УДК 1(510)

ББК 87.3(Кит)

DOI 10.30792/2222-9175-2018-29-150-162

Хун Сюпин (洪修平), Ху Юнхуэй (胡永辉)

НРАВСТВЕННАЯ И ИНСТРУМЕНТАЛЬНАЯ ЦЕННОСТЬ ГУМАННОСТИ И СПРАВЕДЛИВОСТИ*

Конфуций и Мэн-цзы различали в гуманном и справедливом поведении нравственную и инструментальную ценность. Гуманность и справедливость выступают непосредственным объектом потребностей субъекта и имеют чистую нравственную ценность для умиротворенного в гуманности и получающего пользу от нее. Однако после того, как гуманность и справедливость стали социально-общепринятым критерием нравственности, они с неизбежностью эволюционировали в сторону инструментальной ценности. Поэтому в отношении тех, кто вынужден быть гуманным и кто заимствует гуманность, гуманность и справедливость превратились в средство достижения определенной выгоды и приобрели инструментальную ценность. Появление двойственной, нравственной и инструментальной ценности этих понятий обусловило их разделение на истинные и ложные. Даосы отчетливо разглядели лицемерный характер гуманности и справедливости, изначально предвидя инструментализацию нравственности. Конфуций, Мэн-цзы и их последователи также имели предчувствие в отношении возможности инструментализации гуманности и справедливости, поэтому уделяли серьезное внимание поведению и сознанию, различая истинную и ложную гуманность и справедливость. История подтвердила, что в деле созидания нравственной культуры необходимо уделять большое внимание осознанию нравственных концепций.

Ключевые слова: конфуцианство, гуманность, справедливость, нравственная ценность, инструментальная ценность.

Hun Xiuping (洪修平), Hu Yunhui (胡永辉)

MORAL AND INSTRUMENTAL VALUE OF HUMANITY AND JUSTICE

Confucius and Mencius distinguished moral and instrumental values in humane and just behavior. Humanity and justice act as direct objects of a subject's needs and possess a pure moral value for the one pacified in humanity and benefitting from it. However, after humanity and justice became socially common moral criteria they inevitably evolved towards instrumental value. That is why in relation to those who must be humane and who borrows humanity, humanity and justice turned into a means of achieving certain benefits and acquired a certain instrumental value. The emergence of a dualistic, moral and instrumental value of these notions conditioned their division into true and false. The Taoists rigidly recognized a hypocritical character if humanity and justice, from the very beginning foreseeing the

ХУН СЮПИН – профессор кафедры религиоведения философского факультета Нанкинского университета, директор Центра восточной философии и религиоведения. E-mail: hongxp@nju.edu.cn.

ХУ ЮНХУЭЙ – доцент кафедры религиоведения философского факультета Нанкинского университета. E-mail: huyonghui507@163.com.

* Статья опубликована в журнале [Философские исследования] 哲学研究 (КНР). – 2015. – № 8. – С. 25–31. Перевод А. В. Чебунина, доктора философских наук, профессора кафедры истории и философии Восточно-Сибирского государственного института культуры.

instrumentalization of morality. Confucius and Mencius as well as their followers also had a premonition concerning a chance of instrumentalization of humanity and justice. Therefore they paid serious attention to behavior and consciousness distinguishing between the true and false humanity and justice. History confirmed that in the course of creation of moral culture it is necessary to pay considerable attention to realization of moral concepts.

Keywords: Confucianism, humanity and justice, moral value, instrumental value.

Гуманность и справедливость являются одними из центральных понятий философии конфуцианства и представляют собой ценностный идеал конфуцианской нравственности. Однако одновременно с преклонением перед гуманностью и нравственностью Конфуций и Мэн-цзы проводили ценностное различие гуманного и нравственного поведения. Конфуций говорил Цзы-ся: «Твоя ученость для благородного мужа, а не для маленького человека» (Лунь Юй, гл. 6). Мэн-цзы считал: «Есть небесные почетные достоинства и есть человеческие. Гуманность, справедливость, преданность и верность в соединении с неустанною радостью, черпаемою в них, суть небесные почетные достоинства. Князь, первый министр и сановник – суть человеческие почетные достоинства. Древние люди воспитывали в себе небесные почетные достоинства, и человеческие достоинства следовали за ними. Современные люди воспитывают в себе небесные почетные достоинства с целью снискания человеческих, а когда получают последние, то бросают первые. Они весьма заблуждаются, потому что, в конце концов, они, без сомнения, потеряют и человеческие» (Мэн-цзы, гл. 11). Исходя из принципа «Благородный муж [использует] ученость для себя, маленький человек [использует] ученость для других» (Чжу Си. Собрание комментариев на Лунь Юй, цзюань 3, извлечения из слов Чэн-цзы), понятно, что и Конфуций, и Мэн-цзы принципиально разводили мотивы осуществления гуманности и справедливости у благородного мужа и маленького человека. Для благородного мужа «гуманность» выступала непосредственным и конечным объектом, результатом нравственного самосовершенствования и завершением практики

и имела чистую нравственную ценность. Маленький человек исходил из корыстных целей, рассматривал «гуманность» в качестве инструмента достижения своих целей, а при достижении их тотчас отбрасывал гуманность и справедливость, поэтому для маленького человека гуманность и справедливость имели инструментальную ценность.

Согласно различию гуманного и справедливого поведения у Конфуция и Мэн-цзы, можно отметить, что в раннем конфуцианстве наряду с продвижением гуманности и справедливости одновременно существовала и настороженность к их инструментализации. Но каким образом различаются нравственная и инструментальная ценности гуманности и справедливости? И каковы проявление, причина происхождения и методы различия инструментализации гуманности и справедливости? Данная статья посвящена исследованию этих вопросов в надежде предоставить определенные основания для создания современной нравственной культуры.

