

Б. РАДУЛЬ-ЗАТУЛОВСКИЙ

АНДО СЁЭКИ

ФИЛОСОФ
МАТЕРИАЛИСТ
XVIII ВЕКА

1/2
[Redacted]
СВ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

安
藤
昌
益

Я. Б. РАДУЛЬ-ЗАТУЛОВСКИЙ

АНДО СЁЭКИ
ФИЛОСОФ
МАТЕРИАЛИСТ
XVIII века

ИЗДАТЕЛЬСТВО ВОСТОЧНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ
Москва 1961

Ответственный редактор

Ян Хин-шун

Монография о японском утопическом социалисте XVIII в. Андо Сёэки — новая работа доктора исторических наук, профессора Я. Б. Радуль-Затуловского. В этой работе автор рассказывает о необычайных обстоятельствах «открытия» мыслителя-демократа, о существовании которого никому не было известно на протяжении полутора веков, приводит собранные по крупицам сведения о просветительской и конспиративной деятельности Андо Сёэки и его учеников и кратко излагает учение этого философа-материалиста. Сообщаемые в монографии факты и выводы автора помогут советскому читателю заглянуть в неизвестную прежде область общественной жизни феодальной Японии XVIII в., почти наглухо закрытой для внешнего мира сёгунами Токугава. Книга показывает, как, несмотря на подавление мысли, преследования и жестокие репрессии, передовые умы того времени восставали против мертвящей догматики официальной неоконфуцианской философии. Новая работа Я. Б. Радуль-Затуловского будет полезна не только философам, японоведам, историкам философии и пропагандистам, но и более широкому кругу читателей, интересующихся историей материалистических учений.

Памяти моего незабвенного отца и друга, павшего под Киевом в 1941 году, посвящаю.

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ

Предлагаемая читателю книга представляет собой один из очерков по истории материалистических идей в Японии с XVII в. до первой мировой войны, над которыми я работаю в настоящее время, и посвящена учению выдающегося японского философа-материалиста и атеиста XVIII в. Андо Сёэки. Разумеется, для всестороннего анализа и освещения наследия философа таких масштабов, как Андо Сёэки, необходима работа большего объема, и я надеюсь со временем выполнить ее.

Эта работа обсуждалась членами Сектора восточной философии Института философии Академии наук СССР, и я приношу им мою признательность.

С сердечной благодарностью вспоминаю нашего замечательного историка-японоведа, ныне покойного Александра Львовича Гальперина, читавшего работу в рукописи и давшего мне ряд ценных указаний и советов.

Прогрессивные ученые Японии — известный историк японской философии Саигуса Хирото, профессора Иэнага Сабуро, Нарамото Тацуя, Кодзани Есисигэ, Янагида Кэндзюро, Хаяси Мотон, Масида Синъити и другие японские философы, с которыми я имел возможность беседовать о великом сыне японского народа Андо Сёэки, — помогли мне ценнейшими источниками и литературой, а г-н Окубо Гэндзи подарил большой комплект бесценных фотокопий уцелевших частей рукописи знаменитого произведения Андо Сёэки «Истинно действующие законы природы». Я приношу этим ученым самую искреннюю и сердечную благодарность.

Декабрь 1960 г.

Я. Б. Радуль-Затуловский

Глава I

«ОТКРЫТИЕ» И «ВТОРАЯ ЖИЗНЬ» АНДО СЭЭКИ

Вот уже полвека, как на страницах японской философской, исторической, историко-философской и публицистической литературы — монографической и повременной — в различных изданиях энциклопедического характера и т. п. все чаще встречается имя Андо Сээки — философа, творившего в XVIII столетии.

Известный историк японской философии, буддолог и филолог Ватанабэ Дайто (1875—1956) в своем исследовании «Андо Сээки и [его сочинение] „Истинно действующие законы природы“»¹ исключительно высоко оценивает философские и социологические идеи Андо. Сила влияния, оказанного Андо Сээки на самого Ватанабэ, была настолько значительной, что в 1930 г., когда свирепствовала монархо-фашистская реакция, он отважился призывать к тщательному изучению наследия философа, как к самой настоящей задаче².

Среди множества характеристик и отзывов о философе, на мой взгляд, наиболее верно обобщающим является отзыв, который дает известный японский историк Хани Горо. «Андо Сээки, — пишет он, — единственный великий мыслитель, какого когда-либо прежде знала Япония, серьезно думавший о счастье наших народных масс»³.

В словах ученого нет преувеличений. Уместно, однако, заметить, что учение Андо Сээки, сложившееся в условиях феодальной Японии, несмотря на слабость своих теоретических основ, не утратило исторической значимости блестящих изобличительных рассуждений философа для развития японской общественной мысли и в наше время.

В советской востоковедной литературе и, кстати сказать, значительно раньше, чем в литературе на других европейских языках, в течение ряда лет начиная с 1939 г. появлялись сообщения об Андо Сёэки⁴. В настоящем очерке я пытаюсь дать более широкую характеристику существа и значения учения выдающегося сына японского народа.

* * *

В 80-х годах прошлого столетия в Токио, в квартале Китатидзю, проживал «странный» старик по имени Хасимото Рицудзо (橋本律藏). «Его называли отшельником, — пишет Ватанабэ. — Это был поглощенный наукой человек, живший в уединении и избегавший людей»⁵. Имеются веские основания считать, что «отшельничество» Хасимото Рицудзо было вызвано причинами особого рода. Хираяси Ясуюки подчеркивает слова Ватанабэ о том, что «Хасимото из квартала Китатидзю в Эдо, сохранивший великие произведения Андо Сёэки „Сидзэн синъэйдо“⁶ и „Тодо синдэн“⁷ вплоть до периода Мэйдзи, не желал раскрыть, что в его личной библиотеке хранятся эти произведения, и избегал общения с соседями, почему и получил прозвище „отшельника из Китатидзю“»⁸. Установить, какими путями попали эти произведения в дом Хасимото, не представляется возможным. Если бы это удалось сделать, то был бы пролит свет еще на одно неясное место в биографии Андо Сёэки (я имею в виду вопрос о его участии в общественно-политической борьбе своего времени, о ее организационных формах в сложившемся окружении философа).

После смерти Хасимото рукописи были проданы букинисту, который не знал, что они собой представляют. Длинный и опасный путь, чреватый постоянной угрозой их порчи, непоправимого дробления или даже гибели, пределали они, пока не оказались в 1899 г. в руках известного историка японской науки, филолога и философа Кано Кокити⁹, которому суждено было внести большой вклад в изучение истории общественной мысли в Японии. Перед Кано Кокити лежала рукопись «Истинно действующих законов природы» в 100 главах (*маки*)

и 96 тетрадях (*сацу*). В рукописи не доставало 38-го и 39-го разделов книги «О жизни и смерти», не обнаруженной и до сих пор¹⁰.

Этот скрупулезный исследователь, основательно знавший тексты многих редких книг, особенно токугавского периода, не ожидал «чуда» и потому вопреки обыкновению прочитал лишь несколько мест в рукописи «Истинно действующих законов природы». Это и ввело его в заблуждение. Прочитанные Кано фрагменты по содержанию и стилю были настолько необычными, прямо-таки неслыханными, что он поспешно заключил, что имеет дело с «записками сумасшедшего». «Дошло даже до того, — пишет Ватанабэ, — что Кано отдал рукопись на несколько лет доктору медицины Курэ Хидэдзо, который намеревался изучать эти „записки сумасшедшего“»¹¹. В тексте рукописи имелся также большой материал, специально посвященный критике схоластических позиций старой медицины. Беспощадная критика философских основ старых медицинских школ и совершенно оригинальное изобличение их социальной, классовой направленности могли служить свидетельством того, что сумасшедшим был кто угодно, только не автор этого трактата. Подобные мысли стали тревожить Кано Кокити, и однажды он потребовал возврата рукописи.

Первоначальная реакция Кано Кокити на труд Андо Сёэки была отнюдь не случайной и, пожалуй, естественной. Надо полагать, что автор предвидел, какой прием встретит его книга, о чем можно судить по высказываниям его сподвижников.

В 1753 г. киотоским издателем Огава Гэмпэй был ксилографирован сокращенный вариант «Истинно действующих законов природы». В предисловии к ксилографу Камияма Сэнкаку, ближайший ученик и ревностный последователь Андо Сёэки, писал буквально следующее: «Нервы просматривающего эту книгу будут внезапно потрясены, слушающие ее похолодеют от страха. Одни будут высмеивать ее, другие — ненавидеть, но все будут требовать наказания автора»¹².

Когда Кано Кокити заново стал внимательно и вдумчиво знакомиться с полным текстом произведения, сочинение произвело на него «потрясающее впечатление». Кано, сообщает Ватанабэ Дайто, подумал: не родился

сками (копиями) пяти глав другого, уже упоминавшегося выше сочинения Андо Сёэки «Тодо синдэн» — «Истинного сообщения о всеобщем (едином) пути». Политическая направленность, революционный характер этого трактата, излагающего в сжатом виде почти все основные положения «Истинно действующих законов природы», видимо, не позволили и на этот раз издать произведение Андо Сёэки.

Благодаря Кано Кокити с сочинением ознакомились двое-трое ученых, в том числе сотрудник и ученик Кано по изучению наследия Андо Сёэки, уже известный нам ученый Ватанабэ Дайто. Были сняты две копии с рукописи «Истинного сообщения о всеобщем (едином) пути», но только 24 года спустя Герберт Норман опубликовал несколько выдержек-фрагментов из этого интересного сочинения.

В том же 1925 г. был издан пресловутый закон «об опасных мыслях», направленный против возросшего революционного самосознания трудящихся. Хорошо известные японским читателям цензорские кресты, представленные вместо иероглифов, пестрели во всей огромной литературе, так или иначе касавшейся вопросов революционной теории и практики общественного движения. Даже своим верноподданным проповедникам реакция ничего не прощала, если те в пылу пропаганды делали неосторожные заявления. Проф. Х. Минами, например, писал на страницах немецкого философского журнала: «...Теперь обратимся к живой действительности! Здесь сильно влияние большевизма, в особенности в области идеологии. Все это связано с рабочим движением, крепнущим с каждым днем. Японские рабочие очень бедны и плохо оплачиваются. Так как их жизненный уровень очень низок, то они и поддаются разного рода влияниям. Чем больше они „просвещаются“ и осознают свое положение, тем больше стремятся быть свободными и стать в одинаковое положение с другими классами. Совершенно естественно поэтому, что они проникаются взглядами большевизма. Несмотря на то что правительство и капиталисты встречают репрессивными законами и локаутами это движение и тормозят его, оно растет с каждым днем. На поверхности оно не так сильно заметно, но в низах народной жизни оно могущественно. Произведения Маркса, Энгельса. Ле-

нина переведены. „Капитал“ — полностью. „Коммунистический манифест“ запрещено ввозить в оригинале, как и издавать в переводе. И, несмотря на это, коммунистические произведения очень распространены. Переводчики поэтому не остаются безработными и преуспевают. Руководители движения проповедуют материалистическое понимание истории как единственно правильную философию. Масса следует за ними. Я лично сожалею об этом. Однако университетские профессора в своем бессилии и непонимании не могут воспрепятствовать материализму. И даже религиозные миссии стали порядочным анахронизмом. Их проповедь евангелия, их работы об Амида-Будде²⁷ я ценю очень высоко, но все это как раз не составляет пищи (Brot) для массы. И вот последнюю прямо захватывает рабочее движение своим материализмом. Оно (рабочее движение. — Я. Р.-З.), конечно, еще не может теперь быть очень сильным, но кто знает, не станет ли оно в течение ближайшего времени господствующей над миром или над Японией властью. Таким образом, большевизм, хотя бы он и обладал некоторыми хорошими сторонами, является опасностью для Японии. Поэтому как самооборона (Gegenwehr) идеалистическая философия очень важна и необходима»²⁸. Вскоре Минами впал в опалу.

В марте 1928 г. были произведены массовые аресты коммунистов и сочувствовавших им демократических деятелей. Реакция вопила о том, что студенты с величайшим интересом слушают лекции некоторых профессоров, «получающих жалованье из императорской казны», о конституции и государственном праве Советской России, что интерес к марксизму «распространяется, подобно степному пожару».

В октябре 1928 г. реакция убила руководителя Коммунистической партии Японии Ватанабэ Масаноскэ. Сотни демократических деятелей — борцов против агрессивной империалистической реакции были замучены в тюрьмах, затравлены.

В таких именно условиях в том же 1928 г. Кано Кокити отважился опубликовать в сборнике «Течения мировой мысли» свою работу, посвященную открытому им философу, и назвал ее кратко — «Андо Сёэки»²⁹.

В этом сжатом очерке, представляющем скорее набросок, вчерне написанный этюд, Андо характеризуется

ли в Японии великий человек, имя которого надлежит вписать золотыми буквами в историю мировой культуры?!

С большим волнением, как он сам сообщал об этом тридцать лет спустя, ученый доискивался возможности установить фамилию и имя автора этого удивительного сочинения, не имеющего себе подобного во всей истории общественной мысли Японии. Подпись в тексте указывала, что имя автора — Какурюдо Рётю¹³. Печать же, поставленная под предисловием, датированным 1755 г., указывала другое имя, которое можно прочесть «Какумон Рёрю»¹⁴. Таким образом, последние два иероглифа, должные обозначать личное имя, оказались тождественными второму иероглифу в сочетании «Какурюдо» и первому — в сочетании «Рётю». Два же первых знака, которые могут быть прочитаны «Какумон» (鶴 門), довершали картину, как казалось, сокровенной тайны. Это обстоятельство усугубляло интерес Кано к личности неизвестного автора и побуждало к новым поискам. Дело в том, что не только графическое разнообразие изображений фамилий и имен и прямая возможность их разночтений, свойственные японскому языку, усугубляли затруднения исследования. Кано был известен и тот факт, что только что приведенные два иероглифа применялись в свое время также «некоторыми левыми пропагандистами» для обозначения псевдонимов. Но в то время как ученый тщетно искал ответа на мучивший его вопрос в различных библиотеках, ключ к разгадке с самого начала покоился у него на столе в обложках, в которых хранился манускрипт. Отделяя один от другого листы «сибуками» — пропитанной соком хурмы бумаги, из которой были склеены обложки 36-й главы «Истинно действующих законов природы», Кано обнаружил обрывки письма. После их тщательного изучения Кано удалось точно установить, что письмо представляло собой новогоднее поздравление, подписанное четырнадцатью учениками философа. В письме, в котором эти ученики сообщали о посылке учителю «двухсот хики денег»¹⁵, имелись строки: «Первой луны пятый день. Господину Андо Сёэки»¹⁶.

Таким образом, в письме ясно называлась фамилия Андо, и присваивалась она лицу, носившему имя Сёэки, т. е. то самое имя, которым автор «Истинно действующих

законов природы» неоднократно называет себя в своих сочинениях и которое, как это было установлено впоследствии (см. стр. 31), он получил в юности. Установление фамилии и имени философа дало ключ к новым находкам.

В изданном в 1754 г. в Киото «Новом дополненном каталоге книг»¹⁷ анонсируется: «Разбор жизни и деятельности Конфуция», 2 книги — Андо Рётю. «Истинно действующие законы природы», 3 книги — его же¹⁸. Это обстоятельство позволило прийти к выводу, что Андо Сёэки прибавил к своей фамилии имя-псевдоним Рётю. В «Истинно действующих законах природы» имя Рётю упоминается очень часто (а в 25-м томе этого сочинения — на каждой странице). Итак, из сопоставления всех этих фактов явствовало, что Андо Рётю, автор ксилографированного варианта «Истинно действующих законов природы», и Какурюдо Рётю, автор полной рукописи «Истинно действующих законов природы» и «Истинного сообщения о всеобщем (едином) пути», — одно лицо, а именно Андо Сёэки. Ксилографирован был сокращенный текст «Истинно действующих законов природы». Но издание этого труда и в таком виде, в каком оно дошло до нас, было подвигом во времена Андо. Полный текст сочинения, предназначенный для того, чтобы показать истинно действующий путь потомкам, философ оставил в рукописи своим ученикам и последователям для тайного пользования.

Одной из важных причин того, что автор оставил сочинение в рукописи, было, вероятно, стремление избежать преследования со стороны властей и неминуемой гибели от руки палача. В токугавской Японии, закрытой в то время сёгунскими властями для связей с внешним миром, господствовал пресловутый *омэцкэ сэйдзи* («режим ока»), — свирепого неукоснительного полицейского надзора, державшего в страхе миллионы людей. И все же, по-видимому, не эта причина была главной. Андо считал, что необходима подготовительная просветительская работа, прежде чем можно будет решиться раскрыть перед широкими кругами сочинение, исполненное революционного содержания, новизну которого он понимал лучше, чем кто-либо, и потому счел необходимым обратиться к читателям со следующим призывом: «Люди, рассматривая эту книгу, не удивляйтесь ее ду-

ху и ни в коем случае не сомневайтесь!»¹⁹. Андо Сёэки обращался при этом к соотечественникам, которых в то же время упрекал в обожествлении канонических книг, «являющихся орудием для обворовывания естественного пути».

Первая информация об Андо Сёэки появилась в Японии после русско-японской войны. Она исходила от Кано Кокити.

Революция 1905 г. оказала благотворное влияние и на Японию. Правящая буржуазно-помещичья монархическая верхушка говорила о «смятении и беспорядке в идейном мире народа». Она не на шутку испугалась *хэймин ундо* — «народного движения», которое возникло как борьба против антинародной русско-японской войны и выражало протест против военно-феодальной диктатуры и тяжелых условий существования крестьян, рабочих, ремесленников, трудовой интеллигенции и мелкой буржуазии. В народе возрастал интерес к идеологическим явлениям прошлого и современности, носящим демократический, революционный характер. Университетская молодежь, с огромным интересом зачитывавшаяся на шумевшим произведением Накаэ Тёмин²⁰ «Полтора года», теперь вновь и вновь обращалась к его политическим призывам зорче присматриваться к антинародным делам правящей империалистической верхушки. В этом сочинении Накаэ говорит: «Что касается горожан и крестьян, то в прежние времена их самих резали и расшвыривали; теперь режут и растаскивают их кошельки!.. Нынешние партийные руководители грабят и обворовывают общественность»²¹. Эти слова с поразительной точностью совпадали с тем, что с таким страстным возмущением и гневом говорил Андо Сёэки о страданиях крестьян, о «конфуцианских святых и совершенномудрых, обворовывающих истинный путь»²², т. е. «жадно пожирающих» то, что «пашущие и ткущие» создают своим трудом и разумом.

Кано отдавал себе отчет в том, что опубликование «Истинно действующих законов природы» было бы встречено широкими кругами читателей с огромным интересом и признательностью. Однако опасения преследований со стороны распоясавшейся монархической реакции, видимо, удержали его от попыток издать рукопись. Вместо этого 8 января 1908 г. в печати появилась

анонимная (за подписью «некоего доктора литературы») статья-информация под названием «Существовал великий мыслитель», приковавшая к себе внимание многих прогрессивных людей²³. Информация эта могла исходить только от Кано Кокити.

21 января в Осака в газете «Нихон хэймин симбун» была напечатана статья «Андо Сёэки — анархист: живший полтора столетия назад»²⁴. Каково бы ни было содержание этой статьи, она все же представляла собой сообщение об исторически существовавшем философе.

Кано Кокити, основательно изучивший рукопись и, как теперь уже можно сказать с совершенной определенностью, являвшийся последним читателем, который видел ее полный текст (кроме раздела «О жизни и смерти»), не передал, однако, сочинение для опубликования и тогда, когда движение демократических сил в Японии приняло под влиянием Великой Октябрьской социалистической революции новый размах. Трудно найти этому объяснение. Возможно, что этот безукоризненно честный и несомненно прогрессивный ученый²⁵ опасался, что рукопись будет изъята у издателя полицией. Все это относится, разумеется, к области предположений. Но в начале 1923 г., когда реакция громила во всей стране профсоюзы и подавляла движение безземельных и малоземельных арендаторов, студенческие демонстрации в столице и провинции, когда прокатилась волна повальных обысков у университетских профессоров, писателей, педагогов, деятелей искусства и даже у известных актеров театра Кабуки, — в это время Кано решил передать уникальную рукопись в библиотеку Токийского университета²⁶.

Но спустя всего шесть месяцев после ее передачи большая часть рукописи «Истинно действующих законов природы» погибла в огне пожара во время страшного землетрясения 1923 г.

Позднее Кано Кокити удалось обнаружить у букиниста списки трех глав этого произведения. Вместе с несколькими другими, случайно оказавшимися в пользовании, они составили 15 уцелевших глав «Истинно действующих законов природы». Остальные 85 глав безвозвратно погибли.

В 1925 г. Кано Кокити посчастливилось приобрести у букиниста пять старых рукописей, оказавшихся спи-

как оригинальный и выдающийся мыслитель, как ученый, обладавший для японских условий того времени большой эрудицией и кругозором. В очерке сделана попытка передать в общих чертах содержание сочинения «Истинно действующие законы природы».

Кано Кокити публично заявлял, что придерживается материалистического понимания истории³⁰. Однако он еще оставался на позициях буржуазной социологии и не овладел марксистским пониманием истории. Кано упрощенно представлял себе марксистское учение о развитии общества, о классовой политической борьбе и о роли идеологии. Поэтому он не смог дать всестороннюю оценку мировоззрения Андо Сёэки. Ряд положений Кано не выдерживает научной критики. Так, например, говоря о том, что Андо проповедовал «теорию крестьянского коммунизма» и «рассматривал крестьянский коммунизм как естественную вещь» и единственный «путь для спасения мира», Кано находит это учение наиболее совершенным. «В древнем Чу (княжество в древнем Китае. — Я. Р.-З.), — пишет Кано Кокити, — Сюй Син говорил о совместной обработке земли князем и народом, что очень приближалось к коммунизму. И ныне в Советской России осуществляется рабоче-крестьянский коммунизм в больших масштабах. Насколько это осуществление удачно или неудачно, составляет предмет изучения. Что касается суждений ученых на этот счет, то они беспорядочны и смешаны, и прийти к заключению еще невозможно. Но среди этих планов проект построения коммунизма Андо хотя и кажется весьма бедным, однако по существу значительно превосходит их. Как бы там ни было, европейские и американские принципы опираются только на экономические проблемы, а противники таких принципов рассматриваются как враги, и ведение ссор сделалось там всеобщим свойством. Идеи же Андо опираются на основные принципы вещей. Специфическим свойством его взглядов является отрицание борьбы»³¹. И все же, несмотря на эти коренные пороки, очерк Кано об Андо Сёэки представляет огромный интерес и служит теперь весьма важным источником. Как я уже говорил, Кано был единственным и последним ученым, кто в современной Японии владел рукописью «Истинно действующих законов природы» и многие годы внимательно изучал ее. Есте-

ственно, что и поныне, после появления в свет весьма ценной работы Ватанабэ Дайто, очерк покойного Кано Кокити остается исключительно важным источником для исследователя, особенно ввиду попыток фальсифицировать учение Андо, которые мы встречаем у некоторых авторов.

Понадобилась бы специальная работа для того, чтобы рассказать, какое отображение получили очерк Кано Кокити, а затем и монография Ватанабэ Дайто в литературе того времени. В целом ряде японских научных справочных и энциклопедических изданий появлялись сообщения об Андо Сёэки как об «оригинальном проповеднике крестьянского коммунизма в токугавской Японии». Историк японского материализма Нагата Хироси, переводчик на японский язык труда В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», наиболее характерным образом выразил отношение японской прогрессивной общественности к наследию Андо Сёэки. «С тех пор, — писал он, — как доктор Кано в 1928 г. ознакомил нас в сборнике „Сэкай ситё“ с Андо Сёэки, сочинением философа под названием „Истинно действующие законы природы“ заинтересовались не только исследователи истории идей, но и все в идейном мире»³².

С конца 20-х годов очерк Кано об Андо Сёэки приобретал все больший успех и известность. Это объясняется возросшим интересом японской прогрессивной интеллигенции к проблемам, так или иначе связанным с борьбой против политической и идеологической реакции.

В 1936 г. один из пропагандистов империалистической реакции, некий Мурофуса Таканоэ, в статье «Кризис и японский дух» писал: «Японский идейный мир этого десятилетия точно определяется как период бурного распространения марксизма. Японские идеи изгнаны. Японские писатели потеряли свое место среди прочих мыслителей... Поборники прогресса все как один склонны воспевать Советский Союз, а о японском духе забыли... Все что ни есть японское было окончательно потеряно в идейном потоке эпохи... В целом это можно назвать периодом материализма»³³. Другой реакционный писатель, Танигава Цунэдзо в 1934 г. в статье «История мира идей за десятилетие» признавал, что японские ученые, особенно молодые, «бодно и спорно воспринима-

ют и вводят в обиход достижения советской науки»³⁴. Оказалось, что все подобного рода заявления имели совершенно определенную подоплеку. Дело в том, что прогрессивные японские ученые все яснее начинали понимать значение изучения марксизма и восприятия достижений советской исторической и историко-философской науки для их собственной теоретической работы в области изучения японской истории и философии. Прогрессивные ученые поэтому проявили настоящий, творческий интерес к глубокому изучению наследия собственных, японских мыслителей и более правильно определяли их место в истории родной культуры. «Открытие» Андо Сёэки и интерес к его философским и общественно-политическим воззрениям служат наглядным подтверждением этого факта.

«Открытие» забытого философа было замечательно тем, что нанесло серьезные удары казенной, реакционной историко-философской школе. Старейший и наиболее известный представитель этой школы, имеющей немалое влияние и ныне (а в последние годы даже порождающей своих новых проповедников), Иноуэ Тэцудзиро внушал своим читателям ту мысль, что-де в прошлом в Японии материалистические идеи никогда не развивались. В «Записях воспоминаний о мэйдзийской философии» Иноуэ продиктовал следующие слова: «И конфуцианство и буддизм суть идеализм. С древнейших времен они не представляли ни сильный практицизм, ни враждебный им материализм. Однако Сорай Огию, Сюндай проповедовали практицизм и даже были увлечены идеями, близкими к инстинктивизму (本能主義). Представитель этой же школы Ямагата Сюнан проповедовал почти материалистические идеи. Но если рассматривать все это в целом, то эти факты крайне незначительны, так как уже в течение тысячелетия и еще нескольких веков буддийский и конфуцианский идеализм бытует в нашей стране»³⁵. Как видно из этого заявления, Иноуэ отказался назвать фамилию и имя Ито Дзинсай³⁶, которого сам прежде, в 1908—1910 гг., называл материалистом, «в корне подорвавшим» распространение в Японии неоконфуцианского идеализма. Он сознательно не назвал также Камада Рюо³⁷ и других философов и мыслителей. Сообщение Кано Кокити о мировоззрении материалиста и непримиримого атеи-

ста Андо Сёэки, пламенного изобличителя не только конфуцианской догматики, но и синтоистской и буддийской мистики, показало японской научной общественности, к каким приемам фальсификации истории японской философии прибегает казенная «академическая философия» (кодан тэцугаку).

После второй мировой войны в Японии явно обнаружилось углубляющееся отмежевание прогрессивного, демократического и антимилитаристского лагеря от всего реакционного, антинародного. Начавшееся затем наступление реакции встретило усилившееся сопротивление. В связи со всем этим интерес к идейному наследию Андо Сёэки еще более возрос.

Вместе с тем ясно обнаружились попытки исказить философские воззрения Андо и в первую очередь его «философию общества». Современный ученый Иэнага Сабуро, посвятивший в 1950—1952 гг. Андо Сёэки специальную работу под названием «Идеи Андо Сёэки», правильно отметил, что после войны в изучении Андо Сёэки в определенных кругах чувствуется заметное, односторонне направленное недружелюбие. Касаясь уже упоминавшейся книги Герберта Нормана «Андо Сёэки и анатомия японского феодализма», увидевшей свет в 1949 г., Иэнага пишет: «И у Нормана имеются несколько странные места; он излагает довольно субъективный взгляд на исторический характер идей Андо Сёэки и почти все критикует»³⁸. Недоумение, которое книга Нормана вызвала у Иэнага Сабуро, имеет, конечно, известные основания. В японской литературе, во всяком случае в той, которая не замалчивает Андо, по-разному истолковывается его философия природы, но я не встречал даже намеков на попытку вычеркнуть учение философа из истории социалистических идей. К сожалению, только Норман, кстати сказать, стоявший в 1947 г. во главе ученого Азиатского общества Японии в качестве его президента, отказывался, по крайней мере в своей книге, признать идеи Андо Сёэки даже «радикальными». Рассказывая о значении первой статьи об Андо, появившейся в 1908 г., Норман пишет: «Статья приняла форму интервью с одним ученым, который остался неназванным. Но из ее содержания совершенно ясно вытекает, что этим ученым был не кто иной, как доктор Кано. Репортер сообщает, что ученый пожелал выступить ано-

нимно по той причине, что мысли забытого философа, которого он вновь предлагает вниманию публики, были, как он их называет (и, по моему мнению, неправильно), радикальными или социалистическими»³⁹.

В Японии — стране, обладающей многовековой философской культурой, издается большая литература, свидетельствующая о глубокой идейной дифференциации работ, посвященных идеологическим вопросам. Это видно и на примере изучения философского наследия Андо Сёэки.

* * *

За последнюю четверть века в Японии были сделаны научные переводы с камбуна на японский язык некоторых частей манускриптов Андо Сёэки. Эти представляющие исключительную трудность выборочные переводы обычно бывают снабжены филологическими толкованиями. Так как манускрипты во многих местах были испорчены червем, потребовалась также кропотливая текстологическая работа. На основе этих сложных и ценных работ, а также библиографических изысканий были написаны и напечатаны книги, очерки, статьи и заметки о деятельности и учении Андо Сёэки.

Характеристики учения Андо Сёэки стали появляться в справочных изданиях энциклопедического типа еще до второй мировой войны. Сам факт появления в больших и малых энциклопедических изданиях сведений об Андо Сёэки, несомненно, значителен, и об этого рода изданиях уместно сказать несколько слов.

Дело в том, что жизнь преодолевает попытки реакции помешать публикации именно таких характеристик или справок о философе, где в связи с его социально-политическими воззрениями употребляются слова «социализм», «коммунизм» и где он справедливо изображается как страстный изобличитель и борец против тунеядства, экономической и духовной эксплуатации «масс, добывающих собственным трудом кормление для всех» и т. п.

Можно привести некоторые примеры справок, напечатанных до второй мировой войны в специальных энциклопедических словарях. В «Новейшем японском

историческом словаре», изданном в 1933 г., об Андо Сёэки говорится следующее: «Революционный мыслитель... Придает большое значение природе и отстаивает аргументы в пользу теории народного суверенитета и уничтожения классового строя. Осуждает политику сёгунов и проповедует революцию и т. п. Высказываются, что эта книга („Истинно действующие законы природы“ — Я. Р.-З.), которая написана мыслителем, жившим в период властвования эдоского военного правительства, представляет поистине редкое, пронизывающее произведение»⁴⁰.

В «Новом энциклопедическом словаре», изданном в 1934 г., об Андо Сёэки говорится: «Мыслитель проповедовал своего рода коммунизм, основой которого является сельское хозяйство. В истории общественных идей нашей страны занимает особое место»⁴¹. В известном «Дай дзитэн» («Большом словаре») — энциклопедии, изданной в том же 1934 г., сказано, что Андо Сёэки «учил атеизму и крестьянскому коммунизму, придерживаясь крайне острой социальной критики»⁴². Даже упоминавшийся выше Иноуэ Тэцудзиро, старейший член руководства официозного реакционного «Философского журнала», в своей статье, посвященной истории японской философии и помещенной в «Большом энциклопедическом словаре», вынужден был признать, что философ Андо Сёэки не только существовал, но и, более того, «в книге „Сидзэн синтэйдо“, опубликованной в 5-м году Хорэки (1755 г. — Я. Р.-З.), провозгласил своего рода крестьянский коммунизм и отстаивал также мир между всеми странами. Он страстно отстаивал идеи равенства всех людей и моногамную семью»⁴³. Эти справки читали тысячи людей. Однако во время войны и в послевоенные годы, в условиях господства макартуровской цензуры, читатель уже почти не мог встретить прежних характеристик Андо Сёэки как революционного мыслителя и проповедника идей утопического коммунизма⁴⁴. Больше того, предлагаемые в большинстве энциклопедических словарей истолкования учения философа нередко вообще далеки от истины. Об этого рода справках и характеристиках можно было бы не упоминать, если бы они не находили поддержки в отдельных монографических работах и журнальных статьях. Статьи, о которых идет речь, правда, в своей по-

давяющей части принадлежат перу второстепенных буржуазных авторов, все основания для развязности и амбиции которых состоят лишь в том, что сами эти авторы причисляют себя к давно померкшей и потерявшей научный авторитет казенной «академической философии» и тшчатся возродить ее традиции, которые, как известно, только тормозили развитие историко-философской науки в Японии.

Из фундаментальных работ японская научная общественность располагает, кроме исключительно важной и ценной работы Кано Кокити, также весьма ценными исследованиями Ватанабэ Дайто и интересными и основательными трудами Нагата Хироси, Саигуса Хирото, Иэнага Сабуро, Миягава Акирака и рядом других, специально посвященных Андо Сёэки. Однако из всех этих трудов работа Нагата Хироси наиболее правильно характеризует учение философа как материалистическое и атеистическое.

Ценность труда Ватанабэ Дайто «Андо Сёэки и „Истинно действующие законы природы“» состоит прежде всего в том, что его автор, близкий ученик и сотрудник Кано Кокити, имел возможность изучать рукописное наследие Андо Сёэки. Как и Кано Кокити, Ватанабэ Дайто до конца своей жизни (ученый умер в 1956 г. в возрасте 80 лет) проводил широкие и вместе с тем скрупулезные текстологические исследования. Необходимо отметить, что он (преимущественно как историк общественной мысли) сделал значительный шаг вперед в методологическом отношении. Ватанабэ принадлежит та заслуга, что он первый среди основательных исследователей наследия Андо Сёэки старался в итоге честного анализа дешифрованных текстов рассказать правду о философе как о мыслителе, который вел активную политическую борьбу. Больше того, Ватанабэ Дайто даже доказывает, что Андо Сёэки играл руководящую роль в том окружении учеников и единомышленников, которые и организационно спланировали для антиправительственной борьбы. Не только для истории общественной мысли в Японии, но и для истории мировой социалистической мысли эти исследования и выводы Ватанабэ весьма ценны.

Материалы и обобщения, которые содержатся в труде Ватанабэ, были использованы большинством прогрес-

сивных исследователей, в частности философом-марксистом Нагата Хироси в его «Истории японского материализма»⁴⁵. Придавая Андо Сёэки большое значение в истории японской материалистической мысли, Нагата посвятил ему отдельный раздел. Преодолевая трудности текста и специфику стиля, этот исследователь стремится вскрыть истинное содержание рассуждений философа — материалистические мысли и доводы. Должно отметить, что в этом труде Нагата мы не встречаем больше его прежних рассуждений о гилозоистической окраске построений Андо Сёэки, о пантеизме и т. п. И все же, подвергнув анализу высказывания Андо Сёэки о «божественности природы, не имеющей начала и конца и самопроизвольно действующей», Нагата говорит о материалистической в основном сущности философии Андо.

При внимательном же ознакомлении с ходом «отбора» данных, которыми пользуется Нагата, легко увидеть, что автор не мог не прийти к столь малоудовлетворительному выводу. Нагата, к сожалению, не рассмотрел содержания основных философских категорий Андо Сёэки, как они того в действительности заслуживают. По этой причине он, серьезный и талантливый ученый говорит о материалистической философии Андо Сёэки как о философии, лишь «в основном» материалистической.

В 1936 г. в IX томе «Полного собрания сочинений по японской философии»⁴⁶ увидел свет научный перевод с камбуна на японский язык ксилографированного и сокращенного еще при жизни Андо Сёэки текста «Истинно действующих законов природы». Перевод осуществлен крупным ученым Саигуса Хирото. Этому прогрессивному ученому принадлежат и высококвалифицированные текстологические и филологические объяснения, которыми он снабдил весьма специфический и исключительно трудный текст.

Однако в этом издании, как и в главе, напечатанной в 1938 г. в сборнике работ Саигуса Хирото под названием «Идейная культура Японии»⁴⁷, автор, оставаясь верным своей концепции истории развития материализма в Японии, к сожалению, научно мало аргументированной, дает несколько упрощенную оценку методологических позиций Андо Сёэки.

У читающего работу Саигуса Хирото, специально посвященную истории японского материализма, создается впечатление, что подход автора к анализу общественных и идеологических явлений оставляет лазейку для идеалистических толкований. Саигуса считает, например, что материализм мог зародиться, проявить себя, развиваться только в европейских странах, где наука имеет непрерывно обогащающуюся традицию и достигла высокого уровня. В Японии материализм как философская система не мог появиться, так как этому мешало сильное влияние на народы Востока конфуцианства, даосизма и особенно буддизма⁴⁸. Саигуса распространяет свою концепцию не только на Японию, но и на Китай и Индию, где в прошлом якобы существовали лишь идеи, подготавливавшие материалистическую философию или приближавшиеся к ней.

Однако общеизвестно, что в Китае материалистическая традиция имеет историю, насчитывающую тысячелетия. Борьба материализма и идеализма в Китае не угасала даже тогда, когда в Европе в течение столетий господствовала средневековая схоластика. В коллективном труде группы авторов Института философии Академии наук СССР «Диалектический материализм» отмечается, что, несмотря на установление господства религиозно-идеалистического мировоззрения в результате глубокого кризиса античного общества, «...материалистическая философия, всячески преследуемая и изгоняемая, не исчезла окончательно: материалистические тенденции продолжали существовать на протяжении всего средневековья, особенно в странах Востока. Об этом, например, свидетельствуют материалистические идеи в философии средневекового Китая. Так, философ Фань Чжэнь (V—VI вв.) доказывал неотделимость души от тела, которое характеризуется им как „субстанция духа“. Он решительно выступал против буддийских представлений о переселении душ, справедливо полагая, что „нельзя допускать мысль, что тело [человека] уже мертво, а его дух продолжает существовать“»⁴⁹.

Известно также, что в Индии материалистические школы не только существовали, но и оказывали влияние на другие философские системы еще в глубокой древности. «...Небесполезно напомнить, — пишут современные индийские ученые С. Чаттерджи и Д. Датта, —

всем, изучающим индийскую философию, что эта философия многим обязана чарвака», т. е. древнеиндийским материалистам. «...Среди материалистов древней Индии, — продолжают эти авторы, — имелись такие же просвещенные мыслители, каких мы находим среди последователей Демокрита в древней Греции»⁵⁰.

Общепризнанно, что японская философия находилась под огромным влиянием философии китайской, и не подлежит сомнению, что китайский материализм оказал глубокое воздействие на формирование и развитие материалистических идей в японской философской мысли. Сама терминология, выражающая категории материалистической философии, была заимствована из китайской философии, а затем осмысливалась и обогащалась японскими материалистами.

Несомненно, что в закрытой для связей с внешним миром токугавской Японии общий уровень науки был значительно ниже, чем в Европе того времени. Однако это вовсе не значит, что и на этом уровне развития науки не велась ожесточенная борьба материализма с идеализмом. Более того, материалистические идеи, отстаивавшиеся в Японии целой плеядой оригинальных философов-материалистов, пробивали себе дорогу в идеалистические школы и подрывали их изнутри. Ярким примером этого может служить материалистическая философия Ито Дзинсай, которая нанесла японской школе последователей Чжу Си такой удар, от которого она уже не могла оправиться.

Саигуса Хирото, к сожалению, недооценил существа и значения сложной борьбы материализма против идеализма в Японии на различных исторических этапах, особенно во времена токугавского режима, когда вместе с развитием торгового капитала и зарождением мануфактур внутренние экономические и политические противоречия уже ко второй половине XVIII в. определили дальнейшее разложение и падение этого режима.

По этой причине Саигуса Хирото говорит об Андо Сёэки и о ряде других материалистов и атеистов, например об известном Ямагата Банто⁵¹, как о философах, лишь приблизившихся к материализму.

В сборнике «Идейная культура Японии» Саигуса говорит об ограниченности научных представлений современников Андо Сёэки, например в области медицины,

но в то же время отдает должное ему самому за то, что, будучи ученым-врачом, он стремился к научному анализу и обобщениям.

Саигуса Хирото и Миягава Акирака, совместно редактировавшие и снабдившие объяснениями 5-ю главу «Истинного сообщения о всеобщем (едином) пути» — «Выяснение несостоятельности буддизма»⁵² (в «Истинно действующих законах природы» этой теме посвящена 7-я глава), утверждают, что «в этой главе материалистические идеи Андо Сёэки проявляются наиболее ясно. Здесь наглядно выделяется его критика, направленная против буддийского спиритуализма»⁵³.

Выводы, которые делает Саигуса в своей книге «Японские материалисты» относительно учения Андо Сёэки, кратко выражаются в высказывании о том, что «...до Андо Сёэки в Японии не было человека, который, подобно Плинию⁵⁴, писал о всех вещах мира природы, не было человека, который, подобно Бэкону⁵⁵, мыслил логически при изучении природы, не было человека, который, подобно Вико⁵⁶, рассуждал о гармонии жизни наций и природы, не было мыслителя, который, подобно Руссо, вывел „естественного человека“ (l'homme de la nature) из жизни человечества»⁵⁷. Известно, что Маркс называл Бэкона родоначальником «английского материализма и вообще опытных наук новейшего времени»⁵⁸. Саигуса считает, что в лице Андо Сёэки в Японии появился такой философ. Тем не менее он характеризует Андо Сёэки как философа, приблизившегося к материализму.

В 1957 г. в своем сборнике «Изучение истории японских современных идей», изданном Токийским университетом, Иэнага Сабуро поместил большую и интересную работу под названием «Идеи Андо Сёэки»⁵⁹. Интерес к теме появился у этого прогрессивного историка японской философии, японского буддизма и японской общественной мысли после прочтения книги Ватанабэ Дайто. Иэнага прочитал 12 глав рукописи «Истинно действующих законов природы», хранящихся в библиотеке Токийского университета, 5 глав рукописи «Истинного сообщения о всеобщем (едином) пути», хранящихся в библиотеке Исторического факультета Киотоского университета, и изучил текст изданного на японском языке ксилографированного варианта «Истинно дей-

ствующих законов природы». Вскоре после того как Иэнага опубликовал первые результаты исследований и свои соображения по поводу учения Андо Сёэки, Ватанабэ Дайто, по-видимому, убедившись в добросовестности исканий Иэнага, предоставил ему возможность изучить рукописный текст трех глав раздела «Истинно действующих законов природы» о человеческих взаимоотношениях⁶⁰. На основании исследования этого текста Иэнага и написал свою работу «Идеи Андо Сёэки».

Иэнага стремится показать, как живо перекликаются высказывания и призывы Андо Сёэки с современной борьбой против тирании, социального паразитизма, против экономической и духовной эксплуатации миллионов трудящихся, против разжигания монархического ура-патриотизма, шовинизма и милитаризма, как перекликаются рассуждения и пламенные призывы Андо с современной борьбой за здоровый патриотизм, отстаивающий принципы демократии и суверенности Японии. Иэнага показывает далее, что последовательное отстаивание принципа равенства мужчин и женщин в семье и обществе имеет исключительно важное значение и для современной Японии, где борьба с пережитками феодализма, в частности в положении женщины, еще далеко не закончена.

Убедительными являются также доказательства непосредственного влияния китайской философии на формирование философии природы Андо Сёэки, которые приводит этот исключительно трудолюбивый и плодовитый ученый. Большой интерес представляет упоминавшаяся выше работа Герберта Нормана «Андо Сёэки и анатомия японского феодализма».

Норман, по его собственным словам, в соответствии со своими задачами историка и экономиста приложил к этой книге серию таблиц-списков, выполненных японским каллиграфом с рукописей текстов «Истинно действующих законов природы» и «Истинного сообщения о едином (всеобщем) пути». Само собой разумеется, что для исследователя эти списки представляют огромный интерес. Однако я должен заметить, что перевод этих списков-фрагментов, к сожалению, содержит некоторые неточности. Кроме того, непереуведенными остаются отдельные иероглифы и целые строки, и подобного рода пропуски остаются без объяснения.

Но главным недостатком книги Нормана является стремление изобразить учение Андо Сёэки как стоящее в стороне от революционных, прогрессивных идей. Прошло уже немало времени с тех пор, как увидела свет книга Нормана. И если ее автор, возможно, помимо своего желания, нашел единомышленников в субъективном истолковании целого ряда идей Андо Сёэки, то как раз в отношении концепции, по тем или другим причинам получившей отражение в его труде и о которой я только что говорил, Норман не нашел пока ни одного последователя или сочувствующего среди японских прогрессивных историков философии.

Профессор Киотского университета Нарамото Тацуя в своей книге «Японские мыслители»⁶¹ посвятил специальный раздел Андо Сёэки. Автор, являющийся, кстати сказать, представителем Киотской школы истории японской философии, обращает внимание на новые аспекты общественно-политических условий, в которых формировались воззрения Андо, и на мотивы написания сочинения «Истинно действующие законы природы», как о них говорил сам философ.

Нарамото Тацуя стремится показать, что идейная вдохновенность философа была созвучна стремлениям целого ряда выдающихся ученых и писателей того времени, выходцев из среды горожан и сочувствовавших угнетенному крестьянству, как, например, Ибара Сайкаку (1642—1693) и Тикамацу Мондзаэмон (1653—1724). Нарамото сравнивает Андо Сёэки с Томасом Мюнцером, в их стремлениях он находит общее. В то же время он подчеркивает и значительное различие в воззрениях обоих мыслителей. «Мюнцер был ревностным сторонником религии, — пишет Нарамото, — а Андо, напротив, не был ее сторонником. Андо был скорее хладнокровным ученым»⁶². Мюнцер надевал на себя мистические одежды, а Андо, напротив, — одежды рационалиста»⁶³. Таким образом, Нарамото стремится подчеркнуть прогрессивное значение воззрений Андо Сёэки, отвергавшего мистическую схоластику, эту служанку сёгуната, и придерживавшегося теоретического мышления, свободного от влияния религии.

В 1956 г. под редакцией Тояма Сигэки и других ученых был выпущен в свет двухтомный сборник (со специальным приложением) «История современной япон-

ской мысли»⁶⁴, в 1-м томе которого Миягава Тору напечатал интересный, но, к сожалению, весьма краткий раздел под названием «„Истинно действующие законы природы“ Андо Сёэки». Миягава правильно поступил, выделяя одно из важнейших для Андо по своему философскому существу и политическому значению основоположений, а именно теорию так называемой *го-сэй кассин*⁶⁵ — «взаимосвязи и взаимообусловленности вещей и явлений как закона истинного бытия». Это тем более правильно, что подчеркивается идея философа о самопроизвольном движении «вселенной, включая человеческое общество». Вместе с тем приходится сожалеть, что Миягава Тору не подчеркивает диалектические моменты, ясно выраженные в философии Андо Сёэки.

Уместно отметить, что этим важным основоположениям философии Андо Сёэки посвящены и другие работы, вплоть до работ, напечатанных в 1960 г.

Широкие круги прогрессивной японской общественности проявляют неослабный интерес к личности Андо Сёэки. Не прекращаются также исследования его наследия.

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ О ЛИЧНОСТИ АНДО СЁЭКИ

Биографические сведения об Андо Сёэки еще остаются сравнительно бедными. До сих пор во многих книгах читателю сообщалось, что Андо Сёэки родился на северо-востоке Японии, в г. Кубота (ныне г. Акита), провинции Дэва и что даты рождения и смерти философа неизвестны или еще точно не установлены. Обычно указывается, что он родился где-то между 1688 и 1703 или между 1705 и 1715 гг. Нарамото Тацуя, правда, в одном месте попытался уточнить дату рождения Андо Сёэки, назвав 1701 г. (хотя и под вопросом)¹, но в других местах вовсе не указывает ее², ограничиваясь замечаниями, что философ творил в XVIII в. Иэнага Сабуро в своей работе «Предтечи современных идей в феодальном обществе»³ указывает правильную дату, но также ставит ее под сомнение.

Между тем, вскоре после того как Кано Кокити открыл, что настоящие фамилия и имя философа — Андо Сёэки, усилия Ватанабэ Дайто, Хага Ёситиро⁴ и Кавая Ютаро⁵, краеведа из г. Хатиноэ (близ Акита), помогли пролить свет на целый ряд важных проблем, решение которых по справедливости стало патриотическим долгом прогрессивных историков японской философской и социологической мысли. Наконец, были обнаружены ценные документы, подтверждающие результаты исследования Кано Кокити, и на основе их установлены другие весьма интересные сведения.

С 1616 г. чиновники городского управления г. Хатиноэ, представлявшие администрацию княжеского дома Намбу, вели специальный «дневник», в который заносились сообщения о разнообразных примечательных де-

лах и событиях, связанных с выполнением распоряжений местного даймё и его доверенных лиц. Судя по содержанию записей, носивших название «Хатиноэ бантё никки» — «Дневник княжеских властей в Хатиноэ»⁶, они преследовали прежде всего цели административно-полицейского надзора и велись со строгой тщательностью.

Кроме вышеупомянутых записей, в частной библиотеке дома Асаяма были обнаружены рукописи под названием «Старые и новые записи о военных в Хатиноэ»⁷, второй том которых также служит весьма ценным источником, сообщаящим некоторые важные биографические сведения об Андо Сёэки.

В «Дневнике княжеских властей в Хатиноэ» под рубрикой «12-й день 2-й луны 4-го года Кёхо» (1719 г.) сказано: «Записано прошение Тода Сакунан: „Я не имел собственного сына и усыновил тринадцатилетнего Санноскэ, племянника Кавакацу Мондзаэмона, второго сына Накамура Санродзаэмона, должностного лица в доме господина Мацудайра Цуйтоноскэ. И по моему желанию приемный сын к делам домашним глаз иметь научился. Санноскэ попрос и получил имя Сёэки“...»⁸. Это прошение было подписано приемным отцом Андо Сёэки — Сакунаном и дядей Мондзаэмоном. Как явствует из «Дневника», Андо родился в 1707 г. (4-й год Хоэй). Он был вторым сыном Накамура Санродзаэмона, ронина, занявшегося медициной и постоянно жившего в Эдо (Токио). Таким образом, прежнее предположение, что Андо Сёэки родился в Хатиноэ, отпадает. В детстве, как это видно из прошения, Андо носил имя Санноскэ, а имя Сёэки получил в доме усыновившего его Тода Сакунан, тоже врача из Эдо, прибывшего в Хатиноэ по приглашению администрации даймё около 1717 г. Во втором томе «Старых и новых записей о военных в Хатиноэ», хранящемся в библиотеке фамилии Асаяма, где говорится о «врачах, досуужих людях и скрывающихся»⁹, имеется запись: «Тода Сакунан (из Эдо приглашенный врач)». Здесь отмечается далее, что довольствие, назначенное ему вместе с земельным наделом, в 1-й луне 2-го года Хохо, т. е. в 1717 г., составляло 100 коку риса, в 10-й луне 3-го года Хохо, т. е. в 1718 г., ему было прибавлено еще 50 коку риса и что «в 4-м году (1719 г. — Я. Р.-З.) Санноскэ, племянник Ка-

какацу Мондзаэмона, второй сын Накамура Санродзаэмона, служившего в доме Мацудайра Цуйтоноскэ, был им (т. е. Тода Сакунан. — Я. Р.-З.) усыновлен и назван Сёэки... В 8-м году [1723] ему было прибавлено 50 коку, а всего его жалованье составляло 200 коку¹⁰. Усыновленного же прозвали Дзиан». Таким образом, Андо Сёэки в юности жил в доме приемного отца, лекаря, в сносных материальных условиях.

Установлено, что Андо Сёэки изучал медицину и практически хорошо знал акушерство. Он изучал ботанику и, составляя систематическое описание растений, приложил к нему тщательно выполненные им самим рисунки, которые сохранились в рукописи «Истинно действующих законов природы». Андо выполнял эти рисунки, глубоко ценя ту науку, которая должна принести просвещение «массам простых людей». В то же время он страстно ненавидел так называемую официальную науку, призванную затемнять сознание простых людей и мешать им познавать объективную действительность своим разумом и чувствами. Андо Сёэки изучал также зоологию и, как это видно из его сочинений, хорошо знал и тонко понимал мир животных, рыб, насекомых. Впоследствии Андо Сёэки изучал географию и в отличие от многих ученых его времени очень интересовался экономической географией и этнографией. Между прочим, это даже дало повод Герберту Норману расценить географические работы Андо Сёэки весьма любопытным образом — как «географический материализм»¹¹. Он обладал чрезвычайно обширными для того времени познаниями из истории китайской и японской науки и искусств — философии, медицины, литературы, поэзии.

В тех же «Старых и новых записях о военных в Хатиноэ» говорится, что, «не будучи тесно связаны, они (Андо Сёэки и его приемный отец. — Я. Р.-З.) разошлись, и жизнь Андо была трудной». Эта запись показывает также, что Андо Сёэки впоследствии отделился от семьи приемного отца и жил со своей семьей отдельно. О жизни философа после 1724 г. нет ясных сведений. Он, по-видимому, жил длительное время в г. Аки-та, где добывал средства к существованию врачебной практикой, а затем переселился в г. Хатиноэ, где служил в качестве «градского врача»¹².

Итак, приведенные выше сведения показывают, что родным отцом философа был Накамура Санродзаэмон, а приемным отцом — Тода Сакунан и до 13 лет Андо Сёэки должен был бы «по паспорту» называть себя Накамура Санноскэ, а затем Тода Сёэки или Тода Дзиан.

Откуда же взялась фамилия Андо, которую философ носил, несмотря на то что у его родного отца и отца приемного были другие фамилии? Прежде чем ответить на этот вопрос, необходимо напомнить некоторые обстоятельства, обусловившие выбор имени автором «Истинно действующих законов природы». Во-первых, будучи усыновлен, он формально утратил право носить фамилию Накамура. Во-вторых, выступать под фамилией Тода он, по-видимому, не хотел, поскольку его отношения с приемным отцом, как можно заключить на основании «Старых и новых записей о военных в Хатиноэ», оставляли желать лучшего. И, в-третьих, имущественное и общественное положение Сёэки было, несомненно, незавидным, особенно в первые годы его самостоятельной жизни. Не имея ни земельных владений, ни громкого титула, он мог существовать только врачебной практикой. Устроиться придворным лекарем, как Сакунан, было нелегко. Да и едва ли сам Сёэки пошел бы на подобный компромисс со своими убеждениями. Философ стремился приносить пользу тем, кто обрабатывает землю, а не тем, кто присваивает плоды их труда. Можно предположить, что отказ Сёэки занять в будущем место своего приемного отца в качестве врача семейства Мацудайра и послужил причиной их разрыва. Порвав с отцом, Сёэки совершил тяжкий проступок, ибо почитание родителей составляло один из краеугольных камней официальной морали.

Сёэки нужно было что-то такое, что придавало бы ему вес в тогдашнем обществе. Глубокие научные знания и искусство врача могли пригодиться только на практике, но именно ее и недоставало. В феодальном обществе вообще, а в токугавской Японии, пожалуй, больше, чем где-либо еще, достоинство человека измерялось его происхождением. По-видимому, в таких условиях Сёэки и присвоил фамилию Андо, тем самым причислив себя к потомкам знаменитого аристократического рода Фудзивара¹³.

