**Концепции природы человека от конфуция до хань юя**

А.А. Гусейнов

Одной из наиболее фундаментальных проблем традиционной китайской философии, в особенности конфуцианства, была проблема природы человека (жэнь син). Ее обсуждение Ван Янмин ("Чуань си лу", цз. 3) относил к тому, что Конфуций называл "разговором о высшем" ("Лунь юй", VI, 19/21). Уже создателями конфуцианства были предложены такие решения этой проблемы, которые наметили магистральный путь дальнейших теоретических поисков и обусловили решающее значение ее аксиологического аспекта. Ко времени Ван Янмина были последовательно выдвинуты и пересмотрены все основные возможные на этом пути принципиально разнящиеся решения, и его концепция явилась последним существенным шагом вперед, тем более что нашествие маньчжуров, упразднившее идеологическое господство янминизма, поначалу значительно снизило общий уровень философствования, а затем проникновение западных идей изменило направление, которому следовала китайская философская мысль.

Конфуцианские концепции природы человека отличает понятийно-терминологическое единообразие, все они концентрируются вокруг основополагающей для китайской философии категории "син2" ("природная сущность", "качество", "характер", "пол"), которую Дай Чжэнь определил как "реальную телесную сущность и реальное дело" (ши ти ши ши) ("Мэн-цзы цзы и шу чжэн", цз. 3). Ее главный теоретический смысл - конкретная индивидуальная природа, т.е. естественные и подлинные качества каждой отдельной вещи или категории вещей-дел, и в первую очередь человека. К примеру, согласно формулировкам Чжу Си, "в Поднебесной нет вещи, не имеющей [индивидуальной] природы", а "[индивидуальная] природа есть то, чем наделен человек" ("Чжу-цзы юй лэй", цз. 4, 5). Поэтому и без специального определения иероглиф "син2" часто обозначает именно человеческую природу. За этим стоит не терминологическая расплывчатость, а мировоззренческая установка, согласно которой человек мыслился одним (хотя и центральным) из "десяти тысяч [родов] вещей", образующих весь мир.

Этимология иероглифа "син2", состоящего из знаков "сердце, центр" (синь) и "жизнь, рождение" (шэн), обнаруживает идею витального центра или психосоматической основы живого существа, на что прямо указывал Дун Чжуншу, который из производности "имени (мин1) син2" от "шэн" делал умозаключение: "Естественные (цзы жань) качества (цзы3) рожденного-живущего (шэн) называются [индивидуальной] природой (син2). [Индивидуальная] природа - это основа (чжиг)" ("Чунь цю фань лу", цз. 10, гл. 35).

В философских построениях "[индивидуальная] природа", как правило, фигурировала в соотношении с понятиями "добро" (шань), "зло" (э), "сердце" (синь), "предопределение" (мин1), "чувства, чувственность" (цин), "принцип" (ли). В буддийских текстах она соответствовала терминам "svabhava", "prakrti", "pradhana".

В конфуцианском осмыслении основных характеристик природы человека учение самого Конфуция, по всей вероятности, следует считать "нулевым циклом". В нем были даны предпосылки для различных, даже противоречащих друг другу точек зрения по этой проблеме. В "Лунь юе" сообщается, что "нельзя было услышать рассуждений учителя (т.е. Конфуция. - А.К.) о природе (син2) и небесном пути" (V, 13), но там же приводится и принципиально важное высказывание Конфуция: "По природе [люди] близки друг другу, а по привычкам далеки друг от друга"(ХVII, 2)). Вероятнее всего, в этом высказывании заключена мысль о единстве человеческой природы и ее нейтральности по отношению к добру и злу, которые становятся свойственны человеку под влиянием внешних обстоятельств.

Вместе с тем "Лунь юй" наполнен изречениями, утверждающими разнокачественность людей: "Случается, что благородный муж негуманен, но еще не случалось, чтобы ничтожный человек был гуманен" (XIV, 6); "Благородный муж достигает высшего, ничтожный человек достигает низшего" (XIV, 23); "Высшая разумность и низшая глупость неизменны" (XVII, 3); "С людьми выше среднего можно говорить о высшем, с людьми ниже среднего нельзя говорить о высшем" (VI, 19/21); "Знающие от рождения суть высшие, знающие по научении суть следующие, научающиеся через нужду суть следующие за следующими, не научающиеся [даже] через нужду суть низшие среди людей" (XVI, 9).

