

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-1.14>

Ли Ваньли

ПРОБЛЕМА ОТНОШЕНИЙ НЕБА И ЧЕЛОВЕКА В ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Изучение отношений неба и человека - важный вопрос в древнекитайской философии. Небо здесь не полностью приравнено к природе, учение о небе и человеке не останавливается на исследовании отношений человека и природы. В статье рассматриваются характер отношений неба и человека в целом, взаимосвязь небесного Дао и социальных норм, проводится сравнение подходов конфуцианцев, даосов и буддистов в историческом аспекте. Несмотря на имеющиеся различия, все они сходятся в том, что небо является воплощением высшего разума, справедливости, а его функция заключается в регулировании порядка, наказании и награждении каждого человека в соответствии с его моральным обликом.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2018/1/14.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2018. № 1(87) С. 61-64. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2018/1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

УДК 323(510)

Дата поступления рукописи: 22.02.2018

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-1.14>

Изучение отношений неба и человека – важный вопрос в древнекитайской философии. Небо здесь не полностью приравнено к природе, учение о небе и человеке не останавливается на исследовании отношений человека и природы. В статье рассматриваются характер отношений неба и человека в целом, взаимосвязь небесного Дао и социальных норм, проводится сравнение подходов конфуцианцев, даосов и буддистов в историческом аспекте. Несмотря на имеющиеся различия, все они сходятся в том, что небо является воплощением высшего разума, справедливости, а его функция заключается в регулировании порядка, наказании и награждении каждого человека в соответствии с его моральным обликом.

Ключевые слова и фразы: человеческая сущность; небесное Дао; отношения неба и человека; социальные нормы; целостная принадлежность; конфуцианство; даосизм; буддизм.

Ли Ваньли

Забайкальский государственный университет, г. Чита
9144596000@mail.ru

ПРОБЛЕМА ОТНОШЕНИЙ НЕБА И ЧЕЛОВЕКА В ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Изучение древнекитайской философии сопряжено с необходимостью постижения целого ряда категорий, важнейшей из которых является категория неба («тянь»). Изучение отношений неба и человека представляется одним из краеугольных камней, своеобразным ключом к пониманию традиционного китайского мировоззрения. Для понимания общих правил функционирования всего живого необходимо ощущать и осмысливать целостные функции и принадлежность небесного Дао. Небо и человек едины, к пониманию сущности (природы) человека и социальных норм можно прийти через представления о небесном Дао.

Небо в сознании китайского народа – это не просто физический объект, а первооснова, верховное начало, символизирующее и воплощающее порядок в мире, организованность. Понятие неба сочетается с понятием добродетели (дэ). Само же небо было и остается воплощением высшего порядка, разума, целесообразности, справедливости и добропорядочности, а его культ приобретает традиционный характер.

В начальный период развития древнекитайской философии проблема отношения неба и человека начала связываться с представлениями о характере (природе) человека, т.е. о врожденных качествах, которые с самого начала закладывает в него небо (природа). Было выработано представление о потенциально «доброй» человеческой «природе», в которой с рождения в зачаточном состоянии уже были заложены все «добродетели».

Так, более двух тысяч лет назад Конфуций, размышляя о связи субъективных ощущений и рамок приличия, выдвинул суждение о том, что при сходной природе существует различие в приобретенных качествах [7, с. 36]. Он полагал, что изначально по своему характеру люди похожи. Мэн-цзы определял характер людей в рамках гуманности, долга, справедливости, мудрости, то есть моральных ощущений и рациональных возможностей, судил об этом с точки зрения добра. Сюнь-цзы считал человеческую натуру злой и определял ее содержание физиологическими и психологическими возможностями. Примечательно, что ранние конфуцианцы полагали, что наблюдать качества человека можно через его модель поведения и психологическую деятельность. Например, Конфуций, наблюдая за тем, как дети хоронят родителей, сделал вывод о скорби по родителям; Мэн-цзы, наблюдая за тем, как ребенок упал в колодезь, а люди просили о помощи, сделал вывод, что людям знакомо чувство сострадания [9, с. 83]. Ранние конфуцианцы в незначительной степени рассматривали основные характеристики человека с точки зрения небесного Дао.

