

通識研究集刊 第十二期

2007年12月 頁135~152

開南大學通識教育中心

女性與佛性的對話——試論簡嬪佛教散文書寫意旨**

黃文成**

摘要

以散文成名甚早的簡嬪在創作作品中充滿了自信與慧黠，主題多以生命的成長歷程相關；然而她的散文作品裡，有一創作系譜係自接觸佛教而衍生，其作品集《只緣身在此山中》一書，便大量地集結了簡嬪接觸佛教以來的文學創作作品。本文以此書探討簡嬪佛教散文作品裡的主旨意蘊，來論述及建構簡嬪在當代佛教散文書寫地位與意義。

關鍵詞：簡嬪、佛教散文、類型文學

*本論文發表於開南大學「2007年大學基礎教育國際學術研討會」，經陳佳穗教授意見修改完成。

** 南華大學文學系助理教授。

The flowers are efflorescing at the other side of the river –
attempt to discuss the theme of 簡嬪's essay of Buddhism

Huang, Wen-Chan^{**}

Abstract

簡嬪 was famous by her essay; There are much confidence and intelligence in her articles. The theme of her articles are mostly related to the germination experience of life, however one type of her articles is the derivation of Buddhism. It is collected many Buddhism-derivative writings in her book named “只緣身在此山中”. The connotation of her Buddhism-derivative writings in this book was discussed in this thesis; to contrast and lucubrate her status in modern writings of Buddhism.

Keywords: 簡嬪、essay of Buddhism、The research of the theme articles

^{**} Assistant Professor of the Department of Literature, Nanhua University

女性與佛性的對話——試論簡嫔佛教散文書寫意旨

黃文成

一、前言：

在進入討論簡嫔佛教散文文本之前，我們先節錄一段西蒙·波娃（Simone de Beauvoir）在《第二性》裡一段文字進行分析，她說：

青春期女孩子在田野和森林找到何等美妙的避難所，在家裡，母親、法律、習俗和慣例都處於支配的地位，而她很想逃避她過去的這些方面，想想成為主權的主體。然而，作為社會的一員，她又只有變成一個女人，才能踏入成人的生活。她用退讓為自身的解放付出了代價。但是在植物與動物當中，她卻是一個人，既擺脫了家庭的束縛，也擺脫了男性的束縛——成為主體，成為主一個自由的人。她在森林這塊神秘的地方，發現了她孤獨靈魂的反映，在一望無際的平原，發現了她超越的具體形象。她本身就是這廣闊無垠的疆域，這高入雲端的絕頂。她能夠沿著這些通向未知未來的道路走下去，她會這樣走下去的。當坐在山頂時，她是世界所有財富的主人，……芬芳和色彩述說神秘的語言。但有一個詞發得特別響亮：這就是生命。生命不只是城市案卷裡記載的抽象命運，而且是富有肉感的未來。¹

西蒙波娃在上述文字裡，將女性與自然之間的靈性對話的關係，做了深刻的剖析。女性在父權世界裡發現自身的主體性時，最初消解主體的壓力，就是走進自然裡，在大自然裡，身體與大自然做了深刻的對話，人的主體性與大自然的客體性，完全融而為一。女性自我主體的認知與接受度可望獲得一次全面性的躍進，女性的主體性便在大自然的催化下，開啓了生命成長的契機。

這也同時地可以用來說明簡嫔在《只緣身在此山中》書寫主題的向度與發

¹ 西蒙·波娃（Simone de Beauvoir）著，陶鐵柱譯：《第二性》，頁 352。台北：貓頭鷹出版社，1999 年。

展。簡嫔在序中自言：「創作，實在像長途探險，每本書都只是一個驛站。在這本書裏，我希望有系統地去整理自己的所思：自然與人之互證（萬里天）、生活之腹育（尋常飲水）、個我生命之淬練（行僧）、天倫之源流（無盡意）、人常之初鑄（無緣緣），以此禮讚讓我存活的世界，向無窮無盡的生命進貢。」²這六個主題書寫，全圍繞在女性修行歷程的總總，換言之，即是作者自身佛學修行與文學創作的兩種意念的結合。這兩種意念的結合，展現了簡嫔文學創作以來的書寫特別面向。其中「無緣緣」單元，可謂是人間苦難的總集，而人間的苦難則不離「情」字。佛教對於「情」的定義與由來，皆從「業力」與「願力」兩者來論。女性如何看待「情」、「情」所展演開的因果是如何對待？簡嫔有她觀察的進路與焦點

