

## 對話學與宗教研究：從巴赫汀的對話主義談起

黃懷秋

輔仁大學宗教學系教授

### 提要

本文從宗教研究的角度來談巴赫汀的對話學。在臺灣，巴赫汀還不是一個大家都耳熟能詳的名字，但是他從論小說與詩之差異所發展出來的文學批評理論，對處身在二十一世紀的當代宗教而言，無論在理論上和實踐上，都有一定程度的對應性。本文首先介紹巴氏的理論，再從兩個議題來討論它與宗教研究的關係：一個是最近宗教研究學者中經常談及的所謂「圈外人」和「圈內人」的關係，另一個則是分屬宗教的兩個不同「圈子中的人」之間的關係。

**關鍵字：**巴赫汀、宗教現象學、宗教交談

## 前言

Dialogism（對話主義，或對話學）一詞，用來綜合地指稱米哈伊爾·米哈伊羅維奇·巴赫汀（Mikhail Mikhailovich Bakhtin, 1895-1975）那豐富而多面向的思想中的統一因素，最早是出自邁克爾·霍奎斯特（Michael Holquist）對巴氏的研究（1984）。<sup>1</sup>巴赫汀出生於十九世紀末的俄國，基本上是位文學批評家和語言學家，<sup>2</sup>但是他的主要概念，如眾聲喧嘩（heteroglossia），外在性（outsideness），未完成性（unfinalizability），可應答性（answerability）等，對處身在二十一世紀的當代宗教而言，無論在理論上或實踐上，都有著一定程度的對應性。而巴赫汀思想中有關自我與他者在相互關係中彼此建立的觀念，在今日這個全球化運動方興未艾的世代裡，更是個不容忽略的話題。

但是「對話主義」卻是一個矇矓的字眼，首創它的霍奎斯特認為，它首先是一種企圖透過人類對語言的應用來掌握其行為的知識理論，而其間也涉及存有論、價值論、審美學、建構論等。<sup>3</sup>劉康以「眾聲喧嘩」來補充所謂「對話主義」的內容，並認為「眾聲喧嘩」是一種在文化轉型期（相對於大一統時代）的語言和文化特色，即文化語言從單一的語言系統中獲得解放，各種社會利益、價值體系形成一股離心力，呈現出勃勃生機、甚至到達「喧嘩」的多語言程度。而透過相互對話、價值交流，一方面可以還原出多元文化間的利害衝突和緊張（這些在大一統時候都是肅然禁聲的），另一方面也可以經由對話予以化解。他說：「巴赫汀理論強調的，是眾聲喧嘩的積極與建設性意義。文化多元化與眾聲喧嘩是過渡和轉型時期所必然

---

<sup>1</sup> Michael Holquist, *Dialogism: Bakhtin and His World* (London and New York: Routledge, 1990). Dialogism 一字第一次出現在霍奎斯特 1984 年的另一本著作：Katerina Clark and Michael Holquist, *Mikhail Bakhtin* (Cambridge: Harvard University Press, 1984).

<sup>2</sup> 巴赫汀是俄國的語言、文學家，他重要的作品包括：Mikhail Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays* (Austin: university of Texas Press, 1981); Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics* (Minneapolis, London: Minnesota University press, 1984); Bakhtin, *Speech Genres and Other Essays* (Austin: University of Texas Press, 1986) 等。

<sup>3</sup> Holquist, *Dialogism: Bakhtin and His World*, pp.15, 33.

的、健康的現象，對話是文化生長與繁榮的最佳方式。」<sup>4</sup>

本文無法對巴赫汀整個語言學和文學理論有所論述。筆者寫作本文的目的，只是針對巴赫汀對話理論中，可與當代宗教問題相接壤之處，進行論述與反省。當代的宗教現象，正如同巴赫汀其時在他的故鄉俄國所見證的那樣，是一個思潮迭起，百家爭鳴的局面，各種理論爭相出籠。不僅東西方宗教彼此接壤，宗教研究者與宗教實踐者之間，也呈現出一場場正面的交鋒。假若，如同巴赫汀所說，所有說話都發生在文本內，所有表述都是有語境的，而所有理解都出現在主體之間，那麼，今天台灣宗教的多元現象亦要求它的參與者們彼此對話，並從對話中意識到自己的邊界和有限性。本文先簡單地介紹巴氏的理論，再從宗教學的立論討論其實用性。

## 一、巴赫汀的對話理論

### 1. 自我和他人 (the Self and the Other)

巴赫汀人學的出發點是「對話的存有」。他認為：人基本上是對話的，只有在與他人對話的過程中，自我才能創作出自己，建構自己的主體意識，也同時與他人一起共同實現他人的自我創作。無疑地，自我是獨特的，作為「觀察者」，他的時間永遠開放，他的空間總是觀察的中心。相反地，被觀察的他人，他的時間卻是已經完結的，而他的空間也只是與周圍同質的世界的一部分。這種自我與他人的差別，說明自我的獨特性，二者的差異在於：他人是已經完成的，它的全部「就在那裡」，而自我的使命卻是，必須追尋那仍然在創造過程中（而不是已經結束了）的意義。然而「對話中的自我」的吊詭性在於：自我並不是自我滿足的，他的獨特性是「被分享」（shared）的，他需要他人來提供觀察的結構所要求的穩定性。不用說，自我和他人是相對的，在他人看來，我也只是個他者。因而巴赫汀說，存有是共存有，存在是一個因著分享而「成爲一體」（unified）的事件。<sup>5</sup>

<sup>4</sup> 劉康，《對話的喧聲：巴赫汀文化理論述評》，（台北：麥田，2005），頁 16。

<sup>5</sup> 在俄文，存有（bytija）與事件（sobytie）同根，事件的前綴，so-如同英文的 co-，表「共」或「分享」。因而事件，就是共存有；存有不僅是一件事件，還是一件分享的事件。存有就是「共時」（simultaneity），存有就是共有。Holoquist, *Dialogism*, p. 25.

