

Философия

Об учении Конфуция

© 2011

Лян Шумин

Перевод из книги китайского философа XX в. Лян Шумина, в которой тот polemизирует с известным сторонником вестернизации Ху Ши, отстаивая идею положительной роли конфуцианства в китайской культуре.

Ключевые слова: китайская философия, спор о культурах Востока и Запада, Лян Шумин, Ху Ши.

От переводчика: История философской мысли часто становится полем столкновения философско-исторических и культурологических школ. К таким конфликтам чаще всего приводит романтическое осовременивание старинных учений, их проекция на текущие идейные споры.

Так произошло в 20-е годы XX в. во время дискуссии о культурах Востока и Запада, столкнувшей китайских почвенников, западников и консерваторов. Ху Ши (1891–1962), один из самых ярких сторонников вестернизации, приверженный к простой линейной схеме истории, счел доктрину древних моистов, создателей протологической теории, наиболее здоровой, «научной» и отвечающей признакам любимой им философии прагматизма, в которой видел магистральную линию развития мировой философской мысли.

Будучи учеником создателя инструменталистской версии прагматизма американского философа Дж. Дьюи, Ху Ши видел в моизме предвосхищение этой доктрины. Конфуцианцы же, исконные противники моистов, стали для Ху Ши воплощением тех качеств национальной мысли, которые тормозили ее прогресс. При этом одной из причин такой косности, как он полагал, было неверное понимание основ классического конфуцианства позднейшими носителями этого учения. По его мнению, Конфуций, как и его крупнейший последователь Мэн-цзы, были солидарны с моистами в здоровом прагматизме и отвержении эгоистической выгоды в интересах всего общества, хотя им и не хватало глубины и опять-таки «научности» моизма.

Лян Шумин (1893–1988), почвенник и автор самой известной в 20-е годы типологии культур, нападая на моистов за их приземленность и ограниченность, фактически протестовал против западной культурной экспансии. Культура Запад, по его мнению, основана на «расчетливости», свойственной одностороннему развитию интеллекта в ущерб духовности. Этой однобокости Лян Шумин противопоставлял высшую по отношению к рассудку способность — нравственную интуицию, которой единственно руководствовались конфуцианцы, в его представлении бывшие адептами спонтанности и цельности «мировой жизни». В книге «Культуры Востока и Запада и их философии» (1922) Лян Шумин выставлял и самого Ху Ши, и поднятых им на щит моистов выразителями отживших, исторически бесперспективных интеллектуальных поветрий.

Мы предлагаем вниманию читателя перевод одного из фрагментов «Культур Востока и Запада...», содержащего полемическое выступление, одновременно историко-философское и культурологическое. По духу оно отчетливо перекликается с ведущимися сейчас в Китае дискуссиями по поводу наследия Просвещения, смысл и значение

которого для национальной культуры предлагают пересмотреть именно представители современного конфуцианства¹. Перевод выполнен по изданию: Лян Шумин. Чжунго сяндай сюэшу цзиндянь. Шицзячжуан: Хэбэй цзяюй чубаньшэ, 1996. Серия «Современная китайская научная классика». Отдельные сокращения текста касаются отсылок автора к другим разделам его книги и упоминаний о высказанных им ранее тезисах.

Конфуцианское учение о доброй природе человека

Рассмотрим конфуцианское учение о доброй природе человека. Конфуций не утверждал явно, что человек по природе добр, хотя Сюнь-цзы² и прямо говорил о том, что природа человека дурна. Тем не менее, метафизика, на которой основывается Конфуций, подразумевает именно доброту природы. Так, об этом недвусмысленно свидетельствуют слова «Канона Перемен»: «Продолжение Пути — благо, осуществление его — природа человека... Простые люди ежедневно действуют согласно Пути, сами того не зная»³. Конфуций был убежден в изначальной доброте человека...

По словам господина Ху Шичжи⁴, «наибольшее значение Конфуциева философия жизни придает нравственной привычке». Затем, приведя слова Конфуция о том, что тот не видел, дабы кто-нибудь был привержен к добродетели так же, как к женской красоте⁵, автор замечает: «Можно видеть, что он (Конфуций) не верит в то, что любовь к добродетели врожденна человеку; не врожденна, но ее возможно развить, притом до той степени, чтобы выработанное такими тренировками нравственное чувство проявлялось произвольно. «Великое учение» под «ненавистью к зловонию и любовью к красоте»⁶ подразумевает именно сформированную нравственную привычку».

Это его утверждение чрезвычайно опасно! Если бы в человеческом обществе не было инстинктивного стремления к добру, то разве оно могло бы состояться? Господин Ху не только делает безосновательные заявления, не понимая доводов Конфуция; он к тому же декларирует это, не обращая внимания на недавнее изменение парадигмы западной культуры.

Конфуций говорил о том, что «по природе люди близки друг к другу, а по привычкам далеки»⁷. Близость по природе здесь означает, что люди изначально психологически схожи друг с другом, — постольку, поскольку в них заложено благо. Это благо Мэн-цзы и называл «общим для [человеческих] сердец»⁸. Изначально склонности людей одинаковы. Различные привычки возникают лишь впоследствии. И только тогда человек может отойти от своей природы, и только тогда возникают расхождения и путаница, в которой трудно различить изначальную правду. Поэтому лучше всего не терять присущего изначально. Наибольшая опасность здесь — приобрести привычку. Независимо от того, хорошей станут ее называть или дурной.

