

淨土信仰論之研究： 世親、曇鸞與親鸞之迴向思想

賴賢宗

佛學研究中心學報第四期

1999年7月出版

頁 69-104

頁 69

提要

「迴向」為世親、曇鸞和親鸞的淨土思想的核心概念。世親的《淨土論》提出以迴向門為歸結的五念門，曇鸞和親鸞繼而以對於迴向的殊解來建立他力本願的淨土論，本論文首先在唯識理論的脈絡當中，運用了長□雅人與高崎直道的相關討論，探討了迴向和轉依、識轉變的理論關連，指明迴向的佛教存有學的思想基礎。迴向是一種淨土的信仰行動，本論文進一步也探討了信仰行動的在唯識學與如來藏說的交涉的觀點中的「三種佛性」和「三種信」的交涉的課題，釐清了信仰對象和信仰主體的整體性關聯。本論文以上述討論為背景，進一步對東亞的淨土思想史重新加以理解。從世親、智顛、曇鸞到親鸞的淨土教理的轉化，闡明「大信心者即是佛性，佛性者即是(彌陀)如來」的信仰論的兩個環節，藉以重新理解淨土教理史的整個思想基盤。首先，世親和智顛著重於闡釋「大信心者即是佛性」，給予了信仰行動一個佛性論的佛教存有學的基礎；結合了無量壽經的本願思想，曇鸞轉而證立了他力本願說，親鸞論立了絕對他力信心成就；曇鸞、親鸞轉而著重「佛性者即是(彌陀)如來」的信仰論。本論文對於東亞淨土思想不僅採取發展史的觀點，也從迴向理論的思想結構的釐清出發，反思東亞淨土思想的整體思想底盤。

導論

本文的闡述包含下列兩個部份：首先，本文論述迴向、轉變與轉依的理論關連，並論述淨土迴向說的佛教詮釋學註1的意涵（第一節）。其次，再論述大信心即大佛性即如來此一基本論述中的淨土信仰的佛教詮釋學，及東亞淨土教理發展史的思想基盤（第二節）。

《大般涅槃經》〈獅子吼品〉曾謂「大信心者即是佛性，佛性者即是如來」，註2此也是親鸞所強調的經文，親鸞並說「何以故，以信心故」，註3強調「信心成就」的特殊教義；我以為這段經文本質性地說明了淨土信仰論的內涵，亦即淨土信仰論包含了「大信心者即是佛性」和「佛性者即是（彌陀）如來」的兩個環節。註4本論文前後分別對此兩個環節加以論述。

觀想念佛、持名念佛與信心成就的不同強調是淨土行的三個基本方向。世親著《淨土論》，較為完整地發展了淨土之信仰體系與實修體系，世親的淨土論述帶有唯識瑜伽行的特色，以此詮釋淨土行持。在中國，曇鸞首次大成了東亞佛教的淨土宗的基本理論，曇鸞的創造性突破在於他力本願信仰論的建立，並以往相還相迴向深化了迴向的理論，強調信心與持名念佛，曇鸞雖然強調易行道之他力本願，但仍不偏廢觀想念佛；到了日本淨土真宗之親鸞才突出了絕對他力的信心成就，認為這是「橫超」，將阿彌陀佛當作是信仰行動的發動者和救命中心，並且藉此給予往相還相迴向一個特殊詮釋與理論地位。

「迴向」在早期般若經就已是重要的宗教概念和宗教事實，已經區分縱和橫的兩個方向（迴向菩提和迴向眾生）。就宗教哲學和宗教學的觀點來看，「迴向」涉及於信仰者的存在根基的轉化和信仰者的心意轉向於信仰對象，二者構成了西方宗教現象學中所謂的 Jonvertion (改心、皈依) 的基本內容，而佛教淨土思想所論的迴向的宗教現象，不僅具有西方宗教學所論的改心、皈依，在理論的深層，也還指涉了迴向菩提迴向眾生、轉換二義，因為大乘佛教所講求的改心、皈依的信仰行動，以上

求下化和意識的全然變貌的宗教企求為其內容，由此出發才有所謂的改心和皈依。

因此，「迴向」包含改心、皈依、轉換和上求下化的意義。「迴向做為改心」是和唯識學的識轉變和轉依的理論相關，因為，唯識觀具有 (1) 唯識所變的方便唯識 (唯識所現) 和 (2) 境識俱泯入於法界的正觀唯識 (境識俱泯) 之兩部份，所以迴向於成就菩提的往相迴向才得以可能，又因為境識俱泯的正觀唯識是銜接於如來藏緣起，所以還相迴向才有其存在基礎。本研究首先論述「迴向」的二重義在般若經與淨土經論當中的開展，及長□雅人和高崎直道所論的「轉換」、「轉依」與「識轉變」的可能關係，探索「迴向說」如何說明信仰者的存在根基的轉化和信仰者的心意轉向信仰對象之課題。

其次。本研究探討淨土信仰論的「迴向說」如何說明「大信心者即是佛性，佛性者即是如來」，亦即，以「迴向說」為中心，說明大乘佛教的信仰論的佛教存有學的基礎，以及大乘佛教的彌陀信仰論的基本結構。本文所論的信與佛性的交涉取材於《大般涅槃經》、《寶性論》、《佛性論》、《攝大乘論釋》和《成唯識論》等經論，這些如來藏說與唯識說的經論，論及如來藏思想與唯識說的交涉的諸多課題，此中，信仰行動與信仰對象的交涉也是如來藏思想與唯識說的交涉的一個課題，信仰行動與信仰對象在此都具有三法的結構，顯示了大乘佛教信仰論的特色，此特色在後來的天台

頁 72

佛學的信仰論中自始即與《大般涅槃經》所論的三因佛性的不縱不橫和與此相關的圓信之說有著深密的關係。我認為這個信仰行動與信仰對象的三法的結構及不縱不橫的圓信可被說為東亞大乘佛學的信仰論的佛教存有學的基礎。另外，由於篇幅的關係，本論文在信仰論層面所涉及的佛教信仰論只限於彌陀信仰。

《大般涅槃經》描述了佛性三德的不縱不橫的關係，這個佛性的詮釋曾對天台佛學的創造產生很大的影響，在對信仰的詮釋上，《大般涅槃經》〈獅子吼品〉也曾謂「大慈大悲者名為佛性，佛性者名為如來」、「大信心者即是佛性，佛性者即是如來」，[註 5](#) 把信的主體行動、佛性和信仰的對象連結起來，蘊含了一套深值闡釋的信仰論的佛教詮釋學，這和《寶性論》、《佛性論》、《攝大乘論釋》和《成唯識論》等印度早期大乘佛教的經論所論的信仰行動與信仰對象的關係是相通的。尤其

是後者《寶性論》論述了三種佛性和信之三義及此二者的關係，闡明了大乘佛教的信仰論的詮釋的基礎。

本文先論述淨土迴向說的佛教詮釋學意涵，這部份我們主要討論的對象是《八千頌般若經》、世親和曇鸞。再論述「大信心者即是佛性，佛性者即是如來」此一基本論述中的淨土信仰論的佛教詮釋學，這部份我們主要討論的對象是早期印度大乘佛學的如來藏說的三經一論、《大般涅槃經》、天台智顛和親鸞。

第一節 迴向、轉變與轉依的理論關連： 迴向說的佛教詮釋學意涵

世親不惟在《攝大乘論釋》從唯識學的立場注意到了三種佛性和信之三義及此二者的關係，深富信仰論之佛教詮釋學的意圖，另一方面，根據中國佛教的傳譯資料，世親也著有《淨土論》，[註6](#)闡明了他的淨土思想。中國淨土宗祖師曇鸞 (476-542 或 488-554) 承此著有《淨土論註》，[註7](#)在漢地盛闡信仰之佛教。龍樹曾提出淨土為易行道之說，曇鸞則進一步闡釋了淨

頁 73

土信仰易行道之基本內涵，奠定了東亞佛教的淨土教與信仰論的基礎。

曇鸞區分了自力與他力，[註8](#)以體驗到解脫與最高真實；曇鸞在此論述了「五念門」：(1) 禮拜門 (2) 讚歎門，(3) 作願門，(4) 觀察門 (5) 迴向門。[註9](#)「讚歎門」解明世親《淨土論》中的「稱彼如來名」的稱名思想，「迴向門」則闡明「往相迴向」和「還相迴向」，「讚歎門」對後世的影響及其在佛教詮釋學上的影響尤大。法性包含了還滅緣起和雜染緣起兩個方面，淨土教認為在這兩方面都有 (彌陀) 如來的本願默運其中，由此曇鸞闡釋了往相迴向和還相迴向之說，蘊含了豐富的信仰論的佛教詮釋學意涵。曇鸞所說之往相迴向為：集己一切功德施一切眾生，共向於佛道，上成菩提，亦即，迴向於成就菩提，這是縱向的迴向；還相迴向則為攝取一切眾生，皆共往生極樂國，下化眾生，亦即，迴向於下化眾生，這是橫向的迴向。[註10](#)而此二種迴向名為無上菩提。往相迴向和還相迴向之說有著深刻的佛教詮釋學意涵，它的影響力及於從日本淨土真宗開祖親鸞一直到京都學派田邊元的「作為懺悔道的哲學」的信仰論的哲學。[註11](#)

根據梵典的研究，迴向（梵文：**parinamana**）一語，和「轉依」和「識轉變」的理論都有關，[註 12](#)因此有著豐富佛教詮釋學的意涵。本文擬就此一

頁 74

迴向的佛教詮釋學的意涵加以論述。我們先分析迴向一語的二層義，再嘗試由它與「轉依」和「識轉變」，闡釋出其信仰論的佛教詮釋學意涵。

迴向一語的二層義

□ [木+尾]山雄一於其〈般若思想的形成〉一文中進行了對「迴向」一語二層義的傑出分析。《八千頌般若經》的諸漢譯當中，最早使用迴向（**parinamana**）一語的是鳩摩羅什譯的《小品般若經》，可視為大乘佛教史最早使用「迴向」一語之一例。根據櫻部建的研究，大乘佛教所說的「迴向」有兩種意義：「第一是將自己的善根功德迴向給自己的菩提；第二是為減輕他人的業苦，或為資助他人的菩提，將自己的善根功德迴向」，[註 13](#)在這兩個看似素樸的意涵中，依據舟橋一哉和櫻部建的詮釋，迴向一語在巴利文中即有「熟變、成熟」（迴向於成就自己的菩提）和「轉向」（迴向給眾生）二義，第一義可以稱做「內容方向的迴向」，異熟的內容在此發生轉換，第二義可以稱為「方向轉換的迴向」，異熟的內容在此中雖然不變，但其進行轉向的方向的改變。[註 14](#)□山雄一在其論文中，接下來闡釋了迴向的二義在本質上有其連接，因為根據般若思想二者都必須是起於空性、法性，否則並無真正的迴向，另外，《八千頌般若經》說的迴向為強調迴向的第一種意涵，迴向的第二種意涵則為淨土系的經典所強調。

曇鸞的淨土論當中所闡釋的往相迴向和還相迴向之說，和《八千頌般若經》所提出迴向之說與前述所分析出的兩種意涵是相通的。迴向說的重要性如下：

(1)「迴向」是淨土信仰論的最重要理論之一，因為由世親和曇鸞的淨土論看來，淨土信仰論的成立根據就是建立在迴向的事實之上的。

(2) 迴向一語是共同於早期般若經和早期淨土思想的，甚至在巴利經文中也有相類似或是其雛型的討論，所以迴向一語的研究在文獻學上的意義也

頁 75

是很大的。

(3) 迴向與識轉變和轉依的思想關係，藉由這個淨土信仰論與唯識說和如來藏說在思想上的關係，蘊含了豐富的淨土信仰論的佛教詮釋學的深刻意涵。

(4) 迴向的佛教詮釋學與和佛性相關的信仰的佛教詮釋學有其深刻的內在關係。

下文論述 (第一節) 此處所說的 (1)、(2)、(3) 點，以世親的唯識學與淨土論為理論背景，論述唯識學與如來藏思想交涉中的迴向說與「轉變」、「轉換」的理論關聯，探討「大信心者即是佛性」的迴向說的佛教存有學的理論根據，以第二節則論述此處所說的 (4)，論述曇鸞的他力本願說和親鸞的絕對他力說對淨土信仰論的進一步發揮，將之進一步和東亞佛教所強調的如來藏思想結合起來，探討「佛性者即是 (彌陀) 如來」的淨土信仰論的理論根據。

