Несмотря на то, что проблема концепций человека в классической ки-

тайской философии не обделена вроде бы вниманием в западном китаеве-

дении (ей посвящено немало статей ведущих специалистов), работа аме-

риканского синолога Дональда Манро, реферат которой предлагается

вниманию читателя, до сих пор остается единственной опубликованной

на Западе на эту тему  1монографией 0. Уже по этой причине не вызывает

удивления тот факт, что книга Д. Манро выдержала множество изданий.

Но было бы, наверно несправедливым относить столь явный успех книги

на счёт одного только её "гордого одиночества". Скорее в большей

степени этот успех объясняется нетрадиционным подходом автора к исс-

ледуемой проблеме, выразившимся в частности, в том, что Д. Манро

увидел единую основу ─ идею "исходного равенства" людей ─ в трактов-

ке природы человека представителями обоих основных течений класси-

ческой китайской философско-религиозной мысли ─ конфуцианства и дао-

сизма. Думается поэтому, что проявленный редакцией журнала интерес к

нетривиальному взгляду на отнюдь не "периферийную" проблему вполне

оправдан и что предлагаемое краткое знакомство с творчеством Д. Ман-

ро не обманет ожиданий читателя.

\* \* \*

В данном исследовании, пишет автор, анализируются две концепции при-

роды человека ("жэнь син"), которые были выдвинуты в классической

китайской философии ─ конфуцианская и даосская. При этом под "клас-

сической" здесь имеется в виду китайская философия периода 550 ─ 250

гг. до н.э., т.е. приблизительно от конца эпохи Чуньцю (770 ─ 481

гг. до н.э.) до конца периода Чжаньго (480 ─ 222 гг. до н.э.).

Через все конфуцианские и даосские теории, в которых так или ина-

че излагаются выработанные этими двумя течениями древней китайской

мысли концепции человека, красной нитью проходят две темы. Первая ─

это вопрос о существовании или отсутствии в природе основы для эти-

ческих категорий "правильного" и "неправильного", "достойного" и

"недостойного", "высокого" и "низкого". Когда в обществе ещё только

возникнет философская мысль, сразу же появляется стремление найти

социальному порядку человеческого общества место в общей структуре

универсума.

В Китае в конце периода Чжоу была сформулирована концепция космо-

логического порядка, связывающего воедино человеческое общество и

естественную природу, которая заметно отличалась от более поздних

вариации на эту тему. Концепция эта включала в себя положения по пя-

ти первоэлементам, а также о двух началах ─ "инь" и "ян". Пятью пер-

воэлементами считались вода, огонь, металл, дерево, земля. Хотя

свойства этих "элементов" описываются иногда по аналогии со свойс-

твами физических материалов, которые они обозначают, их все-таки

лучше всего рассматривать как "силы".

Начало "инь" считалось символом "тёмного", "негативного", "пас-

сивного", "слабого" и "деструктивного", а "ян" ─ "светлого", "пози-

тивного", "активного", "сильного" и "созидательного". В текстах пе-

риода Чжаньго начала "инь" и "ян" связывались с первичным эфиром ─

"ци", из которого, как считалось, состоит универсум. "Инь" и "ян"

квалифицировались или как две формы существования и проявления "ци",

или как силы, управляющие движением последнего.

Поначалу учения об "инь" ─ "ян" и о пяти первоэлементах существо-

вали независимо друг от друга. Однако постепенно они были объедине-

ны. Было заявлено, что каждый из пяти первоэлементов сначала возвы-

шается над всеми явлениями в природе, а затем приходит в упадок.

Подъем и упадок каждого из пяти элементов были объявлены результатом

соответствующих действий сил "ян" и "инь".

Существовало много вариантов представлений об отношениях между

пятью первоэлементами, складывавшимися в период доминирования одного

из них. Двумя наиболее популярными версиями были следующие: 1)каждый

элемент подчиняет себе и разрушает тот, что предшествует ему; 2)каж-

дый элемент порождает тот, что следует за ним.

В универсуме, согласно конфуцианским представлениям, действовали

своего рода нормы морали, позволявшие определять "правильность" или

"неправильность" отношений, установившихся в данный момент между

различными его объектами. При этом главным критерием "правильности"

было соблюдение иерархического характера этих отношений, при котором

"ясно различаются высокое и низкое, а достопочтенный и презренный

каждый располагаются на своих местах" (с.З2). Дело в том, что все

объекты универсума, согласно конфуцианским теориям, различались меж-

ду собой как "высшие" и "низшие", "достойные" и "недостойные", "пра-

вильные" и "неправильные".

Как "высокое" и "низкое" конфуцианцы различали и два названных

выше основополагающих начала космологического порядка: "ян" (его они

квалифицировали как "высокое") и "инь"(этому началу отводилась роль

"низкого"). Небо они характеризовали как относившееся к сфере "ян" и

"благородное", а Землю ─ как принадлежащую к сфере "инь" и как

"презренную". Иными словами, конфуцианцы считали, что в самой приро-

де изначально заложен принцип иерархического характера отношений

между объектами универсума. А воплощением принципа, утверждавшего

социально-иерархический порядок в универсуме, необходимость подчине-

ния одних объектов последнего другими и соблюдения соответствующих

различий между статусами "благородного" и "подлого", стало для них

понятие "ли".

Термин "ли" первоначально означал "приносить в жертву", но впос-

ледствии приобрел значения: "порядок", "устройство". Теперь он обыч-

но переводится как "правила", "церемония", "ритуал" или "приличия".

Первоначально применение понятия "ли"ограничивалось, судя по всему,

сферой церемониальных ритуалов религиозного характера. Впоследствии

сфера его применения расширилась и распространилась на разного рода

церемонии, считавшиеся обязательными при дворе правителей. В конеч-

ном же итоге термин "ли" стал обозначать вообще все кодифицированные

нормы, правила и обычаи, особенно те из них, что касались межлич-

ностных отношений.

Действие существовавших, по их представлению, в универсуме норм

конфуцианцы распространяли на человеческое общество. От человека они

требовали прежде всего поведения и действий, соответствующих этим

нормам, а потому заслуживающих быть квалифицированными как "естест-

венные". Иными словами, иерархический характер отношений между объ-

ектами универсума конфуцианцы рассматривали как модель для социаль-

ной иерархии человеческого общества.

