

Кунцзы

Конфуций — латинизированная форма кит. Кун Фуцзы — Учитель Кун (Кунцзы 孔子, Кун Цю, Кун Чжунни). 552/51, Цзоу в царстве Лу (совр. г. Цюй-фу пров. Шаньдун), — 479 до н.э.) Первый кит. философ, личность к-рого исторически достоверна, создатель конфуцианства. Происходил из родовитой, но обедневшей семьи, генеалогически восходившей к свергнутой в XI в. до н.э. династии Инь. Конфуций уже в молодости **стал первым в истории Китая профессиональным преподавателем и организатором сообщества ученых-интеллектуалов** (имел более трех тыс. учеников). Его педагогич. доктрина строилась на эгалитарно-демократич. принципе равных возможностей — **«обучения вне зависимости от рода»** обучаемого — и предполагала минимальную плату — «связку сушеного мяса». **В 50 лет, «познав небесное предопределение»** (тянь мин; см. Мин), Конфуций попытался сделать карьеру гос. деятеля для практич. реализации своей социально-политич. теории. В 496 он достиг поста первого советника в Лу, но вскоре был вынужден покинуть родину и, 13 лет путешествуя с ближайшими учениками по др. царствам Китая, безуспешно внушал их правителям свои идеи.

Последние годы жизни он **провёл в Лу, занимаясь развитием своего учения, преподаванием и текстологич. работой** над канонич. произведениями древности. Собственную историческую миссию Конфуций видел в сохранении и **передаче потомкам древней культуры (вэнь)**, поэтому не занимался сочинительством, а редактировал и комментировал письменное наследие прошлого, основу к-рого составляли историко-дидактич. и художественные произведения, прежде **всего «Шу цзин» и «Ши цзин»**. Эта исходная ориентация определила такие фундаментальные особенности конфуцианства, как нормативность, опирающаяся на историч. прецедент, и беллетризованность. Творцами культуры Конфуций считал «святых-совершенномудрых» (шэн [1]) правителей полуреальной, полумифич. «древности» (гу [2]), что позволило ему трактовать «культурность» (вэнь) и правильное обществ. устройство как две стороны одной медали — разные проявления единого Пути (дао) человека. В условиях как торжества, так и неосуществленности в Поднебесной этот Путь поддерживается учеными-интеллектуалами (в идеале — чиновниками), чье наименование — жу стало обозначением конфуцианцев. При династии Хань во II в. до н.э. подобный подход к культуре был высоко оценен гос. властью: конфуцианство получило статус офиц. идеологии, а Конфуций — титулатуру, **приравнивавшую его к «совершенномудрым» правителям древности** (су ван — «некоронованный царь», или «подлинный властелин»).

Взгляды Конфуция нашли аутентичное выражение в составленном в V–IV вв. до н.э. и обретшем совр. форму на рубеже н. э. сборнике сентенций, диалогов, историч. **описаний и бытовых сцен «Лунь юй»** («Теоретические речи», или «Обсужденные высказывания»), содержащем разнотемные

высказывания самого Конфуция, его учеников и их учеников Конфуций с учениками.

Конфуцию также приписывается авторство филос. комментариев, входящих в «Чжоу и», и первой летописи «Чунь цю» («Вёсны и осени»).