《只緣身在此山中》中的女性，儼然地都脫離了西蒙波娃對「第二性」的基本認知，文本中所書寫的女性都具有悟的本性與本質，女性的性別不再也不該是一種阻礙。本論文便以簡嫔從女性與佛性對話的文本開展，進而對簡嫔文字下的禪境書寫與凝視、人倫關係的因果人生，做一理論梳理，從而對簡嫔佛教書寫作品有一整體探究。

二、女性與佛性的對話：

「再也沒有一座宮殿，比母者的身體更神秘，以及神聖。」是簡嫔自女性角度看待女性自身的價值與期待。這句話同時也建構了簡嫔看到女／母性力量之所在。

女性成為簡嫔佛教散文書寫的主要對象，從其內容看來，與女性長期成為第二性的社會價值觀有關。女性以第二性的姿態在社會上的地位，不論是在物質抑或是精神方面的層次，相較於男性的權利及義務上都顯得不平，女性轉而投身於宗教信仰尋求精神上的超越，也是極為有關係。《只緣身在此山中》的女性，大約可分為三類，第一類是出家眾，其中描述的又以『空師父』最為活靈活現；第

² 簡嫔：《只緣身在此山中·序》，頁2。台北：洪範出版社，2004年。

二是情感受困轉而尋求宗教上慰藉之女性；第三則是在紅塵女子身影的描寫。本節依序分論三種女性的書寫關係。鍾怡雯於〈擺盪於孤獨與幻滅之間—論簡嫔散文對美的無盡追尋〉一文中引鄭明嫻的說法，認為簡嫔於書寫《只》書時期對佛法尚處於「佛法猶淺」的批評，鍾怡雯說：

但是簡嫔在《只緣身在此山中》以散文體的形式寫就的〈無盡意〉和〈無緣〉諸篇，卻有失之過簡的缺失，在這數篇以佛理為基礎去探討女性的生命歷程，一來如鄭明嫻所言有「佛理猶淺」之弊，二來是其所關注的問題太龐大複雜，宜以篇幅較大，情節較為繁複的小說處理，當更深刻。更何況簡嫔的主觀性極強，她強烈的小說意圖儘管穿插在許多散文裡，讀者卻始終視之為散文，此亦是筆者所謂簡嫔是個極度「散文化」的創作者³

佛理是否猶淺？我們無法從簡嫔佛教散文書寫的內文中判讀出來，且佛理不在於「深／淺」問題，而在於「悟／不悟」的修為上；再者，「散文體」是否無法承載思維邏輯辯證性？也值得商榷。然而，我們可進一步確認的是，簡嫔對於佛理的悟性是強且敏銳的，她所觀照下的女性，脫離不了女性身為「第二性」的悲哀與困境。於是，她筆下的女／母性，擁有兩種特質，一是破除且展現女／母性的力量；二是女性在社會上現實困境的顯示。以下簡嫔描繪的女性身影，做一解析。

（一）、女性出家眾：

《只緣身在此山中》一書的歷程，是簡嫔與佛光山結下因緣法後的散文創作，而散文書寫的動機本就在於生活一切事物上，所以佛光山裡的法師自然成為簡嫔筆下所觀察的對象。其中，又以對空師父的描述，最為深刻。體驗「禪」進而寫「禪」，是簡嫔透過書寫所觀察與體會到的佛法，以禪法觀人，若人亦回以禪法。她這樣描述空師父：

³ 鍾怡雯：〈擺盪於孤獨與幻滅之間—論簡嫔散文對美的無盡追尋〉，收入於《無盡的追尋》，頁111。聯合文學出版社，2004年。

空法師學的是禪，尋常飲水、平日起居之間，常可以從他身上體悟到一些禪機妙意。但他不曾刻意力於語言文字，一言一字皆平常心而已。

「一言一字皆平常心」中的平常心，落實了星雲大師建立佛光山以來的一個中心思想：「人間佛教，佛光淨土」的概念。空師父的智慧在於一句話即穿透了無明所遮閉住的人性，於是簡嫻這樣形容空師父：

他的話如暗器，句句是冰心冷魄針，專門刺探人家的魂魄，偏偏我這失魂落魄的人不幸被他趁虛射中，一時熱淚冷汗幾乎迸出。⁴

學禪的空師父，是深得簡嫻的喜愛，〈紅塵親切〉一文裡的空師父儼然是以身說禪法、以身示禪機，她說：「空法師學的是禪，尋常飲水、平日起居之間，常可以從他身上體悟到一些禪機妙意。」而這樣的「禪機妙意」處處表現在依空法師的日常生活中。如他見簡嫻衣飾上繪繡了個人像，空師父笑著說：「帶個人走路，不辛苦嗎？」⁵

