印順導師與布特曼解「經」路徑比較——兼論批判「非神化」者之謬誤

周 菲 菲 *

摘要：

印順與布特曼是兩位對宗教在現代性處境下進行了積極回應的哲學家，他們為了闡發宗教給予人類的核心價值，即「超越性」，重新詮釋了各自所信仰的宗教的經典文本。本文比較了印順對佛教的「非神化」與布特曼對基督教的「去神話化」的不同路徑，指出就二人對各自所信仰的宗教進行理性化的詮釋來說，雖然背後思維運作迥異，但最後呈現的方式及其結果卻有異曲同工之妙：印順以佛學特有的理性思維解構佛教神秘之幕，將被放逐的超越性通過理論層面引回當下現實的日常實踐；布特曼則以哲學解釋學特有的理性思維解讀並維護了《聖經》文本的神秘之維，通過存在主義式的哲學闡明使被遮蔽的超越性在生存意識中獲得揭示。在中國大陸有個別學者對印順自佛教本源思想中開出的「非神化」路徑進行所謂的「批判」，本文亦隨文所至揭露其謬誤並究其根源。

關鍵詞：超越性、印順、布特曼、去神話化、理性化

---

* 華東師範大學哲學系博士生

Comparative Study on Different Path in Hermeneutic by Master Yinshun and Rudolf Bultmann

-- and on the Fallacy of Criticizing the "Demystification"

Zhou, Fei-fei *

ABSTRACT:

Master Yin-shun and Rudolf Bultmann were two philosophers who responded positively to Religion in the situation of Modernity. They reinterpret the classic texts of the religions they believe in the core values of religion, that is, "transcendence". This paper compares the different paths between the "demystification" of Buddhism and Bultmann's "demythology" to Christianity. It points out that when the two people explain their religions rationally, though their thinking operations are very different, the way and result of the final presentation are quite similar—with the unique rational thinking of Buddhism, Yin-shun deconstructed the curtain of the Buddhist mystery, and it will bring transcendence back to the daily practice of the present reality through the theoretical level, while Bultmann unscrambles and maintains the mystery of the *Bible* text with the unique rational thinking of Philosophical Hermeneutics through the philosophical explanation of existentialism, the transcendence that has been obscured is revealed in the consciousness of "Existenz". In the mainland, some scholars have made a so-called "criticism" on the "demystification" path from the original thought of Buddhism. This article also reveals its fallacies and its root cause.

Keywords: transcendentality, Yin-shun, Bultmann, demythology, rationalization

---

* Ph.D Candidate, Department of Philosophy, East China Normal University

一、導言：宗教的超越性與理性化

15 世紀以降，歐洲人文主義者與啟蒙思想家就以理性為旗幟不斷的批判宗教；亞洲至少自 20 世紀始，「反宗教反迷信」的社會潮流對宗教價值的「批判」與質疑也從未停止。這種決非偶似的處境催生了不同宗教內部以理性旗幟維護自身生存的思想家，他們主要做法是重新詮釋宗教文本經典，以「非神化」或「去神話化」的不同的路徑闡發宗教給予人類的核心價值。隨著科學思維日益普遍化，「神話」作為古代宗教中吸引信徒的要素率先成為被批判的重心，不同宗教展開的「非神化」與「去神話化」的路徑依此相同背景而可比較。

超越性是所有宗教最核心的價值。此即超越有限性，如「自我」的、認知的、時代的、社會生活等方面的局限乃至學科間似乎不可逾越的界限等。由於各教義體系的類型和結構不同，宗教超越性的體現方式也有差別。唯一神教[1]的超越性通過有限的人對全能神的仰賴體現出來。此一全能的超越者自始至終都是自身完滿的，由於祂中無任何局限，因此祂對其自身而言無所謂「超越」。人對其自身的超越需要神引領，雖則人亦不能在此種對自身的超越中超越彼原則上已設定的人之為人的有限性。這種引領主要是以神啟和奇跡來表現，這與理性的思考、分析和判斷所得到的信念大多很不一致。然而，在這種結構中，保持對神有和神跡之信仰的第一性，無疑是使人不斷進行自我超越的邏輯條件、內在動力、精神支持乃至將之強化為「絕對命令」一般的強制性，因此當理性的信念與教義的信仰要求嚴重衝突時，理性將受到信仰的否定。唯一

[1] 這裏主要討論基督教福音派，也就是布特曼神父所信奉的那種宗教。魯道夫・布特曼（Rudolf Karl Bultmann，1884-1976）德國路德派神學家，他在馬爾堡大學（University of Marburg）任教將近四十年，從事新約聖經研究。

神教的歷史總表現出信仰和理性之間的強大張力。佛教的超越性同樣需要信賴一個超越者，但此一超越者（佛陀）乃是由於其經過了漫長的修行而成為一個完全覺悟者，最終超越了他自身一切的局限性才如是成就的。他並非是神，但同樣是無限圓滿的。人對其自身的超越同樣需要此一超越者的引領，但由於人以及此一超越者在原則上均被設定為「空」（這是一種對「無限」的轉達），因此，使人不斷進行自我超越的邏輯條件、內在動力，乃至作為對自身的「無條件的要求」，首要的是對「空義」，即對「人有無限的可能性」的信仰。對佛陀本人的信仰則更傾向於獲得一種強烈的精神鼓舞，而佛陀的引領也主要是以指點迷津和以榜樣的力量來實現的。相對於對神有和奇跡的信仰，佛教對「空」的信仰更不容易與理性的信念發生衝突；相對於超越者之引領作為神啟和奇跡，佛教中以指點迷津和高懸榜樣作為引領的方式是與理性對解釋力、可理解性、明晰性和邏輯性等方面要求相當契合的。佛教的歷史更多的表現出信仰和理性的自主配合，甚至佛教一度也被認為是「非宗教、非哲學;是宗教、是哲學」,這在根本上便是作為宗教性信仰之內容的「空」，在特定情況下也同時被作為一個理性完全可以接受的基本信念而達成了一致。

筆者認為，宗教理性化的內在方面是宗教自我理解的加深，外在方面是宗教為了適應現代社會所作的改革[2]。宗教的理性化雖不可避免有知識化傾向，但其終究是由理性而不是知性（理智）[3]所主導的行為。宗教

---

[2] 在此意義上筆者也有保留地同意周貴華謂「宗教理性化」即「祛魅」之說。以下為節省篇幅，均省去尊稱不意味筆者對之缺乏學術上的尊重。周貴華，〈釋印順佛教研究和佛學思想略觀〉，《第二屆佛教義學研究會論文集》（無錫：惠山寺，2016 年），頁 12。

