

《蓮邦詩選》的淨土宣揚——

旅途譬喻與循環意象之運用

摘 要

淨土修行以「南無阿彌陀佛」六字真經帶領信眾，最終通達西方極樂世界，被認為是極為方便的法門。即使此法門輕易操作，仍可看到過往傳道者為圖宣教而做出嘗試，如詩歌創作與詩集編收。《蓮邦詩選》，便是集合兩種努力的作品。明朝的淨土居士廣貴（?-1648），對歷代淨土詩進行蒐集並編輯成冊，再經過清朝的玄顯長老與古愚居士增錄，依此對眾生表達深切呼籲。然而，佛曰「隨化度人難」。出於此疑慮，筆者想對《蓮邦詩選》所收錄的詩歌與目錄編排進行解讀與觀察，探究淨土修持者如何呈現／述說「淨土」，淨土詩呈現了什麼修行特色。又，該詩集背後蘊含了什麼編輯意識。

無論是豐沛的收錄量、有意識的編輯及綿長的歷時性，這些優點都顯示出《蓮邦詩選》具有研究價值。本文利用美國認知語言學派發展出的概念譬喻理論為檢視工具，發現整部詩集浮現出清晰的旅途譬喻框架。在這個框架下，歷代詩人具體展示出「俗世」與「修行」各異的景況與結果。接著，本文從「故鄉」詞義推導出了淨土詩所蘊涵的「循環」意象。除外，藉由譬喻框架，還可清楚辨識淨土詩提倡的懷鄉，與傳統漢詩的思鄉情懷其實截然不同。最後，本文發現此詩集的目錄亦是以「循環」概念進行編排，由此見得廣貴獨創的思路與用意。

關鍵字：《蓮邦詩選》、淨土詩、旅途譬喻、概念譬喻理論

一、前言

六字真經攝義多，總持一似唱也娑。
自從驀直西方去，閒殺臺山指路婆。¹

這首由淨土八祖² 蓮池大師（1535-1615）所作的淨土詩，短短二十八字揭示了淨土信仰的三個特色：一、「南無阿彌陀佛」為該信仰的六字真經。二、簡單六字，攝義豐富。三、直通西方，不須中介。的確，一般認為淨土修行者僅需持頌阿彌陀佛名號就可達到修行效果，可見淨土的修行在執行上並不困難。真正的困難之處為何？明朝一名勤修淨業的居士——廣貴（?-1648），認為是凡心的意志力不足與前行的方向不明：

無奈我輩明知是夢，却又尋夢。明知是夢引我入鐵圍山，却又迷昧。³

正因如此，歷代的傳道者個個大聲疾呼，留下不乏著作。出自於對眾生的關懷，廣貴將歷代（魏晉南北朝至明朝）的淨土詩收集成冊，望以藉由動人心弦的韻文激發眾人勤修淨土的願心。韻文與聲音有關，而《佛說阿彌陀經》與《觀無量壽佛經》早已肯定聲音有使人自然生念佛之心的功能。廣貴甚而借助孔子「興於詩，立於禮，成於樂」之說法申明韻事可「發其歡喜，鎔其格扞」。⁴ 換句話說，廣貴編纂詩集之目的，是欲以淨土詩宣揚淨土法門，並達到勸人修行效果。

然而，佛曾曰「天下有二十難...隨化度人難」⁵。自身修行已是一件玄妙事，教化眾生更為難上之難。因此，本文將就兩個方面探究淨土法門如何突破度人之難：一為淨土詩創作面，本文欲理解歷代淨土詩如何述說「淨土」，而淨土詩又呈現出怎麼樣的淨土法門特色；二為編輯面，本文將從廣貴所編列的九個子類目及其序文入手，試圖剖析他的分類蘊含什麼樣的編輯意識。

為釐清歷代詩人述寫「淨土」的寫作手法，本文將借助美國認知語言學派發展出的概念譬喻理論，對詩集中大量出現的旅途詞群歸納成框架，再進行分析。此外，本文也將仔細爬梳廣貴的目錄編排及各類別之小序，以探查廣貴作為編者的意識與用心。

目前，學界對於淨土詩的討論尚位於發展初期。根據陳昱昊〈百年來中國淨土

¹ 明·雲棲株宏著：〈除夕上堂有出多娑婆三韻〉，收入明·廣貴輯：《蓮邦詩選》，《新編卍續藏經》冊 110（臺北：新文豐出版，1995 年），頁 650b。

² 根據釋印光：〈蓮宗十二祖讚頌〉，《印光大師全集》冊 2（臺北：佛教書局，1991 年），頁 1323-1327。

³ 明·廣貴輯：《蓮邦詩選·原序》，《新編卍續藏經》冊 110，頁 627a。

⁴ 明·廣貴輯：《蓮邦詩選·原序》，《新編卍續藏經》冊 110，頁 627b。

⁵ 後漢·迦葉摩騰、竺法蘭譯：《佛說四十二章經·十三詳難勉行章》，《新編卍續藏經》冊 59，頁 100a。

宗研究述評》⁶，過去淨土文學研究多以敦煌文獻⁷或淨土五經⁸為主要文本。不過，吳光正⁹以及廖肇亨¹⁰將焦點轉向淨土詩，開啟淨土文學研究的新領域。筆者望在學界前輩所開啟的研究新階段中，擴展對淨土詩的探討。那麼，以《蓮邦詩選》作為淨土詩初期研究的材料是必須的，原因在於，它所收詩作的數量及橫跨的朝代足以提供淨土詩的全景式面貌。

二、詩集版本、編者與其收錄詩作略考

事實上，廣貴當初完成的詩集並非稱作《蓮邦詩選》，是經過清代玄顛長老（生卒年不詳）與古愚居士（生卒年不詳）增錄後方改名為之。古愚居士在序中交代了此詩集的成書因緣：

明萬曆間，雲棲妙意菴廣貴，輯古今尊宿讚西方勸念佛懷淨土願往生之偈，分類撰成《蓮華世界詩》...淨願社玄顛長老，拾遺增錄一百餘首，改其籤曰《蓮邦詩選》...¹¹

據古愚，此書原名為《蓮華世界詩》。目前未尋得流傳單本，也未見藏經收錄，卻在印光大師（1862-1940）重刊的《淨土十要》中被收作附文。¹²

以《淨土十要》收錄的《蓮華世界詩》與《新編卍續藏經》收錄的《蓮邦詩選》交叉比對，可發現增錄後所成的《蓮邦詩選》不僅是補充明末與清朝兩代的淨土詩，更續補不少明代以前的詩作，使整部詩集更為豐富。下表說明玄顛與古愚的增錄情形：

表一 《蓮邦詩選》之增錄統計

| 子類 | 《蓮邦詩選》增錄作品 |
|--------|--------------------------------|
| 如來弘願第一 | 一元(4首)、中峯(3首)、沈芝塘(1首) 共 8 首 |
| 苦勸迴羈第二 | 慈受(3首)、一元(5首)、中峯(3首)、白雲(1首)、 |

⁶ 陳昱昊：〈百年來中國淨土宗研究述評〉，《宗教學研究》2019年01期（2019.03），頁129-137。

⁷ 如鄭阿財：〈敦煌淨土歌贊《歸去來》探析〉，《敦煌學輯刊》2007年第4期（2007.12），頁6-24。林仁昱：《敦煌佛教歌曲之研究》（嘉義：國立中正大學中國文學研究所博士論文，2001）。

⁸ 如李小榮：〈淨土三經的文學世界〉，《貴州社會科學》2013年第6期（2013.06），頁42-48。韓思聰：《文學視野中的《無量壽經》研究》（桂林：廣西師範大學中國古代文學研究所碩士論文，2016）。

