

**Учреждение Российской академии наук  
Институт философии РАН**

*На правах рукописи*

**Рыков Станислав Юрьевич**

**Теория познания и логика в древнекитайской философии**

Специальность 09.00.03 – история философии

**Автореферат**

диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук

Москва – 2011

Работа выполнена в секторе восточных философий  
Института философии Российской академии наук

***Научный руководитель:***

- доктор философских наук, профессор Кобзев А.И.

***Официальные оппоненты:***

- доктор философских наук, профессор Кульпин-Губайдуллин Э.С.

- кандидат философских наук Еремеев В.Е.

***Ведущая организация:***

Философский факультет МГУ

Защита состоится « 2 » июня 2011 г. в 15.00 часов на заседании  
Специализированного совета по истории философии (шифр Д.002.015.04)  
при Институте философии РАН по адресу:

119991, Москва, ул. Волхонка, 14.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Института  
философии Российской академии наук.

Автореферат разослан «     » \_\_\_\_\_ 2011 г.

Ученый секретарь

Специализированного Совета

Доктор философских наук, доцент Синеокая Ю.В.

## I. ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

**Объект и предмет исследования.** Настоящее исследование посвящено логике и теории познания в древнекитайской философии. Его *объект* – *определенная выборка философских текстов Древнего Китая кон. V – нач. III вв. до н.э.*, среди которых: сводный канон моистского учения *Мо цзин* 墨經 («Моистский канон»); важнейший текст конфуцианской школы *Сюнь-цзы* 荀子 («[Трактат] Учителя Сюнь [Куана]»); собрание изречений Конфуция *Лунь юй* 論語 («Суждения и беседы»); два классических даосских текста *Дао дэ цзин* 道德經 («Канон Пути и благодати») и *Чжуан-цзы* 莊子 («[Трактат] Учителя Чжуана»), а также другие справочные и дополнительные источники. *Предмет* исследования – *эксплицитно сформулированные в данных текстах гносеологические и логические учения.*

**Актуальность исследования.** До начала XX в. древнекитайскую логику и теорию познания изучали «из *европоцентристского любопытства*», показывая *возможность единой, общей и вечной философии*, наиболее полно проявившейся на Западе, но *следы* которой можно найти в других традициях, в том числе и китайской.

В нач. XX в. возникла *реакция против европоцентризма*. Западные авторы стали искать *оригинальность* и *ценность* китайской философии уже с целью создания *синтеза* идей Запада и Востока, а китайским ученым важно было показать, что их философия не уступает, а то и превосходит Запад, что было невозможно без изучения ее оснований – китайских логики и теории познания.

С сер. XX в. по наст. вр. реакция против европоцентризма эволюционирует в *идеологию культурно-философского плюрализма*. Изучение логики и теории познания в древнекитайской философии стало пониматься как исследование *методологии китайской мысли*, сущностно

необходимое для *адекватного постижения неповторимой специфики* китайской цивилизации, ведущего к *культурному диалогу*, взаимному сотрудничеству и обогащению традиций.

В настоящее время в условиях кризиса западной философии, на фоне общего разложения культурных основ и попыток его преодоления с помощью лженаучных построений и псевдорационализации оккультизма исследования древнекитайской логики и теории познания *могут помочь в выработке новой(-вых) рациональности(-ей)* для философии, науки и всей мировой культуры.

**Степень разработанности темы исследования.** В западной синологии предыстория профессионального интереса к древнекитайским логике и теории познания началась рубеже XVII – XVIII вв. с попыток немецких философов интерпретировать *Чжоу* и сообразно новейшим относительно своего времени математико-логическим подходам.

В начале XX крупной работой, продолжающей вписывать в китайскую философию западные идеи в. стала монография Ху Ши<sup>1</sup>, хотя в связи с изменением философского климата зародилась противоположная тенденция, ищущая отличие китайской мысли от западной, представителями которой стали А. Форке и А. Масперо, а крупной вехой – работа М. Гране<sup>2</sup>. Его идеи в монументальной работе «Наука и цивилизация в Китае»<sup>3</sup> стал критиковать Дж. Нидэм. Его критиковал Н. Сивин.

В 1962 г вышло в свет одно из многих произведений Я. Хмелевского, который первым на профессиональном логическом уровне принялся изучать китайскую логику<sup>4</sup>. Однако он работал в русле подхода, ищущего в

---

<sup>1</sup> См. *Hu Shih. The Development of the Logical Method in Ancient China*, Shanghai, 1928.

<sup>2</sup> *Granet M. La pensée chinoise*. Albin Michel, Paris, 1934, а также русский перевод : *Гране М. Китайская мысль / Пер. с фр. В. Б. Иорданского*. М., 2004.

<sup>3</sup> *Needham J. (ed.). Science and Civilization in China. Vol. I-VII*. Camb., 1954-1998.

<sup>4</sup> *Chmielewski J. Notes on Early Chinese Logic // Rocznik Orientalistyczny*. Warszawa, 1962, т. 26, з. 1; 1963, т. 26, з. 2; т. 27, з. 1; 1965, т. 28, з. 2; т. 29, з. 2; 1966, т. 30, з. 1; 1968, т. 31, з. 1; 1969, т. 32, з. 2.