[3] 在理智和理性的區分上，本文依據德國哲學家雅斯貝爾斯的觀點。其理性觀

總有其「神秘之維」與「理性之維」，理智尤對前者無能為力。兩者都包含著超理智，也包含著反理智。理智作為最基礎的思維工具始終在其

與康得的理性觀有一致性，即在純認識論層面上均將理性看做反思性的、與理智（即純粹知性，其只在經驗領域內有效並且其產物是知識，雅思貝爾斯稱這種理智為「意識一般」，是屬於「現成之在」的一個「大全」[「存在」顯現給我們的一種樣式]）有所區別的、意欲把握超越者或者意欲達到物自體的能力（即理性始終趨向著超越於經驗的東西，趨向著整體）；他們也都賦予理性以很強的實踐意義。與康得所不同的是，雅斯貝爾斯最為關切的不是知識如何可能或者形而上學是否可能的問題，而是「存在」如何顯現給人、人如何可能達到實存的問題。基於這一關切，雅思貝爾斯將理性看做將一切存在顯現予人的樣式聯結在一起的紐帶，這一紐帶聯結著超越者、「可能的生存」和「現成之在」諸樣式（存活、意識一般、心靈），其所強調的是理性在此在的當下生活中對其「現成之在」的超越，這種超越是通過對一切的不斷的反思去「解密」超越者的「暗碼」，從而在領悟與體驗中將對「現成之在」的超越化為現實的行動，亦即不斷的將「可能的生存」轉化為「現實性」。從雅斯貝爾斯之理性觀的這種關切和表達的側重來說，他的理性觀要比康得之側重純粹認識論的理性觀更加適合於解讀和理解佛教的超越性以及佛教信仰中所特有的（與唯一神教信仰之感性傾向所不同的）理性特質。

參見：Karl Jaspers, *Von der WahrheitI* (Munchen: Piper, 1947), pp.111, 967；Karl Jaspers*, Der Philosophische Glaube* (Munchen: Piper, 1948), p.39；Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, Funf Vorlesungen (Munchen: Piper, 1945), pp.45, 49；Karl Jaspers, *Philosophy Faith and Revelation* (N.Y: Harper & Row, 1967), pp.73-74；卡爾・雅斯貝爾斯（Karl Jaspers）著，餘靈靈譯，《存在與超越——雅斯貝爾斯文集》（上海：三聯書店，1988 年），頁 47-48。

從中亦可見，雅思貝爾斯意義上的「理性」密切的關聯著歷史性，關聯著價值，關聯著巧妙處理各種複雜關係的「智慧」，關聯著對各種維度中錯綜關係之微妙的分辨、理解、權衡，關聯著回應、調解它們時的方向與度之把控；宗教理性化之特殊性就在於它所要處理的是超越性，超越性是人類理智的物件化思維所力不能及的。

間發揮作用。這兩個維度之間的界線絕非清晰，神秘與理性的關係要比理智與理性的關係複雜。宗教的超越性既可存在於神秘之中，又可存在於理性之中。反言之，可以通過兩種方式對超越性有所意識：一種是訴諸神秘之事，另一種是訴諸理性。神秘之事以神話和神化的方式表現自身，理性則以同時既反對神化（神秘化）又反對理智化（知識化）的哲理性闡明來表現自身。對 20 世紀反宗教導致的「過度祛魅」糾正，也有兩種不同的思路：一種是物件化思維的反面，即由神秘主義或信仰主義承擔起這種反撥；另一種反撥的責任則是由超越物件化思維的反思性哲理思維來承擔的。對周貴華研究印順思想中的純學術討論部分，也可看作兼具兩種思路。

超越性的兩個寓所間始終存在張力。當神秘之事本身的吸引力使得人們將超越性放逐到意識之外時，它本身就蛻變為無效的語言和無根據的「現象」（假像）。這種情況不因信仰體系的差異而不同，它在佛教與唯一神教的歷史中都多有發生。理性則能穿透神秘之幕，[4]借助理智，以去神秘化的批判將超越性重新引入哲學思維和現實的日常實踐中去。這種警醒來源於人們對超越性在神秘之幕後的吸引中，那種逐漸缺失的敏銳感覺。關鍵在於，去神秘化的做法在尋回超越性並使之融入思維與生活實踐這一方面，是否取得了成效。從哲理上說，這種成效並不僅僅依靠宗教事業的實際效果來判斷，而是首先依靠理論層面的邏輯自洽、解釋力與說服力。

---

[4] 「神秘之幕」意為，神秘之事由於其本身的吸引力使得蘊含在其中的超越性被弱化了。如此，神秘之事就成為了阻滯超越性之「幕」，而理性所要做的就是穿透這一阻滯，它目的不是完全破除神秘之事本身。如果是這樣的話，那反而成了「知識化」路徑，而不是「理性化」路徑了。理性所要做的是破除對神秘之事的執著、迷信和隨意曲解。

意識到自己歷史使命[5]的佛學家和神學家，前者諸如印順，後者諸如布特曼，就是在其各自宗教的超越性之光，因遺忘和阻滯而暗淡的時候，奮力使之重新明亮起來的解釋者和實踐者。

一、佛教之超越性與印順學之「非神化」路徑

（一）現成之在與佛教的超越性

現代性諸後果以史無前例的嚴峻性，促使對理性極為敏感的哲學家及神學家去反思現代性本身。德國哲學家雅斯貝爾斯在現代思潮中敏銳地從人的思維樣式這一深層次上觸及到了人的「現成之在」，並以「存活」、「意識一般」與「心靈」這三個維度去展現這種「在」。[6]從認識論

---

[5] 此詞在存在主義哲學中表述為「歷史性」。雅斯貝爾斯樸實地稱為人之為人的責任，海德格爾則稱為「此在的命運」或者天命。

[6] 在此不妨給「現成之在」一個粗疏的解釋，即它是人的一種存在樣態，在其中人被物件化為客體，因此尚未意識到其自身之超越性。工具理性主導下的現代性將人的全部作為一種可以經由理智（理知）獲得完全解釋的「對象」。在這種操作中「人僅僅作為現成之在」是無意識的被認為理所應當的乃至不證自明的前提——「現成之在」成了一個不需要去超越的東西，成了一個「本來如此」的東西——這種對人之存在的意見本身不被當做一個成問題的東西去對待。與此同時，在傳統中的神秘主義傾向此時作為對現代理性之逆反的力量，則以一種完全無視乃至純然否定的態度去對待「現成之在」的。而這種態度使得「超越性」成為一個神秘的空概念。在上述兩種意義上說，「現成之在」是一個類似於「燈下黑」的思維盲點。宗教的超越性，其始終是對此「現成之在」的超越。因此，欲言說佛教的超越性，就需要首先把目光轉向「現成之在」，使這一盲點被點亮，將其作為一個成問題的東西、一個反思的起點去看待。文中使用「現成之在」這一概念並將之與佛教的超越性相關聯，能夠給出印順「非神化」路徑的特點、合理性、合佛法性及其優勢等以充分的解釋和支持。關於「現成之在」及其相關概念的解釋，參見周菲菲，〈照亮

論域中揭示出來的現成之在作為此在的基本情況，並沒有「現代」與「前現代」之分，但其具有的結構性問題所帶來的現實後果，糟糕的程度在當前已經不再能夠被繼續容忍。[7]

現成之在被如此清晰的意識到總是伴隨著對它的超越意識。超越在一種廣泛的意義上就是意識到現成之在內部的分離並試圖改善它們。這種意識的強弱也總是與人們對現成之在之關切的強弱成正比。歧途則基於大量的思維實驗和行為活動，都對現成之在所產生的問題沒有足夠的關切——這也適用於解釋某種學說在歷史演變中生長出來的「病態」。儘管所使用的言語系統差異巨大，宗教的超越性亦在此用力、在此體現。

