

【專題論文】 Feature Article

近代日本宗教哲學的開展
——從清澤滿之、西田幾多郎到田邊元
Development of Modern Japanese Philosophy of
Religion: From Kiyozawa Manshi, Nishida
Kitarō to Tanabe Hajime[§]

廖欽彬

Chin-ping LIAO*

關鍵詞：淨土真宗、京都學派、宗教哲學、精神主義、逆對應、行死、自力、他力

Keywords: Shin-Buddhism, Kyoto school, philosophy of religion, Spiritualism, Gyakutaiō, Gyōshi, self-exertion, other-power

§ 感謝本刊兩位匿名審查人提出寶貴的意見及修改建議。感謝袁永祥、金葉明校稿及對於文字修訂的建議。筆者僅在有限的篇幅裡盡可能修正、補充不足之處。

* 中央研究院中國文哲研究所博士後研究員。

Post-doctoral Fellow, Institute for Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.

摘要

本文探討的是，在近代化浪潮下，日本淨土真宗思想的發展及受其影響所產生的京都學派宗教哲學之面貌。為了鉤勒此一日本淨土真宗式的宗教哲學發展脈絡，本文舉出清澤滿之（Kiyozawa Manshi, 1863-1903）、西田幾多郎（Nishida Kitarō, 1870-1945）與田邊元（Tanabe Hajime, 1885-1962），試圖探究三者的宗教哲學面貌及其行動觀。論述結構如下。首先，論述清澤與西田對宗教的定義。其次，究明清澤與田邊受他力感召下所建立的「有限與無限論」與「法藏菩薩論」。接著，探究清澤、西田與田邊所提倡的「精神主義」、「逆對應」與「行死」。最後，在究明清澤、西田與田邊的自力與他力觀之後，檢討三者宗教哲學的關連及其現代性意義。

Abstract

This paper discusses the development of Shin-Buddhism and philosophy of religion of Kyoto School under the influence of Shin-Buddhism in Modern Japan. In order to capture the context of the philosophy of religion of Shin-Buddhism, I shall examine the philosophy of religion of Kiyozawa Manshi (1863-1903), Nishida Kitarō (1870-1945) and Tanabe Hajime (1885-1962). First, I will mention the definition of religion by Kiyozawa and Nishida. Second, I will discuss notions of "infinite and finite" as well as "*Hōzōbosatsu*" by Kiyozawa and Tanabe who focused on other-power. I shall also discuss the notions of "spiritualism," "*gyakutaiō*," "*gyōshi*" by Kiyozawa, Nishida and Tanabe. By analyzing the three philosophers' ideas of self-exertion and other-power, I will discuss the connection of their philosophy of religion, and their modern significance.

壹、前言

日本進入明治期（1868-1912）後，因政府的全面西化政策，除了開始大量吸收西方的科技外，亦積極汲取其背後的哲學思想。此因應之策掩蓋了幕末期「和魂洋才」的近代化口號，讓日本逐漸走向「洋魂洋才」的西化模式。然而這種拋棄傳統的新潮流，繼而引來傳統的反撲。換言之，異者與自我、外來與在地、新與舊、文明與野蠻、開放與保守之間的交戰，時而出現在日本的國內外。西方各種當代思潮隨這股東西文化交匯的洪流，迅速地漫延在日本朝野。與此同時，日本的傳統亦得到重新面對與改造自身的機會。在這種時代趨勢下，自然會產生一種既非傳統亦非現代的未來思想，亦即超克現代的理想境地。

明治元年（1868），日本政府頒布「祭政一致」、「神祇官復興」及「神佛分離令」後，神道的國教化及神道主義的國民教化便如火如荼地展開。傳統佛教隨之受到打壓，甚至還遭遇到民間「廢佛毀釋」運動的命運。佛教在此情況下，對外必須面對西洋近代的衝擊，對內還得面臨被瓦解的危機，各個宗派也隨即發起「護法運動」試圖與之抗衡。此舉為式微的佛教帶來了復興及轉型的機會。¹

本文所欲探討的是，在這種近代化浪潮下，日本淨土真宗的思想發展及受其影響所產生的宗教哲學面貌。為了鉤勒日本的宗教哲學發展脈絡，本文以下將試圖探究清澤滿之（Kiyozawa Manshi, 1863-1903）、西田幾多郎（Nishida Kitarō, 1870-1945）與田邊元（Tanabe Hajime, 1885-1962）的宗教哲學面貌。²論述重點如下。首先，論述清澤與西田對宗教的定義。其

1 參見柏原祐泉：《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），頁3-22。

2 關於日本宗教哲學的探討，參見石田慶和：《日本の宗教哲學》（東京：創文社，1993年）。其探討了西田幾多郎、波多野精一（Hatano Seiichi, 1877-1950）、田邊元、西谷啟治（Nishitani Keiji, 1900-1990）的宗教哲學，範圍限定在京都學派及其周邊思想家。量義治（Yoshiharu Hakari, 1931-）從更大的視野，即從佛教、基督教、伊斯蘭教出發，探討日本近代哲學家的宗教哲學（《宗教哲學入門》〔東京：講談社，2008年〕）。本

次，究明清澤與田邊受他力感召下所建立的「有限與無限論」與「法藏菩薩論」。接著，探究清澤、西田與田邊所提倡的「精神主義」、「逆對應」與「行死」。最後，在究明清澤、西田與田邊的自力與他力觀之後，檢討三者宗教哲學的關連及其現代性意義。³

貳、清澤滿之改心前的「有限與無限論」與西田的宗教觀

清澤滿之是真宗大谷派在明治期的重要思想家之一，《宗教哲學骸骨》⁴為日本第一本以宗教哲學為名的專著。他在此書中藉由哲學的語境分析宗教與哲學、信仰與理性的關係，另亦披露自身對宗教種種概念與經驗的理解。以下將略述他的「有限與無限論」。⁵

清澤在《宗教哲學骸骨》第二章以「有限無限」為題，界定與探討相對（者）與絕對（者）之間的關連。清澤將前者稱為有限（Finite），將後者稱為無限（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」。⁶其屬性為「依存、

文與前兩者不同，以近代淨土真宗及京都學派的發展進路，來探討近代日本宗教哲學的其中一個開展面向。

- 3 本文以「近代日本宗教哲學的開展」為題，固然是意識到西方宗教哲學（特別是基督教哲學）的脈絡。然而，因論文篇幅關係，只能將焦點放在淨土真宗與京都學派的連結上。當然這裡還缺乏禪宗與京都學派之間的關連。至於淨土真宗、京都學派和西方哲學之間的對話（譬如和黑格爾〔Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831〕辯證法之間的對話）更是一個非常重要的研究課題。筆者期望將來能對上述諸課題進行深入的探討。
- 4 本書於1892年出版，今收於清澤滿之：《清澤滿之全集》，大谷大學（編）（東京：岩波書店，2002年），第1卷，《宗教哲學》。本文所有日本書籍引文均是筆者所譯，以下不再一一說明。
- 5 拙著：〈清澤滿之的宗教哲學：自我、世界、無限〉，《揭諦》，第20號（2011年1月），頁31-72，詳細探討了清澤宗教哲學的結構及其思想轉向的過程，在此將簡述其重要部分。
- 6 今村仁司（編譯）：《現代語譯清澤滿之語錄》（東京：岩波書店，2001年），頁12。此書收錄《宗教哲學骸骨》英語版*The Skeleton of A Philosophy of Religion*（見《清澤滿之全集》，第1卷，頁109-150）的日語翻譯。在此使用英語版，是因為該書談論「有限無限論」時，有更詳細的說明。

