

釋迦牟尼佛傳記的神話性格分析

李坤寅

輔仁大學宗教學研究所

提要

本文為融合筆者碩士論文的第一章及第四章部分，¹ 內容主要對佛教創教者釋迦牟尼佛的傳記神話性格做一個初步分析。神話式的語言在真實的生活是佛教中常見的表述方式，佛教信仰者對佛教神話有以純理性的角度想要去除，與全然的跳過理性，相信經典中的一字一句的純信仰兩種不同立場，然而，在面對佛教神話時，做為一個信仰者應該如何才能既保存信仰，也擁抱理性？是故，筆者以宗教學與神話學做為本文研究「釋迦牟尼佛傳記神話性格」的方法，為信仰者做為信仰與理性間的橋樑，尋求佛傳神話的意義。

內文將介紹神話學家坎伯、依里亞德與布特曼等人的神話學理論，說明「神話」的一些正確基本概念與態度。並以此參照目前學術界最常用的《大正新修大藏經》中佛傳經典，特別是當中「八相」內容，來對佛傳神話做一些澄清，分別的點出佛傳神話是「沒有一個固定的作者」，它所「述說的是神聖的歷史」，並「以象徵的方式，傳達深層的蘊含」；接著，抽離出「象徵的蘊含」、「天人力量的幫助」、「神聖時間與空間的建構」與「從歷史事件轉變為宇宙事件」等主題，對佛傳神話做分析；最後，以「文化」、「宗教語言」與「行果」三方面，來作為信仰者在詮釋神話時所應掌握的原則。

關鍵詞：1.佛傳 2.釋迦牟尼佛 3.佛教神話 4.八相成道 5.神話學

¹ 其它內容可參筆者的碩士論文：《釋迦牟尼佛傳記的神話性初探——以八相成道為例——》，天主教輔仁大學宗教學研究所碩士論文，民 91.1。

【目次】

- | |
|-------------------|
| 一、問題的提出及消解 |
| (一) 問題的提出 |
| (二) 消解問題的可能 |
| 二、若干神話學理論介紹 |
| (一) 坎伯的英雄神話 |
| (二) 依里亞德的神話時間 |
| (三) 布特曼的消解聖經神話 |
| 三、佛傳神話若干問題的澄清 |
| (一) 沒有固定的作者 |
| (二) 述說的是神聖的歷史 |
| (三) 以象徵的方式傳達深層的蘊含 |
| 四、佛傳神話性的分析 |
| (一) 象徵的蘊含 |
| (二) 天人力量的幫助 |
| (三) 神聖時間與空間的建構 |
| (四) 從歷史事件轉變為宇宙事件 |
| 五、詮釋佛傳神話的原則 |
| (一) 文化的原則 |
| (二) 宗教語言原則 |
| (三) 行與果的原則 |

一、問題的提出及消解

（一）問題的提出

在剛收到的一封地藏菩薩灌頂法會邀請宣傳單上寫著：

地藏菩薩因地修行時，發下「地獄未空誓不成佛；眾生度盡，方證菩提。」的大願，引發十方諸佛菩薩同聲贊嘆。世尊更在入滅之前，上升忉利天宮，為佛母摩耶夫人，宣說「地藏菩薩本願經」以報母恩。²

接著說明，據佛經上記載，如見到地藏形象，或讀頌、供養《地藏菩薩本願功德經》，可得天龍護衛、神鬼助持、女轉男身、多生天上、……及畢竟成佛等二十八種利益。像這樣十方諸佛、上忉利天說法、天龍護衛、神鬼助持……具備十足神話性格的宗教性語言，數千年來在佛教信徒間真實的流傳與信仰著。甚而佛教經典中在做如四諦、十二因緣、八正道……嚴肅理論教義的開示時，前後也常見穿插著這樣的神話性語言與故事情節，使得無數佛教信徒自然的透過這種方式，來觸及領會經典所要表達的深層教義內含，深化信仰生活。就這樣，向來重視「理性思辯」的佛教，當中卻處處存在著這類「不屬於」（超越）理性的神話性語言與故事。這引發筆者思索應如何的來看待這類佛教與神話的相關問題。

佛教徒是如何來看待佛教經典中這些濃厚神話的語言與形式？大致可以分為兩種對立的看法。一是跳過理性，從信仰出發，直接肯定這些神話的真實性；二是屬於研究佛教義理的許多知識份子，在深受西方學術影響，想要從實證觀點，把佛教教理與經典成立的發展狀態，做一套歷史性研究。這些研究者從歷史角度出發，對佛教經典，尤其是大乘佛教經典濃厚的神話性色彩提出許多解釋。有的直接指出大乘經典非佛陀所說；³ 有的認為是佛陀入滅後，後

² 雪謙佛學會發行，《藏密寧瑪巴——雪謙傳承領袖第七世雪謙冉蔣仁波切弘法會——》，法會時間 90.12.1-18。

³ 由日本真宗大谷派的佛教史學者村上專精（1852-1929）提出，其「大乘非佛說」有三項根據：1.大乘經典和論書中所出現的釋尊，不是歷史上的釋尊，而是以法性身這種角色，表現一種超脫人格的存在；2.在大乘經典中出現的菩薩們，都是聆聽釋尊說法的對象，除了彌勒以外，包括普賢、文殊、智首、和其他諸菩薩在

世弟子爲了對佛陀的崇敬與永恆懷念，⁴ 故在佛傳經典記述中，將之處處加以聖化，並加上許多古印度神話，掩蓋了佛陀的真面目，使其生平充滿了神奇色彩。如此聖化與誇張渲染的後果，使部份西方學者認爲佛陀是後來信徒所構想出的人物，或是出自太陽神衍變，不是歷史上存在的人物。由於佛陀被聖化與神化，連帶著佛教也變了質，變成了神佛不分的宗教，這與佛陀的本懷，要人依正法而求智慧、求解脫的精神完全背道而馳了。因此，這些研究者認爲應該過濾佛典中聖化和神話的部分，純淨樸實的介紹佛陀由人成佛的經過，和他所證悟的教法。⁵

大乘經典的濃厚神話性，連帶質疑到其正統性問題，本文當然無意涉及「初期大乘佛教之起源與開展」這類龐大困難的問題，而是想要問：除了上述這兩者——從信仰出發，完全的將理性擱置，全然主觀肯定經典裡所記錄；與自稱是全然客觀的從歷史研究，貶低甚而否定排除經典中這些神話性內容——之外，是否還有第三條路，可以讓我們既保存了信仰，也可以擁抱理性呢？

（二）消解問題的可能

現代的佛學研究者往往認爲信仰是容易流於主觀、情意，這是學術上要求客觀、理性之大忌，故強調學術與信仰的分家，而從純史的立場判斷教義、儀式，乃至禪修的意義。⁶ 因此，許多人在學術科學耀眼的氣焰下，爲了維持信仰的合理性，於是儘量縮減信仰內涵，直到它能夠符合最嚴謹的理性判準而

內，全都是理想概念人物化出來的身份，既然如此，佛也應該不是那位具體與肉身的釋尊；3.不乏著名的大乘經典，都提到某某來自龍宮，或出自南印度鐵塔，這些來歷參雜神話怪談，顯然缺乏歷史事實的參考價值，所以，大乘經典其實不是釋尊說法的記錄。水野弘元著、劉欣如譯，《佛典成立史》，臺北：東大圖書股份有限公司，民 85.11，頁 27-28。

⁴ 釋印順著，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞出版社，民 75 三版，頁 43-108。

⁵ 于凌波著，《釋迦牟尼與原始佛教》，臺北：東大圖書股份有限公司，民 82，頁 1-4；及同書〈代序〉，頁 1-5。另一個例子是筆者自己的遭遇，在一次佛學課堂，曾聽聞一位在臺灣已頗著名的佛教學者確切表示，所有大乘佛教經典因夾雜著十方諸佛菩薩等濃厚的神話色彩，根本是「神話」（從前後文的談話中，很明顯的是意指杜撰的錯誤幻想），絕對不是佛陀所說的，自己只願相信原始佛教經典的內容。

⁶ 釋昭慧著，〈現代佛教研究路向之檢討〉《獅子吼》卷 26 第 2 期，民 76.2，頁 5。

後已。其實，這樣在宗教經典研究上，導向歷史文化的理論，很容易把討論完全走出作品之外，背棄它原有的宗教性，一個宗教作品自有其獨立性，宗教研究應著力於宗教經典的內在系統，而不應孜孜不倦探尋如歷史文化現象等作品的外緣因果關係。摘錄一段基督宗教對於歷史批判法用於《聖經》詮釋上的反省，來提供有相似遭遇的佛學研究思考：

歷史批判法最致命的地方是將屬於特殊詮釋學的基督教經典——《聖經》——視為一般文本，忽略了它的神聖性與超越性；同時也忽略《聖經》不是歷史事件的記錄本，而是其作者在聖靈的引導下，以主觀體驗和理解所寫下的見證文集。閱讀、理解和詮釋《聖經》不是一個「考究」、「證明」和「說明」的過程，而是一種「被感動」、「被引導」和「被激勵」的恩典。因為，《聖經》作者所要傳達的是具有永恆價值的屬天真理，無須借助於任何經人驗證過，並視為可靠的歷史資料。⁷

上一段敘述中，如去除掉一些基督宗教的專屬語言，應也是適用於佛典的詮釋上。因此，在佛學的研究有必要進一步積極尋求其他的方法典範，⁸ 採方法學上的多元主義，讓佛學研究成為一個「群體專業」的學科，相信透過各學科的鼎力合作，才有可能產生有深度的佛學研究成績。