從這一角度觀察，對於佛教來說，由一實相印「緣起性空」所展開的「無我」「無常」兩法印作為對治方法作用於現成之在的三個維度展現為這樣的情況：

存活——存活主體的特點是以情感欲望為驅動力。「無我」之對有關於自我、神我以及一切事物之實有性的破除，迫使主體通過不斷致思自我及其一切物件在被直接經驗到的不斷變動中的關係來一次次重新捕捉兩者的定位。這一方面使得主體與其物件的分離性不斷被克服，同時也通過對一次次重新定位活動的體驗，使得「無常」被經驗地理解與將其作為一種「本來的樣子」而加以承認。

信仰的理性之光——論雅斯貝爾斯「哲學信仰」的理性實質〉，北京：首都師範大學碩士學位論文（B83-06）（2016 年），頁 19。其餘並參見第二章。

[7] 例如：事實上儘管我們從未經歷過那種理想之中的完全統一的生活，但起碼前現代的生活相比現時代的生活明顯的不那麼佈滿直接的衝突，而現時代的生活總是讓我們感到一種近乎極端的衝突——不論是利益上的還是意義上的，與支離破碎。

作為存活之背景的是意識一般與心靈。存活的轉變同時也意味著後兩者轉變。在意識一般的維度中主體是工具性的認知力，它是無個性的、無差別的「一個主體」，其主動地將一切客體化以納入其考察能力的範圍並致力於尋求一個包含一切在內的、知性邏輯上絕對無矛盾的世界圖景。這一主體在無個性、無差別意義上可以被認為是一種「無我（作為存活主體的）」；同時也意味著在客體化行為中使一切事物以「我」為中心編織知識圖景，而「我」是在這一切之外的。「無我」對此「一般之我」的作用在於通過以「無常」宣告唯一的、絕對無矛盾的世界圖景之不可能，迫使主體反思經驗的、有限的能力在面對萬物的流變性與無限性時，其活動的產物，即知識與其客體的相對性。這種相對性既存在於知識與客體之間，也存在於知識與客體各自內部，它們都因主體與其客體的相對性關係而被統一——這是意識一般中從主客分離、對立到主客相對相依（不即不離）的轉變。

心靈維度的主體是創想力，它「在其創想中為一切能是尋找表達語言，在象徵中使它們可觸，由此創造其產物的意義」。[8]能是（人可能達致的）的表達作為創想力的產物同時也是其創造意義活動中的物件，在主體進行表達與創造意義的過程中被客體化。「無我」對實有性的解構能使心靈主體對其造物中被投射的人格性進行反思，[9]連同「無常」對恒常與絕對的意義進行消解——這些意義是心靈在表達能是的活動中同時賦予其造物的——從而迫使心靈主體在創造過程中意識到其自身及其造物之間的那種始終在不斷變化著的、相互構成著的關係。對這種關

---

[8] Karl Jaspers, *Philosophy Faith and Revelation* (N.Y: Harper & Row, 1967), p.64.

[9] 心靈主體同樣並不必須依靠實有性觀念去創造意義，比如各種類型的虛無主義就是如此。

係的意識到將會反過來促進主體對其產物的客體化活動本身有更清晰的認識，即此一客體化活動之作用在於對能是的表達，被表達的和被賦予的意義本身並不是所要表達的東西本身；主體、主體的表達和所賦予的意義三者中所蘊含的內在一致得以通過對這三者的恒常性、絕對性、實有性進行消解而可能被覺察到。

對於佛教來說，出世的歸旨，即涅槃寂靜這一法印，意味著徹底轉變現成之在的結構和作用機制，使其成為始終明晰地覺知其自身一切維度普遍而相對的無盡關聯。出世歸旨並不在任何意義上表明要與現成之在決裂。使覺知明晰化的過程是沒有終點的。由於這種對現成之在進行轉變的方式並沒有一個經由主客分立的思維而規定的先驗理念作為指導原則，因此那一無終點的過程也不會以導向與某種先驗理念相符合的結果作為最終的歸旨，因此其不僅是無終點的、無終結的，而且是無終極的。更重要的一點是，佛教的三法印總的來說是將進行物件化活動的主客體雙方的分離（乃至對立）關係轉變為一種無盡的、處在變化之中的相對性關係而使主客二者不斷地、一次次重新獲得統一，這種統一在這一過程中體現為一種連貫性。

對佛教的超越性討論至此，實際上很容易理解為何從三法印中能夠自然地並且是邏輯上的展開大乘佛教注重出世不離世間、自利利他、廣度一切眾生的義理宗旨和悲智並重的實踐要求——特別是大悲之心，它並不來源於戒律，即某種高於現成之在的存在者施與人的意願或要求，它來源於由三種主體所結構成的現成之在意識到那種相對性，體會到那種主客的不離不即的關係時，自然萌生出來的情懷。戒律不過是它的一種表達，並且使它在生活實踐中具有清晰的可操作性。亦能夠很容易理解為何從佛教內部能夠自然地並且邏輯上地包含那些與現代性相契合地對神秘之事進行解構的因素，以及一種類似科學精神的強調理性分析、

客觀明晰的因素。不僅如此，其所蘊含的那種既否定絕對性又否定虛無性的對人之能是的開放性恰是現代性精神關注不足的；其所蘊含的強調超越性的生存體驗——它既內在於對言（對能是的表達）意（心靈所創造的意義）之中又在言、意的形式之外——是能夠治療現代性病痛的。印順曾經指出，「佛法是重理智的宗教，不僅是信仰的」。[10]此言實不虛也。「非神化」作為印順進行佛教理性化的路徑，其操作在於將深陷入神秘之維（梵化，或說神化、神秘化）中的佛教的超越性重新帶回生活的現實。這一路徑中存在著雙向反思，即它既包含了對工具理性主導下將人物化、有限化、物件化的思維方式的反思，又包含了對神秘主義將人的現成之在虛無化或者絕對化的思維方式的反思。在這種反思中，佛教性空義的超越性在學術中被表達，亦得以在現實生活中實現其力量。

（二）印順學「非神化」的佛教理性化路徑

從哲理思想層面上講，如果把對現代性的反思，即現代性的自我理解作為現代性的一部分，那麼 19 世紀末的漢地佛教所面臨的境況便是突如其來的被捲入已經包含了自我理解的現代性中。隨著西方知識和哲學的湧入，擺在佛教面前的既有現代性精神的高明，又有對現代性弊病的嚴厲批判。太虛和印順以在這種處境中所做的工作是這樣一種偉大的努力：他們在一定程度上接受了現代性的眼光和態度並以之重新思考佛教，他們從佛教教義中蘊含的根本精神之中獲取力量、理性與方法去解救佛教的危機，這同時在治療現代性的瘋狂。這種佛教的自我理解就是從那一時代開始的佛教理性化活動，這一進程如今仍是任重道遠。

