

PHILOSOPHY OF THE EAST

History of philosophy

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

История философии

Научная статья

УДК 1(091)(510)

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-704-719>

Философские науки

Гносеологическая теория Чжан Дунсуня

Мария Владимировна Рубец

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

Институт философии РАН, Москва, Россия,

maria.bereznyak@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7307-206X>

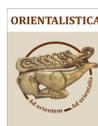
Аннотация. Статья представляет собой изложение «теории гносеологического плюрализма» Чжан Дунсуня на основании его книги «Теория познания» (认识论). Чжан Дунсунь был одним из первых китайских философов XX в., создавших целостную гносеологическую теорию, а также одним из первых межкультурных философов. Актуальность заявленной темы обусловлена тем, что о данном философе в отечественной литературе существует довольно мало работ. О его теории «гносеологического плюрализма» в общем виде можно прочитать в энциклопедических статьях об авторе, встречаются также упоминания некоторых частных аспектов его теории. Целью данной работы являлось изложение гносеологической теории Чжан Дунсуня, содержащейся в его книге «Теория познания», которая стала основным источником данного исследования. В качестве литературы использованы статьи, соответствующие главы монографий отечественных и зарубежных специалистов. В качестве методов в работе использованы, главным образом, сравнительный и системный подходы. В результате было выявлено основное содержание теории гносеологического плюрализма, в связи с которым рассмотрены взгляды Чжан Дунсуня на космологию, на которую оказали влияние чань-буддизм и теория эволюции, также были затронуты его взгляды на культурную обусловленность знания. По ходу изложения теоретических идей философа проводятся параллели с западными и традиционными восточными философскими построениями, которые могли оказать влияние на формирование теории гносеологического плюрализма Чжан Дунсуня.

Ключевые слова: Чжан Дунсунь (張東蓀, 1886–1973); эпистемологический плюрализм; гносеологический плюрализм; плюралистическая эпистемология; культурная эпистемология; межкультурная философия; китайская философия

Для цитирования: Рубец М. В. Гносеологическая теория Чжан Дунсуня. *Ориенталистика*. 2021;4(3):704–719. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-704-719>.



Контент доступен под лицензией Creative Commons Attribution 4.0 License.
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 License.





Original article

Philosophy studies

<https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-704-719>

Zhang Dongsun`s epistemological theory

Maria Vladimirovna Rubets

The Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia,

maria.bereznyak@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-7307-206X>

Abstract. The article is a study on Zhang Dongsun's "theory of epistemological pluralism" based on his book called "The Theory of Knowledge" (认识论). Zhang Dongsun was one of the first Chinese philosophers of the 20th century to create a holistic epistemological theory, and also one of the first intercultural philosophers. In the Russian scholarly literature, Zhang Dongsun's "theory of epistemological pluralism" is under-researched. The article aims to give a detailed account of the epistemological theory of Zhang Dongsun as comes from his book "The Theory of Knowledge". The article, which uses comparative and systematic approaches is also supported by a significant number of specialist works written both by Russian and foreign scholars. The author outlines the Zhang Dongsun theory regarding epistemological pluralism and his views on cosmology and the evolution theory. Equally, she presents the Zhang Dongsun views on the impact of culture on the phenomenon of knowledge. The author also considers the Western philosophical categories, which could have influenced the formation of Zhang Dongsun's theory of epistemological pluralism.

Keywords: Zhang Dongsun (張東蓀, 1886–1973); epistemological pluralism; pluralistic epistemology; cultural epistemology; intercultural philosophy; chinese philosophy

For citation: Rubets M. V. Zhang Dongsun`s epistemological theory. *Orientalistica*. 2021;4(3):704–719. (In Russ.) <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-3-704-719>.

Введение: цели и задачи

Плюралистическая теория познания Чжан Дунсуня (張東蓀, 1886–1973) не только стала первой гносеологической теорией в истории современной китайской философии. Это интереснейший пример интеграции западной и китайской культур и философий. В наше время межкультурному диалогу уделяется большое внимание во всех сферах, что делает изучение философского наследия Чжан Дунсуня актуальным и современным. В основном внимание отечественных исследователей привлекали его рассуждения о взаимосвязи структуры языка, логики и философии в Китае (например: [1]), а также его социально-политические взгляды [2].

Книга Чжан Дунсуня «Теория познания» (认识论) на русский язык не переводилась, и работ на тему его «гносеологического плюрализма» в русскоязычной литературе практически нет. Целью данной статьи было познакомить отечественных исследователей-эпистемологов, не владеющих китайским языком, с этой частью наследия китайского мыслителя, изложив теорию гносеологического плюрализма Чжан Дунсуня с опорой на его книгу «Теория познания» и на работы западных и китайских исследователей.



История проникновения в Китай западной научной мысли

Западная научная и техническая мысль пришла в Китай вместе с миссионерами в конце XVI в. В течение последующих 200 лет на китайский язык были переведены «Начала» Евклида, «О Небе» Аристотеля, университетский учебник по западной логике, книги по естественным и медицинским наукам [3, р. 11]. После «опиумных войн» цинское правительство приняло решение отправлять студентов на учебу за границу, в результате чего многие китайские студенты уезжали учиться за свой либо за государственный счет в Европу, Америку, Японию. Благодаря этому стало возможным общение китайских интеллектуалов с западными, в том числе и в философской сфере [4, р. 353].

