

# 布特曼與印順的解神話詮釋學

林鎮國（政治大學哲學系教授）

## 一、詮釋學與現代性

詮釋學傳進台灣哲學界的過程，似乎並未有人予以深究。<sup>1</sup>大概在八十年代以前，特別是嘉達美(Hans-Georg Gadamer)的《真理與方法》(*Truth and Method*) 在 1975 年英譯出版之後才逐漸蔚為潮流。在西方，詮釋學上接基督教解經學傳統，可謂淵源流長，但是轉化為哲學詮釋學，則主要是在海德格(Martin Heidegger)之後。海氏於其《存有與時間》(1927)明確地將繼承自胡塞爾的現象學方法轉向到詮釋學，界定其主要的哲學問題為「此有的詮釋學」(Hermeneutics of Dasein)。<sup>2</sup>海氏此詮釋學轉向影響甚大，除嘉達美之外，在德國還有「批判詮釋學」，以阿培爾(Karl-Otto Apel)與哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)為代表，在法國則有呂格爾(Paul Ricoeur)另闢蹊徑。<sup>3</sup>呂氏《詮釋的衝突》英譯也出版於 1975 年，該年即標誌著詮釋學經由英語學界擴散到全球的時點。當時台灣思想界在冷戰對峙格局下被劃為歐美思潮的震波範圍，其於八十年前後接觸詮釋學，同時伴隨著後/結構主義與批判理論的輸入，從整個大環境來看，乃是必然的趨勢。

這些思潮的傳入如何在原有的本土脈絡下產生不同的理論與實踐效應，值得吾人注意。以台灣來說，援引外來思潮往往和既有的本地意識形態版塊有關。明顯的例子便是，哈伯瑪斯批判理論於七十年代末的引入台灣，乃是反對運動用來作為質疑國民黨政權合法性的理論工具。這種要求應用的急迫性固然無法使之進行有深度的消化，然卻能夠避免學院內知識傳播的侷限。就詮釋學在台灣傳播而言，受方的意識型態反映出傳統主義的政治傾向。這種外來思潮傳播的政治性，是一項有趣的議題，可惜不是本文所要處理。

---

<sup>1</sup> 本文發表於「西方哲學東漸百年學術研討會」(武漢大學，2002 年 9 月 18-20 日)，行文略為配合研討會主題。

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. by John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), p. 62.

<sup>3</sup> Cf., Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London, Routledge & Kegan Paul, 1980) ; 另見拙著，《辯證的行旅》(台北：立緒，2002)，頁 144-184。

不過，更值得重視的是，詮釋學的興起，不論在歐美或其他地區，都可視為面對現代性的回應。正如呂格爾所指出，現代性的特徵反映在兩種不同詮釋立場的衝突與辯證上：其一是啓蒙時代以降對傳統文化的懷疑與批判，此為「懷疑的詮釋學」，其二是針對啓蒙運動造成存有意義的裂解遺落而試圖回歸重建存在的意義，此即為「信仰的詮釋學」。關於此點，呂格爾有一段精闢的說明：

在我們的文化核心中出現了公開的衝突：兩種類型的理解彼此對立，各自對應二種截然不同的詮釋意圖。其一，詮釋的任務是恢復原始語言（original word）的根本力量及其真正的權威。這可說是「意義的回復」（recollection of sense）。其二，詮釋的任務是去揭露隱藏於公開意識的明顯意義背後的各種力量。這可說是「解除神秘化」（demystification）。這兩種詮釋任務的對立可以說最準確地界定吾人文化存在的「現代性」。<sup>4</sup>

在這裡，現代性被視為二種理解與詮釋模式的對立衝突，其核心的母題是存有意義的裂解或回復的命運。顯然，這是十分古老而令人興味不減的哲學巨型敘事。在這二條路線上，呂格爾的立場屬於回歸存有大全的立場，無異於海德格與嘉達美；不同的是，呂格爾認為回復之途必須無止盡地繞道於以「懷疑詮釋學家」為對話對象的辯證歷程。呂氏本身的詮釋學任務即是體現此種法國風的辯證法實踐。

作為回應現代性問題的詮釋學發展，其實並不僅限於歐美學界。在近現代的中國思想史脈絡裡，今古文經學與漢學宋學之爭，已經表現出十分令人驚奇的相似性。今古文之爭或漢宋之爭，在方法論上則化約為義理之學與考據之學的對立。到了二十世紀，這二條路線繼續規範中國學術史的發展：以陳寅恪、王國維、胡適、傅斯年為代表的歷史語言學派，在方法論上繼承了訓詁考據學風；而熊十力、梁漱溟、馬一浮、馮友蘭等人則繼承了傳統的義理之學。在一九四九年之後，台灣與海外的學術界大致上延續這兩條學術路線之爭：前者以中央研究院歷史語言研究所為主要的基地；後者則以港台新儒學（唐君毅、牟宗三、徐復觀等）為典型。這兩條學術路線的對峙，從方法論的角度來看，可說是並行於呂格爾所言「懷疑詮釋學」與「信仰詮釋學」的衝突。在中國，這兩種詮釋學立場也都是對「現代性」的不同回應。歷史語言學派面對傳統時採取「保持距離」（distanciation）的方法論態度，而新儒學則採取「歸屬」（belonging）的態度；前者強調疑古與批判，而後者則力主「同情的了解」（唐君毅語）；前者肯定理性啓蒙，後者則關

---

<sup>4</sup> 這段引文出於呂格爾的《詮釋的衝突》〈存在與詮釋學〉一文第一節（「詮釋學的根源」）最後一段。該段文字未見於英譯本，查法文原作亦未見。我是於1985年在天普大學上詮釋學討論課時獲得該段補譯。

