臺大文史哲學報　第九十七期
2022年5月　　頁71~100
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202205_(97).03

# 中日反啟蒙連結：論蔡元培對井上圓了學說的接受*

丘　庭　傑**

## 摘　要

本文從蔡元培在清末時期翻譯井上圓了（1858-1919）的文本切入，以個案展示西方反啟蒙思潮傳入東亞、在地流變的具體情形，並折射蔡元培在跨文化思想翻譯的過程中如何主動作出選擇及反思。蔡元培在 1900 至 1906 年間編譯了井上圓了〈佛教護國論〉、《妖怪學講義》等作品，首次接觸啟蒙辯證的話題。本文通過考察井上學說中佛教護國論、情感／智力的宗教、妖怪學與理性辯證、美的體認等不同面向，探討它們對蔡元培的直接與潛在啟發，繼而比較妖怪學與「以美育代宗教」說之差異，並闡明蔡元培思想轉變背後的理路。本文旨在揭示井上圓了的宗教啟蒙與蔡元培的情感啟蒙關係密切，個案代表著中日兩地的反啟蒙思想連結，有助我們為清末民初的跨文化思想流變「再脈絡化」。

關鍵詞：反啟蒙　蔡元培　井上圓了　妖怪學　美育

2020.10.27 收稿，2021.06.23 通過刊登。
* 感謝兩位匿名審查人的專業意見，使本文論述更為完整，謹此致謝。
** 香港中文大學中國語言及文學系講師。Email: kevinyau@cuhk.edu.hk

臺灣大學學術期刊資料庫

# 一、引言

蔡元培（1868-1940）是將西方情感啟蒙引入中國的先行者之一，1910 年代由他領起的美育運動在民國時期獲得全國藝術學校師生響應，五四時期又促成《美育》雜誌的創刊，連結起藝術界人士集思如何落實美育、建設美的社會，對後世藝術教育發展有深遠影響。彭小妍在《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》一方面探討了中國美育運動與日本及德國美育運動的連結，另一方面彰顯長期醞釀的人生觀論述，與蔡元培同時間領導的美育運動互相支援、理念合流。[1]在此背景下，本文進一步探視蔡元培接受反啟蒙（Counter-Enlightenment）思潮之開端，追溯他 1900 年前後鑽研新學至 1906 年翻譯出版《妖怪學講義》這段時期如何自井上圓了（又名井上甫水，1858-1919）之學說中承接西方啟蒙議題的辯證思考，並對照其五四時期的美育倡議，展現「以美育代宗教」的起點不在德國學習美學，而是更早在日本就遇到的「宗教啟蒙」。

自甲午年後，清末文人競言西學，蔡元培在 1898 年與友人合設東文學社，學讀日文書，同時任紹興中西學堂監督，積極招募日本教員和引入日本教育制度。從蔡元培第一批翻譯出來的外文資源來看，井上圓了對他有過重大而持續的影響。他的〈佛教護國論〉（1900）、〈學堂教科論〉（1901 年 10 月）都直接參考了井上學說，〈哲學總論〉（1901）則是井上《佛教活論》中第二卷《顯正活論》的節譯。在 1900 年至 1903 年間的日記上，多處提及井上的著作《妖怪學講義》、《哲學一朝話》、《佛教外道哲學》、《宗教新論》等。[2]蔡元培最初受井上學說中以宗教（佛教）復興來護國的觀念所吸引，不久便轉向對「妖怪學」感興趣，其中有大量關於心與物、表象與實體、情感／智力的辯證思考等，又在知識論層面討論了「迷信」與「真怪」的議題，是對啟蒙辯證極其重要、深刻的反省。井上生於寺院之家，熟悉日本近代佛教的原理和發展，又接受過歐陸哲學的訓練，行文間常現康德（Immanuel Kant, 1724-1904）、斯賓塞（Herbert Spencer, 1820-1903）、孔德（Auguste Comte, 1798-1857）的影子，他對理性的反思可說是在歐、日兩地思想擦撞之下獨特的現代性產物，也是蔡元培接觸現代思想的起點。

井上圓了與蔡元培的思想比較和研究是新近的話題，蔡元培從中得到甚麼範圍和程度的影響，又如何影響後來之美育倡議，學界尚未達共識，有待深入

1 彭小妍，《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》（新北：聯經出版事業公司，2019），頁 190-191。

2 王青，〈蔡元培と井上円了における宗教思想の比較研究〉，《国際井上円了研究》第 1 期（2013 年 3 月），頁 118-129。

臺灣大學學術期刊資料庫

探究與討論。[3]本文集中審視井上學說中對啟蒙與反啟蒙的辯證思考，釐清他為蔡元培提供了怎樣的新學觀照，藉此了解蔡元培的美育運動是如何在跨文化脈絡下產生。本文提出，蔡元培自井上學說中初次對西方的「理性」討論有了全面的認識，一方面井上的妖怪學試圖確立理性的重要性，以對抗迷信、異信，即「拂假怪」，但另一方面，井上又對於科學理性至上的理性啟蒙提出異議，保宗教於理性之外，認為人要透過宗教與學術來揭示宇宙的本體及終極意義，即「開真怪」。蔡元培自井上學說契接對理性啟蒙的思辯，並在此後長達十年的學習生涯裡一再思考以宗教或美育來完成啟蒙的可能，[4]終在 1915 年編寫《哲學大綱》一書時初次提出「以美育代宗教」之想法，是對西方啟蒙辯證的一種獨特回應。本文通過考察蔡元培翻譯井上圓了的作品，點明井上學說中的佛教護國論、情感／智力的宗教、妖怪學與理性辯證、美的體認等不同面向對蔡元培的直接與潛在啟發。本文繼而比較出井上學說與蔡元培「以美育代宗教」說的差異所在，嘗試解釋蔡元培思想轉變背後的理路。整體而言，本文以蔡元培對井上圓了的接受為個案，以其翻譯作為跨文化文本，展示反啟蒙思潮自西方傳入東亞地區、在地流變的具體情形，折射蔡元培在跨文化思想翻譯的過程中

3 據筆者所見，中文學界目前有三篇期刊論文展開相關討論。最早一篇是 2013 年王青的〈蔡元培と井上円了における宗教思想の比較研究〉（同年有中譯論文），論文提出蔡元培受井上之影響在於科學方法而非佛教思想，認為蔡元培接受的重點落在為中國建設科學與民生的政治訴求上。本文卻以為，蔡元培所接受之重點不限於理性啟蒙，更在於對理性啟蒙的超越，即所謂反啟蒙。第二篇是 2017 年廖欽彬的〈井上圓了與蔡元培的妖怪學——近代中日的啟蒙與反啟蒙〉，此篇首倡二人在「東方式的反啟蒙立場」有所互通，與本文立場一致，不過具體分析亦略有不同，尤其論文認為蔡元培並非反宗教之觀點，下文將提出商榷之意見。另一篇是 2018 年楊光的〈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〉，論者由佛教出發，對早期將「以美育代宗教」說視為「佛美二學同盟」解體的說法提出異議，認為兩者並非兩極化轉變，在其內在承續邏輯可尋，對本文亦有啟發。參考前註王青，〈蔡元培と井上円了における宗教思想の比較研究〉；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）》2017 年第 2 期，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）》2018 年第 2 期，頁 19-24。

4 在 1900 年至 1915 年間，他也翻譯過俄德裔哲學家科培爾（Raphael von Koeber, 1848-1923）的《哲學要領》（1903）、泡爾生（Friedrich Paulsen, 1846-1908）的《倫理學原理》（1909）等，這些著作啟發了他對西方啟蒙思辯有更深廣的理解，值得另文再議，但在芸芸翻譯之中，井上圓了不論在篇幅比例或時間順序上都扮演了更重要的位置，因此本文針對此個案作專題探究。

臺灣大學學術期刊資料庫

如何主動作出選擇及反思。

## 二、1900 年的「始悟」背景

蔡元培在〈佛教護國論〉（1900）坦言井上圓了對自己的影響：「吾讀日本哲學家井上氏之書而始悟。」[5]此「悟」所指，乃一種宗教之於拯救人心及保護國家文化的需求。從宗教裡尋找護國之法，是中國文化人在 1900 年前後的集體風氣，與當時日本宗教發展有直接關係。葛兆光在〈孔教、佛教抑或耶教——1900 年前後中國人的心理危機與宗教興趣〉建議，一種突然不約而同地萌生的宗教衝動及需求，不但可以在 1900 這一年間不同文化人筆下找到痕跡，更可從這一年前後摸索出他們於多種宗教之中尋求方向背後的緣由：1894-95 年的海戰慘敗、馬關條約使中國人的精神心理產生重大危機，驅使了一種信仰的逆轉，在西潮新學（尤其是科學技術）的衝擊下，夾雜對日本近代佛教的誤讀，造成了 1895 年至 1900 年中國人從儒到佛的結果。[6]此間文化人對宗教之看法值得我們注意，比如梁啟超〈復友人論保教書〉（1897）遵從西人之說，將有宗教、半有宗教、無宗教視為已開化、半開化、未開化，而有儒教之中國只屬半教之國，[7]宋恕：「無教者，禽獸之世界也。堅守舊教者，初開之世界也，好從新教者，文明之世界也。」[8]這種將宗教追求結合國家進化想像的看法，跟稍後在民國流行的「三階段論」截然相反。法國哲學家孔德（Comte）提出「三階段論」，認為人類社會隨智力進化，漸次由神學至哲學乃至科學階段爬升，此說滋養了中國現代知識分子對科學的諸種想像。但清末時期，至少在 1900 年前後，中國文化人是先在宗教裡尋找出路，到後來才轉向各種「主義」中尋找出路。[9]本文將要討論的初習新學之蔡元培亦在此背景下先行接觸到佛學，卻又迂

5 此文在 1900 年 3 至 4 月間撰寫。蔡元培，〈佛教護國論〉，中國蔡元培研究會編，《蔡元培全集》（杭州：浙江教育出版社，1997），卷 1，頁 273。

