

體驗修辭與宗教研究*

羅伯特·H·夏夫

(Robert H. Sharf)

萬金川 譯注*

思想的運作，除了是對個人觀點的否定之外，不會有任何其它結果。

—喬治·巴塔耶¹

* 本文為特約稿。

* 本文原初是以“Experience”作為標題而刊載於 Mark C. Taylor 所編輯的《宗教研究的批評術語》(*Critical Terms in Religious Studies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1998, pp.94~116.)，稍後則改以“The Rhetoric of Experience and the Study of Religion”為名而登載於《意識研究學報》(*Journal of Consciousness Studies*, 7, No.11~12, 2000, pp.267~287.)。

【譯案】前揭 *Journal of Consciousness Studies*, Series #7(No.11~12)是以獨立成書的專號發行，由 Jensine Andresen 與 Robert K. C. Forman 兩人合編，題名作《認知模型和精神地圖：宗教體驗的跨學科探索》(*Cognitive Models and Spiritual Maps: Interdisciplinary Explorations of Religious Experience*, Ingram Pub. Services, 2000)。此外，由 Craig Martin 與 Russell T. McCutcheon 兩人合編的《宗教體驗讀本》(*Religious Experience: A Reader*, London: Routledge, 2012)，則以夏夫此文作為該一讀本的第十章。夏夫這篇論文見重於學界，由此或可見其一斑。又、夏夫此文原初都無註釋，基於理解上的考量，譯者隨文增添了若干腳註以方便讀者諸君可以更深入地把握夏夫這篇論文的精華之處。

¹ Georges Bataille(1897~1962)，上個世紀巴黎文化圈裡傑出的知識份子，長期任職法國國家圖書館，並由是而飽覽群書。一生學問，除泛濫文哲外，人類學、社會學、經濟學乃至藝術史，無不涉獵。其人思想獨特，路數怪異，被譽為法國「過分而踰矩的哲學家」(philosophe de l'excès et la

transgression)，其獨樹一幟的思想今日已被視為「解構主義」與「後現代主義」的重要策源地。2012年經賴守正的譯注，巴塔耶著作裡討論愛慾與生死的《情色論》(*L'Érotisme*, Paris: Minuit, 1957)，便一躍而為此間知識圈耳熟能詳的作品。儘管如此，夏夫此文的「題辭」則是來自巴塔耶較不為人知的另一著作：《宗教理論》一書的「導言」(參見 *Théorie de la religion in Œuvres complètes VII*, Paris: Gallimard, 1976, p.288/*Theory of Religion*, Trans. by Robert Hurley, New York: Zone Books, 1989, p.13.)。有關這部作品的內容，參見釋道興的簡介(〈書評：Georges Bataille's Theory of Religion〉，《輔仁宗教研究》第十三期，2006年，頁177~183)。

巴塔耶在其《宗教理論》一書的開端，劈頭便鋪陳了一段啟人深思的話語，談及了他這本著作的思想淵源及其成果：「一個人思想的基礎是另一個人的思想。思想彷彿一塊砌入牆面的磚頭。如果一個人回首自身的來時路，那堵牆面不就是一幅自己的『思想擬像』(*un simulacre de pensée*)。一位著手思考的人士瞧見了一塊免費提供而沒有標價的磚頭，正是這種貌似特許的表象使得這位正在進行思考的人士付出了代價：他沒看到滿地的廢土和成堆的碎屑，一種極其微妙的虛榮心把他連同他的思想砌塊一併都給帶進了這種視而不見的境地。」(全集本冊七，頁285/英譯本，頁9)

前揭這種互文理念，不由得使人想到其同胞——象徵主義詩人馬拉美(S. Mallarmé, 1842~1898)在《詩歌危機》中的名言：「所有書籍多多少少都融入了有意轉述的人言。」(*Plus ou moins, tous les livres, contiennent la fusion de quelques redites compétées.*—«*Crise de vers*»)當然，巴塔耶文中的「砌牆喻說」更令人想到克里斯蒂娃(J. Kristeva, 1941~)所謂：「文本意味著文本間的置換，具有互文性(intertextualité)：在一個文本的空間裡，取自其他文本的若干陳述相互交會和中和。」('Le texte clos'. In: *Langages*, 3^e année, n°12, 1968. *Linguistique et littérature*. p.103; 此處的譯文取自克里斯蒂娃原著，史忠義等譯《符號學：符義分析探索集》，頁51。上海：復旦大學出版社，2015)然而，就克里斯蒂娃而言，她一方面固然說：「任何文

壹

大家總是指望那些討論「體驗」(experience)的文章可以先從該一詞彙的定義入手。然而，一旦嘗試回應前揭這項期待之際，我們便會馬上碰壁而遭遇困境。要給某項事物下個定義，這就意味著要把它擺放到公共領域當中，並設定一種客觀的立場或第三人稱的視角而直接面對爭議中的詞語或概念。伴隨「體驗」一詞而來的難題——尤其是在宗教研究裡有關該一詞項的使用——乃是蓄意抵制賦予其定義的這件事情。如同我們即將見到的，「體驗」一詞往往可以在修辭層面上大顯身手，而卻百般阻撓某種「客觀的」或是「經驗的」(empirical)權威；並且，取而代之的，是以主觀的、個人的或是私下的方式來填補空缺而嘗試維持其修辭霸權上的穩定。這就是何以在某種程度上，「體驗」一詞的意義，乍見之下，似乎顯得不言而喻；但是，隨著人們試著要給該一詞項確切的定位之際，它卻又變得異常滑溜而令人越發難以捉摸。(高達美本人就曾經把

本的建構都是引言的鑲嵌組合；任何文本都是對其他文本的吸收與轉化。」在此同時，她所強調的是：「互文性(intertextualité)概念取代了主體間性(intersubjectivité)概念而確立。」(以上引文，參見史忠義等譯前揭書，頁87)但是，巴塔耶的互文卻隱含某種焦慮，當思想者在把自身的思想砌塊砌入人類整體的哲思牆面之際，他所付出的代價就是「個體性」(individualité)的消失。因此，巴塔耶才會在前揭書的「導言」中說：「不會有任何個人的思想，思想的運作，除了對個人觀點的否定之外，不會有任何其它結果。」(*Il ne peut y avoir de pensee de l'individu et l'exercice de la pensee ne peut avoir d'autre issue que la negation des perspectives individuelles.*)

“experience”列入「我們擁有而又最不明確的那一群概念之中」。²)

儘管「體驗」一詞的朦朧晦澀，或是說多虧了其含義的曖昧不明，總而言之，這個詞項做為一個概念，它始終都在宗教

² 夏夫此處原作：“(Gadamer places experience ‘among the least clarified concepts which we have’ — 亦即「伽達默將體驗置於『我們擁有的最不明確的概念之列』。」— 1975, p.310.)”，其文中所依 *Wahrheit und Methode* 的英譯文句當出自此書初譯版本(*Truth and Method*, Trans. J.Weinsheimer, New York: Crossroad, 1975)。若是依照該書英譯第二版修訂本譯文(*Truth and Method*, 2nd trans. revised by J.Weinsheimer and D.G. Marshall, London: Sheed and Ward, 1989, p.341)，則作：“[However paradoxical it may seem,] the concept of *experience* (*Erfahrung*) seems to me one of the most obscure we have.”(亦即「[無論看起來多麼荒謬，] 體驗的概念(*Erfahrung*)在我看來，是我們最晦澀難懂的概念之一。」) 此外，在洪漢鼎從德文本翻譯過來的《真理與方法》之中，其對應譯文則作：「在我看來，經驗概念—[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。」(第一卷，頁 448~449。台北：時報出版，1995 年一版二刷)事實上，「體驗」概念不僅困擾高達美(1900~2002)，該詞也同樣令傅柯(Michel Foucault, 1926~1984)深感費解。在《知識考古學》的「導言」裡，傅柯就曾經坦白供認：「總體而言，在《瘋狂史》(*Histoire de la Folie*)一書中，對個人以『體驗』(*expérience*)這個頗為難解(*énigmatique*)的名詞所命名的事物，給予過度的重視；由此可見，在這個時候，我們仍然接近承認存有一個匿名及普遍的歷史主體。」(*L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1969, p.27.文中粗黑字體為譯者標加。又、傅柯前揭書的兩個中文譯本在前開文句的譯解上，都是極不恰當的，其中王德威譯本的誤譯，業經 *Histoire de la Folie* 的中譯者加以指出，參見林志明譯《古典時代瘋狂史》，頁 13，補注[9]。台北：時報文化，1998，初版一刷)

研究裡起到了關鍵性的作用。一般咸信，宗教的諸多符號、經典、修行乃至體制之類的意義，都存在於這些宗教事物在修行者心靈上所引發的體驗之中。此外，體驗的一種(或多種)特定模式 — 它(或它們)被刻畫為具有宗教的、性靈的(spiritual)、靈視的(visionary)或密契的(mystical)特徵 — 則被認為是宗教本質的根本成素。

如此一來，在某個既知的宗派裡，其傳承上的淵源，往往就被追溯到那位開宗立派的祖師當初超凡的機遇 (transcendent encounter)、啟示的當下(moment of revelation)³、得救(salvation)⁴，乃至開悟(enlightenment)之類的經驗。面對宗教現象而採取這種進路，並不局限於學院派的論述而已。事實上，有不少外

³ 啟示(revelation)，希臘語作 ἀποκάλυψις(*apokalypsis*)，原意是「揭開」，是《新約聖經》中常見的詞彙，是指神藉著創造、歷史、人的良知和《聖經》的記載，向人類揭示神自己。啟示可以分為「一般的啟示」和「特殊的啟示」。所謂「一般的啟示」，是指神藉著歷史和自然界啟示祂自己，使人類知道神的存在、權柄及能力。至於「特殊的啟示」，在基督教的傳統中，是指神藉著祂的兒子基督道成肉身和《聖經》啟示神自己，基督就是父神自己精確的再現，向有罪的人類表明；也藉著救贖，恢復人與神的溝通。— 以上參見「啟示 - 維基百科」

⁴ 「得救贖」就是離開苦難。在基督宗教的傳統裡，得救贖就是靈魂得以脫離罪。基督教認為，救贖是上帝所賜予的禮物(「恩典」)，人要以「信心」接受。新教認為，人不能以其行為、善舉來換取或完成救贖。至於在佛教傳統中，苦難對於輪迴眾生而說言，是永無止境的。只有跳脫輪迴才能夠獲得解脫 — 涅槃。佛教認為，涅槃使生命達到「不生不死」的狀態，不再進入生死輪迴，從而不再受苦而獲得永恆的靜寧。 — 以上參見「得救 - 維基百科」

行而卻又喜於附庸風雅的人士也覺得唯有真實可靠的禮拜形式(*the only authentic form of worship*)，或是確切的經典研習方式，才有可能引領個人對宗教的「內在真理」有所體驗。因此，沒有照顧到宗教修行體驗維度的那些學術，就會被諸多人士視作「還原論述」或是「化約主義式的產物」(*reductionistic*)而加以摒棄。

在這一方面，有些學者似乎走得更遠，他們不滿足於將「體驗」一詞的範圍只局限在特定的個人身上，往往又繼續針對整個社群或是文化的「集體體驗」而喋喋不休。專注於宗教社群的「集體體驗」或是「生命體證」(*'lived' experience*)，它一向被吹捧為克服文化偏見的一種方式——我們總是傾向於把和我們自身有所不同的族群所持有的信仰與行為，一概視作滯後的、愚蠢的乃至是荒誕不經的。如果我們可以把自身的那些假設都給放到括號當中，存而不論，並稍稍緩和我們根深柢固的文化優越感，而且，對於動輒便出手臧否域外傳統真理聲明的那種誘惑，能夠加以抗拒；如此一來，我們就會發現這些域外傳統對世界的「經驗」(*experience*)是有其自身的合理性與連貫性，並且也有其自身的真理存在。這種研究進路——經常也被稱作「宗教現象學」(*phenomenology of religion*)——要求「富於想像力的參與行為者的世界」(*imaginative participation in the world of the actor*)，以便達成「價值中立」(*value free*)以及「回憶性」描述(*'evocative' descriptions*)或「喚起性」描述(*Smart 1973:20-1*)。

這種「宗教經驗」的概念，在使用上極為廣泛，而其中則充斥著成堆的感受(*feelings*)、情緒(*moods*)、知覺(*perceptions*)、

性情(dispositions)以及意識狀態(states of consciousness)之類的東西。有些人士則比較喜歡把討論的重心集中在被稱之為「密契體驗」(mystical experience, 或譯作「神秘經驗」)的一種獨特類型的「宗教經驗」上面, 這種體驗一般被解釋為是一種短暫而潛伏性的「轉換性意識狀態」(transformative state of consciousness), 並且處於這種狀態之下, 某個主人翁或將聲稱他當下與神(the divine)、聖物(the sacred)乃至聖靈(the holy)有所接觸。在下文裡, 我們會再回到「密契體驗」的議題上來。個人僅能在此處指出, 學術文獻對於「宗教經驗」與「密契體驗」之間的關係, 其實並沒有給出清楚的勾畫。想要明確訂定這些術語的意義, 即使心有不甘、情有不願而終究還是束手無策, 這種無奈將會是我們下文討論當中反覆出現的主題。

貳

要去理解近現代時期裡「體驗修辭」的魅力, 其實並不困難。西方世界的神學家以及世俗的宗教學者, 雖然他們都各自有其不同的學術路數, 但是卻發現到他們自身都同樣面臨一系列的挑戰。基於本文的目的, 個人將會把這些人士所面對的這一系列挑戰, 都總括在「經驗主義」與「文化多元主義」這兩項名目之下。

提到經驗主義, 個人此處所指的, 乃是以下這種觀點, 亦即一切有關真理的聲明 — 在理論上, 如果不是基於事實的話 — 都必須服從經驗的或是科學的驗證。對於現代神學家而言, 這是一項潛伏性的問題, 因為神學反思的諸多基本要素根本就禁不起經驗上的觀察或測試。強調宗教的體驗維度 — 嚴

密而客觀的探究模式無法抵達的一種維度——神學家似乎就可以先發制人而阻止科學的批判。他們或將聲稱，與宗教相關的真理主張，並不是在與客觀或物質世界有關的境地裡來加以理解的，而前揭那種境地才是科學的適當領域。至於對內在的精神世界來說，有關此一領域的探究也被認為並不適合科學方法的運作。

與神學家有所不同的，世俗學者未必就會投身於任何特定宗教傳統的真理主張而著手其探究。儘管如此，宗教學者在不可化約的宗教現象的存在性方面，似乎可以主張其特殊權威而聲稱他們擁有一項既得利益。換句話說，其他學門——諸如歷史學、人類學、社會學或心理學——固然可以(有時確實)聲稱他們擁有分析宗教的必要工具——這是一項可以威脅宗教專家而令他們失業的聲明。儘管如此，透過了把宗教解釋為屬於一種非比尋常的「體驗」模式，宗教學者或許就可以辯稱，宗教畢竟還是可以巧妙躲開其他更具經驗導向的學科準備施加其身的染指意圖。

神學家與世俗學者之間所面臨的第二項挑戰就是所謂的「文化多元主義」。歷經了二十世紀，對基督教的神學家們來說，單單想要忽略非基督教傳統的存在，就已經不再行得通了，遑論還想自鳴得意的聲稱基督宗教的優越性。但是，如果取用了其他的傳統，勢必又要冒極大的風險而使得基督宗教僅僅成為幾種相互競爭的信仰體系之一。

然而，在把「宗教經驗」予以特權化的情況下，神學家們就可以辯稱，所有宗教傳統所浮現出來的，乃至它們嘗試加以表述的，其實都是一種對「神」或是「最高神靈」(the ultimate)

的領會。教義理論以及禮拜形式之間的種種差異，可以想見的，都是由於語言、社會以及文化條件上的重大差別所造成的。儘管如此，根本上關鍵在於作為一種人(從而是泛文化以及非歷史的)對於超凡入聖者(the transcendent)有所感應的回響，乃是所有宗教傳統都可以對「真理」(truth)提出來的某種所有權要求。這就使得基督教的神學家們在肯定基督宗教啟示的有效性之際，不必非得去譴責他們的那些非基督教的對手。

文化多元主義對世俗的宗教學者來說，並不構成問題，這些人士原本就必須面對「宗教」範疇本身就是一項文化產物的見解而進行論辯。事實上，許多非西方的傳統，即便不是大多數，在詞彙上根本就缺乏一個可以對應“religion”一詞的原生性詞語，而一旦他們嘗試定義或是規定宗教的本質之際，又經常會受到若干來自西方的預設橫加其身的思想污染。就像神學家一樣，宗教學者發現他們名義上的那些專業主題，其存在性仍被視為有商榷餘地。通過訴諸非傳統的特定概念，諸如「聖靈」或是「神聖」——這些概念把普遍的人類經驗與所述經驗的設想對象之間應有的區別給模糊化了——這樣的學者即便承認了此類範疇本身有其明確的西方淵源，他們還是能夠把比較宗教研究予以合法化。如此一來，這類學者就可以辯說，即使諸如印度、日本或是前哥倫布時期的美洲等地沒有對應「宗教」一語的本地性詞彙，那也不是因為這些地方的人士缺乏了宗教經驗。相反的，他們生活的方方面面其實都洋溢著對神明的感知，而根本就用不著去辨別世俗和神聖之間有何差異。

參

訴諸體驗的意識形態面向 — 利用這個概念而把既得的社會利益、體制利益乃至專業利益予以合法化 — 一旦我們轉向密契主義的研究之際，這一面向尤為明顯。如上所述，「密契體驗」通常都會被解釋為與「神明」或「至尊」(the absolute)的直接會遇；順此而下，有些學者便聲稱所謂「初發體驗」或是「原始經驗」(raw experience)，它們本身並不會受到語言、文化或歷史的偶然因素所影響。顯而易見的，一個給定的個體對這一類經驗的理解與表述將會受到他或她所屬傳統的制約。因此，基督徒或許會談論「見證聖靈」，印度教徒可能就會言及「契入大梵」，而佛教徒大概也會說出「證入無我」之類的話語。但是，如果人們能超越皮相來看，而無視這些載記之間受到文化決定的那些差異，便可以發現其中存在一個恆定的核心。諸如詹姆士(W. James 1961/1902)、奧圖(R. Otto 1958/1917)、赫胥黎(A. Huxley 1946)、史泰司(W.T. Stace 1960)以及弗曼(R. Forman 1990)等人所提出來的論點也是如此。這些學者彼此之間的觀點固然有其重大差異，這一點當然無庸贅言，但是他們或多或少全都認為：在妥當的一種核心體驗(或是諸種核心經驗)以及對這種核心體驗在不同文化制約下的表述之間，進行這兩者的判分是有其可行性的。這樣的一種立場自然而然便會導向以下的這一類嘗試，也就是通過「第一手報告」的分析而把密契體驗的普遍特徵從中給分離出來。譬如詹姆士本人就曾經提出了四項這樣的特徵：「可知性」(noetic quality)、「不可言說性」

(ineffability)、「短暫性」(transiency)與「被動性」(passivity)。⁵相形之下，奧圖就顯得比較鬆散，而只在《論神聖》(*Das Heilige*)一書的幾個章節裡散列性的提及了諸如「受造感」(creature feeling)、「敬畏」(awefulness)、「不可抗拒性」(overpoweringness)、「活力」(energy)與「神往」(fascination)等等特徵。⁶但是，其

⁵ 威廉·詹姆士的《宗教經驗之種種：一項有關人性的研究》(*The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*)，版本與譯本眾多，發行量驚人。夏夫所採版本，是冠有上個世紀美國著名神學家 Reinhold Niebuhr(1892~1971)所撰「導言」的版本(New York: Collier Books, 1961)。1985年，哈佛大學出版社重新整理詹姆士此書並列入其著作集第15卷，據稱這是目前該書最好的學術版(此書譯者未見)。2002年正值詹姆士此書首版發行百年，Routledge又發行了一個名為“Centenary Edition”的紀念版本(這是譯者手頭上使用的版本)。至於中文譯本，除1947年唐鉞依Longman 1909年的版本而譯出外(此一版本2002年再由商務印書館以簡體字重排發行並列入「宗教文化叢書」中)，2008年尚新建又依同一版本，再次譯出(北京：華夏出版社)。關於夏夫文中述及此書所列四項密契經驗的普遍特徵，見W. James 2002/1902:295-296以及尚新建 2008:272-273(夏夫文中並未標示這些特徵在該書中的頁碼)。至於詹姆士所提及的四項密契經驗的特徵，麥克·阿蓋爾(Michael Argyle)有一扼要解說：「不可言說性—它們無法用言語加以表述；可知性—它們作為知識的權威性來源而被經驗；短暫性—它們持續的時間雖短而留下的印象卻歷久彌新；被動性—有一種為他者(the Other)所控制的感覺。」(*Psychology and Religion: An Introduction*. London and New York: Routledge, 2000, p.39)

⁶ 《論神聖》所述有關密契體驗的幾項特徵，夏夫原文夾注只標出Otto 1958而未詳列頁碼。今依英譯本(Trans. J.W. Harvey, London: Oxford University Press, 1936)與中譯本(成窮、周邦憲譯，成都：四川人民出版社，1995)，將這幾項密契特徵在該書的頁碼分別標示如下：「受造感」(E10/C12)、「敬

