

佛教的現代主義與禪定體驗的修辭*

Robert H. Sharf 著 / 萬金川 翻譯

我們無法說的事情，就是無法說，連吹吹口哨也不行。

—Frank Ramsey**

編案：本文為特約翻譯稿，翻譯者除英譯中之外，也寫了大量的譯者注和譯者案。

* 本文的研究有部份經費是受到來自「加拿大社會科學暨人文研究理事會」(the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada) 獎補助款的資助。論文的初稿曾經在 1992 年 11 月 21 日舊金山舉行的「美國宗教學會年會」，提交給了「體驗的修辭」專題討論小組。本人由衷感謝 Johannes Bronkhorst、Janet Gyatso、Donald Lopez、Marina Vitkin 以及 Thomas Young 等學術先進對個人初稿的一些評論與建議。

** 譯者案：Frank Ramsey (1903-1930)，一位英年早逝的英國哲學奇葩，數學家兼經濟學者，同時也是維根斯坦(Ludwig Wittgenstein, 1889-1951)劍橋時期的莫逆之交，他曾經協助維氏《邏輯哲學論》(*Tractatus Logico-Philosophicus*)的英譯工作。維氏前揭書是以如下一個命題而告終：‘Whereof one cannot speak, thereof one must be silent.’(「舉凡無法說的，就必須緘默以對。」)在維氏此書的序言裡也出現了這句話，雖然其前還另有一句：“What can be said at all can be said clearly.”亦即「可以說的東西，全都可以講得清楚。」)長期以來，沙夫論文題詞所出 Ramsey 的前揭文句一直被引為他本人對維氏此一命題的評述。然而，事實上，Ramsey 這一句話並不是在論及維氏此一曠世奇書的脈絡裡出現的，而是在一篇題作‘General Propositions and Causality’的論文中講出來的(in R.B. Braithwaite ed. F.P. Ramsey: *The Foundations of Mathematics*, London: Routledge and Kegan Paul, 1931, p.238.)。據說維氏事後知道了 Ramsey 所講的這句話，也促使他對人類的「言語行為」進行了日後新的一番思考。

摘要

在有關佛教的現代研究裡，「體驗」(experience)這個範疇一直扮演著頗為吃重的角色。學者之間似乎也沒有什麼人曾經質疑過如下這項主張：佛教的僧院修行，尤其是禪定止觀一類的修煉活動，其首要之務就是針對修行者的心靈而灌輸特定的「宗教經驗」或是「密契體證」(mystical experience, 或作「神秘經驗」)。因此，大量與「修道次第」(stages on the path)有關的佛教術語，便隸屬於現象學上解釋學範疇當中所出現的概念—這些術語被解釋為似乎是指稱歷史上的個人，在其自身禪定修習過程裡所體證到的分立或是不連續的「意識境界」(discrete “states of consciousness”)。

本文主張，就佛教歷史而言，「體驗」的作用在當代學術界裡已經被過度誇大了。歷史學和人種誌的雙重證據在在暗示了以下的情況：將體驗予以特權化，可以追溯到某些二十世紀的亞洲改革運動，尤其是那些力主「回歸」坐禪(zazen)和內觀(vipassanā)的禪修運動，而這些改革則是受到西方宗教發展的深刻影響所產生的。即使在那些毫不猶豫而一味頌揚禪定體驗的當代佛教流派裡，人種誌的資料也足以證明下述想法是錯誤的：禪定境界的修辭是以實例證示的方式(ostensively)而發揮其作用。儘管若干行家在其修煉過程當中確實體察到「〔意識〕狀態改變」(altered states [of consciousness])，但是批判的分析卻顯示出，對佛教有關「道」的諄諄教誨來說，「〔意識〕狀態改變」一類的體驗並無法構成那些相關教誨的參照點。質言之，這些有關「道」的諄諄教誨原先是在意識形態和行為表現上起到了作用—在多數情況下則是基於合法化和體制上的權威而被運用。

前言

在宗教的現代研究裡，幾乎沒有人會懷疑「體驗」範疇所起到的關鍵性作用。在現象學家和宗教史家之間似乎也普遍存有一種廣泛性的共識，而一致認為許多宗教教義、符號，乃至儀式的意義，需要到它們在修行者的心靈當中所喚起的體驗裡去尋找。再者，諸多人士認為，具有「宗教的」、「精神的」、或「密契的」特徵的一種(或多種)特定模式，構成了宗教的本質。的確，偉大的傳統經常追溯到其創立者的「原創性體驗」(originary experiences)。然而，令人頗感驚訝的，在宗教研究裡，把特權賦予「體驗」這個範疇的學者竟然會如此之多；儘管如此，一旦說到要把「體驗」這個詞項交付給嚴格的批判分析，這些學者們卻又都明顯躊躇起來。甚至對於那些志在考察所謂「宗教經驗」或「密契體證」的人士來說，他們雖然向來致力於釐清「宗教的」或/和「密契的」一類修飾語，而卻也同時表明了他們對體驗修辭本身所需要承擔的「認識承諾」(epistemic commitments)，極少給予應有的關注而著手予以分析。

「體驗」這個詞項的指稱物是不證自明的，這種想法其實暴露了一套特定的笛卡爾式假定；據此，「體驗」被認為是當下呈現於意識。看起來似乎就是現象學上的「意識透明性」(transparency consciousness)—理查·羅蒂^{譯者注 1}稱之為「玻璃般

^{譯者注 1} Richard Rorty (1931-2007)，美國當代最具影響力的哲學家之一，新實用主義的領頭羊，所著《哲學與自然之鏡》(*Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press, 1979)堪稱是其代表著作。在該書中，羅蒂繼承了美國實用主義的傳統觀點而反對「視哲學為自然之鏡」

的本質」或「自然之鏡」的心智圖像(Rorty 1979)—在「體驗」範疇的概念透明性之中被複製了出來，從而排除了定義上精確的需求，或是批判分析的必要性。

一方面將體驗加以特權化，同時卻又留置該一詞項而未加考察，這種策略證明了它對某些人士來講，顯得格外適宜。在宗教研究裡，前揭這類人士把自身使命視作和惡性而總是存在的「還原主義」或「化約論」(reductionism)的威脅進行殊死戰。透過了把宗教意義的場域置放在現象學上的「內部空間」(inner space)，而使得宗教可以穩當地被隔絕在「經驗主義的」或是「社會-科學的」探究模式範圍之外。威尼·蒲若富^{譯者注 2}曾經對前揭這種特定的解析策略做過大量分析。他認為「宗教經驗」這個範疇有其相對近期的起源，並且「在很大程度上是被一種

的舊有思路，全書嘗試以杜威(John Dewey, 1859-1952)與海德格(Martin Heidegger, 1889-1976)兩人的共同思路為闡述基點，提出一種綜合性和批判性的哲學立場，並以豐富的材料評述歐美許多著名哲學家的思想觀點，一方面尖銳地批判傳統的唯理主義、唯科學主義和唯哲學主義，同時也嘗試展望一種「後現代主義」之下沒有任何主導性哲學的所謂「後哲學的文化」(Post-Philosophical Culture)。此外，羅蒂早期主編成書的《語言學轉向—哲學方法文集》(*The Linguistic Turn, Essays in Philosophical Method*, Chicago: University of Chicago Press, 1967)也對日後人文思潮的發展有著相當程度的影響。

^{譯者注 2} Wayne Proudfoot(現年 79 歲)，美籍宗教學者，哥倫比亞大學宗教系教授，其學術專長除當代宗教哲學與近代新教思想之外，諸如「宗教經驗」與「密契主義」的相關課題也是他的關心所在，而《宗教經驗》(*Religious Experience*, Berkeley :University of California Press, 1985)堪稱是其代表作。

關注給激發出來的，亦即把宗教教義與宗教實踐從形而上的信念與教會建置的依賴關係中給鬆脫開來。」(Proudfoot 1985: xiii) 由於想要保護宗教免於受到世俗批評，宗教的現代研究被認為需要發展出專門的一套解釋學工具，從而使得研究者可以審慎處理宗教現象不可化約的體驗基礎。(這個論點，在把公立大學和學院裡的宗教系所予以合法化之際，被證明是特別受到歡迎的。)

一般性的「宗教經驗」以及特殊化的「密契體驗」，在比較宗教學次級領域的建構中，尤其有其影響。在涉及把西方的「宗教」概念應用到地理、語言乃至文化上與我們自身傳統迥不相同的場合之際，宗教學者便已然意識到不可避免的解釋學問題。事實上，取決於笛卡爾的二元論，宗教經驗的修辭一方面容許學者之間去辨識宗教的普世經驗基礎，而另一方面則要求學者們去識別該一經驗受到文化制約的多樣性展現，這就引發了一個概括古典笛卡爾哲學心物分歧的對立。

佛教傳統看樣子好像支持如下這種分析，亦即佛教教義據說區分了佛教修行難以言詮的體證目標，以及指向那個目標而被社會與文化所決定的教法。依據一種通俗的闡釋策略，整個佛教傳統不過就是企圖灌輸佛陀安坐菩提樹下禪定而證得的體驗。如此一來，佛教倫理、教義、藝術以及儀軌之類的宗教操作，究極而言，既是「浮現於」(emerge from)而又是「回歸於」(revert to)禪定體驗的一種模式。愛德華·孔茲^{譯者注 3}就曾經

^{譯者注 3} Edward Conze(1904-1979)，德裔英籍佛教學者，著作等身，尤以梵本般若經典的英譯享譽西方世界。1956年，氏出版《佛教禪定》(*Buddhist*

說：「禪定修習構成了佛教趨近生命的真正核心……如同基督教的祈禱，禪定在這裡正是這個宗教的動力所在。」(Conze 1956:11)

然而，通過這種「體驗闡釋」將會面臨的狀況，就是佛教經院修道論著中所解釋的那些極其煩冗的概念範疇，或阿毘達磨論書裡那些拘泥細節的複雜分類，它們往往就會被設定是根植於認知的一種(或多種)的非概念模式。據說，佛教哲學清楚闡述了「根、枝」與「本、跡」的判分，乃至「有為」與「無為」的差別。的確，佛教傳統本身經常被稱作方便之教(*upāya*)，以便可以把它與空性(*sūnyatā*)區別開來，而後者則是超越宗派支持或組織忠誠的勝義真實。再度引用孔茲的話：「每一種佛教哲學的立場務必參照其精神意圖而加以斟酌，而在獲致解脫的進程期間裡，該一哲學主張也是作為一種對禪定體驗的明確表述而被思索。」¹

如此一來，佛教的哲學文獻便被設想為要是去建構一幅內在空間的細緻地圖—其中圖示了若干輔助性的複雜禪定技術—聽任佛教瑜伽行者來往於心靈領域的廣袤維度之間。因此，與佛教修持相關的許多關鍵性術語，包括止(*śamatha*)、觀(*vipaśyanā*)、定(*samādhi*)、正受(*samāpatti*，等至)、慧(*prajñā*)、

Meditation, Ethical and Religious Classics of East and West, no.13. London: George Allen and Unwin Ltd.)，沙夫論文裡的引文即出自該書開宗明義的首段之中。

¹ Conze 1967:213。孔茲曾自信滿滿的宣稱，他無法想像有任何學者想要挑戰這項方法學的設準。

念(*smṛti*)、預流(*srotāpatti*)²、見性(*kenshō*)、覺悟(*satori*)，乃至魔境(*makyō*)之類的概念，都依照現象學而被闡釋：它們都擺出一副要去指稱佛教修行者在其禪定修習當中所體證到的分立或不連續的「意識境界」(discrete “states of consciousness”)。

討論密契主義的學術文章，對於「直接體驗」(direct experience)或是「無介導體驗」(unmediated experience)這一類概念所蘊含的「認識論問題」始終保持著相當強烈的關注。尼尼安·斯瑪特^{譯者注 4}、史迪芬·卡慈^{譯者注 5}、羅勃特·弗曼^{譯者注 6}以

² 個人此處雖然使用了學界較為「通用」的梵文術語，諸如 *samatha* 與 *vipaśyanā* 之類的用語，然而一旦在下文裡準備處理當代上座部改革運動的時候，本人便會一律使用對等的巴利文術語，諸如 *samatha* 乃至 *vipassanā* 之類的用語。

^{譯者注 4} Ninian Smart(1927-2001)，他被譽為「現代宗教研究之父」，以其「宗教的七維分析」(analysis of the seven dimensions of religion)而膾炙學壇。1967年，斯瑪特率先在英國大學裡創建了第一個宗教學系，並且1976年又在美國加州大學·聖塔巴巴拉分校莫立了比較宗教的科研單位。1969年斯瑪特出版了《人類的宗教體驗》(*The Religious Experience of Mankind*, New Jersey: Prentice Hall)，書中暢談了人類宗教裡的情感與體驗維度，而所著《世界宗教：古老的傳統與現代的變容》(*The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989)則更讓學界見識到斯瑪特對人類古往今來宗教現象的淹洽多聞。

^{譯者注 5} Steven T. Katz(現年 74 歲)，猶太裔美籍哲學家，除猶太教相關研究外，在密契主義的研究上，尤其引人注目。他先後以密契主義為題，撰寫並編輯了四本專書論文：《密契主義與哲學分析》(*Mysticism and*

及為數不少的其他學者也都一直熱烈爭論著下列諸項問題：關於密契體證受到先前文化干預的預期或假設而被形塑的程度

Philosophical Analysis, Oxford University Press, 1978)、《密契主義與與宗教傳統》(*Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, 1983)、《密契主義與語言》(*Mysticism and Language*, Oxford University Press, 1992)以及《密契主義與聖典》(*Mysticism and Sacred Scripture*, Oxford University Press, 2000)。此外，在密契主義的研究方法上，卡慈則區分了兩種不同的研究路數，其一是「本質主義模式」(essentialist model)，其二是「脈絡主義模式」(contextualist model)。此中，前者主張「密契體驗」本身是超然於文化、社會、歷史與宗教脈絡之上的，而所有的「密契體驗」在本質上都相同。至於卡慈本人，則持後一種見解，而認為「密契體驗」往往是被密契者帶來的概念與經驗形塑出來的產物，並且密契者所體驗到的內容也經常會受到密契者本身的期待以及他的概念背景所影響(以上參見 Katz 2000:3-4)。

^{譯者注}6 Robert Forman(現年 71 歲)，紐約市立大學宗教學教授，著有《純粹意識的問題：密契主義與哲學》(*The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1990)，他同時也是一位長年修持「超覺靜坐」(Transcendental Meditation)的修行者。在有關「密契體驗」的研究立場上，其觀點與 William James、Walter Terence Stace 以及 Mircea Eliade(1907-1986)等人若相彷彿，都認為「密契體驗」是指與某種「超越的真實」(transcendental reality)的直接會遇或接觸，而該一「超越的真實」在事後的解釋上，則會緣於體驗者在宗教乃至文化背景上的差異而有所不同。以上這種觀點往往被稱為「長青主義」(perennialism)，而這種立場也經常受到了卡慈等人的質疑與批評，後者則採取了所謂「建構主義」(constructionism)的研究進路，而認為「密契體證」完全是由該一奇人異士本身所熟悉的觀念、符號以及修行之類的操作所建構出來的產物。

究竟如何，關於我們是否可以把一位奇人異士自身的體證宣示，從他所提出來的解釋當中給分離出來的可能性，關於沒有「意向客體」(intentional objects)的所謂「純粹意識」是否存在，乃至把所謂「密契境界」類型化的競爭表單是否可能被繪製出來的問題。³諸如此類的爭論，個人並無意涉入。⁴雖然如此，我本人倒是願意在此稍作提醒：幾乎以上這些爭論的所有參與者都做出了一項假設，亦即諸如「宗教經驗」、「密契體證」、和/或「禪定體驗」一類的詞項，基本上都是「參照性的」(referential)或「指示性的」(denotative)，換句話說，它們的意義(signification)就在於它們宣稱它們可以用來「指涉」(to refer)的那些「所指」(signifieds)之中。^{譯者注 7}

³ 譬如以下諸文便可見到這一類的相關評論：Katz ed. 1978/1983/1992、Forman ed. 1990、Barnard 1992、Forman ed. 1993、Katz 1982/1985、King 1988、Proudfoot 1985、Scholem 1969:5-31、Shear 1994 以及 Smart 1977。

⁴ 在可以見到的佛教資料範圍之內，針對這項爭論而撰文的，個人覺得詹密羅(Gimello)中肯地表明：高階的佛教禪定涉及一種「有分別」或「分析性」的成素，而佛教毘鉢舍那禪定或內觀禪修(*vipāśyanā* meditation)則是針對佛教義理的基本範疇而強化其沉思默想，並且在於把這些基本範疇施用到沉思體驗的資料上去……對佛教徒來說，達至解脫的最後關鍵是取決於對虛假見解的分析性破斥(Gimello 1978:188；另見 Gimello 1983)。個人將會在後文裡扼要性的回應詹密羅的前述分析。

^{譯者注 7} 維根斯坦在遺著《藍皮棕皮書》一書中(*The Blue and Brown Books*, London: Basil Blackwell, 1958, p.1)，區分了「語言定義」(verbal definition)與「指物定義」(ostensive definition)的不同，他認為前者是通過一個詞項去定義另一個詞項，而這種詞典式的定義方式除了讓我們知道該一詞項

「貫穿其歷史發展，在佛教傳統裡，禪定體驗都極其重要」，對於傾向接受上述觀點的佛教學者來說，前揭段落裡所揭示的那些問題顯然是必須嚴肅以對的重要課題。事實上，有不少令人信服的理由，讓我們對禪定體驗在佛教傳統裡的重要性提出質疑。如前所述，威尼·蒲若富就曾經論證了宗教經驗的修辭在西方是直到近代才得以萌芽，而「體驗的闡釋」廣為世人所知，其部分原因則是來自於它對世俗批評所提出來的一種辯護方式。威廉·哈伯法斯^{譯者注 8}

內指性的「意義」(sense)之外，並不能告訴我們有關外在世界的任何其它信息。然而，「指物定義」就不同了，它是透過指涉外物(refer to the object)而定義該一詞項的「意義」(referential meaning)，這個被指涉的外物(referential object)就是該一詞項的「所指」(referent or signified)。因此，除非「禪定體證」或「禪定境界」這些詞項是指涉某種存有論上實然的存在狀態，否則它們便僅能容許規範性的「語言定義」，譬如佛典所出「石女兒」一類的譬喻。依照佛教的觀點，這些詞項是不可能具有存有論上的「外指性意義」(referent or signified)，而僅僅能夠擁有語言層面上的「內指性意義」(sense)。

^{譯者注 8} W. Halbfass(1940-2000)，德籍印度學學者，長年任教於美國賓州大學，與 George Cardona 等梵語學者在該校成立了北美梵語研習中心。1988年哈伯法斯出版了他 1981 年著作的英譯：《印度與歐洲：一個理解上的嘗試》(*India and Europe: An Essay in Understanding*, Albany: State University of New York Press)。在這部六百餘頁的巨構裡，作者以其淵博學識廣泛地論述了印度與歐洲之間古往今來的知性邂逅，而在該書題為「印度與西方之間在體驗概念上的邂逅」一節裡(參見英譯本，頁 378-402)，更清楚指出近代以來印度哲學家對體驗的強調，是在西方刺激下所產生的一種效應。

在參照了當代印度教以及新吠檀多注釋家的作品之後——諸如在薩瓦帕利·拉達克里希南^{譯者注 9}的著作裡，他對體驗的極度強調，絕大部分都是護教性的——也提出了類似的觀點，而認為這種情況的出現其實恰恰反映出了「印度傳統與西方科學及哲學的不期而遇」(Halbfass 1988:395)。^{譯者注 10}最後，在宗教研究的學科裡，伴隨體驗修辭而來的「認識承諾」明顯是笛卡爾式的，而把一種十七世紀歐洲形而上學的產物強加在中世紀的佛教文獻上，對於這一類研究套路，我們多少都應該心懷戒慎才是。

對當代的解經者來說，佛教經典的文獻與資料帶來了使人卻步的語言文獻學以及解釋學上的困境。一當我們處理這些綱要性的佛教修道論書(*mārga treatises*，扼要描述佛教修道次第的文本)的時候，彷彿這些文本對老於此道的禪修者體驗給出了一種現象學的分析似的，這種傾向是可以理解的：不然的話，

^{譯者注 9} Sarvepalli Radhakrishnan(1888-1975)，上個世紀最富國際聲望的印度哲學家兼政治家。在其龐大的著作中，尤以《印度哲學》(*Indian Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1923)與《東方宗教與西方思想》(*Eastern Religions and Western Thought*, Oxford: Oxford University Press, 1939)，最為學界所稱道。此外，他與 C. A. Moore 合作編輯的《印度哲學資料書》(*A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1957)，至今仍是此一領域裡的重要參考書目。

^{譯者注 10} 事實上，饒富意趣的是，熊十力以降的現代新儒家，包括已故的牟宗三先生在內，也不斷在其著作中強調中國哲學乃至宋明新儒學的「體驗傳統」。中印雙方的哲學家在這一點上的不約而同，或許恰恰反映了現代新儒家諸子和拉達克里希南之間有著共通的歷史境遇吧！

我們又將如何來面對諸如此類的文獻資料呢？儘管如此，個人還是希望在此表明一下，所謂的「現象學進路」可能會誘人誤入歧途。最終，此一進路或許將會揭示佛教研究當中「投射」(projection)與「移情」(transference)的危險，而甚於它可以告訴我們有關佛教本身的可靠信息。⁵因為有證據顯示「轉換性的個人體驗」(transformative personal experience)對傳統佛教的僧院修行來講，可能並沒有一些現代解經者百般要求我們相信的那麼重要。再者，那些強調禪定體驗的當代佛教運動，它們的出現往往是這些運動本身受到它們和西方遭遇而被影響的一種產物。

當然，公正裁決這項問題而僅靠此處區區一篇文章，畢竟難以成事。所謂的佛教傳統其實遠遠不是一項意義明確的存在，而且對一部二世紀印度經院文本的一項富於說服力的修正主義式分析，既不會告訴我們多少有關七世紀的一個中國密教禮拜儀式的意義所在，也不會告訴我們多少有關十三世紀日本禪宗住持一首詩偈的宗教歸趣。然而，儘管少數人士曾經針對掛在「佛教」名目下的現象多樣性而有所質疑，但是對於大多數人士來說，他們還是帶著一套有關佛教修行的本質與目標的寬泛假設，而嘗試去處理如此天差地別的那些佛教現象的多樣性。

充斥在標準的佛教資料學術讀本裡的那些設定，有一部分是由我們對目前還存活的佛教傳統的熟悉所形成的。只要談到禪定，兩種當代傳統就已經支配了西方對佛教禪定的討論：其

⁵ 討論佛教研究裡有關「投射」與「移情」的問題，尤可見於 Faure 1991。

一是東南亞內觀運動(*vipassanā movement*)，其二是日本禪。的確，這兩種修行形式對佛教學術圈造成的衝擊，其程度已經遠遠超出這兩種修行形式的實際規模，也和它們在本土的影響極不相稱。它們在西方有其聲望，原因並不神秘：持續把佛教的形象視作避開魔法與空洞儀式的一種理性的、人文的，乃至沉思默想的信條，內觀禪和日本禪的信徒在很大程度上要對這種情況負責。正是一位基於體驗而非信仰的覺者形象，把眾多學者先給吸引到佛教來。

在這篇論文裡，個人將著手論證，我們有必要再行考察充斥在佛教諸多現代表現裡的概念範疇與認識論上的假設。具體而言，個人將表明，把禪定體驗的強調視作佛教不可分割的一部分，乃是一種錯置，並且即使是在當代的「內觀禪修」與「日本禪」的情形裡，歷史學、人種誌以及哲學分析都在在顯示了以下的想法是虛妄不實的：體驗的修辭是「以實例證示的方式」而起到了作用，並且是用來指示不連續的、可以辨認的以及能夠複製的「意識境界」(*states of consciousness*)。這並非否認經驗老道的佛教禪師們有其「體證」，只是在他們的「體證」和他們就其體證所說及的內容，兩者之間的關係其實比通常所設想的還要來得脆弱。

禪以及參與者--觀察的技藝

奧根·賀立格爾^{譯者注 11} 在其經典性短文《箭藝中之禪》的

^{譯者注 11} Eugene Herrigel(1884-1955)，德國哲學家，1924年至1929年，他曾在戰前日本東北帝國大學擔任哲學教席。《射藝中之禪》(*Zen in the Art of*

書寫裡，順隨鈴木大拙的引領而使我們確信，禪「全無憶想分別(speculation)，而是對那個『深不可測的存有』(the bottomless ground of Being)的當下體驗(immediate experience)。這個『存有』無法藉知性手段而領會，而且即使在最為明確而又不容置疑的體驗之後，對它還是難以思量，無法加以解釋：只有對它訴諸無知無見(by not knowing it)，行者才得以知見它(one knows it)。」(Herrigel 1971:7；引文中的粗體字乃是本文作者的強調)即便暫時擱置前揭段落故作隱晦的文體不論，我們還是可以從其載述之中推測出，禪的目標是某種個人體驗—賀立格爾在箭術中通過訓練而尋求的一種體驗。在賀立格爾見習期間，他所要學習的，不是射箭而是讓箭矢「自行射出它自己」，在長時間而有些受挫感的見習期過了之後，賀立格爾最後終於有了首次的突破。以下便是他對這個關鍵時刻的戲劇性記錄：

幾個星期過去，我一點進展都沒有。在此同時，我卻發現這種情況絲毫沒有讓我心煩。難道我對這整個事情已經感到厭倦？我是否學過這門技藝？我是否體驗到大師

Archery，德文原書出版於1948年，附有鈴木大拙所撰「引言」的英文譯本則在1953年問世)，堪稱是他最膾炙人口的作品，而歐洲方面對東方禪學的認識大體也是透過此書而獲致的。然而，隨著西方學界對鈴木禪學的質疑與批判(參見龔隽《禪史鉤沉·鈴木禪的民族主義及其批判》，北京：三聯書店，2006年，頁410-415)，以及二戰期間賀立格爾與納粹之間過從甚密的黑資料被揭發之後(參見 Gershom Scholem's "Zen-Nazism?", *Encounter* Vol.16 February 1961 p.96)，其人一生旨在追求靈性生命的高雅形象，頓時之間便斯文掃地，而目前賀立格爾之流的禪學闡釋似乎也已 在國際學術舞臺上演完了他們的戲碼而退居於歷史的帷幕之後。

所謂的「它」是什麼？我是否找到通往禪的途徑？這一切突然都變得如此遙遠，如此無關緊要。我已經不再為此而有所困擾了。我數度下定決心要把這種情況稟告大師，但是一當站到他的面前，我就沒了勇氣。我深信自己將只會聽到大師單調的回覆：「不要問，練習吧！」因此，我沒敢問他。要不是大師對我嚴加督促，反正我也不喜歡再練下去。日子一天又一天的過去，我盡力做好個人本份，畢竟不要讓日子白白過去。

然後，有一天，當一箭飛射出去之後，大師深自鞠躬，把課給停了下來。他叫道：「剛才『它』射了！」我不知所措地望著他。直到我明白他意思的時候，不禁高興得大聲呼喊起來。

大師嚴厲地對我說：「剛才我所講的，不是讚美之詞，並不是一句應該會讓你感動的話。我也不是對你鞠躬行禮，因為剛才那一箭的射出與你完全無關。你這一次渾然忘我，在高度緊張的狀態下，你沒了意圖；因此，那一箭就像熟透的水果一樣，從你的手中脫落而去。現在繼續練習，就當什麼事情也沒發生過一樣。」(Herrigel 1971:56-61)

當然，有很多理由可以去質疑這份古怪文件的真實性。當賀立格爾出示給我們一份第一人稱的敘事之際，雙方對話是被置放在引號之中的，而我們務必謹記他的箭術老師只會說日語，因此在他的整個訓練過程當中，賀立格爾顯然需要一位口譯人員的協助。此外，在箭術老師給出指導的時候，賀立格爾可能正忙於整理弓箭，所以他幾乎不太可能再騰出手來進行逐字筆

記。因此，賀立格爾的這本著作顯然並不是對其箭術老師實際所說及的(*said*)一份逐字記錄，而只能算是他自認為理解其箭術老師所意味的(*meant*)一份事後補記性或追憶性的文件。^{譯者注 12}

