

淺說親鸞「惡人正機」(下)

黃慧禎

綜上所論，佛教傳統下對「惡」的認知，除了五戒

中「止持」的內容外，還有大乘菩薩戒中「行持」的內容，而，「惡人」就是沒有做到「止持」和「行持」的破戒行惡之人，惡人內心充滿無明，不斷造惡業而得苦果；所以以下可以進行一項推論：「惡人」因為有無明，所以造身口意三惡業，因為造身口意三惡業，所以得苦報，而往往又因為得苦報，使得身心更增添許多無明。惑↓業↓苦三者形成了糾葛纏繞的循環論證。如此，「惡人」有得解脫的一天嗎？能夠跳脫生死輪迴嗎？是否可以往生？對一般佛教來說，答案當然是否定的。因此，善人才是一般佛教所以為能夠跳離世間而得解脫之人，換句話說，一般佛教所主張的是善人正機——是善人才會是正機。

親鸞所認知的「惡人」

笠原一男在《『歎異抄』迷い多き人生への大いな

る「導べ」》這篇文章中如此說道：

在古代佛教的世界，主張善人正機的立場，且「惡人」尚且得以往生，何況善人」²⁴是古代佛教世界往生、成佛的思想。親鸞全面展開否定善人正機這個立場的論理。²⁵

親鸞在《歎異抄》第三條中說「善人尙且得以往生，何況「惡人」？」²⁶他強調「惡人」和罪人的往生，打破了一般佛教的理解。接著他又提到：

自力作善之人，缺乏他力唯賴之信心，並非彌陀之本願。……彌陀憐而立誓，本意實為「惡人」成佛，是以相信他力之「惡人」，方為往生正因。²⁷

由此可知親鸞所謂「善人」之意，是指「自力作善之人」，也就是上一小節中所提及的，依一般佛教五戒十善標準而行善止惡之人。親鸞認為這種人並非彌陀救

度時的第一選擇，彌陀悲願乃專為「惡人」所發，「惡人」才是彌陀本願救度最主要的、第一順位的選擇。

針對一般佛教對「惡人」的標準，「惡人」是不能夠往生淨土或成佛的，只有善人才能夠，但是，善人往生或成佛是否就完全如同上述所言，實行起來那樣地容易？這樣的說法值得再作進一步的討論。事實上，根據佛教的中心思想——緣起的觀點，並無絕對的善與惡，行善止惡也是依於因緣而作出來的，那麼，既因因緣而生，因緣滅時，也就沒有所謂的行善止惡了。這樣看來，想要透過行善止惡而往生、而成佛，需要生生世世、累世累劫地精進修行；此外，在上一小節的討論中，行者在行善止惡之時，還必須進入「自淨其意」的層次，時時觀察自己的初發心，帶著沒有煩惱的清淨心去行善止惡，以解脫為目的，否則，也無法達到最後的成佛或往生。親鸞的想法是：罪不重生娑婆——以「人」身受報而出生於此世間的人，大部分莫不是帶業而來，換句話說，在強大宿業的牽引下，出生於世間的凡夫沒有真正的清淨之心，在此標準之下，凡夫的心是流轉變化的，他在轉凡成聖之前，止惡之行皆為不定，當然順此理路，所做的善行也是不定的，也就是說，凡夫的善惡非絕對，那麼，以行善止惡之分野來論往生與否，並非

