



《马华佛教散文选(1982-2010)》书写、修辞以及主题研究

A Study of the Writings, Rhetorical Skills and Themes of Selected Malaysian Chinese Buddhist Proses (1982-2010)

盛燕婷

SEAH YEN THING

15ALB04145

拉曼大学中文系

荣誉学位毕业论文

**A RESEARCH PROJECT SUBMITTED IN
PARTIAL FULFILMENT OF THE REQUIREMENTS FOR
THE BACHELOR OF ARTS (HONS) CHINESE STUDIES
DEPARTMENT OF CHINESE STUDIES
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN**

APRIL 2019

宣誓

谨此宣誓：此论文习作由本人独立完成，凡论文习作中引用资料或参考他人著作，无论是书面文字、电子资讯或口述材料，皆已于注释中具体注明出处，并详列相关的参考书目。

签名：

姓名：盛燕婷

学号：15ALB04145

日期：29/3/2019

论文名称：《马华佛教散文选(1982-2010)》书写、修辞以及主题研究

学生姓名：盛燕婷

指导教师：李树枝博士

校院系：拉曼大学中华研究院中文系

摘要

《马华佛教散文选（1982-2010）》作品的范围仅围绕于 1982 至 2010 年的作品，是因为 70 年代末 80 年代初，由于马来人政教合一的思想加强，所以无论是在日常生活抑或是在文学创作中都能看见马来文学的回教价值观和色彩，此举引起了马华文学界的关注与回响，那些受佛学熏陶之人也纷纷把佛教思想融入散文创作中。（何乃建，2007：121）加之 80 年代至 00 年代，这时期是马华佛教发展的高潮，各方佛教团体逐步成立、佛教出版社和杂志社也纷纷协助弘法，由于这段时期的社会与经济发展都稳定，所以教徒们都自觉要弘法，而这些作品就是在当时这样一个时代下所产生。

本论文主要针对佛教书写、修辞和主题进行研究，范围由小至大来论述。佛教书写里头将会提及佛教人物、佛教经文诗偈和佛教故事公案，也即是佛教里所谈的三宝：佛、法、僧之代表，这些书写都极具特色且有浓厚佛教宗教色彩。修辞如此不仅能使文学作品与其他书面文字分割开来，读者阅读起来也不觉索然无味，它为

文学作品增添了艺术价值。在这一章节里头，笔者将会结合作者们所处的时代和人生经历来对譬喻、借代及意境上的辞格进行分析。

这些入选的马华佛教散文表达了多种佛教主题，其中包括慈悲、悲苦、色空、精进等等主题。这些佛教主题具有启发人性真善美的作用，且也有警示众人之效，文中多倡导大众要护生、爱护环境，要以平常心去看待身边的事物，更要时时警惕无常的到来，要把握时间精进自己，分秒不空过，要惜福造福不要为自多添业报。本章节将把所以主题归纳成三个小节来叙述，分别是：悲苦无常、慈悲善美和明心见性，笔者将挑选十五篇比较符合上述主题的作品作为例子来加以阐明主题。

【关键词】 马华佛教散文、书写、修辞、主题

致谢

终于如期完成这份毕业论文，心里感到如释重负，当然这段时间要感谢的人很多包括导师、家人和朋友们。

首先要感谢李树枝导师的悉心指导和给予我论文的框架和灵感，同时也给我许多宝贵的意见，在我遇到问题时为我指点迷津，在我懈怠下来的时候也会督促我论文的进度，好让我能顺利完成。

另外，感恩家人在我撰写论文期间给我的支持和包容。感谢父母的养育栽培之恩，从不让我烦恼经济上的问题，让我能安心完成论文。

最后，感谢朋友们在我遇到难题时也不吝于赐教，尤其是在格式上的问题。当然，也感谢他们在这段期间与我一起砥砺前行。

千言万语化作一句：您们辛苦了，有您们真好！

目次

宣誓	ii
摘要	iii
致谢	v
第一章 绪论	1
第一节 研究动机与意义	4
第二节 前人研究回顾	5
第三节 研究范围及方法	7
第二章 佛教散文书写	9
第一节 佛教人物	9
第二节 佛教经文、诗偈	11
第三节 佛教故事/公案	14
第三章 佛教散文修辞	16
第一节 譬喻	16
第二节 借代	18
第三节 意境悠远的语言修辞	20
第四章 佛教散文主题	23
第一节 悲苦无常	23

第二节 慈悲善美.....	27
第三节 明心见性.....	29
第五章 结语.....	31
参考书目.....	33

第一章 绪论

佛教、基督教和回教并称为三大宗教，佛教发源地为印度，创教之人释迦摩尼为世人提供了一些哲思与教义，这些哲思与教义广泛流传至世界各地，影响了丰子恺、林清玄、简媜等人的作品。佛教在马来西亚流传已有几个世纪，在伊斯兰教尚未成为国教之前，佛教与印度教是当时最为广泛的宗教，佛教之所以传入马来西亚主要由于印度与中国移民把佛教信仰带入马来西亚，对马来西亚的文化也起了一定影响作用（黄火龙，1999:35）。佛教之所以能与文学挂钩是因自佛教创立时起，文学就成为佛陀随缘说法的方便之门，譬如佛经佛典等等，学佛之人生活离不开佛法而文学创作离不开生活，两者之间相互依存、影响，佛教的教理、因果报应等主旨为作家提供了新想像，佛教的时间与空间观念是不受限制的，故此有对十八层地狱、大千世界的描写，丰富了作家的想象空间，也推动了后来的浪漫主义文学的发展（方立天，2009：229）。

数十年来，马华作家在不同的历史阶段，本着对追求真善美的执着，从事诗歌、散文、小说、戏剧等体裁的创作，留下了大批反映社会面貌与人民心声的作品。这些作品是马华社会的珍贵文化遗产，也是马华写作人的智慧之花，象征着大马华人的精神文明与艺术涵养。近年来，马华文学似乎已跨出本土，走向国际（许文荣，2001：II-VII）。而佛教散文在马华文学中也占了重要的位置。有关佛教文学的定义没有一个明确的界定，有者认为只有僧侣所写之作方可称为佛教文学；而有者

认为只要是以佛教精神为内容，不论作者是否为佛教信徒，只要有意识创作的作品即可被称为佛教文学。佛教散文内容可分为三种，即为：言志、载道抑或言志又载道。所谓载道就是能在行文中看出佛教教义或道理以此教导众人弘扬佛法；言志意思是为在行文中看不见作者在说佛理但仍有佛教思维在里头；言志又载道既是两者兼具（郭莲花、梁秋梅，2010:226）。理想的佛教散文是具有宗教与文学性质的，用文学表现佛教精神契合佛理，相信透过文字能弘化、净化人心，这很考验作者群的文学与佛学知识素养的储备是否充足。

在本论文的研究对象《马华佛教散文选 1982-2010》一书的序中明确提及只要文章具备佛教思想和佛教价值，并带有文学的写作手法，皆可被视为佛教散文。本书共收录了 43 位马华作家的作品。马华佛教散文创作的情况有三种：

- 一、是以讲经说理为主，因从佛教得益而想借由文字把佛理宣传或推广出去；
- 二、是有感而发，因接触佛教身心获得新的体验、感受，接而通过文学手法表达其体悟；
- 三、是不经意流露，虽然散文的题材不是佛教，只因本身是佛教徒或非佛教徒却又深受佛教思想的影响，因而广涉生活风貌的文章也显现了佛教意识。