1. Различие нравственной и инструментальной ценности гуманности и справедливости. Конфуций говорил: «Лишенный гуманности не может долго пребывать в сдержанности, не может долго пребывать в радости. Гуманный находит умиротворение в гуманности, мудрый извлекает пользу из гуманности» (Лунь Юй, гл. 4). Ван Фучжи следующим образом объясняет сказанное: «В этих словах описана духовная добродетель познания гуманности ... если убрать умиротворение в гуманности и пользу от гуманности, то останется лишь не гуманность» (Ван Фучжи. Все учения от чтения четырехкнижия, цз. 4). Чжу Си также говорил: «Только гуманный находит умиротворение в гуманности и не нарушает

естественности. Мудрый находит пользу в гуманности и неизменно сохраняет ее. И хотя степень этого различается, однако это все не может быть приобретено из внешних вещей» (Собрание комментариев на Лунь Юя, цз. 2). Как можно заметить, и Чжу Си, и Ван Фучжи в корне различают умиротворение в гуманности и пользу от гуманности от «негуманности» маленького человека, рассматривая это как нравственную сферу, «не приобретенную из внешних вещей». Говоря конкретно, Чжу Си сделал следующие разъяснения в отношении умиротворения в гуманности и пользы от гуманности: «Сознание гуманного не находится между внутренним и внешним, далеким и близким, тонким и грубым, оно не сохраняется и не теряется, не нуждается в контроле и не приходит в смятение, [оно действует] подобно тому как глаза видят и уши слышат, руки держат и ноги ходят. Можно сказать, что мудрые познали его, но нельзя сказать, что они приобрели его. Они сохраняют его, поэтому оно не теряется, они контролируют его, поэтому оно не приходит в смятение, и они не могут не осмысливать его. Умиротворение в гуманности – это одно, польза от гуманности – это второе. Умиротворенный в гуманности не превосходит Янь-цзы и Минь-цзы, но и не далек от совершенномудрого, поскольку еще не познал этот аромат. Все прочие мудрецы хотя и имели выдающиеся таланты и можно говорить, что они познали Дао и не сомневались, однако они не избежали стремления воспользоваться этим» (Собрание комментариев на Лунь Юя, цз. 2).

«Гуманный находит умиротворение в гуманности», что означает полное осознание гуманности и справедливости, а также внешнее проявление нравственности как естественный образ поведения. Это своего рода высоконравственное самоосознанное поведение, не требующее внешних норм ритуала или закона, не нуждающееся в оценке пользы или вреда в отношении гуманности и справедливости. Вследствие слияния воедино «сознания» и «гуманности и справедливости», оно не требует субъективного мышления

и суждения (не требует участия «ума»), а является единством внешнего и внутреннего осуществления гуманности, или состояние «умиротворения в гуманности – это одно». Подобного состояния смог достичь лишь лучший ученик Конфуция Янь-цзы.

«Мудрые находят пользу от гуманности» означает признание «гуманности» после субъективного ее оценивания, предположения, что осуществление гуманности выгодно для собственного нравственного совершенствования. Именно вследствие субъективного рационального признания, суждения о гуманности в качестве добродетели, а также осмысления ее как нравственной цели, возможно, «из-за контроля оно не приходит в смятение» и «познание Дао и отсутствие сомнений», т. е. отсутствие заблуждений из-за внешних вещей. Но это не полное слияние «сознания» и «гуманности и справедливости», еще есть «ум», разделяющий двойственное состояние, поэтому и говорится, что «польза от гуманности – это второе».

Из вышесказанного очевидно, что умиротворение в гуманности не имеет никакой утилитарной цели и даже не имеет целенаправленного осуществления гуманности в качестве цели. В свою очередь, польза от гуманности определяется умом, представляет собой осмысление «гуманности» в качестве нравственной цели ее осуществления. И хотя умиротворение в гуманности и польза от гуманности имеют степень различия, однако для обоих состояний гуманность и справедливость представляются непосредственным объектом потребности. Пусть даже умиротворенный в гуманности вследствие полного осознания гуманности и справедливости не осмысливает «гуманность» в качестве цели, и его гуманное поведение подобно дыханию так же естественно и необходимо, тем не менее объективно гуманность и справедливость по-прежнему составляют его непосредственный объект потребности. Поэтому гуманность и справедливость в состояниях умиротворения в гуманности и пользы от гуманности имеют чистую

нравственную ценность, а субъект вследствие этого находится в сфере высокой нравственности.

Конфуций и Мэн-цзы продвигали гуманность и справедливость с целью направить людей к добру, однако они ясно осознавали, что гуманность и справедливость в качестве нравственного идеала абсолютизированы. Только единицы способны умиротвориться в осуществлении гуманности, большинство же являются гуманными либо вынужденно, либо лицемерно. Но что такое вынужденная гуманность и лицемерная гуманность?

«Гуманность бывает трех видов, дающие подобные заслуги, но имеющие разные чувства... Гуманный умиротворяется в гуманности, мудрый имеет пользу от гуманности, а боящийся наказания вынужден быть гуманным» (Ли цзи, гл. 32). «У Яо и Шуня гуманность и справедливость были природными свойствами; Тан и У-ван сами развили и воплотили их в себе; а пять гегемонов были лицемерами. Они заимствовали их на долгое время и не возвращали, и откуда можно было знать, что они им не принадлежали» (Мэн-цзы, гл. 13).