Конфуций воздерживался от суждений о сверхъестественном, полагая высшей мироуправляющей силой божественно-натуралистич. «безмолвное» Небо (тянь [1]). Ниспосылаемое им «предопределение» (мин [1]) может и должно быть познано человеком, к-рый только в таком случае способен стать «благородным мужем» (цзюнь цзы), т.е. нормативной личностью, сочетающей в себе идеальные духовно-моральные качества с правом на высокий социальный статус. Антагонист «благородного мужа» — «маленький (ничтожный) человек» (сяо жэнь), руководствующийся «выгодой» (ли [3]), а не «должной справедливостью» (и [1]), низкопоставленный и привязанный к конкретному делу. С т. зр. кардинальных личностных качеств, т.е. «благодати/добродетели» (дэ [1]), свободный («безорудийный» — бу ци) «благородный муж» господствует над зашоренным («орудийным») «маленьким человеком», как ветер — над травой. В центре учения Конфуция — человек, осмысляемый в единой социально-этич. плоскости, к к-рой сводятся и экзистенциальные («еще не зная, что такое жизнь, как узнать, что такое смерть?»), и религ. («еще не умея служить людям, как суметь служить навям?»), и гносеологич. проблемы (знание — это «знание людей»). Человеч. «природу» (син [1]) Конфуций, видимо, считал этически нейтральной («по природе люди близки друг другу, а по привычкам — далеки»; ср. Мэн-цзы, Сюнь-цзы). Поэтому для формирования личности необходимо «преодоление себя и возвращение к благопристойности (ли [2])», результатом чего становится торжество «гуманности» (жэнь [2]) в Поднебесной. «Благопристойность» — «внешняя», ритуализованная этико-социальная норма и «гуманность» — «внутренняя» морально-психологич. установка на «любовь к людям» составляют двуединую ось конфуцианства, вокруг к-рой концентрируются его основополагающие категории — «благодать/добродетель», «должная справедливость», «сыновняя почтительность» (сяо [1]), «верность» (чжун [2]) и др. Этика Конфуция подчинена принципам «срединности» (чжун юн — «золотая середина») и «взаимности» (шу [1] — «золотое правило морали»). Заложенная в последнем идея эквивалентного взаимосоответствия обусловила социально-гносеологическую концепцию **«выправления имен» (чжэн мин), выдвигающую необходимое для политико-административного управления требование адекватности между номинальным и реальным — «словом и делом» (мин-ши, ср. учение мин-цзя).** В целом социально-политич. доктрина Конфуция зиждется на приоритете моральных ценностей и норм — этико-ритуальной благопристойности (ли [2]) и церемониальной музыки (юэ) над любыми иными видами регуляции обществ. жизни: административно-правовым, утилитарно-экономич., естественно-природным, к-рые выдвигались на первый план критиковавшими конфуцианство филос. школами —

соответственно легизмом (фа-цзя), моизмом (мо цзя), даосизмом. Идейная и социальная победа конфуцианства над всеми конкурировавшими учениями обеспечила его создателю особый, сопряженный с религиозным культом статус культурного героя, духовного вождя нации, «некоронованного царя» и святого мудреца («таинственного совершенномудрого» — сюань шэн), сохранявшийся за ним в Китае до начала XX в. Конфуций и Лао-цзы. Развившийся после падения империи в 1911 негативизм по отношению к Конфуцию как гл. символу консерватизма и традиционализма достиг апогея в кампании «критики Линь Бяо и Конфуция», развернувшейся в КНР в 1970-х гг. Однако в 1980-х гг. эта тенденция сменилась на противоположную, стало усиливаться внимание к Конфуцию как родоначальнику нац. идеи. В 1985 в КНР был создан научноисследовательский институт Конфуция (Кун-цзы яньцзюсо). С 1986 Кит. фондом Конфуция (Чжунго Кун-цзы цзицзиньхуй), учрежденным в 1984, начал издаваться ежеквартальник «Исследования Конфуция» («Кун-цзы яньцзю», Цзинань).

Мэнцзы

Мэнцзы — 孟子\孟軻 372/71 или 390/89 — 289 или 305 до н.э. Мэнцзы Кит. мыслитель, второй после Конфуция (получивший в XI в. офиц. титул «Следующий за Совершенномудрым» — я шэн) создатель конфуцианства и предтеча неоконфуцианства, автор одноименного классич. трактата «Мэнцзы», в нач. II тыс. (при династии Сун) включенного в «Тринадцатиканоние» («Ши сань цзин») и «Четверокнижие» («Сы шу»).

Согласно основоположнику кит. историографии Сыма Цяню (II—I вв. до н.э., «Ши цзи», гл. 74), Мэнцзы родился во владении Цзоу, исторически и культурно связанном с государством Лу (на п-ове Шаньдун), откуда происходил Конфуций, и учился у его внука Цзы Сы, от к-рого напрямую воспринял заветы создателя конфуцианства в его цитадели Цзоу-лу (см. «Чжуан-цзы»). Лю Сян (I в. до н.э.) в «Ле нью чжуань» («Жизнеописаниях великих женщин», разд. «Жизнеописание образцовых матерей») поместил **рассказ о матери Мэнцзы — вдове, дважды менявшей место жительства, чтобы сын оказался в благотворной среде (от кладбища переехала к рынку, а оттуда к школе), и продолжавшей его воспитывать даже после женитьбы, но в итоге последовавшей «пути женщины» — после смерти мужа слушаться сына.** Когда же она умерла, Мэнцзы подвергся обвинению в том, что похоронил ее пышнее, чем отца («Мэнцзы», I Б, 16). Мэнцзы, подобно Конфуцию, посещая ряд гос-в Центр. Китая и, в частности, подвизаясь в столице Ци в академии Цзися, пытался воздействовать на их правителей, но безуспешно. Примерно в 70 лет, возможно вновь по завету Конфуция, к-рый в таком возрасте стал «следовать желаниям своего сердца» («Лунь юй», II, 4), Мэнцзы оставил эти попытки, вернулся к частной жизни и всецело предан теоретич. деятельности.

