

親鸞和懺悔道的哲學

陳敏齡

輔仁大學宗教學系副教授

提要

田邊元的《懺悔道的哲學》一書係啟發自親鸞的《教行信証》，而最令他感動的，就是《教行信証》的壓軸之卷一〈化身土卷〉一的「三願轉入」中所描述「信仰意識的辯証法」及其構造。

本論文便從〈化身土卷〉的「三願轉入」和「三心一心」之展轉相入，說明親鸞的信，基本上是透過深刻的自我反省，而在否定—肯定的辯証過程當中不斷地純化，最後終於放下自我，完全消溶於無以名之的「他力」，故親鸞稱為「如來召喚の勅命」，亦名為「他力回向の信」。

不過，本論文特別指出，親鸞依「往相迴向」「如來召喚」「他力回向」等語所表現的信的絕對受動性，並不是一般和如來的能動性之相對概念，而是：在自己的根底接觸到絕對者、在絕對者之中發見自己。這一見奇拔的他力之說—在自心的根底發見絕對的他者，其實不是親鸞的一己之偏，而是一種普遍的思惟模式，西田幾多郎稱為「內在的超越」，而田邊哲學則和親鸞同樣地以有限者（凡夫·愚者）的自覺為前提，並強調唯有透過不斷地辯証得實現，不斷地辯証就是不斷懺悔的行，故稱為「懺悔道」。

總之，親鸞信仰論中所提示的自我省思—還愚之道—的態度，對現代所有追求宗教的人們，頗饒深意。它提醒我等應從超越理性的實存，方能把握理解宗教智慧的特質；而以他力轉換自力，超克理性主義的二元論的困境，對未來哲學方向的思索亦頗有參考意義。

關鍵詞：親鸞、田邊元、三心一心、懺悔道、信仰意識的辯証法

前言

本論文探討親鸞的宗教智慧，特以親鸞和懺悔道的哲學為題，主要是因為親鸞思想和日本當代哲學的對話盛行，尤其京都學派對於親鸞思想的詮釋，多有獨到之處，對現代的佛教教學而言，想應具有相當的參考性。論文大意有二，一是說明田邊元—亦即京都學派—和親鸞淨土真宗的關係，二是藉田邊元的「懺悔道」之語說明親鸞思想的特色。

茲先從親鸞(1173 ~1262)談起。親鸞是淨土真宗的宗祖，生在距今約八百年以前的鎌倉時代，他本為天台宗比叡山的堂僧，二十九歲時離山到京都六角堂參籠，在第九十五天之際，感得救世觀音的夢告，遂入吉水法然(1133 ~1212，淨土宗的宗祖)的門下，並在三十三歲時，又依夢告，模仿法然的內號源空改名為「綽空」(綽指道綽，562 ~645)，表示從自力的聖道門歸入他力的淨土門之決心。三十五歲時，因逢承元法難被流放到越後，並以這次事件為契機，又改以「禿」(破戒無慚之意，出自《涅槃經>)為姓，自稱愚禿親鸞，顯示他的非僧非俗的立場。法難之後(42歲)，親鸞就到關東的常陸一帶弘化，並開使始撰寫《教行信証》，直到晚年(62歲)才又回京都，最後以九十歲的高齡入滅。

在日本古代的史書中，有關親鸞的資料並不多見，例如在親鸞沒後六十年撰述的《元亨釋書》(虎關師鍊，1278 ~1346)裡，雖有言及同時代的法然、明惠、道元等，但對親鸞或是真宗則隻字未提，親鸞的廣為人知，大概要到真宗的蓮如(1415~1499)，而這時已經是室町時代了。但在歷經種種的迂迴曲折，也就是明治時代的末期，親鸞及其思想突然一躍成為眾人注目的對象，這一方面固然和宗門自身的改革以及教典的再詮釋等有關¹，他方面則主要繫於親鸞的人格魅力—對於宗教(或者說存在)的本質的洞察，特別在第二次世界大戰前後，更在復興日本傳統文化以及新舊思潮的激盪之下，各種角度的親鸞研究輩出，舉凡從史學、文學、文化論等等，不僅日本國內，西方的實存主義者乃至基督宗教的神學家，也紛紛闢文討論親鸞²。

¹ 例如清澤滿之(1863-1903)、曾我量深(1875-1971)、金子大栄(1881-1976)、曉烏敏(1877-1954)、安田理深(1900-1982)等真宗大谷派的人物。

² 例如鈴木大拙(文化人)、龜井勝一郎(評論家)、中澤見明、辻善之助(史學家)、倉田百三(文學家)等。

二、親鸞和京都學派

所謂京都學派，根據《岩波哲學思想辭典》，係指以京都大學哲學科為據點，包括西田幾多郎(1870 ~1945)及其後繼者田邊元(1885 ~1962)、以及繼承彼等哲學的弟子的總稱。而在《日本思想史辭典》，則分從廣狹二義說明，廣義的是指以西田為中心，受到西田影響的哲學家，狹義的則是說，在第二次世界大戰期間，繼承西田的學統，而且在同一學科任職，並對戰爭賦予積極意義，如高坂正顯、高山岩男、西谷啟治等³。

但在最近，有關何謂京都學派的解釋似已轉變，京都學派和戰爭論、民族主義等關聯的部份已被排除，尤其在歐美的學界，或謂其為「現代的佛教哲學者」，或者是「恣意地選出佛教思想，將其和實存哲學，德國的觀念論混合的“折衷主義”者」，呈現兩極化的評價⁴。但無論如何，一般多以西田、田邊、西谷為代表京都學派的三位大家。彼等的基本特色是；嫻熟西方哲學（尤其德國的觀念論），擅長以西方哲學史為前提背景，談論東方哲學，尤其是禪學，對歐美學界有相當影響力。