Соотнося гуманного и мудрого с тем, что гуманность и справедливость выступает их непосредственным объектом потребностей, «боящийся наказания и вынужденный быть гуманным» в душе отнюдь не имеет гуманность в качестве нравственной цели, а лишь в силу страха перед внешними установлениями вынужден осуществлять гуманность. В отношении лицемерной или заимственной гуманности Чжу Си разъяснял: «У Яо и Шуня природные свойства были целостные, им не нужно было прибегать к совершенствованию. Тан и У-ван через совершенствование познали Дао, тем самым восстановив свои свойства. Пять гегемонов заимствовали имя гуманности и справедливости для удовлетворения личных страстей... Говорят, что украли эти имена на всю жизнь, и сами не знали, что имели ненастоящую [гуманность]. Кто-то сказал: “Современники не осознавали, что они лицемеры” и это [мнение] распространилось. Инь Чунь говорил:

“У кого гуманность и справедливость природные свойства, те едины с Дао. Кто развивает и воплощает гуманность и справедливость, тот практикует их и достигает единства со своими достижениями. Пять гегемонов лишь заимствовали их, и своими заслугами словно прикрыли свою низость”» (Собрание комментариев на Мэн-цзы, цз. 13).

О Яо и Шуне можно сказать, что они обладали целостными природными свойствами и были умиротворены в гуманности, о Тане и У-ване можно сказать, что они обладали пользой от гуманности и воплощали это в своем поведении, а пять гегемонов заимствовали гуманность и справедливость, чтобы удовлетворять свои личные страсти. Но хотя они и заимствовали это, однако все еще проявляли это в своем гуманном поведении, выраженном в почитании вана и в борьбе с варварами. Вследствие этого пять гегемонов назывались гуманными и справедливыми всю свою жизнь, а их современники не подозревали об их реальных умыслах осуществления гуманности. Если же говорить о «боящемся наказания и вынужденном быть гуманным» как о вынужденном осуществлять гуманность из-за страха перед законом, то если сравнивать поведение заимствовавшего гуманность, присвоившего гуманность и справедливость для обмана людей и стремившегося получить политическую выгоду ради удовлетворения личных страстей, с теми, кто вынужден быть гуманным, то последние находятся еще ниже.

В свете вышесказанного очевидно, что для тех, кто вынужден быть гуманным, и для тех, кто заимствует гуманность, гуманность и справедливость выступают инструментом достижения прочих целей субъекта, вследствие этого они имеют более низкую нравственность.

2. Инструментализация гуманности и справедливости и причина этого. Разграничение уровней умиротворения в гуманности, выгоды от гуманности, вынужденной гуманности и заимствованной гуманности демонстрирует, что Конфуций и Мэн-цзы ценностно различали

гуманное и справедливое поведение, раскрывая возможность использования гуманности и справедливости в качестве инструмента или способа достижения утилитарных целей, предвидя вероятность инструментализации гуманности и справедливости в реальной жизни. Факты подтверждают, что кроме пяти гегемонов имелось много людей, «заимствовавших гуманность». Для примера, в «Исторических записках» Сыма Цяня сказано: «Тянь Чан вернулся к политике своего отца Ли-цзы, большой мерой выдавал хлеб в долг, малой мерой принимал обратно. Народ даже сложил песню: “Матушка, собирай пшено, возвращай Тянь Чану”... Тянь Чан убил князя Цзяня, но боясь, что другие чжухоу покарают его за это, вернул захваченные земли княжествам Лу и Вэй, на западе заключил союз с княжествами Цзинь, Хань, Вэй, Чжао, на юге установил дружественные связи с княжествами У и Юэ. Возвращал заслуги и воздавал награды, породнился с народом и тем самым вернул княжеству Ци стабильность» (Исторические записки, жизнеописание рода Тянь Цзинчжун Вань).

Тянь Чан из княжества Ци, следуя примеру покойного отца Ли-цзы, большой мерой выдавал хлеб в долг и малой мерой принимал обратно, и этим способом осуществлял гуманность и справедливость в народе с целью подкупить человеческие сердца. После убийства князя Цзяня, опасаясь, что другие чжухоу покарают его, он стал активно демонстрировать «гуманное и справедливое» поведение, вернул захваченные земли княжествам Лу и Вэй, а также заключил союз с другими княжествами. Внутри имел доверие народа, вовне имел молчаливое одобрение чжухоу. Тем самым Тянь Чан заимствовал гуманность и справедливость и успешно узурпировал власть в княжестве Ци.

Если говорить об использовании гуманности и справедливости для достижения утилитарных целей Тянь Чанем как об особом случае, то когда добродетельное поведение стало простейшим путем для достижения известности и

должности, инструментализация гуманности и справедливости сразу стала распространенным социальным явлением. Так, в трактате «Записки Гуйцянь» сказано: «Государство использует чиновников, а чиновники служат государству. Они прежде всего обеспечивают себя и семью, а уже потом думают о делах государства. Хотя они не должны обирать народ и вредить общему делу, однако и не должны ради своей репутации чрезмерно ограничивать себя. Ныне я видел губернатора Хэнани, ночью покрывается бумажным одеялом, а утром облачается в рваные одежды, чтобы показать свою бескорыстность. Заставляет своих жен носить воду и готовить еду, не допуская для этого слуг. Все его цели – выслужиться перед высшими и очаровать простой народ» (Лю Ци. Записки Гуйцянь, цз. 7).

Некоторые чиновники для обретения благосклонности вышестоящих и почитания народа специально носили простую одежду, заставляли жен и детей носить воду и готовить пищу, пытаясь тем самым заслужить репутацию честных и бескорыстных. Понятно, что простая жизнь всеми считалась добродетельной и могла принести славу честного чиновника и, более того, обеспечить возможность повышения по службе. Поэтому в глазах некоторых чиновников гуманное и справедливое поведение стало простейшим способом или инструментом обретения известности.

Конфуцианство в лице Конфуция попыталось посредством гуманности, справедливости, ритуала и музыки восстановить нравственность и социальный порядок, но почему в реальной жизни возникла инструментализация гуманности и справедливости и дальнейшее искажение социальной природы человека? На этот вопрос конфуцианство не дало конкретного объяснения. Однако даосизм, уделявший должное внимание критике общественных порядков, отчетливо увидел все лицемерие гуманности и справедливости, предсказав с самого начала инструментализацию нравственности.