Акцентируя необходимость достижения и сохранения гармонии между

человеком и природой, сами конфуцианские мыслители видели гарантию

этого прежде всего в установлении и соблюдении социальных различий

между людьми. Однако утеря названной гармонии, утрата мира и процве-

тания обществом в случае несоблюдения кодекса "ли" вовсе не рассмат-

ривались в конфуцианской мысли как "кара" со стороны естественной

природы или некоего верховного божества. Просто соблюдение воплощен-

ного в кодексе "ли" миропорядка, в основе которого лежит принцип не-

зыблемости социальной иерархии, рассматривалось в ней как нечто нас-

только же естественное, насколько естественным является круговорот

четырёх времён года.

Здесь необходимо обратить внимание на одну важную деталь. В пери-

од Западного Чжоу "Небо" в китайской философской и религиозной мысли

выступало в роли полуперсонализированного божества, которое одновре-

менно и само обладало определенными моральными качествами ─ такими

например, как "любовь к человеку", и предписывало людям воспитывать

в себе эти качества, придерживаясь установленных социальных норм.

Однако конфуцианцы лишили "Небо" качеств полуперсонализированного

божества. У них "Небо" стало выступать лишь в роли иного обозначения

понятия "природа" [366]. И в этой ситуации всё, что раньше приписы-

валось верховному божеству, было теперь перенесено ни природу.

Деятельность Дун Чжуншу (179 ─ 104 гг. до н.э.) внесла два новых

момента в описанную выше конфуцианскую концепцию взаимосвязей и вза-

имоотношений между человеком и природой. Во-первых, Дун Чжуншу

предпринял попытку установить строгое числовое соответствие между

отдельными объектами природы, ее явлениями, а также свойствами и ка-

чествами человека, его действиями и поступками. Так, пяти первоэле-

ментам ─ воде, огню, металлу, дереву и земле соответствовали, по

мнению Дун Чжуншу: 1) пять свойств (качеств) человека ─ облик, речь,

зрение, слух, мышление; 2) пять направлений частей света (китайцы

включали сюда и центр), З) пять музыкальных нот; 4) пять цветов.

Кроме того, все объекты универсума были разбиты на пять групп, каж-

дая из которых была "привязана" к одному из пяти первоэлементов.

При этом считалось, что объекты, принадлежащие к одной группе,

оказывают друг на друга воздействие, которое по своему характеру яв-

ляется не механическим, а "резонансным". Такого рода воздействие

оказывали друг на друга категории "восток", "дерево", "зелёное",

"ветер" и "весна", объединённые в одну группу. Изменения в одной из

них ─ например, в "зеленом" должно было оказывать воздействие на все

остальные ─ "восток", "дерево", "ветер", "весну" ─ в ходе процесса,

являющегося чем-то вроде многостороннего эха, и не сопровождающегося

никакими физическими контактами между названными категориями. Поэто-

му император должен был весной носить одежды зеленого цвета и, если

он не делал этого, то результатом могло быть нарушение установленно-

го порядка смены времен года.

Главная идея этой теории взаимодействия между различными объекта-

ми заключалась в тезисе, согласно которому существовали взаимозави-

симость и взаимодействие между поведением и действиями человека, с

одной стороны, и природой ─ с другой. Например, когда в природе нас-

тупает подъем сильф "инь", в человеке также происходит рост "инь", и

поэтому можно ожидать возникновения пассивного, негативного или

деструктивного поведения с его стороны. Это взаимодействие между

природой и человеком объяснялось тем, что они, как считалось, предс-

тавляли собой продукт одной первичной субстанции ─ "ци", и поэтому

не может существовать никаких физических барьеров, препятствующих их

воздействию друг на друга.

Тезис о взаимодействии между естественной природой и человеком

был подкреплён выдвинутой Дун Чжуншу новой концепцией "Неба". Прав-

да, по сути дела эта новая концепция явилась просто возрождением

прежних воззрений периода Западного Чжоу, о которых говорилось выше.

Дун Чжуншу и его последователи вновь наделили Небо свойствами некое-

го "высшего духа", обладающего сознанием и способного диктовать свою

волю.

С восстановлением Дун Чжуншу идеи существования верховного бо-

жества, обладающего определенными моральными качествами, был связан

и тот второй новый момент, который философ внес в конфуцианскую кон-

цепцию взаимоотношении и взаимодействия между природой и человеком:

им был сформулирован постулат, согласно которому в качестве наказа-

ния за нарушение человеком установленных социальных норм верховное

божество могло насылать на землю разного рода стихийные бедствия ─

землетрясения, наводнения и т. д. В конфуцианской мысли, предшество-

вавшей Дун Чжуншу, ничего подобного обнаружить нельзя.

Конфуцианцами был поставлен вопрос о предопределенности судеб как

отдельных людей, так и людских сообществ. В их трудах содержатся на

этот счёт положения, которые могут быть охарактеризованы как "огра-

ниченный фатализм". Согласно этим положениям, далеко не все явления

и события в жизни человеческого общества, не все повороты судьбы от-

дельных людей и не все их качества предопределяются Небом. К числу

того, что предопределяется Небом, в классических конфуцианских трак-

татах эпохи Чжоу были отнесены: продолжительность человеческой жиз-

ни, некоторые природные и социальные катастрофы, некоторые свойства

и качества человека.

Однако в целом, подчеркивали конфуцианские мыслители, человек

способен обычно использовать свои "оценочный ум" и "чувство мораль-

ного долга", чтобы действовать в соответствии с их велениями. Не су-

ществует никаких предопределений свыше, которые могли бы помешать

человеку следовать велениям своего собственного "оценочного ума" и

"чувства морального долга". В конфуцианской мысли не встречается по-

ложения, согласно которому цели, к которым стремятся люди, являются

для них недостижимыми.

Признавая за Небом ограниченную способность предопределять судьбы

отдельных людей и человеческого общества в целом, китайская фило-

софская и религиозная мысль, начиная уже с X в. до н.э., стала отка-

зывать в таком признании разного рода духам. А Конфуций в своих ра-

ботах вообще предостерегал людей от всякого общения с духами. Ему

вторил и Сюнь-цзы, призывавший людей меньше думать о духах, а больше

о реальной повседневной жизни.

Что касается космологической теории даосов, то в ее основе лежал

постулат, согласно которому весь универсум состоит из материальной

субстанции "ци", переживающей перманентный процесс перемен. В основе

же развития этого процесса лежит принцип "Дао", как раз и предопре-

деляющий все те перемены, которые должна претерпеть субстанция "ци".