自我與他人「同時異地」是一個十分重要的對話觀念，對話預設兩個個體同時存在於不同的空間裡，不可能有著完全一樣的時空經驗，如此才能有對話可言。因而巴赫汀說：「外在性」（outsideness）構成了我與他人對話的必須條件。對話雙方必定是相互站在外圍的，儘管這個「外」也不是絕對的「外」，否則便會視而不見了。換言之，雖然任何自我都有他的盲點（自我總是看不見自己的），但是也有他的「視域剩餘」（surplus of seeing），它總能夠看得見別人所看不見的角度。這樣藉著站在外圍，也藉著彼此的視域剩餘，我們大家不僅能夠互相看見，還能藉著別人的眼看得見本來被拒絕給予的自己。

這種把主體的建構看成一種自我與他者的關係的做法，正是巴赫汀對話理論的特色。人若要實現他自我的完整性和主體性，必須採取他人的觀點，必須把他人的觀點「據為己有」，也就是，必須通過對話。而對話是一個複雜的現象，它至少包含三個因素：表述、應答與這二者的關係。

## 2. 對話和表述（dialogue and utterance）

在語言哲學上，巴斯汀所注意的不是抽象的語言系統<sup>6</sup>，而是具體的、主動的、實踐的（performed）語言行動，他稱為「表述」。而表述總是在對話之中，都是「應答」的語言。作為「對話的語言」，表述可從四方面來分析：應答性，針對性，社會性，邊際性。

首先，它並不是原創性的：凡表述都是回應前一個表述，它本身便是一句應答，並且引發（或預期）另一個表述的應答。表述永不會「空穴來風」；反之，它只是另一個先行表述的「餘響」（reverberation）和「回音」（echo）。其次，就是表述的「針對性」（addressivity）：它是有對象的，來自一個特殊的時空（chronotype），有著它的指涉。表述所傳達的不只是一些字面上可以重複的「內在意義」（meaning），

---

<sup>6</sup> 在這方面，巴赫汀的論點不同於索緒爾（Saussure），後者的語言學是結構主義式的，他把語言系統（*langue*）和言語行動（*parole*）對立起來，重前者而輕後者，並且認為，意義來自於一個放諸四海而皆準的、穩定不變的語言系統，而個別的語言行為卻是任意的。巴赫汀不僅認為索緒爾此舉無疑割裂了社會與個人，也阻斷了普遍和個別的連繫；他並且逆轉了索緒爾語言學的排列順序，選擇從具體的、人與人互動與溝通情境中的（卻不一定與系統相對立的）表述（*utterance/parole*）作為分析的起點。

而是只能出現在講者與聽者之間、與當時的環境有著不可分割的關係的「主題」(theme)。<sup>7</sup>巴赫汀尤其注意普遍的意義和特殊的主題之間的關係性。其三，表述是藉著符號，而符號是有著社會性的，語言的規律來自社會，這是它的社會語境。因之，表述雖是個別的，卻並非完全自由，而是有所規限。其四，即所謂表述的「邊際現象」(border phenomenon)<sup>8</sup>：表述是介乎講者與聽者之間，也介乎所述(what is said)和未述(what is not said)之間，有時「未說的」比「說的」更重要，這可謂「意在言外」。巴赫汀尤其注意表述中的抑揚頓挫(intonation)。它所傳達的不僅是一些客觀的資訊，還附加上說話者的價值判斷，也就是說話者的意識形態。所以對話是一種價值交換，也無可避免地會產生衝突和對立。

對話是繽紛而複雜的，因為表述裡有表述，而且每一個別的表述都牽動著它背後的語言社群，於是「牽一髮以動全身」，在每一組應對聲中，已迴響著千言萬語，肩摩踵接，其中有碰撞，有衝突，亦有交流、互換，甚至，妙悟。雖然它有可能只「是一種衝突的、充滿了多種語言意識(language consciousness)的、眾聲喧嘩的變動世界。在每一個對話的片刻，都有不間斷的腔調鬥爭」<sup>9</sup>，但也可能是：「在對話的活動中，理解漸漸深化，而論述也得以照明」<sup>10</sup>。事實上，這兩種可能性並不是互相排斥的，而是互相連續的，因為在歷史中，衝突有可能只是另一場更深刻的理解的始點。當然，倘若離心力強盛，曾經相識的兩個伴侶，也是有可能愈走愈遠的。於是，如何讓表述的雙方，經由對話交流，達成理解，便成為對話學的重心。

<sup>7</sup> 和系統／行動一樣，「主題」(theme)與「意義」(meaning)也是一正一反、緊密相連的一組概念。主題具有獨特性，在具體的對話中產生，而意義卻是字面所固定，因而也是可重複的。對話雙方追求的首先是主題，只有主題才是完整的意義，但是主題卻也必須透過言語本有的意義來獲取，本身沒有意義的語言，也沒有主題可言。可見巴赫汀重視具體，這從他把主題稱為「完整的意義」可見，但他也明示具體與普遍不可分割之理。見劉康，《對話的喧聲》，頁164-165。

<sup>8</sup> Holoquist, *Dialogism*, p.61.