迴向和轉變與轉依及其信仰論的佛教詮釋學意涵

「迴向」是淨土信仰的最重要理論之一，因為整個淨土信仰的成立根據就是建立在迴向的事實之上，如果我們不能把此世的功德迴向於往生淨土以求得菩提的圓滿實現，如果淨土中的佛陀不能迴向其救度眾生的誓願於此世，那麼淨土的信仰終究是落空的。

再進一步來看，迴向做為淨土之說又分為往相迴向和還相迴向，這兩者的關係是有著下列的豐富的宗教學和哲學之意涵的：

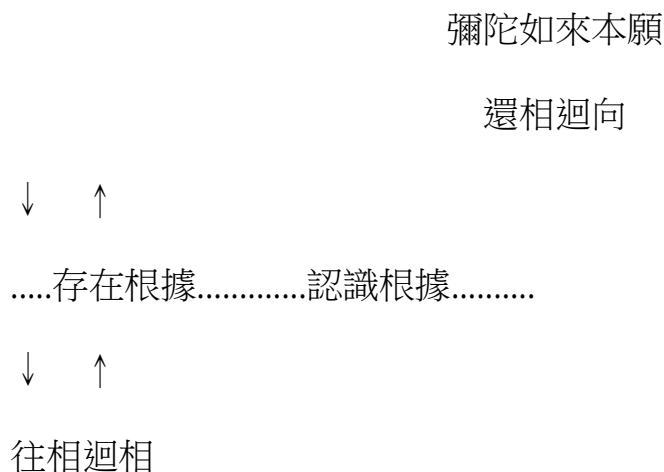
第一點，迴向之可能預設了心意識做為異熟識的根基性的改變的發生，也預設了如來做為他方世界圓滿存在者是吾人發生存在根基的改變的基礎。因此，迴向說和深富哲學意涵的識轉變說和轉依說是密不可分的。

第二點，考慮到淨土迴向說般若迴向說的關係：這和前述般若經的分析是一致的，往相迴向是指的是前述般若經的迴向第一義「熟變、成熟」(迴向於成就自己的菩提)，而還相迴向則是與般若經的迴向第二義「方向轉換的迴向」(迴向於此土眾生的救濟)。淨土迴向說和般若迴向說的差異則為：般若迴向說強調迴向者的基於般若波羅密的空性智慧的真正迴向才是真正佛教所希企的迴向，淨土迴向說則強調淨土之佛陀(阿彌陀佛)才是迴向發出的真正主體，[註 15](#)淨信者的念持名號是發自淨土之佛陀的救命的招呼。

頁 76

第三點，淨土迴向說中往相迴向與還相迴向的關係：阿彌陀佛依其四十八願成立了淨土迴向說中往相迴向與還相迴向，阿彌陀佛是往相迴向與還相迴向的合一的根據，不管是中國淨土宗中的他力與自力並濟的模式，還是日本淨土真宗所強調的「淨信者的念持名號是發自淨土之佛陀的救命的招呼」的絕對他力的模式，都說明了：往相迴向是淨土的認知根據(*Erkenntnisgrund, ratio cognoscendi*)，因為淨土因行者的持名功德的正定聚而現前，所以持名的往相迴向是淨土的認知根據；而還相迴向是行者念佛而得拯救與解脫的存在根據 (*Daseinsgrund, ratio essendi*)，因為念彌陀名號而得往生，預設了彌陀如來的本願力的還相迴向。認知根據與存在根據在此構成了淨土信仰論的佛教詮釋學的佛教詮釋學循環，一個宗教佛教詮釋學的本體學循環。[註 16](#)

圖示



持名念佛

第四點 往相迴向與還相迴向的佛教詮釋學的佛教詮釋學循環可以在大乘佛學論三種佛性與信之三義中得到進一步的說明。

本節在此先論述第一、二、三點，再接下來於下一節中嘗試論述第四點。

轉變與轉依的分析

根據長[木+尾]雅人的梵文和藏文的研究，淨土論的迴向 (parinamana) 一語

頁 77

與唯識論與如來藏說中的轉依 (awraya-parivrtti, awraya-paravrtti) 和轉變 (parinamana) 二語有著關切的關係。

長[木+尾]雅人在〈迴向(parinamana)一詞的用法語與意義〉一文指出 parinamana 和 pari√nam 分別在漢譯佛典中被翻譯為「迴向」和「轉變」，二者有著深密的關係：

【parinamayati、parinamati】 這些字常在漢譯經論中被翻譯為「變」或「轉變」，因為 pari√man 之字根的意思主要是「變」和「轉變」。在藏文中，其相對應的字是 gyur ba, gyur, bsgyur ba, 意為「轉變」。但是在其特殊的理論中，parinamana 則經常被漢文經論譯為「迴向」，和譯亦採此一漢字「迴向」(日語發音為 e-ko)，藏文則譯為 sngo ba，

bsngo ba，yongs su bsngo ba。「迴向」之字面上的意義是「迴轉而轉變方向於」(to turn around and direct towards)，而藏文之 bsngo ba 意為「意向」和「意欲」，其字根被解釋為 yid kyis mos pa byed pa，或是 dun byed pa。[註 17](#)

長[木+尾]□雅人在〈轉換的論理〉(Logic of Convertibility)一文又指出曇鸞的《淨土論註》中的「迴向」其實就是「轉變」，並對於相關的漢語梵語藏語作了如下的考察，長[木+尾]雅人說：

既以究極的緣起乃至依他起為基礎來探究轉換 (convertibility) 的論理。從以上以來，在轉變 (evolving, parinama)、異門 (pariyaya) 和轉依 (awraya-paravrtti) 的脈絡當中，來探討轉換的論理。……在佛教的後來的發展當中，「回向」(常被翻譯為功德回向) 在曇鸞的《淨土論註》等論著中是著名的重要概念，迴向一語實同於前述的轉變，在梵文中的相等語是 parinama, parinama, parinati 或作為動詞的 parinamati 等形。漢語的回向意謂著「回轉趣向」，意謂著修善根功德而回此向於所欲。「回向菩提」為最普通的成語，進一步回向被理解為將自己的功德迴轉給他人，從因到果，從事到理等等。在梵文

頁 78

字典中 parinama 一語只有「轉回」的意味，而難於發現「向於」的意味。然而，在漢譯中明白採用的「向於」，在西藏譯也以同等譯語譯出。[註 18](#)

在世親的《唯識三十頌》中，「轉變」(parinama) 為「識轉變」(vijnanaparinama) 的簡稱，[註 19](#) 識轉變為唯識論的佛教認識論的和解脫學上的重要課題。首先，在認識論上，「識轉變說」用「識的轉變」來解釋認知的形成的主體性條件。在這裡識轉變是透過「種現薰」三法[註 20](#) 來解釋認知的形成、即分別所分別的形成。其次，就解脫學而言，識轉變解釋「依他起性通於染淨二分」，而用識轉變說解釋依他起性正是為了通於圓成實性的解脫的。因為，唯識觀不僅有「(境) 唯識變現」，也更有「境識俱泯 (於法界)」[註 21](#) 一義，在這第二個意義上，識轉變通於轉依，雜染之轉捨與清淨之轉得通於真實法界之轉依，因此，《唯識三十頌》才能說「爾時住唯識」之時即「便證得轉依」。[註 22](#)

頁 79

另一方面，「轉依」(awraya-parivrtti, awraya-paravrtti) 之?wraya 是「所依」(basis) 的意思，vrtti 是「轉換」(convertibility、transformation) 的意思，而 para 是「他者」(other) 的意思，pari 則意為「全然」，[註 23](#) 基於字首 para 和 pari 的不同，如下一段所釋，轉依一語有「轉變所依」(所依真如) 和「所依轉變」(種子轉變) 二義，分別有著佛教存有學和佛教認識學的意涵。轉依就是使自我存在的基體 (依他起、八識) 狀態從質上起變革，而成為真實狀態的過程和結果 (圓成實性)。

高崎直道曾深入分析了印度早期大乘佛學中的關於轉依之二梵語 awraya-parivrtti, awraya-paravrtti 的用法，認為前者就其全然的改變狀態 (metamorphosis) 而言；後者就種子等之消滅、活動停止 (nivrtti, avrtti, upasama)、非顯現 (akhyana)。我認為：awraya-parivrtti, awraya-paravrtti 二語在論書中的分別使用是否真如高崎直道所說的有明顯的劃分，固然可以如史密豪生 (L. Schmithausen) 所說還是值得進

一步探討的課題，但是，「種子等之消滅、活動停止、非顯現，轉捨轉得」之轉依義是就佛教認識論而言；「自我存在的基體的全然的改變狀態」之轉依義是就佛教存有學而言，因此，轉依有佛教存有學和佛教認識論的兩層義；[註 24](#)而以真諦的唯識學為例，真諦的唯識學闡述了「方便唯識」與「正觀唯識」的唯識學的兩個環節，闡釋了依他起通染淨二分，[註 25](#)真諦譯的《攝大乘論釋》和《佛性論》並強調「正觀唯識」之銜接於「如來藏緣起」。[註 26](#)因此，就唯識學在發展的過

頁 80

程當中進而討論了唯識學與如來藏思想的交涉的課題而言，境識俱泯的正觀唯識是開放到如來藏緣起的界域的，因此，佛教認識論的轉依義也需進一步銜接於佛教存有學的轉依義。

因此，轉依有佛教存有學和佛教認識論的兩層義。就轉依的佛教存有學意義而言，是「轉變所依」，強調轉識的全然的改變其存在狀況；而就佛教認識論而言，轉依是轉捨轉得（雜染之轉捨與清淨之轉得），是認識主體及其活動在唯識認識論中達到了非認識，此一轉依是「所依轉變」之義，強調淨識之種子等之消滅、活動停止和非顯現。和前述的轉變有所不同的是，識轉變為唯識論的知識論的和解脫學上的重要課題，識轉變的知識論和識轉變的解脫學是一前一後的，因此，前者有變成被人批評為流於僅限於法相的分析的法相唯識學末流的危機，相對於此，轉依的二義卻都是在解脫論的脈絡當中提出的，這是因為轉依的佛教認識論意義是一種非認識、是在解脫的向度出現的。唯識學需要一個佛教存有學的向度在此是很明顯的，因為，識轉變的認識論意義（境唯識所變現）在唯識學中被引導至識轉變的解脫學意義（境識俱泯），而後者就是指轉依而言；首先是引導至轉依的認識論的意涵（就其為非認識而言），隨後等到了全部的種子轉成淨種就到達了轉依的存有學意涵。可是如果就存有論的轉依自身而言，此一轉依也是轉染成淨的存在根據

(*Daseinsgrund* , *ratio essendi*)，轉依在此是如來藏和唯識的交涉的論典所說的如來藏、界、佛性的異名。再者，淨識是離言，從而是不在認識活動中顯現的，淨識被人認識到也就只有在非認識的認識當中、亦即在前述的唯識的第二階段「境識俱泯」當中，或說是在認識論意義的轉依的觸證[註 27](#)當中，因此可以說是一種非顯現的顯現，這樣的非認識

的認識、非顯現的顯現是轉依的認知根據 (Erkenntnisgrund ,
ratiocognoscendi)。這裡的存在根據和認知根據構成了一個佛教詮釋學
的詮釋學循環。註 28

迴向和前述的轉變和轉依的關係，可簡述如下：

唯識學之「轉變」(識轉變)和淨土宗之「迴向」分別為 *parinama*
和 *parinamana* 一語的翻譯，二者在字根上有其親緣性；*pari√nam* 之字
根的意

