《輔仁宗教研究》第二十八期（2014 年春）61-86 頁

近代真宗「精神主義」的信仰詮釋
－以曾我量深為例

陳敏齡
輔仁大學宗教學系副教授

提要

曾我量深是近代真宗「精神主義」的重要傳人，彼之信仰理論，主要是依據親鸞的三心釋，但以三心之中的欲生心為主，提出所謂「欲生中心」的主張。曾我的關心點，主要是針對他力信仰之中有關主體性自覺的問題，故特別揭舉出一種所謂「信仰即自覺」的信仰之道，不但和清澤滿之主張「非得要有一個完全的立脚地不可」遥相呼應，也促成真宗內部的革新運動，成為近代親鸞思想復甦的契機之一。

關鍵詞：曾我量深、精神主義、三心釋

一、問題所在

在近代日本的歷史之中，思想的激盪可謂風潮雲湧，其中，尤以個我的探究和確立成為時代重要的課題之一。

而在淨土真宗裡，亦以清澤滿之（1863-1903）為中心，開展出新的信仰理論和實踐。清澤滿之最初係以「精神主義」為名，主張「吾人在世、非得要有一個完全的立脚地不可」[1]，闡明依絶對無限者為據點的信仰之道。彼強調若以絶對無限者為立脚地，則不被客觀的事象所局限（とらわれず），而得以專一在充足內心的主觀的作用上下工夫，此即所謂「應廢外觀主義、立於主觀主義」的立場；此一信仰運動，因含有嚴肅的內省精神，故又稱「內觀主義」。

而曾我量深（1875-1971）也在惡戰苦鬪之末，進入這個精神主義者的「內觀之道」。曾我量深（以下，略稱為曾我）本来並未完全接受清澤滿之「精神主義」的看法，但在清澤滿之懇切的回答和自我的沈潛反思之後，終於在明治三十六年（1903）加入清澤滿之於近角常觀宅主持的私塾浩浩洞[2]。

曾我的信仰理論，主要是依據親鸞的「三心釋」，特別以三心之中的「欲生心」為中心，曾我所謂「欲生中心」的主張，主要是針對他力信仰之中有關主體性自覺的問題，強調要從受動的信樂轉換為能動的欲生，這種「信仰即自覺」「救度即自證」的理論，一掃過去因循被動的信仰模式，不但引起真宗內部的革新運動，且因其和時代精神緊密結合，也成為近代親鸞思想

---

[1]「吾人の世に在るや、必ず一つの完全なる立脚地なかるべからず。若し之なくして、世に處し、事を為さむとするは、恰も浮雲の上に立ちて技芸を演ぜむとするものの如く、其の轉覆を免るる事能はざること言を待たざるなり。」（《清澤滿之全集》第六巻，2003 年：3）

[2] 此時清澤滿之已離開浩浩洞，回到故鄉三河大浜（現在的愛媛縣碧南市）的西方寺養病，但曾我却選在這時入門，可見彼之決心。

復甦的契機之一。

二、 真宗教學史上有關信仰論的課題

（一）親鸞的信心論和欲生心

有關親鸞的信仰論，簡言之，就是「三心釋」，所謂三心，即：至心・信樂・欲生，故又稱為信的三一論。在《教行信證》裡，有關信的三一論，橫亙於《教行信證》的〈信卷〉和〈化身土卷〉兩卷。〈信卷〉根據第十八願（真實一願），以如來的他力三心為主，相對於此，〈化身土卷〉則根據第十九願、第二十願（方便二願），以衆生的自力三心為主，而也依於此，不但建構全書「三願三機三往生」的立體構造，也成為親鸞說明信理之中，「迴向」與「轉入」那種「我－汝」呼應關係的理論基盤。

〈信卷〉第十八願的內容，是說明信的三相－所謂「至心・信樂・欲生」，且因以至心・信樂・欲生皆為如來的回向，故又稱之為「本願三心」[3]。在〈信卷〉裡，親鸞同時引用第十八願的願文和第十八願的成就文說明，第十八願文是陳述「信樂」和「欲生」之關涉[4]，第十八願成就文則為信心歡喜的「信心」和願生彼國的「願生」之關係[5]，故「信樂」相當於成就文的「信心」、「欲生」相當於成就文的「願生」;在此之上，親鸞並透過論證《大經》的本願三心和天親論主所說的一心之間的關係，

---

[3] 「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。」《真宗聖教全書》（略稱《真聖全》）。（《真聖全》，二：48）

[4] 「設我得佛、十方衆生、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。」（《真聖全》，二：48）

[5] 「諸有眾生，聞其名號，信心歡喜，乃至一念，至心回向，願生彼國，即得往生，住不退轉。唯除五逆，誹謗正法。」（《真聖全》，二：49）

而終於達到將三心收攝於一心，所謂「三心即一心」的結論。

親鸞這種依「三重出體」的辯證闡明三心即一心之論證方法，雖誠可謂極盡巧妙[6]，然而從至心・信樂・欲生的法義釋來看，這有關所謂一心的解釋，其實是橫亙於「信樂」（成就文的「信心」）[7]和「欲生」（成就文的「願生」）[8]兩方，而也因此，第十八願所說的真實信，到底是屬於疑蓋無雜的信樂心或者是大悲廻向的欲生心（成就文的「願生」），便埋下日後異說紛紜

---

[6] 至心以名號為體、信樂以至心為體、欲生以信樂為體。名號（體）→至心＝至心（體）→信樂＝信樂（體）→欲生形成連鎖性關係。此即「三重出體」的由來。（石田瑞麿，1898／2002：195）

[7] 三心在其內容上，皆具「疑蓋無雜」的性質。故依三心共通的「疑蓋無雜」，三心＝一心的想法考得以成立。因此，所謂的一心，也就可以用「疑蓋無雜的信樂」來統一。

「今案三心字訓真實心而虛假無雜、正直心而邪偽無雜。真知、疑蓋無間雜故是名信樂，信樂即是一心，一心即是真實信心。是故論主建言一心也、應知。」（《真聖全》，二：59）