相對、單位、部分、不完全」。⁷無限即是「實體 Substance、本體 Noumenon、觀念 Idea、上帝、佛陀、真實（性） Reality等」。⁸其屬性為「獨立、絕對、一者、全體、完全」。⁹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屬性的存在。¹⁰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。

就清澤來看，絕對與相對（即無限與有限）是指「根源上的矛盾對立關係」，兩者間並不存在因果或包攝關係。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」，¹¹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」¹²這種事態。然而無限與有限如何能同體並立？從清澤宗教改心前完成的《宗教哲學骸骨》中並無法找到答案。其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。下節將有這方面的探討。

西田的宗教論受到清澤宗教哲學的影響，在《善的研究》（1911）〈第四篇宗教〉（共五章）當中承續清澤的「有限與無限論」。¹³當西田在談論宗教的本質時，提出宗教不外乎是神與人（絕對無限者與相對有限者）之間的關係。他認為「若神與我在根源處本質不同，神只是超越人的偉大力量的話，那麼我們面對祂根本無法找到宗教的動機」，¹⁴並主張神人

7 前掲書，頁12。

8 前掲書，頁13。

9 前掲書，頁13。

10 前掲書，頁13-14。

11 清澤滿之：《清澤滿之全集》，第1卷，頁22。

12 前掲書，第1卷，頁22。

13 關於西田和清澤的接觸與思想上的交匯，可參考竹村牧男：《西田幾多郎と佛教—禪と真宗の根底を究める—》（東京：大東出版社，2002年）、藤田正勝：《清澤滿之と西田幾多郎》，收於藤田正勝、安富信哉（編）《清澤滿之—その人と思想—》（京都：法藏館，2002年）。西田最初的宗教論〈山本之助君の「宗教と理性」と云ふ論文を讀みて所感を述ぶ〉（《西田幾多郎全集》〔東京：岩波書店，1987年〕，第13卷，頁72-77）表示宗教與理性必不衝突，此立場與清澤一致。本文在此將以《善の研究》中的宗教論為探討的核心。

14 西田幾多郎：《西田幾多郎全集》，第1卷，頁173。

擁有相同本質，而兩者的關係應該是，神讓人捨棄自我回歸祂的懷抱、得到祂的恩寵。此種「神人合一」（意味著人之外不會有一個單獨的神存在）以及他力救贖的想法，濃厚表現在西田的宗教觀裡。西田雖然批判「有神論」（theism），表明自己的立場接近「汎神論」（pantheism），但不是指神遍佈在萬物之意，而是指萬物寄寓在神之中的意思。¹⁵由此可知，西田的「神人合一」論繼承了清澤的「有限與無限論」。兩者認為宗教的本質奠基在絕對無限者與相對有限者之間的交涉關係，絕對無限者與相對有限者雖是完全不同的存在，但在根源上卻是一體。然而西田在《善的研究》中和《宗教哲學骸骨》一樣，並沒有論證完全不同的存在要達到合一的境地是如何可能的（關於此點將於第三節探討）。

至於《善的研究》的核心概念「純粹經驗」，則是西田藉由解構西洋哲學中主客、心物對立的二元論或知識論體系所提出的概念。「純粹經驗和直接經驗相同」，¹⁶是一種「既未有主亦無客，知識及其對象完全合一」的經驗。¹⁷西田視「純粹經驗」為「唯一的實在」。西田認為，相對於思維因主客觀的框架而被重新建構的普通經驗，純粹經驗是在思維加工以前，也就是在見色、聞聲的剎那，既沒有主觀亦沒有客觀之處，持續經驗著的經驗根源態。而這樣的經驗就如西田所主張的「宗教是哲學的終結」那樣，¹⁸必須和宗教，也就是神人交涉（神人中「超越與內在」之關係）有直接的關連。

西田認為自然與精神、物與心之中各自有一個統一的力量，而兩者之間又潛伏著一個更大的統一力量，也就是神。相同的，物體與我們的意識現象也不是分別的二物，是同一個實在的兩個形態，而使之可能的則是實

15 參見前揭書，第1卷，頁175-177。關於有神論與汎神論，西田如此說明：「神是在宇宙之外的超越者，從外面支配世界，連對人也是從外面來進行活動，另一方面，神是內在的，人是神的一部分，神從裡面對人進行活動。前者為所謂有神論theism的想法，後者為所謂汎神論pantheism的想法。」（頁175）西田的立場雖近似汎神論（神內在於萬有），但其採取的卻是萬有在神論（panentheism）的立場。參見小坂國繼（注）：《善の研究》（東京：講談社，2006年），頁399-400。

16 西田幾多郎：《西田幾多郎全集》，第1卷，頁9。

17 前揭書，第1卷，頁9。

18 前揭書，第1卷，頁3。

在的根源，也就是神。¹⁹至於「純粹經驗」與神的關係，西田如此說道：「我們的意識根柢無論在任何情況下，都會有純粹經驗的統一，我們根本無法跳脫其外〔……〕神在這一層意義上，可說是宇宙根柢中的一大知的直觀，亦可說是包含宇宙的純粹經驗之統一者。」²⁰如此看來，神可說是「純粹經驗」的根源，換言之，神是在實在根柢中活動的根源性統一力量。如西田所言，所有現象皆是神（本體）的自我表現，²¹在這層意義上我們不得不承認人的所有認知、意識活動或經驗結構，都必須奠基在宗教，也就是神人交涉關係之上。

這種以他力宗教（西田舉的是基督教與淨土真宗）為依歸的西田哲學論述與清澤的宗教哲學論述有異曲同工之妙，但兩者論述只停留在立場與見解的陳述，並沒有明顯的論證，因此讓人想要更進一步了解其緣由為何。不僅如此，當清澤與西田在處理絕對無限者與相對有限者之間關係時，始終讓人覺得兩者論述只停留在個體主義與普遍主義之間關係的立場上。²²而承續此種宗教哲學思維，更進一步在個體與普遍之間提出共同體（特殊）之媒介作用的是田邊元的宗教哲學。

參、清澤滿之改心後的「有限與無限論」 與田邊元的「法藏菩薩論」

《宗教哲學骸骨》問世兩年後（1894），清澤滿之罹患絕症——肺結核，長期臥病在床，在療養期間，受絕對他力感召，寫作風格大幅轉變，

19 參見前揭書，第1卷，頁179-182。

20 前揭書，第1卷，頁186。

21 前揭書，第1卷，頁178。

22 末木文美士在處理明治期思想的特質時，歸納出其是以個體為中心的時代，包括清澤與西田的早期哲學論述亦是如此。參見氏著：《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）。另外，小坂國繼亦提出相同的看法（見小坂國繼〔注〕：《善の研究》，頁429）。當然西田哲學不僅僅停留在個體與普遍的思維框架當中，其受同事田邊元與門下生三木清（Miki Kiyoshi, 1897-1945）、戶坂潤（Tosaka Zyun, 1900-1945）的批判與影響，也逐漸將歷史、社會納入其哲學開展的範圍之內。

猶如宗教家在講述宗教經驗與實踐的種種。他在《宗教哲學骸骨》中闡釋萬物得以存立的根據，認為作為有限的萬物（特別是指人）無法依自己的生成或活動，也就是一切流動變化來存續自身，必須要有作為無限的絕對者參與其中，一切活動與存續才可能，同時指出能使有限的萬物與無限的絕對者，達到對立統一態的是宗教。²³然而有限與無限的對立統一態如何可能，此時的清澤並沒有言明。直到其宗教改心，全面主張絕對他力的恩寵後，才開始對有限與無限的對立統一態如何可能，有明確的論述。

