

當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：
以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

政治大學中文系副教授 丁敏

佛學研究中心學報
第七期（2002.07）
頁 341-378

©2002 國立臺灣大學文學院佛學研究中心
臺北市

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：
341 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

提要

本論文以聖嚴法師《寰遊自傳系列》，始於 1980 年迄於 2001 年十二本書中，除去純自傳體《歸程》外的十一本「旅遊自傳」文本為研究對象，論文共分肆大部分：

壹、前言

首先，說明在當代台灣旅遊文學風潮中研究聖嚴法師《寰遊自傳系列》的動機。其次，說明研究的視角：由「旅行者如何藉由描述旅行經驗，建構自我與外在世界(他者 Other)的對話」此一旅行論述，及「自傳是自傳作者透過「它」(自傳)，替自我建構一個(或數個)身分(identity)」、「自傳是個人歷史的集體建構」的詮釋視角，來切入分析《寰遊自傳系列》中，作者如何建構自我身分，及在和「他者」的互動關係中，映鏡出對自我的定位。再者，探討《寰遊自傳系列》「旅遊文學」與「自傳」之間跨文類的關係。及由《寰遊自傳系列》改編成的《聖嚴法師看世界》系列叢書，二者的關係及意義。

貳、探討《寰遊自傳系列》的敘述情節及旅遊論述

分為：

（1）探討朝聖尋根之旅的敘述情節及敘事模式；並分析聖嚴法師和朝聖者（信眾）的關係；指出朝聖是建構法鼓山集體記憶的文本。

（2）探討歐、美、亞行禪的敘事情節和敘寫模式；並分析聖嚴法師和他西方弟子間的關係，及指出默照禪七標示著聖嚴禪風時代的來臨。

（3）探討在台灣建設法鼓山，提倡「心靈環保」、「心」五四運動的意涵，及近年來和各行各業高層人物對談的意義，及其中的自我定位和集體建構的自我身分。指出聖嚴法師已跨越了宗教的畛域，具有台灣社會心靈導師的形象。

參、探討《寰遊自傳系列》中的敘事結構與旅遊論述的關係

探討《寰遊自傳系列》中的敘事結構與旅遊論述的關係，及自傳性質與旅遊論述的關係。指出自我建構的身分，多是公領域的公共身分，但對私領域，也保持個人生命經驗的開敞性。

肆、結論

綜合探討《寰遊自傳系列》的主旨，留下當代台灣佛教的歷史見證。而內容焦點則放在思索國際佛教環境的宏觀視野下，漢傳佛教的走向問題；及放在當代台灣社會的脈動下，思考台灣佛教的走向問題。最後指出《寰遊自傳系列》所呈現的聖嚴法師的精神風貌，具有人格的堅毅性、生命的豐富性、及對宗教熱烈的使命感，可以用「生命之花雖開得晚，卻能一路綿延向高峰綻開！」來形容。枯木不僅開花，且是人間晚晴，愈開愈盛。（按聖嚴法師 46 歲始獲日本博士學位，60 歲始創法鼓山；又「枯木開花」為其傳記之名）

關鍵詞：聖嚴法師、寰遊自傳、心靈環保、禪七、旅遊文學

壹、前言

一、當代旅遊文學中的《寰遊自傳系列》

台灣隨著六〇、七〇年代的教育普及、經濟起飛，八〇年代的開出民主政治格局；九〇年代對國民休閒生活的更加重視，都促進國人觀光旅行的熱潮，旅行宛如「全民運動」，任選一種交通工具就可以「出走」到另一時空，旅行經驗的普遍，提供增加了生活實踐的多樣性和可能性，有權利又有能力書寫旅遊經歷的人多了起來，也使旅遊文學的創作日增，而「旅行文學獎」的設置舉辦、結集出版作品，更是推波助瀾的以旅行風潮呼應旅遊文學，使當今文壇的旅遊作品蔚為大觀^[1]。《中外文學》曾製作專輯，以國外旅行文學的理論與實踐情形對台灣這股風潮作一回應；而東海大學召開學術研討會出版《旅遊文學論文集》^[2]。也是對此偏向「大眾文化」走向的熱門文學現象做一回應。

*送審日期：民國九十一年三月十八日；接受刊登日期：民國九十一年三月二十一日。

1. 可參考郝譽翔，〈「旅行」？或是「文學」？〉，出自東海大學主編，《旅遊文學論文集》（台北：文津出版，2000）。

2. (a)專輯：「離與返的辯證：旅行文學與評論」，見《中外文學》26卷，第4期（總304期，9月號），1997年9月出版。(b)即註1之論文集。

觀察台灣當代旅遊文學的書寫，可謂呈現多元主題，不同編排風格的特色，例如有呈現人文的山水之旅；有訴說人與建築、城市的互動之旅；有描寫異域風情邊塞風光之旅；有戀物購物之旅；有蒐集流行情報之旅；有探險尋奇之旅；有自我放逐流浪之旅；有心靈對話之旅；整體而言「帶著人文品味去旅行」的旅遊文學作品，無論質或量皆可謂視野遼闊、眾音喧嘩。但若是「帶著禪心去旅行」的作品，則寥寥可數，居士作品有梁丹丰《絲路上的梵歌》（高雄：佛光，1997）、林許文二、陳師蘭《印度聖境旅人書》（台北：商智，2000年）等；至於自古

就有的僧侶遊記，在九〇年代的旅行文學熱潮中，目前除了雲庵尼法師的《台灣比丘尼現代行腳》（千華，1996）及曉雲法師的《環宇周行前後》（台北：原泉，1995）、《島嶼歲月》（台北：原泉，1998）、《三山行跡》（台北：原泉，1998）、《環宇周行散記》（台北：原泉，1998）、《東西南行散記》（台北：原泉，1998）等五本之外，還有聖嚴法師《寰遊自傳系列》十二本^[3]。自第一本《法源血源——記大陸探親十九天》1980年出版以來，迄今2001年出版《抱疾遊高峰》第十一本旅行書。不論就旅行書的數量、經歷的時間、行旅的國家，在旅遊作家群中都應是名列前茅；也引起媒體的注意，中國時報曾做專文介紹：「自在雲水——聖嚴法師的旅遊經」^[4]。

聖嚴法師的《寰遊自傳系列》在當代的旅遊風潮中究竟有何特色？他旅遊及寫遊記的動機、目的為何？

聖嚴法師多次在其旅遊書的自序中強調，他每次遊歷各處，最初的動機是為弘法求學，學習新知識，並沒有計畫要寫遊記，可是每次遊歷之後，又

3. 釋聖嚴《寰遊自傳系列》，內容如下：

《歸程—聖嚴法師前傳》（台北：東初出版社，1990）。

《法源血源—記大陸探親十九天》（台北：東初出版社，1990）。

《佛國之旅》（台北：東初出版社，1991）。

《火宅清涼》（台北：東初出版社，1992）。

《東西南北》（台北：東初出版社，1992）。

《春夏秋》（台北：東初出版社，1993）。

《行雲流水》（台北：圓神出版社，1994）。

《金山有礦》（台北：圓神出版社，1994）。

《步步蓮華》（台北：法鼓文化出版，1998）。

《空花水月》（台北：法鼓文化出版，1999）。

《兩千年行腳》（台北：法鼓文化出版，2000）。

《抱疾遊高峰》（台北：法鼓文化出版，2001）。

4. 《自在雲水——聖嚴法師的旅遊經》。中國時報 47 版，1999 年 4 月 16 日。

覺得應該對歷史負責，對自己求成長，對他人作交待，了解如何「帶著宗教心靈去旅遊」，否則就浪費了自己已屬於全體社會的生命資源，因此寫下了他的所見所感，所思所行（《步步蓮華·自序》）。由此，可知聖嚴法師的旅遊是具工作性求知性質的旅遊，並非休閒旅遊，是嚴肅的出遊，帶有使命感的寫下遊記，這一點大概是和大多數旅遊作品相當不同的撰寫心態。此「遊」的核心意義，由《寰遊自傳系列》全部的比重來看，一是弘揚佛法的「遊化」之意，二是朝聖之遊；至於旅遊觀光的部分，只是「為了工作，順便旅遊」，不是撰寫的重點。

二、《寰遊自傳系列》v.s.《聖嚴法師看世界叢書》：預設讀者群的問題

聖嚴法師的旅遊寫作是嚴肅的出遊與書寫，而他預設的讀者是能夠作他「知心道侶」的，是共同擔起求法、學法、弘法、護法的如來家業（《東西南北·自序》），因此應是針對佛教徒的特定讀者群。

但是就宗教傳播而言，只在自己特定的讀者群影響力是不夠的。而在國人觀光旅遊盛行之際，旅遊常被設計成觀光形態的消費產品，旅遊對某些人來說，也多了一份等待完成的書寫企畫案，完成一本「旅遊書」來當成「商品」被消費。聖嚴法師的《寰遊自傳系列》自無此撰寫動機與企圖。然而近一年來，其旗下的「法鼓文化出版社」把《寰遊自傳系列》十二本中，有關朝聖及旅遊歐亞演講、主持禪修的部份擷取出來，以國家或地區為單元，重新加以編排，並由編者補充相關之旅遊與佛學資訊，以《聖嚴法師看世界》系列編成十本叢書^[5]。

編者自述目的是期待更多「有緣人」來閱讀，而特別採用小開本的設計，也是為了方便讀者旅行時可隨身攜帶，時時展讀。由此可知，法鼓文化的重新編輯，是希望擴大讀者群，讓《寰遊自傳》的重點放在「寰遊」的遊記部分，使之符合時下旅行書可擔負旅遊導覽的作用，也使此系列書較具消費的形態，期望即使把宗教旅遊視為觀光遊覽的一般讀者也能被其吸引。這個策略可視為出版社在旅遊文學風潮中，普及宗教旅行書消費群的一個面向。

5. 《聖嚴法師看世界》（台北：法鼓文化出版，2001）。共十本，內容如下：

《前進俄羅斯》、《相約在捷克》、《敦煌石窟行》、《與威爾斯有約》、《波蘭、克羅埃西亞》、《五臺山清涼行》、《雲南朝聖之旅》、《峨嵋山雲水遊——赴西藏探密》、《九華山步步蓮》、《普陀山訪聖跡》。

三、《寰遊自傳系列》文類探討及研究的視角

（一）、文類探討

《寰遊自傳系列》十二本書，由於《歸程》是純自傳體，和本論文由旅遊文學的視角來探討不符，是以不予討論。其餘十一本書，純記旅遊某地的則有《法源血源——記大陸探親十九天》、《佛國之旅》、《火宅清涼》、《步步蓮華》四書。這四本書所記錄的時間都集中在旅遊的十數天至一個月左右。另外的七本書，每本書都穿插交織聖嚴法師在台灣、美國及美洲、歐洲、亞洲其餘各國寰遊弘法的記敘，每本記敘的時間平均一年左右。因此，由1980《法源血源——記大陸探親十九天》，至2001《抱疾遊高峰》十一本書都具有「寰遊」的旅遊色彩。至於為何要標明亦是「自傳」呢？聖嚴法師在《東西南北·自序》中云：