китайском западное, за что был критикуем. Другой синолог-логик Чэн Чжунин предпринял попытку интерпретировать китайскую логику с точки зрения аналитической философии.

Позднее среди ищущих особое в китайском наследии появился А. Ч. Грэм со своей эпохальной «Логикой, этикой и наукой поздних моистов»<sup>5</sup>, ставшей водоразделом в изучении древнекитайских теории познания и логики, а также творчества поздних моистов. Ярким примером ответвления «антизападников» в трактовке китайской логики выступает исследование Ч. Хансена<sup>6</sup>. В 1998 г. появилось суммирующее исследование К. Харбсмейера<sup>7</sup> по китайской логике и китайскому языку, учитывающее все достижения предшественников. Представленный в нем подход фактически заканчивает на Западе традицию подгонки китайской логики под западные категории.

В современной синологии в рамках стратегии поиска специфики китайских логики и теории познания наметились два направления – одно связывает их с «коррелятивным мышлением» и «нумерологией», другое – нет. Можно сказать, что *за рубежом преобладает второе направление, а в России возобладало первое.*

В отечественном китаеведении *исследования китайской логики и теории познания проходили преимущественно в рамках изучения «нумерологичности» китайского мышления в связи с Чжоу и, но были достигнуты результаты, не имеющие аналога на Западе: образована школа синологической структуралистики с оригинальной структурно-семантической методологии изучения китайской классики, а китайская «нумерология» и связанные с ней логика и теория познания объявлены методологией(-ями) всей духовной культуры китайской цивилизации.*

---

<sup>5</sup> *Graham. A.C.* Later Mohist Logic, Ethics and Science. The Chinese University Press, The Chinese University of Hong Kong, 1978, 2003.

<sup>6</sup> *Hansen Ch.* Language and Logic in China. Ann Arbor, 1983.

<sup>7</sup> *Harbsmeier Ch.* Language and Logic // J. Needham (ed.). Science and Civilization in China. Vol. VII, pt. 1. Camb., 1998.

Изучение этих вопросов на рубеже 1950-х – 1960-х было начато В.С. Спириным<sup>8</sup>, в середине 1970-х развито А.М. Карапетьянцем<sup>9</sup> и А.И. Кобзевым, с середины 1980-х продолжено В.Е. Еремеевым<sup>10</sup>, С.В. Зининым, М.В. Исаевой, В.В. Лихтман/Дорофеевой, А.А. Крушинским, С.И. Блюмхеном, И.Б. Бурдоновым, А.К. Волковым, С.Д. Давыдовым, Л.И. Головачевой, Н.В. Ивочкиной, Е.В. Кухтиной, В.А. Сазоновым, Г.А. Хорошиловым, Ю.А. Швыревым, В.М. Яковлевым и др. Результаты их исследований вошли в крупнейшую российскую энциклопедию китайской мысли – «Духовная культура Китая»<sup>11</sup>. История нумерологических исследований в России достигла апогея со становлением в 1978–1993 гг.<sup>12</sup> теории А.И. Кобзева и оппозиционной теории А.А. Крушинского, сложившейся в 1991–2006 гг.<sup>13</sup>, которые ныне противостоят друг другу.

Вне рамок исследований «нумерологии» и *Чжоу* и нельзя не отметить важность для изучения древнекитайских логики и теории познания единственного на сегодняшний день отечественного целостного исследования и переводов учения школы Мо-цзы М.Л. Титаренко<sup>14</sup>, а также труды по философии Сюнь-цзы В.Ф. Феоктистова<sup>15</sup>, по философии Конфуция Л.С. Переломова, по даосизму – Е.А. Торчинова и В.В. Малявина, и др.

**Цель и задачи исследования.** *Цель* настоящей работы – *выяснить, в каком смысле можно говорить о древнекитайской логике и теории познания.* Ее достижение предполагает решение следующих задач:

---

<sup>8</sup> *Спирин В.С.* Построение древнекитайских текстов. М., 1976; 2-е изд.: СПб, 2006.

<sup>9</sup> *Карапетьянц А.М.* Древнекитайская системология: генеральная схема и приложения. Препринт № 44 ИИЕТ РАН. М., 1990.

<sup>10</sup> *Еремеев В.Е.* Символы и числа «Книги перемен». М., 2005.

<sup>11</sup> *Духовная культура Китая: энциклопедия в пяти томах.* Философия. М., 2006.

<sup>12</sup> *Кобзев А.И.* Учение о символах и числах в китайской классической философии. М., 1993.

<sup>13</sup> *Крушинский А.А.* Логика древнего Китая. Дисс. д. ф. н. М., 2006.

<sup>14</sup> *Титаренко М.Л.* Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985.

<sup>15</sup> *Феоктистов В.Ф.* Философские трактаты Сюнь-цзы. Исследование. Перевод.

Размышления китаеведа / Сост. Е. В. Якимова. М., 2005.

1) Описать и изложить *последовательно и исторически* идейное наследие древнекитайской философии, которое классически ассоциируется с древнекитайскими логикой и эпистемологией:

1а) Проанализировать логико-гносеологические учения Конфуция и ранних конфуцианцев.

1б) Проанализировать логико-гносеологические учения моистов и даосов.

1в) Проанализировать логико-гносеологическое учение Сюнь-цзы.

