

А К А Д Е М И Я Н А У К С С С Р

ИНСТИТУТ ВОСТОКОВЕДЕНИЯ

СОВЕТСКОЕ ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

II

ИЗДАТЕЛЬСТВО АКАДЕМИИ НАУК СССР
МОСКВА 1941 ЛЕНИНГРАД

Я. Б. РАДУЛЬ-ЗАТУЛОВСКИЙ

МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИТО ДЗИНСАЙ¹ (1627—1705)

Известный исследователь в области истории развития материалистических идей в Японии Нагата Хироиси совершенно прав, когда подчеркивает, что истоки развития философского материализма в этой стране лежат в критике конфуцианского и буддийского учений,² характерной для философской деятельности таких выдающихся мыслителей XVII—XVIII вв., как Андо Сёэки и Камада Рёкю. В самом деле, материалист Андо Сёэки, этот революционный мыслитель и глубочайший ум своего времени, отвергает этико-политическое учение конфуцианства, неоконфуцианскую схоластику и буддийскую мистику. Еще сёгун Иэясу (1542—1616), как правильно указывает японский ученый Яно Охиро, полностью использовал конфуцианство и буддизм в политических целях в качестве духовного оружия для подавления «оппозиционных умонастроений народных низов» и укрепления феодальной диктатуры в завоеванной стране. Андо Сёэки полностью отвергал современный ему феодальный строй, которому служили конфуцианство, буддизм и синтоизм, строй, где, по выражению мыслителя, «тунеядцы власть имущие поедают возделанное чужими руками», а «сеятеля» лишили «естественной свободы».

Материалист Андо Сёэки связывает свою коммунистическую теорию переустройства общества, представляющую совершенно исключительное явление в истории общественной мысли Японии, со своей философской системой, названной им философией «истинно действующих законов природы», и все это противопоставляет конфуцианству и буддизму.

Материалист Ито Дзинсай, которому посвящена настоящая глава, как и его знаменитый сын материалист Ито Тогай, облачается еще в одежды последователя древнего, классического конфуцианства, с которым в области философии он не имеет ничего общего.

Модификация древнего учения Конфуция и материалистическая его интерпретация в произведениях Ито Дзинсай и Ито Тогай не оставляют камня на камне от спекулятивных построений неоконфуцианского идеализма, связанного, главным образом, с именем величайшего китайского метафизика XII ст. — Чжу Си (1131—1200). Философия Чжу Си была признана в XVII ст. японским феодальным правительством в качестве официальной, государственной философии. И разумеется, что правительство сёгуна рассматривало попытки теоретической критики чжусианской философии как опасную деятельность, направленную против основ своей власти.

¹ Глава из монографии «Очерки по истории материалистических идей в Японии».

² Юибуцурон кэнкё (Материалистические штудии), № 48, Токио, октябрь 1936, стр. 210.

Ито Дзинсай не только выступает против неоконфуцианского идеализма и буддийской мистики, но и против субъективно-идеалистической философии китайского философа Ван Ян-мина (1472—1529), также нашедшего в Японии огромное число последователей.

Поэтому, перед тем как трактовать о философских воззрениях Андо Сёэки, занимающего совершенно исключительное место в истории японской теоретической мысли, и о воззрениях Камада Рёкю, Миура Байэн и других мыслителей, открывших новые страницы в истории развития материалистических идей в феодальной Японии, мы считаем единственно правильным познакомить советского читателя с учением их предшественников и современников — материалистов Ито Дзинсай, Ито Тогай и Ямагата Сёнан, а также с рассуждениями таких известных мыслителей этого времени, как Муро Кёсо и Кайбара Эккэн (Экикэн).

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ЛИЧНОСТИ ИТО ДЗИНСАЙ

Ито Дзинсай (伊藤仁齋) родился в Киото в 1627 г., в семье торговца-лесопромышленника. В раннем возрасте он начал изучать китайские классические книги. Однако отец Дзинсай совсем не намеревался дать сыну конфуцианское образование. Отец рассматривал классическое конфуцианское образование как роскошь, как привилегию праздной феодальной аристократии и как мало пригодное для жизни непривилегированного, но предприимчивого горожанина занятие. Внимая настоятельным просьбам сына об учении, отец Дзинсай соглашался оказывать юноше материальную поддержку при условии, если он изберет для себя путь «полезного образования». Таким полезным образованием отец считал изучение восточной медицины, и притом обязательно в видах доходной лекарской практики. Но молодому философу не улыбалась такая деятельность, даже если бы ему пришлось в качестве знатного лекаря получить пост у могущественного даймё и играть видную роль при его дворе, о чем так мечтал отец. Не в согласии с волей родителей и родных, что, стало быть, расходилось с догматической конфуцианской этикой, Ито Дзинсай продолжал изучение древних китайских книг — Лунь-Юй (Беседы и рассуждения Конфуция и его учеников), Да-сэе (Великое учение), Чжун-юн (Учение о следовании середине), сочинения Чжу Си и других сунских философов,¹ открывших новую страницу в истории китайской философии и, по существу, также ничего общего не имевших в этом отношении с древним учением Конфуция. Девятнадцатилетним юношей Ито сопровождал своего отца в путешествии к берегам овеянного легендами озера Бива. Вглядываясь в зеркальную гладь Бива, он предавался своим думам. Результатом этого явились небольшие, но яркие стихи, в которых уже звучит лейтмотив его будущих философских построений. В одном из этих стихотворений молодой Ито говорит:

С незапамятных времен, давным давно прошедших,
Все говорят, что воды эти
В ночь прекрасную одну
Озеро недвижимое создали.
Пустой молве, наивному сказанью
Трудно очень разумом поверить.
Так почему же продолжающийся мир
Не остается неизменным?
Сотни рек лавиной непрерывной

¹ Чжоу Дун-и (1017—1073), братьев Чэн Хао (1032—1085) и Чэн И (1033—1107) и Чжан Цзя (1131—1200).

Текут навстречу тысячам низин,
И доли раскрывают им объятья.
Вся поднебесная — бушующий поток. . .

В этих словах выделяется не лирическое настроение Ито и не эстетические мотивы его вдохновения, а как раз философский дух его стихов и их глубокий смысл.

Повествуют, что по утрам молодой Ито любил известное время заниматься каллиграфией, наслаждаясь вариантами письма и удобством своей податливой кисти. По существу же, молодой философ проводил время не над праздным занятием. Он занимался анализом иероглифического письма и скорописи, учился сличать списки рукописей, находить в них различия и недостатки, и упорным, систематическим трудом завоевывал доступ к труднейшим текстам.

Тем временем разорился и совершенно обеднел отец Ито Дзинсай, и молодой философ лишился и того скромного родительского пособия, которым довольствовался прежде. Однако он укреплялся в мысли продолжать свои философские занятия. Материальные невзгоды как будто усиливались только для того, чтобы крепла самостоятельность характера и мысли, которой философ отличался в течение всей своей долгой жизни.

Впоследствии целый ряд могущественных владетельных даймё обращался к Ито Дзинсай с приглашениями на службу, оспаривая друг у друга реальную весомость предлагаемого жалования и заманчивость посулов и привилегий. Ограниченные и невежественные феодалы не понимали ни истинного смысла философских идей Ито Дзинсай, ни подлинного значения их развития и действительной направленности. Они мечтали о том, чтобы видеть этого ученого в числе своих подчиненных, владеть им как некоторым родом украшения в числе многих достопримечательностей и роскоши своих дворов. Ито Дзинсай на все предложения властительных феодалов неизменно отвечал отказом. И нужно отметить, что единственным мотивом этих отказов, выражавшихся, как этого требовал феодальный этикет, в выпретенных словах конфуцианского витии, — пожалуй, единственным мотивом отказов, адресовавшихся на имя феодалов в совершенно неприкрытой форме, являлось заявление философа о том, что ни один из них в своих приглашениях совершенно не имеет в виду допустить его к участию в управлении и к решению государственных дел.

Он уединился со своей семьей и проживал в исключительной бедности, именно такой, какая является уделом многих прогрессивных ученых в буржуазных странах. Повествуют о следующем отзыве одного современника по поводу бедственной жизни Дзинсай и его семьи. «Дзинсай был очень беден, — рассказывает этот современник, — так беден, что даже раз в год, именно под Новый год, он не в состоянии был позволить своей жене спечь для семьи рисовые пироги. Однако это не смущало его. Однажды жена, встав перед ним на колени, сказала: „Я с горем пополам веду домашнее хозяйство, но теперь становится невыносимо. Наш мальчик Гендзо ¹ ведь не понимает причин нашей нищеты, — он завидует соседским детям, когда те едят рисовые пироги. Я выговариваю ему за это, но мое сердце разорвано надвое“. Дзинсай не отвечал. Он продолжал свои занятия с книгами. Затем снял с себя халат и отдал жене, как бы говоря: — „Продай, и купи для мальчика рису!“ Мытарства и лишения, которые переживали Ито Дзинсай и его семья, действительно потрясающие.»

Другие современники отзываются о нем, как о гуманисте и человеке благородных качеств. Удивление, а у богатых самураев ненависть, — вызывали

¹ Будущий философ Ито Тогай.

его простота и постоянное стремление быть связанным с простым народом. Повидимому, воспринимались как акт политической демонстрации против токугавского режима даже такие действия Дзинсай как, например, помощь физическим трудом, которую он оказывал рабочим при очистке общественных колодцев. Сын Ито Дзинсай, знаменитый ученый времен токугавской Японии, Ито Тогай, объяснял такое поведение нежеланием отца чем-либо отличаться от народа.

Бакуфу — токугавское правительство — смотрело на Ито Дзинсай как на своего врага, выступающего против господствующей государственной философии, против чжусианского конфуцианства. Ито Дзинсай, действительно, выступал против чжусианского конфуцианства в такой же мере, как и против философии Оёмэй (Ван Янмина) и ее развития в Японии. И возможно, что только тяжелая болезнь, которой Ито Дзинсай заболел в результате всех перенесенных им лишений, окончательно подорвавших его силы, удерживала философа от открытой пропаганды, направленной против господствовавшей чжусианской философии, перед большим собранием учеников. Но, повидимому, именно в связи с этой тяжелой болезнью, длившейся более десяти лет, бакуфу не торопилось применить против Дзинсай свирепых репрессий, как против «возмутителя умов». Надо иметь, кроме того, в виду, что бакуфу время от времени избегало излишнего возбуждения оппозиционно настроенного общественного мнения.

Философ-материалист Ито Дзинсай умер в 1705 г. от инфекционного желудочного заболевания.

В специальных японских справочных изданиях приводится традиционная таблица фамилий учеников и последователей Ито Дзинсай. Они расположены там таким образом, что 22 фамилии представляют как бы первую формацию учеников и последователей философа, из которых многие известны благодаря своим сочинениям, 21 фамилия представляет вторую формацию или отпочкование школы и 2 — третью формацию. В работах некоторых современных японских авторов встречаем не 22, а 32 фамилии ближайших учеников Ито Дзинсай. Доподлинно известно, что количество лиц, в разное время слушавших философа в качестве постоянных посетителей его школы, превышает 3000. Таким огромным количеством слушателей никогда не могла гордиться ни одна школа чжусианцев или сторонников Ван Ян-мина в течение всей истории их бытования в Японии.

