第四章　以美育代宗教說意謂層次分析

依傅偉勳先生創造的詮釋學的說法，所謂「意謂」層次，係指「原思想家想要表達什麼？」或「他所說的意思到底是什麼？」（"What did the original thinker intend or mean to say?"）本章著者擬從此面向，將蔡氏美育代宗教說加以分析。幾經思量，認為可透過超克科學唯物主義的坎陷、超克軍國黷武主義的坎陷和形塑美感天代替宗教天的極則三節來加以闡述。

英國哲學家羅素（Bertrand Russell B. C. 1872－1970），曾於民初來北大講學，由於關切中國的發展，見微知著，乃提出中國的發展有需要迴避兩個不幸的發展方向。一則，由於「貧」所生反動所造成的唯物主義方向；一則，由於「弱」所生的黷武主義方向，誠是洞燭機先。不幸的是中國後來的發展，根本上未能善加迴避，反而愈陷愈深，而這兩股激盪的思潮，正是中國共產黨崛起的思想基礎所在。蔡氏是當時文化界、思想界的領銜人物之一，雖然充滿反舊立新，進步發展的革命思想，但由於其深厚的人文素養，尤其是具備真情流露的美育觀，使得他個人並未陷入科學唯物主義和軍國黷武主義的雙重坎陷中。此外面對當時儒家舊道德被交相指責，權威減削時，他沒有如陳獨秀之流，迅即主張以科學代宗教，而奉為新的信仰中心所在，反而推向了儒家的極致，試圖以「美育」的形上境界——美感天，來取代道德天或倫理天，進而代替宗教天。蔡氏雖未明白點出，但自其思想云為中均有跡可尋。而五四事件以後，「中國文化復興轉到新的方向，從和平的改革到政治的暴動，從大眾的自發行為到黨的組織活

動，從漸進主義和教育到政治的、社會的革命。在過程方面，因理想主義受挫折而轉為憤怒。蔡氏的聲望隨人文主義的衰落而下跌……他要求溫和，關心個人自由，而激發進分子所求的則是暴動和使用革命武力。誠如他所說，獨裁權力是不健全的，但是誰能不用最少限度的武力即可適當地解決中國問題呢？沒有人能找出答案。就長久之計言，他的看法是對的，但在那個時代，他無法逃避兩難的情況。在軍閥統治下的中國，人文主義者又能奈何?!」（載克原作，劉德美譯，汪榮祖編，1987：324-325）

這個轉變代表著人文精神的衰落，蔡氏的捍衛防線因而撤守。「以美育代宗教說」也很自然不再有人注目了。以下，謹分節加以論析。

第一節　超克科學唯物主義的坎陷

在以美育代宗教說國際背景因素分析中，我們得知科技勃興的趨勢，在方法論上，以歸納法為主，在哲學本體論言，傾向唯物論，以求真的「科學」為尚，以其為檢驗真理的標準。而科學介入了社群文化及表達文化的研究領域，形成了科學自我膨脹的風尚。此一風尚，從思想層次言，姑且名之為科學唯物主義。蔡氏則以深厚的人文素養，避免掉入科學唯物主義的坎陷中。

「自然科學在現今，具有無上的權威。不管唯心論者如何輕視它，總依然支配著我們的理論和行動。這種情形，使得自然科學至於專有科學之名。一般人總把自然科學叫做科學。」（任卓宣，1977：1）然由於科學求證真理的過程中，有賴於假說的設定，而形成假說可說是科學工作最困難的部分，這項工作勢必然涉及科學哲學的領

域，也就是科學另外在哲學中探索其立基之理。理解了科學以哲學為基礎，若再信服融合理性論（先天論）與經驗論（後天論）的康德批判哲學，我們更可說科學的「先驗要素就是哲學。這就是說，科學以哲學為其開始研究的前提，哲學中有唯物論和唯心論兩種基本的形態，科學究竟從那一種出發呢？兩種都有，可說是心物合一論的。這，我們只要把科學與唯物論、唯心論作一比較的研究，即可明瞭。」（任卓宣，1977：6）當然心物一元論，非西方哲學思想的主流，反倒是中國思想本質論的內涵。但西方自希臘文明以後，長期來，唯心主義的聲勢總是凌駕唯物主義之上，直到十九世紀中葉，科學唯物主義方才大成。而其自啟蒙時期、理性時期已見其發展的趨勢而西洋科學思想，雖有唯心及唯物的不同基礎，但其主流為唯物論或稱唯物主義。而「科學宇宙論橫亙這個時期，貫注一切。它把充塞空間，渾浩流轉，簡約樸素的物質看作最後的事實。這種物質本身是無意義的、無價值的、無目的的，闢然動，翕然止，都謹守固定的常規，遵從外在的關係，絲毫無內性的表露。我們所謂科學的唯物論就是這種假設。」（A. N. Whitehead，方東美著引，1980：110）

『有人說「科學的起點是哲學，而它的終點仍是哲學」，實不無道理。現在就哲學與科學兩者的性質，加以分析，藉以說明兩者相互的關係，但決不可認為兩者是絕對分離的。一般學者多認為，科學的發展在知識世界，哲學的發展在價值世界，科學只能告訴我們是真的，哲學則能告訴我們是善是惡。知識世界與價值世界雖有不合，但兩者仍須溝通，方能有益於人類社會。同時又認識哲學是批判的，科學則是敘述的；哲學是整體的，科學是規律的。但是批判與敘述是相互關連的，敘述可供給批判的資料，而批判可以辨別資料的真與善；而整體與分析是相互依存的，無分析則無以明瞭整體，無整體觀念則

分析將迷失其方向；且徹底與精確是相互為用的，只求精確而不徹底則不易於深入，只求徹底而不精細，則又流於向壁虛造。至於關係與規律更是不可分離的，離開事物的關係，將無以發現其規律，沒有規律亦將無法顯係事物的真實性。哲學與科學的關係，往往如此密切。由此可以明確瞭解兩者在其相輔相成的作用。（王化歧著，1978：182-183）

從理論上言，唯物論（Materialism）或稱唯物主義依形式而類分之，蓋有三種：

一、機械的唯物論（Mechanical Materialism），二、精神物理的唯物論（Psychophysical Materialism）和論理的唯物論。霍布斯（Thomas Hobbes, 1588-1679），是主張機械唯物論者。而斯賓諾沙（Baruch Benedict Spinoza, 1632-1677）是發展出了精神物理的唯物論。而德國哲學家宇伯威希（Friedrich Ueberweg, 1826-1871），純從論理上演繹著手，而形成論理唯物論。（商務印書館編審部，1984：561-563）

此外主張唯物論，並強調實踐及行動面向者，如馬克斯、恩格斯一派，謂「精神發展之基礎，全繫於社會生活之物質」，此即「人有恆產始有恆心」，即一般所稱的經濟的唯物論或社會的唯物論。又有如法國哲學家愛爾法修（Claude Adrien Helvétius, 1715-1771）一派之「主我的快樂說」，與通常所號實利主義，竟視物質的快樂，或肉體的滿足，即人類之目的物。而追求此目的者，不失為正當行為，是名倫理的唯物論，亦即實踐的唯物論。（商務印書館編審部，1984：563）經濟唯物論引導著共產黨徒，就如同實踐唯物引導著資本主義社會一樣。

我們承認主義是由思想、信仰和力量所結合成，由於過去哲學家

的持論，縱然自己有堅貞的篤信，但在思想傳播中，並未特別強調，基本上傾向於做使人「解」的工夫，而自然得到「信」的結果。但以「主義」稱者，則強調其「信」的部分，強調其思想力量的發揮。這種信仰，究其根源所在，是擷取宗教信仰的形式，而運用到哲學思想上的。馬克思以唯物的意識型態（Ideology）信仰，代替宗教信仰，而所主張的經濟唯物論，展現在社會層面時，又以號稱為是科學社會主義。是以前提到的懷德海（A. N. Whitehead）主張科學的唯物論，我們方以科學的唯物主義名之，主要在強調其將該論視為宗教般的信仰，而且其應用範圍，除物質文化外，也涉及到社群文化、表達文化，甚至文化文法上面了。

蔡氏的「以美育代宗教說」，與陳獨秀「科學代宗教說」是迥然不同的，一個將「美」的地位提昇，一個將「真」的地位提昇。雖然蔡氏有鑑於彼時中國人較乏科學精神，看重科學教育，但也看重美感教育。他認為新教育的意義有三：一為養成科學的頭腦，二為養成勞動的能力，三為提倡藝術的興趣。（中國蔡元培研究會，1997：第六卷 99-100）不過其所以有此提倡，根本因素必在其哲學思想上。他雖非一個嚴謹的哲學家，但在其美學理念上，我們可粗略看到他的宇宙哲學是什麼。基本上我們仍可說蔡氏宇宙論的主張，仍不脫心物一元論的範疇，與中國太極說和陰陽說，有其脈絡可尋的。

