

Караев Эдуард Таймуразович,  
канд. полит. наук,  
ассистент кафедры гуманитарных дисциплин,  
СУНЦ МГУ им. М.В. Ломоносова

## КРИТИКА КОНФУЦИАНСТВА В ДАОСИЗМЕ, МОИЗМЕ И ЛЕГИЗМЕ

**Аннотация.** Данная статья посвящена критике конфуцианства тремя философскими школами Древнего Китая. Даосы критиковали конфуцианцев за их учение о морали и политике, поскольку мораль для них – это категория искусственная, а не выражение природы сущего. Моисты свои критические стрелы главным образом направляли на рабовладельческие устои аристократии и конфуцианский традиционализм. Легисты отвергали концепцию гуманного правителя, основывающегося в своем правлении на принципах гуманности и человеколюбия, отвергали «ли» (ритуал, этикет) в качестве регулятора общественных отношений, предлагая взамен «фа» (закон).

**Ключевые слова:** Конфуцианство, Конфуций, даосизм, Лао-цзы, Чжуан-цзы, моизм, Мо-цзы, легизм, Шан Ян, Хань Фэй-цзы, критика конфуцианства.

Согласно воззрения даосов, конфуцианские добродетели – человеколюбие, ритуал, мудрость, справедливость – возникают в кризисные моменты развития общества, когда люди утрачивают «дао», и являются полностью искусственными путеводителями по жизни. В «Дао де цзине» говорится:

*«Когда устранили великое Дао,  
появились «човеколюбие» и «справедливость».  
Когда появилось мудрствование, возникло и великое лицемерие.  
Когда шесть родственников в раздоре, тогда появляются  
«сыновняя почтительность» и «отцовская любовь».  
Когда в государстве царит беспорядок,  
тогда появляются и «верные слуги»» [9, с. 120].*

Человек, который бездумно, понапрасну рассеивает свои силы и при этом забывает об источнике этих сил, быстро приходит к разочарованию.

Лао-цзы проповедовал необходимость отказа от мудрости. Различные учения, споры мудрецов приносят лишь смуту. Даос критиковал Конфуция за стремление закрепить новый иерархический, т.е. искусственный порядок.

Сентенции о сыновьем долге и почтительности как систематизирующей основе государственной морали и правовых норм, по убеждению Лао-цзы и Чжуан-цзы, приводили лишь к неравенству, государственным ценностям, чуждым интересам простого человека. Этика даосов построена на критических оценках установленных отношений в обществе, на резком противопоставлении истинной, природной человеческой морали, призывающей к следованию «дао» и «дэ», и морали, искусственно насаждаемой конфуцианством.

При сравнении этики даосизма и конфуцианства распространенным является их противопоставление по принципу «природное – социальное», «естественное – искусственное», несмотря на то, что тезис о взаимодополняемости этих учений стал общераспространенным. Более того, акцентирование этой противоположности удивительным образом соседствует с последним положением.

В отечественном востоковедении оппозицию конфуцианства и даосизма, как противостояние социального и природного, особо подчеркивал В.М. Алексеев. По его



мнению, конфуцианское учение дало Китаю историческое и культурное сознание, однако конфуцианская доктрина зажимает человеческую мысль в рамки обязательного поучения. В качестве аргумента В.М. Алексеев приводит небольшую легенду, отражающую полемику двух миропониманий – конфуцианства и даосизма: «Конфуций, отправившись странствовать, свиделся в уделе Чжоу с Лао-цзы. Лао-цзы сказал, что человек, идущий с миром, в мире и утонет. Конфуций ответил, что тот, кто бежит от людей, – бежит к животным» [1, с. 132].

Гуманизм конфуцианства заключается в выдвижении идеалов гуманности и совершенной личности на первый план. А. Уотс в связи с этим отмечает, что «во главе всех добродетелей Конфуций поставил не праведность (и), а человечность (жэнь), которая представляет собой не столько благожелательность, как ее часто понимают, сколько способность быть всецело и искренне человеком – хотя это качество Конфуций отказывается определять во многом подобно тому, как Лао-цзы не желает определять Дао» [7, с. 124].

Подобный гуманизм имел, к примеру, для даоса Чжуан-цзы во многом натуралистический характер, поскольку примером для подражания были Космос и Природа в их непосредственной данности. В натуралистическом гуманизме даоса детерминантом выступает кардинальное изменение внутренних мировоззренческих и психологических установок человека. Ставя эти цели во главу угла, отвергаются правила поведения, поскольку человек становится нравственным естественным образом, самопроизвольно, по мере усвоения данных установок. Таким образом, Чжуан-цзы развивает то же самое, что и предлагалось основателем конфуцианства, но было зачеркнуто его ретивыми учениками – книжниками, верными букве, но не духу учения.

