第三章　以美育代宗教說實謂層次分析

美育代宗教說，產生的國際、中國背景因素及美育代宗教說目的淺析，已在前章有所析述，本章擬就美育特質與功能、宗教特質與功能、美育宗教依附關係及美育代宗教說實謂層次等面向，分別加以析論。

第一節　美育特質與功能分析

一、美育特質分析

真、善、美是我們據以作判斷的觀念，在希臘時代早就被仔細地討論著；而在希伯來文化中，聖的追求或依附，一直是涵攝著、指導著人們思想云為的。『在哲學的各種層次分工合作中，固然在整體上是「用一切去衡量一切」，但是，在學術的方便上，總是以知識求真、倫理求善、藝術求美、宗教求聖的四分法，作為研究的入手。』（鄔昆如，1978：137）而美學是哲學的重要一支。然美由於其討論對象與範圍的龐雜性，使得其發展，不該被某一學門的拘限，誠如李澤厚表示：

美學的研究對象和範圍是一個不斷分化又不斷綜合的雙向發展過程。一方面，本文不同意把美學還原為各種實證學科，如托馬士・門羅所提倡的所謂科學的美學；另一方面，也不同意把美學規定為美的理性哲學，完全否定或排斥審美鑒賞，如今道友信所提倡的形而上學的美學。實際上，美學領域極為廣闊，將相互分工又相互滲透，可以

用下列這個表來粗略概括，也許有助於了解。但應該指出，任何一種知性分類，都具有某種牽強性和不完備性。

（一）基礎美學——　哲學美學

科學美學——　心理學美學

藝術學美學

（二）實用美學——　文藝批評和欣賞的一般美學

文藝各部類美學——如音樂美學、電影美學、戲劇美學、書法美學、舞蹈美學、造型藝術美學等等

建築美學——包括環境

裝飾美學——產品外形式、居住、服飾等等

科技—生產美學——涉及時空、運動、聲光、有機體結構等等

社會美學——社會生活、組織、文化、風習中的各種美學問題，包括環境保護、生態平衡（人與大自然關係）等等

教育美學——德智體三育中的美學問題，藝術教育問題等等

（三）歷史美學——　審美意識史或趣味流變史

藝術風格史

美學史

因對象和目的的不同，所採用的研究和處理方法也可以多種多樣，例如其中可以包括實驗法、客觀調查法、結構分析法、現象描述法、語言分析法、系統論方法以及傳統的哲學思辨法等等。（李澤厚，1987：257-258）

蔡氏所謂美育，並非僅如李氏所分類的教育美學，被狹隘化到與德、智、體、群並列為五，而是指美感教育。而美感乃是情感之極

致。他以為「宗教之原始，不外因吾人精神之作用而構成。吾人精神上之作用，普通分為三種：一曰智識；二曰意志；三曰感情。最早之宗教，常兼此作用而有之。」（孫常煒，1977：730）而後人類進化，知識作用及意志均離宗教而獨立，於是宗教所最有密切關係者，惟有情感作用。智識其要在求真，意志作用則在期達到善，情感作用旨在求美。真、善、美是我們據以做判斷的觀念，早在希臘時期，就有諸多討論。對於人生的追求或有加入聖的觀念者。蔡元培認為感情是可激刺而產生流弊的，而其激刺力的最大來源是宗教，因此主張捨宗教而易以純粹之美育。由其主張我們知其對美育是採取極其寬泛的定義的。

（一）廣義的美育定義

由於其對美育即美感教育，採取如此寬泛定義，是以他自己不主張「以美術代宗教」。他認為美育與美術二者的範圍是有廣義和狹義的異點的。因此曾經說道：「有的人常把美育和美術混在一起，自然美育和美術是有關係的，但這兩者範圍不同，只有美育可以代宗教，美術不能代宗教，我們不要把這一點誤會了。就視覺方面而言，美術包括建築、雕刻、圖畫三種，就聽覺方面而言，包括音樂。…這是美術的範圍。至於美育的範圍，比美術大的多，包括一切音樂、文學、戲院、電影、公園、小小園林的佈置，繁華的都市（例如上海），幽靜的鄉村（例如龍華）等等，此外，如個人的舉動（例如六朝人的尚清談）、社會的組織、學術的團體、山水的利用、以及其他種種的社會現狀，都是美化。美育是廣義的，而美術的意義太狹。美術是活動的，譬如中學生的美術就和小學生的不同，那一種程度的人就有那一種的美術；民族文化到了什麼程度就產生什麼程度的美術。美術有時

也會引起不好的思想，所以國家裁制，便不用美術。」（潘振平，1995：385）

（二）兼具哲學性與非哲學性形而上與形而下的美學

蔡氏心目中的「美育」，不僅範圍大過「美術」，而且超乎「美學」範圍的。也就是超乎李澤厚所分列的基礎美學的範圍，即超乎了哲學美學及科學美學（含心理美學及藝術學美學）的總合。雖然我們知道這是「以美育代替宗教」說最精萃最須辯駁探究之所在。

美學的英文是 Aesthetics，德文是 Aesthetik，係源出於希臘文的 Aisthesis，原義是指用感官去感知的。美學由於隨文化的發展，新學理的創出，而有研究對象、範圍和問題的殊異。但大體上可區分成哲學的美學和經驗的美學。而其有時代前後之別，有研究方法之別。以前的美學，大都是附屬於一個哲學家系統內，他裏面〝美〞的概念是個形而上的概念，是從那個哲學家的宇宙觀裡面分析演繹出來的。而經驗的美學，其研究途徑則不主張〝從上面〞——即從形而上學的假定中進行演繹的方法。而著重點在於對客體的標準化的類型進行個人的、審美偏愛的、統計學的研究。其研究是經驗性、歸納性或科學性的。當然說「美學中遺留下來的許多重要論題很難進行精確的度量。但是，存在著廣義上的科學，它雖然不能夠被度量，然而在另一種意義上它包括了對知識的合乎情理的探索；這就是通過有控制的、系統的觀察和邏輯推理，盡可能地排除猜測，排除個人的偏見和主觀主義；通過檢驗假設和對比結果，以求得最大的客觀性並逐步提高概括的確實性。作為建立有關價值和美的絕對法則的企圖來說，傳統的美學甚至沒有取得那怕是一點兒的科學地位；但是，作為發現與藝術有關的很多事實的嘗試，現代美學已經取得值得重視的進展。」（〈大

英百科全書一九七三年版 A 卷美學條〉）

現代美學即「自下而來的美學」的奠基人是德人費希納（Gustave Theodore Fechner, 1807-1887），他在《美學導論》（Vorschule der Aesthetik, Leipzig, 1876）中，第一次提出了「自下而來」（d'enbas, Von unten）的這一感應美學的用語，以之與推導出「自上而來的美學」（Von oben），即「確定了美的客觀本質概念規定性」的超驗的舊美學相對壘。（德尼斯・于斯曼著，欒棟、關寶艷譯，1990：148-149）而二十世紀這般「由下而來」的經驗美學研究更形熱烈，蔡氏三度遊歐，在德國停留時間最長，對傳統美學與現代美學的爭勝，是頗有體會的。初次遊學，於哲學、文學、文明史、人類學的講義，只要時間不衝突，都去聽；尤注重實驗心理學及美學。而第二次遊學時期，曾欲編歐洲美學叢述，已成康德美學術一卷，未印；編歐洲美術小史，成賴斐爾一卷。康德美學是傳統美學，而歐洲美學小史的編撰工具，已非注意現代美學不能開展了。而後在北大開美學課程，乃至第三次遊學，對美育與宗教的講演或文章較多，對於美學研究的動向，依其個性也均能積極地加以掌握的。

這種兼具傳統美學即哲學性的美學與經驗美學特質，亦經指出道：「蔡元培早年提倡美育，是以康德美學作為他的理論基礎的。」……到了後來，蔡示培在提倡美育的時候，就很少強調從康德引來的這一套理論。……我們不能說，蔡元培在後期已經完全擺脫了康德美學的影響；但我們至少，可以說，在蔡元培後期的思想中，康德美學的影響已經淡薄得多了，占的比重已經不像前期那麼大了。」（葉朗，1986：646-648）

並且「詮釋的探究，已轉變了本體論，而將焦點轉向形上觀念上面，因此我們能重返，並表達該觀念本原的意義。〝美〞的理念在十

八世紀美學，佔有崇高的中心地位，在十九世紀古典主義美學批判過程中，完全被排除。在過去，普遍的形上觀念在形上學中是有作用的。有關存在普遍的思考，是無法限制美學於窄化的觀念中的。吾人可見及，舊的〝美〞的觀念，將為範圍廣泛的詮釋服務，緊接著，人類科學方法論主義的批判也發生了。」（Hans-Georg Gadamer, 1975：434）

（三）中西會通的美育學

蔡氏以美為普遍性，決無人我差別之見能參入其中，因此從純粹美育的概念言，自無須區分東西中外，唯基於美育特性，尤其強究蔡氏「美育」概念的融合性，則有須對其表現出的美育特性加以剖析。

清末民初以來，中國致力於美學研究者，第一代代表人物可以說是蔡元培與王國維。以蔡、王二氏比較，蔡氏的美育觀念，可以說較富中西會通性。假使我們贊同，李澤厚所言「美學自古至今大體不外下列三個方面：關於美和藝術的哲學探討，關於藝術批評藝術理論一般原則的社會學探討和關於藝術經驗的心理學探討。」（李澤厚，1987：259）此三者即指美的哲學和藝術社會學與審美心理學。

有關藝術社會學與審美心理學部份，從中國美學史上言或充滿了相當多的素材，但迄蔡氏前無完整、系統學說或論著出現，蔡氏美學觀念在此部份完全有賴西學的浥注及吸納。而蔡氏除受康德美的哲學影響頗深外，對西洋的傳統美學亦有精深的研究體會。譬如在《對於教育方針之意見》中，引用康德美學觀念稱：「美感者，合美麗與尊嚴而言之，介乎現象世界與實體世界之間，而為之津梁。此為康德所創造，而嗣後哲學家未有反對之者也。」（孫常煒，1977：456）又如稱「從柏拉圖提出美育主義後，多少教育家都認美術是改進社會的

工具」（孫常煒，1977：519）又如指稱：「中國之畫，與書法為緣，而多含文學之趣味；西人之畫，與建築、雕刻為緣，而佐以科學之觀察，哲學之思想。故中國之畫以氣韻勝，善畫者多工書而能詩；西人之畫，以技能及義蘊勝，善畫者或兼建築圖畫二術，而圖畫之發達常與科學及哲學相隨焉。……西洋之圖畫術託始於希臘，發展於十四、十五世紀，極盛於十六世紀，近三世紀，則學校大備，畫人夥頤，而標新穎異之才亦時出於其間焉。」（孫常煒，1977：244）這種對西畫形成因素特質的描繪清晰明瞭。

此外，甚或以美術的眼光去觀察和解釋歐洲第一次大戰，稱道：「德法二國所以能持久之原因，……第一因科學之發達，第二因美術之發達，……美術作用，有兩方面：美與高是。…現今世界各國，拉丁民族之性質偏於美，而日耳曼民族之性質偏於高。…凡民族性質偏於美者，遇事均從容應付，雖當顛沛流離之際，絕不改其常度。……此可見美術與國民性之關係，而戰爭持久之能力，源於美術之作用者，亦必非淺鮮矣！」（孫常煒，1977：711-713）

從以上言論知曉蔡氏對西方美學的深刻瞭解。而其對中國美學研究，由於生於斯，長於斯，他的諸多講演文章，均注意及美育問題，也皆充分掌握了中國美學的特色，並加以發揚，如〈文化運動不要忘了美育〉、〈中國的文藝中興（在比國演講）〉、〈三民主義的中和性〉和在華工學校講義含文字、圖畫、音樂、戲劇、歷史、建築、雕刻、裝飾等八篇中，均能對中國美學觀點有獨特的卓見。