切安身立命。兩方對現代性的回應顯然大異其趣。

有一點必須指出，在二十世紀西方與中國出現的二條詮釋學路線並不是絕緣式的並行發展，而是有所交涉。這交涉的歷史脈絡隱微複雜，無法於此深入分析。大體而言，中國的歷史語言學派多受到十九世紀西方的歷史語言文獻學風影響甚大，如陳寅恪於 1918-1925 年在哈佛大學與柏林大學學希臘文、梵文、巴利文、藏文等古典文字，即為一例。其實，此西方學風更早時已影響日本學界，從而輾轉影響中國學界。以本文所擬討論的印順佛學詮釋而言，日本直接承續歐洲語言文獻的現代佛學研究，如高楠順次郎、宇井伯壽、山口益等人的研究成績，對當時相對封閉的中國佛學界學風有所影響，印順早期的著作，如《唯識學探源》（1944），即受日本學術界的影響。<sup>5</sup> 十九世紀以降的歷史語言學風有其思想的立場——以理性批判為宗，以實證科學為尚，講求證據，力避盲信。這種立場，不論是直接或間接傳入中國，其接上清代以降的考據學風（余英時稱之為「智識主義」）乃十分自然。至於德國觀念論、浪漫主義，下及新康德主義、現象學、存有哲學對現代中國義理之學的影響，則是更為明顯，毋庸於此細數。雙方對現代性的不同反映，亦存在著系譜學的關聯。

以上從知識系譜的角度約略勾勒詮釋學（特指海德格、嘉達美、呂格爾的發展）在西方與中國的思想脈絡，同時表現出對現代性的兩種不同回應立場。我們可以看出，在七十年代正式引進詮釋學之前，西方與中國已經存在著具體的詮釋處境——如何在詮釋上回應現代性。本文所擬討論的基督教神學家布特曼（Rudolf Bultmann, 1884-1976）與佛教學者印順（1906-）在面對各自宗教傳統的詮釋課題時，發展出不完全相同的「解神話」（demythologizing）策略，其足資比較的基礎，乃在於他們都同樣處於面對現代性的詮釋處境。

## 二、基督教與佛教的解神話課題

布特曼關於「解神話」的著作主要發表於 1940 年代至 1950 年代：《耶穌基督與神話學》發表於 1951 年，而奧格登（Schubert M. Ogden）所輯譯的《新約與神話學》論集則收錄 1941 年至 1961 年的文章。這二本著作是本文討論布特曼的主要資料。印順的「人間佛教」與「人間淨土」思想，雖萌於抗日戰爭時，發而為文則以〈佛在人間〉（1941）為最早，1950 年代則有〈淨土新論〉（1951）、〈人間佛教緒言〉（1952）、〈從依機設教來說明人間佛教〉（1952）、〈人間佛教要略〉（1952）、〈念佛淺說〉（1953）、〈求生天國與往生淨土〉（1955）與〈東方淨土發微〉（1962）諸文。這些論文收錄在《佛在人間》與《淨土與禪》二書，是本文討論印順部分的資料。從以上的出版年代等看，布特曼和印順不約而同地於

<sup>5</sup> 印順於 1937 年讀到墨禪翻譯而未刊的結城令聞《心意識における唯識思想史》。

四、五十年代間提出他們的代表性思想。此編年史上的巧合，若有其原因的話，大概只能說是他們都面臨到現代情境中的宗教危機。如何恰當地詮釋各自的宗教信仰，便成爲他們迫切的問題。可以這麼說，詮釋學意識興起於現代性造成的意義失落的危機。<sup>6</sup>

布特曼提出「解神話」的詮釋任務，主要認爲《新約》不是歷史事實的文獻，無法如歷史學派那般主張可以在《新約》中發現作爲歷史人物的耶穌<sup>7</sup>。相反地，在《新約》中我們所看到的是神話的耶穌，而非歷史人物的耶穌。神話的耶穌是上帝的兒子，受差遣到人世，以罪人的身分被釘在十字架上受苦，以寶血爲人贖罪，死而復活升天，終將乘雲下返，審判世界，迎接上帝國度（Kingdom of God）的來臨。這些神話言說可溯及猶太人的天啓論（apocalypticism）與諾斯替教（Gnosticism）的救贖神話，其世界圖像分爲三層：天堂、人間、地獄。在上層的天堂是神與天使的居處，居中的是人的世界，而地層底下則是折磨受苦的地獄。神話中的世界乃由超自然的力量控制、正如人的世界已落入撒旦的控制中，其拯救唯有憑靠信仰上帝，因聖靈的作工，才能保證獲得永生。<sup>8</sup>

問題是，現代人已經不再保有那種三層的世界圖像，也不再相信人與世界的活動受到超自然力量的控制。現代天文學的發展，使得天堂、人間、地獄的三層圖像再也難以令人接受，而物理科學的自然理則更是令人對超自然力量的控制難以信服。《新約》說，死亡是上帝因人類的罪而給予的懲罰。對現代人來說，死亡是自然的現象。如果現代人都無法接受《新約》中關於天堂、地獄、童女生子、死而復活的敘事，那麼基督教信仰還能繼續維持嗎？「耶穌宣稱上帝國度的來臨對於現代人仍是重要嗎？整體《新約》的教誡對於現代人仍是重要嗎？」<sup>9</sup>這是布特曼主要關切的問題，引導他走向解除神話的詮釋方向。