6 這段時期，對佛教有興趣的有文廷式（1856-1904）、蔡元培、夏曾佑（1863-1924）、沈曾植（1850-1922）、張爾田（1874-1945）、章太炎（1869-1936）、譚嗣同（1865-1898）、梁啟超（1873-1929）、宋恕（1862-1910）、蒯光典（1857-1910）、周馥（1837-1921）等人。參考葛兆光，〈孔教、佛教抑或耶教——1900 年前後中國人的心理危機與宗教興趣〉，《中國宗教、學術與思想散論》（上海：復旦大學出版社，2010），頁 71-114。

7 梁啟超，〈復友人論保教書〉，《知新報》第 28 期（1897 年 7 月），頁 3-5。

8 清・宋恕，《六字課齋津談》，《宋恕集》（北京：中華書局，1993），頁 79，「宗教類第十」。

9 這裡說的「主義」是指 1900 年以後日漸湧現的眾多意識型態。參考王汎森，〈「主

臺灣大學學術期刊資料庫

迴地在佛學之中遇見「科學」、「理性」等新概念及思維方式，弔詭地觸碰啟蒙與反啟蒙之辯證。

後來出現的「廟產興學」[10]與破除迷信風潮，對這場佛學熱有一定影響，限制了佛學進入民間生活並形成社會力量的可能，不過，它還是以思想資源的形式在知識份子間流通，影響了章太炎、梁啟超等知識份子。在這場佛學風潮中，蔡元培也短暫地提倡佛教，他從井上圓了身上所得到的啟悟很大程度上是建基於中、日兩地當時在宗教問題的共同背景產生的共振，亦即孔教、佛教在思想轉型時代下的困境與出路問題。蔡元培〈佛教護國論〉：「國無教，則人近禽獸而國亡，是故教者無不以護國為宗旨。……孔、佛並絕，而我國遂為無教之國，日近於禽獸矣。」[11]在這篇文章中，可得見蔡元培最初曾在宗教中尋找出路，且直接受到了井上圓了的影響，傾向用佛教之道來解決國家問題。這是蔡元培初期借鏡於日本佛教以圖改革中國社會的參考路徑，也是接觸啟蒙／反啟蒙之辯證的起點，往後逐漸轉移至美育之關注，「以美育代宗教」正是循此脈絡流變而生。

「孔教、佛教抑或耶教」——葛氏文章之題目可直用以描述〈佛教護國論〉之主要觀點：

> 井上氏：佛教者，真理也，所以護國者也。又曰：佛教者，因理學、哲學以為宗教者也。小乘義者，理學也；權大乘義者，有象哲學也；實大乘義者，無象哲學也。嗚乎！何其似吾夫子與吾夫子之言。《論語》者，小乘也；《孟子》所推，權大乘也；《莊子》所推，實大乘也。《論語》、《孟子》、《莊子》所未詳，吾取之佛氏之言而有餘矣。且孔與佛皆以明教為目的者也。教既明矣，何孔何佛，即佛即孔，不界可也。井上氏又曰：純一無雜者，佛教之種實也，以社會百般之文物為食，攝取於其體內，而變其種實中所包原形之質，而次第發育為數十丈之大幹與幾千萬之枝葉也。此所謂進化而發達

義時代」的來臨——中國近代思想史的一個關鍵發展〉，《東亞觀念史集刊》第 4 期（2013 年 6 月），頁 3-88。

10 光緒二十四年（1898 年），康有為（1858-1927）、張之洞（1837-1909）分別提出「廟產興學」的主張，前者針對村落淫祠，後者則包括地方公產和佛道寺觀。簡單而言，「廟產興學」力主改寺廟為學堂，使用全國廟產作為興學經費。參考徐躍，〈清末廟產興學政策的緣起和演變〉，《社會科學研究》2007 年第 4 期，頁 151-158。

11 蔡元培，〈佛教護國論〉，《蔡元培全集》，卷 1，頁 272-273。

臺灣大學學術期刊資料庫

者也。[12]

蔡氏借井上佛學「小乘、權大乘、大乘」一說應用於儒、道二家，嘗試說明不同派別僅路徑有異，孔、佛兩家殊途同歸（此處似乎把《莊子》也籠統歸入孔教），但由於儒者「扼於世法者也，集網甚密也，資本無出也」，[13]「佛教」成為當時「護國」最為可行之法。至於耶教，蔡氏斥之未能明教，反對孔、佛兩教有害：「耶教之徒，能攝取社會之文物以為食，體魄甚惡，如猛獸也，腦質雖蠢，而逞其暴力，非尋常之人所能制也……耶氏者，以其電力深入白種人之腦，而且佔印度佛氏之故虛也，浸尋而欲佔我國孔教之虛矣。」[14]在另一篇文章〈學堂教科論〉（1901 年 10 月）中，蔡元培除了撮錄井上提出三分法取代中國古代學術道、理二分外，[15]在描述「無象哲學」的部分也透露自己的宗教觀：「宗教學者，據亂世之哲學，其失也誣，若巫、若回、若耶皆是也；惟莊、佛兩家，與道大適。」[16]他認為巫教、回教、耶教均有違真道，有「誣」（憑空架言）之失，只有莊子、佛教兩家不違反道，孔教則歸入倫理學部份，未置入其中。在井上以及蔡元培看來，孔、道兩者在論述上具有彈性，或合而論之，或置入倫理學，教化之「教」與宗教之「教」不作特別區分，[17]至於佛教以外的其

12 同上註，頁 273。這篇文章有直接引述了井上之言論，惟具體出於何書，未有定論。由於蔡氏至 1901 年仍經杜亞泉代購《妖怪學講義》，又向友人借閱《哲學一朝話》、《外道哲學》、《宗教新論》，說明他在此前應未能全面地閱讀井上著作。王青在〈蔡元培と井上円了における宗教思想の比較研究〉提出一種說法，認為在 1900 年 1 月 3 日日本詩人本田幸之助和東本願寺交流生鈴木広間拜訪蔡元培時介紹了井上圓了之思想，亦可能提供了一些書籍予蔡元培。這篇論文另有中文版，惟部份材料僅見於日文版，特此說明。

13 同上註，頁 274。

14 同上註，頁 273-274。

15 井上提倡用西學的三分法以取代中國古學的道、理二學：「界今之學術為三：曰有形理學，曰無形理學（亦謂之有象哲學），曰哲學（亦謂之無象哲學，又曰實體哲學）。無形理學為有形理學之統部，統部即盡稽萬里之義。」蔡元培，〈學堂教科論〉，《蔡元培全集》，卷 1，頁 334。「有形理學」以科學方法研究客觀外在世界，包括算學、博物學、物理學、化學，「無形理學」則以人類文明為研究對象，類近於今日之社會科學、人文學，包括文學、翻譯、倫理學、政事學、教育學、法學等，而「無象哲學」就包括哲學、宗教學、心理學。

16 同上註，頁 337。

17 這點有一則事例或許可作為參考。據德國學者費路的發現，蔡元培在 1908 年德國萊比錫大學入學名冊上，並沒有填寫宗教信仰一項，但 1910 年和 1912 年都填上了孔

臺灣大學學術期刊資料庫

他宗教，他們以為一律違反真道而表示反對。

儘管井上圓了是提倡以佛教成為國家的出路，但不代表他完全認同當時的佛教所為。井上主張大力改革日本近世佛教（下文詳），這點亦得蔡元培贊同，比如〈佛教護國論〉蔡元培就參考日本提出了五點中國佛寺需要改革之事，分別關乎：（1）刪拜懺而專於教事；（2）仿日本本願寺章程，設溥通學堂及專門學堂；（3）由體操而進之以兵學，以資護國；（4）禁肉食與否；（5）禁娶妻與否。[18]一半都是就佛教習俗提出意見。蔡元培對佛教經懺之事頗為在意，折射了他對宗教儀式的敏感態度，不難推想他心底是認為念咒拜像等事容易入於迷信。至 1917 年〈以美育代宗教說〉又云：「至佛教之圓通，非他教所能及。而學佛者苟有拘牢教義之成見，則崇拜舍利受持經懺之陋習，雖通人亦肯為之。甚至為護法起見，不惜於共和時代，附和專制。」[19]可見從清末到五四，蔡元培對佛教有著比較大的認同，卻又同時以為佛教始終易受「激刺感情」之累。

以上初步展示了蔡元培如何在 1900 年左右受井上的佛學論述影響並拉開了這場宗教啟蒙思辯的帷幕。下文將先從井上的角度出發，講述〈哲學總論〉、《妖怪學講義》在日本明治時期的文化語境中有何定位及意義，繼而提出，井上佛教論述對蔡元培之影響只屬表層，沒有真正落實成為一種啟蒙方案，而蔡元培在井上學說中真正吸收的是一種從西學進入日本而展開的情感／理性辯證思考，亦即跨文化啟蒙思辯的一組核心概念。

---

教。因此楊光也認為蔡元培早期在教化之「教」與宗教之「教」的問題上採取比較籠統的處理。有關井上圓了、蔡元培對宗教之理解，下文亦有補充。參考楊光，〈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〉，頁 20。費路（Roland Felber），〈蔡元培在德國萊比錫大學〉，中國蔡元培研究會編，《論蔡元培——紀念蔡元培誕辰 120 周年學術討論會文集》（北京：旅遊教育出版社，1989），頁 461。

18 蔡元培，〈佛教護國論〉，《蔡元培全集》，卷 1，頁 274。順可一提的是，據蔡元培《自寫年譜》，他在 1909 年受李石曾感化後才開始吃素，他認為素食有衛生、戒殺、節用三益，面對「植物未嘗無生命，戒殺義不能成立」之辯言，蔡元培曾言「世界實行之事，大抵動於情感，而非動於理論」，言及戒殺是情感問題，基於人類惻隱之心及至動物而不忍殺之。蔡元培最終在 1921 年因足疾時醫生勸言而重新恢復葷食。