Огромный вклад в представление китайскому читателю достижений западных общественных наук и современной западной философии внес Янь Фу (嚴復, 1854–1921), прошедший обучение в Англии с 1876 по 1879 г. Он перевел «Эволюцию и этику» Томаса Хаксли (Huxley, Thomas Henry, 1825–1895), «О природе и причинах благосостояния народов» Адама Смита, «Социологические исследования» Герберта Спенсера, «О свободе» Дж. Милля, а также половину его «Системы логики», «Лекции по логике» Джевона и другие работы, в которых был совершенно иной набор концепций, нежели в китайской философии. Его переводы были крайне популярны в Китае в конце XIX – начале XX в. [5, р. 345].

Чжан Дунсунь был одним из самых компетентных в Китае знатоков западной философии, философом и историком философии. Он перевел на китайский язык «Диалоги» Платона, труды Бергсона «Материя и память» и «Творческая эволюция» [6, с. 564–566]. Чжан Дунсунь получил конфуцианское образование [7, р. 57], в молодые годы увлекался буддизмом, изучал буддистские писания, что развило в нем интерес к философии. С 1905 по 1911 г. учился в Токийском университете, где познакомился с западной философией и увлекся ею. Особенное влияние на Чжан Дунсуня оказали работы Канта, в частности его гносеология, что наложило заметный отпечаток на его дальнейшую работу [5, р. 42].

Чэнь Юнцзе (陳榮捷, Chan Wing-tsit, 1901–1994) описывает Чжан Дунсуня как человека, усвоившего большую часть западной мысли, сформировавшего наиболее полную и хорошо скоординированную систему философских взглядов и оказавшего наибольшее влияние на западно ориентированных китайских философов [8, р. 744]. Цзян Синьянь называет Чжан Дунсуня первым современным китайским философом, создавшим собственную философскую теорию, в частности в гносеологии [7, р. 57]. В 30–40-е гг. XX в. он написал ряд работ, отразивших его философские взгляды и показавших не только глубокую эрудированность ученого в области западной философии того времени, но и влияние, которое оказала на него традиционная китайская мысль – даосская философия, чань-буддизм, а также некоторые теоретические парадигмы «Канона перемен» (Ицзин 易经) [9, р. 362].



Гносеология занимает центральное место в его философской системе. Сформированная Чжан Дунсунем гносеологическая теория, так называемая плюралистическая теория познания (多元认识论), или «гносеологический плюрализм» (认识论的多元论), была описана им в книге «Теория познания» (认识论, 1934). Сам автор называет ее пересмотренной теорией Канта [10, с. 92]. Далее рассмотрим теорию познания Чжан Дунсуня подробнее.

Плюралистическая теория познания Чжан Дунсуня

Гносеологический плюрализм предполагает, что наш опыт складывается из нескольких независимых компонентов, несводимых друг к другу. Чжан Дунсунь отличает его от гносеологического дуализма (认识二元论), признающего лишь два компонента познания – объективный (мир материальных вещей) и субъективный (разум), которые несводимы друг к другу, выполняют разные функции и имеют разные характеристики. К дуалистическим теориям Чжан Дунсунь относит:

– наивный реализм (朴素实在论) – свойственный простым людям взгляд на объекты внешнего мира как на самостоятельно существующие, не контролируемые нашим сознанием и воспринимаемые нами такими, какие они есть на самом деле (ошибочен, так как не учитывает искажения опыта под воздействием освещенности, самочувствия и т. д.) [10, р. 18];

– репрезентационизм (表象论) представлен теорией познания Дж. Локка, предполагающей, что существует объективный мир – вещи внешнего мира и субъективный – сознание, на котором, как на белом листе, отпечатываются все данные, полученные человеком из опыта [10, р. 19];

– личностный идеализм (персонализм) (人格唯心论), фактически унаследованный от идеализма Беркли, полагает, что идеи и объекты личного опыта – это две отдельные сущности, и чтобы исследовать какую-либо характеристику в опыте, нужно начинать с непосредственного переживания себя. Тем не менее с гносеологической точки зрения персонализм дуалистичен, поскольку допускает существование иного мира, нежели субъективный опыт [10, с. 19–20].

Также Чжан Дунсунь отличает гносеологический плюрализм от монизма (认识一元论), утверждающего, что мир идей и мир вещей, несмотря на «кажущиеся» отличия, являются одним целым, а субъективное и объективное – одно и то же. Есть два вида гносеологического монизма: при поглощении субъективного объективным – панобъективизм, при поглощении объективного субъективным – пансубъективизм.

Панобъективизм (范客观论) (основные разновидности – неореализм (新实在论) и бихевиоризм (行为论)) утверждает, что субъективное и объективное независимы друг от друга, одинаково познаваемы, а знание – это отношение между ними. Бихевиоризм отрицает существование



разума как особого объекта, все психические процессы считает реакциями разных систем организма, а знание взаимосвязью между стимулом и реакцией.

Пансубъективизм (范主观论), наиболее полно отраженный в солипсизме (唯我论), считающем, что познающий не может превзойти свой собственный внутренний опыт.

Нейтральный монизм (中立一元论) (или теория идентичности), полагающий, что один и тот же опыт можно объяснить при помощи сознания, а можно при помощи материальных вещей, психическое и физическое одинаково существенны и важны, а опыт нейтрален [10, с. 20–23].

Излагая свою плюралистическую теорию, Чжан Дунсунь останавливается на следующих компонентах познания: ощущения (感觉), внешний порядок (外界条理), когнитивные априорные формы (认知上的先验格式), логические априорные формы (постулаты / законы мышления) (名理上的先验格式), понятия (概念).