⁹ 吳光正：〈楚石梵琦的禪淨雙修與《西齋淨土詩》創作〉，《社會科學戰線》2007年第7期（2017.07），頁136-144。

¹⁰ 廖肇亨：〈近世禪者淨土詩義蘊探析——從玉琳通秀的淨土詩談起〉，《倒吹無孔笛：明清佛教文化研究論集》（臺北：法鼓文化，2018年），頁429-464。

¹¹ 明·廣貴編：《蓮邦詩選》，《新編卍續藏經》冊110，頁626a。

¹² 在印光大師重刊之前，《淨土十要》尚有揚州重刻版、杭州重刻版及成時法師重刻版三種版本，皆未收入《蓮華世界詩》。印光大師將《蓮華世界詩》與曇鸞註之《往生論註》收作附本，參考明·滿益大師選定：《淨土十要》（臺北：佛陀教育基金會出版，2004），頁769-872。

| | |
|--------|--|
| | 蕩益(4 首)、沈芝塘(3 首) 共 19 首 |
| 翻然嚮往第三 | 一元(5 首)、許自新(1 首)、馮氏(1 首)、中峯(1 首)、 蕩益(2 首)、永覺(1 首)、聞學(1 首)、沈芝塘(1 首) 共 13 首 |
| 一意西馳第四 | 一元(9 首)、中峯(1 首)、蕩益(5 首)、永覺(2 首)、聞 學(1 首)、沈芝塘(2 首) 共 20 首 |
| 執持名號第五 | 一元(4 首)、中峯(2 首)、楚石(1 首)、蕩益(2 首)、永 覺(4 首)、聞學(1 首)、沈芝塘(2 首) 共 16 首 |
| 聖境現前第六 | 呂純陽(6 首)、惟岸(1 首)、一元(3 首)、中峯(3 首)、 永覺(1 首)、聞學(1 首) 共 15 首 |
| 發明心地第七 | 一元(1 首)、中峯(5 首)、蕩益(3 首)、永覺(16 首)、 百癡(2 首)、聞學(2 首)、鳳翔(4 首)、沈芝塘(1 首)、 賀壽昌(1 首) 共 35 首 |
| 華開見佛第八 | 龐道玄(1 首)、慈受(1 首)、一元(2 首)、中峯(3 首)、 永覺(1 首)、沈芝塘(1 首) 共 9 首 |
| 廣度衆生第九 | 一元(3 首)、中峯(2 首)、永覺(1 首) 共 6 首 |

表註：灰底表示《蓮華世界詩（書）》已在該類目收入該作者之詩作，《蓮邦詩選》增補之

《蓮邦詩選》共增錄了 141 首詩作。狹義而言，若要討論廣貴的作品，應以《蓮華世界詩》為主。然本文採取與《卍續藏經》一樣的判定，將廣貴視為《蓮邦詩選》輯者，本論文的討論範圍亦是此本經過增錄的詩集。

此詩集尚寫成另一書名——《蓮華世界書》，以《蓮華世界書》書名逆向查詢，可查得編者廣貴的身分。關於廣貴，聖嚴法師在其著作《明末佛教研究》中有所提

及，但提供的資訊僅是廣貴於《蓮邦詩選·原序》中的自提名稱「雲棲會下妙意菴廣貴」，且列之為雲棲弟子外，沒有其他補充。¹³ 其實，廣貴姓唐、名時，號宜之，被列入《居士傳》¹⁴、《淨土聖賢錄》¹⁵ 及《西舫彙征》¹⁶ 中。此三部傳記皆提到其著有《蓮華世界書》與《如來香》等書，《西舫彙征》更記有他於（順治）戊子年七月五日臨化。除此之外，廣貴還自稱「妙意」，以此名稱將自己的詩收入《蓮華世界詩（書）》。

《蓮邦詩選》總共有約五百首詩，年份橫跨周朝至清朝。所收作者不限於僧人，亦可見謝靈運、李白、白居易及李商隱等文人的作品。但另一方面，唐朝的善導（613-681）與法照（746/747-838/839）的詩偈幾乎未被收錄。整部詩集僅有一首是善導所作，法照的皆未入選。筆者猜想，可能由於其作品多屬用於禮懺儀式的誦讚詩偈，於是不收；而不屬誦讚仍未收的則有兩種可能：一，未被收錄的善導作品在當時已有集冊，如收在《念佛鏡》的〈修西方十二時〉及〈修西方十勸〉¹⁷。二，法照的作品¹⁸ 也許不達廣貴為「淨土詩」所下的標準。筆者私以為最基本的標準是必須可以從詩句中見到對淨土的描摹並啟到宣教功用，而就法照這五首詩的內容確實無法歸為淨土詩。

法照作品未入選的原因僅能推測，但可以肯定的是《蓮邦詩選》將僧人或居士散於各個傳記的詩作結集於一冊，¹⁹ 是淨土文類中具有指標性的作品。此詩集的成就，不僅僅是讓今人看到明清淨土信仰者的宣教努力，更可由之宏觀檢視跨朝代淨土詩整體面貌。

三、從母胎回歸淨土：淨土詩中的旅途譬喻與循環意象

1980年，美國認知語言學家 George Lakoff 及哲學家 Mark Johnson 合作出版 *Metaphors We Live By* 一書²⁰，延伸了傳統修辭學派定義的語言譬喻表現²¹。此書主張人類的概念系統及思維模式多半是譬喻性的，生活中許許多多的表達式，雖未含有喻詞（像、如...），卻也是經由譬喻的途徑表達出來。例如，「《蓮邦詩選》

¹³ 釋聖嚴：《明末佛教研究》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，2009），頁 97 及頁 116。

¹⁴ 參考清·彭際清述：《居士傳·唐宜之》卷 44，《新編卍續藏經》冊 149，頁 956a-957b。

¹⁵ 參考清·彭希涑述：《淨土聖賢錄·唐時》卷 7，《新編卍續藏經》冊 135，頁 335b-336a。

¹⁶ 參考清·瑞璋輯：《西舫彙征·唐時》卷 2，《新編卍續藏經》冊 135，頁 519b。

¹⁷ 唐·道鏡、善導：《念佛鏡》卷 2，《大正藏》冊 47（臺北：新文豐出版，1983 年），第 1966 號，頁 132b-133a。

¹⁸ 《全唐詩》收有〈寄錢郎中〉、〈送清江上人〉、〈送無著禪師歸新羅〉及〈寄勸俗兄弟二首〉共五首。清·彭定求編：《全唐詩》冊 23（北京：中華書局，1960），卷 810，頁 9135；陳尚君編：《全唐詩補編（中）》（北京：中華書局，1992），頁 939。

¹⁹ 如善導的〈勸念佛偈〉，最早見於宋朝《佛祖統紀·淨土立教志》對善導的紀錄，但不見於《全唐詩》或其他集冊。收入明·廣貴編：《蓮邦詩選》，頁 633b。

²⁰ George Lakoff & Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (London: The University of Chicago Press, 1980). 中文譯本可參考周世箴譯：《我們賴以生存的譬喻》（臺北：聯經出版事業公司，2006）。

²¹ 修辭學派通常將焦點放在語言的表達層面，依照表達式中本體、喻詞及喻體的有無分成「明喻」、「隱喻」、「略喻」、「借喻」四類，或再延伸至「轉化」、「擬人」及「象徵」等類。參考黃慶萱：《修辭學》（臺北：三民書局，1979 年），頁 231。

所收錄的詩作，都是淨土修持者在修行這條路的所悟心得」這句話，雖筆者未使用任何喻詞，但「修行這條路」這個表達式在認知語言學者眼中其實是一種譬喻性語言。另外還有其他常見語例，如：「找到了自我肯定的位置。」、「村民看他漫無目的地浪費時間。」或「慢慢想著自己曾經走過的種種。」²² 等。這些報章雜誌、小說刊物或是口語間常見的用語，雖不被歸類於修辭學中的譬喻現象，然在認知層面，這正是用語者以譬喻途徑傳遞出來的訊息。

為確保抽象語義有效傳達，用語者在認知上會直覺地使用譬喻性語言。譬喻性語言大量存在人際的溝通或文學創作中，認知語言學派依此現象發展出一套新興的概念譬喻理論²³。上面列舉的語料都是用語者以生理性／具體的「走路」、「路途」、「目的地」或「位置」等概念，表達相對抽象的「人生歷程」概念；這樣以具體概念表述抽象概念的認知運作，在概念譬喻理論當中被稱為「映射」(mapping)²⁴。據 Lakoff 深入的分析與歸納，當用語者需要表述「人生」或「活動」等時間性概念時，通常會借助包含在「空間概念」中的「旅途概念」於語言表達層。²⁵ 筆者按照此理路檢視《蓮邦詩選》所有詩作，發現到不少隸屬於「旅途概念域」中的辭彙。由此可以知道，歷代淨土修行者為了適切傳達抽象的所感所悟，在認知上經由了譬喻的途徑。若能對此譬喻現象進行分析，勢必可有效地理解歷代修行者的體悟，更可從詩作中釐清淨土法門的特質。

這裡尚需強調一個觀念：當某語言表達式屬譬喻現象時，該譬喻現象其實是以一個整體的框架存在——這個「框架」即為一個概念系統。在想要了解該系統內某種概念前必須先了解此概念系統的整體；提及其中任一概念時，亦會引導出該系統內的其他所有概念（包括未在語言表達式中出現的）。²⁶ 由此可推導，當《蓮邦詩