如後面所將說明，布特曼的解神話並非肯定現代性，以現代的世界觀爲根據來揚棄古代的信仰；正好相反，猶如其所心儀的海德格，布特曼持著批判現代性的立場。雖然如此，現代性的視域即是吾人理解的視域，無法跳脫。對布特曼來說，《新約》的神話式話語在現代的視域中已經失去了意義，因爲每個時代都各有其話語系統與世界圖像。《新約》與現代的話語系統與世界觀不僅不相容，更

---

<sup>6</sup> 東亞思想在四、五十年代遭逢現代性的回應，是我多年來關注的問題。參見拙著《空性與現代性》（台北：立緒，1999）、《辯證的行旅》（台北：立緒，2002）二書中討論京都學派（西谷啓治、田邊元）與新儒家的部分。

<sup>7</sup> 布特曼研究《新約》乃從形式批判方法（form-critical method）入手。參見John Macquarrie, *Twentieth Century Religion* (London: SCM Press, 1988), p. 363.

<sup>8</sup> Rudolf Bultmann, "New Testament and Mythology," in *New Testament and Mythology and Other Basic Writings* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), pp. 1-3.

<sup>9</sup> Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), p. 16.

重要的，吾人的認知處境已經無法回到古代神話的世界觀。問題是，耶穌基督的福音宣示（kerygma）是否會因此隨著神話的洗澡水而潑灑出去？布特曼顯然企圖在解除神話的同時還能開顯耶穌教誡的真正意義。

同樣的詮釋處境也見於現代中國佛教界。印順的佛學思想應該擺在十九世紀以降中國文化傳統遭逢西方文化挑戰的脈絡來了解。不過若僅以東西方文化對峙的角度來看，則將只會看到問題的表面。從更深一層來看，佛教面對的問題其實是現代與傳統二種不同世界觀與話語系統的衝突。現代與傳統不只是歷史的區分。現代的世界觀與價值觀以理性為主導原則，在中國從五四運動以來則視科學與民主為現代性的兩根支柱，這大抵上為現代中國佛教改革運動者所肯認。印順作為太虛佛教改革運動的參與者，對於佛教的現代化自有其認識。本文不擬全面探討印順的思想，而僅試圖釐清其面對傳統淨土信仰時所進行的「新論」有何詮釋學上的意涵。

印順提出「人間淨土」，修正傳統淨土宗但求往生「西方淨土」，乃為其「人間佛教」所論的主要議題。不論是「人間佛教」或「人間淨土」思想，印順所欲對治的是現代中國佛教流於「神化」與「鬼化」的歧途。所謂「神化」與「鬼化」的佛教，從印順自述所見二十世紀初期的中國佛教狀況可以看出：

我的故鄉，寺廟中的出家人（沒有女眾），沒有講經說法的，有的是為別人誦經禮懺；生活與俗人沒有太大差別。在家信佛的，只是求平安，求死後的幸福。少數戴髮的女眾，是「先天」、「無為」等道門，在寺廟裡修行，也說他是佛教。理解到的佛法，與現實佛教界差距太大，這是我學佛以來，引起嚴重關切的問題。<sup>10</sup>

印順關切的是當時在現實社會裡的中國佛教已淪於以鬼為主（經懺度亡），或以神為主（天神崇拜），忽略了以人為主的佛教本義。以鬼為主或以神為主，造成「佛教中，不但應赴經懺，著重度亡；而且將中國的一些迷信習俗都引到佛門中來，這完全受了中國『人死為鬼』的惡影響。」<sup>11</sup>為了挽救佛教末流，印順才接著太虛的「人生佛教」進一步提倡「人間佛教」。

除了上述的歷史因緣，從詮釋學來說，印順也要面對自佛陀時代以來和印度原有神教信仰系統間「剪不斷、理還亂」之關係的問題。一般的佛教史家都認為，早在佛陀時代以前，印度已經存在著婆羅門傳統與沙門傳統的區分，前者主張藉由祭祀的方法可以獲得解脫，後者則反對祭祀的方法，主張以苦思冥想的修行以

---

<sup>10</sup> 印順，《遊心海法六十年》（台北：正聞，1980年三版），頁5。

<sup>11</sup> 印順，〈人間佛教緒言〉，《佛在人間》（台北：正聞，1992修訂版），頁20。

獲得解脫。<sup>12</sup>然而屬於沙門傳統的的佛教與耆那教，也和婆羅門傳統共同繼承了印度的信仰系統，如業、輪迴與解脫等概念。早期佛教經典中保有關於天、天龍、夜叉、地獄的信仰。原始佛教的信仰系統，如五趣（天、人、阿修羅、餓鬼、地獄），依舊保有濃厚的神話性格。這種梵天化的情況到了大乘運動時期更是明顯，更不用提到晚期的秘密大乘的發展。這些神話的世界圖像，基本上和現代的世界圖像相衝突，現代佛教思想家如印順如何來看待此問題？