京都學派和親鸞淨土真宗的關係，雖不像它和禪學的關係那般地為人熟知，但在如何面對自我存在的普遍命題上，自是不期而然地有共通的交會。和京都學派有深厚淵源的鈴木大拙早已注意到親鸞，撰寫了《日本人的靈性》《妙好人》等書介紹親鸞真宗的思想，而西田幾多郎最晚年的宗教論《場所的論理和宗教的世界觀》一書裡，諸如「絕對無」、「逆對應」等概念，亦有若干言及親鸞思想之處。至於田邊元《懺悔道的哲學》一書，則是他在京都大學哲學科的最終講義，時為昭和十九年（1944年，10月—12月），而在翌年成書⁵。

根據田邊元的自序，《懺悔道的哲學》一書係啟發自親鸞的《教行信証》。田邊元自述云，他本是天生的自為主義，比較傾向於禪，接觸親鸞的他力念佛門本是偶然，但因和同為西田門下的武內義範（名著《教行信証的哲學》，1931）同窗，受其影響，後來自己再精讀《教行信証》忽有領悟，也導致他個人對哲學思惟的方向轉換⁶。但更具體說，這和田邊元個人的主體經驗有關，也就是在第二次世界大戰當時，他曾因深感學問無以報國而一度想拋棄哲學，而就在徹底反省懺悔自己的無力、不自由的自覺當中，意外地找到再出發的動力—即

³ 末木文美士，《近代日本と佛教》Ⅱ，（東京：株式会社 トランス・エー，2004），pp.52-55.

⁴ J.W.Heisig, *Philosophy of Nothingness: A Essay on the Kyoto School*, (University of Hawaii's Press,2001) .

⁵ 田邊元，《懺悔道的哲學》，（東京：岩波書店，1946），1948年第3版。

⁶ 田邊元，同上著作，頁5。

他力。

這種自我否定的行為，雖是我的行為，但也同時不是我的行為，而是由他者（私ならぬ）所促成的。⁷

依此機轉，田邊元批評西方偏於自力的、理性的哲學，包括康德、海德格、黑格爾、尼采、謝林、艾卡哈、巴斯葛等，強調唯有透過這不斷的懺悔一行的轉換，他力的轉換方能証得「大非即大悲」，在歷史的哲理之中體証無限的永遠性。

在哲學上曾一度死亡的我，因懺悔道而使哲學再度復活。…但這種反復在精神上是超越的，復活也是新生，…非生非死，而是從絕對來說的超越性的生。這種否定相對之轉換故名絕對無，我依無而復活，我體驗無即愛，也就是証得絕對否定的大非即大悲。我於斯等懺悔的行信上証得依絕對的他力而轉換復活，所以懺悔道毫無疑問地，就是懺悔的行信証的他力哲學⁸。

因此田邊元自己給哲學賦予了一個新的名稱，提出「懺悔道的哲學」一詞，說這是「非哲學的哲學」。田邊元所謂的「懺悔道」（Metanoetik），含有超越理性的直觀之意，田邊元解釋云：懺悔就是哲學，懺悔就是他力的行，懺悔道就是他力哲學。他並藉用親鸞的用語，稱它是「懺悔的行信証」。

若自己不實行懺悔而說懺悔，不是（真的）懺悔道。唯有當作他力行而自己行信之者，才能體証而得自覺。吾乃在此等意味上行証懺悔道及深化懺悔的自覺，並於此間發現懺悔道的普遍論理（汎通なる論理），而也是我之所以稱為絕對批判者也。⁹

田邊元在自序的最後說道，該書本是他個人對國家國民的私的懺悔的心路歷程，但是正巧和戰敗無條件投降的國運同步，希望藉此懺悔之道提供作為日本國民的哲學、仍至全人類

⁷ 田邊元，同上著作，頁3。

⁸ 田邊元，同上著作，頁3。

⁹ 田邊元，同上著作，頁9。

哲學的起死回生之道。

人類全體實行懺悔，將爭鬪根源的我性這種肯定主張轉成絕對無，在推進相互寬容合作，邁向解脫救濟的絕對和平的基盤上，這種高度發揚兄弟愛的歡喜的生活，正是發掘存在的真實意義。¹⁰

但田邊元也補充，他並非以作為指導者自居，那是違反懺悔道的精神的，他引用《歎異鈔》中親鸞的兩句話，一是「親鸞曾無弟子一人」（第6條）的同行意識，一是「（愚禿之信心是如是）欲取念佛一門信其救度或欲棄之別求、任各自決云」（第2條）的自由主義，說明自由平等的精神，正是懺悔道所以足以作為民眾哲學的理由所在¹¹。

在《懺悔道的哲學》一書裡，我們可以窺知田邊哲學除了承襲西田哲學的「絕對無」的概念之外，也充份理解親鸞教的特質一以絕對的他力和自我的無力感兩極呈現宗教的張力，而他更藉著親鸞「還相回向」的理論，說明他所謂的懺悔道所具有的普遍性（一般性）的意義，並和他一向主張的「種的論理」（在社會性的層面）結合，故田邊也說這不僅是他個人的懺悔道而已¹²。