²² 此三句語料皆出自「中央研究院現代漢語平衡語料庫」(<http://asbc.iis.sinica.edu.tw/>)，檢索日期：2019/11/01。

²³ 除 Lakoff 與 Johnson 外，另有幾位學者相繼開展出其他的相關架構，新興認知語言學派於 1990 年代大抵成型。包括討論英詩譬喻的專著 George Lakoff & Mark Turner, *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor* (Chicago: The University Of Chicago Press, 1989) 一書；羅馬尼亞學者 Reuven Tsur 於 1992 年建構的「認知詩學」(Cognitive Poetics)，運用跨學科方法試圖找出詩的語言、形式或批評家的決定如何在人類的資訊處理過程當中被約束及形塑 (Reuven Tsur, *Toward a Theory of Cognitive Poetics: Second, Expanded and Updated Edition* (Eastbourne: Sussex Academic Press, 2008))；以及由法國學者 Gilles Fauconnier 提出的「心理空間」(Mental Space) 理論 (Gilles Fauconnier, *Mental Spaces: Aspects of Meaning Construction in Natural Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994))，並與 Turner 合作完成具代表性的「概念融合理論」(Conceptual Blending Theory, BT) (Gilles Fauconnier & Mark Turner, *The Way We Think: Conceptual Blending and The Mind's Hidden Complexities* (New York: Basic Books, 2003))，將人們進行溝通時的所進行的心智活動具象、理論化。

²⁴ 周世箴譯：〈中譯導讀〉，《我們賴以生存的譬喻》，頁 77。

²⁵ 概念譬喻理論中很重要的一個觀點為：映射不會獨立發生，而是會以階層性的架構組織在一起。由空間概念映射至時間概念的認知現象，即為一個具有三層級的「事件結構譬喻」架構。由範圍最廣泛的「事件是空間譬喻」囊括限縮焦點的「長期且有目標的活動是旅行譬喻」乃至最狹隘的「工作是旅行譬喻」或「愛情是旅行譬喻」。請參考：George Lakoff, "The Contemporary Theory of Metaphor", in Andrew Ortony, ed., *Metaphor and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 202-251. 其中專有名詞翻譯以周世箴譯：〈中譯導讀〉，《我們賴以生存的譬喻》，頁 87-89 為準。

²⁶ Miriam R. L. Petruck, 'Frame Semantics', in Jef Verschueren, Jan Ola Östman, Jan Blommaert, and Chris Bulcaen ed., *Handbook of Pragmatics: 1996 Installment* (Philadelphia: John

選》的詩作中含有大量旅途概念之詞彙時，表示一個旅途譬喻框架的存在。這個框架由旅途概念域的元素構成，也因為此框架的建立，詩句中其他不隸屬旅途概念域的辭彙——如「入胞胎」、「衰殘老病」或「煩惱」——也能放入此框架下以理解其意義。請見表二：

表二 《蓮邦詩選》中的旅途譬喻框架

| 旅行者 | 旅途階段 | 地點／位置 | 對該旅途的形容 | 旅伴 | 交通工具 | 行進動作／方式 | 行進間的姿態 | 旅程中的障礙 |
|--------|------|---|----------------------------|---------|---------------|----------------------|--------|---|
| 未歸人、泥人 | 起點 | 來處、(入胞胎)、胎獄 | 苦的、滑的、迷的、不安的 | | | | | (無常信息來)、(憂煎)、(愛欲)、(煩惱)、(家業)、(貪嗔癡)、(無明業)、(夙障)、(新業) |
| | 過程 | 愛河、黃泉途、苦海、踟躕境、父母家鄉 | | | | | | |
| | 終點 | 盡頭、臨終、白骨、委骸、朽骨、地獄、死窟 | | | | | | |
| 行者、道人 | 起點 | 門路、釋迦開此路、指路開門 (蓮胎) 華池 | 樂的、不遙遠的、捷徑的、不難的、易到的、方便的、直的 | 釋迦、佛、導師 | 行船、滿帆、般若船、舟航、 | 舉步高登、奔前程、入此門、順水、導師接引 | | |
| | 過程 | 西方大道、淨土路途、還家路、歸路 | | | | | | |
| | 終點 | 家鄉、故鄉、故鄉田地、吾家、故居、蓮邦、淨邦、樂邦、樂國、安樂國、極樂城、藕華洲、佛國、夕陽收處、日入處、日落之方、碧蓮池、蓮華國 | | 蓮池勝友 | | 踏蓮華、遊、飛、蓮華足下生 | | |

表註：表格中括號的辭彙即為字面上不屬旅行概念域，卻可藉此框架表達意義之辭彙

由表二可清楚看出，歷代淨土詩中的旅途譬喻，由主體（旅行者）的不同，開展出兩條起點、過程與終點各異的路線：未歸人走上的是走向閻浮的黃泉路；相對的，若自許為行者、道人，便是踏上了一條由佛力接迎的歸鄉徑路。進一步觀察會發現：「未歸人」、「泥人」指涉的是未進行修行活動的俗眾，「行者」、「道人」則是譬喻為淨土修行者；因此，「黃泉途」說的是一般世俗的人生過程，「還家路」便是修行淨土的進程。

這個框架說明了同一個譬喻來源（皆是旅途概念）映射至兩個不同目標（世俗人生及修行歷程）的現象。正因為由同一個譬喻來源映射至互異的譬喻目標，兩條路徑各自有被凸顯及被遮掩的面向——表一的空白處即為該映射路徑被遮掩的面向。在世俗人生之路中，「行進間的姿態」與「旅程中的障礙」被強調了，卻未有「旅伴」與「交通工具」的映射；相對地，「旅伴」與「交通工具」在修行聖途中是被側重的，「旅程中的障礙」則被遮蔽了。接著，筆者將實際引用詩句，對兩條

Benjamins, 1997), p. 1-13.

路線進行說明與對比。

（一）走向泥犁的黃泉途路

在漢詩傳統中，文人常透過詩詞書寫自己對人生的看法。古詩「人生寄一世，奄忽若飈塵」²⁷ 及陶淵明的「人生無根蒂，飄如陌上塵」²⁸ 對光陰短暫抒發了感嘆，李白「人生得意須盡歡，莫使金樽空對月」²⁹ 表現及時行樂的縱情態度，文天祥「人生自古誰無死，留取丹心照汗青」³⁰ 展現出誠摯、英勇及義無反顧的積極人生觀，蘇軾「人生到處知何似，應似飛鴻踏雪泥」³¹ 更用了明顯的譬喻修辭訴說人生的不可恆常性。每個個人依成長背景與理念不同，對「人生」這抽象概念呈現出千差萬別的觀點。但是，淨土修持者透過詩作，在言人人殊的情況之中框定出芸芸眾「生」的共同處。他們藉旅途譬喻告訴大眾，千百種神態各異的人生樣態，事實上，其歷程的起點、中途與終點都只以同一種模式運行。

南宋慈受懷深的〈警世〉詩云：

美食意生貪，粗食心起怒。喃喃嗜飽滿，殊不知來處。
人生一飯間，貪嗔癡悉具。智者善思惟，莫為鋪啜誤。³²

此詩使用到兩種譬喻，但仍可放入旅途譬喻框架下理解。慈受用基本需求——「食」開展出對人生的觀察：人生的長度短如一頓餐食所需的時間，而「進食」過程中一定會面臨到貪嗔癡的問題。「來處」二字揭示詩人也用了空間概念表述這段光陰的初始，由「來處」二字引導出旅途譬喻框架，那麼貪嗔癡放入旅途譬喻框架中，便形成會導致旅程延誤的阻礙。從這首詩看來，生命從某個地方開始之後，若過度在乎生命歷程中的享受而忽略自省，終究會遇到阻礙。這個被遺忘的「來處」，其實非常具體，即是凡間的母胎。元朝優曇普度和明朝的一元宗本在詩作中皆使用「胞胎」一詞，若用旅途譬喻框架來思考，凡世母胎即是人生之旅的「來處」，也就是人生之旅的起點。元朝優曇普度的〈勸念佛〉云：

人間四相難逃死，天上何曾免五衰。
寧可九蓮居下品，不來浮世受胞胎。³³

²⁷ 漢·佚名：〈今日良宴會〉，收入鄭文惠、歐麗娟、陳文華、吳彩娥選注：《歷代詩選注》（臺北：里仁書局，1998年），頁83。

²⁸ 魏晉·陶淵明：〈雜詩〉，收入徐巍選注：《陶淵明詩選》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，1988年），頁103。

