

论库萨的尼古拉之思想与中国哲学的共性与区别

卜松山（德国特里尔大学）

库萨的尼古拉故居的参观者，当他把目光投向二楼的书架上时，书脊上那为数可观的汉字或者说日文就会引起他的注意，这些都是尼古拉著作的日文译本。看起来日本人对这位中古时代特里尔地区的哲学家充满了兴趣，这是因为，库萨的尼古拉的思想与试图糅合佛教和西方哲学（还有基督教）的京都学派之间有着一定的相似性。¹

众所周知，日本除了神道教，所有哲学流派都源于中国，尤其是儒家的社会秩序，还有佛学，虽然后者源于印度，然而正是因为它的禅宗形式(和其他的大乘佛教)在中国的迂回传播，即它在中国的文化移入，使得佛学打下了不可磨灭的道家的印记，或者说被中国化了。下面本文将简要阐明中国思想，尤其是道家思想与尼古拉的相似之处；结尾也将谈到佛教与它的比较研究。

不过，这样跨越时代和文化进行比较有很多困难，限于篇幅，本文无法对此进行深入探讨。这里着重考虑的问题是：在库萨的尼古拉（1401-1464）那里是中世纪神学——这是近代的开端——正处在希腊哲学与基督神学统一的进程中。也就是说，这里涉及到一种对人格化的上帝的信仰理论问题。而这种信仰，实际上和关于世界与神的认知的哲学问题是一致的——就是一种上帝的启示的易吸收性和认知理论。信仰和认知之间的紧张关系，正如我们所知，至今还继续产生影响。

和库萨的尼古拉不同的是，道家思想不是出于宗教动机，它并不重视认知理论，而是作为生命哲学，或者更多的作为生活艺术，以行为为取向。

我将选出库萨的尼古拉思想中的4个要点，来举例说明其思想与道家 and 佛教的共性和区别。1 有学问的无知；对立；3 多样化的一；4 否定神学。

库萨的尼古拉思想的出发点是寻找上帝或者说是致力于认识上帝。尼古拉的时代经院神学占主导地位，经院神学家们试图以准科学的方式解释上帝与世界。鉴于此，尼古拉的方法更多的是苏格拉底式的，即我们知道我们是无知的，在上帝的问题上尤其如此。以人类有限的理解力来把握无限，这从根本上说是不可能的。但是，“有学问的无知”让寻找上帝者离神近了一小步，这样他能够以虔诚和神秘的方式看到上帝。有学问的无知强调知识和智慧的对立，只有后者能够接近绝对的真理。

我们现在是从“上帝”和“道”这两个概念的可比性出发的，二者在其各自的传统中指向所有存在的终极关联点和原始原因。我们在道家传统中可以找到许多类似“有学问的无知”的内容。《道德经》开篇就说：“道可道，非常道。”接下来的是间接的表述，对道的接近，用库萨的话来说，就是“猜测”，甚至是诸如“有学问的无知”之类互为矛盾的说法。

(八十一章)

知者不博，
博者不知。

(五十六章)

知者不言，
言者不知。²

(六十四章)

圣人[.....]学不学。

还有：

(四十八章)

为学日益，
为道日损，
损之又损，
以至于无为。

在《庄子》里，也有类似的表述，可以与库萨的尼古拉对中世纪的经院哲学的批评相提并论。比如：

庸讵知吾所谓知之非不知也？庸讵知吾所谓不知之非知邪？³

《庄子·齐物论》

专门关于书籍知识的无用性，我们从《庄子》中找到下列段落：

世所贵道者，书也。书不过语。语有贵也。语之所贵者，意也。意有所随。意之所随者，不可以言传也。而世因贵言传书。世虽贵之哉，犹不足贵也，为其贵非其贵也。故视而可见者，形与色也；听而可闻者，名与声也。悲夫！世人以形色、名声为足以得彼之情，则“知者不言，言者不知”，而世岂识之哉？⁴《庄子·天道》