---

[10] 釋印順，《成佛之道》（北京：中華書局，2010 年），「自序」。

[11] 「非神化」與「去神秘化」不同，後者主要是以理智對一種原本就充滿神秘的、被認為是及其神聖不可致思的東西進行破解。其與下文提及的「去神話

印順的佛教理性化思路可稱為「非神化」[11]——使一種被神化（神秘化、過度神聖化）了的東西恢復之前未被神化的樸實樣態。對於佛教來說，其目的在於撥開在歷史演進中的佛法的梵化（神秘化）因素，以此回歸佛法根本，即設法使隱匿在神秘之事中的佛教的超越性——那種經驗性的、自力的、超越自我與時代的沒有終極的超越性在理性中被強化。它一方面受到現代理性化浪潮的衝擊，一方面又主動地加入到這種理性化思潮之中，[12]而又因真正的做到了將佛法根本的超越性重新帶入理性，因此它也超越於一般意義上的理性化思潮——它既沒有被現代性同化，又沒有與之違背，這種既出既如的中道定位是印順學非神化思路之所以能夠成功引領佛教度過難關、走向現代和未來的原因。

印順本人選擇的是一種學術化[13]路徑作為「非神化」操作的進路。

化」也不同，後者主要是對精神內核的神話式表達進行批判，屬於一種「形式批判」，而不是直接針對彼「精神內核」用力。另外，作為「形式批判」，如果此術語不固著於布特曼的神學觀點上，也可以作為一個面向或一種方法被納入印順的「非神化」的操作中去。但本文不在此處展開。

[12] 此是將印順的選擇放入大的歷史時代背景中所做的描述。就對從啟蒙時代至今的數世紀以來，東西方社會和思想的整體傾向的遷變做一廣角描述，「理性化浪潮」的確是如浪湧般自西方湧向東方。此乃作為一個時代性的背景。處在彼時代中的人，尤其如太虛、印順等深諳佛教義理而又以佛教之新生為己任的高僧宣導人間佛教，從社會學角度講也就是在受到現代理性化衝擊的之時，主動去適應、去加入這一走向，而不是退回到保守主義之中。與此同時，印順雖則加入這一進程（本文主要從印順選擇以考據學的方法來研究佛教，並且始終努力去除被神秘化了的佛教義理來說），但自始至終保持著一個學佛者的清醒，即認識到工具理性對於解決人之生死大事，對於人的解脫來說，根本上是無能為力的。因此，印順佛教研究的「非神化」路徑才能夠說是契機且契理的。

[13] 本文中使用的「學術化」主要指的是在研究中使用考據學的方法以及注重對文本研究所應保持的開放和客觀性態度，而後者之中就包含著需要充分考慮

學術化是一種知識化路徑，也只有它能夠進入以追求客觀性認知為主導的話語體系之中，從而對現代知識和實證主義做出旗鼓相當的回應。

「非神化」首先意味著去除被研究之事的神秘因素，使其成為可以被重新解讀的，可用清晰的語言去表述和探討的。它要求打破既定解釋的權威性，從而在新的解釋中釋放可能性。因此，無論是佛陀本人、各個宗派的思想或者是佛經，無論它們在歷史中或者在彼時代是怎樣的被神秘之維所保護著，均被印順作為可以加以研究的佛法平等如一的對待。現代理智主義不承認超自然之事，對於印順來說，他無意去否定它，甚至無意去這樣區分，因為在他的理解及其方法論中，一切皆是佛法，需要否定的只是把本來處於相對性中的東西絕對化的這種執著，而不需要去建構一個分別自然與超自然的分割線。因此，人間化與人本化的強調對於印順來說，是佛法在開展流變中的一種根據當前處境所應當做出的方向性的調整，為此必須弱化那些阻礙轉向的因素，這絕不意味著斷然

到不同文本自身的特點進行研究這一要求。在本文中以及在筆者個人的理解中，「學術化」這一語詞本身並不是貶義的，而是其本來就包含學術求真的態度在內的，若否「學術」一詞便有淪為「虛妄」的危險。「學術化」是相對於彼種將經典「神秘化」的不良做法而言的，是對這種不良做法的反思與矯正的結果。在以上提及的「學術化」的兩種意義上講，該表達與印順本人所持有的研究佛教要注重「宗教性」的態度並不衝突。佛教研究的學術化是以學術研究的形式去研究佛學和佛教，而這種學術研究的形式是否被過分使用（例如，脫離了文本自身不容忽視的特點或者以學術研究的形式服務于研究者主觀設定的目的等），則是一個需要認真對待的東西。彼種被印順所批判的「預設前提的」或「為研究而研究」的研究方法或態度，雖是世面所流行，但其並不符合「學術化」本身的內涵及其對研究者的要求，因此亦不將這些做法判作「學術化」，而是將其判作「過分/不恰當的學術化」或「學術形式的過分/不恰當的使用」。

否定什麼。這是印順所採用的知識化路徑與現代理智主義的知識化路徑（即周貴華之「科學人本理性」）的含義的本質不同。雖然印順並沒有明確的區分研究路徑中的「知識性」與「理性」，但此處的知識性無疑不同於一般的學術化意義上的知識性，而是一種關於人的生存境界、生存深廣度的「知識」——這便屬於理性的範疇了。因此，印順的佛學的知識化路徑，實際上別具一格的補充了純知識化的外部研究的不足——這應當是一種更加值得我們重視的、對佛教徒宗教情感無傷害的與開放的佛教理性化路徑。

（三）超越知識化的印順佛學方法論

侯坤宏教授詳細的考察了人間佛教思想史，指出：「印順以史的眼光來看印度佛教思想的發展與演化，這在中國佛教界可說是創舉，無先例的。」[14]但筆者覺得還不夠。印順是佛教史上第一個自覺的將佛法作為切實可操作的進行現代意義上學術研究的方法論來看待的。這種對佛法的「方法論化」並沒有弱化其超越性，它仍然是一種觀法、修行實踐和通向佛教最高歸旨的道路。無論這兩點中任何一點，印順都已遠遠的超越其所具有的歷史學眼光與考據學方法，更不必說他將佛法與作為人文學科一般方法論的歷史學方法進行的融會，將給佛教本身與人文學科的研究帶來多大的啟發。

印順進行學術研究的宗旨是「以佛法研究佛法」。他對此有非常清楚的解釋：「我以為：所研究的佛法，是佛教的一切內容；作為能研究的方法的佛法，是佛法的根本法則、普遍法則——也可說是最高法則。

---

[14] 侯坤宏，〈從太虛大師到印順法師：一個思想史角度的考察〉，《第五屆「印順長老與人間佛教」海峽兩岸佛教學術研討會論文集》（桃園：財團法人弘誓文教基金會，2004 年 4 月)，頁 57。