我在本書所寫的地球世界，遊歷了亞、美、歐三個洲。奔走東西兩個半球，浪跡南北五個國家。……讀者不妨把它看作遊記，其實也是我自敘傳的一部份。

在《抱疾遊高峰·自序》中云：

此書是我的第十二冊遊記和傳記。

綜合以上二段言論，可以得知聖嚴法師自我看待他的生命歷程總處於動態的「寰遊」狀態，參訪行腳的見聞觀感、修學作為、行事對話等，都匯集成了「寰遊」的情節內容，也鋪排伸延成了生命歷程的自敘（《東西南北·自序》）。所以雖寫遊記，其實是視為自傳來寫。《寰遊自傳系列》有明確的「旅行文學轉向自傳體模式發展」^[6]的特色，是「遊記」與「自傳」互跨文類互相關涉而成的旅行書。寫作方式，則採編年體、大事紀的方式，亦即以「事件」為單元，按時間先後順序，採大事記的日誌形式。記的時距不一，有逐日分記某事、有多日事併為一則記敘，亦有數年事併為一則記敘；作者敘述之際，自有其輕重緩急、不同焦點的關注。

6. 陳長房，〈建構東方與追尋主體：論當代英美旅行文學〉，《中外文學》，第26卷，第4期，1997年9月，p.51。

（二）、研究視角

由於《寰遊自傳》標示著旅行書寫與自傳之間的關係互動，因此，本論文研究的方法首先以「旅遊文學」的視角為主，著重旅遊書寫中的旅行論述，所謂：「旅行書除了記錄旅途的經驗表象，更重要的是建構作者自我主體（subjectivity）以及和他者（other）之間的對話交鋒。」也就是探討旅行者如何藉由描述旅行的經驗，建構自我與外在世界的對話^[7]。因此，首先探討作者如何建構編織其行旅的見聞觀感、行事言說，亦即旅行書的敘事情節與模式。其次，藉由情節的敘事模式綜合探討作者如何看待自己與他者（外界的人事物）互動的關係。此外，在「旅行論述」的角度分述後，再總結地由自傳的角度，採取自傳是「自傳作者透過『它』（文本），替自我建構一個（或數個『身分』（identity））」^[8]，以及「自傳是個人歷史的集體建構」^[9]二視角的運用，來探討旅行論述與自傳互相交涉的呈現方式。

貳、《寰遊自傳系列》的敘事情節與旅遊論述

就《寰遊自傳系列》的內容，約分為以下三部分來探討其之旅遊書寫。

一、朝聖/尋根（法源、血源）的旅遊書寫

（一）、敘事情節與敘事模式

自 1989 起，到 1996 年七年之間聖嚴法師率領弟子信眾共有五次朝聖及法源血源的尋根之旅。其中一次在印度、尼泊爾境內，其餘四次則在中國大陸。

追蹤聖嚴法師的腳印，可以發現他的尋根朝聖之旅，是由法源血源的返鄉尋根之旅開始。1987 年八月政府開放兩岸探親，離鄉三十多年的聖嚴法師，在 1988 年的春季四月，尋即展開了他首次的歸鄉之旅。此時，他他已五十九歲。其後在 1996 年春夏之交他又二度返鄉重訪祖庭，會晤親友。聖嚴法

⁷ 宋美華，〈自我主體、階級認同與國族建構：論狄福、菲爾是和包士威爾的旅行書〉，《中外文學》，第 26 卷，第 4 期，1997 年 9 月，p.5。

8. 朱崇儀，〈女性自傳：透過性別來重讀/重塑文類？〉，《中外文學》，第 26 卷，第 4 期，1997 年 9 月，p.134。

9. 王志弘，〈自傳：個人歷史的集體建構〉，《誠品閱讀》，第 23 期，1995 年 8 月，p.80-82。

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：
348 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

師回到江蘇南通狼山的祖庭，受到熱烈的歡迎，而他也曾回饋給狼山一萬美元用做房宇山路工程的修建。只是昔日師友多半凋零，而自己沙彌時代住過的法聚庵已改成素菜館，景物已非。狼山是供奉「泗州大聖僧伽大師」的民俗佛教道場，至今香火鼎盛，聖嚴法師夾在絡繹不絕的香客間，有著些許疏離陌生的苦澀感。回到家鄉和兄姐侄兒親戚們會晤，在親情的激動中，力持鎮靜，勸眾念佛。並聲明送給親人最大的禮物不是紅包，而是佛法（《法源血源》、《步步蓮華》）。綜觀返鄉尋根的祖庭、親友會晤之旅，是以懷舊中的撫今追昔為書寫主軸。有遊子思鄉、衣錦榮歸、回饋桑梓的敘事語調。

在首次的返鄉之旅後，聖嚴法師曾有一次率眾前往印度、尼泊爾巡禮佛陀誕生、說法、成道、涅槃等地的遺蹟。另有三次率團前往中國大陸佛教的聖蹟古寺巡禮考察（其中兩次弟子信眾人數介乎一百~三百人之間）。

聖嚴法師的巡禮路線，可以說是走遍大江南北甚至塞外高原，可以說他把中國佛教史上佔一席之地之名山古寺，做全方位、重點式的巡禮過[10]。

至於對名山古寺聖蹟的朝聖考察，在情節敘述方面，約略可歸納其敘事模式著重由以下五個側面來進行情節的建構編織：

1. 明白界定朝聖尋根之旅應有的態度、方法與目的。

（1）態度：聖嚴法師首先指示旅行團員，也就是他的弟子及信眾，應先釐清朝聖並非旅遊觀光。應抱持著朝聖即修行的態度，用打佛七、禪七的態度來朝聖尋根，因此朝聖尋根之旅基本上是嚴肅的出遊。例如在雲南大理的洱海

10. 總計聖嚴法師曾巡禮過的佛教的名山聖蹟古剎，約如下所列：

（1）四大名山：普陀山、九華山、峨嵋山、五台山

(2) 江南地區：

江蘇：杭州西湖的靈隱寺、淨慈寺、風林寺；蘇州的寒山寺、靈巖山寺，南京的寶華山、棲霞山，鎮江的金山寺、焦山定慧寺，南通的狼山，上海的靜安寺、龍華寺、玉佛寺。

浙江：新昌的石城山、大佛寺，天台山國清寺。寧波的雪竇寺、天童寺、阿育王寺。

(3) 西南地區：

雲南：虛雲和尚的雞足山道場，昆明的圓通寺，大理古國的崇聖寺。

四川：成都的文殊院。

西藏：拉薩的哲蚌寺、色拉寺、布達拉宮、大昭寺。

(4) 西北地區：

甘肅：敦煌莫高窟石窟、天水麥積山石窟、拉卜楞寺。

山西：大同的雲岡石窟、太原的崇善寺。

河南：洛陽的龍門石窟、白馬寺、少林寺。

河北：北京的潭柘寺、戒壇寺、白雲觀、雲居寺、石經山。

陝西：西安的大興善寺、興教寺、大慈恩寺大雁塔、青龍寺、法門寺、薦福寺的小雁塔。

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

349 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

之遊時，聖嚴法師敘述其告誡那些正心曠神怡於大自然山光水色的團員們，不要在旅途中忘了願心和道心，結果大眾立刻由沈醉自然美景間，收攝心神，默念觀音聖號（《行雲流水》）。

(2) 方法：在方法上要用「觀」的方法。觀想在聖蹟名山古剎所遇之景觀環境，處處是蓮台、步步有蓮華，所見的人事物都要觀想為成就人間淨土、佛國淨土的依正莊嚴（《步步蓮華》）。

(3) 目的：朝聖的目的，一在「進入歷代祖師內心世界」體驗歷代祖師大德開創傳承佛教基業，為法獻身的宗教情操。例如在朝禮「律宗第一山」寶華山時，聖嚴法師要求全體團員，跪在寶華山隆昌律寺的大殿前廣場花崗岩塊石板上，體驗古大德們在此受戒學戒、接受薰陶的感受。二在能夠激發飲水思源、知恩報恩的宗教情懷。例如敘述虛雲和尚行腳參學研修經教的道場，都是自己巡禮的路線。接著寫到：

他（指虛雲和尚）是我的法脈根源，究竟要以如何深切的虔誠心來進入他的內心世界、感恩他、繼承他、弘揚他的心法呢？（《步步蓮華》p.328）

所以可以說朝聖是培養宗教情操的精進時刻。

2. 描述名山聖蹟/古寺的自然、人文景觀，並賦予佛法義理的詮釋、闡釋。

聖嚴法師所見的山水勝景，真是所謂「溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身」滿目山河，無非皆是佛法的呈顯。例如其在雲南雞足山觀賞日出，所得的體悟是，「天下景觀，總在山水之間。……對於佛法的修行者而言，……無所謂的山光水色之美，不過是因緣聚散現象。……世人只知以景觀怡心，佛法示人用觀照明心」。因此聖嚴法師更進一步的體悟到「雲不留定處，水不住定相」，所以出家人亦應當來則來，當去則去，來去自如，了無牽掛。

又例如在九華山上金地藏的肉身寶殿時，聖嚴法師在描述所踩的每一石級，乃至平鋪的石板，都雕刻著蓮花的圖案，且每一段石頭蓮花圖案設計都有變化後，就是對這人文景觀賦予佛法詮釋，援引佛經中有關蓮華的經文來闡釋蓮華有佛教中的象徵意義。並指出用「火焰化紅蓮」的精神落實在生活中，使生活處處是蓮台，步步有蓮華（《步步生蓮華》）。

又例如：在西藏拉薩的哲蚌寺，當聖嚴法師描述哲蚌寺的風景：

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

350 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

從哲蚌寺步行下山時，遙見拉薩河，自東至西，像一條好長好長的絲巾，那就是護法龍天，給拉薩諸寺的諸佛菩薩獻上的「哈達」。是一件無價的寶物，是一件無價的禮品，拉薩河谷平原的繁榮就是依靠這一條水源的灌溉。在拉薩河岸之南的群山峰頂，飄著遊動的幾簇白雲，被藍天襯托出一幅極美的油畫。

以優美的譬喻、摩寫敘述由哲蚌寺步行下山時，遙觀拉薩河的自然美景後，接著聖嚴法師立刻接著抒發一段議論感想：

雲從水出，水化為雲，……昇降之間，誰在作主呢？山高水自流，不為什麼；無心雲出岫，如來如去。因緣如此，自然如此。這不正是諸佛菩薩的化世功德嗎？行雲流水，澤被群生，無我無人，……只要眾生得益，管他是水是雲。

這是一段頗有禪意的佛理闡釋。（《步步蓮華》p.51）

3. 大量引用豐富的佛教歷史知識，來介紹與聖地古剎有關的寺史沿革、歷代高僧、文物珍藏、傳說靈驗等。

例如敘述雲南雞足山巡禮時，根據文獻資料介紹雞足山開山建寺的沿革史；描述雞足山祝聖寺的景觀及建築形構；講述摩訶迦葉奉世尊之命在此山中入定等待彌勒出世的傳說故事，並特別敘述現代禪宗大師虛雲和尚在雞足山朝山、修行、建寺的故事（《行雲流水》）。又如敘述杭州西湖的靈隱寺，考證有關濟公活佛的各種傳說；而敘述西湖的淨慈寺，則將「雷峰夕照」有關的「白蛇傳」的故事，做了一番考證（《步步蓮華》）。

此外，對於不同古寺的佛教歷史文物珍寶，也特加描繪。如敘述太原的崇善寺，特別詳細介紹此寺所珍藏的著名繪畫及雕塑，認為可把該寺的大悲殿作為「佛教藝術博物館」來看待。此外，又詳述崇善寺藏有多種珍貴的原版藏經。又如在五台山的顯通寺，特別敘述有一「佛寶藏珍樓」，中有一幅珍貴的「華嚴經字塔」[\[11\]](#)，和一部刺血書寫的《金剛經》及明版的《北藏》大

