

清澤滿之的宗教哲學

——自我、世界、無限

廖欽彬*

摘要

在日本近代化浪潮中，日本淨土真宗進入了與西洋哲學思想接軌的時代。清澤滿之習得西歐哲學，將其吸收消化為自身語言後重探真宗的潛在思想，並藉此試圖尋找出佛教與哲學之間的交涉可能性及佛教信仰的本質。清澤的宗教哲學可說是日本淨土真宗思想的近代化標誌。然此哲學因其自身的宗教改心而呈現出不同的面貌。清澤初期的宗教哲學雖是一種以宗教信仰為基礎的哲學，但尚屬自力哲學。換言之，即其憑恃自身有限的理性思考所呈現的哲學言論。相對於此，清澤改心後的宗教哲學論述則側重在他力信仰上。其論述的主體不再是理性主體而是絕對無限者。也就是說，改心後的宗教哲學為他力哲學。本論文的目的在於探究清澤宗教哲學的基本結構及其在改心後的轉變，以此為基礎最後探討清澤哲學中自我、世界、無限三者的關係。

關鍵詞：自力、他力、有限、無限、宗教改心

【收稿】2010/8/19 【接受刊登】2011/1/17

*國立中山大學哲學研究所助理教授



清澤滿之的宗教哲學

——自我、世界、無限

廖欽彬

壹、前言

日本淨土真宗隨明治政府的全面西化政策，進入了與西洋哲學思想接軌的時代¹。淨土真宗大谷派的清澤滿之（Kiyozawa Manshi, 1863-1903）在日本近代化浪潮中，於東京帝國大學習得西洋哲學，特別是黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770-1831）的哲學，並以此為基礎將真宗思想哲學化，形成具日本特色的宗教哲學論述。其成果為《宗教哲學骸骨》（1892）。

清澤於此書說明哲學、宗教兩者與無限之間的關係，認為前者屬於相對（有限），是對無限的追求，後者涵蓋相對與絕對（有限與無限），是自無限的受用。清澤主張宗教必

¹ 關於日本淨土真宗的近代化過程，可參考柏原祐泉，《近代大谷派の教團—明治以降宗政史—》，京都：真宗大谷派宗務所，1986年。吉田久一，《日本近代仏教史研究》，東京：川島書店，1992年。吉田久一，《近現代仏教の歴史》，東京：筑摩書房，1998年。



不與追求真理的哲學相背離，若有相違者，則非真正的宗教，也就是說真正的宗教與真正的哲學必歸於一致（參見《清澤滿之全集》，第1卷，東京：岩波書店，2002年，頁7。以下引用該全集，以清澤滿之，年，K卷數：頁數標示）。就清澤來看，宗教與哲學兩者相互依存。而此種處理宗教與哲學之間關係的立場，正是來自清澤對佛教「因緣果」之理法（即因緣法）與黑格爾「正反合」之運動（即辯證法）的理解與批判。清澤雖未言明援用因緣法或辯證法來建構自身的宗教哲學體系。然其說明自力與他力、有限與無限在其宗教哲學體系裡的開展，正是其佐證。他一方面強調「無限存於吾人之內」的自力門與「無限存於吾人之外」的他力門兩者的不同，另一方面主張兩者在「確信無限而得一心之安泰」上是殊途同歸，藉此企圖統合自他力、有限無限的矛盾對立關係（參見清澤滿之，2002，K1：11-12,28-29）。

本論首先闡明《宗教哲學骸骨》的基礎結構，接著試圖進一步檢視清澤在宗教改心（Religious conversion）後所寫下的《在床懺悔錄》（1894-5）、《他力門哲學骸骨》（1895）及遺稿〈我的信念〉（1903）²，以突顯宗教改心前後的宗教

² 本文將論述中心放在代表清澤思想核心的著作上。關於其在在學、教學期間的筆記與講義錄，特別是西洋哲學的部分（見全集第3-5卷）以及宗教改心後所寫下的《有限無限錄》（1899-1900）、《轉迷開悟錄》（1899-1900）、《心靈の諸徳》（1900）、《心靈の修養》（1902）等，則有待日後的研究。



哲學論述之差異。以此為基礎，最後探究清澤的宗教世界觀及其世界觀中「自我、世界、無限（絕對）」三者之間的關聯。

貳、宗教信仰與理性

清澤習得西歐哲學，將其吸收消化為自身的哲學語言後重探真宗的潛在思想，並藉此試圖尋找出佛教與哲學之間的交涉可能性以及佛教信仰的本質。綜觀清澤一生的言論可發現，其談所謂信仰皆是建立在一種理性語言的基礎上³。而《宗教哲學骸骨》即是清澤宗教哲學論述的開端。

如前言所述，清澤在《宗教哲學骸骨》中援用佛教的因緣法與黑格爾的辯證法探討了信仰與理性的問題。清澤最後歸結出宗教與哲學、信仰與理性、有限與無限、相對與絕對、自力與他力、宗教與道德之間，不應僅止於彼此對立矛盾的關係，前後者必須互為表裡達到統一的局面。很明顯的是，此時期的清澤在信仰上為理性保留了位置，並為理性得以自立的條件上設立了信仰。對他而言，信仰與理性兩者缺一不

³ 關於對清澤宗教哲學的定義，可參考今村仁司編譯，《清沢滿之語錄》，東京：岩波書店，2001 年。今村仁司，《清沢滿之の思想》，京都：人文書院，2003 年。今村仁司，《清沢滿之と哲学》，東京：岩波書店，2004 年。筆者認為現今有關清澤宗教哲學的研究，皆不出今村氏的論述範圍。



可，宗教信仰是透過具邏輯或理性的語言被顯露於世，理性思惟則是以宗教信仰為基礎顯現自身（參見清澤滿之，2002，K1：7）。

所謂「對立的統一」之局面，就黑格爾的辯證法來看，尚屬人類精神活動或理性活動的範疇。然而就清澤宗教改心後的他力哲學來看，則屬人類理性以外的無限或絕對（清澤又稱之為絕對他力）的活動範疇。若檢視清澤宗教改心前後的論述可發現，清澤於改心前處理「對立的統一」之局面仍在理性的活動範疇之內，其於改心後的言論則不出絕對他力活動的範疇。換言之，改心前的言論是一種沒有以絕對他力為主體的知識性活動，而改心後的言論則是一種以絕對他力為主體的知識性活動。在比較《宗教哲學骸骨》的內容及清澤在宗教改心後的言論之前，本章將聚焦在對《宗教哲學骸骨》核心內容的探討，藉以突顯清澤初期宗教哲學論述的特色。

一、有限與無限論

清澤在《宗教哲學骸骨》第二章以「有限無限」為題，界定與探討作為相對（者）的世間萬物與絕對（者）之間的關連。清澤將前者稱為有限（Finite），將後者統為無限（Infinite）。具體來說，有限即是「世間、星星、國家、人



