

К.Е. Барабошкин

ИСАА МГУ

Ван Чун о человеческой природе

Проблема человеческой природы является одной из важнейших проблем в традиционной китайской философской мысли. Центральным понятием в ней является *син* 性. А.И. Кобзев пишет, что «этимология иероглифа *син* (знаки „рождение“, „жизнь“ и „сердце“) указывает на его отношение к природному началу, а применительно к человеку – на связь с психосоматической структурой» [1, с. 273] и обычно обозначает его природу. И, что хотя «*син* – это природные качества каждой отдельной вещи», но «в особенности человека. Поэтому и без специального определения иероглиф *син* часто обозначает именно человеческую природу» [3, с. 253].

Мыслитель первого века нашей эры Ван Чун (王充) в критическом ключе рассматривает понятие *син* в конфуцианстве, однако исходной точкой в формировании его собственного представления об этом понятии, является, безусловно, именно представление самого Конфуция. И хотя в *Луньюе* 论语 («Беседы и суждения») говорится, что «Можно изведать просвещённость нашего Учителя, но слов о человеческой природе и пути Небесном от него не услышишь» [2, с. 27], в этом памятнике встречается его высказывание о том, что «природа каждого с другим сближает, привычка друг от друга отдаляет» [2 с. 29] (Ван Чун впоследствии сошлётся на эти слова).

Многие после Конфуция рассуждали о природе человека, среди них были Гаоцзы (4 в до н.э.), Мэнцзы (4–3 вв. до н.э.), Сюньцзы (3 в. до н.э.), Ян Сюн (1 в. до н.э. – 1 в н.э.), Цзысы (5 в. до н.э.), Дун Чжуншу (1 в. до н.э.)... [3, с. 255].

Ван Чун весьма подробно анализирует взгляды этих мыслителей и некоторых других в своём труде *Луньхэн* 论衡 («Весы суждений»). Мною были рассмотрены две главы из его трактата: *Бэньсин пянь* 本性

篇 («Об изначальной природе») и *Шуайсин пянь* 率性篇 («О направлении природы»). В главе «Об изначальной природе», Ван Чун обосновывает свою точку зрения, анализируя мнения других мыслителей. В главе «О направлении природы» автор говорит о возможности изменения природы человека. И хотя в современных редакциях труда глава «О направлении природы» предшествует главе «Об изначальной природе», однако для понимания точки зрения Ван Чуна представляется верным их рассмотрение в обратном порядке.

Композиционно эти две главы отличны друг от друга. На это есть своя причина – в этих главах автор преследовал различные цели.

Свою главу «Об изначальной природе» Ван Чун строит следующим образом: он начинает со вступления, которое открывается рассуждением о значении чувств и природы в человеческой культуре: «Таким образом, доискиваясь до конца чувств и природы, ритуал исполняют в качестве предостережения, а музыку – в качестве ограничения. В природе заключены скромность и уступчивость, поэтому создали ритуал, чтобы приводить в соответствие с тем, что ей следует...» [4, с. 71] Также во вступлении Ван Чун даёт объяснение тому, что побудило его написать эту главу: «В прошлом, среди конфуцианских учёных, когда они создавали свои сочинения, не было никого, кто не обобщал бы этого (т.е. проблему чувств и природы. – К.Б.), однако никто из них не мог прийти к правильному утверждению» [4, с. 71].

Таким образом, Ван Чун выстраивает свою главу на анализе мышлений некоторых философов относительно вопроса об изначальной природе человека.

После вступления, автор, в качестве начала своего историко-философского рассуждения выдвигает положение о тех учениках Конфуция, которые в своём учении об изначальной природе «весьма близко подошли к тому, что является правильным» [4, с. 72]. То есть, предваряя свою критику по отношению к другим авторам, Ван Чун даёт нам своего рода эталон. Тут он говорит о мыслителях, которые жили в эпоху Чуныцю 春秋 (770–476 гг. до н.э.): Ши Шо, Ми Цзыцзяне, Цидяо Кае и Гунсунь Ни. Они, хотя и имели расхождение во взглядах, но все считали, что природе человеческой присущи и добро и зло.

Затем Ван Чун переходит к основной части данной главы, которая заключается в последовательной критике трудов Мэнцзы, Гаоцзы, Сюньцзы, Лу Цзя, Дун Чжуншу и Лю Цзычжэна (1 в. до н.э.).