雖然蔡氏曾云：「凡治哲學文學及應用科學者，都要從純科學入手；治純粹科學者，都要從數學入手。」（中國蔡元培研究會，1997：第四卷 182）此科學，尤其是純科學的倡導，是五四前後知識分子普遍的趨勢，而以純科學方式著手研究哲學文學也是方法之一。顧孟餘憶蔡子民先生一文中也指出：「先生以精神科學與自然科學為形成世界觀之兩大智識基礎。」（孫常煒，1977：1437）蔡氏曾云：

「從前有許多不是科學的，如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，便成為科學了。又如經濟、政治也是應用科學方法來研究的……凡事要考求其所以然，要窮究其因果關係，那末他的頭腦纔算經過一番科學的訓練。」（中國蔡元培研究會，1997：第六卷 99）

處在一個不重科學方法的時代，為期吸納西方文化的精華，拼命鼓吹科學是可以理解的。

但蔡氏在是採兼容並包的態度，去看待各家哲學的，如他對克魯泡特金的互助論，達爾文的進化論，杜威的實驗主義與馬克思的科學社會主義，均有所讚美。在面對近代中國學術思想界的方法論戰，他的取捨也是充滿和諧性的，仍未擺脫儒道共有的「和諧化辯證觀」的影響。如面對了多元論與唯物論、信古與疑古、玄學與科學，東方化與西洋化和尊孔與反孔派的論戰，在思想上有時傾向多元，有時傾向唯物，反孔多於尊孔。在史學上，傾向疑古，同時亦贊成釋古。在學術上，注重科學。在中西文化上，主張擇善而從。（蔡尚思，1986：100-102）但誰都祇能以「傾向」、「較重」析論。連葉朗在其所著《中國美學史大綱》中，也祇能說：「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，1986：648）即可知康德先驗論的批評哲學中的美學，和科學的美學，均是構成蔡氏主張的成分。

程滄波在蔡先生永生一文中曾指出：「他在西洋學問方面，他的美學是從宗教與科學的研究中脫胎而出。」宗教是訴諸於情的，科學是訴知於智的。前者偏於「心」，後者偏於「物」，而有以美育代宗教的理念，故方能讚美藝術的價值，說道：「藝術所以表現本體界之

現象，而提醒其覺性。科學所以掃除現象界之魔障，而引致於光明。道德之超乎功利者，伴乎情感，恃有美術之作用。道德之關於功利者，伴乎理智，恃有科學之作用。」（賀麟，1978：63）與他早期「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。」的說法是可連貫呼應的。

西方以科學的宇宙論，尤其是實踐的唯物論和經濟的唯物論，發展出科技社會，雖然「科學本身的成就雖極偉大，令人震驚，然自另一方面看來，這種成就又是近代西洋民族的不幸。……假定宇宙與人生合成一種情理的連續體。一切學術思想不但要合理，還要近情，始覺美滿。四百年來，歐西科學思想，以抽象的數理為方法，以渾淪的物質為對象，其研究之結果僅能說明客觀世界理境的系統，至於人生在宇宙中之地位反因科學精進而降低了。」（方東美，1980：123-124）情理圓融的境界，即美真合一的妙境。

『民國二十七年二月八日，蔡氏在為蕭瑜編著的《居友學說評論》一書撰寫的序文中曾云：「余在二十年前，發表過「以美育代宗教」一種主張，本欲專著一書，證成此議；所預擬的條目有五：（一）推尋所自出的神話；（二）論宗教全盛時期，包括智育、德育與美育；（三）論哲學、科學發展以後，宗教對智育、德育兩方面逐漸減縮，以至於全無勢力，而其所把握所利用的惟有美育；（四）論附宗教的美育，漸受哲學、科學的影響，而演進為獨立的美育；（五）論獨立的美育，宜取宗教而代之。此五條目，時往來於余心，而人事牽制，歷二十年之久而尚未成書，真是憾事。」』（葉朗，1986：645-646）以上我們知道其對「美育代宗教說」的始終不渝。同時也知道其將哲學、科學並列。縱若有時強調科學或有偏重具象之嫌，但並不忘守其本分，而免掉入科學唯物主義的坎陷。他反宗教，

但卻能以準宗教的情操待人，不落入馬列階級鬥爭之泥沼中。他強調美感的直覺性，也免偏於分析歸納的科學美學的領域。整體言，其宇宙人生是超克了科學唯物主義坎陷的。雖然他沒很具體的明示，但透過其對主張辯證唯物論的左派的態度，和其深懷人道思想的感情表現，和超昇了美的地位於真善之上，我們是可斷然加以肯定的。

蔡氏「以美育代宗教說」，雖沒有明白主張，其目的在超克科學唯物主義的坎陷，但其意謂性獨具。他在科學、唯物論及社會主義的倡導，雖也頗具影響，但其深意所在，祇是在求得情理、心物，美真、個體群體的平衡和諧，他沒有背離中國文化的文法，但當時熱烈追求中國富強，而未能深體其意者，思想逐漸地趨近於科學的宇宙觀，尤其是擁抱具有宗教式迷人性的馬列主義。於是整個思想界被這股思想所籠罩，復加社會因素的結合，遂使得共產唯物勢力崛起。今日做思想史上的檢視，可以說科學唯物主義的坎陷未能超克，是以蔡氏「美育代宗教說」不獲知於當時知識界。假使當時該說能夠被瞭解被奉行，則美感天，直可取代儒家建構出的倫理天，而代替宗教天，使成人生的引導，而不必如科學唯物主義者，以科學天取代了宗教天、倫理天、美感天，而導致整個人生，缺乏了真情至性，形成了極大的遺憾。如果當時美育代宗教說，能引起較多的迴響和應和，情況理應不至於如此的。

當然今日，科學唯物主義，或「科學主義意識形態在開放的潮流中已有了相當的挫敗。將科學的價值首先視為一種批判的力量，這種觀念也逐步在理論界得到了張揚和承認。」（嚴搏非，1989：212）同時湯恩比也說道：「現代物理學的確在接近以時間和空間為基準所能夠理解的範圍的邊緣。因此，物理學關於存在的非物質方面，即精神的側面，將要逐漸不能給我們以任何啟示了。時間和空間是在存在

的物質方面起作用的東西。然而，存在既有物理的一面，也有精神的一面，而且精神方面跟物理方面一樣，是具有實在性的東西。佛教中〝空〞的概念暗示著存在的精神這個側面。因此，我感到對於精神世界，只有用精神的詞語才能表達。然而在現實中，表達精神現象所用的詞彙都是從有關物理現象的詞語中，類推而選擇出來的。這反映，就人的智能來說，精神現象是不容易感知的，是難以琢磨的。相反，物理現象比較容易掌握。這樣，在談精神現象時，我們只能使用帶有類推性的詞語。這種詞語不僅不確切，甚至有時要提供錯誤認識。對精神存在的本質，卻用反映物理的觀點去思考，結果南轅北轍，為其所誤。」（湯恩比等著，荀春生、朱繼征、陳國樑譯，1987：339-340）對科學極限性的反省，這番話是中肯而實際的。

此外有關科學理性的反省，也成為科學哲學的重要內容。「科學理性的危機發生在一九六〇年左右，這個危機，因為它困挫我們一向所認為的，科學知識就是人類理性的最高成就。懷疑論者總是質疑這樣累進的人類知識，而現在他們從歷史的細節中找到問題的所在了。在看過從前科學研究的許多具體事件之後，有些哲學家開始擔心，理性在智性衝突（intellectual confrontation）中是否佔有舉足輕重的地位。是理性決定什麼理論正逐漸接近真理，或應該進行什麼研究嗎？然而，理性是否「應該」做這樣的決定，已愈來愈模糊了。有些人或許是那些早就認為道德是依文化所形成的（Culture bound），因而是相對的，他們認為「科學真理」是社會的產物，與絕對有效性或甚至相關性無關。（以昂・海金著，蕭明慧譯，1991：2）

科學唯物主義者，尤其是馬列主義者，特別強調物質條件，也就是下層建築會影響到上層建築，如說因為科技發展，生產工具的改變，產生了生產方式的改變，引發了生產關係的改變，進而促成經濟

構造的變化，再往上就影響了政治、法律、軍事、教育、道德、哲學與宗教等等社會現象。它是一個單向的影響關係。由於馬克斯特重經濟，尤其是生產要素中的資本一項。恩格斯雖否認「經濟因素是惟一決定者」之說，並不就最後原因而言，乃就當前原因而言。意即從經濟生出的其它社會現象有交互作用，並能反作用於經濟。但根據唯物史觀來研究，總是注意經濟，要給研究的對象以經濟的解釋。這就知有最後原因而不知有當前原因，忽視其它一切因素的作用，忽視交互作用和反作用了。（葉青，1988：256）科學唯物主義者，用科學原理分析解釋各種社群文化、表達文化和文化文法的極限時，也是秉持著科學決定論的單向作用信念，從來很少對「科學真理」產生一絲懷疑。理性成為困擾科學家的問題，是科學重新定位的契機。

