

Examining Shinran's Thought from the *Tannishō*

Yu-chan Tu

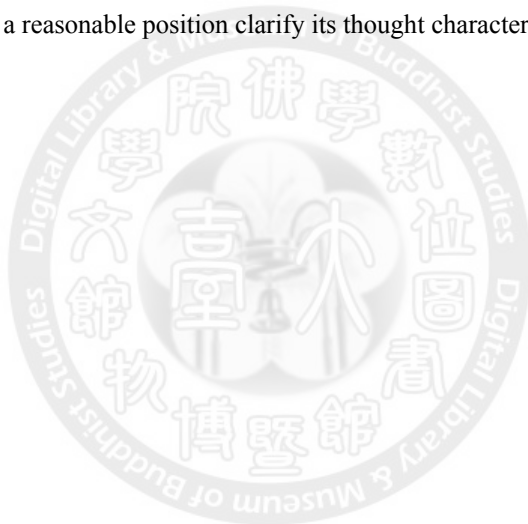
Chinese Culture University, Department of
Japanese Language and Literature

Abstract

My research will take the *Tannishō* as its object of study. The contents of the *Tannishō* comprise eighteen chapters. The first half (chapters one to ten) records Shinran's thoughts on the nenbutsu. The later half is the author Yuien's lamentation and criticism of that period's religious world and Shinran's disciples' misunderstandings of Shinran's thought.

The famous phrase of the *Tannishō*, “If good people take rebirth in the Pureland, how much more so the wicked people?” became representative of Japan's Pureland thought of akuninshōki 惡人正機. It not only had great significance in Japanese Buddhist history, but also had far reaching and deep influences on Japanese culture. Thus we have such stories of Meiji period Buddhist rivals of the *Tannishō*. In first-class western universities there are many specialist researchers of Shinran's thought and many people rely on the *Tannishō* to understand Shinran's thought and comprehend Japan itself, but in Taiwan there are few who research it.

Based upon the aforementioned background my research will on one hand seek to explain Shiran's thought as an objective, but on the other it will also according to tradition investigate the modern significance of it. I will adopt a traditional research approach to Shinran's thought and expect to discern within the *Tannishō* the characteristics of Japanese Pureland thought and the reality of the cultural significance of the faith as well as exploring the origins and development of the thought within the text. I expect to be able to in accord with a reasonable position clarify its thought characteristics.



Key words: Tannishō , Shinran , akuninshōki , nenbutsu

從《歎異抄》看親鸞的念佛思想

涂玉盞

中國文化大學日本語文學系

摘 要

本研究以《歎異抄》為研究對象。《歎異抄》的內容共計 18 章，前半部（第 1 章～第 10 章）記錄親鸞的念佛言行，後半部則是作者唯圓，面對當時教界或親鸞弟子對親鸞思想的誤解，所引發的慨嘆與批判。

《歎異抄》的名言「善人尚以往生，何況惡人乎」成為日本淨土思想「惡人正機」的代表，它不但在日本的佛教史上有重大的意義，對日本文化的影響也很深遠。故有「明治佛教因《歎異抄》而復活」之說。歐美很多一流大學有親鸞思想的專門研究者，更多的人藉《歎異抄》了解親鸞思想、了解日本，但，在台灣卻鮮有人研究。

基於上述的背景，本研究一方面以闡明親鸞思想為目標，他方面則擬從傳統去探討其現代的意義。期許能解開《歎異抄》中所要闡述的日本淨土思想的特質及其在現實信仰上的文化意義，並探尋《歎異

抄》思想源流與發展，期能釐清它的思想特色並給予合理的定位。



關鍵詞：歎異抄、親鸞、惡人正機、念佛

一、前言

二十幾年前，筆者參加日本交流協會的留學考，口試時面試官看到我的研究題目是「親鸞思想」，第一問是「讀過《歎異抄》嗎？」。當時愣了，聽都沒聽過。面試官看我不知道有這麼一本書，就接著說：一個要研究孔子思想的人，不知道有《論語》，你覺得他的研究計畫值得一看嗎？言下之意，《歎異抄》之於親鸞（1173-1262）思想，就如同《論語》之於孔子思想之重要。

這麼重要的書，台灣的學術界卻鮮少見到相關之研究。中譯本的《歎異抄》，末學淺見台灣目前僅見有江支地譯·喜樂沙其亞著《歎異抄導讀》（法爾出版社），中國方面則有毛丹青的譯註本¹。此外、中文網頁上還可以找到一個中譯《歎異抄》的網站²，其他均是零星介紹，足見這本頗受日人重視、喜歡的《歎異抄》並不太被台灣學術界所認識。

一般的認知，《歎異抄》是日本淨土真宗祖師親鸞的語錄，撰述者是親鸞晚年的高徒唯圓³（1222～1288）。《歎異抄》以條列方式書寫而成，全文共 18 條。前半部屬親鸞法語（第 1 條～第 10 條），是唯圓在親鸞圓寂約 25、26 年之後，把「留於耳底」的親鸞教誨集錄成冊，後半部屬作者唯圓的歎異（第 11 條～第 18 條），是唯圓對當時親