事實上，早在印度大乘佛教，不論是中觀學派或瑜伽行學派，都共同面對佛教中殘留的神話或神教的詮釋問題。佛教的初期經典固然記載佛陀對當時諸多信仰（梵天）與宗教行爲（祝禱咒誦）的批評。<sup>13</sup>但是，在《阿含經》仍然記載有關佛陀與梵天、魔王、鬼神、仙人互動的場景。這種佛教教義與神話矛盾共存的現象一直保留在佛教文獻中，大乘經典更是如此。譬如龍樹（約 150-250）在《中論》開端的「八不偈頌」，據青目釋，便視大自在天與韋紐天創生萬物的信仰爲邪說，故「以大乘法說因緣相，所謂一切法不生不滅，不一不異等，畢竟空無所有」。<sup>14</sup>創生神話與緣起性空互不相容，然而矛盾的是，流傳在漢、藏文獻中的龍樹傳記，卻又充滿神話的敘事——龍樹被描繪成擁有神通能力的神話式人物。<sup>15</sup>在瑜伽行派方面，五世紀的無著與世親以「唯識無境」的理論重新解釋空義，指出作爲五趣之一的地獄，其中所見的獄卒、狗鳥、鐵山等恐怖事，並非離識存在的實境。<sup>16</sup>顯然的，這是哲學的解神話詮釋。然而，神話是否因此完全解構消失？在真諦傳譯的《婆藪槃豆法師傳》中，我們看到無著與世親的生平也如龍樹一般地置於神話脈絡中（該傳序幕即是毘斯奴天與阿修羅的戰鬥），實際上神話並未因哲學性的解構詮釋而消失。<sup>17</sup>印度佛教教義和本土固有的神話系統始終維持某種型態的共生關係，無法截然分開。

情況在中國則有所不同。中國文化顯然缺乏印度特有的神話想像，而是較爲關注人倫日用的問題。但是就廣大的庶民階層而言，來自印度的佛教則提供了解決「生死大事」的最佳方案，某些神話性的圖像乃無法免除，淨土信仰便是關鍵的例子。中國佛教的晚期發展，義學沒落，唯剩禪淨二家，並以禪淨合一爲主流。如何面對淨土教的諸多神話，成爲佛教思想家無法避免的課題。<sup>18</sup>

<sup>12</sup> 參考木村泰賢，《原始佛教思想論》（台北：台灣商務印書館，1990年六版），頁 35 - 38。

<sup>13</sup> 《長阿含經第十四·梵動經》，《大正藏》第一冊，頁 89-90。

<sup>14</sup> 龍樹造，青目釋，《中論·觀因緣品》，《大正藏》第三十冊，頁 1 中。

<sup>15</sup> 參見拙著〈龍樹傳與慾望詮釋學〉，《空性與現代性》（台北：立緒，1999）。龍樹弟子提婆不僅批判正統學派的神學思想，於鳩摩羅什傳譯的《提婆菩薩傳》中，也被描述爲破壞大自在天神像的激烈反偶像崇拜論者。

<sup>16</sup> 世親，《唯識二十論》，《大正藏》第三十一冊，頁 75 上。

<sup>17</sup> 真諦譯，《婆藪槃豆法師傳》，《大正藏》第五十冊，頁 188-191。

<sup>18</sup> 在教外的立場研究佛學者，如牟宗三、方東美，則多忽略淨土信仰的價值。

淨土信仰一向被視為他力道與易行道，適合庶民根機。其法門以口稱念佛為主，以往生西方阿彌陀佛淨土為依歸。往生西方淨土，除了發願念佛以外，主要還是靠阿彌陀佛的慈悲願力來接引，這和基督教的「永生天國」十分類似。<sup>19</sup>「天國」既是一種神話，「西方淨土」不也是一種神話？那麼又如何了解「往生淨土」？

### 三、實存信仰與社會實踐

不論《新約》的末世信仰或佛教的淨土信仰，都帶有濃厚的神話性格，而這種神話性格的信仰已經無法被現代人接受了，布特曼於是提出「解神話」詮釋方法。布特曼指出，「解神話」並無新意，十九世紀的批判神學（critical theology）即試圖消除神話。問題是，批判神學在消除神話的同時也消除了福音宣示（kerygma）——上帝的言語。然而對布特曼來說，解神話並非要去「消除」神話，而是如何「詮釋」神話，彰顯神話中的信仰真義。解神話是詮釋學的問題。<sup>20</sup>

這點是瞭解解神話的關鍵。許多人誤以為布特曼的解神話旨在於消除神話。其實正好相反，神話有其深意，它以寓意的方式反映出看似恆常安穩的世界其實天命靡常，終歸幻滅。在虛幻無常的塵世裡，神話為人們指向那超越的、不可測知的力量。這是神話的真義，不同於神話所呈現的表象。顯然，在這裡布特曼將神話區分為表象與真義二層。解神話的對象是神話的表象，其目的在於彰顯其隱而未發的真義。正如下面所將說明，神話的真義乃在於導引吾人瞭解真正的實存情境。<sup>21</sup>在這點上，布特曼接上了海德格的存在哲學。

將神話區分為表象與真義，也見於「自由神學」（liberal theology），特別是哈那克（Adolf von Harnack, 1850-1931）指出，《新約》的核心意義是耶穌宣稱上帝國度的來臨，在那裡「罪得以寬赦，不幸得以摒除。」<sup>22</sup>布特曼則認為這種解釋將福音宣示化約為宗教道德的理念，觀念論式的道德。事實上，真正的福音宣示是上帝在基督身上的決定性作為，亦即所謂的「基督事件」。唯有透過此基督事件，才有救贖可言。如果關於「基督事件」的福音宣示被當作神話來消除，那麼作為道德教誡的《新約》必然失去它的真義。真正的問題是，「基督事件」確是神話，它的意義又如何詮釋？

布特曼也不認同宗教史學派（history-of-religion school）要求回歸到《新約》

<sup>19</sup> 印順，〈永生天國與往生淨土〉，收於《淨土與禪》（台北：正聞，1994 修訂版）。

<sup>20</sup> Rudolf Bultmann, *New Testament and Mythology*, pp. 11-12. 布特曼也指出，雖然早期基督教社團保留末世論的神話，但是保羅和約翰很快就開始了解神話的詮釋。見Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, p. 32。

<sup>21</sup> *New Testament and Mythology*, p. 10.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.12.