Ощущения для Чжан Дунсуня – базовый компонент познания. Однако, хотя они нам «даны» (所与), они не отражают в полной мере объекты внешнего мира. Они не являются сущностями внешнего мира, но и не содержатся в нашем сознании. Они являются чем-то «срединным» (中间物) и в то же время не существующим в реальности. Чжан Дунсунь уподобляет их «иллюзиям» (幻想), приводя в пример тот факт, что то, что обычный человек видит как красный цвет, человек с дальтонизмом увидит как фиолетовый, и для обоих эти ощущения будут истинными. Чжан Дунсунь также упоминает здесь пример Д. Дрейка (Durant Drake, 1878–1933) из его книги *Mind and its Place in Nature* (1925) о том, что красно-зеленая клетчатая ткань с большого расстояния кажется фиолетовой. Это иллюзия, в реальности фиолетового цвета нет, он был «создан» нами (由我们产生出来的) в момент восприятия. Мы можем понять, что наши ощущения отражают явления внешнего мира, когда наши ощущения меняются вслед за изменениями во внешнем мире. Однако каковы воспринимаемые нами объекты изначально, мы никогда не узнаем, поскольку все, что мы можем знать о них, мы получаем через ощущения [10, с. 34–36].

Здесь нельзя не заметить, с одной стороны, некоторое влияние на Чжан Дунсуня западных гносеологических построений, в частности – идеи существования первичных и вторичных качеств вещей, наиболее развернуто сформулированной Дж. Локком в «Опыте о человеческом разумении». Такие качества, как плотность, протяженность, форма и подвижность Локк относит к первичным, неотъемлемым качествам каждой вещи, порождающим в нас простые идеи плотности, протяженности, формы, движения или покоя и числа. Ко вторичным он относит те качества вещей, которые вызывают в нас идеи вкуса, цвета, запаха, звука и т. д., утверждая, что в самих вещах нет ничего, что похоже на идеи, которые у нас вызываются этими ощущениями [11, с. 184–192].



С другой стороны, здесь, бесспорно, прослеживается влияние на китайского философа И. Канта, который относит не только вторичные, но все качества, воспринимаемые нашими органами чувств, включая «протяжение, место и вообще пространство со всем, что ему присуще (непроницаемость или материальность, фигура и пр.)», к сфере явлений, а не вещей самих по себе [12, с. 45]. Эти явления Чжан Дунсунь, по всей видимости, и представляет в своей теории чем-то «срединным», практически воспроизводя здесь кантовское рассуждение «нам даны вещи как вне нас находящиеся предметы наших чувств, но о том, каковы они сами по себе, мы ничего не знаем, а знаем только их явления, т. е. представления, которые они в нас производят, воздействуя на наши чувства» [12, с. 45].

Исходя из всего этого, Чжан Дунсунь считает, что все, что мы можем извлечь из внешнего мира, это лишь некий порядок (条理) [10, с. 36].

Чжан Дунсунь признается, что поначалу он сомневался относительно существования подлинного порядка внешнего мира, но в дальнейшем пришел к выводу, что он есть, но в малом количестве, а тот, что есть, не очень отчетливо выражен. Поэтому его трудно постичь [10, с. 37]. Чжан Дунсунь выделяет три «проявленных» (или активных 积极方面) вида внешнего порядка (они видны нам) и один «скрытый» (или пассивный 消极方面). Проявленные это: 1) атомистичность (原子性); 2) непрерывность (连续性); 3) созидательность (创变性). Четвертый (скрытый) вид он называет пластичностью (可塑性) [10, с. 36–47].

Объясняя первый вид порядка – атомистичность (что можно понимать как дискретность или корпускулярность), – Чжан Дунсунь сразу делает оговорку, что данное название может быть ошибочно понято, и что он вовсе не отстаивает реальное существование неких атомов. Он сравнивает атомизм в физике с сенсуализмом в психологии, где целое полагается состоящим из частей, наподобие мозаики. Чжан Дунсунь называет такие теории партикуляризм. Понятие атомистичности лишь указывает на строение внешнего мира. Существование атомов, электронов и волновых частиц говорит только о том, что порядок внешнего мира таков, что его можно поделить на некоторое количество единиц (单位). Пространство можно разделить на точки, время можно разделить на мгновения. Но это не означает, что пространство состоит из точек, а время – из мгновений. Чжан Дунсунь несколько раз подчеркивает, что в мире нет атомов, есть лишь атомистичность, нет элементарных частиц в материи – есть лишь потенциальная разложимость внешнего мира на некие элементы. Атомистичность можно наблюдать как в неорганическом мире, так и в органическом (клетка – это единица, организму присуща атомистичность), и в мире психологии, где в качестве атомарной единицы выступают психические состояния [10, р. 38–39].

В данном случае Чжан Дунсунь использует понятие атома, расширяя его на любые составляющие элементы целого. Возможно,



перевод его термина 原子性 как квантованность или корпускулярность (перевод, любезно предложенный А. И. Кобзевым) был бы более релевантным для современного читателя, однако представляется важным оставить термин именно с корнем «атом», поскольку книга Чжан Дунсуня была издана в 1934 г., а значит, термин 原子 уже утвердился в китайском языке в значении атома [13, с. 388–391]. Вероятнее всего, автор отдавал себе отчет в том, что подразумевается под этим словом, и имел в виду именно атомы как элементарные частицы материи. (Замечу, кстати, что на момент написания книги Чжан Дунсунем Дж. Томсон уже открыл электрон (1897), и термин «атом», вероятно, утратил свой натурфилософский смысл.) Отрицание существования атомов (原子), а также электронов (电子) и волновых частиц (波子) Чжан Дунсунем встречается не только в книге «Теория познания», но и в других его работах (см., например: [14, р. 168–169]), на что также обращают внимание исследователи его философского наследия [15, р. 155].

