

# 後現代與道德教育

蘇永明

## 【作者簡介】

蘇永明，台灣省台南縣。曾任桃園縣政府教育局督導、國中教師，現任新竹師院初教系副教授。

## 摘要

本文係從實質倫理學的角度來探討後現代情境下的道德教育。筆者嘗試用「常規道德」和「非常規道德」來說明道德的本質。前者強調客觀的層面，後者偏向主觀的判斷。並指出現代主義偏向對「常規道德」的強調，後現代則賦予「非常規道德」更多的正當性。從現代性到後現代性的轉變，科技的創新改變了生活型態和人們對周遭環境的認知。後現代反對任何的客觀性，無條件的往多元方向辯護，而無視於全球化的趨勢下，仍有「求同」的勢力。但是，對多元的過度強調將使「非常規道德」凌駕於「常規道德」之上，這將使道德教育變成不可能。後現代對多元主義的過度強調，已與傳統的道德教育有很大的差異，本文指出後現代的道德教育對多元過度強調、忽視媒體可能帶來的負面效果，及對道德教育的過度樂觀。

關鍵字：現代、後現代、道德教育

## Abstract:

The article is an investigation of moral education in the postmodern condition from the standpoint of substantive ethics. The author tries to use the dimension of normal virtue and abnormal virtue to explain the nature of morality. The former represent the objective side of morality, and the latter the subjective side. And point out that modernity stresses too much on normal virtue and postmodernity on abnormal virtue. From modernity to postmodernity, technological innovations have changed the living style and people's cognition of their surroundings. Postmodernity argues for multiplicity unconditionally. It neglects the objective side as globalization is marching forward. In moral education, postmodernity stresses too much on multiplicity which will make the abnormal virtue take the place of normal virtue, and moral education will be impossible. The article point out that postmodernity stresses too much on multiplicity, and neglects the negative side effects of media in moral education. On the whole, postmodern is too optimistic on moral education in contemporary society.

**Key words:** modernity, postmodern, moral education.

## 壹、前言

本文顧名思義是把道德放在具體的社會情境來探討，是屬於實質倫理學的範疇，不是從後設倫理學 (meta-ethics) 的角度出發。道德在具體社會情境中所扮演的角色，不外是在追求有價值的存在狀態，儘量滿足人們的需求，並維持人倫秩序等。因此，當社會情境改變時，其道德標準也會跟著改變。本文對於人類與生活情境的關係持互動論的立場，即道德為人與社會互動產生的，人不完全是主動，也不完全是被動。尤其，在討論後現代的情境時，科技上的改變似乎是區分它與前一時期的重要因素之一。杜佛勒 (Alvin Toffler) 在第三波一書以「資訊社會」(information society) 一詞來與前兩波的「農業社會」和「工業化社會」做區隔 (Toffler, 1981)。然而，過份強調科技的因素將陷入科技決定論，馬克思的立場就是偏向這一邊。他說風車之於封建社會，就像蒸汽機之於工業資本主義社會。本文承認科技對人類生活所產生的改變，但不是持著科技決定論。因為，任何的決定論將使道德變成不可能。

對於後現代的界定有許多層面 (參見高宣揚，民 88，第一章)，在此主要是指相對於西方自啟蒙運動以來至廿世紀中葉的歷史階段—即現代性 (modernity)。現代性到了廿世紀後半受到各種反對和修正，其修正的派別至少有法蘭克福學派，其目前的代表人物哈伯馬斯 (Jürgen Habermas) 早年雖然他堅持現代性，但他對工具理性的批判和溝通理性的建構，在筆者看來，已是對現代性的一種修正。另一派是以英國社會學者紀登斯 (Anthony Giddens) 和德國社會學者貝克 (Ulrich Beck) 為代表的「第二個現代化」(die zweite moderne)(孫治本譯，民 88) 或「反省性的現代」(reflexive modernity)(Beck, 1999:1)。後現代對於現代性已經不只是修正，可以說是反對了，也就是比前述的修正持著更反對的立場。

本文爲了對後現代有全面性的瞭解，先指出當前社會的各種趨勢，然後再區分出後現代所持的立場。也就是說，後現代並不能完全含蓋當前的所有社會情境。例如，傅科 (Michel Foucault) 的著作從未討論電腦所扮演的角色，尤其是它在「規訓權力」(disciplinary power) 這個重要概念中的定位。只有布希亞 (Jean Baudrillard) 算是對當前的媒體現象有較多的討論。對於「全球化」(globalization) 的趨勢，每一位學者所界定的也都有所差異。事實上，後現代對於現代性的批評也未必公允，爲了凸顯自身的立場，會有所偏重。然而，對當前社會的描述也很難有詳細的區隔，由於當前的社會趨勢還在發展，所以難以明確的定位，本文只能算是嘗試之舉，而非定論。又由於

篇幅的限制，本文也只能大題小做，許多地方仍無法詳細論證。

在用詞方面，外文本身也未有一致之用詞可遵循，本文暫用「現代性」(modernity)與「後現代性」(postmodernity)相對照，在簡稱時，直接就以「現代」與「後現代」對照。而與這兩個名詞連用的用詞就不一樣了，如「現代性理論」與「後現代論述」相對照，因為後現代堅持多元的觀點，不再用「理論」、「主義」這些比較是代表系統性論述的用詞，他們所指涉的都是大型論述。李歐塔(Lyotard, 1984:10)引用維根斯坦(Wittgenstein)的「語言遊戲」(language game)的概念，來反對任何的「巨事敘述」(grand narrative, 即大型理論)。所以，嚴格說來，「後現代主義」(postmodernism)一詞是自相矛盾的，後現代本身是不承認任何主義的。在說明道德理論和道德教育的觀點時，用「現代性的道德理論」與「後現代的道德觀」對照，代表兩者對同一現象的不同概念化。