即使我們支持賀立格爾對這整起事件的記錄版本，還是會因為以下事實而感到震驚—賀立格爾對自身成就的描述和他自己對禪箭術目標的領會竟然兩相扞格。包括鈴木大拙為該書親撰的「引言」以及賀立格爾自己稍早的評論，兩者都使得讀者確信這樣訓練的目標是某種「無可置疑的體驗」，而置身於這種體驗裡的學員應該會變得與「存在的無根基性」(*groundlessness of being*)合而為一(Herrigel 1971:7)。然而，賀立格爾只是在被第三方告知之際，方才獲悉自己的成功。賀立格爾對「它」放出箭矢的知識，不是來自某種強而有力的個人

^{譯者注 12} 事實上，即便充斥著「口語」的印記，禪門文獻裡書面性的所謂「語錄」，也有相同的情況。Paul Ricoeur(1913-2005)就曾經把「言談」到「書寫」的轉移，理解為「言談行為的一種有意識的外在化」(*intentional exteriorization of the speech act*)，而在這種外在化過程裡勢必涉及到聽、說、讀、寫乃至文本等諸多方面複雜關係的轉換和變化。因此，「書寫」並不是對「口傳」的簡單複製，而是寫作本身便可以是一項相對獨立的創造性活動(以上參見龔隼前揭書，頁 309)。儘管如此，在「體驗」一詞的使用上，還請留意高達美(G-H Gadamer, 1900-2002)所指出的：「體驗(*Erlebnis*, 其動詞形為 *Erleben*)這個詞是在傳記文學中出現的，而且最終來源於自傳中的使用。凡是能被之稱為體驗的東西，都是在回憶中建立起來的。」(洪漢鼎譯《真理與方法》第一卷，頁 103。台北：時報出版，1995 年一版二刷；1989 年 J.Weinsheimer and D.G. Marshall 合譯的第二修訂版：*Truth and Method*, London: Sheed & Ward Ltd and the Continuum Publishing Group, p.58)

體驗—密契的、純粹的、非二元的、或是其它方式—而是二手的，來自他老師言辭的。^{譯者注 13}

有人或許會質疑個人採用賀立格爾有些標新立異的作品而展開自身對智慧的探求。儘管有鈴木大拙親撰「引言」的正式認可，但是賀立格爾既不是一位佛教學者，也不是某個傳統佛教宗派新近加入的及門弟子。他是一位明顯帶有浪漫主義情懷的德國學者，1920年代曾經在東京大學講授哲學。⁶此外，賀立格爾在佛教思想和歷史方面沒有多少正規訓練，並且對日語的掌握也相當有限。儘管如此，《箭藝中之禪》一書還是對我們有所幫助的，因為該書舉例說明了有關「佛教密契主義」

^{譯者注 13} 自肅法師在所撰〈佛典中修習禪定過程的詮釋〉一文中，曾經言及：「禪修經驗與詮釋之間的落差現象，可涵蓋三種不同的層次：經驗當時，與對經驗的認知與回憶，以及對認知、回憶的說明。」(文見《成大中文學報》第十九期，2007年，頁90)

⁶ 關於賀立格爾的「浪漫主義」，還請留意其人在回返德國後不久便加入納粹黨的行徑，而整個二戰期間，他始終保持對納粹目標(Nazi cause)的效忠(以上參見 Scholem 1961:96)。^{譯者案}：依照 Gershom Scholem(1897-1982。一位猶太裔哲學家兼歷史學者)在“Zen-Nazism?”一文的陳述：「賀立格爾在二戰爆發之後便投入了納粹黨人的行列，而在這個問題上和他割袍斷義的一些昔日法蘭克福舊友當中，有人就曾經告訴我，賀立格爾生平自始至終都是一位有著堅定信仰的納粹黨徒，當本人在1946年詢問此人的時候。眾所皆知的，賀立格爾是一位對納粹想法堅持到底，至死不渝的人物。由其遺孀所出版的有關賀立格爾的傳記載錄裡，則未曾述及這一方面的問題，卻一味增強其人但只關注崇高靈性領域的形象。」(以上參見 *Encounter* Vol.16 February 1961, p.96)

一類作品的典型缺點。這些典型缺點包括了：

(1)從人類學的標準來看，這個領域裡的許多「田野報告」品質堪虞—對於「參與者-觀察者」協定的基本原理，很少給予應有的考慮(如果有的話)；並且，實質上也不嘗試區分「主位描述」(emic description)與「客位描述」(etic description)之間的差別，也不把初始的人種誌數據從第二序的解釋當中給分離出來；

(2)不加掩飾的浪漫主義，充斥著「神秘東方」的懷想並且也從中感染了他們的相關敘事；

(3)非批判的假定，既然實質的「體驗」—構成文化上受到調整的外部形式的基礎—歷經時間並跨越文化而保持不變，當代修行就可以把它視作朝向過去的一扇透明窗戶而加以利用；並且，這種情況下的必然結果，便是一位「活師父」遠比一份「死文本」來得更受人青睞的想法油然而生；最後但未必是最少見的：

(4)傾向把儀式行為當作心理學的說明—認為一種特定修行的文化意義與宗教意圖，最好被放在該一特定修行旨在引發的主觀經驗裡，而不要擺在通過排練與重複才得以完善的一種行為模式中。(還請注意，賀立格爾所受訓練的最後階段涉及了其人箭藝的一個公開演示和檢驗。這項任務會要求此一儀式的執行要變得常規化，以便使得一個公共場合的額外壓力不會再對他的表演帶來影響[Herrigel 1971:71-72]。)

體驗、經典與解經權威

佛教密契體證的第一人稱記述，在一個據稱熱衷於製作這

些故事的傳統裡，事實上並不如人們所預期的那般常見。並且，在我們確實擁有的一些前現代自傳性記述裡，這些故事多半在性質上都明顯帶有「密教傾向」(*Tantric*)，這便使得這類自傳性記述在分析「主流」佛教禪定理論時多少限制了它們的用途。對「個人〔修行〕能力鑒定」(*personal testimonials*)的不足，來自傳統的解釋是，佛教僧侶被明令禁止公開炫耀自己的精神成就。⁷毫無疑問的，如此禁令當然不會鼓勵那些以描繪自身禪定體驗為能事的個人性記述的書寫活動。然而，這種禁令也會為某種策略性目的而服務，因為它可以容許該一傳統心照不宣地把禪定成就歸給高僧大德們，而同時又迴避了這些高僧大德為其自身而作出明確聲明的需要。⁸

無論如何，儘管個人性的記述容或有其不足，所幸我們並不缺乏勾勒詳盡的佛教「道次」(*the stages of path*)規範手冊。這些論述修道次第的文本在僧院傳統裡都十分受到推崇：譬如覺音的《清淨道論》(*Visuddhimagga*)對於上座部佛教在所有修道相關的課題上，便構成了其至高的核心權威。智顛的《摩訶止觀》在中國天臺一系的傳統中也被給予了頗相類似的地位。

⁷ 依《摩訶僧祇律》所列「波夜提罪」(*pācattika*，墮罪)的表單，這項過失列為第七，而對應《根本說一切有部毘奈耶》所列「波逸底迦罪」(*pāyantika*，墮罪)，則列為第八(Prebish 1975:74-75)。至於討論當代韓國禪宗寺院裡這項禁令的效應，則可見之於 Buswell 1992:10。

⁸ 關於佛教的「犯突吉羅」(*duṣkṛta* offence，惡作過失)，禁止僧眾公開演示神通，John Strong 也提出了相同的論點(Strong 1979:75)；相關討論也可見之於 Faure 1991:103。

至於印度與西藏的佛教寺院，則大多轉向諸如無著的《瑜伽師地論·菩薩地》(*Bodhisattvabhūmi*)、蓮華戒的《修習次第》(*Bhāvanākrama*)、宗喀巴的《菩提道次第廣論》(*Lam rim chen mo*)，或是歸於彌勒所造的《現觀莊嚴論》(*Abhisamayālaṅkāra*)一類的論書。基於所有實際目的，這些規模宏大的解經之作往往也被授予一種相當於佛陀教誨的權威地位。

在這個領域裡有一個顯著的傾向，亦即認為諸如此類的修道論書是建立在那些有所造詣的大師們身上的個人體證，是他們「禪定境界」(*meditative states*)的描述性載記，而不是對經典資料的一種規範性組織化。譬如保羅·葛理菲斯^{譯者注}¹⁴在他

^{譯者注}¹⁴ Paul J. Griffiths(現年 63 歲)，美籍神學家，目前任教於杜克大學神學院。其學位論文是關於佛教止觀的研究：《印度佛教的禪定論：歷史、發展及其系統化》(“Indian Buddhist Meditation-Theory: History, Development and Systematization,” Madison: Ph.D. dissertation, 1983)。此外，葛理菲斯 1986 年又出版了《論無念的存有：佛教禪定與身-心問題》(*On Being Mindless: the Mind-Body Problem*, La Salle, Illinois: Open Court)。該書討論了南傳上座部、毗婆沙師與大乘瑜伽行派的「滅盡定」(*nirodha-samāpatti*)以及其中涉及的身心問題，而持續著他在佛教止觀思想方面的長期研究。他精於印度笈多王朝時期的佛教思想，尤其在瑜伽行派教理與實踐方面的交涉研究，頗稱獨到。再者，尤為有趣的，在北美佛教學的研究圈子裡，葛理菲斯 1981 年在一篇題為〈佛教混合英語：關於佛教學學者的語文學與解釋學的若干評注〉的文章裡(“Buddhist Hybrid English: Some Note on Philology and Hermeneutics for Buddhologists.” *JIAS* 4-2:7-32)，他仿用 Franklin Edgerton(1885-1963)所謂的「佛教混合梵語」(*Buddhist Hybrid Sanskrit*)而鑄造出了「佛教混合英語」一詞，並用以指稱嘗試將佛教文本忠實譯為英文之際，經常會面臨到的一種令人費解局面下的語文後果。

對印度佛教禪定理論的研究裡，就曾聲稱：「對於具有大師風範的宗教修行，印度佛教的經院文本為我們保存了尤為高度發展而結構嚴密的一套描述；因此，一旦我們要去理解把這樣的修行視作宗教史一個重要側面之際，這些文本便有其重大的意義」(Griffiths 1983 a: 2-3)。並且，葛理菲斯在對「滅盡定」(*nirodhasamāpatti*)概念的一個頗為詳盡的哲學分析中，他是以如下話語而展開其論述：「佛教大師的宗教生活是以禪定修習為其基礎，並且系統的佛教哲學以及解脫學理論也是從這樣的修習而開啟……我們可以毫不誇張的說，整棟佛教哲學莊嚴而繁複的雄偉建築物是〔禪定〕體驗含意的一張圖繪或是其組織化結構。」(Griffiths 1986:xiii)

葛理菲斯一心想瞭解禪定境界在佛教哲學中所起到的作用，他配合著一系列深奧難解而頗為典型的經院文本而開始其研究工作。但是，對於這些文本的作者本身是否就是他所指涉的宗教大師，他從來沒有直接處理這項可能有所爭議的問題。

換句話說，英譯者往往為了確切對應佛教文本裡的梵文、藏文乃至漢文一類的佛教專業術語，其結果便是創造了若干嶄新的英文短語來解決這種令人困窘的局面。如此一來，往往其譯文中所施用的英文詞語便會大大依賴於「仿譯」(*calque*)，從而呈現出了一種非典型的用法。譬如以“own-being”對譯梵語的哲學語彙“*svabhāva*”便頗有「佛教混合英語」的風格，事實上，這個印度哲學的概念是相當於西方哲學裡的“*essence*”。無獨有偶的，長年從事佛教漢語研究的朱慶之教授也曾仿照 Franklin Edgerton 的「佛教混合梵語」，提出了「佛教混合漢語」一詞而用以描述漢譯佛典裡所出現的漢語變體(參見氏撰〈佛教混合漢語初論〉，文收《語言學論叢》第二十四輯，頁 1-34。北京：商務印書館，2001 年)。

這就規避了應該要去面對的課題，尤其是把「滅」(*nirodha*)的概念視作具有整個學術建構的所有素材之際。(還請留意，「滅」是被描述為身心作用的完全停頓—若非此際其身宛若金剛護體一般，而使它得以暫時地堅不可摧並保有「壽」[*āyus*，亦即命力]與「煖」[*ūṣman*]，亦即內熱]的話，身心作用完全停頓的「滅」將會是一個與死亡無異的狀態。因此，對這樣一種狀態而進行第一人稱的描述，在邏輯上是不可能的。)⁹

葛理菲斯像他許多專業上的同行一樣，假定(*assume*)印度佛教的哲學體系有幾分是出自於對修行圓滿的高僧們禪定體驗的反映。與葛理菲斯等人有所不同的是，藍巴特·舒密特豪森^{譯者注 15}則嘗試去證明(*prove*)這一點。在一篇頗具挑釁意味的

⁹ 至於詳盡的說明，請見 Griffiths 1986/1990。

^{譯者注 15} Lambert Schmithausen(現年 79 歲)，馳名國際的德籍佛教學學者，退休前長年在漢堡大學的「印度西藏歷史及文化研究所」任教(1973-2005)。他是一位精通佛教瑜伽行唯識學派梵藏文獻的語文學專家，而他在這一方面的研究可謂獨步學林而罕見其匹，所著兩巨冊的《阿賴耶識：一個瑜伽行哲學核心概念的起源及其早期開展》(*Ālayavijñāna: On the Origin and Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1987)，便令學界難以望其項背。此外，舒密特豪森對佛教的「自然觀」也有其深邃的見解與精到的研究，他在這一方面的著作除了較為學界所知的一篇講座文章〈佛教與自然〉(“*Buddhism and Nature*,” The Lecture delivered on the Occasion of the EXPO 1990: An Enlarged Version with Notes. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1991)之外(該文發表之後曾與知名的日籍唯識學專家袴谷憲昭有過筆墨交鋒而廣為學界所知)，另有《初期佛教裡草木有情的問題》(*The Problem of the Sentience of Plants in Earliest Buddhism*,

短文裡，舒密特豪森主張瑜伽行派的觀念論哲學必定是與某種特定類型的禪定體驗相連結而一併產生的：「瑜伽行派的觀念論主要來自於在禪定-客體的情況之下，亦即在**精神修煉**的境遇裡，所體察到的一項事實的一種**概括化**。」(Schmithausen 1976: 241，粗黑字體是該文作者的強調)這並不是說該項理論是在哲學真空裡浮現出來的：「具體而言，把一切現象定義為只是心(*cittamātra*)或是認知(*vijñāptimātra*)的觀念論者的程式化表述，顯然是把諸般現象的首度呈現連結到對觀想客體的反映上去。然而，它們的概括化基本上是受到大乘迷幻主義的歷史背景所激勵或是使它們成為可能，大乘迷幻主義把一切有限的事物或觀念(譯者案：此處乃指「一切有為法」)，描述為空、非實、虛妄，宛似幻術或夢境之類的現象。」(ibid.: 249)

如果想要在此處考察舒密特豪森歷史重構的細節，那就會讓我們離題太遠。事實上，我們只消如下文所說，便已足夠：舒密特豪森未曾在任何地方宣稱趨入禪定境界的門徑，雖然依照他的論證，的確說明了這些禪定境界構成瑜伽行派觀念論的出處。然而，他自己的論證並沒有證明瑜伽行派觀念論是從一種實際體驗的反思上所浮現而來，並且其論證至多表達了這樣

Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1991)以及一篇講座文章〈初期佛教裡草本作為有情眾生〉(“*Plants as sentient beings in earliest Buddhism*,” The A.L. Basham Lecture for 1989, Canberra: The Australian National University, 1991.)。令人頗感遺憾的，舒密特豪森教授在這一方面的研究卻甚少為此間以佛教觀點而講論生態哲學的學者乃至佛教學專業的研究者加以措意。

一個立場可以派生自大乘文本原始資料所闡明的規範性禪定理想與解脫學理想而已。全然沒有必要把佛教觀念論的出現追溯到在禪定出神狀態下所獲致的體驗；觀念論者的立場可以源於對起自愚蠢的認識錯誤(佛典「誤繩為蛇」的譬喻)而起現的知覺狀態進行哲學探究而來，或是從夢境(可以見於「莊周夢蝶」的譬喻)的存有論反思中也同樣可以引生出來。¹⁰

事實上，對於修道敘事是否是在個人體證的基礎上構作而成的問題，佛教傳統本身對於這項問題的態度總是顯得相當曖昧，吞吞吐吐而猶豫不決。這並不是說這些修道敘事的作者們都沒有親身參與禪定修習。(的確，佛教聖徒傳的來源資料經常

¹⁰ 當然，西方觀念論有好幾個不同的變種(此處浮現在腦際的，便是「主觀觀念論」的 G. Berkeley 以及「絕對觀念論」的 G.W.F. Hegel)，它們和大乘學派觀念論的方方面面，彼此之間若相彷彿而共同享有諸多樣相，但是這些西方的觀念論卻沒有要求把特權給予「觀想」或「冥想式的洞見」(meditative insight)。還請注意，舒密特豪森繼續引用《般舟三昧經》(pratyutpannasamādhisūtra)來支持他的論題，並把文本改述如下：「正如從夢中醒來的人，領會到一切現象都是虛假不實，如夢境一般；在同樣方式下，菩薩理解到在他的禪定裡，他實際上還沒有遇見到佛，而菩薩的反思在對『真如』或『普遍理境』(universal ideality)的直覺裡達到圓滿。」(Schmithausen 1976: 246)然而，引人側目的是，舒密特豪森引用來支持其下列主張的這部典籍：「真如或普遍理境的論題源自於一種被觀測境遇的『概括化』(generalization)，該一境遇是就客體被視覺化於冥想性的專注中，亦即在『精神實踐』(spiritual practice)的脈絡裡的情況來說的。」(Schmithausen 1976: 247)恰恰相反的，該部經典—in藉由夢喻的引用而成功闡釋一項教義要點的範圍之內—是在暗指一種司空見慣而無須考慮個人精神實踐的一般性經驗而已。

把這些僧侶們刻畫成修行圓滿的瑜伽行者或是法力高超的神通達人。)我的觀點毋寧是，主要的佛教修道論書並不包含個人〔修行〕能力的鑒定在內，而這種個人〔修行〕能力的鑒定則是藉由修道論書的作者們去證明他們自身描述的禪定境界的真實性而來的。相反的，這些修道論書的作者們似乎都不遺餘力想去淡化他們自己的聲音；這些載記，在多數情況下，都是極度非個人的，其中僅僅只是依靠經典上的文本證據而去佐證載記的解釋是有所本的。事實上，難以想像何以有人會誤把這種類型的宗教文獻視為個人有所體證的「表述」或「宣示」；首先並且最為重要的，它們是經院綱領或學術概要，由學識淵博的僧侶加以彙編，以求系統化並條理化散佈在經典裡對修行與道次的含糊而經常矛盾的描述。¹¹除此而外，這些修道論書當中也充滿了伴隨特定禪定出神的超自然成就(*siddhi*)的詳盡描述，包括穿牆而行、空中飛翔、隱身匿踪、他心通、宿命通之類的神變或神通示現。¹²

必須再度重申的，我們不僅難以知曉那些重大的佛教修道

¹¹ 對於這一點，個人並非首位提請注意的研究者。Donald Lopez 以及 Johannes Bronkhorst 對於佛教文本裡資料來源的性質也做出了頗相類似的觀察(參見 Lopez 1992:148 與 Bronkhorst 1993)。儘管如此，在印-藏佛教的學者之間，這種觀點目前依舊還是屬於少數人士的意見。

¹² 關於此類由禪定所引發的「超自然成就」(包括「神變」與「神通」)，一個相對詳盡的表單可以在《清淨道論》的「說神變品」(*Iddhividha-niddesa*)以及「說神通品」(*Abhiññā-niddesa*)之中找到，參見 Buddhaghosa 1976:409-471。

文本是否為作者們的精神體驗所貫串。毋寧說，一旦作者們公開依賴甚或暗指其自身體驗，這些文本的合法性勢必受到責難。佛教哲學家，包括法稱(*Dharmakīrti*)與月稱(*Candrakīrti*)之流的權威，對於把真理的主張建立在個人體證或是瑜伽修持的訴求上，一般都顯得極其謹慎。¹³佛教修道敘事的合法性與權威性恰恰在於它們對佛教經典的嚴守與依從。並且，大部份這些文本經常僅只是經由審慎安排而加以組織化的經文與注釋的摘錄而已。儘管這些文本的作者不必是一位修持圓滿的行者(*yogin*)，然而，對於佛教經典遺產無懈可擊的知識，對他們來說，還是在所必要(*de rigueur*)。

一個典型的範例是《清淨道論》，整個上座部世界廣為領受並視之為與禪定相關的所有事項無可挑剔的權威性作品。這部論書的作者一覺音，是一位西元五世紀時期的印度僧侶，在他羈旅斯里蘭卡的生涯當中，首先是棲身於首府阿努刺達普拉的大寺(*mahāvihāra at Anurādhapura*)，據說他師從僧護(*Saṅghapāla*)並且在其人的指導下耗費時日而掌握了僧伽羅語的註釋傳統。接著他便致力於把僧伽羅語的作品譯成巴利語，並著手遍注三藏，同時也撰寫個人的著作。在覺音的著述裡並沒有任何一處是賴於個人性的「靈機妙現」或是「禪定內觀」(*personal inspiration or meditative insight*)。事實上，情況恰恰相反：根據覺音自己的記述，《清淨道論》是在可資利用的經注集成的基礎上撰寫而成：「依靠大寺住眾(*mahāvihāra vāsi*)的教義，我即將闡述撫慰人心的《清淨之道》……。」的確，在《清

¹³ 參見 Halbfass 1988:393 的相關評論。

淨道論》一書中，覺音唯有一次公開提出他自己的意見，亦即在有關另一種「宿命智的不可說所緣」的解釋過程裡，他表達了自己對某一部論書在釋義上的偏好。¹⁴

對智顛(538-597)的經典性作品《摩訶止觀》而言，情況也完全一樣。這部恢弘的權威性佛教修行綱領，作者從來不曾明文指涉他自己的禪定體驗。¹⁵實際上，幾乎所有勾畫「修道次

¹⁴ 見 Buddhaghosa 1976:1.477 以及英譯者的相關評論，p.xix。譯者案：依前開所示，這一段有關覺音在經文釋義上的抉擇，葉均譯本的相關段落如下：「例如憶念『過去有毗婆尸世尊……』等，他以這樣的方法隨念於名、姓、地與相等之時，是它的『不可說所緣』。當然，這裡的名與姓是和蘊連結及世俗而成的文義，不是文字的本身。因為文包攝於聲處，所以是有限的〔小所緣〕，即〔《分別論》(Vibhaga)〕所謂：『詞無礙解有小所緣』。這是我們所同意的見解(ayamettha amhākaṃ khanti.)」(參見葉均譯本，頁398。粗黑字體以及所附巴利語文句則是中文譯者所標加的)

¹⁵ 對這種結果的評論見 McRae 1992:349。還請留意，智顛著作的編纂者—灌頂(561-632)，如今被認為在《摩訶止觀》一書具體成形的過程裡擔任了頗為吃重的角色，譬如他隨意徵引三論注釋家吉藏(549-623)的作品。灌頂在《摩訶止觀》的序文裡宣稱，智顛所釋法義是「天臺智者說己心中所行法門。」(T.1911:46.1b13)然而，在這部著作的正文裡，我們卻沒有發現這樣的宣稱。再者，正統的天臺注釋家也供認智顛一生之中並未獲致特別高超的精神階位，但只證得「五品之位」。(舉例來說，湛然《止觀輔行傳弘決》便曾如是說：「此證大師居第五品，其德深也。」—T.1912:46.148c11-12。譯者案：灌頂《隋天臺智者大師別傳》也曾提及智顛臨終前和弟子智朗的一段對話，其中則有智顛的告白：「吾不領眾，必淨六根，為他損己，只是五品位耳。」—T.2050:50.196b13-14。而且，前揭智顛話語亦見引於湛然《止觀輔行傳弘決》：「吾不領眾，必淨六根，以損己益他，但位居五品。」—

第」的重要佛教修道論書亦復如是。想要基於其作者禪定成就而解析經院的知識結構將會是困難重重的，如果不是不可能的話。

有人或許會問，既然一方面承擔禪定和禪定境界的主題，同時又與這些禪定境界的討論和區分相結合而開展出高度專業化的語言，這樣一種卷帙浩繁的佛教文彙是否真有可能在缺乏任何真實體驗的「所指」(referent)之下憑空問世？作為對這項問題的回覆，個人願意在此提請大家對西方討論密契主義的浩瀚文獻多加留意，這些學術研究是由魯道夫·奧圖^{譯者注 16}、威廉·詹姆士^{譯者注 17}、威廉·恩斯特·霍金^{譯者注 18}與瓦特·特倫司·

T.1912:46.148b14-15.)