即便是如空師父看待生命已然是通透之人，是個智慧人物，在生活瑣碎事上卻仍如凡人，性格一樣糊塗癡迷，一個佛門中人還是不離人性；人性與佛性，在簡嫻描繪下的空師父，有了新的註腳。

而我們也在簡嫻對於空師父的稱謂上，看到了轉變之出，如文章開頭講：「剪去二十五年的女兒身之後，她是穿百衲衣的大丈夫。」裡以「她」來示其性別，之後的內文皆以「他」來稱呼之，意表著女性落髮同時，即現「大丈夫相」。佛教的性別意識在簡嫻的認知裡，似乎存在著較為傳統的價值系統。然而稱謂的改變，是簡嫻對於空師父於佛教／禪宗信仰有著「金剛」堅定態度的肯定。

（二）、習佛女子：

除佛光山所接觸的出家眾外，簡嫻看見另一種女子身影，那就是從紅塵人世

⁴ 《只緣身在此山中·紅塵親切》，頁 100。

⁵ 《只緣身在此山中·紅塵親切》，頁 100。

入佛門的女性。〈人在行雲裏〉、〈天階月色涼如水〉、〈忘卻所來徑〉、〈解髮夫妻〉等篇章的女性皆因不同因緣來到佛光山，在佛光山的生活裡找到另一扇窗。生命充滿了法喜，生活有了新的開展、重生機會。

然而這些習佛女子在俗世裡並非失敗主義者，甚或是其中有極為外表氣質出眾、才能慧黠出眾之女。進了佛光山，入了佛門，只因因緣聚足，別無他因可言。如〈人在行雲裏〉的梅覺習佛的背影，讓簡嫻有了「若人生如逆旅，誰不是行雲？惟尋著永恆生命者，惟能縱身化成一道甘泉，向三千大千世界灑去。」的體悟。〈天階月色涼如水〉篇末的文字，化女性與苦難的張力更是一片澄透：「但也許，凡是盡畢生之力掙扎過的生命，都是這麼潔淨圓融的吧！」。

（三）、世間女子：

女性在世間的苦難，在佛典裡處處昭顯出遠比男性來得更多的挑戰，〈卻忘所來徑〉一文中的女子身影，是充滿智慧法喜之人，只是在得智慧法喜之前，生命的苦難是無所避免的來與去。「這女人若從河岸走來，你會說她如水；若從山上下來，你會說她像巖；若從紅塵而來，你便乍然一驚，以為她是手中有弓如箭的情司！」雖身為女子，卻是個勇者。女子是勇者的化身在《只緣身在此山中》都是例證。

女性面對自我與面對世間情愛時的衝突，非但無法輕易越過而是遍體鱗傷，不論是自己或是他人。簡嫻寫下女性的自我生命的追尋與世間情愛衝突下的那一味苦楚，她說：

他們說美麗的女子不允許鎖日鎖住劍眉，他們一聽她疑問，便送她糖、鮮花、漂亮的果子，卻不曉得她的心是一只窄口長頸寬腹的陶瓶；她把糖、花朵、果子塞在裡面，在時間中釀成駭人的驚濤烈酒，卻傾倒不出，日復日，變成酸液苦汁。⁶

獨飲下酸液苦汁的女性，意識到人生的真實是「苦」諦。「愛情」的來去即是無

⁶ 《只緣身在此山中·卻忘所來徑》，頁 78。

明、無常的來去。簡嫔在〈浮塵野馬〉一文中，更進一步地論述她的「愛」與「情」觀：

世間的人，也許有足夠的世智去掌握情與緣的相聚，卻不見得有智慧去挽救緣之將絕、兩情之將滅，更難得有般若空智自處處人於緣絕情滅之時。這到底是中情如我輩者的有限，菩薩若知道，也不免要苦口婆心點撥人，何不照見五蘊皆空。⁷

上述文字，表現了當時簡嫔對於「愛」、「情」的疑慮，顯然她既知路苦，於是繞道而行的姿態，冷眼面對她未來人生的情愛態度⁸，「照見五蘊皆空」有可能是她的面對情愛時的選項之一。

上述三種女性身影，是簡嫔在書寫佛教散文中所觀察及關注的焦聚，第一類型的女性身影，是簡嫔在佛光山接觸佛法中所碰觸到的對象，她文字描述所描繪的這群女法師身影，是簡嫔學佛的最佳身教者。第二及第三種女性身影的描繪，全然是對世間苦難女子的描繪，雖然鍾怡雯認為簡嫔所觀察到的女性有失之偏頗的現象，然從佛學角度來看簡嫔所觀察到的女性身影，卻也是慈悲的展現。快樂的事物容易讓人忘記，痛苦的人間事才是讓人面對自己的時刻。星雲大師認為「信仰如杖」，他說「佛法的信仰好比拐杖，能夠給人依靠。人生在世有時候會感到世路茫茫，沒有依靠，甚至遭逢絕路時，沒有任何的助力。假如有信仰做為依怙，在顛簸的人生旅途上，就可以依靠這隻拐杖而走向平坦的大道」⁹。女性在父權社會建構下的價值體系下，原本就較易失去立足點的平等而遭致人生的苦難。簡嫔在描述苦難女性的同時是她慈悲心開展的時刻。由此析論，簡嫔佛教散文下的女性，是否「失之偏頗」？實在是值得再商榷。