他學者則完全拒絕採用前揭這種列舉「基本特徵」的路數，而改採較為寬泛的「家族相似性」(family resemblance)模式⁷，並

畏」(E13/C16)、「不可抗拒性」(E20/C23)、「活力」(E23/C27)與「神往」(E31/C36)。

此外，誠如奧圖此書副標題所顯示的(即「一項有關神明思想中的非理性因子及其與理性關係的探究」)，《論神聖》所出密契體驗的特徵，都有濃烈的「情感」(feeling)氛圍。該書英譯者在其「序言」中便清楚指出了這一點：「宗教裡的情感因素涉及一種誠摯的認知或體認(awareness)，對比那種可透過概念而自我表述的認知，這種認知或可名為『非理性的』。離奇感(the feeling of the 'uncanny')、敬畏感、依賴感(the sense of dependence)、無力感，或空虛感乃至宗教神迷(of religious rapture)與法喜充滿(of exaltation)之類的感受。所有這些都是一種標記而嘗試指稱那種對『神明』的某個方面有所體認的心靈狀態……所有這些情感都在對神性的體認裡有其必要與恆定地位。奧圖嘗試訴諸一個拉丁文術語(譯案：指 *numinous*)，力求更好的把每個情感裡所閃現的特殊一面給分離出來。然而，諸如神秘、威嚴與出神之類的詞項，坦白說，就像畏怖、敬畏與熱愛等詞語一樣，在這些詞語的宗教運用上，與其說它們是精確而可定義的概念，還不如說它們就像奧圖自己所講的『表意符號』(ideograms)一般——暗指它們在意義上無法給予確切表述。」(Otto 1936:xv-xvi)

⁷ 史泰司在其書中曾說：「我們覺得可以如此稱呼密契境界(mystical states)，是因為它們享有一系列的共同特色？抑或只是因為它們彼此有著一種家族相似性(family resemblance)？裁決這項問題，並沒有先驗的方式。」(Stace 1960: 44)文中所謂的「家族相似性」一語，這個概念當是襲用 1953 年維根斯坦出版的《哲學探究》第 66~67 節(*Philosophical investigations*, translated by G.E.M. Anscombe, Oxford: Basil Blackwell, pp.31~32.)。在該書第 66 節裡，維根斯坦舉「遊戲」(games)為例，一方面否定世間各種可以稱為「遊戲」的活動之間，有所謂的「普遍特徵」或「共性」，同時則

且有幾位學者還辯稱，不只有一種而是有兩種或兩種以上的「初始經驗」(primary experiences)，譬如在所謂「內向型」(introvertive)與「外向型」(extravertive)密契體驗之間的區分上便可見到這種情況。⁸

肯定它們之間有其相似之處而做出以下的結論：「這項檢視的結果是：我們見到一張相似性重疊而交錯的複雜網絡——有時是大體之處的相似性，有時則是細微之處的相似點。」並且在第 67 節中，維根斯坦又接著說：「我想不出有比『家族相似性』(family resemblances)更好的表述而可以用來刻畫這些類似之處(similarities)的特徵；因為家族成員之間許許多多不同的相似性：諸如身材、長相、眼睛顏色、步態乃至氣質之類，就是在這種方式下彼此交錯而重疊的。」

⁸ 司泰司認為：「密契者及其體驗可在諸多不同方式下而施以分類，其中尤以內向型(introvertive)與外向型(extrovertive)的區分最為重要。」(Stace: 1960:60)針對這種區分，司泰司說：「如果密契意識有其內向與外向的兩種類型，那麼它們彼此之間的關係又是如何？它們看起來似乎是同一種屬當中的兩個次類。然而，即便如此，我們還是要追問：該一種屬的共同特徵為何？不論其為內向型或是外向型，究竟甚麼才是所有密契體驗的共同特徵？」(Stace 1960: 131)司泰司並進而分別臚列了一份內向型與外向型密契體驗共同特徵的對照清單。在這份各自擁有七項「核心特徵」的對照清單裡，司泰司發現內向型與外向型彼此共同擁有五項核心特徵，因此便認為：「我們可以把它們(亦即這五項核心特徵)視為這個世界上，所有文化、所有時代、一切宗教、一切文明當中密契主義的共同特徵。」(Stace 1960: 132)這五項密契體驗的共同特徵，包括「客觀性」或「真實性的感應」(sense of objectivity or reality)、「吉祥清寂」(blessedness, peace)、「神聖莊嚴」或「神性的感受」(feeling of the holy, sacred, or divine)、「弔詭性」(paradoxicality)以及「不可言說」(ineffable)。

這種對「密契體驗」的理解往往也被稱之為「常青哲學」(perennial philosophy)，而它在宗教學者之間則享有相當的影響力。至於‘perennial philosophy’一詞則更是藉由赫胥黎 1946 年那本著作的書名而廣為流行。⁹但是，如何能使得這樣一種經驗在概念上得到體現呢？一種流行的解釋如下：在邏輯上，我們可以而且也確實必須把意識的對象以及對該一對象的認識加以區別；否則，我們將無法辨識無生命的機器人或自動機械，它們沒有意識卻又能對刺激做出反應。換言之，一切有意識的體驗都有其不能僅僅化約為意識內容的那一種「餘數」(a residue)。這種心照不宣的認識因子，或被稱作「純粹意識」(pure

⁹ 赫胥黎在他那本膾炙學界的著作當中，以《奧義書》的著名格言而著手介紹了他所謂的常青哲學：「梵語格言“tat tvam asi”(那即是你)，堪稱是長青哲學最為簡潔的表述。阿特曼(Ātman)或內在的永恆自我是與大梵(Brahman)—亦即一切存在的絕對原理，是同一的；並且，每個人類生命的終極目標就是自我揭露這項事實，找出他真正的自己。」(*The Perennial Philosophy*, London: Chatto & Windus, 1947: 8)此外，在前揭書的「引論」當中，赫胥黎除了表明“Philosophia Perennis”這個短語是來自德國哲學家萊布尼茲(G.W.Leibniz, 1646~1716)，更開宗明義的表達了常青哲學的思想特徵：「是一件形而上的事情，旨在認識一個神聖真實(a divine Reality)，而這個神聖真實對事物世界、生活世界與心靈世界乃是至關重要的。是一種心理學，就是在靈魂之中尋得與神聖真實頗相類似，甚至完全相同之物。是一種互古以來，普遍的倫理或道德規範，就是一種把人的終極目標置放在一切事物內在而超越的基礎(the immanent and transcendent Ground)的那種認識。常青哲學的基本原理可在世界各地原始民族的口頭傳說中找到，並且在其完全發展的形式當中，它在每一種高等宗教裡都有其一席之地。」(ibid.: 1)

consciousness)、「前反省經驗」(pre-reflective experience)、「真實自我」乃至「我思」(the *cogito*)之類。儘管其名稱紛繁多樣，總而言之，它就是一位密契者「自明白了」(self-knowledge)的適當對象。「密契體驗」在於認知主體本身的直接「感知」(apperception)或「契入」(absorption into)—雖然這種說法多少有點吊詭。由於「純粹主體性」(pure subjectivity)的這種體驗是在沒有「個體化自我」(individuating ego)的情境下呈顯，因此密契者便會傾向於說出「與天地為一」，或是「與絕對者同在」之類的話語。(如果有些定位在有神論上的密契者明確迴避了前揭這種一元論式的語言，那也只是出於他們各自二元論的傳統強施其身的理論枷鎖罷了。)

當然，以上有關常青主義立場的說明經過了極度的簡化，而其簇擁者也不會只採取一種聲音來講話。儘管如此，但是在過去的幾十年當中，這種密契主義的進路已經遭到不少學者的圍攻與批判，尤其是諸如葛蕭姆·索倫(1969)¹⁰、斯蒂芬·卡茲

¹⁰ Gershom Scholem(1897~1982)，猶太裔哲學家暨歷史學者。柏林時期的索倫，與同為猶太裔的哲學家一班雅明(W.Benjamin, 1892~1940)彼此相知，其所著《猶太神秘主義裡的主要趨勢》(*Major Trends in Jewish Mysticism*, Jerusalem: Schocken Publishing House, 1941)便是題獻給流亡途中而不幸殞命的班雅明。索倫一生堅決反對猶太教的理性化傾向，並且認為這種進路貌似可以將猶太教融入現代社會，其實卻是令猶太教漸趨消亡的原凶。相反的，索倫認為唯有重新發揚猶太教中的卡巴拉傳統，亦即神秘主義傳統，才能使猶太教的精神得以常存，而前揭書就是他追索猶太神秘主義源頭及其發展的作品，也是索倫享譽學界的力作之一，目前已有中譯本問世(涂笑非譯，成都：四川人民出版社，2000年)。索倫是當代有關「卡巴拉」(Kabbalah)學術研究的奠基者，他曾結集自身有關的演講與評論而出版了

(1978/1983/1992)¹¹、威尼·蒲若富(1985)¹²以及葛瑞斯·詹特森(1995)¹³等人。反對意見是多方多面的。批評者首先指出，我們

《論卡巴拉及其符號象徵》(*On Kabbalah and its Symbolism*, trans. R. Manheim. New York: Schocken Books, 1965)。所謂“Kabbalah”，這個希伯來語的字面之義是「平行/相應」或「受納的傳統」。卡巴拉最引人注目的，就是所謂的「生命之樹」(*Etz haChayim*)這個神秘符號，它被用來描述通往 YHWH(雅威)的門徑以及祂無中生有的創世方式。

¹¹ Steven T. Katz(現年 76 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 Philosophical Analysis*, Oxford University Press, 1978)、《密契主義與宗教傳統》(*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，卡茲區分了兩種截然不同的進路，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，諸如司泰司等人所標榜的常青主義式的見解，便屬此類。至於卡茲本人，則持後一種見解，他認為「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，而密契者的體驗內容也經常受到來自於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)。

¹² Wayne Proudfoot(現年 81 歲)，美籍宗教學者，哥倫比亞大學宗教系教授，學術專長除當代宗教哲學與近代新教思想外，「宗教經驗」與「密契主義」的相關課題也是他常年的關心所在，而《宗教經驗》(*Religious Experience*, Berkeley: University of California Press, 1985)堪稱是他的代表著作。

¹³ Grace Jantzen (1948~2006)，加拿大籍女性主義哲學家暨神學家，生前長

本身無法親炙密契體驗，而手邊僅有的也只是那些旨在描述密契體驗的文本；但是，常青主義者出於對常青主義立場的先驗性承諾，卻系統性地曲解了這些文本。若是不帶偏見的披覽這些文本，則可以發現，幾乎沒有任何內部證據足以表明這些迥然不同的載記，實際上所指的都是完全相同的那種體驗。此外，認為我們可以從這種體驗受到文化決定的那些描述當中，去分離出一個「無介導體驗」(unmediated experience)。這種想法在哲學上也是頗成問題的。依照卡茲的看法，他就認為：「宣稱這些體驗是『無介導的』。這種宣稱既不是因為密契體驗透露了任何徵兆，也不是由於司空見慣的經驗提供了任何跡象，或是任何可信的根據給出了若干指示。」(Katz 1978: 26)換句話說，密契體驗完全都是出自一位密契者的文化環境、個人歷史、教義承諾、宗教訓練、期待乃至渴望之類的東西給形塑出來的產物。

然而，一當學者們轉向「宗教經驗」這個範疇的知識系譜

期在曼徹斯特大學任教。所著《成為神聖：朝向一個女性主義的宗教哲學》(*Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*, Manchester: Manchester University Press, 1998)，則是她在「婦女神學」的時代風潮下最為人知的作品。此外，詹特森也另外寫有討論基督教密契主義的專書：《權力、性別與基督教密契主義》(*Power, Gender and Christian Mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995)。在該書中，作者首先指出，在西方基督教傳統裡，密契者被視為可以直接趨近上帝，因此也享有極大的權威。然而，問題是，何以在基督教的歷史當中，密契主義總是圍繞著諸多不同的理解？詹特森特別借鑒了傅柯(M.Foucault, 1926~1984)所揭示的「知識與權力」的共構關係，而著手解析了這些不同的想法實際上都一直與教會內部的權力運作有著糾纏不清的關係。

本身之際，與常青主義立場有關的另一項問題也隨之浮現。「宗教經驗」這個概念的產生，相對來說，是比較近代的，而且有其獨特的西方來源。蒲若富把這項觀念追溯到德國神學家施萊爾馬赫身上¹⁴。此人辯稱，宗教不可以僅只化約到一套信念系統或道德體系上去。施萊爾馬赫認為，宗教本身就是一種對「神尊」(the infinite)的感受——一種「絕對依賴的意識」(consciousness of absolute dependence. 參見 Schleiermacher 1928:§4, pp.12~18)。¹⁵依蒲若富的觀點，在宗教研究裡，這一

¹⁴ F. D. Schleiermacher(1768~1834)，德籍神學家暨哲學家，在西方神學的研究領域裡，他被譽為「現代自由神學之父」，而在哲學方面，則享有「現代解釋學奠基者」的美名。誠如蒲若富所宣稱的，施萊爾馬赫在神學上，主張神的「臨在性」(presence)，並極力強調宗教的「感受」(feeling)。在面對啓蒙運動當中科學與哲學帶給宗教的困境，施萊爾馬赫認為單單以理性來認識宗教，那是不足夠的，因為宗教不是外在的制度、儀式與教義，也不是如康德所說的，只是一套哲學或道德體系。他認為宗教的本質，乃是一種「內在的敬虔」(inward disposition of piety)；因此，施萊爾馬赫認為「真正的宗教是對無限者的意識與觸動」，而這種意識與觸動便表現在對「無限者」的一種「絕對依賴感」。基於這種見解，施萊爾馬赫極力主張，「信仰」的基礎並非來自教義、信條、神學或是道德之類的東西，而是出自於信徒「內在的敬虔」，出自於對「無限者的絕對依賴感」，而神學只是人們對這種「敬虔體驗」的一種回應形式而已。

¹⁵ 奧圖曾批評施萊爾馬赫所提及的「依賴感」概念，認為這種說法實有比附一般受制於條件或環境，由於生活上的某種虛欠而來的依賴感，即便施萊爾馬赫透過把「依賴感」分作「相對」與「絕對」而嘗試避免此類誤會，奧圖仍然認為施萊爾馬赫的這種區分也只是程度上的差別，而不是在內在性質上兩者之間有其不同，所以他建議採用「受造感」來取代「依賴感」，

類對情感(feeling)的強調是受到施萊爾馬赫的激勵而問世的，由於他一心想要「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當中給鬆脫開來。」(Proudfoot 1985: xiii；另見Jantzen 1995: 311~21)¹⁶施萊爾馬赫的策略被證明是卓有成效的：「宗教經驗」這個概念提供了一個新的基礎，而在這個基礎上便可以維護宗教而對抗世俗指摘與科學批判。不少對宗教感興趣的學者很快就採納了「體驗闡釋」(hermeneutic of experience)的進路，其中最具影響力的就是詹姆士了¹⁷；並且，

因為前者乃是一個受造物在面對高踞萬物之上的絕對者之際，心靈中所具有的一種感受(Otto 1936:9~10)。

¹⁶ 與蒲若富暨詹特森兩人的見解稍有不同的，高達美在《真理與方法》一書裡則指出：「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(living feeling)，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』(Erlebnis)和『經歷』(Erleben)這兩個詞發展成為幾乎具有宗教色彩的神聖語詞。……當然，在施萊爾馬赫那裡還沒有出現『體驗』這個詞，甚至連『經歷』這個詞似乎也未出現過。……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)

¹⁷ W. 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

直到今天，許多人士一旦想到宗教還能有其他別的選項(*what else*)而遇到困難的時候，往往回過頭來就會想到「宗教經驗」。然而，蒲若富堅稱，在施萊爾馬赫之前，宗教完全就不是這樣被理解的，因此我們應該義不容辭並且有責任要去拒絕常青主義者的假設，只要該種假設在年代上有其誤置而強施於近代，只要它在意識形態方面，把「宗教經驗」這個概念私下偷渡到我們對前現代現象的詮釋之中，我們就該拒斥這種假設。

肆

宣稱「宗教經驗」是一個相對晚近而獨特的西方發明，這種說法可能會令不少讀者為之狐疑滿腹。自古以來，「密契體驗」在亞洲宗教當中是否扮演了一個核心的角色？我們反覆瀏覽亞洲密契者繪製出來的人類心靈深度的藍圖，他們業已探索了大量「意識的改變狀態」(*altered states of consciousness*)，並且還留下頗為詳盡的地圖，以便其他人士得以按圖索驥而追隨其足跡。挑選兩個最為著名的例子——印度教與佛教——它們往往不被視作宗教、哲學或社會系統來看，反倒是被當成一門足以誘發修行者「心靈中的至尊」(*the absolute in the mind*)進行轉換性體驗的「精神技能」。如此一來，西方對體驗的強調，相對來說，或許是較為新近的，而在東方的情況，顯然並不是這個樣子。或者，從有關這項論題不勝枚舉的著作當中，也可

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。

以產生前述的那種設想。

儘管如此，我們還是別急著未審先判就下定論。亞洲宗教在體驗方面，比他們西方的相應組織更為根深柢固。這一類老生常談的想法，流傳的極其廣泛，而在諸多人士的腦海之中，幾乎也毫不猶豫的就被諸如此類的想法所盤據，似乎任何形式的佐證都會被視為多此一舉。但是，一當我們轉向前現代時期的亞洲資料來源的時候，支持前揭說法的證據終究還是顯得曖昧不清而晦澀難明。此處且以描繪佛教有關「道」(*mārga*)或「解脫之道」(*path to liberation*)的許多重要的佛教注釋性論書為例 — 諸如無著的《瑜伽師地論·菩薩地》(*Bodhisattvabhūmi*)、蓮華戒的《修習次第》(*Bhāvanākrama*)、覺音的《清淨道論》(*Visuddhimagga*)、智顛的《摩訶止觀》以及宗喀巴的《菩提道次第廣論》(*Lam rim chen mo*)等等。

這些文本經常都被理解為「禪定境界」(*meditative states*)的描述性載記，而這些載記則被認為是建立在精於此道的個人性體驗上面。然而，這些綱要性論書的作者卻極少 — 如果有的話 — 聲稱他們的闡釋是以自家的體驗為基礎而展開的。相反的，諸如蓮華戒、覺音與智顛之流的注釋家，其權威並不是建立在他們親證了「高妙的精神境界」(*exalted spiritual states*)，而是在於他們對佛教聖典的精通與嚴守(Sharf 1995a)。佛教的這種情況決非特例：在前現代時期的印度教裡，對於以個人體驗為依據而聲稱其權威，也同樣是謹慎以對(Halbfass 1988)。

禪定是亞洲宗教實踐的核心所在。這種想法似乎可以支持亞洲傳統頌揚個人體驗的論點。但是，我們還是必須謹慎：亞洲禪定的當代載記一貫假定(*presume*)他們是以禪定體驗為其

導向，因此諸如此類的載記在使用上務必格外小心。除此而外，雖然禪定可能在理論上受到尊重，但是它在僧院生活，偶爾被想為是苦行的生活當中，其實並不是居於主導地位。（這一點往往都被那些無法區分「規範性」與「描述性」載記的學者們給忽視掉了。）即便在僧院當中對於禪定修持有其一定的實踐，但是卻一點也看不出來，傳統的禪定形式是以成就「非凡的『意識境界』」（*extraordinary 'states of consciousness'*）為其導向。

首先，最重要的是，禪定乃是止滅煩惱、積聚功德、養就神通以及「召喚驅魔神靈」（*invoking apotropaic deities*）等等的一種手段。宗教修行者在他們培訓期間對此有所體驗，在這點上，我們的確難以否認，但是諸如此類的體驗既不會被視為實踐目標來加以看待，也不會被當成教義上的權威來加以處理，當然也沒有把它作為他們在有關「道」（*mārga*）的理解上的參照點來加以運用（*Sharf 1995a*）。的確，正如下文我們即將見到的，個人性的體驗，不論它有多麼的不同凡響，也不能（*could not*）精準地作為經典上有關「道」之教說的一個參照點，這是因為它含糊不清的認識論地位以及它在本質上的不確定的性——事實上，為數不少的中世紀佛教注釋家都理解到這一點。

亞洲宗教傳統是以密契體驗為基礎，並且禪定就是引發這類體驗的一種手段。以上這種附加性的觀念是如此根深柢固，因此，若能在此稍停片刻而思考一下這類說法的起源，或許將會有所裨益。在亞洲思想當中，「體驗」概念的價值化（*the valorization of experience*），可以上溯到一小撮二十世紀亞洲宗教領袖與護教者，而這些人士都跟和他們同行的西方知識份子保持相當的對話與交流。舉例來說，譬如「個人體驗構成了印

度教傳統的根本精神。」以上這種觀念就是起自於多產的哲學家暨政治家薩瓦帕利·拉達克里希南。¹⁸

就像他的歐洲與美國前輩們一樣，拉達克里希南也有諸如此類的論調：「如果宗教哲學可以成為一門科學的學問，它就必須成為經驗的(empirical)，並且自身必須建立在宗教經驗(religious experience)的基礎上。」(Radhakrishnan 1937: 84)而且，「除非它不再是傳統的觀點，並且可以成為個人體驗，否則就不能算是純正的宗教。」(ibid.: 88)拉達克里希南如此的神來一筆，頓時之間就可以把純正宗教和個人體驗以及經驗方法都給聯繫了起來。

然而，拉達克里希南並沒有就此打住，而是繼續把這種「體驗修辭」拿來為他的印度民族主義進行服務。他辯稱，如果「體驗是宗教的靈魂」，那麼印度教就是最接近那個靈魂的一種信仰，這恰恰因為它不是歷史的，而是直接建立在「精神的內在生命」之上的(ibid.: 89/90)。

拉達克里希南的這一類知見想必是從西方世界挪借過來的，這也不是甚麼秘密。他雖然是在印度受的教育，但是從小就一直傾心於西方的哲學與宗教思想。他對體驗的格外關注可

¹⁸ Sarvepalli Radhakrishnan(1888-1975)，上個世紀最富國際聲望的印度哲學家兼政治家。在他龐大的著作裡，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。