類、昆蟲、石、雨滴、分子、原子、單子Monad等」⁴。其屬性為「依存、相對、單位、部分、不完全」(今村仁司, 2001: 12)。無限即是「實體Substance、本體Noumenon、觀念Idea、上帝、佛陀、真實(性)Reality等」(今村仁司, 2001: 13)。其屬性為「獨立、絕對、一者、全體、完全」(今村仁司, 2001: 13)。清澤認為有限與無限的對立, 並非相對與相對(如水與火、善與惡等)之間的對立, 而是依存與獨立、相對與絕對之間的對立, 兩者可說是完全不同的存在(參見今村仁司, 2001: 13-14)。另一方面, 清澤所謂「對立的統一」卻又是指有限與無限的統一。對清澤而言, 宗教即是有限與無限、相對(者)與絕對(者)之間的統一態。關於上述有限與無限的「對立分離說」與「統一不離說」, 可從以下引文得知。

基督徒是指誰? 是指相信耶穌基督的人(分離階段)。不, 應該是指在自身當中有耶穌基督的人(中間點階段)。然而這還不夠。自己是耶穌基督的人, 才是真正的基督徒(未分階段)。相同的, 佛教徒是指誰? 是指相信佛陀的人(分離階段)。不, 應該是指在自身當中有佛陀的人(中間點階段)。然而這還不夠。自己是佛

⁴ 今村仁司編譯,《清沢滿之語録》,東京:岩波書店,2001,頁12。此書收錄《宗教哲學骸骨》英語版 *The Skeleton of a Philosophy of Religion* (《清沢滿之全集》,第1卷,頁109-150)的日語翻譯。



陀的人，才是真正的佛教徒（未分階段）。一開始無限在有限的（所謂）外面，有限在無限的外面。接著，無限進入有限的裡面，有限進入無限的裡面。最後，無限與有限生成變成一體，或一個。換言之，有限與無限生成變成一個，或是一個。這就是宗教、宗教的階段。（今村仁司，2001：15-16）

據上可知，清澤的宗教哲學基本上是以「根源上的矛盾對立」為論述核心。清澤認為宗教信仰的本質唯有在有限與無限兩者絕對矛盾的統一之中才能得以顯現。若從存在論的角度來看有限與無限論的話，我們可以發現清澤透過一種以宗教信仰為基礎的知識性活動，來重新詮釋世間的一切存在（主要是指人類）與絕對者之間的關連。而萬物的生成或活動不單是指萬物自身的流動變化或人類追求絕對者的過程，還包含絕對者下凡到世間或顯現在人身上的過程。此兩種過程是構成萬物生成或活動的主要因素（參見今村仁司，2001：31-32）。對清澤而言，存在即是有限與無限的對立統一態。然而這種說法卻必須建立在其自身的宗教自覺上⁵。

⁵ 參見今村仁司，《清澤滿之と哲学》，東京：岩波書店，2004年，頁332-333。筆者認為今村將此處清澤的有限無限論視為一種宗教自覺論，有操之過急之嫌。因為今村並未區分清澤撰寫《宗教哲學骸骨》與《他力門哲學骸骨》的立場之不同。至於兩者的差異，筆者將在下章探討。



二、緣起存在論

透過上述的有限與無限論可清楚知道清澤宗教存在論的結構。此節將承上述內容繼續追尋，清澤如何使用西歐哲學語言的同時援用佛教思想資源，來重構自身的宗教存在論。清澤早在明治 20-25 年（1887-92）《宗教哲學骸骨》問世之前，就對西方的存在論有所考究（參見清沢満之，2003，K3：3-51）。清澤認為西方的存在是一種以自然法則，即因果法則為基礎的「有規聯絡」（清沢満之，2003，K3：6）存在。也就是說，西方的存在論是奠基在自然法則之上。此「有規聯絡」的概念到了《宗教哲學骸骨》，則被轉化為「有機組織」（清沢満之，2002，K1：9）的概念⁶。清澤在《宗教哲學骸骨》中所主張的存在並非處於一種以自然法則為基礎的「有規聯絡」狀態中，而是處於一種以佛教緣起理論為基礎的「有機組織」狀態中。何謂以緣起思想為基礎的存在論？清澤如此說道：

無數的有限相互依靠形成無限的一體。其狀態稱為有機組織。彼多數的單一相依相待，沒有一個是獨立的存在，每個單一不僅帶有和其他的一切無法分離的關係，

⁶ 清澤在《宗教哲學骸骨》英語版 *The Skeleton of a Philosophy of Religion* 則以「有機構造 Organic Constitution」（清沢満之，2002，K1：139）稱之。



還以此關係保全其自性。此如同有機體的每個機關不僅相依相待構成全體，還以此相依相待來顯現其特殊的作用一樣……無數的有限不失其自性，是因為就如同形成其他的無數有限與有機組織，這些機關相互依靠構成一個身體一樣，諸多的有限相互依靠構成一個唯一的無限體。（清澤滿之，2002，K1：9-10）

據上可知，世間的任何存在沒有一個能以單獨的姿態出現。每個存在都必須與其他存在相依相待才能得以存立。清澤所謂的緣起存在即是指上述有限與無限的對立統一態，顯然與西方的因果存在（自然法則存在）有一線之隔。而此種緣起存在，清澤又以因緣存在稱之：

萬有皆是相互存在於有機組織關係中的存在。吾人雖各自具開發性而得以轉化，但在其過程中一直是自他相助、彼我相倚的存在。此處的自我名為因，他彼名為緣。所謂緣者即是總括和因有關係的東西之存在，其所及之處甚為廣大。（清澤滿之，2002，K1：19-20）

清澤認為世間的任何存在或單獨事項必與一切萬物有密不可分的關係，因此稱世間的存在為因緣存在。也就是說，世間的任何存在都必須以其他的一切存在為助緣，才能得以成立。清澤稱此種存在的理法為「因緣果的理法」（清



沢滿之，2002，K1：21）。如此看來，清澤主張的因緣存在可說與西方的因果存在（自然法則存在）大不相同。清澤指出與「因緣果的理法」相近的有費希特（J. G. Fichte, 1762-1814）與黑格爾主張的「三項進化的法則」（the law of the trichotomic evolution），也就是「正反合」的辯證法（參見清沢滿之，2002，K1：21，今村仁司，2001：40）。因為正（命題）不會直接到達合（綜合命題），必須以反（反命題）為否定媒介才可能。然而「因緣果的理法」與「正反合」的辯證法有著根本上的差異。清澤認為正（命題）與反（反命題）同時達到合（綜合命題），即是對兩個矛盾對立的存在進行統一的意思。而「因緣果的理法」所指的是，「因—果」的成立必須有「緣」作為媒介，「因、緣、果」三者相依相待缺一不可的意思，而不是指因與緣同時達到果的意思。因此清澤才會說：「因為黑格爾的法則是從絕對的一元開展出相對的多元之法則……然而按吾人之所見，在絕對界與相對界之間並沒有因果關係（原因和結果的法則）的存在。」（清沢滿之，2002，K1：22，括弧為筆者注。參見今村仁司，2001：43）。

如前述，對清澤而言絕對與相對（即無限與有限）並非指相對與相對之間的關係，而是指「根源上的矛盾對立關係」，因此兩者間並不存在因果關係。清澤認為「無限真如與有限萬法是同體並立的存在，絕不是前後分別的存在」（清



