

宗教社會關懷的理論與實踐— 以聖約翰科技大學「宗教社會關懷」課程為例

張哲民¹

聖約翰科技大學全人教育中心兼任講師

摘要

「宗教」作為人類面對世界最主要的意義載體，它與政治、經濟、教育、社會、文化……等無法分離，自然應當成為通識教育中社會人文課程最好的討論主題。但在側重職業導向、技術訓練的台灣技職教育中，卻常只是點綴性的冷門課程。

「倫理」是人類在其社會文化中發展出來的特殊現象。人與一般動物皆有趨利避兇的本性，但人的生物特殊性卻必須藉由社會文化的合作、學習才能生存。在複雜的人類社會中，面對人性趨利的本能衝動，唯有透過公民律法的制裁，或宗教道德的預防，才能避免社會文化陷入混亂。

但我們關於宗教的認知僅止於此嗎？宗教只是統治者控制社會的一種倫理手段嗎？為什麼一個民族認為善的宗教行為，在另一個民族中卻可能是十惡不赦的大罪？我們發現，宗教絕非僅僅只是勸人為善這麼簡單的解釋而已。

然而許多學者卻將宗教只定位在這種制度層次上的功能而已，忽略了宗教本質上的超越性即表現在對於各種世俗社會文化永不妥協的抵抗當中。正是這種不畏時代強權，出於自律而非他律的倫理實踐，透顯出宗教倫理與自然道德律、公民道德律的不同之處。但宗教人卻也非就如此清高，自以為能夠脫離世俗而單獨成聖。宗教人在歷史中的種種實踐，往往有著許多不堪回首的遺憾。

奠基在這種辯證性上，本文透過人類學、社會學、心理學與宗教倫理學，以

¹ 聯絡方式：494908026@mail.fju.edu.tw

問題為導向，論述「宗教社會關懷」這堂課的開設理念與學理應用，並在最後與讀者分享在聖約翰科技大學的教學實務經驗。

關鍵字：全人教育、宗教、道德、倫理、自然道德律、公民道德律、宗教道德律

一、前言

將「宗教」引入通識教育，許多人的第一個反應或許認為那是某些宗教團體創設大學院校的意識使然，甚至一些極端的理性或科學、社會主義者，更認為這是早該揚棄的迷信或與政治、經濟常相掛勾的意識型態。因此，宗教課程往往成為某些大學院校通識課程的冷門，甚至忌諱。

筆者認為，將人類宗教生活之事實視為無關緊要，甚至亟欲擺脫而宣稱人類能以完全理性、客觀的科學態度去面對事涉諸多價值判斷的生活世界。這種宣稱本身，明顯的作為一種價值表態，其本身也就是一種終極信仰，也可以說是一種對於人性過於樂觀、自信的意識型態。

「宗教」作為人類面對生存世界，最主要的象徵與價值意義的載體，它與政治、經濟、社會、文化、教育…等面向無法分離，自然應當成為最好的討論主題。但在台灣高等教育深陷科學主義與市場經濟的資本邏輯影響下，我們究竟如何看待人之為人的整全性生命？以及創辦大學教育的理念為何？或許是在進入這篇討論前，每位讀者應先沈靜一下的前提。

作為讀了五年電機工程而如今轉向宗教研究的人，我不得不承認在實證科學與人文研究之間進行這種交談，絕不如想像中容易。它的困難，不在於「知識」(Knowledge)上的堆積、理解，而是對於自我知識系統「態度」(Attitude)上的謙遜與否。不可否認，任何知識系統皆在其各自歷史時空中受到「先前理解」(pre-understanding)與「價值意向性」(Value Intention)的影響，因此自有其限度。但若任何一方將自我知識系統擴張為達至真理的唯一途徑，則不僅是一種個人的偏頗態度而已，更容易發展成具有惡性權威的社會意識型態(Social Ideology)。

作為一門企圖跨越不同學科藩籬的通識課程，筆者刻意在方法上，嘗試不一開始就進入研究方法論或抽象的價值哲學論述。而是先從實際的生活經驗開始，以存有論優先的角度切入，進行現象的描述。以此凸顯作為「整全性」(Holistic human-being)存有的人類，其生命型態如何不同於一般存有。再藉此申論，奠基於這種特殊生命型態上的人類文化，如何透過宗教在「意義」(Meaning)層面上的賦予行動，所具有的與社會文化之間「結構與反結構」(Structure and Anti-structure)的辯證關係。