「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。金剛真心，是名真實信心。」（《真聖全》，二：68）

[8] 然而，依親鸞的解釋，欲生即如來招喚的勅命，所以欲生又被稱為如來的回向心。

在此之上，至心・信樂・欲生的任一者，皆可見到有依如來回向的表現方式。即：「以如來至心回施諸有一切煩惱惡業邪智群生海。（《真聖全》一，頁 60）」「（信樂）斯心者即如來大悲心故、必成報土正定之因。如來悲憐苦惱群生海以無碍廣大淨信回施諸有海。」（《真聖全》，二：62）「以利他真實欲生心回施諸有海。」（《真聖全》，二：66）因此，若從別的角度而言，至心・信樂・欲生的任一者，皆依如來回向，故所謂的一心也同樣地可以用表示「廻向的欲生心」來統一。

「欲生者則是如來招喚諸有群生之勅命。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。然微塵界有情、流轉煩惱海、漂没生死海、無真實回向心、無清淨回向心。是故如來矜哀一切苦惱群生海、行菩薩行時、三業所修、乃至一念一剎那、回向心為首、得成就大悲心故。以利他真實欲生心回施諸有海。欲生即是回向心。斯則大悲心故、疑蓋無雜。」（《真聖全》，二：65-66）

的遠因。

（二）近代真宗的教義論爭－「三業惑亂」和「信願交際」的葛藤

如衆所周知，在淨土教的歷史上，自古就依善導的炯眼洞見而開展出以第十八願（念佛往生之願）為中心的念佛往生法門－所謂「信願行」之道。自稱「偏依善導」的法然在《選擇本願念佛集》裡也選擇了此一如來〔所〕選擇之第十八願。親鸞雖繼承法然的本願之說,但到了真宗教學史上，便因上述親鸞所謂三心即一心的三一論的葛藤，遂從古來「信行兩立」的問題，更進一步發展成為，在「信心正因」之上信（「信樂中心」）或願（「欲生中心」）之二者擇一的問題[9]。

傳統的真宗教學基本上以三心之中的信樂心，即所謂的「信樂中心」為主。然而，依所謂「至心・信樂・欲生」這個三心的定型句，「欲生既是如来的勅命、我等不想也是不行。若没有想生到淨土，就不是信心。因此之故，自也生出主張非得抱持要求淨土往生的願生心不可，否則就不是真正的念佛，那種派別的説法」（本多弘之，1998：30）。然而這和真宗否定自力之心的前提似乎產生矛盾，所以到了江戶時代，就連代表正統的西本願寺派，也環繞著信心之中意識作用的有無－所謂「意業安心」－的問題起了爭議，而終於導致「三業惑亂」事件的原因。此一教義論爭雖最後以回復「信樂中心」而暫得解決，但是，三心之中的「欲生」（成就文的「願生」），也成為宗學者之間忌避的「異安心」之類敏感的問題。

---

9 在第十八願成就文裡，為信心歡喜的「信心」和願生彼國的「願生」之相互關係。相對地，在第十八願文則是「信樂」和「欲生」的相互關係。因此，淨土教核心概念之願生心，作為第十八願裡三心之一的欲生・願生，被視為和信樂・信心是同一的。這種對於親鸞的願生思想的意味內容之變更，遂形成種種的異説。（桐溪順忍，1983 / 1986：52）

三、曾我「欲生中心」的問題提起

（一）唯信獨脱法門之批判

曾我的信仰論，概言之，就是以本願三心之一的欲生心為中心，所謂「欲生中心」説。就曾我而言，此一欲生中心的信仰論和「法藏菩薩論」同樣地，都是彼一生涯之念願，也都是作為和時代相應之教學問題而提起的[10]。

如同上述，在他力信心的前提（たて前）之上，欲生可説很容易流於偏向自己意識或自力主義，那般令人恐懼多端的言詞。曾我〔想應是〕熟知此等問題的葛藤的[11]。然而，彼一方面批判單依一個信字就想貫通到底的「唯信獨脱」法門的弊端，他方面也試圖深入發掘積極的信之原動力[12]，而終於因為對於「從果向因」的法藏菩薩之開眼（體察），發現了親鸞所説「三

---

10 「法藏菩薩論」係出於曾我在 1926 年所發表的「如来表現の範疇としての三心觀」。文中曾我主張：《無量壽經》所説的法藏菩薩和唯識思想的阿賴耶識（第八識）本質相同，以「本願三心（至心・信楽・欲生）」對應於「阿賴耶識的三相（自相・因相・果相）」，雖為十分奇拔之論，但為理解曾我思想之鑰。而曾我的欲生中心説，也被評價為是在真宗教學史上有關欲生心問題的再興。（本多弘之，1998：224）

11 「這雖可作種種的解釋，但能動性的話則不好説（都合が惡い），無論如何（何もかも）都非得是受動性的不可，若不如此的話、則或許會不會成為自力呢這個恐怖疑慮，在真宗教學、宗學裡長久以來都是如此。」（曾我量深 Ⅷ，1971：42）

「以欲生我國為行學、至心信樂為止是解學，這雖可作暫作此解，但以欲生我國作為解學則不通。若將此作為解學來解釋的話、則或 成為願生歸命、或是異安心、三業歸命等等。」（曾我量深Ⅷ，1971：227）

12 「無論如何（とかく）輕視行這事、而欲以信一字貫通到底，因此就產生唯信獨脱法門的想法。若以此為真宗的想法，這不是正確的真宗教學、真宗教學當然不是這樣的。」（曾我量深 Ⅷ，1971：40）

心釋」裡作為宗教心根源的欲生心之原點[13]。

因此，有關曾我的信仰論，大抵可以「法藏菩薩論」的成立當作分水嶺，而分為前後期。在前期的大正時代之著作裡，主要是以行信論為背景，論及信之先驗原理的確立。到了後期的昭和時代，以昭和初期的〈本願的佛地〉為始，信裡面的欲生中心之事突然（俄かに）被頻繁地討論。特別是在昭和十七年到昭和四十三年之間，在真宗大谷派連續四回的安居本講之中，曾我多次以「作為真宗教相根源的欲生我國」之類的用語，正式揭舉以欲生心作為真宗教相根源的論議之旗[14]。