至於「道德教育」的界定，筆者以「常規道德」和「非常規道德」的教學來區分(蘇永明, 民 87)。所謂「常規道德」是指在正常情況下，我們對於現行社會規範的遵守，可以算是道德。這是指普遍價值或是社會中大多數人所同意的價值。「非常規道德」則只在非常情況，或是機於不同的立場，對現行規範的遵守反而會造成不義的後果，或是對遵守者的傷害時，此時，「非常規道德」可能就是與「常規道德」相反，但卻是可以被承認為道德。例如，郭耳堡(Lawrence Kohlberg)所使用的道德兩難問題中，去「偷藥」也可以是道德的，如果是為了更重要的目的(如生命)。革命大概是「非常規道德」中較受爭議的，然而我們不能排除其可能具有正當性。而這兩種道德規範的教學大致上也可以涵蓋現有的道德理論。首先，就效益論(utilitarianism)而言，「行為效益論」(act utilitarianism)和「規則效益論」(rule utilitarianism)的差異，與「常規道德」和「非常規道德」的區分相當類似。就以羅賓漢(Robinhood)的劫富濟貧而言，「行為效益論」才有辦法解釋在這種特殊情況下的行為也可以是道德的。相對的，康德對道德律的堅持反而是只承認「常規道德」，而未顧及個別的特殊情況。儘管他對美國獨立革命和法國大革命持有相當程度的肯定，但在論出於善意的謊言之正當性一文中，卻食古不化的主張萬萬不可說謊(Kant, 1993)。這是由於康德將理性置於本體界，而道德律只能從實踐理性而來，不能依現象界的欲求(inclinations)來決定道德動機，以致有此偏差。再就亞理斯多德或社群主義者的德行論(virtue ethics)，認定美德就是現行社會規範的學習，強調的是「常規道德」，所以從小就要培養良好的習慣。但這種德行或美德的前題仍只適用於正常的狀況，或是單一價值的社會，難於適用在多元價值的社會。就道德教育而言，「常規道德」的教學比較強調客觀層面，要在變動較少的情況下，才有可能培養出學生的良好習慣。「非常規道

德」則是強調個人主觀判斷的層面，要有變通的能力。但就另一個層面來看，「常規道德」常是社會上強勢團體的利益之所在，因此，其正當性也很有限。事實上，只要承認「非常規道德」的存在，就等於承認了道德多元的現象。本文將指出，現代性道德較強調「常規道德」的正當性，而後現代在主張多元的情況下，則肯定「非常規道德」的正當性。

## 貳、現代性的道德理論取向

如果說西方中世紀的哲學為神學的附庸，那麼西洋現代哲學就是自然科學的附庸。雖然理性主義與經驗主義往往被認為是兩個對立的派別，但是在後現代的對照之下，兩者都是屬於現代主義，兩者都以客觀真理為論旨，只是論證的方式一個是由內而外（理性主義），一個是由外而內（經驗主義）。康德的批判哲學雖然是在折衷這兩種派別，其結果仍是在為科學知識的普遍客觀性辯護。在他的純粹理性批判中（Kant, 1997），拼命的要把物理上的因果律、數學上的  $5+7=12$ 、和兩點之間最短的距離為直線這些當時的科學知識，定位在他所界定的先驗綜合（synthetic a priori）命題內，以保證他們的普遍客觀性。然而，任何知識的普遍、客觀性等於是超越於任何的空間、時間及各種歷史、文化傳統。這樣的知識其正當性就必須訴諸於形而上的論證或是個人主體性的絕對基礎。泰勒（Charles Taylor, 1989:7）指出，這種以自然科學為模式的知識論，當用來做為道德理論的論證時，就會有許多錯誤。以下就現代主義的思考模式，及其所型塑的道德理論加以說明。

### 一、現代理性的矛盾

自從笛卡兒以「我思故我在」來肯定個人的主體性之後，現代哲學即以理性為基礎，做為真善美的來源。即使存在主義對反對理性，而以非理性的情意層面為主體之基礎，但仍堅持個人的主觀性。而主觀與客觀的對立，本來就是哲學上不易解決的問題。現代理性也很容易就陷入主觀與客觀對立的困境。一方面，理性在理論上假設為人人都具備，且都有相同的理性，也就是此一理性同時是主觀（人人都有），也是客觀的（每個人的理性都一樣）。事實上，此一理性在當時哲學家的眼中並不認為人人都具備，女性和有色人種常被排除。當強調理性是客觀時，這種客觀性為自然科學的知識所強化。就康德的例子，明明他界定經驗界的現象不能是絕對的，他卻又用先驗綜合的概念來保證自然科學知識的客觀性。而在社會情境上，國家的出現及其權威性使得客觀真理取得正當性，為人們所不知不覺的接受。然而，對客觀性的強調就掉進

了決定論的思維方式。另一方面，當承認理性為人的官能，是往內求就可得，這又過度提升個人的主體性，變成是人文主義的源頭。而這種人文主義也成為個人主義和許多自由主義的基礎。

理性的這兩種特質在現代性的理論中有的只是偏於一方的強調，有的則想要將兩者加以調和。而這種矛盾可以在康德的理論中明顯看出。他所區別的現象界和本體界分別遵循決定論和自由論。現象界所遵循的是「自然的因果律」，即我們所瞭解的自然科學中的定律。理性所在的本體界應有絕對的自由，才是「自律」(autonomy) 此一道德理想的基石。但是，康德卻又用「自由的因果律」來保障理性向善的必然性。如果用康德的道德理論來說明，在客觀層面上，他用實踐理性來建構其道德律。主觀的層面則是對此一道德律的主動服從，而不是去挑戰此一道德律，其主觀的層面是代表道德動機。兩者就這樣巧妙的避開了對立的場面，但也因此變成是對客觀層面的過度強調，而流於一偏。當道德律不能變通時，就變成只是強調「常規道德」的層面。事實上，「自由的因果律」是矛盾的概念，同時有決定論和自由論的成份。這種二律背反(antinomy) 是後來的德國哲學家用辯證法(dialectics) 想要加以解決的。因此，當人們把理性當做人的特質時，理性是主觀的，是偏向自由論的。當只強調理性的客觀層面時，又變成是決定論的思維。西方現代性的理論常常就在這兩個極端之間擺盪，或是只強調其中一面。

理性的正當性造就了現代理論中各種以「自律」、「自主」為理想的道德理論。因為，人本身就是真、善、美的源頭，不假外求，每個人本身就有正當性。「人性本善」是盧梭和人文心理學者的出發點，從這樣的假設，產生了自由主義所認定的每個人有不可被剝奪(inalienable) 的基本人權，並以「天賦人權」稱之。例如，洛克所主張的生命權、財產權、自由權。當今，聯合國在發布各種宣言時，也很理想化的認定每個人都要有各式各樣的基本人權。可是，這種「天賦人權」的觀點就和「君權神授」一樣的不具有說服力(Taylor, 1992:31)。在資源有限的情況下，任何理想化的標準都不可能做到。然而，個人主義的思考模式是把人抽離了具體的情境，完全不受現實環境的影響來思考。個人主義強烈主張個人先於社會，這是從個人的主觀性出發。從社群主義的觀點來看，個人主義是不切實際的，因為，個人主義所要求的自由，應該先有能夠保障個人自由的政治組織的存在才可能(Taylor, 1992:47)。

在學校教育上，英國的夏山學校(Summerhill School) 是建基於這樣的人文主義之上，承認每個學生的絕對正當性。在道德教育上，「價值澄清法」(values clarification) 也是按著這樣的思考模式(蘇永明, 1997)，認為只要排除外在的限制或壓力，當事者在絕對自由的情境下才能找到自己，並發展自己。現代教育和道德理論中，凡