Во всех этих высказываниях не говорится прямо о природе человека: термин "син2" встречается в "Лунь юе" только дважды, и обе включающие его фразы мы уже процитировали. Поэтому указанные градации можно считать относящимися к благоприобретенным свойствам, однако кое-что разнит людей от рождения и ничем не может быть устранено: "высшая разумность и низшая глупость неизменны". Но принципиально важно то, что данное разграничение касается только интеллектуальных качеств человека, не распространяясь ни на его моральные качества, ни тем более на его природу в целом.

Некоторые из последующих конфуцианцев стремились универсализировать различие человеческих качеств, превращая его в различие природы людей (подробнее об этом - ниже), другие, наоборот, старались его теоретически сгладить. Интересно, например, что уже в "Чжун юне", произведении, традиционно приписываемом кисти внука Конфуция - Цзы-Сы (492-431 или 483-402), приведенное выше высказывание Учителя специфическим образом трансформируется: "Некоторые знающи от рождения, некоторые знающи по научении, некоторые знающи через нужду, но что касается знания, то оно едино" (§ 20). Здесь подчеркивается единство людей с точки зрения качества того знания, которым они располагают, и отсутствует категория "не научающихся [даже] через нужду", тогда как в другом месте говорится, что и глупец может быть причастен к знанию пути "благородного мужа" (§ 12).

Все это вполне соответствует общему пафосу "Чжун юна", состоящему в утверждении сущностного единства всех людей. Тем же пафосом проникнуто и другое фундаментальное конфуцианское сочинение, автором которого считается непосредственный ученик Конфуция - Цзэн-цзы, а именно "Да сюэ". В нем доказывается врожденная склонность всякого человека к добру: "Ничтожный человек, пребывая в праздности, творит недоброе и способен в этом дойти до крайности, однако, столкнувшись с благородным мужем, в томлении скрывает свою недоброту и прикидывается добрым" (II, 6.2), - и в качестве всеобщей и универсальной задачи выдвигается требование "остановки на добре (высшем, абсолютном благе - чжи шань. - А.К.)" (I, 1).

Великий последователь Конфуция - Мэн-цзы, развивая идею Учителя об общности природы всех людей, что наиболее ярко выразилось в его тезисе: "Совершенномудрые и я (мы) - однородны" ("Мэн-цзы", VI А, 7), определил эту сущность как изначальную доброту. "Человеческая природа добра" (жэнь син шань е) ("Мэн-цзы", IV А, 2, III А, 1), и это свойство присуще ей так же, как воде - свойство течь вниз.

Под изначальной добротой Мэн-цзы понимал главным образом четыре прирожденных специфических качества человека, своим истоком имеющих непосредственное спонтанное чувство, а завершением - сознательное поведение.

"Мэн-цзы сказал: "Все люди обладают не выносящим [чужого страдания] сердцем... У всякого человека, вдруг увидевшего ребенка, готового упасть в колодец, будет испуганное и страшащееся, соболезнующее и сострадающее сердце. И это происходит не из-за внутренней близости с родителями ребенка, не из желания иметь хорошую репутацию среди соседей и друзей и не из отвращения к тому, что ребенок разразится воплями. Отсюда видно, что не имеющий соболезнующего и сострадающего сердца - не человек, не имеющий стыдящегося [за себя] и негодующего [на другого] сердца - не человек, не имеющий отказывающего [себе] и уступающего [другому] сердца - не человек. Соболезнующее и сострадающее сердце - начало гуманности, стыдящееся [за себя] и негодующее [на другого] сердце - начало должной справедливости, отказывающее [себе] и уступающее [другому] сердце - начало благопристойности, утверждающее и отрицающее сердце - начало разумности. Человеку принадлежат эти четыре начала, так же как ему принадлежат четыре конечности (см том)"" ("Мэн-цзы", II А, 6).

Ту же мысль Мэн-цзы высказывал в другом месте, специально разъясняя тезис о доброте человеческой природы: "Все люди обладают соболезнующим и сострадающим сердцем, все люди обладают стыдящимся [за себя] и негодующим [на другого] сердцем, все люди обладают благоговейно-уважительным и почтительно-осторожным сердцем. Соболезнующее и сострадающее сердце - это гуманность, стыдящееся [за себя] и негодующее [на другого] сердце - это должная справедливость, благоговейно-уважительное и почтительно-осторожное сердце - это благопристойность, утверждающее и отрицающее сердце - это разумность. Гуманность, должная справедливость, благопристойность и разумность не извне внедрены в меня, они мне исконно (гу\) присущи" ("Мэн-цзы", VI А, 6). Естественным выводом отсюда было признание того, что "всякий человек может стать [совершенномудрым] Яо или Шунем" ("Мэн-цзы", VI Б, 2).