从库萨的尼古拉的著作《无知者谈智慧》中引用的下列段落，其清晰表达出来的怀疑，和庄子对知识的批评是一致的。

演讲者：当然人们不研究学问也能够知道一些东西，但是不知道困难的和本质

的问题，因为在这些方面人们只能一步步的往前走。

无知者：当我说你让自己被权威引导和诱骗的时候，就是这个意思。随便什么人写下些东西，而你信奉他。但是我要告诉你，智慧在外面的街上喊叫！它宣告：它住在最高的高处！⁵

对库萨的尼古拉来说，以知识和领悟力来试图靠近神是不可能的，但是这一认识显然没使他放弃认识上帝的尝试，相反他致力于类比法，他特别喜欢用数学中的类比。他通过几何学和初级的微积分理论，把神的伟大和无限性与其他事物的本质区别进行比较：一段圆弧，即使这个圆再大，它也是一段圆弧不会变成一条直线；同样，人们可以在一个圆中画出一个无穷多的多边形，但是它永远成不了圆。人能够接近无限，但是根本到达不了无限。因为无限有另外的一套秩序和维度。当然人们可以接近无限大和无限小——正或负，就如在一个坐标系统中，一条两极相对的渐近线是零或者无穷大。对此，库萨的尼古拉说：

上升到绝对大和下降到绝对小都是不可能的，否则就进入了无限状态；这一点可以从数列和连续分割中看出来。⁶

在以相反的方向向无限靠近的过程中，对立的两极最终叠合，这样，最小就同样具有了无限性，因而与最大属于同一级别：这就是“无限的一”。

最大是，没有什么能与之对抗，并且在其中最小就是最大。无限的一就是所有事物的叠合；因为一就是所有的联合。⁷

有限的知性只能停留在矛盾对立的层面⁸，而上帝——就象那些数学的例子——则是无限，所有的对立在这无限中叠合：这就是对立的统一。

那么中国式的对立统一是什么样子的呢？道即对立统一，这是道家思想，尤其是阴阳学说的基本特征。后者不仅贯穿了整个中国哲学，而且也渗透在中国人的日常生活中（甚至所有东亚人，比方说韩国就是以阴阳符号为国旗的）。重要的是，这两个原则或者说两种力量并非互相斗争（不象旧约和摩尼教所说的，是与黑暗的力量对立的光明的力量），而是互相制约，互为补充，并且总是在追求均衡的状态。二者之所以如此，是因为道的作用。老子是这样描述道的：

（七十七章）

天之道，
其犹张弓欤？
高者抑之，
下者举之，
有馀者损之，
不足者补之，

天之道，损有馀而补不足，
人之道则不然，
损不足以奉有馀。

道导致了对立的平衡和统一。由于对立，所有事物便有了根本的相对性。也就是说，我们只能在事物对立的局限中观察事物。

(第二章)

天下皆知美之为美，
斯恶已；
皆知善之为善，
斯不善已。
故有无相生，
难易相成，
长短相形，
高下相倾，
音声相和，
前后相随。

这种对对立的局限的认识，和真实生活超越这种对立的极端的必要性，也是《庄子》的基本思想：

物无非彼，物无非是。自彼，则不见；自知，则知之。[.....]是以圣人不由，而照之于天，以因是也。是亦彼也，彼亦是也；彼亦一是非，此一亦是非；果且有彼是乎哉？果且无此是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢，枢，使得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷也。⁹《庄子·齐物论》

这里，对立的双方同样被扬弃在无限之中了。

库萨的尼古拉多样化的一的思想与其对立统一的思想密切相关，这在“无限的一”和“万物叠合”的提法中可以显示出来。当然，库萨也在别的地方推导出这一思想。如他的著作《无知者谈智慧》就是基于测量和计算上的考虑，计算和测量的单位作为最终的一和计算的原则，不能通过数字来掌握，因为数字的出现要晚于“一”¹⁰；数字组合总是晚出现的。库萨的尼古拉认为“数字是一的展开”。哲学史学家希尔什伯格（Hirschberger）由此引出了如下的库萨的尼古拉的基本思想：