沢滿之，2002，K1：22），並非黑格爾所主張的「一元自己發展至二元，絕對轉化到相對」（清沢滿之，2002，K1：22）這種事態。然而無限與有限如何能同體並立？換言之，兩者如何是絕對的矛盾統一態？若從上述的有機組織論或緣起存在論來看，我們無法尋找出答案。清澤只說明有機組織或世間萬物是有限與無限的對立統一態，並沒有說明其如何可能。有限與無限的關聯究竟是以何物為緣？清澤的答案則是「絕無其物」（清沢滿之，2002，K1：23）。我們在此不得不解釋為，因為無限與有限的同體並立必須建立在宗教自覺上，此事態並非理性言語所能表達。照清澤的說法，若勉強用因緣果的理法來看的話，則變成如此。有限與無限（萬法與真如）的關聯是以無明為緣（參見清沢滿之，2002，K1：22-23）。清澤在提出「絕無其物」的答案後，為何又以因緣果的理法來說明「其物為無明」？我們在此只能如此理解。或許那是一種建立在宗教自覺上的言語活動。

三、自力門與他力門

根據以上內容，我們可以看到，清澤透過比較東西方存在論的不同來重構自身的宗教存在論。然而此時期的清澤宗教哲學論述並沒有明確顯現出其宗教自覺的痕跡。譬如從上述有限與無限論或緣起存在論中便可得知，清澤並未言明自身是以宗教自覺為基礎來展開哲學論述。因此我們見到的大



部分是，清澤對宗教與哲學、信仰與理性、有限與無限、相對與絕對、自力與他力、宗教與道德等的界定與定義。我們亦可從以下清澤的自力門與他力門的定義見其理性思惟的面貌。

有限面對無限有兩種不同方式。一是以無限為因性。一是以無限為果體。當吾人在認識事物時，沒有不把它當成因或果。現在認識無限亦是如此。若將它視為因，其則為未開發之性。若將它視為果，其則為已開發之體。因性尚未顯現於無限，故存於有限的內部。果體已顯現於無限，故存於有限的外部。由此可知，在宗教的實踐上有兩種。一是有限開發其內部的因性，進而達到無限。一是有限外部的果體來攝引有限，令其達到無限。前者稱為自力門。後者稱為他力門。也就是說，開發彼之因性是有限各自以自己的力量為之。而無限的攝引則是他力面對有限之所為。此二門的區別在宗教上是最根本的東西，吾人若不依此二門，則無法進入宗教的實踐。（清沢滿之，2002，K1：11-12）

通常有宗教信仰的人會以自身的信仰來界定事物的本質或意義。而身為真宗之徒的清澤則不然。這裡的主張充滿理性的論調。其客觀分析、說明有限（人）與無限之間的統一，須透過自力門或他力門才能得以成立。清澤只客觀地提



供達到有限與無限的對立統一態有兩種方法，並沒有表白自身通過哪一門達到無限，藉以得到宗教救濟上的安心。然而我們在追求或認知無限時，如何達到像自力門所說的「一切唯識」或「三界唯一心」以及像他力門所說的「願力回向」或「他力回向」（參見清澤滿之，2002，K1：12）？清澤並沒有進一步細談。在此我們所能確定的是，清澤尚未明確顯現出其自身宗教自覺的面貌。至於清澤講述宗教救濟上的安心，亦不出客觀分析、說明的立場。

安心或信心是知的要素，以認知宗教目的為中心。也就是說，吾人有限覺信無限的存在，藉此確信從其有限的境地達到無限的境地，並得一心之安泰。然而，此覺信顯現在自力他力二門，則有不同。自力門以心外無別法為基礎，故在覺信無限時，於各自的內心裡認知無限性。也就是說，覺信含藏無限或因性無限。若是他力門的情況，吾人以各自有限卑微的覺知為基礎，故確信無限原本就在吾人之外。也就是說，覺信現實無限或果體無限。然而自力門信者若確信心內的無限性，則可得以安心於對其無限開發無有疑慮。他力門信者若確信心外的無限性，則可得以安心於對其救濟攝取無有疑慮。因此二門的覺信雖然多少有所不同，但二者在確信無限得一心之安泰上卻相同。（清澤滿之，2002，K1：28-29）



清澤在此明確地說明自力門與他力門在認知無限的方法上有所不同，但同樣都以達到無限得大安心為目標，因此主張兩者是一種對立統一的存在關係。須注意的是，清澤說明自力門與他力門是一種對立統一的存在關係，非得奠基在其自身的宗教自覺不可（將於下章探討）。換言之，理應是清澤站在宗教救濟的安心上說明自力門與他力門是「二而一、一而二」的關係。然而如上引文所示，清澤對自力門與他力門的詮釋活動，與其說是以絕對他力為主體的言語活動，倒不如說是清澤以自身理性來界定宗教思想種種的言語活動。宗教救濟的安心與自力他力門的關係，顯然變成清澤論宗教時的客觀對象。

參、宗教改心後之論述

根據前章內容我們可以窺探到《宗教哲學骸骨》雖然以宗教信仰為基礎，但在內容的陳述上，仍然以清澤自身的理性言語活動為主。《宗教哲學骸骨》雖是清澤以宗教信仰為基礎的理性言語呈現，但並非絕對他力透過清澤的理性言語活動，來闡述他力宗教的教義與救濟的真實。在此我們若將《宗教哲學骸骨》視為一種哲學論述的話，那麼我們就不得不說此時的清澤尚未經過宗教改心（徹底懺悔）。因為宗教救濟的真實並非是人類以自身理性言語所能呈現，而是透過絕對者或絕對他力令人類以方便性言語（應機而變的言語）



救濟眾生的宗教實踐才能得以顯現。

清澤在出版《宗教哲學骸骨》的兩年後（1894）被診斷罹患絕症——肺結核，經友人勸說進入療養生活。其在療養期間以該絕症為機緣，受絕對他力的感召⁷。清澤臥病在床面臨生死關頭時撰寫了《在床懺悔錄》（1894-5）與《他力門哲學骸骨》（1895）。上述清澤的宗教哲學論述，在這兩個草稿得到進一步的發揮。清澤在《在床懺悔錄》中雖將論述集中在，阿彌陀佛的本願及其實現的闡釋上，並沒有完全放棄宗教在哲學論述上的可能性。而在《他力門哲學骸骨》上則承續《宗教哲學骸骨》的問題意識，持續追問「何謂宗教」等具哲學思辨的問題，並試圖會通宗教與哲學之間的鴻溝。直到他面對妻兒的死亡、教團對他的攏絡與疏離以及自身的病痛與生命的末路時，他更深深地自覺到徹底的絕望（即承認自力的無用）是建立在絕對他力的感召之下。他晚年提出「精神主義」⁸，於遺稿〈我的信念〉中主張「客觀上的真

⁷ 關於此，可參考脇本平也，〈清沢滿之一精神主義の仏教革新一〉，櫻部建編，《淨土仏教の思想》，第14卷，東京：講談社，1992年，頁87-93。另可參看清澤滿之著，藤田正勝譯，《在床懺悔錄》，京都：法蔵館，2007年，頁112-123。《清沢滿之全集》，第8卷，頁88-153,441。

⁸ 精神主義是清澤在「浩浩洞」（以清澤為首的真心改革派在野僧團）時代（1900-1902）所提唱的口號，代表其宗教實踐的精髓。關於精神主義將在本文第3章第3節論究。至於清澤在「浩浩洞」的修行情況，可參考寺川俊昭，《清沢滿之論》，京都：文栄堂書店，1973年，頁122-133。