¹ 毛丹青譯註，《歎異抄導讀》，北京：文津出版社，1994 年。

² <http://bbs.nsysu.edu.tw/txtVersion/treasure/religion/M.855729782.D/M.863190952.A/M.947232529.A/M.947232553.A.html>（民國 100 年 9 月 19 日）。

³ 自古以來學界從不同角度探討作者是何許人，過程中大致可分三說，即、①據一雄撰《真宗正依典籍集》之說，為親鸞曾孫覺如（1270—1351）所撰，京都：真宗典籍刊行會，1940 年。②據香月院深勵《歎異抄講林記》（1817 年）之說，為親鸞孫如信（1235—1300）所作，京都：真宗典籍刊行會，1940 年。③據妙音院了祥《歎異抄聞記》（1824 年）之說，親鸞晚年之高徒、河和田的唯圓所作，京都：真宗典籍刊行會，1940 年。目前大抵以第③說為定論。

鸞門徒誤解親鸞所說的慨嘆。

本論將分《歎異抄》概說、《歎異抄》慨嘆之「異」、《歎異抄》的基本主張，三個面向來探討《歎異抄》的「親鸞念佛」思想。希望藉此拋磚引玉，能引起有志者共同來探究什麼是日本佛教的「他力」念佛。

二、《歎異抄》概說

到底《歎異抄》是一本多麼受日本人愛戴的日文書呢？首先從日文網頁鍵入「歎異抄」三字，出現的資料是多到不勝枚舉的。再看實體紙本書的《歎異抄》，日本書店中屬「教養」類的新書架上，每年一定可以看到數本乃至十數本詮釋《歎異抄》的新書出版，可見《歎異抄》受到日人肯定及關心。為對此書有個大致的掌握，筆者將從《歎異抄》的原本、流傳與現況來介紹此書。

(一)、《歎異抄》原本已逸失

現存《歎異抄》的全文共 18 條，可大分兩部分。架構如下：

1. 序（漢文）

2. 本文（和文）：

前半部：親鸞法語。

第 1 條～第 10 條的前半段。

後半部：唯圓歎異之文。

第 10 條的後半段（即本抄之別序）、第 11 條～第 18 條。

3. 結語（述懷）：

流罪記錄・蓮如的警語。

第 18 條之後，有一段相當於結語的述懷文字，原文並沒有「結語」

二字。結語之後又有一段與本文內容不相干的「流罪記錄」文，內容敘述法然及弟子親鸞等人的流罪紀錄。最後則是與《歎異抄》作者相距近 200 年的淨土真宗第 8 代祖師蓮如（1415-1499）親署「花押」並警告無宿善之人不得閱讀的警語。

金子大榮在他校注的《歎異抄》（岩波文庫本）中，明白指出現存距「原型」最近的鎌倉本《歎異抄》，與真正的「原本」還差相當遠的距離⁴。又據日本學者們的研究調查，現存《歎異抄》諸本，寫本、版本加起來約有 32 種。其中主要的流傳本有 12 種⁵，而此 12 種主要流傳本均以蓮如本為祖本。也就是說，《歎異抄》的原本已逸失，現存《歎異抄》均是以蓮如的所持本為底本傳抄流傳於世的。

（二）、《歎異抄》的流傳與現況

在日本的南北朝時代（1336-1392）之前，《歎異抄》是鮮為人知的。那麼、世人從什麼時候開始知道有《歎異抄》的存在？

存覺（1290-1373）編纂的《淨典目錄》是最早以親鸞著作為主的淨土真宗文獻目錄，但此目錄中未見《歎異抄》之名。存覺生在《歎異抄》作者唯圓往生後的第 2 年，因此他與唯圓並無謀面之緣。但，存覺的父親覺如（1271-1351，親鸞曾孫）年輕時曾到過關東，並確實閱讀過《歎異抄》⁶，因此存覺理該知道《歎異抄》這本書的，可是為什麼《歎異抄》之名未出現在《淨典目錄》中呢？日本學者們做過很多的考察，可惜並無結論。

⁴ 金子大榮校注，《歎異抄》，東京：岩波文庫，73 刷，1990 年。

⁵ 請參照堤玄立編《歎異抄參考文獻》（真宗教團連合編本所收）、政木大空編《大歎異抄關係圖書目錄》，《歎異抄序說》，日本：B.S.K 出版，1979 年。

⁶ 請參照真宗史料刊行會編，《真宗史料集成》卷 1，京都：法藏館，2009 年。白畑よし、千葉乘隆、宮崎丹遵著，《慕歸繪》卷三，日本：同朋社，1983 年。

《歎異抄》的名字最早出現在《聖教目錄聞書》中，《聖教目錄聞書》是永正 17 年（1520）由蓮如的第 23 個兒子實悟（1492-1584）所編纂，該目錄是次於前述《淨典目錄》第二古老的淨土書籍目錄。據《聖教目錄聞書》所收《歎異抄可笑記》記載著：