Знания конфуцианцев о социальных нормах основывались на их знаниях о человеческой сущности. Конфуций полагал, что социальные нормы – это социализация моральных качеств. Мэн-цзы подразделял моральные качества на гуманность и справедливость. Он представлял патриархальные взгляды нерушимыми и полагал, что нельзя чувствовать исходя из кровного родства, указывал, что социально-политическая система ограничена патриархальными понятиями. Такая мысль Мэн-цзы заложила основу для конфуцианских социальных концепций, конфуцианская идеальная система «Чжоусских ритуалов» основывалась на принципах ритуалов, ритуальных законов. «Ли Цзи» стала политическим идеалом для конфуцианского государства. Основываясь на исторических записках царства Лу, Конфуций исследовал многолетнюю историю периода Весны и Осени, в результате чего он пришел к выводу, что хаос в период Весны и Осени происходил по причине того, что люди не следовали моральным правилам. История подтверждает, что для того, чтобы сформировать гармоничный политический строй и мораль, необходимо следовать моральным нормам, и в этом состоит суть исторического развития.

Первыми раскрывшими тему отношений неба и человека были даосы. Они полагали, что конфуцианцы рассуждали о натуре человека, исходя из физических свойств, то есть очень ограниченно, поскольку человек – мелкая крупница, созданная небом. Чтобы понять натуру человека, необходимо наблюдать за всем живым на земле, неотделимым от Дао, «потому мудрец исследует все живое» [6, с. 8]. Выделяемое даосами Дао есть источник всех живых существ во вселенной. Даосы рассуждали о человеческой натуре с точки зрения Дао и выдвигали отличающиеся от конфуцианцев идеи. Лао-цзы полагал, что невозможно понять человеческую

сущность, исходя из физических способностей, моральных ощущений, интеллектуальных способностей. Те, кто отталкивается от вышеизложенного, не понимает истинной человеческой природы. Он также полагал, что конфуцианское ошибочное понимание человеческой природы привело к мыслительному хаосу. Даосы считали, что человеческая натура – это физиологические потребности, не моральные ощущения и не интеллектуальные способности, но «скрытая добродетель», естественный характер, возврат к дарам природы, бесконечное стремление к небесному Дао или внутренние эмоции.

Даосы создавали каркас отношений неба и человека, основываясь на теории небесного Дао. Лао-цзы полагал, что человеческое общество характеризуется тем, что в нем, в отличие от природы, отнимают недостающее и добавляют к тому, что в избытке. Он говорил: «...люди подражают земле, земля подражает небу, небо подражает Дао, Дао подражает естеству» [4, с. 198]. Небо, земля и люди едины в Дао, а Дао сверхъестественно – таков общий закон движения всего живого. Взгляды даосов об общих правилах функционирования всего живого отличались от конфуцианских. Конфуцианцы утверждали, что достаточно овладеть процессом и состоянием изменений Инь и Ян, а даосы считали необходимым ощущать и осмысливать целостные функции и принадлежность небесного Дао.

Перед появлением буддизма еще одним течением, пытавшимся объяснить отношения неба и человека, был неодаосизм. Неодаос Ван Би полагал, что, исследуя небесное Дао, не нужно изучать процесс трансформации Инь и Ян, но необходимо анализировать причины или целостную принадлежность [2, с. 148]. Он описывал причины и принадлежность через «отсутствие» (无): «Когда Инь без Ян, Ян рождается, когда Ян без Инь – Инь формируется» [4, с. 197]. По его мнению, конфуцианская и даосская теории об исследовании человеческой сущности – взаимопроникающие и пересекающиеся, однако у человека есть не только физиологические потребности, моральные ощущения и интеллектуальные способности, но и высшие качества. Ван Би высмеивал работы конфуцианцев и даосов. Он полагал, что даже совершенному человеку не чужды человеческие чувства, например, чувство скорби Конфуция по его умершему ученику Янь Юаню. При этом совершенные люди отличаются от обычных людей тем, что сохраняют высшие качества. «Мудрец превосходит обычного человека, он просветленный, но, как и у всех, у мудрецов есть 5 чувств. Просветление может уравновесить тело, но не может не скорбеть и не радоваться» [2, с. 43].

Буддисты не обсуждали человеческую природу. Анализируя взаимосвязанное происхождение всего живого, они раскрывали пустую субстанцию всего живого, показывая, что человеку необходимо отделить себя, законы, отказаться от всего мирского. Но, обсуждая вопрос о том, как мирскому человеку стать Буддой и может ли он стать Буддой, буддисты не могли не затронуть вопрос человеческих качеств. Так называемая сущность Будды – это разъяснение мудрости, качества, заключающие единство пустоты, лжи и середины. Буддист Лун Шу писал: «...все причинно-следственные законы пусты, имена их ложны, но смысл в учении о середине» [1, с. 65]. То есть пустота и взаимозависимое происхождение представляют собой единое целое, которое рассматривается с разных точек зрения. С одной стороны, пустота – это пустота, а с другой – взаимозависимое происхождение.