81 頁

思主要是「轉變」和「轉換」；唯識學之「轉變」(識轉變)之梵文為
parinamana，如《唯識三十頌》第一頌和第十七頌所論的「識轉變」

(*vijnana-parinama*)；註 29 *parinamana* 則經常被漢文經論譯為「迴向」，

和譯亦採此一漢字「迴向」(*e-ko*)。「迴向」之字面上的意義因此是

「迴轉而轉變方向於」，正是同於唯識學所論之「轉變」(識轉變)。註
30 如果暫不考慮迴向所指涉的信仰對象的信仰論的問題，在主體性的闡
示上，往相迴向同時也指稱了主體所發生的改變，亦即迴向於主體(異
熟)的菩提的達成。上述的解脫學意涵的識轉變就是一種異熟的改變的
往相迴向，如前所述的□山雄一對《八千頌般若經》之所論，真正的往
相的迴向必以空性與法性為基礎，而這正是「境識俱泯」和解脫學意涵
的識轉變，可見識轉變理論的終極歸趨乃在於往相迴向。另一方面，還
相迴向說明了迴向的方向的轉換，亦即如來和菩薩的入世救濟，轉依的
存在因此是其預設，在還相迴向中，佛陀與菩薩的依於方便而從究竟的
法身(佛教存有學意義的轉依)現起應化身而入世度眾，這樣的度眾實
在而言是一種非顯現的顯現，後者也就相通於識轉變的解脫學面向，「轉
依說」闡明了還相迴向在佛教存有學上發生的事實。因此，迴向、識轉
變和轉依三者之間有密切的關係；識轉變和轉依分別提供了迴向的主體
性的和佛教存有學的詮釋，在下文第二節中，我們可以由三種佛性和信

之三義中，進一步釐清迴向和淨土信仰論在主體性的整體性結構和佛教存有學的詮釋上的整體性結構。

第二節大信心即大佛性即如來：淨土信仰的佛教詮釋學

從迴向的佛教詮釋學到信仰的佛教詮釋學

由於在思想史文獻史的關係中，淨土宗的曇鸞的《淨土論註》為唯識

83 頁

學的世親的《淨土論》的註解和進一步的闡述，曇鸞的往相迴向和還相迴向之說又有前述的相對於識轉變和轉依理論的重要內涵。另一方面，唯識論書又和早期如來藏論書共通底具有一個關於三種佛性和信之三義的關係論述，它所論述的正是透過「信」而得的轉依之轉化，亦即其透過「信」而發生的往相迴向和還相迴向的兩種迴向的事實，一方面信仰行動引生了異熟識的存在根基的轉換，亦即，往相迴向，二方面彌陀如來做為信仰對象引生了信仰行動及與其相應的下化眾生的宏願，亦即，還相迴向。就轉依理論而言，一方面，轉依理論的終極歸趨乃在於往相迴向，迴向於菩提之成就。另一方面，還相迴向說明了迴向的方向的轉換，亦即如來和菩薩之完成的不僅是菩提之自覺，更在於入世救濟中的覺他之菩提的完成，轉依的存在此是其預設，因為在還相迴向中，佛陀與菩薩的依於方便而從究竟的法身現起應化身而入世度眾，這樣的度眾是一種由佛性所現起的非顯現的顯現、一種方便。

日本現代的唯識學研究著力於釐清所謂的唯識古學，強調三性說的重要性和二分依他的特義，長□雅人也在三性說的背景下來討論轉依，並強調了依他起的通染淨二分是轉依所以成就的理由根據。長□雅人不僅指出「轉換與迴向是具有同一梵文原語 *parinama*」，[註 31](#) 而且還指出迴向說和唯識理論的關係：

迴向 (*parinama*) 具有往相迴向和還向迴向的意義，迴向必須置於轉換的論理的背景中，藉瑜伽哲學的三性說來加以闡明。功德迴向及其可能性必須在轉換的結構當中，才得以恰當的被解釋。在這樣的迴向 (即轉換) 當中，得以證明煩惱即菩提，因為佛可將他的功德迴向給眾生，而眾生常常除了煩惱之外，沒有善根可以迴向。[註 32](#)

長[木+尾]雅人在此所論的往相迴向和還向迴向、轉換的論理和三性說的理論關連，和本論文所論是一致的。

83 頁

大信心即大佛性

信仰行動和轉依的關係可由下述的《瑜伽師地論》的相關引文得到說明，並進一步關連到唯識學與如來藏思想的交涉中的信之三義與三種佛性的課題中去。

《瑜伽師地論》「本地分」卷二十八以「信」為四瑜伽之首，《瑜伽師地論》說：

云何瑜伽，謂四瑜伽。何等為四，一信，二欲，三精進，四方便。當知其信有二行相及二依處。二行相者，一信順行相，二清淨行相。二依處者，一觀察諸法道理依處，二信解補特伽羅神力依處。[註 33](#)

「信」在此為四瑜伽之首，信在闡釋瑜伽行的道次第與理論根據的《瑜伽師地論》有其重要地位，及《瑜伽師地論》以瑜伽行來了解信，依此為不言而喻的事實。此處所論信的二種行相，「二行相者，一信順行相，二清淨行相」，固然是通於阿毗達磨（《俱舍論》），但是《瑜伽師地論》此處所論的信的「二依處」，亦即「二依處者，一觀察諸法道理依處，二信解補特伽羅神力依處」，「依處」在這裡是和唯識學的前述的「轉依」有關，從轉依處來闡釋信仰行動，則為瑜伽論的特色，在此處的下文中也就此指出：

問修瑜伽者，凡有幾種瑜伽所作。答四：何等為四，一所依滅，二所依轉，三遍知所緣，四愛樂所緣。所依滅及所依轉者，謂勤修習瑜伽作意故。[註 34](#)

在此，四種修瑜伽都與轉依有關，那麼當然作為四瑜伽之首的信也與轉依有關，前二之「一所依滅，二所依轉」分別指後來的唯識論所論的轉依的轉捨和轉得，轉滅雜染，轉得清淨，「轉捨依他起上遍計所執，及能轉得依他起中圓成實性」；後二之「三遍知所緣，四愛樂所緣」和後來的唯識論所論的轉依的「轉煩惱得大涅槃，轉所知障證無上覺」相關，「所知障」轉為關於清淨所緣的「遍知」，「煩惱」轉為關於清淨所緣的「愛樂」。[註 35](#)

其次，「二依處」是就信仰主體和信仰對象而言，「觀察諸法道理依處」是指信的對象而言；而「信解補特伽羅神力依處」是就信仰的主體而言。以瑜伽（相應）來理解信仰行動，是唯識論書一致的見解，如下文所列舉的真諦譯《攝大乘論釋》、《成唯識論》等。另外，以瑜伽（相應）來理解信仰行動也和後世的彌陀信仰有關，影響後世淨土宗甚巨的世親的《淨土論》在其「五念門」中，已經以「瑜伽（相應）」來說明「讚歎門」，「云何讚歎，口業讚歎，稱彼如來名，如彼如來光明智相，如彼名義，欲如實修行故」，[註 36](#)世親在此認為稱名而與彌陀如來的光明智慧相應，亦即透過持名和彌陀如來的願力相應與連結，而相應與連結就是瑜伽的本意，因此，持名之瑜伽行即是世親此處的讚歎門之淨土行持。

在後來的如來藏說和唯識學的論書當中，進一步論述了這裡的信仰主體和信仰對象的課題，發展了「信之三義」與「三種佛性」及其交涉之論述，而闡明了信仰行動的全體性和辯證的關連性，底下即論述如來藏與唯識交涉中的「信之三義」與「三種佛性」之交涉的論題。

底下，依於水谷幸正的論文，筆者闡釋《寶性論》、《攝大乘論釋》、《佛性論》和《成唯識論》中的信之三義與三種佛性的交涉。水谷幸正指出：**wraddha**(信)一語並非只用於佛教而已，它在印度是被廣為運用的一個字。至於「信」做為佛教論義，通於阿毗達磨（《俱舍論》）和唯識諸論典（《成唯識論》）的則有：**abhisajpratyaya** (信其實有)、**prasada**(信其有德)、**abhilasa**(信其能有)。可以「實有」、「有德」、「有能」簡示之。[註 37](#)而唯識的信之三義進於阿毘達磨之信之三義，在於唯識之信之三義是一連結的整體。與此大致一致的，如來藏說之「信」主要指：深信解如來藏理與三寶之實有 (**abhisajpratyaya**信其實有)，並相信它們在生命中「能」被證明出來，因為所信之如來藏理與能信的自性清淨心同具有不二的存有構成 (**abhilasa**信其能有)，以及由此信而使得心淨化並得到自性清淨心的諸種功德

(*prasada*信其有德)；首先，《寶性論》〈較量信功德品 第十一〉提到了信之三義：

身及彼所轉，功德及成義，示此四種法，唯如來境界。

智者信為有，及信畢竟得，以信諸功德，速證無上道。[註 38](#)

在此，一如《寶性論》偈文所示，此「實有」、「有德」、「有能」之信之三義呈現為「智者信為有，及信畢竟得，以信諸功德，速證無上道」的信仰行動的有機整體。而《寶性論》之信說較之於唯識之信說，卻多了一個佛教存有學的向度，強調佛智的果位在眾生之因位即已具備其可能性，且以信為果位在因位的功德性的發動力之場所，水谷幸正就此指出：《寶性論》此處偈文所示之「實有」、「有德」、「有能」，雖然和阿毗達摩教學及唯識學中所說的信之三相在名稱上類似，但是卻把信的第二相「有德」和第三相「可能」（有能）調換了次序，《寶性論》以「可能」（有能）為第二相，這是因為：如來藏思想認為，眾生實有不可思議的如來藏，而如來藏又可能轉依法身，若以此二者為前提，則眾生使在果位的佛智具在因位的這種有功德性就告成立了。眾生的信，使得佛性的果德在如來藏的因位能發生其功德，而此就是如來藏說的信仰行動之所以成立之「可能」（有能）。以信為場所，我們可以自覺到：信仰對象的佛和信仰主體的具有佛性之眾生在本質上是相同的；而且透過信使得佛智之果位在眾生的因位的功德性得以成立。[註 39](#) 這些都是《寶性論》的如來藏說所論的「實有」、「有德」、「有能」之信之三義和唯識學所說的差異之處。

再者，信之三義共同包含於真諦譯《攝大乘論釋》、《佛性論》和《成唯識論》、《寶性論》的討論到「如來藏說與唯識學的交涉」論題的這些大乘論典之中。因此，信之三義的有機構成，是印度大乘佛學的重要課題，而進一步考慮到「實有」、「有德」、「有能」之信之三義是貫串於意識主體與存有構成，也可以說《佛性論》、《成唯識論》、《寶性論》和真諦譯《攝大乘論釋》的「信」解明了「如來藏與唯識的交涉」論題的另一個不被重視的面相。論述如下。

86 頁

真諦譯《攝大乘論釋》卷七提出信之三層義：(1) 信實有，(2) 信可得。(3) 信有無窮之功德，且言及信之三義與佛性的關係：

信有三處：一信實有，二信可得，三信有無窮功德。信實有者，信實有自性住佛性。信可得者，信引出佛性。信有無窮功德者，信至果佛性。[註 40](#)

因此，就信之三義與三種佛性之關係而言，信之第一層義「信實有」，是指「信實有自性住佛性」，信之第二層義「信可得」，是指「信引出佛性」，信之第三層義「信有無窮功德」是指「信引出佛性」。所以，心靈程序之實踐論的「信之三義」，與「三種佛性」有其內在交涉。

《成唯識論》卷六，亦謂信有三種：(1)信實有，(2)信有德，(3)信有能：

然信差別略有三種。一、信實有，謂於諸法實事理中深信忍故。二、信有德，謂於三寶真淨德中深信樂故。三、信有能，謂於一切世出世善，深信有力，能得能成，起希望故。[註 41](#)

可見就信之三義而言，以護法釋為主之唯識論書《成唯識論》，乃繼承真諦譯世親著的《攝大乘論釋》之理論方向而來。

又，真諦譯世親作之《佛性論》卷二〈顯體分第三中三因品第一〉，亦和真諦譯《攝大乘論釋》卷七前引文一樣，區分三種佛性(1)住自性性，(2)引出性，(3)至得性。「住自性佛性」是指眾生先天具有之佛性。「引出佛性」是指通過佛教修行所引發之佛性。「至得佛性」則指至佛果始圓滿顯發者的佛性。《佛性論》卷二說：

佛性體有三種，三性所攝義應知。三種者，所謂三因三種佛性。三因者。一、應得因。二、加行因。三、圓滿因。應得因者，二空所顯真如。……應得因中具有三性。一、住自性性。二、引出性。三、至得性。[註 42](#)

87 頁

在《佛性論》卷四辯相分〈無變異品〉的另一處原典中，則將三種佛性關連於佛的三身：

佛性有兩種，一者住自性性，二者引出性。諸佛三身，依此三身故得成就。為顯自性故，說地中寶藏譬。……為約此兩因故，佛說三身果。一者因住自性佛性，故說法

身.....二者因引出佛性故說應身.....三者因引出佛性，復出化身。[註43](#)

