

學校運動會與教育神聖性的開顯

林秀珍*

摘 要

本文主要探討教育的神聖意涵，並且以學校運動會作為教育「顯聖」的媒介。內容分成三大部分，首先從西方神話與儒家天道人性論，來確立人性的神聖本質；其次由人性發展與教育的密切關係，來衍釋教育的神聖性；最後，從教育的立場與運動的特質，開掘學校運動會的神聖蘊義，而且通過學校運動會的儀式運用、禮樂教化與環境設計，來顯揚教育的神聖性。本文認為，在當前現實功利的世俗潮流中，透過學校運動會來彰顯教育的神聖性，不僅喚起師生對教育崇高意義的覺知，也深具時代的意義。

關鍵詞：學校教育、神聖性、運動會

* 作者為國立臺灣師範大學教育學系副教授。

School Sports Day and the Manifestation of the Sacred in Education

Hsiu-Jen Lin **

Abstract

The study aims to explore the holiness of education and manifests the sacred in education by means of school sports day. It seems that there is a divine seed in human nature, because man can be aware of the sacred world. Humans are the only one of animals that would raise altars and images of gods. According to Confucianism, everyone can be virtuous because the essence of human nature is holy. The aim of education is to develop the divine attribute and help everyone become a moral being.

This is the reason why the essence of education is also sacred. Manifesting the sacred in education is important, especially in modern times. The so-called spiritual or religious attitude exists in sports and games. If we can explore the holy essence of school sports day deeply, the results of moral education in school will be enhanced at the same time. The holiness of education might be brought into our awareness.

Keywords: schooling, the sacred, school sports day

** Hsiu-Jen Lin, Ph. D., Department of Education, National Taiwan Normal University.

一、前言

教育是人性教化的事業，人的本質是神聖的，所以教育工作就是神聖性的彰顯，無論教育的內涵、場所、人員、對象等，都應該以神聖性為基礎而開展。

臺灣社會在現代化進程中，過度偏重技術、生產與效率的實用功利觀，這種普遍存在的短視近利，讓人心陷溺在名利欲求的滿足，而失落內在的質樸天真與善良心性，這是臺灣文化價值的嚴重隱憂，影響所及不僅生活視野停滯在世俗價值的奔競爭逐中，連學校教育也向現實功利妥協而遺忘「教人成人」的「神聖」本質。

本文以「學校運動會與教育神聖性的開顯」為題，首先從西方神話與中國哲學來論述人性的神聖本質；其次，立基於中國傳統文化來論證教育的神聖性；最後衍釋學校運動會的神聖意涵，進一步以學校運動會為媒介，來顯揚教育的神聖性。本文認為，在經濟發展導向消費文化與物慾膨脹的現代社會中，「神聖性」的體證是人類生命存有的終極超越，也是個人擺脫慾望奴役，建立「道德式的個人主義」，以及促成社會整合，建構集體規範與價值體系的根源基礎，所以通過學校運動會來開顯教育的「神聖」氛圍與意義，不僅提昇教育成效，也深具時代意義。

二、人性的神聖本質

(一)「神聖」的意義

「神聖」或「聖」(Holiness, the Holy, the Sacred)是今日宗教學討論的熱門課題，有關神聖觀有非宗教與宗教兩種不同的立場和說法¹，社會學家涂爾幹(E. Durkheim)可以代表非宗教立場，他是從社會功能來理解宗教，認為宗教的精神力量體現了社會集體意識對個人意識的作用，所謂聖與俗是由社會決定，而圖騰與禁忌最能代表對「神聖」的信仰，也是原始部落與社會建立的基礎²。第二種以宗教立場出發的思考，可以奧托(R. Otto)作為說明，奧托有基督教神學的背景，他認為人類精神層面潛存著宗教的傾向(predisposition)，這種傾向成為類似本能的預感(quasi-instinctive presentiment)，在外界環境刺激和內在心靈的驅迫下，形成一種宗教的推動力(impulse)。他把神聖視為宗教經驗的基本範疇，主張人天生具有「宗教性的本能」可以經驗神聖實體，發揮宗教感受的能力³。涂爾幹和奧托對於宗教的理解儘管不同，但是二者同樣肯定人性對於「神聖」特有的覺知與感受力，即使如涂爾幹把「神聖」視為社會集體意識的作用，也不能否認人是「靈性」的動物，對於超越世界(神靈世界或終極的價值理想)存在著嚮往和追求。

¹ 陳德光，〈「無偶的聖」、「二分的聖」、「末世的聖」——聖經神聖觀與宗教學的對話〉，《宗教神聖：現象與詮釋學》，(臺北，2003)，295。

² Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (London: Collier Macmillan, 1965), 254.

³ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (Oxford: Oxford University Press, 1958), 112-116.

■ 「神聖」喚起個人內在莊嚴的反應

根據凱滄(R. Caillois)的觀點,神聖(sacred)世界與世俗世界(profane)相對而立,相因而成。在演化的歷程中,世俗世界是生命開展的環境,神聖世界是生命創造與再生的源頭活水,二者缺一不可⁴。神聖世界常常指涉人的宗教經驗,是人超越凡俗與神遙契感通的狀態,不過有些學者,例如杜威(J. Dewey)⁵,曾經嘗試用宗教性(religious)概念來取代狹義的宗教(religion)觀,以涵蓋更廣泛的人類文化活動。所以神聖世界不僅屬於宗教領域,世俗世界也存在著神聖性,例如懷金格(J. Huizinga)就指出,日常生活中的遊戲也具備「神聖」的性質⁶,甚至在一般人認為屬於生理層面的「性」活動中,也有著神聖性的存在⁷。可見「神聖性」並非事務的本性,而是通過人心建構而外加於事物之上的性質,無論神聖的對象是神、人、事、物或者時間、空間,「神聖性」會引發莊嚴虔敬的情緒,把人推向一種「超越」世俗的狀態,達到再生與新生的精神性創造。