Истолковывая доброту как изначальное свойство человеческой природы, Мэн-цзы не только развивал, но и ревизовал взгляды Конфуция, который связывал понятие доброты (шань) с высшей категорией человеческих существ: "Учитель сказал: "Совершенномудрого человека я не видел. Увидеть благородного мужа - этого достаточно. Доброго (шань) человека я не видел. Увидеть обладающего постоянством - этого достаточно"" ("Лунь юй", VII, 26). В "Цзо чжуани", произведении, традицией приписываемом кисти Цзо Цюмина, ученика и современника Конфуция, эта идея выражена максимой: "Добрый человек есть основание (цзи2) неба и земли" (Чэн-гун 15 г., I, 5).

Слишком высокое представление Конфуция о доброте, очевидно, дало в дальнейшем основание для идентификации его положений с теориями более позднего времени, в частности с концепцией множественности человеческих природ. Так, по поводу его тезиса о неизменности высшей разумности и низшей глупости в 20-м цзюане "Ханъ шу" ("Книги [о ранней династии] Хань") говорится: "Способность участия в совершении добра и неспособность участия в совершении зла называется высшей разумностью... способность участия в совершении зла и неспособность участия в совершении добра называется низшей глупостью... Способный участвовать и в совершении добра, и в совершении зла называется средним человеком". В "Ханъ шy" на этом теоретическом основании- строится девятиступенчатая классификация (три ступени высшего класса, три ступени среднего класса, три ступени низшего класса) мифических и исторических персонажей от "сотворения мира" до тогдашней современности.

Главным оппонентом Мэн-цзы в вопросе о характере человеческой природы традиционно считается другой великий конфуцианец древности, Сюнь-цзы (Сунь Цин), утверждавший, что "человеческая природа зла; то, что она добра, - искусственное приобретение" (жэнь син э, ци шань чжэ вэй е) ("Сюнь-цзы", гл. 23). Сюнь-цзы, так же как и Мэн-цзы, исходил из положения Конфуция об общности природы всех людей: "Природа [совершенномудрых] Яо и Шуня и [негодяев] Цзе и Чжи едина. Природа благородных мужей и ничтожных людей едина" (там же). Но в отличие от Мэн-цзы он утверждал, что "[обычный] человек с улицы может стать [совершенномудрым] Юем" (там же) только путем преодоления своих врожденных инстинктов и естественных склонностей, путем преобразования своей изначальной природы (фань юй син, хуа син), а отнюдь не следования ей (цун син).

Доказывая положение об изначальной недоброте человеческой природы, Сюнь-цзы ссылался на то, что человеку от рождения присущи желания и стремления, противоречащие прежде всего двум из четырех указанных Мэн-цзы сущностных человеческих качеств - благопристойности и должной справедливости. Любовь к пользе-выгоде губит способность "отказывать [себе] и уступать [другим]" ("польза-выгода" - "ли2" - стандартный антоним "должной справедливости" - "и", а названная способность, как это явствует из вышеприведенных слов Мэн-цзы, - начало благопристойности), плотские же страсти непосредственно губят благопристойность и должную справедливость (там же).

Выдвигая свою концепцию, Сюнь-цзы открыто полемизировал с Мэн-цзы. Но Мэн-цзы также развивал свой взгляд в полемике с философом Гао-цзы, который был то ли его учеником, то ли старшим современником, последователем Мо-цзы и именем которого названа излагающая эту дискуссию гл. VI "Мэн-цзы". Гао-цзы утверждал, что "природа человека безразлична к добру и недобру" (жэнь син чжи у фэнь юй шанъ бу шпнь) ("Мэн-цзы", VI А, 2). Интересно при этом, что и Гао-цзы и Сюнь-цзы, исходя из разных представлений о человеческой природе (первый - как нейтральной, второй - как злой), одинаковым образом истолковывали возникновение доброты в человеке. Оба философа отождествляли ее с благоприобретаемыми свойствами (Гао-цзы - с гуманностью и должной справедливостью, Сюнь-цзы - с должной справедливостью и благопристойностью), изменяющими изначальную природу человека точно так же, как изменяет иву превращение в чашу (Гао-цзы), а кривое дерево - искусственное выпрямление (Сюнь-цзы).