（刘雅琳，2016：55）

虽然，佛教散文的主题众多，但却离不开对社会对人及万物的关怀。例如黄学明、继程法师、叶秋红及梁放等人皆以禅思来作为作品的主题，用“空”、“无我”、“无常”来描写与禅的因缘及对禅的领受。另外的主题也包括了慈悲，倡导不杀生要护生，认为万物皆有情。在这一主题上，陈蝶与林金城的文章具有令人深思的价值，探讨何为真正的慈悲之心。虽然散文在选题上不似小说史诗般选择大题目来做文章，而是以生活上所遇见的境遇或琐碎片段取材，但却往往能够表现出对社会乃至人生的深刻见解，一如何乃建〈列车里的随想〉，谴责了人性的贪婪与人类残酷的行径，这也恰恰契合了散文最重要的美学特征即是真，表现了作家感情的真和性情的真，而凭借着“真”这一点，作者们能把他们对于生活中深刻的宗教经验和体验来与读者作真挚的交流。

在读佛教散文时会感觉到它与其他抒情言志散文的明显不同之处。佛教散文作家时常把佛教知识融入文中，因此在佛教散文中，佛教用语信手可摘，如：因缘生灭、借花献佛、救苦救难、镜花水月等等，如此佛教用语便丰富了汉语的表现力。佛教散文中也常用诗歌、梦境、器物等作为一种表现手法，佛法中的理就匿藏于其中，一朵莲花、一声钟响所表现的是清净无染之意；梦境中显示的白螺象征着法音远播；颂偈“本来无一物，何处惹尘埃”，表现了“无”和“空”的概念。这些作者群的共同点在于他们在主题上都将佛教教义融入了作品中，而不同点是他们所呈现及表达的方式不一样。

郑明娟在《现代散文构成论》一书中说道：散文的基础理论有三即类型论、构成论及思潮论，在构成论中又有五个重要元素那就是修辞论、意象论、描写论、叙

述论和结构论（郑明娟，1989:4）。上述所说作者群之不同点体现于此五元素的把握与运用过程。拿意象论作为例子，有些作者会倾向于选择全篇用单一意象而有些则会选用意象群来为其文章增色，而这些意象的运用亦关乎于修辞。本论文主要以《马华佛教散文选 1982-2010》的书写、修辞及主体作为研究对象。

第一节 研究动机与意义

本论文的研究动机主要有二：一、《马华佛教散文选 1982-2010》是本合集，比较能看出各作者群对佛教散文的书写；二是佛教散文中的佛理能抚慰凌乱的心灵、缓解现代人焦虑紧张的神经。至于研究意义方面，主要是佛教散文这一块的研究成果并不多，若笔者在这一块贡献了自己的研究小成果，也不失为一种意义。

承上所述，笔者的研究动机一是在于它是一本合集，合集就是把多个作者的作品收录在一起编辑成集而出版的书，所以研究上不会太单一，可以看出不同作者对于佛理与文学之间把握的一个度。再者，此散文选录了横跨自 20 世纪 80 年代到 21 世纪的作品，从这里也可以看出各作者风格的变迁。另外，《马华佛教散文选 1982-2010》一书的主编——林春美及郭莲花皆是学佛之人，所以他们所选录的散文相对来说更有研究价值。

此外，佛教散文的旨趣在于弘扬善的理念，正面的主题及佛理能抚慰凌乱的心灵、缓解现代人焦虑紧张的神经。这是引发笔者进一步研究马华佛教散文的动机之

一。虽然笔者并非佛教徒，但是在阅读此书的过程中，里面的佛理也给了笔者一些启示，面对生活上的问题能不执着而内心的浮躁不安也相对减少。

虽然马华佛教散文逐渐出现在众人的眼光下，但关于这方面的研究成果却很少，除却郭莲花在书中所做的序文有提及关于佛教散文的见解外，在《马华文学大系评论卷》散文篇中并未发现有对佛教散文进行评论，换言之，马华佛教散文尚未得到研究者的全面关注。因此，关于佛教散文的研究，尚有待填补，这就是研究的意义所在。

第二节 前人研究回顾

关于佛教文学的研究，学者们的研究领域一般可分为三种：一是继续以往的“佛典譬喻文学”的研究；二是以敦煌变文为重点的“佛教俗文学”研究；三是佛教与中国古代作家作品关系的研究（高华平，2007:6）。上述三者的研究成果颇丰，更有学者著书立说探讨该主题如丁敏的《佛教譬喻文学研究》、荒见泰史《敦煌变文写本的研究》和历代名人如李白、苏轼等人作品与佛教思想的关系。至于佛教散文却几乎没有纯粹探讨该主题的专书。

虽然如此，在佛教研究当中，有些部分章节对于佛教散文还是有所论述，像是郭莲花、林春美主编的《马佛研学丛系列 | 01 回顾与前瞻马来西亚佛教》间中就有谈及马华佛教散文的论文，那是佛学研讨会的结果，里面收录了许多单篇论文。

例如林春美就以郭莲花所写的散文为例子，讨论里面禅的意象。而在《马佛研学丛系列 | 02 多元的传承：马来西亚佛教的实践》中，郭莲花著有〈马华佛教散文中的禅思〉。其论文选出了七位作者，即黎家响、黄学明、林金城、沈明信、何乃健、朵拉、叶秋红以及梁放，来作为研究对象，探讨他们作品中的禅思，并揭示他们与禅的因缘。值得一提的是她在《马华佛教散文选 1982-2010》的序中，也表达了她对马华佛教散文的主题、风格和内涵上的一些个人见解及看法。另外，何乃建在其书《让生命舒展如树》中专门写了一篇论文〈溪声尽是广长舌：浅介马华佛教散文的近况〉，揭示了佛教散文缘起、近况及他对马华佛教散文未来的期许。

期刊论文方面，有刘雅琳的〈抒情中的人道主义——马华佛教散文中汉译、汉传佛典的再呈现〉，论文内容主要分析与阐述作者群引用汉译佛典的方式与其所达致的效果及背后的文化意蕴。再者，秦家琪在〈略谈苏清强的佛教散文〉中也为我们分析了对苏先生佛教散文内容、笔法及其精神世界。〈何乃健作品中的道与禅〉郭莲花以何乃建在不同时期的人生经历去探讨他的思想和题材特征，从而分析其散文里头的道禅思想。邱鄂君的博士论文〈善境和美境——论佛教与台湾当代佛理散文〉内容主要分析了台湾作者群在佛教散文上的意蕴及侧重于对林清玄和方记创作风格的论述，和“马华”并无任何关系，同样，在朱才华〈寻找心灵的故乡——林清玄佛教散文研究〉里的内容虽与马华没有什么关联，不过尚可用于借鉴。

纵观上述，我们可以看出在佛教散文或马华佛教散文这一领域的研究还是不足的，没有一本真正的专书能够提供读者关于马华佛教散文全面的认识，无论是论文或单篇论文都是些比较零散的资料。

第三节 研究范围及方法

本论文是以《马华佛教散文选 1982-2010》作为研究对象，而范围仅围绕于散文这一文类且时间上是从 1982 年至 2010 年之间所选取的作品。之所以选择以散文作为研究范围是因为散文自由且真的特质，这使得作者能让自身生活经历、观点、情感在最自由的空间翱翔。散文的范围仅围绕于 1982 至 2010 年的作品，是因为 70 年代末 80 年代初，由于马来人政教合一的思想加强，所以无论是在日常生活抑或是在文学创作中都能看见回教价值观和色彩，此举引起了马华文学界的关注与回响，那些受佛学熏陶之人也纷纷把佛教思想融入散文创作中（何乃建，2007：121）。