Теоретическим ядром даосизма Лао-цзы и Чжуан-цзы выступает понятие «дао», понимаемое как естественное недеяние Небесного пути. Путь человека должен подражать Небесному пути и следовать естественному недеянию. Опираясь на эти принципы, Лао-цзы подверг резкой критике продвигаемые в то время понятия гуманности и справедливости, выдвинув положение: «Когда устранили великое Дао, появились гуманность и справедливость. Когда появилась мудрость, возникло и великое лицемерие» (Лао-цзы, гл. 18) и «когда утрачивается Дао, то вслед возникает добродетель. Когда утрачивается добродетель, то вслед возникает гуманность. Когда утрачивается гуманность, то вслед возникает справедливость, а когда утрачивается справедливость, то вслед возникают нормы приличия. Поэтому нормы приличия – это признак ограниченной честности и ограниченного доверия. Они – начало смуты» (Лао-цзы, гл. 38). Это демонстрирует отличный от конфуцианского учения подход даосизма в отношении социальной реальности периода «крушения норм приличия и извращения музыки». Конфуцианство преклонялось перед гуманностью, справедливостью, нормами приличия и музыкой, делая упор на «преодоление себя и возвращение к нормам приличия», надеясь посредством укрепления этики внедрить гуманность и справедливость и повысить внутреннюю нравственность человека, тем самым восстановить благоприятный общественный порядок. Даосизм же рассматривал гуманность, справедливость, нормы приличия и музыку как извращение естественности и первоначального облика человечества, ратовал за изгнание мудрецов и устранение мудрости, уничтожение гуманности и искоренение справедливости, чтобы через подражание естественности вернуться к простоте и истинности, тем самым реализовать волюющую жизнь духовной свободы.

Даосские принципы: «Когда устранили великое Дао, появились гуманность и справедливость» и «Когда утрачивается Дао, то вслед возникает добродетель.

Когда утрачивается добродетель, то вслед возникает гуманность. Когда утрачивается гуманность, то вслед возникает справедливость» – предоставили теретические основания для возвращения к простоте и истинности. Они также содержат глубокие мысли о сущности человеческой цивилизации и серьезные взгляды на некоторые пороки, сопутствующие эволюции этой цивилизации, напоминая людям о возможности перманентного отчуждения вместе с созданием цивилизации. История непрерывно подтверждает это предвидение даосизма. Когда на словах говорят о нравственности, гуманности и справедливости, а на деле наблюдается падение нравов, когда обвинения в нечестности и непочтительности к родителям становятся инструментом политической борьбы, даосская мудрость позволяет людям опомниться. Если сквозь это посмотреть на провозглашаемые конфуцианством гуманность и справедливость, то можно заметить следующее.

Прежде всего, гуманность и справедливость, являясь целью нравственного совершенствования, по своей сути имели внутреннюю направленность, однако как только они стали общепризнанным социальным ценностным критерием, так сразу обрели возможность инструментализации. Осуществляющий гуманность исходит из собственной нравственной естественности (умиротворенный в гуманности) или из стремления к нравственной полноте (получающий выгоду от гуманности). В этом случае сознание сливается с гуманностью и справедливостью, гуманность и справедливость становятся внутренней добродетельностью и проявляются в добродетельном поведении, а поведение в конечном итоге ориентируется на внутреннюю духовную сферу. Когда достигается единство внутреннего и внешнего, единство сознания и поведения в сфере гуманности и справедливости, это представляет состояние полной насыщенности внутреннего нравственного мира, выходящего за рамки внешних социальных оценок, или то, что Конфуций называл «умиротво-

рение в гуманности сознания» и «субъектное осуществление гуманности». Это показывает, что сознание есть главный ориентир гуманности и справедливости, подчеркивает внутренний характер «добродетели», акцентирует внимание не на нравственное поведение, а на нравственную добродетельность. Исходя из этого смысла, гуманность и справедливость представляют своего рода духовную область и не могут быть конкретизированы под критерий «добро», потому что «добро есть свойство деятельности, добродетель есть состояние ума» (Чэнь Лай, с. 57). Однако благодаря Конфуцию и Мэн-цзы, гуманность и справедливость стали социально общепризнанными ценностными критериями, что означало переход нравственной сферы изначально ориентированной на внутреннюю добродетельность в оценочную меру «добра» для измерения человеческого поведения. В процессе перехода гуманности и справедливости в общепринятый социальный оценочный критерий их ориентир «на сознание», провозглашенный Конфуцием и Мэн-цзы, превратился в ориентир «от сознания», когда люди постепенно основное внимание от «сознания» сфокусировали на «поведении», а гуманное и справедливое поведение отождествили с «добром».

Даосизм возражал против пропагандируемых конфуцианством гуманности и справедливости, а также превращения их в общепринятый социальный оценочный критерий, однако это не означало, что даосизм боролся против собственно гуманности и справедливости. Даосы лишь отчетливо осознавали возможность отрицательного эффекта, который мог появиться после превращения гуманности и справедливости в меру социального «добра»: «Пока мудрецы не перемрут, узурпаторство не прекратится. Ведь ценить мудрецов и править Поднебесной, это все равно что ценить разбойника Дао Чжэ и приносить ему пользу. Если учредить меры для вещей, он украдет и меры и вещи; если установить весы для товара, он украдет и весы и товар; если сделать печати для доверия, он украдет и

печати и доверие; если провозгласить гуманность и справедливость для порядка, он украдет гуманность и справедливость вместе с порядком. Откуда известно, что это так? Кто украл застёжку, того казнят, а кто украл государство и стал чужою, у ворот того толпятся хранители гуманности и справедливости. Это ли не воровство гуманности, справедливости, мудрости и знания? ... Поэтому говорят: рыбе нельзя покидать глубины, острое оружие государства нельзя показывать народу. Те мудрецы – это острое оружие государства, они не для того, чтобы их показывать миру. Поэтому нужно изгнать мудрецов и устранить знания, и тогда узурпаторство прекратится ... Если отбросить гуманность и справедливость, то добродетель в Поднебесной совпадет с изначальной сокровенностью» (Чжуан-цзы, гл. 10).