佛所說的『法性，法住，法界』，就是有本然性、安定性、普遍性的正法。……大而器界，小而微塵，內而身心，一切的一切，都契合於正法，不出於正法，所以說：『無有一法出法性外』；『一切法皆如也』。這是一切的根本法、普遍法，如依據它、應用它來研究一切佛法，這才是以佛法來研究佛法。」[15]印順進而具體的闡述了佛教根本的三法印應用到佛教歷史的研究中所能夠實際操作的方法論內容：「（佛法）……一旦巧妙地用語言說出，構成名言章句的教典，發為思惟分別的理論，那就成為世諦流布，……」[16]而對流布的世諦，自然要以三法印去理解和解釋。印順就此提出他的方法論綱領：「因為無有常性，所以豎觀一切，無非是念念不住、相似相續的生滅過程。因為無有我性，所以橫觀一切，無非是輾轉相關、相依相助的集散現象。因為無有生性，所以直觀一切，無非是法法無性、不生不滅的寂然法性。」[17]這一綱領應用到具體的研究中，就成為三法則：

諸行無常法則：首先必須承認佛法（佛教思想、制度等）在不斷的演變中，是受著無常法則所支配的。因此，若把它看成一成不變的，或以為佛世可以變異而後人只能遵守，或以為唯有祖師才能酌量取捨而我們只能遵守，這樣就是違背了諸行無常法則的佛法。[18]可見這一與宗教文本化[19]的含義毫無衝突的法則，並不是直接來源於接受了現代性科學

---

[15] 釋印順，《以佛法研究佛法》（北京：中華書局，2011 年），頁 2。

[16] 同上註，頁 2-3。

[17] 同上註，頁 2。

[18] 同上註，頁 2-3。

[19] 此處在寬泛意義上使用「宗教經典文本化」這個概念。其指將宗教經典首先地看做是與其他文本地位平等的可用作客觀的研究和分析的文本。其要求是首先地不將宗教性的文本看做「神聖」不可研究的，而是可以採用各種用來

思維的直接要求，而是直接且自然地從佛教根本教義內部推導出來的。因此，佛教經典解釋的非神化這一思路本身並沒有理由被否定，而如果將歷史學和考據學方法作為在這一法則指導下的具體操作方法來看，不僅相當合情合理，而且更不應當成為被否定的東西。印順通過詳細的舉例分析和辨析，說明了如何用無常法則指導研究。[20]可見這並非不是一

分析其他類型的文本的方法來分析宗教性的文本。這一操作有兩種基本傾向，一種是考據學的，傾向於客觀實證；另一種是詮釋學的，傾向於（被隱藏的或者可能的）意義闡明。在文本研究中，這兩種基本傾向也時有交融。作為一種現代意義上詮釋學操作的文本化，意味著它首先地不是解經學或注釋學意義上的以傳教或自我修證為目的，而是首先本著諸種文本平等一如的原則性態度，意在尋求文本原義（早期）或多樣化闡釋文本意蘊的操作。它所關切的是手頭上的文本內容的真實性的意義條件、文本清晰而具體的整體意蘊，以及可能從文本所承載的精神中生長出來的意蘊等。文本化雖然會破除宗教經典的神聖、神秘的光環，但並不排斥操作者所懷有的傳教或自我修正的意願。考據學的文本化操作本身對這些意願並不支持。但由於宗教經典本身的特點以及詮釋學的文本化操作之極為注重詮釋者個人體驗的深度參與和前理解在詮釋中的持續作用，這些意願既是被默許的也是不可能排除的。在綜合了彼兩種傾向的宗教經典文本化操作中，傳教或自我修證的意願雖然在一般的方法論中是不被推崇的。但它無疑是這一實踐的內核的一個重要部分。對於以啟示語言為核心的唯一神教信仰來說，文本化（特別是考據學的文本化操作）是對其經典之「神聖性」的巨大衝擊；對於佛教來說，由於其鮮明的「空性」原則以及對語言概念之去執的強調，因此在原則上不會造成衝擊，雖然有時亦會傷害部分信徒的情感。

[20] 例「無常是生滅的。生是緣起的升起……我們得應用諸行無常的無性緣生，去研究理解佛法中某一宗派、某一思想、某一行法、某一制度、某一事件的產生。……再說到諸行無常的滅，在空性緣起的見地中，滅不是沒有、斷滅，而是因緣和合中的一種現象，它與生是同樣的存在。……所以研究佛學，對於學派、思想與制度的衰滅廢棄，都應一一研究它的因緣。同時，滅是緣起，所以它必然要影響未來，成為後後的思想制度生滅的因緣。的確，滅去的已

個歷史學者的態度，但又明顯的不同於建構主義的歷史學態度。在歷史學的主觀性和客觀性兩個極端之間，印順始終保持著中道，他同時批評了一種極端的客觀主義：「現代的佛法研究者，每以歷史的眼光去考證研究。如果沒有把握正確的無常論，往往會做出極其愚拙的結論。有人從考證求真的見地出發，同情佛世的佛教，因為鼓吹錫、暹式的佛教而批評其他的。這種思想，不但忽略了因時因地演變的必然性，並漠視了後代佛教發掘佛學真義的一切努力與成果。……從諸行無常生滅的見地去看：前一生滅系與後一生滅，前因後果的鉤鎖演變，不是命定的進化與退化。不論是佛法全體，或其中某一思想、某一制度、某一行法，都在或上升或下降或維持現象中推移。在每一階段中，還有新的確立，舊的廢棄。從個別觀察到整體，是異樣複雜的。愈古愈真者，忽略了真義的在後期中的更為發揚光大。愈後愈圓滿者，又漠視了畸形發展與病態演進。我們要根據佛法的諸行無常法則，從佛法演化的見地中，去發現佛法真義的健全發展與正常的適應。……所以研究佛法，要從無限錯雜的演變中，把握它相續的一貫共同性。……所謂共通一貫的理論或制度，近於變易中的不易，但它絕非有一真常自體的存在，而是流變中的相對安定性。」[21]可見，印順雖則強調歷史研究的客觀性並使用考據方法，但對客觀實證性的強調沒有過分到缺乏現實關懷的傾向性；同時，不論在歷史研究還是對文本和歷史進行解釋的過程中，力求逼近在流變中相對安定性的意旨在實際上構成了一種規範性——它既限制「絕對客觀的」建構，又限制過分主觀的建構。印順並不知曉西方解釋學，但在他卻根

經滅去，歷史不會重演，但歷史的事實，在緣起的演化中，對未來始終起著密切的影響。」見釋印順，《以佛法研究佛法》，頁 4-7。

[21] 釋印順，《以佛法研究佛法》，頁 4-5。

據佛法在他自己的「解釋學」中說出了這樣的看法：「依佛法的見地，認識是能知所知間相互緣成的覺用，本沒有離卻主觀的純客觀的認識，並且還是特別受著過去熏習的限制。但如能不有意地預存成見，那在構成認識時，更能逼近經論的本意；經論本是依著人類共許的假名而安立的。」[22]本意並不是沒有，它是超越並且內在於作為文本的經論的，但它又不是絕對的唯一不變的真常自體或「原義」，而是流變中的相對安定性。