理必須透過主觀上的真理才能被觀見」，並提出「宗教為主觀的事實」。

我們從上可明確知道，清澤以絕症為契機立足於「純粹他力主義」的立場，到了晚年哲學、理性、自力的地位不再是他最主要的關注。哲學、理性、自力被其主觀信仰或內在的宗教體驗所包攝。這形成了清澤個人「精神主義」的立場。以下三節將探討清澤受絕對他力感召後與未改心前的宗教哲學論述之差異以及何謂精神主義。

一、他力信仰

清澤在《宗教哲學骸骨》客觀分析自力門與他力門及兩者與無限的關係，到了《在床懺悔錄》則有所轉變。針對「得安心之道有自力與他力。然而您為何只推薦他力？」的問題，清澤回答，自力與他力固然皆可通往無限卻有時間快慢的問題，唯有歸依救濟一切眾生的阿彌陀佛的弘大誓願，才是得大安心的道路（參見清沢滿之著，藤田正勝譯，2007：13-14）。清澤勸導得安心之道在於委身彌陀的弘願，不再說明自他力門為何，正顯示出其他力信仰的立場。對於「報恩行與往生行有時會不一致嗎？」的問題，清澤回答，這是淨土真宗的一大問題，兩者一致才是真正他力的立場。然兩者會不一致是因為有人會認為他力念佛是自身的功德，即二十



願的立場。清澤批判這種「自力念佛」的立場，其實是無法堅信不可思議的純粹他力所致，並主張若站在純粹他力的立場，其信心確信後的稱名，不外乎是感謝佛恩行。而稱名念佛即是眾生往生的證明。因此報恩行與往生行沒有不一致的道理（參見清沢滿之著，藤田正勝訳，2007：30-31）。按清澤的說法可知，無論是報恩行或往生行皆是絕對他力所指引。

關於有限追求無限或有限與無限的對立統一態如何可能這一問題的解決，我們可從清澤對「南無阿彌陀佛」的解釋中窺見。清澤認為「南無」原為歸命，也就是服從命令之意，但並不是服從尊貴之人的意思，而是順應彌陀指示的命令行動之意。換言之，歸依（南無）阿彌陀佛並不是信者自身的行為（自力行），而是彌陀令信者歸依的行為（絕對他力行）。清澤在《在床懺悔錄》中說明有限者對無限者的行為看似有限者自身的行為，然其行為只不過是屬於無限者的行為。因為有限者所有活動皆包攝在無限者的活動範圍內。若非如此，無限者就不是無限者（參見清沢滿之著，藤田正勝訳，2007：36-37）。清澤在《宗教哲學骸骨》探討、界定有限與無限時，很明顯地是站在自力理性的立場。至於以他力信仰說明有限與無限，則可從以下引文得知。



有限對於無限，有限是能求者，無限是所求者。既已求得無限，無限則為能持者，有限則為所持者。求持的關係結束後，就能看到順應無限命令的有限作用之顯現。若然，有限與無限的關係則有三個階段。此為至心、信樂、欲生三信存在的原因。第一的至心是眾生（能）對佛（所）的至誠心。第二的信樂是眾生（所）信受佛（能）大悲心的深信之心（眾生為受者，佛為授者，因此佛為能動，眾生為所動）。即正確地獲得他力信心的階段。到了第三的欲生則是，持信樂願往生彌陀淨土（所）的心（能），即他力回向的發願心。三心的真相即是如此，因此在第一和第三階段，眾生為能動，佛為所動。只有在第二的信樂，佛為能動，眾生為所動。因此若以眾生的能動替代此第二階段的地位，三者則眾生皆為能動，其信仰則變成自力的發心。第十九願的至心、發願、欲生，第二十願的至心、回向、欲生，即是如此。唯第十八願的三信裡有中間的信樂，即他力回向的真心，故前後二心亦皆融合成為他力的真心，三信皆變成他力真實的信心。（清沢滿之著，藤田正勝訳，2007：95-96）

清澤提出彌陀四十八願中的第十九、二十、十八願的三信（三心），藉以說明有限追求無限或有限與無限形成對立統一態的過程。相對於第十九願的自力行善與第二十願的自力念佛屬自力的立場，第十八願的他力念佛則屬他力的立



場。清澤認為有限與無限形成對立統一態，唯有有限者完全委身無限者（他力），才能得以成立。當我們回顧《宗教哲學骸骨》中的有限無限論很容易可以發現，清澤的論述並無絕對他力的涉入（參見清沢滿之，2002，K1：8-12）。其大多站在哲學家或宗教研究者的立場以理性的言語定義佛教的存在論與世界觀。這種態度到了《在床懺悔錄》有很大的轉變，可透過上述內容得到證實。

二、絕對他力的還相

此節承續上節的作法將考究的焦點轉到《他力門哲學骸骨》，繼續追究清澤宗教哲學的論述經絕對他力的感召後，形成何種面貌⁹。若先從結論來說明《宗教哲學骸骨》與《他力門哲學骸骨》最大不同的話，我們可以說兩者的差異就在於絕對他力的還相或利他行的論述上。如《他力門哲學骸骨》的書名所示，既名為他力門哲學，我們就有必要思考何謂受他力感召後的哲學論述。

⁹ 今村仁司於《清沢滿之語録》的「解說」中說明《宗教哲學骸骨》與《他力門哲學骸骨》基本上是同一構想的巒生作品。藤田正勝於《現代語訳 他力門哲学骸骨》的「解說」中一方面提出與今村接近的意見，但另一方面主張《他力門哲學骸骨》與《在床懺悔錄》兩者內容性質雖不相同，前者卻又以後者為基礎進一步探討宗教哲學的諸問題。本文以藤田的立場為出發點，探究《宗教哲學骸骨》與《他力門哲學骸骨》的不同。



清澤在《他力門哲學骸骨》首章便強調宗教對人類社會的必要性，宗教最重要的工作便是拔苦與樂，人透過宗教才能安心立命。他指出「欲求安心立命之大樂者，必須脫離有限的範圍追求無限的境界」（清沢満之，2002，K2：43）。然而有限的人類如何脫離有限的世界達到無限的境地？若回顧上節清澤論及有限與無限的關係可知人類欲脫離有限達到無限，**理論上**應經過「自力→他力→自力」的三個階段。但須注意的是，此為受他力感召後的清澤還相到世間為一般人說法的順序，也就是清澤在《在床懺悔錄》中為人說明的順序，而不是清澤達到解脫的順序。若從無限或清澤的立場來看，此三信（三心）的階段皆為他力的信心。因此清澤才又解釋道，三信（三心）其實都來自他力，並無階段可言（參見清沢満之著，藤田正勝訳，2007：97 的附表）。清澤的他力信仰與還相行在此表露無遺。此種從「有限追求無限」轉變成「無限收攝有限」，使其知道無限的恩惠並跟隨無限不斷還相到其他有限的論述，大多集中在《他力門哲學骸骨》的後半部，也就是第 21 章至第 45 章的部分。因篇幅關係，在此只舉幾個例子來探究。

