第二章　以美育代宗教說的背景因素與目的

任何一種學說思想，均擺脫不了所依附時空的影響，蔡氏以美育代宗教說亦復如此。人類文化發展，從時間縱軸言，它是不斷地繼承、適應、創新的歷程，期達批判的繼承與創造的發展的善果，避免因循反復、停滯倒退的尷尬。而從空間的橫軸言，它是不斷地擴散、反省、吸納、融契的歷程，期於文化互動互尊的交流中，進達激盪、融契、再造文化的開展生機，竭力避免封閉、排拒的狹隘行徑。

東西新航路未發現前，中西文化在自身發展了近二千年之後，由於各方面的接觸，已開始走向交往，融通，大有走向世界文化的潮流。（鄔昆如、黎建球，1987：41）而從歷史言，這種文化發展的軌跡是，尚不是全盤性與持續性的進行著，然伴隨著器械的改進，拓殖經濟的開展，與及資本帝國主義的盛行，東西文化產生了鉅幅的互動關係。而這種雜揉了經濟、政治與文化力量於一體，沛然莫之能禦的力量，衝擊了印加文化、埃及文化，也衝擊了中華文化的根基。百年來，古典中國在西方文明的挑戰下，如巨浸稽天，逆泳無力。整個社會結構，面臨著全面的解組；整個文化的價值，面對了徹底消失的威脅。（金耀基，1983：29）

面對此一前所未有的衝擊，先賢在技藝層次，在制度層次，在思想層次的縱向（Vertical）上；在軍事、經濟、政治、科學等橫向（Horizontal）上，其努力奮進成績顯著。而文化的根基更是一個民族存亡絕續之所繫。是以涉及人文思想層面的學說；也就應善加注意。美育代宗教說，可確認是此一層次的論說。

要瞭解一個貫通中西，博采古今的通人的學說，有需要從激盪育孕它的國際和中國背景因素加以分析，並宜瞭解其個人背景因素，以及提倡此說之目的。俾能在分析美育代宗教說時，不會產生太大的偏頗與誤會。此外學術思想的提出均有其目的，蔡氏美育代替宗教說也不能例外，為期對學說精確瞭解，有需對創說目的稍加剖析。是以本章分四節略加析論。

第一節　國際背景因素分析

蔡氏美育代宗教說創立的背景，是個中西文化互動激烈的時空環境。明末清初中西文化的接觸，就中西文化交通言，是具有第一次大規模全盤性的特質。新航路的發現，使得歐西各國在東西的交通上，突破了政治與地理所形成的阻障。西方傳教士乃陸續東來，而在中國奠立天主教根基的義大利人利瑪竇（Matteo Ricci, AD 1552～1660）及其後來之傳教士，也以其宗教與天文、曆法、製造與地理知識，撼動過徐光啟、李之藻等知識分子的心靈，但由於傳教士介入太多的政治事務，而產生了清初的禁教與閉關。造成在西方文化創造旺盛時期中，中國自外於新文化的開展。

十九世紀初期，英國工業革命漸次完成，機械化的生產大量增加，拓殖經濟型式，於是開展。西方官民一體的企求，轉成重扣中國關防的動力。而中國在多次戰爭的挫敗中，由知識分子領導著深切的自省，其面向由器械而制度而思想。蔡氏可說是思想層面或人文層面的反思核心。為研究其美育代宗教思想，不可不對國際背景因素，尤其是思想面或人文面的背景因素加以探討。

一、人本為先宗教式微

泛稱的近代西方文化，是匯集希臘文化、羅馬文化及希伯來文化而成的。就西方文明發展史言，歷經了希臘、羅馬時期，而後進入中古世紀時期。中古世紀的西方，可說是受基督教統治的世界。從一個「受羅馬帝國迫害的異教，經三百年的努力，竟然成為帝國的國教，而迅速發展成普世教會（Universal Church），這期間它所遭遇的困難和挫折，罄竹難書。等到發展成普世教會，對中古西方人士卻有重大的影響力，使中世紀的西方文明幾乎成為基督教文明的代名詞。（陳三井、吳圳義、莊尚武，1988：180）

基督教會的組織完全仿照羅馬帝國的結構，而在帝國之中，基督教創立自己的帝國；每一個市區，有一個基督徒的首領，叫做主教（Bishop），每一個省有一個大主教（Archbishop）。因為羅馬在西元三三〇年之後，就不復為帝國之京師，羅馬城的教主或教皇（Pope），就比較不像君士坦丁堡主教那樣常受皇帝的干涉和支配，乃逐漸獲得高出於其他各主教和大主教的優越地位。（Lynn Thorndike 著，陳廷璠譯，1974：321-322）教會的發展，使得在大一統帝國所維持的組織中，主要的受益者是大一統教會。（湯恩比著，陳曉林譯，1979：1129）因為一統國家由於具有秩序性與統合性，故而等於提供了一個有高度傳導力的媒體，不僅在地理上，使原先被列國分據所割離的地方，暢通無阻，而且在社會上，也使不同的階級，都易於接受同一個宗教的傳播。（湯恩比著，陳曉林譯，1979：1015）同時修道院的廣設發展，除了祈禱冥想的潛修外，雖不參與政治的運作，但因協助教育、社會服務，自然也漸具世俗的影響力。影響人類思想云為的兩大力量一是宗教一是政治。在政教分離的社會

中，宗教與政治的衝突不可以避免。

自早期教父時期肇其端之後，終中古之世，教政間之爭執，時繼時續，錯綜複雜，迄未消滅，但教皇與皇帝之間，又須互相依存，帝王們得不到宗教方面的加冕，不為合法；可是另一方面，一些有力的帝王，又可任免教皇或主教，教皇們也需要政治權力的庇護。而羅馬被日耳曼各族趁機盤據，建立新的王國，於是教皇與這些帝王的衝突，愈形尖銳，尤其是在一些正直有魄力的教皇當任之時，爭執最為激烈，他們要將國家包括於教會之內，堅持教高於政，他們往往能佔上風，在理論上獲得勝利，尤其在十一世紀之時。（逯扶東，1979：146-147）

精神的事務與世俗的事務，實在很難加以界分，所以難免不無糾紛，但由於教權時佔上風，且教士是上帝忠實的僕役，而為上帝服務者，不應為世俗所羈絆，也就是宗教法應高於世俗法的理念，亦伴隨著教長政消的現實，而擴張。及其最終中古社會遂一切以神為本位，奉聖經為真理。這種「神本」社會型態，遂產生文藝復興時期「人本主義」（Humanism）的反動。

中古世紀，西方人心拘限於教權及傳說，不能自己打開一條新路。知識界的改革家，既以復興運動為目標，於是希臘與羅馬之文化就復興了（文藝復興），而人文（人生）亦就再被發現了（人本主義）。（Frank Thilly 著，陳正謨譯，1980：254）文藝復興與宗教改革，其意識與目的，要相一致。一者指向宗教的自由，另一則指向藝術的自由，而二者同時皆為精神的自由，當然也為其後於十九世紀成為民主政治的勢力，導其先路。二者皆曾盡力於使尋常男女，自中世為習慣與迷信聯合造成的束縛中，解放出來。（Crane Brinton 著，王德昭譯，1982：18）

文藝復興（Renaissance）促成了古典人文主義的復興，尤以「藝術」為中心，而宗教改革，也造成了宗教信仰「質」的改變，前者關係乎藝術面；後者關係乎宗教面。此二者也正是蔡氏美育代宗教說所關涉的對象。而文藝復興與宗教改革，所形成的人文共性，正是近代現代西方思想層次的主要內涵，因其強勢的主流趨向，在中西文化激盪中，遂有相當迷人的媚力。

有三種因素的重新提出，配合發展和進步的信心，展開了西方的文藝復興。其一即是民族意識、理性思想和人本精神。期以民族意識的覺醒，促成民族的發展，以超克政教合一的教會國家的大一統；並企圖以理性成長超越宗教信仰；同時以人本精神超越神本精神。而往後西方的發展方向也可因而標定如民族獨立運動、宗教改革運動、啟蒙運動、工業革命，均可由文藝復興運動追求到發展上的源頭。

人文主義這個名詞，如果我們向上追溯，可以追踪到古希臘時代。當時希臘所標榜的一個概念派代亞（Paideia），就是人文主義一詞最早的來源。到了羅馬時代，將它翻譯為休曼尼塔司（Humanitas），這就是今天人文主義一詞（Humanism）的淵源。一個名叫李塔麥（Niethammer）的德國人，於一八〇八年根據人文研究（Studia Humanitas）提出人文主義（Humanism）的概念，以別於當時流行的概念「博愛」（Philantropy）。（王文俊，1983：2）

透過「人」的發現，去發現「世界」。在人本主義運動方面，主要是方法的不同，近代哲學走了兩條不同的哲學道路，一條是人本主義的，以「人」做根本、基礎，同時以「人」做中心而研究一切的學問；另一條是自然科學的路，以實驗的方法證明所有的學說。人本主義是發展自我，而自然科學是征服世界。（鄔昆如，1977：440）而人的自由意志，自由追尋，建立人本的生命意義，寧可接受悲劇性的

結局，也要堅持不斷奮進，勇敢地，不停地進行著人類極限的超越。

也因此人文主義並不是止於文藝復興時期，此後綿綿不斷，而後來布尼茲（Leibniz）的形上學、芬克曼（Winkelmann）的倫理學與美學、盧梭的教育學、康德的批評哲學及赫德（Herder, 1744～1803）、歌德（Goethe, 1749～1832）的文學與斐斯塔洛齊（Pestalozzi, 1764～1827）的教育理念，又匯成了新人文主義的高峰。然新人文主義運動，決不是西方世界最後的復興運動，二十世紀由於語言學與考據學的發揚，由耶格（W. Jaeger）及其同道所主張的第三人文主義，由於缺乏政治與哲學的基礎，雖然沒有發生多大的作用，但是也可以證明，人文主義傾向的火花，始終未熄滅。（王文俊，1983：13-15）同樣地其影響也伴隨著西方文化的傳揚，而普及世界各地。

