

第五章 以美育代宗教說必謂層次分析

從前面各章節中，我們知道真、善、美和聖的理念，均有其終極性，或準終極性。有人將人的生命分為十大層面：

身體活動層面

心理活動層面

政治社會（politico-social）層面

歷史文化（historico-cultural）層面

知性探求（intellectual）層面

美感經驗（aesthetic-experiential）層面

人倫道德（moral）層面

實存主體（existential）層面

生死解說（soteriological）層面

終極存在（ontological）層面（傅偉勳，1986：61）

其中表現「真」（truth）價值的「知性探求」層面，特別指謂高度發揮人類知性的科學研究與哲學思考。而表現「美」（beauty）價值的「美感經驗」層面，除包括文學音樂美術等的創作鑑賞及審美理念的 formed 外，日常生活中常享有美感經驗，當可作為生命感受與存在意義上不可或缺的主要成素。至於人倫道德層面求「善」的價值，更是被儒家肯定贊揚。至於實存主體、生死解脫及終極存在可說是涉及「聖」的追求境界。「實存主體」層面，彰顯個體生命對於種種價值意義的探求（pursuit）、取向（orientation）、抉擇（choice）或信守（commitment）所具有著的儼然不可替代（irreplaceable）的實存獨特

性 (existential uniqueness) ，這是弗蘭克 (Viktor E. Frankl) —維也納精神治療法第三學派創始者，其思想體系中所蘊含而未明示者。他直截地指出：『我們無法在所謂的「自我實現」上找到人類存在的真正目標；因為人類的存在，本質上是要「自我超越」 (Self-transcendence) ，而非自我實現 (Self-actualization) 。』 (Viktor E. Frankl 著，趙可式、沈錦惠譯，1989：126) 此一層面和生死解脫及終極存在等三層面，均可說是屬「聖」的宗教境界。當然對一個主張盡善、盡美、全真境界，即是聖境，即是宗教境界或終極境界者言，祇剩真、善與美何者是具終極性的問題。但基本上著者從宗教特質與功能，及美育特質與功能分析中，得知兩者有差異處，也有會通處。因此以美育代宗教說必謂層次的瞭解，必須要集中心力於以美育與宗教的終極融契問題上。本章以美育代宗教說必謂層次分析，擬分一、美感經驗與終極真實的融契二、美感普化與宗教大同的融契三、終極代替與終極融契來加以論析。

第一節 美感經驗與終極真實的融契

以美育代宗教說，從實謂層次言，係要將美感天代替宗教天，但對一個有實存主體、生死解脫及終極存在三層面境界的人言，必將反對其代替的可能性。由於終極代替的問題，就美育而言，該集中在美育的增進結合知識意志的美感越昇的功能上，也就是要以盡善、盡美、全真一體化的美感經驗，來尋求與終極真實三境界的融契。此一必謂層次的論辯焦點是擺在「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」我們願意以「美育融契宗教」，來作為「以美育代宗教說」必謂層次的詮釋。因此將廣義的，美育所指出的「美感經驗」，拿來

和「終極真實」，做融契性的剖析。

本節所指美感經驗，實係指盡善、盡美、全真的。蔡元培廣義的美育定義，哲學性兼具非哲學性的，形而上兼形而下的，超主客心物對待的中西會通的美育，自其中高妙而出的美感經驗，當然曼妙殊勝。當然從康德美學中，他體會到美感者是界乎現象世界與實體世界之間，而為其津梁的。而實體就康德言，心靈為一「實體」，其性質為單純的」，實體在其各不同的時間中，數目上是同一的，即單一性。實體具無體性、不滅性、人格性，而此三者，匯合而構成「精神性」（唯靈性）。實體與空間中諸對象之關係，產生與諸物體之「交際」，故實體係指思維的實體，乃指物質中生命之原理，即一「心靈」，一「生物性」之原理。心靈涵於精神之圍限中，代表「不滅」（不死性）。（吳康，1980：96）由於稱實體為思維的實體，充分表現出其理性特質，若乏此面向的關注美感經驗的推極及圓滿仍會有缺憾。後來蔡氏雖一度強調經驗美學，使得在其「美」中含有較多「真」的成分。但因時空局限，蔡氏仍很難從西方思想中，獲得到情理圓融，盡善、盡美、全真的美感經驗。尤其仔細研讀了西洋當代哲學，如懷德海所提出的形上學，即「默觀哲學」，其目的即在提供足以顯示全體經驗之結構與動力，和全體宇宙的可理解性之觀念體系。同時他認為一切哲學體系應設法提出其普遍觀念系統，亦即提出自己的範疇總綱。尤其他以「創新」為其形上學之冠冕，亦即究極範疇（The category of the Ultimate）的頂峰。而其究極範疇涉及存在、解釋與規範，且由「一」、「多」、「創新」三者構成；此三者皆由創新力來統攝，蓋創新乃由多而一、由一而多之歷程，致使一中有多，多中有一，可以說是三合一的範疇。而創新是共相的共相，又為究極之事實，因而超越一切名相，言語道斷，只能訴諸直接把握。創新不

限於時間，因為它既可由有時間性、歷史性之世界所詮釋，亦可由超越時間之上帝所詮釋。（沈清松、孫振青，1992：310-320）

另外胡塞爾在建立先驗現象學中，重視本質直觀，及使用「存而不論」方法，實有異於西方傳統的理性主義窠臼，可以看出西洋哲學走到胡塞爾時，已經有些「東方」的色彩了。而海德格對西方形上學展開新詮釋和新批判，認為形上學只問存有者的存有，而不問存有本身，他主張形上學必須隱退到此一存有開顯的根源，此種隱退便是超越傳統形上學的方式，即他是將形上學退回到存有顯發的源頭。（沈清松、孫振青，1992：357-370）尤其他晚年認為「存有彰顯為語言，語言並不只是判斷或命題，用以表達主體狀態，或以符號系統指涉諸存有者所組成之世界；語言乃是存有之「語」（sage）和人類之「言」的共同隸屬，而最純粹狀態之語言為詩。因此，晚年的海德格，往透過對詩的詮釋，來開展他對於存有的冥想，這種對於存有的非形上學式的思想所要指向的，是存有和思想的原始共現的境界，無法用概念來加以談論，蓋吾人就是生活在此原始共現所提供的光明之中，不可能另外採取一種外在的、客觀的觀點來對它進行分析。」（沈清松、孫振青，1992：381-382）

他的存有思想『從傳統形上學欲為萬物立本的想法中擺脫，無執於本，無住於本，擺脫基礎，探入深淵。他在〈詩人何用〉一文中說：“由於此一困乏而沒能出現為此一世界立本之基礎。「深淵」一詞（的德語）——「Abgrund」——原本意指物所傾奔的土地和基礎——因其至深至下。然而，在下文中，我們所想的「ab—」則是基礎的完全缺乏。”此種想法不但為西方人展開了新領域，而且在某種意義上可以說銜接上東方的——尤其禪宗的和道家的——思想趣味。就此而言，西方的哲學發展到海德格，可謂有一極重要之轉變。』（沈清松、孫振

青，1992：392)

啟蒙運動與理性主義之後，西方的哲學漸漸重視客觀和理性。被科學唯物主義的宇宙觀所籠罩，漸有科學至上，科學是上帝的偏向。由懷海德，胡塞爾而至海德格，可以說重新反省存有問題，重新思考整個宇宙的究極。當然我們知道，思想有消長關係，任何形式的思想，基本上很難被完全斬絕根除，但主流思潮的輝煌，往往會遮掩了非主流的光耀。過去，在以「真」為核心追求，而將宇宙論以科學加以詮釋的時代，以美為尚，以善為尚，甚或以聖為尚的各家各派思想，都沈寂一時。而透過了當代西方哲學對科學本真的新詮釋，新解構，西方重新尋回其哲學思想的越昇泉源。尤其是海德格詩的語言的盡美發掘，更明確標定了從「真」指向「美」，即從「真理天」指向「美感天」的奮進途徑。尤其有趣的是，在中國人人生，以為人倫道德層面高過美感經驗層面，即美的呈現，以心性修養為要件，此一觀念，尤其被儒家所闡揚，也是儒家特別殊勝之處。但海德格卻忽略了價值哲學，尤其是倫理學。從蔡說意謂層次分析中，形塑美感天代替道德天或倫理天，再進而代替宗教天的想法，是有其見地的。但實際上，不如一般中國人肯認「文以載道」，及善較美為重的普遍流行。