■ 「神聖」的建構與感知代表人是萬物之「靈」

「神聖感」直接通向人的靈性開顯,在宇宙萬物中,只有人可以建構與感知「神聖性」。萬物依其天賦本能,自然無心的生存發展,人類除了形氣物慾之外,還有「心」的作用,可以擺脫形軀拘限,遙契形上天道或上帝,從而開啟「天地與我並生,萬物與我為一」的神聖世界。儘管「神聖性」的存在也可能源自於人類對神秘世界的敬畏與顫慄之情,進而伴隨著種種禁忌與儀式性活動的產生,不過整體而言,「神聖性」引發內在的莊嚴反應,代表人除了自然生命,還有靈性的精神生命。換言之,「神聖

⁴ Roger Caillois, *Man and the Sacred* (Illinois: Free Press, 1959), 19,22.

⁵ John Dewey, "A Common Faith", *The Latter Works of John Dewey (1925-1953)* (Carbondale and Edwardsville, 1989), 3-58.

⁶ Johan Huizinga, *Homo Ludens* (Boston: Beacon Press, 1955), 14.

⁷ Roger Caillois, *Man and the Sacred*, 140-141.

性」反映出人是靈性的動物，人能主動建構，賦予事物神聖的意義，同時也因為神聖性的感知而獲得心靈的淨化與超越。

分析宗教經驗與凡俗世界中的神聖性可以發現，「神聖」的構成往往牽涉到超越性，包括個人在精神層面進入「真我」、「忘我」與「無我」之境，而與宇宙的大化流行合而為一，或者與神靈世界感通，而契入宗教的意境。無論如何，人類對於神聖對象的感知，代表人性中具有超越經驗世界的潛能，或者說人性潛藏著「神性」，這一點可以從西方的神話傳說與中國儒學的天道人性論得到確認。

(二) 西方神話的人性觀

■ 古希臘神話

古希臘時代的神話傳說提到，在太古時代只有神祇，沒有生物。當生物誕生之時，神祇指派普羅米修斯（Prometheus）和埃比米修斯（Epimetheus）負責分配適當的能力給各種生物。結果在人類接受分配之前，埃比米修斯已經把所有的能力都分配給其他生物，普羅米修斯看到其他生物都有了適當的能力，只有人類赤足裸身，什麼都沒有，為了解決人類的困境，於是他從神祇伊非士多（Hephaestus）和雅典那（Athene）那裏偷取了火以及其他技藝賜給人類，人類才得以存活下來。也因為如此，人性中有了神性（divine attributes），人類與神祇間存有親屬關係，所以在萬物之中只有人這種生物會崇拜神祇，設置祭壇和神像。⁸神祇崇拜意味著人類具備超越能力，可以感通玄妙而不可知的神靈世界，通過這種感通與契悟也彰顯出人性中的神性。崇拜之情則代表著人對「神聖世界」的虔敬與嚮往，祭壇的莊嚴儀式與神像的膜拜，都意味著人想透過種種媒介來貼近神靈，尋回人神的親密關係。這則神話故事寓意深遠，一方面肯定宇宙萬物是神靈的傑作，「神跡」的顯現，所以宇宙萬物的創生本身就具有

⁸ Scott Buchanan(ed.), *The Portable Plato* (New York: Penguin Books, 1977), 61-63.

至高的神聖性；另一方面在萬物之中人尤其具備了神聖的本質，因為人與神的關係最親密，也最具「靈性」。

■ 基督宗教的伊甸園神話

在基督宗教伊甸園的神話中，人類的始祖亞當與夏娃本是與神性合一，可以無憂無慮遨遊在伊甸園。可是他們相繼吃了禁果之後，內在的情欲被毒蛇引誘而墮落，結果與神分離。從此以後神性永遠只屬於上帝，人的靈魂必須等待上帝「救贖」，才得以從墮落的原罪中超拔提起⁹。沈清松指出，所謂的「原罪」其實是「惡」的起源，是原初上帝創造為善的人性墮落，使人、神關係破裂，換言之，關於亞當和夏娃的敘事文本，恰好顯示人性原初是被造為善的，但由於在人性發展過程中的一些傾向，使人的主體性趨向於自我封閉，因而斷絕了與上帝的和諧關係，成為痛苦和惡的起源。基督宗教解釋人類痛苦和罪惡的源起，是參照世界的形成和人性的構成來加以討論，其中人神關係是人性結構的基本要素，由於人神原初關係的破裂，進而才衍生人際之間以及人與自然和諧關係的破滅和衝突¹⁰。

古希臘時代的神話傳說或者基督宗教的伊甸園神話，都肯定人性中本有來自神靈的神聖本質，只是基督宗教後來以人生負面的原罪立論，不再關注人的神性，甚至徹底否定人的神性，而強調藉由皈依順服於信仰中的上帝，來脫離罪惡的深淵。這種宗教型態下的「天人關係」尊卑分明，人只能是上帝的兒女或僕人，不可能僭越上帝的神聖位階，而與其合而為一，因為人性中的神聖本質已經被原罪的劣根性遮蔽而晦暗不明。儘管如此，宗教上的「靈修」功夫，也不否認人有感通上帝的可能性，只是人得學習謙卑的承認與面對存在的命限，虔誠的把自己交託給上帝。

⁹ 牟宗三，《中國哲學的特質》（臺北：學生書局，1994），26。

¹⁰ 沈清松，《呂格爾》（臺北：東大，2000），61。

(三)中國儒學的天道人性論

我國的文化傳統是以「道」作為超越現實世界的表徵，「道」雖然無形無象，但是無所不在，始終與人的世界保持聯繫，人心可以通過修養的體證之路而「天人合一」，臻於神聖的宗教境界。這種生命意境不是仰賴上帝救贖，而是依恃天生本有的良心德性，再加上後天的人文化成之功而建立，所以天道的「神聖性」既超越於人之上，同時又內在於人的良心善性之中，不離生命的挺立與價值的顯揚。