在北京大學畫法研究會之演說詞中，亦比較了中西圖畫的異點稱「中國畫與西洋畫，其入手方法不同。中國畫始自臨摩，外國畫始自寫實……此其故與文學、哲學、道德有同樣之關係。吾國人重文學，文學起初之造句，必倚傍前人，入後方可變化，不必拘泥。吾國人重

哲學，哲學亦因歷史之關係，其初以前賢之思想為思想，……吾國人重道德，而道德自模範人物入手。三者如是，美術上遂亦不能獨異。……今世為東西文化融和時代；西洋之所長，吾國自當採用。抑有人謂西洋昔時已採用中國畫法者。」（孫常煒，1977：747）由此可見其對中國畫藝背景思想之瞭解，亦可見到其擷長補短、兼容並蓄之文化融和觀。這些均表彰了中國的人文精神——唯危精一與執兩用中。因此我們視謳歌生命之美，讚揚生生之德的中國人文精神，為中國美學的根本所在。如果我們也同意，中國文化的人本的淑世的特質，生生不息止於至善（動態提昇，永無止境）的奮進觀，和矛盾中求統一的趨向和諧的質性和天人合一的不二觀再用此文化精神，去檢視蔡氏的思想云為，則蔡氏，尤其是其美學思想，正是該精神取精用宏、含英咀華的結晶。而由於中國美學思想有儒家、老莊、楚辭及禪宗四大系統，雖說蔡元培的儒家色彩頗重，但是就蔡氏美學兼融並包性和推極性言，他是超派別的，不滯泥的，否則何能侈言以美育替代宗教。

（四）超越心物對峙的美育

每個人對於宇宙本體論的見解，往往決定了其美學觀，美的哲學研究，過去總被認為是純粹哲學研究的附從，而其實究竟說則是本體哲學的附從。從事功及行蹟言，蔡氏民國二十一年十二月雖曾與宋慶齡組民權保障大同盟，提出無黨派的成見，無國家的界限，對於已定罪未定罪亦無區別之要點，亦即人權人道主義，但民國二十五年，「忽又改變作風，公然以中國國民黨中央監察委員、國民政府委員、中央研究院院長等在朝要人的資格，來推進革命，領導民眾，替後來抗戰軍與全中國各黨各派精誠合作開一個未來的先例。」（蔡尚恩，

1986：85）政治上，他可說是中國國民黨，然常因其自由自在的美感質性，常超越了政治的架構，然終歸與主張心物合一論者較相融契。這是很多民初新文化運動者，落入了辯證唯物觀的思維，終歸依附共產黨徒的關鍵所在。

由於美學依附於哲學，且相當的多元性，是以往往後起的美學思想或文藝思潮要對原存主流思想，提出批駁，方能傳播擴散，也就是說，美學基於其只有第一，沒有第二的獨特性，往往就具有解構的質性在。因此中共在政治上必須面對了資產階級自由化（Bourgeois Liberalization）問題，而在文化層次，也得面對美學所帶來的解構衝擊。雖然如傅偉勳批評到李『在《美的歷程》的結語中，忽又搬上歷史唯物論，談及文藝存在及發展的「客觀規律」，「內在邏輯」或即「不以人們主觀意志為轉移的規律」，實與他重新發掘超越馬克思主義「解釋學」的中國文學藝術之所以具有普遍性，或永恆性價值的祕密鑰匙很不對稱，甚至損傷該書本有的整全性與一致性。……李澤厚的美學思想還在不斷地發展，還可期待他在美學研究的另一突破。』（傅偉勳，1988：218）雖然美學具有先天解構的追尋，然往往也受所自出的美學思想的影響，也就是李澤厚的美學，尚未擺脫唯物思想的意識型態。此點又可徵諸朱光潛的洞見，他在〈美必然是意識形態的—答李澤厚、洪毅然兩先生〉，即對李〈關於當前美學問題的爭論〉和洪〈美是不是意識形態？〉二文的批評中，說道：「我肯定了美的意識形態性，否定了美是自然物的一種層性，而他們則以為美感雖是意識形態，美卻是客觀存在，這就是說，美還是自然物的一種屬性。他們說，這是〝兩種途徑的爭鬥〞，當然自以為是站在唯物主義一邊，而我則仍是站在唯心主義一邊。……我想誰也不能否認文藝是一種意識形態這個唯物主義的基本原則。既承認了這一原則，就得承

認文藝是對客觀現實的意識形態式的反映，本身不能就是客觀現實，客觀現實是第一性的，文藝是第二性的。」（朱光潛，1987：332）而「意識形態」已非馬克思原來唯物的狹義定義了。

「意識決定存在，或存在決定意識」爭論，是西洋本體哲學？唯心唯物絕不兩立下的必然，做為近代中國美學第三代的代表人物，李氏被指出是站在唯物主義一邊的。而朱光潛自許是站在唯心主義一邊。朱氏對美下的定義是：「美是客觀方面某些事物性質和形狀適合主觀方面意識形態，可以交融在一起而成為一個完整形象的那種特質。」而「這個定義就可以適用於千變萬化的具體情境，可以適用於藝術美，也可以適用自然美，也可以適用於創造，也可以適用於欣賞。這就是我所理解的美的統一性。美的統一性就是美的普遍規律性。我所下的美的定義只是肯定了美的總的規律，而不是肯定自然事物中原有〝美〞這個屬性。」（朱光潛，1987：331）

蔡氏採取康德理念，稱：「美感者，合美麗與尊嚴而言之，介乎現象世界與實體世界之間，而為之津梁。……是則對於現象世界，無厭棄而亦無執著也。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。」（孫常煒，1977：456-457）又說「宋元以後之圖畫，多寫山水花鳥等自然之美。」（孫常煒，1977：731）由上可知蔡氏是站在現象世界與實體世界之間，而不厭棄亦無執著於現象界，並對「自然之美」加以肯定，不若朱光潛強烈地表示，他「只是肯定了美的總的規律，而不是肯定自然事物中原有〝美〞這個屬性。」其實細考朱氏有關「美」的定義，也不是那麼絕對的唯心主義，但由於落入了唯物唯心之辯，勢必然非做選擇不可。蔡氏則一直沒有對此問題有具體的說明，只是從字裏行間可知其「心物一元」的認識。而基於中國傳統哲學，此

「心」「物」問題一直也不是討論重點，再加以趨向和諧的辯證觀，檢視中國儒釋道三個思想系統，也可知其是妥協性，不一不二，不即不離的。該是可統攝心物，超越其相對性的。但為了以西洋哲學術語做分析，故暫且承認其心物一元性了。

二、美育功能分析

蔡氏美育代宗教說，由於強調其替代性，因此有須要剖析為何替代，一般而言所替代發揮者，乃在其功能。功能等同時，方足於言替代問題。「美育者，應用美之理論於教育，以陶養感情為目的者也。」（《教育大辭書》〈美育〉條目），美育即是美感教育，民 19 年美感的功能，正是美育過程所欲達成的。因此析論美育的功能即在：一、增進功利實用的美感社會功能，二、增進直覺的愉悅功能，三、培養結合思想、意志的美感越昇功能。

（一）增進功利實用的美感社會功能

「美感在個人直覺感受中還潛藏著社會功利性，……因為美感是在廣義的實用活動——勞動，日常生活和巫術活動中發生的。原始人萌芽狀態的美感比較明顯地體現著社會功利內容。現代人由於在較大的程度上擺脫了原始人那種狹隘的功利觀念的束縛，初看上去他們美感內容似乎失去了社會功利色彩，實際上這種社會功利內容還是以更為曲折、隱晦、複雜的形式，隱藏在美感的深處。」（美學基本原理編輯群，1986：203-204）被視為主觀唯心主義的康德美學，是完全超功利的美學觀，是為藝術而藝術的美學觀。蓋康德對美認為是：「美出於趣味之利，乃對於一事物目的性之形式，主觀上普遍而必然，喚起「無關心的」快感形式。質言之，美即是自由之象徵表現，因之亦

可云是道德之象徵表現，謂以生活之各種形式，達此表現者也。關於美之判斷及情操，本質上為超然，不雜利害得失之心，即謂超於一切欲望，一切感覺癖好，一切個人利害計較之外。因之美的對象，不應為某種意向鵠的而建立之一種人為的體系，不應為利害計較而聚合各部份之排列部署；真正之美，不繫於某一固定之目的，而應是自由無礙，而活潑生動者也。」（吳康，1980：228）即康德把前人提過的〝非功利〞、〝無概念〞的審美心理形式特徵，集中、突出並總結在〝無目的的目的性〞這樣一個哲學高度上。因此康德認為美感可說是不直接落入功利實用的社會功能判斷上的。

但有以唯物主義中心思想的美學者，因強調美的依存於人類社會的根本特質，則非常強調其美感的功利實用的社會功能，譬如魯迅，「他早期所說的〝一切美術之本質，皆在使觀聽之人，為事興感怡悅〞，（《摩羅詩力說》）固然有它理論上的片面性，但是，把〝興感怡悅〞作為藝術的一種目的，是沒有錯的。在他確立辯證唯物主義的藝術觀之後，他論證藝術的社會功能很全面。」（劉再復，1989：537）以為藝術是創造美的，藝術品也是美感作用的對象，反對「為藝術而藝術」，而承認並強調藝術的教育功能，認識功能，乃至其它社會功能。

有此唯物主義傾向者，大體上言，即冀望「把〝教訓〞、〝宣傳〞都寓於愉悅性之中，通過美感作用的潛移默化，達到作用於社會的目的。」（劉再復，1989：544）當然藝術的社會功能，如果不依賴於美感觀念而表現，那麼藝術就是喪失藝術的特徵，而變成道德說教。

唯物主義者以肯認美育的社會性為理論基礎，而主觀唯心主義者，對美育增進功利實用的美感社會功能，抱持「無目的的目的」或

「非功利」非直接主張，但仍無法排除其自形上而下的，或間接的影響。此外介乎或超乎其間的主張，也就不必論辯了。

（二）增進個人直覺的美感愉悅功能

美感的直覺是動情的，美感具有愉悅性，「如果說，個人直覺性是美感在呈現形式上的特點，社會的功利性是美感內容的內在根源，那麼，貫串於美感過程始終的動情性，則反映著主體對於對象的態度，表現了美感的強烈主觀傾向。」（美學基本原理編輯群，1986：206）美感的個人直覺性，不但存在於美的欣賞過程，也存在於美的創造，特別是藝術創造的過程。美感具有非概念的直覺性，審美判斷與純粹敘述之判斷比較，前者具有賦予性（The Imputative Character of the judgment of beauty）。在純粹之敘述判斷中，被判之客觀情境盡量為正確之表現；其解釋一如事實，並無所附加，否則判斷將為錯誤也，然審美判斷之作用則異是。在審美判斷之內固包含有解釋作用，然在鑑賞之心靈方面已有所賦加。此附加於美的物品之性質為審美判斷之重要元素。而賦予的主體是審美者本身，不能假手外人的，是個人性的。

又審美判斷是理性的或非理性的，自唯情論者觀之則審美判斷乃吾人之直覺耳。「事實上，美感的非概念的個人直覺性，只是美感的外貌和呈現形式，如同概念和推理，是邏輯認識的外貌和呈現形式一樣。美感的對象是富於感染力的感性形象。而致生的審美意象，和概念有別。康德將之視為主觀上普遍而必然，為化解了美感的感性與理性矛盾問題，而提出先驗感覺論。（吳康，1980：39-46）

美感具有愉悅性，也就是透過美的享樂而產生的，給人愉快和悅樂，這種愉悅性，雖然因「人同此心，心同此情」，而生相同的心意

狀態，但也是「如人飲水，冷暖自享」的。

在西方哲學思想中，神學家阿奎納（ST. Thomas Aquinas）及康德對美的愉悅性，均有啟發性的探討。如阿奎納認為「所謂美是一種我們所能夠見到的，而使我們快樂的事物」（The beautiful is that which pleases us upon being seen）。（Hortimer J. Adler, 1984：104）我們稱為美的對象，是以某種特殊方式——「所見及之」（upon being seen）而使我們快樂的。快樂本身，不論是肉體的或感官的快樂，是屬於人類所欲求的善事物。我們擁有一種自然的渴求，渴求某種感官經驗，這種感官經驗具有一種特質，能讓我們感到快樂。當感官的快樂或痛苦是我們欲求的對象時，使我們快樂的，是擁有它們，使用它們或消費它們。也就是我們可透過「擁有」而達到快樂。