三、親鸞的宗教智慧—以《教行信証》為主

有關親鸞的著作大抵可分為四種類，第一類是親鸞的述作，包括主著《教行信証》及《唯信鈔文意》、《淨土和讚》等；第二類是書信，包括給妻子惠信尼及關東門弟的消息等；第

¹⁰ 田邊元，同上著作，頁15。

¹¹ 「（第6條）專修念佛之輩爭論，人之弟子，我之弟子等實為意外也。親鸞曾無一個弟子，以我計使人念佛者，應可為我弟子，而不然還是預彌陀之計而念佛，謂我之弟子者，荒唐之極也。有緣即伴，無緣即離，如是離師念佛不得往生之說，真屬無稽之談。從如來所賜之信心，妄認為我作之物，顛倒無識也，若適自然之理，亦如佛恩，又知師恩云。」
「（第2條）各過十餘國之境，不顧身命來京尋問之志，蓋乎 往生極樂之道，而各自設想，親鸞念佛以外，別有往生之道或法文等，則認錯也。然者，南都北嶺，或有達斯道之學者，猶可往詣而得其綱要。但親鸞心裡只存恩師法然上人所教之法。信彌陀本願而預救度以外，別無子細也。」參照：江支地譯，《歎異抄導讀》，（台北：法爾出版社）。田邊元，同上著作，頁17。

¹² 田邊元，同上著作，頁14。

三類是弟子的聞書，包括唯圓的《歎異抄》等；第四類是傳記，如覺如的親鸞聖人繪傳等。

1. 親鸞的「三願轉入」說

《教行信証》一書的全名，是《顯淨土真實教行証文類》，全書共有六卷，又可分為兩部分，（一）為顯淨土真實，即教卷、行卷、信卷、証卷等四卷為因，第五卷「顯淨土真佛土卷」為果，所謂教行信証，本是沿襲佛教傳統的「教行信証」的說法，但親鸞在行的乙項之下別立信的名目，可見其思想的獨特性；（二）為顯淨土方便，即第六卷的「方便化身土卷」，親鸞將淨土分為真實（真）和方便（假）兩類，並自述他如何透過「三願轉入」體証終極真實的心路歷程。

親鸞的「三願轉入」說，是以要門、真門、弘願門為軸¹³，並根據《無量壽經》的四十八願，依循第十九的「至心發願欲生之願」→第二十的「至心回向欲生之願」→第十八的「至心信樂欲生之願」的順序，說明自己宗教回心的辨証過程¹⁴。

親鸞首先說明淨土三經和三願、三門的關係，即；《觀經》為依第十九願而立，它的方法以萬行諸善為主，是在雙樹林下往生¹⁵，《阿彌陀經（小經）》為依第二十願而立，它的方

¹³ 要門、弘願門之說，本來出自善導的《觀經疏》。

「然娑婆化主，因其請故、即廣開淨土之要門。安樂能人，顯彰別意之弘願。…其要門者，即此觀經定散二門是也。定即息慮以凝心、散即廢惡以修善，迴斯二行求願往生也。言弘願者，如大經說，一切善惡凡夫往生、莫不皆乘阿彌陀佛大願業力、為增上緣也。」（大正藏三七，頁 246 中）

¹⁴ 「(第十九願)設我得佛，十方眾生，發菩提心，修諸功德，至心、發願、欲生我國，臨壽終時，假令不與大眾圍繞現其人前者，不取正覺。」（大正藏十二，頁 268 上）

「(第二十願)設我得佛，十方眾生，聞我名號，係念我國，殖諸德本，至心、迴向、欲生我國。不果遂者，不取正覺。」

「(第十八願)設我得佛，十方眾生，至心、信樂、欲生我國，乃至十念。若不生者，不取正覺，唯除五逆誹謗正法。」

¹⁵ 「謹顯化身土者，佛者如無量壽佛，觀經說真身觀佛是也。土者觀經淨土是也，復如菩薩處胎經等說，即懈慢界是也，亦如大無量壽經說，即疑城胎宮是也。然濁世群萌穢惡含識，乃出九十五種之邪道，雖入半滿權實之法門，真者甚以難，實者甚以以希，偽者甚以多，虛者甚以滋。是以釋迦牟尼佛，顯說福德藏、誘引生海，阿彌陀如來，本發誓願，普化諸有海，既而有悲願，名修諸功德之願，復名臨終現前之願，復名現前導生之願，復名來迎引接之願，亦可名至心發願之願也。」（《真宗聖教全書》二，頁 143）

「疑城胎宮」係出自《佛說無量壽經》卷二，經文如下：「爾時慈氏菩薩白佛言，世尊、何因何緣，彼國人民胎生化生。佛告慈氏，若有眾生、以疑惑心修諸功德，願生彼國，不了佛智、不思議智、

法以植諸德本的稱名念佛為主，因尚有自力的執心，故是疑城胎宮的難思往生，而此二者都名「便往生」，屬於方便化土的往生。《無量壽經（大經）》為依第十八願而立，它的方法以至心信樂為主，脫卻一切自力念佛的殘渣，唯是徹入如來的本願，是真實報土化生的難思議往生，又名「即往生」¹⁶。

《觀經》 第十九願至心發願欲生之願—雙樹林下往生（邊地胎生）—要門
 《阿彌陀經》 第二十願至心回向欲生之願—難思往生（疑城胎宮）—真門
 《無量壽經》 第十八願至心信樂欲生之願—難思議往生（報土化生）—弘願門

其次，親鸞說明自己如何從第十九的萬行諸善的行者，其後捨自力（聖道門）歸入他力（淨土門）、成為第二十的植諸德本的念佛者，最後則捨自力的念佛、成為第十八的至心信樂的念佛人。關於親鸞的三種回心的確實年代並不可考¹⁷，但這等從知性的、道德的世界進入宗教的世界，卻具有普世性的意義，不僅吻合印度的智慧瑜伽→道德瑜伽→信愛瑜伽之說，也和康德宗教理論中從行為、觀念到信仰的進程一致。

