

# 现代性背景下的宗教理性化

## ——略论释印顺与布尔特曼的解“经”路径

周菲菲

(华东师范大学 哲学系,上海 200241)

**摘要:**15世纪以降,欧洲人文主义者与启蒙思想家就以理性为旗帜不断的批判宗教;亚洲至少自20世纪始,“反宗教反迷信”的社会潮流对宗教价值的批判与质疑也从未停止。宗教亦以其“理性化”对此潮流进行回应和纠正。就宗教和理性相对于“超越性”的关系来说,宗教理性化包含了两方面含义:不仅仅是韦伯所说的“祛魅”,而且还包含着将超越性重新带入已经变革了的现代生活。这一大背景催生了不同宗教内部以理性旗帜维护自身生存的思想家,他们主要做法是重新诠释宗教文本经典,解构传统宗教“神秘”的外壳,使其中的核心价值与现时代人内心所最需要的重新建立紧密联系。基督教阵营中布尔特曼对《圣经》的“解神话”操作与佛教阵营中释印顺的“以佛法研究佛法”是具有代表性的尝试。

**关键词:**超越性;释印顺;布尔特曼;解神话;宗教理性化

**中图分类号:**B151;B261 **文献标识码:**A **文章编号:**1003-8477(2019)07-0063-12

**DOI:**10.13660/j.cnki.42-1112/c.015132

### 引言:现代性<sup>①</sup>背景中的“超越性”

“现代”作为一个时间概念,早在西方中世纪前就被使用,中世纪时用于《圣经》注疏。它表示相对于“暗色以往”的“光明当前”,从一开始就带着对“未来”的指向和美好的期望,而“未来之路”就意味着使“当前”“现代化”。从这一角度讲,作为一个社会学或经济学概念,现代化可以表示任一社会朝向未来演化的过程,其中蕴含着希求更好生活的主观意愿。这意味着社会在其每一阶段都有相应于彼时的“现代化”任务。“现代化”作为一个特指的概

念,它首先是指16—17世纪以降西方科学革命导致的社会政治经济等方面发生史无前例的、急剧变化的过程,其次指在这一转变的倒逼下,经济技术欠发达的国家追赶先进国家水平的过程。这意味着后发国家,比如中国,至少在一开始是以各种方式被“冲击着反卷入”这一进程的,不论如何,现代化进程中一系列问题再也不可能只是别人的家务事。

“现代性”早在17世纪的英语中就有使用,至今虽意义纷繁,但总是意指“成为现代”或“使现代成为现代的”那种东西。<sup>[1](p337)</sup>这是一个反思性概念,

作者简介:周菲菲(1986—),女,华东师范大学哲学系博士研究生。

①我们可以用诸多外国概念勾勒“现代化”这一事关全体人类的庞大历史进程。中国学者在20世纪30年代开始正式使用“现代化”这个概念。20世纪50年代,“现代化”概念和理论在西方和其他发展中国家广泛兴起。“现代性”相关概念则是在20世纪末才被中西学界普遍关注讨论。“现代”“现代化”“现代性”,其中每一个概念都有很多种定义和解释。

它力图寻找现代化进程的本体论根据。作为一个哲学概念,现代性指的是在现代化过程中展现的人所面对的新的整体境况、所呈现的新的心理态度和价值观等,人们希望通过这种描述来解释和定义社会生活的巨大变化。这些新的东西与“传统的”截然不同,其中既包含着对既往传统有意无意地抉择,也包含着其对自身的反思与批判(所谓“后现代性”)。如果说每个时代面对其未来,都是正在进行时的“现代化”,那么每个时代也都有正在进行时的“现代性”及其问题。

而在存在论角度上揭示出来的人的基本境况并没有“前现代”与“现代”之分,只不过这种基本境况恰好是在当前的现代化过程中作为现代性内容的一部分被呈现出来而已。之所以它出现在当前的现代化过程中,是因为现时代所蕴含的巨大威力把所有人——信神的或不信神的、信佛的或不信佛的等等都置于共同的命运之中,这个命运威胁到每一个人个体的生存及其生存的意义,使人们不得不去重新拷问何为存在、何为人的存在、何为人的存在的意义。而这种拷问一旦全面展开,人们就会变得对现代性及其隐忧更加敏感,更加无法容忍。对于西方来说,早在19世纪末20世纪初的哲学转向已清楚地说明了这点;对于中国,借助清末民初的西学东渐,现代性问题也猛然间被点亮。尽管任何一个时代的人都未曾真的经历过那种托梦给传统的理想中完全统一的生活,但前现代的生活对于已经处于现代性之中的我们来说,相比现时代的生活至少总体上温和一些,而现时代的生活总是让我们感到一种近乎极端的冲突(不论是利益上的还是意义上的)与支离破碎。

对人的存在及其意义的反思本身就意味着对人的现状的可能的超越,尽管它可能尚且展现为思维层面的变革上。这点不论对于哲学还是对于宗教都是如此。就理性作为对这种现状进行理性反思的意义上讲,理性本身包含着人的超越性,或说理性反思是人对其自身的超越性的使用。这种使用的结果是:人一次又一次的重新发现自己的超越性

——从哲学中,也从宗教中。无疑,哲学反思的超越性和宗教的超越性有所不同,不同宗教超越性的内涵也不尽相同,但只要这些“超越性”都意味着使人通过不断意识到自身的有限性和基本处境,从而让爱引导人的生存欲望,打开人的无限可能性领域并以自由之名呼唤人自己做出生存决断且承担其后果,就不必纠结于这种超越性是属于哲学的还是属于宗教的,是属于基督教的还是属于佛教的。只要我们接受超越性是蕴涵于人类理性之中的,不论它被认为是“原生”的还是“被给予”的,我们都不必纠结于“理性”这个概念是否或者怎样与宗教为敌,它是与基督教为敌还是可以同佛教相容。

### 一、宗教的超越性与宗教的理性化

超越性是所有宗教最核心的价值,即超越有限性,如“自我”的、认知的、时代的、社会生活等方面的局限,乃至学科间似乎不可逾越的界限等。由于各教义体系的类型和结构不同,宗教超越性的体现方式也有差别。

唯一神教<sup>①</sup>的超越性通过有限的人对全能神的仰赖体现出来。此一全能的超越者自始至终都是自身完满的,由于他中无任何局限,因此他对其自身而言无所谓“超越”。人对其自身的超越需要神引领,虽则人亦不能在此种对自身的超越中,超越彼原则上已设定的人之为人的有限性。这种引领主要是以神启和神迹来表现,这与理性的思考、分析和判断所得到的信念大多很不一致。然而,在这种结构中,保持对神有和神迹之信仰的第一性无疑是使人不断进行自我超越的逻辑条件、内在动力、精神支持乃至将之强化为“绝对命令”般的强制性。因此,当理性(理智的)的信念与教义信仰要求严重冲突时,理性(理智)将受到信仰的否定。这种否定往往用“信仰是超越理性的”这一表述委婉地表达出来。