（二）作為真宗教相根源的欲生我國

曾我第一次的安居本講是昭和十七年的《歎異抄聽記》，其中，在第二講「真宗教相の根源としての欲生我國」裡，曾我謂云：「真宗學、新的真宗學、時代相應的教學之問題，在於闡明欲生我國的這件事。真宗的中心在欲生我國。…我一向是這麼說的，不是以至心信樂為始，至心信樂是從欲生開始，而開顯至心信樂那個門就是欲生。（曾我量深 Ⅵ，1971：42）…〔因為〕即便單說至心信樂、衆生也是永遠不會覺醒。為令永遠沈眠在無明闇的衆生體察到至心信樂、所以〔如來〕開顯（開顯したもうた）欲生之事也。」（曾我量深 Ⅵ，1971：43）

第二次的安居本講是昭和二十三年的《大無量壽經聽記》，在其中的第四講，曾我又提起「淨土真宗教相の根源としての

---

[13] 必須注意的是：這不是從果的方面說明淨土、而是從因の願之相說明，在這裡有曾我先生生涯的念願。（本多弘之，1998：40）

[14] 曾我一生之中四回的安居講話分別是： 1942 年的《歎異抄聽記》、1953 年的《大無量壽經聽記》、1963 年的《教行信証「信卷」聽記》、1968 年的《正信念佛偈聽記》等。（濁川佛教＆人生論ノート http://www15.ocn.ne.jp/~satori/），《歎異抄聽記》「第二講真宗教相の根源としての欲生我國」頁 41，《大無量壽經聽記》「第四講淨土真宗教相の根源としての欲生我國」頁 207。

欲生我國」，彼云：「此一欲生我國，即是真宗教相之根源。若云『至心、信樂』是我等的安心、『欲生我國』則是、教相之根源。若無欲生則無法闡明教相、而淨土門也就不能開啓。…〔所謂欲生我國〕，若從佛來説、是召喚衆生。若從衆生來説、則是被召喚。而聽聞佛的召喚、就是接觸到〔碰觸到〕佛的召喚。」（曾我量深 Ⅶ，1971：210）

而為何以欲生心作為真宗教相根源的理由，如同「開顯至心信樂那個門就是欲生」（曾我量深 Ⅵ，1971：42）「若無欲生的話、教相則不明了、淨土門則不能開啓。」（曾我量深 Ⅶ，1971：210）等之所示，主要是因著眼於欲生心的能動性。曾我雖然將這個能動性從佛和衆生之間的呼應關係來把握把捉，但若更深入發掘的話，其實更是意指聽聞佛的召喚（注 7）。

曾我一方面以「欲生者即如來之召喚」為軸，云：「召喚的勅命，這是在領受者之上方才有所謂的勅命，在不能領受的人之上就没有勅命」。他方面，以「欲生即是廻向心」為軸，云：「廻向者感應是也，因此在我身上有感應才有所謂的本願成就」（曾我量深 Ⅶ，1971：263），這種在欲生之上召喚和聽聞的呼應關係－亦即聞信的特質，而也依此恰好説明欲生心為真宗教相根源的論據。

曾我如是地，以欲生則如來召喚的概念為軸，便將宗教的信視為一種我與汝的呼應關係來把捉，而若依宗教學的用語，若説信是一種「宗教的回心」的話，則這種「主客之回轉」可説就是信的起點。

（三）從信樂中心到欲生中心

曾我在昭和三十八年於大谷大學授課講義之際，發表〈絶對自由的根源—本願三心の背骨としての欲生心〉一文。文中，曾我反對梅原真隆「從欲生中心〔回〕到信樂中心」之説，主張：「從領受教法的立場來思考，單是信樂中心這般的話，那是

不可能一切全部都没事的。這裡仍是〔必須〕被佛救助者、轉而站到救助的立場。救渡我等的佛的本來的召喚（思召）和佛的願心，這都是我等非得更深入地去把握把捉（つきつめてゆかなければならぬ）不可的。」（曾我量深 Ⅸ，1971：315）

如同「被佛救助者、轉而站到救助的立場（佛に助けられた者は、轉じて助ける立場に立つ）」所示，這不僅是從受動的信樂轉換為能動的欲生，更是從被救助者轉為救助者，站到救助者的立場挺身而立。

曾我並以〈信卷〉的「欲生は即ち是れ廻向心なり」作為論據，説明欲生的必要性。「若無欲生這事、則不能參預如來的廻向」。（曾我量深 Ⅸ，1971：315）又云：「從《歎異抄》第一條亦可得知、若不生起「思欲之心」（「信じて念佛申さんと思ひたつ心のおこるとき」），則攝取不捨也是不會出來的。（曾我量深 Ⅸ，1971：320）

在文的最後，曾我敘述如何從參預如來召喚的欲生心之自覺、一轉而成絶對自由的心境，謂云：「若能依如來的廻向、使我等預入開顯新的絶對心境，則環境就只是偶然之物，心境才是必然的東西。若無心境的話、我等也就失去了自主性。」（曾我量深 Ⅸ，1971：321）而論説到此，曾我的欲生中心説和清澤一流他力信心之中有關主體性課題之連繫，也就不言而自明矣。

四、 曾我「欲生中心」的信仰論理－以《本願的佛地》為中心

如同上述，曾我因為對於「從果向因」的法藏菩薩之開眼(體察)，發現了親鸞所説「三心釋」裡作為宗教心根源的欲生心之原點，撰寫十分奇特的「法藏菩薩論」，而在和「法藏菩薩論」大約同時期（昭和二年）講演發表的〈本願的佛地－信向内所

