

蔡元培與泡爾生「非理性思想」的譯介：

以《倫理學原理》為中心

丘庭傑^{*}

摘 要

蔡元培（1868-1940）的清末啟蒙思想與民國美育方案緊密相關，學界近年始有關注，惟以其對井上圓了之接受為主，未就其翻譯泡爾生（Friedrich Paulsen，1846-1908）《倫理學原理》一書作專題討論。泡氏乃德國著名哲學家、教育家，撰有《倫理學大系》，《倫理學原理》為其中之一長篇。1907年蔡元培留學德國，大量吸收歐洲哲學、美學、心理學知識。翌年泡氏去世，蔡元培隨即翻譯《倫理學原理》，並付商務印書館於1909年9月出版。本文由此跨文化文本切入，首先檢視蔡元培在留德初期所接受的文化思想，揭示泡氏的倫理學思想和情志論提供了一套非理性觀照予他，繼而比較二人在宗教啟蒙之道上的分歧。透過研究此書，可有助學界理解蔡氏在學習西學時思想逐漸成形的過程。

關鍵詞：蔡元培、泡爾生、《倫理學原理》、非理性、美育

^{*} 作者現為香港中文大學中國語言及文學系講師。

Cai Yuanpei and His Translation of Friedrich Paulsen's Counter-Reason Thoughts:

A Study on Principles of Ethics

Kevin Ting-kit Yau^{*}

Abstract

Recent research realizes that Cai Yuanpei (蔡元培, 1868-1940)'s thoughts on enlightenment in late Qing and his aesthetic education plan in early republican China are correlated. Most of them center at Cai's reception of Inoue Enryō (1858-1919), whereas there has been rare discussion on Cai's reception of Friedrich Paulsen (1846-1908) and the translation of *Principles of Ethics* 《倫理學原理》. Paulsen is an important German philosopher and educationist. *Principles of Ethics* was originally a long chapter from his book *System of Ethic*. In 1907, Cai studied in Germany, assimilating knowledge from European philosophy, aesthetics and psychology. Paulsen passed away in the next year, soon afterwards, Cai started translating *Principles of Ethics* and then published it at The Commercial Press in September 1909. The paper

^{*} Lecturer, Department of Chinese Language and Literature, The Chinese University of Hong Kong

first evaluates the culture Cai received when he first came to Germany based on this transcultural text, revealing that Paulsen's thoughts on ethics and ideas towards affect-will provided the vision of counter-reason to Cai. The paper then compares their different points of view on using religion as the way of enlightenment. The paper illustrates that Cai gave an active and unique response to the West in translating counter-reason, and the case could present the agency of intellectuals in thoughts translation. The paper provides a more comprehensive understanding to the formation of Cai's thought during his studies on the West.

Keywords: Cai Yuanpei, Friedrich Paulsen, *Principle of Ethics*, counter-reason, aesthetic education

蔡元培與泡爾生「非理性思想」的譯介：

以《倫理學原理》為中心

丘庭傑

一、引言

蔡元培（1868-1940）是清末民初重要的西學傳播者之一，他在1898年起習日語，閱覽群書之餘開始譯介外國思想，1907年至德國柏林大學習德語，後轉至萊比錫大學修習哲學、美學、心理學等學科，1911年短暫回國後又重返德國學習，1915-1916年又赴法國學習。後來，蔡元培就任北大校長，以「思想自由，兼容並包」的宗旨為中國學術開立了鼎盛的局面，造就了中外思想交流與激盪的空間；他同期發起的美育運動，帶動了歐洲反啟蒙思潮進入中國，與梁啟超（1873-1929）等的人生觀論述合流，掀開五四情感啟蒙的帷幕。問題是，在1898年到1917年前後之間的這一段漫長的學習經歷，對於後來為人熟悉的教育家蔡元培起了甚麼作用？在「以美育代宗教」說誕生之前，又有哪些潛在的啟蒙方案曾經受到關注？本文嘗試以蔡元培在1909年出版的《倫理學原理》翻譯為個案，揭示蔡氏在翻譯此書的過程中，泡爾生（Friedrich Paulsen，1846-1908）的倫理學思想和情志論提供一套非理性觀照來看待哲學、科學、宗教、美育等觀念，對於蔡氏思想之生成有一定影響。本文透過考察此書，回置蔡元培思想

於跨文化脈絡之中，以補足學界對蔡氏思想成形過程之理解，同時有助於學界進一步討論20世紀初思想及文化翻譯的傳播路徑。

18世紀歐洲啟蒙思潮與反啟蒙思潮共同形成，理性啟蒙高舉科學理性，反啟蒙則處於理性啟蒙的另一面，質疑科學理性至上的傾向。¹彭小妍2019年出版的《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》就重新發掘出五四唯情論的脈絡，呈現西方反啟蒙思潮的情感啟蒙與中國五四唯情論的連結。²蔡元培正是五四唯情論的代表人物之一，其美育思想如何受西方反啟蒙思潮所刺激、啟發，值得重視。「非理性」（counter-reason）是啟蒙與反啟蒙之辯證的關鍵之一，本文使用非理性一詞來概括自西方至東亞圍繞「理性主義」（rationalism）而發之反思，它們否定科學理性可以獲得知識之全部，各自探討意志、情感、直覺、無意識、本能、欲望等非理性元素對人的影響。³早在1900年，啟蒙與反啟蒙的辯證就已出現在蔡元培視野之內。他在1900年前後井上圓了（井上円了，1858-1919）學說中接觸到非理性思想，初時他對於井上的「佛教護國論」有所認同，卻仍未將佛教落實為救國方案，後來翻譯井上的《妖怪學講義》，對宗教、迷信、理性的辯證思考有更深入的反思。他在1903年和1909年分別翻譯過科培爾（Raphael von Koeber, 1848-1923）的《哲學要領》和泡爾生的《倫理學原理》，均未得學界注意，⁴或誤以為這不過是普通的哲學

¹ See Isaiah Berlin, "The Counter-Enlightenment," in *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (London: Hogarth Press, 1979), 1-24.

² 彭小妍：《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》（臺北：聯經，2019年），頁189-223。

³ 此一思潮牽涉甚廣，包括叔本華（Arthur Schopenhauer, 1788-1860）、尼采（Friedrich Nietzsche, 1844-1900）為代表的唯意志論、柏格森（Henri Bergson, 1859-1941）、倭伊鏗（Rudolf Eucken, 1846-1926）為代表的生命哲學、佛洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）為代表的精神分析、西田幾多郎（1870-1945）的哲學及其衍生的京都學派、朱謙之（1899-1972）、袁家驊（1903-1980）為代表的唯情論等。

⁴ 目前僅見劉正偉、薛玉琴〈清末民初蔡元培對西方道德教育理論的傳播〉文中有一節簡單論及蔡元培對泡爾生《倫理學原理》的接受，但未將泡氏

教科書而已，實則不然，許多歐洲反啟蒙思潮下湧現的非理性思想其實都包涵在內。⁵亦有一種誤解，以為這是基於生計所譯，與學術志趣無關。⁶然而，當時日文撰寫的西學教科書多不勝數，即使是出於生計，仍有許多不同選擇，蔡氏選譯泡爾生之書，至少應是志趣之相投。另外在日文學界方面，金井睦〈『倫理学原理』における蔡元培の翻訳の特徴：毛沢東の批注への影響を考察しながら〉是研究《倫理學原理》比較重要的現有成果，論文分析了《倫理學原理》對青年毛澤東（1893-1976）的影響（毛澤東年輕時曾批注此書），當中亦處理到泡爾生德語原文、蟹江義丸（1872-1904）日譯與蔡元培中譯之差異，不過文章主要關注的是語言翻譯問題，未進而探討「非理

「非理性」思想的特點以及學術脈絡闡明。見劉正偉、薛玉琴：〈清末民初蔡元培對西方道德教育理論的傳播〉，《浙江大學學報（人文社會科學版）》第42卷第6期（2012年11月），頁162-173。此外，中文學界以專篇研究泡爾生《倫理學原理》的僅得一篇學位論文，參考王繹涵：〈包爾生自我實現思想研究〉（湘潭：湘潭大學碩士學位論文，2016年）。另有一篇日語論文研究《倫理學原理》，詳見金井睦：〈『倫理学原理』における蔡元培の翻訳の特徴：毛沢東の批注への影響を考察しながら〉，《現代社會文化研究》第63期（2016年12月），頁91-107。

⁵ 例如，科培爾、泡爾生都分別站在哲學、倫理學的角度表達出支持宗教（基督教）的立場。筆者發現，科培爾在《哲學要領》中採用了謝林（Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775-1854）的宗哲同源之說，認為宗教和哲學不能分離，科學歸屬哲學，不能取替宗教，例如蔡譯本：「神我同一，在哲學，在宗教，皆足見之」（《蔡元培全集》第9卷，頁16）這部翻譯暫未見同行分析，筆者正另外撰文討論。參考〔德〕科培爾講述，〔日〕下田次郎筆錄，蔡元培譯：《哲學要領》，收於中國蔡元培研究會編：《蔡元培全集》第9卷（杭州：浙江教育出版社，1997年），頁1-70。而泡爾生《倫理學原理》更是全面地討論了知性與情志、美與善等重要議題，直接切中宗教與美善的關係。兩者對蔡元培之影響，應予重視。

⁶ 蔡元培在1907年隨孫寶琦出使德國而於使館任職，每月津貼銀三十兩，惟費用仍不夠用，以譯書出版滿足日常經濟需要，是合理的推測。有關蔡元培當時之經濟情況，可參考高平叔：《蔡元培年譜長編》（北京：人民文學出版社，1996年），頁327-330。隨清末科舉制度沒落停辦，新式教育機構出現，教科書在此書出版前後有一定市場，《倫理學原理》在隔年再版，也支持了這點。

性」思想翻譯的話題。⁷以思想翻譯作為考察點，我們將會發現蔡元培在清末時期所傾向的思想啟蒙方案與民國時期的美育啟蒙方案緊密相關，循此線索，為何要代宗教、為何以美育代之，整套論述背後的學術脈絡、邏輯原理都可以通過跨文化考察而有所發現。