作為一個開始，筆者先行追溯自我生命「歷史性」(Historical)的經驗並在試圖進行「闡述」(Interpretation)時，發現一種生活態度左右了攻讀電機工程時的自己。當時，倫理議題不是我主要「關心」(Care)的意向，反而是「技術性的訓練」(Technical training)主導了大部分的認知學習與生活判斷。我習慣性的以一種對於客觀知識上的「邏輯符應」(Logical correspondence)標準，套用在生命經驗中所有涉及「價值意義」(meaning)的對象上，要求它們應當也同樣具有理性上的客觀

與普遍性。

但這可能嗎？當我們盡可能的條列出父母的愛或軍人的忠誠應當具有的邏輯前提後，如果其中有數條邏輯前提不再符合恆真，是否父母或軍人就「理所當然」地不用再愛護子女或對國家忠誠？這種愛或忠誠，還是我們「期待」的那樣嗎？

邏輯的「理性」(rational)與價值意義的「期待」(expect for)之間「應該」(ought to)是什麼樣的關係？顯然，僅以講求實證、客觀、普遍性的邏輯理性思維去追問，不僅不完全有益，反而凸顯出矛盾。但有趣的是，正是這矛盾性使我們發現，人似乎總是在「渴望」(desire)一種更高、更大的意義、秩序或任何可能形式的其他詮釋與答覆，正是這種行動本身，使我們得以面對生命中種種荒謬與無力。父母「無條件的愛」與軍人「完全出於他利的自我犧牲」，在很大程度上超越理性邏輯下的自利原則，而這正是人類文明社會最賴以維繫的核心價值。

以下，我將試著以這樣的經驗反思，由下而上的以問題為導向，展開這場追問與論辯，並試圖推導出：人本能上的一種「靈性渴望」(a desire of spiritual)，即：「人的靈性向度－宗教」(Religion: The spiritual dimension of human being)。最後，以此論述的理論應用，分享在聖約翰科技大學開設「宗教社會關懷」的教學實務經驗。

二、人類學上的生物特性

「人類與高級靈長類動物，究竟有何不同？」

人類學家的考古證據以及生物學家的觀察顯示，一般非人類的哺乳類動物幼獸一旦出生，若不在短短數十分鐘內學會站立、走動、跟隨母獸或群體遷移，其生存將馬上面臨威脅。即便是在食物鏈中較上層的掠食性哺乳動物，同樣也必須在出生後數個月內，開始模擬、學習獵捕技巧，爾後才能脫離母獸照顧，獨力生存。

這種決定性地仰賴生物基因遺傳才能保障有效生存的本能，在母獸懷胎乃至幼獸出生時，便被完全賦予了。相反的，人類憑藉生物基因遺傳的生存本能與獸類相比，幾乎完全處於弱勢。這種無力獨自生存的樣態，幾乎要等到「第二性徵」(secondary sexual characteristics)出現後的青春期乃至青年期才可能局部改變。然而，即便人類生理性徵發展成熟，與掠食動物相比，原始人類被掠殺的悲慘處境依舊存在；而與非掠食性動物相比，想要依靠單獨力量捕獵的原始人類，在同儕中，若不是被視為英雄，不然就是個自大的莽夫。

人類學家又進一步發現，人類與高級哺乳類動物最大的不同，並不在於人類會製造並使用工具。生物學家珍古德(Jane Goodall, 1934-)便發現，黑猩猩也會以蘆葦桿製造並使用釣白蟻的工具。人類有別於樹棲猿類，第一個也是最根本的差別，其實是人類有一雙能夠在地上奔跑的雙腿。過去有學者認為人類與猿類在演化上分道揚鑣的關鍵在於人類有較大的腦容量，但是現代人類學家推翻了這種說法，認為雙腿能夠先直立行走，雙手才能解放出來製造並使用工具，接著腦容量才開始逐漸增加。²