至於用宗教式微，來論析蔡氏美育代宗教說產生的背景，「式微」的比較用辭，乃是相對於中古世紀基督篤信的虔誠而發的。文藝復興以「人本」精神取代「神本」精神，對基督教的絕對權威，產生了相當程度的衝擊。而與文藝復興可說是一體兩面的「宗教改革」，更是教理、教團與教儀三方面，慘烈的衝擊到原來的基督宗教（天主教）。

自從西元三一三年，君士坦丁大帝與東羅馬皇帝聯名頒佈「米蘭詔書」，准許信教自由，同時也下令把原先被沒收的財產歸還給教徒。在君士坦丁大帝統一東西羅馬後，實際上天主教已成了羅馬帝國的國教，而君士坦丁大帝，也在臨終前領洗入教。而後整個中世紀，雖有東西教會對教宗地位、聖經卷數看法有所歧異，然基本信條，大體是一致的，雙方都承認聖經與聖傳（起初七次大公會議的決議和教父們的著作），是信仰的根源。（曾仰如，1989：198-199）致力於基督宗教理論的系統化、合理化及科學化工作，前有「教父們」

（Father's of the Church），後有「士林學者們」（Schola Stics）。如聖奧古斯丁（ST. Augustine）的「懺悔錄」和「上帝之干城」及聖多瑪斯・亞圭納（ST. Thomas Aquinas）的「神學綱要」（Summa Theologiae）和「哲學綱要」（Summa Contra Gentiles）均是經典大作。（曾仰如，1989：199-200）

經由基督宗教權威理論體系的建立和世俗權力結構的築基，所形成的宗教一統王國，終於受到地域政治勢力和來自內部改革教士的聯手威脅。德籍馬丁路德（Martin Luther, 1483～1546）及瑞士喀爾文（Calvin）及蘇格蘭的諾克斯（John Knox）就是宗教改革的領導者。

天主教與基督教（新教）同是基督宗教，因為都承認耶穌基督為教主，都以聖經為信仰的根據。但主要的不同點有 1.信仰淵源：天主教主張來自教會傳統及聖經，基督教則主張信仰淵源只來自聖經，其他任何言論都不能與聖經相比。2.解釋聖經：天主教常根據教會傳統的講法，所以聖經有註解。基督教主張上帝跟讀經者直接交通，每人有權力自由講解聖經。3.得救問題：天主教主張信仰之外還需要愛德，故需遵守耶穌的話，背著十字架跟隨祂，但若有人無機會信耶穌，按良心好好生活也可得救；基督教則主張只有信耶穌才能得救，個人善工毫無用處。4.拜偶像問題：天主教主張敬拜聖賢祖先，只要不當他們是神，便不算拜偶像，天主教敬禮聖母瑪利亞、天使、聖人，甚至也可敬孔祭祖。基督教反對崇拜任何偶像，包括祭祖祭孔等。5.敬禮聖母瑪利亞：天主教以瑪利亞是耶穌的母親，故尊之為聖母，以最敬人的禮去敬她。基督教視瑪利亞只是一個人，不值得特別敬禮。6.教宗問題：天主教主張，耶穌基督是教會無形的元首，在祂升天前選了彼得做祂在世的代表，彼得及歷代教宗便是教會有形的元首；基督教主張耶穌基督是教會的元首，不需要其他的領袖。7.七件

聖事：天主教自古相傳有七件聖事。耶穌教除聖公會高派保留七件聖事外，大多數宗派只承認領洗及聖餐等二三件而已。其中當然也否認司鐸能代基督教罪的告解聖事。關於領洗，有主張嬰孩領洗無效，及非浸水洗禮者無效。8.煉獄問題：天主教主張在世界末日前除天堂地獄外，還有第三個專為煉淨暫罰的地方稱煉獄。基督教主張信者升天堂，不信者下地獄，不需要第三個地方，且謂煉獄兩字在聖經找不到。（陳百希，1990：258-260）

基督教派別太多，各自為政，甚至相互攻擊，排他性強，不能與當地文化妥善融合，且因宗教改革之初，即受地域性政治領袖的支持，已具個別發展特質，較諸大一統的天主教不可同日而語，宗教勢力因而漸趨式微。

天主教在歐洲的挫折，雖有新大陸和東方福音傳佈的補償。且十七、八世紀的教會，雖在教會歷經改革後，呈現一片繁榮的景象，但也遭遇不少新學說、新思潮教義上的威脅，如楊林主義（Jansenism），如法蘭西主義（Gallicanism），如自然神論（Deism）和法國大革命思潮。這些均可說是隨宗教改革與文藝復興順勢而下的發展必然。而十九世紀開始，俗化主義（Secularism）的氣氛，更是有增無減，企圖建立無宗教的社會。但最嚴重的是徹底無神論的共產主義的興起，所進行的宗教迫害。（曾仰如，1989：204）

宗教改革、非宗教與反宗教思想，對蔡氏是產生過相當程度的影響的。如言「法國已於一九一二年確定教育中不得參入宗教之律；而大戰以後，瑞士教育家亦有此種提議。他日必將普及於各國，可無疑也。」（孫常煒，1977：777-778）又如「夫宗教之為物，在彼歐西各國，已為過去問題。蓋宗教之內容，現皆經學者以科學的研究解決之

矣。吾人遊歷歐洲，雖見教堂棋布，一般人民亦多入堂禮拜，此則一種歷史上的習慣。譬如前清時代之袍掛，在民國本不適用；然其存積甚多，毀之可惜，則定為乙種禮服而沿用之，未嘗不可。又如祝壽會葬之儀，在學理上了無價值；然戚友中既以請帖訃聞相招，勢不能不循例參加，藉通情愫。歐人之沿習宗教儀式，亦猶是耳。」（孫常煒，1977：730）以上足證蔡氏曾受西方思潮之重大影響。

二、科技勃興尚物逐利

科技的勃興有賴於科學的發展，而科學的發展，有賴於科學方法的普遍運用。「文藝復興的內容，內在的是發展個人的意識，脫離群眾的信仰，脫離系統的信仰，而用個人內在的自由以及個人主義的方式去過一種生活；在外在的文藝復興的內容上，就是發展了自然科學。這種自然科學，不再以神話或幻想去征服自然，而是以物質針對物質的方法，即以製造工具的過程去征服世界。」（鄔昆如，1977：458）

科學的發展既得力於科學方法的普遍運用，而方法上革新的代表者則是培根（Francis Bacon, 1561～1626）。在其所著大復興論中之第貳部份「新工具」（Novum or Ganum）指出「探討真理，發明真理，只有兩條途徑。一條途徑從感官和殊事一直飛到最普遍的公理，並且把這些原則，認為是確定不變的，從而又進於判斷，又進而來發明中間公理。這是現在所通行的途徑。至於另一條途徑，則由感官和殊事得出公理以後，才逐漸推移，不越等級，往上追尋，最後才達到最普遍的公理。這是一條真正的途徑，不過是尚未試驗過的。」（Francis Bacon, 1970：232）培根所提出的新途徑方法，就是「歸納法」，而其所批評的就是亞里斯多德的「演繹法」。他反對古代的方法論權

威，稱亞里斯多德及希臘的哲學的空虛，不減於經院哲學。他說研究學問的眼光，決不要離開事物的本身，而須認識其逼真之象。

如果我們說希臘哲學或中世哲學，所討論的問題，都是用思考的方式，去探討質料的問題，用抽象的方法去思想，到了近代，所有思考的問題都到了具體的問題，尤其是到了量的問題，這個量的問題的方法，就是近代自然科學所發展的方法。演繹法，以抽象的方法演繹到其它更抽象的地方去；而歸納法，則用分析，而分析出來的，再以歸納得到一種知識。因此自然科學是重觀察的，並運用發展的玻璃，所製成的望遠鏡和顯微鏡等延伸人類的官能作用。因此有人戲稱以自然科學為著的近代西方文明是「兩鏡文明」。

培根雖有歸納法的探究精神，但未曾以他自己的實驗促進自然科學，他又無數學能力，了解近世天文家的工作。他的「方法論」曾否影響了實驗的科學，本難言定，因當時科學已超過之。英國的紀伯爾提（William Gibert, 1540～1603）著有 Demagnete 一書，在培根著作未曾發表之前，已經用過歸納法。然而他足稱為代表人物，係因其對新科學的精神有明白的表示。他曉得並且注重自然科學中，應有系統有方法的觀察及實驗之重要；雖然他不知道怎樣運用數學，未嘗運用數學於他的學說中，但他明確指出數學是最重要的。（Frank Thilly 著，陳正謨譯，1980：286-287）數學是處理「量」的問題的工具。其在物理、化學上運用至廣，怪不得有人說「數學為科學之母」，培根此項強調可說是宏識卓見。

「培根歸納法的缺點是沒有充分強調假說的重要性。他期許只要有序地處理事實資料，就可使正確的假設清楚明白，但這種事例是罕見的。通常，形成假說是科學工作最困難的部份，同時這部分工作絕對必要巨大的能力。至此時，假說發現可透過規則的方法尚未被尋

獲。通常，有些假說是蒐集事實所必需的初步行動，因為蒐集事實的選擇，需要決定其是否相關的行動方針，不如此，則事實的繁多，反而是阻障。演繹法在科學扮演角色重要性，大過培根所想像。通常，有須被實驗的假說，已從假說到形成某些可以觀察方式考驗的結論時，早已具有很長的演繹過程。通常這演繹過程是數學性的，在此方面，培根是瞭解到科學調查中數學的重要性。」（Bertrand Russell, 1960：566-567）

培根以前，注重演繹法的思想家，其思辯的錯誤不在於預先擬就最大的概括結論，而在於不藉助於嚴格的歸納法，就來擬就那些結論。而且在於他們不應用演繹法中所證實的那個重要部分，就來演繹的應用它們。我們知道關於自然所有最虛妄最薄弱的概括結論也總有些事實根據。人的錯誤不在於迅速的概括作用，而在於形成概括結論以後，過分早的就安心信託它們。

