

Д.Е. Мартынов

Казанский (Приволжский) федеральный университет

Чжу Цянь-чжи: интерпретация учения о Великом единении

Чжу Цянь-чжи (朱謙之, 1899–1972) в отечественной синологии представлен довольно скудно. Статья о нём в отечественном словаре «Китайская философия» написана китайским исследователем Тун Юй-кунем [1, с. 468–469]. Её большую часть занимает описание знаменитой теории стимулирующего влияния китайской философии на развитие европейской цивилизации, которой Чжу Цянь-чжи снискал себе известность. В фундаментальном шеститомнике «Духовная культура Китая» он лишь единожды упоминается как редактор издания *Дао-дэ цзина* 1958 г., учитывавшего все разночтения в каноническом тексте [2, с. 230]. В обобщающей монографии А.И. Кобзева сказано дословно следующее: «позиция Чжу Цянь-чжи имеет экстравагантный историко-культурный аспект» [4, с. 38], но позиция учёного рассматривается только в контексте магистральной темы монографии – философии китайского неоконфуцианства.

Подробнее всего о творчестве Чжу Цянь-чжи на русском языке рассказал В.Г. Буров в своей монографии 1980 г. «Современная китайская философия», где наследию учёного отведено пять страниц [3, с. 169–174]. Идеологическая направленность труда была совершенно очевидна: В.Г. Буров демонстрировал, что доктрина маоизма, не соответствующая марксистско-ленинскому учению, появилась не на пустом месте. Раздел, посвящённый Чжу Цянь-чжи, открывается его обвинением в извращении ленинского определения материализма, а далее исследователь характеризуется как «апологет китайской феодальной культуры и философии» [3, с. 170]. Кажется, особенное негодование В.Г. Булова вызвал тезис Чжу Цянь-чжи о том, что неоконфуцианство, буддизм и даосизм не только стимулировали европейское Просвещение, но причастны также к зарождению и развитию марксизма [3, с. 174].

Не лучшая ситуация наблюдается и на Западе. Совершенно не упоминается Чжу Цянь-чжи в «Энциклопедии китайской философии», изданной под редакцией известного исследователя филиппино-китайского происхождения

Антонио Куа (1932–2007). Мельком пишет о нём в своей монографии американский синолог Ариф Дирлик [5]. В последние десятилетия внимание исследователей обратилось также к наследию Чжу Цянь-чжи как филолога и переводчика. Обобщающей научной работы о его жизни и творчестве западная синология пока не знает. Много лет изучению наследия Чжу Цянь-чжи отдал японский синолог из университета Нагои Такэути Хироюки (竹内弘行, р. 1944), опубликовавший в 2007 г. специальную работу об изучении им теории Великого единения (*да-тун* 大同) [6].

В Китае наследие Чжу Цянь-чжи весьма востребовано, что подтверждается многочисленными переизданиями его трудов. До конца 1980-х гг. издавались законченные, но не опубликованные им при жизни тексты, а в 2002 г. вышло весьма представительное собрание его сочинений в 10 томах, организованное по тематическому принципу. Однако основное внимание, как и во времена общественных кампаний 1950–1960-х гг., привлекают его работы, посвящённые истории западной и японской философии, несторианства в Китае и т.д.

Проблема Великого единения в революционном Китае 1920-х гг. занимала особенное место, о чём свидетельствует обращение к ней даже вождя китайской революции Сунь Ят-сена. В 1919 и 1929 гг. были изданы отдельной книгой две первые части «Книги о Великом единении» (*Да-тун шу* 大同書) Кан Ю-вэя (康有為, 1858–1927), полное издание которой в 10 частях появилось только в 1935 г. В 1926 г. увидел свет обширный труд Лю Жэнь-хана (劉仁航, 1885–1938) «Очерк Великого единения на Востоке» (*Дун-фан да-тун сюэ-ань* 東方大同學案).