所有事物的原则是，所有的推导是通过什么，由什么，在什么中推导出来的，它们本身并不能被后来的任何东西来检验，相反，他们才使其他所有的东西

得以掌握，就象我们在数字的例子中看到的那样。¹¹

最后库萨的尼古拉的关于多样化的一的思想在如下的句子中达到了顶峰，即“所有存在于所有，单一存在于单一”¹²，或者说

神通过每个个体中的整体存在。整体通过神身上的整体存在。¹³

类似把数字作为“一的展开”的想法，可以在《道德经》中找到：

（第四十二章）

道生一，
一生二，
二生三，
三生万物。

庄子也总是反复强调对立统一和多样性的思想，如：

莛与楹，厉与西施，恢，诡，譎，怪，道通为一。其分也，成也；其成也，毁也，凡物天成与毁，复通为一。¹⁴《庄子·齐物论》

他还采用一个形象生动的寓言，来清晰地阐明，对于一错误认识的后果：

劳神明为一，而不知其同也，谓之“朝三”。何谓“朝三”？狙公赋曰：

“朝三而暮四。”众狙皆怒。曰：“然则朝四而暮三。”众狙皆悦。——名实未

亏，而喜怒为用，亦因是也。是以圣人和之以是非，而休乎天钧。是之谓两行。

《庄子·齐物论》¹⁵

寓言的主旨是，在以行为取向的推导过程中，不受困于相排斥的“非此即彼”的思维模式，而是在“天钧”的条件下亦此亦彼。这一基本模式在今天中国人的日常生活中仍然会看到，比方在交际战略和解决矛盾冲突的方式中。多样化的一的思想最终不仅存在于道家思想中，人们甚至可以把他视为理学的基础：如二程就说：“理一分殊”。¹⁶这也与中国不同的思想学派（和宗教教派）之间并不存在对立的竞争或相互排斥的行为，而是建立了一个兼容并蓄、互补调和统一的事实相符。明代甚至由此导致了一场“三教合一”的宗教运动（即儒、道、佛三教合一）。

这种观点和库萨的尼古拉 的多样化的一的思想中一种特殊的表现形式不谋而合，即“宗教和平”的想法，率先指向不仅包括其他基督教派，而且还有犹太教和伊斯兰教的世界宗教。这一超前的想法今天看来平淡无奇，但在当时却是很值得注意的。虽然这还不是像莱辛（Lessing）《智者纳坦》中成熟宽容的思想，但是在尼古拉的文字中已经写入了这种核心思想，有一种惟一最高的神的真实，超然存在于纷纭芜杂的信仰之上。

*

最后，关于中国思想和尼古拉的否定神学研究的对比，还要再说几句。库萨的尼古拉之前已广为接受的否定神学的基本思想是：神原则上是不可能被了解的，所以，关于神只能以否定的形式谈论，因为所有的正面描述都是不充分的。库萨的尼古拉认为，正面描述“只在无限小的意义上适用于上帝，因为这些是参照造物的属性加给上帝的。”¹⁷对此他继续写道：

依据否定神学，人们除了神的无限性什么也没有找到。依据否定神学，神在现时和以后都不可能认识，因为所有的造物和他相比都是黑暗，黑暗无法容纳无限的光明；所以唯独他知道自己。由此得出一个结论，在神学的领域里，所有的否定都是真实的，所有的肯定都是不足的。¹⁸

道家著作里有一些地方，可以与此相印证。然而在我看来，六到七世纪中国佛教中的一个现象与此更为接近，即源出于印度哲学家龙树(公元2世纪，参看注1)中观学派的“中道”。和道家不同的是，他以高度的认识理论为基础努力尝试，在对世界的肯定和否定中寻求中道。以所有存在要素间基本的相互制约性为出发点(因此所有存在最终没有本质)，他们开出了一条驳斥所有的观点，否定所有本质属性的途径。这种方法即八不中道：它否定存在的生和灭；否定存在的常和断；否定存在的一和异；否定存在的来和去。¹⁹此外还有一个四重否定，即否定：(1)有，(2)无，(3)亦有亦无，(4)非有非无。在中观论者看来，在事物的本质问题上，以上四种看法都是不对的，按照这一逻辑走到底，就显现出世界的空(舜若多)²⁰。