我們可能只要去鑑賞（contemplating）、攝取（apprehending）或瞧看（beholding）美的對象，就會感到滿足。康德指出「美的對象所提供的快樂，必須是一種完全興趣中立的（disinterested）快樂。」（Hortimer J. Adler, 1984：105）

取得愉悅方式的非擁有性，使得一般人願與人分享，而產生「精神之欲，願與人同」，而有別於「物質之欲，不願與人同」的現象。這也就是美感不同於快感，不具有排他性的特質了。面對著同一美的對象，受過美感教育的人，往往可產生愉悅的感覺，理由乃在於鑑賞、攝取或瞧看等，除了先天條件外，也須有後天的培育，和能力的增進等。因此，我們得知，美育是有無限開展、了無窒礙的自由空間的。

（三）增進結合知識意志的美感越昇功能。

如果人生有真、善、美、聖的追求，則從早期人類文化的發展省

察，初期人類活動中，不太容易加以區分何者是宗教的，何者是科學的，何者是道德的，何者是藝術的。就「原始巫術所包含的三種因素——宗教的、科學的和藝術的因素日漸分化。原始繪畫和歌舞，作為美的形式被保留下來，而原先包含的神秘觀念，則被逐步汰去。於是，原先主要訴諸神明的巫術禮儀轉化為主要訴諸於人，以虛擬形象反映現實並表達人的現實思想情感的審美活動。如果說，《尚書》所載堯舜時代的〝擊石拊石，百獸率舞〞，是對尚未從巫術中分化出來的原始歌舞的描述，那麼，《詩經》反映的〝我有嘉賓，鼓瑟鼓琴。鼓瑟鼓琴，和樂且湛〞則是對人們審美活動、藝術活動的描述了。藝術就這樣取得了自己的相對獨立性，標誌著人類的美感獲得了獨立的意義。」（美學基本原理編輯群，1986：191-192）由於宗教和道德關係密切，因此可說原始巫術，甚或初民的活動，是真、善、美、聖四大觀念揉和在一起的。而且從哲學角度言，阿德勒（Mortimer J. Adler）所著「六大觀念」指出真、善、美是我們據以做判斷的觀念。但有人從神學或宗教學角度看，則認為宗教是神聖的，是全真、盡善、盡美的。此四觀念，就文化上分析，有段時期是結合在一起的，因此較普遍的觀點，認為彼此間既是聯繫又有區別的。但如果強調其代替性，則非得強調其共通聯繫的屬性不可。非常有趣的是，唯物主義，標榜科學理性，由馬克思創出了意識形態（Ideology），企圖以真代聖，是以對宗教有相當的迫害，採取較劇烈的代位手段。而中國儒家正統思想，以倫理天——善，代替宗教天——聖的作法，歷史悠久。蔡元培以美育代替宗教，則是從美出發的。真、善、美、聖，彼此糾葛互通的交集關係，為上開三種替代企圖，或行動打開了或有可能門徑。從以上的思考分析中，我們肯定蔡氏「以美育代宗教說」，絕是對文化深層結構，人類觀念史詳加分析，而獲致的結晶，絕不可

能是天外飛來一筆的。

真、善、美、聖的質的越昇，彼此是關連的，假此我們以聖是盡善、盡美、全真的，則在討論時就不必刻意點明，因此此部份，我們用了「增進結合知識意志的美感越昇功能」，來做討論。

「美感之反應，乃情與理之結合，乃一種具有深摯之情感判斷。故偉大之藝術家不但具有濃厚之情感，且具超人之理智，用是，能將其深摯之美感客觀化。」（溫公頤，1983：261）知識是理性的、求真的，科學常以此自許的。理智感是在認識過程中發生的，它的感受對象是真。一般而論，人們在進行知識論辯或科學探索時，總是盡量壓抑感情。而力求客觀。可是在科學基礎理念形成前，總有一般非屬歸納，非屬理性的活動空間。增進了美感是有助於「真」的探究在此段的追求與越昇的。

美與真善是有區別的，唯如強調其區別，而走向極端，則容易導致反對真善美有聯繫的觀念，如在美學史上康德和在俄國的托爾斯泰。另有強調美與真善的關係，甚或認為不分的觀念，以及美和善既有聯繫又有區別。（楊辛，甘霖著，1991：73-74）而強調彼此間具有替代性者，大體言該屬以真善美不分或強調其關係而持論的。

而理性的、知識的、科學的探究—也就是真的探究，由於受限於客觀的存在，往往其越昇性較弱。且容易因另有客觀真理的發現，而更易其主導地位。例如唯物意識形態的信仰，經不起新觀察、新實驗、新歸納的結果的衝擊。而以意志的、善的追求為目的的道德，若企圖以善來提昇真、美的境界，也會拘限於地域性、傳統性，而較難達普遍的及高遠的結果。而美感具普遍性、自由性，是以其足於結合知識意志而具越昇功能。美育也就同樣具有增進此功能的效益了。

第二節　宗教特質與功能分析

一、宗教特質分析

宗教由於隨其所賴滋長的各型文化的殊異，和其發展的程度，而有相當大的差別。日本用宗教來譯西文 Religion，其拉丁文即是 Religio，字源內涵，主要是指對於神道的態度、虔誠的態度。而宗是神廟，教是教育，辭源解釋到宗教是「以神道設教，而設立誡約，使人崇拜信仰者也。」因宗教由教育的內涵，是以用「美育」代「宗教」，可視為著蘊含著相對當的意義在。

在宗教哲學中有很多製作宗教定義的方法，每種方法均根據自己的哲學理論，含有固定的標準，就其方法言，包括有：抽象方法、加添方法、扣減方法、隔離方法、進化論方法、詮釋方法及作用方法等等。而若經由描述與說明，可得宗教的描述定義是：「宗教是對於終極世界的信仰，包含經驗神聖、覺悟真理與遵守誡命，因而對於暫留世界，具有認知、生存與整合功能。」（房志榮等，1988：19）其功能部份的分析置諸於後，首先我們分析宗教的特質所在。

宗教是對於終極世界的信仰的定義，說明了其信仰對象是指向終極世界，而非具體事象或世俗理律。「信」是人類生存時的重要態度，人經由社會化過程，我們依經驗或理性而判斷切身有關的事理，對之培養出「信」後，就肯定了所信對象的意義與價值。譬如「生命誠可貴，愛情價更高，若為自由故，兩者皆可拋。」這種「自由至上」的理念，若信此理，則對為之而奉獻犧牲的自由鬥士的評價自然不同。人生常須有信，信是維持人際關係和延續文化所必要。而信仰則是，虔誠與欽佩式的信。譬如說信仰科學真理，信仰某種主義。而

專屬於宗教的信仰，就是宗教信仰。

亞里斯多德所提出的「四因說」（The doctrine of four Causes）：動力因（efficient cause），目的因（final caues），形式因（formal cause）及質料因（material cause），若用來解釋宗教之形成，對宗教之性質是會有些幫助的。我們可以說宗教的質料因是教義、教規和教儀。「教義」屬於「真」的一面，「教規」是屬於「善」的一面，而「教儀」則屬於「美而聖」的一面。「宗教的任務，在於引導人類，走向『真、善、美、聖』的境界，使人類的生活，真化、善化、美化和聖化。人生若充滿著真、善、美、聖，就成了圓滿的幸福生活了。」（楊紹南，1969：24）而這質料因的部分，也是在辯析美育代宗教主題時，必須常存心田的內涵。

對神論的宗教言，其形式因，則可說是依「至上神具有無比尊嚴和無上權威」的根本理由，而信徒間進行認識教義，遵守教規及實行教儀的宗教行為。而「至上神」自然就變成宗教的「動力因」，因為沒有至上神的發動，神人之間的關係就無法成立。而力行宗教生活，獲得至善神所許諾的永恆生命——永遠享見至上神的真幸福，是宗教的「目的因」所在。（曾仰如，1989：94-96）

至於多神教、二神教、泛神教，交換神教及無神教等宗教，雖不若一神教對「至上神」唯一性的強調，然自有其極至的依據，對宗教動力的根源、宗教的追求目的及宗教的形式條件，均仍可分析出其特質所在。

無論何種宗教、皆由「行」（do）與「感」（feel），並且「信」（believe）三種原素為之構成。「宗教必須以某種道德法規為施教之旨，必須以某種途徑激發一種無上虔誠之強烈情感以效忠於此法規之奉行，又必須懸擬一種事物真際之理論，以滿足法規之要求，

或增固情緒之基礎。所以宗教乃是實踐的、熱情的、及理論的；致人勇於行，高於情，而堅於信，且以信仰為登達行為與情緒之階梯。」（魯一士著，謝扶雅譯，1979：3）在宗教的生活中，信解行證，總是以「信」為重心的，為起點的。而此和經驗神聖、覺悟真理、遵守誡命之個宗教信仰的三個性質，是可以互通的。經驗神聖，可以說和信證較有關係，覺悟真理則與「解」較相關，遵守誡命則是表現在「行」中的。當然某些崇尚「行」門的宗派，強調有幾分的「行」就會有幾分的信解。但畢竟任何一種宗教，皆不可不強調信，也不可不注重行。同樣的經驗神聖、覺悟真理與遵守誡命，就個人的宗教體驗中，孰先孰後，孰重孰輕，雖然有別，但三者絕對相涉的，即有敬謹的遵守誡命，必有助於覺悟真理和經驗神聖。同樣的，經驗神聖，也必較易覺悟真理，並遵守誡命。而三者「是信仰的三面，構成暫留世界與終極世界的密切關係。這是所有宗教產生的核心，至於宗教的組織、禮儀和信條都該淵源於信仰的核心。」（房志榮等，1988：18）

（一）經驗神聖

「經驗神聖，終極世界與暫留世界不同。一般而論，所有宗教都視前者為神聖，後者為凡俗，所以信仰是經驗神聖，所謂神聖，按照中、西文意義，具有高不可攀，深不可測，與凡俗判若分明。」（房志榮等，1988：16）宗教與哲學一樣，都是基於人生存過程中的震怖之心，而亟求解釋或解決人生所面對的問題，因此具有愈巨大能力的神祇愈能吸引到信眾，而吸引力的持續則須要有迷人之力。因此奧督以「驚人與迷人的奧秘」來描述面對神聖的終極世界之經驗，而因其驚人的奧秘，使得神聖經驗仍舊含有宗教性的敬畏。而「驚人與迷人的奧秘」成了引起宗教信念及堅固宗教信念的最佳支持。

在人意念中的信像是隨人生境遇隨時推陳出新的，日常生活種種感官體驗，都可為我們「信」的原由，但日常生活的輕信（trivial beliefs），隨揀隨丟，隨時給替代忘卻，另有些是耐久點的信，如信記載史事，如信科學實驗結論。信有信衝突，意識型態或主義的信仰，乃至宗教信仰，都會面對取信的問題。過去人類由於人文環境的變化和彼此接觸較少，故有些信念常能較長期維持。但今日變遷迅速，不同文化的互動，知識的爆炸，使得人的原有信念，常在信衝突中，被再次肯定或捨棄。而依止於各文化族群中的宗教信仰，也面臨被選擇的命運。

