

宗教與道德間的關係

—兼論多元社會中的宗教與道德教育

方永泉

【作者簡介】

方永泉，浙江省蘭谿縣。台灣師大教育研究所教育博士，曾任空中大學、文化大學兼任講師。現在暨南國際大學教育學程中心專任助理教授兼實習輔導組長

壹、前言

在去年，台灣歷經了百年難見的大地震，在這次大震中，人們雖然遭受了極度的驚恐，蒙受了重大的損失，但同時也在極其艱困的環境中看到了人性光輝的一面。許多人不顧危險艱困，以實際的行動加入災區的救援行動。除了政府的救災措施外，我們也看到了不少的宗教團體投入了救災的行列，包括了位於災區的屬於基督教的埔里基督教醫院，日以繼夜地進行傷患的救助工作；而屬於佛教團體的慈濟功德會更是在最短的時間內投入了災區救援的工作，他們不僅在第一時間內即趕抵災變現場，進行傷亡者救助及安頓生還者的第一線工作，更以極快速的效率，在許多的災區內搭建可供災民居住的臨時組合屋，他們的工作效率，在某些地區甚至於比政府更為快速，而且也更獲得災民的信賴。此外，在前述的宗教團體外，我們也看到了其他更多的數不清的宗教團體在這次重大災變中所進行的種種努力。就是在這樣艱困的環境中，我們目睹了宗教團體所具有的驚人的活動力、組織力與凝聚力，我們不僅看到了他們的驚人的動員效率，也親身感受到宗教團體的犧牲奉獻、人溺己溺的精神。

不容諱言地，最近幾年，一些新興的宗教活動在台灣社會中常引起正反兩極的評價。例如利用宗教詐財、欺騙的事件歷歷可見，常帶給社會大眾對於一些新興宗教團體有著不小的疑慮。但是，更有許多宗教團體是在默默地從事社會服務的工作，他們不求名利、不求回報，但卻對這塊土地有著極為重大的貢獻。他們的犧牲奉獻不僅補足了一些不幸人們在物質上的匱乏不足，也教化、洗滌了這塊土地上所有人的精神及靈性。

以宗教對於人心的影響之深，固然一方面宗教很有可能成為有心人的幌子，變成歛財詐財，甚至於是作為遂行其他如政治等目的工具，但另一方面，宗教卻也可能因為深入人心，而成為教化人心、移風易俗的最佳方式。例如前述的宗教團體佛教慈濟功德會，在臺灣的會員據聞已有數百萬名，形成臺灣社會一股極為重大而且清新的民間力量。在一個工業高度發展、科技一日千里的現代社會中，也許宗教不再如傳統社會一樣，在許多的生活領域中都有著絕對的主導力量，但是它在文化、精神領域方面的影響力卻仍不可小覷。

美國當代著名的社會學家貝爾 (D. Bell) 在其名著《資本主義的文化矛盾》(The Cultural Contradictions of Capitalism) 一書中即曾倡言宗教在當代社會中精神或文化領域的重要性：「什麼是人類行為的指南呢？這些指南不可能在自然界，... 指南也不可能是歷史，... 這樣我們便剩下一種過時的傳統答案：宗教。它不是作為人在外部象徵中的一種社會投影 (projection)，而是作為超越人類的一種先驗概念，能夠把人與他身外的某些事物聯繫起來」(丹尼爾·貝爾原著，1989 年，頁 186)。貝爾認為，當代文化的核心問題，正是所謂的「宗教復興」。因為文化領域所牽涉的是人類「存在」的問題。宗教並不單只是社會中的一項「產物」或是「特性」，它其實更是人類意識的一個組成部分，對於生存中總秩序及模式的認知追求；是對建立儀式並使得那些概念神聖化的感渴求；是與別人建立聯繫，或同一套將要對自我確立超經驗反應的意義發生關係的基本需要；是當人們面對痛苦和死亡的定局時必不可少的生存觀念 (王小章著，1999 年，頁 229)。貝爾相信，當代的西方文化必須進行一場「大復興」(great instauration)。而這場「大復興」的契機就在於宗教。因為當代西方文化正面臨著意義系統耗竭或是解體的問題，宗教正代表著一種「回歸」，這種「回歸」不是向傳統特定的制度化宗教的「靠攏」，而是回歸到傳統，使得個體能與過去及未來聯結在一起。

除了前述向傳統的回歸外，貝爾也認為，宗教可提供給當代社會一些道德的動力。「文化——尤只是我們目前稱之為現代主義的滾滾潮流——實際上接受了與邪惡的關係。現代主義文化不但不像宗教那樣設法去馴服邪惡，反而開始接受邪惡，探索邪惡，從中取樂，還把它看作是某種創作性的源泉。.. 宗教總是把道德規範強加給文化，它強調界限，尤其強調審美衝動應服從道德行為」(丹尼爾·貝爾，1989 年，頁 177)。當代的西方社會在現代主義的影響下，原本屬於宗教的領域受到了侵害，權威的中心由神聖轉向世俗。更嚴重的是，在「自我至上」(imperial self) 的名義下，所有的權威與合法性都被從根拔起，傳統也受到輕蔑，人們存在的歷史性硬被活生生地割斷，自我的好奇心取而代之成為判斷的準繩。在這種情形下，為了要找回現代主義影

響下迷失的道德規範，貝爾遂主張了一個「冒險的答案」，那就是「重新向某種宗教觀念回歸」。

貝爾所提出的觀點固然與其成長的宗教背景（猶大教）及其文化上的保守主義立場有著緊密的關連，因此他所提倡的文化復興（宗教的）方式當然有其需詳加考慮之處。不過貝爾所主張的新型的宗教或是文化崇拜（cult），實則已經過一番改頭換面，而有別於傳統宗教的意義。貝爾所謂的新型的宗教或是文化崇拜，是適度地保留了傳統宗教中某些至今仍有意義的內容，例如其對於人性的認識，對於不可知力量的畏懼之心，對於人類巨大災難的預言與提醒，以及對於現代人無限制地擴張和實現自我所持的懷疑與保留態度等。因此當我們進一步分析貝爾所講的「宗教」時，其實正是代表了一種人類對於不可知力量的敬畏、對於自然的尊重及對於自我的克制等。若從這個意義來看宗教，也許可以幫助我們在這樣的一個以「人與人之間關係」為主的後工業社會中（註一），在面對現代多元的社會中種種亂象或失序的問題，並思考道德教育的可能性時，能有著更多的思考空間。

準此，本文擬分成下列幾部分進行分析與敘述。除了前言外，第二部分中，筆者擬分析啓蒙運動以來，傳統中關於宗教與道德關係的看法，特別是唯物主義者及分析哲學家的觀點。第三部分，則擬重新澄清道德的概念，以就宗教與道德間關係的釐清作一些預備。第四部分中則一方面重新討論宗教的概念，並進一步釐清宗教與道德的關係，最後一部分則探討在現代多元化的社會中，實施宗教教育的方式及其對於道德教育所可能產生的影響，並以此作結。

貳、西方自啓蒙以來關於宗教與道德關係的看法——從神聖走向世俗

宗教（religion）與道德（morality）之間的關係是否有一種邏輯上的關連？於此先姑且不論，但是從歷史來看，宗教與道德間在事實上卻常常連在一起，而且這種關係幾乎都十分緊密（Barrow, 1981, p.142）。在某些社會中，所謂的「道德義務」（moral duties）與「宗教義務」（religious duties）之間甚至無甚區別。例如在西方社會中，由於深受基督教傳統的影響，使得西方社會近兩千年來的教育活動都與基督教間存在著密不可分的关系。中世紀以前，西方社會中所謂的教育其實便是宗教教育或宗教訓練，而道德教育的形式也常常受到宗教教義的激發（Elias, 1989, p.1）。至於在我國，雖然向來沒有明顯的宗教傳統，但是由於宗教崇拜中的天帝崇拜與祖先崇拜，常被為政

者用來加強維繫當時的社會秩序，所以自從周代開始，便逐漸強調「天」的道德屬性與「天命」的道德內容。人們一方面認為倫理秩序與道德規範是天命所定，一方面則認為天對人的獎懲和對於人事的干預是以人的言行是否符合於道德為轉移。人際間的基本道德（如三綱五常）常被神聖化為「源出於天」的準則（呂大吉，1993，頁823）。也許這種「道德神聖化」的用意本身並非完全以宗教為出發點，但由於道德常與「天」連在一起，道德本身也因此帶有部分的宗教意味。

西方的道德教育，到了文藝復興(Renaissance)與啟蒙運動(Enlightenment)以後，世俗的取向逐漸浮現。特別是啟蒙運動以後，以宗教作為基礎的道德觀念更逐漸受到了質疑。十七世紀的哲學家笛卡爾(R. Descartes)透過「我思，故我在」的名句確立了人本身的「主體性」，並藉此奠定自然科學的哲學基礎。而培根(F. Bacon)所強調的「知識即力量」，亦漸使得「知識」質變為人對於自然的控制力量。隨著自然科學的日益發達，不論是在認識論或是倫理學中，人的主體都成為了評斷所有真理與社會生活的工具，而所謂的自然世界或是外在世界則轉變為可予以「量化」甚或「征服」、「控制」的對象。於是人不再只是世界的一部分，他更是能夠針對外在世界進行計算、操控與改造的「獨立」主體，而具有推論、計算及操控能力的「理性」(reason)則成為至高的判準與真正促進人類生活的客觀力量。