Саму критику он строит также двум схемам: построение критики каждого философа в частности (микросхема) и построение всей критической части главы в целом (макросхема). Схемы построения критики в отношении каждого из философов весьма схожи, однако в них также наблюдаются определённые вариации.

Сначала рассмотрим микросхемы и их вариации.

Возьмём, к примеру, первую критику Ван Чуна, в которой он обращается к Мэнцзы. Вначале Ван Чун формулирует основную мысль Мэнцзы, который писал о доброте человеческой природы, и говорил, «что человек по природе добр, что же касается того, что он [бывает] не добр – это результат воздействия на него внешнего мира» [4, с. 72]. Мыслитель не просто формулирует эту мысль, но и подробно истолковывает её, а потом переходит к критике. Важно отметить, что Ван Чун в критике Мэнцзы опирается, прежде всего, на примеры, которые сами призваны навести читателя на мысль о том, что точка зрения Мэнцзы относительно человеческой природы не совсем верна. Отойдя от примеров, он вновь обращает внимание на неверность взглядов Мэнцзы, в этот раз относительно утверждения последнего о возможности определения характера человека по зрачкам – мыслитель ссылается на опыт любого человека, который полнее может видеть, что даже у младенцев зрачки бывают и ясными, и мутными, чем указывает на несоответствие с рассуждениями Мэнцзы, согласно которым у всех младенцев зрачки должны быть ясными. После этого Ван Чун подводит итог, что слова Мэнцзы не соответствуют реальности. На этом, казалось бы, можно было уже переходить к критике следующего философа, однако Ван Чун, пытается показать, что хоть Мэнцзы и ошибался, но в словах его также есть доля истины. И если судить обо всём именно с точки зрения Мэнцзы, то «разговоры о доброй природе человека также имеют основание (причину)» [4, с. 73].

Таким образом, можно выделить следующую схему критики Ван Чуна.

1. Выявление основного тезиса философа.
2. Разъяснение этого тезиса.
3. Последовательное подведение читателя к мысли о том, что точка зрения того или иного философа не совсем верна.
4. Признание относительной верности взглядов оппонентов.

Однако эта схема работает не на всех мыслителях и претерпевает некоторые изменения.

Так, говоря об идеях Лу Цзя, Ван Чун также формулирует основной тезис мыслителя. По мнению автора, Лу Цзя говорил о том, что «ритуал и справедливость составляют человеческую природу, и что человек может изучать в себе полученную им судьбу и следовать ей» [4, с. 75]. Однако, становится ясно, что Ван Чун не видит особого смысла в рассуждениях подобного рода – вместо того, чтобы путём ряда примеров или достаточно объёмных рассуждений привести читателя к осознанию того, что мыслитель не прав, автор прямо и быстро приводит читателя к выводу, что Лу Цзя не говорит ни о доброте,

ни о зле, ни об исправлении природы человеческой, а говорит лишь о следовании своей природе и судьбе. Тут Ван Чун задаётся весьма закономерным вопросом – в чём же состоит польза от такого рода суждений? И судя по тому, что четвёртый пункт схемы здесь отсутствует, автор прямо даёт понять, что пользы от такого рода суждений нет. Таким образом, схема анализа взглядов мыслителей упрощается тем больше, чем Ван Чун видит меньше смысла в их рассуждениях.

Теперь перейдём к рассмотрению макросхемы критической части главы. Для этой части Ван Чун разбивает шесть мыслителей на группы по три человека. Порядок первой группы определён не случайно (Мэнцзы – Гаоцзы – Сюньцзы). Гаоцзы находится в центре схемы, так как по мысли своей представляет нечто среднее между Мэнцзы и Сюньцзы. Если Мэнцзы говорил, что человек по природе добр, а Сюньцзы утверждал обратное, то Гаоцзы в принципе не говорит о том, каков человек по природе, но говорит о том, что поступки человека определяет привычка. Также надо отметить, что Ван Чун, хоть и критикует этих трёх мыслителей, но всё же находит относительную верность их взглядов. Чего он не приемлет, так это абсолютизацию, характерную для этих трёх философов: Мэнцзы – ВСЕ люди по природе добры; Сюньцзы – ВСЕ люди по природе злы; Гаоцзы – ВСЕ люди являются средними людьми.