佛教的超越性同样需要一个超越者作为载体,但此一超越者(佛陀)乃是一个人经过漫长的修行,最终超越了他自身以及三界六道<sup>②</sup>的一切的局限性,成为一个完全觉悟者。他并非是神,但同样是

①这里主要讨论基督教福音派(路德派)。

②佛教将众生世界的生灭流转变按其欲念和色欲存在的程度而分为欲界、色界、无色界三种,统称为三界。“欲界”众生自上而下可分为地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天人六种。“色界”与“无色界”众生均属于天人道,称为“六道”。

无限圆满的。人对其自身的超越同样需要此一超越者的引领,但由于人以及此一超越者在原则上均被设定为“空”,因此,使人不断进行自我超越的逻辑条件、内在动力,乃至作为对自身的“无条件”的要求,首要的是对“空义”,即对“人有无限的可能性”的信仰。对佛陀本人的信仰则更倾向于获得一种强烈的精神鼓舞,而佛陀的引领也主要是以指点迷津和以榜样的力量来实现的,这种关系类似于老师和学生。相对于对神和有奇迹的信仰,佛教对“空”的信仰更不容易与理性的信念发生冲突;相对于超越者之引领作为神启和奇迹,佛教中以指点迷津和高悬榜样作为引领的方式是与理性对解释力、可理解性、明晰性和逻辑性等方面要求相当契合的。佛教的历史更多地表现出信仰和理性的自主配合,甚至佛教一度也被认为是“非宗教、非哲学;是宗教、是哲学”,这在根本上便是作为宗教性信仰之内容的“空”在特定情况下也同时被作为一个理性完全可以接受的基本信念而达成一致。

无论一种宗教在何种程度上可以与理性兼容,其在逐渐形成和大范围传播的过程中,总是离不开神秘之事,比如神话和神迹等。宗教中充满神话,毋宁说它是越来越精致的“神化”思维的结果。在人类本能的寻求稳靠感的过程中,这种原始的思维具有天然优势,因而也是惯性巨大的。只要寻求稳靠感的意志犹在,“神化”的思维就不可避免,“神话”就会源源不断地被制造出来。从这点来说,只要宗教中出现了经验可理解范围之外的具象的“他者”,并出现了这个“他者”与人的具体互动,“神化”甚至“神话”这些称谓,就既可用在有神论宗教上,也可用在无神论宗教(比如佛教)上。在宗教中,“神话”是由信条搭建起来的一个个教义框架之间不断变化的填充物,它是彼时世界观、价值观等综合的戏剧性表达。“神迹”在其中既是一个个独立的情节或事件,又是联结诸教条的关节,还是佐证宗教信念的证据——以不可思议之事证明不可思议之理。“神化”的思维就其好的方面来说,是充分表达了人想理性地理解和把握自身、想超越自身局限性的愿望,它保存着人的超越性;就其不好的方面来说,这种思维的产物一旦被客体化就反过来使人更不能理性地理解和把握自身,连这种求超越的意志都会被它神秘的虚假的“超越”所欺骗、消解。

宗教的超越性既可存在于其神秘之中,又可存

在于其理性之中。反言之,可以通过两种方式对超越性有所意识:一种是诉诸神秘之事,另一种是诉诸理性。神秘之事以神话和奇迹的方式表现自身,理性则以同时既反对神化(神秘化)又反对理智化(知识化)的哲理性阐明来表现自身。超越性的两个寓所间始终存在张力。当神秘之事本身的吸引力使得人们将超越性放逐到意识之外时,它本身就蜕变为无效的语言和幻想。这种情况不因信仰体系的差异而不同,它在佛教与唯一神教的历史中都多有发生。此时,人们需要运用理性穿透神秘之幕,借助理智,以“去神秘化”的批判将超越性重新引入哲学思维和现实的日常实践中去。关键在于,去神秘化的方法能否取得实际成效:既对个体有效,又能通过诸多个体的共鸣而成为相对普遍有效的。它首先需要依靠理论层面的逻辑自洽、解释力与说服力提供一种可能性,而并不仅仅依靠宗教事业的实际效果来判断。

随着现代性在世界范围内铺展开来,先后浮现了两条对抗性日益明显的思维倾向。一种是科学思维,它要求把一切置于经验的、逻辑的甚至量化的解释之下,并抛弃那些不能进入其解释系统内的东西。相对于原始的“神化”的思维,这是人寻求稳靠感的高级思维。15世纪以降,欧洲人文主义者与启蒙思想家就以理性为旗帜不断的批判宗教;亚洲至少自20世纪始,“反宗教反迷信”的社会潮流对宗教价值的批判与质疑也从未停止。就科学思维将理性从宗教的神秘主义和信仰主义中解救出来说,其积极意义无疑巨大。但因其试图将人的全部生活纳入一种统一可控的机械运转秩序,反而创造出另一种“经济的、技术的、物质的神话”,使人同样在寻求稳靠感的过程中迷失自身。这相当于把孩子和洗澡水一起倒了——科学思维彻底否定宗教的同时,既没有给人的超越性提供可能,也没有保存植根于宗教中的超越性。另一种则是对这种高级思维极端化的后果进行的反思,它的要求是放弃对根本的稳靠感的寻求。这种观念沿着三条相互交织的路径展开:一种是相对主义,它不承认有普遍唯一的真理或标准可以信奉、不承认有绝对的客观性可以依靠;一种是存在主义,它试图在正视人的不可逃脱的基本境遇的情况下为人打开生存的无限可能的空间,强调生存的开敞性和可能性,主张每一个个人独立承担所有的生存决断以不断超越

现成的自我；一种是信仰，它主张放弃一切在经验生活中对稳靠感的追求，并在这种对人间稳靠感的不断放弃中获得对不可思议者的确信——深受存在主义哲学影响的布尔特曼眼中的基督教和释印顺眼中的佛教至少就这点来说并没有什么不同。

对于宗教来说，对20世纪反宗教导致的“过度祛魅”纠正，也有两种不同的思路：一种是对象化思维的反面，即由神秘主义或信仰主义承担起这种反拨；另一种反拨的责任则是由超越对象化思维的反思性哲理思维来承担的。如果我们认同理性本身包含着超越性且和理智有所不同的话，那么就可以说，长期和宗教对垒的不是理性，而是理智。<sup>①</sup>现代化在文化方面主要特征是理性化，对于宗教来说，就是宗教的理性化，不论这一理性化的过程是被动还是主动，是在无意识中缓慢进行的还是有意识的做出抉择。就宗教和理性相对于“超越性”的关系来说，宗教理性化就包含了两方面含义——不仅仅是韦伯所说的“祛魅”，而且还包含着将超越性重新带入已经变革了的现代生活。这是宗教理性化重大的任务的两个步骤。在一个更大的视角中，宗教理性化的内在方面是宗教自我理解的加深，外在方面是宗教为了适应现代社会所做的改革。同时，它也是现代性对自身进行反思并将其付诸实践的一部分。