Влияние мыслителя на современников было действительно огромно. Большая эрудиция, ясность изложения своих доводов во время выступлений, простота, и вместе с тем их убедительность, производили неизгладимое впечатление даже на идейных противников философа, известных в качестве правоверных сторонников чжусианского идеализма. Некоторые из них под влиянием Ито навсегда порывали с философией Чжу Си и демонстративно становились в оппозицию по отношению к ней. Другие делались открытыми врагами буддизма. Слава о философе распространилась по всей стране. Его имя упоминалось на диспутах по вопросам философии, им клялись. Сторонники и противники дали мыслителю многочисленные прозвища и употребляли их в качестве его имени. «Садовник, давший высокие всходы науки и книги в Японии», «Подобный высочайшей горе», «Муж храбрости и героизма», «Человек благородства» — вот те прозвища, которые стали нарицательными в среде многочисленных доброжелателей, глубоко изумлявшихся самоотверженности и бесстрашию, с какими Ито Дзинсай проповедывал свое учение, противное официальной государственной философии — чжусианскому конфуцианству. «Человек изолированной самостоятельности», «Гудящая стрела поворота японской литературы и просвещения», т. е. «Опасность поворота японской литературы и просвещения» — вот те прозвища, которые исходили от идейных

противников мыслителя и которые заменяли его имя в их среде. Дзинсай — псевдоним философа. Его настоящие имена — Корэада и Гэнсукэ. Этими именами он и подписал свое знаменитое произведение «Вопросы молодых».

ЗАМЕЧАНИЯ ПО ПОВОДУ ТРАДИЦИОННОЙ И НЕПРАВИЛЬНОЙ ХАРАКТЕРИСТИКИ ИТО ДЗИНСАЙ В КАЧЕСТВЕ РЕСТАВРАТОРА УЧЕНИЯ КОНФУЦИЯ, А ТАКЖЕ ПО ПОВОДУ ПРОИЗВЕДЕНИЙ МЫСЛИТЕЛЯ И ИХ СТИЛЯ

Ито Дзинсай оставил много произведений, из которых наиболее известны «Древние принципы Лунь-юя» (論語古義), «Древние принципы Мэн-цзы» (孟子古義), «Определенность основ великого учения (大學定本)», «Точное толкование Лунь-юя и Мэн-цзы» (論孟字義), «Раскрытие и объяснение Чжун-юна» (中庸發揮), «Вопросы молодых» (童子問), а также произведения, посвященные «Рассуждениям о пределе» (極論), толкованию «Чунь-цю», «И-цзину» («Книге перемен») и многие другие.

Перечисленные выше сочинения, названия которых на первый взгляд говорят о конфуцианской «ортодоксии» их автора, все без исключения увидели свет при жизни философа. После смерти Ито Дзинсай его сын, мыслитель-материалист Ито Тогай, с исключительной заботливостью собрал все написанное отцом и издал под довольно одиозным названием: «Собрание сочинений учителя древнего учения». Критических исследований древних текстов в его время не существовало в Японии. Напротив, традиция, преломлявшая древнее этико-политическое учение Конфуция в ином свете в сравнении с тем, как оно преломлялось в чжусианском толковании, охотно принималось Ито-отцом и Ито-сыном в качестве истины, за которую достойно страдать. Мало того. Когда Ито-отец и Ито-сын находили в древних текстах «случайно» оброшенное слово «против неравенства, богатства», как говорит Маркс в отношении Кабэ, превращавшего Конфуция в борца за благополучие всех людей, не имея на это оснований,—когда они находили в этих текстах даже весьма бледные штрихи альтруизма в высказываниях Конфуция по поводу правления неразумных монархов, то мыслители старались воспринимать все это в свете собственного отношения к современному им режиму. Они наделяли эти высказывания философским содержанием, которого в учении Конфуция вообще нет, а также новым содержанием в области этики. Классовые мотивы подобной модификации учения Конфуция выступают совершенно рельефно.

Конфуций жил во второй половине VI и первой половине V ст. до н. э. Он был свидетелем кровопролитных усобиц между княжествами за политическое и экономическое господство, свидетелем нового и болезненного перераспределения земельной собственности. В его время купечество уже играло значительную роль. Купечество распоряжалось, на ряду с князьями и их вассалами, большими земельными владениями. Деньги властно продвигались во все поры общественной жизни. Рост служилой бюрократии, среди которой возникла значительная прослойка, не принадлежавшая к родовой аристократии, лихоимство и произвол этой бюрократии дополняли картину общественной и государственной жизни, которую Конфуций рассматривал как трагическое отступление от «небесного пути» и «веления неба». Отстраняясь от теоретико-познавательных вопросов и сделав человека основным предметом своих рассуждений, Конфуций звал общество вернуться к прошлому, назад к жизни, которой, по его мнению, блистали времена легендарных императоров — «сынов неба». В те времена, проповедывал Конфуций,

«сыны неба» управляли исключительно на основании «веления неба» и ни с кем эту власть не разделяли. Богатство и знатность, бедность и незнатность, учит он, зависят от неба. Жизнь древности протекала соответственно этому. Монарх был монархом, а подданный — подданным. «Благородные мужи» управляли, а простой народ был управляем и никогда не участвовал в обсуждении государственных дел и вообще политики. Мудрые правители господствовали так, что народ знал «куда девать свои руки и ноги» и протесты и восстания не возникали. Назад к временам этого легендарного правления «благородных мужей», стоявших по «велению неба» над народом, — вот девиз Конфуция.

Японский философ Ито Дзинсай, неправильно получивший в традиционной комментаторской литературе имя главы «Школы возвращения к древнему учению Конфуция», жил на 21 столетие позже Конфуция. Он жил в такое время, когда режим диктатуры феодального дома Токугава подходил к началу своего политического разложения и экономического загнивания. Страной официально правило военное сословие — самурайство. По существу же ростовщик, скупщик риса, могущественный откупщик существовавших государственных монополий, верхушка купечества — вот кто задавал тон в стране. Они держали в своих руках и феодалов, и самураев, и крестьянство, вовлеченное в орбиту денежных отношений. Ито Дзинсай был свидетелем разложения и обеднения самурайства по всей линии его внутренней дифференциации. «Самурай, хотя и не ел, а чистит зубы» — гласит гордая поговорка. Но есть нужно, да к тому же все больше средств нужно было для поддержания образа жизни, который привыкло вести это дворянство. Ито был свидетелем того, как самурай, обязанный по закону, во имя сохранения своей чести, убить, например, бесправного купца, оскорбившего его честь хотя бы словом, приходил теперь к тому же ростовщику или торговцу с поклоном, получал ссуду на кабальных условиях и, стало быть, «добровольно» получал оскорбление словом и делом на виду у всех. Дворянство разлагалось и беднело, но признавалось законом привилегированным и полноправным, а городская буржуазия росла и крепла, но по закону была бесправной. Берегов Японии в это время достигали уже не случайные группки европейских кондотьеров, а более значительные группы иностранных купцов. Япония торговала с Западом, однако сёгунат чинил этой торговле всевозможные препятствия. В самой стране купечество и промышленники были стеснены целой системой ограничений и регламентации.

Хорошо знакомый с этой системой ограничений, которую создал токугавский режим для непривилегированного народа, и сам выходец из среды бесправной по закону торговой буржуазии, Ито Дзинсай отлично знал отвратительные стороны жизни купечества и его вкусы, а также неприглядную картину жизни городского плебса. Недовольство голодной городской бедноты, часто переходившее в кровопролитные восстания, во время которых предавались огню и разгрому дома и склады скупщиков риса и торговцев, недовольство обижаемого и забитого крестьянства, поднимавшего грозные восстания против феодалов и нередко выдвигавших требования свободы распоряжаться своими излишками, свободы торговли и т. п., — все эти явления Ито связывал исключительно с «дурными делами» вершителей государственных дел того времени. Он ненавидел токугавский «режим ока» (мэцукэсэйдзи) — режим неукоснительного надзора, избранный сёгунатом в качестве основного принципа своей внутренней политики. Ито Дзинсай ненавидел и официальную идеологию этого режима — чжусианское конфуцианство.

Мыслитель задался целью опровергнуть философские основы чжусианства, которое, по сути говоря, и являлось истинным поборником претворе-

ния в жизнь духа реакционного конфуцианского этико-политического учения. Восстав против чжусианства, стремившегося подвести свою теоретическую основу под это этико-политическое учение, Ито Дзинсай в свою очередь стремился собственной модификацией идеалистического в своей основе учения Конфуция опровергнуть чжусианский идеализм и вместе с ним основы его этики.

Просвещение народа, гуманизм, личность, продвигающаяся вперед, а не назад,— таков девиз Ито Дзинсай. Вернуться к прошлому, по его мнению, все равно что внимать пустопорожним, но в то же время крайне вредным утверждениям сторонников Чжу Си, вроде того, что человек, добивающийся блага, может, якобы, достигнуть его только при том условии, если он вернется к своей идеальной «первоприроде» или, иначе говоря, если он освободится от всех тех приобретенных после своего рождения качеств, которые, по мнению чжусианцев, обязательно являются виной неблагополучия индивидуума и всего общества. Против этой идеалистической или «противоестественной», как выражается философ, точки зрения он выставляет то свое положение, что «естественное» назначение человека как раз и состоит в том, чтобы максимально совершенствовать свои приобретенные качества до уровня лучших, на пользу себе и своим согражданам. По мнению Ито, личность как продукт природы или «естественности», независимо от того, где она бытует, имеет право на самостоятельную жизнь и счастье.

Материалист, гуманист и просветитель Ито Дзинсай, отражающий в своих произведениях идеи и настроения антитокугавских слоев японского общества, прибегает к борьбе против чжусианской философии к конфуцианским же категориям и терминологии, толкует их материалистически, а затем ссылается на них и множество раз, подобным образом, повторяет целые пассажи из древних конфуцианских текстов. Только социальные лицемеры, сердцу которых крайне близки интересы, позиции и приемы японской реакционной историко-философской литературы, могут утверждать, что для них является «преступным новшеством» то неоспоримое положение, что конфуцианская литература, продолжающаяся в течение тысячелетий в своей основной идеалистической линии, порождала и своих врагов — мыслителей, сознательно выступавших против нее, и таких мыслителей, которые, прикрываясь конфуцианской одеждой в области этики, хотя и пользовались традиционной конфуцианской терминологией и аппаратом, но по существу являлись материалистами и убежденными атеистами. Для современных японских исследователей-марксистов это положение является, как уже было сказано, неоспоримым фактом. Для них вовсе не представляет новшества то обстоятельство, что графический способ фиксирования мыслительной работы, а именно иероглифический, является общим для японских материалистов и идеалистов, с той, однако, разницей, что встречающиеся в конфуцианских текстах определенные иероглифические сочетания, равно как и термины и понятия, имеющие место в буддийских и даосских сочинениях, в свою очередь встречаются также и в материалистических антиконфуцианских произведениях, но в совершенно другой интерпретации или в качестве предмета критики.

