

# 东西方宗教哲学视域下 “无知命题”义涵探究\*

丁建华

(浙江工商大学东亚研究院、东方语言与哲学学院, 浙江 杭州 310018)

**[摘要]** 不管是历史上还是当今社会, 宗教中一直存在着否定知识的潮流, 比较有代表性的是库萨的尼古拉“有学识的无知”与僧肇“般若无知”这两个命题, 本文从内涵、原因与趣向三个方面比较分析两者的“无知”命题。内涵方面, 僧肇“般若无知”要表达的意思是圣人没有凡夫的知识(虚妄分别), 而库萨的尼古拉所说的“有学识的无知”要表达的意思是凡夫没有关于上帝的知识。可见, 两者看似类同的命题, 表达的却是相对的两个方面, 但也要认识到, 这两个方面所要表达的意思具有一致性, 即都想要揭示凡夫的知识在上帝或者说般若面前不成其为“知”。理论基础方面, “无知”命题的理论基础都在于佛教及基督教的终极存在(空与上帝)对二元对立认知的超越。僧肇与尼古拉都认为, 相对的语言是无法认识和描述终极存在的, 在这一点上, 两人是一致的。然而关于终极存在的理解, 两人极为不同。尼古拉的上帝, 类同于受到僧肇“空”的思想批判的本无论。趣向方面, 两者的目标都是溯源于各自的宗教追求, 尼古拉提出“否定性神学”的方法去认识上帝, 与僧肇“遮诠”的方向相同, 但是, 佛教的遮诠仅仅是表述方法, 并非是实现最终目标的途径。然而, 两者的过程虽然相反, 终点都是放弃一个“小我”, 进入一个“大我”。通过三个方面的比较探究, 可以发现, 东西方具有代表性的两个无知命题, 并非单纯否定知识、提倡信仰, 而是通过否定知识呈现出知识的有限性, 这与东西方文化之先贤的反思, 具有其内在一贯性, 是反思人类文明的重要思想资源, 这也正是其真正的意义。

**[关键词]** 僧肇 库萨的尼古拉 般若无知 有学识的无知

**[中图分类号]** B920      **[文献标识码]** A      **[文章编号]** 2096-983X(2021)03-0145-07

宗教作为一种独特的文化形态, 有其自身追求的最终目标。围绕最终目标, 东、西方宗教沿着不同的理路展开各自的宗教理论。作为东西方宗教的代表, 基督教和佛教呈现出庞大而繁杂的理论体系, 不断有哲学家和僧侣投身于其中, 进行理论探讨和阐发。在宗教理论不断发展的同

时, 一直存在着理论与实践、理性与信仰的张力, 例如奥古斯丁主张先信仰再理解, 禅宗主张不立文字等等。宗教目标的实现是否需要知识? 不管是在历史上, 还是当代宗教的发展过程中, 这一疑问都是宗教理论体系中一个关键性问题, 受到了广泛的关注。另一方面, 从知识的累积与发展

收稿日期: 2020-10-29

\*基金项目: 国家社会科学基金资助项目“中观学中国化研究”(20CZJ005)

作者简介: 丁建华, 东亚佛教文化研究中心副教授, 浙江省“之江青年社科学者”, 东亚佛教文化研究团队负责人, 主要从事禅学、汉传中观学研究。

来看,宗教立场的审视,本身就内含人类文明对高度发展的知识的一种反省。可见,不论是从宗教立场出发,还是基于知识的维度,宗教哲学关于知识的思考都具有重要的意义。

关于学习知识是否有助于宗教目标的实现,在基督教历史上,以库萨的尼古拉为代表,他提出了著名的“有学识的无知”命题。库萨的尼古拉被誉为“一个属于世界基督教的人物,基督教历史上最博学的大师之一”<sup>[1](P4)</sup>,精通哲学、神学、自然科学、数学、天文学等等,是西方古代哲学到近代哲学之间划时代的人物,经院哲学即将落下帷幕,文艺复兴逐渐兴起,尼古拉是这一时期最闪耀的哲学家与基督教神学家。然而这样一位重要基督教神学家却一直为中国研究者所忽视,原因有很多,在19世纪和20世纪对中国的哲学研究影响最大的是马克思和黑格尔哲学,但他们对中世纪及文艺复兴时期的哲学从未有过较高评价。除了这一原因外,研究团体拉丁语知识的缺乏、对宗教的敏感,导致了库萨的尼古拉被长期忽视。