在人類主體與理性至上的旗幟下，人類生活中一些無法合於理性「邏輯」的領域或活動，便逐漸受到忽視，最後甚至受到擯棄。原來在人類社會中具有支配力量的宗教，因為其強調對於超越人類理性之外的「神」，所以更受到啟蒙諸子的懷疑與排拒；而宗教與道德間原先被視為「自明」的關係，也受到了嚴厲的批判。影響所及，雖然在十八、九世紀仍有某些教育家如福祿貝爾(F. Froebel)等人強調宗教教育在教育活動中的重要性，但在啟蒙以後的近代教育中，道德教育觀念的趨勢，大體言之，是愈來愈訴諸人類的「理性」，而愈來愈少將道德教育植基於宗教的基礎上；在強調人類理性的同時，也注意到個人的自由或是國家社會的需要(Elias, 1989, p.19)。這種道德教育的「理性化」或是「個人化」、「社會化」(或可統稱「世俗化」)遂成為西方道德教育在啟蒙運動以降最重要的特徵。

如前所述，傳統的宗教體系與其主張的神學(theology)往往不僅視宗教與道德間有著極為密切的關係，甚至也把宗教看作所有道德的源泉。宗教的信徒常傾向於從神的啟示引申出倫理準則和道德規範，由神的審判導引出道德的制裁。不過這種觀念，在人類由神聖步向世俗的途中，卻有了某些程度的修正。十八世紀法國著名的啟蒙思想家伏爾泰(F. M. A. de Voltaire)雖抱持著自然神論的立場，惟其尚未完全否定神的存在，因其著眼處是出於社會倫理的必需。伏爾泰認為，承認神的存在，至少可以防

止人們從事罪惡活動（呂大吉，1993，p.792）。而德國哲學家康德（I. Kant）雖在認識論上將神存在、靈魂不朽等信念視為不可知，將宗教排除在思辨理性（speculative reason）或是理論理性（theoretical reason）之外，但是他在實踐理性（practical reason）的層面，又假定了靈魂不朽與神存在的宗教信念，用以保證道德的有效性。「現在，促成至高善（the highest good）是我們的義務（duty）；這不僅是我們的權利（privilege），而是一種與義務連在一起的必要性，它同時也是預設了至高善的可能性的必要條件。此一預設，只有在神存在的條件下才能作出，而且神存在的條件是不能與義務分割開的。亦即是，假定神的存在，在道德上是必要的。」（Kant, 1956, p.130）由於至善的道德行為必然會要求至福生活作為報償，但是至福生活在有限現實生活卻不能一定實現，所以除了必須假定靈魂不朽以享受至福生活外，也必須假定神的存在以在來生仍能實現這種報償。康德正是由前述的思考過程，推論出宗教信念與道德實踐間的緊密關係。

伏爾泰與康德對於宗教與道德間關係的看法，一方面雖然仍肯定了宗教與人類道德生活間有著密切的關係，但另一方面其實也代表了一種「道德不再奠基於宗教之中」的人文思想。宗教雖然在人類現實生活中有其必要性，但道德或是善的根源其實是「自主的」領域：善之所以為善，是因其本身即為可欲的，並非來自於神的旨意或是誠律。神在其中所扮演的角色只是確保「善有善報」或是「惡有惡報」的仲裁者而已。

隨著重視人類主體性與理性口號的高漲，後來的學者亦不再向宗教中尋求道德的根源，而是向「存在於結成社會的活著的人們之間永恆不變的關係」追索道德的基礎。唯物論哲學家費爾巴哈（L. Feuerbach）認為道德本質上是人與人之間的行為規範，道德的本質內容是人與人的關係。宗教神學中所主張的宗教是道德的基礎不僅是錯誤的，宗教甚至還與道德相對立（呂大吉，1994，頁530）。「宗教，至少是基督教，是一種人與他自身的關係，或者更正確的說，是人與其本性的（亦即他主體方面的本性）；但是宗教的這種關係，卻被視為是一種離開人自身的本質。所謂神聖的存有其實就是人類存有，或是說是經過純化後的人類本性……所有神聖存有的特質便是人類本性的特質。」（Feuerbach, 1969, pp.127-128）。宗教就是人本身的投射，所以所有宗教的道德其實便是人的道德。費爾巴哈又認為，「我們不需要任何基督教的國法，我們只需要一種合理、公正、屬人的國法。無論在何處，正、真、善之所以被神聖化，其根據都在其自身之中，都在其本身的性質之中。……如果道德不在自身之中具有根據，那麼人就不會出於內在的必然性而趨向於道德；於是道德就聽任宗教為所欲為地擺布了。」（引自呂大吉，1994，頁530）。費爾巴哈認為，既然宗教中的道德

是來自於人本身，所以如果真的要談道德，其實不必訴諸宗教，因為若訴諸宗教，反會使得道德落入宗教的掌握，因而無法真正實現道德。「道德與宗教、信仰與愛是直接互相矛盾的。誰只要愛上了上帝，誰就不再能夠愛人，他對人間一切失去了興趣。..反之也然。」（引自呂大吉，1993，頁806）。

費爾巴哈的「人本宗教」，到了馬克思(K. Marx)、恩格斯(F. Engels)等人的歷史唯物論有了更進一步的發揮。他們承繼了費爾巴哈的宗教即人本身投射的思想：「一切宗教都不過是支配日常生活的外部力量在人們頭腦中的幻想的反映，在這種反映中，人間的力量採取了超人間的力量形式」（引自呂大吉，1994，頁566）。馬、恩兩人均認為，宗教與道德一樣，都只是社會意識的一種，同屬社會中的「上層建築」，而作為經濟基礎的社會生產關係才是道德觀念與宗教信仰的真正基礎。更甚於此，在馬恩兩人的看法中，相較於道德，宗教其實更遠離社會的底層結構，而成為一種關於苦難現實的「幻想」。「宗教的苦難既是現實苦難的表現，又是對這種現實苦難的抗議，宗教是被壓迫生靈的歎息，是無情世界的感情，正像它是沒有精神狀態的精神一樣。宗教是人民的鴉片。」（引自詹姆士·斯魯威爾，1987，頁129）。宗教這種幻想可以對於身處苦難的人們產生撫慰的作用，也因而常成為統治階級常用以論証其統治秩序在道德正當性的藉口。如果人民真正相信宗教對於苦難世界的神學辯護，就不能得知自己遭逢的苦難命運的真實根源（呂大吉，1994，頁586）。雖然宗教被歷史唯物論者「放逐」到幻想的領域中，但基本上它在人類的生活中尚存有一些「意義」。這種意義就是，它是人類社會的一種不能輕易抹滅的現象，因為它象徵了人類企盼用來克服他的「異化」，來真實地實現它自身的過程—雖然人所採取的是將他自己「客觀化」為世界以外之事物的方式。即使宗教仍不是人類真正的自覺，但它至少在某種程度上代表了某些尚未找到真正自我者的自我意識與自我感受。

歸結前述的內容，可以再將唯物論者關於宗教與道德間關係的看法簡述如下：
一、宗教不是道德的根源，神的天啓與誠律也不能保證道德的有效性；二、道德的根源不在宗教，而是在社會的人際關係。此外，歷史唯物論更指出這種所謂的人際關係其實便是社會中的經濟基礎，亦即生產關係；三、相較於道德，宗教的源泉雖然也是來自人類社會，但是宗教比道德要更為「上層」，更遠離社會的物質經濟基礎，所以宗教的產生其實是在道德意識之後，而且也與道德問題無關；四、宗教與道德之所以會發生聯繫，是在人類的文明發展到一定程度後，人間有了不同階級間進行壓迫的苦難之後。因為宗教是一種幻想，是麻醉心靈的鴉片，所以它成為了這個其實沒有任何精神的世界的精神，而且更進一步成為統治者論証其統治合法性的道德理由；五、由於前述的關係，因此，人的道德行為並不需要依靠宗教來達成，相反的，原先在社會

關係中所形成的道德準則或是道德責任與義務，卻有可能在宗教中變成一種對於來生福報或死後極樂世界的追求。原先崇高的道德在宗教中會受到歪曲，變成一種宗教利己主義（呂大吉，1993，頁795至796）。

除了唯物論外，人類在啓蒙以後另一種關於宗教與道德間的代表性看法就是在邏輯實證論 (logical positivism) 或是邏輯經驗論 (logical empiricism) 影響下的分析哲學 (analytical philosophy) 的看法。根據當代英國哲學家黑爾 (R. M. Hare) 的觀點，邏輯經驗論或是邏輯實證論所帶給當代道德哲學的最大挑戰就是他們將其注意力完全放在某種類型的語言上，這種類型的語言就是表達在嚴格意義下「科學命題」 (scientific propositions) 與其他事實陳述的語言；而且他們也檢驗了在什麼條件下，我們準備讓這些語句有意義。因此，邏輯實證論者採用了下列的規準：要知道這類語句的意義，就是要去知道這個陳述是否發生了陳述中所講的真或假的事情 (what would have to be the case for the statement which it expresses to be called true, or false) (Hare, 1992, pp.40-41)。在這樣的規準下，包括道德陳述與宗教信念的陳述往往都受到質疑，因為它們都被視為「偽命題」 (pseudo-propositions)，而表達宗教與道德陳述的語句則被視為文意上的無意義 (literally senseless)。

不過前述將道德及宗教陳述都視為無意義的說法，畢竟忽略了道德陳述或是宗教陳述在人類生活中實際的影響，黑爾就認為邏輯經驗論者所提出的檢證的規準其實並不是真正的意義的規準，因為這種規準是將我們限制在經驗性事實的領域中，所以它最多是一種「經驗性規準」 (a criterion of empiricity)，而不是「意義的規準」 (a criterion of meaningfulness) (Hare, 1992, p.41)。其他受到邏輯經驗論影響的教育分析哲學學者大多也承認道德語句等非事實性陳述在人類日常生活的重要性，只是他們仍強調宗教與道德間並不具有所謂的「邏輯的」關連性，甚至於可能連一般人所承認的「經驗的」關連性都沒有。

