

## ДВА ИСТОКА КИТАЙСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

В. А. Рубин

Обычно считается, что конфуцианство в силу присущего ему консерватизма сохранилось в большей или меньшей неприкосновенности во времени Конфуция (551—479 гг. до н. э.) до начала XX века. Внимательное исследование истории политической мысли Китая показывает, однако, что это один из предрассудков, оставшихся от той эпохи, когда и серьезные ученые считали возможным говорить о явлениях культуры Востока как о чем-то неизменяющемся, находящемся как бы вне времени. На самом деле за тысячелетия своей истории конфуцианство, ставившее перед собой вопрос, — как должно управлять государством, на каких принципах следует строить отношения между государем и подданными, знатными и незнатными, отцом и сыновьями, — проделало огромный путь, и конец этого пути очень мало напоминает его начало. В данной статье мы хотим показать тот период развития конфуцианства, когда оно, еще не став государственной идеологией, в лице первых своих провозвестников боролось против идеологии деспотии — легизма (фацзя). Эта борьба представляет исключительный интерес не только потому, что она показывает конфуцианство в его развитии, но еще и потому, что вопросы, подвергшиеся обсуждению, относятся к числу тех вопросов, к которым человеческая мысль будет потом не раз возвращаться и на Востоке и на Западе. Впоследствии, когда в конце II в. до н. э. был создан ханьский государственный идеологический синтез, получивший название конфуцианства, хотя и имевший мало общего с проповедью Конфуция и Мэн-цзы (прибл. 371—289 гг. до н. э.), в государственную идеологию вошли некоторые из тех идей, с которыми основатели конфуцианства так яростно боролись.

Начнем с самой общей характеристики участников спора. Полемика, о которой мы расскажем, была начата государственным деятелем середины IV в. до н. э. Шан Яном, осуществившим в государстве Цинь ряд реформ, способствовавших в конечном счете тому, что это царство через 130 лет, разгромив всех своих соперников, объединило Китай в империю Цинь. Трактат «Шан-цзюнь шу», составленный, по-видимому, последователями Шан Яна, собравшими его наследие и изложившими его мысли<sup>1</sup>, носит ярко выраженный антиконфуцианский характер. Идеи этого трактата, модифицированные, слегка смягченные и дополненные Хань Фэем (прибл. 280—230 гг. до н. э.), легли в основу второго крупнейшего легистского труда «Хань Фэй-цзы». В ответ на легистскую теорию, освобождавшую политического деятеля от совести и провозглашавшую, что он не должен быть связан никакими нравственными нормами, Мэн-цзы — «неутомимый борец со всем тем, в чем видел общественное зло своего времени»<sup>2</sup> — разработал теорию гуманного управле-

<sup>1</sup> Голландский исследователь Я. Л. Дюйвендак относит трактат к концу IV — началу III в. до н. э. (J. J. L. Duyvendak. The Book of Lord Shang. L. 1963, p. 159).

<sup>2</sup> Н. И. Конрад. Запад и Восток. М. 1966, стр. 249.

ния, развивавшую и дополнявшую выставленный еще Конфуцием тезис, что в политике следует исходить из тех же этических принципов, которые регулируют отношения между людьми. Вторым участником этого идейного спора с конфуцианской стороны был Сюнь-цзы (прибл. 289—238 гг. до н. э.). Поддерживая в важнейших моментах Мэн-цзы, он в некоторых вопросах идет на компромисс с легизмом, тем самым как бы предвосхищая возникновение легистско-конфуцианской амальгамы в эпоху Хань.

Прежде чем охарактеризовать различия в позициях упомянутых направлений, отметим ту общую черту, которая объединяет их с другими школами древнекитайской мысли. В отличие от древнегреческих философов, искавших ответа на вопрос, что представляет собой окружающий мир, китайские мыслители стремились найти ответ на вопрос «как управлять?». Основное в их подходе к миру — их этические и политические взгляды, и с этой точки зрения следует судить о китайской общественной мысли того времени. Различие между конфуцианцами и легистами заключается в той модели политического действия, которую выдвигали представители этих учений. Основное в этой модели — роль правителя. Конфуцианцы отстаивали взгляд, что правитель должен выполнять по отношению к своим подданным роль отца семейства, рассматривая государство как семью правителя. Стоит напомнить, что если в настоящее время даже небольшое государство абсолютно несоизмеримо с семьей, то в древнем Китае ряд обстоятельств способствовал возникновению и закреплению такой аналогии. Город-государство VI—V вв. до н. э. был невелик по размерам<sup>3</sup>. С другой стороны, семейный коллектив был намного больше современной семьи. Как доказал М. В. Крюков, термин «цзя», до сих пор большинством исследователей и переводчиков интерпретировавшийся как обозначение малой семьи, в надписях на бронзовых сосудах и в источниках V—IV вв. до н. э. обозначает патриархальный коллектив, образовавшийся в результате разрастания одной патриархальной семейной общины, состоявший из группы семей, больших или малых, сохранивших в той или иной форме хозяйственное, общественное и идеологическое единство, и носивший общее имя<sup>4</sup>. Такой коллектив мог насчитывать сотни человек.

Хотя начало традиции, по которой государство рассматривалось как большая семья<sup>5</sup>, можно проследить в «Шицзине» («Книге песен») и в «Шуцзине» («Книге истории»), возникновение которых относится к первой половине I тысячелетия до н. э., классическое выражение этой концепция получила в раннеконфуцианских источниках IV—III вв. до н. э. В известном тексте III в. до н. э. «Дасюе» («Великое учение») говорится: «Издвеле те, кто хотел управлять государством, прежде всего упорядочивали свою семью»<sup>6</sup>. Объясняя, какими качествами должен обладать глава государства, Конфуций говорил: «Для управления нужна лишь сыновняя почтительность и братская любовь» («Луньюй», II, 21). Исходя из этого же принципа, Мэн-цзы советовал царю Ци делить с народом наслаждение музыкой (I A 1). Как семья отмечает свои праздники, собравшись вместе, так и правитель празднует вместе со своими подданными.