開展之願的世界〉的文章裡，曾我便以欲生心即這個概念為軸，將宗教的信定義為一種我和汝之間的呼應關係。從人間的宗教的祈求如何向內面開展而接觸到如來的本願（或者說法藏菩薩的願心），聽聞到如來的召喚，並從種種的角度探究那種「我和汝」的呼應關係。故以下，茲以〈本願的佛地〉為例，採歸納其要的方式，進一步考察曾我「欲生中心」的信仰理論。

（一）信和欲生、願生的問題

曾我首先將信之中欲生，願生的問題，以「宗教的要求」（曾我量深 V，1971：282-283）一語收攝之，故云宗教的信即是願。「所謂宗教的信即是願，而所謂的願就是祈求。」（曾我量深 V，1971：32）

只是曾我將宗教的信和一般的迷信嚴格區別，強調真的信仰必然向內追求，「信仰當向外追求而行的時候就是迷信」（曾我量深 V，1971：233），認為即便是信阿彌陀，當以阿彌陀佛為外在的東西（對象化）的話，也仍只是「自力之迷思」而已[15]。

（二）本願的召喚和衆生的自覺

不過，信之概念雖然沿著欲生即如來召喚之定義，又可分為如來的召喚和衆生的歸命兩方面，而如來召喚和衆生歸命兩者之間的呼應關係，與其說是以如來的心為基點，勿寧是以衆生心為其據點（場所），故云「我等信心內面根源的願」。（曾我量深 V，1971：243）在此，亦可窺知「內觀主義」或「精神主義」者那種所謂：真正的信仰必得是向內追求的基本立場。

如來召喚和衆生歸命兩者，不是一般的主客關係，而是主客關係的逆轉。所謂「在子對親的呼喚聲之外、沒有親對子的

---

15 「阿彌陀さまを外に置いて、いや御本願だの、名號だの、いや頼むだの、お助けだのという言葉を幾ら並べてみましたところが、結局それは一つ自力迷いといふべきものではなかろうかと思う。」（曾我量深 V，1971：343）

呼喚聲」。（曾我量深 V，1971：244）

此一主客關係逆轉的契機究竟在何處？「如是想來、無論如何真是何等寂寞（如何にも淋しいことだ）。再怎麼呼喚怎麼呼喚、親都没有回應，但就在這不知所從的地方忽然明白（焉んぞ）、我對親的呼喚聲就是親〔對我〕的呼喚聲。如是一想的時候、在寂寞孤獨的根底（淋しさの底），我等才能領受真正可貴的恩賜（有難さ）。」（曾我量深 V，1971：244）

然而，這除了主客關係逆轉的一面，更是説示超越一切二元性思惟，天地未分以前的那種先驗的信的境地。「雖我等呼求再呼求親的結果、以為是自己不斷地在對親呼喚又呼喚，但在「萬劫之初事」裡、這自己對親的呼喚又呼喚、全部都是親呼喚我的呼喚聲。」（曾我量深 V，1971：244）

我等深深憶念如來之心的「願生心」「欲生心」，或者説我等内在的根源的願，〔其實〕就是如來的呼喚聲。從最遥遠來的聲音，來到了（届いている）我等的最近處，我等心的最深的地方。而我也就在這裡（そこにおいて），得以接觸到如來的聲音。在此意味上，誠如長谷正當所云：本願召喚的勅命是具有「逆對應」的性格。（長谷正當，2003：178-179）

（三）信之中的願和行（信願交際）

欲生，願生一語，若詳言之，則應是「欲生我國」或「願生彼國」。前者是從如來那邊的角度故云「我國」，後者是從衆生這邊的角度故云「彼國」。一般每認為，在如來的召喚之前衆生是受動的，但就曾我而言，如何從人間的祈求（祈り）向内面開展，而醒覺自己〔内心〕真正的本來的願，才是最重要的。曾我的信是始終一貫地往向内追求的方向前進的。在這個道程之中，宗教的信是〔從〕内省「自己自身的願、自己自身的理想、自己自身的要求」（曾我量深 V，1971：257），而受動的信也自然一轉而開展成為積極的「願之世界」。若依曾我後期的

用語來説的話，也就是從受動的信轉為能動的願，而曾我便將這種信－願之間的動態的關係稱之為：「宗教的信向内所開展的願之世界」16。

在這種「信－願」的動態關係之中，「受動的信樂就如原來般、不失信樂受動的本性、依原來的樣子全部成為能動性，這即是欲生我國。」（曾我量深 Ⅷ，1971：52），而若云此一欲生我國的具象化，就是「救救我吧（後生助け給へ）。」「信這個東西向内踏出一步，在内面和願成為一〔體〕而開展出來的，就是〔顯示〕救救我吧（後生助け給へ）這個樣子」（曾我量深 Ⅴ，1971：262），而這個我等的「救救我吧（助け給へ）」的願，雖然稱為「信之行」（曾我量深 Ⅴ，1971：261）或者「行信」（曾我量深 Ⅴ，1971：262），但這個願是「融化在信之中、這個願是在信的當中統一的。」17（曾我量深 Ⅴ，1971：315）

在「救救我吧（助け給へ）」的祈願之一瞬裡，參預如來本願名號之廻向，而念願的救贖的世界也自然現前，這不但是依願而統一「信－願」，更可説是到達「信－行」不二的境地。

（四）信和機法的二種深信

値得注意的是，曾我所謂「願の世界」的願，雖是亙於衆

---

16 「信といふものは信自身を内に反省し、信自身を批判する、さういうことによってそこに一つ要求の世界といひますか、願の世界といふものが内に現れて來るのであります。それを宗教的信が内に展開するところの願の世界と名付づけるのであります。即ち宗教的信の世界といふべきものである。」（曾我量深 Ⅴ，1971：256）「真實の宗教の信仰に於きまして、その信仰の内面を開いて、そこに真實の如來の本願といふものを内に展開して來る。」（曾我量深 Ⅴ，1971：361）

17 「助け給へといふ所謂我々の願といふものを信の中に含んで、信の中にとろかして、その願ひといふものを信に統一して、助け給へといふところに於て、そこに佛が嚴然と自分の心の内に現れて來たって、助け給へといふ信念が成立する。」（曾我量深 Ⅴ，1971：315）