Гао-цзы понимал нейтральность человеческой природы в абсолютном смысле, т.е. не считал для нее возможным сделаться доброй или злой. Добрыми или злыми могут быть лишь те формы, в которых она реализуется. Это хорошо видно из следующего высказывания ученика Мэн-цзы - Гунду-цзы: "Гао-цзы говорит: "[Человеческая] природа лишена как добра, так и недобра". Некоторые говорят, что "[человеческая] природа может быть (сделаться - вэй. - А.К.) доброй, а может быть (сделаться) недоброй"... Другие говорят, что "есть добрая человеческая природа и есть недобрая человеческая природа"" ("Мэн-цзы", VI A, 6).

Китайские комментаторы полагают, что "некоторые" здесь выражают точку зрения конфуцианца "в третьем поколении" (т.е., видимо, современника Цзы-Сы) - философа Ши Ши. О последнем Ван Чун сообщает следующее: "Человек [эпохи] Чжоу - Ши Ши считал, что человеческая природа имеет добро и имеет зло (жэнь син ю шанъ ю э). Если брать добрую природу человека и, пестуя, доводить ее до высшей степени, тогда разовьется добро. [Если же брать] злую природу [человека] и, пестуя, доводить ее до высшей степени, тогда разовьется зло" ("Лунъ хэн", гл. 13).

Есть, впрочем, некоторое основание для сомнения в тождестве идей, приписанных анониму в "Мэн-цзы" и Ши Ши в трактате Ван Чуна. И там и тут говорится о возможности сделать человеческую природу доброй или злой, но в первом случае вовсе не утверждается, как во втором, что предпосылкой данного преобразования является изначальное наличие в человеческой природе и добра и зла. Поэтому из приводимого Гунду-цзы первого анонимного тезиса можно извлечь лишь мысль о том, что человеческая природа потенциально добра и зла, тогда как Ши Ши, согласно Ван Чуну, полагал ее и доброй и злой актуально.

Представленный Гунду-цзы в предельно обобщенном и недетализированном виде такой подход к вопросу о человеческой природе был теоретически разработан в учении Дун Чжуншу. Определяя ее как "основу" (чжи2), он замечал, что последняя из "имени добра", в отличие от "имени [человеческой] природы", не выводима (чжун), и, следовательно, нельзя говорить, что "основа - добра", но можно прибегнуть к сравнению: "[Человеческая] природа подобна рису на корню, добро - рису в зерне. Хотя рис в зерне происходит из риса на корню, нельзя рис на корню всецело отождествлять с рисом в зерне. Хотя добро происходит из [человеческой] природы, нельзя [человеческую] природу всецело отождествлять с добром" ("Чунь цю фанъ лу", цз. 10, гл. 35).

Таким образом, Дун Чжуншу первым ввел очень важную идею доброты человеческой природы как ее потенциального состояния. Еще не будучи доброй, человеческая природа от рождения обладает "доброй основой" (шпнь чжи), "добрым началом" (шань дуань). Актуализирует потенциальную доброту человеческой природы обучение и воспитание. Признание актуальной нейтральности изначальной человеческой природы сближает Дун Чжуншу с Конфуцием, оценка ее как потенциально доброй - с Мэн-цзы, а упор на социализацию как фактор формирования доброго начала в человеке - с Сюнь-цзы. В этом смысле можно согласиться с утверждением- Фэн Юланя, что учение Дун Чжуншу о природе человека "представляет собой синтез идей Конфуция, Мэн-цзы и Сюнь-цзы" [1].

1 Фэн Юланъ. Чжунго чжэсюэ ши (История китайской философии). Шанхай, 1935. Т. 2. С. 517-518.

Дун Чжуншу принадлежат еще два важных нововведения в области философских представлений о человеческой природе. Во-первых, он указал на дуалистичную структуру человеческой природы (в широком смысле), состоящей, по его мнению, из природы (в узком смысле) и чувственности (цин): "Телесной ичности (шэнъ) присущи природа и чувственность, так же как небу присущи [силы] инъ и ян" ("Чунь цю фань лу", цз. 10, гл. 25) Природу (в узком смысле) Дун Чжуншу трактовал как добротворный, а чувственность - как злотворный фактор.

