

典範的建構與挑戰：從科學哲學論華人宗教研究

真理大學宗教文化與組織管理學系 張家麟教授

壹、前言

宗教學門的建構，從繆勒（Friedrich Max Muller, 1823-1900）對宗教學的命名為科學的宗教研究（Science of Religion Research）後，就可得知它是在西方自然科學衝擊下的產物。繆勒從比較宗教的途徑切入，運用「語言學」探討、分析跨民族間的宗教現象，提出「只知其一，一無所知」的比較思維立場，（繆勒，1989：10-11）只有從比較宗教的途徑出發，才是宗教研究的圭臬。

在繆勒之後，人類學、社會學與心理學三個學門先後投入了西方與非西方世界的宗教研究，既豐富了原有的宗教學內容，也把宗教學分枝成為宗教人類學、宗教社會學與宗教心理學三個社會科學領域的學門。

由宗教學的歷史發展可以得知，它既有自然科學方法論的驗證，也有社會科學理論家的研究成果。這些學說由西方發展後傳播於全世界，成為非西方社會宗教學者研究宗教的主要內涵。形同西方社會的宗教學者，在研究宗教現象採用的方法論及理論建構等面向，都是在其學術脈絡下逐漸開展。非西方社會學者在此領域遠落後於西方宗教學者，因此，非西方社會的宗教研究勢必學習或模仿西方的宗教學理論，形成「學術殖民」的現象。

然而在西方自然科學與社會科學發展之際，另外一門學科「科學哲學」也逐漸開展，哲學家對自然科學與社會科學的歷史發展現象與知識建構，提出反思。認為經由方法學所建構的知識，在不同角度的思維下，對知識的本質提出了深刻的討論。這些討論可以分為「實證主義」、「後實證主義」、「詮釋主義」、「批判主義」與「建構實在論」¹等幾個學派。

在不同科學哲學的學派，它們對自然科學、社會科學及人文學進行反思，思考科學哲學的學派與其間的關聯，是否科學哲學的學派接受自然科學的論述與影響，或是科學哲學的學派對自然科學保留一定的距離，堅持人文、社會學科應有的特質。它們也會對「知識」從事建構，論述「知識本質」與真理的關係。它們對人文與社會現象轉化成資料，運用不同的「方法論」思維，決定了方法的選擇與研究者對資料的收集是否應存在客觀性或主觀性，存在不同的立場。如果將上

¹ 根據黃光國的研究，科學哲學的學派包含「實證主義」、「後實證主義」、「詮釋主義」、「結構主義」、「批判主義」與「建構實在論」。（黃光國，2008：26-27）前兩者為自然科學在人文學、社會科學的影響。詮釋主義、結構主義、批判主義則為傳統人文學的思想，反對自然科學的研究方法與理論模式，認為社會科學應該保存傳統豐富的人文與社會複雜的現象所帶來的各種「詮釋」與「批判」的立場。然而筆者認為結構主義固然為人文學者提出的一組詮釋人文、社會現象的「概念群」，它比較接近「研究途徑」，而非「科學哲學」。因為結構主義只有討論運用結構的概念來解讀人文及社會現象；而沒有科學哲學中的研究設計思維、理論建構模型（知識論）、資料收集方法（方法論）。因此，在本文就割捨結構主義的論述。

述三個面向，與宗教研究連結，可顯現出宗教學理論的多元建構，宗教學應該會有另外一種活潑的光景。

在本文就是要對上述科學哲學的諸多學派論述，依照它們與自然科學的關係、知識論、方法論等三個層次，說明與分析它們對「華人宗教」²研究的衝擊。其次，作為華人宗教學者，應該如何看待科學哲學對華人宗教研究的影響。第三，我們在理解當前華人宗教研究的相關理論後，又如何運用宗教哲學的方法論與知識論來加以檢視，建構適合解釋華人宗教現象的本土宗教學的典範。在這些問題思維下，我們將在下文逐一開展。

貳、實證主義與華人宗教態度、宗教行為研究的反思

一、實證主義與自然科學的關係

實證主義學派是自然科學的產物，它們深信唯有採用自然科學的研究思維，將之引入社會科學，才可能建構合理的社會科學。

自然科學的思維是研究者對被研究對象－「自然物」採取「價值中立」的立場，去除研究者的主觀好惡，讓「自然物」的事實「實然」(to be)呈現。對實證主義學派的研究者而言，他們企圖拋棄傳統的「應然」研究(ought to be)，不再對人類的理想社會建構，或是人倫間的道德律、禁忌作「規範研究」。他們只是將研究對象從自然科學研究的「自然物」改為「人與社會行為」，其餘的研究思維完全接受自然科學家的思維。例如以價值中立呈現被研究對象的行為，盡可能客觀呈現人與社會的常態、異態或變態行為，將之視為「事實」而加以描述，雷同於自然科學家對自然界的研究。

二、實證主義的方法論

實證學派研究者採用的方法論也深受自然科學方法論的影響，他們一如自然科學家運用的觀察法、實驗法，對人與社會現象進行觀察和實驗。只不過他們研究的對象為人與社會的行為，不同於自然科學研究的對象為物的行為。因此，社會科學家在進行觀察紀錄時，可能會採用社會調查或田野調查的深度訪談、問卷

²由於台灣地區「華人宗教研究」經常將之視為「民間信仰研究」，教授對民間信仰的內容解讀不一，造成民間信仰定義的多元與分歧現象。有的將之視為道教，(劉枝萬，1983)有得則視為其源流包含儒、釋、道與新興教派，是存粹的民間信仰，而異於儒、釋、道的信仰體系。(林美容，1911)有的則把民間宗教視為綜合型的宗教，包含了儒家倫理、佛家哲學、道家思想及傳統的原始巫術信仰，是屬於我國特有的「中國教」。(阮昌銳，1985：132)也有把民間信仰用信仰內容與儀式活動來定義，包括祖先崇拜(含牌位與墳墓崇拜)、神靈崇拜(含自然崇拜與精靈崇拜)、歲時祭儀、農業儀式、占卜風水與符咒法術。(李亦園，1985：2)筆者認為西方傳教士最早對華人宗教定義為民間信仰，從此就被學界大量引用。事實上，民間信仰相對於官方信仰，形同民間信仰是比較低下的信仰，而官方信仰才是正確的信仰。因此，用民間信仰形容華人社會的信仰，存在偏見。為了正本清源，本文採用華人宗教取代民間信仰的概念。

調查方法來收集資料。因為研究者及被研究者都是人，所以實證學派的社會科學家可以對他們進行訪談或請他們填寫問卷。

實證主義認同量化研究法，當自然科學家用數字描述物的現象時，社會科學家接受此概念，希望對人及社會現象也用數字顯現。讓「數字說話」的方法表現，是實證學派社會科學家的共同理想之一，他們企圖用量化的方式來表現人類的種種外顯或內在的行為與活動，因為數字的特質也具有客觀的性質。在此概念下，實證學派社會科學家如經濟學者、心理學者、政治學者、社會學者都採用統計學的方法論當作其處理、分析、歸納資料的依據。

三、實證主義的知識論

當實證主義的社會科學家採用上述的方法論思維，企圖建構與自然科學相似的理論(theory)或法則(law)時，說明了實證主義的「知識論」基本立場。

實證學派的社會科學理論建構，採用雷同於自然科學的建構方式，他們運用「變項」(variables)的概念，表達並等同人或社會內在與外在的行為、現象、活動。他們相信「因果律」(causal relation law)，認為沒有憑空而降的自然現象，就像沒有憑空而降的人或社會現象一樣，凡是「事出必有因」的思維，是其基本的研究信念。

因此，知識的建構在此立場與信念中出發，他們在探索人或社會行為的因果律，運用研究者的直覺(intuition)，勾連兩個或兩個以上變項的關聯，建構假設(hypothesis)，並證實其存在，就建構了「理論」或「法則」。這些變項可能來自於不同類型的人或社會行為，當變項間得到肯定，就建構了雷同與自然科學的理論；當此關聯被否證實，社會科學家就得另起爐灶，思考或尋找其他可能的關聯性解答。