以直接追溯到諸如威廉·詹姆士、布拉德雷¹⁹、柏格森²⁰以及雨果男爵²¹等人的作品裡去(Halbfass 1988 : 398)。拉達克里希南

¹⁹ F.H. Bradley(1846~1924)，英國新黑格爾主義的代表人物。在他的《現象與實在》(*Appearance and Reality*, 1893)一書中，布拉德雷聲稱，通過思想而認識到的「關係性事物」只能是「現象」，唯有透過「直接經驗」(direct experience)才有可能對「實在」有所攝握。換言之，他認為超越關係性事物的「絕對」才是最高的真實，並且在精神之外沒有而且不可能有任何實在，因為物質世界只是一種關係結構上的現象而已(布拉德雷的這種思路與漢地的吉藏，若相彷彿)。

²⁰ Hanri Bergson(1859~1941)，猶太裔法國哲學家，其思想在二十世紀前半紅極一時，堪稱五四以降國人最熟悉的西方哲學家，其著作中的《物質與記憶》(*Matière et mémoire*, 1896)與《創化論》(*L'Évolution créatrice*, 1907)，1920年代便有張東蓀的譯本流通；可以想見的，柏氏哲學對當時漢語思想界應當有其影響(據稱熊十力與梁漱溟等人的新儒學運動，便曾受到柏氏思想的相當啟迪)。由於柏氏思想中的主要概念，諸如「綿延」(la durée)、 「直覺」(l'intuition)與「生命衝動」(l'élan vital)都帶有生物學傾向，而其思想也經常被冠以「生命哲學」(Lebensphilosophie /philosophy of life)的稱號。在《道德與宗教的兩個來源》一書裡，柏氏談到其心目中密契主義和宗教的關係：「宗教是為密契主義服務的，而宗教也從密契主義身上吸取養分……密契主義和宗教互為因果並且無限地相互作用下去」(*The Two Sources of Morality and Religion*, trans. A. Audra and C. Breerton, Notre Dame: University Press, 1935/1977, p.239.)。在「密契體驗」的問題上，柏氏雖堅持「體驗是認知的唯一本源」，卻也指出：「我們還是得承認，密契體驗本身仍然無法把完整的確定性提供給哲學家。」(ibid., 247~248)

²¹ Friedrich von Hügel (1852~1925)，原籍奧地利，十五歲舉家移居英國，其男爵封號是承於世襲。他是一位對密契主義既批判而又欣賞的天主教徒，在天主教現代主義運動展開的那個時期裡，雨果雖未直接涉入，卻經常居

在印度以及英格蘭都從事過不少學術性的工作，包括在牛津大學擔任「東方宗教暨倫理的斯柏丁教授」(the Spalding Professor of Eastern Religions and Ethics)，並且他的作品當中也處處充滿了對當時流行的各種美國以及歐洲思想家的讚美之辭，包括了從伊芙琳·昂德希爾²²到懷德海²³在內。然而，奇怪的是，拉達

中聯絡歐洲各地同情這項運動的學者。其代表作為《宗教的密契因素：熱那亞·聖凱瑟琳及其支持者的研究》(*The Mystical Element of Religion: As Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*, 1908)，是以1737年被封聖的凱瑟琳(1447~1510)一生經歷及其著作的分析為中心。在這部類似聖徒傳研究的著作裡，兩果明確指出，一個完整的宗教生命必須設法對「建制的」(the institutional)、「知性的」(the intellectual)與「密契的」(the mystical)這三項要素加以適度調整並保持三者的平衡。雖然兩果視「密契因素」為宗教生命的三項基本要素之一，但是在他身後結集出版的作品裡，他還是對「密契主義」提出警告：「密契主義絕對不可能是整個宗教，而在它宣稱自己是整個宗教的時候，那將會是一項危險的錯誤。然而，在此同時，從長遠而整體的立場來看，密契主義終究還是宗教當中不可或缺的成素，儘管它會……有自己的危險。」(*The Reality of God & Religion and Agnosticism*, ed. Edmund G. Gardner, New York: E.P. Dutton & Co., Inc., 1931, p.91.)

²² Evelyn Underhill(1850~1941)，英國國教高教會(Catholic Anglicanism)的信眾，一生集女性神學家、小說家與詩人於一身，尤以密契主義相關著作而馳名於二十世紀前半。其主要著作之一的《密契主義：有關人的靈性意識，其本性及其發展的一項研究》(*Mysticism: A Study of the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, 1911)，在赫胥黎《常青哲學》(*The Perennial Philosophy*, 1946)問世之前，英語世界裡幾乎沒有任何同類著作可與此書媲美(在赫胥黎前揭書出版之際，此一著作業已刊行了十三版)。在《道德與宗教的兩個來源》一書裡，柏格森也曾提到他與昂德希

爾在密契主義研究上，彼此有相通之處：「伊芙琳·昂德希爾兩部卓越的著作(*Mysticism*, London, 1911; and *The Mystic Way*, London, 1913)也同樣注意到偉大的密契者身上的活躍因素。她的某些觀點與我們在《創化論》一書當中所表達的觀點有著密切聯繫。」(ibid., p.227, n.3)此外，昂德希爾的密契主義研究，幾乎無視於客觀判準(objective criteria)的建立，反而更著重這類經驗的主觀性質。譬如，在《密契主義》一書討論「密契主義特徵」的章節當中，昂德希爾就是以「一種熱情洋溢的贊辭」(an effusive tribute)而進行其密契主義特徵的描述：「1.密契主義是實踐的，非理論的(*Mysticism is practical, not theoretical.*)；2.密契主義是一項全然的靈性活動(*Mysticism is an entirely Spiritual Activity.*)；3.密契主義的職分與做法就是愛(*The business and method of Mysticism is Love.*)；4.密契主義牽涉一項明確的心理體驗(*Mysticism entails a definite Psychological Experience.*)；5.真正的密契主義決不會追逐一己之私(*True Mysticism is never self-seeking.*)。」(ibid., Chapter IV, 12th ed., 1930, pp.80~89)

- ²³ A.N. Whitehead(1861~1947)，英國數學家、哲學家暨教育理論家，他與羅素(B. Russell, 1872~1970)合作完成的三卷本《數學原理》(*Principia Mathematica*, 1910~1913)，則被公認是上個世紀有關數學基礎最為重要的著作。此後，懷德海的興趣逐漸從數學轉移到科學哲學與形上學，並且與柏格森一樣，他也相當關注直覺體驗與生命本身。至於懷德海的宗教思想，他最常被人提及的，莫過於在《生成中的宗教》一書裡有關「宗教」的一段談話：「宗教是個人配合自身的孤獨(solitariness)而做出來的事情……因此，宗教即是孤獨，如果你不會感到孤單寂寞，你就決不會是篤信宗教的人士。集體狂熱、信仰復興、建制、教會、儀式、聖經，乃至行為規範之類的東西，都不過是宗教的外衣，只是它一時的形式罷了。它們或許是有用，也可能有害，它們可能是權威導向的，或者僅僅只是暫時性的權宜之計。然而，宗教的目標就是要超越這一切。」(*Religion in the Making*, New York: Fordham University Press, 1926/1996, pp.16~17)由此可見，懷德海對

克里希南竟然沒有拿他自己綜攝印度思想與西方哲學的成果，來協助他的那些蓄意性辯解並為他的民族主義計畫進行服務，反倒是鑑於前揭的辯解與計畫，他那些揉合東西哲學的綜合性成果，卻被不少人士視作有關傳統印度教主題可資採信的「本土性資料來源」(native source)。

我們或許可以在德本德拉納特·泰戈爾²⁴的作品當中，找到拉達克里希南這種闡釋的一些先例。儘管如此，泰戈爾還是跟他的前輩羅姆·莫罕·羅伊²⁵一樣，雖然兩人都對西方一般

宗教的「體驗維度」(the experiential dimension)是極端重視的，甚至認為它就是宗教的全部。

²⁴ Debendranath Tagore (1817~1905)，印度教哲學家暨宗教改革者，他有一位 1913 年榮獲諾貝爾文學獎的大文豪兒子—羅賓德拉納特·泰戈爾 (Rabindranath Tagore, 1861~1941)。據傳記所述，德本德拉納特·泰戈爾某次閱讀《奧義書》之際而有所感應，並觸發密契體驗。1843 年，他成為「梵社」的主導人物，也將原初社名由“Brahmo Sabha”改作“Brahmo Samaj”。此外，為了有效遏止基督教的擴張，他籌建神學院，創立新的禮拜儀式，積極為梵社培養宣教人材，使得這個原本鬆散的組織逐漸步上正軌而成為孟加拉當時最具影響力的知識性組織。這些改革措施固然都含有印度教原教旨主義的成分，但更多的卻是對基督教以及西方生活方式帶給印度的挑戰做出的回應。

²⁵ Ram mohun Roy (1772~1833)，印度宗教復興以及民族主義運動的先驅人物，也是印度現代主義的重要啟蒙者，他不僅建立了第一所傳授現代科學知識的學校，並積極鼓吹由西方帶入的自由、平等、民主與人權思想，他也被推崇為「現代印度之父」，而「梵社」這個影響深遠的組織最初便是在他手上創立的。這個組織在宗教與社會方面為當時的印度做出了大量開拓性工作，而他本人更多次為文批評印度傳統的種姓偏見、童婚與寡婦殉

思想有相當認識，尤其是在有關基督教對印度教的批判方面，他們同樣都有頗為深入的瞭解；但是，泰戈爾的那些注釋性作品以及為梵社(Brahmo Samaj)²⁶所撰寫的著作，卻都是直接針對印度教的「淨化」而發的，其目的則在於遏止基督教傳教士及其信眾日益增長的影響力。究極而言，在殖民時期之前，完全沒有證據可以顯示「體驗修辭」一類的舉措有它的印度本土對應物(Halbfass 1988)。

西方人士對「亞洲靈性」(Asian spirituality)的種種構想，同樣要拜那位堅持不懈的禪佛教說客—鈴木大拙(1870~1966)的作品之賜。依照鈴木大拙之見，宗教經驗不僅僅是禪的一項

夫等等陋習。為了瞭解自身的傳統，他學習波斯語、阿拉伯語與梵語，而在東印度公司任職期間，在習得英語之餘，讓他更有機會接觸當時西方的各種思想，他甚至為了要直接閱讀《聖經》原文而苦讀希臘語和希伯來語。在宗教上，他也以寬大的胸懷而兼容各種信仰，為了學習佛教知識，還曾遠赴西藏訪學。

²⁶ 梵社是一個十九世紀倡導印度教改革的重要組織，1828年由一位印度教的護教論者及改革家羅姆·莫罕·羅伊(R.M. Roy)在加爾各答創立。羅伊對於西方的成就感到驚異，但相信印度人的靈性更高。1843年這個組織則由泰戈爾(D. Tagore)接手，並進行了若干改革。在宗教思想上，梵社把《奧義書》傳統的一元論和基督教、伊斯蘭教的一神論思想加以綜合，宣稱神是唯一、永恆、始終不變的實體，沒有任何形式和屬性，因此他們也拒絕任何形式的偶像崇拜，並希望藉由一神論的信仰而重返印度教敬拜的純粹性。在社會改革方面，梵社反對印度教的種姓偏見以及煩瑣祭儀，並批判中古時期所遺留下來的封建惡習，包括寡婦殉夫與童婚等等陋習，同時則開辦仿自西方的新型學校。梵社的活動在當時的孟加拉青年知識份子之間有其重大影響，雖然由於組織分裂而在二十世紀其影響力逐漸消失。

核心特色而已，它根本就是禪的全部。在他卷帙浩繁的作品裡，鈴木大拙始終都在倡導下述這種觀念：禪擺脫了一切教義、儀式與制度，歸根結柢，它完全就不是一種宗教。禪是純粹經驗本身，而這種純粹經驗則構成了世上一切宗教教義底據的那種經驗上的根本要素。禪當然與特定的寺院、禮拜形式，乃至文學暨藝術作品有其關聯，但是這些東西僅僅是用來指向月亮的手指而已。此處月亮所喻指的東西，無非就是對「至尊」(the absolute)的一種「無介導體驗」(the unmediated experience)，並且在這種體驗的當下，它就超越了主客二分或是能觀與所觀的二元對立。這種對禪的見解是如此的根深柢固，其結果就是許多人士都裹足不前而不願意再來談禪了，因為他們都深怕自身的經驗有所不足而遭人物議。

如同拉達克里希南一樣，鈴木大拙也把這種對禪的理解給放到他那種昭然若揭的民族主義論述當中。鈴木堅稱，禪是日本文化的源泉，日本傳統藝術—茶道、柔道、水墨畫、園林造景乃至能劇等等—究極而言，都是「禪慧」(Zen gnosis)的諸般表現。日本文化自然而然就誘發日本朝向禪的經驗而行，使他們對主客之間，乃至人與自然當中的一體性具有一種刻骨銘心的領會。這與西方過度的物質主義和二元論傳統，恰恰形成鮮明的對照。

鈴木大拙此處對「日本心靈」(Japanese mind)的這種遐思，必須從上個世紀早期，日本在面對西方技術與科學而感到自卑的情境下來加以理解。歸根結柢一句話，鈴木大拙就如同拉達克里希南一樣，無非都是企圖將一整個民族予以神化。並且，就像拉達克里希南一樣，鈴木大拙對體驗的強調，除了應該要

向在地性的亞洲根源或禪的淵源表達其感激之情外，也同樣要向西方思想敬申其謝悃。事實上，鈴木大拙作為一名禪的闡述者或代言人，在資格上多少都會令人起疑。在就讀東京帝國大學的學生時代當中，鈴木大拙曾經在鎌倉·圓覺寺進行禪修，並且與該寺住持釋宗演²⁷交好，彼此關係相當密切。雖然，依傳統標準來看，鈴木的有關培訓，相對來說，還算寬嚴適中：他從未獲得聖職任命，形式上的僧院教育充其量也只能算是漫無章法，並且作為一名禪師，他也從來不曾得到體制上的認可。這並不是在抨擊鈴木的學術能力。他的確是一位有天賦的語文學家，為佛教文本的研究做出了持久的貢獻。然而，究極而言，鈴木的禪之進路，配合其堅定不移的對「無介導內在體驗」的強調，這種方法與其說是淵源於佛教，倒不如說是派生自他本人對歐洲與美國的哲學和宗教著作方面的淹洽多聞(Sharf 1995c)。

鈴木大拙對西方事物的早期興趣，堪稱廣泛，包括諸如神智學²⁸、史威登堡主義²⁹與科學宗教(Religion of Science)之類，

²⁷ 釋宗演(1859~1919)，日本臨濟宗僧人，早歲為尋求佛教與西方思想的接合而入慶應義塾(慶應大學前身)學習，其後並遠赴錫蘭學習巴利文與南傳上座部佛教，先後出任寶林寺與圓覺寺住持。1893年在鈴木大拙等人的陪同下，代表日本赴美參加首屆「世界宗教大會」，並發表演講。日俄戰爭期間，宗演隨軍傳教，並發表支持戰爭的言論。1914年出任臨濟宗大學(花園大學前身)校長。作為日本現代佛教的開創者，宗演不僅鼓勵在家眾習禪，並且他本人也在各地寺院傳授禪法，諸如鈴木大拙與夏目漱石等人都曾受其影響。

²⁸ 「神智學」(Theosophy)一詞是由希臘文“*theos*”(神)與“*sophia*”(智慧)兩語

這些當時頗見流行的準宗教運動，也都在他的關注之列。此中，「科學宗教」這個學說則是出自一位隨筆作家的構想，他是德裔美國人保羅·卡洛斯(Paul Carus, 1852~1919)，此人在伊利諾州拉薩爾地方的一家名為“Open Court”的出版公司擔任編輯工作。卡洛斯深自相信，一旦「老舊宗教」(old religions)的迷信以及其間不合理的成素受到淨化之後，這些宗教就可以和科學相互結合而一道工作，並從而促使人類實現「非物質和物質之間，亦即心物之間，無所分別」的一種體認。卡洛斯尤其傾心佛教，覺得此一宗教和他本身的哲學精神最為相應。

鈴木大拙最初被卡洛斯所吸引，是在他在讀過《佛陀福音書》(*the Gospel of Buddha*)之後。這是一本由卡洛斯編譯的佛

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。1875年由亨利·斯蒂爾·奧爾科特上校(Helena Petrovna Blavatsky, 1831~1891)等人在紐約市創立「神智學協會」(Theosophical Society)，以研究神智學，密契主義與神通靈力為主。

²⁹ 「史威登堡主義」(Swedenborgianism)，或稱「新耶路撒冷教會」(Church of the New Jerusalem)，或簡稱「新教會」(The New Church)，其成員也經常被稱為「史威登堡會眾」(Swedenborgians)。這個成立於1784年的基督教新興教會，則是因於其會眾奉持伊曼紐·史威登堡(Emanuel Swedenborg, 1688~1772)的神學思想而得名。史威登堡是瑞典著名的科學家暨神學家，同時也是一位通靈者。從其歿後入葬烏普薩拉主教座堂(瑞典語：Uppsala domkyrka)，可以見出史威登堡在瑞典所享有的殊榮。氏早歲從事科學研究，退休後專事《聖經》以及靈異現象的研究，所著《天堂與地獄》(英譯本作：*Heaven and Hell*，拉丁文初版發行於1758年)，至今仍為熱衷靈異學人士攬讀不輟。

教教義綱要書，1894年在「科學宗教」叢書的名目下，由Open Court這家出版公司所發行(見Carus 1915)。對於佛教經典，卡洛斯採用了若干可以到手的歐洲譯本，並且靠著取用上的精挑細選、創造性的再譯，以及憑空杜撰等等的手段，而設法將佛陀的教義描繪為人文的、理性的乃至科學的。被約請要把《佛陀福音書》譯成日文的鈴木，則對卡洛斯的工作留下深刻印象，而卡洛斯也安排鈴木前往美國，並在他的指導下學習。鈴木在拉薩爾一住就是十一年，並且在結束這段歲月之後，他開始熟悉威廉·詹姆士的作品。

鈴木大拙看來似乎承擔了要把詹姆士作品介紹給他高中時期好友的責任，而他的這位好友就是西田幾多郎(1870~1945)。經由西田這位日後成為日本最重要的現代哲學家之手，一種獨特的宗教經驗模式的構想，開始在日本扎根並逐漸蔓延開來。西田的首部哲學專著——亦即出版於1911年的《善の研究》(Nishida 1990)——就是致力於「純粹經驗」(pure experience)的解明，而他的這個概念則是直接從詹姆士作品裡摘取出來的。然而，西田的「純粹經驗」在語境上實與詹姆士之間相去甚遠。詹姆士試圖克服長期困擾古典經驗主義而陰魂不散的「實體存有論」(substance ontology)，並且基於這項目的，他提出了一種「經驗的實效主義式說明」(a pragmatic account of experience)，而迴避主體或客體的實體化傾向。³⁰然而，西田所關心的，則

³⁰ 儘管詹姆士不曾使用「實體存有論」(substance ontology)的名目，我們仍可從其「徹底經驗主義」(radical empiricism)的立場而得知，詹姆士心目中的傳統哲學幾乎都可歸入「實體存有論」的名目之下，也就是主張「終極實在」(ultimate reality)是各類「屬性」(attributes or properties)的根本底

據(foundation)，而此一底據本身則是自始存在而未曾有所變化的「實體」(substance)。準此而下，諸如柏拉圖的「理型」(form)、亞里斯多德的「第一原動不動者」(The First Unmoved Mover)、笛卡爾的「廣延」(res extensa)與「思維」(res cogitans)、康德的「物自身」(das Ding an sich)，基督教的「上帝」(God)或印度哲學的「物原」(prakṛti)，都是這一類基礎主義思維下的各種「實體」(substances)。

在詹姆士歿後結集出版的一部文集裡，其第二章題名尤其引人注目：*A World of Pure Experience*(亦即「一個純粹經驗的世界」，該篇論文最初也是以同一題名而發表在 *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, vol. I, 1904, pp.533~543，而西田《善の研究》在解釋其「純粹經驗」的章節之中便曾明文引用詹姆士此一論文。或許正是基於這一點，夏夫便認為西田「純粹經驗」的概念是直接摘取了詹姆士作品而來)。在這一章裡，詹姆士公開聲稱：「個人把自身的世界觀(*Weltanschauung*)名為『徹底經驗主義』(radical empiricism)。……因此，我對事物的描述，是從『部份』(the parts)開始，並且把『整體』(the whole)視作第二序的存在。本質上，這是一種『馬賽克鑲嵌哲學』(a mosaic philosophy)，一種多元事實的哲學，和休謨(David Hume, 1771~1776)及其後繼者的哲學一樣，他們這些人既不會把這些事實歸到它們所屬的實體(Substances)上去，也不會把這些事實歸到創造它們為其客體的一個『絕對精神』(an Absolute Mind)上去。」(*Essays in Radical Empiricism*, New York: Longmans, Green, and Co, 1912, pp.41~42)

並且，在該一章節的結論裡，詹姆士更為清楚地講明自己的「純粹經驗的哲學」是一種揚棄「實體」而由多元事實拼貼而來的哲學：「基於以上所述，我們就有了一種『純粹經驗的哲學』(a philosophy of pure experience)的概要。本文開端之初，個人把這種純粹經驗的哲學稱作一種「馬賽克鑲嵌哲學」。在實際的馬賽克鑲嵌作品當中，嵌件是透過其基底(bedding)而被拼湊在一起；其它哲學當中的實體(Substances)、超越的自我

(transcendental Egos)，或是絕對(Absolutes)之類的東西，可能就被認為代表了這種基底。然而，在徹底經驗主義當中，並沒有這一類基底可以容身之處；這就彷彿馬賽克的鑲嵌操作一樣，嵌件是邊貼邊而彼此拼配在一起，並且它們之間所經驗到的種種轉換或是過渡(the transitions)，就形成了它們之間的接合劑。」(ibid., p.86)