19 蔡元培，〈以美育代宗教說〉，《新青年》第 3 卷第 6 號（1917 年 8 月 1 日），頁 10-14。

臺灣大學學術期刊資料庫

## 三、井上圓了與明治時期的宗教處境

井上圓了提出的佛學及哲學觀點，跟日本社會之宗教發展關係極其密切，其精神內核是在當時東洋特殊文化背景下形成的啟蒙思辯。[20]在十九世紀末日本知識份子遇上歐美“religion”的概念，以及將其翻譯為「宗教」，背後涉及了宗教概念的集體理解。渡邊浩提出，“religion”從明治初年「法教」、「教法」、「教門」、「教道」、「神道」、「神教」等譯詞中轉向「宗教」且作穩定使用，實源於儒學意義上「教化」之「教」（而不是「法」），是一種通向「天理人道」的引領、指導方法。[21]在這種「宗教」概念的理解方式之下，日本知識份子認為宗教之存在是為了振興「臣民道德」，亦逐漸走向後來 1912 年「三教會同」的局面，宗教有維護皇權的責任。這段時期的政教關係紛雜，[22]篇幅之限，以下扼要說明。日本帝國政府在明治維新時期對宗教有兩項重要的政策，一是明治政府在 1868 年下達「神佛分離令」（神仏判然令），[23]一是取消基督教傳教禁令。「神佛分離令」明確區分了天皇信奉的「神道」（国家神道）與佛教兩者，其後逐步以「神社神道」與「皇室神道」兩種概念結合成為「國家神道」，以強化天皇統治的合理性，把神道定位為一種道德與愛國的實踐，尤以 1890 年 10 月以天皇名義發表的《教育勅語》代表了儒學忠孝思想、神統思想與國家主義合一的主調，[24]信奉神道因而是國民義務而不是宗教（又稱「神社非宗教論」），卻受民間誤解而引發了「廢佛毀釋」（廃仏毀釈）運動，全國各地的佛寺、佛

20 有關井上學說的研究，可以參考以下論文：Gerard Clinton Godart, “Tracing the Circle of Truth: Inoue Enryō on the History of Philosophy and Buddhism,” *The Eastern Buddhist* 36, no. 1&2 (2004): 106-33. 長谷川琢哉，〈井上円了における「仏教」·「宗教」·「道徳」·「哲学」：明治中期の道徳教育をめぐる論争を背景として〉，《井上円了センター年報》第 26 期（2017 年 3 月），頁 67-94。

21 渡邊又綜合福澤諭吉、矢野龍溪、井上毅、西村茂樹等的看法，說明在明治時代「宗教」概念的接受與摸索最終歸結為明治天皇制國家的構造，與天皇制密切結合的「國家神道」具有高於別的「宗教」的地位。渡邊浩，〈從「Religion」到「宗教」〉，《復旦學報（社會科學版）》2017 年第 3 期，頁 2-8。

22 例如政府對宗教團體應放任自由還是干涉，帝國憲法中「信教自由」的檢討、神道與政府的關係（久米邦武事件、神祇官再興問題）、神社與國家的關係、耶教與神道之對抗（內村鑑三不敬事件）等，皆為重要議題。參考羽賀祥二，《明治維新と宗教》（東京：筑摩書房，1994），頁 220-242。

23 張大柘，《宗教體制與日本的近現代化》（北京：宗教文化出版社，2006），頁 48-49。

24 同上註，頁 10-40。

臺灣大學學術期刊資料庫

像、經書遭受破毀，也有僧人因而還俗避禍，佛教大受排斥。[25]另一方面，自十六世紀起天主教教士到日本傳教，與當地神道與佛教發生衝突，於是豐臣秀吉（1537-1598）在 1587 年平定九州後下「伴天連追放令」嚴格區分傳教與貿易，[26]江戶時代起德川幕府的禁教行動更為嚴厲，殉教者不計其數，基督教信仰完全不能在日本傳教，而這項禁令就在明治六年（1873）正式取消，日本重新開放基督教傳播，歐美的天主教和基督教不同宗派都派出佈道團傳教並著手成立教會，海老名彈正（1856-1937）、內村鑑三（1861-1930）、植村正久（1858-1925）、小崎弘道（1856-1938）等重要的日本神學家都是在這段時期接受基督教思想的，可見基督教勢力在這段時期的擴張。[27]

上述兩項政策造成了佛教的「內憂外患」，一方面是神、佛分家的局面令佛教陷入衰落滅絕的危機，另一方面是海外的基督教不同宗派都在日本開始傳教，使佛教位置更為岌岌可危。在宗教界之外，科學的傳入自然也對宗教本身造成威脅。例如，跟井上圓了同樣身為「政教社」成員的杉浦重剛（1855-1924）和菊池熊太郎（1864-1908）就提出「理學宗」的概念，以「科學」（物理學）結合「道德」（古代理學）作為宗教之代替物。[28]這段時期，佛教雖然被壓抑，可是當佛教在原有「神佛習合」系統中脫離出來，其宗教主體也就獨立鮮明起來，驅使到一些佛教份子積極投身於復興佛教的運動，而井上圓了正是其中之重要一員。[29]

井上圓了是日本近代佛教發展的重要思想家。他出身在佛寺之中，是家中長子，須世襲寺院住持一職，自小接受佛教教育，13 歲剃度，經歷了「廢佛毀釋」運動，16 歲起學習西學，20 歲入讀東京大學預科，後來修文學部哲學科，

25 周佳榮，《近代日本文化與思想》（香港：商務印書館，2015），頁 52-55。

26 「伴天連」是葡萄牙語 padre 的譯音，有神父、傳教士的意思，「伴天連追放令」就是放逐傳教士的意思。

27 古屋安雄等著，陸若水、劉國鵬譯，《日本神學史》（上海：三聯書店，2002），頁 11-46，第 1 章。

28 參考所功，〈東宮「倫理」担当杉浦重剛の「教育勅語」御進講〉，《明治聖德記念學會紀要》復刊第 47 號（2010 年 11 月），頁 48-50，第 1 節「杉浦重剛の略歷と『理学宗』」，以及長谷川琢哉，〈井上円了における「仏教」・「宗教」・「道徳」・「哲学」：明治中期の道徳教育をめぐる論争を背景として〉，頁 74-78，第 2 節「宗教の代替物としての『理学宗』」。

29 有關十九世紀末日本社會對西學、基督教、佛教三者之糾纏，可以參考 Notto R. Thelle, “Buddhist Concern about Christianity,” chap. 6 in *Buddhism and Christianity in Japan: From Conflict to Dialogue, 1854-1899* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), 80-94.

臺灣大學學術期刊資料庫

開始他一連串的宗教哲學思辯，特別是在佛教哲學化的方面有巨大貢獻。井上在 1885 年學士畢業，1886-87 年分別成立「不思議研究會」和「哲學館」（即東洋大學的前身），又完成了〈哲學要領〉、〈倫理通論〉（1886）、〈佛教活論序論〉（1887）等早期的重要之作，宣揚「護國愛理」的概念；同一時期寫的三冊《真理金針》，三冊各旨在反基督教、證佛法真理、為佛教護教。[30]這裡也先簡單說明井上對「宗教」、「宗教學」概念之理解。井上圓了認為宗教是「絕對不可知」的，其目的是使人超入安心之境界。[31]他反對井上哲次郎將哲學與宗教同樣看待、囊括所有宗教而構成綜合性新宗教等看法，認為兩者有各有其分；真正意義的宗教應與哲學關係密切，佛教界於兩者之間，一半是宗教，一半是哲學，可稱為「哲學的宗教」。[32]至於宗教學，明治時代宗教學之代表人物是姉崎正治（1873-1949），傾向採用價值中立的方法來研究所有宗教，主張所有宗教都是在有限性中體驗無限性，此進路被追認為明治宗教學之主流；井上的宗教學與之截然不同。要言之，井上對宗教學的理解具強烈的哲學意識，範圍更廣（妖怪學涉及物理學、醫學、心理學、教育學等），但同時對「（真）知」有更高要求，姉崎定義下之宗教在井上看來不少都是偽怪、假怪。[33]有別於同時期的其他佛教哲學家，井上最教人眩目的是其「妖怪學」研究，成功讓他賺得「妖怪博士」（お化け博士）的稱號。他在 1891 年成立了「妖怪研究會」，致力打破民間的迷信思想，並在全國各地搜集資料。1893 年他出版《妖怪學緒言》，1894 年出版八卷的《妖怪學講義》，各卷內容分別是總論、理學、醫學、

30 有關井上的生平資料，可參考同上書 “Inoue Enryō and Buddhist Renewal”一節。Ibid., 97-101.

31 井上圓了〈余が所謂宗教〉（1899）：「宗教者，將能力定置於思想之反面的絕對不可知之門，人可超入直達此境界，以使安居於妙樂之心地之中之物。」（宗教は、思想の反面たる絶対不可知の門内に本領を定め、人をして此境界に超入直達し、以て妙楽の心地に安住せしむるもの）引自井上圓了，〈余が所謂宗教〉，《甫水論集》（東京：博文館，1902），頁 29。此文是反駁井上哲次郎〈教の将来に関する意見〉而寫。二人之論爭詳見高木宏夫，〈井上円了の宗教思想〉，高木宏夫編，《井上円了の思想と行動》（東京：東洋大學，1987），頁 103-138。文章按年序方式將井上圓了前後期宗教思想作出了概覽。

32 參井上圓了，《日本佛教》，東洋大學創立 100 周年記念論文集編纂委員會編，《井上円了選集》（東京：東洋大學，1990），卷 6，頁 30。

33 井上對宗教學的理解，除了高木宏夫〈井上円了の宗教思想〉外，本文主要參考：高木きよ子，〈井上円了の宗教学〉，清水乞編，《井上円了の学理思想》（東京：東洋大学井上円了記念学術振興基金，1989），頁 211-231。卞崇道，〈井上圓了宗教學思想述評〉，《日本研究》2009 年第 1 期，頁 1-8。