中與基督結合的虔誠宗教生活，教條與神話不再成為信仰的重點，重要的是棄世的、神秘主義式的宗教生活。他們既不關心神話，自然也就不關心上帝在基督起決定作用的救贖事件。對布特曼來說，此神話性格的基督事件才是有待詮釋的核心問題。

無法滿足於批判神學、自由神學與宗教史學派的詮釋，布特曼終於找到海德格的存在哲學做為詮釋資源。神話的表象（如天堂、人間、地獄三層世界圖像）對現代人而言喪失了意義，其真實的意義何在？布特曼指出，神話提供吾人的實存瞭解；唯有吾人對自己的存在有真切的實存覺悟，才會有真正的決斷。這正是宗教信仰的核心處。以他所關心的《新約》為例，其所承繼的猶太人天啓論與諾斯替教救贖神話均以二元論為結構：現時與未來，撒旦與上帝。現時的世界在撒旦惡靈的控制下，其救贖只能依賴神聖力量的介入。上帝的救贖行動乃是舊世界的毀滅與新世界的展開之際差遣彌賽亞成神子，帶領上帝的子民對抗邪惡，到達天國。這種黑白分明的二元論神話敘事，其實可以「改寫」為實存的語言。神話不再是宇宙性事件（cosmic event），而是實存的決斷。此「改寫」（將神話改寫為實存哲學）即是布特曼解神話的關鍵性策略。

首先，布特曼討論基督徒對「存有」（being）的瞭解。他區分二種存在：本真的存在（authentic existence）與非本真的存在（inauthentic existence）；前者是依聖靈生活的存在，也就是信仰的存在，後者則是依肉體生活的存在，也就是無常與死亡的存在。在這裡，布特曼特別著重於釐清《新約》和諾斯替教關於「肉體」（flesh）的不同立場。諾斯替教認為人之死亡是由肉體造成；人的存在侷限於肉體。基督教則認為人的死亡是由罪造成。雖然保羅屢將死亡歸之於肉體，但是布特曼重新解釋「肉體」不只是一般意義的肉體，而是指「可見的，可得的，可用的，可量的」，也就是一切無常的範圍。人們信靠這些無常變化的事物，以為生命可以因之而安穩，而不知信靠那「不可見的，不可得的」的聖靈。<sup>23</sup>人類淪為非本真的存在即因為他們僅追求那些可見而卻無常的事物。

再舉一例來說明布特曼的解神話方法。所謂的「基督事件」，亦即上帝透過上十字架為人類贖罪的事件，是神話嗎？在《新約》的記載上，我們看到基督事件中歷史的部分（拿撒勒人耶穌）和神話的部分（神子的耶穌基督，死而復活）交纏一起。我們要相信的是歷史的耶穌嗎？或相信神話的耶穌？同樣地，布特曼引導我們從實存的角度來解讀基督的十字架：「相信耶穌的十字架就是我們自己去接受十字架，教我們自己和基督一起被釘上十字架。」<sup>24</sup>若說這事件有任何「宇宙性事件」（cosmic event）的義涵（亦即神話性義涵），那就是基督事

---

<sup>23</sup> Ibid., pp. 15-17.

<sup>24</sup> Ibid., p. 34.



件不是孤立發生的事件，而是每一個想獲得救恩的人都必須經歷的事件。它不是歷史事件而已，因為它的意義隨時呈現於信仰中，在浸禮、聖餐、日常生活當中：「凡屬基督耶穌的人，是已經把肉體，連肉體的邪情私慾，同釘在十字架上」（加拉太書：24）。對布特曼來說，重點不在於爭辯十字架事件是歷史事件或神話事件，而是在於能否喚起信仰的實存的決斷，能否隨同耶穌釘上十字架。

布特曼的實存主義詮釋，引發批評他將基督教信仰和哲學混淆在一起。針對此批評，布特曼不否認受到海德格哲學的啟發，但是他明白地指出，哲學不同於信仰。就以基督教信仰來說，真正的核心是上帝經由基督帶來救恩，而哲學卻往往專注於人的存在上。上帝的作為（act of God）才是信仰的重點。<sup>25</sup>

布特曼接受海德格實存哲學的理由，除了他不認同將基督教信仰解釋為一種觀念論式的理性宗教，也不認同宗教史學派的心理學詮釋之外，主要因為海德格和狄爾泰重揭詮釋學，指出詮釋活動和詮釋的對象具有某種實存的關連，布特曼稱之為「生活關聯」（life-relation）。就像詮釋音樂必須先懂音樂一般，要解釋宗教文本，如《聖經》，也必須先有某種的信仰體驗。

雖然布特曼本身曾從事「形式批判方法」的《聖經》研究，後來也仍然承認歷史語言學研究進路的必要，但是比《聖經》作為「資料」更重要的是「去傾聽《聖經》對我們的現實處境所說的話，傾聽關於我們的生命與靈魂的真理」。<sup>26</sup>我們之所以能夠傾聽上帝的言語，那是因為存有論上人本來就與上帝有某種關係。如果說，《聖經》最基本的問題是理解人的存在，那麼人的存在意義只能從人和上帝的關係來理解。「上帝的問題和我自己的問題是同一的。」<sup>27</sup>