歎異抄，……上古見事者難、聞事者稀也。中古以來門葉之輩取卷事者不尠⁷。

可知，中古以後在淨土真宗門內有不少人讀過《歎異抄》。又，《歎異抄》最後頁相當於現在書籍的「付記」中，有署名「釋蓮如」的警語，即：

右斯聖教者，為当流大事聖教也。於無宿善機無左右不可許之者也。釈蓮如御判。

也就是說，蓮如認為《歎異抄》是淨土真宗非常重要的聖教，若無「宿善」根器之人是不被允許閱讀的。

明治以降，《歎異抄》開始受到日本人的青睞。所謂的「《歎異抄》新發現」，是指明治以後，由於親澤滿之（1863-1903）等人的提倡，重啓大家對《歎異抄》的注意。前述金子大榮的《歎異抄》校注本明確指出，「……此書（＝《歎異抄》）普及是在明治以後。自清澤滿之、近角常觀等諸師宣揚以後」⁸。另外，曉烏敏也在他的《歎異抄講話》中提到：「推薦我精讀此書（＝《歎異抄》）的是已故清澤先生。明治佛教因本抄而復活。而將本抄介紹給明治教界的是清澤先生」⁹。這股

⁷ 「歎異抄は、……上古は見る事難く、聞く事希也。中古以来門葉の輩、巻を取事尠からず」（元文 5 年、1740 年成立）。

⁸ 「……かくまでこの書が普及したことは明治以後であつた。清沢満之、近角常觀等の諸師によつて宣揚されて以来のことである」（金子大榮校注本）。

⁹ 精読を私に勧めてくださったのは、故清沢（満之）先生であつた。明治仏教は

《歎異抄》新發現的影響力一直蔓延著，與清澤同時期的哲學家西田幾多郎(1870-1945)在面對二次世界大戰的戰火燒毀無數珍貴典籍時，無奈地說：當所有書籍都被戰火燒毀，只要《歎異抄》能留下來，那麼再苦的日子也還堪忍受¹⁰。現代的名作家司馬遼太郎(1923-1996)也曾被問：如果被迫到無人島過生活，且被允許只能帶一本書去的話，會帶什麼書？他不假思索地回答：《歎異抄》¹¹。而這股閱讀《歎異抄》的風潮至今並未減弱。

至於親鸞教學或真宗教學中，《歎異抄》又扮演者怎樣的角色呢？明治以後大谷派系的學者重視《歎異抄》，其所屬之大谷大學真宗學科的大一學生必修《歎異抄》¹²，可見其受重視之一般。

三、《歎異抄》慨嘆之「異」

(一)、始於法然門下的異義

日本佛教史上關於淨土念佛法門的異義，早在法然時候其門下就已經有所謂「一念義」「多念義」的問題。一念義認為往生與否無關乎念佛次數的多寡，強調佛號本身有莫大的功德，因此只要念佛人的心與佛心、佛智相應、相契就可以了。這樣的主張傾向於抽象性的，失去念佛的主體性。相對地，多念義則在念佛的次數上做競爭，主張念越多越好。這樣的主張偏向自力，過於注重外在的念佛次數，忽略

本抄によって復活した。本抄を明治の教界に紹介したのは清沢先生であった。既鳥敏，《歎異抄講話》，東京：講談社学術文庫，1981年。

¹⁰ 《歎異抄》と西田幾多郎，<http://www.irannrcfac.org/?p=4>（民國100年9月19日）。

¹¹ 《歎異抄》と司馬遼太郎，同上註。

¹² 相對的本願寺派所屬的龍谷大學幾乎不曾開過有關《歎異抄》的課，而以親鸞的《正信偈》為必修。請參照信樂峻磨，《歎異抄講義》I，2008年，頁12-13。

了念佛的質量問題。例如法然門下的幸西（1163-1247）站在一念義的立場，長西（1184-1266）則屬多念義的立場。而親鸞的看法可從其晚年的著作《一念多念文意》文末記載窺知：

淨土真宗所習，念佛往生，全無一念往生、多念往生事，應知¹³。

也就是說，親鸞所主張的念佛往生之道，是不執著於一念或多念，就只是念佛。當然若再參考親鸞其他著作如《教行信證》「信卷」中：

真實信心必具名號，名號未必具願力之信心¹⁴。

這裡所謂的名號是稱名念佛之意，也就是有真實信心則必伴隨稱名，但稱名未必有真實信心。可知，上述親鸞所謂「念佛往生」，不在一念或多念，而在有無真實信心。就是親鸞對念佛一、多的基本看法，不執一念、不執多念，只要具「真實信心」地踏踏實實地念佛。

（二）、親鸞門下的異義

有關《歎異抄》的成立緣起可從書中的「序」、「別序」中窺知一、二。書中最初的「序」有如下之敘述：

……歎異先師口伝之真信，思有後学相續之疑惑……仍故親鸞聖人御物語之趣，所留耳底聊注之¹⁵。

也就是說，唯圓因慨嘆後學對師父親鸞所說真實信心不能真正理解而起疑之事深感憂心，為破眾疑將牢記在心的親鸞法語誦出成冊。換句

¹³ 淨土真宗のならいには念仏往生ともうすなり。まったく、一念往生・多念往生ともうすことなし。これにてしませたまうべし。《真宗聖典》頁 545-546。

¹⁴ 「真実の信心は必ず名号を具す。名号は必ずしも願力の信心を具せざるなり」

¹⁵ 金子大榮校注《歎異抄》，頁 39。

話說，「序」之後的第 1～第 10 條前半，是唯圓記憶中的親鸞法語。唯圓應該是想藉親鸞「如是」說，來支持他後述之「歎異」有理吧。即第 10 條後半的「別序」中有文如下：

