清澤滿之的他力信仰

涂玉盞
中國文化大學

摘要

清澤滿之出生在日本與西方文明的關係最受矚目的明治時代。短短40年的生涯，對明治思想界影響之大，讓研究日本近代哲學、近代宗教、近代思想的學者都不敢輕忽他。同樣的，留心中國近代改革的學者們，應可發現梁啟超在自西元1920年以後的文章中，稱頌佛教為智信主義和科學主義，是源自當時日本佛教界新派雜誌《新佛教》、《精神界》所宣揚的學說。而清澤滿之不但是這樣主張的發端者，同時也是如此主張的實踐家。

小論首先簡介清澤滿之艱苦奮鬥的一生，接著釐清其初期宗教哲學思想與晚年的精神主義思想。從初期《宗教哲學骸骨》的宗教哲學思想到晚年的精神主義思想，均以「有限」與「無限」為主軸。前者是自力門，後者是他力門。具體來說，自力門是認知及開發各自心內的無限性（佛性），而他力門則是仰賴外在他力的攝取而讓無限顯現。到了晚年的精神主義，則一面立於他力的立場，一面向自己的主觀內面尋求無限。

清澤晚年大力提倡的精神主義主張：

精神主義是吾人處世的實行主義，也是實際門內之主義，非理論上之系統。精神主義主張內觀的自我反省，尋求內心的完全自由，經

常從內心找到滿足。而此處所說的滿足因有他力為根源，所主張的自由並非單純的個人自由，而是仰賴如來他力所賜而有的自由。

說精神主義是全責任的主義。又宇宙間的一切事都是如來的引導，所以舉手投足都是如來所成，甚至不見自我，因為沒有自我，所以沒有所謂自己的責任。如此，從全責任主義一躍而安住於無責任主義，也是從自力到他力，這是精神主義的處世真髓。清澤則更進一步說：此主義是自己無能的表白，慚愧的表白。

關鍵詞：清澤滿之、有限、無限、精神主義、他力門

一、前　言

清澤滿之（西元1863～1903年；以下簡稱清澤）的生存年代是西方文明與日本關係最受矚目的明治時代。常見研究清澤的日本學者稱他「宗教哲學家」、「明治時代的佛教思想家」、「明治時代的天才宗教家」、「近代真宗教學之祖」、「今之親鸞」等諸多封號，可見他是一位多麼受重視的人。

清澤對明治思想界影響之大，讓研究日本近代哲學、近代宗教、近代思想者都不敢輕忽他。甚至留心中國近代改革的學者，當可發現梁啟超自1920年以後的文章中，稱頌佛教為智信主義和科學主義，都是當時日本佛教界新派雜誌《新佛教》、《精神界》所宣揚的學說。當時日本部分宗教人士流行的信念是：宗教是唯一可以用來改善社會的思想力量，但如此必須使「宗教的迷信部分」和「宗教的信仰、哲學部分」劃分開來，藉助宗教哲學的力量來提升信仰、思想和道德。而清澤正是這樣主張的發端者，同時也是如此主張的實踐者。

小論以下將透過(1)清澤滿之的生平、(2)初期宗教哲學思想、(3)晚期精神主義運動，三段落來看清澤的他力信仰。即、首先藉簡述清澤艱苦奮鬥的一生，來理解當時時代的背景。接下來分別以代表清澤較早期的著作《宗教哲學骸骨》與較晚期發表於《精神界》雜誌中，以「精神主義」為主題的文章為主來看清澤的他力思想。

二、清澤滿之的生平

關於清澤的生平，多田鼐氏撰述的「清澤先生小傳」中[1]，將清澤短短40年生涯分為五個階段，即出生至明治10年的東京大學大學院時代止為第一期（誕生～20歲），到明治27年結核病發到播州舞子浜療養止為第二期（21～26歲），從舞子浜回到京都的二年為第三期（27～28歲），明治29年開始的宗門改革及其失敗的年代為第四期

[1] 多田鼐，＜清澤先生小傳＞《定本清澤文集》，第一書房發行，1935年。

（29～30歲），其後到往生為止是第五期（31～40歲）。

另外、西村見曉氏撰述的《清澤先生》[2]，則依清澤為自己取的「號」——建峯[3]・骸骨[4]・石水・臘扇[5]・濱風做為區隔標準，即建？（誕生～25歲）、骸骨（25～31歲）、石水（31～35歲）、臘扇上（35～37歲）、臘扇下（38～39歲）、濱風（40歲～往生）共六期。曉烏敏・西村見曉共編的《清澤全集》[6]也依循此則。

吉田久之氏撰述的《清澤》（吉川弘文館），則以清澤與近代史的關係，將他的生涯分8期，即少年時代（誕生～18歲）、東京大學時代前後期（19～25歲）、自力修道時代（26～31歲）、回心時代（32～36歲）、宗門革新時代（32～35歲）、真宗大學時代（37～40歲）、浩浩洞時代（38～39歲）、終焉（40～往生）。宗門革新時代與回心他力的時代在時間上有重疊，浩浩洞時代與真宗大學時代也是有重疊的。

小論因篇幅的關係，對清澤的生平事蹟只能做簡述，並集中於(1)求學時期、(2)宗門報恩時期、(3)結核病發後，三期的事蹟來介紹。

(一)求學時期

1.出身與幼年時代

---

[2] 西村見曉，《清澤先生》，法藏館發行，1951年。

[3] 建峯是清澤東京大學時代的號，取從故鄉名古屋到東京的往返途中，仰望富士山而燃起攀登高峯的雄心壯志之意。

[4] 骸骨是清澤就任京都中學校長後，至結核病發之間的號。這段時間的代表作為《宗教哲學骸骨》，骸骨除了死骸之意外，還有骨骼、骨架之意，可說是把握宗教哲學的核心、追求真理的表現。

[5] 臘扇取十二月的扇子，不被需要，沒用之意。這段時間從垂水洞養寺的療養回到京都後，學制改革失敗在先、宗門改革失敗在後。

[6] 曉烏敏・西村見曉共編的《清澤滿之全集》，全8卷，法藏館發行，西元1953-1956年。

清澤出生於1863年6月26日、名古屋。在現在的名古屋市東區黑門町81番地，立有一告示木牌寫著：

> 清澤出生地（黑門町 八十一番地）
> 清澤（一八六三～一九〇三）、尾張藩士德永永則之子，法名賢了。
> 曾任初代真宗大學長及他職，其有關哲學宗教之諸論考影響當代。
> 晚年身證絕對他力，世稱今之親鸞。

木牌的內容簡單道出清澤一生的主要事蹟。清澤的父親德永永則是尾張德川藩的士族，擔任的是「足輕頭」[7]之職，屬下級武士階層。在明治廢藩置縣後，原本不寬裕的下層武士的生活變得更加困苦，他必須經常挑著竹籠四處叫賣茶葉等日用品。而母親則是一位虔誠熱心的淨土真宗的信徒。「清澤」是太太的姓，26歲結婚後入籍到太太娘家的寺院——愛知縣三河大濱的西方寺。

清澤8歲開始到私塾上課，後來由於新學制的制訂，私塾與小學合併，在12歲小學畢業。隨後即進入當時剛成立的愛知外國語學校（半年後改稱愛知英語學校）。清澤的英語實力應該就是在這時候奠定下基礎的。這所英語學校本來是預定要升格為大學的，但因1877年（明治10年）日本國內爆發所謂的西南戰事，國家財政不敷使用，愛知英語學校遂於同年4月廢校收場。同年5月清澤轉入「愛知縣醫學校」就讀。但同年7月該校移至新校區後，卻遲遲不開學。

2.育英教校時代

15歲的少年空有一份想上學的心，卻苦於無校可讀。由於清澤的

[7]「足輕」在鎌倉時代是指戰爭時幫忙搬運武器、糧草的工兵，到了戰國時代以後逐漸成為戰爭時的主力兵。明治初期由於廢藩置縣，使靠俸祿為生的足輕生活更加困苦。詳細請參照：吉田久一，＜明治維新における貧困の變質＞《日本の救貧制度》，勁草書房發行，1970年所收。