最後必須提到的是，布特曼的解神話詮釋學和他面對現代性時採取批判的態度有關。有人以為解神話以現代的世界觀消除了上帝的奧秘，其實正好相反，解神話旨在於掘發神話的深層意義，將上帝的啟示從各時代的世界觀中解放出來。對基督教信仰來說，構成最大的障礙正是現代的世界觀：科學的世界觀。科學使人誤以為可以認識自然法則，根據他的計畫與慾望來利用自然的力量，從而獲得安全感。殊不知這種人造的安全感不過是幻相罷了，真正的安全感只能在上帝的信靠中獲得。

除了科學技術，現代性的另一特色表現在主觀主義的自由（freedom of subjectivism）。這種隨心所欲的自由不是真正的自由，而是聽憑慾望與激情擺佈的假自由。真正的自由是順從的自由（freedom in obedience）：服從上帝的律法所得到的自由。<sup>28</sup>從布特曼對科學世界觀與主觀主義自由的批判，便可以明白解

---

<sup>25</sup> Ibid., pp. 25-26.

<sup>26</sup> Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, pp. 50-51.

<sup>27</sup> Ibid., pp. 53.

<sup>28</sup> Ibid., pp. 39-43.

神話詮釋學站在現代視域卻又批判現代性的立場。

接下來我們來看印順針對淨土信仰的解神話詮釋。印順批判傳統淨土信仰只求往生淨土，卻不知創造淨土與莊嚴淨土。此早見於答太虛法師書中所言「淨之與密，則無一可取，權攝愚下而已」。<sup>29</sup> 此判釋十分激烈，後來收於《淨土與禪》諸文，語氣較為和緩，然仍可看出其對傳統淨土信仰的不滿。雖是如此，這並不表示印順完全否定淨土思想。在其批判中，印順提出了「人間淨土」這積極性的理想。從稱名念佛，往生西方淨土，轉為創造人間淨土，其判釋的理據為何，是吾人所要釐清的問題。

這裡所說的判釋，其實就是中國佛教的「判教」或「教相判釋」，也就是「佛教詮釋學」。<sup>30</sup> 佛教史上的判教從《解深密經》的「三時判教」開始，一直都以「了義」與「不了義」的區分為主要問題。到了中國佛教的判教，則更關切教之圓與不圓的問題，或圓教與別教的區分。不同的判教系統表現出不同的教義立場。以天台宗而言，判教的方式大致可分為：〈1〉依說法之次序而有「五時判教」之說，〈2〉依說法方式而有頓、漸、不定、秘密四教；〈3〉依說法內容有藏、通、別、圓四教。華嚴宗則有「五教十宗」的判教。印順雖然對中國傳統佛教持批判的態度，其以「判教」的方式來建立他的佛教思想立場，倒是繼承了傳統的做法。

31

印順的判教為人所熟知者是大乘三系說：性空唯名論（中觀學派）、虛妄唯識論（瑜伽行派）與真常唯心論（如來藏思想）。於此三系，印順以中觀學派為了義，以唯識系與真常系為不了義。特別是對於真常唯心系以及建立於此系基礎上的中國佛教，印順批評為適應「神我」信仰的方便：「這一適應神學（為眾生故）的如來藏、我、佛性自性清淨心，是眾生本有的一『佛德本有』說，為『秘密大乘佛法』所依；在中國，臺賢都依此而說『生佛不二』的圓教。」此「佛德本具論」，不論是台、賢、禪、淨，或是後來的秘密大乘，印順直言其為大乘思想的「逆流」。<sup>32</sup> 印順對淨土的重新詮釋，必須立基於此三系判教的觀點來了解。

除了大乘三系說，印順也將印度佛教分為三期、四期或五期。以三期說，佛教的發展可分為佛法、大乘佛法與秘密大乘佛法三階段，基本上同於現代佛教史學者的分期。<sup>33</sup> 不同的是，印順的分期是批判性的，認為佛教在印度的發展因梵

---

<sup>29</sup> 印順，〈覆答《議印度佛教史》〉，《無諍之辯》（台北：正聞，1972 重版），頁 122。邱敏捷，《印順佛教思想研究》（國立中山大學中國文學系博士論文，1998），頁 203。

<sup>30</sup> Donald Lopez, Jr., ed., *Buddhist Hermeneutics* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1988) .

<sup>31</sup> 關於印順對中國傳統佛教的批評，見邱敏捷，頁 177-212。值得注意的是，印順的判教受到宗喀巴的影響很大。

<sup>32</sup> 印順，《契理契機之人間佛教》（台北：正聞，1989），頁 24。

<sup>33</sup> 同上，頁 9，44-45。

化、天化而喪失根本佛教的淳樸精神而走向衰敗。佛教的梵天化，在大乘運動興起以後開始流行。印順指出，文殊即是舍利佛與梵天的合化，普賢是目犍連與帝釋的合化，毘盧遮那佛則是取象於濕婆天，而龍王、夜叉、緊那羅王都成爲菩薩，這些都是佛教梵天化的證據。同時，神教的他力護持，如誦咒，也成爲佛教的法門。念佛法門的興起也出現於這階段，或求往生他方淨土，或求現生利益。求現生利益（消災、治病、延壽），固然「與低級神教、巫術相近」，即使求往生他方淨土，若不能體證勝義智慧，也是和一般神教求升天國無二致。<sup>34</sup>

印順對淨土法門的批評曾經引發了五十年代國民黨政府與教界的圍剿迫害，甚至於有淨土信眾燒毀印順著作的傳言。<sup>35</sup>檢討印順的淨土新論，我們僅特別注意他的詮釋方法。