在佛教历史中,《般若无知论》是提出“无知”命题最著名的论著,比库萨的尼古拉早1000多年,所阐发的是般若中观学理论。与库萨的尼古拉相似,僧肇同样处于一个时代的末期,即魏晋玄学之末,他对之前传入汉地的般若中观学作出总结,并阐发了真正的印度哲学中的“空”的内涵,成为魏晋玄学的顶峰,“肇公而后,义学南渡。《涅槃》、《成实》相继成风。但《涅槃》虽处于《般若》,而其学已自真空入于妙有。……但僧肇‘解空第一’,其所作论,已谈至‘有无’‘体用’问题之最高峰,后出诸公,已难乎为继也。”<sup>[2](P259)</sup>

2004年德国汉学家卜松山发文《库萨的尼古拉和中国哲学:平行与差异》,将尼古拉与道家思想做了比较,并认为尼古拉与中国思想家之间存在着广泛的“平行与差异”<sup>[3](P110)</sup>。事实上,尼古拉的代表作《论有学识的无知》与《隐秘的上帝》等书中,确实极具东方色彩。

虽然库萨的尼古拉与僧肇都提出“无知”命题来否定人类的认知、知识,但是在各自命题的

背后是庞大的基督教与佛教理论体系,如果单纯地从文字表达来肯定两者的类似性无疑是太轻率了;但如果以宗教之不同体系为由,认为两者毫不相关,一方的理解无助于另一方的理解,这样片面的看法既无助于研究的进展,也对宗教本身的发展丝毫没有帮助。必须承认的是,尼古拉与僧肇的文本都相当晦涩,如果能够通过发现“平行与差异”的方法,将会是一种有力的推动。

## 一、无知命题的内涵

库萨的尼古拉在阐述知识如何是无知的观点时,提出人类认识世界的方式是将未知的对象与已知的事物进行比较,以此来得出新的认识,所以每一个认识未知对象的过程都是一个类比的运用,“人们总是把未确定的东西与早已被认定为确定的对象相比较来作出判断,他们这样作出的判断总只是近似的;因此,每一个探讨都是比较的,并使用着类比的方法。”<sup>[4](P3)</sup>但是这种方法存在一个困境,就是只能通过类似程度比较高的两个对象之间比较,即两个对象之间的差距比较小的时候才可以成立。上帝作为无限,超出人的平常已知对象范围,这个时候类比的认知方法就会失效,“由于这个道理,作为无限的无限是我们所不能认识的,因为它处于一切比较之外,超出于一切比较之上。”<sup>[4](P4)</sup>在无限面前,人的认识无法实现认识目的,所以,人不断积累的知识所到达的目的地就是自己的无知。正是从这种意义上,库萨的尼古拉提出了他的论点——有学问的无知,“由于我们追求知识的自然欲望不是没有目的的,它的直接对象就是我们自己的无知。如果我们能够充分实现这一欲望,我们就会获得有学识的无知。”<sup>[4](P3)</sup>

僧肇注释《维摩诘所说经》开篇标明宗旨,“《维摩诘不思议经》者,盖是穷微尽化,绝妙之称也。其旨渊玄,非言象所测。道越三空,非二乘所议。超群数之表,绝有心之境,眇莽无为而无不为,罔知所以然而能然者,不思议也,何则?夫圣智无知而万品俱照,法身无象而殊形并应,至韵无

言而玄籍弥布,冥权无谋而动与事会。”<sup>[5](P327)</sup>按照智者大师与近代太虚大师的判定,《维摩诘所说经》的主旨在于佛国因果,习得般若智慧是因,成就净佛国土是果。依据佛教缘起的基本理念,般若智慧的因与净佛国土的果并非是截然分离的,两者是不一不异的关系,所以僧肇这里所说的“其旨”包括般若或者说就是般若。在这段文字里,僧肇认为这部经所要标明的主旨超越语言和形象,不是凡夫心所认知的境界,因为圣人的智慧无知但能了知诸法。由此可以看出,僧肇所说的“圣智无知”是针对圣者来说的,吕澂先生就认为僧肇所说的般若是八地以上菩萨的智慧,“僧肇在《般若无知论》中讲到的般若,就是在八地以上能够任运后得智的阶段。”<sup>[6](P107)</sup>

可见,僧肇提出圣智“无知”这个命题,与库萨的尼古拉的“有学识的无知”,虽然两者都是在宗教理论系统内对人类知识的一种否定,但是其意旨大不相同。两者说的无知是有本质差别的,包括描述对象与否定对象两个方面,即谁无知?无的又是谁的知?