Поэтому как в "Дао дэ цзин", так и в "Чжуан-цзы" "Дао"квалифицирует-

ся как выразитель идеи постоянства в общем беспрерывном процессе пе-

ремен. Иными Словами, "Дао"рассматривается здесь как условие, причи-

на и воплощение самого этого процесса.

Но при этом в "Дао дэ цзин", где "Дао" сравнивается с "пустым со-

судом, который никогда не испытывает нужды в том, чтобы заполняли",

то же "Дао" характеризуется как "мать", рождающая все объекты уни-

версума, как их "предок", и подчёркивается, что "Дао" дает ответ на

вопрос, "откуда произошло все сущее" (с.120). Иными словами,

"Дао"рассматривается здесь как единый источник происхождения всего

сущего. В "Чжуан-цзы" же отвергнута сама идея "рождения" или "проис-

хождения" объектов универсума, которая заменена здесь идеей "измене-

ния" и "возвращения". Суть последней заключается в том, что объекты

универсума постоянно претерпевают "изменения", переходя от одной

своей "формы" существования в другую, "сбрасывая" с себя эти формы и

"возвращаясь" к ним. А в основе этого процесса, как подчеркивается

здесь, лежат трансформации, постоянно переживаемые самими "Дао".

Поэтому в "Чжуан-цзы" отношения между "Дао" и конкретными объек-

тами универсума описываются с помощью символики колеса. "Дао" здесь

отождествляется с полым центром колеса, и при этом подчеркивается,

что именно "находящаяся" в центре колеса и ничего не содержащая в

себе пустота обеспечивает вращение колеса вокруг оси, т.е. его эф-

фективное действие. Конкретные объекты универсума образуют эфемерный

обод колеса; "эфемерный" ─ потому, что эти объекты возникают лишь на

какоето время, появляясь в каких-то конкретных формах ("син"), а по-

том вновь исчезают, перевоплощаясь в другие формы. Ни один из объек-

тов не в состоянии покинуть предназначенное ему на ободе колеса мес-

то. "Неподвижная" пустота центра колеса символизирует вечность и не-

зыблемость "дао", а вращение самого колеса ─ процесс претерпеваемых

объектами универсума перемен.

Правда, в "Чжуан-цзы" можно встретить утверждение, согласно кото-

рому "Дао" представляет собой единство "жизни и смерти" (с.119). Бо-

лее того, здесь говорится, что "рождение"объектов универсума являет-

ся их одновременно и "началом, и концом", а их "смерть" ─ также од-

новременно "и концом, и началом" (с.128), а само "Дао" характеризу-

ется как "демиург"всего сущего (с.120). Но ни эти обстоятельства, ни

использование в "Дао дэ цзин" того же образа "колеса", что и в "Чжу-

ан-цзы", не могут заслонить собой того факта, что изложенные в обоих

трактатах взгляды на природу объектов универсума явно отличаются

друг от друга.

Вопреки содержащемуся в даосских трактатах утверждению о невоз-

можности дать какие-либо определения "Дао" с помощью слов, сами дао-

сы квалифицировали "Дао" как "Единое", лежащее в основе всех объек-

тов универсума и присутствующее в каждом из них. Они подчеркивали

при этом, что "Дао существовало до возникновения Неба и Земли"

(с.122).

Даосы определяли также "Дао" как "Ничто" ("у") или "Пустоту"

("сюй"), и подчёркивали, что "Дао" не обладает ни поддающимися чувс-

твенному восприятию свойствами, ни качествами, которые могут быть

охарактеризованы такими понятиями, как "хороший" ─ "плохой", "высо-

кий" ─ "низкий", "прекрасный" ─ "безобразный" и т. д.. Правда, в "

Чжуан-цзы"встречается пассаж, в котором "Дао" характеризуется как

единство "хорошего" и "плохого", "сильного" и "слабого", "прекрасно-

го" и "безобразного" (с.119).

Даосы подчёркивали, что "Дао" порождает все объекты универсума и

предопределяет все перемены материальной субстанции "ци", не оказы-

вая предпочтения тем или иным объектам и не подчиняя их себе. В от-

личие от антропоморфного существа, которому приписывают роль творца

всех явлений естественной природы, "Дао" порождает явления универсу-

ма не сознательно и без какой-либо цели, обеспечивая лишь наступле-

ние необходимых перемен.

Исходя из этой характеристики "Дао", даосы отвергали попытки кон-

фуцианцев приписать естественной природе свойства и качества, кото-

рые могут быть охарактеризованы с помощью таких понятий и категорий,

как "высокое" ─ "низкое", "правильное" "неправильное", "достойное" ─

"недостойное". Более того, они выступали даже против использования

такого рода понятий и категорий и для характеристики отношений и

связей, действующих в человеческом обществе. Точно также даосы не

принимали конфуцианского постулата о потенциальной "благосклоннос-

ти" Неба и Земли, считая, что на естественную природу вообще нельзя

распространять этические принципы, принятые в человеческом обществе.

Отрицали даосы и саму возможность существования каких-либо природных

основ социального устройства человеческого общества.

При династии Хань Ван Чун (27 ─ 98), автор работы "Лунь хэн"

("Критические очерки") (I в.), находясь под влиянием даосских возз-

рений, согласно которым Небо (или "дао") не действует сознательно,

подверг критике созданный Дун Чжуншу портрет сознательного, обладаю-

щего субъективной волей божества, которое устраивает миропорядок в

интересах человека.

И всё-таки постулат о "присутствии" "Дао" внутри всех объектов

универсума был распространён даосами и на человека. Правда, соот-

ветствующие положения сформулированы у них так, что их содержание

можно понять двояко: внутри человека присутствует то ли некий "прин-

цип", который "связывает" его с "Дао", то ли непосредственно само

"Дао". Были предложены соответственно несколько понятий и категорий,

которыми обозначали или указанный принцип, или ту "форму", в которой

"Дао" присутствовало внутри человека, и которые касались разных ас-

пектов "Дао" или связывавшего человека с "Дао" принципа.