上述相似的处境催生了不同宗教内部以理性旗帜维护自身生存的思想家，他们主要做法是重新诠释宗教文本经典，这种诠释首先要解构的正是传统宗教“神秘”的外壳，使其中的核心价值与现时代人内心最迫切的需要重新建立紧密联系。不同宗教展开的诠释路径依此相同背景而可比较。

意识到自己历史使命的宗教家，就是在其各自宗教的超越性之光因遗忘和阻滞而暗淡的时候奋力使之重新明亮起来的解释者和实践者。基督教阵营中布尔特曼<sup>②</sup>对《圣经》的“解神话”操作与佛教阵营中释印顺对佛教诸经典的“非神化”诠释是具有代表性的尝试。

## 二、释印顺的“非神化”释经——以佛法研究佛法

<sup>①</sup>“理智”在康德认识论中，它是无法触及形而上学的知性；在雅斯贝尔斯生存哲学中，它是理性唯一可用的工具；在科学主义语境下，它是与情感意志相对立的科学理性；在韦伯宗教社会学的意义上说，它是与价值理性相对立的工具理性。

<sup>②</sup>鲁道夫·布尔特曼(Rudolf Karl Bultmann, 1884—1976)德国路德派神学家，任教于马堡大学，从事新约圣经研究。

如果把对现代性的反思作为现代性的一部分，那么19世纪末的汉地佛教所面临的境况便是被突如其来地卷入已经包含了自我理解的现代性中。自宋以降各种原因导致的义学衰落，已经无法使人真正运用佛教义理去使佛教理解这种蔓延着的背景并对其做出反应。随着西方知识和哲学的涌入，摆在佛教面前的既有现代性精神的高明，又有对现代性弊病的严厉批判。太虚和印顺以在这种处境中所做的工作是这样一种伟大的努力：他们在一定程度上接受了现代性的眼光和态度（而不是情感性的、过于信仰的）并以之重新思考佛教，他们从佛教教义中蕴含的根本精神之中获取力量、理性与方法去解救佛教的危机，同时也治疗着现代性的疯狂——这正是佛教理性化进程的契理契机之处。这种佛教的自我理解就是从那一时代开始的佛教理性化活动，这一进程如今仍是任重道远。

（一）从佛教的超越性看印顺学的佛教理性化路径。

“超越”在广泛的意义上，首先意味着要意识到人无法逃脱的基本处境、人的局限性，进而意识到人在其一生中受这些处境和局限的作用做出的行为、形成的观念（它们往往会给人的生存和对生存的信念带来极大的负面影响）及其相互作用的机制。其次，它意味着要寻找一系列途径来超越这些困境。反思的哲学并不许诺它提供的超越之路会使人摆脱基本处境和根本局限，但它既提供了诸多道路使人通过理解自身而建立新的观念并改变行为，也提供了走向超越之路的精神激励。与此不同，宗教的超越更“彻底”，它们既提供超越当前具体现状的道路，也通过这一方式展示出一条条使人超越人的基本处境和根本局限的道路——对于佛教来说，就是出世不离世间、出世间法不离世间法，通过学习、修行达到证悟“缘起性空”的般若智慧，最终超出三界六道，成就佛道。

“诸行无常”“诸法无我”“涅槃寂静”是佛教的三法印，用来甄别佛教、印证各具体说法是否正确，

它是佛教独有的特征。佛教认为人属有情众生,<sup>①</sup>既有本来不生不灭的真心(佛性),又有无明、执着。前者意味着人人皆有成佛的可能性(汉传佛教特别强调此处),后者主要指众人不明缘起性空的道理,对一切事物尤其是“自我”非常执着,只有通过一系列修行才能认识并亲证到:一切世间诸要素都在生住异灭中,绝非恒常不变(无常);一切有为无为法都是条件的成熟或不成熟所致,没有独立的作为主宰者的实体,没有实在的“我”(无我),才能达到不生不灭身心寂静的解脱境界(涅槃寂静)。就人作为一种能思维的动物来说,三法印是将进行对象化活动的主(思维者、主观面向)客(被思维者、客观面向)双方的分离(乃至对立)关系转变为一种无尽的、处在变化之中的相对性关系而使主客二者不断地、一次次重新获得统一,这种统一在这一过程中体现为一种连贯性。由一实相印“缘起性空”所展开的“无我”“无常”两法印作为对治方法作用于人(破执),展现为如下情况:针对作为人生存内驱力的情感和欲望,“无我”用以破除对有关自我、神我以及一切事物之实有性。它迫使主体通过不断致思自我及其一切对象在被直接经验到的不断变动中的关系来一次次重新捕捉两者的定位。这一方面使得主体与其对象的分离性不断被克服,同时也通过对一次次重新定位活动的体验,使得“无常”被经验地理解并将其作为一种“本来的样子”而加以承认。针对人普遍具有的一般思维工具(理智),“无我”对此“无差别的理智主体”的作用,在于通过以“无常”宣告唯一的、绝对无矛盾的世界图景是不可能的,迫使主体反思经验的、有限的力量在面对万物的流变性与无限性时,其活动的产物(即知识与其客体)的相对性,从而放弃在经验领域追求绝对和稳靠感的执着。针对不断创造着思维图景的心灵,“无我”对实有性的解构促使人对思维图景中被投射的人格性进行反思,连合着“无常”对恒常与绝对的意义进行消解,使人在思维的创造活动中意识到其自身及其造物之间的那种始终在不断变化着的、相互构成着的关系。“涅槃寂静”是出世归旨,这一法印意味着彻底转变人对自身和世界现有的各种观念(这些观念往往是基于在经验世界寻

找稳靠感的、以一个经验的“我”的绝对存在为前提的“执念”),从而使人能够始终明晰地觉知其自身一切维度普遍而相对的无尽关联。出世归旨并不在任何意义上表明要与世间(社会群落和社会化的生活以及认识论意义上的经验世界)决裂。使觉知明晰化的过程是没有终点的。由于这种对“执念”进行转变的方式并没有一个经由主客分立的思维而规定的先验理念作为指导原则,因此这一无终点的过程也不会以导向与某种先验理念相符合的结果作为归宿,因此其不仅是无终点的、无终结的,而且是无终极的。

对佛教的超越性讨论至此,实际上很容易理解为何从三法印中能够自然地并且是在逻辑上展开大乘佛教注重出世不离世间、自利利他、广度一切众生的义理宗旨和悲智并重的实践要求。它来源于人意识到其自身内、外的种种相对性,体会到主客不离不即的关系时,自然萌生出来的情怀——特别是“无缘大慈、同体大悲”的卓越精神。慈悲并不来源于戒律,即某种高级存在者施与人的意愿或要求。戒律不过是对它的表达,并且使它在生活实践中具有清晰的可操作性。亦能够很容易理解为何从佛教内部能够自然地并且逻辑上地包含那些与现代性相契合地对神秘之事进行解构的因素,以及一种类似科学精神的强调理性分析、客观明晰的因素。释印顺曾指出“佛法是重理智的宗教,不仅是信仰的”,<sup>[2]</sup>此言实不虚。