就谁无知这个方面来说,僧肇说的无知是圣人无知,“圣智幽微,深隐难测。无相无名,乃非言象之所得。为试罔象其怀,寄之狂言耳,岂曰圣心而可辨哉!”<sup>[7](P153)</sup>而尼古拉所说的是普通人在寻找上帝的途径上显的无知,“谁对他本人的无知认识得越深,他的学识就会越多。我就是记住这一点,承担起对有学识的无知略作论述的任务。”<sup>[4](P5)</sup>

就“无的是谁的知”这一方面来说,僧肇说般若无知,是圣人没有凡夫虚妄分别的认知,即凡夫的知识在般若之智面前则是“无知”;库萨的尼古拉说的“有学识的无知”是凡夫没有关于上帝、真理的知识,仅仅是凡夫的知识。

综上所述,僧肇“般若无知”要表达的意思是圣人没有凡夫的知识(虚妄分别),而库萨的尼古拉所说的“有学识的无知”要表达的意思是凡夫没有关于上帝的知识。可见,两者在命题中想要表达的是相对的两个方面,但也要认识到,这两个方面所要表达的意思的一致性,即都想要揭示凡夫的知识在上帝或者说般若

面前不成其为“知”。

## 二、无知命题的理论基础

僧肇和库萨的尼古拉都要表达人的知识在宗教真理面前不能算是“知”,但两者所提出的命题背后是整个基督教与佛教的理论体系。在佛教或者基督教历史上不乏提出类似或者相反命题的人,但是所要表达的意思都必须符合整个宗教的理论体系,否则就会被认为是异端。那么,僧肇及尼古拉提出“无知”命题的背后具有怎样的理论基础呢?

僧肇之所以提出般若无知,是因为般若作为圣人的智慧,不同于凡夫的知识,“言般若者,梵音,此云智慧也。无智者,无有取相之知耳。常人皆谓般若是智,则有知也,若有知则有取著,若有取著即不契无生。今明般若真智,无取无缘,虽证真谛,而不取相,故云无知。”<sup>[8](P174)</sup>凡夫的取相之知,是心识的虚妄分别的结果,存在对象与主体的对立。般若则否定对象与主体的对立,也就是说,圣人的智慧不具有心识的虚妄分别,所以说“无知”,但又能认知、领悟真谛,所以是“有知”。基于此,僧肇提出般若“般若无知而无所不知”的命题,“夫有所知,则有所不知。以圣心无知,故无所不知。不知之知,乃曰一切知。”<sup>[7](P153)</sup>

僧肇“般若无知而无所不知”这个命题之所以成立,原因就在于“空”。般若作为认识真谛“空”的智慧,与“空”是不二的,也就是说,并不是与“空”对立的,“欲言其有,无状无名;欲言其无,圣以之灵。圣以之灵,故虚不失照;无状无名,故照不失虚。照不失虚,故混而不渝;虚不失照,故动以接粗。是以圣智之用,未始暂废;求之形相,未暂可得。”<sup>[7](P153)</sup>般若圣智为非有非无,非无,因为般若智慧具有观照万物的作用,并不是不存在的;但又没有真实的形状和名称可以被认识,所以也不是确定的真实存在。所以僧肇所说的“般若无知”实际上就是否定了人的二元对立的理性认知方式,否定了主客对立的认知方式,其理论基础正是“空”。

在空的世界里,没有主、客对立,主体与客体本来就是人的二元对立认知模式的错误导致的。在人看来实际存在的事、物,都是在人的自性执着基础上产生的,并非是真实的恒常存在,比如颜色,当人以为苹果是红色的时候,其实忽视了红色仅仅是眼睛折射光线的一种反映,并非苹果就是确实实的红色。所以,人的主客对立的认知模式(虚妄分别)得出的知识,自然也就不是真实的。可见,“般若无知”这一命题,就是基于“空”对般若作为“能知”(认识主体)的否定,因为存在“能知”的知是凡夫的知,不是圣者的般若智慧。