蔡元培之美育思想是個傳統的研究課題，早期研究以介紹為主，⁸在西學淵源方面主要對照的是康德（Immanuel Kant，1724-1804）思想，⁹直至近年始有突破，長期被忽略的外國思想淵源問題得到學界關注。一方面，王青、廖欽彬、楊光、丘庭傑等學者都重新提出井上圓了的「佛教護國」和「妖怪學」思想對蔡元培的影響，¹⁰對蔡元培如何看待理性、非理性、宗教等觀念各有新的看法。另一方面，李宗澤、彭小妍等學者也分別整理出蔡元培美育思想和美育運動

⁷ 金井睦：〈『倫理学原理』における蔡元培の翻訳の特徴：毛沢東の批注への影響を考察しながら〉，頁91-107。

⁸ 見聶振斌：《蔡元培及其美學思想》（天津：天津人民出版社，1984年）；孫常煒：〈蔡元培先生的美育思想——紀念蔡子民先生130歲冥誕〉，收於中國蔡元培研究會編：《蔡元培研究集：紀念蔡元培先生誕辰130週年國際學術討論會文集》（北京：北京大學出版社，1999年），頁199-211。

⁹ 例如林小青〈用生命自然發展的觀點來建立20世紀新理性——西方美學與蔡元培思想〉就指出康德與蔡元培之異同，認為兩人都將美學之宗旨與道德相連，但「康德的論點更說明美感的普遍性以及人體官能的欣賞過程中的自由運動，而蔡元培則更著重於將無目的性同有目的性的道德相對照，造成一種價值相對論」。見林小青：〈用生命自然發展的觀點來建立20世紀新理性——西方美學與蔡元培思想〉，收於中國蔡元培研究會編：《蔡元培研究集：紀念蔡元培先生誕辰130週年國際學術討論會文集》，頁212-221。

¹⁰ 見王青：〈蔡元培と井上円了における宗教思想の比較研究〉，《國際井上円了研究》第1期（2013年3月），頁118-129。廖欽彬：〈井上圓了與蔡元培的妖怪學——近代中日的啟蒙與反啟蒙〉，《中山大學學報（社會科學版）》第57卷第2期（2017年3月），頁169-176。楊光：〈再思「美育代宗教」——在20世紀早期美學與佛學關係中的一個考察〉，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》第51卷第2期（2018年3月），頁19-24。丘庭傑：〈中日反啟蒙連結：論蔡元培對井上圓了學說的接受〉，《臺大文史哲學報》第97期（2022年5月），頁71-100。

的跨文化歷程。¹¹本文接續蔡元培的跨文化思想淵源話題，以蔡譯泡爾生《倫理學原理》為個案，補充他在1907至1909年左右接觸到的西方非理性思想，並說明泡爾生在情志論、道德與宗教之關係等如何進入蔡之視野，引發反思，進而回置其學習脈絡，提出此段時間跟稍前受井上圓了影響的時期（1900-1906）、稍後1915年起採美育代宗教說是如何承接轉化。

泡爾生是德國著名的哲學家、教育學家，在哲學方面專治倫理學，其教育學成就很高，¹²在清末民初時期影響過王國維（1877-1927）、蔡元培、毛澤東等。¹³1907年5月，蔡元培隨清政府孫寶琦

¹¹ 李宗澤〈蔡元培思想中的德國資源〉按1903-1916年和1917-1932年兩段時期整理出蔡氏所接受到的德國思想資源，前半連繫康德、叔本華、文德爾班（Wilhelm Windelband, 1848-1915）等觀點，後半比讀蔡氏美育提倡與康德、席勒（Friedrich von Schiller, 1759-1805）的美學、美育思想。李氏熟悉德國美育思想，此文為探問蔡元培學術根柢奠下堅實的基礎，惟一局限是以單篇文章和演說為主要材料，在有限篇幅中對於《哲學要領》、《倫理學原理》等蔡氏翻譯著作僅採以述覽方式處理，尚有延續探索之空間。而彭小妍《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》第四章〈蔡元培美育運動的情感啟蒙——跨文化觀點〉探討美育概念如何在歐洲、日本、中國之間交流傳播，有助打開我們對蔡元培等美育支持者如何置身在歐亞思想網絡中的想像。李宗澤：〈蔡元培思想中的德國資源〉，收於楊貞德主編：《近代東西思想交流中的傳播者》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017年），頁199-229。彭小妍：《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》，頁189-223。

¹² 有關泡爾生的教育學對中國之影響，陳灝翔認為，蔡元培從泡爾生、洪堡特（Friedrich Wilhelm Heinrich Alexander von Humboldt, 1767-1835）的理念中得到德國新人文主義的滋養，與王國維、張君勱（1887-1969）共同形成了一個非理性主義的學術趨勢。參考陳灝翔：〈王國維、蔡元培與張君勱的教育思想比較——德國人文取向教育學的脈絡〉，《中正教育研究》第16卷第2期（2017年12月），頁115-151。

¹³ 王國維在赴日留學期間讀過泡爾生的《哲學導論》（王譯為《哲學概論》），又引用過《倫理論體系》，羅鋼〈王國維與泡爾生〉認為泡爾生對王國維早期思想有重要影響，包括對王國維如何接受和疏離叔本華哲學有中介作用。參考羅鋼：〈王國維與泡爾生〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》第20卷第5期（2005年10月），頁23-30。毛澤東在1917-1918年在湖南省立第一師範學校讀過蔡元培譯的《倫理學原理》，並寫下逾萬字的批注，可參金井睦〈『倫理学原理』における蔡元培の翻訳の特

出使德國大臣到德留學，前後於柏林、萊比錫進出大學聽講，研究範圍從哲學、倫理學逐步轉移至實驗心理學，繼而又對美學有興趣。¹⁴期間他一邊聽課和研究，一邊作翻譯工作以自給自足，泡爾生就在1908年去世，蔡元培隨即在1909年最先譯出《倫理學原理》並交商務印書館9月出版，¹⁵翌年又譯出〈德意志大學之特色〉一文。¹⁶《倫理學原理》是泡爾生所寫的*System der Ethik. Mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre*（蔡元培譯作《倫理學大系及政治學社會學之要略》）之其中一部分。¹⁷

蔡元培〈改正倫理學原理序〉先介紹泡氏為「德意志晚近之大哲學家」，描述其哲學為：「康德派，而參取斯賓那莎及叔本華兩氏之說，又於並世大家若馮德（Wundt），若台希耐（Titchener），亦間挹其流也。」繼而說明《倫理學原理》之來源和背景。¹⁸《倫理學原理》出自泡氏長篇著作《倫理學大系及政治學社會學之要略》之一部分，¹⁹1899年美國學者Frank Thilly（1865-1934）譯成英文出

徵：毛沢東の批注への影響を考察しながら）一文。

¹⁴ 陶英惠：《蔡元培年譜》上冊（臺北：中央研究院近代史研究所，1976年），頁190。

¹⁵ 泡爾生著，蔡元培譯：《倫理學原理》，收於中國蔡元培研究會編：《蔡元培全集·倫理學原理》第9卷。原著於1909年由上海商務印書館出版。為便行文，下文引用《倫理學原理》時改以隨文註。

¹⁶ 此文為泡爾生1902年出版的《德國大學與大學學習》（*Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*）的引言部分，蔡元培於1910年譯出，12月11日刊於《教育雜誌》。

¹⁷ Friedrich Paulsen, *System der Ethik. Mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre* (Berlin: Wilhelm Hertz, 1896).

¹⁸ 蔡元培：〈改正倫理學原理序〉，收於中國蔡元培研究會編：《蔡元培全集·倫理學原理》，卷9，頁245-246。

¹⁹ 全書可視為一總系，分為四部分：倫理學史（*Umriss einer Geschichte der Lebensanschauung und Moralphilosophie*）、倫理學原理（*Grundbegriffe und Prinzipienfragen*）、德論及義務論（*Tugend und Pflichtenlehre*）、社會之形態（*Die Formen des Gemeinschaftslebens*），另在前加上序論（*Eileitung*）。蔡譯本《倫理學原理》是將原著中「序論」及「倫理學原理」兩部分譯出。又，蔡譯本《倫理學原理》德語詞彙在排版時有不少錯誤，例如“Eileitung”誤記為“Einleituny”、“Moralphilosophie”誤記為

版，²⁰同一年，蟹江義丸據原書第五版次譯出其中「倫理學原理」的部分，這部分原分九章，蟹江限於篇幅刪第三章「厭世主義」，出版名為《倫理學》，後於明治三十七年（1904）改訂時重新補譯該章，並與藤井健治郎（1872-1937）所譯之「倫理學史」、深作安文所譯之「德論及義務論」合併出版，名為《倫理學大系》。²¹蔡元培的中文譯本，在篇幅上是參照蟹江之1899年譯本。

泡爾生之論，特點在於平實，卻不是沒有主見。他在1905年為休謨（David Hume, 1711-1776）《自然宗教對話錄》所寫的導言中特別引用了休謨的說法：「信仰是基於我們的世界觀，而不是基於知識」，²²直可視為他在學術立場上的非理性宣言。在《倫理學原理》中，泡爾生在徵引和回應康德學說之餘，對於道德、宗教、科學等話題都嘗試提出了自己的看法，蔡元培在譯書過程中定對箇中立論細節有深刻的了解。

需要說明的是，蔡氏當時的德語程度並不足以直接從德文中翻譯過來，中譯主要是根據蟹江之日譯本，輔以德語原書作為參考。就內容而言，蔡譯基本沿用日譯為底本，內容沒有大幅改動，比對可發現蔡氏沿用日譯詞彙和句型的痕跡，偶爾有一些個人譯法之取向，其中德日中三地交流產生的詞彙或概念差異，雖在跨語際實踐之層面上具意義，但數量並不多，也不是本文旨要，故僅選取意義較大者作說

“Moralphilosophie”等，筆者自行改正，以下亦不逐一列出。

²⁰ Friedrich Paulsen, *A System of Ethics*, ed. and trans. Frank Thilly (New York: C. Scribner's Sons, 1899). 英譯限於篇幅只將「倫理學史」、「倫理學原理」、「德論及義務論」三部分譯出。

²¹ 泡爾生（パウルゼン）著，蟹江義丸譯：《倫理學》（東京：博文館，1899年）。泡爾生（パウルゼン）著，蟹江義丸、藤井健治郎、深作安文共譯：《倫理學大系》（東京：博文館，1904年）。以下引用蟹江譯本之頁數以1899年版本為準。

²² 原文為“auf Glauben steht unsere Weltanschauung, nicht auf dem Wissen.”見泡爾生為休謨《自然宗教對話錄》德文版第三版所寫的前言。Friedrich Paulsen, “Vorwort zur dritten Auflage,” foreword to *Dialoge über natürliche Religion*, by David Hume (Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1905).