不有意地預存成見是印順提出的第二條方法論原則：諸法無我原則。無我是「離卻自我『神我』倒見，不從自我出發去攝取一切」，應用在研究中就是「不固執自我的成見」，這是從人無我方面說的。從法無我方面說，「世間沒有獨立存在的東西，都與其他的一切有關，在輾轉的相攝相拒中，成為現實的存在。所以一切法無我，唯是相依相成的、眾緣和合的存在。」這是從自他緣成上說；由於眾緣和合，所以「（諸法）在那現起似乎一個的整體中，內在的具有多方面的性質與作用。……因此，種種差別，必須從似一的和合中去理解；而一味的佛法，又非從似異的種種去認識不可」，「佛法是一天天地深刻、複雜。這裏面也多有畸形的偏頗的發展，成為病態的佛教：這是無我諸法的錯綜離合。」法無我方面的界說指出了研究者應當從怎樣的角度在相對性關係中研究佛法（佛經、思想流派等）；而對研究者如何不固執成見，印順如是說：「要在這一經一論本身上去尋求界說，前後相互發明，若不能獲得明確的定義與見解，再從與此經此論思想很接近的經論中去參考」。在印順看來，作為被研究的佛法當然與一切法一樣，無一例外是法無我的；對於佛法的本意來說，則正如佛教的超越性的特點那樣，是經驗的。它既是從佛法的研究中被體會到的，也是從人間的人菩薩行的實踐中被體會

[22] 同上註，頁 6。

到的，而不是在經驗之先被規定，而又反過來規定著經驗的。它也是無盡的，無限深廣的，它需要人們在永不止息的對佛法的研究與人間菩薩行的實踐中，不斷的超越對我的執著，在這種沒有終極的超越中不斷地靠近它，理解它，領會它；而這種思維的和行為的實踐，又使得它具有現實性，從而能夠使人再度通過研究那些新的思維成果和實踐，來不斷地超越、不斷的靠近、理解與領會。的確，這是一個迴圈，但恰是這樣的一種迴圈，使佛教的超越性能夠在佛法的研究和人間的實踐中被保存。

在印順的方法論中，這不僅是一個解釋學上的迴圈，也是一個宗教實踐上的迴圈：「凡是佛法的研究者，不但要把文字所顯的實義體會到學者的自心，還要瞭解文字語言的無常無我，直從文字中去體會寂滅。」[23]——這是印順之方法論的第三條法則：涅槃寂靜法則。涅槃即法離染的實相，它是學佛者的歸旨，也是印順認為的進行佛法研究的最終所為。回到現成之在的心靈維度上說：心靈的客觀面向就是那一作為被秩序、規則和界說所表現的「一種團結的整體的力量」[24]——客體的客觀性是在主體現實化其體驗客體所使用的表達語言中被發現的，而在這一過程中心靈主體以其親身感向客體投射了人格性意義。這會出現兩種走向：一種是當心靈的反思性被存活的非反思性所遮蔽時，心靈的活動呈現為一種偶像化活動（不論偶像化的物件是人格性的或非人格性的，是主體自身還是主體的獵物）；另一種是當對人格性的消解過度而波及心靈的主體性時，這一主體便開始與作為一般意識的主體相融合，心靈將生產「意義」的活動逐漸轉變為生產「詞句意思」的活動，走上

---

[23] 同上註，頁 7-9。

[24] Karl. Jaspers, *Philosophy Faith and Revelation* (N.Y: Harper & Row, 1967), p.64.

一條過度學術化的道路。[25]顯然，這一道路在佛學研究中不是執著詞句的研究，就是純粹知識化的外部研究，它們在某種程度上都放棄了對「一貫的共通性」「流變中的相對安定性」的追求，從而在另一方向上疏遠甚至否定超越性，成了真正的「淺學」。因此，印順說：「文字研究，不一定是淺學，這在研究者的怎樣用心罷了！」[26]

至此，我們能夠看出並且體會到印順佛學研究方法是怎樣實在的植根於佛教的超越性中。印順認為，佛法「是一切法的究竟法，也是展開於時空中的一般法」，因此，「研究佛法，應該把握這樣的法則，隨順這樣的法則來研究！」[27]這便是印順所堅持的以「以佛法來研究佛法」——它是一種能夠正確地體認不違反佛法的方法，而這種方法論本身亦是佛法的一種世間流布。

在這種方法論的指導下，印順對從印度到中國的佛學思想與宗教實踐發展的時期和特徵做出了自己的判定，系統的闡明了佛法之根本精神與佛經之是否為佛陀所親說這兩者的關係。[28]這兩者的關係也就是一系列的大乘經與其（在流變中保持下來的、相對穩定的）精神內涵之間的關係。從印順佛學方法論出發其間關係相當清楚，某些佛經之是否為佛陀所親說故而是不是佛法的問題，不必費舌，因之既非方法論問題，亦非佛教思想發展史的問題。它只是在人們有意識的通過文本追尋佛陀本懷時一個難免的誤區，因其總是很有力的支撐宗派意見或利益，且其「生而逢時」地看起來與流行的對現代性知識化傾向的批判很像，因此成了現代佛教研究中一個咽不下吐不出的「梗」。印順沿著其非神化的思路

---

[25] 參見周菲菲，〈照亮信仰的理性之光〉，頁 19-20。

[26] 釋印順，《以佛法研究佛法》，頁 9。

[27] 同上註，頁 2。

[28] 同上註，頁 102-135。

恢復了作為人間導師的佛陀觀，提出了「立本於根本佛教之淳樸，弘闡中期佛教之行解（梵化之機應慎），攝取後期佛教之確當者」[29]的佛教理性化主張。因此，印順之對初期大乘的肯認，與其對根本佛教之堅持和對後期佛教之斟酌取捨，是有理有據並且是能夠成功地從其理論研究展開為人菩薩行之實踐的。印順的佛學是佛教理性化過程中的從佛教內部作研究的最成功個案。佛教理性化進程緩慢而複雜，思路多種多樣，但它們都圍繞著一個宗旨，即使佛教的超越性在理性之維中得到強化。

同是理性化思路，唯一神教面臨的困難更加嚴峻。德國路德派神學家布特曼主張對《聖經》「去神話化」，從其方法論中可以看出印順非神化思路的另一種合理性與獨特之處。

二、布特曼「去神話化」的解釋學路徑及其與印順之比較

（一）超越性之於存在主義的有神論

隨著路德因信稱義的主張將《聖經》的解釋權從教會中解放出來，一種既能夠保持神啟又能夠使《聖經》一定程度上文本化的可能性在基督教信仰內部逐漸出現，這一可能性在 19 世紀後期盛行的解釋學歷史批判主義的刺激與推動下成為現實。不論在基督教內部還是外部，對《聖經》所記載的事件以及對《聖經》的形成史進行史學考察，雖然必定會使原先所信仰對象的神聖性、權威性、絕對性和正確性造成衝擊，但正如在東方反思現代性的知識化的思潮中，有對佛教根本精神的學理探討，在西方則有先知先覺的存在主義—現象學思潮。這一思潮無論其是否對