Проходили столетия, иероглифы по своей форме оставались почти неизменными, а понятия, которые они выражали, оставаться одними и теми же, разумеется, не могли. И в философских текстах ответственные иероглифы, например иероглифы, отражающие рассуждения об основных принципах бытия, об отношении мышления к бытию, передавались традиционной комментаторской литературой без научной, критической их оценки, превращались в род «штампов», довели над возможностями писателей, связывали их по рукам и ногам, мешали им писать так же ясно, как они думают, писать понятно для всех. Так именно обстояло дело и на японской почве и во

времена Ито Дзинсай, когда для ученых китайский язык был тем же, что в прошлом для европейских ученых латынь.

Но дело не только в специфических условиях иероглифического способа изложения философского материала. Основная причина конфуцианской окраски сочинений Ито Дзинсай, как и большинства японских материалистов XVII—XIX вв., заключается в том, что, как и вообще у китайских и японских мыслителей прошлого, теоретико-познавательные вопросы ставились и по-своему разрешались в связи с этикой, в связи с этико-политическими учениями и для их обоснования. Материалистические идеи древнего даосизма давно уступили место мистическому даосизму, а буддийская сoterиология проповедывала идею бренности и нереальности мира вещей. Она звала человека к подавлению всех своих страстей, будто бы предостановленно гибельных уже с первого дня его рождения. Словом, буддизм превращал «человека в дым», по образному выражению японского материалиста Накаэ Тёмин (Токусукэ).

Конфуцианское этико-политическое учение, реакционное по своему существу, напротив, трактует прежде всего и главным образом о «пути» человека, о «пути» государства, исходя при этом из религиозного — превратного представления о мире. Оно стоит на идеалистических позициях.

Японские материалисты не поднимались в своих взглядах на общество выше взглядов современных им европейских материалистов. В своих социально-политических воззрениях они были совершенно беспомощны, они были такими же идеалистами в этой области. Что же удивительного в том, что японские материалисты в своей борьбе против господствовавшей философии токугавского режима — против чжусианского конфуцианства — обращались не к мистике буддизма и современного им даосизма и не к неоконфуцианским модификациям, а к этико-политическим рассуждениям древних конфуцианцев, как они были переданы комментаторской традицией? Ито Дзинсай поступал подобным образом. Однако весь вопрос заключается в том, как и на какой основе он прибегал к этим рассуждениям и, так сказать, по-своему модифицировал их. Об идеях и мотивах, которые руководили им при этом, я уже сказал.

Определение философских воззрений Ито Дзинсай, в особенности его философии природы, в качестве основания так называемой «Школы древнего конфуцианства» (когакуха) или «Школы восстановления древнего конфуцианства» (фуккогакуха) являлось, разумеется, неправильным по существу еще в XVII и XVIII вв. и тем более является антинаучным, антиисторическим в свете фактов, которыми, как известно, располагает современное научное исследование.

Кумиры современной так называемой «философии японизма» предпочитают научному исследованию не только догматическую традицию, но и фальсификацию. Это особенно проявляется, когда дело касается весьма деликатного вопроса, а именно того обстоятельства, что вопреки представлениям «японистов» далеко не все японские мыслители прошлого могут идти в сравнение с мистиками вроде Ямадзаки Ансай, проповедывавшего самыми причудливыми способами свои сантоистские верования в соединении с чжусианством.

Иноуэ Тэцудзирō является в настоящее время, пожалуй, старейшим идеологом японской реакции, идеологом так называемого «японизма». Этот человек, имеющий за спиной полвека борьбы с распространением материалистических идей в «стране пути пребывания в богах», как он называет Японию, в настоящее время является самым беззастенчивым фальсификатором в области истории японской философии. Однако фальсифицировать идеи материалиста Ито Дзинсай и вычеркнуть все, что было прежде написано по этому поводу, во имя изгнания материализма из официальной истории япон-

ской философии Иноуэ не осмелился из риска быть осмеянным даже в кругах своих единомышленников. Поэтому в своей книжке под названием «Сущность японского духа» (Токио, 1935), наполненной выпадами против Советского Союза и буквально восхвалениями японской империалистической агрессии, он ограничился характеристикой Ито Дзинсай в качестве неполноценного предтечи современной идеологии «японизма». Еще тридцать пять лет тому назад Иноуэ Тэцудзирō в своих сочинениях по «Истории японской этики» характеризовал воззрения Ито Дзинсай как философию материалистического направления. В 1908 г. Вальтер Дэннинг в своей обстоятельной и первой на европейском языке статье, где говорится об Ито Дзинсай, ссылается на мнение Иноуэ Тэцудзирō и характеризует взгляды нашего философа следующим образом: «Его учение о природе, возможно, было материалистическим по своей тенденции».¹ В этом же году в своей статье для немецкого читателя сам Иноуэ писал: «Легко заметить, что мирозерцание Дзинсай очень отлично от мирозерцания Чжу Си. Согласно Чжу Си, в мире существуют, как мы видели, два основных начала: Ри и Ки, из которых каждое не может быть выведено из другого. Поэтому Чжу Си несомненный дуалист, между тем как Дзинсай резко выраженный монист. Кроме того, представление о Ри и Ки также весьма различно у обоих философов. Согласно Чжу Си, Ри—идеальное начало и предшествует Ки—началу материальному. Дзинсай не отрицает существования Ри, но он считает Ри лишь атрибутом Ки. Другими словами: у Чжу Си главное начало Ри, между тем как у Дзинсай главное или, вернее, единственное основное начало — Ки. Выступление Дзинсай повело к тому, что находившаяся в то время в расцвете философия Чжу Си коренным образом была подорвана».² Как бы там ни обстояло дело с интерпретацией философии Чжу Си у Иноуэ, но из его слов, которые мы только что цитировали, совершенно ясно, что Ито Дзинсай характеризуется как материалист и монист.

В 1914 г. Роберт Армстронг в своей книге «Свет с Востока», которую Иноуэ снабдил своим предисловием, также характеризует философа как противника сверхъестественного.³

Словом, материалист и атеист Ито Дзинсай не может быть признан реставратором древнего учения Конфуция: Этико-политическое учение Конфуция носит ярко выраженный религиозный характер. Согласно этому учению, только небо в качестве всесильного, сверхъестественного, целепологающего владыки определяет путь вселенной и путь человека. Согласно же учению материалиста Ито Дзинсай природа несотворима и неразрушима, а человек совершенствует свои качества без вмешательства бога.

* * *

Из сочинений Ито Дзинсай произведение «Вопросы молодых» является самым замечательным. Трактат под названием «Древние принципы Лунь-юня», который был очень распространен в античжусианских кругах, был написан, когда Ито минуло тридцать шесть лет. Другое не менее распространенное в то время сочинение — «Точное толкование Лунь-юня и Мэн-цзы» — было написано в 1683 г., а знаменитое произведение «Вопросы молодых» было написано на склоне лет философа. Оно было завершено в 10 луне 1694 г. в Ракуё, как поэтически тогда называли город Киото. Книга эта написана в форме вопросов и ответов и ярко отражает мирозер-

¹ Walter D e n i n g. Confucian Philosophy in Japan. Transactions of the Asiatic Society of Japan, vol. XXXVI, Part II, p. 125.

² Общая история философии. Перев. И. В. Постмана и И. В. Яшунского, т. I, стр. 73, СПб., 1910.

³ Robert Cornell A r m s t r o n g. Light from the East. Toronto, MCMXIV, стр. 238.

цание автора. В ней он подвел итоги своих размышлений, которые постоянно занимали его.

«Вопросы молодых» распространялись в списках, зачитывались до дыр. Повествуют, что, читая произведения Ито, даже недоброжелатели его заявляли: «Он подобен облакам или даже звездам — видишь их, но не в состоянии достигнуть». Знаменитый в то время конфуцианец, действительный глава «когакуха» Буцу Сорай являлся противником Ито Дзинсай, но, читая его книгу, он позволил себе благосклонно заявить: «я не имею возможности встретиться с ним, но когда я читаю эту книгу, то вижу, что он большой человек. В этой книге имеется несколько прекрасных мест». В кругах читателей в то время отзывались об Ито Дзинсай, как об «основателе японской литературы».

Ито Дзинсай прекрасный стилист, однако он все же находится в плену у старой традиционной манеры письма. Он старается, где это возможно, избегать употребления иероглифов, распространенных в буддийской, даосской и чжусианской литературе. Такая осторожность не приносила, по существу, осязаемой пользы, если даже не сказать некоторого вреда, красоте и, главное, ясности стиля изложения. Мыслитель прибегал, например, к древним пиктограммам измененных впоследствии иероглифов. Тем не менее древняя даосская терминология, а также терминология чжусианская встречаются в текстах Ито очень часто. Ито не стремился, подобно Андō-Сёэки, создавать собственные иероглифические композиции для выражения своих идей.

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ ИТО ДЗИНСАЙ

Философия Ито Дзинсай, как и философия большинства японских материалистов XVII, XVIII и XIX столетий, оформилась главным образом на основе критики неоконфуцианского идеализма Чжу Си и буддизма.

Чжу Си утверждает, что в основе вещей лежит первичное идеальное начало — Ли (японское чтение — Ри). Существует и материальное начало — Ци (японское чтение — Ки), которое является вторичным по отношению к Ли. Универсальное Ли порождает и управляет вещами во вселенной. Ци же обладает способностью к «сгущению», следовательно, воспринимает идеальную сверхъестественную потенцию Ли и оформляет телесный склад вещей. Ци, таким образом, также творит, но его творения имеют в своей основе несамостоятельный характер. Вне идеального, универсального Ли нет природы, нет творений.

Ито отвергает это построение чжусианской метафизики. В разделе 67 «Вопросов молодых» философ говорит: «...Вселенная представляет собою единый (целостный) великий живой организм. Рождает все вещи и ни в чем не рождается. Она неисчерпаема в веках. Она несравнима с человеком, который имеет жизнь и смерть. Не было бы великой пустоты, то был бы конец. Если есть великая пустота, то не может быть, чтобы не было Ки. Что же касается этого Ки, то оно само никем не произведено, нет также ничего, что бы не было им произведено. Оно вечно и само себе довлеет. Оно вечно и независимо. Будучи пустым внутри (т. е. легкомысленным. — Я. Р.), нельзя рассматривать это».¹

¹ 天地一大活物。生物而不生於物。悠久無窮。不比人物之有生死也。夫無太虛。則已。有太虛。則不能無斯氣。斯氣也。既無所生。亦無所不生。萬古獨立。顛撲不破。豈容以虛無目之邪。Ито Дзинсай.

Вопросы молодых, ч. II, разд. 15. Нихонринрихэн, 130.

Прежде всего мы должны здесь отметить, что понятие «великая пустота» у Ито Дзинсай ничего общего не имеет с понятием «пустота» или «тайнственное», в качестве сущности бытия, у китайских философов времен ранней Ханьской династии, например у мистика-конфуцианца Цзя И.¹ даоса Ян Сюна² или у буддистов. Под «великой пустотой» Ито понимает безначальную и бесконечную природу, которую он противопоставляет чжусианскому мистическому Тай-цзи (японское чтение Тайкёку) — «Великому пределу» или некоторой универсальной сверхъестественной силе или началу начал, совершенно покоящемуся в своей основе.