生的祈願和如來的本願兩方，但曾我強調：即便是衆生的祈願也不是自力。認為：這不僅不是「救救我吧（助け給へ）」那種自力疑心的願，而是依「救救我吧（助け給へ）」,「提示在信開展出願之方向性」[18]。曾我更引用善導「機法二種深信」之説，説明衆生祈求「佛救救我吧（助け給へ）」的「欲生」的呼喚聲和如來「還來我國吧」的「欲生」的召喚，這兩個方向的往來關係。其中，曾我也特別揭舉衆生的罪惡之自覺和「佛救救我吧（助け給へ）」的要請，為喚起「我－汝」的往來關係這個「自覺的原理」的關鍵之處（「喚び起すところの一つの自覺の原理」）[19]。在此，曾我以「欲生」之自力或他力的葛藤為軸，究明宗教的信是一種「自覺的原理」的開展，同時也闡明在宗教的信的內面那個「要求的論理」。「那個東西就是要求的論理。此亦即內面的論理、而所謂本願海的光景，就是在這個地方呈現祂特別的面目。」[20]（曾我量深 Ⅴ，1971：316）

---

[18] 「その願とは何ぞや、それは自力疑心なる佛助け給への單なる願ではないけれども、信の内容として信を内に展開するところの佛助け給へといふ願ひといふものがあると思ふのであります。信が願を展開するところの一つの方向を示すのが、助け給へといふといふことであるといふことを昨晩も申し上げた。」（曾我量深 Ⅴ，1971：313）

[19] 「機の深信といふのはつまり－永劫尽未來際救はるべからざるものであるといふ自覺であります。…法の深信といふのは、この救はるべからざるもの吾々を救はんがための本願である。…救はるべからざるといふことの絶望をなすものではなうで、内に救ひと救主とを要請することを前提する。随って救はるべからざる自分だといふことは、やがてそれを救はんがための本願いふことを喚び起すところの機會となり、喚び起すところの一つの自覺の原理となる。」（曾我量深 Ⅴ，1971：314）

[20] 「叩けば開かん。願生の願といひ欲生の欲といふのは、これはみな如來の本願を示すものである。」（曾我量深 Ⅶ，1971 212）

曾我補充云：所謂本願海的光景，就是表示信之先驗原理。在如來召喚和衆生應答的呼應〔關係〕成立的那一瞬間，就已經是在大信海之中的事了。無論是衆生的往相或如來的還相都是彌陀的廻向了。因此，曾我批判一般所云：以機的深信為自力，法的深信為他力，那種二元對立的説法，而力唱他力信的立體化〔概念〕。

（五）機的深信和往還二相

而曾我除了一方面引用善導的「機法二種深信」説，依此究明在宗教的信的内面那個「要求的論理」之外，彼亦指出善導在「機法二種深信」之中的矛盾撞著，並依此提出如何藉由願生心，超克機法二者之間相互矛盾的詮釋方法[21]。

曾我將善導的二種深信説更進一步細分為：「從機到法」的方向和「從法到機」的方向兩種，並稱從機到法的方向為「往相」，從法到機的方向為「還相」（曾我量深 V，1971：238）。在此之上，曾我並且基於「機－法」之間的多層次的關係，批判將「機的深信」視為單單是往相一面的説法，認為：若將機的深信視為「單單是往相的一面」，則機的深信再怎麼説就〔多少〕都有生起自力之嫌[22]。

依曾我的説法，「機的深信」亦有往相和還相兩方面。在往相之上，機的深信雖暫時是自力的，但在自力的極限就開展向

---

[21] 「しかるに善導の三心釋の文は、これを靜かに讀誦する時、忽ち二個の大疑問に接觸せねばならぬ。第一は至誠心と機の深信との撞著であり、第二に法の深信と廻向發願心の撞著である。」武内義範，1977 年：129b）

[22] 「機の深信といふものを一つの往相の信心、願生を往相とのみ考えるものだからして、即ち<u>單に往相の一面だけ</u>考えるからして、機の深信はどうしても自力であるといふ考えが起って來るべきはず。」（曾我量深 V，1971：329）

他力[23]。這種機的深信雖一方面在往相之上是自力的極限，但自力就是這樣成為他力。故云「自力就是他力(自力はそのまま他力である)。」（曾我量深 V，1971：331）而曾我便稱呼這種兼具往相和還相兩方面之「機的深信」為「他力信の還相。」（曾我量深 V，1971：329）

要之，曾我在〈本願的佛地〉闡述這種有關在宗教的信之中自力－他力的轉換，主要是以善導的機法二種深信為背景，而曾我復更將之分為從機到法的方向和從法到機的方向。且依法的深信反省機的深信，復依此再將整個過程倒轉過來重新檢視，而特別名之為「還相」[24]。這種特意地將機的深信稱為「還相」乙事，雖是以將自力（受動態）含攝於他力為基準的原故，但曾我亦云：「自力若更一層深入的話就是他力。他力更一層深入的話就是自力。」（曾我量深 V，1971：331）「真正地（本當に）將他力這個東西立體化，使他力這個東西成為真正的他力（本當の他力たらしめる）。」（曾我量深 V，1971：332）因此，曾我便以「往相・還相」這個獨特的用語，闡明依真正

---

23 「往相の上に於いては、機の深信は先ず一往自力だとすべきものであろうと思ふのであります。ところが機の深信といふものを、もし法の深信から、つまり願生を法の深信としてその立場から更に機の深信といふものをもう一遍回想する時に、今まで自力であったところの機の深信が、自力のまま他力である。」（曾我量深 V，1971：330-331）

24 「私が只今説明したのは機の深信を往相として見る見方でなくして、これを還相として見る見方であります。法の深信が開けて、それが機の深信を反省して再びそれを見直した見方が還相であり まして、この還相といふのが、ここへ來たって自力が他力の中へに摂せられてしまっえ、自力を更に一層深めれば他力である。他力を更に一層深めれば自力である。自力といふものは他力の外にあるものではなくして他力の内にある。自力といふものは外から制限するものではなくて、たりぃを内から制限するものである。」（曾我量深 V，1971：331-332）

