

善導淨土思想在日本的開展： 以法然門下長西的信心觀為中心

涂玉盞

中國文化大學日本語文學系

摘要

善導（613-681）一生弘揚淨土教，在中國淨土教史上被尊為二祖，在日本淨土教史上被奉為高祖。善導的教說雖然在七世紀中葉傳到日本，但，一直到十二世紀的法然（1133-1212）宣稱「偏依善導一師」，才開展出善導在日本淨土教史上不可或缺的重要地位。而，覺明房長西（1184-1266）是法然門下的代表人物之一，同時也是日本淨土五流中九品寺流流祖。

本論文以長西晚年駐錫於九品寺講述善導《觀經疏》的講錄，即《觀經疏光明抄》的「至誠心·深心·迴向發願心」為軸，來看善導思想在日本的開展。

首先，在詮釋至誠心時，長西認為依善導意，並非要求凡夫要有「和彌陀一樣」的真實心，而是要求凡夫以「凡夫三業能做得到」的真實心，一面想著彌陀的慈悲願行，一面盡自己能力許可的範圍努力修行。

至於深信心，長西將善導的七種深信，大分為「往生信心」與

「難破信心」二類。「往生信心」，是指凡夫眾生真實地深信自己確實能往生的信心。長西以「解信」到「證信」的過程，來說明凡夫如何獲得堅信不移的深信。詮釋「難破信心」時，則以守護信心為基調，縱使被指責凡夫不能往生也不退轉的信心。

又，長西以「往生迴向發願」、「難破迴向」來重新組合詮釋上述善導迴向發願心釋的二義。即，往生是迴向發願心的最終目的，因此必須戰戰兢兢守護信心為基開展出長西的「論破迴向」義。

最後長西在詮釋三心時，對三心的每一個面向都是扣緊自己的往生，主張三心是以自利為中心的。

最後，討論長西分別從心所·心解·能所三方面來討論三心的相互關係。首先，從心所面來看，長西認為深心是大善地法中最初的心所，迴向發願心是大地法中第五的欲心所，至誠心則跨此二心所。其次，從「心解」面看，至誠心是勇猛精進心的養成，深心是了解佛語的不虛妄，迴向是欣求純善殊勝的極樂淨土。也就是說，行者以勇猛精進的心，理解深信釋尊的教法，更生起願生淨土之心。再次，從能所的角度來看，至誠心是能成的心，深心·迴向心是所成的心。能成的至誠心成就深心·迴向心。相反地，若無至誠心不能成就深心·迴向心。

可知長西所主張的三心以至誠心為中心，為能動。從行者（願生者）以自己的勇猛精進心，能生對釋尊教理的信解，而生起願生淨土之心。三心不是三種不同的心，而是從至誠·深心·迴向發願三個不同面向來探討願生者如何安心。可知長西的這種三心觀，與法然其他弟子證空、親鸞等他力中心的主張，認為三心來自彌陀恩賜的見解是顯然不同的。

關鍵詞：善導、長西、三心、自利真實、利他真實

Development of Master Shandao's Pure Land Ideology in Japan: From Chosai's Perspective of Conviction

Yu-chan Tu

Chinese Culture University,
Department of Japanese Language and Literature

Abstract

Having devoted all his life to spreading Pure Land Ideology, Master Shandao (631-681) is widely known as the second patriarch in Chinese Pure Land Sect. Aside from that, he is also honored as Zendo Daishi in Japanese Pure Land Sect. Despite the fact that Master Shandao's ideology is introduced to Japan as early as mid-seventh century, it was not until Honen's (1133-1212) promotion in 12th century that Master Shandao's ideology becomes prominent and indispensable in Japanese Pure Land Sect, amongst which Kuhonji School (one of the five branches) is founded by Honen's disciple, Chosai (1184-1266).

This thesis mainly focuses on how Master Shandao's ideology develops in Japan from the perspective of the Three Minds (the utterly sincere mind, the profound mind, and the longing mind which dedicates all kinds of merit

toward rebirth in the Pure Land) as depicted in the *Commentary on the Amitāyurdhyāna Sūtra*, which Chosai applies to his preaches at Kuhonji in his late years.

To begin with, when interpreting the utterly sincere mind, Chosai focuses more on one that is attainable by ordinary beings rather than one that is perfectly identical to Amitabhā's. Ordinary beings are only required to do their best in their spiritual cultivation, based on Amitabhā's original vows and convictions.

As to the profound mind, Chosai mainly separates Master Shandao's seven profound minds into two categories: "conviction to rebirth in the Pure Land" and "conviction that is hard to waver". "Conviction to rebirth in the Pure Land" mainly depicts ordinary beings' firm believes in rebirth into the Pure Land. From "liberation" to "verification", Chosai gives a clear account on how ordinary beings acquire such a profound mind. "Conviction that is hard to waver" mainly depicts ordinary beings' firm believes in rebirth into the Pure Land, which cannot be wavered even when accused of not being able to do so.

Finally, when interpreting the longing mind which dedicates all kinds of merit toward rebirth in the Pure Land, Chosai focuses on "directing all kinds of merit toward rebirth in the Pure Land" and "directing it with a resolution that is hard to waver". Since being born into the Pure Land is an ultimate goal, ordinary beings dedicate their all kinds of merit to, they must do so with a resolution that is hard to waver.

Since each aspect of the Three Minds is strongly connected to rebirth in the Pure Land, Chosai advocates that the Three Minds are developed based on an initial intention of self-salvation.

From Chosai's perspective of "mental factors, mental liberation, and ability to transform", subtle relationships among the Three Minds can be sufficiently analyzed. To begin with, from a perspective of "mental factors", Chosai believes that the profound mind comes first in ten mental conditions for cultivation of goodness, while the longing mind which dedicates all kinds of merit toward rebirth in the Pure Land comes fifth. The utterly sincere mind, on the other hand, encompasses the two aforementioned parts in ten mental conditions for cultivation of goodness. Next, from a perspective of "mental liberation", the utterly sincere mind is a cultivation with brave and powerful effort, the profound mind is an understanding of the true nature in Buddha's words, and the longing mind is an aspiration towards rebirth in the Pure Land. Put it in another words, a Buddhist practitioner must uphold a cultivation with brave and powerful effort to comprehend and believe in Sakyamuni's teaching, so as to develop a mind which dedicates all merit toward rebirth in the Pure Land. Finally, from a perspective of "ability to transform", the sincere mind is a mind that can accomplish, while the profound mind and the longing mind are minds to be accomplished. With a sincere mind, both profound mind and longing mind can be accomplished. On the contrary, without a sincere mind, none of the two can be accomplished.