是以愚禿釋親鸞，仰論主解義、依宗師勸化，久出萬行諸善之假門，永離雙樹林下之往生；回入善本德本真門，偏發難思往往之心。然今特出方便真門，轉入選擇願海，速離難思往生心，欲遂難思議往生，果遂之誓良有由哉。爰久入願海，深知佛恩，為

不可稱智、大乘廣智、無等無倫最上勝智，於此諸智疑惑不信，然猶信罪福修習善本、願生其國，此諸眾生彼宮殿、壽五百歲，常不見佛不聞經法，不見菩薩聲聞聖眾，是故於彼國土，謂之胎生。」（大正藏十二，頁 278 上）

又《佛說無量壽經》卷二云：「無得疑惑中悔、自為過咎，生彼邊地七寶宮殿，五百歲中受諸厄也。」（大正藏十二，頁 275 下），故「疑城胎宮」亦名「邊地」。

¹⁶「又有二種三心，亦有二種往生。…二種往生者，一者即往生，二者便往生。便往生者，即是胎生邊地雙樹林下往生也。即往生者，即是報土化生也。」（《真宗聖教全書》二，頁 153-4）

¹⁷一般皆將「三願轉入」解釋為一種歷史的過程（轉變或飛躍），即：①比叡山的堂僧（第十九願，止觀的聖道門），②二十九歲時京都六角堂參籠（第二十願，自力念佛的淨土門），③入吉水法然門下（第十八願，他力念佛的淨土門）。武內義範則從現象學的角度，說明「在作為一種宗教的決斷上，第二十願和第十八願是相同的，只是在下意識裏尚有第十九願那種自力主義的殘渣」，並且認為在人類的宗教實踐的課題上，第二十願和第十八願是以一種「不斷地反復」的動態的弁証關係而存在。武內義範，《教行信証的哲學》，（京都：隆文館，1931）頁 102；高田信良，《見える真宗・見えない真宗》，（京都：永田文昌堂，1993），頁 83。

報謝至德，撫真宗簡要，恒常稱念不可思議德海，彌喜愛斯、特頂戴斯也。¹⁸

但親鸞為說明個中的隱微，又藉「隱彰顯密」的詮釋方法，說明《觀經》和《無量壽經》二者，表面的意趣雖異，隱義實同¹⁹；推想親鸞翻來又復去的理由，乃欲指出《觀經》並非僅是一種通俗的方便說，它是以和《無量壽經》不同的逆說的方式開顯真實，而就凡夫言，若不假方便則不得見真實，在某種意味上，方便正是徹底的真實，也就是說，佛為了云云眾生，所以不得不示現各種化土（廣義地說，報·應·化皆是），就好像漁夫捕魚的網一重又一重地，如果從第一層的網漏掉了、再從下一層，如果下一層漏掉了、再從更下一層，直到最後，所以、即使邊地化生的佛土，也不是落在佛的大悲之外，邊地化生土就是那救贖的最後的一層網，所以，「三願轉入」其實就是以《觀經》為軸，闡釋歸入真實教門的實際的過程及方便化土的積極意涵。

2. 親鸞的「三心釋」

在「方便化身土卷」裡，和「三願轉入」所描述信心的辯證過程相對應的，就是「三心釋」，它所說明的是真實信心的狀態。

《教行信証》中有關信心的說明，其實主要在第三「信卷」，「信卷」的開頭就說道：「謹按往相迴向、有大信」，這一段文字本為承續第二「行卷」的「謹按往相迴向、有大行、有大信」而來。

謹按往相迴向、有大信。大信心者，則是長生不死之神方，忻淨厭穢之妙術，選擇迴

¹⁸ 《真宗聖教全書》二，《教行信証》，頁166。

¹⁹ 「按無量壽佛觀經者，有顯彰隱密義。言顯者：即顯定散諸善，開三輩、三心。然二善三福非報土真因，諸機三心自利各別，而非利他一心。如來異方便，忻慕淨土善根，是此經之意，即是顯義也。言彰者：彰如來弘願，演暢利他通入一心。緣達多、闍世惡逆，彰釈迦微笑素懷；因韋提別選正意，開闡彌陀大悲本願。斯乃此經隱彰義也。」（《真宗聖教全書》二，頁147）
「然今據大本、超發真實方便之願，亦觀經顯彰方便真實之教，小本唯開真門、無方便之善，是以三經真實撰擇本願為宗也。復三經方便，即是修諸善根為要也。依此、按方便之願，有假有真、亦有行有信。願者即是臨終現前之願也，行者即是修諸功德之善也，信者即是至心發願欲生之心也。」（《真宗聖教全書》二，頁153）

向之直心，利他深廣之信樂，金剛不壞之真心，易往無人之淨信，心光攝護之一心，希有最勝之大信，世間難信之捷徑，證大涅槃之真因，極速圓融之白道，真如一實之信海也。斯心即是出於念佛往生之願，斯大願名選擇本願，亦名本願三心之願，復名至心信樂之願，亦可名往相信心之願也。謹按往相回向、有大行·有大信。²⁰

本來、在大乘菩薩思想之中，迴向 (parinama) 一語，含有自利（迴因向果）和他利（迴自向他）的兩個面向，「往相」「還相」一語則出自曇鸞。曇鸞《淨土論註》一書，彼一方面承認這種傳統的迴向的兩義，他方面、在理解這種迴向的意味之上，解釋自利的階段（前四者的「入功德」門）為「往相」、利他的階段（第五的「園林遊戲地門」的「出功德」）為「還相」，又強調依佛本願力的利他的側面，特別名之為「還相」²¹。而親鸞又更進一步，完全否定自力的「往相」，而將「往相」「還相」的任何一者，都收攝在彌陀的本願力的迴向之中，可見親鸞對於信仰概念，有十分獨特的解釋，簡單地說，行信論的主格不是眾生，而是阿彌陀佛，眾生是完全無力的、被動的。