Идея сложносоставности человеческой природы представляет собой существенный шаг вперед не только по отношению к концепциям, исходящим из ее однокачественности (природа добра, зла и нейтральна), но и по отношению к концепции, исходящей из ее разнокачественности (одновременное наличие в ней и добра и зла), поскольку таким образом дифференцируются природные факторы добра и зла, с одной стороны, и добро и зло как свойства природы - с другой.

Во-вторых, Дун Чжуншу ввел "принцип относительности" применительно к понятиям доброты и природы. С этой точки зрения человеческая природа может считаться доброй, если ее сравнивать с природой птиц и зверей, но не может считаться таковой, если ее сравнивать с природой совершенномудрых. И то, что называется природой совершенномудрых, не является природой в том же смысле, что и природа средних людей, а природа последних не есть природа в том же смысле, что природа совершенных ничтожеств (доу шао) [1]. Дун Чжуншу утверждал, что Мэн-цзы в своей теории ориентировался на превосходство человеческой природы по сравнению с природой животных, тогда как он сам ориентируется на то, что природа обычных людей (которую он только и имеет в виду под "природой") уступает природе совершенномудрых, т.е. не добра по большому счету.

1 Выражение "доу шао" восходит к "Лунь юю" (XIII, 20) и буквально означает "маленькая корзинка".

За довольно тонкими дистинкциями Дун Чжуншу последовала более простая и радикальная концепция Ян Сюна, который с наибольшей отчетливостью и последовательностью выразил восходящую, видимо, к Ши Ши идею амбивалентности человеческой природы. Ян Сюн писал: "В человеческой природе добро и зло перемешаны (жэнъ чжи син е шанъ э хунь). Если совершенствовать присущее ей добро, то станешь добрым человеком. Если совершенствовать присущее ей зло, то станешь злым человеком" ("Фа янь", цз. 3).

Вернемся, однако, к цитате из "Мэн-цзы". Во втором анонимном тезисе, воспроизведенном Гунду-цзы, проблема доброты или недоброты человеческой природы решается уже не "качественно", а "количественно", т.е. утверждается, что природа одних людей добра, и природа других - недобра.

У Дун Чжуншу эта идея приобрела завуалированную форму, поскольку, с его точки зрения, природа совершенномудрых - сверхприрода, а природа совершенных ничтожеств - недоприрода, и в соотношении с низшими разрядами все вышестоящие разряды - добры, а в соотношении с высшим абсолютным разрядом совершенномудрия все остальные - недобры.

Ван Чун, возобновив концепцию различных типов человеческой природы, попытался на ее основе синтезировать важнейшие принципы своих предшественников: "Действительность состоит в том, что человеческая природа бывает доброй, а бывает злой (жэнъ син ю шань ю э) [1], подобно тому, как человеческие способности бывают высокими, а бывают низкими. Высокие не могут стать низкими, а низкие не могут стать высокими... Я уверен, что высказывание Мэн Кэ [Мэн-цзы] о том, что человеческая природа добра, относится к людям выше среднего, высказывание Сунь Цина [Сюнь-цзы] о том, что человеческая природа зла, относится к людям ниже среднего, а высказывание Ян Сюна о том, что в человеческой природе добро и зло перемешаны, относится к средним людям" ("Лунь хэн", гл. 13) [2].

1 Формула Ван Чуна "жэнь син ю шань ю э" тождественна формуле Ши Ши, но выражает иной смысл: не в единой природе совмещаются добро и зло, а добры и злы разные природы.

2 Окончание этого фрагмента показывает, что приведенная в предыдущем примечании формула в контексте Ван Чуна может пониматься и в смысле Ши Ши - применительно к среднему человеку. Видимо, поэтому Ши Ши и его последователей Ван Чун считал "почти достигшими правильности" ("Лунь хэн", гл. 13).

С этой же синтезирующей точки зрения Ван Чун интерпретировал и концепцию Дун Чжуншу: "Высказывания [Дун] Чжуншу говорят о том, что Мэн-цзы видел присущую ей (человеческой природе. - А.К.) [силу] ям, а Сунь Цин видел присущую ей [силу] инъ". При этом, однако, он критически замечал: "Человеческая природа и чувственность совместно получаются из [сил] инь и ян. Рождаясь из [сил] инъ и ян, [они] могут быть изобильны или скудны. [Так], яшма, рождаясь из камня, может быть чистой, а может быть пестрой. Природа и чувственность, подобно [силам] инь и ян, разве могут быть исключительно добрыми?" ("Лунь хэн", гл. 13).