В том же 1926 г. в Пекине опубликовал свой трактат «Коммунизм Великого единения» (*Да-тун гун-чань-чжу-и* 大同共產主義) и Чжу Цянь-чжи. Этой проблеме он посвятил ещё две работы: статью 1927 г. «Национальная революция и мировое Великое единение» (*Го-минь гэ-мин юй ши-цзе да-тун* 國民革命與世界大同) и трактат 1928 г. «Путь к Великому единению» (*Дао да-тун дэ лу* 到大同的路). В опубликованном в 2002 г. собрании его сочинений все они сведены в один том [7, т. 1, с. 515–668]. После 1929 г., Чжу Цянь-чжи полностью переключился на другую тематику, и период увлечённости социальным проектированием так и остался кратким эпизодом в его интеллектуальной биографии. Прежде, однако, вспомним обстоятельства его жизни.

Чжу Цянь-чжи, именуемый также Цянь-цин 牽情, родился в 1899 г. в г. Фучжоу в семействе потомственных врачей. Родители умерли рано, и его воспитанием занималась тётка. Учился он в первой провинциальной средней школе пров. Фуцзянь, где особенно увлекался древними сочинениями *Цзо-чжуань* («Предание Цзо»), *Ши-цзи* («Исторические записки») Сыма Цяня, вообще образцовыми историческими сочинениями; тогда же проявился его литературный дар: он опубликовал брошюру *Ин-сюн чун-бай цзи* 英雄崇拜記 («Записки о поклонении героям»). В 1917 г. поступил на юридический факультет Пекинского университета, однако в 1919 г. перевёлся на философский факультет. В этот период последовательно «перебирал» модные в тогдашнем Китае философские направления, в частности, американский

прагматизм и стремительно распространявшийся «большевизм» (*вэй-кэ-чжу-и* 維克主義). Наконец, он остановился на анархизме, который показался ему истинным революционным учением. Не приходится удивляться, что он принял самое активное участие в движении 4 мая 1919 г., а в июле, после того, как усилия китайской общественности оказались тщетными, даже пытался покончить с собой [6, с. 142]. В том же году он познакомился с сотрудником университетской библиотеки Мао Цзэ-дуном, по воспоминаниям которого, младший товарищ (Чжу Цянь-чжи был моложе на 6 лет) «обратил его в анархизм» и способствовал его интеллектуальному развитию. В 1920 г. Чжу Цянь-чжи провёл 100 дней в заключении за распространение листовок, а в 1921 г. бросил университет и отправился в г. Ханчжоу к известному буддийскому наставнику Тай-сюю (太虛, 1890–1947). По мнению Такэути Хироюки, это не было просто порывом молодости [6, с. 142].

В буддизме Чжу Цянь-чжи быстро разочаровался, главным образом из-за крайней коррумпированности буддийского клира, однако как учёный сохранил интерес к нему до самой кончины. В начале 1920-х гг. выходят его первые научные труды, в частности, «Философия революции» (*Гэ-мин чжэ-сюэ* 革命哲學) и «Философия „Чжоуского/всеохватного [канона] перемен“» (*Чжоу-и чжэ-сюэ* 周易哲學). В 1924 г. он поступил в штат Сямэньского университета (который тогда пребывал в Ханчжоу), но уже через год подал в отставку с целью полностью посвятить себя литературной деятельности, — как раз в 1925 г. Северным походом армии Гоминьдана началась вторая национальная революция в Китае. Представляется совершенно естественным, что уже в 1926 г. вышел «Коммунизм Великого единения», в котором Чжу Цянь-чжи стремился рассмотреть конечные цели революции. В 1927 г. мы застаём его в Гуанчжоу — главном революционном центре страны, а 1 января 1929 г. он отплыл в Японию, где провёл два года. Финансировала его поездку национальная Академия наук. В 1931 г. Чжу Цянь-чжи стал профессором Цзинаньского университета (эвакуированного тогда в Шанхай), а в 1932 г. перевёлся в университет им. Сунь Ят-сена (Гуанчжоу), где 20 лет преподавал различные курсы по философии и культурологии, занимал посты декана исторического и философского факультетов, заведовал кафедрой философии. Творческий диапазон Чжу Цянь-чжи был грандиозен: в Сямэньском университете он читал лекции по традиционной теории музыки, изучал классическую драму, интересовался археологическим обоснованием связей Древнего Китая с аборигенными культурами Америки и т.д.