的他力回向之信樂的光景[25]。

所以，基於這種一方面指出「機法二種深信」的矛盾撞著，一方面重新解讀從法的深信到機的深信的觀點之上，曾我最後歸結到以「願生」作為超克此一矛盾撞著之根本原理，並稱這種機的深信為「他力信的還相」（曾我量深 V，1971：329），也巧妙地統合「往相・還相」兩個面向，且更從「機法二種深信」再度到安立於「往相・還相」之「機的深信」的方向上而〔無盡地〕開展。

五、 本願三心和三願轉入的辯證關係

而如同上述，親鸞《教行信證》之中有關信的說明，橫亙於〈信卷〉和〈化身土卷〉二卷。〈信卷〉是以真實一願為主，說明信的三相－所謂「至心・信樂・欲生」，又稱為本願的三心，〈化身土卷〉則以方便二願為主，說明機的三願轉入，而兩者其實應是前後呼應相關構成一個圓。故曾我也每依此文脈整合兩卷，除了說明如何從受動的信轉為能動的願－信願交涉－的問題，更強調三願轉入必須回到本願的課題，故以下茲進一步列舉相關資料，探討曾我如何說明如來的本願三心(法)和眾生的三願轉入(機)之間的動態關係，而這也就是「我－汝」的辯證關係。

（一）、「從上而下」的三心論

1. 法藏菩薩影現歷程之三願[26]

---

[25] 「願生心そのものは更に方向を轉じて、機から法へ向かって進んだところの願生心は、更に轉じて法から機へ立ち歸る。機へ立ち歸って、さうして願生心そのものをもう一度見直して來る。願生心そのものをもう一度見直して來る時に、そこに始めて還相といふものがあります。<u>かういふ意味の往相・還相といふところ</u>に、特に私は深い意味があるのではないかと思う。」（曾我量深 V，1971：333）

（1）.「法藏菩薩的本願，在第十八、第十九、第二十的三願之上，三度呼喚十方衆生之名。」（曾我量深 Ⅲ，1971：300）

（2）.「即，第十九願的衆生是比較没有人間情味的自力的律法之聖者。…其次的第二十願的衆生雖是多少知道利他大悲的本願、但其所信的本願還只是抽象的理想〔而已〕。」（曾我量深Ⅲ，1971：301）

（3）.「〔若能〕如是地轉第十九、第二十兩願、成就第十八願，依此第十八願，法藏菩薩則影現(影現し給ひた)在這現實世界的深奥之處。」（曾我量深 Ⅲ，1971：302）

（4）.「如是地，十八、十九、二十的三願在法藏菩薩影現的過程之中，即是我等人間的救濟的歷史、自覺的歷程。」（曾我量深Ⅲ，1971：302）

2. 如來表現的自證之道程[27]

（1）.「在真宗裡，給與(能)的廻向是屬於行之方面、領受 (所)的廻向是屬於信之方面。…而就我等而言，那永遠被給與的問題，〔唯〕是信的問題。」（曾我量深 Ⅳ，1971：149）

（2）.「信樂是將<u>因分可説</u>的經驗廻向到此岸〔的世界〕、這是使自身獲得可以批判選擇之先驗的理證。」（曾我量深 Ⅳ，1971：146-147）

（3）.「在顯彰願心的白道之際、依三個譬喻説示在願心的白道之上三個階段的轉化。第一是群賊惡獸〔之喻〕、第二是水火二河〔之喻〕、第三是西岸的召喚〔之喻〕。依此三喻次第説明「至心」「信樂」「欲生」三心之中「衆生的自覺」、

---

[26] 以下係直接以曾我量深論文的篇名，作為各段的標題。原文為：法藏菩薩影現の歷程としての三願（《曾我量深選集》第三卷，東京：彌生書店，昭和 45 年〔1970〕）

[27] 原文為：如來の表現する自証の道程。（《曾我量深選集》第四卷）

而這是親鸞既已深刻感銘的事。」（曾我量深 Ⅳ，1971：148）

（4）.「闡明依如來的廻向而成立衆生的信樂之理由所在。」（曾我量深 Ⅳ，1971：163）

（5）.「此即、本願之因的宗教原理的「己證的骸骨」，為獲得正覺成就的教法之血和肉、那個苦惱的自證之道程。因此、既然以至心為如來的誠心（「マコト」）、以信樂為如來的深心（慈悲心「メグミ」），故我等也可説（不得不説）、以此欲生為如來的回向心（憐憫心「ナヤミ」）。」（曾我量深 Ⅳ，1971：163）

（6）. 所謂以欲生為「在召喚諸有衆生之處的彼岸之上的如來的勅命」，…這或可説是：在如來的心靈裡内感到衆生的肉體、故為衆生的苦惱而苦惱也。」（曾我量深 Ⅳ，1971：169）

（7）.「我等若能深入本願的廻向而向内開展、證入使廻向得以廻向之處的那個能廻向的廻向心(欲生)時，在這裡就有(體得)如來和衆生同體之回向心（「ナヤミ」）、…如是地，超越的如來的至心之本願力，經由信樂成就〔達到〕純粹内在之境的如來的召喚、自然得證念佛往生也。」（曾我量深 Ⅳ，1971：169-170）

3. 欲生心的象徵化[28]

（1）.「如來的本願是以諸佛同讚同證的名號、作為其表現之行體，次第經由至心信樂欲生等三個範疇，將其自身無限的生起本末之意味，深入淺出地（深く近く）廻向影現在衆生之自證的法界，使衆生作為清淨的宗教感情、覺醒往生淨土之願心，親聞召喚諸有衆生的如來之勅命，而終於