Как только возникает привычка, появляется односторонность, которой в любом случае следует избегать. Еще страшнее последующее превращение привычки в неизменяемый шаблон: на этом этапе интуиция теряет какую бы то ни было остроту. Общепризнанно хорошие привычки вовсе не обязательно хороши, поскольку они бессознательны и не основаны на убеждении. Положим, привычка и впрямь хороша, но все на ней основанное формально и не может считаться добродетелью. Как добродетель может быть определено лишь действие внутренней интуиции.

Если деяние не вполне свободно, интуиция не обретает остроты и силы, поэтому, как только появляется привычка, приходят оупение и косность. Это наносит жестокий вред нравственности. Не говоря уже о том, что привычка пагубна для самого человека; с ее помощью можно разве что справляться с повседневными задачами. Никакая новая проблема привычке не подвластна; столкнувшись с новыми вызовами, слепо следовать старым обычаям невыразимо опасно! Острота интуиции позволяет справиться с чем угодно. Она самодостаточна в своей действенности и постоянно обновляется; привычка

препятствует течению жизни и тормозит его. Нет большей беды, чем замедленное течение жизни, потому конфуцианцы и отказываются от привычки. Мы не можем согласиться с точкой зрения господина Ху о нравственной привычке как основании конфуцианской философии жизни.

Безразличие Конфуция к выгоде

Перейдем к обсуждению единственно важной установки Конфуция, т.е. его безразличия к выгоде. Именно она наиболее ясно отличает конфуцианцев от всех остальных. Конфуцианцы никогда забывали о ней. Безразличие к выгоде даже вошло в обычай у китайцев и стало важной характеристикой китайской культуры. Внимание к вредности выгоды тесно связано с такими конфуцианскими концепциями, как «потеря равновесия» и «измена человечности», а также сопряжено с вредом, наносимым течению жизни.

Господин Ху Шичжи не знаком с этой установкой Конфуция; он, напротив, полагает, что слова Конфуция «стремиться к выгоде — значит допустить много несправедливостей»⁹, и «благородный муж понимает долг, а мелкий человек — выгоду»¹⁰, всего лишь выражают неприязнь к утилитаристской политике. Из-за этой неприязни Конфуций и противопоставил «долг» «выгоде» — излишне жестко.

Он также цитирует слова Конфуция, обращенные к Жань Ю: «Народ многочислен, надо сделать его богатым»¹¹, — и утверждает, что Конфуций вовсе не настаивает на том, чтобы «следовать долгу, не помышляя о выгоде»¹²: «...видно, что выгода, против которой он выступает, — личная выгода частных лиц. Но Конфуций не определил четко, что такое «выгода». И согласно «Изречениям», он редко говорил о выгоде. Кроме того, Конфуций противопоставил выгоду долгу. Поэтому его легко понять превратно». Хотя господин Ху, толкуя о Конфуции, не может разглядеть отношения того к пользе, когда же заходит речь о Мо Ди¹³, позицию Конфуция он отыскивает сразу же — в трактате «Мозы», в главе «Гун Мэн»¹⁴:

«Учитель Мо спросил конфуцианца: «Зачем нужна музыка?». Тот отвечал: «Музыка нужна ради музыки». Учитель Мо-цзы сказал: «Вы не ответили мне. Вот если бы я спросил: для чего нужен дом? — ответом было бы: чтобы зимой укрываться от холода, а летом — от жары, и для различения положения мужчин и женщин. Это был бы ответ на вопрос о доме. А я спросил: зачем нужна музыка? Вы же говорите, что она нужна — для музыки. Это если бы на вопрос о том, зачем нужен дом, вы бы ответили: чтобы был дом». И продолжает: «Конфуцианцы лишь говорят «что?», а Мо-цзы спрашивает — «зачем?»».

Конфуцианцы выдвигают высшие идеальные критерии. Цель жизни для них — пребывание в предельном благе; они подробно объясняют, что «государю надлежит пребывать человечным, подданному — верным, отцу — милостивым, сыну — почти-тельным; в общении со свободными горожанами следует быть ответственным»¹⁵.

И никоим образом не возникает вопроса о том, зачем сын должен быть почти-тельным? Зачем подданный должен быть верным? Говорится только о том, что идеальные отец и сын, государь и подданный, друзья должны быть такими-то и такими-то».

Отсюда господин Ху Шичжи выводит различие между конфуцианством и моизмом: «Конфуцианству важен только импульс поступка, но не его результат».

Если этот принцип довести до логического завершения, получится рекомендация Дун Чжуншуну: «Следуй долгу и не помышляй о пользе, проясняй путь и не высчитывай заслуг». То есть конфуцианцы только говорят, что следует делать так-то, но вопроса о том, зачем это надо, у них не возникает. Метод Мо-цзы полностью противоположен».

Мо-цзы всегда должен спросить — «зачем?». Например, чтобы построить дом, он сначала должен узнать, зачем строят дома. Только узнав, «зачем», можно понять, «как».