Толкуя протофилософскую классику — «Шу цзин» («Канон писаний»), «Ши цзин» («Канон стихов») — и наследие Конфуция, т.е., по собств. определению, «взяв под защиту путь-дао прежних совершенномудрых и выступив против Ян [Чжу] и Мо [Ди]» (см. Ян Чжу; Мо Ди), чьи «слова заполнили Поднебесную» («Мэнцзы», III Б, 9), он выработал учение, к-рое, по определению Хань Фэя (III в. до н.э.; «Хань Фэй-цзы», гл. 50), стало одной из восьми конф. школ того периода.

Учение Мэнцзы представлено в состоящем из 7 двухчастных глав и 261 параграфа трактате «Мэнцзы», построенном по образцу Конфуциева «Лунь юя», но в отличие от последнего содержащем более сложную систему аргументации, отражающую развитие протологич. и нумерологич. (сяншучжи-сюэ) метода. Доля участия Мэнцзы в написании текста названной его именем книги составляет предмет дискуссии.

Важнейшим вкладом Мэнцзы в кит. философию стало учение о «доброй природе» (син шань) человека. В конф. осмыслении осн. характеристик «природы» (син [1]) человека учение самого Конфуция следует считать своего рода «нулевым циклом». В нем были даны предпосылки для отстаивания различных, даже противоречащих друг другу точек зрения по этой проблеме, что затем и реализовалось прежде всего в противостоянии теории Мэнцзы и выдвинутого другим крупнейшим конфуцианцем древности — Сюнь-цзы (III в. до н.э.) учения о «злой природе» (син э) человека. В «Лунь юе» сообщается, что «нельзя было услышать рассуждений Учителя о природе и небесном пути-дао» (V, 13), но там же приводится и принципиально важное высказывание Конфуция: «По природе [люди] близки друг другу, а по привычкам далеки друг от друга» (XVII, 2). Вероятнее всего, в этом высказывании заключена мысль о единстве человеч. природы и ее нейтральности по отношению к добру и злу, к-рые становятся свойственны человеку под влиянием внешних обстоятельств.

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

Под изначальной добротой Мэнцзы понимал гл. обр. четыре прирожденных специфич. качества человека, своим истоком имеющих непосредственное спонтанное чувство, а завершением — сознательное поведение: «Все люди обладают не выносящим [чужого страдания] сердцем (синь [1]). У всякого человека, вдруг увидевшего ребенка, готового упасть в колодезь, будет испуганное и страшящееся, 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, не имеющий утверждающего и отрицающего сердца — не человек. Соболезнующее и сострадающее сердце — начало гуманности (жэнь [2]), стыдящееся [за себя] и негодующее [на другого] сердце — начало должной справедливости (и [1]), отказывающее [себе] и уступающее [другому] сердце — начало благопристойности (ли [2]), утверждающее и отрицающее сердце — начало разумности (чжи [1]). Человеку принадлежат эти четыре начала, так же как ему принадлежат четыре конечности (сы ти)» («Мэнцзы», II А, 6); «Гуманность, должная справедливость, благопристойность и разумность не извне внедрены в меня, они мне исконно (гу [3]) присущи» («Мэнцзы», VI А, 6). Естественным выводом отсюда было признание того, что «всякий человек может стать [совершенномудрым] Яо или Шунем» («Мэнцзы», VI Б, 2).