女性生命的建構，在簡嫔後來的散文創作裡，看到更多的詮釋與發展。如她

⁷ 《只緣身在此山中·浮塵野馬》，頁 177。

⁸ 她在〈鏡花〉寫下：「情是源源不息的一口古井，緣，則是偶來投石問水的天風。當石問井答之時，該會激出何等清脆的天籟？灌溉多少疲倦的旅者？開啓多少豐潤而枯竭而斷滅的故事之首頁？我且做一個「如如不動」的行者，駕著輪迴的馬車，奔馳於因果小徑，眼看著情在動靜眼觀著緣在聚散。」，《只緣身在此山中·鏡花》，頁 160。

⁹ 星雲大師：《佛教與生活》，頁 121。香海文化事業出版社，2006 年。

在《女兒紅》談到：

我甚至不能想像一個女人從什麼時候開始擁有這股力量？彷彿吸納恆星之陽剛與星月之柔芒，萃取狂風暴雨並且偷竊了閃電驚雷；逐年逐月在體內累積能量，終於萌發一片沃野。那渾圓青翠的山巒蘊藏豐沛的蜜奶，寬厚的河岸平原築著一座溫暖宮殿，等待孕育奇蹟。¹⁰

女性甚至是單一性別（男性的書寫較女性而言，比例上是低的）的觀察與書寫，其實是簡嫔展現了對男性中心主義的挑戰現象。¹¹

早慧的簡嫔在文壇發跡的早，接觸佛法也在大學時期便起了因。雖然，在她近期對於家庭描述的文學作品成為她創作的軸心，如《紅嬰仔》之類作品透露了母性與女性對生命及家庭纖細的角度。但早期她對於婚姻想法，是存有相當的疑慮。如〈鏡花〉一文，完全揭露了簡嫔對婚姻的不安與焦慮感：

但是，我又不安，婚姻的路莫測高深，她能不能歷經險境而如履平地？

為何簡嫔年輕青春時對婚姻制度，是如此的猶疑？探究其因，《只緣身在此山中》一書的完成是在民國七十五年，那個時期正值台灣經濟起飛階段，台灣傳統社會價值觀在西方文明與西方經濟力量進入情況下，起來質變的現象。此時的台灣文學界除了風湧起「鄉土文學」浪潮外，女性主義與女性文學的結合，也教育了當代女性在社會的地位與價值。此時期，又以廖輝英、蕭颯及李昂等人女性小說最受矚目。受矚目的共同原因在於她們創作內容都在教育女性如何提升自我、找尋女性的現在與未來。於是「婚姻」主題的探討除了是社會問題外，也是

¹⁰ 《女兒紅》，頁 144。

¹¹ 鄭明嫻亦從簡嫔〈漁父〉一文中論述簡嫔挑戰男性社會的動機。她說：「由於父親重男輕女，她是頭一胎，竟是個女兒，致使父親失望，往後對她的存在視若無睹。這時女兒表現出無比強勁的生命力，她要和父親做長期的競爭，事事不輸男孩，甚至在稻場上刈稻的速度也要賽過父親，他從小被訓練要服從父親——但她的本質卻是不服。如此一場象徵性極強的事件，說明新世代女作家向男權挑戰的雄心，顯現出女性高昂的生命力。」，見鄭明嫻：《現代散文現象論》，頁 130。大安出版社，1992 年。

文壇所關注的對象。

來自宜蘭的簡嫚，面對的是傳統價值重組的新時代，她自然會對於「婚姻」議題產生相當疑惑；再者，一般人接進宗教的一個重要因素，是現實生活頓時間失去重心，內心世界極需要一股力量支撐。婚姻對於女性而言，無疑是重要的人生課題，一旦己身婚姻面臨困境，尋求宗教信仰的支持是理所當然的步驟及選擇。簡嫚書寫佛教散文是與佛光山結緣的結果。