英國於1944年教育法案中規定了所有公立的學校 (maintained school) 都應該施行宗教教導與每日的集體宗教崇拜後，便在英國教育學界引起了不少的爭議。一些教育分析哲學學者如赫斯特 (P. H. Hirst) 等人即反對這種在教育上將宗教與道德混為一談的作法。在「道德、宗教與公立學校」 (Morals, Religion and the Maintained School) 一文中，赫斯特分析了與道德、宗教與教育有關的兩個主要問題，一是人類的道德理解 (moral understanding) 是否必然依存於其宗教知識或信念？二是宗教命題 (religious propositions) 的地位究竟如何？它能否稱為經得起公開檢證的知識？還是僅屬私人性的信念？ (Hirst, 1965, p.5-18) 赫斯特對這兩個問題的回答是，道德知識並不依存於任何宗教的主張，因此道德教育並不必然得靠宗教教育來進行；而宗教知識至今也無法被

視為是經得起公開檢證的知識領域，所以公立學校中最多只能實施有關宗教重要性的事實性的教導，至於關於宗教信念與宗教實際活動有關的積極的教導，則應該是家庭、教會或其他團體的工作。

巴洛 (R. Barrow) 將宗教與道德關係的問題細分為三種關係：一、偶然的 (contingent) 關係—神是否是會因為某些事物是善的，所以命令我們去作這些事物。二、邏輯的 (logical) 關係—善的事情之所以為善，是因為神命令我們去作它們。三、無關 (no connection) —神有時會要求我們作善的事情，有時則否。巴洛認為我們無法在宗教與邏輯間維持邏輯的關係，因為在我們一般的理解中，善是基於其本身的緣故為善，而不是出自神的命令；而且如果將善視為是出自神的命令，那人類行善就似乎是出自於自利 (self-interest)，而非出自善本身的緣故。另在在偶然的關係上，則顯得道德本身似乎獨立於宗教之外，「善是否為善？」與「神是否有此命令？」間並無關係。我們一方面並無證據顯示具有宗教信仰的人較易為善；另方面若說有宗教信仰的人，可因為對於神的畏懼而更易為善，那這種善其是出自於強迫。巴洛的結論是，我們並沒有足夠的理由說道德的教養會產生宗教的教養，同樣的也沒有明顯的證據說宗教方面的教養會導致道德方面的教養產生，因此，我們並沒有正當的理由說基於道德的緣故，要在學校中進行宗教的課程，也沒有合理的證據說，以宗教為基礎在學校進行道德教育是適合的 (Barrow, 1981, p.142-145)。

而分析哲學對於宗教與道德方面的關係可以再歸結如下：一、宗教與道德間並無邏輯上的關連。宗教與道德間若有著邏輯的關連，代表下面這個命題是「自我矛盾」 (self-contradiction) 的：「一個人若接受道德的信條，卻能同時拒斥任何形式的宗教信仰。」事實上，不接受任何宗教信仰的道德實踐者大有人在。而另一種表達宗教與道德間具有邏輯性的關連的說法，就是「某某物為善，若且唯若神命令我們去作」，亦即將「善」等同於「神的命令」或是宗教的誠律，不過這樣的說法，赫斯特認為是犯了「自然主義的謬誤」 (naturalistic fallacy)，亦即將前者「應然的」命題與後者「實然的」命題作了一些混淆。邏輯上我們絕無法自「神是否命令？」實然的命題中推演出「我們應如何行？」的應然命題。二、宗教與道德間是否有經驗上的關連，其實亦頗令人存疑。例如有些人從社會學的角度著眼，認為宗教可以提供道德實踐的動因 (incentives)，可是這種經驗上的關連，必須要靠事實與證據來檢證，但是目前並沒有充分的證據顯示具有宗教信仰的人一定是道德高尚的人，即便兩者之間有某種程度的關連性，我們也必須證明前者是後者的「原因」，而不僅僅是「相關」。相反的，在一些研究中顯示具有某種宗教信仰的人其犯罪率可能反較那些不具宗教信仰的人更高 (Rose, 1954; Trenaman, 1952)。要證明宗教與道德間有經驗上的關連性，顯然有

許多的困難仍待解決。三、宗教知識不是一種經得起公開檢證的知識。如果將人類的生活領域粗分為公領域 (public domain) 與私領域 (private domain)，宗教其實是屬於私領域中的信念 (belief) 或是體驗，無法像自然科學知識一樣，能夠在公開的及可一再重覆的實驗進行檢證，而它也不是像道德規範一樣，為人類社會生活所必需。容或它可以算作一種特殊的知識形式，但它的性質應與一般學校中其他學科有所差異，特別是特定宗教的活動的實行更不可能在公立的學校中出現。四、從實用的角度來看，若過度強調宗教與道德間具有緊密的關係或是道德無宗教的基礎就不穩固的看法，那麼在一個不信宗教的社會中，道德標準似乎就會無所適從。例如近數百年來，在西方基督教逐漸失去它的主導力量，而科學的興盛也使得智識氛圍傾向不接受宗教的思想，若再強調將道德奠基於宗教之中，那麼道德馬上就會面臨解體的危機。道德應該奠基於人類的理性，而這種理性是不會因為宗教影響力褪去而受到減損的。

總之，西方自從啟蒙運動以後，人類逐漸擺脫教會及宗教的控制，而由神聖走向世俗；特別是在科學的高度發展下，人類在各個學科領域中均有著長足的進步後，隨著人類知識的累積，原先「神本」的宗教道德逐漸演變成爲「人本」的世俗道德。世俗道德在所謂「理性」無所不在的滲透下，與宗教道德開始分道揚鑣，人們開始相信，道德的產生其實與宗教或神的誠命間並沒有直接的關係，道德是起源於人的社會生活，是社會生活要維持順暢運作的必要準則；道德並沒有宗教或是「超越的」源泉，而是訴諸於人的「經驗」，至多是先驗的「理性」。道德的走向世俗之路，當然有其積極的意義，因為它代表了人類由「神本」走向「人本」，由「畏懼神的制裁」走向「服從良心的仲裁」，並且由「他律」進入「自律」。此外，道德的世俗化的確也建立了較宗教要更爲廣泛的實踐基礎。由於啟蒙運動的影響，學者在邏輯上釐清了宗教與道德間的關係。持平而論，宗教與道德本來就不是在邏輯上能相互涵蘊的兩個概念，至於其在經驗上的關連，學者亦多抱持存疑的態度。不過，道德的世俗化雖具有前述積極的意義，但從另個角度來說，似乎也將道德的意義透過「理性」作了一番「窄化」，而且它也可能忽略了宗教在歷史中對於人類道德的實際影響力。關於前者，筆者將在下一部份進一步分析。

參、道德的再概念化

道德世俗化的趨勢，主要是來自於人們不再將道德的發生奠基於宗教之上，而是將道德的基礎置於「存在於結成社會的活著的人們之間永恆不變的關係」，也就是人與人間的社會關係中。而其實單從字源上看，西文中無論是 moral（道德的）或是

ethical (倫理的), 前者來自拉丁文, 後者來自希臘文, 其意義都是「遵從習慣或習俗」(引自湯姆. L. 彼徹姆, 1990, 頁 12)。就字源而言, 道德的源起似乎確與人群的習俗或是習慣有著密切關連而具有社會關係的意義。

置諸事實的層面來看, 也許固然可假定所有的道德均來自於人群的習俗, 但反過來說, 並非所有的習俗都可稱之為道德。社會上的許多習俗, 有些固然可稱為「道德的」(moral), 但有更多的習俗是「非道德的」(non-moral) 的。而且在不同的文化或社會中, 同樣的習俗, 有時可能是「道德的」, 有時可能是「非道德的」, 有時甚至是「不道德的」。習俗既然未必是道德的, 那麼是什麼因素決定習俗成為道德的呢? 根據哈特蘭—史溫 (John Hartland-Swann) 的看法, 道德是指稱遵守或違犯被認為是具有「社會重要性」的習俗的名詞或概念, 這種重要性涉及人與人之間和人與社會之間的相互關係 (引自湯姆. L. 彼徹姆, 1990, 頁 13 至 14)。也就是說, 某些習俗與行為方式在對於社會的重要性上比其他的習俗與行為方式要更為重要, 因為這些習俗與行為方式直接或間接影響到社會全體成員的生命和幸福。依哈特蘭—史溫之見, 當人們違犯了某些被認為是「非常重要」的習俗時, 制度就會採取實際的物質處罰形式, 亦即「法律」便由此應運而生。

除了「道德」、「法律」等與人類社會生活規範有關的兩個概念外, 我們還可以再發現相關的「禮儀」概念。若依前面所作的發生學分析, 這三個概念都源於人類的習俗, 它們都屬於一種具有強制性的習俗。不過它的強制性卻有高低之別, 而違背這三個概念的後果或影響也存有差異。其中違反禮儀的「失禮」, 可能是最輕微的, 因為當事人應該不會受到物質性的懲罰; 而違反法律的「違法」行為則會遭到最重的制裁, 因其所代表的可能是違背了最重要的社會習俗。也許法律是就人類社會生活中最重要的部分予以規定, 道德在強制力上並不能與法律相比。不過, 有時「不道德」卻可能是最嚴厲的指控, 因為它代表了對一個人整體人格或是某項行為的抨擊或貶抑, 它不僅同時批判了一個人的行為後果, 也同時質疑其行為背後的動機, 甚至蔑視了其全體人格。

前述將社會關係視為一切倫理關係與道德規範的基礎的看法, 可說是源自於對人類「自我保存」本能的推演。論者以為, 人有自我保存的「自利」本能與生物本性, 所以人會去衡量何者最有利於自我的生存。人同時也是社會的動物, 過著群體的生活, 固然群體的生活有利於人類的自我保存, 但有時也會對於個別自我的幸福造成一些影響或牽制。是以人必須在自利及利他、自愛及愛人間找尋一種協調。人們的習俗或是行為規範 (如禮儀、道德與法律) 於焉產生, 以期在個人與群體間找到一個能帶來最大限度幸福的平衡點。若從這個觀點來看, 不論是道德或是法律的產生, 都可說

