

March 2012

Upon "Aesthetic Education as Substitute for Religion" and the Secularity of Cai Yuanpei's Construction of Aesthetic Belief

Liyong Pan

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Pan, Liyong. 2012. "Upon "Aesthetic Education as Substitute for Religion" and the Secularity of Cai Yuanpei's Construction of Aesthetic Belief." *Theoretical Studies in Literature and Art* 32, (2): pp.137-141. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol32/iss2/21>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

论“以美育代宗教说”与蔡元培审美信仰建构的世俗性

潘黎勇

摘要: 蔡元培提出“以美育代宗教说”是要在宗教精神阙如而儒家礼乐法度业已崩解的现代中国文化场域中,以美育为手段实施国民信仰的重建。审美作为一种精神形式的特殊性和现代中国的社会政治语境使信仰的审美化建构表现在世俗性与超越性之间徘徊的张力特质,而最终结果往往以牺牲信仰的超越精神为代价。这是与知识分子纠缠于中国与西方、传统与现代的文化现代性心境紧密关联的。

关键词: “以美育代宗教” 蔡元培 信仰 超越 世俗性

作者简介: 潘黎勇,文学博士,华东师范大学中文系博士后流动站研究人员,主要从事中国现代美学、当代审美文化研究。
电子邮箱: panliyong@sohu.com

Title: Upon “Aesthetic Education as Substitute for Religion” and the Secularity of Cai Yuanpei’s Construction of Aesthetic Belief

Abstract: Via his theory of “Aesthetic Education as Substitute for Religion,” Cai Yuanpei intended to reconstruct the national belief through aesthetic education in a cultural context where the religious spirit was non-existent and the Confucian rites – music institutions had long collapsed. The uniqueness of aesthetics as mental activities and the socio-political context of modern China determine the tension between the secularity and the transcendence in the aesthetic construction of belief, which often results in the sacrifice of the transcendental spirit. This is closely linked with the state of mind of the intellectuals entangled between China and the west, the traditional and the modern.

Key words “Aesthetic Education as Substitute for Religion” Cai Yuanpei belief transcendence secularity

Author: Pan Liyong, Ph. D., is a post-doctorate at the Post-Doctorate R&D Base, East China Normal University(Shanghai 200241, China). His academic interests are modern Chinese aesthetics and contemporary aesthetic culture. Email: panliyong@sohu.com

将审美建构为人生信仰的实践路径在中国现代知识分子群体中似乎具有价值选择的普遍性。王国维的“美术者,上流社会之宗教”命题、梁启超的趣味主义、梁漱溟的“以道德代宗教”理论(此处“道德”之实质乃是高度审美化的儒家礼乐)、朱光潜的“人生的艺术化”思想,以及宗白华富有泛宗教色彩的审美超脱论等,无不怀着宗教般的虔敬精神欲为传统社会体制的崩溃与文化意识形态的瓦解而导致信仰危机的中国人提供某种审美主义的心灵救赎。其中,蔡元培以奋勇、坚韧的姿态宣扬“以美育代宗教说”二十多年,其目的在通过批判宗教的合法性来确证审美信仰的普世效应,特别强调审美及其教育实践在宗教精神阙如而儒家礼乐法度业已崩解的现代中国文化场域中,重建一套有效的信仰机制和意义框架的独特效用。由于审美作为一种精神形式的特殊性以及现代中国在价值规划、重建时所面临的解决社会政治问题与破解文化道德命题的双重要求,蔡元培所企构的审美信仰虽然不乏内在的超越性特质与对个体灵魂的终极应许,但这种个体性超越却终究要反诸现实生活,以社会政治利益为根本诉求,这体现了“以美育代宗教说”在信仰追求上的价值张力。通过对这种价值张力及其文化根源的分析将有助于我们深刻体会以蔡元培为代表的中国现代知识分子在以审美为手段建构民族心灵信仰的过程中所表现出的复杂的文化现代性心境。

一、审美的“信仰心”