Мудрецы посредством мер, весов, печатей, гуманности и справедливости упорядочивают Поднебесную, пытаются стандартизировать поведение людей и обеспечить устойчивое развитие общества. Однако имеются люди, которые присваивают гуманность, справедливость и прочие нормы управления государством, наилучшим примером чего служит присвоение Тянь Чаном гуманности и справедливости для узурпации власти в княжестве Ци. По причине того что гуманность и справедливость стали всеобщим оценочным критерием, сокрытым представлением о «добре», люди крайне редко выясняли истинные мотивы поведения. Вследствие этого пять гегемонов с помощью гуманного и справедливого поведения уважения вана и борьбы с варварами легко покорили сердца людей. Следовательно, мудрецы не должны продвигать гуманность и справедливость, чтобы они не стали ценностными критериями.

Далее, когда власть поощряла гуманность и справедливость, то связала их с карьерой и окладом, что еще больше простимулировало появление инструментальной ценности гуманности и справедливости. Династия Хань правила Поднебесной под лозунгом сыновней почтительности, сделав «сыновью почтитель-

ность» важным критерием рассмотрения качеств служивого сословия, создав к тому же систему выбора чиновников посредством продвижения почтительных к родителям и честных людей, чтобы тем самым побудить народ быть почтительным к родителям и честным, а уже потом отбирать кадры управления. Однако это вызвало целый ряд злоупотреблений, по поводу чего Ван Фучжи в своем трактате «Суждения по прочтении “Всеобщего зеркала [истории]”» писал: «Если выбирать служивых через грамотность, то получим фальшивую грамотность. Если выбирать служивых через [добропорядочное] поведение, то получим фальшивое поведение, а фальшивое поведение вредит душам людей, разрушает обычаи, расстраивает управление более чем фальшивая грамотность, приводит к разложению и развязности, а злоупотребления останавливаются [только] на словах. Если через экзамены выбирать служивых, то необходимо предоставить образец... Поведение и служба совершаются согласно правилам, но какое основание может быть положено для степени сыновней почтительности и бескорыстия? Если не знать помышлений и требовать только внешнего выражения, тогда все, кто не убивает своих родителей, могут назваться почтительными к родителям, и все, кто не разбойничает, могут назваться бескорыстными, этому невозможно дать образец. Крайний порок этого, когда назначенный начальником уезда обхаживает других начальников уезда, став губернатором обхаживает других губернаторов, ради популярности взаимно хвалят, ради карьеры соревнуются, вплоть до того, что требуют друг у друга взятки, готовы продать родителей, совесть стала насмешкой. Сколько человек сможет не следовать этой пагубной тенденции в Поднебесной? ... Династия Хань выдвигала почтительных к родителям и бескорыстных, и выдвигала их в чиновники в губернии и уезды. Являясь чиновниками, участвующими в управлении, возможно ли знать их качества? Честные смешивались с нечестными, пороки распространялись на всех, поручения легко их

соединяли, группировки поддерживали друг друга [и оказывалось], что почтительные к родителям не почтительные, а бескорыстные не бескорыстные. В конце правления династии Хань эта ситуация была хорошо видна» (Ван Фучжи. Суждения по прочтении «Всеобщего зеркала [истории]», цз. 23).

Поскольку государство выбирало чиновников через гуманное, справедливое, почтительное к родителям и бескорыстное поведение, то служивые вполне могли притворяться в своих словах и действиях ради получения должности. Сыновья почтительность и бескорытность восходят к честности и искренности и по сути не имеют модели для подражания. Если только опираться на внешнее поведение, а не на подлинные намерения оценивать сыновью почтительность и бескорытность, тогда неизбежно порочной практикой станет использование почтительности к родителям и бескорыстности в качестве инструмента снискания славы и получения должности. В таком случае результат выбора чиновников не только станет фальшью, но и будет способствовать интригам, корысти и взяточничеству, будет разрушать общественные нравы и чувства. В отношении этого даосизм с самого начала имел предвидение, поэтому Чжуан-цзы четко возражал против «порочного гуманного и справедливого поведения», считая, что «использование гуманности и справедливости ... не соответствует дао и добродетели», и это нарушает истинную природу человеческого естества. Он отмечал: «С тех пор как род Юй привлек благонравных мужей к управлению Поднебесной, все люди в мире устремились наперегонки за гуманностью и справедливостью. Разве это не означает променять свою природу на гуманность и справедливость» (Чжуан-цзы, гл. 8), считая, что выдвигание гуманности и справедливости расстраивает социальные чувства, нарушает прекрасное искреннее природное естество людей.

Обобщая вышеизложенное, можно сказать, что как только гуманность и справедливость стали социально общепри-

знанными стандартами нравственности, это с неизбежностью породило их инструментальную ценность. В отношении этой инструментальной ценности можно дать двойственную характеристику.