絕對保障。凡夫之行善止惡都是相對非絕對，只有聖人之行善止惡才是絕對，而既然非聖人，那麼凡夫之行善止惡就會退轉。一般在討論善惡問題時，比較著眼於今生的情況，以今生的狀況去想成佛或往生的結果，而比較忽略從在生死流轉中，絕望之人沒有出離之道的這個角度。²⁸ 事實是：從無始來，一切眾生便永劫無限地在生死流轉當中，和苦惱之生存不即不離。²⁹ 親鸞曾經學習過天臺宗，有依靠自力而求往生的學習背景，可是那二十年的努力學習，讓他明白自力有其有限性，往生的保障在於無限者——阿彌陀佛的身上，而善人與正義之人因為以自身之力為傲，因此不知其限界所在。³⁰ 他在思考以及觀察自身後，發現自己宿業深重，想以自己的力量跳脫輪迴是不可能的，這就好像努力到了一個頂點，豁然明白自己的極限所在一樣。是在極端苦惱中，感受到自己往生沒有保障，日子一點一點地過去，修行卻毫無進展，此世的壽命結束後，地獄就是自己的棲身之地的危機感與無力感，讓親鸞終於信受阿彌陀不可思議之本願救度。他的危機感就是無常感，這會讓人真正進入宗教的世界。他在《歎異抄》第一條中懇切地說：「彌陀本願不擇老少善惡，為信心為要，誓願本為罪惡深重、煩惱熾盛之眾生所立。」³¹ 可以說親鸞對「惡人

「的定義，是建立在「自覺罪惡深重，無法靠自己之力出離輪迴」上面的；「惡人」一開始也想行善或甚至行善，但仍然無法擺脫宿業而完全行善，去達到出離的終極目標，最後他深深瞭解到自己的無力而轉向祈求彌陀救度。所以親鸞所言的「惡人」，重點不在於他是否真的行惡，而是指自覺已經開啓、擁有轉惡向善之力量的人；是如此之「惡人」，一心、單純地信靠彌陀的他力救度。

當時日本的佛教界，對親鸞所提出之「惡人」往生說多有誤會之處，他們認為親鸞所傳之教法乃邪知邪說，並抨擊學親鸞教者是「本願誇」之人——依憑彌陀願力，即便刻意作惡亦可往生，有恃無恐的造惡者將彌陀本願作為護身符。但這是對親鸞「惡人」意涵的誤解。親鸞是透過一層又一層的反省，說非「善人正機」，而是「『惡人』正機」的。近代日本學者直海玄洋說：親鸞的「惡人」思想是在「出世間」的立場上，才說「惡人」。這種對人本質的看法，即是對人性的絕對否定。³²筆者認為此說法的前半段值得肯定，但後半段的說法要再小心商榷。在親鸞的認知底下，「惡人」的確是隨宿業流轉、無法依憑自力而必須仰賴他力救度才能夠脫離生死的凡夫，但他未否定「惡人」有自覺自己為「

惡人」的能力，而且，也就是自覺自己之惡，才能決心脫離自我的惡的黑闇狀態，向著光明的方向走去。「惡人」知己「惡」所以想要轉惡向善——其中蘊藏了向善的契機與想要離無明的智慧。這樣的「惡人」是自覺已經開啓的「惡人」，他的眼界已經擴大，眼光已不在停留娑婆而轉向極樂。不然，真正「惡人」怎會自覺已惡？如水滸傳中的一百零八條好漢，殺人放火之時，都覺得自己做著的是劫富濟貧的「好事」，自始自終可曾反觀自身？進一步地說，親鸞之「惡人」，是過去式之「惡人」現在式之善人，而且「惡人」必定成為信受彌陀本願的念佛人，完全地依靠彌陀，以彌陀願力為最大的增上緣而往生淨土。親鸞所力倡的他力念佛，截然不同於淨土法門中的自力念佛；他力念佛就是自覺是善根力弱的凡夫，完全放下自力，依靠專為凡夫而發、慈悲救度的彌陀本願而往生淨土。³³

因此，循著親鸞對「惡人」的認知，「惡人」即是正機，「惡人」知道自己壞到無以復加，彌陀於是有施力之處；就因為知道有「惡」，所以彌陀本願才彰顯。正機的意思就是彌陀本願能夠作用，所以，「惡人」是因，而依靠彌陀的願力，正機就成為果。一言以蔽之，要成為此類「惡人」的前提是：知道自己之「穢」，而