是以自主、自由、自律為理想的說法，幾乎都是以理性的正當性為基礎。然而，在後現代從社會建構論的觀點來看，任何主體的自主都是不可能的。

## 二、對客觀理性的強調仍是理性的主觀層面之肯定

理性對客觀性的強調，表面上是對現象的理性化，以增進吾人的理解和掌握，如對對自然科學知識的建構。當表現在道德理論上的明顯特徵即對於客觀道德標準的追求。功利主義想從結果的計算來找出最大多數人的幸福，邊沁 (Jeremy Bentham) 只以量來計算，彌爾 (John Stuart Mill) 更加入了質的考量，其目的都在找出客觀的依據，以增進說服力。對於客觀道德標準的要求看似合理，然而，只要注意到知識中的權力因素，所謂客觀標準常只是強者的邏輯，那麼客觀的道德標準就是壓迫異己的幌子，是不道德的。例如，所謂的「國語」，根本就沒有這回事，因為所有的語言原先都只是方言，那一種方言能成為國語幾乎都是政治因素造成的。事實上，理性對客觀的堅持，就等於不承認多元的現象。對於明顯的差異，則以上下層級加以排列，以便找出其理路，這也是何以現代理性可為殖民主義辯護 (蘇永明，民 89)。因為，這種上下層級的排列，是直線式的思考模式，和現代化的假設是一樣的，任何的差異都有優列的區別。這種合理化表面上看似合理，其背後常有權力因素。當西方強權自以為本身的文化為人類的最高形式，所有人都必須向他們學習時，殖民活動對他們而言，變成是一種道德負擔，英國諾貝爾文學獎得主吉卜林 (Rudyard Kipling, 1865-1936) 把它叫做「白種人的負擔」(White man's burden)(Kipling, 1899)，殖民活動反而是在替天行道。

現代倫理學在上述理性的兩個走極端的傾向，常交錯地出現。對於個人主體性的肯定，人權思想固然對人的尊嚴有所提昇。然而，對於個人自由的保障，在地球資源有限的情況下，從來也不可能擴及到所有人，也就是任何普遍性的宣稱都只是個理想，不可能達到。另一方面，對於客觀道德標準的堅持，卻常有權力的影子，變成只是對強者利益的代言，而遭到後現代的非難。就「常規道德」與「非常規道德」來談，對客觀性的強調常會是對「常規道德」的堅持，認為不可逾越。但這是表面的層次，就實質的規範而言，「常規道德」與強勢團體的利益有密切的關連。因此，以各個社會的現行規範為基礎的「常規道德」，現代主義在「客觀」的演護之下，常具有相當高的正當性，而「非常規道德」則不被肯定。

## 參、當前社會的特性

## 一、深化資本主義與科技化

雖然，後現代的「後」(post)有許多「相反」的涵義，但在某些層面，應該還是現代性的延續。其中，資本主義和科技化的高度發展可說是相當明顯，所以有人用「後資本主義社會」(post-capitalist society)或「後工業化社會」(post-industrial society)稱之。資本主義是伴隨現代科技發展後所產生的交易方式，如今在科技繼續發展的情況下，資本主義也不會消失。尤其，在東歐和蘇聯的共產主義政權垮台後，資本主義的正當性更形提高。難怪福山(Francis Fukuyama)在歷史之終結與最後一人(李永熾譯，民82，Fukuyama, 1992)一書中，引用德國哲學家黑格爾的概念，認為民主與資本主義就是最後的勝利者，也就是人類最好的政治制度和經濟制度。然而，即使是同樣的資本主義，在不同的科技背景下，其運作的邏輯也將有所差異。就交易方式而言，在電子化商品與網路交易益形便捷，資本主義將會有不同的面貌。再就科技的發展而言，不管是從環保的立場或是其他角度，科技的發展方向都會有所修正，後現代的到來與資訊化社會有密切的關係。這將在下一單元單獨討論。

## 二、資訊化社會與媒體社會

杜佛勒在第三波中已預示人類將從農業社會、工業社會，進入到資訊社會的第三波(Toffler, 1981)。奈斯比(John Naisbitt)在大趨勢一書中也把從工業社會到資訊社會列為十大趨勢的第一個(奈斯比, 1985)。電腦的發展可說是突飛猛進，原先資訊社會和媒體社會(media society)是兩個不同的概念，但在和電腦連線之後，電腦馬上變成強而有力的媒體。以致資訊社會和媒體社會變成是指涉同一現象了。而網路社會(internet society)的名稱也常為人們所使用(Castells, 1996, 參考夏鑄九等譯, 民87)。當前，人們隨時握有手機來掌握各種訊息並處理各項事務的現象，應該是資訊化社會的最佳寫照之一。就科技的發展而言，電腦的產生可說是逐步在改變人們的認知和行為方式。以往的書寫文化逐步為影像文化所侵蝕。由於影像可同時傳達聲音和圖像，可生動活潑的傳遞訊息，更可以同時互動，對於人們的認知有相當大的影響力。然而，影像文化又可以虛構，以至於產生虛擬實境(virtual reality)等模擬的情境。這等於是混淆了人們的視聽，使得各種假相橫行，真假莫辨。

事實上，不必用各種虛擬的影像，只要對某些層面予以不成比率的強調就足以造成對現象的扭曲。當我們看到對倫敦、巴黎、米蘭的報導，大多是時裝秀、古董車展時，人們不知不覺會誤「以部份當整體」，對這些城市只具有正面的印象。由於媒體

很少呈現或未呈現這些城市的負面現象，而對這些城市沒有負面印象。此一過程所形成的概念，可以說是扭曲的概念。所謂「謊話說一百遍可以變真理」在影像社會更是可能，所有的商業廣告幾乎都想使它們的產品，讓人們具有正面的印象，這其中所隱藏的就有相當的扭曲。以往說「盡信書不如無書」，如今對媒體訊息的分辨可能是更迫切了。

### 三、從生產導向社會到消費導向社會

現代工業化社會被以「福特主義」(Fordism)稱之，代表的是大量生產。後現代也進入了「後福特主義」(post-Fordism)。生產業所需的人口比率減少，服務業人口大增。以1981年OECD國家為例，其農業人口佔10%，工業人口佔33.7%，服務業佔56.3%(轉引自Harvey, 1990:157)。臺灣在民國八十七年的統計是農業人口佔9%，工業人口佔38%，服務業佔53%(行政院主計處，民88:38-41)。而與此同時，後福特主義所帶來的變革是從現代主義的生產導向社會，走到後現代的消費導向社會(Brooker, 1999:173)。馬克思的社會階級以資本家和工人來區分，完全是以生產的分工來認定，也就是認定每個人會以其做為生產者的角色為主要的認同依據。在現代社會，因技術剛起步，產品有限，消費者選擇的空間相當有限。可是，在生產技術精進之後，效率提升，很容易就生產過剩。反過來，決定要生產那些產品，是要從消費者的角度來決定，所以逐漸轉成以消費導向的社會。人們的消費行為反而是個人認同的核心地位。由於每個人都是消費者，從消費行為可能較能解釋其認同和行為。