Порядок внешнего мира, по мнению Чжан Дунсуня, таков, что, хотя он имеет способность к делению на элементы, он должен с необходимостью иметь и способность к сохранению непрерывности. Хотя любая вещь может быть поделена на части, она все же остается одним целым. Это и есть одновременное проявление атомистичности и непрерывности. Для иллюстрации Чжан Дунсунь приводит пример из работы Б. Рассела «Наше познание внешнего мира как поле действия научного метода в философии» о том, что между двумя цифрами в числовом ряду всегда можно вставить еще одну, и так до бесконечности. В связи с этим непрерывность и бесконечность взаимосвязаны, и даже можно сказать, что второе и есть первое, поскольку бесконечность предполагает непрерывность.

Представление об одновременном существовании в мире атомистичности (дискретности) и непрерывности, видимо, сформировалось у Чжан Дунсуня под влиянием традиционного китайского мировоззрения, отразившегося в «Каноне перемен», в котором все ситуации мирового процесса могут быть описаны при помощи гексаграмм, состоящих из дискретных и непрерывных черт, ассоциируемых китайцами с иньским и янским началами соответственно. Видно, что сам автор не считает противоречием одновременное присутствие в вещах столь противоположных качеств, что также свойственно и китайскому мировоззрению (принцип инь – ян), и чань-буддизму [16], с которым у Чжан Дунсуня также связана часть биографии.

Третий вид внешнего порядка – созидательность выводится Чжан Дунсунем из того факта, что в мире происходят изменения, в результате которых создается что-то новое. Это новое – не продукт нашей мыслительной деятельности, а значит, содержится не в нашем внутреннем мире, а принадлежит миру внешнему. Констатация данного вида внешнего порядка, видимо, также обоснована влиянием «Канона перемен».



Чжан Дунсунь не объясняет, каким именно образом мы распознаем эти три вида внешнего порядка. Они нам просто даны, как если бы мы видели мир сквозь очки, которые невозможно снять. Мы не можем познать внешний мир как он есть, как если бы между нами и внешним миром висела плотная гардина, и сквозь нее могли проникать лишь редкие лучи света. Эти лучи и есть атомистичность, непрерывность и созидательность – три вида внешнего порядка, о которых мы только и можем знать [10, с. 43–44].

От внешнего порядка, благодаря которому возможно познание, Чжан Дунсунь переходит к внутреннему порядку – той самой «гардине», сквозь которую проходят лучи внешнего мира. К нему относятся два источника познания: когнитивные априорные формы и логические априорные формы. Когнитивных априорных форм Чжан Дунсунь выделяет три: пространство, время и отношение. Под когнитивными априорными формами Чжан Дунсунь понимает примерно то же, что и Кант, однако он не согласен с Кантом в том, что априорные формы чувственности являются источником данных для априорных форм рассудка. Для Чжан Дунсуня они стоят в одном ряду.

Пространство и время – это формы чувственности, связанные с интуицией, но не получаемые с помощью нее. Пространство он называет условием познания вещей внешнего мира, а время – условием познания как внутреннего мира (эмоций), так и внешнего (движение и изменение внешних объектов) [10, с. 51]. При этом философ отмечает, что когнитивные априорные формы пространства и времени должны соответствовать разным видам внешнего порядка, например, пространство соответствует атомистичности и непрерывности, а время – созидательности и непрерывности (соответствуют, но не являются ими) [10, с. 53–54]. Чжан Дунсунь, помимо кантовских пространства и времени, выделяет еще одну априорную форму – отношение между субъектом и объектом [10, с. 50]. Он ссылается на работу «Учение о порядке» Х. Дриша, для которого знание ассоциировалось с «полаганием», гипотетичностью: «Я полагаю, что есть нечто», и в этой формуле «я» неотделимо от «нечто», от «вещей». (При этом также необходимым третьим элементом этой формулы является «наличие» 有.) Таким образом, в любом акте познания участвуют две стороны – познающий и познаваемое, воспринимающий и воспринимаемое, субъект и объект [10, с. 55].

Четвертым элементом познания являются логические априорные формы (или постулаты). По мнению Чжан Дунсуня, логика (名理) – это не естественная структура и не результат мыслительной деятельности. Она подобна правилам игры в шахматы, но не придуманным кем-то, а сформировавшимся естественным образом, для выражения мыслей в слова, облегчения коммуникации между людьми. Фундаментальные логические принципы (они же априорные формы) бывают двух видов: динамичные



(动的) и статичные (静的). Статичные – постулаты (设准), называемые также категориями (范畴), сгруппированы по определенным принципам: такие как сходство – различие, единственность – множественность, часть – целое, абсолютное – относительное, активное – пассивное и т. д. Динамичные – это имплицативные отношения (相涵的关系) [10, с. 59].

С помощью категорий мы описываем предметы, их основная особенность – их антитезность (对偶), что отличает их от априорных форм: пространство и время не являются антиподами. При описании предметов можно использовать тот или иной набор категорий. Если один набор не подходит, мы можем взять другой, по принципу большего удобства. Это возможно благодаря тому, что категории создаются людьми. В отличие от них порядок внешнего мира и априорные формы поменять невозможно, так как они универсальны и необходимы: не может быть пространства без времени, и нельзя заменить пространство на время, как и нельзя атомистичность заменить непрерывностью [10, с. 61].