歸納方法影響實驗科學從哲學面的考察，雖有其宥限，但此方法的普遍運用，但推動客觀的科學研究，自有其積極意義。科學方法就是大膽地推測並巧妙而嚴峻地嘗試反駁這些推測的方法。藉之建立的理論，如果通過了所有檢驗，我們就有充分的理由推測，我們知道比其先行者具有更多真理性內容的這個理論，可能沒有較多虛假性內容。（卡爾・波普爾，1989：104-105）「沒有完全的歸納」，科學家由於人力物力及物理條件的極限，在由素材歸納原則時，不太可能進行完全的歸納。譬如波義耳定律，不可能將所有氣體蒐集全實驗後，方才提出。同時由於地球重力條件的限制，很多物理實驗結論，是以SPT（標準重力狀況）為立論基礎的。以形上學所論客觀確實性言，可分倫理、物理、形上三種確實性。物理確實性（Phisical Certitude）是建立於自然法則（The Laws of Nature）或物理定律上的確實性，通

常說來是絕對正確的，也不會有例外，除非奇蹟出現。例如「鐵在水中會沉」，「水向下流」，「重物往下墜」，「人死不能復生」等定理，都是非常確實的，但例外並非絕對不可能。（曾仰如，1981：81-82）

西方哲學從亞里斯多德發展出來的「知物、知人、知天」的三個層次，也就是形成文化學者所稱的物質文化、社群文化、表達文化三個面向。從羅馬時代發展「知人」，中古世紀著重「知天」，近代致力「知物」，建構成了一套完整體系。一九五四年諾貝爾獎得主德國波恩（Prof. Dr. Max Born），就凱切指出「我們應注意，抽象方式的科學思維不能引申到其無法適用的其他知識領域中。人類及倫理價值不能以科學思維為基礎，無論科學家的抽象思維如何吸引人和令人滿意，無論其結果對物質文明多麼有價值，若超越其妥當性而應用這些方法於宗教、倫理、藝術、文學、人性等知識範疇中，其結果必是十分危險的。我不惜脫離主題而涉及哲學的目的，不僅在說明科學之基礎，且為限制科學方法於合理應屬之範疇內而提出忠告。」（Max Born 著，凌國基譯，孫志文主編，1972：159-160）西方在科學發展的過程中，沒有避開科學的自我膨脹，有些偏差現象我們可以從西洋現代的「自然主義」各流派中見及。世人有需以「人性」尊嚴和價值為中心，去剖析物質、生命、意識及精神各層次的問題，也就是要把握「科學信仰」的方寸。蔡元培所接觸的西方思想界，是歷經十九世紀後半期的思想洗禮的，從西洋哲學史言「十九世紀後半期的思想，是西方有史以來，最黑暗，最膚淺的時代；因而忽略並侮蔑著人類的精神價值，把西洋傳統的所有精神思想，宗教情操，藝術情調，都提到實驗室去衡量、鑑定；以平面的數理公式，去壓扁立體的宇宙和人生。」（鄔昆如，1983：2）此話雖係帶有批判立場，然卻道出了西

洋哲學發展的事實；也影響了中國，中國新文化運動前後所展開的科學玄學論辯，實足為證，而雖然畢生致力於人文面學識的蔡元培，也難倖免其影響。

科學中的天文、物理、化學、地質、和生物，以自然現象為研索對象，故稱為自然科學，這五部門加上數學，通常視為基礎科學，由於這些部門間的領域的研索，漸有許多科際科學的發展，如天文物理、生物物理、地球物理、物理化學、生物化學、氣象學、生理學等，這些統稱為純粹科學。科學現在是指藉觀察、實驗、分析、綜合、理論、演繹，求得對自然現象的有系統的知識，它的目的是求現象的規律，科學家研索的動機是求真理；他的探索是永無止境的。科學的次一階層，是根據已有的知識和原理，對具體問題作研究。它和純粹科學的不同處它是有目標的研究，不若純粹科學是純為求知求真理的自由探索。更次一階層則是技術，是指由應用科學更進而發展為實用性的過程式產品。對人類文化發生突破性的貢獻，直接的是來自「技術」，但追源皆是來自純粹科學。（吳大猷，1990：85-87）

技術的創新，使得十八世紀開始於英國的工業革命，第一個階段表現在農業的機械化方面，工業革命的大部分帶動工業革命的發明都集中在紡織方面，如紡紗機、動力織機。而紡織工業的改變，帶動對機器工具的需求，煤、鐵的大量應用。工業的成長導致了道路改良，運河的開鑿，人生活程度的提高，出生率大增和都市化趨勢。舉凡人食、衣、住、行的經濟和人際社會關係均產生大幅度的變化。

機器在世界中出現，對人產生了經濟、文化以及心理各方面的影響。首先從經濟觀點言，形成失業說和補償說這兩種極端對立的學說。根據失業說，機器的動力代替了手工使得失業增加；而補償說則認為，由於機器的使用造成總生產量的增加，正好可以補失業的損

失。失業說是馬克思及社會主義學派支持的機器生產是資本主義特質之一。而補償說則為資本主義者所贊同的。因此資本主義、社會主義和共產主義等，實際上均是為了解決經濟問題而提出的。

另從文化言，理性在十九世紀贏得了勝利。啟蒙運動為當時的人們爭取自由與生活的各種機會而奮鬥，它也確實爭取到了勝利。科技成了啟蒙運動最得力的工具。然無論對人類生存的問題也好，或是對物質方面的問題也好，要想以理性解決都不是那麼容易，雖然理性曾被證明為較適合解決物質的問題。人性當中非理性的成份造成一種阻力。這種阻力使得物質方面不斷向上發展的成就急遽地走下坡。人自身內在與外在的和諧經驗已經被內在與外在的掙扎所替代。兩次世界大戰的大屠殺，簡直是對物質文化荒謬的摧殘，對精神文化說來更代表了一種淪喪。使得我們非得重新思考「如何使科技為人類造福」的問題。（Otto Veit 著，黃藿譯，孫志文主編，1982：166-167）而非得採取人文與科技互相濟助，齊頭成長的方式，並得兼顧到人性中理性與感性。這也就是二次世界大戰後，先進各國均非常重視通識教育的原因。

另就心理層面言，雖然物質面的享受提昇，但今日世界的人類並未得到幸福，今天的人類利用新創造出來的可能性；他們利用一切——卻又深受其害。生活似乎較前更為舒適，然而新的煩惱和傾軋也不斷發生。舊的心理問題與社會問題尚未找到解決之道，新的緊張煩惱又產生了。（Otto Veit 著，黃藿譯，孫志文主編，1982：167）如何使人得享科技的成果，又可免心理的困擾壓力，也變成我們要努力克服的。

科技的發展，使得擁有科技的族群擁有了牽制他人的力量，對內對外，均具有相當意義。而以機器生產為手段的資本主義，亦為個人

提供了一種「離對競爭性的社會理想」，在此種理想之下，個人與團體皆為了經濟上的成就與社會地位彼此互相競爭敵對。相反地，社會主義則提供了和諧的社會理想——以政治秩序樹立了社會的和諧性。撇開個人主義與自由等高遠的問題不論，此種理想差異所造成的實際後果乃是——資本主義具有強烈的多元性衝力，而社會主義則具有化解多元性及緩和衝突的內在趨勢。起碼資本主義還有「私人部門」不被政治所直接籠罩，而在社會主義裡，任何「私人部門」皆要被納入政治秩序之內。（P. Berger 著，蔡啟明譯，1983：61）不管資本主義或社會主義，或因之而演生出之各種經濟主義，人均無法自外於其影響，而各種主義也都是制度及政策的規畫的最後依據。而自產業革命以後，資本主義社會流弊產生後，社會主義因應而生，長期以來爭擾不休，影響了先進國家，也影響了後起的開發國家。領導中國自強維新思想運動者，當然也不能迴避其影響。尚物逐利，資本主義社會，除了機器生產為手段外，也崇尚市場機能的自由競爭，肯定私有財產制，而積極追求利潤；也很自然地有勞資不諧的現象發生。

第二節　中國背景因素分析

蔡元培「以美育代宗教說」，孕育發展的時代，是一個中國發生遽變的時代。中國由於如金觀濤所言千百年來，是處在超穩定的狀態下，而該超穩定，係緣於超穩定政治結構的關係。中國科舉制度是中國政治超穩定結構，構成的重要因素。余英時先生，則更加以探究，而稱超穩定的政治結構，係由於超穩定的文化結構而生。而此維繫的力量，主要來自儒家倫理政治一體化的大傳統。余氏後來對亞洲四條小龍的發展動力的解析，也認為其來自儒家精神，以相應於韋伯新教

倫理與資本主義的關係的看法。

由於周公宗法制度及禮樂之教的建構，使得由親族網絡發展出的政治與教化關係相當穩固。而後續朝代以儒家為尚，並落實了提供上流動機會的科舉考試制度。加以文化發展一直領先於鄰近民族，故真正影響到生存發展的文化思想危機，是從未發生過的。元、清的入主中國，並非中國危機文化的斷滅，乃是學界早有的共識。但清初雍正爭帝位，因外國傳教士介入，所引發的閉關政策，使得西方在產業革命以後，所發展出的新經濟及新文化，中國所知甚少，無法同步協進。故而清末再次接觸後，遂突顯了競爭力的不足，在西方殖民經濟的壓力下，中國的清政府，因無法做有效回應而崩解。而後繼之的民初政府，也回應的艱苦萬分。如孫中山先生言，我們受到人口力、政治力及經濟力的壓迫。而清末以來，從自強運動、變法維新運動乃至五四運動及孫中山先生革命運動，有識之士，均為救亡圖存而努力著。企圖從器械層面——自然科學，制度層面——社會科學，乃至思想層面——人文學科三領域，去回應國家的各項挑戰，凡此，均是大家耳熟能詳的歷史事實，實不必再加贅述，但為更能瞭解蔡氏此說和中國歷史背景因素有何關係，因此以下就經濟的急遽變遷、政治制度的解構及文化特質的差異三方面來加以論述。

一、經濟的急遽變遷

政治經濟文化的急遽變遷，主要是由東西衝突的全面開展所引發的。「在與現代的西方世界接觸之前，中國的經濟在本質上是農業性的，工業未曾發展，在這種經濟下，她的財富大部份為地主和商人所擁有。他們通常以下列四種主要方式來積蓄財富：用從土地生產品獲得的利潤，用經商，用貸款，和用合法或非法的官僚地位公職收入，