Чжуан-цзы резко негативно относится и к культивирующей миссии конфуцианских норм «ли», утверждая, что все беды, с которыми сталкивается личность, происходят именно из-за следования подобным правилам [4, с. 90].

Переоценка привычных норм и ценностных ориентиров внесла в трактат много нового, но главное – эти идеи стали толчком для развития китайской мысли в совершенно новом направлении. Новые идеи послужили ключом к выработке на базе богатой китайской культуры совершенно новых, иных по содержанию понятий, представлений, принципов и оценок.

Другой известный критик конфуцианства Мо-цзы главные стрелы своей критики направил на существующий социальный порядок и, главным образом, против образа жизни господствующего класса, а также против конфуцианства, которое выступало в защиту интересов родовой аристократии и их привилегий. Мо-цзы возмущало, что в то время, когда Поднебесную сотрясают смуты, повсюду грабежи и народ бедствует, богатые и знатные строят себе роскошные дворцы на деньги, полученные путем поборов с населения, предаются постоянному веселью и разврату, исполняют бесполезные церемонии, которые требуют больших трат.

Горячность и бескомпромиссность Мо-цзы в его критике конфуцианства проявляется в главе под названием «Против конфуцианства». Он указывает на бесполезность конфуцианских ритуалов и бессмысленность вынужденной траты больших финансовых средств: «Конфуцианцы стремятся приобрести внушительную внешность и богато украшать себя, чтобы совращать современников. Они используют пение под струнный аккомпанемент и танцы под барабан, чтобы привлекать учеников. Устанавливают множество сложных церемоний, чтобы оттенить формальную сторону и привлечь внимание многих людей. Их обширное учение не может быть правилом для мира. Они много размышляют, но не могут помочь простолюдинам» [6, с. 198].

Мо-цзы не мог не понимать, какой великой силой обладает традиция, но, в отличие от Конфуция, который обращается с ней с крайней бережностью и, умело расставляя акценты,



выдвигает на передний план то, что в данных исторических реалиях способно с большей эффективностью достигать целей, которые стояли перед активно меняющимся обществом, Мо-цзы не то чтобы ее не уважал, но откровенно пренебрегал ее ценностью. И можно согласиться с мнением отечественного китаиста Л. Васильева, посчитавшего, что Мо-цзы «был безусловно прав в том, что без нововведений не обойтись и что их стоит оценивать по достоинству. Однако сам стиль его речи, само его недостаточно уважительное отношение к традиции как таковой были решающей ошибкой для мыслителя, который хотел многое изменить в жизни людей. Методы его были кардинально противоположны методике Конфуция, и потому он проигрывал своему великому предшественнику» [2, с. 271].

Школа легистов «фа-цзя» ознаменовала собой силу, успешно противостоящую конфуцианству. Теоретические положения легизма были прямо противоположны учению мудреца из Лу. Если Конфуций исходил из того, что азами любой политической доктрины должна стать, прежде всего, теоретическая модель управления государством, а затем лишь следование ей, легисты исходили из реальных требований времени и немедленной реформаторской деятельности. Что касается идейного центра, то, в отличие от конфуцианства, у легистов не было одного общего учителя, на воззрения которого бы опирались иные представители этой школы.

Закон провозглашался не только главным средством государственного управления. Противопоставленный традиционной конфуцианской категории «ли», «фа» выступал в качестве единственного способа регулирования общественных отношений. Декларируемая новая легистская идеология «закон – это отец и мать народа», предложенная Гуань Чжуном, очевидно, выступала в качестве реакции на те события, которые стали происходить в чжоуском Китае начиная с VIII века до нашей эры. Децентрализация власти, появление независимых полуавтономных политических образований, ослабление власти и влияния чжоуского вана – в подобных реалиях на закон была возложена сакральная миссия возрождения централизованной государственности.

Один из основоположников легизма Шан Ян критиковал конфуцианский образ гуманного правителя, считая его вымыслом: «Человеколюбивый может быть человеколюбивым к другим людям, но он не может заставить людей быть человеколюбивыми; справедливый может любить других людей, но он не может заставить других людей любить [друг друга]. Отсюда становится ясным, что одного человеколюбия или справедливости еще недостаточно для того, чтобы добиться хорошего управления Поднебесной» [8, с. 219].

Крайне негативно Шан Ян относился и к образованию – как конфуцианскому ядру этико-политической теории. По его мнению, страна, в которой поощряется знание, обречена на гибель. И в то время, когда Конфуций обращался к своим ученикам с призывом учиться так, словно «ощущаете нехватку своих знаний и так, словно боитесь растерять свои знания», Шан Ян указывал, что правителю нужны преданные подданные, а для этого необходимо, в первую очередь, ограничить доступ к образованию.