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。²⁴

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

23 參見清澤滿之：《清澤滿之全集》，第2卷，頁8-12。

24 前揭書，第2卷，頁16。

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。換言之，作為有限者的人類，唯有在認知自身所有活動之不可能時，也就是感受到自力無能與他力全能時，才是接受無限者（他力）的恩寵，重新造就或轉換自己的時候。此種自我否定即肯定的過程，無疑是一種精神生命的轉化，而不是物質生命的轉化。很明顯的，清澤並非神秘主義者，其強調的是精神的轉化與存續，至於有限的生命總有一天會消失這種生理現象的議論，並不是他的關心所在。有限與無限的對立統一態建立在有限者否定自我委身無限者（他力）這種自我否定的實踐上。關於類似的論述，我們可以在田邊元晚年的宗教哲學論述中窺見。²⁵西田的宗教論裡並沒有類似的論述，在此無法做比較。

田邊元在日本戰敗前後（1944-1946），因身心智的困頓，無法再從事哲學工作，與此同時受絕對他力的感召，承認自身理性的挫敗。他認為唯有倚靠絕對他力的恩寵，才能給已支離破碎的理性，重新復活的契機。另一方面，他也認為人唯有在精神上的自我否定即肯定的情況下，才能存續自身。田邊稱此種轉換是自我懺悔的自我救贖。此為晚年田邊所謂「非理性的理性」（理性ならぬ理性）之懺悔道哲學的開展。在懺悔道哲學的開展裡，不僅能看到田邊哲學及其自身的「懺悔即救贖」的過程，還能明顯看出田邊透過對親鸞（Shinran, 1173-1262）他力思想的詮釋，強調懺悔道哲學中「往還二回向」循環的基本結構，進而達到呼籲自我與他者（或國家社會）的「懺悔即救贖」的過程。

所謂往相回向即是，願自身所修功德，回施給他人，自我和他人能一起往生彌陀淨土。所謂還相回向即是，生於淨土成佛後，回到現實的生死界中教化一切眾生，並令其共向佛道。此為曇鸞（Tan-luan, 476-542）在《往生論注》卷下所主張的內容，強調自利利他的重要性。然親鸞認為，無論是往相或還相回向，也就是自利或利他，皆來自阿彌陀佛的本願力

25 關於田邊元的三願轉入詮釋及絕對他力的立場，詳細請參照拙著：〈懺悔道としての哲學〉：敗戰前後の懺悔と三願轉入をめぐる，《哲學・思想論叢》，第24號（2006年1月），頁51-65。在此因篇幅關係，不再比較與探討。

(他力)，而不是憑恃眾生個人的力量(自力)所能成就的(參見《教行信證》信卷)。

不僅如此，其「惡人正機」說，更進一步強調自力行善的人(聖人賢者)無法往生淨土，而受他力感召，認為自己是惡人的凡夫愚者，才是被救贖的對象(參見《歎異抄》第三條)。²⁶田邊承續親鸞的他力信仰觀，並如此認為。「親鸞還相在其所寫下的《教行信證》中，協助如來大悲的作用，促進了我的懺悔道，並給了我教化指導，讓我愈加感受到如來大悲的無限深度與無邊廣度，使我在懺悔行信的自覺中，推展作為懺悔道的哲學，並將其回向到他人，讓我的信證能在還相當中傳達給他人。」²⁷

如前述，此種「阿彌陀佛⇔親鸞⇔田邊⇔他者」的「往還二回向」循環，可說是懺悔道哲學的基本結構。而使此種結構能得以成立的則是，受絕對他力感召的懺悔行(自我否定行)。在此我們可以看到清澤他力哲學的蹤跡。但田邊卻更進一步發揮其作為哲學家的本領。其將「絕對媒介」的理論刻印在「往還二回向」的循環當中，讓哲學與宗教以對立統一的形態出現，其具體的呈現則是法藏菩薩論。

「絕對媒介」不僅是中期田邊哲學「種的論理」的基本結構，也是後期田邊哲學開展的基礎。所謂「絕對媒介是指在建立一方的同時，必以另一方為媒介。然而，此與彼畢竟是相互否定，因此絕對媒介意味著無論任何肯定都不能在沒有否定媒介的情況下來進行。所謂否定即肯定，肯定必是以否定為媒介的肯定。此可以說是絕對媒介的要求。因此絕對媒介排拒所有的直接形態」。²⁸也就是「此」之所以為「此」，是在與「彼」的交互否定媒介情況下，才能得以成立。反之亦然。「此」與「彼」並非以因果關係，而是以媒介關係存在，兩者相互對立又相互依存，「此」非原來的「此」，「彼」也非原來的「彼」，兩者形成一種朝向未來的存在形態(亦即理想的形態)。然而此種形態不是一種固定形態，而是一種不斷轉

26 金子大榮(校注)：《歎異抄》(東京：岩波書店，2000年)，頁45-46。

27 田邊元：《田邊元全集》(東京：筑摩書房，1963年)，第9卷，《懺悔道としての哲學》，第7章，頁232。

28 前掲書，第6卷，頁59。

變的一時性狀態。至於說到宗教與哲學、信仰與理性、無限與有限、絕對無與相對有等的媒介關係，亦是如此。

而上述絕對媒介的理論，在田邊的法藏菩薩論中，得到更進一步的發揮。田邊在《作為懺悔道的哲學》中主張，作為絕對者的佛與作為相對者的眾生，並沒有直接交涉的可能性。因為絕對是超越相對的存在，既然是超越就不可被相對所感知或觸及。²⁹此與清澤對有限與無限的理解相同。因此即使眾生受絕對他力的恩寵，而與其一同進行往還二回向的循環運動，也必須要有媒介者的參與。田邊認為法藏菩薩的因位修業，正代表著媒介者的角色。³⁰而關於此點，清澤在《他力門哲學骸骨》（1895）中，提出有限與無限的媒介是「巧善方便」或因緣果理法中的「緣」，其代表的是無限的恩寵和表徵。³¹而西田則在〈場所的邏輯與宗教的世界觀〉（〈場所的論理と宗教の世界觀〉，1945完稿、1946出版）中為絕對者與相對者之間的關係設置了一個媒介的角色，即神或佛的自我限定態。³²

田邊說道：「所謂法藏菩薩從如來的立場來看，是如來的自我限定」，「而且如來是絕對媒介，所以是自我限定及他者限定，因此法藏菩薩不外乎是作為如來否定媒介的眾生之他者性的絕對否定態（這裡指的是無特定的宗教共同體）。眾生受到法藏菩薩絕對還相的媒介，因此才能被如來所收攝，往生才能決定。而對應其絕對還相的往相面，即是法藏菩薩

29 田邊的「絕對媒介」概念，在戰前比較傾向對種、個、類三者之存在形態的探討，但同時亦強調三者自我否定即肯定的行為模式。然而，到了戰後懺悔道哲學形成時，其絕對媒介的開展比「種的論理」更重視實踐的問題。「存在唯有透過行動才能存續自身」成為其哲學的基調。顯然「絕對媒介」包含了存在論與實踐論兩種面向。