Термин «великая пустота» заимствован Ито из даосской и буддийской метафизики (оказавшей, кстати сказать, немалое влияние и на Чжу Си) для определенных и совершенно конкретных полемических целей. Критикуя идеалистическую интерпретацию мира и его «происхождения» у даосов и буддистов, — а в своих сочинениях, в особенности в «Вопросах молодых» и в «Точном толковании Лунь-юя и Мэн-цзы», он часто повторяет, что сунские конфуцианцы усвоили методологию этого рода писателей — Ито сознательно употребляет термин «великая пустота» для объяснения своего довода о том, что тайнственная «великая пустота» является вымыслом, химерой, а поэтому не может являться сущностью бытия. Сущностью вселенной может быть только сама материальная природа, которую сторонники Чжу Си, выражаясь словами Маркса, «поставили на голову». Сущностью вселенной является только материальный, объективно существующий, бесконечный мир вещей, т. е. Ки.

Применяя этот термин, Ито подчеркивает свое положение о том, что кроме великого материального Ки ничего не существует во вселенной, что над Ки — над материальной природой — нет владыки, нет сверхъестественного творца.

В самом деле, Ито указывает, что первичное Ки — материя — никем не создано и вместе с тем нет ничего в мире, что бы из него не возникало и не было бы материальным.

Ито сознательно применяет остроумный полемический прием, чтобы подчеркнуть свое категорическое отрицание существования властелина в мироздании. Он подчеркивает, что именно потому, что Ки само не произведено, «все в мире произведено им». Нет ничего, что не возникало бы из материи, вечной, бессмертной, неразрушимой, существующей через себя и не нуждающейся ни в чем другом для своего существования.

Понятие Ки у материалиста Ито Дзинсай, по существу, ничего общего не имеет с этим понятием в метафизике Чжу Си. Оно представляет полную его противоположность. В метафизических построениях Чжу Си «телесное» начало вещей, а именно «грубое, заключающее осадок, грязь»³ начало Ки, только внешне противопоставляется идеальному началу Ри. В действительности же Ки является для Чжу Си только некоторой «способностью» субстанциализированного идеального Ли носить в себе это «грубое, осадок, грязь», из которых формируются вещи. Чжу Си стремится преодолеть дуализм своей системы ценой отождествления Ри с универсальным всеединым и абсолютным началом начал, с так называемым «Беспредельным» или «Великим пределом» — Тай-цзи. Согласно Ито Дзинсай, Ки — это вся вселенная. Вселенную же он рассматривает не как нечто абстрактно данное, ограниченное в своей протяженности и постоянное, неизменное во временной форме своего существования. Напротив, мы увидим впереди, что

¹ 賈誼 И в. до н. э.

² 楊雄 I в. до н. э. и начало I в. н. э.

³ 粗有渣滓 Чжу-цзы цюань шу, 49 тетрадь, Ли-Ци, п. 4.

Ито со всей решительностью отвергает основное положение чжусианской метафизики о том, что мир зиждется на покое, что абсолютный покой является сущностью вселенной. Материя, согласно Ито, находится в непрерывном движении и изменении. Материалист Ито рассматривает сложнейшие процессы и явления природы в их целостности, единстве и закономерности как единство, целостность действительности, находящейся в вечном движении, и именует эту целостность бытия «единым живым организмом вселенной».

В разделе «Небесный путь» своего сочинения «Точное толкование Лунь-юя и Мэн-цзы» Ито Дзинсай пишет: «Почему я говорю, что во вселенной существует только единое первоначальное Ки? Это нельзя объяснить пустыми словами. Позволю себе пояснить это примером! Вот если мы, соединив шесть досок, построили ящик и плотно закрыли его крышкой сверху, то Ки само по себе наполняет его и само по себе рождается в нем белая плесень. А коль скоро появилась плесень, то само собою также зарождаются черви. Это — Ри (т. е. закон) самой естественности. Можно сказать, что вселенная — это один большой ящик. Инь и Ё¹ — это Ки, заключенное в ящик; все вещи это [как бы] плесень и черви. Вот что такое Ки! Нет места, откуда бы оно зародилось, нет также места, откуда бы оно пришло сюда. Есть ящик, есть и Ки, нет его, то нет и Ки. Поэтому-то мы знаем, что во вселенной существует единое первоначальное Ки и только оно! Из этого можно видеть, что вовсе не имеется [сначала] Ри, а затем рождается Ки. То что называют Ри, напротив, есть только производное (ветвь, часть 條) от Ки. Ведь все вещи основываются на пяти элементах; пять элементов основываются на Инь и Ё. Но если доискиваться далее, что же представляет собою основа Инь и Ё, то мы неизбежно вернемся к Ри. В этом случае процесс элементарного познания таков, что, обязательно доходя до этого момента, он не может не породить идеи и воззрения. Поэтому сунские конфуцианцы и создали [свою] теорию о „Беспредельном великом пределе“. Если же рассматривать это в свете вышеприведенного примера, то Ри весьма ясно, до очевидности! Различные теории большинства сунских конфуцианцев о том, что имеется Ри, а уже затем имеется Ки, вплоть до того, что еще до появления вселенной, в конце концов, раньше существовало это Ри: все это — домыслы! Рисуют змею и добавляют к ней ноги, на голову устанавливают еще голову, чего в действительности нет!»²

¹ Силы движения Инь и Ян.

² 何以謂天地之間一元氣而已耶。此不可以空言曉。請以譬喻明之。今若以版六片相合作匣。密以蓋加其上。則自有氣盈于其內。有氣盈于其內。則自生自醱。既生自醱。則又自生蛙蟬。此自然之理也。蓋天地一大匣也。陰陽匣中之氣也。萬物自醱蛙蟬也。是氣也。無所從而生。亦無所從而來。有匣則氣。無匣則無氣。故知天地之間。只是一元氣而已矣。可見非有理而後生斯氣。所謂理者。反是氣中之條理而已。夫萬物本乎五行。五行本乎陰陽。而再求夫所以爲陰陽之本焉。則不能不必歸之於理。此常識之所以必至於此不能不生意見。而宋儒之所以有無極太極之論也。苟以前譬喻見

Кто имеет дело с подобного рода китайским текстом, одним из образцов которого является стиль Ито Дзинсай, тот, конечно, правильно оценит исторически сложившиеся законы его структурной строгости и лапидарности, не допускающих неправильных, вольных толкований. Он вместе с тем, на опыте убедится во всей трудности передачи всех его оттенков, в особенности там, где автор стремится дать ограниченными стилистическими средствами, вытекающими из данного состава семасиологических элементов (надо иметь в виду специфику китайского полисемантического языка), именно экстенсивное толкование выдвигаемых им положений или даже некоторое образное их выражение. С последнего рода явлением мы и сталкиваемся в приведенном выше тексте. Ито предупреждает, что во избежание пустословных объяснений он прибегает к иллюстрации примером своего положения о том, что в природе существует только единое Ки — единая материя. Пример с ящиком представляет собою, конечно, именно такой прием экстенсивного толкования или, правильнее, прием вспомогательного, образного выражения положений Ито.

Мир отнюдь не мыслится Ито, так сказать, в форме «ящика», состоящего именно из «шести досок» (а не, скажем, из восьми, десяти и т. п.); он отнюдь не мыслится как некоторый закупоренный сосуд или резервуар, в котором неизвестно каким мастером помещено Ки, наделенное этим же неизвестным мастером свойствами порождать такие бесполезные предметы, как плесень, черви и т. д.

Напротив, Ито никогда не подавляет своего читателя бесчисленными, пустопорожними экзегезами и мистическими схемами, словами и фразами, смысл которых известен только узкому кругу начетчиков — комментаторам-буддистам и даосам и последователям неоконфуцианского идеализма Чжу Си. Мыслитель обращает внимание читателя на то, что, по его мнению, может содействовать объяснению существа и значения великих законов спонтанного развития природы, где нет места для целеполагающего мастера-творца, где нет места для телеологии, которой так настойчиво придерживаются конфуцианцы.

Ито показывает, что, подобно тому как в каком-нибудь сосуде, который мы закупориваем как будто бы совершенно пустым, так как мы не видели в сосуде Ки как «таковое» — «материю как таковую», подобно тому как в этом сосуде сами по себе зарождаются вещи, сперва, например, плесень, а затем черви, иными словами, подобно тому как в нем не иссякает самопроизвольное, из себя самого происходящее движение вещей и непрерывный процесс их изменений, — подобно этому во вселенной, в которой мы не видим и не можем увидеть Ки как «таковое», Ки-материя все же реально существует. Она существует, как и все реальное, находящееся вне и независимо от нас и так или иначе воздействующее на наши органы чувств. Ки, как и все реальное, существует само через себя, не нуждается в помощи или участии мистического Тайкёку (Тай-цзи) и находится в постоянном движении и изменении.

Отвергая поэтому идеалистическое учение Чжу Си о Ки и Ри (Ци и Ли), Ито восклицает: «... Во вселенной существует единое первоначальное Ки и только!» Единая материя, остающаяся всегда одной и той же, несмотря на свое вечное движение и изменение, — вот что составляет сущность вселенной, согласно воззрениям Ито Дзинсай.

之。則其理彰然明甚矣。大凡宋儒所謂有理而後有氣。及未有天地之先畢竟先有此理等說。皆臆度之見。而畫蛇添足。頭上安頭。非實見得者也。

Нихонринрихэн, т. V, стр. 12.

В старом введении к «Диалектике природы» Фридрих Энгельс говорит о вечном движении материи: «... в круговороте, в котором каждая отдельная форма существования материи — безразлично, солнце или туманность, отдельное животное или животный вид, химическое соединение или разложение — одинаково переходяща и в котором ничто не вечно, кроме вечно изменяющейся, вечно движущейся материи и законов ее движения и изменения».¹ И завершая свое введение, Энгельс указывает на то, что как бы «безжалостно ни совершался во времени и пространстве этот круговорот», с какой бы железной необходимостью ни возникали «бесчисленные существа» и с какой бы безжалостностью они ни погибали, «— мы все же уверены, что материя во всех своих превращениях остается вечно одной и той же, что ни один из ее атрибутов не может погибнуть...».² И разве не обладают особенной свежестью положения Ито Дзинсай, представляющие собой, правда, только отдаленные, умозрительные догадки о том, о чем трактуют эти качественно другие теоретические положения Энгельса? Вспомним положения философа о том, что вселенная рождает все вещи, сама ни в чем не рождаясь, что «она [вселенная] всегда неисчерпаема», что «она несравнима с человеком, который имеет жизнь и смерть», а также его знаменитое положение — «нет места, откуда бы она [Ки — материя] появилась, нет также места, откуда бы она приходила сюда».³

Ито Дзинсай был сыном своего времени. Мы уже говорили о том, что трактовку собственных философских взглядов философ дает в связи с критикой чжусианской метафизики, именно в связи с опровержением основ чжусианских идеалистических построений в учении о Ли и Ци. Ито пользуется поэтому не только чжусианской терминологией, но и терминами, заимствованными из древних классических китайских книг, в особенности из И-цзина, но зато не пользуется терминологией так называемых сакральных японских «Кики».⁴ Однако не одним заимствованием терминологии ограничивается Ито. Он усваивает древние натурфилософские представления китайцев и подчиняет их своим воззрениям. Так, мы уже знаем, что Ито повторяет слова древних классических источников, выражающие представления о том, что все вещи основываются на первоначальных пяти элементах, а эти последние — на двух взаимодействующих противоположных, сталкивающихся и соединяющихся силах: Ё (Ян) — силы движения и Инь — силы покоя.