至於此處所謂「經驗的實效主義式說明」(a pragmatic account of experience)，則和詹姆士思想中強調「實效的真理理論」(Pragmatic Theory of Truth)，一脈相承。對詹姆士來說，真與善，或是真與有用，兩者的「兌現價值」(cash-value)是相同的：「一個觀念對我們是有益的，它就是『真』的。……你們一定會很願意承認，只要它是有益的，它就是善的這種說法。……真理是善的一種，而不是如平常所設想那樣與善有所區別，與善相對等的一個範疇。」(陳羽綸、孫瑞禾譯《實用主義》，頁41~42。北京：商務印書館，1979) 詹姆士又說：「你們可以這樣解釋這個額外真理：『它是有用的，因為它是真的』，或者說：『它是真的，因為它是有用的』。這兩句話的意思是一樣的，也就是說，這裡有一個觀念實現了，而且能被證實了。『真』是任何開始證實過程的觀念的名稱。『有用』是它在經驗裡完成了的作用的名稱。」(陳羽綸、孫瑞禾譯前揭書，頁104~105)換言之，實效主義對待經驗的方式，既不會去追問該一經驗的起源，也不會去探究此一經驗的真假，而是將重心擺在這種經驗的實際效果上面。

郭博文在一篇論及詹姆士「宗教經驗」的文章裡，則從不同角度而強調了詹姆士這種「經驗的實效主義式說明」：「基本上詹姆斯認為宗教經驗是一種情意活動而不是一種認知活動。想由感覺經驗或理性推理證明上帝的存在，乃是把上帝當作認知對象，所以不為詹姆斯所取。他認為在宗教中一個人所追求的是那種可以滿足心理上迫切的需要、可以使他的精神獲得提昇、因而在現實生活上發生根本變化的東西。對於具有宗教信仰的人而言，另一層次的實在和神聖者乃是為他所直接體認、而且使他的一切生命活動具有意義的一種對象，絕對不會因感官經驗證據之不足或不能由

是把西方哲學給整合到他本人對禪的理解當中去，因而他的「純粹經驗」概念在運作上似乎既作為包攝主體與客體的存有論基礎，同時又是作為一種突顯「自我覺知」(self-awareness)的心理狀態。³¹

鈴木掌握了西田「純粹經驗」的概念，而且使這個概念成

推理加以證明而輕易捨棄。」(文見氏撰〈詹姆斯的道德與宗教哲學〉，頁 21。南港：中央研究院·美國文化研究所，《美國研究》，1982.12:4。粗黑字體為譯注者標加)

³¹ 西田在《善的研究》的開篇之初，便直接提及「純粹經驗」而加以解釋：「所謂經驗，就是照事實原樣而感知的意思。也就是完全去掉自己的加工，按照事實來感知。一般所說的經驗，實際上總夾雜著某種思想，因此所謂純粹的，實指絲毫未加思慮辨別的、真正經驗的本來狀態而言。……**純粹經驗與直接經驗是同一的。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《善的研究》，頁 7。北京：商務印書館，1997 年，第五刷。粗黑字體為譯注者標加)

換言之，西田「純粹經驗」的概念是指我們經驗當中，主客分立之前的一種渾然一體的經驗狀態。此外，對於這種「無介導的直接經驗」，在《善の研究》裡，西田也把它稱之為「知的直觀」(intellektuelle Anschauung)：「一談起知的直觀，聽起來似乎是一種主觀作用，但其實是超越了主客的狀態。**主客的對立毋寧是由於主觀的統一而成立的**，如藝術家的觸動靈感，就是達到了這個境地。」(ibid., 頁 32)並且，西田更進一步認為：「**真正的宗教覺悟**，並不是以思維為基礎的抽象的知識，也不單純是盲目的感情，而是自己悟得存在於知識及意志的根基裡的深遠的統一。這就是一種知的直觀，也就是深刻的生命的把握。……它雖然有種種形狀，但是我認為在一切宗教的根基裡必須有這個根本的直覺。」(ibid., 頁 34。粗黑字體為譯注者標加)

為他「禪之闡釋」當中的核心成素。這種轉用方式被證明是一種頗具成效的解釋學策略，因為這一種「禪之進路」，對鈴木作品的西方讀者來說，稱得上是既熟悉而又富於吸引力。然而，這種情況的諷刺之處，乃在於日本語文當中用以逐譯‘experience’一詞的術語——「經驗」與「體驗」——這兩個現代新造詞都是明治時期當中(1868~1912)，由那些西方哲學著作的日本譯家們所撰造出來的詞語。(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’)。³²在前現代的日語詞彙裡，根本就沒有與‘experience’一詞對等的詞語。個人願意在此另外做些補充，事實上，在前現代的漢語詞彙裡也同樣沒有與‘experience’一詞對等的詞語；並且，現代以來的漢地譯家，則是從日語借入了這兩個新造漢詞而著手他們對西方文本的翻譯。³³

³² 然而，就德語而言，根據高達美《真理與方法》的研究，「體驗」(*Erlebnis*)一詞的歷史其實也並沒有那麼悠久。事實上，該詞在德語中的誕生時間，與日本明治初期所謂「版籍奉還」的年代(1869年)還頗為相近，高達美認為該詞是遲至「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)

³³ 劉禾的研究業已指出，在現代漢語裡，「經驗」與「體驗」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、

二十世紀當中的亞洲知識份子，對於宗教經驗感到興趣，在這一點上並不難領會。如同他們西方的同行一樣，亞洲的護教者也同樣受到逼迫，而要去回應來自經驗論者以及多元主義者對他們宗教遺產的多方批判。然而，亞洲知識份子還有另外一項需要與之對抗的威脅，那就是西方文化帝國主義的百般凌辱，而來自西方的文化霸權則是藉由政治、科技以及軍事上的優勢而得以長期維持。亞洲知識份子當中，有不少人士是在基督教創辦的教會學校裡接受教育，他們深切瞭解西方人對亞洲宗教文化的鄙視。亞洲宗教受到嚴厲的指責，它們被批評是原始的、偶像崇拜的、蒙昧無知的，並且要對這塊大陸在社會、政治以及科學各方面的缺失負起責任。

我們必須在這樣一種背景下來理解亞洲對「體驗修辭」的挪用和操控。諸如拉達克里希南與鈴木大拙等人，他們不僅肯定自家宗教傳統在體驗上的基礎，並且還扭轉這些傳統而讓它們呈現出更具直觀的、更加密契的、更有體驗的特色，因而可以顯得比西方藉由推論而來的信仰「更形純粹」(purer)。簡言之，如果說西方在物質方面有其出色表現，那麼東方在精神方面也自有其過人之處。這種策略，在阻撓啟蒙運動的宗教批判方面，可以收到適切的成效，而另一方面又可以用來抵擋西方文化霸權的威脅。

拉達克里希南、鈴木大拙以及他們的後繼者對西方的宗教研究造成了重大影響。很少有西方學者能夠對亞洲密契主義的浪漫化形象有所質疑，而這種形象則是由前揭那些才智過人而

伶牙俐齒的現存亞洲信仰的「代表人物」(representatives)所提供出來的。

除此而外，那些共同之處的發現似乎也為他們提供了可觀的甜頭。宗教經驗可以在世界宗教研究領域裡起到一種通用的功能，這種構想在很多方面都得益於這種跨文化邂逅而逐漸形成的。及至對話逐漸成為名副其實的學術行業之際，它備有自己的專業學會、期刊、學術會議以及專題研討會，所有這一切都致力於「東、西」思想的比較研究。然而，西方和亞洲雙方利益的驚人合流，卻也妨礙了彼此人馬去注意到這種交流始終是建立的那個脆弱不堪的基礎上面。

伍

表面上看來，就是因為沒有意識到歷史背景的問題，環繞密契體驗性質的相關爭論才會一直拖到今天，始終都沒有辦法得到圓滿解決。事實上，直至今日，此中所涉及的問題並沒有任何改變：密契體驗在多大程度上是受到先前文化所介入的「期待」(expectations)和「預設」(presuppositions)而被塑造出來的呢？³⁴是否可能把一位密契者對他自己體驗的「描述」

³⁴ 以研究密契主義享譽學界的 Steven T. Katz(1944~)在所著《密契主義與聖典》一書中認為：在密契主義的研究方法上，實可區分兩種不同的研究進路，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」在本質上都是相同的。Katz 本人則持後一種見解，而認為「密契體驗」往往是被密契者本人所帶來的概念與經驗給形塑出來的產物，並且密契者所體驗到的內容也

(descriptions)與他個人對該一體驗的「闡釋」(interpretations)清楚分離開來呢？³⁵缺乏「意向性客體」(intentional objects)的所謂「純粹意識」(pure consciousness)，真的存在嗎？³⁶在類型

經常會受到密契者本身的期望所影響(參見 *Mysticism and Sacred Scripture*, Oxford University Press, 2000, pp.3~4)。

³⁵ 陶詩所云「此中有真意，欲辨已忘言」，業已充分顯示了「真意」與「言詮」之間的緊張關係。至於個人體驗的「描述」與其「闡釋」之間是否可能涇渭分明地加以區分，夏夫後文自有論列。誠如自肅法師在所撰〈佛典中修習禪定過程的詮釋〉一文中所說：「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)換言之，作為事件的「體驗」與作為言說的「報告」(report)、「描述」乃至「闡釋」之間，似乎本來就存在著「事實世界」和「語言世界」的差別。然而，作為事件的「體驗」是「事實世界」的一環，還是屬於純然「心理世界」的一環？這才是問題的癥結所在。此外，針對自肅法師的前揭分析，私見以為第三層「對認知、回憶的說明」，理當再行細分為口說(speaking)或筆錄(writing)。事實上，Paul Ricoeur(1913~2005)就曾經把「話語」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牽涉到聽、說、讀、寫乃至書面文本歷時與共時的流變等諸多方面複雜關係的轉換和變遷(以上參見氏著 *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, The Texas Christian University Press, 1976, pp.27~28)。

³⁶ 「意向性客體」(intentional object)一詞是波蘭哲學家羅曼·英伽登(Roman Ingarden, 1893~1970)的用語，它指的是被人的意識所指向的客體。在《文學的藝術作品》(*Das literarische Kunstwerk*)一書中，英伽登認為存在著兩種意向性客體，一種是認知行為的意向性對象，如實在的對象和數學中的觀念性對象；另一種是純意向性對象，如文學的藝術作品，它的存在根源

化「密契境界」(mystical states)的各種競爭性圖式或架構(competing schemas)之間，孰高孰低？³⁷乃至若是密契體驗果真

是作者意識的創造性行為。第一種客體具有不依賴認識主體而獨立的「自足性」，第二種純意向性對象，這類對象中只有一部分屬性是通過作品而呈現出來，其餘屬性則有待於觀賞者的想像力來加以「補白」，因而不是自足的。英伽登認為美學的(純意向性的)客體與實在的客體之間有著清楚的界限，不能像胡塞爾(Edmund G.A. Husserl, 1859~1938)那樣把它們一律還原為觀念性的東西。—以上參見王岳川《現象學與解釋學文論》，濟南：山東教育出版社，2001年，頁50。

至於所謂缺乏意向性客體的「純粹意識」(reines Bewusstsein/pure consciousness)，以胡塞爾現象學術語來說，也稱為「先驗意識」，即是藉由「懸置」(epoché)與「排除」(exclusion)的現象學還原之後剩餘而不可再行排除的「自身意識」(Selbstbewusstsein/Self-consciousness)。這個概念與唯識學、護法學派所謂的「自證分」(svasamvedana or svasamvitti)有幾分相似(此處借用倪梁康之說，文見氏撰〈对现象学的误析〉，<https://m.aisixiang.com/data/26736-4.html>)。

除此而外，西田哲學裡所謂「純粹經驗」也與此處所云「純粹意識」或有其互為呼應之處。西田幾多郎《善の研究》題名為「純粹經驗」的首章第一段有如下的話語：「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同一的。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《善的研究》，頁7。北京：商務印書館，1997年，第五刷)然而，此處若是以《入楞伽經》：「如刀不自割，指亦不自指；如心不自見，其事亦如是」的立場來看，則不論「自證分」或「證自證分」，乃至「純粹經驗」或「純粹意識」，或許都是極其可疑的概念。

³⁷ 所謂「類型化密契境界」(typologizing mystical states)，若以初期佛教的

有其存在餘地，那麼，其哲學和倫理學的意義何在？諸如以上這一類問題，長久以來，學者之間總是聚訟紛紜。僅就《美國宗教學會期刊》(*the Journal of the American Academy of Religion*)來說——這份宗教研究領域裡的旗艦型季刊——近來，每一年度便容許刊載一篇有關前揭主題的論文(請見 Bernard 1992、Forman 1993、Shear 1994、Short 1995 以及 Brainard 1996)。

在目前這些正在如火如荼地進行討論的項目裡，令人好奇的，倒不是學者們相持不下的那些爭議之處，反而是他們彼此有其共識的區域。幾乎各方人馬都默許了這樣一種概念，亦即諸如「宗教經驗」、「密契體驗」或是「禪定體驗」之類的術語，都在指涉上有其功能(function referentially)，換句話說，這些術語的「意指」(signification)據稱都是來自它們指涉的那些「所指」(signifieds)。³⁸因此，密契主義論者往往只是滿心關注宗教

立場來說，有所謂「四向四果」的類型化——亦即聲聞修行的次第及其證得的果位，也有所謂「九次第定」的類型化——亦即四禪、四無色定與想受滅定。再者，諸如覺音《清淨道論》、無著《瑜伽師地論·菩薩地》、智顛《摩訶止觀》、蓮華戒《修習次第》乃至《菩提道次第廣論·止觀章》，這些著作裡定慧二學的修習也各自有其不同的架構以及類型未必一致的修行境界。古往今來，學者之間對於這些具有競爭性的不同架構乃至不同類型的修學體系之間的優缺得失，也都各自有其不同的立場與見解。

³⁸ 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」(signified)的關係。羅蘭·巴特(Roland Barthes, 1915~1980)曾經舉了一個相當生動的例子來加以說明：玫瑰是一個「符號」，「能指」(signifier)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”

此外，語言哲學裡有一種說法，一般稱為「意義的指涉理論」(referential theory of meaning)，根據這個理論，一個記號或音響串之所以具有意義(或不具有意義)，就在於它被約定來代表(或不代表)某個或某些事物、狀態、或事件，而一個記號或音響串所代表的那個事物、狀態、或事件，也就是它所具有的特定意義。因此，佛典所出「龜毛、兔角、石女兒」之類但名無實的詞語便缺乏其「指涉性的意義」(referential meaning)，雖然在字面上還是有其一定的「意思」(sense)。唐譯《楞伽經》卷三有段大慧菩薩和佛陀的對話，表達了佛陀對指涉理論的批判立場：

大慧菩薩復白佛言：「世尊有言說，故必有諸法；若無諸法，言依何起？」佛言：「大慧！雖無諸法亦有言說，豈不現見『龜毛、兔角、石女兒等』(śāśa-viṣāna-kūrma-roma-vandhyā-putrādīnām)，世人於中皆起言說。大慧！彼非有，非非有，而有言說耳。大慧！如汝所說，有言說故有諸法者，此論則壞。」

維根斯坦曾經區分了「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)。— 以上參見氏著《藍皮暨棕皮書》(The Blue and Brown Books, London: Basil Blackwell, 1958, p.1)。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，否則它們便僅能容許規範性的「語言定義」而有如佛典所出「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)。

經驗或密契體驗的顯著特徵³⁹及其哲學含義(如果真有這種體驗的話)，卻不曾停下腳步來佇足而思：打從伊始之初，所謂的「體驗」，它究竟是個什麼樣的東西呢？

我們口中所說的「經驗」或「體驗」到底是什麼意思？辭書雖然提供了一些交疊性的定義，但是基於我們的目的，我們倒是可以只專注其中兩個或多或少有些不同的用法。首先是「參與」(participate in)或「生活經歷」(live through)，就像有人可能會說「我有戰鬥經驗」或「我有柴油發動機的經驗」一樣。該一詞項的這種用法，相對來說，沒有什麼問題。它並不會引發任何特定的認識論問題或形上學難題，因為這個詞項所指涉的對象(the referent of the term)似乎就落在社會或公共領域當中。第二個是較具認識論或現象學含義的是「直接感知」(directly perceive)、「觀察」(observe)、「領略」(be aware of)或「意識到」(be conscious of)。在這個層面下，人們傾向於將「經驗」或「體驗」視為一種主觀的「心理事件」(mental event)或可以逃避公眾監督的某種「內在歷程」(inner process)。順著這條思路而著手思考「經驗」或「體驗」的時候，我們似乎就很難避免將「心靈的擬像」(the image of mind)視為非物質性的底

³⁹ 請見前文【第參節】詹姆士、奧圖、赫胥黎、史泰司以及弗曼等人針對「初發體驗」(raw experience)而提出來的所謂「密契體驗」的普遍特徵。其中最富盛名的當屬詹姆士所提出的四項普遍特徵：「可知性」(noetic quality)、「不可言說性」(ineffability)、「短暫性」(transiency)和「被動性」(passivity)，以及奧圖所提出來的「受造感」(creature feeling)、「敬畏」(awefulness)、「不可抗拒性」(overpoweringness)、「活力」(energy)以及「神往」(fascination)等等特徵。

基(immaterial substrate)，或是某種心理場域(psychic field)，也就是一種「內部空間」(inner space)，而外在物質世界就被反映或重現在這個內部空間裡面。學者們並沒有對「經驗」或「體驗」這個範疇加以仔細檢驗，正是因為「經驗」或「體驗」的意義，就像「經驗」或「體驗」這種東西一樣，似乎是完全透明而難以睹見。「經驗」或「體驗」僅僅只在感知的倏爾之際，亦即在每一剎那的當下給予了我們(Experience is simply given to us in the immediacy of each moment of perception.)。換言之，它們都是旋生即滅的。

這種心靈圖景顯然源自於笛卡爾(René Descartes, 1596~1650)和他將心靈視為一種「非物質性實體」(immaterial substance)的概念(儘管今天已經很少有人會贊同笛卡爾的這種實體本體論)。依照笛卡爾的觀點，我們認定只要經驗或體驗當下呈現，那麼經驗或體驗本身便是不容置疑的，並且也是無可辯駁的。換言之，即使經驗或體驗的內容可能被證明是模稜兩可，乃至是欺騙性的，但是「個人正在經歷某些事情」的這件事實卻是毋庸置疑的。

「當下直接性」(immediacy)和「不容置疑性」(indubitability)的特徵則激發出了經驗或體驗的一種解釋學。簡而言之，經驗或體驗被解釋為是純粹存在的不可侵犯領域，於是經驗或體驗也就承諾了一間避難所，可以讓它們得以躲離現代知識生活在解釋學和認識論上變幻莫測的各種奇思異想的侵擾。正如一些研究文學的學者會援引「作者意圖」(authorial intent)作為克服

文學作品解釋中模糊性的一種方式(尤見於 Hirsch 1967)⁴⁰，經

⁴⁰ 小埃里克·唐納德·赫希(Eric Donald Hirsch Jr., 1928~)，是美國教育家，文學評論家和教育理論家，他是維吉尼亞大學「教育與人文學科」的名譽教授。除了在文學批評上標舉「作者意圖論」的客觀解釋學而享譽學壇的《解釋的有效性》(*Validity in Interpretation*, New Haven: Yale University Press, 1967)一書之外，氏所著《文化素養》(*Cultural Literacy: What Every American Needs to Know*, New York: Vintage Books, 1987)更是遐邇聞名，書中包括了一份作者認為每位美國人都應該知道的大約「5,000 個名稱、短語、日期和概念」的清單，作者認為熟知它們方可有「文化素養」可言。在文學批評上，赫希主張：「一個文本的重要特點在於，可以從它分析出不是一種而是多種各不相同的複雜意義，而其中只有作者的意義才具有這種稟有統領一切意味的確切資格。」(*Validity in Interpretation*:25)換言之，只有作者的原意才是決定理解文本是否正確的關鍵，只有尋找到這種客觀的、已經存在著的作者原意，闡釋才是充分有效的，否則其意義將是不合法的。在區分作者的原意和闡釋的意義之際，赫希用了兩個關鍵字，一個是‘meaning’(意義)，亦即作者的原意，或等同於作品的字面意義；另一個是‘significance’(意味)，是作者字面不變的確切意義和其它闡釋意義的疊加。他指出：「意義是一個文本所表達的意思，它是作者在一個特定的符號序列中，通過他所使用的符號表達的意思。意味則是指意義與人之間的聯繫，或一種印象、一種情境、一種任何想像中的東西。」(*Ibid.*: 8) 顯而易見的，「意味」會隨著時代歷史、批評家世界觀和主觀條件、甚至是趣味的變化而變化的，但是作者的原意，亦即文本的‘meaning’層面則是不變的。

赫希詳細地區分了「意義和意味」、「理解與解釋」、「判斷與批評」的不同含義。在他看來，作者想說的話即是文字的「意義」，而闡釋者對意義的解釋則構成是「理解」，對於這種理解的解釋就是「釋義」，對意旨的分析和把握則是「判斷與批評」。也就是說，理解與解釋的物件是「意義」

驗或體驗的概念也承諾了我們可以通過訴諸這些概念所指涉的經驗或體驗來奠定宗教文本及其操演踐履的意義。這個類比豈是偶然而已！「作者意圖」和「宗教經驗」似乎都佔據了同樣具有高度模糊性而最終似乎又無懈可擊的「本體論空間」(ontological space)。