2) Квалифицировать древнекитайские учения относительно наличия в них «логического» и «эпистемологического».

2а) Осветить историю квалификаций китайских учений как «логических/эпистемологических» или «нелогических/неэпистемологических» зарубежными и отечественными исследователями.

2б) Осветить историю понимания понятий «логика» и «теория познания/эпистемология/гносеология» в западной философии.

2в) Приложить эти понимания (см. задачу 2а) к материалу, взятому из китайской философии (см. задачу 1) и путем сравнения дать квалифицированный ответ, в какой мере китайский материал удовлетворяет понятиям «логика» и «эпистемология» и на основе выявленных отличий и сходств компаративистски охарактеризовать выбранный древнекитайский материал (см. задачу 1).

2г) Осветить вопрос об основаниях специфики китайских логики и теории познания.

### **Теоретико-методологические основания исследования.** В

настоящем исследовании использованы классические методы гуманитарных наук: стандартные методы историко-философского анализа текстов – структурный, филологический, контекстуальный, герменевтический, формально-логический и т.д.; а также методы историко-философской

интерпретации – историко-философская реконструкция, компаративный, «идеографический», «метод отнесения к ценностям» и т.д.

**Научная новизна исследования.** Настоящая работа продолжает, корректируя, дополняя и развивая, исследования предшественников. Сообразно поставленным задачам ее научную новизну составляет:

1) *Целостная* интерпретация всей древнекитайской логико-гносеологической мысли с реконструкцией ее *эволюции*, в ходе которой были проделаны:

а) Выделение и характеристика этапов эволюции логико-гносеологической мысли в Древнем Китае.

б) Критическое рассмотрение основных интерпретаций древнекитайских философских технических терминов и теорий известных синологов. В особенности указывается плодотворность синтеза идей А.Ч. Грэма и В.С. Спирина в структуризации *Мо-цзина* и даются примеры применения такого синтеза.

с) Новаторская интерпретация отношения древних даосов к языку и знанию (см. обзор гл. 2 раздела 1).

2) *Решение вопроса о наличии или не наличии в древнекитайской философии логических и гносеологических учений с детальным обоснованием.*

Применительно к отечественной синологии новизну работы составляет:

3) *Восполняющее недостаток подобных исследований комплексное рассмотрение логики и теории познания поздних моистов и Сюнь-цзы с освоением текстового массива, который на русском языке был не освоен или освоен частично:*

а) Сделан перевод некоторых ранее не переводившихся фрагментов *Мо-цзина*.

б) Критически уточнен перевод ряда терминов логики и теории познания поздних моистов, Сюнь-цзы и др.



с) Уточнен перевод ранее переводимых фрагментов из *Мо-цзина*, *Сюнь-цзы*, *Чжуан-цзы*, *Дао дэ цзина* и др.

**Основные результаты, выносимые на защиту.** Сообразно поставленным задачам исследование пришло к следующим выводам:

1) История древнекитайской логико-эпистемологической мысли характеризуется интуицией *приоритета действия перед знанием*, и связанными с ней *этико-политическим идеалом знания и практико-прагматические трактовками отношения языка к знанию*, которые эксплицируются в рамках *борьбы двух стратегий* – «*нормативистской*», пытающейся задать жесткие правила правильного употребления языка и получения знания, и «*антинормативистской*», показывающей их искусственность и неэффективность и видящей правильность употребления языка в его естественной спонтанности.

1а-в) Вышеописанную историю можно поделить на три этапа. На первом этапе Конфуций *зложил основы* указанных ранее особенностей отношения к знанию и языку в Древнем Китае, выразив идею *нормирования языка* в концепции «*правильного использования имен*». На втором этапе появилась *сознательная рефлексия над знанием и языком*, в ходе которой поляризовались две позиции – *моистская, минимизирующая этизированное отношение к знанию*, в то же время *усиливающая тенденцию к нормативности*, и *даосская позиция, до предела углубляющая интуицию приоритета действия перед знанием*, в противовес раннему конфуцианству и моизму, *занимающая антинормативную позицию*. В ходе третьего этапа при осуществленном Сюнь-цзы синтезе даосских и моистских разработок на конфуцианском базисе в единое логико-гносеологическое учение общие особенности в понимании знания и языка *эксплицитно закрепляются в позднейшем конфуцианстве*.

2) В древнекитайской философии не было полностью тождественных западным логическим учениям и в совершенно строгом смысле учений эпистемологических.

2а-в) Учение поздних моистов следует считать *протологикой*, или, более точно, *квазидиалектикой*, а учение Сюнь-цзы – *квазипрагматикой языка*. Однако у Сюнь-цзы, в отличие от моистов, имеется эпистемология как *отдельная наука*. Другие древнекитайские учения характеризуются нерасчлененностью эпистемологической, филологической, эристической, квазидиалектической и т.п. проблематик.

2г) Объяснение того, почему в древнекитайской философии не было ни логики, ни эпистемологии в строгом смысле следует искать в *единстве факторов*, касающихся влияния *грамматико-графических* особенностей древнекитайского языка, специфики *стилистических* предпочтений древних китайцев, но также и в характере их собственно *философских* предпочтений, связанных с интуицией приоритета действия перед знанием.