社會科學家認為其建構的理論就等同發現了真理，換言之，真理是可透過研究，而「垂手可得」。此思維和自然科學家人定勝天的想法相似，就知識的本質來看，實證學派社會科學家所建構的理論如同「真理」。

將實證主義的思維用在宗教研究時，就可以理解宗教研究可能可以用量化的研究方法來收集宗教活動間的彼此關聯的資料，或是收集宗教活動與人類社會、政治、經濟、文化、藝術、法律、科學、哲學、文學、民族、歷史等種種活動間的關聯。(張志剛，2003：9)就研究的設計來看，以實證主義的思維方式來設計宗教研究，應該屬於「開放性」、「探索型」的研究類型。因為研究者在觀察宗教活動時，他必須雷同於自然科學家，運用敏銳的直覺觀察宗教以外的人類現象，思考哪一類的現象與所觀察的宗教現象可以產生合理的關聯，並將這些現象轉化為資料，再用資料來證明他的想像得到合理的解答。

四、實證主義與華人宗教「量化研究」的開創

研究來看，可以將宗教的內容切割成神或神聖物、教主、神職人員、宗教儀式、宗教經典教育或思想、宗教組織、信徒與宗教場所等八個面向。也有學者將宗教切割為宗教思想、宗教經驗、宗教儀式與宗教組織活動等四個面向。這兩類的說法各有不同著重點，但都是肯定宗教為「人類行為」，而非莫測高深且不可檢證的「神秘活動」。因此，實證主義的宗教學者可以將其研究的需求把上述的概念讓它彼此產生關聯，建構合理的「假設」，運用數量化的資料證明這些假設的存在，而得以建構「理論」。

不僅如此，人類的宗教活動必須在整個人類的「社會脈絡」下進行，社會脈絡又可以切割成為政治、經濟、文化、法律、心理、文學、藝術、族群等面向。因此，當宗教與社會脈絡互為影響時，就可採用實證主義的研究想像，將觀察的宗教現象視為主要研究問題，我們就必須思考此宗教現象既是一個或是一連串的人類行為，也是一個或一連串待解決的宗教議題。此時，我們已經確認了研究問題的主軸與範圍，在確認之後，必須採取「問題取向」的研究思維。對這些問題的可能答案，作全面式及開放式的探索，在上述的宗教面向或社會脈絡面向尋求最可能的合理解答，並將此合理解答當作「解釋變項」，用此解釋變項解決研究者對宗教問題的提問。

從這個角度來看，實證主義的研究思維對宗教研究的關聯，可以發現它類似於以「問題」為起始點的研究循環模式。研究者先將宗教活動轉化為「研究問題」，再根據自己的思維或直覺的觀察，尋找其他宗教活動或社會脈絡活動，當作研究問題的可能答案。此時他已經建構了宗教研究的「假設」，這種建構方式完全雷同於自然科學的研究。再來，就是在此假設的指引下，收集真實世界中的現象資料，用這些資料來證明所建構假設的變項，確證變項間存在關聯，而在證實之後，此宗教研究也就達到了理論建構的目的。

過去台灣宗教學術界採取實證主義的立場，從事的宗教研究。以中央研究院每隔五年對台灣社會進行調查最具代表性，由於它每隔五年做一次量化調查，把時間變數串連在調查資料中，就可理解台灣地區人民的社會變遷現象，其中有一部分是屬於宗教變遷的調查。

此實證主義調查以全台兩千三百萬人口為母體，依隨機抽樣方式抽取三千多份樣本數，來理解台灣地區人民的「宗教信仰教派別」、「宗教態度」與「宗教行為」等三個主要概念。這項調查被部分學者採用，將時間的變數貫穿這些資料，用來描述台灣百姓的宗教變遷現象。也有部分學者使用統計學「交叉分析」的概念，用人口的性別、教育程度、年齡層、教派、職業別等為獨立變項，來理解這

些概念下的不同類型的宗教態度與宗教行為是否存在顯著差異。(瞿海源，2002；瞿海源，1999.10：1-45)至於宗教態度與宗教行為間是否存在關聯，或是宗教態度、宗教行為與其他社會脈絡的相關概念是否存在「多變項」間的關聯，至今為止甚少學者投入研究，是值得開發的華人宗教研究的「處女地」。

參、後實證主義與華人宗教研究理論的挑戰

一、後實證主義與自然科學的關係

後實證主義又稱為「精緻的實證主義」或「否證主義」，它以巴柏(Karl Popper，1902-1994)、孔恩(Thomas Kuhn，1922-1996)、拉卡托斯(Imre Lakatos，1922-1974)、法依阿本德(Paul Karl Feyerabend，1924—1994)等科學哲學家較為著名。其中，孔恩《科學革命》的「典範」(paradigm)，是從自然科學史中歸納而來。(Thomas Kuhn，1996：)其弟子拉卡托斯(Lakatos)、法依阿本德(Paul Feyerabend)兩人提出的「科學綱領」(拉卡托斯，1987)、「無政府主義」(法依阿本德，1990)，及勞登(Larry Laudan，1992)的「研究傳統」，他們對典範採取既批判又繼承的立場，脈絡相似，都屬於後實證學派的主張。

由於巴柏、孔恩等人皆服膺自然科學的理想，因此，此學派與實證主義學派相同，同意知識的建構應該採取自然科學科學的方法和理論模型，並且將此思維用在社會科學研究立場上。從此論點來看，後實證主義和實證主義一樣，完全接受自然科學的洗禮，將自然科學的思維與研究想像，平行移轉套用在社會科學的研究。

二、後實證主義的方法論

如果說實證主義是問題取向的研究方法，後實證主義則持相反的思維，它採取「理論假設」取向的研究方法。

在社會科學研究中，除了可以用問題取向當作研究起點外，也可以用理論假設當作研究起點。當我們採用第二個研究策略時，事實上已經接受了後實證主義的研究立場。根據理論推演出假設，再根據假設當作資料收集的指引和範疇，經常與「個案研究」(case study)或「多個個案研究」(large-n cases study)連結，用之比對於假設，檢證假設的合理性。在「個案研究」或「多個個案研究」的資料收集方法論上，則與實證主義雷同，採用價值中立的立場，視被研究對象為客觀存在的「事實」或「經驗」，研究者不得主觀臆斷，用自己好惡取捨資料。對一般剛入門的科學家而言，後實證主義的思維所建構的研究設計，他以既有的理論為前提，用之當作研究假設，再從真實人、社會現象中尋找合理的個案，挑戰此假設，就可能在挑戰成功後修正既有理論。

三、後實證主義的知識論

巴柏為後實證主義的先鋒，他的知識論立場，強調人類知識建構的本質藏有「知識易誤」的性質。(Karl Popper, 1979) 此論調是指自然科學沒有完美無瑕的知識，在人類既存的自然科學知識，都隱含瑕疵。將之比擬於社會科學研究所獲得的知識，同樣也隱含錯誤，知識的不完美性格，是社會科學家挑站既有知識的初衷。

知識的追求只有在研究者不斷挑戰舊有的知識，才能獲得相對精緻的知識。只有不斷精進知識的過程，後實證主義科學家才得以獲得相對完美的知識。換言之，如果將知識視為真理時，科學家是不可能得到亙古不變的知識和「永恆的真理」，知識的建構只是永遠接近真理的過程中。

四、從後實證主義看華人宗教「祭祀圈」理論的挑戰

採用卡爾巴柏的思維，就可以把既有的宗教理論當作待檢證的假設，因為沒有一個理論可以放諸四海而皆準，隨著人類社會的變遷，過去宗教學者提出的宗教人類學、宗教社會學、宗教心理學的各项理論，都有必要在現代社會的宗教活動中再次的檢驗。從檢驗過去理論的各项「個案」，來確證或否證過去理論合適與否。當找到否定過去理論的「異例」，就可以對過去理論做局部的修正。如果用湯瑪斯孔恩的典範概念來看，宗教學者累積諸多的「異例」，就可以形成「新典範」，而可對「舊典範」進行挑戰，此時就形成了典範競爭，當「新典範」完全取代「舊典範」時，出現了「典範位移」(paradigm shift)現象，此時新的知識取代了舊有的知識建構，出現了「典範革命」。