研究方法方面，本研究将以三个方法作为研究的主要切入点，即社会历史批评法、文化批评法及文本批评法。

首先，运用社会历史批评法，是因为文学离不开社会历史，文学是生活的反映，运用社会历史批评去了解作者群所处的当时的社会现实背景和时代，从中阐释作品的社会文化意蕴，判断作品的思想。由于书写主力是对于佛理的阐述，因此笔者可以针对作品产生的社会历史条件、时代背景及对作者生平进行考察。笔者从对作者群的生平、时代背景、思想等的考察中阐释作品的内涵及解析创作意图，进而揭示作品的意义。

其次，是文化批评法。文学除了对语言、语境、风格等分析外，还要考虑到文化因素，所谓文化，它无一不在支配、影响着我们的生活，佛教文学，除了是文学

外，它还具有宗教性，而宗教本身就是一种文化，佛教影响生活而生活影响文学，所以回归本质上需从文化角度出发探讨。

最后是文本批评法，透过对作品进行细致、系统性的分析，这样更能有效的去发掘作品里的书写、修辞运用之特色及主体之体现。

第一章 佛教散文书写

佛教与文学这看似两个不同的领域却有着密切的关系。前者目的在于弘扬宗教理论，而后者目的在于抒发情感，若强调论理会让文章显得枯燥乏味，若只抒情却只让文章显得造作空洞，惟有使得这情与理结合作品才更有丰富性。佛教在一定程度上扩大了文学题材，佛教里所谈的三宝：佛、法、僧，乃至阎罗、鬼魂、地狱这种极具宗教色彩的书写元素也常在文学作品中读到，对题材起到了辅助作用。在《马华佛教散文选 1982-2010》一书中，作者们除了运用佛教人物的书写外，另有运用诗偈，引述佛经或公案为各自作品增添新色彩。

第一节 佛教人物

谈及佛教人物书写，不能免俗的，首先要论佛陀，这位佛教的开创者更是宇宙的先觉者。佛陀乃释迦族的王子，在证得佛果后到处布道说法，激励鼓舞了无数的求道者，而后来教徒们逐渐神化了佛陀，不仅在形体上夸大描写，在巴利语三藏中，佛教徒更是赋予佛陀形体上的超人特征，即三十二大人相，如：毛孔生青色相、常光一丈相、身如狮子相等等，同时也提到佛陀具有“神通”即一种不可思议的超常能力（郭良鍈，1990：75）。然而，《马华佛教散文选 1982-2010》的作者群并不

把佛陀神化，而是将其视为他们人生的导师。例如陈大为在〈垂立如小树无风〉一文中就提及佛陀给他的印象：祂给我的最初的印象是：残酷。大慈大悲的佛不但残酷而且无情，否则祂管辖的人间怎么会有那么多的悲剧，否则我妹妹不会草草蒸馏成一颗妈妈眼角的泪（林春美、郭莲花，2013：21）。因为亲人的早逝，作者并没有像上述所叙述的教徒对佛陀极尽神化，而是对所谓全智全能大慈大悲的佛进行了“批判”。到后期作者发现佛法已经愈合了母亲心底上的伤口，也慢慢开始接触和相信祂的力量。

此外，林金城在〈佛前秘密〉中这么写道：佛与人之间的那座桥梁应当是可超越过度的吧！而佛，在我心中正意味着人性之真、善、美。毕竟，佛也像人一样啊（林春美、郭莲花，2013：191）！佛陀在这里的地位不再是被束之高阁的对象，而是可以向其学习的导师，激发人内心的真善美和佛性，引导人人向善以期早日从人“过度”成佛。散文中的佛陀更多是贴近人的一面而并非神的一面，作者群所要表达歌颂的是佛陀的人格，其慈悲胸怀和智慧而不是单停留于“神”的表象，就像尤东暉在〈我在侍奉佛陀〉一篇中描绘了佛陀亲自前往身患痢疾长满浓疮的蒂沙比丘茅棚为他清洗身体，向读者们展现了一位充满慈悲且值得学习的形象。

散文中亦有不少篇幅记叙了有关活佛的形象和事迹，尤其是张木钦（曼陀罗）的文章〈香格里拉〉，叙述了藏族人民对活佛五体投地的表现，刻画了藏族人对上师的虔诚和各宗教和谐相处的画面。活佛是汉语对藏传佛教那些修行有所成就且能根据自己意愿转世投胎的人的称呼。王振威在其〈上师〉里头对活佛的描述是“笑声爽朗、风趣幽默”、“望之俨然，即之也温”，这是作者认为一个真正的上师该

有的表现，而不是那些虚张声势拼命强调自己是活佛之人。真正的佛是能给予人光明智慧而又低调，不彰显夸饰自己的功劳。散文选中的佛教人物也含括了许多得道法师和尚，如心平和尚、圣严法师、印光法师等，这些人物无一不是在向读者们揭示更好的学佛方法，是在学佛道路上的监护及督促者。在〈一九九四年农禅寺纪事二则〉，圣严法师会在其开示中呵斥神通显异的传言，叮嘱大家要专注踏实的用功，对神通异行的妄想痴念要放下，看穿其感人耳目的虚伪性号召。〈福薄，何堪消受〉一文中提及，有人欲供养印顺大师补品，但他却一概不受，认为自己福气薄，没法消受；在与居士吃饭时，发现对方还剩两粒米饭而对其进行呵斥，这些都体现了一个学佛之人的修养——不糟蹋粮食、不迷信，踏实走好眼前路。

第二节 佛教经文、诗偈

佛教的目的在于弘扬佛法，而弘法的媒介就是佛经，佛经是佛陀的教诲，蕴藏着佛陀的智慧和成佛之道。经可研可读，读经是每个佛弟子的功课，然，有些晦涩艰深的经文并非人人都能读懂，也并不是所有人都有兴趣及耐心去钻研经书，因此，在文学作品中纳入些许经文能更好的让读者理解经文所要表达的含义。值得注意的是，过多的引用经文会使得作品文学性降低，所以作者对于经文与内文的比重需得拿捏得当。《马华佛教散文选 1982-2010》的作者群在这方面处理地很好，只选用精悍的经文去加以辅助自己的内容。谭文信（谭郎）在〈五五月之后〉篇末仅引述了一段《金刚经》的经句：

须菩提白佛言：世尊，如我解佛所说义，不应以三十二相观如来，尔时世尊而说偈言：

若以色见我

以音声求我

是人行邪道

不能见如来

（林春美、郭莲花，2013：279）

作者主要想借经文表达，众人若企图以表面之相去参拜如来，以音来向祂祈求，是为邪道，即偏离了真正的成佛解脱之道是无法证得佛果的。若单看经文读者或许无法理解经文的含义，但若借助文章阐发效果就不同了，作者在前面已经向读者铺叙了相关的内容，最后再用经文点出主题，这样的处理方式让人更轻易接受理解。

再者，王修捷也在其作品《活着》的开头引用了《佛说四十二章经·第三十八章》：

佛问沙门。人命在几间。对曰。数日间，佛言。子未知道。复问一沙门。人命在几间。对曰。饭食间。佛言。子未知道。复问一沙门。人命在几间。对曰。呼吸间。佛曰。善哉。子知道矣。