**Апробация работы.** По материалам диссертационного исследования опубликованы 4 статьи, из них 1 в рецензируемом ВАК журнале<sup>16</sup>, и прочитаны 3 доклада<sup>17</sup>. Идеи, описанные в диссертации, детально разъяснялись в ходе курсов лекций для студентов ГАУГН и РГГУ<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> Учение о знании у поздних моистов // XXXIX НК ОГК. Москва. ИВ РАН, 2009; Проблема методологических оснований китайской классической философии в современной синологии // История философии. № 14. М. ИФ РАН, 2009; Мо-цзин (в соавторстве) // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. М.: Ин-т Дальнего Востока, Вост. лит., 2006-2009. Т. 5; Методология науки и философии // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. М.: Ин-т Дальнего Востока, Вост. лит., 2006–2009. Т. 5.

<sup>17</sup> 2009, 24 марта – доклад на XXXIX НК ОГК, ИВ РАН, Москва (тема: «Учение о знании у поздних моистов»); 2009, 2010, 6-9 Марта – доклад на Первом Азиатском Философском Конгрессе в Индии, Университет Дживахарлала Неру, Дели (тема: «Проблема методологических оснований классической китайской философии в современной российской синологии» на секции «Философия науки в Азии» 9 марта 2010 г.); 2010, 29 марта 2010 – доклад на XL НК ОГК, ИВ РАН, Москва (тема: «"Мо-цзин" и древнекитайская логика»).

<sup>18</sup> Курс «История древнекитайской философии» для студентов 2 года обучения на отделении востоковедения (китаистики) факультета философии ГАУГН, курс «Древнекитайская философия» для студентов 1 года обучения факультета философии

**Практическое значение исследования.** Данная работа может служить дальнейшему изучению проблемы древнекитайских логики и теории познания, а также быть использована для создания учебных пособий и разработки спецкурсов со сходной проблематикой.

## **II. СТРУКТУРА РАБОТЫ**

Диссертационная работа состоит из *Введения* и основной части, сообразно двум задачам исследования делящейся на два *Раздела*. *Раздел 1*, сообразно пунктам а), б) и в) задачи 1), делится на три *главы*. *Раздел 2*, сообразно пунктам а), б), в) и г) задачи 2) делится на четыре *главы*. Главы, в соответствии с частными темами, делятся на более мелкие *параграфы*, которые могут делиться на более мелкие *пункты*. В конце идут *Заключение*, *Список работ автора* и *Список использованных источников и литературы*.

Во **Введении** ставится проблема, очерчиваются объект, предмет, цель и задачи исследования, освещается история изучения проблемы, показываются актуальность, научная новизна, практическое значение, апробация исследования, описываются теоретико-методологические основания исследования, формулируются тезисы, выносимые на защиту и очерчивается структура работы.

В **первом разделе** – «История логических и эпистемологических учений в древнем Китае» исторически разбираются основные древнекитайские философские теории, относящиеся к логике и теории познания. В истории их развития выделяется одна фундаментальная особенность, определяющая многие аспекты древнекитайского отношения к знанию и языку. Это заложенная на первом этапе еще Конфуцием интуиция

*приоритета морально-этического действия перед знанием*, из которой проистекает сильная тенденция к рассмотрению знания и языка через призму этико-политической проблематики. В связи с этим, с одной стороны, у древних китайцев выработался *идеал этико-политического знания*, и, как следствие, преуменьшение ценности и допустимости других видов знания. С другой стороны, язык стал трактоваться преимущественно в практически-прагматическом ключе как средство передачи предписания к действию, необходимого в морально-политической практике. Это вылилось в сильнейший интерес древних китайцев к *нормированию* языка, который стал причиной, почему они не пришли к осознанию возможности оперировать формальным пластом языка отдельно от содержательного и созданию в строгом смысле формальных логических систем. На втором этапе, в ходе сознательной рефлексии над знанием и языком слишком сильное стремление к формализации языка у моистов привело их к попыткам формализовать неформализуемое (например, идиоматические выражения), вследствие чего выделяемые ими языковые формы, при своей формальной идентичности, не всегда приводили к корректным выводам, и перед ними встала проблема отнесения той или иной языковой реалии к тому или иному правильному типу выделяемых ими форм, убедительное решение которой они не предоставили. Этим изъяном стратегии нормирования воспользовались даосы, подвергшие ее критике и пришедшие к идее, что язык становится источником заблуждений как раз будучи скованным строгими неестественными правилами, взамен предложив идеал антинормативного ситуативного употребления языка. В области эпистемологии моисты, наоборот, попытались расширить конфуцианский примат этико-политического знания, в то время как даосы до конца усилили интуицию приоритета действия перед знанием. На третьем этапе вся предшествующая логико-гносеологическая традиция будет эксплицирована, критически рассмотрена и синтезирована в учении конфуцианца Сюнь-цзы.

Частные главы данного раздела посвящены конкретным персоналиям и учениям.