除了能、所的对立被抛弃在“空”的世界之外,僧肇还进一步从名体、境智及生灭等四个方面,解释“般若无知而无不知”的意义。之所以有四个方面的九个问难,是因为凡夫无法理解般若“无知”与“无不知”如何同时存在。在凡夫的认知中,正如光明与黑暗无法同时存在,无知和有知也不应该同时存在,这种认识的根源就在于人的二元对立的认知模式,存在黑暗的认知,才能理解光明,而两者并不能同时存在。但是,佛教的“空”具有辩证法的意义,否定万事万物存在恒定的内在规定性,揭示万事万物之间的条件性,破除A与非A的绝对对立,在空的世界里,没有能所的分别,没有境智的分别,没有生灭与非生灭的对立,也没有与名相当的真实的体的存在,而这个世界才是佛教认为的真实。

除了《般若无知论》之外,僧肇另有《物不迁论》及《不真空论》等文从不同方面展开空。《物不迁论》应该被看作是《中论·观去来品》的中国化演绎,《物不迁论》与《观去来品》一样也是通过观察事物运动来展开空义。凡夫“自性见”基础上观察事物运动则成“动”;圣者“空”基础上观察事物运动则没有一个自在的运动物体可得。《不真空论》则通过真与不真等范畴展开“空”义,真即有自性,不真即是缘起性空。诸法非“有”,因为不是自性存在物,诸法亦非“无”,因为现见事物的存在,正是通过对“真有”“真无”等自性见的否定,从而显示“空”。

虽然文分为三,只是角度不同而已,概而言之,可以认为,《物不迁论》从运动的角度说明“空”,《不真空论》以存在的角度揭示“空”,《般若无知论》通过认识的角度阐发“空”,空的思想都是其命题的理论基础及原因。

库萨的尼古拉通过“有学识的无知”命题,显示其对以人的认识把握绝对真理的质疑,“很清楚,我们关于真理所知道的一切就是,绝对真理,按照它的本质,是我们所无法达到的。”<sup>[4](P8)</sup>人所拥有的知识在绝对真理面前显得很“无知”,“绝对真理以我们无法理解的方式启迪了我们无知中的晦暗。那正是我们一直在寻求的有学识的无知。”<sup>[4](P59)</sup>在他那里,绝对真理就是上帝,“上帝,你就是我在一切追求中所唯一追求的那个无限。除了知道这个无限是无限之外,我不能更加接近对它的认识了。”<sup>[9](P100)</sup>可见,无知的原因在于上帝,正是基于对作为“无限”的上帝的“无知”,尼古拉提出了“有学识的无知”。

为什么人无法认识上帝呢?因为上帝具有不可言说的性质,只是暂且称其为“无限”、“一”、“极大”等名称。这种观点在《论隐秘的上帝》中与异教徒短小精悍的对话中展露无遗,“我崇拜上帝,但不是你们异教错误地自认为知道并且称道的上帝,而是上帝自身,他是不可言说的真理。”<sup>[9](P6)</sup>这个作为真理的上帝与其他人所崇拜的上帝是有区别的,最关键的区别在于:尼古拉所崇拜的上帝是永恒的、绝对的、纯粹的、不可言说的真理本身;而异教徒所崇拜的上帝不是绝对真理本身,而是其作品之中的真理。

上帝之所以无法通过语言被认识和转述,是因为上帝是绝对的极大,没有任何存在能与之相对立。一旦使用语言认识与描述上帝就会落入二元对立的矛盾之中,“因为一个词总是特殊的,它标志着一种差异,并暗示着它的对立面。”<sup>[4](P52)</sup>

“任何名称都不能符合无限,因为,任何名称都可以有一个对立面。但是没有任何东西能够是不可称道的无限的对立面。”<sup>[9](P92)</sup>他举例说,如果我们称上帝为真理,作为真理对立面的谬误就会进入思想之中;如果用美德来形容,就暗示邪恶