布希亞在消費性社會一書(Baudrillard, 1998)對消費行為的描述，可說是這方面的開創性著作。鮑曼(Zygmunt Bauman, 1998:79)也指出我們已處於消費性社會。一旦人們的認同與消費行為相關，其變動性就比以往的生產導向要來得快。一方面，在資本主義的邏輯下，為了促銷商品，一定是無所不用其極的，從商品代言人到各式各樣的促銷活動，目的在激起人們的注意和認同。尤其，在媒體的推波助瀾之下，常以鼓動風潮為目標。另一方面，人們也比以往有更多的選擇機會。因此，人們的認同不斷在改變。往壞的方面看，就是容易迷失。認同對象改來改去，到後來根本無法判定何者為有價值，或到底自己真的要甚麼。這常會造成一窩蜂的各種搶購與瘋狂現象。表面上，人們是很自由的在消費、選擇。可是，對於各種流行現象或新產品(如手機)卻沒有免疫力。消費不再只是滿足需要(need)，而是為了各種欲望(desire)。當然，商人會用各種方式來製造人們產生消費的欲望。廣告是在操縱欲望和品味，而與所要販售的產品無關(Harvey, 1990:287)。所以，欲望是無止盡的。這些現象固然造就了價值的多元，但也可能讓更多人迷失。

#### 四、風險社會 (risk society) 與全球化

當前社會和以往不同的一大特色就是變動迅速。由於傳播和交通的便捷，經由網路傳輸、衛星電視等在資訊、物品、人們的流動比以往倍增，McLuhan 和 Powers (1989) 所提出的「地球村」(global village) 概念越來越接近，全球化也變成是必然的趨勢。在這瞬息萬變的社會，各種文化傳統已不可能再維持或形成。人們的認同也越來越困難，因為人們有越來越多的機會，不管是自願或被迫，到不同的文化或國家求學、工作等，「時常遷徙」(diaspora) 變成是每個人共同的命運。這種經驗使人不易確認其故鄉、國籍、認同，「混雜性」(hybridity) 表現在各種層面，如婚姻、文化、價值等。

這種變動不居的處境，也產生了不確定、不安全感。相較於農業社會，工業社會變動的步調顯然更快，當前資訊化社會變動的速度更是加倍。筆者認為，資訊化社會造產生了兩種相對立的趨勢。一方面，傳播的迅速，使地球村變成可能，造成全球化的趨勢，使得人們的命運聯結在一起。而這種命運的共同體又必須面臨變動快速的不確定性，以致要面對各種風險。難怪德國社會學者貝克用「風險性社會」來概念化當今的社會情境 (Beck, 1992, 1999)。另一位德國學者盧曼 (Nicholas Luhman, 1991) 也以「風險」(risk, risikos) 的概念來研究社會現象。固然，每個社會都有其風險，然而，變動更迅速的社會無疑地有更大、更多的風險。這種變動速度，雖然給人們帶來了希望，但也造成了的不安全感。相對地，也不再相信確定的價值，等於是徹底地改變了人們的認知和生活方式。

#### 五、當前人類處境的定位

從上述對當前社會情境的簡要描述，已足以令人驚覺到有重新思考人類處境的必要，否則將無法瞭解當今的社會現象。而科技的發展，也使得對人類的定位有所更動。基本上，科技是以決定論為假設，電腦再怎麼聰明還是要按所設計的程式來運作。可是，今天資訊不斷傳播的結果，同時造成多元化和一致性的兩種矛盾。之所以會多元，是因為各種聲音（包括弱勢團體），因為媒體的發達，有了各種表達的管道，比以往更容易有發表的機會。這種紛然雜陳的現象使得社會變得更多元，無法從單一標準來衡量。多元之後就比較偏向自由論，這也是後現代所強調的。然而，在這多元的背後，還是有另一種力量在「求同」，即一致性。例如：

全世界電腦中所貯存的資料，百分之八十以上是英文。百分之八十五以上的國際

電話以英語交談，四分之三的國際信件、電報以英文書寫。(教育部，民 87:4)

在今天，我們的第一外語幾乎也都是以英語為主。也就是傳播要溝得通，必須要有共同的基礎，即使是要宣揚少數、特殊的理念，也必須要經由大家可以接受的媒介。而今天全球在環境保護、金融交易的全球化，也使得各國之間必須協調一致，全球因此成爲命運共同體。這必然造成求同、追求同一步調的趨勢。這兩種勢力也不斷在角力。一旦求同，又比較接近決定論的立場。所以，後現代也和現代一樣的面臨主觀與客觀兩種勢力的拉力，只是造成的因素不同。然而，在後現代的文獻中，筆者覺得他們對自由論、主觀性、差異有較多的片面強調，而忽略了全球化中求同的趨勢。

## 肆、後現代的道德思維取向

理性是現代主義的基石。然而，在後現代的眼中，透過理性所看到的現象卻是扭曲的。所以，後現代乾脆就擺脫理性這一概念。上述已提到，理性的兩個層面是相矛盾的，一方面是強調客觀性，另一方面，對主體性的強調則強調主觀性，可是這種主觀性常以"客觀"之名出現。後現代既然都反對這兩種對立的矛盾，則應走折衷的路線。然而，後現代對現代性只以客觀性來認定，而對自己則以多元性和對差異的肯定爲職志。如李歐塔對巨事敘述的反對，堅持多元，及傅科對人文主義的反對，走向社會建構的多元性。然而，從後現代文獻的閱讀，筆者認爲後現代仍比較偏向自由論，只強調多元的層面，而忽略了客觀的層面。以下說明此一思考方式下的立場，由於篇幅的限制，也順便說明在道德上的蘊義。

### 一、反對客觀理性、反對形而上

哲學常在現象的背後假設有某種原理的存在，這些原理就是存在形而上的境界。在此一分類下，形而上往往具有較高的價值。客觀理性和形而上表面上未必相關，事實上是結合在一起的。在康德的哲學架構中，理性是放在本體界，也就是形而上的境界。當理性堅持它所發現的是客觀真理時，那就是訴諸於形而上了。因爲，既然是普遍、客觀，那就是超越時間和空間的存在。康德的倫理學就很明顯的以形而上的實踐理性爲依據，唯有根據實踐理性所產生的行爲才算是道德。筆者認爲，康德仍以自然科學的自然律爲典範，來建構人類行爲的道德律。可是，實質的道德標準畢竟是在具體情境中產生，客觀的道德律是無法完全落實的，因爲會有例外的情況發生。