<sup>9</sup> 王孝勇，《掙脫語言的枷鎖？從 Mikhail Bakhtin 論「表述」談起》網站下載：[http://ccs.nccu.edu.tw/history\\_paper\\_content.php?P\\_ID=28&P\\_YEAR=2006](http://ccs.nccu.edu.tw/history_paper_content.php?P_ID=28&P_YEAR=2006) (2008.2.3)。

<sup>10</sup> Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion* (London and New York: Cassell 1999), p.155.

### 3. 對話、意義 (meaning) 與理解 (understanding)

理解是面對表述的，事實上，每一表述都是對先行表述的理解，並作出應答。巴赫汀認為，回應就是一種理解，它並且是主動的，人在面對其他表述時，會憑藉著自我意識去決定該如何理解這個表述、洞悉它的結束並做出後續的回應，而非自滿於作為一個被動的聽者。我們都是從自己角度出發，用我們的意識去迎接並「占用」他人的表述，把它據為己有，以達成一種符合於我意識的理解。換言之，凡理解都是從我的立場所做出的理解，我只能理解到這個表述對我而言的意義，而不是別人所理解到的意義。因而完整的理解有賴對話雙方用開放的態度來正視問題，從而逐漸縮小各自意義的距離。

但無論如何，理解就在這一往一復的對話行動中展開，因為倘若對話涉及兩個（或以上）追尋共同意義的主體在聽者和講者的角色中的互換，那麼理解就在聽者變成講者，而講者又變成聽者的連續過程中發生。它或者會迂迴曲折，或者會各走各路（巴赫汀稱為離心力<sup>11</sup>），甚至愈走愈遠。但是言語不僅具有離心力，因而分受到社會中的眾聲喧嘩，它也具有向心力，並因此參與「統一的語言」（unitary language），以求取某種程度的互相理解。而理解能否發展下去，則視乎這兩個對話的主體能不能在這盤根錯節的對話狀態中，一方面撥開雲霧，另一方面又堅持自己的主體性和外在性，因為，意義與理解只能在兩個互相平等、同時共存、互相交流、彼此對話、互為主體的對話伙伴中發生。<sup>12</sup>劉康引述巴赫汀的話：

根本上，意義位於對話者之間。意義只能在積極的、對應的互相理解過程中產

---

<sup>11</sup> 離心力 (centrifugal force) 和向心力 (centripetal force) 是巴赫汀文化理論中又一組彼此共存、不可偏廢的力量。在平常的話語中，兩組力量通常是相互交錯的，若只有向心力，就會傾向單一語調，製造出一種大一統的、極權主義神話；若只有離心力，則會枝離破碎，毫無交雜。因而即使在眾聲喧嘩的語言世界中，人們仍然必須盡可能藉著語言的向心力達至某種程度的互相理解。

<sup>12</sup> 巴赫汀認為，理解與解釋不同之處，正在於理解只能在兩個主體、兩個意識中發生，而解釋自始至終都是自說自話的獨白。見沈華柱著，《對話的妙悟：巴赫金語言哲學思想研究》，（上海：上海三聯書店，2005），頁 111。

生。意義不存在於講者心中或口中，也不存在於聽者心中或口中。意義是講者和聽者由特殊的聲音系統的物質材料所進行的相互交流的效果。意義如同電光火花，在兩個電極碰撞的一剎那迸發出來。<sup>13</sup>

## 二、對話理論與宗教研究

我們可以問巴赫汀的對話理論與宗教研究有什麼關係。我們已經看到，巴赫汀基本上是個文化語言學家，在他的作品中很少涉及宗教的論述，<sup>14</sup>學者對他的研究也把它放在文學批評、語言哲學的脈絡中，視他為個人主義的主觀主義（Vossler, 福斯勒）和抽象的客觀主義（Saussure, 索緒爾）的中間路線。<sup>15</sup>但是巴赫汀的影響卻經常超出語言學之外，例如他對聖經（或廣義地說：宗教經典）研究的影響便是，<sup>16</sup>但這影響恐怕也會受到一定的阻力：畢竟關乎「杜斯妥也夫斯基」的小說理論能否和「神聖經典」相提並論這個問題本身便是見仁見智的。女性神學研究也會在一定程度上歡迎巴赫汀多語音的理論，因為如此一來，單一的、父權壓制的聖經詮釋將不是決定性的、也不是唯一的了。<sup>17</sup>

<sup>13</sup> 劉康，《對話的喧聲》，頁 165。

<sup>14</sup> 討論巴赫汀自己的宗教倒是有的，見 Susan M. Felch, Paul J. Contino (ed.), *Bakhtin and Religion: A Feeling for Faith* (Evanston: Northwestern University Press, 2001). 有學者注意到，在巴赫汀的自我和他人之外，還有個「第三者」，他稱為「超級對話者」(superaddressee)。Cf. Barbara Green, *Mikhail Bakhtin and Biblical Scholarship: An Introduction* (Altantl, Georgia: Society of Biblical Literature, 2000), p.43. 格蘭(Green)並且認為，這超級對話者就是上帝。但是學者對這超級對話者有很多不同的詮釋，霍奎斯特便說，巴赫汀的記事本就是他的超級對話者。見 Holoquist, *Dialogism*, p. 38.

<sup>15</sup> 同註 6。

<sup>16</sup> Walter L. Reed, *Dialogues of the Word: The Bible as Literature According to Bakhtin* (New York: Oxford University Press, 1993); Barbara Green, *Mikhail Bakhtin and Biblical Scholarship: An Introduction* (Altantl, Georgia: Society of Biblical Literature, 2000).