[29] 釋印順，《印度之佛教》（北京：中華書局，2011 年），「自序」，頁 17。

事關絕對者的那些重大問題[30]進行探討，它們在某種程度上都與印順所闡釋出來的佛學研究最後的歸旨，即那種對「一貫的共通性」「流變中的相對安定性」的關切不謀而合。

在廣義的存在主義——現象學思潮中，哲學家對這種理智難於把握之事的思考從未中斷的。它有諸多稱謂和表達，但共同的關切都是試圖從一切可能的方面去表達那種超越性(者)與人的一切方面可能的關係，其中有對之加以肯定的正面表述的，隨著聚焦強度的增加和言語表達上的瓶頸，多傾向於或被認為傾向於有神論（或哲學家的上帝）；而在對其高度聚焦的致思與表詮中，最終採用了經典的唯一神教之神有、神創、恩典模式的人們，也會自然地轉過頭來在認識論中引入「神啟－信仰」，作為對「生存性體驗」「領悟」等的進一步解釋，這就是宗教意義上的有神論存在主義。對超越性高度聚焦的致思與表詮，是哲學性的存在主義向有神論的存在主義轉變的標誌，因為它本來就意味著對某一不可以理智思議的東西進行理智的思議。在歐洲，出現這種轉變不可避免。因為對超越性的言說持最大程度的保留，不論對於哲學還是對於哲學家來說都是一件很痛苦的事。這相當於一次生存性抉擇——要麼選擇對不可言說的保持沉默，並且自己始終生活在「漂泊不定」的那種無限的不確定性中，要麼選擇一種稍微安定一點的方式，就是將其變為一種絕對的不變的永恆的東西。

這一路向無一例外都是一種廣義的解釋學，其基本結構是通過對承載、表達、體現著超越性的現象進行解釋，以便使得解釋過程本身及其結果，能夠使解釋者本人以及解釋者所面向的傾聽者，可能意識到或更接近那種超越性。這一路向都通過重新解釋，來打破一些阻擋人們意識到超越性的東西，或者進而重建一種新的或者恢復一種傳統中原有的路

[30] 如，神、世界、我、我的意識等是否存在或者是一種怎樣的存在？

徑去達到這一目的。布特曼使用的解釋的方法屬於「形式重建」——將哲學存在主義中的人（現象）與超越性的距離，在一定程度上轉化為一種界限、一種可以獨立改變的東西；改變超越者被表達的形式以使得超越者能夠被領會－接受－信仰。此即布特曼所採取的宗教理性化思路。

（二）宣揚福音的「去神話化」解釋學

對於作為信仰型宗教（神啟）的基督教來說，無論任何一種針對《聖經》的外部研究都會對信仰的神聖性構成致命威脅，而並不存在如佛教那樣的人間化問題。在 19 世紀後期掀起的解釋學的歷史批判主義風潮中，基督教正處於風口浪尖，布特曼所採用的存在主義思路在客觀上也是對這種歷史主義解釋學的反撥，而與哲學存在主義不同的是，其所保留的不是那種超越性，而是對耶穌基督的信仰。布特曼對基督教理性化的選擇在這方面同印順一樣，即選擇了一種知識化方式，不過他採用歷史考察之目的，是去解構原來的傳遞信仰內核的表達方式，從而幫助建立一種新的具有現代知識結構的人，能夠去信仰福音的那種方式。

布特曼做了近四十年《新約》研究，用一種被稱為「去神話化」的方法將基督教的信仰內核與其歷史因素分離開來。後者指的是聖經中除了基督被釘十字架之外的所有 「史實性」內容。布特曼從其對聖經文本的研究中，抽取出新約聖經的「三層結構的世界圖像」，並且逐層指出了那種超自然的神話性。[31]布特曼認為，這種神話圖像雖然與新約聖經中的救恩描寫的結構是相符的，但要求現代的信徒接受這種，它是不可能且是沒有意義的：「既然我們的思維亦不可逆轉的被科學所重構，

[31] 參見 Bultmann, Rudolf, *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, ed. Schubert M. Ogden (Philadelphia: Fortress, 1984), pp.1-3.

那麼，通過純粹的決心去恢復一個已經過去了的世界圖像是不可能的，尤其當它是一種神話世界的圖像。對新約神話的盲目接受無疑是武斷的，而試圖以信仰之名強迫人們去接受它，將會削減信仰的力量。」[32]因此，布特曼認為，《新約》成書時的圖像已是歷史的過往，而近現代科學的發展實際上已改變了人的認知圖示，客觀上否定了這一圖像。神學家的工作則是一方面應當嘗試推出彼時期神話圖像中所蘊含的福音；另一方面在解除原有神話圖示的同時找出新的表達。為此，布特曼採取了一種「形式批判」的方法，即去追溯聖經新約中含有的那些文學形式的模式以及這些模式的歷史，而後者來源於文化，文化依賴這些模式流傳下去而形成傳統。如果按圖索驥的給出一種歷史的和文化的解釋，聖經文本中神話圖像就會被解構，而福音宣告就能對現代人說話。在此，布特曼對聖經「去神話化」的解釋路徑與印順對佛教經典的非神化所做的努力與方向是一致的。不同之處在於前者給予一種存在主義對生存意識的強調，使得福音（耶穌基督即神的話）不至於被知識化的方式所觸及到。

正如台灣林鎮國教授在其先行的研究中明確指出的：「布特曼與印順雖然都可以說是從事解神話的詮釋，重點卻不是在於否定神話。布特曼認為神話只是一個時代的世界觀。……問題是世界觀往往遮蔽了真正的信仰與智慧。印順則認為佛教中的神話是為了適應眾生根器的方便，有問題的不是『神話』，而是『神化』。」[33]布特曼與印順兩人在方法論上的區別也很明顯。印順的佛學研究方法是完全從佛教教義內部引申拓展出來。由於佛教與唯一神教在超越性方面的差異，在布特曼的方法中，不論是歷史文化學中知識化的部分，還是保護福音的方式，都不是從基

---

[32] Ibid., p.3.

[33] 林鎮國，〈布特曼與印順的解神話詮釋學〉，政大典藏機構典藏期刊論文，永久鏈結：http://nccur.lib.nccu.edu.tw/handle/140.119/1625，上傳時間：2008.12.17。

督教教義內部直接取源的。前者是從外部採取了歷史批判主義的方法，這是其主動適應現代性的表現；後者是接受存在主義—現象學思潮的影響而將其轉變為有神的存在主義，在客觀上使得存在主義和神學兩者都得到豐富。

但布特曼的問題也就在同時採取了兩種相互矛盾的策略：從有神論存在主義來說，既然一切現象是神恩的體現，那麼不論神話還是非神話，神參與人類歷史都是必然的也是自然而然的；而從形式批判法來看，那些表達著神干預人類歷史的神話圖式是應被去神話化的。那麼，去神化為何要保留耶穌被釘十字架（布特曼認為這是需要被相信的唯一事實，它承載著全部的啟示和福音），況且，從存在主義對存在的意義分析中並不能得到那一事實所蘊含的存在真意。也正如湯瑪斯（Phillips. Thomas E）所批判的那樣：認為要解釋「同意對存在的真實意義之存在主義的分析洞察，同時支持那除非在基督歷史事件的基礎上，否則沒有人可以清楚真實的存在」是很困難的。[34]

三、結論

通過印順「非神化」與布特曼「去神話化」的路徑比較，可以得出非常清晰的結論，即他們都在維護在現代性衝擊下的自身宗教。印順說：「從《阿含經》以來，佛弟子有了利根慧深的『法行人』，鈍根慧淺的『信行人』——二類，所以大乘興起，也有『信增上』與『智增上』的不同。重信的，信十方佛（菩薩）及淨土，而有『懺罪法門』、『往生淨

[34] Phillips, Thomas E., “The Historical Reliability of the Gospels,” edit by Craig L. Blomberg, *Religious Studies Review*, v.34, no.3 (Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2008 Sept), p.195.