科學信心危機的另一個問題是有關真實性（reality）的探究問題，即有關科學實在論的（Scientific realism），是屬於形上學的問題。真理的標準應是存在著，「除非是極端的懷疑論者，否則任何人都應承認在我們的評判裡具有自然（天生的）確實性。」（曾仰如，1981：80），而在評判裡的確實性與真理的標準則有密切關係。確實性可分主觀確實性與客觀確實性，客觀確實性則包括倫理確實性（moral certitude）、物理確實性（physical certitude） 及形上確實性（Metaphysical certitude）。主觀確實性是由主觀的明顯性所造成的，客觀確實性則由客觀明顯性所造成的。所謂「主觀的明顯性」，是一個人對於一件事所理解的程度，對於事物的理解程度可因人而有不同，因為個人對事物的理解程度與他的學識，注意力、理解力、教育程度、宗教、文化、家庭等背景，以及與他的氣質、個性、心理及生理等狀態都有密切關係，故為張三看來是極明顯的，為李四則可能是極模糊，也因此主觀方面的明顯性人人不同。客觀確實性的物理確實

性是建立於自然法則（the laws of nature）或物理定律上的確實性，通常說是絕對正確的，也不會有例外，除非超自然的奇蹟出現。而倫理確實性是關於人事方面的確實性。此確實性非絕對的，只是相對的。（曾仰如，1981：80-82）其確實性弱於物理的確實性。過去科學唯物主義盛行，試圖加物理的秩序於人事上，因而產生了許多不當的宰制關係，由科學的控制到倫理的宰制，主要就是科學唯物主義者，不尊重倫理確實性是相對的，而非絕對的。科學唯物主義容易導出極權的政治形態是可理解的，而科技工作者，如果沒有較多人文面的反思，也很自然是一元主義的助勢者了。

另外就真理的一般標準言，大體而論，客觀明顯性，包括內在及外在，是真理的標準，它足於產生確實性。「但我們不能無窮盡地追求明顯性，否則我們不能有任何真理及確實評判。必須有一最後或最基本的明顯性的存在，此明顯性就不需要求另外明顯性。易言之，必須有一真理的最後標準。內在的直接客觀明顯性，即自明明顯性（self-evidence）就是真理的最後或最基本標準。」（曾仰如，1981：88-89）而這真理的最後標準，是主觀的、是先天的、是內在的。而這是科學唯物主義者，所必須面臨的根本性問題。而主觀與客觀是否那麼容易區分呢？其間是否存在著無限的趨近性，這些均要涉及無窮極致理念的探究。但科學一向是反主觀的。其實「科學的目的是在追求逼真性，這種說法顯然優越於〝科學的目的是追求真理〞這一簡單的表明。」（卡爾・波普爾著，程實定譯，1989：75）而「對理論的所有評價乃是對理論的批判性討論狀況的評價。所以，我認為清晰性是一種智力的價值，沒有清晰性，批判性討論是不可能的。但是我並不認為準確性或精確性本身具有智力的價值，相反，我們從來不追求超出我們面臨的問題所要求的準確性或精確性（這個問題始終是區別競

爭理論的一個方面）。」（卡爾・波普爾著，程實定譯，1989：75-76）精確性或清晰性是科學要求的，而精確是否那麼的必然，實驗科學的誤差，和統計上的真，是可給純理科學一些逼真性的反省的。

科學唯物主義的自我膨脹，對社群文化表達文化及文化文法的誤導，是可以理解的，而對科學研究本身一種哲學觀也應謹守分際，才不致釀成遺憾。方勵之則以為：「哲學，特別是有見地而非膚淺的哲學，對物理是很有用的。然而，〝有用〞並不等於那種凌駕於物理之上的〝裁判〞。數學對物理非常有用，但數學並不是物理的裁判者；形式邏輯對物理也非常有用，但形式邏輯也不是物理的裁判者。哲學，像數學、形式邏輯一樣，也只是對物理研究有用的一種工具。」（方勵之，1989：III）一般均視科學研究是始於哲學終於哲學的，也就是科學研究被哲學所含蓋，即科學宜為哲學的工具。但飽受辯證唯物主義干涉的科學研究工作者，很自然會要求意識型態，或某一特定哲學，嚴守分際，不要強不知以為知，而試圖以哲學或意識型態的強調，而抹煞了科學的事實與發現。然而，「哲學是物理學的工具」，這種看法，本身也要守其物理學研究的分際，不可逾越，否則同樣容易陷入科學唯物主義的坎陷中。

蔡氏以美育代宗教說，雖沒有明白表達出，其具有超克科學唯物主義坎陷的意圖。但由於其對美的詮釋，使得其美育意義相當廣泛，同時也是哲學性兼具非哲學性的，形而上兼形而下的，是一種超越心物對峙的、會通中西的思想。是以他在大家普遍重視科學，積極推展科學觀念時，他雖深感我國在此有須急起直追西方，以補我國思想文化之不足。但他積極提倡美育，並推動其實行，肯定情感的重要性，肯定情感的直覺性。使得重視經驗的，重視理性的科學，也能有先天的，感性的反思。

牟宗三先生曾表示中國哲學肯定人可以有智的直覺，這智的直覺，或可說是調和理性和感性，超克唯物和唯心的所在。而「智的直覺為創造性的直覺，與感性的直覺不同。感性的直覺只把東西呈現給我們，智的直覺是創造這個東西。上帝直覺一個東西就創造一個東西，所以智的直覺都是創造性的直覺。儘管用的同是直覺這個字，感性之直覺是呈現之原則（principle of presentation），而智的直覺是實現化之原則（principle of actualization），它本身代表創造性之原則。此兩種直覺之義用完全不同。一個是認識論的（Epistemological），一個是本體宇宙論的（Ontocosmological）」（牟宗三，1990：230-231）

科學唯物主義同樣是涉及本體宇宙論的範疇，以富創造性的智的直覺，來避免陷入科學唯物主義的本體宇宙論是一條途徑。康德也知道智的直覺是創造性的，「但他常常用我們說明感性直覺之方式來說智的直覺，其實是不能用的，所以有些詞語是不妥當的，這不去管他，你只要把大體脈絡弄清楚，與中國人的思想一比較，就很容易了解。……就直覺而言，我們只能說智的直覺是創造的，其所創造的東西是物自身，對之不能說為有質、有量、有關係，蓋因這樣一說又把它現象化。……所以他說上帝只創造物自身，不創造現象。」（方勵之，1989：221）蔡氏對康德哲學頗有深究，對其富創造性智的直覺，也定能有所體悟，因此就美學言，雖後期他較為強調美的科學性、分析性，但這種推至終極，自我創生的美感世界，正是其以美育代替宗教的終極問題所在，也就是其超克科學唯物主義坎陷的根源所在。

第二節　超克軍國黷武主義的坎陷

生存是人類面臨的大問題，也是一個綜合性的問題，按照馬斯洛（A.S. Maslow）所指出的人生追求層次言，由下而上，可分生理、安全、歸屬（相屬相需）、受尊重、自我實現及顛峰經驗等需求層次。當然各層次並非那麼純然分離，也未必能在不同人生階段，緊守某一層次的追求目標。個人如此，由個人組成的國家社會也莫不如此。

雖然我們可以說，客觀環境會影響到個人或國家的追求目標，但主觀的理念，也同樣地影響著，尤其是立國精神，更是上位的指導原則。有什麼樣的立國精神，諸如重商主義、和平主義、軍國黷武主義，就會有什麼樣的政策政略，從而形成何種具體的政治行政作為。

當然國家力量三大構成，是教育力、經濟力及軍事力。任何一個完整獨立的國家，必須要具有這三方面的力量。為了建構出足於保國衛民、伸張正義的軍事力，是要有超卓的軍事思想。中國歷代先賢，在文武合一，仁義之師思想的指導下，頗能把握軍事該有的分寸。如同普魯士克勞塞維茨戰爭論中所說的「軍事是政治的延續。」以兵學名家的孫子，在其所著兵法始計篇云：「兵者，國之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也。故經之以五事，校之以計，而索其情：一曰道，二曰天，三曰地，四曰將，五曰法。道者：令民與上同意，可與之死，可與之生，而不畏危也。」而此「道」者，可以說是屬於政治及立國精神的範疇。而以儒家文化為道統的中國，其立國精神是王道精神，是中和精神，是仁義精神，因此視戰爭為凶，以「善戰者不武，善勝人者不兵」、「止戈為武」為當然，是知武而不黷武。同時在文武並重觀念下，也不強調其以往獨強的軍國，反而以文化國自