三、禪意的書寫與凝視：

這一小節，筆者將探討簡嫚佛教書寫的另一個主題，但進入主題之前，我們先列舉兩首寒山詩：

吾心似秋月，碧潭清皎潔。無物堪比倫，教我如何說。（《全唐詩》卷八〇六）

眾心羅列夜明深，岩點孤燈月未沉。圓滿光華不磨瑩，掛在青天是我心。（《全唐詩》卷八〇六）

兩首詩中的「吾心」、「我心」就是慧能所說的「自性清淨心」，像秋月一樣晶瑩，像碧潭一樣皎潔。這也是一顆純潔的詩心，無塵無染，無拘無束。以這樣的心來對待生活，表現生活，自然是無所罣礙，適性而為。¹²佛教禪宗把山水自然看做是佛性的顯現，青青翠竹，盡是法身；郁郁黃花，無非般若。在禪宗看來，無情有佛性，山水悉真如，百草樹木做大獅子吼，演說摩訶大般若，自然界一切莫不呈顯著活潑的自信。¹³在對大自然的觀賞中來獲得對佛性（宇宙目的性）的了悟，成為禪宗的主要證悟途徑之一。無論早期禪宗混跡山林的沉思冥想，中期禪宗在日常生活中進行宗教體驗，還是後期文字禪的機鋒問答，山水自然都是禪師們最

¹² 周裕鐸：《中國禪宗與詩歌》，頁 216。高雄：麗文出版社，1994 年。

¹³ 吳言生：《禪宗詩歌境界》，頁 295。北京：中華書局，2006 年。

重要的參禪對象或話題。¹⁴於是這樣佛教理念與書寫的傳統，在簡嫔佛教散文創作中也看見了這其中的傳統脈絡。

「萬里天」這一卷裡的文字，全在自然界中自然寫意，抓住片刻的時空達到禪境的冥想。天地間的日、月、星、空、蟲鳴鳥語在簡嫔文字描述下，都是禪境的顯現。如：「山中若有眠，枕的是月。夜中若渴，飲的是銀瓶瀉漿。」這般地天地客觀事物，簡嫔賦予了主觀的覺情。主客體的體悟，不斷地在簡嫔佛教書寫散文中辯證。她自言：「許多時候，有一種特殊的屬於自然的特質，在深深追尋我，讓我於晨光月影之中，感受到那個本然的自我。」¹⁵作者「自我」的主體與「自然」的客體在文章中有了精彩的辯證位置關係，晨光月影成了自我對話的對象。人間盡是有情人，山水更是有情物，「萬里天」此輯以大自然為對話對象，文字間充滿禪意。

印順法師曾說：「土，即世界或地方，有共同依託義。如說：個人業感的報身是不共；而山河大地等卻是共的，即共同能見，共同依託，共同受用。」¹⁶楊惠南也分析到人、宗教與土地之間的關係，他說：

許多人都知道，宗教信仰與主體性的眾生心靈有關，卻往往忽視宗教信仰與客體性的土地有關。主體與客體的割裂與對立，其實只是無明眾生的主觀分化，隸屬於帶有煩惱的「遍計所執性」。主體性心靈所居住的土地，佛典中稱為 ksetra，音譯為「剎」、「剎多羅」，意譯為「土田」；或音、意合譯為「剎土」。客體性的剎土，與主體性的眾生心靈，其實是「互相增上，彼此損益。」因此，沒有獨立於剎土之外的眾生，也沒有獨立於眾生之外的剎土。¹⁷

依照印順及楊惠南對宗教信仰與土地關係的論述，即便簡嫔自言《只緣身在此山中》的著力點在於「行僧」、「無盡意」、「無緣緣」三組文字內容與生命內在的撞擊及轉悟歷程，然而她的「萬里天」、「尋常飲水」卻是觸到淨土觀念的根本，

¹⁴ 周裕鐸：《中國禪宗與詩歌》，頁 263。

¹⁵ 《只緣身在此山中·蓮眾》，頁 14。

¹⁶ 印順：《淨土新論》（印順《妙雲集（下）·淨土與禪》，頁 33。）

¹⁷ 楊惠南：〈信仰與土地：建立緣起性空的佛教深層生態學〉，收入於楊惠南著：《愛與信仰》，頁 182。台北：商周出版社，2005 年。

也看見佛法的存在，如她自己也深深地體悟到，自然與佛淨土之間的體相爲一的境界，走在自然「靜土」即入佛「淨土」，她說：

許多時候，有一種特殊的屬於自然的特質，在深深追尋我，讓我於晨光月影之中，感受到那個本然的自我，彷彿正破過許多塵埃泥垢的沉積，正正地在對我微笑，對大地微笑；從這樣的晨光花影中回醒時，再凝眸望芸芸眾生，總是通升起一個心願，願將自己凝聚成一道甘泉，向人間塵土奔灑而去。¹⁸