明顯地，比對真諦譯《攝大乘論釋》卷七與《佛性論》卷二，而以《成唯識論》卷六為佐證，若論及《佛性論》三種佛性與信之三義的關係，那麼，《佛性論》說「住自性住佛性」，在《攝大乘論釋》則為「信實有者，信實有自性住」，因此《佛性論》之「住自性佛性」為「信實有者」的層次；同理，《佛性論》之「引出佛性」為「信可得者」的層次；《佛性論》之「至得佛性」為「信有無窮功德者」之層次。因此，雖然《佛性論》的主要命題是「三性攝如來性盡」，是把如來藏說內塑於唯識三性說，[註44](#)而和《寶性論》之僅強調信如來藏理有所不同，但《佛性論》之「三種佛性」仍能和信之三義有如上之銜接。

不僅《佛性論》盛闡三種佛性說，《大般涅槃經》也闡釋了三種佛性，它的圓伊字之三種佛性的說法影響了後來天台圓教的三法不縱不橫的佛性論。「三種佛性三因說」可不可能在早期的唯識學論典當中找到其根源呢？印順認為《佛性論》的三種佛性三因說是參照《瑜伽論》〈菩薩地〉的「三持」而改寫的，印順說：

《佛性論》的三因說，是參照《瑜伽論》〈菩薩地〉的三持而改寫的，如《瑜伽論》說：「云何名持？謂諸菩薩自乘種性，最初發心，及以一切菩提分法，是名為持」。持 (adhara) 是所依止、所建立的意義，

88 頁

也就是因 (hetu)。菩薩的自乘種性，是菩薩的堪任性持；初發菩提心，是菩薩行加行持；一切所行菩提分法，是菩薩所圓滿的大菩提持。三持與《佛性論》的三因，次第相同，但《佛性論》改《瑜伽論》的種性 (gotra) � 種子 (bija) 為真如

(tathata)，真如為如來藏的別名。由於以真如性為應得因，所以說：「應得因中具有三性：一、住自性性（不淨位），二、引出性（淨不淨位）三、至得性」（清淨位）。這樣，《瑜伽論》的三持說，成為如來藏說的三因三種佛性了。《佛性論》次立「三

性品」，是瑜伽學所立的三自性 (tri-svabhava) 與三無性

(tri-nihsvabhava)，引此以作為融會如來藏學的理论根據。[註 45](#)

因此，在印順的研究當中，「三種佛性三因說」是依照《瑜伽師地論》所說的「堪任性持」、「行加行持」和「大菩提持」的菩薩「三持」而「改寫」的。依筆者所見，就原典的上下文看來，菩薩「三持」的「持」是「修持」的意思。雖然在此文中「持」和三種佛性三因說之「因」(hetu) 的意思有些距離，但印順指出《瑜伽師地論》在此已具有「三」(三法) 的論述，而共通於《佛性論》和《瑜伽師地論》，此一說法仍相當具啟發性。就此而言，《瑜伽師地論》的「堪任性持」是就「可能性」而言，略當於《佛性論》所說的「住自性佛性」和「了因佛性」；《瑜伽師地論》的「行加行持」是就「現實性」而言，略當於《佛性論》所說的「引出性佛性」和「緣因佛性」；《瑜伽師地論》的「大菩提持」是就「未來性」而言，略當於《佛性論》所說的「至得性佛性」和「正因佛性」。

考慮到三種佛性是強調了三法的整體辯證性和「依」的積極性和能動性，「三種佛性三因說」該還是與早期如來藏思想有較密切的淵源關係，而一部份的後起的唯識學論書受到了此一影響，如真諦譯的《攝大乘論釋》和《佛性論》即為其例，此一影響之可能乃在於早期唯識論書也包含了與「三」相關的論題，例如前述信之三義即為一例。筆者以為，考慮到《佛性論》是《寶性論》的增刪異譯本，那麼，在早期如來藏思想的三經一論的思想發展史的脈絡中思之，或可認為《佛性論》的三因三種佛性是由《不增不減經》的「眾生界三法」之「眾生界」、「如來藏」、「法身」[註 46](#) 改寫而來。就

89 頁

此而言，此一「三」之論理是共通於《不增不減經》、《勝鬘經》和《佛性論》。亦即，「住自性佛性」是就「如來藏本際相應體及清淨法」而言，「引出性佛性」是就「如來藏本際不相應體及煩惱纏不清淨法」的修持的轉捨轉得而言，「至得性佛性」是就「如來藏未來際平等恆及有法」而言。

迴向和淨土信仰論的詮釋

下文由三種佛性和信之三義，進一步論述迴向和淨土信仰論在主體性的整體性結構和佛教存有學的詮釋上的整體性結構。

東亞佛教淨土論的發展有三個環節：

第一、曇鸞的他力本願說之確立：曇鸞繼承世親的唯識說的淨土論重新出發，闡釋了往相迴向與還相迴向，為淨土信仰的佛教詮釋學奠定了基礎，曇鸞強調持名念佛與他力本願之易行道，但曇鸞仍不偏廢觀想念佛。

第二、親鸞的淨土信仰論的絕對他力說與橫超的迴向說之確立：
法然

繼承了曇鸞的淨土思想，親鸞則予以創造的轉化，論述了他力信心，認為由信仰得解脫的信仰行動的發出者為彌陀如來，而非信仰者本身。親鸞論述了早見於《大般涅槃經》的「大信心者即是佛性，佛性者即是如來」，意為：大佛性之解脫行動和大信心之信仰行動在佛性論上是一致的，而親鸞對淨土教理的創造突破乃於在於強調：大信心之信仰行動的發出者為彌陀如來，由此論述了絕對他力的信心解脫和往相回向與還相迴向的橫超的殊義，親鸞此一「大信心者即是佛性，佛性者即是如來」的新詮包含了信仰行動在佛性論上的結構之闡明與在彌陀淨土信仰論上的闡明，大大拓深了信仰的佛教詮釋學的解脫學意涵。

第三、天台佛教關於淨土信仰論的佛教存有學的基礎的闡釋：如果要闡明親鸞對「大信心者即是佛性，佛性者即是如來」的新詮，那麼天台智者大師所論的「圓信」實為其中不可缺的一環。因為，「大信心者即是佛性，佛性者即是如來」包含了「大信心者即是佛性」的信仰論的佛教存有學論

90 頁

述和「佛性者即是（彌陀）如來」在他力信仰論的兩個面向，而親鸞是偏重於後者，卻也預設了前者在東亞淨土思想史的發展過程（天台之圓信說）。親鸞雖著重於解釋彌陀願力之不可思議與他力信心，解釋了「佛性者即是（彌陀）如來」在橫超的信仰論上的特殊意涵，但是在親鸞的著作中較缺少關於「大信心者即是佛性」的信仰論的佛教存有學論述，「大信心者即是佛性」是闡明於天台的圓信論當中。親鸞在年青時曾為天台宗比叡山的學僧，受到日本天台本覺思想的影響，參照後文所引的望月信亨的研究，吾人可以理解：親鸞將《大般涅槃經》所論的「大信心者即是佛性」和天台宗的圓信論視為自己的彌陀信仰論的思想預設之

一，對親鸞而言，若無進一步的「佛性者即是（彌陀）如來」的他力信心的證成，則「大信心者即是佛性」之說亦在解脫上無涉於行者。

前述《大般涅槃經》曾提出「大信心者即是佛性，佛性者即是如來」的基本命題，天台智者大師曾謂「一切法趨如來藏」，顯示了他對佛性論的特別的重視，《寶性論》等論釋闡揚了「信」的三層義與三種「佛性」，發揚了信與佛教詮釋學，類似地，智顛也闡釋了「圓信」。天台智顛大師將三種佛性說為「不縱不橫」的關係，此一佛性論並與三觀一一對應，這是天台圓教的基本結構，智顛、荊溪和知禮等三位天台大師也皆以安藤俊雄所謂的天台佛學的「敵對種的相即的辯證法」闡述天台圓教的此一基本結構。[註47](#)

復次，天台智顛闡釋了從《大般涅槃經》之三法圓融之佛性論闡釋圓信，智顛說：

問曰：智度論何故云佛說三智一心中得。答曰：為顯圓教從初一地即具足一切諸地。……信心者順從為義……若聞大涅槃經信心歡喜，即信佛性常住三寶，即是信非因非果大涅槃果也」。[註48](#) 智顛論圓信與三法不縱不橫的關係：「若信三德絕大不思議，通義既明，須信止觀絕大不思議。若信涅槃三法具足秘密藏，……若信三德不縱不橫不並不別，如三點三目者，亦信三止三觀不縱不橫不並不別。……又通諸三名，所謂三菩提三佛性三寶等，一切三法亦如是。[註49](#)

91 頁

最後，天台智顛發展了「一念三千」的論述，將三法不縱不橫的佛理予以絕對主體化，種種有情眾生的存在性 (Existenzialitat) 及存在真理在世界當中的開顯 (Unverborgenheit) 皆在一念心的圓具當中，此一圓具與開顯就是智顛所說的「一念心即如來藏理」。[註50](#)「一念」是如來藏理的開顯的中心點，而「信」也是「一念」之一，那麼，「信」做為「一念」也是位於這樣的開顯的中心點當中，曇鸞和親鸞在後來發展出重視「信念」為解脫因的「信心成就」的淨土宗信仰論，親鸞將「一念信心」與彌陀他力本願結合起來，建構了「絕對他力信心成就」之說，也是有其理據了。如本論文所論，親鸞將三信心「合三為一」，強調「一心即是真實信心」，[註51](#)也是受到天台本覺論所論的圓融三法的「一

念」說的影響。天台智顛所闡釋的「圓信」所具有的佛教詮釋學的深刻意涵，深值吾人注目。

曇鸞淨土論關於「他力本願」之確立

曇鸞闡揚淨土教義，以《淨土論註》為主，他在該書開宗明義中即引述龍樹的《十住毘婆沙論》之〈易行品〉所說的「菩薩求阿毘跋致（不退轉）有二道：一者難行道，二者易行道」。龍樹和曇鸞的淨土思想的差異有下列兩點：其一，龍樹以為難行、易行二道，在此土皆可獲得不退轉地。可是曇鸞卻不如此看法。他認為於此土，得不退轉，是難行道，唯有往生彌陀之淨土，而後在淨土得不退轉，才是易行道。此土與淨土，難行與易行，是相對而說，而特顯易行道。其二，龍樹菩薩認為稱念諸佛諸菩薩名號皆屬易行道之法。曇鸞卻認為唯有稱念彌陀一佛名號才屬易行道，[註 52](#) 且由

92 頁

彌陀的他力本願是往生淨土的異方便，往生後，方得不退轉地，此等皆為彌陀願力加持所致。因此，曇鸞的淨土教已不同於龍樹菩薩所說。[註 53](#) 這兩點差異正是淨土教確立自己之處，曇鸞根據《無量壽經》及《淨土論》確立了佛教的他力本願的淨土信仰論，曇鸞在此完成了下列工作：

(1)他力本願的闡明：曇鸞特別闡明四十八願中之第十一、第十八、第二十二的信仰結構，就此三大願而論證了他力本願。

(2)迴向思想的確立：曇鸞解說了往相迴向與往相迴向。

(3)信念成就之說明：曇鸞解釋十念相續為專念相續，曇鸞以「信心淳厚、決定、相續」之主體的信仰狀況為滿足往生志願的必須條件。

以下分別論述此三點。

首先，他力本願的闡明：曇鸞強調彌陀願力之重要，這是依於《無量壽經》所說。曇鸞實為願力論之開創者。曇鸞在其《淨土論註》卷下說到彌陀願力之強大，淨土行人修習五念門，而自利利他，則能速得無上正覺。這是仰仗阿彌陀如來之願力而證得的。[註 54](#) 此中，曇鸞特別指出四十八願中之第十一、第十八、第二十二，就此三大願而論證。[註 55](#) 在第十一願中住正定聚中本願言：「設我得佛，國中人天不住正定聚必至滅度者，不取正覺」。第十八願本願言：「設我得佛，十方世界眾生至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺，唯除五逆，誹