近聞有人傳述甚多並非上人所說之異義。特將無謂之說
詳細條述如下¹⁶。

「別序」後的第 11～18 條，則屬唯圓在慨「歎」念佛同修中有「異」解「異」見後，力陳師父之說，大有撥亂反正在之勢。這也說明了親鸞圓寂後不久的淨土真宗這個念佛團體中，對親鸞所說之法義的認識已出現意見分歧之狀態。

然，唯圓所慨嘆淨土真宗內的「異」，並不是在親鸞往生後才發生的，我們可從《歎異抄》第 2 條，親鸞對遠從關東來訪的門徒說：「諸位不顧身命危險，越十餘國境來訪」¹⁷一文的敘述得知。事實上，親鸞離開關東回到京都後，關東的門徒們，在關東各地組成念佛團體，但隨著親鸞不在身邊的時間越長，對親鸞所弘傳的念佛法義開始出現各自表述的現象。最嚴重的應該是發生在親鸞 84 歲時，不得不忍痛與長子善鸞斷絕父子關係的事件。

所謂善鸞事件到底是怎麼一回事呢？原來因為關東念佛異義高揚，善鸞帶著平息這些歧見紛爭的使命，代表年邁的親鸞來到關東。當時關東教團瀰漫著造惡無礙往生的異義，而善鸞拋出正行善為要賢善精進方能往生的主張，甚至主張第十八願是「枯萎的花」¹⁸，說念

¹⁶ 原文：「上人のおほせにあらざる異義どもを、近来はおほくおほせられあふてさふらふよし、つたへうけたまはる。いはれなき々々の子細のこと」頁 57。

¹⁷ 原文為：「をのをの十余ヶ国のさかひをこえて、身命をかへりみずしてたづねきたらしめたまふ……」頁 42。

¹⁸ 「第十八願はしばめる花だ」頁 35。

佛往生的本願在昔日確實是盛開的花是很好的，但，現在的第十八願已是一朵將枯萎的花，造惡無礙之說已經不適用了，現在必須修種種善方能往生。這顯然大大違背親鸞的主張。

然，讓親鸞忍痛義絕父子關係的還有兩大原因，一是善鸞爲了鎮壓造惡無礙的異義，勾結政治權力控訴當時關東教徒的核心人物橫曾根的性信房，這使關東門徒們受到幕府權力的鎮壓。另一個理由是，從親鸞的義絕信中看到的「別受祕密法門」的問題¹⁹。善鸞爲了主張自己所說才是親鸞真意，宣稱往生淨土的真正法義，父親親鸞在晚上悄悄地對他一個人說，門徒平日所聽聞的是錯誤的。這樣的宣傳當然引來軒然大波。

善鸞事件凸顯了當時的異義問題，親鸞門徒們對「造惡無礙」義的誤解，不但引起教團內的紛爭也帶給社會不安。而善鸞提倡的「專修賢善」不但矯枉過正，且幾乎否定了親鸞的基本教義。

除了上述關東教團內部的異解異見外，更加上在親鸞 88 歲的文應元年（1260），日蓮（1212-1283）獻給當時的北條時賴政府《立正安國論》一書，書中以有名的「四格言」²⁰嚴厲批評當時的佛教，其中對念佛的批評是「念佛墮無間地獄」。我們先不說這樣的批評妥當與否，對於這樣聳動的批判言論，肯定影響了信心不夠堅定的念佛人。

從法然時代就已存在對「念佛」看法的多樣性，到親鸞義絕父子關係的善鸞事件，其中不純粹是法的問題，還摻雜了人性的貪一貪名貪利。思想異義的事件，對法的執著並不容易回歸原本的清靜本位，

¹⁹ 石田瑞曆《親鸞とその妻の手紙》新裝第一刷，東京：春秋社，2000年，頁158中-162中。

²⁰ 即「念佛無間」「禪天魔」「真言亡國」「律國賊」四項口號。

善鸞事件距唯圓撰寫《歎異抄》的時代背景，少說也有 30 年，這股異義的波瀾仍舊蕩漾著，所以才會有下述唯圓的「歎異」。

(三)、《歎異抄》所嘆之「異」

如前所述，唯圓是在當時念佛團體對「念佛真意」產生誤解下，為伸張親鸞的念佛義而寫《歎異抄》。那麼《歎異抄》視為異義的有哪些呢？前述第 11 條至第 18 條共 8 項異義。筆者欲將此 8 項異義歸納為以「人」為主的第 11、12、15、17 的一組，及以「行」為主的第 13、14、16、18 的一組來討論。