В 25-й главе «Истинно действующих законов природы», которая входит в раздел под названием «Философские рассуждения об истинном пути», говорится, что «учитель Рётю (т. е. Андо Сёэки. — Я. Р.-З.) является 143-м потомком младшей ветви дома Фудзивара»¹⁴.

Известно, что в древности даймё Томото из княжества Танабэ, седьмому потомку поэта Абэ-но Накамаро (701—770), получившего хорошее образование в Китае, представителями дома Фудзивара было позволено причислить себя к этому аристократическому роду, с которым Томото породнился. Взяв первый иероглиф фамилии Абэ и первый иероглиф фамилии Фудзивара 藤 Томото составил из них новое фамильное сочетание 安藤, которое стало читаться «Андо». Фамилию Андо в течение нескольких веков носили даймё из княжества Танабэ. Представители этого знатного дома занимали видные посты на службе у токугавского правительства. Позже, после революции Мэйдзи 1868 г., их потомки получили титулы баронов¹⁵.

Трудно сказать, какое обстоятельство определило этот выбор, но почему-то философ решил заниматься врачебной практикой именно под фамилией Андо. Можно предположить, что принятие им этой фамилии по времени совпадает с переселением в г. Акита, где ученый, по-видимому, предпочел выступать как медик знатного происхождения, а не сын полунизшего ронина. Мнимая родовитость, вероятно, помогала Андо Сёэки скрывать его тайную политическую деятельность, подлинные цели его философских занятий. О том, что выбор аристократической фамилии Андо в качестве официальной имел для философа чисто утилитарное значение, свидетельствует, в частности, тот факт, что своим литературным псевдонимом он избрал уже упоминавшиеся фамилию и имя Какурёдо Рётю, которые в геральдике японских феодалов и их вассалов не значатся.

Судя по имеющимся сведениям, большую часть своей жизни Андо Сёэки провел в городах Хатиноэ и Акита.

Хатиноэ был расположен во владениях феодального дома Намбу, отделившегося от древнего богатого дома Сатакэ, на земле которого находился г. Акита. Оба феодальных дома, кроме огромных доходов рисом и шелком, прежде владели золотыми, серебряными, мед-

ными и оловянными рудниками. Дом Сатакэ имел одного только дохода рисом 205 928 коку. Эксплуатация крестьян во владениях даймё Намбу и Сатакэ была не менее, а, по некоторым данным, даже более жестокой, чем в других княжествах. Нарамото Тацуя говорит, что в Акита, который он считает родиной Андо Сёэки, с крестьян взимали налог с урожая по норме «шесть долей князю, четыре — народу»¹⁶, т. е. крестьянину, в то время как в других местах крестьян грабили по «норме» «четыре доли князю, шесть — народу»¹⁷. В 1772 г. (1-й год Анъэй) население княжества Сатакэ, включая его центр — г. Акита, составляло 410 600 человек, а в 1786 г. (6-й год Тэммэй) оно уменьшилось до 270 706 человек, так как за 15 лет от голода, болезней и других страданий погибла почти треть его. В 1756 г. при жизни философа в княжестве и городе Акита погибло голодной смертью и от болезней и преследований 60 тыс. человек — пятая часть населения всего княжества¹⁸.

Крестьянская беднота, которую угнетали и разоряли сельские самураи, старавшиеся отнять у крестьян землю, агенты феодалов, собиравшие непосильные налоги, ростовщики, дававшие ссуды под невообразимые проценты, доходила до отчаяния. Известный японский философ XVII в. Кумадзава Бандзан, критикуя политику сёгунов Токугава, писал: «Для нынешних самураев крестьяне не большая ценность, чем дрова или трава. Крестьяне же смотрят на высокопоставленных князей, как на своих врагов. Времена меняются, и может наступить пора, когда князья потеряют власть; схватят их [крестьяне] и добьют своими мотыгами»¹⁹. Доведенные до отчаяния, крестьяне часто восставали против местных властей, феодалов, купцов и ростовщиков. В этих восстаниях участвовали тысячи и десятки тысяч крестьян. При жизни Андо Сёэки, например, с 1703 по 1762 г., в различных провинциях страны произошло 269 крестьянских восстаний и волнений²⁰.

Андо Сёэки, как врач, мог видеть страдания крестьянских масс и городского плебса особенно близко. В Хатиноэ, где Андо уже был широко известен как знаменитый врач, княжеский двор, а также местная бюрократия не только прибегали к его практическим лекар-

ским услугам, но весьма ценили его ученые советы и консультации.

В «Дневнике княжеских властей в Хатиноэ» имеется запись от 9-го дня 8-й луны 1-го года Энкё (1744 г.): «В связи с болезнью (владельца замка в Хатиноэ. — Я. Р.-З.) стрелки передали приказ, чтобы градский лекарь Андо Сёэки шестого числа отправился лечить». В записи от 15-го дня 8-й луны того же года говорится: «Три чиновника службы дознания недавно заболели. Был дан приказ градскому врачу Андо Сёэки приступить к лечению. Они полностью выздоровели...»

Запись от 29-го дня 2-й луны 2-го года Энкё (1745 г.) представляет прошение каро²¹ Накари Сэйдзаэмон об отставке, в котором он жалуется на свои недуги и сообщает в то же время, что его лечащий врач «...посоветовался с градским врачом Андо Сёэки и, благодаря принятому лекарству, по истечении четырех-пяти дней (Накари) мало-помалу исцелился...»

Можно предполагать, что Андо Сёэки, горячо ненавидевший токугавский режим и вообще всякую власть, попирающую интересы «массы работающих», использовал свое положение выдающегося врача так же, как некое свидетельство о благонадежности, чтобы отводить подозрения властей, отвлекать их внимание от своих тайных философских занятий, требовавших тщательного хранения рукописей, и от своих учеников и последователей.

Население в Хатиноэ было разделено на «восьмидворки», и семья Андо Сёэки, состоявшая из пяти человек, входила в одну из них. Документы сохранили даже фамилию лица, возглавлявшего эту «восьмидворку». Семья Андо была на подозрении у властей. Как свидетельствуют документы, полиция вела дознание, почему старший сын Андо Сёэки — Сопакку, тоже врач, лечил ученика своего отца — Китада Кюнодзё.

С 1744 по 1750 г. Андо Сёэки служил в Хатиноэ, а затем переселился в Эдо, где он родился. Андо проживал в том самом квартале, где впоследствии жил Хасимото Отшельник, сохранивший рукописи философа для потомства.

Еще в Хатиноэ любимым учеником и ревностным последователем Андо Сёэки был Камияма Сэнкаку. Он всячески содействовал учителю в его философских

занятиях. Андо Сёэки закончил работу над «Истинно действующими законами природы» в Эдо, и здесь Камияма Сэнкаку делал многое, чтобы сохранить рукопись полного варианта этого сочинения. Он снабдил предисловием сокращенный ксилографированный вариант этого труда. Камияма, так же как и его учитель, ненавидел угнетателей народа и полностью разделял мировоззрение Андо Сёэки.

С гневом и беспредельным презрением, как о «кровавых псах» писал Андо Сёэки о вооруженных армиях самураев, топивших в крови крестьянские восстания, убивавших тысячи семей повстанцев и не щадивших при этом стариков и детей.

Некоторые авторы пытаются изобразить деятельность Андо Сёэки как «случайное» проявление «субъективных идей», «совершенно не связанных с идейным миром того времени», считая, что ее «историческая и теоретическая оценки не соответствуют друг другу»²². Однако утверждения, будто Андо Сёэки не был связан с идейной и политической жизнью своего времени, совершенно несостоятельны.

У Андо Сёэки было много знающих и деятельных учеников и единомышленников в различных местностях страны. Наиболее видный из них — уже упоминавшийся Камияма Сэнкаку, ученый врач из Хатиноэ, оставивший для потомства весьма ценные сведения о своем учителе и высоко оценивший революционное значение его сочинений в борьбе против феодальной реакции. Учениками Андо Сёэки были также Симамори Ихэйэ, Китада Сэйка, Накамура Юскэ, Фукуда Рокуро, Китада Тюнодзэ, Китада Кюнодзэ, проживавшие в Хатиноэ. В сёгунской столице Эдо (Токио) жил Мураи Тюко, а в Киото, императорской столице, — Акаси Рюэй. В имении кугэ Томинокодзи обитал Арику Сэйко. Мори Эйкакү из Осаки, Кудзухара Кэнаи из Мацумаэ на Хоккайдо, Такахаси Яматоноками из местности Намбу, Сэки Рютику, Уэда Юсэн, Савамото Токубэй, Накамура Тадахира, Мураи Хикобэй, Накаи Исэмори — все они были учениками и последователями Андо Сёэки. Всего же известных нам учеников философа насчитывается больше двадцати.

Стало быть, не только на северо-востоке, но и в самом центре страны находились смелые люди, которые

разделяли учение Андо Сёэки, знакомили современников с его революционными идеями. Разумеется, сведения об учениках философа крайне скудны и отрывочны. Наши знания о его окружении собираются по крупице. Так, например, Кано Кокити сообщает, что на основании письма одного лица по имени Тэруи Тикудзэн можно заключить, что последний был самым старшим из учеников Андо Сёэки.

Тот же Кано указывает как на ученика философа на Хасимото Рицудзо, у которого впоследствии находилась рукопись «Истинно действующих законов природы» и который тщательно сохранял ее. В этом сочинении Андо Сёэки приводит много высказываний и вопросов учеников Сигэкадзэ, Эйтаку, Симпу, Тэйтю, Танко, Тэйко, Тюко, на которые философ дает разъяснения и ответы. В «Истинном сообщении о всеобщем (едином) пути» Андо Сёэки рассказывает: «Некто, уроженец Киото, служил около 10 лет под начальством управляющего морским ведомством в Нагасаки. Он контролировал товары, привозимые из трех стран: Голландии, Индии²³ и Китая. Благодаря переводчику этот чиновник был связан с людьми из этих трех стран и добывал от путешествовавших голландцев сведения о многих странах. От китайцев он слышал о делах в их стране и, относясь дружески к Сиаму, слушал о делах в земле Индийской²⁴. Все это он обстоятельно записывал²⁵. Этот чиновник был моим учеником²⁶ и делал это по моему указанию, рассчитывая втайне, что я отправлюсь в эти три страны. Но японские законы жестоки, и я не смог отправиться в путешествие. Я оставил мысль о нем, но не отказался от того, чтобы сделать записи о климате, продуктах производства, занятиях населения, о характере и нравах, искусствах, науке, языке народов многих стран, как ценные сведения для потомков». Из этих слов мы узнаем, что философ стремился сам отправиться за границу для более близкого ознакомления с бытом, наукой и культурой народов других стран и в этом опасном деле (сам факт проявления интереса к иностранцам в то время влек за собой преследование) философу, рискуя жизнью или по крайней мере свободой, помогал его ученик.

Ватанабэ Дайто приводит чрезвычайно интересный отрывок из письма философу от одного его ученика.

или, как правильнее было бы сказать, активного единомышленника, обнаруженный внутри обложки единнадцатой главы рукописи «Истинно действующих законов природы». Этот последователь Андо Сёэки пишет: «В настоящее время будет лучше, если Вы отложите выполнение своего плана. Наступит более удобный случай. Я никогда не думал жертвовать Вам ни одного золотого, но теперь почувствовал, что готов пожертвовать 500 золотых. И когда наступит время, появятся и другие, которые возжаждут сделать свой взнос»²⁷. Ватанабэ Дайто совершенно справедливо придает этому документу важное значение. Несмотря на то что имеется только отрывок письма, рассуждает Ватанабэ, нетрудно расшифровать его смысл. Лицо, у которого испрашивались средства, не только само убедилось в правоте дела, ради которого оно готово сделать свой взнос, но и считает, что наступит более удобный момент для исполнения замысла и что участники этого дела внесут средства, подобно корреспонденту философа. Герберт Норман высказывается по этому поводу весьма осторожно: «Г-н Ватанабэ в своей монографии о Сёэки предлагает интригующее толкование данного фрагмента. Он [Ватанабэ] верит, что это есть упоминание о тайной организации, руководимой Андо и направленной против феодальных властей. Деньги, упоминаемые в письме, указывают на существование конспиративных фондов. Его [Андо] ученики, из которых известное число, как я отмечал, проживало в больших городах, были, по-видимому, его заместителями или тайными агентами, размещенными по стратегическому плану, чтобы плести сети конспирации и координировать совместную атаку против сёгунских властей... Так как мне нелегко было не согласиться с г-ном Ватанабэ (курсив здесь и далее мой. — Я. Р.-З.), который имеет то преимущество, что учился у доктора Кано, нашего главного авторитета во всем, что касается Андо Сёэки, то я предпочел остаться скептиком или же, наконец, отложить свое суждение по данному вопросу»²⁸. Безвременная кончина помешала Норману ближе заняться этим вопросом, который интересовал его не меньше, чем другие стороны деятельности Андо Сёэки.

Андо Сёэки предстает перед нами как философ и активный общественно-политический деятель, идеи ко-

торого толкали к революционному мышлению его непосредственных учеников и последователей и даже тех, кто не подозревал, что их вовлечение в практическую борьбу против тиранического токугавского режима, господствовавшего над всей подавленной страной, связано с деятельностью Андо Сёэки.

Философ стремился войти в контакт с людьми, от которых надеялся почерпнуть новые научные сведения. Для этого он отправился в далекое путешествие в Нагасаки, несмотря на то что располагал весьма ограниченными средствами.

Вслед за изгнанием в 1639 г. из Японии португальцев правительство сёгуна крайне ограничило торговлю и с голландцами. Оно отвело для голландских и китайских купцов искусственный островок Дэсима (близ Нагасаки), строго регламентируя объем товарооборота. И все же и после изгнания иностранцев через этот портовый город в, казалось бы, наглухо закрытую для связей с внешним миром страну проникали сведения о культуре и науке других народов. Андо Сёэки остался доволен своим путешествием, результатом которого явились новые сочинения философа. Так, в «Истинно действующих законах природы» возник большой раздел «Рассуждения об изделиях, жителях и языках разных стран», а в «Истинном сообщении о едином (всеобщем) пути» — глава, посвященная «множеству стран». Андо Сёэки был философом, который не только учил жить других, но и сам жил в соответствии с провозглашенными им принципами. К счастью, до нас дошли свидетельства современников, близко знавших философа, и, хотя эти сведения небогаты, мы все же можем себе представить Андо Сёэки в личной жизни. В частности, в предисловии к «Истинно действующим законам природы» Камияма Сэнкаку сообщает ряд сведений о своем учителе как о человеке, вплоть до интимных подробностей, о чистоте его семейной жизни, о его предельной скромности. Камияма пишет, что Андо Сёэки был необыкновенно умерен в пище и одежде, не употреблял вина, что он не тратил и короткого времени бесполезно, что слушал музыку и пение, смотрел игры, но сердцем не предавался этим занятиям. Перед читателем вырисовывается целеустремленный характер человека, строгого к себе и требовательного в отношениях с дру-

гими. Камияма рассказывает, что философ обычно молчал, когда его спрашивали о делах, имеющих частный характер или интерес, и мгновенно загорался, как только речь заходила о «пути людей» — о жизни общества. Таким запечатлелся образ Андо Сёэки — мыслителя и гражданина.

Год смерти Андо Сёэки и место погребения его до сих пор еще не установлены ²⁹.

Глава III

НЕСКОЛЬКО ЗАМЕЧАНИЙ О СТИЛЕ И ЯЗЫКЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ АНДО СЁЭКИ

Сочинение Андо Сёэки «Истинно действующие законы природы» и еще более яркая по своей революционной направленности работа философа «Истинное сообщение о всеобщем (едином) пути» представляют немалые трудности для изучения. Кано Кокити, единственный ученый, которому посчастливилось прочитать и изучить полный рукописный текст «Истинно действующих законов природы» (кроме главы «О жизни и смерти»), Ватанабэ Дайто, при наставлениях и содействии Кано систематизировавший и изучивший уцелевшие после 1923 г. и обнаруженные позднее рукописи Андо Сёэки, а также Саигуса Хирото, издавший в переводе на японский язык ксилографированный при жизни философа сокращенный вариант «Истинно действующих законов природы» (в трех частях, 23 главах, с предисловиями автора и его ближайшего ученика Камияма Сэнкаку), много потрудились для того, чтобы осмыслить: а) особенности применения традиционных и сочиненных самим Андо Сёэки иероглифических сочетаний; б) необычное употребление ряда иероглифов, встречающихся в рукописном и ксилографированном текстах произведений философа.

Андо Сёэки в резких выражениях отвергал иероглифический способ передачи мыслей, как «воровской способ держать народ в темноте и невежестве». Объясняя, почему он сам пользуется этим способом, философ заявлял, что вынужден прибегать к иероглифам, которыми пользовались и пользуются «верхи и прислуживающие им конфуцианцы и буддисты», подобно тому как прибегают к помощи вора, чтобы на очной ставке изо-

бличить другого вора. Эти необычные высказывания (а их в сочинениях философа великое множество) отражают общий взгляд Андо Сёэки на всю культуру классового, эксплуататорского общества. Хори Исао, автор интересного исследования учения философа, правильно отмечает, что «Сёэки рассматривал всю науку, религию, литературу прошлого в целом как орудие эксплуатации народных масс»¹. По мнению философа, всякая литература призвана оправдывать «преступления высокопоставленных тунеядцев и притеснителей народа, собственным трудом добывающего свой хлеб». В противовес официальной идеологии, ставившей поэтическое искусство в ряд наиболее почетных занятий и объявлявшей умение писать стихи непременным качеством аристократа², Андо Сёэки заявляет: «Поэты и литераторы противоестественного мира узаконенного беззакония — это сверчки»³.

Об иероглифической системе письма, чрезвычайно сложной и трудной для усвоения, Андо Сёэки писал, что она дает возможность «увеличиваться числу тех, кто, обучаясь, приобщается к верхам и не трудится в поле, а ест ворованное... Поэтому, если сделать меньше хотя бы на один иероглиф, это будет служением обществу в соответствии с истиной неба»⁴.

Трагедия Андо Сёэки состояла в том, что, всячески третируя иероглифическую письменность, он сам, за неимением других способов выражения своих мыслей, вынужден был прибегать к ней так же, как и обличаемые им «верхи, обворовывающие низы и жадно пожирающие созданное другими», т. е. «массами пашущих и сеющих собственными руками». Однако он по-своему пытался преодолеть пороки иероглифического письма и вырваться из круга традиционной философской литературы. Этим обусловлены особенности стиля сочинений Андо Сёэки.

Как замечает Хори Исао, философ «не придерживался правил грамматики и стилистики, а старался писать только так, чтобы можно было правильно передать свои мысли»⁵. О том же говорит сам Андо, облекая свою идею в форму диалога с человеком, который восторгается изысканным языком и изящным стилем «древних книг» и досадует по поводу «чрезвычайной неуклюжести» языка и стиля автора «Истинно дейст-

щих законов природы». Андо Сёэки отвечает своему оппоненту: «Непонятно, Вы рассуждаете о письменности, литературе, но не знаете дао (пути, т. е. законов природы и общества). Письменность, литература — это средства для обсуждения дао... Поэтому письменность, литература существуют не для того, чтобы их зубрить наизусть, а для того, чтобы отбирать полезное и обращать внимание на мысли»⁶.

Японская письменность, заимствованная из Китая, в основном идеографическая. Самые сложные абстрактные понятия выражаются в ней отдельными иероглифическими знаками или их сочетаниями. В Японии, как и в Китае, иероглифы и их сочетания сделались основным средством передачи как традиционных философских понятий, так и вновь образуемых.

В феодальной Японии каждый автор, претендовавший на то, чтобы в образованных кругах было обращено внимание на трактуемый им предмет, на отстаиваемые им идеи и взгляды, писал свое произведение по-китайски, подобно тому как в средневековой Европе непременным признаком учености было изложение мысли на общепринятой в тогдашней духовной и светской литературе латыни.

В Китае в области философии конфуцианские и даосские понятия оказываются господствующими уже в первые века до нашей эры. Затем к ним добавляется огромный круг буддийских представлений, выраженных еще большим числом иероглифических сочетаний и комбинаций, а с XI—XII вв. н. э. интеллектуальной жизнью китайского общества почти безраздельно завладевает неоконфуцианская схоластика.

В Японии же только с XVI в. начинается невиданный до тех пор расцвет конфуцианской и неоконфуцианской философии, с которым уже не могли идти в сравнение пришедшие к упадку японские буддийские школы, кстати сказать, не породившие в это время ни одного крупного теософа. С нею не мог идти в сравнение и даосизм, роль которого в Японии никогда не была значительной.

Передаваемая при помощи иероглифов терминология, которой пользовались все эти схоластики и мистики, с течением веков превратилась в своего рода набор идеографических «штампов». Эти «штампы» довели над творческими возможностями философов и мыслителей

и не содействовали развитию философской культуры. Они связывали по рукам и ногам тех авторов, которые так или иначе стремились освободиться от реакционной конфуцианской этико-политической ограниченности, вырваться из кругов конфуцианских космогонических представлений, преодолеть дуалистическую неоконфуцианскую схоластику, искавшую разрешения противоречий в своих теоретико-познавательных построениях на идеалистической основе, и отрешиться от буддийской и даосской мистики.

Далее, в многочисленных сочинениях и трактатах различных авторов, в зависимости от субъективного толкования и применения, «штампы» приобретали дополнительное «шифрование». Это особенно заметно в комментариях и субкомментариях, об авторах которых Андо Сёэки отзывался особенно резко, как о «невежественных преступниках, обворовывающих закон естественности — жизнь массы простых людей, пашущих и сеющих». Но и на этом «шифрование» не кончалось. С течением времени, с развитием классовой дифференциации общественной жизни эти «штампы» и «шифры», или, точнее сказать, раз установленные особые комбинации особых знаков в закреплённом истолковании и применении их философами, на каждом конкретном историческом этапе не могли оставаться тождественными себе в своем семантическом существе и значении. Иначе обстояло дело с их графической формой. Проходили столетия китайского феодализма, развивалась философская мысль, так как борьба материализма с идеализмом в этой стране никогда не угасала, а идеографические «штампы», и без того доступные лишь сравнительно весьма узкому кругу посвященных, по форме оставались почти одними и теми же.

В «Дао дэ цзине», одном из древнейших памятников китайской философской мысли, первоначальная и основная идея которой несомненно материалистическая, знак 道 'путь', например, выражает идею вечной, никем не сотворенной естественности, выступающей создателем всех вещей, но отнюдь не в качестве бога или «владыки», ибо она, как гласит текст, «по-видимому, существовала до сверхъестественного владыки». Этот же иероглиф, встречающийся множество раз в огромном корпусе древних конфуцианских текстов, уже вы-

ражает в отличие от «Дао дэ цзина» представление о некотором предустановленном этико-политическом «принципе», «пути» людей, которых всеильное «молчащее небо» наделяет одних богатством и знатностью, других — бедностью и безвестностью. В китайских буддийских текстах тот же знак выражает идею приближения к нирване, на стадии исчезновения или преодоления потенциально всегда якобы гибельного для человека «потока страстей и желаний», а в натурфилософских космогонических построениях китайских философов первых веков нашей эры служит, напротив, для выражения понятия о принципах бытия. В неоконфуцианских текстах XII в. этот иероглиф применяется также в значении универсального принципа или рационального зерна, какого-либо философского учения.

Знак 天 'небо', о котором буржуазными синологами написано немало и о значении которого еще во времена Лейбница миссионеры вели лихорадочную и далеко не безобидную полемику в целях его истолкования в духе католицизма, выражает в древних конфуцианских текстах идею сверхъестественного неперсонифицированного всеединого владыки, стоящего над «поднебесной», т. е. вселенной. На основании же натурфилософских текстов, нередко приближающихся к конфуцианству в области этики, этот иероглиф должен быть истолкован иначе — как выражение понятия о постоянно действующих механических законах природы. В неоконфуцианской литературе этот же знак, противопоставленный знаку 地 'земля', выражает понятие видимого над головой небесного свода с планетами и звездами, но вместе с тем служит синонимом «великого предела» или «беспределного», т. е. высшего нематериального, мистического начала или всеобъемлющей идеальной сущности — духа, стоящего над природой и одновременно заполняющего ее.

Знак 德, который можно встретить множество раз в любом китайском философском произведении, в древних конфуцианских текстах используется для выражения качеств «благородных мужей», знающих (в отличие от «низкопоставленных», «маленьких людей», которыми они управляют и за счет которых «кормятся»), что такое предустановленное «веле́ние неба» и служение монарху. В применении к монарху этот иероглиф выражает

идею его идеальной способности влиять даже на законы природы, на судьбы «поднебесной». В IV в. до н. э. родоначальник древней китайской натурфилософии Цзоу Янь применяет этот знак для передачи понятия о первичных естественных элементах вселенной, которых он насчитывает пять. О применении того же иероглифа именно в подобном направлении в последующее время историкам китайской философии хорошо известно.

Уместно будет сказать, что не только в китайских философских текстах, но и в сочинениях Андо Сёэки мы встречаем применение композиции иероглифов 天道 'небесный путь' в смысле «законы естественности» или «законы материальной природы».

Знак 知 передает большой комплекс понятий: 'сознавать', 'понимать', 'познавать', 'знать', 'вникание', 'разум', 'рассудок', 'осведомленность' и другие подобные оттенки. Причем автору и читателю, разумеется, по необходимости предоставляется право использовать этот иероглиф в одном и том же тексте и в значении теоретического знания, и для выражения понятия «практической мудрости». Великий китайский материалист и атеист второй половины V — первой четверти VI в. Фань Чжэнь в своем знаменитом трактате «Об уничтожимости (смертности) духа» («Шэньмелунь») применяет этот иероглиф для выражения понятия ощущения⁷.

Древние греки трактовали взаимодействие явлений природы как «любовь», «гармонию», «родство». Аналогичные идеи особенно ярко проявляются в неоконфуцианской философии. Для их выражения здесь служит иероглиф 仁, который в конфуцианских этико-политических текстах по традиции переводится обычно словами «человеколюбие», «гуманность». Таким образом, в космологическом плане этот знак выражает понятие о взаимодействии явлений природы, о «любви» и «гармоническом» взаимном тяготении сил и вещей, а в этико-политическом — конфуцианскую догму о феодальном порядке вещей, зиждущемся на предустановленной «веле́нием неба» «гармонии» между неизменным господством «благородных» и подчинением и покорностью «маленьких людей».

Подобных примеров многозначности иероглифов можно привести множество. Их почти столько, сколько

существует иероглифических комбинаций для выражения философских понятий и идей в самых различных текстах, принадлежащих кисти авторов одного и того же или разных направлений. Если еще учесть господство конфуцианства в качестве официальной, государственной идеологии китайского феодализма, можно ясно представить, как фиксировались, передавались и сохранялись эти традиционные «штампы», наполняющие канонические тексты и огромную комментаторскую литературу на них, как сковывали продвижение вперед научной мысли и культуры вообще.

Сказанное выше в равной мере относится и к китайской философской литературе в Японии, где она в своей конфуцианской линии представляла господствующую официальную философию и во времена Андо Сёэки.

Выдающиеся японские мыслители Кайбара Эккэн, Муро Кюсю⁸, а в особенности Ито Дзинсай и Камада Рюо искали новые языковые мотивы и идеографические средства для того, чтобы сделать свое учение доступным пониманию более широких кругов читателей. В целом же эти философы вынуждены были пользоваться традиционной конфуцианской, буддийской и даоской терминологией. Поэтому они не только не достигали больших успехов, но в результате иногда даже становились жертвами ложного толкования, несмотря на то что их рассуждения взрывали изнутри конфуцианскую и неоконфуцианскую философию.

Убежденный противник иероглифической письменности, доступной лишь избранным, и всей феодальной литературы — апологетической, канонической, теософской, Андо Сёэки пытается отрешиться и от традиционной терминологии. Он стремится, где это только возможно, в отличие от современных ему философов создавать новую, свою философскую терминологию. И действительно, многие примененные Андо иероглифические комбинации для выражения отстаиваемых им категорий нигде, на протяжении двух с половиной тысячелетий, не встречаются ни в китайской, ни в японской философской литературе, сформировавшейся позднее на ее основе.

Философ не мог пользоваться «специально» японским письмом, представляющим собой как бы дополнение к

китайским знакам. Причина этого затруднения состояла в том, что утвердившиеся в течение веков конфуцианские, буддийские и даосские понятия, которые Андо Сёэки неизменно критикует, китайский или японский читатель может узнать, лишь имея перед глазами символизирующие эти понятия «рисунки» — иероглифы. Фонетически же, на слух, они воспринимаются совершенно различно даже в рамках одного языка — китайского или японского — и поэтому мало говорят читателю или не говорят ничего. И все же Андо Сёэки, как мы это увидим далее, вводил, правильнее сказать, пытался вводить в научный обиход понятия живого разговорного языка, т. е. обыденного здравого смысла, однозвучные с чтением того или другого иероглифа (а нередко и не однозвучные), чтобы изобличать «конфуцианских совершенномудрых преступников» или чтобы «иносказательно» выразить одну и ту же идею. В отличие от «конфуцианских и буддийских совершенномудрых и святых преступников», как их именует Андо Сёэки почти на каждой странице своих сочинений, он изобретал новые идеографические комбинации для выражения как существовавших прежде, но переосмысленных, так и вводимых им самим философских категорий.

Необходимо отметить, что, несмотря на стремление Андо Сёэки приблизить свои мысли к «массе людей труда», философ не мог рассчитывать на успех. Созданные Андо Сёэки необычные комбинации иероглифов заставляли современных ему читателей, а также позднейших исследователей с большими трудностями и усилиями доискиваться правильного их осмысления.

Например, для выражения понятия «вселенная» вместо неизбежно установившегося сочетания иероглифов 天地 *тэнти* 'небо и земля' Андо Сёэки применяет сочиненную им композицию 轉定 *тэнтэй*, которую, оказывается, нужно читать *тэнти*. Если бы Андо сам не разъяснил, в каком значении она применяется, этого не удалось бы узнать никогда, сколько бы ни размышлял исследователь и самый лучший знаток языка, анализируя смысл как каждого иероглифа в отдельности, так и их сочетания.

Не меньшую трудность представляет и комбинация знаков 法世 *хосэй*, заимствованная из буддийской лексики. Этот термин занимает центральное, важнейшее

4 Я. В. Радуль-Затуловский

место во всей философской терминологии, применяемой Андо Сёэки в критической части его сочинений. В обычном лексиконе это сочетание иероглифов означает «законный мир» или «мир законов». Буддисты понимают этот термин как «мир Будды» или «идеальный мир Будды», нереальный, пустотный в своей основе. Андо применяет его в совершенно противоположном смысле, как выражение большого комплекса понятий о природе и обществе, означающее не что иное, как «противоестественный мир узаконенного беззакония», который идеологии конфуцианства, буддизма, даосизма и синтоизма изображают как мир естественный, предустановленный⁹. Андо во многих местах с особенной настойчивостью говорит о том, что именно конфуцианцы, буддисты, даосы и синтоисты повинны в создании этого «противоестественного мира узаконенного беззакония» и заинтересованы в его существовании.

Например, в «Истинном сообщении о всеобщем (едином) пути» Андо Сёэки пишет: «В истинных законах природы нет и следа от противоестественного мира узаконенного беззакония. Проповедники буддизма суть преступники, творящие великое зло беспредельно фальшивого, противоестественного мира»¹⁰.

Содержание понятия *хосэй* раскрывается и в следующем отрывке: «...Синтоизм создает тот же буддийский противоестественный мир узаконенного беззакония, в котором не работающие, но вдоволь кормящиеся монахи и монахини, всякое отребье... расплодилось во множестве и в конце концов создало мир усобиц и смут»¹¹.

Большое значение для правильного понимания термина *хосэй* и отношения Андо Сёэки к «противоестественному миру узаконенного беззакония» имеет отрывок из беседы Рё (т. е. Андо Сёэки) с учениками:

«Сэнкаку спросил:

— Как сделать, чтобы в поднебесной не было смут, чтобы прекратить воровство и разбой в государстве?

Рё ответил:

— Необходимо запретить существование ради своей корысти установленного противоестественным миром узаконенного беззакония.

Каку спросил:

— В чем же состоит вредность противоестественного мира узаконенного беззакония?

Рё ответил:

— Когда придерживаются противоестественного мира узаконенного беззакония, то в верхах находятся корысти воровства и усобиц. Поэтому и в низах не прекращается разбой»¹².

Термины *真* син 'истина', 'правда', 'действительность' и *眞* иссин 'единая истина', которые играют весьма важную, принципиальную роль в трудах Андо Сёэки и с которыми мы встретимся впереди, философ применяет в значении «жизневозбуждающей субстанции», а также «истинной сущности» или единства «наивысшей полноты природы»¹³.

Для записи слова *доробо* 'вор' (а этим эпитетом награждаются все без исключения паразиты, тунеядцы, живущие за счет «массы работающих», будь то царь, князь, самурай, бонза, «ученый», затемняющий сознание людей «угодной верхам» пустопорожней схоластикой, или поэт, воспевающий роскошь и праздность) Андо употребляет совершенно невиданное в истории китайского и японского языков сочетание иероглифов *寶神*, буквально означающее «боготорговец», «торгующий богами». Философ делает это из стремления подчеркнуть, что «высокопоставленные», «благородные», проповедуя «низам», что существование благородных, их господство над миром предопределено волей богов, спекулируют на невежестве людей, забитых тяжким трудом и верящих в измышления о божественном происхождении власти.

Иероглифы *寶* *такара* 'богатство', 'сокровища' и *財* *такара* 'имущество', 'богатство' Андо объясняет сочетанием знаков *從他* дзюта от другого, т. е. у другого отнятое, награбленное.

Сочетание знаков *自然* означает обычно в китайских и японских текстах понятие природы. В даоских текстах, мистификация которых началась, видимо, уже в первых веках до нашей эры, это сочетание выражает понятия «самопроизвольно творящей естественности». В конфуцианских идеалистических сочинениях (я не имею в виду произведения китайских и японских философов-материалистов, многие представители которых в своих социально-политических воззрениях примыкали или приближались к конфуцианскому этико-политическому учению) оно применяется в контекстах, содер-

жащих идею сверхъестественной силы, творящей природу, или известную идею идеального первоначала, покоящегося в своей основе, но порождающего «все вещи, изменения и перемены».

В буддийских текстах это сочетание иероглифов означает бытие, якобы не существующее в своей основе и лишь иллюзорно воспринимаемое как существующее. В зависимости от эсхатологических догм различных буддийских школ Будда или сливается с этим бытием, или стоит над ним как целеполагающий спаситель. Совершенно иной смысл вкладывает в понятие природы Андо Сёэки.

«У японцев, — пишет Саигуса Хирото, — понятие природы передается словами сидзэн (у сторонников учения Лао-цзы), дзинэн (у буддистов), мидзукарасуру (у Андо Сёэки)... следовательно, здесь различны и слова и смысл. Осмысление этих понятий относится к истории философских идей»¹⁴.

Таким образом, впервые в истории японской философии Андо применяет в качестве синонима сочетания иероглифов 自然 слова みづからする мидзукарасуру иひとりする хиторисуру — «сама по себе работающая», «самопроизвольно действующая» природа. «Взгляды Андо (творившего приблизительно в годы Хорэки, по европейскому летосчислению между 1751 и 1763 гг.) на природу, — пишет далее Саигуса Хирото, — представляют в истории философии нашей страны замечательное явление. Он подверг строгой критике исконные рас суждения даосов, а также конфуцианцев о небе и земле, о двух взаимочередующихся силах вселенной инь и ян и о пяти элементах. Он считал субъективными все прежние толкования природы (自然)»¹⁵.

Термин 感 'чувствовать', 'ощущать' Андо Сёэки применяет в совершенно необычном значении はたらく, 'работать', стремясь выразить тем самым мысль, что самопроизвольное неисчерпаемое «действие природы» есть также ее «чувствование себя», или «самочувствование», в вечном движении.

Отстаивая свою мысль о диалектическом единстве природы, Андо применяет невиданное в истории философской мысли народов Дальнего Востока сочетание знаков 男女 'мужчина и женщина' для выражения понятия ひと хито 'человек'.

Основное положение позитивной части сочинений Андо Сёэки, где он излагает собственное мировоззрение, а именно идея «взаимосвязи и взаимообусловленности вещей и явлений как закона истинного бытия» (см. следующую главу), выражается при помощи сочетания иероглифов 五性活眞 госяй кассин. Только тщательнейший анализ контекста позволяет правильно определить подлинный смысл этого сочетания. Необходимо отметить, что и ныне, когда прогрессивные силы Японии с особым интересом обращаются к философскому наследию Андо Сёэки, некоторые далекие от объективности авторы пытаются истолковать эту композицию иероглифов в духе причудливой эклектики идеалистического релятивизма и мистифицированного пантеизма.

Еще Кано Кокити обращал внимание читателей на тот факт, что в тексте вместо общепринятой композиции знаков 以前 идзэн 'раньше', 'прежде' Андо Сёэки применяет сочетание 異前 идзэн, составные части которого могут быть переведены только отдельно: первый иероглиф — в значении 'иной', 'отличный', второй — в значении 'прежде', 'до'. Саигуса Хирото отмечает много подобных отступлений в сокращенном варианте «Истинно действующих законов природы»¹⁶.

Андо Сёэки повсюду, буквально почти на каждой странице своих сочинений, использует сочетание 直幹 тёкко в значении 'обработка земли собственным трудом'. Андо утверждает, что человек составляет с природой одно целое. Поэтому он применяет — впервые в японской философской литературе — это сочетание иероглифов для выражения понятия о естественности обязательного труда для всех способных к труду в качестве формы существования поднебесной.

Чрезвычайно любопытны приемы, к которым философ прибегает в «Истинно действующих законах природы» для изобличения социального паразитизма и пропаганды ненависти к нему. Иероглиф 臣 'сановник', 'верноподданный' Андо расчленяет на составные элементы, чтобы показать, из каких «истинных качеств» складывается тип подобного «высокопоставленного, кормящегося за счет народа». По мнению Андо, этот иероглиф состоит из двух частей: 口 'рот' и 工 'работа'. Вместе же они означают... «работать ртом», т. е. говорить князю или монарху всякие лестные слова в своих собствен-

ных интересах, а «низкопоставленному народу» — слова, означающие исключительную жадность говорящего, корыстолюбие и подчеркнутое презрение.

Подобным же образом иероглиф 聖 'святой', 'конфуцианский мудрец', 'совершенномудрый' расчленяется на части, изобличающие качества лиц, к которым этот знак относят. Части эти следующие: 耳 'ухо', 口 'рот' и 耂 'обязанность', 'служба'. А все вместе означает следующее: конфуцианские мудрецы и буддийские святые, что бы они ни слышали и ни говорили, руководствуются исключительно стремлением грабить у народа добытое им собственным трудом в поте лица. По-японски иероглиф 聖 читается *хидзири*. Точно так же, *хидзири*, читается сочетание иероглифов 非知 'не знать', 'невежество'. И именно в этом значении применяют слова «святой», «мудрец» персонажи созданной философом сатиры «Разговор о противоестественном мире узаконенного беззакония». Стало быть, если сказать, что первооснователя знаменитой буддийской секты Сингон, Кукаи, почитают как святого, то на слух это равнозначно тому, что его почитают как невежду, глупца или тупицу.

Стиль Андо Сёэки весьма строгий и острый, а временами до предела резкий. И именно в полемических очерках по социально-политическим вопросам философ достигает поразительной образности.

Вместе с тем необходимо признать, что крайняя лапидарность, или стиль «аксиом», как метко называл его Кано Кокити, нередко мешает исследователю, ищущему дополнительных объяснений или дальнейшего развития мысли великого материалиста и гуманиста.

Феноменальная эрудиция Андо Сёэки позволила ему, несмотря на отсутствие современных словарных пособий (без которых в наши дни ни один японский ученый не в состоянии написать мало-мальски серьезную теоретическую работу), создать свои грандиозные произведения. Приходится поражаться тому, что в них так мало описок. И все же описки, случайные замены иероглифов или незначительные пропуски при беловой переписке встречаются в сочинениях Андо Сёэки. Поэтому текстологическая работа, выполненная прогрессивными японскими учеными и прежде всего Саигуса Хирото, значительно облегчает труд исследователя, устраняя многие помехи.

Глава IV

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ АНДО СЁЭКИ

Мировоззрение Андо Сёэки формировалось в условиях, когда неоконфуцианство было официальной, господствующей идеологией токугавского феодального режима, а всецельная прежде буддийская церковь пришла в упадок, продолжавшийся уже почти полтора столетия.

В начале XVIII в. в японской неоконфуцианской философии продолжали углубляться многочисленные линии упадка и разложения. Это бросалось в глаза в сёгунской столице Эдо (Токио). В Киото, императорской столице, деградация и разложение японских неоконфуцианских школ было еще более заметно. Появлялись сочинения, в которых, несмотря на заявления о приверженности философии Чжу Си (1130—1200) или о восхищении ею, высказывались основательные сомнения в состоятельности главных положений неоконфуцианской метафизики или отстаивались идеи, противостоящие чжусианству. Подобного рода сочинения открыто ксенографировали, несмотря на опасность навлечь нерасположение властей, а некоторые — распространяли в рукописи.

Среди философов и писателей, считавших себя сторонниками чжусианской метафизики, появились и такие авторы, которые предлагали соединить ее с буддизмом и синтонизмом, чтобы сделать более действенной проповедь «служения предустановленному велением небес по порядку вещей в поднебесной». Апологеты эклектической чжусианской философии доказывали, что эта идеалистическая философия, если ее соединить с буддизмом, совершенно освободится от приверженности к материальному, вещественному миру, которая-де ума-

ляет достоинства этического учения, основанного на догмах об «универсальности чистого сердца», проявляющейся в человеке в зависимости от его стремлений.

И подобно тому как в XII—XIV вв. буддийские проповедники содействовали распространению в Японии неоконфуцианства, причем преимущественно в его чжусианском обобщении, немало сторонников *сюсигакуха*¹, японской «школы Чжу Си», отстаивало необходимость изучения буддийской философии и мистики, сохранения и обновления догматики главнейших японских буддийских сект. И в том и в другом случае классовые, социально-политические мотивы ощущались весьма отчетливо. Японские буддийские теологи и теософы, отбрасывая теоретико-познавательные вопросы, которые ставила чжусианская философия, содействовали распространению в Японии этико-политического учения неоконфуцианских философов. В неоконфуцианском этико-политическом учении буддийская церковь видела важное средство для укрепления феодализма и именно поэтому не только не противодействовала распространению этого учения, но рекламировала его, даже в начальных монастырских школах.

В XVIII в., в период углубления экономических и политических противоречий токугавской военно-феодальной империи, многие японские неоконфуцианцы в своих онтологических рассуждениях либо стихийно поддавали под влияние некоторых буддийских школ, либо сознательно прибегали к логическим построениям буддийской философии, а особенно к ее мистическим выводам. На умонастроении этих философов отразились растерянность, страх господствующего феодального класса перед нарастающим крестьянским движением, а также углублением недовольства городского плебса. В буддийской философии и мистике пытались искать японские неоконфуцианцы источник для подкрепления своей «философии покоя и предустановленной неизменности».

На той же почве углубившихся противоречий токугавского режима возникла так называемая «школа классического конфуцианства» (*когакуха*²), к которой принадлежало немало видных ученых и философов того времени. Часть их, выступив под лозунгом возвращения к этико-политическому учению древнего конфуци-

анства как панацеи от «неустройства дел в поднебесной», стремилась под это учение подвести философскую базу и резко нападала на идеалистов чжусианского толка. Вместе с тем нападкам подвергались последователи учения об интуиции как врожденном мериле бытия, т. е. сторонники *оёмэйгакуха*, «школы Ван Ян-мина», получившей в Японии большое распространение, а также буддийские мистики.

Другая часть последователей *когакуха* в действительности не имела ничего общего с конфуцианским идеализмом и в понимании природы стояла на материалистических позициях. Но материалистические идеи этих философов, остававшихся идеалистами в воззрениях на общество, скрывала идеалистическая религиозная конфуцианская этико-политическая догматика, которую проповедовали последователи *когакуха*.

Андо Сёэки не изолировался от идейного мира своего времени. Напротив, он хорошо понимал направление развития, знал, какой вред приносит буддийская идеология, домогательства идеалистических школ, понимал и эволюцию воззрений неоконфуцианских схоластов. Он придавал большое значение изучению натурфилософских взглядов древних китайских философов, главным образом изучавших идеи «Книги Перемен»³, и опровержению мистифицированной философии природы китайских, а затем и японских неоконфуцианцев и последователей *оёмэйгакуха*.

Слово «природа»⁴ встречается в произведениях Андо Сёэки повсюду. Философ повторяет его множество раз, подчеркивая, что отводит природе центральное место во всех своих рассуждениях. В рассуждениях о природе, опровергая извращенные толкования, которые дают ей конфуцианцы, буддисты и синтоисты, Андо отстаивает мысль, что в древности люди стояли ближе к природе и потому в их суждениях о ней было меньше фальши. В далеком прошлом круг представлений людей наполняли такие понятия, как вода, воздух, солнце, средства питания, отношения полов и т. д. Страх древних «свободных людей» перед грозными силами матери-природы был естествен и не являлся плодом преднамеренных вымыслов. О явлениях природы говорилось так, как они воспринимались, и поэтому их почитание объясняется просто. Никто не имел в виду поставить почитание при-

роды в зависимость от интересов привилегированных общественных групп и отдельных привилегированных личностей. В царстве труда всех для всех, существовавшем тогда и возникшем благодаря «естественной необходимости», то, что дарила мать-природа, составляло естественную культуру, лишенную фальши и обмана. (Говоря о конфуцианцах и буддистах, Андо постоянно повторяет и подчеркивает слова «фальшь» и «обман».)

С дальнейшим развитием культуры исчезают «первоначальная правда и простота». Появляются люди, которым невежество присваивает имя «совершенномудрых». «Совершенномудрым» приписывается пророческая прозорливость, и они претендуют на обладание даром всеведения. В их руках оказывается наука и ее средства. Трагедия людей, по мнению Андо Сёэки, заключается в том, что жаждущие, приходя к источникам «всеведения» и «совершенномудрых», т. е. конфуцианцев, буддистов, даосов и синтоистов, становятся жертвами предательского отравления. «Масса» (*сюдзин*)⁵ пила мед красноречивых слов, слушала чудовищные измышления и не была в состоянии разобраться в том, что ей подавали яд. Станным образом получилось так, рассуждает Андо Сёэки, что «совершенномудрые» сделали представителями привилегированных, правителей, угнетателей и других паразитов—присвоителей всего созданного трудом «массы». А теми, кого «совершенномудрые» мистифицируют, неизбежно становится огромная «масса поработанных», добывающих скудный и горький хлеб для себя и «обильное сладкое кормление для тунеядцев».

Возмущаясь устройством дел на земле, Андо говорит, что восторжествовали забвение и незнание природы и объяснить ее сущность народу сделалось трудным, ибо народ лишился земли, а вместе с нею и «уважения к природе». «Совершенномудрые» от этого только выиграли. Они получили широкую возможность беспрепятственно и безнаказанно проповедовать превратные суждения о природе. «Если присмотреться к тому, — пишет Андо, — что выдают люди, почитаемые как совершенномудрые, за истинную сущность природы, то увидим, что некоторые из них этой истиной считают сверхъестественный „великий предел“ или „беспредельное“, другие — „небо“, третьи — буддийское *синнэ сэймэцу* (универсальный вездесущий и неизменный дух, чуждый измен-

чивым, призрачным материальным вещам. — Я. Р.-З.), четвертые — неизменную „сущность“ [*дзиттай*], но все они говорят о божетворце»⁶.

Андо Сёэки отвергает понятие сущности, субстанции как оно истолковывается в конфуцианской и неоконфуцианской литературе. Это отрицание выражается, в частности, в том, что философ ставит обычное сочетание знаков *實體 дзиттай* (кит. *шита*) 'сущность', 'субстанция' рядом с конфуцианскими сочетаниями иероглифов *太極 тайкёку* (кит. *тайцзи*) — 'великий предел' и *無極 мукёку* (кит. *уцзи*) — 'беспредельное', рядом с буддийским сочетанием *眞如生滅 синнэ сэймэцу* (кит. *чжэньжэ шэньме*) и синтоистским *神 син*, означающим 'бог', 'дух' в синтоистской и христианской литературе.

Обычно сочетание знаков *дзиттай* служит идеографическим средством для выражения понятия субстанции, материальной сущности. Совершенно иначе обстоит дело, например, в комментариях виднейшего представителя неоконфуцианской схоластики Чжу Си (к древней книге «Чжун-юн») ⁷. Чжу Си говорит: «Что касается истинного смысла первой главы, то Цзы-сы (ученик и последователь Конфуция. — Я. Р.-З.) изложил здесь переданные ему мысли [Конфуция]. Вначале он раскрывает, что *дао* исходит своими корнями от неба и не может быть изменен. *Сущность* (курсив мой. — Я. Р.-З.) *дао* заложена в нас и не может быть отделена от нас. Затем он говорит о необходимости обеспечения существования нашего тела посредством исправления нашего разума и о соблюдении собственной натуры, об обращении нашей мысли на нашу личность и о самоконтроле. Наконец, он говорит о божественном совершенстве и пределе претворения»⁸. Приведенный контекст ясно свидетельствует, что термин *дзиттай* служит здесь идеографическим средством для выражения конфуцианской догмы, что неизменный «путь», или *дао*⁹, дан человеку небом уже от рождения.

Подобная трактовка «сущности» характерна не для одного только Чжу Си. Ян Гуй-шань (1053—1135), видный ученик основоположника неоконфуцианской метафизики Чжоу-Дунь-и (1017—1073) (именуемого обычно Чжоу-цзы, проповедовал и противопоставлял ее в качестве незыблемой основы конфуцианского канона буддийскому учению о природе добра и зла.

По этой причине Андо Сёэки не мог принять мистическую конфуцианскую «сущность», или «субстанцию», за реальную сущность материальной природы и, пользуясь термином *озиттай*, вкладывал в него материалистический смысл. Критикуя китайского философа XI в. Шао Кан-цзэ, Андо Сёэки пишет: «Шао Кан-цзэ говорит, что небо лишено субстанции, что простирающаяся над землей небесная пустота и есть небо. Это великое заблуждение. Если небо не имеет субстанции, то почему эту субстанцию имеет человек? О горе! Какое незнание природы!»¹⁰. Таким образом, небо не «пустота», оно имеет материальную субстанцию. Больше того, Андо Сёэки множество раз напоминает читателю, что «небо и земля являются единой сущностью, подобно тому как мужчины и женщины являются единым родом человеческим» (букв. мужчина и женщина — это один, или единый, человек).

Может показаться, рассуждает Андо, что каждая из дефиниций о «великом пределе», буддийском всеединстве, синтоистских божествах отражает благородный образ мыслей. Однако, если по-настоящему вникнуть в их содержание, окажется, что они представляют собой плод сознательных извращений. Это в особенности ясно, подчеркивает Андо, когда дело касается идеи о боге, который истолковывается как творец природы, владыка, стоящий над ней, управляющий ею, — идеи, противной разуму и самой природе человека¹¹.

Природа, продолжает Андо, является матерью всех вещей, и к ней должно обратить «наш любящий взор». Природа, говорит он, не мыслит как философ, она вообще свободна от размышлений и существует и действует согласно присущим ей самой законам естественности. Она не целеполагает, не говорит «да» и «нет» и не рассуждает о том, что «до» и что «после». Вместе с тем во всей вселенной, или, как выражается Андо, во всеобъемлющей природе, «по необходимости» происходит неизмеримо великая закономерная «работа». Жизнь бьет ключом, и, вопреки учениям Будды и Конфуция, все идет по своим естественным, необходимым законам. Теологи же, эти «благородные воры и преступники», надели повязку на глаза массы простых людей и закрыли от них свет естественной правды. Потому-то стало так темно и тяжело жить на земле.

Но, учит Андо Сёэки, есть истинное знание, основанное на «благородном бесстрастном размышлении о естественности мира», и к такому размышлению он зовет честных людей. Каковы же цели подобного размышления? Оно ставит себе целью очистить разум и дух человеческий от сознательно извращенных представлений о мире, которые выдаются за истину «совершенномудрыми». Без этого невозможно достигнуть счастья для всего человечества.

К чему стремится истинное знание? Основным для него, по мнению Андо Сёэки, должно быть положение: «Природа не имеет начала и конца. Сама действует и не ждет помощи от другого. Сама толкает себя и не имеет в этом предела»¹².

Истинное знание исходит из того, что «вселенная, существующая в безначальной и бесконечной самопроизвольно действующей природе, безначальна и бесконечна»¹³.

Упомянутый выше философ Шао Кан-цзэ на основании надуманного и наивного математического построения стремился доказать ограниченность мира в пространстве и времени. Он доказывал, что знает даже время возникновения вселенной. Возражая ему, Андо Сёэки пишет: «Если имеется начало, то должен быть и конец. Но так как [мир] свободен от конца, то нет [для него] и начала... За обман и глупости из него [Шао Кан-цзэ] сделали мудреца. Это род заблуждения, не знающего стыда... Этот Шао Кан-цзэ — преступник. Поэтому ни в коем случае не должны следовать такому заблуждению»¹⁴. Иными словами, японский философ-материалист утверждает, что природа никем не создана, существует вечно и не является чем-то застывшим, раз данным. Она не нуждается во вмешательстве сверхъестественных сил, в божественном первотолчке или в участии высшего существа, которое бы направляло на природу свою божественную силу в качестве ее постоянного внутреннего движителя.

Уместно будет отметить, что не только идеографические средства, преднамеренно избранные Андо Сёэки для выражения своих идей, но и понятия, которыми он оперирует, стремясь отрешиться от традиций неоконфуцианской метафизики¹⁵ и противопоставить ей свои материалистические воззрения, могут дать повод для про-

творческих толкований понимания философом природы и, стало быть, направления его философии.

Не случайно, например, Кано Кокити не дает характеристики того, как Андо Сёэки понимает термин *ки*, под которым философ подразумевает естественное единство материальной природы, находящейся в постоянном движении, и самого движения, в котором она проявляется. Кано также не указывает ясно, как Андо решает основной вопрос философии. Вместе с тем в про- странных отступлениях от позитивного изложения основных принципов учения Андо Кано Кокити сравнивает последнего с Декартом в области метода, хотя и не истолковывает учение в целом в свете картезианской дуалистической философии.

В отличие от Кано Кокити, Нагата Хироси (1904 — 1947) пишет по поводу основных принципов Андо Сёэки следующее: «Взгляд Андо на природу — пантеистический и гилозоистический. Он трактует свою идею *икки-и-ки* — «единого *ки*» с точки зрения энергетической теории и представляет себе единое *ки* как энергию. Поэтому материалисту, усматривающему материалистическое зерно в гилозоистическом пантеизме Спинозы, нетрудно будет обнаружить материалистические элементы также и в сочинении «Истинно действующие законы природы». (Кстати, по той причине, что существуют взгляды, согласно которым спинозизм не является пантеизмом, причем лично Энгельс заявил, что в целом спинозизм не является пантеизмом, то я здесь зачеркиваю примененное мной слово „пантеистический“)»¹⁶. Здесь правильно подмечено, что философия природы Андо Сёэки имеет густую гилозоистическую окраску. В другом месте Нагата Хироси говорит: «В основном материалистический взгляд на мир в страстной борьбе философа [Андо Сёэки] противостоял мистике, религиозной мифологии и конфуцианскому идеализму»¹⁷. Все же Нагата Хироси не дает исчерпывающей характеристики воззрений Андо. Нагата говорит о «материалистических элементах» в «Истинно действующих законах природы», сравнительно мало уделяя внимания анализу термина *икки*, который Андо Сёэки применяет в качестве основы основ своего учения.