Только узнав, что назначение дома в том, чтобы «зимой укрываться от холода, а летом — от жары, и для различения положения мужчин и женщин», можно понять, каким будет устройство дома, и сделать так, чтобы в нем можно было укрываться от ветра, дождя, жары и холода, а также обеспечить раздельное проживание мужчин и женщин и отделить внешние покои от внутренних. И это касается всех наших поступков...

Мо-цзы считал, что у любой вещи, института, учения или концепции всегда есть это «зачем».

Другими словами, каждая вещь имеет свое назначение. Только узнав назначение данной вещи, можно понять ее необходимость или ненужность, можно узнать, хороша она или плоха. Почему же? Да потому, что любая вещь применима. Если использовать вещь нельзя, значит, ее изначальный смысл утрачен, и ее следует улучшить.

Например, когда Мо-цзы говорит о всеобщей любви, он объясняет: «Если бы всеобщую любовь было невозможно использовать, я сам бы отказался от нее. Ведь где же видано, чтобы благое и было неприменимо?»¹⁶. Здесь он говорит о том, что применимое — это и есть благое, благое — и есть применимое.

Например, я утверждаю, что эта моя ручка «хороша». Почему она «хороша»? Хорошо пишет, вот и «хороша». Если я скажу, что этот зал «хорош», почему я назову его таким? «Хорош», потому что удобен для проведения собраний и чтения лекций. Это и есть моистский «инструментализм», или «прагматизм».

Конфуцианцы говорят: «Долг — это должное»¹⁷. «Должное» здесь означает «полагающееся». Все, что полагается делать некоторым определенным образом, и есть «долг». Но моисты говорят, что «долг — это полезное»¹⁸. И далее разъясняют, что если такая линия поведения будет неизменно полезна, то ее и следует называть долгом. Только такие действия полезны, и именно потому «полагается» делать так. «Долг» — это то, что «полагается», так как он «полезен».

Далее господин Ху Шичжи объясняет, что инструментализм Мо-цзы не следует недооценивать и неверно истолковывать. Таким образом, подход Мо-цзы приходится ему весьма по вкусу, поскольку он и сам сторонник прагматизма. А позицию Конфуция он понять не сумел, не сочтя ее особенно интересной. Пожалуй, расхождение, и принципиальное, здесь не только у Конфуция и Мо-цзы: это главный пункт расхождения Китая с Западом. Конфуций здесь вполне может представлять Китай, а Мо-цзы — Запад. Разберем этот вопрос подробнее.

В жизни мы часто пользуемся разделением на цель и средства. Например, укрыться от холода или зноя или обеспечить раздельное проживание мужчин и женщин — это цели. Строительство дома — средство. Так можно смотреть на что угодно; подобное разделение приложимо почти ко всему. Оно условно и осуществляется для нашего удобства инструментом, которым мы постоянно пользуемся: интеллектом. Но считать это разделение истинно существующим ошибочно и опасно. В чем же здесь ошибка и опасность?

В том, что вся жизнь человека рассекается надвое; одна из частей полностью подчиняется другой, не имея смысла сама по себе. Изначально наша жизнь целостна и всегда и везде осмысленна. Как только появляется разделение, кусок жизни, отведенный строительству дома, оказывается всецело подчиненным будущей жизни в этом доме; сам же по себе он бессмыслен.

Если неуклонно придерживаться такого подхода, то вся жизнь превратится в совокупность средств. Например, жизнь в доме обратится в средство для питания и отдыха, питание и отдых станут средствами для размножения. Вся человеческая жизнь утечет вовне. Человек перестанет находить смысл жизни в ней самой, а станет жить для чего-то другого. На самом деле жизнь не предназначена для чего бы то ни было; и вся человеческая жизнь в целом, и каждое ее мгновение проживаются не для каких-то других мгновений.

Столь ошибочное разделение проводится очень часто, и особенно этим грешат умные и страстные люди. В конце концов вкус жизни для них иссякает, и они бросаются

искать смысл жизни, ее цели, ценности и так далее, и тому подобное. Вплоть до того, что в смятении чувств они могут потерпеть полное крушение.

Конфуций не был ординарен, его взгляд на жизнь ни в чем не напоминал тот, что описан выше. Других он тоже учил смотреть на жизнь иначе. Мо-цзы же оставался обычным человеком и, помимо описанного выше, не видел ничего иного. К тому же у него эта установка стала еще более интенсивной. О каждой вещи он спрашивал: «зачем?», во всем отыскивая применимость. Его расчетливость, опирающаяся на интеллект, доведена до крайности: погребальные церемонии надо упразднить, так как они бесполезны; траур сократить, потому что он вреден; музыка тоже не нужна, потому что непонятно, зачем она.

Эта абсолютизация интеллекта подчистую искореняет интуицию и заинтересованность; на самом деле наша жизнь постоянно устраивается интуицией, в которой нет места никаким «зачем». Неужели каждая улыбка твоя, каждый плач имеют собственное «зачем», неужели они всегда «применимы»? Все это просто проявления чуткой интуиции.

Сыновья почтительность — это интуитивное чувство детей к родителям в его полноте. Господин Ху непременно хочет, чтобы конфуцианцы объясняли, «зачем», но это поистине трудно! Действительно, многие человеческие поступки делаются ни для чего; да и лучше всего, когда наши действия не направлены к достижению выгоды. Все свое внимание конфуцианцы отдавали доктрине о действии, не упирающемся в целеполагание, и именно ему были посвящены их наставления. Некоторые конфуцианцы последующих веков отклонялись от первоначальной линии, но никогда не утрачивали понимания основ своего учения полностью.