^{譯者注 16} Rudolf Otto(1869-1937)，著名的德籍神學家與哲學家，一生致力宗教本質與真理的探討，尤其在宗教情感與體驗方面的論述最為學界稱道。其人傳譽學界的作品是《論神聖：關於神靈觀念的非理性現象及其與理性的關係》(*Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*)，該書出版於1917年並於1923年譯入英文，現今則有多達二十餘種語文的譯本行世。在這部著作裡，奧圖取自拉丁文“numen”(聖威神力)而鑄造了“numinous”(奧秘)一詞，用來指「聖威神力的臨在」，這種臨在經驗——一種類似神人交感或明心見性而開悟的密契——乃是指「對於外於自我而又是其自身初始而又緊相依偎的客體的一種非理性或非感覺的體驗或感受」。

^{譯者注 17} William James(1842-1910)，美國哲學家暨心理學家，實用主義的倡導者，並擁有「美國心理學之父」的稱號，所著《宗教經驗之種種》一書(*The Varieties of Religious Experience*, New York: Longmans, Green & Co.)，暢銷一時。在該書中，詹姆士宣稱人類的宗教經驗暗示了我們的自然經驗乃至嚴格的道德經驗，或許只是真正人類經驗的一個片斷罷了，而宗教經

史泰司^{譯者注 19} 等人導其先路而發展出來的。對這一類文獻有所貢獻的重要神學家和學者，鮮有聲稱自身已經體證到了他們試圖描述並分析的那種境界。在此一領域中最具影響的理論家之一威廉·詹姆士，便曾公開承認自己對密契主義並不特別偏好：「我對密契境界的討論，究竟會給這個題目帶來更大的光明，還是讓它蒙受更大的黑暗，我並不清楚，因為個人的脾性使我幾乎完全無法體驗到密契境界，而只能借助二手材料來說明它

驗卻模糊了我們自然經驗的輪廓，從而也開展了人類最為奇特的可能性與不同的經驗向度。全書藉由許多宗教經驗主題的探討，諸如皈依、改宗、悔罪乃至神秘主義之類的課題，並穿插諸如伏爾泰與路德等人的宗教經驗為例而加以分析，作者同時也極力主張構成宗教生活骨幹的，不是宗教教義而是個人的宗教經驗。

^{譯者注 18} William Ernest Hocking (1873-1966)，美國哲學家，其代表著作之一的《人類經驗裡神的意義》(*The Meaning of God in Human Experience*, New Haven: Yale University Press, 1912)，發行高達十四版之多，可見其受歡迎的程度。此外，他還曾研究中國哲學並發表過有關朱子哲學的論文。再者，霍金還認為：「所有的宗教都共享著一個基本的宗教直覺，因此它們在追求更為充分的宗教真理中能夠相互幫助，並一起努力來抑制世俗主義潮流的高漲。」(以上引自 John B. Cobb, Jr. 原著，黃銘譯《超越對話：走向佛教-基督教的相互轉化》，頁 15。杭州：浙江大學出版社，2008 年)

^{譯者注 19} Walter Terence Stace (1886-1967)，英國哲學家，以密契主義的研究著稱，他這一方面的著作尤以《密契主義與哲學》(*Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan, 1960) 最富盛名。他還主張所有密契體證都具有「現象學上的同一性」(phenomenological identity in mystical experiences)，而「冥契境界」(states of mystical experience) 所以有其差別，實非「體驗」各自有異，而是「詮釋」有所不同。

們。」(James 1961: 299)然而，縱使第一手體驗的明顯稀缺(如果不是沒有的話)，似乎也無礙於西方學界有關「密契體證」的一種描述性的、類型學的乃至理論論述的繼續蔓延。¹⁶

體驗與僧院實踐

個人並沒有想要在此暗示，所有學者都已經不加批判地把佛教修道論著視為描述性的神異記事。羅伯·巴斯威爾^{譯者注 20}

¹⁶ 值得注意的是，在這個領域裡的幾位主要人物還是從個人體驗來談「密契境界」，譬如 Aldous Huxley(1894-1963)便是其中之一，他們傾向於仰仗精神治療藥物來引發他們的「神秘體驗」(譯者案：赫胥黎在所著 *The Doors of Perception & Heaven and Hell* 一書中便曾公開詳述自身服食 Mescaline 一類致幻性藥物之後的意識狀態)。在目前的情況下，這就歪曲了這項課題—基於初步印象，並沒有理由要把藥物引起的「意識狀態改變」(altered states of consciousness)連結到佛教實踐所傳說的目標上去。譯者案：所謂「意識狀態改變」(簡稱 ASC)，這是一個心理學術語(詳見加納德·墨菲與約瑟夫·柯瓦奇合著《近代心理學歷史導引》，頁 656-660。北京：商務印書館，1987 年第 4 刷)，一般是指某些異乎尋常而平日陌生的意識狀態，而這些意識的「變態」(altered states)往往會出現在聆聽音樂、幽居獨處、禪坐冥想、藥物使用、性高潮的亢奮，或是諸如祈禱乃至告解之類，敞開心靈的宗教性獨白或對談之際。此外，諸如催眠或是生理病變之類的因素也會導致某些明顯不同於正常意識狀態的「意識變態」(altered states of consciousness)—至於宗教經驗的觸發因素，詳見 M.Argyle's *Psychology and Religion: An Introduction*(London and New York: Routledge, 2000, pp.47-59)。

^{譯者注 20} Robert Evans Buswell Jr.(現年 65 歲)，一位極富學術活動力的美國佛教學者，加州大學洛杉磯分校特聘教授暨佛教研究中心主任，專長是

與羅伯·詹密羅^{譯者注 21}是有關佛教修道理論的一個近期出版書物的共同編輯者，他們兩人對這一類修道論書體裁所具有的那種明確的規範性質，都有其相當敏銳的觀察：

概括在高度系統化的諸多修道文本裡的「各種道次」(the various stages)，可能和現實上個人生活之中任何實際問題或實際體驗都沒有直接關係。這些文本裡所述及的各種修道次第可以僅只是類比性而標準化的被加以施用，以便促進徒眾之間可以按照各自宗派傳承裡的理念去模造他們自己的生命體驗。或者，這些文本裡所述及的各種修道次第也可以是手段或方法，藉此而使個人性的體驗能夠成為僧團彼此之間共同擁有的經驗，並且在一定範圍內，以求

中國佛教與韓國佛教，長期游走於亞洲各國寺院之間，從事田野考察。除了曾與詹密羅合作編輯而出版了深具學術影響力的論文集：《解脫之道：佛教思想裡的道及其變衍》(*Paths to Liberation: The Mārga and its Transformations in Buddhist Thought*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1992)，近期更與 Donald S. Lopez Jr. 合編完成了厚達千餘頁的《普林斯頓佛教辭典》(*The Princeton Dictionary of Buddhism*, Princeton: Princeton University Press, 2013)。

^{譯者注 21} Robert M. Gimello(現年 76 歲)，美國聖母大學神學系與東亞語言暨文化系名譽退休教授，學術興趣廣泛，遍及漢地中古時期的佛教思想與實踐，包括漢地密教。他同時也是馳名國際的華嚴學專家，並且在當前「視覺轉向」的風潮下，他也與 Frédéric Girard、Imre Hamar 等人合作編輯了一部頗具份量的論文集：《東亞的華嚴佛教：一種視覺文化的起源與變容》(*Avatamsaka Buddhism in East Asia: Origins and Adaptations of a Visual Culture*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013)。

達到共同的修行規範有助於扶植其同修之間也出現類似體驗的地步。(Buswell and Gimello eds. 1992: 11)

儘管駁斥了佛教修道文本是作為第一手報告而寫成的這個觀點，但是巴斯威爾與詹密羅的前揭論文卻還是多少暗示了：這些文本在佛教修行者之間是用來「扶植」(foster)某種禪定體驗的。如此一來，在注釋文獻裡所提出來的規範性模型，就被理解為是描述性的，亦即描述全力以赴而去貫徹該一規範性模型的人士所呈現的內在體驗。這個立場在羅伯·詹密羅討論「佛教與密契體證」的一篇富於原創而影響深遠的論文裡有其淋漓盡致的發揮。在該篇論文裡，作者認為佛教修行之所以被籌劃，為的就是要喚起既是「遵從」(conform)而又是以此方式「確證」(confirm)佛教核心教義的體驗：「與其把佛教教理說成是佛教密契體證的詮釋，倒不如把佛教密契體證說成是對佛教教義刻意策劃的例證」(Gimello 1978: 193)。

若是就諸如此類的論書被用來當作禪定修習的「指導手冊」而言，詹密羅的分析便會顯得相當鏗鏘有力。然而，詹密羅的理論措辭，卻是「假設」而非「證明」佛教修道文本實際上是以這種方式而被使用的。換句話說，這是一個哲學反思必須擺放在歷史研究以及人種誌研究之後，而應該退居次位的領域。在對可資利用的歷史學與人種誌文獻進行一番扼要性瀏覽之餘，總是會讓人覺得這些佛教修道文本幾乎就如同佛教修多羅(sūtra)一樣而被加以使用；換句話說，佛教修道文本所起到的作用更多地是作為「聖物法寶」(sacred talismans)而非「實用指南」(practical guides)。討論禪定的一些重要文本其實是被當成無價的精神寶藏而受到尊奉，它們被加以複製、憶念、誦唱，

乃至出於其它方式而備受推崇。¹⁷

事實上，與二十世紀的護教者所宣揚的那種形象有所扞格的，我們稱之為禪定的修行活動，在佛教寺院生活當中根本難以充當要角。甚囂塵上的末法(*mappo*)思想，亦即「法的最終頹敗時代」的觀念則被用來強化以下的想法，亦即「覺悟」對於生活在五濁惡世的僧侶們來說，其實不是一項可行的目標。並且，以下的事項也可以毫不困難的就被人類學的描述加以確證：現代僧侶，至少那些與「新教佛教徒」(Protestant Buddhist)復興運動沒有任何瓜葛的出家比丘(見下文)，是把「涅槃」(*nirvāṇa*)視為一項遙不可及的崇高理想。¹⁸確切而言，如今仍埋頭苦幹而抱持熱誠的比丘們，他們或是滿足於耗費時日而去培養道德善性，或是去研習佛教經論，乃至抱持來世得以出生良善環境的期待而去操辦各種積累功德的儀式。

在下文裡，我們或許將會明白不時與禪定緊密相連的兩支佛教傳統——上座部內觀禪(*vipassanā*)以及日本禪——都是受到強調「禪定居於佛教修道核心地位」的近期改革運動的影響而來的。當前那種以內觀聞名的修習可以上溯到二十世紀早期的一些導師們，諸如泰國的阿姜曼尊者^{譯者注 22} 以及斯里蘭卡的阿那

¹⁷ 佛教的修多羅被當成膜拜的對象來看待，討論前揭這種佛教俗習，尤可見之於 Schopen 1975。

¹⁸ 其例可見之於 Carrithers 1983: 222-223 與 Gombrich 1971: 322。

^{譯者注 22} Phra Acharn Mun(1870-1949)，一位被泰國佛教界一致公認的阿羅漢成就者，二十世紀林棲隱修傳統裡最富盛名的林棲禪師之一，其門弟遍及僧俗兩界。又，“Phra”(帕拉)是泰國佛教對大比丘的一種敬稱，相當於中

格雷卡·達摩波羅^{譯者注 23}等僧俗人士，乃至緬甸的雷迪尊者^{譯者注 24}與明貢尊者^{譯者注 25}之流的僧侶。在此之前，所謂的「修習」

文「尊者」之義(案：該一泰文詞語是派生自梵巴同形語“vara”)。至於“Acharn”(阿姜)則是「大師」的意思(案：該一泰文詞語是派生自巴利語“ācariya”—梵語作“ācārya”)。

^{譯者注 23} Anagārika Dharmapāla(1864-1933), 原本是獨身居士,「摩訶菩提學會」(Maha Bodhi Society)便是其所創,一生致力斯里蘭卡的佛教復興運動,曾參與多項佛教考古,晚年出家而專注修行。

^{譯者注 24} Ledi Sayādaw(Saya Dala Thet, 1846-1923), 一位不但鼓勵在家信眾學習阿毘達磨,並且也提倡在家信眾的禪定修行,也是所謂「在家眾集體禪修運動」(mass lay meditation movement)的始作俑者之一。有關其一生經歷及其與內觀禪修運動的關係,或可參看埃瑞克·布勞恩(Erik Braun)新近出版的作品:《內觀的誕生:禪修、現代佛教與緬甸比丘雷迪尊者》(*The Birth of Insight: Meditation, Modern Buddhism, and the Burmese Monk Ledi Sayādaw*, Chicago: University of Chicago Press, 2013)。又、緬甸語中“Sayā”是指「老師」,“-daw”則有「偉大或受尊敬」之義,而“Sayādaw”就是「大師」或「尊師」的意思,雖然此一榮銜也經常用以稱呼年長比丘。

^{譯者注 25} Mingun Jetavana Sayādaw, 一般也稱作 U Nārada(1868-1955)。在緬甸語裡“U”原來是對「伯、叔」等長輩的稱謂,此處則用以尊稱有德望者),一位兩度還俗而三度出家的緬甸學問僧,也是「在家眾集體禪修運動」的主要推手之一。在內觀禪修方面,二十世紀中後期知名的指導老師,泰半出於雷迪與明貢兩人門下,終而形成現代緬甸內觀禪法有所謂的「北雷迪,南明貢」之說。此外,尤值一提的,明貢尊者曾在其著作中提出了由比丘僧團授與比丘尼具足戒的可能性,而倡議恢復上座部比丘尼業已中斷多時的傳統,他卻也因此而遭致教界乃至政府方面諸多有力人士的物議。

(*bhāvanā*；沉思、或心智發展)，大部分都是藉由誦讀與禪定相關的巴利語經本組織而成，諸如《念處經》(*Satipaṭṭhāna-sutta*)與《慈經》(*Mettā-sutta*)便是這一類經常被用以持誦的經本，而修行者之間或是誦讀其中列舉佛陀相好莊嚴的幾首偈頌，或是吟唱佛身三十二相的程式化經文套語。諸如此類的修持，其實更接近於我們叫作「靈修實踐」(*devotional practices*)的活動而與所謂的「禪定」並不相類，因為這些修持旨在成為積累功德並培育健全態度的舟航，而不是用來引發「意識狀態改變」(*altered states of consciousness*)的施設。^{譯者注 26}

甚至今日，在內觀運動的全面效應被人們普遍感受到之後，歷史學與人種誌的研究仍然證實了以下的事實，亦即禪定在多數上座部僧侶生活當中所起到的作用，其實相當小，如果不是可忽略的話。¹⁹事實上，學者之間諸如此類的多數研究即便對

^{譯者注 26} 此類「靈修實踐」最為主要的形式便是「祈禱」，而「祈禱」一向也被視作引發「宗教經驗」的主要觸媒。麥克·阿蓋爾(Michael Argyle)曾經述及另外一種他稱之為「禪定式祈禱」(*meditative prayer*)的方法，並且認為這種方法最容易引生「宗教經驗」。他還以「超覺靜坐」(*Transcendental Meditation*)為例而說明其前置性的操作程序：「不斷復誦一段真言並專注其間，從而使思想得以自由進出。至於其它入定的方式，也還是復誦宗教性的詞語或禱辭，或是把注意力集中在燭焰乃至十字架上等等。」雖然阿蓋爾在西方宗教背景之下也同時提到了「禪定式祈禱」是一種用得比較少的祈禱形式(*Psychology and Religion: An Introduction*. London and New York: Routledge, 2000, p.50/95)。

¹⁹ 這一方面還請參見 Gombrich 1971:322 以及 Bunnag 1973 的概觀。其他諸如 Gunawardana 1979、Malalgodana 1975、Obeyesekere 1981、Spiro 1970 以

禪定在僧院訓練裡的作用有所提及，也談論的不多，其間只有一個明顯的例外，那就是幾篇特別獻給當代上座部改革運動的單篇論文。²⁰儘管把禪定視為修道的一種核心成分而加以大力推動的這一類改革行動，它們的效應更多地還是在意識形態領域而非實踐領域裡被領受到；絕大多數的上座部比丘仍然認為他們的天職在於「經教研究」(*gantha-dhura*)而不是「內觀修習」(*vipassanā-dhura*)。²¹再者，即便是在那些以內觀修習為務的比丘眾之間也堅決認為，對於修道來說，相較於禪定本身，通過對比丘律儀(*vinaya*)的適切奉行以增長德性(*śīla*)，更顯得必要而不可或缺。²²米歇爾·卡瑞瑟斯^{譯者注 27}便曾經指出：對道德行

及 Tambiah 1970/1976/1984 諸文也有所提及。

²⁰ 其中譬如 Bond 1988、Carrithers 1983、以及 Gombrich 與 Obeyesekere 1988 等皆屬此類。

²¹ 討論「經教研究」與「內觀修習」的傳統區分，尤可見之於 Gombrich 1971: 269。譯者案：根據巴利文獻，比丘有兩項任務(*dve dhurāni*)：經教任務(*ganthadhura*)；內觀修習任務(*vipassanādhura*)，直到證悟阿羅漢果。然而，無論比丘選擇履行哪一項任務，持戒清淨都是絕對必要的。換句話說，比丘還是必須遵守別解脫律儀戒、根律儀戒、活命遍淨戒乃至資具依止戒。至於比丘究竟應該如何履行這兩項任務，或是只擇取其中一項，往往取決於個人因緣，《法句經義注·雙品》(*Dhamma-pada-Atthakā*)所出「護眼長老的故事」(*Cakkhupālattheravatthu*)便相當清楚的表明了這一點：「尊者！我年紀大了才出家，沒有能力完成經教研究的任務，但是我將完成內觀修習的任務。」(*bhante, ahaṃ mahallakakāle pabbajito ganthadhuraṃ pūreṭuṃ na sakkhissāmi, vipassanādhuraṃ pana pūressāmi.*)

²² 見 Carrithers 1983:19。揭穿「〔斯里蘭卡〕隱修的成立是通過禪定體證的比丘而為人知曉」，在這一點上，卡瑞瑟斯的確令人激賞。他認為諸如以

為的強調以及在宗教體驗重視程度上的相對短缺，實則與上座部傳統的教義要旨是完全相互呼應的——該一傳統「把場面驚人的體驗視為修道上的一種障礙，因為它會涉及情感的大幅波動……關於這項問題，在佛教之中有其高度的一致性，因為在所有佛教傳統當中，禪定的任務就是在寂靜與平和的基礎上來培育智慧。」(Carrithers 1983: 19)儘管我們發現到有些當代上

下一類的預設可謂「無一是處」(totally wrong)：「『取決於宗教體證優位的概念，最好是把那些場面驚人的體證視作宗教活動合法性的基礎或是來源。』然而，前揭這項預設有一個天生的棲所，它卻不在佛教這邊而是處於基督教尤其是基督新教運動的陣營裡，因為後者是把徹底改宗的經驗指定為教會會員資格的一項基準。」(Carrithers 1983: 18)儘管如此，一當卡瑞瑟斯著手分析上座部禪定技術的性質之際，其說法卻顯得有點曖昧。他一方面拒斥「體證之不可名狀性與獨特性的極端見解，或是歷史相對性的一偏之見。」(ibid.:223-224)但是，他似乎也願意接受代表上座部體系的某些基本主張：「實踐內觀禪定就是在自己本身的體證當中見知(to see)——或許說為「發現」(to discover)更佳——佛教教義所描述的那種心理學上的真實(psychological realities)。」然而，另外一方面，他卻又不得不承認一旦牽涉到「[佛教]教義範疇與無介導體驗之間的關係，其中的確有其困難存在。」(ibid.:229)

譯者注²⁷ Michael Carrithers(現年 73 歲)，牛津大學出版社「簡介叢書·往昔大師系列」中《佛陀》一書(*The Buddha: A Very Short Introduction*, 1983)的作者，目前仍在望重士林的英國杜倫大學(Durham University)人類學系任教；其所著《斯里蘭卡的林棲僧侶：一個人類學暨歷史學的研究》(*The forest monks of Sri Lanka: an anthropological and historical study*, Delhi: Oxford University Press, 1983)，是其人代表著作之一，據說他現在的學術興趣似乎已經轉向「修辭與文化」的人類學研究方面去了。

座部的導師們，不斷在兜售吹捧過頭的禪定體驗的諸種利益，而這些人士也總是和某些現代改革運動糾纏不清。並且，這些現代改革運動多半都是在跟西方傳教士和西方學術有所接觸，而在受到相當刺激的情況之下所興發起來的。在後文裡，我們還會再回到這個問題上來討論。

事實上，日本禪—東亞佛教的「禪定學派」—在很大程度上也是如此。“Zen”(「禪」字的日語音讀)這個字眼通常在腦際裡所浮現出來的形象，就是一個苦行的緇衣僧侶，在一位嚴師督導之下，藉由內觀禪定(introspective meditation)的實踐而一心一意追求「開悟」(*satori*)。但是，這樣的一種形象有一部分是出自於二十世紀日本知識份子加工而來的產物，這些知識份子擅自挪用了借自西方的解經策略，而盡其全力地想把日本佛教加以理性化。那些日本禪的護教者對於西方當代哲學都有一定程度的熟悉，並且為了對抗現代化、世俗化，乃至科學對佛教所構成的種種威脅(詳見下文)而強化了「宗教經驗」的角色。事實上，就這一方面來說，傳統的 Ch'an(「禪」字的漢語音讀)與 Zen 的實踐操作，並不是被定位在引發「開悟」的方向上，而是在於完善化對「佛性」或「佛格」(Buddhahood)的儀式操演(Sharf 1989)。至於 Ch'an 和 Zen 的僧侶們在得以「嗣法」(inherit the dharma)之前，需要有「開悟」的體證，這種現代的觀念，坦白說並不正確。²³

²³ 誠如 William Bodiford(現年 63 歲，加州大學洛杉磯分校·亞洲語言暨文化系教授，東亞佛教專業而尤擅於日本宗教)所指出的，卍山道白(1636-1714)—一位德川時代曹洞宗「宗統復古運動」的倡議者—在他論證「不論弟子覺悟與否，都可以有嗣法出現」的問題時，他引用的不是別人

即使處於現代時期，在傳統臨濟宗與曹洞宗的僧堂裡，人們也甚少聽到有關「見性」或「開悟」一類的提述。在禪宗寺院裡修學的見習僧(*unsui*，雲水)，慣例性的在完成了最少一至三年的訓練之後，便急於速速離開僧堂，盡快返家去照料本身的家族寺院。其中極少有胸懷大志並且兼有才華與氣魄而想去成為禪師的人士，而有如此抱負的僧人將會繼續留駐寺院多達十至十五年以上，鎮日忙於完善化精詳而周密的整套儀典操作技藝，而這是一位禪宗師父(*rōshi*，老師)應盡的義務。至於在

而正是曹洞宗開山祖師—道元禪師(1200-1253)在《正法眼藏》中的話語(Bodiford 1991:144。**譯者案**：此即該書第三十七卷〈嗣法〉一章的開篇所云「仏仏かならず仏仏に嗣法し、祖祖かならず祖祖に嗣法する、これ証契なり、これ単伝なり。」—也就是「佛佛必嗣法於佛佛，祖祖必嗣法於祖祖；此是證契也，是單傳也。」)。並且，卍山道白也進一步否斥了「自獨悟禪師」(self-englightened Zen Master)的概念，因為這個概念將會蘊涵一項對佛教核心教義的因果說的摒棄(**譯者案**：道元〈嗣法〉一章有云：「仏の印証をうるとき、無師独悟するなり、無自独悟するなり。」—也就是「得佛之印證時，無師獨悟也，无自獨悟也。」)卍山道白便是紹繼了道元此說，在法系傳承上倡議革除蔽端叢生的「伽藍相續」之法而主張「一師印証的面授嗣法」)。若是把卍山道白的「宗統復古運動」視作一項漫長的慣例化或儀式化歷程的不幸決定，那將會是一種錯誤：事實是 Ch'an/Zen 的「付法」或「法的繼承」(dharma inheritance)，其中所牽涉到的，也僅僅就是「佛心」(Buddha-mind)的傳遞罷了，而依照 Ch'an/Zen 的教義，「佛心」已然為萬物所具有。如此一來，那種形式上的傳遞，實際上所涉及的就是一項授權儀式，亦即對體制裡所認證的譜系中一位學僧的授權(參見 Foulk and Sharf 1993/94)。

臨濟禪的情況裡，這套儀典操作技藝包括掌握大量節錄自禪門公案彙編與注釋而來的選文，以便能夠通過儀式化的「公案酬對」(*kōan exchanges*)而去指導學生。此處的情況也是一樣，規範性的宗教文本並沒有被視為禪定的實用指南，而是把它們當成需要熟記在心的一套儀式操作，以方便例行性演出之用。

從羅伯·巴斯威爾 1992 年著作裡所浮現出來的韓國佛教 Sŏn(「禪」字的韓語音讀)寺院的生活畫面，也與前面我們所見到的樣本若相彷彿而如出一轍。的確如此，在禪寺僧堂裡修行的比丘與比丘尼都十分受到敬重，但是這些人士在主流的曹溪宗教團受具足戒的僧眾之間，其所佔比率不會超過百分之五 (Buswell 1992: 167)。至於其他百分之九十五的僧眾，「大多數……並不把時間耗費在禪修上，他們很多人也沒有意願想去瞭解這種禪修訓練。」(ibid.:218)此外，雖然嘴巴上說得相當好聽，韓國禪宗傳統是屬於所謂「頓悟」(*sudden enlightenment*)一系，但是巴斯威爾卻留意到他們種種的言行舉止仍然還是：「一種嚴守戒律的生活，而不是那種覺悟而具有轉換性的體驗 (*the transformative experience of enlightenment*)，對〔他們的〕宗教〔生活〕來說，實際上才是至為關鍵性的。〔他們的〕這種需求未必就是一種審問慎思的生活 (*an examined life*)，或是一種博學而有見地的生活 (*an informed life*)—儘管這一類生活是會受到高度讚揚的—而是在一種極其嚴謹審慎的態度之下 (*so closely and carefully*) 所精心安排出來的篤行生活，不給道德過失或思想染污的滋生提供任何可乘之機。」(ibid.:219)

最後，個人此處也應該稍微一提佛教的密宗，一種晚期的佛教發展，此一流派在傳統上似乎更著重於「精神實踐」而輕

乎「教義鑽研」。研究密教的學者(他們往往在語言文獻學乃至教義歷史方面有其相當訓練,至於在社會科學方面的訓練,則時有付之缺如的情況),經常把密教高僧描繪為藉由禪修造詣所促成而可以有其驚人心靈表現的大成就者。據說這些密教高僧能夠在心靈上構築多個難以想像其複雜狀態的另類宇宙。遵循密教儀式手冊之中所發現的詳盡指示,密教僧侶們據說可以在觀想中把成千上百而色彩繽紛的神祇予以視覺化,並且能夠同時讓祂們全體駐足於「心眼」(mind's eye)很長一段時間。此外,那種象徵修行者與神祇合而為一的高潮化儀式程序,則被學者們視作一種內在性「密契結合」的外在化顯現。

事實上,此一領域裡大部份的治學表現大體都受困於前文提到過的那種習以為常的方法論上的錯誤:學者們把「意識形態上的規範」(ideological prescription)讀成了「現象學上的描述」(phenomenological description)。一當有人嘗試把注意力從手冊的「內容」(content)轉移到這些文本實際被使用的方式之際,就會發現在手冊裡所載記的那些詳盡的「觀想」(visualizations)或是「冥思」(contemplations),恰恰就是通過正式誦讀以及儀式動作而被具體實例化的情況。沒有多少時間,如果有的話,會耗在文本內容的吸收上面,或是把時間用在意念裡一位神祇形像的固定上面。取而代之的,僧侶們齊聲誦念經文,在儀式的每個段落裡都忙於趕場,為的就是要在指定的時間裡完成法會操作的應有進度。就日本密教而言(亦即東密和臺密),從個人自身領域的研究所得(見 Sharf 1994),其情況的確就是如此,

並且在藏傳密教裡的情況亦復如是。斯蒂芬·貝耶^{譯者注 28} 儘管接受了藏密儀典即是「禪定」的觀點，但是他對於其中所牽涉到的問題仍然還是直言不諱：

對一幅氣韻生動而精彩紛呈的畫面體現出一種全神貫注的凝視，這種能力是長期而實際是在經常受挫的操練之下所培養出來的成果。我們必須銘記在心—而且這一點應該要加以強調—觀想是在一項儀式期間被演示的，也就是修行者在誦讀一個文本(該一文本或是置於修行者面前的矮几，或是他已經熟記於心)，而「觀想」(visualization)則隨著節奏性地吟誦文本對「召喚」(evocation)的描述而同時發生……大殿當中儀式文本的誦讀經常是以極快速度進行，會眾裡大多數僧侶其實並不能當下隨著文本的吟誦而快速觀想，如果他們的確能有所觀想的話(Beyer 1973:71)。

貝耶還暗示說，觀想而能臻於成功，這種情況其實極少發生：「有一次我曾詢問一位高階的轉世活佛，是否他真的可以

^{譯者注 28} Stephen V. Beyer(現年 75 歲)，是一位擁有法律學位以及宗教暨心理學博士學位的有趣學者，曾經前往喜馬拉雅山區的藏傳佛寺進行田野調查，先後編著出版了三本與佛教有關而廣泛被一般知識界所喜於閱讀的書籍：1.《度母崇拜：藏地的魔術與儀典》(*The Cult of Tara, Magic and Ritual in Tibet*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1973); 2.《佛教體證：資料選輯與解釋》(*The Buddhist Experience: Sources and Interpretations*, Encino: Dickenson Publishing Company, 1974); 3.《古典藏語》(*The Classical Tibetan Language*, Albany: State University of New York Press, 1992)。

觀想微妙的神祇。他回答說，在粗淺而一般的方式上，他是有能力辦到的；不過他又補充說，東滇仁波切^{譯者注 29}（拉達克地區修行者的最高精神領袖）具有五十多年修習觀想的深厚功底，他是能夠巨細靡遺地描繪這些神祇，並且還能當下與祂們全體保持聯繫。」(ibid.:75)此外，個人也曾冒昧詢問一些密教教師有關他們自身禪定成就的狀況，其中便包括了日本的阿闍黎以及噶舉巴世系一位知名的西藏轉世活佛。這些人士都會回報說自身觀想的成就其實相當有限，但是他們通常也會迫不及待地解釋，談及他們自己的老師，或是他們世系的上師，或是他們門派的開宗祖師，乃至某位古代的大瑜伽師，確實可以成功地在意念上構建出「另類的多種真實」(alternative realities)。有鑑於此，似乎不只當代學者們容易輕忽「文本上的理念」(textual ideal)與「宗教實踐上鮮活的偶發性事件」(the lived contingencies of religious practice)之間的裂縫。

個人並不想在此暗示，這種清朗明晰的觀想在原則上是不可能的——的確會有一些藏傳密教的瑜伽行者，在其閉關修行之

^{譯者注 29} Togdan Rinpoche(現年 79 歲)，是西藏佛教在印度·拉達克地區(Ladakh)的一位直貢噶舉派(*hBri Kun bKa brGyud pa*)傳承的重要人物，他不僅是著名的大伏藏師(*gTer sTon Chen po*)，同時也是當地修行者最高的精神領袖—法王(*Chos Gyal*)。在上個世紀的八十年代，東滇仁波切曾經出任該一地區佛寺協會的理事長。在這段期間裡，他也曾經走訪台灣與歐洲各地，並參加這些地區所舉辦的一些國際佛教學術會議。東滇仁波切一生不僅為拉達克地區的佛教奔走，並且對於該地的現代化建設也不遺餘力。2017年七、八月之間，年紀將屆八十的東滇仁波切還親身來台弘法。