释印顺的佛教理性化思路在于拨开历史演进中的佛法的梵化(神秘化)因素,以此回归佛法根本,即设法使隐匿在神秘之事中的佛教的超越性——那种紧紧关联经验的、自力的、超越自我与时代的、没有终极的超越性在理性中被强化。这一路径中存在着双向反思,它既包含了对工具理性主导下将人物化、有限化、对象化的思维方式的反思,又包含了对神秘主义之将人的当前存在虚无化或者绝对化的思维方式的反思。在这种反思中,佛教性空义的超越性不仅通过学术被表达,也得以在现实生活中实现其力量。相比主张神创、神有论的宗教,佛教“缘起性空”的根本教义使它不会过于倾向神秘主义。释印顺认为,在公元前50年—公元200

<sup>①</sup>在佛教中,“有情”指众生本来具有不生不灭的真心(佛性)。六道中众生皆为“有情”,汉传佛教一般认为有情众生皆有成佛的可能性。

年间,佛教在印度逐渐出现了低级天的鬼神化倾向,乃是被印度的神教所同化,因此在对佛教做出抉择的时候应对此一时期慎重处理,应立足于原始佛教之淳朴的基础上弘阐中期佛教的行解。<sup>[5]</sup>据此,可将其思路称为“非神化”,以区别于科学理性对超自然事物的“去神秘化”,同时区别于布尔特曼对新约《圣经》的“解神话”。<sup>①</sup>

释印顺选择用“学术”<sup>②</sup>的方式展开“非神化”的思路。学术化是一种知识化路径,也只有它能够进入以追求客观性认知为主导的话语体系之中,从而对现代知识和实证主义做出旗鼓相当的回应。“非神化”首先意味着去除被研究之物的神秘因素,使其成为可以被重新解读的,可用清晰的语言去表述和探讨的。它要求打破既定解释的权威性,从而在新的解释中释放可能性。因此,无论是佛陀本人、各个宗派的思想或者是佛经,无论它们在历史中或者在彼时代是怎样的被神秘之维所保护着,均被印顺作为可以加以研究的佛法平等如一的对待。现代理智主义不承认超自然之事,释印顺无意去否定它,甚至无意去这样区分,因为在他的理解及其方法论中,一切皆是佛法,需要否定的只是把本来处于相对性中的东西绝对化的这种执着,而不需要去建构一个分别自然与超自然的分割线。因此,对于印顺来说,佛教人间化与人本化的强调是佛法在开展流变中的一种根据当前处境所应当做出的方向性的调整,为此必须弱化那些阻碍转向的因素,这绝不意味着断然否定什么。这是释印顺所采用的知识化路径与现代理智主义的知识化路径含义的本质不同。虽然释印顺并没有明确的区分“知识性”与“理性”,但此处的知识性无疑不同于一般的学术化意义上的知识性,而是一种关于人的生存境界、生存深广度的“知识”——这便属于理性的范畴了。因此,印顺的佛学的知识化路径实际上别具一

格地补充了纯知识化的外部研究的不足,这应当是一种更值得重视的佛教理性化路径。它是开放的,且不会伤害佛教徒的宗教感情。

## (二)超越知识化的印顺佛学方法论。

侯坤宏教授详细的考察了人间佛教思想史,指出:“印顺以史的眼光来看印度佛教思想的发展与演化,这在中国佛教界可说是创举,无先例的。”<sup>[4](p57)</sup>但笔者觉得还不够。释印顺是佛教史上第一个自觉地将佛法作为切实可操作的、进行现代意义上学术研究的方法论来看待的。这种对佛法的“方法论化”并没有弱化其超越性,它仍然是一种观法、修行实践和通向佛教最高归旨的道路。无论这两点中任何一点,印顺都已远远地超越其所具有的历史学眼光与考据学方法。更不必说他融会贯通了佛法与作为人文学科一般方法论的历史学方法,这无疑将给佛教本身与人文学科的研究带来诸多启发。

印顺进行学术研究的宗旨是“以佛法研究佛法”。他对此有非常清楚的解释:作为方法的佛法是佛法的根本法则,作为研究内容的佛法是佛教的一切内容。而一切的一切都不出正法,所以也就是以“三法印”来研究一切。<sup>[5](p2)</sup>印顺就此提出他的方法论纲领:“因为无有常性,所以竖观一切,无非是念念不住、相似相续的生灭过程。因为无有我性,所以横观一切,无非是辗转相关、相依相助的集散现象。因为无有生性,所以直观一切,无非是法法无性、不生不灭的寂然法性。”<sup>[5](p2)</sup>这一纲领应用到具体的研究中,就成为三法则:

诸行无常法则:首先必须承认佛法(佛教思想、制度等)在不断的演变中,是受着无常法则所支配的。因此,若把它看成一成不变的,或以为佛世可以变异而后人只能遵守,或以为唯有祖师才能酌量取舍而我们只能遵守,这样就是违背了诸行无常法则的佛法。<sup>[5](p2-3)</sup>可见这一与宗教经典文本化<sup>③</sup>的含

①参见本文第三章。

②本文中使用的“学术”“学术化”主要指的是在研究中使用考据学的方法,以及注重对文本研究所应保持的开放和客观性态度,而后者之中就包含着需要充分考虑到不同文本自身的特点进行研究这一要求。

③此处是在宽泛意义上使用“宗教经典文本化”这个概念。其指将宗教经典首先地看做是与其他文本地位平等的可用作客观的研究和分析的文本。其要求是首先不将宗教性的文本看做“神圣”不可研究的,而是可以采用各种用来分析其他类型的文本的方法来分析宗教性的文本。这一操作有两种基本倾向,一种是考据学的,倾向于客观实证;另一种是诠释学的,倾向于(被隐藏的或者可能的)意义阐明。在文本研究中,这两种基本倾向也时有交融。