（林春美、郭莲花，2013：281）

作者在此借经文点出生命就在呼吸之间，知道无常随时都会降临故要把握好生命的每分每秒。由此可见，作者群适当地为其作品加上几句经文，不仅能借助经文将其所要表达的道理阐发得更淋漓尽致，而且也达到了宏教的作用，以此让更多人接触佛法，走入佛陀的世界。

所谓诗偈就是由僧人所作的诗体化的佛经，具有较强的文学性，体制四、五、七言不等，主要用来传达佛理和抒发僧侣们对佛理的感悟，较之经文枯涩玄奥的说教多了一丝轻松活泼的气息。况且以佛理为诗偈，更让其平添几分禅意，如沈明信〈家，在心里头〉所提到的禅门诗偈：赵州八十犹行脚，只为心头未悄然；及至归来无一事，始知空费草鞋钱（林春美、郭莲花，2013：249）。这里说赵州大师只因心里尚有疑问，即使自己已经八十岁了依然到处颠簸寻求答案，然而却一无所获，后来才懂得有些道理不应向外求，答案就在心中。诗偈往往有启发或劝诫人的作用，因为所书写的是僧人自己本身所悟出的道理，再用比较浅显易懂的文字传达给读者，希望读者在修佛道路上能少走许多岔路，所以读起来会有亲切感，让人更加容易接纳。

第三节 佛教故事、公案

佛陀在传教的过程若是一味地传经诵法，日子久了信众们也会觉得乏味枯燥。为了吸引更多的信众，也为了佛陀自身方便说理，故事性的情节扮演了举足轻重的角色，因为故事性能让一件稀松平常的事情变得生动有趣。佛陀在编制故事时，将佛理合理地纳入故事情节中，透过故事中的人物传达出来。当然佛教故事也并非全是佛陀所作，一些大师在弘法之时也会效仿佛陀的做法，以便在传道时候作为例证来增加生趣和说服力，而这些佛教故事深得信众的喜爱，所以流传至今。

禅师阿姜布朗说过一则非常有趣的故事，被尤东暉引用在〈法者赢，魔者输〉一文中。故事讲述森林里住着一一条非常恶毒的蛇，常常咬伤人。但随着年纪的增长它对佛教产生了兴趣，遂便找到了圣蛇听它布道，随后毒蛇心生惭愧发誓不再伤人。改过自新的它不但不伤人还微笑向村民问好，渐渐地，有人开始挑衅攻击它，而它也默默承受。遍体鳞伤的它找上了圣蛇埋怨圣蛇的教导只适用于寺庙而非生活中。而圣蛇笑着对其说曾叫毒蛇不咬人，但却没说在它遇到危险时连展示下毒牙都不行（林春美、郭莲花，2013：322）。善良的人在生活上往往倍受欺压，善良固然没错，但是不代表善良就是懦弱不反抗，任由他人鱼肉了，这是世人对善良一词的误解。作者引用故事的动机是便于自己阐发佛理，而这深含哲理与睿智幽默的故事，留给了读者想象和思考的空间。

另外，禅宗也曾留下许多饱含机锋、辩才和慧悟的公案，“公案”原系指官府判决是非，成功解决问题的案例，禅宗借用它指禅师成功获得禅悟体验的典范文献

记录。广义而言，禅宗公案主要包括禅宗师徒间、弟子间的‘机锋’对答和现存的全部禅师语录。狭义的公案则不包括禅师的语录（王少军，2011:57）。禅宗公案是古人悟道的记录，是“一种建立判断标准的众所周知的文献”，凭借它可以测验禅悟的正确性，它常是禅师说的话或对问题所作的回答。公案有两个方面的作用，一是抑止理智，二是产生顿悟。理智只是我们生命的一部分，但公案的解决，却需要我们全部人格包括整个身心的投入（程五一，2011:44）。公案里头所蕴含的智慧或教育确有让人顿悟之效用，而作者们运用这些公案来辅助或加强所要叙述的佛理，因为是故事性的内容，所以令读者印象深刻。

继程法师在〈尘中的日子之十九〉中为了让读者理解活在当下这一概念就引用了禅宗的一个公案：卖点心的婆婆曾提问肚子饿的德山¹过去心、现在心、未来心他要点哪个，然而他却做不出选择只好饿着肚子赶路（林春美、郭莲花，2013:144）。这里继程法师指出德山的问题在于肚子饿，只要解决现下的问题就好，即专注于现在和每一个当下，而不去想往后之事，由此点出活在当下的概念。

佛教人物、经文诗偈、故事公案都是佛教独特的书写，是其他文学作品中所缺席的，作者们这些书写元素入文，展现了浓郁的佛学色彩，给读者焕然一新之感。这些题材在作者手中成为一种媒介能更好地辅助作者去表达文章的主题思想。由于佛教奥义精深，若过分说理难免索然无味，作者群以佛教书写结合情思入文，这种情与理的结合大大提高了读者们的阅读兴趣，读者们在阅读过程中得到文学滋养的同时也明了佛教的义理。

¹德山(782-865)，唐代禅僧，宏传禅法，世称“德山宣鉴”。其禅风峻险，爱呵佛骂祖、棒打天下衲子（林春美、郭莲花，2013:144）。

第三章 佛教散文修辞

凡文学作品都需要修辞去修饰字句，如此不仅能与其他书面文字分割开来，读者阅读起来也不觉索然无味，它为文学作品增添了艺术价值。《马华佛教散文选（1982-2010）》所选的作品咸介于 80 年代至 00 年代，这时期是马华佛教发展的高潮，各方佛教团体逐步成立、佛教出版社和杂志社也纷纷协助弘法，由于这段时期的社会与经济发展都稳定，所以教徒们都自觉要弘法，而这些作品就是在当时这样一个时代下所产生。故此，处于同一时代的作者们定会受到当时的文化氛围所影响，而形成特定的时代模式。散文里所写的故事一般都是作者的亲身经历，是真实的，所以在处理主题时候所运用的修辞难免会融入些自己个人的特色或风格。有鉴于此，在这一章节里头，笔者将会结合作者们所处的时代和人生经历来进行分析。此章节主要参考陈汝东《当代汉语修辞学》及陈望道《修辞学发凡》。

第一节 譬喻

譬喻就是打比方，在修辞格中最为人所广泛使用，它的结构可分为四个部分，即本体、喻体、喻词和喻解，被比的事物为本体；喻体是作者所选来作比之对象；喻词是连接本体和喻体的词：像、如同、是、仿佛等等；喻解则是说明喻体的情况。

当作者想表达较为抽象的思想或主题时，往往会运用自身的想象，借助生活中具体熟悉的事物使抽象的看法具体化。譬喻的使用有两个原则：一为本体及喻体之间需有相似点，二是本体及喻体在整体上需不同，前者便于读者进行联想；后者则体现了作者的创意及新鲜感，避免落入俗套。譬喻的类型大致上分为明喻、暗喻和借喻，一般明喻和暗喻较常见，笔者将以明喻及暗喻这两类型各取一篇例子加以分析。