(1) 以「人」為主的異義議題

第 11 條的內容簡述如下：

有人嚇不識字的念佛人說：你相信的到底是彌陀的誓願不可思議，還是彌陀名號不可思議？令被問的人感到惶恐不安。唯圓駁斥：只要相信誓願不思議之旨，名號不思議自然具足，誓願、名號的不思議同一無異²¹。

內容是有關彌陀「誓願」與「名號」的一異問題，強調的是只要相信彌陀誓願則無不往生。而這裡唯圓特意用「不識字」的念佛人，有欲凸顯「惡人」之意。

第 12 條則是有人高唱：

不學經義之輩，往生不定。唯圓則駁說：我等雖是下根

²¹ 「一文不通のともがらの念仏まうすにあふて、『なんぢは誓願不思議を信じて念仏まうすか、また名号不思議を信ずるか』と、いひおどろかして、……これは誓願の不思議をむねと信じたてまつれば、名号の不思議も具足して、誓願・名号の不思議ひとつにして、さらにことなることなきなり」頁 58-59。

凡夫，不通一文。但聞信則得救，故信之²²。

也就是說，雖是不學經義的下根凡夫輩，只因聽說相信彌陀本願即可得救，就相信本願。這是描述下輩凡夫人單純、無分別的信，是往生得救的要因。

第 15 條討論的是「即身開悟」之議題。即：

煩惱具足之凡夫身，期待即身開悟是荒謬之舉。……聖人（親鸞）曰：淨土之宗今生信本願待彼土開悟，是我所習²³。

這裡要說明的是，淨土宗並未否定聖道門「即身成佛」、「即身開悟」等目標，但將問題回到行者本身（即自我反省），自己是煩惱之身，若期待大根器者才做得到的即身開悟，簡直是無稽荒謬。而淨土宗的行者，所期待的是這輩子相信本願，期待往生後在淨土開悟。

第 17 條是「往生邊地者是否墮地獄」的議題，即：

有人問：果遂生邊地的人，最終將墮地獄之說可有證文？……（唯圓回答：）缺少信心的行者，雖受生邊地，疑罪補償後，仍得生報土²⁴。

²² 「經釈をよみ学せざるともがら、往生不定のよしのこと。……われらがごとく、下根の凡夫、一文不通のもの、信ずればたすかるよし、うけたまはりて信じさふらへば、さらに上根のひとのためにはいやしくとも、われらがためには最上の法にてまします」頁 60-63。

²³ 「煩惱具足の身をもて、すでにさとりをひらくといふこと。……『浄土真宗には、今生に本願を信じて、かの土にしてさとりをばひらくとならひさふらふぞ』とこそ、故聖人のおほせにはさふらひしか」頁 74-76。

²⁴ 「辺地の往生をとぐるひと、つるには地獄におつべしといふこと。この条、いづれの証文に、みえさふらふぞや。……信心かけたる行者は、本願をうたがふによりて、辺地に生じて、うたがひのつみをつぐのひてのち、報土のさとりを

也就是說，即使相信依自力而往生邊地的人，只要能具足信心，則能轉生報土。

若將以上 4 項異義比照前述親鸞門下的異義，應屬造惡無礙的議題，唯圓似乎有意把重點聚焦在人，即「惡人」的往生上唯有仰賴彌陀本願，與造惡與否無關。而之所以刻意說明與造惡無關是因為當時有人仗著彌陀本願的救助而刻意造惡。

(2) 以「行」為主的異義議題

第 13 條是關於修善與造惡之異義，其內容簡述如下：

其有墮落邪見者，以為「佛願在救度惡人」遂故意造惡。

（唯圓引親鸞）《消息集》之說：莫因有藥而服毒。……

善惡歸之業報，唯本願是賴方是他力²⁵。

在這裡明白說明若仗著彌陀本願而故意造惡，或認為唯有造惡方能為彌陀所救，都是知道有解毒之藥而故意服毒。這樣作法也是親鸞所不認同的，往生仰賴的是彌陀的本願，而非眾生的故意造惡或造善。

第 14 條是有關念佛滅罪的異義，即：

所謂一念十念之事，為開示滅罪利益而發者，並非吾等所可信……一生之間所稱念佛，應視為是為報謝如來大悲恩德。若信每一念佛皆為滅罪，則是自力消罪，勵行

ひらくところ、うけたまはりさふらへ」頁 81。

²⁵ 「そのかみ邪見におちたるひとあて、悪をつくりたるものをたすけんといふ願にてましませばとて、わざとこのみて悪をつくりて、往生の業とすべきよしをいひて、やうやうにあしざまなることのきこゑさふらひしとき、御消息に、「くすりあればとて、毒をこのむべからず」とあそばされてさふらふは、……されば、よきことも、あしきことも、業報にさしまかせて、ひとへに本願をたのみまいらすればこそ、他力にてはさふらへ」頁 65-68。

往生²⁶。

這裡討論念佛的滅罪問題，唯圓的主張並沒有否認念佛滅罪的傳統概念，而是將它歸為自力念佛是能滅罪的，而他力念佛行者的念佛，是報答如來恩德的行爲。

第 16 條討論的是「隨懺與迴心」的議題。即：

信心行者，若自然生怒、或犯惡事、或同朋之間生口論，必須迴心。此說蓋斷惡修善乎？一向專修之人，唯一度迴心。平日不知本願他力之人，因彌陀賜以智慧、方覺知平日之心不得往生，乃改本心信本願是為迴心。……信心一經決定，一切依彌陀安排……往生無須善巧，萬事彌陀是賴²⁷。