然而，即使如此，問題仍然是難以迴避的：如果在談論薩滿經歷(shamanic experience)、密契體驗乃至開悟經驗的時候，或是當你在說及任何需要有某種確定意義的事情之際，我們都必須以「指涉性或例示性的詞項」(referential or ostensive terms)來解釋「經驗」或「體驗」這個術語。但是，這樣一來，便是把「經驗」或「體驗」予以客觀化了，而這似乎也就破壞了它們最為突出的特徵，也就是它們的當下直接性。值此之際，我們便面臨了一個兩難的局面：「經驗」或「體驗」不能在不被轉譯為某件東西的情況下而被確定；如果它們是件東西，它們就不可能是毋庸置疑的；然而，如果它們不是件東西，那麼它

(meaning)，而判斷與批判的物件是「意味」(significance)。意義和意味之間有著根本性的差別，這一差別在赫希看來，理解是默默無聲的，而解釋則是話語性的；理解是內化的，而釋義則是外在而不斷添加的。

他不同意高達美所說的，闡釋是一種讀者與作者的「對話」，是一種不斷堆疊新出「意味」的行為；相反的，他認為：「只能按照文字意義本身的方式去進行理解，而超出這個之外，就變成了相對主義的，甚至是懷疑主義的觀點。」(Ibid.: 135)赫希並且進一步指出：「倘若我們並不是用文本自己的方式去分析文本的話，我們便根本沒有觸及到文本本身，根本就理解不了任何一個以我們自己的方式加以改變的東西。」(Ibid.: 135) — 以上有關 Hirsch 的文本解釋學，參見王岳川撰〈論赫希解釋學的有效性理論〉(《廣東社會科學》，1998年第5期，頁139~140)。

們就不能完成宗教學者要求它們有其確定意義的解釋學任務。在下文裡，我們會再度回到這個問題上來進一步討論它。

但是，我必須首先回應如下一個似乎不可避免的訓斥或責難：想當然爾！像我這樣的學者應該很難找到得以安排個人宗教經驗的場合，僅只這一事實便足以證明我這個人精神上的貧乏。然而，要是我一旦有機會品嚐品嘗確有其事的真東西，我也就會迅速而謙卑地放棄我為了解釋這些現象而進行的可悲嘗試。事實上，我是會同情密契主義論者在自我表述上的困境。密契主義論者不是一再暗示這個問題 — 也就是超越所有概念的概念化問題嗎？

反對意見似乎落在人種學證據的一項訴求上，亦即如假包換的密契主義者的見證，乃至具有非概念性境界第一手經驗的宗教修行高手們的經歷。當然，這個問題因以下事實而加劇：根據上面總結的歷史批判，「經驗」或「體驗」這個範疇本身就是新近起源之物；因此，古代密契主義者的證詞，這些人士使用了相當不同的術語來說話(更不用說在死語言當中的情況了)。職是之故，讓我們保持簡單，選擇一個當代宗教團體，(1)毫無疑問地重視宗教經驗，(2)擁有複雜的技術詞彙來描述和分析這種經驗。

「內觀」(*vipassanā*)或「慧見修習」(*insight practice*) — 也稱為 *satipaṭṭhāna*(念處)或正念的建立 — 是一種佛教的禪修形式，在東南亞上座部弘化地區的社群當中深受歡迎。(時至今日，正念在西方佛教愛好者的圈子裡也有其相當影響力。)然而，此處必須加以指出的是，今天在「內觀」標題下所傳播的那些禪修的具體技術，乃至配合著內觀禪修者們對高深禪修境界毫不

含糊的強調，以上這些東西實際上都無法追溯到十九世紀末葉之前；因此，對於重構前現代上座部來說，這些東西都是一些並不可靠的資料來源。(事實上，這些內觀禪修的技術是在近現代時期根據經典載記而被重新建構出來的東西，見 Sharf 1995a)。

儘管如此，在當代內觀禪修圈子裡那些出眾的佼佼者相信，他們在禪修中的經歷與佛教經典裡對歷歷分明的救度學階段 (soteriological stages) 的描述是兩相吻合的。因此，他們對待與佛教修行階段有關的古代經院術語，就好像是他們指定了當代修行者可以獲得的那些不相關聯的體驗一模一樣。內觀禪修的高手們可以清楚地識別和再現經典文獻中所提及的各個禪修階段，這一說法鼓勵了一些學者將上座部禪修理論視為一種可以改變意識狀態的「經驗現象學」(empirical phenomenology)，而對於佛教和非佛教現象都可以一體適用(Sharf 1995a : 261)。

然而，經過仔細查勘，我們發現內觀禪法得以復甦所依據的經典 — 主要是《念處經》(*Satipaṭṭhāna-suttas*)和《清淨道論》(*Visuddhimagga*) — 經常意義模糊不清，甚至也會出現前言不對後語的矛盾情況，而當代內觀禪修的教師們，往往在若干關鍵性術語的解釋上，彼此也經常會出現僵持不下的局面。例如，佛教文獻將可用的禪修技術種類加以範疇化，而派分在兩大標題之下，亦即「奢摩他」(P. *samatha*; S. *śamatha*; 止或專注)和「毘鉢舍那」(P. *vipassanā*; S. *vipaśyanā*; 觀或洞察力)。從經典的載記來判斷，這兩種禪修之間涇渭分明而難以混淆，它們的技術及其技術所針對的目標有著極大的分野。此中，「奢摩他」的修習，包括將心集中在單一對象上(P. *citta-ekaggatā*; S.

citta-ekāgratā; 心一境性)，應該導致一系列上升的四種物質性的專注(或恍惚, *rupa-jhana*: 色禪)以及另外一系列四種(或五種)非物質性的專注(*arupa-jhana*: 無色禪)，它們會賦予修習者各種超自然的力量，亦即神通。

另一方面，「毘鉢舍那」的修習則涉及了對重要的佛教教義 — 諸如「無常」或「無我」 — 進行訓練有素的沉思，並直接導致「涅槃」或完全解脫。涅槃是在四個連續的階段實現的 — 它們被稱為「四聖果」(*cattāri phalāni*) — 其中的第一個階段稱為「須陀洹」(*P. sotapatti*; *S. srotāpanna*; 預流)。雖然「奢摩他」是獲得特定精神力量的有效手段 — 例如騰空飛昇或他心通；但是只有「毘鉢舍那」的修習才能帶來合乎體統的開悟境地。由於 *samatha* 和 *vipassanā* 在救度學上的影響，兩者之間的差異是如此顯著，因此人們總是認為，與這兩者相關的經驗狀態也很容易在現象學的基礎上加以區分。

所有當代上座部的禪修大師們都接受了前揭這種典型的範疇劃分。但令人感到納悶的是，儘管這些禪修教師們業已歷經並且深自品味了禪修之間各個階段的成就，但是他們之中對這些關鍵術語的應用幾乎也沒有任何的共識。相反的，各種特定禪修技術的命名以及由此而產生的種種禪定體驗之間的識別，卻是他們持續而經常導致激烈論辯的主題。這些禪定修持的範疇往往都被用於爭論，以貶抑競爭對手的教師們所奉持的教義。既然大家眾口一致地同意「毘鉢舍那」的修習會帶來解脫，而「奢摩他」的修習則否，那麼「奢摩他」往往就被用來指稱競爭對手所倡導的禪修技術及其體驗，而「毘鉢舍那」當然就只存在於己方陣營之中的教義。至於其他教師們可能認為

他們自身正在促進真正「毘鉢舍那」的修習並逐步體現開悟的各個階段，然而，實際上他們只是將「禪定」(jhānic absorption) 誤認為是「須陀洹」罷了(亦即通過了「毘鉢舍那」的修習而體現的初等開悟)。⁴¹ [換言之，他們混淆了奢摩他和毘鉢舍那，而誤將「初禪」視為「初果」。]

在這篇文章裡，個人並沒有多餘的篇幅可以深入有關「毘鉢舍那」修習的種種爭端(完整的敘述，請見 Sharf 1995a)。此處唯一想要再次申說的是，在當代上座部的社群當中，對於那些據稱可以用來指涉各種分立而不連續的禪定境界的術語，在它們的施用上面，這些當代上座部的社群之間根本就缺乏公共

⁴¹ 就此而言，夏夫此前的論文曾經指出：「在當前仍有其活動的禪修傳統當中，諸如止觀之類的修習詞彙往往都被對手用來污蔑敵方教師們的教義：那些禪定大師們都熟稔個人的奧妙所在，亦即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)而嚴厲批評其敵手。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。」(Sharp 1995a:261/128)除此而外，在同一篇論文裡，夏夫接著又說：「馬哈希(Mahāsi)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毘鉢舍那(內觀)的修行者類別。【譯案：此處指覺音《清淨道論》曾有所提及的『純觀乘者』(suddha-vipassanā-yānika)、『觀乘者』(vipassanā-yānika)或『乾觀者』(sukkah-vipassaka) — 參見溫宗堃〈巴利註釋文獻裡的乾觀者〉，《正觀》第33期，2005年，頁12】……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，卻又只知黽勉從事『止之修習』(samatha-bhāvanā)……』毫不令人意外的，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。」(Ibid.:263/131~132)

而一致的意見。當然，這一點也不足為奇，因為在日本禪宗裡，情況亦復如是。同樣的，吾人務必緊緊牢記的，在禪宗諸多頗見流通的文獻裡，前現代時期的禪宗大師其實很少會刻意強調魅惑迷人的禪定體驗，而諸如「開悟」(*satori*, 理解)和「見性」(*kensho*, 看到一個真正的本質)之類的術語也沒有被解釋成是某種單一的意識境界。儘管如此，一些當代的禪宗教師——尤其是那些與新興的三寶教團一系相關的禪師，確實在現象學上接近於禪宗。換句話說，他們不加辯解地就把禪修充作灌輸「見性」的一種手段，並將「見性」理解為對「不二」的一種無介導而當下的領略(*an unmediated and transitory apprehension of nonduality*)。一些三寶教團的大師們甚至還會向那些獲致「見性」的學員們頒發證書以資證明，同時並慶賀他們的成就。

即使三寶教團對「見性」的理解與古典模型並不一致，人們可能還是會認為，三寶教團的「見性」仍然是一種可以識別並且可以複製的體驗。畢竟，它是由學校的大師們加以查驗和認證的。然而，人種誌的證據再次指向了另一個方向。人們很快就發現到，日本來自其他現存的禪宗傳統，諸如臨濟、曹洞乃至黃檗等宗，這些宗派的傑出禪師並不認為三寶教團聲稱的「見性」有其合法性。當然，這也可能會被斥為僅僅只是宗派之間的意氣之爭，或者只是酸葡萄心理作祟罷了。但是，即使在三寶教團的內部，圍繞「見性體驗」的查驗和認證，也長期存在著可能會導致教派分裂的爭議(Sharf 1995b)。在日本的現代禪裡，其情況和上座部中的情況如出一轍，即使是傑出的禪修大師，也被證明無法就一個據稱是指涉特定而可複製的體驗境界的術語所指涉的對象(*referent*)，在識別上彼此達成共識。

在那些知名的佛教禪修教師當中，他們不僅對特定的意識境界(particular states of consciousness)，而且對於用以生成這些特定意識境界的「精神學技術」(the psychotropic techniques) — 亦即奢摩他 vs 毘鉢舍那 — 在命名上也始終缺乏共識；在這種情況下，自然而然便掩蓋了這樣一個觀念，亦即至少在佛教當中，禪定體驗的修辭有其例示性功能(The rhetoric of meditative experience functions ostensibly)。批判性分析表明，現代佛教團體根據禪修者特定的傳承、產生該一體驗的特定儀式實踐，以及隨之而來的行為而判斷其所宣稱的體驗。換句話說，禪修境界或解脫體驗的確定，其實並不是基於某一特殊個人與眾不同的現象學描寫，而是基於極其顯著的公共判準。這種判斷不可避免地基於先前的某種意識形態的承諾，這些承諾是由一種職業(僧侶或俗眾)、一種社會經濟背景(城市中產階級或農村窮人)、一種政治議程(傳統主義者或改革者)、一種宗教派別，乃至一種教育等等所形成的。最終，佛教的體驗修辭一方面受到了個人權威利益以及體制權威利益的制約，同時也被個人權威利益以及體制權威利益來加以運用。

這裡討論的現代東南亞上座部和日本禪宗改革運動顯得格外重要，因為兩者都聲稱擁有精心製作的技術詞彙，指的是一套魅惑迷人而仍可加以查驗並且可以複製的體驗。顯然，如果這些體驗境界不是決定性的，那麼與其他各種神秘傳統相關的巴洛克幻境⁴²、不可言喻的遐想以及魅惑迷人的恍惚，便更

⁴² 「巴洛克」(baroque)，原是十八世紀歐洲人對十七世紀歐洲地區流行藝術的總稱。作為形容詞，該詞原本用來指「庸俗凌亂卻極盡華麗」的意思，而歐洲人原初使用這個詞也是貶義性的，用來指那些非標準文藝復興風格

加難以激發出人們對「體驗修辭」有其例示性功能的信心了。

陸

在這一點上，讀者或許會逐漸按捺不住而越發地沉不住氣了。的確，即使密契主義者和禪修大師之間總是難以在有關他們各自體驗的命名上達成一致的看法，並且對他們體驗的救度學意義，彼此的見解往往也是眾說紛紜而莫衷一是；儘管如此，很明顯的，不論是密契主義者或是禪修大師，在他們修行的過程裡，一定是發生了一些事情。換句話說，那些佛教禪修者顯然在他們苦行考驗的過程當中的的確確經歷了某些事情，即使他們當中最後對於彼此之間的經歷是否應該稱之為禪那(P. *jhāna*; S. *dhyāna*)、須陀洹(P. *sotāpatti*; S. *śrotāpatti*)、見性乃至其他某個名稱，總是難以達成一致的見解。密契主義者使用生動活潑而經常都能躍然紙上或力透紙背的語言來描述他們所觀見的太虛幻境、所體會到的恍兮惚兮，乃至他們融入宇宙的境界等等，總而言之，他們的這種語言必定指涉了某種東西。

這種反對意見再次證明我們在笛卡爾範式中的深沉糾葛，證明了理查·羅蒂(Richard Rorty)稱為迷戀「自然的玻璃本質」

的作品，其後才用來專指那種絢爛豪華的藝術風格。巴洛克風格的流行與當時天主教會積極鼓勵有關，從十七世紀初開始，為了回應當時興起的宗教改革，教會以羅馬和梵蒂岡為中心，在特利騰大公會議(Concilium Tridentinum)上，官方規定藝術應當直接地、充滿感情地表達宗教主題，透過絢爛豪華的造型美、雕琢美、具象美來反擊以樸素簡單為主旨的基督新教勢力，以便達到拉攏信徒的目的。— 以上參見「巴洛克藝術 - 維基百科」

或「自然之鏡」而揮之不去的心靈觀(1979)。此處並不適宜在心靈哲學的支持下進行這類業已過時的爭議。相反的，我將再度聽從一個人種誌案例，該一案例強調了與宗教研究直接相關的問題。

此處我們不妨想想，一種看起來明明白白就是當代「幻見體驗」(visionary experience)的形式⁴³，亦即外星人綁架的相關

⁴³ 1961年8月，赫胥黎(Aldous Huxley, 1894~1963)打了通電話給發明 LSD 的霍夫曼(Albert Hofmann, 1906~2008)，約期相遇。此前，霍夫曼早已久仰赫胥黎其人，特別是他那兩本以親身體驗，描繪致幻藥物促發「幻見體驗」(visionary experience)的著作：《眾妙之門》(*The Doors of Perception*)和《天堂與地獄》(*Heaven and Hell*)。在交談過程裡，赫胥黎建議霍夫曼夫人在自家附近山頂上，使用 LSD，看著山上的野草和各色花朵，體會造物者的神奇。兩人分手時，赫胥黎送給霍夫曼一卷自身以「幻見體驗」為題的演講錄音帶。在這個演講中，赫胥黎不斷強調「幻見體驗」的意義及其重要性，並且認為，相較於文字和知識對於「真實」的理解來說，「幻見體驗」則具有不可或缺的完整性。這卷約 52 分鐘左右的錄音帶是赫胥黎應 Timothy Leary(1920~1996)和 Richard Alpert(1931~2019)兩人之邀，在「第 14 屆應用心理學年會」上發表的(這卷演講錄音的原聲帶和逐字稿，請見 <https://www.organism.earth/library/document/visionary-experience>)。這次赫胥黎演講邀約者之一的 Timothy Leary，是美國著名心理學家，他以主張研究迷幻藥在受控制環境下的治療潛力而知名。至於 Richard Alpert(Ram Dass)，則與 Timothy Leary 交往密切，兩人曾以哈佛大學心理系教授的身份，在 1960~1962 年期間，共同進行了一連串迷幻藥的療效試驗，此即「哈佛賽洛西賓計畫」(Harvard Psilocybin Project)，及至哈佛人格研究中心的其他教授在一次內部會議上對實驗的合法性和安全性提出了擔憂，終而使得兩人雙雙都遭到校方解僱，這也就是著名的「哈佛毒品醜聞事件」(Harvard drug scandal, 詳見

報導。現在有好幾百起甚至數千名來自美國各地的人士聲稱他們曾經遭到外星人的綁架。一些頗有幾分聲望的調查人員也發現，這些被綁架者的故事相當令人信服，這在很大程度上是因為這些被綁架者的敘述，彼此之間有其頗高的一致性(例如 Mack 1995; Bryan 1995)⁴⁴。舉例來說，許多被綁架者在他們的

<https://druglibrary.org/schaffer/lsd/look1963.htm>。

⁴⁴ 約翰·E·梅克(John Edward Mack, 1929~2004)，美國精神病學家，長期出任哈佛醫學院精神病學系系主任一職。除此而外，1977年，梅克還因所撰《我們失序的王子：勞倫斯的一生》(*A Prince of Our Disorder: The Life of T. E. Lawrence*)而榮獲當年普利茲傳記文學獎。作為哈佛醫學院精神病學系的教授，梅克的臨床專長是兒童心理學、青少年心理學和宗教心理學，後來他則成為「外星人綁架經歷心理學」的研究員。梅克是通過閱讀 UFO 研究者巴德·霍普金斯(Budd Hopkins)的報告才開始對外星人綁架現象產生興趣的。在研究了霍普金斯記錄的一些案例之後，他得出了這些案例是真實的結論。在所著《綁架：人類遭遇外星人》(*Abduction: Human Encounters with Aliens*, New York: Ballantine Books, 1994; Revised ed. 1995)中，梅克提到：「這些被綁架者提供的多數具體資訊……都沒有被筆之成文或在媒體上公開播出過。而且，他們也都是來自一個國家的許多不同地區，彼此之間並沒有任何聯絡。」這就推翻了有些人士對這類報告相似性的懷疑。

通過對這些報告的進一步分析，梅克認為：「他們似乎在其他方面都很清醒，所以很不情願站出來說出這些事實，因為他們害怕人們會詆毀他們的故事或是直接嘲笑他們的經歷。……這些故事都有真實事件的特點：高度詳盡的敘述……故事從頭到尾甚至到最微小的細節都連貫一致。」在採訪了霍普金斯記錄的一些當事人之後，麥克總結道：「他們中沒有一個人看上去有精神障礙，除了有些自卑，就是他們會被一些事情的結果所困擾，這些事情顯然在他們身上曾經發生過。沒有證據顯示他們的故事是妄想症，

各別報告中，都說他們遇到了矮小灰白而身覆短毛的類人形生物，並且這些類人形生物的頭顱甚大而鼻孔極小，擁有一雙黑色大眼，但耳朵卻不甚明顯，嘴巴細小，顯然很少使用。（這些灰矮類人生物通過心靈感應而彼此交流。它們的軀幹細長，手臂和手指很長，但沒有拇指，它們穿著貼身的單件長袍和靴子（Mack 1995：223）。在被運送到外星飛船之後，被綁架者的報

是對夢的錯誤解釋，或者只是一場幻覺。也沒有人會出於私人目的來編造這些奇怪的故事。」梅克第二本和外星人遭遇體驗有關的書是《通往宇宙的護照：人類轉型和外星人遭遇》（*Passport to the Cosmos: Human Transformation and Alien Encounters*, New York: Crown Publishers, 1999），該書既是一部將靈性主題與現代世界觀聯繫起來的哲學論文，也是他的巔峰之作。作者聲稱本書是他與外星人遭遇的「經歷者」一道工作的結晶，這本書正是要獻給他們的。梅克此書目前已有中文譯本：《宇宙通行證：外星人綁架事件對人類轉變的重大意義》（台中：一中心有限公司，2019年）。

C·D·B·布萊恩(Courtlandt Dixon Barnes Bryan, 1936~2009)，身兼作家和記者。1992年6月，梅克和物理學家大衛·E·普理查德(David E. Pritchard, 1941~)在麻省理工學院舉辦了為期五天的會議，研討「外星人綁架現象」。這次會議吸引了各路人馬的參與，這些人士同時也代表了各種各樣的觀點。布萊恩躬逢其盛而參加了這次會議，他原初只是打算為其短篇幽默文章收集一些資訊，以便投稿給 *The New Yorker*。但是，在參加會議期間，布萊恩對「外星人綁架現象」的看法發生了變化，事後他寫了一本嚴肅認真，思想開放的書，對這一現象進行了採訪，還採訪了許多綁架者，懷疑論者和支持者：《第四類近距離接觸：外星人綁架、不明飛行物和麻省理工學院會議的記者筆記本》（*Close Encounters of the Fourth Kind: A Reporter's Notebook on Alien Abduction, UFOs, and the Conference at M.I.T.*, New York City: Arkana, 1995）。這也是布萊恩最膾炙人口的報導文學作品。