30 關於法藏菩薩的媒介者的角色，可參見冰見潔：《田邊哲學研究—宗教哲學の觀點から—》（東京：北樹出版，1990年），頁150-156。

31 清澤滿之：《清澤滿之全集》，第2卷，頁63-72。

32 西田認為就連佛也會變成惡魔來救人，基督教所說的道成肉身即是神的自我否定（參見《西田幾多郎全集》，第11卷，頁436）。筆者在此提出「西田在絕對者與相對者之間設置了一個媒介的角色」，是為和清澤與田邊的媒介者角色做比較所提出來的說法，並非西田本人的說法。按西田的救贖論來看，神與人或佛與眾生之間的交涉關係，並不是直接的，而是透過神佛的自我限定或自我表現。筆者將此種視神佛的自我限定或自我表現視為一種絕對者與相對者之間的媒介。關於此點，請參見拙著：〈京都學派の宗教哲學の一考察—西田哲學と田邊哲學の「逆對應」をめぐる〉，收於藤田正勝（編）《《善の研究》の百年：世界へ/世界から》（京都：京都大學學術出版會，2011年），頁233。

的因位修業。」³³據此可知，眾生與佛之間往還二回向的循環運動裡，必有法藏菩薩作為媒介。其「往還二回向」循環的結構則變成「阿彌陀佛⇔法藏菩薩⇔眾生」。

須注意的是，無論是清澤的「方便」或「緣」、西田所謂「惡魔般的存在」或「佛的種種變形」，還是田邊的「法藏菩薩」，都是無限或絕對者（佛）的自我限定。而此限定可說是對有限或相對者（眾生）的恩寵。有限或相對者在接受無限或絕對者的恩寵下，才能得以進行自我否定即肯定的轉換運動。而無限或絕對者唯有透過慈悲及犧牲，也就是自我限定才能得以顯現自身。此與基督教的神的「道成肉身」完全不同。因為基督教的神既不是媒介存在，也不是絕對無，而是絕對有或永恆不變的存在。

相對於此，西田幾多郎在〈場所的邏輯與宗教的世界觀〉所提出絕對者與相對者的「逆對應」關係，其呈現的雖是《善的研究》中的神人關係，但不同的是在逆對應關係裡，西田除了展開「絕對矛盾的自我同一」的理論外，還在絕對者與相對者之間強調媒介者的重要性。然而關於此種媒介者的定義，我們可以看到的是，那是清澤意義底下的媒介者，亦即絕對者的自我限定或自我表現。從這層意義來說，田邊的媒介者具有共同體意義，可說是跨時代的思想產物。

肆、「精神主義」、「行死」、「逆對應」

清澤滿之於一八九五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，一八九七年改革運動失敗受到宗派除名的處分。隔年處分被解除後，受新法主的招攬。一八九九年受命接任真宗大學學監。一九〇〇年與門下徒在東京本鄉進入集體生活，並稱居處地為「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。

33 田邊元：《田邊元全集》，第9卷，頁217。

清澤在《精神界》創刊號「精神界」欄裡，以精神主義為題，揭示其義。他認為人處於世，最重要的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他力。所謂精神主義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。³⁴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」來形容精神主義的境地。³⁵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。

清澤到了晚年，顯然已脫離初期以理性立場定義宗教諸概念與經驗的階段。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行。精神主義所標榜的，即是一種以自利利他精神為核心的宗教實踐。清澤晚年行精神主義時最主要的關注是，宗教道德與一般道德之間的區別。他強調宗教道德與一般道德是分別兩個不同物，不能混為一談。「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，根本沒有牴觸。」³⁶他主張兩者都同樣重要，無法相比較。

清澤認為宗教道德和一般道德一樣，在現實世界中都很難被實踐。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。而宗教道德的目的則在於宗教救贖，因此其關心不在於道德實踐後的成效，而是在於如何讓人感到道德難以實踐的事實。換言

34 參見清澤滿之：《清澤滿之全集》，第6卷，頁3-5。

35 前揭書，第6卷，頁3-5。

36 前揭書，第6卷，頁158。

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，而宗教道德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。³⁷

我們若以清澤他力信仰的立場，來思考何謂實踐的話，顯然一般道德規範下的任何一種實踐，必會遇到自我矛盾的瓶頸，無法自我圓滿。而宗教道德規範下的任何一種實踐，必會認知自力行善或理性實踐的不可能與絕對他力的恩寵，並隨絕對他力的往還二相循環運動，來圓滿自我。此種宗教實踐（他力宗教式的當為），我們可以在田邊晚年的宗教哲學開展中窺見其蹤影。

綜觀田邊晚年的宗教哲學開展可知，其後期哲學以懺悔道哲學為開端，中經對基督教歷史發展的辯證，最後駐足在「死的哲學」。依他力而起的懺悔（自我否定行），可說是其哲學的核心價值。這與帕斯卡（Blaise Pascal, 1623-1662）視「無知之知」為人類知識的最高價值，認為這種自覺思想才能成就人類的偉大這種自力傾向的自我肯定行為有很大的差別。³⁸如前節所述，懺悔不僅為田邊自身及面臨危機的理性哲學帶來一線生機，還為傳統佛教（此處指禪宗與真宗）教義注入理性思維，令其不陷入神秘主義的色彩（即去神話化或給予歷史化）。理性哲學透過他力的恩寵，從自我否定轉換到自我肯定，他力宗教亦透過自我限定，藉由哲學的否定媒介，來顯現自身。相對於此，清澤的精神主義雖同樣是以他力恩寵為基礎，但卻在〈宗教為主觀的事實〉一文中如此告白，「吾人並不是因為神佛存在才信神佛，那是因為吾人信神佛，神佛才會向著吾人而存在」。³⁹這裡透露出客觀上的真理，必須透過主觀信仰上的真理，才能被觀見的事實。哲學作為否定媒介，儼然沒有介入精神主義的餘地。至於哲學與宗教在西田哲學中的開展，我們可以從「絕對矛盾的自我同一」（存在論）與「逆對應」（宗教式的實存與實踐）之間的依存關係窺見。⁴⁰

37 參見前揭書，第6卷，頁148-158。

38 參見田邊元：《田邊元全集》，第9卷，頁184-189。

39 清澤滿之：《清澤滿之全集》，第6卷，頁283-284。

40 關於此，我們可以從西田此段話中看到。「宗教的關係〔逆對應：筆者注〕，如上述，

田邊所謂懺悔這種自我否定的實踐概念，雖隨其哲學辯證的行跡，改變其面貌，以悔改、犧牲、死等姿態出現，但依他力而起的自我否定即肯定之轉換，仍是其主要核心。而面貌上的改變意味著，田邊哲學的開放性與實踐性。關於神人關係，田邊認為人並無法憑恃自力，來悔改自己的罪惡，進而直接進入天國。悔改必須倚靠神的慈愛，才能被喚起。因此悔改與懺悔相同，並非來自自力，而是來自絕對者慈愛的召喚。未來的天國必須倚靠絕對者的慈愛與相對者的悔改，才能於現在得以顯現。⁴¹〈路加福音〉（17-21）中的「天國就在你們之中」，正是依據神的愛與人類的悔改兩者的絕對否定媒介的關係才能得以成立。此種悔改不僅止於赦罪的條件。其只要是來自神的恩寵，同時也可說是來自神赦罪的證明，也就是神的愛的流露。所以悔改並不是單指個人的自我犧牲即救贖，還指涉透過耶穌基督在十字架上「死即復活」的絕對轉換，進而與他者或異民族所進行的自他犧牲與復活。此即為基督教所謂的鄰人愛。耶穌基督依據神的福音，背負自己和民族的原罪，進行徹底自我犧牲的悔改，卻反而與他者一同被神的恩寵所包攝，並與他們達到信證神的愛。