中国的佛教三论宗创始人吉藏(公元549-623年)在此基础上发展了“二谛”，即一个世俗的和一个绝对的真实。人们倾向于肯定世界，佛教的倾向却是首先与之相反的：他否定世界或者说认识世界的空。吉藏上承龙树也构建了一个重复否定的系统，以此他终于接近了所有存在者的空和无的本质。他针对实体与空的问题，在三个层面上讨论了真实的两个范畴，如下所述：

俗谛：	真谛：
1. 有	空
2. 二元性(有和空)	非二元性(非有，非空)
3. 二元性和非二元性(二，不二)	非二元性和非非二元性(非二，非不二)

意思就是，我们在第一个层次讨论俗谛的实有，而根据佛学的观点，即作为绝对的真实，只有空能被作为最后的真实讨论。可是如果我们抓住绝对真实的这一对立的观点不放，那么在第二层次上又是一个俗谛，即两极的二元性：实有或者空。因此第二层次上的真谛必须是：非二元性即非实有非空。在第三层面上这种对两者的坚持却又引向俗谛，即新的二元性：区别和肯定二元性和非二元性。在第三层次上，绝对和最终的真实因此是对新的二元性的否定；也就是说，对于二元和非二元的对立即非肯定也非否定。这样最终就保持了介于肯定和否定的适中。²¹

吉藏认为，由此到达真实的一个境界，那里任何事情都不能被证实或否定。他想以此揭示，以佛家的观点来看，万物或者现实最终都是空——换句话说，他们没有自身的存在理由，我们赋予其存在的属性，那只是在尘世的层面。

然而这里也有限制：虽然世界对于佛家来说是空的，但最终也必须抛开“空”的理论，因为空作为“有”的对立面只存在于与他们的关联之中。²²抓住空不放，不仅囿于对立思维，而且还赋予空实有的属性。也就是说，即使是“正确的”观点，如果抓住不放，也会导致片面从而“错误的”观点。要想达到悟的意识状态，就必须把它放弃。

人们出于对此背景的无知，常常把中观指责为虚无主义，然而这种指责本身也意味着，不仅赋予空实有的属性，而且甚至把它提升到了一个绝对的层面上；事实上空仅仅被理解为一种手段，用来揭示沉溺迷恋（诸如贪欲，迷惑等）是痛苦的原因，并使人解脱。²³佛家把学术比作一只筏，渡过河流之后，就可以放心的把它撂下。同样，当到达了不沉溺的状态时，空的构想抑或佛家（关于空）的道理也可以撂下了。

在库萨的尼古拉的著作《关于猜想》中，有一些想法和吉藏的区别不谋而合。尼古拉认为，作为对立的统一体的上帝，根据不同的言说方式，可以分为三个层次。最高是神圣的层次，其次是理性层次，最下面是知性层次。在批评同时代的神学时，他写道，许多人在对立统一的问题上向知性作出让步，但从一的高度来看，应该否定这些让步。这与上文引用过的观点相符，即有局限的知性只能停留在对立的层面。²⁴这样他获得了类似于吉藏第三层次的真谛（即对亦有亦空二元性既不肯定也不否定）的洞见：“所以对于上帝是否存在的问题，人们既不能说他存在或者不存在，也不能说他存在同时又不存在。”²⁵

最后这个例子将我们引入了中国佛教哲学的最高境界。在这里基于论证的复杂性，其与库萨的尼古拉思想的相似之处恐怕不太清楚。²⁶但是在否定神学和佛学的思想中，一些策略性的思想在某种程度上是相互矛盾的：否定神学是关于实、绝对和无限的。即使它不愿限制无限而避免赋予上帝正面的属性，否定神学终究还是肯定神学。而佛学则在于指出真实虚幻的本性，从而揭示沉溺于这不真实的存在的不益，并以此达到解脱或悟。