Динамичные формы (相涵的关系 – то, что сам Чжан Дунсунь переводит на английский язык термином *implicative relation* [10, с. 59]), это, по мнению автора, основа всех суждений и умозаключений. Это три закона логики (закон тождества, закон непротиворечия, закон исключенного третьего). Логическая импликация, пишет Чжан Дунсунь, это условие существования логики. Она невыводима из логики, но логика строится на ней. Ее нельзя подвергнуть логическому анализу, вывести с помощью дедукции, логически доказать. Это априорная форма [10, с. 62]. Сложно сказать, почему Чжан Дунсунь здесь назвал логические законы имплицативными отношениями, хотя это не одно и то же. Пословный перевод 相涵的关系 мог бы звучать как «отношения взаимопроникновения / инфильтрации», что также не отражает сути импликации, которая есть отношение логического следования. Далее Чжан Дунсунь говорит о динамическом аспекте как о смыслах (涵义): если бы не было смыслов, нельзя было бы построить никакого суждения, на них базируются все умозаключения. В этот контекст три логических закона ложатся более органично, что означает: под термином «имплицативные отношения» Чжан Дунсунь имел в виду не совсем то, что понимается под ним сейчас. Возможно, более адекватным переводом для динамического аспекта было бы «взаимообусловленность / взаимосвязи смыслов».

Пятый элемент плюралистической теории познания – это понятия (概念). Чжан Дунсунь предлагает их иерархию. Наивысшие понятия относятся к метафизике: субстанция, реальность, материя, сознание, сила и др. Далее следуют понятия, относящиеся к физике: движение, частицы, масса, энергия, инерция и т. д. Третью ступень иерархии занимают понятия, относящиеся к психологии: сознание, Я, личность, воля и т. д. На четвертой ступени находятся понятия, относящиеся к биологии: жизнь, организм, эволюция и т. д. На пятой – относящиеся к логике: суждение,



умозаключение, индукция, дедукция, абстракция и т. д. Шестую ступень занимают понятия, относящиеся к этике: высшее благо, свободная воля, бессмертие и т. д. [10, с. 65]. Перечисленные выше [понятия] – всего лишь примеры, на самом деле их гораздо больше. Например, понятие, [относящееся] к эстетике – гармония и др., понятие, [относящееся] к химии – сродство и т. д., все перечислить невозможно [10, р. 66].

Далее Чжан Дунсунь разбирает отличия постулатов от понятий, приведем этот отрывок целиком.

«Стоит все же понимать, что понятия (概念) не есть постулаты (设准), то есть, другими словами, между понятиями и постулатами неизбежны огромные отличия. Первое отличие в том, что понятия – эмпирические, а постулаты нет. С этим утверждением, возможно, кто-то не согласится, посчитав, что наивысшие понятия метафизики не являются эмпирическими. Здесь необходимо пояснить. Следует понимать, что “эмпирическим” называется то, что было выведено из опыта; иначе откуда в мире берутся абстрактные универсалии и эмпирическая истина? Таким образом, мы должны далее обозначить второе отличие: понятия образуются путем обобщения, а постулаты нет. Отсюда можно вывести третье различие: постулат – это логическая предпосылка, а понятие – логическое следствие. Говоря подробнее, если невозможно не иметь постулатов с самого начала, то понятия появляются в конце проведенного исследования. Из этих трех отличий далее рождается одно самое важное отличие: как было сказано выше, постулаты могут быть лишь заменены, но ни при каких условиях не станут ложными, понятия же могут потерять актуальность и быть полностью отвергнуты. Это также возможно по той причине, что понятия – это всего лишь заключения, а постулаты – нет. Посылка может быть заменена, но не может быть удалена вообще, заключение же может быть отвергнуто в случае несоответствия его изначальным посылкам» [10, с. 66].

Чжан Дунсунь связывает познание и формулировку понятий с нашим поведением. Понятия, по сути, это набор реакций / отношений (反应/态度), которые формируются у нас с опытом. Например, наше представление об апельсине – это набор [результатов] нашего взаимодействия с ним. Это понятие включает в себя следующее: его можно держать в руке, есть, нюхать, он сладкий, его можно кому-то подарить, положить на стол, он круглый, из него можно выжать сок и т. д. Без этого набора реакций само понятие теряет смысл, а значит, понятие – это не символ объектов внешнего мира, а символ нашего с ним взаимодействия. Множество наших поведенческих актов в отношении различных предметов объединяются в группы, у каждой из которых есть свое обобщающее имя, которое становится понятием. То же касается и научных понятий, например скорость, масса, энергия, электричество и т. д. [10, с. 75–78].

Согласно Чжан Дунсуню, все, что нам дано, это только восприятие, а внешний мир находится за восприятием. Мы видим цвет, это наши



ощущения. Научный эксперимент же показывает, что цвета нет, есть лишь определенная длина волны. Но сам эксперимент нем, чтобы получить знание, его нужно проинтерпретировать, и здесь уже требуются логические умозаключения [10, с. 72–73].

С гносеологическим плюрализмом тесно связана и космология, разработанная Чжан Дунсунем. Исходя из вышеизложенной теории гносеологического плюрализма, можно сделать вывод, что во внешнем мире не существует субстанции. Подлинным существованием обладает лишь порядок (条理), т. е. внешний мир – это пустая структура, без субстанции. Поэтому космология, разработанная Чжан Дунсунем, называется панструктурализмом (泛架构主义) [10, с. 86].

На примере понятия «вещь» (物) (которую Чжан Дунсунь переводит на английский словом “matter” [10, р. 87]) автор поясняет, что подобные общие понятия – это лишь логические конструкторы, не существующие в реальности. Поскольку то, что мы называем «вещью», является набором таких свойств, как размер, тяжесть, скорость и т. д., т. е. это по сути ряд физических формул. Иными словами, существуют не «вещи» (物), а «принципы вещей» (物理 – понятие, ставшее основой для обозначения науки физики – 物理学). Физика же, в свою очередь, основана на отношениях между вещами, а не на вещах как таковых. Другими словами, «физика» (物理) говорит об отношениях вещей 物, а не об их природе. А значит, такие понятия, как качество, скорость, плотность, отражают различные виды отношений. Их же, в свою очередь, мы вывели при помощи логических умозаключений, а не путем непосредственного восприятия. Отсюда видно, что каждый из этих «принципов вещей» (物理) является понятием (概念). Их сочетание рождает более высокие понятия, такие как «вещь» (物) [10, р. 87].