西方基督宗教的原罪論從人性的負面立論，中國儒家則對人性給出樂觀積極的肯定，只要人性的光明面開顯出來，黑暗自然無容身之處。所以基督宗教把重生的希望依附在上帝的救贖中，認為信上帝者得永生；儒家義理是要人人相信自己可以自救，只要通過與生俱來的良心德性，人人可以將天道下貫，展現天人合一的生命理境，所以自我的超拔不待外求。我國的文化傳統是以「人」而不是以「神」為本位來思考，「神明」的完美與神聖意義由人來界定，人神之間是一個連續體，人可以靠著自己的努力來趨近完美，因此在民間信仰中，對社會有重大貢獻的人，也可以昇化成神，變成奉祀祭拜的對象¹¹。例如關羽與媽祖林默娘等。一般百姓相信凡人能夠得道成神與儒家認為人人可以踐仁成聖的思想之間，其實存在著共通的人性意念——那就是肯定人性中具有通達天道的神聖根源，也就是良心善性。透過道德實踐的進路，發皇人性光輝，人之為人的尊嚴與價值也因此彰顯，這種價值創造的歷程直接通向天人合一之境，是崇高而神聖的境界。

牟宗三指出，正宗儒家對於人性的規定，可分為兩種進路，第一種進路是中庸的「天命之謂性」，這是由天命、天道的下貫來說人之性，是一種具有道德理想色彩與超越意義的人性，不是人人殊異的氣質之性。第二

¹¹ 李亦園，《宗教與神話》（臺北：立緒，1998），118-119, 182。

種是孟子所代表的「仁義內在」，即心見性的進路，他提出四端之說，肯定人心有良知良能，為人的成聖成賢發掘先天超越的依據。由此開啟人生的行程是「致良知」的成德過程，而以成為聖賢作為終極目標。這兩種進路儘管著眼點不同，最後仍是殊途同歸¹²。中庸的思路是由上而下，以天道下貫在人身上，來賦予人性神聖的本質，其所言的天道不是類似西方上帝，具有懲戒與福報權力的意志天，而是指所有一切存在的究竟根源，也是人力無法完全測度的形上天。這是從客觀性的形上原理來說明人性的根源基礎。雖然天道茫茫，天命難測，不過誠如孔子所言：「天生德於予」《論語述而 23》，天道雖然超越於人之上，但是人的天生德性來自於天道，所以也可以說天道是內在於人之中，因此只要人踐仁盡性，就可以與天道相契相知。孟子的人性說就是體悟了這個道理，以人的內在善性出發，著重在後天修養的道德實踐，以上達天理。這兩種進路其實並行不悖，最後同歸於道德人格的莊嚴與神聖。儒家重在教導做人處世的道理，肯定人人有成為好人的內在根源，也相信良心德性是天道所賦予，只要人成為好人，就是天道的體現。

儒家從道德實踐的立場為有限人生開啟無限可能，其立論的前提是為人性建立神聖根源，以作為「天人合一」的超越依據。所以我們的文化傳統沒有發展出西方宗教型態的「天人關係」，因為人性只要回歸本有的良善，就能挺立生命的莊嚴，創造生命的價值。這種「創生」的歷程可以媲美天地大德，也與神靈創造宇宙萬物的神聖事功相似。惟良知良能只是內在的道德根源，就像植物的種子，種子要發芽，繼而成長茁壯，還有賴後天的環境滋養。所以現實生活中的仁心發用，不能離開人文教化的洗禮，也只有在「游於藝」的園地裏，仁心的種子才能落地生根。我國自古以來重視教育，因為我們的文化傳統不是透過上帝救贖來免於人的墮落，而是藉由教育的「長善救失」與「教人成人」，來實現人性的良善光明。就此

¹² 牟宗三，《中國哲學的特質》，73。

而言，教育是人心自覺挺立的中介力量，教育的場所應該像西方的教堂，是莊嚴神聖的處所，因為教育工作是引導受教者向善發展，達至身心靈的均衡和諧。這種價值創造的歷程，就個人而言是生命的新生與再生；就國家社會而言，則是文化命脈生生不息之所繫。

三、教育的神聖性

李亦園指出，人的生命歷程有許多不同的階段，包括出生、滿月、周歲、成年、結婚、退休以及死亡等，這些不同階段會帶來個人心理與群體關係的改變，每一階段的轉變程度雖有不同，但是都像「關口」一樣要設法通過，所以社會就經常設計一套標準化的儀式，幫助個人及其親屬順利通過關口。這些生命禮儀給人準備、緩衝的機會，也教導進入階段應扮演的角色，以及如何與他人相處，這是很有意義的設計¹³。在我國文化傳統中不管是以個人為重心的生命禮儀，或者以社群為對象的歲時祭儀，這些祭典儀式在形式上或有不同，其內在意涵基本上都圍繞著「生」的主軸而設計發展。祈求度過「關口」的隆重儀式意味著我們對「生機」的期盼，希望生命有「新生」與「再生」的氣象，社會也能生生不息，永續發展。我國文化傳統認為天地最大的德行是創生萬物，這種「創生」具有至高的價值，從相關的祭儀活動也可以發現，我們對「生」的高度推崇與虔敬，因為「生」是希望的表徵，所以不管是生命階段的轉變，或者時節的更新，常常有相關儀式慶典，來把「生」的意義「神聖化」。不僅常民文化如此，連學校教育也會藉由祭典儀式，來彰顯教育與「生」的關聯性。根據《禮記學記》所載：「大學始教，皮弁祭菜，示敬道也。」用今天的話來說，學校在開學之初，要舉辦隆重的祭典，師生端正服裝儀容，虔誠禮拜先師