Другой ученый-марксист, Хаяси Мотон, в своей интересной статье говорит, что Андо Сёэки был не только

материалистом, атеистом и выдающимся диалектиком, но и выдающимся революционным мыслителем¹⁸. К сожалению, Хаяси Мотон не анализирует основные категории философии природы Андо, чтобы аргументировать свои выводы.

Иэнага Сабуро считает, что «теория единого *ки*» Андо Сёэки приближается к учению Ито Дзинсай (1627—1705)¹⁹. С этим можно согласиться, если, однако, исходить, вопреки мнению Иэнага Сабуро, из того неоспоримого факта, что Дзинсай до конца последовательно отстаивал материалистическое учение в области философии природы, к которому совершенно ясно и сознательно склонялся, кстати сказать, и его сын Ито Тогай (1670—1736).

Даже реакционная «казенная» школа истории японской философии в лице ее старейшего идеолога Иноуэ Тэцудзиро еще в 1907 г. вынуждена была признать, что Ито Дзинсай является материалистом и что его учение нанесло решительный удар распространению в Японии неоконфуцианского идеализма в XVII в.

Материалист-монист Ито Дзинсай применяет для выражения понятия материи сочетание иероглифов *и-и-ки* *итигэнки*²⁰. В неоконфуцианской дуалистической метафизике знак *и-и* *ки* служит для передачи понятия о материальном начале и противопоставляется иероглифу *и-и* *ри*, которым обозначается главенствующее идеальное начало. Ито Дзинсай и его ученик Накаэ Миндзан (1655—1726) из Осаки пользовались «сокращением» *итигэнки* для выражения мысли о неуничтожимости материи и противопоставляли это понятие категориям неоконфуцианского идеализма. «...Такие слова, как „материя“ и „движение“, — говорит Энгельс, — суть не более, как сокращения, в которых мы охватываем, сообщая их общим свойствам, множество различных чувственно воспринимаемых вещей»²¹. Андо Сёэки стремился передать эти «сокращения» своими идеографическими средствами.

Говоря о понятии *ки* в сочинениях Андо, Норман делает интересное замечание: «...Но, как я попытаюсь объяснить, у Андо Сёэки оно, кажется, имеет значение, более похожее на „субстанцию“ или „сущность материи“. Для Сёэки все явления природы возникают из движения *ки*, через которое природа обнаруживает се-

бя. Таким образом, для него [Андо] *ки* означает элемент, который изначально существует в природе. И, не нарушая мысли Сёэки, мы можем рассматривать его [*ки*] как эквивалент западной идеи субстанции»²². Норман говорит далее, что в отличие от Чжу Си, который использует понятие *ки* в «смысле материи, но в статическом значении ее», и критика последнего, Дай Чжэня (1724—1777), применяющего это понятие в «значении изначально элемента»²³, Андо Сёэки придает *ки* смысл «материи в движении». Это замечание совершенно правильно.

Для передачи понятия материи у Андо Сёэки существует два термина — 自然 *сидзэн* 'природа', 'естественность' и 氣 *ки*, применяемый в нескольких вариантах: 一氣 *икки* 'единое *ки*', или 'единая движущаяся материя', 進氣 *синки* '*ки*, продвигающееся вперед', 退氣 *тайки* '*ки*, отступающее назад'²⁴, 運氣 *унки* 'круговращающееся *ки*'²⁵. В сочинениях Андо Сёэки мы нередко встречаем применение термина *ки* в значении «стихии естественности», как, например: «...в естественной стихии движения вперед и отступления назад четырех элементов вселенной (неба и земли)...» или: «В самопроизвольно действующей стихии естественности пяти вещественных элементов рождаются и развиваются все вещи»²⁶.

Но в то время как приведенные выше сочетания иероглифов, где используется знак 氣 *ки*, призваны передать понятия о формах движения материи, термин 一氣 *икки* 'единая материя' представляет обобщенное понятие единой, вечной, неуничтожимой реальности, объективно существующего единого «мира естественности», находящегося в непрерывном становлении. Андо Сёэки пишет: «Небо и земля, солнце и луна, созвездия, злаки и травы, человеческие отношения — все предметы не могут не быть истинной работой. Эта работа есть движение вперед и отступление назад истинно действующей единой движущейся материи — непрерывное становление, не имеющее начала и конца»²⁷.

«Это единое *ки*, — заявляет философ, — наполняет небо, землю, наполняет тело и дух человека, наполняет все вещи; нет такого, что не рождалось бы вне единого *ки*, нет такого, что не было бы наполнено им. Природу, небо, землю, людей полностью наполняет только единое *ки*»²⁸.

«Единое *ки*» может быть выражено его вещественным составом.

Андо Сёэки находился под влиянием натурфилософских идей «Хун фаня»²⁹ и «школы И-цзина» (*Иньянйизя*). Он воспринял учение древних китайских философов-материалистов IV в. до н. э. Цзоу Яня, Цзоу Ши и др. о пяти элементах, как о вещественном составе вселенной, господствовавшее не только в китайском, но и в корейском и японском философском и научном мышлении вообще в течение многих столетий, вплоть до середины XIX в.

Андо воспринял также представления древних китайских философов о взаимопорождении и взаимопреодолении этих первоэлементов, благодаря которым порождаются вещи, хотя истолковал процесс становления объективного мира вещей на иной основе.

Андо называет основные первоэлементы *кэй* — предметами, телами (形). Так, рассуждая об отношениях элементов дерева, огня, металла, воды, он говорит об «этих четырех телах»³⁰, т. е. о первоэлементах, выражающих вещественный состав вселенной, которые связывает или объединяет элемент земли. Рассуждая о том, что человеку необходимо потреблять хлебные злаки, воду, огонь, Андо говорит: «Потребляя эти тела (предметы), он [человек] исчерпывает тончайшие законы вселенной»³¹.

«Пять элементов, — пишет Андо Сёэки, — действуют совершенно самопроизвольно»³².

В своих сочинениях Андо Сёэки неоднократно повторяет, что вкладывает в понятие природы тот же смысл, что и в понятие пяти вещественных первоэлементов. «Природа, — пишет философ, — есть почетное название для пяти элементов. Пять элементов являются истинно и самопроизвольно действующим, продвигающимся вперед и отступающим назад, отступающим назад и продвигающимся вперед единым *ки*. Потому эти пять элементов не действуют обособленно, а являются единым *ки* и только единым *ки*, продвигающимся вперед и отступающим назад»³³.

Элементы взаимосталкиваются, преодолевают друг друга, постоянно создавая новое многообразие вещей. «Единое *ки* пяти элементов, — пишет Андо Сёэки, — в своем движении вперед не имеет конца, а в отступлении

назад не имеет начала. Поэтому-то природа не имеет начала и конца»³⁴. И далее: «Вселенная безначальна и бесконечна. Поэтому нет так называемого начала. Если бы существовало начало, то существовал бы и конец. Но так как вселенная свободна от конца, то не существует и начала»³⁵.

В связи с рассуждениями о качествах вещественных первоэлементов Андо Сёэки подчеркивает свою мысль, что природа едина и никем не создана. «Что касается пяти элементов, — пишет он, — то они безначальны и бесконечны и сами по себе действуют. Поэтому-то ни в одном пункте ничто не может быть прибавлено к ним или убавлено от них»³⁶. «Вселенная, — пишет философ, — есть единое тело., действующее само по себе, самопроизвольно»³⁷.

Чтобы подчеркнуть свое положение о материальной природе элементов, Андо Сёэки призывает читателей к изучению «собственного организма», бытие которого, по его мнению, может послужить неопровержимым доказательством реального существования вещей. Мы встречаем в сочинениях Андо Сёэки множество высказываний вроде следующего: «Если наблюдать наш организм в полной мере таким, каков он есть, то можно узнать, что вселенная, солнце и луна, созвездия, злаки, люди, вещи — все это есть продвижение вперед и отступление назад самопроизвольно действующих пяти элементов. что это есть только постоянное движение по круговороту путем проникновения насквозь, расширения повсеместно и обращения вспять»³⁸.

По представлениям Андо Сёэки, «постоянно срединный и неизменный» первоэлемент земли связывает, объединяет все остальные первоэлементы. В подобного рода рассуждениях, несомненно, отражена выдвинутая Андо Сёэки теория «спасения человечества» путем приобщения его к труду в сельском хозяйстве. В высказываниях философа о качествах и свойствах первоэлементов ясно звучит основной, главнейший мотив его общественно-политической философии — непримиримая борьба против социальной несправедливости. Андо Сёэки пишет: «Среди пяти элементов нет добрых и нет злых, нет высокопоставленных и благородных, нет низкопоставленных и неблагородных, нет высших и низших, нет богатых и бедных. Они не имеют начала и конца и поэтому вооб-

ще лишены индивидуальной раздвоенности. Самопроизвольно продвигаются вперед и отступают назад и постоянно делаются то большими, то малыми...»³⁹.

Итак, по Андо, пятью материальными первоэлементами представлен вещественный состав природы. Они составляют, естественно, и тело человека, его организм. «Если мы не знаем, что такое природа, — пишет Андо Сёэки, — то мы не знаем, что такое рождение и смерть тела и духа. Если не знаем, что такое рождение и смерть, то для нас естественного человека не существует»⁴⁰. Таким образом, познавая природу, мы познаем рождение и смерть тела и духа человека. Человек, который составляет единство с природой, есть живое, мыслящее существо. Но живыми существами являются также звери, птицы, рыбы, насекомые. Они двигаются, так или иначе различают среду, в которой живут и которая их кормит. Далее, рассуждает философ, из семян появляются растения, которые наполняются соками, зреют и дают плоды. Следовательно, растения тоже живут. Откуда же взялась эта жизнь? Андо Сёэки, трудившийся несколько десятилетий над созданием «Истинно действующих законов природы», упорно размышлял над этим сложным вопросом, научное решение которого даже еще не намечалось в тогдашней Европе, а тем более в отсталой феодальной Японии. Будучи материалистом и атеистом, он не мог, разумеется, искать ответа в признании чуда. Более того, именно Андо Сёэки со свойственной ему настойчивостью повторял: «Все, что пребывает в едином организме человека, не может не быть движением самой по себе действующей природы»⁴¹ и «...движущаяся вширь материя порождает птиц, животных, насекомых и рыб, а движение материи вспять, из земли, порождает различные злаки, травы и деревья»⁴². Нет и тени признания чуда также в следующих словах Андо, важных для понимания его стремлений найти для себя ответ на вопрос, откуда появилась жизнь и что одушевляет человека и другие живые существа: «...Огромное множество людей составляет единый человеческий род (букв. „единого человека“). — Я. Р.-З.). Множество внешних обликов, телесных качеств и свойств этого единого человеческого рода — все это есть тончайшие качества формирования соединений [пяти первоэлементов], присущие срединному первоэле-

менту земли, носителю жизневозбуждающей субстанции (син)»⁴³. В объяснении категории *син* 眞 и лежит ключ к характеристике той гилезонстической окраски, которую получила у Андо его философия природы и которую впервые отметил Нагата Хиреси.

Но, прежде чем остановиться на этом вопросе, необходимо сказать несколько слов о смысле, который вкладывает Андо Сёэки в иероглиф 妙 *мё* 'тончайшее' в сочетании 妙德 *мётоку* 'тончайшие качества'. Гилезонстические представления Андо не могли не оставить лазейки для идеализма. Это дало некоторым исследователям повод для того, чтобы усомниться в материалистической целостности, последовательности основоположений Андо и истолковать термин *мё* в значении 'сокровенное', 'таинственное', 'мистическое'.

Взгляды Андо Сёэки ничего общего не имеют с подобного рода толкованиями. Он сам разъясняет читателю смысл, который вкладывает в этот знак повсюду, в том числе и в сочетаниях 妙德 'тончайшие качества' и 妙用 *мёё* — 'тончайшее применение'. Андо пишет: «Что касается сочетания иероглифов 妙用, то оно составлено на основании [понимания] качеств самопроизвольно движущейся материи...»⁴⁴. Таким образом, «тончайшие качества» находящейся в движении материи свойственны природе, пяти элементам и жизневозбуждающей субстанции материального первоэлемента земли. Земля кормит «пашущих и сеющих», труд для возделывания земли составляет основу самого существования свободного человеческого общества, к которому призывает Андо Сёэки, основу совершенствования экономической, политической и духовной жизни этого общества. Поэтому для Андо первоэлемент земли является также основой для всех взаимостолкновений первоэлементов, для формирования их соединений. Философ считал, что именно первоэлемент земли, хотя и не существующий отдельно и изолированно от остальных элементов, обладает жизневозбуждающей сущностью и распространяет ее свойства на эти другие элементы.

Из болотной мути и грязи вырастает прекрасный белый цветок лотоса. В материальной природе зарождается человек, и вместе с его развитием с младенческой поры развивается его сознание. Во всех подобных, ка-
жущихся на первый взгляд совершенно различными,

процессах и явлениях Андо видит действие единой жизневозбуждающей субстанции *син*, понятие которой неразрывно связано с понятием вечно движущейся материи. Болотная грязь, в которой расцвел чистый белый лотос, является гармоничной средой, питающей цветок. Последний представляет собой сгусток жизненной силы (精 *сэй*), заложенной в земле.

«Лотос как таковой не может существовать сам по себе, без той почвы — грязи, земли, где он растет», — говорит Андо. Точно так же «истинное сознание не может существовать само по себе, если нет человеческих чувств, свойственных всем людям, нет желаний, воспоминаний. Устраните чувства, желания, воспоминания — и истинного сознания не будет»⁴⁵. В том, как из грязи, земли рождается цветок, притом белый, чистый, растущий не вниз, а вверх, к солнцу, проявляется действие гармонической (和 *ва*) жизневозбуждающей субстанции, неразрывно связанной с движущейся материей. Подобным же образом в том, как благодаря чувствам, свойственным всем людям, т. е. чувствам, возникшим в результате воздействия реального мира, рождается «истинное сознание», проявляется действие *син*.

Рассуждения Андо Сёэки о жизневозбуждающей гармонической субстанции завершаются тем, что он создает идею движущейся материи, носящей в себе жизнь (眞氣 *синки*). Он говорит, что «жизневозбуждающая субстанция и движущаяся материя соединены в одном, и это порождает одушевленную движущуюся материю (*синки*)»⁴⁶.

И далее: «Если нет жизневозбуждающей субстанции, то нет движущейся материи; если нет движущейся материи, нет и жизневозбуждающей субстанции»⁴⁷. Свое положение: «Нет жизневозбуждающей субстанции, если нет движущейся материи, — только это и есть единая сама по себе действующая природа»⁴⁸ — Андо объясняет в том смысле, что жизневозбуждающая субстанция существует внутри самой природы, и этим и обусловлено гармоничное движение природы. Таким образом, Андо Сёэки представляет себе самопроизвольно действующую природу как «чувствующую себя» (自感 *дзикан*).

В рассуждениях Андо Сёэки о качествах пяти элементов как носителей возбуждения психической деятельности — ощущений, рассудочной способности, мы-

шления мы с совершенной ясностью можем проследить, что основной вопрос философии он решает материалистически. Не дух порождает материю, а, напротив, природа, «естественность» материальных первоэлементов порождает дух, психическую деятельность человека.

Андо утверждает, что психическая деятельность человека определяется его природой, его физическим складом, состоянием.

«Человек, — пишет Андо Сёэки, — это [продукт] жизненных сил хлебных злаков. Зерно злаков есть сгущение жизненной силы неба и земли, солнца и луны... Развитие и проявление этой жизненной силы и сгущения ее составляют человека. Человек возделывает хлебные злаки, чтобы кормиться. Его истинная жизнь, тело и дух, воля и действия — все это существует благодаря пище»⁴⁹. Чтобы подчеркнуть эту мысль, Андо специально создает сложные иероглифические композиции, которые выражают понятия: «сознание есть жизненная сила, обретенная благодаря съеденному рису» или «сознание [существующее] благодаря жизненной силе питания»⁵⁰.

Андо утверждает, что люди должны удовлетворять свои потребности в пище, прежде чем заниматься теоретическими суждениями или религией. Критикуя буддийских философов и проповедников, Андо пишет: «И только когда человек насыщается благодаря съеденному хлебу, тогда расцветают движение материи крови, жизненная сила, чувство, сознание и делается возможным размышление; работает сознание и становится возможным заниматься теориями и религией»⁵¹.

Андо отвергает утверждения идеалистов и мистиков, что мышление сверхчувственно, независимо от тела, вечно и неуничтожимо. Он говорит, что сознание, мышление связано с телом и умирает вместе с ним: «Сознание и то, в чем оно содержится, подобны зерну и его оболочке. Без оболочки нет зерна, а без зерна нет оболочки. Повредите оболочку, и зерно погибнет. Если нет сознания, то нет того, в чем оно содержится. Если нет того, в чем содержится сознание, то нет и сознания — для человека наступает быстрая смерть. Сознание и то, в чем оно содержится, — это единая сокровищница. Зерно и его оболочка — единый предмет. Если уронить зерно без оболочки, то из него другое зерно не родится».

Сознание без его носителя умирает и в другом уже не возрождается»⁵².

«Мышление и тело, — пишет Андо, — находятся в единстве. То и другое являются самочувствованием самой по себе действующей жизневозбуждающей субстанции природы, движением вперед и отступлением назад единой чувствующей материи»⁵³.

Разоблачая мистические домыслы буддистов о душе и природе, т. е. о возможности психической деятельности и психическом складе человека, Андо говорит: «Душа человека есть движение жизненной силы природы. Если рассматривать, что такое натура человека, [то увидим, что] она есть истинная жизневозбуждающая субстанция природы»⁵⁴. Андо объясняет, что «натура человека — это его истинная сущность как человека, а эта истинная сущность есть наивысшая полнота природы»⁵⁵.

Под несомненным влиянием древнекитайских натурфилософских представлений Андо отстаивал идею, что соответствующие элементы являются возбудителями возникновения определенных сторон, ступеней психической деятельности — ощущений, чувств, желаний, способности мыслить и т. д. Так, например, он утверждает, что «...если говорить об особенностях духа, т. е. об импульсе единой рассудочной деятельности, то он зарождается в желчи и внутренней оболочке кровеносных сосудов, и когда он там возникает, то волнуется, возбуждается деятельность разума, а это есть действие теплоты — элемента огня»⁵⁶. Но в то же время Андо в самых резких выражениях критикует натурфилософов, которые рассматривают бытие каждого из элементов как нечто обособленное, самостоятельное и определяют тот или другой элемент либо как начало психической жизни, либо как главный возбудитель психической деятельности, превалирующий над остальными элементами. Андо Сёэки утверждает, что в результате взаимодействия элементов, взаимостолкновения и взаимосочетания элементов «...возникает совокупная единая рассудочная способность; в этой единой рассудочной способности лежит единое обращение пяти элементов»⁵⁷. И далее: «Рассуждения, подобные тем, что содержатся в „Нэйцзинь“, состоят в том, что лишь вода является великой [силой] и служит началом для людей и вещей и что вода существовала до неба и земли. Эти рассуждения яв-

ляются незнанием природы, домыслом, заблуждением. Мы должны знать, что в отношении таких вещей, как чувства, рассудок, разум, мышление, в природе не может быть „до” и „после”»⁵⁹.

Андо Сээки десятки раз повторяет, что только совокупность элементов в их взаимосвязях и взаимосочетаниях в состоянии породить ощущения, чувства, рассудочную способность. Он, в частности, пишет: «Способность мыслить, чувствовать, любить, сам организм, способность брать руками, ходить ногами — все это... происходит из единого кругообращения и действия качества пяти элементов»⁶⁰. В рассуждениях о возникновении «импульса рассудочной способности» Андо, как и повсюду, где он говорит о природе, вновь и вновь повторяет, что элементы не могут иметь преимущества один перед другим, так как в природе нет высшего и низшего, высокопоставленного и низкопоставленного, богатого и бедного, а есть единое *ки*, вечно и самопроизвольно действующее и творящее. Это положение служит у Андо Сээки обоснованию его учения о том, что социальное неравенство, экономическое и духовное порабощение человека человеком, всякий паразитизм противоестественны и суть не что иное, как «обворовывание естественных законов».

Душа, или разум, для Андо наивысший предел «полноты» самопроизвольно движущейся природы или наивысшее ее творение, которое может существовать и обнаружить себя только во взаимосвязи и единстве с активным познанием окружающего нас мира, «со знанием того, что перед глазами»⁶¹. «Душа и познание, — пишет Андо, — находятся во взаимосвязи и взаимообусловленности; это есть единство духа. Не знать этого и рассуждать, как даосы, о существовании двух душ — заблуждение»⁶². И далее: «Душа и познание находятся во взаимосвязи и взаимообусловленности. Это — единство духа [Буддисты] не знают этой тонкой способности и утверждают, что все есть только дух, придерживаются домыслов о существовании души Будды, о всеобщности души, об истинной душе, данной человеку. Все это — заблуждение. Поэтому и все рассуждения, содержащиеся в [буддийских] книгах, являются вымыслом»⁶³.

Рассуждая о том, что «вселенная есть единая сущность самопроизвольно продвигающихся вперед и от-

ступающих назад, отступающих назад и продвигающихся вперед пяти элементов»⁶⁴, т. е. материи, находящейся в вечном движении, Андо стремится избежать дальнейшего соприкосновения с идеалистической спекуляцией неоконфуцианских схоластов. И так как теория о пяти элементах в неоконфуцианских сочинениях истолковывается идеалистически в целях утверждения в последнем счете идеального начала вселенной *ли* (в японском чтении — *ри*), как господствующего, то Андо Сээки, в противовес этим неоконфуцианским утверждениям, избирает человеческий организм в качестве образца для изучения вселенной, в которой господствует только единое *ки*. Он настоятельно призывает обратиться к организму человека как к «малой вселенной»⁶⁵, изучая его «естественность», постигать естественность «большой вселенной»⁶⁶. И здесь действительно, в противовес конфуцианскому идеализму и буддийской мистике, Андо на основании своих построений о качествах пяти элементов пытается показать, почему «человеческий организм и вселенная представляют внешнее и внутреннее продвижение вперед и отступление назад, отступление назад и продвижение вперед природы»⁶⁷. И оказывается, что «пять природных телесных качеств, с которыми связано действие пяти чувств, участвующих в психической деятельности»⁶⁸, внешне и внутренне отображают проявление самой сущности «неба и земли», а «элемент огня (теплота) является господином духа»⁶⁹ или «господином божественности природы», подобно тому как «элемент воды (влажность) является господином формы и вещества»⁷⁰.

В «Истинном сообщении о всеобщем (едином) пути», написанном около 1/52 г., Андо Сээки пишет: «Вселенная — это единая сущность. Мужчина и женщина — это единство человека (буквально: „один человек”), это единая материя, находящаяся в естественном самопроизвольном движении вперед и отступлении назад. Если бы не существовало мужчины, то не существовало бы и женщины, а не было бы женщины — не было бы и мужчины. Мужчина и женщина соединяются и составляют человека, и это есть постоянство человеческого отношения»⁷¹. И далее: «Стремление человека к соединению — это проявление той же силы движущейся материи, которая наполняет семена хлебных злаков. Стремление че-

ловека к соединению — это истинная природа человеческой жизни. Поэтому, если это желание иссякает, человек умирает. Человек умирает и превращается в те же хлебные злаки» (буквально: «и возвращается к хлебным злакам») ⁷². И еще: «Во чреве наполняется семя, и изнутри возникает это стремление к соитию» ⁷³.

Подобного рода рассуждения, которых у Андо Сёэки множество, занимают важное место в его системе доказательства своей материалистической концепции мира и направлены своим полемическим острием против неоконфуцианских схоластов, буддийских и даосских мистиков и так называемой «конфуцианской школы медиков» ⁷⁴. Андо Сёэки настойчиво отстаивает свое положение о том, что человек, рождаясь из *ки* — движущейся материи, составляет одно целое с природой и на основе изучения человеческого организма, его духовной деятельности, т. е. «единства души и познания», можно убедиться в реальности объективно существующего мира, познать развитие природы от менее совершенного к более совершенному, вплоть до ее «тончайшей полноты».

Буддисты верят в *калпы* — циклы «превращения» и «разрушения» мира. Конфуцианцы и неоконфуцианцы учат, что небесный «великий предел» (или «беспределенное») порождает мир и подвергает его превращениям или предустановленным изменениям. Отвергая утверждения о существовании «циклов превращения» и «великого предела», Андо Сёэки говорит, что видимое небо лишь простирается над землей и составляет с ней единство. «Небо, — пишет он, — хотя и порождает множество вещей в процессе движения по круговороту, не убавляется и не подвергается превращениям; оно есть постоянство самопроизвольно действующей, движущейся природы. Взять, к примеру, чай. Он подвергается действию неба, может превратиться в порошок, чайную пыль, но материя чая при этом не изменяется [в нечто другое], она наличествует в чайной пыли. Небо, а также вещи не подвергаются превращениям [в нечто чуждое материи]. Они могут представлять собой только мелкие частицы движущейся материи неба. Поэтому считать, что вселенная может превратиться [в нечто нематериальное], — значит не знать самопроизвольно действующей природы и заблуждаться» ⁷⁵. Андо утверждает, что вне

природы, вне находящейся в вечном движении материи не существует другого мира. Источник существования и развития природы лежит в ней самой.

Разбирая взгляды Андо Сёэки на природу развития мира, следует признать, что процесс «непрерывных перемен во вселенной» он, по-видимому, понимал механически, ибо философ говорит о взаимодействии по существу внешних тел — материальных элементов, представляющих вещественный состав вселенной. Вместе с тем нельзя не отметить некоторой противоречивости построений Андо Сёэки. Так, утверждая, что среди элементов нет высших и низших, он тем не менее, исходя из своего учения о «спасении человечества», наделяет элемент земли свойствами «центрального», неизменного или постоянного «центра» *какуск* 革京 光, «соединения и преобразования» остальных четырех элементов в соответствии с их внутренним состоянием.

Согласно учению Андо, перемены в природе, приводящие к возникновению всех вещей, совершаются «по необходимости». Необходимость постоянных перемен есть основа бытия, внутренне присущее природе качество ее единства во всех многообразных проявлениях. Бытие абсолютного, никем и ничем не ограниченного материального мира, существующего вечно, объективно и независимо от «души и натуры человека», философ рассматривает в свете своей теории *госэй кассин* ⁷⁶ — «взаимосвязи и взаимообусловленности вещей и явлений как закона истинного бытия». Изложение этой теории содержит чрезвычайно интересные и глубокие мысли. Для того времени вообще и для тогдашней Японии в особенности эти рассуждения следует расценивать не иначе, как гениальный взлет мысли.

Ввиду исключительного интереса, который представляют рассуждения Андо, я приведу почти полностью перевод подраздела «Мои рассуждения о теснейшей связи с природой» ⁷⁷ из «Истинного сообщения о всеобщем (едином) пути». Андо Сёэки пишет: «Безначальна и бесконечна природа. В своем движении, в малых и больших продвижениях вперед и отступлениях назад творит она вселенную. Вселенная поэтому действует сама по себе (*хиторисуру*) — сами по себе действуют солнце и луна, сам по себе действует человек [мужчина и женщина в их единстве], сами по себе действуют добро и зло,

сами по себе действуют горе и радость, сами по себе действуют доброе сердце и сердце злое, сами по себе действует Я и Он, само по себе действует разделение на низы и верхи, само по себе действует деление на богатых и бедных, сами по себе действуют жизнь и смерть, — мы познаем это из того, что перед нашими глазами. День и ночь — это единство суток (буквально: „один день”), и оно совершается само по себе. Бывает ли день, если нет ночи? Бывает ли ночь, если нет дня? Может ли мудрость человека расчленишь на две отдельные вещи день и ночь? День и ночь — это единство: солнце и луна — божественное единство. Кто же творит все это? Все это [творит] сама по себе действующая, находящаяся в движении — продвигаясь вперед и отступая назад — единая, естественная жизневозбуждающая субстанция. Однако те, кто ставят себя над массой простых людей, ради алчного пожирания [возделанного другими] создают теории, согласно которым все в мире: бесчисленные поступки, бесчисленные вещи, небо и земля, солнце и луна, мужчина и женщина, душа (сознание) и натура человека — истолковывается как отделенные друг от друга предметы. Они вводят в заблуждение ради собственной выгоды и повсюду в мире сеют невежество, темноту и смятение...»⁷⁸.

Отстаивая основоположение своей философии, что *госэй кассин* есть единство противоречивого развития природы, Андо Сёэки пишет: «Истинным законом является единый закон продвижения природы вперед и отступления ее назад. Вселенная (небо и земля) есть единое тело. Солнце и луна — единая божественность. Пять знаков в единстве — зерновые. Мужчина и женщина — это единство человека (буквально: „один человек”). Самцы и самки в единстве — животные, самцы и самки птиц — единый род [птицы]... Мужское и женское — одно целое. Добро и зло — единая вещь. Правильное и неправильное — единая практика. Да и нет — единый принцип разума (единая область деятельности разума. — Я. Р.-З.). Внешнее и внутреннее — единая общность. Жизнь и смерть — единый закон. Печаль и радость — единое сердце. Веселье и гнев — единое чувство. То, что мы во всем ясно видим различия (противоположности), есть единый истинный процесс движения вперед и отступления назад. Это продвижение вперед и

отступление назад есть единый процесс (единая истинная работа)»⁷⁹. Философ пишет далее: «Если существует взаимосвязь и взаимообусловленность вещей и явлений, то существует истинное бытие; отсутствие взаимосвязи и взаимообусловленности вещей и явлений означает отсутствие истинного бытия»⁸⁰.

Каким бы своеобразным ни был язык произведений философа, сколько бы помех и затруднений в толковании ни создавали сковывающая лапидарность текста и необычные идеографические средства передачи всей сложной системы понятий и соответствующей им терминологии, приведенные выше высказывания свидетельствуют о том, что в учении Андо Сёэки содержатся совершенно ясно выраженные диалектические положения.

Идеологи токугавского режима проповедовали неоконфуцианскую догму о необходимости для человека преодолеть коллизии между идеальной «первоприродой» (*сэй*), которой его наделило небо, и своей «второй природой», или «телесным складом» (*кисицу но сэй*). Чем меньше этих коллизий, тем якобы ближе человек к моральному совершенству и в то же время к наибольшему материальному благополучию в семье и государстве. «Высокопоставленные», «благородные» потому-де и черпают из источника благополучия и довольства, что этих коллизий у них меньше, чем у «низов», у которых «телесный склад» покрыл «осадком», «мутью» идеальную «первоприроду». По этой якобы причине простые люди не в состоянии черпать в полной мере из того же источника, из которого черпают верхи. «Низам» предлагалось преодолеть подобные коллизии и, следуя верхам, стремиться изгонять зло ради торжества «абсолютного блага». Это фальшивое, ханжеское этико-политическое учение, служившее интересам господствующего класса, было официальной идеологией токугавского полицейского государства.

Андо Сёэки с гневом отзывался об этом «учении преступников против народа». Идеологи «умиротворения поднебесной», рассуждает философ, требуют стремиться к торжеству блага, которое, однако, является таковым для верхов, но злом для низов. Если считают, что само существование «благородных тунеядцев» — благо, го для народа оно — «недопустимое зло во вселенной». Если труд, вспахивание полей, удобрение их навозом и

другие усилия представляют собой наказание людей за их грехи и возобладание их «телесной природы», абсолютное зло для «благородных», то для народа возможность необходимого и свободного труда «в покое и безопасности» есть истинное благо.

Верный своей теории *госэй кассин*, Андо спешит доказать, что противоположности «добра» и «зла» неразрывно связаны между собой, взаимообусловлены. Они возникают и существуют то как причина, то как следствие, и каждое из них не является чем-то абсолютным. Возмущенный невыносимым пустословием конфуцианских и неоконфуцианских схоластов и буддийских мистиков, философ-материалист подкрепляет свою мысль нарочито подобранными грубыми примерами, подобные которым редко встречаются в литературе. Так, в «Истинном сообщении о всеобщем (едином) пути» Андо Сёэки пишет: «Если нет зла, то нет и добра. Если устранено добро, то исчезает и зло. Допустим, левая рука — добро, а правая — зло. Если отрезать правую руку, то пользоваться только левой будет трудно. В толстой кишке находится кал — это зло. В груди находится дух — это добро. Но если избавиться от толстой кишки, то разве будет существовать только грудь? Ночью темно — это зло. Днем светло — это добро. Но если не будет ночи, то разве может существовать лишь день? Поэтому, если говорить о вещах, добро и зло составляют единую практику. Небо и земля составляют единое тело, солнце и луна — единую божественность. Мужчина и женщина в единстве — человек. Не знают тончайшего природы, поэтому говорят о поощрении абсолютного добра и преследовании зла. Пожалуй, предписание следовать абсолютному добру и запрещение зла суть заблуждения весьма субъективного свойства. Такие лица, как Конфуций и Будда, введя мир в заблуждение, ввергли его в омут преступлений. Их догмы являются великим заблуждением»⁸¹.

Ясно выраженное диалектическое содержание мы находим и в следующих высказываниях Андо Сёэки о природе и ее закономерностях: «Жизнь как расширение и продвижение вперед и смерть как сокращение и отступление назад есть постоянство единой одухотворенной стихии естественности. Поэтому догмы [конфуцианцев] о фатальной предопределенности судьбы, о пред-

определенности жизни и смерти, догмы [даосов] о том, что „дух бездонный не умирает“, а также догма [буддистов] о „возрождении в новой жизни“ и т. д. и т. п. — все это домыслы, и в действительности ничего похожего нет. Существование — отступление. Единая одухотворенная и сокращенная) стихия естественности действует самопроизвольно, поэтому жизнь и смерть — нераздельные вещи. Расширение — продвижение вперед от этого к тому мы называем жизнью для того и смертью для этого. Сокращение — отступление от того к этому мы называем смертью для того и жизнью для этого. Нет разделенных жизни и смерти, а есть самопроизвольно действующее продвижение вперед и отступление назад»⁸².

Еще яснее и образнее выражены диалектические идеи в следующем отрывке: «Жизнь и смерть не имеют начала, не имеют конца. Закон истинного бытия — это самодвижение. Жизнь и смерть есть самодвижение вперед и отступление назад как взаимосвязь и взаимообусловленность вещей и явлений»⁸³. Закон истинного бытия таков, что продвижение вперед есть жизнь, а отступление назад — смерть. В рождающемся, живущем заложена смерть, а в умирающем — жизнь. Жизнь и смерть как взаимосвязь и взаимообусловленность вещей и явлений не имеют начала, не имеют конца»⁸⁴.

История японской философии до великого Андо Сёэки не знала даже чего-либо подобного его воззрениям. Развитие общественной мысли в XVIII в. выдвинуло плеяду выдающихся философов-материалистов, атеистов и вольнодумцев, но Андо Сёэки стоит настолько высоко над их уровнем мышления, что и в ряду крупнейших философов мира того времени он по праву занимает почетное место.

«Как видно из вышесказанного, — пишут Саигуса Хирото и Миягава Акирака, имея в виду те же высказывания, которые цитированы здесь, — Сёэки упорно отстаивает мысль, что материальное становление, материальное существование является основой... Он настойчиво выступает против фантастического, идущего от идей, и в центр своих размышлений ставит действительное, реальное, материальное. При этом обращает на себя внимание его передовое, прогрессивное мышление.

и эта сторона прогресса превосходна». Саигуса и Миягава видят достоинство Андо Сёэки в «диалектической логике философа». «Дело в том, — пишут они, — что он (метод мышления Андо Сёэки. — Я. Р.-З.) соответствует диалектическому методу. До него даже и не слыханы были такие рассуждения, как то, что „небо и земля — единая сущность“, „мужчина и женщина — единство человека (один человек)“. В его сочинениях выражены также такие мысли, как „правильное и неправильное находятся в единстве (одно целое)“, „добро и зло находятся в единстве (одно целое)“ и др. Сёэки выражает эти мысли словом *госэй* — „взаимосвязь и взаимообусловленность вещей и явлений“. Но нет никаких помех для того, чтобы считать эти мысли выражением диалектической логики. Он рассматривает реальные предметы, т. е. предметы, противостоящие друг другу, как реальные вещи, и находящиеся в единстве. И можно видеть, как он искусно вводит в свои рассуждения диалектику своего учения о *госэй*, чтобы не дать повода считать его материалистическими идеями, о которых говорилось выше, механистическими, изолировав их от действительности»⁸⁵.

«Диалектика, — говорит В. И. Ленин, — есть учение о том, как могут быть и как бывают (как становятся) тождественными противоположности, — при каких условиях они бывают тождественные и, превращаясь друг в друга, — почему ум человека не должен брать эти противоположности за мертвые, застывшие, а за живые, условные подвижные, превращающиеся одна в другую»⁸⁶. Это означает, что не может быть застывших вечных противоположностей, что они и взаимосвязаны, и подвижны, что они проникают друг в друга, развиваются в борьбе, сталкиваются друг с другом и взаимоисключаются. «Борьба взаимоисключающих противоположностей абсолютна, как абсолютно развитие, движение»⁸⁷, — говорит В. И. Ленин. Единство и борьба противоположностей — вот источник самодвижения.

Принцип самодвижения материи занимает важное место в системе взглядов Андо Сёэки, который ревностно его отстаивает. И все же у этого философа-материалиста, обладавшего разносторонней ученостью, поразительной эрудицией в различных областях старой китайской и современной ему японской науки, но пользовав-

шегося в своем настойчивом изучении природы весьма ограниченными, с нашей точки зрения, научными сведениями и средствами, тщетно было бы искать понимания признания борьбы взаимоисключающих противоположностей как источника самодвижения. На том, качественно отличном от нашего, уровне развития науки и философского мышления и самый универсальный ум своего времени не мог заключать в себе научную систему диалектического объяснения природы. Вместе с тем изучающий наследие Андо Сёэки ясно видит, что нередко его высказывания, содержащие оригинальные, весьма ярко выраженные диалектические положения, приходят в серьезное противоречие с системой его учения, еще стоящего в основном на позициях механического, метафизического материализма. Сам Андо Сёэки в своих сочинениях с особенной настойчивостью множество раз повторяет и напоминает, что в природе царит диалектика, что «путь природы», или закономерное движение, присущее природе, — мити (кит. *дао*) есть не что иное, как «путь противоположностей».

Но в то же время для Андо Сёэки эти противоположности не находятся в борьбе. Их переход друг в друга совершается по вечному круговороту. В системе взглядов Андо единство и взаимообусловленность противоположных предметов и явлений образуют как бы некую внешнюю форму существования этих предметов и явлений, которым внутренне присущи неизменные качества и свойства. Его теория вечного безначального и бесконечного движения раз данной природы по существу лишает последнюю качественное развитие: объективная диалектика бытия материальных первоэлементов, составляющих вселенную, оказывается ограниченной и подчиненной механическому движению, т. е. простому перемещению этих взаимоисключающихся первоэлементов. В конечном счете философия природы Андо Сёэки, как уже говорилось, не могла продвинуться за пределы метафизического материализма, что было обусловлено состоянием науки того времени и особенно состоянием науки в закрытой для связи с внешним миром Японии.

Однако, несмотря на сравнительную слабость своих естественно-научных основ, философия природы Андо Сёэки была для того времени, бесспорно, революционной, а ее пропаганда — актом подлинного мужества.

Чтобы в полной мере представить себе это мужество и величие философа-материалиста, надо иметь в виду, что все рассуждения и выводы Андо Сёэки, касающиеся природы, подчинены одной цели: внушить читателю идею, что природа вечна и не имеет над собой владыки, что она находится в постоянной «самопроизвольной работе», а потому существование над людьми владык, господ, монархов, князей, самураев и прочих тунеядцев, противоестественно, точно так же как противоестественны праздность и всякий паразитизм одних за счет других, а естествен обязательный труд всех без исключения.

Это основное положение философии природы Андо Сёэки.

Андо Сёэки, как мы знаем из его сочинений, наполняли надежды на то, что грядущие поколения, ради чего он, по его собственным словам, и трудился, освободятся от груза косных пережитков и силой «истинного разума», в торжество которой философ непоколебимо верил, будут настойчиво «измерять глубины природы». Благодаря этому они сумеют избежать заблуждений предков, которым выпало на долю жить в «противоестественном мире узаконенного беззакония». Андо Сёэки упрекал своих современников в том, что они мирятся с введенными в Японию извне «противоестественными утверждениями», будто бы мир непознаваем, привыкли к этому распространившемуся заблуждению, которое в действительности есть сознательное «обворовывание естественного пути» учеными схоластами и мистиками, оправдывающими разделение человеческого общества на «высокопоставленные благородные верхи и обворовываемые ими низы».

В условиях господства неоконфуцианского идеализма и огромного влияния буддийской идеологии Андо Сёэки смело отстаивал идею познаваемости реального мира вещей, прибегая к оригинальным и остроумным способам доказательства. Он был убежден, что объективно существующий мир вечно оставался бы непознаваемым, если бы свойства духа, сознания, мышления представляли потусторонний, самодовлеющий мир, чуждый видимому, предметному миру. Утверждая, что мышление имеет своим источником и «местопребыванием» реальный мир природы, Андо Сёэки, как я уже отме-

чал, прямо говорит о движении мысли как о результатах действия силы, обретенной в пище, без которой человек не может существовать.

Характеризуя далее человеческое сознание как таковое, Андо Сёэки отмечает, что животные не в состоянии активно познавать природу, анализировать окружающую их среду — это может сделать только человек, возделывающий землю своим трудом. Психика животных, говорит Андо, «сдерживается» их природой. И если называются «совершенномудрые», утверждающие, будто они достигли «высот духа, вершин чистого истинного просветления» именно в отрицании познаваемости мира, то это означает, что они «обворовывают законы природы», клевещут на нее, в то же время пользуясь ее щедротами. Если эти «совершенномудрые» не признают за человеческим разумом способности действительно проникать всюду, они, совершенно логично заключает философ, низводят тем самым собственную психическую деятельность до степени «затуманенности и подавленности», как у животных.

Человек, учит Андо Сёэки, не может не познавать окружающий мир, не может не анализировать его и не рассуждать о нем в силу самой своей «естественности», даже если бы из своекорыстия или ради славы и гордыни утверждал, что сознание «не исчерпывает» и «не объясняет» законов бытия. «Дух [сознание] человека, — пишет философ, — это находящаяся в движении стихия естественности самодействующей природы. [Способность] раскрытия духовной природы человека лежит в активной жизневозбуждающей субстанции природы. Дух как находящаяся в движении стихия естественности должен исчерпывать тончайшие законы. Если не исчерпывают [возможностей] духа, тончайших [возможностей] разума, то это означает, что активная жизневозбуждающая субстанция находится в состоянии мутности, сдержанности. Когда дух как движущаяся стихия естественности замутнен, это означает, что стихия естественности в таком мутном состоянии оседлала активную жизневозбуждающую субстанцию, войдя в мир мутной, сдерживаемой стихии естественности животных и зверей. Когда же дух освещает законы [природы] спокойно, это означает, что активная жизневозбуждающая субстанция оседлала дух, и [тогда] он яв-

ляется неестественным, проникающим всюду сознанием естественного, истинного человека»⁸⁸.

Оптимистические, жизнеутверждающие взгляды Андо Сёэки противостояли крайнему пессимизму буддийской философии, в том числе мрачной безысходности, в которой пребывали последователи мистического учения Бодхидхармы⁸⁹.

Андо уделяет значительное место резкой критике проповеди и деятельности Бодхидхармы. Основываясь на философии Нагарджуны⁹⁰, Бодхидхарма проповедовал пустотность мира и абсурдность стремлений логически познать его и выразить это познание словами. Нагарджуна говорил: «Все предметы, подверженные смерти, относительно и пусты. Единственно реально их небытие, или Великая Пустота (*маха шуньята*)»⁹¹. Созданные Бодхидхармой буддийские школы были фанатичными популяризаторами этой мистики. «Согласно этим школам, — пишет известный буддолог Сасаки⁹², — созерцание внутреннего, а не внешнего мира есть единственный путь к просветлению... В этой системе делается сильное ударение на „интуицию“, ее (системы. — Я. Р.-З.) особенность состоит в том, что в ней не существует слов, которыми она могла бы выразить себя, нет способа, с помощью которого она могла бы осмыслить себя, нет длящегося доказательства своей истинности логическим путем»⁹³.

В разделе «О нелепости проповеди незнания» сочинения Андо Сёэки «Истинное сообщение о всеобщем (едином) пути» приводится изложение пассажей из известных исторических сообщений о происшедшей в Китае дискуссии между императором У-ди из династии Лян и Бодхидхармой, в которой раскрывается сущность этой философии безысходного пессимизма и мистики. Бодхидхарма доказывал У-ди, что добродетели или почести, которых домогаются люди, химеричны, так как сам мир пустотен. «У-ди, — пишет Андо, — спросил: „В чем состоит первейший принцип совершенного мудрого учения?“ Бодхидхарма ответил: „Все обширно, ничто не является субстанциальным, и нет ничего, что можно принять за священное“⁹⁴. Император возразил: „А что же такое тот, кто возражает моей особе?“ Бодхидхарма ответил: „Не знаю!“⁹⁵. Бодхидхарма утверждал, продолжает Андо, что только созерцаемая врожденная

идеальная первоприрода (*кансэй*)⁹⁶, некий врожденный дух, не затронутый связями с видимым миром, именно врожденная, недифференцированная и пустая по своей сущности идеальная первоприрода является единственно универсальной и истинной. Бодхидхарма, говорит Андо, утверждает, что эту врожденную идеальную первоприроду «совершенно невозможно передать словесными определениями». «Деятельность рассудка, познающего определением, — продолжает Андо Сёэки, — передается словами, и так как она охватывает размышление, взвешивание, разбор, то [Бодхидхарма] считает все это заблуждением обыденного сознания (*бонсин*)»⁹⁷. Андо обстоятельно критикует эти взгляды, называя их абсурдными и преступными, направленными против «массы пашущих и сеющих». Он считает заблуждением идеалистические утверждения, будто мышление есть внутреннее проявление души, т. е. непосредственное умозрительное восприятие внутреннего содержания сознания, интуиция. «Однако если не иметь возможности исчерпать [силу] разума, — пишет Андо, — и утверждать, что чистое постижение⁹⁸ осуществляется непосредственно в человеческой душе, созерцанием своей идеальной первоприроды, на основании субъективных данных сознания, то это ничего общего не имеет с природой. Но ведь человек, который обращается к субъективным данным сознания, конечно, анализирует, а это и есть тончайший закон природы»⁹⁹. Буддийские и даоские философы, продолжает Андо, утверждают, что только «людям, избравшим учение о недеянии», об отрешении от деятельности и связей с окружающим миром, удастся в умозрении собственной души, интуицией, «постигать» сущность мира. «Разум они уподобляют пустоте»¹⁰⁰, отстаивают мистическое «немышление» (*мусин*)¹⁰¹, интуицию. «Такого не может быть в природе: все это субъективные, надуманные понятия»¹⁰². Люди, которые по невежеству воображают, что могут отрешиться от связей с реальным миром, или те, кто сознательно пытается следовать Бодхидхарме, который целых девять лет просидел в созерцании стен монастыря Шао Линь-шань в Китае, отказываясь говорить и мыслить, — такие люди — безумцы, одержимые¹⁰³. Но эти люди, опасные для развития здоровой культуры народа, обманывают себя и других. В действительности они не только связаны

с миром, но и зависят от него. Однако эта их связь — необычная, уродливая. Дело в том, что и «во время длительного созерцания они также кормятся, а если не будут этого делать, то перестанут жить; с прекращением жизни никакое размышление или созерцание невозможно». Эти проповедники созерцания собственной души как источника «просветления», отрешения от мира и познания его, от активного мышления тунейдствуют за счет народа, «одурманивают сердца истинных людей — массы пашущих и сеющих» и «пожирают плоды их труда».

Андо Сёэки призывает потомков отвернуться от противоестественной «науки и философии» конфуцианских, буддийских и даоских схоластов и мистиков и пишет: «Древние говорили, что разум человека не в состоянии познать природу, измерить ее глубины, несмотря на то что он действует в ней. Поэтому обычные в мире рассуждения о природе опираются на довод, что человеческий разум не в состоянии измерить ее глубины, хотя он и действует. Разве можно подходить к природе со словами заклинаний и представлениями древних о невозможности ее познания? Но взять наш организм, — разве сам наш организм, действующий в окружающем нас мире, не наделен естественными тончайшими качествами и функциями, которые имеет природа? И выходит поэтому, что мы живем в природе, а вместе с тем не знаем природы нашего тела и духа»¹⁰⁴. И далее, рассуждая о пяти материальных первоэлементах, составляющих «сущность вселенной»¹⁰⁵, философ говорит о своем понимании целей познания мира.

Люди труда, убеждает Андо Сёэки, не нуждаются в философии, которая отгораживается от реального мира и превратно объясняет его, «обворовывая истинные законы самой по себе действующей природы, вселенной»¹⁰⁶. Люди труда не нуждаются в идеологии, которая освящает господство тунейдцев, «жадно пожирающих возделанное трудами массы простых людей»¹⁰⁷.

Андо говорит: «Если стремиться познать сущность вселенной, происхождение духа и тела человека, то нельзя расходовать душевные силы на науку и размышления, обращаясь только к чему-то внешнему. Это значит, что нельзя отделяться от обычной практической жизни. Человеку необходимо согреться от холода, за-

жигать светильник в темноте, варить мясо, чтобы оно было теплым и съедобным, воду превращать в кипяток, а кипяток охлаждать, употреблять пять злаков и приправы, чтобы все это обращать в пищу. Эти предметы он употребляет ежедневно, неограниченно постигая тончайшие законы вселенной...»¹⁰⁸.

Философ подчеркивает, что в своей практической деятельности, именно благодаря труду, люди обретают возможность истинного познания мира и его «тончайших законов». Он пишет: «Принципы, закономерности бытия не постигаются в „чистом мышлении“; они существуют в труде — возделывании земли собственным трудом»¹⁰⁹.

Мир познаваем, учил Андо Сёэки. «Массы истинных людей», свободных от угнетения и порабощения, от работы на «благородных тунейдцев» и завоевывающих своим трудом обеспеченное существование для себя и других, в состоянии выработать правильные принципы познания природы и ее закономерностей, правильно осознать себя, совершенствоваться и должным образом применять свои духовные силы. Эти мысли великого японского материалиста XVIII в. не потеряли, разумеется, своего значения и теперь. Больше того, в наши дни, в условиях капиталистической Японии, где против стремлений и чаяний народа действует союз чужеземной и внутренней реакции, они обретают новую свежесть и силу, пробуждая умы к творческому самосознанию. Получившие распространение в Японии в период монополистического капитализма реакционные идеи английского и американского прагматизма, немецкого и французского экзистенциализма, воинствующего иррационализма — этой идеологии международной реакции, в соединении с ожившей пропагандой мистики собственных японских буддийских школ продолжают чинить немало препятствий здоровому развитию японской философской культуры. Поэтому и понятен большой интерес японской прогрессивной науки к материалистической философии природы Андо Сёэки как к важной вехе в борьбе материализма с идеализмом в истории развития японской философской мысли и живому источнику творческого вдохновения в борьбе против антинаучной, иррациональной философии и религиозной мистики. Саигуса Хирото в своей монографии «Изучение европеизации

Японии», говоря о развитии философской мысли в Японии как науки, утверждает далее, что философия автора «Истинно действующих законов природы» является «единственной философией, созданной японцем»¹⁰. Многие японские прогрессивные ученые, работающие над изучением наследия Андо Сёэки, задаются вопросом, чем можно объяснить, что в условиях Японии того времени мог родиться такой оригинальный и выдающийся философ. Сама постановка этого вопроса и глубокий интерес к личности и творчеству Андо Сёэки показывают, что прогрессивные японские ученые гордятся своим великим соотечественником — материалистом и атеистом, многое и многое в учении которого и ныне помогает в борьбе против реакции в науке, философии и политической жизни.

Глава V

АТЕИСТИЧЕСКИЕ И АНТИКЛЕРИКАЛЬНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ АНДО СЁЭКИ

В общей системе взглядов Андо Сёэки философия природы играет роль фундамента его социологической концепции. Отправной точкой для беспощадной критики известных философу общественных отношений служит его учение о *хосэй*. Термин *хосэй*, как уже говорилось (см. стр. 49), выражает у Андо Сёэки понятие об «узаконенном мире беззакония» и «противоестественном мире узаконенного беззакония». Согласно этому учению, противоестественно все то, что экономически, политически или духовно обеспечивает и поддерживает паразитизм кого бы то ни было за счет «массы работающих собственными руками», все, что противоречит материальным и духовным интересам «работающих, возделывающих». На «противоестественный мир узаконенного беззакония» и порождающие его, по представлениям Андо, причины обрушивает философ весь свой неукротимый гнев.

К основным источникам появления *хосэй* Андо Сёэки относит прежде всего религию. «Он не верит в синтоистских богов, в богов буддийских, в конфуцианских святых и совершенномудрых»¹, — писал Кано Кокити.

Причину беспредельной ненависти Андо Сёэки к буддийской церкви легко представить себе, оценив антинародную роль, которую играли могущественные буддийские конгрегации в политике феодальных правителей. Японский буддизм всегда был идеологическим подспорьем, политическим и военным союзником феодалов в многовековом и безнаказанном грабеже миллионов крестьян. Ортодоксальные конгрегации буддийской церкви особенно проявили себя как вдохновители и пря-

мые соучастники подавления крестьянского движения в XVI в., когда оно стало превращаться в грозную революционную силу. На Японских островах почти не осталось местности, где крестьянское движение не оставило бы заметных следов и где не назревали бы новые волнения.

Стремясь подавить возросшее сопротивление крестьянства, господствующий класс должен был объединить свои силы. В ожесточенной борьбе из среды крупных феодалов выдвинулись «объединители японских земель» Ода Нобунага (1534—1582), Тоётоми Хидэёси (1536—1598), а затем — Токугава Иэясу (1542—1616), представитель одного из богатейших феодальных домов, основавший режим военных правителей (*сёгунов*).

Объединение страны, проходившее в напряженной обстановке столкновения антагонистических классов, сопровождалось также обострением внутриклассовой борьбы между различными группировками феодалов. Консолидация господствующего класса совершалась на условиях подчинения.

Подобно могущественным светским феодалам, князья буддийской церкви, буддийские монастыри и храмы, владевшие огромными земельными богатствами и располагавшие тысячами отрядами вооруженных бонз (*сохэй*), были опасными врагами политики объединителей. Мощная экономическая и военная организация буддийской церкви, представленной несколькими враждующими между собой сектами, которые в зависимости от обстановки входили в политические и военные коалиции то с теми, то с другими князьями, естественно, встретила в лице Ода Нобунага непримиримого врага.