Согласно даосским представлениям, при появлении отдельных объек-

тов универсума на свет "Дао" проявляется в каждом из них в форме его

"дэ" ─ принципа, который определяет, как должен выглядеть данный

объект и какие ему предстоит претерпеть изменения. "Дэ" рассматрива-

лось в даосской мысли по сути дела как то же "Дао", но уже "присутс-

твующее" в каждом объекте универсума, включая человека, ─ как его

"внутреннее дао". В "Дао дэ цзин" это соотношение между "Дао" и

"дэ"разъясняется с помощью аналогии, в которой "Дао" сравнивается с

общим понятием "дерево", а "дэ" ─ с конкретным деревом. В то же вре-

мя в "Дао дэ цзин" говорится, что если "Дао" дает любому объекту

универсума жизнь, то "дэ" ведет его дальше по предназначенному ему

жизненному пути. А согласно версии, представленной в "Чжуан-цзы",

"Дао" именно с помощью "дэ" дает жизнь всем объектам универсума, а

затем уже "дэ" превращается в форму присутствия "Дао" в этих объек-

тах.

У даосов можно прочесть, что "Дао", согласно их представлениям,

"взращивает" все сущее, но не "контролирует"его и что именно в этом

проявляется "волшебное дэ". При этом точно также даосы рекомендовали

вести себя "мудрому правителю"(с.125). В качестве "Дао" каждого от-

дельного человека "дэ"рассматривалось даосами как внутренняя субс-

танция, познаваемая лишь путем интроспекции. Но в то же время

"дэ"характеризовалось в даосизме и как некий внутренний жизненный

принцип, порожденный "Дао" и связывающий с "Дао" каждого индивида.

Даосы проводили различие между "дэ" как воплощением определенного

"принципа" и физической субстанцией "ци", которая путем объединения

в себе двух противостоящих друг другу начал ─ "инь" и "ян" ─ и с ис-

пользованием "формы" "син" ─ превращалось в конкретный физический

объект . В этом контексте "дэ" определяло у даосов те изменения, ко-

торые оказывали воздействие на приобретшую форму ("син") материю

("ци"), образовавшую тем самым конкретный объект. Но иногда "дэ"

выступало у даосов в роли некой объединенной или тесно связанной с

"ци" субстанции, дававшей рождение всем объектам и именовавшейся

"великой гармонией" ("тай хэ"), поскольку они рассматривалась как

идеальная смесь противоположных начал.

И в "Дао дэ цзин", и в "Чжуан-цзы" содержатся фрагменты, в кото-

рых фактически говорится о возможности содержания разного количества

"дэ" у разных людей. Так, в "Чжуан-цзы"можно прочесть: "Когда у ко-

го-либо "дэ" содержится в изобилии, его можно сравнить с новорождён-

ным дитя" (с.150). А Лао-цзы пишет в "Дао дэ цзин" о "накапливании"

даосскими мудрецами своего "дэ". В других случаях вместо категории

"дэ" даосы часто пользовались понятием "подлинный правитель" ("чжэнь

цзай" или "чжэнь цзюнь"), которое было предложено Чжуан-цзы и под

которым он имел в виду "внутреннее Дао" каждого человека. Но Чжу-

ан-цзы подчеркивал при этом, что речь шла именно о "внутреннем пра-

вителе", который может находиться только в нем самом и не может быть

найден ни в "Дао", ни в "мудром государе".

Использовалось для обозначения присутствующего внутри человека

"Дао" и понятие "постоянный ум" ("чан синь"), которое само по себе

призвано было служить символу сущности человека, не поддающейся ра-

циональному познанию. Если вновь вернуться к использованному Чжуанц-

зы образу колеса, то "постоянный ум"отождествлялся у даосов с от-

верстием ступицы последнего и символизировал необходимость погружен-

ности в абсолютную ментальную пустоту для постижения сущности тех

перемен, которые претерпевали объекты, расположенные на ободе коле-

са. Иными словами, "постоянный ум" у даосов представлял собой "Дао"

в том его качестве, в каком оно присутствовало в каждом человеческом

индивиде.

Даосы подчёркивали, что человек в состоянии постичь находящееся

внутри него "Дао", но не путем чувственного или рационального позна-

ния, а с помощью углублённого внутреннего самоанализа. Причем спо-

собность на такой самоанализ признавалась только за теми, кто пол-

ностью сумел подавить в себе функционирование "оценочного ума" и кто

вообще сумел отстраниться от всех видов и форм человеческой деятель-

ности [здесь у Д. Манро наблюдается известное противоречие, посколь-

ку, как будет показано ниже, он одновременно считает, что даосы во-

обще отвергли конфуцианскую идею о существовании у человека "оценоч-

ного ума". ─  1реф 0.].

Следует заметить, что даосский постулат о "Дао" как о принципе,

предопределяющем те изменения, которые предстоит претерпеть объектам

универсума, вовсе не привел даосов к чему-либо, напоминающему о су-

ществовании некой априорной "программы" этих перемен.

Анализ любых концепций человека в древнем Китае приводит исследо-

вателя к доминирующей в них идее природного равенства людей. Это и

есть та вторая тема, сквозной нитью проходящая через все конфуцианс-

кие и даосские учения о природе человека, о которой говорилось выше.

Эта идея лежала в основе всего мировоззрения китайцев в древности.

Ее присутствие является отличительным признаком классической китайс-

кой философии, обозначающим водораздел между нею и классикой евро-

пейской философской мысли.

Здесь следует иметь в виду, что само понятие "равенство" имеет

два тесно взаимосвязанных, но тем не менее чётко различимых аспекта.

Первый можно назвать "дескриптивным". Он тесно связан с равенством

людей от природы, т.е. воплощает в себе принцип, согласно которому

всех людей без исключения природа наделяет ─ пусть не в равной мере

─ всеми присущими и необходимыми человеку свойствами и качествами.

Иными словами, этот аспект связан с "биологическим" равенством лю-

дей. Второй аспект понятия равенства можно назвать "оценочным". Он

тесно связан с такой категорией, как "ценность" человека, и воплоща-

ет в себе принцип, согласно которому люди, обладая одинаковой "цен-

ностью", заслуживают одинакового обращения и должны пользоваться

равными правами хна получение политических и экономических привиле-

гий и т. д.о.

Идея природного равенства людей разделялась представителями всех

направлений и течений философской и религиозной мысли древнего Ки-

тая. Ни конфуцианцы, ни даосы не составляли в этом смысле исключе-

ния. Однако сама сложность понятий "равенство" и "неравенство" оста-

лась вне поля зрения множества учёных, изучавших эти философские

школы, что не позволило им выявить сущность ранних китайских концеп-

ций человека.