這是有人質問：行者若犯惡事，是否應「隨犯隨懺」的問題。唯圓將重點聚焦在「迴心」的字義上，強調原本不知有本願，一旦聞知本願而後改信本願，就是迴心。而「隨犯隨懺」是修善的行爲，如前述第

²⁶ 「一念・十念といへるか、滅罪の利益なり。いまだわれらが信ずるところをよばず……一生のあひだまうすところの念仏は、みなことごとく如来大悲の恩を報じ、徳を謝すとおもふべきなり。念仏まうさんごとに、つみをほろぼさんと信ぜば、すでに、われとつみをけて、往生せんとはげむにてこそさふらふなれ」頁 71-72。

²⁷ 「信心の行者、自然にはらをもたて、あしざまなることをもおかし、同朋同侶にもあひて口論をもしては、かならず迴心すべしといふこと。この条、断悪修善のここちか。一向專修のひとにをいては、迴心といふこと、ただひとたびあるべし。その迴心は、日ごろ本願他力真宗をしらざるひと、弥陀の智慧をたまはりて、日ごろのころにては往生かなふべからずとおもひて、もとのころをひきかへて、本願をたのみまいらすをこそ、迴心とはまうしさふらへ。……往生にはかしこきおもひを具せずして、ただほればれと弥陀の御恩の深重なること、つねはおもひいだしまいらすべし。……これすなはち他力にてまします」頁 78-79。

13 條，行者的造善與否與往生無關，往生須仰賴彌陀本願。

第 18 條「依所施量得報」的議題。即：

成佛有大小，依所捐佛寺財物大小而定，此是虛妄之言也。……佛前、師前……供施寶物雖多，如無信心，全無意義。無一紙半錢捐獻佛寺，全心信仰他力，信心既深、即符合願之本意也²⁸。

這是談論布施之善舉，若無信心則無任何意義，唯有全心全意地信仰他力，才符合彌陀本願之意。

同樣地將上述 4 項異義比照親鸞門下的異義，應屬專修賢善，即自力行善、念佛、隨犯隨懺、布施等等都是自力，均不符合出世間之他力本願之意，當然就都非往生之行。

更進一步想看看，將唯圓的此八條念佛異議，分為就「人」、就「行」來看的話，則無出善導二種深信之範疇²⁹。

四、《歎異抄》的基本主張

(一)、「念佛是真」的基本立場

《歎異抄》的基本立場，是從世俗到出世，是對此世俗世間的徹底相對化，認為這個世間是全分的虛偽。即《歎異抄》的後序有如下

²⁸ 「仏法のかたに、施入物の多少にしたがひて、大小仏になるべしといふこと。……いかにたからものを仏前にもなげ、師匠にもほどこすとも、信心かけなば、その詮なし。一紙半錢も、仏法のかたにいれずとも、他力にこころをなげて信心ふかくば、それこそ願の本意にてさふらはめ」頁 83。

²⁹ 一深信自己是罪惡生死凡夫無出離之由，二深信彌陀本願攝受眾生，乘彼願力定得往生。

之主張：

煩惱具足之凡夫，火宅無常之世界，萬事皆屬空言、虛假而無真實，唯有念佛是真³⁰。

文中講到的「唯有念佛是真」，應該也是《歎異抄》重要的關鍵語，這點與聖德太子的名言：「世間虛假、唯佛是真」有異曲同工之妙。對煩惱具足的凡人而言，「念佛」才是唯一的真實，這正是《歎異抄》想貫徹的根本真理。《歎異抄》的第 2 條中，敘述親鸞面對涉歷千山萬水從關東來到京都，向他請教出離之法的門徒們時說，南都北嶺優秀的法師們說了很多往生的方法、出離的法門。但是：

至於親鸞，唯遵從吾師教導：相信念佛可得彌陀救度，別無其他秘訣³¹。

可見，《歎異抄》主張在這個無常之世界、虛假沒有真實的世界，只有相信念佛是它的基本立場。

(二)、佛力故「信心為要」「往生正因」

那麼，《歎異抄》所謂的「念佛」，內涵是什麼？第 1 條文中有如下之述，即：

念佛之心生起時，即已獲攝取不捨之利益。彌陀本願不擇老少善惡，唯信心為要³²。

³⁰ 「煩惱具足の凡夫、火宅無常の世界は、よろづのこと、みなもつてそらごとたはこと、まことあることなきに、ただ念仏のみぞまことにておはします」とこそ仰せは候ひしか」頁 88。

³¹ 「親鸞にをきては、『ただ念仏して弥陀にたすけられまひらすべし』と、よきひとのおほせをかぶりて、信ずるほかに別の子細なきなり」頁 43。

³² 「念仏まうさんとおもひたつところのをこるとき、すなはち攝取不捨の利益に

在這裡，清楚地說明只要「念佛之心」「生起」，就能得到阿彌陀佛「攝取不捨」的利益。又，能蒙受彌陀攝取不捨的要訣是「信心」。換句話說，唯圓在《歎異抄》第 1 條，開宗明義講的不是「口稱」念佛，而是「信心」。