¹³ 李亦園，《宗教與神話》，53-57。

先聖。透過這種莊嚴隆重的氛圍，讓師生雙方都能以敬謹的態度，來正視教育的神聖性。教育的神聖根源於「創生」之德，在個人和社會兩方面展現出來。

(一)個人方面

人可以粗分為自然與精神兩面向，自然方面意指形氣物慾，也就是由生物本能、生理慾望、心理情緒與天賦才情等所表現出來的個性、脾氣、氣質、性向與身體生理結構等特性，此為自然生命。精神面向屬於超越層次的藝術、道德與宗教等活動，這些活動的登峰造極即是人性超昇至神性之境，而通於微妙而不可言說的造物主或天道，這時的生命氣象已經與天地的大化流行合一，而契入天道的創化原理。所以人的精神生命可以展現波瀾壯闊的氣勢，開展無限可能的格局。自然生命是存在的命限，人的形體終究會在時間中老去，真正永恆而不朽的生命價值是從精神層面開展出來，而精神生命的創造需要以教育的力量為中介。

我們的自然生命從祖宗父母來，精神生命從教育來，教育變化氣質，開啟人的心智慧命，為人生點亮光明的希望，所以我們祭祖也祭孔。王邦雄認為，中國人拜「天地君親師」，因為天地生萬物，聖人生百姓，父母親生兒女，老師生學生，我們永遠對「生」我們的人禮拜，這種宗教情懷很有人文的意義¹⁴。西方基督宗教的傳統是把人性的救贖交託給上帝，所以上帝在人間的「代言人」——也就是神父或牧師，備受社會尊崇，每週日信徒齊聚教堂作禮拜，教堂也成為心靈的聖地。我們的人文教化不是由教堂而是由學校來承擔重責大任，因為儒家看到人性的光明面，要人人相信自己內在本有良心德性，學生到學校接受教育，等於是把靈魂交付給學校，學校的使命就是讓人性的神聖根源得以開花結果，人人都能展現萬物之靈的靈性，而成為有德的好人。

¹⁴ 王邦雄，《人生的智慧》（臺北：幼獅 1999），236。

牟宗三指出，儒家的教化是從道德意識切入，就儒家的立場而言，凡是能夠啟發人的理性，使人運用理性從事於道德實踐，或使其生命實踐聖潔化，以達至最高理想之境，就是「教」¹⁵。道德不是高懸的空言，道德實踐涉及行動主體的認知、情感與意志，而直接表現在日常人倫中，這種實踐歷程意味著存在狀態的改善與創生，改善是讓既有的存在事實更好，創生則是生命價值的生新與開創。對於學生而言，其父母親未必懂得教育之道，所以影響他們活出人生美好的思想與態度，有賴教師的啟發引導。換言之，學生是透過學校教育，而獲得生命品質的新生與再生，所以就教育的立場，老師不能放棄任何一位學生，還要根據學生殊異的才情性向施教，完成長善救失的理想，這種超越的胸襟與作為直可媲美天地生化萬物的神聖意義。

(二) 社會方面

《論語》有一段記載，描述子路夜宿石門。第二天要出城的時候，看守城門的隱者問他：「奚自？（你從哪裏來）」子路沒有從家世背景或出身的地理方位回答，而說：「自孔氏。」《論語憲問 14》這樣的答覆反映出「師門」在中華文化傳統中的獨特意義。中國人很重視家門與師門兩大出身，家門傳香火，師門傳薪火，二者都是「生命」延續之所繫。香火是家族生命的延續，用現代生物學的說法，就是基因的生生不息；薪火是整體社會文化命脈的永續與傳承，文化命脈的斷裂，將嚴重斷傷一個民族人文心靈的認同歸屬，就像失根的蘭花，沒有生命共同體的凝聚與共識。儒家的內聖之學與成德之教形成中華文化的根本大體，所以從社會方面來說，教育的神聖根源就在承先啟後，一方面傳遞「教人成人」的文化道統，另一方面在文化的常理常道中審時度勢，斟酌損益，積蓄文化創造的生機與偉力。所以教師的「傳道」工作不僅是稟承天道化生萬物的「創生」之德，

¹⁵ 牟宗三，《圓善論》（臺北：學生書局，1985），306。

在學生身上開啟價值創造的生機，同時也關係著文化命脈的綿延不絕。

我們的文化道統主要靠學校教育來傳承，其深層的意義是把人文心靈的陶養與文化創生的使命託付給學校，所以自古以來強調「尊師重道」，對教師給予相當禮敬，這是因為教育在我們的文化裏，具有延續民族生機與文化命脈的神聖根源。一旦學校教育走向「非神聖化」，甚至「去神聖化」，不僅學生不能正視上學的意義，連教師都不能嚴肅看待「傳道」的文化理想，影響所及已經不是國民「競爭力」的問題，而是根本動搖了整個民族文化的傳承與創造的生機。

四、以學校運動會作為教育「顯聖」的媒介

(一) 學校教育神聖性的失落與重建

就價值層面而言，教育是神聖的；就「教育即生活」的理念來說，教育也是世俗的。「教育即生活」強調教育與生活應建立緊密的關聯，學校的教學內容如果與生活脫節，會造成校內的學習經驗與生活經驗出現斷層，不僅學生的思考不能發揮作用，也影響心靈的統合與完整性¹⁶。生活化的教育可以延續日常生活的實在性，讓學生感覺親切而沒有陌生的距離感，自然融入學習活動中，所以建立教育與日常生活的關聯性十分重要。教育本身就是生活世界裏的活動，已經含有世俗化的成分，再加上現代教育特別凸顯「生活中心」的理念，更強化教育的世俗性質。結果學校教育在「俗化」過程中，不知不覺失落其神聖的意義。尤其學校日復一日在相似的軌道中運作，日常的教育活動容易落入習以為常的慣性，一旦習慣了就很難產生驚異之情，更不可能感受到學校是提昇性靈的聖地。這種情況

¹⁶ John Dewey, *Democracy and Education* (New York: The Macmillan, 1959), 208.