В своей политической концепции Шан Ян объявил войну «паразитам», врагам государства, которые мешают развитию государства. К 10 «паразитам» он относил: конфуцианские каноны «Ши цзин» и «Шу цзин», «ли» (имеется ввиду либо свод конфуцианских правил и норм поведения, либо «Ли цзи» («Книга установлений»)) – свод культовых предписаний и норм поведения, человеколюбие, музыку, добродетель, почитание старых порядков, бескорыстие, красноречие и острый ум.

В отличие от Конфуция, Шан Ян считал, что правитель не должен быть «цзюнь-цзы», он даже считал, что далеко не всегда правитель обладает совершенной мудростью и неординарной силой ума и полагается на добродетели. Но что кардинально отличает правителя от всех остальных – он творец законов и поэтому гарант их выполнения. Также



неприемлема для Шан Яна та позиция в конфуцианской идеологии, которая не просто допускает критику правителя, но и выступает за его смещение в случае нарушения им норм морали.

Еще одна знаковая фигура в легистской школе Хань Фэй-цзы конфуцианской трактовке политики, которая во главу угла ставила упор на человеческие чувства, противопоставил подход, по словам В.Рубина, отменявший все соображения, выходящие за пределы государственной целесообразности [5, с. 58]. Еще большей критике подвергал Хань Фэй-цзы доводы конфуцианцев о необходимости для правителя добиваться расположения народа. Неоднократно в «Хань Фэй-цзы» народ сравнивается с несмышленным маленьким ребенком, который не понимает, что для него хорошо, что плохо, правитель же выступает в роли врача, делающего больно, но излечивающего его.

Продолжая полемику с конфуцианцами, Хань Фэй-цзы не только противопоставлял учению о гуманности («жэнь») и чувстве долга («и») теорию о законе как главном инструменте управления государством, но, более того считал, что пренебрежение ролью закона в управлении вредно: «... человеколюбием нельзя управлять. К тому же, народ прочно подчиняется силе и мало может помнить о [чувстве] долга ... тех, кто следует человеколюбию и чувству долга, нельзя превозносить, если превозносить их, то это вредит успехам [в делах]; культурных и ученых нельзя использовать в управлении, а если использовать их, то это расстроит законы» [3, с. 265].

Особой критике подвергал Хань Фэй-цзы бессмысленный и дорого обходящийся конфуцианский церемониал. Следует заметить, что для древнего Китая была характерна высокая значимость церемониала. Правила конфуцианского церемониала были столь объемны, что к примеру, в конфуцианском каноне «Ле-цзы» несколько сот страниц посвящены правилам проведения одного лишь погребального церемониала. Каждый человек, независимо от своего социального статуса, организовывая похоронную процессию, стремился отдать все свои силы, духовные, физические и материальные, чтобы этим выразить исключительную любовь и дань уважения к своему усопшему родственнику. Хань Фэй-цзы, вслед за Мо-цзы, высказал ненавистное отношение к подобным стремлениям, поскольку соответствующее явление в масштабах страны приобретает черты стихийного бедствия. Подобный же церемониал высокопоставленных людей для государства мог быть сравним с катастрофой.

Очевидно, модель, выработанная легистами, может характеризоваться как «жестокая», поскольку она предполагала абсолютное верховенство закона и права, достигаемое путем неукоснительного подчинения воли правителя и неумолимого аппарата принуждения. Внедрение подобного права интерпретировалось как путь к наилучшему общественному устройству. Именно легисты первыми усмотрели причины гибели государств в исторической близорукости и отсутствии политической прозорливости элит, не видевших в законе созидательной силы.

Нельзя не отметить, что стиль государственного управления, проповедуемый легистами, характеризуется как деспотический, тоталитарный, военно-бюрократический, исключая любое притязание народа на участие в управлении государством. Главным для легистов был результат, к средствам же достижения поставленных целей они относились опосредованно, и поэтому конфронтация с конфуцианством не выходит за рамки исторической парадигмы.

*Список литературы:*

1. Алексеев В.М. В старом Китае. Дневники путешествий. М.: Восточная литература, 1958.
2. Васильев Л.С. Древний Китай. Том 3. М.: Университетская книга, 2019.



3. Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1973.
4. Караев Э.Т. Политическая и правовая мысль Древнего Китая. Москва, МАКС Пресс, 2021.
5. Рубин В.А. Личность и власть в древнем Китае. М.: «Восточная литература» РАН, 1999.
6. Титаренко М.Л. Мо-цзы. Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1972.
7. Уотс А. Дао – Путь Воды. М.: Весь мир, 1996.
8. Шан Ян. Книга правителя области Шан / пер. с кит. Л.С. Переломова. – М.: Рипол классик, 2017.
9. Ян Хин-шун, Лао-цзы. Дао дэ цзин. Древнекитайская философия. Т. 2. М.: Мысль, 1973.