После образования КНР он принял новую власть и заявил о переходе на марксистские позиции, даже составил университетскую программу курса исторического и диалектического материализма. В 1952 г. его пригласили в Пекинский университет возглавить философский факультет. В 1964 г. он стал сотрудником вновь образованного Института изучения религии АН Китая. Не перенеся испытаний «культурной революции», в апреле 1972 г. Чжу Цянь-чжи скончался от инсульта в возрасте 73 лет. Многие его труды так и оставались неопубликованными до конца XX века [7, т. 1, с. 1–2].

Чжу Цянь-чжи был учёным-энциклопедистом, чьё научное наследие включает 42 монографии, более 100 статей. Хотя его опыт заграничных поездок

ограничивался стажировкой в Японии, он всегда был в курсе новейших научных достижений Запада, поскольку владел, помимо японского, также английским, немецким и французским языками [7, т. 1, с. 2].

Обращаясь к работам Чжу Цянь-чжи о Великом единении, следует учитывать несколько важнейших обстоятельств общего плана. Проекты Великого единения Чжу Цянь-чжи стоят ближе всего к проектам китайских анархистов, ибо описывают общество, в котором нет правительства, закона, денег, торговли и капитала. Однако, будучи глубоко укоренённым в китайской интеллектуальной традиции, Чжу Цянь-чжи в своих работах о *да-тун* решал как минимум три основные проблемы:

1. Раскрытие истинной природы общественного идеала Конфуция;
2. Определение подлинного содержания понятия «коммунизм»;
3. Изучение сущности «трёх народных принципов» (*сань-минь-чжжу-и* 三民主義) Сунь Ят-сена.

При обращении к наследию Чжу Цянь-чжи невозможно не сравнивать его с творчеством Кан Ю-вэя. Как и последний, Чжу Цянь-чжи утверждал, что отталкивался от подлинных идей Конфуция, хотя фактически создал собственный анархо-коммунистический идеал. Первая глава «Коммунизма Великого единения» посвящена формуле *Тянь-ся вэй-гун* (天下為公 «Поднебесная принадлежит всем») из главы *Ли-юнь* («Циркуляция благопристойности») канона о церемониях *Ли-цзи* («Записки о благопристойности») [7, т. 1, с. 515–517]. Важнейшей задачей Чжу Цянь-чжи как историка философии стало доказательство конфуцианской природы данной формулы и выраженного ею идеала. Он начал своё рассуждение с выражения сомнения в правильности разделения двух идеалов – Великого единения и Малого процветания (*сяо-кан* 小康), заявляя, что если даже в древности какие-то части канона были утрачены или искажены, то этого достаточно для полного пересмотра его трактовок. Собственно, ещё с середины правления династии Цин (1644–1912) высказывались сомнения в том, что учение о Великом единении принадлежит Конфуцию. Так, Чэнь Ди (陳澧, XVII в.) в комментарии к *Ли-цзи* писал: «Рассуждения о *да-тун* и *сяо-кан* не есть слова Учителя» (大同小康之說, 非夫子之言) [6, с. 145]. У Юй (吳虞, 1872–1949) – деятель круга Кан Ю-вэя, утверждал, что слова Конфуция о *да-тун* и *сяо-кан* на самом деле принадлежат Лао-цзы, т.е. в древности их учения оказались перепутаны [6, с. 145].