而「方便化身土卷」的「三心釋」，也同樣地以此彌陀的本願他力為基調。三心之說，係出自《無量壽經》第十八願的「至心、信樂、欲生」、《觀經》的「至誠心、深心、迴向發願心」、或者上溯曇鸞的「三信三不信」乃至善導的三心釋等，親鸞則以《無量壽經》的「至心、信樂、欲生」三心為中心，說明信心的意涵。

親鸞「三心釋」的解釋大抵如下。第一的至心釋，說明眾生虛假諂偽、無絲毫真實，故至心乃如來迴施於眾生的清淨的真實之心，而至心是以名號為體²²。第二的信樂釋，說明眾生輪迴生死、沒有清淨真實之樂，故信樂乃如來迴施於眾生的大悲心²³。第三欲生釋，亦從說明

²⁰ 《真宗聖教全書》二，《教行信証》頁5。

²¹ 「迴向有二種相，一者往相、二者還相。往相者，以己功德迴施一切眾生，作願共往生彼阿彌陀如來安樂淨土。還相者，生彼土已、得奢摩他毘鉢舍那方便力成就、迴入生死稠林，教化一切眾生共向佛道。若往若還、皆為拔眾生渡生死海，是故迴向為首得成就大悲心故。」（大正藏四〇，頁836上）

²² 「以如來至心回施諸有一切煩惱惡業邪智群生海，則是彰利他真心，故疑蓋無雜。斯至心則是至德尊號為其體也。」

²³ 「次言信樂者，則是如來滿足大悲圓融無礙信心海，是故疑蓋無閒雜，故名信樂，即以利他回向之至心為信樂體也。」（《真宗聖教全書，略稱「真聖全」》二，頁62）

衆生沒有真實的迴向，故欲生乃如來迴施於衆生的欲生心²⁴。親鸞並透過比對《無量壽經》第十八的「至心信樂欲生」的三心、《觀經》的「至誠心、深心、迴向發願心」、《阿彌陀經》的「一心」之同異，說明從信心的三相來看，三心不是三個、應是三位一體，最後還是回歸一心，不論是《阿彌陀經》的「一心」、或是世親《淨土論》的「我一心」，皆同此義，這就是所謂「金剛真心」²⁵，並且因為以三心皆是彌陀的迴向，故又稱為「本願的三心」。

略言之，傳統的三心說是依據《觀經》的「至誠心、深心、迴向發願心」，透過不斷念佛達到三心即一心，是偏自力的，而親鸞則依據《無量壽經》第十八願的「至心信樂欲生」的三心，從如來本願的立場達到三心即一心，可說是徹底的他力信心。

但值得注意的是，三心之中的「欲生心」，就字面上來說，既言欲生，則衆生應非無為，却又何以說是如來的召喚？若從欲生心的本質來看的話，當徹底追求之際、自然而然地意識或反省到自心深處有一股超越的力量驅動自己，親鸞的信，便是認識到在自己的心底有一個超越自己的驅動力，故稱之為「如來召喚の勅命」，亦名為「他力回向の信」。

考察「如來召喚」一語，分別在《教行信証》的行卷、信卷中各出現一次，行卷的如來召喚以歸命為主，所謂「歸命者，本願招喚之勅命也」²⁶，信卷的如來召喚以欲生心為主，所謂「欲生者，則是如來召喚諸有群生之勅命」²⁷。前者的歸命之中，召喚乃從外而來，後者的

²⁴「次言欲生者，則是如來召喚諸有群生之勅命，即以真實信樂為欲生體也。誠是非大小凡聖定散自力之回向故名不回向也。」（《真聖全》二，頁 65）

²⁵「信知、至心信樂欲生，其言雖異、其意惟一。何以故？三心已疑蓋無雜，故真實一心、是名金剛真心。」（《真聖全》二，頁 68）

²⁶「言南無者，即是歸命，亦是發願迴向之義。言阿彌陀佛者、即是其行。以斯義故，必得往生。」（大正藏三七，頁 256 上中）「爾者、南無之言歸命。歸言至也、又歸說（悅）也。說（悅）字命（招引也・使也・教也・道也・信也・計也・召也）。是以、歸命者本願招喚之勅命也。言發願回向者，如來已發願回施衆生行之心也。言即是其行者，即選擇本願是也。」（《真聖全》二，《教行信証》22 頁）親鸞的歸命釋本出自善導的名號釋，善導以「機法一體」解釋南無阿彌陀佛的名號，親鸞則進一步以稱名為佛的「他力迴向」。不過在善導的名號釋裡，善導說阿彌陀佛者「即是其行」，亦即阿彌陀佛就是南無（歸命）之行，歸命對象的阿彌陀佛成為歸命之行為，到底意味著什麼？直譯的話，歸命的動作當下就是阿彌陀佛的攝取的動作，故南無的動作「即」攝取不捨之行。極言之，更可說歸命就是阿彌陀佛；或者、甚至可以反過來說，阿彌陀佛的救贖的動作實際在當下全現的，就是我的南無的活動。這不是我的南無在先，而是在我的發願迴向之前，非得已經先有佛的發願迴向不可。沒有佛的發願迴向，就沒有我的發願迴向。佛的發願迴向在事實上已轉成了我的發願迴向，這樣的解釋應是善導的真意，但直到親鸞，才完全發揮此義。

