложившихся веками традиционных воззрений, сумел отбросить все предрассудки современного ему китайского общества. Он слепо верил в судьбу, полностью подчиняя ей как жизнь индивидуума, так и существование государства.

Отсталость взглядов Ван Чуна сказывается в очень сильной мере в его отношении к некоторым традиционным воззрениям о значении гаданий, астрологии, предзнаменований и т. п. Правда, он был непримиримым противником гаданий, широко распространенных в древнем Китае и основывавшихся на «Книге

---

[1] «Лунь хэн», гл. XIX, 1.

Перемен», которая на первых этапах своего существования и являлась собственно гадательной книгой.

Вместе с тем Ван Чун верил в предзнаменования. Он, например, утверждал, что когда в царстве Сун родилась Чжун Цзы, то на ее руке оказался начертанным знак, гласивший, что она станет княгиней, и т. п. [1]

В другом месте он говорил:

«Когда человек по воле неба рождается знатным, то обязательно на земле появляются благоприятные предзнаменования. Если они появляются на земле, следовательно, есть небесная судьба. Предзнаменования бывают различного рода — или в виде людей, или в виде счастливых знаков, или же в форме сияющего круга [ореола]».

Таким образом, несмотря на всю радикальность своих взглядов, Ван Чун не мог с присущей ему решительностью полностью освободиться от традиционных суеверий.

Большую дань традиции Ван Чун отдает в своих суждениях о мудрецах древности. Он неоднократно и усиленно подчеркивает их авторитет, высказывает свое уважение к ним и всегда стремится использовать общепризнанную авторитетность их суждений для обоснования и подкрепления своих мыслей и выводов.

Трактовка суждений древних философов у Ван Чуна имеет зачастую ярко выраженный субъективный оттенок и он нисколько не заботится о том, насколько его истолкование соответствует смыслу, вкладываемому в данное суждение самим автором. Например, Ван Чун приводит следующее суждение Конфуция об одном человеке из царства Сун, который целых три года вырезал лист тутового дерева: «Если бы земля в течение трех лет производила один лист, то растений с листвой было бы немного». Ван Чун же делает из этого суждения вывод, вовсе не вытекающий из слов Конфуция. Он утверждает, что листва произрастает естественным путем, что ее невозможно произвести искусственно и что именно это якобы имел в виду Конфуций в приведенном суждении [2]. Тем не менее он больше всего цитировал Конфуция и опирался на его авторитет.

«Это был, — писал Ван Чун о Конфуции, — способнейший мыслитель с прекрасными идеями, с широкими взглядами и громадной памятью. На основании ничтожно малого он делал свои выводы и, оценивая современность, предвидел грядущие события на тысячелетия. Его мудрость была подобна глубочайшему морю. . .» [3].

---

[1] См. «Лунь хэн», гл, XVIII, 1.
[2] См. там же.
[3] Там же, гл. XXVI, 2.

Однако такая оценка Конфуция не мешала Ван Чуну критиковать этот непоколебимый, священный в глазах китайской традиции авторитет и неутомимо отыскивать в «Беседах и суждениях» («Лунь юй») логические и фактические противоречия и непоследовательность.

Современные конфуцианцы, по мнению Ван Чуна, любят клясться в верности истинам древности и считают, что все слова совершенномудрых непогрешимы; они изучают и комментируют их, но неспособны критически к ним отнестись. В действительности же слова совершенномудрых по различным вопросам часто противоречивы. Точно так же и сочинения, относящиеся к различным временам, часто в своих положениях противоречат друг другу, но современные конфуцианцы не могут этого понять и слепо идут за тем, что они находят в изречениях учителей древности и в различных традиционных сочинениях.

Рядом с Конфуцием Ван Чун ставил другого известного мудреца древности — Мо Ди (V в. до н. э.), хотя и не принимал его учения, проникнутого идеализмом.