因此從公元二千年的宗教大趨勢看，我們可發現宗教界，已呈現出宗教的吉普賽現象，即不斷接觸不同教派，不斷的檢視自己的宗教信仰。拋開世俗性的條件因素不論，單就其神聖而言，大體上對某一教派中，愈經驗過神聖者，而其所經驗的奧秘，愈驚人愈迷人，愈有吸納其他教派徒眾的能力。在此我們也發現由於人類的終極世界經驗的互證。宗教的對話，勢必展開，而宗教對話的極至，必然會涉及經驗神聖的層次，因此也就會觸及信仰核心，會強固或鬆動原來的宗教信念。由於宗教的強烈殊異性，異教徒對於更驚人與更迷人奧秘所關繫宗教信仰的抉擇歸趨的不可避免，勢必再引發「非世俗性」的辯難和爭競，然這絕不是透過理性或世俗性方式，即可克服的問題。神聖經驗如果基於文化互動和宗教接觸，自然形成驚人與迷人，或可比喻為廣度深度的比較，則也可說是一種「宗教大同」或「宗教統一」的歸趨，雖然說這是許多教派中人，不樂見到的。但所謂「天無二日，民無二主」的觀念，似乎也可用到宗教的選擇上，這也似乎是人性的必然。

各宗派均有豐富的神聖經驗素材，以基督宗教言，聖女懷孕是神

聖經驗，馬太福音記載道：「耶穌基督降生的事，記在下面：他母親瑪利亞已經許配了約瑟，還沒有迎娶，瑪利亞就從聖靈懷了孕。他丈夫約瑟是個義人，不願意明明的羞辱他，想到暗暗的把他休了。正思念這事的時候，有主的使者向他夢中顯現，說：大衛的子孫約瑟，不要怕，只管娶過你的妻子瑪利亞來；因他所懷的孕，是從聖靈來的。他將要生一個兒子；你要給他起名叫耶穌；因他要將自己的百姓從罪惡裏救出來。這一切的事成就，是要應驗主藉先知所說的話，說：「〝必有童女，懷孕生子，人要稱他的名為以馬內利〞。」此外耶穌死後復活及其展現的聖蹟，均使人不同程度地去感受到神聖經驗。當然『一神論的宗教描述神聖經驗為「神在一切內」、「神在我內」、「天人合一」，或者以位際關係來說，即布勃（Martin Buber）應用的「我—祢」（I-Thou）來往。』（房志榮等，1988：17）

佛教中有關證悟的境界，亦頗多記載。譬如，釋迦牟尼成道，他在「靜思冥想，忘卻世間一切煩惱和憂愁，達到了他曾經歷過的〝徹悟〞境界。〝我獲得了自由自在的知識。再生轉回對我來說已經不復存在，更崇高的人生已顯露端倪；一切要做的都已經完成，我與這個世界再也沒有任何牽掛……愚昧消失，智慧顯現，黑暗退去，光明來臨。我虔誠、熱烈而又堅定地坐在那裡。〞不管佛陀在他〝徹悟〞時刻的實際體驗如何，毫無疑問，這使他從中獲得十分真實而又深刻的滿足。在此之後，他似乎絕對確信他發現了人生的真諦和一條能夠使人們擺脫一切束縛而獲得自由，並予人以最深刻的滿足的人生道路。」（愛德華・J・賈吉編，劉鵬輝譯，1991：97-98）

以禪宗祖師為例，『達摩為道育、慧可傳授「大乘安心之法」…「入道」。是趣入菩提道；道是道路、方法。大乘道不外二入〝理入是悟理，行入是修行。「入道」，先要「見道」—悟入諦理。……

『愣伽經』說：「頓現無所有清淨境界」，是頓入的見道。』（印順，1989：11）傳燈錄卷三附註說達摩為二祖說法，祇教曰：外息諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道。」禪宗入道之法，是直指向於悟的無所有清淨境界的。而後歷代禪師的證道偈或證道歌，如六祖慧能的「菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃。」又西天祖師付法偈亦常明空性端倪，如一祖摩訶迦葉尊者的「法法本來法，無法無非法。何於一法中，有法有不法。二祖阿難尊者的「本來付有法，付了言無法。各各須自悟，悟了無無法。」〈五燈會元卷第一〉（宋釋普濟編，1986：11-13）這些空性的描繪，如欠缺神聖經驗是無從描繪的。

雖說佛陀所徹悟的涅槃境界，與歷代禪師的證入的境界，或有差別，但其均已具備階段性極樂氣息，而這些均是奮勵修持的信力來源。是以經驗神聖，其「神」不必拘泥於一神教，而向道之士，所歷的神聖經驗，也不必有境界或深度的苛求，祇要對之已有所震撼和著迷，均可視之為具備了條件。

（二）覺悟真理

徹悟宇宙奧秘，瞭解終極真實世界，而對終極問題有圓滿地解答，是信仰中，非常重要的是，所謂理入或解門，所「悟」、「得道」、「豁然貫通」，均是對終極真理的徹悟形容。

譬如說基督宗教，教義認為，「人是從天主來的，人要歸於天主。並相信宇宙為天主所創造，宇宙既是物質，不能自有，不能自變，更不能自己製造自己變化的原則。天主創造了物質，賜給物質變化的能力，規定變化的自然法則，宇宙乃逐漸變化而有萬物。人是萬物之一，也是萬物之靈。人有肉性也有靈性，肉性來自宇宙的物質，

靈性則直接來自天主。人是出自天主，人帶著出自天主的靈性，天主是無限的真美善；人的靈性便追求無限的真美善，宇宙萬物似乎是無限的，宇宙萬物都是供人使用的；可是宇宙萬物不能使人心滿足，人是應該歸於自己本原的天主，使自心的無限要求，可以償滿。」（羅光，1989：189-190）這種天啟真理正是基督宗教所必須覺悟的。

至於佛教，則原始佛教最基本的思想是：三法印、十二緣起和四諦。三法印是諸行無常、諸法無我及涅槃寂靜。而十二緣起，則是指無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死等，緣起法強調生是因緣生，滅是因緣滅。另外四諦是佛教的根本要義之一，即指苦、集、滅、道等。而「十二緣起與四諦，都以三法印為基礎，用以說明宇宙人生的緣起，並解釋世間與出世間因果的佛教根本思想。」（房志榮、田博元等，1988：55）

道教神相主義思想信仰的核心是〝道〞，除此，主要理理念尚有「太極、無極、自然、無為清淨等，是道教的上層信仰核心。而萬有精靈論是構成道教的最基層思想，而陰陽生剋的原理指導道教的一切活動，是道教最基本的宇宙論。另外五行、天干地支等玄學思想，也是其重要的信理。此外長生不死的神仙思想，表現了中國人的一世時間觀。凡此均是道教所篤信的真理，也就是其該覺悟的內涵所在。

覺悟真理，初時當然有賴於語言文字為工具，求前輩的曉示，但因真實宗教信仰必定某種程度地接觸終極世界，因此亦應以個人體會去契入真理並闡述真理。也就是不祇是去經驗神聖的終極世界，也要去覺出悟出終極世界所含藏的真理。終極世界的神聖經驗「如人飲水，冷暖自知」，頂多祇是信不信的問題。但覺悟的真理經由文字化或理念化的傳播，則是探討的主要依據。雖然先覺先悟者有檢驗是否覺悟的方法。但由於對終極世界真理個人所覺所悟，境界或有差別，

或因文字障礙，或因未覺未悟者之援引辯詰，真理形式往往紛亂異常，形成了宗教義爭的主要因素。觀乎歷史上儒佛之爭，釋道之辯，乃至近代對基督宗教教義的抨擊，均是纏繞在此一宗教信仰的特質中。何況依附於真理，由於不同文化方法或文化原則所產生的所謂「真理」之爭，更是使宗教在真理的比較上增添了不少困難。

（三）遵守誡命

天啟的宗教強調來自至上神的誡命，基督宗教稱為「承行神的旨意」。而無神教的佛教，雖注重自覺自悟，但仍有嚴格的戒律，這些戒律，可能由於自證自悟空性之後，由終極世界賦與的。佛陀在寂滅前告誡弟子「以戒為師」，雖說誡命不必來自至上神，但卻可說根源自本心本性向佛性中。而誡命對信眾的行為產生了極大的物限，對教團言，可說是教規的核心，對教儀言，則是從有系統與結構的象徵行動中，表達團體共奉的規範性質的信仰。因此誡命由於其是終極世界賦意義和價值與暫留世界，因此就某些信眾不能透過神聖經驗和覺悟真理，而體會宗教信仰者，還能夠經由此誡命的規範，而行其實踐之功。並透過所託賴的宗教團體，誡命變成行動的規範，也因此對不服的異教徒所作的迫害，大體上和誡命的遵守有關，是形成宗教排他性的重心所在。

我們知道保羅的傳福音、十字軍東征，聖女貞德領導法國民族運動，傳教士的東來，史懷哲的非洲奉獻，德羅莎修女的印度義行，其奉獻犧牲的動力即在遵守誡命。縱如佛教講究自覺自悟的，而初祖菩提達摩來東土宏揚禪宗心要，也是頗具遵守誡命味道。其告二十七祖般若多羅尊者說：「我既得法，當往何國而作佛事？願重開示。」答說：『汝雖得法，未可遠遊，且止南天。待吾滅後六十七載，當往震

旦，設大法藥，直接上根。慎勿速行，襄於日下。』以上是有關於遵守誡命之命的部份之闡說。（宋釋普濟編，1986：38）

至於遵守誡命，就基督宗教言，最著名的是摩西十誡，舊約出谷紀（二十 2～17）及申命紀（五 6～18）都曾提到天主十誡；耶穌在傳教時也屢次提及（瑪十九 17～19；廿二 35～40）。十誡是：欽崇一、天主在萬有之上；二、毋呼天主聖名以發虛誓；三、守瞻禮主日；四、孝敬父母；五、毋殺人；六、毋行邪淫；七、毋偷盜；八、毋妄證；九、毋願他人妻；十、毋貪他人財物。而天主教的紀律除「十誡」外有「四規」，前者來自天主無人能更改，而四規來自教會，教宗有權收緊或放鬆，甚至取消。教會所規定的四規是一、每日主日及耶穌聖誕節應參與彌撒聖祭；二、聖灰禮儀及耶穌受難節應守大齋及小齋；三、每年至少一次該妥善告解並善領聖體；四、當盡力幫助教會的經費。（陳百希，1990：178-180）信眾守誡，方能維持教會紀律，另外佛教也有五戒、八戒、具足戒、菩薩戒、以淨化身、口、意三業為目的。後世甚或以戒律為宗，主張由戒生定，由定生慧。且依身份而分成比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩耶、優婆塞及優婆夷等七種戒。

回教守誡更敬謹，回曆的九月即「齋月」，整整一個月，在日出到日落之間，禁止食欲、性欲及其它欲望，封齋守誡的意義，在使人培養同情及關照他人的心。道教也守誡，尤其其守戒和長生不老觀結合，是以減低男女飲食之欲為尚，並不許無師自通。「道教有一人十戒，說是老君授給太平經的偽著者于，戒的內容，大要與「太上感應篇」所列的大同小異。……到了宋期的雲笈七籤，列出道教的五戒十善。」（釋聖嚴，1985：162-163）

以上可見各宗各派均重視遵守誡命，也因有此規範的凝聚，教團

的力量方顯強韌，是以就世俗性的眼光言，宗教有形力量所依之處，即在於誡命的遵守。

二、宗教功能分析

宗教由於是文化的重要部分，也是具有重大力量的。而由於宗教的教義、教儀及教團對其所存在的社會體系往往具有非常大的功能與作用。因此將其功能析論加以分析如下：

（一）認知的功能——終極問題的解釋功能

人類面對生存的環境，出現了相當多與生存有密切相關的問題，問題的提出與解釋，精細分工以後，當然也就形成了各種學門的研究範疇。但初民面對很多現存問題？為安慰震怖的心靈，就得提出解釋。這些問題包括世界是怎樣發生的，人類和自然物種及自然力如何發生，人類為什麼會死，為什麼有成有敗等等。無疑地，並非所有的人都會為這些問題操心，但每個社會均有哲學家企圖找到這些問題的答案，而其他人則確認這種問題是有答案，他們更注意如何應付、解決和對抗這些問題，而不是在解釋。（基辛著，張恭啟、于嘉雲譯，1991：382）人所面對的問題，有的不純屬那個學門研究的，每人均可就其立場而提出不同的解釋。而解釋有究竟與否的評比。也有範圍廣狹的區分，更須經得起時間的考驗。不過宗教的解釋功能，最究竟的是極盡時空的。尤其面對終極問題，更是如此。