二、若干神話學理論介紹

一般人以為神話是早期未開化的原始人類，對大自然或神祇所做的種種臆測、幻想，是缺乏知識上及精神上重要性，是荒誕不經的幼稚產物，它只出現在早期未經知識訓練的原始民族想像中。其實，這種一般人所持的看法是膚淺而錯誤。近年來文化人類學家深入的調查與研究結果都說明，神話為人類文化的重要一環，每一個原始社會都各自擁有一套神話，用以闡述他們對世界與人

⁷ 歐力仁著，〈歷史批評法之商榷〉《輔仁宗教研究》第 5 期，民 91.2，頁 135-136。

⁸ 「典範」指某一特定科學社群（如佛學研究），在研究發展的過程中所普遍使用的策略，它的首要功能在建立規範，限定研究主題的範疇，它訂立方法論的基本原則。若違反這些原則，在這社群的眼中，這研究便有失其「科學性」。參李安德原著、若水譯，《超個人心理學》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，民 83.8 修訂一刷，頁 1。

生種種終極問題的看法。這個事實足以說明神話對了解人類文化與社會的重要意義與價值。確實是如此，只要在有人類的地方，都可以發現神話的蹤跡，神話學家坎伯（Joseph Campbell）便指出，神話不但是在空間上，甚至在歷史的洪流中，不斷以各種的姿態重覆的出現。在這裡，借用臺大哲學系關永中教授在《神話與時間》中的看法，為本文中的「神話」下一個廣義定義：「神話是故事體裁的象徵、以寓意超越界的臨現、并道出莊嚴深奧的訊息。」⁹

為了能對「神話」的意涵有正確的認識，以下介紹具有研究東方宗教背景的坎伯與依里亞德的神話理論，與當代西方基督教神學家布特曼。¹⁰ 基於時間與篇幅的限制，本文無法詳細的闡述這些理論，實際上也無此需要，故僅提出些重點，尤其是對後文分析佛傳神話可以借鏡的部分。¹¹

⁹ 關永中著，《神話與時間》，臺北：臺灣書局，民 86，頁 9。

¹⁰ 也許有讀者會好奇，為什麼筆者選擇的是這三位學者的理論，而非他人？其他著名的神話學者，如謝林（Friedrich Wilhelm von Schelling）認為神話也有其客體性的一面，此客體的動力因素是至高神自己，而神話的發展過程是神的自我呈顯過程，有非常濃厚的啓示宗教本位色彩，不適用於佛教；李維斯陀（Claude Lévi-Struss）則認為所有神話都有共同的結構，此結構為二元對立的概念，神話故事的發展即是在解決這些對立衝突，這種對立概念不適用於東方宗教神話的解釋上；另外，卡西勒與榮格的神話，所關注的是分析人的主體性如何產生神話，與本文所欲探討如何分析解讀佛典的神話性也不太適合。而本節所列舉三位學者的理論，坎伯與依里亞德兩位是在做宗教或神話研究時，是少數注意到東方宗教特質的學者，甚而兩人不諱言，受到東方宗教的啓發非常大，在兩人學說中，常見有對東方宗教分析。也許就某個角度而言，原為異文化的觀察者，在進入到東方宗教後，也許會比一直只處於單一思維系統的人，更能指出「它是什麼」；而布特曼為基督教神學家，自 1941 年《新約與神話學》發表後，使得之後的二、三十年新約與神話的相關主題成為新約研究上最熱門且受爭議的話題，其「消解神話」的解經法挑戰了僵化的信仰模式與照字解字的讀經方法，筆者覺得受到很大的啓發，也適合用於佛典的詮釋上的參考。

¹¹ 在本章所討論到的神話理論，有涉及到西方的宗教，也許有人會質疑對單獨一個宗教的問題研究，何需去牽涉到完全不同文化與思維背景的宗教呢？是否有可能造成文化詮釋的暴力？不可否認，這些理論都有其發展背景，大多源自異宗教文化的西方，確實，東、西方宗教存有很多根本上的歧異處，如基督教與佛教在其根源處有很大的不同（佛教為緣起觀，而基督教為一神論）。但筆者主張採用「宗教交談」式的方法，即先暫時性跳脫自己宗教的氛圍，進入另一宗教的思考，再回到自己要研究的宗教中，有時反而更能看清楚自己所處的位置，及所要

(一) 坎伯的英雄神話

嚴格的說，坎伯（Joseph Campbell, 1904-1987）的學術性色彩不濃，與一般學者偏於理智和合理性的分析神話不同。他認為神話不是來自於「理念的體系」而是「生活的體系」，神話本來就是源自於先民生活經驗，故我們也必須回歸生活經驗中去認識神話。坎伯成功的將眾人認為如同已死去文化殘留的神話，教導人們正確詮釋、解讀，使這些古老神話穿越時空，成為現代生活精神文化導引。¹²

因其神話理論較不具系統性，故以條列的方式整理如下：

1. 神話為人提供生命的典範：坎伯認為現代人之所以認為生命毫無意義，是因為人們拋棄了神話，失去解讀神話的能力，神話為人們提供生命的典範，人們讀神話是要尋找其中的意義，在神話中接觸永恆，發現自我，參悟生死，體觀神性。¹³

2. 神話是象徵：神話是隱喻與象徵的表達，其語言是詩歌而非散文，故我們不能以歷史或實證的角度來理解神話，否則只會掏空神話中所蘊含的精神性訊息，且將永遠困擾在「天堂在哪裡？」「上帝長什麼樣子？」「是否真有大洪水？」等問題的泥沼中，卻失去了天堂、上帝與洪水對我們本身的意義，但如果我們從它的精神層次上來理解，將洪水讀成是代表混沌的來臨、平衡的失落、一個時代的終結、一種心理狀態的結束，則這些東西就能再度與我們對話

研究的「是」什麼。畢竟宗教間除了信仰教義根源、形式的不同外，還有一個更為共同的基礎——「宗教」自身——。兩個雖互為不同的宗教，同樣都有著傳統宗教須如何去面對、解讀經典文本的神話性問題，何不先敞開心胸，部份借用彼此的經驗。

¹² 坎伯的著作已成為現代人汲汲尋求內在啟悟的聖經，影響巨大。如成名作《千面英雄》（*The Hero With A Thousand Faces*），自 1949 年發行，全球已發行達百萬冊，其他的神話著作，也常登上暢銷書的排行榜，書店為「神話」類書籍設專區；而喬治盧卡斯的電影《星際大戰》三部曲，便是參考其神話概念「英雄的冒險旅程」而拍攝成；在 1986 年，坎伯與名記者莫比爾（Bill Moyers）對談的公共電視節目「神話」更是每週固定吸引全美兩百五十萬名觀眾，數以千計的讀者出面坦陳坎伯的文字改變了他們的生命。參李子寧著，〈喬瑟夫·坎伯的神話研究〉，本篇收於 Joseph Campbell 著、朱侃如譯，《千面英雄》，臺北：立緒文化，民 87.4 初版二刷，頁 15。在臺灣，立緒文化也翻譯出版了許多坎伯的著作。

¹³ 同上註，頁 16。

起來了。神話故事表面上可能描述的是英雄發現了一個奇妙的外在世界，象徵地讀來，他（她）發現的是自己內心的世界。¹⁴

3.神話沒有刻意的作者：坎伯指出神話並不是由誰刻意創作出來的，是自然而然從我們想像力與象徵流出，它以一種形而上的途徑，向我們述說某個關於生命的美麗真理。¹⁵

4.神話的功能：坎伯認為神話有四大功能：（1）神秘主義功能（mystical function），它讓人類察覺到潛藏在所有形體超越一切的二元對立下的奧秘；（2）宇宙論的功能（cosmological function），也就是神話把人與宇宙關聯起來，神話的構築方式，是受它同時代的科學所規約，故我們在解讀時，不能拘限在神話所表述屬於那時代的世界科學觀中，而是它所蘊含的宇宙事件；（3）社會學的功能（sociological function）：所有神話都維持一個社會系統的功能，道德系統是受文化規約的，而文化又是因時因地而有異的，故各地有不同的神話；（4）教育的功能（pedagogical function）：也就是神話教導個人怎麼穿越人生的不同階段，度過人生歷程中所無可避免會碰到的危機。¹⁶

5.神話的原型：坎伯深受佛洛伊德與榮格的影響，認為所有的神話都有一個共同的原型，即英雄的歷險。典型的英雄歷險有「出發」、「完成」、「返回」三部曲。一般的英雄歷險是從失去某些事物，或覺得相較於社會而言缺少某些東西的人開始，為了發現新事物，英雄必須離開舊有環境，而去尋找像種子般的觀念，一種能醞釀帶來新事物的觀念，所有宗教的創建者都經歷過類似的尋求歷程。¹⁷ 在歷程中英雄會遇到有嚴厲威脅他的試煉，及超自然的神奇助力。¹⁸ 這歷程通常是個循環，有去有回，¹⁹ 當英雄探索源頭，仍然必須帶著轉變生命的價值歸返社會，對社區、國家、地球或宇宙大千世界的更新有所貢獻。²⁰ 從人的意識來說，試煉是被設計來驗證，使那些要成為英雄的人轉

¹⁴ 同註 12，頁 17。

¹⁵ Joseph Campbell 著、朱侃如譯，《英雄的旅程》，臺北：立緒文化，民 90.11 初版，頁 77-78。

¹⁶ 同上註，頁 285-290。

¹⁷ Joseph Campbell、Bill Moyers 著、朱侃如譯，《神話》，臺北：立緒文化，民 87.3 二版四刷，頁 230。

¹⁸ 同註 12，頁 262-213。

¹⁹ 同註 17，頁 212-213。

²⁰ 同註 12，頁 206。

化爲真英雄。英雄旅程的試驗是人生重要的一環，目的是要求放棄自我，付出代價，假如你了解到真正的問題所在——放下自我——，把自己交付給更高的目的與他人，就會了解到這就是終極的試驗。唯有當我們不再以我們自己和自我保護爲主時，我們便在意識上真正經歷一個英雄式的轉化。²¹