[11](#). 《火宅清涼》，p161-162，其中有關「華嚴經字塔」的描述：「在那裡我們見到了一幅『華嚴經字塔』，由白綾和黃綾裝裱而成，寬兩米，長六米，上寫八十卷華嚴經一部共計六十萬零四十三個字，以文字排成一座七層的寶塔圖案，那是清朝康熙年間蘇州三寶弟子許德心，以十二年的時間，沐浴焚香以三楷寫成，所有磚瓦、飛檐、脊、獸頭、排角、風鈴、花卉、人物，皆用經句構圖而成，猛然一看，不知經首在何處，結束在何方。若詳細觀察，方知經畢塔成，沒有一字增減，這要有相當好的數學頭腦及沈著的耐性，才能一字不苟，一句不漏地完成這樣一件極為珍貴的佛教藝術品」。

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

351 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

藏經等。聖嚴法師特別提及這座樓在導遊手冊中沒有提到，一般遊客也很少知道，平常亦很少開放（《火宅清涼》）。凡此珍貴文物的敘述，又多是經聖嚴法師親眼目睹見，記錄下來，所以特別具有實證的意義，彌足珍貴。

4. 描述名山古剎聖蹟在當代的人文景觀、宗教氛圍、僧尼群相等。

如今大陸多數古寺已成了純粹的觀光景點，往往缺乏宗教氣息。例如敘述在山西善化寺的見聞時寫到：

現在像善化寺(位於山西大同市)這樣的道場，已經淪為旅遊重點的博物館。……例如像我這樣的一位比丘法師，如今竟然也來夾在一般的遊客群中，把寺院和聖像作為建築藝術和雕塑藝術來觀察、欣賞，內心所感受的痛苦，豈止於僅用筆墨可以形容。(《火宅清涼》p.255)

又如敘述龍門石窟時，法師評論到「如今的龍門，僅供旅遊者觀賞，已無絲毫宗教活動的氣息」(《法源血源》)。又如巡禮雲南雞足山，聖嚴法師敘述在由金頂寺下山時，發現金頂寺周圍有許多民宿，不但男女不必分房分床，且飲食提供葷酒。聖嚴法師認為這對佛教聖地而言，無異在頭上長了一片毒瘤，破壞名山的形象和佛教的神聖(《行雲流水》)。

又如在南京參觀近代律宗第一道場寶華山隆昌律寺的戒台，聖嚴法師指出這個戒台自明末到1949年大約350年之間，每年都有春、秋兩期傳授三壇大戒的盛會，但自從1949年之後只傳過一次戒，傳戒的盛況已消失了(《步步蓮華》)。

對於大陸僧侶的描繪，在旅遊書中並不多見，出場的人物多是代表該寺歡迎聖嚴法師的來訪。這些方丈、住持、監院、當家、長老等重要人物，不是和聖嚴法師同輩就是比他輩份還高的老年耆老。例如記敘普陀山普濟寺的妙善長老年已八十八歲，仍抱病接見聖嚴法師一行人；而帶領聖嚴法師等禮拜印光大師關房的光智法師，年齡也已七十歲。此外，還有蘇州靈巖山寺的方丈明學長老，年已七十四歲；西園戒幢律寺的方丈安上和尚也已七十多歲，並特別敘述安上法師即使在文革期間，寧可做寺中的苦力勞動，也不願離開西園寺，守護了西園寺的五百羅漢像都能完整無缺。又如天台國清寺的監院

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：

佛學研究中心學報第七期(2002.07)

352 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

聖法法師年已六十九；而山西大同上華嚴寺的三義長老也已八十五歲(《火宅清涼》)。峨嵋伏虎寺住持是八十一歲的常清比丘尼。(《行雲流水》)。而焦山定慧寺的方丈茗山長老是聖嚴法師的師兄，年已八十四歲，是大陸佛教界數一數二的高層領導(《步步蓮華》)。這些僧侶可說多在1949年前就已出家，歷經政局動盪變革，如今仍能維持或恢復僧侶形象，為大陸佛教撐住門面，慘澹經營以傳薪火，實屬不易。

至於青年學僧、及壯年持事僧，聖嚴法師也略有提及。青年學僧，多是在道場附設的佛學院看見的，如峨嵋山伏虎寺中設有「峨嵋山佛學院尼眾班」；普陀山有普陀山佛學院；九華山有九華山佛學院、靈巖山寺有靈巖山寺佛學院等、每所佛學院平均人數約在二十至五十人左右。又如記述在西藏拉薩色拉寺附設的喇嘛學院，有許多青年學僧在露天的辯經苑，大聲辯經場面熱烈（《行雲流水》）。由聖嚴法師筆下記錄各道場開設佛學院的情況，倒很似三十八年國民政府來台後，早期台灣各道場紛紛附設佛學院的情況；它意味著衰微的佛教，開始露出曙光，走向復興之路。

5. 描述朝聖團在不斷移動行旅的過程中，所發生的生動插曲。

這個部分描述的比例不多，但也有些生動鮮活有趣的事件。例如敘述在西藏拉薩時，有位團員瀉腹至全身脫水的危急狀況，信眾束手無策稟告聖嚴法師，聖嚴法師當場教導一個小偏方，就對症下藥的治好了團員。

又如記敘行經甘肅秦安市區時，發現路邊有個賣西北特有的、大如鍋蓋的大餅攤子，團員伍宗文博士就下車去買了半個鍋蓋餅給大家分享(因為一個實在太大了)（《火宅清涼》）。在記敘普陀山朝聖行中，聖嚴法師率眾憑弔禮拜已成廢墟的佛頂山閱藏樓之際，原本陰霾的天空，突然乍現陽光，那兒的當家師馬上把這告訴聖嚴法師，其云：「法師禮拜有感應，突然天空出現了陽光。」另外記敘在佛頂山禮拜之際，有一車的團員們，同時見到天空出現瑞相，有的見到法輪，有的見到飛天，有的見到蓮花；使得那些團員當場感動的涕泣不已，到了晚餐會上，也派出代表提出此感應報告（《步步蓮華》）。

綜上所述可知以上五個側面的掌握，應是構成其旅遊朝聖尋根情節內容的主要脈絡。雖說旅遊朝聖尋根的書寫形式，基本上是以日記體大事記的形式出現。但每一則日記或書寫其中一個或五個側面，全部的旅遊朝聖的情節內容重點，亦不離此五個主要脈絡的書寫方針。而五者之中的比例，又以（3）項為重，（2）項次之，（1）、（4）、（5）三項比例較少。

在討論了旅行中朝聖尋根的敘事情節及其敘事模式後，我們要進一步探討的是在情節敘事背後，作者所要論述的是什麼？他在文本中的「自我」與「他者」之間的對話交鋒為何？在此關係中作者又如何建構出文本中的「自我主體」形象？

在朝聖尋根之旅中，文本中的「自我」與「他者」的關係，可分二層次來分析：對聖嚴法師而言，其自我主體在行旅中有二層與「他者」的關係，一是與信眾弟子的關係，二是與朝聖尋根之地的關係。

1. 聖嚴法師 v.s. 弟子信眾的關係：建構法鼓山集體記憶的文本。

一個宗教群體如果能夠建構屬於他們自身獨特且具體的共同記憶個案，那麼此群體中的個人，就容易在這個定位的記憶大框架中，找到他們宗教身分的歸屬與認同感，這將有助於凝聚此宗教群體的向心力與穩定性。此外，宗教群體中的個別成員，其宗教情感的培養深化，和宗教行為習慣的養成，是通過和那些習慣於宗教行為、情感的人在一起而學會的，並不是靠規矩來制約的[12]。從此角度觀察聖嚴法師率領弟子信眾，進行的朝聖尋根之旅，就特別具有上述的功效。

首先，朝聖之旅中的佛教聖蹟古寺，有歷代佛教徒集體營造出來的宗教情境氛圍，有特定的建築藝術、獨特的歷史文化、古物珍藏，還有許多靈驗異象的傳說，具有多重宗教符碼，是最能召喚激發教徒宗教情感的境域[13]。因此，特別能夠建構屬於聖嚴法師和弟子信眾、團員們充滿宗教情感的集體共同記憶的具體個案。再加上由聖嚴法師這樣具有強烈宗教情感和深刻宗教行為的師父帶領，信眾在朝聖之旅中和師父的朝夕相處，近距離的頻繁接觸中，很容易受到其潛移默化，而加強奠立了對法鼓山道場的認同感與向心力，法鼓山創辦於1989年，多次的朝聖之旅都是在草創之後的數年間展開的。因此解讀聖嚴法師旅行書中朝聖尋根之旅的宗教社會意涵的面向之一可以視之為：建構法鼓山信眾集體共同記憶的具體文本，具有凝聚道場力量，宣揚道場名聲的作用[14]。

12. 參考保羅·康納頓著，納日碧力戈譯《社會如何記憶》中〈導論及社會記憶〉之章節內容（上海：人民出版社，2000），頁1-45。

13. 參考[美]弗雷德里克·丁·斯特倫著，徐鈞堯、魏道儒等譯《宗教生活論》，第三章〈通過神聖象徵創立教團〉（北京：今日中國出版社，1992），頁60-86。

14. 聖嚴法師云：「這一趟印度的朝聖之旅，成效要比我在台灣做兩年的弘法演講，還更有用。使得大家獲得了我們要建設法鼓山的信念。」見釋聖嚴《聖嚴法師的學思歷程》（台北：正中書局，1993），頁177。

2. 聖嚴法師 v.s. 聖地古寺的關係：建構「異化」了的聖地，由俗返聖的「聖化」地位。

聖嚴法師朝聖之旅的書寫中，對於每個聖地古寺的歷史介紹，是他遊記書寫的重點。大量的挖掘豐富的歷史典故，並融合導覽介紹，讓文字穿梭出沒在聖地古寺的歷史與現代場景間，構成一趟趟佛教聖地歷史文物的深度之旅。這樣大量的積累歷史傳說，繁文褥典的旅行書寫，是否反而淹沒了旅行者與當下空間的當下對話？也使讀者有屢被打斷，被迫常常重回歷史文獻的追溯中的困擾？

作者為何採用此種敘事模式呢？是否有吊書袋，填充資料之嫌？細讀聖嚴法師全部的朝聖之旅的書寫，挖掘碰觸到在這些歷史文字的敘事底層，實是暗藏著文本中的朝聖主體：聖嚴法師個人深摯的宗教抒情。

其實不論是到印度、尼泊爾或中國大陸的朝聖之旅，聖嚴法師當足履聖地，面對斷壁殘垣的荒涼，或已乏宗教氣息成為觀光景點的商業俗化，他有感歎；但反思觀照自陳心境，言及每到一座古道場，雖已物換星移，但不論那些古道場目前的實景實物是如何。他總是用心揣摩，與那兒古代的高僧大德作生命的結合。他一方面要將現實作紀錄，留給歷史文化，一方面卻要將眼前的現實景物與歷史的過程結合成活的生命（《步步蓮華·自序》）。

因此他用對聖地真實與虛擬，來往穿梭切鏡的敘述模式，串起聖地古與今的時間接續，使得佛教聖地古與今的宗教場景、活動、氛圍等可以會面互滲，成為活的生命。如此不但不會使真實的朝聖者，或臥遊的閱讀者，在隨其文字所到之處，成了「去聖之旅」，使聖地淪為「負數」的命運^[15]，抹煞過去存在的神聖性。更進一步的賦予異化了的聖地，由俗返聖，重新「聖化」的地位。