後，能夠創造出一座錯綜複雜壇場(*mandala*)的一幅極其「鮮明的內在圖景」(*eidetic internal vision*)。然而，對於理解絕大多數亞洲修行者所演示的密教儀式來說—這些修行者根本不會渴望諸如此類的「精神造詣」(*psychic feats*)—因此，前揭大成就者的實例與此處的問題並不會特別有所牽連。並且，人種誌的記錄也強而有力地表明，前揭亞洲大多數修行者所更為關切的，其實是儀式與演出而不是「內在體驗」(*inner experience*)本身。

虛構的傳統

此時此刻，也許有些人便會受到誘惑而乞靈於所謂「精英傳統」與「民間傳統」之間的長期差別。當然，多數佛教徒或許是以一種慣例性的態度、甚至有可能是膚淺的手法而去修習禪定，但是這並不意味著所有的佛教徒眾率皆如此。當然，一定也有若干人士會黽勉精進，遵照指定的修行操作而戮力以赴，並因此而體證到了修道文本裡所承應的那種「高妙境界」(*the exalted states*)。當然，單單只是少數一些佛教徒眾曾經獲致成功，這一項事實也絕對不會因此而減損了佛教傳統當中，禪定體驗的「理想」所扮演的關鍵性角色。

然而，就上述的反對意見而言，其字裡行間顯然私下悄悄接受了一種想法，亦即遍及整個亞洲歷史，「禪定體證」事實上都一直是佛教徒眾嚮往的終極理想。人們經常聽到學者之間把當代寺院修行放在「慣例化」(*routinization*)或「庸俗化」(*banalization*)的標題之下來加以描述，而這些字眼則暗示了一種變質，也就是對於更早而且想必更為純正的修行實踐的一種

墮落，並且在那種初始而精純的修行當中，「外在形式」(outward form)則是從屬於「內在體驗」(inner experience)。(還請留意，這種解釋策略可謂是扼要性地重複了古典的佛教「末法理論」)。

但是，有證據顯示，佛教對「內在體驗」的強調在很大程度上是一種現代產物，並且往往是由「在家眾導向的」(lay-oriented)改革運動所推出來的。這些現代在家眾導向的改革運動，對「內在體驗」的強調最為顯著的，就是那些與東南亞內觀復興有所牽連的一群人物，而那些與日本當代禪運動有所關係的人士，在強調「內在體驗」方面，也是不遑多讓的。

如同個人在其它地方討論「靈性之禪」(Zen of spirituality)的現代建構一樣的情況，此處我只準備以最為簡潔的方式提出個人研究結果的一些摘要性說明。²⁴西方世界對禪的若干想法業已受到一小撮二十世紀日本知識份子作品的過度影響，其中有多位人士都與所謂的「京都學派」有其聯繫，包括鈴木大拙(1870-1966)、久松真一(1889-1980)與西谷啟治(1900-1990)等人。

²⁴ 以下一節有關明治佛教與鈴木「禪」的討論是直接取自個人論文〈日本民族主義的禪〉(“The Zen of Japanese Nationalism,” Sharf 1995a)，也見於 Sharf 1995b。譯者案：沙夫前揭二文的論述梗概，可見之於龔隽所撰下列諸文：〈調適與反抗—以近代東亞佛教傳統與政治關係中的兩個案例為中心〉(2003年「第四屆印順導師思想之理論與實踐研討會」論文集，頁1.11-16)、〈『反抗的現代性』：二十世紀的日本禪、京都學派與民族主義〉(《世界哲學》，2004年第2期，頁34-37。北京：中國社會科學院哲學研究所)，以及《禪史鉤沉：鈴木禪的民族主義及其批判》(北京：三聯書店，2006年，頁410-415)。

譯者注³⁰ 這些人士所提出來的有關禪的見解，事實上並不是來自

譯者注³⁰ 依陳一標、吳翠華合撰〈從絕對無到空的哲學〉一文所述(參見《臺大佛學研究》第十九期, 2010年, 頁133, 隨頁注5), 竹田篤司針對所謂「京都學派」有如下一個定義:「以西田〔幾多郎〕、田邊〔元〕兩人為中心, 直接受其學問、人格影響者, 在跨越大約四分之三世紀的時間中(含兩人歿後), 彼此密切形成的知性網絡的整體。」(文見氏撰〈下村寅太郎——「精神史」への軌跡〉, 收於藤田正勝主編《京都学派の思想》, 京都: 昭和堂, 2001年, 頁234-235)此外, John C. Maraldo 也曾嘗試歸納以往界定「京都學派」的六個規準: 1、與西田幾多郎的關係, 2、與京都大學的淵源, 3、有關對日本與東洋知性傳統的態度, 4、對民族未來問題亦即對馬克思主義、民族國家、太平洋戰爭三個相關事項的態度, 5、對佛教傳統與一般宗教的態度, 6、對「絕對無」一概念的態度(以上參見 John C. Maraldo 著、安積百合子譯〈欧米における研究の視点からみた京都学派のアイデンティティとそれをめぐる問題〉第二節「京都学派を同定するために用いられる六つの規準」, 收於藤田主編前掲書, 頁312-317)。至於作者文中所提及的久松真一與西谷啟治, 這兩人都被認為直屬京都學派。

至於鈴木禪與西田哲學之間的關係, 成慶先生網路上的一篇題為〈東風西漸: 鈴木大拙與禪〉的文章說:「《禪與日本文化》一書出版時(*Zen and Japanese Culture*, New York: Pantheon Book, 1959), ……西田幾多郎為鈴木大拙寫了一篇短序, 西田是哲學家, 早年鈴木大拙弘揚『禪學』時, 西田曾批評鈴木大拙理論不足, 但西田的『絕對無』哲學, 卻深受鈴木大拙思想的影響, 在以西田為代表的京都學派中, 公認是戰後最為巔峰的一部著作就是西谷啟治的《什麼是宗教》(《宗教とは何か》, 東京: 岩波書店, 1961), 這或多或少可窺出, 鈴木大拙的『禪』與二十世紀日本思想界另一條隱秘線索之間的關聯。」(文見 2013年6月5日: dajia.qq.com/blog/196118073331511.html)

於他們對古典禪在修道生活上的熟諳程度，而是建立在他們從明治時代(1868-1912)新佛教陣營那裡所承繼過來的「一項特殊的意識形態日程」(a particular ideological agenda)。

在明治時期頭幾年當中，由政府發動而對佛教展開了破壞性的批判與迫害，在針對這一波「廢佛毀釋」的回應過程裡，新佛教便應運而生。那些謀求把神道教轉變成國家意識形態工具的政府傳聲筒，不斷把佛教視為一種腐敗的、墮落的、反社會的寄生現象而加以譴責，同時也把佛教貶斥為迷信的教義，並且認為該一宗教將會不利於日本對科學與技術進步的需求。有鑑於此，佛教的改革者們便以招認德川晚期的佛教建置具有腐化而自私自利的特徵來回應當時政府的宣傳，但是他們還是堅決認為諸如此類的腐敗現象，僅僅指出了佛教在其精神根源上的墮落程度而已。因此，問題並不在佛教本身，而是在於佛教業已淪為組織僵化與宗派矯飾之下的犧牲品。

在這種辯護策略裡，我們可以察覺到十九世紀晚期，歐洲時代精神(*Zeitgeist*)的影響瀰漫在整個明治時期日本的大學校園之中。尋求把自己的國家帶入「現代世界」的日本知識份子，自然而然就被「制度性宗教」的歐洲批判所吸引—這些從歐洲舶來的精神遺產包括了宗教改革的「反教權論」與「反儀式論」、啟蒙運動的「理性主義」與「經驗主義」、施萊爾馬赫(1768-1834)與狄爾泰之流的「浪漫主義」，以及尼采(1844-1900)的「存在主義」等等。有些日本佛教的教界領袖甚至還出面幫腔，為政府當局進行辯護，竟然聲稱官方對佛教的打壓實際上構成了一股淨化的力量，有助於肅清佛教的墮落積弊並且使佛教得以回

歸佛陀教誨的原初「本質」。這種情況的演變結果，就是眾所周知的新佛教於焉誕生，它被吹捧為「現代的」、「世界主義的」、「人文主義的」、「抱有社會負責的」。這種重新建構出來的佛教，在「真實佛教」或是「純正佛教」的裝扮之下，被視為是一種「世界宗教」，並且準備和其它普世的宗教信仰比肩齊步而坐擁其合法的一片天地。

那些禪佛教的簇擁者也隨之群起效尤，他們主張禪是能夠免疫於啟蒙運動對宗教的批判，這恰恰因為它在制度意義上根本就不算是一種宗教，反倒像是毫不妥協而去探究事物真實性的一種經驗的、理性的，乃至科學的模式。鈴木大拙的早期作品正是在這種新佛教的精神氛圍之下完成的，而他青年時代就曾經在德裔美籍散文家以及「科學宗教」(Religion of Science)的倡導者—保羅·卡洛斯身邊學習過，並且日後還彼此共事過一段相當長久的時日。^{譯者注 31}譬如，鈴木大拙在他 1907 年首度

^{譯者注 31} 1897 年，鈴木大拙 27 歲，動身前往美國，經由釋宗演(1860-1919)的推薦，進入了伊利諾州 Open Court Publishing Company 的編輯部門工作，協助保羅·卡洛斯(Paul Carus, 1852-1919)從事有關東洋學論著的翻譯與校對工作，稍後還參與該一出版社的雜誌編輯，前後共有 11 年的時間，鈴木都和卡洛斯家人一道生活，直到 1908 年才離開。在這一段鈴木與卡洛斯共事的歲月裡，兩人一道完成了《道德經》與《太上感應篇》等道家典籍的英譯工作，而鈴木當年享譽學界的《大乘起信論》英文譯本也是由卡洛斯擔任編輯，並且此前鈴木還把卡洛斯的成名作《佛陀福音書》(*The Gospel of Buddha*, 1894)譯為日文。有關卡洛斯其人，以及他與鈴木之間的思想互動，龔雋〈鈴木大拙與東亞大乘觀念的確立—從英譯《大乘起信論》(1900)到《大乘佛教綱要》(1907)〉一文的頁 88-92，有更詳盡的論析(文見《臺大佛學研究》第 23 期，頁 75-118，2012 年)。此外，據江上波

採用英文寫作而出版的一篇有關佛教的簡介裡，便自信滿滿而聲稱佛教裡的大乘是同時兼具理性與經驗的兩個側面，而且它也「預見了現代心理學研究的成果」(1963: 40)。但是，就在1911年，鈴木大拙的多年老友—哲學家西田幾多郎(1870-1945)出版其《善の研究》一書之際，鈴木對佛教的解釋方式卻有了堪稱戲劇性的轉折。

西田的論文是以「純粹經驗」的闡明為其主要內容。所謂「純粹經驗」，根據西田自己的說法，指的就是「如其所是而確切體認真實(know reality exactly as it is)……其中不帶有任何思維或分別的攙合……純粹經驗等同於當下體驗。在一個人當下體驗到一種自我意識狀態的那一刻，此時此際，既沒有主體，也沒有客體；知識及其客體完全融為一體。這就是經驗最為純粹的形式。」²⁵然而，西田對「純粹經驗」的強調，可以說是建立在他個人對西方哲學多少有點特立獨行而別樹一格的解讀方式(idiosyncratic reading)，而其中對威廉·詹姆士

夫編、林慶彰譯《近代日本漢學家：東洋學的系譜》所記，鈴木日後傾心淨土思想，其最初因緣也跟他把卡洛斯的《阿彌陀佛》譯為日文有若干關係(以上參見前揭書，頁89。台北：萬卷樓，2015年)。

²⁵ 參見 Nishida 1965-66: 1.9; Dilworth 1969: 95-96。譯者案：沙夫此處引文出自西田幾多郎《善の研究》題名為「純粹經驗」的首章第一段，依何倩譯文，其相應段落如下：「所謂經驗，就是照事實原樣而感知的意思。……因此所謂純粹的，實指絲毫未加思慮辨別的……純粹經驗與直接經驗是一體的。當人們直接地經驗到自己的意識狀態時，還沒有主客之分，知識和它的對象是完全合一的。這是最純的經驗。」(何倩譯《善の研究》，頁7。北京：商務印書館，1997年，第五刷)

作品的解讀尤為如此，並且值得注意的是，這些威廉·詹姆士的著作恰恰就是由鈴木大拙引介給西田的。對西田哲學「純粹經驗」的意義或重要性，鈴木大拙在理解上頗為機靈，很快便有所領會，並且還使得西田的這個概念在他日後對禪的諸多引介裡成為了他核心的詮釋原理。此外，鈴木大拙也開始動手描寫所有與禪有關的文化產物—從「公案酬對」(*kōan exchanges*)而到「枯山水庭園」(*dry-landscape gardens*)—亦即把這一類文化產物都視作對純粹的、無干預的、非二元的那種體驗的「不同措辭」(*expressions of*)來加以看待，或是當成那種體驗的「各類指引」(*pointers toward*)來予以處理，而前揭這種純粹乃至非二元的體驗，在禪之中就被稱為“*satori*”(亦即「開悟」)。並且，這樣一種體驗不僅被吹捧為是「禪的本質」，還被說成是居於世間所有信而有徵的宗教教義的精髓所在，無論是基督教、伊斯蘭教、印度教、或是其它宗教。²⁶這種對禪的闡釋方法，自此而後就一直被不少日本知識份子所採納，包括在佛教-基督教對話裡特別活躍的兩位人士：西谷啟治與阿部正雄。

然而，對於以上這種局面來講，最為諷刺的，莫過於“*experience*”一詞的日語關鍵字詞—*keiken*(經驗)與 *taiken*(體驗)—在前現代的日語文獻裡卻罕見有其實際用例可資佐證。一旦談到前開這兩個漢語字詞的當代流通，在時間上，似乎也只會上溯到明治前期而已。在那段時日裡，這兩個漢語字詞就被

²⁶ 依照鈴木大拙的說法，這種「高妙體驗」(*exalted experience*)正是所有日本文化產品的本質所在—這等於是一項聲明，而它具有把「民族」作為一個整體並加以精神化的效應。請見 Sharf 1995a，該文對這項問題則有更為完整的討論。

用來翻譯當時並沒有現成日語對等詞彙的西方哲學術語。事實上，我們無法在前現代的漢語或日語之中，找到現象學意義上「體驗概念」(notion of experience)的對等詞彙。^{譯者注 32} 並且，

^{譯者注 32} 首先，就「經驗」與「體驗」這兩個日語漢字造詞來說，由於手邊沒有荒川惣兵衛《外來語辭典》一類的辭書可供查索，而暫時無法得知這兩個日語漢文字詞最初是用以對譯何種歐洲語文的詞語；儘管如此，劉禾則已指出，在現代漢語裡，這兩個詞語是屬於所謂「回歸的書寫形式外來詞：源自古漢語的日本『漢字』詞語」，而所謂「回歸的書寫形式外來詞」指的是這樣一些古漢語複合詞，它們被日語用來翻譯歐洲的詞語，又被重新引入現代漢語。」(以上參見劉禾著、宋偉傑等譯《跨語際實踐》，頁 404/413。北京：三聯書店，2002 年)此外，依馬西尼(F.Masini, 現年 59 歲)《現代漢語詞匯的形成—十九世紀漢語外來詞研究》：「明治維新以後，當日本人亟須翻譯外語(多為英語)詞語創造新詞時，他們就從漢語古籍中去尋找有關詞語；只要有可能，就把新義加在漢語古詞上(粗黑字體為本文譯者所施加的)。」馬西尼並且在前文脈絡的隨頁腳注裡引用美國傳教士平文(James C.Hepburn, 1815-1911)在所編《和英英和語林集成》第 4 版(1888 年)序言中的說法：「給 14 年前出版的這本詞典，至少增加了一萬個『流行』新詞，而且還有收入當時已進入日語的具有同樣數量的『純技術術語』，這些新增加的詞大多源於漢語。」(馬西尼前揭書，黃河清譯本，頁 175-176。上海：漢語大詞典出版社，1997)因此，誠如馬西尼書中所談及的一個有趣譯例，亦即日本人當時採佛經譯詞的「世界」一語(該詞出自梵語“*loka*”)來對譯英語“world”一詞，而日後該一譯詞還回流漢地，並取代了中土本有的「天下」一詞。然而，這種對譯可以是合法的嗎？這或許是一個跨文化「語際翻譯」過程中，應該嚴肅思考的問題。又：Sharf 2000/1998: 275 則指出：「據個人能夠確定的範圍來說，「經驗」一詞首先是用以對譯英語的‘experience’，而「體驗」一詞則是用以對譯

德語的 *erleben* 與 *Erlebnis*。」然而，在德語世界裡，根據高達美《真理與方法》的研究，「體驗」(*Erlebnis*)一詞的歷史並不久遠，該詞的誕生其實與日本明治初期所謂「版權奉還」的年代(1869年)頗為相近，它是遲至「1870年代才成為與『經歷』(*Erleben*)這個詞相區別的慣常用詞。在18世紀這個詞還根本不存在……在〔19世紀〕……只是到了70年代這個詞才突然一下成了常用的詞。看來，這個詞廣泛地進入日常用語，是與它在傳記文學裡的運用相關聯的。」(洪譯前揭書，頁93-94/英譯本，頁53)並且，高達美也同時指出「施萊爾馬赫為反對啟蒙運動的冷漠的理性主義而援引富有生命氣息的情感，謝林為反對社會機械論而呼籲審美自由……這一切都是對現代工業社會抗議的先聲，這種抗議在本世紀初就使『體驗』和『經歷』這兩個詞發展成為幾乎具有宗教色彩的神聖語詞……由於被工業社會所改造的文明複雜系統的弊端所產生的『體驗缺乏』(*Erlebnisferne*)和『體驗欲求』(*Erlebnishunger*)，使『體驗』一詞在日常語言中得以流行。」(洪譯前揭書，頁98-100/英譯本，頁55-56)由此可見，在所謂後啟蒙的現代裡，「體驗」(*Erlebnis/Experience/taiken*)一詞在東西兩地的浮現乃至大肆流行，彼此之間顯然有其迥不相同乃至截然相反的歷史條件。

儘管如此，誠如高達美所指出的：「19世紀精神科學發展的特徵……不只是外在地承認自然科學為範本，而且出於與自然科學由之產生的同樣理由，像自然科學一樣表現出對經驗和研究的同樣熱情。」(洪漢鼎譯前揭書，頁100/英譯本，頁56)顯而易見的，「體驗」概念也正是在這種脈絡下而有其認識論上的意含。高達美在論及胡塞爾現象學的「體驗」概念時，曾說：「體驗概念構成了對客體的一切知識的認識論基礎。體驗這一概念在胡塞爾的現象學中所具有的認識論功能也是同樣普遍的……現象學的體驗概念明確地與通常的體驗概念區分了開來。體驗統一體不被理解為某個自我的現實體驗之流的一部分，而是被理解為一種意向關係……只有在體驗中有某種東西被經歷和被意指，否則就沒有體驗。雖然胡塞爾也承認非意向性的體驗。……就此而言，體驗概念在胡塞爾那裡，就成了以意向性

把技術性的禪門用語，諸如 *satori*(其字面之義是「理解」)或是 *kensho*(見性)之類的詞彙，認為這兩個詞彙在意思上可以用來指示西田哲學「純粹經驗」意義下某些類型的「無介導體驗」(unmediated experience)，這樣做並不合法。事實上，在傳統漢地佛教的文獻裡，諸如此類的用語經常是拿來指示對核心的佛教教義，諸如「空性」、「佛性」乃至「緣起」之類的思想，達成了一種全盤性的領會或是體認。^{譯者注 33} 採取現象學上的用語而來構思佛門之中諸如此類的「洞見之當下」或「內觀之諸刹那」(moments of insight)，可說完全缺乏其先驗根據(*a priori*)

為本質特徵的各種意識行為的一個包羅萬象的稱呼。」(洪譯前揭書，頁 102/英譯本，頁 57) 除此而外，德語裡還有‘*Erfahrung*’一詞與現代漢語的「經驗」或「體驗」意思若相彷彿，雖然高達美在前揭書裡說：「在我看來，**經驗(*Erfahrung*)**概念一儘管看起來非常荒謬—乃是我們所具有的最難以理解的概念之一。」(洪譯前揭書，頁 448-449)其英譯本的相應譯文作：“However paradoxical it may seem, the concept of *experience* seems to me one of the most obscure we have.”(前揭英譯本，頁 341。又、引文中的粗黑體為譯者個人所標加)

^{譯者注 33} 沙夫若是指「體會、體知」一類的詞語使用，則至少可以得到以下漢傳佛教文獻的支持：1.《華嚴疏鈔》卷三十八：「加行無間，此智生時，**體會真如**，名通達位。」(澄觀此說乃出自《成唯識論》卷九)2.《寶藏論》：「但自身中，**體會真一**，何用外覓！」3.《摩訶止觀》卷四：「若摩訶衍呵色欲者，**體知諸見皆依無明**；無明即空，諸見亦即空。」4.《釋禪波羅蜜次第法門》：「若行者**體知一切諸法如虛空者**……是名真止。此則止無所止，**無止之止，名體真止**。」5.《仁王般若經疏》：「今謂眾生我人，名顛倒法；常樂我淨四德，是清淨法。若能**體知此二畢竟空**，故云為如。」

ground)。的確，漢地一般的佛教經典注疏家，尤其是那些禪籍的評注者，對任何形式的「現象學還原」(phenomenological reduction)，都有其不懷好感甚至嫌惡的傾向。^{譯者注 34}

儘管鈴木大拙及其追隨者的作品深深影響了日本與西方世界對禪的通俗性理解，但是他們的這種影響力在傳統臨濟和曹洞兩宗之間的僧堂內部，還是相當有限的。事實上，「專業化的」禪僧們，對缺乏適當儀式訓練以及制度認可(也就是所謂的「傳法」)，卻又肆意逞口舌之快而武斷禪之「本質」的那些大學教授和知識份子，素來都乏其敬意。正如個人前文業已有所論列的，日本當代的禪院訓練仍然持續強調持身守戒以及儀式上的操作能力，而極少—如果有的話—會將注意力置放於「內在體驗」上。這項規矩的明顯例外，就是兩個當代「在家

譯者注 34 「現象學還原」在其運作手法上，也被稱為「懸置」(*epoché*)或「放入括弧」(*bracketing or parenthesizing*)，亦即把自身意識內容裡所有預設乃至方法全加以懸置或放入括弧之中，存而不論。這個以強調「我們要回到『事物本身』」(*Wir wollen auf die "Sachen selbst" zurückgehen.*)為其鮮明旗幟的現象學術語，就是對「自然世界」中止判斷而完全聚焦於「意識內容」的分析。質言之，所謂「現象學還原」，也就是排除或擱置一種對生活世界的「自然態度」，而改採「現象學態度」以求回歸到「認知自我」的「超驗主體性」(*transcendental subjectivity*)以及「所知事物」的自身本質。儘管如此，沙夫此文則認為漢地的經典注疏乃至禪門語錄，對於「解脫的風光」或是「開悟的景觀」根本不屬於進行直接的現象學描寫，而往往只是訴諸「以遮為表」的否定手法，或是採行「譬喻修辭」的喻說來表示這一類開悟的境界。此中，臨濟一派的「公案酬對」乃至其「當頭棒喝」之類的操作，便相當具體地表達了禪門中人對類似「現象學還原」的某種嫌惡。

眾導向」的組織：F.A.S 協會以及三寶教團。個人將會在下文裡針對這兩個在家眾組織，進行簡要性的一些評論。

F. A. S.協會是由哲學家同時也是一位在家的禪修者久松真一，1958年在他環遊世界而返抵國門之後所成立的組織。²⁷久松真一追隨西田與鈴木兩人，堅持認為真正的禪在本質上並不是宗教，而是一種非偶發並且跨文化，乃至非二元的「精神靈性」(spiritual gnosis)，並且這種精神靈性乃是所有可靠的宗教靈感的基礎所在。雖然 F. A. S.在京都一直都在持續舉辦每週的研習聚會並偶爾從事禪坐靜修，但是這個鬆散組織的成員卻在數量上未曾有所增廣，而該一組織的影響主要是通過久松真一的著作，以及他的一些追隨者們的作品而被人領受到(這些追隨者當中最為知名的人物當屬阿部正雄)。²⁸

與 F. A. S.大不相同的，三寶教團對於西方世界有關禪修的理解卻造成了較大的衝擊。雖然這個流派是安谷白雲(1885-1973)在1954年才正式創立的，但是安谷氏實際上從1940年代開始，就一直在傳播其師原田祖岳(號大雲，1870-1961)頗具革新意味的教義思想。宣稱其自身在法律和意識形態上都獨立於任何禪門組織的三寶教團，特別針對世俗的在家修行者而

²⁷ 這個協會的名目來自以下三個日文短語的英文對譯，亦即「無相の自己に目覚め」(Formless self awakening itself)、「全人類の立場に立ち」(taking the standpoint of All mankind)與「歴史を越えて歴史を創る」(creating Suprahistorical history) — 參見 *FAS Society Journal*, 1987年秋季號, 頁18。

²⁸ 對 F. A. S.協會的一個更為廣賅的描述，可以在 Sharf 1995a 的論文裡找到。

大肆推廣一種密集的禪定修行形式。原田-安谷一系的人馬一方面突出了一種對公案有點特立獨行的使用方式，同時則配合了一種頗具爭議性的修行實踐，也就是把那些接受培訓的生員們置於激烈壓力之下而讓他們得以迅速體驗 *satori*(開悟)。

這項現代禪的運動構成了一種堪稱魅惑的迷人組合，它一方面是明治新佛教的「反寺院建制」(anti-establishment)以及「反僧侶意識形態」(anti-clerical ideology)，而同時卻又配合了由鈴木大拙加以推廣的一種對禪定體驗的著重以及對 *satori* 的強調。除此而外，「三寶教團」這項現代禪的運動也具備了日本「新興宗教」的全部組成內容，譬如對經典研究的輕蔑，對正統禪院建置的刻薄叫戰，有計劃的利用褒揚狀或感謝函一類的紙本文件頒授給改變宗教信仰而盡其心力的人士，並且允諾一種速捷的靈性增長(一種 *satori* 的民主化)。²⁹的確，如此速捷的靈性增長所以有其可能，恰恰就是因為「禪之技藝」不再借助教義上的精通或儀式上的熟練而被人掌握了。毋寧說，靈性上的成就乃在於對 *satori* 的當下體證——三寶教團的學員們在他們最初七天的「密集避靜」(intensive retreat)當中^{譯者注 35}，就已經知道他們可以體證到這種境界。負責把禪學介紹到西方世界的很多

²⁹ 至於這些課題的充分討論，可以參見 Sharf 1995c。

^{譯者注 35} 「避靜」(retreat)一詞原為天主教的靈修用語(該詞原指“to go away from a place or person in order to escape from fighting or danger”)。在天主教傳統裡，「避靜」乃是基於淨化身心，以求其臻於聖化，因此暫時性的離群索居，並以清寂之心而靜待天主的臨照。在日本禪院的傳統裡，則把「密集坐禪」稱之為「接心」(日語讀作 *sesshin*，該詞字面之義則指“touching the heart-mind”)。

關鍵性人物都與這個有爭議而相對邊緣化的日本宗教運動有所關係，這一點很是重要。³⁰

以上有關禪的這種「在家化風格」(the laicized styles)的討論，套用葛那那瑟·歐貝耶塞克瑞^{譯者注}³⁶的見解來說，或許就

³⁰ 安谷本身對於接引西方人士表現出極大興趣，其後繼者—山田耕雲(1907-1989)—也一直持續其師的這份興致。安谷與山田曾多次前往西方行腳，並且認證了不少西方弟子做為他們世系傳承的授權教師。H.M.Enomiya-Lassalle(1898-1990)、Philip Kapleau(1912-)、Robert Aitken(1917-)、Maezumi Taizan(1930-)以及 Eido Tai Shimano(1932-)等所謂的「禪之教師」，都配有接受安谷指引的印記。Enomiya-Lassalle 是首位在德國閉關禪修的人士，而直到 1990 年往生為止，他都始終以禪之教師的身份而活躍在歐洲與日本等地。至於其他四位人士，則分別在美國各地成立了若干禪修中心。