<sup>3</sup> В трактате III в. до н. э. «Чжаньго цэ» отмечается, что «в старину, даже если город был густонаселенным, там было не более трех тысяч семей» («Чжаньго цэ». Ч. 2. Пекин. 1958, стр. 1). Тот факт, что в трактате «Мо-цзы» увеличение численности населения фигурирует как цель государственных деятелей, свидетельствует о малонаселенности Китая в V в. до н. э.

<sup>4</sup> М. В. Крюков. Си Чжоу цзинь вэнь цзя цзы бяньи. «Каогу», 1962, № 9, стр. 499—501; «Народы Восточной Азии». М. 1965, стр. 284.

<sup>5</sup> Учитывая вышесказанное, термин «семья» надо понимать широко, как связанный родственными чувствами коллектив, размеры которого могут варьироваться от нескольких человек до нескольких сотен.

<sup>6</sup> J. Legge. The Chinese Classics. Vol. I. Hong Kong. 1861, p. 234.

Легисты противопоставляли этому подходу образ действий ремесленника, измеряющего и обрабатывающего свой материал. Это сравнение было заимствовано ими у философа Мо-цзы (479—381 гг. до н. э.), который говорил, что если кто хочет быть справедливым, но не может добиться этого, то дело здесь в том, что он не имеет правильного метода, подобно столяру, который, желая обработать дерево, не умеет пользоваться отвесом<sup>7</sup>. В качестве масштаба определения правильности действий Мо-цзы выдвигал волю неба<sup>8</sup>, а средствами для ее выполнения должны были быть награды и наказания<sup>9</sup>. Заимствовав эту модель, легисты усовершенствовали ее, заменив туманное и неопределенное понятие воли неба волей правителя, находящей себе выражение в законе, точно определяющем и масштабы и средства действия,— награды и наказания. Вот как эта мысль выражена в «Шан-цзюнь шу»: «Прежде цари вешивали весы с правильными гирями и устанавливали длину локтя и дюйма. До сих пор они служат образцом, потому что их единицы были ясными. Если отбросить модели и меры и опираться лишь на личное мнение, то не будет определенности... Поэтому-то прежние цари, понимая, что опираться на личные мнения и пристрастные суждения невозможно, установили законы и сделали различия ясными. Тот, кто соотвечествовал установленной мере, вознаграждался, тот, кто нарушал общеобязательные постановления, наказывался. Закон о наградах и наказаниях применялся правильно и поэтому народ его не оспаривал»<sup>10</sup>. В «Хань Фэй-цзы» отмечается, что древний мудрый правитель Яо так же не мог бы без законов управлять государством, как не мог бы знаменитый плотник Си Чжун без циркуля и угольника, полагаясь лишь на зрение, делать колеса<sup>11</sup>.

Обе модели претендуют на тотальность. Ни у конфуцианцев, ни у легистов не появлялось мысли о принципиальном различии между семьей и государством — мысли, с которой начинается «Политика» Аристотеля. Если конфуцианцы исходили из того, что государство — большая семья, то легисты утверждали, что семья — маленькое государство и при управлении ею так же нет места чувствам, как при управлении государством. Конфуцианская модель возникла в условиях города-государства, и до тех пор, пока был значительным удельный вес личных связей в отношениях между правителем и подданными, эта модель была в какой-то мере адекватна. Когда же города-государства были поглощены большими царствами, конфуцианская модель как устаревшая была заменена легистской. Целесообразность легистской модели в плане унификации мер и весов и создания четко работающего и дисциплинированного аппарата несомненна. Но, выступая против конфуцианского подхода, подчинявшего политику этике, легисты стремились вовсе упразднить гуманность, справедливость, нравственные принципы и за-

<sup>7</sup> «Мо-цзы сяньгу». («Мо-цзы» с коммент. Сунь И-жапа). «Чжуцзы цзинчэн». Т. IV, ч. 1. Пекин. 1957, стр. 267.

<sup>8</sup> Там же, стр. 122; Mo Tzu. Basic Writings. Transl. by B. Watson. N. Y. 1963, p. 83.

<sup>9</sup> «Мо-цзы сяньгу», стр. 29, 45; Mo Tzu. Op. cit., pp. 22, 36.

<sup>10</sup> «Шан-цзюнь шу» (далее ШЦШ). «Чжуцзы цзинчэн». Т. V, ч. 2. Пекин, 1957, стр. 25 (в дальнейшем цитаты даются по этому изданию); J. J. L. Du y u e n d a k. Op. cit., p. 262.

<sup>11</sup> «Хань Фэй цзы цзи ши» («Хань Фэй-цзы», с коммент. Чэн Цю-ю. Далее ХФЦ). Т. I. Пекин. 1958, стр. 498; «The Complete Works of Han Fei Tzu». Vol. I. Transl. by W. K. Liao. L. 1959, p. 270. X. Г. Крил доказывает, что Шэнь Бу-хай (середина IV в. до н. э.) и разработанные им методы организации чиновничества и контроля над ним играли в развитии легизма более значительную роль, чем Шан Ян с его упором на награды и наказания. (H. G. Creel. The Meaning of Hsing-ming. «Studia Serica Bernhard Karlgren Dedicata». 1959, pp. 199—210; e jus d. The Fa-chia: «Legalists» or «Administrators». «The Bulletin of the Institut of History and Philology». Academia Sinica, 1961, Extra vol., № 4, pp. 607—636). Не вдаваясь в разбор этой теории, мы считаем здесь необходимым подчеркнуть, что социальная модель Шэнь Бу-хая принципиально не отличалась от модели Шан Яна.