以購買更多土地。由於在二十世紀以前的兩千年裏，中國的經濟一直以農業為主，上述的第二種和第三種財富積蓄的方法也都往往取決于農業生產。結果以土地投資方式作資本積蓄的觀念，左右了中國的傳統經濟思想……中國在紀元前三世紀就廢除了長子繼承遺產的制度，因此也防止了土地過度集中，和大規模財富積蓄的發生。家庭和鄉村成為自給自足的基本經濟單位。半商業半家庭式靠學徒制度維持的各種手工業店舖是中國僅有的工業。手工業的生產和交換，大部份由地方性的同業公會來處理。這一切辦法和習慣阻礙了國內市場擴充，和大規模工業的發展。」（周策縱原著，楊默夫編譯，1981：7-8）資本主義的特質是：機械生產、自由競爭、追求利潤、市場經濟……等等，在掌控市場及掠奪原料所必要時，乃發展出殖民帝國主義。西方資本主義勢力的長期侵入，中國傳統的自足農業經濟的崩潰更加速了。土地投資已逐漸轉移為工、商、金融等企業投資，培育工業發展的新興組合股份公司模式發展更快。有人言一九一四年到一九二〇年間，常被認為是中國工業史上的黃金時代。第一次世界大戰結束後不久，培養了中國經濟躍進的國際局勢，也就宣告結束。由於日本對華經濟影響力增加，而戰後其他列強紛紛重回中國市場角逐，中國的雛形工業遭遇到重重困難，浮沉不定，中國和外國經濟勢力的利益衝突，日趨尖銳。各階段的經濟蛻變，分別大大地影響了當時每一階段的各種政治、文化活動。（周策縱原著，楊默夫編譯，1981：8-9）我們當然不完全贊同馬克斯「資本論」中，太過肯定下層建築的物質基礎價值，但是由於生產工具的改變，導致生產方式的改變，進而衍生生產關係的改變，故而形成了經濟關係的重塑的說法，及特別強調資本在生產及經濟中的重要性，是有嚴謹的推論過程的。經濟因素，雖說不能包山包海的解釋人類的各項活動，但確實是相當重要的。而國

際經濟的宰制，使得中國所面臨經濟型態全面解組和重構的過程，是痛苦和艱辛的。南通狀元張謇，去官從商，開展中國實業的案例，是中國知識分子有感於經濟變遷，企圖救亡圖存的因應作法，同時也是「正德利用厚生」觀念，適應時代變遷的落實行動。凡此雖然是痛苦的，但也是必須的。蔡元培生長的時代，正是此鉅變的時期，身為一個傳統知識分子，他也是被「轉變有生存」的整體氣氛影響著的。尤其以前清翰林，起而從事革命，其對由經濟帶來的鉅變，絕對是企圖回應的，祇是其因應的焦點，比較是屬於上位的人文層面的。

二、政治制度的解構

中國舊有的政治制度，堪稱有效的統治著千百年來的廣大人民。除了有定於一尊，儒家政治倫理的思想影響外，主要是由於三大社會勢力的結合：一方面是王室和軍事集團，在另一方面是地主，在這二者之間，則有士大夫集團，由於經濟變遷的衝擊，使得傳統社會勢力的均勢聯盟失去了平衡。一個政治制度或體系是因政治需求而存在而調整的。韋伯所稱的中國家產官僚，即是附著在王室和軍事集團下，以其治國能力，維持三者間的均衡。而對於士大夫集團的變化，尤其其培育和晉用，更是三者中最值得關注的，也直接影響著舊政治制度的解構。

由於政治體系已不再能滿足國內外政治的需求，當然導致該結局的因素眾多，但有人將之歸結為無人才可用，是以開始著眼於拔擢人才的方法改革。因為古代中國是行政、政治不分的，科考出身者可貴至宰相，然外國政治體系，政務官是選舉產生，祇有事務官方是考試取人。其實考試制度是由東方傳入西方，鄧嗣禹先生所著「中國考試制度西傳考」述之甚詳。在從來沒有考試拔擢人才的西方，試用情況

良好，使英美各國史治上了軌道，掃除了政黨更迭下分贓制（Spoils System），及任用私人、黨同伐異之弊端。而我國科舉之弊，在於八股之流毒，可反對者是考試之內容、技術，而非考試制度及精神。孫中山先生識見深遠，洞燭機先，特重人才的拔擢，甚至主張把考試權主管機關由部曹層級，提昇到院的層級；且包括公職候選人的資格考試，也併入考試範圍，真正是調和古今中外的規劃。

其實在清末，也早就開始了人才的培育和拔擢人才方式的革新。固外患頻仍，締約談判上，迫切需要通曉外語的人才。咸豐十年，由總理各國事務衙門，奏請設立同文館；同治二年，李鴻章奏請在上海設立廣方言館，仿同文館之例，培植翻譯人才，二館是清代學習西文之先河。同治五年，總理各國事務衙門，奏派知縣斌椿率領官生赴外國遊歷，次年復派志剛、孫家穀等赴各國考察。其等返國後報告了西洋學院分科傳授軍政、船政等長技，而視之為身心性命之學，頗引起清廷重臣曾國藩、李鴻章的重視。後來二氏合奏「擬選子弟出洋學藝摺」中，即提到此事，並且主張「似宜亟選聰穎子弟，攜往外國肄業，實力講求。」（林子勛，1976：2）

又容閎一八五四年自美耶魯大學畢業後，挾「以西方之學術，灌輸於中國，使中國日趨於文明富強之境」的懷抱，返國提議「由政府選派優秀青年送之出洋留學」，並在其自著的「西學東漸記」，詳論改造中國之計畫，以派遣留學生為最重要，曾、李二氏因而有所感動，而於同治十年（一八七一年）七月初三合奏「選派幼童赴美辦理章程十二條」。後來幼童留美雖停辦了，但它也是中國開始注意培養留學人才之始，其意義是重大的。

而培養人才的晉用問題，也衝擊到考用制度，並影響到了一九〇五年科舉的廢除。光緒二十九年張之洞奏擬「鼓勵學生出洋章程」，

雖以安撫留日學生為對象，但仍為以後獎勵遊學之依據。其中規定：「凡得有學士文憑者，給以翰林出身。」「得有博士文憑，除給翰林出身外，並以翰林升階。」「凡在文部大臣所指准之私立學堂畢業者，視其所學程度，一體酌給舉人出身或拔貢出身。」「原有翰林、進士、舉人、拔貢出身者，各視所學程度，給以相當官職。」光緒三十一年六月學務處考驗出洋學生金邦平等，奏請殿試，各給出身。光緒三十二年以留學生返國日多，且多供要職，無法隨時考驗，於是學部乃在是年四月奏定八月考試一次。與考資格，以畢業外國專門學校者為限。並奏定「考驗遊學畢業生章程」五條。其原條文如下：

（一）考試分兩場第一場就各畢業生文憑所註學科擇要命題考驗，第二場試中國文外國文。

（二）第一場每學科各命三題，作二題為完卷；第二場試中國文一題，外國文一題，作一題為完卷。

（三）考卷由襄校分閱評記分數，再由學部大臣會同欽派大臣詳細覆校，分別最優等、優等、中等。

（四）畢業生考列最優等者，給予進士出身，考列優等及中等者，給予舉人出身，均由學部開單，帶領引見請旨。

（五）畢業生准給出身者，並加某學科字樣，習文理者准稱文科進士、文科舉人；習法科者准稱法科進士、法科舉人；醫科、理科、工科、商科、農科倣此。（見近代中國教育史資料清末篇）

這是清末基於客觀的留學生就業情形，而在考試進用上，圖謀制度化的具體表現。但留學生仍然擺脫不了科舉遺風，以仕宦為正途。因此影響了留學生回國後，服務於學校的意願。因此光緒三十三年三月，有大學堂官費遊學生回國後皆令充當專門教員五年片之建議。其內容為對大學堂優級師範畢業生，除照章分撥各處學堂，充當教員，

以盡義務外，由大學堂總監督詳加考校，擇其性行端謹，外國文根柢較優者，發給官費，咨送歐美各國，分習專科，以備將來高等專門教員之選。本建議主要是解決彼時出洋畢業學生回國之後，每由京外各衙門調用，以致專門師範的師資轉多缺乏之情況，這與目前留學生因考試任用管道問題，以選擇學校為主要就業對象，真不可同日而語。

光緒三十一年至三十二兩年考試遊學畢業生，因閱卷無專才，考試不謹嚴，且將學業考試與入官試驗混為一事，凡考試及第者，均給予進士、舉人出身，分發任用。當時日本專門以上學校，常為中國學生特設班次，其程度甚淺，而又濫竽參加考試，以圖倖進。故漸有限制之舉，同年十一月進士館出洋留學生回國，另訂「進士館遊學畢業學員考試章程」，亦不准遊學未滿三年之速成生應考。光緒三十四年八月，學部又奏請在日本各私立法政大學畢業生參與遊學畢業生考試者，於考前先考普通學大要及日本語文，及格者方准應試，以示甄別。這是基於彼時留學生的事實而定的考試政策，但也因此就造成了重西洋不重東洋的習氣。

光緒三十三年十二月學部為整頓留學生考試，以防遊學畢業生之倖進，將資格考試與任用考試分別舉行。遊學畢業生經過考試，取得文憑與出身之後，須再經廷試，方予錄用。而稍稍改變對留學生的禮遇優待。此與一九〇三年，張之洞所擬訂的「獎勵遊學畢業生章程」十條中祇有獎勵的規定而無考驗之規定，及一九〇五年所舉辦第一次留學畢業學生考試，十四人報名十四人一律及第，分別賜進士、舉人出身，並授與官職情形，真是此一時，彼一時。這十四人，且皆為留日畢業學生。（黃福慶，1974：33-35）同時宣統元年六月，又因畢業回國者眾，特訂「考試遊學畢業生章程」八項，以嚴其選。