我們在此可以看到「神⇔耶穌基督⇔人類」中「神的愛」、「對神的愛」、「鄰人愛」這三種愛的絕對媒介關係。⁴²田邊認為此種愛的三一性結構，正是基督教的核心價值。而田邊的絕對媒介理論，也在其對基督教的辯證中得到呈顯。然而這絕不是用同一種哲學理論，來處理所有宗教所產生的結果。就如田邊所言，作為絕對媒介的辯證法，除了具有否定作用外，還必須將自己也帶到毀滅之處。⁴³因此懺悔道哲學的理論，因他力的恩寵，也必須透過基督教的否定媒介，來進行自我否定即肯定的轉換運動。哲學唯有如此，才能算是哲學。這與柏拉圖（Plato, 423BCE-347BCE）

存在於徹底超越我們自身且讓我們得以成立的東西，也就是徹底被認為是既超越又是我們自身根源的東西和到哪都是唯一、個體、意志的自我之間的矛盾且自我同一當中。也就是存在於徹底超越和徹底內在的矛盾且自我同一當中。」（《西田幾多郎全集》，第11卷，頁433）。「絕對矛盾的自我同一」與「逆對應」可說是不可分割的概念。

41 參見田邊元：《田邊元全集》，第10卷，頁95-96。

42 另可參看前揭書，第9卷，頁312-330。

43 參見前揭書，第7卷，頁257-290。

《斐多篇》(Phaedo)中傳言,蘇格拉底(Socrates, 469BCE-399BCE)在臨死前,向弟子們說「真正的哲學家,就是在行死」這句話有異曲同工之妙。因為田邊認為哲學必須是不斷進行自我否定即肯定的「死的哲學」,而不是徹底自我肯定的「生的哲學」。⁴⁴

田邊所謂「行死」並不是自殺或終結生命,也不是代表終結或消滅,而是一種對無關乎生與死的自我同一性之否定。這可說是一種完全隨同他力的絕對還相行,所形成的絕對否定態。我們可以進一步說「行死」和「顯生」是不可分割的狀態。至於「行死即顯生」這種轉換運動,也就是自我否定即肯定這種宗教哲學式的實踐,成為田邊最後和海德格(Martin Heidegger, 1889-1976)哲學對決的思想武器。相對於海德格「生的存在學」,田邊宣稱自己的哲學為「死的辯證法」或「死的哲學」,並認為海德格所說的死,只不過是生的可能性,換言之,即是生的自我同一態(即自我肯定態),其代表的是無他力恩寵的自力救濟。田邊所謂的死,實是愛的表現,因為真正的愛是自我否定或犧牲。死與愛相即不離,唯有讓哲學行死才是真正的愛哲學。⁴⁵此種死即愛的實踐方式,卻也是田邊認為最具體的倫理道德。因為世間的一般道德亦和哲學相同,必會走向自我矛盾或毀滅的境地。因此以宗教自覺為否定媒介的倫理道德,才是最高的行動價值。⁴⁶

若對應清澤他力宗教體驗式的當為,田邊的當為顯然充滿了宗教與哲學交互辯證的色彩。至於西田對於當為又是採取何種態度呢?西田認為道德雖為人類的最高價值,但宗教並不須以道德為媒介或通路,人類在宗教根源裡,實在是不分智愚善惡,並主張宗教是絕對的價值顛倒。也就是說,在宗教世界裡,一般的道德或倫理是沒有意義的。真正的當為必須是在宗教愛的包容底下,才能得以成立。⁴⁷

44 參見前揭書,第9卷,頁397-419。

45 參見前揭書,第13卷,頁525-576。

46 參見前揭書,第11卷,頁617-632。

47 參見西田幾多郎:《西田幾多郎全集》,第11卷,頁436-437。

相對於清澤與田邊的宗教實踐與宗教哲學式的社會實踐，西田所提出的絕對者與相對者之「逆對應」關係，恰恰橫跨在兩者之間。「逆對應」是西田在最終論文〈場所的邏輯與宗教的世界觀〉中所提出的宗教哲學概念之一。此概念雖然不是西田受他力的感召所提出的概念，但在絕對者與相對者之間呈現出媒介者，和清澤、田邊有共通之處。而西田建構出來的實踐論，在性質上，比較接近田邊的宗教哲學式的實踐，但在缺乏共同體作為媒介這一點上，卻與田邊哲學有所不同。關於「逆對應」，西田如此說道：

我們不能說相對者與絕對者相對，另外和相對相對的絕對不是絕對，其自身亦是相對者。相對面對絕對時，必須要有死，那就是變成無。我們唯有透過死，才能與神逆對應地接觸。對象邏輯學或許會這樣說，既說死或無，那不就是沒有相對者了嗎？不就不能說相對了嗎？然而死並不是單純的無，說到絕對，當然是指斷絕相對的意思。然而光是斷絕相對，就什麼也不是，只不過是單純的無而已。不創造任何東西的神，是無力的神，不會是神。當然在某種意思上，若在對象上和某物相對的話，那就是相對，不是絕對。然而光是斷絕相對的東西，亦不是絕對。在那裡存在著絕對自身的矛盾。究竟要在何種意義下，絕對才是真正的絕對呢？絕對透過和無相對，才是真正的絕對。透過和絕對無相對，才是絕對的有。⁴⁸

這裡說明的不僅是絕對者與相對者的不可接觸性，還指出連繫兩者的是相對者的死（自我否定）與絕對者的無化（自我限定）。此處還是透露出《善的研究》中的神人關係，然而在此西田更強調的是絕對者與相對者的自我否定。他認為神雖然是斷絕相對的絕對無，但同時又得是自我否定即肯定的存在。在此不得不說這是一種既矛盾又同一的存在方式。而絕對者

48 前掲書，第11卷，頁396。

的價值，無寧說是建立在後者之上。此種對絕對者（神）的認定，依舊是承續《善的研究》的立場。然而如前所述，針對神人之間的交涉與接觸，西田提出了神的自我限定或自我表現這種媒介的作用（即「絕對者⇔媒介者⇔相對者」的結構）。「絕對者唯有透過徹底的自我否定，才能真正將人變成人，才能說是真正救人。宗教家說的方便或奇蹟，亦是從這種絕對者的絕對自我否定立場來理解的。聽說佛為了救人，也可以變成惡魔。即使是在基督教，在道成肉身中亦能尋找出這種神的自我否定的意義。在佛教的話，我們可以說這種世界即是佛的悲願世界或方便世界，佛能變化成種種形式來救人。如右述，我能夠從我們自身與絕對者關係中找到相反的兩個方向。」⁴⁹

綜上可知，西田在「逆對應」中所要強調的是自我否定即肯定的轉換運動，也就是絕對者與相對者（譬如人、物、國家、世界等）之間相互否定（死、悔改）所帶出的肯定（生、救贖）。這種救贖的結構雖然是清澤式的結構，但清澤的救贖屬於他力宗教的實踐，比較沒有哲學理論的層面。而西田的救贖則充滿了「絕對矛盾的自我同一」之論調。在這一層意義上，我們可以看到哲學與宗教之間還存有一種辯證關係。就這點來說，西田的救贖結構與田邊宗教哲學式的救贖結構有相通之處。然而在以共同體為媒介者這一點上，兩者卻呈現出截然不同的風貌。⁵⁰無論三者在学习上有哪些出入，其共同基調都是自我否定即肯定（死即生）的轉換運動。

伍、自力與他力的問題

綜上對清澤、西田與田邊宗教哲學的分析可知，清澤與田邊哲學是奠基在他力的絕對還相行。兩者隨著絕對者進行往還二相的循環運動，不斷還相到現實世界，救濟尚未得救的眾生。此種宗教實踐的精神，也分別落