^{譯者注}³⁶ Gananath Obeyesekere(現年 88 歲)，普林斯頓大學人類學名譽退休教授，原籍斯里蘭卡，在其母國以及印度各地曾經長期從事田野調查。《蛇髮女妖梅杜莎的頭髮：論個人象徵與宗教體證》(*Medusa's Hair: An Essay On Personal Symbols And Religious Experience*, Chicago: University of Chicago, 1981.)堪稱是其人享譽學林的重要著作，而其近期作品中的《覺者們：內觀體驗的現象學》(*The Awakened Ones: Phenomenology of Visionary Experience*, New York: Columbia University Press, 2012.)，最堪引人注目。在這一部厚達六百餘頁的著作裡，作者分別從心理分析與人類學兩項專業而著手論析古往今來，尤其是佛教與基督教傳統裡「內觀體驗」一類的密契現象。

又、沙夫文中所謂的“the laicized styles”，此處雖譯作「在家化風格」，但是所謂的“laicize”或是“laicization”(把聖職等交給俗人擔任)，在西方宗教的脈絡下應當理解作「非聖職化」，因為該詞原初是用以指西方歷經宗教改

可以把它稱之為「新教禪」(Protestant Zen)！就這一群在家人士的禪學理解而言，他們都力求將禪修加以理性化，而他們所採行的手段往往就是把實踐的「虔敬維度」(pietistic dimension)、「儀式維度」(ritualistic dimension)以及「神聖維度」(sacramental dimension)的重要性盡可能予以極小化；並且，取而代之的，則是對禪修採取一種「工具性的態度」或是「目標導向式的進路」。³¹再者，與此同時的，這些人士卻又把禪修所追求的目標積極加以神秘化，如今這個目標則是以「超越的智慧」乃至「不落言詮的禪定體驗」一類的措辭而被構想。新教禪的那些簇擁者們往往和正統的臨濟、曹洞兩宗形同水火，並且宣稱傳統禪門死氣沉沉，其神職人員都是一副無精打采而庸庸碌碌的樣子。藉著強調修行所需要掌握的就是「本質」，這些人士便急於為他們拋棄「糟粕」(chaff)的種種舉措而進行辯護。至於他們眼中的這些「糟粕」，在類目上，包括了禪門的組織維度(institutional dimension)、禮儀維度(ceremonial dimension)以及

革之後，傳統教會在組織上的一種變化，亦即宗教組織及其社群生活的主導權，由原初的聖職人員過渡到但具世俗身份的信眾手上，而這種轉移未必就是一種所謂的「世俗化」(secularization)——以上參見劉宇光〈近年馬來西亞南方漢傳佛教的公共介入(engagé)：以官、民兩版國族主義的競爭為線索〉(《漢語佛學評論》第五期，頁79，隨頁注3。上海：上海古籍出版社，2017年10月)。當然，若是就中國佛教史的脈絡來說，所謂的“the laicized styles”，或當譯作「居士化風格」，將會顯得更為恰切。

³¹ 1970年，在一項討論十九世紀晚期錫蘭上座部復甦的論文裡，歐貝耶塞克瑞創造了一個名為「新教佛教」(Protestant Buddhism)的嶄新術語(參見Obeyesekere 1970)。

經院主義維度(scholastic dimension)，而這些人士始終就把此類「糟粕」視作長期以來將世俗人士隔絕在禪門之外，並使他們難有機會一窺禪修堂奧的那一堵糞土之牆。

東南亞的佛教改革運動與日本新佛教的崛起，兩者之間的相似度竟然高得驚人。如同現代日本禪的興起背景一樣，上座部的內觀復興，也同樣強調僧侶的墮落與禪定的重要；並且，它們兩者之間也都不斷強調那種不落言詮的覺悟體驗，在其獲致的可能性方面，僧俗二眾其實是互無差別而不分軒輊的。上座部的改革，一如日本的佛教改革，都必須在突如其來的都市化、現代化以及西式教育普及化的層層影響之下，從而造成大範圍意識形態變遷的時代脈絡裡來加以理解，而以上這些影響都是促動「新教佛教」興起的力量。幸好上座部的改革一直是若干近期研究的主題，因此，對於前揭這類研究而進行一個扼要性綜述顯屬必要。³²

上座部佛教重建當中的西方影響，在緬甸與斯里蘭卡尤為明顯，而這兩個地區都有一段受制於西方的殖民統治時期。殖民治理的官僚需求，並配合著基督教傳教士所推展的西式學校的普及，從而便催生了一個受英國教育的中產階級，而隸屬此一階級的人士滿腦子都充斥著殖民指導者的價值觀。這個新興的西化階級一方面發現到自己和本身的文化根源日益疏離，而在此同時，英國統治者的社會群體又阻撓這些人士可以擁有正式的成員資格。

³² 關於上座部的改革運動，尤可見之於以下諸文：Bond 1988、Carrithers 1983、Gombrich and Obeyesekere 1988 以及 Malalgoda 1976。

這類盎格魯化的精英發現自己的處境，簡直就和明治時期日本知識份子的情況如出一轍，後者乘歐式教育之便，進而崇拜西方的科學成就。當然，日本自身的確未曾受制於殖民統治。然而，日本知識份子踏出國門並親眼目睹西方文化沙文主義的種種經驗，以及順隨 1895 年以及 1905 年，日本分別對清廷與帝俄的兩次軍事勝利之後，卻在外交上屢屢挫敗的那些感受，這些親身經歷與切身感受在在都使得日本人相信他們此後將不會再得到西方世界的尊重，儘管他們朝向西方之路而努力追趕。如同上文所提及的，明治時期的領導者藉由吹捧日本在文化與精神上的優越性，而去回應其國際處境上的不安全感，儘管他們所求助的「傳統日本文化」的種種形式，事實上經常是納在一種西方模具裡而被重新鑄造過的。

斯里蘭卡以及緬甸的精英們也以極其相同方式而回應了他們被殖民的境遇。並且，就在上座部佛教的旗幟之下，這些精英們重新去確認他們自家傳統文化的遺產與精神傳統。如此一來，佛教便轉而成為了一種載具，並且藉由此一載具，這些精英們確認了他們自身的民族身份、文化價值與族群自尊。然而，新興的城市中產階級的佛教，的確遠非鄉間的傳統佛教所可比擬。就如同明治時期的新佛教一樣，上座部被重新塑造成了一種類似於後啟蒙時代基督教的形像。簡而言之，上座部的改革強調：(1)個人主義的價值觀，包括對於配合「現世苦行」所獲世間成就的肯認；(2)對於佛教教義採取一種理性的，或是「工具性的」進路，忙於批判佛教「超自然」或是「不可思議」的方方面面，而拒絕「空洞的」儀式，並堅持佛教是一種「哲學」而不是「宗教」；(3)伴隨對神職人員權威的排斥而來的一

種新的「普世主義」；(4)對上座部佛教的經典遺產重新予以關注。³³的確，此前在家信眾難以獲致的佛教三藏，並且基本上也被教育水平低下的僧團忽略的巴利語聖典文獻，如今將被用來證明諸多與佛教復興有關的改革是有其理據的。

然而，諷刺的是，人們得以接觸巴利聖典文獻，卻是透過西方世界的東方學學家的努力，才有了這種機會。十九世紀之前，巴利文本不論是在各地的口頭語言，或是在方言之間的書面抄本裡，都是難以取得之物。至於巴利語的相關研究，其主要動力則是來自英國籍的東方學家們，尤其是李斯·戴維斯^{譯者注 37}，這位斯里蘭卡的殖民行政官員，1881 年他在倫敦創立了「巴利聖典協會」(Pāli Text Society)。並且，在巴利聖典協會的早期會員之間，其中有不少參與者都是受過教育的僧伽羅(Sinhalese)在家人士。世紀之交的前後，在巴利語原典的英文翻譯出版之前，這些僧伽羅在家人士其實並沒有機會可以接觸到佛教聖典(Gombrich and Obeyesekere 1988: 210)。

³³ 關於上座部改革的種種特徵，一個詳盡的分析尤可見之於以下諸文：Ames 1963、Bond 1988 以及 Gombrich and Obeyesekere 1988。

^{譯者注 37} Thomas Williams Rhys Davids(1843-1922)，著名的英籍佛教學家暨比較宗教學的創始者之一。1866 年，當他在斯里蘭卡擔任英國殖民政府的行政官員之際，便開始從事巴利語以及佛教相關研究，並且進行了巴利語佛典的校勘與翻譯。1881 年，創立巴利聖典協會，大力推展有關巴利語三藏的刊行與翻譯。其人一生致力巴利聖典的相關研究，對日後佛教學的「英德學派」影響尤為深遠。此外，在此尤需一提的是，其夫人 Caroline Rhys Davids(1857-1942)也是著名的佛教學者，兩人長期合作，一道從事巴利語佛典的校勘與翻譯工作。

至於對上座部復興更具決定性的人物，則非神智學者們(Theosophists)莫屬。亨利·斯蒂爾·奧爾科特上校與布拉瓦茨基夫人以及威廉·關·賈奇等人，在 1875 年創立了「神智協會」(Theosophical Society)，而其中的奧爾科特偕同布拉瓦茨基則在 1880 年 5 月抵達了斯里蘭卡。此後，他們兩人很快便在當地創設了「佛教神智協會」(Buddhist Theosophical Society)。^{譯者注 38} 這個協會組建了第一個完全獨立於塔廟和寺院體制的在家眾佛教組織。並且，他們兩人基於維護佛教理想，相當成功地遊說了當時的殖民政府。此外，他們還著手訓練了一個世代的本土佛教領袖，為他們提供了與基督教傳教士論辯，在自我辯護之際所需要的若干知識性方法。其後，奧爾科特的工作由他的斯里蘭卡門生(protégé)阿那格雷卡·達摩波羅繼續領導。此人在 1891 年創立了大菩提協會(Maha Bodhi Society)，以期在印度和斯里蘭卡推動上座部復興。並且，達摩波羅成為了上座部在西方世界的亞洲代言人，1893 年他在「芝加哥世界宗教大會」(Chicago World Parliament of Religions)上的發言，則代表了其人對「原始佛教」(original Buddhism)在理解上徹底「盎格魯化」的版本。

譯者注 38 「神智學協會」，或譯作「靈智協會」。該一組織是 Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891)、Colonel Henry Steel Olcott(1832-1907)與 William Quan Judge(1851-1896)等人，1875 年在紐約市創立的，以研究「神智學」(Theosophy)、密契主義與神通靈力為主。此中所謂“Theosophy”，該詞是由希臘文“*theos*”(神)與“*sophia*”(智慧)兩語組成，意指「神之智慧」，而篤信「神智」之說的人士咸信，人類歷史上所有宗教都是從久已失傳的「神秘信條」漸次演變而來。

正是在這種受西方影響之下而出現的佛教改革背景，我們才有必要來理解東南亞地區所謂的「內觀復興」(*vipassanā revival*)。此外，個人願意在此重申，佛教的禪定修行，即使是僧團內部之間，在前現代時期裡也並未普遍受到驗證。譬如化普樂·羅睺羅^{譯者注 39}業已表明，公元前一世紀頃，斯里蘭卡的僧團開始認為其天職乃在經典研習而非修行，並且到公元六世紀頃，「斯里蘭卡的佛教已經斷然拒絕了苦行者(*tapassi*)，取而

譯者注 39 Walpola Rahula (1907-1997)，既是一位上座部佛教的比丘，也是一位識見高遠的佛教學家，他被認為是二十世紀斯里蘭卡最有智慧的人物之一。他曾出任斯里蘭卡 Vidyodaya 大學(現已更名作 Sri Jayewardenepura 大學)副校長，也先後在美國西北大學與加州大學任教，是首位以比丘身份而在西方世界擔任教職的人物。此外，他更以其淵博的學識與強烈的社會關懷而聞名於世，先後使用英語、法語以及僧伽羅語撰寫了大量有關佛教的著作，所著《佛陀的啟示》(*What the Buddha Taught*, Oxford: Oneworld Publications, 1959)，則被認為是介紹上座部基本教義最為暢銷的作品之一。此書 1959 年初版刊行之後，美國一地向出現十多種版本，而目前也有十數種不同語文的版本流通，堪稱是世界上最暢銷的佛教書物之一。儘管如此，依詹美羅教授之說，羅睺羅這本具有非凡影響力的著作，基本上仍舊屬於佛教現代主義背景下一種「新教佛教」的產物。換句話說，該一著作是「一種以變通方式而回應西方世界期待的產物，若是跟佛教在傳統上座部實際所一貫實踐的情況相比，兩者之間幾乎是背道而馳。」(文見 R.Gimello's "Icon and Incantation: the goddess Zhunti and the role of images in the occult Buddhism of China", 頁 241。前揭論文收於 P.Granoff 與篠原亨一合編: *Images in Asian Religions: Texts and Contexts*, pp.225-256. Vancouver: The University of British Columbia Press, 2004.)

代之的，是聚落城邑住比丘」³⁴。儘管直到殖民時期，斯里蘭

³⁴ Tambiah 1984:54，該處之文則是引自 Rahula 1956:158。譯者案：關於「佛教」(*buddha-sāsana*)的基礎，究竟是落在「教說之教」(*pariyatti-sāsana*)上，還是落在「行道之教」(*paṭipatti-sāsana*)上？對於前揭這項爭論，Rahula 1956:158的確是述及了主張以「教說之教」為基礎的一派取得最終勝利：“Ultimately it was decided that learning was the basis of the *Sāsana*, and not practice.”

至於沙夫論文裡引用 Tambiah 1984:54 之說：到公元六世紀頃，「斯里蘭卡的佛教已經斷然拒絕了苦行者 (*tapassi*)，取而代之的，是聚落城邑住比丘」云云。事實上，前揭這個段落乃至諸如此類的說法，並沒有出現在 Rahula 1956，雖然 Tambiah 1984:54 確實有如下的敘述：“Similarly, Rahula informs us that by the six century A.D. Sri Lankan had decisively rejected the ascetic hermit (*tapassi*) in favor of the village- and town-dwelling monks.” 至於 Tambiah 1984:54 何以會有這種敘述或類似主張？本文中譯者推斷可能是來自 Tambiah 1984 對 Rahula 1956:194-197 的一種誤讀。

今案覆 Rahula 1956，該書頁 196 只有如下的敘述而已：“From about the 6th century, the forest-dwelling monks were sometimes referred to as *tapassi* (hermit or ascetic), which is not a term usually applied to bhikkhus.”並且，事實上，與前開 Tambiah 1984:54 所謂的“Rahula informs us”，恰恰相反的，Rahula 1956:197 隨頁注 1 卻提出了如下的說法：“The Āraṇyavāsins used to live in quite, forest areas, devoted chiefly to meditation, while the Grāmaṇyavāsins lived in towns and villages, engaged in activities directed towards cultural and educational development. In later times, the Āraṇyakas, too, like the Grāmaṇyavāsins, took greater interest in intellectual pursuits, and were even engaged in writing non-religious works.....By that time the difference between the Āraṇyakas and Grāmaṇyavāsins seem to have only in the name, and not in practice. The Āraṇyakas also appear to have been attracted

卡的僧團內部還依舊維持著有限的禪定傳統，但是此一傳統到了十九世紀末期，顯然已乏其活力而瀕於死亡(Bechert 1966)。在研究斯里蘭卡林棲僧眾的隱修蘭若之際—隱修蘭若的傳統與禪定修行之間的聯繫是至為密切的，卡瑞瑟斯發現：「當前錫蘭……在將近一百五十個左右的偏遠蘭若之中，除了極其少數的幾個例外，大體上都是在 1950 年之後才出現的。」(Carrithers 1983:11)再者，那些目前倖存的隱修中心，其中並沒有任何一座蘭若或庵堂擁有百年以上的歷史，而且多數蘭若或庵堂的開創者，直至 1970 年代也都還健在。從以上這些事實來看，多少可以讓我們知道林棲隱修的內觀運動，其歷史是相對年輕的。雖然有些學者暗示，在當代斯里蘭卡林棲比丘的傳統以及上溯到更早一次的十八世紀復興的傳統之間，可能存在若干連續性；但是，即便如此，那些學者也不得不承認，跟早期傳統相聯繫的禪定風格和今日流行於新興內觀運動裡的方法相比，兩者之間是涇渭分明而截然不同的。³⁵

轉到泰國方面來看，坦碧亞^{譯者注} 40 就曾經援引了一部極有

by the way of life of the Grāhavāsins.”

³⁵ 早先一次林棲隱修的復興是受到遠從暹羅來到斯里蘭卡傳授禪修的比丘們刺激而出現的。至於這些遠來的和尚所傳授的禪法，大體屬於觀想佛德圓滿乃至沉思佛身三十二相好之類的禪修方法。相關評述，參見以下二文：Gombrich 1971: 281-282 與 Tambiah 1984:58-59。

^{譯者注} 40 Stanley Jeyaraja Tambiah(1929-2014)，哈佛大學人類學名譽退休教授，出生於斯里蘭卡而又來自一個信奉基督教的泰米爾人家庭。其人學術事業與他獨特又複雜的身世與文化背景有些關係，這可從他對斯里蘭卡僧

可能是編寫於十八世紀中葉而名之為《密契者便覽》(*Manual of a Mystic*)的短小抄本^{譯者注 41}，並且暗示說：「有若干證據顯示，一個根深蒂固的禪定傳統……至少可以上溯到大城王朝時期^{譯者注 42}」(Tambiah 1984:70)但是，從另一方面來看，這部短小的論書在性質上也還是規範性的以及禮拜儀式性的，而且並無證據顯示，曾經有出家比丘精進不懈而成就了其間所列舉的那些

伽羅族與泰米爾族紛爭的宗教人類學暨政治人類學的研究中窺見一二：《被出賣的佛教？斯里蘭卡的宗教、政治與暴力》(*Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*, Chicago : University of Chicago Press, 1991)。至於其所著《佛教的林棲聖者與護身符祭儀：領神魅力、聖徒列傳、宗派主義與千禧佛教的一項研究》(*The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets: A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.)，則充分表現了他對東南亞佛教精湛的社會人類學暨文化人類學的研究。

^{譯者注 41} 這部抄錄於貝葉上的寫本，首尾都無題名，李斯·戴維斯校訂本出版之際則給予了《瑜伽行便覽》的題名(*The Yogāvacara's manual of Indian mysticism as practised by Buddhists*, PTS, 1896)。及至 1916 年，這部論書則由 F.L.Woodward (1871-1952)冠以“*Manual of a Mystic*”之名而譯為英文，並交由巴利聖典協會出版。根據李斯·戴維斯夫人的說法，本書雖屬藏外文獻，但書中所述及的禪修方法跟《清淨道論》以及若干巴利三藏也有若干可資對應之處，雖然彼此之間仍有某些差異存在。

^{譯者注 42} 大城王朝時期(Ayudhyā period, 1351-1767)，這個王朝是由拉瑪鐵菩提提(Ramathibodi)所建立的。該一王朝的統治策略結合了傣族的軍力、孟族與高棉族的行政以及華人的商業，因此大城王朝素以制度、稻作與貿易而維持其強盛國勢，及至十八世紀中期，因於緬甸的大舉入侵而亡。

「高妙境地」(the exalted stages; 見 Woodward 1970)。坦碧亞自己則把現代**本土性的**泰國禪定傳統追溯到阿姜曼尊者(Phra Acharn Mun, 1870-1949)，一位備受高度推崇的導師，很多人士甚至認為在修行果位上其人業已證得第四果位，也就是最後果位的阿羅漢(*arahat*)。³⁶雖然阿姜曼可能曾經受教於早先一代的導師們—尤其一位樑柏寺(Wat Liab)的阿姜索·堪塔西羅尊者^{譯者注 43}，但是阿姜曼發展出來的禪定技巧是藉由持續對身心進行觀想所組成的，而這種「內省式」(introspective)禪觀在很大程度上則是他個人自行創獲的。的確，其人的傳記就曾經暗示，和他同一時代的人物之中並沒有任何一位曾經對這種內省式禪觀感到興趣，而這種內省式禪觀在傳統上則是和「不淨觀」一類的「外緣式」(external)禪觀相互對舉的(Tambiah 1984: 84)^{譯者注 44}。阿姜曼尊者門下的一位高徒阿姜查·蘇巴多^{譯者注 45}，一

³⁶ 其人傳記，請見 Phra Acharn Maha Boowa Hyanasampanno 1976 以及 Tambiah 1984:81-110。

^{譯者注 43} Phra Acharn Sao Kantasilo(1859-1941)，相傳阿姜索尊者與其高徒阿姜曼共同創建了泰國二十世紀林棲隱修傳統。此外，阿姜索尊者也堪稱是一位真正落實林棲隱修的實踐者，這一點可以從其一生未曾留下任何文字性教說而見其端倪。至於有關阿姜索尊者教學的若干鱗爪，則賴於其門弟阿姜普·譚尼育尊者(Phra Acharn Phut Thaniyo, 1921-1999)的回憶而有幸睹見其法音於一隅。

^{譯者注 44} 「不淨觀」(S. *aśubhā-smṛti*; P. *asubhānupassin*)經常也被稱作「厭作意」(S. **pratikkūla-manasikāra*; P. *paṭikkūla-manasikāra*)。此類禪觀往往是藉由觀想屍身之漸次敗壞而對治人身的各種貪欲與執著。北傳《法句經·惟念品》初頌：「出息入息念，具滿諦思惟，從初竟通利，按如佛所說。」

直負責培訓大批的西方學生，其中便包括了幾位日後在西方世界成為內觀導師的人士。³⁷

儘管阿姜曼在泰國始終有其影響力，但是今日泰國絕大多數的內觀修行者卻都追隨從緬甸展轉傳過來的另外一種修行方式。至於當代緬甸人士相當關注的禪修方式，其傳統經常都被追溯到雷迪尊者(Ledi Sayādaw; Saya Dala Thet, 1846-1923)，

(T4.561a18-19)漢譯《出曜經》在疏釋前開偈頌時，則把「數息觀」(或稱「安般念」: S. *ānāpāna-smṛti*; P. *ānāpāna-sati*)與「不淨觀」視作修行者的「二甘露門」(T4.698b9-10)儘管如此，依《大毘婆沙論》卷二十六:「以持息念，唯內道起，不共外道，由此速能引四念住，是故說。若不淨觀，外道亦起，不能速疾引四念住，是故不說。」(T27.134c12-15)以上這段文獻則清楚表明「不淨觀」實非佛門專有，而「安般念」才是佛教不共外道的修持法門。

譯者注⁴⁵ Acharn Chā Subhaddo (1918-1992)，阿姜查·蘇巴多尊者生前堪稱泰國當代最具影響力的比丘之一，也是泰國佛教近代公認的一位阿羅漢。1977年至1981年之間，尊者曾經周游英國、美國以及加拿大各地，一面參訪而一面教學。有關其人一生的簡傳與教說，請見新兩編譯群編譯《當代南傳佛教大師》第四章(頁93-121)。台北：圓明出版社，1997)。

³⁷ 這些西方人士之中便包括了《當代南傳佛教大師》一書(*Living Buddhist Masters*, Santa Cruz: Unity Press, 1977)的作者 Jack Kornfield(現年74歲，他曾追隨阿姜查尊者出家，其後還俗並取得臨床心理學博士學位)。至於另一位著名的西方高徒，就是阿姜蘇美多(Acharn Sumedho, 現年85歲)，他在英格蘭的漢普郡籌建了「威瑟斯特林棲道場」(Chithurst Forest Monastery)。此外，阿姜查還在特別為了培訓外籍學生而設立的林棲別院之中，從事於林棲道場日常生活的詳細講解。有關阿姜查的這一類活動，還請參見 Ward 1990。

其人則是一位學識淵博的比丘，撰有不下七十部有關巴利佛教的論著。³⁸雷迪尊者並以鼓勵在家人士研習佛教而著稱，他在緬甸全境建立了許多中心，並且在這些中心裡面，在家信徒與僧眾之間都可以研習阿毘達磨並修習禪定。有一些當代緬甸的在家禪修運動都逕自宣稱其傳承是來自於雷迪尊者，其中特別是由一位在家人士烏巴慶(U Ba Khin)所建立的傳統，尤為如此。

39

儘管如此，目前業已證實是最具影響力的方法，也就是所謂的「新緬甸方法」(New Burmese Method)，顯然是來自烏那爛陀(U Nārada, 1869-1954)所創獲的，這位比丘通常也被稱作明貢尊者(Mingun Jetavana Sayādaw)。明貢尊者從他自身對《念

³⁸ 有關其人一生事略以及八種佛教教義手冊的英文翻譯，可以在 Ledi Sayādaw 1965 見到。

³⁹ Saya Gyi U Ba Khin(1899-1971)，烏巴慶曾經在戰後緬甸脫離英國殖民統治而宣告獨立的吳努(U Nu, 1907-1995)政府中出任要職，而在此之前他就已經投身於雷迪尊者的在家高徒烏鐵吉(Saya Thet Gyi, 1873-1946)門下，修習禪定。終其一生經歷，烏巴慶顯然實驗過各種不同的禪修技術，而這一切技法主要都聚焦在對身體的根識感受上面。1952 年，他在仰光郊區成立了一個小型的禪修中心，並在該處培訓緬甸在家信眾以及外國人士。由於烏巴慶若干外籍學生的影響力，而使得他的禪定技術在西方世界的知名程度遠遠超過了他在緬甸當地所享有的聲望。這一群外籍弟子之中，尤以葛印卡(Satya Narayan Goenka, 1924-2013)最為活躍，他在印度、美國以及澳洲陸續建立了禪修中心，並且在世界各地引領在家人士避靜隱修。有關烏巴慶與葛印卡其人的事略，以及對他們師徒二人禪修技法的描述，請見 King 1980:125-132、Nottingham 1960 以及 Sole-Leris 1986:136-153。

處經》(*Satipaṭṭhāna-sutta*)的研究中逐步發展出了自己的禪修方法，而這種方法同時也是緣於他在實皆山(Sagaing)巧遇一位比丘，並且在這位比丘的囑咐下所著手進行的。「〔明貢尊者〕從他自身的體驗之中發展出了修行的原則與細節，而這些修行的原則與細節最終也形成了追隨這位尊者的那些及門弟子與再傳弟子的修行準則。」(Nyanaponika 1970:86)

在明貢尊者弟子群裡名聲最為響亮的重要人物，當屬梭巴那大長老(Bhadanta Sobhana Mahathera)，而其別號馬哈希尊者(Mahāsī Sayādaw 1904-1982)則更為世人所熟知。作為新近獨立的緬甸政府親佛教政策的一環，1949年由時任總理的烏努出面敦請馬哈希前往仰光，負責管理「禪修中心」(Thathana Yeiktha)，而這是一座由新政府資助並對在家人士開放的禪修中心(Mahāsī Sayādaw 1971)。馬哈希在這座禪修中心裡所倡導的這項禪修技術，事實證明取得了巨大成功；截至1973年，大約有一萬五千名學生據說已經在這個中心受到培訓(Sole-Leris 1986:129)。馬哈希的弟子們從此而後便在南亞、東南亞、歐洲與美洲各地散播其師尊的禪修方法；並且，時至今日，西方人士一旦談及內觀，他們通常就是指經由馬哈希加以普及化的這種特殊的修行風格。

此處沒有必要詳述馬哈希的方法—如今在英語讀物之中便可以得到不少相關的描述以及第一人稱口吻的諸多記錄。⁴⁰基於我們的目的，在此需要提及的，僅僅是馬哈希教義之中兩

⁴⁰ 譬如以下羅列的各篇文章裡都可以見到這類載記：Kornfield 1977:51-81、Mahāsī Sayādaw 1971、Nyanaponika 1970/1972 以及 Shattock 1972。