而後現代對於客觀道德律則的攻擊，指出主張客觀的道德律是強者的邏輯，是社會中的強勢團體爲了自身的利益，強以自己的標準爲客觀標準，以遂行自身的利益。

因此，任何的客觀都是對異己的壓迫。李歐塔指出，依照客觀理性所建立的大型理論（或巨事敘述）本身不具有效度、是錯的，是在壓抑其它弱勢的敘述。他認為共識是不可能達到的（Lyotard, 1984:61），他將各種知識觀點用維根斯坦的語言遊戲做比喻，並且主張語言遊戲的目的不是哈伯馬斯的共識，而是異質多變的（heteromorphous），他說：

承認語言遊戲的異質多變是解決問題的第一步。這很明顯地擺明了放棄恐怖主義，這種恐怖主義假設所有語言遊戲都是意異質同形的（isomorphic）。第二步，任何語言遊戲內的對論辯進行及各種“步法”的共識都必須只是局部的（local），只是為目前的參與者所同意，而且隨時可以修改。這樣的導向有利於多元的有限後設論點，我的意思是其論辯是關於後設論點，且其有效性是受時空限制的。（Lyotard, 1984:66）

這樣的知識論觀點不以共識為目標，因為，共識的達成常含有恐怖主義的成份，必須壓制弱勢、異類的聲音以後，才能達到共識，而未必是心悅誠服。所謂的共識，常常是強勢者的標準。傅科在指出知識中含有權力的因素之後，認為每個社會對真理的界定是相當政治性的，所以他以「真理的政權」（régime of truth）名之（Foucault, 1980:131）。也就是這種真理的產生是一種政治過程，沒有甚麼絕對的道理。雖然，傅科指出權力 / 知識間的密切關係，但並不認為這樣的結合有絕對的正當性，所以他從對於弱勢者及社會邊緣人的邊陲論述，來凸顯以權力為基礎的所謂客觀真理是站不住腳的。應該要朝多元發展，不宜完全受權力的束縛。他為了要搖撼所謂經由理性所建構的普遍真理，所持的立場是：

歡迎局部的、不連續的、被淘汰的、和不具有正當性的知識，並以之來反抗統一的知識體系之宣稱，這種自以為科學的知識以真理之名，將別的知識過濾、分類、排序，且自以為是的界定甚麼是科學及其對象。（Foucault, 1980:83）

事實上，現代主義的客觀真理，在當時一方面受到自然科學的支持，另一方面，當時新興國家的權威也強化了這樣的信念。雖然，國家未必都是集權政府，但可以說是有史以來管得最多的政治組織。國家的權威在後現代多元的情況下，逐漸衰落，尤其是受到媒體的挑戰，政治人物的權威不再“神化”。國家不再扮演客觀權威的來源。科學知識在普及後，其客觀性更受質疑。因此，客觀真理在後現代裡已喪失了現代主義支持的因素。

## 二、對多元的堅持

在知識論上，後現代不承認理性的客觀性和正當性，認為知識是人們的建構出來的，在不同的時空可有不同的建構，多元是具有正當性的。德國哲學家班雅明 (Benjamin, 1968) 在「機器再製時代的藝術品」一文中，指出複製使得藝術品脫離了其原先產生的傳統和氛圍 (aura)，這會使原作品產生新的意義。再從語言學的角度來說明，語言的符碼具有雙重合意，就語言的外延 (denotation) 和內涵 (connotation) 來區分，外延是比較明確的指涉，尤其是指涉具體的事物時。然而，其內涵卻可以不斷延伸。例如，媒體廣告可以把百事可樂 (Pepsi Cola) 塑造成「百事可樂 = 年輕 = 性感 = 受歡迎 = 歡樂」(Poster, 1990:62)。內涵常含有價值判斷，在商業廣告中，會拚命的要把正面的形象加在產品上。而在媒體傳播的過程中，每一次的呈現都是班雅明所指的再製，也因此可能再衍生不同的內涵，這也是知識建構的過程。

後現代對多元的強調，除了否定客觀真理的存在，還在肯定差異的正當性。這使得各種聲音可以出現。媒體的傳播，即使是同一個概念和影像，經由不斷傳播，也會造成原先預想不到的涵義和後果。如臺灣最近幾年的喝紅酒、吃蛋塔、買吉蒂貓 (Kitty cat) 的流行，可以說其物品本身的本質不變，但是在被賦予流行所需的一些正面意義後，造成了一窩蜂的搶購熱潮。後現代是由於社會情境媒體的開放，使得個人有相當程度的自由可以自行做抉擇，而不是每個人都已理性成熟到足以獨立自主。所以，我們可以看到媒體裡，充斥著通俗文化和商業氣息。媒體裡的多元，恐怕只是在「做怪」。

## 三、知識的政治化

在多元的情況下，各種勢力互相競爭。傅科指出知識裡的權力成份後，權力 / 知識成爲一體之兩面。既然知識的正當性是從權力而來，抗爭變成是爭取多元的正當性之必要方式。所以，後現代指出日常生活的許多層面都是在抗爭，包括各種消費行爲都是，當人們購買某一產品而不買另一品牌時，即代表一種抗爭或是認同 (identify) 的方式。所以，認同不再是自然而然的事，它是在與周遭環境的互動中，大環境或某一政權希望人們產生某種認同，並用各種方式在運作，例如以意識形態滲透到生活的各個層面。另一方面，個人也儘量在爭取自己自由認同的空間。所以，後現代認定生活中的各個層面都是一種政治運作，而以「政治學」(politics) 來稱之，如「認同政治學」(politics of identity)。當然，這裡的「政治學」應該是廣義的，是按傅科所界定

的權力，權力像毛細管作用，滲透在文化的所有層面，權力的來源也不再是來自單一核心或是某一階級（如馬克思的說法）（參考 Kergen, 1999:208）。在此一觀點下，道德也是一種政治抗爭。而這時的抗爭不再是制度或是階級的鉅觀層次，而是個人微觀的層面。這等於是承認每個人都有某種程度的主導權，而且不再像以往是遵循階級地位或制度化的抗爭，是自己與各種勢力互動的抗爭。當然，我們也不能再把社會的不合理現象完全歸罪於制度面結構性因素，我們每個人既然都有某些自主權，那本身就有責任。我們的消費行為、髮型、穿著都是抗爭的方式（Kergen, 1999:209）。在這種社會建構下的互動，也承認了多元的正當性。

## 伍、後現代的道德教育觀

在說明後現代的道德教育觀之前，有必要將現代與後現代的觀點加以對照。筆者引用巴納 (Richard G. Bagnall) 的整理，他用「道德的情境主義」(moral situationalism) 來概念化後現代道德觀的特徵，並列出其十一個特質，在此同時，他也將現代主義的道德觀做一對比，現代性的主張列於括弧內，茲臚列如下：