С положительной стороны она объективно ограничивала поведение людей, что в определенной степени благоприятствовало социальной устойчивости. В отношении правящего сословия даже лицемерная или заимствованная гуманность ради достижения собственных целей объективно отвечала интересам общества и простого народа. Так, в трактате «Речи царств» записано: «Хуань-гун, зная, что чжухоу подчиняются ему, приказал сократить количество подношений и увеличить количество ответных подарков... Это позволяло удерживать чжухоу выгодой, объединять вокруг себя на основе доверия и давать указания, основанные на военной силе. Поэтому все мелкие чжухоу в Поднебесной согласились заключить с Хуань-гуном союз, и никто из них не смел нарушать его. Они стремились к выгоде, верили в гуманность Хуань-гуна и боялись его военной силы. Хуань-гун, зная, что большинство чжухоу в Поднебесной следует за ним, стал еще сильнее укреплять чувство преданности [среди чжухоу], делать для них все, что можно было сделать, советовать все, что можно было посоветовать. После похода против владения Тань и Суй он не стал владеть ими, поэтому чжухоу стали хвалить его за великодушие. Хуань-гун открыл путь рыбе и соли из владения Ци через земли восточного Лай и распорядился, чтобы заставы по сбору налога только проверяли товар, но не взымали налога, – все это к выгоде чжухоу, которые стали хвалить его за великие милости. Он обнес стенами Куй, Цыань, Фуся и Линфуцю, чтобы оборониться от Жун и Ди, и это позволило пресечь их бесчинства в отношении чжухоу. Обнес стенами Улу, Чжунмоу, Гайюй и Муцю, чтобы защитить китайские земли, и это позволило ему показать свою власть на землях Срединного государства. Когда наставления [Хуань-гуна] завершились

полным успехом, он спрятал три вида кожаных доспехов, убрал пять видов оружия и в парадной одежде переправился через Хуанхэ, не испытывая ни малейшего страха. Победило гражданское управление. Именно поэтому крупные владения испытывали стыд [перед княжеством Ци], а мелкие владения присоединялись к нему» (Речи царств, гл. 6).

В самом начале, когда циский Хуань-гун принял на службу Гуань Чжуна, он ясно высказался: «Я хочу подчинить себе чжухоу» (Речи царств, гл. 6), продемонстрировав свои амбиции стать гегемоном. Ради этой цели он принял советы Гуань Чжуна, оказывал уважение вану и боролся с варварами, прекратил войны и развивал культуру, благодетельствовал чжухоу, во всем проявлял гуманность и справедливость, и не только получил имя гуманного и справедливого, но и успешно стал гегемоном. И хотя Хуань-гун заимствовал гуманность и справедливость, чтобы господствовать над чжухоу, однако объективно это принесло временное успокоение в то смутное время, позволило простому народу на несколько лет избавиться от страданий междоусобиц чжухоу. В отношении простого народа, то правила гуманного поведения и страх наказания принуждали его быть гуманным и приводить в рамки норм приличия свое поведение и свою речь, что объективно также благоприятствовало социальной стабильности.

С негативной стороны инструментальная ценность гуманности и справедливости предоставляла удобства для безнравственных людей, разрушала социальные чувства. Подобно Тянь Чану, который воспользовался гуманностью и справедливостью, явления узурпации власти случались многократно, и это происходило именно потому, что гуманность и справедливость служили своего рода внешним покровом «доброты» для безнравственных деятелей, которые под именем гуманности и справедливости осуществляли свои эгоистичные интересы, не замеченные другими. Кроме этого, если в процессе нравственного вос-

питания Поднебесной заставлять народ осуществлять гуманность ради карьеры и доходов, то это приведет к фальшивой гуманности и ложной справедливости.

3. *Наблюдение за поведением и мышлением для различия истинной и ложной гуманности и справедливости.* На основе вышеизложенного можно сказать, что гуманность и справедливость являются высшим идеалом, имеющим абсолютный и метафизический характер. Однако в процессе реальной практики может возникнуть их инструментализация, что и обуславливает различие истинной и ложной гуманности и справедливости, поскольку для разных субъектов гуманность и справедливость имеют разные смыслы и функции: для умиротворенного в гуманности и получающего пользу от гуманности они являются непосредственным объектом и конечной целью, имеют нравственную ценность; а для тех, кто вынужден быть гуманным и кто заимствует гуманность, гуманность и справедливость являются инструментом или средством достижения их целей, имеют инструментальную ценность. Конфуцианство продвигало гуманность и справедливость, субъективно желая направить людей к добру и обеспечить обществу устойчивое развитие, конечной целью было воплощение нравственной ценности, однако в процессе просвещения и продвижения неизбежно проявилась порочная практика инструментализации гуманности и справедливости. Двойственная ценность гуманности и справедливости отражала различную мотивацию субъекта в процессе их осуществления, а также демонстрировала различие нравственного уровня субъектов. В связи с этим, соответственно различию мотивации субъекта в процессе осуществления гуманности и справедливости, нравственная сфера может быть дифференцирована по уровням на умиротворение в гуманности, выгоду от гуманности, вынужденную гуманность и лицемерную (заимствованную) гуманность.

Хотя Конфуций и Мэн-цзы в теории сделали оценочную дифференциацию гуманного и справедливого поведения,

однако, каким образом в реальности по внешнему проявлению распознать мотивацию гуманного поведения и, далее, определить моральные качества человека, действительно нелегко. Как сказано в трактате «Чжуан-цзы»: «Душа обычного человека дальше гор и рек, познать ее труднее чем познать Небо. Небо установило весну и осень, зиму и лето, день и ночь, а у человека облик непроницаем, чувства скрыты глубоко» (Чжуан-цзы, гл. 32). По этому поводу Конфуций с различных позиций предложил несколько способов различения гуманности и справедливости:

«Учитель сказал: “Как мало гуманности у тех, кто искусен в речах и обольстителен в манерах”» (Лунь Юй, гл. 1).

«Учитель сказал: “Если наблюдать за поступками, постигать их побудительные причины, уяснять, что успокаивает, то разве может такой человек скрыть свою сущность? Разве может такой человек скрыть свою сущность?”» (Лунь Юй, гл. 2).

«Учитель сказал: “Гуманность бывает трех видов, дающие подобные заслуги, но имеющие разные чувства... Если гуманность дает подобные заслуги, то [мотивы] такой гуманности невозможно познать. Если гуманность дает подобные проступки, то после этого [мотивы] такой гуманности возможно познать”» (Ли цзи, гл. 32).

«Учитель сказал: “Ошибки каждого человека рассматриваются в его общине. Только рассмотрев ошибки, можно узнать, гуманен ли человек”» (Лунь Юй, гл. 4).