蔡氏重視美育的主張和海德格的想法，實有異曲同工之妙。「海德格的形上學無意於建立一套價值哲學，因為他認為價值仍然是在主體哲學的陰影籠罩之下，而且是屬於遺忘存有的傳統形上學。因為所謂有價值，是對於我——一個主體——有價值；至於有價值之物，則僅只是存有者，而非存有，所謂價值僅涉及了存有者對於主體的關係，卻不能開顯存有。可見價值哲學仍然屬於主體哲學和傳統形上學的範圍，仍然忽視了存有的開顯。尼采重視價值，認為價值是生命追求的目的，是對於權力意志的肯定。海德格認為尼采的哲學仍然脫離不了

主體哲學和形上學。海德格既然輕忽價值，便無法成立道德哲學，因為若無價值以為支持，道德終究難以成立。相反地，海德格重視存有之開顯，以開顯為真理。對海德格而言，真理優於價值，這點對於價值重於真理的部分中國人而言，較難接受。」（沈清松、孫振青，1992：389-390）海德格輕忽倫理價值，有其西方哲學史的演進關係。而蔡元培推崇美感經驗的極致，也就是美感天，而使之高於倫理天，則較少其主流思想傳承性。蓋中國人向來視哲人地位高過於文人，頌揚文以載道理念，而道又往往被詮釋為非屬於形上的，本體哲學的，而是淑世的，倫理道德的。蔡氏「美育代宗教說」之不行，真是良有矣也。

但美感經驗推極，而形成美感天，可以是個人主觀的哲學看法，而不失其意義。如儒家肯定高矣美矣之道，肯定盡美之道，但因視盡善即盡美，故視「止於至善」之至善，也即是至美。然由於儒家無止境，無上越昇的觀念，使得這至善至美，或可來形容顏淵「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後」所描繪的道體，是廣大而無量的高妙境界。蔡元培美感天極致性的提倡，可以說是他肯定在究極之處，以美感經驗為主，而其他包含真實、道德及神聖經驗或理念為副而已。就每一個「哲學家」，均可並應提出一套形上學，故就究極範疇言，「以美育代宗教說」是有深具意義的。雖然他對美育或美感經驗或美感天等關係，沒暇如同專業西方哲學家，作體系嚴明的思考，但如果以禪、道寬泛的東方哲思模式言，是何等可貴。他提出了如此高妙的理念，即表示他不會祇有停留在形而下的階段層次，而是必然有其實存的依止思考體系待完成的，蔡氏死前的抱憾，一定是在此方面的。

透過了中國禪、道思想，所表現出的美感經驗的極致，是有其究

極性的，這個究極性，在海德格詩的語言中，可窺知其端倪。因此我們可以大膽地假設，今日蔡元培若重新來論說「以美育代宗教說」，其對美育的終極性與圓滿性的肯定是不變的。所該變的是，其對宗教天存在的態度，即實存主體層面、生死解脫層面及終極存在層面的肯定與包融，和其對美育與宗教，即美感天與宗教天，是否具有代替性關係，或是僅能如作者所提，最好是以「融契」來取代「代替」。以免其「美感天」，也變成了一個自視為圓滿究極，而實仍是非具足性。因此必謂的、創造詮釋的分析蔡氏此說，我們樂於提出美感經驗與終極真實的融契觀點。

前曾提及宗教所由成立的，幾個不可或缺的基本要素包括：終極關懷 終極真實 終極目標 終極承諾。然個人以為終極關懷的焦點，在終極真實上；終極真實的主觀追尋，則表現在終極目標上；而為了確立終極目標，要有終極承諾。終極承諾可以說是感於終極真實的迷人驚人，而有了如佛教信仰者『起大慈悲心，發「眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成」等四弘誓願，不住涅槃，不捨世間，立己立人，以求一切眾生皆成正覺，如阿彌陀佛為法藏菩薩時所發四十八願即是。』（傳偉勳，1990：208）終極承諾在強調其承擔性，祈願眾生達到終極真實之境。故以美感經驗與終極真實的融契來論述，闡明美與聖究極的不一不二，而容許人們從美或從聖途徑，而上達該終極境界。

近代西方宗教式微，雖是歷史的事實，但基督宗教徒，仍然篤信上帝。神學可以說是西方真正的最大傳統。從教父時代，至中古時期，乃至宗教改革時期，莫不盡然。甚至到文藝復興時期、啟蒙運動以至工業革命時期以降，人們在論述有關終極性及根本性問題時，仍逃不了對此西方大傳統有所批判的繼承，而後得創造的發展。因此西

方世界縱然沒有上帝，但神學的研究仍然無日不可或缺。以往「在這個愈來愈世俗化，人的價值愈來愈被貶抑，教會組織僵化，宗教禮儀墮落成了自嘲的標誌，而人們日益懷疑犬儒，並在這種新的虛無時代下墜成了塵泥的時刻，我們要如何尋覓、追索，或者在自己裡面與上帝相會—藉我們對人的不滅的關懷（如尼布爾、孔漢士）？藉信仰的躍昇和慕聖的心靈（如保羅田立克、馬丁布伯）？或者藉那至高的愛（如潘霍華）？甚至藉著對世界及歷史的體察（如德日進）？在當代神學中，新的上帝論始終是最主要的核心，而不論它的重建上帝是經由那個途徑，人的超越性，社會的，甚至歷史的超越性，都自然的涵蘊在新的上帝論的探索之中。」（南方朔，中國時報 1981.4.10：36版）或許可說對上帝崇拜的虔誠度，已有所削減，但對於究極性的研究，尤其形上學對存有者本身的思考，從來就沒有間斷過。

通常這種思考可分兩路進行：「（一）形上學從最普遍的特徵來思考存有者全體，指出全體存有者皆具存有者性。存有者性乃一切存有者之所以為存有者的基礎所在。（二）形上學思考如何以一個至高存有者來奠立全體存有者於一可理解的基礎之上。神就是至高存有者，祂是一切存有者的第一因。前一條路屬於存有學；後一條路屬於神學。……形上學同時是存有學和神學及兩者之統一。」（沈清松、孫振青，1992：310-320）

因此我們知道西方並沒有因宗教的式微，而中斷了究極「聖」境的追求，也就是從沒停止對終極真實的渴慕之心。「現在，我們正在重返一個異質化程度比工業時代之前還嚴重的體系—只是，這個世界改由高科技、立即通訊、核子飛彈及化學武器所組成。……宗教，將再度站上世界舞台的中央。並且，不只包括是回教的極端派。」（艾文·托佛勒（Avin Toffler）著，吳迎春譯，1991：451）雖然說宗教

的俗化情況嚴重，不重視覺悟宗教真理及遵守宗教誡命者彼彼皆是，然而有了數目龐大的「教徒」，自然其中有些對終極真實，對宗教神聖經驗，會再投注予關愛的眼神的。

西方如此，東方的宗教發展也莫不如此，回教勢力，在何梅尼抨擊魯西迪的小說《魔鬼詩篇》，冒瀆神明的時候，事實上他是對全世界各國政府發出一次歷史性的訊息，他是在告訴全世界：國家組織，不再是世界舞台上唯一的角色，甚至也不是最重要的角色了。今天這個世界正在經歷經濟體系與傳播體系的全球化，何梅尼在主張的卻是思想控制的全球化。何梅尼對魯西迪所下宗教的格殺令，正在挑戰對任何國家組織來說都是最基本的權利——在國內保護其公民的權利。他告訴我們：一個宗教或教派可以擁有超越那些國家組織所擁有的權力。（艾文·托佛勒（Avin Toffler）著，吳迎春譯，1991：449-450）這些我們可以說宗教的世俗功能在擴大，但一個宗教的世俗影響力的動力根源，仍在其對迷人的驚人的神聖經驗的崇拜，也就是來自對終極真實的無上篤信與依附。因此一個宗教領袖，必然須具有引導其教徒，迎向此一終極真實的魅力。因為這是宗教力凝聚之處，也是教內團結的最後憑依。因此為使教派力量得到發揮，除了從世俗面直接加以排難解紛外，更可逆向而上溯終極真實，有了終極真實的同一，自然可捐棄世俗爭端，而堅固的凝聚在一起。是以一個深思熟慮的宗教領袖，一定會在此著力的。觀何梅尼領導回教徒，向阿拉崇拜的虔敬態度，我們是可強烈地感受到其曼妙之理的。