明。本文希望集中處理的是，從蔡元培《倫理學原理》譯本討論他對泡爾生非理性思想的認識，點明對蔡元培思想生成與流變的影響，以及兩人在宗教話題上的不同觀點。下文嘗試展示泡爾生在情感與理性的問題上的看法，比對蔡元培後來主張美育、非宗教立場，嘗試為他的思想轉變理出脈絡。

二、情志論

《倫理學原理》寫作目的之一是為了平衡近代歐洲倫理學「功利論」、「動機論」兩大派別的觀點。²³與今相較，泡爾生等一輩學者尤其重視人類的身心結構，特別是知、情、意的職能與協作關係，以下詳述之。泡爾生開篇便即點明倫理學之本質並非「學」（主理論）而是「術」（主實踐），「示人之生活必如何，而後能適合於人生之正鵠者」。（《倫理學原理》，頁259-250）科培爾將科學分為理論（theoretische）和實踐（praktische）兩類，前者是學理，後者為其應用，故倫理學也不能脫離於對應的理論，即以人類學和心理學為基礎的學理，以「預定人類性質及人生規則之知識，而用以解釋人類全體及各人之生活及行為，如何則有助於人性之發展，如何則反益其障礙」。（《倫理學原理》，頁250）²⁴科培爾相信，要討論人生觀念

²³ 即亦蔡元培翻譯的「善惡正鵠論」（英譯“Teleological Conception”，日譯「善惡的概念」，蟹江序又用「動機論」一詞，今日多譯為「目的論」）與「功利論」（指享樂主義“Hedonism”及效益主義“utilitarianism”）兩派。

²⁴ 蔡元培此處自行採用「學」、「術」的概念來翻譯，與科培爾、蟹江不同。茲列各版本參考。原著：“Man kann überhaupt zwei Arten von wissenschaftlichen Disziplinen unterscheiden: theoretische und praktische, Theorien und Technologien, eigentliche Wissenschaften und Kunstlehren.”(1)蟹江譯本：「一般に科學的學課に二種の區別ある。學理的學課及び實踐的學課即ち純粹なる科學と其應用たる技術とはなり。」（頁2）蔡譯本：「科學有二別：一主理論者，二主實踐者。前者謂之學，後者謂之術。」（頁251）蟹江譯法比較貼近原文，但蔡譯大抵意思也相差不遠。金井睦提及，蔡元培很有可能是參考了西周對學、術的界定而將「理論／實踐」對應於「學／術」。參見

信仰的本源，就要回到心理學上的知、情、意作討論。

在倫理學之研究法一節，泡爾生就「正鵠與知識之關係」指出「至善」應由「意志」來決定而非「悟性」：

蓋吾人所以決定至善之性質者，非悟性之職分，而實意志之職分也。吾人常若有具足生活之理想涌現目前，而又無思無慮，直認為無尚之正鵠。此等理想，雖明現於意志之域，然必非得之於悟性，而實出於吾人本體之映象也。（《倫理學原理》，頁250）

「悟性」在德文原著中為“Verstand”，是理解力的意思，Frank Thilly 的英譯本翻譯為“intellect”，日文譯為「解性」，都是同一意思。此「悟性」與「意志」（德文為“Wille”）對舉；泡爾生認為，「悟性」（理解力）的功能只是核定真偽，不能辨別善惡，善惡是價值問題，為「意志」所決定的。泡爾生在使用這些詞彙的時候，顯然參照了康德對相關概念的界定，例如康德將「悟性」歸類在「理論理性」之下，與「實踐理性」亦即「意志」相對應。泡爾生採用較為簡明的方式，旨在說明：「意志為精神生活之根本」，意志才是主導一切人類行為的關鍵，與推理或邏輯能力無關。

泡爾生指出道德判斷與「悟性」無關以後，就討論到道德與理性（Vernunft）、感情（Gefühl）的關係：

道德者，源於理性乎？抑源於感情乎？此自昔倫理學者所聚訟也。而二者實皆有關係，惟所以決定具足生活之何若者，則全在乎不可思議之感情。吾人雖有何等論證，不能由是而發生崇敬理性之感情，猶之嘗苦味時，不能由論證之力而使之變苦為甘也。（《倫理學原理》，頁255）²⁵

金井睦：〈『倫理學原理』における蔡元培の翻訳の特徴：毛沢東の批注への影響を考察しながら〉，頁93-96。

²⁵ 此處蔡元培把日譯本中日文漢字的「直接的、不可論證的感情」譯為

他認為「感情」與「理性」互有關係、相互作用，但最終決定人類生活如何的是「感情」，正如人嚐苦味的感受並無法透過外來的理性來改變的。這種感受唯一變化的方式，是通過內在習性之改變而稍為不同，正如人可以通過習慣而接受苦味。這裡的「感情」主要是指欲望、情緒、衝動等作用，比較狹義，我們可以將「感情」連結起「意志」作整體的考慮，來對應較廣義的「情感」或「情志」。質而言之，從「悟性」與「意志」、「理性」與「感情」兩組的論述來看，《倫理學原理》清晰地展示了泡爾生的主情志、反偏重理性的非理性主義傾向。

「意志」在書中佔了極為重要的位置，這點明顯是受叔本華的影響。²⁶叔本華在《作為意志和表象的世界》（*The World as Will and Representation*）將康德「物自身」概念理解為「意志」，認為意志是一切表象（包括理性和感性）的另一且最終形態。²⁷泡爾生同樣重

「不可思議的感情」，是一種跨語際實踐。「不可思議」一詞是佛教術語，日文裡也有「不可思議」、「不思議」的用法，是超越人類之認識和理解的意思，在蟹江本中就有多次用到「不可思議」，蔡亦直接譯出。嚴復（1854-1921）在《天演論》用「不可思議」翻譯赫胥黎（Thomas Huxley, 1825-1895）的「不可知論」（Agnosticism），詳見黃克武之研究。蔡元培曾讀《天演論》，惟此處未必受嚴氏直接影響，也有可能是按原來佛教或日文的意思來翻譯。以「不可思議」來翻譯「直接的、不可論證的」，且下句加上原文沒有的「崇敬理性之感情」作對比，可以看到蔡氏對於非理性思想有清楚的把握，並認同道德由一種先驗的、理性無從達到的感情所主導。此處抄錄原文供讀者參考：「道德の淵源は理性なりや將た感情なりやは倫理學史上久しく論難せられし問題なり。吾人は言はんとす、『兩者共に之に關係す』と。善生活は何ぞやとの問を決定するものは最深の本質方向を表彰する所の直接的、不可論證的感情なり。論證によりて生活理想に對する驚嘆尊敬の念を起さしむること能はざるは、猶之によりて甘菓を變じて苦菓となすこと能はざるが如し。」（蟹江譯本，頁14）黃克武：〈近代中國文化轉型的內在張力：嚴復與五四新文化運動〉，收於黃克武主編：《重估傳統·再造文明：知識分子與五四新文化運動》（臺北：秀威資訊，2019年），頁42-48。

²⁶ 泡爾生的另一部著作《哲學導論》亦以叔本華的唯意志論為基礎，此書更直接影響了王國維早期思想的構成。參考羅鋼：〈王國維與泡爾生〉。

²⁷ Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, vol. 1, ed. and

視意志，但對於知、情、志三者之關係有自己的看法。書中將心理活動分為「意志」及「知識」兩方面：「意志之動，為衝動、為感情；知識之動，為感覺，為知覺，為思維。」（《倫理學原理》，頁268）可見情、志兩者關係密切，與理知不同。意志與感情是如何互相作用？泡爾生解釋道：「意志與感情之關係，其始至密切也。各意志發動，而感情必隨之；各感情發動，而積極或消極之意志亦隨之。意志及意志之方向，若狀態，皆在於感情及感情表現之中。或以感情為因，意志為果，謬矣。」（《倫理學原理》，頁269）他主張先有意志，後有感情或理性：「蓋凡生物，皆有一種意向，以一定之特別生活為正鵠者，是為意志之趨向，而即生物內界之本質也。此其趨向，初非由知識若感情，經驗於生活之價值而始得之。」（《倫理學原理》，頁268）又認為其中的「自由意志」足以影響人類本質之構成：「蓋自由意志者，從通例解之，則謂人類有一種能力，能以其良心及理性，規定感官之衝動及性癖，使從於正鵠於規則而生活也。而人類既有此能力，則能由是而構成其本質，固無可疑者矣。」（《倫理學原理》，頁427）可見，泡爾生認為意志先於感情，直接經驗於生活之價值而來，並能主導生活正鵠。

在人類之精神界（心理狀態）進化以後，意志、感情的方向不一定一致，意志有可能反對感情：「意志之規定，或不關於感情之發動。吾人當計劃一事，或決定一策，常有不顧感情者，且有反對直接之感情而為之者。」（《倫理學原理》，頁269）這裡說的「精神界進化」，是逐漸由「無意識之衝動」到「感覺之欲望」乃至「理性之意志」為止。「理性之意志」屬最高形式，可產生良心以決定行為。泡爾生採意志為根本，目的就是推論出意志有能力違背感情，作出至善的價值判斷。不過，他亦特別標示「美術」屬「特別之感情」，不在此例之內：「至於特別之感情，如關乎美術者，雖未嘗不含意志之