由上述來看，坎伯的神話理論雖然較缺乏一般神話學理論的嚴謹與系統化論證，但也確實爲研讀神話的人開啓了另一個境界，與做爲一位研究神話學學者的角色相比，有時他的角色更爲貼近的是一位教導神話的心靈導師，或許這也說明了爲什麼他能贏得一般民眾喝采。

（二）依里亞德的神話時間

著名的宗教研究學者依里亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）運用現象學方法欲探討宗教的本質，除了廣泛收集歷代各地的象徵、神話、儀式……等宗教現象外，進一步以「型態學」方法，提出深植於人類宗教需求的各種「形態」，以尋求宗教共同的核心意義。²² 其神話學研究突破過去許多哲學家以希臘神話學爲主，擴展到各地的原始宗教與東方宗教。

依里亞德認爲神話故事是在敘述神聖²³ 的歷史，也就是在發生在彼時

²¹ 同註 17，頁 215。

²² 楊素娥著，〈依里亞德的寫作背景〉，收錄於 Mircea Eliade 著、楊素娥譯，《聖與俗——宗教的本質》，臺北：桂冠圖書有限公司，民 90.1，頁 15-16。

²³ 因爲本章後文分析佛傳神話時，會用到「神聖」此一概念，故在這做一些說明。英文 sacred 所逐譯的「神聖」一詞，運用在佛教概念上時，有些研究佛學的學者持保留的態度。在此以 90 年 6 月 1-2 日於政大所舉行的「宗教的神聖性：現象與詮釋」論文研討會，所發表的兩篇佛教論文爲例。這兩篇論文是：蔡耀明的〈凡俗與賢聖出世在般若波羅蜜多的修學所帶出的差異與非差異：以《大般若經·第二會》爲根據〉，與釋若學的〈「神聖」終結者：從早期經典看佛陀的一個側寫〉，這兩篇文章都對「神聖」中的「神」字採否定的立場。蔡耀明在其論文中直接的將「神聖」（sacred）去掉「神」字，而全文直接以「聖」（sanctity）或「聖化」（sanctification）來代替；而釋若學的論文由題目便可知，更是直接的將佛教的創始者佛陀直接的當成是「神聖」的「終結者」，將「神聖」直接等同於對有位格至上神或多神的崇拜，故佛陀爲「此種」「神聖」的「終結者」了。兩人對在佛教中是否存在著與西方宗教學概念「神聖」一詞所能對應的思想，所採取的不是轉移就是全然的否定。這樣的對「神聖」的定義與看法，與依里亞德所要論述的「神聖」含意是全然不同的。「神聖」一詞，依里亞德曾在其書中多

（in illo tempore）的歷史，它敘述著神與半神人在創造宇宙時的行為。²⁴ 他指出：

神話在敘述一段故事，這段故事發生在神聖的、神話的時間內，與日常的時間不同。我們日常生活的時間是那種「不斷流逝、剎那生滅、去不復返」的世俗的、歷史的時間；然而，神話所展現的時間卻是循環的、可重覆地被實現的。當人在敘述神話的時候，他多少重現了這段神話所處的時間，他透過敘述而讓聽眾或讀者們重新臨現在這段神話時間內，從中獲得這篇神話所給予的神力與滋養。誠然，當講者頌讀一段神話時，世俗的、歷史的時間即象徵地被廢除掉、隱沒掉、超越掉，取而代之的是神話的時刻——神聖的、神話的时光——。換言之，頌讀者與聆聽者都借著神話故事的敘述而被捲入了另一種光陰裡，在那樣境界裡，世俗的、歷史的時刻已被隱沒、克服了，他們已浸潤在一種超越擴延的、永恆的、可一再臨現的時間之中。²⁵

從這段引文，可以看出依里亞德將時間區分為「神聖－神話的時間」與「世俗－歷史的時間」，前者有非時間、超歷史、可倒流與永恆的特質；而後者為編年、歷史、不倒流、各別的特質。也就是說，神話時間是非時間性的，它沒有歷史時間般的延展，不像歷史般地剎那生滅、變遷流動；也無法將之放入歷史中去考證，它當中的事跡與人物不是出現在歷史中，甚至當人在聆聽神話的時候，也精神地、象徵的超出了歷史時間，進入神話時間中；當人參與宗

次的說明是從奧圖（Rudolf Otto, 1869-1937）的觀念中借用。依里亞德認為奧圖並非以宗教或上帝的觀念作為研究對象，而是從事分析宗教經驗的各種型態，其「神聖」意為與「凡俗」相對立。也就是說，依里亞德的「神聖」指的為「非位格的存有者」，並與世俗對立，是異於我們日常生活超脫塵俗的世界。（參同上註，頁 59-62）這也是延續涂爾幹（Emile Durkheim, 1858-1917）言的：「我們不可把神聖事物僅僅理解為通常被稱為眾神或精靈的人格神，一塊岩石、一棵樹、一汪泉水、一塊鵝卵石、一塊木頭、一座房子，總之任何事物都可成為神聖的事物。」（參 Emile Durkheim 著，芮傳明、趙學元譯，《宗教生活的基本形式》，臺北：桂冠圖書有限公司，民 81，頁 38。）

²⁴ 同上註，頁 140。

²⁵ Mircea Eliade, *Images and Symbol*, London: Harvill Press, 1961. 轉引自：劉清虔著，〈談理解神話〉《神學與教會》卷 25 第 1 期，民 88.12，頁 224。

教禮儀，或頌讀神話故事時，神話時間一再一再的被重新的呈現，讓人返回到神話的事件中；人一旦進入神話時間中，便不再感到過去與將來的分別，感受不到時間的流逝，時間轉化為單一的永恆刹那。²⁶

因為世界會周期性的退化回混沌狀況，故當人們渴求再生時，便頌讀宇宙創生的神話故事，重覆著創世時由渾沌到宇宙的過程，藉著象徵地參與世界的毀滅與再造，人也重新受造，重獲一個新的生命。

（三）布特曼的消解聖經神話

坎伯與依里亞德的研究對象是所有人類社會的神話，而著名的當代德國神學家布特曼（Rudolf Bultmann）的研究對象則是《聖經·新約》神話。布特曼所提出的消解神話（Demythologizing）為二十世紀新約釋經學上的新名詞，旨在提倡一種釋經法，藉此有效地將福音傳給現代人。布特曼的思想靈感來自於敏銳的意識到，新約基督教的思想形式，對於二十世紀大部份人是難以接受。一個人如果要當基督徒，他便必須抉擇是否要將自己委身於二十世紀科學的世界觀和第一世紀的科學世界觀這兩個互不相容的世界觀之下？這樣的嘗試使基督教信仰變為不必要地困難。在現有的歷史證據已經足夠確實表示耶穌的確存在過，而且曾經對他同代某些人有頗為不尋常的影響。如果信仰要跟從或落在歷史性下，那信仰無疑將會崩潰。他指出說：

當我們解釋《聖經》時，我們的旨趣是什麼呢？當然，《聖經》是一歷史文獻，我們必須用歷史研究法來解釋《聖經》。我們一定要研習《聖經》的語言，《聖經》作者的歷史背景等等。而我們真正的旨趣在那裡？我們是否把《聖經》僅僅當作一種歷史文獻來閱讀，利用《聖經》作為「資料」來重建一個過去的歷史之時代？抑或它並不止於資料而已？我想我們的旨趣實在是在於諦聽為我們真實的呈現在那《聖經》所要說的，諦聽那關乎我們的生命與靈魂的真理。²⁷

因此，布特曼提供一種大膽的治療法，基督徒可以大膽的假定新約的教訓一大部份是以神話語言表達，不是客觀的歷史記載。而這樣看待這些神話，並不會成為信仰上的一項妨害，也不須放棄，因為它解釋的並非對宇宙，而是人存在

²⁶ 關永中著，《神話與時間》，臺北：臺灣書局，民 86，頁 114-123。

²⁷ 布特曼著、蔡美珠譯，《耶穌基督與神話》，水牛出版社，民 61，頁 57。

的境況和可能性的間接描述。²⁸ 十九世紀時的新約學者已指出《新約》中有神話的存在，但他們不像布特曼看見了整個信息是以神話來表達。他們所做的是最簡單的處理方法，僅把那些他們認為的神話從《新約》中除去。布特曼不認同此項做法，因為他看出這麼做的結果會把神話和藉此神話所欲傳達的信息一併拋棄，故不應將神話去除，而是要加以解釋，此即為「消解神話」（Demythologizing）的解經法。在消解神話的過程中，把「神話」的外殼脫去，以現代人所用的語言代替神話作為傳達《聖經·新約》信息的媒介。²⁹

布特曼特別以「十字架與復活」為例，作了消解神話的詮釋典範。《聖經》對「十字架事件」的描述為：「被釘十字架的那位，是太初即存在的神子，他成為人卻絲毫無罪。他為了替贖我們的罪，自己成為獻祭的犧牲；他背負了世界的罪，他的死是罪的懲罰，好讓我們得以脫罪而獲得自由。」布特曼認為這種將滿足法庭需要的理論，加上獻祭犧牲的觀念之神話式解釋，現代人已不能再接受了，故應將十字架的歷史事件，提升為全人類的宇宙事件。也就是在這被釘十字架的神話，所要傳達的意義是，上帝對人的救贖，在於通過耶穌的受難，上帝的恩典為人提供了新的生命。而十字架的信仰，並不是要我們去信或拒絕與我們當下世界無關的神話陳述，而是在於從我們具體生命關連中，去領略十字架上完成的意義，如此，它才能成為可以被理解的信仰，而將自己看成與基督同釘也與基督同復活一般。布特曼為使現代人理解《聖經》話語所作消解神話的努力，便是以人的實存處境作為理解的起點，將神話事件從歷史層次提昇到宇宙層次，最後讓人掌握其精義的詮釋學過程，並不是一種理性的思辨，而是一種「存在式」的領會。³⁰