此外佛教，在南傳北傳有了不同的發展，前者強調自修自證自我解脫，而後者則發展出終極承諾的境界，而有「地獄不空，誓不成佛」的悲願，充分展現了積極性與究極性。尤其是中國化的禪宗，更具有直透如如不動境界的明心見性證驗。而禪宗透過胡適、鈴木大拙

等的傳播，在西方社會已有相當的傳揚，雖然英美人士仍逃離不了實用主義、工具主義的思維，仍然捨不盡神人區隔、物我分離的文化文法。然從禪學與汽車修理術、禪學與武術、禪學與管理哲學等等，我們雖見到西人對禪體會的幼稚，但總是個開端。從雅痞對寒山、拾得的禪詩推崇至極，我們可知其對西方哲學，尤其是形上學的解構工作，已是展開著 並且進行著。同時接合著弗蘭克宗教意義的重新評價，及冥想訓練的重視，由哲學心理學及精神醫學，所開展出宗教意義的再探索、再肯定，也蔚為風潮。因此宗教的終極真實的追尋，又成了人們當前熱衷的課題了。

此外，諸如密宗在西方世界的傳揚，及道教思想在太極拳的流行風尚，富宗教意味瑜珈術的推廣；以及文化學者，對因對文化文法或文化原則研究，而將各種宗教，尤其是宗教所蘊含的文化意義，做出全盤性的研究等等現象和成果。遂使得從宗教的信仰者，到宗教的研究者，有了高幅度的人口成長。而宗教研究的深度，也因宗教競爭及比較宗教學的發展，而有了長足的進展，尤其是終極真實的闡述，更較諸上一世紀增長頗鉅。當然新興宗派，對終極真實的闡明，也各成其體系。同時也有相當多宗教徒，對原存宗教的終極真實描述，做超越性的創造，貶抑原存宗教的終極性，而另立一終極真實。譬如天道在原有儒、道、釋、耶、回五教之上，再推極出老母娘，即無極老母。凡此皆可看到宗教的終極真實層面，仍吸引了頗多究極的心靈。

極致的美感經驗與終極真實，均各具有究極性，其以絕對境界中，沒有絕對精神與絕對理念的主客之分，美感的絕對精神和美感的絕對理念—極致的美感經驗，和宗教的絕對精神和宗教絕對理念—終極真實，兩相比較，則我們要考究的祇是美感的絕對精神，和宗教的絕對精神，是否真正均具有終極性，即是否同屬究極範疇。在此究極

範疇中，不妨視美中有聖，聖中有美，不一不二，不二不一。如此我們對究極的美與聖，試圖以言語道盡如斯情況，是頗難的。情非得已，故強詞以「融契」，來描述其渾然一體的神妙融合境界特質。

而美的究極性，雖有宗教「聖」的究極思慮者，常加以懷疑。但若以透過無我之境的「物我一體觀」，則美確有向上的無上越昇性，假如將美無盡無上越昇，視為逼近終極，甚或視之為極致，似乎找不出有力的反對理由。此乃因可以量化測得的具象，較易有高下之分，而絕對境界的達成，往往透過純粹情感的推極而得。因此人們可透過美感經驗，或透過宗教經驗，殊途並進，假使是究極，那不管用何種言語描繪，則其所指絕對妙境，均無有所異。譬如，以攀登高峰為喻，沿東徑，和沿西徑以登，沿途所見越昇諸境多所分別，及其登峰造極，則所登極處，絕非因可描述而異。我們甚至可說終極非可描述，可描述而相異之終極；其一必假，或兩者皆假，即皆未達終極之境界。由於美的究極動力及聖的究極動力，均來自天地人心之至情，是以其登極性是相同的，皆可尋出動力的同一性。是以或稱其所登極境為美感天或宗教天，實皆無相妨礙。

蔡元培從至情出發，恃「美」以進，階及神明，而有感於宗教所引發的副作用，試圖以美感天代替宗教天，是有其深意的。但若更圓融，更不引起宗教天崇仰者的反彈，激起無謂的論爭，則改以較如實、較和諧的字眼，以美育融契宗教，以宗教融契美育，相融相契，二而一，一而二，則紛爭自少。所可論者，極致的美感經驗與終極真實，往往非至情至性，大智大慧之人，無從證驗得之，是以站在未究極的層面，相互攻訐，自以為已達絕對之境，此才是美感天與宗教天，終極性爭執之所在。是以當懷融契之心，速依自我路徑做無上越昇，當其無上究極時，自然就無有高低，何必以美育而賤視宗教，或

以宗教而賤視美育呢？

不過我們認為美與聖的究極，有賴較得宜的美育與宗教教育。當然美的追求者與聖的追求者，數目龐大。一般而論，美往往在個體身心愉悅狀況下，較易被感知而傾慕；而聖往往在個體顛沛困頓時，較易被覺知而崇仰。身處於生活之美環境者眾，但自覺為美的持續追求者寡，不若宗教依附者的眾多。但同出乎至情至性，而較偏於愉悅狀況下的美之越昇，實對聖的追求有所補益。所謂苦中作樂，享受缺陷美，所謂淒美之味，均是在人際遇不好時，一種建設性、積極性的態度。因此在追求聖的層層過程中，美無疑的，可以幫助聖，做境界上的超昇，因此可以說美對聖的究極，是有相當補裨之功的。此非但見諸古往，也見諸現代；非但影響他人，也是影響自我。當然聖的慕念及宗教情操，也是有助於美感經驗的高級化的。但由於美的究極，較少人能矢志奉行，是以蔡氏會極力鼓吹。

美感經驗與終極真實，從其究極性言，可透過個人主觀的推極，視其為同一。且在追求終極的過程中，亦彼此相輔相成。是以，我們認為再經至情至性，情理圓融的覺悟，今日去解讀蔡元培以美育代宗教說，應該從美感經驗與終極真實融契面向來立論，方能得到美育融契宗教，宗教融契美育的善果。

第二節 美感普化與宗教大同的融契

上節談美感經驗與終極真實的融契，可說是主觀的，偏重情感的，究極性的。本節論美感普化與宗教大同的融契問題，可說是客觀的、較偏重理智的、普遍性的。美感經驗是個人性的、是自由性的，而宗教信仰也是個人性的、自由性的。或許個人可以某程度的曲從外界，而欺騙他人，自己已具某種美感經驗及宗教境界。然隨著觀察及

分析法的普遍應用，我們知曉，美感經驗及宗教境界，再不可能被完全神秘化。也就是個人主觀的、情感的和究極的美感極致經驗與宗教神聖經驗，必須透過客觀的、理性的、普遍的溝通瞭解。「有關普遍性（Universality）的詮釋主張，將會有誰跟進呢？後詮釋學及其他學說使用理論語言，均將其作主題性的保留著。」「具普遍性的言論，是有禮且合乎形式的溝通典型。假使溝通能被貫徹並臻完善，則民主制度將能存在。在此制度中，每一個體會保持該方法，如同自身內部反應一樣自然，而在社會中已能夠覺知並表達一致。如此，在社會的創立過程中，溝通是意義深遠的。（Josef Bleicher, 1980：206）方能有助於美感的普遍流行，這是美感的普化問題；也有助於宗教的對談及會通轉化，這是宗教大同的問題。美感普化，必須透過美感教育；宗教大同，必須透過宗教教育。美育與宗教教育，如果僅以個人主觀好惡，堅持某一學派或教派，則必然無助於美感普化及宗教大同。

為了美感普化與宗教大同的達成，對於各流派各層次的美感經驗及神聖經驗，均可以信持而加以應用。但其最大意義所在，乃為求美感極致經驗與宗教神聖經驗的達到，及普遍化於眾人。我們見到美學和宗教各流派的宗師間，彼此常互相欣賞讚嘆，而其門徒信眾，則互相攻評中傷，從其言語行為表現，可見均未臻終極的善、聖境界。是以為避免這些世俗性的遺憾，美育普化和宗教大同的討論與實踐，就具有十足的意義了。