[28] 原文為：欲生心の象徵化。（曾我量深，1971）

體得這先驗之理。」（曾我量深 Ⅳ，1971：171）

（2）.「誠如所云：如來能與的心（「與える心」）上之至心、影現在衆生所受的心（「受け取る心」）上之信樂的定水，就是欲求心（「求める心」） 上之欲生我國。…

天上的月光、信樂是月夜的淨水、而欲生則是水中的月像。如同我等依月像的明淨而證知水之淨和月之朗，欲生的欲求之心也無限地淨化〔一切〕自力的感覺意識之不純…因此，依欲生之先驗〔可知〕，無論信樂或至心，乃至名號、都是作為本願回向之體驗而成立的。」（曾我量深 Ⅳ，1971：171）

4. 法藏菩薩修行的內面和三願三心[29]

（1）.「阿彌陀如來因位的法藏比丘，依不可思議兆載永劫之修行，成就三心這個東西、完成三心之誓。這是依親鸞聖人所究明其事的。」（曾我量深 Ⅶ，1971：261）

（2）.「只是單依第十八願，這般深刻的意味是不會出來的，〔還是要有其他的願〕。此即、為了漏於第十八願者、還是得要依第十九願即臨終現前之願而方便誘引、以這個召喚(思召)為核心，依聽聞第十九願或第二十願，使令知道佛發起至心信樂這個願的真正的深奧處（本當の深さ）、或者第十八願之尊貴處等（Ⅶ-頁 299）」。

（3）.「不定〔聚〕之定，是因為都不屬於『定める』〔他動詞〕和『定まる』〔自動詞〕兩個意涵的任何一者、故云不定。這所謂的不定、是機和法之矛盾，因為機法的矛盾、所以使這成為不定聚。而在三定聚之中，此一中間的不定聚是具有非常重要的意味。」（曾我量深 Ⅶ，1971：356）

（二）、「從下而上」的三心論

---

29 原文為：法藏菩薩修行の內面と三願三心。（曾我量深 Ⅶ，1971）

1. 三願轉入歷程中的欲生我國[30]

（1）.「三願中的欲生我國，是正定聚之機、邪定聚之機、不定聚之機、和在此之上成為的三機。三願之機…雖然是斷絕的、但〔在此中〕必然仍有其一貫之處（Ⅷ-頁 108）」。

（2）.「若云『定める』,那是邪定的定 ,正定的定是『定まる』,所謂往生必然得定（『定まる』)。這所謂的定，是依如來的願力、自然而得的定(『定まる』) 是也。邪定的定云『定める』,這是在以自己為善人而決定的(定めておいて)、…自己的往生是自己任意決定，而這也是為何稱為邪定聚的由來。」（曾我量深 Ⅷ，1971：110）

（3）.「在三願的中間作為承上起下者,即所謂的第二十願。…這是依經歷微塵劫無法回歸而理解自身〔自力〕的罪障根深、而也在此，我親鸞聖人明白果遂之誓的事、也在此方才領解到在三願之中所謂『轉入』的微妙的意義。（Ⅷ-頁 111）」

2. 「唯除」之機和第二十願之機[31]

（1）.「我等在一生之間、第二十願〔都〕在心的深處活動、分別，然這個所謂的分別不是一般所云普通的分別意識、而是特殊的甚深的分別意識，即便是真實信心也沒有這個不可。因有這個的原故，第二十願有很深的自力。（或許應說是與生俱來的那種自力）…而在這裡、具有一種生也不得死也不能那種很深的煩惱。若云這到底是依何時有?〔其實〕就是依二十願之中那自力執心的根。但也正因為有這自力執心的根，真實信心才有了生的光輝。…所謂法頓而機漸（「法は頓にして機は漸なり」)，法雖是頓的、但是機即無論如何都是漸的。我認為這裡是有非常深的意味。」（曾

[30] 原文為：三願轉入における欲生我國。（曾我量深 Ⅷ，1971：52）

[31] 原文為：「唯除」の機和第二十願の機。（曾我量深 Ⅷ，1971）

我量深 Ⅷ，1971：127-128）

（2）.「十八、十九、二十的三願是機之三願。…在十八願的背景下，十九、二十為定散自力。這是含攝被它所縛、無法超越它的自力執心者。這是一方面超越它、他方面又含攝它。這不是照它原來的樣子含攝、而是既否定而又含攝。因此，除了第十九願本來如此，在第十八願之中、二十願也是既否定而又被含攝的。

在有生命存在之際，為了否定自力、故依自力否定之形式、在十八願的至心信樂欲生的三心之中、亦即他力的一心之中，二十願的至心廻向欲生之自力執心是依否定之形式而被含攝的。」（曾我量深 Ⅷ，1971：135）

（3）.「二十願是既在十八願之外也在其內等兩方面。若在外的話則和自力的願為一。若在內的話，〔依〕十八願則能無限地每日每日開展新的心境。這是因為二十願在十八願之中的原故。

若在外則等同十九願，若在內則和十八願相互摩擦（すれすれにある）。〔何以故〕因這可說就是妨碍十八願、亦可說是逆緣，然而也正依這個逆緣，十八願也才常常能無限地開展出自覺的世界。」（曾我量深 Ⅷ，1971：136）

（三）、 廻向和轉入的辯證關係

要之，如同「法藏菩薩影現歷程之三願」「如來表現的自證之道程」「法藏菩薩修行的內面和三願三心」等的題名所示，是從法藏菩薩的救濟立場說明三心之次第。這種三心論是依十八願→十九願→二十願的形式而成，可謂是「從上到下」的信仰論。

如同「三願轉入歷程中的欲生我國」（曾我量深 Ⅷ，1971：108）「唯除之機和第二十願之機」（曾我量深 Ⅷ，1971：127-128）等的題名所示，是從衆生的自覺立場說明三心之次第。這種三

心論是依十九願→二十願→十八願的形式而成，可謂是「從下到上」的信仰論。

就全體而言，無論是本願三心之中「從上到下」或者三願轉入之中「從下到上」的信仰論，二種轉入的任一形式，都是以否定論理為媒介，闡明三心之中那種動態的辯證關係。尤其值得注意的是，曾我特別是以第二十願作為回向的轉換點，說明如何從機之深信最後進入到本願的法界，蓋以第二十願一方面象徵的是與生俱來的那種自力我執之心，而他方面則是點出：唯有信知自力無効的機的自覺，方得會遇宗教信念根源的主體者－法藏菩薩，而這也說明曾我欲生中心的信仰論，其實是以懺悔為基調的[32]。