綜合布特曼的觀點所帶給我們，可以運用在宗教經典作如下的思考：1. 在本質上，宗教經典不是歷史文獻，在語言上，宗教經典所用的為神話式的語言，此是無法賦予字面上的解釋；2. 宗教經典中的神話不是空的，它有所要傳達的訊息，因此不能將之取消，取消或去除神話，將會連它所要傳達的訊息，一併的去除掉；3. 神話不能被取消，只可以拿來做詮釋，此詮釋是「存在性」的詮釋，從人的存在來詮釋，也就是問神話「對我」的意義，也就是我們不應歷史性地，客觀地尋問宗教文本在當時的意義如何，而是站在當下存在的立

²⁸ Ronald W. Hepburn 著，蔡美珠譯，〈關於布特曼〉，本文收錄於同上註，頁 2-3。

²⁹ 廖上信著，〈非神話化〉《新使者雜誌》第 11 期，民 81.8，頁 51。

³⁰ 劉清虔著，〈從存有到詮釋——布特曼的思想初探〉《神學與教會》，卷 24 第 1 期，民 87.12，頁 51-56。

場，詢問它對今天的我們具有什麼意義。³¹

很幸運的，因為一些神話學者的努力，讓我們知道神話並不是像一般現代人所認為的，是荒誕不經的古人不成熟幻想，而是表達他們對自身處境，對生命的看法，並以一種故事的方式來象徵，傳達它的深層意涵。佛教信仰者在面對佛傳神話時，也常如同現代人一樣誤解神話，連帶的對神話採取排拒的態度，或是喪失正確解讀神話的能力，無法適切的接受到佛傳神話中對生命中各種奧秘的解答。

三、佛傳神話若干問題的澄清

佛傳經典是指敘述佛教的創立者釋迦牟尼佛（以下簡稱佛陀）一生事蹟的經典。佛陀一生的事跡，在佛教的初期，本來是多方面片段的傳述，為了表達某一法義、制度、或事件，由佛經的編集者編成次第而敘述出來。由短而長，逐漸形成大部的佛傳。³² 佛傳經典之編集者，往往不免將自身所隸屬、傳持之教團思想特色有意無意的注入著作之中，故自然形成各個教團部派有各自不同的佛傳傳承。現存的佛傳相當龐大，並由各種語言文字記錄結集而成，當中最主要有梵文佛傳、巴利語佛傳、及大部份譯自梵文的藏譯佛傳及漢譯佛傳。本文將以目前漢譯最被廣泛使用的《大正新修大藏經》（以下簡稱《大正藏》）經律中所收錄的佛傳經典來做探討。

一般傳統將佛陀一生的事蹟分成八個重要事蹟，稱之為「八相」。八相之說有的認為始自世親時代，或始自中國。³³ 八相的內容為那八個情節眾說各有互異，³⁴ 但最常依據的是《四教義》卷七所說：

所言八相成道者，一從兜率天下；二託胎；三出生；四出家；五降魔；六成道；七轉法輪；八入涅槃。³⁵

³¹ 黃懷秋著，〈耶穌基督的神話〉《輔仁宗教研究》創刊號，民 89.5，頁 63-64。

³² 釋印順著，《原始佛教聖典之集成》，臺北：正聞出版社，民 75 四版，頁 358。

³³ 〈八相成道〉《中華佛教百科全書》，頁 226.2。

³⁴ 「八相」為那八個情節，常見有不同的說法，這些不同的說法，可參考：蔡睿娟著，《釋迦八相圖之研究》，成大藝術研究所碩士論文，民 89.5，頁 8。

³⁵ T46.1929.745c.（此略符，T 表《大正藏》，以下數字分別指冊數、經數、頁數、欄位，下文皆同此參照）

因本文著重在佛傳中神話色彩的分析，故將主要集中在經典中較具神話性的這八個佛傳基本情節，來探討佛傳的神話內容。在理解了坎伯、依里亞德與布特曼三位神話學者的神話理論為背景後，下文筆者將抽離出三個主題，為佛傳神話問題做澄清，以做為後文進入神話性分析前的「前理解」。

（一）沒有固定的作者

「佛典是不是佛陀親口所宣說的？」這個問題在現代許多受實證科學影響的人來看，似乎與佛典的權威性是劃上等號，如果答案是否定，那就是說佛經是「後人」所杜撰，也就是非佛陀之意，那信仰就受到挑戰，甚而全然崩潰。因此，如果聽到大乘經典是佛滅四、五百年後漸有，那就應丟棄，回歸更早的《阿含部》、或《律部》經典。而《阿含部》中，又以〈雜阿含〉為最早集結形式，那又成為最為可信的，就這樣，信仰制約在歷史考證上。其實，這樣的態度是不需要。

佛陀在世時，是直接由佛陀為弟子們釋疑、指導、依止等。到了佛陀入滅後，認為有必要將佛陀的說法共同誦出，一方面為防止佛陀遺教散佚，一方面為了教權之確立，故在第一次的結集中，佛弟子們集會於一處，以憶持力最強的阿難為主持人，將口耳相傳之教法整理編集起來。因此，佛法的傳出，或說從佛聽來，或說從大眾聽來，或說從在座長老們聽來，或從某大德聽來。這種「傳頌」而來的佛法，經過大眾共同審定，當中如果有不同傳頌，大同小異的文句，只要不違佛意（當時的共同意識），也就一切集錄下來。³⁶ 當時，由誦經者結集經，持律者抉擇律，論法者論究法，經律（論）才逐漸形成。在《阿含部》及《律部》原型凝定，為教界所公認後，仍不斷傳誦，逐漸呈現了組織、內容、文句的種種差別。因此，經與律是不斷的傳頌結集而完成，並非如傳說那樣，在最初結集就一切完成了。³⁷

原始佛教聖典中，常見有諸天、夜叉等神話資料的引用，《雜阿含》當中就有許多這類。故《大智度論》說：「佛法有五種人說，一者佛自口說；二者佛弟子說；三者仙人說；四者諸天說；五者化人說。」³⁸ 這些部分多數不屬於僧伽內部傳頌，而是來自民間。佛法普化社會，通過民間固有的宗教信仰領域，而表現佛法的超越，紛紛的傳頌於佛教界。這部分，理智的成份淡，情感

³⁶ 釋印順著，《原始佛教聖典之集成》，臺北：正聞出版社，民 75 四版，頁 14。

³⁷ 同上註，頁 25。

³⁸ T25.1509.66b。

與興味的成份濃。所宣說的佛法，大多為通俗、簡要與直覺的，在大眾共同審定中，也承認是佛法而結集下來。

因此，佛教經典並非都由佛親口所宣說的，而是佛陀過世後，在不同部派、不同地區、不同時代的佛教中開展，從佛弟子經由內心體證，為適應當時當地而集成定形的文句，傳誦於佛教界。雖然這些佛弟子的教說，與說者的個性、興趣、習性、思想方式，有著某種一定的關係，但本來佛法不一定是須由佛親口說，因為宇宙本然的法則，佛是發現者，並非創造者，佛所說的法，是宇宙的真理，佛弟子與佛所證悟的真理，程度上雖然有不同，但真理的本質無異。佛弟子以其所悟的真理+宣說，也可以稱為佛法。³⁹ 釋印順便指出：

佛法不只是佛所說的，這種從佛的三業（身、語、意）大用而表達出來的佛法，是早於結集就存在的。……佛教聖典不應有真偽問題，而只是了義不了義，方便與真實的問題。說的更分明些，那就是隨（世間）好樂，隨對治，隨勝義的問題……佛法在流傳中，一直不斷的集成聖典，一切都是適應眾生的佛法。⁴⁰

因此，可以說佛典是當時印度佛教徒的共同宗教經驗，尤其是當中的神話性部分，是自動自發地出現在許多民眾的心靈中，被共同信仰，並從中得到深刻的體驗，才漸由後人共同決定結集下來。這顯示佛經的編集者，對神話的包容態度，更深的意義是說明了他們也具有這種古代社會所慣用的神話思考方式。

（二）述說的是神聖的歷史

印度文化靠口耳相傳的方式來傳承前人知識的傳統，是個重視神話的傳說，而不重視歷史的民族。原來古印度文獻沒有傳記，如古代經典《婆羅門書》和《奧義書》記載有賢哲們的信仰與實踐，以及他們教導的學說和舉行的祭典，但是很少記述這些賢者們的生平事蹟。每當印度的教徒記述某一宗教人物或哲學家時，他們微弱歷史觀念，和對於教義重要性的強烈感覺，使他們忽略導師的外表，而描繪成一種我們看來是模糊不清、不具人格的形象，也就形成印度聖人以言教而不以行為聞名於世。佛傳也承襲這種特性，而帶有濃厚的歷史神話化。

³⁹ 于凌波著，《人間佛陀及其基本教理》，臺北：圓明出版社，民 87，頁 231-233。

⁴⁰ 釋印順著，〈自序〉《原始佛教聖典之集成》，臺北：正聞出版社，民 75 四版。

佛傳中所述說的故事，很難讓人會將之納入到人類的歷史中，而認為是真實的發生。例如佛陀的出生時，從右脅出，大地振動，普放光明，所有一切眾生的痛苦都獲得解除，遍虛空的諸天來護佑，各地出現瑞相，地自動的生出大如車輪的蓮花，一出生不須扶持即步行七步說話……。佛傳的記錄可能開始為一個歷史，後來才混合著這些非歷史的成份。如佛陀出生為釋迦族的王子，出生後親生母親的過世，成長後出家，為了追求生命的永恆意義而到處尋訪，及後來的證悟與說法……，都為歷史中的真實發生。因著時間久遠，人們對佛陀的懷念，原來的歷史事件漸漸的轉化為神話性的事件，也就進入到超越歷史的神聖歷史中。