From these facts, we can understand how much emphasis Chosai places on the utterly sincere mind when it comes to analyzing the Three Minds. By upholding a cultivation with brave and powerful effort to comprehend and believe in Sakyamuni's teaching, a Buddhist practitioner will eventually develop a mind which dedicates all kinds of merit toward rebirth in the Pure Land. The Three Minds are not three sorts of mind but are applied to analyze

how to rest practitioner's mind from three different aspects. From these facts, we can understand the great difference between Chosai's self-salvation perspective and other disciples' (such as Shoku and Shinran) altruistic perspectives, which consider the Three Minds as Buddha's blessings.



Keywords: Shandao, Chosai, the Three Minds, the sincere mind, the profound minds, the longing minds (which dedicates all kinds of merit toward rebirth in the Pure Land), self-salvation perspective, altruistic perspective

一、前言

善導（613-681）一生弘揚淨土教，在中國淨土教史上被尊為二祖，在日本淨土教史上被奉為高祖。如眾所周知一般，日本的淨土教思想是以善導的思想為基調架構起來的。善導的著作「五部九卷」¹，早在七世紀中葉已經傳到日本，但初傳期並未受到矚目²，直到三百年後，源信（942-1017）的《往生要集》中首見善導的部分著作被引用³，至於全面研究善導思想則有待十二、三世紀的法然（1133-1212），及其門下弟子們的弘揚⁴。

法然在他的立教開宗大作《選擇本願念佛集》（以下簡稱《選擇集》）中，宣稱「偏依善導一師」⁵，之後弟子們奉善導《佛說觀無量壽佛經疏》（以下簡稱《觀經疏》）等為聖典，並爭相注解「五部九卷」⁶。於是開展出善導在日本淨土教史上不可或缺的重要地位。

法然的弟子覺明房長西（1184-1266），是日本淨土五流中九品寺流流祖⁷。他雖然是法然門下的代表人物之一，因重視被法然否定

¹ 善導著作計有《觀經疏》（全名《觀無量壽佛經疏》）四卷、《往生禮讚》（全名《往生禮讚偈》）一卷、《法事讚》二卷、《般舟讚》一卷、《觀念法門》一卷，此等稱五部九卷。除《往生禮讚》一書外，宋代已經散佚不存。

² 請參考大谷旭雄，《法然淨土教とその周縁・乾》，〈善導《觀經疏》流伝考〉，頁274-295。（2007）

請參考中井真孝，〈經疏目錄類より見たる善導著述の流布状況〉，藤堂恭俊編，《善導大師研究》所収，山喜房仏書林。（1980）

³ 請參考靜永賢道，《南都淨土教と法然上人の教学》，「第一章南都諸師と《觀經疏》散善義」，頁12-40。（1983）

⁴ 請參考靜永賢道（1983）、大谷旭雄（2007）等。

⁵ 《選擇本願念佛集》第十六章，《淨土宗全書》7，頁71上6。

⁶ 法然門下對「五部九卷」的註釋，如證空三次註解《觀經疏》，也各註解其他四部五卷。法然的法孫良忠也多次註解《觀經疏》及其他四部五卷。長西也多次講說《觀經疏》。現存《觀經疏光明抄》即是《觀經疏》的講錄。

⁷ 法然滅後，依念佛與往生主張的不同，門下分五流派。即：聖光房弁長的鎮西

的「諸行」，提倡「諸行本願義」而被淨土宗門視為「異義之徒」。長西晚年駐錫於九品寺講述善導《觀經疏》，其講錄即是昭和八年（1933）在金澤文庫發現的《觀經疏光明抄》（以下簡稱《光明抄》）⁸。本論文以《光明抄》中所述之長西「三心釋」為主軸，來看善導思想在日本的開展。

淨土思想中探討信心的問題，大抵歸結於「至誠心·深心·迴向發願心」的討論。此三心的經典依據源於《佛說觀無量壽經》（以下簡稱《觀經》），經文雖然只有短短45字的說明⁹，善導在《觀經疏》中用了3600多字來詳細詮釋，足見善導對三心的重視。

又，法然《選擇本願念佛集》（以下簡稱《選擇集》）「三心章」中，幾乎完全引用善導《往生禮讚》及《觀經疏》中三心釋的全文¹⁰。此後，這兩本書成為日本淨土教討論信心（三心）的根幹，當然長西也不例外。小論以長西的「信心（三心）」詮釋為軸，整體大綱除一、前言之外，依二、至誠心釋的開展，三、深心釋的開展，四、迴向發願心釋的開展，五、結語：三心的相互關係，探討善導思想在日本的開展。

二、至誠心釋的開展

（一）善導的至誠心釋

流、善慧房証空的西山流、皆空房隆寬的長樂寺流、覺明房長西的九品寺流、成覺房幸西的一念義。除鎮西義與西山義二派以外均不傳。

⁸ 請參考塚本氏（1933），頁550-553；西島，（1934）《宗学研究》9，頁152-154。

⁹ 《觀經》云：「若有眾生，願生彼國者，發三種心，即便往生。何等為三？一者至誠心，二者深心，三者迴向發願心。具三心者，必生彼國。」（《大正藏》冊12，經365，頁344下11-13）

¹⁰ 《昭和新修·法然上人全集》，頁328-333。

善導《觀經疏》以真實心定義至誠心¹¹。主張行者應以真實的「心」修身·口·意三業的「行」，強調心（內）行（外）必須一致。相反的，善導也說若不用真實心修行的話，則所修是雜毒之善，虛假之行，是不可能往生的。當然善導於《觀經疏》中也說明了非真實心不可的理由如下：

何以故？正由彼阿彌陀佛因中行菩薩行時，乃至一念一剎那三業所修，皆是真實心中作，凡所施為、趣求亦皆真實。¹²

引文說明了，由於阿彌陀佛在因地修行時，一念一剎的身口意三業之行，無一不是以真實心修行。凡是所施為、及所趣求都是真實。換句話說，因為佛以真實心「施為」、「趣求」，所以眾生也必須以真實心「施為」、「趣求」，如此方能相應。這也正是：眾生之所以被要求須具足真實心的緣故。