一、美感普化分析

首先對美感普化問題，詳加分析。美感經驗，由於具有個人性和自由性；且有些美感經驗的產生有其瞬息性，稍縱即逝，若僅營造足於產生同一美感經驗的藝術環境，也不能把握住身在其中的人人，均

能感受到此一曼妙勝境。而能感受者，為了表達該勝境，又得做出許多描述，這描述是否深中肯綮，是否契機應人，又是另一層問題。假使我們認為自然和藝術，均可刺激人們，使產生美感經驗，則美的歷程及意境，和環境的關係是相當重要的，但恐怕更重要的是，身處其境者，有否美的關切和美的感受能力。尤其，當有機會接受來自己擁有美感經驗者的訊息和指引時，個人擁有的美的感受能力更屬重要。當然假若將人質性加以區分，有些人先天是特別具有美感能力的，但是後天的訓練，也仍然可以培養出美感能力。美感普化問題，其實也就是美育問題，更該被視為美育的核心問題來看。唯有透過美育，方能使人的美感能力提昇，而有了普遍的美感能力的提昇，在此堅實廣大基礎之上，才可能進一步蘊育出更高層次的美育人才，揭示出更高層次的美感經驗。如此，則可以逐漸形成美奮進歷程中的良性循環，而不斷貼近美感的極致經驗共同契入美感天的終極境界。如此，究極的美感天，方可能統攝理天及倫理天，而融契宗教天。

而論述美育普化問題，我們必須從美感經驗推展上的實質條件與形式條件分析之。

（一）美育普化的實質條件

美育普化的實質條件成熟與否，在於評估美感經驗是否已具備理性、客觀的分析的表達習慣和形式。當然這種理性、分析，因其探究對象特性的不同，是有別於科學理性與科學分析的。我們可能不必強調，並表現其「物理的真理性」，祇強調並表現其「倫理的真實性」即可，但這總強過「如人飲水，冷暖自知」的抽象表現。縱然強調不立文字，以心印心的禪宗，在傳法之時，也有證道之偈。而天啟宗教，對啟示之境，也都有所描述。因此受宗教影響頗深的美學，乃至

其美感經驗的描述，我們是期待其能具有理性與分析性的特性的。蓋因個人不管他多麼自由地，多麼神妙地獲得美感經驗，這是個體的，差別性的，所謂殊途同歸，不必拘泥於一形一式。也就是說美感經驗的獲得，可拾級而登，也可越階進達，其所採取途徑，也不必強求其同。個人在奮進中，可透過理性、分析去瞭解所企求的美感境界。但越昇之法，不妨各施其妙，初無相妨。這是在「上求」的過程中，我們尊重個別差異，尊重感性。但一涉及「下化」的問題時，誠有天賦奇佳者，或可感悟而得，而不可引此為常態，而冀望求美感的追尋者，依循其進階路徑。也就是說，由於個人質性差異及時空區隔，為期美感普化的有效性和普遍性，不可不假藉理性的客觀的分析與說明。

蔡元培的美學偏好，由康德美學即哲學的美學，轉變到注重經驗美學，而著重點則擺在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。蔡氏從未說明，這番轉折的意義所在。但由於美感的「上求」與「下化」差異的分析，使得我們有理由說，蔡氏晚期，對美的經驗性、歸納性或科學性的強調，其實也即是理性的強調，主要是為了推展美感經驗的目的而來。當然這種「上求」、「下化」階段強調美的感性、抽象性，而另階段強調美的理性、具象性，是否能有助美學兩大派別——哲學美學與科學美學的融契，姑且不論但我們很確信，透過理性與分析的美學，可以使美育的普化工作，更能跨越時空的局限，也能更有效且普遍。

中庸有云：「唯天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也，寬裕溫柔足以有容也，發強剛毅足以有執也，齊莊中正足以有敬也，文理密察足以有別也。溥博淵泉而時出之，溥博如天，淵泉如淵，見而民莫

不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊，舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，凡有血氣者，莫不尊親，故曰配天。」這段話雖從至聖配天，尤其是「善」方面而言，但「文理密察，足以有別」，究竟還是「惟精」的功夫，可以說是重理性、重分析、重歸納的。而「溥博淵泉，而時出之」，才是「惟一」的境界。（吳經熊著，羅光編，1985：686）

誠然如方東美先生說：「中國人之靈性，不寄於科學理趣，而寓諸藝術神思。」當然這並不是說中國完全漠視科學，祇可說在層次上，強調藝術神思的「美感天」。孔子論玉時曾說「縝密以栗，知也。」也仍具有科學的精神。儒家「允執厥中」理念，可說是具有真、善、美的靈感和素質的。孔子的確是把人生當作一個大藝術看待的；但是在此大藝術之中，科學自有它的不可替代的功用和地位。我以為，能認清藝術與科學之間微妙關係，可以為將來東西文化的真正綜合作個張本。（吳經熊著，羅光編，1985：686）如果把藝術與美擴大其意義和內涵，則人生至美的探究和普化，均有賴藝術（或美）與科學的結合。

綜合以上分析，我們知道美育普化的實質條件，是美感經驗的理性化，也就是透過感性與理性交融越昇，而得的美感經驗，仍然必須假借歸納的、分析的、科學的即理性的傳播，如此方能具有客觀性與說服性。

（二）美育普化的形式條件

有了具有美感經驗者，並透過理性的，科學的分析，而指出了美感經驗的實質為何。但為使美育普化，仍對客觀的、具象的自然或藝

術品，要能有所把握。因此美育普化的形式條件，是現實美與藝術美客觀的具足。

現實美包括社會生活、社會事物的美和自然事物的美。「現實美的主要方面是社會生活的美，現實生活中社會事物的美，一般常稱之為社會美。在人們日常經驗中，經常感受和認識社會事物作為審美對象具有某種審美性質，使我們能對之作出審美評價或體驗。……現實美的另一方面是自然事物的美，包括日月星雲、山水花鳥、草木魚蟲、園林田野等等，一般稱之為自然美。自然美作為經驗現象，是人們經常能夠欣賞和感受到的。」（王朝聞，1989：41-44）美的自然對象可以分為經過當前人們直接改造加工、利用的對象（如土地、園林）和未經直接改造的自然（如星空、大海）兩種。但此兩種形態並不可以截然劃分，相反，它們經常是相互滲透和轉化的。

現實美是美的客觀存在形態，藝術美卻是這種客觀存在的主觀反映的產物，是美的創造性的反映形態。按有唯物美學者，當視「現實美是藝術美的唯一的源泉，屬於社會存在的範疇，即第一性的美；藝術美卻是屬於社會意識的範疇，即第二性的美。儘管藝術美也是能為審美主體所欣賞的客觀對象，藝術創作也是一種實踐性的活動，但其本質卻是客觀世界的反映，是意識形態的。」（王朝聞，1989：49）這種講法，必不為唯心美學者所贊同，不過超心物及主客對待的美感經驗，若仰賴具象的藝術美的陳現，事實上也不必涉及意識形態的爭辯，而妨礙了藝術美的客觀性。也就是可以透過藝術美本身客觀的、理性的分析，而減弱其意識形態的屬性的。藝術美作為美的反映形態，它是藝術家創造性的產物。和普通實際生活的美相比較，它具有“更高、更強烈、更有集中性、更典型和更理想”的特點。（王朝聞，1989：49）藝術美往往較諸自然美，更能吸引人們欣賞的眼光。

藝術美的三種類型，照黑格爾《美學》的區分為（一）象徵藝術——其代表種類是建築。（二）古典藝術——其代表種類是雕刻。（三）浪漫藝術——其他表種類是繪畫、音樂、詩和散文。他以為其是依序發展的，實際上，對於藝術的不同種類，確實可以就其表現藝術審美觀念的不同方式，劃分為（一）象徵藝術。（二）形象藝術（相當於黑格爾所謂“古典藝術”）（三）觀念藝術（相當於黑格爾所謂“浪漫藝術”）（何新，1989：20-21）