無論是卡爾巴柏或是湯瑪士孔恩，都被視為精緻的實證主義科學哲學家，也是屬於否證論的科學哲學家。當我們的宗教研究採用這類思維時，就可以把既存於華人宗教研究的各項理論拿來當作研究的起始點，尋找當代社會的宗教相類似的現象，將之比對於既有的理論，檢證此個案或諸多個案對既有理論是否吻合，可以來解釋這些個案，如能解釋所有的個案，代表既有理論的解釋力足夠，尚有知識的價值。如果既有理論無法解釋個案，此時，我們除了反省既有理論的「理論侷限性」，尚得另闢蹊徑，提出合理的理論性解釋。

依過去宗教人類學者對漢人宗教組織的研究所建構的「祭祀圈」理論來看，當台灣社會急遽的變遷，由農業社會步入工業社會，再由工業社會步入後工業社會，人口大量集中於都市，過去農業社會的祭祀圈理論是否可以解釋現在後工業社會的宗教現象，實在令人玩味?祭祀圈理論在日據時代被日本學者岡田謙(岡田謙 1960: 14-29)提出後，被台灣的宗教人類學者大量引用，認為台灣的宗教

活動都是由祭祀圈內的土地上人民共同出錢來處理宗教儀式、慶典、修廟、蓋廟的費用。(許嘉明, 1975.2: 165-190; 林美容, 2006)

但是, 當台灣社會人口快速流動時大量農村人口流入了都市, 祭祀圈內地方領袖向居民徵收丁口錢的傳統, 只能在農村社會中得到證實。離開農村社會, 在都市中的廟宇, 幾乎都已經停收丁口錢, 祭祀圈的內涵已經變質, 傳統「神明會」組織也轉向被廟宇組織所收編。(林燦祿, 2011: 12-13) 因此, 觀察台灣宗教組織所從事的各項宗教活動時, 我們再也不能用日治時期的祭祀圈理論來看都市廟宇的宗教活動。(張家麟, 2013) 儘管祭祀圈可能隱約在遶境活動過程中可以顯現, 但是祭祀圈內的居民已經不再承擔廟宇的宗教活動費用, 反而都是由廟方獨立承擔。用否證思維來看漢人祭祀圈理論, 就可以非常清楚的洞悉此理論充滿了理論限度, 在急劇的台灣社會變遷過程中, 此理論可能存在的解釋力轉趨薄弱。

肆、詮釋主義³與華人宗教研究的運用

一、詮釋主義與自然科學的關係

實證主義與後實證主義等科學哲學的系絡, 都屬於自然科學對社會科學衝擊後, 所形成的哲學思維。這些思維充滿了自然科學的影子, 認為社會科學的研究就是在追求雷同於自然科學的目標。

然而詮釋主義與上述兩種思維大不相同, 以高達美 (Hans-Georg Gadamer, 1900-2002) 為例, 他對自然科學提出強烈的批判, 認為自然科學並沒有辦法解決人的生存危機、價值危機與信仰危機, 尤其是科學哲學中的實證學派、後實證學派並無法走向真理, 相反的它們是人類獲取真理的障礙。唯有發展詮釋學才有辦法讓人類得到「真理」; 甚至認為自然科學的真理, 是人類的災難。(黃光國, 2008: 371)

從此可得知, 詮釋主義對自然科學的思維抱持謹慎的態度, 甚至反對自然科學引入到社會科學的研究中。社會科學應該維持人文學的傳統來處理人類所面臨的生存、價值與信仰危機的問題, 這些問題是自然科學家無法處理, 唯有透過人文的辯證思維與詮釋, 才可釐清問題的嚴重性與本質。

二、詮釋主義的方法論

在方法論方面, 實證主義與後實證主義則希望運用自然科學的觀察法、實驗

³ 根據潘德榮對詮釋學的研究, 把詮釋學分為前詮釋學、一般詮釋學、體驗詮釋學、此在詮釋學、批判詮釋學、文本詮釋學、一般方法論詮釋學、闡釋有效性詮釋學及解構主義詮釋學等派別。(潘德榮, 1999) 而在本文的討論以黃光國《社會科學的理路》為基礎, 其中有胡塞爾、海德格與高德美三個理論家, 而把焦點放在胡塞爾的詮釋學。

法、調查法來收集人文、社會現象，儘可能將這些現象轉化成爲「客觀性」(objectivity)的資料。儘管在研究者的立場來看，其問題的決定、資料的篩選、方法的選擇與假設的建構等過程，本質仍屬研究者與科學社群間的「主觀互證」(inter subjectivity)過程，(Alan C.Isaak, 1991: 31-32)不可能全然客觀的表現。畢竟科學活動乃屬少數菁英對人文、社會現象的抽象解讀。

詮釋主義的方法論主張，研究者必須站在「人同此心，心同此理」的立場，對既有的人文、社會現象提出合理的「詮釋」(hermeneutics)。(張家麟，2000.06: 279-304)

詮釋學派又可以分爲經典及現象詮釋兩個脈絡。就經典詮釋來說，其思想發展淵遠流長，東、西方的人文學、神學、哲學經常採取此立場，採取「以經解經」的方式，理解經典中的字、辭定義，追溯定義表達現象的本質。至於現象詮釋則是近代的產物，以胡塞爾、海德格、韋伯、高達美⁴等現象學與詮釋學者爲代表，他們提出的詮釋法則與傳統的經典詮釋有出入，他們認爲，要瞭悟人文、社會現象並非那麼容易，要用「脈絡」(context)的概念，來觀察人文、社會現象。脈絡賦予了人文、社會現象各項意涵，形同對人文、社會現象，建構了知識的內涵。

以傅偉勳的經典詮釋主義來看，他認爲從事宗教經典研究時，必須分爲幾個層次。首先，理解經典的本意，將經典中的字、辭、句、段落、篇章都須明白其定義。其次，要進一步探索原作者提出此經典意涵的時空背景，從時空背景的脈絡來理解經典的個別或整體定義。第三個層次是將經典提出後，被後世的研究者對本經典提出的各種詮釋，將這些詮釋與原作者經典的意涵相互對話。第四個層次，則要將後世研究者的時空背景納入思考，其時空背景可能對原有經典的詮釋產生影響；因此，必須要把後世研究者時空背景的脈絡當作其詮釋經典的依據。最後，研究者自己要對上述各項詮釋提出比較型的對話。讓研究者的思想對過去經典的原著者、歷代的詮釋者產生精神上與義理上的互動。再提出延究者自己本身的最後詮釋⁵。

⁴高達美採用現象學與辯證法來論述通往真理的途徑。在他看來，詮釋者必須理解讀者與作者的差異、歷史是人類存在的基本事實。歷史成見不可能完全消除，詮釋者也必須擁有理解「物」的結構型概念，用之來觀察形成詮釋者的視域，此視域包括海德格的「前有」、「前見」與「前設」等三個內涵，用此三個內涵來看物，才可能建構出詮釋者的「成見」與物本身的內涵，進而形成真正的理解，達到「視域融合」的境界。(黃光國，2008: 371-381)

⁵傅偉勳提出中國哲學的詮釋應該思考五個層次，第一層「實謂」：「原思想家實際上說了什麼？」是指借原文校勘、版本考證來確定原作者（即原典本身）實際上說了什麼？第二層「意謂」：「原思想家想要表達什麼？」是透過語意澄清，脈絡考察，傳記研究，邏輯分析等手段來理解原作者的真正意思；第三層「蘊謂」：「原思想家可能要說什麼？」指借助思想史的研究及歷史上存在的其他重要詮釋文本，澄清原典可能蘊含的意思；第四層「當謂」：「原思想家應當說出什麼？」指詮釋者闡發原典文字其後的深層義蘊或根本義理有關；第五層「必謂」：「原思想家現在必須說出什麼？」是指要救活原本的思想或作爲突破性的創新，詮釋者必須創造性地表達什麼。在這五個層次的辯證、創造的詮釋過程，將可深入理解經典辭義脈絡與本質。(傅偉勳，1999: 10-11)

另外再以現象詮釋學來看，胡塞爾（Edmund G.A. Husserl, 1859-1938）為最具代表性的現象詮釋學者⁶，他主張研究者應該持開放的態度，用自己的經驗來對現象進行瞭悟，而要把現象相關聯的一系列的表象（representations）連結在一起，說出該現象的「特性」（manifestations）。（黃光國，2008：327-334；Edmund G.A. Husserl, 1994）