居。然而，由於晚清列強的侵凌，使得有些講求快速振興國家者，遂偏向軍國的強調；甚至開始捐棄中國原有王道的軍事思想，而主張「以牙還牙」，而走向西方霸道的、擴張的軍事思想泥淖中。尤其帶有完成「世界革命」使命的共產黨軍事觀，更是背離了中國軍事思想，也非以和平共存和世界大同，為奮鬥目標的人類社會所樂見。為論說方便，因此將這些系統化的軍國黷武主張，視之為軍國黷武主義。

蔡氏同樣感受到中國及世界的變局和困境，也同樣有顆救國及救世的熱心，但由於其深刻的人文素養，使他能超克了軍事黷武主義的坎陷。我們見到其以仁心為主導，以革命性的手段，製造炸彈，謀刺清廷官員的行動，站在客觀的立場，評斷其行為時，雖其動機無可非議。從外在言，很難將其和一般軍國黷武主義者，素所採用的手段相區分。但是在南北軍事對峙時，在北方主持北大校政，其革命的初衷未變，但其革命的手段，已從暴烈而轉向溫和，從急切而轉向耐性，從對敵而轉向對己，從對外轉向對內，從軍事而轉向教育，從社會而轉向人文。由於蔡氏「以美育代宗教說」的主張，及其表現出來的各種事蹟，我們可以說，蔡氏已能從軍事層面的革命，而自我超克到文化層面的革命。

從孫中山先生，民國十三年，應段祺瑞之邀，北上共商國是，企謀統一乙事看，雖然，其也曾主張要有國民革命軍武力的建立，以彌補祇有黨員同志的奮鬥，而乏革命軍人奮鬥的不足，但其不視軍事為唯一最佳解決之道，識見至為明白。何況其「和平、奮鬥、救中國」的最後遺言，更表現了王道精神的具備。就以上比較孫中山與蔡元培兩先生，則我們可以知道，二者皆學貫中西，富有人文素養。然而，一重道德，一重美育。其軍事思想是相近似的，祇是一由於政治的偏

向，一由於教育的側重，表現在關涉軍事上的抉擇，或有些許差距，但彼等均能超克軍國黷武主義坎陷，至為明顯。

從清末以來自強運動、維新運動、乃至國民革命運動或新文化運動中，我們知道，自強運動時期偏重軍事、器物的革新。維新運動，則著眼於政治制度層面，國民革命運動或新文化運動，則擷取前二時期之長，而著重在思想層次或人文層次的發展。一般而言，若能深層體察，中國現代化的發展趨勢者，也自然不會掉入軍國黷武主義的坎陷中。但由於先後推動自強運動者，包括恭親王奕訢、文祥、曾國藩、左宗棠及李鴻章等，在與西方列強對抗中，均有刻骨銘心的軍事挫敗體驗，恨不得馬上使中國蛻變，而迅達強盛。因此特別強調軍事、器物層面的師法西洋。但這些人均受儒家傳統文化的影響，本身具有相當的人文素養，雖有「查治國之道在乎自強，而審時度勢，則自強以練兵為要，練兵又以製器為先。」的言論，明白揭示運動的目標及先後秩序。然推動自強運動者，對軍事及器物的重視，實受時空條件的影響，不能說其乃是軍國黷武主義的主張。但由於此種強調，使得後起者，或有拘限在此軍事領域，抬高了軍事對國家發展的重要性，甚或有些以軍國為尚，以黷武為常了。因此，縱使到黃埔軍校成立，其精神仍能把握住哲學、科學、兵學三者並重原則。然而緊接著北伐、及抗日戰爭，面對殘酷的軍事現實，國人基本上是被動因應的。其理想的堅持，能維持到何種程度，實值得深究。

「以美育代宗教說」意謂層次分析，我們認為此說可超克軍國黷武主義的坎陷，約略可依一、國家發展階段面向；二、文化發展境界面向；三、終極關懷面向三方面，來加以分析。

一、國家發展階段面向

國家發展具有階段性，史賓格勒（Oswald Spengler）在《西方之沒落》（The Decline of the West）表達了相關的理念。假使相信國家起源是武力說的話，我們認為革命建國初期，是軍事掛帥，武力為尚的。其所重視的是軍事人才，由於軍事行動，亦要結合各種力量，在時間急迫條件下，克敵致勝，有效地奠立國家基礎。或許軍事的思想、軍事目標，是仁愛的、和平的、是維持正義的。但軍事行動及手段，所展現出來的，絕對是充滿暴力與血腥的。雖然可以「戰爭是藝術」、「暴力美學」、「以戰止戰」及「為和平正義而戰」來自我標榜。戰爭的美化或許有其須要，但戰爭是情非得已的人類行為，對人性是具深層破壞性的。蔡元培本性是和平兼容的，年青時，因理想的趨使，有了軍國民教育的提倡，並參與軍訓學製炸藥，進行革命破壞。但後期他任職北方政府，協助南北和議之展開，對國民黨清黨態度，也相當平和。均展現其識見，已超越了軍事思考，實與孫中山先生，「和平、奮鬥、救中國」的主張相契。

國家發展的階段，接著是工程科技建設階段，再而商業行銷階段，乃至法政建制階段，而終歸結在文化建設階段的完成。國家發展雖因其注重面差異，而強加區別，但其實在各階段皆須兼容各項建設內容的。因而就文化建設言，在各階段各時期中，也是延續著的。無疑的「以美育代宗教說」，其所關注的是美育，是教育的重要內容之一，是德智體群美五育並重，以其著重性言，是後於軍國民教育的。而軍國民教育就文學校言，除了高中以上軍訓教育外，其教育內容必都隱藏在五育中，而存乎美育中，必較其他四育為少，是以可說，蔡氏更關心，並著力於國家建設完成階段的建設擘畫。

由於用和平手段，外交方式，有時也能化干戈為玉帛，在國家發展的各階段中，若能受美育的培養，則其軍事思想及作為，如戰略、戰術、軍事制度、軍事設施及軍事行動，均會較具有美感性。打開世界戰史，雖說戰爭是解決人口問題的方式，但真正不可避免的戰爭又有多少呢？美育使人致中和，會有效減少衝突機會，是超克軍國黷武主義的不二法門。而宗教基本上也是尚和平反戰的，既然是講博愛、慈悲，縱使在國家建設初期，一切以軍事掛帥，仍然要作階段的超越，不以軍事衝突為必要，要竭力避免戰端的開啟。

克勞塞維茲在《戰爭論》中的名言，「戰爭因反抗而起」，而衝突最大的形式是戰爭。而在宰制與被宰制勢力懸殊時，是不會有大規模的戰爭出現的，祇有當雙方勢均力敵，各自有勝利的盤算時，戰爭才會慘烈地進行。而戰爭的雙方莫不宣稱自己是為真理正義而戰，尤其近代發動的族國戰爭，及總體作戰，無限或超限戰爭觀念，戰爭實攸關著國家、民族及個人的生存發展。同時當今已進入戰爭的新形式，乃「生活方式的社會鬥爭」，而全球化使國界逐漸模糊，以往涇渭分明的作戰型態逐漸改變。在美國 911 之後，反恐當然是全世界大多數人的共識，然當美國進軍伊拉克，全世界反戰的聲浪又漸高漲。戰爭與和平的角力，是人類有歷史以來就持續進行的。

國家並非祇在革命建國或獨立建國之初，才會進行戰爭，祇是立國奠基之戰，是較難避免的，往後在各發展階段容或有戰爭，然其作戰目的、作戰對象及作戰方式也均不同，但戰爭的犧牲和傷亡是一致的。孟子曰：「盡信書，則不如無書，吾於武取二三策而已矣，仁人無敵於天下，以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也。」（孟子盡心章句下），孟子抬舉了仁義之師，以為其必然免於戰爭的悲慘，而稱「以萬乘之國伐萬乘之國簞食壺漿以迎王師，豈有他哉，避水火也，

如水益深，如火益熱亦運而已矣。」（孟子梁惠王章句下）「書曰湯一征自葛始天下信之，東面而征西夷怨，南面而征北狄怨。曰奚為後我，民望之若大旱之望雲霓也。歸市者不止，耕者不變，誅其君而弔其民，若時雨降，民大悅，書曰徯我后，后來其蘇。」（孟子盡心章句下）。戰爭真的是如此嗎？仁義之師傷亡減少到某種程度是可能的。祇是界定何者為仁義之師，往往古人言「勝者為王敗者為寇」的說辭，更能貼近事實，因為歷史的解釋若操之在己，自然會美化漂白自己的。

進入了現代，傳播媒體附屬在國家之下，常常也享有國家資助，但同樣也被交付宣傳使命，沒有獨立的媒體，他不是被國家利益操弄，就是被商業利益操弄，平時尚且如此，一到了戰時，其現象更明顯。因此我們知道美 CNN 和英國國家廣播公司，乃至於法新社……等等，各國傳媒均各具立場，各有任務的。也難怪說「有鏡頭就有偏見」。而傳媒作戰也是國家總體作戰的一環，宣傳戰是政治作戰，戰地政務所進行的工作，可略知其梗概。而有效應用傳媒是各國政治、軍事領袖必修的課程。我們這麼分析，主要是要突顯，在當今全世界傳媒能力懸殊的狀況下，要製造國家正義及仁義形象，其實是不難。「強大就是公理」和「強大就是仁義」，似乎也錯不到那裡去。