二、中國僧侶歐美行禪的旅遊書寫

（一）、敘事情節與敘事模式

《寰遊自傳系列》中，聖嚴法師曾以回憶錄的撰寫方式回顧了他在西方世界弘法傳禪多年的經歷；也以遊記的形式詳細生動的描述了他應邀前往歐、美各國行腳

主七、演講的見聞感懷。這些情節內容，主要在見證他以中國禪師的身分，打入西方世界，開創其佛教事業的歷程。以下分二個主要情

15. 參考莊裕安，〈去聖的旅行〉，《中國時報》〈人間副刊〉，1994年2月19日。

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：
155 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

節單元來描述分析：

1. 美國行禪的旅遊書寫

此部分是有關紐約「禪中心」的創建歷史：由「東初禪寺」到「象岡道場」。

聖嚴法師在日本甫取得博士學位後（1975年，46歲時），因為種種緣故，他的佛教事業正式開端於美國而非台灣。並且不是以博士僧侶的新角色從事學術研究，而是以禪師的角色，在美國指導禪修，其自云：

就這樣，我便從一個新出道的文學博士，變成了傳授禪法的禪師。如此快速地改行，是我從來從沒想到的事。[\[16\]](#)

從1977年，借長島菩提寺主持生平首次禪七以來，「主持禪七」就成了聖嚴法師宗教事業中最核心的特色。其自述：

這是我有生以來第一次擔任主持禪七的老師，也是促使我自此之後與指導禪修的工作，結下了不解之緣的開始。（《金山有礦》p.208）

1981年，52歲的聖嚴法師在到美國六年後，經過篳路藍縷的艱辛，他在紐約的「東初禪寺」禪中心正式落成，開始有了自己的道場，不必再寄人籬下，四處遷徙飄泊。自此以後，紐約的東初禪寺，就清楚的定位為一座教授弘揚中國禪法的「禪寺」，來和當時美國社會流行的西藏密教和日本禪宗做明顯區隔，而聖嚴法師從此就以博士僧侶中國禪師的形象來確立自己的身分，在西方歐美世界中展開他的佛教事業。

東初禪寺從一開始的經營方向，就是要跨出只和美國華人社會互動的侷限，要打入西方社會，傳播中國的禪法給西方人士。因此自創寺以來，他們便相繼發行兩種英文刊物：《禪雜誌》季刊、《禪通訊》月刊，並相繼出版聖嚴法師的英文禪學著作，加上至歐、美各大學研究所的演講，果然吸引了許多西方人士成為他的弟子。有的弟子是因接觸到聖嚴法師的著作，有的是聽了他的演講，都被吸引來打禪七。而禪七則是東初禪寺核心的活動，每年四次固定的禪七活動吸引了一批又一批華僑及西方人士來參加，有許多人是多

16. 同註 14 之書，頁 150。

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：
356 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

年持續的參加禪七，也有許多人打完禪七就成了道場忠貞的義工[17]。

截至 1997 年象岡道場成立之前，聖嚴法師在紐約的東初禪寺已主持過七十七次禪七（《空花水月》）。聖嚴法師和紐約的東初禪寺已在西方禪修道場上，建立起中國禪師與道場的知名形象，其云：

所以在禪修道場的地圖上，我們紐約的禪中心，已經是一個眾所週知的據點。（《金山有礦》）

1997 年聖嚴法師在美國紐約州上州烏爾斯特郡以六十五萬美金，買下距東初禪寺兩小時車程，八十七英畝的地，取名象岡道場，視為法鼓山在北美地區的根本道場。這裡的環境十分優美，有山有水有森林，景色四季分明，不論在任何時間，都顯得非常安靜清淨，予人遺世獨立的感覺。聖嚴法師認為是一個可以培養佛門龍象人才的地方（《空花水月》）。

1998 年，聖嚴法師首次在象岡道場分別主持了專修的話頭禪七及默照禪七（《抱疾遊高峰》），開啟了他個人乃至當代中國禪師主持禪七的新形式。2000 年，71 歲的聖嚴法師又在象岡道場舉行為期 49 天連續的七個默照禪七，參加的人士以來自世界各地的中產階級知識份子為主，平均年齡為四十多歲[18]。象岡道場的成立及默照禪七的舉行，象徵聖嚴法師在美國佛教事上更上層樓的里程碑，也意

謂他被肯定為「國際知名中國禪師」的地位，代表當代中國禪法取得在西方社會的發言權與行動權。

2. 歐洲行禪的旅遊書寫

聖嚴法師在《寰遊自傳系列》中有關行腳各國主持禪修的遊記，其書寫的情節內容：

(1) 就赴各國主持禪修的外在形式而言，約有下列共通概敘：

i. 主持禪修的國家及參加人數計有：

(i) 英國共計四次：於 1989（60 歲）、1992（63 歲）、1995（66 歲）三次赴英國威爾斯主持禪七。2000（71 歲）至英國的「蓋亞之家」禪修中心主持禪七，計聖嚴法師首次離開美國赴歐洲主七 及最近一次的在歐洲主七，都是在英國，四次的禪眾人數分別為 20 人、31 人、29 人、62

17. 參考《人生》月刊，「主題：打七個默照七——象岡禪行 49」，205 期，台北：2000 年 9 月出版。

18. 同註 17。

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

357 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

人。（出自《英倫四部曲》、《東西南北》、《抱疾遊高峰》）

(ii) 1997（68 歲），首度赴波蘭華沙、克羅埃西亞的札葛雷勃指導禪修：禪眾人數分別為 41 人、26 人。（出自《空花水月》）

(iii) 1998（69 歲），首度赴俄羅斯聖彼得堡佛法中心主持禪修：禪眾人數 21 人。（出自《抱疾遊高峰》）

(iv) 1999（70 歲）首次赴德柏林東境主持禪七：禪眾人數 49 人。（出自《抱疾遊高峰》）

ii. 赴各國主持禪修的因緣：

至於促成他到這些國家主持禪修的主要推手，是追隨他多年參禪打七，和他同年目前已獲得他認證傳法，是第一位被授權可代表法師在西方主持禪七的英國人約翰·克魯克(John H. Crook)教授。約翰教授在香港旅行時閱讀了聖嚴法師的英文著作《佛心》後，就來到紐約東初禪寺一直追隨其打禪七。由於約翰在英國在英國威爾斯牧場，自己成立一個禪修中心，多年來持續舉辦各種禪修活動，並赴歐洲各國主持禪修，因此他在歐洲禪界頗有聲名，許多禪修團體對他的中國禪師師父非常好奇並嚮往，往往透過約翰的居中連繫邀的，而促成了聖嚴法師的各國禪修之旅（《英倫四部曲》）。

iii. 行旅各國主持禪修的標準模式：

不論到任何一國主持禪修，標準的工作模式一定是：在禪修道場主持禪修數日，其他時日在公開場所的若干場演講活動。因此行程排得很緊湊，工作量很大。其餘如拜訪大學、研究所的相關科系、參觀博物館、市區觀光、遊覽名勝古蹟等為或多或少，可有可無的搭配活動。

iv. 在各國參加禪修活動的禪眾，均要付給主辦單位數百美元（例如在俄國五天是 100 美元，相當他們那一般人兩個月的薪水；在德國七天是美金 445 元）。主辦單位除了在英國之外都沒有自己的場地，禪修的道場卻是臨時租借來的。

v. 聖嚴法師通常會帶侍者一名（果元或果谷（現已還俗）法師），也充當其之英譯。另外帶一錄影小組，郭重光及張光斗居士。通常主辦單位只負責聖嚴法師及侍者的飛機票及住宿餐旅費用，而攝影小組全要自費。而聖嚴法師總是把禪眾給的供養金又捐獻給主辦單位，鼓勵他們發展佛教。

（2）就赴各國主持禪修的內在特色而言，其敘寫情節與模式，或多或少包含以下幾條主線：

i. 敘述自然景觀、民族特性等

例如在描述英國威爾斯的自然景觀、民族特性，寫道：

威爾斯人以廣袤的草原為家，與大隊羊群為伍，生活於萬巒起伏的丘陵間，勤儉、樸實、帶有濃厚的泥土氣、人也好客，……四月的威爾斯，料峭春寒，天氣是陰冷潮濕多雨，開往禪修牧場的山路小徑旁，開滿了黃山的水仙花，彷彿夾道歡迎。
（《東西南北》）

而在觸景抒懷時，聖嚴法師寫下了一段優美的文字：

抬頭看到滿天繁星，清楚得似乎伸手可及；
舉足踩著遍地的霜針，也好像柱柱見鋒，
這是少有的經驗。
因此我相信，
縱然是失明的盲人，如果心地寧靜，
雖不能見色，也能體會到光明是什麼。
心裡的光明才是最可靠的。（《英倫四部曲》）

ii. 描述景觀建築、生活方式

例如對倫敦的描寫是：

倫敦市外的所有住宅都非常小巧，
一棟一棟看起來很像玩具屋，
擺在路邊或坡地上。
英國人真會精打細算，
他們的身材高大，住屋卻很小巧，
連座車也多半是日本進口的小型車輛，
為的是節省能源。（《東西南北》）

對克羅埃西亞的描述是：

彷彿世外桃源般的小國，
這個村莊的居民，
也多是在非常陡的坡地上，

建築房子和播種耕種。

房屋不大，土地不肥，

卻又相當的美，有點像是世外桃源，

人家處處，雞犬相聞，交通發達，

幾乎每一戶人家都有一輛小型的汽車。（《空花水月》）

iii. 描述民情風俗、民生物資

例如聖嚴法師描述他在俄國聖彼德堡看到幾乎每條街口都有堆積如山的西瓜，此外蘋果、梨子也不少，蔬菜則有碩大的青椒、紅椒、黃椒和蕃茄，可見農產品很充裕；而他們先前在台灣聽來的傳聞以為當地物資非常貧乏，所以千里迢迢帶了一大堆罐頭、乾貨食品，結果都派不上用場。又描述他們抵達俄羅斯的當晚被招待到一位女士家吃了一頓豐盛的晚餐，而女主人表示，用豐盛的晚餐來招待遠方的來客，是他們民族的優良傳統（《空花水月》）。

iv. 描述有趣的見聞

聖嚴法師也會特別描述一些有趣的事。例如在俄國參觀無極門武術學校，負責人夫婦也是打禪五的弟子，在家中招待他們用餐時，特別準備了一道寫著「無」字的點心（《空花水月》）。又例如在英國威爾斯牧場打禪七時，由於英國人很重視下午茶，因此每天下午竟也安排了下午茶時間，有豐盛的茶點，禪眾們甚至還竊竊評論著茶點好壞；聖嚴法師幽默地說這是他主七以來頭一次遇到有「下午茶時間」，雖不以為然，但入鄉隨俗也就默默容許了（《東西南北》）。

此外，在參觀大英博物館閱讀敦煌寫卷時，果元法師突然發現有一卷子的背面，記載了唐代某一大寺僧侶的名字，其中一位比丘法名聖嚴俗家姓張，和聖嚴法師正好相同，實在太巧合有趣（《空花水月》）。凡此種種，都描述生動鮮活。

v. 描述禪修道場的環境及設施

至於禪修道場，像在英國威爾斯牧場，禪堂是由羊舍改裝而成，屋頂會漏雨，牆壁會透風，也無法生火取暖。衛生設備只有一、二套，在羊舍裡擱著幾個木桶就算便所。沒有電燈，點煤油燈；也沒有自來水，男信眾在凜冽的天候下，到溪谷洗澡。住則有人睡在羊舍的乾草堆，有人睡戶外的帳篷，聖嚴法師和他們同甘共苦，起居一致。