由上述這段文字我們可以清楚看見，簡媜已然了解了自然界靜土與佛陀淨土間的表裡關係，靜土／淨土兩者實爲一個實相：

我頓時想：「水鳥樹林，悉皆念佛念法」¹⁹

不祇是山下的孩們，連更遠的善男子善女人，他們也專程而來，不是來尋筍，來聽竹，而是三步一拜「南無本師釋迦牟尼佛」，朝著心靈淨土而來。……但，當我閉目，聽濤風聲，彷彿一波一波的浪，湧動著一年又一年的艱辛，流入於我的呼吸與胸臆之中，為此，我不禁微溼……再細細聽，竹濤不再是竹濤，而是遠遠近近的聲聲梵唱。²⁰

以上舉出簡媜佛教書寫散文中的幾例，從上述文字所建構出的畫面，就是星雲大師所言：「禪者參禪的態度是尊天敬地，畢恭畢敬，絕不放棄任何一個機緣，他們以平常心來對待生活，也以平常心來莊嚴未來的世界，而這未來美麗的世界，都在當下的轉換提升。」²¹宗白華：「禪是動中的極靜，也是靜中的極動，寂而常照，照而常寂，動靜不二，直探生命的本源。禪是中國人接觸佛教大乘義後認識到自己心靈的深處而燦爛地發揮到哲學與藝術的境界。靜穆的觀照和飛躍的生命構成藝術的兩

¹⁸ 《只緣身在此山中·蓮眾》，頁 14。

¹⁹ 《只緣身在此山中·球之傳奇》，頁 44。

²⁰ 《只緣身在此山中·竹濤》，頁 21。

²¹ 《禪學與淨土·生命昇華的世界》，頁 322。

元，也是『禪』的心靈狀態。」²²

星雲曾言所謂禪，如「萬古長空，一朝風月」。在禪裡，沒有時間長短，沒有空間遠近，沒有人我的是非，剎那之中有永恆，一念之中有三千。心中有事虛空小，心中無事一床寬；禪者對時間有著普遍性的悟入。」²³自然地，時間與禪之間的關係，是一個重要的參悟過程。自然界的靜與淨在簡嫔文字禪裡是其書寫的第一軸心，時間的主題，則是她書寫與體悟的第二軸心點。如〈已飲閻浮提一切河水〉裡：

就像什麼？像聞來翻經翻得的那句話：「若有人於河中掬一瓢飲，當知，已飲閻浮提一切河水。」當我們俯身就著生命河岸，以一己有限的空間為瓢時，當知一瓢之掬，已飲世間一切河水。²⁴

生命流轉的短暫性與時間的永恆性，在得悟那一刻，兩者已無分別，即是「以一己有限的空間為瓢時，當知一瓢之掬，已飲世間一切河水。」。生命的有限與時間的無限兩者間的互證互涉的哲學問題，簡嫔是提出疑問，她說：

我要到處去問問啊！問何以日落月昇不曾錯步？問何以生生不息，又死死相續？問生源於何，死往何處去？問該對初生的赤嬰唱什麼歌，該對懷中的死者落什麼眼淚？問未生我之前是誰？既生我是誰？化成一抔土後又是誰？問芥子納須彌，還是須彌納芥子？²⁵

簡嫔〈人在行雲裡〉繼而談到：

若人生如逆旅，誰不是行雲？惟尋著永恆生命者，惟能縱身化成一道甘泉，向三千大世界灑去。²⁶

²² 宗白華：《美學散步》，頁 65。上海：人民出版社，1981 年。

²³ 《禪學與淨土·禪與現代人生活》，頁 140。

²⁴ 《只緣身在此山中·已飲閻浮提一切河水》，頁 57。

²⁵ 《只緣身在此山中·人在行雲裡》，頁 64。

²⁶ 《只緣身在此山中·人在行雲裡》，頁 66。

至此，作者是否對生命／時間有重新的體驗與所悟，答案是明顯的。

四、人倫與佛性的超越性：

簡嫔所接觸的佛教系統係屬於佛光山系統。在佛光山的佛教推行理念中，強調「人間佛教」概念；其中星雲大師又將中國倫理觀念與佛教理論同時強化與推廣。這一概念的深耕，使得佛光山的信仰在台灣佛教發展史上得以快速在社會上推行。於是簡嫔佛教書寫內容，深受此一影響，以下小節便討論簡嫔面對人倫及夫妻婚姻態度的書寫與內容。