項最為顯著的特徵：第一，馬哈希方法宣稱可以為修行者提供直接進入內觀(亦即「現觀真實」)的門徑，而無需先行培訓在「專注」(*samatha*；止，音寫作「奢摩他」)方面的操練，或是在「靜慮」(*jhāna*；定，音寫作「禪那」)方面擁有進入高階境界的精湛技藝。這一點最為緊要，因為按照經典上的說法，佛教禪定的基礎在於「專注」的發展，而這是一項極其費事的浩大工程，並且需要歷經一段長期而艱苦的訓練過程。馬哈希當然會一口咬定，為了要在內觀過程中有所進境，聚其精而會其神的專注自是有其必要；但是，在他傳授的技法裡，要獲至成功所需要的專注程度，若是和傳統方式相比，實在是微不足道的。⁴¹再者，專注操練之際所必備的技能是可以在自身內觀修習的過程中獲得，從而也就排除了準備性專注操練的需要，隨此而下，也就可以縮短並簡化了修道的歷程。

至於馬哈希方法的第二項關鍵性特徵，那就是一種「速見

⁴¹ 採取馬哈希方法的修行者僅僅需要達到所謂「接近專住或鄰近專注」的境地 (access- or Neighbourhood-Concentrations, *upacāra-samādhi* ; Nyanaponika 1970:89)。譯者案：《清淨道論·說取業處品》：「安止定 (*appanā-samādhi*)前分的一境性為近行定(*upacāra-samādhi*)。」此處之「近行定」，即是《瑜伽師地論》卷三十所云之「近住」：「謂有苾芻令心內住、等住、安住、**近住**、調順、寂靜、最寂靜、專注一趣以及等持，如是名為九種心住。……云何近住？謂彼先應如是如是親近念住，由此念故，數數作意，內住其心，不令此心遠住於外，故名近住。」(T30.450c18-451a2)《瑜伽師地論》所云之「近住」，《雜阿含經》則譯作「局住心」：「若比丘、比丘尼坐，作如是住心、善住心、**局住心**、調伏心、止、觀、一心、等受，分別於法量度，修習、多修習，得斷諸使。」(T2.146c24-27)

成效」(quick results)的允諾：「達到目標並不會費時太久，有可能在一個月或二十天左右、乃至十五天之內便可達成；或者在偶一見之的場合當中，對於那些挑選出來的少數人士而言，甚至可以在七天之內便臻於卓越的圓滿境地。」(Mahāsī Sayādaw 1971:前言)馬哈希所說的「目標」，就是所謂的「涅槃體證」。涅槃的「初味」(the initial “taste”)表示了「預流」(*sotāpatti*)的獲致—朝向覺悟的四種果位裡的初果—而這便使得習禪者在相對短的時間當中，可以成為一個預定從「輪迴」(*samsāra*)而獲致解脫的「聖者」(*arya-puggala*)。涅槃能夠在一個月甚至更短的時間之內便可證得，這種宣稱的確相當引人注目，尤其是考慮到傳統論者普遍持有的一種觀點，亦即在當前的時代裡，任何人士要想成為一位「聖者」，那幾乎是不太可能的事情。成千上百的馬哈希追隨者被認為已經證得了覺悟的初果，而許多人士甚至還被認為業已獲至更高的果位。⁴²如同人們所料想到的一樣，在上座部世界的內部當中，這始終是有些爭議的，在下文裡我們將會再回到這個論題上來。

在當今斯里蘭卡境內，馬哈希尊者的方法大大受到修行者的廣泛遵循。⁴³儘管早在 1939 年，馬哈希的禪修技術似乎就已

⁴² 成為一名可以傳授其教法的「合格」教師，馬哈希似乎一直把「預流的獲致」視作一項充分而必要的條件。雖然獲致預流的許多人士既無時間也無意願擔任教師，而馬哈希弟子中卻有不少人士實際上在世界各地從事教學，這也恰恰說明了「馬哈希學派」裡的「預流」是多麼司空見慣！

⁴³ 還請留意，阿那格雷卡·達摩波羅(*Anagārika Dharmapāla*, 1864-1933)先前便在文本資料上嘗試去「復興」禪定。1892 年，在他偶然接觸《密契者便覽》一書之際，達摩波羅就開始使用這個文本並配合其它材料而著手形

經傳入該地，但是當時卻不見流行，一直要到 1955 年，在斯里蘭卡總理的敦請之下，三位緬甸籍比丘蒞臨該國之後，此一禪修方法才開始廣受歡迎。⁴⁴

馬哈希尊者給上座部世界所提供的，不僅僅只是一種簡單易學的禪定技術，他同時還提供了一種「都市禪修中心」的模式，而這種模式日後則成為了在一般世俗人士當中散播禪修的一帖催化劑。⁴⁵當然，不可以過分強調這種發展的重要性：傳統上，佛教徒認為禪修是一項有風險的事情，應該只能在適當的指導之下方可進行，也就是應該在僧團的界域之內。在現代時期之前，世俗人士實際上是沒有研修禪定的機會；的確，如同個人前文已經強調過的，禪修即使是在僧團之間也很少進行。然而，在「新教佛教」的新興氛圍之下，那些卓越的禪定大師們卻急於為世俗的在家修行者提供禪修技能。他們架設了「避靜隱修中心」的網路，並以他們的弟子充當工作人員。在這些避靜隱修中心裡，在家人士與外國遊客都能和具有正式僧侶身

構他自己的禪定體系，接著他便將這項禪定系統在他的世俗追隨者當中廣為散播。以上參見 Carrithers 1983:240 以及 Gombrich and Obeyesekere 1988:237-238。

⁴⁴ 斯里蘭卡禪定復興的相關記述，尤可見於下列諸文：Gombrich 1983、Carrithers 1983:222-246 以及 Gombrich and Obeyesekere 1988:238。

⁴⁵ 斯里蘭卡境內顯眼的馬哈希中心之一，1956 年在 Kanduboda 開幕，提供英語以及僧伽羅語的禪修班，並且禪修活動也對外籍人士開放(以上參見 Gombrich and Obeyesekere 1988:238)。

份的出家眾一道修習內觀。⁴⁶為了競爭，甚至那些更具傳統傾向的寺院也不得不經常為那些在家施主們提供禪修班的課程 (Bond 1988:173)。貢布里希與歐貝耶塞克瑞認為在家人士當中的禪定傳播，是「自二戰以來，斯里蘭卡佛教(當然也包括其他上座部國家)所歷經的最為巨大的單一性變化。」⁴⁷

還請特別留意，諸如佛教「禪修中心」之類的構想，在二十世紀之前壓根兒就沒有人曾經想過這種事情。貢布里希表示，在斯里蘭卡當地用以指稱這一類設施的用語—*bhāvanā madhyasthāna*—其實是在二戰之後才被人們給發明出來的，並且起初是用來當作英文短語“meditation center”(禪修中心)的梵文對等譯詞而被採用的。「這種語言上的細節反映出了一個文化上的趨勢：禪修中心之類的機構是一種舶來的進口貨色，並且在很大程度上，是由於……西方的影響。」(Gombrich 1983:20)這種在家人士修行的不斷蔓延又進而引生了佛教歷史裡一個嶄新觀念的出現，也就是「每位佛教徒都應該在今生之中去追求其自身的解脫，並且這一句話進而也就意味著他必須去修習禪定。」(Gombrich 1983:21)

禪定的「非聖職化」或是「在家化」(laicization)，這種情

⁴⁶ 前文裡個人僅只述及少數幾位當代教師，但是讀者應當謹記，在緬甸、泰國與斯里蘭卡等地還有許多著名教師在活動，他們之中有不少人士都在傳播自家的獨門技術，而這些技術多半是根據他們的修持與經典知識而來的設計。的確有許多這樣的老師，包括緬甸的孫倫尊者(Sunlun Sayādaw, 1878-1952)與泰國的阿姜佛使(Achaan Buddhādāsa, 1906-1993)，兩人都有大批的追隨者。

⁴⁷ 參見 Gombrich and Obeyesekere 1988:237，另見 Swearer 1970。

況的發展一方面鼓動而同時又支援了佛教改革者反對教權的各種情緒—這些情緒在相當程度上是汲取自英國行政官員與基督教傳教士的小集團之間，這些人員在殖民時期裡負責監督當地的教育。僧侶之類的神職人員不再被視作擁有佛法教義獨家買斷式的特權。透過歐洲學者的長期努力，對於在家信眾而言，巴利聖典已經有了可資利用的英文譯本問世。當在家信眾轉而向世俗學者乃至外籍教師求教有關經典文本的解釋之際，他們自然而然就會對傳統僧侶們的宣教佈道感到興趣缺缺了。⁴⁸除此而外，配合禪定教導以都市場館為中心的不斷蔓延，以及以下這種信念的廣泛傳播：在家禪修者也可以循例而達致佛教修道次第中的高妙果位；在這種局面之下，在家信眾當然就不會再屈就於僧侶之下而視他們為精神導師了。佛陀的智慧—的確，佛陀那種會令人感到解脫的體證(*the liberating experience of the Buddha*)—可以提供給世間上的所有人士一道來分享。

透過把佛教的本質描繪成是一種「體驗」，世俗的在家人士便可就此而順利將教義上的權威從僧侶身上給奪取過來。正

⁴⁸ 參見 Bond 1988:183。另外，貢布里希與歐貝耶塞克瑞的文章注意到：「以僧伽羅語刷印的報章與書籍，尤其是在學校裡的教科書裡面，大量取用了東方學學者出之以英語的佛教觀點。」(Gombrich and Obeyesekere 1988:448) 前揭龐德教授的論文也同樣注意到：「僧伽羅族的佛教徒接納這些外籍教師以及他們的想法，簡直就和他們稍早時候接納奧爾科特上校(Colonel Henry Steel Olcott；譯者案：此人是首位正式改宗佛教的歐美人士)的方式如出一轍，並且也是基於同樣的理由：因為外籍人士擁護佛教本身的傳統，提升其可信度並增強了人們對此一傳統的賞識。」(Bond 1988:191)

統性的保證不再嚴格依附於寺院戒律(*vinaya*)，而此類保證卻可以來自禪定果位的親身體證—涅槃。至於在經典的詮釋上，那些很少或是完全沒有受過這一方面正規訓練的禪修指導員，卻任意武斷佛典經文的意義，或是根本排斥經典學習上的需要。隨著禪定體驗的高舉，阿毘達磨深奧費解的經院哲學就被這些人士解釋成是通過禪定內觀，而獲致的一種對世界非比尋常的經驗分析。按照這種情況，人們也無需再去瀏覽卷帙浩繁的阿毘達磨論書並熟諳其間的內容，並且有一些民間流傳的故事，其中的情節就訴說了先前沒有受過教義訓練的文盲修行者，在通過禪修而成就其阿羅漢果位之後，卻可以針對學問僧與學者們提問有關教義費解之處的問題而正確無誤的給予回答。⁴⁹

當禪修變得越發的「在家化」，並且重點逐漸落在通過禪修所獲致的一系列超凡體驗上面；如此一來，禪定的意識形態也就出現了戲劇性的變革。「禪定」在傳統上一直是由重演佛陀的精神奮進而組成，並且這種重演則是遵循禪定典禮上的儀式性朗誦而來。對於這種儀式上的操練而言，其例行性的不斷演出，為的就是要獲致功德並招致更幸運的來生。配合上座部改革的「新教」意識形態而來的內觀復興，它則帶有把禪定予以理性化的效應；如今，禪定不是被設想成儀式上的佛格例示，

⁴⁹ 諸如此類的一個案例，就是孫倫尊者(原名毛喬定, 1878-1952)。有關其人的載記，請見 Kornfield 1977:85 以及 King 1980:138。譯者案：據說孫倫尊者原初是因為怖畏死亡而開始精進禪修，並且是在四十四歲其人證得「不還果位」(*anāgāmi-phala*)之後，才告出家的(以上參見溫宗堃〈當代緬甸內觀修行傳統的興起與巴利學界對於「乾觀者」的評論〉，《普門學報》第 27 期，2005 年，頁 9，注 37)。

也不把它視為積累功德的手段，而是把它看成一種「心靈鍛煉」(mental discipline)，意在引發一種特殊的轉換性體驗。配合了都市禪修中心裡面中產階級施主的西化價值觀，禪定的理性化自然而然就會導致傳統解脫目標——中止生死輪迴——重要性的降低。取而代之的，我們更發現了一種對禪定世俗利益的遞增性強調：內觀據說可以促進身心健康，舒緩壓力，有助於人們更有效地處理家庭與事業的關係等等，不一而足。這代表了世俗與超世俗目標之間傳統差別的最終解體，而這種差別原先是充作領受在家信眾供養的僧伽組織合法化之用的。⁵⁰

後明治時代的日本在家禪與東南亞的內觀復興之間，其相似性固然相當引人注目，但是或許還不致於令人感到太過意外。實際上，類似的運動也已經改變了佛教在朝鮮與越南的面貌。⁵¹在每個情況裡，受到西方價值觀排山倒海的強壓而引生的威

⁵⁰ 有關評論，請見 Gombrich and Obeyesekere 1988:237/273。

⁵¹ 有關十九世紀朝鮮僧團改革的討論，參見 Buswell 1992:25-30。受到日本「新佛教」以及反殖民主義(反日)情緒刺激之下所產生的朝鮮佛教改革，是由諸如僧人韓龍雲(1879-1944)之流的知識份子所主導的。巴斯威爾注意到韓龍雲的改革版本同時受到兩個方面的深刻影響，其一是來自他個人對西方思想的研究，其二是來自其人國外旅行的經歷。就像他明治時代的對應人物一樣，韓龍雲見到了他那個時代朝鮮佛教傳統的「墮落」，並且他「呼籲朝鮮佛教在從亞洲精神文化汲取其源頭活水之際，還是要沿著他稱之為現代的與科學的路線來發展。」(Buswell 1992:26)至於越南方面的改革情況，尤可見之於 Heinz Bechert and Vu Duy-Tu 的相關評述(1976:190-193)。一行禪師堪稱是西方世界最為知名的越南佛教導師，他同樣也提出了略帶「新教化的」(Protestantized)佛教。他是一位西貢·萬

脅感，促使了亞洲知識份子重新回返其自身的文化遺產，以便肯定並提升他們本土性的精神傳統。在此同時，這些「本土性的」傳統則被重新加以組構，以便於挪用西方世界那些可以察覺到的力量。各種改革運動所採用的形式，都傾向於重申歐洲啟蒙運動時代裡，砸毀聖像、反體制、反教權，乃至反儀式的策略。如同改革者會去講的，「真正的」佛教不是到垂死的體制與空洞的儀式，乃至塵封多時的經卷裡去尋找，而是要在鮮活的體驗中去親證。並且，被恰當理解的佛教根本就不是一種宗教，而是一種精神技術，它提供了洞見解脫的方法以及個人轉化的手段。通過把佛教的本質描繪成一種非論證性的精神體驗，佛教護教者便超越了世俗批判的界域而有效地給他們自身的傳統加以定位。

體驗的政治學

行佛教大學的宗教學者，活躍於越南和平運動的推展，1966年結束了西方世界的一場巡迴講演之後，他卻被自己的國家禁止再行入境了。1964年，越南社會運動的 Tiep Hien 教團開始發展(在越南語中，Tiep Hien 有「互即互入」之義)，而他也是這個組織的締造者之一。還請注意，這個教團十四條教誡的第一條便是：「不可對任何教條、理論或意識形態，包括佛教在內，存有偶像崇拜的念頭或是被這些東西給所束縛住。佛教思想體系應該是指引性的方便而不是絕對真理。」(Vajradhatu Sun Dec. 1985-Jan. 1986:2)此外，其第七條教誡：「不可讓自己迷失在散亂與周遭環境中，務必修持「數息」(concentration on breathing)，以便獲致身心安泰，務必修持「正定」(mindfulness meditation)，以提升定力與智慧。」則被認為是 Tiep Hien 教團教誡的「核心」所在。

基於需要展示佛教在體驗修辭上的「行事方法」(performative approach)^{譯者注 46}，個人已經證明了佛教內部對禪定體驗的強調很可能有其新近的來源；質而言之，這類對體驗的強調，有一部份是受到西方範型啟發而出現的一種二十世紀改革下的產物。當然，以下的這種可能情況也並未予以排除，也就是在過往的時代當中，至少曾經出現過若干修行僧人，他們事實上體驗到了我們歸之為「意識境界改變」(altered states of consciousness)、「轉換性內觀」(transformative insights)、「密契體證」(mystical experience)，或是在寺院修行過程之中諸如此類的情況(想當然耳，對於「頭陀行者」來說—林棲比丘傳統當中的苦行者—這些情況可能是最為逼真的)。除此而外，看起來似乎也有大量證據可以顯示，在那些參與內觀復興的人士之間，

譯者注 46 此處若把佛教的「體驗修辭」(the rhetoric of experience)視作一種「言語行為」(speech act)，依奧斯汀(J.L.Austin, 1911-1960)《如何以言行事》(*How to do Things with Words*, Oxford: Oxford University Press, 1962)的觀點來看，這種體驗修辭的言語行為可以是一種「記述話語」(constative utterance)，也可以是一種「行事話語」(performative utterance)。此中前者，是「關乎真假」的直敘語句，它們是用以陳述事實或描寫事態的。至於後者，它們雖然也具有直敘語句的語法結構，但是卻未必履行其描寫或陳述功能，但是卻有其語境上「適當與否」的問題。奧斯汀認為，這一類言語行為的首要功能，就是拿話語來做事情(以上見奧斯汀前揭書，頁6及其隨頁注2)。從沙夫此文批判那些把佛教的「體驗修辭」視為一種「現象學描述」的觀點，乃至此處使用「行事方法」(performative approach)一語來看，沙夫顯然是把佛教的「體驗修辭」視為一種具有「行事話語」風格的言語行為。

或是在三寶教團一派裡受到禪教師培訓的人士當中，有些人士的確體驗到了**某些東西**，而他們慣於把**這一類東西**稱之為「預流」(*sotāpatti*)、「靜慮」(*jhāna*)、或是「覺悟」(*satori*)。就這一方面來講，個人還是可以勉強承認並且也能稍做讓步。的確，自身若是受制於一種佛教禪修避靜的嚴苛處境——這可能需要一天長達十四小時以上，在一種難以忍受的結跏趺坐姿勢下而進行禪坐，並且往往是處於一個完全沒有聲光的地下室隔間禪房之中——在如此難堪的境遇之下，這些人士如果還**不曾**歷經若干非比尋常乃至潛在的轉換性體驗，那才真是會讓人驚訝不已了。

依本人的觀點來看，對於在佛教經院文獻裡可以找得到的有關禪定境界的精心論述而言，這些個體化的私人情節實在無法構成其參照點。換句話說，諸如「入定」(*samatha*)、「內觀」(*vipassanā*)、「預流」(*sotāpatti*)、乃至「開悟」(*satori*)之類的術語，並不切合其實際狀況，因為這些術語都是用以指涉佛教修行者所共享而有其明確區別的「體證」。更確切地說，這些術語的意義必須在佛教禪定付諸實踐之下的「論爭」與「意識形態」的脈絡當中去尋求理解。再度強調一次，最強而有力的論據並不是來自「理論上的」，反而是來自「人種誌的」。

當前歸在「內觀」名目下的多數修習，往往宣稱其修習方法是基於兩部《念處經》(*Satipaṭṭhāna-sutta*)⁵²，通常也都結合了《清淨道論》一併使用。然而，《念處經》本身就存在著成堆有待商榷的語文學問題，這就使得這部經典在解釋上容許其

⁵² 亦即 *Dīgha-nikāya* 22 與 *Majjhima-nikāya* 10。

解釋者可以「方便通經」而從寬處理。^{譯者注 47} 順此而下，一旦面臨這部經典實際運用的場合，在各種當代內觀教師裡，他們之間的意見便相當紛歧。內觀修習的目的在於發展「正念」(*sati*)，儘管所有內觀教師在這一點上都欣然同意；然而，對於「正念」的確切意義所指為何？乃至培養這種「正念」最有其效益的程序究竟何在？在這些問題上則是眾說紛紜，彼此之間往往都有諸多不同的意見。

在有關禪修技術的種種爭論當中，經常都會使用到「奢摩他」(*samatha*，止)與「毘鉢舍那」(*vipassanā*，觀)之間至關重要的教義學區別。一般相信，幾乎所有佛教與非佛教的禪定技術以及禪修體證，全都可以按照這種廣泛的框架而予以分類。

^{譯者注 47} 沙夫原話作：「然而，《念處經》引起了一堆使它可以適用於廣泛解釋的語文學疑難問題。」至於我們譯文裡「方便通經」一語，則是套用澄觀《貞元新譯華嚴經疏》卷二之說，亦即所謂：「漸頓不同，今當略說。謂說漸者，則看心修淨，方便通經。」(X5.64b2-3)事實上，就漢地佛教的解經學而言，隨著禪宗的崛起，在經典觀方面，經師與禪師之間的對立也日趨緊張。此中前者，往往有把經典予以「神聖化」或「權威化」的傾向。但是，依照禪師們的看法，則以為經典乃是「工具性的」而非「真理性的」，是「實踐指向的」而非「認識指向的」。在這種情況下，禪師們的「引經據典」往往不在於「依文解義」而是「依義解文」，甚至是「斷章取義」的。換句話說，禪師們的「方便通經」其實經常都充斥著 B.Faure 所謂「行事話語」的風格(以上詳見龔雋前揭書第五章「中國禪宗歷史上的『方便通經』」)。本文的譯者認為以上這種昔日漢地禪門中所出現的「方便通經」情況，似乎也同樣出現在東南亞以在家眾為中心的內觀禪修道場之中。

的確，“*samatha*”(止)與“*vipassanā*”(觀)這兩個名目已經被若干西方學者予以挪用了，這些學者之間對於「禪定」與「密契境界」的一種普遍現象學以及類型學特別有其興致。其中有不少學者業已採用這兩個名目並嘗試對非佛教的現象進行解析與分類，譬如把“*samatha*”(止)聯繫到「入神」(*enstasis*)上去，而把“*vipassanā*”(觀)聯繫到「出神」(*ecstasis*)上去，並且希望藉此而推導出一個特定的「宗教操訓」(*religious discipline*)與其「心理影響」(*psychological consequences*)之間的某種因果關係。⁵³

對於「止觀區別」(*samatha-vipassanā distinction*)的當代使

⁵³ 西方學者的挪用，以下諸文都有所見：Goleman 1977、Kohn 1987:65-73/1989:193-195、Ornstein 1972、Shapiro 1984:6 以及 Walsh 1984/1993。**譯者案**：照黃懷秋〈依里亞德的儀式理論—兼論其與基督信仰的異與同〉一文所述，依里亞德(Mircea Eliade, 1907-1986)可能就是西方挪用的始作俑者。黃氏前揭文引述該一學者在《瑜伽：不死和自由》(*Yoga: Immortality and Freedom*, New York: Pantheon Books, 1964。**譯者案**：該書法文初版1933年業已問世)一書的觀點而說：「討論印度人藉著瑜伽的修習，修練自己的『小宇宙』，讓她效法大宇宙的循環，瑜伽的目標是重生，進入『不受條件限制的存有模式』(*rebirth to a non-conditioned mode of being*)，亦即非歷史的、非時間的、靜態的不變模式。這一個境界稱為『三摩地』(*samādhi*)，依里亞德把它比諸中古神秘大師的宗教經驗，並以『入神』(*enstasis*)來翻譯之。」(文見《輔仁宗教研究》第21期，2010年，頁95)再者，黃氏前揭文同一脈絡的隨頁注，則對「入神」與「出神」而提出如下解說：「二者嚴格上是可以區分的：入神，原意為站在裡面(*standing-within*)；出神，又譯為「神魂超拔」，則是站在外面(*standing-outside-of*)。前者較用於內修上的人神合一，後者則較常用於人對超越力量的意識。」(黃氏前揭文，頁95，隨頁注32)

用，是否符合佛教聖典當中找到的那種規範性模型，此處並不是處理這項問題的適當場合。事實上，那些規範性載記本身便有其重大的差異存乎其間：譬如有關「初禪」的描述，端在於其所依典據是出自於巴利五部、阿毘達磨，或是覺音著作，便有其描述上的不同。⁵⁴ 僅此一點，就該使得把聖典的「程式化表述」(formulations)讀成禪定境界的「實例性描述」(ostensive descriptions)的那些人士，知所躊躇而多加考慮了。

我們此處更急於關切的，乃是這些語詞被當代禪教師們運用的方式，而這一群禪教師都被推定已經「品嚐到了」佛教禪定的「諸種果實」。儘管當代內觀大師在指導其各自門弟之際，總是會運用若干不同的技術；然而，人們還是會去設想，一旦面臨禪定「現象學」的場合，這些大師們總該操持一種共通的語言吧！在經驗老道的禪修者之間，對於某個特定禪定境界的

⁵⁴ 相關討論，以下諸文都可見到：Bronkhorst 1986、Bucknell 1993、Cousins 1973、Griffiths 1983b 以及 Stuart-Fox 1989。此外，有關“*jhāna*”(禪那、靜慮)一詞意義的經典紛歧問題，有證據顯示當代對“*vipassanā*”(毘鉢舍那、觀)一詞的使用，相對於聖典標準來說，可謂大相逕庭而互異其趣。雖然「近行定」在傳統上被視作培育「毘鉢舍那」的先決條件(Cousins 1973:123)，但是對於「內觀修行」(*vipassanā practice*)而言，明顯還是有一種「分析性」成分在其間：它涉及了對佛教核心教義—諸如「無常」或「無我」—的調控性反思(或是追憶)。這種有著更多「非直覺性」或「論證性」(discursive)成素的「毘鉢舍那」修持，卻在若干以「內觀」為其名目的當代禪修技術當中付之闕如，從而使得這一類「毘鉢舍那」修持更接近傳統上歸為「奢摩他」一類的修持。內觀運動的若干亞洲評論者業已指出了以上的這一點(詳下)。

名稱是有其廣泛共識的，這種論調似乎就暗示了一種現象上「所指之物」(phenomenal referent)的存在，即便這些人士對於如何以最佳方式而去成就這樣一種境界，彼此意見往往相左。

55

事實上，這些大師們對特定修行的名稱，乃至如何妥當鑑識據說可以從這樣一種特定修行而成就的禪定境界，彼此之間

⁵⁵ Roderick Bucknell(澳洲昆士蘭大學·歷史哲學研究學院助教授，除涉獵禪修理論與實踐的研究之外，尤精於漢巴阿舍的文獻學對勘)，在他新近一篇討論“*jhāna*”的論文裡宣稱，人種誌的證據指出的就是這樣一種共識，並且這種共識構成了對覺音載記的經驗證據：「能夠極其容易而加以確認的是，覺音的載記，大體上可以準確地視作一種對禪定修持的描述。許多從事禪修的人士，尤其是在東南亞的佛教國度裡，他們都例行性地體驗到了覺音所描述的禪定之諸境界。」(Bucknell 1993:388)然而，Bucknell馬上接著就承認：「這樣的禪修者連同他們的指導老師不一定就會使用覺音尊者的術語系統，但是這些人士所描述的好些個禪定境界卻可以毫不困難的加以識別，並且可以很容易的便和覺音的載記相互關聯在一塊。」(ibid.)支持前揭這種引人注目的主張，據稱其間的主要證據則是出自一系列與禪師之間的對談，而該一禪師是來自曼谷的 Chao Khun Rajasiddhimuni (ibid.:n.28)。Bucknell 對於上座部禪定演練的經驗基礎，信心滿滿而認為：「研究人員希望調查的第一手資料，可以靠自己親身投入密集禪定而得到。這樣的親身實驗可望支持以下這種主張：所有禪修者，只要他們從事既夠密集而又夠堅決的修持，並在一個適宜的環境下而又有足夠的引導加以配合，質而言之，也同樣能夠歷經禪定修行境界由初禪而上的那種次第果位。」(ibid.:388-389)如同下文我們將會見到的，東南亞的禪教師之間對於特定禪定境界的名稱與鑑識，事實上並不存在任何協議或是有其一致性的見解。的確，在精於禪修者之間，對於誰可以提供「足夠的引導」，彼此你爭我奪，而這個問題本身就是一項不斷引人爭論的話題。