祇要人類有無明有愛欲，祇要人類不如墨子所言，節用兼愛，非攻，在地球資源有限，為掠奪資源與市場，人類的戰爭會不斷的。因此素樸主義的遵行，將是避免人類戰爭的不二法門。而以禁欲節欲為尚的宗教，以培養自然美及藝術美欣賞能力的美育，必然也能有助於戰爭的減少。因此「以美育代宗教說」，將大家注意的焦點，由利益之爭、物質之爭，導入義理之爭、精神之爭，是可縮短並減少立國之戰爭，和後續國家發展各階段的戰爭的。

二、文化發展境界面向

一般而論，人生境界分功利境界、道德境界、藝術境界及宗教境界。此文化發展境界，我們指的是廣義的文化。而人生境界是個體面向言，若以群體面向論之，不管是全人類、國家、民族乃至族群，也均可以境界加以的區分。同時若以柏拉圖金銀銅三型，依活在頭與胸腹來區分，其亦可作為人類發展品質的區分。我們知道活在功利境界的人，畢竟是絕大多數。因人性是趨利避害的，為了生存發長，要掌握生存資源。而此所言之功利境界，已是謀最大多數人的最大幸福，和自私自利已不可混同而言，否則則不足於論境界。功利境界者，關切的是物質面現實面的問題及解決之道。也就是基本上比較重視具象物質文化的創造，及物質欲望的滿足。有謂「精神之欲常願與人同，物質之欲則不願與人同」，因物質佔有空間具有形象，往往是消費耗材，不能同時享有，故易成為爭執對象。市場之爭、資源之爭、政黨之爭，其爭在名在利，在市場、資源的宰制。因此容易發展出拓殖經濟及殖民帝國主義，所謂打太陽的戰爭，為生存空間而戰，凡此皆是軍國黷武主義最好的發展基礎。

從道德境界由，有人言，義等於利＋利＋利……無窮的上加，但義利畢竟是有區別的，很重要的，義是利他的，是整全的。它關注的焦點，已從人物對待層面，轉於到人與人的對待層面；同時他關心的是社群文化層面，懂得為達最大的利益，則犧牲個人利益是有其必要的。同時，也要求自己，並教化他人，努力朝此努力。故而諸多有關理性思考，追求「善」、「仁」、「義」、「禮」、「廉」……等等德目，並建構其道德哲學，鼓勵道德實踐，企圖藉此建立和諧有秩序的道德社會，「大道之行」、「天下為公」的大同社會，必然也是此

境界的具體落實。其相較於功利境界，是更往形而上的道路提昇的。如果說人有無限發展的潛能，如果說人性中有止於至善，層層上升的奮進動力，它無疑地，是提昇了，是較易息擾止紛的，它也指出了一條文化發展的理性路徑。

再就藝術境界言，人是理性的動物，似不足於說明此境界中的林林總總，也不足於描繪人類文化發展的全貌。在人和自然的互動中，人不僅須要自然的物質供養，也不祇在自然秩序中，取法來規範人的行為。而更由於感情出路的需要，會取法自然美，並以人工補天工之不足，去建構藝術美，來滿足人類情性的需要。這基本上是涉及人己，人天的對待問題。雖然藝術有時會被應用到功利境界的宣導及強化方面，但那絕不是一種身處藝術境界者的本懷。藝術境界是在表達文化領域中的，也是人文學科探討的類屬之一。當然過去我們知道，藝術很大部分是為政治及宗教界服務，巨型永垂的藝術創作，其物質來源，往往來自其捐輸，然美感普化後，藝術需求擴及普羅大眾。也因為此項瞭解，大眾更能感知藝術的重要，而能從美感社會功能和進達美感愉悅功能，以致以強化美感越昇能力，而達致中和，則必然可超克軍國黷武主義。

宗教的境界居在藝術境界之上，是大家的通說。同時，也有人強化理性道德的，將藝術境界視為是比較低層次的。然而，大多數仍以藝術為高，故可說藝術境界，已有過一次客觀的境界越昇。本論文的論述，是討論美感天的終極真實，代替宗教天的問題，也就是「美」是否能再做超宗教或等同宗教的境界越昇呢？宗教境界和藝術境界一樣是深究人己及人天對待的。反思人性即天心，和「天命之謂性」，皆是探究天人之道等終極真實和終極目標之問題。它具有如上章所分析終極問題解釋的認知功能，證明和支持的整合功能，和強化人類能

力的生存功能。它能引發更廣大更深層更包容的思想言行，因此對人類思想云為的提昇和淨化聖化，絕對有其重要貢獻的。「以美育代宗教說」，雖強調以美感天代宗教天，但並沒有否認宗教天的價值及功能，反而將兩者功能做妥當的結合和發揚，因此對於超克軍國黷武主義的坎陷，必然是能作出具體有效貢獻的。

三、終極關懷面向

終極關懷，可說是近來人類探討的焦點問題，因為人類的發展極限，伴隨著地球資源可能耗竭的憂慮，而不斷地被提及被思考。以下我們就人的生命終極關懷和整個生態關懷，來加以論述。

個人生命有其生死的始終，雖然誠如佛教講無終的觀念，對生命有了很另類的詮釋，然終極性的探究，可以人類生命始終為主要關懷對象。生死大事，兵者凶也，何人不想「盡形壽」，何人不想壽終正寢，功德圓滿地離開人間。然戰爭必然會無情地，全面地破滅人類此等企盼。軍國黷武主義者，非必要引發戰爭，必不能見容於生命終極關懷者。生命活著時要有尊嚴，生命面對死亡時，也要加以相當的尊重。而人權的主張，也同樣是，生活終極關懷者努力的主要課題。故世界人權宣言宣誓此一普世價值，世界人權組織，不懈地援助被迫害者。生命是美的，體悟到生命是美的人，自然會護持並熱愛生命。因此從生命終極關懷的角度論，「以美有代宗教說」的奉行者，亦可以由瞭解生命之美，也尊重生命，熱愛生命，而護持生命。並由之而轉化出，超克軍國黷武主義的力量。歷史上甘地以消極的手段，達到了積極的作為，他是感受並實踐了生命之美的偉人。

另外就整個生態關懷言，人類絕不是地球的主宰者，也不是人類所跨及太空的勝利者，我們要體解任何一種生命存在，均是具有意義

的，而任何一種生命賴以維繫的空間，也是我們要保護，不可擅加掠奪的。整個生態是一體的，物種的滅絕，也必會帶來人類的滅絕，保護了整體生態，也就是保護了人類自己。而動物、植物所形成的生態系統和礦物世界，也有依存關係。生態系統，若將礦物也納入，則更能有泛生態的認知，那在生態的生老病死所依存的礦物世界，也有成住壞空問題。有生無生，有無相生，整個宇宙是有生命週期的。用這種終極性、泛生態性的關懷，面對因緣聚合的有生無生物，才能真正感知「無緣大慈」、「同體大悲」之大乘佛教意含及有無相依相生之理念。

我們不但要敬天愛人，也要敬天愛物，包括動物、植物和礦物。體悟人身小宇宙，宇宙大人身及心包太虛遍周沙界的道理，方可道並行而無害的和諧共處。生態學的知識，該被當作通識來傳揚，它是深具終極關懷意義的。

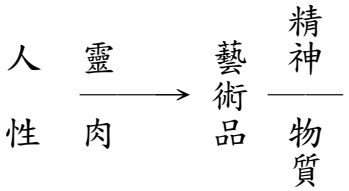
了知了生態一體的道理，就能知道物物相倚相生。「以美育代宗教」的論說，是可將吾人帶到終極的心靈層次的，故而連生物都不忍傷害的人，怎麼可能去發動戰爭，遂行其黷武的軍國主義呢？

蔡元培讀了托爾斯泰狩獵的小說後，就從此素食了，這乃是生態一體認知後，悲心的展現，而其一生自奉簡樸，更是護生惜物的典範，故而其思想及行為是相契相合的，此實更值得我們欽仰之處。

第三節　形塑美感天代替宗教天的極則

中西道德有其相異之處，首要者即政治倫理與宗教倫理之差別。中國古代宗教，一則政治與宗教平行合流，一則調和理性和自然。因而聖人雖以精道設教，然宗教的地位由於其與政治的平行合流和調和理性與自然兩大特性，從來也未如西方宗教影響之深遠鉅大。更由於