49 前掲書，第11卷，頁436。

50 關於此點，請參見拙著：〈京都學派の宗教哲學の一考察—西田哲學と田邊哲學の「逆對應」をめぐる〉，收於藤田正勝（編）《《善の研究》の百年：世界へ/世界から》，頁218-237。

實在前後者的精神講話與哲學論述上，然其分歧在於，清澤的精神講話已顯少言及哲學的種種，而田邊的哲學論述，仍不斷透過往還二相的循環運動，來辯證宗教與哲學的關係。與此相對，西田的宗教哲學並無他力的降臨或加持（這與其禪體驗有很大的關連）。然而，無論是從《善的研究》或〈場所的邏輯與宗教的世界觀〉都可以看到，西田在論述基督教或真宗時，皆採他力的立場，可知其對宗教的深層理解與感悟。不僅如此，西田的救贖論中，也包含了宗教與哲學之間的辯證關係。

在論及人應該如何存活下去或該如何行動這種倫理學問題時，三者呈現出非常不同的實踐方式。清澤認為宗教家主張宗教道德，而道德家主張一般道德，彼此為獨立的存在，並沒有牴觸。清澤雖承認一般道德存在的必要性，但自身著重的卻是宗教道德，並認為他力宗教式的當為，一樣能對現實世界有所貢獻。宗教道德與一般道德兩者並非處於一種媒介關係。針對此點，西田亦採同樣立場，他認為「宗教的意識作為吾人生命的根本事實，非得是學問、道德的基礎不可」，⁵¹道德若不以宗教的意識為前提是無法成立的。人的道德行為在其根源處，非得是宗教性的不可，因為「在絕對的當為裡面，必會有絕對的愛。不然當為只不過是一種法律。」⁵²對西田而言，道德行為必須以宗教為通路，和清澤的不同處則在於，西田的道德行為更具宗教哲學性格。而田邊則認為真正的倫理道德，須與宗教形成否定媒介的關係。沒有倫理道德的宗教不會是宗教，而沒有宗教的倫理道德也不會是倫理道德。絕對媒介的理論在此扮演著非常重要的角色。倫理、宗教、哲學形成一種三一性的媒介關係，三者並非獨立或直接形態的存在。我們在此可以看到宗教家與哲學家在對應人類存活問題時，分別提供了不同的實踐面向。

身為宗教家的清澤將關注放在真宗的教相判釋與他力宗教的社會實踐上。而身為哲學家的西田與田邊，則分別將關心點放在倫理、宗教、哲學三者之間的辯證關係上。不同的是，西田所談的宗教似乎比倫理、哲學更具根源性。田邊則始終保持三者之間的張力關係。後者的救贖論比前者的

51 西田幾多郎：《西田幾多郎全集》，第11卷，頁418。

52 前掲書，第11卷，頁437。

更加突顯出共同體作用，以及其在相對者與絕對者（個體與普遍）之間的媒介關係。

田邊在戰後則隨他力的絕對還相行，持續對宗教與哲學進行辯證的工作，直到辭世為止。其所謂的實踐，實是一種他力宗教哲學的實踐。根據上述對清澤、西田與田邊的道德論之比較可看出，他力宗教與他力宗教哲學這兩種不同的實踐景象。至於何以會產生此種差異，我們可以從三者對自力與他力概念詮釋上的不同找到線索。

當親鸞在進行教相判釋時，其所根據的判準就在於，是否受到他力還相的恩寵。他在《教行信證》信卷中將《大無量壽經》的「諸有眾生，聞其名號，信心歡喜，乃至一念。至心迴向（至心に迴向して），願生彼國，即得往生，住不退轉」改讀為「諸有眾生，聞其名號，信心歡喜，乃至一念。使至心迴向（至心に迴向せしめたまえり），願生彼國，即得往生，住不退轉。」⁵³所謂「迴向」原本是指眾生將功德轉向佛，企圖得到佛果的行為。然親鸞卻轉釋為佛對眾生的作用。此種轉釋顯示了親鸞他力信仰的立場。另外，親鸞在「愚禿悲歎懷述」中深嘆自身罪惡深重，並做如此表白。「雖歸依淨土真宗，卻難有真實之心。虛假不實的吾身，更無清淨之心。」⁵⁴親鸞那種透過他力恩寵承認自力無能及雖受恩寵卻無法脫離罪惡（自力立場）的心境，在此表露無遺。人會感到自力的窮盡或無能，完全是來自他力的恩寵，然雖受他力恩寵，卻無法脫離熾盛的煩惱或我執（自力立場）。

關於自力與他力，清澤又如何看待？清澤在改心前的《宗教哲學骸骨》中，如此說明自力與他力。「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

53 星野元豐等（校注）：《親鸞》（東京：岩波書店，1971年），頁73。

54 石田瑞磨（譯）：《親鸞全集》（東京：春秋社，1986年），第4卷，頁566。

無法進入宗教的實踐。」⁵⁵然而清澤在改心後，則一切都以他力為依歸，承認人靠自身的力量（自力）或理智無法觸及無限，有限與無限的統合，必須倚靠無限的自我限定，也就是他力的還相行。清澤的他力信仰在其最後手稿〈我的信念〉⁵⁶中表露無遺。自力與他力的媒介關係，無法從此處析出。然而若考慮到上述親鸞透露出的訊息，也就是「在煩惱中證菩提」、「他力恩寵中的罪惡」、「他力中的自力」這些對立統一的境地時，我們就必須承認煩惱、罪惡及自力的重要性。當這些要素被去除時，菩提、恩寵、他力如何被證成，就會變成問題。而將這些問題突顯出來並進一步發揮的是田邊的宗教哲學（特別是懺悔道哲學）。

田邊主張懺悔是超越自己的絕對者所帶來的自我否定，所以此行為並非屬於自己，然此行為卻又屬於進行否定的主體，因此亦可說是自己的行為。換言之，懺悔既是絕對者在自己的內部所產生的慈悲行，又是在此慈悲行的攝取下，自己所進行的自我否定行為。因此，懺悔行帶有既不是自己的行又是自己的行，既是自己的行又不是自己的行之二重性。⁵⁷此二重性結構正表示自力與他力相即不離的關係。進一步來說，相對者因自身「存在即罪惡」的緣故，無論對過去所行如何表示悔改或反省，皆只停留在相對者自身權能所及的階段。在此情況下，相對者自然會對自身無法進行懺悔或反省而感到絕望無力。在這種絕望無力的極限狀態下，懺悔的他力出現在自己身上，令自己進行懺悔放棄自身存在的權能。如此一來，在自力的極限狀態下所出現的，正是絕對他力的作用。自己在他力的作用下進行自他力相即的懺悔行（自我否定行），順從懺悔的他力並相信它，藉以達到自我肯定或復活的境地。

而此種自力與他力的絕對媒介關係，田邊亦視為是哲學與宗教、理性與信仰之間的關係。當其在辯證西方諸哲學家哲學時，通常會以「自力哲學」或「聖人賢者的哲學」來加以定義。相對於此，田邊稱自己的哲學為「他力哲學」或「凡夫愚者的哲學」。然其哲學並不意味著沒有自力的要