“众生本来佛、如水与冰、离水无冰。众生之外无佛，众生不知近而远求，譬如于水中叫渴也（林春美、郭莲花，2013：96）。”本体、喻体、喻词及喻解都出现在这颂偈中，本体为：众生本来佛、众生之外无佛，众生不知近而远求；喻体是：水与冰、水中叫渴；喻词：如、譬如；喻解：离水无冰，由此可看出这是明喻。何乃健主要借此颂偈说明众生与佛无异，为了让这一概念更具体生动，就运用了水与冰之间的关系，用“如”强调了两者之间的相似性，水冰本为一体，冰遇热化水，水凝结为冰，其差别在于外观然本质上并无有差，众生与佛在外观上虽有所差，但本质却是一样的，人人皆具有如来本性。众生即佛，佛在众生中，但是众生却不明了这道理，认为寺庙里供着的才是佛，熟不知佛与善念就在心中，作者将这状况喻为在水中叫渴，用“譬如”强调本体和喻体之间的相似关系。

活着的时候，每个日子对生命都是一次铁砧上的敲打，锤炼着生的意志（林春美、郭莲花，2013：92）。本体是每个活着的日子对生命；喻体是铁砧上的敲打；喻词为“是”；喻解：锤炼着生的意志，如上述明喻的例子，本体、喻体、喻词与喻解都出现，唯独喻词从“如”、“譬如”变成“是”，这是暗喻类型的惯用喻词，而暗喻较之明喻其正文和譬喻的关系更为密切，因明喻的喻词“像”、“如”在形

式上是甲像乙的关系，然，暗喻的喻词“是”，在形式上即甲是乙的关系，由此看出暗喻是比明喻更进一层的譬喻。

作者在此想表达我们每个活着的日子都是生命经验的累积，我们在生活中所遇到的人、事、物无论是好或坏都是为了改变或成就我们，作者把这抽象的概念用铁砧上的敲打来比喻，日子置于生命来说占很小的比例，许许多多的日子拼凑起来才是一个完整的生命，而这些看似无关痛痒的小日子，在短期内实在无法对这完整生命构成什么巨大的改变，但在这些小日子里我们每经历一件事都是一次的敲打，也就是透过这一次次不停地敲打才练就了生命意志。

第二节 借代

借代指所说事物纵然同其他事物没有类似点，假使中间还有不可分离的关系，作者也可借那关系事物的名称，来代替所说事物（陈望道，2008:65）。借代的种类亦有很多种有用事物特征代替事物本体；有用专名代替也有用具体事物代抽象等等。语言是文化的载体，能反映出当时特定的社会风气，上述所说此散文集是在佛教发展鼎盛时所摘选的，在那样的大环境下，修辞上的选择自然与佛教倡导之理念密不可分。例如叶秋红在〈梦中的白螺〉中选用白螺作为借代辞，白螺是一种美好的法器，代表佛陀脖子的三条纹，象征佛陀的法语遍布十方（林春美、郭莲花，2013：322）。白螺和弘扬佛法之间并没有直接关系，作者只是借用白螺这名称来代替所要表达的事物。

这借代是混合了两个种类即：用专名代替及以具体事物代抽象。由于借代辞的选择与作者本身的思维及个人经历有关，而叶秋红本身乃一名佛教徒，白螺的选择反映了一位佛教徒的思维特征，只有读过佛书的人才晓得白螺是法器，才会用白螺这专名，因普通人对于这词是不熟悉的。另外，弘扬佛法是个极为抽象的概念，而白螺具有直观效果，容易引起读者联想。加上作者本身是《慈悲》与《福报》等佛教季刊的主编，而她所希望的便是借助这些文字去传播佛理，这与她所选用白螺这借代辞十分贴切，均是要将佛陀的法语散播，让众得闻佛法。再者，吹奏白螺是需要一定的条件：手、水、嘴及风，缺一不可，这也带出佛教众缘和合的理念，弘扬佛法是需要集结群众之力才能传得广传得远，这里的水、手、嘴和风就暂时成了众缘的借代辞。只有在条件允许的情况下，佛法才得以远播，否则空有白螺无法吹奏也是徒然。

另外，林金城在〈心中菩提〉用菩提树作为借代辞。当年佛陀在菩提树下证得佛果，故此菩提在佛教里象征着智慧与觉悟，这也是专名和具体代抽象的混合类型。在台湾留学时作者就常在菩提树下静思，而他每每能获得清明淡出的自性，而在那时候菩提树只是普通字面上的意思，并不代指任何意义，而转折点出现离台前师父所“种”在他心里的菩提树种子，这时的菩提树不再是停留在表层的意思，而是代指一种智慧的衍生，作者在若干年后也发现当年所“种”的这菩提树在他的人生历程中与他相随，伴他成长，给予他绿荫与平静，从这看出了作者长久以来都未忘记要在生活中增长慧明的想法。在生活中仍时时刻刻用智慧去消除烦恼获得清明自在，用智慧去灌溉内心的菩提树。

第三节 意境悠远的语言修辞

语言蕴含了风格要素，也涵盖了修辞成分，在修辞过程人们所选用的修辞方法也是语言风格的塑造过程。其中蕴含了对修辞手段、修辞方法风格功能的判断和取舍，因此修辞与语言风格是密切相关的（陈汝东，2004:314）。意境一词来源于佛教用语，所指的是作者的主观情意与客观物境互相交融而达致情景交融的艺术境界。意境所强调的是韵味，而这韵味只可意会不可言传，是读者在读后的心领神会，感受到佛理及对生命的体验和乐趣。此章节将会用郭莲花的作品为例子，因为笔者认为在众多作者当中，她所带出的意境最为出色。

郭莲花所收录在《马华佛教散文选（1982-2010）》里的作品皆出自于她一本名为《春天种一棵树》的散文集，她曾言此书乃她创作的另一境界，在春天新的伊始之际种植一种新心情，洒下正念的种子。郭莲花早期的作品爱用“树”作为意象来说理，以致说教成分过于浓厚，而在后期尤其是在南京那三年的作品反而能脱离物象的束缚，而达致悠远的意境，体现了生命的情趣。

所谓意境之“意”为作者对人生与社会的思考体悟，带有“情与理”的部分，往往能带出深远和哲理性；而“境”则为空间之境，是意境产生的前提，作者需采用空间结构来为读者造境，是为“景”之部分，若想造境则离不开意境上的修辞格。接下来笔者将会以郭莲花〈蔑席〉与〈冥想〉这两篇散文来探讨意境悠远的语言修辞。此两篇散文都在描写南京炎热的酷暑，作者用修辞为读者创造了酷热难挡的空间的同时亦创造了“凉”的空间。〈蔑席〉里作者用比拟将夏日拟人化，是叼着烟

玩累了也不回家的浪子，但同时又将其所购之蔑席拟人化让作者“坐在我上面歇片刻”；〈冥想〉则是用感叹“热死了！热死了！”来表示猛烈的热天气，同时作者用拟物手法希望自己化作湿物、瀑布、西瓜和蝮蝮儿来为众人带来一丝凉意。这一热一冷的空间描绘为读者带来直观的感受。

虽然这两篇都在叙述着炎炎夏日，然而在结尾之时却能给人带来无尽的凉意和意境。〈蔑席〉里的夏与作者所购的蔑席，一热一冷形成强烈对比，然，一张蔑席如何能抵挡得了一个热季？玄机在于结尾：我的日子还是慢慢过，在一座叫忍辱的花园（林春美、郭莲花，2013：64）。“慢慢过”显示了作者不骄躁的处世态度，内心自在安然踏实度日，而忍辱即承受起外界一切风雨或诋毁，甘于接受、忍耐及缩小自己，这是“意”的体现，是作者将其对于人生和生命的体悟融入到了境中。于此，作者已然摆脱了蔑席这物象的束缚进而上升成一种悠远意境，读者获得了生命的情趣顿时所有热意都化作凉风习习吹入心田里。