分子，而要不能謂之意志之衝動也。」（《倫理學原理》，頁269）泡爾生未就「特別之感情」多作解釋，只輕輕一提與美術相關，這點需要結合康德對美學的看法才能解釋清楚（見下文）。

此外，值得補充的是，書中一節：「吾人之知識，可別為二種：一曰得之於經驗者，二曰得之於直覺者」（《倫理學原理》，頁252）蔡元培用了「直覺」一詞來翻譯原文中“rationale Erkenntnis”（筆者譯為「合理的認知」）一詞，蟹江日譯為「合理的認識」。²⁸ 泡氏原文應分別對應經驗主義與理性主義而言，蔡元培改用「直覺」來取代「合理的」，強化了這種能力直接感知以獲得知識的特性，淡化邏輯推理的面向，可透露他對於「非理性」的重視。此改譯亦與後來人生觀派、新儒家等之意念意念相合，張君勱、梁漱溟（1893-1988）、朱謙之、熊十力（1885-1968）等人高度重視「直覺」一詞，或與柏格森的“intuition”概念呼應，或融匯佛學、儒學主張，各有發揮，²⁹他們看重的正是「直覺」的非理性思維方式。

回顧清末時期蔡元培之譯作或文章，《倫理學原理》最早將西方情志論思想闡釋清楚，蔡元培往後基本上接受了這種看法，並認同意志之重要又猶勝於情感。例如他在1927年大學院成立時的演講說到「真、善、美」「三者之中，以善為主，真與美為輔，因而人是由意志成立的。」³⁰ 1930年，蔡元培為商務印書館編撰《教育大辭書》時

²⁸ 原文是“Es ist üblich, empirische und rationale Erkenntnis zu unterschreiben.”(6)，日譯本：「通例認識を分ちて經驗的認識及び合理的認識となす。」（頁7）“Erkenntnis”和“Wissen”不同，前者有獲知、認識到的意思，義近英語的“cognition”，後者較靜態表示所知，意近“knowledge”。參考劉創馥：《黑格爾新釋》（臺北：臺大出版中心，2014年），頁36註1。

²⁹ 參考張灝（Chang Hao）的“New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China”和彭小妍《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》。Hao Chang, “New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China,” in *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, ed. Charlotte Furth (Cambridge: Harvard University Press, 1976), 276-302.

³⁰ 蔡元培：〈真善美〉（1927），收於中國蔡元培研究會編：《蔡元培全集》第6卷，頁137。

所用之「美育」詞條曰：

美育者，應用美學之理論於教育，以陶養感情為目的者也。人生不外乎意志；人與人互相關係，莫大乎行為；故教育之目的，在使人人有適當之行為，即以德育為中心是也。願欲求行為之適當，必有兩方面之準備；一方面，計較利害，考察因果，以冷靜之頭腦判定之；凡保身衛國之德，屬於此類，賴智育之助者也。又一方面，不顧禍福，不計生死，以熱烈之感情奔赴之；凡與人同樂、捨己為群之德，屬於此類，賴美育之助者也。所以美育者，與智育相輔而行，以圖德育之完成者也。³¹

可見，美育最終極的目標是平衡智育，並共同完成德育。此外，他在〈美育與人生〉進一步闡述了情感（感情）與理智（知識）的輔助功能：

人的一生，不外乎意志的活動，而意志是盲目的，其所恃以為較近之觀照者，是知識，而以供遠照、旁照之用者，是感情。意志之表現為行為。行為之中，以一己之衛生而免死、趨利而避害者為最普通；此種行為，僅僅普通的知識，就可以指導了。進一步的，以眾人的生及眾人的利為目的，而一己的生與利即託於其中。此種行為，一方面由於知識上的計較，知道眾人皆死而一己不能獨生，眾人皆害而一己不能獨利；又一方面，則亦受感情的推動，不忍獨生以坐視眾人的死，不忍專利以坐視眾人的害。更進一步，於必要時，願捨一己的生以救眾人的死，願捨一己的利以去眾人的害，把人我的分別，一己生死利害的關係，統統忘掉了。這種偉大而高尚的行為，是完全發動於感情的。³²

³¹ 蔡元培：〈美育〉（1930），收於中國蔡元培研究會編：《蔡元培全集》第6卷，頁599。

³² 蔡元培：〈美育與人生〉（約1931），收於中國蔡元培研究會編：《蔡元

這裡清晰表明了知識與情感可輔助意志進化。保衛自己的行為只需要普通的知識便足夠，而進一步捨棄一己生命與利益而捍衛他人之生命與利益，就非一般意志可推動，知識方面的他利主義或感情方面的不計利害，都可以參與其中，指導意志，成就道德上偉大、高尚的行為。他認為知識正得以普及，但感情未得重視，因此可以借助美育以達到知識與感情的調和，使人「認識人生的價值」。從泡爾生《倫理學原理》到蔡元培後來的文章中，他們都強調情感與意志兩者關係密切。而蔡元培更重於美育的功用，認為美育可以推動情感，情感又能輔助意志，最終可以完成德育，可以說是以美育豐富了泡爾生的倫理學論述。

三、以「美」為「善」

泡爾生被歸為新康德主義者，《倫理學原理》中對美、善的觀點也顯然建基於康德哲學。³³儘管泡爾生對「美」著筆不多，關注點集中在「善」的議題上，但他還是在康德的基礎上準確地指出美、善的相通性。這裡先整理康德「判斷力」之大概，繼而展示泡爾生如何連結美、善，並使蔡元培對美育的思考有所啟示。康德在完成《純粹理性批判》、《實踐理性批判》後，便著手撰寫《判斷力批判》，意圖透過「判斷力」（*Urteilkraft*）在兩者之間建立橋樑，使「情感」在「知性」（認知能力）與「意志」（道德判斷）之間發揮作用。康

培全集》第7卷，頁290。此文在蔡元培生前並未發表。

³³ 泡爾生是康德思想的重要宣傳者，他曾寫過兩部介紹康德的著作：*Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie* (Leipzig: Fues, 1875) 和 *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre* (Stuttgart: Frommann, 1898)。泡氏對康德思想有極高的評價，肯定康德大部分的論題，惟在「先驗」和「義務論」的論題上稍有不同看法。可參考泡爾生在 *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre* 的前言。此文有英譯：Friedrich Paulsen, *Immanuel Kant, His Life and Doctrine*, trans. J. E. Creighton and Albert Lefevre (New York: Scribner, 1902), xi-xvi.

德認為自然是具有目的性的，人亦有道德上的目的性，因此，人應該思考自然的形式如何符合人的主觀目的性，他相信兩種目的性是互不衝突的，但這個過程必須通過一種有能力統合認知和道德的能力來進行，這種能力他稱為「反思性的判斷力」。

康德將判斷力區分為「規定性的判斷力」和「反思性的判斷力」，前者是指我們進行判斷時所依據的根據已經給定，判斷力只需要進行判斷的過程，而後者則是我們進行判斷時所依據的根據並沒有給定，我們在進行判斷的過程同時也應該發現決定的根據。³⁴「規定性的判斷力」所指向的是「先驗的判斷力」與「實踐的判斷力」，其根據分別為「純粹知性」和「純粹意志」，其闡明的結果分別是「範疇」和「道德命令」。就其本質而言，「純粹知性」是一種自我意識的先驗的統一，是一種「我思」，而「純粹意志」是脫離自身而以他身的角度思考問題，以自由為本質去形成道德命令，是一種「他思」。從此，康德提出「反思性的判斷力」企圖整合「我思」與「他思」，亦即「審美的判斷力」與「目的論判斷力」兩種展現方式。³⁵他假定了有某種先驗且主觀的依據在判斷的背後，而這種主觀依據卻在人類之間有共通性，所以這種「共通感」（*sensus communis*）³⁶具有合目的性的特質。這種「反思性的判斷力」與「知性」（理論

³⁴ 盧春紅：《情感與時間——康德共同感問題研究》（上海：上海三聯書店，2007年），頁40。

³⁵ 康德又將「（反思性的）判斷力」區分為「審美的判斷力」與「目的論判斷力」兩類，合目的性原則放在前者則是主觀的合目的性，放在後者則是客觀的合目的性，亦即自然目的，而這種自然目的論可視為「自然神學」之預備。參考牟宗三：〈譯者之言〉，收於康德（Immanuel Kant）著，牟宗三譯註：《康德「判斷力之批判」》上冊（臺北：臺灣學生書局，1992年），頁I-II。

³⁶ 此處並不同於一般的「常識」（*common sense*），非約定俗成、潛移默化、從後天獲得的能力，而是人類先天擁有並且相通的能力。“*Sensus communis*”這個概念在哲學界有複雜的討論，未有定案，筆者主要參考了張鼎國：〈共同感與判斷力：一個詮釋學與康德哲學詮釋之間的探問〉，《國立政治大學哲學學報》第42期（2019年9月），頁91-126。

理性)不同之處在於它不能為自然立法。康德將「共通感」與「美感」(Ästhetik, 又譯「直感」)、「情感」連繫起來,通過鑒賞(Geschmacksurtheil)使人重回生活,以生活實踐的方式完成幸福與德性的統一,從而消解自然領域與道德領域的對立。³⁷因此,康德說:「美是德性—善的象徵。」(Das Schöne ist das Symbol des Sittlich-Guten.)³⁸美的源頭是人類內心的道德世界,鑒賞是通過「反省的類比」的方式,將道德概念轉移到自然世界。因此,康德認為美術需要人類從內心能力上通過人文知識而得到陶冶,構成一種與人性相合的社交性,發展道德理念和培養道德情感;當感性與道德情感一致的時候,真正的鑒賞才具有確定不變的形式。³⁹藉著美、善之間的類似性,他不排除通過審美經驗的高雅化可以使人逐漸道德化,而席勒所提倡的美育正是將此發揚光大。⁴⁰

在康德《判斷力批判》對美的討論背景下,不難理解泡爾生何以視「美術」為「特別之感情」,而非意志之衝動。在《倫理學原理》中,泡爾生沿襲了康德對美的看法。他認為美、善具有相似性,兩者都不為理性(純粹知性)所主導,而是按照一種無意識中運作的規則而實行的:

此時期之學說,所持以為根本之直覺者,謂最高最善之境,非能由理性而思議之,亦非能由一種有意識之規則而實行之,乃由無意識之中,轉化而成立者也。此在美為最著,而善亦如之。善及善之圓滿,不能由倫理學之規則而演出之、成立之,猶美之不能由理性演出之,而由美學之規則以成立之也。最純

³⁷ 盧春紅:《情感與時間——康德共同感問題研究》,頁86-89。

³⁸ 或譯「美是道德—善的象徵」。康德(Immanuel Kant)著,鄧曉芒譯:《判斷力批判》(北京:人民出版社,2002年),頁201。

³⁹ 康德(Immanuel Kant)著,鄧曉芒譯:《判斷力批判》,頁203-205。

⁴⁰ 福爾克爾·格哈特(Volker Gerhardt)著,舒遠招譯,鄧曉芒校:《伊曼努爾·康德:理性與生命》(北京:中國社會科學出版社,2015年),頁279-281。

粹之藝術品，由天縱者以無意識之感覺構成之，而美學不與焉。最圓滿之道德，亦由天縱者以其本能實現之，而倫理不與焉。（《倫理學原理》，頁356）

泡爾生駁斥效益論，認為單憑理性去思議、計算效益利弊，並無法達到至善；人的本能就有一種由無意識中轉化而成立的規則，此規則適用於意志與判斷力，正如「美」也不能由理性推演而得，藝術品之美是由無意識之感覺驅使而構成，所謂之美學只是其後歸納所得的結果，是事後之分析，不是動因。這一點在康德書中附錄「鑒賞的方法論」就有詳細的討論。康德指出，美育無法通過規則的歸納而決定美：「大師必須示範學生應當做甚麼和應當如何做，而他最後使他的處理方式所服從的那些普遍規則，與其說可以用是把這種處理的主要因素頒佈給學生，倒不如說只能用來附帶地把這些因素納入記憶之中。」⁴¹換言之，任何以科學方法去為美立法的嘗試都只會落空，他否定所有以科學方法規定「美」的可能，甚至斷言沒有「關於美的科學」：

沒有、也不可能有關於美的科學，而且鑒賞的判斷是不能通過原則來規定的。至於任何藝術中的科學性的東西，即針對著在表現藝術客體時的真實性的東西，那麼它雖然是美的藝術的不可回避的條件（condition sine qua non），但不是美的藝術本身。所以對於美的藝術來說只有風格（modus），而沒有教學法（methodus）。⁴²

康德所說的是「美的科學」，意指通過科學方法而為美下定義，而不是無法用科學方法去分析和欣賞美。泡爾生接受了這種觀點，又基於美、善的共通性，將這種觀點投入到倫理學之中。所以，他認為倫理

⁴¹ 康德（Immanuel Kant）著，鄧曉芒譯：《判斷力批判》，頁203-204。

⁴² 康德（Immanuel Kant）著，鄧曉芒譯：《判斷力批判》，頁203。

學及美學的分析兩者都永遠無法取代這種人類根本的無意識感覺：

美學也，倫理學也，皆無創作之力，其職分在防沮美及道德之溢出於畛域，故為限制者，而非發生者。美及道德之實現，初不待美學、倫理學規則之入其意識中，或為其注意之中心點。不寧惟是，人苟以美學、倫理學之規則，入其意識或為其注意之中心點，則往往轉為實現其美與道德之障礙。（《倫理學原理》，頁356）

對學者而言，美術可以用科學的方法去分析和研究，但於一般人來說，並不需要「美學」或「倫理學」的規則來指導人，人直接在美術中完成「美及道德之實現」，即美術的實踐本身就可以使人在道德上有益處。

泡爾生這種想法也成為了蔡元培的美育提倡之根本。在五四時期，蔡元培公開呼籲利用美術的教育及實行來建立新文化，〈文化運動不要忘了美育〉（1919）云：

現在文化運動，已經由歐美各國傳到中國了。解放呵！創造呵！新思潮呵！新生活呵！在各種週報日報上，已經數見不鮮了。但文化不是簡單，是複雜的。運動不是空談，是要實行的。要透徹複雜的真相，應研究科學。要鼓勵實行的興會，應利用美術。⁴³

蔡元培認為，美育可以鼓勵人有意趣、興致而去實踐新文化，使人有「超越利害的興趣，融合一種劃分人我的偏見，保持一種永久和平的心境」，不會落入自利主義或厭世主義等流弊之中。⁴⁴〈與《時代畫報》記者的談話〉（1930）：

⁴³ 蔡元培：〈文化運動不要忘了美育〉，《晨報》（北京），1919年12月1日，頁1。

⁴⁴ 「不是用美術的教育，提起一種超越利害的興趣，融合一種劃分人我的偏

我的提倡美育，便是使人類能在音樂、雕刻、圖畫、文學裡又找見他們遺失了的情感。我們每每在聽了一支歌，看了一張畫、一件雕刻，或是讀了一首詩、一篇文章以後，常會有一種偉大的使命。這種使命不僅僅是要使人人有飯吃，有衣裳穿，有房子住，他同時還要使人人能在保持生存以外，還能去享受人生。知道了享受人生的樂趣，同時便知道了人生的可愛，人與人的感情便不期然而然地更加濃厚起來。那麼，雖然不能說戰爭可以完全消滅，至少可以毀除不少起釁的秧苗了。⁴⁵

美育使人有「偉大的使命」（道德理念），連繫情感，重回生活並發現人生意義，整套想法脫自康德美學。泡爾生《倫理學原理》屬於蔡元培較早將倫理學與美學相提的資料，兩者的共通性問題應在當時已進入視野。

四、道德與宗教

從科學革命及啟蒙運動以降，情感還是理性、宗教還是科學的思辯充斥了各家學說，形成豐富的光譜；情理之爭傾重於思潮學理，宗教科學之爭則兼及實際運作方式的考慮。《倫理學原理》有專節討論道德分別與宗教、科學的關係，這是泡爾生對啟蒙運動的直接回應。

見，保持一種永久和平的心境；單單憑那個性的衝動，環境的刺激，投入文化運動的潮流，恐不免有下列三種的流弊：（一）看得很明白，責備他人很周密，但是到了自己實行的機會，經小小的利害絆住，不能不犧牲主義。（二）借了很好的主義作護身符，放縱卑劣的欲望；到劣跡敗露了，叫反對黨把他的污點，影射到神聖主義上，增加了發展的阻力。（三）想用簡單的方法，短少的時間，達他的極端的主張；經了幾次挫折，就覺得沒有希望，發起厭世觀，甚且自殺。這三種流弊，不是漸漸發見了麼？」蔡元培：〈文化運動不要忘了美育〉，《晨報》（北京），1919年12月1日，頁1。

⁴⁵ 蔡元培：〈與《時代畫報》記者的談話〉（約1931），收於中國蔡元培研究會編：《蔡元培全集》第6卷，頁614。

值得注意的是，蔡元培譯出此書後1915年再編撰《哲學大綱》的時候就首次提出「凡現在有儀式有信條之宗教，將來必被淘汰」的看法，跟清末時期的取態有明顯的分別。本文認為，泡爾生對宗教（基督教）的看法有助促成蔡元培的思想轉變，使他逐漸思考出以倫理學與美學去取代宗教的方案。

泡爾生首先為「宗教」與「道德」確立了共同目標，即將意志達於至善之境，繼而分論兩者相異的路徑：

二者同出一源，即熱望其意志之達於美滿之域者是也。惟在道德則要求之，而在宗教則實行之。蓋圓滿也者，在道德界僅為抽象之敘述，而在宗教界則為具體之直覺也。自客觀者言之，道德與宗教同物，而以二方向現之。人之以其意志及行為勉達於美滿之域者，道德也；以神為美滿之代表而借以充塞其感情信仰及希望者，宗教也。（《倫理學原理》，頁399）

泡爾生以為道德與宗教是一體之兩面，一主學理，一主實踐，目標一致但方式不同：道德指示人以意志行為勉力求至善（美滿），而宗教以「神」為至善的代表，充塞人類感情信仰及希望。他從此提出兩者結合，以「宗教之制裁」助「道德之陶冶」，且宗教對於人之死後審判一說有助於實踐公平等價值，而「高尚之人」動機更為純粹，以為神不但是公明之法吏，更是吾人之慈父，「無褻其公明，無負其親愛」，造次顛沛亦不敢忘其教誨。

在泡爾生這段表述當中，他將道德的至善和宗教的神視為「同物」，這就引起了一種可能性：若單從道德去達到至善，理論上應該跟通過宗教來達到至善是同一結果，如此宗教則沒有必然性了。泡爾生在「論其內界必然之關係」一節坦言在宗教與道德是否有必然關係的問題上，學界眾說紛陳，但他傾向相信兩者有所相關，即使非必然關係。（《倫理學原理》，頁400-403）他認為對於大部人來說，有信仰普遍會更易於走近道德至善。我們必須留意到，宗教與道德是否

存在必然性關係這一點，正是蔡元培與泡爾生出現思想分歧的關鍵。蔡元培及後思考的是如何通過其他方式，比如美育，來取代宗教在社會上的作用，而泡爾生還是主張保留及改良宗教以合道德，因此他必須與宗教對話，解決社會對宗教的疑慮，這不單是處於19世紀的德國基督教，而是更長遠、由中世紀時期基督教會歷史遺留下的問題，包括十字軍東征及贖罪券等。而蔡元培也是在此宗教歷史脈絡之下去思考替代宗教的方案。

1096年，在羅馬天主教教皇准許下發動十字軍東征，開展近兩百年的宗教戰爭。這場戰爭的最初目的是收復被穆斯林統治的聖地耶路撒冷，但背後牽涉到不同集團的領土統治權力與經濟利益的爭奪。宗教戰爭導致的死傷直接驅使人們反省宗教的道德問題，而同時也衍生出異端裁判所和贖罪券的問題。1231年教皇決意成立異端裁判所（*Inquisitio Haereticae Pravitatis*），這是針對異端宗教徒而成立的宗教法庭，曾對異信者作出鞭笞、監禁、火刑處死等刑罰。其後於1478年，西班牙女王也下令成立西班牙宗教裁判所，以殘酷的方式懲罰異信者，裁判所一直運作至1820年。十字軍東征與異端裁判所一直在歐洲歷史裡代表宗教專權暴戾的一面。