其實，根據神話學家的研究，這種將歷史轉化為神話的神聖歷史，並不是印度文化所特有的，在所有人類的文明中都可以發現這種情形。神話學家依里亞德便指出：「在埃及的法老王與希伯來的彌撒亞傳統中，發現當時的人利用神話來解釋當代歷史，一連串的當代事件，往往被他們加上一種說法、詮釋，以符合英雄神話的非時間模式。一般民間的記憶面對歷史人物與事件時，所使用的是類似意味十足的詮釋過程，將他們化為古老神話中的英雄形象，他們奇蹟式的誕生，父母之中一方是神，這些英雄也曾長征……。人的記憶非常的特殊，它很難保存個別的事件與實際的人物，藉由這樣的神話化，形成英雄的範例，他們才得以保存在民眾的記憶中，就這樣它以神話原型取代了歷史的人物。」⁴¹

史學研究者努力的要區分歷史事實與神話，但這類區分對信徒而言其實是不重要的，因為神話的創始者重新賦予信仰者的是新的歷史意向。佛傳的編輯者、及它的閱讀者和聆聽者都知道，他們所說的並不是故事的表層，而是表層下所蘊含的生命意義。因神話所展現的時間是循環、可重複地被實現，所以當人在敘述一段神話的時候，他多少重現了這段神話所處的神話時間，他透過敘述而讓聽眾或讀者們重新臨現在這段神話時間內，在那境界中，那世俗的、歷史的時刻已被隱沒了、克服了，他們已浸潤在一個超越、永恆、可一再臨現的時間中，並從中獲得這篇神話所給予的滋養。

（三）以象徵的方式傳達深層的蘊含

神話是宗教真理不可或缺的工具。神話雖然不是用以表達精確、合乎科學、客觀性事物的語言，但它確是也是具詩意以及想像性的語言，為用以敘述

⁴¹ Mircea Eliade 著、楊儒賓譯，《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》，臺北：聯經出版，民 89.6 初版，頁 27-39。

真理最具有象徵性的語言；神話所指向的是永恆、無限、而超越的神聖境界，這神聖境界是無法透過有限的人類語言闡述，只能用以能承載更多意涵的象徵語言來傳達。因此，我們必須以如同解讀詩的方式來看待神話象徵，尋求神話象徵中所蘊含的深奧訊息。

神話本身為一種象徵，⁴² 主要的目的在於透過此象徵，而悟得佛陀所欲傳達的真理。「智者取正義」之後皆應棄之不要，如莊子所言的「得魚忘筌」、「得意忘言」。宗教學者杜普瑞（Louis Dupré）便指出：

宗教人採用意象，因為無法「直接」說出他想要說出的，而意象容許他逃避「既成的」實在界。但是他討厭把某種明確的實在界劃規意象本身。事實上，宗教心靈創造了意象，同時又對這些意象保持一種「打破偶像」的態度。他今日斥為偶像者，正是他昨日奉為聖像者。黑格爾雖然把一切宗教的符號貶抑到表象的層次，但卻清楚覺察其中有一種否定的驅力，使宗教反對它自己的意象。⁴³

其實，這樣的看法，這也是佛陀一再告誡的，語言文字為假名施設，目的是為了能表義，不應執著於其形式外表，而應尋求它內在含意。這可以在許多的佛經上找到例子，如《百喻經》中的偈所言：

如阿迦陀藥，樹葉而裹之。取藥塗毒竟，樹葉還棄之。戲笑如葉裹，實義在其中。智者取正義，戲笑便應棄。⁴⁴

⁴² 按照哲學家呂格爾的分析，象徵是包含「表層意」與隱含「潛伏義」的雙重記號，這「潛伏義」往往晦暗不明，但意義內容卻無窮豐富，這才是象徵所主要傳達的。如「污點」是具體的事象，其「表層義」為「某物被污染」；它真正目的要指向的是「靈性上的罪業」的「潛伏義」。象徵的目的是要藉著「表層意」類比將「潛伏義」引出來，它以「有限的形像」透露出「無限的涵意」，這是無法用徹底思辨推理的方式交代清楚，而是只能依靠直覺來把握其中的相似性。它的過程有點像猜謎，以若隱若現的形式透露出來。參關永中著，《神話與時間》，臺北：臺灣書局，民 86，頁 10-13。

⁴³ Louis Dupré 著、傅佩榮譯，《人的宗教向度》，臺北：幼獅文化，頁 160。

⁴⁴ T4.209.557c.

意為佛教的神話故事就如同阿伽陀藥，這種藥原是用樹葉裹著，取藥療治病毒，藥被塗完之後，樹葉就被扔掉了。戲笑風趣的佛經故事就像包裹著藥物的樹葉，深刻的含義正寄寓其中，而明智的人應取其正義，戲笑理應拋棄。

出現在四、五世紀間的《大乘莊嚴經論》中提出破「大乘非佛說」的八個理由，其中一條是：

大乘甚深非如文義，不應一向隨文取義言非佛語。⁴⁵

而《大般若波羅蜜經》也言：

如來出世若不出世，諸法法性法住，法定法爾常住，無法於法，為義非義。善現，諸菩薩摩訶薩，應離一切義非義執常，行般若波羅蜜多甚深義趣。⁴⁶

釋印順也指出：

在研究的過程中，應深切注意的是：我們所處理的問題，是古代的：所處理的材料，是傳說的，不是嚴正的史書。這種傳說，佛典中名為譬喻，是說教時所引用的事證。為了達到感動聽眾的目的，所以或透過神話的形式，或表現為文學的作品。如認識他的性質，即能重視他所表顯的、含攝的事實，而不被這種形式所拘蔽。⁴⁷

現代的佛教學者藍吉富在《提婆達多》一書中在說明提婆達多的本生故事後，提出對本生等具神話色彩的佛典故事應有的態度：

這類本生故事在《破僧事》中收錄甚多，略如古代相傳的寓言或神話故事。因此，其所載內容自難以令人相信為史實。但是，現代人當可以將這類文字歸為提婆達多的本生文學或害佛文學作品。換句話說，其中所記載的惡行內容並不能當做提婆達多其人的真實史料。歷史學界所應推

⁴⁵ T31.1604.591a.

⁴⁶ T6.220b.873b.

⁴⁷ 釋印順著，《佛教史地考》，臺北：正聞出版社，民76六版，頁109。

敲的該是這類作品的出現所象徵的歷史意義吧！⁴⁸

佛傳的寫作目的，不是為讀者提供娛樂，是為能向眾生傳達解脫、達到永恆涅槃的方式，並且希望這些教法能容易被了解，正如滲有蜂蜜的苦藥，較容易為人所吞食一般，佛傳也是以此方式，引導讀者達到宗教所要追求的心靈寧靜。

四、佛傳神話性的分析

在了解了一些神話學理論，並澄清了佛傳神話的概念，此將以佛傳神話為對象，特別針對八相成道的部分，抽離出「象徵的蘊含」、「天人力量的幫助」、「神聖時間與空間的建構」與「從歷史事件轉變為宇宙事件」四個主題，做進一步的分析。

（一）象徵的蘊含

佛傳為敘述佛陀成佛的經過，當中的象徵蘊含，所指向為修行的義理，或佛陀救度眾生的願行。象徵的意涵可以從佛傳經典中佛陀所展現的神通、大自然的徵兆或夢境來得知，經典的編集者有時會將其所要象徵的蘊含，以直接的方式說出。如佛陀的「降兜率相」，在《僧伽羅剎所集經》中記載，其「大地大動」象徵著是「世尊覺悟眾生塵勞，無有雜穢」，因佛陀的降生將使「眾生之類，塵勞永不生」；而所放的大光明是象徵佛陀將以「智慧光明」，讓「諸幽冥之處皆悉見明」。⁴⁹

佛陀的「入胎相」，母親夢見白象由右脅入胎，根據《普曜經》記載：若夢見的是日入右脅，則所生之子必作轉輪王；若夢見月入右脅，所生之子為諸王中最殊勝；若夢見白象入右脅，則所生子則「三界無極尊，能利諸眾生，怨親悉平等，度脫千萬眾，於深煩惱海」。白象另一個象徵的是可度所有的眾生，占夢師根據梵典中所記錄的指出：世間有兔、馬、白象三種獸，兔在渡水的時候，只會渡自己；而馬雖然較為健壯，但仍不知水的深淺；只有白象度水的時候，能知水的深淺。這兔、馬、白象三種獸分別象徵著聲聞乘、緣覺乘與菩薩乘。⁵⁰ 因此，白象入胎所象徵的是佛陀將行菩薩乘，度一切眾生。

⁴⁸ 藍吉富，《提婆達多》，臺北：東大圖書股份有限公司，民 88，頁 12-13。

⁴⁹ T4.194.122b-c.

⁵⁰ T3.190.683c.