人類常會詢及自己的來處，由已而父，由父而祖，而至人類的起源。由人類起源的解釋，包括人類與猿猴同異其源的說法，也包括上帶創造的說法。由人類而有機物由有機物而無機物。再由地球的發生而探及宇宙的發生。更進及宇宙的歸向。由「無」而「有」，有些宗

教以創造論解說，有些宗教則以色空不二，不起不滅解釋之。宗教型式特多，其境界層次，或內涵之多寡，亦有極大差異。但一般言，『我們雖然很難遽下「宗教」一辭的標準界說，但至少可以舉出宗教所由成立的幾個不可或缺的基本要素，包括　終極關懷（Ultimate Concern），　終極真實（Ultimate reality truth），　終極目標（Ultimate goal），與終極承諾（Ultimate Commitment）等相互關聯的四項。』（傅偉動，1980：192）由終極關懷，終極真實、終極目標和終極承諾的宗教四大基本要素分析，我們不難了解到，宗教最基本也是最重要功能，即在乎面對此類終極問題，而提出一套終極解釋。當然終極問題是否仍是終極問題而對應的一套終極解釋是否圓滿，是否會禁得起時間的考慮，其理論是否能通過科學理性的檢驗呢？或隨著科學的昌明，而使其終極解釋喪失信賴而遭致遺棄，均不足為慮。因為宗教也具有發展性，而對終極問題的解釋，也自然會有與時推移的現象。

譬如在各型宗教中，其終極問題似有不同，譬如基督宗教的上帝創世論以及地球為中心的看法，經過了科學新學理的發現，勢必非有所解釋上的修飾或改變。宇宙進化論衝擊下的創世論，其解釋就得更審慎周密了。譬如說道「創世紀是一本供一般民眾閱讀的宗教書籍，目的在於把人與造物者之間的關係告訴我們。創世紀要告訴我們的最高原理，是天主創造了一切：天、地、日月、星辰、動物、植物、乃至有理性的人類，一切都由天主所創造。至於究竟用何種方式創造，這不是創世紀所要告訴我們的。創世紀中所說天主在六天內創造世界，因為猶太人當時已有每週第七天休息的習慣；為使民眾易於領悟，就把天主創造的工程列為六天。原來創世紀本身就是以詩歌體寫成的，因此我們不能把它當作一部科學書看待。」（中國主教團教義

委員會，1982：39）又如天主教教義中表示「天主啟示我們，人是心靈與肉身組合而成的。靈魂是永存不死的精神體，所以每個人的靈魂，都應該由天主直接創造。因此，假如人類的始祖由動物進化而來，那也祇是限於肉體方面；精神體的靈魂，則由天主直接創造而成。此外，由於人類在天主創造工程中，佔有特殊的位置，所以教宗比約十二世於一九五〇年頒布的「人類」通諭中，叮囑教內人士，在談到人類由其他動物演變而來的這個問題時，要特別採取審慎的態度。」（中國主教團教義委員會，1982：39-40）假如那天我們又與其他更秀異進化的外星人接觸後，基督宗教難免亦得再修正「人類」的特殊地位的說辭。而地球為中心說，已不成解釋上的困擾問題，因科學提供了實證上的解釋，後起的解釋祇能就超出實謂、而在意謂或蘊謂層次，而指出由於人類在上帝心目中的殊異地異，也自然帶來人所依止的地球，其地位的特殊。基督新教對天主教，在終極解釋上確有些差異的，從信仰淵源、聖經解釋、得救問題、拜偶像問題以及敬禮聖母瑪利亞等等問題，均有差別的解釋。

以上以基督宗教為例，粗淺說明，其實其他教派，也莫不如此，是以終極問題的解釋功能，可以說是宗教不可替代的功能，雖然其呈現了階段的不完足性，但終歸就某一時代中，他提供了解答，而這不完全的解答，對該時代中篤信者而言，是具有「問題終結者」意義的。我們認為宗教在未來的不同時代中，也將繼續發揮此種終極解釋的功能。而這也是在涉及蘊謂層次探討「美育代宗教」說時，不可能迴避的問題。

（二）整合的功能—證明和支持的功能

「宗教設定宇宙中的控制力，而維持了一個民族的道德和社會秩

序，祖先、精靈或神均能強化規章制度的遵守並為人類行為提供理由和意義。宗教在一個複雜的階層化社會體系中，可以維繫統治者、僧侶、菁英分子的權勢並強化現狀。……宗教除了是一種保守的力量外，也能成為一種革命的力量」（基辛著，張恭啟、于嘉雲譯，1991：383）。我們知道宗教與社會的關係密切，舉凡家庭組織、社會制度、政治系統、教育形式與文化結構，與倫理道德規範等等均受到宗教莫大的影響，宗教教義成為該等形式，合理存在的基礎。雖人本主義企圖對宗教法影響世俗法的過盛狀況，而企圖恢復以人為中心的思考，並以非宗教的理性主義建立各種社會制度的理論基礎，但截至今日，仍無法充分擺脫宗教的影響。

以政治為例言之，雖在西方歷史上出現了「上帝歸上帝，凱撒歸凱撒」的說法，但「君權神授」。縱或近世民主理論及憲政主義，亦逃離不了宗教法的影響。「一個國家健康的生活，須要正當的道德信條，而這些信條是由相關的正當宗教所奉獻來的，我們實不易區分純粹的美德信條和相關連的信仰信條。」（Jakob Friedrich Fries, 1982：109）「宗教賦予道德基礎，上帝有目的的創造人；而此目的，可藉由美德的實踐達成之，但卻不完全被美德實踐所含括。」（W.D. Hudson, 1983：367）

因為近代民主理論是以崇尚希臘自然法的。其實希臘人將一種他們自己的文化秩序之相似體設想為宇宙的秩序所發生的情形。接著尚有兩件事須一述。首先，由神所治理的義務與道德秩序，是和地球上由教士—君主—家長所治理的義務、道德之秩序為同一方式的；宇宙的秩序是唯一可理解的秩序之反映。此意味宇宙自動地變為我們所謂的一種自然法的宇宙，而非為一種物理學的宇宙。其次也是目前較為重要的，既已將自然的秩序投射入宇宙，則這種秩序的性質可以加以

描述，亦即可以「看到」，亦可加以分析。自然法在上天變得很明顯了。這就不可避免地成為過種的第二階段。這第二階段，也就是將上蒼先前取之於地球上的制度之自然法，反投射回地球上之謂也。」（Fred I. Greenstein、Nelson W. Polsby 主編，幼獅譯，1983：22）「自然法由運行中的文化制度投射出來，它所發源的那些制度，對文化成負面言並非明顯的。自然法及相關的倫理規則，其效力似乎是發源於上帝或若干超物質世界而存在的原則。因為實際上的政治秩序，看來是著重於這些上帝引導的規則之實現，所以並未產生政治秩序有效性的問題。」（Fred I. Greenstein、Nelson W. Polsby 主編，幼獅譯，1983：24-25）也就是說此自然法為基礎的近代憲政主義，雖然形式上沒有贊成類似「君權神授」的直接作用，仍然沒有完全擺脫來自上帝或若干超物質世界的規則，且其政治秩序的有效性，還相當倚賴該等規則的實現。

宗教與政治有不同的目標與管理，但確有相同的服務對象，尤其任何宗教都關懷暫留世界的福利。「宗教只從終極世界認識、觀察與處理暫世事物，面對政治也不例外。政治既有權力和義務為國民的物質和精神福利服務，原則上宗教應與政府合作，……宗教同時觀察政府的管理，必要時發表自己的批判，運用合乎宗教精神和公共福利的方法，要求改善。……人間政黨各有意識型態，信仰來自終極世界的啟示，有別於意識型態。多政黨國家中，宗教有時必須按照信仰發表自己對於不同立場的看法，為信徒作原則性的指示。」（房志榮等，1988：172）宗教法對世俗法影響指引，縱然歷經了啟蒙運動世俗化和英、法民主追求，但其證明和支持的功能仍存在。極力想擺脫的政治尚且如此，那與其相諧度較高的家庭、社會、教育、文化、倫理道德更屬如此了。

（三）生存的功能—強化人類能力的功能

人生的問題諸如死亡、疾病饑荒、洪水、失敗等等。在遭逢悲劇、焦慮和危機時，宗教可以撫慰人心，給予安全感和生命意義。因為這個世界「從自然主義的立場而言，是充滿了不可逆料、反覆無常和意外的悲劇」。此外宗教也增加了共有經驗和社會溝通的深度。葛慈（Clifford Geertz）曾為宗教下了一個定義即「一個宗教就是一套象徵系統首先設定了一些觀念以說明存在現象的一般秩序，如此在人間建立起一些遍存的、有力的、持久的情緒和動機，並且在這些概念上面加上事實的根據，使得整個情緒和動機看起來是特別的有真實感。」「宗教一方面建立起有關世界的理論，另方面又為了這個世界而建立一套理論」，使人類面對痛苦因阨環境，仍然可以堅強穩實地去克服面對，視之為修持的無上良機，所謂「煩惱即菩提種子」，所謂「上帝的試煉」皆是，倘若無宗教信仰，則可能較易放棄，其奮鬥意志就較薄弱，而少了信仰力量的發揮，對人生問題也就較難擺平克服了。

譬如說猶太民族是世界上最小的、歷史最悠久的民族之一。猶太教中，民族和宗教的關係是統一的，雖說如果沒有一個執著的，富有生命力的猶太民族，猶太教的存在是難以想像的，但若沒有超出體驗的神奇力量，達到了一個無比崇高的、關於上帝、人和宇宙的幻想境界，並將其貫徹於日常生活之中，則猶太民族也無法經歷過許多世紀漫長而痛苦的磨礪而屹立於世。（亞伯拉罕・A・紐曼著，愛德華・J・賈吉編，劉鵬輝譯，1991：233-234）

此外歷經納粹集中營折磨，死裏求生，繼弗洛依德與（Alfred Adler）之後，創立了第三維也納學派，以意義治療法（Logo therapy）聞名的精神醫學家弗蘭克（Uiktor E. Frankl），就曾依其體

驗而指出：「人所擁有的任何東西，都可以被剝奪，惟獨人性最後的自由——也就是在任何境遇中，選擇一己態度和生活方式的自由——不能被剝奪。」（弗蘭克著，趙可式、沈錦惠譯，1989：74）又寫道「忙碌而積極的生活，其目的在於使人有機會瞭解創造性工作的價值；悠閒而退隱的生活，則使人有機會體驗美、藝術或大自然，並引為一種成就。至於既定創意、又不悠閒的生活，也有其目的：它使人有機會提昇其人格情操，並在備受外力拘限的情境下選擇其生活態度。集中營俘虜雖與悠閒的生活和創意的生活無緣，但人世間有意義的，並不只是創意和悠閒而已。如果人生真有意義，痛苦自應有其意義。痛苦正如命運和死亡一樣，是生命中無可抹煞的一部份。沒有痛苦和死亡，人的生命就無法完整。」（弗蘭克著，趙可式、沈錦惠譯，1989：76），面對無聊與煩雜、面對痛苦與快樂，而對生存與死亡，均需找出生存意義。而「意義治療法是心理分析（低層次的應用）與實存分析（高層次的應用）的結合，同時兼為傅氏自己所云「醫學牧師的職事」（Medical Ministry），故能向上打開宗教解脫之門，但不以任何特定信仰為終極答案。」（傅偉勳，1986：374）也就是現代存在主義心理學，以為人的生存意志的增強，有須自我肯定其生存意義。而宗教歷來均是以指示人生，告以人生意義尤其是「使命感」的賦予為目的的。

再以佛教言，佛陀曾要喪子而慟不欲生的婦人，尋找無死過人之家，促其瞭解死生乃人生實況，凡人不得自外，使其自省自警，別人何能熬過而己獨不能。並以「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」之法印教示眾生，使了悟空性，而增強面對生老病死和成住壞空的色相世界。因此說宗教的第三大功能是生存的功能。