Однако самым большим уважением у Ван Чуна пользовались основоположник даосизма Лао-цзы и его последователи, которых Ван Чун уподоблял небу и земле [1]. На многих страницах своего трактата Ван Чун превозносит Лао-цзы как непревзойденное олицетворение мудрости. В тех случаях, когда Ван Чун выступает против даосов, он критикует религиозный, магический даосизм, разоблачает басни даосских алхимиков, магов и волшебников о бессмертии, о возможности продления жизни и т. д. и т. п., но нигде китайский мыслитель не выступает против философских основ даосизма, лишенных мистического содержания. Более того, в философском учении даосизма Ван Чун черпает идею натурализма, идею естественности, которую и делает краеугольным камнем своего учения. Он сам говорит о том, что пытается в вопросе об «естественности» опереться на учение даосской школы [2].

Восставая против ложного истолкования небесных и природных явлений как каких-то предзнаменований сознательно действующего неба, Ван Чун вскрывает его противоречие с принципами «естественности» и «недеяния», лежащими в основе даосизма.

Ван Чун дает рациональное истолкование одного из основных понятий даосизма — понятия «недеяния» («у-вэй»).

«Некоторые говорят, — пишет Ван Чун, имея в виду

---

[1] См. «Лунь хэн», гл. XVIII, 1.
[2] См. там же.

даосов, — что вообще всякое движение и действие в своей основе имеют недействие, «недеяние». . .»[1].

«Недеяние», по Ван Чуну, есть не что иное, как естественность движения, развития, подчинение необходимости явлений внутренним законам самой природы. С его точки зрения, высшим состоянием «естественности» и «недеяния» является небо.

Под влиянием даосизма Ван Чун рассматривает мудрость как отклонение от природы, от «естественности». Это, разумеется, нельзя понимать буквально — как выступление против знания и культуры. Мыслитель всегда выступал как страстный противник традиционных суеверий, конфуцианской схоластики, против всяких внешних ограничений человеческой личности, навязываемых конфуцианской догмой, и боролся за свободное развитие личности, следующей «естественности» своей природы.

Критически относился Ван Чун и к другим авторитетам конфуцианской и даосской школы, как например, к Мэнцзы (372—289 гг. до н. э.), которому он посвятил отдельную главу в своем трактате [2], к Ян Сюну (53 г. до н. э. — 18 г. н. э.), к Хуай Нань-цзы (II в. до н. э.) и др. Кроме того, в «Критических рассуждениях» упоминаются, цитируются и критикуются Хань Фэй-цзы, Гуань-цзы, Шан Ян, Цзоу Янь, Гунсунь Лун, Лю Сян, Лю Цзя и др. [3] Очень много внимания уделено Дун Чжун-шу (II в. до н. э.) — одному из наиболее ярких представителей конфуцианской теологии, учение которого пользовалось в ту эпоху значительным влиянием.

Критическая деятельность Ван Чуна в области истории и философии, так богато отраженная на страницах «Критических рассуждений» и направленная против ложных взглядов значительного числа древнекитайских философов, историков и ученых, заслуживает специального изучения, результаты которого могут оказаться очень плодотворными для дальнейшего исследования истории древнекитайской философии и литературы. И, конечно, исключительный интерес в его трактате представляет критика конфуцианского учения, претерпевшего ко времени Ван Чуна коренные изменения и превратившегося в официальную идеологию господствующих классов, глубоко реакционную по своей сущности и исторической роли.

---

[1] «Лунь хэн», гл. XVIII, 1.
[2] См. там же, гл. X, 2.
[3] См. там же, гл. XXXVII.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данной работе рассмотрены только некоторые основные принципы философского учения Ван Чуна. Ван Чун был в полном смысле слова всеобъемлющим, энциклопедическим умом своего времени. Нельзя назвать буквально ни одной проблемы философии и естествознания той эпохи, которой бы не коснулся его критицизм — критицизм не только разрушающий, но и творчески созидающий.