Религиозно-политическая организация буддистов была настолько влиятельной, что держала в своих руках императорский дом. Правда, в это время он уже не играл прежней роли, но токугавские диктаторы в важных вопросах своей внутренней политики не раз выступали от его имени. Возникший в эпоху Хэйан (VIII—XII вв.) обычай пострижения японских императоров в монахи и переселения в крупные монастыри практиковался и во времена Ода Нобунага. Подобное монашество, если только придворная клика не избирала монастырь местом заточения членов императорской фамилии, было по существу мнимым. Императоры-монахи

(бывали случаи, когда в монастырях оказывались временно «пленниками» два экс-императора) обретали возможность влиять на ход политической борьбы под личиной «подавившего страсти молящегося», опираясь при этом на могущество буддийской церкви. Последняя в свою очередь, плетя паутину закулисных интриг, не раз прикрывалась именем какого-нибудь члена императорского дома.

Натравливая друг на друга князей и самураев или представителей разных буддийских сект, бонзы, как правило, действовали в интересах правящей верхушки сект, владевшей огромными богатствами и аристократической по своему происхождению, а не в интересах простых монахов. Указывая на это обстоятельство, Андо Сёэки тем не менее с непримиримой беспощадностью разоблачал паразитизм всех слоев буддийского монашества.

Центрами буддийского воинствующего мракобесия были монастыри и храмы сект *Дзёдо*, *Сото* (ветвь секты Дзэн) или *Сюгэндо*, представлявшей своего рода единение последователей сект *Сингон* и *Тэндай*². Возникшая еще в IX в. *Сюгэндо* проповедовала так называемую мантру («истинные слова» Будды для «непросветленных»), преследовавшую единственную цель: воспитать в крестьянах покорность «судьбе», привить им дух безысходности и удерживать их от активного протеста.

Последователи этой секты, известные под названием *яма-буси*³ и представлявшие собой сброд кочующих монахов, вызывали своими пороками ненависть и отвращение у народа, однако были внушительной силой, которую сёгуны считали полезной для государства. В «Завещании Иэясу» (ст. 72) говорится: «Буддийские бонзы, синтоистские жрецы и ямабуси — народ гулящий, но всегда были необходимы...»⁴.

Вследствие изменения после объединения Японии условий классовой и политической борьбы произошли изменения в пропаганде, которую вели *Сюгэндо* и другие буддийские секты, в частности могущественная секта *Икко*. За деятельностью этой секты родовитая феодальная аристократия следила с особенной тревогой. *Икко* выставляла своим девизом догму о «глубокой вере», основанной на «собственном сердце», ведущей к спасению в раю *Сукхавати* без выполнения дорогостоящих обрядов и специального знания книжного ка-

нона. На население Осака наводил страх вооруженный монастырь этой секты — Хонгандзи, или Исиямагонгандзи⁵, доход которого превышал доходы многих даймё.

Этот монастырь домогался руководства пропагандой, которую вели остальные монастыри секты Икко в других провинциях. Бонзы проповедовали, что они отстаивают «простоту и доступность веры», отвергают догму о «личных усилиях» (*дзирики*)⁶ для достижения нирваны, если этими личными усилиями являются только лишь посты, схимничество, совершенный уход от мирской жизни и безбрачие. Они утверждали, что придерживаются догмы о *тарики*, или «вере в спасение благодаря силе другого», т. е. силе сверхъестественного универсального Будды⁷. Чтобы обрести популярность в крестьянской массе и среди городской бедноты, Рэннэ развивал и ревностно проповедовал догму, предписанную еще в XII в. первооснователем секты Икко бонзой Синран, о том, что бедняк, смиренно верующий «своим сердцем» в будущее свое «спасение», сразу же после смерти сольется с Буддой в «раю Сукхавати», в то время как богач, не пребывающий в своем сердце с Буддой, не достигнет этого рая, даже если бы он обладал при жизни тридцать раз по десять тысяч золотых. Бонзы секты Икко, сами усложнявшие обряды особыми мистическими приемами в сравнении с их обычной литургической формой и выделявшие как раз эту мистическую сторону обрядов, в XIV и XV вв. яростно нападали на верхушку буддийской иерархии, обвиняя ее в том, что «она отдаляет учение Будды от народа, вместо того, чтобы приблизить веру к нему». Обладая огромными средствами, собранными с верующих крестьян, конгрегация Икко роскошно обставляла лишь внутренность храмов при весьма простом и скромном устройстве монастырских служб и помещений низшего монашества и постоянно возбуждала паству против роскоши монастырей и храмов других паразитирующих буддийских конгрегаций.

Многие крестьянские восстания XV и XVI вв. в Японии, имевшие религиозную окраску, были по своему существу и значению народными войнами против феодального гнета, произвола, неисчислимых горьких обид, попирания элементарного человеческого достоинства. Они сопровождались, как правило, разгромом не только владений даймё и их вассалов и домов ростовщиков,

постоянно терзавших бедноту, но и монастырей и храмов, каким-либо образом связанных с этими феодалами. Весьма характерно, что во время этих восстаний крестьяне, вооруженные чем попало, жгли и уничтожали также алтари, дорогие статуи Будды и бодисатв, хранилища священных книг «чужих монастырей», изгоняли их настоятелей и главных бонз храмов, уничтожали списки долгов за неоплатные требы⁸.

Верхушка секты Икко особенно старалась использовать этого рода крестьянские восстания и направить их против своих врагов. Но во многих местностях крестьяне, слушавшие ее проповеди, понимали их по-своему, что бонзы секты Икко нередко чувствовали и на собственных спинах.

Главные бонзы буддийских сект, в том числе Икко-сю, и настоятели монастырей — эти князья церкви, не отличались от прочих феодалов, князей светских, ни в политическом, ни в экономическом смысле. Подобно последним, в отношении к властям и другим внешним силам они выступали такими же, если не большими, интриганам, а во внутренней жизни сект и монастырей строго придерживались тех же методов ведения хозяйства и той же административной субординации, разница была лишь в том, что эксплуатация низших слоев верующих ханжески прикрывалась уставом *самгхи* (церкви). В Хонгандзи, например, масса монахов низших разрядов, так называемых *нокэ* и *сёкэ*⁹ — послушников, учеников и всякого рода прислужников работала на верхушку конгрегации и монастыря. На нее же работали значительные группы обездоленных, несчастных людей — завербованные и беглые крестьяне, ловко сокрытые от занесения в монастырские списки и проживавшие в монастыре под видом прохождения испытательного срока для получения права на пострижение, а фактически находившиеся там на положении рабов. Наградой этим людям за их тяжелый труд служило разрешение присутствовать при исполнении некоторых обрядов, а иногда — участвовать в совместном с послушными «ядении» в «трапезных». На таком же положении была и масса так называемых *адзия*¹⁰ — «стремящихся к аскетизму», «страстотерпцев», постоянно враждовавших с высшим монашеством из монастырей на горе Коясан. Не раз эти забитые и одурманенные ре-

лигией люди восставали, но токугавские войска усмиряли их, как, например, в августе 1606 г. и мае 1627 г., когда их сотнями отправляли по этапу в ссылку, или в августе 1659 г., когда из монастырей на горе Коясан изгонялся каждый четвертый *адизя*.

Проповедь «дешевого спасения», которую вела секта Икко среди крепостного крестьянства и непривилегированных слоев городского населения: разорившихся дворян, мелких торговцев, ремесленников, по существу была такой же реакционной, как и догмы других буддийских сект. Князей буддийской церкви тревожило и пугало не столько само содержание пропаганды, сколько ее организационная, церковная форма. В усилении организации секты Икко они усматривали раскольническое разрушение господствующего канона буддийской литургии, а вместе с тем — уменьшение доходов. В расширении экономического и политического влияния этой секты князья церкви видели опасный подрыв узаконенной традиционной буддийской иерархии и содействие крестьянским восстаниям, нередко проходившим под флагом защиты «истинного закона Будды».

Известное *Иккото-но ран* (восстание приверженцев секты Икко), охватившее огромную территорию — провинции Кага, Эти-дзэн, Ното и др., длилось много лет. За период с 1490 по 1600 г. цепь восстаний секты Икко сопровождалась кровопролитными войнами, принесшими в конечном счете неисчислимые беды прежде всего самим массам неорганизованной крестьянской бедноты¹¹.

Андо Сээки был хорошо осведомлен о деятельности секты Икко. В его время в кругах средних и мелких военно-дворянских феодальных владетелей, а также в среде низших слоев самурайства, владевшего земельной собственностью в гуще крестьянских поселений, пользовалась большим влиянием мощная организация воинствующей буддийской секты *Нитирэн* (основана в 1253 г.). Секта умело использовала местные религиозные синтоистские верования, связанные с поклонением духам предков, гор, лесов, рек, шаманством, для того чтобы снискать большую популярность. Основатель секты, бонза Нитирэн (1222—1282), отверг традиционную буддийскую формулу *тингококка* («защита государства путем подчинения его церкви») на том основании, что

под этой защитой подразумевается господство старых буддийских сект, которые служили интересам высшей придворной аристократии, ставившей себя над самураями. Отождествляя самурайскую Японию «с царством Будды», Нитирэн заменил эту формулу догмой *тэнти тиси* («благоговения перед землей небесных богов» или «перед землей *буси*» — самураев)¹². В XVI в. Ода Нобунага сокрушил военную мощь буддийских монастырей, а Тоётоми Хидэёси — экономическое могущество буддийской церкви, как крупнейшего феодального владельца. Хидэёси конфисковал земли монастырей и храмов, но, следуя своей политике превращения церкви в придаток полицейского аппарата, раздавал новые земельные наделы тем же буддийским конгрегациям, наделяя их гарантированным правом грабить массы верующего крестьянства и снова накапливать несметные богатства.

«Полная противоположность Ода Нобунага, Хидэёси думал о пользе и богатстве буддийских монастырей и храмов, — отмечает Цудзи Дзэнноске. — Хидэёси полностью придерживался политики умиротворения и использования силы буддийского духовенства в огромных масштабах»¹³. Он стремился использовать буддийскую церковь в борьбе против распространения деятельности иезуитов и ряда даймё, принявших католицизм. «Побывав в Нагасаки, — писал В. Костылев, — одним из центров деятельности тогдашних миссионеров, Хидэёси убедился в их нетерпимости к лицам других вероисповеданий и увидел те притеснения, к которым они прибегали в некоторых местах Японии для обращения жителей в христианство»¹⁴. Хидэёси легко разглядел в иезуитах-миссионерах и японских феодалах, связанных с ними, авангард чужеземной экономической и политической экспансии, подрывную силу, действующую в стране в интересах осуществления внешних завоевательных планов.

Хидэёси, боявшийся крестьянских восстаний не меньше, чем верхушка буддийской иерархии, придавал наибольшее значение союзу с буддийской церковью в подавлении крестьянского движения. На средства, отнятые у тех же крестьян, воздвигались величественные сооружения для огромной армии паразитирующих бонз, великолепные храмы и статуи. И даже эти мероприя-

тия были использованы диктатором для обезоруживания крестьян во имя «увечкования славы Будды». «Во всех княжествах, — гласил эдикт Хидэеси, — крестьяне хранят мечи и кинжалы, луки, стрелы, ружья и другое оружие. Строжайше повелеваю положить этому конец... За изъятые мечи и кинжалы не возмещать крестьянам никакой платы, так как их нужно употребить на изготовление гвоздей и скреп, необходимых для воздвигаемой ныне статуи Будды»¹⁵. Какой размах приняли эти меры по подавлению крестьянского движения, получившие в народе выразительное название «охота на мечи», как велик был страх феодального властителя перед страдающим крестьянством, положение которого он еще более ухудшил, видно из того, что крестьян во многих местах лишали даже обыкновенных ножей и металлических орудий труда во имя их «будущего спасения в буддийском раю Сукхавати».

Сила и влияние буддийской церкви значительно возросли при военно-феодальном диктаторе сёгуне Токугава Иэясу в связи с возобновлением непримиримой борьбы *бакуфу* (правительства сёгунов) с католическими миссионерами и вообще с христианством в Японии.

В авангарде борьбы с католицизмом Иэясу и последующие сёгуны в течение всего XVIII в. ставили буддийскую иерархию.

Папа Григорий XIII и Климент VIII отдали Японию как новую паству в монопольное «владение» иезуитам. Но скоро туда прибыли и францисканцы, которым папа Сикст V «выделил» Индию. Папа Урбан VIII не скрывался на канонизацию и францисканцев и иезуитов, которым политические интриги и заговоры на Дальнем Востоке стоили жизни. Со времени царствования Филиппа II Испанского иезуиты стали планомерно проникать в Японию.

О первых распространителях христианства на Японских островах в европейской литературе прошлого века говорили, что «это были морские разбойники того времени, представлявшие в своем лице странное соединение ремесел пирата и убийцы с торговлей и религией»¹⁶. Тот же автор писал: «Европа перед тем только что была потрясена борьбой по поводу освобождения от римской церкви. Реформация родила церкви близнецов, еретическое движение Лютера вне церкви породило внутри ее

коварную, все более укреплявшуюся организацию детей Лойолы. Иезуитство в своей ревности к пропаганде в эту эпоху напрягло все силы римской церкви, чтобы снять богатую жатву в Японии; но свойственная католицизму зараза не покидала его и здесь: желание сделать царство Христа царством „от мира сего“ обратило в ничто все планы римской церкви...»¹⁷.

Теперь же, при Иэясу, в Японию начали прибывать более искусственные политические дельцы и интриганы — образованные иезуиты. Они старались служить церкви светским путем. Поручалась ли им работа математика и геометра, составителя календаря или литейщика пушек («искусство дьявола», которое католические миссионеры впервые ввели в стране) — всю их деятельность пронизывали исключительно церковные и политические планы папы и заинтересованных светских властителей.

Сёгунское правительство с величайшей осторожностью стало относиться ко всякого рода книгам, авторы которых стремились тщательно скрыть католическую направленность этих изданий и вместе с тем их антибуддийский и антиконфуцианский характер. Даже такие книги иезуитов, как «Рассуждение о душе»¹⁸ Франциска Самбиаса, географические описания, составленные миссионерами Риччи, Пантохом и Жюлем Алени, чьи имена были скрыты, как правило, под китайскими умышленно изуродованными их транскрипциями и псевдонимами, «Сведения о гидравлике на Западе», «Объяснение небесной сферы» и «Теория чисел»¹⁹ Сабастина де Урсис и другие сочинения подобного рода, представляли образец ловкого использования китайской терминологии для истолкования научных сведений в воинствующем католическом духе и для противопоставления их буддизму и конфуцианской спекуляции²⁰.

Но вся эта пропаганда была безобидным делом в сравнении с тем, что предпринимали иезуиты для подрыва спокойствия в стране и ее государственности. Иногда, чтобы сохранить свое положение в Японии, сёгуны входили в переговоры с правительством сёгуна о предоставлении ему чужеземных вооруженных кораблей и отрядов для нападения на Китай. Иезуиты не пренебрегали и попытками использовать для проведения своих планов и намерений в чужой стране крестьянские

волнения, как, например, во время грандиозного крестьянского восстания в 14-м году Кансэй (1637 г.) в Симабара.

Если в XVI в. иезуитам удалось поставить целый ряд японских влиятельных князей в положение изменников, домогающихся чужеземного покровительства, то теперь им удалось во многих местах страны создать тайные антиправительственные организации, подобные тем, которые они создали в провинции Бидзэн, где в тайном заговоре участвовали сотни людей.

В 1611 и 1637 гг. христианство было вновь строго запрещено во всей стране. Правительство распорядилось, чтобы все непривилегированное население во всей стране в обязательном порядке было приписано к определенной буддийской общине.

Каждый непривилегированный под страхом объявления вне закона обязан был представить властям специальное свидетельство о принадлежности к буддийской церкви (*тэратэгата*), выданное бонзами. Буддийские секты были обязаны строго наблюдать, чтобы ни один крестьянин или горожанин не ускользнул от процедуры получения этих свидетельств.

Десятки тысяч преследуемых людей зывали к бонзам о спасении и скорейшей выдаче *тэратэгата* во избежание наказаний или оставления вне закона. Многие приобретали свидетельства, отдавая последние средства. Бонзы каждой секты, ссылаясь на «особую силу» выдаваемых ими документов в сравнении с *тэратэгата* враждебных сект, вымогали у терроризованного населения все, что только могли. Это был один из видов того самого узаконенного грабежа и разбоя, который вызывал у Андо Сёэки жгучее негодование.

Установившаяся в стране пресловутая «система свидетельств» (*тэраукэмон*, *тэратэгата* или *сюсин тэгата*), предписывавшая населению, не принадлежавшему к господствующему феодальному классу, представлять свидетельство о приписке к определенному храму и конгрегации соответствующей буддийской секты, тягчайшим гнетом легла на плечи пострадавшего крестьянства и городской бедноты. Без предъявления *тэраукэмон* или *тэраукэсёмон* не разрешалось вступать в брак, совершать поездки, переселяться на новые места жительства и т. п.

Миллионы и без того бесправных по феодальным законам людей оказались придавленными разветвленной системой дополнительного буддийского *омэцкэ* — неукоснительного, церковно-полицейского, классового надзора и жестоких преследований. Кроме сельского и городского начальства, теперь от лица князей и центральной сёгунской власти с особым тщанием карала население буддийская церковь, действовавшая «именем Будды».

В тех же классовых и политических интересах токугавской диктатуры было приказано ввести строгую систему централизации буддийской иерархии в соответствии с религиозным направлением монастырей и храмов. Сёгунское правительство отвело буддийской иерархии еще более видную роль в антинародной классовой борьбе, как фанатичному и прямо заинтересованному духовному поработителю непривилегированных сословий и в первую очередь крестьянства. По распоряжению токугавского правительства буддийским бонзам было поручено произвести тщательную всеимперскую регистрацию всего непривилегированного населения с таким расчетом, чтобы ни один крестьянин, ремесленник или лицо, занимающееся свободной профессией, не могли оказаться без специального регистрационного «индивидуального документа» (*нимбэцутё*)²¹.

Десятки тысяч *ронинов* — разорившихся, обедневших, оставшихся без службы самураев, которые были в центральные города в поисках средств существования, множество крестьян, убежавших с насиженных мест, не выдержав налогового гнета и произвола феодалов, — все эти обездоленные люди стали жертвами полицейской деятельности бонз, чьих донесений было достаточно для того, чтобы человек оказался вне закона. Как писал Андо Сёэки, в «узаконенном мире беззакония» тысячи людей уподоблены затравленным зверям.

Вместе с тем число буддийских монастырей и храмов, построенных на средства, награбленные у нищающих народных масс, возросло, как никогда прежде. В период камакурских сёгунов (1192—1333), — отмечал японский исследователь Тамамура Тайдзю, — было 13 037 буддийских храмов и монастырей... И трудно поверить, но это факт, что во время токугавских сёгунов число прежних и новопостроенных буддийских храмов

и монастырей достигло 469 934... Эти монастыри и храмы были вновь организованы в полицейский аппарат в структуре феодального общества нового времени».

Точных статистических сведений относительно численности японского крестьянского населения того времени не существует. Но если допустить, что из 20 с лишним миллионов тогдашнего населения Японии приблизительно 15 миллионов составляли крестьяне и из них трудоспособных, непосредственно занимавшихся сельским хозяйством, было приблизительно 10—12 миллионов, а каждый из буддийских монастырей и храмов обслуживался в среднем четырьмя бонзами, то даже при таких условиях получится, что на пятерых крестьян-работников приходится один нахлебник — паразитирующий буддийский монах. Многочисленное синтоистское духовенство сюда не входит. Если учесть и его, то картина будет еще мрачнее.

Многие источники сообщают о разгуле буддийской реакции и произволе бонз. Так как преследование христиан продолжалось, то бонзы вымогали золото и серебро у богатых семейств, заподозренных в тайной верности католицизму, и у всех боявшихся этого страшного политического обвинения. Однако все это не идет ни в какое сравнение с той совершенно открытой системой разбоя, которую бонзы применяли для того, чтобы выколачивать побольше доходов из «пятидворок», на которые в целях круговой поруки было разбито все крестьянское население. В одном источнике повествуется: «Бонзы вымогали деньги и подношения за совершение обряда похорон. За наречение посмертным именем вымогали столько, сколько удавалось присвоить народных средств...». Там же говорится, что никто не прекращал «многочисленные преступления бонз: разврат, нарушение гражданских законов, коварство»²³. В другом документе говорится, что в то время как крестьяне, производившие рис, под страхом суровейших наказаний (законы от 1633, 1642, 1666, 1743 гг. и др.) запрещалось есть его, а предписывалось потреблять только «грубую пищу», бонзы потребляли риса вдоволь, и притом лучших сортов. В документах того времени отмечается, что «монахи пьянствуют, пожирают рыбные и мясные закуски к вину, несмотря на то что закон запрещает это делать другим»²⁴.

В то время как голодающие крестьяне требовали помощи, уменьшения рисовой подати и барщины, упорядочения ирригационной сети, смягчения соляной монополии, наказания ростовщиков и т. д., токугавские власти дополнительно отводили земли монастырям и храмам и содействовали трате паразитирующими бонзами огромных средств на всякого рода меры для «восславления Будды». Сколь велики были суммы, расходовавшиеся на эти цели, можно судить, например, по тому, что в 1667 г. бонзы одного только храма Дзёсин-дзи в провинции Мусаси изготовили не больше и не меньше как 32 тысячи малых идолов Будды и покрыли их позолотой!

В официальных документах, относящихся к 1700 г., говорится: «Запрещается помещать монахинь в мужские монастыри»²⁵, а в 1714 г., уже при жизни Андо Сёэки, в приказах властей говорилось: «...запретить строить перед воротами буддийских и синтоистских храмов публичные дома»²⁶. Если прибавить к этому изданное в 1701 г. запрещение «винокурения в храмах и монастырях на горе Коя» — пресловутом центре буддийской реакции, то легко представить себе роль буддийских конгрегаций и в этих промыслах.

Новое усиление экономической и военной мощи буддийской церкви заставляло сёгунов быть настороже и время от времени принимать превентивные меры. Токугавское правительство, например, как правило, часто меняло главного бонзу монастыря *Табу но минэ* в провинции Ямато. В 1615 г. оно «в седьмой луне запретило бонзам Дзёдо бахвалиться и производить разрушения»²⁷. Бонзы Дзёдо вообще не считались ни с какими законами и правилами. Весной 1627 г. вспыхнули столкновения между монастырями на горе Коя и монастырем Кодзандзи. Это была настоящая война между мас-сой низшего монашества и так называемыми учеными монахами. Токугавские войска, участвовавшие в подавлении этого сражения, уделяли внимание как раз участию на горе Коя, где было сосредоточено низшее монашество. В феврале 1641 г. беспорядки на горе Коя возобновились. В течение длительного времени горели монашеские помещения одной группировки бонз, преданные огню другой группировкой. В этом случае в качестве причины вражды вновь выдвигались привилегии

«ученых» буддийских начетчиков, поощряемых правительством. В августе 1645 г. раздоры в монастырях на горе Коя возросли с новой силой, а в октябре правительство, испугавшись больших скоплений бонз, приказало наказать уже «ученых» бонз как инициаторов беспорядков. В августе 1650 г. вновь горели монастырские строения на горе Коя. Окрестное население было показано на улицах. В июле 1655 г. разыгралась битва между приверженцами двух враждующих группировок бонз Хонгандзи. Правительство применило силу, послав на усмирение бонз несколько тысяч самураев. В ноябре 1656 г. властям пришлось усмирять мятеж «ученых» бонз монастыря Сэйриндзи в провинции Мусаси и даже казнить некоторых вожаков.

В марте 1661 г. в самом Киото, рядом с императорским дворцом, произошла битва между «учеными» и монахами-прислужниками. «Ученые» буддийские начетчики, отстаивая свои привилегии, ссылались на неоднократные поощрения правительством как раз высшей, «образованной» прослойки бонз и доказывали, что в храме Тисякуин (построен в 1601 г. из остатков храма Нэгородзи, разрушенного Хидэёси в 1588 г.) нельзя терпеть старые порядки, когда масса низшего монашества связывала своей силой действия монастырской администрации (*бэтто*). В августе 1663 г. произвол и бесчинства бонз монастыря Фукудзэндзи зашли столь далеко, что сёгунские власти во избежание расширения беспорядков поспешили отправить большую их часть в ссылку. В ноябре того же года взаимные массовые нападения бонз сект Дзэн и Дзёдо вынудили токугавские власти усмирять обе стороны. В дальнейшем продолжение кровопролития затрагивало «честь» правительства и причиняло ему множество неудобств: секту Дзэн поддерживали высшие слои самурайства, в то время как секта Дзёдо пользовалась покровительством сёгунской фамилии.

В ноябре 1675 г. вспыхнули кровопролитные усобицы между сектами Дзёдо и Нитирэн. В январе 1688 г. на горе Коя вновь возникли вооруженные стычки между «учеными» монахами и проходившими испытательные сроки перед пострижением. Сражение кончилось тем, что большая часть храма была сожжена. В августе 1691 г. сёгун распорядился окружить гору Коя для

тщательного обыска и изъятия вновь накопившегося там оружия. И в то время как в апреле 1696 г. в Эдо по распоряжению сёгуна происходили совместные священные трапезы тысяч бонз, те же токугавские власти, опасаясь беспорядков, производили облавы и обыски для изъятия оружия в ряде провинций и прежде всего в монастырях и храмах Киото. В ноябре 1704 г. вновь начались беспорядки в монастырях на горе Коя, где бонзы обвинили «ученых» в поджоге большой пагоды в 1688 г. Сёгун примирил обе стороны, прирезав монастырю земли. В октябре 1710 г. вспыхнула настоящая война между бонзами монастыря Тодайдзи секты Кэгон (в Нара) и монастыря Тофукудзи секты Дзэн (в Киото).

Упомянутые выше примеры только приоткрывают край мрачной картины постоянной междоусобной борьбы буддийских сект за преобладание, благополучие и обогащение князей буддийской церкви, этого воинствующего классового союзника и помощника феодального дома Токугава в его антинародной политике.

Острая классовая и политическая борьба в японском обществе, все более углублявшаяся начиная с первых десятилетий XVIII в. непреодолимыми противоречиями экономики токугавского феодального государства, определила «новый» политический курс сёгунского правительства по отношению к буддийской церкви, заключающийся в дальнейшей ее «перестройке». В то время как основные буддийские секты пытались снискать популярность среди обнищавшего низшего самурайства, в массе среднего и бедного крестьянства, а также среди торговцев и ремесленников своей проповедью «простоты» обрядности, сам токугавский режим стремился «просвещать» буддийское монашество в соответствии с «требованиями времени», т. е. изменившимися интересами господствующего класса. Однако попытки сёгунского правительства содействовать подъему начавшегося среди высшего духовенства «движения за исполнение обрядов и блеск духовных академий» уже не приводили к значительным успехам.

Большинство сторонников господствующей неоконфуцианской идеологии резко критиковало буддизм, считая его неспособным играть в новых условиях токугавского абсолютизма роль надежного орудия духовной эксплуата-

тации масс и признавая таковым неоконфуцианское этико-политическое учение.

Больше того, из рядов самой буддийской верхушки в тех же целях поддержания феодального токугавского режима и изыскания более действенных средств подавления и разложения антифеодального движения выдвинулись многие видные критики буддизма и проповедники неоконфуцианства.

В противовес им антифеодальное движение крестьянства и низов городского плебса выдвинуло последовательного и пламенного борца и против буддийской и против конфуцианской идеологии, непримиримого атеиста, призывавшего отказаться как от буддийской, так и от синтоистской церкви. Этим борцом был Андо Сёэки.

Такой развернутой, страстной, логичной и обоснованной критики, какой подверг Андо Сёэки буддизм, синтоизм, даосизм, конфуцианство и вообще религию, не знает история японской литературы и, пожалуй, история литератур других народов Дальнего Востока.

В огромной богословской и историографической литературе феодального времени, а также в современной японской реакционной литературе в качестве первого распространителя буддизма в стране восхваляется принц Сётоку-тайси (573—621). Число сочинений, в которых он превозносится как один из виднейших первооснователей японской государственности и культуры, теперь уже не поддается учету. Сётоку, заботившийся о распространении конфуцианских классиков в Японии и отразивший даже в своих законодательных актах преклонение перед этико-политическим учением конфуцианства²⁸, придавал большое значение и буддизму, игравшему важную роль в процессе феодализации японского общества. Сётоку принял буддийское вероисповедание, распространял буддийские канонические книги, строил монастыри и храмы, преодолев сильную и активную оппозицию со стороны старейшин сильных и крупных родов, противившихся введению «чужеземных богов» и отстаивавших религию синто. Преодолевая это сопротивление, распространители буддизма в Японии утверждали, что буддийский канон не противоречит синтоистским верованиям в духов предков старейшин и военачальников, в существование духов гор и рек, а также мифов об их всемогуществе. Из тактических соображений буд-

дийское духовенство проповедовало идею тесной связи буддизма и синтоизма, и впоследствии было создано учение о синтезе канона буддийских и синтоистских бо- жеств на буддийской основе.

Именно начиная с Сётоку-тайси буддизм в Японии по существу получил возможность неограниченного и повсеместного распространения²⁹. Поэтому трудно переоценить психологическое значение высказываний Андо Сёэки о характере деятельности этого распространителя «противоестественного учения» буддийских бонз. В «Истинном сообщении о всеобщем (едином) пути» Андо говорит о позоре, который выпал на долю множества простых людей, государственных деятелей, ученых, поэтов и т. д., превратившихся в результате деятельности Сётоку-тайси в слуг буддийской церкви, ее рабов³⁰, даже своим внешним видом — бритыми головами и странной одеждой — не похожих на людей своего народа. Философ, не считаясь с некоторыми положительными сторонами внешней и внутренней политики Сётоку, ускорившей, например, распространение богатой китайской культуры в отсталой островной стране, стремится убедить своих читателей, что этот деятель, ревностно распространявший буддизм в Японии, повинен в смутах и усобицах, потрясавших ее во времена Сётоку, так же как буддийские секты, возникшие благодаря его же стараниям, повинны во всех последующих кровопролитиях, войнах и смутах³¹.

Андо Сёэки, греша, конечно, против истории, стремится показать Сётоку как «великого преступника», политика, возмнившего, будто насаждаемые и копируемые им в молодой феодальной стране, в ущерб «поднебесной», традиционные образцы китайской феодальной государственности, основывающейся на принципах конфуцианства, а также «зablуждения буддизма» принесут пользу Японии.

Кано Кокити правильно указывает, что Андо Сёэки изобличал деятельность не только одного Сётоку, которую он считает антинародной, но и деятельность таких первооснователей японской буддийской церкви, как знаменитые Сайтё и Кукаи, о которых философ пишет с презрением и возмущением. «Сётоку, — отмечает Кано Кокити, — верил в чужеземную религию буддизма, почитал конфуцианство. По этой причине [Андо] награждает

его самым неароматным именем. Такие же, как Сайтё и Кукаи, отправились в танский Китай, где, кроме того, лизали отбросы буддийского канона; они ничего собой не представляли, разве только что превратились в попу- гаев, твердивших эти догмы»³².

Сайтё, канонизированный под именем Дэнгёдайси («Великий учитель переданного учения»), по возвраще- нии в Японию проповедовал учение буддийской секты Тэндай и основал свою секту с тем же названием. Секта Тэндай придерживается пресловутого принципа энгё — «совершенной истины срединного пути», т. е. догмы о синтезе «существования и несуществования». Эта секта утверждает, что «материя и дух являются двумя сторо- нами, или формами проявления, некой сущности, кото- рая не тождественна ни материи, ни духу, ни той и дру- гому одновременно». «Сущность», о которой идет речь, представляет собой «абсолютное существо Будды», ко- торое в состоянии «создавать мир относительных явле- ний — материальных и одновременно идеальных». Бла- годаря этому сущность Будды пребывает не только в людях и живых существах, но и в растениях, камнях и пр. Верующий буддист должен обращаться только к собственному сердцу, где пребывает Будда. Все в види- мом, иллюзорном мире зависит от сердца, в котором пребывает Будда, и только оно является единым сози- дателем, только благодаря ему постигается наличие Буд- ды. Секта Тэндай акцентирует необходимость восхва- ления этических норм махаянистского буддизма и по- тому была в большом почете в среде высшей аристокра- тии, считавшей свои привилегии и пребывание в роско- ши «спасением» для простого народа, призванного слу- жить ей, а свою деятельность и запросы — нормами со- вершенного сердца, т. е. нормами государственности.

Андо Сёэки изобличал деятельность верхушки кон- грегации Тэндай. Он пытается дать исчерпывающий ана- лиз социальной природы учения Сайтё и, выясняя исто- рическую роль секты в процессе феодализации японско- го общества, определяет ее идеологию как «ловко и пре- ступно» пропагандируемое учение об «обворовывании созданного руками простого народа» и о «покупке об- манутых сердец»³³.

Андо Сёэки предпринимает невиданную до него в японской литературе попытку по-новому осветить жизнь

и деятельность другого обожествленного первооснова- теля японской буддийской церкви, Кукаи.

О Кукаи, причисленном к лику буддийских святых под именем Кободайси (буквально: «Великий учитель и наставник расширения буддизма»), написано огромное множество книг, брошюр, статей, как о первоучителе «мистической науки» (*химицукё*)³⁴, беспросветной буд- дийской мистики, в сравнении с которой канон других сект кажется даже чем-то воспринимаемым, доступным пониманию и анализу. Кукаи основал секту Сингон и вел непримиримую борьбу против изучения книг, про- тив науки и логического мышления вообще. Характери- зуя эту секту, Саигуса Хирото приводит высказывание о ней воинствующего буддийского фанатика и политика- на Нитирэн: «Нитирэн заявлял: „В японском государст- ве имеется несколько сот тысяч монастырей и храмов, и все они принадлежат к секте Сингон“. Это означает, что религиозные верования, богословие и идеи были за- хватчены мистикой, предрассудками, безрассудным и не- лепым суеверием»³⁵.

Кукаи учил, что необходимо отказаться даже от сло- весных молитв и заменить их пресловутой *мудра*³⁶ — комбинациями движений рук и пальцев для образова- ния мистических символических фигур, выражающих по- читание Будды. Допускаемые в обрядах молитвы дха- рани также представляют мистические формулы. Кукаи учил, что «путем к спасению» является «созерцание», когда верующий «абстрагируется» от вещей, собствен- ных мыслей, понятий, представлений и впадает в особе- го рода мистическое неразличение вещей, созерцатель- ное забытие³⁷.

Традиционная буддийская историография сообщает, что Кукаи в молодости ревностно изучал конфуциан- ские книги. Она же превозносит «путь святого» в лоне буддийской церкви вплоть до того времени, когда он «нашел упокоение в монастыре на горе Коя».

То, что пишет об этом «святом» Андо Сёэки, потря- сает японского читателя своей кощунственной необыч- ностью: «В царствование 50-го императора Камму мел- кий бонза Кукаи отправился в танский Китай»³⁸, не осве- домленный о том, что буддизм есть противоестествен- ное, произвольное, надуманное учение тех, кто обворо- вывает небесный путь и не желает работать, возделы-

вать поля собственным трудом, учение тех, кто торгует догмами, сфабрированными Буддой, кто покупает сердца людей и на их подношения сладко ест, обжираясь и не получая небесного возмездия. Преступные, произвольно созданные ради личных выгод противоестественные догмы, не поддающиеся объяснению буддийские тексты секты Сингон представляют другое название для безжизненной воды. Он [Кукаи] не понял того, что творит в Китае продажное буддийское духовенство, проповедующее ложные противоестественные догмы. Чтобы распространить эти догмы, он вернулся на родину и обманывал императора, преподавая ему это ложное учение, и пристрастил его [императора] к исполнению обрядов *хома*³⁹ и тому подобному колдовству. Кукаи высочайше была пожалована награда — право продавать товары противоестественного учения, и подобные подношения он использовал для своего храма на горе Коя. Он объездил все провинции и обманывал народ, обжираясь за его счет и собирая золото и серебро. Потомок низкого человека [родом] с запада страны, он сам обладал сердцем подлым и алчным. Под видом страстных стремлений найти глубокое успокоение в монастыре на Коясан он скрытно бежал, бродяжничал и, оставив монашество, вернулся к мирской жизни в Вакаяма, где занялся виноторговлей и прожил в веселье и пьянстве до самой смерти»⁴⁰.

С возмущением и гневом говорит Андо Сёэки и об упоминавшемся выше Нитирэн, или, как его возвеличивают реакционеры, Нитирэнсёнин («Нитирэн-сверхчеловек»), основателе Нитирэнсю — «секты Солнечного Лотоса», самой агрессивной и фанатической из всех существующих в Японии буддийских сект. Бонзы этой секты не останавливались ни перед какими действиями, когда дело шло о распространении канона. Нитирэн, как поборник амидизма, т. е. учения универсальности и вездесущности Будды, появился на политической арене в XIII в., в условиях углубившейся вражды и соперничества между средними и мелкими помещиками, с одной стороны, и старой, хиреющей придворной аристократией — с другой. В отличие от бонз других сект, к которым он относился враждебно, Нитирэн проповедовал догму о том, что каждый человек и даже любая вещь может стать Буддой, поскольку все люди, живот-

ные и вещи являются его частицами и, следовательно, обладают способностью сделаться Буддой, который представляет собой абсолютную «чистоту духа». Будда находится во всех нуждающихся и страдающих людях, и им остается только ждать, когда он раскроет перед ними свое царство. Нитирэн ратовал за «спасение государства» путем установления сильной абсолютистской власти. В своем сочинении, известном под названием «Трактат об установлении, исправлении и умиротворении государства» («Риссё анкокурон») ⁴¹, Нитирэн ссылается на «первоначальный синтоизм», рассчитывая на распространение своего влияния в крестьянских массах, и совершенно ясно опирается на основные положения классического конфуцианства. Нитирэн прямо говорит о необходимости силой ⁴² устранить все, что служит помехой для установления «государства совершенномудрых», власти, основывающейся на конфуцианской догме о «беспристрастном и самоотверженном служении Сыну Неба [императору] ради его миссии». Отвергая изысканную аристократическую образованность, недоступную секты всегда апеллировало к отсталым массам населения, к забитому, придавленному нищетой крестьянству, к ремесленникам, мелким торговцам и деклассированному самурайству, ронинам. Своей пропагандой «воинственного духа» ради достижения царства Будды в «умиротворенном государстве совершенномудрых» Нитирэн приобрел популярность в низших слоях военного, самурайского дворянства ⁴³, и уже в XIII—XIV вв. могущество секты быстро возросло.

Андо Сёэки словами, полными глубокого смысла, говорит о вреде, который принесла секта Нитирэн японскому народу. Философ призывает народ осмыслить, что чем ближе бонзы стоят к военному дворянству, тем страшнее их преступления. Он пишет: «В народе говорят: „Буддийское духовенство и самуран — это собаки и скот, это те, которые сами не трудятся, а пожирают возделанное чужими руками“» ⁴⁴.

Разоблачая паразитизм буддийского духовенства и конфуцианских проповедников, Андо Сёэки пишет буквально следующее: «Питание является родителем для людей и тварей. Во вселенной люди и твари — все рож-

даются благодаря пище и существуют благодаря ей. Если нет пищи, то люди и твари умирают... Поэтому все разговоры, проповеди и поучения сторонников конфуцианства и буддизма, как и крик птиц и лай собак, — все это имеет своей причиной пищу. Закон необходимости питания пронизывает реальный мир. Однако последователи конфуцианства и буддизма проповедуют свои рассуждения во всяких книгах, но не рассуждают о законах обеспечения мира питанием. Причиной этого является обворовывание ими естественного закона необходимости самим работать в поле, чтобы добыть средства питания. Сами же они не работают, а обжираются за счет тех, кто возделывает поля, и им, проповедникам, неудобно рассуждать об этом. Они искушены в сотне вкусов питья и яств, в восьми редчайших вкусах и другой подобной роскоши, но не говорят о пути производства пищи, не говорят о смысле этого пути как об основе всего. Слушая произвольные разговоры, которые они ведут в эгоистических целях, люди впадают в заблуждение»⁴⁵.

В своих сочинениях, в частности в беседах с учениками, Андо Сёэки обращает внимание современников на необходимость разъяснять народу, что конфуцианская идеология, буддизм и синтоизм являются его «великим несчастьем», а потому «великим благом» для «противоестественного мира узаконенного беззакония». Андо верит, что будущие поколения осмыслят вред, приносимый религией народу. «Заблуждения простых людей, — пишет философ, — могут быстро исчезнуть, но от влияния домыслов, проповедуемых конфуцианскими святыми, совершенномудрыми и буддистами, трудно очиститься в течение многих тысячелетий. Простой народ, перестань почитать конфуцианских святых и совершенномудрых! Будущие поколения, мыслящие и познающие, твердо будут называть их конским навозом. Но даже навозом нельзя назвать конфуцианских святых и буддистов, так как от навоза имеется польза»⁴⁶.

Андо Сёэки стремится доказать своим читателям, что только в обществе, которое освободилось от «узаконенного беззакония», нет гнета и паразитизма конфуцианских «совершенномудрых» и буддийской церкви. Философ пишет: «Здесь нет конфуцианских святых, совершенномудрых, нет их последователей, обжирającychся,

несмотря на то что сами не обрабатывают полей. Здесь нет развращенных буддийских бонз, сочиняющих сказки об аде и предельном рае и пожирающих то, что народные массы производят, обрабатывая поля собственными руками, и никто не принимает здесь к сердцу ловко используемые продажными бонзами ради своей выгоды фальшивые, нелепые слова. И так как здесь нет противоестественных догм продажных бонз, то нет бездельников, жадно пожирающих возделанное чужими руками, нет всяких бродяг ямабуси и других подобных им пустых болтунов. Здесь нет продажного, воровского буддийского богословия, поэтому нет кормящихся за чужой счет его последователей, обкрадывающих молящихся. Нет торговли верой в Будду, торговли верой в синтоистских богов, нет воздвижения буддийских и синтоистских храмов, нет таких огромных вредных издержек, разрушающих поднебесную. Здесь нет последователей даоских святых отшельников, сочиняющих домыслы, вздор. Поэтому нет также и таких сумасшедших, которые воображают, будто могут обрести силу, чтобы взлететь в небо... Здесь нет вымышленных догм о буддийской карме (воздаяние за дела людей в трех мирах — прежнем цикле перерождения, настоящем и будущем. — Я. Р.-З.), и никто не держит в своем сердце желание умереть, чтобы найти буддийское спасение после жизни. Здесь нет фальшивых учений продажных, торгующих бонз и нет таких людей, которые бы сеяли домыслы ради личной выгоды и подражали ссорящимся сторонникам вероучений и сект, грызущимся подобно псам. Здесь нет вводящих в заблуждение ради собственных выгод, живущих без семьи извращенных монахов, которые отвергли женщин и предаются преступному мужеложству, здесь нет вступающих в преступные связи с чужими женами, нет и мужеложства, жертвой которого сделались дети»⁴⁷.

С большой силой, словами, наполненными пламенной страстью беспощадного изобличения, философ показывает «аморальность» поддержки буддизма как «страшного врага простого народа». Он призывает современников понять, что буддизм во все времена был и остается идеологией «противоестественного мира узаконенного беззакония!»⁴⁸, точно так же, как конфуцианство и синтоизм.

Синтоизм опирается на священные книги «Кодзики» (古事記) и «Нихонги» (日本紀), или «Нихонсёки» (日本書紀). «Кодзики» появилась только в 712 г., а «Нихонги» — в 720 г. «Кодзики» представляет собой первый известный памятник японской письменности вообще. Эта книга, возведенная впоследствии в ранг канонических, как передает традиция, была записана со слов шестидесятилетней сказительницы Хиэда-но Арэ, обладавшей феноменальной памятью, что позволило ей передать «без искажений» сказания и мифы минувших столетий. «Нихонги», представляющая собой собрание полумифических и полуйсторических записей, была составлена Тонэри Синно (676—735), Оно Ясумаро (ум. в 723 г.) и др. в подражание китайской конфуцианской историографической литературе, а именно китайским династийным историям.

В ранг канонической возведена также книга «Кудзики» (舊事紀) — «Записи древних дел». Официальная историография утверждает, что известный нам «принц Сётоку» совместно с «министром Сога-но Умако» составили «Тэнноки» (天皇記) — «Анналы царей» и «Кокки» (國記) — «Анналы государства», которые якобы погибли в огне пожара во время смут, наступивших в связи с реформой Тайка, когда была введена надельная система землепользования и реорганизован государственный аппарат. Некий Эсака-но Фунано Фухито нашел в пепелище остатки названных выше книг. Они-де оказались произведением «Куниномияцуко хонги» (國選本紀) — «Записями правителей провинций», сделанными на китайском языке. «Записи» эти будто бы вошли в состав «Сэндай кудзики» (先代舊事紀), или просто «Кудзики».

Как уже отмечалось выше, в синтоизме смешаны поклонение силам природы, почитание духов гор, лесов, рек, духов предков, особенно духов старейшин, военачальников, а затем членов императорского дома, анимистические представления и шаманизм. Что шаманство в прошлом играло в синто совершенно исключительную роль, доказывают работы современных исследователей. Как отмечает, например, Согабэ Сигуо, в «Кодзики» в параграфе о 9-й луне 8-го года царствования «императора Тюай» (199 г.) сообщается, что перед военным нападением на племя кумасо «императрица Дзингу» испрашивала волю богов и духов. «Дзингу исполня-

ла роль мико и каннаги — танцовщицы перед алтарем богов и духов, знахарки и прорицательницы. Это было не что иное, как шаманизм»⁴⁹. Согласно записям о 9-й луне 9-го года царствования Тюай (200 г.), такие же связи с богами и духами имели жрецы, мико и сама Дзингу и во время военных нападений на корейские земли.

Синтоистский миф о происхождении японского государства сводится к тому, что земля и небо были отделены друг от друга, когда возникло новое существо, подобное стволу дерева «аси». Существо изменялось и превратилось в божество Кунитоко-татино-микото, родоначальника «семи поколений богов». В седьмом поколении родились божества Идзанаги и Идзанами⁵⁰. Из капли, упавшей с копья бога Идзанаги, родился остров Оногоросима. Идзанаги поселился здесь с богиней Идзанами, заключил с ней брачный союз, и богиня зачала... острова. Так родились восемь больших японских островов. Затем были рождены боги воды, ветров, лесов, рек, дорог, молнии, грома и др. Последним родился бог огня Кагуцути, стоивший жизни матери. Разгневанный отец отрубил новорожденному голову и отправился в царство теней, чтобы найти там свою супругу. После самых причудливых перипетий Идзанаги родил из левого глаза богиню солнечного диска Аматэрасу-омиками, а из правого — богиню луны Цукаёми, из носа же — бога земли Сусаноо. Аматэрасу и является-де основательницей государства, поручившей богу в пятом поколении Дзимму огнем и мечом обойти страну и положить начало непрерывной династии императоров на вечные времена. Внук Аматэрасу Дзимму якобы и выполнил это... 11 февраля 660 г. до н. э.⁵¹

Название *синто* — системы верований, которая, кстати сказать, была официально провозглашена национальной религией лишь после незавершенной буржуазной революции 1868 г. и которую так называемая «национальная наука» до этого произвольно истолковывала как «дух японца» или «путь пребывания в богах», — не является японским. Оно было заимствовано из знаменитой древней китайской «Книги перемен» — «Ицзина». где в тексте первой части «крыла» — комментария к гадательным формулам «Туань-чжуань» иероглифы 神道 *шэньдао*, по японски *синто*, приводятся как раз для

объяснения представлений о пути небесных божеств, выражающемся в регулярном, постоянном чередовании, смене времен года, а также в том, что «совершенномудрый» благодаря учению об этом «пути богов» в состоянии сохранить порядок в поднебесной.

В синтоистской канонической книге «Нихонсёки» название *синто* встречается впервые в разделе об «императоре Ёмэй» (царствовал в 586—587 гг.), где записано: «Император исповедовал буддизм и почитал *синто*»⁵².

Буддийское духовенство использовало синтоистские верования и даже проповедовало идентичность буддийских догм и религии *синто*. В свою очередь синтоистское духовенство поддерживало буддийскую мистику. Существовая рядом в течение многих столетий и не входя в серьезные коллизии друг с другом, синтоистские и буддийские бонзы проявили полное единство в духовном закреплении японского народа.

В феодальный период, при токугавском режиме, идеолог японского конфуцианства Ямадзаки Ансай (1618—1682), почитавшийся японскими монархо-фашистами как их идейный предтеча, основал новое направление в «синтоистской философии» — так называемый *сийгасинто* (主加神道). Ямадзаки соединил синтоизм с буддизмом на неоконфуцианской основе, чтобы придать примитивной религии характер философского учения. Вся же сущность этого философского учения синтоизма свелась у Ямадзаки к рассуждениям о «внутренней почитательности и верноподданности», означающих де единство японцев с богами... Боги установили общественные отношения, которые вечно основываются на принципе *дайгимэйбун* («великий долг и деление по именам», т. е. предустановленное небом неизменное социальное различие людей и подчинение «низкопоставленного высокопоставленному»). Этот строй защищается самурайским мечом. И если бы даже сам Конфуций во главе большой армии пришел воевать против Японии, то на основе учения, преподанного им же самим, японцы должны были бы разбить эту армию и пленить Конфуция как нарушителя *ли* (理, японское чтение: *рэй*) — «порядка вещей в обществе, правления и обрядов и связанных с ним норм этикета и декорума».

Официальная японская синтоистская историография считает учение Ямадзаки новым этапом в развитии син-

тоизма, дальнейший подъем которого связан с учением так называемой *кокугакуха* («школы национальной науки»). Наиболее видными представителями этой школы были Мотоори Норинага (1730—1801) и Хирата Ацунанэ (1776—1843).

Кокугакуха резко выступала против конфуцианства, буддизма и даосизма. Однако вместе с конфуцианством она отвергала также все богатство китайского философского наследия, китайскую культуру вообще, оказывавшую исключительное влияние на развитие японской философии, литературы, искусства, всей духовной жизни островной страны в течение многих столетий.

Мотоори высокомерно относился к китайскому народу: китайские книги он называет «опьяняющим ядовитым напитком», «ядовитым цветком». Он выступал и против «приверженности» к достижениям «европейской науки». Мотоори призывал японцев обратиться к «собственной божественной душе», к древней религии *синто*. Он требует видеть в «чудесах» или «удивительных» явлениях живой и мертвой природы силу синтоистских божеств, по велению которых было якобы положено «начало небу и земле»⁵³.

Мотоори и Хирата нередко называют также основателями «школы обновления синтоизма», или «школы возвращения к философии истинного синтоизма», хотя в действительности для каждого, кто прочитал синтоистские книги и хотя бы одно сочинение, одну главу из сочинений Мотоори или Хирата, совершенно ясно, что в рассуждениях этих писателей нет и грана философии. И тем не менее когда дело касается религии так называемого «пути пребывания в богах», или просто «пути богов», то в японской буржуазной литературе считается признаком академического стиля ссылаться прежде всего на Мотоори Норинага. К сожалению, даже некоторые прогрессивные историки японской культуры порой упускают из виду реакционное в своей основе мировоззрение этого ревностного проповедника синтоизма.

Наиболее типичной можно считать характеристику, которую Мотоори дает *синто* в своем сочинении «Наобимитама» — «Пребывающая [в японце] добрая душа»⁵⁴. Он пишет здесь о *синто* следующее: «Когда спрашивают — какой же это путь, то отвечаю, что он не есть естественный, сам по себе присущий вселенной путь

(курсив мой. — Я.Р.-З.). Это также не есть путь, созданный человеком. Это — путь мудрый; по велению Така-мимусубиноками — „божества великого и высокого, чудесного созидателя” — появились сперва божественные предки — божества Идзанаги и Идзанами, и то, что богиня Аматэрасу восприняла, сохранила и передала дальше, — и есть этот путь. Поэтому и говорится *синто* — „путь богов”⁵⁵. И это определение религии *синто*, ничего общего не имеющее со здравым смыслом, вошло в качестве основного пункта объяснений, которые дают японские энциклопедические словари⁵⁶.

Мотоори считал, как отмечает Икэда Хисао, что *синто* — это «путь пребывания в богах, в котором едины политика, религия и этика»⁵⁷. Истолковывая подобным образом религию *синто*, Мотоори преследовал реакционные социально-политические цели. «Объясняя историю древности, Мотоори отвергал под названием „сильного практицизма китайского варварства” содержащиеся в древних памятниках идеи реализма и натурализма в качестве этической основы или почвы для человеческих взаимоотношений. С другой стороны, его мечта о государстве народного единства, опирающегося на современные принципы, в своем существе прямо основывалась на принципе древнего политического абсолютного подчинения, повиновения»⁵⁸.

Сын крупного торговца хлопчатобумажными тканями, еще при жизни Андо Сёэки сделавшийся врачом, Мотоори не принадлежал к феодальной аристократии и самурайскому дворянству. Однако, «видя собственными глазами ожесточающиеся противоречия феодализма, он предчувствовал неизбежность социальных перемен. И исходя из этого предчувствия, Мотоори стремился избежать, отодвинуть эти перемены и тем временем как-нибудь перестроиться самому, чтобы задержать, искривить тенденцию этих перемен и воспрепятствовать последовательному и полному крушению феодализма»⁵⁹.

Что же касается Хирата Ацутанэ, то этот поборник синтоизма как бы по иронии судьбы вышел из того же города Акита, в районе которого творил непримиримый изобличитель синтоизма Андо Сёэки.

Японская буржуазная литература, и особенно наиболее реакционная ее часть, посвящала и посвящает ог-

ромное множество книг и статей Хирата Ацутанэ. Хирата с возмущением упрекал японцев в том, что они стремятся «изучать принципы различных учений». Он обрушился на выходца из конфуцианской среды философа Дадзай Сюндай за то, что тот в своем сочинении «Книга о разборе принципов [пути]» («Бэндосё» 辨道書) утверждает, что «...люди, животные и насекомые появились благодаря естественным изменениям природы, и было время, когда люди не подразделялись на высокопоставленных и низкопоставленных, существовали вместе и, хотя их организм был человеческий, чувствами и желаниями не отличались от животных»⁶⁰. Хирата считал подобные слова преступлением перед «страной богов», как он называл Японию. Хирата проповедовал, что «*синто* стоит выше изучения астрономии, географии, медицины, голландских наук», т. е. европейских наук, так как, по его мнению, все это представляет лишь предмет «личных удобств», а не сущность «пути страны богов».

И Камо Мабути (1697—1769), писавший о «тупоумии конфуцианцев»⁶¹ для того только, чтобы восхвалять «японский *синто*», и Мотоори Норинага или Хирата Ацутанэ, создавшие «школу национальной науки», основывавшуюся на «новом» истолковании *синто*, не имели, конечно, ничего общего с действительными интересами просвещения народных масс.

«Его совершенно отрицательная оценка представлений о мире, порожденном семью поколениями небесных богов, пятью поколениями земных богов, и о восьми миллионах богов, о начале мира и т. п., — пишет Нагата Хироси об Андо Сёэки, — есть не что иное, как отрицание синтоистских идей как таковых. И в этом отношении мысли Андо резко противостоят суеверному подходу к японским древним книгам Камо Мабути и Мотоори Норинага, также почитавших природу... В этом состоит основа критики Сёэки и его учениками так называемых *ками но фуми* (神 典) — „священного писания”, о котором говорит Норинага»⁶².