第三節　以美育代宗教說實謂層次分析

美育代宗教說，可說是蔡氏思想的精華所在，而解讀蔡氏此說，第一項基礎工夫，乃在突破今古時空的區隔，設身處地的置身蔡氏所臨所感，而做真切的檢視和瞭解。從創造的詮釋學的方法論言，如依傅偉勳先生的分類，「共可分五個辯證的層次，不得隨意越等跳級。而五個層次是：　「實謂」層次—「原思想家（或原典）實際上說了什麼？」（"What exactly did the original thinker or text say?"）」雖然現在研究此主題者，已無幸面對蔡氏，使他有機會對澄清遭誤解部分主張，但因去時不遠，透過其發表文章、講詞和同時代人物對該說的瞭解，我們縱若不能得到全貌，深信亦可得其梗概。

美育代宗教說，要先破除宗教必要性的認定，再肯定美育代替性的正當。「或疑中國民族乃一無宗教信仰之民族，是殊不然。中國自有其宗教，自有其信仰，特其宗教信仰之發展，亦別自有其蹊徑。……中國古代宗教，有二大特點：一則政治與宗教平行合流，宗教著眼於大群全體，而不落於小我私祈求私籲請之範圍，因此而遂得摶成大社會，建設大統一之國家，此可確證吾中國民族天賦政治才能之卓越。循此以下，中國宗教在社會上之功用乃永居於次一等之地位，而一切人事，亦永不失其為一種理性之發展。此其一也。……中國宗教正是理性與自然之調和。蓋既融洽於大陸自然地象之繁變，而又以一種理性的條理組織之，使自然界諸神亦自成一體系以相應於人事之凝結，此又中國宗教之特色二也。」（錢穆，1984：33-36）

政治與宗教平行合流和理性與自然調和之兩大特質，雖歷後代中國宗教的發展，並沒有太大的改變。是以中國知識階層，縱若明示其宗教信仰的態度，也很自然的不太逾越這文化窠臼。儒教若廣義言，

可說是理性性質頗重的唯物宗教，受歷代君王尊崇，而隨著傳統政權的解組，頓失依恃。而主唱科學者，以宗教為迷信，使得反對宗教者，思想成為知識界的主流思想。就清末民初，反宗教的時期大約可分為三個時期：第一清末的潛伏時期，第二民元至北伐（一九一二—一九二七）以前的理論時期，第三北伐以來的實行時期。就反對宗教的派別來說，蔡氏是美育主義者的代表，反對宗教的言論頗多，由於其地位崇隆，故影響力鉅大，儼然成為極重要的領導人物。（蔡尚思，1986：367-369）

為期條分理析地明瞭蔡氏實際上說了什麼，我們擬以文化學的分類從物質文化（技術文化）、社群文化（倫理文化）和表達文化（精神文化）三大可觀察的文化（observable culture）及不可觀察的文化（unobservable culture）——文化的文法或文化原則幾個面向來加以分析。當然各個層面蔡氏破宗教立美育的分量確實有別，但就整體言，蔡氏從人與人關係最大的社群文化層面，費力最多在宗教的「破」上，而在文化的內在意義系統上，費了最多「立」美育的工夫。逐項分析釋如下：

一、物質文化層面的實謂分析

（一）科學方面的分析

蔡氏所處時代是中國力圖振作，企求現代化的時代，而也是面對西方文化進逼壓力，全盤檢視反省自我文化的時代。非常自然地從很具象器物，推至科技的落後，科學精神的相對性闕如。再加如第一章西方科技勃興宗教式微的文化衝擊，使得蔡氏很自然從科學方面來反宗教，但由於他深厚的人文面素養，終歸能超克科學唯物主義的坎陷。蔡氏說「宗教之原始，不外因吾人精神作用而構成。……迨後社

會文化日漸進步，科學發達，學者遂舉古人所謂不可思議者，皆一一解釋之以科學。日星之現象，地球之緣起，動植物之分布，人種之差別，皆得以理化、博物、人種、古物諸科學證明之，而宗教家所謂吾人為上帝所創造者，從生物進化論觀之，吾人最初之始祖，實為一種極小之動物，後始日漸進化為人耳。此知識作用離宗教而獨立之證也。」（中國蔡元培研究會，1997：第三卷 58-59）又說「初民時代沒有科學，一切人類不易知道的事，全賴宗教去代為解釋。……但現在可不同了，……單是科學已儘夠解釋事物的現象，用不著去請教宗教。……現在宗教對於智育，不但沒有什麼幫助，而且反有障礙，譬如像現在的美國，思想總算很能自由，但在大學裏還不許教進化論，到現在宗教還保守著上帝七天造人之說，而不信科學。這樣說來，宗教不是反有害嗎？」（潘振平，1995：386-388）

蔡氏的科學見解認為「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。」（潘振平，1995：332）他並認為「要知道一個民族或國家要在世界上立得住腳－而且要光榮的立住－是要以學術為基礎的。……我們以後要想雪去被人輕視的恥辱，恢復我們固有的光榮，祇有從學術方面努力，提高我們的科學知識，更進一步對世界為一種新的貢獻。」（孫常煒，1977：609-610）基於認識了研究學問的必要性，故須知其入手何在，蔡氏指出「大學宗旨，凡治哲學文學及應用科學者，都要從純粹科學入手；治純粹科學者，都要從數學入手；所以各系次序，列數學為第一系。」（中國蔡元培研究會，1997：第四卷 182）他並主張要應用科學方法來研究學問，如科學整理國故，曾道：「研究也者，非徒輸入歐化，而必於歐化之中為更進

之發明；非徒保存國粹，而必以科學方法揭國粹之真相。」（孫常煒，1977：944）顧孟餘先生在〈憶蔡子民先生〉一文中亦稱許先生主持北大，「其第一收穫，即為開闢以科學方法整理國學之途徑。」（孫常煒，1977：1437）

關於心理與研究方面，他也瞭解到「心理學從前是附屬於哲學，現在應用物理的方法、生理的方法來研究它，使成為科學了。又如經濟、政治也是應用科學方法來研究的。……因為科學家所發明的，都是有因果、有系統的，物質同辦事的兩方面，固然要如此；對於精神的—教育—也要養成科學的頭腦的。希望科學家全體起來，研究怎樣可以叫人養成科學的頭腦。」（中國蔡元培研究會，1997：第六卷99-100）甚至研究美術也不例外，如說：「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。」（潘振平，1995：86）此外見諸於大學院院長及中央研究院院長任期間，也頗重科學。

由於科學的崇尚，是近代西方文化的重要主導思潮，復以中國企圖富國強兵的殷切，發展科學理論與技術，變成了新文化運動的主要呼籲。以此客觀、具體、「有效」的科學，來攻訐主觀、抽象、「無效」的宗教，是可理解的。雖然歷史各宗教的宗教人士，對宇宙奧秘的研究，也富有貢獻，但卻也出現過非智或反智的行為，是以從其非科學或反科學面向來破大家對宗教的信仰，可說是最速效且最乏爭辯性的。不過以科學攻訐宗教，容易掉入科學唯物主義的坎陷，而美育代宗教，在科學層面，似乎尋不出太多「立」的理由，其「破」的貢獻是較大的。

（二）衛生體育運動方面的分析

衛生與運動可以說是應用科學的範圍。宗教的儀式初期和體育運動有點關係，但因學科分劃愈細，依蔡氏之見認已有體育衛生而無需

宗教儀式了。早期宗教活動可組織初民，進行一些和體育衛生有關的活動，且有時可激起族群保衛地盤，為保護生存資源而戰鬥，而戰鬥和狩獵可以說初民很重要的體育運動。從當今的國防體育可知其些許關連性。而近代體育運動要有學理的指導，而學理的建立有賴於科學實驗。因此蔡氏也從這個角度分析宗教是非屬必要的。他說：「宗教有跪拜和其他種種繁重的儀式，有的宗教的信徒，每日還有靜坐多少時間，有許多基督教徒每年要往耶路撒冷去朝拜，佛教徒要朝山，要到大寺院裏去進香，我把這些情形研究的結果，原來都和體育與衛生有關。……無非教人不要懶惰，也不要太勞。……並不一定是相信佛，不過是趁這機會看看山水罷了。現在各項運動如賽跑、玩球、搖船等等，都有科學的研究，務使身體上無論那一部分都能平均發達，遇著山水好的地方，便到那個地方去旅行。此外，又有療養院的設施，使人有可以靜養的處所。人疲勞了應該休息，換找新鮮空氣，這已成為老生常談。所以就體育而言，也用不著宗教。」（潘振平，1995：386-389）蔡氏所說的衛生實包括養生，而所言體育實包括休閒運動，衛生養生，休閒運動，近代能立基於科學基礎，皆已發展成獨立學門。當然早期宗教活動中蘊含著體育衛生方面的功能，但蔡氏寧相信立基於科學研究的體育衛生，而願捨棄宗教，也可以說從科學應用方面分析，他是非宗教的。

就美育對物質文化層面之正面作用部分言，先生以為：「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。……兒童時代，形成概念之力尚弱，則尤傾於直觀。故無論開智陶情，均以利用美術為適宜。」（中國蔡元培研究會，1997：第七卷 605）

以上是就物質文化，也就是從客觀、理性、具象的科學和科學應

用，來削除人們對宗教的依賴。由於因應科學唯物主義的流行和科技致用的吸引，使得立論較少被懷疑，且頗具說服性。但蔡氏並沒有如共產黨徒，篤信科學之「真」，或是唯物的意識型態可代替宗教。此乃因蔡氏具有深厚的人文素養，尤其是美學素養所致。

二、社群文化層面的實謂分析

社群文化或倫理文化，重視人與人關係的處理，乃因營社會生活而產生。由於倫理道德的講究是我國文化的特質所在，蔡氏在中華文化型塑之下，自然會側重社群文化的思考面向。何況宗教之所以引發衝突，基本上是關涉到人與人的關係，否則即使它是反科學、反理性或是絕對主觀、絕對直感的，也不會有太多人去過問、去反對的。因此分析蔡氏美育代宗教主張的立論，屬社群文化範疇中的有：（一）教育方面（二）道德方面（三）政治方面（四）歷史方面（五）民族方面等五項。（蔡尚思，1986：369-379）

（一）教育方面的分析

中國教育在「天地君親師」及至聖先師孔子的崇奉下發展，尊崇儒家信仰，儼然以儒家的倫理天道理天代替宗教天，維繫千百年來的世道人心。雖經佛教的傳入，然儒老仍能因其刺激，而融契衍生出理學，建構成儒家的形上學，而後儒釋道之教互有勢力，相融相契久了，在互相嵌契中，減低了衝突面。且佛教從明代之後，形成退隱林泉的靜修事實，也影響不了太多中國的教育。反倒是基督宗教信奉者，藉著以教僕身分之便，教化了羅馬下一代的宗教觀，遂使其從被箝制的宗教，驟然翻轉為國教。而在西洋宗教介入教育是異常普遍的，如中古世紀及近代中產階級勃興，其精神憑依是新教，其發展動

力是新教倫理，而篤信新教的中產階級，是近代大學教育發展的強力支持者。是以西方的教育和宗教關係密切。「教育包括宗教。因為宗教關涉到人的思想、情感和行動，而這些又與超自然有關係，因此，宗教在教育裏佔有一個地位是很清楚的。事實上，任何一種教育系統若是忽視人性的屬靈方面，便不完全。……同時，宗教也包括教育。……若要宗教生活有均衡和完全的發展，教育是需要的。……可見，教育和宗教彼此有密切的關係。任何一方若是欠缺了對方，就都不完全。H.C. King 說：『這兩者的關係十分密切，以致我們無法把任何一方面的根本精神從對方那裏分別出來。』他認為它們在目的、精神、步驟、方法和結果上都是根本一致的。」（劉真，1986：67-69）