В первой главе – «Раннее конфуцианство» разбираются логико-гносеологические идеи Конфуция и Мэн-цзы. Конфуций *закладывает основы*, творчество же Мэн-цзы можно интерпретировать в русле *детализации* изначальных идей Конфуция. Учение Конфуция может быть кратко схематизировано на основе фрагмента (20, 3) *Лунь юя*. В нем он описывает четыре основополагающие конфуцианские виды знания – *чжи тянь/мин* 知天/命 «знание Неба / [Небесного] предопределения», *чжи ли* 知禮 «знание ритуала», *чжи янь* 知言 «знание речей» и *чжи жэнь* 知人 «знание людей». Чтобы стать морально совершенным человеком и умелым политическим деятелем необходимо «знание людей». В качестве *идеала знания* оно приравнивается к «знанию Пути» и положительно характеризуется как знание этико-политического управления; отрицательно это знание понимается как «не знание о Небе/Природе», которое поэтому переинтерпретируется в «знание о собственной индивидуальной природе». Содержательно «знание людей» понимается как «знание ритуала», предполагающее ограничение познания жесткими морально-ритуалистическими рамками, а в качестве идеального пути познания – «учебу» каноническим принципам древних совершенномудрых правителей при подчеркивании недостаточности лишь «размышления». В связи с этим в конфуцианстве складывается представление о вторичности знания по отношению к действию и его легкости, которое фундируется идеей «искренности Неба» как основой всеобщей познаваемости. Для воплощения в жизнь и трансляции «знания людей» нужно «знание речей», понятых в коммуникативно-прескриптивном ключе. При неправильном применении «речи» оказываются опасными, и, чтобы взять их под контроль, вводится концепция «правильного использования имен». Отрицая «искусные речи» и

признавая первостепенную роль «рассудка» ранние конфуцианцы начали поиск критериев для «правильного использования имен».

Во второй главе – «Спор моистов и даосов» прослеживается дальнейшее развитие истории логико-гносеологических идей в древнем Китае. Идеи ранних конфуцианцев будут критиковать моисты и даосы. Моисты попытаются минимизировать важность этико-политического знания, доведя до конца стремление нормировать язык правилами правильного употребления, а даосы, наоборот, попытаются довести интуицию приоритета действия перед знанием до крайней степени, но на антинормативной позиции.

Ранние конфуцианцы не эксплицировали критерии и правила «правильного использования имен». Это сделал Мо-цзы в учении о *сань фа/бяо* 三法/表 «трех образцах-стандартах/гномонах». Существует несколько интерпретаций «трех гномонов» Мо-цзы. Классическим интерпретациям (напр. Ху Ши), по которым Мо-цзы предстает наивным эмпириком и эпистемологом-прагматиком, противостоит Ч. Хансен, считающий его философом языка.

Поздние моисты *эксплицитно показали, что именно «спор» является главным средством в выяснении правильности речей*, и разработали законченную теорию ведения спора. Но для этого им нужно было обратиться к изучению знания и принципов его изменчивости и неизменности.

*Каноны и разъяснения А3–А6*<sup>19</sup> суть краткая схема моистской гносеологии, показывающую *последовательность становления знания до его совершенного состояния*. Она начинается с *чжи* 知 «интеллекта/сознания», заменяющего обычный в этом значении иероглиф *синь* 心 «сердце», и определяющегося как врожденный талант, способность и «сырье» для знания. Чтобы знание появилось, необходимо, но не достаточно *люй* 慮 «размышление», которое есть его поиск. В А80 моисты выделяют 3

---

<sup>19</sup> Цитация по разбивке, принятой А.Ч. Грэмом.

источника познания – *вэнь* 闻 «услышанное», *шо* 说 «из рассуждения» и *цин* 亲 «непосредственное». Есть различные их различные трактовки, поскольку разъяснения моистов к этой классификации не прозрачны. М.Л. Титаренко считает их видами знания. В.С. Спириин считает *шо* формой логического вывода. Более верной представляется интерпретация А.Ч. Грэма, по которой это лишь источники познания, и *шо* не является строгим логическим выводом. В результате «размышления» появляется *чжи* 智 «[процесс] знания», т.е. схватывающая связь со своим объектом. «Знание» отличается от чувственного восприятия и от одного лишь *и* 意 «мысленного представления», поскольку, по-видимому, включает лингвистический компонент, который позволяет некоторому знанию быть *сянь чжи* 先知 «познаваемым заранее [опытного знакомства]», т.е. необходимым, – а именно знанию, полученному на основе определений составляющих его имен. Все остальное со временем может перестать быть знанием. В итоге «знание» должно быть поднято до уровня *чжи* «мудрости», которая есть «ясность» в «сортировании вещей по категориям». В А80 дается *первая эксплицитная и беспрецедентная по степени общности* классификация объектов знания. В пике конфуцианскому идеалу этико-политического знания в рубрику, отличную от *мин* 名 «имен», *хэ* 合 «соединений» и *вэй* 爲 «[моральных] действий» выделяются *ши* 實 «[естественнонаучные] предметы» и таким образом *все виды знания уравниваются по значимости*.

На *каноне* А80 основывается генеральная интерпретация общей структуры *Канонов* и *Разъяснений* А. Грэма, по которой четырем объектам знания соответствуют четыре «дисциплины», отвечающие четырем (плюс еще одна перемычная) большим секциям – двум по «логике», по «естественной науке» и «этике», на которые последовательно разделяются части текста

поздних моистов. В.С. Спирин, применявший к древнекитайским текстам структурный метод, пришел к выводу, что для текстов-«канонов» характерна определенная структура построения. Диссертантом было предложено связать разработки В.С. Спирина и А.Ч. Грэма и наложить метод первого на интерпретацию второго. В подобном ключе был плодотворно проинтерпретирован *канон В10*.