是人類經過「計算」（特別是「合理的」計算）的結果。人們為何要有道德與法律？因為它們對於社會有著相當的重要性，它們可以維持社會的固有連帶與順利運作，也可以保護個人的生存。即使某些道德或法律會對個人帶來某些不便甚或傷害，但也是經過仔細考量認為大我帶來的利益會大於小我的損失所致。

如果將我們完全地將道德的根源置於社會的人群關係中，特別是從人類所具有的自我保存的生物本能來論述道德的發生時，我們就會有這樣的看法：所謂「道德」其實是經過人類精密理性計算後的結果，而人類之所以實踐道德，其實並不是為著道德本身的緣故，而是一種「變形」後的利己主義。當然這種利己主義絕非僅止於赤裸裸地追求自己利益的利己主義，有時它也會披上經過有利大我的利他主義外衣。若單從這個角度來論，道德對於社會的重要性實無法與法律相比，因為法律所規定的事項，可能要更為重要，所以它才會被挑選出來成為更具有強制性的社會力量。

但如前所述，我們有時指責一個人「不道德」，卻可能代表著更嚴厲的指控，它是對於一個人「由內至外」全面的否定。所謂的「不道德」，不僅是在指控一個人外在的行為違反了社會善良的行為規範或習俗，更包括了對於他的內在動機乃至於他的人格整體的不信任。相較於法律或是禮儀等社會規範，道德除了「社會的」意義，可能還包括了更多的「內在的」的意義。這種「內在的」的意義使得道德「超越」了人與人間社會關係的層次，而進入了人的內心，形成了人在實踐道德時的動力；有時這種內在的道德意義更超越了人類全體，而使我們從人類之上的無限觀點來理解道德。

孟子在論述人性時，採取了不同於當時流行的「以自然為性」的觀點，而是將「人性」提昇了一層，用一種「道德的形上學」來把握性。「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」（孟子·盡心下）人性中固然有「實然」的層面，但若以為這些人所喜好的味、色、聲、臭、安佚就是人性的全部，就似乎有些以偏概全。因為人性中除了有「實然」的層面之外，還有仁、義、禮、智、聖等「應然」的層面。這個「應然」的層面有時甚至會超越了「實然」的需求之上，使得人們會作出某些違反本性的「犧牲」。「生亦我所欲也，義亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。」（孟子·告子上）在孟子的看法中，這種應然的「人性」不是因人而異，而是放諸四海皆可，超越於個體層次之上，是所有人都一樣的。「聖人與我同類…理也，義也，聖人先得，我心之所同然耳，故理義之悅我也，猶芻豢之悅我口。」（孟子·告子上）依孟子的觀點，人性雖然包括了自然的生命，但它亦在人心呈顯，而且不封限於人心之中，甚且更可以上通於「天」，而彰顯普遍而無限的意義。

(李明輝, 1989, 頁2)。「詩曰:天生蒸民,有物有則,民之秉夷,好是懿德。孔子曰:爲此詩者,其知道乎。故有物必有則,民之秉夷也,故好是懿德。」(孟子·告子上)。

西方哲學家康德在其「道德形上學的基礎」(Groundwork of the Metaphysic of Morals)一書中論及道德法則(law)時,也將道德法則視爲不是完全以人類爲中心,而是超乎人類的。「除非我們想否定道德概念中所有的真理及其與一個可能對象間的所有關係,我們不能去反駁下述的看法:道德法則具有如此廣泛的意義,以致於它不單只適用於人類,而是適用於所有一般而言的理性存有(rational beings as such)——不只是在偶然性條件有例外地的適用,而是絕對必然地適用有關。」(Kant, 1956, p.76)換言之,康德是以一個超乎人類之上的無限觀點來理解道德(李明輝, 1989, 頁2)。康德確定道德法則的普效性不只是對於人類而言的,而是對於一切理性的存有而言,道德法則依然適用。道德之所以具有普效性,在於它是一種「法則」,人面對著這種法則,主觀上別無選擇,只有去「敬畏」(reverence)。「敬畏不是一種接收外界影響後的情感,而是透過一種理性概念(rational concept)所自生的(self-produced)情感…我所立即認定爲法則者,是帶著敬畏來認定的,這意味著我將我的意志有意地臣服於法則,但這種臣服不是基於我的感官所帶來的外在影響…一切所謂道德的「興趣」(interest),就是指對於法則的敬畏。」(Kant, 1956, p.69)固然康德強調了理性在認定道德法則普效性時的重要性,它也強調了道德法則是超越於人類全體之外,甚至適用於所有的理性存有(包括神在內)。道德的根源,不是在經驗性的社會生活中,因爲經驗性的社會生活中充斥著太多的變數,因而會對於道德的普效性造成影響。道德法則對於人類而言,毋寧是高高在上的,人對於這樣的道德法則,只能有敬畏之情,而且這種敬畏不是出於「恐懼」,而是出於「理性」。康德這種對於「道德法則」敬畏的倫理學,使得康德被視爲西方道德哲學中義務論(deontological theory)的代表人物。

康德所講的對於「法則」的敬畏,雖然在日後西方實在論(realism)及自然科學對於「自然法則」的重視,得到了某個程度的呈現,但「道德法則」的這一面卻淹沒在唯物論的社會關係甚或經濟關係中。相對於西方,中國先哲對於與道德法則相類似的「天道」觀念直可追溯至紀元前三千年;他們在見地上由宇宙原始推衍到人和萬物,以形上的「道」爲根本,建立了「人道」的觀念。視「天道」造物爲「大德」,是最高「成就」。人因而要創造自己的品格,用「修人道」來致德,是爲「人德」,也就是「道德」(賈馥茗, 1999, 頁299)。這種「天道」與「人道」或「人德」的結合,顯示了道德在「社會」層面的意義外,又具有「超越」層面的意義。

完全將道德奠基於人類社會關係的道德觀，以「自我保存」為源頭，而環繞著所謂的「理性」中心。但是其「理性」已迥異於康德所講的「實踐理性」，而窄化為一種「工具理性」，工具理性所講求的是利益、效率，強調發展出一套客觀形式的計算模式來計量道德。在工具理性中，「理性」成為一種追求「知識」的工具，而且它所追求的是有用的知識、可驗證的知識，無法驗證的事物並不能成為知識，所以它不屬於理性的範圍。信念或信仰 (belief) 不是能夠接受驗證的對象，它們不是知識，它們也不屬於理性的範圍。由此而論，因為宗教所表達的主要是信念或信仰，所以它不屬於「理性」的範圍，也與「道德」之間沒有任何關係。歷史上的關連，只是偶然的結果。

前述的的道德觀，有時被視為道德哲學中的「目的論」(teleological theory) 倫理學，筆者則稱之為「間接的」道德，因為它的道德動力不是直接作用於道德行為的實踐上，而是必須經過「理性的計算」，在行為主體考慮過種種前因後果後，認定此項行為對於自我或對社會有利時，主體才會去實踐。基本上，它是封閉於「自我」中的道德觀，所以它也是一種「消極的」道德觀。但是，除了「間接的」道德觀之外，應該還有一種「直接的」道德觀，這種直接的道德觀中的道德動力來源是行為主體在面對道德行為時，或是出於對於法則的「敬畏」或是出於對他人的「尊重」，而使其能不計損益、不顧自身的投入道德行為的實踐中。與「間接的」道德觀不同的是，「直接的」道德觀並未經過「合理的」計算程序，而是出於主體本身的敬畏或尊敬，直道而行。由於它的出發點並不是「自利」，所以它不限於以自我為中心的道德觀，它超越了個體的層次，也超越了社會關係的層面，而形成一種「超越的」甚至是「積極的」道德觀。

這種積極的道德觀，顯示了道德不只有社會的一面，更有它超越自我、超越社會甚至於超越人類的層面。人為什麼會實踐道德？應該不只是為了維持自我的生存，否則無法解釋人為什麼會有「自我犧牲」或是「殉道」的行為。積極的道德觀的具體表現在行為上就是「自我犧牲」或是「自我貶抑」的表現，與消極的道德觀的「自我利益」或是「自我抬頭」是截然不同的。一些學者（特別是馬克斯主義者）在批評宗教道德時，往往認為宗教道德為了維護傳統封建制度，力倡「服從」、或「犧牲」的美德，以使得廣大群眾能對外在的種種不平與苦難逆來順受。因而認為「順服」與「犧牲」是一種消極的行為或德性。我們固然無法否認，宗教在歷史上常被一些有心人士拿來作為愚民欺民的工具或是手段，然而我們卻也不能完全否定那些為著宗教信仰或道德信念而進行自我犧牲行為的道德價值。

「順服」與「犧牲」有其消極的一面，但是真正的「順服」與「犧牲」絕不是盲

目的服從或是虛假的適應。順服與犧牲往往是個人經過真實的掙扎後的抉擇，卻不是聽任他人擺布下的逆來順受。真正的順服與犧牲是「體認」到超越界 (Transcendence)、或是他人、或是道德法則、或是自然界的重要性後，作出的真實選擇；順從者與犧牲者是從「關係」 (relation) 來看待世界、看待自己，而非單從「自我」或「人類的理性」來算計一切的事物。因著自然界、他人或整個「超越界」與人的關係，他選擇採取一種「尊重」、「敬畏」的精神，或是以「關懷」 (care) 的態度來對待這些他者 (Others)；前者可說基於義務倫理，後者則是基於關懷倫理而來的一種道德觀。