根據目前可見的證據，最早直立行走的「南猿」(Australopithecine，距今約四百四十萬到一百萬年前)，其腦容量相當於現代的黑猩猩，約四百立方公分。之後的「巧人」(Homo habilis，距今約二百萬到二百五十萬年前)，其腦容量增加到六百三十立方公分。再來的「直立人」(Homo erectus，距今約二百萬到三十萬年前)，例如我們熟知的北京人，腦容量已經大幅領先猿類，達約一千多立方公分。被認為是「解剖學上的現代人」(即那些從骨骼上無法與我們區別的人類)的直系祖先「智人」(Homo sapiens，距今約三十萬到五十萬年前)，例如山頂洞人，其腦容量則已與現代人相同，平均達約一千四百立方公分。³

事實上，究竟第一個現代人與智人的差異為何，以及確實出現的年代，目前仍是一個迷。但部分專家認為，至少有幾個生理構造特徵可幫助我們辨識其中的不同。

首先，智人(例如：尼安德塔人)的頭蓋骨更長也更低，使得前額短得多。臉是長的，而且有一個闊鼻和不太發達的下巴。現在，幾乎每個人都有的尖下巴僅出現在現代人身上。在頭蓋骨後面有某一個假髻狀骨(chignon)隆起，由骨骼可以看出這些人非常高大且強壯。

其次，部分專家認為，尼安德塔人的咽喉管還不夠長，因此無法發出和現代人一樣多的母音，而同時代的現代人則已經在語言上達到了很高的發展水平。

第三，應該是最明顯也最重要的，表現在他們對於工具的不同使用態度上。考古遺址中出土最豐富的物質文化顯示，現代人明顯的比起尼安德塔人對於藝術更具有濃厚的興趣，證實這兩個人種的確不同。現代人的藝術創造，包括洞穴壁畫、石刻、石雕、人身裝飾品、陪葬品等等，都明顯屬於對於生存而言「非實用性」的藝術創造。⁴

美國神話學者約瑟夫·坎伯(Joseph Campbell, 1904-1987)在其《神話的智慧》一書中，便以此提出：

² 參閱 Joseph Campbell 原著，李子寧譯，《神話的智慧》(台北：立緒出版社，1996)，頁 10-12。

³ 參閱 Luca Cavalli-Sforza 等原著，樂俊河譯，《人類大遷徙：我們來自於非洲嗎？》(台北：遠流出版社，2000)，頁 48-69。

⁴ 參閱 同註 3，頁 65-76。

「有兩種人類。一種是講求實用的『動物之人』，另一種是能感受實用之外美感之誘動的『人類之人』。這就是其中區別之所在。這是人類精神性關懷與需求的第一株綠芽，也是人類以外其他動物所無知亦不擁有的東西。」⁵

有趣的是，我們都以爲物競天擇的進化應當是「強者生存，弱者淘汰」。但上述的事實，卻完全相反。一個處於生存弱勢的人類，不僅存活了，而且在歷史發展中，也逐漸超越了掠食者或同時代的競爭者，例如那些腦容量與現代人不相上下，會使用工具且身型更爲健壯的尼安德塔人，後來卻在演化中被淘汰了，僅留下我們這群現代人的直系先祖——一群愛說話又不切實際的浪漫派藝術家。究竟原因爲何？或許我們可以參考一下社會學家的看法。

三、社會學上的文化創建

「人能像水狸一樣，憑藉本能，建造水壩嗎？」

從「著重實用的動物性」過渡到能體察非實用性藝術的人類，表達了人類除了對於生活經驗世界能夠進行單面向的生存反射行動外，也開始會進行一種心理意識上「返回自身」的抽象思考，一種對於經驗意義的反芻。

社會學家對於人類與非人類動物根本上的不同，與古典人類學家側重個體進化的觀點有所不同，他們通常強調人類生物性的「未完成性」，這使得人類必須仰賴團體、與他人合作、在社會文化中學習，才能保障生存。

美國社會學家彼德·柏格(Peter L. Berger, 1929-)在《神聖的帷幕》一書中便如此說道：

「人類有機體誕生時具有的『未完成』特徵，與人體天生的構造相對來說不具有特定功能這一特點有著密切的聯繫。非人類動物在進入世界時就具有高度特化和穩定導向的趨勢。結果它們就生