那麼，眾生該怎麼做才能符合以真實心「施為」、「趣求」呢？這個答案可以從善導的「自利真實」¹³說中窺知一二。綜觀自利真實的內容，可大分為捨惡與修善二種，即：「不善三業，必須真實心中捨。又若起善三業者，必須真實心中作」¹⁴。值得注意的是，善導在這裡所舉「善三業」，均與阿彌陀佛的依正二報有關連。換句話說必須以捨惡與修善心修持淨土法門。

以上是善導釋「至誠心」的重點，心與阿彌陀佛相應，行捨惡

¹¹ 《觀經疏》：「至者真，誠者實。」（《大正藏》冊37，經1753，頁270下27-28）

¹² 《觀經疏》，《大正藏》冊37，經1753，頁271上7-9。

¹³ 善導說真實有二：一是自利真實，二是利他真實。然善導只說明了自利真實，對利他真實卻只列名目，未加以說明。請參閱《觀經疏》，《大正藏》冊37，經1753，頁271上9-26。

¹⁴ 《觀經疏》，《大正藏》冊37，經1753，頁271上24-25。

修善持淨土法門。眾生以阿彌陀如來為典範，讓自己的不真實轉為與如來真實一致，是名真實心。

(二) 長西的至誠心釋意

長西詮釋《觀經疏》文中「不得外現賢善精進之相，內懷虛假」一文時¹⁵，說明「外現賢善精進」是起行，「內懷虛假」是心境，「不得」二字連接行與心，也就是心行的一致性，就是至誠心的相。

又，長西詮釋上述「何以故？正由彼阿彌陀佛因中行菩薩行時，……皆是真實心中作，凡所施為趣求亦皆真實」一文時¹⁶，認為「何以故」以下之文，說明沒有至誠心的人與淨土不相應¹⁷。換句話說，阿彌陀佛依清淨真實業修行而感得極樂世界，願生者唯有同樣地以至誠心修行，才能與之相應。這一點與善導觀點並無不同，但是，他更進一步提出在現實生活中，凡夫很難做到心行一致之見解。長西認為凡夫的體（＝本質）是充滿著貪瞋癡等種種虛偽的，是不真實的。若要以不真實的心修行，是不可能往生。¹⁸ 懦弱

¹⁵ 欲明一切已下釋用「真實心」之本意也。不得外現已下釋真實「形」也。謂外現精進者起行也、內懷虛假者安心也。以不得二字、顯真實心之形也。（《宗學研究》14，頁157）

¹⁶ 關於善導《觀經疏》的此文，法然門流中有各種不同的研究。從以他力解釋為中心的觀點，例：隆寬《散善義問答》中、「施為」的主語是阿彌陀佛，「趣求」的主語是眾生。即「凡所施為趣求亦皆真實」一文，佛所施與的正是為趣求的眾生所設立。以此解釋阿彌陀佛為建立極樂世界而發的四十八大願與修持，與眾生趣求往生的心也都必須真實。（參見：平井正戒（1941），頁50）又，證空《自筆抄》及《積學抄》中，解釋「施為」是彌陀的利他行，是為眾生而施之行。另外，解釋「趣求」是彌陀的自利、彌陀上求菩提之事。換句話說，證空的詮釋是彌陀的利他行及上求菩提的自利都是真實的。所以，眾生若能歸一真實的佛的話，眾生三業的解行也成為真實。（參見：《西山叢書》II，頁156中-157上）

¹⁷ 何以故已下釋不至心者、不相應淨土之由也。（《宗學研究》14，頁157）

¹⁸ 貪瞋邪偽已下釋凡夫「地體」有樣也。即不實「形」也。雖起三業已下釋不發真實心

的凡夫也可能會因此而懷疑自己無法與阿彌陀佛的因行相應，從而放棄修持與願生。

為消除這樣的疑慮，長西認為善導之所以「援用彌陀因位的心行做為真實的根據，……並非要求凡夫要和阿彌陀佛一樣。……凡夫只要依凡夫的真實心修行則能往生」¹⁹。換句話說，長西認為並非要求凡夫有「和彌陀一樣」的真實心，而是要求凡夫以「凡夫三業能做得到的真實心，一面想著彌陀的慈悲願行，一面盡自己能力許可的範圍努力修行。

長西更舉王古《新修往生傳》「善導傳」中，描述善導日常生活的修持片段，即：「導入^テ堂、則合掌胡跪^{シテ}、一心^ニ念佛^ス、非力竭^ト ^ニ不休^レ。乃至寒冷^ニ亦須^ク流汗^ヲ」。²¹，以善導的賢善精進相來說明至誠心的相。即：「以此相狀^ヲ表於至誠^ニ。此導禪師事也。」²²

以上，至誠心是真實心，真實心雖與充滿貪瞋痴等煩惱的凡夫本質相反。這樣的凡夫若願生，則必須盡自己最大的努力，讓自己具足自己能力能及的真實相，而不是要求凡夫要具備如阿彌陀佛一樣的真實心。

形也。謂雖起三業者、指上精進之相也。名為雜毒等者、指上內懷虛假之故、貪瞋等之三毒^{ルト}所行之善^ニ云也。若作如此已下釋不真實心^ノ上行^ニ往生不可之失也。(《宗学研究》14, 頁157-158)

¹⁹ 疑云、引彌陀因行^ヲ為真實証^ニ者、凡夫何同彼歟。答、非凡夫同^レ彼、釋^ニ以真實心^ヲ感得給^{ヘル}土^ヲ、以真實心^ニ可入^レ云許也。(《宗学研究》14, 頁161)

²⁰ 「竭」字的旁邊，附加「ツカル」三字。

²¹ 《宗学研究》14, 頁157。另可參見：明・道衍，《諸上善人詠》〈善導和尚（二十一）〉：「每入佛室念佛，胡跪合掌非力竭不休，雖苦寒日又須流汗。」(新文豐版《卍續藏經》，冊135, 頁96下5-7。或CBETA版《卍新續藏》，冊78, 經1547, 頁170中9-11)