Похожей точки зрения придерживался и Чжу Цянь-чжи (называя, однако, Конфуция первым автором концепции *да-тун*), но она не была должным образом аргументирована и, следовательно, оставалась столь же произвольной, как и у Кан Ю-вэя. В частности, Чжу заявил, что, если построить сравнительную таблицу, в которой были бы отражены характеристики состояний *да-тун* и *сяо-кан*, то окажется, что все различия – следствие недоразумения, поскольку в древности оказались перемешанными бамбуковые дощечки с записью данного текста. После этого, чтобы сделать текст ясным, были добавлены комментарии, которые совершенно затемнили исходные смыслы, в результате единое понятие 大同小康 *да-тун-сяо-кан* оказалось искусственно

разделённым на два. Анализируя цинские издания *Ли-цзи*, Чжу Цянь-чжи категорически заявил, что прежде принятые толкования ошибочны [7, т. 1, с. 519–520].

Интересно, что Чжу Цянь-чжи основывал свою аргументацию на апокрифическом тексте *Кун-цзы цзя-юй* (孔子家語 «Семейные речи Конфуция») – компиляции, приписываемой учёному III в. Ван Су (王肅). Содержательно глава *Ли-юнь* в этой компиляции не слишком отличается от стандартного текста *Ли-цзи*, хотя акценты расставлены несколько иначе.

Также Чжу Цянь-чжи обращался к тексту *Да-сюэ* («Великое учение») и комментариям Ван Ян-мина (王陽明, 1472–1529) [7, т. 1, с. 519–520]. Тем не менее, автором концепции Великого единения он называл именно Конфуция, считая, что её искусственное соединение с учениями Лао-цзы и Чжуан-цзы произошло намного позже – в эпоху Хань (206 г. до н.э. – 220 г.). На этом основании Чжу Цянь-чжи критиковал учение Кан Ю-вэя, который в своей знаменитой «Книге о Великом единении» отождествил состояния *сяо-кан* и *да-тун* со стадиями мирового прогресса. По мнению Чжу Цянь-чжи, «это несерьёзно». Изначально позиция Кан Ювэя ненадёжна, ибо «он не вникал в глубинную суть текста и дифференцировал понятия *да-тун* и *сяо-кан*». Кроме того, критике подверглась непоследовательность Кан Ювэя, который, с одной стороны, считал *да-тун* социальным идеалом Конфуция, а с другой – утверждал, что весь конфуцианский канон подвергся фальсификации ещё в древности [7, т. 1, с. 517].

Чжу Цянь-чжи вернулся к этой проблеме в 1962 г., в статье «Относительно Конфуциевой идеи Великого единения» (*Гуань-юй Кун-цзы да-тун сы-сян* 关于孔子的大同思想), опубликованной в № 7 академического «Научного ежемесячника» (*Сюэ-шу юэ-кань* 学术月刊). Тогда он вынужденно перешёл на маоистские позиции, поэтому неудивительно, что статья пересыпана вульгарной социологической терминологией того времени и более всего напоминает газетную передовицу, несмотря на обильное цитирование цинских канонистов. Чжу Цянь-чжи требовал очистить наследие Конфуция «от феодальных шлаков» и воспринять из него все наилучшие демократические элементы [7, т. 1, с. 281]. В древности идея Великого единения была прогрессивной, поскольку демонстрировала наглядный образ счастья всего народа; хотя это и фантазия, но она стала источником прогрессивного развития. Реализовать идеал *да-тун*, однако, может только революция, о чём писали и Сунь Ятсен, и Мао Цзэдун (здесь же цитируется высказывание последнего: «Кан Ювэй описал мировой коммунизм, но не мог указать дороги к нему»). Таким образом, только под руководством Мао люди достигнут Великого единения во всём мире [7, т. 1, с. 281].

Эти сентенции служат лишь рамкой для сопоставления фрагментов главы *Ли юнь* из *Кун-цзы цзя юй* и *Ли цзи*, повторяя аргументацию из первой главы «Коммунизма Великого единения» [7, т. 1, с. 516]. Чжу Цянь-чжи акцентирует внимание на том, что в *Кун-цзы цзя юй* отсутствует понятие *сяо-кан*, но выделены церемонии-*ли* 禮, и объявляет, что разделение понятий *да-тун* и *сяокан* проводят «махровые реакционеры, желающие реставрировать монархию». Этот глухой выпад против Кан Ю-вэя (чья могила спустя 4 года будет

осквернена хунвэйбинами) умеряется цитированием Мао и призывами «не бояться работы, которая приведёт человечество в пределы [мира] Великого единения» [7, т. 1, с. 282].