蔡氏則持反對看法，認為教育與宗教的宗旨是根本相反的。以為：教育「必以現象世界之幸福為作用」，宗教則「以擺脫現世幸福為作用。」（孫常煒，1977：455）教育是進步的；教會是保守的。教育是公同的；教會是差別的。（孫常煒，1977：524）因不滿於西方教會在中國設校，且積極向青年學子傳教的作為，故稱：「各教會所設學校，均以傳佈教會勢力為主旨。……且各教並列，其所根據者，既超乎經驗以上，不能以學理證明，其是非則宜循信仰自由原則，俟各人成年以後，自由選擇。不宜對未成年之學生，而強以成人之所信仰者桎梏之。……我國……學校之中，苟有教會之人為教員，則往往誘導學生使之歸依宗教。」（孫常煒，1977：776-778）此外他在北京非基督教大同盟講演時也指出：「現今各種宗教，都是拘泥著陳腐主義，用詭誕的儀式，誇張的宣傳，引起無知識人盲從的信仰，來維持傳教人的生活。這完全是用外力侵入個人的精神界，可算是侵犯人權的。我所尤反對的，是那些教會的學校同青年會，用種種暗

示，來誘惑未成年的學生，去信仰他們的基督教。」

這種反宗教的反應，與當時一般知識分子的態度，是相當一致的。余家菊在國家主義的教育中也說：「文化之進步，全賴理智活動之敏銳，故教育以啟發理智為一大目的；宗教之結果，即使理智歸於麻木，其與教育不能兩立，就無待多言。」胡適也曾表示，給人「自由思想的機會，他若從經驗中感覺宗教的需要，從經驗裏體會得基督教的意義，那種信徒才是真信徒。」（蔡尚思，1976：369-370）相當多的西方教會辦學校，總也隱藏著傳播福音的意念，來到中國由於面對異教徒，乃激發出強烈的使命感，深覺學校教育中傳教之便，行動當然更積極，手法更彰顯，不同教育形式塑造出來的知識界，很自然會劇烈反對，從教育形式上言，已必然如此，更何況基督宗教所傳播的，是另一套文化意義系統。

宗教具強制性，富保守性，又有排他性，是崇尚自由性進步性的、普遍性的教育家所必然反對的。而果肯定知識即道德，承認幾分解，就有幾分行，不行不是真解。則對宗教的瞭解，也易生宗教的信行效果。是以嚴夷夏之防，以防微杜漸為尚的中國人，很自然對宗教，尤其是基督宗教在學校專奉某一教派的傳教活動，或介紹單一教派宗教知識等等，特別敏感了。一般而論「歐土宗教常與政治對峙，而教育又常屈居二者之下。中國則宗教與政治交融，而教育又常尊臨二者之上。」（錢穆，1984：42）是以就教育看宗教的理念和作為，原就注定被批駁了。

（二）道德方面的分析

蔡氏認為「道德與宗教，渺不相涉。」（孫常煒，1977：727）他的歐戰觀以為：德法兩國的所以能持久，在乎注重科學與美術；帝

俄的腐敗，在乎注重宗教。他明白表示：「俄人宗教上之信仰，較德法人為高，而戰爭中之國民道德，乃遠不如德法，可以見宗教與道德無大關係矣。」（孫常煒，1977：712）他認為宗教的道德標準，有民族性和時代性，故說「宗教家對於人群之規則，以為神之所定，可以永久不變。然希臘詭辯家，因巡遊各地之故，知各民族之所謂道德，往往互相抵觸，已懷疑於一成不變之原則。近世學者，據生理學心理學社會學之公例以應用於倫理，則知具體之道德不能不隨時隨地而變遷，而道德之原理，則可由種種不同之具體者而歸納以得之；而宗教家之演繹法，全不適用。此意志作用離宗教而獨立之證也。」（孫常煒，1977：731）又說「宗教上的道德標準，至少是千餘年以前的聖賢所定，對於現在的社會，當然是已經不甚適用。譬如聖經上說有人打你的右頰，你把左頰也讓他打，有人剝你的外衣，你把裏衣也脫了給他。這幾句話意思固然很好，但能否做得到，是否可以這樣做，也還是一個問題。但相信宗教的人，卻要絕對服從這些教義。還有宗教常把男女當作兩樣東西看待，這也是不對的。所以道德標準，不能以宗教為依歸。這樣說來，現在宗教對於德育，也是不但沒有益處，而且反有害處的。」（潘振平，1995：388-389）

中國特重道德，尤其重視內聖外王的聖王之道，談到中西道德的異點，首先是最大特點即中土倫理與政治結合，遠西倫理與宗教結合。中土儒家言德必稱堯舜，言政必舉成周；……聖哲相承，靡不以德為政。……政治之大端為教育，教育之大本為禮樂，……後儒承其（孔子）宗風，莫不以道德為教，要皆與宗教殊途。」（黃建中，1982：92-93）「孔門論學有二大幹，曰禮，曰仁。禮即承襲古宗教一種有等衰有秩序之體系，而仁則為孔子之新創。……孔子之所謂仁，實乃為古代政治宗教之著眼於大群體者賦以一真實之生命。中國舊

訓：禮，體也。仁，覺也。蓋禮即象徵此大群生命之體段，仁則代表此大群生命之感性。」（錢穆，1984：36-38）由於富有宗教意念的「禮」，歷代互有損益，且漸次增強其世俗教化性，而削弱了宗教出世性，是以中國人自然可感知到以「仁」和諧由其衍生德目的重要。蔡氏在中西文化的吸納上，仍留下中國文化的意義深層結構，是可理解的。但自道德方面，論析了宗教的可替代性，由於以儒家為主的道德體系，在清末民初由於社會變遷，其尊崇地位已不若從前，再加東西的差異，也不易以道德天代替宗教天，因此蔡氏才會從「美」方面開出另條理路。

從道德方面來看美育「立」的言論，蔡氏說：「感激刺感情之弊，而專尚陶養感情之術，則若如舍宗教而易以純粹之美育。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。」（孫常煒，1977：732）又說：「中學校學生，當以科學美術鑄成有自治能力之人格，庶升學後受放任之待遇而不至墮落。……自由平等友愛為德之大綱，而所以育之者，仍不外科學美術。」（（孫常煒，1977：690）他也認為用美術可以「提起一種超越利害的興趣，融合一種畫分人我的備見，保持一種永久平和的心境。」（孫常煒，1977：495）

（三）政治方面的分析

蔡氏認為宗教與國家政治不可混為一談，指出：「現象世界之事為政治，故以造成現世幸福為鵠的；實體世界之事為宗教，故以擺脫現世幸福為作用。」（孫常煒，1977：455）又說：「宗教是宗教，……國家是國家，各有範圍，不能併作一談。……國家乃一政治

的團體，以政治為界限，……克達生存之目的云耳。……乃謂關於身體的，非關於靈魂的，關於世間的，非關於出世間的。……既以國家為界，即不復能以宗教為界；既以宗教為界，即不能夠以國家為界。」（孫常煒，1977：723-725）中國宗教常與政治兼融，而宗教所繫之禮，頗為寬鬆富彈性，因此絕少產生政教衝突問題。其基本上言，乃導因於中國人觀念裏一元的宇論和一世的宙論。基督宗教的現世和未來世和佛教過去現在未來三世說法，在中國傳統中是不存在的。而我們一般想法是，死後依然想要留在這一個世界內，以立德立功立言三不朽，將人生的價值，依存在後代的眷念上。是以政治與宗教能在「人間世」中平行合流。由此檢視蔡氏以上說，他在此政治與宗教觀點是採西方模式的。尤其是近代西方思想「凱撒歸凱撒，上帝歸上帝」的政教分離原則。

當然西方由於中世紀長久以來的政教深厚關係，縱然透過宗教改革，仍然有頗多的政教糾葛。而且新教勃興，得力於各國政治勢力的支持，是以新教流派頗富國別性。因此西方列強在拓殖過程中，頗運用教士的愛國心，作了相當多地理民情的蒐調工作。而西洋教士的傳教，也有賴於列強的政治支持。而外國人尤其是透過傳教士辦教育則可以長遠的影響效果。因此蔡氏警覺到「外國在我國辦理教育事業，流弊甚多，隱患甚大。……主辦人員，非多為宗教之宣傳，即係有意於政治上之侵略；教育事業，其附屬品耳。」（〈一九二四年全國教育聯合會取締外人在國內辦理教育事業案〉）（蔡尚思，1986：375）他又「相信凡帝國主義文化侵掠的唯一方法是布宗教，開學校，宗教一方面是帝國主義昏迷殖民地民眾之一種催眠術；另一方面，又是帝國主義侵掠殖民地民眾之探險隊，先鋒軍。」（〈嚮導第八十一期〉）（蔡尚思，1986：376）

因此從政治方面分析，蔡氏以為宗教，尤其基督宗教，是不必要的，該提防的。

「事實上，從家庭到國家，每一人所組成的團體，均處在意義賦予的核心。……認識和規範兩面向，均是意義所必需，換言之，人類要知道〝是什麼〞和〝應該如何〞。每一個社會，提供其成員，關於實象和適用倫理的認知地圖。」（Peter L. Berger, 1974：166-167）宗教有宗教中認知問題，而政治有政治認同問題。在我們接受「社會化」過程中，絕大多數是進行著相關工作的。而宗教與政治的認同與否，也是內聚與排外的最大因素。

（四）歷史方面的分析

蔡氏所處是一個理性主義抬頭，宗教式微的時代，很自然會認為宗教已成過去。他徵諸歐洲國家的現實，宗教勢力在彼時，有逐漸被削弱的趨勢，他說道：「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）他也認為「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，一般人民亦多入禮拜堂，此則一種歷史上的習慣。譬如前清時代之袍褂，在民國本不適用，然因其存積甚多，毀之可惜，則定為乙種禮服而沿用之，未嘗不可。又如祝壽喪葬之儀，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）

宗教的需要和勢力是否會在歷史中消失，在蔡氏所處時代中，確實見到了宗教的漸衰。較諸今日，許多人文、社會、甚或自然科學工

作者，均已能平心靜氣，再審視這個問題。但蔡氏確實依其及身經驗，來反對宗教。此在其立說的國際背景因素深討中，也有頗多論述。

蔡氏在強調「美育」的說法與歷史或社會時代有關者為：「美術與社會的關係，是無論何等時代，都是顯著的了。從柏拉圖提出美育主義後，多少教育家都認美術是改進社會的工具。」（潘振平，1995：116）

（五）民族方面的分析

一般言，有些人認為中國是沒有宗教的民族，有些人雖認為中國有宗教，但是卻以別於西方的寬鬆形式存在。蔡氏的主張是屬前者，因此他說：「所可怪者，我中國既無歐人此種特別之習慣，乃以彼邦過去之事實作為新知，竟有多人提出討論。此則由於留學外國之學生，見彼國社會之進化，而誤聽教士之言，一切歸功於宗教，遂欲以基督教教導國人。而一部分之沿習舊思想者，則承前說而稍變之，以孔子為我國之基督，遂欲組織孔教，奔走呼號，視為今日重要問題。」（孫常煒，1977：730）

其實各族的信仰系統各有不同，宗教信仰也是如此。蔡氏曾說：「在民族學上，我覺得人類進化的公例，有由近及遠的一條，即人類的目光與手段，都是自近處而逐漸及於遠處的。（一）就美術言，……（八）就宗教感情言，……從以上八事觀察，人類的眼光與手段，由近及遠，逐漸推廣的，無可疑義。但尚有不可忘記的一點，即此種進化的結果，並非以新物全代舊物，易言之，即舊物並不因新物產生而全歸消滅。」（蔡尚思，1986：318）他以為「世界之複雜，誠不可思議」，因此在處理問題，他頗能尊重差異性，尤其是民

族的差異性，宗教既係人類的問題，他認為更不可強求接受。

先生對於歐戰解釋道：「德法二國所以能持久之原因，第一因科學之發達，第二因美術之發達，……德法兩國不甚信仰宗教，而一般人民何以有道德心？此即美術作用。……美術作用，有兩方面：美與高是。……此可以見美術與國民性之關係，而戰爭持久之能力，源於美術之作用者，亦必非淺鮮矣！」（孫常煒，1977：711-713）這是從民族方面來肯定「美育」的言論。