《佛本行集經》中也有對佛陀降兜率相、入母胎時，大自然異動，分別細數其象徵意涵：1.放大光明照一切世間，象徵「爲後時成佛道已，以四諦智慧光明，普照一切愚瞋眾生」；2.大地六種十八相動，及諸山王，出大煙氣，四千大海湧沸濤波，象徵「如來爲未來世諸惡眾生，沒在煩惱垢濁淤泥，佛成道已，欲拔出置於涅槃岸」；3.一切諸水皆悉逆流，象徵「如來爲未來世諸惡眾生，隨順沒溺煩惱流者，佛成道已，說法度脫一切眾生，令其反本逆生死流」；4.一切樹木藥草叢林均滋茂，象徵佛陀「爲未來世諸惡眾生，未種善根令種善根，已種善根令得解脫」；5.光照阿鼻地獄，使地獄眾生皆受短暫的快樂，象徵「佛成道已，令諸眾生解脫苦惱，受於快樂」；6.右脅的入出胎異於一般眾生由產道的出入胎，是較爲清淨的，象徵「將成佛得道，爲眾生說清淨法」。⁵¹

《僧伽羅刹所集經》中記載佛陀出生時，不需要他人的扶持，向四方所跨行的七步，象徵佛陀將証悟「四聖諦」與「七覺支」法，並以此法的「智慧光明普照愚昧的眾生」，而出生即大笑是象徵今生將度眾人，地上湧出的蓮花，與諸天龍以清水的洗浴，象徵著新生命的誕生、清洗與滋潤。

在佛陀的成長，經文也以誇大的方式，描繪青年時期的豪華奢侈生活環境，希望強調佛陀後來所作的犧牲，從而產生一種印象，一種擁有一切物，而覺得一切物都是空。與其說是覺醒了的追求享樂的人，這其實象徵著是，曾經抗拒並且戰勝了誘惑的人，而後來的苦行，也象徵著是佛陀追尋真理的決心。

降魔相有豐富的象徵蘊含。魔王是自我內在邪惡、短暫快樂與死亡的人格化的象徵，降伏魔王，象徵著對自我的戰勝。佛陀所受到的考驗有：

1.親情的考驗：魔王波旬化爲一位頭髮散亂、身著粗衣的人，手拿一大束的書信，急速的跑來告訴佛陀：「這些是您的親人遣我送來給你的，提婆達多今日攻進迦毘羅城稱王，收納您過去的妃子，並將您父親淨飯王關起來，其他的親友們逐出宮外，親人們希望您見到這些信能盡快的回去。」佛陀初聽聞時起了短暫的欲心、鬥爭心與殺害心，但隨即思維世間的一切，皆都爲無常法，便升起了出家心、慈憫心與悲哀心。

2.魔王力量的考驗：魔王的一千位兒子中，在左邊的五百位爲幫助魔王，在右邊的五百位爲幫助佛陀來勸解魔王。兩方以言語對答的方式，顯現無論佛陀遭受到多麼大的考驗，追求成正覺之心絕對不會退縮，而魔王的力量是無論如何都敵不過佛陀的威神力量。

⁵¹ T.3.190.683a-b.

3.魔女的考驗：魔女們以各種的嬌艷之姿來誘惑佛陀的失敗，象徵佛陀克服色、聲、香、味、觸等的五種世間欲望。

4.世俗的地位、權力的考驗：魔王以佛陀離開菩提樹後，必當成為統治天下，及統領一切山川的轉輪聖王來誘使佛陀放棄成道，均受到佛陀的拒絕。

5.各種軟硬言語的考驗：魔王以各種柔軟、威脅或刺激的語言，來使佛陀放棄成道。如以柔軟的聲音勸告佛陀：「你從小從未見過戰鬥，魔軍們是十分可怕的，實在不需與之為怨懟。況且你既然生在王家，又可以做轉輪聖王，不需要在這當一個靠乞食活命的沙門。」

6.信心的考驗：魔王見無有效果，接著現出各種可怕的魔軍，並大放閃電與冰雹，從腰下拔出利劍，威脅要砍殺佛陀。佛陀又再次的重申自己堅定的決心後，魔王為削弱其信心，而言：「你過去在尼連河邊，也同樣的發起精進心，不惜生命的六年苦行，都無法得到最上的解脫，更何況是現在已退失了禪定。」佛陀言：「就是過去的苦行，今日才能成就自己的勇猛精進，因放棄苦行會產生的疲倦，現今定可以成正覺的。」

之後，藉由魔軍的各種戰鬥描述，象徵著佛陀對自我弱點的一一克服，如魔王使地生起象徵著自我欲望的烈火，佛陀以甘露觀來對治，化雲雨消滅欲火；魔王發射象徵患的毒箭，毒箭化為各種禍害的蟲、蛇等，遍滿地上，並纏繞菩提樹的四周，佛陀以慈心觀，使這些蟲、蛇等退失；魔王發射象徵愚癡的毒箭，佛陀以智慧化解；發射象徵嫉妒的毒箭，並派名為惡口的龍攻擊，佛陀以悲心對治；魔王派象徵驕慢的群象攻擊，佛陀以十力化解；魔王發象徵妄言的箭，並吹起狂亂的大風，佛陀以至誠心對治，將魔箭都折斷；魔王又再刮起象徵慳貪的塵土濃霧，佛陀以惠施心所化的細雨對治；魔王化現象徵五蓋的雲，遮著菩提場，佛陀以五淨所化的暴風吹走雲；魔王以象徵邪見的黑暗覆蓋世間，佛陀以正見所化的光明，照耀世間；……佛陀以象徵忍辱的鎧甲，象徵七覺支的花鬘，手持象徵慈悲的弓，與象徵寂靜的箭……來對治魔王的攻擊。最後，以佛陀的威德，使魔王所有的傷害都化為烏有，佛陀的成道相，象徵了佛陀戰勝了自我。⁵²

佛傳經典也常見以夢作為象徵。如在佛陀過去生為普賢仙人時，所做的夢「臥大海、枕須彌、海中一切眾生入其身內、手執日、手執月。」普光如來為其解夢：臥大海象徵「將生於生死大海之中」；枕須彌象徵「將出離生死海，得般涅槃」；大海中一切眾生都進入自己的身內，象徵「將於生死大海，為諸

⁵² T4.193. 77b.

眾生作歸依處」；手執日象徵將以「智慧光明，普照法界」；手執月象徵將「以方便智，入於生死，以清涼法，化導眾生，令離惱熱」。接著，普光如來告訴普慧仙人，這些夢是將來會成佛的象徵。⁵³

許多的佛傳經典中也又記載，佛陀在要入胎的時候，母親摩耶夫人的夢。其夢為「有一六牙白象，從天來下入於腹中，自己的身體升起上大高山，眾多的豪貴夫人都來拜跪」，相師認為此夢象徵著「所生的太子具諸相好，若在王宮當作轉輪王；若是出家修諸梵行，當成正等覺」。⁵⁴ 另外，淨居天為要令佛陀速疾出家，也讓與父王作夢，又再化為一位婆羅門的占師，為國王解夢。其內容為「見有眾多人從迦毘羅城東門出去，象徵太子當為無量百千諸天圍遶出家之像；太子乘大香象從迦毘羅城南門而出，象徵太子出家後，將得阿耨多羅三藐三菩提及以十力之像；又見太子乘馬車從迦毘羅城西門而出，象徵太子出家後，將得阿耨多羅三藐三菩提及四無畏之像；有一寶輪從迦毘羅城北門而出，象徵「證阿耨多羅三藐三菩提，轉法輪之像」；太子在四衢道中揚桴擊鼓，象徵「佛陀得阿耨多羅三藐三菩提後，諸天傳聞乃至梵世之像」；太子迦毘羅城中的高樓處，向四面棄擲種種珍寶，無數眾生競持而去，象徵「於諸天人中說法雨之相」；離城不遠忽然有六人舉聲號哭，象徵「佛陀的出家得阿耨多羅三藐三菩提，外道六師心生憂惱之像」。⁵⁵

在踰城出家的部份，也常見有以夢來做為徵兆。如佛的姨母夢「月被蝕，東方日出便即卻沒；多有人頂禮夫人；見其自身或笑或哭。」其妻耶輸陀羅的夢為「其母家種族皆悉破散；見與菩薩同坐之床、皆自摧毀；見兩臂忽然皆折；見牙齒皆悉墮落；見髮鬢悉皆墮落；見吉祥神出其宅外；見月被蝕；見日初出東方便即卻沒。」佛陀夢「身臥大地，頭枕須彌山，左手入東海，右手入西海，雙足入南海；其心上生吉祥草高出空際；見諸白鳥頭皆黑色，頂禮菩薩所欲騰空，不過菩薩膝下；四者見於四方雜色諸鳥，至菩薩前皆同一色；見自己在雜穢山經行」這些夢都象徵著佛陀不久後將出家，並得阿耨多羅三藐三菩提。⁵⁶ 佛陀在出家前的夢徵，在許多的經典中都有，夢徵的大小不一定，有五夢、六夢、七夢、二十夢……，內容所象徵的都為世間無常、佛陀將要離開皇宮出家，之後會成正覺，說法度眾。

⁵³ T3.189.622c-623a.

⁵⁴ T3.191.939a；T24.1450.107b.

⁵⁵ T3.187.571c.

⁵⁶ T24.1450.115b-c.