象徵藝術的特點，是使用某種感性的符號或標誌，通過暗示和啟發人聯想的方式，象徵性地表現作為藝術主題的某些觀念的、或情感的內容。包括裝飾藝術、建築藝術和音樂藝術。而形象藝術，既包括舊的藝術分類法所說的“造型藝術”——即：繪畫、雕塑、攝影等藝術種類，還包括通常所謂“綜合藝術”的戲劇、舞蹈、電影等藝術種類。至於「觀念藝術也就是通常所說的文學藝術。這種藝術的特點，是根本不具有直接呈現於感性直觀中的藝術形象。它是依靠作為思維和語言實體的抽象物——概念和詞語，來表現藝術內容的。因此它表現藝術的方式恰恰是一種非藝術的方式，因為它並非像其他藝術（象徵藝術和形象藝術）那樣，用形象來表現觀念。而正相反，倒是用觀念來表現形象。所以羅丹曾經指出：“文學有這樣的特點，能夠不用形象來表達思想。……這種用文字和抽象的東西戲耍的技能，在思想領域中，也許給予文學一種便利，為其他藝術所不及。”如果說這種觀念性的藝術也有其形象的話；那麼它的形象卻不是現實地存在於作為客觀的直觀中，而是抽象地存在於作為主體的想像中的。屬於這種類型的藝術有兩大種類，它們是 音韻文學——詩、詞、歌、賦（以及早期的古典戲劇）等。 散文文學——小說、故事、戲劇文學等。」（何新，1989：25-26）

蔡元培有關於現實美及藝術美的文字及講演頗多。包括文字、圖畫、音樂、戲劇、歷史、建築、雕刻、裝飾。美術的起源、美育實施的方法、蘇聯版畫展覽、中國的文藝中興，五十年來中國之新文化等等，均對美育普化的形式條件，即現實美和藝術美客觀的具足，有所呼籲倡導。由於其強調客觀的呈現，是以鮮少再以強烈如「以美育代宗教」的主觀性出現，此期蔡氏必已知曉在「下化」過程中，即美育普化工作，應以客觀理性為之，免引發他人情緒性的反彈。

二、宗教大同分析

論及宗教大同問題，更屬複雜，由於不同文化族群的頻繁接觸，蓬勃了文化學的研究，而文化的原則或文化的文法，往往來自宗教的教義中。而自有大規模人類戰爭衝突以來，因宗教原因而死者，凌駕了民主、自由之上，而名列榜首。宗教信仰的流弊包括偏激思想、情緒狂熱、假借神意、彼此排斥更屬宗教之間衝突的緣起。（房志榮，1988：216-217）透過宗教而內化成人的中心思想，轉化成指導行動的信仰理念，由於其頗具穩定性和執著性，是不易更易的，其彼此之間的衝突隨篤信的增長，而更強烈更持久。

二十世紀人類，經歷二次世界大戰之後，不乏有悲天憫人的哲士，不斷地努力謀求萬世和平之計。譬如羅素「世界之新希望」書中，更鼓勵大家要追求幸福的世界，並指出：「其實人要得救必需作件事，就是打開心胸迎接歡喜，讓恐懼在已忘記的過去的昏暗中獨自去亂語。人必須舉起眼來說：不，我不是可憐的罪人；我是經過了無數艱苦的路程，才發現智力能克服自然的障礙，並且如何可以自由而愉快地生活，對己及對全人類均可和平相處。若人選擇歡喜捨去悲愁，則此種生活就可能；如若不然，則人遭永久毀滅，湮沒無聞，亦

所應得者。」（Bertrand Russell, 1951：218）這種和平的企求，逐漸成為二十世紀後半葉的強勢思想。

同時「宗教人士也有覺醒，宣導宗教之間同為世界祈禱和平。一九八六年十月二十七日天主教羅馬教宗若望保祿二世，邀請五十位基督宗教代表及五十位其他宗教代表，在意大利中部亞西西城為和平祈禱，誠是宗教歷史中象徵性的大事，表示為人類和平的宗教決心。為世界和平、宗教聯合祈禱。宗教之間豈能不彼此交流，為人類造福？其實這個思潮，在亞西西的盛舉之前，早在蠕動。」（房志榮，1988：216-217）

宗教交流的緣由，大體而論有四：1.人類的痛苦，2.資訊的發達，3.唯物無神勢力的橫行，4.宗教對於終極世界的新覺悟。由於所有宗教無不關懷暫留世界之苦，而從事救援工作，這種慈悲博愛之心，無形中聯合了不同宗教。而資訊發達，為宗教打開門戶，彼此有所認知。認知雖屬膚淺，未及深奧教義，往往也予人好感。宗教界中甚至有人進而直接往來，互相尋求了解。同時面對唯物無神思想，雖宗教信仰各有不同，但站在反唯物無神論立場上尚能攜手聯合。這些均是由外而發的。至於對終極世界的新覺悟，可以說才是內發的，是根本的、徹底的所在。因為今天出現一股濃厚的思想，認為終極世界絕對真理唯一，無限的神明無二，個別宗教無一能徹悟絕對真理的整體，或神明的全部奧義，因此彼此尚能互相學習與補充。這並非主張宗教之間一無差別，而是肯定彼此可以交流的。（房志榮，1988：220-222）

今天宗教界的交流領域包括：社會服務、經驗交換和宗教交談。宗教界為關懷暫留世界之福利，進行聯合辦理，功效更形卓著，也漸趨於流行。而宗教間彼此交換經驗，可以相互裨益，因每個宗教均有

傳統的修養門徑，祈禱方法。譬如東方的靜坐與西方的默禱，不論姿態與心態都有差別，但是異中有同，經驗交換能導致採用他方優點的善果。此外，宗教交談亦甚普遍。每個宗教在制度層面上或有差異，但特別不同的是教義部分。交談的目標，是在道理方面的互相認識，並知其異同。每個宗教名詞、思想方式與神聖系統，都各成體系，自有傳統，但實存有溝通的餘地。交談並非忽略差別、而是各將真理說明，保持特點，彼此尊敬。若能達到放棄唯我獨尊，容納對方，則如歷史上發生過的，宗教之間的衝突，將可超越避免。此與我們分析所得到的宗教特質，是可相呼應的。宗教有經驗神聖，是以須有經驗交換；有覺悟真理，是以要有教義為主的宗教對談；有遵守誠命，是以有聯合性的社會服務。由此可知宗教的交流，是有必要全盤性展開的。

如果把宗教交流的目標推極化，則其目標可說是宗教大同，即肯定了終極世界的絕對真理唯一，無限的神明無二，則宗教交流的終極目標，也可說是在求宗教大同，當然它是順其自然，而不要有時間表的。為了上求終極真實，我們須要有宗教交流，但等上達終極真實後，知道真理唯一，神明無二，我們很自然就會走向宗教大同之路，也就是宗教大同的基礎，乃在於終極真實的覺知與肯定。如果從宗教的社會功能角度言，在世俗利益的考量下，宗教求同的路是艱辛的。

宗教大同的實質條件與形式條件，均會影響著此神聖工作的推展。實質條件將說明大同什麼？大同的內容為何？形式條件則是探討宗教大同須賴什麼為媒介的問題。

（一）宗教大同的實質條件

宗教大同的實質條件，可說是能否理性、客觀分析的表達出終極

真實。終極真實，是宗教神聖經驗的極致，它也是宗教中最迷人與驚人之所在，因而頗具神祕色彩。當然在向終極真實境界奮進的人們，當涉及此一問題的討論時，往往均稱沒有文字可以表白。譬如天主教視天主是絕對精神實體，而禪宗的「明心見性」、絕對實有之境，均強調文字無用，不可言宣。但是這樣的結果，使得宗教對談難覓焦點，因此類比的解釋，譬喻法的應用，以發揮「指日」效果是必須的，當然最好是透過理性、客觀分析的陳述。如果將終極真實，當作宇宙解碼後的所得，則有人說宇宙學的未來發展，可能將改變人對神——即上帝的觀念。雖然有人仍視宇宙學是純粹的幻想，但根據理論與觀測之間的對證，所發展出的宇宙學，已漸受重視。終極的探尋，同樣是宇宙學的問題，但它可以說是採用有別於宗教的研究途徑。宗教界要求篤信宗教的自由，科學界則強烈主張研究的自由。以往被教徒視為神聖的事物，在探究宇宙奧秘的流行趨勢下，也均被列為研究的對象。假使對終極真實的研究有此態度，則我們也冀望已有終極真實體悟者，能以更理性、分析的態度，來做系統陳述，誠然這是非常困難的工作，但它也是宗教大同的實質條件所繫。