Мы уже говорили о том, что конфуцианцы должны вести жизнь, исполненную человечности, а ничто так не противоречит человечности, как жизнь, полная расчетов. Так называемый нечеловечный¹⁹ человек — не что иное как человек расчетливый.

Человечность — это кипучая, осмысленная жизнь, и ничто иное. Как только появляются расчеты, смысл жизни пропадает! Этот именно тот смысл, который спонтанно рождается из прекрасных поступков, вызванных любовью и уважением к людям; когда же смысл жизни угасает, чувства деградируют, что влечет за собой такие гнусности, как жадность, обман и жестокость. Расчет не обязательно дурен, но именно он действительно губителен для человечности; ничто другое не вредит и не препятствует ей настолько. Отсутствие расчета не обязательно благо, но зато оно не вредит настрою на человечность.

И хорошие, и дурные поступки — все это внешние проявления, самим по себе им не стоит придавать большого значения. Важны не они, а сущность, которая их обусловливает. А это либо человечность, либо не-человечность. Тому, для кого важна разница между ними, приходится делать выбор между расчетом и отсутствием расчета как способом жизни!

Таким образом, конфуцианцы не рассчитывают, вред принесет поступок или выгоду, так как это было бы изменой человечности.

Перед тем как приступить к расчетам, человек впадает в самоуверенность. Самоуверенность — это уже потеря равновесия. Расчет — дальнейшая его утрата. В конечном же счете, если просчитать все до конца, целая человеческая жизнь уйдет на что-то внешнее. Чтобы сохранить равновесие, конфуцианец не может не отказаться от расчетливости.

Жизнь людей не избегает колебаний, поскольку её центр тяжести переносится вовне; у конфуцианцев чувства и воля тверды и покойны — оттого, что центр тяжести их жизни внутри них.

Итак, конфуцианцы не рассчитывают вреда и пользы, так как это ведет к утрате равновесия.

Измена человечности и потеря равновесия равно пагубны для жизненной силы.

Метод, который предлагает Мо-цзы, не только превращает человека в механизм, но и ведет к гибели от удушья; лишь только появляется малейший расчет, душа человека утрачивает активность, полноту жизни, что никак не является естественным положением вещей. Конфуцианцы же хотят вольного, естественного течения жизни, и поэтому отвергают расчет.

Итак, конфуцианцы не рассчитывают вреда и пользы, так как это вредит жизненной силе.

В целом различие между путем царя и путем гегемона²⁰, которое проводят конфуцианцы, заключается в том, что один из них основан на отсутствии помыслов о выгоде, а второй — принципиально направлен на получение [утилитарной] пользы.

Путь царя включает в себя отрицательное отношение к наказаниям и штрафам; искусство гегемона представляют как раз законники-легисты. На это тоже стоит обратить внимание. У Конфуция есть высказывание: «Если наставлять народ с помощью указов, уравнивать с помощью наказаний, то люди будут избегать всего этого без всякого стыда. Если наставлять народ с помощью добродетели, уравнивать с помощью ритуала, то у людей будет и совесть, и порядок»²¹.

Ведь наказания и прагматичная [политика] опираются на то обстоятельство, что людям свойственно делать расчеты, народ стремится к полезному и избегает вреда для себя. Поэтому правящие Поднебесной и творящие не-человечность люди неизбежно действуют вопреки Конфуцию и во всем должны конфуцианству противостоять.

Даже если [идеальный] путь царей и не осуществлялся, в Китае все-таки редко бывало в обычае гнаться за выгодой, и это составляет славу китайской культуры.

Запад ценит выгоду, и в том он согласен с моизмом. Но в то же время на Западе высоко ставят и искусство, что смягчает и балансирует западную позицию. Вот почему путь Мо-цзы продержался только несколько десятков лет и пресекался, а западная культура существует и по сей день. («Искусство наполняется чувством через интуицию, его позиция — нерасчётлива». *Прим. авт.*).

Сомнительность учения «Распространения ритуала» о Великой общности²²

Здесь мне вспомнился один случай. Летом пятого года Республики (1916 г. — *Пер.*) я читал конфуцианские каноны. Мне казалось, что я вполне проникся их духом, и при чтении снова и снова убеждался, что все в них согласуется с моим пониманием конфуцианства. Только повествование о эпохе Великой общности в «Распространении ритуала» резало глаз. Я чувствовал, что там что-то очень не так.

В тексте говорилось о какой-то Великой общности, о Малом благоденствии²³, проводилось сравнение между ними, — Великая общность оказывалась лучше; все это описано очень красочно, но как грубо! Текст оправдывал стремление к внешнему, в нем важное место занимали сравнения и расчеты. Это решительно противоречит мысли Конфуция. Все его слова пронизаны одной нитью, и только «Распространение ритуала» выбивается из общей картины. Но я не знаком с текстологией и не мог доказать, что этот текст — поддельный. Мне оставалось лишь сомневаться в душе. А впоследствии я прочитал письмо У Юя²⁴ к господину Чэнь Чжунфу (Чэнь Дусю, будущему генсеку КПК. — *Пер.*), где шла речь именно об этом.