謗正法」。第二十二願本願言：「設我得佛，他方佛土諸菩薩眾，來生我國，究竟必至一生補處……超出常倫諸地之行現前，修習普賢之德，若不爾者，不取正覺」。曇鸞以此三大願誓為中心，而唱說他力本願論。曇鸞的這一深意論證，闡明了彌陀信仰的願力結構，闡揚了彌陀淨土教之真正價值，為東亞淨土宗的進一步發展奠定了基礎。[註 56](#)

「他力本願」和「信心成就」是曇鸞的淨土論的主要歸結點，此中，「他力本願」是就信仰的對象而言，「信心成就」則是就信仰的主體而言，信仰的對象之「他力本願」在這裡決定了信仰主體的解脫，因此，曇鸞在此對於「他力本願」之願力的結構做一闡明，論述了彌陀本願的信仰論結構如何帶領信仰者一步步走向深度解脫，分為三個步驟：(1) 往生淨土：《無量

93 頁

壽經》的第十八願說念佛往生是依本願力故。(2) 往生後得不退者：依《無量壽經》第十一願之得不退願。曇鸞繼承龍樹之難易二道說，主張淨土行者能得不退轉，而不退轉須於往生淨土之後，始能獲得，亦即，得不退轉位必先往生淨土。(3) 淨土修持的殊勝：所謂「超出諸地之行，早得作佛」者，則在《無量壽經》第二十二願必至補處之願中加以闡釋。簡言之，彌陀如來的四十八願，強調了他力本願和信心成就；特別是第十一第十八第二十二之三願說明了淨土往生之可能條件及其步驟，並重新詮釋了彌陀願力的動態結構，從而給予他力本願和信心成就之說以一個淨土信仰論的理論基礎，曇鸞也因此貢獻而被尊稱是東亞之淨土宗之始祖。[註 57](#)

其次，迴向思想的確立：迴向門當中，曇鸞解說有往相、還相兩種迴向。而此二種迴向名為無上菩提。曇鸞認為，迴向有兩種相，一者往相迴向，二者還相迴向。「往相者，以自己功德，迴向一切眾生，作願共生彼佛土。還相者，生彼土後，得奢摩他毘婆舍那方便力成就，回入生死稠林，教化一切眾生，共向佛道」。[註 58](#) 而此回向心，是指無量壽經之三輩往生中，所說的無上菩提心。[註 59](#)

最後，信念成就之說明：中國佛教淨土宗之修持約有三個方向，依觀經中三福十六觀為往生之行因，或依世親的《淨土論》五念門為淨土之生因。世親的《淨土論》五念門的淨土修持法包含了「稱名」為本願正因之行和止觀念佛的兩個部份。曇鸞注解世親的《淨土論》，寫作了《淨土論註》，以五念門為往生之行因，但他對五念門的解釋又著重於確認彌陀如來本願力之強大，從而主張他力往生，從而由世親的並行念佛與

觀想，在曇鸞的淨土思想中，傾斜向強調依於彌陀願力的他力往生。[註 60](#) 曇鸞解釋《淨土論》之讚嘆門中「稱如來名號，如實相應修行，則能滿一切志願」，以「信心淳

94 頁

厚、決定、相續」[註 61](#) 是滿足往生志願的必須條件，此是特別著重信心，所以影響了後世淨土法門的強調信心（親鸞）。

基於《無量壽經》第十八願中的「乃至十念若不生者不取正覺」，與《觀無量壽經》下品下生之經文的「稱念南無阿彌陀佛十念具足，即能罪滅往生」之說，曇鸞以「十念相續」作為往生淨土之生因。[註 62](#) 曇鸞的這個闡釋也和瑜伽師世親之《淨土論》之闡釋以瑜伽行的觀點闡釋作願門和觀察門有所不同：世親是站在瑜伽行的立場闡釋止觀的觀想念佛為往生淨土之生因，曇鸞則是以彌陀的他力本願為中心來考慮專念相續的問題，由於對彌陀本願力的信心淳厚，才有所謂十念相續。有關十念的解釋，曇鸞《淨土論註》卷上是強調憶念阿彌陀佛之專念決定，並未專指稱名之口念和念之數目，「今當以義校量輕重之義，在心在緣在決定」，因此，十念之念，「但言憶念阿彌陀佛，若總相，或別相，隨所觀緣，心無他想」，可緣任一相，或只稱名號，心無他想，專念相續，皆可名為「十念相續」。[註 63](#) 曇鸞對於十念的解說是特重「專念相續」，除了強調持名之外，並未排斥觀想念佛。

因此，雖然曇鸞的淨土思想是他力本願之思想，但是也涉及到信仰主體的主體狀況的問題，在此，曇鸞解釋了世親之專念相續才能成就淨土之信行，復次，既然專念相續才能成就淨土之信行，那麼就必需進一步問：此中之「專念相續」的判斷標準是什麼，亦即，怎樣的集中心念才能算是「專念相續」？「專念相續」之「念」的內涵是什麼？對此的進一步說明，在淨土教理史的發展中，有下列幾種：

(1) 曇鸞解釋《淨土論》之讚嘆門中「稱如來名號，如實相應修行，則能滿一切志願」，曇鸞說「若信心淳一，信心決定，信心決定，信心相續，則名義修行如實相應，一切志願則滿」，以「信心淳厚、決定、相續」是滿足往生志願的必須條件，此是特別著重信心，所以影響了後世淨土法門的強調信心（親鸞）。

(2) 善導又以往生必具三心，此為往生之正因，若缺一心，往生是不可能的。三心者：至誠心、深心、迴向發願心。[註 64](#)

(3)法然以彌陀第十八願之「至心信樂，欲生我國」相當於三心，即至心為至誠心，信樂為深心，欲生我國配合迴向發願心。善導認為三心必須具足，才能成就淨土往生。雖然解說了三心必須具足，然而法然於此中，認為就行立信最為重要，突出了信心決定為往生之生因。[註 65](#)

(4)親鸞強調「至心」、「信樂」、「欲生」之三心，並以彌陀的他力本願為本，才得以橫超，信仰對象的本願力是信仰主體的信念之三心之存在基礎。

曇鸞對五念門之解說及其與世親淨土論的差異

依世親的《淨土論》，以修五念門為往生淨土之法。五念門：一禮拜門，二讚歎門，三作願門，四觀察門，五迴向門。[註 66](#)同理，曇鸞以奢摩他作止惡義解，別立三義來說明是與世親原意不合的，已改換了瑜伽論師以止觀修行與彌陀如來瑜伽相應之法。又，曇鸞以毘婆舍那為生彼淨土後之見阿彌陀佛之義亦與世親的瑜伽師觀點下的說明是有所不符合的。曇鸞以彌陀如來為中心而解釋一切，這是曇鸞教義之特徵，從而著重於闡釋「佛性者即是如來」的他力本願信仰論，這是其一貫主張，而為後來的親鸞所繼承，發展為絕對他力的信心成就論。另一方面，世親在《佛性論》中強調「如來藏緣起」通於「正觀唯識」，「三性攝如來性盡」。世親在《淨土論》在第三作願門中闡釋「如實修行奢摩他」和第四觀察門中闡釋「如實修行毘婆舍那」，將之做為是淨土修行中之瑜伽止觀法門，在此，強調的是「大信心者即是佛性」，淨信心之生起是唯識正觀的一種，而相應於佛性之生起。

曇鸞以五念門為往生之因，五念門之說起自世親，而二者在重點上有所不同。其中，依世親的《淨土論》之瑜伽行之原意，觀察門應為世親的淨土行持之主要之行門，正如觀察門所述。曇鸞另外又依《十住毘婆沙論》而確立稱名之易行說。[註 67](#)讚嘆門中，闡釋了讚嘆門為稱名之稱讚如來名號，對稱名功德頗為重視。曇鸞的《淨土論註》之初，即說《無量壽經》以佛之名號為體。稱名為易行道，佛之名號為體，則曇鸞是傾向於以持名為主，

和世親有所不同，世親《淨土論》不僅對稱名念佛和觀想念佛採取兼容並蓄的態度，並傾向於以瑜伽師的止觀來理解稱名念佛和觀想念佛，稱

名念佛和觀想念佛都是為了與如來之佛身能夠藉由止觀瑜伽而得以相應。[註 68](#)

曇鸞認為若信心淳一，則信心決定，信心決定，則信心相續，則名義修行如實相應，一切志願則滿，強調了信心在五念門當中的優先性。世親在《淨土論》提出「稱彼如來名，如彼如來光明智相，如彼名義，欲如實修行相應故」，對此一段文之解釋，曇鸞以為信心決定相續，則與彌陀如來名號之義相應，而能破除無明之黑暗。曇鸞這裡強調信心能成就與彌陀名號之相應，望月信亨認為，這是曇鸞個人之主張，非世親之原意。原因是《淨土論》的讚嘆門中的「如實修行相應」是採取唯識學瑜伽行的觀點而論，「相應」就是「瑜伽」之漢文之意譯，在第三作願門中有「如實修行奢摩他」，又第四觀察門中有「如實修行毘婆舍那相應」，在世親的闡述當中，所謂的「如實相應」，在世親是就瑜伽行的止觀與修行境相應而說，而非如曇鸞之突出信心與彌陀他力本願。瑜伽論師世親所作的五念門，主要是依瑜伽教義而成立的，希望透過瑜伽師之止觀修持而能與彌陀如來相應。曇鸞則將「如實相應」解釋為「名義相應」，亦即，信心決定時能與持名念佛的名義相應，強調信心的優先性，和彌陀他力本願的護持於念佛之信心行者。[註 69](#)

望月信亨的上述闡釋，頗能闡明由世親的瑜伽行五念門到曇鸞的他力本願五念門的發展過程，並以之做為進一步發展到日本淨土真宗的絕對他力的信心成就的思想準備。我以為這個分疏就此而言是頗得肯要，但是另一方面，考慮到上述所論的「信之三義」與「三種佛性」的交涉的論述已存在於中國唯識學所傳述的真諦譯世親著的《攝大乘論釋》卷七、《佛性論》卷二與玄奘譯《成唯識論》卷六，因此，信心成就的強調在這組論述當中，雖然尚未與彌陀願力的結構分析結合，從而成為曇鸞和親鸞的他力本願的信仰論之思想型態，但真諦譯世親著《攝大乘論釋》、《佛性論》等唯識論書的論述能回應「大信心者即是大佛性」的信的佛教存有學的問題，並依於前述的迴向與轉依、識轉變、轉換的理論相關，「信之三義」與「三種佛性」的交涉的問題能將自己開放到迴向的論題的界域，亦即開放到世親的《佛性論》的五念門的第五門迴向門，開放到「佛性者即是(彌陀)如來」的彌陀願力增上的信仰論的迴向說的空間，對此論題，可以有列批判的

97 頁

反省：

其一，真諦譯世親著《攝大乘論釋》、《佛性論》所論的「信之三義」與「三種佛性」的交涉為「佛性者即是(彌陀)如來」的他力增上的信仰論之迴向說做了思想準備，所以世親進一步在《淨土論》以與彌陀願力結合的「迴向門」為重視瑜伽行淨土行的五念門之殿軍及歸結的中心點，也是一個理路上的發展。「大信心者即是大佛性」的信的佛性存有學的課題和「佛性者即是(彌陀)如來」的彌陀願力增上的的信仰論的課題是兩個不可分割的環節，偏重於後者，而忽略了前者，如某些淨土真宗學者所做的那樣，雖有見於東亞淨土思想的發展史實，但是就其全體的思想基礎而言，是有所不當的。

其二，曇鸞雖然論證了他力本願說與信心成就說的成立，但並未割離自力與他力，也並未將《觀無量壽經》的彌陀觀想排除於念佛之外，因此，筆者認為，望月信亨站在東亞佛教的發展的觀點來看，強調了向日本淨土思想當中的信心成就與絕對他力本願傾斜的發展趨勢，固然把握到了東亞淨土佛教從中國到日本的發展史的內在理論，但是，依筆者所論，就前述的東亞淨土佛教的思想底盤必須包含「大信心者即是大佛性」的信的佛性存有學的課題和「佛性者即是(彌陀)如來」的彌陀願力增上的信仰論的環節而論，應以曇鸞所論的他力自力融合之論較為完具，如前所論，信仰行動在三的辯證當中和大佛性(信仰對象)有其內在交涉，信並進而依信之三種大義而就大佛性和佛身行觀想瑜伽，更進一步，總結於彌陀願力增上的迴向門而發出信行，這是早見於世親的淨土思想的五念門的基本進程，曇鸞所重新詮釋的他力本願的五念門，也和世親的淨土思想有其本質上的銜接之處，因為兩者都共同屬於「大信心者即是大佛性」和「佛性者即是(彌陀)如來」的兩個環節的基本思想架構，只是世親強調第一個環節，而曇鸞強調第二個環節。