又如在俄國聖彼德堡禪修場所，是租賃原來彼德大帝警衛隊營房改裝的

旅館，設備簡陋不供應開水，浴室、廁所都是公用。禪堂密不通風導致大夥昏昏欲睡，甚至有人暈倒，只好把門打開，但又會受到其他房間住客講話聲的干擾（《兩千年行腳》）。而在波蘭華沙的場所，聖嚴法師形容是一座「寒涼的禪堂」，禪堂不時有冷風鑽進來，地板也冰得讓人發抖。衛生設備也太少，只有兩間浴室和一間小廁所，要大排長龍上廁所，而聖嚴法師也整整一個星期沒洗澡。

至於寮房，聖嚴法師描述他在波蘭的寮房則是間小閣樓，床鋪是在閣樓斜坡下的彈簧墊；給他準備的被子是四方形，蓋腳就蓋不到胸，蓋胸則露腳，而被子的內容又是一團團散塊狀，床墊好像只是一圈圈的彈簧，睡得他既寒冷也不平穩。至於禪修期間的食物多也很簡單，有時是一湯、一菜、一碗飯，有時是幾樣菜和米煮成的菜飯（《空花水月》）。

vi. 描述自己的身體狀況

由（v）的描述可知，聖嚴法師所赴國家主持禪修的場地設備、環境，條件都相當惡劣，他不辭辛勞的主持禪修，致使原本羸弱的身體，常處於感冒生病的狀態，常是抱著痛苦的折磨來指導禪修。例如寫到：

這是禪七的第三天，一早起來，就覺得頭痛、發燒、口苦且有腥臭，乃是標準的流行性感冒再度發作。故於晨間運動之後，把果元師與約翰找來，給他們做了五點指示，並將隨身帶來的神農茶一號和三號，連續沖服了三杯，頭痛和發熱的感覺，便漸漸舒緩，雖然當天沒有進禪堂，未到戶外陪大眾經行，卻給五人做了小參；餐桌上的開示，以及當晚講《默照銘》的課程，都能照常。
（《東西南北》p.86）

vii. 描述教禪的內容及對弟子悟境的勘證

由聖嚴法師記敘他在禪修中教授的禪法，可以發現較早期多以放鬆身心、數息、隨息、參話頭、只管打坐、或孤立、獨立、不執著等方法交互使用。較晚期例如到俄國、德國、第四次到英國，則專教他自己整理創新出來有層次的默照禪法（《東西南北》、《抱疾遊高峰》）。

在弟子悟境的勘證上，聖嚴法師描述英國弟子約翰·克魯克博士向他報告自己在打坐時，時間和空間突然全部停止，頭腦一片清靈，寧靜而明朗，身心世界全都不見了，此種境界先後出現過兩次，每次至少半小時以上。聖

嚴告訴約翰，他並未大悟徹底，只是減少了我執，於是印可他可以代理其在英國主持禪七。又如他的英國弟子 Simon Ghild 醫生，36 歲，向他報告：每誦《心經》時，不是喜極而泣，就是進入空靈狀態，體驗身心如虛空，無來亦無去，無動亦無靜的情況，持續兩柱香以上。聖嚴法師對他說「恭喜！」，並勉勵他要繼續好好修行（《英倫四部曲》）。

viii. 描述西方佛教界的各種現況

聖嚴法師旅遊所到之處，都會特別留意該國佛教的發展現況。如他的旅遊書中特別針對「英國佛教的現況」、「波蘭佛教的現況」、「俄國佛教的現況」等來敘述介紹。由他筆下的介紹，可知亞洲系統的佛教，都在西方世界進行宗教傳播，比較早進入的有日本的禪，南傳上座部的內觀，亦有韓國的禪，現在最活躍的是藏傳佛教系統。中國佛教算是起步最遲，力量又微弱[19]。他行腳主七過的許多西方國家，在他來之前，多未曾接觸過中國的禪法。

如較具規模的英國佛教界、或德國佛教界都沒見過中國的禪師，更遑論佛教人口只有幾百人的波蘭、俄羅期等國。歐洲人所知的中國佛教是非常有限的，較普遍知道的是中國近代偉大的禪師虛雲和尚。這是因為有一本翻成英文的書《空虛的雲》（Empty Cloud）之故（《兩千年行腳》）。因此，把中國禪法傳入歐、美，介紹給西方人士，讓他們接受修習的，聖嚴法師應是當代中國法師第一人。

此外，聖嚴法師參訪過的僧院在美國有一些是蓋成日本禪堂的形式。在歐洲則有些是由修道院改建成的。例如在英國他主七的「蓋亞之家」禪修中心，和受邀前往拜訪座談的「畫眉鳥洞修道院」，原本都是天主教的修道院。而由聖嚴法師的行腳，我們才知道在英國南部有一叫做「夏芬學校」的佛教學校，而這學校充滿文藝復興時期特色的古典建築物，當年印度大詩人泰戈爾訪問英國時還曾住過。另外，在英國北方海拔 2902 英呎的高山上，有一座畫眉鳥洞佛教修道院，它是一個世界性的佛教團體，總名稱為佛教禪修會（Order of Buddhist Contemplatives），那兒的僧侶們過著紀律嚴整、知禮守戒的苦行生活，令人肅然起敬（《抱疾遊高峰》）。

藉由聖嚴法師的筆下，我們也才知道西方佛教僧侶一些異於東方僧侶的有趣現象：例如從冰島來的僧侶，認為吃魚，算是吃素（《金山有礦》）；又如在象山叢林的男女眾，自認是出家人，但除了進禪堂穿僧侶服，平日都穿俗

19. 除聖嚴法師的敘述外。亦可參考楊曾文主編《當代佛教》中第五章〈歐美的佛教和佛牌研究〉、第六章〈國際佛教組織與主要活動〉（北京：東方出版社，1993），頁 316-394。

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：
362 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

眾便服，對男女關係的要求也並不很嚴謹（《東西南北》）；而美國人出家為僧侶，很難終身出家，故其洋弟子如果忍、果閑等已先後還俗等（《金山有礦》）。

ix. 描述特別的故事、事件、人物等

聖嚴法師也會敘述一些特別的故事；寫他自己「割破嘴唇的經驗」；寫禪七中禪眾向他抗議「錄影做什麼？」的衝突；寫他的攝影師「熱心助人的張光斗先生」。這些多用一節來細寫詳述，描繪得宛如場景再現般，形象盎然鮮明。

綜合以上可知遊記的內容非常豐富、琳琅滿目、但絕不會流於細瑣雜碎如記流水帳，聖嚴法師在抒情寫景、觀人描物之際，有其剪裁、聚焦的不同方式。有詳略、粗細、濃淡、快慢、輕重等變化；因此有時是細微瑣事，卻可能是細寫詳描的特寫；有時則用快筆速寫。總體言之，聖嚴法師以行雲流水般的文字，引領讀者隨其走了一趟獨具風格的宗教之旅。

（二）、歐美行禪中「自我」與「他者」的關係論述

聖嚴法師在拓墾開創其在西方佛教事業的旅遊書寫中，就其「自我主體」與「他者」的關係，可分三個層面來論述：

1. 聖嚴法師 v.s. 西方世界的關係：中國禪法的傳播者、生根者

從宗教傳播的角度來看，聖嚴法師是以中國禪師的身分，將漢傳佛教傳入歐美佛教界，而與先行盛行的藏傳佛教、日本禪宗、南傳佛教並駕驅，廣泛吸引西方人士學習中國禪法的開創者、生根者。

中國佛教傳入美國甚晚，二十世紀的六〇年代方有三位法師入美傳法，但多侷限於華人社會中活動[20]。聖嚴法師於七〇年代來美之後，創建東初禪寺的方針就是要能跨出華人社會圈，吸引西方人士來學中國禪法，讓中國佛教打開局面，在美國社會落地生根。

但要跨越隔閡，獲得接納，不是那麼容易地，我們看聖嚴法師自 1977 年首度主持禪七活動以來，經過十年，於 1987 年首次應邀赴美國緬因州摩根灣禪堂，為那兒的美國禪修居士主持禪七。並首次應邀赴英國的威爾斯，為當地西方人士主持禪七。而至 1992 年，才首次受到西方人士的禪苑邀請，到紐約上州的「禪山叢林」為那兒的西方僧侶主持兩晚一日的禪修活動。而此

20. 施叔青，《枯木開花》第七章〈禪法隨眾攝化〉（台北：時報出版，2000），頁 158-159。

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：
363 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

時聖嚴法師已在其美國主持禪七五十七次了（《東西南北》）。這個歷程意謂聖嚴法師由在自己的道場打禪七，到被邀請至歐洲或美國各州的禪道場主持禪七，是用了十至十五年的光景，從零開始一步一腳印一次次帶領禪七，累積培養出來的實力與口碑，使他跨出了自己的道場，打破了美國歐洲佛教人士：包括居士和僧侶，對他的隔閡，建構了值得信任，做為禪修指導師父的中國禪師的自我形象。受邀行腳主持禪七，象徵聖嚴法師穿越阻隔，落地生根，開拓了中國禪法在西方世界的宗教版圖。

2. 聖嚴法師 v.s.西方弟子：高明的中國禪師、心靈的導師

對於西方弟子，聖嚴法師有如下的觀察論述：

（1）在西方學習打坐禪修的多半是知識分子，他們來自各行各業，有專業醫師、獸醫、心理醫師、工程師、律師、會計師、音樂家、教授、老師、企業人士、餐飲業者、甚至還有南傳內觀中心的資深老師等。涵括的地域國家除了美國以外，還有鄰近的加拿大、墨西哥，以及來自歐亞的英國、波蘭、捷克、俄羅斯、克羅埃西亞、瑞士、以色列、德國、沙烏地阿拉伯、澳洲等國。

(2) 西方弟子有許多在跟隨聖嚴法師以前，已經修學如日本禪、韓國禪、南傳內觀禪或藏傳密教等多年，每個不同的系統間常有牴觸，而他們又找不到可以固定下來跟隨的老師，所以他們多半對於佛法理路清楚而方法模糊，一旦他們找到了真正受益的法門，他們就會持之以恆，精進不已。相對於中國弟子常常只有三分鐘的熱度，似乎西方人比東方人更有潛力（《東西南北》、《抱疾遊高峰》）。

(3) 聖嚴法師分析西方弟子接觸到的禪佛教，多半重視開悟和追求開悟，因此造成許多對修行禪法的誤解。所以他教導西方弟子的方針是特別重視觀念的建立、方法的熟練，強調開悟是可遇不可求，就是禪修一輩子，終生未開悟，對於人格、氣質及智慧、慈悲都會有所轉化增長。因此，禪修並非宗教生活的活動，而是開發精神領域的修煉過程。

加上聖嚴法師的英文著作被他的弟子翻譯成波蘭文、克羅埃西亞文、德文等各國文字。我們可以說：許多長期跟隨聖嚴法師打坐修禪的西方弟子，已把其視為高明的中國禪師、心靈的導師（《抱疾遊高峰》）。

3. 聖嚴法師 v.s.禪法：默照禪七，聖嚴禪風

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

364 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

聖嚴法師的禪法，正如他所自調，從中西弟子的學習過程中，從自我的鍛鍊與成長進修的過程中，逐漸產生對漢傳實踐法門整理、創造、闡釋，乃至建構一套現代化禪修系統，適合現代人所用。因此，他最終的目的要建立適合現代人的禪修系統，而這套系統是經由他長年建構逐步發展而成[21]。

由遊記中的記敘可知聖嚴法師早期指導禪七，以參話頭為主。他自云：

我在國外教授佛教的修行方法，不能說是中國的禪，也不能說沒有中國禪的成分加在內。基於調身、調息、調心的三原則，有用內外道通用的呼吸法，也用印度及中國的各種柔軟健身法，對於調心得力的人，使用中國禪宗參話頭的方法，以打破疑團，開佛知見[22]。