〈冥想〉里作者首先希望在这酷热的天气里化作湿物，这样自己便堪忍受酷暑，接下来化作瀑布与西瓜为大众解暑，最后的蝮蝮儿，用尽生命吟唱为人带来秋意，死后还希望乘愿再来为人民服务。这种拟物手法体现了作者的情感饱满已上升至物我两忘的境界，而有此境界则有赖于她自身的佛道思维，将宇宙万物视为一体，神与物游继而获得精神上的自由。由此可见，作者从只想到自己，到为大众服务，再上升到生生世世为人服务，这是一个境界的提升。这种超脱、慈悲喜舍之心已然表达了一种悠远的境界。

修辞是艺术构成的最基础单元，因为有的存在，文学作品才不至于沦落为像教科书之类的书面文字。散文修辞的特质除了具备文学和修饰性外还得有延展性，开拓文学作品表达的各种方式。譬喻、借代与意境的运用是惯用修辞手法，然，如何在陈词滥调中独树一帜，就得看作者在喻体和借代辞上的选择是否贴切新颖和造境的功力。大多佛教徒所选之喻体与佛经、佛书或法器有关，而这相较于其他喻体或借代辞就显得更具特色；意境往往有引人体道的功能，从作者所造的境内领会一些人生哲理或旨趣。

第四章 佛教散文主题

《马华佛教散文选 1982-2010》的散文表达了悲苦、色空、精进等等主题。这些佛教主题具有启发人性真善美的作用，且也有警示众人之效，文中多倡导大众要护生、爱护环境，要以平常心去看待身边的事物，更要时时警惕无常的到来，要把握时间精进自己，分秒不空过，要惜福造福不要为自多添业报。本章节将把所以主题归纳成三个小节来叙述，分别是：悲苦无常、慈悲善美和明心见性，笔者将挑选比较符合主题的作品作为例子来加以阐明主题。

第一节 悲苦无常

佛说世间一切皆苦，这是佛教思想中重要的主题，也是佛教的人生观。人生在世上就一定会经历无数的苦和劫难，如同《法华经》言：三界无安，犹如火宅，众苦充满，甚可怖畏。常有生老，病死忧患，如是等火，炽燃不息（俞学明、向慧，2012:79），生老病死、爱恨别离、饥寒烦恼等种种的苦难我们都会持续遇见。佛教里的四圣谛——苦集灭道，第一义谛即是苦谛，苦为生死轮回之果，而集乃生死轮回之因，是所有苦的根源。虽已知生死轮回是件痛苦的事，但世人依旧没有彻见人生的实相，以“生”为乐；以“死”为悲，张木钦（曼陀罗）在其〈生日快乐？〉

一文中对于重视生日的现象颇为迷惑。我们嘴里说生老病死是人生大苦，生活里却把“生”日看得很快乐，依此逻辑岂不是也可以说“老化快乐”、“生病快乐”、“死辰快乐”（林春美、郭莲花，2013：217）？生老病死皆为苦果，这四个过程并没有值得开心或难过的地方，我们该做的是要去了解一切的苦因，斩断一切痛苦的根源，灭苦才是正解。那什么才是造成苦痛的来源呢？无疑是贪、嗔、痴、慢、疑，这五种行为会使得我们造下生死轮回的因。在洞悉这些痛苦的根本后，要用正确的方法将其灭掉，而所谓正确的方法就是佛法，只有听闻了解佛法才能踏上成佛之道，远离一切苦难。

陈大为在〈垂立如小树无风〉里描写了他母亲对妹妹的早逝悲恸仿如大海，后来接触佛法，是佛法痊愈了妹妹留在母亲心上的伤口，此后在面对外婆的去世时，母亲更是为外婆诵经，用精神的力量为外婆消除临终的恐惧和茫然，还说出外婆被佛接走了，该高兴才对的一番话，他赫然发现母亲不一样了，内心有股力量和不凡的智慧。作者母亲为妹妹的早逝而感到悲恸是“别离苦”，即当至亲因为某些因缘而离你而去时内心所感受到的苦楚；而外婆在临终时的茫然、恐惧为“死苦”，这是由于死前生理机能衰退肢体不听使唤而产生的恐惧加上有些人留恋世间不愿死去，苦苦挣扎而产生的苦。而当追溯何以会有这般的苦楚，皆是因为上述所说的贪、嗔、痴、慢、疑。因为贪恋活着、贪恋着这副身躯然而并不晓得自己对身体并没有主宰权，如母亲对妹妹的不舍则是一种执着，执着亦是生命痛苦的根源。但是，当母亲接触佛法后知道了要离贪欲去执念，因此才有后来母亲对于外婆的离世看开放下且积极为其诵经的一幕。

同样的，钟钦贵也在其作品〈放下就轻松〉里诉说了人世的悲苦，每天都有许多事情把心灵挤得满满，并常常拉拉扯扯、难舍又难分，烦恼、痛苦不断折磨着心灵（林春美、郭莲花，2013：331）。我们若是在遭遇磨难挫折后反复地去记起不免让人心生烦恼；若是在经历快乐的事后，内心一直想停留在过去，这种贪恋过去的种种对自身也是一种折磨，惟有灭苦才能解脱这世间一切苦，才能真正放下。很多人认为佛教所说的一切皆苦是一种消极悲观的看法，其实不然，佛陀所说的苦是为了让众生更好地去了解何谓人生的实相，让众生晓得苦是什么？为什么会觉得苦？且也提供了各种方便法门帮助众生脱离苦海，就像钟钦贵文中所记，放下和放弃的不同之处，放下不是让你放弃家、放弃活着，放下是要去认识、去学习，只有放下才能得到更多。

《杂阿含经》中有偈颂有云：“此有故彼有，此生故彼生，此灭故彼灭，此无故彼无”，由此便能看出万物之间复杂的关系，万物之间是互相依存而不能独立存在的，因为所有事物的发生并不是毫无原因，而是需要具备一定的条件和合而生，主要条件称为因，次要条件称为缘（曹曙红，2013:6）。有鉴于世间万物这种互相依待的关系需要因缘条件具足才能产生规律，所以一切也受无常所支配，缘聚则生，缘散则灭，世间一切事物皆是瞬息万变，没有什么是永恒不变。

王修捷〈活着〉和黎家响（心然）〈让你欢喜让我忧——记一段人间父子情〉有着异曲同工之处，皆由父亲的死亡带出无常的主题。随着时间的推移父亲的身体也逐渐衰败，前者将父亲比作钟表不知道什么时候会停下，也无法想象曾经如此伟岸的父亲而今成了瓮中的骨灰；后者因父亲的死亡而彻知无常时刻在侧，开始思索

生命和死亡。凡事物有生、住、异、灭²的规律，而人也有生、老、病、死之法则。一间屋子的生成是需要砖、瓦、钢筋、水泥和人工各种条件具备而存在，并非凭空而存在的，所以也终会有消亡的时候，同理人亦复如是。人是由精神和物质所组成的，前者被称为五蕴³，而后者是为六大⁴，那也是因缘和合而生，一朝六大不调，人体也走向死亡，而世间一切是处于生灭变化之中。因此，《杂阿含经》言：色无常，无常即苦。承上所述，由于世间的一切皆是五蕴和六大所组成，并非永恒存在，受无常所支配，所有没有自我的实体和永恒的本体即“无我”，人生而无法自我主宰本就是苦。若能够以正观五蕴无常就会厌舍它，不再因它而起爱染，厌舍就不会以苦为乐，由此解脱（王亭之，1996:150）。