Со второй же группой мыслителей (Лу Цзя – Дун Чжуншу – Лю Цзычжэн), состоящей также из трёх человек, дело обстоит несколько иначе. Их идеи нельзя применить на практике, с точки зрения Ван Чуна они в принципе бесполезны. Построение схемы критики этих трёх философов основано не на оппозиции их взглядов, а скорее, на том, насколько понятны их рассуждения. Если слова Лу Цзя и Чжуншу понятны, хотя никакой видимой пользы не несут, то идеи Лю Цзычжэна не то, что на практике не применимы, но и в принципе, трудно воспринимаемы, поэтому Ван Чун и пишет, что мысль Лю Цзычжэна «исходя из разумного основания, трудно понять» [4, с. 77].

За критической частью следует заключение. Здесь Ван Чун приходит к выводу, что все рассмотренные им конфуцианские учёные, безусловно, являются великими людьми, однако, в рассуждениях о чувствах и природе человека они не приходят к верному выводу. И «лишь ученики Конфуция – Ши Шо и Гунсунь Ни, весьма близко подошли к тому, что является правильным» [4, с. 77]. Таким образом, можно сказать, что здесь в композиции используется приём кольца (просаподосиса): Ван Чун начинает и заканчивает свою критику мыслью о правильности взглядов учеников Конфуция. Финалом же главы является подведение итога: «Поэтому я считаю, что Мэнцзы говорил о доброте человеческой природы потому, что имел в виду тех, кто

выше среднего человека. Сунь Цин говорил о зле человеческой природы потому, что имел в виду тех, кто ниже среднего человека. Ян Сюн говорил о смешанности в человеческой природе добра и зла потому, что имел в виду среднего человека. Если же привести эти положения в соответствие с канонами и Путём, то их можно использовать для обучения. Но в том, чтобы раскрыть до конца принципы человеческой природы, они ещё недостаточны» [4, с. 78].

И надо сказать, что это заключение даёт лишний повод подтвердить логику построения критической части главы – подводя итог всему вышесказанному, Ван Чун даже не упоминает Лу Цзя, Дун Чжуншу и Лю Цзычжэна.

Сам Ван Чун пишет: «истинным же является то, что человеческая природа бывает и доброй и злой, как способности людей бывают высокими и низкими... Изначальная природа и судьба едины по сущности. В соответствии с судьбой бывают богатыми и худородными, а по природе – добрыми и злыми; говорить, что природа не делится на добрую и злую, это вроде того, как сказать, что люди в соответствии с судьбой не разделяются на богатых и бедных» [4, с. 77].

То есть, во-первых, исходя из его критики, можно понять, что человеческой природе присуще и добро и зло. Добро и зло, в свою очередь исходят из чувств, которые рождаются от Инь и Ян. Каким же будет человек, зависит, в первую очередь, от соотношения добра и зла в его изначальном *ци* 气. Люди, в соответствии с этим делятся на две категории:

1. Люди, в которых проявляется высший предел добра или зла.
2. Средние по этому критерию люди.

Получается, что существуют люди, в которых добро проявляется в высшей степени, но это не означает, что в них нет зла – оно есть, но настолько мало, что человека с такой природой не направить по злему пути, также и с людьми в высшей степени злыми – их невозможно наставить на путь добра. Тут Ван Чун ссылается на Конфуция: «Нельзя изменить только наивысшую мудрость и наибольшую глупость» [4, с. 77].

Однако в большинстве случаев соотношение добра и зла таково, что составляет уровень так называемого *чжунжэня* 中人 («среднего человека»), деяния которого при жизни будут зависеть от его привычки делать добрые или злые дела. По Ван Чуну природу человека как таковую изменить невозможно: «Природа человека бывает доброй и недоброй, и даже если премудрые будут воздействовать и достойные обучать, они не смогут её изменить» [4, с. 38]. Именно об изменении природы в этом смысле и идёт речь в главе «О направлении природы». В этой главе Ван Чун показывает, что подавляющее большинство

людей может быть перевоспитано. Хотя изначальную природу человека не изменить, но человека можно переделать в нравственном отношении, поскольку нравственность в нём философ относит к числу естественных способностей, которые вполне поддаются развитию.