（二）宗教大同的形式條件

宗教基本內涵，除神聖經驗外，尚有覺悟真理及遵守誠命。宗教教義是闡述真理的，宗教的儀規是表現真理的。因此在眾多宗教教義和儀規中，要透過理性、客觀的分析，從比較中，求得其同，而匯成共通教義與共通儀規。當然這共通教義與共通儀規，是上接終極真實，而下化為人類行為的。包括傳統世界宗教和新興宗教，如能從其中抽繹出這些共通的教義和儀規，則當各類宗教人士群集時，總算能有個對終極真實闡揚和崇仰的一致行動。而當各宗教獨自宣教或進行

儀式時，在不偏離此共通教義與儀規原則下，仍可保持其傳統的特異性，甚或有所創新。其實蔡元培對形式宗教的反對，主要也在於認為直透終極真實，方是信仰的重點，而紛紛擾擾於太多不必要的教義和儀式，是捨本逐末，是會增強宗教間彼此之排他性的。宗教真誠交流的歷史尚短，面對繁雜的教義和因地而異的儀規，如何尋找出其共通點，難度是頗高的，但有心於致力世界和平，這方面的工作是非進行不可的。許多普世化宗教是較富類似經驗的，如佛教由於其流派頗多，傳播亦頗廣，其法門殊異，恐是諸宗教之最，或許可從其在不同宗派教義儀規的妥協中，找到著手原則的靈感。

（三）美感普化與宗教大同的融契

分析了美感普化及宗教大同命題，我們知道美感普化與宗教大同均要掌握理性、客觀分析原則，方能突破時空的阻隔，文化的刻板印象，及個人的主觀及情緒性反應。美感普化如此，宗教大同也是如此。

從美感普化與宗教大同的實質條件言，美感經驗理性、客觀分析，使得其內涵及特質，不再渺不可得。同時宗教終極真實，也因此方法，而得悉其內涵及特質。則在兩相比較下，我們或可得知美感經驗的極致，和終極真實本身，似乎是二而一，一而二的。實不必談單向代替，或單向融契，而該是談相互融契的。做為實質條件的美感極致經驗與終極真實既能融契，而美感普化與宗教大同，也就會具備了融契的上層條件。更進而言，美育與宗教之間，也就具足相互融契的基礎條件了。

另從美感普化與宗教大同的形式條件言，現實美、藝術美的理性、客觀具體的落實，使得美感普化的媒介，形成順利無礙；而宗教

在樹立共通教義與儀規，也都是基於理性的、客觀的分析，而不是訴諸感性的、情緒化的反應。教義的表達，可透過詩歌、詠讚、戲曲、詞章等等方式，它們都是藝術美的內容，宗教文學更能表達教義於感性的直觀中。也就是以文學藝術為主的觀念藝術，非但抒發了美，也抒發了聖。其對抽象性教義的宣揚，尤其具有正面意義。

此外象徵藝術如裝飾、建築、音樂及造型藝術如繪畫、雕塑、攝影等對宗教儀規，也可超越何者為目的，何者為工具的對待，而將他一齊融契為一。至於現實美中的社會美及自然美，也可幫助宗教；同樣的宗教徒的眼光與實踐，是社會美的內容，更會影響自然美的保有和部分改善，其相融相契性是可以理解的。因而可說在形式條件上，美育普化與宗教大同是可融契為一的，如同實質條件的相融相契一樣，如此，我們遂可歸結成美育與宗教是可相互融契的結論。

第三節 終極融契與終極代替

由於是終極的追尋，它基本上是形上的，甚或是超形上的，前兩節我們論述了美感經驗與終極真實的融契問題，得到「從其究極性言，可透過個人主觀的推極，視其為同一。且在追求終極的過程中，亦彼此相輔相成。是以，我們認為再經至情至性，情理圓融的覺悟，今日去解讀蔡元培以美育代宗教說，應該從美感經驗與終極真實融契面向來立論，方能得到美育融契宗教，宗教融契美育的善果。」這是無限究極，無限上綱的垂直性融契思考。

另又從美感普化與宗教大同的融契立論，因為終極真實，是成熟宗教均須擁有的終極目標。但由於受語言、文字等文化形式的限制，那怕是對同一終極真實，亦可能有不同的表達方式。這種現象，相信不祇是存在異教徒之間，也存在同一宗教信徒之間。從宗教大同的實

質與形式條件分析，及各宗教，對終極世界即終極真實的新覺悟，使得，美感普化與宗教大同，這屬於橫向性的融契問題，獲得了肯定的論述結果。

接著就是終極融契與終極代替的問題了。蔡元培一直到一九三〇年十二月，在上海中華基督教青年會講演詞中，仍申述其主張以美育代宗教的兩種原因，說道「因是我等看出美育的初期，雖係賴宗教而發展，然及其養成獨立資格以後，則反受宗教之累；而且我等已承認現代宗教，除美育成分以外，別無何等作用，則我等的結論就是以美育代宗教。」（潘振平，1995：281）其語氣何等的斬釘截鐵，何等的充滿自信，充分表現出思想堅持的力量。雖說蔡氏是具有兼容並包修養，但其和而不同的性格也昭然若揭。也許這是所謂義理的堅持吧！個人亦是宗教信徒，對其以美育代宗教說中「代」字的使用，也曾一度懷疑，甚或認為蔡氏不妨用較緩和的字句來做表達。尤其他也承認以美育代宗教這個問題，甚為複雜。且客觀言，絕大多數的宗教信徒是會強烈反對的，何不妥協，何不漸進，何不含蓄的表達就好。

但基於終極融契的分析結果，個人深信死若能復生，以他的個性論，蔡元培仍然會用「代」這字眼，因為從終極融契到終極代替，是可找到一些論述依據的。依個人所見，為引發文字不必要的誤解，當然蔡元培最好不要用「代替」這字眼。以下論述的終極代替中，祇是為這一「代」字，找尋必謂基礎，應不致於形成大多文義內涵上的困擾的。

傅偉勳先生分析了「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。」（傅偉勳，1990：192）有終極

關懷，方可能有終極真實的探究，而對諸多終極真實產生了終極融契單一結果，但要能解決終極代替問題，實在須經過終極目標，及終極承諾兩個面向的分析。

一、終極目標的分析

美育可以形塑美感天代宗教天的極則，「以美育代宗教說」美育是強調過程的努力，但其美感天，何嘗不也是終極目標之一嗎？

事實上，人的思想是自由的是個別的，也因此對終極目標的認定，那怕同一教派的教徒，亦因其「信解行證」歷程殊異，而有終極目標，在個人心中的相異性存在現象。由於終極融契的分析，我們解決了，各種終極真實，是可能融契的問題，這是從整體著眼的。而終極目標的確立，是個體問題，但個體人心，是具變易性的，是以終極目標，也有轉變的問題，如原先是佛教徒，後轉成基督教徒，其終極目標也勢必更易。加以終極融契後終極目標的會通，目標本身的融通，更有助於終極目標的再確認或代替。

普世化的宗教、意識形態或學說，必然要通過諸多個體內心的認識與抉擇的考驗，也就是宗教，或等同於宗教的，意識形態或學說信仰，取得個人信從必要經過競爭過程。所謂「百千法門，同歸方寸」，雖其本意，是強調終極真實的追尋，要靠心地工夫，是內求的而非外向的，此乃「道法一心」之理，此處的「道」泛指終極真實，而「法」則指達成方式。但道法是否契機，而對個人產生作用，是「一心道法」問題，就個體言是一心，就眾人言乃多心。而道法，即以終極真實為內涵的終極目標，更是多樣。故而道法與人心的對應，也形成「多」「一」的多樣對應問題。道法會變，人心也會變，故而終極目標，也因諸多因素，而有轉變的可能。