²⁷ 同註 14。

欲生心之中，召喚則從自心的深層出現，而這兩種呼聲又有其內在的關連，也就是說，從外而來的呼喚實即從自心深層的呼喚，從自心深層的呼喚即從外而來的呼喚。所以，親鸞便依「如來召喚的勅命」，將行和信兩者相連起來，也是為何一開始要說「謹按往相迴向、有大行、有大信」了²⁸。

不過，親鸞依「往相迴向」「如來召喚」「他力回向」等表現的信的絕對受動性，並不是一般和如來的能動性之相對概念，一種主體內的自發性的活動始終貫徹其中。信的內容，一方面是如來迴施於眾生的清淨心，他方面則是映現於自己的如來之心，也就是：在自己的根底接觸到絕對者、在絕對者之中發見自己，所以，親鸞他的信的理论雖然以往相為主，但往相、還相二者實是一體。依此而論，有關行和信之間的問題，法然是從行來跨越，親鸞則直接從信的方面，也就是透過如來名號的召喚達到根源的「信心」，而在自己欲求心的根源裏發見活動的超越原理，就是如來的現存²⁹。這一見奇拔的他力之說，其實不是親鸞一己之偏，而是一種普遍的思惟模式—在自心的根底發見絕對的他者，西田幾多郎稱為「內在的超越」，清澤滿之稱為「內觀」，曾我量深稱為「影現」³⁰。

3. 信的極致—「信一念」和「行一念」

親鸞從如來本願(他力)的立場，將信發揮到極致的狀態，這種信的極致，他稱之為「一念」³¹。就親鸞而言，獲得真實信心雖必得經過一段的長時間，但信心決定則是在一瞬間，依此信心得救的真實感，雖在信心決定之後還會持續地體驗，但信心的純粹狀態，只有「一念」方足以表現，也就是「信の一念」。而且，如同上述「謹按往相迴向、有大行・有大信」，信的一念就是「行の一念」，就行的角度為一聲、就信的角度為一念或一心，但不論一聲或一念都是依於佛的迴向而來，相傳當親鸞尚在法然座下的時候，曾有一念義或多念義之爭，親鸞主張信的一念，但親鸞所謂「信一念」的本意，其實不在數量的多或少，它的重點在於信

²⁸ 長谷正當，《欲望の哲学—浄土教世界の思索》，（京都：法蔵館，2003），頁 276。

²⁹ 長谷正當，同上著作，頁 279。

³⁰ 長谷正當，同上著作，頁 195。

³¹ 「夫按真實信樂、信樂有一念、一念者、斯顯信樂開發時剋之極促、彰廣大難思慶心也。」（《真聖全》二，頁 71）「信心歡喜乃至一念」といふは、信心は如来の御ちかひをききて、うたがうころのなきなり。歡喜といふは、歡はみをよろこばしむるなり、喜はころによろこばしむるなり...一念といふは、信心をうるときのきわまりをあらわすことばなり（《真聖全》二，頁 605）。

的本質，真實的信心必然「上盡一形、下盡一念」，這種一念不離多劫的說法，和實存主義所謂的「瞬間」－「永遠的現在」，有異曲同工之妙。

4. 現今當下的救贖－「即得往生」和「現生正定聚」

親鸞認為這種獲得真實信心的境地，相當於大乘的「歡喜地」，也就是「入正定聚之數」，為「即得往生」³²。而所謂「即得往生」有兩種意涵，第一的「すなわち」（即）是現在完成式，第二的「つく」（到達）是未來式，而且這種現在－未來的相即關係，最後又以即時性的表現方式統合，而這也就是親鸞獨特的「現生正定聚」之說³³。就未來式言，因為信心決定，故未來當得往生；就現在式言，往生雖是對於為未來的期待盼望，但必然和現在的主體相關，也就是從今以後的「永遠的現在」，而親鸞在現在－未來的相即關係之中最後強調往生的即時性，應是為了表現信心開發的終極，那種「因信而死、因願而生」的宗教的新生吧！但儘管強調「即得往生」的即時性，親鸞始終主張：「來世」的報土往生方為他力淨土門的宗旨³⁴。

要之，從「三願轉入」和「三心一心」的展轉相入來看，親鸞的他力信心，基本上是透過深刻的自我反省，而在否定－肯定的辯證過程當中不斷地純化，最後終於放下自我，完全消溶於無以名之的「法爾自然」³⁵。

四、田邊元的親鸞理解

如同上述，田邊元的《懺悔道的哲學》一書係啟發自親鸞的《教行信証》，而最令他感動的，就是《教行信証》的壓軸之卷－「化身土卷」－的「三願轉入」中所描述「信仰意識

³²「獲真實行信者、心多歡喜故、是名歡喜地。斯行信者、攝取不捨、故名阿彌陀佛、是曰他力。是以龍樹大士曰「即時入必定」、曇鸞大師云「入正定聚之數」、仰可憑斯、專可行斯也。」（《真聖全》二，頁33）。

³³「即得往生といふは、即はすなわちといふ、ときをへず日おもへだてぬなり。また即はつくといふ、そのくらいにさだまりつくということばなり。」（《真聖全》二，頁605）。

³⁴「これは真實信心をえたるゆへにかならず真實の報土に往生するなりとするべし。」（《真聖全》二，頁67）「來生の開覺は他力淨土の宗旨、信心決定の通故なり。」（《真聖全》三，《歎異鈔》十五，頁786）「淨土真宗には、今生に本願を信じ、かの土にしてさとりをばひらくとならひさふらうぞとこそ、故聖人のおほせにはさふらひしか。」（《歎異鈔》十五，《真聖全》三，頁787）。