⁵ Josephy Campbell 原著，李子寧譯，《神話的智慧》（台北：立緒出版社，1996），頁13。

活在一個或多或少是由它們的天生結構完全決定的世界中，這是一個封閉的世界，它的種種可能性彷彿已由動物自己的結構安排好了。...人的世界不完全由他自己的生理結構所安排，人的世界是一個開放的世界，就是說，它是一個必須由人自己的活動來形成的世界。所以，與其他高級哺乳類動物比較，人與世界的關係具有雙重性：和其他哺乳動物一樣，人所生存的世界先於人的出現；但是與它們不一樣的是，對人來說，這個世界並非簡單地給定的，預先就制訂好一切的。人必須為自己製造一個世界。因此，人建造世界的活動不是一個與生理無關的現象，而是人的生理構造的直接結果。」⁶

人類生理結構上的本能限制，使人必須透過群體合作，在學習中承傳世代以來累積的生存技能，方能獲得生存。辯證的看，這種「邁向他者」的團體性以及必須「透過語言符號學習」的開放性，正是人類超越其他高級哺乳類動物的本質差異。柏格因此將人創建社會文化的這種行動本身視為人的「第二本性」，並將社會文化視為實體般存在的「第二自然」：

「在建造世界的過程中，人通過自己的活動特化了他的傾向，為自己提供了穩定性。雖然人沒有一個生物學方面的世界，但他卻建了一個人的世界。這個世界，當然就是文化。雖然文化成了人的『第二本性』，但它仍是與本性相當不同的某種東西，因為它是人自己活動的產物。文化必須靠人來不斷創造再創造，因此其結構天生地不穩定，注定要發生變化...儘管建造各種世界是必然的，但要保持它們卻相當困難。人的產物變成了一個世界，它不僅來源於人，而且逐漸作為外在於人的事實性與人相遇，這種轉變就是客觀化的含意。無論個人如何不喜歡他的社會的種種制度，它們卻都是真實的。也就是說，文化世界不僅是集體的產物，而且它也由於集體的承認而具有真實性。處於文化之中，就意味著和他人一起分享具有客觀性的特定世界。事實上，人們通常把社會理解為實際上在客觀存在上與物質宇宙等同的『第二個自然』。它的客觀實在性的最後標誌是，它能夠把自身強加於個人的反抗。社會能夠指導、認可、控制，甚至懲罰個人的行為。在其被神話之時，它甚至可能摧毀個人的一切」⁷

⁶ Peter L. Berger 原著，高師寧譯，《神聖的帷幕》（上海：上海人民出版社，1991），頁 10。

⁷ 同註 6，節錄，頁 11-17。

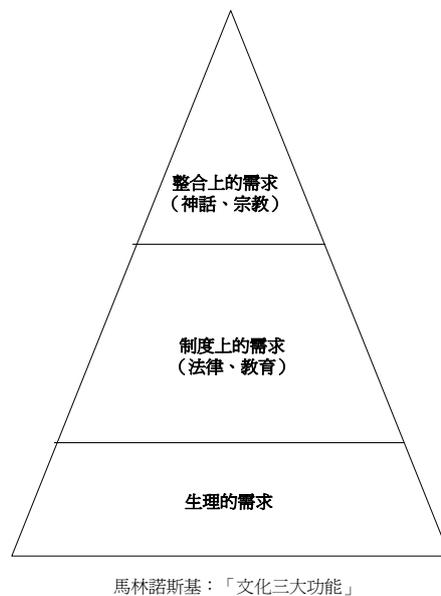
這種將人類生物性與社會性生命一體結合，並透過文化體系實踐出來的看法，其實早有古典人類學家主張，但他們大多不可避免的受到白人種族中心主義的進化論影響，再加上許多古典人類學家其實從未踏足歐洲大陸以外，僅透過探險家、殖民地官員、傳教士等的遊記、報告，對所謂蠻荒世界進行圖書館搖椅式的想像。

被譽為「民族誌之父」的馬凌諾斯基(Bronislaw Malinowski, 1884-1942)，以長期親身參與澳洲新幾內亞地區的田野調查經驗，提出了有別於過往白人種族中心主義進化論的多元文化主張。他說：