义毫无冲突的法则,并不是直接来源于接受了现代性科学思维的直接要求,而是直接且自然地由佛教根本教义内部推导出来的。因此,佛教经典解释的非神化思路在根本上是受到教义保障的,如果将历史学和考据学方法作为在这一法则指导下的具体操作方法来看,更是相当合情合理。释印顺通过详细的举例分析和辨析,说明了如何用无常法则指导研究<sup>①</sup>——这并非不是一个历史学者的态度,但又明显的不同于建构主义的历史学态度。在历史学的主观性和客观性两个极端之间,印顺始终保持着中道,他同时批评了一种极端的客观主义:“现代的佛法研究者,每以历史的眼光去考证研究。如果没有把握正确的无常论,往往会做出极其愚拙的结论。有人从考证求真的见地出发,同情佛世的佛教,因为鼓吹锡、暹式的佛教而批评其他的。这种思想,不但忽略了因时因地地演变的必然性,并漠视了后代佛教发掘佛学真义的一切努力与成果。……从诸行无常生灭的见地去看:前一生灭系与后一生灭,前因后果的钩锁演变,不是命定的进化与退化。不论是佛法全体,或其中某一思想、某一制度、某一行法,都在或上升或下降或维持现象中推移。在每一阶段中,还有新的确立,旧的废弃。从个别观察到整体,是异样复杂的。愈古愈真者,忽略了真义的在后期中的更为发扬光大。愈后愈圆满者,又漠视了畸形发展与病态演进。我们要根据佛法的诸行无常法则,从佛法演化的见地中,去发现佛法真义的健全发展与正常的适应。……所以研究佛法,要从无限错杂的演变中,把握它相续的一贯共同性。……所谓共通一贯的理论或制度,近于变易中的不易,但它绝非有一真常自体的存在,而是流变中的相对安定性。”<sup>[5]104-5)</sup>可见,释印顺虽则强调历史研究的客观性并使用考据方法,但对客观实证性的强调没有过分到缺乏现实关怀的倾向性。同时,不论在历史研究还是对文本和历史进行解释的过程中,力求逼近在流变中相对安定性

的意旨实际上构成了一种规范性——它既限制“绝对客观的”建构,又限制过分主观的建构。印顺并不知晓西方解释学,但在他却根据佛法在他自己的“解释学”中说出了这样的看法:“依佛法的见地,认识是能知所知间相互缘成的觉用,本没有离却主观的纯客观的认识,并且还是特别受着过去熏习的限制。但如能不有意地预存成见,那在构成认识时,更能逼近经论的本意;经论本是依着人类共许的假名而安立的。”<sup>[5]106)</sup>本意并不是没有,它是超越并且内在于作为文本的经论的,但它又不是绝对的唯一不变的真常自体或“原义”,而是流变中的相对安定性。

诸法无我原则——不有意地预存成见是印顺提出的第二条方法论原则。无我“是离却‘自我’‘神我’倒见,不从自我出发去摄取一切”,应用在研究中就是“不固执自我的成见”,这是从人无我方面说的。从法无我方面说,“世间没有独立存在的东西,都与其他的一切有关,在辗转的相摄相拒中,成为现实的存在。所以一切法无我,唯是相依相成的、众缘和合的存在”。这是从自他缘成上说。由于众缘和合,所以“(诸法)在那现起似乎一个的整体中,内在的具有多方面的性质与作用。……因此,种种差别,必须从似一的和合中去理解;而一味的佛法,又非从似异的种种去认识不可”,“佛法是一天天地深刻、复杂。这里面也多有畸形的偏颇的发展,成为病态的佛教:这是无我诸法的错综离合”。以这种态度去考察佛教史,研究者就可以以一种客观的态度梳理佛教思想在社会历史变迁中的嬗变,在一次次回溯佛教根本教义及其合理的诠释的过程中,更敏锐地发现某一阶段佛教形态的异常及佛教思想的歧途。诸法无我原则,是释印顺“非神化”释经的理论根基。“法无我”的界亦说指出了研究者应当从怎样的角度在相对性关系中研究佛法(佛经、思想流派等)。而对研究者如何不固执成见,印顺如是说:“要在这一经一论本身上去寻求

①例“无常是生灭的。生是缘起的升起……我们得应用诸行无常的无性缘生,去研究理解佛法中某一宗派、某一思想、某一行法、某一制度、某一事件的产生。……再说到诸行无常的灭,在空行缘起的见地中,灭不是没有、断灭,而是因缘和合中的一种现象,它与生是同样的存在。……所以研究佛学,对于学派、思想与制度的衰灭废弃,都应一一研究它的因缘。同时,灭是缘起,所以它必然要影响未来,成为后后的思想制度生灭的因缘。的确,灭去的已经灭去,历史不会重演,但历史的事实,在缘起的演化中,对未来始终起着密切的影响。”见释印顺,《以佛法研究佛法》,页4-5。

界说,前后相互发明,若不能获得明确的定义与见解,再从与此经此论思想很接近的经论中去参考。”在印顺看来,作为被研究的佛法当然与一切法一样,无一例外是法无我的。对于佛法的本意来说,则正如佛教的超越性的特点那样,是与经验紧密相连的。它既是从佛法的研究中被体会到的,也是从人间的人菩萨行的实践中被体会到的,而不是在经验之先被规定,而又反过来规定着经验的。它也是无尽的,无限深广的,它需要人们在永无止息的对佛法的研究与人间菩萨行的实践中,不断地超越对我的执着,在这种没有终极的超越中不断地靠近它,理解它,领会它。而这种思维的和行为的实践,又使得它具有现实性,从而能够使人再度通过研究那些新的思维成果和实践,来不断地超越、靠近、理解与领会。的确,这是一个循环,但恰是这样的一种循环,使佛教的超越性能够在佛法的研究和人间的实践中被保存。

在印顺的方法论中,这不仅是一个解释学上的循环,也是一个宗教实践上的循环:“凡是佛法的研究者,不但要把文字所显的实体会到学者的自心,还要了解文字语言的无常无我,直从文字中去体会寂灭。”<sup>[5](p7-9)</sup>这是印顺之方法论的第三条法则:涅槃寂静法则。涅槃即法离染的实相,它是学佛者的归旨,也是印顺认为的进行佛法研究的最终所为。回到现成之在的心灵维度上说:心灵的客观面向就是那一作为被秩序、规则和界说所表现的“一种团结的整体的力量”<sup>[6](p64)</sup>——客体的客观性是在主体现实化其体验客体所使用的表达语言中被发现的,而在这一过程中心灵主体以其亲身感向客体投射了人格性意义。这会出现两种走向:一种是当心灵的反思性被存活的非反思性所遮蔽时,心灵的活动呈现为一种偶像化活动(不论偶像化的对象是人格性的或非人格性的,是主体自身还是主体的猎物);另一种是当对人格性的消解过度而波及心灵的主体性时,这一主体便开始与作为一般意识的主体相融合,心灵将生产“意义”的活动逐渐转变为生产“词句意思”的活动,走上一条过度学术化的道路。显然,这一道路在佛学研究中不是执着词句的研究,就是纯粹知识化的外部研究,它们在某种程度上都放弃了对“一贯的共通性”“流变中的相对安定性”的追求,从而在另一方向上疏远甚至否定超越性,成了真正的“浅学”。因此,印顺说:“文字研

究,不一定是浅学,这在研究者的怎样研究用心罢了!”<sup>[5](p9)</sup>

至此,我们能够看出并且体会到印顺佛学研究方法是怎样实在的植根于佛教的超越性中。印顺认为,佛法“是一切法的究竟法,也是展开于时空中的一般法”,因此,“研究佛法,应该把握这样的法则,随顺这样的法则来研究!”<sup>[5](p2)</sup>这便是印顺所坚持的以“以佛法来研究佛法”。它是一种能够正确地体认不违反佛法的佛法的方法,而这种方法论本身亦是佛法的一种世间流布。