家庭是淨土真宗大谷派的門徒，他的母親常到住家附近的真宗寺院——覺音寺聽聞佛法，寺中的僧人小川空惠、空順兩兄弟與清澤是朋友。在小川空惠的建議下，清澤在16歲時出家，隨即進入東本願寺的育英教校。清澤在晚年曾回憶起自己當時出家的心態：

> 我之所以出家，是因為出家後他們將帶我到京都，本山會提供我充分做學問的金錢，當時家中環境實在不容許我做自己想做的學問。想到本山會供我一輩子做學問，其高興是難以言喻的，所以我當時出家絕對沒有像親鸞聖人或法然上人那種高超的精神[8]。

為了學問而出家的清澤來到京都的育英教校後，比其他多數來自世襲寺院的同年級同學更加努力。英語、數學等科目原本就是清澤所擅長的，唯獨「誦經」對非世襲寺院出身的他來說是一門新功課，因此他經常利用時間獨自高聲誦讀淨土三經。同時他並非只是外表的單純誦經練習，可能因他用心揣摩如何做一個出家人，同學們給他取了「主教」「教皇」等綽號，也由此可窺知他的認真態度。這段時間寫的文章有十數篇，現存於西方寺。關於這段在育英教校學習的日字，清澤有如下的回憶[9]：

> 因有道心堅固的聖僧事蹟，遂在聖潔的意義上體會到〝高級教職〞的異名。
> 在育英教校學習中，稱出家人為師父的意義，終於轉為〝希望〞之意。…自持嚴、待人寬。師父的人格，其高貴之處實在不少。

可見本是尋常小孩在相當於我們佛學院的育英教校的薰陶下，體會到身為出家人的意義，從聖僧的事蹟不但看到出家人的教化工作宛如高級的教職，也從出家人的聖潔人格看到希望。也就是說清澤的出家，

---

[8] 本平也，《評傳清澤滿之》，法藏館發行，1983年，頁39。

[9] 加藤智見，《他力信仰的本質——親鸞・蓮如・滿之》，國書刊行會發行，1997年，頁170。

最初雖是為了自己能有讀書的機會，但在育英教校的認真學習慢慢體會到出家人的責任。這也是筆者將在後面敘述，為什麼當東本願寺徵召他回京都負責「尋常中學」時，他毅然決然放下自己尚未完成的研究所學業和被看好似錦前程的原因吧。

東本願寺的育英教校創設於1875年（明治8年），它承擔著對外一方面要面對廢佛毀釋[10]後與神道的緊張關係，一方面要與基督教強大的傳教攻勢對抗，對內則是該如何整頓革新自派僧侶的墮落等責任。因此學校的授課科目除了傳統佛教學及淨土真宗的宗學之外，還包括了英文、梵文、印度語文法，甚至回教的可蘭經、猶太教、天主教、希臘正教等各大宗教教義課程。這不但提供清澤學習正規佛教的機會，同時也讓他的視野大大擴展轉向世界。

育英教校時代的清澤由於好說理的個性凸顯其辯論才能，加上成績優秀，在育英教校四年後的1881年（明治14年），因成績優異被選拔為赴東京留學的留學生。同期的同學中還有稻業昌丸、柳祐久兩人也被選上。

3.東京大學時代

踏上東京留學之路，開啟了清澤「宗教哲學」的新視野。明治14年12月到了東京後，清澤聽從學長井上圓了（西元1858～1919年）的建議，隔年1月考進東京大學預備門二級。一年半後的明治16年（西元1883年）9月進入東京大學哲學系。受教於當時的哲學雙璧——外山正一（心理學）及Ernest F. Fenollsa（論理學）及教授印度哲學的泰斗原坦山。據稻業昌丸的回憶：「清澤經常對人說，大學時代Ernest F. Fenollsa教授的課是最有趣的」[11]，甚至下決心專攻佛教也是受到該教授的感化。據說清澤在東京大學文學部期間，是該校人才最

[10] 日本佛教史上的廢佛毀釋，指的是1868年（明治元年），新政府發佈神佛分離令，兩年後的1870年頒佈的神道國教・祭政一致等政策，引起許多佛教設施被破壞。

[11] 西村見曉，《清澤滿之先生》，法藏館發行，1951年，頁49。

齊聚的一個時代，同時成績優異的清澤成績也都一直維持在前三名。

大學時代也是以井上圓了為主的「哲學會」的創設期，清澤也積極參與擔任記錄的書記工作，認識了不少良師益友，當時的學長、朋友們對他有很大的影響。明治20年（西元1987年）7月大學畢業，同時考進研究所專攻宗教哲學。他一面在研究所繼續攻讀宗教哲學，一面在當時的第一高等學校教授法國史，同時也在井上圓了的哲學館（今之東洋大學前身）講授心理學、論理學、純正哲學等。這一時期的著作後來刊載於《哲學館講義錄》等。此時期的思想主要是對「有限」「無限」的解說，同時也對哲學概論、哲學史等做系統性的整理，登載於《哲學會雜誌》的「哲學定義集」，介紹了31名哲學家的哲學定義。

在這樣充滿哲學雰圍下，哲學思維成為他思考模式的一個基盤，例如他的「宗教哲學斷片」文中，對佛教做論理性解釋時，說道：

> 吾人於論轉化正傍之時，無意中到達了轉化原則。蓋轉化的原則是所謂因緣因果之理法，…乃黑格爾氏之三段法。[12]

又，明治21年（西元1888年），所撰寫的「純正哲學」文中，對哲學下了一個這樣的定義，即：

> 哲學是我人以精神找出原理原則的學問。[13]

又，在「論宗教心」一文中，他說：

> 宗教之完美不可不仰賴哲學基礎。哲學欲達到極致，必須轉化為宗教，其理甚易知。[14]

這些想法並非來自身體力行的經驗，而是出自一個學生對學問的思

[12] 法藏館發行之《清澤滿之全集》卷三、頁368。

[13] 《清澤滿之全集》Ⅲ-頁10。

[14] 《清澤滿之全集》Ⅰ-頁156。

維。除此之外，對現實社會的看法也有他獨到之處。面對一切以功利導向的當時社會風潮，還是大三學生的清澤的見解如下：

> 以社會改革自任者，屢屢攻擊現實政體為窮厄之本源，社會情態只不過是各個個人的特色結果的相互聚集而已，此不能不知。[15]

到了大四時、則更具體地說到：

> 若不徐徐改良人性作為適應之準備，改革政體也是無益也。故社會改新不可不以人性的改新為先。[16]

可見年紀輕輕的清澤已經思索到個人人格自覺的重要性。

(二)宗門報恩

1.至京都赴任

明治21年（西元1888年），京都府委託東本願寺接辦當時經營困難的「尋常中學」（後來的京都府立一中），東本願寺以將真宗大學寮的兼學科併入該校，並在該校設置佛教的宗乘、余乘、哲學等科目為條件。條件談成後，東本願寺徵召清澤到校擔任校長。同年7月，清澤離開東京到京都赴任，並於同年8月入贅於三河（愛知縣）西方寺，與住持的女兒恭子（やすこ）小姐結婚。

在一個不懂哲學即非學者的哲學流行潮時代裡，清澤擁有高水準的哲學素養和對自己學問的自信，而讓他放棄在現實的世俗社會裡能得到的功名與美譽，回到京都東本願寺的最大理由是什麼？答案是他要報宗門之恩[17]。

---

[15] 《清澤滿之全集》Ⅳ-頁216。

[16] 《清澤滿之全集》Ⅳ-頁217。

[17] 請參照西村見曉，《清澤滿之先生》，法藏館發行，1951年，頁88-89。

為報宗門恩，清澤投注心力在教團的教學上。他一面經營尋常中學，並擔任英語、歷史、論理的課程，另方面在東本願寺的高倉大學寮講授哲學課程，後者在明治25年（西元1892年）結集成書《宗教哲學骸骨》（第二節詳述）問世。此書也是他信仰形成及修道的出發點。