虽然无常是苦，但却不能以消极的态度来面对生活，反而要因人生无常而去把握每一个当下，精进地充实自己。开照比丘在〈时时彻知无常〉说道：心不敢住在那一念，也住不了任何一念，因为已经到来的还是会离去，未到来的是还没有到，已经离去的仍会在改变。该做的坚持去做，也坚持过去不提起，未来不多想（林春美、郭莲花，2013：154）。另外，尤东暉在〈知死吗？〉一篇中提到他朋友不幸离世的消息令他顿感无常真的无时无刻都在身边。其导师也经常督促他要“知死”，天是棺材盖，地是棺材底，我们每天在里面走来走去还不是一个死（林春美、郭莲花，2013：325）？我们生下来就知道终有死的一天，只是不清楚无常何时找上门，

²一切事物的生起叫做“生”，在一定的时间里存在和作用叫做“住”，作用逐渐消失叫做“异”，完全消失叫做“灭”（曹曙红，2003:4）。

³五蕴是把人的身心分成色、受、想、行、识。色指身体的感觉器官（眼、耳、鼻、舌、身五根）和感觉的对应对象（色、声、香、味、触五境）；受指感受苦、乐和不苦不乐的感受；想指印象的青、黄、赤、白、长、短、方、圆等相貌；行是思维，因为思维推动身心活动的力量；识是了别，是对认识的对象予以判断推理（曹曙红，2003:5）。

⁴地、水、火、风、空、识为构成身体的物质；地为骨肉、水为血液、火为暖气、风为暖气、空为空隙；依凭识大有种种精神活动（曹曙红，2003:5）。

那就更应该用心地生活。因为了解死才能更好的活着，不去执着计较与他人争长短，也不会浪费时间、会活在当下守着当下的一念心，不去遥想未来也不必留恋过去那都是不可得的东西，人生短暂更应过得充实圆满。

第二节 慈悲善美

慈悲是佛教理念之一，菩萨闻声救苦是以慈悲精神为根本去实践与完成救世之责。虽然人人都说慈悲，但是真正懂慈悲的涵义的却很少，有些人曲解甚至滥用了慈悲。所谓慈悲并非纵容姑息毫无底线地包容，而是提倡用平等观和因果观去看待一切众生，众生和我都是平等的，滥杀他们将会招致因果轮回之报应，慈悲也倡导不杀生、护生、布施、尊重生命和爱护环境，是一种净化且不求回报的无私大爱。只有当人人都有了慈悲之心，才能营造一个祥和、善美的世界。

欧芙伶在〈走过有情人生〉里为读者描绘了一个慈悲善美的世界，散文里的李先生和何先生各有一片菜园，他们都欢迎虫儿去吃，何先生更是在菜园的一隅为虫儿准备了各式的菜，将其命名为“虫餐厅”。不仅如此，何先生还在菜园里挂了几个播音器，那播出的大悲咒不只是让人听，同时也让虫儿、蔬菜听，神奇的是虫儿也不碰其他菜圃的菜，只光顾“虫餐厅”，这或许就是慈悲的力量，星云大师曾说：一念之慈，万物皆善；一心之慈，万物皆庆。实行慈悲的前提是要有一颗平等心，众生与我本无不同，将虫儿和蔬菜视其与我为一体那么自然要像爱护自己那样去爱护他们，不肆意轻视或践踏生命。

除却拥有平等心是实行慈悲的渠道外，也要有换位思考的观念，转个念站在别人角度替他人着想，也会升起慈悲之心。张木钦（曼陀罗）的〈等牛菩萨来救人〉和苏欣怡〈星期五的片段〉所要表达的是不杀生的理念。前者用达赖喇嘛看人杀鸡而心生不忍改吃素；后者则是借由与友人逛夜市看遍了众生受苦的模样——任人刀俎的鱼、血肉模糊的猪肉和被糟蹋的青菜那里的一切都使作者感到反胃。为什么达赖喇嘛看见鸡被杀而心生不忍，又是为什么苏欣怡看见那些被折磨的众生会起反感呢？这一切都是因为他们建立自他互易之观念，看到他人受苦想到受苦的若是自己便心生慈悲不忍的念头，不将自己的快乐建筑在他人的痛苦上，这不可谓不是善美。

慈悲固然重要，但是必须要以智慧去分辨何为真慈悲何为假慈悲，悲智双运下才不会弄巧成拙滥用慈悲。有时看似不是慈悲的行为却是大慈悲，有时看似慈悲的举止反而不是慈悲。因此只有慈悲，没有智能，好比飞鸟片翼、车与单轮，无法飞翔行走，圆满成功（中国居士林，2011）。马华佛教散文的作家也察觉到了这一点，索性就将其入文，陈蝶的〈慈悲外居心何在〉和林金城〈慈悲〉即是针对慈悲这一主题自揭了他们良知的审查。陈蝶主要在其文章中探讨慈悲的居心和动机问题，以邻家小黄狗在其家避雨，点出了一些人在对小黄狗表示人道以后便要求它替人看屋那背后丑陋的居心。慈悲应是不求回报的，若是向人施以善意的背后却是要求别人也给你些好处，那就不是慈悲而是一场交易。林金城以拒绝或接受坐老车夫的三轮车来谈论何为慈悲。先前他因不忍看到年迈的车夫还要卖力地踩动轮子来载他游览而拒绝，后来因车夫告诉他因他的慈悲心而做不成生意时，他开始反思，后来便接受车夫的邀请。作者的出发点是慈悲的，可是他的慈悲有“泛滥”之嫌，依此逻辑也能说不想农夫耕种辛苦，而不吃米饭，但是农夫也因此没有了收入来源，这不能

算是慈悲了，所以在实践慈悲这一观念上要有一个度，在运用智慧明辨情况下才能达致善美。

第三节 明心见性

所谓明心见性重点侧重在“心”与“性”这两个概念。这里指的心并非我们普遍上认识的肉团心而是在日常生活中面对不同境界时所产生的思想与念头。心有妄心与本心之别，前者是被尘世所浸染蒙尘的妄念；后者则是心的本质，清净且智慧充满才是心本来的状态。性是生起心的根本，与心同亦有习性与本性之二分。习性乃无量世以来所养成的习惯如懒惰、妄语、偷盗等等，心会因着这些习性生出各种念头；故也有说心即性，性即心；而本性是禅宗所说的本来面目，即一念未生前的生命状态（杨东萱、李丹，2013：265）。人人皆具如来本性，只因心性皆被红尘之欲所染而未能见其本质，若要明心见性就得时刻认识、内省自己，而禅宗不立文字，教外别传，直指人心，见性成佛的宗旨的要义就是明心见性。

由于我们难以与外界隔离，所以更要守好自己的心、修持定力，确保不会被外物和境界所影响，何瑾〈去鹤鸣寺禅修〉强调的即是禅定的重要性守护好六根：眼、耳、鼻、舌、身、意，不迷失在六尘中：色、声、香、味、触、法（林春美、郭莲花，2013：78）。眼睛看到漂亮的就想占有、耳朵听到动听的会迷恋，这都是妄念。禅定之人一般借助坐禅和禁语让散乱的心专注在一件事情上使心无二念，心无法生起别的念头便能达致定。之所以说禅定之人能明心见性是因为无论遇到什么样的境