土法門』等。」[35]可見印順也同樣維護大乘信仰。綜前所述，對印順施加諸如「否定大乘經的佛說性、顛覆大乘作為根本佛教的地位、消解全體佛教的神聖性」以及「採用世俗性科學人本理性」等「批判」[36]並不成立。

出現此類「批判」的一個重要原因無疑是被印順「非神化」的佛法詮釋刺痛了神經。印順生前反擊熊十力《新唯識論》時有言：

> 無本體論者批評本體論說：「本體，只是觀念論者好弄玄虛，而妄構一個神秘的東西來作宇宙的因素！」《新論》說：「一般玄學者，總不免把本體當做外在的事物來推求。……立論皆出於猜度，要非本於自證，與吾儕所見自是天淵！」《新論》的本體，自以為不是猜度的，是反求實證相應的；與一般玄學者，只其介然之明，不勝其情見之蔽，終自組成一套戲論，大有不同。……但依佛法看來，作為萬化根源而能給宇宙以說明的本體，不管是向內的，向外的，一切都是情見戲論的產物——神之變形。[37]

這一反擊得到太虛肯定，也適用於對待周貴華等學者。印順進而解釋了玄學者為何每每要尋找一個根源來說明宇宙以及佛教對之的看法：

> 根源於現實經驗及其錯亂。……亂想的根本——自性見。依此自性的實在感，成為意識的內容時，如從時間的延續去看，即是不

---

[35] 參見釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》（北京：中華書局，2011 年），「自序」。

[36] 參見周貴華，〈釋印順佛教研究和佛學思想略觀〉，《第二屆佛教義學研究會論文集》，頁 6。

[37] 參見釋印順，〈評熊十力的新唯識論〉，《無諍之辯》（新竹：正聞出版社，2000 年）。

變的：不是永恆的常住，即是前後各別——各住自性而不變的中斷。如從空間的擴展去看時，即是不待他而自成的：不是其小無內的小一——即成種種便是其大無外的大全。由於實在感而含攝得不變與獨存，即自性的三相。在知識愚蒙的（時代），索性把一切都看為真實、不變、獨存的，也無所謂神學與玄學。由於知識經驗的進展，雖逐漸的發現到現實的虛偽性、變化性、彼此依存性，但由於自性惑亂的習以成性，很自然的會想到超越於現象——虛偽、變化、依待之上的，含藏於現象之中的，有這個（本體等）存在，是真實、是常住、是獨體，依這個而有此宇宙的現象。由於不覺時間的幻惑性，所以有尋求宇宙根源的願欲。……佛法確認此現實的存在是緣起的，是無自性的，是無常的，是無我的。緣起法現有前後、彼此、因果等等，世間即是如此如此的；但不能作為實在性去理解，實性是不可得的。[38]

既然如此，有諸如欲建構「佛教神學」體系的「大願」便是徒勞，不論此「神」是「多神體系」還是「唯一神」。即便日本的淨土真宗也僅僅做到與基督教的至上神信仰相似而已，由於元級別的信念上存在巨大差異，欲以神教神學體系來「整合」大乘信仰絕無可能，況且唯一神信仰內部不僅教派林立、神學各異，乃至由於所信實體不同亦水火不容。佛教雖寬容，但阿彌陀佛、大日如來的信仰者也只管各自修行，假使「佛教神學」與淨土宗、藏傳佛教等，在某種特殊的意義上都屬「大乘佛教本位」且均認同「大乘經自身所表述」，[39]對於信仰虔誠者來說既無被「整

---

[38] 同上註。

[39] 周貴華，〈釋印順佛教研究和佛學思想略觀〉，《第二屆佛教義學研究會論文集》，頁 4。

合」的意願也無此必要，因此也沒有可能的條件。

20 世紀中國大陸出版的宗教學理論著作，大多帶有以唯一神教為原型的宗教定義來衡量佛教的印記，本文指出的對印順的不當批判亦是其流弊。其表現，一是認為無神的宗教是不可能的，因此「非神化」路徑難以被理解；二是認為信仰與理性一定是對立的，因此為了高揚大乘信仰就必須否定「人本科學理性」；三是認為世俗社會與宗教一定是對立的，因此「以佛法研究佛法」的方法論，就應作為「佛俗方法論」[40]而不取。且不說那種過分誇張原型、強化對立的析取宗教定義的方法本身是否合理，單就將這種從單一樣本出發所析取的規定性套用到一切宗教類型上，而無視其間的元級別信念差異和教義結構的差異，這種簡單化的操作方法，既不能在任何宗教義學研究上有任何推進，也不會為任何宗教解決任何實際問題。

參考書目

一、專書

卡爾・雅斯貝爾斯（Karl Jaspers）著，餘靈靈譯，《存在與超越——雅斯貝爾斯文集》，上海：三聯書店，1988 年。

釋印順，《以佛法研究佛法》，北京：中華書局，2011 年。

[40] 同上註，頁 21。

釋印順，《印度之佛教》，北京：中華書局，2011 年。
釋印順，《成佛之道》，北京：中華書局，2010 年。
釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，北京：中華書局，2011 年。
釋印順，《無諍之辯》，新竹：正聞出版社，2000 年。
Bultmann, Rudolf, *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, ed. Schubert M. Ogden, Philadelphia: Fortress, 1984.
Karl Jaspers*, Der Philosophische Glaube*, Munchen: Piper, 1948.
Karl Jaspers, *Philosophy Faith and Revelation*, N.Y: Harper & Row, 1967.
Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, Funf Vorlesungen, Munchen: Piper, 1945.
Karl Jaspers, *Von der WahrheitI*, Munchen: Piper, 1947.

二、論文

周貴華，〈釋印順佛教研究和佛學思想略觀〉，《第二屆佛教義學研究會論文集》，無錫：惠山寺，2016 年。
周菲菲，〈照亮信仰的理性之光——論雅斯貝爾斯「哲學信仰」的理性實質〉，北京：首都師範大學碩士學位論文（B83-06），2016 年。
侯坤宏，〈從太虛大師到印順法師：一個思想史角度的考察〉，《第五屆「印順長老與人間佛教」海峽兩岸佛教學術研討會論文集》，桃園：財團法人弘誓文教基金會，2004 年 4 月。
Phillips, Thomas E., “The Historical Reliability of the Gospels,” edit by Craig L. Blomberg, *Religious Studies Review*, v.34, no.3, Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 2008 Sept.

三、網址

林鎮國，〈布特曼與印順的解神話詮釋學〉，政大典藏機構典藏期刊論文，

永久鏈結：http://nccur.lib.nccu.edu.tw/handle/140.119/1625，上傳時間：2008.12.17。

（責任編輯：翁秋玲）