Истолковывая «доброту» как изначальное свойство человеч. природы, Мэнцзы не только развивал, но и ревизовал взгляды Конфуция, к-рый связывал понятие доброты (шань [2]) с высшей категорией человеч. существ: «Совершенномудрого человека я не видел. Увидеть благородного мужа — этого достаточно. Доброго (шань [2]) человека я не видел. Увидеть обладающего постоянством — этого достаточно» («Лунь юй», VII, 26). В «Цзо чжуани» (Чэн-гун, 15 г.) — произведении, традицией приписываемом кисти Цзо Цю-мина, ученика и современника Конфуция, эта идея выражена максимой: «Добрый человек есть основание (цзи [2]) неба и земли». Мэнцзы же предельно усилил тезис о прирожденности добра каждому человеку, выразив его с помощью коррелятивной син [1] категории цин [2] («природные свойства, чувства, чувственность»): «Что касается их (людей) природных свойств (цин [2]), то [таковые] можно считать добрыми»

Хотя смысл человеч. существования — в «исчерпании своего пути-дао», многие следуют ему, не осознавая этого («Мэнцзы», VII А, 2, 5). Небесный путь-дао предопределен, но кое в чем зависит и от индивидуальной природы. Следуя за Конфуцием, говорившим, что, «не зная предопределения, нельзя стать благородным мужем» и что сам он «в пятьдесят [лет] узнал небесное предопределение» («Лунь юй», XX, 3; II, 4), Мэнцзы подтвердил возможность познания предопределения и соответствующего выбора «правильной» (чжэн [1]) линии поведения, что позволило ему, принимая восходящую к «Шу-цзину» и «Ши-цзину» концепцию «небесного предопределения» (тянь мин) и признавая всевластие Неба, избежать крайностей фатализма: «Нет ничего, что не было бы предопределено, но следует воспринимать только правильное [предопределение]. Поэтому знающий предопределение не станет под нависшей [и готовой рухнуть] стеной. Умереть, исчерпав свой путь-дао, — это правильное предопределение. Умереть же в колодках и оковах [преступника] не есть правильное предопределение» («Мэнцзы», VII А, 2). Исходя из подобной дифференциации, Мэнцзы обосновал легальность смены гос., в т.ч. династийной, власти как естественного перехода «небесного предопределения» к достойному правителю от недостойного,

к-рый сам его утрачивает и автоматически превращается в простолюдина, узурпировавшего трон: «Вредящий гуманности называется вредителем, вредящий должной справедливости называется злодеем. Человек, являющийся вредителем и злодеем, называется мужиком-отщепенцем. Слыхал, что казнили мужика-отщепенца Чжоу, но еще не слышал, что убили государя (Чжоу, последнего в династии Инь, XI в. до н. э. — А.К.)» («Мэнцзы», I Б, 8, 3).

Универсальным субстратом как деятельного, так и познавательного взаимодействия субъекта с объектом у Мэнцзы выступает воздухоподобная «пневма» (ци [1]), представляющая собой единую духовно-телесную динамич. субстанцию всего мироздания и человека как целостного психо-физич. существа. Пневма — это и оживляющий природу «ровный утренний воздух» (пин дань чжи ци), и «наполнитель тела» (ти чжи чун), и подчиняющийся воле (чжи [3]), возрастающий от «накопления должной справедливости» (цзи и) и соответствия пути-дао «необъятный дух» (хао жань чжи ци), простирающийся между небом и землей («Мэнцзы», VI А, 8; II А, 2).

Радикально универсализировав «должную справедливость» (и [1]), трактуя ее как важнейший духообразующий и даже психосоматич. фактор, определяющий «дорогу (лу) человека», Мэнцзы соединил эту категорию с центр. у Конфуция категорией «гуманность» (жэнь [2]) в качестве основных характеристик, **отличающих людей от животных, а данную пару в свою очередь развернул в понятийную структуру «четырех начал» (сы дуань): «гуманности–должной справедливости–благопристойности–разумности» (жэнь и ли чжи), ставшую основой конф. осмысления всего человеческого существования («Мэнцзы», I V Б, 19; VI А, 11; II А, 6; VI А, 6). Препятствование гуманности и должной справедливости приводит к тому, что животные начинают пожирать людей, а люди — друг друга.** Подобным «скотством» (цинъ шоу) чреватые учения Ян Чжу о «деянии для себя» (вэй во; см. Вэй [1]) и Мо Ди об «объединяющей любви» (цзянь ай) ко всем, означающие отказ соответственно от государя и отца (у цзюнь у фу) («Мэнцзы», III Б, 9).