Тех, кто ранее изучал конфуцианство, до сих пор вводило в заблуж-

дение присутствие в конфуцианской мысли постулата, утверждавшего не-

зыблемость социальной иерархии в человеческом обществе и видевшего

основу для нее в иерархической организации природы. Адекватность та-

кого рода традиционной интерпретации указанного постулата не подле-

жит сомнению. Конфуцианцы действительно считали, что социальная ие-

рархия это естественное явление. Но здесь заслуживает внимание то

обстоятельство, что тезис об иерархическом устройстве всего универ-

сума не вёл чжоуских конфуцианцев к выводу об изначальном природном

неравенстве людей, как это произошло с последователями Платона в

древней Греции.

Напротив, в конфуцианской мысли присутствовал и другой постулат:

об однозначном природном ("биологическом") равенстве людей ─ в тот

момент, когда они только появляются на свет. Это равенство конфуци-

анцы видели в том, что все люди без исключения наделялись со стороны

природы свойствами и качествами, рассматривавшимися в конфуцианстве

как обязательные элементы "природы человека". При этом они вовсе не

отрицали факта существования природных различий между людьми ─ того,

что люди от природы неодинаковы, что одними и теми же общими для че-

ловека как биологического вида свойствами и качествами природа наде-

ляет их отнюдь не в равной мере. Но они считали, что указанные раз-

личия не играют решающей роли в формировании самой социальной иерар-

хии в человеческом обществе и в определении места человека в этой

иерархии.

Тем не менее идея изначального природного равенства людей соеди-

нялась у конфуцианцев с тезисом о естественности социальной иерархии

в человеческом обществе. Вся система конфуцианской мысли в целом,

все существо конфуцианских учений акцентируют необходимость сущест-

вования социальной иерархии, т.е. социального порядка, при котором

существуют разного рода политические и экономические привилегии. Из-

начальное природное равенство людей, присущее им при рождении, исче-

зало, по конфуцианским представлениям, по достижении ими зрелого де-

еспособного возраста, когда выявлялось, что они обладают не равными

заслугами, а потому и отношение к ним тоже не может быть равным.

Даосы также считали, что люди от природы равны. Но их подход к

проблеме изначального природного равенства людей был прямо противо-

положен конфуцианскому. Они не связывали изначальное природное ("би-

ологическое") равенство людей с какими-либо этическими качествами,

отвергая конфуцианский тезис о существовании последних в естествен-

ной природе. Вообще в даосской мысли принцип равенства и само поня-

тие "равенства"были доведены до крайности. Даосская аргументация в

защиту идеи изначального природного равенства людей базировалась на

постулате о "Дао" как "Едином", присутствующем в каждом из множества

объектов универсума, в том числе и человека. Природное изначальное

равенство людей обусловливалось, как считали даосы, тем, что, будучи

"Единым", "Дао" не может присутствовать в одном объекте универсума,

в том числе и в человеке, в большей мере, чем в другом, или, иными

словами, ни один человек не может быть наделен "Дао" в большей сте-

пени, чем другой.

Они подчёркивали, что поскольку с точки зрения "Дао" все объекты

универсума одинаковы (очевидно, имеется в виду, что все названные

объекты в равной мере являются продуктами изменений, происходящих с

первичной материальной субстанцией "ци", которые диктуются "Дао",

или ─ что все в равной мере порождаются непосредственно "Дао". ─

 1реф 0.), постольку все люди должны рассматриваться как равные между

собой.

Даосы не отрицали, что люди при рождении оказывались наделёнными

разными качествами и разными способностями. Однако эти различия ква-

лифицировались ими как "эфемерные", поскольку они являются плодом

конкретных изменений, происходящих с "ци"на данном отрезке времени;

в то время как изначальное природное равенство людей было обусловле-

но действием вневременного, "вечного" фактора.

В "Чжуан-цзы" эта даосская доктрина природного равенства всех

объектов универсума, включая человека, изложена тоже с помощью уже

упоминавшейся символики колеса: качества и свойства, которые опреде-

ляют различия между объектами универсума, включая людей, отождест-

вляются здесь с возникающими на время и вновь исчезающими "формами"

("син"), образующими эфемерный "обод" колеса. Иными словами, эти

"формы" представляют собой точки, равноудалённые от полого центра

колеса, который идентифицируется в качестве "Дао". А эта равная уда-

ленность от "Дао" как раз и символизирует природное равенство всех

объектов универсума, в каждом из которых "Дао" присутствует в равной

мере.

В отличие от конфуцианцев даосы считали, что все люди равны не

только при рождении, но и ─ в определённом смысле по достижении зре-

лого, дееспособного возраста тоже. Возражая своим конфуцианским оп-

понентам, они подчеркивали, что, с их точки зрения, все люди облада-

ют равными заслугами и заслуживают одинакового к себе отношения. Они

отвергли все выдвинутые конфуцианцами критерии различения заслуг у

людей, достигших зрелого возраста, отвергли такие используемые для

выработки этих критериев конфуцианские понятия и категории, как

"благородный" и "подлый", "правильный" и "неправильный". Даосы отка-

зали в праве на существование самой концепции социального ранга че-

ловека, считая, что тот, кто выглядит "высоким" в глазах человека,

может оказаться "низким". Они осудили конфуцианскую концепцию "оце-

ночного ума" человека и связанную с ней идею "морального превосходс-

тва" одних людей над другими.

Вообще из даосского постулата, согласно которому этические кате-

гории и понятия, рожденные в человеческом обществе, не могут быть

перенесены на природу, и который тем самым обозначил водораздел меж-

ду даосской и конфуцианской мыслью, со всей неизбежностью следовало,

что универсум не может обладать "моральными" качествами, а значит

конфуцианский "оценочный ум" ─ это не более, чем химера. В отличие

от конфуцианского "достопочтенного", даосский идеал или "образец"че-

ловека ─ "совершенномудрый" ("шэн") ─ обладал не "моральным превос-

ходством" над другими, а "проникновением в сущность", что позволяло

ему придерживаться принципа равного, беспристрастного отношения ко

всем людям. Он хорошо усвоил, что не следует ставить одних людей вы-

ше других, золото выше шлака, силу выше бессилия, и поэтому сама

идея привилегий теряет для него всякий смысл.

Следует, однако, заметить, что в целом основа даосской концепции

равенства людей ─ тезис, согласно которому "Дао" в равной мере при-

сутствует в каждом человеке ─ не может быть охарактеризована как

прочная, поскольку, как уже говорилось выше, налицо явно противоре-

чие между такого рода тезисом и постулатом о "Дао" как о "Едином".