臺灣大學學術期刊資料庫

純正哲學、心理學、宗教學、教育學、雜部，對日本民俗學影響深遠；明治時期另一關注「妖怪」的是博物學及生物學家南方熊楠（1867-1941），南方同樣受佛教影響，但二人進路各異。[34]《妖怪學講義》儘管沒有標明其理論背景，但經常有直接呼應斯賓塞之不可思議論和康德之本體論的痕跡，並跨越不同學科範疇，是東西文化交流的重要一環，下文將再作討論。此外，井上圓了對當時的教育界也有一定影響，例如 1900 年至 1903 年間日本文部省編制《國定修身教科書》，由加藤弘之（1836-1916）與井上哲次郎（1856-1944）主持，他們就特邀井上圓了加入委員會，可見其學說在當時舉足輕重。[35]總的來說，井上學說有其破除偽知迷信的一面，卻又同時具有反對理性至上的一面，以宗教信仰（佛教）為開示真理的方法，當中複雜的辯證關係不應被簡化為理性啟蒙而已。[36]

在跨文化思想流變的角度審視，井上學說中對理性的反思是可以上溯歐洲、下啟中、日的反啟蒙知識論脈絡來重新理解。井上除了熟讀西方哲學，[37]亦受到康德、斯賓塞的重要影響。本文談論從井上到蔡元培的「反啟蒙」連結，一方面指涉從柏林（Isaiah Berlin）提出的 Counter-Enlightenment 以及中文學界彭小妍《唯情與理性的辯證》提出的歐、日、中之反啟蒙與唯情思潮，[38]另一方面也指涉黃克武在研究宗教、迷信及科學時提出的「反五四啟蒙」脈絡。[39]兩種脈絡

34 南方熊楠在《南方マンダラ》（南方曼陀羅）、《動と不動のコスモロジー》（動與不動的宇宙）等著作中都展示了以佛教（主要是華嚴宗）與近代科學互相發明的可能，將各種「不思議」的現象綜合來解釋世界，學說有泛神論的傾向。有關井上圓了與南方熊楠的學說簡述與比較，可參考 Gerald Figal, *Civilization and Monsters: Spirits of Modernity in Meiji Japan* (Durham and London: Duke University, 1999), 40-73.

35 有關當時「妖怪學」與教育的關係，可參考同上書，頁 79-92。

36 王青認為蔡元培翻譯井上妖怪學的目的是「昌明『科學』，視宗教為『迷信』」，又言「蔡元培推崇科學和理性的近代啟蒙價值觀」。本文認為這是過於偏重蔡元培對科學和理性啟蒙的支持，而輕視他對理性的反省，也未連繫至井上書中的非理性思考。見王青，〈蔡元培と井上円了における宗教思想の比較研究〉，頁 118-129。

37 這方面福鎌忠恕有相當完整的考察，參考福鎌忠恕，〈円了における西洋哲学〉，斎藤繁雄等編，《井上円了と西洋思想》（東京：東洋大学井上円了記念学術振興基金，1988），頁 3-26。

38 彭氏《唯情與理性的辯證》詳論了倭鏗、柏格森、梁啟超、張君勱、西田幾多郎等歐亞思想家如何在「人生觀」與反啟蒙論述的話題上掀起一場思想運動，又指出王國維、蔡元培早於 1910 年代便將「美育」的觀念引入中國，美育運動就是情感啟蒙的具體實踐。彭小妍，《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》，頁 51-108、189-224，第 1 章、第 4 章。

39 黃克武將二十世紀中國思想界對宗教、迷信與科學的看法區分為兩條思路：胡適、

臺灣大學學術期刊資料庫

雖立足點不同，但在知識論上亦有共通點，即對科學理性至上的質疑，在傳播時形成了一種複雜、特殊的跨文化現象。如果在此歷史脈絡下來審視井上圓了的位置，可以發現他在日本哲學發展上也扮演著重要角色。舉一具體實例，西田幾多郎就曾坦言井上圓了對他的影響。西田在高中預科時讀到了井上圓了的《哲學一夕話》（1887），毅然放棄唸數學的想法而改選哲學；據西田的學生高阪正顯回憶：「假若要問先生讀過哪些哲學家的書的話，先生曾回答：『讀過井上圓了的《哲學一夕話》。當然你們不會知道，讀了此書深受感動。』」[40]事實上，井上、西田兩人對宗教與哲學的思考有很大的共通性，他們最初都是從佛教思想出發，透過哲學去觀察、分析其他宗教，並建立自己的宗教哲學理念，形成了日本宗教哲學之宗教學的一個不可忽視的傳統。[41]另一方面，井上學說以哲學為根基，採取宗教、教育並行的方式來回應，蔡元培就一度傾心其中，1900 年至 1906 年間長年閱讀與翻譯予國人。下文將集中分析井上圓了如何圍繞情感與理性的話題來開展其哲學，藉以說明蔡元培早期透過東洋認識到自西方東漸的啟蒙辯證。

## 四、〈哲學總論〉：情感／智力的宗教

井上圓了在 1887 年出版了《佛教活論》系列中的《序論》、《破邪活論》和《顯正活論》，蔡元培在 1901 年 10 月至 12 月就翻譯了《顯正活論》中的部份內容，題為〈哲學總論〉，署名蔡崔廎，刊於《普通學校》第 1、2 期。[42]《顯正活論》一書分為「緒論」、「總論」和「各論」三部分，「總論」又分為「哲學總論」和「佛教總論」，「各論」則分論有宗、空宗、中宗、通宗等佛教支派。就蔡元培選譯之內容而言，〈哲學總論〉實可視為井上圓了整套學科理論和知識體系的提綱，文章將井上學說中哲學與宗教的總體概念翻譯成中文，但

陳獨秀、魯迅、陳大齊等人的「五四啟蒙論述」，主張科學與宗教、迷信二分，以及梁啟超、嚴復與科玄論戰中玄學派等人的「反五四啟蒙論述」，認為科學有貢獻但亦有限度、宗教有其價值。黃克武，〈迷信觀念的起源與演變：五四科學觀的再反省〉，《東亞觀念史集刊》第 9 期（2015 年 12 月），頁 153-226。

40 高阪正顯，《西田幾多郎先生の生涯と思想》（京都：弘文堂，1974），頁 17。文字中譯參考卞崇道，〈論宗教與哲學的關係——井上圓了與西田幾多郎之比較〉，《浙江樹人大學學報》2009 年第 6 期，頁 74-79，中譯文字自頁 78。

41 卞崇道，〈論宗教與哲學的關係——井上圓了與西田幾多郎之比較〉，頁 78。

42 蔡元培翻譯的部份是井上圓了《佛教活論》中的《顯正活論》第 28 節起。見井上圓了，《仏教活論》（東京：哲学書院，1887），頁 51-107，「第 2 篇：顕正活論」。

臺灣大學學術期刊資料庫

「佛教總論」或「各論」之下的具體佛學思想、儀式、宗派等，一律未譯。佛教思想儘管明確地進入到蔡元培的視野之內，卻未被「拿來」作為實行方案，那麼蔡元培最感興趣的到底是甚麼呢？從〈哲學總論〉到後來的《妖怪學講義錄》，井上學說給予蔡元培最大的啟發是一種「情感／智力的宗教」的觀念，直接涉及西方啟蒙與反啟蒙運動下情感與理性的辯證問題。

〈哲學總論〉扼要地展示了井上學說的知識系統，是蔡元培最早引入中國的學科理論。首先，井上認為宇宙可以按性質分為三部份：有形（有物象）、有象（有心象）、無象。由於表象與實體（形）是對應的，有象必有實體，所以「物象」是物體的表象，「心象」則是心體的表象。研究「物象」的是理學，即今日之物理學、天文學、化學等學科，研究「心象」的稱為哲學，包括今日之心理學、社會學、政治學、倫理學（ethics）、論理學（logic）等。至於「無象」的概念，井上認為由於心、物兩者分屬無形、有形，必有一概念解釋其生起和相合作用，亦即「造出之且接合之者」，名之曰「神」：「天神其本體遠在現象之外，我所認為天神之現象，非天神之本體，而物、心之諸象也，故神體屬無象」。[43]故此，研究「無象」、論究「神體」的學科對於人類理解世界至關重要，井上名之為「純正哲學」或「無象哲學」，也就是今日哲學領域中的本體論（Ontology）。[44]

井上將所有學科都細分為理論學和應用學（儘管這些分類與今天之學科分類有所出入），例如物理學、社會學屬理論學，而航海學、政治學屬應用學。於是，「純正哲學」作為一門理論學，則應有相對的應用學：

> 以上所論，皆有象哲學；而無象哲學，惟純正哲學一科而已，其於理論上考究物、心、理三體之性質、規則，當為理論學無疑。將以何者為應用學耶？或曰：無象哲學之應用者，即有象哲學。然有象哲學中論理學、倫理學、審美學之類，其所歸極之問題，用純正哲學之所定，雖有可為純正哲學之應用者，而未可為直接之應用。何則？非能舉其所論定之結果而應用之於無象之實地，不過移而應用於有象之上而已，故謂之間接之應用學。直接應用，則宗教學是矣。[45]

井上認為有象哲學充其量只是純正哲學的間接之應用學，直接應用學當為宗教

43 蔡元培，〈哲學總論〉，《蔡元培全集》，卷 1，頁 355。

44 同上註。

45 同上註，頁 357-358。

臺灣大學學術期刊資料庫

學。然而，他接著立即為宗教學作出分類：「若夫情感的宗教學，則有象哲學中之應用學而已。何者？情感之神，有意志、有思想、有情感，神象而非神體，論究此神象之學，必屬於有象哲學明矣。」[46]他認為「情感的宗教學」受知、情、意等心象所限制，以神象為研究對象，屬有象哲學而非無象哲學。換言之，「情感的宗教學」無法解釋無象、論究神體；只有「智力的宗教學」才屬於無象哲學。這種分類本意應該是強調宗教信仰上理性的重要性，亦無不妥，可是井上斷言耶教尚為「情感的宗教學」而佛教屬世界唯一的「智力的宗教」，則不免武斷。

井上認為耶教信仰中，聖父創世的故事正身涉及意志、情感，是為心象，聖子耶穌以有形肉身顯現於世則涉及物象，教會以有象為基礎，充其量是純正哲學的間接應用，並不是以神體為主，而即使近世耶教學者關注神體，但未能在宗教的組織上達到應用學的功能，故有待進化為「智力的宗教」：