²⁹ 唐·李白：〈將進酒〉，《全唐詩》冊5，卷162，頁1682。

³⁰ 宋·文天祥：〈過零丁洋〉，收入鄭文惠、歐麗娟、陳文華、吳彩娥選注：《歷代詩選注》，頁728。

³¹ 宋·蘇軾：〈和子由澠池懷舊〉，收入鄭文惠、歐麗娟、陳文華、吳彩娥選注：《歷代詩選注》，頁641。

³² 二首組詩之一，收入明·廣貴編：《蓮邦詩選》，頁634。為註記方便，以下註腳皆省略編者名（廣貴），直接標記詩集名稱《蓮邦詩選》。

³³ 五首組詩之一，《蓮邦詩選》，頁641b。

又或明朝一元宗本的〈西方詠〉：

西方慈父動悲哀，接引迷流歸去來。
早向蓮臺親托質，莫投凡世入**胞胎**。³⁴

上列三首詩皆未用到任何喻詞，但藉由概念譬喻理論我們可以明白這是一種用具體的空間概念（來處、胞胎）來比擬抽象的時間性事實（人生）之譬喻。

從母胎受生後人生之旅隨即展開。佛典中常用來指涉情感愛欲與種種痛苦的「愛河」、「苦海」，也成為淨土詩中的關鍵詞彙。如詩句「普度眾生出**愛河**」³⁵、「莫把光陰溺**愛河**」³⁶、「**苦海**迷途去未因，東方過此幾微塵」³⁷。這兩個常見的隱喻，同時是佛家整體思維系統的觸及點，也是構成此部詩集的譬喻框架的重要元素。由於旅途譬喻含有起點、過程與終點等概念，那麼相對於「胞胎」為人生起點，「愛河」、「苦海」便是欲強調這條路線中充滿苦痛的過程。愛欲在佛家眼中是苦，原因在於它會生憂、生怖、生畏；³⁸ 然從凡胎起程的這條路就是一條令人沉溺的路。慈受懷深〈警世〉組詩的另一首，指出了這樣的路是一條走向死亡的路：

漁者不能獵，獵者不能漁。
貴人錢為網，水陸皆可圖，畜生肉嘗遍。
諸佛心轉踈，**黃泉**途路滑，失脚恐難扶。³⁹

「黃泉」在中國文化中作為死亡代稱已行之千百年，⁴⁰ 少見於早期的佛經翻譯，宋朝之後才頻繁被使用於禪師語錄或燈錄等僧人著作。「黃泉途」一詞更是慈受首創。

向死亡邁進的意象已可造成警惕效果，但淨土詩對此條路的特色還有更多的鋪敘。如唐朝善導大師的〈勸念佛偈〉：

漸漸**鷄皮鶴髮**，看看行步**龍鍾**。假饒金玉滿堂，難免**衰殘老病**。
任你千般快樂，無常終時到來。唯有徑路修行，但念阿彌陀佛。⁴¹

³⁴ 四十四首組詩之一，《蓮邦詩選》，頁 631b。《蓮邦詩選》將一元宗本誤植為宋朝，其實應為明朝。參考釋聖嚴：《明末佛教研究》，頁 117。

³⁵ 明·一元：〈西方詠其一〉，《蓮邦詩選》，頁 631b。

³⁶ 元·中峯：〈淨土詩其一〉，《蓮邦詩選》，頁 650a。

³⁷ 唐·李商隱：〈送臻師〉，《蓮邦詩選》，頁 640a。

³⁸ 如《四十二章經》：「佛言：『人從愛欲生憂，從憂生畏。無愛即無憂，不憂即無畏。』」。後漢·迦葉摩騰、竺法蘭譯：《四十二章經》，《大正藏》冊 17，第 784 號，頁 723c。

³⁹ 《蓮邦詩選》，頁 634a。

⁴⁰ 如〈鄭伯克段於鄆〉之「不及黃泉，無相見也」。楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1993），頁 14。

⁴¹ 《蓮邦詩選》，頁 633b。

以及唐朝龐道玄居士的〈古詩〉：

一年復一年，務在且遷延。皮皺顏色減，髮白髓枯乾。
毛孔通風過，骨消椽栳寬...更被癡狠使，無明曉夜煎.....⁴²

或宋朝北山可旻的〈讚淨土〉：

暮鼓晨鷄不住催，逡巡容貌變衰頹。
莫言白髮渾閒事，總是無常信息來。⁴³

在朝向死亡的世俗人生路上，旅行者的皮膚漸漸變得皺褶、毛髮髮色越來越淺，骨頭功能頹弱而動作逐漸減緩，整體姿態都隨著時間衰敗。這是一個行於此途不可抗拒的趨向，更嚴重的是，即使不怕容顏改變，卻註定會在旅途中面臨到大大小小的阻礙物。如上列善導與北山之詩句「無常終時到來」、「總是無常信息來」，以及周朝跋陀羅「不結良緣與善緣，苦貪名利日憂煎」⁴⁴、迦哩迦「愛欲牽繼沒了期，日生煩惱鎮相隨。官中囹圄猶存赦，家業拘牽沒赦時」⁴⁵、元朝優曇「幸然有個遼天鼻，却被無明業子穿」⁴⁶和明朝蕩益智旭「夙障已如波浪湧，那堪新業又相隨」⁴⁷等，皆指出世俗人生路的真相：旅行者必受困於憂煎、愛欲、貪嗔癡、煩惱甚至其他的修行法門而無法自拔，久而久之形成了業，又因為無明而自我耽誤，於是舊業、新業交加，終究蹣跚臨終。

在愛河中載浮載沉的眾生，生命與健康狀態不但每況愈下且一路遭遇阻礙，走向的卻是價值失落的境地。肉體上，失去了有淚、有血、有肉的身軀後淪為白骨，猶如詩言：「縱使英雄功蓋世，祇留白骨掩荒丘」⁴⁸、「委骸回視積如山，別淚翻成四海瀾」⁴⁹與「看路傍埋朽骨，其中多是未歸人」⁵⁰；而脫去肉體的靈魂隨業力拉扯落入苦之極致，詩句如此警戒：「地獄墮身無量劫，不知何日醒羣迷」⁵¹、「日夜長無明，地獄盡頭成墜入」⁵²和「法身清淨本無塵，無奈眾生造業因。地獄三途甘受苦，分明有理不曾伸」⁵³。不過，人生旅途所充滿的煎熬、苦難與絕望，正好是自在、安樂與願力的鏡子，它反射出了脫離此道的指標。

⁴² 《蓮邦詩選》，頁 633b-634a。

⁴³ 二首組詩之一，《蓮邦詩選》，頁 634b。

⁴⁴ 周·跋陀羅：〈警世〉，《蓮邦詩選》，頁 633a。

⁴⁵ 周·迦哩迦：〈警世〉，《蓮邦詩選》，頁 633b。

⁴⁶ 元·優曇：〈勸念佛〉其一，《蓮邦詩選》，頁 637a。

⁴⁷ 明·蕩益：〈淨土偈〉其一，《蓮邦詩選》，頁 638b。

⁴⁸ 元·白雲：〈望江南〉其一，《蓮邦詩選》，頁 637a。

⁴⁹ 元·優曇：〈警悟〉，《蓮邦詩選》，頁 637a。

⁵⁰ 宋·植庵：〈懷安養故鄉詩〉，《蓮邦詩選》，頁 643b。

⁵¹ 明·一元：〈西方詠〉其一，《蓮邦詩選》，頁 635a。

⁵² 元·白雲：〈望江南〉其一，《蓮邦詩選》，頁 637a。

⁵³ 元·優曇：〈勸念佛〉其一，《蓮邦詩選》，頁 637a。

（二）佛力接迎的歸鄉徑路

檀菴有嚴在詩中提到路傍朽骨多屬「未歸人」，換句話說，一旦找對方向、身為「歸人」，便可以遠離極苦之地。在淨土修持者眼中，離苦得樂之路是易走的，原因在於它是由釋迦牟尼佛為行者打開、是受願力護持的。請見一元宗本〈西方詠〉組詩中的另外三首：

西方步步踏蓮華，指路開門謝**釋迦**。
三復丁寧無別說，一心念佛早歸家。

西方化主度迷情，**佛力**加持道易成。
撒手便行無異路，最初一步要分明。

西方大道理綿長，功德巍巍不可量。
非但**釋迦**開此路，恆沙諸佛盡稱揚。⁵⁴

這三首詩當中的「指路開門」、「異路」、「一步」與「大道」都非實指雙腳可行走的道路，而是藉旅途概念範疇的詞彙來表述修行歷程，這具體化了難以清楚言說的勸諭。不同於迷昧落入胞胎而起程的黃泉路，這條路由佛祖願力所就，原走於黃泉路的凡夫只要一心念佛便可輕易步上。也因此，代代修持者借詩作倡導此法，如善導的〈勸念佛偈〉、慈受的〈勸眾念佛〉⁵⁵ 或優曇的〈勸念佛〉⁵⁶ 等在詩題直接呼勸，中峯明本、楚石梵琦與一元宗本的詩更是一再提及「念佛」二字。⁵⁷