當代的一些女性倫理學 (feminine ethics) 者，發展了一套有別於康德以來義務倫理學的道德觀。特別是對於當代道德認知發展學者郭耳保 (L. Kohlberg) 根據西方啓蒙運動以來主流思想所發展出來的正義倫理學 (ethic of justice)，進行了一些批判。其中在廿世紀七〇年代時，以姬莉根 (C. Gilligan) 為首的女性主義學者開始質疑郭耳保的理論上以「正義」作為最高優位，其實只是反映了男性的認知。相較於郭耳保所發展出的「正義—權利導向的倫理學」，女性在思考道德抉擇時，是以不傷害他人的關懷 (care) 為最高優位，在程序上著重從情境中作通盤的考量，而權衡出一種於己無損，於人無虧的責任，因而可稱為「關懷—責任導向的倫理學」 (簡成熙，1998，頁2)。這種女性導向的「關懷倫理學」 (an ethics of care) 批判了過去傳統倫理學過份強調以男性為中心的「理性」，而忽略了人際關係之中有「關懷」的一面。另一位女性倫理學者諾丁絲 (N. Noddings) 分析，在人類的生活中，有一些事情是我們「必須」 (I must) 去完成的「責任」 (obligation)，但是為什麼我們會關懷這些責任？如果是康德的信徒，可能會將我們的責任追溯至「理性」 (reason)，但是關懷倫理學卻認為，我們之所以接受責任，在於我們珍視在自然的關懷 (natural caring) 中的關係性 (relatedness)。諾丁絲認為，關懷倫理學基本上就是關係的 (relational) 倫理學 (Noddings, 1995, p.138)。每個人從小開始就是生活在直接的邂逅 (direct encounter) 中，一方面接受別人的關愛，另方面卻也學習關愛別人，這種關懷之情有別於冷冰冰的理性或邏輯，而完全是在一個人的成長經驗中發展出來的。就是在這樣的人際關係中，人們由個體生存導向階段，發展進入自我犧牲階段，最後到達不傷的道德階段 (簡成熙，1998，頁五至六)。在關懷倫理學中，對於他人的關懷成為道德行為的根源，它與由理性主義而來的正義倫理或義務倫理最大的不同處，除了性別認知的差異外，也在於後者的理論是假定人類在理性、法則等形式具有普同性所作的邏輯演繹，而前者則是從日常生活經驗歸納而來；後者是對於法則的尊重，前者則是對他人的關懷。

但義務倫理與關懷倫理間有種奇異的結合，卻構成了我們對於道德「再概念化」 (reconceptualization) 的主要內容，以及我們在重新釐清宗教與道德間關係的重要轉折

之一。在這樣的再概念化過程中，「超越」(transcendence) 成為了其中最關鍵的字眼。相對於自我來說，無論是他人、道德法則、自然界甚至於神，都是「超越」於自我之外的。面對著這些超越自我之外的「超越界」，也許人類可以選擇採取的是支配、剝削或是利用的方式（數百年來我們都是這樣的態度），但是人類也有另一種選擇，那就是以尊重或關懷的態度來面對所有的「他者」。這種尊重或關懷，也許是來自日常生活的體驗，也許如宗教所言有其超越的根源，也許是如先哲所認為的人道與天道的結合，無論如何，它都代表了對「他者」的接納與肯定，認知到「他者」所本有的價值，而不會強求干預介入，甚至以自我的價值觀作為唯一的價值觀。

當我們相信道德除了社會的根源外，還有著超越的動力後，宗教與道德間或許仍然沒有邏輯的關連，但是我們卻可以用一種比較正面的態度來看待宗教與道德間所可能有的經驗性關連。固然一些理性嚴謹、道德高尚的人，在不信任何宗教後，仍然志行高潔，守道以死，但是不可否認的，宗教也可以讓一些原屬平凡的群眾重獲存在的動力，提供他們實踐道德的動力與犧牲自我的道德情懷。也許所有具有宗教信仰的人不一定在道德上或較沒有宗教信仰的人更為高尚，但是同理，我們也不會因受過道德教育或是美術教育的人未必會比沒有受過道德教育或美術教育的人在道德上更高尚或更會繪畫，而拒斥道德教育或美術教育。有宗教信仰的人未能在道德上更為高尚，其原因一方面可能是來自於他本身未能「真正地」接受這個宗教，而只是行禮如儀；另一方面則可能是其將宗教的定義侷限於宗教儀式、某些宗教教條，甚至於迷信中。以下筆者即擬就宗教本身的「再概念化」來進一步說明宗教與道德、甚而與教育間的關係。

肆、宗教的再概念化—宗教與道德間的關係

歐陽教先生在論述到宗教的功能時，曾將宗教的功能分為正性的與負性的。其中正性功能有撫慰、統整、互補、創造等，而負性功能則有規避、分裂等（歐陽教，1985，頁 82 至 83）。的確，宗教在人類的歷史上發生了許多影響力，一方面固然對於個人及社會有著心靈安慰、統整結合的功能，並提供了道德、藝術創作的基礎與泉源；但一方面許多罪惡亦假宗教之名而行，造成了個人消極逃避或是社會分裂對立的問題。宗教的功能，一方面並不像一般宗教家所描繪得那麼美好，也不完全像敵視宗教的人所敘述的只帶來負面破壞的問題，但它的確在人類歷史的發展中引發許多的爭端或爭議。

那麼到底什麼是宗教 (religion) 呢？就字源上來看，religion 一字源於拉丁文中動

詞 religio 的變化。由 religio 衍生的動詞則有二：一是 religare，有「再連繫」之意，旨在連繫神明，表示神人之間、神靈之間的重新結合與結盟；二是 relegere，有「再收聚」之意，旨在凝神斂意，表示敬神行為時的小心翼翼。因此從字源上來看，religion 的原意包括了人與神之間的關係以及人在敬拜神明時候應有的態度與行為。對中文來說，「宗教」是一個外來詞，日本將在翻譯該字時，將其譯為「宗教」兩字，後來該詞廣為國人所採用，其所代表的意義則為「對神道的一切信仰」。

除了字面意義之外，歷來西方各家學者對於宗教亦各有不同的看法。例如近代宗教研究奠基者穆勒 (M. Mueller) 曾綜合各家的說法作分析，認為宗教對於人類來講，至少具有三個層面意義：信仰的對象、信仰的力量與信仰的表現。他並分別臚列了前人一些重要論點如下（穆勒原著，1989a，頁 9 至 17）：

1. 康德認為，宗教就是道德。

2. 費希特 (J. F. Fichte) 認為，宗教是一種知識，它給人以對自我的清澈洞察，解答了最高深的問題，因而向我們轉達了一種完美的自我和諧，並給我們的思想帶來了一種絕對的聖潔。

3. 施萊馬赫 (F. Schleiermacher) 認為，宗教存在於我們對某物的絕對依賴意識之中，這種東西可以主宰我們，但我們卻不能反過來決定它。

4. 黑格爾 (G. W. F. Hegel) 認為宗教是或應該是完全的自由，聖靈透過有限的精神而變成不折不扣的自我意識。

5. 孔德 (A. Comte) 與費爾巴哈認為，人不可能知道比人更高的東西，所以只有人本身才是宗教知識的真實對象。

至於穆勒本人的看法則是，宗教是一種內心的本能（或潛能）、氣質，它獨立地、不借助感性和悟性，能使人們領悟在不同名稱和各種偽裝下的「無限」。這種本能可說是人除了感性與悟性外的第三種本能—理性 (Vernunft)，人類若沒有這種理性的本能，就沒有宗教（穆勒原著，1989b，頁 12）。

除了前述的代表性論點外，著名宗教學者泰勒 (E. B. Tyler) 對於宗教所下的定義是「對於精靈實體的信仰」（呂大吉，1993，頁 70）。奧托 (R. Otto) 的定義則是「宗教是對於神聖者 (Holy) 的經驗」(Smart, 1979, p.4)。卡西勒 (E. Cassirer) 將宗教視為一種溝通的型式，其本質上是形上學的，與科學中的符號性思考有所不同。涂爾幹 (E. Durkheim) 則從宗教所具有的社會功能著眼，強調宗教的功能在維持社會的統整 (Reese, 1980, p.488)。韋伯 (M. Weber) 亦從社會學的觀點，認為當我們將宗教作為社會行為的特殊類型來研究其狀態與影響時，宗教的本質為何也就無關重要了（韋伯原著，1994，頁 59）。此外，尚有自哲學觀點分析的，如懷德海 (A. N. White-

head) 即認為真正的宗教不是社會性的，而是個人怎樣去處理他的孤獨。如果宗教要達到最終的滿足，必須經歷三個階段：空虛的神、敵對的神與友伴的神 (Whitehead, 1963, p.14)。

而主張唯物論的馬克斯與恩格斯則主張宗教是人民的「鴉片」，認為一切宗教只不過是支配著人們日常生活的外部力量在人們腦中幻想的反映，在這種反映中，人間的力量採取了超人間的力量形式（呂大吉，1993，頁85至87）。與馬克斯主義看法相近的還有心理分析學家佛洛伊德 (S. Freud, 1856-1939)，氏認為宗教是一種集體性的精神病 (collective neurosis)，與兒童的精神病類似；神的概念只是一種「幻覺」 (Fromm, 1969, p.11)。

除了前述的定義外，當代神學家及哲學家田立克 (P. Tillich) 則認為：「從最廣泛與最基本的意義來說，宗教就是『終極關懷』 (ultimate concern)。」 (Tillich, 1959, pp.7-8)。田立克認為，人類像其他生物一樣都必須關懷 (concern) 許多事物，特別是與生存有關的事物；但人與其他生物的最大不同處，在於人有精神上的關懷面 (spiritual concerns) — 包括了認知、審美、社會與政治等層面都可能是人類關懷的對象。在這些關懷面中，有些是迫切的，有些則是極端迫切的，而其中最為迫切的關懷會使其他關懷都成為次要或被棄之不顧，這種關懷便具有「終極性」 (ultimacy) 而成為「終極關懷」。田立克以為，終極關懷發自個人的整個人格，包括了個人生命的所有層面，所以它也是個人生活的動力（田立克原著，1994，頁3至6）。