可知早期的教法先教禪眾放鬆身心、專注數息、隨息，等到心境達到集中、統一的境界，就用參話頭的方式，幫助禪眾由統一心進入虛空粉碎、無心見性的境地[23]。

1980年聖嚴法師在紐約東初禪寺主持感恩節禪七，首次以南宗宏智正覺禪師所著的《默照銘》為教材開示禪修法要；曹洞宗的默照禪自明末以後就失傳了，而憑著聖嚴法師的努力鑽研，在他手上復活了[24]。他匯通默照禪在藏經中一路承繼的思想脈絡，並用默照禪匯通《六祖壇經》中的定慧等持；且指出中國默照禪和日本曹洞宗「只管打坐」的差別所在；又善分別看話禪和默照禪的異同（《兩千年行腳》）。

聖嚴法師不僅復活，而且經過他的傳承、融合與創新，建立起有五個層次的默照禪法，使現代禪修者有階梯可尋。其云：

像我所介紹的五個默照禪層次，在書本上是找不到的。那是經過我在修行中的體驗，加以分析條理組織而完成的。我覺得這樣子對於初學

21. 辜琮瑜，《釋聖嚴禪學思想之研究》。第七章〈禪學思想之現代化開啟〉（台北：文化大學哲研所博士論文，2001），頁 264。

22. 轉引自註 21 博士論文之頁 143。

23. 同註 21 博士論文之頁 150。

24. 書云：「聖嚴法師對中國禪宗最偉大的貢獻，是在於他令曹洞宗宏智正覺的默照禪起死回生，給予這失傳久矣的禪法新的生命，隨著法師的世界行腳，將默照禪傳揚到地球的十幾個國家，令異國彼邦無以計數的禪眾受用無窮」。見施叔青，《枯木開花》（台北：時報出版，2000），頁 396。

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：
365 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

者比較方便。……就好像是對今天美國社會所用的修行方法，如果老是一成不變，硬是要他們接受中國或者日本古代祖師們的那些模式，這就是不切實際了。……我的五個層次，其實也是連續完成的。（《兩千年行腳》p.105）

自從建立了默照禪的五個層次，聖嚴法師在禪七指導上，將調身、調息、調心的過程，全部融攝在默照禪的修行次第中。從此他的禪七風格，以默照禪法為主。

2000年5月聖嚴法師在美國紐約象岡道場，指導禪修打七個默照七，連續四十九天的默照禪修，開創中國禪宗史上的新紀元，也為他個人指導禪修二十多年來，樹立起禪七高峰的指標。現代默照禪法，可謂聖嚴法師他個人獨創的禪法，「默照禪七」是聖嚴禪風的時代標誌。

三、台灣法鼓創業之遊化書寫

(一)、敘寫的情節內容

1989年，60歲的聖嚴法師在台北縣金山鄉創建法鼓山道場（《金山有礦》），以「提昇人的品質，建設人間淨土」為其創建道場的理念目標，以「教育」為其道場弘法事業的主軸，致力於大學院教育、大普化教育、大關懷教育。就情節內容而言，綜合文本的活動、行事敘述，可以發現聖嚴法師在台灣活動的項目，比起在西方在美國以指導禪修為主，是繁複緊湊太多。他不但要召開主持許多和法鼓山僧團內部或居士護法會的各種會議；還要舉行各式各樣多場次的大型公開演講、祈福、消災皈依的法會；例行巡迴慰問全省各護法會的活動；主持各類的禪修活動；此外還要接待社會各界政要名流的來訪交談；電視節目的頻頻採訪，以及製作他的專輯。並接受政府、企業、文化各界舉辦的各式座談會的邀約和各專業領域的精英對談、報紙雜誌的專欄寫作、知名大學的通識講座、主持國際學術會議、進行兩岸佛教文化、教育交流；當然農禪寺長年以來固定的講經活動也要持續下去。以上所舉只是犖犖大端，更有許多生活中的插曲、臨時節目等等要佔據他的時間。在這麼多各式各樣的行事、活動背後，殊途同歸的是致力於法鼓山的佛教事業。而其《寰球自傳系列》敘事重心，約可歸納為以下二項：

1. 致力台灣佛學教育的發展

身為中國有史以來第一位留學比丘獲得博士學位的人，深知要振興中國

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：
366 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

佛教最關鍵的重點就在培養佛教人才，發展高等佛學教育。所以從日本學成歸國後，於1985年創立「中華佛學研究所」，這是獲教育部立案，但沒有正式學位也沒有政府補助經費的研究所。但就在聖嚴法師的努力辦學下，目前佛研所與美、日、泰及中國大陸等八所大學簽訂合作交流；定期舉辦「中華國際佛學會議」；發行學術論文刊物；獎助其所研究生到國外深造。目前聖嚴法師仍在佛研所留有

「創辦人時間」，他還是非常關心佛教高等教育的發展，他對佛研所學生的講演開示是非常具有前瞻性的。對於他所創辦的中華佛研所，學者評價道：

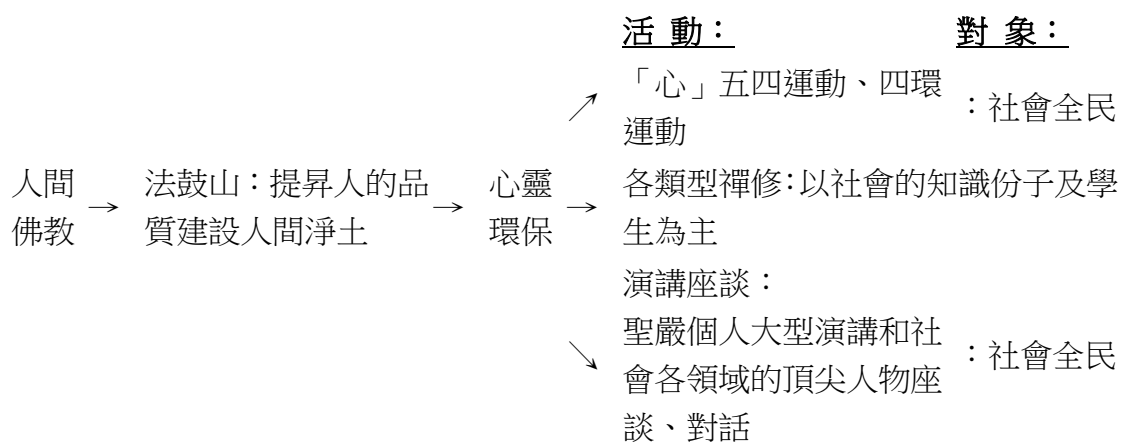
整體而言，中華佛研所是戰後台灣佛教界從事佛教學術研究與教育最有貢獻的代表，不僅會集眾多佛教研究人才，也培養了些新一代的研究者，其歷史意義無庸置疑。^[25]

聖嚴法師前瞻性的眼光，為台灣佛教學術研究，提昇了極大的水平，也培養了眾多的人才。

2. 從事社會心靈改革運動

在推行台灣社會心靈改革運動的過程中，我們可以看出：

聖嚴法師逐漸建立了一套由理論系統到實踐行動的完整架構。茲列表如下：



25. 王見川、李世偉，〈戰後以來台灣的「宗教研究」概述——以佛、道教與民間宗教為考察中心〉，收於張珣、江燦騰合編《當代台灣本土宗教研究導論》（台北：南天書局，2001），頁 510。

聖嚴法師在當代台灣佛教主流的思想：「人間佛教」的背景下，提出個人的理念：「提昇人的品質，建設人間淨土」做為開創法鼓山的宗旨。然後配合當時國內環

保風潮、意識的高漲，提出「心靈環保」。為其建設人間淨土，推行社會改革運動的核心觀念最高指導原則。其云：

我根據佛經所說，只要人類的內心清淨，所見的世界便是佛國。只要人類的內心平安，生活的環境也能平安……因此我在十多年前，提出了「心靈環保」的主張。（《兩千年行腳·代序》p.5）

物質的貧窮使人的生命受到威脅，精神及心的貧窮，使人的生活環境失去平安和幸福。因此，我們的團體法鼓山，正在推行一項運動，名為「心靈環保」，從每一個人的心靈淨化做起。（《抱疾遊高峰》p.267）

至於落實到具體的實踐行動，則約可分為三大脈絡：

（1）「心」五四運動，此可謂面向社會大眾的全民推廣運動。

「心靈環保」具體落實的項目是法鼓山創山十年以來，逐年推行和合而成的「心」五四運動，及四種環保^[26]。並標明此運動是「迎向 21 世紀的生活主張」，是「精神啟蒙運動的生活教育」（《抱疾遊高峰》）。其云：

「心五四運動的時代意義」……是我們推廣「人間淨土」的具體行動。

「心」五四運動，是為了淡化宗教色彩，而能入世化俗，充實佛化精

[26. 新五四運動:二十一世紀生活主張](#)

一、四安:提昇人品的主張

安身、安家、安心、安業。

二、四他:解決困境的主張

面對它、接受它、處理它、放下它。

三、四要:安定人心的主張

需要的不多、想要的太多、能要該要的才要、不能要該要的絕對不要。

四、四感 :與人相處的主張

感恩、感謝、感化、感動。

五、四福:增進福祉的主張

知福、惜福、培福、種福。

目的:完成四種環保：心靈環保、生活環保、禮儀環保、自然環保。

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：
368 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

神，又可普及於人間。（《抱疾遊高峰》p.118）

所以「心」五四運動的特色，是走向淡化宗教色彩，提昇人文素養的社會改運；其目的是用佛法精神來淨化人的心靈，建立個人和群體生活秩序與美感的活動。可以說是當代台灣佛教人間道的倫理觀。

至於具體的做法則為舉行各大型活動，例如舉辦佛化聯合婚禮、佛化聯合祭奠、佛化聯合祝壽等活動；以及萬人皈依祈福大會、中元平安祈福大會、「我為你祝福：全民許願博覽會」、二十一世紀飲食大觀園遊會等。其中最值得觀察又最具指標性的活動就是假台北林口體育館舉行的「1999 年全球會員代表感恩大會」，在此活動中正式指示「心」五四運動。有上萬人的會員代表來參加，而包括當時的副總統連戰在內的中央政府高級政要、及地方首長、各黨政要都來與會，這意味著法鼓山已經和社會上的政治權力核心有了相當互動的關係，和社會各階層產生了廣泛的聯繫；進入社會脈動，進而引導社會脈動。

（2）各類型的禪修活動。

聖嚴法師自 1978 年在台灣首度主持禪七以來，歷年來均固定舉行各式各樣的禪七。如大專青年禪修營、高中生禪修營、教師禪修營、社會菁英禪修營、企業禪修營等，以性質分則有精進禪七、話頭禪七、默照禪七等。聖嚴法師自己指出禪修最能攝受知識份子。在各樣的禪修活動中，最具指標的是 1992 開始舉辦的「社會菁英禪修營」，來自各行各業包括政治、經濟、文化、教育、科技、產業、新聞、廣播、影藝等界的社會名人，都和法鼓山產生了關連，修習禪法、學習人生管理等，很重要的是從前對佛教有誤解，以為佛教是迷信或裝神弄鬼的都改觀認同佛教（例如前政大校長鄭丁旺教授、現聯電董事長曹興誠先生即是）（《抱疾遊高峰》、《東西南北》）。另外，更重要的是意味著法鼓山和掌有社會發言權的高層知識份子階層，產生相當廣泛的聯繫，對社會的影響力愈來愈大了。

