

詮釋學、分析哲學與宗教研究

林鎮國*

哲學能為宗教研究提供什麼？這題目也可以倒轉過來問：宗教研究能為哲學提供什麼？不同的言談對象決定不同的提問。今天面對的是宗教研究的同行，我就來講「哲學能為宗教研究提供什麼？」這題目。這題目雖然可以倒過來，無論如何講者都是同一人。這意味著，問題更多地指向提問人自身，特別是講者在即將退休之際，提問更具有反身性。¹

我的學問生涯橫跨哲學與宗教二領域，有偶然的因素，也有必然的因素。其為偶然是，當年（1983）天普大學給我四年的獎學金，對於當年在臺灣的經濟條件來說，無疑地是天上掉下來的禮物。七十年代末至八十年代初去美國之前，臺灣經歷了美國與中國建交與美麗島大審（1979-1980）的變局，政治上則遲來了我這世代的啟蒙，震撼不可說不大。我當時在高雄文藻外專教書，一心想出國，但是對於中文系出身的人來說，出國何其奢望，天普大學宗教系博士班的入學機會從天而降，成為改變我一生的關鍵。

海德格與反猶太教

我出國前的學問認同是哲學，特別是新儒家視野下的中國哲學（碩士論文寫莊子哲學），會通西方哲學自然成為關注點。當時的新儒家，一方面吸納佛教哲學，一方面批判基督宗教，特別是天主教士林哲學（自明末就開始），文化上的中華中心主義旗幟鮮明。原本對此一無所疑，直到美麗島大審，才乍然發現文化保守主義面對民主化大潮的根本局限。等到我去了費城唸書，始了解到哲學和宗教傳統密不可分。這成為我兼治哲學與宗教的必然因素。

* 國立政治大學哲學系特聘教授

¹ 本文以「哲學能為宗教研究提供什麼？」為題即將發表於 2017 年臺灣宗教學會年會。

我在七十年代末接觸到現象學和詮釋學，特別是海德格。去美國天普大學時，還帶了一本雙葉書局的海德格《存有與時間》英譯盜印版。記得在上詮釋學研討班時，第一次的震撼來自猶太同學對海德格的強烈批判，他的理由是，海德格是反猶的納粹。這讓我驚醒到原本在臺灣看西方哲學有視域上的偏頗，沒能體認到即使到了現代，哲學和宗教之間仍糾葛不斷。那時是 1983 年，距離天普大學出版《海德格與納粹》(1989) 還有六年。海德格究竟是反猶太人或是反猶太教，近時其《黑色筆記》(*Black Notebooks*) 出版之際，海德格與反猶問題再度成為爭論的焦點。類似的情形不限於歐陸哲學，英美哲學亦不例外，此待後談。

宗教現象學與詮釋學

在歐洲，哲學從未和宗教傳統脫鉤，無論是天主教、新教、猶太教，甚至於伊斯蘭。哲學試圖脫離宗教的羈絆是從啟蒙運動後開始，但是在西方歷史文化處境中，哲學仍然無法完全擺脫和宗教之間千絲萬縷的複雜關係。當時天普大學的宗教研究方向以世界宗教（天主教、新教、猶太教、伊斯蘭、印度教、佛教、道家等）為框架，方法論則是多元取向，有宗教社會學、心理學、宗教史、性別研究等，其中宗教哲學是重點之一。這種情形在北美學界是常態。我當時選取佛教研究作為專業，另一方面擇定哲學為方法論進路。教授中國哲學（佛學、道家、儒家）的傅偉勳先生和教授印度哲學的雅達夫（Bhibuti S. Yadav）教授都是哲學家，開的課程，不論是印度佛教或漢傳佛教，全是哲學取向。宗教哲學領域，我主要是上 Thomas Dean 教授的課，特別是詮釋學和解構論，另外也上哲學系 Joseph Margolis 和 J. N. Mohanty 的近當代歐洲哲學，當時他的《胡賽爾與弗烈格》剛出版。

現象學和詮釋學在宗教研究，尤其是宗教哲學上，所以占有重要地位，乃在於對實證科學的反動。「宗教學」作為現代學科興起本身就是實證史學、比較語言學、社會科學的產物，也就是將宗教作為實證研究的對象，從而脫離將宗教作為信仰對象的神學。這種學科信念至今仍是主流，未曾動搖。問題是，將宗教作為科學研究的對象，消除或懸擱研究者的主觀認知，在研究方法論上可能嗎？現象學強調，所有的對象都是意識的對象（意向性的構成項），也都是顯現於意識的現象；所謂「回歸事物本身」不外乎是回歸到「現」於意識之「象」，並無離開吾人意識活動的「物自身」可言。回歸事物本身，其實就是回歸意識經驗本身。後來海德格在《存有與時間》的詮釋學轉向，即是在現象學的途徑上更

推進一步，從基本存有論指出「此有」的存論結構——在世存有——的分析具有優先性。這也是說，在世界（包括宗教世界）成為表象之前，人先存在於世界中。即此而言，實證方法在對象與研究者之間所設定的對偶性只能是衍生性的。實證科學的盲點在於無視於人始終存在於世界中、存在於時間中、存在於歷史中。如果採取實證科學進路來研究宗教而未能批判地察知研究者本身的在世性、時間性、歷史性，宣稱其知識的客觀性，反而會有落入實證論獨斷的危險。