同時，終極目標，也因終極真實，係無形無相的，不若射箭的鵠的一樣，範圍確定不移，具象可觀。且舉佛教為例，佛陀弘化四十九年，最後，甚至說出未曾說過一法的驚人之語。同時也因應機依根說教，故而遂有許多狀似矛盾的教理出現。當然「諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜」的三法印，是檢證是否為佛教的判定尺度，同時「以戒為師」，成了佛滅後僧團奉行的圭臬。不過，隨著佛教的傳播及發展，真個是廣化深化得無以復加，唯有用無量無邊，方足以形容。譬如「禪宗係聖道門，屬自力難行道；淨土門則屬他力易行道。自力與他力，原屬不同的宗教實踐，但在一心（頓悟或橫超）有所契接，就終極目標的獲致一點，完全融合。」（傅偉勳，1990：206）

這種現象，也出現在各種的宗教、意識型態及學說間。就中國言，道教如此，儒家思想如此，甚至基督教派也是如此的。為了更精細的分析，個人以為可分形而上與形而下兩影響因素面向，來再對終極目標的變易加以分析。

（一）形而上影響因素

「以美育代宗教說」透過前頭詮釋，所建構出美感天的終極真實，似乎已可形成，獨立的另一終極真實。更透過形上交會和無上究極，包括美感經驗與終極真實，及美感普化與宗教大同兩個面向，所形成的終極融契，終極目標是可被解知的，具有多而一，一而多的特質。

因有了多而一，一而多的終極目標，故終極代替，變成可能而自然。以具象的「你泥中有我，我泥中有你」的比喻，來指出抽象的情感的合一，若有可能，則純抽象的終極目標間，其終極代替，是無有阻障的。甚或發展成終極代替，就是終極不代替，終極不代替，就是

終極代替，完全沒有代替，不代替問題，乃是可能的。

我們知道西方形上三律，有同一律、排中律及矛盾律，是西方思維的奉行圭臬。透過此方法以描繪形而上的內涵範圍，並藉而和終極真實和終極目標，作哲學及宗教間的對話。然而西方宗教哲學終極性、思辯性的探討結果，均是有界限、有盲點的。因此西方形上學有須超克，甚或發展出超形上學。如此則形上三律，勢必鬆動，也就是應該不再有同一不同一，排中不排中，矛盾不矛盾問題。如此一來，對終極目標的選擇變化，就勢必引發，西方基督宗教的一神教信仰，真的會因相當多終極目標的呈現，而演化出終極代替問題。其帶來的變動性、多元性將會衝擊到文化的各各層面。經此解構出的西方社會，將會成終極代替積極開展的天地。

而東方宗教，由於終極融契經驗豐富，尤其是印度豐富的宗教形式，及眾多終極真實及終極目標態樣，從較富思辯彈性的因明方法，發展出諸多終極形式。更進而產生「無始無終」的時間流變觀，及「無量無邊」的空間範圍觀。真可說是，絕對的變動不拘絕對的「應無所住」。偏偏佛教的空觀思想，又以「涅槃寂靜」，「如如不動」為終極目標，早就超克了動靜問題，亦可說是，早就完成了「矛盾統一」問題。因此，由終極融契、終極目標而終極代替，就理論及方法上言，早就不成為問題，有問題的祇是個人的覺知證驗罷了。中國道家道教思想，亦早就超越，而受道釋影響的儒家亦然，這是儒道共通的，和諧化辯證觀的方法論所形成的。雖然如此，並不能保證，東方宗教終極目標「異化」不再發生，而是說相較於西方基督宗教世界，它的處理經驗是豐富的。

簡約而論，東西在形而上，形而下的文化呈現，是不相同的。東方形而上較多元化，而形而下較一元化；基督宗教主導下的西方則形

而上較一元化，而其形而下較多元化。這當然是長期發展背景的歧異，漸進式的累積結果。故東方的獨裁者較易掌握形而下現實世界，而往往試圖將其宰制，延伸到形而上的思想，或宗教層面。但隨其勢力的消亡，其所建構的上層結構，乃至終極目標，也隨之煙消雲散。西方世界則反是，在形而下多元以後，拼命地想在形而上部分，掙脫一神的影響，因此，終極目標異化的問題，是較熱烈產生的。在形而上終極目標的代替問題上，我們是有須明察其差異，而善加處理的。

（二）形而下影響因素

落到現象界，影響終極目標代替問題者，個人以為包括：1. 教理解釋；2. 儀式分歧；3. 教團主導；4. 教產爭奪等方面。它會造成形而下的異化，並牽動形而上終極目標的異化，從而發生終極代替問題，今分述如下：

1. 教理解釋

教理是形而上的，而教理的解釋（或詮釋），乃至遵循則是形而下的現象。由意理世界，落實到現象世界，尤其關涉到終極真實的解釋，終極目標的統一，是何其重大的事情。它是任何一種宗教，能否穩健發展的核心問題。教理的形成，具發展性，教徒的對教理的體悟及解釋，也具發展性。而個別歧異的教理解釋，還不足於構成整個終極目標的改變，而是發展出兩股旗鼓相當的教理解釋，且其追隨團體，也成勢均力敵之態勢，則終極目標就有了被終極代替的必要。否則不成氣候的教理解釋，可能被打成異端，被迫害死亡，那還有機會作出終極代替的動作呢？中古世紀宗教裁判所的作為，和竺道生「闡提成佛」的孤寂，是可被理解的。「以美育代宗教說」能否形成終極代替結局，形而下的努力，可能更為重要。尤其是在類似教理解釋，

或終極目標的抉擇問題上，須下工夫努力方可。

2. 儀式分歧

宗教儀式，在宗教中是相當重要的，因它是彰顯教理所必要。儀式特重傳承，我們姑且不論，因教理解釋些微出入，所引發的儀式差異。祇就傳承的精準言，上代宗教師的一套中規中矩儀式，授與不同徒弟承襲，最後所呈現出的，也必然改變。何況宗教師自奉的儀式，也不斷地進行著變化。人會變，由人作為的宗教儀式，也非變不可，此乃就「人」的因素言。

再者，就「事」的因素言，宗教儀式均有其主題及意義，針對某事而有某宗教儀式的進行。但「事」也非一成不變，或對治新生之事，而有新的宗教儀式的增損。以往九二一地震在災區進行的宗教儀式和口蹄疫流行時，有些教派舉辦的祈福儀式，是在既存儀式典範中，依宗教師個人體解，而加以部分損益的。因此因「事」不同，也會產宗教儀式的歧異。

就「時」的因素，也會帶來儀式的分歧。不同時代，隨著儀式法器的發展，自然產生變化，那天乩童操劍，改用雷射光劍也不是太奇怪的事了。而儀式因時間的壓縮或延長，自然也會使儀式本身，產生分歧變化。在西方分秒必爭工業化影響下，連七七四十九天，頭七至尾七之進行，也被緊縮其間隔。而殯儀館在定時緊迫壓力下，祭儀也產生了相當的時代分歧。

就「地」的因素言，靠山臨海，因其生活習慣，宗教儀式勢必然，要作出諸多調整，很多儀式也發展出特色，如中元普渡，放水燈。如元宵節，鹽水蜂炮的儀式，如賽夏族矮靈祭活動，均是繫屬在該地，因應個別歷史事件，形成了歧異的宗教儀式。

就「物」的因素言，宗教儀式須要使用法器，法器通常須要具有

貴重性，方足表彰虔敬心意。然貴重法器取得困難，一但缺貨，替代品自然出現，其操作功能若有殊異，也必然帶來儀式的改變。而台灣的新興寺廟，神祇擁有的寶物，已有飛彈、大炮等的出現。宗教儀式分歧，「物」的因素，是有其一定程度的影響的。

無疑地，宗教儀式的分歧，會往上催化成終極目標的改變。

3. 教團主導

有人說人是政治動物，是權力動物。具有影響力的教團，因力量無比，絕大多數擠身領導高層者，均冀望能主導該教團，擁有了教團主導權，並取得教理解釋的正統地位，教儀規範的典範地位，教產使用的支配地位。故教團主導權的爭奪，亦無時無刻不在進行著。所謂一花開五葉，又豈是僅指終極目標上的標榜而已，往往是由教團主導權之爭展開序幕的。