менить все это государственной целесообразностью. Конечно, и конфуцианская модель впоследствии достаточно часто использовалась правителями в демагогических целях. Но все же в ней сохранялся подчеркиваемый Конфуцием и Мэн-цзы аспект моральных обязательств отца-правителя по отношению к своим детям-подданным, которых он должен наставлять и обучать и о благосостоянии которых должен заботиться, лишь в крайнем случае прибегая к принуждению. Мэн-цзы говорил, что, когда правитель перестает быть отцом, превращаясь в тирана, подданные получают право, восстав, свергнуть и убить его как простого бандита (I B 8). Но если правитель — ремесленник, который должен приложить к материалу правильную мерку, чтобы сделать из него нужную вещь, то, разумеется, не может быть и речи о том, чтобы материал деятельности правителя — его подданные имели право возражать против применявшихся к ним средств. Это так же бессмысленно, как протест куска дерева против того, чтобы его пилили, строгали, резали и обтесывали. Хотя у ранних конфуцианцев еще не возникло представления о правах отдельной человеческой личности, но при решении вопросов политики они исходили из того, что и здесь все упирается в конечном счете в отношение человека к человеку. Не то у легистов. У них человеческая личность исчезает полностью. Вместо нее появляется, с одной стороны, активный деятель, лишенный всех человеческих качеств, кроме воли к власти, и, с другой, материал его деятельности — масса, в которой уже нельзя различить человеческих лиц.

В конце IV — начале III в. до н. э., когда разворачивалась полемика конфуцианцев с легистами, цинизм и культ успеха определяли моральный климат. В борьбе за власть внутри страны и за гегемонию среди других царств все средства признавались допустимыми. Голоса конфуцианцев в это время были голосами единиц, неконформистов, которые, идя против течения, упорно цеплялись за свои, казалось, окончательно устаревшие моральные принципы. Об этом пишет Сыма Цянь, отмечая в биографии Мэн-цзы, что «Поднебесная была занята созданием военных союзов, и наступательная война считалась чем-то достойным. Мэн Кэ же (то есть Мэн-цзы. — В. Р.) проповедовал добродетель... и те, к кому он приходил, его не слушали»<sup>12</sup>. Это была как раз та обстановка, когда механическая модель политического действия, сметавшая все нравственные преграды на пути правительственной активности, должна была пользоваться особой популярностью. И мы видим, как Мэн-цзы то сам прибегал к этой же модели, истолковывая ее по-своему, то вступал со своими собеседниками в обсуждение связанных с ней вопросов. Так, он говорит: «Лишь при помощи циркуля и угольника можно начертить правильный квадрат и круг; лишь при помощи мудреца можно достичь человеческого совершенства. Если государь хочет до конца выполнить долг государя, а слуга — долг слуги, то им обоим надо взять за образец Яо и Шуня» (I A 7). В то время, как у легистов аналогия с измерительными инструментами означает необходимость иметь некое мерило, шаблон, прикладывая к которому человеческие дела, можно их измерить, Мэн-цзы использовал эту аналогию как метафору, говорящую не о механическом измерении человеческих действий, а о соотношении их с идеалом. Взяв у легистов их модель, Мэн-цзы дал ей принципиально иное истолкование. При этом термин «фа», в легистском понимании означающий «мерило, шаблон», а отсюда и «закон», трактуется Мэн-цзы в смысле «следовать образцу, идеалу».

Еще знаменательнее в этом плане разговор Мэн-цзы с Гао-цзы. Гао-цзы сказал: «Человеческая природа подобна иве, а справедливость — чаше. Создать гуманность и справедливость из человеческой

<sup>12</sup> Сыма Цянь. Цицзи. Т. 3. Пекин. 1955, стр. 1347.

природы — то же самое, что сделать из ивы чашу». Мэн-цзы ответил: «Можешь ли ты, оставив в неприкосновенности природу ивы, сделать чашу? Чашу можно сделать лишь после того, как погубишь иву. Если можно погубить иву, чтобы сделать чашу, то, по-твоему, можно, очевидно, погубить человека, чтобы создать гуманность и справедливость. Твои слова могли бы привести к тому, что во всей Поднебесной гуманность и справедливость стали бы считать бедствием» (VI A 1). Хотя в древнекитайской философии проблема средств и цели еще не была сформулирована, но в этом ответе Мэн-цзы содержится зерно ее решения. Мэн-цзы настаивал на том, что гуманность и справедливость могут быть достигнуты лишь гуманными средствами; в противном случае народ будет проклинать эти идеалы.

Само сопоставление двух вышеохарактеризованных моделей указывает на цели, которыми руководствовались мыслители и политические деятели. Мыслители, настаивавшие на том, чтобы глава государства рассматривал подданных как членов своей семьи, не могли считать власть как таковую высшей ценностью. Мэн-цзы доказывал, что «правление Поднебесной не доставляет радости благородному человеку» (VII A 20). Такой человек должен стремиться к тому, чтобы жили и благоденствовали его родители, чтобы ему не нужно было ничего стыдиться ни перед небом, ни перед людьми и чтобы, найдя талантливых людей, он мог обучать и воспитывать их. Но рядом с этой линией рассуждения, которую можно назвать призывом к бескорыстной гуманности, имеется и другая, суть которой заключается в доказательстве пользы гуманности для правителя, в доказательстве того, что гуманность — лучшее средство достижения гегемонии среди царств Китая. Эта последняя линия получает детальное развитие в многочисленных разговорах Мэн-цзы с правителями. Мыслитель явно не надеялся на то, что призыв к бескорыстной гуманности может найти у них отклик.

Что же представляет собой «гуманное управление» (жэнь чжэн), за которое он ратовал? В трактате имеется несколько его определений. В одном месте оно характеризуется как успокоение народа (минь ань — II B 12), в другом — как защита народа (бао минь), то есть обеспечение его постоянным имуществом с тем, чтобы он мог поддерживать своих родителей и детей (I A 7). Поскольку имущество крестьян — земля, Мэн-цзы детально разработал порядок наделения землей крестьян (так называемая «система цзинтянь») <sup>13</sup>. В третьем тексте Мэн-цзы настаивал на том, что задача правителя — помочь неимущим (бу буцзу — I B 4). Чтобы выполнить ее, правитель должен иметь сердце, не выносящее человеческих страданий (II A 6). Таким сердцем обладал Юй, считавший, что если кто-то в Поднебесной утонул, то это он, Юй, его утопил (IV B 29). Гуманное управление заключается в отказе от военных авантур (IV A 14 и др.), в уменьшении наказаний, в снижении налогов и податей, отказе от правительственных монополий на использование болот и озер, в заботе о вдовах, сиротах и бездетных, в обеспечении чиновников наследственным окладом <sup>14</sup>. Осуществление всех этих

<sup>13</sup> Для нас в данном контексте важно выяснить функцию этого комплекса мероприятий в системе Мэн-цзы, вопрос же о его реальных или идейных корнях, многократно рассматривавшийся (см., например, Л. С. Васильев. Проблема цзинтянь. «Китай и Япония». К семидесятилетию акад. Н. И. Конрада. М. 1961, стр. 24—38), мы оставляем в стороне.