研究者可以用自己的「視域」來對現象進行瞭悟。第一個視域是把「物」放在空間中觀察，來理解「物」與「空間」的關聯，而可以產生研究者對該物的空間意涵；第二個視域是把物放在時間中觀察，讓我們理解該物與時間之間的連結，而可以瞭悟出對該物的歷史或當代脈絡的意涵；第三個視域是把物放在研究者的知覺網絡當中，從中理解研究者本身內在的意義，加諸在物身上，而給予物的再詮釋。經由這些視域的瞭悟，研究者就可比較周延的理解人文、社會現象所存在於空間、時間的意義，及研究者自身經驗所產生的知覺意識，賦予物的意涵。

三、詮釋主義的知識論

實證主義認為經由知識的建構，真理的獲得是可預期的；後實證主義則認為知識的建構，只能獲得相對的真理，知識是不斷地接近真理的建構過程。在知識論的本質，這兩個學派都認為知識建構的目標，是提出具有解釋力的「因果關聯」（causal relation）法則，用之論述人類社會中人文與社會行為活動。

在知識論的本質來看，詮釋主義並非在追求自然科學所謂的「真理」。沒有「因果關聯」法則的追求，而只有用觀察與定義（definition）兩個方法，對既存的人文、社會現象提出詮釋。這種觀察法與定義法，不可能討論出自然科學家所謂的獨立變項與依賴變項間的關連，而只能用「瞭悟」（verstehen）的思維，深入理解此現象的「意義」、「本質」、「特質」或「象徵」。

四、從詮釋主義看華人宗教「經典詮釋」與「現象詮釋」的發展

宗教學者運用詮釋主義的科學哲學在華人宗教研究時，也可以分為經典詮釋與現象詮釋兩個脈絡說明。由於華人宗教本身涵蓋儒、釋、道三教，在經典部分固然包含三教的經典，但是學界很少對之加以詮釋。相反地，華人宗教從陶宏景

⁶ 除了胡塞爾之外，另外尚有海德格（Martin Heidegger, 1889-1976）及高達美（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）也被視為詮釋學派的學者。高達美的詮釋學強調「原初性思考」，反對笛卡爾以來的主客二元對立的思維方式。而是主張個人的生活世界只有一小部分當作視域，用此來界定某一社會現象、物的存在，而存中獲得該客體的知識，做出合理的判斷。換言之，詮釋者必須先有「前有」、「前見」、「前設」等三種「先設結構」，前有是指自身的生活世界中的文化、風俗、習慣、生活經驗、知識水準、物質條件與思想等構成，用之來理解現象的存在。前見是指詮釋者在理解社會現象時必須根據某一個設定的立場或觀點，切入「物」來解讀此社會現象。前設是指詮釋者利用一組結構性的概念，來說明「物」，藉此凸顯社會現象的意涵。（陳榮華，1992：34-37；張汝倫，1988：106-107；黃光國，2008：363-364）

《真誥》後，飛鸞造經的現象相當普遍。它不像華人本土的佛、道兩教的經典詮釋擁有淵遠流長的歷史，（賴賢宗，2010；蕭登福，2011；蕭進銘，2009；劉國威，2012）只有少數學者對鸞書（善書）進行詮釋。

其中，學者對鸞書（善書）進行詮釋，長期關注中國明清兩代的善書，從善書的內容加以分析詮釋華人的宗教思想、宗教傳承、功過格、修行者與教化觀。（游子安，2012）另外，一貫道學者長期關注一貫道的鸞書，對鸞書中的神祕經驗、道德律作出詮釋（林榮澤，2008；林榮澤，2008.6：68-110；林榮澤，2007.06：31-98；林榮澤，2008.12；1-35 林榮澤，2007.06；鍾雲鸞，2013.5：35-78）也有對民間宗教中的寶卷進行經典或說唱本的詮釋。（于君方，1994：333-351；李世瑜，2007；李正中，2012）至於台灣地區華人宗教從清季到日治、國府時代各鸞堂出版的鸞書，被博揚出版社綜整成兩大輯共計 77 冊，它們只是「粗資料」的編輯，至今尚少研究。（王見川、李世偉，2009；2010）

台灣學界對本地區華人宗教研究收集 1963 年－1999 年間約 30 篇期刊論文，編成《50 年來台灣宗教研究期刊資料彙編-民間信仰》一書。（林美容，2003）在此書收集的論文大部分屬於台灣民間信仰的「現象詮釋」，研究主題包含民間信仰定義、神譜學、祖先崇拜、歲時節慶、冥婚、巫術與宗教組織等面項議題。由於主編者具宗教人類學的背景，因此篩選的文章大部分屬於宗教現象的詮釋。

在這篇彙編文集中，作者運用自己的經驗與價值體系，分析台灣地區的土地神、天公、媽祖、保生大帝、王爺、三山國王等神譜。在宗教祭儀方面，詮釋了社祭、轎、進香、婚喪禮儀、冥婚等民間宗教儀式。在宗教與區域間的關聯方面，詮釋了台灣地區地域組織媽祖信仰、彰化媽祖信仰圈、白沙屯媽祖進香組織與祭典組織等議題。在寺廟考察分析方面，對土地廟、媽祖廟、三山國王廟、新竹地區各寺廟與王爺廟及官祀廟宇進行詮釋。由於受限於篩選的文章篇數，因此這段華人民間宗教研究論文只是台灣地區華人宗教研究的一小部分。如果以媽祖信仰的研究內容來看，就包括了媽祖的事蹟傳說、經典、祭典、進香、祭祀活動與組織、媽祖廟間的爭戰、媽祖信仰與政治、媽祖信仰傳播及媽祖信仰者的心理價值體系、集體意識等，至少涵蓋上百篇的論文。（張珣，1995.12：89-126）

事實上，詮釋主義的研究思維是當代及未來華人宗教研究者經常採取的路徑。在經典詮釋方面，華人宗教學者應該對廟宇經常使用的經典如《列聖寶經》、《天上聖母經》、《瑤池金母收圓普度真經》、《大道真經》進行詮釋。此外，在現象詮釋方面，詮釋者也應該對經典與儀式、經典與誦經團、佛教梵唄對華人宗教儀式的經典選擇等議題投入關心。不只如此，研究者必須尋找合理的概念群，進入華人宗教現象的時空脈絡中，理解並解讀華人宗教現象。桑高仁（Steven Sangren）在媽祖研究的發展上就提出建議，認為未來的媽祖研究應該有四個議題

可以深入討論，如信別與媽祖信仰的關係、朝聖、信仰者的文化認同、全球化等議題。(桑高仁，2003：3)像這四個議題，媽祖研究者同樣的可以運用宗教詮釋學的概念，讓媽祖信仰現象回到「物自身」，研究者採取開放的態度，用自己的經驗來觀察此宗教現象，並把它放在時空的網絡中，進行「脈絡式」的解讀。形同研究者本身的知覺系統，讓它與宗教現象對話。進一步瞭悟此宗教現象-物自身，讓宗教現象的內在意涵經由研究者的瞭悟，得以全面開展，得到合理的詮釋。

伍、批判主義與華人宗教研究的反省

一、批判主義與自然科學的關係

批判主義的科學哲學對自然科學的態度提出「批判」的立場，由其是對巴柏的後實證主義，提出深切的反省，認為後實證主義的科學哲學把自然科學奉為圭臬，忽略了人文及社會行爲的特質。

哈伯瑪斯 (Jurgen Habermas, 1929-) 爲此學派的主要論述者，他認為後實證主義沒有區分自然科學與人文科學的差異，用自然科學的方法來處理人文科學的問題會產生研究的偏誤。因爲自然科學處理的是處理自然界的「經驗事實」問題，而人文科學涉略的卻是人及社會的「價值判斷」問題。兩者不分，會顯現出後實證主義的獨斷性。其次，後實證主義的決定論具有「工具理性」的價值，它們認為其建構的理論具有宰制與支配的功能。如此一來，形同將「理性」等同於「工具理性」，此時的工具理性已經變成意識型態。第三，人及社會的現象，是由一群人或團體構成的「事實」，它是具有「主體」性，而非「客體」。當後實證主義在探索這些具主體性的人及社會行爲時，忽略了這群人及社會「主觀性」的事實，其本質完全異於自然科學家探索自然界的「客觀性」事實。