另一方面，十字軍東征以後羅馬天主教會急需籌募資金而衍生出贖罪券，引發了後來馬丁·路德的宗教改革，是新教成立的導火線。贖罪券來自於「大赦」（*indulgentia*）的概念，「大赦」原為仁慈之義，無直接的《聖經》根據，但基於《聖經》中「補贖」觀念發展而來，相關的神學意涵與演化歷史此處不贅。大赦的實踐可上溯至11世紀烏爾邦二世（Urban II）為招募士兵進行十字軍東征而承諾行大赦，到了13世紀至15世紀教會面對十字軍東征以後帶來的嚴重財政問題，開始將大赦與金錢連結起來，發行由教皇簽署的贖罪券（正名為「大赦證明書」），容許以金錢代替善功，後期更衍生出贖罪券銷售員的行業，欺騙民眾以財富抵消死後在煉獄的苦難。1517年，教皇利奧十世（Leo X）大規模出售贖罪券，名義上是修建

聖保羅大教堂，私下也跟主教債務有關。由於這次出售的是「全大赦」贖罪券（plenary indulgence），有別於過往只能減免煉獄一定年數的「部分大赦」贖罪券，於是引來民眾極大關注。同年10月31日，德國修士馬丁·路德將《九十五條論綱》（正式名稱為《關於贖罪券的意義及效果的見解》，拉丁文：Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum）釘在威丁堡教堂大門外，公開質疑贖罪券的正當性。路德當時已獲得神學博士學位，並成為維滕貝格大學（Universität Wittenberg）教授。路德此舉引起了後續不同神學家的響應，直接引發德意志宗教改革運動，也促成基督新教的誕生。⁴⁶

在此歷史背景下，泡爾生就中世紀教會遺留下來的問題提出批判：

凡俗之人，其宗教心亦不免凡俗，後且以為未來賞罰，可以市道襲取之，苟能盡義務於宗教，則雖恣行不德，亦復何傷。一切罪惡，皆可以施捨僧寺之金錢消滅之。凡宗教之儀式，漸趨複雜，則此等弊習，皆所不免。……弊習積而不祛，則為宗教界之大害，將使愛真理崇道德之情，更為痿疲，而又為發生狂信之素地。狂信者，以為不敬吾人之所崇拜者，即不敬吾人，即吾人之敵，實即吾人所崇拜之神之敵也，屠戮此輩，使無遺種，即吾神所獎勵之善行焉。（《倫理學原理》，頁399-400）

此處顯然是針對贖罪券、宗教戰爭以及殘害異信者，認為宗教儀式趨繁複則偏離宗教本心，積習而成大害，阻礙真理、道德。不過，儘管教會有其弊端，泡爾生始終偏向於保留宗教，這一點跟蔡元培早期寫的〈佛教護國論〉中對佛教的立場很相似，是走宗教內部改革的路線，而不是廢除論或替代論。泡爾生指出，宗教以信仰為基本，兩者關係密切，應借助宗教之力使人堅其信仰：

⁴⁶ 本文參考以下兩部著作：麥格夫（Alister E. McGrath）著，陳佐人譯：《宗教改革運動思潮》（香港：基道書樓，1991年），頁80-95；楊慶堃：《馬丁路德神學研究》（香港：基道出版社，2002年），頁6-13。

人既信善之有勢力矣，信神矣，則足以鼓其勇敢而增其希望。吾敢言人之處斯世也，無此等信仰，而能立偉大之事業者，未之有也。一切宗教，以信仰為基本，其師若弟，以信仰戰勝於世界，古今來殉教者，終身為觀念而生活，抵抗詰難，閱歷艱險，甚至從容就死而無悶，誠由善必勝惡之信仰也。（《倫理學原理》，頁403）

宗教既然具「鼓其勇敢而增其希望」之效，清末中國又正是一個需要希望的時刻，本來是一拍即合的文化輸入路徑。然而，清末文化人又同時追求思想上的啟蒙，正是這種對文化的自覺性驅使他們重新思考「宗教」與「信仰」的必然性。以同代人陳獨秀（1879-1942）為例，他曾以「信仰心」、「宗教心」等語區分一般「宗教信仰」的組合，提出去除「宗教」而保留「信仰」的可能，五四運動後短暫呼籲「新宗教」，後又靠近馬列主義，重新反宗教，其轉折圍繞宗教在改革社會上是否具備「現代精神的工具效用」。⁴⁷相比的話，同採反宗教立場，陳獨秀從來是站在「效用」的角度（不論社會結構上或心理情感上）來評估宗教之價值，蔡元培卻很大程度上是用哲學的觀點（情感、意志之發動）來區分宗教、信仰，從而提倡美育代宗教。

1918年，蔡元培為譚鳴謙（1886-1956）的長論文〈哲學對於科學宗教之關係論〉所寫下的識語，就比較清晰地劃分「感情」、「宗

⁴⁷ 陳獨秀：〈再答俞頌華（孔教）〉，收於任建樹主編：《陳獨秀著作選編》第1卷（上海：上海人民出版社，2009年），頁343。郭亞珮在〈陳獨秀的「新宗教」——現代文明的「精神性」及其求索〉就陳獨秀之宗教轉折提出了很有見地的看法，從思想內部之概念結構的角度，揭示了陳獨秀以至同代人在現代精神與既存宗教之間結構性的弔詭關係。拙文〈科學的一元宗教，還是以科學代宗教？——論陳獨秀對海克爾學說的接受與轉化〉亦從外部因素補充了陳獨秀宗教轉折的問題。郭亞珮：〈陳獨秀的「新宗教」——現代文明的「精神性」及其求索〉，收於呂妙芬、康豹主編：《五四運動與中國宗教的調適與發展》（臺北：中央研究院近代史研究所，2020年），頁43-71。丘庭傑：〈科學的一元宗教，還是以科學代宗教？——論陳獨秀對海克爾學說的接受與轉化〉，《東亞觀念史集刊》第16期（2019年6月），頁73-104。

教」、「信仰心」和「美學」的關係。譚鳴謙當時在北京大學修讀哲學，加入了傅斯年（1896-1950）等人組織的《新潮》雜誌社，以成員的身分在《新潮》第一期刊登了一篇共八章的長論文〈哲學對於科學宗教之關係論〉，文中援引西方哲學諸說，立意指出人類有兩大系統，科學與宗教分屬於智力、感情兩系統，而哲學屬意志，可以整合調和前兩者之衝突。⁴⁸時任北大校長的蔡元培在其文末加上識語：

右論甚有見地。惟以感情之表現為宗教，意志之表現為哲學，尚不甚確。表現感情者，實為美學；至哲學實為智力與意志所合而表見，宗教實為感情與意志所合而表見。故科學以漸發展，則哲學之範圍以漸縮小；美學以漸發展，則宗教之範圍以漸縮小。哲學之永不能為科學所佔領者，曰玄學；宗教之永不能為美學所佔領者，曰信仰心。以玄學之研究，為信仰之標準，則宗教者亦循思想界之進化，而積漸改良，絕不致與科學衝突。凡與科學衝突者，皆後於時勢之宗教耳。⁴⁹

這段識語既可視為蔡元培稍前提出「以美育代宗教」說之註釋，亦透露了他對不同知識範疇經歷啟蒙後的未來想像。相對譚鳴謙所持的簡單分類，蔡元培描述了更複雜的知識系統。首先，知、情、志對應的知識範疇不是直接分割的，宗教、哲學乃至科學均涉意志，只有美學是純粹表現情感，跟《倫理學原理》的情志論看法相近。其次，他反對哲學是單憑智力（理性）來研究的看法，確立「玄學」（即形而上學）的位置，強調了意志對於理性的指導作用，認為即使未來科學發展以後，終不能佔領「玄學」的領地。換言之，「玄學」是非理性的，不是科學理性所能夠直接指導的，這也是西方非理性思考的核心

⁴⁸ 譚鳴謙：〈哲學對於科學宗教之關係論〉，《新潮》第1卷第1期（1919年1月），頁45-70。此文於同年4月26日又連載於《北京大學日刊》文藝版。

⁴⁹ 蔡元培：〈譚鳴謙《哲學對於科學宗教之關係論》識語〉，《新潮》第1卷第1期（1919年1月），頁70。

想法。再次，宗教中涉意志之部分將不會被美學佔領，稱為「信仰心」；由於意志能通情、理兩系統，玄學的研究因而可成為「信仰心」的標準，最終兩系統將不會有矛盾和衝突。這點也跟泡爾生最不相同，蔡元培認為道德與宗教既無必然關係，隨時代發展應該以美學的教育來達到道德目的，無須借力於宗教。引文最後談到進化改良後的宗教應「不致與科學衝突」，這點在下節再作探討。

五、面向科學

雖然泡爾生和蔡元培對是否要以宗教來協助完成至善有不同看法，但兩人都相信情感對完整人格以及社會文明的發展有其重要性，這都反映出他們以非理性思想回應科學理性至上的文化思潮。

在理性啟蒙的進程之下，情感、信仰、宗教往往受到壓抑，泡爾生針對社會過度強調智力與理性提出異議。他認為單有科學理性的人容易忽略情感，限制了生活的光彩，人生將變得枯燥無味：「智力及意志發達過度者，或亦障礙其高尚自由之感情。」他用一比喻說明科學不能取代感情：

有大算學家，聞人說詩而不懌，曰：是何所證明者，是由其日事證明之業，不涉自余興趣，積久而自算學以外，幾不知為何事矣。……無論何人，苟終生注全力於科學之研究，鮮不如是。又或熱中於實踐問題，則其餘不與此相關者，多淡漠置之。是其人雖不失為正人君子，而要不得為正則之發展，蓋彼於內界生活最重要之方面，所謂最優美最高尚最自由者，不能遂其發展之度也。今之人類是者特多，蓋今日之長技，如分業分科，及以機械之理證明生活狀態，是皆助偏頗之發展。
(《倫理學原理》，頁409)