²² 《宗学研究》14, 頁157。

三、深心釋的開展

(一) 善導的深心釋

善導在《往生禮讚》及《觀經疏》中，對「深心」分別作如下的詮釋，即：

深心，即是真實信心：信知自身是具足煩惱凡夫，善根薄少，流轉三界，不出火宅；今信知彌陀本弘誓願，及稱名號，下至十聲、一聲等，定得往生；乃至一念無有疑心，故名深心。²³

言深心者，即是深信之心也。亦有二種：一者決定深信，自身現是罪惡生死凡夫，曠劫已來，常沒常流轉，無有出離之緣。二者決定深信，彼阿彌陀佛四十八願攝受眾生，無疑無慮，乘彼願力定得往生。²⁴

也就是，善導將「深心」解釋為「真實信心」、「深信之心」。上述二段引文也分別在「信知」及「決定深信」之後，提示所信對象為機與法二種。信機的內容，是指深信自己現今仍是沒有出離之緣的凡夫。信法的內容，是指深信阿彌陀佛四十八願攝受眾生，凡夫乘彌陀願力一定可以往生。

又，《觀經疏》在二種深信之後，繼續提出五項深信²⁵。前二種

²³ 《往生禮讚》，《大正藏》冊47，經1980，頁438下6-10。

²⁴ 《觀經疏》，《大正藏》冊37，經1753，頁271上27-下2。

²⁵ 五種深信的內容如下，一「又決定深信釋迦佛說此觀經……」，即「深信《觀經》所說教法」。二「又決定深信彌陀經中十方諸佛勸證……」，即「深信《阿彌陀經》所說諸佛證誠的教法」。三「又深信者、仰願一切行者等……」，即「深信佛教、佛意、佛願」。四「又深心深信者、決定建立自心……（就人立信）」，即「縱使來自別解、別行等的妨難，也心不動搖。建立自心之深信」。五「就行立信……」，即「深信《觀經》所說往生行」。經文參見《大正藏》冊37，經1753，頁271上27-頁272中13。

深信與後五項深信的關係，雖然學者之間看法不一²⁶，一般認為開第二項法的深信為後五項深信。也就是這七項深信中，除了第一項是關於機的深信之外，其他六項是法的深信。然，善導並未對此七項深信的相互關係作說明。

(二) 長西的深信詮釋

長西將善導的七種深信，大分為「往生信心」與「難破信心」二類。第一～第五深信為「往生信心」，第六～第七深信為「難破信心」。其內涵整理如下：

- (一) 往生信心
 - (1) 解信
 - ◇ 第一深信 ⇒ 信機
 - ◇ 第二深信 ⇒ 信法·信《無量壽經》所說四十八本願
 - ◇ 第三深信 ⇒ 信法·信《觀經》所說定散二善之行業
 - ◇ 第四深信 ⇒ 信法·信《阿彌陀經》所說諸佛之證勸
 - (2) 證信
 - ◇ 第五深信 ⇒ ① 結成：機·法二深信之結成
② 勸修行·勸往生
- (二) 難破信心
 - ◇ 第六深信 ⇒ 就人立信 [機的結成]
 - ◇ 第七深信 ⇒ 就行立信 [法的結成]

各個深信心內容如上顯示。「往生信心」，是指凡夫眾生真實地深信自己確實能往生的信心。長西說明「往生信心」時，以「解信」到「證信」的過程來說明凡夫如何獲得堅信不移的深信。詮釋「難破

²⁶ 法然門流中有種種異說，請參照石井教道，《選挾集全講》，頁364-398。(1959)

信心」時，則以守護信心為基調，縱使被指責凡夫不能往生也不退轉的信心。

1. 往生信心

長西《光明抄》「深信釋」的開端，引用《大智度論》及淨影寺慧遠《觀經義疏》之說²⁷，強調「信」是入佛道所不可或缺的一項基本元素。對前述機·法二種深信的「決定深信」²⁸一語，作如下說明。即：

決定者忍許也、即信'體也。深信者澄淨也、即信'用也。²⁹

此引文中，長西援用了《俱舍論》所說「現前忍許」³⁰來說明信的「體」與「用」。「忍許」是指對佛所開示的教法沒有任何疑慮地接納，因此用「決定」、「忍許」來說明毫無疑問的「信」的心境。這種不夾雜個人判斷、毫無疑問地接納佛意的信，正是信的體（本質）。而「深信」是信的用，即真實信的結果是心變得清澈、澄淨。

長西說明了信的體·用之後，緊接著說明「解信」。所謂解信，是先理解、明白後自然而然地相信。換句話說，先理解釋尊所說，再深信釋尊所說的「彌陀本弘誓願」，進而相信凡夫乘彌陀願力一定可以往生³¹。更具體的說是理解機與法後深深信仰之³²。

²⁷ 《宗学研究》14，頁163。

²⁸ 《觀經疏》，《大正藏》冊37，經1753，頁271上27-中2。

²⁹ 《宗学研究》14，頁164。

³⁰ 頌曰：信及不放逸，輕安捨慚愧，二根及不害，勤唯遍善心。論曰：如是諸法唯遍善心。此中信者，令心澄淨。有說：於諦實業果中，現前忍許，故名為信。《俱舍論》卷四，《大正藏》冊29，經1558，頁19上28-中4。

³¹ 「又今所言信者、解信·仰信'中^{ニハ}何歟。答、解信也。奉三經^ヲ解知^{スルカ}故。有云奉三經只所信'體故也。玄義如云^{ニカ}佛'密意弘深、教門難曉^ヲ至何□等-、仰信也。」（《宗学研究》14，頁164）

(1) 機的深信

淨土教思想中有關「機」的問題，在《觀經》中雖然有定善與散善機之分。但是，善導《觀經疏》並不依定散二善區分往生機，而在「深心釋」主張「自身現是罪惡生死凡夫，曠劫已來，常沒常流轉，無出離之緣」才是淨土之機。針對善導所說「無出離之緣」的機，長西在《光明抄》中，作如下的詮釋：

善導	長西
《往生禮讚》「信知自身是具足煩惱凡夫等」	「此亦可通善惡也。」 ³³
《觀經疏》「自身現是罪惡生死凡夫」	「下輩三人」 ³⁴
	「下輩三人、此即淨土教本意也。」 ³⁵
《觀經疏》「曠劫已來等者」	「通十六觀善惡諸機。」 ³⁶