«Ранее я писал о том, что конфуцианское учение о Великой общности имеет даосские корни. Теперь у меня есть еще три доказательства тому. Люй Дунлай в письме к Чжу Юаньхуэю²⁵ сообщает:

«В подлинности печальной речи гостя на жертвоприношении прошлые поколения сомневались издавна, полагая, что Конфуций ее не произносил. Ведь «любить не

только своих родных, относиться к чужим детям как к своим», называть времена Яо, Шуня и Юя малым благоденствием — это поистине учение Лао Даня²⁶ и Мо Ди».

Итак, Дунлай считал эту доктрину даосской и прямо указывал на то, что Конфуций такого не говорил. Это первое доказательство.

В «Классифицированных высказываниях учителя Чжу [Си]»²⁷ мы читаем: «Согласно «Распространению ритуала», времена трех царей уступали тому, что было в глубокой древности. Все говорят, что изложенное там учение напоминает доктрины Чжуан-цзы и Лао-цзы».

На это учитель сказал, что «Распространение ритуала» имеет свои резоны, времена трех царей, конечно, уступают глубокой древности.

Его спросили также о том, что «Распространение ритуала» схоже с учением Лао-цзы, и он отвечал: «во всяком случае, «Распространение ритуала» не писал совершенномудрый; Ху Минчжун²⁸ говорил: «Распространение ритуала» написал Цзы-ю, «Записки о музыке» написал Цзы-гун. По моему мнению, и Цзы-ю не мог быть таким поверхностным»²⁹.

Итак, Чжу Юаньхуэй считал, что «Ли юнь» — не книга Конфуция и не произведение Цзы-ю; но полагал ее либо даосской книгой, либо книгой, по духу схожей с даосизмом. Это второе доказательство.

Ли Банчжи³⁰ в «Рассуждении о ритуале» говорит: «Хотя в «Распространении ритуала» есть слова Конфуция, в первом абзаце этого текста, где говорится о великом Дао и пути трех династий, рассуждения и пестры, и путаны. Там сказано: когда великое Дао осуществлялось, Поднебесная была общей; люди любили не только собственных родных, заботились не только о своих детях, и это называлось Великой общностью. Но великое Дао скрылось, Поднебесная разделилась на семьи: все стали любить только своих родных и заботиться только о своих детях; и все это, согласно «Распространению ритуала», было порчей нравов.

Затем там говорится, что устоями стали ритуал и церемонии, при помощи которых были упорядочены отношения между государем и подданным, упрочены связи между отцом и сыном, улучшены отношения братьев и гармонизированы отношения супругов. И все это подается как основа войн, интриг и смут. Правление Юя, Тана, Вэнь-вана, У-вана и Чжоу-гуна³¹ называется Малым благоденствием. Как говорит господин Чжэн³², это может служить доказательством даосского происхождения текста. Учение о Малом благоденствии не относится к изначальному конфуцианству. Если бы это были настоящие слова Учителя, получилось бы, что существует два пути совершенномудрого человека».

Это рассуждение господина Ли помещено в «Избранных сочинениях сунских авторов». Его общий смысл заключается в том, что вечная и неизменная основа пути совершенномудрых — отношения государя и подданного, отца и сына, и ничего более. Он не признает Великой общности, и это — третье доказательство».

Позиция господина У и ученых, которых он цитирует, не обязательно совпадает с нашей. Тем не менее, им точно так же кажется, что изложенная в «Распространении ритуала» доктрина неверна.

Совершенно неоспоримо, что она ни в чем не соответствует конфуцианству. К этой доктрине сводится вся идеология позднейших сторонников «школы новых писем»³³, например, тех, кто принадлежит к направлению Кан Ювэя. В его «Книге о Великой общности» приведены различные рассуждения о будущем всего мира. Там описана идеально прекрасная картина. Сторонники Кан Ювэя³⁴ считают «Распространение ритуала» великой драгоценностью и наперебой расхваливают эту главу. А по-моему, это учение грубо, и не более того! И они нимало не понимают Конфуция, будучи исполнены корыстного стремления к выгоде.

Вот почему их взгляды так же поверхностны, как у Мо-цзы и западных философов. Вот почему они совершенно не обращают внимания на то, в чем Конфуций отличается от Шакьямуни, Мо-цзы, Иисуса и говорят, будто их учения схожи между собой, — валят все в одну кучу; а западная мысль пришлось им по вкусу настолько, что они сначала принимают ее, наперебой толкуют о богатстве и могуществе, а потом даже берутся распространять какую-то доктрину материального спасения государства. Так за несколько десятков лет они начисто утратили дух Конфуция!

Ученик Кан Ювэя Чэнь Хуаньчжан основал Конфуцианское общество. Как помотришь, что он называет учением Конфуция... — это просто что-то невероятное.

Но особенно мне тягостен факт сбора на строительство храмов Конфуция. Там все подробно расписано: тем, кто вносит двести тысяч, отливать бронзовую статую во весь рост; тем, кто вносит сто тысяч — бронзовый бюст; какую стелу можно поставить тому, кто вносит пятьдесят тысяч; что можно сделать для тех, кто вносит несколько тысяч или несколько сотен. Полностью погрузившись в расчеты, эти люди дают повод современникам прикидывать, почему можно купить доброе имя. Смотришь на это с отвращением. Просто нет слов. Горе людям, настолько нечеловечным!