一旦開始念佛便是踏入修行之門，邁向一個走向一個完全不同的終點。佛陀不僅開設此門，更承駕著舟船在愛河中接引大眾，通往目的地。如一元宗本〈西方詠〉其中一首：

西方只要辦心堅，努力勤修速向前。
順水行**船**加艣棹，導師接引願繩牽。⁵⁸

中峯明本的〈懷淨土〉亦云：

阿彌陀佛法中王，愛河浪裏作**舟航**。
一心願度沉淪輩，盡到西方極樂邦。⁵⁹

⁵⁴ 《蓮邦詩選》，頁 631b。

⁵⁵ 為三首組詩，《蓮邦詩選》，頁 634a。

⁵⁶ 為五首組詩，《蓮邦詩選》，頁 636b-637a。

⁵⁷ 就《蓮邦詩選》中的選詩統計，中峯有 13 首詩、楚石有 6 首詩、一元有 5 首詩勸勉念佛。

⁵⁸ 《蓮邦詩選》，頁 631a。

⁵⁹ 《蓮邦詩選》，頁 632a。

除此之外，也還有「滿帆」、「般若船」、「慈航」、「度人舟」、「白蓮船」、「方便船」、「解脫船」等說法，再再強調著修行者受到的護佑。不過，即使倚仗他力，自力仍有其必要。慈受〈勸眾念佛〉之一便言：

不是山僧說是非，修行魔事要君知。
直須緊峭草鞋底，透過娑婆五欲池。⁶⁰

「草鞋」是步行者的基本裝備，更可看作交通工具，協助行者踏上修學聖途、遠離娑婆世界。

對照世俗人生旅途的苦、迷、滑及不安，通往西方樂國的這條路則是簡單、易走、便行。一元宗本對此讚歎：

西方徑路好修行，勇猛加工速趨程。
九品蓮臺都有分，華開早晚悟無生。

西方捷徑易求生，只在當人一念誠。
精進再加修福慧，金臺上品得標名。

西方易到可修行，十念精專便往生。
奉勸世人男共女，大家速急趨歸程。⁶¹

修行旅途的易行性，在他力與自力的加乘之外，旅伴亦為重要元素。優曇與楚石都將與同修往來的美好景象記錄下來：

道人來到道人家，一炷清香一盞茶。
不說世間塵俗事，聲聲只讚白蓮華。⁶²

曾聞白鶴是仙禽，日日飛來送好音。
便欲寄書諸善友，定應知我一生心...⁶³

與同修善友的良好互動，就像是與三五好友並肩往同個方向前進，對信心的增強無疑是一大助益。耑愚甚至認為，沿途的樹林與石頭也都是修行路途中的最佳旅伴，其詩曰：「一句彌陀傳遠谷，空林頑石似知音」⁶⁴ 除了同行旅伴之外，淨土修持者還預期著在終點處等待自己到來的益友，宋朝的長蘆宗蹟〈勸修淨土頌〉曰：

⁶⁰ 《蓮邦詩選》，頁 634a。

⁶¹ 此三首都屬同一組詩〈西方詠〉，《蓮邦詩選》，頁 635a。

⁶² 〈普勸念佛〉，《蓮邦詩選》，頁 673b。

⁶³ 〈懷淨土〉其一，《蓮邦詩選》，頁 646a。

⁶⁴ 明·耑愚：〈淨土詩其一〉，《蓮邦詩選》，頁 665a。

三界炎炎如火聚，道人未是安身處。
蓮池勝友待多時，收拾身心好歸去。⁶⁵

長蘆所用的「歸」字，點出了淨土詩最重要的核心意象：回歸。

對於淨土修持者而言，修行路其實是一條歸途，最終抵達之處是家鄉。「家」、「家鄉」、「故鄉」或「故居」等詞彙在《蓮邦詩選》中頻繁出現，如元朝的日觀如是說：「擡頭便是家鄉路，不信生疑隔海涯」⁶⁶，一元宗本言：「西方端的是吾家，一句彌陀路不差」⁶⁷，中峯明本亦曰：「觀經一卷是家書，日落之方有故居」⁶⁸。思鄉情懷的抒發是漢詩文學一大主題，是一種人情共感。藉此種情感，「淨土」在眾生的想像中可以具體形構，成為一個熟悉、親近且令人嚮往之地。然而，當歷代淨土詩處處談家，身為編者的廣貴卻在子類下的序言摘《十住毘婆沙論》曰：

家如朝露，須臾變滅。家如棘藜，欲刺傷人。此世間有身家者所共嘗之滋味也。⁶⁹

除外，中峯明本〈淨土詩〉其中一首也說道「父母家鄉勿再迷」⁷⁰。這兩個說法似乎顯得費解，淨土思維中的「家」是修持者最終歸屬；但此二處對「家」的敘述卻如此負面。事實上，這個矛盾只需要放入旅途譬喻框架，就可有效解除。廣貴和中峯明本在這所指的「家」，與淨土修持者心心念念的那個「家鄉」，正是位在相異的兩條道路上。在字詞表面，淨土詩借用「家」的具體性增強讀者對修行的篤定與嚮往；但本質上，兩種「家」截然不同。世俗人生路上的「家」充滿變動、挫折，不是修行者欲追尋的終點；修行聖途上的「家」則是離苦得樂的終處，激起修行者對於該處的思懷與盼望。

（三）起於蓮胎的循環之行

另一方面，若進一步考量「家鄉」本身的詞義，指的是「出生地」，那麼歸途應該會是一條循環的路線。如下圖所示：

⁶⁵ 《蓮邦詩選》，頁 640b。

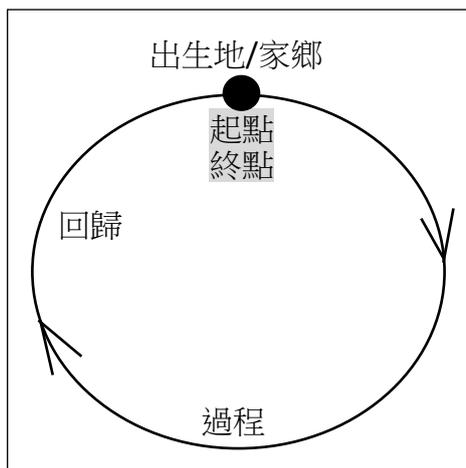
⁶⁶ 《蓮邦詩選》，頁 646a。

⁶⁷ 《蓮邦詩選》，頁 645a。

⁶⁸ 《蓮邦詩選》，頁 654b。

⁶⁹ 明·廣貴：〈翻然嚮往序〉，《蓮邦詩選》，頁 639b。

⁷⁰ 《蓮邦詩選》，頁 635b。



圖一：循環的歸途

用旅途譬喻來理解，修行的終點是「家鄉」，表示眾生修行是為回歸「出生地」。但眾生不皆從胞胎而生嗎？唯有原就生自淨土之人，極樂淨土才會是其家鄉，那麼讀者要如何理解「家鄉」在淨土詩中的意義？請先見中峯明本與一元宗本詩：

朝參暮禮效精勤，金沼蓮胎入夢頻。
粉骨碎身千萬劫，未應容易報慈親。⁷¹

西方淨土有蓮胎，普勸眾生歸去來。
一念華開親見佛，永無八難及三災。⁷²

這兩首詩所使用的「蓮胎」一詞，典故出自《佛說觀無量壽佛經》講述下品下生之處，但經文本身未用此詞。⁷³ 這詞最早見於法照五會讚⁷⁴，後於《佛祖統紀》對宋朝居士吳秉信的紀錄中以歌詞的形式出現⁷⁵，元朝之後成為淨土著述中常見詞彙。參照這些文獻，「蓮胎」是淨土著述者依據《觀經》創造出來的宣教詞彙，指的是往生淨土後所去、所住、所生之處。這個概念的加入，似可解決旅途譬喻視角（釋迦開門為起點、家鄉為終點）與「家鄉」原義之間的矛盾。也就是說，往生後投生蓮胎再開啟的旅途，才會是指向／指回淨土的循環路線。

然而，一首首寫於塵世的淨土詩，確實將淨土視為故鄉並抒發思鄉情懷。生於凡胎的芸芸眾生，要透過什麼心理機制才會將淨土當作自己的出生地，進而生起念

⁷¹ 〈懷淨土〉其一，《蓮邦詩選》，頁 645a。

⁷² 〈西方詠〉其一，《蓮邦詩選》，頁 671a。

⁷³ 「下品下生者...命終之時見金蓮花，猶如日輪，住其人前，如一念頃，即得往生極樂世界。於蓮花中滿十二大劫...」劉宋·曇良耶舍譯：《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》冊 12，第 365 號，頁 346a。

⁷⁴ 「十念蓮胎雖住劫，華開還得悟無生」唐·法照：《淨土五會念佛誦經觀行儀》，《大正藏》冊 85，第 2827 號，頁 1245b。

⁷⁵ 「吳信叟，歸去來！三界無家不可住，西方淨土有蓮胎。歸去來！」宋·志磐：《佛祖統紀》卷 28，《大正藏》冊 49，第 2035 號，頁 283c。由此可知，一元這首〈西方詠〉便由此改寫而來。