Так называемая теория «пяти элементов» получила свое развитие в древнем Китае в периоде Ханьской и Цинской династий. Уже в древнейшем китайском памятнике Да Юй му⁵ («Предначертаниях великого Юйя»), вошедшем в состав Шу-цзина («Книги исторических записей и преданий»), говорится об этих пяти элементах. «Пять элементов» составляют: вода, огонь, металл, дерево и земля. Известный исследователь в области китайской философии Эндо Такаёси, например, подчеркивает, что корни этих «пяти элементов», лежащих в основе наивных воззрений древних китайцев на природу, исходят из их «примитивного опыта». Составными частями этой пятерки элементов, продолжает он, являются как раз

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 492.

² Там же.

³ Разрядка наша. Я. Р.

⁴ 言紀. Кодзики и Нихонги — нечто вроде свода историко-мифологических сказаний и хроник, составленных в 712 и 720 гг. н. э., который «японисты» синтезируют с конфуцианством и буддизмом.

⁵ 大禹謨.

те предметы, без которых невозможна человеческая практика. Отношения между этими элементами двух родов: взаимопорождения и взаимопреодоления. В первом случае элементы порождают друг друга, во втором ослабляют или преодолевают друг друга. Например дерево порождает огонь, огонь порождает землю, земля порождает металл, металл — воду. Вода опять порождает дерево и т. д. «Из примитивной практики» родились, таким образом, представления о такой именно последовательности отношений взаимопорождения этих пяти элементов: дерево, огонь, земля, металл, вода. Второй принцип этих представлений об отношениях между элементами, основанный на взаимопреодолении, составляет базис не менее наивного, еще не имеющего теоретического значения, взгляда на природу, согласно которому эти же элементы приобретают другую последовательность. Например вода «преодолевается» огнем, огонь — землей, металл — деревом, а дерево — землей. Затем земля опять «преодолевается» водой и т. д. Здесь элементы: вода, огонь, металл, дерево, земля следуют один за другим. В Дай Юй му говорится о воде, металле, дереве, земле и злаках, которые имеют также отношение к предмету управления народом добродетельным правителем. В Цзо-чжуани¹ (7-й год князя Вэнь) говорится о том, что вода, огонь, металл, дерево, земля и злаки относятся к сущности предметов, необходимых для управления.² В Дай Юй му, в разделе Гань-ши³ «Речи в Гань», приписываемые легендарному императору Ци,⁴ который произнес их, якобы, в 2194 г. до н. э., говорится о том, что «повелитель [господин] из Ху»⁵ зло пренебрег пятью элементами⁶ и за это, как и за другие провинности, небо соизволило отменить и разрушить все, что исходит от него. В Хун-фане⁷ («Великом плане») Шу-цзина, где мы явно замечаем первые проблески древней кита́йской философской мысли, говорится даже о «факте» смещения (как переводит Legge знаки 泊陳. Chinese cl., т. III, р. II, р. 323), по воле правителя, этих пяти элементов во время мифического потопа, и против воли сверхъестественных сил (帝). В Хун-фане говорится: «Первое — пять элементов. [Из них] первый называется водой, второй — огнем, третий — деревом, четвертый — металлом, пятый — землей. О воде говорится, что она увлажняет и нисходит, об огне, что он пылает и восходит, о дереве, что оно искривляется, выпрямляется, о металле, что поддается и изменяется, тогда как природа земли явствует из посева и жатвы. То, что увлажняет и нисходит, производит соленое, то, что пылает и восходит, производит горькое, то что исправляется и выпрямляется, производит кислое, то что поддается и изменяется, производит острое; с посевом и жатвой создается сладкое».⁸

Представления об этих пяти элементах, как о вещественном составе, всех предметов природы были настолько распространены в древней и средневековой китайской литературе, что модифицировались даже в специальные схоластические таблицы или схемы, которые я назвал бы схемами «соответ-

¹ 左傳. Традиция неправильно считает этот документ специальным комментарием на Чунь-цю.

² 水火金木土穀言之六府.

³ 甘誓

⁴ 啟

⁵ 扈氏

⁶ 侮五行

⁷ 洪範.

⁸ Legge. Chinese Cl., т. III, р. II, р. 325.

ствия», согласно которым каждому из элементов соответствуют не только широкие стихии или явления природы, не только различные моральные качества, олицетворенные в персонах древних мифических правителей, но даже определенные части или внутренности человеческого организма и их функции. Или еще точнее — упомянутые пять элементов в одних и тех же натурфилософских системах наделялись по принципу соответствия или подстановки одновременно определенными физическими качествами в космогоническом плане и определенными этическими качествами в социальном плане.

Ито Дзинсай ничего общего не имеет с традиционными утверждениями догматической литературы о том, что в этих пяти элементах выражена «небесная воля», а также о том, что их строгая последовательность является следствием предустановленного взаимопорождения и взаимопреодоления, существенного для пяти элементов. Он ничего общего не имеет также и со схоластическими и мистическими таблицами «соответствия». Для мыслителя эти пять элементов служат выражением вещественного состава материальных предметов. И если мы примем во внимание состояние науки в современной Ито Японии, о чем мы будем еще говорить впереди, то такой взгляд на природу вовсе не покажется странным ни в отношении такого ума, как материалист Ито Дзинсай, ни в отношении других, даже более выдающихся японских мыслителей-материалистов этого времени.

В «Точном толковании Лунь-юй и Мэн-цзы» Ито Дзинсай пишет: «Мити (дао) — это как бы дорога, по которой следует общение людей между собою. Она же есть причина взаимодействия всех вещей, и общее имя ей дао. Что касается того, что называют небесным путем, то непрерывное чередование сил Инь и Ё дало имя — небесное дао. В И-цзине говорится: „чередование Инь и Ян называется дао“. То обстоятельство, что мы прибавляем сверху перед иероглифами Инь и Ё (Ян) иероглиф „один“, выражающий именно это положение: „один Инь, один Ё“ — то это означает сокращение и расширение отношений и имеет смысл непрерывного движения по круговороту. И вот во вселенной имеется первоначальное Ки и только! Оно проявляется то как Инь, то как Ё. Полнота и пустота, расширение и уменьшение, уход и приход возбуждаются только в них самих. Никогда не наступает состояние покоя. Это именно и есть вся сущность небесного пути (дао). Это есть механизм живой природы. Отсюда происходят бесчисленные процессы изменений. Все виды вещей рождаются от этого. Это является пределом, которого достигли мудрецы в своих рассуждениях о небе. Должно знать, что принципов выше этого нет и от этого не уйдешь!»¹

¹ 道猶路也。人之所以往來通行也。故凡物之所以通行者。皆名之曰道。其謂之天道者。以一陰一陽往來不已。故名曰天道。易曰。一陰一陽之謂道。其各加一字於陰陽字上者。蓋所以形容夫一陰而一陽。一陽而又一陰。往來消長。運而不已之意也。蓋天地之間。一元氣而已。或爲陽。或爲陰。兩者只管盈虛消長往來感應於兩間。未嘗止息。此卽是天道之全體。自然之氣機。萬化從此而出。品彙由此而生。聖人之所以論天者。至此而極矣。可知自此以上更無道理。更無去處。

В этом рассуждении философ высказывает свой взгляд на мистическую природу чжусианского так называемого «пути» или «дао». В древнем учении Конфуция «дао» представляет собою закон или порядок вещей, установленный целеполагающим небом для «поднебесной», монарха и его подданных. В учении Чжу Си «дао» поставлено над вселенной в качестве субстанциализированного «чистого духа» или неподвижного в своей основе «Беспредельного великого предела». Ито определяет здесь собственный взгляд на «дао», под которым он понимает никем неприданное материи свойство непорожденного, самопроизвольного и неразрушимого движения как в области природы, так и в области человеческой жизни.

Применяя традиционный термин «дао», столь же мистичный у Чжу Си, сколько мистично Ри, Ито говорит о нем «как бы» о «пути» и для более ясного его объяснения обращается к примеру из общественной практики. В данном случае применительно к человеческому обществу он объясняет «дао» как движение в общественной жизни людей, как взаимосвязь людей, в которой они находятся независимо от их воли. В другом месте Ито говорит: «путь» существует извечно независимо от существования или несуществования человека». Он трактует «путь» как выражение вечного и закономерного движения материи, которое отнюдь не является абстрактной, логической категорией, а объективно существующей реальностью. Отраженная в голове «действующих людей», эта объективно существующая закономерность движения материи является «Ри природы» или осознанным законом природы. Именно так понимает философ значение термина «Ри», когда он рассуждает об «обязательном возвращении» людей к обобщениям своих познаний в отношении «пути» или, что то же, в отношении «законов пути». Говоря о «пути» в области человеческой жизни, в области общественных отношений, Ито высказывает ту мысль, что «путь» является выражением реально существующего процесса движения, где смертные люди рождаются и умирают, воспроизводят себя в потомстве, передавая от своей материи этому потомству, и действуют, будучи необходимо связаны между собой.

Вот почему в труде «Вопросы молодых» слова Ито: «вообще то, что живет [существует], не может не находиться в движении»¹ ясно очерчивают эту его основную мысль.

Ито применяет и традиционный термин «небесный путь».² Однако он не трактует его в качестве атрибута конфуцианского неба, которое, по словам Конфуция, «нельзя гневить и должно бояться», неба, которое знает своих совершенномудрых глашатаев «истины», которое награждает и наказывает, ниспосылает счастье и несчастье. Напротив, для нашего философа, «небесный путь» — это закон самопроизвольного непрерывного движения вселенной, идея, в своем существе и значении чуждая схоластической догматике этико-политического учения конфуцианства.

Я уже сказал, что Ито Дзинсай применяет терминологию древнего И-цзина для выражения понятия формы проявления движения материи. Инь и Ян — эти две противоположные, сталкивающиеся друг с другом силы, о которых говорится в И-цзине, Ито кладет в основу закона движения.

В начале настоящей работы, в обзоре некоторых примеров эволюции понятия «Ци», уже указывалось на то, что еще в древнем трактате-комментарии на И-цзин — в Си цы чжуани говорится о том, что древние мудрецы «познавали причины скрытого и явного» вследствие того, что «смотрели вверх, чтобы созерцать небесные письмена, смотрели вниз, чтобы исследо-

¹ 凡生者不能不动. Разрядка наша. — Я. Р.

² 天道. Нихонринирихэн, т. V, стр. 131.

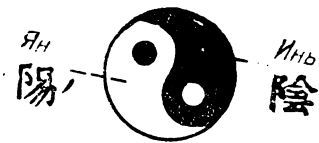
вать контуры земли», т. е. вследствие того, что наблюдали, изучали явления природы и обращались прежде всего к ней.