想要從「穢」變成「淨」，從這個前提延伸出來的就是「欣慕淨土，厭離穢土」的懇切之心。如此之「惡人」便會和彌陀感應道交。

在佛教一般的認知下，「惡人」非往生之正機，而親鸞的「惡人」意涵，才能與「正機」結合。親鸞在《顯淨土真實教行證文類》之「《信卷》」中提及：即便如五逆者、謗法者和一闡提這樣極惡的「惡人」，彌陀也會進行救度。《信卷》內容是親鸞在《行卷》之下所別立，由此可見其思想的獨特性³⁴。或許。此特點是他透過真實體驗，將所感受到的慈悲救度的他力思想，推到極致的表現。³⁵總之，二種「惡人」，二種歸宿，重點在於：是否覺悟到自己的「惡」並懺悔。

親鸞的「惡人」正機說並非全為自己的獨創，其思想可以上推中國淨土祖師曇鸞、道綽和善導，以及自己的老師法然。他的人觀——即「惡人」思想，並無特別的階級或職業的差別。³⁶這是一位宗教師從自己內省中的體得，所言、所感都是人人都會觸及的，具有普遍性，也更深刻地直探人心。

本來，日本的佛教因為一開始是從中國傳入，而其時傳入的是大乘佛法，因此它的型態就是以救濟在家信者為目的，不出家而說成佛的。現實的世界也就是煩惱

的世界、擺脫不掉情欲的世界，在五濁惡世中親鸞所提出的「惡人正機」說，不斥替已經自覺的「惡人」，提供了一個希望。親鸞在《教行信證》中說眾生對彌陀的歸依，是如來的「救命」。換句話說，眾生歸依彌陀乃彌陀召喚所致。一方面是「惡人」有所覺醒，一方面是彌陀的慈悲發願。眾生明白自己的根機，且眾生必然接受彌陀的召喚。在念佛中，包含了絕望和希望，已經開啓自覺的「惡人」，因為絕望而念佛，但在絕望中念佛的同時又感受到彌陀的慈悲，心裏覺得歡喜。

日本鎌倉時代，許多武士身不由己地殺了許多人，若是根據一般佛教對「惡人」的定義，這樣的人是造了重大惡業要墮地獄的大「惡人」；這樣的說法讓這些武士被貼上標籤，永無翻身的機會，有可能會更自暴自棄造成更大的社會問題，但親鸞的「惡人正機」說，替他們提供了一條救度的管道。親鸞於其著作《歎異抄》中說：「彌陀五劫思惟之願者，今細細案之，單為親鸞一人矣。」³⁷僅僅看到這幾個字，我們就可以說，宗教經驗的本質就在其中。因為，宗教原本即是屬於個人的生活。親鸞透過對自己深刻地反省³⁸，和彌陀進行了對話，而那些聽聞親鸞「惡人正機」說的武士們，也一定深入了自己的內心，和彌陀進行了對話，信受彌陀的慈悲

而念佛，最後終於獲得了安心。

四、結論

親鸞認知底下的「惡人」，非佛教中的一般認知，他的「惡人」意義是對自己是罪惡生死凡夫、永無出離六道輪迴有所自覺的「惡人」。「惡人」懺悔而接受念佛法門，透過親鸞之教信受彌陀本願，如此成爲正機。親鸞「惡人正機」說的提出，可作爲一種提醒：宗教固然會勸人行善止惡，不過，宗教的本質並不只是在於行善避惡。重點在於人唯有行善止惡，才會有適當的心靈狀態或人格以接近超越者和神聖者。可見，行善避惡的目的是爲了接近超越與神聖，而不是倒過來認爲，宗教的功能僅在宣揚行善避惡。³⁹另外，人在行善避惡的同時，反觀自心，瞭解到要真實地實踐行善避惡的困難度，明白自己的有限性，就會放下自我，謙卑地向無限——阿彌陀佛靠近，也就是信受彌陀本願的救度。在許多記載念佛人生的書中，念佛人都不約而同地展現出「安心」、「純情」以及「樸素」的美麗模樣，他們在勞苦但卻已然滿足的人生中，平靜地過完這一生。