<sup>14</sup> Мэн-цзы, обращаясь к цискому Сюань-вану, так характеризует управление идеального царя — чжоуского Вэнь-вана: «Земледельцы отдавали девятую часть урожая, у служилых людей было наследственное жалование, на заставах и на рынках товары осматривали, но не обкладывали пошлинами, не было никаких запретов в отношении использования богатств болот и запруд, родственники преступников не порабощались. Вдовы, вдовцы, сироты и бездетные — об этих бедных людях в Поднебесной никто не докладывает. А Вэнь-ван в своем гуманном управлении ставил их на первое место» (I B 5). Мэн-цзы здесь, как обычно, излагает свой идеал в форме описания прошлого.

мероприятий, как думал Мэн-цзы, позволит добиться такого морально-го подъема и единства народа, при которых не будет страшно никакое нападение<sup>15</sup>. Мэн-цзы был уверен, что победа в войне будет за гуманным правителем еще и потому, что на сторону такого правителя перейдет народ того государства, которое с ним воюет. Он говорил, что гуманный человек непобедим: «Если человек до конца разовьет свое нежелание вредить другим, то такого гуманного человека невозможно будет победить» (VII В 31). Поэтому основной политической добродетелью Мэн-цзы провозглашал отвращение к убийству людей. В трактате передается следующий разговор мыслителя с лянским царем Сян-ваном. Царь спросил, как можно упорядочить Поднебесную. «Я,— говорит Мэн-цзы,— ответил: «Объединив ее». Царь спросил: «Кто в состоянии ее объединить?» Я ответил: «Тот, кто не любит убивать людей». «Кто же даст ему Поднебесную?» — спросил царь. Я ответил: «Поднебесную дадут ему люди, которые ее населяют. Знает ли царь, как всходят ростки злаков? В седьмой или восьмой месяц они высыхают от жары. Когда же сгустившиеся в небе облака посылают вниз потоки дождя, то ростки, расправившись, быстро поднимаются вверх. Есть ли сила, которая могла бы удержать их? Ныне среди тех, кто пасет народ Поднебесной, нет ни одного такого, который не находил бы удовольствия в убийстве. А если бы один такой нашелся, весь народ Поднебесной стал бы смотреть на него с величайшей надеждой и устремился бы к нему, подобно текущему вниз потоку, который не под силу удержать никому» (I А 6; см. также IV А 10). Мэн-цзы не представлял себе, что злодей может возглавить Поднебесную. Он говорил: «Бывало, что негуманные люди стояли во главе отдельных царств, но никогда еще не бывало, чтобы негуманные захватывали Поднебесную» (VII В 13). Жизнь не подтвердила такого оптимизма. Не прошло и 70 лет после смерти Мэн-цзы, как Китай был объединен одним из жесточайших деспотов во всемирной истории — Цинь Ши-хуаном.

Интересно сравнить с позицией Мэн-цзы взгляды Сюнь-цзы по этому же вопросу. Более реалистически настроенный мыслитель не ограничивался проповедью гуманности. Если Мэн-цзы доказывал, что гуманность — единственный путь к могуществу, то Сюнь-цзы видел три возможности присоединения соседних царств: добродетель, силу и богатство. Но хотя все три способа могут привести к цели, наиболее целесообразным и экономичным является добродетель. Ведь присоединение при помощи силы приводит к тому, что, приобретая новую территорию, населенную запуганными подданными, приходится содержать там многочисленную армию и тем самым идти на увеличение расходов и ослабление страны, а следовательно, и армии. Аннексия новой территории при помощи богатства означает, что приходится кормить голодающее население, привлеченное к завоевателю лишь надеждой на прокорм: «В этом случае придется открыть ваши амбары, чтобы накормить их, дать им добро и товары, чтобы обогатить их, назначить хороших чиновников, чтобы наблюдать за ними»<sup>16</sup>. И тут в конечном счете и страна и армия будут ослаблены. Лишь присоединение новой территории при помощи добродетели, увеличив число преданных и надежных подданных, придаст стране и армии невиданную до того силу. Но и Сюнь-цзы делил с Мэн-цзы веру в то, что объединить Китай может лишь добродетельный государь. Как это ни странно, он считал, что существует прямая зависимость между размерами страны и моральным уровнем личности, которая ее

<sup>15</sup> В ответ на жалобы вэйского царя Хуэй-вана на территориальные потери Мэн-цзы отвечал: «Если гуманно управлять народом, то народ палками отразит циньские и чуские войска с их крепкими латами и острым оружием» (I А 5).

<sup>16</sup> «Сюнь-цзы цзи цзе» («Сюнь-цзы», с коммент. Ван Сянь-чяня) «Чжужцы цзичэн». Г. П. Пекин. 1957, стр. 192; Hsun Tzu. Basic Writings. Transl. by B. Watson. N. Y. 1963, p. 76—77.

возглавляет. «Государство невелико, маленький человек при помощи мелких методов может овладеть им и удерживать его небольшой силой. Но Поднебесная велика, и ею маленький человек не овладеет»<sup>17</sup>.