以上，透過對善導凡夫說的理解，可知長西所理解的凡夫，包括了《觀經》中所說，修的善惡諸機，特別是下輩三生人，才是淨土教的主要救濟對象。

一般談信仰，視所信仰的神、佛等對象為「絕對者」是常見的，但像善導信機說中主張「深信自己無法出離」，這種深信自己能力駑鈍的想法，可說是善導獨特的發想。但是，為什麼非深信自己是「煩惱具足的凡夫」、「罪惡生死的凡夫」不可呢？善導沒有特別

³² 《觀經疏光明抄》「一信能依人身分齊。二信所依願行證誠。」（《宗学研究》14，頁182）

³³ 《宗学研究》14，頁165。

³⁴ 《宗学研究》14，頁165。

³⁵ 《宗学研究》14，頁165。

³⁶ 《宗学研究》14，頁165。

作說明，而長西提出的答案是「為_レ令_レ信彌陀攝受衆生ノ願_一³⁷也」³⁷。也就是，在信機的內容上，因理解及自覺・確認「自己是凡夫」的同時，轉向生起對釋尊所說法的深信，即對阿彌陀佛絕對歸依的信心。「機的深信」是對阿彌陀佛產生「絕對歸依」的開端，先有機的自覺，再尋適合的相應法，也就是唯有機與法相應才有可能出離生死。

(2) 法的深信——從解信到證信

長西綜合《觀經疏》第二・第三・第四深信為「往生信心」中「法的深信」，以釋尊所說淨土三經來證明彌陀本願攝受眾生的真實³⁸。長西認為善導此舉是為了讓眾生（機）「理解」釋尊所說彌陀佛願不虛的道理，進而深化信心³⁹。

長西以《觀經疏》第五深信文⁴⁰為「往生信心」的「結成」文及「證信」文。即：第五深信是前面四信的總結，長西認為第五深信文中的「一切行者」一語是指第一深信的機，同文中的「唯信佛語」一語是指第二・第三・第四深信的法，所以說第五深信是信

³⁷ 《宗学研究》14，頁164。

³⁸ 《觀經疏》分別於第二深信舉《無量壽經》、第三深信舉《觀經》、第四深信舉《阿彌陀經》，來證明彌陀本願攝受眾生的真實。經文參見《大正藏》冊37，經1753，頁271上29-中5。

³⁹ 《宗学研究》14，頁165。

⁴⁰ 《觀經疏》：「又深信者，仰願一切行者等，一心唯信佛語，不顧身命，決定依行。佛遣捨者即捨，佛遣行者即行，佛遣去處即去，是名隨順佛教、隨順佛意，是名隨順佛願，是名真佛弟子。又一切行者但能依此經，深信行者，必不誤眾生也。何以故？佛是滿足大悲人故，實語故。……若佛所說即是了教，菩薩等說盡不了教也，應知。是故今時仰勸一切有緣往生人等，唯可深信佛語專注奉行，不可信用菩薩等不相應教以為疑礙，抱惑自迷廢失往生之大益也。」（《大正藏》冊37，經1753，頁271中6-25）

機・信法的總「結成」⁴¹。

又，長西也認為第五深信文是眾生獲信的一個「證信」文⁴²。為什麼這麼說？其理由何在？這可從下述長西解釋第五深信文的「不顧身命，決定依行」一文窺知。即：

又、今所論者信心'相貌^{ナリ}、何云依行^ト歟。答、信心成立'相貌^ヲ以立行^ト可知之故也。⁴³

也就是說，「信心」到底是一個什麼樣的相貌？縱使認為已經獲得信心，那又是怎樣的一種心境？該如何確認、證明呢？針對這一連串的問題，長西的答案是，一旦信心獲得（決定）時，一定會轉為實踐的形態。所以信的獲得與否，可以從行者是否付諸於「行」來判斷。故長西詮釋第五深信的後段時，將它定位為「勸修行往生」。

換言之，行者的「行」——念佛、發願往生，付諸實踐是因為對機・法有了理解進而深信的緣故，所以「行」的被實踐，成為信機・信法已然獲得（決定）的證明。行者對機・法有了「理解」且深信不疑之後開始「行」的實踐。

然，畢竟機是凡夫，故在信仰的過程中，時而信時而懷疑也是人之常情。為守護信心，而有下述被長西詮釋為「難破信心」的第六・第七深信。

2. 難破信心——守護信心

這裡所謂「難破」是指「難以被論破」、「難以被破壞」之意，因

⁴¹ 「疑云、此'文'意'為結成^{スルトキ}前信相^ト、為弁釈彼信相^ヲ歟。答、結前也。謂一切行者'第一'機也。唯信佛語者'第二'法故也。」（《宗学研究》14，頁166）

⁴² 「疑云、上'二種信相'与今深信'相'有何差別歟。答、上'解信也、舉三經^ヲ故、今'證信也。惣^{シテ}言^フ法在一心、說必次第也。」（《宗学研究》14，頁167）

⁴³ 《宗学研究》14，頁167。

此「難破信心」的意思是很難被論破、被破壞的信心。

在善導全力提倡念佛往生的同時，攝論學派的學者依據《攝大乘論》等，主張《觀經》所說念佛往生是「別時意趣」，也就是念佛只是往生的遠因，縱使一生修念佛行求往生，在這一期生命結束後也無法馬上往生極樂淨土。

針對攝論學派主張念佛是往生遠因的觀點，善導提出兩點來辯駁，即第六「就人立信」·第七「就法立信」兩項深信。前者的論點中，善導呼籲淨土願生的行者們，與其相信撰述《攝大乘論》的菩薩，不如相信開示淨土三經的釋尊。所說的「就人」是指說法者，也就是釋尊。後者的論述中，善導立「五正行」為起行⁴⁴，以稱佛名號「順彼佛願故」為由，特別重視五正行中的第四項稱名正行，並立為正定之業（正業），其他四項正行為往生的助業。而善導在這裡強力主張的稱名念佛行，攝論學派等卻認為是遠生之因。

長西特別注意並用了諸多筆墨在詮釋善導《觀經疏》所傳達論破「異說異解」的觀點，這可能與鎌倉時期弘傳淨土念佛的教團，在當時佛教界的處境有關。長西承襲善導的第六·第七深信說後，更進一步主張第六·第七深信是為守護行者信心而說。雖然「別解·別行·異學·異見·異執」之人執意認為「一切罪障凡夫不得往生」⁴⁵，相對的，願生行者因深信開示淨土法門的釋尊及佛所說的法——順彌陀本願的念佛行，所以其往生信心是堅固的，是難被破壞、難被論破的。因此，主張第六·第七深信是「難破信心」⁴⁶。