清澤認為萬有（一切有限）具有兩種作用，即主動與被動，並規定自利屬後者，利他屬前者。自利不屬主動是因為利樂是無限所帶來的。而利他屬於主動是因為受感召後的有限與無限一同進入，也就是還相到其他有限。相對於有限具



有自利與利他的作用，無限亦有自利與利他的作用。清澤稱無限的自利與利他的德性為智慧與慈悲。至於無限的德性（智慧與慈悲）如何還相到有限產生實際的行為？清澤則回答須透過「方便」（參見清澤滿之，2002，K2：63-65）。據此我們可以看到「有限追求無限」轉變成「無限收攝有限」的過程。關於有限透過「方便」達到無限的論述，可從以下引文窺知。

一般認為，有限達到無限，在於開展其內部的無限力（即是指所謂在於開顯佛性）。然彼開展之事是否能得以自然發生？（當然這得看如何解釋自然，現在用一般通用的意思也就是以偶然、無助緣的意思來理解）不，絕不會自然發生。萬有的開展全都得依照因緣果的法則（參照骸骨）。而結果的質量通常與因緣的質量相同。若然，現在有限開展為了得到無限的結果，就必須得在因緣之中具有無限的要素。然而，因的要素為現在的有限，因此無限必然存於緣的要素中。也就是說，令有限的因達到無限的果的緣，其作用非得是無限不可。當然在實際的悟道裡，不見得就沒有因有限的緣（飛花落葉）而得道的情況，但此事並不能證明緣即為有限。因為像這樣的有限，實際上或許是無限的表徵。（清澤滿之，2002，K2：66）



有限（因）達到無限（果），並不是像西方自然法則的因果論一樣是一個必然的結果，而是要透過因緣果的理法（亦是清澤主張的存在理法）。也就是說，有限（因）藉由無限的表徵（緣）達到無限（果）。這裡間接說明了人要以自力開發內在的無限，必須藉由無限的表徵（方便）才可能。對清澤而言，何謂方便？清澤說明方便一般有兩個意思。一為虛構或虛偽，一為重要且必須的方法，也就是所謂的「方便即真實、真實即方便」。而之所以會有如此矛盾的意思是因為有限與無限之間並非是以有限，而是以無限的方便為通路。清澤又稱之為巧善方便。此方便會成立是因為「方便出自無限的真相，是完全收攝有限實相的東西。也就是說，出自無限與有限接觸，將有限轉為無限的東西。」（清沢滿之，2002，K2：69-70）。清澤認為此方便即是法藏比丘的因源果海之德相、從無限的悲智所發出的至真至誠之妙現（參見清沢滿之，2002，K2：70）。

若是如此，我們可推論出以下的說法。「有限追求無限」經因緣果的理法，則轉變成「無限收攝有限」。有限與無限的對立統一態在無限的悲智下形成。有限與無限的對立統一態不僅止於一次性的「因—緣—果」之結合。依因緣果的理法轉變成無限的有限（清澤稱之為位於正定聚的信者）還與無限的悲智一同還相到其他有限，令其達到無限的境地，也就是前述的安心立命之境。而此有限若達到無限，則同樣地



會參與、協助相同的救濟事業（參見清澤滿之，2002，K2：71）。此時的有限與無限之對立統一態可說是無數的「因—緣—果」之聚合。此處的存在論與《宗教哲學骸骨》的存在論顯然有不同的面貌。

根據以上內容，我們可以很容易發現《宗教哲學骸骨》與《他力門哲學骸骨》因無限德性（悲智）的顯露，換言之，即絕對他力還相到清澤的宗教事實而呈現出不同的宗教哲學論述。在後者或許我們可以見到很多與前者相同的哲學論述，但絕對他力的還相卻是使兩者分道揚鑣的主要因素。至於《他力門哲學骸骨》第 40 章至第 45 章（見清澤滿之，2002，K2：92-98）有關改心以及改心後風景的部分，因篇幅關係在此只能割愛。

三、精神主義

清澤於 1895 年從療養地移住京都後立即投入寺務改革，隔年發起宗門革新運動，1897 年改革運動失敗受宗派除名的處分。隔年處分被解除後，受新法主的招攬。1899 年受命接任真宗大學學監。1900 年與門下徒在東京本鄉進入集體生活，並稱所居地為「浩浩洞」，其言論刊物為《精神界》。精神主義即是清澤在「浩浩洞」時期所主張的宗教實踐精神。



清澤在《精神界》創刊號「精神界」欄裡，便以「精神主義」為題，揭示其意思。他認為人處於世最重要的便是獲得完全的處世立足點，而如何獲得此立足點就在於完全委身絕對無限者。所謂精神主義正是指獲得此立足點的精神。精神主義追求的是人類自身內部精神的滿足，因此不為外部的任何人事物所苦，也就是非物質主義（參見清沢滿之，2003，K6：3）。據此可知「精神主義」是有限達到無限的境地，是達到無限的有限在精神上的滿足狀態，不為外物所動。因此清澤以「隨其心淨則佛土淨」（清沢滿之，2003，K6：4）來形容「精神主義」的境地。清澤主張精神主義即是自利利他的精神，並認為此精神是完全自由的精神，與絕對服從不起衝突，可自由地改變自己的主張與人和平共處，可促進國家社會福祉的發達（參見清沢滿之，2003，K6：3-5）。如此看來，清澤到了晚年顯然已脫離初期以自身理性語言定義宗教諸概念的階段。其以宗教改心後的諸言論，也就是以絕對他力為主體的言論為基礎，與絕對無限者一同還相到世間或欲信教的一般人身上。透過精神講話呼籲世人行精神主義，此可稱為清澤的還相慈悲行。

精神主義所標榜的不外乎是一種以自利利他精神為核心的宗教實踐。和這種宗教實踐（宗教救濟）形成一體兩面關係的正是清澤稱為「萬物一體」的存在論。清澤認為萬物一體的真理即是表示「存在於宇宙間千萬無量的物體絕不是



各個分別獨立自存的存在，而是彼此相依相待形成一個組織體」（清澤滿之，2003，K6：11）的真理。也就是說，萬物之間的關係是缺一不可的同時存在關係。因此清澤主張彼之萬物皆屬此一物，以「三界皆是我有」（清澤滿之，2003，K6：12）比喻之，並說明既然萬物為我所有，吾人必會愛護它而不傷害他，公共道德、救濟的理法於此而生。清澤在此雖延續《宗教哲學骸骨》中有機組織論、緣起存在論的說法，但更加強調的是萬物一體論與宗教實踐（宗教救濟）或精神主義之間的關聯。對清澤而言，真正的宗教實踐必與萬物一體的真理互為一體，其根底不外乎是阿彌陀佛的一心正念（參見清澤滿之，2003，K6：13-14）。

那麼精神主義與他力又是處於何種關係？如前述，精神主義既是有限達到無限的境地（達到無限的有限在精神上的滿足狀態）的話，那就不可能是有限以自己的力量求得的境地。清澤認為精神主義全然依據純真的他力主義，並強調：「精神主義即是，相對進入絕對、有限契合於無限之處所發展出來的實際主義。」（清澤滿之，2003，K6：73）。此處的實際主義可說是位正定聚的有限隨無限悲智的發露還相到其他有限的宗教實踐精神。關於「相對進入絕對、有限契合於無限」，已如前兩節所述，並非相對自力而是絕對他力所帶來的結果。因此精神主義無疑是絕對他力所賦予。而位正定聚的有限在精神上能得到滿足，是因為「吾人透過感受