³⁵《末燈鈔》五，「自然法爾事」，《真聖全》二，頁663。

的辯證法」及其構造。因此，他特別於該書第六、第七兩章討論親鸞的「三願轉入」和「三心釋」。

田邊元在「三願轉入」章裡，特別說明《觀經》和《無量壽經》二者的「隱彰顯密」義，他以《無量壽經》相當於存在論，《觀經》相當於現象學³⁶，指出存在是透過歷史現象為媒介方能呈現，這種等視《觀經》為精神現象學的看法，應和武內義範《教行信証的哲學》有關，但武內偏重個人內心的轉換，田邊則偏重歷史哲學，認為《觀經》為釋迦方便垂教的歷史因緣，然而，在藉方便顯真實為樞軸、以達到「絕對無」這一點上，武內和田邊兩人則是一致的。

田邊元在「三心釋」章裡，特別引述曾我量深(1875~1971)之說而敷衍其義³⁷。曾我量深主要依世親的唯識的三相說，發揮三心的奧義，最終則指出淨土就是信心的世界，故曾我先生以「如來表現範疇的三心觀」的標題，彰顯從如來果地而來的立場³⁸。田邊元依此進而說明，第一的至誠心，是誠實面對過去宿業的能修之心；第二的深心，是現在對如來深厚的能歸依憑之心；第三的迴向發願心，是未來對往生的能求的心。本來，曾我先生的三心釋應是更為複雜，但田邊元側重於從時間的過去現在未來的過程體察，依此闡明親鸞真宗的一心歸命依憑本願的他力信心，並非從一開始毫無作為或不須努力，相反地，行信証是唯有在不斷地辯証方得實現，不斷地辯証就是不斷的懺悔，而這也就是懺悔道。換言之，田邊哲學強調懺悔的行為，這也是他超越西田哲學之處。

《懺悔道的哲學》以後，田邊宗教哲學的發展，似乎沒有繼續深化親鸞的路線，而又回到禪，甚且以基督教的悔改取代懺悔，不過，這種傾向在懺悔道哲學早已預見端倪，他明說自己是借用親鸞建構自己的體系，並且承認懺悔道為以禪和念佛為媒介的念佛禪。

³⁶ 田邊元，同上著作，頁 250，頁 256。。

³⁷ 田邊元引用曾我量深的《傳統と己證》謂云：第一的至心，是以名號為體，名號就是信心。這其實是從名號的作用，說明如來存在的真實，也就是作為因願酬報的果體之名號，如何在眾生的身上表現出來，故至心是信的果相。第二的信樂，介於三心之間，若從信而言，相應於至心，若從樂而言，相應於欲生，三心既以信樂為軸，故信樂是信的自相。第三欲生心，就是大悲迴向心，「願生彼國、即得往生」的信願，不是我的決斷，而是如來迴施于我，往生既來自如來本願的催促召喚，這他力的欲生心乃成為信的因相。田邊元，同上著作，頁 270。

³⁸ 曾我量深「如來表現範疇的三心觀」，參照：《本多弘之講義集》①，《觀念の闇》（日本：歎異の會，1998），頁 28-44。

懺悔道可說是佛教全體的具體原理，而凡愚如我，在哲學上除了懺悔道別無它途，所以作為懺悔門的淨土哲學，對於哲學便具有指導意義了。³⁹

懺悔道是以禪和念佛為媒介的念佛禪之立場，它和作為倫理宗教的基督教之趨向於辯証法的危機神學、或與其對立的神秘主義之間，皆透過行的轉換達到信証的綜合，若思及此，則乍見之下似乎以懺悔這等特殊現象為軸的行信証，卻反而能成立普遍綜合（性），此亦吾所不得不信也。⁴⁰

雖然田邊元自身沒有繼續深化親鸞的思想，但京都學派對親鸞思想的關心並未稍減，而其基本立場也大致相同，同門的武內義範後來在《親鸞思想の根本問題》（1991）一書，也頗認同田邊元從懺悔、他力等角度的親鸞解釋，特別是他指出田邊元的懺悔道，是以有限者的自覺為立場，確實是中肯之論⁴¹。

但佛教界對田邊元的《懺悔道的哲學》，則未必完全認同，佛教碩學上田義文(1904～1993)即為此例⁴²。上田先生一方面承認田邊哲學的懺悔道，在以有限者的自覺為立場上，和親鸞相同，都站在凡夫（愚者）的相對【者】的立場，而不像一般大乘佛教者的覺者（智者）的絕對【者】的立場，並藉此批評鈴木大拙、西谷啟治等人在論說真宗思想時對於這一點的「脫落」。但上田先生另一方面指出田邊哲學和親鸞的不同，第一、有限者透過自己的自覺成立和絕對者的關係，這和親鸞則大不相同；因為若是有限者的自覺或自由，畢竟都是人自身的自由意志，不脫自力的範疇，但是親鸞則是完全的他力，也就是行者在自己完全無能之際，在那個當下被如來的他力攝受。在此，上田先生附帶提出一個問題，究竟有限者的自覺是在獲信之前還是在獲信之後？若停在和自由意志有關的層次，還是不出自我中心，不算真正的獲信。第二是對於絕對者的概念不同，懺悔道的他力是促發行者，故相對者和絕對者協同互動，親鸞的他力則是完全獨立地活動，相對者完全無力，即使行者的信心也是來自絕對者的迴向。第三是對於証（往生）的概念不同，懺悔道的往相和還相是一體的，也就是往生是在活著的當下，所謂「將來的淨土」「永遠的現在」；京都學派區別「將來」和「未來」的