總括言，清末遊學畢業生實施廷試前與後，所錄取人才，多以仕

進為正途，因此形成學非所用，用非所學的流弊。御史趙熙曾痛言其非，建議以農工商科之人，分置農工商部，或分派各省振興實業，習醫科者，分置陸軍部或民政部，不必入翰林為內閣中書。學部則基於深入人心之科舉心態，及館閣之階盡屬華選，若專門實業之士，擯不見予，恐習農工商醫者，誤以為國家取士，有所歧視，轉非提倡實業之意。而且遊學畢業授職，大半咸集都下，其有授職知縣者，亦多請留京供差，不願就外，以致邊遠省份，需要實業人才，尚屬供不應求。

故我們知清朝培育之留學生以軍備、法政人才較多，而軍備生之任用，因全係官費生，早有制度。而法政之公私費生眾多，加上理工農醫亦因實業尚係草創，無法改變「學而優則仕」的觀念，及為提倡實業，亦以館閣之階授之此輩，故法政人才在不願屈就教席之狀況下，形成了競爭政府職位的型態。清朝對留學生的考選任用，基於事實情況，隨時變更，造成留學生，尤其是留日學生無所適從之心態。留學生因「外禍日深，內政日壞，故感受革命理想極速，轉瞬成為風氣。」其所謂內政日壞，必自施政人才而生，而施政人才之不良，亦必自用人制度而生，尤其是選拔精英的留學生考用政策，正是關乎國家及個人前途的大舉，身為留學生者，當然感受最深了。

傳統家產式官僚體系，透過人才晉用是可轉換成現代官僚體系的。「韋伯（Max Weber）是個理性主義者，他評估了現代官僚體系（modern bureaucracy）及其倫理，實際的普遍性傾向，對系統有關知識、進步和控制的非理性範疇，則加以忽視。」（Elizabeth Devine, etc., 1986：607-608）

留學生因無法採循維新變法、行政革新之路進行改革，也就漸趨於以政治革命為言論、為行動了。清末革命發生之因素甚多，但留學

生之晉用問題所形成之反清情緒，未嘗不有其推波助瀾之功。清廷派遣留學生赴日留學，原冀造就一批人才，以補時艱，致力於推翻專制工作，此斷非清廷始料所及。（黃福慶，1975：318）同盟會成員有九成均係在東京加入的，足見其吊詭的史實。這也證明了人才培育、人才運用能否配合，是政治穩定的重要因素之一。

而中國國內教育自從一九〇七年，新式的西方教育制度開始大規模施行以後，在以後的十年內，大約有一千萬人曾經、或正在接受各種方式的新式教育。他們與現代西方文明的種種接觸，和與傳統思想意識及統治階級逐漸背道而馳，使他們能帶領其他不安的群眾，向「救中國」這個目標進軍。五四運動正反映了以上各種社會勢力的重新組合。（周策縱原著，楊默夫編譯，1981：10）當然在這場重組中，軍閥提供了沒有土地的農民和失業者生存資糧，尤其結合了外國勢力在中國的角逐，其影響力也相對鉅大了。五四運動以前那幾年，是軍閥主義發展最速的階段。

以上就政治制度的解構方面論述，尤其著眼於維持原政治體系人才的培育、晉用、和其吊詭的結局，來分析蔡氏創說的時代背景。

三、文化特質的差異

由於經濟的急遽變遷及政治制度的解構，使得狹義文化，即人文層次所包括的內容，必然也要有一番適應與調整。當然東西文化的衝突，早就伴隨東西文化的接觸，而不斷上演著。早在英使晉見清朝皇帝時就已顯現。並且禮節的殊異，使得有關嚴夷夏之防，男女授受不親，階級分明，官民不等的文化衝突，不斷上演著。早期與西方接觸後，由於政治體系仍能護衛著文化傳統，但不斷地遭逢中英鴉片戰爭，中法戰爭、中日甲午之戰，尤其是八國聯軍挫敗的中國，知識分

子也祇能加速對文化加以深層反省，企圖在思想文化找到新的活路。一般而論，經濟和政治層面，是較早且較全面展開的。而思想文化層面，則接續著師法夷狄長技之器械革命和變法維新的制度革命，更深層、更全面地展開。從時間序別來講，它是較後的，從廣度深度來講，它是更普遍而深沈的。

有人將五四運動視為新文化的全面展開，認定其期間，應始於「新青年」創刊的那一年，終於科學與玄學論戰結束的時候，亦即是一九一五年九月到一九二三年十二月。其實新文化運動的展開，有其孕育期、發展期、成熟期。我們不願在時間點上去細究，而比較有興趣從文化差異性的角度，分析東西文化的特質及其衝突性。馮友蘭先生曾言：「文化沒有東西的差別，祇有時代的差異」，其實文化的形成和發展逃離不了時空的限制，地域的條件也會左右著文化發展及其特質的。五四文化運動，德先生和賽先生的標榜和追求，正指出了中國文化的欠缺和差異，而打倒孔家店和打倒吃人禮教，均有其文化挑戰及革命意味，五四毫無疑問地，是新文化運動的代表。它構成了中國現代思想、文化和社會政治史上的兩個截然不同的時期，就如同辛亥革命摧毀君主專政一樣，將中國文化帶入了一個嶄新的紀元。

然而由於有極大文化差異，方會產生文化衝突和文化運動，也才能孕育新的文化。對於東西文化的比較分析諸多，我僅就其最大的差異歷史發展背景來論述，並強調綜和盡理與分解盡理特質的不同。

中國先哲所體認的宇宙，乃是普遍生命流行的境界。天大其生，萬物資始，地廣其生，萬物咸亨，合天地生生之大德，遂成宇宙，其生氣盎然充滿，旁通統貫，毫無窒礙，我們託足宇宙中，與天地和諧，與人人感應，與物物均調，無一處不隨順普遍生命，與之合體同流。我們的宇宙是生生不已，是最好的宇宙，我們的生命是向善的生

命。（方東美，1980：37-38）這種精神與物質浩然同流的境界和無限展開的生生之德是我國文化的基本特質。此種把握「生命」的特色，和西方文化源泉之一的希臘，把握「自然」的特質自是有別。自然是外在客體，其為「對象」義非常明顯，而生命則是內在的，其為對象意義非常細微，所以中國人運用其心靈是內向的，由內向上翻；西方則是外向的，由外向上翻。就觀解自然而言，其由外向上翻，即在把握自然宇宙所形之理，其所觀解的是自然，而「智」是最恰當表現觀解的機能。所以奠立西方文化根基的希臘早期哲學家，都是自然哲學家，他們成功地建立了許多觀解自然宇宙的哲學系統。蘇格拉底針對人事方面真、善、美等概念有所討論，但仍以「外在事象」識之，仍是本著用智以觀解的態度去討論。柏拉圖特重數學幾何，亞里斯多德形成傳統邏輯，均是彰明了此一文化系統是由「觀解之智」的層層分解，層層深入，依思辨以成。此一「智」的文化系統，其背後的基本精神是「分解的盡理精神」。分解的精神是方方正正的，是層層限定的，也可說是如易經所稱「方以智」的精神。（牟宗三著，周陽山編，1984：8-10）

「分解盡理之精神」是希臘的「學之傳統」。就是從希伯來而來的宗教傳統下的基督教精神，也被牟宗三先生稱為「分解盡理之精神」，但其所謂「分解」，完全是就耶穌的宗教精神之為隔離的、偏至的而言。依基督教的文化系統，只有耶穌是聖子，是獨一無二的。因為在分解盡理之精神下，耶穌那種隔離的偏至的宗教精神，必須有一個欄擋住才行。否則，若人人都可以為聖子，即像耶穌那樣；則人間非毀不可，一切現實的活動都不能有意義，而文化亦不能有，如是連上帝亦無意義了。這一擋住，才成功了西方文化之為基督教的文化系統。這個文化系統顯然是隔離的，分解的。（牟宗三著，周陽山

編，1984：12）

西方的觀念是條理清晰的，中國的觀念卻是渾融一片的。此乃是兩大文化體系之分解盡理特質和綜和盡理特質的歧異。關於這點，康納（Kroner）教授曾闡述說：「在亞洲，他們文化的各方面都是匯入整個生命之流中。他們離開宗教的情愫，不能談藝術；離開了理性的思辨，不能談宗教；離開了玄秘的感受，不能談思想；同時，離開了道德，和政治的智慧，也沒有玄秘的感受可言。」（方東美，1980：263-264）一個中國的學者，如果他沒有超然的思想，沒有宗教的至誠，沒有生命實證的道德意識，將不會被尊敬為一位純正的「雅儒」。中國人評定文化價值時，常是一個融貫主義者，而絕不是一個分離主義者（方東美，1980：264）。這種融貫具有「上下通徹，內外貫通」的意義，而「綜和」一辭雖其著重面向有別，但其匯總合一，渾然一氣，仍可具體地說明「上下貫徹，內外貫通」之義。

「盡理」則是根據荀子所說「聖人盡倫者也，王者盡制者也」，以及孟子所說「盡其心者知其性也」，中庸所說的盡己之性，盡人之性，盡物之性等而綜攝以成的。盡心、盡性、盡倫、盡制，統概之以盡理。盡心盡性是從仁義內在之心性方面言，是「內聖工夫」；盡倫盡制則是從社會體制方面言，可說是「外王工夫」。由於心、性、倫、制皆是理性生命、道德生命之所發，故皆可稱為「理」，且其彼此關係密切，是「上下通徹、內外貫通」的，本是一事的，這種盡理實就是「綜和的盡理」。而其所盡之理是道德政治的，不是自然外物的，是實踐的，不是認識的或「觀解的」（Theoretical）。禮記禮器篇有云：「禮之以多為貴者，以其外心者也。德發揚，詡萬物，大理物博。如此，則得不以多為貴乎？故君子樂其發也。禮之以少為貴者，以其內心者也。德產之致也精微，觀天下之物無可以稱其德者。