⁴⁴ 善導從淨土教的觀點將整體佛教的實踐諸行分正行與雜行。正行有五項，分別是正行有讀誦（讀誦淨土三經）·觀察（觀察淨土的依正二報）·禮拜（禮拜阿彌陀佛）·稱名（稱彌陀名號）·讚歎供養（讚歎供養彌陀）。（《觀經疏》經文參見《大正藏》冊37，經1753，頁272上28-中8）

⁴⁵ 「深心下難破云一切罪障凡夫不得往生。」（《宗学研究》14，頁165）

⁴⁶ 「難破信心亦有二。一自《又深心深信者》至《此名就人立信也》者、付能行人

綜合以上可知，長西主張真實信的獲得（決定），不是來自絕對者的恩賜，而是行者經由「解信」到「證信」的歷程而獲得，而且要時時守護不讓退失。長西更對淨土法門從「解」到「證」的修道歷程，作如下的陳述。即：

依^テ教^ニ生^シ義^ヲ解^リ、依^テ義^ヲ解^リニ生^シ行^フ、依^テ行^ニ生^シ證^ス解^リ、依^テ證^ス解^リニ生^シ正^ノ至果業因^ヲ、依^テ業^ヲ因^ニ生^ス感果、證^ス理^智也。⁴⁷

這裡所論述的修道歷程是佛教的傳統聞思修的修行次第，即依教法→生義解·依義解→生修行·依修行→生證解·依證解→生至果業因·依至果業因→感果→證理智。也就是說，長西認為佛教眾多解脫法門之一的淨土法門，其次第首先從對機·法的信解開始，其次依行的實踐，而後往生。往生是達佛果的業因，往生後繼續修行而感果，得理智不二的境地。

可知，長西主張的淨土法門修道觀，其最終目的不是往生，而是與傳統聞思修的修道理論一樣，以往生之後證得終極的真理為最終目的。對長西而言，三心是行者自力的願生心，所以特別重視守護此願生心，故在「深心釋」有「難破信心」、在「迴向心釋」中有「難破迴向」。

四、迴向發願心

一般常以「往相迴向」、「還相迴向」來說明迴向發願心。往·還二迴向說的依據來自曇鸞《淨土論註》（全名《無量壽經優婆塞舍

^ニ能說^レ佛語^ニ無虛妄^ニ故。凡夫決定^シ得往生^ニ立信心也。二自《次就行立信》至《衆名疎雜之行也》者、能說^レ佛語^ニ無虛妄^ニ故 於所說行法-決定得往生-立信心也。」（《宗学研究》14，頁182）

⁴⁷ 《宗学研究》14，頁168。

願生偈註》又稱《往生論註》或《淨土論註》）卷下的「五念門釋」⁴⁸。曇鸞的往·還二迴向說則可溯源至世親《淨土論》（全名《無量壽經優波提舍願生偈》又稱《往生論》或《淨土論》）的「五門」⁴⁹。「五門」的前四門（近門、大會眾門、宅門、屋門）為「入門」，以第五門的園林遊戲地門為「出門」。出門，即是所謂的「出第五門」，意思是眾生往生淨土後，在成佛之前，為教化眾生以菩薩位還回娑婆救度眾生，是出門的迴向。世親的入出二門，到了曇鸞的《淨土論註》則成為往·還二迴向。

善導的「迴向發願心釋」也是承襲這樣的一個思想脈絡。《往生禮讚》清楚的定義「所作一切善根，悉皆迴願往生，故名迴向發願心」⁵⁰。又，《觀經疏》中則是長長的「迴向發願心釋」文，可大分為二，即（A）「言迴向發願心……」⁵¹與（B）「又迴向發願願

⁴⁸ 《往生論註》：「何等五念門？一者禮拜門，二者讚歎門，三者作願門，四者觀察門，五者迴向門。門者入出義也，如人得門則入出無礙。前四念，是入安樂淨土門。後一念，是出慈悲教化門。」（《大正藏》冊40，經1819，頁835上20-23）

⁴⁹ 《淨土論》：「復有五種門，漸次成就五種功德，應知。何者五門？一者近門，二者大會眾門，三者宅門，四者屋門，五者園林遊戲地門。此五種門，初四種門成就入功德，第五門成就出功德。入第一門者，以禮拜阿彌陀佛為生彼國故，得生安樂世界，是名入第一門。入第二門者，以讚歎阿彌陀佛，隨順名義稱如來名，依如來光明想修行故，得入大會眾數，是名入第二門。入第三門者，以一心專念作願生彼，修奢摩他寂靜三昧行故，得入蓮華藏世界，是名入第三門。入第四門者，以專念觀察彼妙莊嚴，修毘婆舍那故，得到彼處受用種種法味樂，是名入第四門。出第五門，以大慈悲觀察一切苦惱眾生，亦應化身迴入生死園煩惱林中，遊戲神通至教化地，以本願力迴向故，是名出第五門。……菩薩如是修五門，行自利利他，速得成就阿耨多羅三藐三菩提故。」（《大正藏》冊26，經1524，頁233上5-25）

⁵⁰ 《大正藏》冊47，經1980，頁438下11-12。

⁵¹ 《觀經疏》：「言迴向發願心者，過去及以今生，身口意業所修，世·出世善根，及隨喜他·一切凡聖，身口意業所修，世·出世善根，以此自·他所修善根，悉皆真實·深信心中，迴向願生彼國，故名迴向發願心也。」（《大正藏》冊37，經1753，頁272中13-18）

生者……」⁵²〔以下以(A)、(B)表記〕二義，論述迴向發願心。

(A)文大意是「自己所修種種善根，及隨喜他人所修種種善根，在真實·深信心中，迴此等善根向極樂淨土的願生心」。這裡要注意的是，須在「真實」·「深信」心中實踐此迴向願生心。

(B)文大意其前半段，在決定真實心(=至誠心)中，觀想自己往生(=得生想)的情形。其後半段，在深信心(深心)中，唯一心歸依阿彌陀佛，不管受到任何批評責難決不退轉，如果退轉就喪失往生的大利益。