祖先崇拜、家族本位、不朽觀念，一世的人生觀念，使得中國人追求善的倫理觀特別濃郁。因此，甚至有人指出中國沒有宗教天，認為其宗教天是被道德天或倫理天所代替了。清朝末葉以來，由於中西的交通頻仍，使得知識分子，對自己的側重倫理道德的儒家傳統，有了深刻強烈的批判反省，也就是原來維繫人心的文化極則被強烈的打壓。然而儒家的基本人文精神，是否可被批判地繼承與創造的發展，又如何為了無極致導引的人生找到一條理想的出路，是一項頗值得重視的問題。雖將清末民初儒家勢力的式微，與文藝復興時期宗教勢力的式微相比較仍有頗多商榷之處，然實有幾分相若之處。前者是倫理天權威的削弱，後者是宗教天信仰的被懷疑。但文藝復興一些藝術家，「把精神和物質合一起來，呈現在物質世界中。任何藝術品，都表現了精神臨在物質的真義，這原是本體論中「心物合一」的理論基礎；在人的主體方面看，則是靈肉合一的表徵。」（鄔昆如、黎建球編著，1987：212）當然這是以西方心物分離、靈肉二分為論說的基礎。下面「或可窺探出這二重關係：



當時的一些藝術大家，如米開蘭基羅（Michelangelo, 1475-1564）、達文西（Leonarolo Da Vinci, 1452-1519）、法拉厄（Sanzio Raphael, 1483-1520）等人。他們都能認清人們在物欲享受中，以欣賞藝術，作為心靈的出路。（鄔昆如、黎建球編著，1987：212）雖說蔡氏在民初中國倫理天式微時，提倡美育代宗教說，頗有以美感天代倫理天，以補原為倫理天所代替的宗教天的地位，頗有類文藝復興時

期，所開創出藝術是心靈出路的模式，因此本節以形塑美感天代替宗教天的極則來剖析蔡說。

一般而言，蔡元培深受儒家傳統之影響，自其思想云為考察，其足為儒者，且是能把握「時」、「中」精神的通儒。蓋「儒家之精神固重現實儒理及社會政治之事業，然儒家精神，亦實有一超現實而極高明之一面。此除其心性論與天道論之形而上學，思想理論外，在生活上則表現為三祭之禮。此三祭之禮之價值，乃中國之禮教衰落以後，人所忽略者。由此而世人之視儒學，低者乃只視之為歷史，高者亦只視之為一種哲學，而忘其為一種生活。而知儒學之為一種生活，又或只知其為一重人生情趣之藝術性生活，或只知其為一種重道德修養之道德的生活，而不知言其為藝術性生活，乃言儒家之重樂之一面。言其為道德的生活，則指其重禮之面。而儒家之禮實以祭禮為中心，而樂則所以行禮。由祭禮之樂，以通天地鬼神，而澈幽明之際，則此禮樂之生活，皆涵超現實之宗教意義與形上意義。而世俗之儒，則溺於卑近凡瑣之見，反以儒家之只談現實自詡，而忽視儒學精神高明一面。一般宗教徒，則亦有意無意的抹殺其此一面。由此而人或則據儒學，以反宗教，以為儒學只可與科學結合，或則以儒學缺乏上面一截之宗教精神，欲在儒學之頭上安放一上帝或佛。然實則儒學之精神，固可與科學結合，然其本身亦有宗教性，因而不能為反宗教者。其所涵之宗教性與形上學，人生倫理思想配合，已儘足夠使人安身立命者。」（唐君毅，1983：397）唐君毅先生此段話，分析了儒家重禮重樂之特色，肯定儒家有超現實之宗教意義與形上意義，並肯定其已足夠使人安身立命了。

儀式和音樂，具規範感情和行動的相反特質，彰顯二元的傾向。儀式與音樂的對待，有幾分像正反的互相約束，或者更像壓迫與反抗

的規律一樣。音樂確保聲音的和諧，也樹立情感的順從，當音樂是完美時，則無所不滿。它是互相影響的，它是美德的花朵、它摹寫了天地和諧。上蒼以十二月和五行呈現，去仁慈的助益人民。使音樂透過十二律管和五音，讓人能快樂、悅樂並致生和諧。每一律管代表該月自然特性，每一音調皆有季節之德。……當君主的情操不高，其歌快速而短促，百姓悲思。當君主是慷慨的、順從的、寬大的、平易的，則歌是明亮而單純的，百姓寧靜而滿足。……所有典禮包括共享音樂，因其終究要創造善良和仁性。……音樂鼓動情感，而儀式平靜它們。」（Marcel Granet, 1977：107-108）這就是「禮」、「樂」之相互關係，也未發之謂「中」，發而皆中「節」之相關描述。

儒家的禮實以祭禮為中心，而樂則所以行禮，足見禮樂關係之密切。且禮樂之教，乃致中和之教。「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」（〈中庸第一章〉）由此可知禮樂之教，是儒家階及神明之不二法門，而彼此是二而一，一而二的。大部分的儒者重視禮教的部分，重視「聖王」的道德教化，而輕忽了樂教的部分。尤其是受宋明理學。「去人欲，存天理」說的影響，往往使人徒保形式的不悖，而失其生生之機趣。蔡氏「以美育代宗教說」，可說是抬高樂教地位，重視「樂」精神的、實質的內涵，而壓低了「禮」具象的、形式的地位。而樂是較重「合」的，所謂精神之欲，常願與人同。而禮則較偏重「分」的，重視差序、強調分際。是以就「樂」言，孔子可以「與人歌而善，必使反之，而後和之。」「此見聖人氣象從容誠意懇至而其謙遜審密不掩人善。」彰其善之實，暢其歌之情，而後和者樂善之無倦。真是一幅和樂景象。另「子之武城，聞絃歌之聲，夫子莞爾而笑曰：割雞焉用牛刀。子游對曰：昔日偃也

聞諸夫子曰君子學道則愛人，小人學道則易使也。子曰：二三子偃之言是也，前言戲之耳。」〈論語陽貨篇〉蓋治雖有大少，而其治之必用禮樂，則其為道一也。而漢代設左經博士，獨缺樂經，然亦有謂樂附於詩教傳者。其實詩歌相近，詩本人情該物理，故學之者事理通達而心氣和平，仍然是重「合」的。故孔子以「不學詩無以言，不學禮無以立」教誨其子伯魚，仍不失其禮樂之教化精神。

由於樂是抒情的、是感性的、是以「聞其樂而知其德」，並強調文之以禮樂之重要。同時韶樂之盡美又盡善，故「子在齊聞韶三月不知肉味，曰：不圖為樂之至於斯也。」〈論語述而〉而孔子對韶樂武樂的評價是有區別的，謂：「韶盡美矣，又盡善也，謂武盡美矣，未盡善也。」〈論語八佾篇〉而「志於道，據以德，依於仁，游於藝」，更是儒家所遵循之準則。而游者，玩物適情之謂，藝則除射御書數之法外，當含禮樂之文。而「妻子好合，如鼓瑟琴，兄弟既翕，和樂且耽，宜爾室家，樂爾妻帑。」（〈詩經小雅常棣〉），所指正是一幕瑟琴和樂景象，也正是以樂之和樂融融，來讚嘆人際之融融。

除了內心的寧靜安和，家庭、人際之和樂外，樂的功效，甚至可達治國平天下之妙境，孟子言：「與百姓同樂則王」、「王之好樂甚，則齊國其庶幾乎。」蓋中國先哲特重倫常秩序，樂早期與禮關係密切，禮強調等差，樂亦相同。故中庸有云「雖有其位，苟無其德不敢作禮樂焉。雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。」，而這些差序定分的安排，正是國家安定和樂的根本。因此，我們不難瞭解孔子對季氏八佾舞於庭，會指責道：「是可忍也，孰不可忍也。」的心情。蓋季氏以大夫，而僭用天子之樂，逾越名分太甚，此與孔子為政必在正名，必在先正禮樂的秉持相違逆，是以非加批評不可。

『孔子以仁學為基礎的藝術觀—「成於樂」和「游於藝」，孔子

認為要使人們實行「仁」，最重要的是要使「仁」成為人們內心情感上的自覺要求，而不是依靠外部強制。』（李澤厚、劉綱紀主編，1986：121）孔子強調「文之以禮樂」，強調君子的修身如果不學習禮樂，那是不可能成為一個完全的人的。所謂「成於樂」，就是要通過樂的學習來造就一個完全的人，而「樂所以成性」，「樂以治性，故能成性，成性亦修身也。」

「游於藝」，是說『君子對於與物質技能有關的一切訓練要有所了解和掌握，其中自然包括對帶有「技藝」性質的「樂」以及與之相聯繫的詩、歌、舞也要涉歷和掌握。』……所謂「游於藝」的「游」，正是強調了這種掌握中的自由感……「成於樂」主要是強調樂對於人的倫理上的作用，強調心理倫理的交融統一，而「游於藝」則要求熟練掌握各種自然規律來服務於人的社會生活，在這種掌握中，人獲得了自由感。「成於樂」的「成」指的是人格上的圓滿、成熟和完成，主要和倫理道德相關，「游於藝」的「游」固然包含有涉歷的意思，同時更帶有一種自由感或自由愉悅的含義，其中當然也包含有游息、觀賞、娛樂的意思。（李澤厚、劉綱紀主編，1986：125）由孔子游於藝的提出，可得知其對人格的全面發展態度是積極的高明的。