的存在,诸如此类。他宣告说上帝超越我们所知道的一切,“凡是我所知道的都不是上帝,凡是我概括的都不与上帝相似,毋宁说上帝超越了这些东西。”<sup>[9](P6)</sup>“他是唯一的本原,先于任何关于他所能形成的思想。”<sup>[9](P7)</sup>

综上所述,“无知”命题的原因都在于佛教及基督教的终极存在(空与上帝)对二元对立认知的超越。僧肇与尼古拉都认为,相对的语言是无法认识和描述终极存在的,在这一点上,两人是一致的。然而关于终极存在的理解,两人极为不同。尼古拉以真理为上帝,他所阐述的真理与佛教的真谛虽然在表达上有很多类似性,但仅仅是相比较人格上帝,与空的距离近一些而已。

尼古拉这样写道:“只有绝对的极大是无限的,而与它相对照,一切别的东西部是有限的和限定了的。”<sup>[4](P12)</sup>有限存在物与无限存在的上帝相对,有一个开始与终结,而这个开始与终结必须从无限的存在物那里才能得到,因为其他有限存在物都无法提供其开始与终结,“一切有限事物的开始与终结都必然就是绝对的极大。”<sup>[4](P12)</sup>在库萨的尼古拉那里,宇宙与上帝同样都是极大,但两者有主次的关系,“宇宙却不能是否定式地无限的,因为,它虽然也包罗了一切,它却并不包括上帝在内”“它(指宇宙)是一个被造之物,也就必然从绝对的存在物即上帝那里得到其存在。”<sup>[4](P65)</sup>

宇宙是被造之物,不如上帝完善与完美,这与“空”世界中的有差别的平等截然不同。这与僧肇批判的“本无论”一致,本无论以“无”为万物之始,昙济形容本无论为“无在元化之先,空为众形之始,故称本无”<sup>[10](P345)</sup>这个无就可以理解为衍生出诸多有限存在物的无限存在物,但是这种理解并不符合佛教般若思想,所以受到了僧肇的批判,“本无者,情尚于无,多触言以宾无。故非有,有即无;非无,无亦无。寻夫立文之本旨者,直以非有非真有,非无非真无耳。何必非有无此有,非无无彼无?此直好无之谈,岂谓顺通事实,即物之情哉!”<sup>[7](P152)</sup>僧肇认为,本无宗好“无”,以无来解空,万物从无产生,又归于无。

这与般若中观强调中道的“空”截然相反,受到了僧肇的批判。

### 三、无知命题的趣向

人类的知识在追求宗教目标的道路上显的如此无力,库萨的尼古拉与僧肇提出“无知”来说明这种情况,其目的绝不是否定人追求宗教目标的可能性,而是为了说明追求宗教目标的正确道路,然而,两人命题旨在揭示的“正确道路”是否仅仅于宗教有益呢?是否仅仅对宗教徒有用呢?

基于有学识的无知,库萨的尼古拉提出了“否定性神学”,作为探寻上帝的途径,“神圣的无知教导我们,上帝是不可言说的,因为上帝比言词所能表达的任何事物都无限地更大。这是如此地真实,我们如要更加接近关于上帝的真理,须通过消除法和使用否定命题才行。”<sup>[4](P59)</sup>否定性神学就是在运用语言寻找和描述上帝的过程中,以上帝“不是什么”,而不是以上帝“是什么”来理解上帝。

尼古拉认为否定性神学与肯定性神学同样重要,不可缺少,如果没有否定性神学,上帝就不会作为无限受到信仰,而是落入相对的世界中成为一个偶像,并且相比较肯定式命题,否定式命题更加充分和真实,“在神学中否定式命题如何是真实的,而肯定式命题则是不充分的。”<sup>[4](P65)</sup>否定性命题之所以比肯定性命题更充分和真实,是因为上帝对语言和思维的超越性,任何对上帝的认可都只是对他一方面的描述,且有可能使其落入对立面,而否定性神学则没有这种危险。

通过否定性神学的方法,尼古拉论述了探寻上帝的道路,“上帝自身就是theos,即静观和奔跑;他观看一切事物,存在于一切事物之中,奔跑过一切事物。一切事物都注视着他,就像注视着自己的国王。一切事物都按照他的指令运动和奔跑,而每一种朝向歇息的目标的奔跑都是朝向他的奔跑。因此,每一个事物都是theos, theos就是事物从中流溢而出的本原,是我们在其中运动的中心,是事物流向的目标。”<sup>[9](P21)</sup>尼古拉通过