「我們現在正需要著一種『經驗的文化論』。這種文化論是承認文化的差異性，不問文化的起因，而只問文化是什麼，它怎麼發生作用，怎麼變遷。...人類學家也應當第一先研究文化的性質，探求文化歷程的定律，而把重構的歷史格局留作談笑的資料。依完全臆斷的『起源』而重構大部分出於想像的文化史，是最理想的茶餘酒後的雅談。」⁸

馬凌諾斯基從功能論的角度，認為文化的現實存在於「物質的」和「精神的」兩部分，偏重其一，都會成為無謂的社會學或玄學。而真正能夠傳播與演化的文化要素，乃是社會制度，即：由一群能夠利用物質工具，而固定地生活於某一特定環境中的人們所推行的，一套有組織的風俗與活動的體系。我們以下頁圖一簡要表示：

⁸ 馬凌諾斯基著，費孝通譯，《文化論》（北京：華夏出版社，2001），頁104。



圖一 馬凌諾斯基(Bronislaw Malinowski, 1884-1942)文化三大功能圖。

馬凌諾斯基認為，文化功能的來源，產生於對文化迫力的反應。所謂的「迫力」，其實也就是一種奠基在人類生理結構特殊性上的需求。他將此迫力分為三類。首先是基本的，與生殖、進食、生命延續相關的生物、生理性需求。其次是與經濟、法律、教育學習等相關的所謂傳統制度上的需求。最後則是與知識、宗教、藝術、等等，一種能夠賦予意義整合上的需求。⁹

詮釋人類學家克利福德·格爾茨(Clifford Geertz, 1926-2006)在其所著《文化的解釋》中進一步整合了人類這種「生物性」與「社會文化性」相互交織的生命特質。他提出了一個有趣的例子：

「一隻河狸要建造一個水壩只需要恰當的地點和合適的材料——它的行為模式是由它的生理功能決定的。但是一個人，他的基因對建築工作毫無影響。他還需要一個建造水壩的概念，這個概念他只能從某些符號資源中獲取——一張藍圖、一本教科書或者是某位已經知道如何建造水壩的人所做的一些講話，當然還可以從圖表或語言因素中獲取，通過這樣的方法他為自己獲取了什麼

⁹ 同註 8，頁 105。

是水壩和如何建造水壩的概念。」¹⁰

因此，他進而認為：

「我所堅持的文化概念……它表示的是從歷史上留下來的存在於符號中的意義模式，是以符號形式表達的前後相襲的概念系統，藉此人們交流、保存和發展對生命的知識和態度。」¹¹

從人類「工具態度」的改變，到對於「生理構造上未完成性」的補償，而必須透過「語言」在其所屬的「社會文化」中學習以獲得生存的一系列論述，這當中其實還有一層更為重要的意涵，是許多社會學家容易忽略的。即：語言不僅表達了一種出於理性的合理化說明，語言更是一種對於合理化要求本身的一種不合理性的需求，也就是一種「飢渴慕義」的表現。

格爾茨(Clifford Geertz)說：

「(如同)馬克斯·韋伯提出，人是懸在由他自己所編織的意義之網中的動物，我本人也持相同的觀點。……因此，對文化的分析不是一種尋求規律的實驗科學，而是一種探求意義的解釋科學。」¹²

「把人看成是一種符號化、概念化、尋求意義的動物的觀點，在過去幾年內在社會科學與哲學中變的越來越流行……努力從經驗中獲得意義，並賦予其形式與秩序，這種努力明顯地與我們更熟悉的生物學需要一樣是真實而迫切的。而且如果是這樣，似乎沒有必要繼續將象徵性的行為解釋為不過是對某種東西隱晦的表達…假如象徵符號是造就環境的策略，那我們需要更多地注意人們是如何定義環境以及他們是如何去適應環境的。」¹³