不但完全缺乏共識，甚至還始終是他們僵持不下而經常有其激烈爭執的話題所在。其實在內觀教師當中，也只有在一個地方，他們的意見是會彼此一致的，那就是認為“*vipassanā*”(觀)比“*samatha*”(止)來得卓越，因為唯獨前者才可以導向解脫。如此一來，競爭對手所宣傳的技術與體證往往就被視作“*samatha*”，而自家的修行方式則總被聲稱是“*vipassanā*”。

前開這種論調格外引人注目，因為無形之中某些傳統總會引領人們去相信，在“*samatha*”與“*vipassanā*”之間存在著一道鴻溝而將二者給區隔開來。^{譯者注 48} 依照經典上的文獻資料來看，“*samatha*”(止)的目標，就是四項「帶有物質性的專注」(四禪，*cattāri-jjhānāni*)的一個遞升系列，以及四(或五)個「不帶有物質性的專注」(四無色定，*catasso arūpa-samāpattiyo*)的深入系列。^{譯者注 49} 這種「四禪」或「八定」一類的境界，則被認為和

^{譯者注 48} 依照澳洲學者 Edward Crangle 在其 1994 年學位論文中的觀點，則主張「禪那」是「解脫」的必備條件：「在佛教禪修的脈絡中，解脫包含智慧(*prajñā*)與不同程度的禪那之結合。」除此而外，Edward Crangle 更認為：「早期巴利經典並沒有如當代禪修者所主張的那樣，將止的修行與觀的修行截然分開。」(以上引自溫宗堃 2005:20)

^{譯者注 49} 沙夫之文原作：‘four “material absorptions”(or “trances,” *rūpa-jjhāna*)’。從文脈上來看，此處所謂“four material absorptions”當指「四禪」或「四種法」(*catukkanaya*)而言，文中把“*jjhāna*”理解作“trances”(出神)，也無問題。但是，文中所附巴利語“*rūpa-jjhāna*”(有色定)，或恐未見妥貼。一般而言，巴利聖典在談論「四禪」的脈絡當中，多半是採“*cattāri-jjhānāni*”，而在言及所謂「色定」或「有色定」的場合裡，則是使用“*rūpa-samāpatti*”(色界等持)，而罕見有採“*rūpa-jjhāna*”表之者。同樣地，就「四無色定」來

通過“*vipassanā*”(觀)而獲致的境界—亦即由「預流」、「一來」、「不還」而至「阿羅漢」，漸次臻於圓滿覺悟的四種「聖道」(*ariya-magga*)—有其截然不同的解脫學上的順序(*soteriological order*)。有人或許會認為，既然「定」(*jhāna*)與「聖道」之間在解脫學上的後續影響有其明顯分歧，則其各自境界在現象學的基礎上想必也會很容易加以區分。然而，在這一方面，彼此之間似乎還是沒有達成一致性的見解。在當前還在活動的傳統裡，諸如此類的詞彙往往都被對手用來污蔑敵方教師們的教義：那些禪定大師們都已經曉得了，他們可以藉著宣稱敵對一方無知地把「靜慮式專注」(*jhānic absorption*)—誤作「預流」(*sotāpatti*)而嚴厲批評其對手。當然，這不過就是宣稱對手是在“*vipassanā*”的偽裝之下而教授“*samatha*”的一個變種而已。

個人此處的評論，在某種程度上是基於自身在南亞與東南亞地區的觀察以及跟那些內觀師生們之間的彼此對話。不用多說，這些教師們本身是被社會大眾期許為無私、慈悲與平和的模範人物，要他們在出版品裡批評其對手，他們當然是會有所遲疑的。但是，在這個看似無私、慈悲與平和的表層底下的激情偶爾還是會不經意地闖入公共領域當中。維摩羅比丘(*Vimalo Bhikkhu*)，是一位窮其多年歲月而在東南亞地區參學修道，並且曾經受過各種各樣老師指導的西方僧人。對於禪定境界的修辭如何在修行當中運作而言，他就是一個絕佳的例子：

有若干禪定流派宣稱，在修行過程當中所出現的某些體驗

說，巴利語是採“*catasso arūpa-samāpattiyo*”，而相當於「無色定」的巴利語也是“*arūpa-samāpatti*”(無色界等持)，至於以“*arūpa-jjhāna*”而表「無色定」者，或屬罕見。

就是獲致「預流」(*sotāpatti*)。這類經驗雖然經常是相當出色的禪定體驗，但是它們絕非與純正的預流體驗有所關係，而這種純正的預流體驗無異於洞見涅槃。另外一些內觀禪定流派則說，禪修者在其中喪失其意識的一種特定體驗才是對「預流」的體驗。這類經驗雖然可能也有其若干意義，但是真正的預流體驗則是與此截然不同的東西。考慮到這些有關「預流」的種種解釋，看起來情況確實如此，真正的〔預流〕體驗已經變得相當稀罕了……。佛陀曾經說過，一位預流者(*Sotāpanna*)來生不會墮入三惡趣，並且必定在七度生死當中體證完全解脫。由於前開這類人士，為了尋求安心，而把各種各樣的洞見以及非比尋常的體驗都想像成「預流」，並因此而造成了自我欺瞞的狀況(Vimalo n.d.:64)。

個人並不曉得維摩羅比丘心中可能思及的是哪一位或是哪幾位老師。由於總是過快認可預流體驗，有幾位老師已經遭到了批評，其中就包括了孫倫尊者、馬哈希尊者、烏巴慶以及他們各自的徒子徒孫們。由烏巴慶的禪修中心出版的一個手冊當中，我們就可以覽見這一類預流體驗究竟可以快捷到何種程度。在這個題名為《候選者(佛教徒與非佛教徒)的個人體驗》的小冊子當中⁵⁶，講述了一個歐洲商人的案例—A先生，他在烏巴慶的指導之下，僅僅費時兩天的訓練就獲致了所謂的「預流向」(*sotāpatti-paṭipannaka*)。並且，烏巴慶對他進行測試，要求他「立誓在五分鐘之後，悟入預流果位(*sotāpatti-phala*)。」

⁵⁶ 這本小冊子其中的若干部分則被複製在 King 1980:126-132。

(ibid.:130) A 先生成功完成了這項任務，隨即烏巴慶又再對他測試了一次，要求他試著在這個果位狀態裡留滯十五分鐘。只有在 A 先生表明他可以隨其心意而悟入「涅槃」的時候，烏巴慶才感到滿意，因為依照烏巴慶對《清淨道論》的解讀：「關於一個人是否已成為聖者的真正考驗，端在於其人是否具備如其所願而悟入果位的能力。」(ibid.:131)。當然，烏巴慶是知道這樣一種境界與「靜慮式專注」(*jhāna absorbtion*)極其相似，但是他卻向我們保證：「唯獨一個有經驗的教師才能區別這兩者。」(ibid.:132)

雖然維摩羅比丘婉拒以指名道姓的方式而去斥責那些混淆「非凡體驗」與「真正證悟」的人士，但是其他批評家就未必都像他一樣的人情練達而識得大體了。在斯里蘭卡，從 1950 年代晚期以降，也就是馬哈希方法首度開始風行之後，這種方法就一直都是各種書籍雜誌之類的刊物所熱切討論的話題，並且其中多少也都帶有若干惡意攻訐的成分。⁵⁷ 位於可倫坡的金剛蘭若(Vajirārāma)，駐錫其間而仍然堅持傳統的僧眾，諸如蘇摩與凱明達兩位長老^{譯者注 50}，乃至迦葉波長老(Kassapa Thera)都

⁵⁷ 這一方面尤其可以在《佛教攝益協會 1979》(Buddha Sāsana Nuggaha Organization, 1979)所彙整的文集裡見到。除此而外，有關這一方面的討論，以下諸文也都有所提及：Bond 1988:162-171、Carrithers 1983:240-243 以及 Gombrich and Obeyesekere 1988:454。

^{譯者注 50} Soma Thera(1898-1960)，漢譯傳本《解脫道論》的英譯者之一，1936 年他與凱明達(Kheminda)相偕出家，兩人曾師從明貢尊者學習念處修行。然而，在「禪那是否絕對必要」的問題上，其意見則與馬哈希正相背反。蘇摩尊者認為：「依照佛陀之教，亦即依巴利聖典中的佛說，對內觀修習

曾「嚴辭抨擊〔馬哈希的斯里蘭卡〕中心所傳授的非正統方法，不但威脅到正法並且還危及佛教體制以及教徒本身。」(Bond 1988:163)迦葉波長老在一本題為《守護正覺教法》(*Protection of the Sambuddha-sāsana*, 1957)的著作集裡發表了一系列的批評文章，抨擊馬哈希使用腹部而不是鼻尖作為「安那般那念」(*ānāpāna-sati*)的觀察焦點，而凱明達長老也反對這種方法，並且認為它是一種缺乏聖典認可的非法「捷徑」⁵⁸，他尤其還援引了經證來表明，「靜慮」(*jhāna*)與「入定」(*samādhi*)都要在「內觀修習」之前，就必須先行取得具體的修行成果。

馬哈希方法的辯護人士則辯稱，從他們自身對經典所堅持的解讀當中，確認出了一種直接修習內觀的修行者類別。他們

而言，修得初禪乃是不可或缺的。」(以上見氏撰“Contemplation in the Dhamma”，文收英譯本《解脫道論》附錄，頁 362)換言之，馬哈希的內觀傳統「略過禪那的修習方法」，或有背離巴利聖典之嫌。此外，太虛大師當年曾經力邀蘇摩與凱明達兩位尊者前往山西·襄垣(法顯家鄉)籌設一所巴利學院，但是當他們 1946 年抵達上海之際，卻迫於國共內戰而使此一計畫頓成泡影(以上見英譯本《解脫道論》所收凱明達尊者撰〈追悼蘇摩大長老〉，頁 xv)。

⁵⁸ 凱明達尊者認為這種逕抄小路的技術實與外道無異，因為它並未遵循傳統上由「戒、定、慧」(*sīla-samādhi-paññā*)三種修學所構成的「第三次道」(*three-stage path*)。凱明達的觀點首先是在《世界佛教》(*World Buddhism*)上刊出，其後部分內容則重收於《佛教攝益協會 1979》彙整的文集之中，其間並配合了馬哈希尊者若干傑出門弟的回辯。另外，凱明達的觀點也可見之於 Kheminda 1980。至於其他相關討論，則可見之於 Bond 1988:164-171。

並且還援引馬哈希指導下，某位瑜伽行者的體驗當作證據。此外，他們還影射那些誹謗他們的有心人士，「既然不甘滿足於僅有『止乘者』 (*samatha-yānika*) 修行方法的知識，卻又黽勉從事於『止之修習』 (*samatha-bhāvanā*)，直到獲得『靜慮』 (*jhāna*)、『神通』 (*abhiññā*) 與『聖者境地』 (*ariya-bhūmi*) 為止。」⁵⁹ 毫不令人意外，傳統論者的回應是在修道的範疇上，直接否認論敵已經領會了合法修道次第的那種宣稱。譬如迦葉波長老便認為，馬哈希方法的修習者「並未顯露出文本當中所述及的內心清淨、住一境性，乃至喜樂於此生焉的情況。」⁶⁰ 此外，有一些馬哈希方法的修習者，一般相信，由於他們採行了此一門派

⁵⁹ 參見《佛教攝益協會 1979》：35。另外，還請留意以下說法：「馬哈希尊者，其人不僅在錫蘭注釋方面有其雄厚學養可資憑藉，而且在瑜伽行者的實際體證方面也有其足夠實例以為依據，他出於善意而撰寫了前揭有關佛教禪定的論著。」(ibid.:29-30) 譯者案：文中所云之「止乘者」(*samatha-yānika*)，或譯作「止行者」)，此一名目是相對所謂「乾觀者」(*sukkah-vipassaka*) 或「純觀乘者」(*suddha-vipassanā-yānika*) 而言。根據溫宗堃 2005:2-3，此中前者，於持戒清淨後，先行「止之修習」，待證得「安止定」(*appanā-samādhi*) 之後，透過觀察「與所證之定相應的名、色法之無常、苦、無我」，而修習內觀 (*vipassanā*)。至於後者，則在持戒清淨後，未證色界禪那 (亦即「四禪」)，便直接觀察五蘊身心現象的無常、苦、無我，而修習內觀。再者，這種「純觀乘者」，即是馬哈希方法的辯護者所辯稱的，他們從經典解讀當中所確認出來的一種直接修習內觀的修行者類別。

⁶⁰ Kassapa 1957:12，此處轉引自 Bond 1988:170。譯者案：依照溫宗堃 2005:15&n.70 轉引 Bond 1992:163-164 的說法，迦葉波尊者曾經批評馬哈希「觀察腹部起伏」的修行方法，並且認為這種方法不是上座部正統的「出入息念」(亦即「安般念」)，而是印度教的禪修技術。

教導的技術而罹患了嚴重的心理問題(Bond 1988: 170)。傳統論者援引了馬哈希自己作品的若干段落而暗指其所授方法可能會產生「不舒服的生理感覺，身體搖晃，四肢顫抖，甚至喪失意識。」⁶¹ 並且，與此類似的批評，西方世界的不少教師也曾有所提及。在《佛教綜覽》第五版一篇經過更新的「序言」當中，僧護^{譯者注 51}對馬哈希方法表達了他個人的若干保留意見，

⁶¹ 參見 Gombrich and Obeyesekere 1988:454。此外，對馬哈希方法的異議並不單單來自諸如蘇摩長老一類傳統主義者的陣營。個人就曾接獲與仰光·烏巴慶中心有關係的兩位教師舉報，說及馬哈希及其門弟所認證的預流體證，並非真有其事。這是相當值得注意的，因為烏巴慶自己的許多門徒都被認為已經獲致預流果位，因此他們的異議並非來自「獲致預流果位，甚為稀有」的傳統信念。Eric Lerner 是一位在烏巴慶中心拜在烏巴慶接班人 Sayama 門下，並接受訓練的美籍人士。他的個人隱修記事也相當值得注意。Lerner 詳述了他在緬甸訓練一段時期之後，去到了斯里蘭卡的一座林棲道場避靜隱修，並且在該地體證到他成為了預流。但是，當他回到緬甸，令他感到垂頭喪氣的是，他被告知這只是一種「禪那之味」(a “taste” of *jhāna*)而已；並且，在修行上，這類「禪那之味」非但不是一種助緣，反倒構成一種障礙(Lerner 1977)。

^{譯者注 51} Sangharakshita(現年 93 歲)，原名 D. P. Edward Lingwood，英籍佛教學者暨作家。據稱其人年甫 16 歲而讀《金剛經》之際便生感應，自此而後開始信佛。二戰期間在印度服役，戰後留滯當地而披剃出家，並且在印度生活將近二十年，其後還俗並返回英國。僧護是「西方佛教會之友」(Friends of the Western Buddhist Order)的創始人(這個組織如今業已改名作「三寶普濟會」—Triratna Buddhist Community)，這是一個非僧非俗的組織，也因此而招致了諸多傳統派佛教人士的物議。此外，僧護在佛教方面也出版了不少著作，其中尤以《佛教綜覽》一書最廣為人知(*A Survey*

而覺得該一方法可能會導致「極度的神經緊張，並且造成一種我個人創稱為『異化的覺知』(alienated awareness)的精神分裂狀態。1964年在本人回返英格蘭之際，遇到了十二或十四位人士，他們都罹患了嚴重的精神障礙，而這恰恰就是修習所謂『內觀禪定』(Vipassanā Meditation)的一種直接後果。甚至其他四或五位人士，最終不得不羈留在精神病院裡接受治療」(Sangharakshita 1980:xv)

甚至連貢布里希與歐貝耶塞克瑞兩位學者也都插手其間，而認為馬哈希所傳授的技術以及不時來自此一技術所造成的某些怪異狀態，跟「用以進入冥想狀態的那些技術」頗相類似，如果不是完全相同的話。他們還繼續表明，使用馬哈希方法的許多比丘、比丘尼，乃至一般在家人士，「始終在學習一種技術，無論其實際應用如何，只要是可以照表操課而把他們帶入冥想境界，大夥都為之沉迷不已。」(Gombrich and Obeyesekere 1988: 454)為了支持前揭這種說法，貢布里希與歐貝耶塞克瑞描述了若干案例，同樣的一個「意識的改變狀態」，在某一情境裡，它被解釋為「著魔」(譬如在土著性斯里蘭卡的神靈宗教裡面)；而在另外一種情境下，它卻被理解作「禪定的成就」(譬如在斯里蘭卡上座部當中。ibid.: 56-59)。

現在應該相當清楚了，在內觀運動之中，照理說應該是去指稱分立或不連續的「體驗境界」(discrete experiential states)的這些詞項，就其實際的施用情況而言，它們彼此之間並沒有

公共使用的共識。毫不令人意外的，日本的情形也是如此，對於三寶教團修習者自行宣稱他們業已體證 *satori* 的真實性，臨濟與曹洞兩宗的僧侶們在這一方面也都傾向於全盤否定。(甚至於三寶教團一系的教師們也不得不承認，他們各自的 *satori* 體證，在所謂「清晰度與深刻度」上是有其差異存在的。這種自白又再次規避了關於 *satori* 一詞「所指之物」的問題。—[Kapleau 1967: 191])在那些著名的佛教教師當中，不僅關於特定意識境界的名稱，他們之間缺乏共識；而且對於用來引生這些特定意識境界的那些作用於精神層面的技術(譬如 *samatha* 之於 *vipassanā*)，在它們的名稱上，彼此也同樣沒有一致性的意見。這種情況也就證明了以下的想法是虛假不實的，亦即佛教的禪定體驗修辭是「以實例證示的方式」(ostensively)而起到了作用。⁶² 顯而易見的，即使是在當前還存活的佛教傳統裡，一種特定

⁶² 也可見於 King 1980:143-144。在前揭論文的脈絡裡，作者討論了要把孫倫尊者禪修技術的特徵描寫成 *vipassanā* 抑或 *samatha* 之際所面臨的問題。巴斯威爾在如何將朝鮮曹溪宗所謂的「看話(*hwadu*)修行」安排在『古典』佛教止觀架構當中的時候，也面臨到相同的問題：「看話不是意在引生一種三昧境界，而是在營造一種心靈狀態，並在這種狀態下，同時兼有三昧的內心寂靜與般若的虛靈明覺……如果有人嘗試在上座部勾勒的佛教禪定道次輪廓中，安置這種透過看話修行所引生的心靈境界，那麼，個人以為它或許和『近行定』(*upacāra-samādhi*)最為類似，而近行定則是一種伴有十種特殊類型有尋有伺的論證性或非直覺性(*discursive*)冥想(亦即「十隨念」)。」(Buswell 1992:159)譯者案：高麗時代，普照知訥禪師(1158-1210)在曹溪山北麓的修禪社(現今的松廣寺)發起了禪定與智慧雙修的「定慧結社」，漢地大慧禪師(1089-1163)的看話禪風便在此時正式傳入朝鮮。

的「體證資格」(experiential claim)，也必須是在訓練過程的基礎上予以識別，而這個訓練過程乃是促動該一體證及其隨後行為的。⁶³ 並且，諸如此類的識別又轉而是植基於先前「意識形態上的承諾」，而這種「意識形態上的承諾」則是由個人的使命(僧侶或在家人士)、社經背景(城市中產階層或農村窮人)、政治議程(傳統主義者或改革派人士)、宗派隸屬、教育程度之類的東西所塑造出來的產物。最終，佛教的禪定體驗修辭似乎既被合法性、權威與權力之類的利害關係所貫穿，同時又游刃於合法性、權威與權力之間而有所運作。

手段與目的

如同本文開篇之初所陳述的，對於一般宗教體驗，特別是佛教禪定體驗來說，造成其學術載記困難重重的問題之一，就是對「體驗」一詞本身拒絕以批判的方式而徹底予以考察。「experience」這個英語詞彙明顯是多義的，它根據上下文脈而有一大堆不同的意思。鑒於我們的目的，此處只需專注在兩個多

⁶³ 譬如在烏巴慶對 A 先生道果(*phala*)體驗的分析裡，烏巴慶把 A 先生訓練的前後過程列成了一項詳盡的描述，儘管其訓練過程僅僅維持三天而已(King 1980:130-132)。論證是直截了當的：如果導致體驗的那種訓練符合於經典對通往涅槃之道的描述，那麼因此而發生的體驗一定就是涅槃。另一位當代權威，薩達諦莎(H.Saddhātissa, 1914-1990)則提出了警告：即使一位禪修者發現其修學期間有著戲劇性的改善，諸如「他正獲得近行定」之類。然而，「如果『沒有改變其日常生活』的品質……那麼，很有可能他一直在說的，所謂『內心寂靜、心一境性』的境界，事實上，恐怕只是一種自我催眠的狀態而已。」(轉引自 Cousins 1973:126)

少有其差別的不同用法上面也就足夠了：(1)直接遭遇、參與、或通過生活；(2)直接覺察、觀察、覺知、意識到。還請特別留意，只有在前開第二項「認識論的」意義上，「體驗」一詞才意味著可以避開公眾監督的一種內在的或私人性的「精神事件」。

毫無疑問，在整個亞洲歷史當中，許許多多佛教解經者以及改革家們都再三敦促個人親身參與佛門修行，而千萬不要僅只滿足於「書本知識」(book learning)。很清楚地，這是諸多禪門作品的根本用心所在。至於這些禪門作品的問世，往往都是針對天臺與華嚴等經院主義流派的煩瑣哲學而來。禪師們總是慣於攻訐博學的學問僧，說他們只曉得「樂譜」，卻不能或是不會「演奏」，就如同一位音樂家可能會去批評某位歌劇評論者完全不會唱歌一樣。

再者，習禪(*practice Zen*)的訓諭—藉由參與寺院典禮與儀式而體現或例示佛法—並不等於獲致某種「開悟體證」(enlightenment experience)的訓諭。與一般流俗之見背道而馳的，對於頌揚「內在體驗」的策略，禪門傳統(Ch'an/Zen tradition)其實是深自懷疑的。強調私人並且必定是瞬間的精神事件，進而把禪門理論的辯證及其實踐的繁複全都化約成只是「手段」，或是旨在灌輸此類體驗的一套技術。如此而把「修行」簡化為「手段」，若是以古典的禪門術語來說，那就是一種「漸教」(gradualism)的罪行，這些漸教之流都錯把佛性給具體化了。事實上，漸教的立場不但會有增強渴愛與貪著的傾向(譬如對修道或覺悟「目標」的渴愛與貪著)，而且諷刺的是，對修行採取一

種工具性的進路，實際上卻完全可以用來減輕佛門修行的需要。「既登彼岸，棄筏而去」的觀念^{譯者注 52}一旦跟大乘普遍而內在的佛性理論相結合，這種情況就會發生—如果修行僅只是成佛的一種手段，並且如果我們都已經是佛了；那麼，究極而言，也就完全沒有宗教訓練上的必要—這就是所謂的「愛蘭·瓦茲異端」^{譯者注 53}。依照這種異端的邏輯，終將使得整個修行成為一

^{譯者注 52} 羅什本《金剛經》出有：「知我說法，如筏喻者，法尚應捨，何況非法。」(T8.749b10-11)傳為智顛所說之《金剛般若經疏》，於此則解之曰：「譬欲濟河，搆筏自運。既登彼岸，棄筏而去。將度生死，假乘萬行。既到涅槃，萬善俱捨。道法尚捨，而況非法。」(T33.78b1-4)

^{譯者注 53} Alan Watts(1915-1973)，原籍英國，其後定居美國，受鈴木大拙著作影響而親近禪學，是西方世界系統性研究禪學的先驅之一。他曾是一名基督教牧師，中年迷於禪學而晚年則轉向老莊，一生泛濫東方哲學。他吸食大麻而樂此不疲，並且還服用 LSD 等致幻藥物，其藥物冒險，在所謂「崩垮的一代」(Beat Generation)當中，堪稱代表。儘管如此，其人生筆耕不輟，著作繁富，尤以《禪之精神》(*The Spirit of Zen: A Way of Life, Work and Art in the Far East*, Boston: E.P.Dutton, 1936)與《禪道》(*The Way of Zen*, New York: Pantheon Books, 1957)，最為風行。由 P. J. Columbus 與 D. L. Rice 兩人合編的《愛蘭·瓦茲—此時此地：對心理學、哲學與宗教的貢獻》(*Alan Watts—Here and Now: Contributions to Psychology, Philosophy, and Religion*, SUNY, 2012)，則是研究瓦茲其人一生思想及其影響的新近著作。至於瓦茲禪學思想以及沙夫文中所謂“Alan Watts heresy”，Columbus 與 Donadrian 在前揭書「引言」裡是這樣說的：「瓦茲的禪思想既非波西米亞造作風格的美國『崩垮禪』(Beat Zen)，也不是寺院僧團式的日本『方陣禪』(Square Zen)，而是一種有著道家傾向的中國古典禪。他往往被認為持有以下這種觀念：對禪的體會而言，禪定的訓練並不是必要的。這種立場就被沙夫稱之為『愛蘭·瓦茲異端』。」(前揭書，頁 8)

種貪著的形式。儘管這種立場擺出了一副極端「頓教」(subitism)的姿態，事實上，卻也預示了傳統禪門解經者將會把這種觀點視作消弭「二諦分別」^{譯者注 54}的一種誤入歧途的嘗試。⁶⁴

當然，有若干前現代的禪師(Ch'an / Zen masters)的確在他們的教法當中，強調了「靈光徹見」(flash insight)或「當下開悟」(moment of enlightenment)一類的體驗，尤其是宋代大慧宗杲禪師(1089-1163)，以及受到大慧禪師啟發的德川時期中興臨濟宗的改革者—白隱慧鶴(1686-1769)。儘管對他們教法的詳細

^{譯者注 54} 羅什譯《中論·觀四諦品》第八與第九兩首偈頌有云：「諸佛依二諦，為眾生說法；一以世俗諦，二第一義諦。若人不能知，分別於二諦，則於深佛法，不知真實義。」注釋者青目於此疏之曰：「若謂一切法不生是第一義諦，不須第二俗諦者，是亦不然。何以故？〔頌曰：〕『若不依俗諦，不得第一義；不得第一義，則不得涅槃。』」(T30.32c16-33a3)

⁶⁴ 所謂「愛蘭·瓦茲異端」，其實是有其早期先例的。依唐代注釋家宗密(780-841)之說，在四川成都一帶活動的保唐宗，此一禪宗支派的開創者無住禪師(714-774)就是採取破除因襲，反對遵從戒律的道地禪門修辭，譬如他拒絕授戒，抵制絕大多數的禮拜與儀式程序，而這些對僧院傳統而言，則是不可或缺的。毫無疑問，無住禪師的這一類舉措也使得此一禪宗支派很快便瀕臨消亡。以上有關無住禪師的載記，參見 Broughton 1983:33-40。
譯者案：前開載記或當取自宗密《圓覺經大疏釋義鈔》卷三之文：「有一僧，名無住，遇陳(楚章)開示領悟，亦志行孤勁，後遊蜀中，遇金和上開禪……遂認金和上為師，指示法意大同。其傳授儀式，與金門下全異。異者，謂釋門事相，一切不行。剃髮了，便掛七條，不受禁戒。至於禮懺、轉讀、畫佛、寫經，一切毀之，皆為妄想。所住之院，不置佛事，故云教行不拘也。」(X9.534a6-13)

分析已經超出了本篇論文的範圍，但是只要說出這兩位具有影響力的著名禪師都擁有成群的俗家弟子，這樣也就足夠了。在這些成群的俗家弟子當中，有不少人士都是和佛教沒有正式隸屬關係的知名學者以及身世顯赫的貴族。對於某種「轉換性當下徹見」(transformative moment of insight)的強調，其實比較少在這些大師給他們寺院會眾的開示當中找到，而多數都是出現在他們寫給俗家弟子的信函與文章裡。出現在這些大師作品當中而對「精神體驗」有所著重，這似乎是為了遷就俗家人士—使佛教「智慧」讓學生們更容易親近的一種手段，這群人士既無時間也無機緣參與正規的寺院訓練。如此的「換位體驗」對俗家施主而言，或許還是不錯的，但是大師們從來都沒有考慮過要讓這一類體驗全面取代傳統上的寺院操訓。