又，請注意(B)文是藉由觀想自己往生極樂淨土的相，確認鞏固自己的信心，其後半段則是抑止退轉之文，與上述「難破信心」之文大致相同

總之，(A)·(B)二義都是要求在「真實」·「深信」心中實踐「迴向」。二義論述的都是前往淨土的「往相」迴向。(A)·(B)二義之後，善導舉「二河白道說」為例，強調守護信心的重要。隨後簡單說明「還相迴向」。

(一) 往相迴向

1. 往生迴向發願

長西《光明抄》中分別以「往生迴向發願」、「難破迴向」來重新組合詮釋上述善導迴向發願心釋的(A)·(B)二義。長西在詮釋(B)義之前，以下述的問答來論述(A)·(B)二義的異同。即：

⁵² 《觀經疏》：「又迴向發願願生者，必須決定真實心中迴向願作得生想，此心深信由若金剛，不為一切異見異學、別解別行人等之所動亂破壞，唯是決定一心投正直進，不得聞彼人語，即有進退心生怯弱，迴願落道，即失往生之大益也。」(《大正藏》冊37，經1753，頁272中18-23)

有云上`所迴向`法體也。今此`迴向`行相也。有云上
`釋迴發向願`當體^{-フ}畢、今釋他`難破⁻不傾動⁻事⁻上⁻
也。⁵³

首先，以（A）義為迴向的體，（B）義為迴向的相。其次，（A）義說明「迴向發願心」的本質，（B）義勸行者莫因他人錯誤的論難而信心動搖。

也就是說，長西詮釋善導（A）·（B）二迴向義時，主張（A）義是迴向發願心的體（本質），就是通常所說的「迴因向果的願心」，主張（B）義是迴向發願心的相與用，即藉觀想自己往生極樂淨土的相，來確認鞏固信心。往生是迴向發願心的最終目的，縱從現實生活裡遇到論難也堅信不退轉。

2. 難破迴向

長西注意到善導《觀經疏》「深心釋」的「不為一切別解·別行·異學·異見·異執之所退失傾動也。」⁵⁴一文，與「迴向發願心釋」的「不為一切異見·異學·別解·別行人等之所動亂破壞。」⁵⁵一文的極度雷同性。那麼，善導這樣的安排，到底用意何在？針對這個問題，長西在《光明抄》中以問答方式說明。即：

又、二積全ク同シ上`深信⁻、迴向心⁻用之⁻有何意歟。

答、上`深心⁻以⁻教文⁻道理⁻難破之⁻、答`意⁻答⁻能說所說共⁻無⁻虛妄⁻許⁻也。今以惡業煩惱`繫業⁻難破⁻之⁻、答`意⁻答佛教非一⁻故⁻淨土門⁻乍⁻放⁻惡

⁵³ 《宗學研究》15，頁93。

⁵⁴ 《大正藏》冊37，經1753，頁271中26-27。

⁵⁵ 《大正藏》冊37，經1753，頁272中20-21。

業_レ、可得生_レ也。共_レ會難破_レ、故約深心_レ、但小異_{ナリ}。⁵⁶

這也是一個有關「別解・別行・異學・異見」的問題。長西認為這個問題出現在「深心釋」段中，是希望用教理來守護被異議者指為不得往生的凡夫，而說明凡夫仰賴彌陀本願能往生。另外，同樣的問題出現在「迴向發願心釋」段中，則是把視點放在將眾生繫綁在這個煩惱世界的「惡業」，從「惡業」的角度來解釋說明罪惡凡夫仰賴彌陀本願能往生。又，前者所謂的教理，是指釋尊及釋尊所說的法是絕對的，所以不應依論（菩薩）之說，而應依釋尊之說。後者則主張釋尊所說的淨土法門，不同於其他法門，所說「放_レ惡業_レ、可得生_レ也」，是指暫時放置惡業可得往生。也可以說，長西主張帶業也能往生。

總之，長西所主張「往生迴向」的基礎，是以善導（A）義為基的「迴因向果」義的願生心，而主張在達成往生目的之前，必須戰戰兢兢守護信心的「論破迴向」是以（B）義為基開展出來的。

（二）還相迴向

上述討論的是如何前往淨土（往相迴向），接著將探討「還相迴向」，即從淨土返回娑婆世界的迴向。善導於《觀經疏》的講述如下：

又言迴向者，生彼國已，還起大悲，迴入生死教化衆生，亦名迴向也。⁵⁷

善導的這個詮釋比起前述「往相迴向」釋顯得簡略多了。內容講述

⁵⁶ 《宗学研究》15，頁93。

⁵⁷ 《大正藏》冊37，經1753，頁273中10-11。

已往生淨土的願生者成為大乘菩薩，重新回到娑婆世界救渡一切衆生。可知還相迴向的主體，是已經往生後身在極樂世界的願生者。

長西則著眼於善導在這個釋文上省略「發願」二字，指就「迴向」作說明，他做了下述的詮釋。即：

惣於迴向有二義。一迴因向果、二迴因向他也。今釋
スル迴向一ヲ許リ也、略スル發願ノ言一ヲ事、不大慶喜フ心一ヲ
故也。還起大悲等者□□生已後可具義釋也。故至誠
心雖云有自利真實利他真實与釋自利真實許不釋利他
真實、今爾也。釋迴向許除發願之意、首尾尤符合。
三心ハ一向自利ナルガ故也。⁵⁸

概言之，迴向有二義：一是迴因向果，二是迴因向他。此還相迴向只講「迴向」而省略「發願」，是因為（迴因向他的）發願，對現今仍是凡夫的自己而言，沒有什麼值得太大歡喜心的。之所以這麼說，是因為「還起大悲」等迴因向他的發願心，是往生之後才有可能實踐的。也正因為如此，《觀經疏》「至誠心釋」中，雖然並立自利·利他二真實，卻只說明自利真實而不解釋利他真實。這是因為「利他真實」與「還相迴向」一樣都是利他行，而利他對凡夫而言畢竟是不可能做得到的。三心一向是以自利為中心。

以上，長西注意到善導的「迴向發願心釋」把重心放在「前往」淨土的「往相」發願，因此長西在詮釋三心時，對三心的每一個面向都是扣緊自己的往生，主張三心是以自利為中心的。