После революции 1868 г. монархический помещичье-буржуазный блок использовал сочинения Камо Мабути, Мотоори и Хирата в пропаганде воинствующего синтоизма, в борьбе против антимонархических, антиправительственных движений и для разжигания травли прогрессивных деятелей науки, культуры и искусства.

В первой половине XVIII в. современник Андо Сёэки, Тада Ёситоси (1698—1750), опубликовал свое «Исследование о „Кудзики“ как подделке»⁶³. Андо Сёэки независимо от этого смелого автора доказывает не только текстологически, но и исторически и логически, что содержание «Кудзики», «Кодзики» и «Нихонги» представляет нелепость, превратные суждения, что эти книги, возведенные в ранг канонических, являются творением людей, впавших в заблуждение, равно как и «фальшивых, преступных людей, использовавших письменность во вред простому народу».

Кано Кокити обращает внимание на то, что философ высмеивает синтоистские формулы, вроде той, что «Япония является страной богов». Если уж говорить о Японии как о божественной стране в том смысле, что она обладает естественными ресурсами для того, чтобы «масса простого народа» могла возделывать поля и снимать обильные урожаи, то синтоистские мифы и другой вздор, проповедуемый бонзами, не имеют к этому никакого отношения.

Иэнага Сабуро пишет о философе: «Он критиковал аморальный характер синтоизма... и указал на то, что синтоистские канонические книги являются подделкой»⁶⁴. В самом деле, Андо писал: «Все, о чем говорится в трех частях канона: „Кудзики“, „Кодзики“ и „Нихонги“, — не имеет места в природе и является противоестественным и надуманным. Последующие поколения добавляли к ним новые книги, и хотя их стало уже несколько сотен, но, увы, все это чьи-то измышления и вздор»⁶⁵.

Андо Сёэки говорит, что «никаких доказательств, никаких оснований для подобного [домысла] нет»⁶⁶, и указывает, что все эти утверждения канонических книг являются выдумкой, заблуждением людей, живших позднее описанных ими событий и обладавших самыми начальными знаниями, и что разговоры о потомке богини солнца Аматаэрасу — императоре Дзимму, а также о циклах лунного календаря, по которым определяют, когда он существовал, — также, миф, домysel, заблуждение⁶⁷.

Выше было изложено основное содержание синтоистского мифа о происхождении Японии. Андо утверждает, что этот миф о семи поколениях небесных богов соз-

дан по образцу буддийских сказаний о семи превращениях Будды, в мифе о пяти поколениях богов земных и восьми миллионах божеств объединены легенда о пяти «просветлениях» Будды и догма секты Тэндай о восьми ступенях буддийского учения, миф о богах Идзанаги и Идзанами имеет в своей основе учение о *карме*, о причинах и следствиях, делах и воздаяниях за них (в циклах перерождения душ), а миф о небесном плавучем мосте возник под влиянием догмы об изначальной пустоте секты Куся⁶⁸. Это интересное сравнение является по существу первым в японской литературе и представляет большой интерес с точки зрения атеистической пропаганды.

Андо Сёэки утверждает далее: «Не зная того, что природа, вселенная вечна, безначальна и бесконечна, подражали вымыслам, содержащимся в каноне хинаянистской секты Куся об изначальной небесной пустоте и последующем ее действии, и точно так же в подражание нелепым рассуждениям Ле-цзы и Хуай Нань-цзы⁶⁹ утверждали, что во вселенной существует до и после.. Это величайшая глупость, великое преступление перед поднебесной, которую вводят в заблуждение»⁷⁰.

Андо Сёэки пишет: «„Кудзики“, „Кодзики“, „Нихонги“ — это три части канонического собрания, представляющего легкомысленную насмешку, забаву, где вселенная и люди, тончайшие сокровенные функции единого божественного самопроизвольного движения природы превращены в отделенных друг от друга богов живых, порождающих и богов случайных, мертвых идолов, об-разующих восемь миллионов богов, которым присвоены различные названия. Все это отсутствует в природе и является вздором, вымыслом. В последующие века все больше и больше появлялось дроблений (продолжений, комментариев. — Я. Р.-Э.) этих книг. Увы, несмотря на то что их уже имеется несколько тысяч томов, все они — домysel, вздор! Все эти книги в целом ничего общего не имеют с тончайшим, сокровенным порядком, существующим в природе. Поэтому подобные священные книги все без исключения являются небылицей, нелепым древним писанием»⁷¹.

Рассуждая о синтоистских книгах, Андо Сёэки и здесь обвиняет Сётоку в том, что он содействовал распространению в Японии подобных противоестественных

представлений... Андо пишет: «В том, что вводили сознание в заблуждение вымыслами, будто вселенная имеет начало и конец во времени, лежит также вина Тай-си»⁷². Конечно, подобные обвинения, выдвинутые против Сётоку, весьма наивны, тем более что в его время вряд ли кто из японцев делал специальные обобщения космогонических представлений и философских идей Ле-цзы и Хуай-нань-цзы. Но мотивы этих обвинений легко понять, учитывая психологию, умонастроение Андо Сёэки, глубоко огорчавшегося и возмущавшегося тем, что схоластика и мистика затемняют сознание «массы работающих людей». Он обращается к японскому народу со словами убеждения и доказательства в надежде найти среди современников и их потомков «людей правды и совести», которые могли бы разъяснить вред, приносимый синтоистскими проповедниками, освящающими тот же строй экономической и духовной эксплуатации, что и буддисты и конфуцианцы.

«Называть конфуцианство, буддизм, синтонизм, даосизм, медицину⁷³, — пишет Андо Сёэки, — путем [вселенной] — заблуждение. Путем [вселенной] называется единство *ки* — движущейся материи. Путь есть [также] выражение отношений между людьми, где не существует двух миров — добра и зла, высших и низших, высокопоставленных благородных и низкопоставленных подлых, бедных и богатых, Меня и Его. Эти противоположные учения, разделяющие все на два мира, стоящие отдельно в своем различии, являются произвольно созданными догмами, но не учением о природе, естественном единстве находящейся в движении материи. Из всех этих произвольно созданных домыслов и заблуждений возникают и все противоположные нормы. При господстве конфуцианства возникают не только войны и мятежи, при господстве буддизма возникают не только войны и мятежи, но и такие аморальные явления в человеческих отношениях, как разврат, пресыщение, обжорство, процветает воровство. При господстве противоположенного учения *синто* возникает одурачивание людей, воровское шаманство. Распространение противоположенного учения Лао-цзы и Чжуан-цзы порождает смешотворные мистические рассуждения, а произвольно созданные догмы фальшивого противоположенного учения о врачевании ведут к фальшивому лечению,

убийству людей. Все это домыслы, догмы, исходящие из противоположенного, надуманного, эгоистического»⁷⁴.

Как уже говорилось, Андо Сёэки решительно отвергает существование бога, творца мира. «Его материалистическое мировоззрение, — совершенно правильно отмечает Нагата Хироси, — отстаивающее взгляд, что природа безначальна и бесконечна, полностью отрицает существование сверхъестественных сил и, разумеется, несовместимо с религиозными взглядами, с мнениями о сотворении мира и существовании богов»⁷⁵. Поскольку не существует бога над природой, его нет и над человеком. Саму по себе действующую, «не ждущую помощи от другого» природу он называет божественной и поэтому говорит, что сам человек божествен. Не бог создал человека, а заблуждающийся человек сам создал бога и в своем превратном представлении поставил его над собой и всей вселенной. «Богов синто, — пишет Андо Сёэки, — не существует в природе. Они являются продуктом заблуждения людей. Поэтому от них пользы ни на волосок.

Напротив, повернуться спиной к естественной божественности означает совершить преступление. Преступление это состоит в том, что [люди] оставляют божественность, присущую себе самим, и обращаются к другой, внешней божественности, просят в молитвах об исполнении желаний у богов, которых нет вовне. Это — преступление, которое делает сам человек. Все это есть то же самое, что признать существование вышестоящих и нижестоящих»⁷⁶.

«Синтоистские бонзы, — продолжает Андо, — не возделывают полей, но вдоволь едят. Они ссорятся из-за чиновных рангов, устраивают моления, занимаются продажей священных табличек, охраняющих от злых духов, и разных амулетов. Поэтому масса простых людей обычно обращается к богам со своими просьбами и изображает богов в свете собственных стремлений к выгоде, своих желаний, превратных представлений. Она введена в заблуждение относительно богов, не существующих вне [человека], как другое, и считает, что боги есть другое, существующее вне [человека]. И когда сочетают небесную божественность и собственных богов, четают неведая, что все это создано их собственными желаниями и надеждами»⁷⁷.

«Все без исключения религии — конфуцианцев, буддистов, сторонников учения Лао-цзы и Чжуан-цзы, синтоистов, — заключает Андо Сёэки, — обворовывают тех, кто обрабатывает поля собственным трудом и следует истинным законам природы. Проповедники этих учений не работают, зато вдоволь едят и обманывают массы. Это есть обман и ложь религии, поддерживаемой в корыстных интересах. Поэтому религия — это пустые слова, в которых нет и малейшей крупички истины. Это сказки-небылицы, подобные тем, что любят рассказывать малые дети. В сказках-небылицах говорится о реальном и нереальном; в них нет настоящей правды, несомненной истины. Все религии — это сказки-небылицы. Однако сказки хотя бы они являлись дурными разговорами, пустой болтовней, преступлением не являются. А вот религии — все они являются великим преступлением, и их нельзя сравнивать с самой нелепой сказкой-небылицей»⁷⁸.

Философ часто говорит о том, что «естественное самопроизвольное движение природы и есть ее божественность», что «естественное самопроизвольное движение пяти элементов есть единая божественность»⁷⁹, что сама «всеченная есть единая божественность», что «человек (мужчина и женщина) есть единая божественность» и т. д. Но эти рассуждения как раз и были направлены против религии, против догм о существовании сверхъестественного владыки над миром, против идеологии могущественной буддийской церкви и неоконфуцианской официальной идеологии ненавистной народу военно-феодальной диктатуры токугавского режима. Для подобного рода высказываний у философа имелись и другие мотивы, весьма важные для исследователя, стремящегося правильно их анализировать. Великий изобретатель строя насилия, бесчеловечной экономической и духовной эксплуатации миллионов крестьян, Андо сознательно повторяет слова «божественность природы», «единая божественность природы» с целью убедить читателя в том, что невозможно терпеть положение, когда «тунеядцы, не сеющие и не жнущие, обворовывают небесные естественные законы, пожирая в роскоши и безопасности возделанное руками масс». Не только в многочисленных главах или разделах сочинений Андо Сёэки, но почти через каждые две-три страницы, а то и несколько раз на одной и той же странице мы вновь и

вновь встречаем заявления, проникнутые пламенным возмущением и направленные против князей, министров, самураев, святых, присвоивших себе почетные ранги и титулы «сынов неба», «совершенномудрых», «мудрецов», «утонченных ценителей науки и искусства» и т. д. и т. п., чтобы легче было «обворовывать и грабить народ, добывающий собственным трудом свой хлеб и единственно заслуживающий почетного названия сыновей неба». Подобные заявления оказывали на читателя огромное впечатление и воздействие. Читателю доказывалось, что «единая божественность природы» лежит и в человеческих взаимоотношениях (人倫) и означает, что «необходимо прекратить кормить преступников, обворовывающих небесный (естественный) путь, — князей, самураев, святых, поедающих возделанное другими».

Андо Сёэки был, к сожалению, далек от правильного понимания исторических процессов, в условиях которых развивалась и возгосподствовала конфуцианская идеология. Его рассуждения о том, что под господством конфуцианства возникают войны и мятежи, должно объяснять в том смысле, что осуществлению так называемого конфуцианского *аньмин* — «умиротворения народа», основывающегося на сильной, неизменной и нераздельной власти «просвещенных благородных», всегда сопутствовал активный протест крестьянских масс и непрерывные разорительные и кровопролитные усобицы между феодалами за экономическую и политическую гегемонию. При жизни Андо Сёэки в феодальной Японии, как и в феодальном Китае, это также было совершенно очевидным историческим фактом.

Андо Сёэки был далек от правильного анализа учения раннего даосизма, связанного с именем Лао-цзы. Но было бы несерьезно требовать, чтобы на уровне историко-философской науки того времени он мог подняться на высоту понимания основ учения древнейшего даосизма как идей материалистических, содержащихся по крайней мере в ряде мест «Даодэцзина». Для Андо Сёэки Лао-цзы являлся историческим лицом, но он приписывал ему как раз модифицированный и мистифицированный даосизм, какой уже распространялся в первых веках до нашей эры.

Синтоистские и буддийские богословы, рассуждают о «неизмеримом величии богов». Но где Андо, говорят о «неизмеримом величии богов».

же это величие богов, от имени которых синтоистская, точно так же как и буддийская, церковь «исцеляет больной мир», где незыблемость законов, которые утверждались от их лица всякого рода деспотами и тиранами, представляющими благородных, избранных? Религиозные и политические установления противоестественного мира «узаконенного беззакония» оказались раздавленными могучим процессом жизни развивающейся самопроизвольно и по необходимости творящей природы. Авторитет закона, традиционные этические нормы — это в конце концов приобрело ценность «ровно в три мона».

Природа мстит за себя, течение жизни нельзя изменить предписаниями церкви и догматической экзегезой богослова. Религия — тяжкий обман, а ее первооснователи и проповедники Будда и Конфуций — преступники. Вдобавок, рассуждает Андо, «вера в богов основана на страхе и диком изумлении» забитых невежд, «оторванных от природы». Вера в богов синтоистских, как и буддийских, поддерживается бонзами исключительно из корыстных целей, для устрашения народа, для возвышения одних и унижения других. Такая вера поддерживается для того, чтобы безнаказанно возвышать «благородных» тунеядцев и третировать как скот «массы возделывающих поля собственными руками».

Эти рассуждения Андо Сёэки напоминают некоторые идеи Гобса, который вслед за Эпикуром и Лукрецием утверждал, что источником создания богов является чувство страха. Взгляды Андо Сёэки на происхождение религии напоминают также воззрения Гельвеция⁸⁰, считавшего обман основной причиной происхождения и существования религии. Подобная антиисторичность, теоретическая беспомощность характерна для Андо Сёэки в такой же степени, как и для английских и французских материалистов прошлого.

Андо множество раз повторяет, что конфуцианские святые и «совершенномудрые», буддийское и синтоистское духовенство и вообще служители любой другой религии «не знают природы» и то, как они истолковывают ее, лишено здравого смысла.

Кано Кокити отмечает эти рассуждения Андо Сёэки, чтобы подчеркнуть тот факт, что Андо призывал к активной борьбе против религии, против буддийской и синтоистской церкви.

В двадцати с лишним тетрадах «Истинно действующих законов природы», именно во всем разделе «Разрушение неправильного и устранение безнравственного», и повсюду в «Истинном сообщении о всеобщем (едином) пути» философ доказывает, что религия и политика «благородных, верхов» в «узаконенном мире беззакония» неразрывно связаны. Это имеет место, говорит Андо, не только теперь, но существовало и прежде, и не только на Востоке, но повсюду.

Кано Кокити отмечает, что Андо Сёэки требовал отбросить церковь и общественный строй, который она освящает, как бесполезное и вредное, противное естественному существованию природы.

Известно, что Вольтер восклицал: «Раздавите подлую!», — имея в виду католическую церковь. Андо требует того же в отношении буддийской и синтоистской церкви. «Андо считает, — пишет Кано Кокити, — что если пинком ноги устранить церковь, то ничего плохого не случится»⁸¹.

Нелегко начертить границы фактического влияния, которое оказывали атеистические воззрения Андо Сёэки в XVIII в. на его соотечественников, именно по той причине, что сочинения философа не могли свободно доходить до читателя. Но можно утверждать, что в наши дни атеистические идеи Андо Сёэки, его страстные призывы к борьбе против буддизма и синтоизма и религиозного влияния на массы вообще, несомненно, играют в японском обществе прогрессивную, революционную роль, значение которой теперь уже трудно переоценить.

История Японии знает немало примеров, когда сторонники одной религии нападали на приверженцев другой религии, и при этом даже в самых резких выражениях. Но история этой страны не знает ни одного случая, когда против всех представленных там церквей выступил бы с таким пламенным протестом и словами изобличения убежденный и философски мыслящий атеист, как это сделал Андо Сёэки. По этой причине нам становится понятно, почему атеистическая и антиклерикальная борьба, которую вел философ, вызывает такое восхищение у многих читателей, хорошо знающих, какую общественно-политическую роль играли и еще играют ныне в Японии буддийская и синтоистская церкви.

Глава VI

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ АНДО СЁЭКИ

Наиболее замечательной стороной учения Андо Сёэки является его социально-политическая философия. Андо Сёэки предстает перед нами не только как трезво мыслящий, зоркий наблюдатель, но и как страстный борец за искоренение несправедливости, чьи симпатии целиком на стороне угнетенных масс. Он не удовлетворялся объяснением окружающего мира и воспылял горячим желанием изменить его. Весь многолетний труд философа подчинен единой цели — показать людям порочность, уродливость, противоестественность общества, в котором узаконено беззаконие, и поднять их на борьбу за искоренение существующих порядков. «Причина того, что Андо Сёэки укрепился в мысли о необходимости перестроить жизнь общества, — пишет Кано Кокити, — имеет своим началом тот факт, что он увидел, какое широкое распространение получила нелепая практика во взаимоотношениях между людьми... Андо Сёэки считает, что если холодным умом рассматривать мир, то станет ясно, что в нем... господствует ханжеская, лицемерная кучка паразитов — червей, что горстка семейств творит несправедливость, насилие...»¹.

Над угнетенным миром господствует хищная кучка паразитов и по произволу творит все, что ей выгодно. С давних пор происходит так в противоестественном «мире узаконенного беззакония». Поэтому «люди правильных принципов не могут молчать»².

Честные люди всегда должны видеть несправедливость и противоестественность господства над народом паразитов и тунеядцев, прославленных как светлые, божественные князья и министры. «Ради корысти исполь-

зую изощренные знания, — пишет Андо Сёэки, — князья и министра наделяют эпитетом огня, света. Для миллионов людей, живущих в природе, для которых вообще не может существовать разделения на верхи и низы, двух отдельных обществ, устанавливают пять конфуцианских постоянств — отношения между князем и подданным, между отцом и сыном, между мужем и женой, между старшим и младшим братьями, между друзьями, разделяют народ на четыре части: самураев, крестьян, ремесленников, купцов, а когда спрашивают, что это такое, то князья и министры ставят себя над народом, не пашут, не сеют, а в покое едят, в покое одеваются и, чтобы заставить массу почитать себя, сравнивают князя с солнечным огнем, а министров — с огнем земным, князей уподобляют светлому началу *ян* и почитают высоко, как небо, а народ уподобляют темному началу *инь* и ставят очень низко, как землю, создают разделение на верхи и низы, и это сделалось законом (*хё*), который поставил князей и министров наверху...»³.

Именно в возникновении социального и имущественного неравенства видит философ нарушение естественного хода вещей и причину возникновения *хёсэй* — «противоестественного мира узаконенного беззакония». Андо Сёэки пишет: «С тех пор как установилась власть царей, князей, высшей аристократии, вельмож и дворянства и в обществе выделились самураи, ремесленники и купцы, возник *хосэй* — противоестественный мир узаконенного беззакония. Цари охраняют *хё*, узаконенное беззаконие, и повинующиеся им чиновники охраняют *хо*. Людей же, поворачивающихся спиной к *хё*, казнят, убивают. Поэтому каждый высший и низший охраняет *хё* — таков *хёсэй*, противоестественный мир узаконенного беззакония. Используя это *хё*, цари кормятся благодаря усилиям князей и вельмож, которые охраняют противоестественное существование бюрократии»⁴. И далее: «Люди противоестественного мира узаконенного беззакония не работают, зато любят красиво и со вкусом одеваться. В верхах царит роскошь, а в низах — крайняя нищета»⁵.

Андо Сёэки гневно обрушивается на конфуцианскую проповедь, призванную освятить паразитизм верхов. Возмущаясь тем, что конфуцианские проповедники сравнивают верхи с солнечным светом и считают их

обладателями этого солнца, философ пишет: «Если уж желают сравнивать совершенные добродетели с солнечным светом, то необходимо изучать законы солнечного света и тепла, обращаясь к массе непосредственно обрабатывающих землю, к массе простого народа. Однако, в полную противоположность добродетелям солнца, лишь те, кто не пашет и не сеет, но ест и пьет созданное чужими руками, по заблуждению почитаются как благодородные, стоящие высоко, и их уподобляют огню, свету. Зависящие от князей и министров подражают им и в их же интересах опираются на пять конфуцианских постоянств»⁶.

Андо Сёэки неоднократно подчеркивает, что все лучшие эпитеты могут относиться только к людям труда. Философ бичует порядок, согласно которому князей и министров, «обворовывающих законы природы и общества», приравнивают к солнечному свету, а стоящих над ними всякого рода правителей, королей, царей, императоров называют не иначе, как «сынами неба», и приучают народ с колыбели почитать их, и, вопреки тысячелетней традиции, пишет: «Те люди, которые собственными руками обрабатывают землю, производят рис и другие хлеба и кормят царей и князей — не работающих, — именно они наследуют небесный закон жизни и являются истинными сынами неба. Поэтому те люди, которые собственными руками обрабатывают землю, суть отцы и матери для царей, сёгунов, князей, самураев, духовенства и для каждого, кто с жадностью пожирает возделанное чужими руками. Это они сыны неба. Они-то и должны превыше всех почитаться в поднебесной как сыны неба. Но оказывается, что как раз те, кто не трудится, не обрабатывает землю, но кого спасают истинные сыны неба, собственным трудом производящие хлеб, управляют народом и именуются спасителями жизни масс»⁷.

Андо Сёэки не поднялся до материалистического понимания истории. Критикуя феодальное эксплуататорское общество, он исходил с позиций «естественности», т. е. по существу с позиций абстрактной морали. Не видя экономической, материальной основы раскола общества на «верхи» и «низы», он не смог понять естественно-исторического характера общественного развития, неизбежно приводящего на определенном этапе к воз-

никновению антагонистических классов, а вместе с тем и новой, классовой идеологии. Поэтому философ видит причину в том, что является лишь следствием, — создателями *хёсэй* и виновниками страданий народа у Андо Сёэки выступают конфуцианские святые и «совершенно-мудрые» проповедники: «Появились конфуцианские совершенномудрые, и они перестали собственными руками обрабатывать землю, а вместе с тем существуют. Естественные законы природы и законы существования людей они обворовали, жадно поедая возделанное другими. Они установили собственные произвольные законы, собирая налоги и поборы, установили законы, согласно которым должны существовать цари и народ, верхи и низы, пять видов отношений неравенства между людьми, четыре сословия...»⁸.

Преисполненный чувства гнева к угнетателям и уважения и любви к народу. Андо Сёэки, критикуя сословный строй токугавской Японии, пишет: «Четыре сорта людей — самураи, крестьяне, ремесленники и купцы... В этом великое преступление конфуцианских совершенномудрых, великая ложь! Военные — это самураи. Находясь на службе у князей, они пожирают то, что масса простого народа производит собственными руками, обрабатывая землю. А когда находятся люди, сильные духом, которые объединяются в оппозиционные товарищества, то при помощи больших сил самураев их подавляют и устанавливают над ними свою власть. И когда появляются сообщества единомышленников, которые поворачиваются спиной к указаниям и предписаниям конфуцианских совершенномудрых и делаются врагами [строю], то при помощи самураев их пытаются и казнят»⁹. В этом высказывании чувствуются отголоски активной антиправительственной деятельности тайных организаций, одной из которых, по-видимому, руководил Андо Сёэки. Так писать может лишь человек, который сам познал в борьбе боль утрат и горечь поражений.

Андо Сёэки не ограничивается осуждением «верхов» вообще. Он предпринимает бесстрашный шаг, равнозначный в то время обречению себя на смерть, — проводя переоценку ценностей, философ покушается на святыни феодальной Японии, на конкретных представителей «верхов» — Тоётоми Хидэёси, сёгуна Токугава Иэясу и других «великих людей» и «героев», обожествленных

официальной синтоистской и конфуцианской литературой. Развенчивая этих кумиров господствующего класса, Андо Сёэки стремится показать, чьи интересы они представляли и что в действительности принесла их деятельность народу.

Собрав и обработав большой материал о характере и личных качествах правителей Японии и о выводимых обычно как следствие этих качеств мероприятиях в области государственной политики, философ написал не просто психологический очерк. Это был грозный обвинительный политический документ, в котором от имени народа и прежде всего от имени широких масс задавленного нуждой и невежеством крестьянства «великим и прославленным героям» предъявлено в качестве обвинения все, что они творили в течение своей жизни в ущерб тем, «кто собственными руками возделывает поля и вынужден кормить самураев и духовенство вместо того, чтобы кормить свою семью».

Чтобы показать, что не «крестьянские бунты» (*хякусё икки*) омрачают «страну богов», а обожествляемые тунейдцы омрачают жизнь «добывающих свой хлеб трудом» и не имеющих возможности жить согласно законам природы, философ опять-таки обращается к истории. Он отмечает, что в поднебесной постоянно происходит борьба «верхов» и «низов». Когда доходят сведения, рассуждает Андо Сёэки, о так называемых «крестьянских бунтах», то должно быть известно, что все это горчайшие повести о борьбе между правящими и управляемыми¹⁰. Например, в годы Сёхо (1644—1647) был казнен гимин (борец за народные права) из Сакура Киутти Согоро¹¹, а в годы Хорэки (1751—1763), напротив, потерял свое состояние «жестокий властитель Канэмори Ериканэ». И первое и второе событие истолковывались для народа как обыкновенные криминальные происшествия, в то время как в действительности они имеют своей основой извечную борьбу «правящих с управляемыми», феодалов с обираемыми ими массами трудящихся.

Андо Сёэки приводит множество подобных фактов и приходит к выводу, что их чересчур много и они следуют один за другим с давних времен, наполняя всю историю Японии. Он определяет для себя, что эти факты объясняют важнейший вопрос, а именно: что та история стра-

ны, о которой свидетельствуют записи и предания, представляет непрерывную борьбу между «господствующими верхами и подавленными низами».

Став на такую точку зрения, философ делает еще один шаг вперед и заявляет, что поскольку «человек — продукт естественности», а «люди на востоке и западе одинаковы», то борьба между господствующими «верхами» и поработенными «низами» является коренным вопросом человеческого общества всего мира. И как отмечает Кано Кокити, «...этот вопрос превращается у него [Андо Сёэки] в чрезвычайно великую проблему, имеющую отношение к существованию всего рода человеческого»¹².

Никто из японских философов-материалистов, по крайней мере вплоть до революции 1868 г., не ставил подобных вопросов и таким образом, как Андо Сёэки.

Выдвинув такой обобщающий взгляд на общественную жизнь людей, Андо Сёэки вместе с тем опровергает фальшивые утверждения неоконфуцианских и синтоистских писателей об «исключительности» японского государства и японцев. Андо беспрестанно любил свой народ и неоднократно утверждал, что только тогда, когда «Япония вернется к природе», когда в ней будет установлен строй, основанный на «совместном труде и производстве» (*кооперации*), «общем процветании» (*кооперации*), когда не будет монархов, властителей, феодалов, паразитирующих самураев, знающих только разорение, разрушение, войну, не будет буддийского и синтоистского духовенства и церкви вообще, когда не будет неравенства (*фу-хэй*), — только тогда и не раньше человечество обратит внимание на «новую Японию» и будет ставить ее в пример¹³.

В условиях феодальной замкнутости и косности, когда усиленно культивировалась идея исключительности японцев, Андо Сёэки обнаруживает необычайную для того времени широту взглядов. С искренним дружелюбием отзываясь он о всех народах.

В «Истинном сообщении о всеобщем (едином) пути» Андо Сёэки говорит о корейском народе как о трудолюбивом, способном к ремеслам и порицает высокомерное отношение японской аристократии к корейцам. С особой симпатией философ отмечает, что корейцам присуща прямота характера, ставит в пример обычные

в корейском народе отношения между мужем и женой. Верный своему идеалу «естественного общества», Андо Сёэки находит его в прошлом Кореи, указывая, что в свой золотой век корейский народ занимался земледелием и жил в естественном состоянии. Но с тех пор как в Корею проникли конфуцианство и буддизм, она, по мнению Андо, стала забывать свою государственность, а ее самостоятельность постепенно пришла к упадку. Философ с глубоким сожалением отмечал, что и Япония и Корея одинаково стали жертвами буддийско-конфуцианской лжи. Он сурово осуждал попытки Хидэёси захватить Корею.

В этой связи уместно сказать, что для Андо Сёэки вопрос об отношениях между народами был тесно связан с вопросом о внутренних условиях жизни каждого народа в отдельности. Именно поэтому философ возмущается апологией самурайского засилья в Японии. В «Истинно действующих законах природы» он пишет: «...Если уничтожить науку о разрушении и все орудия войны — мечи, пушки, луки и стрелы, офицеры и солдаты, лишившись содержания, вынуждены будут вернуться к миру природы...»¹⁴. Счастье японского народа, как и народов других стран, Андо Сёэки видит в освобождении от монархов, князей и дворянства.

Говоря о коренном населении японских островов — айну, о которых он отзывался с большой теплотой, философ опять-таки подчеркивает, что айну живут в естественном состоянии, обрабатывая землю, и свободны от разделения на четыре сословия, от денежной спекуляции и ростовщичества. По мнению Андо Сёэки, мирный труд айну-земледельцев возможен потому, что они «не знают учения конфуцианцев, буддистов, синтоистов и даосов».

В мире, говорит Андо Сёэки не существует «стран варваров», как именовали в его времена заморские страны, нет также «стран будд», или «стран богов», как называли Японию проповедники синтоизма из «школы национальной науки», а существуют во всех странах, «на востоке и на западе» тираны и угнетатели, «поедаящие с жадностью возделанное чужими руками», «содобственными руками» — с другой. «Неароматное название» «стран будд», или «страны богов», может быть

присвоено всякой стране, где царит общественное неравенство, угнетение одними людьми других — противоестественное обворовывание законов природы и человеческих взаимоотношений.

Андо развивает свои социально-политические взгляды, критикуя конфуцианцев и синтоистов. Он говорит о том, что не боги, а сама природа породила человечество. Он в резких выражениях говорит о догмах конфуцианцев, гласящих, что «веление неба» и «воля императора» определили-де развитие человеческого общества, возникновение государства, развитие науки, культуры и т. д. Андо Сёэки пишет: «Установление власти конфуцианских святых, совершенномудрых и монархов есть начало расточительства и роскоши, корень всех зол, начало человеческих вожделений»¹⁵. Развитие человеческого общества, по мнению Андо Сёэки, определяется прежде всего наличием у человека физической силы, которую он применяет, чтобы обеспечить себя всем необходимым для существования. При этом не разумные побуждения, а потребность в пище заставляли его применять эту силу. Затем вместе с применением физической силы и благодаря ей рождается и развивается «сила разума» (智力 *тирёку*), которая также выросла в колыбели первоначальной естественности сама по себе и по необходимости. Вместе с «силой разума» появляется «сила денег». Таким образом, рассуждает Андо Сёэки, вслед за появлением и применением физической силы появляется и применяется «сила разума», осмысления, а затем «сила денег». Далее благодаря этим силам появляются организованные группы людей, разделение труда, религия и наука¹⁶.

Исключительная лапидарность выдвинутых философем положений без дальнейших объяснений затрудняет их анализ. Андо повсюду подчеркивает, что труд — источник обновления и единственное средство, единственная возможность человека для того, чтобы обогатить себя и жить в «единстве с великой природой». Однако Андо Сёэки не был в состоянии объяснить причины развития общества, истинные движущие силы этого развития. Больше того, не имея возможности научно объяснить причины возникновения «общественного неустойства», Андо Сёэки доходит даже до того, что пытается классифицировать людей по определенным

психофизиологическим типам и наделять последние якобы соответствующими им социальными возможностями или способностями и ролью в жизни общества. В «Истинно действующих законах природы» по этому поводу написано немало весьма любопытного.

Как мы уже знаем, по Андо, после появления «силы разума» появляется «сила денег». А вслед за этим появляется и стремление к обогащению. Заблуждения и обман, стяжательство и алчность, сдобренные разросшимся до пределов честолюбием, оттолкнули, по мнению Андо, людей от природы и утвердили их разделение на «верхи» и «низы». С появлением же этого разделения закрепляется разделение труда. Затем появляется политическая власть, оказавшаяся с самого начала в руках наибольших стяжателей — наиболее имущих паразитирующих представителей верхов.

Наука, литература и искусство, рассуждает философ, будучи оторванными от природы, стали служить тем же целям. Андо Сёэки указывает, что даже язык, который объединяет людей, стал их разъединять. Крестьяне говорят на языке, который благородные называют грубым и презренным. Язык книг, написанных ученой аристократией, непонятен и недоступен народу и предназначен для избранных не потому, что он богат и содержателен, а потому, что изуродован в своей изысканности.

Со свойственной ему резкостью Андо Сёэки высказывается против пустой учености, состоящей в заучивании наизусть целых разделов и глав из конфуцианских и буддийских книг и в умении различными изысканными стилями, доступными овладению лишь немногими, писать тысячи иероглифов, и без того трудных для дешифровки¹⁷. Андо считал иероглифическую письменность величайшим бедствием для народов, на долю которых выпало пользоваться этим графическим средством для выражения своих понятий, стремлений и чувств. Во времена Андо Сёэки и другие авторы высказывались против применения иероглифической письменности. Однако только он в решительное отрицание иероглифической письменности, с помощью которой «народ отрывается от природы и жизни», вкладывал прежде всего политический смысл. Для нас представляет интерес именно политическая сторона, которую философ осо-

бенно подчеркивает каждый раз, когда дело касается иероглифической письменности и вообще литературы, созданной аристократией в ущерб «народу пашущему и сеющему». Андо утверждает, например, что иероглифы изобретены теми, кто уже стоял над народом, и для того, чтобы создавать книги законов, подавляющих «людей труда». Он подчеркивает, что эти иероглифы были систематизированы для того, чтобы обучать «управляемых в интересах правителей и господ». «Те, кто стоит над народом, — говорит Андо Сёэки, — сами не работают, они не обрабатывают полей, а обворовывают естественные законы, пожирая то, что произведено другими. Они насаждают повсюду корни вырождения и превозносят собственные успехи, царствуя над народом. Поэтому их книги и обучение суть средства, применяемые для обворовывания законов естественности (неба). Кто пользуется этими книгами, тот враг естественных законов (пути неба). Именно по этой причине я не избрал [специальностью] изучение иероглифов».

Философ объясняет своим читателям, почему он вынужден обращаться к иероглифической письменности, вместо того чтобы прибегнуть к алфавитной. Объяснение сводится к тому, что Андо Сёэки поставил перед собой задачу показать истинную природу, сущность понятий, скрывающихся за иероглифами и их комбинациями, которые применяют конфуцианские и синтоистские авторы, а также те авторы, которые воспевают войну и самураев. Он намеревался показать, что именно представляют собой по своему научному и общественно-политическому значению не только древние книги, превозносимые в качестве незыблемого авторитета, но и комментарии и субкомментарии к ним новых и новейших авторов. «Чтобы допросить, изобличить вора, — говорит Андо, — для удобства может быть приведен к очной ставке другой вор». Поэтому он, Андо, и пользуется иероглифами, «отрывающими народ от истинной природы», чтобы показать, против кого направлены тексты, написанные всякого рода святыми и мудрецами, «обворовывающими естественные законы неба и поднебесной».

Чтобы овладеть иероглифической письменностью, говорит Андо Сёэки, требуется много лет. Это доступно для тех, кто обеспечен за счет «пашущих и сеющих». Пока существуют туеядцы, «праздные обжоры, подоб-

но псам дерущиеся за чиновные ранги», до тех пор иероглифическая письменность будет служить их интересам, а простой народ будет платить этим тунеядцам тяжёлую дань, вместо того чтобы освободиться от них.

В прогрессивном значении этих рассуждений философа легко убедиться, если вспомнить, что правительство Китайской Народной Республики, с одобрения народных представителей, законодательными актами подготавливает выполнение величайшей в истории Китая задачи культурной революции — поступательную замену иероглифической письменности фонетической.

Вместе с тем, разбирая высказывания Андо Сёэки об иероглифической письменности и ее происхождении в целом, необходимо указать на то, что к ним применено много наивных, порою трудно объяснимых утверждений. Возмущаясь тем, что эта сложная система письма недоступна для широких масс, Андо Сёэки видел лишь одну сторону явления. Безусловно, иероглифическая письменность не могла не сковывать творческие возможности духовных сил народа, развитие науки, философии. Наступит время, когда эта сложная и неудобная система письменности будет заменена или трансформируется в другую, более удобную. Однако, подходя к вопросу диалектически, следует отметить, что трудно представить себе, что было бы с передачей от одной общественно-исторической эпохи к другой, от одного поколения к другому духовных культурных ценностей, создававшихся в течение трех тысячелетий и охватывающих огромное многообразие фактов и понятий, если бы у китайского народа, язык которого отличается большим своеобразием, не было этого графического способа выражения понятий, включающего 48—50 тыс. отдельных иероглифов, дающих, кроме того, возможность их взаимокombинированных сочетаний.

Эти же китайские иероглифы легли в основу корейского, а затем и японского литературного творчества, которое формировалось и развивалось в течение многих столетий феодальной эпохи, и продолжают играть в японской литературе наших дней роль основного средства графической передачи огромного многообразия научных и философских понятий.

Андо Сёэки приходит к полному отрицанию феодальной культуры, на которую опирается «узаконенный мир

беззакония» и которая бытует в нем. Он отвергает его поэзию, прозу, музыку, развлечения, театр, так как считает, что все это «обворовывает естественные законы», доставляет удовольствие и даже прямую выгоду избраным не только из среды господствующего феодального класса, но также из среды торгового капитала, крупных торговцев, спекулянтов и по содержанию и форме не может служить «облагораживающим утешением» для миллионов истстрадавшихся подневольных людей.

Характеризуя Японию XVIII в., видный ученый Хондзё Эйджиро пишет: «Каковы же были условия жизни тогдашнего земледельческого населения? ...это население было сковано по рукам и ногам, подвергалось всяческим ограничениям, вплоть до мельчайших мелочей, и влачило самое жалкое существование, словно жило только для того, чтобы вносить налоги. А именно: *Бакуфу* запрещало крестьянам всякую роскошь, предписывало им употреблять только грубую пищу, разрешало носить одежду только из хлопчатобумажных тканей, запрещало постройку более удобных и просторных жилищ, запрещало употребление носилок при свадьбах, запрещало класть на седла ковер, запрещало в случае бедствия или неурожая изготовление и продажу *сакэ* (водка), *удон* (род макарон), пшеничной муки, *соба* (макароны из гречихи), пшеничных лепешек и *тофу* (творог из бобов), так как это считалось излишней тратой зерна; употребление в пищу риса, конечно, было запрещено, как роскошь. К этому надо добавить, что всякие ограничения простирались даже на развлечения и удовольствия: запрещалось, например, устраивать театральные представления; не разрешались въезд, выезд и пребывание в деревнях всякого рода актеров»¹⁸.

Как отмечает французский исследователь Ж. Баррэ, предок нынешних финансовых магнатов Мицуи — Мицуи Хатиробэй (ум. в 1692 г.), владелец богатейшей торговой фирмы, «выдавал субсидии театрам за то, что актеры вводили в свои тексты несколько фраз о ее делах. Он требовал от авторов таких же услуг в их сочинениях»¹⁹.

По этой же причине Андо Сёэки, хорошо знавший и понимавший музыку, смотрел на роскошествование, развлечения, театр, чайные церемонии аристократии и

других привилегированных, как на пир во время «великого народного бедствия и страданий».

У ряда авторов можно встретить обвинение Андо Сёэки в том, что в общей системе своей социально-политической философии он отвергает культуру, науку, как приносящие вред обществу или «общественному переустройству». Эти утверждения основаны, по-видимому, на досадном недоразумении.

Андо Сёэки, верный своей теории *госэй кассин*, критикуя науку, философию, литературу — всю культуру феодального общества, доходит до того, что вообще не признает за наукой, философией, литературой и т. д. никакой ценности, если они освящают вечность, неизблемость «разделения поднебесной на верхи и низы», социальное неравенство, социальный паразитизм, господство избранных — праздных тунеядцев на теле трудового народа. Такой знаток Андо Сёэки, каким был покойный Кано Кокити, говорил именно об этом. Ему и в голову не приходило иначе истолковывать рассуждения философа о «науке совершенномудрых». Кано Кокити, как это уже известно, читал, изучал оригинал — рукопись «Истинно действующих законов природы» и, объясняя содержащиеся в сочинении принципы «спасения человечества» на началах «коммунистического труда» и быта, которые Андо Сёэки отстаивал, как раз говорит о великой, решающей роли «истинной», «естественной» науки в его новом обществе.

Нарамото Тацую, сравнивая Андо Сёэки с Томасом Мюнцером, говорит также о том, что «Сёэки не был религиозным энтузиастом подобно Мюнцеру. Он, если можно так выразиться, был холодный ученый. В противовес Мюнцеру, который надевал на себя мистические одежды, он одевался в одежды рационалистические»²². И доказывая рационализм Андо на примере его «глубокого мышления», «приблизившегося к мышлению диалектическому»²¹ и в области этики и в области теории *госэй кассин* — «взаимосвязи и взаимообусловленности вещей и явлений как закона истинного бытия», Нарамото Тацую специально приводит репродукцию страницы рукописи «Истинного сообщения о всеобщем (едином) пути». Этот снимок, воспроизводящий начало подраздела, который философ назвал «Объяснением в рисунках истины десяти знаков через продвижение вперед и от-

ступление назад пяти знаков»²², чрезвычайно интересен также и в том отношении, что свидетельствует, как уже говорилось выше, с какой тщательностью ученого Андо Сёэки стремился объяснить современникам и потомкам основоположения своей философии природы и общества.

Известно, что Андо Сёэки писал «Истинно действующие законы природы» много лет. И не только сам этот замечательный труд, но и заботы о ксилографировании его сокращенного варианта поистине представляют собой подвиг во имя служения народу.

Само стремление философа создать терминологию, по его мнению, более верную и свободную от влияния терминологии конфуцианской, буддийской и даоской, не только подразумевает, но и прямо показывает процесс научного творчества философа, несмотря на то что он не всегда достигал поставленной цели.

Носаки Сигэру в своей работе, посвященной Андо Сёэки, специально пытается показать особенности его творчества²³. И если отвлечься от методологической слабости этой работы (Носаки предпринимает лексикологический анализ в отрыве от общего комплекса философских построений Андо Сёэки), то по целому ряду приводимых в ней важных контекстов можно лишний раз увидеть стиль Андо Сёэки как ученого.

Напомню, что Кано Кокити называл Андо Сёэки не только человеком, в творчестве которого видны «блестящие гения», но и ученым, весьма многосторонним для своего времени.

Эти многосторонние знания Андо Сёэки приобрел огромным трудом, который он считал своим долгом, обязанностью перед потомками, как он сам об этом говорит в нагасакских записях о жизни, труде, быте и культуре заморских народов.

Совершенно ясно, что речь идет об ученом, признававшем науку как служанку народа и отрицавшем «знания, имеющие основой обворовывание» народа. «Настоящий человек, — писал Андо Сёэки, — следует естественному пути и не стремится изучать книги эгоистического, надуманного, противоестественного содержания. Он почитает истинный закон кормления себя собственным трудом и отвергает преступные источники кормления высокопоставленных»²⁴.

Философ отвергает как «преступные» утверждения идеологов строя экономического и духовного порабощения «людей, кормящихся своим трудом», о существовании якобы универсальных, предустановленных небом «норм этики, почтительности, обхождения и декорума», которым должна следовать поднебесная. С большой убедительностью показывает Андо Сёэки, что нет ничего более безнравственного, чем та мораль, которой придерживаются господствующие классы, закрепляя ее и придавая ей силу закона. Философ пишет: «Те люди, которые проводят свою жизнь не трудясь, но пожирают возделанное чужими руками, лишены морали, безнравственны по отношению ко вселенной. Нет большей безнравственности, чем это. Те же, кто собственными руками пашет и сеет, нормально кормится, — те люди живут сообразно с сущностью вселенной и потому обладают истинной моралью и почтительностью. Мораль и почтительность, проявляемые теми, кто не пашет и не сеет, а с жадностью пожирает возделанное трудом других, представляют порядок вещей в обществе, порядок правления и обрядов и связанных с ним норм этикета и декорума (*рэй*); этот порядок отстаивают некоторые люди в своих узаконениях, созданных в их же эгоистических интересах. Хотя внешне это выглядит как разумный принцип, но долго так оставаться не может и приведет к возмущению. Поэтому три сотни больших правил этикета и декорума и три тысячи уродливых правил этикета, морали, — все они представляют систему, изобретенную Конфуцием, и истинным осуществлением законов природы не являются»²⁵. По поводу пресловутой конфуцианской «гуманности» *дзин* (仁, по-китайски *жэнь*) написано огромное множество книг и статей. Однако это понятие не только выражает призрачную гуманность, но, напротив, служит прикрытием отсутствия всякой гуманности, когда дело касается породивших его общественных отношений, в которых оно бытует, преисполнено вопиющего ханжества, социального лицемерия и фальши. В самом деле, говорит Нарамото Тацуя, такая «гуманность» имеет своей основой «негуманность», коль скоро гуманным называют человека, который пожирает в безделье то, что производит своим трудом другой человек, труженик. Аналогичной оценки заслуживает и лицемерная конфуцианская догма

о «справедливости и долге»: «Что касается острой критики, которая исходит от Андо Сёэки, то она раскрывает антиобщественную природу этой этики»²⁶.

Андо Сёэки считает, что история человечества представляет трагическое «отклонение» последнего от естественности. Это «отклонение» постепенно привело к возникновению «противоестественного мира узаконенного беззакония», который утвердился в результате деятельности правителей и «великих людей». Деятельность эта представляет результат порочных побуждений, надуманных, противоестественных стремлений.

В «Людвиге Фейербахе» Энгельс говорит, что старый материализм никогда не ставил перед собой вопроса, «каковы те исторические причины, которые отразились в головах деятелей в виде данных побуждений». «Взгляд его (старого материализма. — Я. Р.-З.) на историю, поскольку он имел такой взгляд, — пишет Энгельс, — был существенно *прагматический*: он судил об исторических событиях сообразно побуждениям деятелей, делил этих деятелей на честных и плутов и находил, что в большинстве случаев честные оказывались в дураках, а плуты торжествовали. Из этого обстоятельства для него вытекал лишь тот вывод, что в истории очень мало назидательного, а для нас вытекает тот, что в исторической области старый материализм изменял себе, считая действующие там идеальные побудительные силы последними причинами событий, вместо того, чтобы исследовать что за ними кроется, каковы побудительные силы этих побудительных сил. Не в том состояла его непоследовательность, что он признавал существование *идеальных* побудительных сил, а в том, что он остановился на них, не стремясь проникнуть дальше, дойти до причин, создавших эти силы»²⁷.

Теоретическая слабость и непоследовательность, о которой так ярко говорит Энгельс, характерна и для материалиста Андо Сёэки. Андо не был в состоянии объяснить, каковы те истинные силы, которые побуждают людей к активной исторической деятельности. Для философа основными виновниками установления «противоестественного мира» являются Конфуций и Будда, «свергнувшие поднебесную» в омут заблуждений и преступлений, а также их последователи, отстаивавшие «противоестественное учение» силой власти и меча.

Беспощадно критикуя строй насилия и порабощения «масс простых людей», Андо Сёэки использовал разнообразные литературные приемы и формы.

Чрезвычайный интерес представляет созданная им потрясающая сатира на японское феодальное общество. Это художественное произведение, озаглавленное «Хосэй моногатари» («Повесть о противоестественном мире узаконенного беззакония», или «Разговор о противоестественном мире узаконенного беззакония») ²⁸, написано в форме обсуждения *хосэй* на собраниях различных живых существ. Как известно, многие европейские авторы прибегали в полемике по социально-политическим вопросам к различного рода аллегориям, к приемам социальной сатиры, где от лица людей действуют и говорят животные и насекомые. Анжело де Губертис указывает, что, например, папа Бонифаций VIII своими претензиями к Филиппу IV дал повод к возникновению сатирического произведения, где главный персонаж — делец в лисьей шкуре поверх богослужебного облачения, чей главный промысел — «погоня за пылкатами» ²⁹.

В 1593 г. в Тюбингене увидела свет едкая сатира «отца Вильгельма из Штутгарта» (per patrem Vilhelmum de Stutgardia — псевдоним Вильгельма Гольдера) под названием «Выпотрошенная мышь, или трактат весьма прямолинейный по поводу некоторых вопросов теологических колючих и весьма тонких» («Mus exenteratis hoc est tractatus valde magistralis super quastionae quadam theologicali, spinosa, et multum subtili»), направленная против римско-католической церкви. Главное действующее лицо сатиры — съевшая просфору мышь, которая оказывается «выпотрошенной», служит символом вздорности католического канона и непривлекательности паразитирующего папства. Этот же автор, немало терпевший от происков своих врагов, выступал также против кальвинизма, написав сатиру «Кальвинистская кукушка» («Cuculus calvinisticus»).

В XVII в. Конрад Гэдзус (под псевдонимом Куртио Желе — Curtio Jaele) ³⁰ выпустил в свет, по-видимому в Голландии, являющуюся теперь исключительной библиографической редкостью сатиру под колоритным названием «Хвала сове — для почтенных сенаторов, отцов и пророков из числа завывающих» ³¹. Автор умыш-

ленно злоупотребляет своим классическим образованием, тщетно пытаясь придать вид наивного и безобидного юмора своим насмешкам над ограниченностью «ученых мужей», образ мышления и жизни которых целиком в прошлом, когда не угасали костры инквизиции. Он призывает читателя обращаться к мудрой резонирующей сове, а к отцам церкви обращается с бичующей иронией: «И ведь не сочтете вы, мудрые отцы, за абсурд, что религия существует в самой сове, ибо Плиний считал, что и курицы имеют ее... Деревенские куры имеют религию». Над тем же типом «ученого мужа» потешается и Гейнсиус (Dan. Heinsius) в вышедшей в 1629 г. в Лейдене сатире под названием «Хвала ослу» («Laus asini»). Философ Бернард Мандевилль (Bernard Mandeville), этот ранний идеолог английской буржуазии, «певец буржуазного эгоизма», выпустил в свет в 1714 г. свою «Басню о пчелах» («The fable of bees»), составившую ему громкую известность. Мандевилль, которому в дальнейшем пришлось стать на колени перед церковным трибуналом, сводит мораль басни к поучению, что голая, зряшная «добродетель» не может сделать жизнь народов блестящей. Он учил, что именно столкновение эгоистических интересов является движущей силой общественного развития.

Бытовала и такая сатира, как произведение Бурдона (Bourdon de Sigrae, Claude-Guillome) под названием «История крыс как материал для всемирной истории» ³², написанная в эпистолярном стиле и появившаяся в свет в 1737 г. анонимно. Автор заявляет, что его цель — служение обществу. Нужно брать пример с животных и прежде всего с крыс, чтобы разобратся в том, что происходит в истории, потешается автор над героями современного ему общественного порядка вещей. В этой сатире фигурируют король с крысиным именем Ратапон и «надутый» император лягушек Буффар (Bouffard empereur de grenouilles). Автор иронизирует и над теологами и над картезианцами. «Правда, — говорит он, — что в Риме, как это имеет место повсюду, существовали острые умы, для которых вера связывалась с благом выгоды и которые смеялись над богами и божественным, вследствие чего мало со- вестились в отношении крыс». Вместе с тем «крысы, не обиду картезианцам будь сказано, заменяют их мозго-

вую железу (*glandula pinealis*), в которой душа никогда не живет». Автор издевается над картезианцами, утверждающими, будто в некой мозговой железе сосредоточивается душа, и почему-то не предполагающими, что голова человека наполнена... крысами, заставляющими его своими движениями мыслить и желать...

В 1741 г. в Лейпциге увидела свет сатирическая книга Людвига фон Хольберга «Подземное путешествие Николая Клима»³³. Стефан Савицкий перевел и издал ее в Санкт-Петербурге в 1762 г. под таким длинным и запутанным названием: «Подземное путешествие, представляющее историю разнородных, с удивительными и неслыханными свойствами, животных, таких образцов жития и домостроительства оных, которые с чудными и разнопреватными похождениями через двенадцать лет отправя, наконец, в Копенгагене на латинском языке издал Николай Клим, Бергенский студент, подземный герой». Автор заставляет своего героя, который в 1664 г. «в Копенгагенской академии после двукратного экзамена выслужил себе по приговору философского и богословского трибунала характер называемый похвальной», в сатирическом стиле толковать о своих фантастических похождениях в подземном царстве животных. Николай Клим присутствует, например, на «производстве в докторы» у обезьян и узнает, что благодаря лишь одной процедуре «внушается то, что в производимом должны с сего времени быть омыты все нечистоты прежних пороков и что ему надлежит, уже новые и совсем от простого народа отличные, принять в себя нравы». Совсем нетрудно было догадаться, что «подземные обезьяны» действуют по образу «обезьян надземных». После долгих перипетий герой приходит к выводу, что, например, «...метафизик есть тот, которому все то явно, что и открыто, что для других тайно и сокровенно, и который как бытие духов, душ, так и все сущее и не сущее знает, описывает и ограничивает. Но только, при том, за безмерною глаз своих остротою, того, что у него перед ногами, не видит».

Все эти сатирические произведения и другие, им подобные, выходили в свет во времена Андо Сёэки во Франции, Англии, Голландии, Германии, России и других странах в большом количестве, как за подписью вымышленных лиц, так и анонимно. Но несмотря на то

что выводимые в этих сатирах образы и типы животных и насекомых, их действия и ухватки служили литературным аллегорическим средством для выражения идей чуждых, а порою даже враждебных тогдашнему строю, все произведения подобного рода ничего общего не имели с духом подчеркнутого революционного протеста, не говоря уже о пропаганде или призыве к нему.

Не то мы видим у Андо Сёэки. Используя прием аллегории, он делает это вовсе не из намерений избежать столкновений с феодальным правосудием. Он считает целесообразным воздействовать не только на разум читателя, но и на его чувства, побудить его к революционным выводам и активному протесту. Весь раздел «Противоестественный мир узаконенного беззакония» своего произведения «Истинно действующие законы природы» Андо Сёэки посвящает бесстрашной и прямой критике мира угнетения и насилия над людьми труда, критике государственной и политической власти, основывающейся на этом «преступном обворовывании законов природы и человеческих взаимоотношений». И когда читатель, еще и еще раз убежденный в «неразумности, болезни, гниении, отвратительности» и т. д. «узаконенного мира беззакония», с нетерпением ждет от философа приговора, неизбежных революционных выводов, Андо Сёэки предлагает ему свою блестящую сатиру «Разговор о противоестественном мире узаконенного беззакония»³⁴, помещенную в 24-й главе «Истинно действующих законов природы», где автор вводит в действие бесчисленных персонажей.

Эта сатира представляет собой по существу отдельное произведение, блестящее по своему глубокому политическому смыслу и литературному стилю.