告提及他們要接受各種體格檢查和醫療程序，其中許多檢查和程序都集中在生殖系統上。然後，被綁架者就被遣返，通常都是送回到他們最初被帶走的地方。

絕大多數被綁架者根本就沒有他們這一段經歷的初始回憶。他們可能只意識到幾個小時左右莫名其妙而無法解釋的空白，以及揮之不去的焦慮、困惑和恐懼感。他們只有在心理治療和催眠的輔助之下，才能著手填補那一段莫名其妙的空白並架構出被綁架的細節。

這群被綁架者 — 在他們自己和文獻中被稱為經歷者 (experiencers) — 來自各種各樣的經濟和社會背景。根據調查人員的說法，作為一個群體，被綁架者並沒有表現出明顯的精神疾病的既往史或是有著心理疾病的傾向。許多被綁架者堅稱，在和外星人接觸之前，他們對外星人綁架、不明飛行物或是其他「新時代」(New Age)現象的報導不感興趣，並且也都沒接觸過。事實上，包括相信外星人綁架的人士和懷疑論者都同意的一件事情是，被綁架者總體上都算是老老實實的人。他們不是有意識地為了個人名聲或利益而捏造自己遭受外星人綁架的敘事。相反的，被綁架者堅信他們的記憶與客觀事件相一致，即使受到鄰居或親朋好友的訕笑或排擠，他們也始終堅持他們自身的故事。同情被綁架者困境的調查人員曾經報告說，這些人都表現出「創傷後壓力症候群」特有的那種混亂、壓力和慢性焦慮之類的病癥。⁴⁵事實上，被綁架者所遭受的心理失序的

⁴⁵ 「創傷後壓力症候群」(post-traumatic stress syndrome, PTSS)，又稱「創傷後遺症」，是指人在經歷過情感、戰爭乃至交通事故之類的創傷事件後所產生的精神疾病。其症狀包括會出現不愉快的想法、感受或夢境，接觸

狀況，以及他們對自身故事的堅定信念，構成了我們所擁有的最接近綁架經驗證據的東西。

儘管約翰·麥克(John Mack)等一些著名調查人員提出了辯解，但大多數學者都持懷疑態度，這是可以理解的。懷疑論者可以引用明顯缺乏確鑿的物證，以及調查人員所使用的那種可疑的方法。如上所述，許多被綁架者對事件沒有記憶，直到治療師發現它，他們專門治療外星人綁架的受害者。最後，民俗學家能夠追溯綁架敘事中許多核心元素和主題起源，諸如外星人的容貌、宇宙飛船的外觀乃至體格檢查的折磨之類，這些都可以在過去五十年所流行的科幻漫畫、科幻故事乃至科幻電影中找到它們的踪影。學術界的共識似乎是，綁架根本就不曾發生，記憶的背後並沒有起源的初始事件(ordinary event)。

初始事件的概念在這裡至關重要。顯而易見，通過否認記憶本身的存在，我們就不會走得過頭。我們的懷疑是針對這一群所謂的「被綁架者」，他們背後可能還隱藏著些什麼(如果真有的話)。我們懷疑這群被綁架者的報告並非來自他們真正的和外星人有所接觸，而是其他一些複雜的歷史、社會學和心理過程正在發揮其作用。無論這個過程結果如何(我們距離充分解釋這種現象還有很長的一段路要走)，可以合理地假設，被綁架者的記憶並不能忠實地代表真實的歷史事件。

有人可能會爭辯說，對外星人存在的懷疑並不意味著在記

相關事物時會有精神或身體上的不適和緊張，並會試圖避免接觸相關的事物，甚至摧毀這些相關的事物，認知與感受的突然改變、以及壓力反應(stress response)頻發等。這些症狀往往會在創傷事件發生後出現，並且往往會持續一段相當的時日。

憶的根源上沒有其他決定性的歷史事件。總而言之，這些記憶必定是回想起了以前的一些事件，即使這種事件的性質被耳根子過軟的被綁架者給系統性地曲解了。總而言之，記憶總是薄倖而善變的(Memory is fickle)。

有一些觀察者採取了精神分析的進路，他們把和外星人接觸的遭遇視為一種「屏幕記憶」(screen memories)。⁴⁶這種屏幕記憶會遮掉早期被壓抑的創傷，諸如童年時期遭受到性虐待之類。這種假設的問題在於，通過設定中壓抑的記憶而引發的認識論問題是：在許多方面與外星人綁架相關的記憶都具有相同的順序。童年創傷一直是當年的病因，通常只有在與專科醫生的治療性接觸中才得以恢復，而這些專科醫生的培訓和機構投

⁴⁶ 「屏幕記憶」是一種扭曲的記憶，通常是視覺上的而不是語言上的，據稱它們往往源自於童年。這個術語是佛洛伊德首創的，它是 1899 年佛洛伊德所撰同名論文的探討主題。佛洛伊德對他自己和其他成年人的童年早期生動而平淡的記憶感到震驚。他開始相信，這些記憶的力量和保存都源於它們與其他不那麼天真幼稚的事件的聯繫。正如在這篇論文的總結裡，佛洛伊德說：「偽造的記憶是我們首先意識到一種體驗的本質要素，在記憶中，是由同一體驗的非必要元素所代表的。」(The falsified memory is the first that we become aware of the essential elements of an experience are represented in memory by the inessential elements of the same experience.)後來的研究者則強調了支撐「屏幕記憶」的心理創傷因素，以及它如何將童年的核心衝突加以縮化。總而言之，「屏幕記憶」的構建開啟了「記憶」與「否認」之間的平衡。如果一些無害但相關的對象可以代替不愉快本身，則有助於阻止不愉快的事件、思想或感知。自我尋找可以充當「屏幕」的記憶，以消除背後的不愉快，從而將它們從意識中予以移除。— 以上參見“Screen memory – Wikipedia”

資使他們傾向於這種特定的診斷。最後，童年創傷與外星人本身一樣都是令人捉摸不定的事情(見Hacking 1995)⁴⁷。

通過這類綁架敘事的運作，有些學者已經引起了人們對宗教模式及其主題的關注。例如，這些有關外星人綁架的報導，讓人想起了薩滿恍惚之旅的故事，故事裡的一項主題是被輸送

⁴⁷ 伊恩·哈金(Ian Hacking, 1936~)，加拿大哲學家，加拿大皇家學會會士，英國國家學術院院士，專業領域為科學哲學、科學史教授，曾獲得加拿大勳章。《重寫靈魂：多重人格與記憶科學(*Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory*, Princeton: Princeton University Press)是他 1995 年所撰寫的作品。通過對「多重人格障礙」(Multiple Personality Disorder, MPD)的歷史和表現的研究，哈金在書中描述了人們如何通過自己的記憶和自傳來瞭解自己的生活。他並且描述了塑造我們記憶的不斷變化的共同含義，並成為人們編織傳記的線索。

大約在四分之一個世紀之前，我們幾乎可以一一枚舉西方醫學史上所記錄的那些為數不多，患有「多重人格障礙」人士的名姓，然而，時至今日，在北美每個大城市裡都有數百人正在接受「解離障礙」(dissociative disorders)治療。在患者和治療師的草根運動支持下，臨床醫生們發現兒童性虐待是導致這種疾病的主要原因，而批評者則指責「多重人格障礙」的這群人士助長了人們對童年創傷的虛假記憶。哈金利用 MPD 流行病及其與當代虐兒概念的聯繫來審視當今的道德和政治氣候，特別是我們關於記憶的權力鬥爭和我們應對心理傷害的努力。

本書探索了現代多重人格運動的發展，進而轉向了一系列引人入勝的歷史小插曲，這些小插曲講述了早期的多重記憶浪潮，這些人士往往被診斷為出現了新的記憶思維方式，特別是在十九世紀末的法國。哈金此書以其強而有力的分析結束，將歷史和當代材料聯繫起來，為知識考古學做出了新的貢獻。——以上參見“APA PsycInfo”(https://psycnet.apa.org/record/1995-97589-000)

到一個由超凡脫俗的生物居住的外星領域，這些外星生物具有不可思議的力量和模糊不清的意圖。⁴⁸許多被綁架者都被賦予了重要的精神資訊，要求他們在人類中傳播。這些重要的精神資訊包括了和平、愛以及四海之內皆兄弟之類的情誼(Whitmore 1995)⁴⁹。除此而外，協助引發並塑造綁架敘事的治療師所充當

⁴⁸ 有關這一方面新近的研究可以參見西蒙·布瑞恩·哈維·威爾遜(Simon Brain Harvey-Wilson)的論文〈薩滿教和外星人綁架：比較研究〉(*Shamanism and alien abductions: a comparative study*, Edith Cowan University. 文見 <https://ro.ecu.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=2390&context=theses>)。針對一些 UFO 研究人員所聲稱的，被外星人綁架可以與傳統社會裡薩滿的開悟體驗進行比較，因為這兩種類型的體驗可能具有類似的變革性，都會導致更具精神性或是萬物有靈的世界觀，對環境的深切關注乃至超自然能力的發展，例如薩滿巫覡的治病。這本碩士論文旨在調查此類聲明的有效性。研究目的是看看來自當地綁架支援小組的十一名外星被綁架者(八名女性和三名男性)的經歷，以及隨後的世界觀是否與典型的薩滿相似；如果是，這些相似之處是什麼？為此，作者把從對被綁架者的深入訪談中收集的材料與來自世界各地的薩滿教人類學文獻，——特別是薩滿教通靈降神的經歷——進行了比較。——以上參見 <https://ro.ecu.edu.au/theses/1389/>

⁴⁹ 在他的文章〈UFO 被綁架者體驗的宗教維度〉一文中(*Religious dimensions of the UFO abductee experience*, in *The Gods Have Landed: New Religions from Other Worlds*, ed. J.R. Lewis, Albany, NY: SUNY Press, 1995, pp. 65~84)，宗教學者約翰·惠特莫爾(John Whitmore)認為，UFO 綁架的想法本身就是一個具有強烈宗教傾向的概念。惠特莫爾指出，有關「他者」(the Other)思想的表達，傳統上屬於宗教的範疇。不同時期的人類以及生活在其他文化裡的人們，也都從他們對來自另一個智慧秩序的靈性存在的某種信仰中表達了這類想法，並且他們以超凡的神通賦予了這些另類的靈性存在，譬如穿牆、飛行和心靈感應的交流能力。根據惠特莫爾的說法，「他

的角色，則與牧師或傳教士之類的神職人員在更成熟的宗教傳統中所扮演的角色，頗相近似。問題是不可避免的：我們有沒有理由假定密契主義者、薩滿巫覡乃至禪定大師的經歷報告作為現象學描述，它就會比被綁架者的自白或描述來得更令人信服呢？

現在應該很明顯，問題不僅僅在於是否密契體驗是被建構的、當下直接而未經介導的、純粹的乃至具有某種哲學意義的。更根本的問題是，我們是否可以繼續把這些理論所依據的文本和報告全都視為對決定性現象事件的指涉，無論其指涉是多麼的隱晦而難以測知。

柒

然而，我感受到太多光怪陸離的事兒，太過的確確都是子虛烏有的事情，也許緘默以對最為上策。譬如說當自身液化而變得像一灘爛泥的時候，那會帶來什麼好處呢？還是變成其他東西而迷失在針眼裡的時候，我會變硬嗎？縮

者」的概念在現代綁架故事中仍然以這種形式出現。當然，解釋上的不同之處在於，雖然其他時代裡的奇能異士都被認為具備了超凡的神通，但是目前綁架傳說中的外星人，據稱都擁有卓越的技術知識以及各種令人目瞪口呆的裝備。— 以上參見《外星世界：外星生命接觸的社會和宗教維度》(Edited by Diana G. Tumminia, New York: Syracuse University Press, 2007, p.103)。至於此前提及的《諸神臨在：來自其他世界的新宗教》一書，則是對 UFO/飛碟體驗的宗教維度的一個綜合描述。該書一方面關注廣大社會對不明飛行物宗教意義的興趣，同時也考察了聲稱從太空兄弟和其他外星來源獲得靈感而出現的特定運動。

小了沒有？不，那些都只不過是讓我一無出路的善意折騰而已。⁵⁰

— 出自薩繆爾·貝克特小說：《馬龍之死》⁵¹

⁵⁰ 這段題辭的英譯版本作：“*But I have felt so many strange things, so many baseless things assuredly, that they are perhaps better left unsaid. To speak for example of the times when I go liquid and become like mud, what good would that do? Or of the others when I would be lost in the eye of a needle, I am so hard and contracted? No, those are well-meaning squirms that get me nowhere.*”

法文原版的余中先譯本作：「但是我曾感覺過那麼多怪誕而無實質的東西，我想恐怕還是閉上嘴巴不去說它們為好。舉個例子，假如一定要說說我逐漸地化為液體，走向泥漿狀態的那些階段，或者說，我變得又硬又短，沉溺在一根針的孔眼裡的那另一些階段，這又有什麼用呢？這只不過是一些很可愛的企圖，但是它們於事情本身卻改變不了什麼。」（貝克特法文原著，余中先譯《馬龍之死》，長沙：湖南文藝出版社，2016年，頁93）

⁵¹ 薩繆爾·貝克特(Samuel Beckett, 1906~1989)，二十世紀愛爾蘭、法國作家，創作的領域包括戲劇、小說和詩歌，尤以戲劇成就最高。他是「荒誕派戲劇」(Theatre of the Absurd)的重要代表人物。1969年，他因「以一種新的小說與戲劇的形式，以崇高的藝術表現人類的苦惱」而獲得諾貝爾文學獎。《馬龍之死》(*Malone meurt / Malone Dies*)是貝克特最為知名的法文「長篇小說三部曲」的第二部(這三部小說打破傳統，淡化了情節與人物，只有喋喋不休的內心獨白)。小說講述一個清醒的等死過程。馬龍是一個年逾八十的孤單老頭兒，一個人單獨待在一間房子裡，臥床不起，奄奄一息，巴望著死亡快些降臨。在這個漫長的等待過程裡，馬龍用寫作消磨著無聊的時光，自己為自己編故事，窺視著床邊帶血的木棍、每天給他送飯菜的婦人……他的意識漸漸地進入到死亡的巨大陰影裡，伴隨著他絮絮叨叨的獨白。

讓我們考慮一下啤酒的滋味吧！我想，大多數人都會同意「啤酒」這個杯中之物的品嚐是一種後天才培養出來的嗜好，很少有人會在初初體驗而喝下人生第一口啤酒的時候，便動了真情而深深愛上了它。但是，隨著時光的流逝，歲月的增添，許多人卻會在不知不覺當中都陶醉在這種風味裡頭。然而，究竟發生了什麼變化呢？是風味嗎？抑或僅僅只是我們對風味的反應呢？說得更確切一點，我們如何可能以某種方式來決定這項問題？究極而言，這個問題本身就有它啟人疑竇的地方。

以上所述正是哲學家丹尼爾·丹尼特⁵²用來顛覆“*qualia*”概念的一系列插圖和趣聞之一(1992年；另見Dennett 1991)。“*qualia*”一詞的單數形式是“*quale*”(亦即「可感受的特質」，或可簡稱作「感質」⁵³，它是這位哲學家提出來的一個術語，用於

⁵² 丹尼爾·丹尼特(Daniel Dennett, 1942~)，美國哲學家、作家同時也是一位研究認知科學的專家。其研究集中於科學哲學，特別是與演化生物學及認知科學有關的課題。他同時也是一位堅強的無神論者並堅守其世俗主義的立場。除此而外，他也稱得上是一位當代美國社會裡擁有最多讀者的哲學家。跟我們想像中只會空談的哲學家不同，丹尼特精通神經科學、語言學、人工智慧、電腦科學、心理學和認知科學。可以說，丹尼特是當前所有哲學家當中，在科學領域裡涉獵最深最廣的人，而擁有「人工智能之父」這項美譽的馬文·李·閔斯基(Marvin Lee Minsky, 1927~2016)甚至稱讚他是「當代羅素」。

⁵³ 在哲學中，「感質」(*qualia/quale*)的定義是「主觀意識經驗的獨立存在性和唯一性」。“*qualia*”一詞源自拉丁語中的形容詞“*quālis*”(just like)的中性複數形式，其義為“of what sort”、“description”或“nature”(大致意為「…性」，例如紅色性、有香味性等)，亦即在單一特定事例中，例如「去嘗一

指稱那些可以用來抵制純粹唯物主義對體驗的主觀屬性或現象屬性的解釋。(這個概念是試圖把捉意識的某一面向，比方說，有些人認為，這個面向是永遠無法被思考機器加以複製的。)簡而言之，“*qualia*”指的就是事物看起來的樣子。夕陽西下的

口橘子，一個當前特定的橘子，感覺是什麼樣的」。感質的其他例子包括頭痛感，酒的味道，以及晚霞是紅色的。作為感受的性質特徵，「感質」與「命題態度」(propositional attitude)相對，後者所關注的是對經驗的相信與否而不是直接體驗到什麼。有許多關於感質的定義，它們隨著時間推移而不斷演變。有一個比較簡單、寬泛的定義是：「心理狀態如其然的特徵；人們感到痛、看到紅色、聞到玫瑰之類的時候的感覺材料。」— 以上參見「感質-維基百科」

事實上，美國哲學家 C·I·劉易斯(Clarence Irving Lewis, 1883~1964)早在 1929 年在所著《心靈與世界秩序：知識論綱要》(*Mind and the world-order: Outline of a theory of knowledge*, New York: Charles Scribner's Sons)一書中就已經提出了“*qualia*”(感質)這個概念：

有一些可辨認而被給予的「質性特徵」(qualitative characters)，它們可能可以在不同的經驗中被重複，從而是普遍的；我把它們喚做「感質」(*qualia*)。但是即使感質是普遍的，在不同經歷中被辨認時，它們還是必須與事物的屬性區別開來，而對這兩者的混淆則是歷史積澱的結果。感質是直覺的(intuited)、被給予的(given)，而不是任何可能的錯誤認識所造成的結果，因為它是純然主觀的產物。— 參見氏著前揭，頁 121

換言之，劉易斯認為，「感質」完全是由人們的直覺所產生的，不會對「錯誤」產生任何疑慮，是人類非常特別、又難以使用語言文字形容的感受，這些微妙的感覺，觸動人們對外在事物產生獨特的心靈互動，甚至令人留下一生難忘的記憶。

時分，瞧見一杯牛奶；在你看來，這杯牛奶的特殊、個人乃至主觀的視覺品質，就是你此時此刻視覺體驗的感質。牛奶的味道對你來說是別有一番味覺的感質。⁵⁴由於事物在我們看來的樣子，總是不可言喻，永遠無法準確地被傳達——我們如何可能知道你對紅色的體驗是否與我的完全相同？——因此，“*qualia*”被解釋為本質上是私人的，不可言喻的和不可化約的體驗屬性。

丹尼特認為整個「感質」(*qualia*)的概念完全都是個人剛愎自用的一種錯誤，他並且為此而引進了一系列的「直覺泵浦」(*intuition pump*)來加以說明⁵⁵，例如丹尼特對啤酒風味所進行的

⁵⁴ 在〈否認感質〉(*Quining Qualia*)一文中，丹尼特劈頭便說：「感質是一個陌生的術語，用以描述我們再也熟悉不過的東西，亦即事物在我們眼中的樣子。正如哲學術語經常出現的情況一樣，舉例比給出術語的定義更為容易。在日落時分看到一杯牛奶；它對你來說的樣子——一杯牛奶的特殊的、個人的、主觀的『視覺品質』(*visual quality*)，就是你此時此刻『視覺體驗』(*visual experience*)的感質。然後，牛奶對你來說，『口味』(*tastes*)是另一回事，它就是『味覺的感質』(*gustatory quale*)；並且，當你吞咽牛奶之際，對你來說，『聲響』(*sound*)聽起來是一種「聽覺的感質」(*auditory quale*)。這些不同的『意識體驗的屬性』就是『感質』的典型例子。看起來來，沒有什麼比你自己的感質更能讓你深入瞭解它們的了。整個宇宙幾乎都成為了某種巨大的幻覺，某種僅僅只是笛卡爾邪惡惡魔的虛構，然而，(對你來說)這個虛構將會是你『幻覺體驗』(*hallucinatory experiences*)的感質。笛卡爾聲稱懷疑一切可以懷疑的東西，但他從來不曾懷疑其「意識體驗」(*conscious experiences*)所具有感質，亦即他是藉由這些屬性或感質而知道或理解其意識體驗的。」(Dennett 1992: 42)

⁵⁵ 「泵浦」(*pump*)是一種給氣體或液體加壓的機器，我們的心臟就是一種

思考，就是為了顛覆長期以來我們對體驗有其內在屬性的那種信賴感。如果我們一旦承認一個人對體驗的態度或對體驗的反應，在任何方面和程度上都是由其體驗品質所構成的話；那麼，反應性的變化或是態度的改變不就等於其品質或屬性的變化，或是保證了其品質或屬性的變化嗎？如此一來，那些品質或屬性之類的性質，也就是那些定性或現象特徵，就不再是所謂的「內在性質」(intrinsic properties)，而實際上就會成為一種「從聚合關係上來看的外在屬性」(paradigmatically extrinsic properties)，或是「聚合關係」(paradigmatic relation)的屬性(Dennett 1992：61)。

如果體驗的這些最突出的方面實際上只是「外在的」和「關係的」，如此一來，我們就不得不放棄一幅笛卡爾當年精心繪製出來的體驗圖景了，也就是將這些所謂的「品質」或「屬性」作為大腦中某個地方發生的事情的決定性因素，丹尼特則把腦中展示這幅體驗圖景的空間稱之為「笛卡爾劇院」(Dennett 1991)。簡而言之，人們必須放棄笛卡爾的觀點，亦即體驗的基