众所周知,蔡元培是将审美(美育)作为宗教的替代形式而凸显其信仰功能的,宗教意义的消解及其信仰价值的现代性危机成为审美信仰得以可能的必要条件。蔡元培立足于启蒙理性立场判定宗教乃落后的认知形式和政治意识形态的代表。在他的哲学观念中,“科学与宗教是根本绝对相反的两件东西”(蔡元培 6:614)。随着科学技术的进步和民主政治的发展,宗教定会丧失其存在的空间。然而,蔡元培虽极力批判宗教在认知层面上的愚昧性,反对它在社会政治和教

育文化领域的渗透,却没有就此否定宗教的信仰价值。他提出下述疑问以反思宗教信仰的重要性:“夫反对宗教者,仅反对其所含之弱点,抑并其根本思想而反对之乎?在反对者之意,固对于根本思想而发。虽然,宗教之根本思想,为信仰心,吾人果能举信仰心而绝对排斥之乎?反对宗教之主义,非即其信仰心之所属乎”(蔡元培 2:338)?

蔡元培试图通过剥离宗教的前现代外壳来提炼一种普世的价值内核。他深知信仰对于国民心性之现代建构是不可或缺的,于是在激烈攻击宗教的同时却小心翼翼地呵护作为其“根本思想”的“信仰心”。在他看来,虽然“一切知识道德问题,皆得由科学证明,与宗教无涉”,但“如宙之无涯涘,宇之无始终,宇宙最小之分子果为何物,宇宙之全体果为何状”(蔡元培 10:288)等问题是科学所不能解释的,信仰便由此而立。蔡元培虽然为宗教留置了信仰的价值空间,但最终还是基于偏执的启蒙理性追求而将信仰从宗教中抽离出来,并赋予其纯粹的形而上之哲学意义。他的办法是从哲学的维度将宗教泛化,以信仰自由的名义将排他性的宗教置换为哲学,从而把宗教信仰变成哲学信仰,所谓“任取一哲学家所假定之一说而信仰之,是谓宗教”。既然是假定之说,就“决不能指定一说为强人信仰,故信仰当绝对自由”(蔡元培 10:288)。这在一定程度上消解了信仰的强制性与统一性。

蔡元培将宗教的“根本思想”明确为“信仰心”,却没有辨明——尽管已经意识到——宗教信仰与其它哲学信仰的区别。在我们看来,真正的宗教信仰必须能够向信仰者提供一种无法触摸的、令人敬畏的、具有终极意义的神圣之物的体验,使信仰者能够从凡俗、嘈杂的日常生活中解脱出来,趋向精神深层的“终极的、无限的、无条件的一面”,即蒂里希意义上的“终极关切”状态。蔡元培所说宗教的“信仰心”应该包括这种终极指涉,否则他不会发出“宙之无涯,宇之无始终”这样的感叹,更不会提出“人而仅仅以临死消灭之幸福为鹄的,则所谓人生者有何等价值乎”(蔡元培 2:11)这样的终极追问。只不过,当他草率地将多元化的哲学学说作为宗教信仰的替代形式时,便无法过多地顾及终极实在之于信仰的核心意义,而对于可供信仰之哲学形式的要求则曝显其在启蒙现代性立场中的信仰期待,这在他对哲学与宗教之差异的对比中表露无疑:“哲学自疑入,而宗教自信入。哲学主进化,而宗教主保守。哲学主自动,而宗教主受动。哲学上的信仰,是研究的结果,而又永留有批评的机会;宗教上的信仰,是不许有研究与批评的态度”(蔡元培 5:238)。

可见,蔡元培所标举的哲学信仰的实质乃是对以主体精神、怀疑意识和进步主义为内涵的科学理性精神的膜拜。他虽然相信信仰属于“科学所不能解答之问题”,认可宗教对个体生命的终极关怀和对存在意义之最后解答的能力,但基于社会政治现代性建构而实施的思想文化启蒙使他未免武断地剥夺了宗教染指终极之域的权利。基于信仰在终极追求和世俗观照方面的矛盾,蔡元培力图寻求一种更加圆融的手段和宽阔的途径去兼顾圣俗两端,既能推进启蒙主义的价值建构,又有足够的力量直抵超然的实体世界。在他看来,唯有审美及其功能化的实践机制——美育方可达此效力。