Возможно, что мнения некоторых ученых по поводу того, что пиктограмма древнего знака 易 — перемены состоит из двух оказавшихся связанными частей, из которых верхняя 日 означает солнце, а нижняя представляет собою графическую модификацию знака 月 — луна, действительно научно состоятельны и зиждутся по существу на том, что древние китайцы, наблюдая явления природы и их изменения, приходили к идее о наличии в природе борьбы противоположностей уже на том основании, что «свет и темнота, — как говорит Энгельс, — являются безусловно самой резкой и решительной противоположностью в природе, и, начиная с 4-го евангелия и кончая lumières XVIII века, они всегда служили риторической фразой для религии и философии».¹

Что касается религии, то Инь и Ян, выражающие борьбу противоположностей — светлого и темного, мужского и женского, сильного и слабого, твердого и мягкого, теплого и холодного, активного и пассивного (воспринимающего) — получили свой конкретный образ в магической, гадательной практике и стали основой цельной точно определенной схемы мантических формул, распространенных в Китае до недавнего времени, а в некоторых местах известных и до сих пор. Образ Ян выразился в целой линии —, Инь — в ломаной — (первоначально, соответственно в линии полый и светлой [] и полной и темной []).

Что же касается философии, то Инь и Ян получают свою рафинированную метафизическую трактовку, в отличие от древних натуралистических представлений об этих силах, в учении китайских философов времен Сунской династии и в особенности в философии их крупнейшего представителя — Чжу Си.

Проявление движения предполагает заранее наличие материальной среды и условий, где оно и имеет место. Чжу Си связывает проявление Инь и Ян с Ци (Ки). Однако Ци, как его трактует в своих насквозь противоречивых спекулятивных построениях Чжу Си, не может быть выражено даже логически вследствие того, что в конечном счете исходит своими корнями из мистического Тай-цзи («Великого предела»), а, с другой стороны, является некоторой, так сказать, виталистической «способностью» порождать материальные вещи и поэтому, если угодно, вынуждено выражать себя в этих вещах. Чжу Си временами ставит знак равенства между Ци и взаимосвязью Инь и Ян. Однако в конечном счете он трактует движение Инь и Ян как



поведение Ци. Схематическое представление о взаимоотношениях Инь и Ян у Чжу Си мы получаем из приведенной здесь диаграммы, которой обычно оперируют чжусианцы.

Светлая часть круга изображает силу Ян, темная — силу Инь. Кривая линия, разделяющая круг, призвана показать, что силы Инь и Ян вливаются одна в другую, проникают одна в другую, в процессе взаимоотталкивания. Черная точка на белой части круга и белая на черной показывают, что в каждой из этих сил уже заложен зародыш другой противоположной силы из этой пары. Силы Инь и Ян непрерывно переходят одна в другую; одна другую возбуждает к жизни. Движение ослабляется, и тогда оно стремится к покою, а покой в свою очередь вновь возбуждает движение. Таким вот образом Инь и Ян ритмически сменяют друг друга и друг друга подталкивают к новой смене.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 435.

Между тем мы уже знаем, что начало подобных ритмических перемен, связываемых с Ци, согласно Чжу Си лежит как раз в идеальном начале Ли. Следовательно, только Ли, являющееся не чем иным, как Тай-цзи («Великим пределом» или «Беспределным»), в качестве сверхъестественной силы или в качестве универсального всеединого духа сообщило первый толчок движению.

Гакман (Heinrich Hackmann), неизвестно на каких основаниях трактуящий Ли как «этическую величину» и даже, как «мировую волю», совершенно прав лишь в следующих своих словах, по поводу существа и значения Инь и Ян у Чжу Си. «Однако, — пишет он, — где начало этой ритмической смены и покоя? Где причина первого движения? Она должна находиться в Ли, в этой превосходящей, чисто духовной силе, которая, как мы видим, может быть отождествлена с «Великим Беспределным».¹

Материалист Ито Дзинсай полностью отвергает как вздор идеалистическую схоластику утомляющих рассуждений Чжу Си. С его воззрениями и в отношении движения Ито Дзинсай не имеет ничего общего. В общую с Чжу Си терминологию, которую применяет философ, он вкладывает совершенно другой, противоположный чжусианской точке зрения смысл.

Для него во вселенной, кроме Ки, ничего не существует. Ки-материя вечна и неразрушима. Ки существует только в движении, следовательно, и движение вечно и неразрушимо. Ки возникло из самого себя; из самого себя возникло и движение. Вот чему учит Ито Дзинсай.

Для философа Инь и Ян являются не дуалистическими принципами, привнесенными в природу, как он выражается, людьми, рисующими змею с ногами и с двумя головами, чего в действительности нет, а являются выражением единства противоположностей в единой природе, в целостности бытия.

Философ полностью отвергает мертвую надуманную схематику смен, якобы рядом сосуществующих, согласно Чжу Си, начал движения и покоя, в конечном счете сводящихся к абсолютному покою «Великого предела».

Он высказывает чрезвычайно оригинальным образом идею, заключающуюся в том, что как раз движение абсолютно, а покой относителен. В трактовке этой идеи он заходит однако так далеко в своем увлечении, что заявляет: «покоя нет».

В «Вопросах молодых» на просьбу ученика подтвердить, признает ли философ существование одного только универсального закона — а именно закона жизни, а не смерти, Ито отвечает: «Вообще во вселенной, во всем — один закон: существует движение и не существует покоя. Ведь покой это — прекращение движения».² Больше того, заслуживает внимания его признание только созидания — «сгущения», только добра.

Вместе с тем, можно впасть в совершенно непростительную ошибку в характеристике мировоззрения Ито, если не изучить внимательно все, что он пишет по этому вопросу, а главное, если не считаться с ф о р м о й т р а к т о в к и этого положения, к которой прибегает Ито.

На первый взгляд, такой, например, ответ на вопрос ученика, верно ли, что учитель рассматривает вселенную как единый живой организм, что ее нельзя исчерпать понятием Ри (Ли), верно ли что учитель признает только существование жизни, а не смерти, «существование сгущения» (聚),

¹ Heinrich Hackmann. Chinesische Philosophie. 1927, стр. 335.

² 凡天地間。皆一理耳。有動而無靜... 蓋靜者動之止。

Нихонринрихэн, т. V, стр. 131.

а не разрушения (散), что всюду во вселенной господствует один универсальный закон — жизнь, и такой ответ Ито на этот вопрос. как: «Да, так! . . . Не могут эти противоположные вещи рядом сосуществовать», — на первый взгляд эти слова могут вызвать неправильное представление, будто бы философ, предавшись софистической спекуляции, пришел к отрицанию движения по существу. Если бы сложилось такое представление, то оно было бы совершенно неправильным, лишенным основания.

В 69-м разделе «Вопросов молодых» Ито Дзинсай пишет: «Как правило живой (человек) не может не пребывать в движении. Только после того как он умирает, мы видим его истинный покой. Будучи живым, он днем движется, а ночью пребывает в покое. Однако, хотя в нем уснуло сознание, он не может не видеть сновидений, а что касается дыхания, то оно имеет место и днем и ночью — безразлично; руки и ноги, голова, лицо, движутся, колеблются. Все это — место движения. Что же касается смысла так называемой смерти, то это — конец жизни, разрушение — это исчерпанность сгущения. Вот так!»¹ Философ обращает, далее, внимание вопрошающих учеников на неорганическую природу и с поэтическим вдохновением указывает на то, что солнце и луна, бесчисленные звезды, бурные потоки и источники, в безбрежной, бесконечной вселенной днем и ночью движутся, бегут, бьют ключом, не останавливаясь.

«В травах и деревьях, — заключает он, — имеется жизнь, и хотя выпадают морозы, но в них [в травах и деревьях] заложено [они имеют] цветение. Все это пребывает в движении, а не в покое».²

Стало быть, мы ясно видим, что Ито Дзинсай отнюдь не отрицает покоя, как момента движения, отнюдь не склонен отрицать смерть, разрушение. Напротив, он признает, сам указывая на это, что смерть существует, но что погибают индивидуумы, существа, погибает множество вещей, но Ки-материя не может умереть, вселенная не может погибнуть бесследно. Материя едина и вечна, как вечно и ей присущее качество — движение. Вот в чем заключается истинный смысл положения философа относительно существа и значения применяемых им традиционных терминов Инь и Ян.

Сторонники чжусианства выступали против Ито с целым рядом, как им казалось, неоспоримых «опровержений». Эти «опровержения» должны были, по их мнению, сокрушить основы его материалистических воззрений. В качестве одного из основных мотивов предполагавшегося триумфального успеха, который должны были бы иметь подобные «опровержения», выступали утверждения, что Инь и Ян, как их трактует Ито, являются лишь голой «функцией» неизвестно какой действующей субстанции. Словом, противники Ито торжественно заявляли, что он находится в тупике, так как, отрицая идею Тай-цзи («Великого предела» или, что то же, «Беспредельного») Чжу Си, он толкует об атрибутах, не имеющих своего носителя, в то время, как Чжу Си состоятелен именно потому что, якобы, сумел «обнаружить» истинную сущность Инь и Ян, как телесных «способностей» или

¹ 凡生者不能不動。惟死者而後見其真靜也。其生也。其生也書動而夜靜。然雖熟睡之中。不能無夢。及鼻息之呼吸。無晝夜之別。手足頭面。不覺自動搖。是皆其動處。字義所謂死者生之終。散者聚之盡。是也。

² 草木之有生也。雖隆冬亦有花。皆爲有動而無靜也。

«функций» абсолютного идеального Тай-цзи. По мнению этих противников материализма, Ито рассматривает Инь и Ян только в плане «долженствующего для естества», но не в плане «сущности естества». Ито не может, будто бы ничего сказать о «сущности естества», о причинах, почему оно «такое, а не другое», именно потому, что не рассматривает Тай-цзи в качестве первопричины или не рассматривает вселенную как проявление идеального Тай-цзи, — так наперебой заявляли его противники.

Далее, абсолютизируя так называемый «путь» и мистическое Ри в качестве сверхъестественной сущности, в которой как бы заранее заключено «различие» между тем, как существует мир, и тем, каким он должен существовать, вследствие того, что Ли как тождество Тай-цзи является основой существующего и долженствующего существовать, противники Ито выдвигали против него обвинение в том, что, отрицая «путь» (дао) и Ри, философ не имеет собственного взгляда на причинность и закономерность в природе. Ито в кратких словах сокрушал основы подобных «опровержений». Он выдвинул против них свое положение о том, что чжусианское Ри и так называемый «путь» (дао) ничего общего не имеют с реальной сущностью вселенной и законами ее развития.

В 63-м разделе «Вопросов молодых» Ито Дзинсай пишет: «Спрашивают: Мы слышали, что Чжу Си говорит о том, что Ри содержит в себе различие между тем, что есть и что должно быть. То, что есть, является основой для того, что должно быть, а то, что должно быть, есть развитие того, что есть.

Поэтому и сказано, что Инь и Ё являются самообразовавшимися земными вещами, а „Великий предел“ есть самообразовавшийся трансцендентный принцип. Сейчас вы говорите о том, что должно быть, но что касается основы того, что есть, то вы [ее] еще не достигли. Есть только функция, но нет субстанции. Боимся, не будет ли это слишком мелким и упрощенным?