但，爲什麼《歎異抄》主張的不是善導、法然等祖師所力說的口稱念佛呢？而是主張以「信心」爲要呢？答案或許可以從《歎異抄》第 6 條中看出些許端倪。即親鸞說：

親鸞無一弟子。其故，人之念佛，因我之計所致者，方
爲弟子。人之念佛，唯佛所賜，謂我弟子，荒謬之極矣³³。

在關東、在京都親鸞明明有很多的門徒，這裡卻說自己一個弟子也沒有。其理由是，如果那些人的「念佛」是靠我親鸞的力量的話，當然他們是我親鸞的弟子。可是，他們之所以能念佛，並不是我親鸞的能力使然，而是佛力的恩賜，既然他們是因爲佛力恩賜而念佛的，怎能說是我親鸞的弟子呢？這不是很荒謬嗎？

可見《歎異抄》主張的念佛，是佛力所賜的他力念佛。既是佛力所賜，相信佛的「信心」當然是重要的。也正因爲念佛是佛力所賜，所以《歎異抄》第 3 條寫著：

仰賴他力得往生真實報土。煩惱具足之我等，修任何行
都不可能脫離生死。是以彌陀起憐憫，立願本意爲惡人

あづけしめたまふなり。弥陀の本願には老少善悪のひとをえらばれず。ただ信心をえうとすとするべし」頁 40-41。

³³ 「親鸞は弟子一人ももたずさふらふ。そのゆへは、わがはからひにて、ひとに念仏をまうさせさふらはばこそ、弟子にてもさふらはめ。ひとへに弥陀の御もよほしにあづかて、念仏まうしさふらふひとを、わが弟子とまうすこと、きはめたる荒涼のことなり」頁 50。

成佛，仰賴他力之惡人正是往生之正因³⁴。

這是有名的「惡人正因」說，須注意的是此處說的是「正因」而非「正機」。³⁵而所謂的惡人是指「煩惱具足」之我等，「仰賴他力」指的是相信彌陀救助我等之本願力。換句話說，我等凡夫往能生的正因是相信彌陀，是仰賴他力，是信心。但，仔細想來真正「信心」的取得也絕非容易。《歎異抄》第 9 條的描述是，有一天唯圓問親鸞，為什麼自己雖然相信彌陀也念佛，卻無踴躍歡喜之心，也無急欲往生淨土之心？親鸞親切地回答：

親鸞也曾有此疑問，唯圓房你也一樣嗎？仔細想想，有躍天喜地之事，卻不喜，越能知往生一定。壓抑歡喜之心使不喜，是煩惱所為。……。又無急往之心，佛所殊憐者也³⁶。

這可說是親鸞在日常生活中，對「信心」的自我反省。在反省自己對彌陀的慈悲救助沒有歡喜心，對前往極樂世界沒有殷切心的同時，更透過反省被煩惱所苦的自己，來呈顯彌陀對眾生的憐憫關愛，同時也

³⁴ 「他力をたのみたてまつれば、真実報土の往生をとぐるなり。煩惱具足のわれらは、いづれの行にても、生死をはなるることあるべからず。あはれみたまひて、願ををこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人、もとも往生の正因なり」頁 45-46。

³⁵ 「正因」、「正機」顯然是不一樣的，筆者無法認同有些學者認為「正因」與「正機」是相同之說。而惡人正機之說，到底由誰首先提出，還需更精確地探討，然前述覺如與《歎異抄》的關係，覺如的《口傳抄》第 19 條中說的是惡人正機。

³⁶ 「親鸞もこの不審ありつるに、唯圓房おなじころにてありけり。よくよく案じみれば、天におどり地におどるほどによるこぶべきことをよろこばぬにて、いよいよ往生は一定とおもひたまふべきなり。よろこぶべきころををさへてよろこばせざるは、煩惱の所爲なり。しかるに、仏かねてしらしめして、煩惱具足の凡夫とおほせられたることなれば、他力の悲願は、かくのごとし。われらがためなりけりとしられて、いよいよたのもしくおぼゆるなり。」頁 54-55。

藉此加深善導所謂的二種深，即信自己是凡夫，深信彌陀能救助我，也藉此自我反省加深對彌陀的信心。

(三)、佛力故「非行非善」「無義為義」

《歎異抄》第 8 條主張念佛對行者本身而言是「非行非善」³⁷。也就是說，念佛雖然是行者的行為，也是善行，但是，因為不是行者以他個人的思維、思慮、分別等來執行念佛這個行為，所以是非行、非善³⁸。換句話說要是行者以離相、離執著的方式念佛，就是一種超越自我思維、思慮、分別的念佛。所以《歎異抄》第 8 條中，又說「一心一意地他力、離自力故，非行、非善」³⁹。所以說，念佛是離自力的他力行。也可以說因為是前述佛恩賜之「念佛行」，所以不是行者的行，也與行者個人意志下的行為之善或惡無關。