Мыслитель говорил со своими современниками подлинным языком реальной жизни. Разоблачая ложные теории, суеверия и предрассудки, Ван Чун, решительно отбросив фантастику даосов, вырвавшись из узких, ограниченных рамок конфуцианской догматической истины и схоластического традиционного мышления, отважно шел к реальной жизни и в ней хотел найти истину, которая ответила бы на вопросы, поставленные жизнью и наукой той отдаленной эпохи в истории Китая, в которую он жил.

Ни рутина окружающей среды, ни личные неудачи Ван Чуна в его служебной деятельности, ни материальные лишения и невзгоды не могли сломить творческой энергии этого отважного мыслителя, который уже на склоне жизни решился на открытый вызов официальной идеологии и веками слагавшемуся общественному мнению, создав выдающееся произведение мировой философско-публицистической литературы.

Теоретической основой прогрессивного учения Ван Чуна был материалистический взгляд на мир, конечно в его первоначальной, наивной форме. Обобщая рассмотренные выше философские идеи учения Ван Чуна, можно свести их к следующим основным положениям.

1. Мир вечен, беспределен и неизменчив в своей сущности; в бесконечной совокупности вещей и явлений он материален и существует реально.

2. Материальной основой мира является *ци*, род материальной субстанции, из которой естественно возникают все вещи. Это тончайшее материальное вещество, заполняющее все

пространство и существующее в двух основных формах-состояниях: в сгущенном — в виде тел органической и неорганической природы и в разреженном — в виде беспредельного и бесформенного небесного эфира.

3. В мире не существует такой субстанции, которая не обладала бы телом и обладала бы только сознанием.

4. Не существует никакой внеприродной, сверхъестественной, надмировой силы, которая управляла бы миром и была бы творческим источником многообразия его вещей и явлений. Мир заключает в самом себе причину и источник своего движения, жизни, развития.

5. Небо не является высшей, сверхъестественной силой, обладающей способностью к сознательной и целесообразной деятельности.

Небо — элемент природы, материальное тело, лишенное духовной сущности и подчиненное действию всеобщего принципа естественности; его субстанция — беспредельный и бесформенный эфир.

6. В природе и человеческой жизни господствует закон простой непосредственной естественной необходимости, объемлющий и подчиняющий себе все стороны мирового процесса.

Принцип естественного, природного развития, являясь основой философской концепции Ван Чуна, противостоит телеологии как учению о сознательно-целесообразной направленности процессов природы, которая лежит в основе всякого идеалистического воззрения на мир.

7. Между человеком и животным не существует принципиального различия; человек представляет собою лишь наиболее разумное существо живой природы. Жизнь его подчинена судьбе, в форме которой проявляется всеобщая естественная необходимость.

8. Жизнь и смерть являются различными сторонами единого естественно-необходимого процесса жизни природы; то, что рождается, с необходимостью должно умереть.

9. Бессмертия не существует — это фантазия даосских магов и алхимиков.

10. Не существует также и бессмертной души или бессмертного духа. Жизненный дух, жизненная энергия человека, проявляющаяся, в частности, в его сознательной деятельности, имеет своей необходимой основой субстанцию *ци*. После смерти человек как живое существо подвергается уничтожению: его тело разлагается и жизненный дух погибает.

11. Источником познания являются ощущение, чувственное восприятие, живое созерцание реальной действительности, природы. В основе сознания человека, с точки зрения Ван Чуна, лежит исследование реальных фактов, которое должно пред-

шествовать размышлению о сущности данной вещи или явления. Главная цель науки — изучение объективной действительности.

12. Не существует готового, «врожденного» знания, нет знания вне науки и исследования.

13. Вещи мира могут быть познаны. Те вещи и явления, которые в данный момент познать нельзя, человек познает впоследствии, когда овладеет методом их исследования.