1. 情境的敏感性是以在個別文化情境或事件之下，本土的感受為準（相對於現代性在道德標準上的普遍宣稱）。
2. 對於各種本土的、有爭議的道德論述偏向直覺式的判斷（相對於現代倫理學以普遍原則或是以規則為準的判斷方式）。
3. 以親身經歷做自主性的判斷（相對於現代倫理學以深思熟慮的論證來判斷）。
4. 在自身的表達和對他人的同情採開放性的態度（相對於現代倫理學偏向於封閉性的）。
5. 對於文化情境下所建構的道德本質、行為的複雜性及何人受益、和道德決定的暫時性，採不確定的態度（相對於現代倫理學對於道德原理應用到實際情境中，對道德智慧和德行的正當性持著相當的信心）。
6. 基本上是採互為主觀的立場，即考量各種實體之間的文化空間（相對於現代倫理學偏向於把個人當道德主體所持的主觀性假設）。
7. 對德行價值的認定傾向於自為目的 (autotelic)，即以德行本身為目的，是內在的價值，是美學式的，用杜威的說法，就是一種滿意的整體或成就（相對於現代倫理學偏向於工具性和手段性的，至少在德行的定位和辯護是採此一立場）。
8. 認定德行是及時的 (timely)，即適時對情境和他人所做的反應（相對於現代倫理學認定德行在理想上是無時間限制的 (timeless)）。

9. 認定德行是個人在面對各種對立的、多元的道德要求時，所做的片面反應（相對於現代倫理學認定為具有自主性的個人具有一致性的反應）。

10. 認定德行是具矛盾性 (aporetic)，無可避免地有矛盾（相對於現代倫理學認定不矛盾）。

11. 承認價值的多元主義 (pluralism)，接受他人不同的立場（相對於現代倫理學偏向認定道德律有一貫的 (unitary)、統整的、普遍的一致性，所以認為別人也會一樣同意自己所決定的道德律則）。（Bagnall, 1998:324，斜體字為原文所有）

以上的對比和本文的立論有許多相契合之處。可以看出，後現代的多元是以具體的情境為出發點，相對於現代倫理在強調普遍、客觀的要求下，脫離了具體的道德情境。茲就後現代有關的文獻中，指出它們對道德教育的主張：

## 一、實施多元文化教育以尊重異己

近來多元文化教育已成為必然之舉，舉凡兩性平權教育、母語教育、原住民教育等，這些都可以算是後現代對於多元的正當性的堅持。在後現代「反對中心化」(de-centred) 的原則下，梅依 (Todd May) 用「反標榜主義」(anti-representationalism) 來說明必須去掉任何以強勢為準的所謂「客觀標準」，才能達到多元。因為只要有一個基礎在就不會是多元。因此，其原則就是：

人們不應該，在其他條件一樣的情況下，去參與這樣的行動，即其後果之一是把某些人當做在本質上比別人優秀或本質上就是較差的，然後以這些優秀的特質當標準。（May, 1995:48）

這樣的主張和反對中心化是相一致的，也就是不以某一基點做為再現的標準。因為，一旦以某一族群或團體為固定的標準之後，多元就難以形成了。

羅遜的「團結」(solidarity) 概念，是希望在多元的同時，仍能尊重異己，而不是排斥異己。羅遜不承認現代哲學的道德律則，摒棄以理性 (reason) 官能所形成的道德義務 (Rorty, 1989:194)，他認為這些普遍律則是形而上的，不是真實的情境。他強調的是歷史的偶然性，人是活生生的存在於某一真實情境下。所謂「團結」，就是「我們應該嘗試將我們的「我們」意識，擴大到我們過去視為「他們」的人身上」（徐文瑞譯，1998:327，參考 Rorty, 1989:192）。雖然羅遜將人放入具體情境，他還是承認多元之下的「團體」仍是個理想，他以人們朝向這種團結為道德的進步 (moral progress) (Rorty, 1989:192)。就像徐文瑞在偶然、反諷與團結這本書中譯時所加上的副標題：「一個實用主義者的政治想像」。道德應該是要對現狀有所提昇。

## 二、「非常規道德」具有正當性

後現代對多元的堅持，在道德上所反映出來的，就是對「非常規道德」的肯定。在現代主義對客觀性的要求下，任何的逾越都將受到打壓。相反地，後現代就認為對道德規範的逾越 (transgression) 是具有正當性的。因為，在考量權力的運作之後，任何單一標準就沒有絕對的正當性了，反而在多元的要求下，逾越具有正當性，也是主體性的表現。因此，轉而是對「非常規道德」的強調。

若以傅科的理論來說明，規訓權力所發展出的就是「常規道德」的作用。就像韋伯對現代性的勢力所指出的「理性化」。然而，理性化的過度發展反而將變成是限制人們的自由。從傅科的建構論角度來看，人的主體是在論述 (discourse) 之下被型塑，但他也指出，論述也可以為人們所修改，是互動的關係。規訓措施和論述是互為表裡的，這是權力 / 知識一體的表現。由於規訓權力並沒有絕對的正當性，所以對規訓措施和論述的界限之逾越，是主體正面的成就。就批判的觀點，後現代的批判是站在邊緣的角度來批判主流文化，不使主流文化過度膨脹而壓抑了弱勢者。所以，他們認定多元才是比較公平的。單一標準只是有利於強勢團體。在此一要求下，「非常規道德」就具有相當的正當性。

## 三、沒有道德標準的道德教育

從後現代的觀點看，哈伯馬斯、郭耳堡、和羅爾斯他們強調對客觀道德的遵守，不能算道德，那反而是壓迫性的道德 (oppressive of morality) (Bagnall, 1998: 318)。鮑曼在「後現代與道德及文化危機」(Bauman, 1999:140-153) 一文中，對後現代的道德和文化情境，以「危機」(crisis) 一詞來比喻。因為危機常指涉社會上人們習以為常的習俗和做事方法，不再具有有效性和確定性，他認為從這種對危機的界定，那麼在後現代的情境等於是每天都在危機中。從他的解釋，他認為現代性的道德教育為對固定道德標準的灌輸。後現代的價值多元狀態就會被認為是價值的危機 (crisis of values)，但他從後現代的角度來看，反而認為認為這才是道德抉擇的正常狀態 (normal state)。而後現代的變動快速，已使道德標準的形成變得不可能。他把網路世界形容為：

這個世界對我們而言是大到令人恐怖的網路版本：真實世界就像網路一樣，每個人都加入這個爭奪戰，但沒有人可以預知其後果，更不要說去控制它了。真實世界就像網路一樣，像一個在進行的遊戲 (game)，沒有裁判、沒有可供依循的規則以資仲裁。(Bauman, 1999:145)