55 清澤滿之：《清澤滿之全集》，第2卷，頁11-12。

56 參見前揭書，第6卷，頁160-164。

57 參見田邊元：《田邊元全集》，第9卷，頁3-14、161-164。

素，因為若無自力作為否定媒介，雖說是他力哲學也只不過是自力哲學而已。

針對田邊所提出的懺悔，西田在其寫給務臺理作（Mutai Risaku, 1890-1974）的書信中大肆批判道：「田邊只是把佛放在遙遠的雲端來觀看，並不斷地想要接近祂而已。他的懺悔並非懺悔，而是後悔。只不過是以自力方式前進罷了。那是一種道德。所謂懺悔，非得在自身生命根源裡反省、再生不可。」⁵⁸田邊認為宗教裡作為他者（媒介）的哲學是不可或缺這種主張（亦即自他力相即的宗教哲學），卻成了西田批判的對象。田邊的懺悔來自在理性（自力）發展到極處（破滅處）的情況下，所出現的他力呼喚。而破滅後的理性（自力）因他力恩寵，而再次復活，成為他力的媒介（他者）。如此理性與信仰、哲學與宗教、自力與他力的交互媒介關係，就西田來看，是對宗教的不理解。田邊的懺悔只不過是道德或理性的邀請。西田認為「在宗教的懺悔即真正的懺悔中，必須是面對自己的根源，也就必須面對作為父親的神及作為母親的佛」。⁵⁹也就是說，在面對自身根源的神佛進行懺悔的意思。很明顯的，西田的懺悔是神人或佛與眾生之間關係的自我否定行為，此與上節言及的逆對應相呼應。這是一種在宗教層面上的懺悔，無關乎理性或哲學，因此西田才會認為田邊的懺悔，尚還存在自力的蹤影。⁶⁰

關於自力與他力，西田認為無論禪宗或真宗，無不是他力宗教，若有自力的想法，可說是佛教者的錯誤，⁶¹另還舉出《歎異抄》第八條「念佛對行者而言，是非行、非善。因為那不是吾人的思考努力所能做到的修行，故稱非行。也不是吾人的思考努力所能辦到的善事，故稱非善。唯有倚靠他力遠離自力，念佛才能得以成立」的內容來加以說明。⁶²自此可知，對西田而言，在他力念佛的行者裡，不會有自力的成份存在，一切的道德倫理、哲學或創造，都必須以此種絕對與相對者的逆對應關係為基礎。絕對

58 西田幾多郎：《西田幾多郎全集》，第19卷，頁368。

59 前揭書，第11卷，頁407。

60 參見前揭書，第11卷，頁407。

61 參見前揭書，第11卷，頁411。

62 參見前揭書，第11卷，頁437；《歎異抄》，頁53。

矛盾的自我同一之理論，亦不能離開此種宗教的關係。⁶³此種以他力為根本的一切行為、思考或創造，和清澤的絕對他力立場雖有相通之處，但在清澤不談哲學的再創新或再出發這點上，兩者有著根本上的差異。

如此看來，清澤在改心後的所有言行，無不充滿他力的蹤影。其代表的是一種他力宗教的實踐模式。田邊的哲學論述態度在這一點上，與清澤的他力立場並無二致。然其與清澤不同的地方在於，自力、哲學、理性卻始終沒有被摒棄。因為自力與他力、哲學與宗教、理性與信仰的動態式否定媒介關係，正是田邊宗教哲學的本質。其透露的是一種自他力相即、理性與信仰相即的，也就是他力宗教哲學的實踐模式。當然後者也再次明確顯示了親鸞「雖歸依淨土真宗，卻難有真實之心。虛假不實的吾身，更無清淨之心」這句話的真意。因為人若有真實、清靜之心的話，豈不是僭越他力的恩寵，將自身給絕對化或神話化了嗎？就如蘇格拉底所說，哲學只不過是死的練習，如果哲學必須是行死中的哲學的話，如何會有永恆不變的普遍哲學存在呢？然而西田對他力的看法和田邊採取不同路徑。其雖無他力回心的體驗，但對他力宗教的信仰則有深層的體悟，認為他力比自力更具根源性，排拒田邊所提倡的自他力相即說。筆者認為兩者的自他力觀，基本上是在不同層面上所呈現出的結果。相對於田邊以「存在即惡」的立場（煩惱）處理自他力問題，西田則以徹底的他力立場（菩提）來處理自他力問題。

陸、結論

本文透過以上對清澤滿之、西田幾多郎與田邊元的宗教哲學與行動觀之探究，勾勒出日本淨土真宗式的宗教哲學發展脈絡。至於其有何種繼承與批判、傳統與創新之處，將藉由比較三者思想來加以闡明。關於真宗最重要的命題——他力，就清澤來看，是絕對者（佛）與相對者（眾生）之間關係中最重要之連繫力量，要在兩者之間的鴻溝建立一道橋樑，

63 參見前揭書，第11卷，頁433；另見註40。

還是得依靠方便或緣，也就是他力的恩寵和表徵。眾生能夠放棄自力，全然來自絕對他力的救濟。相信此宗教救濟的人，才有被救贖的實際感受。也就是說「並非是因為實有才相信，而是因為相信才實有」。⁶⁴清澤的論述雖然有條不紊，充滿哲學式的論證，但他力成立的緣由為何，並無從證成，此亦是當代人不免會感到困惑的地方。

不可避諱的是，西田的他力觀和清澤一樣，在某種程度上仍具有不透明性。西田在處理神人或佛與眾生的宗教關係時，不斷地以談論哲學的方式來做連結，最明顯的便是「絕對矛盾的自我同一」（存在論）與「逆對應」（宗教式的實存與實踐）之間的依存關係。但須注意的是「絕對矛盾的自我同一」雖為存在的理論，但其卻不是如西方哲學那樣，以推論的方式提出，而是透過宗教的關係（其藉由鈴木大拙〔Suzuki Daisetsu, 1870-1966〕的「即非」理論）來證成「絕對矛盾的自我同一」這一存在模式的成立可能性。也就是說，此概念為了區別於西方推論式的存有論，而採取非推論式的存有論模式，並透露出其所依歸之處便是宗教的訊息。因為對西田而言，一切的道德倫理、哲學或創造，都必須倚靠宗教。然而，這種論述難免會顯示出宗教的絕對性與不可改變性。也就是說，此處尚有宗教本位的意涵存在。

相對於此，田邊的宗教哲學則為他力設置了一個超越性的無（亦即絕對的無），他力雖作為無，但其必與作為相對的人處於絕望的情況，形成不可分割的關係。作為無的他力為救濟處於絕望的人，而進行自我限定的作用，不讓自身滿足於現狀（亦即不讓自己是絕對無）。而被自我限定的他力所召喚的人，也必與它再進行救濟他者的工作。此種自我否定到肯定，甚至是自他否定到肯定的無限循環運動，告訴我們為了救濟或存續自身，必須有他者的介入。田邊認為唯有如此，人、哲學、宗教自身的存續，才有可能。任何東西或事物的自我同一性之存續狀態（自我本位主義），最終只會走向毀滅。理性與信仰、哲學與宗教彼此始終是處於相互

64 清澤滿之：《清澤滿之全集》，第6卷，頁284。

辯證的關係。這表示並不會有任何一個事物是固定、永恆或絕對的。筆者認為此處潛藏著謙卑接納他者的可能性。

清澤、西田與田邊的宗教哲學究竟具有何種現代性意義？若從學術角度來看的話，三者不僅為近代日本的宗教與哲學界帶來跨領域、文化的思維與方法，相對於西洋具傳統的基督教哲學還提出近代日本獨特的佛教哲學，並為當代人提供能對應現實世界的存在與實踐模式。無論這些存在與實踐模式是否具有普遍性，這些哲學論述是否具有說服力，我們都不應該忽視這些離現今已有半世紀以上的哲學思想家為東亞宗教哲學發展所做出的努力與貢獻。至於其能為吾人當代社會帶來何種意義，則有待筆者或讀者對現實社會的關懷，才能有談論的空間。◆