<sup>17</sup> Dale M. Bauer and Susan Janet McKinstry (ed), *Feminism, Bakhtin and the Dialogic* (Albany: State University of New York, 1991); Karen Hohne and Halen Wussow, *A Dialogue of Voices: Feminist Literary Theory and Bakhtin* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1994). Green

但是正如前言所說，在當今宗教的多語環境，巴赫汀的對話理論應該有著更大的實用性。巴赫汀固然對於眾口禁聲、中心霸權的單語環境並無好感，對他來說，眾聲紛雜才是富有生機的，但是他也不會讓紛雜任其紛雜下去，因為話語也是有它一定的規律，是必須被遵守的。換言之，個別的表述語與普遍的語言系統之間並不是對立的。我們看見，巴赫汀算不上一個二元論者，在兩個對立的極性中，他努力地做整合的工作，發掘二者的關係。其實，對話主義就是把兩個對立的因素連結起來，讓它們發生關係，不管那是意識與外物，自我與他人，主觀性與客觀性，抽象與具體，普遍與特殊，心理與社會，個別與集體，亦然。若真的要分個先後，巴赫汀似乎對個別的具體事物比較有興趣，但是，十分吊詭地，個別永遠不是孤立的，而總是在整體更大的連結中。

筆者認為，這種在兩極端中盡量找尋相互關係的對話理論，應該可以為當今宗教研究提供一定的提示。西方宗教學從一開始就脫離不了主觀性與客觀性的爭辯，在科學的影響下，追尋普遍的、放諸四海而皆準的、又符合科學最大的應用性的宗教「最小定義」成了學者努力的目標。另一方面，似乎必須以不參雜研究者個人信仰的中立身分，才能平等地對待所有宗教。以麥克斯·繆勒（Max Müller）為例。繆勒不僅率先主張宗教的科學研究，他也放棄了一直以來神學對「啓示宗教」和「自然宗教」之區別，甚至聲言所有宗教（基督宗教亦然）都是自然的。繆勒顯然認為，只有這樣才能平等的地對待宗教。<sup>18</sup>但是出身新教背景的繆勒，真的能夠就此擺脫他自由主義的身份（甚至意識形態）嗎？固然他是從最早的《梨俱吠陀》找到他心目中最理想的宗教的基本的，那就是：與後世腐敗的神話完全隔絕的「無限的領悟」，但是這裡所提出的宗教判準，與其說是印度宗教的，不如說是新教的。<sup>19</sup>而繆勒那完

---

認為，雖然巴赫汀自己並沒有女性思想，但是「占用」巴赫汀理論最有成果的當屬女性研究。Barbara Green, 前引書，頁 58。

<sup>18</sup> 麥克斯·繆勒，《宗教學導論》，（上海，人民出版社，1986），頁 49-53。

<sup>19</sup> 筆者曾經在另一篇文章中談論過這問題，見黃懷秋，〈宗教的真偽與正信迷信之差別：從宗教對話的立場所作的思考〉，《新世紀宗教研究》，5 卷 1 期，（2006 年），頁 1-26。筆者認為，繆勒對所謂「純淨宗教」的要求，認為它必須剝除一切的腐化的「像」，包括語言的「像」（神話）和物體的「像」（奇蹟），這一要求可以回溯到他自由主義的新教精神。



全抽象的、去歷史化的宗教重建更是他的致命傷，讓他一再遭受別人對他唯心主義的指責。<sup>20</sup>

主觀性和客觀性的爭論一直都是西方宗教學無法克服的難題。自從奧托 (Rudolf Otto) 大聲疾呼，必須要有宗教經驗才能閱讀他的《論「神聖」》<sup>21</sup>之後，宗教學又儼然成了一種最主觀的事。後繼的依利亞德 (Mircea Eliade) 要求宗教學「自成一格」，就是要求它必須跳脫以「純客觀性」為名的「科學約化主義」。因為如果宗教學只是一種搜集資料的「純粹科學」，它就不是宗教學，反之，宗教學必須對這些資料作出「宗教的詮釋」。<sup>22</sup>但是詮釋卻只能從個人的經驗出發，而依利亞德對宗教的詮釋更與他充滿戰亂的羅馬尼亞國家背景脫離不了關係。他從原始宗教出發，建構出一種以「鄉愁」為基調的永恆回歸神話，以宇宙化 (cosmicization) 為核心的宗教救贖論，他並且要從這種「宗教原型」推出它在文化中的所有表現 (包括他稱為「墮落人的宗教」的基督宗教)。<sup>23</sup>從筆者看來，這種詮釋的基調—對故鄉所象徵的「寂然不動」之嚮往，以及對「走向滅亡」的歷史的恐懼—正是自小離鄉背井的依利亞德的個人渴望之反映。

如果學者的宗教詮釋都離不開他個人的主觀經驗，那做為研究者的「宗教現象學家」與做為其研究對象的「宗教實踐者」的關係是怎樣的呢？而宗教現象學又在什麼程度上可以自稱為描述性、同情性、與客觀性的呢？學術上的描述一定比宗教

<sup>20</sup> 黃懷秋，〈宗教學之父馬克斯繆勒的宗教思想〉，《輔仁宗教研究》7 期，(2003 年)，頁 153-196。

<sup>21</sup> 奧托，《論「神聖」：對神聖觀念中的非理性因素及其與理性之關係的研究》，(成都：四川人民，1995)，頁 10。

<sup>22</sup> Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1969), p. 2. 此即宗教約化論 (reductionism) 與反約化論 (anti-reductionism) 之爭。有關這個爭論，參閱 Donald Wiebe, "Understanding' in Religious Studies: A Gnostic Aberration in the Modern Study of Religion", 《輔仁宗教研究》，5 期，(2002 年)，頁 15-56；又黎志添，〈宗教學的方法論探索：以「約化論」與「反約化論」的爭辯為例〉，《輔仁宗教研究》，5 期，(2002 年)，頁 57-85。