不僅存在於學生身上，連學校的老師也很難避免，甚至老師也被世俗功利的升學主義牽動而棄守教育理想，所以在神聖的教室裏會出現種種匪夷所思的反教育作為，也就不足為奇了。學校在世俗功利中模糊其神聖的意涵，專司「傳道」之責的教師也以「勞動者」的身分自我定位，學生家長等於是付費來交換老師的勞力，教育變成商品，固有人文教化的莊嚴性越來越淡薄，我們又缺乏強大的宗教力量來穩定人性，其結果就像學者的研究發現，臺灣當前文化價值最嚴重的隱憂是道德淪喪，倫理崩解，人們只想儘速求利，卻不想勤勞耕耘¹⁷。

我國不是以宗教立國，為了避免宗教涉入學校教育，引起不同教派間的紛爭，學校向來標舉宗教中立，所以想要讓學校成為心靈成長的神聖殿堂，不是把學校染上超越世界的神秘色彩，而是設法透過媒介，來顯揚學校教育在世俗世界中的神聖性。在宗教中顯聖的媒介沒有一定，有形可見的器物、建築或空間，都可以用來傳達神聖的象徵意義，例如「聖物」或「聖地」，這是利用賦予具體事物象徵意義的方式而進行；另外也可以運用祭典、節慶與典禮安排，來形塑神聖的氛圍。參酌宗教世界神聖性的建構方式，學校也可以善用有形可見的器物與節慶典禮的安排，來重建教育的神聖性，其中每年度都會舉辦的運動大會，就是很好的契機。

(二) 運動的特質與意義

運動會顧名思義是以「運動」為主軸的盛會，也就是以身體活動作為人際互動的媒介。臺灣的國民教育過度偏重升學考試的智育科目，把體育課當作「副科」的情形比比皆是，透過運動會的舉辦，多少能凸顯運動的價值。孔子有言：「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子。」

《論語雍也 18》當前學校教育獨重抽象文字概念的學習，容易停滯在形式符號而走離生命真實，身體活動是生命內在樸拙無華的顯露，可以平衡

¹⁷ 沈清松，《台灣精神與文化發展》（臺北：台灣商務，2001），231。

浮誇不實的文字障。其實古代「六藝」中的「射」與「御」，即是身體活動的表現，孔子認為仁心要在「游於藝」的園地裏才能落地生根，可見身體活動極富道德教育的意義。

運動員的精神在本質上包含了公平的遊戲、對勝利的謙遜以及自我控制等，透過運動可以發展一種熱情、公平、運動家的風度與人格的統合¹⁸。劉一民透過現象學方法的考察，提出運動經驗的特質包括五點：第一，運動是創意的經驗。在運動過程中，運動事主必須不斷回應環境的改變，這種回應同時也是創意的展露。第二，運動是深化經驗。運動情境能刺激感官更為敏銳，運動經驗不僅富含深化的經驗型態，也會深深烙印在生命經驗中。第三，運動是內心成長的經驗。在運動中為了達成目標，需要不斷超越與克服障礙，這種挑戰也不斷刺激心靈的成長。第四，運動是生命經驗。在運動場上，人們必須褪下外在的名位，藉由運動可以觀照自己的生命，同時回過頭來重建自己的新生命。第五，運動是象徵經驗。運動情境可以投射出一個人全部的身心狀態，是自我生命潛藏意義的全盤現象，所以透過運動作為象徵媒介，可以得到對自己生命的詮釋¹⁹。

運動不能「坐而言」，必須「起而行」，在運動情境中，除了有形可見的身體舒展，還有無形的心智思考以及生命最原初的真實體驗。芝加哥公牛隊的總教練傑克森（P. Jackson）在《神聖的籃框》（*Sacred hoops*）一書中陳述自身的感受：「我直覺的感受到，精神（spirit）和運動有著關聯性。」²⁰對他而言，籃球場是心靈的道場，籃框自然成為莊嚴的聖物。近年來西方的體育研究中，已經有人開始探討運動的內在心靈變化，強調運動對生命存有超越的重要性²¹。運動相對於日常工作，是一種比較鬆散、自由自

¹⁸ William J. Morgan & Klaus V. Meier & Angela Schneider (eds.), *Ethics in Sport* (Canada: Human Kinetics, 2001), 19, 23.

¹⁹ 劉一民，《運動哲學新論》（臺北：師大書苑，2005），133-139。

²⁰ Phil Jackson & Hugh Delehanty, *Sacred Hoops: Spiritual Lessons of a Hardwood Warrior* (New York: Hyperion, 1995), 79.

²¹ 劉一民，《運動哲學新論》，295。

在、不嚴肅而且是非生產性的活動，不過當運動事主全神貫注投入其中，其所表現的神態往往具備了嚴肅而神聖的真誠性。尤其當運動變成生命中不可或缺的要害時，人會感覺內心世界有種來自運動的莫名力量在召喚著，運動場就是心靈的「聖地」，身處其中讓人通體舒暢，所有世俗的塵垢污染完全拋在九霄雲外。此時運動對於當事人而言，已經不只是身體活動而已，而是一種超越「小我」，進入無執著、無分別的「無己」之境。所以表面上看似「非生產性」的身體活動，其實提供了日常緊張的「生產活動」所必要的紓解和能量，同時也是生命再生的契機。就此而言，學校的體育課應該是身心靈的整體性活動，而每年度舉辦的運動盛會不僅是學習成果的驗收，更可以作為教育「顯聖」的媒介。