Теперь посмотрим, какие задачи ставили перед собой легисты. Связь между выдвинутой ими схемой и этими задачами устанавливается без труда. Народ, как мы отмечали, в этой схеме уподобляется материалу, употребляемому для целей, не имеющих никакого отношения к его благосостоянию. Правитель использует его для себя, для утверждения своей власти и завоевания гегемонии в доступном ему мире — в Поднебесной. Основатели легизма заявляли об этом с циничной прямотой. Так, Шан Ян, отмечая, что правителю необходимо единолично владеть кормилом власти (чжуань ци бин), говорит: «Когда народ глуп, добиться гегемонии можно знанием; когда эпоха умна, добиться гегемонии можно силой»<sup>18</sup>. Иногда, правда, добавлялось, что это будет хорошо и для народа<sup>19</sup>, но такое добавление было лишь данью привычной фразеологии. Шан Ян совершенно откровенно говорил о том, что народ представляет ценность лишь как средство в руках у правителя: «Иметь много народа, но не использовать его — все равно, что вовсе не иметь народа»<sup>20</sup>. Чтобы из материала можно было сделать то, что требуется, он должен поддаваться обработке, быть не слишком твердым. Это соображение приводит к возникновению в «Шан-цзюнь шу» любопытнейшей теории, в основе которой лежит тезис, что сила государства определяется не силой народа, а его слабостью. В главе с красноречивым названием «Ослабление народа» говорится: «Слабый народ — значит сильное государство, сильное государство — значит слабый народ. Ослабление народа, следовательно, главная задача государства, идущего правильным путем... Если народ слаб, он подчиняется закону и его можно использовать. Отсюда изречение: «Уничтожение сильных при помощи слабых приносит силу»<sup>21</sup>. Эта мысль далее развивается следующим образом: «Если народ живет в унижении, то он высоко ценит правительственные звания; если он слаб, он высоко ценит чиновные должности, если он беден, он большое значение придает наградам. Если народом управляют при помощи наказаний, то он радуется тому, что его используют, и если его побуждают сражаться при помощи наград, то он презирает смерть. В войне такая армия хорошо сражается, и поэтому страну называют сильной. Но если у людей есть своя личная честь, то они презирают звания и не ценят чиновные должности. Богатые пренебрегают наградами»<sup>22</sup>.

Если народ — лишь материал, средство, а не цель, то лишаются всякого смысла мероприятия, предлагавшиеся конфуцианцами. Легисты настаивали, в частности, на том, что облегчение наказаний вовсе не нужно. Напротив, суровые наказания являются, с их точки зрения, лучшим средством управления. Этой проблеме они посвящали чрезвычайно много внимания. Правда, наряду с наказаниями легисты считали необходимым прибегать к наградам. Награды и наказание — те две «рукоятки»<sup>23</sup>, при помощи которых правитель может эффективно управлять и добиваться мощи и авторитета. Но роль этих «рукояток» далеко не равноценна. В полемике с конфуцианцами легисты многократно подчеркивали, что наказание — основная «рукоятка», а награды — вспомогательная. В «Шан-цзюнь шу» говорится: «В стране, достигшей гегемонии, на девять

<sup>17</sup> «Сюнь-цзы», стр. 217—218; «The Works of Hsüntze». Transl. by H. H. Dubs. L. 1928, p. 193.

<sup>18</sup> ШЦШ, стр. 15, 16; J. J. L. Duyvendak. Op. cit., pp. 225, 227.

<sup>19</sup> См., например, ХФЦ. Т. 2. Пекин. 1958, стр. 1134; «The Complete Works of Han Fei Tzu». Vol. II. L. 1959, p. 326.

<sup>20</sup> ШЦШ, стр. 12—13; J. J. L. Duyvendak. Op. cit., p. 216.

<sup>21</sup> ШЦШ, стр. 35; J. J. L. Duyvendak. Op. cit., p. 303.

<sup>22</sup> ШЦШ, стр. 36; J. J. L. Duyvendak. Op. cit., p. 306.

<sup>23</sup> ХФЦ. Т. 1, стр. 110—120; «The Complete Works of Han Fei Tzu». Vol. I, pp. 46—51.

наказаний приходится одна награда, в стране, подвергающейся расчленению, девять наград на одно наказание»<sup>24</sup>. В другом месте эта мысль развивается более подробно и несколько иначе: «В стране, достигшей гегемонии, девять наказаний на одну награду, в сильной стране на семь наказаний три награды, а в стране, которая подвергается расчленению, пять наказаний на пять наград»<sup>25</sup>. Шан Яну вторит Хань Фэй: «Если наказания преобладают, то народ спокоен, но если избылиуют награды, то рождаются мерзости»<sup>26</sup>. Итак, наказаний должно быть гораздо больше, чем наград. Кроме того, награды, выражаясь словами Шан Яна, должны быть легки, а наказания тяжелы. «То, что наказания тяжелы, делает ранг еще более почетным, то, что награды легки, заставляет еще более бояться наказаний». Такое преобладание наказаний подчеркивается в некоторых текстах «Шан-цзюнь шу», как управление, в котором наказания стоят на первом месте. «Подражание древним состоит в управлении при помощи добродетели, подражание современным — во введении законов, в которых на первом месте наказания». Еще более выпукло сформулировано это в следующем высказывании: «Управление при помощи наказаний приводит к тому, что народ боится и поэтому не совершает мерзостей»<sup>27</sup>. Большой ошибкой со стороны правителя было бы, по мнению Хань Фэя, стремление смягчить наказания: «Умный правитель не должен миловать или смягчать наказания. Это называется утратой авторитета и угрожает опасностью для алтаря земли и злаков»<sup>28</sup>.