— Отвечу: То, что называется Ри, не означает ли оно такое Ри, в силу которого человек стал человеком, вещь становится вещью, и в силу которого Инь и Ё взаимодействуют, сокращаются и расширяются? Итак Ин и Ё безусловно не являются (сущностью) „пути“ (дао). Бесперывное взаимодействие сил Инь и Ё это и есть путь (дао). Инь и Ё движутся, — это уже есть становление небесного пути».¹

И далее, в 67-м разделе «Вопросов молодых» философ еще яснее высказывает свой взгляд на чжусианское Ри и на законы развития природы. Он пишет: «Спрашивают: Почему Ри недостаточно для того, чтобы быть и с т о ч н и к о м (подчеркнуто мной. — Я. Р.) непрерывности жизни и изменений?

— Отвечу: Термин Ри сам по себе мертв. Овеществленное, [Ри] не м о ж е т у п р а в л я т ь вещами (подчеркнуто мной. — Я. Р.). Сущие вещи

¹ 問。吾聞之朱子。曰。於理有所以然。與所當然之異。所以然者。卽所當然之本。而所當然者。便所以然之發。故曰。陰陽自形而下之器也。太極自形而上之道也。今先生之所說。皆所當然之事。而於其所以然之本。則未之及。有用而無體。恐得無過淺近乎。曰。所謂所以然之理者。非謂人之所以爲人。物之所以爲物。陰陽之所以往來消長之理乎。夫陰陽固非道。一陰一陽往不已者。卽是道。陰陽往來。天道成矣。

Вопросы молодых. Нихонринрихэн, т. V, стр. 128.

обладают Ри, свойственным одушевленным вещам, и Ри, свойственным неодушевленным вещам. Что касается человека, то ему свойственно свое Ри. Вещам свойственно свое Ри. Однако их основой является единое первоначальное Ки, и Ри по отношению к Ки вторично. Поэтому Ри недостаточно для того, чтобы быть осью бесчисленных изменений. Все вещи основываются на пяти элементах. Пять элементов основываются на Инь и Ё. Но если доискиваться далее, что представляют собою по существу Инь и Ян, то нельзя не вернуться к Ри.¹

В этом разделе Ито говорит о том, что чжусианское Ри в своей основе является мертвой буквой, что оно не может быть «началом непрерывности жизни и изменений», точно так же как оно не может быть «правителем» или владыкой вещей. Этим самым наш философ с предельной ясностью определяет свое отношение к чжусианскому понятию «Ри», как к фикции. Для него, как мы уже знаем, термин «Ри» служит и для выражения понятия о реально и независимо от сознания человека существующих законах природы. Он служит для Ито средством выражения всеобщего закона движения и его логическим выражением, его обобщением. Что же представляет собой этот закон природы? Ри в качестве закона природы, по мнению Ито Дзинсай, выражает закономерность, объективно существующую причинную взаимосвязь Инь и Ё, как единство всеобщих процессов вселенной. Основой этого единства и всеобщности является Ки-материя, представленная в «пяти элементах».

Однако философ высказывает, правда, в виде робкой догадки, ту мысль, что признание всеобщности «закона природы» отнюдь не означает отрицание относительности, временности, ограниченности в природе. Указывая на то, что он понимает «закон природы» как некоторую систему сложных ее законов, выражающих необходимость связи явлений и вытекающих из их «естественности» или сущности (жизни людей — «Ри человека»; животных — «Ри живых тварей»; вещей — «Ри неодушевленных вещей»), Ито далее намекает на тот факт, что законы природы являются по существу переходящими, историческими. В этом отношении представляет совершенно исключительный интерес 65-й раздел «Вопросов молодых», где Ито Дзинсай пишет следующее: «Спрашивают: Что касается учения о Ри, то если допустить, что оно и не является практикой учения совершенномудрых людей, то и в таком случае нельзя отнестись с легкомыслием к самому понятию Ри?

— Я говорю: да! Мэн-цзы сказал: „Смысл Ри радует мое сердце, подобно тому как полноценная пища радует мой рот“. Вот так! Мысль Мэн-цзы,² означающая, что каждая вещь имеет свой принцип, резко отличается от мысли сунских конфуцианцев. Сунские конфуцианцы считают, что одно лишь понятие Ри достаточно для того, чтобы охватить все во вселенной. Однако они не знают, что хотя во вселенной и нет вещей, которые находились бы вне Ри, нельзя все явления вселенной определять одним Ри. Если бы

¹ 問。理字何故不足爲生生化化之原乎。曰。理本死字。在物而不能宰物。在生物有生物之理。死物有死物之理。人則有人之理。物則有物之理。然一元之氣爲之本。而理則在于氣之後。故理不足以爲萬化之樞紐也。萬物本乎五行。五行乎陰陽。再推而於陰陽之所然。則不能不歸之於理。

² 孟子 (Мэн Кэн 孟軻, Цзы Юй 子輿) 372—289 гг. до н. э. (по принятой традиционной хронологии). Книга, носящая его имя, вошла в так называемое «четверокнижие» — канон древнего конфуцианства.

ученые, руководствуясь одним этим Ри, объясняли бы законы всего во вселенной, то эти рассуждения можно было бы выслушать, но если бы потребовалось подтверждение этого практикой, то оно полностью невозможно. В таком случае невозможно доискаться, где кончается старое и где начинается новое.¹ Крайние взаиморасположения четырех сторон² таким путем нельзя узнать. Возьмем ли первый попавший под руку организм или специально подобранную вещь, то их форму, состояние, природный склад и чувства, причину того, почему они такие, — все [эти ученые] не смогут объяснить».³

Разве эти слова философа не заставляют нас предполагать, выражаясь осторожно во избежание преувеличений, что в своей трактовке «закона природы» он действительно намекает или выдвигает робкую догадку о том, что законы природы не являются неизменными, а переходящими, историческими?

«...Абсолютно всеобщим значением обладает лишь одно — движение»,⁴ говорит Энгельс.

Как выражение всеобщности движения Ри для Ито является абсолютным законом. «Нет вещей, которые бы находились вне Ри», — утверждает он. Но Ри в качестве выражения сложных многочисленных законов и многогранных связей явлений природы, как их понимает наш философ, является переходящим, историческим. Ибо если не придерживаться этой точки зрения, как это делают последователи Чжу Си, то всякое суждение о природе вещей оказывается всегда надуманным и ложным, вследствие того, что не отражает природы «органических тел» и «вещей», не основано на анализе «телесной формы и естественной природы» этих предметов, как выражается философ.

Чрезвычайно скудными, но характерными для всего метода мышления Ито Дзинсай являются его высказывания в области теории познания, к сожалению, крайне редко разбросанные в его сочинениях. Если в кратеньком разделе, в конце первой части сочинения «Точное толкование Лунь-юйя и Мэн-цзы», философ, высказываясь против учения об «интуитивном [врожденном] знании» Ван Ян-мина (Ўёмэй), ограничивается толкованием сущности «естественного знания» в качестве естественных моральных качеств, сознательно проявляемых людьми в обществе, то в «Вопросах молодых» он говорит о нашем мышлении совершенно в другом плане.

¹ Подчеркнуто нами. Я. Р.

² Т. е. сущность и законы окружающего нас мира вещей. — Я. Р.

³ 問。理學之稱。信不稱聖學之實。然如理字。亦不可輕。曰然孟子曰。理義之悅我心。猶芻豢之悅我口。是也。孟子之意。謂物之有條理。與宋儒之意頗異矣。宋儒以爲。一理字。可以盡乎天下之事。殊乎知天下雖無理外之物。然而。不可以一理字斷天下之事也。學者據一理字。以斷天下之事理。議論可聞。而求之於實。則不得其悉中矣。夫古今之終始。不可得而究焉。四旁之窮際。不可得而知焉。近取諸身。遠取諸物。凡其形狀性情。所以然之故。皆不可得而窮詰也。

Вопросы молодых. Нихонринрихэн, т. V, стр. 129.

⁴ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 450.

«Вещество, материя — не что иное, — говорит Энгельс, — как совокупность всех чувственно воспринимаемых форм движения; слова, вроде „материя“ и „движение“, это — просто сокращения, в которых мы резюмируем, согласно их общим свойствам, различные чувственно воспринимаемые вещи».¹

Ито Дзинсай выражает «совокупность веществ» (которую он исчерпывает, — вследствие крайне низкого уровня естественнонаучных знаний, которыми он располагал, подобно всем своим современникам, — «пятью элементами») как «сокращение», через посредство иероглифа Ки.

Ки и Ри он мыслит как бы в качестве своего рода «сокращений», охватывающих сущность вселенной. Мыслитель говорит о Ри как о «производном от Ки». Он утверждал, что во вселенной люди имеют дело с различными Ри, вытекающими из «телесной формы и естественной природы» различных предметов (человека, тварей, «неодушевленных вещей»), — выражаясь словами Энгельса, из реально существующих материй. Ри охватывает всеобщий закон движения (Инь и Ё), вне которого нет «совокупности веществ» — Ки. Словом, Ри охватывает и изменяющиеся сложные законы существования и развития вещей во вселенной.

И только определив для себя эти положения в качестве основы своей философии «единого (целостного) великого живого организма» вселенной, Ито шире ставит вопрос об отношении нашего мышления к бытию.

В «Вопросах молодых» философ проводит ту мысль, что наше знание основывается на изучении объективно существующей действительности. Вследствие этого он и говорит о том, что «процесс элементарного познания», наш рассудок, наш «здоровый смысл» не может не порождать сложных теоретических обобщений, не может не переходить в высшую стадию теоретико-познавательных построений, если мы только не отрываемся от практики. Так, мы обобщаем законы природы и выражаем их через посредство понятия «Ри», «Инь и Ё (Ян)» и т. п. на том основании, что наблюдаем и изучаем реально существующую природу. Вне ее не может существовать познания, ибо как мы можем «доискиваться», что такое Инь и Ё (Ян), и «возвращаться» к анализу того, что существенно для Ри, если мы предположим, что они идеальны и существуют только в этом нашем предположении или воображении? Только материальная действительность, практика, является основой наших знаний и воззрений. Идеи, извращающие действительность, подобны уже не «фантастической змее» на двух головах», а страшной гадине, приносящей человеку яд разочарований и пессимизма, и благодаря этому, неисправимый вред обществу.

АТЕИСТИЧЕСКИЕ ИДЕИ ИТО ДЗИНСАЙ

Ито Дзинсай не оставляет места для бога во вселенной. Он не придерживается веры в существование небесного сверхъестественного владыки. У него мы не встречаем, правда, призыва практически бороться с религией, как мы это видим в произведениях Андо Сёэки и Муро Кёсё. Однако атеистические идеи, которые высказал Ито Дзинсай в своих произведениях, для того времени были несомненно важным событием в истории развития общественной мысли в Японии. Его атеистические высказывания подкрепляли прогрессивные элементы повсюду в их борьбе с буддийским и синтоистским духовенством, проповеди которых являлись орудием беспредельной эксплуатации народных масс и рассадниками невежества и фанатизма.

Выступая против чжусианцев, даосских, буддийских и синтоистских служителей церкви, Ито Дзинсай говорит: «Что касается понятия „кон син“,

¹ Там же, стр. 355.