4. 教產爭奪

宗教師和教徒仍然是人，有其七情六慾，而教產之爭，往往也伴隨教團主導權之爭而生。因為教會、寺廟往往因教徒奉獻，累積了不少教產。如唐代武宗時發生的佛教教難，其根本原因，實由於寺院所屬莊園免稅，已違害了國家經濟的正常運作，探究歷史，可得知政治實權者，往往是教產的最大覬覦者。而來自教內外的大小覬覦者，同樣也會由教產爭奪的紛爭，繼而引發出終極目標的紛爭的。

以上是從形而下影響因素分析所見。

二、終極承諾面向分析

宗教的終極目標一旦確立，隨著就有「終極承諾」，甚至「終極獻身」(Ultimate devotion)。「終極承諾」是我新創的名詞，……終極承諾則必須關涉每一宗教實存的根本價值取向，心性的向上轉移

（如去惡從善或轉迷開悟），以及人格的徹底改變，俾使人的生死有其宗教依歸。（傅偉勳，1990：207）

如果從「信解行證」面向，來看終極目標及終極承諾兩者，信解部分可說是和終極目標相契，而行證可以和終極承諾呼應。對終極真實的確信及了解，而確立了終極追尋的目標。「信為道源功德母」的說辭，表明了起信的重要性。由信而解，由解而信，信解相互超昇，則終極目標更形明確。然從終極目標到終極承諾，實有賴於發願，起誓，如發四十八大願，起四弘誓。其實他兼容了終極目標的肯認及終極承諾兩種意念在的。有願方能產生勇猛精進力，方能有行道、證道，更甚而殉道的落實。

以下就行道和證道兩點來分析終極承諾問題。

（一）終極承諾與行道

就一般宗教言，有了終極承諾後，教徒為了達成終極目標，往往開始擔荷行道的天職，按自己體悟及教團昭示的行道原則，勇猛精進，奮勵實踐。各教派除了教理的傳播外，相當大量的文字影像傳播，都是關於行道者事蹟的鋪陳。

並且所有教派為了使虔誠行道者聖蹟成為典範，以鼓勵後進者遵行，往往也設計了行道的考功表，由天理而落實成倫理或律法。教團對於教徒的賞罰，當然不是從教義的瞭解程度，主要還是從其行道的表現優劣來考評的。

譬如道教設有《功過格》，「即道士自己記個人善惡功過的簿冊，它是為了具體說明行善的方法和標準……《功過格》的內容是把日常行為分別列為功格（善行）和過格（惡行）兩項。善言善行為功，記入功格，惡言惡行為過，登入過格。逐日記錄，月底小結算，年底大結算。功過相抵，累積之功或過，轉入下月或下年。聲言功多

者得福，過多者得咎，以此來督促和考察道士的行為。……最早的是《太微仙君功過格》，這是根據太微仙君的夢中啟示而寫的。其中立功格三十六條，過律三十九條。功格的內容有為人治病、救人性命、傳授經教、為人祈禳、勸人行善等；過格有行不仁、不善、不義、不軌之事等。另有《警世功過格》、《十戒功過格》等。」（劉精誠，1993：292-293）

「《功過格》的產生，與宋明儒家思想發展有關。宋明理學強調的是儒家倫理綱常。為了鞭策自己，行善去惡，循禮教軌道，當時有些士人如范仲淹、蘇洵等均置有功過格。明朝經袁了凡的提倡，功過格更盛於世。道教仿儒家的辦法，自記功過，區分善惡功過，基本點仍是儒家的綱常禮教。所謂置力於倫常，則心正而不亂。」（劉精誠，1993：293）。上所提及袁了凡是佛教徒，可見功過格是儒釋道一體通用的。基督教、伊斯蘭教及猶太教亦不莫然。且行道要達到宗教生活化，教徒應該時時不悖教理，時時想著終極目標的達成問題。

行道的典範諸多，耳熟能詳，如德蕾莎修女、如證嚴法師。又如王鳳儀一生行誼，包括講病興學、賑濟貧苦、倡辦女學。（鄭宜時：1986：127）古今中外，不勝枚舉。雖然達摩大師應機區別了福德與功德，但一般而論，在福德圓滿的進程中，是有助於心性工夫的提昇的。在行道各宗各派的標準，是相去不遠的。終極承諾具象化成行道，由於彼此差異不太大，往往較易因終極融契，而得終極代替結局。當然在深受儒家影響，倫理道德支配下的中國，行道基本上和行善相去不遠，為宏揚蔡元培「以美育代宗教說」，有關美感天的終極承諾及行道實踐，是有須大力強調美善不二，方能讓社會大眾客觀地感受到的。

(二) 終極承諾與證道

何謂證道？個人以為信仰者體現了終極真實。套個宗教的語彙言，可說是道體與個體的合一，或者說是經驗神聖，或常住聖境。各種宗派，在不同時代，均有人宣稱自己得道，或證得什麼果位。然他必須經得起客觀的檢證的。其檢證方式有的直接來自教義本身，如金剛般若波羅蜜經中，指出須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢果位的證道標準，乃至成佛境界的現象，均在經中直接表明。而有關華嚴宗五教的修行階位，「小乘教中的行位分限，完全與小乘教的俱舍論相同。大乘始教，亦明示二乘階位。在菩薩乘，立有五十一階位，對具有直進能力的人，別立十信，攝等覺於十地。對具有迴心能力的人，立有三乘共通的十地，使生二乘的向上心。終教是一切眾生皆成佛，只立菩薩的四十一個行位，將十信包含在初住之中，不另立行位。但若別開等覺一位則成四十二位，若仍包含在第十地之中，則成四十一位。頓教是不承認階位的，完全超越深淺的一切形式，故不須用言語說明，原本就不曾設立階位。圓教有同教一乘和別教一乘的階位，同教一乘雖立行位，但仍等同三乘教，完全相同於終教說。別教一乘的階位與三乘完全是不同的，說示行布與圓融及三生成佛。別教一乘的階位有二門；一是次第行布門，此門於階位，立有淺深次第的順序，由因向果次第漸進而至於開悟；二是圓融相攝門，不承認階位的深淺次第，以因位與果位為相即無礙的關係，互為相入。……此別教一乘是一種獨特的教法，立三生成佛說，從受生的果報來看，有見聞位、解行位、證入位的三生。」（凝然大德原著，鎌田茂雄日譯，關世謙中譯，1985：290-291）其對果位的證成，說明詳實。雖頓教捨棄果位，但以心印心的印可過程中，仍然是有證成偈語可資參考的。道教

有關的修證者，亦莫不有諸多言說，以說明證入果位的分別。

從終極承諾與證道言，由於證得之道，仍有等差次第之別，是以美感經驗與終極真實的融契，和美感普化與宗教大同融契，眾可認定，終極真實即美感天所形成的終極目標，加以眾多信奉者終極承諾行證的努力，是可證得終極二而一，一而二的聖境，如此一來，自然地，終極代替也成為可能。

同時我們也觀察到一些稍低果位的證成，感性者往往較易契入，所遵循的方式是感受的與直觀的，而非思辨的和理入的。由於低層證道方式如此，而中高層級的證入，我們不妨也大膽假設，它也是如此的。在終極真實的境界中，若其道體和個體相融相契，是非想非非想式的，則祇要靈性和感性的融貫，必然包括了一般所了知的理性。如此則基於靈性及感性基礎的融契，兼含橫向、縱向甚或全方位的融契，其條件具足的。因此由終極融契，透過終極承諾的證道過程，所證之道體，即終極真實，是可由另一相近相合，甚或已儼然相融相契的終極真實，加以替代的。故而可說蔡元培未能有機會，將其「以美育代宗教說」在終極層面上加以論述，實屬可惜，也許他也是直接的，無次第的，證成此終極，並難以描繪其聖境的。祇是我們可以寬鬆地包容各教派創始者，不周至的作為及言行，不見得會容認蔡氏如此的演出，因為蔡氏一直不是以「教主」自居的，也難怪別人如此對待了。但以詮釋學必謂層次的大膽分析，不妨暫下此結論，即終極融契之後，是可能進行終極代替的。

蔡元培「以美育代宗教說」析論