如此，則得不以少為貴乎？是故君子慎其獨也。古之聖人，內之為尊，外之為樂，少之為貴，多之為美。是故文王之制禮也，不可多也，不可寡也，唯其稱也。」此誠表示「綜和盡理」最精美的一段話（牟宗三著，周陽山編，1984：6-7）。以日常生活「踐形」來說明這種綜和盡理之精神，蓋四肢百體盡是載道之器矣，善用之，則天理盡在其中表現，如是則不毀棄現實，而即在現實之中表現天理，且現實不作現實觀，亦全幅是天理之呈現。如莊子對「道」安在，「每下愈況」的闡述，或在螻蟻，或在稊稗，或在瓦甓，或在屎溺。而透過簡單而平常的「踐形」，一下子敲破乾坤，頓時「上下與天地同流」的精神，唯中國文化生命裡有之。禪宗公案記載諸多此一事例，人成即佛成的說法，乃至陽明先生亦強調「吾儒養心，未嘗離卻事物」（正中書局編輯委員會，1979：第一冊 2）之理，且更推極而言「與愚夫愚婦同的，是謂同德，與愚夫愚婦異的，是謂異端。」（正中書局編輯委員會，1997：第一冊 89）（王陽明，傳習錄下）其「不離日用常行內，直造先天未畫前。」（正中書局編輯委員會，1997a：第二冊 208）（王陽明，詩錄）之詩句，正足表現以極具體實際的工夫為基礎，來體悟極高明奧妙的本體。

個人以為，這是東西文化最大差異之處，也因此西方文化偏重個體一元，東方文化偏重群體多元，近代西方文化普遍應用由培根「新工具」的所揭之歸納法，東方則重直觀演繹。西方文明是外向性兩鏡——望遠鏡及顯微鏡的文化，東方則重內觀，強調非工具性的開展。同時這反映在哲學層面的自由、民主、正義，乃至真、善、美的看法，也不相同。尤其在終極的關懷上，更是兩者文化差異的核心和極致問題，以美育代宗教說的提出，雖說是根基於企盼新文化的背景中，但其汰蕪存菁，取其優點，去其糟粕的文化主體性思考，仍是昭

然目揭的。

第三節　以美育代宗教說目的分析

任何一種學說理論都是發現者嘔心瀝血之作，皆有其深層的目的。美育代宗教說具目的性亦是自然不過的事。它可以說是中國現代化過程中，就人文層面言，頗重要的一種學說。『中國人一向是有相當強烈的民族意識和文化優越感，雖然在客觀的環境上，用理性體認到現代化是必然的趨向，而在現代化的過程中採行西方文化的優點又是不可避免的途徑。但是在內心情感上對傳統文化或多或少有幾許依戀，因此，在自我價值系統上就產生了矛盾。為了解決這內心的「雙趨衝突」（Approach-Approach conflict），於是產生許多似是而非的「理論」，諸如張之洞的「中學為體，西學為用」；馮桂芬的「中國文化重道德，西方文化重知識」；或一般所謂的「西方物質文明，中國精神文明。」等二分法的見解。』（彭懷恩，1986：443）估且不必爭論這樣的講法是否頗有爭議處，我們知道馮友蘭先生晚年曾有「文化沒有東西之別，而祇有時代的差異」，以文化發展的必然——強調其縱向的「時間」特質，而否定了文化風貌的殊異——忽視橫向的「空間」特質。文化學的研究，對不同文化類型的文化原則或文化的文法（Cultural Grammar），它是不可觀察的文化（Unobservable Culture），實際上就是一套價值觀念，一套符號系統或意義系統（System of Symbols and meanings）。（李亦園，1990：290-291）而相當多的文化文法隱藏在宗教信仰中，宗教信仰也是民族形成要素之一。韋伯所指出的新教倫理與資本主義精神的關連，同樣也可說是文化文法的闡述。由於任何文化族群的文化文法，有頗多非理性的成

分，因此文化文法的固守，不管是出自有意的或無心的，均是自然的事。在東西文化交會的過程中，基督宗教神學始終是我們最欠缺的一環；其實，神學是西方真正的最大傳統。「神學是認識西方之鑰」（南方朔，1992：36）對宗教知性的了解是一回事，產生感性的歸屬又是一回事。所謂「東方有聖人出焉，此心同此理同；西方有聖人出焉，此心同此理同」，唯東方自然對東方聖哲有感情的親切性，反之，西方也相同。美學和藝術的天地仍然有時空性的，美的標準，往往也與文化的文法息息相關，或有某層次的結合關係。美雖有歧異性，但由於其抽象性，使得「排他」強度較弱，在文化平等交流，互為文體性期待中，他可說較諸與世俗糾葛較深，較富儀式性及團體性的「宗教」，更「清高」，又不食人間煙火」。在歷史宗教選擇的決定頗多來自政權，而為「宗教」名義而死者亦為數可觀，但鮮少因「美」的堅持而捨命的，此與蔡氏在對『教育方針之意見』一文中，「以忠君與共和政體不合，尊孔與信仰自由相違。」但從蔡氏其他方面的思想云為檢視，我們看不出反孔子或非孔子處，倒是肯定「孔子之說，教育耳，政治耳，道德耳；其所以不廢古來近乎宗教之禮制者，特其從宜從俗之作用，非本意也。」足見蔡氏是以「批判的繼承」而行「創造的發展」，較諸當時「以孔教為國教」或「批孔倒孔」者的言論，就層次言，已不可以道里計。本節擬從一、延續傳統慧命，抑制耶教發展，二、光大人文層次，應和科學精神，三、融契各型文化，匯通終極理路三方面，來剖析美育代宗教說的目的。

一、延續傳統慧命抑制耶教發展

文化的形成是長期的工夫，文化的會通與轉化同樣的也有賴長期的投注。當然如果假藉武力，強力急切地剷除有形的具象，是可以短

期奏效的；但如果是屬文化深層結構，特別是指已深受某一文化影響的文化核心分子，其文化心理結構（特別是下意識層），就不是可以短期輕易的改變。中國文化歷經西方文化的衝擊，至今雖有些具有「封建意識型態」層面的內容被掃除，然其文化的深層結構並未被撼動過。在這與西方文化互動中，當然有民族本位文化觀者直接地抗拒，更有具世界主義文化觀者，間接地緩頰；兩者對中國文化的深層結構，均有不可磨滅的護存之功。在文化或藝術交流中，我們肯定「所謂國際化就是傳統化」，唯有各文化族群，將其長期積澱下的文化產物，呈現在國際文化交流檯面上，方可避免單一文化型態的單調與無聊。但這有一個前提，必須是單純文化層次的互動交流，自然地自願地，而不能陷為其他層次的附從，成為手段地附屬地。很不幸地是各文化在接觸時，這種就文化而文化的純然性，不易出現，通常是和其他層次，有頗多的糾葛。以對政治現實最少涉入且非依恃武力弘法的佛教，從漢代傳入中土後，與儒家進行者長期性的儒佛之爭，就可略知其一二。

中國傳統文化，以儒家思想為主軸，尤其是具有統治身分的知識分子言，其共有的思想內容，更非儒家莫屬。長期的「官學一體」化，政治與文化界限難分，遂結成了中國特有的倫理政治哲學體系，強調淑世特質，但中國進為儒，退為道；與知識分子兼習內典的情況仍然非常普遍，因此儒、釋、道三家的情緒性的爭辯，早就成為歷史陳跡。尤其是儒家賴著佛教義理的刺激，開展出了形上基礎，正是宋明理學的核心精萃。是以後代中國知識分子，大體皆能以中國文化傳統，基本上是三家甚或多家所共構，但仍以儒家為主流。不過，反思佛教的傳入，接引融合最具功績的倒是道家，而抗拒最力的則是儒家者流。面對近代西方文化的衝撞，捍衛最力者仍是儒家，主要是儒家

者多半兼具「官」「師」身分，易於發揮影響，較具組織連結性。

儒家長期以來和政治的結合關係，使它在面對西方文化震撼後，在「自尊淪喪」之後，思想批評的箭頭，盡皆指向其身。但『儒學基本的精神定向，是以人為主的。它所代表的是一種涵蓋性特強的人文主義。這種人文主義，和西方那種反自然、反神學的人文主義有很大不同，因為它提倡天人合一、萬物一體。這種人文主義，是入世的，要參與現實政治的，但它又不是現實政權勢力中的一個環節。其實，儒家的人文主義具有相當深厚的批判精神，即力圖通過道德理想來轉化現實政治。所謂的「聖王」思想，才是儒學的真血脈。』（杜維明，1990：166-167）政治對人的作用及影響是直接的，是具體的，而美育或藝術對人的影響是間接的是抽象的。當儒家思想，由於傳統政治結構的被衝擊，而遭到池魚之殃；或說主導教化而為輔弼角色的儒家，和打著儒家招牌的「外儒內法」的實際權力核心，一齊被責難抨擊時，蔡氏的美育代宗教主張，無疑地是超越了具象和政治層面的抗拒，企圖轉移為長期性、上位性，以進行文化的互動，爭勝及融契工夫。

在儒家倫理政治思想的價值體系，和主導地位被懷疑之際，雖說「禮失求諸野」，儒家思想生活化的展現在尋常民眾之間；但求新求變求發展的知識界，已群起而攻伐，原本尊崇而不容懷疑的此一主流思想，頻受挑戰。有謂將古書丟進茅坑三十年者，有謂打倒孔家店者，有直呼孔老二者。儒家誠然在東西文化交接時，應照出了某些缺憾，但中國現代化是否須以否定儒家文化為先決條件，儒家的基本人文精神，是否可被批判地繼承，與創造的發展。蔡元培一定思考過此一問題，因此乃將著重人與人關係的社群文化的儒家思想，據其體悟了解，進推到著重人文面的「美學」、「藝術」，而強調「美育」的

重要性。等於在儒家思想體系，將著重「聖王」的淑世境界，轉重視「人文」藝術境界。因為「中國的藝術家並不只以人體來表現美，他們永遠是以人類精神的活躍創造為特色，所以他們能將有限的體質點化成無窮的勢用，透過空靈的神思而令人頓感真力瀰滿，萬象在旁，充滿了生香活意。」（方東美，1980：229）雖然儒家較諸佛道二教而言，鮮少透過藝術表達而貼近人民的日用常行中，但就其藝術理論和鐘鼎之樂，在中國美學上仍具有相當崇隆之地位。尤其近來李澤厚、劉綱紀所主編的《中國美學史》和葉朗編的《中國美學史大綱》，以及姜一涵《周易中的美學思想概述》等書文的發表，均將儒家的美學思想推至易學中，易學是中國藝術生命的泉源，也是中國文化生命的泉源，蔡元培身為近代中國第一代的美學家，面對西方文化的挑激，其智慧深邃的反應是有高明之處的。