佛心以回歸該處？藉楚石梵琦的詩句，或許能獲得較清楚的解讀，楚石言：

莫將胎獄比華池，早向池中占一枝。
却坐大華成佛子，何煩慈母浴嬰兒。⁷⁶

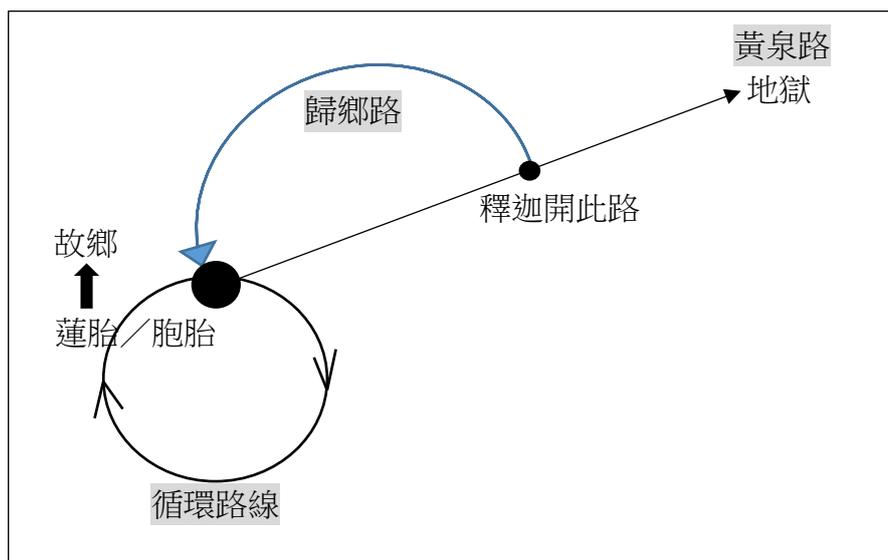
此詩引用了智顛《佛說觀無量壽佛經疏》的典故：

夫樂邦之與苦域，金寶之與泥沙，胎獄之望華池，棘林之比瓊樹。
誠由心分垢淨，見兩土之升沈。⁷⁷

樂邦、金寶、華池與瓊樹當然都是淨土的代稱，對比代稱凡世的苦域、泥沙、胎獄與棘林。其中，「胎獄」指的是於母胎所受之苦⁷⁸，也就是凡胎、世俗人生路的起點。「蓮胎」一詞至唐朝才見於文獻，智顛著疏時該詞彙可能尚未存在，但今日我們已知華池與蓮胎同指淨土，故「胎獄」與「蓮胎」可謂凡聖兩異的投生處。

不過，楚石的「却坐大華成佛子，何煩慈母浴嬰兒」，言下之意為：眾生皆應於蓮胎出生，不要於母胎出生成為俗子。再參照智顛之說，投生之土是凡是聖取決於眾生的心地品質。換言之，楚石這首詩真正想傳達的是：蓮胎或胞胎在投生當下是一體兩面的，「蓮胎」更可說是淨土詩人對本來面目的懷想。芸芸眾生於同處出生，心若汙濁，很自然地就會踏上以地獄為終點的黃泉路。然若其憶起本是神聖的出生地，生起念佛之心，釋迦願力便會前來接引、迅速歸返。

總而言之，綜合旅途譬喻框架與由「家鄉」導引出的循環路線，即可建構出下列圖示：



⁷⁶ 〈懷淨土〉其一，《蓮邦詩選》，頁 646b。

⁷⁷ 隋·智顛：《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，第 1750 號，頁 186b。

⁷⁸ 「母食冷熱及飢飽時，兒在胎中，如處寒熱倒懸山壓地獄之苦，故云胎獄。」宋·知禮：《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》卷 1，《大正藏》冊 37，第 1751 號，頁 195c。

圖二：淨土詩旅途譬喻示意圖

受身於母胎者，事實上同時也受身於蓮胎——若不是如此，則對處於塵世的淨土修持者而言，「家鄉」的意義便難以解釋。接著，再依照心地垢淨，決定其走上的是黃泉途路亦或回到樂邦的循環路線。不過即使走上了黃泉路，僅需一心念佛，釋迦佛陀願力加持而成的門路時時刻刻為之開啟，接引修行者迅速地回歸極樂佛國，並投身於蓮胎，開啟一個新的循環之行。

四、從仰仗他力到示現他力：循環式的類目編排

《蓮邦淨土》是一部蒐羅歷代詩作的輯書，目錄編排頗為特殊。它並非按照朝代順序排列，而是編者依據某種標準分成「如來弘願」、「苦勸迴羈」、「翻然嚮往」、「一意西馳」、「執持名號」、「聖境現前」、「發明心地」、「華開見佛」及「廣度眾生」九類，同一作者的組詩常分散於各類。不過，每一個子類的開端，皆有廣貴為該子類所寫的小序。依據九篇小序內容，廣貴的編輯意圖可由以下三個主題來理解，並且形成特殊的循環模式。

（一）如來大願的聲揚

《淨土或問》中，天如惟則回答眾生，獨推阿彌陀佛的第一個原因在於其誓願深重。⁷⁹ 《蓮邦詩選》首要弘揚的亦是如來的大願，將第一個子類目定名為「如來弘願」，開門見山地聲揚西方淨土法門的因緣與來由。〈如來弘願序〉開端以《悲華經·諸菩薩本授記品》的典故⁸⁰，要讀者不忘阿彌陀佛與釋迦佛曾共同發出的大願：

輪王願於清淨安樂世界，攝受眾生；大臣（釋迦佛）願於五濁苦惱世界，度脫眾生。以此君臣弘願無窮無盡。⁸¹

正因是如此宏大的誓願，廣貴認為經文所載的「汝等皆當信受我語，及諸佛所說」⁸²之呼勸更為深切動容。廣貴甚而認為佛陀對大眾的關愛惓惓至深，超出世間父母對孩子的，原因在於：

蓋世間父母付囑子孫，不過望其成家立業已耳。至於如來見眾生，不入此

⁷⁹ 元·天如維則述：《淨土或問》，收入明·蕩益大師選定：《淨土十要》（臺北：佛陀教育基金會出版，2004年），頁219。

⁸⁰ 「爾時，寶海梵志（釋迦佛）復白聖王（阿彌陀佛）：『大王！今可先發誓願取妙佛土。』...爾時聖王聞是語已，即起合掌，長跪向佛，前白佛言：『世尊...我今迴向阿耨多羅三藐三菩提，終不願取不淨佛土...我先已於七歲之中，端坐思惟種種莊嚴清淨佛土。世尊！我今發願...』」。北涼·曇無讖譯：《悲華經》，《大正藏》冊3，第157號，頁183c。

⁸¹ 《蓮邦詩選》，頁630b。

⁸² 姚秦·鳩摩羅什譯：《佛說阿彌陀經》，《大正藏》冊12，第366號，頁348a。

門，必墮鑊湯鼎沸之中。⁸³

佛陀的慈悲升起於祂的知見，祂深怕佛法滅盡之後眾生隨即墮入極苦中，於是「但留阿彌陀佛四字名號，救苦眾生」⁸⁴。也就是說，這個法門的建立歸功於釋迦牟尼佛。

巧妙的是，在最後一個類目，廣貴又將阿彌陀佛與釋迦牟尼佛度眾之大願再次書寫一番：

阿彌陀佛為比丘時，發四十八願已...是阿彌陀佛成佛之因，一度生而已。

釋迦佛為善慧仙人時...為欲成就一切種智，度脫眾生。是釋迦佛發願之始，一度生而已。⁸⁵

不過，不同於〈如來弘願序〉的是，廣貴於這篇〈廣度眾生序〉的尾聲委婉地表述了自己對大願的感召與實踐。其曰：

故未生淨土者...以彌陀之舟楫為舟楫，亦可行度人之事...佛以無緣慈攝眾生者，入眾生性為內熏；成現身說法為外熏。則勸人念佛，即見如來外熏之義。⁸⁶

這段話說明廣貴集詩的最大目的，亦是對尚未抵達淨土的修行者最大呼籲。無論是自己或其他未生淨土者，只要依著佛陀之力亦可做到神聖弘願的護守。廣貴選擇用蒐羅、編排歷代淨土詩的方式來勸人念佛，用自力示現了佛力。同樣地，其他修行者為展現佛力亦會努力勸人念佛，將法門再傳遞給下一個人。由此呼籲開展，念佛法門即可望綿延不絕。

（二）對眾生的勸諭

不過，向上的拉力還不足以將眾生從鑊湯鼎沸中拉出，尚且需要另一端的推力。於是，第二類目「苦勸迴轡」、第三類目「翻然嚮往」與第六類目「聖境現前」各以佛、僧人和眾生的角度為焦點，並以警示口吻講述塵世真相，由此襯托淨土法門的急迫性，望達到諦曉效果。第四類目「一意西馳」和第五類目「執持名號」則就法門的修法與效用做出實際說明。