Проблема наград и наказаний ясно показывает специфику политической идеологии ранних конфуцианцев и легистов. Выше упоминалось о том, что Мэн-цзы в своей программе гуманного управления требовал уменьшения наказаний. В этом он шел за Конфуцием, который также выступал против того, чтобы, «управляя, устанавливать порядок при помощи наказаний» («Луньей», II, 3). Но нельзя сказать, что ранние конфуцианцы вообще были против наказаний. Другие их представители признавали награды и наказания как один из методов управления, но считали этот метод второстепенным. Их отношение к этому вопросу видно из письма цзиньского государственного деятеля Шу-сяна к Цзы Чаню в связи с опубликованием последним уголовного кодекса в Чжэн. Хотя письмо это датировано 535 г. до н. э.<sup>29</sup>, подход, нашедший в нем свое выражение, характерен для раннего конфуцианства. Вот что писал Шу-сян: «Древние государи... не составляли законов о наказаниях, опасаясь вызвать в народе дух споров и борьбы. Но вовсе прекратить преступления невозможно, и вот они сдерживали народ справедливостью [1], связывали его управлением [2], поступали с ним правильно [3], оберегали доверием [4] и поддерживали человечность [5]. Они вводили оклады и титулы для поощрения послушных [6], сурово пресекая нарушения и наказывая виновных [7], они внушали страх лиходеям. Боясь, что этого окажется недостаточно, они поучали народ быть преданным [8], побуждали его правильно вести себя [9] и учили выполнять свой долг [10]. Прежние государи руководили людьми мягко и подходили к ним с уважением, правили непреклонно и судили с твердостью. Кроме того, они стремились поставить над народом мудрых и знающих людей [11], подбирали просвещенных и осторожных чиновников [12], верных и искренних начальников [13], милостивых и благосклонных учителей [14]»<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> ШЦШ, стр. 17; J. J. L. Duyvendak. Op. cit., p. 230.

<sup>25</sup> ШЦШ, стр. 9; J. J. L. Duyvendak. Op. cit., p. 202.

<sup>26</sup> ХФЦ, Т. 2, стр. 1134; «The Complete Works of Han Fei Tzu». Vol. II, p. 326.

<sup>27</sup> ШЦШ, стр. 11, 16, 17; J. J. L. Duyvendak. Op. cit., pp. 208, 229.

<sup>28</sup> ХФЦ, Т. I, стр. 60; «The Complete Works of Han Fei Tzu». Vol. I, p. 28.

<sup>29</sup> Эта датировка ставится под сомнение Х. Г. Крилом. См. H. G. Creel. Confucius. The Man and the Myth. L. 1951, p. 175.

<sup>30</sup> J. Legge. The Chinese Classics. Vol. V. Hong Kong. 1872, p. 607.

Мы обозначили цифрами те способы управления, которые упоминаются в этом отрывке. При всей приблизительности такого метода он дает возможность установить, что из 14 способов управления лишь три (2-й, 6-й и 7-й) могут быть квалифицированы как награды и наказания. Остальные говорят о принципиально отличных от наград и наказаний методах, а именно об убеждении и моральном воздействии с помощью доверия, воспитания, примера. То же сочетание методов убеждения с методами принуждения при явном преобладании первых мы видим и у Сюнь-цзы, который советовал обучать рядового человека, не понуждая его, а наказывать лишь неисправимых злодеев<sup>31</sup>. Особенно большое значение имел в политической идеологии ранних конфуцианцев метод примера. Мэн-цзы говорил, что великие люди, направляя себя по правильному пути, вместе с тем исправляют других (VII A 19) и что мудрый человек, совершенствуя себя, тем самым успокаивает Поднебесную (VII B 32).

Но воздействие примера, так же как влияние убеждения и доверия, — чисто человеческое явление. Оно характеризует отношения в семье, в том человеческом коллективе, который был для ранних конфуцианцев прообразом государства. Полагаться на убеждение, доверие, пример можно лишь в том случае, если верить в человека и считать его в той или иной мере нравственной личностью. Легистские же рецепты исходят из того, что человек — зверь, озабоченный только тем, чтобы доставить себе удовольствие и избежать страдания. В «Шан-цзюнь шу» говорится: «Позор, бесчестие, труд и тяготы — это народ ненавидит; слава, почести, легкая жизнь и радость — к этому народ стремится: в природе людей... искать выгоды»<sup>32</sup>. Эта же мысль бесчисленное множество раз повторяется в «Хань Фэй-цзы». Хань Фэй доказывает, что соображения выгоды господствуют даже в отношениях между родителями и детьми. Он пишет: «При рождении мальчика родители поздравляют друг друга, а родившихся девочек убивают... Родители думают о будущих удобствах и вычисляют длительные выгоды»<sup>33</sup>. При таком подходе легисты, конечно, не могли верить в силу примера. Они считали, что мудрец так же не может передать своих качеств другим, как силач не может передать другим свою силу<sup>34</sup>.

Не менее ясно, чем в вопросе о наградах и наказаниях, контраст политической идеологии ранних конфуцианцев и легистов сказывается и в их подходе к проблемам экономической политики. Выше отмечалось, что Мэн-цзы настаивал на снижении налогов и на обеспечении народа постоянным имуществом. По тому, как часто Мэн-цзы возвращался к этому вопросу, чувствуется, что он его волновал. Мэн-цзы беспощадно обрушивался на правителей, у которых народ умирал от голода. Так, в трактате передается следующий разговор мыслителя с лянским царем Хуэй-ваном. Мэн-цзы спрашивает, есть ли какая-нибудь разница между убийством при помощи палки и убийством при помощи меча. Царь отвечает, что разницы нет, и тогда Мэн-цзы говорит: «У вас на кухне жир-

<sup>31</sup> «Сюнь-цзы», стр. 94; «The Works of Hsüntze», p. 121.

<sup>32</sup> ШЦШ, стр. 14—15; J. J. L. Duyvendak. Op. cit., p. 221, 223.

<sup>33</sup> ХФЦ. Т. 2, стр. 949; «The Complete Works of Han Fei Tzu». Vol. II, p. 239.

Сопоставление подхода к этому вопросу Шан Яна и Хань Фэя убеждает в том, что здесь, как и в большинстве решающих моментов политической философии, Хань Фэй является продолжателем Шан Яна. Широко распространено мнение, будто взгляд на человека как на злое от природы существо унаследован Хань Фэем от Сюнь-цзы (см., например, принадлежащий Хоу Вай-лу «Очерк китайской философии» в книге «Китай». М. 1954, стр. 314; Фань Вэнь-лань. Древняя история Китая. М. 1958, стр. 266, 269), основано на переоценке значения имеющегося в «Исторических записках» Сыма Цяня указания на то, что Хань Фэй был учеником Сюнь-цзы. С другой стороны, здесь сказывается недооценка роли Шан Яна и его последователей в развитии китайской политической мысли. Именно от Шан Яна, вероятно, Сюнь-цзы заимствовал тезис, что человек по природе зол.