從前面言人人殊的情形看來，由於個人對宗教體驗的不同，每位學者所提出的宗教的定義也或多或少有著不小的出入，但基本上這些定義仍不脫於兩大類的定義：宗教性的定義 (religious definition) 與自然主義的定義 (natural-istic definition)。前者強調的是對於那超越人類自身與人類世界的實在 (reality) 的知覺和回應，並不論這個超越的方向是否是超越人類之上或在人類自身及世界之內。後者則傾向於將宗教描述為純屬人類的活動或心智狀態，這一類的定義常是現象學的 (phenomenological)、心理學的 (psychological) 和社會學的 (sociological) (Hick, 1989, p.73)。

事實上，在討論宗教的定義的時候，要能界定出人人都能接受的定義，其實是件十分困難的事情。因為要界定宗教的定義，理想上必須先找出所有宗教中都具有的核心因素，但由於人類宗教的衆多，使得反例的發生極為可能，而且在某個宗教中可能是極為重要的核心觀念，到了另一宗教裡卻可能只是不太重要的邊緣性條件，這些都增加了為宗教定義的困難。

一般來說，關於宗教意義或宗教本質的說明，通常有下列三種典型的層面：第一類定義是以神為中心來規定宗教的本質。此即穆勒所說的「信仰的對象」。這種把宗

教理解為某種以神道為中心的信仰系統，主要是出於宗教人類學及宗教歷史學的研究。由於經由宗教人類學與宗教歷史學的研究，逐漸積累了世界歷史上各種宗教的事實，並對它們進行比較性的研究，遂使得宗教學者能超出特定宗教信仰，而把各種宗教信仰對象抽象化、一般化，進而使用「無限存在物」、「精靈實體」或「絕對」、「神聖者」、「超自然的存在」、「較高的力量」等類抽象的哲學概念來表述，以期適用於世界歷史上的各種宗教體系。第二類定義是以信仰主體的個人體驗作為宗教的基礎與本質。此種定義可見之於宗教心理學者的看法，認為以個人的宗教體驗為本質的個人宗教較以神學教義與教會制度為根本的制度宗教更為根本，宗教的真正本質是在於信仰者個人的主觀體驗，正因為信仰者有了這種關於神或神聖事物的宗教感情和體驗，他們才會表現出外在的宗教崇拜活動與宗教儀式。至於第三類定義則是以宗教的社會功能來規定宗教的本質。這種看法見之於宗教社會學者，他們認為宗教是一種與神聖事物有關的信仰與行為的統一體系，但是宗教的基礎是社會的需要，所有宗教信奉的神明，其實便是被改造與象徵化的社會；一切宗教的儀式、教義與制度，都是由社會需要所決定的（呂大吉，1993，頁68至76）。例如前述的涂爾幹與韋伯即是以宗教作為一種特殊的社會行為或具有社會的功用的觀點來理解宗教。

比較來說，在這三種說明宗教意義的層面中，仍以第一種層面的「以神為中心」來規定宗教的本質為最重要，因為宗教體驗並無法說明宗教生活的最原初出發點與原動力，再則宗教的社會功能也無以彰顯宗教所具有的獨特性，因為有許多社會制度也都具有相同的社會功能。惟有從信仰對象的層面來定義宗教時，才能較完滿與較真實地涵蓋所有的宗教。當將「神」的概念予以廣義的理解而為超人間、超自然的力量時，歷史上幾乎沒有無「神」的宗教存在，即便連佛教都必須接受輪迴的業力主體及永恆超自然境界的存在，所不同的只是如何理解與確定作為信仰對象——「神」的概念和意義。

不過若將宗教定義為對神的信仰時，似乎顯得太過遙遠些。當代宗教哲學家希克（J. Hick）便建議在描繪宗教的現象時，我們必須要有一個「起點」，這個起點是以一種普遍能被接受的觀念。他建議我們可以用田立克的「終極關懷」作為起點。因為，對所有的宗教對象而言，無論是宗教的實際活動或宗教的信仰都有其深層的意義存在，此種深層的意義是永恆的，也是終極的，對人類來說它並非暫時，也不是專屬於某個宗教的，而是一種真實的「宗教性」（religiousness）。在確定了「終極關懷」的起點之後，希克宣稱他將以「對於超越者的信仰」（belief in the transcendent）來作為他進行「宗教的宗教性詮釋」的主題，雖然此種「對於超越者的信仰」並非所有宗教的本質（因為根本沒有如此本質存在），各宗教對於「超越者」的稱呼也莫衷一是，但

大部分的宗教形式卻也都肯定有一個超越於人類與世界之上（或內在於人類與世界）的救贖性實在 (salvific reality) 存在 (Hick, 1989, pp.3-4)。

簡言之，希克在說明了宗教是對於超越者的信仰前，先肯定了人類普遍具有的「終極關懷」，他先由個人的主觀的宗教經驗和宗教需求出發，從而達成他「以神為中心來規定宗教本質」的目標。希克的說法雖仍有待商榷，但他自人類終極關懷出發來「規定」宗教的意義，卻頗具啟發性。

除了希克之外，教育哲學家費尼克斯 (P.Phenix) 也提出了宗教與「終極意義」 (ultimate meaning) 有關的說法：「宗教與終極意義有關，亦即是，當我們從『界限性』的概念，如整體、統攝者與超越者的觀點來看時，它與其他任何領域的意義都有關係。」 (Phenix, 1964, p.7) 從費尼克斯關於意義領域 (realms of meaning) 的畫分中可以得知，宗教與歷史、哲學一樣，都是屬於「統觀學」 (Synoptics) 的領域，而在這個意義領域下的知識所建構出來的模式，可以涵括其他所有的意義領域。

綜合前述關於宗教定義的討論，我們可以發現，作為人類重要社會文化活動的宗教，固然可以從社會、心理功能的角度來加以定義與探討。但是單單如此並無法顯示宗教在眾多社會制度和心理現象方面的獨特性，宗教的定義問題仍應從宗教活動所獨有的領域及宗教信仰的對象著眼，才能得到較完滿的答案。不過由於宗教作為人類活動的複雜性，要找出所有宗教形式所共有的本質是件十分困難的事情。在眾多的解釋當中，筆者認為，將宗教視為「基於終極關懷所產生的對於超越者的信仰」或是「終極意義」應該是屬於較為理想的定義，因為這個定義是從個人普遍具有的宗教體驗與情感或「終極關懷」出發，其影響範圍包括了人類全體的意義領域，而且它也不沾染特定宗教的色彩。這樣的定義，正如希克所說的能夠適合於當代對於「宗教多元性」 (religious plurality) 與「概念相對性」 (conceptual relativity) 的看法 (Hick, 1989, p.9)。

當我們將宗教透過前述的「再概念化」，以「終極關懷」為起點來看待宗教，並檢視宗教與道德間的關係時，也許可以提供我們一些新的視野。因為「終極關懷」告訴了我們，即使宗教的信仰對象超越人世，但宗教的起點卻是來自於人間能為人所感受到的「終極關懷」，這使得宗教與道德乃至於教育間產生了一定的關連。例如費尼克斯就認為「終極關懷」中的終極性 (ultimacy) 與下列觀念分不開：重要性 (importance)、價值 (value)、深度 (depth)、整體性 (totality)、起源 (origins)、命運 (destinies) 與關係性 (relationship)。費尼克斯相信，終極關懷無論在知識與情感上都有著主觀和客觀的教育價值，因為它與人生的整體方向、世界及生命的起源、人類的未來以及個人和全體的關係等問題都有關 (Phenix, 1959, pp.8-11)。費尼克斯除了

對宗教作上述詮釋外，他更進一步提出，雖然教育是在有限的教育意向 (finite educative intentions) 中進行有限的教學形式 (finite forms of instruction)，與宗教中以外在的 (outward) 有限之象徵形式 (forms of symbols) 來表達內在 (inward) 無限性 (infinity) 有所不同，但透過「終極關懷」的觀念將可以提供教育活動一個更大的架構 (framework)，讓教育過程可以在終極性的脈絡下受到與終極價值 (ultimate values) 有關之信念的引導，教育工作者也可以將其教育活動奠基於其對「關係」的醒覺上；換言之，具備終極性的宗教關懷將可以幫助決定教育的基本觀點與方向，也可以提升教育工作者的動機 (Phenix, 1959, p.16-19)。

綜合前面的敘述，可以了解，若以「終極關懷」來界定宗教時，可以使宗教的內容包括了人生中所有重要的問題與價值。道德雖然與人事有關，但也可以放在「終極關懷」的架構下，使得道德中的超越層面獲得透顯。甚且當「教育」作為一種不僅限於知識學習、而成為與全人成長有關的「生命的」學科時，宗教對於道德教育其實會有著相當的啟發性。因為當教育是生命的學科時，它所處的架構不只是知識的，也是生命的；不只是內在於現世的，也是超越於現世於。教育活動雖非本於宗教信仰根基，但對於人生終極目的與意義的追求卻是教育中所不可忽略的，這種對於人生終極目的與意義的追求實際上也是道德教育中的重要內容。另外，因為教育活動是生命間「邂逅」(encounter) 的活動，宗教中某些與生命有關的信念，將可啟發或是強化教育活動中教育人員的使命感。如當代神學家及哲學家布伯 (M. Buber) 的「我—汝」關係 ("I-Thou" relationship) 其實是基於宗教基礎建立的人神關係 (Bettis, 1969, p.222)，而這種宗教「我—汝」關係卻又成為我們改變或重建過去教育活動中偏向於「我—它」("I-It" relationship) 關係的師生關係的靈感來源。