（3）聖嚴法師個人的大型演講，及和各領域頂尖名人的座談、對談活動。

除了聖嚴法師個人歷年應邀的演講、對信徒的開示大會等，自 1998 年開始，聖嚴法師似乎成了台灣社會的名人，受邀參加多場台灣社會重要座談會，如《天下》雜誌舉辦的「飛越二〇〇〇美麗台灣希望會談」；行政院文建會等舉辦的「新世紀科技與人文高峰會談」等等，分別與政治、高科技、文化、演藝界的頂尖人士如李遠哲、林懷民、張學友、施振榮、曹興誠、馬英九、

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

369 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

清大交大校長劉炯朗、張俊彥等對話交流；也為報章雜誌開闢專欄寫作，指導人生的壓力放鬆要情緒管理、領導統御、知人交友、養生保健等各方面的問題；甚至總統陳水扁先生也曾到農禪寺拜訪過他。聖嚴法師比以前更加大量曝光於電子和平面媒體，接觸他的政商名流，絡繹不絕（《兩千年行腳》、《抱疾遊高峰》）。

聖嚴法師自云：

如果是在十年以前，像這般高峰層級的名人暢談，是輪不到我的，我也不敢接受的。但這種活動，對於當代佛教向深廣面發揚，是有必要的，今天的我，還是卑微渺小，由於有了法鼓山全體僧俗的奉獻，使我成了宗教界的領袖層級，因而被重視，……。（《抱疾遊高峰》p.118）

在此，聖嚴法師已不再被視為只能宣揚宗教信仰的法師，而是能從佛教哲理、宗教文化的角度，來面對台灣社會各項重要議題，給予社會文化、教育、政治、經濟、高科技、傳播各方面，乃至未來整體社會脈動作指導與建言。他和各領域的頂尖人物的座談、交流，意味他也是被社會名流公認的具有宗教專業水準的領袖人物。

（二）、台灣法鼓創業中「自我」與「他者」的關係論述

1. 法鼓山 v.s.台灣社會之關係：「心靈環保」的專賣店，「禪修」的精品店

聖嚴法師介紹法鼓山的性質為：

介紹我們這個團體，並不是一般的寺廟性質；我們的聯絡處，也不是一般的佛學社團性質。而是一個用佛法的精神、理念，來從事提昇人品、淨化人間社會運動的團體。……用四安、四環的社會運動，普遍利益人間。……

同時，我又講了一個譬喻，法鼓山如同是一個專業的專賣店，不是能夠廣泛推銷

一切商品的百貨公司，而是集中人力和物力來作社會的啟蒙運動。……我們的修行，是中國禪和淨土；我們的生活，是依據戒律的倫理；而我們根本佛教思想的源頭，是《阿含經》的緣起性空……。

（《兩千年行腳》p.250）

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

370 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

他定義法鼓山並非從事於一般寺廟活動的團體，在台灣社會是扮演著「從事社會改革運動的佛教教育團體」。如果就其譬喻而言，則是從事「心靈環保」的專賣店，禪修則是它的精品，是具有人文色彩提倡「人文的宗教信仰」，從事社會心靈改革運動活躍於目前的台灣社會，信徒人數已近百萬的佛教團體。

2. 聖嚴法師 v.s.台灣社會

法鼓山以提倡「心靈環保」為核心的「心」五四運動，為聖嚴法師帶來了社會運動領袖獎、國家公益獎、國家文化獎等崇高榮譽，其中最具指標作用的是被《天下雜誌》選為「影響四〇〇年、飛越二〇〇〇年台灣現代人物中，最有影響能力的五十位人士之一」，且是以「心靈環保」受肯定，被界定為：「具有前瞻觀念之啟蒙重要人物」[\[27\]](#)。

聖嚴法師於 1989~1993 年間在台灣社會首先倡導「心靈環保」運動，而 1997 年，前總統李登輝也站在國家政府的立場提倡社會的「心靈改革」。時至今日，沈清松教授在其《台灣精神與文化發展》一書中，指出 21 世紀的台灣社會，「心靈改革」仍是目前台灣重要的改革工程，用文化創造來提昇心靈境界，撇開政治意義不談，其實是一項攸關國家發展的重要議題[\[28\]](#)。由此可見「心靈環保」的提出，的確具有指導社會風氣、文化脈動走向的前瞻性。

由此前瞻性的眼光及運動的提出，使聖嚴法師近年常受邀參加和社會各行各業傑出高層的人物對話，共同探討台灣社會文化的重大議題。

此外，1998 年聖嚴法師受邀和十四世達賴喇嘛在紐約舉行「漢藏佛教大對談」；2000 年又受邀出席「聯合國世界宗教及精神領袖高峰會議」，名列 53 位全球卓越的精神領袖名單之中。而其在大會中的演講詞，被中華民國立法院列為一件重要的文獻紀錄（《抱疾遊高峰》）。

聖嚴法師在 21 世紀初的台灣社會，成為最炙手可熱的宗教領教，不僅是佛教徒心目中的高僧，也跨出了宗教的藩籬，具有台灣社會心靈導師的形象，以及代表台灣佛教界和世界宗教的高層交流。

27. 林其賢，〈聖嚴法師大事年表〉· [1998· 69 歲之記錄]，《聖嚴法師七十年譜》下冊（台北：法鼓文化出版社，2000），頁 1069。

28. 沈清松，《台灣精神與文化發展》（台北：商務，2001），頁 99。

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：
371 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

參、《寰遊自傳系列》中的敘事結構、自傳性質與旅遊論述

一、《寰遊自傳系列》中的敘事結構與旅遊論述

在以上的第貳節中，曾分別分析描繪《寰遊自傳系列》的情節內容及其敘事模式；再進一步分析探討文本中的聖嚴法師和外在世界之間的關係互動。聖嚴法師的《寰遊自傳系列》，就情節結構而言，每本書都沒有完整的結構，大事記日記式的敘事單元，使每本書的結構鬆散，最多只能用綴連式的結構來形容，在事件與事件間鬆散的連結，而這個結構的連結點是什麼呢？應該是作者的問題意識吧！十一本寰遊自傳的敘述，並沒有流於重複的記憶、沈吟、喃喃、或大而無當的宣示使命等等，使人覺得讀一本與讀十本類似的感覺。最重要的應是作者能在其問題意識的宏觀視野下，進行對生命歷程的記敘和反觀；也就是說就每一本的旅遊論述部分，作者已在每本的〈自序〉中，對自己的旅遊經驗有了一段整體性反身觀照論述。在十一本的寰遊自傳中，我們看到甚至連每本書的命名，都是作者對其一段生命韻律、問題意識綴連而成。我們可以用第十一本的《抱疾遊高峰》〈序〉的摘錄，做為其「旅行論述」如何被「自我主體」位置剪裁、形塑的代表。其云：

本書命名「抱疾遊高峰」，乃因這一陣子，算是我歷年來衰老病弱的頂點；接觸高層人物的機會之多，參與場面，往往就是標明為高峰（summit），都是我生平的首遇。

在這本書中，聖嚴法師自我主體是站在生命首次「高峰」的位置，所以他的論述是個人衰老病弱的頂點，是個人和社會各界頂尖人物的互動，是個人著作、得獎

被肯定的高峰，由高峰的自我主體位置觀察，賦予生命事件高峰的論述意義。但筆鋒一轉，在佛法觀照下，一切的高峰，對於生命/身體這個幻軀而言，也不過是如幻的虛名，但相對於佛法的弘揚則是甚有意義的。十一本寰遊自傳的旅行論述，經過前面三節的逐節分析旅行自我與他者的關係，至此總結的論述，即可以書名「抱疾遊高峰」，在病體與事業的雙重高峰上，做為《寰遊自傳系列》出書至目前為止的總體反身觀照的論述。

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：
372 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

二、《寰遊自傳系列》中的自傳性質與旅遊論述

《寰遊自傳系列》中，我們可以看到聖嚴法師在不同歲月中的生命行履、活動歷程。他的旅遊書寫，的確具有濃厚的自傳性質，而這也正是他旅遊書寫的基本意圖。因此，如果由旅遊論述的自我與他者的關係，交涉到自傳文類認為「自傳是傳主透過自傳文本，替自我建立的一個或數個身分」，以及「自傳是個人歷史的集體建構」這樣的觀點，我們要問《寰遊自傳系列》中的文本自我，在自我與他者的關係中，建立起那數個身分？其中有集體建構的成分嗎？

（一）、建立「公共身分」的形象內涵（公領域的形象內涵）

就《寰遊自傳系列》每本書的情節描述與關係論述中，可以發現，整體而言聖嚴法師在文本中所呈現、建構的自我，絕大部分都是「公共身分」的自我。以事件為記敘的核心，就是建立公共身分的個人歷史。不論是早期在美濃閉關苦修的頭陀僧、赴日求學的苦讀僧，學者教授的博士僧、或在歐美由披荊斬棘、傳播禪法的行腳僧，到國際知名的中國禪師。在台灣由佛教法師到社會心靈導師等等，都是以僧侶的「公共身分」面向世界居多，其自云：

我之所以受到大會（指聯合國宗教領袖高峰會議）重視，除了演講內容有新意，也因為我既有文學博士學位又是國際知名的禪師；我有十來種英文著作，並被譯成十多種語文，在歐美各國出版；我曾參與幾種英文禪學及佛學論集的寫作，……特別是1999年 Wisdom Publication 出版的 Peacework 中就有我的文章，目的就是寫給聯合國參考的；我在美國有兩個道場及兩份英文刊物，讀者偏佈全球，還有一個近百萬人的法鼓山團體作為背景。也許還有一個條件，一九九八年，我在約和達賴喇嘛舉行過一場世紀性的漢藏佛教公開對談，於當成世界佛教領袖之中，有這項記錄的不多。（《抱疾遊高峰》p.269）

可見聖嚴法師對自我身分的建構，在《寰遊自傳系列》中，主要是「公共身分」的建構。這個和他個人處在並參與一個佛法由處於衰微、社會邊陲地位，到今日多元化的社會中能站在重要位置的過程有關。他有強烈的使命感，要振興佛教，要用佛教來奉獻社會。因此在文本中他所呈現、建構、自我看待、定義的就是他的「公共身分」，而在「公共身分」的建立過程中，本來就是一個自我與外界、他者互動過程中，受到集體意識形塑的身分認定。

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：
373 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

例如聖嚴法師「禪師」的形象，最先是由他個人選定的僧侶角色，二十幾年來，經由他帶領的禪七已超過二百場；這意謂著社會集體意識也共同認定他是禪師，才會使他可以持續的主七。而當有相當多國家的佛教團體都邀請他主持禪七，並且他的著作被翻成多國語文時，反過來說，他成為「國際知名的禪師」也是受社會集體意識的建構認同而成。

乃至於在台灣得到十項大獎^[29]、受邀參加聯合國會議、受邀和達賴喇嘛主持漢藏大會談，種種的「榮譽」都象徵著社會集體對他個人歷史的建構與參與。如果沒有那麼多獎項，沒有社會各界高層的邀約，他也不可能自我建構生命公共身分的「高峰」。因此，就自傳角度來看，文本中呈現最多的是聖嚴法師的「公共身分」。

（二）、建立個人生命經驗的開敞性（私領域的開敞性）

但除了面向世界的「公共身分」外，聖嚴法師也在文本中建構了個人生命經驗的開敞性：不論是生命經歷中榮耀的、艱辛的、挑戰的、衝突的、悲喜的、感恩的、病苦的、神秘宗教體驗的等等，他都會穿插描述。例如在波蘭主持禪修錄影時，遭到一位女禪眾的強烈抗議，整個由質疑到化解的過程，皆娓娓道來。又如返鄉探親初次會晤久別重逢親人內心的激動，老淚的縱橫（《法源血源》）；重訪昔日日本求學時種種回憶的感懷（《春夏秋冬》）；對昔日恩人沈家楨居士的感恩等等；而寫得最多的則是身體的病弱、與生活的忙碌，幾乎是本本書中，都有著病苦與忙碌的記敘。他常說「忙人時間多」、「忙得很歡喜」、「累得很歡喜」。「忙碌」成了自我書寫中生命的主旋律。