此外道家思想，尤其是莊子「物我合一」的藝術境界，影響中國的美學理論頗多，通過主體的心靈去呈顯自然宇宙諸相。這種無差別、無大小、無長短，而直證入萬物渾然一體的境界中，正是道家藝術思想的精華。這對於中國藝術通性「玄學性重於科學性」及「象徵性」的鑄成影響頗鉅。故中國所謂美與「善」較易感通契合，不若西方之「美」，離不開「真」。

中國佛教藝術，受禪宗的影響頗深，禪宗是融契中國與印度兩大文化體系而成，重踐形工夫及境界躍昇的本土化佛教，可說是人類文化中高層次的發展。禪宗不立文字，直指人心，一念真疑，一行三昧，萬法歸一，不重知解，唯重契應。因其富感性與悟性，使得創意饒富機趣。中國的禪畫畫風直接演變成的寫意、抽象畫風，更可見佛教藝術之美在中國文化中的地位，也是中國文化傳統中不可割裂的一部分。

透過美而延續文化慧命是極為自然的，訴諸於感性，提昇到表達文化層面，而堅守文化原則或文化文法的本然，避開世俗面、功利面，以退為進，使「美育」或「藝術」成為表達文化層面的替代品，以代亂世的宗教，尤其是抑制結合了政治力量的優勢耶教傳播。

佛教傳入東土，沒有結合上政治與社會力量，僅限佛教教義的文化層面，就產生了長期的文化吸納與融契問題。西方由於宗教法影響世俗法的傳統頗強，企圖擺脫宗教勢力的人物，還曾喊出「上帝歸上帝，凱撒歸凱撒」之說。基督宗教東傳後，雖也透過人類學（Anthropology）文化人類學（Cultural Anthropology）及文化學（Culturology）的研究，企圖排除傳教地區原有文化深層結構的阻礙，但耗時長久，緩不濟急。因此自然比在西方世界中傳教，更肆無忌憚，挾其強勢政治力與軍事力及經濟力，威脅利誘其他文化族群認同接受。清朝末年，教案頗多，甚或衍成國際紛爭，都可見到東西就宗教本質及宗教傳播方式，歧見之深。

中國的宗教觀，是鬆散的。以知識分子為主的上層，對儒家思想，就廣義言，也可說是奉儒家為宗教，以孔子為教主。而中下層社會人士對佛道思想的宗教崇拜，本質言是普遍的但是卻不過深度化，而不具強烈的排他特質。面對基督宗教，一神的宗教屬性，和人神截然畫分，不可能如中國立德、立功、立言，而享宗教崇祀地位的多神屬性，是分隔而不和的。唯因鬆散的宗教觀和充滿自由的地域性的教團勢力，無從抗拒結合世俗力量的基督宗教。是以護衛文化心切者就須尋求宗教以外的力量。而美育這一不嚴謹的名詞，其內涵應包括整個的「藝術」或「美學」。而由於美育是教育的重要內容，而教育力又是國家強弱之要素之一，並可說是政治力及軍事力之根本所在。是以在「美」與「善」結合性頗高的中國倫理社會中，在儒家倫理被懷

疑，並抵擋不住西方具象的文化勢力時，提倡美育代宗教說，初期目的可說是抑制基督宗教的發展。而又由於美感之教育為世界觀教育，世界觀教育，必有其兼容並蓄，超拔面對的器識，就世界各宗教各所篤信之教義中，如何開展教育的指導理路，是值得關切，也勢必然面臨的問題。觀乎蔡氏界定美育為由美感之教育。並謂「美感者，合美麗與尊嚴而言之，介乎現象世界與體世界之間，而為津梁。此為康德所創造，而嗣後哲學家未有反對之者也。……人既脫離一切現象世界相對之感情，而為渾然之美感，則即所謂與造物為友，而已接觸於實體世界之觀念矣。故教育家欲由現象世界而引以到達實體世界之觀念，不可不用美感之教育。」（孫常煒，1977：456-457）由這裏我們看到蔡氏高貴心靈的胸懷，不是僅站在民族文化本位，對基督宗教抨擊而已，而是企圖超越現象世界的相對感情之執著，而為渾然之美感。此即是無限胸懷，似乎也是宗教互尊與融契的必然理路。因此我們後有匯通終極理路之見，但不排除此抑制基督宗教發展為初級目的的肯認。

二、光大人文層次應和科學精神

中國文化本質的分析，可窮究至本體哲學上，以太極論及天道論言，均含有陰陽合一的意思，亦均可說是宇宙本體的一元論。同時如西方唯物唯心長期的本體哲學之爭，就中國哲學史鮮少的事。而所謂形而上者謂之道，形而下者謂之器，道與器並不截然扞格區分。由於易經之理是庖犧氏畫八卦闡明易理，乃觀象於天，觀法於地而成，是從具象歸納而成抽象之易理的。是以中國文化的傳統應該是精神面之心與物質面之物，沒有阻隔妨礙。觀乎先秦以前神農氏、有巢氏、燧人氏、大舜和大禹，無一不是在食、衣、住、行等攸關民生的物質生

產活動中，著有貢獻。其所以被尊仰，乃因「厚生」的致用特質，且相當多的初民領袖是具有「工程師」身分性質。當然到了後代，有勞心勞力之職業功能區分，但此並不是嚴謹的分劃。也就是以聖王之道為主的儒家，理應窮理致知，窮究天人之際，本該有求真的精神的，但由於宋明以還理學盛行，較多的心力匯集在形上層次的思辨，也不以外在客觀的物象世界為研究標的，而花了太多的焦點在本心本性之探索上。即「善」的關注，強過於「真」的關注，使得與西方文化接觸後即馬上發覺器物層次的劣勢。當然推動近代西方產業革命的因素，有其人文面的，如韋伯（Max Weber）所著《新教倫理與資本主義精神》（The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism）。也有制度社會層次的，如行政組織和重商主義的社會結構的配合，以及社會供需面的因素，也有來自科學方法的大量採行。

希臘時期「柏拉圖重視數學，認為它是所有知識的最高形式。不合數學形式的知識不能成為知識，成為了普遍觀念，且影響甚鉅。現代科學家輕視運用數學，作為有效研究工具者，不願無限制地接受該箴言。而寧可堅持，觀察不該從實驗科學中被省略（疏忽），祇有在各式各樣的實驗調查有了結果，為建立其函數關連時，方使用數學。他樂於使用這數學關連，以引導其作新的觀察發現，排除使用觀察材料，數學將是無助益的。同時，除非它被後續觀察所證實，他也總是準備放棄數學結論。實驗科學的現代意義，是數學與觀察法的成功結合。它的結果被承認，非因絕對的確立，而是因為高度可能和具有足夠確實實用目的之〝原因〞。數學是純理性，其形式相當確定的。實驗科學具實用目的，祇要有足夠確實性即可。」（Han Reichenbach, 1971：29）

眾所周知，近代科學革命開始於實驗科學的興起，譬如伽利略

（G. Galieo, 1564-1642）時代，實驗科學家即已相信，自然現象有規律可尋，並且能加以量化表示出來。而所謂實驗科學的建立正是指〝受控實驗〞原則在探索各個領域的自然現象時被應用：科學家必須在嚴格控制條件下進行實驗，他在報告自己的實驗成果時，必須準確刻劃自己觀察到某一現象的特定條件。實際上受控實驗原則的關鍵有兩點：第一，實驗必須是結構穩定的系統，如果系統結構不穩定，觀察到的新現象不能算是一個新現象。第二，條件必須是受控的，即可以脫離個別觀察者而為其他觀察者實現，也就是它必須是一群觀察者原來已經確認過的（或可以確認的）內穩態。（金觀濤，1988：117-118）雖然科技史告訴我們：技術性的思考（即使用工具、創造新工具的思考），乃至於窮究事理物象本原的行為，和人類自身歷史一樣古老，也不間斷地繼續著。但透過十六世紀受控實驗原則的建立後，科學脫離自己的原始蒙昧階段，加速度地發展著。

在科學發展過程中，許多實驗科學家本身兼具哲學家或宗教家身分，然由於科學實驗的發現，諸如哥白尼（Micholas Copernicus 1473-1543），發表天體轉旋論（De Orbrum Coelestrium Revolutionibus），主張太陽為中心說，深深地觸犯了基督宗教教義，而被視為異端。教內人士乃漸對科學發現，採取嚴格檢驗，甚或迫害。而有些科學家也因此而寧願以科學真理代替宗教真理，試圖以「實驗檢證真理」，來建立整個科學主義。遂產生了含宗教、哲學的人文，與科技間的分歧衝突。遂使「十九世紀歐西思想界，科學家對於哲學玄想，輒施懷疑，謂其缺乏精密之表達公式，日從事於不可解決之問題，而終無所獲。哲學家則以各專門科學圍限窄狹，不足以資駘蕩，故其所治業，去科學之領域日遠。兩者相非，有害無益。（吳康，1982：663）這股人文與科學割裂爭勝的流風，也影響著清末民初的中國思想界，在

現代化過程中，器物層面論說不談，制度層面的言論，強調組織性效率化，同樣是肯定科學的。而思想層面的思考，仍然是較偏重科學精神的建構的。自清末譯介西方書刊及派遣軍事及器械方面的遊學以來，科學的重要性被重視，科學主義漸次流行，但審視有關科學的言論，專門性的深度論說少而啟迪性、綜合性的討論居多。《東方雜誌》、《科學》及《新青年》均扮演著重要的傳揚角色，使得科學價值的肯定超越了守舊與尚新的分劃。當時泰半擁護科學者，不是指向自然科學，而是一種理性的態度與進化的觀念。以此科學主張來反迷信、反宗教、反禮教、反古文和反傳統。譬如陳獨秀就曾云：「真能決疑，惟科學。故余主張以科學代宗教，開革吾人真實之信仰。」（見〈再論孔教問題〉），以外胡適之「實驗主義」以及科學的馬列主義，又如丁文江等，站在科學立場，開展科學與玄學的論戰，足見科學與哲學及宗教的互有偏重的事實。