(三)學校運動會的「神聖」意涵

三千多年前，古希臘民族各城邦定期在奧林匹亞舉行體育競技，這是一種結合祭祀神祇與運動的賽會活動。當時的希臘人認為，神也具備人的性格，喜愛遊戲，所以在祭典盛會時，以遊戲項目，例如舞蹈、競技等身體活動，來表達對神明的虔敬，因此古代希臘的體育活動含有隆重的宗教意識²²。除此之外，許立宏歸納古代奧運的精神還可以包括幾個要素：停火（和平及暫時終止爭論、攻訐和誤解）、榮譽及誠實（身為運動員）、美（身體）、藝術（雕塑、音樂及詩歌等）、公平競爭（服從裁判及規則）、追求卓越以及成功地整合道德、藝術、智慧和身體創造力的和諧概念等²³。把宗教的神聖性融入在運動賽會中，不僅建立了古希臘奧運的崇高意境，團結了希臘各民族的向心力，更創造出輝煌的希臘文化。一直到今天，古希臘運動會的精神仍然延續著，現代國際奧運會還保留著當時點燃聖火的神聖儀式，只是宗教色彩逐漸褪去，取而代之從文化創造與藝術審美的

²² 宋清榮，〈體育倫理學基礎〉，《體育學報》，1（臺北，1979）：56-58。

²³ 許立宏，〈運動哲學教育〉（臺北：冠學，2005），218-219。

角度，來形塑莊嚴隆重的神聖性。

從前述古代奧運的精神可以理解「運動會」的神聖性質，除此之外，探討學校運動會的「神聖」性，尤其不能忽略我國文化傳統賦予教育的神聖意義。就儒家傳統而言，良心德性是人性的神聖根源，仁心的顯揚有賴人文教化而成，就此而論，教育具有價值創生的神聖意涵，學校既然是教育專業機構，自然肩負著神聖的使命。運動會是學校教育每年度的重要活動，運動會本身兼具嚴肅與遊戲的雙重面向，在運動員代表宣誓的儀式中，全場靜默無聲，「宣誓」的意義不僅是表明遵守大會規範與公平競爭的宣告而已，其深層的象徵意義是以天地為證，以內在良心為憑，即使在激烈的競技中仍能真誠以對，不會為了競爭求勝而不擇手段。所以運動會的最高榮譽不只在形式的獎牌與獎盃，而在高貴聖潔的人性發皇中。

其次，工作與休閒調配得宜所建立的生活韻律和節奏，是健全身心發展的要件。德國的哲學家皮柏（J. Pieper）認為，閒暇是文化的基礎，閒暇所代表的是一種非功利性質，最符合人性需要，而其最深根固柢的根源是節慶中的崇拜活動。²⁴學校日常的學習活動是規律有序的「工作世界」，作為「工作者」的學生被期望要全力投入，努力打拚，以符合外在的價值和倫理規範。在看似井然有序的制度運作中，其實隱藏著無形的焦慮，不眠不休的勞碌工作，就像緊繃的弓弦，隨時可能超越極限而斷裂，所以學生需要「鬆弛」和閒暇，來平衡身心的需要。表面上運動會的慶典歡樂好像逾越了「工作」的嚴肅性，但是運動會的「鬆弛」功能，能讓學生在「休閒」之後可以有效率的繼續「工作」，甚至在運動會的歡愉中創造異於「工作世界」的身體機能與生命力量。

運動會在嚴肅與遊戲、緊張與鬆弛、秩序與渾沌的互補互襯中，營造出集體性的自由與歡樂氣氛，參與者自然而然開放自己，無論是表演者、

²⁴ 皮柏（Josef Pieper）著，《閒暇：文化的基礎（*Leisure, the Basis of Culture*）》（劉森堯譯）（臺北：立緒，2003），121-123。

競技者忘情的演出，或者圍觀者誇張的笑鬧與聲嘶力竭的加油吶喊，都是把自己的身體和情緒從日常生活的節制與規範中釋放出來，進入一個不分彼此、互相交融的「逍遙」之境，這種現象與民俗學者指出民間醮祭的「遊戲性」類似，也就是遊戲者與觀賞者在嬉戲交融狀態中，共同創造出節慶的美感經驗²⁵。這個時候在平常「工作世界」中表現平凡的小人物，很可能戲劇性的轉變成為眾所矚目的焦點，他們或是班級啦啦隊的要角，或是締造競技佳績，為班級贏得榮耀的英雄人物。

運動會潛著技能、體力與班級榮譽的較勁，師生全力投入，在緊張競賽中兼具遊戲同樂的歡愉，使人自然擺脫日常的拘束，勇敢的表現自己。喧鬧的場景，顛覆了日常嚴格的秩序管理，表面上看似一片混亂，實則蓄積著生命新生與再生的力量。在運動會中，會讀書的學生不再是主角，能放下自己，放下成績的執著，盡情投入「遊戲」中的人，才是英雄人物。「放下」不是捨棄不要，而是一種「超越」，透過運動會的「鬆弛」與「嬉戲」，從緊繃的考試、分數中超拔出來，創生出另一種生命存在的意義，生命有了「遊戲」的空間，才可能顯現優游自在的美感。就此而言，運動會兼具德、智、體、群、美的陶冶，激化生命再生的活力與意義，其崇高而神聖的意義就在於此。

(四)以學校運動會顯揚教育神聖性芻議

學校運動會的精心設計可以「寓教於樂」，在身、心、靈交融為一的遊戲境況中，顯揚教育的神聖性。當然學校教育人員必須先對教育的神聖本質以及學校運動會蘊含的神聖意涵有所體認，才能進一步思考具體的做法，否則任何安排都會流於空洞僵化的形式，而失去實質的意義。

²⁵ 李豐楙，〈嚴肅與遊戲：從蜡祭到迎王計的「非常」觀察〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，88（臺北，1999 秋季）：170。