«... Переходя к 24-й главе, — пишет Кано Кокити, — Андо Сёэки резко меняет стиль и вдруг предается неупорядоченному смеху. Он изумляет своим юмором, высмеивая неразумность, противоречия „противоестественного мира узаконенного беззакония“... Он вызывает мир птиц, животных, насекомых, рыб, всех и всяческих живых существ и делает попытку с их помощью критиковать узаконенный мир беззакония. Имея в авангарде петуха, возвещающего зарю революции³⁵, они все перебиваются, занимают места друг друга, вступают в объяснения и выходят из бесед. Андо полностью исчер-

пывает образы этих животных, правильно отображает их повадки и прямо переселяет своих героев в человеческий мир. Он наделяет одних глупостью, других — игривостью ума, юмором. Его герои непрерывно встречаются друг с другом как представители верхов и низов, проявляя при этом оригинальное направление мыслей и свой чудесный язык. Читатель содрогается от смеха, и не два и не три раза у него вырываются возгласы восторга...»³⁶.

Голубь говорит о том, что сильный не должен терять и грабить слабого, что не должно быть разделения на бедных и богатых, как это имеет место среди людей. Ворон доказывает, что с тех пор, как появились учения Конфуция и Будды, люди разделились на различные общественные слои. Дикие Гуси повествуют, что они видели, как люди строят корабли, вооружают их, отправляются на них в дальние, чужие края и страны, нападают на их жителей, предавая огню и мечу их жилища, грабя и убивая. Попугай блещет в диалоге тем, что в «мире узаконенного беззакония» у него имеются двойники или подражатели: японские буддийские бонзы, начиная с первооснователей буддийских сект, научившихся с чужого голоса повторять нелепые догмы. Птицы заканчивают свои препирательства единодушным заявлением: «Разве кто-нибудь из птиц переживает страшный голод? Разве хоть одна бедная птица подвергалась разорительному преследованию за долги? Разве среди птиц действуют налоговые законы, чтобы можно было отнимать у какой-либо птицы ее пищу насильственно? Разве существует среди птиц использование верхами денег для ростовщичества? Разве существуют среди птиц богатые, благородные, живущие в роскоши? Разве даже Орел среди птиц грабит, или устраивает мятежи, или организует войну, чтобы сделаться царьком?»

Восторженный читатель в то же время испытывает необычное чувство, когда дело доходит до диалога Барсука и Пса. Барсук заявляет, что «господа псы», увидев барсуков, ринулись хватать и кусать их, чтобы съесть. На это Пес отвечает, что он и без того сыт. В котлах его хозяина много чистого риса. Хозяин дает ему много отбросов за то, что он, Пес, по обыкновению лает на привидения и татей. Он, Пес, персона необычная: в ми-

ре узаконенного беззакония ему подражали и подражают китайские и японские конфуцианские, буддийские, даосские мудрецы и ученые в течение многих веков. Эти его подражатели кормятся подачками, отбросами со стола высокопоставленных хозяев, которые не пашут и не сеют, но жадно пожирают возделанное простым народом. Читатель поражается, когда узнает, что Пес называет своими прототипами виднейших китайских и японских философов-идеалистов прошлого. «Подобными мне, — разъясняет Пес, — в мире узаконенного беззакония являются Фу Си³⁷, Шэнь Нун³⁸, Хуан-ди³⁹, Яо и Шунь⁴⁰, Юй Тан⁴¹, Вэнь-ван, У-ван⁴², Чжоу-гун⁴³, Конфуций⁴⁴, Цзы-сы⁴⁵, Чжоу-цзы⁴⁶, Чэн-цзы⁴⁷, Чжу-цзы⁴⁸, все ученые времен династий Тан [618—907], Сун [967—1279], Мин [1368—1644], появлявшиеся в течение многих столетий и следовавшие ранним китайским совершенномудрым и мудрецам, все буддийские ученые и бонзы, появлявшиеся в течение многих веков и следовавшие Будде и бодисаттвам, Лао-цзы⁴⁹, Ле-цзы, Чжуан-цзы, Хуай Нань-цзы⁵⁰, японцы от Умая-си⁵¹ вплоть до До Сюна⁵², следовавшие учению буддистов и конфуцианцев, Сорай⁵³ — все, кто не пахал и не сеял, а обвораживал путь вселенной — естественный закон труда, которому следует масса простого народа, непосредственно, собственными руками добывающего свой хлеб...»⁵⁴.

Подобные заявления воспринимаются многими читателями чуть ли не как огульное отрицание всей китайской и японской философии прошлого. В действительности дело обстоит иначе. Андо Сёэки, как в этом читатель мог убедиться, не только находился под влиянием древнекитайских натуралистических и материалистических идей, но и прямо исходил в своих основных теоретических посылах из идей, содержащихся в «Ицзине». Он отвергает целенаправленность многих или большинства известных истории китайской философии истолкований категорий «Ицзина» и выводы, которые делались на их основе для утверждения этико-политического учения, освящающего феодально-абсолютистский порядок. И в этом, разумеется, величие Андо Сёэки.

Андо Сёэки, к сожалению, китайские и японские философы и мыслители, находившиеся под непосредственным влиянием конфуцианской или буддийской идеоло-

тии, высказывали идеи, противостоявшие этой идеологии или наносившие ей серьезные удары.

Философ не мог себе представить ученого, который «видит горе великое, море слез массы простых людей» и поддерживает «мир узаконенного беззакония» — сознательно или по заблуждению.

Всякая наука, как уже говорилось, если она «обволакивает» естественные законы взаимоотношения людей, по мнению Андо Сёки, является в десятки, в сотни раз более страшным преступлением, чем обычное воровство из-за голода. Философ зло смеется над этого рода учеными бонзами, и персонажи его сатиры — птицы, животные, рыбы, насекомые убеждают читателя в том, что автор сатиры, грубой и злой, по существу является человеком великой искренности и подлинного гуманизма, а за этим смехом, вызывающим восторг, скрывается глубокая печаль о судьбах народа, о которых в Японии ни один философ не говорил с такой жгучей остротой, непримиримостью и убедительной откровенностью.

...Не успели Птицы закончить свой диспут, как на собрание зверей и животных явились Леопарды. Леопард передает повеление другого тирана и паразита — Тигра. «В узаконенном мире беззакония людей, — заявляет рычащий Леопард, — мою роль прислужника выполняют такие же хищники, терзающие низших — простой народ». И в самый момент этого циничного признания появляется стая отвратительных по своей внешности, голодных и воющих Волков. Волк, оскаливаясь на присутствующих, заявляет: «Я, Волк, самурай на службе у нашего даймё — нашего князя в мире животных. Если вы, Леопарды, не передали повеление нашего господина или нарушили его, то мы тотчас же растерзаем вас на куски. Самураи в мире узаконенного беззакония — это наш образ. Подобно тому как мы, Волки, являемся самураями в мире животных, так самураи являются волками в мире узаконенного беззакония людей».

В роли особых чиновников и сановников появляются Медведи и Тигры. Появляется Лев, изображающий сёгуна — фактического властителя всего царства, а затем в окружении Слонов, представляющих высшую аристократию «голубой крови», появляется Обезьяна, изобра-

жающая императора, восседающего на троне. Император, «сын неба» в образе обезьяны, с визгом прокламирующей свою власть над странами и народами... — сравнение, неслыханное во всей истории Японии!

Разъяснив зверям особенные, превосходные качества, которыми его наделила природа, Слоны заявили: «Все вы, начиная со Льва и ниже, не должны забывать своих обязанностей. Если вы пренебрежете ими, то будет доложено императору, и вас съедят. В противоестественном мире узаконенного беззакония также имеются придворная аристократия (кугэ) и вельможи. Они кормятся благодаря стараниям сёгуна и дворянства. Я же — кугэ в мире животных, а в мире узаконенного беззакония людей кугэ и вельможа — что слоны». Вдруг Обезьяна и множество Обезьянок, говорится далее в сатире, стали так громко визжать, что все звери, вплоть до Льва, оглохли, сжались и замерли. У них захватило дух. И немного спустя Обезьяна сказала: «Я, рожденная во владениях под знаком горы — восприимчивой силы *инь*, расширяющейся, уклоняющейся и продвигающейся вперед силы элемента огня, наделенная первоприродой силы твердости элемента металла, — я царь и император мира зверей. Я нахожусь на вершине и поэтому не являюсь зверем. Я — Обезьяна. Поэтому все звери в поднебесной — мои подданные. Я обладаю титулом Властителя Царства в Десять Тысяч Колесниц и, как положено, должна съесть Слона. В противоестественном мире узаконенного беззакония людей тоже есть цари и императоры, и они, как и я, кормятся благодаря стараниям князей. Я, Обезьяна, — царь и император в мире зверей. В противоестественном мире узаконенного беззакония людей цари и императоры — Обезьяны». И далее Обезьяна сказала: «Начиная с меня и до низов установлен порядок, по которому высший пожирает низшего и следующий высший пожирает следующего низшего. И это совсем не является пороком для нашего мира зверей, передвигающихся на четвереньках, в горизонтальном положении, благодаря движению естественной небесной жизневозбуждающей субстанции. А вот в человеческом противоестественном мире узаконенного беззакония люди, рожденные естественной небесной жизневозбуждающей субстанцией, чтобы ходить выпрямившись и проникать повсюду,

там люди, рожденные в мире, требующем возделывания полей, не возделывают их. Есть такие, которые не работают, не трудятся в поле, а для обворовывания небесных законов установили в своих интересах узаконенный мир беззакония. Там цари кормятся благодаря усилиям высшей придворной аристократии и вельмож, придворная аристократия кормится благодаря стараниям военных правителей, военные правители — благодаря стараниям дворянства, дворянство — благодаря усилиям чиновников, все эти чиновники — благодаря стараниям всякого рода солдатни и других зависимых от самураев (足輕), всевозможная солдатня и зависимые от самураев — благодаря усилиям простого народа, а простой народ и хозяева — благодаря труду слуг и работников (奴—僕). И этот порядок, согласно которому больший поедает меньшего, ведь и есть обычное, существующее в мире зверей»⁵⁵. Персонажи сатиры демонстрируют в самых мельчайших деталях картину сословной, государственной, политико-юридической пирамиды токугавской феодальной абсолютистской империи, где насилие, неслыханный грабёж, подавление разума, воли, стремлений людей является единственным принципом существования ее частей, с самой вершины до основания.

После смерти Кано Кокити и появления в свет упоминавшегося в начале настоящей работы исследования Ватанабэ Дайто японские авторы по причинам объективных политических условий в стране или по причинам субъективных политических взглядов не повторяют образного выражения Кано Кокити о том, что Андо Сёэки поставил в авангарде рядов персонажей своей сатиры птиц, или «петуха, возвещающего зарю революции». Как мы уже знаем, Кано был единственным ученым, который изучил текст и хорошо чувствовал дух оригинала — полной рукописи сочинений философа до гибели значительной их части в 1923 г. К счастью, рукопись сатиры «Разговор о противоестественном мире узаконенного беззакония» сохранилась. Даже по оставшимся фрагментам, которые имеются в моем распоряжении, можно почувствовать глубоко революционный дух произведения Андо Сёэки.

Имеются веские основания считать, что Андо Сёэки был связан со складывавшейся при его руководящем

участии тайной революционной, антифеодальной, анти-токугавской организацией, имевшей своих представителей в целом ряде городов. Это, как я уже отмечал, доказывает в своем исследовании ближайший сотрудник Кано Кокити — Ватанабэ Дайто.

Только условия режима, при которых произведения философа не могли получить распространения, являются единственной причиной того, что в кругах, недоброжелательных сёгунату, об этой яркой революционной сатире боялись говорить, а вожаки грандиозных крестьянских восстаний, происходивших в XVIII в., по-видимому, не знали не только сочинений философа, но и имени их автора.

Однако птицы поют «зарю революции», которая у Андо не разгорается. Философ более подробно не останавливается на этом вопросе. Он не развивает своей идеи возвещения зари революции в том смысле, что она обязательно должна превратиться в восстание пострадавшего народа против токугавского режима.

Андо много раз говорит о необходимости устранения владычества эксплуататоров и паразитов. Множество раз он говорит также о том, что невозможно достигнуть общественного равенства до тех пор, пока не будет уничтожен «корень» общественного неурядства. Философ пишет: «На высшей ступени стоят те, которые собственными руками не обрабатывают полей, но с жадностью пожирают чужое и обкрадывают естественный (небесный) путь. Это есть корень воровства. Воры, которые, подобно ветвям, происходят от корня, живут и внизу. Воровство есть корень всех зол. Поэтому все зло и произвол в поднебесной происходят от верхов, которые сами не трудятся, а с жадностью пожирают возделанное чужими руками. Поэтому если не устранить корень воровства — нежелание верхов собственными руками трудиться и их жадное пожирание возделанного другими, их роскошествование и стяжание богатств, то хотя и пройдет бесконечное множество лет, а воровство, смуты, разбой, зло не прекратятся»⁵⁶.

Однако дальнейшие рассуждения философа об устранении «корня» зла представляют собой построение социальной утопии и не отправляются от идеи насильственного устранения насильников. Андо Сёэки строит для себя и читателей иллюзию «спасения человечества»

путем «возвращения его к природе» через осмысленное отрешение от вековых заблуждений и предрассудков, которые буддийская и синтоистская церковь и конфуцианские мудрецы и проповедники внушали множеству поколений. Полное отрешение от подобного рода губительных заблуждений может произойти, по мнению Андо Сёэки, исключительно в процессе общеобязательного труда, а именно благодаря совместной обработке земли.

Подобно тому как, убеждаясь на деле во вреде религии как основы «противоестественного мира узаконенного беззакония», люди должны сознательно не поддерживать церковь и политический клерикализм, чтобы освободиться от их власти, — подобно этому люди обязаны следовать совести и сознательно избрать свой путь исцеления и освобождения: они должны «вернуться» к общеобязательному совместному сельскохозяйственному труду, а именно к «единому закону естественности».

Истинные знания приближают человека к природе. Это приближение очищает разум, исправляет характер человека, облагораживает его чувства и поступки. И когда совершается соединение деятельности разума, обращенной к природе, а не к мистике, и благородных, истинно гуманных чувств, порождаемых коллективным трудом для собственного блага через благо всех, человек приобретает возможность сделать правильные обобщения относительно того, что *госэй кассин* — «взаимосвязь и взаимообусловленность вещей и явлений» есть «закон истинного бытия» и означает, что «единая божественность природы лежит в вещах и человеческих взаимоотношениях». Поэтому взаимоотношения людей в обществе могут существовать только как взаимоотношения естественные, но не изуродованные, ограниченные в своем развитии волей и в интересах небольшой группы могущественных туенядцев. Андо Сёэки считал, например, что как раз ученые, связанные с изучением природы, первыми осознают правильность его призывов «возвратиться к обработке земли собственным трудом». «Математики, — пишет философ, — люди, изучающие летосчисление, астрономы исследуют (измеряют) движение материальных сил неба. Но что касается живозневозбуждающей субстанции неба, то бесконечное ста-

новление вещей, происходящее в движущейся материи путем тончайшего закона взаимосвязи и взаимообусловленности явлений, осуществляется как непосредственная работа, непосредственный труд для возделывания земли. Натурфилософы, которые изучают перемены в природе, руководствуясь „Ицзином“, люди, изучающие летосчисление, астрономы и те, кто изучает действие сил *инь* и *ян*, — все они, само собой разумеется, являются учеными, которые в первую очередь, прежде других, имеют дело с законом работы для существования, обработки земли собственным трудом для существования... Их надо убедить и заставить обрабатывать землю»⁵⁷.

Первым и основным обобщением, утверждает Андо Сёэки, должно явиться понимание принципа *госэй кассин*, т. е. необходимо уяснить, что в самой природе нет бога, владыки, творца-правителя, демонов, духов и других «рангов», нет разделения вещей на высокопоставленные и низкопоставленные. В процессе вечного самопроизвольного движения никем не созданной природы существенное и несущественное, решающее и нерешающее в равной степени определяется, обуславливается единством этого процесса как естественная необходимость развития, а не как предустановленное неизменное различие. Люди являются составной частью природы, и их взаимоотношения в обществе не могут поэтому быть противоестественными. «...Если вместе с движением солнца и луны, — рассуждает Андо Сёэки, — весна рождает и развивает, лето пышно взращивает, осень приносит созревание и урожай, зима приносит прекращение роста и сбор плодов — время крестьянских и ткацких работ, то это означает постоянство тончайшего процесса самопроизвольного движения, а применительно к миру человеческих взаимоотношений это означает, что нет высшего и нет низшего, нет знатного и нет незнатного, нет богатого и нет бедного, существует только естественное постоянство...»⁵⁸. Андо говорит далее в таком стиле, как будто его идеи уже осуществлялись: «...Повсюду [вообще] существует единый народ, собственными руками обрабатывающий землю, и не существует двух сортов людей: больших и малых, высокопоставленных и низкопоставленных, и это и есть природа (естественность)»⁵⁹. Подобное обобщение, по мне-

нию философа, представляющее собой элементарную истину о полном «естественном равенстве», может сделать любой честный человек, считающий позорным преступлением социальное угнетение, поддержание строя, где существуют эксплуататоры и эксплуатируемые.

Вернуться же к природе, т. е. освободиться от «противоестественного мира узаконенного беззакония», люди могут, будучи побуждаемы примером других — разумных, убежденных, искренних людей. Андо мечтает о разумных личностях, благородно мыслящих о счастье народа, глубоко нравственных, настоящих людях⁶⁰ (正人), «следующих естественному пути».

Характерно, что Андо Сёэки называет в этой именно связи интересного китайского поэта и мыслителя Тао Юань-мина (Юань Ляна, 365—427) «полуработником» или «неполноценным человеком»⁶¹. Тао Юань-мин — автор известного произведения «Персиковый источник»⁶² с ярко выраженным политическим содержанием. Сюжет этого поэтического и философского произведения следующий. Рыбак, идущий берегом через персиковую рощу, видит впереди просвет, куда он и направляется, и выходит в долину. Здесь он обнаруживает цветущее поселение, жителями которого оказываются крестьяне, бежавшие во время Циньской династии от феодальных усобиц и притеснений, а теперь свободные от ненавистных лихоимных начальников и тиранической власти вообще. Они наслаждаются плодами своего свободного труда, не зная бремени податей, поборов, барщины. По возвращении рыбак рассказал о диве начальству. Были учинены поиски, но никому с тех пор не удалось больше обнаружить счастливых... «Персиковый источник» выражает протест автора против экономического и духовного порабощения крестьян феодалами. Это вполне соответствовало умунастроению поэта. Тао Юань-мин отказался, например, служить феодальным властям. Традиция передает, что, будучи приглашен к представителю власти, поэт заявил, что не намерен гнуть поясницу перед ничтожеством из-за каких-нибудь пяти мер риса, и покинул свой пост. Совершенно естественно, что Андо Сёэки не мог не разделять умунастроений Тао Юань-мина. Однако традиция также передавала, что поэт вел веселый, беспечный образ жизни и в праздной компании друзей излиществовал в вине.

Андо Сёэки, восстававший против отравления сознания народа вином и относивший к числу основных характеристик достойного человека «отвращение к вину, ведущему к распутству»⁶³, по-видимому, не считал Тао Юань-мина человеком, способным показать пример народу. Андо Сёэки был убежден, что именно среди народа все больше и больше появляются нравственно здоровые люди, стремящиеся объединить свои силы в труде, свободном от гнета и притеснений.

Андо Сёэки считал, что силой убеждения, силой добровольного трудового примера можно побудить людей «труда и естественного достоинства» свалить «противоестественный мир узаконенного беззакония». В связи с этим следует упомянуть, что Кано Кокити указывает на следующее высказывание философа: «Мой путь — не борьба, я не говорю о войске, я не воюю»⁶⁴. Однако это заявление самым разительным образом противоречит принципам Андо Сёэки. Он, как мы увидим ниже, не только не отказался от применения насилия в отношении тунеядцев, всякого рода паразитов, причиняющих вред и зло «обществу коллективного труда», но и сам выдвигал конкретные, суровейшие меры физической борьбы с нарушителями нормальной жизни трудового общества.

Идеалом Андо Сёэки было гармоничное общество. Не может быть гармонии общественной жизни, говорит философ, пока одна часть людей паразитирует за счет другой. В первой главе «Истинно действующих законов природы», в разделе «Рассуждения о природе»⁶⁵, философ пишет: «Если не будет высокопоставленных, которые терзают и обирают низы, не будет стремления к роскоши, то не будет таких, которые поставлены низко и которые ловчатся лстить высокопоставленным, не будет ненависти и борьбы»⁶⁶.

Только тогда, доказывает Андо Сёэки, человечество составит единое гармоничное общество, когда не будет существовать эксплуатации человека человеком. Он пишет: «Миллионы людей будут жить как один человек, когда не будет таких, которые обжирают и обирают других, и не будет таких, которых обжирают и обирают другие, и не будет таких, различия [на верхи и низы] ни во гне, не будут делать различия [на верхи и низы] ни во вселенной, ни в человеческих взаимоотношениях. Во вселенной есть возделывание полей и не может суще-

ствовать ничего искусственного. Это и есть состояние естественного мира»⁶⁷.

К какому же общественному устройству, представляющему, по мнению Андо Сёэки, «истинный закон единой природы», философ призывал народ «вернуться»?

Первое и необходимое условие гармоничного общества — это «нет верхов и низов, высокопоставленных и низкопоставленных, благородных и подлых, ты не пожираешь другого и другой не пожирает тебя»⁶⁸. Для осуществления этой великой цели, т. е. для возвращения к «истинному пути природы», все люди должны вернуться к возделыванию земли. «В поднебесной, — пишет Андо Сёэки, — в целом существует только одно занятие — обработка земли собственным трудом; других занятий не может быть»⁶⁹.

Иэнага Сабуро выражает типичную для многих авторов, пишущих о философе, точку зрения о природе социально-политической философии Андо Сёэки, и, на мой взгляд, в основном верную. Иэнага, в частности, пишет: «И несмотря на это (на то, что Андо — „городской интеллигент“. — Я. Р.-З.), его идеи от начала до конца представляют защиту интересов класса крестьян. В истории японской мысли он является почти единственным философом, представлявшим чисто (подчеркнуто мной. — Я. Р.-З.) крестьянские позиции»⁷⁰. Однако если более интенсивно и экстенсивно вникнуть в причины возникновения так называемой «теории спасения человечества» Андо Сёэки, а главное, в ее действительное историческое и политическое существо и значение, то выяснится, что ее истоки не лежат исключительно только в сфере экономических и политических интересов масс крестьянской бедноты.

Врач по профессии, Андо Сёэки принадлежал к непривileгированному сословию, которое в официальной политико-юридической системе токугавского абсолютизма считалось в правовом отношении еще ниже крестьян, еще более бесправным. Но и фактически, в действительности, Андо, как я уже говорил выше, не принадлежал ни к феодальной аристократии, ни к самурайскому дворянству, ни к торговой буржуазии — даже средней или мелкой. Полный тревог труд лекаря в княжеских владениях, зачисленного на получение «рисового пайка» в числе прочей «ученой челяди» князя, постоянная за-

висимость от княжеских чиновников, особенно наглядно проявившаяся во время путешествия из Хатиноэ в далекий Нагасаки, скромные средства — все это относилось к Андо Сёэки к самой гуще городского плебса. Ранняя жизнь философа прошла в столице, в Эдо. Сельским хозяйством сам Андо Сёэки не занимался. Иэнага замечает, что он «никогда не говорил о технике обработки земли, будучи сам как городской интеллигент изолирован от сельского хозяйства». В действительности Андо Сёэки хорошо знал сельское хозяйство⁷¹ и, наблюдая в течение многих лет условия существования крестьянства, пришел к убеждению, что «спасение» масс нищего городского плебса, ремесленников, так же как и «спасение» крестьянских масс, лежит исключительно в совместном труде для создания изобилия пищи. И таким единственным облагораживающим людей средством производства изобилия Андо считал совместное возделывание земли.

Известно, что Томас Мор рассматривал сельскохозяйственный труд как малопривлекательное занятие, к которому необходимо принуждать граждан, проживающих в городах, время от времени и в строго определенные сроки, а Морелли даже устанавливал определенную возрастную категорию лиц, обязанных заниматься сельским хозяйством.

Напротив, Андо Сёэки именно «возделывание полей собственным трудом» считает самым облагораживающим занятием для всех членов общества, способных к физической работе. Он строит своеобразную теорию утопического коммунизма, при котором «возвращение» к земле не означает возвращения к отсталости и невежеству феодальной деревни. Напротив, Андо Сёэки считает, что это «возвращение» непременно повлечет за собой развитие необходимых обществу ремесел, за исключением тех, которые связаны с производством предметов «преступной роскоши»⁷².

Частной собственности в таком свободном трудовом обществе не существует. Все работают, или участвуют во всенародном, всеобщем труде. «Кто не работает, тот не ест» — таков священный закон этой «естественной жизни». «Будут кормиться работающие и производящие»⁷³. «Ни одному человеку не разрешается жить в безделье и праздности»⁷⁴.

Если кто-либо причинит сознательно вред, ущерб, зло обществу всенародного труда, то не только на него, но и на все его семейство, так или иначе причастное к злодеянию, или так или иначе воспользовавшееся им, или попустительствовавшее ему, не остановившее, не сумевшее усовестить, исправить или удержать преступника, злостного нарушителя трудовой жизни, распространяется закон самого сурового наказания. «Вообще, — пишет Андо Сёэки, — если случится, что кто-нибудь совершит злое дело, то должно подвергнуть заключению все семейство. Прежде всего надо лишить виновника пищи, и когда он вынужден будет поголодать, то приобретет другие взгляды и будет избегать этого. Наученный голоданием, он не будет во второй раз делать злых дел и хорошо будет возделывать землю. Но если, не одумавшись, во второй раз сделает зло, то должно убить все семейство»⁷⁵. Андо Сёэки, великий гуманист, выдвигает столь суровые меры против посягателей на благополучие трудового народа, считая необходимым всеми средствами оградить новое общество, «живущее по законам естественности», от всех и всяческих помех для его развития и счастья.

Свободное общество всенародного труда Андо Сёэки создает новые формы государственной власти.

Самурай, как известно, являются слугами феодального абсолютизма и тирании. Само слово «самурай» происходит от слова *самурай* 'служить'. В течение столетий самурай вырабатывали в себе характерные черты подавления своей личности во имя служения сюзеренам. То, что приписывается им как рыцарство и героизм, представляет собой ревностное служение «противоестественному миру узаконенного беззакония». Самурай составляют вооруженную силу, с помощью которой сёгунское правительство подавляет народ, насаждает и защищает религию и т. д. Самурай, обеспеченные большим жалованьем — рисовым пайком, ценнейшим продуктом, который производит народ, не имеющий права потреблять его в пищу сам, имели возможность предаваться утонченным наслаждениям искусством, заниматься совершенствованием своего образования. Словом, такие качества, как отвага, самопожертвование, образование и т. п., были поставлены на службу «верхам» и для борьбы против тех, кто «собственным тру-

дом добывает свой хлеб и от этого кормится». Другое дело в трудовом обществе Андо Сёэки. Все самурай без исключения здесь возвращаются к сельскохозяйственным работам и перестают паразитировать. Выработанные ими качества обязательно ставятся на службу трудовому народу.

В трудовом обществе Андо Сёэки возникают благоприятные условия для того, чтобы все прежние четыре сословия, т. е. весь народ, обрели возможности, которыми располагали бывшие привилегированные *буси* — военные или самурай. Для народа открываются все возможности совершенствовать свое просвещение, стремления и т. д. Под просвещением же Андо Сёэки понимает познание природы и человеческой сущности в процессе трудовой практики, в процессе производства средств для существования общества. Схоластической науки, оторванной от жизни, от насущных нужд и интересов народа, зряшного гелертерства, праздной траты времени для изучения бесполезных и «противоестественных» по своему содержанию книг — эгоистических, религиозных, антиэтических, разрушающих нравственные устои семьи, восхваляющих эгоизм, пессимизм, тунеядство, разврат, пьянство и другие пороки, в обществе, к которому стремится Андо Сёэки, не будет. Не будет также обучения для того, чтобы кому-то сделать карьеру или получить синекуру, а физический труд для производства средств существования, т. е. возделывание земли, предоставить другим.

В разделе «Философские разъяснения Рё» рукописи 25-й главы «Истинно действующих законов природы» мы читаем: «Рё сказал:

— Настоящий человек поступает согласно естественному свойственному пути и не стремится к книгам и науке, утверждающим эгоизм и противоестественный мир узаконенного беззакония»⁷⁶.

Из рядов трудовых *буси*, говорит Кано, избираются также представители администрации. Выбранные обществом члены правительства получают от государства необходимые средства для существования, однако в таковой мере, чтобы они ни в коем случае не жили в излишествах и роскоши. Правительство издает весьма справедливые законы распределения⁷⁷, «и не приходится говорить о том, что оно обращает внимание на то, чтобы

не возникали причины (источники) для необузданного обогащения, роскоши и других преступлений и зла»⁷⁸.

Энциклопедический «Словарь по истории японской экономики», составленный под редакцией известного ученого Хондзё Эйджиро, выражает эти же положения политической философии Андо Сёэки: «Ни один человек не может жить в безделье. Полученные доходы полностью поступают в распоряжение правительства. В качестве возмещения выдаются необходимые материальные ценности. Иначе говоря — это крестьянский коммунизм»⁷⁹.

Интересно отметить, что из среды трудовых *буси*, под которыми понимаются теперь не прежние паразитирующие самураи, а преданные коллективу, образованные, нравственно воспрянувшие крестьяне, Андо набирает контингент деятелей, занимающихся в соответствии с необходимостью ремеслом и торговлей⁸⁰. Ремесленники, стало быть, — это те же крестьяне, но наделенные свободным трудовым коллективом особыми поручениями. Что же касается «купцов», то они, разумеется, не занимаются частной торговлей, а выполняют роль агентов или посредников при обмене, так как в трудовом обществе Андо Сёэки нет больше ни скупщиков, ни ростовщиков⁸¹. Рис и другие хлеба, как и все остальное производимое путем возделывания земли, не являются больше средством обогащения для немногих, а служат средствами для обеспечения питанием и одеждой свободных граждан. Поэтому Андо требует «строжайшего запрещения подчинять закону купли-продажи хотя бы одно семечко овощей и трав»⁸². Золото и серебро должно применять только для удовлетворения бытовых нужд народа, но такое их применение Андо Сёэки представлял себе довольно любопытным образом. Он пишет: «Золото и серебро являются жиром [смолой], содержащимся в коренных горных и каменных породах, и, стало быть, [входят в состав] каменной черепицы»⁸³. Народу необходимо жилье, необходимо создавать новые трудовые селения для «семей горожан» — бывших купцов, всякого рода служащих, деятелей науки, искусства и т. д., участвующих в обработке земли своим трудом. И Андо Сёэки с подчеркнутой решительностью говорит: «Бывшие резиденции древних правителей должны быть обращены в широкие основные центры страны, в поселения семей горожан»⁸⁴.

Название «страна богов», указывает Кано Кокити, анализируя полный текст рукописи «Истинно действующих законов природы», является «неоплаченным векселем», фальшивой бумагой. То, что в «стране богов» существуют тирания, неравенство, угнетение одних другими, свидетельствует, что богов не существовало прежде, как их нет в природе теперь. Еще ярче подтверждает это тот факт, что сами люди стремятся к совершенному общественному устройству, которое можно осуществить в «соответствии с истинными законами природы».

Рассуждая именно подобным образом, философ объясняет неисчерпаемые преимущества общества, в котором господствует совместный труд. Он опирается при этом на основные положения своей философии природы, где «истинным законом бытия» является *госэй кассин*. Единая же, по необходимости действующая самопроизвольно природа не знает, как выражается Андо, «высокопоставленных и низкопоставленных, богатых и бедных, благородных и подлых».

«Противоестественный мир узаконенного беззакония» говорит философ, представляет собой систему, основой которой является эгоизм, эгоистический, личный интерес, удовлетворяющийся за счет интересов других людей, по крайней мере их подавляющего большинства.

В обществе же, живущем согласно законам природы, личность процветает именно благодаря соблюдению и защите интересов всех членов трудового коллектива. Кано Кокити, излагая смысл теории утопического коммунизма Андо Сёэки, говорит, что его «идеи спасения человечества» состоят в убеждении, что «коллективный труд исцеляет от болезней эгоистических страстей»⁸⁵. По Андо, развитие науки и культуры, согласно естественным законам природы, возвышает не только личность, но и массы в целом. «Наука, — продолжает Кано, — в равной степени исцеляет от недугов эгоистических страстей личности и от недугов страстей масс»⁸⁶. Обеспеченность пищей, одеждой и другими средствами, необходимыми для благополучного существования трудового общества, в свою очередь обеспечит настоящее развитие материальной и духовной культуры народа, рассуждает Андо Сёэки. Это положение он подчеркивает повсюду.

Правительство специально занимается вопросами учета и контроля всего производимого продукта и поданные о производстве и состоянии народного хозяйства и подготавливает годовые отчеты. Оно «должно использовать излишки, остающиеся после годовых отчетов, для организации общественного устройства, направлять свои усилия, чтобы приумножать, увеличивать счастье всего народа и тем самым осуществлять коллективное существование и коллективное процветание»⁸⁷

В естественном обществе, как его представляет себе Андо Сёэки, женщина пользуется полным равенством и свободой. Общество очищается от позора «противоестественного мира узаконенного беззакония», угнетавшего женщину, лишавшего ее элементарных прав и человеческого достоинства, несмотря на то что на ее плечи ложился двойной груз страданий: тяжелый физический труд на господ и бремя собственного нищенского домоводства. «Во вселенной, — пишет Андо Сёэки, — нет высшего и низшего, она едина. Поэтому и в отношениях между мужчиной и женщиной нет высшего и низшего; они в единстве — человек»⁸⁸.

Выбранные народом власти всячески заботятся о сохранении нравственных устоев семьи. Моногамная семья — это первая трудовая ячейка трудового общества Андо Сёэки. «Муж и жена, — пишет философ, — один человек [единство человеческого рода], и закон человеческих взаимоотношений состоит в том, чтобы не вступать в связи с чужим мужем или чужой женой»⁸⁹. И далее: «Супружество это и есть проявление единой силы движения природы. Это великое начало человеческих взаимоотношений. Это великая основа нашего мира»⁹⁰.

Философ обличает антиобщественное значение «супружеской этики» аристократии, ее аморальность. Он показывает, как господствующие классы, поощряющие многоженство, наложничество, проституцию, узаконивают эту безнравственность, представляющую для них обычные нормы поведения и морали. Андо крайне резко бичует сексуальную извращенность привилегированных и особенно бонз, показывая ее противоестественность и уродство. Как врач и мыслитель он уделяет серьезное внимание гигиене брака и значению брака для семьи и общества. «Если умирает жена, — пишет Андо Сёэ-

ки, — то после этого можно вторично жениться. Но нельзя иметь двух жен, — это разврат. Если умирает муж, то можно вторично выйти замуж, но иметь связи с двумя мужьями недопустимо. Быть женатым и в то же время иметь связи с другой женщиной — значит уподобиться животному. Точно так же женщина, имеющая связи с другим мужчиной, будучи замужем, уподобляется животному»⁹¹.

В коммунистическом обществе всенародного труда люди почитают родителей и стариков. Андо Сёэки даже готов простить многое внуку Конфуция — Цзэн-цзы за то, что тот высоко ценил принцип «почитания и служения родителям». Однако для Андо Сёэки этот принцип представляет не норму слепой, фатально установленной покорности, а осознанное отношение уважения детей к родителям, как к преданным наставникам и опытным трудовым воспитателям, как к разумным исполнителям «естественного долга», т. е. гражданских обязанностей по отношению к семье и обществу. Философ считает полноценным гражданином свободного трудового общества такого человека, который заботится о том, чтобы иметь и воспитать потомство. Заботливое воспитание потомства и труд для обеспечения его благополучия и счастья Андо Сёэки расценивает как первейший признак здорового нравственного состояния коллектива.

Отвращение к войнам, вечный мир, уничтожение всех видов оружия, применяемого как для угнетения собственного народа, так и нападения на другие народы, уничтожение «противоестественного искусства», которое носит название военной науки, уничтожение частной собственности, как источника угнетения человека человеком и средства для «пожирания одного человека другим» или «группой семейств-тиранов всей массы трудящихся», всенародный совместный труд и здоровое устройство быта — вот что сделает Японию предметом внимания и примера «для всех стран мира». Философ считает, говорит Кано Кокити, что именно в такой «новой Японии» (新日本) и только такой, где «будет осуществляться коллективное существование и коллективное процветание» (共存共榮), народное правительство развернет свою деятельность исключительно в интересах самого народа. «Оно будет исследовать волю, желания народа Ямато (Японии. — Я. Р.-З.), чтобы руководство

баться ими». В «новой Японии», свободной от экономической и духовной эксплуатации, от власти и влияния религии, от влияния тлетворной морали господствовавших прежде «верхов», восторжествует истинный «рыцарский дух» народа — дух свободы и вечного мира.

* *
*

Андо Сёэки занимает выдающееся место в истории японской материалистической и атеистической мысли. Он занимает также подобающее место в истории мировой социалистической мысли.

Покойный Нагата Хироси справедливо отмечал, что даже материалисты первых десятилетий после незавершенной революции 1868 г. не ставили с такой принципиальностью и остротой вопросы борьбы против идеализма и мистики, вопросы критики религии и практической борьбы с клерикализмом, как это делал Андо Сёэки.

Умонастроение многих исследователей, изучающих философское наследие Андо Сёэки, передают следующие слова Нарамото Тацуя: «Г-н Э. Г. Норман представлял его (Андо Сёэки. — Я. Р.-З.) миру как „забытого философа“, но в то же время несомненным является то, что мрак периода затмил его блеск. Его идеи имели именно такую судьбу, но мы должны знать, что они сверкают как нечто вечное, связанное с глубинами народной мысли»⁹². Андо Сёэки заслужил и эту оценку. Когда ставится законный вопрос, какие же классовые интересы отражало учение великого японского философа, то в работах японских ученых-марксистов, посвященных Андо Сёэки, увидевших свет в самое последнее время, например в уже упоминавшейся выше работе Хаяси Мотон, совершенно справедливо отстаивается мнение, что «рассматривать эту проблему, выдвигая во главу угла крестьянство, значит упрощать ее»⁹³.

«Чтобы объяснить возникновение системы идей утопического коммунизма, какую выдвинул Андо Сёэки, — пишет Хаяси, — то одни лишь интересы крестьянства недостаточны для решения вопроса. Крестьянство было основным классом феодального общества. Его борьба являлась стержнем классовой борьбы феодального об-

щества. Однако если подумать о ступенях, этапах и формах классовой борьбы, и особенно, если анализировать политическую борьбу, то один лишь этот элемент недостаточен. Необходимо подумать и о других классах, существовавших в недрах феодального общества. Так именно и поступал Энгельс, исследуя крестьянскую войну в Германии»⁹⁴.

Хаяси находит, и на мой взгляд не без оснований, ряд соприкосновений идей Андо Сёэки с идеями Томаса Мюнцера. В известной характеристике, которую Энгельс дал идеологии Мюнцера, говорится следующее: «Подобно тому как религиозная философия Мюнцера приближалась к атеизму, его политическая программа была близка к коммунизму, и даже накануне февральской революции многие современные коммунистические секты не обладали таким богатым теоретическим арсеналом, каким располагали „мюнцерцы“ в XVI веке. Эта программа представляла собой не столько сводку требований тогдашних плебеев, сколько гениальное предвосхищение условий освобождения едва начинавших тогда развиваться среди этих плебеев пролетарских элементов...»⁹⁵. Городской плебс, бесправный по токугавским законам и оппозиционный по отношению к этому режиму, а особенно низы городского плебса — едва начинавшие развиваться пролетарские элементы в таких крупных торговых центрах, как Осака, Токио, Нагасаки и др., как известно, причиняли господствующему феодальному классу немало беспокойства, особенно во время крестьянских восстаний, грозная волна которых при жизни самого Андо Сёэки находилась на большом подъеме. Крестьянские восстания нередко совпадали с серьезными волнениями горожан. «Что касается существенного фактора, каким являлись оппозиционные гечения горожан, — пишет Хаяси, — то он сыграл ведущую роль на основе того, что мысли и чувства крестьян и плебса делались общими, приобретали систему, благодаря сравнительному расширению кругозора и культуры, связанных с торговлей и промышленностью. В то же время эта объективная позиция являлась основным принципом в решительной критике феодальной системы и на основе действия и на основе идейной. Таким образом, в качестве предпосылки для объяснения идей Сёэки мы вместе с указанием на эту сложность имели в ви-

ду подчеркнуть оппозиционные течения плебса. Крестьянство вообще столь же древне, как и сельское хозяйство, и поэтому определить, как правило, что Сёэки был только идеологом крестьянства, значит ничего не объяснить. Общеизвестно, что Энгельс не рассматривал Мюнцера, которого нередко можно сравнить с Сёэки, только как идеолога крестьянства. Он рассматривал его в связи с плебсом и едва развивавшимися в его недрах пролетарскими элементами»⁹⁶. И действительно, воззрения Андо Сёэки отражали интересы, мысли и чувства не только миллионных масс страдавшего, обнищавшего крестьянства, но и средних слоев и «низов» городского плебса, включавшего также огромную армию ронинов — бывших самураев, потерявших своих князей-сюзеренов, разорившихся, доведенных до безвыходной нищеты, которых так опасался видный историк того времени, европейски образованный Араи Хакусэки (1657—1725).

Андо Сёэки, как правильно говорит известный японский историк Хани Горо, думал о счастье японского народа, как никто до него.

«Идеи Андо Сёэки, — пишет Миягава Тору, — не оказали непосредственного влияния на превращение в современный начальный периода Мэйдзи. В нижних течениях японских современных идей существовала крестьянская утопия, подобная той, какую мы видим у Андо. В первые годы Мэйдзи уже получило почву распространение идей русских народников. Короче говоря, имя Андо Сёэки как личности было забыто. Имя этого «забытого философа» вновь вспомнили в великом массовом подъеме в демократическом движении времени Тайсё (1911—1925 гг. — Я. Р.-З.), и в народно-освободительном движении Японии оно занимает свое надлежащее место»⁹⁷. Миягава совершенно прав в том, что идеи Андо Сёэки продолжают жить в народно-освободительном движении Японии.

«Причины того, что Сёэки остановился на своей „утопии“, — пишет Миягава, — заключаются в том, что, кроме крестьянства, он не мог видеть иной общественной силы, такой, как рабочий класс, который только зарождался в недрах феодализма...»⁹⁸.

Ныне же японский рабочий класс является могущественной силой. И разумеется, что прогрессивные люди

знают, что именно он, японский рабочий класс, вооружающийся научной философией марксизма-ленинизма, возглавляет народные массы в борьбе против войны, за мир между народами, за справедливый общественный строй для японского народа, о которых мечтал великий сын японского народа, философ-материалист и воинствующий атеист XVIII столетия Андо Сёэки. Недаром Хаяси Мотои говорит об Андо Сёэки: «Он был не только материалистом, атеистом и выдающимся мыслителем-диалектиком. Отстаивая необходимость полного уничтожения господства эксплуатации, он подверг невиданной и основательной критике феодальную систему того времени. Он опровергал современные ему идейные течения как идеологию апологетики феодальной эксплуатации и паразитизма. Сверх того, он жил в условиях феодальной раздробленности и, надеясь увидеть Японию измененной, свободной, равной, был выдающимся патриотом. В то же время он был выразителем замечательного понимания интернационализма и духа дружбы, невиданных в то время»⁹⁹.

сивного военно-феодалного империализма. Иноуэ Тэцудзиро (1845—1944), больше полувека боровшийся против распространения в Японии материализма и всего прогрессивного, в 1916 г. сыграл свою роль и в «сохранении» рукописного наследия Андо Сээки. Иноуэ попросил копию для прочтения и добился этого, но когда дело коснулось создания копии для университета, то оказалось, что он «не в состоянии» добиться ассигнования ничтожной суммы в 1000 иен, потребовавшейся для оплаты работы переписчиков, и, как пишет Ватанабэ, «дело было положено под сукно». Так было сорвано создание списка рукописи «Истинно действующих законов природы» — этого уникального памятника японской национальной культуры.

²⁷ Амида-Будда — «всепросветленный и всемилостивейший Будда», одно из распространенных названий Будды.

²⁸ Н. Minami, *Das neue Japan und die Philosophie*, — «Philosophischer Weltanzeiger», Berlin. 1926/27, Ss. 35—36.

²⁹ Кано Кокити, *Андо Сээки*, — «Течения мировой мысли», т. 3 (см. библиогр., стр. 207).

³⁰ В своем реферате «Экспертиза и описание памятников письменности и изобразительного искусства», прочитанном 29 сентября 1930 г. Кано говорит о несостоятельности рассуждений о возможности «остановить и подавить зло», опираясь на «три метода: этику, религию и закон». «Но нет ли, — спрашивает он, — вне этих трех методов другого метода, который заслуживал бы внимания? — Думаю, что есть. Это единственный метод, и он состоит в улучшении экономической организации людей. Нужно расширить смысл древней поговорки, которая гласит, что если пища и одежда в достатке, то знают, что такое этикет, церемонии, декорум и нормы поведения. Нельзя сказать, что с древних времен совершенно не находилось людей, которые опирались на эту мысль в целях улучшения жизни, материальной помощи. Но в новое время эту мысль с особенной силой отстаивал Маркс. Его главные принципы основываются на материалистическом понимании истории, и это следует рассматривать как научный метод, вызывающий доверие... Я также стою на позициях материалистического понимания истории, так как стремлюсь опереться на научный метод» («Посмертное издание сочинений Кано Кокити», стр. 159—160).

³¹ «Течения мировой мысли», т. 3, стр. 348.

³² «Юибуцурон кэнкю» (『唯物論研究』), Токкио, № 12 (50), декабрь 1936, стр. 157.

³³ 『危機と日本精神』, «Тоё» [『東洋』], 1934, май, стр. 63.

³⁴ 『思想界十年史』 «Кэйдзай орай» (『経済往来』), 1935, май, отд. 2, стр. 50.

³⁵ 井上哲次郎著, 明治の哲学回想録. — 『哲学講座』, 一卷, 東京, 1926, 11頁 (далее — Иноуэ Тэцудзиро, *Записи воспоминаний о мэйдзэйской философии*). — Огию (Буцу) Сорай (1666—1728) — один из основоположников и ревностный деятель когакуха — «школы классического конфуцианства», автор произведений «Рассуждения о пути», «Рассуждения об именах» и «Вопросы и ответы». Дадзай Сюндай (1680—1747) — видный представитель когакуха, ученик Огию Сорай, автор трактата «Кэйдзай року» («Экономические записки»). Ямагата Сюнан (1687—1752) — один из известных последователей «классического конфуцианства».

³⁶ Ито Дзинсай (1627—1705) — философ-материалист, критик

империализма различных толков. В сочинении «Вопросы молодых» доминировал вторичность *ри* по отношению к *ки*.

³⁷ Камада Рюо (1754—1821) — философ, чье мировоззрение представляло сложную эволюцию. Изучал конфуцианство, канон секты Дзэн, а также европейские науки. Попытался дать материалистическое решение вопросов гносеологии и онтологии. В трактате «Секрет философии» утверждал, что ощущение есть источник знания об объективно существующем мире, который представляет собой единое *ки*, т. е. материю.

³⁸ Иэнага Сабуро, *Изучение истории современных идей Японии*, стр. 39.

³⁹ E. Herbert Norman, *Ando Shoeki and the anatomy of Japanese feudalism*, p. 12. — В декабре 1959 г. я имел возможность беседовать с целым рядом японских ученых, хорошо знавших умонастроение Нормана, по поводу того, что его читатели удивлены, как он, сам будучи прогрессивным исследователем, вопреки историческим фактам, решил исключить Андо Сээки из истории социалистических идей. Все они, как правило, объясняли: «Норман не мог писать иначе, не мог писать то, что думает. Он занимал видный дипломатический пост, который связывал его как ученого. Маккартистские агенты преследовали и травили его». Аналогичные взгляды высказывались и в печати. Я вспоминаю статью Нэдзу Масаси в «Акахата» от 3.IV.1950 г., разбиравшую взгляд Нормана на Андо Сээки. (わづまさし著, 江戸時代の空想的社会主義者—安藤昌益のこと)

Вспоминаю также статью о самом Нормане, напечатанную в сборнике «Наши друзья» (『わが友』, 東京, 1958, 284—300頁), где рассказывается о причинах, вынудивших этого жизнерадостного человека покончить самоубийством в самом расцвете творческой деятельности.

⁴⁰ 『最新日本歴史辞典』, 東京, 1933, 63頁.

⁴¹ 『最新百科辞典』, 東京, 1934, 124頁.

⁴² 『大辞典』, 第十一卷, 東京, 1934, 41頁.

⁴³ 『大百科辞典』, 第二十七卷, 東京, 332頁.

⁴⁴ Яркий пример произвола, установленного после войны американским оккупационным режимом, и политического курса наглой и вместе с тем трусливой внутренней реакции приводит видный японский ученый и деятель всемирного движения в защиту мира д-р Хирано Ёситаро. Ученый, редактировавший известный памятник истории японской социалистической мысли — сочинение «Сущность социализма» д-ра Котоку Сюсуй, социалиста и философа-материалиста, казненного японским правительством в 1911 г. по сфабрикованному полицией обвинению в покушении на императора, сообщает, что маккартуровская цензура запретила включить в «Избранные сочинения» Котоку его «Трактат о несуществовании Христа», печатание которого после убийства Котоку разрешило даже правительство императора Ёсихито. Японские буржуазные издатели упорно отказывались переиздать сочинение Котоку Сюсуй «Империализм — чудовище XX века». «Господствующие классы, — писал Хирано, — дрожат и ныне перед Котоку, которого не стало сорок лет назад». (平野義太郎著, 解題幸徳秋水著, 社会主義神髓, 東京, 1956 85—86頁). Само собой разумеется, что и ид. и революционного мыслителя Андо Сээки им также причиняют немало неприятностей, особенно теперь, когда его сочинения делаются все более доступными для университетской молодежи.

⁴⁵ В 1949 г., спустя два года после смерти Нагата Хироси, этот труд вышел в новом издании, в собрании его сочинений.

⁴⁶ 日本哲学全集 7.

⁴⁷ Саиугуса Хирото, *Медицина Андо Сёэки*, стр. 313—324.

⁴⁸ «Японские материалисты», стр. 13—14.

⁴⁹ «Диалектический материализм», под ред. акад. Г. Ф. Александрова, М., 1954, стр. 252—253. — Я позволю себе повторить здесь оценку, данную в свое время Фань Чжэню: «В отношении великого атеиста Фань Чжэня следует говорить не о „тенденции“, а о последовательном и бесстрашном отстаивании глубокого для его времени материалистического учения, о непримиримой защите атеистическо-плуатации народа могущественной феодальной буддийской организацией и против даосского духовенства» (Я. Б. Радуль-Затуловский, *Великий китайский атеист Фань Чжэнь*, — «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», т. 1, М.—Л., 1957, стр. 305).

⁵⁰ С. Чаттерджи и Д. Датта, *Древняя индийская философия*, М., 1954, стр. 66, 68. — См. также работы: Walter Ruben, *Geschichte der Indischen Philosophie*, Berlin, 1954; Дж. Неру, *Открытие Индии*, М., 1955; Я. Б. Радуль-Затуловский, *Чарвака-Настикалокаята-брихаспатья-свабхавада*, — «Рабочая хроника Института востоковедения за 1-е полугодие 1944 года», II, Ташкент, 1944, стр. 19—20. (Академия наук СССР, Институт востоковедения.)

⁵¹ Ямагата Банто (1746—1821) — атеист и материалист, ученик известного философа Миура Байэн, автор трактатов «Вместо фантазии», в котором рассуждает о вращении земли, и «Нет духов», где излагается своеобразная атеистическая теория.

⁵² [紅佛史].

⁵³ БФМЯ, Токно, 1956, стр. 174.

⁵⁴ Имеется в виду древнеримский ученый и философ Плиний Старший (23—79).

⁵⁵ Фрэнсис Бэкон (1561—1626) — выдающийся английский философ-материалист.

⁵⁶ Джамбатиста Вико (1668—1744) — итальянский мыслитель, пытавшийся объяснить развитие общества как закономерный процесс восхождения от стадии божеской, т. е. от первобытного состояния, к юности, когда возникли аристократические государства, а от этой стадии к зрелости, когда после установления господства демократии и гражданского равенства начинается период распада и очередного возвращения общества к исходному первобытному состоянию. Современные буржуазные социологи, отстаивающие пресловутую теорию циклов, отбрасывают прогрессивную идею закономерности общественного развития, которой придерживался Вико, и пропагандируют идею предустановленного круговорота истории.

⁵⁷ Саиугуса Хирото, *Японские материалисты*, стр. 163. — Не только Саиугуса Хирото, но и ряд других японских авторов при изучении наследия Андо Сёэки сравнивают рассуждения японского материалиста с идеями его французского современника Жан-Жака Руссо (1712—1778). «...В исторических идеях Руссо, — писала В. И. Засулич, — совершенно отсутствует понятие о провидении, о каких бы то ни было планах и целях «Природы» по отношению к ходу истории. В истории и для истории природа как самих людей, так и окружающей их организованной материи является у него лишь тем материалом, над которым работал (портил его) „искус-

ственный“, переделавший себя „тиран“ — человек». (В. И. Засулич, *Жан-Жак Руссо*, Сб. статей, — изд. «Библиотека для всех» О. Н. Рутенберга [б. г., б. м.] т. 1, стр. 41). В рассуждениях Андо Сёэки о противоестественном мире узаконенного беззакония подобные мысли ярко выделяются.

⁵⁸ К. Маркс, *Святое семейство или критика «критической критики»*, Против Бруно Бауэра и К^о, — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. III, М.—Л., 1930, стр. 157.

⁵⁹ Изнага Сабуро, *Идеи Андо Сёэки*, стр. 39—80.

⁶⁰ [自然真営道人相巻].

Этому вопросу посвящены 35, 36 и 37-я главы «Истинно действующих законов природы» (см. приложение, стр. 198, 202).

⁶¹ Нарамото Тацуя, *Андо Сёэки* — в кн. «Японские мыслители», Токно, Майнити симбунсэ, 1954, стр. 159—171.

⁶² […冷静な科学者…].

⁶³ Нарамото Тацуя, *Андо Сёэки*, стр. 164.

⁶⁴ [日本近代思想史研究], 東京, 東京大学出版会, 1957.

⁶⁵ 互性活真

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ II

¹ [日本歴史大辞典], —一卷, 東京, 河出書房版, 頁. 1956, 220 — 221 (далее — «Большой японский исторический словарь»).

² Нарамото Тацуя, «Истинное сообщение о всеобщем (едином) пути» и Андо Сёэки, — «Сэкай-но сэкай кагаку», 1948, № 1, стр. 71—84.

³ Изнага Сабуро, *Предтечи современных идей в феодальном обществе*, стр. 36.

⁴ Хага Еситиро, *Лица, окружавшие Андо Сёэки. О японском математике Камияма Юскэ*, — «Сигаку дзасси», т. 64, 1955, № 11, стр. 53 (1039) — 63 (1049).

⁵ Каван Ютаро, *Ежедневные записи княжеских властей в Хатиноз и Андо Сёэки*, — «Нихон рэкиси», 1954, март, № 34, стр. 37—38.

⁶ [八戸藩序日記].