Лао-цзы и Чжуан-цзы оспорят конфуцианский и моистский идеалы знания и подход в правильном оценивании речей и правильном именовании вещей в ходе «спора». Первый прославится на первом поприще, Второй – на втором. Призвав к *чжи чжи 止知* «остановке [конфуцианско-моистских видов] знания», Лао-цзы в качестве контридеала выдвинул *мин 明* «просветленность», отличную от всякого дискурсивного знания и достигаемую, когда «сердце» находится в состоянии «сокровенного зеркала», будучи *сюй 虛* «пустым», *цзин 靜* «покойным» и *и* — «сосредоточенным». Чжуан-цзы критикует «спор» как критерий истины, выдвигая ряд аргументов: 1) зависимость всех речей от точки зрения; 2) произвольность любой точки зрения, непригодность спора в определении выделенной точки зрения 3) узость любой перспективы, ограниченность любого расчленения альтернатив в споре. Философ разовьет представление о «просветленности», поняв ее как точное отражение действительности вне и помимо языковых споров, сутью которого является произвольное ситуативно-обусловленное экспертное действие-отклик на меняющиеся обстоятельства, и вслед за Лао-цзы противопоставит ее конфуцианско-моистскому «рассудку», *фактически полностью превращая знание в действие*. Даосская «просветленность» находит ряд параллелей с идеей «неявного знания» М. Полани. Однако даосы, как может показаться, не отвергают язык как носитель и передатчик знания. При детальном рассмотрении оказывается, что это отвержение



*нормативности* в оперировании языком в ответ на стремление к нормированию языка в конфуцианстве, а после в моизме.

В дальнейшем критика Чжуан-цзы вызовет отпор со стороны поздних моистов, которые разовьют теорию «спора», показав несостоятельность его аргументов: 1) зависимость дистинкций языка от точки зрения не дезавуирует само наличие этих дистинкций; 2) «спор» может считаться таковым только когда нет ничего, что не охватывалось бы альтернативами, – это *чжэн фань* 爭佞 «состязание за дополнительные альтернативы». Есть несколько интерпретаций и соответствующих переводов термина *фань* 佞 «дополнительная альтернатива». Перевод А. Грэма выражает усложненную форму закона исключенного третьего. Я. Хмелевский пришел к выводу, что здесь моисты, не дифференцируя, выражали и закон противоречия, и закон исключенного третьего. А. И. Кобзев уточняет Я. Хмелевского; 3) дополнительные альтернативы в споре выбираются не произвольно, а на основе *дан* 當 «соответствия» *ши* 實 «[реальному] объекту». *Дан* 當 в – это соответствие знания, выраженного в имени, своему предмету (или наоборот), но применимо не к «суждениям», а к *мин* 名 «именам». С ним связан термин *кэ* 可 «допустимо» в смысле «возможно, что истинно», т.е. характеризующий такое полагание, которое может «не соответствовать [объекту]», но в *другом понимании* может и «соответствовать». А.И. Кобзев предлагает дополнительно интерпретировать *дан* 當 как «истинное [соответствие]», а *кэ* 可 как «[формально] правильное». Обоснование правильности «соответствия» «имен» «объектам» проходит на основании *фа* 法 «стандарта/образца», или, если оно неполное, то *инь* 因 «критерия» в 4 этапа: а) *пи* 辟 «иллюстрация»; б) *моу* 侔 «параллель»; в) *юань* 援 «приведение

(аргумента)»; г) *туй 推* «выведение». Это *обоснование по аналогии*. Если есть некоторое положение, с которым оппонент не спорит, и есть положение, параллельное ему, то на основании их сходства моист требует допустить правильность и параллельного положения. Видов параллельных конструкций бывает 5 (ИО 13).

В **третьей главе** – «Синтез логико-гносеологических идей древнего Китая в учении Сюнь-цзы» описывается последний этап развития древнекитайских логики и теории познания. Все ранее выработанное в древнекитайских логике и теории познания было *воспринято, переработано, синтезировано и эксплицитно выражено* в учении конфуцианского мыслителя Сюнь-цзы, согласно которому все заблуждения века возникают от «односторонности», избавиться от которой позволяет правильный «Путь» оценивания вещей, который есть совокупность всех сторон и познается через учебу по каноническим примерам древних совершенномудрых при условии, что сердце находится в состоянии «покоя», «пустоты» и «сосредоточенности». Познавший «Путь» в силу его всеохватности, способен управлять всеми категориями вещей и принести порядок в Поднебесную. Свое управление он проводит с помощью «правильного употребления имен», опирающегося на «знание имен» и разоблачающего ложные софизмы.

Во **втором разделе** – «Вопрос о квалификации древнекитайских логических и эпистемологических учений» говорится о различных «логических» или «нелогических» интерпретациях древнекитайских учений современными авторами.

В **первой главе** – «Трактовки отечественных и зарубежных ученых» выделяются две глобальные тенденции в интерпретации древнекитайских учений – как «логики» или как «квазилогики».