*

如果通过这个例子我们清楚地看到两种哲学观点的区别之处，下面我还应该再做点具体的论述。

如前所述，库萨的尼古拉是从认识理论思考出发的。他是从人的理性为依据的，然而，他又指出这种理性在认识上帝时的界限。²⁷为了说明上帝的绝对不同性，他使用了几何学和数学上的类推法，再次明确了他理性主义的观点。他神秘主义式地寻找上帝是基于对上帝的信仰和爱。这两者（与智慧一

道)把他提升到一个高度。这里,他已经超越了无法用知性把握上帝的困难。在这一神秘主义式的对上帝的眺望中,上帝乃是纯粹之光。²⁸

相反的,在中国思想尤其是道家思想中,几乎没有认知理论的思考。同样在道家哲学思想中也找不到类似于基督教上帝的神的影子(上帝即人格化的神或者说显形为人的神之子)。

在中国的语境中,对神的爱是一种陌生的想象;²⁹不仅如此,充满爱心的上帝也是相当陌生的;《道德经》里说:“天地不仁,以万物为刍狗”。与尼古拉那里的上帝不同,道并不是发光的充盈。道家思想不仅强调道的空无(陶器最重要的是其所容的空间;车轮最重要的是空车毂(《道德经》十一章),而且认为道的所在为“玄”(《道德经》第一章),其作用力与黑暗的(女性的)阴似可比拟。如前文所述,佛学进一步凸显了“空”的意义。

库萨的尼古拉的思想是以信仰和认知为取向的,并且由此得出其有知识的无知这一悖论式的核心思想。而道家——乃至整个中国哲学——是行为指导的,老子的核心思想也是悖论式的:

无为,而无不为。

(四十八章)

最后,还要讲一下语言和论证方式:虽然道家比较偏爱通过类推法和形象来阐明事实,一般采用的(尤其在《庄子》中)是自然情景或者寓言,但是《道德经》是用诗意隐喻式的措辞和诗歌的形式表现出来的。库萨的尼古拉的语言是建立在严密的论证和数学类推上的,与之相反,中国人的语言是富于诗意的,生动形象、含蓄暗示的。

在大量著作和思想宝库中,我们对于两种哲学的比较局限于几个因素上,也许异中的同(抑或同中的异)最后呈现得更清楚一些。但是两种观点可能通向同一个目标。这一目标就是道路或者通向上帝之路(人们也可以将其称作别的什么)。十九世纪的一个印度哲学家将这一目标比作登山。当你登上了山顶,才会看到,其他人通过别的路径(也许是山背后的路)也登上了峰顶。由于文化角度的局限,我们最初根本没有想到,会有其它这些攀登的途径。然而一旦认识到了,那就值得四处察看一下。如果我们继续把寻找上帝/道比作登山,那么,我只是希望,通过这篇短文,大山另一面迷人的风光和景致,变得更为清晰了一点。

翻译 朱立三

-
1. 京都学派的哲学家，例如其创始人 K.Nishida(1870—1945)，是以大乘佛教的中观学派思想为出发点的。这个学派建立在《般若经》的基础之上，《般若经》是受印度哲学家龙树(公元前 2 世纪)的影响而形成并且被评注的。《心经》是《般若经》里的核心，它的主要思想内容是“空不异色，色不异空”。在此句中，我们找到了 Nishida 的核心思想，即“不二”以及“吊诡的同一性”或者说对立的统一。参看 Michael von Brueck 著《空的智慧——印度大乘佛教经文》，苏黎世，1989 年，第 237--39 页，他也强调了尼古拉的核心思想与《心经》的相似之处。关于京都学派与基督教的关连，参看 Michael von Brueck 和 Whalen Lai 的《佛教和基督教——历史、对立、对话》一书，慕尼黑，1997 年，第 167—192 页，以及 Fritz Buri 的《佛-基督作为真我的主宰——京都学派的宗教思想和基督教》，伯尔尼，1982 年。关于中观学派（即“空”的思想）和尼古拉的否定神学的相似之处，请参看本文的最后一部分。