■ 儀式運用

「儀式」是建立在集體的行動主體上，行動的程序和結構，儲存了集體的知識、記憶和情感。經由共同認可的儀式表演，可以將生活的世俗空間，轉換成精神的神聖空間，進入文化的深層意義中。所以「儀式」是在現實空間之上，建立起虛擬的空間，利用現有的陳設物，在儀式的操作下，呈現出主體活動的形上理念，儀式參與者由此進入神聖的空間，此時空間雖然還是實有，在意識上已經是精神性的空間²⁶。就此而言，物質性的空間裝置，可以通過「儀式」而「由俗入聖」，開顯神聖的意涵，所以學校運動會的開幕、運動員宣誓、會旗進場、表演與頒獎等儀式，其實是轉化俗境為聖境，體現文化意識的契機。如果學校教育人員不能體會運動會儀式的象徵意義，傳達文化傳統賦予教育的神聖意義，藉此帶領學生改變現實的生命狀態，強化全校師生的認同感與凝聚力，則「儀式」就會落入形式，失去人文價值與文化情感的聯繫。

學校運動會藉由莊嚴隆重的典禮儀式，可以將平凡的時間與空間神聖化。儀式的真正意義在表達一種願望或企圖，儀式越是莊嚴隆重，越能感染參與者的情緒，將小我融入在集體性的氛圍中。國際奧運的開幕儀式，饒富文化與藝術之美，所有的參與者打破國籍、宗教信仰、語言文化的障隔，齊聚一堂交流互動，在開幕時刻展現出世界一體的和諧景象，令人動容。學校運動會的開幕場景雖然無法和國際比賽相提並論，但是同樣可以善用隆重的典禮儀式，讓與會者感受到異於平常的神聖性。所謂的莊嚴隆重主要在於整體氣氛的營造與掌握，尤其關鍵時刻，例如會旗進場、運動員宣誓等，全場的肅穆氣氛就是最好的「顯聖」媒介。所以一場神聖的運動盛會並不必然耗費大量的金錢物資，最重要的是主事者能善用典禮儀式的莊嚴性與團體動力學，來引發參與者的共鳴感。

²⁶ 鄭志明，《華人宗教的文化意識》（臺北：中華大道文化，2001），70。

■禮樂教化

• 禮主敬

「儀式」如果遺忘「禮」的內涵，就會流於形式。「儀式」是「禮意」的外在化，運動會的開幕、閉幕與頒獎典禮中，都會配合奏樂進行，典禮儀式與音樂的搭配，正是傳統「禮樂」之教的縮影。周公制禮作樂，當時的禮樂是政治人生的軌道理序，禮主敬，用以別尊卑的上下之分，讓人際間的敬意有交會與表達的管道；樂的重點在和諧，所以樂主和，以通上下之情²⁷，此誠如《莊子天下篇》所言：「禮以道行，樂以道和」。當前民主社會雖然不再是傳統的宗法社會與封建政治，但是學校運動會仍然承襲著「禮樂」的不言之教來建立人文理序。運動大會中，當司儀宣布典禮開始之後，主席隨即就位，所有的來賓和全校師生也各就各位，「名位」是群體秩序的表徵，其中的「上下之別」是倫理關係，無關生命的尊卑。禮的重點是「敬」，也就是通過莊嚴隆重的程序，讓與會者從內在生起自尊自重的尊榮感，由「敬己」進而「敬人」。套用涂爾幹社會學的觀點來說，「禮」的儀式就是通過集體意識對個人意識的作用，來建立倫理秩序，不僅強化學校制度運作的功能，也凝聚團體成員的向心力，促進社會群體的整合。所以，典禮的進行必須慎重思考背後的「禮意」，不能輕慢隨便，尤其以運動會作為教育「顯聖」的媒介，更不能走離教育是價值創生的「神聖」意涵。

• 樂主和

《禮記樂記》有言：「樂者，音之所由生也，其本在人心之感於物也。……樂者為同，禮者為異。同則相親，異則相敬。」²⁸禮的作用是分別名分，建立人文理序，但是過分講究禮儀，也可能造成人際關係隔閡；音樂起於人情，有合同的作用，所以能化解名位分際的歧異，交流人際情

²⁷ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《論語義理疏解》（臺北：鵝湖，2003），9。

²⁸ 王夢鷗註譯，《禮記今註今釋（下冊）》（臺北：台灣商務，1990），608, 614。

感，讓運動盛會「寓教於樂」。

音樂在潛移默化中影響人的情緒和行為。現代企業透過研究發現，音樂的節奏、調性與風格，會對消費、生產和可測量的不同行為，產生明顯的衝擊，例如在速食店播放節奏較快的音樂，可以提高客戶的食物咀嚼速率、購物中心透過音樂播送，有助於產生一種熟悉的社交氣氛，進而影響消費者的購物行為。所以企業界已經懂得運用先進的電腦操控技術，針對不同顧客群，自動調整音樂的播放。²⁹音樂的影響力用於企業是營利，用於學校是教育，尤其配合典禮進行，可以調和「禮」的嚴肅性，使運動大會在嚴肅中不失歡愉，這種不言之教，直接深入人心，有事半功倍之效。

■環境設計

環境的布置和設計直接影響神聖性的建構和顯揚，環境包括有形可見的物理空間與無形的氛圍。西方哥德式的大教堂透過龐大尖頂的拱形結構，呈顯上達天堂的象徵意義；管風琴傳送著讚頌上主的樂音，在整個建築物內迴盪；巨大的彩色鑲嵌玻璃，讓人油然而生起敬畏虔誠的宗教情懷，從而體驗與「神聖」相遇的神妙經驗。教堂的外在器物與儀式制度的微妙設計背後，都有著宗教的思維邏輯，讓置身其中的人感覺心靈得到提昇與淨化。以學校運動會作為教育顯聖的媒介，環境布置也是不可忽視重點。