照鮑曼的描述，當前的社會可以說是一團亂，充滿了不確定性。這是對多元的強調。他認為貝克的風險社會概念，所指涉的人類處境是一種「危機生活」(risikoleben)，而這也是當前人們無法閃躲的共同命運 (common fate)，做任何事都有風險，當風險已是常態，以危機視之已經是没有必要了 (Bauman, 1999:147)。在相對應的道德情境是：「集權已動搖，改由多元權威所取代，人們必須以自己的道德判斷來做決定」(Bauman, 1999:149)。鮑曼認為以往的道德教育，強調的只是對客觀道德標準的遵守。所以今日的價值混亂，從現代性的立場來看，這是一種危機。然而，從他後現代的立場，這才是真正道德教育實施的情境。因為，這才讓當事者有自由、自主、責任、和判斷，如此才能促進道德的成長和成熟。因此，所謂的「價值危機」(value crisis) 反而才是真正的道德情境 (Bauman, 1999:150)。

## 陸、對後現代道德教育論的評析

### 一、對多元的過度強調

從以上的陳述可知，後現代對當前社會的概念化過度強調了多元的正當性。李歐塔將後現代的知識狀況界定為「對形上敘述的不信任」(incredulity toward meta-narratives)(Lyotard, 1984:xxiv)。然而，也並不是多元就具有絕對的正當性。後現代反對將人類處境置於形而上，而是植入於 (situated) 實際歷史、文化情境。既然是在實際的情境，就不可能無視於他人的存在。所以，應該只是達到某種程度的多元。例如，所有語言原先都是方言，「國語」的訂定是政治性的。為求公平，只能以二至三種方言為共同使用的語言，不可能無視於經濟效益，無條件的多元下去。就社會情境來看，科技固然使多元成為可能，其一個先決條件卻是要有基本、共通的遊戲規則，這也是全球化的勢力。全球化必將使全世界遵守某些共同的規範，不管在通訊、金融、語言等各方面都必然要有共通性。可是，後現代的理論似乎無視於此一層面，而未正面的去面對，以致淪為一偏之見。固然，後現代所堅持的，任何的標準都是對「他者」的壓迫，都是權力在背後做後盾所形成的。所以，任何的標準都不具正當性。然而，如果共通性不存在，任何的多元也不具意義，除非大家老死不相往來。可是，在全球化的趨勢下，求同的勢力相當強大，任何的多元仍要建基於基本的共同性之上。至少在語言上要能溝通，經濟活動也要遵守同一規範，否則，根本無法生存。多元如果要絕對的成立，那又是另一個形而上的命題了。

## 二、媒體教育的忽略

2000年3月2日美國密西根州一個六歲小孩拿槍在學校打死同學。應該說，是美國的媒體殺死了那一個同學。對一個這麼小的孩子，他可能只是在模仿媒體裡面的動作而已。今天，媒體的影像幾乎已形成人們的潛意識，凡是拿到槍就是要射擊。媒體固然可以提供許多資訊，可是在資本主義邏輯的運作下，裡面也有許多垃圾資訊，甚至是有害的資訊。光是媒體中的暴力畫面，就足以對青少年造成嚴重的傷害。奈斯比在探討人與科技的關係時，就指出：

美國小兒科協會說，將近一千種研究證實兒童的侵略行為與媒體暴力脫不了關係。絕大多數研究的結論都是：媒體暴力與真實暴力間有因果關係。（奈斯比，民88:102）

奈斯比指出，使用電腦模擬的情境可以治療懼高症（同前註：105），也就是說，虛擬實境足以對人們的意識產生真正的影響。所以媒體暴力與真實暴力之間會有密切關係。美國在發生了科羅拉多州 Littleton 可倫坡高中二位學生，於1999年4月20日槍殺十二位同學、一個老師、和自殺這樣的事件之後，發現媒體（尤其是電動玩具）的暴力與此一事件有密切關係（同前註：86）。媒體可以說是影響學生行為的重要因素，奈斯比認為應該開始教導兒童「認識媒體」的課（同前註：25），以對抗媒體的不良副作用。另一方面，則是要從媒體本身下手。然而在資本主義掛帥，以「言論自由」為護身符的保障下，此一途徑實在不樂觀。當媒體從各種管道對人們進行轟炸時，人們如何對周遭環境有正確的認識，如何解讀影像背後的意圖？如何瞭解媒體的各種偏差（蘇永明，民87），都是媒體教育的當務之急。

後現代學者們對於科技層面所帶來的影響，重視的程度不一。傅科雖然到1984年才去世，卻從未討論電腦在當今社會中所扮演的角色。只有布希亞對媒體所造成的影響有較深入的討論。他對於資訊化的影像有非常極端的看法，認為媒體影像是假的，而有擬像（simulacra）、超真實（hyper-real）等負面描述。面對這樣的世界，布希亞卻採取沉默和被動的策略（Poster, 1995:112）。這樣的策略也未免過於消極了，尤其是從道德教育的角度來看，等於是束手無策。

## 三、對道德教育的過度樂觀：

後現代對多元的強調，再加上變動的快速，使得價值混亂，幾乎是無法形成任何的傳統。而在社群主義的眼中，文化和歷史傳統才是道德價值的根源。在鮑曼的觀

點，他以無傳統才是道德教育的理性情境，顯然是過度樂觀了。所以筆者以「沒有道德標準的道德教育」稱之。事實上，鮑曼這樣的觀點又掉回去現代主義對主體性過度強調的矛盾。在「自律」的理想之下，道德教育的極致是當事者能自行判斷何者為正確的價值。整個道德教育的過程中，由他律到自律是漫長的過程。當價值變遷快速的情況下，自律就很難了，這就像孟子所說的「一傅眾咻」。學校所教的價值，常被商業媒體的力量所抵銷。後現代對主體性的觀點是持著建構主義，是與環境的互動。他律或是共同規範的遵守之所以是必要，乃是因價值常只是一種約定俗成，沒有絕對的道理，也就是社群主義所說的「傳統」。如果一個團體、一個社會沒有了傳統或是共同規範，將是不可思議的是。

就前述筆者對「常規道德」和「非常規道德」的區別，「非常規」是相對於「常規」。「非常規」是例外，如今一旦「非常規」變成是常態，那麼所謂的「常規道德」也將無法存在，這是令人非常難以想像的事。事實上，當前的社會也還未走向絕對的多元，在「全球化」的趨勢下，仍有「求同」的拉力。然而，鮑曼卻把以往對道德標準的遵守認為不是真正的道德教育，多元情況下的抉擇才是真正的道德教育，顯然是過度強調道德主體的自律層面，這樣的理想是現代性的產物，可是他又拿來做為衡量道德教育的標準，這是非常吊詭的現象。

然而，我們畢竟要承認後現代的社會比以往要來更多元，所以在「常規道德」的教育上，將受到更多的干擾。如果「常規道德」都無法建立，或是在無「常規道德」的對照之下，可能根本就無法讓下一代建立甚麼是道德。在媒體的推波助瀾之下，當大家以標新立異為尚，許多人可能在價值多元的衝擊下而迷失。尤其，在商品化的邏輯之下，各種光怪陸離的現象幾乎將使得道德教育變成不可能。也就是當「非常規道德」凌駕了「常規道德」時，道德可能就不存在了，這是筆者憂心之處！