Традиция этих записей с несколько измененным содержанием продолжалась и после незавершенной буржуазной революции 1868 г. и прекратилась лишь в 1910 г., когда общее число книг достигло 710.

⁷ [八戸諸士古新譜録].

⁸ 丑契. Омофон обычного сочетания иероглифов, применяемого для записи имени философа — Сёэки (昌益).

⁹ […医師 永之暇 跡絶…].

¹⁰ В токугавской Японии мелкие дворяне (*самурай*), как правило, не были помещиками, т. е. не имели земли. Обычно они получали за свою службу крупному земельному магнату (*даймё*) определенное количество риса — так называемый рисовый паек (или стипендию). Размер пайка определялся положением вассала в системе феодальной иерархии. Тогда Сакунан, поступив на службу к даймё Мацудайра Цуйтоносэ, стал его вассалом и получил в 1717 г. рисовый паек в размере 50 коку в год. Кроме того, Тогда был пожалован земельный надел, урожайность которого оценива-

лась в 50 коку. В 1718 г. паек увеличился до 100, а в 1719 г. — до 150 коку риса. Вместе с урожаем с надела жалование Тода Сакунан в 1719 г. составляло 200 коку, или 30 т риса в год (коку — среднее 150 кг). Для сравнения укажем, что, с одной стороны, доход многих хатамото, т. е. непосредственных вассалов дома Токугава, исчислялся 100 коку (Г. И. Подпалова, *Крестьянское петиционное движение в Японии во второй половине XVII — начале XVIII в.*, М., 1960, стр. 19), с другой — огромная масса низших самураев получала в год около 2 коку, т. е. 300 кг риса (см. «Очерки новой истории Японии», М., 1958, стр. 120, а также 54 и 59. — Прим. ред.).

¹¹ E. Herbert Norman, *Ando Shoeki and the anatomy of Japanese feudalism*.

¹² 町医者.

¹³ Основателем рода Фудзивара был виднейший деятель периода реформ Тайка 645 г. Накатоми Каматари, возглавивший борьбу против диктатуры дома Сога. После свержения Сога Накано-оэ был провозглашен императором (тэнно), а Каматари получил фамилию Фудзивара. В течение нескольких веков императоры могли жениться только на девушках из дома Фудзивара. — Прим. ред.

¹⁴ [良申先生藤原氏屋根百四十三代之統胤也...]

¹⁵ [大百科事典], 第一卷, 東京, 平凡社, 1932, 587頁 (далее — «Большой энциклопедический словарь», изд. 4).

¹⁶ [六公四民].

¹⁷ [四公六民].

¹⁸ Нарамото Тацуя, *Андо Сээки*, стр. 162—163.

¹⁹ [帳幕山全書]. 五卷 東京 1942, 293頁 (далее — «Собрание сочинений Кумадзава Бандзан»). — «Кумадзава Бандзан (1619—1691) — представитель школы оёмэйгакуха, но основой государственной идеологии предлагал сделать синтоизм. В своих религиозно-философских и экономических трактатах критиковал сёгунские власти. За оппозиционную бакуфу деятельность подвергся репрессиям и даже был вынужден некоторое время скрываться. Интересовался положением крестьянства.

²⁰ 黒正殿, 百姓一揆概観年表 «Кэйдзай си кэнкю» [経済史研究], т. 17, вып. 3, 1923, стр. 122 (464) (далее — Кокусё Ивао, *Обзор хронология крестьянских восстаний*). — На русском языке «Хроника» Кокусё Ивао опубликована в несколько сокращенном виде в книге «Япония. Вопросы истории», М., 1959, стр. 292—334. — Прим. ред.

²¹ Каро — глава правительства княжества (хантё), канцлер. Обычно в княжестве было несколько каро, несших службу попеременно, примерно по месяцу каждый. — Прим. ред.

²² Кобаяси Тосихиро, *Андо Сээки и его место в истории японской мысли*, — «Нихон рэкиси», № 12(79), стр. 47.

²³ Речь идет, по-видимому, о Сиаме, так как Япония в то время еще не торговала с Индией.

²⁴ Ватанабэ Дайто истолковывает это место в том смысле, что Андо Сээки «выяснял для себя положение дел в странах, прилегающих к Индии».

²⁵ 委曲書.

²⁶ 予門人.

²⁷ [先此度は御延引可被遊候又折も節も可有御座候既に拙者始賣両の

金子も可差上存入も無御座候所時節来り候得は五百両も差上可申心に相成申候如此又時節来候はづ出銀可被致仁出来申間敷物にも無...】 Ватанабэ Дайто, *Андо Сээки*..., стр. 37.

²⁸ E. Herbert Norman, *Ando Shoeki and the anatomy of the Japanese feudalism*, pp. 37—38.

²⁹ Ватанабэ Дайто, не зная новооткрытых документов, свидетельствующих, что Андо Сээки родился в 1707 г., на основании приблизительных подсчетов полагал, что он умер в 1763 г.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ III

¹ 堀勇雄著, 安藤昌益とその学説. — [歴史学研究], 東京, 1936, 第六卷, 6號, 45頁 (далее — Хори Исао, *Андо Сээки и его учение*).

² В разделе «О воспитании его величества» сёгунских «Правил для императорского двора» (1615 г.) говорится, в частности: «Не изучив наук, нельзя познать древности, не зная древности, нельзя поддерживать в стране спокойствие... чтобы понять, как править, надо постигнуть искусство письма и много читать», а в кодексе «Букэ сэхатто» (1615 г.) указывается: «Сердце и все мысли воина должны быть посвящены искусству владения письмом, оружием, стрельбой из лука и верховой езды. Заветом древних богов было: сначала искусство письма, а затем — военное искусство. Но ни то ни другое не должно находиться в пренебрежении...» (цит. по кн.: Г. И. Подпалова, *Крестьянское петиционное движение в Японии*..., стр. 171, 175).

³ [法世の詩. 文者は蟋蟀なり] (ИДЗП, гл. 24, — БФМЯ, т. 5, стр. 185).

⁴ [為教立上不耕盜食者多...故一字而省軫真奉公也] (ИДЗП, «Большое введение»).

⁵ Хори Исао, *Андо Сээки и его учение*, стр. 44.

⁶ [沈論文不知道不可揣也文論道器也...故文非吟制者只採意者也] (ИДЗП, «Большое введение»).

⁷ Я. Б. Радуль-Затуловский, *Великий китайский атеист Фань Чжэнь*, «Ежегодник Музея истории религии и атеизма», т. 1, М.—Л., 1957, стр. 293.

⁸ Каибара Эккэн (Экиэн, 1630—1714) — врач и философ, чья деятельность оказала большое влияние на развитие материалистических идей в Японии. Считал истинной только ту науку, которая проверена практикой и служит «потребностям народа». В трактате «Великие сомнения» («Дайгироку») оспаривал утверждение чжусканцев о первичности духа (ри) и вторичности материи (ки).

Муро Кюсо (1658—1734), «Муро из голубинного яйца», сам считал себя последователем Чжу Си, но в действительности высказывал взгляды, глубоко противоречившие чжусканству, так как, критикуя учение оёмэйгакуха о «врожденном знании», признавал источником познания объективно существующий мир. Основное положение социологии Муро: «Народ — небо для правителя».

⁹ Хираяси Ясуюки объясняет читателю: «Хосэй — это существующая в противоестественном мире система законов, установленная господствующими, чтобы по произволу угнетать народные массы» (Хираяси Ясуюки, *Относительно Андо Сээки*, стр. 5).

¹⁰ […佛法は自然の真 道に於て跡衆もなき大偽の迷世の大惑の罪大なり] (HCB/EП, разд. 5).

¹¹ [神道…一般に佛法世と爲り不群貪食の僧尼非人…多満して、終に亂世と爲る] (HCB/EП, разд. 5, гл. «Заблуждения буддизма»).

¹² [仙確問 (テ) 日以 (カ) 何 (ヲ) 転一下無 (ク) 乱国家絶 (シ) 竊一賊平良 (ノ) 日勿 (レ) 爲 (ス) 私一法 (ヲ) 勿 (レ) 外 (ハツル) 於道確 (ガ) 日法以 (カ) 何爲 (ルヤ) 邪乎良 (ノ) 日爲 (ス) 法 (ヲ) 則 (ハ) 上 (ニ) 植 (コ放ニ) 竊一乱 (ノ) 根 (ヲ) 下 (ニ) 不絶 (ヘ) 枝一葉 (ノ) 賊] (ИДЗП, гл. 25. «Философские беседы Рё»).

¹³ 自然盡極.

¹⁴ Саиуга Хирото, *История научной мысли Японии*, стр. 279. — Оттиск этой ценной работы, подаренный мне автором 4 декабря 1959 г., содержит многочисленные исправления и дополнения и представляет собой по существу новый вариант исследования.

¹⁵ Саиуга Хирото, *История научной мысли Японии*, стр. 295 — 296.

¹⁶ СТЯФ, т. 9, Токио, Дайити сёбо, 1936.

ПРИМЕЧАНИЯ К ГЛАВЕ IV

¹ 朱子学派.

² 古学派.

³ «Книга Перемен» («Ицзин») — один из древнейших памятников философской мысли Китая, первоначально собрание гадательных изречений, с течением веков пополнившееся толкованиями. «Ицзин» был включен в конфуцианский канон и уже в Ханьскую эпоху поставлен в нем на первое место. Публикация полного текста «Ицзина» в переводе на русский язык дается в недавно изданном исследовании: Ю. К. Щуцкий, *Китайская классическая «Книга Перемен»*, М., 1960. — Прим. ред.

⁴ 自然.

⁵ 衆人.

⁶ Кано Кокити, *Андо Сёэки*, — ТММ, т. 3, стр. 339.

⁷ «Чжун-юн», «Учение о следовании середине». Входит во вторую группу конфуцианских канонических книг — «Сышу» или «Четверокнижие».

⁸ [右第一章 子思述所伝之意 以立言 首明之本道原出 天而不可易。其実体備於己而不可離 次言存養省察之要 終言聖神功化之極] (Омати Кайгэцу, *Новое толкование Да-сюэ и Чжун-юна*, Токио, 1915, гл. 1).

⁹ Согласно конфуцианскому этико-политическому учению, *дао*, или «путь», означает комплекс предустановленных качеств «благородного мужа», стоящего над «маленькими людьми».

¹⁰ [邵東節が所謂 天に実体無く地と虚空皆天なりと云へること、甚だ失りなり。若し転に実体くんば、則ち何を以て人に比の実体有る戸。嘆悲しいかは、自然を知らざること。] (СТЯФ, т. 9, стр. 261).

¹¹ Кано Кокити, *Андо Сёэки*, стр. 339.

¹² [自然無始終 自 (ヒト) り感 (ハタラ) き他を侯つに非ず。自ら推しに至るに非ず] (Кано Кокити, *Андо Сёэки*, стр. 339).

¹³ СТЯФ, т. 9, стр. 274.

¹⁴ [若し一元有らば則ち一末有る可。一末を去れば則ち一元も無し…]

此の如きの妄愚を以て智者と爲ること、耻を知らざる重失なり…是邵東が罪なり。後世の人、必ずんに迷ふ可からず] (СТЯФ, т. 9, стр. 262).

¹⁵ Саиуга Хирото в своей статье, посвященной истории применения в японской литературе термина *сидзэн* 'природа', отмечает, что, подобно Андо Сёэки, некоторые другие философы, например Миура Байэн (1723—1789), стремились избегать терминологии, обычно применявшейся в тогдашних философских сочинениях, в частности, и по той причине, что эта терминология истолковывалась в политическом смысле в интересах господствующего класса, — см. журн «Сисо», [「思想」], 1958, № 3, (405), стр. 83.

¹⁶ «Юибуцурон кэнкю», 1937, № 11, стр. 158.

¹⁷ Нагата Хироси, *Материалистическое мировоззрение Андо Сёэки*, стр. 31.

¹⁸ Хаяси Мотон, *Эпоха и люди. Новое время*, ч. II, стр. 2.

¹⁹ Иэнага Сабуро, *Идеи Андо Сёэки*, стр. 56.

²⁰ Я. Б. Радуль-Затуловский, *Материалистическая философия Ито Дзинсай*, — «Советское востоковедение», 1941, № 2, стр. 54—80. — Американский рецензент, обстоятельно излагая содержание этой работы, даже не пытается опровергнуть характеристику Ито Дзинсай как материалиста и атеиста (см. «Harvard journal of Asiatic studies», vol. II, 1948, № 3—4).

²¹ Фридрих Энгельс, *Диалектика природы*, М., 1948, стр. 189.

²² E. Herbert Norman, *Ando Shoeki and the anatomy of the Japanese feudalism*, p. 200.

²³ Как и у Андо Сёэки, мы встречаем у его современника — великого китайского материалиста сочетание знака ки (кит цзи), с другими иероглифами для выражения понятий «материя крови», «материя земли», «материя неба» и т. д. Однако все эти сочетания представляют собой лишь частные определения великого всеединого ки — материи (см. Я. Б. Радуль-Затуловский, *Дай Чжэнь — выдающийся китайский просветитель*, — «Вопросы философии», 1954, № 4, стр. 124—126). Профессор Пекинского университета Чжоу Фу-чэн прав, когда говорит, что Дай Чжэнь, «продолжая китайский классический материализм, выражает понятиями *ци* и *янь* пять элементов понятия о материи и материальных явлениях». 周輔成戴震, далее — Чжоу Фу-чэн, *Дай Чжэнь*. Хубэй жэньминь чубаньшэ, 1957, стр. 19.

²⁴ СТЯФ, т. 9, стр. 257.

²⁵ Там же, стр. 288.

²⁶ Там же.

²⁷ [転定日月星辰被種人倫萬物は其の営みに非こと無し。此の営みは真感一気の進退にして無生無終なり]。 (СТЯФ, т. 9, стр. 256).

²⁸ [此の一気ハ転ニ満チ定ニ満チ人身人心満チ萬物ニ満チ一気ノ生非ザミコト無く、一気ニ満タザ無キ故ニ自然転定人物中唯一気満チ満シルナリ矣] Цит. по кн.: Иэнага Сабуро, *Идеи Андо Сёэки*, стр. 56.

²⁹ «Хун фань», или «Великий план», — трактат неизвестного автора, в эпоху Чжоу (1122—249 гг. до н. э.) вошедший в качестве отдельной главы в «Шу-цзин», или «Книгу исторических преданий». В основе натурфилософии «Хун фаня» лежит представление об определенных первоэлементах как составных частях вселенной, определенным первозлемам соответствуют определенные качества, необходимым для правителя.

³⁰ [是レ四形ニシテ]。

³¹ Андо Сёэки, *Заблуждения буддизма*, — БФМЯ, т. 5, стр. 232.

³² 〔五行は全く自然なり〕 (СТЯФ, т. 9, стр. 257).
³³ 〔自然トハ五行ノ尊号也。五行トハ自然真ノ自感ク進退退進ノ一氣也。故ニ五行ハ名別ニ五ツ行ハルニ非ズ。只一氣ノ進退也〕 (СТЯФ, т. 9, стр. 257).
³⁴ СТЯФ, т. 9, стр. 257.
³⁵ 〔轉定は無始無終なり。故に一元と云へること之れ無し。若し一元有らば則ち一末有る可し。一末を去れば則ち一元も無し〕 (СТЯФ, т. 9, стр. 261).
³⁶ 〔五行は無始無終に自然る則 (なれば), 一点の増減有ること無し〕 (СТЯФ, т. 9, стр. 264).
³⁷ 〔轉定にして一體…自り然るなり〕 (СТЯФ, т. 9, стр. 255).
³⁸ 此の故吾が一身の具足を觀察して, 比て轉定, 日月星宿辰穀人物唯此れ然る五行の進退通横逆に運回する常行のみを知る〕 (СТЯФ, т. 9, стр. 259).
³⁹ 〔…五行に於て善に非らず惡に非ず上に非ず下に非ず貴に非ず賤に非ず富に非ず貧に非ず。是れ無始無終なる故凡て私の二つ無し。自り進退して常に小大を為して…〕 (СТЯФ, т. 9, стр. 257).
⁴⁰ 〔…自然を知らざる則は吾が身神の生死を知らず生死を知らざる則は自然の人に非ず〕 (СТЯФ, т. 9, стр. 251).
⁴¹ 〔人の一身に於悉く自然の進退に非ざる事無きなり〕 (СТЯФ, т. 9, стр. 259).
⁴² 〔横氣は鳥獸虫魚を生じ, 逆氣は穀種草木を生じ〕 (СТЯФ, т. 9, стр. 270).
⁴³ 〔萬萬にして一人なり。一人にして面形品品なる者は, 中土草の真就妙徳なり〕 (СТЯФ, т. 9, стр. 270).
⁴⁴ СТЯФ, т. 9, стр. 270.
⁴⁵ Там же, стр. 219.
⁴⁶ 〔真氣合一して真氣生じ〕 (СТЯФ, т. 9, стр. 188).
⁴⁷ СТЯФ, т. 9, стр. 188.
⁴⁸ Там же.
⁴⁹ 〔人は穀精なり…此の精ニ疑發見して人なり。故に人は穀を耕して穀を食ふ則は, 人の真命身心意行道, 悉く穀食の爲る所なり〕 (БФМЯ, т. 5, стр. 236).
⁵⁰ 〔心は米良氣なる, 食氣心〕 (БФМЯ, т. 5, стр. 242).
⁵¹ 〔只穀を食ふて満腹し, 精神心氣血盛んなる所に思案も出で, 心も働き設法も成り〕 (БФМЯ, т. 5, стр. 242).
⁵² СТЯФ, т. 9, стр. 278.
⁵³ БФМЯ, т. 5, стр. 188.
⁵⁴ 〔人の心は自然の氣なり。性を見るは自然の真なり〕 (ИДЗП, гл. 25, подраздел «Рассуждения о буддийском заблуждении, что видимая натура человека, зависящая от души, ведет к превращению в Будду», БФМЯ, т. 5, стр. 214). 〔直指人心見性成佛と云へるの失りの論〕
⁵⁵ 〔性は人の真なり。真は自然盡極す〕 (БФМЯ, т. 5, стр. 214).
⁵⁶ 〔又神の妙用を以て之れを言ふ則は一念の機 (きざ) す是れ胆木の發生なり。己に発 (をこ) れば乃ち心動ず是れ火の感なり〕 (СТЯФ, т. 9, стр. 257).
⁵⁷ 〔交合の一念起る妄の一念中に五行一連し〕 (СТЯФ, т. 9, стр. 257).
⁵⁸ «Нэйцзин» — древний китайский медицинский трактат.
⁵⁹ 〔内經の言の如く, 水のみを以て太一と爲し, 人萬物の始め, 轉定の前と爲 (す) る則は, 自然を知らざる妄失なり。故に五が情心念慮に於て自然に前後無きことを知るべし〕 (СТЯФ, т. 9, стр. 257).
⁶⁰ 〔…心術情慮愛念身体手の放取足の歩行凡て皆…五行の徳の一連感より出づ〕 (СТЯФ, т. 9, стр. 258).
⁶¹ 〔目前に知る〕.

⁶² БФМЯ, т. 1, стр. 82.
⁶³ Там же, стр. 83.
⁶⁴ 〔轉定は五行自然進退退進の一体〕 (СТЯФ, т. 9, стр. 276).
⁶⁵ 〔人は即ち小轉定にして〕 (СТЯФ, т. 9, стр. 277).
⁶⁶ 〔大轉定〕.
⁶⁷ Там же; 〔轉定と人身とは自然の進退退進の表裏にして〕. (СТЯФ, т. 9, стр. 277).
⁶⁸ 〔心術に於ては五性五情〕 (СТЯФ, т. 9, стр. 277).
⁶⁹ 〔火は神を主どり〕 (СТЯФ, т. 9, стр. 274).
⁷⁰ 〔水は形質を主どり〕 (СТЯФ, т. 9, стр. 274).
⁷¹ 〔轉定にして一體, 男女にして一人, 是れ自然の進退する一氣なり。男を云れば女なく, 女を云れば男なく, 男女合して一人なる則は人倫常なり〕 (БФМЯ, т. 5, стр. 176—177).
⁷² 〔人の交合の念は, 乃ち穀精満ちて発氣するなり。人は交合の念ある婦故に人の生命性真なり。故に交合の念えなき則は人死す。人死し穀にす〕 (БФМЯ, т. 5, стр. 177).
⁷³ 〔腹中に精満ちて内より交合の念起る〕 (БФМЯ, т. 5, стр. 177).
⁷⁴ 儒医.
⁷⁵ 〔轉は運回して萬物を為れども, 減ずるに非ず, 變ずるに非ず只進退自り然て常なり。茶の轉じて粉と爲るは, 茶氣を變ずるに非ず, 細分するなり。転も又萬物と變ずるに非ず転氣の細分するなり。故に凡て轉定を以て變化と爲るは, 自然を知らざる失りなり〕. (СТЯФ, т. 9, стр. 262).
⁷⁶ 互性活真.
⁷⁷ 〔自然契合の自論〕.
⁷⁸ 〔無始無終の自然, 小大に進退に轉定と爲る。故に轉定にして自り然る, 日月にして自り然る, 男女にして自り然る, 善惡にて [自り然る], 苦楽にして自り然る, 善心惡心にして自り然る, 吾れ彼にして自り然る, 上下にして自り然る, 貧富にして自り然る, 生死にして自り然る, 是れ目前に知づ。晝夜にして一日, 自り然るなり。是れ夜を去りて晝のみある可けんや, 晝を去りて夜のみある可けんや。人智を以て晝夜を二つに分つ可けんや。晝夜にして一, 日月にして一神なり。誰れかえを爲る。是れ自り然る進退の一真なり。然るに己れ衆人の上に立ちて食刀食はんが爲めに, 萬事・萬物・轉定・日月・男女・心性, 悉く二論と爲れ, 己れチの爲めに迷ひ, 世界一般に妄暗乱惑と爲すこと…〕 (БФМЯ, т. 5, стр. 226).
⁷⁹ 〔真道は自然の進退にして一真道なり。則ち轉定にして一體, 日月にして一神, 五穀にして一穀, 男女にして一人, 牝牡にして一定, 雌雄にして一番, 善惡にして一物, 邪正にして一事, 是非にして一理, 表神にして一般, 生死にして一道, 苦楽にして一心, 喜怒にして一情, 一切審かに皆二別を見るは即ち一真營の進退なり。此進退は一真營なり〕 (Цит. по кн.: Кано Кокити, Андо Сёки, стр. 343).
⁸⁰ 〔有互性而始有活真無互性而無活真〕 (ИДЗП, «Большое введение», — БКУ).
⁸¹ 〔是れ惡を去れば善なし。善を去れば惡もなり。左の手は善右の手は惡, 右の手を切れば則ち左の手のみに用を達し難し。大腸に糞ありて惡は惡, 胸には神ありて善なり。大腸を去り胸のみあるべけんや。夜は暗なり, 胸には神ありて善なり。夜を去つて晝のみあるべけんや。故に善惡くして惡, 晝は明かにして善。夜を去つて晝のみあるべけんや。男女ににて一物, 事は善惡して一事, 轉定にして一體, 日月にして一神, 男女にして一人なり。自然の妙を知らざる故に勸善懲と云ひ, ひ或は衆善奉行しして一人なり。自然の妙を知らざる一諸の聖人釈迦は世を迷はし罪の穴に諸惡莫作と云ふは甚だ私の知りなり一諸の聖人釈迦は世を迷はし罪の穴に諸惡莫作と云ふは甚だ私の知りなり〕 (Цит. по кн.: ТММ, т. 3, стр. 343—344).
⁸² 〔生死進退, 一神氣の常なり。故に死生命, 生死無常, 谷神不死, 生無死等の制言の類非らず。唯常に進退なり。一神氣自り然る故に, 生死新は二別に非らず。此自り彼に進めば彼には生と云い, 此には死と云ふ。〕

彼自り此に退けば、彼には死云い、此には生と云ふ。故に生死に非らず、唯自り然るの進退なり」 (СТЯФ, т. 9, стр. 258—259).

⁸³ В пятой главе «Истинного сообщения о всеобщем (едином) пути» Андо говорит: «Сокровенное тончайшее состоит во взаимной работе движения вперед и отступления назад природы...» (「妙は自然進退の合感にして...」 (БФМЯ, т. 1, стр. 218).

⁸⁴ 「生死無始無終活真自行進退互性生死活真進退生性死性生生死互性無始無終矣」 (ИДЗП, «Большое введение», — БКУ).

⁸⁵ БФМЯ, т. 5, стр. 177.

⁸⁶ «Ленинский сборник», IX, изд. 2, стр. 51.

⁸⁷ «Ленинский сборник», XII, стр. 324.

⁸⁸ БФМЯ, т. 5, стр. 214.

⁸⁹ Бодхидхарма (ум. в 1-й половине VI в. н. э.) — индийский проповедник буддизма, положивший начало нескольким новым буддийским сектам в Китае. Эти секты распространились затем в Японии, где, претерпев в течение столетий ряд модификаций, и ныне имеют заметное влияние на идеологов реакции, проповедующих иррационализм. В известной мере питательной средой для мистических учений этих сект служит «мятушаяся» буржуазная и мелкобуржуазная интеллигенция, которую давят неустойчивость социального положения и неуверенность в завтрашнем дне.

⁹⁰ Нагарджуна (II в. н. э.) — древнеиндийский философ и проповедник, занимавшийся систематизацией буддийских текстов и разработкой догматики буддизма.

⁹¹ Цит. по кн.: Th. Stcherbatsky, *Buddhist logic*, — «Bibliotheca Buddhica», vol. XXVI, Leningrad, Издательство Академии наук СССР, 1932, стр. 537.

⁹² Г. Х. Сасаки — японский буддолог, сотрудничающий в Институте восточных исследований Бандаркара в Пуне (Индия).

⁹³ «2500 years of Buddhism», New Delhi, The Publications division Ministry of information and broadcasting Government of India, 1956, p. 126.

⁹⁴ 「豁然無聖」.

⁹⁵ БФМЯ, т. 5, стр. 240.

⁹⁶ 見性.

⁹⁷ БФМЯ, т. 5, стр. 240. — Бонсин (凡心) — «вульгарная философия», обыденный здравый смысл.

⁹⁸ 悟.

⁹⁹ 「然るに心を盡すことを待たず、直に人の心を指して性を見よと私の推し悟り、自然に非ざる失りなり。人の私を以て推し辨ふとも、自然の妙序は然か成る者に非ず」 (БФМЯ, т. 5, стр. 214).

¹⁰⁰ 「心を虚空の如し」.

¹⁰¹ 無心.

¹⁰² 「是れ自然に於て之れなく、皆私の作言なり」 (БФМЯ, т. 5, стр. 239).

¹⁰³ 「乱狂神の偏病者」.

¹⁰⁴ СТЯФ, т. 9, стр. 284—285.

¹⁰⁵ 「是れ転定の体なり」.

¹⁰⁶ 「自然転定の真道を盗み」.

¹⁰⁷ 「衆人の真耕を貪食し」.

¹⁰⁸ БФМЯ, т. 5, стр. 232.

¹⁰⁹ 「道は工夫に及ばず、直耕に在り」 (БФМЯ, т. 5, стр. 240).

¹¹⁰ Сангуса Хирото, *Изучение европеизации Японии*, стр. 208.

ПРИМЕЧАНИЕ К ГЛАВЕ V

¹ 「彼は神を信ぜず佛を信ぜず聖を信ぜず」

(Кано Кокити, *Андо Сёэки*, — ТММ, т. 3, стр. 335—336).

² (浄土真宗) Дзёдо, или Дзёдосинсю, секта «истинного учения чистой земли», основана в Японии в 1174 г. Одна из ее ветвей — секта Икко (一向宗), или Монто (門徒宗), возникшая в 1224 г. Сото — ветвь секты Дзэн (禪宗), основанной в 1191 г. Основатель Сотосю, японский философ Догэн (1200—1253), изучавший в Китае буддийскую догматику и конфуцианские тексты, проповедовал учение Дзэн об интуиции как единственном источнике постижения «истины Будды». Секты Сингон (真言宗) и Тэндай (天台宗) были основаны в 806 г., первая монахом Кукай (774—834) на горе Коя, вторая — Сайтё (767—822) на горе Хиэйдзан, близ Киото.

³ (山伏) Ямабуси — «отшельники, уходящие в горы».

⁴ «Завешание Ияэсу» — свод этико-политических правил, или рекомендаций, основанный на конфуцианских догмах и служивший руководством для сёгунов Токугава. Текст по традиции разделяется на 100 статей. Этот свод, первоначальная редакция которого относится, по-видимому, ко времени Токугава Ияэсу (1542—1616, сёгун 1603—1605), впоследствии неоднократно изменялся и дополнялся. Текст «Завешания» на русском языке см. в кн.: В. Костылев, *Очерк истории Японии*, СПб., 1888, стр. 334—358, на английском — в кн.: A. L. Sadler, *The maker of modern Japan. The life of Tokugawa Iyeyasu*, London, 1937, pp. 387—398. Здесь принята нумерация статей по публикации В. Костылева. — Прим. ред.

⁵ 石山本願寺

Этот монастырь был переведен в Осака князем конгрегации Хонгандзи, Рэннё (1414—1499), в конце XV в.

⁶ 自力.

⁷ 他力. — Развитие принципа тарика в буддизме означает достижение крайнего предела религиозного верования.

(国邦俊著, *佛教哲学概論*, 同文館, 東京, 頁: 1942

Ока Кунитоси, *Очерк буддийской философии*, Токио, 1942, стр. 244). Все буддийские секты проповедуют эту догму, но с особенным фанатизмом ее пропагандировала секта Икко.

⁸ Выжимая из массы верующих крестьян мзду за свою службу, бонзы не гнушались никакими средствами, например даже в летнюю пору по пять дней отказывались от «проводов в загробный мир» (引道), если сын, отец, брат или какой-нибудь дальний родственник умершего не мог уплатить его долг либо отработать определенное время на монастырской земле, или выполнить повинности по указанию деревенского старосты.

⁹ 能化, 所化.

¹⁰ 行者.

¹¹ Уместно отметить, что в 30-х годах нашего столетия идеологи японского монархо-фашизма восхваляли догмы первооснователей секты Икко. Специально созданный «Институт по изучению буддизма», являвшийся одним из центров пропаганды фашистских идей, опубликовал в 1932 г. в серии «Изучение буддийских политико-экономических идей» (「佛教政経済研究」, 東京一九三二年) книжку наставлений князя конгрегации Хонгандзи Рэннё. Демагогические заявления вроде того, что «нельзя днем и ночью прикрепить

лять свое сердце к торговле», пропагандировались как «осуждение сверхбогатых и любовь к крестьянам».

¹² В сентябре 1931 г., когда японский империализм начал свою захватническую войну в Маньчжурии, фашистская самурайская военщина в своей пропаганде выдвинула лозунг так называемого *синакамакура*, т. е. возрождения времен первого сёгуна и подства *сиккэнов*, когда вассальные самурайские полчища и госполновластными хозяевами нового феодального режима, а секта Нитирэн оовячала царство самурайского меча.

¹³ 辻善之助著, 日本佛教史の研究, 東京 頁 (далее — Цудзи Дзэн-носке, *Изучение истории японского буддизма*).

¹⁴ В. Костылев, *Очерк истории Японии*, стр. 276 (примечание).

¹⁵ 圭室諦成著, 日本佛教史概説, 東京, 理想社, 1940, 330 頁 (далее — Тамамура Тайдзю, *Очерк истории японского буддизма*). — На русском языке полный текст указа Хидэеси об изъятии оружия «Катанагари-но рэй» опубликован в кн.: Г. И. Подпалова, *Крестьянское петиционное движение в Японии...*, стр. 167. — Прим. ред.

¹⁶ В. Диксон, *Япония. Ее история, правительство и внутреннее устройство*, перевод с англ. Н. С. Кутейникова, СПб, Издание книгопродавца И. Н. Плотникова, 1871, стр. 124.

¹⁷ Там же, стр. 125.

¹⁸ [靈言蟹勺].

¹⁹ [華西水法] [簡平儀説] [表度説].

²⁰ В 1939 г. у букиниста мне бросилась в глаза весьма нарядная золотисто-желтая обложка ксилографа. Это оказался том сочинений иезуита Жюлья Алени, скрывавшегося под китайским псевдонимом. Ксилограф представляет собой типичный пример контрабандной пропагандистской литературы того времени: за рассуждениями о значении идеального и материального начал ли и цзи в чжусианской философии следуют восхваления христианской церковной догматики.

²¹ 人別帳.

²² Тамамура Тайдзю, *Очерк истории японского буддизма*, стр. 333.

²³ 菰狩.

²⁴ Цит. по кн.: Тамамура Тайдзю, *Очерк истории японского буддизма*, стр. 337.

²⁵ [僧寺に尼を置くを禁ず]

²⁶ 出家.

²⁷ [七月浄土宗徒の自讃毀他を禁ず]

²⁸ Я. Б. Радуль-Затуловский, *Конфуцианство и его распространение в Японии*, стр. 208.

²⁹ Осуми доказывает, что «Сётоку верил в буддизм и как политик» и положил начало распространению специфически японской формы махаянистского буддизма, развивавшегося всеми последующими японскими сектами (Shun Osumi, *Histoire de idées religieuses et philosophique du Japon*, Kuôto, MCMXXIX, pp. 194—195).

³⁰ В изданном в 604 г. эдикте Сётоку требовал от народа безграничного почитания буддийского канона и духовенства. В этом эдикте говорится: «Глубоко почитайте самбо (трипатна — триединство. — Я. Р.-З.). Самбо — это Будда, [его] учение, [его] духовенство. Это — наивысшее место среди десяти тысяч (т. е. всех. — Я. Р.-З.) стран, куда окончательно должны вернуться все четыре жизни. Ни

в одной стране не найдется человека, который бы не почитал это учение» (цит. по кн.: Тамамура Тайдзю, *Очерк истории японского буддизма*, стр. 2). Знаки 三宝 самбо объясняются сочетаниями нероглифов, обозначающими: 佛陀 'Будда', 達摩 дхарма 'учение' и 僧 samgha 'церковь'. Слова 四生 'четыре жизни' означают: «рождение через беременность» 胎生 (люди и животные), «рождение через влагу» 卵生 (пернатые и всякого рода рыбы), «рождение через влагу» 濕生 (личинки и всякого рода черви) и «рождение через превращение» 化生 (существа, населяющие небесную сферу, — дэвы, духи и пр.) [佛教乱林], 東京, 1911, 333 頁 Далее — «Буккё дзирин».

³¹ Воинствующая «буддийская публицистика» в целях оправдания агрессивной политики японского империализма, который она изображала как «умиротворяющую силу, наказующую зло», часто прибегала к восхвалению Сётоку. Характерно, что в 1941 г., за полгода до вступления Японии во вторую мировую войну, идеолог пропаганды буддизма «как диалектического единства науки, философии и религии» Такаками Какудзи в своей книжке, изданной большим тиражом, разъяснял читателям, что буддизм придерживается... единства двух принципов: *содзю* (摂受) и *сякубуку* (折伏). Первый принцип означает «разумное содействие непросветленным вернуться к правильной вере», второй — «сокрушение врагов силой могущества». Так как оружие в руках шравака — «стремящихся к вере» является «оружием святым», то война, которую они ведут или будут вести, есть лишь только справедливое «наказание, исправление». В качестве источника подобного «буддийского единства силы» Такаками приводит слова Сётоку: «В силе имеются две стороны. Первая сторона — это сила физического могущества, вторая — это сила вероучения... Тяжкое зло сокрушается силой физического могущества, меньшее зло преодолевается с содействием просветлению силой вероучения...».

高神覚昇. 日本精神と佛教, 東京, 頁 Далее — Такаками, Какудзи, *Японский дух и буддизм*.

³² Кано Кокити, *Андо Сёэки*, — ТММ, т. 3, стр. 336.

³³ И в настоящее время секта Тэндай насчитывает 4438 храмов и 2141 тыс. приверженцев.

³⁴ 秘—密教.

³⁵ Саигуса Хирото, *Медицина Андо Сёэки*, стр. 321.

³⁶ 手印密印.

³⁷ О значении учения Кукаи как испытанного орудия духовного порабощения масс можно судить, например, по тому, что в буржуазно-помещичьей Японии с особенной торжественностью в 1934 г. праздновалось 1100-летие Кукаи, а правительство всегда содействовало пропагандистской деятельности секты Сингон, насчитывающей 11 373 храма и 9117 тыс. членов и почитателей. Вымыслы и фантастические версии о жизни и чудесах Кукаи сообщаются верующим в многочисленных выступлениях обученных проповедников и в специальных кинофильмах. Уместно отметить, что деятельность секты Сингон при содействии милитаристского правительства распространялась на Гавайские острова, Корею и отторгнутые у Китая Маньчжурию и Тайвань.

³⁸ Кукаи прибыл в Китай в 804 г. и вернулся в Японию для распространения буддизма в 806 г. Кукаи был не единственным японским бонзой, отправившимся в танский Китай для изучения

буддизма и последующей его проповеди в Японии. Китайские источники свидетельствуют, что в Китае за период с 653 по 882 г. обучались и институировались 65 японских бонз — проповедников и основателей сект и их ответвлений. 王輯五著, 中国日本交通史商務印書館發行, 上海, 中華民國二十六年, 頁Далее — Ван Цзи-у, *История китайско-японских взаимоотношений*.

³⁹ Пять видов обрядов хома, подразделяющихся на «хома внутреннюю» и «хома внешнюю», т. е. на обряды, целью которых является достижение благополучия для себя и других, сводятся к сжиганию различных видов хлебных злаков и ароматических веществ, во время которого к «снишедшим» богам обращаются с молитвами о сокрушении врагов, устранении стихийных бедствий и болезней, о личном могуществе, о приворожении определенных лиц и с заклинаниями злых духов и демонов в образе людей и тварей.

⁴⁰ 人王五十代桓武帝時空海小僧入唐不知佛法空輒道不耕賣釋迦已作法買人心施食不色轉罪利已感法不并真言阿字本不生水異名不知秘密盜賊別名不知漢土實證信證時帝授此密法修護摩等奉寶品品私法其布施買高野回諸國証世人貪食貯金銀本西國賤者子甚心賤利欲淨入定高野山出於逢穴還俗和榮山為酒商賣藥酒色死】.

⁴¹ 立正安國論】.

⁴² В солидных буддийских энциклопедиях читатель также найдет указание, что Нитирэн придерживался объясненных выше пресловутых принципов *содзю* и *сёкубоку* (см. «Буккё дзирын», стр. 658).

⁴³ 大木照三, 日蓮出現の社会的意義, — [歴史科学]

Оки Сёсан, *Социальное значение появления Нитирэн*, — «Рэкиси какаку», 1936, № 9, стр. 92.

⁴⁴ 俗出家待大畜生云不耕食食...】

⁴⁵ 食人物與其親而諸道太本也故輒定人物皆自食生為食故無食則人物即死故言語聖釈法教解鳴。皆為食食也故世界一食道耳突然聖人釈迦為品種書說而無說食道所以是已等盜直耕食道不耕食食故耻之不說食道重失也妄百味飲食八珍義味等謂者負妄言而不言食道所以埋道太本私妄貪故迷世也】 (HCB[E]П, разд. 4).

⁴⁶ 小人失早可消聖釈失故万功難消嘆小人人失聖人貴乎思知後世人豈謂馬糞不謂聖釈馬糞有益】 (HCB[E]П, разд. 1, — цит. по собранию фрагментов в кн.: E. Herbert Norman, *Ando Shoeki and anatomy of Japanese feudalism*, table 45).

⁴⁷ 教導聖人聞教犯不耕食食徒者無之法地獄極樂貪食衆人心施無賣僧佛法誑虛偽利己巧言無迷狂者無賣僧法無不耕食食乙食非人念佛鉢頭人山伏等賊徒無讀神法無賣祈禱食徒者無賣佛神無寺社建立等天下妄害大費無道家仙法妄惑奸姦徒無空天飛上樣妄狂無...無三世因果法言迷後生菩提等者無之心死等無知之者無賣佛法無利迷爭宗旨狹喧問似者無私迷獨身出家絕女犯紅門者無隱犯他妻淫童子者】.

⁴⁸ Современный проповедник буддизма Танимото Томи призывает осуществить «задачи буддийской реконструкции» (改進黨の方針), т. е. перестройки жизни Японии и всего мира в соответствии с духом «Даймурёдзюкё» (「大無量壽經」) «Сутры великого беспредельного Будды». «В отношении почитания добродетелей, — пишет Танимото, — и возвышения гуманности нельзя вернуться к периодам проповедей феодальной, капиталистической, классовой этики. Улучшение национального богатства, сельского хозяйства, прогресс промышленности и торговли могут произойти, если сначала появится политика истинной демократии, произойдет

умиротворение народа». Древние буддийские сутры «Конкомёкё» (「金光明經」) — «Сутра золотого блеска», «Ниннокё» (「淨華經」) — «Сутра добродетельных царей» и «Хоккэкё» (「仁王法」) — «Сутра великолетия веры» он пропагандирует в качестве источника идей «истинной демократии», откуда-де надлежит черпать не только понимание задач деятельности... профсоюзов и избирательного права, но и установления мира.

(谷本富著, 日本文化と佛教, 第三版, 大阪, 1928, 371—396 頁)

Далее — Танимото Томи, *Японская культура и буддизм*. Книга Танимото показывает, какими методами идеологи буддизма пытаются приспособить свою пропаганду к духу времени.

⁴⁹ 曾我部静雄著, 我が合布中に何故に神祇官が存在するか — [日本歴史] 1954, № 12, 4—5 頁

Далее — Согабэ Сигуо, *В чем заключается смысл установления системы управления богов неба и земли Дзингикан в старых японских законах?*

⁵⁰ Осуми Сюн объясняет корень идзана в именах «Идзанаги» и «Идзанами» как глагольный корень со значением 'звать', 'приглашать', 'привлекать', следовательно, эти имена богов просто передают образы влечения друг к другу мужского и женского начал (Shun Osumi, *Histoire de idées religieuses et philosophiques du Japon*, Kuoto, MCXXIX, p. 17).

⁵¹ На основании этой мифической даты японская реакция в целях разжигания духа милитаризма 10—12 ноября 1940 г. устроила во всей Японии торжества, подогретые монархическим воинственным шовинизмом, на которых присутствовал обнаруженный где-то «потомок Конфуция», слушавший специально написанную для этих монархических торжеств симфонию Рихарда Штрауса.

⁵² 天皇信佛法尊神道】.

⁵³ 本居宣長著, 菟花, — [世界大思想全集], 第五十四卷, 東京, 1297, 110 頁 (Далее — ПССВММ).

⁵⁴ Вначале это сочинение представляло собой главу первого тома сочинения Мотоори «Кодзикидэн» («Комментарий к „Кодзики“»). Однако Мотоори придавал ему столь важное значение, что в 10-й луне 1771 г. издал его отдельно.

⁵⁵ 其の比道は、いかなる道ぞと尋ねるに、天地のおのづからなる道にもあらず、人の作れる道にもらず。比の道はしも、かしこきア、高御産巢日の御によりて、神祖、伊邪那岐の大神伊邪那美の大神の始め給ひて、天照大御神の受け給ひ、保ち給ひ、伝へ給ふ道はり。故を以て神の道とは申すぞかし】 (本居宣長著, 直毘霊) (ПССВММ, т. 54, Токио, 1927, стр. 27).

⁵⁶ «Большой энциклопедический словарь», т. 25, изд. 3, Токио, 1933, стр. 557.

⁵⁷ 池田寿夫著, 平田国学の歴史的役割, ([歴史科学]) «Рэкиси какаку», Токио, 1936, т. V, вып. 9, стр. 152—153 (далее — Икэда Хисао, *Историческая роль национальной науки Хирата*, ч. 3).

⁵⁸ Там же, стр. 154.

⁵⁹ Там же, стр. 147.

⁶⁰ 平田篤胤著, 古道大意 (ПССВММ, т. 54, стр. 267).

⁶¹ 儒者の偶.

⁶² Нагата Хироси, *Материалистическое мировоззрение Андо Сёэки*, стр. 28—29.

⁶³ 舊事紀偽撰考】.

⁶⁴ [神道の非道徳的性格を批評しに... 神典の虚偽を指摘しに舊事記古事記日本紀三部ノ書自然ノ神道ニ非ズ私法ニシテ皆失しなり] Цит. по кн.: Иэнага Сабуро, *Изучение истории японских временных идей*, стр. 42.

⁶⁵ БФМЯ, т. 5, стр. 223.

⁶⁶ [何[ノ]證據何[ノ]所以[もえし]無] (БФМЯ, т. 5, стр. 222—223).

⁶⁷ [神武即位辛酉[ト]云[フト]又妄失也] (БФМЯ, т. 5, стр. 223).

⁶⁸ БФМЯ, т. 5, стр. 223.

⁶⁹ Ле-цзы (V—IV вв. до н. э.), Хуай-нань-цзы (II в. до н. э.) — китайские философы, представители древнего даосизма.

⁷⁰ БФМЯ, т. 5, стр. 223.

⁷¹ [転定人物は唯一神自り然る進退の妙用なるを、生神。偶神に分ち、八百萬神と爲し、種々の異名を附し、浅計(あさはか)な戯を爲す事を、舊事記、古事記・日本紀、三部の爲す。皆自然に非ざる私法の失りなり。後世弥々之の末書を爲し、数百巻に及ぶと雖ども、非しいかな、皆私の失りにして、一冊として自然の妙序に契ひるはなし。故にあらゆる神書は皆妄失の古紙なり] (БФМЯ, т. 5, стр. 223).

⁷² БФМЯ, т. 5, стр. 223.

⁷³ Андо Сээки резко выступал против застойных схоластических теорий медицины, опиравшихся на религиозно-мистические представления конфуцианцев, неоконфуцианцев, буддистов и даосов, как против знахарства. Однако как врач он сам мало поднимался над уровнем медицинской науки своего времени. Саигуса Хирото, посвятивший специальную работу познанию Андо Сээки в области медицины, пишет: «...Но я хочу указать некоторые моменты, которые заставляют относиться с большим уважением к его стараниям. 1) В его время не существовало научного контакта и сотрудничества между японскими учеными. Хотя его учение и не принесло в этом отношении результатов, научные стремления Андо к этому были огромны. 2) Его стремления к самостоятельному научному мышлению в условиях традиций и косности также были трагическими, но его стремления освободиться от косности знаний, беспредметной отвлеченности были исключительно большими» (Саигуса Хирото, *Медицина Андо Сээки*, стр. 324).

⁷⁴ [儒道佛道神道道家医道以等呼道皆失也道言自然進退一氣名無二行徳言也如儒佛神老莊医皆善要上下貴賤富貴自他乃立二別爲教門私法也故礼法下皆起私失儒下起兵乱佛下起兵乱乃犯他妻食肉昌盜僧神湧下起誑世人盜巫老莊法下起偶言戲起医法下起失療病殺人以皆私制法失道] (НСВ[Е]П, разд. 1. «О недопустимости называть существующие учения учением о природе путем природы»)

⁷⁵ Нагата Хироси, *Материалистическое мировоззрение Андо Сээки*, стр. 28.

⁷⁶ [... 神道は自然に非らざる妄造なる故に、毛頭も利益之れある可き所以なく、反りて自然神に己れと背く罪を蒙るなり。其の罪は己具足の神れが罪なり。上下皆此の如し。] (БФМЯ, т. 5, стр. 265).

⁷⁷ [社人不耕貪食して官位を争ひ、祈禱守。礼、荷咒を業と爲す故に、衆人常に願を神に立て、己れの利欲妄想を神に塗り掛け、他に非ざる神に迷ひて他ありと爲して、転神、己神一和する時自ら願望成就するを知らざるなり] (БФМЯ, т. 5, стр. 263).

⁷⁸ [儒佛老莊神の諸法は、悉く自然真道の直耕を盗み、不耕貪食して衆を誑し、私法の妄偽なる故に、微も実真なき戯言なること、小児の愛の如く妄りに咄なり。咄はある事なき事常に語りて正実決真なし。故に皆

咄なり。而して咄は如向なる悪言妄咄にも罪なし。諸法には大罪ある故に咄に如かざるなり] (БФМЯ, т. 5, стр. 262).

⁷⁹ БФМЯ, т. 5, стр. 265.

⁸⁰ Рассуждая о предмете теологии, Гельвеций истолковывал мнения китайских неоконфуцианцев и писал: «Несомненно, говорят китайские ученые, что в природе существует могущественное и неведомое начало всего сущего, но поскольку обожествляют это неизвестное начало, то обожествляют в таком случае неведение человеческого. Я не придерживаюсь взглядов ученых китайцев, хотя вынужден согласиться с ними, что теология, так сказать, наука о божестве или недоступном пониманию, отнюдь не является особой наукой. Что такое теология? Мне неведомо». (Oeuvres complètes, Helvetius, t. 3, De l'home, Paris, 1795, p. 114).

⁸¹ [... 政教を蹴飛したのは当然のことでも何も悪いこととは思つてゐない] Кано Кокити, *Андо Сээки*, — ТММ, т. 3, стр. 344.

ПРИМЕЧАНИЕ К ГЛАВЕ VI

¹ Кано Кокити, *Андо Сээки*, — ТММ, т. 3, стр. 329.

² [正義の士は黙しては居られない管である]

(Кано Кокити, *Андо Сээки*, — ТММ, т. 3, стр. 330).

³ [利己の才知を以て火のみに君相を附け、萬萬人にして自り然る、一に無上無下二の世人を以て、君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友の五倫を立て、士農工商の四民を立て、是れ何事ぞと計に君相を以て己れ衆人の上立ち、不耕にして安食衣し、衆に敬れんが爲に、日火を以て君火と爲、その物火を以て相火と爲し、陽儀を以て天高貴しと爲、陰儀を以て地卑賤と爲し上下を決めえれを法して、君相を以て上に立つ...] (СТЯФ, т. 9, стр. 267).

⁴ [王公卿大夫諸侯士工商始まつて以来、法世と成り、王は法を守り、その次は序して以てその官位名々法を守る、故に法世にして、此法を以ては公大夫に役法勤めさせてその功を食ふ] (БФМЯ, т. 5, стр. 152).

⁵ [法世の人耕さずして美一味衣一服を好む者、上(かみ)の奢りの爲に下に窮する者] (БФМЯ, т. 5, стр. 163).

⁶ СТЯФ, т. 9, стр. 267.

⁷ [直耕シテ米穀ヲ生ジ、王侯凡テ不耕、者ヲ養フ是レ転、生道ヲ繼グ故直ニ転子也。故ニ此ノ直耕者ハ王將侯士僧凡テ貪食者ノ父母也。是レ転子也。故ニ転下)。(至尊ハ転子也。己レ不耕貪食シテ直耕救転子ニ救ハレナガラ民ヲシ台メ衆生ヲ救フト云フ]

Цит. по кн.: Иэнага Сабуро, *Идеи Андо Сээки*, стр. 48.

⁸ ИДЗП, гл. 26.

⁹ [四民は士農工商也。是レ聖人、大罪大史也。士ハ武士也。君下ニ武ヲ立テ衆人(直耕穀産ヲ食リ、若シ強氣ニシテ異輩ニ及ブ者有ルトキハ、此、大勢ヲ以テ捕リヒシガシ之ヲ制ス。交聖人)、(今命ニ背キ党ヲ爲シ敵ト爲ル者ニハ此)、武士ヲ以テ之ヲ責伐ントス]

Цит. по кн.: Иэнага Сабуро, *Идеи Андо Сээки*, стр. 54.

¹⁰ [皆治者と被治者の争ひで実に若々しい話である]

Кано Кокити, *Андо Сээки*, — ТММ, т. 3, стр. 330.

¹¹ Киути Согоро — староста деревни Коцу уезда Имба, близ г. Сакура в провинции Симоса, возглавивший в 1652—1653 гг. петиционное выступление крестьян 389 деревень. 19 января 1653 г. Согоро удалось вручить сёгуну прошение о снижении налогов. За такую

«дерзость» Согоро был распят, и на глазах у него умертвили его дочерей. Желю Согоро принудили принять постриг. В истории Японии этот народный герой известен под именем Сакура Согоро. — Прим. ред.

¹² [之を一括して人類生存の意義に関する極めて重大なる問題に變形せしめたのである]

¹³ Кано Кокити, *Андо Сёэки*, — ТММ, т. 3, стр. 330.

¹³ Кано Кокити, *Андо Сёэки*, — ТММ, т. 3, стр. 347.

¹⁴ [止絶軍学而悉ん戒刀鉏鉄鉤弓矢凡軍術用真則無兵大將行列不得正可帰於自然世也].

¹⁵ [聖王ヲ立ルハ奢ノ萬惡ノ本人慾ノ始メ也].

¹⁶ [其腕かそれから智かそれから金かそれから夫等のかによつて組立てられた階級, 分業, 政治, 法律, 宗教, 学問...]

Цит. по кн.: Кано Кокити, *Андо Сёэки*, — ТММ, т. 3, стр. 331.

¹⁷ Уместно отметить, что не только в Китае в прошлом, но даже и в наше время среди европейских синологов старой школы мы можем встретить обожателей изысканной иероглифической каллиграфии. «Набрасывая свои письма, — писал акад. В. М. Алексеев, — каллиграф живет гармонией и пропорцией частей общей развиваемой им иероглифической картины. Творцы этого великолепного искусства теоретизировали его не раз, ища в словах некоего осмысления для иррациональной интуиции самого мастера. Каждая часть общей картины есть часть общей гармонии, и как таковая, осмысливается лишь на миг, чтобы не потерять связи с великим целым, и это понимали такие мастера III в. н. э., как Вэй Хэн (Ван) И-тао (т. е. Ван Си-чжи). Один из них изобрел специфическую номенклатуру ударов кисти, как, например, точка, извив, пометка, черта; другой подошел к искусству как философ и поэт: он увидел в нем творческую динамику, еще передаваемую словами, но несомненно действенную. — Вдруг ударить по замиравшим уже в истоме чертам; вдруг влить в угасающие было извивы новую сильную жизнь; острою иглою пронизать пространство картины, бросивши стремглав вниз как бы стрелчатые ростки лука, и тут же круглить и крутить перл за перлом, создавая непередаваемое, вплоть до осязания каких-то мистически сочных яшм» (В. М. Алексеев, *Артист-каллиграф и поэт о тайнах в искусстве письма*, — «Советское востоковедение», № 4, 1946, стр. 32).

¹⁸ Хондзё Эйджиро, *Социальная история Японии*, перевод Н. Фельдман, М., Изд. МИВ. 1927, стр. 97.

¹⁹ J. Barret, *L'évolution du capitalism japonais*, Editions sociales, Paris, 1945.

²⁰ Нарамото Тацуя, *Андо Сёэки*, стр. 163.

²¹ [しかきそこには弁証法的思维への接近がみられるのである]

Нарамото Тацуя, *Андо Сёэки*, стр. 167.

²² Там же, стр. 168.

²³ См. «Сисо», 1958, № 4 (406), стр. 92.

²⁴ [正人は備道を行ひて私法の書を欲せず。耕真の道を貴びて上食を犯さず。] (БФМЯ, т. I, стр. 84).