蔡元培对于美育在信仰重建方面的合法性的言说是在与宗教的对比阐释中加以强调的。这种比较论证主要包括以下四方面:一、美育与宗教具有相同的心理作用基础——情感。蔡元培把情感之域视为宗教信仰的心理作用平台,并直接将其与美感等同起来,说道:“宗教所最有密切关系者,惟有情感作用,即所谓美感”(蔡元培 3:59)。然而,宗教只有“刺激感情之弊”,而美育能够“破人我之见,去利害得失之计较”(蔡元培 3:62),即以“纯粹之美感”陶养个性灵,促其道德“日进于高尚”。反过来说,如果宗教作用于情感,则情感显然是通向信仰的心理管道,情感陶养机制的转变可以导向信仰方式的根本变革。二、与宗教一样,美育也具有触及终极实在的力量。无论信仰形式及其机制如何改变,提供一种对一个终极的超越性存在的把握途径,并使主体时刻保持对这种终极存在的渴望心态,乃是所有信仰形式及其机制得以成立的合法性基础。蔡元培在论及谢林的美学观念时提到了审美的此项作用,认为“色林(即谢林——引者注)之美的观念说,所谓无穷的完全进入于有穷的,有穷的完全充满着无穷的;乃正是这种作用。”(蔡元培 5:237)进而言之,肯定审美对终极实在的把握能力便是“以美育代宗教”作为一种信仰重建模式的真正思想机括。三、美育对信仰的超越性追求并不妨碍其对现实思想文化的改造,而宗教对此无能为力。审美无论指涉怎样的终极精神,蔡元培提倡美育的直接目的还是着眼于国人思想意识的改造和道德境界的提升,并以此指向社会政治的变革。在他看来,“美感既为具体生活之表示”(蔡元培 2:341),具体生活之改善也无妨从美感入手。宗教因以解脱人生为最高鹄的而完全弃绝现实世界,但若因此牺牲对现实政治的谋划则绝不符合中国现代性规划的根本要求。四、美育代表了一种理性、自由、进步的现代性精神,宗教却是愚昧、专制、保守的前现代思想体制的综合体。尽管美育和宗教拥有同样的终极关怀效用,但在中国现代知识分子的启蒙视域中,两者的价值属性存在明显的优劣之分,因此,在终极关怀的实践机制上,蔡元培选择了更加符合启蒙理性精神的美育,而非宗教。

上述四点表明“以美育代宗教”的信仰创化逻辑是如何可能的,但更重要的是提示了审美作为一种信仰形式在价值取向上兼顾超越与世俗的文化独特性。那么,审美信仰的这种价值张力是如何结构于“以美育代宗教”这一命题之中的,其背后又映射出中国现代知识分子一种怎样的社会文化意图呢?

二、超越与世俗:审美信仰建构的价值张力

正如前述,蔡元培之所以肯定美育的宗教替代功能,最切要之处是他相信审美是达致一个纯净无限的终极之域的必

由之路。事实上,他也是由对存在着一个与现象世界相对的实体世界的判定来展开其信仰重建工程的,而直接引发蔡元培这种彼岸性冲动的是康德的二元论哲学。

康德精致地阐明了人的认识能力和道德行为的先验原理,规定了自然领域和自由领域的法则,并通过对诸认识能力的先验分析找到了判断力(审美判断力和目的论判断力)这个“处于知性和理性之间的中间环节”(康德11)。康德的二元论和审美中介思想对蔡元培的影响是根本性的,后者有关现象世界与实体世界的划分完全是康德理论的中国翻版(蔡元培2:12)。蔡元培在哲学语义和形上思维层面对康德的摹写,不仅在中国现代思想界第一次详细阐明了这种二元论世界观的逻辑构架,而且对所谓“现象”与“实体”作出了明确的价值评判,即将实体世界悬设为终极价值目标,现象世界的一切活动和各种目的都成为通达实体世界的手段,即其所谓“以实体世界之观念为其究竟之大目的,而以现象世界之幸福为其达于实体观念之作用”(蔡元培2:12)。蔡元培由此认识到,无论是个体还是全体国民抑或国家乃至世界,只要“以现世幸福为鹄的者”,都难逃价值的虚妄性,因为“现世之幸福,临死而消灭”(蔡元培2:11),死亡乃一切经验事物的最终归宿,唯有终极实体才保有价值的永恒性。