Но пустота не влияет на выражаемые концепции и существование, она может рассматриваться как ложь. Пустота и ложь – две взаимосвязанные стороны предметов и явлений, они проявляются в срединном учении. Пустота, ложь и середина – свойства всего сущего, свойства Будды. Очевидно, что, несмотря на то, что сам буддизм не был направлен на построение взаимосвязей между небесным Дао и человеком, он фактически уже сформировал представление о небесном Дао (сущности всеобщих законов), а от представления о небесном Дао – понимание сущности человека. Буддистские взгляды на небесное Дао отличались от конфуцианских, даосских. Они отрицали истинность существования всего живого на земле, отрицали даосскую и конфуцианскую модели трансформации небесного Дао, полагая, что оно «не рождается и не умирает, не повторяется и не прекращается, не приходит и не уходит» [Там же, с. 32], это и есть истинное положение существования всего живого во вселенной. Буддистская теория о природе Будды отличается от конфуцианской, даосской теорий о свойствах человека, она указывает на перерождение в Сансаре, отрицает ценность реальной жизни, стремится к идеальному буддистскому государству.

Теория о природе Будды усиливала знания о высшем сознании, расширяла содержание высших качеств, в то же время выражала иной взгляд на «небесное Дао и качества». Теория о свойствах Будды значительно отличается от взглядов традиционной китайской философии на свойства человека. Неоконфуцианцы эпох Сун и Мин брали за основу мысли буддистов и даосов, высказывая новый взгляд на небесное Дао и свойства. Они считали буддийские взгляды ошибочными. Буддисты полагали, что существование всего живого взаимосвязано. Это правильно, но такие связи являются истинными, и потому вещи и предметы получают свою определенность. По мнению Чжан Цзая, в мире нет вещей и предметов, не являющихся взаимозависимыми, взаимопревращающимися, существующих независимо от всего остального. Некий предмет может быть дифференцирован от других только посредством сопоставления их сходств и отличий. Превращения вещей возможны только посредством сходных или отличных взаимодействий [11, р. 51]. Если люди будут таким образом познавать объективный мир, то не смогут дать субъективную оценку объективному существованию, не смогут определить свойства Будды.

Буддисты по сравнению с даосами резко отрицали модели поведения и мыслительные концепции, продиктованные современной культурой. Они отрицали существующие ценности современного политического строя и этического порядка, утверждая, что, только уничтожив веру в ценность существования общества, можно постичь высшую сущность вселенной. Хотя китайские буддисты принимали некие ограничения традиционных

представлений о ценности человеческой жизни, не приемля полный отрыв от общества, как это было у индийских буддистов, но они не одобряли социальные нормы. Буддийские представления о социальных нормах соответствовали пониманию общей сущности Дхармы, т.е. особых норм отношений небесного Дао и общества.

Неоконфуцианцы эпох Сун и Мин представили новые знания о небесном Дао и свойствах человека. Чжан Цзай в исследовании «Чжоу И», полагал, что конфуцианские представления о трансформации Инь и Ян не соответствуют сущности небесного Дао. Он говорил: все живое на земле есть проявление трансформации Ци, небесное и земное Ци концентрируется различными путями, оно есть истина [Ibidem, p. 249], то есть в нем есть определенные закономерности. Чжан Цзай подразделял небесное Дао на «божественное» и «превращение», «в Ци есть Инь и Ян, оно постепенно превращается, сливается в божественное» [Ibidem, p. 253]. «Божественное» указывало на функции и принадлежность Ци в состоянии пустоты, а «превращение» – это свойства и принадлежность Инь и Ян в состоянии трансформации. Поскольку небо и человек едины, человеческая натура также содержит эти два уровня, божественное – это свойства неба и земли, а превращение Дао – свойства Ци. В свойствах неба и земли нет личностного, в каждом человеке это есть и существует в скрытом виде. Свойства Ци – это отсылка к уникальным свойствам человека, которые не являются абсолютно одинаковыми.

Именно в этот период неоконфуцианцы обогатили и развили традиционные модели мышления касательно небесного Дао и человеческой сущности, а с другой стороны, сделали более законченной мысль о естественной и моральной принадлежности, выдающихся свойствах. Буддийские, даосские высшие качества превратились в высшие свойства человека, что позволило придать моральным качествам свойство превосходства, как в даосизме, буддизме.