> 彼教以有一定之形質而生於此世如耶穌者為神子，又以有意志、目的、愛憎之情而創造世界為神父，是神象之宗教，即不免於情感的也。然耶穌教中，固有非個體之神象而普通之神體如哲學者，學理上所論究之神，是余所謂理體而非情感的之神象也，故余謂耶穌教他日必一變而為智力的宗教。今日之耶穌教，則純然情感的宗教而已，且其近來哲學者所論神體，惟止於論究，而未能組織宗教以示其應用。故余謂智力的宗教，世界中惟佛教而已。[47]

從引文來看，井上並不排除耶教於日後轉為「智力的宗教」之可能，只是暫未達「組織宗教以示其應用」的要求，故而不及佛教。[48]井上對宗教之「組織」相當重視，他認為佛教才屬於「智力的宗教」、「智力情感兩全的宗教」、「哲

46 同上註，頁 358。「理體」即「神體」，與同文之「有形理學」、「無形理學」無關。〈哲學總論〉：「而恐神體之名稱，與通俗之神混同，哲學上用理若理體之名。」見同書，頁 356。

47 同上註，頁 358。

48 井上其實在早期〈耶穌教防禦論〉（1882）中表達基督徒最終不是敵人而是盟友的看法，但後來基督教在日本急速發展，佛教處於弱勢，筆者認為他的立場也有改變，更強調佛教為具哲學之宗教，故優於耶教。此文發表於《開導新聞》1882 年 1 月 19 日，筆者參考自高木宏夫論文之部份原文摘錄。高木宏夫，〈井上円了の宗教思想〉，高木宏夫編，《井上円了の思想と行動》，頁 109。

臺灣大學學術期刊資料庫

學的宗教」[49]的最主要原因亦在此：

> 余嘗研究佛教，而見其中所論究者，正純正哲學；其宗教，正發見純正哲學直接之應用也。[50]
>
> 余嘗以佛教為世界不二、萬國無比之宗教，非惟其教之立智力的神體而已，非惟其起於三千年前之宗教能符合於今日之哲理而已，以其組織全是純正哲學之應用。西洋學者方求於哲學上組織宗教，而未能；而釋迦於三千年之太古既組織之，實可異也。純正哲學有物體哲學、心體哲學、理體哲學之三種；其應用之宗教，亦不可無此三種，如物宗、心宗、理宗是也。而佛教者，即以此三種組織為有宗、空宗、中宗。有宗與物宗雖有不同一之感，而空宗、中宗正心宗、理宗是也。余是以論佛教為哲學上之宗教。[51]

上文可見，井上將「純正哲學」視為判斷宗教優劣之關鍵，這一點可能是井上早期文章給蔡元培最深刻的印象，但他對「組織」的重視，則未足使蔡元培信服。從蔡元培對井上學說的接受程度來看，井上著作對於各佛教宗派作出了極其詳盡的解說，都一律未得蔡氏譯介。假若比較同代人章太炎的話，章氏〈建立宗教論〉（1906）提倡以宗教提升士人道德，以佛教中的法相宗（唯識宗）為根本來「建立宗教」從而重振人類之道德、解決社會問題等，又進行佛學演講，儘管走的是世俗化佛教的路線，其方式仍是利用佛教學理去思考和計劃社會出路方案。[52]在蔡元培選擇要呈現予國人的論述中，「佛教護國論」、「佛教為哲學上之宗教」中的佛教只是以一種符號式的型態出現，並沒有在學理上成為具體可實踐的社會出路方案，反之「智力的」、「哲學的」等修飾宗教的定語才是他譯文真正要突出的要點。本文由此提出，蔡元培對井上的關注從一開始就不單純在佛教之上，更是在於井上學說背後採用那種統合學科、重新建構

49 井上所採用過「智力的宗教」、「哲學的宗教」、「智力情感兩全的宗教」等語來形容佛教。關於井上圓了提出的佛教方案及其產生背景，可參考長谷川琢哉〈井上円了における「仏教」·「宗教」·「道徳」·「哲学」：明治中期の道徳教育をめぐる論争を背景として〉，頁 81-90，第 4 節「教育宗教關係論」及結論。

50 蔡元培，〈哲學總論〉，《蔡元培全集》，卷 1，頁 358。

51 同上註，頁 358-359。

52 參考林少陽，《鼎革以文——清季革命與章太炎「復古」的新文化運動》（上海：上海人民出版社，2018），頁 82-100。

臺灣大學學術期刊資料庫

知識主體的方式。換言之，井上在 1900-01 年左右給蔡元培的影響不在於佛教作為方法，而在於將情感／理性之辯證關係引入視野，為其日後持續思考宗教與美育的問題埋下了重要的根基，以下詳論之。

## 五、「迷信盡去，真怪可存」的《妖怪學講義錄》

魯迅在著名的〈破惡聲論〉中提出「偽士當去，迷信可存」的觀念，此處仿其例，用「迷信盡去，真怪可存」形容井上圓了《妖怪學講義》之要義，也即「拂假怪」（去迷信）、「開真怪」（存真怪）。[53]井上在 1886 年成立「不思議研究會」，1887 年出版《妖怪玄談》，1891 年又成立了「妖怪研究會」，致力打破民間的迷信思想，並在全國各地搜集資料。1893 年他出版《妖怪學緒言》，1894 年出版八卷的《妖怪學講義》，[54]對日本民俗學影響深遠，因此他在日本亦有「妖怪博士」的稱號。蔡元培初於 1901 年 4 月購入此書，[55]同年 9、10 月杜亞泉囑咐訂譯。[56]蔡元培當時譯出其中六冊，惟商務印書館失火，五冊譯稿付之一炬，僅餘「總論」一冊在 1906 年刊載於黃摩西主辦的《雁來紅叢報》，同年以《妖怪學講義錄》之名印刷出版。[57]

井上在《妖怪學講義》初版原序開宗明義：「革新之道，舍教育、宗教將何求？……夫世人之所以亟待教育、宗教者，以其心中之迷雲，隱智日之光，不去其迷心，則道德革新之功，實無可期。」[58]教育和宗教都具備破除迷信的功能，是道德革新的必修課。這裡將教育與宗教並行視為啟蒙方法，其實具有西方反啟蒙的色彩，因為這裡的「教育」並不只是指向新知識或理性主義而已，乃是同時帶有對新知識和理性的質疑，基本上與西方反啟蒙思潮的出發點是一

53 《妖怪學講義錄》為蔡元培按井上圓了《妖怪學講義》翻譯之第一卷，為行文方便，以下引用時不另標注「蔡元培譯」。蔡元培，《妖怪學講義錄》，《蔡元培全集》，卷 9，頁 77。

54 各卷內容分別是總論、理學、醫學、純正哲學、心理學、宗教學、教育學、雜部。

55 蔡元培，《蔡元培全集》，卷 15，頁 336。

56 同上註，頁 364-365。

57 據彭春陵所考，除了蔡元培外，杜亞泉也邀請了章太炎翻譯《妖怪學講義》。參考彭春陵，〈章太炎與井上圓了——一種思想關聯的發現〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》2008 年第 2 期，頁 24-33。

58 蔡元培，《妖怪學講義錄》，《蔡元培全集》，卷 9，頁 71-72。

臺灣大學學術期刊資料庫

致的。[59]井上曾就讀於東京大學哲學科，對西學早有涉獵，[60]對於理性啟蒙的討論有一定理解。《妖怪學講義》開篇就直接質疑受新思潮啟蒙的學者在破除迷信的同時也導致信仰失去餘地：

> 愚民隨見而其理智不可知，故事事物物皆妖怪；學者獨知愚民之所不知，故不妖怪其所妖怪；然使學者而云全無妖怪，則學者之妄見也。愚民之有妖怪者，如乘船而行，不知自動，乃認岸奔，故學者大笑之，而學者之無妖怪，恰如住息地球，見太陽之上下，不知地球之自轉，而認日動也，以哲眼觀之，不亦笑其愚耶？蓋學者所不妖怪者，亦一種之妖怪也。……然則大小妖怪，築於兩岸，而人不能出其外，是實真正之妖怪也，而橋梁於其間者，即人之知識，學者立於橋上，見愚民之蟠於頑石之間，而不知迷其路，遂斷言世無妖怪，抑何所見之小也。[61]

這裡批判學者自以為「知」可釋盡世間真理，消滅宗教，殊不知「知」亦有其限制。在井上看來，世間有一「真怪」（又名「理怪」）並不能滅：

> 若點哲學之火於各自之心燈，則從來千種萬類之妖怪，一時霧消雲散。而更見一大妖怪之濯然，發揚其幽光，是則真正之妖怪也，一遇此妖怪之光，而火燈之明為之奪，如旭日一升，而眾星失其光，乃假

59 杜亞泉的閱讀經驗親身佐證了這一點。杜亞泉〈初印總論序〉：「且余讀是書時，學問上之智識已略進，稍知心理學及生物學之門徑，自覺宇宙間之名理，匯集胸次，使余心汪洋於其間，而發見一不可思議之真怪，覺哲學上之所謂元，心理學之所為實體，宗教家之所謂天地神佛、真如法性，清談家、性理家之所稱為無名、為無極，無一非此真怪之記號。即物理學之所謂質力，生理學之所謂生命，心理學之所謂心靈，亦無非真怪之一方面之一支脈。而一切所謂物理、生理、心理等之理云者，乃皆此真怪之產物。怪乎！怪乎！余之心中，前則有理而無怪，今則有怪而無理矣。每讀井上氏之書，及生物進化精神物理諸論，常使余心幽焉渺焉，與此真怪相接觸，日夕縈念，覺心境之圓妙活潑，觸處自然，不復作人世役役之想。」杜亞泉，〈初印總論序〉，《蔡元培全集》，卷 9，頁 73-74。

60 井上圓了在東京大學哲學科共修讀了五門西洋哲學，教科書範圍涵蓋斯賓塞、康德、黑格爾、達爾文、彌爾等之著作，課程資料可見於三浦節夫著，深川真樹譯，〈東洋哲學的先驅——井上圓了〉，《現代哲學》2018 年第 6 期，頁 142-151。