〈苦勸迴轡序〉首先引《楞嚴經》，說明因六識造業且惡報從六根出，而世人難以不犯一業，乃至茫茫塵世大抵皆為地獄。接著又曰：

⁸³ 《蓮邦詩選》，頁 631a。

⁸⁴ 《蓮邦詩選》，頁 631a。

⁸⁵ 《蓮邦詩選》，頁 672a。

⁸⁶ 《蓮邦詩選》，頁 672b-673a。

唯如來悉知悉見...可憐平日不念佛之人，在地獄苦難之中亦不能念佛。
近有活閻羅王公，教地獄人念佛。但能念一句阿彌陀佛，即與出獄。⁸⁷

最後一句話清楚傳達「只要依靠佛陀願力便可即刻得救」的訊息。對於平日不念佛，卻意識到自己身處苦難的讀者而言，想必是一強而有力的示諭。

〈翻然嚮往序〉則對未修持淨土的出家人表示質疑，認為心未了的出家人無異於承受家居之厭惡的眾生。其曰：

《法苑》舉婆娑所言家居之可厭惡甚詳...此世間有身家者所共嘗之滋味也...一切煩惱因之而生。無已則剃髮披緇，可以無累歟？古德云：『為僧心了總輸僧』若其心了，豈不超然大丈夫也哉？如其不了，與俗何異？⁸⁸

僧人出家之動機在於脫離五道，但若出家後卻仍不斷受形五道，啟不違背最初願心？因此，廣貴藉一古德之見證，否定外道、宣揚淨土法門：

故古德云：『修淨土者，宜發願云：吾自從無始以來，不曾持此法門，以故輪迴六道不得出離。今日知之，豈肯不即時下手。』⁸⁹

至於〈聖境現前序〉，以臨命終時眾人將面臨的慘況，叮囑淨土法門的重要性。其曰：

予見平生念佛人，至臨命終時容有痛苦逼身、舌根短硬，不能念佛者有之。何況平時觀想不熟，至八苦交煎四山相逼之時，欲其隨知識之口念佛聲聲不絕、作觀心不散亂...豈可望于悠悠之眾生哉？⁹⁰

瀕死之際的苦痛感受對念佛之人已是一大考驗，廣貴更擔憂的是生前不念佛者。於是他編列此子類，希望淨土詩能帶動眾生執行念佛與觀想等修行法，並且成為習慣。

念佛或觀想該如何執行？〈一意西馳序〉云：

初以耳識聞彼佛名，次以意識專注憶念。以專念故，總攝六根，眼鼻舌身之識皆悉不行。念之不已，念極而忘，所謂恒審思量者，其思寂焉。忘之不已，忘極而化，所謂真妄和合者，其妄消焉，則七識八識亦悉不行...當爾之時，巨浪微波咸成止水；濃雲薄霧盡作澄空。豈非現在之西方乎？⁹¹

⁸⁷ 《蓮邦詩選》，頁 633a。

⁸⁸ 《蓮邦詩選》，頁 639a。

⁸⁹ 《蓮邦詩選》，頁 640a。

⁹⁰ 《蓮邦詩選》，頁 653a。

⁹¹ 《蓮邦詩選》，頁 643a。

由耳識開始，進入意識後才是修行功夫所在。極度的專心，才可能使其他四根停止運作；專念到究竟，才能使我執安靜下來。恒審思量不再升起，虛妄也就消失了。虛妄散去後，心如止水、虛空澄淨，此時此刻即抵西方淨土。除此之外，廣貴還提點了這個功夫最重要的精髓：

世間念佛者多，見佛者少；知有淨土者多，生淨土者少。何也？意不一故也...惟一意西馳者，純是一心為主，故能感果于西方。⁹²

廣貴接著在〈執持名號序〉中重申念佛功夫真正的難處，在於一心不亂。由此，他向讀者保證，執持名號之福德和一般善行不可相提並論，是故絕不違反《佛說阿彌陀經》所云之「不可以少善根福德因緣得生彼國」⁹³：

所以執持名號不同於少福德因緣，蓋生西是心上事；福德因緣猶有在事上做者。故相去懸絕。⁹⁴

簡言之，念佛的效用發生在專心一意之前提。如同此序最後一句所言：

專志持名，豈有不往生者哉？⁹⁵

（三）淨土法門的絕對性

第七與第八類目——「發明心地」及「華開見佛」——則闡發了淨土法門的絕對性。〈發明心地序〉舉龍樹及普賢菩薩欲生淨土之願，凸顯淨土的絕對性：

龍樹菩薩...非悟明心地乎？...非八地菩薩乎？而繼之曰：『往生安樂國』...雲棲云：『普賢為華嚴長子，雖塵塵華藏、在在蓮邦；而行願品必拳拳乎以往生安樂為言。已悟尚然，無語（悟）可知？』⁹⁶

即使連已證得初地與等覺的二位菩薩都想往生極樂世界，那麼極樂國土對迷執於娑婆世界的眾生而言，更是具有絕對的必要性。廣貴最後總結，僅有證得十地以上的菩薩才有資格說不需往生極樂淨土。

⁹² 《蓮邦詩選》，頁 642b。

⁹³ 此句的「少善根福德因緣」義，參考英國學者 Max Muller 之英譯為「此世所執行的善行（good works performed in this present life）」。F. Max Muller trans., “The Smaller Sukhavati-Vyuha”, *The Five Pure Land Sutras* (Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation, 2014), p. 155

⁹⁴ 《蓮邦詩選》，頁 648a。

⁹⁵ 《蓮邦詩選》，頁 648b。

⁹⁶ 《蓮邦詩選》，頁 659a。

其次，修持淨土法門得使修行者在勞塵中，見到佛陀與自身心體合一之實相，了悟自己本具佛性。廣貴在〈華開見佛序〉引述多方說法以證實此點：

《(如來藏)經》云：『佛觀一切眾生，煩惱心中有如來身。結跏趺坐，儼然不動，德相具足。』

《天台(觀經疏)》云：『諸佛法身與己同體，觀佛時，心中現者即是諸佛法身之體。』...

《(觀無量壽佛經疏)妙宗(鈔)》云：『當念即是來際，故能預想將來之事。復由佛與眾生體不別故，故令三聖不來而來。』如此則臨命終時，華開見佛，亦是尋常慣事矣。⁹⁷

正因眾生皆有這般潛能，廣貴才能篤定地說淨念即可見到佛：

夫眾生念佛能見如來，豈有如來不能見眾生乎？眾生惡業能見地獄，豈有淨念不見如來乎？⁹⁸

在每一個類目小序經過分析與歸納後，廣貴的目錄編排呈現出一種循環的模式，呼應於淨土詩中的循環之行。這個循環開始於廣貴針對此法門的來源對讀者做出提醒；在過程間，他列舉各樣例證，且以多種角度對俗眾進行勸說，並宣傳此教法的必要及絕對性；最後，他回歸到佛力的讚揚，目的是要使修持者在他力的佑護上再投入自力，開啟另一個善的循環。

五、結論

有賴於廣貴的收錄與編輯，以及清代玄顯長老與古愚居士的續增，淨土詩才得以集冊流傳至今。《蓮邦詩選》提供了淨土詩的整體輪廓，得以用宏觀的角度對之進行分析與歸納，進而明瞭淨土詩作如何呈現淨土法門特色。此外，特殊的類目編輯方式堪稱此詩集一大亮點，推敲廣貴的編輯意圖則有助於理解他為宣教所做出的努力。

佛教文獻經常蘊藏豐富的譬喻現象，對其進行條理的譬喻分析可有效掌握各個法門的特點。其他法門如〈香積佛品〉，藉飲食譬喻傳達了飲食活動與修行活動在概念上的全新意義。它並不偏向禁食或饗宴，而是超脫兩者，傳達不二思想。⁹⁹又或者如《華嚴經》，以「見」與「觀」二種觀看動詞之別，凸顯「觀」指涉修證了知後的境界，這即是一種「理解是見」譬喻的延伸。¹⁰⁰ 本文則是從淨土詩涵藏

⁹⁷ 《蓮邦詩選》，頁 669b-670a。

⁹⁸ 《蓮邦詩選》，頁 670a。

⁹⁹ 參考周玟觀：《觀念與味道：中國思想文獻中的概念譬喻管窺》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2016年），第6章，頁133-170。

¹⁰⁰ 參考周玟觀：《觀念與味道：中國思想文獻中的概念譬喻管窺》，第3章，頁69-81。

的旅途譬喻現象，分析歸納出淨土法門跨時代的共同特色。《蓮邦詩選》中的旅途譬喻，是以空間性的語言來說明時間性的概念，如「人生」與「修行」等。它要強調的是包含起始與結束的歷程性，以及空間上的實體性。換言之，即使宋朝開始有唯心淨土、自性彌陀及不須求淨土之說，¹⁰¹ 但是就淨土詩的語言進行觀察，會發現「西方淨土」仍持續被淨土修持者視為一個渴望進入的真實空間，且眾生皆須經過一段歷程方可抵達（修成）。