總之，在分別將道德與宗教再概念化之後，可以得到下列的宗教與教育間的關係：(一)道德作為一種人類社會的行為規範，在實際的人類生活中，除了社會層面的意義外，其實還有著超越層面的意義。這使得道德其實可以放在一個更大的終極意義的架構之內，也就是宗教所關切的「終極關懷」之內。因此道德與宗教之間並不是絕對互斥的。(二)當道德放在宗教的終極關懷架構中時，道德就不只代表人際之間的行為規範，更包括了個體人格整體的成長，這種成長包括了他對於人生終極目標與意義的思索。當一個人能進行這樣的思索時，將可使他擺脫近視的利益，而著眼於更長遠的意義與價值觀。(三)當我們重視道德本身所具有的「終極性」時，道德教育的目的就不再只是養成道德行為的實踐能力，更重要的是要激發學生的一般態度、情感與性向，使整體的人格都能朝向道德上的「善」發展。宗教活動常涉及人的情感、信念與行為，而且其主要特點就在教導人能敬畏、謙卑，讓人們能見到前所未見的事物，並且不會

去壓抑自己的某些感覺 (Wilson, 1972, p.32-34)。(四)宗教中某些富有啟發性的概念，可以使得從事教育或道德教學的人獲得一些思考的靈感與精神的動力。另外，宗教中某些與訓誨有關的故事或神話，對於道德的實踐者來說亦有著某種程度的激勵。(五)透過宗教的力量，可以將信徒有組織的統整在一起，匯成一股鉅大的行善力量，對於社會風氣的改造有著深遠正面的影響。如前所述的一些宗教團體，都是這樣的例子。(六)當然，並不是所有的人都需要宗教來作為其實踐道德時的支撐力量，但不可否認的，在日常生活中還是有許多人需要宗教力量的支援。特別在一個開放多元的社會中，所謂的「科學」或「理性」也都只是其中的一種「敘事方式」(narrative)，而不是唯一的「主要敘事」(master narrative)。其地位與宗教一樣，而後者也是一種「敘事方式」。人們並無法以某一已具有合法地位的「敘事方式」，來否定其他「敘事方式」的可能性。

伍、多元社會中的宗教教育及道德教育 一代結語

在現代多元的社會中，固然不是每個人都需要宗教，但實際上又有許多的人生活離不開宗教，而且宗教在人類社會中的影響力似乎愈來愈大，有方興未艾之勢。以台灣社會為例，前述的佛教慈濟功德會便是台灣最大的民間團體，其急難救助力量的發揮有時甚至超越政府。雖然也許其中有不少人參加這類宗教團體的慈善活動，為的是求取更多的福報，但是我們也必須知道其中有著更多的信徒其實是不求任何名利，而只是默默地行善來幫助他人的。

許多學者相信，台灣社會自七〇年代起就已逐漸進入多元社會（楊國樞，1985，頁30至31）。一般來說，一個多元社會(plural society)的涵義及特徵可以歸納成下列幾方面：一．在社會結構的分歧化方面：多元社會在職業、社團、思想、價值、資訊等方面都是多元化的。二．在社會制度的建立方面：多元社會應以保障其成員自由、理性討論的法治為基礎，維持整個社會開放與理性批判的空間。三．在社會成員所具有的素養方面：多元社會的成員應具備自由的人文素養，可以容忍異見及進行理性討論（方永泉，1998，頁85）。由前面的特徵來看，台灣的確已邁入一個多元而開放社會，特別是自從政治解嚴以來，以往被視為禁忌之地的政治領域已具備容許批評及理性討論的空間；隨後的社會及文化等領域亦紛紛解禁，各種非主流的論述與創作不再如過往一樣受到壓抑。在此情形下，主張文化相對論(cultural relativism)的多

元文化教育 (multicultural education)，亦在台灣社會日漸受到重視。

由於宗教在西方文化中占有特殊的地位，宗教對於個人日常生活的影響甚大，宗教團體對於教育也有很大的影響力，因此在西方的元文化教育中，宗教的學習常占有一席之地。如加爾尼克 (D.M.Gollnick) 與秦恩 (P.C.Chinn) 等人即認為，雖然宗教對於學校教育的影響因地而異，但教育者仍不應輕忽保守性宗教團體的策略與影響，例如在引介一些具爭論性的教材進入課程之前，應先了解他們所在的社區 (Gollnick & Chinn, 1986, p.135)。

對台灣社會而言，雖然宗教傳統不如西方社會根深柢固，但宗教活動始終是社會中不容忽視的民間力量，宗教對人民日常生活影響亦愈來愈大。從多元文化教育的角度來看，作為社會中微型文化 (microcultures) 之一的宗教及其相關課程似乎不應在學校課程中缺席。此外，在前面的分析中，亦可了解到，由於宗教與道德間在超越的層面有著相通的可能性，所以涉及人類情感、信念與行為的宗教活動，對於培養人們的敬畏之心與謙卑愛人之情有著積極的幫助。人們有時可以藉著對於信仰的實踐或是宗教儀式的執行而達到道德氣質的轉變，透過宗教教育的活動來達成某些道德教育上的目的，以宗教態度中所有的敬畏、虔敬等特性來引導學生，使其在道德上有著較完整的發展，宗教教育對於道德教育似有著互補的功能 (Wilson, 1972, pp.32-34; McLaughlin, 1997, p.211)。

教育哲學學者波培 (D. E. Purpel) 在「拓展道德教育的範圍」(Extending the Boundaries) 一文中，在分析現代社會中的道德教育時，提出道德教育應擴及社會及文化的脈絡 (social and cultural context)、精神的脈絡 (spiritual context) 與個人的脈絡 (personal context)。其中在論及個人的脈絡時，認為道德教育不僅包括了社會的、心理的與形上學的探究，更需要有個人的自我反省 (self-reflection) 與個人靈魂的追求 (individual soul searching) (Purpel, 1995, p.156)。可見現代社會的道德教育似乎不應再侷限於公民教育或是生活倫理，而應擴及學生對於當代社會、文化現況的認知了解、形上學問題的哲學思索及個人靈性層面意義的追尋。而後者，正是以「終極關懷」為起點之宗教教育的主要內容。

但是在多元的社會中，實施宗教教育卻有著一定程度的困難。因為多元社會無論在社會結構、社會制度或是社會成員所具有的素養等方面都是分歧且多元的。在這樣的社會中，不太可能有一個大一統的宗教傳統獨占著社會中的宗教制度，對於個人來說，他所面臨的情境不再是像過去某一特定宗教占有整個社會的主流詮釋權，而他僅須皈依此一宗教信仰即可。多元社會中，宗教不再是唯一的主流論述，甚至連宗教本身，都是多元而分歧的。多元社會也同時是一個宗教多元的社會。

而在現代性(modernity)與後現代性(postmodernity)的影響下,人們對於宗教的看法亦有所偏差。前者雖然主張以嚴謹的、分析的及客觀的科學方法來研究宗教,但也同時去除了宗教具有的生命意涵,忽視了宗教對於公眾生活的重要性;後者雖然主張多元價值與多元敘述,但卻因為宗教對於某些基本信念的堅持,而認為宗教僅是「前現代」意識型態下的產物。現代性與後現代性對於宗教所持貶抑的看法,也加重了多元社會中宗教教育工作者工作難度。

面對著夾雜著現代性與後現代性的多元社會,許多西方教育學者都承認傳統的宗教教育已到了應該改絃易轍的時候。由於社會愈趨多元,要定義某個社會中的宗教傳統也就愈發困難;而宗教教育亦不應該僅是一種「殖民式」(colonial)的名詞,亦即維持著一種灌輸(indoctrination)的作用(Hull, 1984, p.46; Roebben, 1995, p.327)。在社會多元及意識多元(pluralised consciousness)的社會實況之下,宗教教育所面臨的挑戰來自兩方面:一是外在的世俗化(secularization)與多元化(pluralization)的問題,所謂的「世俗化」的問題指社會中不信任何宗教或其生活與宗教無關者增多,而「多元化」的問題,則是指說社會中不再有獨大的宗教存在,而是一個宗教多元的社會(religiously plural society);二是人類內在意識的「片段化」與「浮面化」的問題,亦即是在外在多元主義的衝擊下,一般人的價值觀念與標準常會面臨混亂重組的局面,而且對於深層的意義也易予以忽略。進而言之,在宗教多元或意識多元的社會下,宗教教育(尤其是公立學校中所施行的非教派的宗教教育)不再只是某一個宗派之改宗信徒的教育,也不再是一個強調單向教條灌輸的教育。為了因應這樣的變化,多元社會下的宗教教育必須以「開放溝通」(open communication)作為其本質(方永泉, 1998, 頁90)。

「開放溝通」的概念,其實原本在多元、民主的社會中就已非常重要。當代著名思想家哈伯瑪斯(J. Habermas)即認為,在一個多元社會下,要能同時維繫與發展社會統整(social integration)與自我認同(self-identity),有效的溝通行動(communative action)是必要的。哈伯瑪斯主張,透過日常生活中溝通的實踐,可以幫助人們相互了解與自我理解。他並進一步分析了溝通行動所具有的三方面功能:在相互理解(mutual understanding)方面,溝通行動可以傳遞與更新文化知識;在統合行動(coordinating action)方面,溝通行動可以促進社會統整與社會連帶(solidarity);而在社會化(socialization)的過程中,溝通行動也可用以幫助個人認同(personal identities)的形成(Habermas, 1984, p.137)。據此,透過溝通行動的功能,多元社會一方面可以保持社會的統整性,另方面也可發展社會成員的自我認同,讓社會中的多元性得以維繫。