以上為例舉佛傳中的象徵意涵。在生活中，佛教徒也常用到佛傳神話故事中的這些象徵，如以蓮花象徵誕生時的佛陀；菩提樹象徵成道時的佛陀；輪寶象徵說法時的佛陀；佛塔象徵涅槃時的佛陀。

（二）天人力量的幫助

在佛教六道中，業報最為殊勝的天界眾生們，在佛傳中除了常見的莊嚴神聖空間的描述外，還扮演著坎伯神話論述超自然的力量中，或容格所稱的智慧老人角色，在佛傳故事中著有關鍵的地位，提點、指引或護佑著佛傳的主人翁——佛陀。諸天在佛一生關鍵時出現，作為神話故事中的一個象徵角色。

以下舉《佛本行集經》為例說明：佛陀幼年時，一日，提婆達多射中一隻雁，落入了佛陀的園林中，佛陀將之救活，提婆達多遣人來要回去，佛陀以菩提心為由，要將雁放走，兩方爭執不下，請釋迦族的智者作裁判。此時，淨居天的天人化為智者，判決雁應歸於救活養育它的佛陀，此為佛陀與提婆達多的初次結怨。佛陀日漸長大，一位名為作瓶的天子見佛陀在宮中十年放縱五慾，認為應醒悟佛陀棄俗出家的時候到了。作瓶天子以神力令宮中的嫖女所作的音聲歌曲均成了訴說世間無常，應厭離五慾，速登涅槃的妙音。又為使佛陀能生起厭離五慾的心，將諸嫖女的歌曲改成稱讚宮外園林的諸種殊勝，引發佛陀外出遊園。

作瓶天子分別化為老人、病人、死人與沙門，再以神力透過馭馬者的口，告訴佛陀人生的短暫無常及出家求道方為究竟，使佛陀升起追求涅槃之心。淨瓶天子又化做解夢人，為淨飯王解夢境，告之佛陀將出家成正覺。在淨飯王得知佛陀有出家心後，更加的以種種美色娛樂及層層護衛要留住佛陀，諸天們以神力令宮中所有人均沉睡，而嫖女們睡中露種種的醜態，作瓶天子則叫醒佛陀，告訴佛陀其過去在兜率天所發的願，今生將要修學成道的使命。接著，又一路引導佛陀踰城出家，並在佛陀苦行要斷食時，出聲勸佛陀……，並護佑佛陀成正覺。在佛成道後，決將入滅，經大梵天的勸請，而同意為眾生說法。

天人從故事上來看似乎是一個源自佛陀以外的一個力量的存在，在佛陀追求成道的過程中，做為關鍵性的幫助。其實，從究竟義上來說，這些天人的力量所象徵的是佛陀自性佛性的彰顯，而非在佛陀之外的另一力量的存在。

（三）神聖時間與空間的建構

印度的時間觀為如同輪迴運轉般的循環式，這樣的時間觀是強調永不止息

的重複。⁵⁷ 這也影響到佛傳經典的表述方式，如在「阿含部」中七佛成佛的傳記，與佛傳如出一轍。這樣成佛故事的原型，其實不只是發生在這過去七佛，與佛陀的成佛故事中，而是無數諸佛均是如此。如在《佛本行集經》中，佛告訴阿難，自己以天眼見恆河沙數佛刹諸菩薩等，初發道心，種諸善根，得授記別，行菩薩行，於諸佛邊修行梵行，後得生於兜率天宮，從兜率下入於母胎從右脅而生，行童子法，捨於轉輪聖王之位出家修道，降四種魔，菩提樹下證得阿耨多羅三藐三菩提，或見菩薩轉法輪時，為諸眾生捨於壽命……諸佛都是一樣的。⁵⁸ 在佛傳中的所有故事情節，也暗示著是必須重覆過去諸佛的成佛事蹟。如佛陀成正覺後由二位商人所供養的第一餐，佛陀便以自己的神通思惟過去的諸佛是否都有受鉢器，知道過去的一切的諸佛初成道都用石鉢，直到四天王送於石鉢，方接受了二位商人的供養。⁵⁹

用依里亞德的話，這樣時間上的重複循環使得世界以永恆存在的方式，進行週期性的更新。神話中具重複永恆的時間，與歷史短暫不復流的時間區分出神聖與世俗的時間。神話對時間的區分，同時也引發了對空間的區分，空間亦有凡聖之別。⁶⁰ 空間有神聖的特性外，也如同時間一般有重複性，如佛陀成道的菩提樹，亦為過去的諸佛所成道之處。據《佛本行集經》所載：「往昔諸佛，在此樹下無畏之處，得成聖道，以如是義，我故來此。」⁶¹ 另一段也有類似的描寫：當佛陀走向菩提樹下時，在樹下的夜叉見佛陀來，請另一位同伴快去告訴魔王，往昔拘留孫、拘那含及迦葉等諸佛在此地成正覺，今日又有一位具三十二相德性的人將要來，侵於魔王境界所住。⁶² 而當佛陀到了菩提道場，正思維應以何座證阿耨多羅三藐三菩提時，淨居天等即告訴佛，所有過去諸佛如來欲證阿耨多羅三藐三菩提者，皆悉坐於鋪草之上而取正覺。⁶³

空間上的神聖，除了表現在重複性外，還有表現在聖化上。例如，在佛陀

⁵⁷ Harbans Mukhia 著、謝惠英譯，〈印度：時間、宗教和歷史〉《當代》第 155 期，民 89.7.1，頁 14。

⁵⁸ T3.190.659c.

⁵⁹ T3.190.801b-802b.

⁶⁰ 杜普瑞（Louis Dupré）著、傅佩榮譯，《人的宗教向度》，臺北：幼獅文化，民 77，頁 243-244。

⁶¹ T3.190.778a

⁶² T3.190.776b.

⁶³ T3.190.773a.

入胎前，母親自然的聖化：持各種的清淨齋戒，不殺生、不偷盜、不淫慾、不妄語、不兩舌、不惡口、不無義語、不貪、不瞋恚、不愚癡、不生邪見等，甚至還擁有為人治病與解除憂苦的能力。⁶⁴ 佛陀在母體裡也無任何的不淨，在《方廣大莊嚴經》中，諸天還為在胎中的佛陀帶來方廣有三百由旬的寶殿，佛陀與母親常接受諸天的供養，佛陀亦為諸天說種種的法。這樣聖化的情形，也出現在佛陀後來成長、成佛、說法……入滅的每個階段中。

空間的重複、聖化外，還有表示為世界中心的觀念上。如《修行本起經》中記載：佛陀所誕生的地方為：「三千日月萬二千天地之中央也，過去來今諸佛皆生此地。」⁶⁵ 《方廣大莊嚴經》中也以：「三千大千世界，所有大小諸樹，皆悉低枝向菩提樹；三千大千世界須彌山等大小諸山，皆悉低峰向菩提樹。」⁶⁶ 及「三千大千世界之中心，此樹下純以金剛所成就」⁶⁷ 來形容佛陀所成道的菩提樹；《佛本行集經》記載佛陀所成道的菩提場是「十六相功德具滿地分之處」，這十六相是：

彼地劫燒之時，最後燃盡，劫初立時，最在先成；所出諸草，最勝最妙；於閻浮提，最在於中；不居頑鈍愚癡眾生，唯住聖種大福德人之所行坐；無諸坑坎，四面空寬，平整之處；不下不高，清淨洪滿，猶如手掌；多有諸花，自然生長；悉為一切聖人通知；自然顯現；於一切時，恒居聖人，不曾空闕；終無有人能得降伏；名稱遠聞，師子最高之座；所謂若魔魔家眷屬，其有心覓，過不能得；於一切地，最在中齊；金剛所成；所生諸草，正高四指，柔軟青綠。往昔有諸轉輪聖王，悉皆知聞此可愛樂希有之事，是故恒來往彼觀看此之地處。⁶⁸

（四）從歷史事件轉變為宇宙事件

從佛傳的流變，可以發現佛傳原來為簡單的記錄佛陀的成佛過程，許多「相」的內容只作簡單的敘述，後來內容除了漸漸的增加神話性外，還加進了

⁶⁴ T3.190.682.c.

⁶⁵ T3.184.463b.

⁶⁶ T3.187.584c.

⁶⁷ T3.187.585c.

⁶⁸ T3.190.777c.

許多佛教的世界觀。如爲了加強佛陀身份上的神聖性，向前延伸敘述起佛陀釋迦族的王統，這在「律部」的《四分律》、《根本說一切有部毘奈耶破僧事》與《佛說眾許摩訶帝經》中都可見。王統的述說，從人類的起源開始：

此之世界初成之時，爾時大地爲一海水，由風鼓激和合一類，……上有地味，色香美味悉皆具足。此界成時，一類有情福命俱盡，從光音天歿而來生此，諸根具足身有光耀，乘空往來喜樂爲食，長壽而住……。⁶⁹

其中不乏充滿神話色彩的故事，如有的轉輪聖王從右髀瘡胞，或頂上所生……。而在法統部份，也追溯佛陀生生世世在無數諸佛、菩薩前行種種的善行，及授記。

在佛陀成佛的故事過程中，也配合著故事的情節，開示義理，如佛陀在兜率天爲諸天眾開示一〇八個法門；在四門觀遊時，開示人生的無常與苦；成道時說的是禪修的次第；初轉法輪時說「四聖諦」與「八正道」……，這樣當佛教的信仰者在讀佛傳神話時，也同時是在接受自我邁向成佛之道的次第學習。

佛陀成佛的故事，如以坎伯的英雄神話來解讀，佛陀見到生命老、病、死亡的無常，而開始對現實情況感到不足，迫切的去追尋一個能解決、並帶來永恆生命的方法。於是他出發，在追尋的過程遇到一些阻礙困難（剛開始的到處尋訪），也曾迷惘過（無謂的苦行），所幸一路上遇到許多的幫助（諸天人的指引），在一次嚴峻的考驗後，佛陀戰勝了自我，得到解決生命痛苦的方法，帶回來給他原來世界的人。⁷⁰ 英雄的歷程所象徵的是精神上意識的轉化，而這種意識上的轉化，不只是發生在故事中的英雄，也發生在它的聆聽與閱讀者身上。如此一來，佛陀的成佛故事便不再只是一個單純歷史上的事件，而且提升至爲整個娑婆世界的眾生帶來得以解脫的訊息。佛陀不須經過如同一般人由父母交合而有，且不是從胯下而從右脅下誕生，也就象徵著佛陀的誕生，能爲世間帶來精神性的重生。

五、詮釋佛傳神話的原則

十九世紀初的詮釋學家史萊爾馬赫（F. Schleiermacher）認爲文本的意義

⁶⁹ T24.1450.99b.