到無限大悲的真實存在，自己只在其無限大悲賦予的分際內得到自由，即使在其分際外的範圍，因為相信會有如來大悲的巧妙，所以無論是對自己的內外都不會感到不滿。這豈不是無限大悲的他力感動？」（清沢滿之，2003，K6：74）。清澤進一步強調因他力而對自身內外都感到滿足，必須是在自身在精神上感覺到他的情況下才可能。因此吾人存於現世要有何種行動，並非精神主義所決定，而是無限大悲出現在吾人精神上命令吾人該如何做來決定。等待無限大悲的指令才是吾人所應該感到滿足的（參見清沢滿之，2003，K6：74-75）。

據上可知，清澤無論是在談論精神主義或萬物一體論，皆是站在絕對他力的立場。然而以此立場為基礎所呈現的隨機應變之方便說，卻形成一種特殊的世界觀。在此若將此世界觀稱為宗教世界觀的話，我們必須要追問的是，何謂宗教世界觀？其和一般人的世界觀有何不同？

肆、宗教的世界觀

本章主旨在於對清澤宗教世界觀的探求，將以揭載於《精神界》第3卷第5號「論說」欄的〈宗教道德（俗諦）與普通道德的關係〉為中心。在進入探討之前，在此先確認〈我的信念〉（《精神界》第3卷第6號，原名為〈我是如何



達到相信如來的？)) 來突顯以絕對他力為主體的清澤宗教哲學論述。

清澤首先以「何謂我的信念」為出發點，說明其為「我相信如來的心」。所謂「能所」、「機法」等分別說在此已不再是他關心的焦點。清澤說明自身信念分為三種層面，第一為如來對自己的無限慈悲，第二為如來對自己的無限智慧，第三為如來對自己的無限能力。此三種信仰心無疑的皆是來自如來的大慈大悲。清澤談到第一種信念時，提到如來為自己拔苦與樂，在面臨生死關頭時能給自己大安心的不外乎是相信如來的慈悲。談到第二種信念時，提到如來告訴自己自力的無效，在窮盡任何哲學活動或理性思惟（即分別智），接受自己無知才是此信念的開始。談到第三種信念時，提到如來是讓自己知道自身無能且沒有獨立生存能力的的能力本體。讓無氣力的、無知的、無能的自己得以在世間平和、安穩生存的主體，即是清澤自身相信的如來（參見清澤滿之，2003，K6：330-335）。

我們可從上述清澤的告白窺見〈我的信念〉是完全以絕對他力為主體的宗教哲學論述。論述的對象正因為是清澤自身的他力信仰，因此更能顯示出絕對他力與清澤一同顯現的宗教真實性。在此與其說我們可以看出其邏輯上的矛盾，倒不如說我們寧願相信這裡所陳述出來的皆是宗教的真實。因



爲就如同清澤所說的，哲學活動在於不斷探究事物的真理，而宗教則是主觀的事實。然而當我們瞭解到清澤的宗教真實時，或許會有以下的疑問。世間所謂善惡、真理與非真理、幸與不幸等標準，若對具有他力信仰的人來說，已不是人的智慧或能力所能決定的話，那麼對於尚未具有信仰的人而言，又該以何種標準生存於俗世？清澤針對此問題提出了自身對宗教道德與一般道德的看法。

一、宗教道德與一般道德

清澤在〈宗教道德（俗諦）與普通道德的關係〉一文中指出宗教道德（俗諦）與一般道德分別爲宗教家的宗教教義與道德家的道德倫理規定。前者的目的是宗教的救濟，後者的目的則是爲現世設置規範。兩者所期效果大不相同。清澤說明佛教有真俗二諦，此二諦是佛陀爲無法用任何方法（如大小乘、顯密教等）接觸佛法的人所說的最後法門。對清澤而言，真俗二諦雖然都是人類能得以救濟的真理（一屬究極立場的真理、一屬世俗或應世立場的真理），但相對於前者無須教義，後者爲啓發眾生進入宗教則須要教義。

有人如此說道。真宗的俗諦與一般的倫理道德不同。一般的倫理道德是遠離宗教的倫理道德，所以無法實行。但真宗的俗諦是從真諦流出的道德，因此只要真諦的信



心確實被獲得，自然、必然會被實行。此說法雖有理，但仍有須注意的地方。也就是自然、必然會被實行與意圖性地被實行的區別。若自然、必然會被實行，就無須教義。須要教義是因為為了透過其教義來啟發我們的意圖。因此真宗俗諦的實行若是出自自然、必然的話，那麼只要有真諦的教義就行，根本不須要俗諦的教義。然而，只要俗諦被認為幾乎可與真諦相提並論的存在，那麼俗諦的實行並不是從真諦的信心自然、必然出現的東西是最明白不過的。從真諦的信心自然、必然得到的是所謂現世十種利益。這是自然、必然得到的，因此關於這些，並沒有這樣做、那樣做或非這樣做不可、非那樣做不可的教義……然真宗俗諦與真諦並列，作為一種嚴肅的教義被宣導，絕不是表示從信心自然、必然出現的東西。我們必須知道的是，其是為了啟發我們意識作用的東西。（清澤滿之，2003，K6：151）

清澤接著說道，俗諦的實行並非一般認為的那麼容易，俗諦和一般道德一樣在現實世界中被實行是相當困難的。然如上所述，一般道德的目的在於為現世設置規範。其分際明確不容有被模糊的餘地，所求的是事情的成效。而俗諦的目的則在於宗教救濟，因此其關心不在於道德實行後的成效，而是在於如何讓人感到道德難以實行的事實。換言之，一般道德只站在以自力行善或遵守規範的立場告訴人實踐後的



效果，而俗諦則是要告訴人自力行善或遵守規範的不可能，並藉此令其進入宗教以獲得他力信仰（參見清沢滿之，2003，K6：153）。若是如此，我們可以推論出俗諦即是絕對無限者或絕對他力爲了讓相對有限者感受自力的無效所顯現的世俗真理。清澤雖界定俗諦是令有限者知道自力行善或遵守規範的困難，繼而轉向他力宗教的世俗真理，但並沒有說明其具體內容爲何。然而若回顧前章內容可知，有限爲了達到無限（亦可說是無限爲了救濟有限）必須透過方便（無限的表徵），而此處的方便不外乎是俗諦。清澤將作爲方便的俗諦，也就是世俗真理稱爲宗教道德。

關於誰是實行俗諦的人，清澤則有明確指出。第一種是尚未具有信仰的人。第二種是已獲得真諦之信心（即他力信仰）的人。第一種人如上述，即是未有信仰心且以自力行善或遵守規範之人。第二種人則是雖透過他力的信心得大安心，但自力之迷心仍然不斷出現的人。第二種人在此情況下實行俗諦，可以再次確認自身無力實現的事實，進而欣受他力信仰，回歸到「至心信樂忘己回歸無行不成的願海」（清沢滿之，2003，K6：153）這種態度。如此一來，已獲得真諦之信心的人就能再一次感謝無限的大悲。清澤認爲第一種俗諦是指無限應機而生的方便，第二種俗諦則是指真俗二諦相依互助的狀態。換言之，後者的意思是具有他力信仰的人仍舊須要宗教道德（俗諦）作爲輔助，來加深對絕對他力的