静观和奔跑,表达了上帝与一切事物都存在着紧密的关系,这种关系包括事物的产生与归向都是上帝这一本原。除了这条道路之外,他还阐述了包括人自身在内的多条道路来寻觅上帝。比如在自身中寻找是否有任何部分与上帝类同,当然是不存在的,“于是你断定,上帝作为你的理性灵魂的原因、本原和生命之光,超越了这一切。”<sup>[9](P32)</sup>这是作为否定性神学的具体化而出现的,通过否定人自身乃至宇宙一切事物来接近上帝。

相比较尼古拉否定性神学原则与探寻上帝的多条道路,僧肇在《般若无知论》中并没有单独论述获得般若智慧的方法,而是在论述什么是般若“无知而无所不知”的过程当中已经阐述了佛教独特的方法,即“无知”,就是抛弃凡夫的二元对立认知模式,就是断除我执。至于断除我执的具体方法,佛教各个宗派都有不同的理路,比如唯识的五重唯识观、天台的一心三观、禅宗的明心见性等等。

与库萨的尼古拉“否定性神学”相同,僧肇也善于运用佛教“遮诠”的方法来表述,即否定般若是什么,“夫圣心者,微妙无相,不可为有;用之弥勤,不可为无。”<sup>[7](P153)</sup>般若无相,所以说无,但般若之用又恒常存在,所以说为有。在无相的意义上,说般若无知,即没有凡夫有相、取相的知。进一步又说般若无知而无所不知,是因为般若之用常恒存在,所以无所不知。

综上所述,“否定性神学”与“遮诠”这两种方法是完全一致的,都是通过否定来表述。但是也要意识到两者的差别,遮诠在佛教体系内属于表述方法,不是修行方式,不是获得般若的方法。尼古拉所说的“否定性神学”是探索上帝的方法,本身就是“有学识的无知”。

尼古拉提到的通过宇宙和人自身等来认识上帝的方法,类似于僧肇所说的“触事而真”<sup>[7](P153)</sup>,即通过世间万法来体味作为诸法实相的“空”,这是佛教的一贯主张,华严的理事无碍、禅宗无情有性等等都是这一思想的不同展开。

但基于空与上帝的根本不同,方法上的类似也仅仅是表面的,如何达到“般若无知而无所不知”,必

须断除我执,如实了知凡夫的虚妄分别本不可得。与此相对,在接近上帝的过程当中,即越来越发现人的学识其实是“无知”,在这个过程中是理性认识的不断超越,但是最后的目标是把握真理,即清楚地认知上帝,尼古拉这样说道“除了通过真理自身之外,真理怎么可能被把握呢?如果先有一个把握者,然后才能有一个被把握者,真理就没有被把握。”<sup>[9](P4)</sup>可见,过程虽然相反,终点都是放弃一个“小我”,进入一个“大我”。

#### 四、总结:知识的有限性

通过以上三个方面的比较探究,可以发现,库萨的尼古拉与僧肇的“无知”命题,“无知”的“无”并不是没有知识,而是在绝对真理的意义上否定知识。否定的前提是什么?需要作为被否定物的“知识”的存在。所以,宗教哲学中的“无知”命题所要揭示的,并不是回到蒙昧,而是要呈现人的知识的有限性。

在佛教理论系统中,认知与知识是与语言紧密相关的,正如禅宗所展现的那样,佛教热衷于揭示语言的有限性,但也并不完全抛弃语言,《般若无知论》中僧肇的名句“言虽不能言,然非言无以传。”<sup>[7](P153)</sup>这种观念来源于中观派的创始者龙树,龙树在《中论》中宣称“若不依俗谛,不得第一义,不得第一义,则不得涅槃。”<sup>[11](P33)</sup>青目以言说为世俗,认为如果不依靠言说,第一义谛则不可说。僧肇所说的般若是“实相般若”,除了实相般若外,还有三种般若、五种般若之说,其中就有文字般若,文字作为表达、揭示般若的途径,在佛教理论体系当中也并非是一味地被否定。明末四大高僧之一的紫柏真可认为般若之次第是,通达文字般若,而后得观照般若,再契会实相般若,他认为,若一味的排斥文字与知识,希望顿超佛地,只是画饼充饥罢了。可见,那种认为只需要信仰、否定知识的观点,即使在宗教领域中,都并非是主流。