◆ 責任編輯：金葉明。

引用書目

- 小坂國繼 (注) Kosaka, Kunitsugu (annotated)
 2006 《善の研究》 (東京: 講談社, 2006 年)
Zen no kenkyū (Tokyo: Kōdansha, 2006)
- 中村元等 (譯註) Nakamura, Gen et al. (trans. and annotated)
 1963-1964 《淨土三部經》 (東京: 岩波書店, 1963-1964 年), 全 2 冊
Zyōdo sanbukyō (Tokyo: Iwanamisyoten, 1963-1964), 2 vols.
- 今村仁司 Imamura, Hitoshi
 2003 《清澤滿之の思想》 (京都: 人文書院, 2003 年)
Kiyozawa Manshi no shisō (Kyoto: Jinbunshoin, 2003)
 2004 《清澤滿之と哲學》 (東京: 岩波書店, 2004 年)
Kiyozawa Manshi to tetsugaku (Tokyo: Iwanamisyoten, 2004)
- 今村仁司 (編譯) Imamura, Hitoshi (ed. and trans.)
 2001 《現代語譯清澤滿之語錄》 (東京: 岩波書店, 2001 年)
Gendaigoyaku Kiyoshisawa Manshi no gonoku (Tokyo: Iwanamisyoten, 2001)
- 末木文美士 Sueki, Humihiko
 2004a 《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)
Meiji shisōkaron: kindai nihon no shisō saikō I (Tokyo: Transview, 2004)
 2004b 《近代日本と佛教—近代日本の思想・再考 II》 (東京: トランスビュー, 2004 年)
Kindai nihon to bukkyō: kindai nihon no shisō saikō II (Tokyo: Transview, 2004)
- 田邊元 Tanabe, Hajime
 1963-1964 《田邊元全集》 (東京: 筑摩書房, 1963-1964 年), 全 15 卷
Tanabe Hajime zensyū (Tokyo: Tikumasyobō, 1963-1964), 15 vols.
- 石田瑞磨 (譯) Ishida, Mizumaro (trans.)
 2010 《親鸞全集》 (東京: 春秋社, 2010 年), 全 4 卷
Shinran (Tokyo: Syunsiyūsyā, 2010), 4 vols.
- 冰見潔 Himi, Kiyoshi
 1990 《田邊哲學研究—宗教哲學の觀點から—》 (東京: 北樹出版, 1990 年)

- Tanabe tetsugaku kenkyū: shūkyō tetsugaku no kanten kara* (Tokyo: Hokuju Shuppan, 1990)
- 伊藤益 Itō, Susumu
2003 《歎異抄論究》（東京：北樹出版，2003年）
Tannishōronkyū (Tokyo: Hokuju Shuppan, 2003)
- 竹村牧男 Takemura, Makio
2002 《西田幾多郎と佛教—禪と真宗の根底を究める—》（東京：大東出版社，2002年）
Nishida Kitarō to bukkyō: zen to shinsyū no kontei wo kiwameru (Tokyo: Daitōsyuppan, 2002)
- 西田幾多郎 Nishida, Kitarō
1987 《西田幾多郎全集》（東京：岩波書店，1987年第4刷〔1953年第1刷〕），全19卷
Nishida Kitarō zensyū (Tokyo: Iwanamisyoten, 1987), 19 vols.
- 金子大榮（校注） Kaneko, Daiei (revised and annotated)
2000 《歎異抄》（東京：岩波書店，2000年第94刷〔1931年第1刷〕）
Tannishō (Tokyo: Iwanamisyoten, 2000)
- 星野元豊等（校注） Hoshino, Genpō et al. (revised and annotated)
1971 《親鸞》（東京：岩波書店，1971年）
Shinran (Tokyo: Iwanamisyoten, 1971)
- 柏原祐泉 Kashiwahara, Yūsen
1986 《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）
Kindai ōtaniha no kyōdan: Meiji ikō shyūseishi (Kyoto: ōtanihashyūmushyo, 1986)
- 清澤滿之 Kiyozawa, Manshi
2002-2003 《清澤滿之全集》（東京：岩波書店，2002-2003年），全9卷
Kiyozawa Manshi zensyū (Tokyo: Iwanamisyoten, 2002-2003), 9 vols.
- 廖欽彬 Liao, Qinbin [Liao, Chin-ping]
2006 〈《懺悔道としての哲學》：敗戦前後の懺悔と三願轉入をめぐって〉，《哲學・思想論叢》，第24號（2006年1月），頁51-65
"Zangedō to shite no tetsugaku: haisen zengo no zange to sangantennyū o megutte [*Philosophy as Metanoetics: 'Zange' and 'Sangantennyū' in the Time of Pre- and Post World War II*]," *The Tetsugaku shisō ronsō* [*Miscellanea Philosophica*], vol. 24 (Jan., 2006), pp. 51-65

- 2011a 〈清澤滿之的宗教哲學：自我、世界、無限〉，《揭諦》，第20號（2011年1月），頁31-72
 "Qingze manzhi de zongjiao zhexue: ziwo, shijie, wuxian," *Jiedi [Aletheia]*, vol. 20 (Jan., 2011), pp. 31-72
- 2011b 〈京都學派の宗教哲學の一考察—西田哲學と田邊哲學の「逆對應」をめぐって〉，收於藤田正勝（編）《《善の研究》の百年：世界へ／世界から》（京都：京都大學學術出版會，2011年），頁218-237
 "Kyotogakuha no syūkyōtetsugaku no ichikōsatsu: Nishidatetsugaku to Tanabetetsugaku no 'gyakutaiō' o megutte," in Masakatsu Huzita (ed.), *Zannokenkyū no hyakunen: sekai kara sekai he* (Kyoto: Kyoto daigaku gakujutsu shyuppankai, 2011), pp. 218-237
- 量義治 Hakari, Yosiharu
 2008 《宗教哲學入門》（東京：講談社，2008年）
Shyukyō tetsugaku nyūmon (Tokyo: Kōdansha, 2008)
- 藤田正勝 Huzita, Masakatsu
 2007 《西田幾多郎—生きることと哲學》（東京：岩波書店，2007年）
Nishida Kitarō: ikiru koto to tetsugaku (Tokyo: Iwanamisyoten, 2007)
- 藤田正勝（編） Huzita, Masakatsu (ed.)
 2010a 《死の哲學》（東京：岩波書店，2010年）
Shi no tetsugaku (Tokyo: Iwanamisyoten, 2010)
 2010b 《作為懺悔道の哲學》（東京：岩波書店，2010年）
Zange dōtoshite no tetsugaku (Tokyo: Iwanamisyoten, 2010)
 2011 《《善の研究》の百年：世界へ／世界から》（京都：京都大學學術出版會，2011年）
Zannokenkyū no hyakunen: sekaikarasekaihe (Kyoto: Kyoto daigaku gakujutsu shyuppankai, 2011)
- 藤田正勝、安富信哉（編） Huzita, Masakatsu and Shinya Yasutomi (eds.)
 2002 《清澤滿之—その人と思想—》（京都：法藏館，2002年）
Kiyozawa Manshi: sonohito to shisō (Kyoto: Hōzōkan, 2002)
- 梶山雄一等（編） Kajiyama, Yūichi et al. (eds.)
 1992 《浄土佛教の思想》（東京：講談社，1992年），全15卷
Zyōdobukkyō no shisō (Tokyo: Kōdansha, 1992), 15 vols.