由上面的論述可以得知，批判主義學派對後實證主義採取自然科學的方法來建構人及社會現象理論的作爲，不以爲然。哈伯瑪斯認為人文學科的立場應該區分人及社會的行爲與自然行爲，本質上具有重大差異。自然科學研究物的現象，不像人文學科研究人的現象，物的現象沒有主體性，只有客觀性；而人的現象卻具有主體性。因此，批判學派對自然科學抱持的謹慎的距離與態度，認為實在不宜將之推崇成爲至高無上的上帝。(黃光國，2008：400-401)

二、批判主義的方法論

哈伯瑪斯深受康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 的理性主義、黑格爾 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) 的辯證法、馬克思 (Karl Heinrich Marx, 1818-1883) 的實踐理論所影響。他認為對自然界、歷史、人及社會現象的討論可

以從「認知旨趣」來論述。人類存在於地球、宇宙間，爲了生存可以分爲三種認知旨趣。

首先爲「技術旨趣」(technical interest)，希望從自然界的現象中，人類從事工具性勞動可以正確預測與控制自然界的定律，此結果就形成了具「經驗分析」的學科的自然科學(empirical-analytical science)。第二類的「實踐旨趣」(practical interest)，是只人類彼此間的溝通行動，關注於他人的動機與意象，致力追求相互溝通的工具及其背後共同文化傳統，結果可以形成以瞭悟作爲認知對象的「歷史詮釋」的學科(historical-hermeneutic science)。第三類的旨趣爲「解放旨趣」(emancipatory interest)，由於人類從事勞動使用語言衍生出權力與意識型態，構成了人類社會的文化生活。在權力與意識型態的支配下，人類出現了窄制與支配的現象，使人類的溝通出現系統性的扭曲。因此，解放旨趣的目的就是在於對人類的支配活動提出批判，甚至於企圖解除這種宰制與支配，而形成批判學科(critical science)。(黃光國，2008：409-411)

除了對人類處於大自然的人文及社會現象，所建構三個旨趣的學科分類外，哈伯瑪斯的批判主義當然屬於第三類的批判學科。他爲了使他的批判理論具說服力，他並不反對「經驗分析性」與「歷史詮釋性」的知識。他認爲這兩類知識是批判學科建構的基礎，他只是反對「唯科學主義」的心態，從事人爲與社會科學的研究應該不能忘記人爲關懷的議題。

他採用狄爾泰(Wilhelm Dilthey, 1833 - 1911)的「歷史理性法」與「移情法」(empathy)。就歷史的理性來看，研究者應該不斷的認識自己及自己所創造歷史與社會的能力，才可能將過去、現在、未來產生連結，跨越時空，作出對歷史合理的理解與解釋。至於移情法是指，研究者應當設身處地的理解被研究對象，此爲移情作用。當研究者進入被研究對象的生命世界，才可能把握被研究對象，進而獲得相對客觀、正確的理解與知識。

哈伯瑪斯也皆受高達美的詮釋方法，認爲詮釋者應當理解社會與歷史的關係，不可能獨立於所處的社會，對某一個主題進行詮釋。要認清當代是歷史傳統的延續，不可能與傳統割裂，因此詮釋研究是一種歷史性的理解過程，而且詮釋者是在與被研究對象進行對話的過程，產生互爲主題關係。在此過程中，詮釋者必須對被研究對象提出問題，而由他(被研究對象)作出解答。在互相對話過程中，詮釋者與被詮釋者都置身於歷史洪流中，詮釋者受此洪流影響形成的歷史視域，不斷開展。由於詮釋者與被詮釋者是在對話中進行，所以詮釋者的理解本質上脫離不了語言及語言展現出來的意義。從這個角度來看，詮釋者既應當理解詮釋的歷史性與語言性，所展現出來的意義結構。

哈伯瑪斯在接受狄爾泰、高達美的方法之外，也有異於他們兩的方法論，他認為人文社會學者是社會歷史的產物，傳統是在理性批判過程中形成，然而傳統也可能出現系統性的「扭曲溝通」。因此，批判主義學者認知到傳統或權威對人類理性的可能壓抑，就必須對之反省與批判，去除傳統與權威所造成的宰制與扭曲溝通的現象，促進並參與歷史的進化。(黃光國，412-414)

從哈伯瑪斯的方法論來看，可以分為兩個層次，第一個層次是將人類知識發展分為經驗分析科學、歷史詮釋科學及批判科學，第二個層次他接受人文學者對自然科學的批判立場，也接受詮釋學者對研究者進行詮釋時應有的基本立場。

對自然科學而言，批判學派反對將自然科學的方法引入人文及社會研究，但是批判學者對傳統不合理的宰制進行批判時，不排除借用自然科學與詮釋學。因為批判還是要有自然現象的客觀理解當基礎，也應該對被研究者採取移情的心理，設身處地進入其情境，甚至在與其對話過程中，理解處於歷史洪流中的情境影響。換言之，批判主義學派並非為了批判而批判；而是有自然科學的研究成果當作客觀的基礎材料，及進入人類歷史情境，理解合理的理性與不合理的宰制現象。在這兩個前提下，才能對歷史所造成的「扭曲溝通現象」進行反省與批判。

三、批判主義的知識論

批判主義不同於實證與後實證學派的知識論，實證主義認為知識透過實驗或觀察可以建構，知識反映了真理，真理是自然科學家與社會學家在自然或人文、社會現象中抽離出來的「法則」。此法則可以解釋並預測自然與人文、社會現象。後實證主義雖然對真理抱持謹慎的態度，認為社會學家所建構的知識只是逐漸接近真理中。然而批判主義學派反對自然科學家的「法則」，認為自然現象的因果律比較具有永恆不變的特質，稱為「自然的因果律」(causality of nature)。而人文與社會現象的因果律則經常出現變化，而此變化稱為「命運的因果律」(causality of fate)。(黃光國，2008：415)

由此可以得知，批判學的真理迥然不同於實證或後實證學派的真理。後實證學派雖然對真理抱持變動的態度，有點類似批判學派的「命運的因果律」。但是批判學派卻對後實證學派所建構的因果關係法則持審慎保留，他們認為人文與社會現象的本質與物現象的本質不同，因此不能用自然科學的方法來理解此本質。在此概念下，批判學派走上了人文色彩濃厚的詮釋與批判路徑。

儘管他們接受自然科學的經驗理論，但是他們更希望運用詮釋路徑來理解人文與社會現象對之作出「價值判斷」，提出不合理的歷史權威的宰制現象。並且運用批判路徑，喚醒社會大眾共同改變社會現象，建構合理的社會秩序。在此立

場上，已經可以看出批判學派具有豐沛的人文反思色彩，而非自然科學家的價值中立主張。

四、從批判主義反觀華人宗教「信仰的特徵」研究

由於批判主義是對實證學派與後實證學派的「批判」，他認為實證與後實證學派化約了人文與社會複雜的現象。在他們看來，人與社會的現象本質與自然界物的本質大不相同。因此，研究人文與社會現象所建構的知識還是得回到人文與社會的本質或複雜的脈絡來理解。尤其實證與後實證忽略了傳統歷史與當代社會的宰制現象，這種宰制造成人對人的剝削與壓迫；批判學派認為人文與社會科學家不能對此人類困境視而不見。

如果用這個觀點來看，當代台灣地區華人宗教研究，鮮少作品可以稱之為批判學派下的產物，頂多部分的學者從自己的信仰、學術見解對華人宗教的現象提出反省。例如基督教學者對華人宗教的祖先崇拜提出商榷，認為基督教不認同於華人民間信仰的祖先崇拜，批判其民間祭祖是極限於家庭主義的孝行，而得靠耶穌基督才有辦法成全中國道統上的祭祖與孝行；基督教也可學習天主教容許信基督者可以做祭祖、敬天的活動。（董芳苑，1979.3：66-67）在另外一篇〈就台灣民間信仰之認識論基督教宣教的場合化〉文章中，也站在基督教宣教的立場，處理台灣地區民間信仰的文化議題。認為宣教師必須先理解民間信仰，也站在基督教為先進宗教的角度，對民間信仰儒、釋、道三教與巫術連結的「混合」現象，提出批判，認為這只是「摩登原始人宗教心理」，無法現代社會潮流結合。（董芳苑，1980.3：31-47）