（一）人倫血緣／情感超越性

雖然鄭明嫻曾言及：「在中國的人文環境裏，父親的社會地位決定他整個生命的價值。是以女性作家面對世人陳述父親的時候，必然感到父親的聲名比自己重要，保護父親的社會形象成為寫作的一大壓力。……台灣新世代的女作家比較沒有上述的困擾。蓋台灣的社會形態變遷快速，都市化促使當代家庭脫離農業經濟時代的宗法體制，國民教育的普及更使得女性無論貧富都擁有受教育的機會。女性的智能得到開發，擁有自己的經濟基礎，任誰都可以提筆寫出自己的父親，不再囿限於某一特定社會層次的作家群」²⁷而鄭明嫻進一步地論述舉證，且以簡嫔對父親的書寫做一探討，她說：「這時女兒表現出無比強勁的生命力，她要和父親做長期的競爭，事事不輸男孩，甚至在稻場上刈稻的速度也要賽過父親，她從小被訓練成要服從父親—但她的本質卻是不服。如此一場象徵性極強的事件，說明新世代女作家向男權挑戰的雄心，顯現出女性高昂的生命力。」²⁸父親的身影在簡嫔散文裡充滿了陰暗面，然而她試圖以文字來超越父女之間情感上的距離。

血緣關係無法選擇，所以必須以畢身之力來面對、審慎處理。人生的功課，又是最難以視而不見的，就是親情的對待。〈漁父〉一文中「水」意象的書寫，更是直指父女血緣的牽掛與韌性，如：「七月十四，早晨，我在河邊洗衣，清早

²⁷ 《現代散文現象論·台灣現代散文女作家筆下的父親形象》，頁 118。

²⁸ 《現代散文現象論·台灣現代散文女作家筆下的父親形象》，頁 130。

的水色裏白雲翠葉未落，水的曲線曼妙地獨舞著，光在嬉鬧，如耀眼的寶珠浮於水面，我在洗衣石上搓揉你的長褲，阿爸，一扭，就是一灘的魚腥水滴入河裏，魚的鱗片一遇水便軟化，紛紛飄零於水的線條裏。」²⁹、「癡傻的人才會在情愫裡摻太多血脈連心的渴望，父親，逆水行舟終會覆船，人去後，我還在水中自溺，遲遲不肯上岸，」³⁰上兩段文字中的「水」意象緊緊扣緊著父女之間「血緣」的書寫。血緣之間的拉扯，在〈漁父〉一文中展現了身為女兒對父親情感上的牽掛，「月」的意象不斷竄出，表現女兒對這一場父女之情的悲喜、圓缺，如：「把你的雙腳扶搭在椅臂上，提著鞋襪放到門廊上去，便衝出門溜去稻田小路上坐著。我很憤怒，朝黑墨墨的虛空丟石頭，石頭落在水塘上：『得攏！』月亮都破了」³¹、「父親，我奪門而去，夜露吮吸我的光臂及裸足，我習慣在夜中行走，月在水田裡追隨我，我抓起一把沙石，一一扔入水田，把月砸破，不想讓任何存在窺見我心底的悲傷。」³²

除月的意象營造之外，「水」意象的營造指涉的是父女情感的連繫與無法斷絕的關係，「月」意象的書寫，則是兒女情緒的展演與撥弄。這場父女血緣在十三年後斷流，斷流後的人倫，本該還諸天地，只是簡嫔的父親又以下葬石的面貌等了十一年後再度相見：「一個西裝筆挺、玄帽端正、革履完好、身姿壯碩的三十九歲男子寂靜地躺著，如睡。」³³，執著嗎？簡嫔試問其父，而執著者亦非父親一人，於是簡嫔說：「你自應看穿人身原是醴體，剔肉還天剔骨還地，恢復自己成為一介逍遙赤子；我也應該舉足，從天倫的窗格中破出，落地去為人世的母者，將未燃的柴薪都化成炊煙，去供養如許蒼生。啊！我們做了十三年的父女，至今已緣盡情滅，卻又再斷滅處，拈花一笑。」³⁴

人性的真實面，在簡嫔散文裡的書寫下了人性人倫中無可避免的衝突性與包容性，於是她寫下了與父親之間情感的流動與轉化過程。一場人間的父女之情，透過文字，寫來的感情，既立體又具生命力。

²⁹ 《只緣身在此山中·漁父》，頁 144。

³⁰ 《只緣身在此山中·漁父》，頁 149。

³¹ 《只緣身在此山中·漁父》，頁 137。

³² 《只緣身在此山中·漁父》，頁 144。

³³ 《只緣身在此山中·漁父》，頁 151。

³⁴ 《只緣身在此山中·漁父》，頁 152。

（二）、婚姻夫妻／宗教救贖：

只是人性還是有脆弱的一面，簡嫔筆下的人倫世界絕非完滿人生境地，在面對生命的苦難時，或許宗教救贖力量的出現，是一個重生的機會。簡嫔觀察到的女性與婚姻關係即是另外一重要議題。人世間的夫妻情感，也是難解的因果關係。在這個議題上，也成為簡嫔佛教書寫所觸及的一個重點。