既然确证实体世界为“究竟之大目的”,那么应该如何获取“提撕实体观念之方法”呢?蔡元培曾明确将实体世界的治辖权划归宗教,视其为“提撕实体观念”最直接、最本色的手段。由于宗教以“现象世界之文明为罪恶之源”,故以排斥现象世界来铺就通往实体世界之路。现象世界之所以是迈向实体世界的障碍乃基于人的两种基本意识:“一、人我之差别;二、幸福之营求。”两种意识的发生是由个体的自然差异和社会发展的不均衡造成的。人们为在现实生活中追求平等和幸福,必然拘囿其中而与实体相隔,因此,为与实体相合就必须消除这两种意识。宗教的办法是通过弃绝现世幸福和否认人我差别的存在来揭橥这两种世俗意识的荒谬性,也就是在根本否定现象世界存在的合理性的同时使实体世界的应然之景自然澄明。然蔡元培并不认为以弃置现象来昭明实体是可行的。根据他的二元论哲学,现象、实体实乃一世界之两面,不能以舍弃一面来获得另一面,只能通过一面来触及另一面,即“吾人之感觉,既托于现象世界,则所谓实体者,即在现象之中,而非必灭乙而后生甲”(蔡元培2:13)是也。可见,实体观念必须经由现象世界获得,现象是通达实体的必由之路,对现象世界的直接厌弃只会将以精神形式存在的实体世界推入更加虚无的境地,根本无益于信仰的建构。于是,蔡元培的策略便是“能剂其平”,也就是借由在现象世界中抹平人我差别、满足人生幸福来“泯营求而忘人我”,并在此基础上以饱满的生命状态去融入实体的永恒之流。“故现世幸福,为不幸福之人类到达于实体世界之一作用,盖无可疑者。”(蔡元培2:13)

蔡元培终于在此引申出一种“立于现象世界,而有事于实体世界”(蔡元培2:12)审美超越之道。由于审美被认为是连接现象与实体的桥梁,美感及其教化实践——美育便成为获求实体观念的最佳手段,而审美之有此种能力是因其对现象世界抱持一种“无厌弃而亦无执著”的态度。唯其无厌弃,方可立足于现象世界,将“爱恶惊惧喜怒悲乐之情”与“离合生死祸福利害之事”作为审美对象,唯其无执著,方可从这现象世界之“情”与“事”中脱离出来,而成“浑然之美感”,入此状态“即所谓与造物为友,而已接触于实体世界之观念矣”。由是可知,“欲由现象世界而引以到达于实体世界之观念,不可不用美感之教育。”(蔡元培2:14)

在这里,审美凭借两种优势击碎了宗教对实体世界的专辖权并取而代之。其一,从获取实体观念的手段来看,蔡元培所信奉的实体超越逻辑使审美成为立足现象而通达实体的最佳途径,宗教则是弃绝现象而直涉实体。其二,从实体世界作为终极目的的实现来看,宗教已然是实体观念的精神表征形式,然基于上述第一点,此种实体观念的价值值得怀疑,而审美可以横跨现象与实体两界并将两者涵摄其中,在它作为一条通往实体世界的路径之时,实体观念已然存于此路径之中。蔡元培显然相信他曾引述的谢林所称“无穷的完全进入于有穷的,有穷的完全充满着无穷的”美学观念,他亦据此肯定宗教的信仰精神“完全可以用美术代替他”(蔡元培5:237)。

上揭蔡元培以美育取代宗教来探触终极实体的一个重要原因乃是审美具有兼摄现象和实体两界之能力。他试图寻找一个恰当的位置和一种有效的工具,使得对审美的选择不仅指向实体的超越之境,而且也寄意于此岸的世俗之域。当蔡元培确认实体世界的达成必要以现世幸福——即其所说的“最良政治”——为基础时,后者便成为当前价值活动的焦点,成为一切行动的直接目标。不能否认,蔡元培确要竭力营建一种超绝实体的彼岸价值期待,但他所选择的审美中介手段却使这种彼岸期待自然地过渡到对此岸幸福的追求上去,进而将通往实体世界的逻辑起点——现象世界——变成了价值规划的中心场域。换句话说,也唯有审美的兼摄性才可能合法地将价值重心从实体理念的终极追求转移到对现象世界的关怀上来。我们纵然将实体世界作为生命追求的最高鹄的,但这一最高境界的达成却是一个不断攀升、永无止境的过程。在蔡元培看来,唯有持续改善生存状态,在现实世界中营造幸福生活,才不失为追求终极实在的积极行为,而美育的感性机制能使其在经验界拥有营造幸福的价值功能。由此可以判断,蔡元培在现代中国文化语境中所达成的审美终极之思乃是建基于沉重的现实关怀之上的,审美精神的超越之维亦始终隐没在宏广的政治目的论之中。