61 蔡元培，《妖怪學講義錄》，《蔡元培全集》，卷 9，頁 75。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 名此大怪為理怪。[……此理怪]由無始之始，至無終之終，迄無限之限、無涯之涯之間，飄然而浮，塊然而懸，自生自存，獨立獨行，靈靈活活之真體也，莫知其名，而知有其體，知有其體，而不知所以名之，其體也，如可知而不可知，如不可知而可知，是實大怪物也。稱之曰神妙、靈妙、微妙、高妙、元妙，不過形容其體所發散之光氣之一部份。或有字之者，老子曰無名，孔子曰天，於《易》曰太極，釋迦曰真如，曰法性，曰佛，耶穌曰天帝，神道教曰神，皆不過假名其體之一面，今稱之曰理想，亦一部份之形容。誰能以有限性之衣，顯無限性之體耶，得不名之為大怪物耶！毋亦勉階梯於有限性之名稱，而想像其裡面所包有之無限性云爾。[62]
>
> 凡宗教家者，有偏於獨斷之弊；哲學家者，有偏於懷疑之弊，是皆失其中正也。今考之於妖怪之上。舊來之妖怪論者，多偏於獨斷，不問何理，惟臆定妖怪而不動者多；反之，而今日論者之弊，或徹頭徹尾排斥妖怪談，目為虛妄為無根，或斷言一切妖怪，皆不外神經之作用，更不示其理由。如斯者，以懷疑、而實獨斷之甚者也。[63]

井上之說正是要挑戰這種宗教／哲學、情感／理性對立的局面，他意圖在破除盲信之餘，同時也對理性作出批判。在他看來，宗教與哲學都有可能陷入同樣的獨斷立場中，因此必須發明一套概念來描述理性破除偽知以後，尚有它永遠無法破壞的真知，而且此真知可以統合不同舊有宗教、哲學的發現。這套妖怪學的原理就是在這種對於理性的質疑及反思之中誕生，與斯賓塞（Herbert Spencer）的「不可思議論」（unknowable）有關。

斯賓塞的「不可思議論」認為人無法完全「知道」宇宙之終極。作為進化論之倡導者，他相信科學卻不反對宗教。在《第一原理》（*First Principles*）中，他嘗試建立一種哲學系統來協調科學與宗教，井上圓了的妖怪學亦由此得到啟發。[64]當斯賓塞的進化論和社會學思想傳入日本時，井上將斯賓塞的「不可知之現實」（Unknown Reality）與大乘佛學中的「真如」重合，接受了宗教漸次自

62 同上註，頁 76。

63 同上註，頁 155-156。

64 這跟赫胥黎（T. H. Huxley）的「不可知論」（agnosticism）相近，赫氏認為人類不能相信缺乏科學證據的事，同時也不能否定它們，因此上帝是「不可知的」。Herbert Spencer, *First Principles*. London: Williams and Norgate, 1862.

臺灣大學學術期刊資料庫

多神教、一神教而進化至哲學宗教的觀念，也由此建立起妖怪學的框架。[65]既然學者新知也有可能構成理性的迷信，那麼如何尋找真怪呢？井上嘗試以佛法為途徑。他相信人並不能完整確切地「知道」「真怪」，但可以間接地接觸真怪：「真怪者，無限絕對而不可知的也。既謂之不可知的，其內部之狀態固不可知，其物存耶、否耶？似亦不可得知。雖然，詳究假怪而自知真怪之存，又達觀心象之內部，自得接觸真怪之靈光。吾人由理論與實際，均得證明真怪之存在也。」[66]《妖怪學講義》非常詳細地探討接近「真怪」的方法，這點對蔡元培的思想轉折來說應有一定重要性。井上認為科學方法有助於「掃去假怪」，從而可以間接地「開現真怪」，但亦明言其限制：「要接見此『真怪』，必須經物、心二大臣所差遣之『實驗』、『論究』二使節，但此二使節不能入理想之都城關門以內，故而又不得以關門為限。」[67]他以使節為喻，說明「實驗」、「論究」僅能引領方向，卻終不能使「真怪」現身，若以科學方法為限，則不得最終之境界。

井上又以法國哲學家孔德（Comte）的「三階段論」為基礎，說明統合不同學科與方法可以開現真怪。他認為人類在「太古之時代」「未知物、心之為何，見萬有而不知所以可怪，物心一致，彼我無別」，無思無慮，不覺有妖怪，但隨人智漸進，「疑念動於內而刺激思想，遂進而欲說明四圍之萬象」，「物心內外之別漸生」，於是「見果求因，知因求果」，故日月星辰、風雨山川悉為妖怪而不得解；勉強作出假說解之，正是百科諸學之源起。此時代古民類比之誤，亦見於今人，妖怪學的目的就是要掃除這些謬誤：

> 如古代蠻民，見羅天數萬之星，解為雨零之孔穴。見空氣之游動而為風，解為天地一大活物所呼吸。雖不過妄說，亦以原因結果之理解之也。而其說之妄，則由於應用此理之誤謬。此等誤謬，在今學術發達之日，尚往往見之，何獨咎古代耶。而考究其誤謬，即妖怪學之目的，所以先解其學為變式學也。[68]

井上按「三階段論」將人智進化分為三時代：

65 有關斯賓塞對井上圓了的影響，參考長谷川琢哉，〈スペンサーと円了〉，《国際井上円了研究》第 3 期（2015 年 3 月），頁 152-163。

66 蔡元培，《妖怪學講義錄》，《蔡元培全集》，卷 9，頁 230。

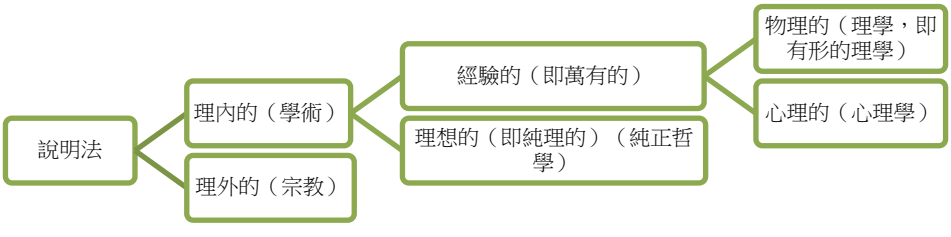
67 同上註，頁 105。

68 同上註，頁 105-106。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 嘗聞法國哲學者康脫氏，以由古代至今日，分為神學時代、形而上學時代、實驗學時代之三時期，余仿其例云：
> 第一時期　感覺時代（智力之下級）。
> 第二時期　想像時代。
> 第三時期　推理時代（智力之高等）。
> 是本心理學中智力之發達而次第之，不問其何國何人，其實際必依此順序與吾，雖未斷定，而從進化論之規則，不可不以此序之。[69]

從感覺時期到想像時期，人類的妖怪信仰從多神論轉向一神論，初以感覺將一切事物解釋為物質變化所致，轉向想像至無形質之處，從斯賓塞《社會學初編》的「一身重我說」過渡至「鬼神說」。到了第三時期，人類對知識的研究「既不求之於在內之他元，又不求之於在外之他體，而即以萬有之固有規則若道理，為其原因」，此時期的解釋方法有三：(1) 理外的說明法，考其學科屬宗教學，(2) 理想的說明法（惟心論之進一步），屬純正哲學，(3) 經驗的說明法。附圖如下：




井上建議，今之學術要嚴守「經驗的說明法」與「理想的說明法」來分辨妖怪：「掃去假怪，用經驗的說明法；開現真怪，用理想的說明法也。」[70]換言之，通過綜合不同學科分析現象的結果，掃除迷信，但又以純正哲學（本體論）的理想論（想像與推理）來開現真怪。該段落小結曰：「余今以經驗的與理想的之二法，解說物、心現象上之妖怪，進而開示理想關內之妖怪，若夫宗教之所謂理外的，不在論理說明之限，則無煩喋喋耳。」[71]這並不等同於將宗教排斥在外，

69 同上註。
70 同上註，頁 110。
71 同上註，頁 111。

臺灣大學學術期刊資料庫

反之是明確地劃下界限，保宗教在「理性」之外，亦呼應開篇的兩種啟蒙之道——教育與宗教，兩者缺一不可。

從《妖怪學講義錄》的知識觀來看，蔡元培吸收了井上學說中的非理性思想，並就如何開示真怪有所反思。那麼，回到清末「宗教」概念發展脈絡，蔡氏如何在中、日思潮之間理解宗教的概念，與當時孔教國教論如何互動？1900 年前後宗教被視為解決國家問題的方法，孔教也是方案之一，康有為在 1897 年起就推動儒學國教化，許之衡〈讀國粹學報感言〉（1905）亦舉孔教為中國教。[72]對此風潮，蔡元培〈說孔氏祖先教〉（1902 年 3 月）、〈群學說〉（1902 年 5 月）等文章都表達自己的立場，一方面展現出斯賓塞、嚴復與井上圓了的直接影響，另一方面亦投射出蔡氏對宗教的理解。〈說孔氏祖先教〉以進化的角度去解釋「宗教」，如「要之，祖先教之目的，固將以漸進於原人」，以物理學之質與力解釋體與魂，言遺傳與人群之關係，[73]〈群學說〉參照嚴復《群學肄言》，以孔孟之說來呼應斯賓塞的社會學理論。[74]〈說孔氏祖先教〉文中「誠欲顯正，組織一粹美之祖先教，不可不以孔子之說為斷」一句，「顯正」一詞更是沿用自井上的「破邪顯正」。[75]由此觀之，最少在 1902 年前後，蔡元培並不視孔教為有神宗教，只是類近於祖先崇拜，其內涵是儒學倫理搭配從西學傳入、帶進化論色彩的群學說。〈《中等倫理學》序〉亦提及孔教可成為「我國祖先教」，[76]文中對於以倫理來取代西洋學校「宗教科」的觀點表示同意，透露出在「佛教護國」之後，蔡氏確有短暫考慮（孔教）倫理代宗教的方案，不過這種興趣很快又再轉入了妖怪學中對真偽、情理的知識論思考。蔡元培後來在《中國倫理學史》主張孔子之學術與後世之儒教當分別論之，則反映他在 1910 年代對孔教雖態度溫和但亦保有距離。直至 1915 年撰寫《哲學大綱》，蔡元培明確