其三，在日本的他力信心的東亞淨土思想的進一步發展當中，法然以彌陀第十八願之「至心信樂，欲生我國」相當於三心(至誠心、深心、迴向發願心)，親鸞強調「至心」、「信樂」、「欲生」之三心，並以彌陀的他力本願為本，才得以橫超。法然和親鸞的三心說，依筆者所見，實通於世親著真諦譯之《佛性論》和《攝大乘論釋》所論的信之三義與三種佛性之交涉，佛性亦是通於佛身的，「信實有」所以能「至心」，「信可得者」所以能生「信樂心」，「信有無窮功德者」所以能生「欲生心」。至於，親鸞又會三心為一心，則如本論文所述，這也和天台本覺思想的三法圓融的「一念」思想有關。因此，對於望月信亨等日本學者的著重日本淨土論的他力信心

的淨土思想史詮釋，進行逆向思考，有助於吾人更完整的掌握東亞淨土佛教的思想底盤的全體性。

親鸞的他力信心思想及其與天台本覺思想的關係：迴向的主體收攝到彌陀如來為迴向中心的他力本願

「迴向」是世親、曇鸞和親鸞的淨土思想的重要組成部份。世親站在瑜伽行的立場，強調迴向是由修持者的主體發出，曇鸞和親鸞則由願力迴向的立場，強調迴向是由彌陀如來此一信仰的對象所發出。

願力迴向說在世親《淨土論》「迴向門」中已有：

云何迴向？不捨一切苦惱眾生，心常作願，迴向為首，得成就大悲心故 [註 70](#)

又「五、功德門下」以本願力迴向，強調了功德必須以彌陀本願力而迴向，暗示了和第五門迴向門的關係。世親的《淨土論》所論的往生淨土修行列舉五念門，此中之迴向是從眾生處所起之迴向，迴向是由信仰的主體所發出。曇鸞之往相、還相之二種迴相說亦是解釋《淨土論》之迴向義，所以彌陀願力為增上，此中仍然是由眾生為出發點而進行迴向，未有絕對他力信心之說；甚且，親鸞以所論之本願之至心信樂，重新解釋《淨土論》之本願力迴向和《淨土論註》之迴向思想，不僅皆是明白說到眾生所發之信心之心行，更進一步，從如來本願力成立三信，以如來召喚之敕命成就如來清淨願心之迴向，這是將迴向攝歸於彌陀如來之一面，亦即，將信仰主體收攝於信仰客體之下，由彌陀如來之本願力做為出發點和根源而發出此等迴向，因此，信仰行動之發出者，就其最後的根據而言，並非是信仰主體，而是彌陀如來，強調以彌陀如來為信仰行動的中心，這是親鸞的信仰論的特色。[註 71](#)這和路德的「因信稱義」強調信仰行動之發出者並非是信仰

主體，而是上帝之預選，親鸞的他力信心和路德的因信稱義二者有其可比較研究之處。[註 72](#)這並非是混同了信仰主體和信仰客體，而是逼近於宗教信仰論的理論核心，蓋他力信新的說法才得以解釋因信而得解脫的信仰行動的特殊性。

望月信亨指出天台本覺論與親鸞的關係：親鸞《教行信證》第三信卷引證《大般涅槃經》之「悉有佛性」文，「一切眾生悉有佛性，大信心者即是佛性，佛性者即是如來」，[註 73](#)認為一切眾生悉有佛性，所以一切眾生也必定當得成就大佛性的大信心，這可以說是如來之大佛性的在眾生之心性主體的起用。因此，大信心即是佛性，佛性即是如來。《教行信證》第三信卷引證《大般涅槃經》之「悉有佛性」文並加論述：

涅槃經言：善男子，大慈大悲名為佛性，何以故？……大喜大捨者即是佛性，佛性者即是如來。佛性者名大信心，何以故，以信心故。以菩薩摩訶薩則能具足檀波羅蜜乃至般若波羅蜜，一切眾生畢定當得大信心故。是故說言：一切眾生悉有佛性。大信心者即是佛性，佛性者即是如來。
[註 74](#)

此親鸞所作之文，其中的「大慈大悲名為佛性」、「佛性者即是如來。佛性者名大信心」、「大信心者即是佛性，佛性者即是如來」皆為前述《大般涅槃經》〈獅子吼品〉之經文。值得注意的是：親鸞引述了「佛性者即是如來。佛性者名大信心」之後，又論述了其成立的根據說「何以故，以信心故」，突出了淨土真宗的「信心成就」的主張。《大般涅槃經》〈獅子吼品〉之「眾生悉有佛性」的經文分別為親鸞、道元和日蓮所引用，而各自所展開的理論論述卻不同，親鸞是著重於將之作為「信心成就」的理

100 頁

論來源。[註 75](#)

親鸞所釋「大信心者即是佛性，佛性者即是如來」與日本天台宗幸西所說聽聞無始本覺如來與我等所具之佛性具有相通之處，天台本覺思想與一念必定往生之說是具有同一趣旨。親鸞的會三信心為一心，[註 76](#)又與天台本覺論的三法圓融的一念的思想有關。日本天台宗開祖最澄著作之《天台法華宗生知妙悟決》中說：「一心三觀之觀門，貫通教行證三道」。又，最澄的《修禪寺相傳私注》說：「一念三千有教、行、證之三重」。親鸞所著有《教行信證》六卷，本題為《教行證文類》，後來才將他自己所特別強調的他力本願之一念心之信心法門突出為本門的行，突出了一念信心的本義，而改題為《教行信證》。[註 77](#)當時日本關東地方流行惠心派之口傳法門，日蓮亦受其影響而首倡本門思想。親鸞亦攝取天台本覺之法門而鼓吹新義，「彌陀如來雖發三心，涅槃真

因唯以信心，是故論主合三為一」，[註 78](#) 因此親鸞以必至涅槃為其證果，聞信之一念即成等正覺。最澄和親鸞都以「教行證」囊括本宗教義，而強調一念心，也都從必至無上正覺之果位的東亞圓教的高度來論述本宗思想。《教行信證》的「一念信心必定往生」就此而言是承受本覺思想而來。[註 79](#)

親鸞的絕對他力的信念佛教是吸收了天台本覺派的思想，親鸞的傾向已見於曇鸞。天台的圓信思想說明了「大信心者即是佛性」，親鸞的他力信心的思想則說明了「佛性者即是如來」。[註 80](#) 天台本覺思想本有一念三千與三法不縱不橫之大佛性之說，現在，親鸞所論的信心亦是一念，信心一念亦具有一念三千的靈活性，一念之信心可為佛性之展現亦可成為眾生，然而一念的發出者從修持主體的主體轉而到信仰的對象，是從彌陀願力成就的本覺的果位來證成一念之圓教思想，不僅給予他力信心的佛教不僅有著佛教存有論的基礎，也為佛教的信仰論奠定了佛教詮釋學的詮釋基礎。因此，曇鸞和親鸞的他力本願的迴向思想是東亞佛教發展的高峰之一。

101 頁

親鸞雖然強調絕對他力的他力本願，強調橫超，「橫超者，憶念本願離自力之心，專修者，唯稱念佛名離自心之力，是名橫超他力也。斯即專中之專，頓中之頓……斯乃真宗也」。[註 81](#) 但是依筆者所見，絕對他力仍會和絕對自力有一定的必然的關連。從淨土法門勸化的立場看，眾生之行信因果，皆是如來所發出的迴向所成就者，即假設以如來作為信行發出者的信仰對象而論，則是絕對他力論，這是「佛性者即是（彌陀）如來」的信仰論的他力的本願迴向的環節。但是如來之大佛性假若屬於我等之本覺，則絕對他力論反卻而成為絕對自力論，這是「大信心者即是佛性」的信仰論的自力信仰行動的環節。彌陀淨土的信仰論必須包含自力的與他力的這兩個環節。二環節有連貫性，蓋他力本願也需要一個信仰行動的佛教存有學的基礎，而他力本願也須要一個信仰行動的認識論的基礎，二者具有前述的詮釋學循環。因此，「至心」、「信樂」、「欲生」之三心，憑由如來所迴施，但是，信心是由行者的中介所發出，所以，親鸞說一切眾生悉有佛性，故必定當得大信心，也包含了信仰的主體的一面。信心為證大涅槃之真因，大信心是我等本具之正因佛性之開發之一部份。[註 82](#)

結語

「迴向」為世親、曇鸞以降的淨土宗論師的核心概念。本論文在唯識理論的脈絡當中，探討了「迴向」的概念，亦即，探討了迴向和轉依、識轉變的理論關連。復次，本論文也探討了信在唯識傳統當中的使用，尤其是後來發展出來的「三種佛性」和「三種信」，由唯識學與如來藏思想的交涉的觀點，釐清了信仰對象和信仰主體的整體性關聯。

復次，本就「大信心者即是佛性，佛性者即是（彌陀）如來」的論題而言，本論文闡釋了下列三個部份：

1. 信與佛性：世親著真諦譯《攝大乘論釋》、《佛性論》與玄奘譯的世親學釋書《成唯識論》論「信」的三層義與三種佛性及此中所包含的信仰的佛教詮釋學的第一個面向，亦即，「大信心者即是佛性，佛性者即是（彌陀）如來」的前半部份「大信心者即是佛性」，因為大信心和大佛性具有三層義的特殊結構，給予了信仰論一個佛性論的佛教存有學的基礎。
2. 佛性與彌陀如來：大乘佛教詮釋學的信仰論與淨土宗。《大般涅槃經》

102 頁

的「大信心者即是佛性，佛性者即是（彌陀）如來」的後半部份「佛性者即是（彌陀）如來」蘊含了一個大乘佛教詮釋學的詮釋可能性，大信心之所以能夠成就解脫，信念成就之所以可能，固然是因為大信心具有佛性論的三層義作為其佛教存有學的根基（「大信心者即是佛性」及其三層義），得以在淨土見佛性的大信心也更是依於彌陀如來的大願（「佛性者即是（彌陀）如來」），亦即，得以在淨土見佛性的大信心是來自彌陀如來的佛敕和無量劫來的大願力之成就，這個向度是親鸞所強調的。

3. 從「天台圓信」到「親鸞的他力信仰與信即解脫」：從世親、智顛、曇鸞、到親鸞的淨土教理的轉化，基於以上對「大信心者即是佛性，佛性者即是（彌陀）如來」的重新闡明，而有對淨土教理史重新理解。首先，世親對大信心的三層義和大佛性的三層義的交涉的闡釋和智顛對圓信的闡釋著重於「佛性者即是（彌陀）如來」，給予了信仰論一個佛性論的佛教存有學的基礎；《大般涅槃經》的「大信心者即是佛性，佛性者即是（彌陀）如來」、智顛的三法圓融的一念與圓信、世親的以唯識瑜伽為主的五念門，這三者都共同影響了曇鸞、親鸞的淨土思想，結合了彌陀諸

經的本願思想，以之為指南，曇鸞轉而證立了他力本願說，親鸞論立了絕對他力信心成就，開擴宏大；曇鸞、親鸞則轉而著重「佛性者即是(彌陀)如來」和「信念成就」，我們對於東亞淨土思想不僅要採取發展的觀點，也須採取逆向思惟，重新找回被遺忘的環節及其相關性，才得以把握東亞淨土思想的全體的思想底盤。

大乘佛教的詮釋學不僅有其佛教存有學的面向，也不僅包含大乘佛教的詮釋學做為「超存有學」[註 83](#)的面向，除此之外，又包含了一個信仰論的佛教詮釋學面向，亦即，一個以他力信仰的對象為中心的面向，這是佛教做為一個信仰宗教所不可或缺者，而佛教的這個信仰論的特性在於它和佛教存有學的佛教詮釋學及其超存有學有其不可或缺的關聯，共同構成了我所闡述的佛教詮釋學的三個環節。我在其他論文已分別論述了天台宗的佛教存有學的面向和禪宗的大乘佛教的詮釋學做為「超存有學」的面向。[註 84](#)現在，