另外一位宗教社會學者從社會學的角度分析華人民間信仰的特徵，認為具有凝聚地方社會的力量、強調靈驗性、具有功利性的本質、祈求神助，但也強調人本身的努力等特徵。（瞿海源，2006：63-68）另外一位宗教人類學則對華人民間信仰的特徵歸納為道德性格與功利性格兩類。（李亦園，1992）兩相比較，似乎後者的論述比較符合華人宗教信仰群眾的心理。以慈濟功德會在台灣及全球的組織來看，它可以發揮這麼龐大的組織功能，除了證嚴法師的宗教領袖魅力、組織在地性外，另外一個重要的因素是台灣地區華人的宗教心理。此宗教心理包含因果觀、行善積德觀、陰鷲觀、六道輪迴觀等。這些錯綜複雜的宗教情感，既包含華人的功利性格，也包含了道德性格。如果只看華人的功利性，否定了道德性，事實上隱含對華人民間信仰的「批判」。

此外，在中研院社會變遷資料庫中，被宗教社會學者把華人的部分宗教活動算命、抽籤、看風水、找乩童醫病、收驚、安胎神、牽亡、安太歲、刈香或進香、改運當成「巫術」。（瞿海源，2006：230）事實上，這種論述窄化並扭曲

華人的宗教活動。因為華人民間宗教活動尚有共同讀經、修行、行善、擔任宗教志工等活動，在上述的研究中，把這種庶民化的活動視而不見。此外，華人民間信仰的抽籤、安太歲、安胎神、刈香或進香等活動，並沒有任何巫者為信眾服務，很難將之歸類為「巫」。像抽籤是屬於人在無助時，對神求助；安胎神、安太歲則是屬於信徒對神的請求，度過危機或帶來平安。而參與神明遶境刈香或進香活動，大多數為信徒還願、祈福、追求宗教心靈平靜、看熱鬧、參加嘉年華會等複雜的因素。(張家麟，2012.2)

從上面的討論來看，嚴格來說，華人宗教研究並未出現科學哲學中的批判主義思維下建構的研究。因為批判主義是對實證主義與後實證主義太過於強調科學性質而做出批判，因此，批判主義是反對純粹的科學量化型的研究，並不是站在自己主觀的觀點對宗教現象提出「批判」。而上述學者對華人宗教「批判」，似乎未能滿足批判學派的要求。

陸、建構實在論與華人宗教研究的反省

一、建構實在論與自然科學的關係

建構實在論 (constructive realism) 是近年來興起的科學哲學的學派，它是在維也納學派(Vienna Circle)沒落後，由最近幾年以維也納大學的科學哲學家華爾納(Fritz Wallner)組成的新維也納學派所推動。企圖以建構實在論為核心，推動新的知識運動。從自然科學和人文科學兩門學科分歧的發展，走出第三條路徑。既不屬於自然科學的思維，也不完全認同人文科學的路徑；而是尊重這兩個學科的發展，再從事科際整合的建構。(黃光國，2003:421-422)

建構實在論回顧整個科學哲學發展史，看出以自然科學為主軸的實證論和否證論的瓶頸，也理解以人文、社會現象為核心的詮釋論、批判論的限度；也得知這些學派各有其立論的優勢。因此，提出只要經過社會科學、人文學訓練的不同學科學者，他們在不同領域使用不同語言針對相同的被研究現象，卻建構出不同的理論。這些理論各有其限度和存在價值，應該值得加以整合。

在上述立場，可以得知建構實在論的哲學思維是尊重自然科學對社會科學的影響，也抱持人文學派對人及社會複雜行為本質的認同及理想價值判斷的堅持。他希望在多元學科所建構的多元知識中，尋求共同合作的可能模式，為人類困境尋求解決之方。因此，建構實在論並非單一的科學哲學理論，它尊重實證、後實證主義的科學觀，也同意詮釋、批判主義的人文色彩。甚至，希望從事學科整合，讓不同學派的不同學科，共同關注當前或未來人類面臨的困境。在問題解決的立場來看，建構實在論存在人文學者的價值判斷主張。

二、建構實在論的方法論

建構實在論的方法論以科際整合為中心，包含科際合作（interdisciplinary cooperation）、科際協同（interdisciplinary coordination）與哲學整合(philosophy integration)三個思維。

科際合作是指人文、社會科學及自然科學，作跨學科的整合工作，將某一特定問題切割為幾個子問題，每個問題由不同學科學者各自解決。以環境汙染問題為例，將它分為水汙染、空氣汙染、土壤汙染等問題，各學科學者挑一問題，各自運作，提出問題解決的方法。

科際協同是指各學科的學者共同針對同一被研究對象，運用不同的學門專業角度來研究此問題。例如，研究某一地區的社會變遷，可以邀請政治、經濟、文化、歷史、人文自然科學等學門的專家學者，用其角度探索社會變遷的問題。希望從各學科對社會變遷的解是尋求知識整合。

最後為哲學的整合，希望各學科能夠建立一套統一的語言將不同學科整合在一起。例如採用卡納普的形式邏輯再主張物理主義，再用胡塞爾現象學方法論返回事物本身。這種結果就會形成了一套新語言，所有科學家學得此套語言，就可以跨越學科的範疇彼此溝通。(黃光國，2003:422-424)

從上述三個思維來看，科際合作是最低層次的整合，其次為科際協同，它是中程度的整合，哲學的整合是難度最高的整合。科際合作只是各學科共同合作處理某一個大問題中的各項子問題，學科間並未彼此交流。科際協同是跨學科針對同一問題尋找合理的解釋，它有達到知識整合的效果，但無法對知識提升。真正可以提升知識的應該是哲學的整合，人文與社會科學家使用同一套的語言，超越自己學科的門檻進入其他學科與之對話。

然而，建構實在論的「科際整合」理想實踐難度升高，頂多可以在科際合作與科際協同兩個層次達到跨學科的整合。至於哲學整合困難重重，因為要讓各學科放棄自己的學派門戶之見，與其他學科共同建構統一語言，形同學派「自宮」。在現今多元學派所發展出來的多元理論、典範，已經成為人文、社會與自然科學學術界的特色，頂多讓這三個類別領域的學者，齊聚一堂共同針對同一主題進行跨學科間的對話，尋求學科間對此主題討論的異同論述，累積此種跨學科的論述，或許可已逐漸打破學科門戶之見，從中可能碰撞出不同學科知識論點對自己學科的刺激與啟發。

三、建構實在論的知識論

建構實在論的知識論主張，深受康德的影響，認為真實世界的現象為「實在本身」，研究者的抽象世界為「物自身」，也就是「建構之實在」。現象是一般人

可感官到的知覺行為或活動物自身則是研究者的心智活動所建構起來的知識。當我們從事研究工作時，就得憑感官到的現象，將之抽象化變成建構實在。兩者分別存在於一般人的「生活世界」(life world)與研究者的「微世界」(micro world)。(黃光國，2003:424-427)

科學研究不是只有對生活世界的描述而是要把他抽離出來給與系統化的建構。科學家使用的語言和一般人的語言不同，但是科學家所抽離出來的生活世界現象，則是一般人所處的情境。對科學家而言，生活世界的素材就是研究現象，科學家將之轉為研究問題，並在此生活世界中尋求問題的詮釋和解答。

儘管建構實在論者深知知識的建構必須植基於生活世界，讓建構「理論世界」來反應與解釋生活世界。然而，它上有更高的知識論內涵，它希望可以將各學科的研究成果，翻譯成其他學科所能理解的語言，形成「語言性的外推」(linguistic strangification)。如果可以翻譯表示該命題的內容和方法，去普遍化性質，足以和其他的學科共享其成果。