2.制欲生活的實踐

另一方面，自江戶時代以降，日本的佛教在幕藩體制下安易地與權力機構妥協，造成頹廢的結果。當時淨土宗的高僧福田行誡（西元1806～1888年）提倡佛教要返回其本來樣貌，首先要做的是自立的精神。而身為教團宗教師的清澤面對現實僧風、宗風的墮落，有著多重的矛盾。年輕的他看宗門教育，認為僧風・宗風的墮落因素應反求諸己而非他人，認為自己首先要做的是培養佛弟子的自覺心。於是他想到的是用自己的體驗來解決這些矛盾，他採取的對策是從改變自己做起。於是他發願說：

> 真宗的僧風在逐漸衰頹中，我遲早也將辭掉中學校長之職，穿上黑衣・墨袈裟・僧服到各地去行腳，發揮宗門真義，謀宗風的擴張。[18]

關於於僧風衰頹的原因他指出：

> 其根所存，在自行之荒廢、與一心之未安立。自行已荒廢、一心未安立，焉能得成就利他之業。[19]

換句話說清澤認為僧侶若未能覺醒到自己「心」・「行」已荒廢，是談不上利他或中興宗風的。所以在「宗教信念的必須條件」文中，清澤說道：

---

[18] 同上書，頁117。

[19] 吉田久之，《清澤滿之》，吉川弘文館發行，1961年，頁87。

> 若想進入宗教的信念，首先應遠離依賴一切宗教以外的事事物物之心，…若不經歷出家、捨財、不顧妻兒等厭世關門，很難進入真正的宗教信念。[20]

從覺醒上述「自行之荒廢」，改變了他的生活。他放下一切外在的事物，選擇沙門之行。終於在28歲（明治23年；西元1890年）辭去尋常中學校長之職，脫下洋服穿法服、戒煙、禁肉食、遠離妻子，親身履行「讓生活需求達到最低可能」的禁欲生活。特別在母親往生的明治24年後，更是斷鹽、斷炊煮、食蕎麥粉和水、舔松脂等，實行的更加徹底。

在這段徹底禁欲生活中、清澤仍持續讀誦淨土三經及各種教典，與「尋常中學」的僧侶學生共組樹心會共勉修道。明治24年（西元1891年）更走訪京都一帶的行者，被行者們最底線的基本生活所感動，認為行乞是最適合宗教者的行。更於翌年參訪當時的高僧們，包括了非淨土真宗的村田長照、和田智滿、釋雲照等大德。同時在宗門教育方面，規定學僧須穿著麻衣·黑袈裟等，制定了多項新的學制[21]。

從宗教性信仰形成的觀點來看，這段時期是清澤自力修道上彌足珍貴的體驗。當然他並沒有說自己的修道是自力，但從淨土真宗的教義上來看，當然是自力。他的《保養雜記》中，有「外俗內僧」之語[22]。這似乎是仿照親鸞的「非僧非俗」的用法，雖與親鸞的他力方向是相反的，但相同的是兩者一樣用自己的身心體驗追求解脫之道。

(三)結核病發

1.回心他力

以28歲為界，進入修道生活的清澤，他的前半生有著來自父親的

---

[20] 《清澤滿之全集》Ⅵ-頁141。

[21] 參照西村見曉，《清澤滿之先生》三刷，法藏館，1973年，頁126-130。

[22] 《清澤滿之全集》Ⅷ-頁137。

武士氣質、倫理性的嚴肅主義、堅固意志、堅拒世俗的名聞利養等精神，加上深愛他的母親逝世，在這樣的事實背後開始自己的制欲生活，有著徹底否定的精神，不管對什麼都不妥協的毅力。

但，明治27年（西元1894年；32歲）1月，原本感冒的清澤在淨土真宗已故法主嚴如的葬儀上，禁不住十數小時的站立，感冒愈發嚴重。同年4月，被診斷為「左肺上葉結核症」，且已經開始咯血。清澤因結核病辭去教職，到兵庫縣的明石郡垂水村（今之神戶市垂水區）的洞養寺療養。

肺結核在當時可說是不治之症，從下述清澤在病發後所採取的態度，可看出他對自己體驗的宗教信念堅定不輟。

> 我並不氣餒，只要明白無常迅速之理，自然對此事無需大驚。唯莫再累及家人或他人。且此乃不治難症之病，投注家財養生畢竟無用。只需選家中適當角落作為精神之靜養即可。[23]

雖然如此，還是在友人的堅持奔走下，借洞養寺客房為療養之所。在脇本平也氏的《評傳 清澤滿之》中，記載了病發後的清澤回想自己的病因時說道：

> 講到我放任我的感冒確實是太過。就時間上少說也拖有半年、就放任的原因，因為當時有種想當行者的心，平時不食魚肉之類，甚至不願服藥等心態…。當時的我已經到了忍耐的極限了。[24]

以上，可見清澤對前述之禁欲生活是多麼堅持與專心投入的。但，否定也否定不完的自己，特別是面對死亡往往讓人對自身的反省變強，特別在逼視自己的宗教信仰的內容上，到底該堅持還是放棄，當可看出對宗教的信心是否已鞏固。清澤的情形並非單單透過思索而獲得信

[23] 同上書，頁144。

[24] 脇本平也，《評傳 清澤滿之》，法藏館，1982年，頁63-64。

心，他的信心獲得是來自現實生活中——首先是天生的瘦弱、家庭的問題、挺身宗門教育、嚴厲的制欲修道生活，到結核病發與後來宗門改革的失敗等等都是促使清澤信仰形成的外在因素也是促使他從自力轉他力的「回心」原因。

明治35年（西元1877年）5月，清澤寫下他獲絕對信心的回憶文中說：

> 回想因明治27、28年的養痾，對人生的想法丕變，雖可略說是翻轉了自力之迷情，但有關人事興廢，留於心頭不動。乃於28、29年我宗門時事，終波及29、30年惹起教界運動。
>
> 而自（明治）30年末、至31年始，讀誦四阿含等，隨31年4月教界時言的廢刊而終結此運動。至投自坊而得休養之機會，雖得大大反觀自省之幸，但休養不足，尚對人情之煩累不能平然。
>
> 及至31年秋冬之交、批覽愛比克帝托斯氏教訓書[25]，覺頗有所得、32年應東上勸誘已來，更不斷接觸機會，感得進就之修養知道途。
>
> 而今佛陀，更示大難事，使益進入佳境。豈不得不感謝哉。[26]

這段回憶文，交代了清澤結核病發後的後半人生。首先是所謂的「翻轉自力迷情」，這是從自力轉向他力的「回心期」，應該是在洞養寺的療養中，反覆思維反觀的醞釀中慢慢發端，到向澤柳政大郎借愛比克帝托斯的《語錄》，到獲得絕對信為止的五、六年期間。

事實上，在垂水洞養寺療養中所撰述的《在床懺悔錄》中開始談到「獲信」的問題[27]，最後在《他力門哲學骸骨試稿》中談到他力獲

[25] 愛比克帝托斯（Epiktetos 約55～135）是羅馬帝政時代斯多亞學派的哲學家，清澤以《阿含經》、《歎異抄》及愛比克帝托斯的《語錄》三書做為他人生的三大經典。

[26]《清澤滿之全集》Ⅵ-頁363。

[27]《清澤滿之全集》Ⅱ-頁21-22。

信的喜悅。飽受外在諸多不幸的煎熬後，仍不斷地精進用功，最後以「自力」為迷情，醒覺自己是「極惡最下機」，最後終於覺悟到他力絕對信的一念[28]。至於所獲之「信」的內容是什麼呢？在明治31年（西元1898年；36歲）起稿的《臘扇記》中多處披露了獲信的訊息。例如：

> 自己者無他。乘托絕對無限之妙用，落在此任運法爾之境過是也。夫只乘托絕對無限故，生死事亦不足憂。死生尚且不足憂，況於此下之事哉。可逐之、甘於牢獄。誹謗擯斥、許多凌辱，畢竟無有可介意也。不、雖憂之、雖介意之，吾人不能如何之也。故我人只管樂於絕對無限賦予吾人之物也矣。[29]

這裡所謂的絕對無限，指的是真如、是阿彌陀佛（詳後述）。也就是說清澤所獲得的信，就是確信自己乘上「絕對無限」之妙用而存在。一切的問題都是絕對無限所賦予，觀生死一如而不憂，所以我人只管樂在絕對無限的的世界中即可。