按照這樣的追問，我們有必要進一步的探討，究竟人們是如何看待自己在歷史中的發展，人們的「自我意識」與「人格形塑」，是在一種什麼樣的進程中機

¹⁰ Clifford Geertz 著，韓莉譯，《文化的解釋》(南京：譯林出版社，1999)，頁 113-114。

¹¹ 同註 10，頁 109。

¹² 同註 10，頁 5。

¹³ 同註 10，頁 172。

轉，以適應環境並尋求一種社會文化下的意義說明。

四、心理學上的人性需求

「為什麼我“不得不”需要社會文化？」

爲人類的存有實況而言，首先面臨到的是一個「已經」存在的社會事實，並且在其中已經存在著某種傳統的「理想性人格」，並在歷史集體性的公眾認同(the identification of a community in temporal world)中，不斷透過種種「社會化」(socialization)的實際行動，欲使我們濡化其中。這種理想性人格的完成，從外在而言，讓已經存在的社會文化得以繼續存在，有安定社會之效；就內在而言，則是個人在所屬的社會文化體系中，獲得安身立命之處。

理想性人格其實也就是符應傳統社會文化某種價值觀的倫理主體。我在這裡首先要追問的是，就個人心理內在而言，爲何他「必須」要符應某種理想性人格？爲何他「必須」要成爲一個負責的倫理主體？這種需要究竟指涉的是什麼？換另一種方式來問，人是否也可以不成爲、不符應或質疑這種理想性人格？這種理想性人格的價值本身真的就符合理想嗎？前者的提問，我試圖以心理學的論點來探討，而後者的提問則留待下一節討論。

首先，爲何人「必須」要符應某種理想性人格？爲何人必須要成爲一個負責的倫理主體？這種需要究竟指涉的是什麼？我認爲這裡的「需要」(need)，應當具有兩個面向，一個是社會文化對個人的需求(a demand, a requirement)。另一面是個人對於社會文化的需求(need, desire)。

社會文化對於個人的需求，在於個人是組成社會文化不可或缺的分分子，個人在理論上固然是社會文化的創建者，但實際上，個人根本上也就是社會文化的實際擁護者與執行者。換言之，「社會現在是做爲個人意識的形成力量在起作用。」¹⁴「這種迫力就是一切社會團結、文化綿續和社區生存所必須滿足的條件。」¹⁵由此，當某人死亡之後，社會文化實體將繼續存在下去。如果失去了個人，及個人與個人之間心理意識的串連、認同，社會文化也就將失去實際的物質性存在。這便是所謂社會文化的「客觀化」過程。

個人對於社會文化的需求，則牽涉到外在於個體的傳統精神價值如何內化到

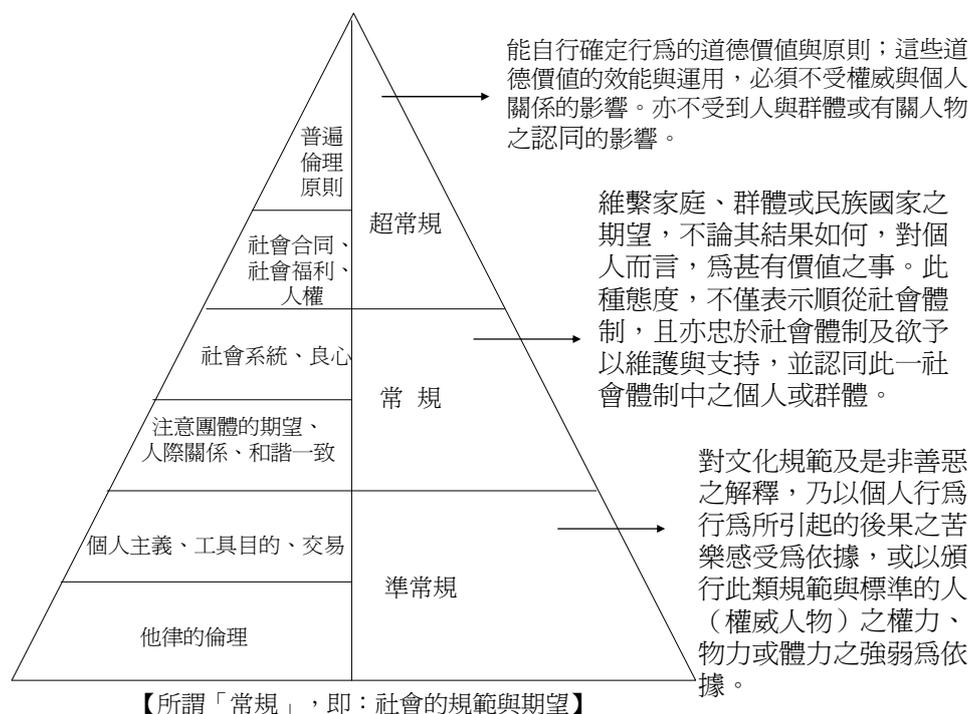
¹⁴ Peter L. Berger 原著，高師寧譯，《神聖的帷幕》（上海：上海人民，1991），頁 218。