<sup>23</sup> 王鏡玲，〈艾良德宗教學術研究的視域邊界〉，《輔仁宗教研究》，2 期，(2000 年)，頁 189-230。

信徒更客觀、更無窒礙、也更真實嗎？筆者曾經在一篇討論范德雷（Gerardus van der Leeuw）的文章中<sup>24</sup>，談論過深受胡塞爾（Husserl）影響的宗教現象學所恆常遇到的困難。佛倫德（Gavin Flood）更認為，胡塞爾單方面強調「超驗自我」的賦義特權，讓整個現象學喪失了研究者與研究對象、學者與信徒之間交相對話的能力。後期的胡塞爾固然發展出「主體際性」、「生活世界」等理論，但仍然不脫原先的「絕對意識哲學」。我們可以問：在經過一連串的「懸擱」之後，這一個唯一的「分離自我」（detached Self）如何去理解他人呢？佛倫德對此有很巧妙的分析：現象學「只能經由『類比的領悟』理解他人，即：他人的身體，『在那邊』，是『另一個活的有機體』，如同我自己，『在這邊』」<sup>25</sup>。如同我看到他人的身體，他人也看到我的，並且潛在地為我看到其他人，就如同我也為他看到其他人一樣。那是兩個單子（monad）的相互對望，如是，我理解到他人也把我理解為他人。如同佛倫德所說，胡塞爾最大的困難在於我們只能藉著推論或直覺，「推論」出其他人（已被我放入括弧）的存在，而不是直接領悟到我們與他人實際上都是「同在」於一個世界內。用巴赫汀的話說，我和他人是「共存」在世界上，而更重要的是，我們其實是相互建構。

再回到宗教現象學，它是否也和現象學一樣顯現出相同的困難呢？這個關乎「圈外人」和「圈內人」的問題可以這樣重述：如果宗教現象學家只把宗教人的世界看成是一個研究的對象，一個在他們以外的「異域」；另一方面，如果這個在「宗教人」經驗中神聖恐怖的世界，宗教現象學家經由「同理心」（empathy, 范德雷：插入生活）能夠全身進入，卻又全身而退，即：他不僅能夠達成理解，還能夠（以一個現象學家的身分）把所理解的轉化為「與件」，並從而作出客觀的再現（objective representation），如此難怪宗教學家永遠都好像是「高人一等」的了。他看到「圈內人」，由於他們信仰的主觀性（或更直率地：迷信），而看不見的客觀性；而客觀性，在科學主義底下，幾乎等同為真理。這是范德雷宗教現象學的目標，他並且提

---

<sup>24</sup> 黃懷秋，〈范德雷類型學的宗教現象學〉，《輔仁宗教研究》11期，（2005年），頁83-118。

<sup>25</sup> Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*, p.109。

出一系列的研究步驟（命名、插入生活、懸擱、澄清、理解，甚至跨學科的修正<sup>26</sup>）來確保他的理想。范德雷顯然覺得他的方法是足夠的，因而他也成功地「跨入了異域」，做為學者的他成功地跨進又跨出了一個個並不屬於他的「宗教世界」。

值得注意的是，巴赫汀並不贊成胡塞爾的「同理心」（在超越自我內執行卻能穿透現象背後的本質）。雖然如此，他卻提出一個與同理心相類似的概念：*vzhivanie* (identification, 等同，<sup>27</sup>佛倫德翻譯為 *living-entering*, 進入生活)<sup>28</sup>。二者的差別是：對巴赫汀來說，因為「外在性」是自我與他人建立關係的必要條件，把自己與別人等同是不可能完全的，因為當我們「設身處地」地等同別人的時候，更重要的是，我們也「抽離自己」（*vnenakbodimost, finding oneself outside*），如此才能建立我們的自我意識。因而「同理別人」只能是有限度的。顯然地，它所預設的不是擁有賦義特權的「超驗自我」，而是在歷史過程中經由與他人對話才逐漸達成的「具體的我」。對這個具體的我來說，任何「進入」都不可能是完全的，我不能完全進入他人的境地，而不失去我自己外在於他人的位置。我不能經驗他人的痛苦如同我的痛苦，我只能創造性地在外面回應，經驗到這是他的痛苦。佛倫德說，巴赫汀的進入生活是動態的，開放的，在不斷更新的時空中創造新的感動；劉康也說：

作者和主角（巴赫汀的他人，筆者按）的關係，是能動的、充滿活動力和張力、充滿矛盾和衝突的美學，互相補充，同時共存。在審美的過程中，外在的距離是整體把握主體，把握世界，從而向超在的理想趨進的必要條件。<sup>29</sup>

巴赫汀文藝理論對宗教研究的提示，主要是在乎它一再強調各種表面看來對立

<sup>26</sup> 必須注意的是：范德雷在這裡的所謂修正，是其他學者專家們的修正，包括考古學家和語言學家，而不是信徒對他的現象學的修正。Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation* (Princeton: Princeton University Press, 1986), p. 677.

<sup>27</sup> Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. 99.