在这种方法论的指导下,印顺对从印度到中国的佛学思想与宗教实践发展的时期和特征做出了自己的判定,系统地阐明了佛法之根本精神与佛经之是否为佛陀所亲说这两者的关系。<sup>[5](p102-135)</sup>这两者的关系也就是一系列的大乘经与其(在流变中保持下来的、相对稳定的)精神内涵之间的关系。通过释印顺的佛学方法来看,某些佛经是否为佛陀所亲说故而是不是佛法的问题,不必费舌,因之既非方法论问题,亦非佛教思想发展史的问题。它只是在人们有意识地通过文本追寻佛陀本怀时一个难免的误区,因其总是很有力地支撑宗派意见或利益,且其“生而逢时”地看起来与流行的对现代性知识化倾向的批判很像,因此成了现代佛教研究中一个咽不下吐不出的“梗”。印顺沿着其“非神化”的思路恢复了作为人间导师的佛陀观,提出了“立本于根本佛教之淳朴,弘阐中期佛教之行解(梵化之机应慎),摄取后期佛教之确当者”<sup>[3](p17)</sup>的佛教理性化主张。因此,印顺之对初期大乘的肯认与其对根本佛教之坚持和对后期佛教之斟酌取舍是有理有据并且是能够成功地从其理论研究展开为人菩萨行之实践的。印顺的佛学是佛教理性化过程中从佛教内部做研究的最成功个案。佛教理性化进程缓慢而复杂,思路多种多样,但它们都围绕着一个宗旨,即使佛教的超越性在理性之维中得到强化。

### 三、布尔特曼的“解神话”释经——以解神话诠释信仰

#### (一)超越性之于存在主义的有神论。

随着路德“因信称义”的主张将《圣经》的解释权从教会中解放出来,一种既能够保持神启又能够使《圣经》一定程度上文本化的可能性在基督教信仰内部逐渐出现,这一可能性在19世纪后期盛行的

解释学历史批判主义的刺激与推动下成为现实。不论在基督教内部还是外部,对《圣经》所记载的事件以及对《圣经》的形成进行史学考察,虽然它必定会对原先所信仰的东西的神圣性、权威性、绝对性和正确性造成冲击。但正如在东方有对佛教根本精神的学理探讨,在西方则有先知先觉的存在主义—现象学思潮。这一思潮在某种程度上都与释印顺阐释出的佛学研究归旨,即那种对“一贯的共通性”“流变中的相对安定性”的关切不谋而合,无论其是否直接讨论“绝对者”。

在广义的存在主义—现象学思潮中,哲学家对这种理智难于把握之事的思考从未中断。它有诸多称谓和表达,但共同的关切都是试图从一切可能的方面去表达那种超越性(者)与人的一切方面可能的关系,其中有对之加以肯定的正面表述的,随着聚焦强度的增加和言语表达上的瓶颈,多倾向于或被认为倾向于有神论(或哲学家的上帝)。而在对其高度聚焦的致思与表述中最终采用了经典的唯一—神教之神有、神创、恩典模式的人们,也会自然地转过头来在认识论中引入“神启—信仰”作为对“生存性体验”之“领悟”等的进一步解释,这就是宗教意义上的有神论存在主义。对超越性高度聚焦的致思与表述是哲学性的存在主义向有神论的存在主义转变的标志,因为它本来就意味着对某一不可以理智思议的东西进行理智的思议。在欧洲,出现这种转变不可避免。因为对超越性的言说持最大程度的保留,不论对于哲学还是对于哲学家来说都是一件很痛苦的事。这相当于一次生存性抉择——要么选择对不可言说的保持沉默并且自己始终生活在“漂泊不定”的那种无限的不确定性中,要么选择一种稍微安定一点的方式,就是将其变为一种绝对的不变的永恒的东西。

这一路向上无一例外都是一种广义的解释学,其基本结构是通过承载、表达、体现着超越性的现象进行(再)解释,借助解释过程使解释者及倾听者可能意识到或更接近超越性。布尔特曼使用的解释的方法属于“形式重建”——将存在主义中的人(现象)与超越性的距离在一定程度上转化为一种界限;改变超越者被表达的形式以使得超越者能够被领会—接受—信仰。此即布尔特曼所采取的宗教理性化思路。

## (二)宣扬福音的“解神话”解释学。

对于作为信仰型宗教(神启)的基督教来说,任何一种针对《圣经》的外部研究都会对信仰的神圣性构成威胁。在19世纪后期解释学的历史批判主义潮流中,基督教正处于风口浪尖,布尔特曼所采用的存在主义思路在客观上也是对这一解释学倾向的反拨。与哲学存在主义不同的是,其所保留的超越性是对耶稣基督的信仰。布尔特曼和释印顺都选择知识化的方式使宗教走向理性化,不过前者采用历史考察的目的是去解构原来传递信仰内核的表达方式,建立新的表达方式,使具有现代知识结构的人可以信仰福音。

布尔特曼认为:“神话表达了人类对生存的特定的理解。……神话赋予超验的现实以一种内在的、世俗的客观性。神话将彼岸赋予此岸。”<sup>[7](p69)</sup>对于科学思维而言,世界图像的方位性已失去了全部意义,但“上帝”和“罪恶”的超验观却并不因此而失去意义。“邪恶灵魂”的观念是以经验为依据,即便我们已经不再崇尚神话思维,但当我们谈及源于人本身的恶之力是如何在经验的历史和生活中其作用时,它就被赋予了某种超验的性质,而对其的神话性表达就成为了一种修辞格,它是可以改变的,也是可以抛弃的。布尔特曼探索出一种新的诠释学方法:“解神话(Demythology)”或“解神话化”——当世界的神话概念、末世论概念、赎罪者和赎罪的概念对现代人来说都成为历史,我们仍然能够发现有一种更深刻的含义隐藏在末世论的教诫和种种神话言论中,因此可以通过对神话的陈述努力加以解释,放弃神话的概念,恢复这些在神话当中隐藏的含义。<sup>[7](p5)</sup>借此,布尔特曼将基督教的信仰内核与其历史因素分离开来,后者指的是圣经中除了基督被钉十字架之外的所有“史实性”内容(例如新约圣经的“三层结构的世界图像”),并且逐层指出了其神话性。布尔特曼认为,这种神话图像虽然与新约圣经中救恩描写的结构是相符的,但要求现代的信徒接受这种它是不可能且没有意义的:“既然我们的思维亦不可逆转的被科学所重构,那么,通过纯粹的决心去恢复一个已经过去了的世界图像是不可能的,尤其当它是一种神话世界的图像。对新约神话的盲目接受无疑是武断的,而试图以信仰之名强迫人们去接受它,将会削减信仰的力量。”<sup>[8](p1-3)</sup>