³⁹ 田邊元，同上著作，頁 296。

⁴⁰ 田邊元，同上著作，頁 260-1。

⁴¹ 武內義範、石田慶和，《淨土佛教の思想九—親鸞》《親鸞思想の根本問題》，（東京：講談社，1991），頁 129。

⁴² 上田義文，《親鸞の思想構造》，（東京：春秋社，1993），頁 201-215。

用語不同，乃為說明在過現未的相對性時間的現存狀態下，淨土往生雖是未來式、但也是現在式。親鸞的往相和還相二者是以死為界，也就是往生是在臨終一念，所謂「前念即終、後念即生」；親鸞的往生有二義，一是「現生正定聚」，指平生的信心決定，為現在式，二是「必証滅度」，指臨終的往生成佛；親鸞的往生義，一方面和大乘一般的通說相同，都是先人不退的正定聚而後成佛証菩提，這個層面親鸞是很傳統的，但在強調「現生」的正定聚這方面則是親鸞的創見，而又和京都學派之說相近，這或許都是基於信仰的體驗吧。

五、 結論－親鸞思想的現代意義

本論文藉由田邊元《懺悔道的哲學》，試圖對親鸞思想重新理解與評價。親鸞思想的特色，一言以蔽之，就是他力信心。在佛教的傳統裡，一般每以自力為主，依靠他力往往被視為怯弱，但親鸞卻能直接凝視自己的人性弱點，不作虛偽矯飾，這種真實懇切地面對自我的態度，借用田邊元的話來說，「一切唯是懺悔」，不但是佛教體驗的根本核心，也可說是開啟宗教世界的鎖鑰，所謂「自己的無智證明佛心的大悲，自己的無能證明念佛往生」⁴³。因為，所謂懺悔，是在自力的絕望之極、轉向他力，體察自己完全的無力，其實就是完全放下，而也就在這個當下，便能破繭而出，體會另一層次的真實－「空」或「絕對無」，而這也可說自力即他力、他力即自力了。

總之，親鸞信仰論中所提示的自我省思－還愚之道－的態度，對現代所有追求宗教的人們，更頗饒深意，因為宗教的智慧本來就和哲學不同，哲學是愛智之學，宗教則強調信仰。信的意思有二，一是信其為真，亦即相信（believe）、和疑相對；二是確信（faith），它和知識不同，而是依希望、意志所接觸到的真實感或確實性。在古希臘的主智主義裏，信是次於知識的，並以從信到知為導向，但在宗教的世界裏，信則是超越知性所能把握的，故有「不合理故我相信」的諺語。不過，宗教並不就因此等同反理性或反知性，相反地，它提醒我等應從超越理性的實在方能把握理解宗教智慧的特質。而以他力轉換自力，超克理性主義的二元論的困境，對未來哲學方向的思索亦頗有參考意義。

⁴³ 田邊元，同上著作，「一切は懺悔である(頁 291)」，「自己の無智は佛心大悲を証明し、自己の無能は念佛往生を証明す(頁 295)。」

參考書目

- J.W.Heisig, *Philosophy of Nothingness: A Essay on the Kyoto School*, University of Hawaii's Press, 2001.
- 高田信良，《見える真宗・見えない真宗》，京都：永田文昌堂，1993。
- 上田義文，《親鸞の思想構造》，東京：春秋社，1993。
- 長谷正當，《欲望の哲学—浄土教世界の思索》，京都：法蔵館，2003。
- 田邊元，《懺悔道的哲學》，東京：岩波書店，1948。
- 田邊元著，江支地譯，《歎異抄導讀》，台北：法爾出版社。
- 武内義範、石田慶和，《浄土佛教の思想九—親鸞》《親鸞思想の根本問題》，東京：講談社，1991。
- 武内義範，《教行信証的哲學》，京都：隆文館，1931。
- 末木文美士，《近代日本と佛教》II，東京：株式会社 トランスビュー，2004。

初稿收件：2006年05月04日

初審通過：2006年09月12日

二稿收件：2006年10月03日

二審通過：2006年10月13日

作者簡介

陳敏齡 Chen Miin-Ling

現任輔仁大學，宗教學系副教授

筑波大學，哲學思想研究科（文學博士）

Shinran and the Philosophy of the “Way of Confession”

Chen Miin Ling

Associate Professor, Dept. of Religious Studies, Fu Jen Catholic University

Abstract

Tanabe Hajime's *The Philosophy of the Way of Confession* is related to Shinran's Kyogyoshinsho. The structure and dialectics of the consciousness of faith discussed in the 'three-vow-conversion' section of the Keshindo Volume shows this most clearly.

In this paper, I want to discuss Shinran's concept of Faith based on Keshindo. Shinran found the true faith from deep reflection on himself. He called the true faith the summons coming from The Absolute One.

But it needs to be noted, that Shinran said that faith is objective. It is not only a relative conception of the subjectivity of the Thathagata. He says “To meet The Absolute One in the depth of your mind, and to discover yourself in The Absolute One.” This dialectical relation is not merely Shinran's, we can find the same pattern of thinking in Nishida Kitaro's “inter-transcendence”. Tanabe Hajime also says, that we can not practice the dialectical way continuously. He named the dialectical way the “Way of Confession”. This is because Tanabe, like Shinran, also uses the topas of the consciousness of the limited-self.

“Returning to yourself—the foolish one” is the slogan of Shinran's theory of faith. This tells us that we can only understand the specialty of the wisdom of religion from the viewpoint of trans-rationalism. It also tells us how to resolve the dilemma of rationalism by converting 'self reliance' to 'reliance on others' for modern philosophy.

Keywords: Shinran, Tanabe Hajime, Three-minds, Way of Confession, dialectics of the consciousness of faith