Не случайно, в религиозном даосизме указанный тезис был фактически

трансформирован в положение о не равном "накоплении" "Дао" в себе

разными людьми, что легло в основу претензий на личную власть над

людьми и на личное бессмертие (в отличие от безличного, провозгла-

шенного первоначально в философском даосизме). Кроме того, как было

показано выше, и в "классическом" даосизме ─ в трактатах "Дао дэ

цзин" и "Чжуан-цзы" ─ фактически присутствовал тезис о разном коли-

честве "дэ", присутствующем внутри разных людей, который явно подры-

вает всю даосскую концепцию равенства.

Конфуцианцы считали, что природа человека ("жэнь син") включает в

себя три компонента: 1) комплекс общих видов физиологических потреб-

ностей и физиологической деятельности, направленной на удовлетворе-

ние этих потребностей; 2) определённые виды социальной деятельности,

характерной только для человека ─ перечисления этих видов у разных

мыслителей отличаются друг от друга; З) "оценочный ум", способный

различать во всех объектах, действиях, ситуациях и событиях такие

рожденные самой естественной природой качества, которые могут быть

выражены категориями "благородный" "подлый", "правильный" ─ "непра-

вильный", "достойный" "недостойный". Здесь третий, последний, компо-

нент фактически представляет собой кодекс социального поведения.

Согласно конфуцианским взглядам, все три компонента присутствуют у

всех людей в равной мере, что и обеспечивает "биологическое" равен-

ство людей.

Из трех названных выше компонентов природы человека социальную

деятельность и "оценочный ум" конфуцианские мыслители рассматривали

как уникальные свойства человека, а люди, наиболее эффективно ис-

пользующие эти свойства, приобрели в их глазах право на установление

особых отношений с Небом таких, которые недоступны всем остальным.

Сущность природы человека они видели именно в его социальном поведе-

нии, и именно к нему проявляли интерес в первую очередь.

Согласно конфуцианским постулатам, конкретное социальное поведе-

ние отдельного человека определяется уровнем использований им своего

"оценочного ума". "Оценочный ум", по представлениям конфуцианцев,

сначала превращает социальное поведение человека из потенциальной

возможности в практическую деятельность. А после этого "оценочный

ум" начинает контролировать социальное поведение человека.

Главным в социальном поведении людей является, как заявляли кон-

фуцианские мыслители, следование "образцам", а таковыми они объявля-

ли тех, кто наилучшим образом использует свой "оценочный ум". Соци-

альное поведение, основанное на эффективном использовании "оценочно-

го ума" или на подражании "образцам" такого использования тоже ква-

лифицировалось в конфуцианстве как "высокоморальное". Соответствен-

но, главными нормами такого рода "морали" конфуцианские мыслители

объявили различение с помощью "оценочного ума" "благородного" и

"подлого" социальных статусов, а также "правильного" и "неправильно-

го" образов действий.

Таким образом, решающую роль конфуцианцы отводили тем свойствам и

качествам человеческой личности, которые так или иначе были связаны

с нормами морали. Такие "не моральные"качества человека, как ум или

знатное происхождение, сила, имели, с их точки зрения, лишь второ-

степенное значение.

Доктрина изначального природного равенства людей, из которого

следовало, что ни один человек не появляется на свет с врожденными

пороками и недостатками, приводило конфуцианских мыслителей к выво-

ду, что развитие моральных качеств человека в очень большой степени

зависит от его воспитания и образования, что совершенствование сис-

темы и содержание процесса образования, направленное на активизацию

деятельности "оценочного ума", способно предотвратить появление у

человека разного рода пороков. С точки зрения конфуцианских мыслите-

лей, именно образование определяет, какие начала возобладают в дан-

ном конкретном человеке ─ позитивные или негативные. Воспитание и

образование, считали они, способны помочь человеку достичь совер-

шенства.

К этому выводу подводили конфуцианцев и их представления о приро-

де человека. Ведь, согласно этим представлениям, все люди при рожде-

нии в равной мере наделяются одними и теми же социальным началом и

"оценочным умом". А то, что они впоследствии по-разному используют

эти дары природы, является результатом не предопределённой судьбы, а

негативного воздействия внешних факторов. Это воздействие могло при-

вести к утрате человеком способности использовать дарованные ему

природой уникальные свойства и качества.

С точки зрения конфуцианцев, каждый человек сам ─ по крайней мере

частично ─ нёс ответственность за собственные отношения с внешними

объектами, негативное воздействие которых не позволяло ему использо-

вать дарованные Небом свойства и качества. Это положение явно связа-

но своим происхождением с представлением, которое было распростране-

но в период Западного Чжоу и согласно которому человек в качестве

индивида сначала "проявляет свою добродетель" ("мин дэ"), а потом

уже на неё обращает внимание Небо.

Процесс преодоления человеком негативного воздействия внешних

факторов был тесно связан у конфуцианских мыслителей с их представ-

лениями о механизме этого воздействия. Считалось, что непосредствен-

но внешние объекты влияют на "ци" человека, а уже "ци" в свою оче-

редь воздействовало на ум и волю человека. Соответственно, состоя-

ния, при котором внешние объекты уже не смогут оказывать своего не-

гативного воздействия на "ци"человека, а через "ци" ─ на его ум и

волю, человек, согласно конфуцианским представлениям, может достичь

путем "воспитания ци" ("ян ци").

Сам процесс достижения человеком этого состояния конфуцианские

мыслители называли "самовоспитанием" ("сю шэнь") или "воспитанием

натуры" ("ян син"). Они считали, что этот процесс усиливает имма-

нентную способность человеческого ума отличать "правильное" от "неп-

равильного" и воспринимать существующие в природе иерархические раз-

личия. Кроме того, в ходе указанного процесса человек должен, как

подчеркивали конфуцианцы, вырабатывать соответствующее отношение к

тому, что устанавливает и различает ум, отдавая "правильному"приори-

тет над всем остальным, включая сюда и то, что связано с личным бла-

гополучием и почетом.

Хотя процесс, о котором идет речь, назывался в конфуцианстве "са-

мовоспитанием", но при этом вовсе не имелось в виду, что человек

должен полагаться исключительно только на свои собственные усилия.

Считалось, что человеку необходима еще и помощь учителей. Этот ак-

цент на необходимость сочетания помощи извне и собственных усилий

отличал конфуцианцев от даосов.