то духи неба, земли, гор, рек и могил предков — пяти объектов жертвоприношений и вообще все, что обладает божественной способностью приносить человеку несчастье и счастье — все это называют „кон син“. Хотя они и имеют название „кон син“, но во вселенной нельзя находиться вне Инь и Ё и обладать тем, что называется „кон син“. Поэтому то, что здесь сказано, может быть названо рассуждением ортодоксального конфуцианца. Однако современные ученые, следуя этому, пытаются утверждать, что ветер и дождь, иней и роса, солнце и луна, день и ночь, сгибание и выпрямление, удаление и приближение — все это, якобы, суть демоны и духи („кон син“). Это — только заблуждение!»¹ Вселенную наполняет только единое Ки и его атрибуты Инь и Ё (Ян), и нет господствующих над ними богов и духов! Во времена Ито такой взгляд, высказанный в совершенно неприкрытой форме, вслух, поистине являлся смелым и бесстрашным актом. Нужно представить себе силу и влияние синтоистских бонз, защищавших всеми доступными им средствами канон бесчисленных богов и богинь, духов и душ предков — покровителей «японского государства и японской семьи» от малейшего нарушения и святотатства, чтобы понять революционное значение этих слов философа.

* * *

Связи Японии с Западом до времени токугавского режима и продолжавшаяся связь между ними при этом режиме (1603—1867) не прошли безрезультатно для Японии в смысле введения в эту страну идей науки и культуры Запада. Попав на японскую почву, эти идеи будили и освобождали наиболее передовые и глубокие умы от уз догматического конфуцианского мышления, от схоластики чжусианского конфуцианства и от синтоистского экстаза.

В органе «Научного общества по изучению материализма» «Материалистические студии» в своей работе «Обзор научных и философских идей во второй половине периода Эдо»² Цуцуми Кацухиса (堤克久) пишет следующее: «В условиях режима закрытой страны, — мрачного режима в отношении культурных связей, — стремления японцев к культуре достигли своих высот: их не удовлетворяло то, что исходит только от них самих. Изучение метафизики (буддийской, конфуцианской) было обеспечено свободой, и оно смогло достигнуть полного развития. Но в области распространения науки (астрономии, физики, медицины, географии и т. д.) дело обстояло как раз наоборот. Именно современная наука обладала существенным значением для закрытой, в основном, страны. В последней уже развивались капиталистические производственные отношения, и тесная связь условий универсальности науки как таковой с принципом мировой торговли явилась причиной, историческим содержанием того, что наука все больше находила для себя применения».³

¹ 鬼神者。凡天地山川宗廟五祀之神^{〇〇}及一切有神靈能爲人禍福者。皆謂之鬼神也。雖有鬼神之名。然天地之間。不能外陰陽而有所謂鬼神者。故曰云云。可謂固儒者之論也。然今之學者因其說。徒以風雨霜露日月晝夜屈伸往來爲鬼神者。誤矣。

Точное толкование Лунь-Юйя и Мэн-цзы. Нихонринриихэн, т. V, стр. 54.

² Другое название времени существования диктатуры феодального дома Токугава.

³ Юибуцурон кэнкю, март 1937 г., № 53, стр. 72—83 (430—441).

Те скудные сведения из различных областей науки Запада, которыми располагали в то время в Японии, ввозились туда миссионерами, но больше всего они передавались из Китая, куда их ввозили те же миссионеры. Миссионеры были заинтересованы единственно только в распространении религии. В общем они использовали научно-практические сведения в целях маскирования истинных задач своего пребывания в Китае и немало препятствовали распространению глубокого научного знания.

Если в области политической экономии, по свидетельству японского академика Мито Тёдзо, уже во времена Токугава знакомы были с сочинениями Адама Смита, то философских идей Запада в то время в Японии почти совершенно не знали. Именно в этой области сказалась деятельность миссионеров. «Проникновение культуры Запада на Восток, — пишет Цуцуми, — в период ее введения сюда произошло через Китай. Благодаря посредничеству посланных из Рима и назначенных для проповеди итальянских миссионеров, идеи Запада органически смешивались и сплетались с идеями китайских мыслителей и другими идеями и так воспринимались. В течение XVI и XVII вв. в Пекине являлись резидентами миссионеры James Rho (羅雅谷), Nicholaus Longobardi (龍華民), Sabbostin de Ursis (能三拔), Jules Aleni (艾儒畧), Samiasa Francesco (畢方濟) и другие итальянцы. Вместе с известным Matteo Ricci это были люди, которые вредили в деле распространения достижений, полученных в области астрономических знаний (подчеркнуто мной. — Я. Р.). Целью этих людей было распространение христианства (что разумеется не стояло отдельно от колонизаторских планов передовых европейских государств), и нечего думать, чтобы они распространяли философию, которая прямо связана с выводами опытных наук и их результатами, направленными против проповедывавшихся (миссионерами. — Я. Р.) догм. Уже в тот период, когда в Китае проповедывали эти люди, известна была философия Фрэнсиса Бэкона, Якова Бёме и Гоббса. В это же время в Японии те, которые домогались передовых научных знаний, обращались к астрономии, к физике и медицине. Уже были знакомы с Коперником, Гассенди, Ньютоном, Галлеем и чувствовали расположение к ним, но как философов их, повидимому, еще не знали».

Цуцуми, несомненно, прав в своей оценке деятельности миссионеров в области распространения идей естествознания и философии Запада в Китае и в Японии. Достаточно, например, прочитать пару глав из книги миссионера Jules Aleni «Об истинном источнике (десяти тысяч) вещей»,¹ изданной в Китае в 1613 г., чтобы понять, какие цели преследовал ее автор. Первая глава книги этого миссионера, за облачением которого скрывался воин и соглядатай, под заглавием «Рассуждения о том, что все вещи имеют начало», вторая глава под заглавием «Рассуждения о том, что люди и твари не могут сами по себе возникнуть (родиться)» и третья глава, названная «Рассуждениями о том, что вселенная (небо и земля) не в состоянии сама по себе породить человека и твари» являются как бы «спасительными» пролегоменами для каждого, приступающего к изучению естествознания и философии. Больше того, этот папский посланец, скрываясь под китайским псевдонимом, прибегает к распространенным китайским терминам, к китайским понятиям и оперирует ими в тех же видах воспрепятствования делу распространения естественно-научных сведений и идей атеизма. Например четвертая глава «Первоначальное Ци (Ки) не может само по себе разделиться на небо и землю» и пятая глава «Ли (Ри) не может творить вещи» являются не только проповедью христианского творца вселенной, но и показательным образцом

¹ 萬物真原

использования китайской философской терминологии в целях воспрепятствования распространению свободной философской мысли в Китае. Поскольку книги, подобные произведению «Об истинном источнике вещей», ввозились через Китай в Японию, где уже задолго до этого времени подвизался небезызвестный иезуит Ксавьер, то они приносили немало вреда и здесь, в особенности в таких местах, как провинция Бунго. Сюда во множестве стекались со всех концов страны наиболее передовые японцы для того, чтобы услышать и узнать от европейцев новые интересные их сведения и познакомиться с запрещенными сёгунатом для распространения европейскими книгами. Ито Дзинсай не пользовался сведениями о достижениях европейской науки, хотя бы даже теми мизерными сведениями, которые проходили через «фильтр» миссионеров-иезуитов. Он не знал европейских языков и никогда не читал европейских книг.

На Западе в это время научная революция в области естествознания уже ознаменовалась поистине великими достижениями. Механистически-материалистическая физика Декарта оказала огромное влияние на освобождение теоретической мысли от религиозного догматизма и схоластики и расчищала путь великим французским материалистам XVIII в. Ито Дзинсай никогда не слышал об имени Декарта. Он не имел никакого представления об успехах развития материалистической мысли на Западе. Между тем, он высказал идеи, которые великий француз высказал независимо от нашего философа и обосновал на научном материале, добытом как его предшественниками, так и в результате собственных исследований в области физики.

Когда в 1637 г. появился в свет трактат Декарта «Discours de la méthode», Ито Дзинсай было только десять лет. Когда произведение «Essais philosophique» Декарта (куда входил упомянутый трактат) появился в латинском издании под названием «Specimina philosophica», в 1644 г., Ито было 17 лет. Он проживал в это время, несмотря на деловые коммерческие связи отца, в полной изоляции не только от европейцев, но даже от тех из японцев, которые могли что-либо знать о состоянии науки на Западе. Он не ездил в провинцию Бунго, не паломничал в Нагасаки для того, чтобы штудировать так называвшиеся тогда в Японии «голландские науки». За четыре года до смерти Ито Дзинсай (через 51 год после смерти Декарта), т. е. в 1701 г., появилось посмертное издание сочинений Декарта по физике и математике «Opera posthuma mathematica et physica». Ито об этих сочинениях Декарта не знал. Доподлинно известно, что в связи с проповедью миссионеров в Японии знали о Копернике, Гассенди, Галлее, Ньютоне, но мы не располагаем никакими данными, которые бы могли свидетельствовать, что здесь во времена Ито кто-либо знал о существовании перечисленных сочинений Декарта или хотя бы отрывочный парафраз некоторых из них, где бы излагались идеи или воззрения великого рационалиста.

Говоря о том, что «неуничтожаемость движения уже заключается в положении Декарта, что во вселенной сохраняется всегда одно и то же количество движения», Энгельс добавляет: «значит, и здесь естествоиспытатель через двести лет подтвердил философа».¹ Ито Дзинсай, над которым довлел груз древних китайских натурфилософских представлений, схоластический груз перенимавшийся по традиции космогонических окаменелых схем, находившийся далее, по совершенно естественным причинам, в плену у традиционной терминологии, сковывавшей его полемическую борьбу, стилистические возможности самого элементарного изложения и трактовки своих собственных воззрений, — этот глубокий мыслитель сумел пронести через

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 403.

дебри классических иероглифических «штампов» идею, очень близкую Декарту.

Он настаивает на том, что существует вечное движение, непрерывный процесс зарождения вещей, непрерывный процесс изменений природы — «рождения различных видов вещей». В утверждении философа, что существуют отличительные качества Ри, свойственные органической и неорганической природе, мы видим как бы догадку или намек на существование различных форм движения: по его выражению, высшей формы движения Ки, свойственной человеку, и низших форм, свойственных животным и «неодушевленным вещам». Все эти формы движения являются проявлением универсального закона движения, неуничтожимого, количественно неизменного, поскольку вечно и неуничтожимо Ки — материя, остающаяся, несмотря на непрерывные изменения, вечно одной и той же, а именно «единым изначальным Ки» — «итигенки» (一元氣).

Материалист-монист Ито Дзинсай не являлся преемником и продолжателем достижений научной революции, имевшей место в Европе в XVII—XVIII вв., он не пользовался ее плодами и не благодетельствовал ими своих современников. Но, может быть, поразительная смелость, настойчивость и оригинальная мысль, олицетворенная в материалистической философии Ито Дзинсай, заслуживают того, чтобы к этому японскому мыслителю прошлого в известной мере могли быть отнесены слова Энгельса относительно заслуг философии XVII—XVIII вв., заключающихся в том, «что она, начиная от Спинозы и кончая великими французскими материалистами, настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего».¹

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. XIV, стр. 479—480.