註：

24. 參喜樂莎其亞著、江支地譯《歎異抄導讀》，頁一七七，法爾出版社，一九九八。
25. 參梅原猛《「惡人正機」を生きる—親鸞の世界》，頁一七七，プレジデント出版社，一九九五。
26. 參喜樂莎其亞著、江支地譯《歎異抄導讀》，頁一七七，法爾出版社，一九九八。
27. 參喜樂莎其亞著、江支地譯《歎異抄導讀》，頁一七七，法爾出版社，一九九八。
28. 參香月乘光《法然の惡人往生について》，《印度學佛教學》第五十卷第二號，頁四十三。
29. 參真繼伸彦《淨土真宗》，頁七十八，小學館，一九八七年。
30. 參梅原猛《「惡人正機」を生きる—親鸞の世界》，頁一七七，プレジデント出版社，一九九五年。
31. 參喜樂莎其亞著、江支地譯《歎異抄導讀》，頁一七五，法爾出版社，一九九八。
32. 參直海玄洋《親鸞的惡人思想》，《印度學佛教學》第八卷第一號，頁一六二。
33. 鈴木大拙說宗教世界終歸是一個「他力」的世界。不管它如何充滿了靈性的自覺，也不外乎是對他力世界的自覺。提到「直覺」、「自覺」這些字眼，難免令

人聯想到「自力」的世界。但追根究底，這都是源自於「他力」。在知性的範圍內，表面上一切似乎都呈現一種「自力感」，凡是未曾擁有過靈性體驗的人，都很容易誤以為光靠自力便能通行無阻。……簡單地說，一個人獨獨靠著知性，將始終無法獲得心安，更不可能擁有信心。參鈴木大拙《念佛人》，頁九十八，天華出版社，民國七十三年。

34. 參陳敏齡《親鸞和懺悔道的哲學》，《輔仁宗教研究》第十四期，第五十四頁。

35. 台灣學者陳敏齡認為親鸞教的特質是——以絕對的他力和自我的無力感兩極呈現宗教的張力。參陳敏齡《親鸞和懺悔道的哲學》，《輔仁宗教研究》第十四期，第五十三頁。

36. 參直海玄洋《親鸞的惡人思想》，《印度學佛教學》第八卷第一號，頁一六三。

37. 參喜樂莎其亞著、江支地譯《歎異抄導讀》，頁一八九，法爾出版社，一九九八。

38. 參鈴木大拙《念佛人》，頁四，天華出版社，一九八四。

39. 沈清松《生命成長與宗教信仰》，《輔仁宗教研究》

柬埔寨佛陀聖物失竊 警方逮捕疑犯救法寶

柬埔寨一座存放佛陀頭髮、牙齒舍利的寺廟十日遭竊，柬埔寨警方除了立即對外發表新聞提醒大眾，也同步迅速逮捕疑犯。警方發言人強塔里斯表示十日已找到從寺廟偷走數尊小神像和舍利匣的竊賊。

這批佛陀遺骨是一九五〇年代從斯里蘭卡帶回來的，以慶祝釋尊二千五百歲誕辰。二〇〇二年，當時的國王施亞努將這些佛陀舍利由首都金邊移往烏洞時，吸引了數萬民眾朝聖。

自是日起，佛陀舍利就放在一個黃金容器中供奉。星期二晚間，一名警衛發現擺放舍利房間的門鎖遭人破壞，供奉舍利的容器遭人偷走。經警方調查，十三名看守舍利的警衛之中，六人涉有重嫌，且已經被拘押。尚未找回失竊的舍利。

柬埔寨近年由於改革開放，單單吳哥窟每年即吸引世界各地的人潮。雖然有利觀光發展，也造成文物保存更加不易。由於佛教是柬埔寨的主要宗教，佛陀的遺物對民眾而言是非常珍貴的，其價值無法以金錢衡量。