В области биологии понятие «живое» (生) не равно понятию «вещь» / «материя», поскольку живое отличается тем, что имеет организацию, функции, способности к росту, адаптации. «Живое» нельзя описать только лишь с применением понятий из области физики – их будет недостаточно, поскольку необходимо добавить такие понятия, как органическое, способность к развитию, самоподдержание и проч. Для описания «сознания» (心) не хватит понятий, относящихся к описанию живого, так как сознание – уникальная способность. Значит, необходимо будет добавить дополнительные понятия. Таким образом, во внешнем мире нет объекта, соответствующего концептам «материя», «сознание», «жизнь», действительным существованием обладают лишь конструкторы, «структуры» (架构) [10, с. 87–88].

Цзян Синьянь отмечает, что позиция Чжан Дунсуня относительно того, что существует не материя, а лишь взаимодействие между вещами, сформировалась под влиянием буддизма Махаяны, а точнее, учения о пустоте и теории взаимозависимого происхождения (pratitya samutpada) о том, что все вещи созданы не субстанцией, а взаимодействием, а также что каждая вещь во Вселенной определяется взаимоотношениями



с остальными и не имеет внутренней природы. По словам Цзянь Синьяня, в статье «Записки о новой философии» (新哲学论丛, 1929) Чжан Дунсунь сам писал о сходстве его космологии с буддистской на том основании, что они обе отрицают субстанциальность, делая акцент на взаимосвязях. Он утверждал, что «структуры» в его теории сходны с тем, что буддизм описывает как обусловленность или причинность (рассауа, 因缘) [7, р. 64–65]. Согласно учению мадхьямики, «явления пусты в том смысле, что не имеют “собственного”, т.е. независимого, субстанционального существования (свабхава). Пустота понимается Нагарджуной как “взаимозависимое возникновение” (пратитья самутпада)» [17, с. 425].

Помимо этого, Чжан Дунсунь указывал еще на одно сходство его космологии с буддистской, которая признает существование универсального и неизменного закона, которому подчинены все вещи во Вселенной, – закона причинности. Их сходство заключается в том, что обе они признают нечто объективное: в буддизме это взаимообусловленность, в космологии Чжан Дунсуня – структуры [7, р. 65].

Однако в теории Чжан Дунсуня есть нечто, радикально отличающее его видение мира от буддизма, – это его вера в теорию эволюции. Цзянь Синьянь полагает, что наибольшее влияние на него оказала теория эволюции видов, разработанная К. Ллойдом Морганом (1852–1936) и Сэмюэлем Александером (1859–1938). Согласно его интерпретации, эволюция предполагает в том числе и происхождение новых видов, которое осуществляется благодаря изменениям в структурах (а не в субстанции): несмотря на пустотность этих структур, они эволюционируют, и новые структуры могут возникнуть как результат слияния или рекомбинации различных структур. В результате этих изменений образуются структуры более высоких и сложных уровней [7, р. 65]. Эта способность к эволюции и возникновению новых структур органично сочетается в понимании Чжан Дунсуня с «внешним порядком», один из видов которого, по его мнению, как раз и есть «созидательность».

Свою плюралистическую гносеологию, опирающуюся на панструктурализм в космологии и предполагающую активное конструирование познающим субъектом знания, соответствующего структурам Вселенной, Чжан Дунсунь органично связывает с культурой, к которой принадлежит познающий субъект. По его мнению, культура играет очень важную, даже первостепенную роль в нашем способе формирования знания: «Знание коллективно, а значит, его нужно изучать с позиций социологии» (цит. по: [18, р. 42]). Эту свою теорию Чжан Дунсунь назвал «культурной гносеологией». Он анализирует отношения между китайской и западной гносеологией и китайской и западной культурами и обществами и указывает, что знания представляют собой многофакторные конструкции. В частности, он подчеркивает множественные взаимодействия между знанием и культурой, а также различными уровнями, элементами



и структурами общества. Знание включает в себя специфику, историю и взаимосвязь множества факторов. Он считает, что разные культуры имеют разные гносеологии, разные категориальные и логические системы, а также уделяют внимание разным онтологическим вопросам, а значит, подход к исследованию познания должен быть комплексным. Он называет это «плюралистическим интеракционизмом». В своей книге «Знание и культура» Чжан Дунсунь ставит цель, взяв за основу отношения между знанием и культурой, создать «всеохватную теорию познания», которая бы учитывала и культурный фактор [18].

В этом состоит отличие подходов к познанию Чжан Дунсуня от видения Канта, который искал «чистые» элементы знания изолированно от культурных, социальных и прочих факторов. По мнению китайского философа, аналитический метод Канта необходим для изучения познания, однако его недостаточно [18]. Чжан Дунсунь считал, что, хотя научное знание актуально для всех культур, это не говорит о том, что оно не обусловлено культурным фоном. Носители каждой культуры обладают некоторым набором качеств и особенностей, свойственным именно им, а значит, они должны иметь нечто общее в способах мышления и познания [7, р. 63].