其实,蔡元培一开始在阐述现世幸福与实体观念的关系时就陷入了手段与目的的二律背反之中。他既说现世幸福

是“到达于实体世界之一种作用”,只是追求实体世界的一种手段和必经的过程;另一方面又说“人既无一死生破利害之观念,则必无冒险之精神,无远大之计画”,“非有出世间之思想者,不能善处世间事”(蔡元培 2:12)。这未免使人怀疑,对实体世界的向往可能只是为了磨炼、锻造应付现象世界的意志和力量。据此我们不得不问,美育情怀之所寄,到底是超越的“一死生破利害之观念”还是现实的“冒险之精神”,到底是“出世间之思想”还是“善处世间事”之能力,又或者兼而有之呢?不难理解,作为一名力图将华夏民族从生存迷失的泥淖中解救出来的哲学家,终极实体的规设是蔡元培审美信仰建构的内在要求,但作为一名怀有强烈社会政治抱负的中国现代知识分子,这种终极关怀又轻易地被他的世俗忧虑所淹没,纯粹生命信仰的追寻也被合理地构筑到针对现实问题及其解决之道的思维框架中。

三、“以美育代宗教”:超越的困难

如上文所述,蔡元培基于某种启蒙主义价值理念和社会政治现代性意图而选择美育来培育国人的信仰人格,但在此认识的基础上,我们仍需深究这种选择背后所潜藏着的中国知识分子深层的文化现代性心境。正是这种在中国现代化进程中蕴结了中国与西方、传统与现代之价值矛盾的文化心性,从根本上决定了为何是审美及其教育实践而非宗教被视为可遵循的信仰建构路径,并由此导致超越精神在信仰之审美化建构中的必然缺失。

在王国维、蔡元培等持有文化保守主义态度的知识分子看来,比起西方由宗教主导的二元论思维,华夏文化那种圣俗不分、天人合一的审美一元论具有更加高超的价值品性,而且宗教自身不可克服的弊病及其在遭到科学理性解构之后陷入的现代困境亦愈发使人相信,艺术的审美救赎价值较之宗教具有更加充分的文化合理性。审美人生论和以艺术代替宗教的诉求也由此成为中国现代美学的思想基调。这里实质潜藏着这样一种民族主义文化立场:中国的审美精神足以替代基督教精神,儒家的道德形而上学是救济由西方科技理性的无度扩张导致的文化困境和价值危机的良药,审美境界是人类文明发展的最高阶段。在此我们不禁要问,在体验信仰必要的超验维度、从中领受灵魂的终极关切方面,中国审美精神与西方宗教——主要是基督教——是否具有同等的超越效应?换句话说,现代中国语境中的信仰的审美化重建——很大程度上基于传统审美精神——能否获得信仰必要的超越性内涵呢?