Конфуциева радость жизни

Посмотрим, какую жизнь вел Конфуций, отказавшись от расчетов. Можно быть уверенным, что она была полна совершенной радости. Жизнь людей по большей части безрадостна. Если они и радуются, то радость их относительна. Что я называю относительной радостью? Ту, что спеленута вещами, не отрешена от всех суетных связей — и, тем самым, относительна. Такая радость противопоставлена страданию — относительна она и из-за этого тоже.

Когда радость не связана ни с чем и ничему не противопоставлена, она совершенна. Обычные люди идут по пути расчетов, постоянно ставят перед собой цели и вынуждены добиваться их с помощью каких-то средств. Поэтому они радуются только приобретениям, а когда приобрести ничего не могут, страдают. Вся такая заемная извне радость полностью привязана к вещи-цели. Поэтому я называю ее относительной, а не совершенной.

К тому же, когда такая радость уходит, ее сменяет страдание. Они очевидно противопоставлены друг другу. И потому, повторюсь, подобная радость относительна, а не совершенна. Не то у Конфуция.

Он с самого начала не признавал расчетов, из-за которых чувства и воля оказываются привязанными к внешнему, поэтому для него не существовало никаких утрат и приобретений; жизнь была кипучей и полной смысла, каждое действие довлело себе, и не было секунды, когда бы сердце его не исполнялось веселья. Вот такая радость — не обусловленная чем-то, а самодовлеющая, совершенна.

Забот для него не было и следа, радость жила в душе постоянно. Смотрите, он говорит: «Человечный не грустит, знающий не заблуждается, храбрый не боится»³⁵; знание противоположно заблуждению, храбрость — страху, это общеизвестно; но надо знать также и то, что человечность противоположна грусти! Когда вы поймете эту радость, вы поймете и человечность. Сунские и минские конфуцианцы часто говорили о «стремлении Конфуция и Янь Юаня»³⁶ к радости», и они были правы.

Конфуций жил, всецело следуя небесному принципу и отказавшись от желаний, и потому он ликовал, потому не знал страданий, а лишь радость. Все печали и заботы, включая печаль о стране и народе, суть своекорыстные желания. Эти желания — не что иное, как расчеты и размышления перед принятием решения.

Нет такого дела, чтобы оно стоило беспокойства и расчетов, — этого не стоят ни слава, ни даже страна и весь мир. На деле нет разницы между горой Тайшань и осенней

шерстинкой. Делить на огромное и мелкое могут только те, кто не понял метафизики Конфуция.

В «Великом учении» сказано: «Когда сердцу есть на что гневаться, оно не будет выправленным; когда ему есть чего бояться, оно не будет выправленным; когда оно к чему-то пристрастно, оно не будет выправленным». Видимо, господин Ху Шичжи не может этого понять, полагая, что такое состояние мало чем отличается от одеревенелой бесчувственности. На деле же конфуцианцы не запрещают гнев; однако нельзя, чтобы сердцу было на что его обратить. Не запрещают ни бояться — нельзя только, чтобы было чего бояться, ни веселиться — нельзя лишь, чтобы веселье было привязано к чему-то [внешнему]. Не запрещают и беспокоиться; нельзя только, чтобы было из-за чего беспокоиться. Если естественным образом отвечать всему, что встречается на пути, то для тебя не будет ничего запретного. А если связывать свои чувства вещами, не будет ничего позволительного. «Быть выправленным» — означает не увлекаться внешним.

Занятый постоянными заботами, расчетами, привязанный к внешнему если и радуется, то не по-настоящему. Конфуций плакал или смеялся так же, как и другие, но он не давал чувствам застаиваться, не привязывал их к объектам; сердце его было ясным и свободным, так была ли минута, когда он не мог назваться радостным?

В «Изречениях» сказано: «Благородный муж широк и волен, мелкий человек постоянно беспокоится»³⁷. Насколько широта и вольность прекрасны! Намеренные расчеты и приготовления мешают свободному течению жизни и привязывают чувства к вещам, и поэтому конфуцианцы полагают, что намеренное действие, пусть и благое, не будет правильным. Вот, к примеру, рассказ из «Изречений». Однажды ученики сидели и слушали Конфуция, а он спросил их, чего они желают. Один ответил так, второй — по-другому; у каждого были свои стремления, но Конфуций, кажется, не вполне одобрил их; только Цзэн Дянь сказал: «Поздней весной, когда все уже одеты по-весеннему, с пятью-шестью взрослыми и шестью-семью мальчиками искупаться в реке И, погулять у алтаря дождя и с песнями вернуться». На это Конфуций со вздохом сказал: «Я с Дянем»³⁸. Так значит, Конфуций не хотел действия? О нет. Он действовал, и очень смело, но его поступки не были расчетливыми.

Поэтому сам он говорил о себе: «В волнении забываю о еде, радуясь, забываю заботы, и не чувствую, что наступит старость»³⁹. А другие говорили, что он — тот, кто «знает, что это невозможно, и все равно делает»⁴⁰.