而當代另位教育批判理論學者莫鈴豪爾(K. Mollenhauer)亦曾引用哈伯瑪斯的觀

點，將教育行動視為一種溝通行動，其教育理論因而成為一種「符號溝通的行動理論」。莫鈴豪爾認為，教育行動的宗旨不是在現有的宰制架構下試圖相互操縱，而必須基於受教者意向的觀點來對教育者本身的意向加以反省，並透過理性論辯的過程，達到相互理解與共識 (consensus)，最後導向受教者的成熟、自律與負責 (楊深坑，1988，頁 17 至 19)。

此外，宗教教育學者羅伊班 (B. Roebben) 也將教育視為是種啟發學生進入有價值行動 (valuable acts) 的動態溝通過程，教育過程必須著眼於溝通，讓學生除了完全地具有選擇自己生命計畫 (life-project) 的能力外，也能在與他人的對話中為自己「圓說」(justify oneself)。羅伊班甚至極端地說，所有的教育其實都是一種宗教教育，因為它們至少都如同宗教教育一樣，想要將學生啟發入一種特定的世界觀 (a particular worldviews)(Roebben, 1995, p.341-342)。

基於哈伯瑪斯等人的論述，可以了解，在一個多元的社會中，信仰宗教的信徒絕對不可能孤立於其他社會群體之外，而不與其他社會成員進行對話或溝通以達到相互理解；而宗教教育作為多元開放社會下的一種教育活動，亦絕不可能自絕其他社會活動之外，僅成為一種屬於私人的領域的活動。在這種情形下，多元社會下的宗教教育應該致力於在課堂的情境中，達成宗教傳統與非宗教傳統之間的「開放溝通」。英國學者哈地 (D.W.Hardy) 強調，此種以溝通為本的宗教教育，應該儘可能避免先前判斷 (prejudgments)，讓所謂的「真理」成為各個宗教傳統間對話的論題，也讓各個宗教的真理與其信徒的生命、觀點與行動交織在一起。準此，宗教教育能成為在一種互敬、互信氣氛下，各真理講述者 (truth-tellers) 之間的開放溝通 (Hardy, 1982, p.117)。而羅伊班也延續著他對教育的動態觀點，認為宗教教育應該植根於教育的動態過程中。與哈地所重視的各個真理講述者間之溝通相較，羅伊班顯然更注重學生與文化及哲學觀念之間的「個人性邂逅」(personal encounter)。對於羅伊班而言，宗教教育不應該先將重點置於宗教的服事 (religious engagement)，而應重視培養學生對於當代意義問題的洞見 (insight)。站在基督教宗教教育者的立場，羅伊班甚至相信，傳教 (evangelization) 給青年人的過程應該都是一種溝通 (Roebben, 1995, p.342-344)。

總而言之，在多元社會下的宗教教育固然面臨了由多元化、世俗化所帶來的危機，但是危機可能就是轉機，諸多的挑戰未嘗不是宗教教育的轉機。對於宗教教育的教育工作者而言，他必須擺脫過去傳統下，以灌輸、改宗為目的宗派教育的色彩，也必須掙脫在現代性及後現代雙重夾擊下，宗教退化為「私人性事務」的威脅；而以「開放溝通」作為宗教教育的教學方法，以道德教育作為其追求的真正目的。在此種開放溝通的教育情境下，教育工作者一方面是真理的講述者，他與其餘身為真理講述

者的學生一樣，必須在互信、互重的氣氛下，進行開放坦誠的生命溝通；另一方面他也是宗教真理的引介者，讓學生能在自由開放的教育情境下，與某些特定的宗教及文化傳統邂逅，使學生透過對於自己生命計畫的自由抉擇，成為一個能為自己行動負責的主體。

附 註

1. 在貝爾的分析中，前工業社會是一種以「人和自然」關係為主的社會，其主要內容是人類與自然界的競爭，在一些採掘自然資源的行業中，勞動力最為重要。而工業社會由於生產商品的緣故，形成一種以「人和虛擬自然 (fabricated nature)」間關係為主的社會。人在這個社會中是與「虛擬自然」競爭，世界變得技術化、理性化，而由機器主宰一切。至於後工業社會則是一個以「人與人」間競爭關係為主的社會。其模式就是由科學知識、高等教育與社群組合成的世界。其中的原則是合作互惠，而不是協調與層級節制，所以後工業社會也是一個共同體的 (communal) 社會。有關貝爾對此社會發展三階段的詳細說明，請參見趙一凡等譯，貝爾原著，「資本主義的文化矛盾」一書中第四章的部分。

參考書目

- 丹尼爾·貝爾 (1989)。資本主義的文化矛盾。(趙一凡等譯) 台北市：桂冠。
- 方永泉 (1998)。西方當代宗教教育理論之評析——兼論對台灣教育的啟示。國立台灣師大教育研究所博士論文，未出版。
- 王小章 (1999)。貝爾。台北市：生智。
- 田立克 (1994)。信仰的動力。(魯燕萍譯) 台北市：桂冠。
- 呂大吉 (主編) (1993)。宗教學通論。台北市：博遠。
- 呂大吉 (1994)。西方宗教學說史。北京市：中國社會科學出版社。
- 李明輝 (1989)。康德的根本惡說——兼與孟子的性善說相比較。本篇為李先生 1989 年間講授康德之道德底形上學基礎之講義，未出版。
- 韋伯原 (1994)。宗教社會學。(劉援等譯)。台北市：桂冠。
- 湯姆·L·彼徹姆 (Tom L. Beauchamp) (1990)。哲學的倫理學。(雷克勤等譯) 北京市：中國社會科學出版社。
- 楊國樞 (1985)。開放的多元社會。台北市：東大。

楊深坑著(1988)。意識型態批判與教育學研究，國立台灣師大教育研究所集刊卅輯。

國立台灣師大教育研究所出版。

詹姆士·斯魯威爾(1987)，西方無神論簡史。(張繼安譯)台北市：谷風。

賈馥茗著(1999)。人格教育學。台北市：五南。

歐陽教著(1985)。德育原理。台北市：文景。

穆勒(M.Muller)(1989a)。宗教的起源與發展。(金澤譯)上海市：人民出版社。

穆勒(M.Muller)(1989b)。宗教學導論(陳觀勝、李培榮譯)。上海市：人民出版社。

簡熙著(1998)，正義倫理與關懷倫理的論辯：女性倫理學的積極意義，載於**第三屆當代教育哲學學術研討會會議論文**。台北市：中央研究院歐美研究所。

代教育哲學學術研討會會議論文。台北市：中央研究院歐美研究所。

Barrow, R.(1981) *The Philosophy of Schooling*. Brighton, Sussex: Wheatsheaf Books.

Crittenden, B.(1993) Moral and Religious Education: Hirst's Perception of Their Scope and Relationship, In R.Barrow & P.White(ed.), *Beyond Liberal Education-Essays in honour of Paul H. Hirst*, London: Routledge.

Elias, J. L.(1989) *Moral Education — Secular and Religious*. Malabar, Florida: Robert E. Krieger Publishing Company.

Feuerbach, L. (1969) The Essence of Christianity. In J. D. Bettis(ed.), *Phenomenology of Religion*. London: SCM Press.

Fromm, E.(1969) *Psychoanalysis and Religion*. New Heaven : Yale University Press.

Gollnick, D.M. & Chinn, P.C.(1980), *Multicultural Education in a Pluralistic Society*, Columbus, Ohio: Bell & Howell.

Habermas, J.(1984) *The Theory of Communicative Action, Vol II*, tr. by Th. McCarthy, Boston: Beacon Press.

Hardy, D.W.(1982) Truth in Religious Education: Further Reflection on the Implications of Pluralism, in *New Directions in Religious Education*, Lewes, Sussex: The Falmer Press.

Hare, R. M. (1992) *Religion and Education*. Oxford: Clarendon Press.

Hick, J.(1989), *An Interpretation of Religion*. London: Macmillan.

Hirst, P. H. (1965) Morals, Religion and the Maintained School. *British Journal of Educational Studies*. 14 (1), pp.5-18.

Hirst, P.H.(1974) *Knowledge and the Curriculum*, London: Routledge and Kegan Paul.

Hull, J.(1984) *Studies in Religion & Education*, London: Falmer Press.

- Kant, I.(1956) *Critique of Practical Reason*(tr. by L. W. Beck). Taipei: Yeh & Yeh.
- Kant, I.(1956) *Groundwork of the Metaphysic of Morals*(tr. by H. J. Paton). N. Y.: Harper & Row.
- McLaughlin, T.H.(1997) Israel Scheffler on Religion, Reason and Education. *Studies in Philosophy and Education* 16:201-223.
- Noddings, N.(1995) Care and Moral Education, in W. Kohli(ed.) *Critical Conversations in Philosophy of Education*. N. Y.: Routledge.
- Phenix, P.H.(1959) *Religious Concerns in Contemporary Education* N.Y.: Columbia University.
- Phenix, P.H.(1964) *Realms of Meaning* N.Y: McGraw Hill.
- Purpel, D. E.(1995) Extending the Boundaries of Moral Education, in W. Kohli(ed.), *Critical Conversations in Philosophy of Education*. N. Y.: Routledge.
- Reese, W.L.(1980) *Dictionary of Philosophy and Religion*, N.J.: Humanities Press.
- Roebben, B.(1995) Do We Still Have Faith in Young People? A West-European Answer to the Evangelization of Young People in a Postmodern World", *Religious Education*, 90:3/4, pp.327-345.
- Rose, A. G. (1954) Five Hundred Borstal Boys. *The Tablet*, August 6, 1955.
- Smart, N.(1979) *The Philosophy of Religion*, London: Sheldon Press.
- Tillich, P.(1959) *Theology of Culture*, London: Oxford University Press.
- Trenaman, J. (1952) *Out of Step*. London.
- Whitehead, A.N.(1963) *Religion in the Making*, N.Y.: The World Publishing Company.
- Wilson, J.(1972) *Religion*, London: Heinemann Educational Books.