В частности, одним из культурных факторов знания Чжан Дунсунь называет язык, который, с одной стороны, открывает новые пути для мысли, а с другой – ограничивает и определяет их. Разрешить это противоречие и избежать проблем, которые оно порождает, нелегко. Однако Чжан Дунсунь утверждает, что его концепция не ведет к лингвистическому детерминизму, но утверждает взаимосвязь и взаимообусловленность языка, логики и философской мысли [9, р. 365–366]. В частности, он первым отметил отсутствие в китайском языке глагола-связки «быть», а также отсутствие выделения субъекта и предиката в китайском предложении, что, по его мнению, стало причиной отсутствия в Китае логической теории, аналогичной Аристотелевой [9, р. 371–372]. Вопрос об отсутствии глагола-связки «быть» в китайском языке и об особенностях китайской философии, связанных с этим, который поднял в своих работах Чжан Дунсунь, в отечественной литературе детально разбирал А. И. Кобзев [1, с. 215–216]. Подробно рассмотреть здесь этот вопрос не позволяют рамки журнальной статьи, посвященной книге Чжан Дунсуня «Теория познания», где он лишь вскользь высказывает свои мысли относительно связи познания с культурой [10, р. 86].

Заключение

Чжан Дунсуня можно смело назвать одним из первых межкультурных философов, чьи сравнительные исследования китайской и западной философий привели к созданию оригинальной теории познания, основанной на синтезе западных и китайских воззрений и учитывающей культурный фактор. Он оказал огромное влияние на последующих исследователей китайской философии, его аргументы относительно



специфики китайского мышления также были переняты многими учеными в области сравнительной философии [7, р. 78]. Например, идея Чжан Дунсуня о том, что в китайской традиции не могла развиваться формальная логика западного образца в связи с отсутствием в вэньяне глагола-связки «быть», была воспринята как западными синологами (А. Грэм, Ч. Хансен, Ф. Жюльен и др.), так и отечественными (А. И. Кобзев). Его теория познания в определенном смысле стала примером китаизации западной философии и в то же время глобализации философии китайской.

Литература

1. Кобзев А. И. *Учение о символах и числах в китайской классической философии*. М.: Восточная литература; 1994. 431 с.
2. Белоусов С. Р. *Китайская версия «государственного социализма»: 20–40-е годы XX в.* М.: Наука; 1989. 222 с.
3. Littlejohn R., Li Qingjun. Chinese and Western philosophy in dialogue. *Educational Philosophy and Theory*. 2019;53(1):10–20. DOI: 10.1080/00131857.2019.1701386.
4. Chen Bo. Justification of Induction: Russell and Jin Yuelin. A Comparative Study. *History and Philosophy of Logic*. 2012;33:353–378. DOI: 10.1080/01445340.2012.680703
5. Littlejohn R. Chinese reception of Western Philosophy. *ASIA Network Exchange*. 2014;22(1):38–48. DOI: 10.1080/00131857.2019.1701386.
6. Кобзев А. И. Чжан Дунсунь. *Духовная культура Китая. Энциклопедия*. В 5 т. Гл. ред. М. Л. Титаренко. М.: Восточная литература; 2006. Т. 1: *Философия*. Ред. М. Л. Титаренко, А. И. Кобзев, А. Е. Лукьянов. 2006. С. 564–566.
7. Jiang X. Zhang Dongsun: Pluralist Epistemology and Chinese Philosophy. In: Cheng Ch., Bunnin N. (eds) *Contemporary Chinese Philosophy*. Malden and Oxford: Blackwell Publishers Ltd.; 2002. P. 57–81. DOI: 10.1002/9780470753491.ch4.
8. Chan Wing-tsit (transl. and comp.). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton – New Jersey: Princeton University Press; 1963.
9. Rošker J. S. Zhang Dongsun's Views on the Cultural Conditionality of Logic and Epistemology. *Studia orientalia Slovaca*, 2011;10.2:361–375.
10. Чжан Дунсунь. *Теория познания* [张冻孙. 认识论]. Шан-у иньшугуань; 2011. 179 с. (На кит. яз.)
11. Локк Дж. *Опыт о человеческом разумении*. В: Локк Дж. *Сочинения*. В 3 т. Т. 1. Под ред. И. С. Нарского. М.: Мысль; 1985. 623 с.
12. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, которая может появиться как наука. В: Кант И. *Собрание сочинений*. В 8 т. Под ред. А. В. Гулыги. Т. 4. М.: Чоро; 1994. 630 с.
13. Кобзев А. И. Китай и атомизм. *Историко-философский ежегодник*. № 2010. М.: Институт философии РАН; 2011. С. 367–394. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kitay-i-atomizm> (дата обращения: 26.08.2021).
14. Чжан Дунсунь. *Лисин юй лянчжи. Чжан Дунсунь вэньсюань* [理性与良知. 张东荪文选] Шанхай: Шанхай Юаньдун чубаньшэ; 1995. (На кит. яз.)
15. Roshker J. The Abolishment of Substance and Ontology: A New Interpretation of Zhang Dongsun's Pluralistic Epistemology. *Synthesis Philosophica*. 2009;47(1):153–165.
16. Майданов А. С. Проблемы контрастности и их решение в чань-буддизме. *Вопросы философии*. 2009;4:126–138.



17. *Философия буддизма. Энциклопедия*. Отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Восточная литература; 2011. 1045 с.

18. Мао Ипэн. Трансформация трансцендентальной философии Канта Чжан Дунсунем как форма интеграции китайской и западной культур [毛翼鹏. 从张东荪对康德先验哲学的改造看中西方文化融通的形式]. *Жэньвэнь цзачжи*. 2005–06. С. 42–48. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.1xuezhexuezhexue.com/qk/art/303936?code=B5&pageIndex=0&pdyear=2006&pdno=02&dbcode=1&flag=1>. Дата обращения: 20.06.2021. (На кит. яз.)