<sup>34</sup> ШЦШ, стр. 20; J. J. L. Duyvendak. Op. cit., p. 243.

ное мясо, в стойлах — жирные лошади, а у народа голодный вид, и в глухих местах люди умирают от голода. Следовательно, у вас животные поедают людей. Если правитель, призванный быть отцом и матерью народа, не останавливается перед тем, чтобы давать животным поедать людей, можно ли считать, что он действительно отец и мать народа?» (I A 4). В других местах Мэн-цзы сравнивает таких правителей с грабителями (V B 4).

Легисты, разумеется, не могли руководствоваться подобными соображениями. Их «переоценка ценностей» заключалась в том, что народ — лишь материал для правителя, и заботиться о его благе — смешная наивность. Ликвидация системы «цзинтянь», осуществленная, по словам Сыма Цяня, в ходе реформ Шан Яна<sup>35</sup>, рассматривается иногда как отражение интересов имущественной (в отличие от наследственной) знати<sup>36</sup>. Изучение «Шан-цзюнь шу» показывает, что это неверно. Легисты заботились не о том, чтобы была создана возможность обогащения для тех, кто не принадлежал к наследственной знати, а о том, чтобы всеми богатствами, созданными в стране, распоряжался один хозяин — правитель. Это выражено в «Шан-цзюнь шу» парадоксальной формулой: бедные должны быть превращены в богатых, богатые — в бедных. С первого взгляда может показаться, что речь идет чуть ли не о социальной революции. При ближайшем рассмотрении выясняется, что смысл этого перераспределения в создании такой системы, при которой все богатство страны стекалось бы в руки правителя, или, выражаясь словами «Шан-цзюнь шу», «вся выгода попадала бы в одно отверстие»<sup>37</sup>. В самом деле, что скрывается под формулой: бедные должны стать богатыми, богатые — бедными? Это разъясняется следующим образом: «Богатых нужно преследовать наказаниями, чтобы они стали бедными, бедных награждать, чтобы они разбогатели». Следовательно, бедные должны стать богаче? Послушаем дальше: «Когда земледельцы становятся богатыми, богатство у них отнимается при помощи чинов... Те же, кто злоупотребляет богатством, лишаются его при помощи наказаний»<sup>38</sup>.

Итак, если и может идти речь об обогащении земледельцев при легистском властителе, то лишь как о временном, быстро преходящем состоянии. Замечая, что земледелец стал богаче, государство пускает в ход машину его экспроприации. Возможно ли при этом формирование некоего слоя имущественной знати, выделяющейся из рядов крестьянства? Поощряя земледелие, легисты считали, что удобнее всего экспроприровать именно земледельцев, так как их богатство — земля всегда на виду у правителя. «Имущество ученых — болтунов, — говорится в «Шан-цзюнь шу», — во рту, имущество ученых не у дел — в мыслях, имущество смельчаков — в смелости, ремесленников — в руках, торговцев — в их теле. Так они могут переносить свое имущество в любой дом... Путь управления мудреца в том, чтобы имущество народа было в земле»<sup>39</sup>.

Как и о других принципах своей политики, легисты говорили о политике в области культуры с полной откровенностью. Тупой и невежественный народ — великая сила, ибо если люди невежественны и не имеют никакого представления о том, что лежит за пределами их деревни, дру-

<sup>35</sup> Это указание Сыма Цяня оспаривается рядом современных ученых, доказывающих, что в царстве Цинь никогда системы «цзинтянь» не существовало. См. J. R. Levenson. *III Wind in the Well-Field: the Erosion of the Confucian Ground of Controversy*. «Confucian Persuasion». Stanford. 1960, p. 269.

<sup>36</sup> См. «Всемирная история». Т. II. М. 1956, стр. 469.

<sup>37</sup> ШЦШ, стр. 11, 24; J. J. L. Duyvendak. *Op. cit.*, pp. 210, 257.

<sup>38</sup> ШЦШ, стр. 11, 18; J. J. L. Duyvendak. *Op. cit.*, p. 236. Земледельцев заставляли покупать чины. Это разъясняется другим текстом ШЦШ, где говорится: «Если у народа создается избыток зерна, заставьте его покупать за это зерно чины и звания» (ШЦШ, стр. 23; J. J. L. Duyvendak, p. 253).

<sup>39</sup> ШЦШ, стр. 14; J. J. L. Duyvendak. *Op. cit.*, pp. 220, 222.

гого выхода, кроме как обрабатывать землю, у них нет, а «если народ не пренебрегает земледелием, государство спокойно и вне опасности»<sup>40</sup>. Но может быть, оставляя в невежестве народ, нужно обучать правящий класс? Конечно, людям, которые дают советы правителю, что-то нужно знать, но и здесь не следует увлекаться. Послушаем Шан Яна: «Сановники не должны быть слишком учеными; они не должны заниматься спорами, умствованием и путешествиями». Если они не будут путешествовать, крестьяне не услышат о переменах; следовательно, у умных крестьян не будет возможности отказаться от своего старого занятия, а глупые крестьяне не станут умнее, не получат вкуса к учебе и будут все свои силы тратить на земледелие<sup>41</sup>. Оболванивание народа было одним из краеугольных камней легистской политической теории. От Шан Яна мысль о вреде знания перенял Хань Фэй, писавший, что хотя Конфуций и Мо-цзы были людьми учеными, знающими, красноречивыми и мудрыми, не занимаясь земледелием, они не приносили никакой пользы государству<sup>42</sup>. С одобрением отзываясь о том, что Шан Ян наряду с установлением системы круговой поруки и доносов посоветовал циньскому царю Сяо-гуну сжечь «Шицзин» и «Шуцзин», Хань Фэй говорит, что эта мера помогла Сяо-гуну обеспечить себе безопасность, а стране — богатство и силу<sup>43</sup>. Поскольку о сожжении книг в IV в. до н. э. не упомянуто в «Исторических записках» Сыма Цяня, историки спорят, имел ли этот факт место в действительности. Переводчик «Хань Фэй-цзы» на английский язык В. К. Ляо высказывает предположение, что Шан Ян в самом деле советовал провести такую меру, но Сяо-гун не осуществил ее<sup>44</sup>. С этим не согласен Чэнь Ци-ю (умерший в 1958 г. китайский комментатор «Хань Фэй-цзы»), доказывавший, что сожжение «Шуцзина» и «Шицзина» в Цинь осталось незамеченным потому, что эти книги там почти не изучались<sup>45</sup>. Как бы то ни было, нет сомнения в том, что сожжение книг Цинь Ши-хуаном<sup>46</sup> было вызвано отнюдь не только выступлениями конфуцианцев против осуществлявшейся им политики. Чтобы справиться с этой оппозицией, достаточно было бы казней. Тотальная же ликвидация образования и культуры давно была одним из основных требований легистской программы.