布尔特曼把“解神话”这一解释学方法追溯到

保罗和约翰。他认为,耶稣的末世论教诫以其神话形式被早期基督教社团保留和继承下来,但不久就开始了“解神话”的过程:“当保罗宣布从旧世界到新世界的转折不是未来的事,而耶稣的到来就标志着这种转折时,解神话化便迈出了具有决定意义的一步。”<sup>[7](p6)</sup>在保罗和约翰的言说中,末世随着耶稣基督的复活已经发生。先知的预言已被实现,而未来也将如此被给予。布尔特曼希望进一步解构末世论的概念而将耶稣布道的伦理方面从中保留下来,以此把基督教信仰的内核在解释中重新呈现出来。布尔特曼首先比较了基督教的末世论和希腊哲学的末世思想、犹太教启示录中的末世论教诫之间的不同,指出基督教末世论的教理不仅要求人们像希腊人号召的那样节欲、谦恭、顺从,而且使人意识到自身处境的虚空。它首先要求人们遵守上帝的旨意,然而并没有像犹太教启示录那样暗示未来幸福的图景——在基督教的末世论中,未来是开放的,悬而未决的,在现世中不可致思和预期的。接着,布尔特曼比较了基督教末世论中包含的“至福”与柏拉图哲学中死后至福的不同,指出基督教的至福是通过上帝的审判得到恩典和正义,而这是无法获得正面描述的,不可被场景化的。即便在神的国中人的知识变得完善,可以与上帝直面,但由于上帝是不可被对象化的,因此它仍然不同于希腊哲学中关于真理的知识,而是一种“与上帝间不受干扰的关系”。<sup>[7](p6-13)</sup>由于基督教认为人在本质上是一种暂时的存在者,是历史的存在,因此人的未来一方面与过去的塑造有关,也正因此在另一方面人的未来是向着可能性开敞的。这种可能性最终的归宿就是上帝给予的未知的未来,而信仰这种未来,就意味着人需要时刻准备着迎接上帝即将降临于我们每个人的未来。布尔特曼认为,这就是耶稣的神话或教诫所蕴含的深意——不要在此岸寻找稳靠感,而要在遵守上帝的律法中随时准备寻求不可见的上帝和彼岸那里的稳靠,随时准备满怀信心地进入冥冥的未来。而“解神话”的任务仅仅在于阐明这一上帝的召唤,当人聆听这种召唤,就走出了决断的第一步——怀有了信仰。而上帝的召唤是对每一个个人的,因此信仰必须在个人自己的生存决断中才是可能的,“我”与上帝的关联才是可能的。

布尔特曼明确地指出:虽然解神话的目的是要

把福音从神话的世界观中重新解释出来,在这个意义上它是一种理性化思路,但把解神话理解为对基督福音本身进行理性化,把它变成理性思维的产物从而迎合现代人的认识框架(即知识化),就是完全的曲解。虽然“解神话化是以现代的世界观为准绳”,但“解神话的努力始于这样一种重要细想:……基督教的布道不提供一种或为理性或为牺牲理智的做法所能接受的教理。……这种宣讲仅仅针对作为个体的听众”。<sup>[7](p15)</sup>正如林振国的研究所明确指出的:“布尔特曼与印顺虽然都可以说是从事解神话的诠释,重点却不是在于否定神话。布尔特曼认为神话只是一个时代的世界观。……问题是世界观往往遮蔽了真正的信仰与智慧。印顺则认为佛教中的神话是为了适应众生根器的方便,有问题的不是‘神话’,而是‘神化’。”<sup>[9]</sup>布尔特曼对《圣经》“解神话”的解释路径与印顺对佛教经典的非神化所做的努力与方向是一致的,只不过布尔特曼借助海德格尔的生存哲学强化了基督教信仰对生存意识的个体化的指向,使得福音本身不至于被知识化。

#### 四、结语

通过比较释印顺“非神化”与布尔特曼“解神话”的解“经”路径,可以得出非常清晰的结论,即他们都在维护在现代性冲击下的自身宗教,在理论上说这种维护是成功的。同时亦可看出,经过解神话操作之后的基督教信仰和释印顺非神化诠释后彰显的佛教信仰“三法印”是多么相似——人不能在经验的世界中寻求稳靠感,而应在终其一生的经验生活中做教义所要求的事情,在实践的过程之中不断超越现有的自身,从这种超越中一次次确证自己的期待,在这种对期待的一次次重新确证中领悟那种“稳靠”。正如布尔特曼所说的:“解神话消除所有对于稳靠的渴求……放弃、失掉稳靠感的人才能找到真正的稳靠。”<sup>[7](p45)</sup>这种信仰是成熟的,或者说,是超越一切时代的,因而是适用于一切时代的。“信仰本身需要摆脱人构造的世界观,无论是神话的还是科学的世界观。”<sup>[7](p44)</sup>对于佛教和基督教来说,在信仰这一共性的统摄下,是不是主张神有神创、是重自力还是主他力,是不是主张有灵魂实体,都不是很重要的分歧。这些不同,不过是信仰在历史中流传下来的一些固定模式。进一步说,哲学中表达的信仰和宗教中表达的信仰也是出奇的一致——

雅斯贝尔斯<sup>①</sup>的“哲学信仰”和“理性哲学”、布尔特曼的解神话诠释、释印顺所强调的以佛法研究佛法都是用各自的思维偏好和语言风格言说极为相似的信仰内涵。

布尔特曼与释印顺在方法论上的区别也是明显的。布尔特曼的方法不论是其历史文化学中知识化的部分,还是保护福音信仰的方式都不是从基督教教义内部直接取源的。前者是从外部采取了历史批判主义的方法,这是其主动适应现代性的表现;后者则是直接接受了存在主义,在客观上使得存在主义和神学两者都得到丰富。但布尔特曼的问题也就在同时采取了两种相互矛盾的策略:从有神论存在主义来说,既然一切现象是神恩的体现,那么不论神话还是非神话,神参与人类历史都是必然的也是自然而然的;而从形式批判法来看,那些表达着神干预人类历史的神话图式是应被解神话的。那么,去神化为何要保留耶稣被钉十字架(布尔特曼认为这是需要被相信的唯一事实,它承载着全部的启示和福音)?况且,从存在主义对存在的意义分析中并不能得到那一事实所蕴含的存在真意。也正如托马斯(Phillips, Thomas E)所批判的那样:认为要解释“同意对存在的真实意义之存在主义的分析洞察,同时支持那除非在基督历史事件的基础上,否则没有人可以清楚真实的存在”是很困难的。<sup>[10](p195)</sup>在解神话诠释学的方法论层面,保罗·利科(Ricoeur)在《论布尔特曼》一文中精彩的剖析,他指出布尔特曼的整体解释和神学著作都旨在建立一个“大循环”:“在解神话的所有形式中——作为科学活动、哲学活动,并从信仰出发——建立起一种循环……在这一循环中,解经学、生存论解释以及保罗和路德式的布道先后当令。”这一循环就解神话的目的来说是有效的,但作为诠释学方法,布尔特曼过分的缩短了“哲学的中立的生存论人类学”与“根据在《圣经》面前所做的生存论决断”的距离。<sup>[11](p66-67)</sup>实际上,利科指出的问题无非是:用一种中立的哲学去解释有明显倾向性的信仰,对于这种哲学和信仰来说,可能性、合理性在哪里,风险又在哪儿。这本质是“格义”的问题,它出现在任何一种