泡爾生身為著名的教育家，對大學教育體制有深切的體會，因此他敏

銳地指出在分業分科使人自囿於科學：「今日分科之習，最為滅殺宗教感情之助力，而尤以科學之分科為甚。」又批評今之科學家往往「見脫略細故者，則詆為痴鈍，見窺研大道者，則目為空想」。（《倫理學原理》，頁409）他建議人們要學習科學、運用理性，但不應止步於此；他相信，科學並不是反宗教，反之應當回到宗教。

面對宗教與科學之爭，正如上文所分析，泡爾生是主張保留及改良宗教的。他認為，科學終不會代替宗教。他說：「彼等皆以為科學之認識能破壞宗教直覺之基本，而余則不以為然。」（《倫理學原理》，頁403）他相信，人類從宗教漸趨科學以後終歸要達到宗教與科學整合的階段，換言之宗教與科學之爭將循「正、反、合」的發展變化。他指出古代宗教所持的人格神（personal god）之說已「不可復立」，但科學的無神論亦「非哲學之峰極」，僅摧破神創論（Creationism）而「未立積極之學說」；對於「宇宙果為何物」、「其構造如何」、「本質如何之屬」，科學只達到現象之認識，「不足以說明思想感情發生之由」，亦未足解釋現象背後之「統一之原則及精神之原理」。他廣引斯賓諾莎（Baruch Spinoza, 1632-1677）、萊布尼茨（Leibniz, 1646-1716）、羅茲（Hermann Lotze, 1817-1881）等哲學家觀點，以說明人類歷史生活達於最高形式的時候，則接近於一種特定的運動原則，或曰自然律，或曰道德律，或曰神，終歸是「惟一」的，與古希臘哲學家赫拉克利特（Heraclitus, 約535-約475BC）謂神即邏各斯（Logos）即永恆之活火在原理上相通。（《倫理學原理》，頁404-407）從此可見，泡爾生的非理性立場非常清晰，他認為科學理性並不能窮理，必須從外界延伸至內界，透過直覺、想像或玄想，將科學與宗教綜合之，以探求宇宙真理。

由此，泡爾生歸結出科學理性之極限及其真正意義：

一切科學之研究，在近世雖有非常進步，而宇宙之大秘密，則非惟未能闡明，而轉滋疑竇，蓋於其本體之深奧，與夫形式之

繁多，益見有不可思議者。……由是觀之，科學之進步，非真能明了事物之理，乃轉使吾人對於宇宙之不可思議，益以驚嘆而畏敬也。是故科學者，使精心研究之人，不流於傲慢，而自覺其眇眇之身，直微於塵芥，則不能不起抑損寅畏之情，柰端（筆者按：牛頓）如是，康德亦如是。（《倫理學原理》，頁407）

此「寅畏之情」正宗教之泉源。消極者因此情而生「抑損」，自視為蜉蝣，然積極者卻因而生「依賴」，悟宇宙具「大生廣育之能力」，「宗教之感情」隨之而起。文中一再引用格代（即歌德〔Johann Wolfgang von Goethe, 1749-1832〕）之言，試圖說明宗教之用：「吾人所以為不可思議之媒介者，曰宗教。而宗教以所由表彰獎勵之美術及其必不可離之儀式為重要。蓋美術及儀式之職分，在舉神人關係之超乎感覺超乎概念者，而以感覺者可見者指示之也。」（《倫理學原理》，頁408）⁵⁰歌德此言點明了美術與儀式之於宗教的重要，而泡爾生認為此等「表彰感情之形式，今後雖有變化，而其本質則必無變化」。泡爾生總結此等感情為「吾人不可失之性質」，又曰：「科學進步之效力，雖迭更現實之寫象，而常為宗教感情留其餘地。宗教者，必無滅亡之期，以其為人心最深最切之需要也。」（《倫理學原理》，頁408）泡爾生在此一方面展示了科學之極限，另一方面提出「宗教」於當世的需要。他所說的「宗教」以「感情」為中心，以美術、儀式為其表彰之形式，此形式是可變的。

泡氏所言實與蔡元培的美育方案多有對應，比如他們都站在反啟蒙思潮陣營下以非理性思想批判科學理性的過度膨脹，堅信單靠科學是有所不足的，必須有一拯救人心之物。兩人的差異主要在於對宗教的看法不一，其次是對科學的態度稍有不同。蔡元培的美育方案是在

⁵⁰ 筆者按：此句意即美術、儀式之職分在於展現超越感覺與概念的神人關係，以可感、可見的方式指示人們。

科學不足以窮理之前提下，倡議一種由狹義美術擴展提升至一種人生觀、世界觀教育，名之曰「美育」，充替宗教，而決定摒棄各宗教不同之教義與儀式。泡氏謂科學「常為宗教感情留其餘地」，蔡元培對科學卻沒有那麼樂觀，認為不論中外地方科學至上的想法充斥人心，使人崇尚物質，情感日益趨淡，釀成危機。他在1930年的訪談說到：

我以為現在的世界，一天天往科學路上跑，盲目地崇尚物質，似乎人活在世上的意義只為了吃麵包。以致增進了貪欲的劣性，從競爭而變成搶奪，我們竟可以說大戰的釀成，完全是物質的罪惡。現在外面談起第二次世界大戰的議論很多，但是一大半只知裁兵與禁止製造軍火；其實只仍不過是表面上的文章，根本辦法仍在於人類的本身。要知科學與宗教是根本絕對相反的兩件東西。科學崇尚的是物質，宗教崇尚的是情感。科學愈昌明，宗教愈沒落；物質愈發達，情感愈衰頹；人類與人類便一天天隔膜起來，而且互相殘殺。本是人類製造了機器，而自己反而變了機器的奴隸，受了機器的指揮，不惜仇視同類。⁵¹

蔡元培不排斥科學，但認為戰爭的禍因之一是唯科學的人生觀，使得人類變得功利而忽略倫理價值。另外，這裡表面上似乎認同宗教有助改正物質主義，但實際上從蔡元培為譚鳴謙文章所寫的識語就可清楚看到，他認為「美育」才是尋回「遺失了的情感」的最佳方法，不是「宗教」。

六、結語：翻譯「非理性」

在本文總結以前，不妨以一則具體的美術事例來回顧與歸納泡爾生、蔡元培之分野。在《倫理學原理》中，泡爾生曾以拉斐爾（又譯

⁵¹ 蔡元培：〈與《時代畫報》記者的談話〉，收於中國蔡元培研究會編：《蔡元培全集》第6卷，頁614。

拉飛爾、賴斐爾〔Raphael, 1483-1520〕)的宗教畫為例加以評論。他在文中批評宗教教條主義將思想與心象等同，使人們分不清「概念」與「符號」的區別，並曰：「拉飛爾（Raphael）所繪基督母子之像，僅為功德之符號，而非完全之概念否耶？夫基督母子之像，不足以為神之本質及功德之十全概念，將遂失其價值乎？」（《倫理學原理》，頁413）這段話旨在點明宗教教條主義的保守，認為隨著時代進步，人們將有能力超越從官能感覺的層面（即符號圖像）去理解和思考「神」的概念，而這種思想之進化並無損畫作（符號）本身的價值。此一小段文字，本不起眼，但比較蔡元培在1916年寫的文章〈賴斐爾〉內容，亦見當中之淵源。蔡元培在文中以歷史和美術的角度介紹拉斐爾其人其畫，後以評述拉斐爾最後之作《基督現身圖》（*La Transfiguration*）作結：

嗚呼！賴斐爾之歿，且五百年矣。吾人循玩此圖，其不死之精神，常若誘掖吾儕，相與脫卑暗而向高明。雖託像宗教，而絕無倚賴神祐之見參雜其間。教力既窮，則以美術代之。觀於賴斐爾之作，豈不信哉！⁵²

蔡氏此文雖為導賞，正文內容以介紹拉斐爾生平及畫作為主，但在全文收結之處，卻加入了自己以美術史觀出發的判斷。拉斐爾歿後五百年，教道中落，但畫作仍有其不死之精神，在蔡元培看來，不惟教力，乃美術之力也！這種想法正可接上泡爾生謂區分符號與概念之說，從中亦折射了兩人對未來宗教的不同想像：泡氏觀宗教與美術分離之現象，以為宗教在日後可往抽象概念、形而上之方向發展；蔡氏觀此現象，卻以為宗教畫作之藝術性可獨立於宗教，舊日宗教之部分終能「以美術代之」。

⁵² 蔡元培：〈賴斐爾〉（1916年8月10日），收於中國蔡元培研究會編：《蔡元培全集》第2卷，頁444。此文為《歐洲美術小史》的一章，初發表於《東方雜誌》第13卷第8、9號。

總體而論，蔡元培與泡爾生在保留或改良宗教的立場上有所分歧。蔡元培反思泡氏書中「道德與宗教之必然性」的問題，並在康德、席勒等的美學及美育思想中得到啟發，試圖通過鑑賞（判斷力的實踐）來提昇人類的道德水平，提出「美育代宗教」論述，認為美育可免去不同教派門戶之間的紛爭，又使人重新發現生活的樂趣，減少社會的紛爭戰害，尤勝於宗教。⁵³美育代宗教因此也可視為蔡氏對泡爾生的一種回應而非單向接受。