У Конфуция гуманность представлялась специфическим атрибутом «благородного мужа» (цзюнь цзы), не присущим «ничтожному человеку» (сяо жэнь) («Лунь юй», IV, 5; XIV, 6/7, 28/30), а уже у его ближайших последователей, прежде всего у Мэнцзы, она стала не только долгом правителя, но и универсальным началом личност. личности и отношений между людьми («Мэнцзы», III А, 4; VII Б, 16). Мэнцзы сформулировал омонимичную максиму «Гуманность (жэнь [2]) — это человек (жэнь [1])», детализированную в дефинициях: «Обретение (дэ [1]) человека для Поднебесной называется гуманностью» и «Гуманность — это сердце человека» («Мэнцзы», VII В, 16; III А, 4; VI А, 6). Уступая родственной близости (цинъ), гуманность превосходит «приязнь-любовь-жалость» (ай [1]) и обуславливает отношение ко всему сущему: «Благородный муж в отношении вещей таков, что испытывает к ним

приянь, но не гуманен с ними; в отношении народа таков, что гуманен с ним, но не родственно близок к нему. Будучи родственно близок к родителям, будешь гуманен с народом; будучи гуманным с народом, будешь испытывать приязнь по отношению к вещам» («Мэнцзы», VII А, 45). Мэнцзы также обобщил суждения Конфуция о социально-политич. значимости гуманности как фактора **«умиротворения (пин) и упорядочения (чжи [6]) Поднебесной»** в понятии «гуманное правление» (жэнь чжэн) («Мэнцзы», I А, 5; I Б, 11, 12; II А, 1; III А, 3, 4; IV А, 11, 14/15), предполагавшем, что «у главы гос-ва, любящего гуманность, нет врагов в Поднебесной» («Мэнцзы», IV А, 8), и ставшем впоследствии идеологич. штампом конф. ортодоксии.

«Гуманное правление», соответствующее основанному на благодати «пути [истинного] государя» (ван дао) и противоположное основанному на силе «пути гегемона» (ба дао), означало смягчение наказаний, уменьшение налогов, улучшение сельскохоз. работ, сохранение природных богатств, совершенствование людей в сыновней почтительности (сяо [1]), братской любви (ти [2]), верности (чжун [2]) и благонадежности (синь [2]) для служения старшим родственникам и начальникам («Мэнцзы», II А, 3; I А, 5). Целью всех этих мероприятий объявлялось «сбережение народа» (бао минь), поскольку в установленной Мэнцзы шкале приоритетов **«народ является ценнейшим, духи земли и злаков следуют за ним, а правитель является наименее ценным»** («Мэнцзы», VII Б, 14).

Выступая против легистской (см. Легизм) модели управления, требовавшей главенства административно-юридич. законов (фа [1]), Мэнцзы не только видел в ней «опутывание народа» (ван минь), но и вообще утверждал превосходство воспитания (цзяо [1]) над управлением (чжэн [3]): «Доброе управление уступает доброму воспитанию в достижении (дэ [2]) народа. Доброе управление народ боязливо почитает, а доброе воспитание — любит (ай). Доброе управление достигает народного богатства, а доброе воспитание — народного сердца» («Мэнцзы», VII А, 14).

Для традиц. кит. народолюбия Мэнцзы создал теоретич. базу, провозгласив «однородность» (тун лэй) всех людей, каждый из к-рых может стать совершенномудрым (шэн [1]) («Мэнцзы», VI А, 7), что в свою очередь стимулировало возникновение такого фундаментального института кит. государственности, как экзаменационная система отбора чиновников, к-рая начала складываться под влиянием последователя Мэнцзы Дун Чжун-шу (II в. до н.э.) в 124 до н.э. и просуществовала до нач. XX в. Однако, не отрываясь от реальности, Мэнцзы признавал, что на практике люди могут значительно отличаться друг от друга благодаря внешним воздействиям и «неспособности исчерпывающе [раскрыть] свой талант (цай)» («Мэнцзы», VI А, 6).