²⁵ [不耕食食シテシ度世スル者ハ、天地ニ対シテ無禮ナルコト、之ヨリ大ナルハ無シ。直耕シテ安食スル者ハ、天地ト同ジ行ヒナル故ニ、真ノ禮敬ナリ矣。不耕食食シテ禮敬ヲ為スハ、人ノ私ノ制法ノ禮敬ニシテ、一端ハ理ニイタレドモ、久シカラズシテ乱ト為ル也。故ニ三百ノ天禮三千ノ曲禮、皆孔丘ノ制法ニシテ、自然天道ノ真行ニ非ザル也] ИДЗП, гл. 6.

²⁶ Нарамото Тацуя, *Андо Сёэки*, стр. 168.

²⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс, *Сочинения*, т. XIV, стр. 668.

²⁸ [法世物語].

²⁹ Angelo de Gubernatis, *Zoological mythology or legends of animals*, vol. I, London, 1872.

³⁰ См. E. Weller, *Lexicon pseudonymorum*, p. 268.

³¹ На титульном листе добавлено: «Выставлено для продажи во граде Совы (Clausopolis) у сероглазого ночного человека на площади Совы под знаком Любителя Совы» (Laus ululae ad conseriptos ululantium patres et patrons. Autore Curtio Jaele. Prestat Clausopolis apud Caesium Nyctimentium in platea Ulularia, sub signo Amatoris Ululae).

³² «Histoire des Rats pour servir a l'histoire universelle» à Ratopolis (MDCCCXXXVII).

³³ Ludwig von Holberg, «Nicola Klimi iter subteraneum...».

³⁴ Сатира состоит из четырех частей: «Обсуждение противоестественного мира узаконенного беззакония на собрании всех птиц», «Обсуждение противоестественного мира узаконенного беззакония на собрании всех зверей», «Обсуждение противоестественного мира узаконенного беззакония на собрании всех насекомых» и «Обсуждение противоестественного мира узаконенного беззакония на собрании всех рыб».

([諸鳥会合して法世を論ず], [諸獣会合して法世を論ず], 諸虫会合して[法世を論ず], [諸魚会合して法世を論ず])

³⁵ [革命の暁を告ぐる鶏を先鋒として...]

Кано Кокити заменяет слово «птицы», которое содержится в названии первой части «Разговора о противоестественном мире узаконенного беззакония», словом «петух». Имея в виду тот факт, что в сатире Андо Сёэки именно птицы начинают обсуждение «мира людей», т. е. феодальной Японии, Кано Кокити использует образ петуха в обычном, поэтическом смысле, в качестве птицы, возвещающей приближение рассвета. В самой сатире в числе других персонажей есть и Петух. Однако Андо в этом образе высмеивает «мудрого аристократа» и «храброго воина», обладающего конфуцианскими добродетелями: «человеколюбием», знанием этики, правил декорума (см. БФМЯ, т. 3, стр. 154).

³⁶ Кано Кокити, *Андо Сёэки*, — ТММ, т. 3, стр. 336.

³⁷ Легендарный правитель, якобы царствовавший в XXIX в. до н. э., Андо, следуя традиции, некритически принимает Фу Си за изобретателя иероглифической письменности и автора основных формул древней «Книги перемен» — «Ицзина».

³⁸ Легендарный китайский правитель, якобы царствовавший в XXVIII в. до н. э.

³⁹ Легендарный император Хуан-ди, царствовавший, согласно традиционной хронологии, в XXVII—XXVI вв. до н. э.

⁴⁰ Легендарные китайские правители, восхваляемые традицией и царствовавшие первый — около 2356 г., второй — около 2255 г. до н. э.

⁴¹ Легендарный основатель династии Шан (1783—1753 гг. до н. э.).

⁴² Император У-ван, царствовавший, согласно традиционной хронологии, около 1122 г. до н. э. Вэнь-ван — отец У-вана.

⁴³ Видный китайский государственный деятель первой половины IX в. до н. э.

⁴⁴ Жил во второй половине VI и первой половине V в. до н.э.
⁴⁵ Внук Конфуция. Признается традиционной комментаторской литературой автором классической книги «Да-сюэ» («Великое учение»).

⁴⁶ Чжоу Дунь-и (1017—1073) — основоположник неоконфуцианской философской школы.

⁴⁷ Братья Чэн Хао (1032—1085) и Чэн И (1033—1107) — видные представители неоконфуцианской философии.

⁴⁸ Чжу Си (1131—1200) — виднейший представитель неоконфуцианской философии, стремившийся преодолеть дуализм своих воззрений на идеалистической основе и оказавший огромное влияние на последующее развитие китайской и японской философии.

⁴⁹ Полулегендарный философ, живший, по-видимому, в VI в. до н.э. Автор основных текстов знаменитого философского памятника «Даодэцзин» — «Учение о пути и нравственности», или, правильнее, «Учение о природе и обществе».

⁵⁰ Чжуан-цзы (IV—III вв. до н.э.), Ле-цзы (V—IV вв. до н.э.), Хуай Нань-цзы (II в. до н.э.) — видные представители древнего даосизма.

⁵¹ Т.е. принц Сётоку-тайси.

⁵² Хаяси Радзан (1583—1657) — основоположник японской школы неоконфуцианской философии, ревностный последователь Чжу Си.

⁵³ Огю (Буцу) Сорай (1666—1728) — основоположник японской школы классического конфуцианства.

⁵⁴ [法世人 吾做伏羲神農英帝堯舜禹湯文武周公孔子孟子周子程子朱子唐宋明其前漢世世聖賢學者積邇世世達磨諸佛學僧老莊列子淮南日本廊子及世學道春徂徠至化不耕血人直耕耘盜] ИДЗП, гл. 24, «Разговор о противоположенном мире узаконенного беззакония», раздел «Обсуждение хосэй на собрании зверей».

⁵⁵ БФМЯ, т. 3, стр. 176.

⁵⁶ [上に立テ不耕貪食ノ軋道ヲ盜ム。是レ盜ノ根ナリ。比根從リ枝葉ノ賊下ニ生ユ。盜ハ萬惡ノ氣也。故に軋下ノ萬惡妄惑ノ止ノ不耕貪食に出シ。古に上ノ不耕貪食修費ノ盜根ヲ止ナザル、間ハ萬萬歲無限ヲ歴ルト雖盜乱賊惡ノ事絶ユルコト無キ所以也]。

⁵⁷ БФМЯ, т. 17, стр. 84.

⁵⁸ [日月の行度とともに、春生發夏盛育秋実取冬枯藏の耕織を為すときは、則ち五行自り然る小大進退の妙用の常にして、人倫世に於て上無く下無く貴無く賤無く富無く貧無く唯自然常…なり]

⁵⁹ [一般ニ一直耕シテ大小上下凡テニ品無キハ自然也] ИСВ[Е]П, разд. 1

⁶⁰ 正人.

⁶¹ 半人前の人.

⁶² [木非花源記]。

⁶³ [亂酒… 好を為す]。

⁶⁴ [我道には争ひない。我は兵を語らず。我戦はず]。

⁶⁵ [自然(ノ)世(ノ)論]

⁶⁶ 無(レハ)上(ミ)貴(メ)取(ルヲ)無(シ)奢侈(モ)。無(レハ)下無(シ)上(ニ)詔(ヒ)巧(ムフモ)。

⁶⁷ 一人為(スレハ)之(ヲ)萬萬人為(メ)之而無(ルハ)貪(リ)取(ル)者無(ク)被貪者。軋定(モ)人倫(モ)無別(シ)。軋定生(スレハ)人倫耕此外一点無(シ)私事。是自然世有様矣(なり)。

⁶⁸ [上下貴賤貧富の二別無く他を食はず他に食はれず]

⁶⁹ [軋下一般二直耕ノ業ニシテ別業無シ]

⁷⁰ Иэнага Сабуро, Идеи Андо Сёэки, стр. 79.

⁷¹ По-видимому, на основании накопленных им агрономических и экономических сведений о сельском хозяйстве Андо Сёэки высказывал целый ряд соображений относительно рационального ведения сельского хозяйства. Он, например, предлагал возделывать на больших земельных массивах преимущественно рис и меньше других хлебных злаков. Различные сорта проса, пшеницы и гречихи он рекомендовал возделывать, используя возвышенные места и прибрежные участки. Андо Сёэки рекомендовал возделывать различные стручковые — соевые бобы, мелкие красные бобы и др. — чтобы «изготавливать мисо» (соусы для слабления пищи). Строительный лес он советовал заготавливать с «глубинных гор, горных высот», а близлежащие леса только подчищать для добывания топлива. Философ писал: «Густо растущий лес очищать для добычи топлива и строительного материала, но малые деревья оставлять для роста. Чтобы лес не вывелся, его нужно восстанавливать, заново насаживать». Андо говорил о рациональном использовании имеющихся водных ресурсов и подготовке новых в целях создания новых селений и освоения новых земельных массивов.

⁷² Андо Сёэки требовал, чтобы каждый мастер, умелец заботился о полезности для жизни общества того, что он производит, чтобы продукты его производства служили повседневной практике. Например, роскошная посуда, особым образом изготовленные и лакированные столики приобретались феодалами и богатыми купцами у мастеров, тративших на их изготовление большую часть своей необеспеченной жизни, отягощенной нуждой и болезнями. Андо считает, что мастера должны изготавливать посуду, домашнюю утварь, исходя из принципа пользы, удобства, простоты, и не придерживаться зряшного изящества (см. БФМЯ, т. 17, стр. 84—85).

⁷³ [皆勞作して食ふことする] Цит. по кн.: Кано Кокити, Андо Сёэки, стр. 347.

⁷⁴ [誰一人徒食の遊民たることを許とない] Цит. по кн. Кано Кокити, Андо Сёэки, — ТММ, т. 3, стр. 347.

⁷⁵ [凡ソ惡事ヲ為ス者有トキハ其一族之ヲ捕ヘ先ジ食ヲ断テ飢若ヲ為サシメ異見ヲ加ヘテタビハ之ヲ免シ、飢若ニ再ビ惡事ヲ為サズ能耕ストキハ可也。苦シ弁ヒズ再ビ惡事ヲ為サバ一族ヲ殺ス]。

⁷⁶ [良日正人(ハ)行(テ)備道(ヲ)不欲私法(ノ)書学(ヲ)貴(テ)耕真(ノ)道(ヲ)而不犯上一食(ヲ)矣]。

⁷⁷ [式も公平なる配給法を工夫し]。

⁷⁸ [暴富奢侈等罪惡の原因となるべきものを発生せしめざることに注意する事は云ふ迄もなし] Кано Кокити, Андо Сёэки, — ТММ, т. 3, стр. 347.

⁷⁹ [日本經濟史辭典], 東京, 日本平論新社, 第一卷 далее — «Словарь экономической истории Японии».

⁸⁰ [其の中から必要に応じて工商を営むものを作ることとする] «Словарь экономической истории Японии», стр. 35.

⁸¹ «Так как торговцы, — пишет Андо, — повсюду практикуют обращение золота и серебра, покупают и продают, то алчные стремления к прибыли процветают до того, что... обманывают массу простых людей, своим трудом обрабатывающих землю. Родители и дети, братья и даже все члены семейства обманывают друг друга...».

⁸² 〔商人は金銀通用賣買する故に利欲心盛人にして…直耕の衆人を誑し親子兄弟一族の間も互に誑し…〕 БФМЯ, т. 17, стр. 84.

〔茶出一種 (ニフモ) 賣買 (ノ) 法堅 (ク) 停止 (ス) 也〕 ИДЗП, гл. 25, — БКУ, лист 29, правая сторона.

⁸³ 〔金銀 (ハ) 本 (ト) 山一石 (ノ) 脂乃 (イ) 石瓦也 (ナリ)〕 БКУ, л. 29, правая сторона.

⁸⁴ 〔上主 (ノ) 処 (ハ) 度一原中国 (ニ) 町家 (ニス) 也帝城宮殿美一屋 (ハ) 無用也 (ナリ) …〕 БКУ, л. 29, правая сторона.

⁸⁵ 〔共產は個人慾病の下剂〕 ТММ, т. 3, стр. 349.

⁸⁶ 〔科学は個人慾病衆人慾病共通の良剂〕 ТММ, т. 3, стр. 349.

⁸⁷ 〔歳計の餘裕を以て公共施設を整頓頓也しめ, 国民全体の幸福を増進せしむることに盡かし, 以て共存共栄実を擧ぐるのである〕 ТММ, т. 3, стр. 347.

⁸⁸ 〔転定ニは上下無ク一休ナリ。故ニ男女ニモ上下無ク一人也〕。 ИДЗП, разд. 1.

⁸⁹ 〔夫婦ハ自然進退ノ一氣ニシテ人倫ノ大始, 娑婆世界ノ大本ナリ〕 Цит. по кн.: Иэнага Сабуро, *Идеи Андо Сёэки*, стр. 50.

⁹⁰ См. Иэнага Сабуро, *Идеи Андо Сёэки*, стр. 50.

⁹¹ Там же.

⁹² Нарамото Тацуя, *Андо Сёэки*, стр. 160.

⁹³ Хаяси Мотон, *Эпоха и люди. Новое время*, ч. 2, *Андо Сёэки*, стр. 25.

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс, *Сочинения*, т. 7, изд. 2, стр. 371.

⁹⁶ Хаяси Мотон, *Эпоха и люди. Новое время*, ч. 2, *Андо Сёэки*, стр. 27.

⁹⁷ 宮川透著, 安藤昌益の「自然真営道」, —「近代日本思想通史」, 東京, 青木書店, 1956, 22 頁.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ Хаяси Мотон, *Эпоха и люди. Новое время*, ч. 2, *Андо Сёэки*, стр. 2.

ПРИЛОЖЕНИЕ

ОГЛАВЛЕНИЕ ТРУДА АНДО СЁЭКИ
«СИДЗЭН СИНЪЭЙДО»

(«Истинно действующие законы природы»)*

自然真営道總目錄

参考のため、茲に自然真営道稿本百卷九十二冊の總目錄を掲げておく。

□印は現存△印は存否不明、他は焼失の分。

□大序卷

□第一字書卷学問統括部（上）

□第二同卷同部（中）

□第三同卷同部（下）是迄合三冊字書卷古字糺失部

□第四儒書卷同部（上）

□第五同卷同部（中）

□第六同卷同部（下）是迄合三冊儒書古説糺失部

□第七佛書及韻学同部古説糺（上）

□第八韻学卷同部同（上）是迄二冊古説韻学分

□第九私法神書卷同部古説糺失（上）

□第十同卷同部同（下）是迄二冊制法神書分

□第十一運氣書及曆書同部古説糺失

□第十二医内経内篇同部古説糺失（上）

□第十三同卷同部（中）

□第十四本艸書卷同部同（下）是迄三冊古説医書妄失分是レニテ十四冊学

問統括部

第十五易書卷古説糺失

* Полностью приводится в сохранившейся рукописи «Большого введения» к «Истинно действующим законам природы», лл. 37—42 (правая и левая стороны). См. также в кн.: Ватанабэ Дайто, *Андо Сёэки и «Сидзэн синъэйдо»*, Токио, Кисэй сёин, 1930, стр. 322—329.

第十六諸書古説糺失卷

第十七儒者真者問答（卷著者註真者は互性活真の大道に通ずる真人の影）。

第十八軍者真者問答卷

第十九医者真者問答卷

第二十佛者真者問答卷（上）

第二十一同卷（下）

第二十二仙者真者問答卷

第二十三巫者真者問答卷

○第二十四法世物語卷是迄九冊古説糺失問答部以上古書説妄失糺棄分

○第二十五真道哲論卷良演哲論，法世政事，及び真韻論
此卷は自然真營道中の眼燈（眼目明の意）なり。

第二十六活真妙道転定氣行互性卷

第二十七同

第二十八同

第二十九同

第三十同

第三十一同

第三十二穀始生氣行卷

第三十三穀精男女生所以卷

第三十四自然世卷

○第三十五人相視表知裏卷（上）

○第三十六同（中）

○第三十七同（下）是迄三冊人相卷

△第三十八生死論卷（上）

△第三十九同（下）是迄二冊生死妙論部

第四十聖積廐三世論卷

第四十一転定与男女表裏同一卷（上）

第四十二同（下）是迄二冊転定与男女同一卷

第四十三活真妙道各論卷

第四十四萬物氣行論卷（一）

第四十五同（二）

第四十六同（三）

第四十七同（四）

第四十八同（五）

第四十九同（六）

第五十同（七）是迄七冊萬物氣行論部

第五十一萬國氣行論卷（一）日本国分

第五十二同（二）日本国分，和訓神語論

第五十三同（三）同

第五十四同（四）同是迄四冊日本氣行論部

第五十五同（五）寒国，朝鮮部，漢土氣行論部

第五十六同（六）天竺國氣行論部

第五十七同（七）南蛮國，烏馬國，阿蘭陀，瑠球島氣行論部

第五十八古医法妄失論（上）

第五十九同（下）

第六十転定病論卷（上）

第六十一同（下）

第六十二藥性紀卷（一）

第六十三同（二）

第六十四同（三）

第六十五同（四）

第六十同（五）

第六十同（六）

第六十八図解卷（上）

第六十九同（中）

第七十同（下）

第七十一妙惑氣論卷（上）

第七十二同（下）

第七十三衆病論卷

第七十四婦人門病論卷（上）

第七十五同（下）是迄二 婦人門部

第七十六小兒門卷（上）

第七十七同（中）

第七十八同（下）是迄三冊小兒門部

第七十九頭面門卷（上）

第八十同（下）是迄二冊頭面門部

第八十一精道門卷

第八十二外風門卷

第八十三内風門卷

合卷一冊

第八十四外滋門卷

第八十五内滋門卷
 合卷一册
 第八十六外熱門卷
 第八十七内熱門卷
 合卷一册
 第八十八外蒸門卷
 第八十九内蒸門卷 (上)
 合卷一册
 第九十同 (下)
 第九十一外涼門卷
 第九十二内涼門卷
 合卷一册
 第九十三外燥門卷
 第九十四内燥門卷
 合卷一册
 第九十五外寒門卷
 第九十六内寒門卷
 合卷一册
 第九十七外湿門卷
 第九十八内湿門卷
 合卷一册
 第九十九外瘡門卷 (上)
 第一百内瘡門卷 (下) 是迄二册外内瘡門部册統数九十二册統序卷一册統合九十三册

перевод:

ОБЩЕЕ ОГЛАВЛЕНИЕ «ИСТИННО ДЕЙСТВУЮЩИХ ЗАКОНОВ ПРИРОДЫ»

Большое введение
 Глава 1. Об иероглифах и книгах. Раздел «Научные выводы», ч. 1
 Глава 2. То же, ч. 2.
 Глава 3. То же, ч. 3.
 Все три главы книги «Об иероглифах и книгах» составляют раздел «Заблуждения древних относительно иероглифов».
 Глава 4. Конфуцианские книги, ч. 1.
 Глава 5. То же, ч. 2.
 Глава 6. То же, ч. 3.
 Все три главы под названием «Конфуцианские книги» составляют раздел «Лживость древнего учения, содержащегося в конфуцианских книгах».
 Глава 7. Буддийские книги и учение о рифмах и тонах. Вздорность древнего учения, ч. 1.
 Глава 8. Учение о рифмах и тонах, ч. 2.
 Эти две главы содержат анализ теории о рифмах и тонах.
 Глава 9. Вымышленные противоестественные синтоистские книги. Лживость древнего учения, ч. 1.
 Глава 10. То же, ч. 2.
 Эти две главы составляют «Искусственно созданное противоестественное содержание синтоистских книг».
 Глава 11. Движущаяся по круговороту материя и книги о летоисчислении. Ошибочность древних теорий.
 Глава 12. Содержание медицинского трактата «Нэй-цзин». Ошибочность древних теорий, ч. 1.
 Глава 13. То же, ч. 2.
 Глава 14. Книги о деревьях и травах, то же, ч. 3.
 Эти три главы содержат анализ нелепых теорий древних медицинских книг.
 Вышеуказанные 14 глав составляют раздел «Научные выводы».
 Глава 15. «Книга перемен». Ошибочность древних теорий.
 Глава 16. Заблуждения всех книг и древних учений.
 Глава 17. Беседа о том, что такое конфуцианство и что такое истина.
 Глава 18. Беседа о том, что такое военные и кто такие последователи истины.

- Глава 19. Беседы о том, что такое медицина и что такое истина.
 Глава 20. Беседы о том, что такое буддизм и что такое истина, ч. 1.
 Глава 21. То же, ч. 2.
 Глава 22. Беседа о том, кто такие ямабуси и что такое истина.
 Глава 23. Беседа о том, что такое буддийское созерцание и что такое истина.
 Глава 24. Разговор о противоестественном мире узаконенного беззакония.
 Все последние десять глав составляют раздел «Беседы о неистинности учений древних». Все это есть обличение лжи вышеупомянутых древних книг и учений.
 Глава 25. Философское рассуждение об истинном пути. Философские беседы Рё. Противоестественный мир узаконенного беззакония и политика, а также рассуждения об истинной фонетике.
 Глава 26. О жизневозбуждающей субстанции, тончайших законах вселенной, движущейся материи и единстве и взаимообусловленности предметов и явлений.
 Глава 27. То же.
 Глава 28. То же.
 Глава 29. То же.
 Глава 30. То же.
 Глава 31. То же.
 Глава 32. Хлебные злаки — начало естественных движущих сил жизни.
 Глава 33. Жизненная сила хлебных злаков — причина жизни человека (мужчины и женщины).
 Глава 34. Естественный мир.
 Глава 35. О познании характера человека по его внешнему виду.
 Глава 36. То же.
 Глава 37. То же.
 Глава 38. Рассуждения о жизни и смерти.
 Глава 39. То же.
 Глава 40. Рассуждения о трех мирах буддийских святых.
 Глава 41. Единство вселенной (неба и земли), выраженное в единстве человека (мужчины и женщины), ч. 1.
 Глава 42. То же, ч. 2.
 Эти две части доказывают идентичность вселенной и человека.
 Глава 43. Рассуждения о проявлении в каждом жизневозбуждающей субстанции.
 Глава 44. Рассуждение о движущейся материи всех предметов, ч. 1.
 Глава 45. То же, ч. 2.
 Глава 46. То же, ч. 3.
 Глава 47. То же, ч. 4.
 Глава 48. То же, ч. 5.
 Глава 49. То же, ч. 6.
 Глава 50. То же, ч. 7.
 Последние семь глав составляют раздел «Рассуждения о движущейся материи всех предметов».
 Глава 51. О климате [условиях жизни] разных стран, ч. 1. Япония.
 Глава 52. То же, ч. 2. Японское государство. Легенды о богах Ямато.
 Глава 53. То же, ч. 3.
 Глава 54. То же, ч. 4.

- Последние четыре главы составляют книгу «Рассуждения о климате [условиях жизни] Японии».
 Глава 55. То же, ч. 5. Климат Эдзо, Кореи и Китая.
 Глава 56. То же, ч. 6. Рассуждение о климате Японии.
 Глава 57. То же, ч. 7. Рассуждение о климате в странах южных варваров (испанцев и португальцев. — Я. Р.-З), в Голландии, на островах Рюкю.
 Глава 58. Рассуждения о противоестественности, лживости древней медицины, ч. 1.
 Глава 59. То же, ч. 2.
 Глава 60. Рассуждение о болезнях во вселенной, ч. 1.
 Глава 61. То же, ч. 2.
 Глава 62. Записи о природе лекарств, ч. 1.
 Глава 63. То же, ч. 2.
 Глава 64. То же, ч. 3.
 Глава 65. То же, ч. 4.
 Глава 66. То же, ч. 5.
 Глава 67. То же, ч. 6.
 Глава 68. Объяснение рисунков, ч. 1.
 Глава 69. То же, ч. 2.
 Глава 70. То же, ч. 3.
 Глава 71. О тончайшей сущности самочувствования, ч. 1.
 Глава 72. То же, ч. 2.
 Глава 73. Рассуждения о массовых заболеваниях.
 Глава 74. Рассуждения о женских заболеваниях, ч. 1.
 Глава 75. То же, ч. 2.
 Последние две главы составляют раздел «О женщине».
 Глава 76. Специальный раздел «О детях», ч. 1.
 Глава 77. То же, ч. 2.
 Глава 78. То же, ч. 3.
 Последние три главы составляют раздел «О детях».
 Глава 79. Головное убранство, ч. 1.
 Глава 80. То же, ч. 2.
 Две последние главы составляют раздел о головном убранстве.
 Глава 81. Закон внутренней жизненной силы.
 Глава 82. Внешнее проявление характера.
 Глава 83. Внутренние свойства характера.
 Последние две главы составляют один том.
 Глава 84. Внешнее проявление полносочного роста.
 Глава 85. Внутренний полносочный рост.
 Последние две главы составляют один том.
 Глава 86. Внешнее созревание.
 Глава 87. Внутреннее созревание.
 Последние две главы составляют один том.
 Глава 88. Наружное перезревание.
 Глава 89. Внутреннее перезревание, ч. 1.
 Глава 90. То же, ч. 2.
 Последние три главы составляют один том.
 Глава 91. Внешнее охлаждение.
 Глава 92. Внутреннее охлаждение.
 Последние две главы составляют один том.
 Глава 93. Внешнее высыхание.
 Глава 94. Внутреннее высыхание.
 Последние две главы составляют один том.

Глава 95. Внешний холод.
 Глава 96. Внутренний холод.
 Последние две главы составляют один том.
 Глава 97. Наружное осырение.
 Глава 98. Внутреннее осырение.
 Последние две главы составляют один том.
 Глава 99. Наружные нарывы, ч. 1.
 Глава 100. Внутренние нарывы, ч. 2.
 Всего сто глав. Общее число томов 92; «Большое введение», — один том, а всего 93 тома.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Рукописи сочинений Андо Сёэки

1. 確龍堂良中[著], [自然真營道], [大序卷]. Какурюдо, Рётю [Андо Сёэки], *Истинно действующие законы природы*, «Большое введение», 42 л. (84 стр.).
2. 確龍堂良中[著], [自然真營道], 卷四, [儒書], [學問統括], 上. Какурюдо Рётю, *Истинно действующие законы природы*, кн. «Конфуцианские книги», разд. «Итоги науки», ч. 1, листы 2—26 и 38—56.
3. [自然真營道], 卷五, 同部, 中.
То же, кн. 5, ч. 2, 56 л.
4. [自然真營道], 卷六, 下.
То же, кн. 6, я. 3, 56 л.
5. 確龍堂良中[著], [自然真營道], 卷九, [學問統括私法神學], 上. Какурюдо Рётю [Андо Сёэки], *Истинно действующие законы природы*, кн. 9, «Итоги науки. Противоестественное учение синто», 42 л.
6. [自然真營道], 卷二十四 [法世物語].
Истинно действующие законы природы, кн. 24, «Разговор о противоестественном мире узаконенного беззакония», 41 л.
7. 確龍堂良中著, [自然真營道] 卷二十五, [良演哲論卷]. Какурюдо Рётю, *Истинно действующие законы природы*, кн. 25, «Философские беседы и рассуждения Рё [Андо Сёэки] и его учеников», 39 л.
8. 確龍堂良中著, [自然真營道], 卷一, [字書・自然世論]. Какурюдо Рётю, *Истинно действующие законы природы*, кн. 1, «Письменность и книги. О мире природы», 4 л.
9. 龍, [自然真營道], 卷一, [字書・序], 寶曆五乙亥二月. Рю [Андо Сёэки], *Истинно действующие законы природы*, кн. 1, «Письменность и книги. Предисловие», Датировано: вторая луна 5-го года «Хорэки», т. е. март — апрель 1755 г. 3 л. (с рисунком на стр. 6, поясняющим семантику иероглифа 學 наука, обучение).

II. Сочинения Андо Сёэки, изданные на камбуне и в переводе на современный японский литературный язык.

1. 安藤昌益著 [自然真營道], 寶曆三癸酉三月, 書林, 京都, 小川源兵衛, — [日本哲学全書], 第九卷, 三枝博音編纂, 第一書房

- Андо Сёэки, *Истинно действующие законы природы*. [Сокр. вариант в трех томах], ксилографировано в третьей луне 3-го года Хорэки [апрель 1753 г.] в Киото книжной лавкой Когава Гэн-пэйз [с предисловием Камияма Сэнкаку] — «Полное собрание сочинений по японской философии», т. 9. Вступительная статья, текстологическая редакция и примечания Саигуса Хирото, Токио, Дайити сёбо, 1936.
2. 安藤昌益著「演進論」, 解題, 校訂三枝博音, 宮川晟, —「日本哲学思想全書」, 1. 三枝博音編集者, 平凡社
- Андо Сёэки, *Философские беседы Рё*, вступит. статья текстологическая редакция и примечания Саигуса Хирото и Миягава Акирака, «Полное собрание сочинений по японской философской мысли», т. 1, сост. Саигуса Хирото, Токио, Хэйбонся, 1957, стр. 75—106.
3. 安藤昌益著, 「法世物語」, —「日本哲学思想全書」, 第三卷, 解題・校訂三枝博音, 東京, 平凡社刊, 昭和三十一年, 1 4 3—1 9 8 頁
- Андо Сёэки, *Разговор о противоестественном мире узаконенно беззакония*, — ПССЯФМ, т. 3, Токио, Хэйбонся, 1956, стр. 143—198.
4. 安藤昌益著, 「糺佛失」, 解題・校訂三枝博音, 宮川晟, —「日本哲学思想全書」, 第五卷, 編集顧問長谷川如題閑, 編集委員三枝博音, 源水幾太郎, 東京, 平凡社刊, 昭和三十一年, 1 7 1—2 6 6 頁.
- Андо Сёэки, *Заблуждение буддизма*, поясн., ред. Саигуса Хирото и Миягава Акирака — ПССЯФМ, т. 5, редактор-консультант Хасэгава Нёдзэкан, члены редакции Саигуса Хирото, Симидзу Китаро, Токио, Хэйбонся, 1956, стр. 171—266.
5. 安藤昌益著, 「私法盗乱の世に在ながら自然活真の世に契か私ふ論」, 解題, 校訂宮川晟, —「日本哲学思想全書」, 第十七卷, 編集顧問長谷川如題閑, 編集委員三枝博音, 源水幾太郎, 東京, 平凡社刊, 昭和三十一年, 7 1—9 4 頁.
- Андо Сёэки, *Рассуждение о стремлении соответствовать естественному миру взаимосвязанных и взаимообусловленных вещей и явлений, пребывая в противоестественном мире узаконенно беззакония*, поясн., ред. Миягава Акирака, — ПССЯФМ, т. 17, Токио, Хэйбонся, 1956, стр. 71—94.

III. Монографии, статьи и другие исследования

а) на японском языке

1. 渡邊大涛著, 安藤昌益と自然真営道, 東京, 木星社書院版, 昭和五年
- Ватанабэ Дайто, *Андо Сёэки и [его сочинение] «Истинно действующие законы природы»*, Токио, Кисэйся сёин, 1930, 26+329 стр. (9 илл.); при ссылах: Ватанабэ Дайто, *Андо Сёэки...*
2. 渡邊大涛著, 安藤昌益の身元と遺稿につきて。彼は江戸生れであつた昌益の末孫はどこにいる? —「三田学会雑誌」, 東京, 第49巻, 1956, 第3号, 3 5—4 5 頁
- Ватанабэ Дайто, *Андо Сёэки, его происхождение и труды. Где помолки Сёэки, родившегося в Эдо?* — журн. «Мита гаккай дзасэн», Токио, т. 49, 1956, № 3, стр. 35—45.
3. 家永三郎著, 安藤昌益の思想, 一家永三郎著, 日本近代思想史研究, 東京, 大学出版会, 1 9 5 7, 3 9—8 0 頁
- Иэнага Сабуро, *Идеи Андо Сёэки*, — в кн.: Иэнага Сабуро, *Изучение истории современных идей Японии*, Токио, дайгаку сюппанкай, 1957, стр. 39—80.

4. 家永三郎著, 序論, 封建社会における近代思想の先駆, —「近代日本思想史講座」, 1 史的概, 東京, (一九五九年刊) 別刷, 3 6—1 0 0 頁
- Иэнага Сабуро, *Предтечи современных идей в феодальном обществе*, стр. 36—100 (пагинация оттиска).
5. 家永三郎著, 日本徳思想史, 第刷発行岩波書店, 東京.
- Иэнага Сабуро, *История японских этических идей*, изд. 6-е, Токио, Иванами сётэн, стр. 179, 185, 189, 192, 289.
6. 川合勇太郎著, 「江戸藩日記と安藤昌益」, —「日本歴史」, 三月号, 第三十四号, 東京, 昭和二十六年, 三十七—三十八頁.
- Каваи Ютаро, *Ежедневные записи княжеских властей в Хатаноз и Андо Сёэки*, — «Нихон рэкиси», № 34, март 1954, стр. 37—38.
7. 狩野亨吉著, 安藤昌益, —「世界思潮」, 三巻, 東京, 岩波書店, 1 9 2 8 年, 五月三日.
- Каано Кокити, *Андо Сёэки*, — «Течения мировой мысли», т. 3, Токио, Иванами сётэн, 3 мая 1928 г. (серия «Иванами кодза»).
8. 狩野亨吉著, 「安藤昌益」, —「狩野亨吉遺文集」, 安倍能成編者, 東京, 岩波書店刊行, 昭和三十三年, 1 5—1 6 頁.
- Каано Кокити, *Андо Сёэки*, — «Посмертное издание сочинений Каано Кокити», сост. Абэ Есисигэ, Токио, Иванами Сётэн, 1958, стр. 15—56. [Перепечатка работы Каано, впервые помещенной в сб. «Течения мировой мысли».]
9. 小林利裕著, 安藤昌益とその日本思想史における地位, —「日本歴史」, 京東, № 1 2 (79), 4 7 頁.
- Кобаяси Тосихиро, *Андо Сёэки и его место в истории японской мысли*, — «Нихон рэкиси», Токио, № 12 (79), стр. 47.
10. 古在由重著, 「レーニンと日本の唯物論」, —「前衛」, 日本共産党中央委員会理論政治誌, 東京, 1 9 6 0 年, 8 4, 8 7, 8 9 頁.
- Кодзави Есисигэ, *Ленин и японский материализм*, — журн. «Дзэнъэй», Токио, 1960, № 166, стр. 84, 87, 89.
11. 森完著, ラードリ・サリトロフスキー氏の提言によせて, —「アカハタ」, 1 9 5 9 年, 十二月二十六日.
- Мори Кюнти, *По поводу предложений Радуль-Затуловского*, — «Акахата», 26. XII. 1959.
12. 永田広志著, 「日本封建制イデオロギー」, 東京, 白揚社, 昭和十三年, 4 4, 1 7 9, 1 8 1, 2 5 2 頁.
- Нагата Хироси, *Идеология японского феодализма*, Токио, Хакуёся, 1938, стр. 44, 179, 181, 252, 300.
13. 永田広志著, 安藤昌益の唯物論的世界観日本唯物論史, 東京, 白揚社, 昭和十一年, 2 4—3 3 頁.
- Нагата Хироси, *Материалистическое мировоззрение Андо Сёэки*, — в кн.: «История японского материализма», Токио, Хакуёся, 1936, стр. 24—33.
14. 永田広志著, 反封建的および反幕府白恩朝の擡頭, —「日本哲学思想史」, 東京, 三笠書房刊, 昭和十三年, 1 8 2—1 9 2 頁
- Нагата Хироси, *Приобретение влияния антифеодальных и антикугавских идейных течений*, — в кн.: «История японской философской мысли», Токио, Микасасёбо, 1938, стр. 182—192.
15. 奈良本辰也著, 安藤昌益, —「日本の思想家」, 東京, 毎日新聞社, 昭和二十九年, 1 5 9—1 7 1 頁.
- Нарамото Тацую, *Андо Сёэки*, — «Японские мыслители», Токио, Майнити симбунся, 1954, стр. 159—171.
16. 奈良本辰也著, 紋道真伝と安藤昌益, —「世界の社会科学」, 東京, 1号, 1 9 4 8 年, 7 1—8 4 頁.

- Нарамото Тацуя, *Истинное сообщение о всеобщем (едином) пути и Андо Сёэки «Сэкай-носякай кагаку»*, 1948, № 1, стр. 71—84.
17. Хэберт Норман, *Забывший мыслитель*, перевод Окубо Гэндзи. С предисловием переводчика, т. I, 5-е изд., Токио, Иванами сётэн, стр. 9+277 [2 илл.]; т. II, стр. 27+210 [3 илл.].
18. ねずまさし著, *江戸時代の空想的社会主義者安藤昌益のこと*, —「アカハタ」, 1959年, 四月三日。
- Нэдзу Масаси, *Андо Сёэки, Утопический социалист периода Эдо*, —「Акахата», 3. IV. 1950.
19. 大井正著, *日本近代思想の論理*, 東京, 合同出版社, 1958年, 149頁。
- Он Тадаси, *Логика японских современных идей*, Токио, Годосюппан-ся, стр. 149.
20. Я. Б. Радуль-Затуловский, *Важные задачи истории японской философии*, —「Акахата」, 1959年, 十二月八日。
- Я. Б. Радуль-Затуловский, *Об изучении японской и советской философии* (ч. 1), —「Тюбу нихон симбун」, 10. III. 1959.
21. Я. Б. Радуль-Затуловский, *Об изучении японской и советской философии* (ч. 2), —「Тюбу нихон симбун」, 10. III. 1959.
22. Я. Б. Радуль-Затуловский, *Об изучении японской и советской философии* (ч. 1), —「Тюбу нихон симбун」, 10. III. 1959.
23. Радуль-Затуловский, *Материалист Андо Сёэки. В токугавскую эпоху родился великий философ*, —「Тюбу нихон симбун」, 16. XII. 1959.
24. 三枝博音著, *安藤昌益の医学*, —「日本の思想文化」, 第三刷, 東京, 第一書房, 昭和十三年。
- Саигуса Хирото, *Медицина Андо Сёэки*, —В сб. «Идейная культура Японии», изд. 3, Токио, Дайити сёбо, 1938, стр. 313—324.
25. 三枝博音著, *西化日本研究*, 東京, 中央公論社, 昭和33年。
- Саигуса Хирото, *Изучение европеизации Японии*, Токио, Тюокорон-ся, 1958, стр. 105—106, 206, 208, 233.
26. 三枝博音著, *日本科学思想史*.
- Саигуса Хирото, *История научной мысли в Японии*, отд. оттиск, [Б. г., б. м.], стр. 296—299 (пагинация оттиска).
27. 三枝博音著, *あんどう. しよえき (安藤昌益)*, 三枝博音著, —「日本の唯物論者」, 東京, 英宝社, 昭和31年, 158—177頁。
- Саигуса Хирото, *Андо Сёэки*, —в кн.: «Японские материалисты», Токио, Эйхося, 1956, стр. 158—177.
28. 鳥井博良著, *江戸中期の自然観と安藤昌益の「自然真営道」*, —「歴史科学」, 十二月号, 昭和十一年十二月。
- Тории Хакуро, *Взгляд на природу в середине периода Эдо и*

- «Истинно действующие законы природы»*, — журн. «Рэкиси кагаку», 1936, т. 5, № 12, стр. 2—25.
30. 羽賀与七郎著, *和算家神田助久品について*—安藤昌益をめぐる人物, —「史学雑誌」, 第64編, 1955年, 第11号, 53—63頁。
- Хага Ёситиро, *Лица, окружавшие Андо Сёэки. О японском математике Камияма Юскэ*, —「Сигаку дзасси», т. 64, № 11, стр. 53 (1039) — 63 (1049).
31. 林基著, *時代と人物・近世II安藤昌益を中心に*, —「日本人物史大系」, 第四卷, 東京, 朝倉書店, 昭和三十四年, 2—54頁。
- Хаяси Мотон, *Эпоха и люди. Новое время*. ч. II. Андо Сёэки, «Исторические личности Японии», т. 4, Токио Асакура сётэн, 1959, стр. 2—54.
32. 羽仁五郎著, *日本における近代思想の前提*, 東京, 岩波書店, 1949.
- Хани Гора, *Предпосылки современных идей в Японии*, Токио, Иванами сётэн, 1949.
33. 平林康之著, *安藤昌益について*, —「名古屋大学文学部, 研究論集」, VI「哲学」, 1953, № 2.
- Хираяси Ясуюки, *Об Андо Сёэки*, —「Труды Литературного факультета Университета Нагоя», т. 6, раздел «Философия», № 2, стр. 1—22.
34. 山崎正一著, *安藤昌益の思想*, —「近代日本思想通史」, 東京, 青木書店, 一九五七年初版。
- Ямадаки Масакадзу, *Идеи Андо Сёэки*, —「Общая история современной японской мысли», Токио, Аоки сётэн, 1957, стр. 19—22.
35. 柳田謙十郎, 古住由重共著, *ソビエト哲学の現状*, —「前衛」, № 149.
- Янагида Кэндзюро, Кодзай Ёсингэ, *Современное состояние советской философии*, —「Дзэнъэй», № 149, январь 1959, стр. 134.

б) на русском языке

36. Я. Б. Радуль-Затуловский, *Фальсификация истории философии японским фашизмом* (тезисы доклада на юбилейной научной сессии), — сб. «120 лет Ленинградского университета», Л., 1939, стр. 110—111.
37. Я. Б. Радуль-Затуловский, *Материалистическая философия Ито Дзинсай*, —「Советское востоковедение», II, Л., 1941, стр. 53—64.
38. Я. Б. Радуль-Затуловский, *Конфуцианство и его распространение в Японии*, М.—Л., Изд-во АН СССР, 1947, стр. 181, 259, 345—346.
39. Я. Б. Радуль-Затуловский, *Япония*, —разд. в кн. «История философии», т. I, М., Изд-во АН СССР, 1957, стр. 207—210.
40. А. Л. Гальперин, *Эпоха позднего феодализма*, —разд. в кн. «Очерки новой истории Японии», отв. редактор А. Л. Гальперин, АН СССР. Издательство восточной литературы, Москва, 1958, стр. 87—88.

в) на английском языке

41. E. Herbert Norman, *Ando Shoeki and the anatomy of Japanese feudalism*, —「The transactions of the Asiatic society of Japan», third series, vol. II, Tokyo, 1949, December.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Абэ-но Накамаро. стр. 34
Акаси Рюэй 37
Александров Г. Ф. 172
Алексеев В. М. 188
Алени, Жюль 97, 182
Аматэрасу, богиня солнца 113
Амида-Будда 15
Андо Томото см. Томото —
XVIII в. 34
Аран Хакусэки 166
Арику Сэйко 37
Асаяма, дом 31

Баррэ 137, 190
Бодхидхарма 84, 85, 180
Бонифаций 142
Будда 60, 92, 93, 95, 96, 108,
118, 124, 141, 178, 182, 184
Бурдон 143
Буцу Сорай см. Огию Сорай
Бэкон, Фрэнсис 26, 172

Ван И-тао см. Ван Си-чжи
Ван Си-чжи 188
Ван Ян-мин 57
Ватанабэ Дайто 7, 9, 14, 17,
22, 26, 30, 38, 39, 42, 150,
151, 168, 169, 170, 174
Ватанабэ Масаноскэ 15
Ватанабэ Юдзуро 168
Вико, Джамбатиста 26, 172
Вольтер 125
Вэй Хэн 188
Вэллер Э. 190
Вэнь-ван 147, 189

Гальперин А. Л. 5, 209
Гейнсиус 143

Гельвеций 121, 187
Гольдер, Вильгельм 142
Григорий XIII 96
Губернатис, Анджело де 142
Гэдэус, Конрад 142

Дадзай Сюндай 117, 170
Дай Чжэнь 64, 177, 178
Датт Д. 24, 172
Дзимму, легендарный импера-
тор 113, 118
Диксон В. 183
Декарт 60, 62
Демокрит 25
Догэн 181
До Сюн см. Хаяси Радзан
Дэнгодайси см. Сайтё

Ёмэй 114

Желе, Курцио см. Гэдэус

Засулич В. 172

Ибара Сайкаку 28
Идзанаги, бог 113, 116, 119
Идзанами, богиня 113, 116,
119

Иноуэ Тэцудзиро 18, 21, 170
Ито Дзинсай 18, 48, 63, 171,
177
Ито Тогай 63
Иэнага Сабура 5, 19, 22, 26,
27, 63, 118, 156, 171, 173,
176, 169

Каван Ютаро 30
Кавакацу Мондзаэмон 31

Кагацути, бог огня 113
Кайбара Экикэн (Эккэн) 48,
175
Камада Рюоо 18, 171
Камияма Сэнкаку 9, 36, 37,
40, 41
Камияма Юскэ 173
Камму, император 113
Камо Мабутси 117
Кано Кокити 8—10, 12—17, 22,
30, 38, 42, 62, 89, 105, 118,
124—126, 131, 138, 145, 150,
151, 159, 161, 163, 168, 169,
170, 176, 177, 189
Канэмори Ериканэ 130
Китада Кюнодзэ 36, 37
Китада Сэйка 37
Китада Туюдзэ 37
Киути Согоро см. Сакура Со-
горо

Климент VIII 96
Кободайси см. Кукаи
Кобаяси Тосихиро 175
Кодзай Енсигэ 5, 169
Кокусё Ивао 174
Конфуций 59, 60, 114, 124, 140,
141, 146, 147, 163, 185, 190
Костылев В. 95, 181
Котоку Дэндзиро см. Котоку
Сюсуй
Котоку Сюсуй 171
Кудзухара Кэнан 37
Кумадзава Бандзан 35, 174
Кукаи 105, 107, 181, 183
Курэ Хидэдзо 9

Лао-цзы 120, 122, 147
Лейбниц 46
Ленин В. И. 15, 80
Ле-цзы 119, 186, 190
Лойола, Игнатий 97
Лукреций 124
Лютер 96

Мандевилль, Бернард 143
Маркс, Карл 14, 26, 170
Мацудайра Цуйтоноскэ 31, 32,
173
Минами Х. 14, 170
Миура Байэн 172, 177
Мицуи Хатиробэй 187
Миягава Акирака 22, 26, 79
Миягава Тору 166

Мор, Томас 157
Морелли 157
Мори Эйкаку 37
Мотоори Норинага 115, 117,
185
Муран Тюко 37
Муран Хикобэй 37
Муро Кюсо 48, 175
Мурофусэ Таканобэ 17
Мюнцер, Томас 28, 138, 165

Нагарджуна 84, 180
Нагата Хироси 22, 23, 62, 68,
121, 172, 177, 187
Накаи Исэмори 37
Накамура Тадахира 37
Накамура Санродзаэмон 31,
33
Накамура Юскэ 37
Накано-оэ, принц 174
Накари Миндзан 63
Накэз Токесукэ 12, 169
Нарамото Тацуя 5, 28, 30,
138, 168, 173
Нитирэн 94, 107—109, 184
Нитирэн-сёнин см. Нитирэн
Нобунага см. Ода Нобунага
Норинага см. Мотоори Норинага
Норман 14, 19, 27, 28, 32, 39,
63, 64, 164, 175, 185
Носаки Сигэру 139
Нэдзу Масаси 171

Огава Гэмпэй 9
Огию Сорай 147, 170, 190
Ода Нобунага 90, 95
Ока Кунитоси 182
Окубо Гэндзи 5, 169
Омати Кайгэцу 177
Оно Ясумаро 112
Осуми Сюн 182, 185

Пантох 97
Плиний Старший 26, 143, 172
Подпалова Г. И. 174, 175

Риччи 97
Рубен, Вальтер 172
Руссо, Жан-Жак 26, 172
Рэннэ 92, 181

Савамото Токубэй 37
Савицкий, Стефан 144

Саигуса Хирото 5, 22—26, 42,
 52—54, 79, 172, 186
 Сайтё 105
 Сакура Согоро 130, 187, 188
 Самбиас, Франдиск 97
 Санноска 31
 Сасаки 180
 Сётоку-тайси 104, 105, 119,
 147, 182, 183, 190
 Сигэкадзэ 38
 Сёэки 31, 173
 Сикст V 96
 Симамори Ихэйэ 37
 Симпу 38
 Синран 92
 Сога Умако 112
 Согабэ Сигуо 112
 Сопакү 36
 Сорай см. Огию Сорай
 Сузаноо, бог земли 113
 Спиноза 62
 Сэки Рютаку 37
 Сюй Син 16
 Сюндай см. Дадзай Сюндай

 Такаками Какудзи 183
 Тамамуро Тайдзю 99, 183, 184
 Танигава Цунэдзо 17
 Танимото Томи 184, 185
 Танко 38
 Тао Юань-мин 154, 155
 Тикамачу Мондзаэмон 28
 Тода Сакунан 31, 33, 173
 Тоётоми Хидэёси 90, 95, 96,
 182
 Токугава Изясү 91, 96, 97,
 129, 181
 Томинокодзи 37
 Томото 34
 Тонэри Синно 112
 Тояма Сигэки 28
 Тэйко 38
 Тэйтю 38
 Тэруи Тикудзэн 38
 Тюай 113
 Тюко 38

 У-ван 147, 189
 У-ди 84
 Умаяси см. Сётоку-тайси
 Урбан VIII 96
 Урсис, Себастиан де 97
 Уэда Юсэн 37

Фань Чжэнь 24, 47, 172, 175
 Фейербах 141
 Филипп II 142
 Филипп IV 142
 Фу Си 147, 189
 Фудзивара, род 33
 Фукуда Рокурё 37

Хага Ёситиро 30, 173, 209
 Хагэнауэр 168
 Хани Горо 7, 166, 168, 209
 Хасимото Рицудзо 8, 38
 Хаяси Мотон 5, 63, 164, 165,
 167, 177
 Хаяси Радзан 147, 190
 Хидэёси см. Тоётоми Хидэёси
 Хирано Ёситаро 171
 Хирата Ацутанэ 115, 116
 Хираяси Ясуюки 8, 168, 175
 Хиэда-но Арэ 112
 Хольберг, Людвиг фон 144
 Хондзё Эйджиро 137, 160, 189
 Хори Исао 43
 Хуэй Нань-цзы 119, 147, 186,
 190
 Хуан-ди 147, 189

Цзоу Янь 47, 65
 Цзы-сы 50, 147
 Цзэн-цзы 163
 Цукаёми, богиня луны 113
 Цудзи Дзэнноска 95, 183

Чатерджи 24, 172
 Чжоу Дунь-и 147, 190
 Чжоу Фу-чэн 177, 178
 Чжоу-цзы см. Чжоу Дунь-и
 Чжу Си 25, 55, 56, 59, 64, 147,
 175, 190
 Чжуан-цзы 120, 122, 147, 190
 Чэн И 147, 190
 Чэн Хао 147, 190
 Чэн-цзы см. Чэн Хао и Чэн И

Шао Кан-цзе 60, 61
 Шао Минь-шань 85
 Шунь 147
 Шэнь Нун 147

Щербатский Ф. И. 181
 Щуцкий Ю. К. 176

Эйтаку 38
 Энгельс, Фридрих 14, 141, 165

Эпикур 124
 Эсака но Фунаи Фухито 112
 Юань Лян 154
 Юй Тан 147
 Ямадзакис Ансай 114

Ямадзакис Сэити 28
 Ямагата Банто 25, 172
 Ямагата Сюнан 170
 Ян Гуй-шань 59
 Янагида Кэндзюро 5
 Яо, легендарный император 147

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БКУ — Библиотека Киотского университета, Рукописный фонд, рукопись № 30770
 ПССЯФМ — «Полное собрание сочинений по японской философской мысли»
 ИДЗП — «Истинно действующие законы природы»
 ИСВ[Е]П — «Истинное сообщение о всеобщем [едином] пути»
 ПССВММ — «Полное собрание сочинений великих мыслителей мира»
 ПССЯФ — «Полное собрание сочинений по японской философии» издательство Дайити сёбо
 ТММ — «Течения мировой мысли»
 ТАСЖ — «Transactions of the Asiatic society of Japan»

ОГЛАВЛЕНИЕ

Вместо предисловия	5
Глава I. «Открытие» и «вторая жизнь» Андо Сёэки	7
Глава II. Несколько замечаний о личности Андо Сёэки	30
Глава III. Несколько замечаний о стиле и языке произведений Андо Сёэки	42
Глава IV. Философия природы Андо Сёэки	55
Глава V. Атеистические и антиклерикальные воззрения Андо Сёэки	89
Глава VI. Социально-политическая философия Андо Сёэки	126
Примечания к главе I	168
Примечания к главе II	173
Примечания к главе III	175
Примечания к главе IV	176
Примечания к главе V	181
Примечания к главе VI	187
Приложение	193
Библиография	203
Указатель имен	208
Список сокращений	211

Яков Борисович Радуль-Затуловский

АНДО СЕЭКИ—ФИЛОСОФ-МАТЕРИАЛИСТ XVIII века

Утверждено к печати Институтом философии
Академии наук СССР

Редактор издательства К. А. Гамазков Технический редактор Э. Ш. Язловская
Художник В. В. Ашмеров, Корректор Р. П. Осоват

Сдано в набор 15/VI 1961 г.
А10067 Подписано к печати 14/XII 1961 г.
Формат 84×108^{1/2} Печ л. 6,625.
Усл. печ. л. 10,87. Уч. яз. 12,75.
Тираж 1600 экз. Зак. 942 Цена 72 коп.

Издательство восточной литературы Москва, Центр, Армянский пер., 2.

Типография Издательства восточной литературы
Москва, И-45, Б. Кисельный пер., 4.

ОПЕЧАТКИ

Стр.	Строка	Напечатано	Следует читать
Повсюду в при-		БФМЯ	ПССЯФМ
мечаниях		СТЯФ	ПССЯФ
169	2 св.	實	寔
"	3 "	之	せ
"	9 "	素	様
175	10 св.	"Муро из голубиногo яйца"	"Муро из голубиногo гнезда"
176	5-7 св.	日	日
178	13 "	此れ然る	此れ自り
"	26, 27 св.	СТЯФ, т. 9	ПССЯФМ, т. 5
"	21 св.	米良飯	米良の飯
"	8 "	茶の	其の
179	21 "	己れチ	己れ利
"	17 "	表神	表裡
180	6 св.	т. I, стр. 218	т. 5, стр. 218
183	18 св.	柳	柳
184	16 св.	軼道達	軼道
"	18 св.	誣時	誣法傳之錯朝時
"	19 "	逢	逢
"	24 св.	鳴	鳴吹
"	22 "	言而	言耳而
"	15 "	乙	以
"	11 "	肥取	肥添取
185	2 св.	(仁王經 ¹)	(仁王經 ¹)
"	3 "	(仁王法 ¹)	(法華經 ¹)
"	17 св.	の御	の神の御墨御
186	6 св.	БФМЯ, т. 5, стр. 222-223	ИДЗП, 9
"	7 св.	БФМЯ, т. 5, стр. 223	ИДЗП, 9

Стр.	Строка	Напечатано	Следует читать
"	15 "	非	悲
"	18 сн.	要	惡
"	" "	故礼	故并自然起處一能起礼
186	7 сн.	守礼.	守礼
187	22 сн.	計	言
"	21 сн.	БФМЯ, т. 5	ПССЯФМ, т. 3.
"	15 "	転下)	転下の
"	" "	救救	救
"	11 "	大史	大失
"	6 сн.	若	苦
188	9 сн.	ン戒	滅
"	12 "	か	力
190	28 "	血人	衆人
"	" "	転盗	転道盗
"	22 сн.	惡ノ止	惡ハ上
"	11 сн.	本非	桃
191	14 "	式も	尤も
192	3 сн.	茶出一種(=7€)	茶出一種(=テモ)

Цена 72 коп.