孔子採取中庸的美學批評尺度，如言：「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。」（〈雍也〉），文質彬彬，除了就個人修養言，也可代表一種美學觀。美善有其分別性，也有其合一性，文質彬彬，可說是美與善的圓滿統一。也就是使人精神愉悅的感性要和倫理道理的理性，和諧統一起來。感性有其個體基礎的強調，而理性則泰半要考量到社會的現實層面。故中庸的美學觀，可知是不偏不倚的自我期許和理想追求。

但孔子的美學觀，仍有其局限性，也就是歷史局限性，「這種局限性向根本之點，在於孔子雖然主張個體與社會、感性與理性的統一，但它理想中的社會卻是注定了要被歷史發展所否定的早期王權社會。」（李澤厚、劉綱紀主編，1986：161）由於師法先王及述而不作的傾向，使得儒家善的追求，乃以「先天之道」為努力的目標，而「先王之道」之所以為「美」，乃在於其通過「禮」的作用，而達到社會的和諧與統一。雖說「殷因於夏禮，所損益可知也，周因於殷禮，所損益可知也，其或繼周者，雖百世可知也。」，然不同時代，確實會有禮之損益。若是其後時代，不能瞭解禮之本義，而徒落入形式主義的窠臼，則僵化而乏生機，也就談不上善，更遑論美了。或許孔子尚能減低歷史局限性的缺憾，但其後學儒者，尤其結合了政治，以「位」為尚，不以「德」為先的政治化儒者。黃宗羲曾言：「古者以天下為主，君為客，凡君之所畢世而經營者，為天下也。今也，以君為主，天下為客，凡天下之無地而得安寧者，為君也。」（〈原君〉）這種天下與君主的主客易位及淪入假一家之法為天下之法的後代發展，與「小儒規規焉，以君臣之義，無所逃於天地之間」（〈原君〉），寧為家臣心態，正是儒家後來發展上的遺憾。這樣的發展，雖不願以無「美」可言，但至少可謂無「大美」可言。以較富美感氣息的「樂」教，也往往因「禮」教優勢，而使得其活潑、富情趣、自由的質性，受到頗多的抑制。

尤其是宋明理學，受到佛教禁欲、節欲影響，發展出存天理去人欲、主敬的修養之道，試圖以聖人教化，使人人皆成聖賢，因此特重「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」的內心克制工夫。唯倡導者或以之自勵勉人，尚不流於形式僵化，然愈演愈離其質，而徒存其形。甚至符應了帝王政治的要求，產生「今不如古」的泥古心

態，清末民初在西洋文化的衝擊之下，對「吃人禮教」的批評，也就如火如荼地開展出來了。

禮教的式微，並不是代表儒家勢力，或是中國傳統倫理規範勢力的結束。我們倒是可以視為「道德天」的深受質疑，絕對權威性的喪失。在此文化上位定準鬆動之際，又面臨基督宗教，強勢的傳道，試圖以西方，以宗教為尚，以上帝為尊的文化文法，主臨中國。當然激起有心人士的文化危機意識，而試圖挽救。而挽救的途徑為何？如前提及要將儒家宗教化是其一，至於蔡元培「美育代宗教說」，是圖以重「樂」、重「美」的美感天，取代重「禮」的「倫理天」，以防扼西方「宗教天」的文化上位鳩占態勢的擴張。

「美感天」如何取代「倫理天」或「道德天」呢？我們前分析到儒家素來看重禮樂之教，重禮重規範，求生於至善的發展路徑，歷經聖賢的闡揚，建構了中國知識分子的「倫理天」與「道德天」，在重視聖王之道，強調格、致、誠、正、修、齊、治、平的內聖外王次第中，「倫理天」、「道德天」，代代遂成為主導中國人心的文化極則。雖然尚有一些佛、道或其他秘密宗教等等「宗教天」的潛存勢力，但它們是非主流，登不了大雅之堂，尤其面臨重大的邦國大事時？它們更被視為消極，而無所置喙了。

由於「游於藝」，是儒家盡善、盡美的用功所在，當以「成於德」與意志鍛鍊，以生於至善標榜的「倫理天」，無法攝化人心，若仍固守文化本根，也祇有轉求諸於「藝」之「美感天」。何況盡善盡美，方為至善，也方為大美。善是意志的追求極致，美是情感追求的極致，然由於其區別性，人遂有所偏重。但由於其會通性、合一性，故至善、大美在終極發展上是可以水乳交融的。

並且假使我們同意黑格爾的說法，則視「哲學是以精神為主體，

用系統的方式來展開絕對理念。精神是主體，理念是對象，系統為方法。精神是既具體又普遍的存在方式，其思想的內涵乃朝向絕對理念而開展之思想。絕對理念亦是一既具體又普遍的整體，乃是一個充滿生趣的有機的整體。精神的完成便在於絕對精神。絕對精神為思想的主體，而絕對的理念為思想的對象。但在這一絕對的層次上，絕對精神就是絕對理念。」（沈清松、孫振青，1992：265）做為「倫理天的「至善」，及做為「美感天」的「大美」，均可說是絕對層次的內涵，更無須再強加區別了。而這種二而一的極致理念或精神，正是傳統儒家聖王之道的理想天，也是蔡氏美育追求的理想天之主要內容。而這也就是對中國文化之原始精神的重新發揚。

蓋我們可以說『中國文化之原始精神，歷唐虞夏商至周即可以周代之「禮」「樂」兩字表示。』……在周代之禮樂文化中，禮有文化性、宗教性、道德性的意義，亦有政治意義。……行禮必用樂，樂包涵音樂、舞蹈、詩歌，即一切今所謂文學藝術之事。將禮與樂對言，禮是成就人與人之生命精神之活動之次序、節制與條理。樂是成就人與人之生命精神活動之充實和融與歡喜。』（唐君毅，周陽山主編，1984：39-40），然中國文化過去歷經多次挑戰，而其回應往往是採取超過、轉化方式。唐君毅在《中國人文精神之發展》，也提出將『西方之科學技術與民主、宗教等加以「中國禮樂化」或「中國人文化」的理想……使西方來之科學技術、民主、宗教，人文化、禮樂化，以形成一莊嚴闊大之中國人文世界，中國禮樂世界，即是『學中國隋唐之接受佛學，而更超化印度佛學，轉化印度佛教』的回應方式。但人要能接受文化、創造文化，則係於生命主體之健康充實而有力，無內在的病痛。』（蔡尚思，1986：49）

以禮樂化、人文化來因應各型文化的挑戰，當然是就其大者而

言，但如仔細瞭解，在禮教，因時因人，而喪失活力、吸引力之際，蔡元培強調美感教育，形塑美感天，來代替宗教天，或轉化西方的宗教天，是有其縝密之思想的。

更有進者，依前分析，儒家美學，因有其歷史局限性，而受佛、道諸家之批評。且影響到中國美學的，除了儒家外，尚有佛、道、騷等三大系統。蔡氏以「美育代宗教」就西方文化發展的啟示言，可說是受文藝復興時期的影響，覺悟到宗教天的式微，而以藝術為人在精神上找到一條出路。而就中國情形言，面臨儒家聖王「道德天」的式微，及西方宗教勢力的進逼，也試圖以美感天來代替宗教天。同時由於其所言之宗教，主要是針對基督宗教而言，而西方宗教往往是西方美學創作的靈思所繫，因此如果假藉西方美學，以代西方宗教，雖能收如同文藝復興時期所展現，西方式的「美育代宗教」效果，但就文化文法或文化原則的考察言，仍不澈底。就其文化自得角度言，未盡理想，但就文化彼此，互相嵌入、互相融契、互相轉化角度言，則亦頗有深遠意義。因此蔡氏對此並未嚴格標榜，其美育代宗教所指美育是較富東方或較富西方性。不過我們倒可假定，其是先以中國美學為基礎，進而結合西方美學，超乎中西對峙，是絕對精神之屬，是具有超越性及轉化性的究極「美」。

援引西方美學，除了康德美學外，我們知道另有經驗美學，或即是哲學的美學與科學的美學兩大面向。而康德哲學，對於真、善、美的分別性與合一性之探究，可說是對蔡氏論說，找到了會通之理路。同時其注重「理性」，此和經驗美與重視科學質性，注重實驗分析，同樣地重視理性，因此，可以說西方美學對蔡氏立說的主要滋養，是在「理性」面向的。

「哲學自有其領域，及有關普遍正當性的價值問題，此普遍正當

性，就文化與文明的目的及所有人生的特殊價值言，是項有機的原則，而其論述是依據典範而非基於事實。」（Wilhelm Windelband, 1901：680）典範，或可取法自天，即可師法自然，但以人工補天工之不足，有時也是可以塑造的，宗教的典範如此，美的典範也是如此。而普遍正當性，是此典範所必具備的內涵特質。不同於科學根據事實，而其確實性也相對較弱的。要和同為一體，是基於人是否將之〝典範化〞的意願了。