在中国,佛教于近现代开始其现代化的进程,通过“人间佛教”等途径实现与现代社会的紧

密联系,“面对佛教如何继续发展这一问题,主要分化为两种路径,可以概括为真佛教与整全佛教,前者偏重于回归源头,后者则更强调重视当下现实。”<sup>[12](P307)</sup>解经注疏的佛教义理向佛教学术研究转型,是佛教现代化的重要途径,知识成为探究信仰议题的前提,现代社会基本不可能绕过已有的考古学研究、文献学研究、思想文化研究成果而构筑起类同古代社会中的信仰。

如果因为知识的有限性就抛弃知识,真可谓因噎废食。从库萨的尼古拉与僧肇本身的经历就可以看出,两人都是博学的人,越是博学的人越深刻地了解到知识的有限性,苏格拉底自称“没有智慧”<sup>[13](P7)</sup>、老子说“为学日益、为道日损”<sup>[14](P562)</sup>、庄子也提出“吾生也有涯,而知也无涯。以有涯随无涯,殆已!”<sup>[15](P108)</sup>的名句,可见,宗教领域中的“无知”命题虽然具有其宗教的意图和目标,但与东西方文化之先贤的反思,具有其内在的一贯性。宗教领域中的“无知”命题,并非是倒退回蒙昧的主张,而是为了人类文明的进一步良性发展而进行的反思,是重要思想资源。

#### 参考文献:

[1]H·奥特.不可言说的言说[M].林克,赵勇,译.上海:三联书店.1994.

[2]汤用彤.汤用彤全集第一卷·汉魏两晋南北朝佛教史[M].石家庄:河北人民出版社.2000.

[3]海因里希·盖格.两端一如:尼古拉在中国的接受[J].马欣,译.华文文学.2013(2):107-111.

[4]库萨的尼古拉.论有学识的无知[M].尹大贻,朱新民,译.商务印书馆.2009.

[5]僧肇.注维摩诘经[M].大正藏第38册.CBETA电子佛典集成.2016.

[6]吕澂.中国佛教源流略讲[M].北京:中华书局.2011年.

[7]僧肇.肇论[M].大正藏第45册.CBETA电子佛典集成.2016.

[8]元康.肇论疏[M].大正藏第45册.CBETA电子佛典集成.2016.

[9]库萨的尼古拉.论隐秘的上帝[M].李秋零,译.上海:生活·读书·新知三联书店.1996.

[10]昙济.名僧传抄[M].续藏经第77册.CBETA电子佛典集成.2016.

[11]龙树.中论[M].大正藏第30册.CBETA电子佛典集成.2016.

[12]丁建华.近现代佛教空有之争研究[M].北京:社会科学文献出版社.2019.

[13]苏格拉底.柏拉图全集第一卷[M].王晓朝,译.北京:人民出版社.2002.

[14]老子.儒佛道哲学名著选编[M].南京:南京大学出版社.2006.

[15]庄子.庄子集释[M].郭庆藩著.北京:中华书局.2013.

【责任编辑 刘红娟】

## On the Meaning of “Ignorance Proposition” from the Perspective of Eastern and Western Religious Philosophy

DING Jianhua

**Abstract:** Both in history and modern times, there have the trend of negating knowledge in religions, among which the representatives include: Nicholas Cusanus "learned ignorance" and Sengzhao "Prajna ignorance". From the connotation, there are commonalities and differences in three aspects: In terms of meaning, both propositions think people are ignorant before the Truth, but the difference is that Sengzhao wants to show the sages have no knowledge of ordinary people, and Nicholas Cusanus thinks the people have no knowledge about God. Secondly, The theoretical foundations for two ignorance propositions are different: one is the "void" in the Buddhist philosophy system, and the other is the thinking of God. Last, the practices of two propositions are different: Nicholas Cusanus thinks "Apophatic theology" is the best method to understand God, but Sengzhao thinks in order to have the best life people have to lose egocentrism.

**Keywords:** Seng-chao; Nicholas Cusanus; Prajna ignorance; learned ignorance