Гл. водораздел между людьми обусловлен состоянием их «сердца» (синь [1]), т.е. психики: «Не имея постоянного имущества, иметь постоянное сердце способны только образованные служилые (ши [13]), [простой] же народ, не имея постоянного имущества, не имеет и постоянного сердца», поэтому для нормального существования об-ва необходимо

первичное разделение труда на умственный и физич., трактуемое как разделение на руководителей, осуществляющих «дела больших людей» (да жэнь чжи ши), и подчиненных, осуществляющих «дела малых людей» (сяо жэнь чжи ши): **«Некоторые напрягают сердце, а некоторые — [физическую] силу. Напрягающие сердце управляют [другими] людьми, а напрягающие [физическую] силу управляются [другими] людьми. Управляемые [другими] людьми кормят [других] людей, а управляющие [другими] людьми кормятся [другими] людьми. Такова в Поднебесной всепроницающая должная справедливость»** («Мэнцзы», I А, 7; III А, 3, 4).

Будучи одним из столпов конф. рационализма, Мэнцзы прямо указывал на значимость материального фактора в жизни народа: **«В урожайные годы большинство молодых людей бывают добрыми, а в голодные годы — злыми. Такое различие происходит не от тех природных качеств, которые дало им Небо, а потому, что [голод] вынудил их сердца погрузиться [во зло]»** («Мэнцзы», VI А, 7). Следовательно, при правильном общественном устройстве народ обладает «постоянным имуществом» (или «постоянным занятием» — хэн чань) и достаточным благосостоянием, важнейшим средством достижения чего Мэнцзы считал систему «колодезных полей» (цзин тянь), воплощавшую в себе утопич. идеал землевладения, землепользования и распределения продуктов сельскохозяйственного труда («Мэнцзы», III А, 3). Она предполагала разделение земельного участка в форме квадрата со стороной 1 ли (ок. 500 м) и площадью 900 му на девять равных полей наподобие иероглифа цзин [6] (колодец); восемь окаймляющих центр полей находились в частном (сы [1]) пользовании, а центр. поле было общинным (гун [2]; см. Гун [1]) и служило для сбора натуральной ренты. Каждые восемь крестьянских хозяйств, объединенных одной «колодезной землей» (цзия ди), представлялись в виде автономной общины, сплоченной взаимной помощью и ответственностью.

Лежащую в основе этой системы пространственно-числовую нумерологич. (сяншучжи-сюэ) схему девятиклеточного квадратного «канона» (цзин [1], см. Цзин—вэй; Хэ ту и Ло шу) Мэнцзы использовал и при описании территории всего Китая, «состоящего из девяти квадратов со стороной [у каждого] в 1 тысячу ли» («Мэнцзы», I А, 7). В осмыслении истории он также опирался на аналогич. построения, в частности излагал теорию последовательной смены порядка и смуты (и чжи и луань) в синхронизированных социальных и природных процессах, к-рые подчинены цикличности в три периода по пять сотен лет («Мэнцзы», II Б, 13; III А, 2; III Б, 9; VII А, 30; VII Б, 38), что соответствует нумерологич. «троице и пятернице» (сань у). Применение данной методологии обнаруживает глубинную связь Мэнцзы с одним из крупнейших представителей древнекит. нумерологии Цзоу Янем (IV–III вв. до н.э.), к-рый, возможно, был его последователем («Ши цзи», цз. 74).

Из признания присутствующей во внутр. мире субъекта «полноты всех вещей» Мэнцзы выводил, что **«исчерпывающий свое сердце познает свою природу, а познание своей природы означает познание Неба»** («Мэнцзы»,

VII А, 1). Подобное «исчерпание» (цзинь [3]), превращающее самопознание в познание мира, осуществимо благодаря врожденному знанию и умению: **«То, на что человек способен без научения, — это его благомочие (лян нэн); то, что он знает без рассуждения, — это его благосмыслие (лян чжи)»** («Мэнцзы», VII А, 15). Первым в конфуцианстве Мэнцзы провел четкое разграничение между **«мыслящим органом — сердцем»**, или «великим телом» (да ти), постигающим вещи, и **«не мыслящими органами — ушами и глазами»**, или «малыми телами» (сяо ти), увлекаемыми вещами и вводимыми ими в заблуждение («Мэнцзы», VI А, 15). Отсюда следовала рекомендация «пестовать сердце» (ян синь) посредством **«умаления желаний (юй [1])»**: **«Человек, имеющий мало желаний, хотя нечто теряет, но — мало. Человек, имеющий много желаний, хотя нечто сохраняет, но — мало»** («Мэнцзы», VII Б, 35). В целом эта интровертная познавательная установка явилась отправной точкой для развития неоконф. «учения о сердце» (синь сюэ) и в особенности янминистской (см. Ван Ян-мин) концепции «благосмыслия».