六、結語

整體而論，曾我的信仰詮釋，是依親鸞三心釋裡的欲生心為中心，以欲生即如來召喚這個概念為軸，將宗教的信定義為一種我和汝之間的呼應關係。然而，親鸞之欲生釋是依「如來召喚的勅命」一語，表示信的絶對受動性，這是以如來的心作為基點；相對於此，曾我的欲生釋則無寧是比較偏從人間的宗教的要求這方面出發的。彼依對善導「機法二種深信」之再發現，所以特別提示：衆生如何在再怎麼求也無法得救的那種絶望的深淵底裡，終於碰觸如來不得不救或不救就無法自已的慈悲心，那種自他之間矛盾的葛藤，並以體察這種矛盾的葛藤之

---

32 曾我云：現代一般所謂的自覺，其內容十分駁雜，而就其形式言之，都是指自己的作為（自己が為る〔する〕），但此實和清澤滿之所言的自覺完全相反，應該是採使役型的「せしられる」，換言之，〔明白〕自己是被動地成為這個樣子，才是自覺。雖然古今中外、自覺一詞本来都是自己作為的意思，但獨有親鸞之説異於此，而清澤先生的自覺也是如此之意。引用自：坂東性純・伊東惠明・幡谷明，1991／2000：172-173）。

自覺為軸，探究〔或開展出〕在信和願之間各種各樣的呼應關係。曾我的信之理解，誠可謂遠遠超越一般的平面的框架。彼不僅將欲生分為自力的欲生和他力廻向的欲生，且將機法的二種深信歸結到立於「往相・還相」之上的機的深信－所謂「他力信の還相。」（曾我量深 Ⅴ，1971：329）彼以在信之內追求的方向為前提，故將超越者的自己化的問題自覺地徹底追求下去。而在這種機法・往還等宗教的信之自覺的辯證的過程裡，信仰或信心透過「欲生、得生、無生」等一連串的欲願之開展，業已超過意識的範疇，回歸本來的生命的本源。「這就是純粹感情、没有絲毫的意志〔存在可言〕」（曾我量深 Ⅷ，1971：120），而這似乎也足以充分解釋「三業惑亂」爭議之中，有關「意業安心」是否自力夾雜的疑難。

最後的結論是：一般的祈願每每難以超脱出現世利益的框架，但曾我的信仰論則直接著從站立於西岸的如來召喚切入，深入地挖掘那使生命逆轉的活水源頭。「欲生我國是從絶對界向相對界，從佛世界向衆生界的還歸」。所以到了這裡，信仰已不單是一種安易的感情滿足或者只是回避苦難的人生，而是對欲求背後那個先驗的東西（もの）睜開慧眼。換言之，曾我是將信的問題，從向內觀察人自身的普遍的必然的要求－亦即「欲」「願」－著手，而在碰觸到「絶對無限者」的一瞬間，自能體察那個在欲求背後的先驗原理。而這也就是曾我為何要一再強調：「真正的信仰必得要向內求，使自己真正的願覺醒」的理由所在。而這個信念不但貫徹曾我的一生，這種透過信仰追求生命自覺的內觀之道，也「對於當時氣力喪失的真宗教學吹進求道之心魂」（本多弘之，1998：37），其聲欬影響直到今日仍然歷久彌新，誠有不少足資吾人深思之處。

參考文獻

（1941）／（1994）。《真宗聖教全書》(《真聖全》）二。京都：大八木興文堂。

本多弘之（1998）。《觀念の闇》。滋賀縣：歎異の會。

石田瑞麿（1898／2002）。《教行信証入門》。東京：講談社。

坂東性純・伊東惠明・幡谷明（1991）／（2002）。《淨土佛教の思想》十五。東京：講談社。

清澤滿之（2003）。《清澤滿之全集》第六卷。東京：岩波書店。

曾我量深（1970）。《本願的佛地》,《曾我量深選集》第五卷。東京：彌生書店。

曾我量深（1971）。《歎異抄聽記》,《曾我量深選集》第六卷。東京：彌生書店。

曾我量深（1971）。《大無量壽經聽記》,《曾我量深選集》第七卷。東京：彌生書房。

曾我量深（1971）。《教行信証「信の卷」聽記》,《曾我量深選集》第八卷。東京：彌生書房。

武内義範（1977）。《教行信証の哲學》。京都：隆文館。

長谷正當（2003）。《欲望の哲學》。京都：法藏館。

桐溪順忍（1983／1986）。《講座真宗の安心論題》。教育新潮社。

初稿收件：102 年 12 月 31 日
初審通過：103 年 02 月 26 日
二稿收件：103 年 03 月 25 日
二審通過：103 年 03 月 27 日

作者簡介

作者：陳敏齡（Chen, Miin-Ling）
最高學歷：日本筑波大學 哲學思想研究科・宗教學比較思想學專攻（文學博士）
職稱：輔仁大學宗教學系副教授
E-mail：011914@mail.fju.edu.tw

The Interpretation of Faith in "Spiritualism" in Modern Shinshū-Buddhism: Soga Ryojin as a case study

CHEN Miin Ling

Associate Professor, Department of Religious Studies,

Fu Jen Catholic University

Abstract

Soga Ryojin, one of the most significant successors of modern Shinshū-Buddhism's spiritualism, proposed a view centering on the intention that desires rebirth in the Pureland. This view was derived from Shinran's "Three Aspects of Faith". What concerned Soga Ryojin was the matter referred to as self-awakening to the belief of salvation by the Absolute One. Along with this he held that believing is awakening. His view is similar to that of Kiyozawa Manshi, who believed that it is indispensable to have a firm foothold. This not only brought about a revolution in Shinshū-Buddhism, it also encouraged a revival of the thought of Shinran in the modern age.

Keywords: Soga Ryojin, Spiritualism, Three Aspects of Faith