¹⁵ 馬凌諾斯基著，費孝通譯，《文化論》（北京：華夏出版社，2001），頁 106。

個體人格、心靈的「內在化」過程。「個人的動機乃是社區分子所自覺的直接而有意識的行為上的衝動。」¹⁶ 換言之，從心理學的角度而言，一個人如何變成符合社會文化所期待的具有理想性的道德主體？他應當會經過什麼樣的階段？成為心理學探討「人格發展」的重要議題。

認知心理學家皮亞傑(J. Piaget, 1896-1980)首先發現，兒童的人格發展大致可分為兩個主要階段，前一階段為「他制或他律德行」(heteronomous morality)，約在七、八歲以前；後一階段為「自制或自律德行」(autonomous morality)，約在七、八歲以後。他制德行之道德制裁來自他人，表現於對權威人物命令或法規之服從；自制德行則基於自身之道德判斷，其道德制裁源於自身之良知。前者（他律德行）本於對權威之尊敬，後者（自律德行）有賴於人際合作與互敬。¹⁷

皮亞傑的研究對象主要是兒童，範圍過於狹窄，代表性不足。柯柏(L. Kohlberg, 1927-)則在皮亞傑的基礎上，將研究對象擴及到青少年、成人做長期縱貫式的追蹤研究，並且他還涵蓋、比較了不同文化地區的道德同一性與倫理差異性（包含美、英、加拿大、台灣、土耳其、印度、以色列等）。他透過「兩難式」的道德難題(moral dilemmas)詰問，將所獲得的答案加以比對分析，做出以下道德判斷的三個層次及六個階段。茲以下圖簡要表示：¹⁸



圖二 柯柏(L. Kohlberg, 1927-)道德倫理發展層次簡要示意圖

¹⁶ 同註 15。

¹⁷ 呂俊甫著，《德行發展與道德教育之學理基礎》（香港：人人出版社，1981），頁 17-33。

¹⁸ 參閱 詹德隆著，《基本倫理神學》（台北：光啓出版社，1990），頁 109-121。

一般而言，屬於準常規層次(Preconventional Level)的人多半是九歲以下的兒童，亦有若干青少年；不少青少年及成人犯罪者也屬於此一層次。他們尚未真正瞭解及尊重社會的規範與期望，尚在準備接受而未接受常規的階段。

常規層次(Conventional Level)，乃是多數青少年和成人所屬的層次。他們已能瞭解並尊重社會的規範與期望。

超常規層次(Postconventional Level)乃為德行發展之最高層次，僅有少數成人方能達到此一層次。屬於這一層次者，既瞭解又能接受社會規範與期望，但更服膺基本的道德原則，即：當這些原則與常規衝突時，他們寧取原則而捨棄常規。

柯柏的三個道德發展層次，可視為自我個體與社會文化常規之間的三種關係。就準常規層次者而言，常規是外於自我之物。屬於常規者，自我則已與常規認同，或已將常規內在化。屬於超常規層次者，則不僅能分辨自我與社會常規之同與異，更進一步能將自我超越於常規，根據自律的原則來做價值界定或道德判斷。¹⁹

柯柏的理論讓我們對於道德發展的理解有很大的幫助，但是，這種從知識論上的認知角度所切入的說法，卻沒有辦法解決一個最實際的問題。即：我們在認知上知道是一回事，但實際上會不會去做，則又是另外一回事。這是存有論上實際存在的的朦朧性(ambiguity)。聖經上說的好：「因為我不明白我作的是什麼：我所願意的，我偏不作；我所憎恨的，我反而去作。」(羅，7：15) 在「動機需求」、「理性認知」與「實際行為」上，柯柏的理論仍有很大的落差。特別是在所謂「超常規」的部分，往往需要更大的「意志」(will)與勇氣才能克服那些出於社會常規中對於「自利然後才能利他」的理性要求。例如：甘冒被殺或囚禁的結果而仍願意追求人權公義的印度聖雄甘地與美國黑人民權領袖金恩博士，以及為拯救受困孩童而甘願犧牲自我性命的教師。²⁰ 顯然這不僅只是知識上理性認知的問題而已，似乎還涉及到另一種超越理性認知的感性態度、動機與終極價值。