При первом взгляде на главу «О направлении природы» бросается в глаза, что она совершенно не походит по построению на главу «Об изначальной природе». Здесь можно выявить вступление, однако если в главе «Об изначальной природе» свою позицию Ван Чун раскрывал только в заключение, то в данной главе формулировка тезиса, собственно, и образует вступление. А после мыслитель приводит бесчисленное количество примеров и аналогий, которыми разъясняет и подтверждает свою точку зрения. И поэтому, композиционно главу можно разбить на две части: 1) вступление, с утверждением тезиса, и 2) доказательство этого тезиса. Доказательство же разбивается на множество малых подчастей, которые включают в себя примеры и толкование этих примеров.

Разбирать все примеры смысла не имеет – иначе есть большой риск сбиться на пересказ всей главы, но можно выявить некоторую структуру мысли Ван Чуна. В большинстве случаев она сводится либо к схеме: 1) Мысль – обоснование мысли на примере(ах). Либо наоборот: 2) Пример(ы) – пояснение примера(ов) и выведение из примера некоего утверждения. Иногда встречается и такая схема: 3) Пример – толкование \ утверждение – пример.

Более богатой структуры для этой главы не нужно – в ней Ван Чун не ведёт полемики, а пытается убедить читателя в достоверности своей точки зрения.

На протяжении всей главы Ван Чун обосновывает несколько утверждений. Во-первых: «природа человеческая – добрая может стать злой, а злая может стать доброй» [4, с. 39]. Происходит это благодаря внешнему воздействию на человека, путём обучения, наставления, и, в случае необходимости, – воодушевления каким-нибудь героем или авторитетом. Но возникает вопрос – если человека злого сделать добрым, не будет ли заметно, что он стал добрым лишь благодаря воспитанию, а не в силу врождённой доброты? Поэтому второе утверждение, которое делает Ван Чун – утверждение о том, в подавляющем большинстве случаев, если такое отличие и возьмёт место, то оно будет практически незаметным.

В рассмотренных главах в полной мере выявляются особенности рассуждений Ван Чуна. В оценке тех или иных взглядов для него большое значение имеет соответствие их эмпирической действительности и применимость на практике. Поэтому, руководствуясь именно этими критериями, автор соглашается с одними мыслителями

и критикует других. Стоит отметить, что критика Ван Чуна обоснована, а если он находит некоторые положения мыслителя, которого подвергает критике, верными, то непременно упоминает об этом и пытается дать толкование его позиции. Таким образом, Ван Чун по крупицам собирает верные размышления различных авторов, попутно указывая на их недостатки, и выводит свою точку зрения. Из того последовательного анализа, который проводит мыслитель, становится очевидно, что он не пытается выдвинуть какие-то новые взгляды по тому или иному вопросу, а очищает идею от противоречивых фактов и, обнаружив общее в положениях различных мыслителей, выводит из этого истинное положение. Также стоит обратить внимание и на широту охвата критики мыслителя, ведь помимо идеи «природы», Ван Чун рассматривает великое множество других идей, которые были выведены до него, каждая из которых, проходя через критику, находит у него собственное понимание. Немалую роль в критике Ван Чуна играет чёткая логика и простой стиль. Во главу угла он ставит ясность изложения, отбрасывая всё лишнее, что может повлиять на восприятие его трактата.

Резюмируя вышесказанное, нужно отметить, что именно тщательный анализ работ предшественников, выведение общей идеи из взглядов различных философов, логичная и последовательная аргументация, а также простой стиль изложения мыслей и делают трактат Ван Чуна «Критические рассуждения», тем произведением, которое подводит своего рода итог размышлениям древних китайцев о человеческой природе.

Литература

1. Китайская философия. Энциклопедический словарь / под ред. *М.Л. Титаренко*. М.: Издательство «Наука», 1994.
2. Конфуций. Изречения. Книга песен и гимнов / пер. *И.И. Семененко, А. Штукина*. М.: Издательство «АСТ», 2000.
3. Проблема человека в традиционных китайских учениях / под ред. *Т.П. Григорьевой*. М.: Издательство «Наука», 1983.
4. *Чжан Сыли* 张四季. *Чжунго гудай вэньхуа цюань юэду (ди и цзи ди шицзю цэ)*. *Луньхэн (шан цэ)* 中国古代文化全阅读 (第一辑第19册)。论衡 (上册) («Полное собрание книг для чтения по древнекитайской культуре (выпуск 1, том 19). Весы суждений. Первый том»). Чанчунь, 2008.