泵浦，此外還有各式各樣的油泵浦和水泵浦。換言之，泵浦可以將一些東西從某個封閉的區域內給迸發出來，跑到另一個地方。所謂「直覺泵浦」，顧名思義，就是能迸發出直覺、靈感、思路、判斷、結論的機器。這裡說的直覺，就是一種想法。直覺泵浦就是讓你的想法從腦海深處給迸發出來，迸發到你能說出來或寫出來、做出來的程度，而不僅僅讓那個想法藏在你無意識腦海的深處。在丹尼特所著《直覺泵浦與其他思想工具》(*Intuition Pumps and Other Tools for Thinking*, New York: W. W. Norton & Company, 2014)一書中，他指出有些直覺泵浦激發了真知識，是好的直覺泵浦，但也有些直覺泵浦激發出來的，充其量只能算是幻象而已。

本屬性：它的隱私性質。

本著某種類似的精神，個人就曾經提出，將宗教研究的對象解釋為宗教實踐者的內在體驗是很不恰當的。宗教學者所面臨的並不是那些需要解釋的「體驗」，而是那些需要解釋的「文本」、「敘事」乃至「展演」之類的現象。雖然文本、敘事乃至展演之類的這些表述有時可能採取了現象學描述的修辭立場，但是我們沒有義務要去接受諸如此類藉由修辭而架構出來立場。相反的，我們必須對這一類修辭立場所隱藏的意識形態可能有的影響保持警惕。基於我個人對事實(reality)的解讀，任何斷言別人的內在體驗都具有某種意義的效應，就其本質來說，也都處於有爭議意義的公共領域之中而難以藏私。

然而，在我們完全拋棄「體驗」這個令人捉摸不定的概念之前，我們必須評估一下其中的利弊得失。體驗修辭的魅力在於它有望防止現代大眾社會特有的個人生活的客體化(objectification)⁵⁶和商品化(commodification)⁵⁷。通過客體化，

⁵⁶ 客體化(objectification)，也稱為「物化」或「對象化」，是指透過社會分工來區分物我，也就是把某些東西當作勞動的對象，是可以被控制、分解、操弄、改變、轉型、交換、消費、生產……的東西。人類在不同的歷史階段採用不同的人類組織和社會制度去進行物化，而隨著歷史的進程，物我、人我關係也因此不斷變化。現代大部分人類採取市場機制和資本主義生產模式，物化就採取了商品化(commodification)的形式，人們開始用商品化來改造自然與自身(身體、國家、經濟、文化等等)。商品化的形式大大便利了物化的深度、速度與強度，人們已經不能完全控制這樣的一種形式的物化或商品化，所以也被稱為異化(alienation)。— 以上參見「物化 - 維基百科」

⁵⁷ 商品化(commodification)，專指原本不屬於買賣流通和通過貨幣實行交換

我此處所指的是將主體或自我投射到一個無中心的客觀事實的物理世界中，這些客觀事實適合科學研究和技術掌握，而這種投射當然也有可能完全泯滅了個人的主體性(Nagel 1986)⁵⁸。

的事物，在市場經濟條件下已經轉化或變異為可以進行買賣和貨幣等價交換。人們常常以商品不應被當作商品的形式來批評商品，例如水、教育、數據、信息、知識、動物生命和人類生命等等。人類商品是用於人體器官貿易，有償代孕(也稱為子宮商品化)和人口販運的術語。奴隸貿易是人口販運的一種形式，是人口商品化的一種形式。事實上，一旦將市場上的勞動力賣給雇主時，人們就會被「商品化」或是「變成物品」。— 以上參見「商品化 - 維基百科」

⁵⁸ 湯瑪斯·內格爾(Thomas Nagel, 1937~)，美國哲學家，研究領域為政治哲學、倫理學、認識論和心靈哲學。曾任教於美國多所知名大學，1980年進入紐約大學任教至今。他既是美國人文與科學學院院士，也是英國國家學術院通訊院士。1986年，他出版了《一無出處的觀點》一書(*The View From Nowhere*, Oxford: Oxford University Press；本書中譯本題為「本然的觀點」)。書中探討了許多哲學領域的主/客對立、身/心關係，從知識理論到自由意志、倫理維度以及生命乃至死亡的意義等等議題。

內格爾在書中強調人的自我具有一種分裂的本性，也就是它既能超越自己的經驗而從客觀的觀點來思考世界，也可以從自身所處的特殊視角，也就是從主觀的立場來看待世界。換句話說，我們的觀點，或主觀或客觀乃至二者相混，大體都有其一定的出處與限制。因此，我們如何可能擁有既非來自主觀亦非來自客觀的「一無出處的觀點」呢？《一無出處的觀點》這本著作的撰寫就在處理主觀性和客觀性的關係問題。作者認為，解決此一問題的關鍵在於如何看待客觀性。客觀性無法對世界作出令人全然滿意的解釋，但解決的方法不是禁止客觀化，而是求得客觀性與不可還原的主觀性的彼此協調，既不處於純粹主觀性的立場，也不處於純粹客觀性的立場，而是以所謂「一無出處的觀點」來看待世界的本來面目。

然而，「一無出處的觀點」何以會被中譯本的譯者譯作「本然的觀點」？針對這個問題，中譯本的譯者在其〈譯者序〉裡有如下的一段說明，表達了譯者對原作書名的理解：「本書的英文原名是 *The View from Nowhere*，一般的中文資料在介紹內格爾的生平與著作時，通常照字面譯為『沒有出處的觀點』或『沒有來源的觀點』。其實，內格爾用這個書名所要表達的不是這個意思，而是一種新的世界概念。通常，我們在形成自己的世界概念時，往往會從我們自身所處的特定的觀察角度出發，從而使那個概念帶有我們自身的局限性。這樣得來的概念，按照作者的看法，其實是來自某個地方的觀點。它相當於從某個地方看世界。而作者所說的新的世界概念，不是從我們自身的觀察角度出發得到的，事實上它不是從任何地方出發得到的；這樣的世界概念被內格爾稱為『不來自任何地方的觀點』，它擺脫了我們因處於特定的觀察角度而帶來的眼光上的局限性，而且它包含並理解這個事實，即世界含有擁有此種觀點的存在物。擁有這樣的世界概念就等於我們走出了自身，即『不從世界內的任何地點來看待世界』。內格爾在書中意欲表達，這種『無歸屬地的』觀點似乎本來就是自然地存在著的，並且不是個體的心靈所能獨佔的，我們必須遵循客觀性的要求去『尋找』它。我把它譯為『本然的觀點』，希望能夠表達作者本人的意思。」（以上參見賈可春譯《本然的觀點·譯者序》，北京：中國人民大學出版社，2010年，頁5）

以上中譯本譯者對內格爾此書書名的解說，不禁令人想起《莊子·齊物論》裡一段南郭子綦和顏成子游的對話，它似乎可以和內格爾所云主觀、客觀和本然三種觀點相互呼應：

子綦曰：「……今者吾喪我，汝知之乎？汝聞人籟而未聞地籟，汝聞地籟而不聞天籟夫！」子游曰：「敢問其方。」

子綦曰：「夫大塊噫氣，其名爲風。是唯無作，作則萬竅怒呿……。」

子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已，敢問天籟。」

子綦曰：「夫吹萬不同，而使其自己也。咸其自取，怒者其誰邪？」

客體化的另一面是猖獗的異化(alienation)，這種異化是現代性無根和漂泊的感覺，與傳統和歷史隔絕。⁵⁹進入這個真空的是社會學家、心理學家、人類學家，甚至宗教學者，這一大夥的學者和專家們都聲稱他們比我們自身更瞭解我們的記憶、我們的夢想、我們的慾望、我們的信仰以及我們的思想乃至我們的種種。可以理解的是，我們並不願意將這種權威拱手讓給這一

此中，比竹的人籟直如所謂主觀的觀點，眾竅的地籟則直逼所謂客觀的觀點，而「咸其自取，怒者其誰」的天籟似乎就可以類比「一無出處的觀點」或「本然的觀點」了。

⁵⁹ “alienation”除譯作「異化」外，也被譯為「疏離」。馬克思描述的「異化」(Entfremdung)是指原本自然互屬或和諧的兩物彼此分離，甚至互相對立。「異化」一詞的主要用法是表示人與其「類本質」(Gattungswesen/species-essence)的異化。「勞動異化」(alienation of labor)是馬克思理論中最為人們所熟知的，它指的是工人感到自己對自身從事的勞動業已失去控制能力的一種狀況。隨著流水線作業和分工的細化，勞動異化作為結果之一在現代社會體現得越發明顯。馬克思認為，被異化的勞動者與他自己的生產活動、勞動目標以及生產過程兩相分離，從而使得工作成為非自發性的活動，因此勞動者無法對勞動產生認同或者領略到勞動的意義。— 以上參見異化 - 維基百科

馬克思異化理論認為，異化是社會歷史的普遍現象，廣泛存在於不同形態的社會中。在現代社會，人們仍無法擺脫異化，現代人的異化也體現著諸多時代的特質。然而，隨著現代性的進程，人類社會的異化卻也呈現出了「生產異化」、「交往異化」、「科技異化」、「消費異化」以及人的「主體性」喪失等總體性態勢；因此，必然要求對現代人的異化進行揚棄與超越，實現人與自然、人與社會、人與自我之間矛盾的化解，復歸人的本質力量。— 以上參見夏榮濤撰〈現代性語境下人的異化與超越〉(<https://m.fx361.com/news/2021/1026/9282537.html>)

群同業公會裡的專家學者們，無論他們是多麼的開明或是出於善意。我們的最後一道防線是「『自主自我』的價值化」(the valorization of 'the autonomous self')，這種「自主性的自我」被解釋為是一個獨特而不可化約的體驗中心。

這將引發一堆複雜的政治和哲學問題，它們涉及了現代的自我和自決概念。由於篇幅所限，我們實在無法在這裡探討這些問題。作為宗教的研究者，我們更直接的理論關注點是解釋學的：我們如何理解與我們截然不同的「他者」，而沒有採取某種方式抹除將我們和「他者」判然分開的那個差異？學者們已經敏銳地意識到，僅只使用我們的概念範疇以及理論架構來理解「他者」的世界所帶來的方法論問題。此外，最近的後殖民主義論述以及女性主義批評，在在都迫使我們關注調查員與他或她的受試者之間的不對稱關係。面對知識份子的傲慢和文化沙文主義，我們理當謹守分際而審慎以對。這些傲慢主義和文化沙文主義經常伴隨著學者而出現，因為他們聲稱自己對「他者」的自我表現有所瞭解，特別是當「他者」處於政治和經濟劣勢之際。我們願意在此不厭其煩地再說一遍，一種針對客體化(objectify)、馴化(domesticate)、噤聲(silence)乃至「掏空」(eviscerate)這一類傾向的防禦性措施，就是認可世界上還另外有一種單一而不可化約的體驗存在。

這其中當然會蘊含著困難和衝突。在政治上和理智上，我們認為尊重不同而多元的世界觀，至關重要；但是，與此同時，我們並不願意放棄作為批判性學術標誌的解釋學懷疑。我們雖然想要珍視「他者」的自我表現，然而，一當尊重「他者」的場合對我們自身的盲從提出了過分的要求之際，我們卻還是猶

豫不決，那就有點問題了。例如，一旦談到承認矮小灰色類人生物存在的時候，多數人都劃清了界限。好吧，我們應該啦！對綁架現象的批判性調查，只有在決定尋找替代解釋後才能開始——此中並不涉及外星闖入者存在的解釋。

解決這項僵局的一種策略是通過肯定體驗敘事的真實性來增強體驗，但這僅僅只限於敘事者本人。這種策略與上面提到的現象學的宗教方法密切相關，傾向於將現實分裂成多個客觀世界(Shweder 1991)⁶⁰，一種似乎並沒有困擾大多數宗教學者

⁶⁰ 理查德·艾倫·斯威德(Richard Allan Shweder, 1945~)，美國著名的文化人類學家和文化心理學家。他目前任教於芝加哥大學人類發展比較系，同時也是以下兩部著作的作者：《通過文化而思維：文化心理學之旅》(*Thinking Through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*, Cambridge: Harvard University Press, 1991)和《為什麼男人來燒烤：文化心理學的炮製法》(*Why Do Men Barbecue? Recipes for Cultural Psychology*, Cambridge: Harvard University Press, 2003)。在前揭 1991 年出版的著作中，斯威德嘗試通過思考其他民族及其文化的思想和實踐，來探索人類的思想和自己的思想。他特別參考了印度一個傳統印度教寺廟小鎮的文化心理學，研究了鎮上居民的思想、自我、情感和道德方面跨文化相似和差異的證據，同時並在比較人類學方面做了大量工作。斯威德批判了西方社會科學中隱含的「人」這個概念，以及「主體」的精神病學理論。他堅持認為，如果文化心理學有不同的「心理學概括」(psychological generalizations)*或「法則網絡」(nomological networks)**——一種印度教心理學，一種新教心理學——適合世界不同的符號學區域，那也就不足為奇了。——以上參見 <https://www.amazon.com/Thinking-Through-Cultures-Expeditions-Psychology/dp/0674884167>

* 「概括」(generalizations)，從有限數量的具體案例中推導出概念、判斷、

的結果。例如，在她關於「瀕死體驗」(near-death experiences, NDE)⁶¹的書中，卡洛·扎列斯基對中世紀和現代導致瀕死敘事的社會學和神話學因素進行了批判性的歷史分析。⁶²但是，有

原則或理論並把它們更廣泛地應用到整個類別的對象、事件或人的過程上面。 — 《APA Dictionary of Psychology · generalization》
(<https://dictionary.apa.org/generalization>)

**「法則網絡」(nomological networks)，或作「法理網絡」，是一種概念網絡：一個廣泛整合的理論框架，它確定了與感興趣的現象相關的關鍵結構以及這些結構之間的關聯。例如，精神病是一個複雜的概念，它涉及一個重要的知識和思索網絡，這其中包括了它的成分、原因、關聯性和後果以及它們之間的相互關係和測量或評估手段。 — 《APA Dictionary of Psychology · nomological networks》
(<https://dictionary.apa.org/nomological-network>)

⁶¹ 「瀕死體驗」(near-death experiences, NDE)，是一種在接近死亡時一些人所經歷的現象。這些現象包括靈魂出竅、看見天堂或地獄、看見親人、看見宗教人物或上帝、回顧一生經歷、完全的平靜、安全感、溫暖、徹底的破碎感、一道亮光的出現、甚至看見超我和超時空的東西、以及其他超驗的現象。一般認為這些現象都是在臨床死亡，或很接近死亡的時候發生，但是很多案例卻顯示體驗者並沒有面臨死亡的風險。隨着近年來心臟復甦技術的發展，瀕死體驗的案例數日益增加。有部份學者認為，這些現象並不一定要在瀕死狀態下才出現。許多從事科學研究的學者認為，這類現象是一種幻覺，而超心理學專家和部份科學研究者和哲學家則認為這些現象證明了死後生命續存的可能。 — 以上參見「瀕死經驗 - 維基百科」

⁶² 卡洛·扎列斯基(Carol Zaleski)，是一位美籍的宗教學者和知名作家。此前曾在哈佛大學任教，目前則為美國史密斯學院的宗教學教授，她是以下二書的作者：《異世之旅：中世紀和現代瀕死體驗述記》(*Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times*,

Oxford: Oxford University Press, 1987)和《來世生命：瀕死體驗和基督教的希望》(*The Life of the World to Come: Near-death Experience & Christian Hope*, Oxford: Oxford University Press, 1996)。此中前者提供了迄今為止對瀕死體驗證據最全面的處理。作者首先將研究人員的發現、第一人稱敘述以及可能的醫學或心理學解釋置於歷史的視角，而著手討論了這些材料如何反映了當時文化的影響。她進一步表明，現代瀕死報告屬於一個龐大的異世旅程的故事家族，幾乎每個宗教遺產都有類似的例子。她通過比較西方社會兩個不同時期的瀕死敘事來識別其普遍性以及各別文化上的某些顯著特徵：中世紀的基督教世界和二十世紀的世俗美國。這種比較揭示了兩者之間一些深刻的相似之處，例如「回首一生」(the life-review)和「願景轉換的後置效應」(the transforming after-effects of the vision)，以及兩者之間最為驚人的對比，例如在現代瀕死敘事當中並沒有出現地獄或懲罰一類的場景。——以上參見 <https://www.amazon.com/Otherworld-Journeys-Accounts-Near-Death-Experience/dp/0195056655>

此外，在所著《來世生命》一書中，扎列斯基提出了一個問題：「我們在理性上和道德上都有權相信死後的生命嗎？」接著她以一種充滿活力的語調回答說：「是的」。長期以來，宗教的批評者認為，基督教的成功源自於它對永生的應許，社會底層民眾成為基督徒只是為了應對他們對死亡的恐懼。然而，當代神學家和哲學家對於這項任務都高度敏感，而傾向於迴避死後生命的問題。

從柏拉圖、聖奧古斯丁而到海德格，從日本武士道的行為準則到《紐約客》上的卡通漫畫，再到與她年幼兒子的對話，扎列斯基不僅出色地捍衛了基督徒相信死後生命的權利，而且她闡明了「想像生命可能是什麼樣子」的真正價值。她說，重要的是屬靈的成熟，信徒能夠想像一種圓滿具足的狀態，一種與上帝合一的境界。

理想社會的願景，天堂裡聖徒的聖餐，對於我們自己生活和我們生活的

些不協調的是，她通過堅持體驗本身的內在真理價值來結束她複雜的「脈絡分析」(contextual analysis)⁶³。扎列斯基通過將瀕死敘事中描述的「異世界」(the other world)與受試者本身的「內在心理世界」(the inner psychological world)聯繫起來，而去解

社會秩序至關重要。扎列斯基將她的答辯分成三個部分，對應於「時辰禮儀」(Divine Office)的三個重大時刻。周而復始而不斷迴旋的祈禱是修道院生活的核心：黎明時分的晨禱(Lauds)，黃昏時刻的晚禱(Vespers)，以及隨著夜晚來臨的夜禱(Compline)。在這種黑暗和光明，沉睡和覺醒的禮儀之中，扎列斯基發現了一種對「生命裡的死亡」(death in life)和「死亡裡的生命」(life in death)的永恆存在的深刻意識，這種意識在現代生活的高超醫學和技術奇跡面前，業已令人不勝唏噓地悄然逝去了。她發現，古典基督教無休止的祈禱和儀式並不是一種對生活的干擾，而是將自己定位到生活的一種方式。

作者在書中不斷強調瀕死體驗的見證對基督徒思考來世的重要性。她說：「雖然這些經歷本身並不能夠提供死後生命的客觀證據，但也不應該僅僅因為研究表明它們受到自身文化期望的影響，便將它們都視為一廂情願的想法。」扎列斯基問道：「如果不可知的上帝希望被人認識，那麼除了利用我們的圖像和符號，就像祂利用我們的肉身一樣，上帝還有什麼其他的辦法呢？」——以上參見 <https://www.amazon.com/Life-World-Come-Near-Death-Experience/dp/0195103351>

⁶³ 「脈絡分析」(contextual analysis)，是指通過研究和說明社會或文化各個方面的相關性來揭示社會事實或社會結構和過程的方法。它是結構功能主義(structural functionalism)的主要研究方法。其出發點是認為作為分析對象的社會和文化，是各部分、各要素在功能上互相聯繫、互相作用的一個完整的系統，因此，我們應該從部分與部分之間、部分與整體之間的功能關係中來說明社會、文化現象。——參見「脈絡分析 - 中文百科」

決這個問題。這使她能夠珍惜瀕死體驗而視它為一種「合法而富於想像力的手段，並且通過這種手段，人們可以注入一種宇宙的宗教意識。」(Zaleski 1987: 203)因此，扎列斯基能夠支持這些體驗，而不必同意那些參與這些體驗的夢幻一般的宇宙論——天堂、地獄以及兩者之間一切的巴洛克式幻境。

費利西塔斯·古德曼⁶⁴在研究靈魂附身(spirit possession)⁶⁵

⁶⁴ 費利西塔斯·古德曼(Felicitas D. Goodman, 1914~2005)，美國語言學家和人類學家。她是語言學和人類學領域裡備受推崇的專家，多年來一直在研究和探索「狂喜的恍惚態勢」(Ecstatic Trance Postures)。她研究了墨西哥五旬節教派會眾中「說舌語」(speaking in tongues)的現象。她是《說舌語》(*speaking in tongues*, Chicago: University of Chicago Press, 1972)、《惡魔怎麼了？現代世界的附身和驅魔》(*How About Demons? : Possession and Exorcism in the Modern World*. Bloomington: Indiana University Press, 1988)和《靈魂乘風而來的地方：恍惚之旅和其他狂喜體驗》(*Where the Spirits Ride the Wind: Trance Journeys and Other Ecstatic Experience*, Bloomington: Indiana University Press, 1990)等廣受好評的書籍的作者。——以上參見“Felicitas Goodman – Wikipedia”

⁶⁵ 靈魂附身，是一個超自然概念，意指活人的軀體被超自然靈體(如惡魔、神靈、祖靈)暫時性操控，因此表現出一些與平日相異的行為。附身的概念可見於許宗教、神話和民間傳說中，如靈媒、乩童。當並非所有宗教信仰認為靈體純粹為善或惡，當靈體被認為是邪惡的時候，「鬼上身」一詞被廣泛應用，至於通靈中的靈體則往往被認為是有益的。被附身的人會表現出，精神失常有如精神病患者，自言自語，目露凶光，折磨自己等等反常行為。附身看起來並不可怕，但會引起旁觀者的緊張和靈體的疲勞。有些宗教——特別是亞伯拉罕諸教——並不承認有益靈體附身事件的存在。假如他們接受附身的概念，他們自然會把附身歸入邪惡之列。很多宗教也習慣以儀式驅趕這些邪惡的靈體，廣義來說稱為「驅魔」。在臨床醫學上