換句話說，清澤所獲得的信，是一種生活態度、一種安心。把自己託付給絕對無限後，在這個世界上，雖然還是會遇到煩惱，但那也是無可奈何的事，所以能不為煩惱所縛，而成為真正的自由生活者。又，關於「無限」，清澤在翌年撰述的「他力信仰之發得」文中，則明確地指出「無限」就是阿彌陀佛。即：

> 吾人所信之無限，時間上是無量壽，空間上是無邊光。故無限長時不斷遍照十方、攝取吾人。吾人現在此光明懷抱中。[30]

淨土宗所談他力最重要的一點是乘彌陀弘願往生極樂世界，而淨土真宗談到他力的用，經常看得到的是如上引文中「吾人現在此光明懷抱中」之類的表現方式，也就是說深信自己無時無刻不在阿彌陀佛的慈

[28] 同上，頁92-97。

[29]《清澤滿之全集》Ⅷ-頁363。

[30]《清澤滿之全集》Ⅵ-頁212。

悲攝受中，這樣一來能使自己不為娑婆煩惱所苦。

2.改革挫敗與往生

關於清澤的宗教改革，筆者將另稿論述，這裡僅略述其要。首先，明治28年（西元1895年）由於新學制過於嚴苛，引起學生以罷課來表達不滿。最後當時的校長澤柳政太郎只好辭職以示負責，如此一來清澤一心一意推動的學制改革不得不宣告挫敗。雖然如此，他並不灰心。

明治29年（西元1896年）離開療養的洞養寺，轉居於京都的白川村。同年在京都的白川村創刊《教界時言》雜誌，主唱宗門改革。清澤的宗門革新立場，並非制度組織的改良，而是精神層面的革新。在他的「論貫練會」文中，論述：

> 宗義係宗祖建立、宗學成於末學之研究。一是所釋法門、一是能釋言句也。故雖宗義一定不可易，宗學不妨發達變遷。[31]

也就是清澤主張宗祖建立的宗義雖不可變，但後人研究的宗學可依客觀情勢、或適應時代潮流給予新詮釋。清澤的這種態度正是當時傳統寺院和年輕的教界改革者關係緊張的原因。當時的改革者力主政教分離、倡「精神主義」、改革教義和教制。但，改革運動並沒成功，作風激烈的村上專精和清澤等人被除去僧籍。清澤在被除僧籍後（隔年恢復僧籍），到東京卻出任真宗大學第一任學監[32]。

到東京後的清澤，與曉烏敏、佐佐木月樵等共住而組「浩浩洞」，並於明治35年（西元1902年）創《精神界》雜誌。清澤經常在該雜誌上發表與精神主義相關文章。最後在明治36年因結核病發而往生，享年虛歲41。

---

[31]《清澤滿之全集》Ⅶ-頁113。

[32]在名分上雖為學監，然當時的學監等同今之校長。

以上是對清澤飽受結核病病魔纏身的一生，限於篇幅僅做一大略的介紹。接下來將就其思想做介紹。

三、初期的宗教哲學

《宗教哲學骸骨》（以下簡稱《骸骨》）是清澤30歲時的著作，是清澤早期思想、特別是他對宗教的探索理解上相當重要的一本書，日本學界咸認此書是近代日本最早真正的宗教哲學書，與後來的西田哲學等並列為哲學思想史上劃時代的一本書。末木文美士氏則稱讚此書是揭開個體與內心世界時代的序幕，也是代表該時代思想最恰當的一本名著[33]。

小論在此章節除《骸骨》一書外，並參照清澤在高倉大學寮講課時以此書為教材並加在此書上的筆記，即所謂的《宗教哲學骸骨自筆書入》（以下簡稱《自筆書入》）；　當時聽課的學生上杉文秀氏的筆記，即《宗教哲學骸骨講義》（以下簡稱《骸骨講義》）；　還有《骸骨》的英譯本：〝The Skeleton of Philosopphy of Religion〞等相關資料來介紹《骸骨》大綱。

《骸骨》的第一章論述「宗教與學問」、第二章論述「有限與無限」的原理之後，第三章「靈魂論」、第四章「轉化論」、第五章「善惡論」、第六章「安心修德」，第三章之後是「有限的我」等之分析，及相當於如何到達無限之實踐論。以下分將試著對各章做簡單說明。

(一)宗教與學問

清澤在《骸骨》的第一章中，論述宗教的定義及宗教與學問的關係。首先談到的是宗教的起源論，從結論來說，清澤主張人本具有經

[33] 末木文美士，《明治思想家論》，トランスビュー出版，2004年6月，頁122。

營宗教的「性能」。這裡所謂的性能指的是宗教心，所以宗教心指的是人心中的一種本能。這個宗教心因為有時間上發達進化的過程，所以依其發達階段的不同而有古今中外種種不同的宗教。但、宗教心雖然有發達階段的不同，它的本質卻沒有兩樣的。

清澤在《骸骨講義》「予之宗教定義」中，對宗教做了如下之定義[34]：

1、宗教是有限與無限的調和

2、宗教是有限對無限之實際也。（即從有限眺望無限之意）

3、宗教是無限之自覺還原也。（即從無限眺望有限之意）

清澤主張宗教包含主觀與客觀二種元素，主觀元素是有限，有限指的是一切萬物的「部分」，具體來說是指自己、自心。相對的構成客觀的是無限，具體來說指的是各宗教中所講的神、佛、真如，或哲學上所稱的本體、本質、絕對、真理等等。在這種意涵下，使有限與無限的主客能一致或協調的就是宗教。

關於宗教問題，有限的自己的「第一步是要確信無限的實際存在，面對他（無限），並接受他的感化」[35]，也就是說在生活中信仰無限且受用他。這就是所謂的從「有限眺望無限的調和」。相對的從無限眺望有限，是指無限以有限為媒介而讓有限自我察覺而認識原本的自己。之所以這麼說，是因為有限的自己實際上是無限的一部份，無限透過有限做媒介而讓有限認識原本的自己，返回到本來的自己。

另外，相對於井上圓了引用黑格爾之說，提出哲學比宗教優越的觀點，清澤所主張的道理（哲學）與信仰（宗教）的關係則更加複雜。

---

[34]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁57。

[35]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁6。

清澤主張：除了宗教心（信仰）以無限為終極對象的之外，道理心（理性）也是以無限為終極對象。與有限相關的道理心創造出諸多學問，而與無限相關的道理心則創造出哲學。又說：

> 哲學依道理，宗教依信仰。[36]

> 道理心與無限的關係，和宗教心與無限的關係是迥然不同的。道理心是追求無限，宗教心是受用無限。[37]

清澤在這裡說的「道理心是追求無限」，指的是道理心對無限的存在首先抱持著疑問態度，從疑問開始、進而持續研究討論，最後若能明確論證的話，那麼哲學對無限的研究事業即可告終結。而與此相對的，宗教心並不是用理論去論證的，而是本來實際存在的，所以不是去追求而是受用他，不是對無限抱持疑問而是信仰。雖然如此，哲學與宗教並不是相互排斥的。

清澤又說：「哲學之終所，可謂宗教事業之始」[38]、「道理終究不能不依信仰」[39]可見他主張信仰優於道理。但、並非盲信。又說「若道理與信仰相違背的話，寧棄信仰取道理」[40]，這裡可看到道理優於信仰的發言。他的理由是「雖然真正的道理和真正的信仰終究必須歸於一致，但道理正之（信仰）之方，信仰改之（道理）之軌」[41]這裡論述了依道理訂正信仰之必要。又說：「所有的衝突鬥爭存在於信仰與信仰之間」[42]。

---

[36]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁6。
[37]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁6。
[38]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁6。
[39]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁7。
[40]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁7。
[41]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁7。
[42]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁7。

以上，可看到清澤以冷靜沈著的宗教觀為基石，用道理來思索信仰的宗教哲學。後來的精神主義，仍然維持著這樣以信仰為基礎，以理性為反省的特色。

(二)有限與無限

《骸骨》第二章論述的是有限與無限的關係，開宗明義揭示「有限與無限」是思想史上的兩大主軸，從此二軸中展開出自力門與他力門兩大宗教類型。《骸骨》的體系，其最基礎的概念是有限與無限的對立，其最中心的論述是有限的我人如何與無限有關、及我人是否能夠到達無限兩大課題。其論述首先對有限與無限賦予如下之特質[43]：