Конфуций считал, что у человека, у которого напыщенная речь, красивые слова и благозвучный язык, в душе мало гуманности и справедливости. Мотивация поведения человека, его способ действия и обстоятельства, в которых он в конечном итоге успокаивается, могут прояснить, имеется ли в его душе гуманность и справедливость. Если осуществление гуманности и справедливости приносит выгоду, то их истинность или ложность трудно установить, потому что люди ради выгоды способны приложить

усилия в осуществлении гуманности. Но если четко известно, что осуществление гуманности может дать неблагоприятный результат, но гуманное сознание все равно придерживается собственного поведения, тогда мотивы поведения можно установить. «У гуманности, дающей заслуги, можно узнать лишь ее действие. У гуманности, дающей проступки, можно узнать ее мотивы. Ради заслуг можно приложить усилия ... ради проступка усилия не прилагаются» (Хун Юань. Полное собрание сочинений Цюань Вэна, цз. 3).

Разные люди совершают разные проступки, и из этих проступков можно узнать, что это за люди. Например, в трактате «Хуайнаньцзы» записано: «Мэн Сунь на охоте добыл олененка и приказал Цинь Сиба ехать домой и зажарить его. Оленуха следовала за ними и жалобно кричала. Цинь Сиба не выдержал и отпустил олененка. Когда Мэн Сунь вернулся и спросил об олененке, он ответил: “Оленуха следовала за нами и жалобно кричала, и я не выдержал, посмел отпустить олененка”. Мэн Сунь разгневался и выгнал Цинь Сиба, но через год пригласил его учителем для своего сына. Окружение спросило: “Цинь Сиба имеет вину перед господином, почему же ныне стал учителем сына?” Мэн Сунь ответил: “Если он пожалел олененка, то как он будет относиться к человеку?”» (Хуайнаньцзы, гл. 18). Хотя Цинь Сиба нарушил приказ, но это произошло из-за гуманного сознания, а Мэн Сунь поэтому смог определить, что он действительно гуманный человек. Это является классическим примером высказывания: «Только рассматривая ошибки, можно узнать, гуманен ли человек».

Помимо конфуцианства древние мудрецы из других философских школ представили нам много способов и примеров. Даже даосы, провозгласившие «то, что можно видеть глазами, это только образ и цвет. То, что можно слышать ушами, это только имена и звуки. Увы! Люди в мире полагают, что образов и цветов, имен и звуков довольно для того, чтобы понять природу другого» (Чжуан-цзы,

гл. 13), фактически также представили ряд способов наблюдения за человеком: «Посему государь посылает человека далеко, чтобы испытать его преданность, и посылает его близко, чтобы испытать его почтительность. Дает трудное поручение, чтобы испытать его способности, и задает ему неожиданные вопросы, чтобы испытать его сообразительность. Приказывает действовать быстро, чтобы испытать его доверие, и доверяет ему богатство, чтобы испытать его совесть (гуманность). Извещает его об опасности, чтобы испытать его хладнокровие, и поит его допьяна, чтобы испытать его наклонности. Сажает его вместе с женщинами, чтобы увидеть, похотлив ли он. Благодаря этим девяти испытаниям можно понять, является ли человек неблагонадежным» (Чжуан-цзы, гл. 32).

Они полагали, что существует несколько путей наблюдения и определения, действительно ли человек обладает моральными качествами преданности, почтительности, гуманности, доверия и прочими. Вышеперечисленные девять способов всесторонне испытывали человека, и безнравственный человек мог естественным образом проявить себя.

В трактате «Люй ши Чуньцю» в качестве проверки человека представлены «восемь сторон наблюдения и шесть испытаний»: «Обыкновенно, для суждения о человеке, если он удачливый, то смотрят на его нормы приличия. Если он благороден, то смотрят, как он продвигается. Если он богат, то смотрят, кого он содержит. Если он кого-либо слушает, то смотрят на его поведение. Если он сдержан, то смотрят, к чему он склонен. Если он приближен к князю, то смотрят, на его слова. Если он беден, то смотрят, от чего он отказывается. Если он худороден, то смотрят, чем он не занимается. Удовольствиями испытывают его целомудрие, радостями испытывают его умеренность. Гневом испытывают его выдержку. Страхом испытывают его мужество. Скорбью испытывают его достоинство. Страданием испытывают его волю. Таковы восемь сторон наблюдения и шесть испытаний,

коими мудрый правитель руководствуется при суждении о человеке» (Люй ши Чунью, цз. 3).

Посредством восьми конкретных ситуаций, в которых оказывается человек, проверяют его душевные наклонности. Также, используя такие шесть чувств, как удовольствие, радость, гнев, страх, скорбь и страдание, испытывают его внутренние подлинные качества. Подобный способ упомянут и в трактате «Хуайнань-цзы»: «Поэтому есть метод суждения о человеке. Если он знатный, то смотрят, кого он продвигает. Если он богатый, то смотрят, кого он одаривает. Если он бедный, то смотрят, от чего он отказывается. Если он простолюдин, то смотрят, чем он не занимается. Если он нищий, то смотрят, что он не принимает. Наблюдают его в бедствии, чтобы познать его мужество. Предлагают ему удовольствия и радости, чтобы увидеть его сдержанность. Поручают ему богатство, чтобы судить о его гуманности. Приводят его в страх, чтобы узнать его выдержку. Так можно полностью [познать] качества человека» (Хуайнаньцзы, гл. 13). Говоря в целом, необходимо смотреть на различные проявления человека в различных ситуациях, всесторонне наблюдать, имеются ли у него внутренние нравственные качества.