Коммунизм, да-тун и три народных принципа. Чжу Цянь-чжи стремился гармонизировать все три концепции, его идея заключалась, во-первых, в одновременной пропаганде истинного конфуцианства и «истинного коммунизма» (*чжэнь гунн-чань-чжу-и* 真共產主義), согласованных с сущностной основой суньятсенизма – тремя народными принципами. Коммунистическую доктрину в том виде, в каком она распространялась в Китае 1920-х гг., Чжу Цянь-чжи критиковал и называл ложной. Он чрезвычайно болезненно отнёсся к союзу КПК и Гоминьдана, заключённому в 1924 г. (китайские коммунисты в полном составе вошли в Гоминьдан, сохраняя индивидуальное членство в своей партии), поскольку отрицал всякую благотворность для Китая опыта Октябрьской революции. Чжу Цянь-чжи отрицал большевизм, считая его разновидностью «принципа концентрации производства [в руках государства]» (*цзи-чань-чжу-и* 集產主義). Эти взгляды он впервые продекларировал ещё в период «движения 4 мая» 1919 г., и они мало отличались от принятых у китайских анархистов того времени [6, с. 147].

Любопытно, что критику коммунизма Чжу Цянь-чжи заимствовал из труда американца М. Уильяма (Уильям, 1881–1973) «Social interpretation of history» (*Ма-кэ-сы-чжу-и юй шэ-хуй ши гуань* 馬克思主義與社會史觀, т.е. «Марксизм и социальная история») [6, с. 148]. Чжу явно привлекала позиция, согласно которой не материальные, а духовные (*синь-ли* 心理) факторы определяют ход исторического процесса; равным образом, история эволюции более подходит для описания, чем история материальных составляющих. Тем самым, он отрицал в коммунизме материалистическую составляющую, а в 1949 г. заявил, что немедленное установление коммунистического строя невозможно, ибо ему недостаёт разработанной теории (sic!) [6, с. 148].

Его собственная интерпретация *да-тун*, представленная в «Коммунизме Великого единения», весьма интересна. С одной стороны, она явно имеет анархо-коммунистическую окраску, с другой – в автобиографии «Переворот в мировоззрении – воспоминания 70-летнего», он утверждал, что именно увлечение «утопической политикой» (*у-то-бан-дэ чжэнь-чжи* 烏托邦的政治) привело его к написанию «Коммунизма Великого единения» [6, с. 150].

Важнейшим признаком коммунизма Чжу Цянь-чжи полагал отсутствие правительства (*у чжэнь-фу* 無政府), учение об отсутствии правительства является центральным диагностическим признаком подлинно коммунистической мысли [6, с. 148–149].

В «Коммунизме Великого единения» сказано, что к Великому единению приведёт раскрытие истинной человеческой природы, только тогда будет создано совершенное общество, основанное на Пути-*дао* и благодати-*дэ*. В этом обществе будут иметь наилучшее применение музыка и церемонии (*ли юэ* 禮樂), расцветут изящные искусства, прекратятся мятежи и восстановится порядок (*бо-луань фань-чжэнь* 撥亂反正).

Чжу Цянь-чжи описал пять основ преодоления хаоса и восстановления порядка:

1. Раскрытие истинной человеческой природы (以人性為基礎);
2. Наступление Великого единения (以大同為門戶);
3. Создание фундамента совершенного общества (以美的社會組織為框架);
4. Наилучшее применение музыки и ритуала (以禮樂為妙用);
5. Опора на изящные искусства (以游藝為依歸) [6, с. 150–152].

Вслед за Такэути Хироюки двинемся по этим пунктам последовательно.