Нельзя не заметить, что конфуцианские мыслители явно преувеличи-

вали воздействие воспитания и образования на природу человека в це-

лом. Происходило это, во-первых, потому, что они переоценивали роль

социального начала в человеке в ущерб началу биологическому, а соци-

альное начало бесспорно поддаётся внешнему воздействию в большей

степени, чем биологическое. Во-вторых, сами конфуцианцы зачастую за-

бывали, по-видимому, о том, что они оперировали двумя разными поня-

тиями ─ "природа человека" (сюда ими включались и биологическое, и

социальное начало человека) и "сущность природы человека" (сюда они

включали только социальное начало), и выводы, верные для второго по-

нятия, бессознательно распространяли на первое.

Сквозь ранние даосские трактаты красной нитью проходят две темы:

1) развенчание постулата об уникальности человека, согласно которому

человек является центром мироздания; 2) утверждение идеи о "Едином",

стоящим за множеством перемен. Там, где конфуцианцы "вписывали" че-

ловеческий социальный порядок в естественную природу, даосы стара-

лись "вписать" естественную природу в человека. По этой причине дао-

сы отвергали конфуцианский тезис об уникальном характере социальных

аспектов жизни и деятельности человека и о том, что эти аспекты яв-

ляются важнейшей составной частью "природы человека". Не видели они

элемента "природы человека" и в "оценочном уме", поскольку, как уже

говорилось выше, даосы вообще не принимали конфуцианскую идею о су-

ществовании последнего.

Оперируя понятием "син" ("природа" ─ в том значении, в каком оно

употребляется в сочетании "природа человека"), даосы заявляли, что у

человека "син" не содержит в себе ни "оценочного ума", ни врождён-

ной, свойственной только человеку способности к социальному поведе-

нию. Эфемерный человеческий ум, который направляет деятельность че-

ловека в соответствии со своими оценками, перестает функционировать

у даоса, когда он начинает действовать в полном соответствии со сво-

им "син", которому даосы придавали вневременной характер.

"Син" у даосов является инертным и не характеризуется дифференци-

рованными ответами на воздействие внешних объектов. Временами поня-

тие "син" выражало у даосов идею вечного принципа, воплощенного в

материи: ``Когда объект заключает в себе дух, он начинает обладать

определенным принципом, обуславливающим переживание им трансформа-

ции, и это является его "син"'' (с.138). Соответственно не мог найти

понимания у даосов и конфуцианский тезис, согласно которому люди,

наиболее эффективно использующие возможности своего социального по-

ведения и "оценочного ума", приобретают право на установление особых

отношений с Небом.

Вообще даосский подход к "уму" человека должен рассматриваться в

контексте попыток даосов дегуманизировать природу и заставить людей

осознать свою собственную ограниченность. Даосские авторы подчерки-

вали ограниченность человеческого знания и неполноту человеческих

суждений: людям доступна только часть истины; тем не менее, они бе-

рутся судить о том, что является правильным, а что ─ неправильным,

что истинным, а что ─ фальшивым; но право на такого рода суждения

они могли приобрести только в том случае, если бы они были в состоя-

нии покинуть предназначенный им ограниченный участок универсума и

обозреть его весь.

При этом, аргументы даосов, направленные на доказательства тезиса

об ограниченности человеческого знания, часто содержали в себе ссыл-

ки на относительность тех качеств, которые люди приписывают различ-

ным познаваемым ими объектам с помощью своего языка ─ например, "го-

рячее и холодное", "тяжелое и легкое", "хорошее и плохое": ведь то,

что одному кажется горячим, другому представляется холодным и т. д.

Как же можно в этой ситуации, вопрошали даосы, заявлять, будто бы

чьи-то утверждения соответствуют истине, а чьи-то ─ нет? Кроме того,

продолжали даосские мыслители, язык человека вообще неспособен пере-

дать истину, и поэтому, выступая с такого рода заявлениями и утверж-

дениями, люди оказываются ещё сильнее затянутыми в ловушку своих

собственных ограниченных человеческих условий и представлений.

Конфуцианской концепции "оценочного ума", с помощью которого че-

ловек "постигает истину", даосы в лице Чжуан-цзы противопоставили

тезис о "постоянном уме" ("чан синь"), уподобляемом ими зеркалу: так

же, как и зеркало, "постоянный ум" лишь отражает объекты, но не дает

им ни позитивных, ни негативных оценок; фиксируя изображения объек-

тов, он не подвергает анализу сами объекты. С помощью "постоянного

ума"человек оказывается способным осознать временный характер тех

конкретных форм, в которых предстают перед ним объекты, и тех конк-

ретных свойств, которые объекты обнаруживают в данный момент: он по-

нимает, что и те, и другие, неизбежно претерпят изменения.

Осознав это, человек перестает связывать свои представления о ми-

ропорядке и об истине с этими конкретными формами и свойствами, и

начинает связывать их с вечным процессом перемен. В результате чело-

век приобретает способность адаптации к любым конкретным объектам и

явлениям. Тем самым он познает все объекты и явления, не дезориенти-

рует самого себя. По представлениям даосов, действуя таким образом,

человек "позволяет [своему] уму следовать за Дао" (с.144). Или ─

иными словами ─ он "постигает Дао", который порождает все конкретные

объекты и явления и обусловливает все происходящие с ними перемены,

и тем самым "примиряет" себя с этими объектами и явлениями (с.144).

Даосы призывали людей к "подчинению". Они провозглашали необходи-

мость спокойной адаптации к тому, что происходит. Они указывали в

этой связи: законы неизбежного появления перемен не могут быть поко-

леблены, и поэтому человек должен просто подчиниться этим законам.

Осознав неизбежность перемен, которые предстоит претерпеть объектам

универсума, и свою неспособность оказать какое-либо влияние на про-

цесс этих перемен, человек, как считали даосы, позволяет событиям

развиваться своим "естественным" путём. Знание же принципов измене-

ний позволяет человеку, подчеркивали даосские мыслители, "жить хоро-

шо вне зависимости от характера своего века".

Даосы считали, что человек должен прийти к выводу о необходимости

пассивной адаптации ко всем обстоятельствам и к любой ситуации. А

сделав такой вывод, человек начинает проявлять подлинную терпимость

в отношении всех остальных людей, с которыми ему приходится сталки-

ваться, какими бы свойствами они не обладали в качестве эфемерных

индивидов, и легко адаптироваться ко всем внешним обстоятельствам,

какими бы удручающими они не оказывались. Используя свой упоминав-

шийся выше символ "постоянного ума" человека, даосы характеризовали

такого рода образ действий и позицию как "полировку зеркала"

(с.145). Они считали, что после этой "полировки" человек "достигает

гармонии с естественностью вещей".