72 有關中國近代知識份子對宗教的理解，可參考王毓，〈試論近代中國宗教概念的形成與近代儒釋二教變遷之關係〉，《宗教學研究》2019 年第 2 期，頁 254-263。

73 「祖先教」一詞，指的是斯賓塞在 1885 年提出的「ancestor worship」，又譯祖先崇拜，日本論者亦譯為「拜自然教」。又，此文開首提及一日本學者之文明史論，筆者推斷應為中西牛郎，《支那文明史論》（東京：博文館，1896）。蔡元培，〈說孔氏祖先教〉，《蔡元培全集》，卷 1，頁 387-393。

74 蔡元培，〈群學說〉，《蔡元培全集》，卷 1，頁 394-397。

75 另外，井上圓了對儒家、孔子的看法也值得一提。據佐藤將之的看法，井上在〈星界想遊記〉、〈孔孟の教え、是より興らん〉中展示出對孔子的推崇，視之為道德實踐的楷模。佐藤將之，〈井上円了の思想と行動における孔子への崇尊〉，《国際井上円了研究》第 6 期（2018 年 3 月），頁 176-200。

76 蔡元培，〈《中等倫理學》序〉，《蔡元培全集》，卷 1，頁 409-411。

臺灣大學學術期刊資料庫

提出「以美育代宗教」的觀點，對宗教的看法與翻譯妖怪學之時已經不同，次年〈在信教自由會之演說〉主張國家與宗教互不干涉，並明確反對孔教：「宗教是宗教，孔子是孔子，國家是國家，各有範圍，不能並作一談」，「一國之中，不妨有各種宗教；而一宗教之中，可以包含多數國家之人民」。[77]可見蔡氏對宗教概念之理解在十幾年間隨著時局、思潮而有所發展。總體來說，井上保宗教於「理性」之外，人要透過宗教之啟蒙、學術之啟蒙兩法之中拼合「真怪」，而蔡元培則竭力在哲學範疇中尋找美的啟蒙法，甚至主張美育啟蒙可以取代宗教啟蒙。二人同受啟蒙與反啟蒙思潮之影響，對理性啟蒙表示質疑，但選擇的又是不同的反啟蒙路徑。這代表了井上學說的宗教開示真怪之法沒有被蔡元培直接接受，經過深入反思，蔡元培從德國美學及美育思想中創發出其獨特回應。

在蔡元培如何受妖怪學影響而看待宗教的問題上，廖欽彬認為，蔡元培的美育代宗教「並非全面否認宗教」，只是「反假怪」而不反對「真正的宗教」、「終極的宗教」，[78]本文以為這只是在宗教之定義與範圍上繞圈，反而模糊了宗教與信仰之區別，將蔡元培揚棄宗教的關鍵考慮遮蓋了。必須認清井上與蔡元培的共識與差異：井上與蔡元培所說的宗教同樣實指具有形式的宗教，井上認為佛教「智力情感雙全」，是「開真怪的宗教」，蔡元培則反對任何宗教形式，從本質上就質疑具儀式與組織等形式的宗教，並認為宗教派別會導致「人我之別」，惹起紛爭，認為以美育可以全然代之。這一點相當重要，直接促成了蔡元培最終選擇以美育來達到啟蒙而揚棄宗教啟蒙，是蔡元培在跨文化啟蒙辯證思考中的本色所在。

引人入勝的是，蔡元培最初接觸「美」的地方原來不在德國，井上著作中早就觸及美、善問題，下文將詳述之。

## 六、「美」的伏線：開示真怪之法

對於「開現真怪」的方法，《妖怪學講義》裡有一段文字很少獲得論者的注意，本文卻以為相當重要，因為「美學」話題正是在此現身，與蔡元培往後的美育提倡能直接連上。井上在這段文字裡以人的內外分類（與上文「理內」、「理外」有別），提到「開現真怪」有內、外二法：

> 外界之開示，於物界之上現真相，內界之開示，於心象之上現真相。

77 蔡元培，〈在信教自由會之演說〉，《蔡元培全集》，卷 2，頁 494-497。
78 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〉，頁 176。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 內界之開示，於吾心象之內部，開現不可思議之靈光，吾人深思靜慮而自得接觸之，是也。外界之開示，吾人睹天地萬有，自於其間浮美妙之觀念，或於天文上見其美，或於山川上見其美，或於草木禽獸上認其美。此美也，直由無限之本境開現來，吾人接之而又惹起無限之感想也。而在外界示此美者，太陽，於內界示其神者，良心也。其一現美妙之相，其一開靈妙之光，故二者真可謂開發真怪之神氣者。若在外界無太陽，天地暗黑，吾人遂無由觀其美妙；若在內界無良心，又如何得接觸靈妙之神光，而叩其真體之關門也。[79]

儘管井上在美學問題上沒有作出詳細探究，但他有意識地點出美、善兩者之關聯。這點跟康德所說的「美是道德－善的象徵」（Das Schöne ist das Symbol des Sittlich-Guten.）有所相通。[80]康德認為美感（判斷力）有別於純粹理性概念，屬於一種「反省的類比」的結構，即人類是先有特殊對象，繼而尋找普遍概念，再把特殊對象歸屬於其下。換言之，美感的源頭是人類內心的道德世界，而美感在感性世界的表現是經過「反省的類比」將道德概念轉移到自然世界，因此，美感是連結道德與自然的方法。井上沒有專門討論美學的「無目的的合目的性」的問題，可是他指出，對外在物象進行美的體認、對內在心象深思靜慮，兩者同為開示真怪的方法。相比康德認為前者是依照後者而來的「反省的類比」，井上則更強調前者、後者皆源自「真怪」，所以不論外界之開示（美的體認）還是內界之開示（對心象的深思靜慮），最終達到的目的都是一致的，就是在心、物兩界之上「現真相」、將不同名目的「怪」都「通為一」：

> 雖如何而人智進步，終不可知，是超理的妖怪也。此所謂真怪之本體，到處遍在，不問物之上或心之上，漸研究之而達其本原實體，皆為真怪。終於不可知的，不可思議，即物者有物之現象與本體，心者有心之現象與本體，達物之本體則可謂真怪，達心之本體亦是真怪也。[81]

79 蔡元培，《妖怪學講義錄》，《蔡元培全集》，卷 9，頁 231-232。

80 伊曼努埃・康德（Immanuel Kant）著，鄧曉芒譯，《判斷力批判》（北京：人民出版社，2002），頁 201。康德用「象徵」一詞，實際指涉的是理性概念通過「反省的類比」作為感性化的間接表現。參考黃振華著，李明輝編，《論康德哲學》（臺北：時英出版社，2005），頁 409-411。

81 蔡元培，《妖怪學講義錄》，《蔡元培全集》，卷 9，頁 235。

臺灣大學學術期刊資料庫

井上以為真怪「在人智之上、道理以外」，人的智力有限制，無法顯現真怪之本體，要接觸真怪則只能通過內界之靈光、良心和外界之太陽、美。這一點可能啟發了蔡元培往後對倫理道德與美學作啟蒙的思索。井上妖怪學所言之內界開示，與良心有關，涉及倫理學與心理學。蔡元培在 1907 年赴德留學，開始修讀哲學、美學和心理學課程，[82]1907-08 年撰寫《中學修身教科書》，1909 年翻譯出泡爾生（Friedrich Paulsen, 1846-1908）的《倫理學原理》，1907-11 年間又寫成《中國倫理學史》，皆可呼應所謂妖怪學內界開示之方向，但具體倫理學觀點不限於井上之影響，此處不贅。另外，蔡元培在美育運動中提倡的，也有立足於「外界之開示」而開拓的部份，將山川草木、天地萬有之美納入城市規劃之中。他在 1922 年寫成的〈美育實施的方法〉就是在城市的環境出發，從胎教養兒至葬禮做墳都提出了具體實施的想法。以胎教院為例，他對建築物環境的外型、設計都很講究：

> 公立胎教院是給孕婦住的，要設在風景佳勝的地方，不為都市中混濁的空氣、紛擾的習慣所沾染。建築的形式要勻稱，要玲瓏，用本地舊派，略參希臘或文藝中興時代的氣味。凡埃及的高壓式，峨特的偏激派，都要避去。四面都是庭園，有廣場，可以散步，可以作輕便的運動，可以賞月觀星。園中雜蒔花木，使四時均有雅麗之花葉，可以悅目。選毛羽秀麗、鳴聲諧雅的動物，散布花木中間；須避去用索繫猴、用籠裝鳥的習慣。引水成泉，勿作激流。匯水成池，畜美觀活潑的魚。室內糊壁的紙、鋪地的氈，都要選恬靜的顏色、疏秀的花紋。[83]

他又謀求「地方的美化」，改善的範圍包括道路、建築、公園、名勝的佈置、古蹟的保存和公墳，另外又建議設立美術館、美術展覽會、音樂會、博物館等，認為大自然的動植物標本化石乃至礦石皆可引起人類的美感，具賞鑒之價值。值得補充的是，這也是另一位同期重要美學家呂澂（1896-1989）反對蔡元培的原因。呂澂反對這種透過外物感入的方式來實踐美學，提出以「唯識宗」為本的美學觀

82 蔡元培對心理學的興趣也不限於赴德留學時期，回國後在 1917 年在北大籌建中國第一所心理實驗室，後來成立心理學系，1929 年又籌建中央研究院心理研究所。

83 蔡元培，〈美育實施的方法〉，蔡元培編，《美育實施的方法》（上海：商務印書館，1925），頁 2。

臺灣大學學術期刊資料庫

念，是結合佛理（唯識哲學）與美學（移情理論）而成的美育路徑。[84]

總體來說，本文提出蔡元培最初接觸到「美」與「善」之關聯的話題就是在井上的著作裡，但在實踐方案上，蔡元培跟井上作出了不同的選擇，這個選擇是在 1907 年到德國修讀哲學、美學、心理學等課程對美學、美育有比較深入的理解以後才作出的。作為一種新社會的構想，井上主張宗教與教育並行，雖亦提及「美的體認」，但僅附屬於宗教其下之部件，不成大類，但蔡元培在吸收德國美學思想後，漸漸對早期井上的宗教啟蒙方式作出反省，最後明確地揚棄「宗教」，選擇以「美」代之，結合「教育」，成為「美育」方案，是「教育」其下的一門重要類別。