有限＝依立＝相對＝單一＝部分＝不完全

無限＝獨立＝絕對＝唯一＝全體＝完全

可見在說明思想史上的有限與無限的關係時，清澤用了許多不同的語詞來替換，例如：以人與絕對者、世俗與永遠來代替有限與無限。所以在這種情況下，我等眾生是有限，阿彌陀佛是無限，同時非人格的開悟或真如也被列入無限的範疇。

又，有限與無限到底是同體還是異體呢？兩者如果是異的話，那麼在無限之外應該有另一個有限，但、如果是這樣的話就違反了無限的理論。因為，一個有限是不可能直接等同於無限的。如果有限與無限是同體的話，有限不僅在數目上必須要無限。同時也必須是「無數個有限相互凝聚成為無限之一體，其狀態為有機組織」[44]。也就是說不僅在數目上的相同，有限與無限的關係是互為有機的。

清澤更以「主伴互具」的關係來說明此有機組織，即「當一個有限成為主公時，其他的有限將成為他的伴屬，而相互具足。故舉一對

[43]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁9。

[44]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁10。

之，主伴能盡無限之全體」[45]。更進一步做了「宗教之要，在覺了此關係」[46]的結論。

又，在主伴互具的前提上，有限面對無限時呈顯出，「以無限為因性、以無限為果體」[47]，兩種不同方式。換句話說或用「因」、或用「果」來說明無限。在《骸骨自筆書入》書中，清澤更以如下兩種圖形來表現[48]：



以無限為因的情況是無限還沒被開發，他以可能成為無限的型態，隱藏在有限的內部。而以無限為果的情況是，無限已經被開發，其體顯現在有限的外部。且這個以果的型態來呈顯的無限，將引導有限到達無限。

清澤在這樣的論述中，更進一步主張前者是自力門，後者是他力門。具體來說，自力門是開發自己內在的無限（佛性），而他力門則是仰賴自己之外的他力的攝取而讓無限顯現。且自力、他力兩者都是「藉由無限力的活動，轉有限進化到無限」[49]。文中又敘述：

> 各自的靈魂或心識開發進化到達無限乃是宗教的要旨。[50]

---

[45]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁10。
[46]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁11。
[47]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁11。
[48]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁45。
[49]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁12。
[50]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁12。

在這樣的邏輯思維下，展開下述之靈魂論、轉化論、善惡論乃至最後的安心修德。

(三)靈魂論

靈魂之說也與宗教一樣自古以來有各種不同的看法。清澤在第三章揭示的靈魂說有三種，即「靈魂有形說」「靈魂無形說」「靈魂自覺說」。現代人對靈魂的理解比較傾向於「靈魂有形說」，而清澤不但否定靈魂有形說，同時也批評主張靈魂只不過是一種作用的靈魂無形說。他主張靈魂自覺說，主張能覺知外界事物的主體就是靈魂。

這裡應要注意的是清澤認同靈魂是「實有」的這個觀點。關於清澤的這個觀點，如同末木氏所指出的應該是受到基督教系的西歐宗教哲學影響的結果，但他未接受佛教無我說之處，實在發人深省[51]。另外、在清澤主張無限也是實有的看法中，並未論及無我、空等問題，這點一直到稍晚的「精神主義」也是一貫的。

(四)轉化論

第三章論述的是靈魂的實有問題，這一章探討靈魂的開發問題，處理無限到有限、有限到無限的轉化問題。值得注意的是，清澤的結論是「轉化本來不成立」這一點。

清澤認為絕對界與相對界之間並沒有一定的因果關係。因緣果的轉化道理是有限界相對間的理法，不是絕對無限界的理法。所以屬於有限界一份子的靈魂經開發而達到無限的非靈魂，這種說法是不恰當的。只可以說「其理想或境界從有限轉化到無限」[52]，但其本身並非無限。這就好像說一塊寶石，雖經雕琢的功夫而放射出燦爛的光芒一樣，靈魂雖是有限，但它的理想之光是可以達到無限的。

---

[51] 末木文美士，《明治思想家論》，トランスビュー出版，2004年6月，頁119。

[52]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁23。

另外，若說先有無限真如，再從此無限真如轉化出有限萬法，這樣的說法也是錯的。因為「無限真如與有限萬法是同體並立，而非前後別立」[53]

也就是說，在真如的世界裡靈魂從有限到無限的發展是不成立的，為什麼呢？

> 若其本真的實體成為唯一的無限體的話，個個有限其實是無限。[54]

也就是說有限與無限的實體是一時，因為每個有限的實體也都是無限，所以轉換是不可能的。因為有限與無限是同體的緣故，所以不是單純的相互轉換，在這樣論述的前提下，反而提出了轉換的不可能與徹底對立的兩種關係，這也是清澤的獨創性。

(五)善惡論

在第四章談到的轉化的理法只是適用於有限界的一切萬法。此理法若用於宗教上，就是所謂善惡因果的軌則。而第五章的善惡論中，清澤提出自古以來判斷善惡的四種標準，即以幸福標準說、良心標準說、神意標準說、道理標準說做為判斷基準。但、清澤認為此四項判斷標準並不完全，因此他將判斷善惡的標準設定在「助進化（從有限到無限）者善，助退化（從無限到有限）者惡」[55]的原則上。

更進一步地清澤將善惡分為有覺的善惡與無覺的善惡，前者是從能覺知有限無限的關係來論善惡，後者則是不能覺知有限無限的關係的善惡。但不管能否覺知有限無限，善行就是善行，惡行就是惡行，

---

[53]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁22。
[54]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁23。
[55]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁26。
[56]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁26。

因此在修行上能覺知就顯得非常地重要。

再回到前述判斷善惡的四說，該四說之所以無法成為判斷善惡標準的原因是不能覺知有限無限。清澤說：道理標準說常以自己的研究為準則，神意標準說則以各自信奉的教義為基準，兩者雖然都屬於有覺的善惡，但沒有覺知的標準。而良心說與幸福說屬無覺的善惡。所以依上述四說雖然可以判斷善惡，但若要從安心修德的角度來確認一個履行善惡的標準的話，則不得不依宗教。所以清澤主張：「宗教的目的在於無限，向之則為善，背之則為惡」[56]，徹底地從宗教的次元立善惡的基準，而與世俗的倫理道德作明白地區隔。

這個觀點到晚年的精神主義仍是一貫的，認為宗教是不同於世俗的價值觀的，而給予超越世俗的價值觀。

(六)安心修德

第六章講的是修行論。主要分安心與修德兩部分，指的是信心與修行。在宗教裡，安心（信心）是知的元素，是認知且相信自己的目標，也就是說「吾人之有限，覺信無限之存在，信知從有限的境界進而達到無限的境界，而得一心之安泰」[57]。

另一方面修德（修行）是行的元素，是因應目標而採取的行動，也就是說為了因應在安心的前提上，達到無限的目標而實踐的行動。然，不管是安心或修德，他們呈顯在自力門與他力門上是不一樣的。自力門是「認知各自心內的無限性」[58]，而他力門則是「由於以各自有限微劣的覺知為根基故，而確信無限原本在吾人之外」[59]。到了稍晚的精神主義，則一面立於他力的立場，一面向自己的主觀內面尋求無限。這點在《骸骨》的他力無限觀還不是常識。但，《骸骨》末尾

[57]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁26。
[58]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁28。
[59]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁28。

所陳述如下之他力觀，非常適切地表現出清澤獨自的宗教觀。

> 當安心決得之時，有限與無限的關係，變得更加顯著。在無限的範圍內，有限的存在變得真正清楚，才開始悟到有限之所以是有限的原因，另方面也瞭解無限的宗教關係，並知道相對的其他有限的倫理關係。即所謂認識宗教、道德的分際，於宗教方面仰賴他力的攝取、在倫理方面則努力於人世正道的實踐。[60]

也就是說有限終究是因有限而受限，但在認知無限後，在無限的範疇上，一面接受無限的力量，一面盡有限應盡的義務。這樣的見解孕育了清澤後來的體驗與思索，及為精神主義的產生提供了一個思想的基盤。