五、結語：三心的相互關係

以上分別探討了三心的內容。善導雖然分別詳細地論述三心，

⁵⁸ 《宗学研究》15，頁103。

但並未對《觀經》的三心和《無量壽經》第十八願的三心，兩者的相互關係做解釋。長西則與法然一樣，主張《觀經》的三心相當於第十八願的「至心・信樂・欲生我國」三心⁵⁹，甚至更進一步從心所・心解・能所三方面來討論三心的相互關係。

首先，從心所的面來看⁶⁰，長西認為深心是大善地法中最初的信心所，迴向發願心是大地法中第五的欲心所，至誠心則跨此二心所。其次，從「心解」面來看⁶¹，至誠心是勇猛精進心的養成，深心是了解佛語的不虛妄，迴向是欣求純善殊勝的極樂淨土。也就是說，行者以勇猛精進的心，理解深信釋尊的教法，更生起願生淨土之心。再次，從能所的角度來看⁶²，至誠心是能成的心，深心・迴向心是所成的心。能成的至誠心成就深心・迴向心。相反地，若無至誠心不能成就深心・迴向心。

又，長西在詮釋《觀經疏》「又此三心亦通攝定善之義」一文時⁶³，主張定善根機的韋提希在《觀經》中所發的「厭欣心」就是三心⁶⁴。又，詮釋疏文的「真心徹到」一語時，「真心」等同至誠心，當至誠心達「徹到」境地時，所發的厭欣心即自然具備三心⁶⁵。換句話說，願生心的真實是三心的真髓。願生者因機根不同，

⁵⁹ 《宗学研究》15，頁93。

⁶⁰ 深心「大善地法」中「初」信「心」所也。迴向發願心大地法「中」第五「欲」心所也。至誠心「可」何「心」所也。《宗学研究》15，頁104。

⁶¹ 一約心解至誠心者、薰成猛利心也。深心者知仏語無虛妄解也。迴向心者知穢土「善惡交雜得立純善」妙處、尤可欣求解也。《宗学研究》14，頁155。

⁶² 約能所、至誠心者能成心也。發得至誠「時」必事業成「故」也。深心迴向「二心」所成「心」也。意云雖有深心迴向「二心」解了「若無至誠心者不可往生故、又若無「至誠心不可名深心等也。《宗学研究》14，頁155。

⁶³ 《大正藏》冊37，經1753，頁273中13-14。

⁶⁴ 定善為韋提也。韋提厭苦欣淨時、發得三心故不說也。韋提厭欣心分齊、今開為散機說三心也。《宗学研究》15，頁103。

⁶⁵ 「疑云真心者至誠心等歟。答爾也。此厭欣心自然三心具足也。真心者至誠心也。

所修之行雖有不同，然所發之三心並無淺深之差別⁶⁶。只要願生心真實，即具備三心，則無論修定善行或散善行定能往生。

以上，可知長西所主張的三心以至誠心為中心，為能動。從行者（願生者）以自己的勇猛精進心，能生對釋尊教理的信解而生起願生淨土之心。三心不是三種不同的心，而是從至誠·深心·迴向發願三個不同面向來探討願生者如何安心。可知長西的這種三心觀，與法然其他弟子證空、親鸞等他力中心的主張，認為三心來自彌陀恩賜的見解是顯然不同的。



（收稿日期：民國104年10月30日；結審日期：民國105年1月8日）

又徹到之分齊如何。答心無表裏也、此即不惜身命等分齊也。」（《宗学研究》12，頁182）

⁶⁶ 又就三輩往生，三心有淺深歟。答、不可有。引業有淺深故也。若有可去行分一也。例如下書「馬形雖有筆切之善惡-見馬形上」。《宗学研究》15，頁104）

參考書目

1. 世親，《無量壽經優波提舍願生偈》（又稱《往生論》或《淨土論》），《大正藏》冊26，經1524。
2. 善導，《觀無量壽佛經疏》（簡稱《觀經疏》）四卷，《大正藏》冊37，經1753。
3. 曇鸞，《無量壽經優婆提舍願生偈註》（又稱《往生論註》或《淨土論註》），《大正藏》冊40，經1819。
4. 善導，《往生禮讚偈》（簡稱《往生禮讚》）一卷，《大正藏》冊47，經1980。
5. 道衍，《諸上善人詠》〈善導和尚（二十一）〉，新文豐版《卍續藏經》冊135，頁96下。
6. 日本淨土宗宗典刊行會編，《淨土宗全書》7，頁71上（全20冊）。（1914）
7. 大谷旭雄，《法然淨土教とその周縁・乾》，〈善導《觀經疏》流伝考〉，頁274-295。（2007）
8. 中井真孝，〈經疏目錄類より見たる善導著述の流布狀況〉，藤堂恭俊編，《善導大師研究》所収，山喜房仏書林（1980）。
9. 石井教道，《選擇集全講》，平樂寺書店（1959）。
10. 石田充之，《法然上人門下の淨土教学の研究》下卷，大東出版社（1979）。
11. 西島泰英，〈長西伝私考〉，《宗学研究》9。（1934）
12. 西島泰英，〈長西伝私考〉，《宗学研究》11。（1935）
13. 法然，《選擇本願念佛集》，《昭和新修・法然上人全集》，頁310-396。
14. 長西，《觀經疏光明抄》，金澤文庫所藏本。
15. 長西，《觀經疏光明抄》，《宗学研究》9、11、12、14、16。
16. 隆寛，《散善義問答》中，平井正戒，〈隆寛律師の淨土教附遺文

集〉，国書刊行会（1941）。

17. 普賢晃寿，《法然とその門下の教学》，永田文昌堂（1972）。
18. 塚本善隆，〈浄土宗学上の未伝稀覯の鎌倉古鈔本〉，《浄土学》5・6。（1933）
19. 塚本善隆，〈金沢文庫の鎌倉古鈔浄土宗典〉，《顕真学報》3-3。（1934）
20. 静永賢道，《南都浄土教と法然上人の教学》，「第一章南都諸師と《観經疏》散善義」，頁12-40。（1983）
21. 證空，《観經疏自筆抄》，西山短期大学編，《西山叢書》Ⅱ。
22. 證空，《観經疏自筆抄》，西山短期大学編，《西山叢書》Ⅵ。