建構實在論的另外一項知識論見解是期待建構放諸四海而皆準的普世理論，由於人文、社會科學的研究經常是在人類某一社會情境中抽離出來而建構理論，經常具有該社會的限制性，其理論也只能解釋該社會，而無法普遍解釋全球各個社會。如果某一社會所建構的理論可以外推到其餘的社會的解釋，就建構了「實踐性的外推」(pragmatic strangification)。反之，該理論無法「實踐性的外推」，只是個「特殊性理論」，我們就有必要發展出本土社會科學的理論。

最後，建構實在論的知識論立場是「本體論的外推」(ontological strangification)。此概念是指人文、社會與自然科學家所建構的理論，必須和真實的生活世界聯結。當我們研究者建構了兩個微世界理論，要從第一個跨入到第二個有其難度，如果拐個彎，從第一個微世界理論進入到生活世界當中，再從生活世界回到第二個微世界理論中，就容易理解了第二個微世界理論，這些轉折過程稱為本體論的外推。

由上論述可以得知建構實在論的知識論本質與企圖。建構實在論學派的學者所建構的理論來自於人、社會現象的生活世界。他從中抽離出來，對真實世界的再建構，建立了自己的微世界。它又希望微世界的語言可以成為學科間的共同語言，擴張學科的影響力。另外，它也理解人文與社會科學的理論建構具有普世性和特殊性兩個層次，當某一社會的理論可以放到其他社會而得到同樣具有解釋力時，就建構了普世理論；相反的，某一社會的理論只能解釋該社會，而無法推論其他社會現象，此理論的本土性格甚濃。為了使不同學科的微世界理論可以對話，建構實在論者期待可以在微世界理論中回到生活世界得到印證，再從生活世界回到另外一個微世界理論，如此兩個學科的微世界理論就可能可以交融。

建構實在論者希望從經驗主義出發認同知識的建構不能脫離經驗事實，此經驗事實就是生活世界。這項論點和實證主義、後實證主義相似，認為人文與社會科學的知識是以生活世界中的現象為研究問題，再從生活世界中的其它現象來解答這些問題，進而建構人文與社會科學的理論。就理論的解釋力而言，建構實在論理解人文及社會科學的特殊性，它固然期待建構放諸四海而皆準普世理論，但是它也認清楚特殊社會本質的特殊理論的重要性，讓這兩類的理論同時並存於人文、社會科學中有利於人類的知識積累，這項精神具有濃厚的人文色彩，比較接近人文學科的詮釋學派。

不過它也跳出過去科學哲學的各個學派，希望不同學門的知識相互交流而創造出知識的影響力，所以提出了學科語言應該可以翻譯成爲其他學科所理解的語言；或是學科的微世界理論透過真實世界的來回穿梭來，檢證其他學科的另一爲世界理論，而讓兩個不同學科的微世界理論可以彼此理解與共享知識的創造。因此，建構實在論的知識論，具有統籌與整合社會科學理論的企圖，但也尊重的社會科學理論特殊性與普世性的意涵。

四、從建構實在論看華人宗教研究的「未來性」

建構實在論是正在發展中的科學哲學，它希望用科際整合的方式，將量化、質化並存，實證、後實證、詮釋、批判學派對話，人文、社會與自然學科交融，這種企圖心是過去科學哲學家所未見。

也由於它這種整合的企圖，導致建構實在論的實踐難度甚高。因爲要把不同方法領域、科學哲學領域與學科領域的教授齊聚一堂，就是一項高難度的工作。進一步要爭取到研究經費來對宗教議題做整合型的研究，又會增加此項工作的難度。以台灣的華人宗教研究來看，除非是國家級的研究計畫，或許可以推動此科際整合的研究方式⁷；不然一般市民社會團體提供的有限經費，就無法推動此類型的研究。

柒、比較與結論

在本文開始問題提問中，欲分析科學哲學與華人宗教研究的關係。首先，從科學哲學不同學派對自然科學的關係、方法論、知識論三個層次來理解學派間的研究思維與知識建構的差異；再來反省身爲華人宗教學者，如何看待既有華人宗

⁷ 臺灣是由國科會提供不同學科的學者進行宗教整合型的研究計畫，然而此類的研究計畫數量有限，以2011年爲例，由不同宗教研究及學科領域的教授，共同組成科際整合團隊，對「台灣宗教發展的典範與挑戰」主題，作爲期2年的研究。

教研究的內涵與科學各學派間的關係；甚至估計是否可能做出本土華人宗教學的典範。

由上面的討論可以得知，實證主義、後實證主義、詮釋主義、批判主義與建構實在論等五個學派，與自然科學的關係表現不一。實證與後實證傾向接受自然科學的思維，主張價值中立與實然研究。詮釋主義與批判主義則具有人文色彩，與自然科學保持一定的距離。前者同意價值中立，後者則同意價值判斷與應然研究。至於建構實在論則企圖接受自然科學以人文學、社會科學三個領域的價值體系。

在方法論的層次上，實證與後實證主義接受自然科學的觀察法、實驗法，也自行發展出適合人的社會調查法、田野調查法，而詮釋主義、批判主義則同意詮釋法，批判主義在引用人文學的文明、進步法則，同意批判法。在客觀性與主觀性的論述中，實證主義、後實證主義、詮釋主義都同意人與社會現象的客觀性。批判主義則對此客觀性持保留，因為人本身具有生長環境所孕育的價值體系，無法完全客觀，看待人及社會現象。在「主觀互證」(inter subjectivity)上，實證主義與後實證主義都同意科學社群間的研究法則。在質化、量化的選擇上，實證與後實證主義傾向量化研究，詮釋主義與批判主義傾向質化研究。其中後實證主義也能接納質化研究，至於建構實在論則將量化、質化納入其方法論中。在學科間的整合來看，建構實在論大力主張此價值觀，是其他學派所未有的現象。

在知識論的主張上，實證主義認為理論的證實，就是真理的獲得，科學研究就是在作因果關聯的理論建構，而所建構的理論大部分屬於特殊理論。後實證學派則認為真理只能接近中，理論的否證是不斷接近真理的過程，研究的目的也在因果關聯的特殊理論建構。至於詮釋與批判主義則追求人文真理，避談自然科學的因果關聯理論，著重在人與社會現象的情境結構中的瞭悟。而建構實在論世綜整上述各學派的知識論，認為真理的獲得需要經由科際整合而得。無論是實證、後實證的理論建構，或是詮釋批判主義的人文真理的追求與瞭悟，它都希望納入學派的跨學科對話價值體系中。至於理論可分為「普世理論」與「特殊理論」兩類，普世理論是指放之四海而皆準的理論，具有普徧性質的解釋力，非常值得追求；但在宗教研究顯然不可多得。而「特殊理論」則具特殊的意涵的解釋力，在不同空間與時間脈絡下的宗教活動，經常可作出特殊理論。因此，具本土華人宗教特殊性格的本土理論，頗值得開展。

理解上述在三個層次對五個學派的比較後，再進一步回顧台灣地區華人宗教研究的科學哲學思維，可以發現詮釋主義學派大行其道，最主要的原因在宗教人類學者與宗教經典學者運用詮釋學的方法論與知識論來定義華人宗教的內涵與特質，對宗教經典再詮釋，也對華人宗教的組織、神譜、儀式提出諸多的分析與

討論。至於實證與後實證主義對華人宗教的量化研究，只有在少數宗教社會學者的作品中出現。主要研究放在宗教態度、宗教行為、宗教信仰類型的調查，至於根據批判主義與建構實證論所做出的華人宗教研究，目前仍待發展中。

簡言之，華人宗教研究是否具有建構實在論所指涉的「特殊理論」意涵，照目前的理論堆疊來看，神譜學的「道封」、「皇封」的「神明標準化理論」，(Watson James, 1985. : 293-324) 及村落或跨地區為單位的「祭祀圈理論」，都具有華人民間宗教的特殊意涵，是值得進一步探究其理論的解釋能力。然而在宗教變遷與社會變遷的結構中，這兩個理論也都面臨嚴峻的挑戰，是否會陷入典範位移，或形成多元典範的競爭，值得關注。以筆者的直覺來看，多元典範的可能性甚高。