首先是歷史文獻學方法。從歷史與文獻的考察，印順指出阿彌陀佛（Amitābha）義爲「無量光」，與印度、波斯的太陽神崇拜有關。大乘佛教爲了普應眾機，也就將太陽崇拜含攝進來。相對的，彌勒淨土則和月光崇拜有關。<sup>36</sup>不論是太陽崇拜或月光崇拜，這些都不是佛教本有的神話系統。佛教吸收這些外來的神教崇拜，猶如《新約》保有猶太教與諾斯替教末世論神話一般，若不加簡擇，往往流於本義不彰，神佛不分。如上所述，十九世紀歐洲以歷史語言學方法研究宗教（包括東方宗教），此學風經由日本學界，影響部分中國佛教學界。印順雖非嚴格意義的歷史語言學家，僅以漢譯文獻爲主要的研究材料（透過法尊的翻譯認識藏傳佛教，日文翻譯認識南傳佛教），然而不妨害他將其佛教思想建立在歷史文獻研究的基礎上。歷史文獻學研究本身即有解除神話的功能，若未有第二層次的詮釋（待下詳），其引起舊有信仰的失落，乃是必然之事。如韋伯所言，以理性爲主的知識活動，本來就具有「除魅」的作用。印順著重佛教史研究，因之造成某些傳統信仰的動搖，引發傳統信眾的反彈，乃是可以想見的。

印順的歷史文獻學的進路，揭露淨土信仰裡外來的神話學根源，基本上是「歷史化」或「脈絡化」的詮釋工作。將信仰予以歷史化與脈絡化，也就是將信仰置於歷史的脈絡中，首先喪失的是信仰的超越性。印順並非不知道其「淨土新論」可能造成的破壞性詮釋效應。正好相反，印順正是要藉由解神話的步驟以導正佛教在梵天化過程造成「專重如來果德，忽略菩薩智証」的歧出。印順指出：「淨土行者的專事果德讚仰，少求福慧雙修，不求自他兼利，只求離此濁世，往生淨土」。<sup>37</sup>這種淨土信仰的歧出，可以在歷史脈絡上追溯其神話源頭，此神話源頭

---

<sup>34</sup> 同上，頁 41。

<sup>35</sup> 印順，《平凡的一生》，頁 62-75。江燦騰，〈戰後台灣淨土思想的爭辯與發展〉，收於《台灣佛教百年史之研究》（台北：南天書局，1996），頁 429。

<sup>36</sup> 印順，〈淨土新論〉，《淨土與禪》，頁 16-25。

<sup>37</sup> 同上，頁 29-30。

一旦揭露，後來歧出的信仰自然遭到動搖。

在解構之後，印順接下來的詮釋任務便在於重建淨土信仰的積極性意義。他所重建的淨土「新論」，有幾項要點：

第一，印順指出傳統淨土信仰的阿彌陀淨土只是十方淨土之一，還有其他種類的淨土，彌勒淨土與阿□佛土最值得強調。一般人知道彌勒菩薩居兜率天，有兜率淨土，印順指出，其實彌勒淨土思想在於實現人間淨土。印順接著指出多部以彌勒下生的疑偽經，反映出中國百姓建立人間淨土的渴望。歷史上出現的白蓮教反抗運動，就是以彌勒出世為號召。可惜在儒家以家本位的思想限制下，無法實現。<sup>38</sup>從印順對彌勒淨土的同情，可看出他在政治上社會主義的傾向。

至於東方的阿□佛土，印順認為因其強調發心及智証，比阿彌陀西方淨土來得根本。只有從發菩提心，悟其法性，才能修行成佛。印順強調彌勒與阿□淨土的殊勝，旨在於突顯專求西方淨土之信仰的偏頗。

第二，淨土的現代詮釋。印順將淨土的意義分為：(1) 自然界的淨土，此為依報；(2) 眾生界的淨化，此為正報。自然界的淨化，從淨土經典的描述看來，不僅富於園林建築之美，對於物質文化也有正面的肯定。<sup>39</sup>

關於眾生界的淨化，印順分為三點說明：(1) 經濟生活的淨化：在淨土中，「各取所需，各得所適」。印順繼承太虛的立場，認為佛教在政治與經濟是「無政府的社會主義」。(2) 社會的淨化：即使在男女差別的人間淨土，也沒有男女相互佔有的家庭制度；即使有家庭制度，也不應有私有財產。這不僅是社會主義，根本就是共產主義的理想。由此可見，當年印順遭到中國佛教會密報為共黨宣傳，固是肇因於教內鬥爭，然平情而論，印順從佛教立場同情社會主義，不僅十分自然，也是佛教回應現代性最為鮮明的立場。除了批評家庭制度與私有財產制，淨土也沒有種族歧視，超越狹隘的國家主義。(3) 身心的淨化：淨土中的眾生無我無我所，從而才有真正的平等與自由可言。

從印順對淨土理想的描述，我們清楚地看到他回應現代性所佔的位置。這位置就是無政府的社會主義。轉過來說，就是這詮釋的位置使他不得不去批評傳統的淨土信仰。對照當今那些打著「人間佛教」旗幟的諸山佛教無一不在政商翼護下發展為龐大的宗教事業，印順的社會主義立場在台灣思想光譜上顯得十分突兀孤拔。

第三，淨土的真義在於創造淨土與莊嚴淨土，不是往生淨土。印順又說，淨土的實現是攝導者與受攝導者的共同成果，不是唯佛一人所造，而是佛、菩薩與眾生互相增上展轉共成的。「菩薩是啓發的領導者，要大批的同行同願者，彼此