以上是依蔡尚思剖析蔡元培的宗教觀，而加以分別出其社群文化的屬性，並加以蔡氏實謂的分析。基本上可看出蔡氏對「宗教」「破」的根本言論。而相對應的美育代替性的「立」的工夫，則闡說較少。

三、表達文化層面的實謂分析

表達文化或精神文化層面的內涵，包含了藝術、音樂、戲劇、文學、哲學、宗教等等。而此層面的因主要是對付心中的「鬼」而產生，也就是人面對自己或天時，為解決自身問題，所形成的智慧結晶。

（一）文學方面的分析

蔡氏是非常看重文學的，他也主張白話勝文言，及科學整理國故，而國故中當然頗多文學作品。但與美育代宗教的有關的言論，有：「我們無論做什麼事，因為藝術的關係，能夠增進我們的精神，便增加了一種興趣，這就叫做藝術的興趣。譬如一個文學家，他終身埋在文學裏面，旁人看他所工作的，似乎很苦惱；然而他終是不停的工作，這便是得到一種藝術的興趣，甚至於全忘他的生死。」（中國

蔡元培研究會，1997：第六卷 100）浸淫於文學中，而樂在其中，「文章本天成，妙手偶得之」，自然流露出的文學妙境，尤其是抒情詩，更是美的、藝術的樂趣之活水源頭。

蔡氏在〈論國文的趨勢與外國語及科學之關係〉，與〈國文之將來〉兩文中，其對國文的分類部分，大別於其他分類名稱者他獨特用了「美術文」一詞，其分類簡明表解如下：（蔡尚思，1986：349）

- 國文
  - 實用文或應用文
    - 說明的—如學校的講義，「是要把所見的真偽善惡美醜的道理與別人討論。」
    - 敘述的或記載的—如科學的記述和一切記事的文章，「是把所見的自然現象或社會經歷給別人看。」
  - 美術文
    - 有情的
      - 詩歌
      - 小說
      - 劇本
    - 註——尚思按：在論國文的趨勢與外國語及科學之關係裏只說「有情的文章，……後來慢慢發達，就變作詩詞曲等等了」。到了國文之將來，才說「美術文，大約可分為詩、小說、劇本三類。」
    - 無情的
      - 客套的——如婚喪賀弔，以及尺牘上什麼「辰維……」「敬請……」等等。
      - 賣錢的
        - 壽序、墓誌銘等
        - 書契師爺的筆墨
      - 技巧的
        - 奇字奧句
        - 「五言八韻」的律詩
        - 詩鐘

同時他以「兼容並包」「各行其是，並不相妨」的原則，主張科學的文學，說道：「實用文……記述什麼，就是科學的現象；說明什麼，就是科學的理論。……新出的科學書和研究科學的方法，比古書豐富得多，豈不更有益於國文麼？況科學的作用，不但可以擴充國文的內容，並且可以鍛鍊國文家的頭腦。近代文學家查拉（Zola）主張科學的文學，……而斷定文藝的性質，與試驗的科學（如化學等）一樣。又如英國最有名的文學家是莎士比亞（Shakespeare）。但有考出這些戲劇，全是實驗哲學家培根作的。德國最有名的文學家是鞠台（Goethe），他是治哲學和植物學動物學，發明生物進化公例的。文學和科學的關係，不是很有證據麼？」（孫常煒，1977：744）可以說在文學「美」的追求中，他並不排斥科學之「真」。

他在〈文學研究會叢書緣起〉一文中，所闡述的話最能表達他從文學角度出發的以美育代宗教心境。他說：「我們中國雖自命為文學國，但我們的文學作品，能在世界文學水平線上占一個地位的，卻是極少。數千年來……許多人—詩人與文士與史學家—對於文學，不是輕視，就是誤解。他們以文學為貢媚之物，進身之階，或是遊戲消遣之品。永遠沒有人把他當作最高精神的表現的，也永遠……，真是不知文學為何物了。」（蔡尚思，1986：356-357）

好一個文學是「最高精神的表現」，好一個文學是「人生的鏡子，能夠以慈祥和藹的光明，把人們的一切階級，一切種界，一切人我界，都融合在裏面，用深沈的人道的心靈，輕輕的把一切隔閡掃除掉。惟有他，能夠立在混亂屠殺的現世界中，呼喚出人類一體的福音，使得壓迫人的階級，也能深深的同情於被壓迫的階級。」（蔡尚思，1986：356）一個宗教家情操似的表達，具見諸於此短短的文字中，有了這種崇高一體的情感，怪不得他會主張「以美育代宗教」。

本論文指導教授李豐楙老師，於民國 67 年在政治大學中國文學所，所撰「魏晉南北朝文士與道教之關係」博士論文，其討論焦點，亦是探究「文學」——藝術及宗教相關問題，這是十足的臺灣經驗。可見最高精神的探究，一直是跨時空的。

（二）哲學方面的分析

蔡氏對中國的哲學發展，認識頗清，曾說：「夫人之所以異於禽獸者，豈不以其有純粹之知識，與微妙之感情哉？至於生活之欲，人與禽獸無以或異。後者，政治家及實業家之所供給。前者之慰藉滿足，非求諸哲學及美術不可。就其所貢獻於人之事業言之，其性質……（孫常煒，1977：551）

哲學與美術並列，前者是知識的，理性的，後者是藝術的，感性的。他支持王國維在〈論哲學家與美術之天職〉文中表示的卓見：「天下有最神聖最尊貴而無與於當世之國者，哲學與美術是已。」（孫常煒，1977：551）即肯定王氏政治實業從境界上言不及哲學美術。他在民國元年所提出的五個教育方針，而認為不可偏廢，如「軍國民主義、實利主義、德育主義三者，為隸屬於政治之教育，世界觀、美育主義二者，為超軼政治之教育。」（孫常煒，1977：457）。而世界觀培養是人生哲學的問題。以淑世文化為重，較令心靈超脫傾向的中國人言，雖說宜五個教育方針並重，然實宜加強人文面的世界觀及美育主義的強調。從這我們可知「民初新文化運動之兩句口號：民主與科學，恆被視為具有崇高之社會實用價值與真理價值。其他之精神價值則通受忽視。馬克斯主義吸引年輕一代之心靈時，共產黨即藉機興起，迄今盤踞大陸。共黨之價值意識更窄化到政治與社會領域。共產黨徒只強調科學之技術價值。」（唐君毅，

1989：184）蔡氏能超克科學唯物主義的坎陷真是良有已也。

（三）藝術方面的分析

「凡宗教之……山水、……古木名花、……殿堂、……造象、……壁畫、……音樂、……歌詞，……皆為美術作用，故能引人入勝。苟舉以上種種設施而摒棄之，恐無能為役矣。」（孫常煒，1977：731），宗教功能的發揮實有賴於諸多多項藝術的作用。如音樂除了莊嚴肅穆了宗教的儀式外，其移情作用及平和作用，均有助於宗教。論音樂的功用時，蔡氏就曾說道：「其在生理上，有節宣呼吸、動盪血脈之功；而在心理上，則人生之通式、社會之變態、宇宙之大觀，皆得緣是而領會之。此其所以感人深，而移風易俗易也！」（孫常煒，1977：245）宗教的聖歌、聖詠及梵唄，均是音樂化、藝術化的活動，在其詠唱過程中，其提昇化格人心的功用，其根源主要是出乎宗教或音樂，強調藝術作用者，大概會一致的認為是出自宗教。

蔡氏更徐論道：「凡是一切教堂和寺觀，大都建築在風景最好的地方。歐洲文藝復興之後，在建築方面產生了許多格式。中國的道觀，……回教的建築物，……而且教堂裏面一定有許多雕刻，……都起源於基督教，現在有許多油畫和圖像都取材自基督教；唐朝的圖像也都是佛。此外在音樂方面，……例如宗教上的讚美歌和歌舞，……現在會演說的人有許多是宗教家。宗教和文學也有很密切的關係，因為兩者都是感情的產物。凡此種種，其目的無非在引起人們的美感，這是宗教的一種很重要的作用。因為宗教注意教人，……它只能利用音樂和其他的一切美術，使人們被引到別一方面去，到另外一個世界上去，而把具體世界忘掉。這樣，一切困苦便可以暫時去掉。……所

以宗教必有抽象的上帝，或是先知，或是阿彌陀佛。這是說到宗教和美育的關係。……總之，宗教可以沒有；美術可以輔宗教之不足，並且只有長處而沒有短處。」（潘振平，1995：387-390）也就是從建築環境、構築、造形、壁飾、音樂、歌舞等等與藝術有關的，均被宗教界運用來增加宗教的〝迷人性〞。藝術補宗教不足的功能是不容懷疑的。而美學是指引藝術創作及衡判藝術價值的學問，且據蔡氏主張已排除宗教的短處，是以「以美育代宗教說」，也能在此範圍中尋到立論的根據了。

四、文化文法層面的分析

（一）天人合一原則的分析

文化的文法，「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），它是從人一出生（甚至於母親的懷胎裡）就開始灌輸或「譜入」的原則，所以經常是下意識存在的。但卻無時無刻不在統合支配人的行為，使他的行為成為有意義而可以為同一群體內的人所瞭解的。」（李亦園、張永堂、林正弘編著，1990：291）蔡氏深受中國文化的影響，雖然其對主導中國人心的儒家有諸多批判，譬如說認為四書五經不合教科書體裁，經教不合時宜，取消尊孔祀孔與反對以孔教為國教等言行。但其妥協精神和感情色彩，溫良恭儉讓及忠恕的處世待人。均表現出其淑世、中和的、趨向和諧的與天人合一的特色，實不違逆中國文化的文化和文化的特色。「如果仔細察考他取代宗教的方式，也和儒家思想有關聯，顯然深受所謂禮樂教化的影響，不過他特重美感而已。因此，胡適、蔡氏的反教思想，為發之人文主義，而且與中國的儒家傳統，有密切的關係，甚為明顯。」（呂實強著，林治平編選，1983：394）

當然「儒、道兩家在對真實的形上觀念以及人在世界中的地位這兩個問題上，有很明顯的態度上與方法上的不同，但經過比較，我們應該可以察覺到儒家的《易經》與道家的老莊所共有的數點形上學的看法：（一）二者皆體認世界本身便是一和諧或和諧的歷程，其中所有事物間的差異與衝突均無本體上的真實性。它們之所以存在正是為了要完成生命界的和諧，以及在變化的世界之創造動能下，創化繼起的生命；（二）二者皆承認人在生活中會經驗到衝突及遭遇到逆境，但是人可以發揮理性及調整行為來克服這些情況。因此，衝突與對立可經由修養及配合自然來化解，這兩者都是在人本身的能力之內的。……這一儒、道所共有的辯證觀，我稱之為和諧化辯證觀。」（成中英，1986：15-16）

（二）和諧中和原則的分析

和諧化的辯證觀和中和精神，也是中國文化重要的深層結構之一。佛教中國化，也就是印度文化的文化文法與中國文化文法妥協融契的結果。但蔡氏仍謂「印度文明之輸入也，其滋養果實為哲理，而埋蘊於宗教臭味之中。吸收者渾淪而吞之，致釀成消化不良之疾。鉤稽哲理，如有宋諸儒，既不免拘牽門戶之成見；而普通社會，為宗教臭味所薰習，迷信滋彰，至今為梗。」（孫常煒，1977：644）從這番話，可見其對外來文化的吸收之消化，仍採取捨態度，而或取或捨的最後憑依，即是是否契合原有文化的意義系統。

中庸云：「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教。」中國順天應人及天人合一的觀念根深蒂固。而這種由天命所定的「命定」觀念，是「中國人整個宇宙認知體系的一部份，也是中國文化不可觀察的文化法則的重要部份。由於這種命定觀念，所以使中國人的人際關

係較為穩定，而崇尚和諧。」（李亦園等編著，1990：291）雖然，蔡氏有關於文化文法方面的言論絕少，但從其踐形工夫上，表現了信守中國文化文法的「和諧」「中和」特質，尤其秉持了中國較寬鬆理性獨特的宗教態度，此一文化文法的遵守，很自然地會提倡「美育代宗教」說。