至於中國除儒家以外，尚有佛教、道教及楚騷三大系統。基本上中國美學可劃分為四大思潮，即儒家美學、道家美學、楚騷美學與禪宗美學。而儒家之美學可推至易學，它是中國藝術生命的泉源。《易傳》是公認代表儒家思想的，「易有聖人之道四焉：以言，尚其辭；以動，尚其變；以制器，尚其象；以卜筮，尚其占。……易，無思也，無無也。寂然不動，感而遂通天下之故：非天下之至神，其孰能與於此？夫易，聖人之所以極深而研幾也」（《繫辭》上傳十）。「易之理與天地準，所以它無思、無為，無為而有為。由於易無思、無為，故能「寂感真幾」，而通神明，聖人以此而極（動詞，探其極）宇宙之至深處，並研（鑽測）事物之將發未發之「幾」，得「真幾」才能通神入化。神化是中國藝術的最高境界，其基本工夫是寂（內）和感（外），其關鍵在於知「幾」、用「幾」，其最高理想是神化。這是易之美學的最原始、最核心處。」（姜一涵，1989：117）其神化之極，就是儒家「藝術天」或「美感天」的所在，也即是道德天及倫理天的所在，正是儒家等同於宗教天的究極境界。

此外，易也影響到道家思想，但道家，尤其是莊子特重「物我合一」的藝術境界。莊子在秋水篇中，『莊子與魚渾然為一；但莊子這種渾然為一，只是一主觀心靈境界，是「玄理」的一，而不是惠施

「名理」的一。……惠施從客觀名理的思辨而肯斷「萬物畢同」。因此主張「氾愛萬物，天地一體」（〈莊子天下篇〉）。但這畢竟是從理性思辨所究極的宇宙觀，與莊子所謂「天地與我並生，萬物與我為一」（〈莊子齊物論〉），實有差別。因為莊子的「萬物為一」，並不是全然客觀地由萬物共具普遍性上所作的肯斷，而是通過主觀的修養，在消解欲望與成見之後，就當下的存在，泯除主觀妄見的差別相，無計較，無分別，而證入萬物渾然一體的境界中。這才是「物我合一」的藝術境界。』（賀麟，1978：129）

『道家強調「致虛守靜」的「養性」工夫，展現了自由無限的主體心靈境界，保證了「物我合一」境界的可能；然後以此主體心靈圓照萬物之時，在當下「凝神」的一刻裡，具現了「物我合一」境界。這就是即體即用的道家藝術精神修養的基礎。』（賀麟，1978：147）道家重視創造實踐之前的養性工夫，對後代的山水畫家有極大影響。尤其致力於臻達主客對滯的「無我之境」，更是有其越昇之作用。雖說有我之境與無我之境，均可達「物我合一」融契狀態，但無我之境就藝術的層次言，實高於有我之境。而「無我之境」，「無為而無不為」，至神至妙的藝術真實生命境界之達成，往往要通過修養，而修養雖道家不喜言聖賢，而易以真人、神人及至人之境界區分，然仍屬「善」面，即意志面的鍛鍊歷程。而以「善」達「美」，似乎不分儒道皆是這樣重視著的。強調了美，其實也肯定了善。因此，透過了道家的藝術追求，仍然可以有道德天的階進，同時也就可找到「美感天」代替「倫理天」的樞要，而其階及神明處，即是圓融凝神的宗教天範疇了。儒家有其淑世的傾向，有其不語怪、力、亂、神的告誡，處處主張當仁不讓，主張有我之境，強調人的價值性，因此較不易擺脫現實人生，而其宗教性也就較弱了。而道家虛無哲學被

道教吸納，成為道教的教養根本。也就是道家和道教，在其絕對理念及絕對精神處是二而一，一而二的。道教的儀規，當然不被蔡元培所贊同，但透過美育的津樑，贊許了道家的藝術精神，也很自然對道教的宗教天境界，有所感知有所體悟。道教由於較富宗教性，因此其宗教信仰力量的發揮是強過儒家的，尤其對中下層平民而論更是如此。蔡元培雖未明言「美育代宗教說」，須仰仗道教力量的從旁協力，但有時不妨階段地默許，因為那畢竟也是中國可抗拒基督宗教的傳統文化力量之一。但其終極，仍必然祇是贊同道字的「無我」、「物我合一」的藝術精神而已。

至於楚騷藝術精神，楚辭的風格所在，是「出於幽憂窮蹙，怨慕淒涼之意」，是充滿情感的。它造端於南音，蛻變於詩經，鍾靈於山川，移情於風土，並乘時於辯說。（李曰剛，1972：41-44），而代表楚騷藝術精神的美學思想，可說是「北方儒家理性主義的美學，同南方充滿綺麗的幻想、激越的感情、原始的活力的巫術文化相結合的產物。」（李澤厚、劉綱紀主編，1986：399）漢書地理志云：「楚有江漢、川澤、山林之饒，江南地廣，飲食還給，不憂凍餓，亦亡千金之家。信巫鬼，重溪祀。」五逸九歌序亦云：「昔楚南郢之邑，沅、湘之間，其俗信鬼而好祠；其祠必作歌鼓舞，以樂諸神。」信巫尚鬼，神話發達，宗教思想流行。譬如從天問、招魂、禮魂，皆可知其富宗教性。但楚騷獨樹一幟，就藝術精神言，亦頗可觀。淮南王劉安離騷傳云：「國風好色而不淫，小雅怨誹而不亂，若離騷者可謂兼之矣。」其對楚騷藝術價值的評價可謂高矣。

由於楚騷具有對幽渺神鬼世界的綺麗表達，是對較重理性與淑世的中國文化，尤其是美感天，開闢了一片自由的馳騁領域，而其美感，也往往透過神話式的抒情而彰顯。因此其美感天與宗教天是較融

契的。因此可以說透過楚騷所達到的美感天，是與宗教天二而一的。而中國式的神祇，較諸外來的神，就文化意念言，是較親切，而深入人心的。

此外以佛教美學言，其中最具勢力，而在美學理論和境界有所建樹者，即是禪宗美學。而「唐宋時代，是中國農業社會文化水準最高峰的時代，亦是西元十五世紀以前全世界文明科技最高的代表者。如以人文思想角度觀之，在唐宋時代形成的禪思想，就是由中印古文化孕育出來的奇葩。在當時已感歎人心不古，世風日下；想返璞歸真，回到自然，唯有親自修行，才能真正有所體驗。所以，禪的體驗，非知識、非理論，換言之，是超越知識思維、超越歷史事實，而注重實證。」（吳永猛，1990：3）

一般而言，禪宗的宗旨，是單刀直入，指示人人本來具有的心性，以徹見此心性而成佛。它的根本典據，是達摩的〝二入〞、〝四行〞學說。二入即行入、理入。又把行入分為報怨、隨緣、無所求，稱法四種，而叫做〝四行〞。理入是憑藉經教的啟示，深信眾生同一真如本性，但為客塵妄想所蓋復，不能顯了，所以含舍妄歸真，修心如牆壁堅住不移的觀法，遣蕩一切差別相，與真如本性之理想相符，寂然無為。四行即根據這個道理來發起行動，泯冤親愛憎，等苦樂得失，無所願樂，無所貪求，安心無為，任運與法性之理相稱而行。不立文字，直指人心，見性成佛，當下即是，打破形構，對待之別，也就是超經驗，而以心印心的。因此，禪宗可說富機趣、富解構性、富自由及富究極性。其境界乃是如如不動的「空性」本體。宋明理學深受禪宗影響，如朱熹的「源頭活水」，如陽明之「此心光明」，如蘇東坡的詩境。但尤其是影響了繪畫。禪畫是從一般宗教繪畫再解放再解脫，直升修道印證之門。從人類繪畫發展史上推演，是從圖象而印

象，由印象而半抽象，由半抽象而抽象，由抽象而無象。禪畫是無象而有象，以襯托出「道象」。這種以美為「工具性」，而指出道象，正見禪門宗風。而道象，正是宗教境界之所在。是以禪宗是最不具有形式、最不講究儀軌的宗派。而在美感天、宗教天及道德天的融契上，它也是具有圓滿融契特色的。

總而言之，中國美學的基本特徵是：一、高度強調美與善的統一，二、強調情與理的統一，三、強調認知與直覺的統一，四、強調人與自然的統一，五、富於古代人道主義的精神，六、以審美境界為人生最高境界。（李澤厚、劉綱紀主編，1986：21-32）由於強調審美境界即美感天為最高境界，是以其代替宗教天，便不見怪於中國人。而肯定美善的統一性，則美感天，和道德天或倫理天是一體的兩面。因此蔡元培「美育代宗教說」，是可從中西宗教、美學和道德的關係中，找到會通轉化的理論依據的。