В период правления династий Сун и Мин неоконфуцианцы пытались заново создать убеждения о правилах человеческого общества. Неоконфуцианцы полагали, что человеческий социум – это реально существующий объективный процесс. Нельзя рассуждать о социальных нормах, презируя принадлежность человеческого общества. Чжан Цзай, критикуя буддийские представления об отношениях неба и человека, полагал: «...буддистам знакома истина, это небесная добродетель. Они говорят о реальности, но называют человеческую жизнь иллюзорной, неким наростом, Будда передал потомкам, что истина – это зло. Конфуцианцы постигли истину, она светла, поскольку небо и человек едины, они могут стать совершенными людьми, постичь небо» [12, p. 16]. Если рассуждать о социальных нормах, отрицая существование общества, на основании небесного Дао, то это не соответствует истине отношений человека и неба. Неоконфуцианцы выдвигали новые идеи о небесном Дао, различными способами обсуждали взаимосвязь социальных норм и небесного Дао и полностью приравнивали социальные нормы к небесному Дао.

В конце эпохи Мин – начале эпохи Цин были сделаны заключения о связи человеческой сущности и небесного Дао. По мнению Ван Фучжи, человеческая сущность – это единство противоречий естественных свойств, моральных и высших качеств [Ibidem, p. 18]. Если рассматривать только естественные свойства, то можно не заметить человеческие чувства и мудрость, возможность рационального познания объективного мира и, подобно буддистам, погрузиться в отрицание смертности. Ван Фучжи также писал о неотделимости человеческих свойств от небесного Дао, но небесное Дао нельзя полностью приравнивать к человеческим свойствам. Так называемые высшие качества – это не целостная функция и принадлежность небесного Дао, а ответственность и знания человечества, полученные в ходе развития цивилизации. Поэтому «небесное и земное Дао можно приблизить к искренности, но небо и земля не искренны» [3, с. 153]. Мыслители эпох Мин и Цин понимали, что человеческая сущность не неизменна, это некий процесс развития. С точки зрения естественной трансформации, «в начале жизни небо – это свойство судьбы; после рождения всегда и везде воля неба приближается к человеку. Небесный свод не жаждет перемен, он отдает свои приказы, которые всегда неведомы. Человек рождается, крепнет, стареет, умирает, может сталкиваться с переменами. Когда небо не выражает волю или не имеет воли, человеческая жизнь не приемлет влияния» [Там же, с. 217]. Что касается человеческого самосозидания, то формирование привычек и формирование свойств природы – это также процессы неограниченного развития.

В эпоху Мин и Цин теория о связи небесного Дао и социальных норм вышла на новый уровень. Мыслители указывали, что нельзя исследовать нормы вне существования человеческого общества, как это делали буддисты и даосы. Небесное Дао дает природе и обществу свою систему. Но когда люди изучают правила социума и небесного Дао, необходимо обращать внимание на то, что нельзя приравнивать особые вещи к распространенным. Как говорил Ван Фучжи, «единство включает все живое, это естественно. Но у всего один источник, даже совершенномудрое Дао без этого перевернется» [Там же, с. 289], то есть небесное Дао есть отправная точка и основа социальных правил, но небесное Дао отличается от социальных норм, «небесное Дао не является человеческим Дао» [11, p. 53]. Но небесное Дао должно стать объектом и определенной стороной человека, «небо – это сосуд, человек – это Дао» [Ibidem, p. 12], только имея подобные познания отношений небесного Дао и социальных норм, можно разрешить этот вопрос. По мнению Ван Фучжи, ошибка буддистов и даосов заключалась в одностороннем понимании небесного Дао и приравнивании его к социальным нормам.

Вопрос связи человеческих свойств и небесного Дао обсуждался разными учениями: конфуцианством, даосизмом, буддизмом. Хотя даосы и конфуцианцы расходились во мнениях о небесном Дао и свойствах людей, но они примерно одинаково представляли связь небесного Дао и человеческой природы. Буддийская теория отличалась от даосской и конфуцианской своей изолированностью, она стремилась к отрицанию ценности реальной жизни, изучению процесса перерождения. Неоконфуцианцы пытались на основании традиционных взглядов на взаимопроникновение небесного Дао и человеческой природы дополнить буддийские концепции

конфуцианскими мыслями, что привело к развитию однобоких взглядов на небесное Дао и человеческую сущность. В конце эпохи Мин – начале эпохи Цин Ван Фучжи, объединив древнекитайскую философию на основании традиционных взглядов на отношения неба и человека, пришел к диалектическому пониманию отношений неба и человека. Очевидно, что существующие оценочные суждения о социуме разнятся. Хотя идеи конфуцианцев, буддистов и даосов о связях небесного Дао и социальных правил в некоторой степени сходятся, все признавали их связь, при этом конфуцианцы исследовали данный вопрос наиболее глубоко.