<sup>28</sup> Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*, pp.159-168。

<sup>29</sup> 劉康，《對話的喧聲》，頁 99。

事物的相關性，作者與主角，自我與他人，主體與客體，學者與信徒之間，並不是毫無關係，也不是非此即彼的，而是息息相關，亦此亦彼，並且互相構成的。如是，宗教研究者並無任何特權可言，他並不比宗教信徒更為「客觀」，他甚至應該向信徒學習。但是宗教研究者對於個別宗教，還是有著他的貢獻。也就是，他可以提醒信徒不應流於過度「主觀」，或單方面強調分離的主觀。宗教還是有它的通則，就如同語言有它的規律一樣。另一方面，假若主體性是不能避免，從兩個對立的主體性走向兩個主體的對話交流，對巴赫汀來說，便不僅是夢想，而是「呼喚」了。

### 三、對話學與宗教交談<sup>30</sup>

提到主體之間互相呼喚進入對話，聽起來有點浪漫，卻是對話主義的基本主張：只要是存在，對話就是無可選擇。做為存在，就得進行對話，就是我必須在這個只有我獨個兒處身的位置上，對一切在我身上擦撞出的刺激（從機能的到宗教的層面）作出回應，我才能生存下去。<sup>31</sup>如是，存在不僅是「共在」（與他人共在），「外在」（在他人以外存在），還是「超在」（transgredient）<sup>32</sup>。劉康這樣解釋超在：「主體的兩個方面，或兩個主體之間，互相對話、溝通，從而全面、整體地把握自己，超越自己」，換言之，超在，就是自我超越、自我成就，而這得靠人互相應答來達成。另一方面，只有說話（應答）的主體才是意義發生之地，在主體發聲之前（當然發聲之前先是聆聽），儘管眾聲喧嘩，也只是一堆聲浪而已，它隨風而來，也隨風而去，直到有人在這當中條理出意義為止。

對話是意義產生之所。在對話者有意識地回應之前，意義還未發生。而宗教交

---

<sup>30</sup> 在本文中，宗教交談與宗教對話交叉著使用，不作嚴格區分。

<sup>31</sup> Cf. Holoquist, *Dialogism*, p. 47: "Dialogism begins by visualizing existence as an event, the event of being responsible for (and to) the particular situation existence assumes as it unfolds in the unique (and constantly changing) place I occupy in it." 霍奎斯特解釋，這就是存在的針對性（addressivity：存在對我說話）和可應答性（answerability：只有我能作出回應）。

<sup>32</sup> 劉康，《對話的喧聲》，頁 23，97-98。劉康並且用陳子昂的詩「前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而涕下」來說明。前二句說出自我的獨特性，後二句，則是每一個自我都與總體建結的「超在性」。

談所指涉的，不僅是研究者和實踐者之間的對話，更是信徒之間的相遇。在今日這個多元宗教的社會中，不同信仰者毗鄰而居，一邊是敬拜讚美，另一邊穩坐著梵音佛唱，儘管眾聲繞樑，卻未必能激盪出和音。因為宗教對話不僅要求多元的處境（在今天，多元處境已是一個社會事實），還要求各自觀望，彼此吸引，相互呼喚，直到在我們心中發出「這是什麼？」的問題為止。

宗教交談，與其說是形勢所逼，不如說是宗教在認出時代的徵兆之後，發現自己的歷史任務。當天主教透過梵二大公會議向世界表明它對其他宗教的存在及價值的態度時，它也表明，一元主義的時代已經過去。不用說，在一元主義的宗教氣氛中是沒有宗教交談可言的。再進一步而言，即使在多元的大世界中，若有人仍然活在只有自己的宗教圈子裡，對他亦沒有宗教交談可言。因而宗教交談的前提是：承認他者的存在和價值，再思考我和他的關係。而在宗教的範圍內，通常問題都會牽涉到真理觀和救贖觀，<sup>33</sup>亦即：我和他在終極真理的體認和在救贖法門上的取用是否有著相同的價值？

這是一個有關「一」和「多」的問題。也許我們可以同意，在宗教交談這件事上，所有爭執其實都源自這裡。有人堅持只有一：只有一種真理，只有一種走向真理的方法（排他主義，或置換模式<sup>34</sup>）。在這種單純的一元主義的堅持中，是沒有宗教交談可言的；只有歸化，沒有交談。也有人在表面上堅持多，不過這一種多，卻只是散落的一，由無數單個的一所合成，並未造成真正的、有機的多元。<sup>35</sup>因為它堅持：宗教各各不同，其間沒有任何關係，每一種宗教都是一個絕緣體，它們各自站在別人的視野之外，互不相見，素不相聞。它們各自說著自己的話，卻沒有人聽得出別人在說些什麼。<sup>36</sup>換言之，在它們之間，只有聲音，甚至眾聲鼎沸，但是卻沒有

<sup>33</sup> 希克，《宗教之解釋：人類對超越者回應》，成都：四川人民出版社，1998。

<sup>34</sup> 尼特，《宗教對話模式》，（北京：中國人民大學出版社，2004）。尼特把傳統三分法中的排他主義稱為「置換模式」。

<sup>35</sup> 這一種「多元論」在尼特的《宗教對話模式》中稱為「接受模式」，它與堅持只有一種宗教的「置換模式」位於尼特的整個類型學中一左一右的兩個「對極」（polarity），一個主張極端一元，一個卻主張極端的多元。

<sup>36</sup> 潘尼卡對這一種多元論的描述是這樣的：它「暗指一種『多元的社會』，在其中允許你表

交集，因而也沒有意義。在這毫無交集的絕對的多之中，連歸化都沒有，當然也沒有宗教交談的可能。

而在這兩極端（絕對的一，和不相交集的多）的中間，卻有著許許多多的可能性，在這裡，不同方向的線條有了交會之處，有的匆匆一瞥，也有的駐足凝眸。但無論如何，這就是宗教交談發生的場所。縱然形式各有不同，對於「我和他」「一與多」等關係的看法亦各異，基本上大家都承認他者（在真理和救贖上）的價值。如此，就已經具備了對話的可能，或者可以說，已經在對話的事件中張望了。