以上粗略介紹了《骸骨》的大概，如上所述，此書調和西洋哲學與佛教哲學，含括唯物與唯心的立場，其宗教觀則是立足於有限無限相對的基軸上，一面視無限具有容攝萬物的場所性，有限絕對無法解消無限，清澤卻無視於一般佛教理論的空、無我，而主張靈魂實有，拒絕採用自我的解消與融合於全體這種安逸的解決方案。因此此書不單只是一本哲學書，同時也賦予宗教性信念形成的基礎。

四、精神主義運動

清澤的精神主義思想主要發表於《精神界》雜誌，自明治34年（西元1901年）1月創刊以來，到清澤往生約兩年半的期間，共發表與精神主義相關的文章大約50篇。清澤在《精神界》的發刊詞上，開頭是這樣寫著：

> 吾人在世一定要有一個完全的立腳之地。…取得此立腳地之精神發達路名為精神主義。[61]

---

[60]《清澤滿之全集》Ⅰ-頁34。

[61]《清澤滿之全集》Ⅵ-頁3。

這裡所說的「完全的立腳地」指的是「絕對無限」。正如前述有限在認知無限後，在絕對無限的範疇上，一面接受絕對無限的力量，一面盡有限應盡的義務。精神主義是這兩者之間的橋樑。清澤又進一步說：

> 絕對無限者，在求之人接之之所。不限內不限外。[62]

引文中所謂「求之人」指的是尋求絕對無限的我人，「接之之所」指的是我人與絕對無限際會的場所，它是無所不在的，不在內也不在外。

而尋求絕對無限的方法，用的是精神主義。清澤說：精神主義是「吾人處世之實行主義」[63]，「實際門內之主義，非理論上之系統」[64]。也就是說精神主義不但是探索絕對無限者的日常生活指南，同時也因為是絕對無限範疇內的主義，所以是超越理論的。

另外，關於絕對無限，早期的《骸骨》對絕對無限並沒有太多的著墨，而晚年則主張：「關於佛、如來是什麼的研究是沒有用的，好，即使想要研究，但佛、如來是用智力，所無法解決的」[65]。

理由是不可思議的東西，即使稱他不可思議，也是不可能變成能理解的東西，因此「稱之絕對無限、不可思議、佛，如來、阿彌陀佛、大日如來等名稱」[66]，都可進而推之云：「牛是佛、蛇是如來、沙丁魚的頭是絕對者」[67]等等，世間的假名不管用什麼來稱呼都是沒有關係的。

---

[62]《清澤滿之全集》VI-頁3。
[63]《清澤滿之全集》VI-頁5。
[64]《清澤滿之全集》VI-頁69。
[65]《清澤滿之全集》VI-頁109。
[66]《清澤滿之全集》VI-頁106。
[67]《清澤滿之全集》VI-頁106。

關於絕對無限的更中心問題，清澤幾乎沒有更進一步的說明。但，可理解的是絕對無限是超越了我們用思維去推論，用語言去表現的層次，正因為如此所以用「不可思議」來說明，也因為如此所以用什麼名字來稱呼絕對無限都沒關係。所以清澤主張絕對無限是不可能被說明的存在，而是應該被相信的存在。所以不是絕對無限的問題，只有我人如何面對絕對無限的問題。

(一)開發自我內心的無限

精神主義既然是我人與無限間的橋樑，同時也是我人的日常生活指南，那麼、清澤倡導精神主義，究竟想喚醒什麼樣的生活？

首先，他的精神主義主張：

> 去除物質主義，去除動物主義，去除社會主義，去除國家主義，即使在個人主義中仍去除肉體主義，不足主義，競爭主義，這就是精神主義，滿足主義，自由主義。[68]

這是精神主義中的個人主義的宣言。同時可以明白精神主義也是一種「滿足」主義。不管遇到什麼樣的境遇，要經常從內心找到滿足。他說要在「吾人現在的境遇中，升起滿足的見地」，如果感到不足的話，「須內觀反省，開展自家的心機」。若有不滿、煩悶，要相信「那完全是從各自妄念生起的幻影」[69]，而其解決方法，唯有向自己的精神、立腳地的絕對無限尋求，決不是向外物或他人去尋求。如此一來，在現實生活中面對客觀的貧賤富貴時能不為所動。唯有能卸下競爭心的內心是滿足的，所以不管現前的客觀境遇如何，都能因主觀的精神作用而安住。

雖然精神主義主張向自己的精神內在尋求一切滿足的滿足主義，但它與哲學上的唯心或唯物論無關，有關的是它以常識上的主觀、客

[68]《清澤滿之全集》VI-頁92。

[69]《清澤滿之全集》VI-頁4。

觀為基本，所關心的是「實際門內」的實踐問題，與抽象的形而上學理論是不一樣的。將主客相對的客觀問題完全置之度外，只對主觀的探求有心，不為客觀外物所左右，從主觀中尋找出絕對無限。因此他主張客觀的外界雖然確實存在，但在價值上並無真正的意義，所以應該一心一意地向自己的內心探求，這也是清澤所謂「內觀主義」。他並做如下的詮釋：

> 內觀主義者，欲主觀處理一切事物變化，欲使吾人之心活動於無限絕對之境地。欲承認一切的活動為我的活動。欲觀一切的責任為自己的責任。[70]

這種徹底主觀的內觀主義也是精神主義的特徵之一。清澤立內觀主義，主張排除外觀，理由是內觀的自覺習慣養成後，將能覺知自家的本分，如此就能轉迷界。更引《維摩詰經》的「心淨國土淨」來說明，精神主義所追求的內觀是一種內心的滿足。即：

> 故彼隨其心淨、則佛土淨者，最能表白精神主義對外物的見地。…精神主義追求自家精神內的滿足[71]。

以上，可以說精神主義是立足於主觀主義、內觀主義上的滿足主義。

又，清澤主張「精神主義對彼客觀事業的進步，特別是物質文明的進步，並不妨害，同時也並無貢獻」[72]。也可以說因為對外界的無關心，反而轉向自我內心的開發，如此一來精神主義宛如成為豐饒內心的一種保證。

如此一來，內觀的自我反省，和尋求內心的完全自由成為精神主義的特徵。清澤說：「若有制限束縛，此全是自限自縛，非被外在之

[70]《清澤滿之全集》VI-頁268。

[71]《清澤滿之全集》VI-頁4。

[72]《清澤滿之全集》VI-頁44。

人或物所限制束縛」[73]。自己有自由，他人也才有自由，且「彼之自由與我之自由不衝突」[74]，所以說「精神主義是完全的自由主義」[75]。也正「因為是完全的自由，不管在任何場合中，能與絕對服從平行，自由地變更自家的主張而與他人調和」[76]。

世人一般愛自由而尋求自由，卻憎恨服從，因此自由與服從不能相容，這種不能相容的自由與服從是對立的，是無法能取得內心平和，同時也是一種對自利的執著。而清澤的精神主義所談的自由與服從是站在以絕對無限為立腳石上成立的，所以是站在萬物一體的見地上來討論自由與服從。因此是一種完全的自由與絕對的服從，能夠沒有衝突而且很調和一起[77]。

(二)純粹他力主義

向自己的內心、自己的精神內尋求一切滿足的精神主義，有人質疑這是一種自力主義，「宛如主張自力全能」[78]一般。但清澤主張的精神主義，實際上是「一切都只是絕對無限所賦予」[79]。「在主觀上、相對進入絕對，有限合於無限」[80]，所以「吾人不能不宣言精神主義之他力事。何故？相對入於絕對、有限合於無限時，吾人於相對之外說絕對，有限之外說無限，而吾人所謂自我中心滿足者，除此絕對無限之賦予外無他也」[81]。

---

[73]《清澤滿之全集》VI-頁44。

[74]《清澤滿之全集》VI-頁44。

[75]《清澤滿之全集》VI-頁44。

[76]《清澤滿之全集》VI-頁44。

[77]這裡也可以看到清澤受到他深深喜愛的愛比克帝托斯影響的影子。同時也表明了在受到種種挫折之後的清澤所達到的心境，和在國家體制的確立中向外無自由活動空間，不得不向內尋求的愛比克帝托斯所共有的深切感受吧。