用非自身的东西解释自身的操作中,出现在构建对话的基础上。利科并没有对布尔特曼提出苛刻的要求,但无疑,如果我们想要为不同的信念——宗教的或者非宗教的,搭建一个可交往的平台,那么针对这一问题探索一种新的解释学理论就是必不可少的。

相比布尔特曼,释印顺的佛学研究方法全然不存在利科所提出的问题。它是完全从佛教教义内部引申拓展出来的,其内部不存在矛盾,也没有中立和信仰之间的跳跃。但这一方法如果要取得完全的合理性,恐怕要详细解说下述问题:由于研究佛教的方法恰好正是佛教的根本教义,那么在使用这种方法去研究佛教思想变迁和佛教历史的时候,如何能避免进入“循环论证”,这种方法本身是否需要另外一些条件来保证其相对的客观性,以及这种类似循环论证的方法运用在佛教研究和佛教解释学上多大程度是可接受的。当然还有来自另一个维度的批判——持有“佛教学术研究立场”的学者将其斥为“非法”的“佛教学术研究立场”。原因是“义学立场”认为,进行佛学研究应有“会通规范”,即要求对佛菩萨等圣者的经论中看似矛盾或者不合理之处,不能怀疑、否定与批判,只能善巧理解与会通,但对凡夫善知识的著述在抉择法义的意义之上可以批评。佛教“不可能承许‘中立原则’”,而释印顺这种“学术研究”立场是“客观的”“中立的”有“公共性”的,因此不可能看到真正的佛教。<sup>[12](p44-56)</sup>看似这种批判也关涉“中立性”和“信仰倾向性”的跨越问题,但显然其说的“中立性”指的是佛法以外的方法,和释印顺的作为方法论的佛法根本不是一回事,更不必说这种“不能怀疑”“不能批判”的“义学研究原则”本身是多么反佛法了——这无非是一种“神化”佛学的倾向。

有趣的是,对比起来,针对布尔特曼“解神话”的质疑往往发生在解释学方法论讨论的内部,很少有学者怀疑“解神话”会伤害基督教的“神圣性”,或是将布尔特曼看作“异端”。然而,针对释印顺的研究方法,质疑却首先发生在它是否将佛教信仰“学术化”进而“世俗化”,而针对印顺“以佛教研究佛

<sup>①</sup>卡尔·西奥多·雅斯贝尔斯(Karl Theodor Jaspers, 1883—1969),享誉世界的德国存在主义哲学家、精神病理学家。雅斯贝尔斯的哲学主要探讨内在自我的现象学描述,信仰现象等。他强调每个人存在的独特和自由性。

教”的解释学方法本身鲜有研究,反而以“非佛教义学研究立场”的名义轻易否定掉了。从这两种不同的质疑中,一方面可以看出我们对“本土”宗教现代转型的态度仍然不够理性,更愿意用情怀而不是逻辑来判断是非优劣;另一方面可以看出我们并不是如想象般乐意接纳佛教在诠释学上与国际“接轨”——我们乐意研究基督教如何在当代展开各种社会活动以吸纳信众来缓解现代理性的冲击并乐意吸收这些实践带来的启发(这些是易学的并很可能有立竿见影的效果的),但不乐意深入研究基督教在应对现代理性思维冲击时其教理、教义学方面做出了怎样重大的解释学尝试,反而,是以一种应激防御的姿态来对待它们,生怕一旦吸收了什么“西方的、学术性的”东西就会使佛教失去自主性似的。而且,20世纪中国大陆出版的宗教学理论著作大多带有以唯一神教为原型的宗教定义来衡量佛教的印记,本文指出的对释印顺的不当批判亦是其流弊。其表现,一是认为无神的宗教是不可能的,因此“非神化”路径难以被理解;二是认为信仰与理性一定是对立的,因此为了高扬大乘信仰就必须否定“人本科学理性”;三是认为世俗社会与宗教一定是对立的,因此“以佛法研究佛法”的方法论就应作为“佛俗方法论”<sup>[12](p21)</sup>而不取。且不说那种过分夸张原型、强化对立的析取宗教定义的方法本身是否合理,单就将这种从单一样本出发所析取的规定性套用到一切宗教类型上,而无视其间的元级别信念差异和教义结构的差异,这种简单化的操作方法既不能在任何宗教义学研究上有任何推进,也不会为任何宗教解决任何实际问题。当更清楚地看到这两位出色的学者如何巧妙地挖掘各自宗教中保留的超越性因素并将其带给现代的人,就会认识到那种以立场为佛教义学研究划界限的指导原则是不

合理的,而对于佛教在现代社会生命延续和更新,我们还有更宽广的探索空间。

#### 参考文献:

- [1][美]马泰·卡林内斯库.现代性的五副面孔[M].北京:商务印书馆,2002.
- [2]释印顺.成佛之道[M].北京:中华书局,2010.
- [3]释印顺.印度之佛教[M].北京:中华书局,2011.
- [4]侯坤宏.从太虚大师到印顺法师:一个思想史角度的考察[A].第五届印顺长老与人间佛教海峡两岸佛教学术研讨会论文集[C].2004.
- [5]释印顺.以佛法研究佛法[M].北京:中华书局,2011.
- [6]Karl.Jaspers.Philosophy Faith and Revelation [M].N.Y,Harper&Row,1967.
- [7][德]布尔特曼.耶稣基督与神话学[A].刘小枫.海德格尔式的现代神学[C].北京:华夏出版社,2008.
- [8]Bultmann,Rudolf.New Testament and Mythology and Other Basic Writings[M].Schubert M.Ogden.Philadelphia, Fortress,1984.
- [9]林镇国.布尔特曼与印顺的解神话诠释学[EB/OL].政大典藏机构典藏期刊论文,http://nccur.lib.nccu.edu.tw/handle/140.119/1625,2008-12-17.
- [10]Phillips.Thomas E.The Historical Reliability of the Gospels[J].Religious Studies Review,2008,34(3).
- [11][法]利科.论布尔特曼[A].刘小枫.海德格尔式的现代神学[C].北京:华夏出版社,2008.
- [12]周贵华.佛教义学概论[A].佛教义学研究[C].北京:宗教文化出版社,2017.

责任编辑 罗雨泽