感謝，並不是說一但具有他力信仰就能隨心所欲。很明顯的是，真諦的顯現亦得依靠俗諦，兩者相依不離（參見清沢滿之，2003，K6：153-154）。

如此看來，對清澤而言，宗教道德實是宗教世界裡的道德，而不是俗世裡的一般道德。兩者絕不是我們能輕易混為一談的東西。就如清澤所言：「若是能夠很清楚知道宗教與道德之區分的人，大概會這樣說吧。不指責殺人者、偷盜者、姦淫或說謊者，這正是宗教所應該有的態度。然而，在人道、道德上，殺人和竊盜是罪惡，姦淫、說謊是不能夠被原諒的事情。若犯者皆是人道的罪人、道德世界的墮落者。就這樣，宗教家從宗教的見地來說法，道德家從道德的見地來提出其主張。兩者各立其說，根本沒有抵觸。」（清沢滿之，2003，K6：158）。宗教道德與一般道德必須有絕對的區分。在宗教上無所謂對錯、善惡、幸不幸、真理非真理，並不是說我們的世界可以沒有任何標準。但我們也不能以俗世的一般道德當作標準來看待宗教道德。清澤認為宗教家與道德家若各守其分盡其能力，必能為國家社會帶來貢獻¹⁰。

¹⁰ 研究清澤思想中「宗教與道德」關係的有保呂篤彥〈前期清沢滿之における宗教と道德〉（《仏教文化研究所紀要》，第5號，岐阜聖徳学園大学，2005年）、〈後期清沢滿之における宗教と道德〉（《仏教文化研究所紀要》，第6號，岐阜聖徳学園大学，2006年）。保呂論證清澤在談「宗教與道德」時無論是其宗教改心之前或之後立場都沒有改變，



二、自我、世界、無限

綜上宗教世界觀可得知，清澤宗教實踐的理想在於規勸相對有限者不應倚靠相對事物或規範，而必須知道依賴相對有限的不可能，也就是感受到絕對無限者的慈悲，得無所罣礙的大自在。在其世界觀裡，家庭、財產、社會、國家、甚至自身等相對性存在與價值標準都得捨棄。在無任何相對人、事、物的牽絆（包括自身對所有一切的責任）下，才是進入宗教世界的必要條件（參見清沢滿之，2003，K6：76-79）。至於如何捨棄，則必須透過實行宗教道德（俗諦）得知，追求或堅守相對有限者的不可能。也就是說，捨棄是自身為絕對他力所攝取的情況下，換言之即得真諦的信心才可能發生。若是如此，我們可明確知道，國家社會並不是清澤最主要的關注。

當日本從德川幕府期（1603－1867）轉向明治期（1868-1912）時，其面臨的不只是自身內部問題，還包含對外問題以及國家轉型問題。日本因應西方文明的衝擊將自身改造為「家族國家」型態，以加強國內統御。隨著西方的個人主義、資本主義以及帝國主義的入侵，日本對內面臨來自具有自由主體意識的個人之挑戰，對外須與自己以外的國

但於結論對清澤所謂「真正的道德」、「覺醒的倫理」並沒有明確展開與提出反思。



家進行競爭，以求自身對應現實的存在與行為模式。日本人在此情況下對「自我、國家與世界」有了更深一層的認知。然而清澤生處在上述時代氛圍下，似乎只將關心放在宗教世界觀的建構上。

清澤從初期的哲學探究、宗教與哲學的交涉融通到宗教改心後的告白與宗教哲學論述，歷經了世界觀的轉變。接著將自身投入宗派寺務的改革，中經浩浩洞的共修生活與傳道後迎接人生終點。清澤經宗教改心後投入還相救濟的工作，可說是所謂自利利他的過程。在自利的過程中，自我（有限）與普遍者（無限）之間的交涉成爲清澤思想的主軸。在利他的過程中，自我（有限）與普遍者（無限）的關連轉變成自我（有限）、宗教世界（有限無限）、普遍者（無限）三者之間的關連¹¹。因爲清澤將真宗的還相思想（亦即是大乘佛教的菩薩道思想）呈現在其宗教哲學論述的同時，援用因緣果的理法提出萬有一體論，試圖讓其他有限者也能得大安心並共同實踐菩薩道。清澤在浩浩洞的共修與傳道生活可說是其宗教世界的呈顯。在此我們不能說在現實世界中建構宗教世

¹¹ 末木文美士〈内面への沈潜—清沢満之一〉（《明治思想家論—近代日本の思想・再考—》，東京：トランスビュー，2004年）指出清澤的思想以個人的內在探求爲趨向，對自我與普遍者之間關係的探究很容易陷入對外人事物無所關心的情況。末木顯然忽視清澤的還相行與其所試圖建構的宗教世界，將清澤的思想視爲確立個體的理論。此論與本文主旨有明顯的差異。



界就等同是無視國家社會或規範的行為，應該說透過宗教世界的實現，可以幫助改變現實世界中不合理或人類無法解決的難題。用抽象的語言來說的話即是，改變相對有限者不限於相對有限者，還可透過絕對無限者。此才是前節所述「宗教家說宗教道德，道德家說一般道德。兩者並無抵觸。」所要表達的真意。

伍、結論

若從本論的研究成果來看，清澤初期的宗教哲學雖是一種以宗教信仰為基礎的哲學，但和宗教改心後的論述相比較，其尚屬自力哲學。換言之，即清澤憑恃自身的理性思考所呈現的哲學言論。相對於此，清澤改心後的宗教哲學論述則側重在他力信仰上。其論述的主體不再是理性主體而是絕對無限者。從此可知，改心後的宗教哲學為他力哲學。清澤以此哲學為基礎建構了一種宗教世界觀。

如同今村仁司所指出，清澤的思想圖像一直以來都是由宗派內部的研究者所勾勒出來的¹²。然而，這些圖像主要都

¹² 即使到了近年，宗派內部人士的清澤研究仍以宗派的立場來解釋清澤的宗教哲學。譬如寺川俊昭〈道理心と宗教的信念—清沢における哲学と宗教—〉（《現代と親鸞—清沢満之特集—》，第6號，親鸞仏教センター，2004年）、伊東惠深〈他力門仏教の再構築—清沢満之「他力門哲学骸骨試稿」の思想的意義—〉（《現代と親鸞》，第14號，親



是以宗教家的姿態被呈現，而作為哲學家或宗教哲學家的清澤卻為世人所遺忘¹³。這也是清澤宗教哲學鮮受注目的原因。現今有岩波書店出版的《清澤滿之全集》、今村的清澤研究以及藤田正勝的現代語譯等的出現，才使得清澤宗教哲學在日本近代思想史得到正當的位置。本文研究的出發點除了在於重點式地探究清澤宗教哲學的轉變及其本質外，試圖藉由此基礎研究進一步探討近代日本淨土真宗思想與京都學派哲學之間發展的交涉關係。