表 1 科學哲學學派、主張與華人宗教研究的關係

學派 主張		實證主義	後實證主義	詮釋主義	批判主義	建構實在論
		與自然科學的關係	○	○	×	×
與自然科學的關係	接受自然科學思維	○	○	×	×	○
	價值中立	○	○	○	×	○
	價值判斷	×	×	○	○	○
	實然研究	○	○	○	×	○
	應然研究	×	×	×	○	○
方法論	觀察法	○	○	○	○	○
	實驗法	○	○	×	×	○
	調查法	○	○	×	×	○
	詮釋法	×	×	○	○	○
	批判法	×	×	×	○	○
	客觀	○	○	○	×	○
	主觀互證	○	○	×	×	○
	量化	○	○	×	×	○
	質化	×	○	○	○	○
	科際整合	×	×	×	×	○
知識論	真理獲得	○	×	×	×	×
	真理接近	×	○	×	×	×
	人文真理	×	×	○	○	○
	理論	○	○	×	×	○
	因果關聯	○	○	×	×	○

	瞭悟	×	×	○	○	○
	普世理論	×	×	×	×	○
	特殊理論	○	○	×	×	○
與華人宗教研究的關係	宗教態度	○	×	×	×	×
	宗教行爲	○	×	×	×	×
	宗教信仰類型	○	×	×	×	×
	祭祀圈	○	×	×	×	×
	宗教組織	○	○	×	×	×
	宗教經典	×	×	○	×	×
	宗教神譜	×	×	○	×	×
	宗教儀式	×	×	○	×	×
	華人宗教定義	×	×	○	×	×
華人宗教批判	×	×	×	○	×	

參考書目

- Alan C. Isaak 著，朱堅章主譯，1991，《政治學的範圍與方法》，台北：幼獅出版社。
- Karl R. Popper, 1979, “*Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*”, Oxford University Press.
- Thomas S. Kuhn, 1996, “*The Structure of Scientific Revolutions*”, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Watson James, 1985. ‘Standardizing the Gods: The Promotion of Tien Hou along the South China Coast, 960-1960’. In D. Johnson, A. Nathan and E. Rawski eds., “*Popular Culture in Late Imperial China*”. Berkeley: University of California Press, pp.293-324.
- 于君方，1994，〈寶卷文學中的觀音與民間信仰〉，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》，頁 333-351。
- 王見川、李世偉等編，2010，《台灣宗教資料彙編·民間信仰·民間文化》第二輯，博揚文化事業有限公司。
- 王見川、李世偉等主編，2009《台灣宗教資料彙編·民間信仰·民間文化》第一輯，博揚文化事業有限公司。
- 李世瑜，2007，《寶卷論集》，台北：蘭臺。
- 李正中，2012，《中國寶卷精粹》，台北：博客思。
- 李亦園，1982，〈台灣民間信仰發展的趨勢〉，《東海大學民間信仰研討會論文》，台中：東海大學。
- 李亦園，1985，〈民間宗教儀式的檢討-討論的架構與重點〉，《民間宗教儀式之檢討研討會論文集》，台北：中國民族學會。
- 李亦園，1992，《文化的圖像（下冊）——宗教與族群的文化觀察》。臺北：允晨文化出版公司。
- 李亦園，1992，《文化的圖像（上冊）——文化發展的人類學探討》。臺北：允晨文化出版公司。
- 阮昌銳，1985，〈如何端正民間宗教信仰〉，《民間宗教儀式之檢討研討會論文集》，台北：中國民族學會。
- 岡田謙，陳乃彙譯，1960，〈台灣北部村落隻祭祀範圍〉，《台灣風物》第九卷第四期，頁 14-29。
- 拉卡托斯(Imre Lakatos)原著，于秀英譯，1990，《科學研究綱領方法論》，台北：結構群。
- 林美容，1991，《台灣民間信仰研究書目》，台北：中研院民族學研究所。
- 林美容，1999，〈台灣區域性的祭典組織的社會空間與文化意涵〉，《人類學在台灣的發展：經驗研究篇》，69-88。

- 林美容，2003，《50年來台灣宗教研究期刊資料彙編-民間信仰》，教育部顧問室。
- 林美容，2006，〈台灣地區性祭祀組織的社會空間與文化意涵〉，《媽祖信仰與台灣社會》，台北：博揚文化。
- 林榮澤，2007.06，〈民間宗教天書訓文初探〉，《新世紀宗教研究》第5卷4期，頁31-98。
- 林榮澤，2008，〈臺灣民間宗教之「飛鸞解經」-以《百孝經聖訓》為例〉，《2008『宗教經典詮釋方法與應用』學術研討會論文集》，台北：真理大學
- 林榮澤，2008.12，〈一貫道「飛鸞釋經」模式之探討：以《百孝經聖訓》為例〉，《臺灣宗教研究》第7卷2期，頁1-35。
- 林榮澤，2008.6，〈「玄關一竅」：道教生命仙學向民間宗教的轉化〉，《新世紀宗教研究》第6卷4期，頁68-110。
- 林榮祿、阮國峰，2011，〈新港奉天宮的組織與組織章程〉，《第七屆嘉義研究學術研討會會議論文》，嘉義：新港奉天宮。
- 保羅·法伊爾阿本德，周昌忠譯，2007，《反對方法：無政府主義知識論綱要》，上海譯文出版社。
- 法伊爾阿本德，1990，《自由社會中的科學》，臺北：結構群文化事業公司。
- 胡塞爾(Edmund Husserl)著；舒曼(Karl Schumann)編；李幼蒸譯，1994，《純粹現象學通論》，臺北：桂冠。
- 桑高仁，2003，American Anthropology and the Study of Mazu Worship，《媽祖信仰的發展與變遷》，台灣宗教學會。
- 張汝倫，1988，《意義的探索》，台北：古風出版社。
- 張志剛，2003，《宗教學是什麼》，台北：楊智出版社。
- 張家麟，2000.06，〈論科學哲學中的「求知方法」〉，《中山人文社會科學期刊》第8卷第1期，頁279-304。
- 張家麟，2013，〈自主與發展-論旱溪媽祖廟的組織建構與變遷〉，《兩岸媽祖研討會論文集》，台中：大甲鎮瀾宮。
- 張家麟、曲兆祥，2012.2，〈論台灣媽祖信仰的「擴張性」-2009年大甲媽祖遶境進香實證分析〉，《數據分析》第7卷1期。
- 張珣，1995.12，〈台灣的媽祖信仰-研究回顧〉，《新史學》第6卷4期，頁89-126。
- 許嘉明，1975.2，〈彰化平原福佬客的地域組織〉，《中央研究院民族學研究所期刊》第36期，頁165-190。
- 陳榮華，1992，《海德格哲學：思考與存有》，台北：輔仁大學出版社。
- 傅偉勳，1999，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書。
- 勞登著，陳衛平譯，1992，《科學的進步與問題》，臺北：桂冠。

- 游子安，2012，《善書與中國宗教》，台北：博揚文化事業有限公司。
- 黃光國，2008，《社會科學的理路》，台北：心理出版社。
- 董芳苑，1979.3，〈「祖先崇拜問題」商榷〉，《台灣神學論刊》第1期，頁88-108。
- 董芳苑，1980.3，〈就台灣民間信仰之認識論基督教宣教的場合化〉，《台灣神學論刊》第3期，頁31-66。
- 劉枝萬，1983，《台灣民間信仰論集》，台北：聯經出版社。
- 劉國威，2012，劉國威教師升等送審論文集，自刊。
- 潘德榮，1999，《詮釋學導論》，臺北：五南圖書有限公司。
- 蕭登福，2011，《太歲元辰與南北斗星神信仰》，香港：齋色園出版社。
- 蕭進銘，2009，《反身體道:內丹密契主義研究》，台北：新文豐。
- 賴賢宗，2010，《道家詮釋學》，北京：北京大學出版社。
- 繆勒，1989，《宗教學導論》，上海：上海人民出版社。
- 鍾雲鸞，2013.5，〈禮儀與實踐：一貫道表愿文所呈現天人之約的意義〉，《華人宗教研究》創刊號，頁35-78。
- 瞿海源，1999.10，〈術數流行與社會變遷〉，《台灣社會學刊》第22期，頁1-45。
- 瞿海源，2002，《宗教與社會》，台北：台灣大學。
- 瞿海源，2006，《宗教、術數與社會變遷（一）》，台北：桂冠出版社。