利用旅途譬喻，淨土詩便於表達世俗人生必經的阻礙（無常、煩惱、貪嗔癡等）與死亡後必然的景象（白骨、地獄）；相對地，也便於宣傳修行活動的易親近性（同修、善友）與便捷性（願力加持、速達），以增進眾生念佛的信心與意願。而淨土法門核心的「回歸故鄉」概念，放入旅途譬喻框架後亦可輕易分辨此處的「家」與娑婆之「家」在本質上的相異——前者位於修行聖途的終點，後者位於世俗人生路的過程。另一方面，以「故鄉」原義進行思索，本文在凡聖二路的框架之外，導引出了另一條含有循環意象的路線。藉由之，方可釐清「蓮胎」、「胞胎」與「故鄉」三者的關係，進而建構出歷代淨土詩詩人整體的心像圖：胞胎與蓮胎為一體兩面，心地純淨則於淨土內出生，再回歸淨土；心地汙濁，則會經由黃泉路走向地獄。不過即使如此，佛陀願力隨時隨地等著為眾生開門，信者一心念佛感召願力，即可被接引回鄉，從回蓮胎後準備開啟下一個循環之行。由此可見，他力與自力在淨土法門中無有偏廢。

在編輯手法方面，廣貴藉由九個類目來聲揚阿彌陀佛與釋迦牟尼佛的大願、對眾生進行勸諭以及強調淨土法門的絕對性。釋迦牟尼佛強大的願力與慈悲開啟淨土法門，廣貴著手集詩即是為此聖願的傳佈善盡己力。他藉淨土詩歌所唱的塵世之苦襯托此法門的急迫，再對修法的方式、注意事項與效果做出說明，望以對眾生啟到曉諭之效。接著，他藉龍樹和普賢二位菩薩欲往生淨土的意向，印證淨土法門對執迷不悟者的絕對性。淨土法門之所以絕對的另一重要原因為，它帶給修行者一個在勞塵中見到佛並了悟本具佛性的可能。即言，淨土法門，是修行者在黃泉途上憶起蓮胎身份的關鍵媒介。有趣的是，廣貴在第一子目開門見山地讚揚如來願力後，至第九子目又再度重申此主題，並加入對修行者的期許，希望能由修行者啟動另一個循環，遠播淨土法門的價值。這樣的編排方式呼應了淨土詩亦蘊涵的循環意象，映顯了編者願善法可終而復始、永不滅熄的至誠與深心。

淨土詩藉由譬喻性語言，使讀者能夠借助熟悉的生理／空間性概念，獲取未知的抽象／時間性經驗，讓「淨土」在物理限制下，有被呈現、言說的可能。如同劉若愚對偉大的詩之定義：「偉大的詩不僅是現實的表現，而且是現實的擴展」¹⁰²，讀者經過閱讀，現實便有了擴展的可能。廣貴則運用精心的編輯手法，促發他人的信心與願力，使歷代一首首的歸鄉歌曲可穿透時間，持續迴盪在今日的修道者及廣大俗眾耳邊。

¹⁰¹ 望月信亨著，釋印海譯：《中國淨土教理史》（臺北：正聞出版社，1952年），頁274。

¹⁰² 劉若愚著，杜國清譯：《中國詩學》（臺北：幼獅文化事業公司，1977），頁149。

參考文獻

一、原典文獻

- 《悲華經》，《大正藏》，臺北：新文豐出版，1983年，冊3，第157號。
- 《佛說觀無量壽佛經》，《大正藏》，臺北：新文豐出版，1983年，冊12，第365號。
- 《佛說阿彌陀經》，《大正藏》，臺北：新文豐出版，1983年，冊12，第366號。
- 《四十二章經》，《大正藏》，臺北：新文豐出版，1983年，冊17，第784號。
- 《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》，臺北：新文豐出版，1983年，冊37，第1750號。
- 《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》，《大正藏》，臺北：新文豐出版，1983年，冊37，第1751號。
- 《念佛鏡本》，《大正藏》，臺北：新文豐出版，1983年，冊47，第1966號。
- 《佛祖統紀》，《大正藏》，臺北：新文豐出版，1983年，冊49，第2035號。
- 《淨土五會念佛誦經觀行儀》，《大正藏》，臺北：新文豐出版，1983年，冊85，第2827號。
- 《佛說四十二章經》，《新編卍續藏經》，臺北：新文豐，1995年，冊59。
- 《蓮邦詩選》，《新編卍續藏經》，臺北：新文豐，1995年，冊110。
- 《居士傳》，《新編卍續藏經》，臺北：新文豐，1995年，冊149。
- 《淨土聖賢錄》，《新編卍續藏經》，臺北：新文豐，1995年，冊135。
- 《西舫彙征》，《新編卍續藏經》，臺北：新文豐，1995年，冊135。
- 《淨土十要》，臺北：佛陀教育基金會出版，2004年。
- 《全唐詩》，北京：中華書局，1960年。

二、中日文專書、論文、網路資源等

- 吳光正（2017）。〈楚石梵琦的禪淨雙修與《西齋淨土詩》創作〉。《社會科學戰線》2007年第7期。頁136-144。
- 李小榮（2013）。〈淨土三經的文學世界〉。《貴州社會科學》2013年第6期。頁42-48。
- 周玟觀（2016）。《觀念與味道：中國思想文獻中的概念譬喻管窺》。臺北：萬卷樓圖書股份有限公司。
- 林仁昱（2001）。《敦煌佛教歌曲之研究》。嘉義：國立中正大學中國文學研究所博士論文。
- 陳昱昊（2019）。〈百年來中國淨土宗研究述評〉。《宗教學研究》2019年01期。頁129-137。
- 陳尚君編（1992）。《全唐詩補編（中）》。北京：中華書局。
- 徐巍選注（1988）。《陶淵明詩選》。臺北：遠流出版事業股份有限公司。

- 望月信亨著，釋印海譯（1952）。《中國淨土教理史》。臺北：正聞出版社。
- 黃慶萱（1979）。《修辭學》。臺北：三民書局。
- 楊伯峻（1993）。《春秋左傳注》。臺北：洪葉文化事業有限公司。
- 廖肇亨（2018）。《倒吹無孔笛：明清佛教文化研究論集》。臺北：法鼓文化。
- 鄭阿財（2007）。〈敦煌淨土歌贊《歸去來》探析〉。《敦煌學輯刊》2007年第4期。頁6-24。
- 鄭文惠、歐麗娟、陳文華、吳彩娥選注（1998）。《歷代詩選注》。臺北：里仁書局。
- 劉若愚著，杜國清譯（1977）。《中國詩學》。臺北：幼獅文化事業公司。
- 韓思聰（2016）。《文學視野中的《無量壽經》研究》。桂林：廣西師範大學中國古代文學研究所碩士論文。
- 釋印光（1991）。《印光大師全集》。臺北：佛教書局。
- 釋聖嚴（2009）。《明末佛教研究》。臺北：法鼓文化事業股份有限公司。
- 中央研究院，「現代漢語平衡語料庫」，2019.11.01，<http://asbc.iis.sinica.edu.tw/>。

三、西文之專書、論文、網路資源等

- Fauconnier, Gilles & Turner, Mark. 2003. *The Way We Think: Conceptual Blending and The Mind's Hidden Complexities*. New York: Basic Books.
- Fauconnier, Gilles. 1994. *Mental Spaces: Aspects of Meaning Construction in Natural Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lakoff, George & Johnson, Mark. 1980. *Metaphors We Live By*. London: The University of Chicago Press. 周世箴譯(2006)。《我們賴以生存的譬喻》。臺北：聯經出版事業公司。
- Lakoff, George & Turner, Mark. 1989. *More than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: The University Of Chicago Press.
- Lakoff, George. 1993. "The Contemporary Theory of Metaphor." in *Metaphor and Thought*. Edited by Andrew Ortony. Cambridge: Cambridge University Press.
- Muller, F. Max trans. 2014. "The Smaller Sukhavati-Vyuha." *The Five Pure Land Sutras*. Taipei: The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation.
- Petruck, Miriam R. L. 1997. "Frame Semantics." in *Handbook of Pragmatics: 1996 Installment*. Edited by Jef Verschueren, Jan-Ola Östman, Jan Blommaert & Chris Bulcaen. Philadelphia: John Benjamins.
- Tsur, Reuven. 2008. *Toward a Theory of Cognitive Poetics: Second, Expanded and Updated Edition*. Eastbourne: Sussex Academic Press.