В зарубежной синологии пионером в *логической* трактовке был Ху Ши, утверждавший, что в древнем Китае существовали две *логики* –

конфуцианская и моистская. Логикой считал построения моистов и школы имен Я. Хмелевский. К. Харбсмейер, несмотря на весьма неоднозначные выводы из результатов его обобщающей работы, твердо называет все описанные у него китайские учения «логическими»,

Наиболее ярким сторонником логической трактовки в отечественной синологии стал В.С. Спирин. Его крупным продолжателем является А.А. Крушинский.

Что касается «квазилогических» трактовок древнекитайской логики, в зарубежной синологии А. Форке и А. Масперо считали древнекитайские учения «эристикой» и «софистикой». Неспособной ни к какой строгой мысли в понятиях, а значит, и не к какой логике, но лишь к словесной суггестии считал китайскую философию М. Гране. По Фэн Юланю методологии в западном смысле (т.е. логике) китайцы уделяли немного внимания. По Ч. Хансену китайская «логика» и «эпистемология» – это скорее китайская «философия языка». Для А. Грэма моистская логика относится к *двум различным дисциплинам* – к учению о *мин* 名 «именах», или *бянь* 辯 «аргументации», устанавливающей правила взаимного следования или взаимного отрицания различных имен и о *хэ* 合 «соединении» имен и предметов, или *лунь* 論 «дискурсе» – искусстве последовательного описания объектов. Моистская логика в его интерпретации – это «протологика».

В отечественной синологии А.И. Кобзев как бы синтезировал позиции А. Форке, А. Масперо, Ч. Хансена и А. Грэма, полагая, что у древнекитайские учения были не логическими в строгом смысле, но ориентированными на целостный логико-лингвистический анализ и эристическую проблематику общеметодологическими построениями, т.е. «протологикой».

Во **второй главе** – «Основные понимания терминов «логика» и «теория познания» очерчиваются основные понимания указанных терминов,

чтобы сопоставить их с китайским материалом и, уточнив мнения предшественников, обоснованно квалифицировать китайские учения.

Согласно большинству *современных* определений, логика – это (1) *формальная наука*, (2) *изучающая законы правильного перехода от одних языковых знаков к другим, где (3) правильность определяется тем, что переход от знаков, указывающих на истину должен быть к знакам, указывающим также на истину*. Однако в реальной практике современная логика несколько ушла от этого понимания, изучая различные *недедуктивные* рассуждения, которые, впрочем, могут быть формализованы, т.е. отказалась от пункта (3), сохранив пункты (1) и (2), подпадая под более мягкое определение.

Основное отличие пониманий логики в Новое время от современных в том, что логика тогда трактовалась как изучающая не формальные переходы от одних языковых знаков к другим, но *формы правильного мышления*. Рассматриваются понимания логики и диалектики Г.В.Ф. Гегелем и И. Кантом и Г.В. Лейбницем. Указывается сходство понимания Лейбница с античной традицией, заключающееся в том, что он говорит не только о формах правильного мышления, но и о *стиле рассуждений*, сопоставляя логику с грамматикой и риторикой.

Античные представления напоминают современные, с той разницей, что в их «логике» присутствует большая доля «посторонних» с современной точки зрения наук. Такова «диалектика» в стоицизме и у Аристотеля. Более того, у софистов, мегариков и академиков она даже не отграничивается от «софистики», «эристики», «доказательства» и др, хотя *не перестает быть связанной с рассуждениями-выводами*. Первоначально же, для Платона и позднее для неоплатонизма «диалектика» была *способностью познавать вещи через их определение (а не вывод), т.е. подведение под виды и роды*.

Понимания терминов «теория познания», «эпистемология», «гносеология» много менее спорны, и в настоящей работе берутся как синонимы в широком смысле *учений* о природе, происхождении, видах,

источниках, границах и критериях, инструментах, субстратах, способностях и т.д. знания и познания.

В третьей главе – «Квалификация китайских учений в качестве «логики» и «теории познания»» решается вопрос, можно или нет говорить о древнекитайской логике и теории познания и в каком смысле и приходим к выводу, что ни одно из обычных современных пониманий логики не характеризует в ключевых моментах древнекитайские учения.

С современной точки зрения учение поздних моистов характеризуется как «*протологика*» (с элементами теории аргументации, идентификации и герменевтики), поскольку, во-первых, хотя в их учении есть теория *вывода*, но очень узкого вида – *об обоснованности того или иного положения*; во-вторых, хотя они, по видимому, имели *представление о некоторой «протоформальности»*, но работали с принципиально неформализуемыми употреблениями языка (идиоматическими выражениями); в третьих, у них нет однозначного, точно закрепленного и четко отграниченного понятия «истинно», хотя они оперируют близкими, но не идентичными по значению терминами *дан 當* и *кэ 可*. У Сюнь-цзы нет как такового учения о выводе, однако он делает различие между чем-то вроде семантической составляющей знака и правилами синтактики. Его учение походит на *языковую прагматику с элементами протологики*. *Не достаточно данных для того, чтобы находить в китайской «логике» нечто подобное пониманием «логики» в Новое время*. Ближе всего построения моистов и Сюнь-цзы к античным. Они не являются «софистикой», «эристикой» или «доказательством» в аристотелевском смысле, а – и в формулировках, и тематически, и содержательно – суть своеобразная «квазидialeктика» в ее стоическом и/или платоническом понимании.