<sup>38</sup> 同上，頁 16-20。印順十分強調淨土的社會性與政治性，見同上，頁 153-157。

<sup>39</sup> 同上，頁 9-15。

結成法侶，和合爲一的共修福慧，才能共成淨土。」<sup>40</sup>印順的淨土實現，終於以宗教社團的實踐作法，印證了嘉達美所言「應用」(application)於具體情境是詮釋的基本構成要素。<sup>41</sup>

#### 四、結語

詮釋學發展至今，蔚爲潮流，成爲當代哲學的主要系統，然溯其源頭，其原爲解經學乃蘊生於任何宗教傳統裡，本不限於基督教。只是基督教的神學一向和哲學關係密切，解經學發展爲普遍的詮釋學與哲學的詮釋學之後，成爲人文科學與社會科學的方法論資源，就不再侷限於解經學的傳統。待詮釋學輾轉傳播到漢語學界，除了基督教神學界以外，幾乎遺忘了詮釋學和宗教傳統的原始關聯，這不能不說是一種奇怪的現象。即使漢語神學界能夠注意到詮釋學的宗教關聯，也同樣地忽略了其他宗教傳統的解經學研究。倒是在八十年代的北美宗教學界，開始陸續出現關於佛教或其他中國傳統的詮釋學研究。我在本文比較布特曼和印順的解神話詮釋，可以追溯到八十年代時接觸詮釋學的一些想法。當時一邊讀詮釋學，一邊研究佛學，發現佛教裡有非常豐富的詮釋學資源，其中各種系統的判教便是。可惜的是，現代漢語佛學界並不熟悉詮釋學的發展，無法進行對話。這篇文章若有任何價值，大概就在於架起基督教和佛教之間的詮釋學橋樑吧。<sup>42</sup>

本文也特別指出，詮釋學和現代性的關聯是不能忽略的主題，上面關於布特曼和印順的解神話的探討即可以支持這種看法。詮釋學有一項洞見，認爲理解(understanding)以語言性(linguisticity)和歷史性(historicity)爲其基本性格。理解的活動不是在絕緣的真空中進行，而是在傳統恆已作用的意識中進行，此傳統乃透過語言而發生作用。這種觀點和笛卡兒以降的現代哲學不同，後者僅從純粹的思惟主體來說明理解的活動。從這一點來看，詮釋學和現代哲學之間就存在著張力。這種帶著不滿的張力除了基於知識論立場的差異以外，還有在實踐層面上立場的差異。詮釋學家，不論在神學或在哲學上，對於在實證科學的主宰下造成存在意義的失落總是感到憂心。如何回復存有意義的整全，成爲詮釋學的主要任務。海德格、嘉達美、呂格爾、布特曼，都屬於同一陣線——呂格爾稱之爲「信仰詮釋學」。詮釋學在實踐上批判現代性的立場才是決定他們的文本詮釋的主要因素。

反過來看現代中國哲學與宗教傳統的詮釋，情況就顯得較爲複雜。即使在傳

---

<sup>40</sup> 同上，頁 40。

<sup>41</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Crossroad, 1989, Second revised edition), pp. 307-309.

<sup>42</sup> 參見拙著〈多音與介入：北美的佛學論述〉，收錄於《空性與現代性》。

統主義裡，對於來自西方的現代性無不抱持肯定的態度，甚至於批評某些自家傳統，都不奇怪。現代中國佛教雖然守舊者居多，然反傳統論者，如南京內學院和印順批評中國傳統佛教，倡議回歸佛教本義，或主唯識，或宗中觀，試圖將佛教解釋為「理性的德行的宗教」<sup>43</sup>。印順提出「人間佛教」、「人間淨土」思想，即反映出他對現代文明的核心價值，如科學、平等、自由的肯定。印順的宗教立場，從現代東亞佛教的脈絡來看，可以和日本「批判佛教」歸於同一陣營。<sup>44</sup>這當然影響他的詮釋態度。有趣的是，不論是日本的「批判佛教」學者，或是中國的呂澂、印順，都具備傑出的歷史文獻學訓練，這使得他們在「解神話」的詮釋上更為直接，不同於布特曼之充滿辯證性。

布特曼與印順的解神話，雖然其根本立場不同（這當然涉及了基督教與佛教的根本差異），但是雙方的詮釋都經過「改寫」的程序：布特曼將神話話語（mythological discourse）改寫為實存話語（existential discourse），而印順則將神話話語改寫為社會實踐的話語。這類話語的改寫，往往具有強烈的實踐效應。起碼就印順的「人間淨土」思想而言，受到印順影響的台灣佛教團體都因之具有明顯的社會介入的性格。台灣的人間佛教成為社會介入型態的宗教，其思想種子可以追溯到印順在五十年代提出的理論，這後來的發展可能連當時的印順都無法預想得到。

最後，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。古代有古代的神話（世界觀），現代也有現代的神話（世界觀）。問題是，世界觀往往障蔽了真正的信仰與智慧。印順則認為佛教中的神話是為適應眾生根機的方便，有問題的不是「神話」，而是「神化」。根據佛教的說法，或許可以這麼說，二人皆同意神話只是世俗諦，如何從世俗諦了解勝義諦，才是真正的詮釋學問題。

---

<sup>43</sup> 印順，《契理契機之人間佛教》，頁 35。

<sup>44</sup> 關於日本「批判佛教」思潮，參見賀照田主編，《學術思想評論》第七輯「東亞現代性的曲折與展開」（吉林人民出版社，2002）。該輯收錄關於「批判佛教」九篇論文，包括〈「批判佛教」思潮〉、〈形上學、苦難與歡娛的佛教〉二篇拙文。