简单来说,西方宗教的超越模式是基于对人世之外的彼岸世界的追求与向往,意在突破世俗界线之后登临另一个世界。从超越(transcendere)的拉丁文原意来看,trans是指超越,scendere有攀登、上升的意思。当人被罪恶遮蔽时,无法通过自身的力量获得解脱,只有依靠作为“绝对的他在”的神力来实施灵魂的超拔,促进精神的攀升以达到超验的彼岸,这种超越模式被称为“外在超越”或“纯粹的超越”。与西方由神/人、灵/肉、主/客等一系列二元对立形式塑造的“外力”式超越观不同,中国文化在创生之初便确认了人与宇宙、人与自然万物的普遍联系,天、地、自然、人被视为同源、同构、同体,并构成“天人合一”的一元世界。这种文化哲学观在生命意义的追求上倾向于所谓“内在超越”的自由化路径。“内在超越”的主要特征“在于把‘人’看成是具有超越自我和世俗限制能力的主体,它要求人们向内反求诸己以实现‘超凡入圣’之理想,而不要求依靠外力”(汤一介 11)。内在超越的范围完全限于人自身,它强调人的主观意志对于精神超脱的根本作用,而这样的超脱竟又是在“修身、齐家、治国平天下”的道德修持和政治事功当中去领受天道,抑或在担水、劈柴的日常生活中去体验自然道心。它不与世俗对立,且尽含于世俗之中。这种通过个体的心性修为而在俗世的烦扰中达致超脱的宁静,从生活的劳作中获取生命的愉悦显然具有一种审美化的超越性特质,审美超越正是“内在超越”的独特表征模式。我们知道,秉持儒家“未知生,焉知死”的生命原则的传统士人普遍缺乏西方哲人那种追溯人生意义之形上根柢的终极之思,他们更多萦怀着由家国离恨和仕途经济沉浮造成的政治愁绪与命运哀叹。在士人们看来,这些精神苦闷完全可以通过寄意山水、附情诗词的审美之道获得排解,进而使自己从“兼济天下”的失意转向“独善其身”的逍遥,而艺术于此岸营造的超越之境便可成就一种极乐无忧的生命信仰。比起西方宗教完全依靠外在的神圣力量实现超越的彻底性,中国传统士人渴慕的艺术化生活毋宁是在此世的感性愉悦中获求内心的超脱与自由。因此,相比起来,内在超越之精神维度仍不脱于现实,而是在与俗世的黏离张合中洞破存在的全部秘密。唯其如此,审美超越才能塑就一种以现实为域限的精神升沉机制,升则畅游于逍遥之境却不斩断现实的根基,沉则操劳于俗世的幸福却怀有对绝对自由的期待。

值得注意的是,蔡元培最初运用康德的二元论哲学来构设实体世界时,确实从某种意义上突破了传统天人合一、圣俗同体的价值结构形式,并在一个很大程度上借由主体心性修为实现内在精神超越的文化系统内表现出依靠超验力量以追求外在超越的思想倾向。但问题的关键正如本文第二部分所释,蔡元培选择美育来重建信仰机制主要是相信,终极价值的审美式领悟无须以牺牲现实幸福为代价,而后者乃是中国社会政治现代性进程至关重要的伦理依据。审美的这种黏联效应的知识论根据当然来源于康德美学,但蔡元培无力认识或有意忽略了此种知识论背后的价值论内涵,即对康德美学构成强力牵引作用的宗教精神。

康德虽然论证了审美联接自然与自由的中介功能及其对两者的兼摄效应,且象征化地喻示了审美自由与信仰之境的相似

性,但他亦清晰地确证了科学、艺术、道德和宗教的独立领地,规定了它们的界域和价值限度,因此根本不存在艺术僭越宗教、审美取代信仰的可能性。而关键在于,自然概念和自由概念只有在具有终极目的论意义的“上帝”观念那里才能获得统一,只有道德自由所在的终极之域才是信仰价值据以寄付的真正对象,也是审美判断力趋向的最终目的。蔡元培因审美而舍宗教的态度显然与康德美学的深层宗教精神相背离。他仅看到了信仰的意义,却放弃探究这种意义的最终来源。他虽然注意到,在德国古典美学那里,“美是把超官觉的影子映照在官觉上”(蔡元培 5:232),但在具体的阐释中却把“映照在官觉上”的“影子”当成了“超官觉”本身。毋庸置疑,蔡元培对康德美学的误读乃深受根植于其文化心性之中的儒道审美超越模式的影响,康德美学所指向之外在超越的可能性被更加流连于世俗生活的传统审美—道德精神化解于无形。