Список источников

1. Горбунова С. А. Китай: религия и власть. История китайского буддизма в контексте общества и государства. М.: Форум, 2008. 318 с.
2. Кобзев А. И. Философия китайского неоконфуцианства. М.: Восточная литература, 2002. 606 с.
3. Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу») / пер. с китайского и коммент. А. И. Кобзева, А. Е. Лукьянова, Л. С. Переломова, П. С. Попова при участии В. М. Майорова. М.: Восточная литература, 2004. 431 с.
4. Кравцова М. Е., Баргачева В. Н. Культ Конфуция // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5-ти т. М.: Восточная литература, 2006. Т. 2. С. 196-201.
5. Литвинова Л. В. Древнекитайская философия: собрание текстов: в 2-х т. М.: Мысль, 1972. Т. 1. 363 с.
6. Мэн-цзы / предисл. Л. Н. Меньшикова; пер. с китайского; под ред. Л. Н. Меньшикова. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999. 272 с.
7. Переломов Л. С. Конфуций. Лунь Юй. М.: Восточная литература, 2001. 588 с.
8. Рутковская М. В. Понятие «Дао» в китайской философии [Электронный ресурс] // Концепт: научно-методический электронный журнал. 2016. Т. 33. URL: <http://e-koncept.ru/2016/56704.htm> (дата обращения: 21.02.2018).
9. Фэн Юлань. Краткая история китайской философии / пер. Р. В. Котенко. СПб.: Евразия, 1998. 376 с.
10. Шуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен» / под ред. А. И. Кобзева. Изд-е 2-е, испр. и доп. [Электронный ресурс]. М.: Наука, 1993. URL: http://tomsk.jagannath.ru/users_files/books/DjouI.pdf (дата обращения: 06.03.2018).
11. Chen Menglei. Elementary introduction of Zhou Yi. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1983. 362 p.
12. Wang Kejian. The relationship of Dao of heaven and human in ancient Chinese philosophy // Scientific bulletin of Tianjin Normal University. 2010. Vol. 3. P. 15-19.

**THE PROBLEM OF THE RELATIONSHIP OF HEAVEN AND HUMAN
IN ANCIENT CHINESE PHILOSOPHY**

Li Wanli

*Transbaikal State University, Chita
9144596000@mail.ru*

The study of the relationship of heaven and human is an important issue in ancient Chinese philosophy. Heaven here is not fully equated with nature, the doctrine of heaven and human does not stop at the study of relations of man and nature. The article deals with the character of the relationship between heaven and human as a whole, the interrelation between the heavenly Dao and social norms, and compares the approaches of the Confucians, Daoists and Buddhists in the historical aspect. Despite the differences, they all agree that heaven is the embodiment of higher intelligence, justice, and its function is to regulate the order, punishment and reward of every person in accordance with his / her moral image.

Key words and phrases: human nature; Dao of heaven; relationship of heaven and human; social norms; holistic identity; Confucianism; Daoism; Buddhism.

УДК 1:316

Дата поступления рукописи: 07.02.2018

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-1.15>

В статье предлагается новый подход к понятию абсурда в социальной философии. Разнообразие реальных ситуаций, к которым приложим эпитет «абсурдная», требует определения статуса абсурда в социально-философском измерении. Здесь он выступает как абсурдная ситуация, имеющая четкую локализацию и характеризующаяся позицией оценивающего и языком описания. Логико-семантическая специфика абсурда как социально-философского феномена заключается в том, что абсурдная ситуация – это «сдвиг» не самой действительности, но концептуального образа мира.

Ключевые слова и фразы: абсурдная ситуация; рационализация; факт; ментальный конструкт; концептуальный образ мира.

Михальков Глеб Михайлович

*Ивановский государственный университет
gleb.mihalkov.post@yandex.ru*

ЛОГИКО-СЕМАНТИЧЕСКИЙ СТАТУС СОЦИАЛЬНОЙ АБСУРДНОЙ СИТУАЦИИ

Понятие абсурда традиционно считается одним из наиболее сложных в научной и философской традиции по причине многообразия проявлений абсурдного и его возможной аспектуализации (философский