簡嫔對婚姻的看法在當時是件相當沉重的事，她說：「婚姻可不就是一件歃血為盟的事，把身、語、意都簽署給了對方。」³⁵然而婚姻甘苦盡是心中來，既有下品、中品，也有上品婚姻感情的存在，〈解髮夫妻〉一文中對於婚姻的等次，她有如下見解。「下品婚姻」：「徒有夫妻之名，無夫妻之實。一見面，好像冤家，無名火都起來了，把屋子弄得跟苦海似地。」「中品婚姻」：「得了心，得不了身。再怎麼恩愛，都是荒郊野外，不能『結廬在人境』。」，至於「上品婚姻」：「如果能像大伽葉和普賢一樣，做一對梵行夫妻，自覺又覺人，才叫難得。」³⁶只是人世間的夫妻到底是為何聚足？是「情緣」？是「孽緣」？簡嫔在年輕的歲月裡，寫下對婚姻沉重的看法：

世間的人，也許足夠的世智去掌握情與緣的相聚，卻不見得有智慧去挽救緣之將絕、兩情之將滅，更難得有般若空智自處處人於緣絕情滅之時。這到底是中情如我輩的有限，菩薩若知道，也不免要苦口婆心點撥人，何不照見五蘊皆空。

既是五蘊皆空，無緣也是一種緣法了。³⁷

「無緣」、「無無緣」何者是究竟？作者該當下了判斷語。

五、小結：

「佛教散文」的定義，或許需要更強化的理論基礎。但我們或可以用更寬容的角度來詮釋信仰與書寫之間的位階。台灣佛教散文書寫的作者群裡，不論是奚

³⁵ 《只緣身在此山中·解髮夫妻》，頁 182。

³⁶ 《只緣身在此山中·解髮夫妻》，頁 188。

³⁷ 《只緣身在此山中·浮塵野馬》，頁 177。

淞、梁寒衣或是釋永芸等人，他們的作品充滿自己信仰的態度，作品不免沾染上宗教的道德性與宣教思想；《只緣身在此山中》簡嫔的佛教散文書寫不免也透露與滲透了宣教的意味之所在。然在為佛教教義之外，我們看到的是簡嫔透過宗教的親近檢視了生命的向度與高度，透露出簡嫔年少時對佛法的親近與思維，化佛法教理與個人情思熔鑄而成的小品之作，作品一出，其後的文學作品，轉向人母與社會關懷層次的書寫內容，此書的集結可以說是簡嫔散文創作歷程中的一個歧異之作。

參考書目：

中國古典文學研究會主編：《文學與佛學關係》，台北，學生出版社，一九九四年七月

丹尼爾·高曼（Daniel Goleman）著，李孟浩譯：《情緒療癒》台北，立緒出版社，二〇〇六年九月

西美爾（G. Simmel）著，曹衛東譯：《現代人與宗教》，香港，漢語基督教文化研究所，一九九七年

西蒙·波娃（Simone de Beauvoir）著，陶鐵柱譯：《第二性》，台北，貓頭鷹出版社，一九九九年十月。

吳言生：《禪宗詩歌境界》，北京，二〇〇二年十月

宗白華：《美學散步》，上海，人民出版社，一九八一年。

周裕鐸：《中國禪宗與詩歌》，高雄：麗文文化事業出版社，一九九四年七月

星雲：《佛教與生活》，台北，香海文化事業有限公司，二〇〇六年一月

星雲：《人生與社會》，台北，香海文化事業有限公司，二〇〇六年一月

星雲：《禪學與淨土》，台北，香海文化事業有限公司，二〇〇六年一月

斯塔伯克（E.D.Starbuck）著，楊宜音譯：《宗教心理學》，台北，桂冠出版社，一九九七年五月

楊惠南：《禪思與禪詩——吟詠在禪詩的密林裡》，台北，大出版社，一九九九年

楊惠南著：《愛與信仰》，台北，商周出版社，二〇〇五年一月

簡嫔：《只緣身在此山中》台北，洪範出版社，二〇〇四年五月

鄭明嫻：《現代散文現象論》，台北，大安出版社，一九九二年八月

曉雲法師編：《佛教與時代》，台北，泉出版社，一九九七年六月

釋聖嚴：《人間淨土與現代社會》，台北，鼓文化，一九九八年十二月

鎌田茂雄等著，佛光出版社編：《一九九一年佛學研究論文集》，高雄，光出版社，一九九二年九月