В философском учении Ван Чуна мы находим материалистическую постановку вопроса о соотношении материи и сознания в его концепции всеобщей материальной субстанции, в его утверждении, что в мире не может существовать объект, который не обладал бы телом и обладал бы только сознанием. Провозгласив «естественность» всеобщим законом природы, мыслитель наносил удар по религиозному мировоззрению.

Учение Ван Чуна, представляющее собою яркую и страстную проповедь материалистического миросозерцания, не имеет параллелей в истории китайской философии по своей силе и выразительности. Конечно, материализм Ван Чуна носит наивный характер. Аргументация у него часто крайне несовершенна, представления его о природе и отдельных ее явлениях примитивны. Это объясняется низким уровнем развития производительных сил, техники, науки, в частности естественнонаучных представлений, в Китае того времени, всей совокупностью социальных условий Китая I века н. э. Энгельс указывал, что в основе различных неправильных представлений о природе лежит низкий уровень экономического развития, который в древности являлся часто не только условием, но даже и причиной ложных представлений о природе [1].

Однако мировоззрение Ван Чуна, несмотря на всю свою ограниченность, содержит в себе ряд элементов диалектики. Так, стихийно-диалектический характер концепции «естественности» развития природы не подлежит сомнению; элементы диалектики выражаются прежде всего в факте решительного отрицания вмешательства в естественный процесс внешней потусторонней силы, в попытке объяснить природу посредством ее собственных законов, материалистически разрешить проблему причинности.

Выдвигая в зачаточной форме идею самодвижения материи, Ван Чун не понимал и, конечно, не мог понять действительные основания этого самодвижения, сущность естественно-необходимого процесса развития материального мира, его движущие внутренние противоречия.

---

[1] См. Письмо Энгельса к К. Шмидту от 27 X 1890 г. К. Маркс и Ф. Энгельс. Избранные письма. Госполитиздат, 1953, стр. 429.

Элементы диалектики, несомненно, есть также в постановке и разрешении Ван Чуном проблемы жизни и смерти. Формулу «жить — значит умирать» можно смело в известных пределах применить к его точке зрения на жизнь и смерть, которые трактовались им как связанные стороны единого процесса.

Диалектична также идея единства природы, взаимосвязанности многообразных ее элементов.

Значение Ван Чуна в истории развития философского мышления в Китае огромно, хотя это пытались отрицать идеологи господствовавших классов в феодальном Китае и теперь еще пытаются отрицать представители современной буржуазной науки.

Замечательный мыслитель, великий китайский вольнодумец, обладавший исключительным бесстрашием мысли и отважившийся в I веке н. э. на открытую борьбу с господствующей идеологией и религией и в первую очередь с современным ему официальным конфуцианством, выдвинул немало блестящих и передовых идей.

Ван Чун, далеко не освободившийся по условиям эпохи от традиционных воззрений, выступил как мыслитель, для которого доводы разума и жизненные факты были решающими критериями истины. Он ни в какой мере не подчинял своих взглядов интересам религиозного мышления, как это делали многие философы древнего Китая.

Замечательна роль Ван Чуна как критика древнекитайской и конфуцианской религии, категорически отвергавшего религиозное учение о небе, о духах, о жертвоприношениях и т. д.

Господствующие классы феодального Китая всеми силами пытались очернить идеи Ван Чуна, замолчать, выбросить их из истории. Идеологи этих классов пытались «доказать», что скептицизм и материализм Ван Чуна якобы не нашел отклика в «душе китайского народа» по той-де причине, что способ мышления Ван Чуна находился в противоречии с «духом китайского мышления». На самом же деле учение находилось в непримиримом противоречии всего лишь с духом мышления феодальных классов страны, проникнутого догматизмом, слепой верой в веками сложившуюся традицию.

Дальнейшие исследования покажут, как этот великий мыслитель повлиял на многие философские умы Китая. Имя его не называлось, но его идеи незримо проникали в китайскую философию средневековья, сунского периода, а также XIX—XX веков.