之際，更進一步地對其受試者所報告的靈魂存在，採取了一種斷然的不可知論立場(agnostic stance)。

在靈魂附體期間，〔靈魂〕存在的體驗伴隨著可觀察的身體變化。我們應該切記：這些變化是從內部生成的？還是由外部力量引起的？這一點我們無法發現。沒有任何人可以證明或是反駁靈魂附體乃至患有一種「多重人格障礙」(multiple personality disorder)的患者，他們大腦圖譜的明顯變化是由心理過程或入侵的外星人所造成的(Goodman 1988: 126)。

費利西塔斯·古德曼的不可知論與約翰·梅克有條件地接受外星綁架者的存在，兩者之間的距離其實只有一小步的差距而已。

這種方法論立場之所以成為可能，是因為聲稱中體驗——特別是根據定義，是一種非凡的宗教體驗——的特殊性質。關於密契體驗或幻見體驗的報告可以比作有關作夢的報告來看，因為我們實在很難(如果不是不可能的話)將「體驗報告」與「體驗本身」分開。諾曼·馬爾科姆⁶⁶在對夢的哲學研究中便如此

有所謂解離症、多重人格、癲癇，甚至創傷後壓力症候群都可能造成這種現象。另外一種附身經驗是在耳邊不斷聽到有人講話，甚至會命令人去做一些事，常出現在精神分裂症或是藥物濫用者身上。——以上參見「附身——維基百科」

⁶⁶ 諾曼·馬爾科姆(Norman Malcolm, 1911~1990)，美國哲學家，1938~9年在劍橋大學，他遇到了 G.E. Moore 和 L. Wittgenstein。1939年，馬爾科姆參加了維根斯坦關於數學哲學基礎的講座，他不但是維根斯坦哲學的擁

認為：「夢境報告」確確實實就是「夢境」的唯一標準，因此報告一個人作了夢就是作了夢，根本沒有其他標準來衡量夢境的存在(Malcolm 1959)。⁶⁷馬爾科姆的結論是，作夢不是體驗，

護者，同時也是維氏最為親密的朋友之一。馬爾科姆出版的與維根斯坦共事的回憶錄：*Ludwig Wittgenstein: A Memoir*(Oxford: Clarendon Press, 1958)，至今仍被廣泛認為是維根斯坦非凡個性最迷人而最準確的描述之一。以上參見“Norman Malcolm – Wikipedia”

⁶⁷ 馬爾科姆在他的論文〈做夢與懷疑論〉(*Dreaming and Skepticism, The Philosophical Review* Vol.65, No.1, 1956, pp. 14~37, 1956)與所著《做夢：哲學心理學研究》(*Dreaming: Studies in Philosophical Psychology*, London: Routledge and Kegan Paul, 1959)中指出：夢的概念，在特定時間發生、並在睡眠期間具有一定的持續時間而「在意識體驗的意義上」(in the sense of *conscious experiences*)，它是「難以理解的」(1959:52)。這與笛卡爾、康德、摩爾、弗洛伊德和羅素等哲學家和心理學家的觀點相矛盾。馬爾科姆認為，這些人士假設人類在睡眠期間具備有意識的思想和體驗 (1959:1~4)。笛卡爾甚至還聲稱他自己在睡眠中被欺騙了(1959:101)。

我們對夢的概念，事實上是基於我們從夢中醒來之後，對夢的描述(1959:55ff/76/ 87ff)。因此，夢到自己睡覺時有個念頭，就等於那個念頭並不存在；否則，夢到自己爬上了聖母峰，就等於自身真的爬上了這座世界第一高峰了(1959:51-53/57)。既然一個人在睡眠中不能有經驗，那麼一個人在睡夢中就不能有錯誤的經驗，從而便破壞了笛卡爾那種基於我們的經驗可能是錯誤的，因為我們可能是在睡夢中的哲學懷疑論。馬爾科姆並且指出，睡眠期間意識狀態的報告是「不可驗證的(*unverifiable*)」(1959:83ff)。譬如張三聲稱他在夢中和李四一道在王五家看到了趙六，那麼我們可以透過和李四的交談並詢問王五，張三是否真的看到了趙六？然而，我們仍然沒有辦法證實張三聲稱他夢見他和李四一道在王五家見到了趙六(1959:38~40)。換言之，聲稱張三夢到趙六的唯一依據是他從夢中醒

這種說法更多地與他如何規定體驗的意義有關，而不是與作夢本身的本質有關。

扎列斯基和古德曼等學者(以及史蒂文·卡茨和其他建構主義者⁶⁸)默許地，如果不是明確地，對宗教體驗採取了類似的觀點。他們承認，沒有辦法將「宗教體驗」的表述與「體驗本身」區分開來。馬爾科姆會爭辯說，如果體驗的唯一標準是報告本身，那麼兩者就不能分開；如此一來，人們根本就不能聲稱自己是在處理體驗。但扎列斯基和古德曼彼此朝著不同的方向發展，將報告視為它們提供了對某些原始現象事件的無介導訪問。建構主義者似乎認為，由於產生「敘事再現」(the narrative representation)的歷史、社會和語言過程與引發「體驗」的過程相同，因此前者適合於學術分析，而為後者提供了一個透明的視窗。

雖然我們可能會讚揚激發這種推理路線的人文主義衝

來之後，他是這麼說的。— 以上參見 *Internet Encyclopedia of Philosophy*(<https://iep.utm.edu/malcolm/>)

⁶⁸ 在有關「密契體驗」的研究立場上，諸如 William James、Walter Terence Stace 以及 Mircea Eliade(1907~1986)等人，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，雖然「密契體驗」本身是超然於文化、社會、歷史與宗教脈絡之上的，這種觀點也被稱為「常青主義」(perennialism)。前揭這種立場經常受到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」完全是由密契體證者本身所熟悉的觀念、符號以及修行之類的操作所建構出來的產物，並且也經常會受到密契體證者本身的期待所影響。

力 — 亦即支援「世界觀」多樣性的願望 — 但是它卻未能掌握訴諸體驗的修辭邏輯。「體驗」這個詞項，只要它指的是「在當下即是瞬間」，亦即「在感知的即時性之中」(in the immediacy of perception)給予我們的事物，那便意味著根據定義，它就是非客觀的，是抗拒所有「意指」(signification)的東西。換句話說，「體驗」這個詞項並不能使得那些貌似真實的某種東西真正存在於世。

因此，私人體驗與客觀現實之間的區別，其中的顯著特徵乃在前者綿綿不絕而未曾中斷的不確定性。與此同時，體驗修辭則心照不宣的設定了一個「意指」告終之處，亦即風格各異的「心靈」、「意識」、「自然之鏡」，或者你有的任何東西。從本質上來講，「體驗」這個範疇只是一個「據位標符」(place-holder)⁶⁹，它為不斷延宕而沒完沒了的意義提供了一個實質性而其內容又不確定的終點，而這正是使「體驗」一詞如此容易被意識形態所挪用的原因所在。

再說一遍，我並不是想否認主觀體驗。(事實上，人們會怎麼做呢?) 我只是想提請大家注意：這個概念在維根斯坦術語裡的宗教話語中是如何運作的，亦即它的「語言遊戲」(language game)⁷⁰。個人曾經說過，以下的想法是不正確的，亦即把文學、

⁶⁹ 「據位標符」(place-holder)，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。

⁷⁰ 維根斯坦前期哲學，注重語言與真實世界的對應關係，並希望藉由語言的澄清而消弭哲學問題，其《邏輯哲學論》(*Tractatus Logico-philosophicus*)

是以如是命題而掩其卷：「舉凡無法說的，務必緘默以對」。至於其後期哲學，則對語言的多樣性與複雜性有更多的探究而提出了「語言遊戲」和「家族相似性」(family resemblance)的概念，其目的乃在說明語言不是僵化的，而是一種生活形式，其意義會隨不同情境而有所改變，只能透過它們被使用的具體情況來決定。換句話說，莫問意義，但問使用！總而言之，語言的使用必須考慮語境等因素，否則便無法開啟對話，而淪為不可思議的「私人語言」(private language)。在《哲學研究》(*Philosophical Investigations*)一書中，「維根斯坦引入『語言遊戲』(language games)的概念來討論語言使用的多樣性。他以下棋為例：當我們要了解棋子是什麼，就必須了解棋盤、下棋的規則與棋子在下棋時的角色。語言亦然，若想了解一個語詞的意義，就要了解該詞語所在的情境脈絡、使用的文法規則和在此語言遊戲中的地位」。——以上參見陳榮波譯著《語言迷宮的嚮導——維根斯坦》台北：時報文化，1983年。

至於所謂的「私人語言」乃指「語言的個體詞(individual words)指的是只有說話者知道的東西，是指當下的私人感覺。因此別人不能理解的一種語言」(文見《哲學研究》第243節)——這當然不是我們通常理解的個人獨白式的或密碼式的語言，而是只要說話者個人才能使用和理解的語言，它記錄的是說話者當下的感覺，因而無法交流——維根斯坦則極力駁斥有這種「私人語言」存在的可能性。因為語言只存在於一個語言共同體中，它只能在生活形式當中，作為群體活動的一部分而起作用，它的語法規則則是公共的，那麼，私人語言就是不可能的。

事實上，人的內心活動不像外部事物，我們無法從外部來觀察。自己的內心活動可以通過內省的方式來覺察，但別人的內心活動就只有訴諸推測和類比了。換言之，我們無法判斷自己的心理活動或感覺與他人的心理活動或感覺是否有其相似或雷同之處，因為我們無法進入他人的心靈(當然，那些宣稱自身擁有「他心通」能力者除外)，我們只是根據他人的外在行為判斷他人的話語，而無法判斷這些話語所涉及的心理內容(所謂「知人

藝術或儀式等等的表現形式看成好像它們調頭過來指涉了自身以外的一些事物——某種「精神上的內在領域」(numinous inner realm)⁷¹。宗教體驗經常因其「非論證的」(nondiscursive)

知面，不知心」是也)。

然而，如果內心活動都是私人的，那麼表達內心活動及其內容的語言，當然也可以是私人的。用更通俗的話來說，私人語言是建立在這樣的想法基礎上——我內心私人的東西(想法、感受、感情等)只有我自己知道，別人無從知曉，因此，我完全可以用只有我懂的語詞和語法，來指稱我內心私人的東西。這看上去似乎挺有道理的主張，維根斯坦卻予以堅決的否定。

私人語言主張的一個基本前提是，存在著只有說話者才知道的私人物件，例如牙疼。「只有我知道我是否真的在疼，別人只能推測。」但維根斯坦駁斥說，這種觀點「從某方面來講它是假的，在另一方面它是無意義的」，他指出個人無法通過任意給一個私人感覺指定一個符號來建立他自己的私人語言詞彙表或字典。因為「私人直指定義不是有效的語法規則。……而且沒有方法能對照為在直指定義中引進這個名稱提供理由的初始感覺經驗來檢驗目前記憶的圖像。」——以上參見〈語言與世界：維特根斯坦(3)〉(<https://zhuanlan.zhihu.com/p/360865828>)。

⁷¹ 在前文裡，夏夫曾經說：「正如一些研究文學的學者會援引『作者意圖』(authorial intent)作為克服文學作品解釋中模糊性的一種方式(尤見於 Hirsch 1967)，經驗或體驗的概念也承諾了我們可以通過訴諸這些概念所指涉的經驗或體驗來奠定宗教文本及其操演踐行的意義。這個類比豈是偶然而已！『作者意圖』和『宗教經驗』似乎都佔據了同樣具有高度模糊性而最終又無懈可擊的『本體論空間』(ontological space)。」由此可見，夏夫對赫希之流但只訴諸「作者意圖」的文本解釋學似乎是難以苟同的。至於如我們腳注 34 所出，羅曼·英伽登在《文學的藝術作品》一書中揭櫫的文學的藝術作品的「意向性客體」(intentional object)，亦即其存在根源

或「非概念的」(nonconceptual)性質而受到限制，這一事實並不能緩解以下這個問題：對某種特定體驗的一無可說，也就是它不可言說性的本身並不能構成一個真正限定性的特徵，更不用說它是一個現象上的屬性了。因此，雖然被解釋為當下呈現的體驗可能確實是無可辯駁和無可置疑的，但我們還是必須牢牢記住，無論體驗可能提供什麼認識論的確定性，都是以犧牲任何可能的論證性意義(discursive meaning)或意含為代價而獲得的。換句話說，所有試圖表示內在體驗的嘗試都注定會是讓我們一無出路的善意折騰而已。

【譯後記】

2017年個人利用平日課餘時間以及該一年度的暑假，完成了 Robert H. Sharf 1995年所撰‘Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience’一文的譯注工作，稍後這篇冗長的文稿便以「佛教的現代主義與禪定體驗的修辭」為題而刊載於2017年12月出版的《正觀》第83期(頁43~161)。該文刊出之後，雖然還談不上對此間社會裡所充斥的紫禪狂飆而正念井噴的歪風起到振聾發聵的效果(事實上，個人原初動念翻譯 Sharf 此文，正是起於這項目的)，但陸陸續續展轉得知華語學圈之中仍有不少佛教研究者對 Sharf 此文正本清源的批判

是作者意識的創造性行為。在這類純意向性對象中，只有一部分屬性是通過作品而呈現出來，其餘屬性則有待於觀賞者的想像力來加以「補白」。整體而言，夏夫對於「體驗修辭」或「體驗敘事」作為一種文學作品，應該是會鍾情於英伽登之流的現象學文論吧！

性觀點都抱持了相當肯定的態度，甚至有人還以 Sharf 此文為教材而在課堂上講授現代性和亞洲古典佛教的邂逅效應。

事實上，在譯注 Sharf 前揭之文的同時，基於想要較為深入地理解 Sharf 所謂「禪定修辭」的論述細節，個人也開始詳讀並譯注了 Sharf 1998 年另外一篇講論「體驗修辭」的若干章節。這篇論文即是：*The Rhetoric of Experience and the Study of Religion*。然而，纏於身不由己的俗務，這篇精采的論文譯到一半左右，便嘎然中輟而束之高閣了。2022 年 2 月，個人以從心所欲之齡而正式引退於職場，寓居宜蘭員山鄉間。在澆花刈草之餘，得有半日之閒而重操舊時未竟之業。終於在七、八月天的溽暑之際，歷時月餘而完成了 Sharf 此文的譯注工作。

翻譯過程中，在上網查找相關資料之餘，多虧了我的博士生「書僮」— 張文婷小姐不時的大力幫忙，經常都有若及時雨一般而為我捎來了重要的資料，解決了翻譯乃至理解上的一些問題。除此而外，在譯稿初成之際，個人便將譯稿和原文一併寄給了另一位個人指導的博士生— 自孝法師，希望藉由法師的中英對讀，找出個人翻譯和理解上的缺失。本文如今以這般面目呈現，當然是自孝法師中英對勘而仔細校讀之後的結果，不敢掠美，特此誌之。

又、個人的譯稿雖然是譯自 *Journal of Consciousness Studies*, 7 (No.11-12, 2000, pp.267~287) 所出版本，但是為了方便有興趣的讀者往後或有其研究之需，故而仍於文後【參考書目】之前置入原先收於 *Critical Terms in Religious Studies* 一書中 Sharf 之文所出【精選讀物】。再者，Sharf 1995 和 1998 兩篇論文的翻譯，都是個人私下透過了林鎮國教授聯絡其高足吳芝

瑩小姐，並經由她的從中奔走(吳芝瑩小姐目前正在 UC Berkeley，師從 Sharf 教授深造)，從而取得了 Sharf 教授的口頭首肯。譯者謹藉此處一隅而向吳芝瑩小姐聊表謝悃！

除此而外，對於中文翻譯，Sharf 教授曾經透過吳芝瑩小姐再三交待，對於這兩篇論文的日譯(筆者未見)，他個人是頗不滿意的。他說，在這兩篇論文裡，他個人雖然從歷史學的角度批評了鈴木大拙等人，但是對於鈴木的人格與學問仍然有其景仰在，故而他論文中的遣辭用句都是極度委婉而謹慎的，然而在日文翻譯裡，他的這份用心卻都完全看不見了！譯者雖然也牢記了 Sharf 教授的叮嚀，但個人的譯文是否能令 Sharf 教授滿意，實未可知也。

【精選讀物】

Halbfass, Wilhelm. 1998. "The concept of Experience in the Encounter between India and the West." In *India and Europe: An Essay in Understanding*.

James, William. 1961. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*.

Jantzen, Grace M. 1995. *Power, Gender, and Christian Mysticism*.

Katz, Steven T., ed. 1978. *Mysticism and Philosophical Analysis*.

———. 1983. *Mysticism and Religious Traditions*.

Nagel, Thomas. 1986. *The View from Nowhere*.

Proudfoot, Wayne. 1985. *Religious Experience*.

Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*.

- Sharf, Robert H. 1995. "Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience." *Numen*.
- Stace, W.T. 1960. *Mysticism and philosophy*.
- Wittgenstein, Ludwig. 1958. *Philosophical Investigations*, translated by G.E.M. Anscombe.

【參考書目】

- Barnard, G.W. (1992), 'Explaining the unexplainable: Wayne Proudfoot's *Religious Experience*, *Journal of the American Academy of Religion*, **60** (2).
- Brainard, F.S. (1996), 'Defining "mystical experience"', *Journal of the American Academy of Religion*, **64** (2).
- Bryan, C.D.B. (1995), *Close Encounters of the Fourth Kind: A Reporter's Notebook on Alien Abduction, UFOs, and the Conference at M.I.T* (New York: Arkana).
- Carus, P. (1915), *The Gospel of Buddha* (Chicago, IL: The Open Court Publishing Company).
- Dennett, D.C. (1991), *Consciousness Explained* (Boston, MA: Little, Brown).
- Dennett, D.C. (1992), 'Quining qualia', in *Consciousness in Contemporary Science*, ed. A.J. Marcel and E. Bisiach (Oxford: Oxford University Press).

- Forman, R.K.C. (1993), *Mystical knowledge: Knowledge by identity*, *Journal of the American Academy of Religion*, **61** (4).
- Forman, R.K.C. (ed. 1990), *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy* (New York: Oxford University Press).
- Gadamer, H. (1975), *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer (New York: Crossroad).
- Goodman, F.D. (1988), *How About Demons? Possession and Exorcism in the Modern World* (Bloomington, IN: Indiana University Press).
- Hacking, I. (1995), *Rewriting the Soul: Multiple Personality and the Sciences of Memory* (Princeton: Princeton University Press).
- Halbfass, W. (1988), 'The Concept of experience in the encounter between India and the West', in *India and Europe: An Essay in Understanding* (Albany, NY: SUNY Press).
- Hirsch, E.D. (1967), *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press).
- Huxley, A. (1946), *The Perennial Philosophy* (London: Harper and Brothers).
- James, W. (1961/1902), *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (New York: Collier).
- Jantzen, G.M. (1995), *Power, Gender, and Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Katz, S.T. (1978), *Language, epistemology, and mysticism*, in *Mysticism and Philosophical Analysis*, ed. S.T. Katz (New York:

- Oxford University Press).
- Katz, S.T. (1983), ‘The “conservative character” of mystical experience, in *Mysticism and Religious Traditions*, ed. S.T. Katz (New York: Oxford University Press).
- Katz, S.T. (1992), Mystical speech and mystical meaning, in *Mysticism and Language*, ed. S.T. Katz (New York: Oxford University Press).
- Mack, J.E. (1995), *Abduction: Human Encounters with Aliens*, Revised ed. (New York: Ballantine Books).
- Malcolm, N. (1959), *Dreaming: Studies in Philosophical Psychology* (London: Routledge and Kegan Paul).
- Nishida, K. (1990), *An Inquiry into the Good*, trans. M. Abe and C. Ives (New Haven: Yale University Press).
- Nagel, T. (1986), *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press).
- Otto, R. (1958/1917), *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, trans. J W. Harvey (London: Oxford University Press).
- Proudfoot, W. (1985), *Religious Experience* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press).
- Radhakrishnan, S. (1937), *An Idealist View of Life*, The Hibbert Lectures for 1929, Revised 2nd ed. (London: Allen and Unwin.)
- Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press).

- Schleiermacher, F.D.E. (1928), *The Christian Faith*, trans. H.R. Mackintosh and J.S. Stewart, 2nd ed. (Edinburgh: T & T Clark).
- Scholem, G.G. (1969), *On the Kabbalah and Its Symbolism*, trans. R. Manheim (New York: Schocken Books).
- Sharf, R.H. (1995a), 'Buddhist modernism and the rhetoric of meditative experience', *Numen*, **42** (3).
- Sharf, R.H. (1995b), 'Sanbokyodan: Zen and the Way of the New Religions', *Japanese Journal of Religious Studies*, **22** (34).
- Sharf, R.H. (1995c), 'The Zen of Japanese Nationalism', in *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism Under Colonialism*, ed. Donald S. Lopez, Jr. (Chicago, IL: University of Chicago Press).
- Shear, J. (1994), 'On mystical experiences as empirical support for the perennial philosophy', *Journal of the American Academy of Religion*, **62** (2).
- Short, L. (1995), 'Mysticism, mediation, and the non-linguistic', *Journal of the American Academy of Religion*, **63** (4).
- Shweder, R.A. (1991), *Thinking Through Cultures* (Cambridge: Harvard University Press).
- Smart, N. (1973), *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions* (Princeton: Princeton University Press).
- Stace, W.T. (1960), *Mysticism and Philosophy* (London: Macmillan).
- Whitmore, J. (1995), 'Religious dimensions of the UFO abductee

experience', in *The Gods Have Landed: New Religions from Other Worlds*, ed. J.R. Lewis (Albany, NY: SUNY Press).

Zaleski, C. (1987), *Otherworld Journeys: Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times* (Oxford: Oxford University Press).