103 頁

本文闡述了大乘佛學中的淨土信仰的佛教詮釋學，其未盡之意，有待其他論文的補充說明。

參考書目選要：

平川彰等編，《講座・大乘佛教 5 淨土思想》，東京，昭和 60 年。

平川彰等編，《講座・大乘佛教 8 唯識思想》，東京，昭和 57 年。

平川彰等編，《講座・大乘佛教 2 般若思想》，東京，昭和 58 年。

舟橋一哉，《佛教□淨土教》。

望月信亨，印海譯，《淨土教概論》，台北，華宇出版社。

望月信亨，《中國淨土教理史》，台北，華宇出版社。

鈴木大拙，江支地譯，《娑婆與極樂》，台北，法爾出版社。

長[木+尾]雅人，《中觀□唯識》，1978，岩波書店。

高崎直道《如來藏思想 II》(京都，法藏館，1989)，頁 169-190 (轉依—
awraya-parivrtti, awraya-paravrtti)

坪井俊映，〈淨土三經概說〉，收於現代佛教學術叢刊 68 冊《淨土典籍研究》，台北，1979，頁 1-240。

關戶堯海，〈親鸞、道元、日蓮の涅槃經受容〉，收於《宗教研究》，1988 年 12 月，頁 21- 40。

藤田宏達，《原始淨土思想の研究》，岩波書店，1970。

藤吉慈海，《淨土教思想研究》，《淨土教の問題》。

藤田恭俊，〈天親和曇鸞的淨土教思想〉一文，收於《講座・大乘佛教 5 淨土思想》(昭和六十年，東京)。

《無量壽經》、《觀無量壽經》、《阿彌陀經》

龍樹，《十住毘婆沙論》。

世親，《淨土論》。

曇鸞，《淨土論註》。

善導，《觀無量壽經義疏》。

道綽，《安樂集》。

親鸞，《教行信證》、《淨土和讚》。

《淨土宗全集》第二十三卷，昭和四十七年，東京，山喜房佛書林。

Michael von Bruck / Whalen Lai (布魯克/黎惠倫)，Buddhismus und Christentum (《佛教與基督教》)，Munche n，1997

Edgerton，Franklin，Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary，1985。

Laube，Johannes，Dialektik der absoluten Vermittlung(絕對中介的辯證)，1984，Freiburg。

104 頁

Laube，Johannes，Der Glaubensakt bei Luthur und bei Shinran(路德與親鸞論信仰行動) 一文，收於 Zeitschrift für

Missionswissenschaft und Religionswissenschaft，Münster，1983Heft1，31-49。

Laube, Johannes, Die Interpretation des Jyogyoshinsho Shinrans durch Hajime Tanabe(田邊元關於親鸞的《教行信證》的詮

釋), 收於Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Munster, 1981Heft4, 277-293。

Nagao, G.M., Madhyamika and Yogacara, New York, 1991。

Schmithausen, Der Nirvana-Abschnitt in Veriscayasamgrahani der Yogacarabhumih, 1966。

Zotz, Volker, Der Buddha im Reinen Land, Munchen, 1991。

後記：

1997年6月19-21日,寫本文初稿於德國慕尼黑大學,1999年2月11-25日及3月13-15日再改,1999年3月13日曾口頭發表於現代佛教學會的研討會。本論文闡釋「大乘佛教淨土信仰的佛教詮釋學」,為筆者所論述的「大乘佛學的佛教詮釋學的三個環節」的第三個環節,為筆者《佛教詮釋學》一書的一部份。筆者在此感謝兩位匿名審稿人的審修意見,使筆者對於原先的某些缺漏有機會加以修訂。

註 1 我所說的「佛教詮釋學」是指自己近兩年來所闡述的「大乘佛教的哲學詮釋學」,著重於大乘佛教的基本思想模型的哲學之義理詮釋,並比較於西方哲學家海德格(M.Heidegger)和嘉達瑪(H.- G. Gadamer)所開展出的哲學詮釋學,以作為比較宗教哲學的方便。參見筆者整理出版的《佛教詮釋學》(台北,1999)。

註 2 參閱《大般涅槃經》卷第三十二,此處引文見大正藏第12卷,第556頁,其前後文為:「一切眾生必定當得大慈大悲,是故說言一切眾生悉有佛性。大慈大悲者名為佛性,佛性者名為如來。……佛性者即是如來,佛性者名大信心。何以故,以信心故菩薩摩訶薩則能具足檀

波羅蜜乃至般若波羅蜜。一切信心，必定當得大信心故。是故說言一切眾生悉有佛性。……大信心者即是佛性，佛性者即是如來」。

註 3 親鸞的《淨土和讚》和《教行信證》對《大般涅槃經》的「大信心者即是佛性，佛性者即是如來」進行相關討論，如《教行信證》第二章「顯淨土真實信」所引，(親鸞，《教行信證》，台北，法爾出版社，頁 76)，但是親鸞的重點是在強調真宗之信心成就是「橫超」。亦可參見 J.Laube，*Der Glubensakt bei Luthur und bei Shinran* (路德與親鸞論信仰行動)一文，收於 *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*，Münster，1983Heft 1，頁 31-49，此處的討論參見頁 44。

註 4 Laube，Johannes，*Der Glubensakt bei Luthur und bei Shinran* (路德與親鸞論信仰行動)一文，收於 *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*，Münster，1983Heft 1，頁 31-49，Laube 教授在第 44 頁以下對親鸞和《大般涅槃經》〈獅子吼品〉的「大信心者即是佛性，佛性者即是如來」進行了討論，我在此論文的關於「大信心者即是佛性」和「佛性者即是(彌陀)如來」的兩個佛教淨土信仰論的環節的見解，得之於我在課堂上和 Laube 教授的討論。

註 5 參閱《大般涅槃經》卷第三十二，此處引文見大正藏第 12 卷，第 556 頁。

[註 6](#) 世親之《淨土論》在中國只有一個譯本，菩提流支所譯，《歷代三寶記》記為 539 年所譯，《開元釋教錄》記為 529 年所譯，無梵文本或西藏譯本。世親之《淨土論》收入於大正藏卷二十六，原標題為《無量壽經優婆提舍》。

[註 7](#) 曇鸞，《無量壽經優婆提舍願生偈註》，收於大正藏第四十冊，一般簡稱為《淨土論註》，本文依此在下文中將之簡稱為《淨土論註》。

[註 8](#) 曇鸞，《淨土論註》，大正藏，第四十冊，頁 844，曇鸞說：「所以得速三證也。以斯而推他力。為增上緣，得不然乎。當復引例示自力他力相……又如劣夫跨驢不上，從轉輪王行便乘虛空，遊四天下，無所障礙，如是等名為他力。愚哉後之學者聞他力可乘，當生信心，勿自局分也」。

[註 9](#) 參見關於曇鸞的五念門的思想，參見藤田恭俊的〈天親□曇鸞□淨土教思想〉一文，收於《講座・大乘佛教 5 淨土思想》(昭和六十年，東京)，相關的討論見第 189-190，211-214 頁。

[註 10](#) 參見曇鸞之《淨土論註》卷下，大正藏卷四十，頁 836。關於世親和曇鸞的淨土思想見藤田恭俊的〈天親□曇鸞□淨土教思想〉一文，收於《講座・大乘佛教 5 淨土思想》(昭和六十年，東京) 第 180-215 頁；另見 Volker Zotz, *Der Buddha im Reinen Land* 一書(Munich, 1991) 第 69-73 頁。關於曇鸞的往相迴向與還相迴向見《講座・大乘佛教 5 淨土思想》第 213-214 頁。所論迴向的討論參見《講座・大乘佛教 5 淨土思想》(昭和六十年，東京) 第 213-214 頁。

[註 11](#) 田邊元全集第九卷《懺悔道□□□□哲學》，昭和三十八年，京都。

相關討論參見 Johannes Laube 之 *Dialectik der absoluten*

Vermittlung，1984，Freiburg。又，親鸞的《教行信證》，第一章《顯淨土真實教》之冒頭標舉真宗大綱說：「淨土真宗有兩種迴向，一者往相，二者還相。就往相迴向，有教行信證」。

[註 12](#) 請參閱長□雅人的論文 *Logic of Convertibility*，收於 *Madhyamika*

and *Yogacara* 一書，1991，關於 *awraya-paravrtti*、*parinama*、*parinamana*

和漢譯佛典中的「轉依」、「迴向」和「轉變」的相關討論，參見頁 148-149。另外

參見 *Usages and Meanings of Parinamana* 一文，相關討論見 *Madhyamika and*

Yogacara 一書頁 83 的討論。

[註 13](#) 關於迴向的兩型，見平川彰等編《講座・大乘佛教 2 般若思想》，

昭和 58 年，東京，第 73 頁。另見中譯本《般若思想》，許洋主譯 1989，

台北，第 81 頁。關於迴向一在巴利文中的分析，見舟橋一哉的《佛教

之淨土教》，第 88-90 頁與第 94 頁註 4。

[註 14](#) 同上，第 74 頁，中譯本第 82 頁。

[註 15](#) 「佛陀(阿彌陀佛) 才是迴向發出的真正主體，淨信者的念持名號

是發自淨土之佛陀的救命的招呼」一義尤其盛闡於淨土真宗開祖親鸞，強調了絕對的他力。當然，中國淨土教理史當中，有頗多淨土禪觀與禪淨雙修之說，混合了自力與他力的向度，但是淨土信仰論的主題在東亞畢竟是在親鸞的教示中發展出其極端他力的型式，而有著比較宗教學的深刻意義。

[註 16](#) 詮釋學循環，參見海德格(M. Heidegger)的《存有與時間》(Sein und Zeit)，1997 第十七版，頁 7-8，152-153，314-316。佛教詮釋學的詮釋學循環，參見筆者《佛教詮釋學》的相關部份。

[註 17](#) 請參閱 G.M. Nagao (長□雅人) 的論文 Usages and Meanings of Parinama, 收於 Madhyamika and Yogacara 一書，1991。此文首次發表於 1983 年，未收入日文版的《中觀□唯識》。關於 parinama 在不同脈絡中被分別翻譯為「迴向」和「轉變」，請參見第 83 頁。

[註 18](#) 長□雅人，Madhyamika and Yogacara，頁 148-149；亦見日文原本長□雅人，《中觀唯識》，岩波書局，1978，頁 260。此文首次發表於 1952 年。此引文參照日文和英文本而譯之，回向即本文中的迴向。

[註 19](#) 「識轉變」一詞見於唯識三十頌的第一頌、第十七頌和第十八頌，依玄奘譯為「由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三」(第一頌)，「是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識」(第十七頌)、「由一切種識，如是如是轉，以展轉力故，彼彼分別生」(第十八頌)。關於環繞於「識轉變」的爭論，由於 S. Levi 重新發現了《唯識三十頌》梵文本(Vijnaptimatratasiddhi, Vijwatika et Trijwika, Paris 1925) 和宇井伯壽推進了真諦學的研究，使得玄奘的法相唯識學和早期安慧的唯識學的環繞於識轉變的差異重新引起注目。

[註 20](#) 前述的第十七頌的安慧釋的關於分別所分別的討論，饒富哲學意涵，在此，有著兩種不同的識轉變的解釋，長□雅人區分同時因果和異時因果二者，但是這兩者並非是完全分開的。上田義文主張識轉變只是「異時因果」，認為識轉變只是「兩個前後剎那，識的狀態之不同」的「異時」關係，認為安慧學主張的是異時因果。參見上田義文《梵文唯三十頌□解明》(1987 東京)，參閱長□雅人的論文 **Logic of**

Convertibility，收於前揭書 **Madhyamika and Yogacara**，此處的討論見第 127-130 頁的討論。

[註 21](#) 「境識俱泯」是宇井從真諦唯識學抉擇出來，而特予以強調的。

[註 22](#) 分別見於玄奘譯《唯識三十論頌》第 29 及 30 頌，全文是「若時於所緣，智都無所得，爾時住為唯識，離二取相故」，「無得不思議，是出世間智，捨二粗重故，便證得轉依」。