实际上,“以美育代宗教说”尽管在知识学和哲学逻辑层面依据的是启蒙主义的西学资源,但就其美学精神意蕴与美育所阐发的功能意旨来说,确实潜伏着一股隐而不彰的文化保守主义气质。蔡元培将孔子的思想概括为两个特点:“一是毫无宗教的迷信;二是美术的陶养”(蔡元培 8:362),借此为“以美育代宗教说”寻找本土文化的凭据。而他所倡美育之宗旨意在凭借美感之普遍与超脱来“陶养吾人之情感”,以此塑造高尚纯洁的道德人格,这种理想道德人格的价值核心则是与儒家人文传统一脉相承的。他说:“既有普遍性以打破人我的成见,又有超脱性以透出利害的关系;所以当着重关头,有‘富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈’的气概,甚且有‘杀身以成仁’而不‘求生以害仁’的勇敢。”(蔡元培 7:291)这里解释的所谓“气概”和“勇敢”,显然具有儒家理想君子人格的重要内涵。在阐释诸如自由、平等、博爱等伦理原则时,蔡元培也分别将之与儒家的义、恕、仁三种道德修为联系起来,认为“三者诚一切道德之根原”(蔡元培 2:10)。在抗日战争时期,他更是不无理想化地通过提倡美育来培养全民族的抗战精神,认为通过美育可以使人人培养“宁静的头脑”和“强毅的意志”,为全民族构筑一种“宁静而强毅的精神”。如果说,康德的审美判断力导向一种具有浓重形而上色彩的道德“至善”之境,后者与宗教信仰一体相融,那么蔡元培通过美育所塑造的道德人格则包含更多的政治伦理与社会伦理内涵,具有更强烈的世俗意味。在中国社会政治现代化的逼促下,儒道文化那种既超脱于凡俗又黏着于尘世的审美—道德精神被顺理成章地重塑为一个以建构社会政治伦理为目的的功能性框架。与此同时,这一功能性框架也消解了西方美学所蕴含的无限观念与终极意趣,将美育的目标定位于现实政治所要求的主体道德人格的教化上。于是不难理解,无论是传统审美—道德系统中的内在超越精神还是宗教观念制导下的西方美学的超越旨趣,它们在现代中国文化场域中都被降格为一种世俗道德观念的培育机制,纯粹的超越性信仰在此都变得困难。可以肯定,这种道德培育机制本身是传统审美—道德系统的一部分,也正是后者使得西方美学价值论意义上的审美面向终极实体的升华动力大大减弱,而只满足于对现象事务的操弄和对现实幸福的追逐上。蔡元培竭力阐扬“美育”乃是一种包含了自由、平等、进步等现代性价值理念的文化精神,从而证明“美育代宗教”作为一种文化趋势的历史必然性。然而,我们亦须理解,他对美育价值之普世性的证明,实质也是为深厚的审美—道德精神的现代性伸张提供理据。强大的审美文化传统使蔡元培们相信,将“美育”建构为宗教功能在现代中国的替代物是可行的,这也说明传统审美精神及其代表的整个文化系统完全具备现代性转换的外部条件和内在力量。

如果说,对宗教的拒斥和对世俗化的儒道审美精神的坚守导致“以美育代宗教”模式无法从文化根基上建立信仰的超越性品格,那么,现代中国的社会政治危机则促使对信仰之超越性维度的追寻必然与对社会前途和国家命运的探索深刻纠联在一起,关涉个体心灵全部人生观与宇宙观的人生本体之思则无可挽回地被风起云涌的意识形态革命和大众文化运动裹挟而去,而这种社会意志对个体心理的化约势必进一步将信仰的超越之维拖向世俗关怀层面。信仰在此意义上就不仅是个体灵魂的终极关怀之念,它关乎一个古老民族如何在现代世界重新站立的精神动力。据此可以体会,那种寄超越精神于现实关怀,寄个体趣味于政治目的的美育为何会成为蔡元培据以开展信仰重建的中心策略,即使这种信仰重建模式无法真正获得信仰最为根本的超越性内涵。

引用作品[Works Cited]

蔡元培《蔡元培全集》,第二、三、四、五、六、七、八、十卷。杭州:浙江教育出版社,1997年。

[Cai, Yuanpei. *Complete Works of Cai Yuanpei*. Vol 2 3 4 5 6 7 8 & 10. Hangzhou: Zhejiang Education Publishing House, 1997.]

康德《判断力批判》,邓晓芒译。北京:人民出版社,2002年。

[Kant. *Critique of Judgment*. Trans. Deng Xiaomang. Beijing: People's Publishing House, 2002.]

汤一介《儒释道与内在超越问题》。南昌:江西人民出版社,1991年。

[Tang, Yijie. *Confucianism, Buddhism, Taoism and Their Internal Transcendence*. Nanchang: Jiangxi People's Publishing House, 1991.]

(责任编辑:王 峰)