В древнекитайской философии имелись элементы «эпистемологии». У поздних моистов эпистемологическое не выделено из «диалектического», а само их учение по некоторым пунктам («антиметафизическому» пафосу,

сциентизму, редукционизму) напоминают европейский позитивизм 19 – нач. 20 вв. «Эпистемология» как *отдельное учение*, обсуждающееся в отдельной главе отдельно от учения о языке, *имеется у Сюнь-цзы*. Учения остальных древнекитайских философских школ характеризуются нерасчлененностью эпистемологической, филологической, эристической, квазидиалектической и т.п. проблематик. У ранних конфуцианцев можно найти элементы аксиологии знания. Даосские интуиции направлены на критику любых способов познания и идеалов знания с попыткой построения альтернативной аксиологии знания. *Утверждать ценность (по)знания самого по себе древним китайцам было не свойственно* и знание должно было приносить *плоды в моральной и социально-политической сферах*. Подобное понимание можно сравнить со стоическим и эпикурейским в период эллинизма или с повальным увлечением «моральной философией» в 18 в. в европейской «островной философии».

В **четвертой главе** – «Объяснения специфичности древнекитайской логики и теории познания» рассматриваются наиболее важные концепции современных синологов, объясняющие причины неразвитости логики в древнем Китае. *Ключевым фактором признаются особенности древнекитайского языка*. Одни исследователи ищут причины в *грамматической специфике*, другие – в *стилистике*, причем доминирует первый тип ответа.

Все выделяемые синологами особенности грамматики китайского языка, влияющие на неразработанность логико-гносеологических концепций в древнем Китае синтезирует концепция А.И. Кобзева, указывающая на характер грамматики (отсутствие связки «быть», грамматического числа и частей речи) и особенности письма (иероглифика) древнекитайского языка, влекущие за собой «натурализм» китайской классической философии, т.е. отсутствие необходимых для развития логики идеалистических теорий типа платонизма или неоплатонизма.

Сходные мысли высказывает Ч. Хансен, полагая, что древний китаец, ввиду особенностей синтаксиса китайских существительных, представлял мир собранием перекрывающих друг друга взаимопроникающих «мереологических» веществ/субстанций (“stuffs”), вследствие чего китайская философия не имела ни теории абстрактных объектов, ни теории ментальных сущностей, необходимых для развития логики. Традицию Ч. Хансена продолжают Д. Холл и Р. Эймс. С ними полемизирует А.Ч. Грэм, в отличие от предшественников, выводящих «нелогичность» китайской мысли из «нелогичностей» языка, считая, что, *наоборот*, развитой логики в древнем Китае не возникло именно потому, что древнекитайский язык *был предельно логичен и прозрачен*.

Детальнейшую критику лингвоцентристской традиции предпринял К. Харбсмейер, показывая, что *древние китайцы были логически, грамматически и риторически снабжены всем необходимым, чтобы практиковать логику*, но на ее неразвитость оказали влияние *стиль китайского языка* («писчая немногословность и конспективная манера письма») и *отрицательное отношение к чисто академической деятельности в прагматически ориентированной культуре*.

В диссертации предлагается объединить две вышеописанные стратегии объяснения особенностей древнекитайского отношения к знанию и логике, поскольку они не противоречат друг другу, и дополнить третьей – своеобразием философских предпочтений древних китайцев, внимание и образ мышления которых с самого начала во многом направляла этико-политическая проблематика.

В **Заключении** подводятся итоги исследования и делаются резюмирующие выводы. В диссертации была реконструирована история развития древнекитайских логики и теории познания, дана их детальная характеристика, проведено сравнение с западными аналогами, а также сделан обзор концепций современных специалистов, объясняющих их сходства и отличия.

Исследование проведено на основе выборочного перевода ряда оригинальных текстов.

В Списке использованных источников и литературы содержится перечень посвященных проблематике данного исследования работ, использованных при написании диссертации.



### **Публикации в ведущих рецензируемых изданиях:**

1. Проблема методологических оснований китайской классической философии в современной синологии // История философии. № 14. М. ИФ РАН, 2009. С. 123-142.
2. Мо-цзин (в соавторстве) // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Ин-т Дальнего Востока, Вост. лит., 2006-2009. Т. 5. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование. С. 750-766;
3. Методология науки и философии (глава из статьи «Изучение в России китайских наук, языков и образования») // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко. М.: Ин-т Дальнего Востока, Вост. лит., 2006–2009. Т. 5. Наука, техническая и военная мысль, здравоохранение и образование / ред. М.Л. Титаренко и др. С. 662-668.

### **Публикации в других научных изданиях:**

4. Учение о знании у поздних моистов // XXXIX НК ОГК. Москва. ИВ РАН, 2009. С. 237–255.

Отпечатано в ООО «Копиринг»  
Г. Москва, ул. Нагатинская, д.3А,  
Тел: 231-42-50, 225-34-21,  
e-mail: [copyring@mail.ru](mailto:copyring@mail.ru), [www.copiring.ru](http://www.copiring.ru)  
Формат 1/16 (60x90), Тираж: 100 экз. Заказ:836