Дополнение. Конфуций и Мэн-цзы надеялись с помощью гуманности и справедливости исправить сознание людей, что отразило их эпоху смуты и безнравственности, реальную ситуацию душевной деградации людей. Эту ситуацию наглядно прокомментировал Лао-цзы: «Когда устранили великое Дао, появились гуманность и справедливость. Когда появилась мудрость, возникло и великое лицемерие. Когда шесть родственников в раздоре, тогда появились сыновняя почтительность и отцовская любовь. Когда в государстве беспорядок, тогда появляются верные слуги» (Лао-цзы, гл. 18). Не желая видеть нравственную деградацию и разложение человеческих душ, Конфуций и Мэн-цзы всеми силами продвигали гуманность и справедливость. Однако, как сказано в «Лао-цзы», «поэтому одни существа идут, другие – следуют за

ними. Одни расцветают, другие высыхают. Одни укрепляются, другие слабеют. Одни создаются, другие разрушаются» (Лао-цзы, гл. 18) [1], в действительности часто возникает ситуация несовпадения субъективных желаний и объективных результатов. После того как гуманность и справедливость стали социально общепризнанными ценностными критериями, в реальной жизни произошла порочная практика их инструментализации.

Даосизм с самого начала увидел проблему инструментализации гуманности и справедливости, поэтому даосы выдвинули принципы «изгонения мудрецов и устранения мудрости», «уничтожения гуманности и искоренения справедливости», полагая, что гуманность и справедливость не только не смогут исправить человеческое сознание, но, наоборот, могут разрушить нравственное естество людей, это подобно тому, как огнем тушить огонь. История показывает, что злоупотребления от продвижения гуманности и справедливости заставили Конфуция, Мэн-цзы и их последователей задуматься о том, как наблюдать за поведением и помышлением людей, каким образом за внешним проявлением разглядеть их истинное или ложное нравственное сознание. Но даже нахождение методов определения истинности или ложности гуманности и справедливости не означало искоренение их инструментализации. Сюнь-цзы в своем положении «Возвеличивать нормы приличия и усиливать законы» предсказал тенденцию исторического развития: «Когда утрачивается Дао, то вслед возникает добродетель. Когда утрачивается добродетель, то вслед возникает гуманность. Когда утрачивается гуманность, то вслед возникает справедливость, а когда утрачивается справедливость, то вслед возникают нормы приличия», при которых нормативные «правила приличия» постепенно переходят в принудительные «законы». Но даже династия Цинь, преклоняющаяся перед теорией легизма, не смогла осуществить долгосрочную социальную стабильность. «Когда растут законы и приказы, увеличивается число воров и

разбойников» (Лао-цзы, гл. 57). История свидетельствует, что опора только на внешние принудительные меры не способна упорядочить социальные чувства людей.

Вследствие различного подхода конфуцианства и даосизма к продвижению гуманности и справедливости, можно увидеть их различные проекты спасения общества периода «крушения норм приличия и извращения музыки». В отношении этих двух различных путей нравственного оздоровления можно заметить, что независимо от того, является это конфуцианским принципом «умиротворения в гуманности сознания» или даосским принципом «любить друг друга и не знать, что это гуманность», конечной целью нравственного оздоровления у этих двух школ являлось внутреннее содержание сознания. Впоследствии, после династии Хань, конфуцианство, даосизм и буддизм, развиваясь под взаимным влиянием, в основу точки своего соединения также положили принцип «сознания». Если смотреть с точки зрения «обуче-

ния» на понятие «учение» в синкретизме «трех учений», то это более соответствует базовому смыслу нравственного воспитания, которому уделяли внимание эти три учения [II]. История указывает нам, что в современном созидании нравственной культуры утверждение оценочного критерия, несомненно, способно направить сознание человека на добро, однако и возможность его инструментализации также легко просматривается. «Как мало гуманности у тех, кто искусен в речах и обольстителей в манерах» (Лунь Юй, гл. 1), и чтобы не дать «интеллигентному маленькому человеку» стать распространенным социальным явлением, чтобы в корне оздоровить социальные чувства, необходимо, с одной стороны, улучшать законодательную основу, усиливать внешнее «воспитание», с другой – необходимо уделять серьезное внимание внутреннему нравственному «осознанию», придавать значение внутренней нравственной совести человека. Это важное наставление, которое нам преподносит история.

Примечания

I. Смысл данной фразы в следующем: Желая идти, отстают. Желая расцвести, высыхают. Желая укрепиться, слабеют. Желая создавать, разрушают.

II. Понятие синкретизма «трех учений» появилось, по крайней мере, уже в эпоху Южных и Северных династий. Три учения способствовали просветительному влиянию мудрого правителя, имели социально-культурную функцию просвещения народа, поэтому и назывались «тремя учениями». Например, в трактате «Суждения о двух учениях» Дао-аня, жившего в эпоху Северного Чжоу, и в пятом цзюане «Книги династии Чжоу» имеются соответствующие записи [Хун Сюпин 2011: 4].

Литература

1. 陈来, 2012年: 《竹简〈五行〉篇讲稿》, 三联书店。[Чэнь Лай. Текст «Пять стихий» на бамбуковых дощечках. 2012].
2. 杜维明, 2008年: 《思想·文献·历史——思孟学派新探》, 北京大学出版社。[Ду Вэймин. Идеи, документы, история – новое рассмотрение школы Цзы Сы и Мэн-цзы. 2008].
3. 洪修平, 2005年: 《中国佛教文化历程》, 江苏教育出版社。[Хун Сюпин. История культуры китайского буддизма. 2005].
4. 洪修平, 2011年: 《中国儒佛道三教关系研究》, 中国社会科学出版社。[Хун Сюпин. Исследование отношений конфуцианства, буддизма и даосизма. 2011].
5. 劳思光, 2005年: 《新编中国哲学史》, 广西师范大学出版社。[Лао Сыгуан. Новое издание истории китайской философии. 2005].
6. 汤用彤, 2005年: 《魏晋玄学论稿》, 上海古籍出版社。[Тан Юнтун. Рукописи о сокровенном учении эпохи Вэй и Цзинь. 2005].