在巴赫汀的系統中，「一」和「多」並不是互不相容的。由於凡表述都含有離心和向心兩種力量，既分享著統一的言語又參與話語的多元走向；又由於所有存有都是同時而異地的，既無可替代卻又互依互存，「一」與「多」，或「我」與「他」之間，便不是處於一種非此即彼、或你（他）死我活的二元對立狀態，而是你中有我，我中有你，「你儂我儂」的並立關係。這是一種有別於一元論（大一統）和二元論的新的關係模式，可以稱為「不二元論」。在宗教交談上，可與同樣主張「不二元論」的雷蒙·潘尼卡（Raimond Panikkar）那稱做「對立的和諧」的理論相比擬。潘尼卡這樣說：

第一種方法（一元論）試圖通過促進最強一方的勝利來解決最終的衝突...。第二種方法（二元論）試圖通過在不同立場間達成暫時的、動態的平衡來解決不相容性...。第三種方法（不二元論）...在此表現為一種積極接受歧異性的意識—這種接受既不強行將不同態度放入一種人造的統一體之中，也不以簡單化的操縱使其疏離。<sup>37</sup>

簡單來說，這是一種承認差異、不強行統一，卻又致力對話、並藉此相互充實

---

現得（在他人看來）古里古怪，因為無人介意，無人干預，我們在自己小小的單元裡個個都高高興興。」見潘尼卡，《看不見的和諧》，（南京：江蘇人民出版社，2001），頁 114。這一種多元論，在尼特，《宗教對話模式》中稱為「接受模式」。又見黃懷秋，〈從雷蒙·潘尼卡的多元理論說到宗教對話〉，《成大宗教與文化學報》，7 期，（2006 年），頁 1-17。

<sup>37</sup> 潘尼卡，《看不見的和諧》，頁 102。

的態度。它不同於一元論，後者只承認單一價值，「他」是沒有任何意義可言的，已經被推到視野之外了；這是大一統的價值觀。也不同於二元論，潘尼卡聲稱：因為沒有真正承認他者的價值，二元論只是在不得已的情況下，或是形勢所迫，或是經由雙方妥協，才勉力達成的勢力平衡。這種關係是不會久長的，因為任何一方都在伺機而動，隨時準備殲滅對方。其中的關鍵在於：「他」的價值並沒有得到正視。從一開始，我和他之間的「共在性」既未被認出，就更沒有跨越雙方的局限，以求達成相互建構的「超在性」可言了。

對潘尼卡而言，不二元論就是看出事物的關係性。凡事都處身於複雜的網絡關係中，既不能還原為一，也不應對立為二，更不是零零落落的互不碰面，各走東西，老死不相往來，而是「對立的和諧」，或「不和諧的和諧」<sup>38</sup>。既非一，亦非二；既非對立，亦非分離。因為完全的一是不能對話的，對話預設我和另一個他；但是完全的分離也沒有對話可言，對話預設一個我可以接近的他。這概念也與巴赫汀的「同時異地」相似，對話暗示同時異地，不即不離，進入生活，卻又抽離自己。潘尼卡承認，他不二元論的思想背景來自基督宗教的三位一體神觀，但是他也認為，在印度宗教中也不乏相同的概念，<sup>39</sup>在此，值得一提的是，有學者認為，影響巴赫汀的很有可能是東正教的神學思想，尤其是若望福音的邏格斯觀念。<sup>40</sup>

潘尼卡和巴赫汀都強調對話的重要性。前者除了理論外，還用實際行動參與宗教和文化的對話，可以說，擁有一半印度一半西班牙血統的他一生都是對話的縮影。後者，活在俄羅斯文化思想大轉型的時代，一生的經歷可想而知亦不乏精彩的對話，

---

<sup>38</sup> 潘尼卡，《看不見的和諧》頁 256：「不和諧就是不一致，...使我們的心靈有分歧，但又不互相隔開。」「不和諧的和諧」又可稱為「神秘的和諧」或「未被言說的和諧」。

<sup>39</sup> 潘尼卡，《印度教中未知的基督》，（成都：四川人民出版社，2003）。參閱 Raimundo Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery* (New York: Orbis Books, 1973); Panikkar, *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness*, Maryknoll, New York: Paulist Press, 1993.

<sup>40</sup> Barbara Green, *Mikhail Bakhtin and Biblical Scholarship*, p.30. 格蘭引用 Alexandar Mihailovic, Anthony Ugolnik, Ruth Coates 的著作來引證這種看法。

還在語言學與文學上為對話理論開出一片天。他和潘尼卡的對話理論，縱有不同<sup>41</sup>，卻如同他們理論中所主張的，當可相互輝映、互通有無。而巴赫汀在今日世界的影響，也應該不止於文學上，還有宗教方面。而這，都有待日後更多學者的努力，給我們發掘更多的驚喜了。