Практика зверских расправ и уничтожения культуры столь основательно скомпрометировала легистскую теорию, что никто уже за всю историю китайской политической мысли не решался открыто провозгласить себя легистом. Тем не менее легистское направление не только не умерло, но фактически восторжествовало внутри императорского конфуцианства. Не следует, однако, представлять себе эту победу слишком просто. Бюрократическая идеология включала в себя широкий спектр идей. Легистские взгляды делались, как правило, знаменем твердолобой, милитаристски настроенной части чиновничества, настаивавшей на том, что главным методом управления должны быть карательные меры, при помощи которых следует держать народ в абсолютном повиновении.

<sup>40</sup> ШЦШ, стр. 2—3; J. J. L. Duyvendak. Op. cit., pp. 176—177.

<sup>41</sup> ШЦШ, стр. 4; J. J. L. Duyvendak. Op. cit., p. 181.

<sup>42</sup> ХФЦ. Т. 2, стр. 974; «The Complete Works of Han Fei Tzu», Vol. II, p. 251.

<sup>43</sup> ХФЦ. Т. I, стр. 238; «The Complete Works of Han Fei Tzu». Vol. I, p. 115.

<sup>44</sup> «The Complete Works of Han Fei Tzu». Vol. I, p. 115, note 2.

<sup>45</sup> ХФЦ. Т. I, стр. 243, примечание 22.

<sup>46</sup> В нашей литературе до сих пор встречается утверждение, будто по приказу Цинь Ши-хуана были уничтожены лишь конфуцианские книги (см., например, «Народы Восточной Азии», стр. 139). Ни памятник древней поэзии «Шицзин», ни сборник документов и речей «Шуцзин», против которых в первую очередь был направлен приказ Цинь Ши-хуана, не могут быть признаны конфуцианскими книгами уже потому, что их составление относится в основном к началу I тысячелетия до н. э., то есть к периоду, на несколько столетий предшествовавшему рождению Конфуция. Приказ о сожжении книг был направлен на самом деле против всей гуманитарной культуры; как известно, не сжигались лишь книги по медицине, фармакологии, гаданию и сельскому хозяйству.

Идеалы же ранних конфуцианцев подчас выдвигались на первый план теми чиновниками, которые выступали за мирную, сравнительно либеральную и просвещенную политику, дававшую народу передышку и позволявшую ему поднять свое благосостояние.

Детальный анализ этой проблемы требует специальных исследований, направленных на выяснение места раннеконфуцианских и легистских концепций в императорской идеологии той или иной эпохи. Мы хотели бы привести здесь лишь один пример, показывающий всю сложность этих вопросов. Основатель династии Мин Чжу Юань-чжан (1368—1399 гг.) почитал Конфуция, по-видимому, потому, что считал его поклонником стабильности и порядка, но люто ненавидел Мэн-цзы за его непочтительное отношение к правителям. Как показал китайский историк У Хань (ставший одной из первых жертв «великой культурной революции»), изучение трактата «Мэн-цзы» в это время было строгой запретом, таблица с его именем удалена из храма Конфуция, и «реабилитирован» он был лишь после того, как специальная комиссия, созданная в 1394 г. для очистки трактата от «крамолы», выпустила кастрированное его издание, из которого было исключено 85 текстов<sup>47</sup>. Немного менее суров был идеологический гнет и при последующих императорах этой династии<sup>48</sup>. Победе, которую одержало в политике легистское направление, противостояло движение китайской интеллигенции и определенной группировки чиновничества, обращавшегося к императорам с протестами, поучениями и вразумлениями. Эти люди большей частью сознательно приносили себя в жертву — их казнили после изощренных пыток. Но, присмотревшись к содержанию служивших причиной их гибели обращений к императорам, мы с изумлением убеждаемся в том, что лейтмотивом этих обращений служат не идеалы Конфуция и Мэн-цзы, а легистская забота о том, чтобы вся полнота власти была сосредоточена в руках императора (но не евнухов) и неукоснительное повиновение чиновников обеспечивалось при помощи строгих законов. Язык этих документов отмечен раболепством, и если в них и можно встретить критические замечания, то лишь в форме намеков на мудрость и добродетельность императора, обманутого бессовестными советниками<sup>49</sup>. Тот факт, что даже лучшая часть чиновничества была проникнута этим верноподданническим духом, является одним из свидетельств постепенного вытеснения из императорского конфуцианства идеалов гуманизма и торжества легистского тоталитаризма.

<sup>47</sup> У Хань. Чжу Юань-чжан чжуань. Шанхай. 1949, стр. 148—149.

<sup>48</sup> W. Franke, Neuere chinesische Arbeiten zur Geschichte der frühen Ming-Zeit. «Asiatica», Festschrift F. Weller. Leipzig. 1954, S. 131—140.

<sup>49</sup> Ch. O. Hucker. Confucianism and the Chinese Censorial System. «Confucianism in Action». Stanford. 1959, p. 207.