運動大會的會場布置與文宣設計，可以學習企業的廣告行銷，廣告主必須洞察現代人內在深層的心理需求，才能設計出動人的廣告，以達到產品行銷的目的。如果以神聖性作為運動會的核心價值之一，「神聖性」的外在化可以通過有形可見的會場布置與標語文宣來建構。此外，培訓服務學生，展現端正的氣質與儀態，不僅反映學校的教育品質，更是運動會的精神標誌。還有競賽項目如何整合道德、藝術、智慧和身體的創造力，都

²⁹ 洛西可夫 (Douglas Rushkoff) 著，《誰在操縱我們？現代社會的商業、文化與政治操控 (Coercion: Why We Listen to What "They" Say)》(蔡承志譯)(臺北：貓頭鷹，2002)，116-118。

是學校教育人員可以用心著力之處。會場主席、來賓與工作人員的語言也是無形的「環境」，主席和來賓的致詞必須跳脫自我中心，凸顯全校師生的主角地位，也就是把光彩和榮耀回歸給所有的師生，凝聚全校師生對於運動大會的向心力和認同感。如果開幕致詞的重要時刻變成校長或來賓展現個人權勢，臺下師生實在很難感受大會的莊嚴與神聖。

學校運動會展現遊戲歡樂的節慶特質，可以平衡日常教育活動可能壓抑的生命能量，讓身體與情緒在自由奔放的情境中，獲得均衡與和諧。唯生命能量的激發也可能變成縱情的笑鬧與顛覆常規的踰矩行為，不僅失去教育意涵，也是對教育神聖性的褻瀆。所以主事者必須先對「神聖性」的意義有深刻體認，在運動會的設計與安排中，兼顧運動競技的刺激、遊戲的趣味與教育的神聖性，不致顧此失彼，過與不及。

五、結論

教育是人性教化的事業，當前臺灣社會的現實功利與道德低落的亂象，本文認為部分原因和學校失落了傳統賦予的神聖性息息相關。儒家傳統相信人性中具有通達天道的神聖根源，透過教育啟蒙通往道德實踐的進路，人人得以彰顯生命的尊嚴與價值，所以社會必須嚴肅看待教育的神聖性，不能短視近利，輕率以對。如果教育也在功利潮流中走向「非神聖化」，甚至「去神聖化」，其結果將嚴重衝擊人性教化與文化命脈的傳承。所以本文以「學校運動會與教育神聖性的開顯」作為探討主題，首先由西方神話與儒家傳統的人性論出發，確立人性的神聖本質；其次由人性發展與教育的密切關係，來衍釋教育的神聖意涵；進一步通過學校運動會的媒介，來顯揚教育的神聖性。一般而言，身體活動對學生的吸引力，遠超越靜態的課堂學習，所以運動更能燃起學生主動參與的熱情，運動會結合了運動

特質與慶典的象徵意義，通過儀式、禮樂與精心的環境設計，是教育「顯聖」的契機，可以喚起師生對教育崇高意義的覺知。

我們的學校應該像西方的教堂一樣，是心靈成長的聖地，學生能正視上學的意義，老師也能嚴肅看待「傳道」的文化使命，人文教化的理想才能落地生根，開花結果。在當前現實功利的世俗潮流中，通過學校運動會來開顯教育的神聖性，不僅強化學校的人文理序，也深具時代的意義。

（本文為國科會補助專題研究計畫 NSC95-2413-H-003-026 之部分研究成果，謹此致謝。另外，感謝研究助理顧堯雲同學協助資料蒐集。）

引用文獻

- 王邦雄，《人生的智慧》，臺北：幼獅，1999。
- 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《論語義理疏解》，臺北：鵝湖，2003。
- 王夢鷗(註譯)，《禮記今註今釋（下冊）》，臺北：台灣商務，1990。
- 皮柏 (Josef Pieper) 著，《閒暇：文化的基礎 (*Leisure, the Basis of Culture*)》
 (劉森堯譯)，臺北：立緒，2003。
- 牟宗三，《圓善論》，臺北：學生書局，1985。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：學生書局，1994。
- 李亦園，《宗教與神話》，臺北：立緒，1998。
- 沈清松，《呂格爾》，臺北：東大，2000。
- 沈清松，《台灣精神與文化發展》，臺北：台灣商務，2001。
- 宋清榮，〈體育倫理學基礎〉，《體育學報》，1 (臺北，1979)：55-67。
- 李豐楙，〈嚴肅與遊戲：從蜡祭到迎王祭的「非常」觀察〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，88 (臺北，1999 秋季)：135-172。
- 洛西可夫 (Douglas Rushkoff) 著，《誰在操縱我們？現代社會的商業、文化與政治操控 (*Coercion: Why We Listen to What "They" Say*)》(蔡承志譯)，臺北：貓頭鷹，2002。

- 許立宏，《運動哲學教育》，臺北：冠學，2005。
- 陳德光，〈「無偶的聖」、「二分的聖」、「末世的聖」：聖經神聖觀與宗教學的對話〉，《宗教神聖：現象與詮釋學》，（臺北，2003）：295-327。
- 劉一民，《運動哲學新論》，臺北：師大書苑，2005。
- 鄭志民，《華人宗教的文化意識》，臺北：中華大道文化，2001。
- Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, London: Collier Macmillan, 1965.
- Johan Huizinga, *Homo Ludens*, Boston: Beacon Press, 1955.
- John Dewey, *Democracy and Education*, New York: The Macmillan, 1959.
- John Dewey, "A Common Faith", *The Later Works of John Dewey(1925-1953)*, Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1989.
- Phil Jackson & Hugh Delehanty, *Sacred Hoops: Spiritual Lessons of a Hardwood Warrior*, New York: Hyperion, 1995.
- Roger Caillois, *Man and the Scared*, Illinois: Free Press, 1959.
- Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, Oxford: Oxford University Press, 1958.
- Scott Buchanan (ed.), *The Portable Plato*, New York: Penguin Books, 1977.
- William J. Morgan & Klaus V. Meier & Angela Schneider (eds.), *Ethics in Sport*, Canada: Human Kinetics, 2001.