[78]《清澤滿之全集》II-頁73。

[79]《清澤滿之全集》II-頁73。

[80]《清澤滿之全集》II-頁73。

[81]《清澤滿之全集》II-頁73。

首先，精神主義所說的滿足的取得，來自於「相信他力是絕對無限完全圓滿的，一旦相信則絕無不足之感。自己所處之境不可能得而得，相信這是他力所賜，故十分滿足」[82]。簡單地說相信他力無不滿足，雖然說凡夫經常陷入不滿的情境，但是、「縱使因不滿足而煩悶，一度轉至絕對無限，一想到如來大悲的實在，先前不滿煩悶，隨即煥然消散，滿足的歡喜由然而流出」。[83]

像這樣因有他力為根源的滿足，正是精神主義所主張的滿足。

其次，上述精神主義所主張的自由，並非單純的個人自由，而是仰賴如來他力所賜而有的自由。精神主義主張：「乘托於無限的大悲而安心的是自由」，即以絕對無限為立腳地，是佛心的自由，所以得到了無限的自由」。具體而言，例如我人行為的進退，應「聽任念念的臨機應變，順從事情的念起時則順從，不從之念起時則不從，相信此等皆是依他力光明之引導，是如來所賜」。因此、在完全仰賴絕對無限時，因為沒有些許因外在因素能使自己受制限束縛，不會使自己患得患失，所以內心是完全的自由。「我人的精神若不在無限大悲的光明懷中受攝受的話，斷不可能得到此滿足與自由」[84]。

像這樣，相信我人在絕對無限他力光明的攝取的懷裡，這是精神主義的根本。「精神主義對過去的事採放下主義，精神主義對現在的事採安住主義，精神主義對未來的是採奮勵主義」[85]。也就是說一旦相信如來大悲的妙巧，過現未來的一切好好壞壞無一不是無限大悲的善巧方便。

另外，主張內觀主義的精神主義是全責任的主義。而且「其全責

[82]《清澤滿之全集》II-頁73。
[83]《清澤滿之全集》VI-頁73。
[84]《清澤滿之全集》VI-頁92。
[85]《清澤滿之全集》VI-頁91。

任，非我一心之外」[86]。然，我一心的「所謂確固不拔、牢乎不動的根據，無外乎佛陀無限的大悲」[87]。也就是說全責任主義，最後歸於佛陀的他力主義。又說：「吾人因他力相助、聽憑他力，沒有以自己的力量，…做這做那的義務與責任」[88]。

又，「關於宇宙間的一切事，我不帶任何一個責任，都是如來的引導。…信知如來的威神力，一舉手一投足都是如來所成，甚至不見自我，因為沒有自我，因此沒有所謂自己的責任。…佛法即是聽憑如來的威神力，故無責任」[89]。因此若認為這是自己的責任、那是自己的錯，這樣的想法無異是「盜如來事」。所以想要「達到大安心之境，一定得停止竊盜如來事」[90]。從徹底純化的他力主義的立場來看，「如果把自認為是我的任務的行為看做是天職的話，那麼他力信仰所引導的行為可謂是聖職」[91]。

如此，從全責任主義一躍而安住於無責任主義，也是從自力到他力，超越天職而安立于聖職，這是精神主義的處世真髓。「精神主義者，站在宗教的見地上，像我一樣能力不足的人，依他力的無上之力，而前進其力」。清澤更進一步說，符合吾人實際感受的是「此主義是自己無能的表白」，「重要的無外乎慚愧的表白」。

(三)與絕對無限的接觸

徹底的主觀主義、內觀主義乍聽乍看之下，好像陷入他人不存在的封閉性的自我中心主義。但其實不然。透過主觀而與絕對無限相逢，就不再主觀。

---

[86]《清澤滿之全集》VI-頁302。
[87]《清澤滿之全集》VI-頁302。
[88]《清澤滿之全集》VI-頁303。
[89]《清澤滿之全集》VI-頁121。
[90]《清澤滿之全集》VI-頁122。
[91]《清澤滿之全集》VI-頁120。

如果只是單純的個人任意思維的東西，當然不可能是絕對無限。絕對無限之所以成為絕對無限，他必須是超越有限。如此一來，不可能從外覓尋，而是透過內在，突破內在而顯現出來。這是在主觀的場合上來理解的，也是前述不在內不在外之意。

又，「說種種精神主義的他力，其他力者乃以各自精神所感為基本」[92]，故可想成絕對無限並非與我對峙，而是從最內在之處擁抱著我。說絕對無限是「無限大悲之他力」[93]，強調他力。即使在他人，不只是在表面，而是「尋找他最內在底蘊的本體」[94]。這就是所謂的「絕對、無限、光明之所」[95]。

在清澤最後的絕筆文「我的信念」中則說到相信如來有兩件事，「一是相信，一是如來」，雖然如此「此二事幾乎可說是一」。只是此處雖有「能信與所信之別」，而「我的能信是信念，我的所信是如來」[96]。像這樣，宗教是依能信（＝有限），與所信（＝無限）的關係而成立，離能信的我，就不可能有所信的無限者存在，這也是清澤一再強調主觀的重要性之所在。因此、清澤說：

> 我們不是因為神佛存在，所以相信神佛，而是因為我們相信神佛，所以對我們而言神佛是存在的。…不是因為實在有而相信，而是因為相信而實在有。[97]

當然所謂主觀的事實，並非依存於主觀的任意性。並非無限者客觀地存在於外界，而只是存在於與主體的關係性上。不應該將極樂寄望於所期待的未來。而是「在心靈上享受其幸福妙樂，將這件事寄望於渺

[92]《清澤滿之全集》VI-頁74。
[93]《清澤滿之全集》VI-頁74。
[94]《清澤滿之全集》VI-頁10。
[95]《清澤滿之全集》VI-頁10。
[96]《清澤滿之全集》VI-頁160。
[97]《清澤滿之全集》VI-頁284。

茫遙遠的將來，而不把握在現在能得，實在不適宜」[98]，「不一味寄望未來，首先踏穩現在的腳步，…我等應確認現在的一念」[99]。與絕對無限的關係正是現在的、當下的問題。

另一方面，清澤的絕對無限觀，克服了實在論的傳統阿彌陀佛觀、淨土觀，這在近代淨土教成立上佔有很重要的因素。在彼岸實存的淨土，實存的阿彌陀佛正伸長他救援的手，因此我等在來世可以往生，類似這種神話式的說法，面對近代的批判精神，淨土教實在是沒有還手的餘力。清澤所提出的我們並不因為有地獄極樂所以相信地獄極樂，而是因為相信有地獄極樂時，對我們而言地獄極樂因之而存在。這樣想法說法的地獄極樂觀開始為近代人所接納，所謂清澤教學是淨土教的近代化，可能就是這點。

(四)出世心參與社會

以精神主義的完全他力、完全自由與絕對服從的心態參與社會工作時，用主觀主義、內觀主義的方法向自家的精神內尋求滿足。這不是以利己為目的，也非蔑視，也不是隱遁或退縮的想法，而是一種出世心做入世事的模式。以下來看清澤怎麼說：

面對客觀對象不為所轉的精神主義，蓋與競爭心不相兩立。[100]

因此生起對立而妨礙共同努力的心，會因精神主義而消除。精神主義不僅可消除相互排擠的競爭心，也「因經常得到內在的滿足，故在與人共事中有難協調的情形發生時，很容易服從全體的方便，使事情得到共同的協調」[101]。又說：「與其說協調和合而使社會國家的福祉發達，無寧說那是精神主義的獎勵」[102]。

---

[98]《清澤滿之全集》VI-頁26。

[99]《清澤滿之全集》VI-頁26。

[100]《清澤滿之全集》VI-頁51-52。

[101]《清澤滿之全集》VI-頁98。

[102]《清澤滿之全集》VI-頁98。

可見精神主義之用，在入世方面幫助我人在社會的正向參與。但，清澤強調在此之前「得先確定自家的立腳地」[103]，也就是認識絕對無限。

另外，精神主義正向參與社會活動的原理，是萬物一體的理想概念。這不是哲學上的原理、理論，而是「在精神主義之上講萬物一體，從精神的穩定狀態，能令我等安住於萬物一體的見地」[104]。又說「宇宙間存在著千萬無量的物體，絕非個別獨立而自己存在，是相依相待而成就一的組織體」[105]的信念。