Чжу Цянь-чжи разработал собственную «философию только чувства» (*вэй-цин чжэ-сюэ* 唯情哲學). Она основана на антропологии Мэн-цзы (в трактовке Чжу Си, 1130–1200), т.е. постулате, что человеческая природа в основе своей добра, а все негативные стороны суть внешние проявления. Однако в отличие от Чжу Си, утверждавшего, что, хотя в основе природы человека лежит благо, его чувства равно стремятся к добру и злу, Чжу Цянь-чжи отстаивал абсолютную благодать природы человека. Соответственно, абсолютно благая природа человека в условиях свободы и независимости (*цзы-ю юй цзы-чжи* 自由與自治) позволяет полностью реализовать идеалы общества Великого единения. В нём закон сменится свободным договором (*цзы-ю ци-юэ* 自由契約), а свободное сотрудничество (*цзы-ю хэ-цзо* 自由合作) заменит институты власти. Здесь отчетливо видно воздействие на Чжу Цянь-чжи идей П.А. Кропоткина (克魯泡特金) и концепции синдикализма (*сун-туань-чжу-и* 工團主義), а также британского «гильдейского социализма» (*цзи-эр-тэ шэ-хуй-чжу-и* 基爾特社會主義) [7, т. 1, с. 282].

Таким образом, Великое единение есть одновременно и коммунизм, и анархизм, и три принципа Сунь Ят-сена, поскольку составляет их внутреннюю сущность. *Да-тун* составляет то общее, что связывает эти идеологии воедино, и является их общим обозначением. Одновременно Великое единение не может не быть космополитической утопией.

Парадокс: Чжу Цянь-чжи считал возможным построение Утопии, но она должна была основываться на традиционном базисе. В классической конфуцианской доктрине существенную роль играют представления о социальной роли музыки и ритуала. Философ утверждал, что человеческая природа пластична и поддаётся культивированию, а роль изящных искусств будет только возрастать, ибо они будут способствовать рациональной организации индивидуумов, минуя при этом любые правительственные учреждения. Малые ассоциации будут связаны творческим трудом [6, с. 152].

Общественная организация Великого единения, по Чжу Цянь-чжи, базируется на шести институтах (*лю юань-чжи* 六院制) [6, с. 153]:

1. *Палата труда* (*ши-у юань* 事務院): «отвечает за 10 000 дел»;
2. *Палата просвещения* (*цзяо-юй юань* 教育院): организует образование и воспитание населения;
3. *Палата музыки* (*инь-юэ юань* 音樂院): благодаря музыке осуществляется ненасильственное воздействие на весь народ, и он морально перевоспитывается;

4. *Палата мира* (*пин-хэ юань* 平和院): поддерживает мир и порядок в обществе с минимальной армией;

5. *Палата церемоний* (*ли-чжи юань* 禮制院): осуществляет принцип «управления народом милостью и убеждением, перевоспитывая его нравственно добродетелью и этикетом» (*дэ-чжи-чжу-и* 德治主義); основной закон общества: «кто не работает, тот не ест» (*бу цзо-гун, бу пэй чи-фань* 不工作, 不配吃飯);

6. *Палата техники и искусств* (*гун-и юань* 工藝院): способствует выявлению и использованию талантов для служения коммунизму.

Согласно Чжу Цянь-чжи, по природе человек стремится к практической деятельности, в которой труд сливается с искусством. Потому общество Великого единения основано на институтах труда, просвещения и музыки. Учение *да-тун*, с его точки зрения, базируется на следующих трёх великих принципах:

1. Труда и искусства (*лао-дун и-шу* 勞動藝術);
2. Мастерства и организации (*и-нэн цзу-чжи* 藝能組織);
3. Свободы и самоуправления (*цзы-ю цзы-чжи* 自由自治) [6, с. 153].