近代歷史的發展，有兩個基本動力，一是由科技所帶領走向歷史普遍化、客觀化的趨勢。另一則是十九世紀實證主義盛行之後，同時引發的人文關懷的反省——歷史意識的覺醒。科技時代的人文發展，有須在這兩者裏面保持平衡和動態。（沈清松，1986：63）即人文與科技是可以相諧並進，互補互益的。

蔡氏曾說：「蓋歐化優點即在事事以科學為基礎，生活的改良，社會的改造，甚而至於藝術的創作，無不隨科學的進步而進步。故吾國而不言新文化就罷了；果要發展新文化，尤不可不於科學的發展特別注意呵！」（孫常煒，1977：629）又說：「今吾輩學畫，當用研究科學之方法貫注之。……用科學方法以入美術。美雖由於天才，術則萬資練習。」（孫常煒，1977：747）又如開闢科學整理國故及主持中央研究院側重科學等等，均可見其重視科學。

但由於蔡氏主張美育主義是「介乎現象世界與實體世界之間而為津梁。」「對於現象世界無厭棄，……而已接觸於實體世界之觀念。」以「純粹之美育，……以普遍性之故，不復有人我之關係，遂亦不能有利害之關係，……蓋美之超絕實際也如此。」（孫常煒，1977：732-733）又肯定：「科學基於概念，美術偏於直觀。成人生活，關係複雜，聯綴種種概念以應付之；積久而感疲勞，則有資於直觀之美，以為調劑。」（中國蔡元培研究會，1997：第七卷 605）。由此我們看到蔡氏理性的科學主義和感性美育主義的調協觀，看到了人文與科技相調相契的睿見。雖說以美育代宗教，直覺使宗教的護衛者不悅，但他深深體會了宗教仍需有人文層次的「替代」，此比陳獨秀以科學代宗教之論已見高明。當然強過所有科學唯物主義和工具理性的主張者。因此蔡氏可說是以同是感情產物的美育，來代替宗教。可以說其隱藏著光大人文層次，應和科學精神的目的。

三、融契各型文化會通終極理路

美育代宗教說如果祇是民族文化本位，直接地抗拒以宗教為精萃的西方文化的初級目的，和以光大人文層次應和科學精神的隱藏目的，別無更崇高目的，也不足於教人崇仰佩服。著者以為融契各型文化，會通終極理路，應可視為其極致目的。

歷史上呈現出了文化的多樣化，而文化在互通轉化的過程中，所呈現出來最難妥協一致的就是涉及文化深層結構或文化迷思的問題。而此又往往以神話、傳說、宗教或意識型態表現出來。

希臘、羅馬和希伯來三支所匯成的西方文化和印度、中國所結合成的東方文化，互相激盪影響，朝向形成世界新文化而發展，有須展開對話，以建立良好的融契基礎，並盡可能作終極理路的會通。而面

對新興宗教派別或特殊意識型態，乃至現存發展階段不一的宗教崇祀，其工作仍不可一日或缺。而這些工作，伴隨不同文化族群的相觸，迅即展開。如何從自我社會文化的是非標準、價值判斷超拔出來，以免陷入了「自我文化偏見」的錯誤。而這些偏見中最難去超克的，可說是由宗教信仰所致生的。也就是對於生命的終極關懷、終極意義以及終極存在或終極真實所採取的立場。

西方文化由於有希伯來宗教的內涵，以天啟的、一神教為特色，但以天主教教徒，信奉三立一體的天主，認為教會是天主拯救人的標記及認同終末事件。但基督新教，認為不須仰仗教士與上帝溝通，不承認教皇的崇高地位，認為耶穌基督是教會和世界的無冕王，通過信仰耶穌基督就能得到救贖，以及對聖母瑪利亞的敬仰態度均有別於天主教。雖說聖公會可說是較富舊教色彩的新教，故基督宗教的複合統一運動難度已高。東正教在教義和生活上的權威主要來自「傳統」，其中包含聖經、各大會的決議（尤其是尼西亞信經），以及希臘諸教父的著作。以及篤信「一本質在三位格中」的三位一體論及認為救贖只是從死亡中得到解脫，而不是罪咎的赦免。雖然「普世教協」（WCC）極力推展普世合一運動（房志榮等，1988：231-232），但有關終極關懷或終極真實認同的些許差異，仍是待克服的。

基督宗教諸多流派間的差異，較諸其與其他教派間的差異仍算是最小的。

就佛教言，其有南傳、北傳與小乘、大乘之別，各宗派間也有許多教義上的差異。就原始佛教教義及教儀考察，它相當程度地改良繼受著印度先前的教派精華。就佛滅度後，因教義的爭論，就須有數度的結集，以求化解。此在有相同印度文化深層結構之下，及同一宗教共性之下，因其對佛陀原始本懷的詮釋不一，仍有須究極溝通，何況

是兩種或多種不同文化所孕出的宗教終極理路的會通呢！

以佛教傳入中國為例，確實也經過長久的會通過程，方才有中國化的佛教和儒家形上學的形成。不管是否視儒家為儒教，但儒家透過官學一體和倫理政治一體的結合關係，自漢武帝以後，大多數年代中均取得了政治及思想上的主流地位。而在東漢時代佛教傳入時，初期包括皇帝的上流社會人士，對之仍懷抱著新奇和依恃的愉悅心情，但等到教義傳入較多，宗教儀軌、教團活動更被認識，文化衝突的問題就浮現出來了。首先是和尚不婚和無後為大的理念衝突，鳩摩羅什被呂光強迫娶龜茲王女為妻，被姚興待「以國師之禮」，並親以「妓女十人，逼令受之」（趙樸初、任繼愈等，1990：262-263）以外漢代以來「福祿壽」的人生觀，也衝擊了佛教傑出的出家眾，受君王尊奉者，往往為之能得「別立廨舍，供給豐盈」優遇。此外中國的「家族主義」，與佛教叢林制度的建立關係密切。而魏晉玄學人物，發揮了老莊及易之理，對佛道哲理的聯貫會通貢獻良多。而禪宗的開展，也正是中印文化會通與轉化的智慧結晶。

就文化學言，每一套文化都有它一套內在的意義系統（System of Symbols and Meanings），人類初期的文化活動，是以宗教活動為主的，因為自我心中的〝鬼〞的克服是很重要的。雖然科學昌明如今日，但每一文化，其深層的意義系統仍然擺脫不了宗教和神話。當然那是文化中感情成分最重，持續最久遠的精萃，但也因其不可撼動性，甚或說存在本身就是合理的，而這種堅固存在著的至情產物，也可視之為理性中的理性產物。在理性主義抬頭時期，有些人樂觀地表示透過科學的理性探究及發現，必然可以縮小宗教影響的範疇，甚至以科學理性主義替代宗教的感性和靈性需求。但公元二千年的宗教大趨勢乙書，及細審宗教活動在後工業社會時期中，由於人類的苦悶與

疏離，使得宗教活動又逐漸恢復活力，宗教精神又從新被評估。宥於時代限制，蔡氏雖或不願見及宗教的興盛，然其嫌惡的對象，是指那些宗教的變相或負作用言，如尼采宣稱「上帝已死亡」，主要也是對原始基督精神迷失所提出的警語，並非其是反基督教的，而是反充滿了世俗習氣的教義或教團而已。

蔡元培一生，對宗教的攻訐是見諸字裏行間的，其立論基礎或如前述，然細考其日用常行，其慈悲博愛，淡泊奮勵之誠心，實讓諸多宗教中人汗顏。且雖云迷信比不信好，但宗教縱在科技昌明如今日時，仍有諸如圭亞那人民廟事件，解放神學乃至少數奇異新興宗派的荒誕。不過蔡氏頗能瞭解到宗教對某些人生命成長的意義，是以會有「代替品」的提供。不若馬克斯視宗教是鴉片，為包裝糖衣的毒藥，而摧殘攻擊，然事實上馬克斯仍圖仿學宗教的「信仰」，而使人民轉對宗教的信仰為對其意識型態的信仰。不過從馬氏言，他不是馬克斯主義者，可得知對其學說成為信仰對象，以及信仰的型態，他是很難滿意的。同時信仰的純一，往往因被利用，而形成了壓迫多元主張或文化型態的精神支持。反宗教或非宗教人士，以理性主義與人本主義為依據，其反對的核心意念所在也即在此。因此如果宗教淨化或純化，而減少了其可能導致的世俗流弊，不遺人口實，則可舒緩反對聲浪的。而後所留下的祇是不同的宗教或視為等同於宗教的諸多信仰，如唯物意識型態等等。而其爭勝會通或轉化，都可以轉到蔡氏所講的主題〝代替〞問題上了。而宗教對話、宗教統一或宗教大同理念的提出，以及甚多人於此的投入，使得其成為宗教界不可迴避的熱門問題。但截至今日，進展匪易，或僅有型式的結合，或另創另一終極真實企圖加以統合，問題仍然存在。雖云「美育代宗教」，亦是以另一終極理念或真實，企圖去含融諸宗教，美感的排他性、抗拒性較小，

而親和性普遍性較強，或可為終極理路的會通上，提供另條反省思維途徑。而會通宗教教義的努力，也就是會通了文化深層結構或文化文法的奮鬥。

蔡氏以為「純粹之美育，所以陶養吾人之感情，使有高尚純潔之習慣，而使人我之見，利己損人之思念，以漸消沮者也。蓋以美為普遍性，決無人我差別之見能參入其中。……皆足以破人我之見，去利害得失之計較，則其所以陶養性靈，使之日進於高尚者，固已足矣，又何取乎侈言陰騭，攻擊異派之宗教，以激刺人心，而使人漸喪其純粹之美感為耶？」（孫常煒，1977：732-734）此段最足於見到蔡氏在終極理路會通上，所投諸的關切眼光，而其充滿「準宗教家」的襟懷也表露無遺。憑此孤詣的境界體會，又見諸其踐形功夫，則我們見到了蔡氏又新又舊，又東又西，不滯不礙，不一不二的人格特質，真可說是言行一致的慈悲兼博愛的一代哲人。