Обосновывая свою позицию, Ван Чун ссылался и на приводившиеся выше высказывания Конфуция. Стремясь связать их в единую систему, он заявлял, что слова Конфуция о взаимной близости людей по природе относятся к "средним людям" (людям средней категории), а его слова о неизменности высшей разумности и низшей глупости - к носителям абсолютного добра и абсолютного зла (цзи шань, цзи э) ("Лунь хэн", гл. 13). Таким образом, Ван Чун принципиально преодолел идею сущностного единства природы всех людей и тем самым фактически дезавуировал принцип возможности для "человека с улицы" стать совершенномудрым.

После Ван Чуна идею трех видов человеческой природы развивал Сюнь Юэ (148-209). Он применил в классификации людей термин "три категории" (сань пинъ), употреблявшийся ранее в классических древних текстах, но не в приложении к людям: например, в "Шу цзине" (гл. 6) говорится о "трех категориях металлов". Впоследствии этот термин взял на вооружение Хань Юй, которому и стало затем приписываться авторство теории трех категорий человеческой природы. Правда, деление людей на три категории Сюнь Юэ непосредственно связывал с предопределением (мин1), а не с природой.

Различая предопределение и природу, Сюнь Юэ писал: "Прирожденное называется природой, таковы тело (син1) и дух (шэнь1). То, благодаря чему устанавливается и завершается жизнь, называется предопределением" ("Шэнь цзянъ" - "Расширенное зерцало", гл. 5). Считая предопределение для людей высшей категории и предопределение для людей низшей категории константами, Сюнь Юэ признавал возможность влияния на предопределение, присущее людям средней категории, их собственных поступков: "Имеются три категории [небесного предопределения]. Высшая и низшая неизменны. Что касается средней, то она находится в зависимости от человеческих дел" ("Шэнь цзянъ", гл. 5).

В рамках такого различения основное внимание Сюнь Юэ уделял средней категории. При этом он уклонялся от прямой оценки природы в аспекте доброты или недоброты, рассматривая данные атрибуты скорее как присущие ее проявлениям (через посредство чувственности), нежели ей самой ("Шэнь цзянъ", гл. 5).

Свое отношение к другим концепциям человеческой природы Сюнь Юэ выражал следующим образом: "Мэн-цзы утверждал, что [человеческая] природа добра, Сюнь Цин [Сюнь-цзы] утверждал, что [человеческая] природа зла, Гунсунь [Ни]-цзы говорил, что [человеческой] природе не присущи ни добро ни зло, Ян Сюн говорил, что в человеческой природе добро и зло перемешаны, Лю Сян говорил, что [человеческая] природа и чувственность соответствуют друг другу: природа не является исключительно доброй, чувственность не является исключительно злой... Только высказывания [Лю] Сяна верны" ("Шэнъ цзянь", гл. 5).

Согласно Ван Чуну, Гунсунь Ни-цзы придерживался мнения Ши Ши, что в человеческой природе наличествует и добро и зло. Поскольку сочинения Гунсунь Ни-цзы утрачены, установить истину сейчас весьма сложно, тем более что одни авторы считают его учеником (учеником ученика) Конфуция, а другие - учеником Сюнь-цзы [1]. Следует, однако, признать, что в."Юэ цзи" ("Записках о музыке"), произведении, приписываемом Гунсунь Ни-цзы (как, впрочем, и Сюнь-

1 Го Мо-жо. Бронзовый век. М., 1959. С. 226-235, 254, 255.

цзы) и представляющем собой ныне 17/19-ю главу "Ли цзи", трактовка человеческой природы действительно близка к высказанному Конфуцием [1]. Там сказано: "От рождения человеку присуще спокойствие - такова небесная природа. В результате восприятия вещей возникают движения - таковы страсти (юй) природы. После того как вещи достигаются, а знания познаются, формируются любовь и ненависть (шоу) к ним. Если любовь и ненависть не умеряются внутри, а знания поглощены внешним, невозможно оборотиться к самому себе (фанъ гун), и небесный принцип гибнет".