Как мне кажется, хотя все сунские и минские ученые стремились к той жизни, которую вел Конфуций, и у каждого из них на этом пути были свои находки, — мне более всех по душе жившие в конце правления династии Мин основатели Тайчжоуской школы — Ваны, отец и сын⁴¹. Господин Синьчай учил радости, а поступки его были подобны поступкам совершенномудрых; на все это стоит обратить внимание.

Мы подошли к следующему уровню: уровню судьбы. О судьбе часто говорил и сам Конфуций, и конфуцианцы. Вот примеры: Конфуций «в пятьдесят лет познал судьбу»⁴²; «тот, кто не познал судьбу, не станет благородным мужем»⁴³; «радуется Небу и знает судьбу, оттого не печалится»⁴⁴; «*Дао* будет осуществляться? Это судьба. *Дао* будет в упадке? Это судьба»⁴⁵. В «Изречениях» упоминается о том, что Конфуций редко говорил о судьбе, но на то у него, видимо, были особые причины. На самом деле Конфуций придавал судьбе очень большое значение.

Вообще-то о том, что называют судьбой, говорить очень сложно. Приблизительно можно определить «судьбу» как течение творческих превращений. Течение это пронизывает все сущее, постоянно формируя нынешний расклад событий, и что-нибудь изменить в нем очень трудно. Кроме некоего моего сиюминутного действия все остальное вокруг, вся ситуация, все ее аспекты, внешние по отношению ко мне, относятся к тому, что уже сформировалось. Эту сформировавшуюся обстановку можно назвать случаем

или шансом — независимо от того, способствует она моему действию или, напротив, препятствует ему.

Наиболее часто повторяющаяся и самая сильная тенденция [в потоке] случайных трансформаций, конечно, может определить возможность или невозможность совершения данного действия; когда она срабатывает последовательно, ее называют судьбой. Впрочем, такое определение ничем не лучше обычной [констатации]: «это предопределено».

Радоваться Небу — значит действовать, радостно покоряясь небесному двигателю превращений; знать судьбу — это и означает радоваться Небу, а не сосредоточиваться на личных целях; тот, у кого нет личных целей, не впадает в уныние. Моисты отрицали судьбу, а конфуцианцы ее знали. Различие их подходов заключается в том, что первые опирались на интеллект, вторые — на интуицию.

Мо-цзы делает расчеты с помощью интеллекта, и у него получается, что поощрить людей Поднебесной к действию можно, только отрицая судьбу; но такие действия со временем неизбежно приведут к изнеможению, а то и к полному краху! Конфуцианцы же, положившись на интуицию, неустанно действуют, не дожидаясь поощрений; источник их действия не вовне, и поэтому для них безразлично, добьются ли они успеха, встретятся ли с трудностями; они не знают усталости. «Делают, зная, что это невозможно»: тот, кто производит расчеты с помощью интеллекта, не берется за дело, зная, что оно невыполнимо; делают невозможное возможным те, кто действуют, опираясь на интуицию.

Тот же, у кого каждый поступок обдуман, тот, кто боится последствий проявления чувств, — утрачивает равновесие. Поэтому тем более нельзя не знать судьбы.

Зная судьбу, по-прежнему действовать активно, проявляя в этой активности естественную требовательность к себе, — в такой деятельности нет ни малейшего попечения об успехе или прибыли; постоянно кипучее, оно неустанно и неумно, и его сила — в твердости. У твердого не может быть своекорыстия.

Своекорыстные желания сами по себе подобны ненастью. Голод своекорыстного не может быть насыщен жизненной силой, поэтому поддавшийся ему обязательно испытает уныние и усталость. Отсутствие же своекорыстных желаний подобно ясной погоде. Человеку, лишенному их, не мешает ничто из встреченного на пути, исток его жизни полон, ее течение ровно и мощно, и это тоже неизбежно.

В «Каноне перемен» сказано: «Движение Неба мощно, из него благородный муж неустанно черпает силы». Мэн-цзы писал о «бурлящей энергии»: «Энергия эта — величайшая и сильнейшая, если пестовать ее прямою и не вредить ей, она наполняет пространство между Небом и Землей»⁴⁶. В обоих приведенных выше фрагментах говорится о твердости и мощи.

Поэтому в учении Конфуция о судьбе нет изъяна. Удерживать от активности оно может лишь тех, кто склонен рассчитывать свои действия, и Конфуций в этом не виноват.

© 2011

*Перевод кандидата философских наук
А. Старостиной*

1. Так, 3 апреля 2010 г. в Пекинском университете проходил семинар, посвященный переосмыслению Просвещения в современной китайской мысли, в котором участвовала автор этих строк. На заседаниях обсуждались необходимость и возможность «переосмысления Просвещения» в китайской и мировой культурах, смысл этой парадигмы, цели, с которыми она была выдвинута, а также ее основания и границы. В начале ноября этого года в Центре исследований китайской традиционной культуры при Уханьском университете прошла крупная научная конференция на ту же тему.