上文以蔡元培翻譯泡爾生《倫理學原理》作為個案，分析泡爾生對當時歐洲社會的「非理性」回應，繼而展現蔡元培如何從中接受反啟蒙思想，在宗教啟蒙與美學啟蒙之間作出獨特的倡議，取美育而代宗教。泡爾生點明情感、意志關係密切，在康德思想與叔本華唯意志論的引領下，他提出倫理學不應是理性思考和效益計算下歸納出一堆道德教條的學科，而是關於本能的實現。因此，如何涵養意志與情感，使情志有所進化，才是倫理學要探討的要項。他反對偏重科學理性，認為科學不應反宗教而應該回到宗教，藉道德與宗教的方式來完成真正的啟蒙，對於美育未有著墨太多。從蔡元培自1898年始習西學的學習背景來看，1906年以前主要通過井上圓了的「護國愛理」、妖怪學等觀念來逐步建立現代知識論，到1909年借助泡爾生的倫理學觀念作延續，其中有非理性的連貫性，卻在內涵上有不同偏重。前者出於對於現代科學權限的質疑，涉及的是真知／偽知的問題，後者則不止於此，進一步探討意志和情感的發動機制、宗教與道德實踐等問

⁵³ 歐陽哲生在〈新文化的理性與困窘——蔡元培看五四運動〉認為蔡元培的五四論述帶有超越黨派屬性與政治意識形態的性質，雖與國民黨有密切關係，又是國民黨員，但幾乎看不到他將五四運動與國民黨乃至三民主義等政治意識形態捆綁在一起，非常自覺地區隔教育與政治。歐陽哲生此說亦可體現於蔡元培的美學、美育論述之上，在這種非政治化的邏輯下，美育比起宗教更勝一籌的就在於超越宗教派系一點上。參考歐陽哲生：〈新文化的理性與困窘——蔡元培看五四運動〉，收於周佳榮、黎志剛、區志堅編：《五四百年：啟蒙、記憶與開新》下冊（香港：中華書局，2019年），頁613-627。

題。在此背景下，美育代宗教之獨特性在於，它是蔡氏長達十年閱讀日、德思想資源過程中促成的思想產物，與井上之妖怪學、泡爾生之倫理學思想與情志論等直接相關，串連起來可呈現出他在吸收域外思潮時作出文化選擇和內在轉化的過程。本文回置《倫理學原理》於跨文化脈絡，釐清並深化蔡元培如何接觸西方非理性思想、宗教、美育等觀念，有助學界進一步討論20世紀初思想及文化翻譯的傳播路徑。

徵引書目

- 〔德〕科培爾講述，〔日〕下田次郎筆錄，蔡元培譯：《哲學要領》，收於中國蔡元培研究會編：《蔡元培全集》第9卷，杭州：浙江教育出版社，1997年。
- 王 青：〈蔡元培と井上円了における宗教思想の比較研究〉，《國際井上円了研究》第1期，2013年3月，頁118-129。
- 王繹涵：《包爾生自我實現思想研究》，湘潭：湘潭大學碩士學位論文，2016年。
- 丘庭傑：〈科學的一元宗教，還是以科學代宗教？——論陳獨秀對海克爾學說的接受與轉化〉，《東亞觀念史集刊》第16期，2019年6月，頁73-104。
- 丘庭傑：〈中日反啟蒙連結：論蔡元培對井上圓了學說的接受〉，《臺大文史哲學報》第97期，2022年5月，頁71-100。
- 李宗澤：〈蔡元培思想中的德國資源〉，收於楊貞德主編：《近代東西思想交流中的傳播者》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2017年，頁199-229。
- 林小青：〈用生命自然發展的觀點來建立20世紀新理性——西方美學與蔡元培思想〉，收於中國蔡元培研究會編：《蔡元培研究集：紀念蔡元培先生誕辰130週年國際學術討論會文集》，北京：北京大學出版社，1999年，頁212-221。
- 泡爾生（パウルゼン）著，蟹江義丸譯：《倫理學》，東京：博文館，1899年。
- 泡爾生（パウルゼン）著，蟹江義丸、藤井健治郎、深作安文共譯：《倫理學大系》，東京：博文館，1904年。
- 泡爾生（Friedrich Paulsen）著，蔡元培譯：《倫理學原理》，上海：商務印書館，1909年。

- 泡爾生（Friedrich Paulsen）著，蔡元培譯：《倫理學原理》，收於中國蔡元培研究會編：《蔡元培全集》，杭州：浙江教育出版社，1997年。
- 金井睦：〈『倫理学原理』における蔡元培の翻訳の特徴：毛沢東の批注への影響を考察しながら〉，《現代社會文化研究》第63期，2016年12月，頁91-107。
- 孫常煒：〈蔡元培先生的美育思想——紀念蔡子民先生130歲冥誕〉，收於中國蔡元培研究會編：《蔡元培研究集：紀念蔡元培先生誕辰130週年國際學術討論會文集》，北京：北京大學出版社，1999年，頁199-211。
- 高平叔：《蔡元培年譜長編》，北京：人民文學出版社，1996年。
- 康德（Immanuel Kant）著，牟宗三譯註：《康德「判斷力之批判」》上冊，臺北：臺灣學生書局，1992年。
- 康德（Immanuel Kant）著，鄧曉芒譯：《判斷力批判》，北京：人民出版社，2002年。
- 張鼎國：〈共同感與判斷力：一個詮釋學與康德哲學詮釋之間的探問〉，《國立政治大學哲學學報》第42期，2019年9月，頁91-126。
- 郭亞珮：〈陳獨秀的「新宗教」——現代文明的「精神性」及其求索〉，收於呂妙芬、康豹主編：《五四運動與中國宗教的調適與發展》，臺北：中央研究院近代史研究所，2020年，頁43-71。
- 陳獨秀著，任建樹主編：《陳獨秀著作選編》，上海：上海人民出版社，2009年。
- 陳灝翔：〈王國維、蔡元培與張君勱的教育思想比較——德國人文取向教育學的脈絡〉，《中正教育研究》第16卷第2期，2017年12月，頁115-151。
- 陶英惠：《蔡元培年譜》上冊，臺北：中央研究院近代史研究所，1976年。
- 麥格夫（Alister E. McGrath）著，陳佐人譯：《宗教改革運動思潮》，

- 香港：基道書樓，1991年。
- 彭小妍：《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》，臺北：聯經，2019年。
- 黃克武：〈近代中國文化轉型的內在張力：嚴復與五四新文化運動〉，收於黃克武主編：《重估傳統·再造文明：知識分子與五四新文化運動》，臺北：秀威資訊，2019年，頁26-61。
- 楊光：〈再思「美育代宗教」——在20世紀早期美學與佛學關係中的一個考察〉，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》第51卷第2期，2018年3月，頁19-24。
- 楊慶球：《馬丁路德神學研究》，香港：基道出版社，2002年。
- 廖欽彬：〈井上圓了與蔡元培的妖怪學——近代中日的啟蒙與反啟蒙〉，《中山大學學報（社會科學版）》第57卷第2期，2017年3月，頁169-176。
- 福爾克爾·格哈特（Volker Gerhardt）著，舒遠招譯，鄧曉芒校：《伊曼努爾·康德：理性與生命》，北京：中國社會科學出版社，2015年。
- 劉正偉、薛玉琴：〈清末民初蔡元培對西方道德教育理論的傳播〉，《浙江大學學報（人文社會科學版）》第42卷第6期，2012年11月，頁162-173。
- 劉創馥：《黑格爾新釋》，臺北：臺大出版中心，2014年。
- 歐陽哲生：〈新文化的理性與困窘——蔡元培看五四運動〉，收於周佳榮、黎志剛、區志堅編：《五四百周年：啟蒙、記憶與開新》下冊，香港：中華書局，2019年，頁613-627。
- 蔡元培：〈譚鳴謙《哲學對於科學宗教之關係論》識語〉，《新潮》第1卷第1期，1919年1月，頁70。
- 蔡元培：〈文化運動不要忘了美育〉，《晨報》，1919年12月1日，頁1。
- 蔡元培：〈賴斐爾〉（1916年8月10日），收於中國蔡元培研究會

- 編：《蔡元培全集》第2卷，杭州：浙江教育出版社，1997年，頁444。
- 蔡元培：〈真善美〉（1927年），收於中國蔡元培研究會編：《蔡元培全集》第6卷，杭州：浙江教育出版社，1997年，頁137。
- 蔡元培：〈美育〉（1930年），收於中國蔡元培研究會編：《蔡元培全集》第6卷，杭州：浙江教育出版社，1997年，頁599。
- 蔡元培：〈與《時代畫報》記者的談話〉（約1931年），收於中國蔡元培研究會編：《蔡元培全集》第6卷，杭州：浙江教育出版社，1997年，頁614。
- 蔡元培：〈美育與人生〉（約1931年），收於中國蔡元培研究會編：《蔡元培全集》第7卷，杭州：浙江教育出版社，1997年，頁290。
- 蔡元培：〈改正倫理學原理序〉，收於中國蔡元培研究會編：《蔡元培全集·倫理學原理》第9卷，杭州：浙江教育出版社，1997年，頁245-246。
- 盧春紅：《情感與時間——康德共同感問題研究》，上海：上海三聯書店，2007年。
- 聶振斌：《蔡元培及其美學思想》，天津：天津人民出版社，1984年。
- 羅 鋼：〈王國維與泡爾生〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》第20卷第5期，2005年10月，頁23-30。
- 譚鳴謙：〈哲學對於科學宗教之關係論〉，《新潮》第1卷第1期，1919年1月，頁45-70。
- Berlin, Isaiah. *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. London: Hogarth Press, 1979.
- Chang, Hao. "New Confucianism and the Intellectual Crisis of Contemporary China." In *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, edited by Charlotte Furth, 276-302. Cambridge: Harvard University Press, 1976.

-
- Hume, David. *Dialoge über natürliche Religion*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1905.
- Paulsen, Friedrich. *A System of Ethic*. Edited and translated by Frank Thilly. New York: C. Scribner's Sons, 1899.
- . *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart: Frommann, 1898.
- . *Immanuel Kant, His Life and Doctrine*. Translated by J. E. Creighton and Albert Lefevre. New York: Scribner, 1902.
- . *System der Ethik. Mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre*. Berlin: Wilhelm Hertz, 1896.
- . *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnisstheorie*. Leipzig: Fues, 1875.
- . “Vorwort zur dritten Auflage.” Foreword to *Dialoge über natürliche Religion*, by David Hume. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1905.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*. Edited and translated by Judith Norman, Alistair Welchman, and Christopher Janaway. New York: Cambridge University Press, 2010.