如此一來，兩相比對之下，大慧與白隱兩位禪師對待俗家弟子所使用的策略，以及前文已經查考過的現代「在家禪修運動」領袖們所利用的策略，它們之間便會出現一種頗為有趣的相似性。通過把佛教智慧轉換成一種精神事件—對照於一種後天習得的熟練—嚴格的寺院訓練就可予以規避。除此而外，在一個把宗教儀式解釋為「惡質學術」(bad science)的年代裡，佛教的「宗教操練」(religious discipline)是可以重新加以裝配而使之成為「精神療法」或「心理治療」(psychotherapy)：佛教修行就可以從而轉換成一種改變我們對世界感知與回應的理性嘗試，而不再是一種企圖改變這個世界本身的魔法或巫術了。

前揭這種策略已經取得其可觀的成就，而其成功不僅表現在把佛教調整為可以在一個日益都市化並世俗化的亞洲地區

裡繼續存活；並且，這種策略也使佛教得以在形形色色的西方知識份子與學者面前，贏得尊重。西方人士是被一種「認識論上確定性的許諾」給吸引到佛教與佛教禪定來的，而這種認識論上的確定性則可以通過導向「高妙玄秘境界」(exalted numinous states)的系統化禪定訓練而獲致。所謂的「方便修辭」(the rhetoric of *upāya*)則為西方熱衷此道的人士，提供了依照他們各自喜好而可以量身訂製心目中佛教的工具：既然佛教的經典面、儀式面乃至制度面上的形式全都只是「善巧方便」(skillful means)，一旦禪定體驗不偏不倚的中心性被全盤體認之際，這些「善巧方便」隨時隨地都可予以揚棄。

佛教史家在行使「方便」概念而著手其詮釋之際，還請務必小心，謹慎為是。這個概念當初是用來證成一種對早期佛教經典刻意誤讀的合法性，而這一類刻意誤讀一方面是為了把所謂的「小乘教義」(Hīnayāna teachings)挪用到嶄新的「大乘啟示」(Mahāyāna revelation)上去，同時則意圖在這個嶄新的「大乘啟示」平面上來把較早時期的佛教置於其下而予以矮化。「方便」的修辭手法當然是基於一種「霸權論述」(hegemonic discourse)的考慮，並且也是著眼於一種「普世化論述」(universalizing discourse)的利益—乞靈於「方便」概念，便可以容許篡奪者否認〔兩乘之間〕原有的差異與決裂，縱使篡奪者越權而嘗試代表被替換的一方說話—亦即「佛陀的話語實際上不是那個意思。他的意思是……」。佛教學者務必提高警覺，以防如此明顯不過的「神學策略」取代了批判性的歷史學與人種誌的重構。

體驗的不確定性

把佛教實踐的目標化約而為一種「非論證性的體驗」(non-discursive experience, 無分別所行境界), 諸如此類的迫切需求似乎總會出現在合法化的策略選項證明其不足以勝任之際, 譬如在訴諸體制面或是依靠經典權威而無法推動其合法化訴求的時候。傳統權威系統的失靈乃至其分崩離析, 有可能是輾轉來自各種歷史與社會經濟一類的環境因素所造成。前開這種頻頻遭逢的傳統權威系統失靈的狀況, 就是亞洲國家與西方文化、科學與哲學持續性接觸的寫照。這種接觸的結果便是帶來了文化相對主義的災難。靠著把私人性的精神體驗予以特權化, 佛教的護教者們便透過了把佛教基礎放置在免於受到相對主義批評, 跨文化而超歷史的「真如」(reality)上面, 而力圖藉此而確保佛教的一種完整性。

可以容許私人性體驗扮演「核心特徵」這個角色, 恰恰就是因為此一私人體驗綿綿若存的那種不可確定性。事實上, 佛教禪定體驗往往都是依據所謂「非論證性的」或「非知性的」(non-intellectual)特徵而加以界定—還請留意此處運作中的若干麻煩: 某種特定體驗一無可說的事實—也就是該一體驗的「莫可名狀」(ineffability)—這種「不可言說性」的本身, 實際上並不能構成一種限定性的特徵。在此同時, 體驗修辭卻私底下安排了好了一個「位置」, 並且一旦處於這個「位置」上, 那就是「言語道斷, 心行處絕」而「意指」(signification)^{譯者注 55}

^{譯者注 55} 就索緒爾(F. de Saussure, 1857-1913)的觀點來說, 「意指」(signification) 是指某個「符號」或「符號系統」與其「所指現實」的關係。羅蘭·巴特(Roland Barthes, 1915-1980)則進一步澄清了「意指」的含義而說: 「符

告終的時刻，不論處於這個「位置」上的是各種形式的「心靈」、「純粹意識」，還是諸如「自然之鏡」一類的稱謂。換句話說，「體驗」這個範疇，它本質上僅僅只是一項「虛而不屈」的「據位標符」(place-holder)^{譯者注 56}，而這項「佔位控件」則是基於意義的不斷延宕而有所需要的一個實質性界標，如果佔據該一界標的內容始終游移不定或是「動而愈出」的話。恰恰就是在這一點上，終而使得「體驗」一詞可以順服用於佛教意識形態的百般挪用。

佛教所採用的策略包括了把「體驗」當作優越的知識形式

號是音響、視像等的一塊(雙面)切片。意指則可以被理解為一種過程，它是將能指與所指結成一體的行為，該一行為的產物便是符號。」換言之，「意指」就是一種「符號化程序」(symbolization procedure)，它是一種把「所指」(signified)與「能指」(signifier)、「外延」(denotative)與「內涵」(connotative)結成一體的「行為」(act)，而該一行為的產物便是「符號」(symbol)。羅蘭·巴特在論述「能指」與「所指」、「外延」與「內涵」的時候，都運用了「意指」概念。他還舉了一個頗為生動的例子來說明這個概念：玫瑰是一個「符號」，「能指」是作為植物的玫瑰，「所指」是愛情的信念。作為「植物」的玫瑰和作為「符號」的玫瑰完全不同，前者空洞無物，而後者卻充滿意味，而使之充滿意味的就是「意指」(以上參見 wiki.mbalib.com/zh-tw/意指)。

^{譯者注 56} 「據位標符」(placeholder)，在程式語言的術語裡也稱為「佔位控件」或「佔位標符」。顧名思義，這個「佔位控件」指的就是預先佔據一個固定的位置，而這個固定的空位則有待於內容的填入。目前這項標符功能則廣泛用於電腦中各類文檔的編輯作業，而通常在 PPT 的製作過程裡，使用尤多。

而加以頌揚，也就是讚美它遠比拾人牙慧而從老師或文本蒐集來的「二手」知識更為優越。因為二手知識總是反覆無常而受制於詮釋上的變化莫測，更不用說還經常會受到那些來自經驗駁斥的威脅。相形之下，一手體驗—被解釋作「頓時呈現」或「當下即是」(immediately present)—卻是無可辯駁而又不容置疑的。的確，依照傳統的文獻資料來看，佛教「開悟體證」其中一項明確的特徵，恰恰就是疑惑的消除。然而，相當諷刺的是，這樣的一種確定性卻只能在犧牲「論證性意義」(discursive meaning)與「意指」(signification)的情況之下，方可獲致。這便導致了困擾上文提及的諸多現代佛教復興運動的各種混淆與爭議。

掩飾「私人精神事件」不確定性的一個辦法，就是堅決主張禪定程序與禪定體驗之間的一種同構關係(isomorphic relationship)。我們已經見到，對一種特定的〔意識〕境界改變的鑑別，經常是透過對引發這種境界改變的技術而進行批判性評估來決定的。除此而外，當代解經者使用了諸如 *vipassanā*(觀)與 *samatha*(止)一類的詞語，而同時去指涉特定的「禪定技術」以及推測上由這些技術引發的「禪定境界」，並由此而巧妙地處理了分離「止、觀」之後的邏輯裂縫。若是就客位立場來說(in etic terms)，佛教禪定最好是被看成一種體驗的儀式化：它並不會引生出如同該一儀式「演示」(enact)的那種特定的體驗境界。在這個意義上，佛教的種種修道論書就不是甚麼「內在精神空間」的地圖，而只是為了一種非常公開的宗教戲劇演出而撰寫的各類腳本。

一當我們留意到，對於所謂「開悟體證」的正式認證與公

開鑒定的各種強調之際，佛教禪定儀式的公開性質就很容易得到確認——當然，這項慣例實際上與「開悟而消除懷疑」的佛教信條多少是有點不太協調的。一種特定禪定體驗的合法性與正統性，不僅可以從嚴格遵守規定的技術而得到保證，並且也可藉由意在「授權」或「認證」某位人士面對整個團體所表現的精神成就而舉行的儀式行為當中，得到保證。在有些派別當中，體驗已經成為了評估某位人士精神發展的唯一判準——而不是教理的知識、儀式的熟練、或是其天職的成熟度——這樣的儀式極為重要。如此一來，三寶教團便制定了一項儀式，並且選在避靜禪修結業之際舉行，當天那些體證到開悟的人士則被敦請到整個會眾的面前，接著就是頒授他們成就認證的一紙證明文件。

在東南亞地區，認證往往需要經典解釋者的共同合謀，這些解經專家被召請過來，為的是認證某位人士禪定成就的正統性。佛教聖者(禪定名家)在他們對佛教義理的自發性解悟方面也是要接受一定程度的考核——這種解悟想必是他們透過對「色·心現實」(psycho-physical reality)運作的直接感知而來，而不是藉由經久的文本研習而獲致。如此一來，教理方面的專業人士與禪定方面的專家之間就有了一種共生關係，如果不是共謀關係的話：禪定大師之間需要學問僧來印證他們體驗的合法性，而學問僧則需要禪定大師們在經驗上去檢證「經典密義教說」(the teachings enshrined in the scriptures)的真實性。在這種情況之下，體驗修辭是在一種儀式化的考核當中被使用的，而且這種儀式化的核查操作並不是想從「遵經論者」(scripturalist)手

中攫取其控制權，而是要去見證聖典傳統的「經驗基礎」。

開悟的這種公開演示—此時此地就是對涅槃實境的儀式確認—構成了讓佛教體驗修辭可以處於適當的領域。無論任何可能呈顯在佛教禪定者心靈中的那種不可言說的體驗，諸如此類的事件並沒有而且確實也無法撼動有關體驗與開悟的那種充滿意識形態的公共論述。這就又把我們帶回到 Frank Ramsey 對維根斯坦言簡意賅的評論，而個人則引之為本篇論文的題辭：「我們無法說的事情，就是無法說，連吹吹口哨也不行。」看起來，佛教徒眾之間吹起口哨來，似乎也不見得比我們吹得更好。



【譯後記】

本文原載於 *Numen* 42, no. 3 (1995, pp. 228-283)，其後又再收於 Paul Williams 纂集上個世紀英語世界佛教研究的重要論文而組成的一套大型論叢之中：*Buddhism: Critical Concepts in Buddhist Studies* (London: Routledge, 2005, vol. 2, pp. 255-298)。全文採歷史學暨人種誌的研究進路，批判地審視了二十世紀亞洲地區若干佛教徒溺於「開悟」與「證果」的宗教現象，並嘗試揭露這些人士之間大肆吹捧「禪定體驗」或「內觀修持」所隱含的西方淵源。質而言之，本文清楚指出，動輒便視「禪定體驗」或「內觀修持」為佛教真髓的各種宣稱，與其說是隨順了自來的佛門傳統，倒不如說是襲用了西方宗教歷經啟蒙運動

與宗教改革的洗禮而極力標榜「宗教經驗」的那些話術。換句話說，西方啟蒙運動所衍生的現代性訴求及其效應不僅淋漓盡致地表現在基督新教的意識形態之中，並且在亞洲某些地區特定歷史因緣的際會之下，這種西方宗教改革的現代性訴求及其效應竟然也橫空模塑了東方佛教現代主義的精神走向與修辭策略。本文作者 Robert H. Sharf 教授，是當前北美學圈研治中國佛教與日本佛教的權威學者之一，目前任教於加州大學柏克萊分校的東亞語言暨文化學系，同時並出任該校佛教研究中心主任一職。筆者的中文譯文得以順利刊出，必須感謝林鎮國教授及其高足的居中聯繫，終而取得了 Sharf 教授的慨允。此外，譯文腳注裡筆者自行添入的附注及案語，大體出自網路資料，基於篇幅考慮而未一一標明，豈敢掠美，特此誌之。

參考文獻

Ames, Michael

1963 "Ideological and Social Change in Ceylon." *Human Organization* 22 (1): 45-53.

Barnard, G. William

1992 "Explaining the Unexplainable: Wayne Proudfoot's *Religious Experience*." *Journal of the American Academy of Religion* 60 (2): 231-256.

Bechert, Heinz

1966 *Buddhismus, Staat und Gesellschaft in den Ländern des Theravāda Buddhismus*, vol. 1, *Allgemeines und Ceylon*. Hamburg: Schriften des Instituts für Asienkunde.

Bechert, Heinz, and Vu Duy-Tu

1976 "Buddhism in Vietnam." In *Buddhism in the Modern World*, ed. Heinrich Dumoulin and John C. Maraldo, 186-193. New York: Collier Books.

Bell, Catherine

1992 *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.

Beyer, Stephan

1973 *The Cult of Tara: Magic and Ritual in Tibet*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Bodiford, William M.

1991 "Dharma Transmission in Sōtō Zen: Manzan Dōhaku's Reform Movement." *Manumenta Nipponica* 46 (4): 423-451.

Bond, George D.

1988 *The Buddhist Revival in Sri Lanka: Religious Tradition, Reinterpretation and Response*. Columbia: University of South Carolina Press.

Bronkhorst, Johannes

1986 *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. Alt- und Neu-Indische Studien, Bd. 28. Stuttgart: Franz Steiner.

1993 Review of Ilkka Pyysiäinen's *Beyond Language and Reason*:

Mysticism in Indian Buddhism (Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia). *Asiatische Studien/Études Asiatiques* 47 (4): 709-715.

Broughton, Jeffrey

1983 "Early Ch'an Schools in Tibet." In *Studies in Ch'an and Hua-yen* (Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, no. 1), ed. Robert M. Gimello and Peter N. Gregory, 1-68. Honolulu: University of Hawaii Press.

Bucknell, Roderick S.

1993 "Reinterpreting the *Jhānas*." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 16 (2): 375-409.

Buddhaghosa

1976 *The Path of Purification (Visuddhimagga)*. Translated from the Pāli by Bhikkhu Nyānamoli. 2 vols. Berkeley: Shambhala Publications. First published in Sri Lanka in 1956.

Buddha Sasanā Nuggaha Organization, ed.

1979 *Satipatthāna Vipassanā Meditation: Criticisms and Replies*. Rangoon: Buddha Sasana Nuggaha Organization.

Bunnag, Jane

1973 *Buddhist Monk, Buddhist Layman: A Study of Urban Monastic Organization in Central Thailand*. Cambridge Studies in Social Anthropology, no. 6. Cambridge: Cambridge University Press.

Buswell, Robert E., Jr.

1992 *The Zen Monastic Experience: Buddhist Practice in*

- Contemporary Korea*. Princeton: Princeton University Press.
- Buswell, Robert E., Jr., and Robert M. Gimello, eds.
1992 *Paths to Liberation: The Marga and Its Transformations in Buddhist Thought*. Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, no. 7. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Carrithers, Michael
1983 *The Forest Monks of Sri Lanka: An Anthropological and Historical Study*. Delhi: Oxford University Press.
- Conze, Edward
1956 *Buddhist Meditation*. Ethical and Religious Classics of East and West, no. 13. London: George Allen and Unwin Ltd.
- 1967 *Thirty Years of Buddhist Studies*. London: Bruno Cassirer.
- Cousins, L.S.
1973 "Buddhist Jhāna: Its Nature and Attainment According to the Pali Sources," *Religion* 3: 115-131.
- Cox, Collett
1992 "Mindfulness and Memory: The Scope of *Smṛti* from Early Buddhism to the Sarvāstivādin Abhidharma." In *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, ed. Janet Gyasto, 67-108. Albany: State University of New York Press.
- Dilworth, D.A.
1969 "The Initial Formations of 'Pure Experience' in Nishida Kitarō and William James." *Monumenta Nipponica* 24 (1-2): 93-111.
- Faure, Bernard

- 1991 *The Rhetoric of Immediacy: A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.
- Forman, Robert K.C.
- 1993 "Mystical Knowledge: Knowledge by Identity." *Journal of the American Academy of Religion* 61 (4): 705-738.
- Forman, Robert K.C., ed.
- 1990 *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- Foult, T. Griffith, and Robert H. Sharf
- 1993/94 "On the Ritual Use of Ch'an Portraiture in Medieval China." *Cahiers d'Extrême-Asie* 7: 149-219.
- Gimello, Robert M.
- 1978 "Mysticism and Meditation." In Katz ed. 1978: 170-199.
- 1983 "Mysticism in Its Contexts." In Katz ed. 1983: 61-88.
- Goleman, Daniel
- 1977 *The Varieties of the Meditative Experience*. New York: E.P. Dutton.
- Gombrich, Richard F.
- 1971 *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Oxford: Oxford University Press.
- 1983 "From Monastery to Meditation Centre: Lay Meditation in Modern Sri Lanka." In *Buddhist Studies: Ancient and Modern* (Collected Papers on South Asia, no. 4), ed. Philip Denwood and Alexander Piatigorsky, 20--34. London: Curzon Press.

Gombrich, Richard, and Gananath Obeyesekere

1988 *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*.

Princeton: Princeton University Press.

Griffiths, Paul John

1981 "Concentration or Insight: The Problematic of Therāvada Buddhist Meditation Theory." *Journal of the American Academy of Religion* 49 (4): 605-624.

1983a "Indian Buddhist Meditation-Theory: History, Development and Systematization." Ph.D. dissertation, University of Wisconsin, Madison.

1983b "Buddhist Jhāna: A Form-Critical Study." *Religion* 13: 55-68.

1986 *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*. La Salle, Illinois: Open Court.

1990 "Pure Consciousness and Indian Buddhism." In Forman ed. 1990: 71-97.

Gunawardana, R.A.L.H.

1979 *Robe and Plough: Monasticism and Economic Interest in Early Medieval Sri Lanka*. The Association for Asian Studies Monographs and Papers, no. 35. Tucson: The University of Arizona Press.

Halbfass, Wilhelm

1988 "The Concept of Experience in the Encounter Between India and the West." In his *India and Europe: An Essay in Understanding*, 378-402. Albany: State University of New York Press.

Herrigel, Eugen

1971 *Zen in the Art of Archery*. Introduction by D.T. Suzuki, trans. R.F.C. Hull. New York: Vintage Books.

Jaini, Padmanabh S.

1992 "*Smṛti* in the Abhidharma Literature and the Development of Buddhist Accounts of Memory of the Past." In *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, ed. Janet Gyatso, 47-60. Albany: State University of New York Press.

James, William

1961 *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Collier Books.

Kapleau, Philip

1967 *The Three Pillars of Zen: Teaching, Practice, Enlightenment*. Boston: Beacon Press.

Kassapa Thera

1957 *Protection of the Sambuddha Sāsana: A Collection of Articles on Meditation*. Colombo: Henry Prellis.

Katz, Steven T.

1978 "Language, Epistemology, and Mysticism." In Katz ed. 1978: 22-74.

1982 "Models, Modelling and Mystical Training." *Religion* 12: 247-75.

1983 "The 'Conservative' Character of Mystical Experience." In Katz

ed. 1983: 3-60.

1985 "Recent Work on Mysticism." *History of Religions* 25 (I):
76--86.

Katz, Steven T., ed.

1978 *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford
University Press.

1983 *Mysticism and Religious Traditions*. New York: Oxford
University Press.

1992 *Mysticism and Language*. New York: Oxford University Press.

Kheminda Thera

1980 *The Way of Buddhist Meditation*. Colombo: Lake House
Publishers.

King, Sallie B.

1988 "Two Epistemological Models for the Interpretation of
Mysticism." *Journal of the American Academy of Religion* 56
(2): 257-279.

King, Winston L.

1980 *Theravāda Meditation: The Buddhist Transformation of Yoga*.
University Park: Pennsylvania State University Press.

Kohn, Livia

1987 *Seven Steps to the Tao: Sima Chengzhen's "Zuowanglun"*.
Monumenta Serica Monograph Series, no. 20. Nettetal: Steyler
Verlag.

1989 "Taoist Insight Meditation-The Tang Practice of *Neiguan*." In
Taoist Meditation and Longevity Techniques (Michigan

Monographs in Chinese Studies, no. 61), ed. Livia Kohn, 193-224. Ann Arbor: University of Michigan, Center for Chinese Studies Publications.

Kornfield, Jack

1977 *Living Buddhist Masters*. Santa Cruz: Unity Press.

Ledi Sayadaw

1965 *The Manuals of Buddhism (The Expositions of the Buddha-Dhamma)*. Rangoon: Union Buddha Sāsana Council.

Lerner, Eric

1977 *Journey of Insight Meditation: A Personal Experience of the Buddha's Way*. New York: Schocken Books.

Lopez, Donald S., Jr.

1992 "Paths Terminable and interminable." In *Paths to Liberation: The Mārga and Its Transformations in Buddhist Thought* (Kuroda Institute Studies in East Asian Buddhism, no. 7), ed. Robert E. Buswell, Jr. and Robert M. Gimello, 147-192.

Honolulu:

University of Hawaii Press.

Mahasi Sayadaw

1971 *The Satipatthana Vipassana Meditation*. Translated by U Pe Thin. San Francisco: Unity Press.

Malalgoda, Kitsiri

1976 *Buddhism in Sinhalese Society 1750-1900: A Study of Religious Revival and Change*. Berkeley and Los Angeles: University of

California Press.

McRae, John R.

1992 "Encounter Dialogue and the Transformation of the Spiritual Path in Chinese Ch'an." In Buswell and Gimello eds. 1992: 339-369.

Mendelson, E. Michael

1975 *Sangha and State in Burma: A Study of Monastic Sectarianism and Leadership*. Ed. John P. Ferguson. Ithaca and London: Cornell University Press.

Nishida Kitarō

1965-66 *Nishida Kitarō zenshū*. 19 vols. Tokyo: Iwanami shoten.

Nottingham, Elizabeth K.

1960 *Buddhist Meditation in Burma*. Rangoon: International Meditation Centre.

Nyanaponika Thera

1970 *The Heart of Buddhist Meditation*. New York: Samuel Weiser.

1972 *The Power of Mindfulness*. Mindfulness Series, no. 3. San Francisco: Unity Press.

Obeyesekere, Gananath

1970 "Religious Symbolism and Political Change in Ceylon." *Modern Ceylon Studies* I (1): 43-63.

1981 *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: University of Chicago Press.

Ornstein, Robert E.

1972 *The Psychology of Consciousness*. San Francisco: W.H.

- Freeman, Phra Acharn Maha Boowa Hyanasampanno
1976 *The Venerable Phra Acharn Mun Bhūridatta Thera, Meditation Master*. Trans. Siri Buddhasukh. Bangkok: Mahāmakut Rajavidyalaya Press.
- Prebish, Charles S.
1975 *Buddhist Monastic Discipline: The Sanskrit Prātimakṣa Sūtras of the Mahāsāṃghikas and Mūlasarvāstivādins*. University Park and London: The Pennsylvania State University Press.
- Proudfoot, Wayne
1985 *Religious Experience*. Berkeley: University of California Press.
- Rahula, Wapole
1956 *History of Buddhism in Ceylon*. Colombo: M.D. Gunasena.
- Rorty, Richard
1979 *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Sangharakshita
1980 *A Survey of Buddhism*. 5th ed. Boulder: Shambhala.
- Schmithausen, Lambert
1976 "On the Problem of the Relation of Spiritual Practice and Philosophical Theory in Buddhism." In *German Scholars on India* vol. 2, 235-250. Bombay: Nachiketa.
- 1981 "On Some Aspects of Descriptions or Theories of 'Liberating Insight' and 'Enlightenment' in Early Buddhism." In *Studien zum Jainismus und Buddhismus*, ed. Klaus Bruhn and Albrecht

Wezler, 199-250. Wiesbaden: Franz Steiner.

Scholem, Gershom G.

1961 "Zen-Nazism?" *Encounter* 16 (2): 96.

1965 *On the Kabbalah and Its Symbolism*. Trans. Ralph Manheim.
New York: Schocken Books.

Schopen, Gregory

1975 "The Phrase '*sa prthivīpradeśaś caityabhūto bhavet*' in the
Vajracchedikā: Notes on the Cult of the Book in the Mahayana."
Indo-Iranian Journal 7: 147-181.

Shapiro, Deane H., Jr.

1984 "Overview: Clinical and Physiological Comparison of
Meditation with Other Self Control Strategies." In *Meditation:
Classic and Contemporary Perspectives*, ed. Deane H. Shapiro,
Jr. and Roger N. Walsh, 5-12. New York: Aldine de Gruyter.

Sharf, Robert H.

1989 "Being Buddha: A Performative Approach to Ch'an
Enlightenment." Paper presented at the annual meeting of the
American Academy of Religion, Anaheim, November 20, 1989.

1994 "Visualization and Maṇḍala in Shingon Buddhism." Paper
presented at the annual meeting of the American Academy of
Religion, Chicago, November 21, 1994.

1995a "The Zen of Japanese Nationalism." In *Curators of the
Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism*, ed. Donald
S. Lopez Jr. Chicago: University of Chicago Press.

1995b "Whose Zen? Zen Nationalism Revisited." In *Rude*

Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism, ed. James W. Heisig, and John C. Maraldo, 40-51. Honolulu: University of Hawaii Press. n.d. "Sanbōkyōdan: Zen and the Way of the New Religions." *Japanese Journal of Religious Studies* (forthcoming).

Shattock, E.H.

1972 *An Experiment in Mindfulness*. New York: Samuel Weiser.

Shear, Jonathan

1994 "On Mystical Experiences as Empirical Support for the Perennial Philosophy." *Journal of the American Academy of Religion* 62 (2): 319-342.

Smart, Ninian

1977 "The Exploration of Mysticism." In *Mystics and Scholars*, ed. Harold Coward and Terence Penelhum, 63-70. Toronto[?]: Canadian Corporation for Studies in Religion.

Sole-Leris, Amadeo

1986 *Tranquility and Insight: An Introduction to the Oldest Form of Buddhist Meditation*. Boston: Shambhala Publications.

Spiro, Melford E.

1970 *Buddhism and Society: A Great Tradition and Its Burmese Vicissitudes*. New York: Harper and Row.

Strong, John S.

1979 "The Legend of the Lion-Roarer: A Study of the Buddhist Arhat Piṇḍola Bhāradvāja." *Numen* 26 (1): 50-88.

Stuart-Fox, Martin

1989 "Jhāna and Buddhist Scholasticism." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 12 (2): 79-110.

Suzuki, Daisetz Teitaro

1963 *Outlines of Mahayana Buddhism*. New York: Schocken Books.

Swearer, Donald

1970 "Lay Buddhism and the Buddhist Revival in Ceylon." *Journal of the American Academy of Religion* 38 (3): 255-275.

Tambiah, Stanley Jeyaraja

1970 *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand*.

Cambridge Studies in Social Anthropology, no. 2. Cambridge: Cambridge University Press.

1976 *World Conqueror and World Renouncer: A Study of Buddhism and Polity in Thailand against a Historical Background*.

Cambridge Studies in Social Anthropology, no. 15. Cambridge: Cambridge University Press.

1984 *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets: A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennium/Buddhism*. Cambridge Studies in Social Anthropology, no. 49. Cambridge: Cambridge University Press.

Vimalo Bhikkhu

n.d. "Awakening to the Truth." Mimeograph copy.

Walsh, Roger N.

1984 "An Evolutionary Model of Meditation Research." In *Meditation: Classic and Contemporary Perspectives*, ed. Deane

H. Shapiro, Jr. and Roger N. Walsh, 24-32. New York: Aldine de Gruyter.

1993 "Phenomenological Mapping and Comparisons of Shamanic, Buddhist, Yogic, and Schizophrenic Experiences." *Journal of the American Academy of Religion* 61 (4): 739-769.

Ward, Tim

1990 *What the Buddha Never Taught*. Toronto: Somerville House.

Woodward, F.L., trans.

1970 *Manual of a Mystic, Being a Translation from the Pali and Sinhalese Work Entitled The Yogavachara 's Manual*. London: Pali Text Society.