2. Сюнь-цзы (Сюнь Куан, 313–238 до н.э.), конфуцианец, создавший учение о злой природе человека, альтернативное преобладавшей в конфуцианстве линии Мэн-цзы (Мэн Кэ, 372–289 до н.э.), исходящей из идеи доброй человеческой природы.
3. «Си цы чжуань» («Комментарий привязанных слов»), I, 5. Конфуцию приписывается авторство на это и другие приложени-«крылья» к «Канону Перемен» («И цзину»).
4. Ху Шичжи — Ху Ши. Лян Шумин полемизирует с его книгой «Основы истории китайской философии» (первая часть была издана в 1919 г.; вторая так и не увидела света). Цитаты из Ху Шичжи в данном фрагменте взяты из этой книги.
5. «Лунь юй», IX, 18.
6. «Да сюэ» («Великое учение»), чж. 6. «Великое Учение» — первая книга конфуцианского «Четверокнижия».
7. «Лунь юй», XVII, 2.
8. «Мэн-цзы», VI А.
9. «Лунь юй», IV, 12.
10. Там же. IV, 16.
11. Парофраз из «Лунь юя», XIII, 9.
12. Высказывание, приписываемое создателю имперской конфуцианской доктрины Дун Чжуншу (190–120 до н.э.) (из «Жизнеописания Дун Чжуншу» в цз. 56 «Хань шу» — «Истории династии Хань»).
13. Мо Ди (468–376 до н.э.) — основоположник школы *мо цзя*, именем которого названо собрание писаний этой школы — «Мо-цзы» («Учитель Мо»).
14. Цз. 12.
15. Парофраз из «Да сюэ»: «[Вэнь-ван] как государь пребывал человеческим, как подданный — верным, как отец — милостивым, как сын — почтительным; в общении со свободными горожанами он был ответственным».
16. «Мо-цзы», цз.4.
17. Цитата из «Мэн-цзы», VII Б.
18. «Мо цзин» («Канон Мо» — раздел «Мо-цзы», I, 1,8.
19. Здесь игра слов: «нечеловечный» (*бу жэнь*) имеет также значение «разбитый параличом», т.е. выброшенный из жизни, о полноте которой толкует Лян Шумин.
20. «Путь царя (*ван дао*) и путь гегемона (*ба дао*)» — традиционная формула, противопоставляющая легитимность власти, опирающейся на внутреннюю добродетель, сомнительному авторитету силы. «Гегемон»-*ба* — в доимперском Китае правитель наиболее сильного царства, фактически подчинивший себе формального государя Поднебесной — чжоуского вана.
21. «Лунь юй», II, 3.
22. Речь идет о главе «Ли юнь» канона «Ли цзи» («Записки о ритуале»), в которой говорится о существовании в древности идеального общества *Да тун* — «Великой общности».
23. «Малое благоденствие» (*сяо кан*) — менее совершенное по сравнению с *Да тун* общество, тем не менее упорядоченное ритуальными установлениями великих государей. Если фразеологема *Да тун* широко эксплуатируется главным образом в китайских историософских построениях, то выражение *сяо кан* стало современным политическим термином (обычно переводится как «среднеразвитое общество», «общество среднего достатка»).
24. У Юй (1872–1949) — известный деятель движения за новую культуру».
25. Люй Дунлай (Люй Цзунцзянь, 1137–1181) — неоконфуцианский ученый; Чжу Юаньхуэй (Чжу Си, 1130–1200) — создатель фундаментальной неоконфуцианской философской системы. Люй Цзунцзянь и Чжу Си были составителями известной антологии неоконфуцианских текстов XI в., которая носила название «Мысли о близком» («Цзинь сы лу»).
26. Яо, Шунь и Юй — полумифические «совершенномудрые» государи древности; Лао Дань — имя основоположника даосизма Лао-цзы.
27. «Классифицированные высказывания учителя Чжу [Си]» («Чжу-цзы юй лэй») — собрание лекций Чжу Си.
28. Ху Минчжун (Ху Инь, 1098–1156) — конфуцианский ученый, литератор, государственный деятель; его текстологические труды Чжу Си цитировал неоднократно.
29. «Чжу цзы юй лэй», цз. 87. «Записки о музыке» («Юэ цзи») — глава «Ли цзи». Цзы-ю, Цзы-гун — ученики Конфуция.
30. Ли Банчжи (Ли Цинчэнь, 1032–1102) — ученый и государственный деятель.
31. Юй, Тан, Вэнь-ван, У-ван, Чжоу-гун — «совершенномудрые» основатели древнейших династий.

32. Господин Чжэн — Чжэн Сюань (127–200), автор авторитетного комментария к «Запискам о ритуале».
33. «Школа новых писем» — одно из двух главных, наряду со «школой старых писем», направлений традиционной канонической науки, в рамках которого чаще всего предлагались новаторские прочтения древних текстов.
34. Кан Ювэй (1858–1927) — представитель раннего реформаторства, впоследствии вставший на консервативные позиции.
35. Неточная цитата из «Лунь юй», IX, 29.
36. Янь Юань — любимый ученик Конфуция.
37. «Лунь юй», VII, 37.
38. «Лунь юй», XI, 26.
39. «Лунь юй», VII, 19.
40. «Лунь юй», XIV, 38.
41. Имеются в виду ученик Ван Янмина Ван Гэнь (Ван Синьчжай, 1483–1541) и его сын Ван Би (Ван Дунъя, 1511–1587).
42. «Лунь юй», II, 4.
43. «Лунь юй», XX, 3.
44. «Си цы чжуань», I, 4.
45. «Лунь юй», XIV, 36.
46. «Мэн-цзы», II A.