Отныне что бы с ним ни случилось, т.е. какие бы перемены на него

не воздействовали, он будет рассматривать все как нечто предопреде-

ленное "дао", и воспринимать это с тем же самым послушанием, с каким

он воспринимает распоряжения родителей. Единственная трудность, ко-

торая может встретиться человеку на этом пути, сопряжена с последней

предопределенной ему переменой ─ смертью, но и в этой ситуации пра-

вильность указанного пути не может быть подвергнута сомнению. Но за-

то способный воспринять смерть как предопределенное со стороны "Дао"

изменение нынешнего положения человек конечно же окажется тем более

способен адаптироваться к любой ситуации, с которой ему придется

столкнуться: он будет знать, что сам он не может изменить естествен-

ный ход событий и придать ему желаемое направление.

Достижение человеком состояния, в котором он проявляет способ-

ность к описанным выше терпимости и адаптации, даосы характеризовали

как "девственную чистоту ума" (с.145). Но способность к достижению

этого состояния, которое они квалифицировали также как "постижение

внутреннего Дао", даосы тесно связывали с умением человека отказать-

ся от присущих ему желаний и от использования своего "оценочного

ума" . При этом они считали, что желания у человека перестают возни-

кать именно тогда, когда ему удается подавить в себе деятельность

"оценочного ума". А "внутреннее Дао" они рассматривали как единс-

твенный значимый аспект "син" человека. Или можно сказать наоборот:

"син" у даосов ─ это "дао", находящееся внутри человеческого индиви-

да.

Даосы подчеркивали, что, с их точки зрения, чем в большей степени

человек оказывается способным "забыть" свой "оценочный ум", тем ус-

пешнее он продвигается вперед по пути "постижения в себе внутреннего

Дао". Подавление же человеком деятельности своего "оценочного ума"

означало для даосов прежде всего отказ от использования качественных

характеристик всех объектов универсума, включая человека, поскольку

в этом случае акцент, как считали даосы, делался на различиях между

объектами, а эти различия квалифицировались даосами как относитель-

ные и эфемерные.

Даосские идеи о природе человека включали в себя категорическое

отрицание тезиса о неизбежности существования социальной иерархии.

Люди, которых даосы представляли как "образцовое" воплощение добро-

детелей, обозначались у них понятиями, не несшими в себе никакого

социального оттенка "Небесный человек" ("тянь жэнь"), "духовный че-

ловек" ("шэнь жэнь"), "подлинный человек" ("чжэнь жэнь"). Вознаграж-

дением для даосского мудреца, который "выявляет" в себе свое "дэ",

является его осознанный союз с Единым.

В даосской мысли были представлены два аспекта названного союза:

интеллектуальный и физический. Интеллектуальный аспект сводился к

осознанию того, что все объекты универсума связаны чем-то воедино,

т.е. что, во-первых, все эти объекты произошли от одного общего ис-

точника, а во-вторых, в основе всех претерпеваемых этими объектами

перемен лежит единый управляющий этими переменами принцип. Причем

этот принцип продолжает действовать и после того, как конкретные

объекты уже прекращают своё существование. Тем самым указанный прин-

цип представляет собой стержень всего универсума.

Физический аспект сводился к установлению даосскими мудрецами

контактов между тем "ци", из которого состояли они сами, и тем, ко-

торое заполняло собой весь остальной универсум. Контакты эти уста-

навливались даосскими мудрецами путем контроля над собственным дыха-

нием. У даосов считалось, что в результате этого контроля "ци", из

которого состоит человек, "соединялось" с "ци" универсума. Не сов-

сем, правда, ясно, что именно происходило при названном "соедине-

нии". Можно лишь предположить, что имелось в виду следующее: и в

универсуме, и в человеке "ци" состоит из начал "инь" и "ян", но если

в универсуме между этими началами царит гармония, то у человека эта

гармония может оказаться нарушенной; контроль же над дыханием позво-

ляет восстановить эту гармонию и тем самым восстановить и связь меж-

ду "ци" человека и "ци" универсума. Похоже также, что при этом име-

лось в виду существование какой-то связи между объединением "ци" да-

осского мудреца с "ци" универсума и достижением этим мудрецом состо-

яния "девственной чистоты" собственного ума, в котором последний

уподоблялся зеркалу: ум человека достигал указанного состояния имен-

но в результате того, что он получал возможность "соединиться" с из-

начальным "ци".

Процесс "моделирования" человеком своего поведения по "Дао" или

по "дэ" заключал в себе у даосов два аспекта позитивный и негатив-

ный. При этом негативный аспект сводился к понятию "возвращение":

имелось в виду, что человек должен в течение своей жизни приближать

свое "возвращение" к первоисточнику, которое происходит в момент его

смерти. Делает же он это путем формирования "пустого ума", который

аналогичен "пустоте" "Дао". Считалось, что в процессе формирования

"пустого ума" происходит "возвращение" человека от состояния "чело-

веческого знания", которое характеризуется склонностью к вынесению

качественных оценок и выделения качественных различий, к состоянию

"отсутствия знаний" ("у чжи"), "отсутствия желаний" ("у юй") и "от-

сутствия интересов" ("у сы").

"Дао", напоминали даосы, действует не ради достижения каких-либо

целей. Когда "Дао" даёт жизнь всему сущему, то акция эта не предс-

тавляет собой никакого целенаправленного действия. И подобно тому

как "Дао" не преследует никаких целей своими действиями в универсу-

ме, поведение человека тоже не должно преследовать никаких целей.

Деятельность "оценочного ума" человека, связанная с вынесением ка-

чественных оценок и установлением качественных различий, порождает,

подчеркивали даосы, в поведении человека целенаправленные действия.

Человек же, который подражает "Дао", должен так же, как и "Дао",

проявлять незаинтересованность и безразличие.

Естественным состоянием человека даосы считали состояние младен-

ца, характеризующееся отсутствием всякой целенаправленной реакции на

воздействие внешних факторов. Достичь же этого состояния человек мо-

жет, как считали даосы, только с помощью своих собственных усилий ─

всякая помощь извне не только не способствует достижению этой цели,

но и, наоборот, лишь задерживает естественное развитие всего процес-

са.