近來末木文美士於《明治思想家論》「序章」提出以日本佛教的近代發展來重新檢視日本近代思想史。其目的在於將目前日本近代思想史的論述，從政治思想脈絡中解放出來。末木認為日本近代思想史以往偏重在政治思想的論述上，此種思想史觀忽略了宗教（末木特指佛教）在思想史上的地位。其企圖建構以近代日本佛教思想為基底的新思想史觀。筆者則試圖藉由檢視由清澤所發展出來的近代真宗思想與京都學派宗教哲學的關聯，來重探日本近代思想史中宗教與哲學的發展。

當京都學派創始人西田幾多郎（Nishida Kitaro,

鸞仏教センター，2008年）。

¹³ 參見今村仁司《清澤滿之の思想》的序章（頁7-29）、《清澤滿之と哲学》與第一部序說（頁5-25）。



1870-1945)於《善的研究》(1911)表露其所謂「純粹經驗」爲一種「既未有主亦無客,知識及其對象完全合一的」經驗,正意味那是從一種無分別的境地所提出的主體概念。當西田以「純粹經驗」爲基礎所開展出來的初、中期哲學被戶坂潤(Tosaka Zyun, 1900-45)與田邊元(Tanabe Hajime, 1885-1962)批判爲有產階級的「貴族哲學」、無對應歷史現實的「寂靜哲學」時,其哲學開始朝向具有歷史性的實踐哲學發展。西田哲學不再以自我與普遍者合一的姿態,而是以「自我、歷史世界、普遍者」的姿態展開。在這裡我們可以看到清澤哲學的縮影。當然兩者的哲學性質是南轅北轍,然我們不也可以從宗教哲學的角度來看兩者的共通性嗎¹⁴?西田的接班人田邊元更是在中期哲學「種的論理」中開始援用真宗思想的資源。其到了後期哲學,也就是以懺悔道哲學爲開端的哲學,更自稱是他力哲學的開展。田邊後期的宗教哲學發展,特別是關於真宗思想的部分,更明確顯示出其哲學與清澤哲學之間的親近感。

筆者以本論的研究成果爲基礎,試圖在今後的研究上一方面除了進一步深入研究清澤哲學及真宗近代化思想,另一方面探索其與京都學派哲學發展之間的關連,藉此提供吾人

¹⁴ 關於清澤哲學與西田哲學的關聯,可參看藤田正勝〈清沢満之と西田幾多郎〉(藤田正勝・安富信哉編《清沢満之—その人と思想—》,京都:法藏館,2002年)。



在探究近代日本佛教哲學或日本哲學時所需的比較視域。

※本文有關《清澤滿之全集》（東京：岩波書店，2002-3 年）的引用，以（清澤滿之，年，K 卷數：頁數）略示。



參考文獻

(一) 專書：

清沢満之，《清沢満之全集》，第 1-9 卷，東京：岩波書店，2002-3 年。

今村仁司編訳，《清沢満之語録》，東京：岩波書店，2001 年。

清沢満之著・藤田正勝訳，《現代語訳 宗教哲学骸骨》，京都：法蔵館，2002 年。

清沢満之著・藤田正勝訳，《現代語訳 他力門哲学骸骨》，京都：法蔵館，2003 年。

清沢満之著・藤田正勝訳，《現代語訳 精神主義》，京都：法蔵館，2004 年。

清沢満之著・藤田正勝訳，《現代語訳 わが信念》，京都：法蔵館，2005 年。

清沢満之著・藤田正勝訳，《現代語訳 在床懺悔録》，京都：法蔵館，2007 年。

清沢満之著・大谷大学真宗総合研究所編集、校注，《臘扇記[注釈]》，京都：法蔵館，2008 年。

星野元豊〔等〕校注，《親鸞》，東京：岩波書店，1971 年。

寺川俊昭，《清沢満之論》，京都：文栄堂書店，1973 年。



- 吉田久一，《清沢満之》，東京：吉川弘文館，1986年。
- 柏原祐泉，《近代大谷派の教団—明治以降宗政史—》，京都：真宗大谷派宗務所，1986年。
- 信楽峻磨編，《近代真宗思想史研究》，京都：法蔵館，1988年。
- 梶山雄一等編，《浄土仏教の思想》，第14巻，東京：講談社，1992年。
- 吉田久一，《日本近代仏教史研究》，東京：川島書店，1992年。
- 吉田久一，《近現代仏教の歴史》，東京：筑摩書房，1998年。
- 安富信哉，《清沢満之と個の思想》，京都：法蔵館，1999年。
- 伊藤益，《親鸞》，東京：集英社，2001年。
- 藤田正勝・安富信哉編，《清沢満之—その人と思想—》，京都：法蔵館，2002年。
- 今村仁司，《清沢満之の思想》，京都：人文書院，2003年。
- 今村仁司，《清沢満之と哲学》，東京：岩波書店，2004年。
- 末木文美士《明治思想家論—近代日本の思想・再考Ⅰ—》，東京：トランスビュー，2004年。
- 末木文美士，《近代日本と仏教—近代日本の思想・再考Ⅱ—》，東京：トランスビュー，2004年。
- 神戸和磨《清沢満之—その思想の軌跡—》，京都：法蔵館，



2005年。

西田幾多郎著・小阪国継全注訳，《善の研究》，東京：講談社，2006年。

藤田正勝，《西田幾多郎—生きることと哲学—》，東京：岩波書店，2007年。

(二) 期刊：

親鸞仏教センター編，《現代と親鸞》，第1-19号，2002-9年。

保呂篤彦，〈前期清沢満之における宗教と道德〉，《仏教文化研究所紀要》，第5号，岐阜聖徳学園大学，2005年。

保呂篤彦，〈後期清沢満之における宗教と道德〉，《仏教文化研究所紀要》，第6号，岐阜聖徳学園大学，2006年。

涂玉盞，〈清沢満之的他力信仰〉，《圓光佛學學報》，第12期，2007年。



Kiyozawa Manshi's Philosophy of Religion: Self, World, and the Infinite

*Chin-ping Liao**

Abstract

During the course of Japan's modernization, Jōdo Shinshū entered into an era where Japan and Western philosophy met. Having studied and integrated Western philosophical thinking into his own language, Kiyozawa Manshi revisited Shinshū's potential ideas to search for the negotiation possibilities between Buddhism and philosophy as well as the nature of Buddhist belief. Kiyozawa's philosophy of religion is emblematic of Jōdo Shinshū's modernization. However, because of Kiyozawa's religious conversion, his philosophy had different kinds of manifestations. The early development of Kiyozawa's philosophy is deeply grounded in religious belief, which is fundamentally a philosophy of self-exertion. That is, Kiyozawa's early philosophy is a philosophical discourse

* Assistant Professor of the Institute of Philosophy, National Sun Yat-sen University in Taiwan



derived from the finite limits of rational thinking. Contrasting this, after religious conversion, Kiyozawa's late philosophy centers on the belief in Other-power. The subject of Kiyozawa's late philosophical discourse is no longer the rational subject but the absolute infinite. That is, Kiyozawa's philosophy of religion after religious conversion is a philosophy of Other-power. The purpose of this essay is to investigate the basic structure of Kiyozawa's philosophy and its transformation after his religious conversion wherein the interrelations amongst self, world, and the infinite are closely examined.

Keywords: self-exertion, other-power, finite, infinite, religious conversion.