[註 23](#) 轉依一語的分析參照 Franklin Edgerton 著 **Buddhist Hybrid**

Sanskrit Grammer and Dictionary，1985，第 110 頁；G.M. Nagao，

Madhyamika and Yogacara，第 75-81 頁和 140-147 頁。

[註 24](#) 高崎直道《如來藏思想 II》(京都，法藏館，1989)，p, 169-190

〈轉依—awraya-parivrtti，awraya-paravrtti〉。高崎直道上述論文發表

後，Schmithausen 於 1966 年發表 **Der Nirvava-Abschnitt in**

Veriscayasamgrahani der Yogacarabhumih 一文，對高崎直道的轉依二義的區分加以批判，以見於〈攝抉擇分〉之有餘依、無餘依之二涅槃地中之「轉依」之語的使用，和高崎直道的轉依二義的相應使用加以對照論列，以證明「轉依」之兩種使用並無意義使用上的不同。我認為：轉

依二義或許在經論上並非全然清晰地加以區別，但在哲學詮釋的當中，轉依有存有學和認識論的兩層義當是無疑的，而經論的作者在使用 wraya-parivrtti，awraya-paravrtti 二語時，也部份地有對此二語的上述哲學意涵加以區分的理論意識。

[註 25](#) 印順，《如來藏之研究》，台北，正聞出版社，1981 年初版，頁 229。

[註 26](#) 同上，頁 217-218。

[註 27](#) 「觸證」一語參見彌勒之《辨法法性論》，「觸證」是由唯識的第一階段(作為認識論的階段)轉入第二階段(境識俱泯)的關鍵，參見印順《辨法法性論講記》(台北，1988)，頁 74，「由六相悟入，法性為無上: 謂相與依處，抉擇及觸證，隨念並悟入，到達彼自性」；頁 87，「觸為得正見，故以真為道，現前得真如，所以親領受」。

[註 28](#) 同註 16。

[註 29](#) 《唯識三十頌》第一頌: 「由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三」，第十七頌: 「是諸識轉變，分別所分別，由此彼皆無，故一切唯識」，參見大正藏第三十一冊第 60 和 61 頁。相關討論參見橫山紘一〈世親□識轉變〉一文，收於平川彰等編，《講座・大乘佛教 8 唯識思想》，昭和六十年，東京，第 113 至 144 頁，此處相關討論見第 123 頁。

[註 30](#) 請參閱長□雅人的論文 Usages and Meanings of Parinamana，收於 *Madhyamika and Yogacara* 一書，1991。關於 parinamana 在不同脈絡中被分別翻譯為「迴向」和「轉變」，請參見第 83 頁。

[註 31](#) G. M. Nagao，M G.M. Nagao，*Madhyamika and Yogacara*，頁 150。日文原本，長□雅人，《中觀□唯識》，頁 261。

[註 32](#) 同註 31。

[註 33](#) 大正藏，第三十卷，頁 438 上。

[註 34](#) 同上，頁 439 上。

[註 35](#) 這裡所說的「後來的唯識論」主要是指如下的著名的說明，《成唯識論》卷九論轉依：「此能捨彼二粗重故，便能證得廣大轉依。依謂所依，即依他起。與染淨法為所依故；染謂遍計所執，淨謂真實圓成實性，轉謂二分轉捨轉得，由數修習無分別智，斷本質中二障粗重，故能轉捨依他起上遍計所執，及能轉得依他起中圓成實性。由轉煩惱得大大涅槃，轉所知障證無上覺。成立唯識，意為有情證得如斯二轉依果。……云何證得二種轉依。謂十地中修十勝行，斷十重障，證十真如，二種真如由斯證得」。

[註 36](#) 世親，《無量壽經優波提舍》(淨土論)；大正藏，第二十六卷，頁 231 中。

[註 37](#) 參見水谷信正〈如來藏與信〉，收於《講座・大乘佛教 6. 如來藏思想》(東京・春秋社)，此處之討論見第 125-131 頁。

[註 38](#) 頁 214。大正藏，第三十一卷，頁 847。

[註 39](#) 參見水谷信正〈如來藏□信〉,收於《講座・大乘佛教 6.如來藏思想》(東京.春秋社), 此處之討論見第 139-140 頁。

[註 40](#) 真諦譯《攝大乘論釋》卷第七,大正藏第 31 冊,頁 200 下。

[註 41](#) 《成唯識論》卷第六,大正藏第 31 冊,頁 29 中。

[註 42](#) 《佛性論》,大正藏第 31 冊,頁 794 上。關於《寶性論》與《佛性論》之相關討論請參照註宇井伯壽書,第四章第二節專節之研究,頁 366- 389 ,或註中村瑞隆書序說第十三節。

[註 43](#) 大正藏,第 31 冊,頁 808 中、下。事實上,《佛性論》〈無變異品〉的此處討論認為佛性有兩種(住自性性、引出性),而非三種,這是因為它這裡把「引出性佛性、至得性佛性」都說成是「引出性佛性」。

[註 44](#) 賴賢宗,〈如來藏思想與唯識學的交涉-以真諦譯《佛性論》為中心的比較研究〉,收於《國際佛學研究》,台北,1991。

[註 45](#) 同註 25,頁 209。

[註 46](#) 《不增不減經》,大正藏第十六卷,頁 467 中,「復次,舍利弗,如我上說。眾生界中亦三種法,皆真實如,不異不差,何謂三法,一者如來藏本際相應體及清淨法,二者如來藏本際不相應體及煩惱纏不清淨法,三者如來藏未來際平等恆及有法。舍利弗當知,如來藏本際相應體及清淨法者.....為眾生故,說為不可思議法自性清淨心。舍利弗當知,如來藏本際不相應體,及煩惱纏不清淨法者,.....為眾生故,說為客塵煩惱所染,自性清淨心不可思議法。舍利弗當知,如來藏未來際平等恆及有法者.....舍利弗,我依此不生不滅常恆清涼不變歸依,不可思議清淨法界,說名眾生。.....舍利弗,此三種法皆真實如不異不差」。高崎直道將之整理為「眾生界三法」,亦即「眾生界=如來藏=法身」,參見高崎直道的《如來藏思想形成》,昭和 53 年,東京,頁 70, 90-92。

[註 47](#) 天台佛學的「敵對種的相即的辯證法」，參見安藤俊雄《天台性具思想論》，京都，昭和 28 年，頁 30 以下。

[註 48](#) 《四教義》，卷第九，大正藏第 46 卷，753。

[註 49](#) 引文參見《摩訶止觀》卷第三上，大正第 46 卷，第 23 頁。又，

《摩訶止觀》卷第一下，大正第 46 卷，第 2 頁上論圓信與三法：「此菩薩聞圓法，起圓信，……云何聞圓法，聞生死即法身，煩惱即般若，結業即解脫。雖有三名，而無三體，雖是一體，而立三名。是三即一相，其實無有異，法身究竟，般若解脫亦究竟，般若清淨，餘亦清淨，……云何圓信，信一切法即空即假即中，無一二三，而一二三。無一二三，是遮一二三，而一二三，是照一二三，無遮無照，皆究竟清淨自在」。

[註 50](#) 參見《摩訶止觀》卷第一下，大正第 46 卷，第 10 頁。

[註 51](#) 親鸞，《教行信證》，台北，法爾出版社，頁 71-72，親鸞說：「彌陀如來雖發三心，涅槃真因唯以信心，是故論主合三為一歟……信樂即是一心，一心即是真實信心，是故論主建言一心也……如來以清淨真心，成就圓融無礙不可思議」。

[註 52](#) 曇鸞，《淨土論註》，大正藏第四十卷，頁 834 中，「遇善知識，教稱南無無量壽佛，如是至心，令聲不絕，具足十念，便得往生安樂淨土」。

[註 53](#) 望月信亨，《中國淨土教理史》，台北，華宇出版社，頁 54。

[註 54](#) 大正藏，第四十卷，頁 843，曇鸞說：「凡是生彼淨土及彼菩薩人天所起諸行，皆緣阿彌陀如來本願力故。何以言之，若非佛力四十八願便是徒設。今的取三願，用證義意」。

[註 55](#) 同註 53，頁 56。曇鸞對三願之闡釋，參見大正藏，第四十卷，頁 844。

[註 56](#) 同註 53，頁 56-57。

[註 57](#) 望月信亨，印海譯，《淨土教概論》，台北，華宇出版社，頁 156。

[註 58](#) 大正藏，第四十冊，頁 836 上。

[註 59](#) 同註 53，頁 59。

[註 60](#) 曇鸞在《淨土論註》抉擇彌陀三願以說明他力本願的信仰結構之後，在「自力他力相如」的視點中，強調了他力的重要性，是殊勝不共的增上緣，〈無量壽經優婆提舍願生偈註〉，卷下，大正藏，第四十冊，頁 844 上，曇鸞說「今的取三願用證義意……以斯而推他力為增上緣，得不然乎。當復引例示自力他力相如。……又如劣夫跨驢不上，從轉輪王行，便乘虛空遊四天下，無所障礙，如是等名為他力。愚哉後之學者，聞他力可乘，當生信心，勿自局分也。」。

[註 61](#) 大正藏，第四十卷，頁 835 中，曇鸞說：「又有三種不相應。一者信心不淳，二者信心不一，無決定故。三者信心不相續，餘念間故。此三句輾轉相成，以信心不淳，故無決定。無決定故，念不相續」。

[註 62](#) 曇鸞對十念具足的闡釋，見大正藏，第四十卷，頁 834 下。

[註 63](#) 同註 53，頁 60。

[註 64](#) 同註 57，頁 167。

[註 65](#) 同上，頁 178。

[註 66](#) 同註 53，頁 57。

[註 67](#) 大正藏，第四十卷，頁 826 上中，曇鸞說：「謹案：龍樹菩薩十住毗婆沙云：菩薩求阿毗拔致，有二種道，一者難行道，二者易行道。……易行道者，但以信佛因緣願生淨土……此無量壽經優婆提舍蓋上行之極致，不退之風航者也」。

[註 68](#) 同註 53，頁 60。

[註 69](#) 同上，頁 58-59。

[註 70](#) 世親，《無量壽經優婆提舍》(淨土論)，大正藏，第二十六卷，頁 231 中。

[註 71](#) 望月信亨，印海譯，《淨土教概論》，台北，華宇出版社，頁 235。望月信亨認為親鸞此論是基於日本天台惠心派本覺法門之說。又，關於親鸞所論的彌陀如來是信仰行動的中心，參見 Laube, Johannes, Die Interpretation des Jyogyoshinsho Shinrans durch Hajime Tanabe (田邊元關於親鸞的《教行信證》的詮釋)，收於 *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Münster, 1981 Heft 4, 277-293, 此處的討論見頁 287。

[註 72](#) 參見 Laube, Johannes, Der Glaubensakt bei Luthur und bei Shinran (路德與親鸞論信仰行動)一文，收於 *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, Münster, 1983 Heft 1, 31-49, 尤其是第 44 頁以下。

[註 73](#) 證》卷三，台北，法爾出版社，頁 76。

[註 74](#) 親鸞，《教行信證》卷三，台北，法爾出版社，頁 76。此親鸞所作之文，其中的「大慈大悲名為佛性」、「佛性者即是如來。佛性者名大信心」、「大信心者即是佛性，佛性者即是如來」皆為前述《大般涅槃經》〈獅子吼品〉之經文。

[註 75](#) 關戶堯海，〈親鸞、道元、日蓮□涅槃經受容〉，收於《宗教研究》，1988 年 12 月，頁 21-40，此處的討論見頁 26 和 28-29。

[註 76](#) 同註 51，頁 76，親鸞說：「為令愚鈍眾生易了解，彌陀如來雖發三心【至心、信樂、欲生】，涅槃真因唯以信心，是故論主合三為一」。

[註 77](#) 同註 57，頁 240。

[註 78](#) 同註 51，頁 71。

[註 79](#) 同註 57，頁 235。

[註 80](#) 同上，頁 241。

[註 81](#) 同註 51，頁 180。

[註 82](#) 同註 57，頁 238。

[註 83](#) 超存有學(Metontologie)，參見 Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgrunde der Logik* (《邏輯的形上學根據》)(全集第 26 卷)，第 199-201 頁。關於「超存有學」，成中英也在他《知識與價值—成中英

新儒學論著輯要》(1996年12月，北京)關於本體詮釋學的論述當中對此也有所論列。另外，參閱賴賢宗《佛教詮釋學》的相關討論，整理出版中，1999台北。

[註 84](#) 參閱賴賢宗《佛教詮釋學》的相關章節，台北，1999。