Ограничения и саморегулирование заложены в самой доброй природе человека. Чжу Цянь-чжи объявил, что эти принципы организации общества намного привлекательнее, чем описанные У. Моррисом (穆列斯) в романе «Вести ниоткуда» (*Ли-сян-сян дэ сяо-си* 理想鄉的消息, букв.: «Вести из идеального края»). Более того, согласно Чжу Цянь-чжи, эти же методы регулирования описаны в главе *Ли-юнь* канона *Ли-цзи*, где говорится, что «для управления выбирали самых мудрых и способных». Вся жизнь общества будет осуществляться в трудовых и творческих коллективах. Следует отметить, что эти идеи, в общем, не противоречат ранним представлениям К. Маркса и Ф. Энгельса о нации-ассоциации, описанной в «Манифесте Коммунистической партии».

Итак, Чжу Цянь-чжи в 1926–1928 гг. фактически проповедовал анархизм, что отразилось, как минимум, в трёх опубликованных им работах. Однако он категорически утверждал, что подобное общество, во-первых, отражает действительный идеал Конфуция; во-вторых, является истинно коммунистическим; в-третьих, выражает сущность трёх народных принципов Сунь Ят-сена.

Чжу Цянь-чжи всю жизнь отстаивал тезис, что его трактовка Великого единения – это и есть подлинный идеал Конфуция. Правильнее было бы сказать, что его идеал ближе всего лежит к *Да-тун иу* Кан Ю-вэя и роману «Looking Backward» Э. Беллами: отрицание классовой борьбы, переход к космополитизму под началом единого мирового правительства, отрицание насилия в этом процессе, полное уравнение богатства и бедности, что и составляет в его понимании коммунизм.

Такэути Хироюки привёл интересную таблицу, сопоставляющую идеалы Кан Ю-вэя и Чжу Цянь-чжи [6, с. 155]. Для большей наглядности мы её переконпоновали и снабдили подзаголовками:

	Кан Ю-вэй	Чжу Цянь-чжи
Источники доктрины	<i>Ли-цзи</i> , глава <i>Ли-юнь</i> . Летопись <i>Чунь-цю</i> в трактовке Гуньяна	<i>Кун-цзы цзя-юй</i> , <i>суньят-сенизм</i>
Сущность мирового развития	Эволюционизм. Мир последовательно проходит три эры: хаоса и упадка, поднимающегося равновесия, великого равновесия	Эволюционное развитие прерывается революционными переворотами
Общественный строй	Народоправие, отмена частной собственности, доктрина взаимопомощи (<i>сянху фучжоу лунь</i> 相互扶助論)	Анархо-коммунизм, гильдейский социализм
Общественная организация	Всемирное правительство, страны земного шара объединены	Конфедерация малых ассоциаций, организованных по профессиональному признаку
Аналоги в западной утопической литературе	E. Bellamy. Looking backward	W. Morris. News from nowhere

Словари и справочники

1. Китайская философия. Энциклопедический словарь. М.: Мысль, 1994.
2. Духовная культура Китая: Энциклопедия: В 6 т. [Т. 1:] Философия. М.: Восточная литература, 2006.

Литература

3. Буров В.Г. Современная китайская философия. М.: Наука, ГРВЛ, 1980.
4. Кобзев А.И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Восточная литература, 2002.
5. Dirlík A. Anarchism in the Chinese Revolution. Berkeley: Univ. of California Press, 1993.
6. Такэути Хироюки 竹内弘行著, Чэнь Вэй-фэн (пер.) 陳瑋芬譯. 朱謙之的大同思想關於朱謙之《大同共產主義》,《國民革命與世界大同》,《到大同的路》三著作之初步考察 = Zhu Qianzhi's thought on great harmony: A preliminary exploration into Zhu Qianzhi's datong gongchanzhuyi, guomin geming yu shijie datong, and dao datong zhi lu // 中國文哲研究通訊 = Newsletter of the Institute of Chinese Literature and Philosophy, 2007, т. 17, № 1, с. 141–155.
7. Чжу Цянь-чжи вэньцзи 朱謙之文集 (Собрание сочинений Чжу Цянь-чжи). В 10 тт. Фучжоу: Фучзянь цзяюй чубаньшэ, 2002. Т. 1.