## 柒、結論

本文可說是大題小做，很簡要的先說明現代性的特色，再分析當前的社會情境。然後再呈現後現代對於當前社會的概念化，及後現代的道德情境，然後引申其在道德教育上的主張。經此一對比發現，後現代可算是對現代主義修正較多，甚至是反對較多的派別。然而，它還是有延續的成分。在對於當前社會的概念化方面，後現代否認了任何客觀道德標準的正當性，而拚命主張多元化，等於反過來賦予多元主義絕對的正當性，這又掉到另一種極端。因為，在全球化的趨勢下，也有求同的趨勢，使得某些基本層面越來越不多元，如溝通的語言、媒介及規範。即使這些一致性是權力運作

的結果，但完全不承認這些基本的層面，將使得多元不可能，或是喪失意義，這可以算是後現代對多元的堅持而產生較為偏頗的一面。

在道德教育上，後現代對多元的堅持引申出多元文化教育。然而，多元的程度仍舊必須有個限制。傅科的社會建構論算是比較持平，比較能避免現代理性那種主、客觀對立的矛盾現象。可是，在當前社會變動迅速的情況下，價值的多元與短暫性卻也可能造成人們在價值上的迷失。但後現代學者鮑曼卻以為這才是真正的道德教育情境，顯然是過於樂觀。另一方面，後現代學者布希亞雖然指出媒體製造出真假不分的各種虛構的影像，卻未從道德教育的角度考量其各種負面的效果，及日益產生的各種隱憂，這些都是有所不足的地方。從以上的分析，筆者認為，在後現代的情境下，道德教育的實施將比以往更為困難。

## 參考書目：

- 行政院主計處（民 88）。**中華民國八十七年臺灣地區人力資源調查統計年報**。台北：行政院主計處編印。
- 李永熾譯，福山著（民 82）。**歷史之終結與最後一人**。台北：時報文化。
- 奈斯比著 尹萍譯（民 88）。**高科技·高思維**。台北：天下文化。
- 奈斯比（1985）。**大趨勢**。台北：長河。
- 夏鑄九等譯，Manuel Castells 著（民 87）：**網路社會之崛起**。台北：唐山出版社。
- 高宣揚著（民 88）。**後現代論**。台北：五南。
- 孫治本譯，Ulrich Beck 著（民 88）。**全球化危機：全球化的形成、風險與機會**。台北：臺灣商務。
- 徐文瑞譯，Richard Rorty 著（1998）。**偶然、反諷與團結：一個實用主義者的政治想像**。台北：麥田。
- 教育部（民 87）。**邁向學習社會：推展終身教育，建立學習社會**。台北：教育部。
- 蘇永明著（民 89）。「垂直多元與水平多元的思考方式」，刊於但昭偉、蘇永明主編，**文化·多元文化與教育**。133-179 頁。台北：五南。
- 蘇永明著（民 87）。資訊化和媒體社會的教育展望，刊於中華民國比較教育學會主編，**終生全民教育的展望**。393-422 頁。台北：揚智。
- 蘇永明著（民 87）。「常規道德」與「非常道德」之教學。**初等教育學報第六期**。173-188 頁。國立新竹師範學院初等教育學系編印。
- 蘇永明著（1997）。價值澄清法評析，刊於簡成熙主編，**哲學和教育—20 世紀末的教**

育哲學。233-255 頁。高雄市：復文。

- Bagnall, R. G. (1998). Moral education in a postmodern world: continuing professional education. *Journal of Moral Education*, 27(3), 313-331.
- Baudrillard, Jean [1970](1998). *The consumer society: myths & structures*. London: Sage.
- Bauman, Z. (1998). *Globalization: the human consequences*. Oxford: Polity.
- Bauman, Z. (1999). Postmodernity and moral and cultural crisis. In Zygmunt Bauman *In search of politics*(pp.140-153). Oxford: Polity.
- Beck, U. (1992). *Risk society: towards a new modernity*. (Mark Ritter, Trans.). Oxford: Polity.
- Beck, U. (1999). *World risk society*. Oxford: Polity.
- Benjamin, W. (1968). *Illuminations: Essays and Reflections*. In H. Arendt (Ed.). (H. Zohn Trans.). New York: Schocken Books.
- Brooker, P. (1999). *A concise glossary of cultural theory*. London: Arnold.
- Castells, M. (1996). *The rise of the network society*. Oxford: Blackwell.
- Dewey, J. (1984). Essays, The sources of a science of education, Individualism, Old and New, and Construction and criticism. In *The Later Works, 1925-1953, Vol. 5*. Edited by Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Foucault, Michel (1980). *Michel Foucault: Power/knowledge*. Selected interviews and other writings 1972-1977. Edited by Colin Gordon. New York: Harvester.
- Foucault, Michel (1982). The subject and power. In Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. With an afterword by Michel Foucault. New York: Harvester Wheasheaf.
- Fukujama, Francis (1992). *The end of history and the last man*. London: Penguin.
- Gergen, K. J. (1999). *An invitation to social construction*. London: Sage.
- Harvey, David (1990). *The condition of postmodernity: an enquiry into the origin of cultural change*. Oxford: Blackwell.
- Kant, I. (1993). *Grounding for the metaphysics of morals with On a supposed right to lie because of philanthropic concerns*. (James W. Willington Trans.) Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, Inc.
- Kant, I. (1996). *Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kant, Immanuel (1997). *Critique of pure reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kipling, R. (1899). The white man's burden. first published in *McClure's Magazine* (Feb. 1899). [Http://www.cwrl.utexas.edu/~benjamin/316kfall/316ktexts/white-burden.html](http://www.cwrl.utexas.edu/~benjamin/316kfall/316ktexts/white-burden.html)
- Luhmann, N. (1993). *Risk, A sociological theory*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Liotard, J. F. (1984). *The postmodern condition: a report on knowledge*. (Geoff Bennington and Brian Massumi Trans.). Manchester: Manchester University Press.
- May, T. (1995). *The moral theory of poststructuralism*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- McLuhan, M. & Powers, B. R. (1989). *The global village: transformations in world life and media in the 21st century*. Oxford: Oxford University Press.
- Poster, M. (1990). *The mode of information*. Oxford: Polity Press.
- Poster, M. (1995). *The second media age*. Oxford: Polity.
- Rorty, R. (1981). *Consequences of pragmatism (essays: 1972-1980)*. London: The Harvester Press.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the self — the making of the modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1992). Atomism, in Shlomo Avineri & Avner de-Shalit (eds.) *Communitarianism and individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Toffler, A. (1981). *The third wave*. New York: Bantam Books.