又、《歎異抄》第 10 條前半：

師曰：念佛以無義為義，不可稱、不可說、不可思議故⁴⁰。

這是親鸞所論念佛、信心的基本原理。這個「以無義為義」的主張，在親鸞的書信集中也是隨處可見的，如《親鸞聖人御消息集》中的《末燈鈔》敘述如下：

如來之御誓，他力以無義為義，此乃聖人（筆者案：此

³⁷ 「念仏は行者のために非行非善なり」頁 53。

³⁸ 「わがはからひにて行ずるにあらざれば非行といふ。わがはからひにてつくる善にもあらざれば非善といふ」頁 53。此處的「はからひ」，現代日文為「計らい」，依佛教用語可譯為「計度分別」，或現代用語譯為「人的思維、思慮」等。

³⁹ 「ひとへに他力にして、自力をはなれたるゆへに、行者のためには非行非善なり」と頁 53。

⁴⁰ 「念仏には無義をもて義とす。不可稱、不可說、不可思議のゆへに」とおほせさふらひき」頁 56。

處指法然)所言。義者計度之言也。行者之計度是自力義也。他力者以信樂本願往生必定故，更無義也⁴¹。

引文中有兩個「義」字，而「無義」的「義」可以佛教用語中的「計度分別」來解釋，也就是指我人的思維、思慮、分別等之意，而後者的「義」則是道理之意。將前文的「念佛以無義為義」與後文的「他力以無義為義」做比對，可知親鸞想表達的是若以行者的思維、分別來念佛的話是自力，而他力念佛則是捨計度分別之心的念佛，是相信本願必定往生的，所以無須人為的思慮、分別，所以是不可稱、不可說、不可思議。

五、結語

唯圓在一個對「念佛」主張多樣化的大環境下，儼然以撥亂反正、重申師說之態勢來陳述親鸞所弘揚的他力念佛。書中後半的 8 條歎異文中，以歎「人」與「行」之異為主軸，站在善導二種深信的角度，主張煩惱具足之凡夫（＝惡人）之往生唯有仰賴與深信彌陀本願、他力念佛方可得往生。

同時站在「念佛是真」的基本立場上，將他力念佛與世俗善惡做徹底的相對化。他力念佛是仰賴佛力，所以往生與眾生的善惡行無關。又，因佛力是往生的正因，所以往生以信心為要。同時也因為是佛力，所以念佛是「非行、非善」，「無義為義」的，是離計度分別的。

最後附帶一點想提出來大家一起思考，那就是近世以後衍生出所

⁴¹ 「如來の御ちかひなれば、他力には義なきを義とすと、聖人のおほせごとにてありき。義といふことは、はからうことばなり。行者のはからひは自力なれば義といふなり。他力は本願を信樂して往生必定なるゆへにさらに義なしとなり」。石田瑞曆《親鸞とその妻の手紙》，東京：春秋社，頁 21 中。

謂的「惡人正機」的問題。《歎異抄》的「惡人正因」變成「惡人正機」說，似乎以為佛認為惡人才是可愛的，慢慢形成一種日文所謂的「甘え」的理論⁴²、「甘え」的文化。其結果變成聽聞佛法時點頭稱是，但現實生活中則過著完全與佛法沒有關係的世俗生活，信心與生活成為二元論。那麼，該如何向《歎異抄》學習呢？回歸到確實「體驗」捨計度分別的他力念佛，老實念佛應該是關鍵點吧。



(收稿日期：民國 100 年 9 月 19 日；結審日期：民國 101 年 1 月 31 日)

⁴² 「甘え」一般譯為「撒嬌」，但此處若以「撒嬌」來直譯，並不貼切。所以在想不出更好的譯詞之前，暫以原文「甘え」來表記。

參考文獻 (依日文五十音排序)

1. 曉烏敏，《歎異抄講話》，東京：講談社學術文庫，1981年。
2. 石田瑞麿，《親鸞とその妻の手紙》新裝第一刷，東京：春秋社，2000年。
3. 一雄，《真宗正依典籍集》，《續真宗大系別卷》，京都：真宗典籍刊行會，1940年。
4. 金子大榮校注，《歎異抄》第73刷，東京：岩波文庫，1990年。
5. 香月院深勵，《歎異抄講林記》，《續真宗大系別卷》，京都：真宗典籍刊行會，1940年。
6. 白畑よし・千葉乘隆・宮崎円遵著《慕歸繪》，《真宗史料集成》第1卷，京都：同朋社，1983年。
7. 真宗聖典編纂委員會，《真宗聖典》，京都：東本願寺出版，1978年。
8. 政木大空編，《歎異抄序說》，日本：B.S.K出版，1979年。
9. 妙音院了祥，《歎異抄聞記》，《續真宗大系別卷》，京都：真宗典籍刊行會，1940年。
10. 安良岡康作，《歎異抄全講讀》，日本：大藏出版，1990年。
11. 江支地澤・喜樂沙其亞著《歎異抄導讀》，台北：法爾出版社，1989年。
12. 毛丹青譯註，《歎異抄》，北京：文津出版社，1994年。