⁷⁰ 這些故事中的張力，到了後期的經典，爲了強調佛陀的神聖性，張力減弱了，佛陀來到人間到成佛，成爲一種示現了。

不在文本中，而是在文本作者的心靈裡。本質上，文本只是一個載具，它承載了作者在創作時的心靈狀態。於是，了解文本的意義，就是通過文本以了解作者的心靈，故詮釋者應由文本出發，重建作者的創作心靈。⁷¹ 史萊爾馬赫的方法，提供了我們解決問題的思考方向，如果我們嘗試著去進入到宗教經典編撰者當時的心靈，我們就應該可以較正確的了解他所想傳遞的訊息。以下嘗試以「文化的原則」、「宗教語言的原則」與「信仰的原則」來作為詮釋佛典神話性的原則。

（一）文化的原則

佛傳經典的產生是在某一個時空與文化中完成的，因此，它的內容就一定會受到這時空與文化的限制，而佛教孕育自印度，必然伴隨著印度文化。例如，佛陀出生的神話故事中，自然的使用了許多印度文化中神話的表達方式。如古印度的四吠陀和淨行書時代，生主神從祂的口、胸、股、足等處，生出不同的神和人，到後來演變成婆羅門種性是口生的；刹帝利種性是脅生的；吠舍種是腹生的；首陀羅種性是腳底板生的。⁷² 在佛傳中，佛陀是屬刹帝利種性，故由右脅所生來作為他尊貴的象徵，這就可以理解了。

另外，古印度社會條件下的自然界與社會生活，有時很自然的折射到佛經神話中。因為時空的距離，當時的社會生活本身，也許存在著許多在今日看來不合理的事物或價值觀。如性別上的重男輕女的價值觀，在佛傳裡佛陀降生的三十二瑞相中，有「境內孕婦，生者悉男」⁷³、「太子生日，國中八萬四千長者，生子悉男」⁷⁴……，常見對男性的尊崇，對女性的貶抑。如果我們將屬當時印度文化價值觀的東西，解讀為屬佛教教義，就是錯解了。佛傳的編集者除了自己有當時印度文化的視域外，當然，也必須與同時代有此視域的人同一表達，才能互相的溝通。

對宗教信仰者而言，宗教經典一旦定形被接受，經典所內構的即為一種全然的存在，如果借由了解作者所處的文化歷史，到讀者反省自身所處的文化歷

⁷¹ 陳榮華著，〈詮釋學循環：史萊瑪赫、海德格和高達美〉《臺大哲學論評》第 23 期，頁 105。

⁷² 于凌波著，《釋迦牟尼與原始佛教》，臺北：東大圖書股份有限公司，民 82，頁 24。

⁷³ T3.184.464a。

⁷⁴ T3.184.465a。

史，在兩者的當中去消化直觀所對應的應符，讀者隨即可以投入到作品本身所存在的世界中，從中進入到作者所傳達的世界中。

（二）宗教語言原則

信仰者必須了解，神話為宗教語言的一種表現。在佛教的經典中，世尊及弟子們為了傳達佛教義理所專用的宗教語言，由於所指涉的內容關涉到宗教抽象的理論，或是個人修行的境界，此時宗教語言的本身只成為一種符號，它必須透過非宗教的，感官和思維所能經驗到的語言才能被理解。因此，宗教語言本質便是一種描述性的、感官性的語言，他比一般純概念思維的語言，承載了更多的感受，人們藉由它，較可確切的體認到宗教所指涉的真理。

因此，宗教語言一方面可將抽象的理論或實證的境界給予某種程度的概念化、形象化，而來作為抽象理論或實證境界的指向外，也讓人得以某種程度的接近。事實上，宗教語言的運用，正好顯示出人類文字對真理描述的有限性與缺憾，而宗教語言正好幫助我們得以隱約觸及到真理。佛教神話所使用的也就正是這樣的宗教語言，人們發現在面臨障礙時，如果由故事來象徵，則較易依循，故事的真偽對這個基本的目的而言是完全無關的。⁷⁵

宗教神話是以有限的文字去表達豐富的宗教內涵，當我們在閱讀宗教神話時，目的並不是要去認識某個古代社會所發生的歷史事件，而是如何從中得到信仰生命的滋養。因此，我們不應將神話所用的特殊性語言，當成信仰上的障礙，我們要解讀宗教神話時，必須要注意它異於經驗性語言的特殊性。

（三）行與果的原則

佛傳經典不僅所要指涉的是宗教上的終極境界，它同時也是信仰者表達宗教理念的一種方式。一本經典的確立，並非是內在或先驗的，而是信教者在特定的歷史時空下，隨著各類宗教信仰的體驗，賦予它特殊的神聖性與權威性。⁷⁶ 它的編寫往往帶有信仰上的動機與目的，因此我們也必須將它放在信仰的架構下去了解。

⁷⁵ Louis Dupré 著、傅佩榮譯，《人的宗教向度》，臺北：幼獅文化，民 77，頁 193。

⁷⁶ Wilfred C. Smith, *The Study of Religion and the Study of the Bible*, in Miriam Levering, ed., *Rethinking Scripture* (Albany: State University of New York, 1989), pp. 29-57. 轉引自：蔡彥仁著，〈經典詮釋與文化匯通〉，發表於政治大學宗教研究所舉行的「宗教經典與詮釋」研討會，民 89.12.29，頁 22。

提出「以佛法研究佛法」的印順導師認為詮釋佛教經典，不能離開佛法的立場。什麼是佛法的立場？須含佛教所有的一切：教、理、行、果。「教」指的是一切的經論；「理」是一切的義理；「行」是個人的修行方法；「果」是聲聞、緣覺與佛陀的聖果。⁷⁷ 此「行」、「果」點出了佛教在詮釋上的不共之處——重於宗教上的實踐與修證。因此，當我們在詮釋佛教經典中的神話性時，除了須注意它是為信仰所寫的外，還須考慮佛教的特殊性，尊重「聖教量」的傳統。佛教認為當我們達到現量（直覺性對知識的掌握）、比量（以邏輯推理得到的知識）的極限時，須相信經過修證的聖人所說的「聖教量」了。

布特曼在消解《聖經》神話，所採用的方式是認為應將《聖經》神話所傳達的訊息保留，而當中屬古人的世界觀可以去除。因佛教特別的重視「行」與「果」的特色，對於此佛教的態度可能就必須更為保守，也許是可以以胡賽爾的用語，將既存的現象「括弧」起來。其實，這樣面對的態度對一個佛教信仰者而言是不困難。因為，在究竟義上，佛教視所有的經典文獻都為「假名安立」，緣起性空，本無自性。其文方便設施，旨在成就立教功能。以「緣起性空」去看待宗教的文本與作者，兩者都是假法安立，所謂「意義」便是如此法假安立下的產品，而只有在解脫的目的下，「意義」才有意義。⁷⁸

六、結 論

臺灣佛教學術界長期以來對佛教神話的議題忽視已久，主要的原因是對「神話」有很深的誤解。如言：

神話學講象徵，但佛經中的天神，在弟子的心目中，可是具體而非象徵的，那是位格神，而不是象徵而已，……以神話學解釋，會將大乘經中的「天、鬼、畜生乃至他方世界的菩薩」，顛覆掉其真實性。……但無論是《阿含經》還是大乘經，佛弟子可不認為此中所提及的天道眾生只是「象徵」而已。神話學不承認那些神話具足真實性，認為那只是象徵的提粹；也就是說，全盤否認了天神或一切或鬼神的實存性，這叫做「神話象徵學」。⁷⁹

⁷⁷ 釋印順著，《以佛法研究佛法》，臺北：正聞出版社，民 75 四版，頁 1-2。

⁷⁸ 林鎮國著，《辯證的行旅》，臺北：立緒文化，民 91，頁 210-211。

⁷⁹ 釋昭慧、江燦騰編，《當代臺灣佛教的入世與出世之爭》，臺北：法界出版社，民 91.4，頁 50-51。

上述這段話，可說是完全的誤解「神話學」的內涵，「神話」不是非真實，而是它的知道所要描述的對象是超理性的，無法表現在人有限的語言與時空範疇下，唯有以象徵或隱喻來述說它要告訴人的訊息。因此，人們也須以讀詩的方式來讀它，如果枉然的想只就字面上去取義，或將會陷入現實世界與經典世界的衝突中，而最終處處消滅自己的理性；或將它硬套入人類歷史中，而去除掉神話，也去掉了它所要帶來的訊息。

釋迦牟尼佛為佛教的創立者，也是在人類歷史中，以人的姿態成佛的，他的成佛給人們帶來很大的鼓勵，說明了佛是由人所致，由人而成佛的。有人質疑，佛傳的濃厚神話性色彩，會消弱佛陀是由「人」成佛的，使人們無法藉以得到鼓勵，故須還原到歷史上的佛陀。其實，這樣是忽略了佛傳神話性所帶給人訊息，我們更應該問的是佛傳神話性的意義。從本文對佛傳的神話分析，可以了解此是當時印度佛教徒的共同宗教經驗，這些神話性的描述是自動自發地出現在許多民眾的心靈中，被共同信仰，並從中得到許多的宗教體驗。這樣的宗教體驗，也是佛傳的編集者所希望傳達給後人，他不須要告訴我們佛陀是那一年誕生、出家、成道或涅槃，而是藉由各種神話性的語言，述說佛陀救度眾生的大願行，與求道的決心，讓人藉由閱讀與聆聽的過程，重新的經歷，獲得新的精神生命。

正如坎伯所說的，神話其實並不只是活在遠古的社會中，而是人類心靈深處的需求。自啟蒙時代後，現代人便急於將自己與代表非理性的神話撇清，其實，這樣的動作是錯誤與不需要的，神話一直持續以不同的面貌展現在我們當中，如近年來述說神話的電影《星際大戰》、《哈利波特》、《魔戒》、《神隱少女》……都得到相當的回響，人們也從中得到它們所要傳達的訊息——智慧、道德、勇氣、友誼、愛……。既然宗教的經典對於信徒來說具有永恆意義，並且，由於歷史的疏遠化作用，每一代人其實都有對經典進行重新理解和解釋意義的任務。佛教當中有非常豐富的神話故事，但學術界似乎將它遺忘太久，本文為一個小小的嘗試，起個開端，希望有更多人能重視佛教神話的價值，讓佛教神話的訊息重新活起來，滋潤現代人的心靈。