再者，體弱多病也是他個人生命的基調。他的身體向來羸弱，文本中自我書寫所呈顯的身影，常在抱疾狀態下從事各項活動，包括主持禪七、帶團朝聖旅遊，有

時甚至要有醫護人員隨行、打點滴、打針以補充體力。「體弱多病又極端忙碌」，也許是自我定位為「人間比丘」的聖嚴法師，其個人所建立起的「現代禪師」的形象；似乎顛覆了對傳統禪師棲息巖谷，出塵悠閒的形貌。

此外，偶而也會對個人宗教神秘經驗做一揭露。例如寫道：

傑克問我信不信有這等事？我當然信，我自己也有這樣的經驗；沒有金錢時，無可告援時，我念觀世音菩薩聖號，即使有很多困難的問題

29. 林其賢，〈聖嚴法師大事年表〉，《聖嚴法師七十年譜》下冊（台北：法鼓文化出版社，2000）。

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

374 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

多半都能解決。雖然禱告上帝和念觀音聖號不同，宗教信仰的力量，應當有其相同之處。

而在《金山有礦》一書中，聖嚴法師也敘述找到法鼓山；是他率領信眾虔誦大悲咒，而有的感應。

另外，也有驚鴻一瞥的透露自己禪修境界的描述：

我這一生，雖然也經驗過若干靈異現象，我都把它們當做光影門頭的幻境。現在年紀老了，也會偶爾聽到我的僧俗弟子，在夢中或者在定中，乃至於平常的時間，見到了有關於我的幻影，我是既不把它當成實有其事，也不允許他們常把這些聽聞掛在嘴上。所以，進入名山有沒有看到異相，並不是我們來山的目的。（《行雲流水》p.45）

此處雖然不正面承認靈異感應，但也暗示宗教修持的確會有這部分的現象，只是這不是修行的重點罷了。

此外，對自身的體弱，聖嚴法師在《行雲流水》中，曾藉替他治療的大陸氣功師之口云：

法師沒有病，全身的氣脈本來就是通的。祇因背負著眾生而生病。

用宗教性的理由予以詮釋。

在個人經驗敞開性的描述中，可以發現聖嚴法師建構了一個任真自然的自我，只要是自我真實的感受他就寫出來。因此榮耀的事他也寫得自然，病痛的折磨他也寫得詳細；擔心受怕、畏寒受凍的辛苦他也描述；一切他在意的、不在意的，也都加以著墨。

這些大大小小，重要的、不重要的事件的描述，總體呈現出一個可愛有趣，任真自然的生命；也是這些個人經驗敞開性的描述，增加了文本的生動引人之處。呈現在讀者面前的是個鮮活有生命波折起伏的禪師，不是為了建構「國際知名禪師」完美無瑕的形象，而把自我書寫成聖人的樣版。

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：
375 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

肆、結論

書寫之際，把人的存在歸結為語言，是一切後現代主義的一個共識[30]。語言給出了世界，而自傳是用語言敘述出來的文本自我世界，是傳主自我詮釋給出的自我版本，並不全然等同於真實人生中的自我。雖然如此，但自傳文類的規範，總是要求具有趨近真實，指向真實的特性。而當一個自傳文本完成後，它就是一個多元而開放的符旨，閱讀者會給出什麼樣的理解，全看閱讀者如何與之交談對話，畢竟傳主只能送出其對自我認定的身分、形象而已。

在此種理解的視野背景下，總括由前述各節《寰遊自傳系列》的文本探討，可以發現《寰遊自傳系列》的自傳傾向非常明顯，是聖嚴法師自 1980~2001 年間四方行腳遊化的編年記錄。應可說是傳主的自明（self-evident）之作。但一旦涉及書寫，以自傳語言呈現的自明之作，就敘事功能而言，它發揮的只是傳主真實生平的「映鏡」作用，如鏡中虛像般映射生命之行履。然而，自此之後，傳主將以「自傳文本中的自我」，在歷史中據有一個在場的位置，取得歷史的發言權。也給讀者提供了與之對話、論述的空間。

因此綜觀以上各節的論述，可以發現以下特色：

一、《寰遊自傳系列》的主旨

名為《寰遊自傳》，「寰遊」標示著聖嚴法師的生命存在狀態，是恒常性的處於「寰遊」的狀況。也就是由「居住中的行旅」與「行旅中的居住」^[31]互相建構而成，每三個月的台北——紐約互為出發點與回歸點。加為其間飛往世界各國行禪的旅行。而「遊」字的另一核心要義則是「遊化」。昔佛陀與其弟子們「遊行人間」目的就是要「以佛法教化眾生」。「自傳」則標示著身分的定位：

我的任務是弘揚佛法，留下行腳過程的腳印，也是為了弘揚佛法。

（《空花水月·自序》）

³⁰. 滕守堯，《對話理論》（台北：揚智文化，1995），頁 42。

³¹. 廖炳惠，〈異國記憶與另類現代性：試探吳濁流的《南京離感》〉，出自《另類現代情》（台北：允晨文化，2001），頁 20。

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

376 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

以人間比丘的身分弘揚佛法記敘生平的行履經歷，並為這一代的中國佛法留下具有歷史文化價值事蹟的見證，應是《寰遊自傳系列》的主旨（《空花水月·自序》）。

二、《寰遊自傳系列》內容的主要焦點

其一為：放在國際佛教環境的宏觀視野，進行中國佛教在西方世界的傳播、立足與定位的建基立業。經過二十多年來在歐、美世界持續的主持禪修，今日的聖嚴法師已在國際佛教環境中，建立起中國禪法的特色，成為國際知名的中國禪師，能以中國禪師的身份和國際佛教各系統領袖對談、交流；參與世界各宗教領袖的高峰會議。這代表著在世界宗教的版圖中，現代中國禪法是佔有一席之地不容忽視之地。

其二為：放在當代台灣社會的脈動中，聖嚴法師定位法鼓山是從事佛教教育的宗教團體。江燦騰教授指出「興建法鼓基業，肩挑佛學教育重任」、「講禪結合都市企業」是其佛教特色^[32]。針對台灣社會的需要，提出「心靈環保」的觀念，推行「心」五四運動，推廣各類型禪修，使法鼓山不但成功的融入社會環境中，進而引導社會脈動的方向，從事社會淨化的工作。在創立十多年來迅速崛起，成為四大道場中最具人文色彩的佛教團體，也是中國禪法能拿出自己特色的重要道

場。使台灣的佛教徒，在禪修的法門上，不至於只有南傳內觀或藏傳密教，卻進不了自家禪修寶藏之門的遺憾。

三、《寰遊自傳系列》的書寫特色

自古僧傳即有記遊傳統，現存中國第一部僧侶自傳是東晉法顯的《法顯傳》，它記載法顯西行求法見聞又名《佛國記》，很明顯具有旅遊自傳性質；而唐·玄奘《大唐西域記》等也都是旅遊性自傳類的僧傳。但這些古代僧侶的記遊，都是描述前往異域求法取經的見聞錄；現代僧侶記遊則多描述所到之處的人文、景物山川風光等；《寰遊自傳系列》記敘內容卻是出國傳播中國佛法，或因受邀請而前往各國教授禪法；出遊的角色由古代的求法，轉變今日的傳法，這在自古以來僧傳的內容題材上是空前的創新。反映了當代台灣僧侶，雲遊四海，弘法傳教的新生活型態；為當代旅遊文學開拓了新題材與

[32](#). 江燦騰，〈台灣佛教四大道場的經營與轉型〉，出自《台灣當代佛教》（台北：南天書局，1997），頁 39-41。

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：
377 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

新類型的旅遊書寫。

再就書寫的形式而言，聖嚴法師的書寫中，以人物自身的活動歷程，與人物間的交流對話為記敘重點。作者不假雕飾，用流暢白描的手法，敘事寫人簡潔俐落又宛然在目，使讀者彷彿親臨現場，極見文字功力。

至於寫景、抒情部分較少，但其有心為之時，則筆觸優美動人。整體而言，他的遊記，以行雲流水、鮮活生動地甫敘人物的活動、對談、言行警效為擅長。這部分的書寫，彷彿是他和朝聖團或禪修團體活動場景的長卷畫軸，也是翔實生動的報導文學。隨著文字的移動，聖嚴法師走過的足跡，鮮活真實地呈顯在眼前，然其文章中夾帶許多全文摘要式的知識介紹，對文章的整體文氣而言，則偶有割裂之憾。總括而言，其以白描手法的敘事寫人見長及在遊記中具有強烈自傳傾向，都在旅遊文學中建立起自家特色。

四、《寰遊自傳系列》展現的精神風貌

做為當代僧侶自傳中的《寰遊自傳系列》，有其屬於當代國際佛教與台灣佛教這樣特定的時空背景，但若作為傑出的僧侶自傳，必有超乎其特定時代、歷史、種族等之外的意涵，那是具有恒久魅力之所在，是自傳的靜默留白之處^[33]。而在《寰遊自傳系列》中，是否有這樣的魅力所在之處？讓讀者探索有得隱藏在文字背後的精神樣貌？

綜觀聖嚴法師的人生經歷，從出生在貧苦的江蘇農家，14歲在狼山出家，後在上海趕經懺，做學僧；20歲從軍渡海來台；30歲時隨東初上人二度出家；34歲開始在美濃閉關六年。40歲時才負笈東洋留學，46歲取得博士學位。47歲時猶在美國紐約路邊撿拾別人丟棄的家具搬回草創的東初禪寺使用；60歲時卻已創設法鼓山成為台灣佛教四大道場之一；68歲創設美國紐約象岡道場，標誌其在美国二十多來傳播中國禪法的具體成果。70歲時主持連續七個默照禪七，標示著聖嚴禪風的歷史地位。至71歲（2001年）受邀出席聯合國的宗教及精神領袖高峰會議。

這樣曲折迭盪又邁向生命高峰的歷程，被其傳記《枯木開花》的作者，形容為「四世為人」的傳奇經歷。見證了人格的堅毅性、生命的豐富性與對宗教強烈的使命感，聖嚴法師曾自云：

³³. 見胡經之、王岳文《文藝美學方法論》中〈社會歷史研究法〉（北京：北京大學出版社，1994），頁43。

頁 當代台灣旅遊文學中的僧侶記遊：

佛學研究中心學報第七期（2002.07）

378 以聖嚴法師《寰遊自傳系列》為探討

只要堅定信念，勿在阻撓的困難之前跪地求饒，而以努力及毅力來促進因緣的成熟，滴水能穿石，凡夫得成佛。（《金山有礦》p.212）

此段話正可顯見其堅毅的人格特質。這堅毅的人格特質，正是使他能夠在無路中找出路來；能夠以滴水穿石的精神，用密密麻麻的各項工作，不畏艱辛、奔波、病苦拖累，一步一腳印，開拓建構其融合精微廣大、高明中庸為一體的佛教事業體系。

聖嚴法師的生平，也許可用「生命之花開得晚，卻是一路綿延向高峰開綻」來形容。他啟示著人生願景永不嫌晚，只要有願力、與毅力，生命就有開花的可能，而且可以善用生命，一路綻放，愈開愈燦爛，愈開愈芳香遠溢。