界，心性都能不动如一，心不随境转。心需要时常“观”和“修”，勤于拂拭上面的尘埃，回归真面目。

此外，内观法也能达致明心见性之效。内观法是 250 年前由日本的禅僧白隐 250 (1685——1768) 创始的，而现在所普及的内观法是由吉本伊信 (1916-1988) 开创是自己观察自己的精神疗法 (榛木美惠子, 2005: 372)。它能使人明心见性的要义在于它是以回忆人生经历为基础的，在这过程中便能知晓自己所做之事，进而内省自身。禅宗和内观法的差别在于，禅宗是守着自己的一念心杜绝另一念生起，直至到刚开始的那仅有的一念也消失不见谓之圆满禅定境界；而内观法虽然也有静坐，但其主要在“观”一字上，好好审视自己的内心，对错尽显，由不得你不能否认，内观期间也因观测而获得宇宙万物运行之理，所以心性更为清澈通透。邓章钦在〈观水观心〉和〈莲花随想〉里提到观水能观心，让内外如一，便能找到悠然、安恬与自在。要达到明心见性首要常观自己内心，如此就能知道自己有什么地方做对或做错，做对的要坚持；做错的能及时改正，而所观之水就如同法水一般将心里愚昧贪婪洗涤而见本性，能回归、重新主掌自我而不是让妄心牵着鼻子走。

第五章 结语

《马华佛教散文选 1982-2010》一书的作者大多为佛教徒，所写之事契合佛理之余也掺杂了个人对这时代或某种现象的看法，是一部好的散文集。此散文集的佛教书写给读者一种浓厚宗教韵味的冲击，无论是佛教人物、经文或公案，这些是一个佛教徒的信仰和日常生活中所会接触到的事物，而佛教书写即是佛、法、僧，是那些可触及的佛陀教义，因此对于一个佛教徒来说这些书写也是生活上的书写，宗教与生活的交融使得佛教书写在现在看来没有了那层隔阂在，容易被读者所接受的。佛教书写的重要性在于这种宗教元素对于主题的刻画起了很大的作用，因作者常皆经文、故事或佛教人物带出佛教精神和要义，这些能帮助作者更好的阐发佛教主题。

至于修辞方面，佛教有经典的譬喻故事，然而在此散文集并未出现，故此笔者所分析的譬喻是从颂偈或词句中去探讨，修辞的选用往往带着时代和个人风格，本文的时代体现于佛法昌盛的时代；而个人风格是作者如何运用自己佛教徒的身份来用独特的喻体或借代辞为自己的文章创造别具一格的风格和意境，让读者有焕然一新之感。佛教散文比之其他散文的不同之处在于里面所表达的，无论是主题抑或情境皆与佛教脱离不了关系，所以在修辞的选用上作者都格外注重这一点，尽量选择与佛教相关的喻体和雅俗共赏的语言去表现或庄严或脱俗的情境。

主编林春美与郭莲花也极具眼光精挑细选了各种佛教主题的作品融入里头。佛教散文的旨趣不仅仅是带来文学上的美，更是要弘扬佛理，所以主题的表现要贴合佛教所倡导的理念，书写与修辞只是佐料，其效用只是辅助主题。文中所提及的悲苦无常、慈悲善美和明心见性都是佛教的理念。因彻知无常与苦常相随，所以要学佛，学佛的方式有很多种，但最主要的是要先明心见性，明心见性并不代表你就觉悟成佛了，而刚刚是修行的开始，开始明了万物本空不去执着外界一切物，不对这些假有的东西生起任何念头，不思善与恶，方为真面目。

慈悲与善美是先后排列的次序，因人心慈悲才有善美的世界。慈悲有很多层次和境界，有无私的慈悲，有施恩望报的慈悲，这是层次和境界高低的分别。同时，一些作者也注意到了慈悲心泛滥和被利用的现象，借此提出批判，这种批判现代弊病的主题是可期的。此散文集里看到了佛教的理念从不是消极的，而是要在生活上实践的，把握住生命中的每分每秒去做有意义利他之事，勤于精进，不空过人生，这样的生命才有意义。佛法也不是束之高阁日诵夜诵的经文，生活中每一个生命、每一道风景无不是法，只要有一颗通透的心就能去领会这些处处在为我们说法的众生所要传达的道理。佛法是要去做、要去领受的，否则只是徒然坐了枯禅，什么也悟不到。禅宗不立文字，见性成佛的宗旨就是为了避免修行者为文字所累，它所讲求的是心法，是一霎那的顿悟，而顿悟的基础都是在生活中所累积的，沏茶、煮饭、扫地乃至吃饭无一不是禅，专心之至，做好当下的每一分工作，不生二念也是一种修行。

参考文献

一、 书籍：

1. 白玉国（2008），《马来西亚华人佛教信仰研究》，成都：巴蜀书社。
2. 曹曙红（2003），《聚散因缘——佛教缘起》，北京：宗教文化出版社。
3. 陈汝东（2004），《当代汉语修辞学》，北京：北京大学出版社。
4. 陈望道（2008），《修辞学发凡》，上海：复旦大学出版社。
5. 方立天（2009），《中国佛教与传统文化》，北京：中国人民大学出版社。
6. 郭莲花、梁秋梅主编（2010），《马佛研学丛系列 | 01 回顾与前瞻马来西亚佛教》：马来西亚佛教学术研究会。
7. 何乃建（2007），《让生命舒展如树》，马来西亚：大将出版社。
8. 林春美、郭莲花（2013），《马华佛教散文选（1982-2010）》，雪兰莪：佛光文化事业有限公司。
9. 王亭之编，黄家树导读（1996），《杂阿含经导读》，香港：密宗佛学会。
10. 王耀辉（2004），《文学文本解读》，武汉：华中师范大学出版社。

11. 许文荣主编（2001），《回首八十载·走向新世纪：九九马华文学国际学术研讨会论文集》，新山：南方学院出版。
12. 尤敏（1991），《现代散文的意境和情韵》，山西：希望出版社。
13. 俞学明、向慧（2012），《法华经译注》，北京：中华书局。
14. 郑明娴（1989），《现代散文构成论》，台北：大安出版社。

二、期刊论文：

1. 程五一（2011），〈禅宗公案的教育智慧〉，《师道》，第 07-08 期，页 44-45
2. 高华平（2007），〈中国佛教文学的概念、研究现状及其走向〉，《郑州大学学报报（哲学社会科学版）》，第 40 卷 04 期，页 5-8。
3. 郭良鋈（1990），〈佛陀形象的演变〉，《南亚研究》，第 03 期，页 73-79
4. 黄火龙（1999），〈马来西亚佛教〉，《法音（海外佛教）》，第 08 期，页 35-39。
5. 刘雅琳（2016），〈抒情中的人道主义——马华佛教散文中汉译、汉传佛典的再呈现〉，《华文文学》，第 132 期，页 55-64。
6. 王少军（2011），〈对话与公案——论禅宗公案的对话言说方式〉，《四川职业技术学院学报》，第 21 卷 03 期，页 57-59。

7. 杨东萱、李丹（2013），〈禅之美——浅谈禅宗之明心见性〉，《经济研究导刊》，第 07 期，页 265-266。
8. 榛木美惠子（2005），〈内观法基础〉，《上海精神医学》，第 06 期，页 372-374。

三、网络资料：

1. 中国居士林，《慈悲观》，2011 年 9 月 30 日阅自
<http://fjwk.zgjsl.com/e/action/ShowInfo.php?classid=240&id=1706>。