## 結語

在臺灣，巴赫汀還不是一個大家都耳熟能詳的名字，但是他從論小說與詩之差異所發展出來的文學批評理論，其影響力顯然在以中文為主的學術界中已經慢慢發酵了。繼大陸翻譯了他的幾本主要著作之後，旅美的華籍學者劉康又出版了關於他的專著，在臺灣甚至還有以其論述為主的研讀會。本文從宗教研究的角度來談巴赫汀的對話學可能給予我們的啟示，正是跨乘在這樣的思想潮流上。它主要注目的議題有兩個：一個是最近宗教研究學者中經常談及的所謂「圈外人」和「圈內人」的關係，另一個則是分屬宗教的兩個不同「圈子中的人」之間的關係。筆者認為，在全球化的風浪甚囂塵上的今天，跨越與對話的問題已經是我們不容忽略的了，而這就是巴赫汀為我們的時代意義。他建基於存有學的對話學理論在宗教研究的應用性上是非常適切的。

## 參考書目

- Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minneapolis, London: Minnesota University press, 1984.
- Bakhtin, *Speech Genres and Other Essays*. Austin: University of Texas Press, 1986.
- Barbara Green, *Mikhail Bakhtin and Biblical Scholarship: An Introduction*. Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature, 2000.
- Dale M. Bauer and Susan Janet McKinstry (ed), *Feminism, Bakhtin and the Dialogic*. Albany: State University of New York, 1991.

---

<sup>41</sup> 至少有一點，就是潘尼卡並沒有巴赫汀「外在性」的觀念。他認為，理解是應該進入別人的境地，「像他理解他自己這樣理解他」，而不是保留自己的外在性，看到一個和他所見不一樣的他。參閱潘尼卡，《宗教內對話》，（北京：宗教文化出版社，2001），頁 65。



- Felch, Susan M. Paul J. Contino (ed.), *Bakhtin and Religion: A Feeling for Faith*. Evanston: Northwestern University Press, 2001.
- Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. London and New York: Cassell 1999.
- Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- Karen Hohne and Halen Wussow, *A Dialogue of Voices: Feminist Literary Theory and Bakhtin*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1994.
- Katerina Clark and Michael Holoquist, *Mikhail Bakhtin*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
- Michael Holoquist, *Dialogism: Bakhtin and His World*. London and New York: Routledge, 1990.
- Mikhail Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: university of Texas Press, 1981.
- Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1969.
- Panikkar, *The Cosmotheandric Experience: Emerging Religious Consciousness, Maryknoll*, New York: Paulist Press, 1993.
- Raimundo Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon-Person-Mystery*. New York: Orbis Books, 1973.
- Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Walter L. Reed, *Dialogues of the Word: The Bible as Literature According to Bakhtin*. New York: Oxford University Press, 1993.
- 王孝勇，〈掙脫語言的枷鎖？從 Mikhail Bakhtin 論「表述」談起〉網站下載：  
[http://ccs.nccu.edu.tw/history\\_paper\\_content.php?P\\_ID=28&P\\_YEAR=2006](http://ccs.nccu.edu.tw/history_paper_content.php?P_ID=28&P_YEAR=2006)  
(2008.2.3)。
- 王鏡玲，〈艾良德宗教學術研究的視域邊界〉，《輔仁宗教研究》，2期，2000。

尼特，《宗教對話模式》，北京：中國人民大學出版社，2004。

希克，《宗教之解釋：人類對超越者回應》，成都：四川人民出版社，1998。

沈華柱，《對話的妙悟：巴赫金語言哲學思想研究》，上海：上海三聯書店，2005。

麥克斯·繆勒，《宗教學導論》，上海：人民出版社，1986。

黃懷秋，〈宗教的真偽與正信迷信之差別：從宗教對話的立場所作的思考〉，《新世紀宗教研究》，5 卷 1 期，2006。

黃懷秋，〈宗教學之父馬克斯繆勒的宗教思想〉，《輔仁宗教研究》7 期，2003。

黃懷秋，〈范德雷類型學的宗教現象學〉，《輔仁宗教研究》，11 期，2005。

黃懷秋，〈從雷蒙·潘尼卡的多元理論說到宗教對話〉，《成大宗教與文化學報》，7 期，2006。

奧托，《論「神聖」：對神聖觀念中的非理性因素及其與理性之關係的研究》，成都：四川人民，1995。

劉康，《對話的喧聲：巴赫汀文化理論述評》，台北：麥田，2005。

潘尼卡，《印度教中未知的基督》，成都：四川人民出版社，2003。

潘尼卡，《看不見的和諧》，南京：江蘇人民出版社，2001。

黎志添，〈宗教學的方法論探索：以「約化論」與「反約化論」的爭辯為例〉，《輔仁宗教研究》，5 期，2002。

**初稿收件：2008 年 05 月 03 日**

**初審通過：2008 年 07 月 07 日**

**二稿收件：2009 年 07 月 23 日**

**二審通過：2009 年 08 月 03 日**

## 作者簡介

作者：黃懷秋(Teresa Wong Yai Chow)

職稱：輔仁大學宗教學系主任

最高學歷：魯汶大學神學博士

E-mail：034289@mail.fju.edu.tw

## **Dialogism and Religious Studies: Bakhtin's Dialogism**

Teresa WONG Yai Chow

Professor, Department of Religious Studies, Fu Jen Catholic University

### **Abstract**

This study discusses, from the perspective of religious studies, Bakhtin's theory of dialogism. Mikhail Mikhailovich Bakhtin is still not a famous name in Taiwan. But the theories of his literary criticism, which were developed from the differences between novels and poetry, are very applicable to the religious situation of Taiwan in the 21<sup>st</sup> century. This study first introduces Bakhtin's main ideas, and then elaborates on them in terms of their relationship to religious studies. It focuses on two themes: first the relationship between the so-called 'insiders' and 'outsiders' of religious studies, and, second, that between peoples from 'two religious circles'.

Keywords: Bakhtin, Phenomenology of religion, Religious dialogue, dialogism