1 См.: Го Можо. Бронзовый век. С. 233.

В "Юэ цзи" признание того, что человеку изначально присущ небесный принцип (тянъ ли), противоположный человеческим страстям (жэнъ юй) ("Когда человек изменяем вещами, тогда гибнет небесный принцип и до предела развертываются человеческие страсти"), а также того, что "благодать является началом (дуанъ) природы, сочетается с утверждением, что музыка, "будучи воспринятой, приводит в движение доброе сердце (шань синь) человека". Следовательно, добро здесь мыслится атрибутом не спокойной природы, а подвижной чувственности. Надо также учитывать, что "ненависть" из пары "любовь и ненависть" обозначается тем же иероглифом, что и "зло" из пары "добро и зло", поэтому представление о добре и зле как явлениях, принадлежащих подвижной познавательно-чувственной сфере, для данного контекста вполне естественно. Это сопоставимо с положениями Ван Янмина: "Наличие добра и зла - это движение пневмы (ци)"; "Наличие добра и зла - это движение помыслов" ("Чуанъ си лу", цз. 1,3). Таким образом, если считать сказанное в "Юэ цзи" выражением взглядов Гунсунь Ни-цзи, сообщение Сюнь Юэ следует признать верным.

Что касается взглядов Лю Сяна (77-6), то Ван Чун приводит следующее его высказывание, отсутствующее в сохранившихся произведениях этого философа: "[Человеческая] природа есть то, что таково от рождения. Будучи заключенной в телесной личности (шэнъ) человека, [она] не проявляется вовне. Чувственность есть то, что таково благодаря соприкосновению с вещами (изе юй у). [Она] выходит из тела вовне. Выходящее из тела вовне называется [силой] ян. Не проявляющееся вовне называется [силой] инь" ("Лунь хэн", гл. 13). Здесь бросается в глаза противоположная по сравнению с данной Дун Чжуншу корреляция между природой и чувственностью, с одной стороны, и силами инь и ян - с другой. Соотношение же того и другого с добром и злом не уточняется. Поэтому свои критические замечания в адрес Лю Сяна Ван Чун заключает словами: "Не говоря о том, добра или зла [человеческая] природа, а только обсуждая внешнее и внутреннее, [силы] инь и ян, трудно познать принцип. Согласно высказываниям Цзы-Чжэна (Лю Сяна), [человеческая] природа - это [сила] инь, а чувственность - это [сила] ян, однако природные данные (бин) и чувственность человека в конце концов добры или злы?" ("Лунь хэн", гл. 13).

Таким образом, все основные идеи и термины, затем развитые в более сложную и четкую систему Хань Юем, содержались уже в учении Сюнь Юэ. В начале своего трактата "Юань син" ("Обращение к началу [человеческой] природы"), специально посвященного разбираемой проблеме, Хань Юй писал: "Существуют три категории [человеческой] природы, а того, благодаря чему она является природой, пять". Далее он пояснял, что высшей категории (шан пинь) присуще только добро, низшей (ся пинь) - только зло, а средней (чжун пинь) - и добро и зло. Пять качеств, делающих человеческую природу тем, что она есть, суть следующие: гуманность, благопристойность, благонадежность (синъ2 - способность вызывать доверие), должная справедливость и разумность. Из перечисленных пяти качеств важнейшим Хань Юй считал гуманность.

Его представления о соотношении трех категорий человеческой природы с ее пятью сущностными качествами показаны ниже (знак "+" означает наличие данного качества, а "-" - наличие его противоположности):

Категории человеческой природы определялись Хань Юем и по второму параметру: по степени совершенства присущей человеку чувственности, т.е. семи эмоций: радости, гнева, печали, страха, приязни, ненависти, вожделения. В высшей категории семь эмоций пребывают в состоянии уравновешенности, или "срединности" (чжун) [1], в средней - незначительно отклоняются в ту или иную сторону, в низшей - недостаточны или чрезмерны.

1 Ср.: "Непроявленность веселья и гнева, печали и радости называется уравновешенностью (буквально: срединностью - чжун. - А.К.). Соответствие мере при проявлении всех [этих чувств] называется гармоничностью (хз). Уравновешенность (сре-динность) - это великий корень Поднебесной. Гармоничность - это не имеющий преград путь (дао) Поднебесной ("Чжун юн" § 1).