References

1. Kobzev A. I. *The Doctrine of Symbols and Numbers in Classical Chinese Philosophy*. Moscow: Vostochnaja literature; 1994. 431 p. (In Russ.)
2. Belousov S. R. *Chinese Version of "State Socialism": 20–40s of the XX Century*. Moscow: Nauka; 1989. 222 p. (In Russ.)
3. Littlejohn R., Li Qingjun. Chinese and Western Philosophy in Dialogue. *Educational Philosophy and Theory*. 2019;53(1):10–20. DOI: 10.1080/00131857.2019.1701386.
4. Chen Bo. Justification of Induction: Russell and Jin Yuelin. A Comparative Study. *History and Philosophy of Logic*. 2012;33:353–378. DOI: 10.1080/01445340.2012.680703.
5. Littlejohn R. Chinese Reception of Western Philosophy. *ASIA Network Exchange*. 2014;22(1):38–48. DOI: 10.1080/00131857.2019.1701386.
6. Kobzev A. I. Zhang Dongsun. In: *Spiritual Culture of China. Encyclopedia*. In 5 vols. Vol. 1: *Philosophy*. Moscow: Vostochnaja literature; 2006, pp. 564–566. (In Russ.)
7. Jiang X. Zhang Dongsun: Pluralist Epistemology and Chinese Philosophy. In: Cheng Ch., Bunnin N. (eds) *Contemporary Chinese Philosophy*. Malden and Oxford: Blackwell Publishers Ltd.; 2002, pp. 57–81. DOI: 10.1002/9780470753491.ch4.
8. Chan Wing-tsit (transl. and comh.). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton–New Jersey: Princeton University Press; 1963.
9. Rošker J. S. Zhang Dongsun's Views on the Cultural Conditionality of Logic and Epistemology. *Studia orientalia Slovaca*, 2011;10.2:361–375.
10. Zhang Dongsun. *Epistemology* [张冻孙. 认识论]. Shangwu Yinshuguan; 2011. 179 p. (In Chinese)
11. Locke J. An Essay concerning Human Understanding. In: Locke J. *Works*. In 3 vols. Vol. 1. Ed. by I. S. Narsky. Moscow: Mysl'; 1985. 623 p. (In Russ.)
12. Kant I. Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science. In: Kant I. *Collected writings in 8 vols*. Vol. 4. Moscow: Choro; 1994. 630 p. (In Russ.)
13. Kobzev A. I. China and Atomism. *History of Philosophy Yearbook*. № 2010. Moscow: Institute of Philosophy RAS; 2011, pp. 367–394. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/kitay-i-atomizm> (Accessed: 26.08.2021). (In Russ.)
14. Zhang Dongsun. *Lixing yu liangzhi. Zhang Dongsun wenxuan* [理性与良知. 张东荪文选] Shanghai: Shanghai Yuandong Chubanshe; 1995. (In Chinese)
15. Roshker J. The Abolishment of Substance and Ontology: A New Interpretation of Zhang Dongsun's Pluralistic Epistemology. *Synthesis Philosophica*. 2009;47(1):153–165.
16. Maidanov A. S. The Problems of Contrariety and their solution in Ch'an Buddhism. *Voprosy filosofii* [Problems of Philosophy]. 2009;4:126–138. (In Russ.)
17. Stepanyants M. T. (ed.) *Philosophy of Buddhism. Encyclopedia*. Moscow: Vostochnaja literature; 2011. 1045 p. (In Russ.)



18. Mao Yipeng. Transformation of Kant's Transcendental Philosophy by Zhang Dongsun as a Form of Integration of Chinese and Western Cultures [毛翼鹏. 从张东荪对康德先验哲学的改造看中西方文化融通的形式] *Renwen Zazhi*. 2005–06, pp. 42–48. [Digital source]. – URL: <https://www.1xuezhexuezhexue.com/qk/art/303936?code=B5&pageIndex=0&pdyear=2006&pdno=02&dbcode=1&flag=1>. Accessed: 20.06.2021. (In Chinese)

Информация об авторе

Рубец Мария Владимировна – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии Российской академии наук, Москва, Россия.

Information about the author

Maria V. Rubets – Ph. D. (Phylos), research associate, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

Author's Links



Раскрытие информации о конфликте интересов

Автор заявляет об отсутствии конфликта интересов.

Conflicts of Interest Disclosure

The author declares that there is no conflict of interest.

Информация о статье

Поступила в редакцию: 29 апреля 2021
Одобрена после рецензирования: 06 мая 2021
Принята к публикации: 03 августа 2021
Опубликована: 29 сентября 2021

Article info

Submitted: April 29, 2021
Approved after peer reviewing: May 06, 2021
Accepted for publication: August 03, 2021
Published: September 29, 2021

Автор прочитал и одобрил окончательный вариант рукописи.

The author has read and approved the final manuscript.

Информация о рецензировании

«*Ориенталистика*» благодарит анонимного рецензента (рецензентов) за их вклад в рецензирование этой работы, а также за согласие на публикацию (размещение) текстов рецензий на сайте журнала и передачу (размещение) в Научную электронную библиотеку eLIBRARY.RU. Размещенные материалы, исключая персональные данные о рецензентах, являются публичными и доступны пользователям в информационно-телекоммуникационной сети Интернет.

Peer review info

Orientalistica thanks the anonymous reviewer(s) for their contribution to the peer review of this work. It is also grateful for their consent to publish (place) of the review on the journal's website and transfer (place) to the Scientific Electronic Library eLIBRARY.RU. The posted materials, excluding personal data about the reviewers, are public and freely available on the Internet.