更重要的，宗教研究的重點在於解讀儀式、神話、詩歌、象徵的意義。意義的問題很複雜，不好處理。七十年代後，宗教哲學研究有相當的比重就在於處理意義的問題，研究的進路一方面受到晚期維根斯坦的影響，從日常語言分析著手，另一方面則從尼采的系譜學和佛洛伊德的心理分析尋求方法論的啟發。在詮釋學陣營這邊，結合語言分析、系譜學和心理分析來詮釋宗教最有影響的哲學家就是呂格爾（Paul Ricoeur）。基本上，他和海德格、嘉達美（Gadamer）一樣，更多關注哲學的詮釋學；換言之，他對哲學的關注多於方法操作的展示。不同的是，他從隱喻（metaphor）到敘事（narrative）的研究指示詮釋學如何具體地回歸宗教解經傳統的途徑。呂格爾這種寬廣而開放的辯證性學問，讓我獲益很大。從胡賽爾、海德格、嘉達美到呂格爾、德希達的現象學——詮釋學——解構論成為八十年代以後宗教研究理論的重要資源。我於九十年代回臺教書，基本上繼承此學術趨勢。

分析的轉向

學問的發展軌跡通常不會一成不變。過去十多年來，我自己的佛教哲學研究也經歷了轉變，這轉變來自對佛教邏輯與知識論的興趣。本來這興趣只是單純地考慮到邏輯與知識論在佛教哲學中的重要性——若沒打通因明與量論的關卡，就無法真正了解大乘佛教哲學，不論是中觀哲學（龍樹的《迴諍論》、清辨的《般若燈論》和《掌珍論》、月稱的《明句論》）或世親以後的唯識哲學，包括漢傳的法相宗注疏，更不提八世紀以後的印藏佛學發展。可以說，從六世紀的陳那之後所有的佛教與印度哲學都無法逃避因明與量論的籠罩與規範。

除了佛教哲學的內部因素，我的轉向也反映了由北美佛教哲學的研究趨勢，而北美佛教哲學研究本身即無法自外於英美哲學的主流趨勢，這趨勢可從實在論與反實在論之爭、自然主義的挑戰、自我同一性、非古典邏輯等議題看

出。這些當代主流的英美哲學有直接涉及佛教者，例如帕費特（Derek Parfit）關於自我同一性的問題即宣稱認同原始佛教的無我論立場，而莊士敦（Mark Johnston）也採取佛教的無我論試圖論證死後存活的可能。另一例子是，邏輯學家 Graham Priest 多年來從次協調邏輯（paraconsistent logic）詮解中觀的四句否定，引發新一波佛教哲學圍繞在矛盾、否定、二諦的討論。此外，今年（2017）二月，夏威夷大學哲學系剛召開了一場以「實在論／反實在論、全知、神／無神」的研討會，借由英國哲學家達米特（Michael Dummett, 1925-2011）晚年的上帝存在論證，觸引印度哲學與佛教哲學中實在論與反實在論相關議題的討論。我正好這學期開設「佛教哲學的實在論與反實在論」課程，也涉及達米特的檢證主義（verificationism）以及 Mark Siderits 主張龍樹為反實在論的論點。印度佛教的實在論與反實在論諍論固然有不同的脈絡，然其豐富的哲學論證則不亞於當代英美哲學的討論。

不合時宜的結語

從二十世紀後半葉開始，英美哲學蔚為主流。大潮所到之處，連宗教哲學（包括佛教哲學）也無法自外其中。我本身原不曾接受過英美分析哲學的正式訓練，接觸之後卻深喜其清新嚴格的學風。分析哲學和詮釋學分屬截然不同的學問領域，除了少數哲學家（如 Richard Rorty），彼此甚少交涉。反之，作為世界宗教的佛教和印度宗教，它們既強調宗教經驗，產出類別豐富的宗教文獻，也發展出嚴密的哲學系統；它們既有傳統的解經傳統，也以突出的邏輯和知識論出名。在印度佛教，信仰和理性，詮釋學和分析哲學，並未壁壘分明，而是一體之二面，彼此之間雖有張力，卻密不可分。如何將詮釋學和分析哲學冶於一爐，是佛教哲學未來可行的方向。

這種觀點原本十分古典，現在卻有不合時宜之感。以宗教研究來說，主流的研究典範早已揚棄精英的經典研究，而以庶民信仰為宗教研究對象。作為宗教研究方法，人類學、社會學和性別研究凌駕了哲學研究。然而，國際上的宗教研究不完全如此。以芝加哥大學神學院為例，宗教研究分為五領域：（1）宗教的建構性研究（constructive studies in religion），包括宗教哲學、神學、倫理學；（2）基督宗教、猶太教歷史研究；（3）宗教人類學、宗教社會學、宗教文學與視覺文化；（4）伊斯蘭研究；（5）美國宗教研究。其中，宗教哲學專業的師資有 12 位之多，規模不可謂不大，而研究佛教哲學的教授就占了 3 位，分別研究印度

佛學、藏傳佛學和漢傳佛學。類似的情況也可從美國宗教學會看出。反觀臺灣學界，九十年代展出來的宗教研究與系所編制，宗教哲學可以說是聊備一格。由於特殊的政治處境，臺灣本土宗教的研究蔚為顯學，這是可以理解的。然而，宗教研究中缺少了哲學，就像滿桌佳餚卻忘了放鹽一樣。