Ван Чун возродил натуралистическую философию даосизма и способствовал ее дальнейшему развитию. Его учение о «естественности», о естественно-необходимом процессе мате-

риального мира выросло из плодотворной идеи даосского натурализма, которую он развил дальше, обосновал, очистил от мистики даосов. Ван Чун отбросил тезис даосизма: «Все вещи истекают из *дао* и рождаются. . .» и положил в основу возникновения вещей материальную субстанцию — *ци*. Именно его учение о «естественности» должно быть главным объектом внимания исследователей в будущей оценке значения Ван Чуна в истории китайской мысли.

К Ван Чуну можно применить характеристику Маркса, которую он дал великому греческому мыслителю Эпикуру. Эпикур, писал Маркс, был «подлинным радикальным просветителем древности, открыто нападал на античную религию. . .»[1]. Таким же подлинным радикальным просветителем китайской древности был Ван Чун, материалист и атеист, непримиримый враг суеверия и невежества, проповедник действительного знания. И поэтому трудно ждать от буржуазной науки правильной оценки такого мыслителя. Только революционный китайский народ, освободивший себя от империалистического и феодального гнета, воздает должное своему великому соотечественнику.

---

[1] К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. IV, стр. 121.

ОГЛАВЛЕНИЕ

От Института философии Академии Наук СССР 3
Введение 5
Глава I. Ван Чун — древнекитайский материалист и просветитель 9
Глава II. Трактат «Критические рассуждения» 22
Глава III. Основные проблемы философского учения Ван Чуна . . 34
1. Мир, небо и земля 35
2. Всеобщая основа материального мира 45
3. Принцип «естественности» 53
4. О человеке 62
5. Проблема жизни и смерти 71
6. О познании вещей 85
7. Политические и исторические взгляды Ван Чуна 92
8. Ван Чун и китайская традиция 95
Заключение 99

Утверждено к печати Институтом философии Академии Наук СССР

Редактор издательства *Н. Г. Сенин.* Технический редактор *Т. А. Землякова.*
Корректор *А. В. Утина.* Обложка художника *С. П. Чахирьяна.*

РИСО АН СССР № 21—53В. Т-08936. Издат. № 510. Тип. заказ № 1285.
Подп. к печ. 20/XII 1954 г. Формат бум. 60 × 92¹/₁₆. Бум. л. 3,25. Печ. л. 6,5.
Уч.-изд. л. 6.6 Тираж 12 000. *Цена по прейскуранту 1952 г.* 4 руб.

1-я тип. Издательства Академии Наук СССР Ленинград, В. О., 9 линия, д. 12.

ИСПРАВЛЕНИЯ И ОПЕЧАТКИ

Страница	*Строка*	*Напечатано*	*Должно быть*
12	8 сн.	Здесь	В «Хоу Хань шу»
14	25 св.	чжи-джуна.	чжи-чжуна.
26	9 св.	*шэнь жэнь*	*шэн жэнь*
28	17 св.	Лю Паньсуй	Лю Пань-суй
32	6 св.	Мэн цзы	Мэн-цзы
48	7 св.	обладающая природой	стремящаяся к развитию
70	9 св.	задатки	зачатки
102	12 сн.	учение находилось	учение Ван Чуна находилось

ОГЛАВЛЕНИЕ

От Института философии Академии Наук СССР 3
Введение 5
Глава I. Ван Чун — древнекитайский материалист и просветитель 9
Глава II. Трактат «Критические рассуждения» 22
Глава III. Основные проблемы философского учения Ван Чуна . . 34
1. Мир, небо и земля 35
2. Всеобщая основа материального мира 45
3. Принцип «естественности» 53
4. О человеке 62
5. Проблема жизни и смерти 71
6. О познании вещей 85
7. Политические и исторические взгляды Ван Чуна 92
8. Ван Чун и китайская традиция 95
Заключение 99

4 руб.