中国迄今尚无库萨的尼古拉的研究（据我所知还没有，但是最近我的中国学术界朋友告诉我，现在已有一部专著），对此我是这样解释的，中国人大约 100 年以前才通过日本迂回接触到了西方哲学，他们的眼光停留在离尼古拉诞生地不远的另一个特利尔地区的思想家身上太久了，今天他们依然成群结队地朝圣。然而这种新的、取代儒家思想的正统思想也开始逐渐变得松弛起来。所以我們也可以在尼古拉故居的书架上，找到中国人的研究著作了，若干年后。

2. 同上，第 80 页。
3. 卫礼贤(译)：《庄子，南方繁荣土地的真书》。慕尼黑：奥根·迪德里希出版社，1996 年，第 48 页。
4. 同上，第 153 页。
5. 库萨的尼古拉：《猜想的艺术》。不来梅：卡尔·舒尼曼出版社，1957 年，第 236 页。
6. 同上，第 117 页。
7. 同上，第 123 页。
8. 同上，第 109—110 页。
9. 卫礼贤(1996)，第 42—43 页。
10. 库萨的尼古拉(1957)，第 130 页。
11. Johannes Hirschberger, 《哲学史, I》，弗莱堡：海尔德出版社，1976 年，第 574 页。
12. 库萨的尼古拉(1957)，第 130 页。
13. 同上，第 131 页。
14. 卫礼贤(1996)，第 44 页。
15. 同上。
16. 陈荣捷，《中国哲学资料》，普林斯顿：普林斯顿大学出版社，第 571 页。
引文接下去的内容是：世界的原则是一的原则。即便世界上有很多道路，他们只有一个目标，即便有上百个可能性，结果只是一个。即便事物有很多表象，结果有无数变体，当它们统一成一个的时候，却可以不存在矛盾。
17. 库萨的尼古拉(1957)，第 109 页。
18. 同上，第 112 页。
19. 陈荣捷，第 359 页；中文即“不生，不灭，不断，不常，不一，不异，不来，不去。”
20. 陈荣捷，第 359 页。
21. 陈荣捷，第 360 页；冯友兰《中国哲学史, II》，Derk Bodde 译，普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1983 年，第 296 页。
22. 冯友兰，《中国哲学史, II》，第 295—297 页。
23. 这一学说与基督教明显对立，尽管如此，二者是可以沟通的，这一点见 Michael von Brueck, 《佛教与基督教》，第 412—478 页。
24. 见以上注解 13。

-
25. Klaus Kremer, 《库萨的尼古拉的著作词语索引和巧合——共性和区别》, Coimbra, 2001年, 第40—42页。见 *De coniecturis*, I, 5:h III, N.21, Z. 10—12。在此感谢特里尔尼古劳研究院的同事 Klaus Kremer 提供这个说明。
 26. 在尼古拉别的著作中我们也可以找到重复的否定, 这是以否定的战略谈论不可言说者, 即上帝。例如, 在《关于不异者》中他写道: “不异者(即上帝)不是别的, 乃是不异者。”见库萨的尼古拉, 《不异者》, Paul Wilpert 译, 汉堡 1976年, 第 XV 页。
 27. 尽管如此, 他相信, 圣经启示中的有些部分可以通过理性的措施来解决: 所以他致力于诸如日历的修订以便更精确的推算亡灵复活的时间。
 28. Yamaki, Kazuhiko, “尼古拉的智慧纲领与东方智慧传统相比较——‘智慧’和‘道’——‘无知者’和‘愚人’”, Rudolf Haubst 和 Klaus Kremer 《智慧和学问——尼古拉对现代的瞻望》, 特里尔: Paulinus, 1992年, 第 270 页。
 29. 道家经典《庄子·齐物论》中就有认知论的雏形, 见卫礼贤(1996), 第 35 页, 墨家和佛家的某些学派中也有。