清澤發表在《精神界》上，題為「萬物一體」的文章中，首先表明萬物一體觀後，從那樣的立場上來看人與萬物的關連性，認為我人對萬物是有責任。即：

> 關於該如何看天地間。或從一物說之，其他萬物皆屬此一物。…而今天地萬物皆我財產，一切生物皆我子，吾人保重萬物，不能不愛重生物。吾人欲保重萬物，吾人絕不應傷害之。吾人果真愛重生物，吾人決不為之所苦惱。[106]

這與前述全責任主義的想法是一致的。天地萬物皆我物、皆我子的觀點，即我對天地所有的東西都有責任，不管地域上相距多遠的戰爭或飢餓，都不該袖手不管，若袖手不管，則我成為加害者。這種想法使自己的責任成為無限的擴展。但是人能承受這種漫無止盡的責任嗎？不可能的，不是嗎？清澤說：

> 而今實際從吾人心中尋之，吾人感到畢竟不能以天地萬物為我有而保有之，不能確立以一切生物為我子而愛重之精神。[107]

---

[103]《清澤滿之全集》VI-頁98。
[104]《清澤滿之全集》VI-頁13。
[105]《清澤滿之全集》VI-頁11。
[106]《清澤滿之全集》VI-頁12。
[107]《清澤滿之全集》VI-頁12。

像這樣因無力感而感受到的痛苦煩悶，同時也正因為是「從吾人人性的最深處發出的至深之苦痛」[108]，引領清澤從道德轉向宗教。「自道德一轉而入宗教，蓋良心的痛苦增進而感覺罪惡，罪惡的感覺終於引發解脫的見地之順序」[109]。清澤的轉換過程，在他的絕筆書「我的信念」中有非常感人的記載。即：

> 所謂出自人倫道德之教，縱使只有義務，實踐之亦不容易。若欲認真完成他，終將歸於〝不可能〞之慨嘆。我碰上這個〝不可能〞感到非常痛苦。…我因相信此無限大悲如來，故得有今日之安樂與平穩。無限大悲如來，是如何讓我得此平安呢？別無他法，他承擔了一切責任，而救濟了我。[110]

也就是說被無限責任壓得透不過氣、絕望於自己的不可能中，在轉向宗教時，遇見了無限大悲的如來。如來扛起一切責任，故救了自己。人倫道德碰到不可能被實踐的現實時，從道德的領域跳躍到宗教的領域。

(五)超越道德的宗教

清澤主張如果有人真想進入宗教的世界的話，應該要捨親人，捨妻捨子，捨財產，捨國家，進而捨自己本身。換句話說，應該捨棄形而下的孝心，愛國心。其他仁義、道德、科學、哲學也不去看，這樣才開始開展宗教信念的廣大天地[111]。也就是說捨棄一切「形而下」的事，才是踏入真正的宗教門。這裡值得注意的是，「國家主義」「愛國心」也是捨棄的對象。這樣的主張是宗教超越世俗的價值觀，這也顯示其批評世俗價值的根據。但，這畢竟只是原理而已，現實上到底能有都大的力量呢？

---

[108]《清澤滿之全集》VI-頁13。

[109]《清澤滿之全集》VI-頁13。

[110]《清澤滿之全集》VI-頁164。

[111]《清澤滿之全集》VI-頁77。

清澤在「宗教道德與普通道德的交涉」文中，說到淨土真宗的俗諦（宗教的道德）完全不同於一般的普通道德。一般普通的道德是「以偉大的行為目的」[112]，而真宗的俗諦則「不管是偉大的行或惡劣的行都沒關係」[113]，原因是真宗的俗諦主要讓人「感受到實踐之困難為目的。…由於感受到道德實踐之困難，而進入宗教，進而得信心之道」。[114]

清澤對宗教的堅持是極激進的，甚至認為為了宗教而破壞道德雖然不恰當，但也是無可奈何之事。他說：「道德這個東西，如果是那麼脆弱的話，那破壞他也無所謂」[115]。話雖如此，當然並不是以破壞道德為其目的。無寧說他主張：

> 當宗教與道德的區分能很明確的話，宗教者守住宗教的分際，道德家守住道德的分際，各盡其所能、各貢獻其功績於國家社會。[116]

像這樣宗教與道德的嚴格區別的觀點也是值得注意的，但即使如此，將一切的責任推給如來，這不是太沒責任感了嗎？已經達到如來大悲的人，會有什麼樣的行為呢？清澤在這方面也是採其一貫的激進態度。例如有人這麼問：當經過路旁有急診患者時，到底該停下來照顧？呢還是視若無睹默默經過呢？清澤的回答是：

> 無限大悲在吾人的精神上出現的是照顧的命令的話，那就照顧他；如果出現的是通過的是指示的話，那就默默通過吧。[117]

---

[112]《清澤滿之全集》VI-頁152。
[113]《清澤滿之全集》VI-頁153。
[114]《清澤滿之全集》VI-頁153。
[115]《清澤滿之全集》VI-頁157。
[116]《清澤滿之全集》VI-頁158
[117]《清澤滿之全集》VI-頁74-75

既然已把一切託付給無限大悲的如來，他的行為就已經隔絕了世俗的評價。但是，縱使如此還是讓人覺得有點過於無責任感？清澤又說：「關於宇宙間一切事，我一個也沒有責任，一切都是如來的導引」[118]，主張我等沒有一切責任。但這種無責任主義，面對世俗的問題，不就無法處理了嗎？當發生什麼問題時，難道說：那不是我的責任，是如來的責任就能了結的嗎？清澤的激進道德否定在這地方碰到很大的困難。

五、結　論

論文首先簡介清澤艱苦奮鬥的一生，接著釐清其初期宗教哲學思想與晚年的精神主義思想。今歸納其他力信仰的特色如下：

清澤信仰的基本型，本質上與淨土真宗之絕對他力的教義是一致的，而所不一樣的是清澤自己的「己證」。清澤在他一生的事跡中，親身完成了體證包含自力的他力信仰，是明治真宗信仰的典範。

從初期《骸骨》的宗教哲學思想到晚年的精神主義思想，均以「有限」與「無限」為主軸。前者是自力門，後者是他力門。具體來說，自力門是認知及開發各自心內的無限性（佛性），而他力門則是仰賴自己之外的他力的攝取而讓無限顯現。到了晚年的精神主義，則一面立於他力的立場，一面向自己的主觀內面尋求無限。

清澤晚年大力提倡的精神主義主張：

精神主義是吾人處世的實行主義，也是實際門內之主義，非理論上之系統。

精神主義主張內觀的自我反省，尋求內心的完全自由，經常從內心找到滿足。而此處所說的滿足因有他力為根源，所主張的自由並非單純的個人自由，而是仰賴如來他力所賜而有的自由。

?說精神主義是全責任的主義。又宇宙間的一切事都是如來的引導，

所以舉手投足都是如來所成，甚至不見自我，因為沒有自我，所以沒有所謂自己的責任。如此，從全責任主義一躍而安住於無責任主義，也是從自力到他力，這是精神主義的處世真髓。清澤則更進一步說：此主義是自己無能的表白，慚愧的表白。

（小論以96年5月12日由中國文化大學主辦的國際學術會議——「2007年中日文化的回顧與展望國際學術研討會」中發表之文稿為基，補增資料撰述而成）

Digital Library & Museum of Buddhist Studies

（收稿日期：2007年9月20日；結審日期：2007年10月23日）

參考資料：

1.《清澤滿之全集》共九卷，岩波書店，2003年出版。
2. 末木文美士，《明治思想家論》，トランスビュー出版，2004年。
3. 加藤智見，《他力信仰的本質——親鸞・蓮如・滿之》，國書刊行會，1997年。
4. 本平也，《評傳 清澤滿之》，法藏館，1982年。
5. 西村見曉，《清澤滿之先生》，三刷，法藏館，1973年。
6. 吉田久一，《清澤滿之》，吉川弘文館，1961年。
7. 多田鼎，《定本清澤文集》，第一書房發行，1935年。