## 七、結論

〈佛教護國論〉、〈哲學總論〉、《妖怪學講義錄》等跨文化文本在歐亞啟蒙與反啟蒙思想流轉的過程中極具代表性，展現了中日知識份子在接受西方啟蒙辯證時產生的思想連結，也充分體現他們在文化翻譯中的能動性。本文首先提出，井上圓了的學說在日本明治時期佛教處於多重弱勢的位置中產生，是西方科學理性與日本宗教互相衝擊中成形的現代性產物。他一方面否定傳統迷信的怪力亂神之說，另一方面卻對當時日本湧現的理性啟蒙思潮表示質疑，妖怪學大可視為對康德、斯賓塞等西學之回應，即面對「不可思議」、「不可知」，井上建議綜合理性運用與宗教（佛教）啟悟以開示真怪，超越理性、融合心物而了解終極本體。

在十九、二十世紀之交東亞共通的語境下，國家與宗教之關係成為焦點，井上的宗教學以佛教為至高，愛國與護理相結合，蔡元培早期為此「佛教護國」宗教啟蒙方案所吸引，驅使他反思宗教在現代社會的意義，但很快就轉入對妖怪學中真偽信仰與情理問題的思辯，並對倫理學、心理學、美學產生興趣，後來在德國思想資源中反思推敲，後提出「以美育代宗教」一說，又將倫理、宗教、國家作區分。通過比較二人之思想，本文提出，蔡元培從井上學說中接受的不只是「科學」與「啟蒙」而已，也包括對「理性」權力的覺察，以及情感與理性之辯證、「開真怪」的路徑選擇、美的體認等議題，刺激了蔡氏對啟蒙辯證的反思與想像。由此回溯與觀照，井上圓了的宗教啟蒙與中國清末民初逐漸形成並在五四發揚的情感啟蒙具有密切連繫，循此方向考察，可對日、中反

84 有關呂澂的美學思想，可參考劉顏玲，〈論呂澂「唯識美學」——中國美學理論形態的探路者〉，《理論月刊》2011 年第 7 期，頁 63-67。

臺灣大學學術期刊資料庫

啟蒙思潮之成形與流變脈絡有更全面與深入之理解。

臺灣大學學術期刊資料庫

# 引用書目

## 一、傳統文獻

清・宋恕，《宋恕集》，北京：中華書局，1993。

## 二、近人論著

三浦節夫著，深川真樹譯，〈東洋哲學的先驅——井上圓了〉，《現代哲學》2018 年第 6 期，頁 142-151。

卞崇道，〈井上圓了宗教學思想述評〉，《日本研究》2009 年第 1 期，頁 1-8。

———，〈論宗教與哲學的關係——井上圓了與西田幾多郎之比較〉，《浙江樹人大學學報》2009 年第 6 期，頁 74-79。

王汎森，〈「主義時代」的來臨——中國近代思想史的一個關鍵發展〉，《東亞觀念史集刊》第 4 期，2013 年 6 月，頁 3-88。

王毓，〈試論近代中國宗教概念的形成與近代儒釋二教變遷之關係〉，《宗教學研究》2019 年第 2 期，頁 254-263。

古屋安雄等著，陸若水、劉國鵬譯，《日本神學史》，上海：三聯書店，2002。

周佳榮，《近代日本文化與思想》，香港：商務印書館，2015。

林少陽，《鼎革以文——清季革命與章太炎「復古」的新文化運動》，上海：上海人民出版社，2018。

徐躍，〈清末廟產興學政策的緣起和演變〉，《社會科學研究》2007 年第 4 期，頁 151-158。

伊曼努埃・康德（Immanuel Kant）著，鄧曉芒譯，《判斷力批判》，北京：人民出版社，2002。

張大柘，《宗教體制與日本的近現代化》，北京：宗教文化出版社，2006。

梁啟超，〈復友人論保教書〉，《知新報》第 28 期，1897 年 7 月，頁 3-5。

彭小妍，《唯情與理性的辯證：五四的反啟蒙》，新北：聯經出版事業公司，2019。

彭春陵，〈章太炎與井上圓了——一種思想關聯的發現〉，《杭州師範大學學報（社會科學版）》2008 年第 2 期，頁 24-33。

渡邊浩，〈從「Religion」到「宗教」〉，《復旦學報（社會科學版）》2017 年第 3 期，頁 2-8。

臺灣大學學術期刊資料庫

費路（Roland Felber），〈蔡元培在德國萊比錫大學〉，中國蔡元培研究會編，《論蔡元培——紀念蔡元培誕辰 120 周年學術討論會文集》，北京：旅遊教育出版社，1989，頁 460-465。

黃克武，〈迷信觀念的起源與演變：五四科學觀的再反省〉，《東亞觀念史集刊》第 9 期，2015 年 12 月，頁 153-226。

黃振華著，李明輝編，《論康德哲學》，臺北：時英出版社，2005。

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）》2018 年第 2 期，頁 19-24。

葛兆光，〈孔教、佛教抑或耶教——1900 年前後中國人的心理危機與宗教興趣〉，《中國宗教、學術與思想散論》，上海：復旦大學出版社，2010，頁 71-114。

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）》2017 年第 2 期，頁 169-176。

劉顏玲，〈論呂澂「唯識美學」——中國美學理論形態的探路者〉，《理論月刊》2011 年第 7 期，頁 63-67。

蔡元培，〈以美育代宗教說〉，《新青年》第 3 卷第 6 號，1917 年 8 月 1 日，頁 10-14。

———，〈美育實施的方法〉，蔡元培編，《美育實施的方法》，上海：商務印書館，1925，頁 1-12。

———著，中國蔡元培研究會編，《蔡元培全集》，杭州：浙江教育出版社，1997。

中西牛郎，《支那文明史論》，東京：博文館，1896。

井上圓了，《仏教活論》，東京：哲学書院，1887。

———，《日本佛教》，東洋大學創立 100 周年記念論文集編纂委員會編，《井上円了選集》，卷 6，東京：東洋大學，1990。

———，《甫水論集》，東京：博文館，1902。

王青，〈蔡元培と井上円了における宗教思想の比較研究〉，《国際井上円了研究》第 1 期，2013 年 3 月，頁 118-129。

羽賀祥二，《明治維新と宗教》，東京：筑摩書房，1994。

佐藤將之，〈井上円了の思想と行動における孔子への崇尊〉，《国際井上円了研究》第 6 期，2018 年 3 月，頁 176-200。

臺灣大學學術期刊資料庫

所功，〈東宮「倫理」担当杉浦重剛の「教育勅語」御進講〉，《明治聖德記念學會紀要》復刊第 47 號，2010 年 11 月，頁 48-62。

長谷川琢哉，〈スペンサーと円了〉，《国際井上円了研究》第 3 期，2015 年 3 月，頁 152-163。

———，〈井上円了における「仏教」·「宗教」·「道德」·「哲学」：明治中期の道德教育をめぐる論争を背景として〉，《井上円了センター年報》第 26 期，2017 年 3 月，頁 67-94。

高木きよ子，〈井上円了の宗教学〉，清水乞編，《井上円了の学理思想》，東京：東洋大学井上円了記念学術振興基金，1989，頁 211-231。

高木宏夫，〈井上円了の宗教思想〉，高木宏夫編，《井上円了の思想と行動》，東京：東洋大學，1987，頁 103-138。

高阪正顯，《西田幾多郎先生の生涯と思想》，京都：弘文堂，1974。

福鎌忠恕，〈円了における西洋哲学〉，斎藤繁雄等編，《井上円了と西洋思想》，東京：東洋大学井上円了記念学術振興基金，1988，頁 3-26。

Figal, Gerald. *Civilization and Monsters: Spirits of Modernity in Meiji Japan*. Durham and London: Duke University, 1999.

Godart, Gerard Clinton. “Tracing the Circle of Truth: Inoue Enryō on the History of Philosophy and Buddhism.” *The Eastern Buddhist* 36, no. 1&2 (2004): 106-33.

Spencer, Herbert. *First Principles*. London: Williams and Norgate, 1862.

Thelle, Notto R. *Buddhism and Christianity in Japan: From Conflict to Dialogue, 1854-1899*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.

臺灣大學學術期刊資料庫

# The Counter-Enlightenment Connection between China and Japan: Cai Yuanpei's Reception of Inoue Enryō's Works

Yau, Kevin Ting-kit *

## Abstract

This paper draws attention to Cai Yuanpei's translations of Inoue Enryō's (1858-1919) works, showing how Western Counter-Enlightenment thoughts are propagated and locally transfigured in East-Asia. Moreover, this study reflects how Cai acts initiatively by examining his selection and reflection processes in his transcultral translation endeavors. From 1900 to 1906, Cai derived the dialectic of Enlightenment from editing and translating Inoue's works, e.g., "Protection of Country through Buddhism," and *Lectures on Mystery Studies*. By analyzing several aspects of Inoue's works, including the ideas of Protection of Country through Buddhism, affect/intellect religion, Mystery Studies and dialetics on rationality, and aesthetics appreciation, the paper discusses how such concepts directly and/or potentially inspire Cai. In addition, a comparison of Inoue's Mystery Studies and Cai's idea of "Replacing Religion with an Aesthetics Education" further reveals the mechanisms behind Cai's philosophical development. The aim of this paper is to argue that Inoue's notion of Enlightenment in religion and Cai's Enlightenment Sentimentality are closely related. As such, their relatedness represents a connection of Counter-Enlightenment between China and Japan, from which both figures contribute to the re-contextualization of transcultural exchange of thoughts in the late Qing and early Republican China.

**Keywords:** Counter-Enlightenment, Cai Yuanpei, Inoue Enryō, Mystery Studies, Aesthetics Education

* Lecturer, Department of Chinese Language and Literature, The Chinese University of Hong Kong. Email: kevinyau@cuhk.edu.hk

臺灣大學學術期刊資料庫