依照我們對於「需求」的追問，我們有必要進一步探詢這些對於道德常規合理化的需求背後究竟是一種什麼樣的「非理性」(non-rational)的需求。²¹ 在這裡，我們不能不提及人本心理學家馬斯洛(Abraham Harold Maslow, 1908-1970)著名的「需求層次理論」。

1969年，馬斯洛生前的最後一年，在一場公開的演講中宣布「超個人心理

¹⁹ 節錄 同註 18，頁 111-112。

²⁰ 例如：1992年5月15日發生的健康幼稚園火燒車事件。該校教師林靖娟原有機會逃生，但因惦念受困學生安危，選擇重回火場，不斷上下車地奮勇救出學生，但終因火勢太大，最後以肉身懷抱4名學生葬身火場。

資料來源：<http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%9E%97%E9%9D%96%E5%A8%9F>。2007/05/29。

²¹ 這裡所謂的「非理性」(non-rational)，是「非屬理性」(rational)層面的生命經驗，包含有感性、意志等。與相對於理性的「不理性」(irrational)，含有喪失精神主體性，無法自我抉擇、負責的層次不同。

學」(Transpersonal Psychology)的肇始。其實，1968年馬斯洛就在其《自我實現與人格成熟：存有心理學探微》²²一書中的再版序中提及了：

「…我視第三勢力心理學(人本心理學)的人本思潮只是過渡性的，為『更高的』第四心理學，即超個人或超人本心理學鋪路，它是以宇宙為中心，而不是只注意人性需求或興趣而已，它超越人性、自我及自我實現等概念…缺乏超越的即超個人的層面，我們會生病、會變的殘暴、空虛，或無望，或冷漠。我們需要『比我們更大的』東西，激發出敬畏之情，或重新以一種自然主義的，經驗性的、非宗教性的情操奉獻自己…」²³

這一個使生命經驗再度聖化的思潮，所面對的時代背景已不再是古典人類學家在想像中所面對的原初社會，也不是社會學家抽象化了的那個第二自然，而是活生生的在1960年代後開展的所謂「後現代」(postmodern world)的時代。

解構學大師利奧塔(Jean-Francois Lyotard, 1924-1998)論及後現代的特徵之一，即是對於過去的所有宏大敘事(包括宗教與各種文化或文學經典所提倡的傳統精神價值或哲學上的任何既有形上學)都不再信任。因為在歷史的實踐中，特別是從19世紀到20世紀這一百年，我們看到的是人類科技文明與所謂地球村時代的來臨所帶來相關知識的急速累積與視野擴大，然而，這強調「一致性」(Unity)、「同一性」(identity)、「理性化的」(rational)「文明的」(civilized)的祛巫魅時代，其結果卻不是如想像中的幸福。

羅馬公教會(Roma Catholic Church, 台灣稱為：天主教)在1962-1965年舉辦的梵諦岡第二次大公會議，在《論教會在現代世界牧職憲章》一文中便提出了：

「現代人類擁有的財富、技能及經濟力量是史無前例的。但是，大部份的人卻又為飢饉貧困所折磨…人類對於自由的體會，從未如今日之敏銳，但又出現新式奴役，即社會與心靈的奴役…因為政治、社會、經濟、種族及思想上所有尖銳的糾紛仍然存在…思想的交流雖日趨頻繁，而藉以發表重要思想所用的名詞卻又按照不同的理念而大為分歧。最後，人們對暫時的一切不辭辛苦，以獲得更完善的處理方式，但在精神生活方面的進展，卻又落後很多。

²² 馬斯洛著《自我實現與人格成熟：存有心理學探微》(台北：光啓出版社，民77)。

²³ 李安德著，若水譯，《超個人心理學》(台北：桂冠出版社，1992)，頁171。

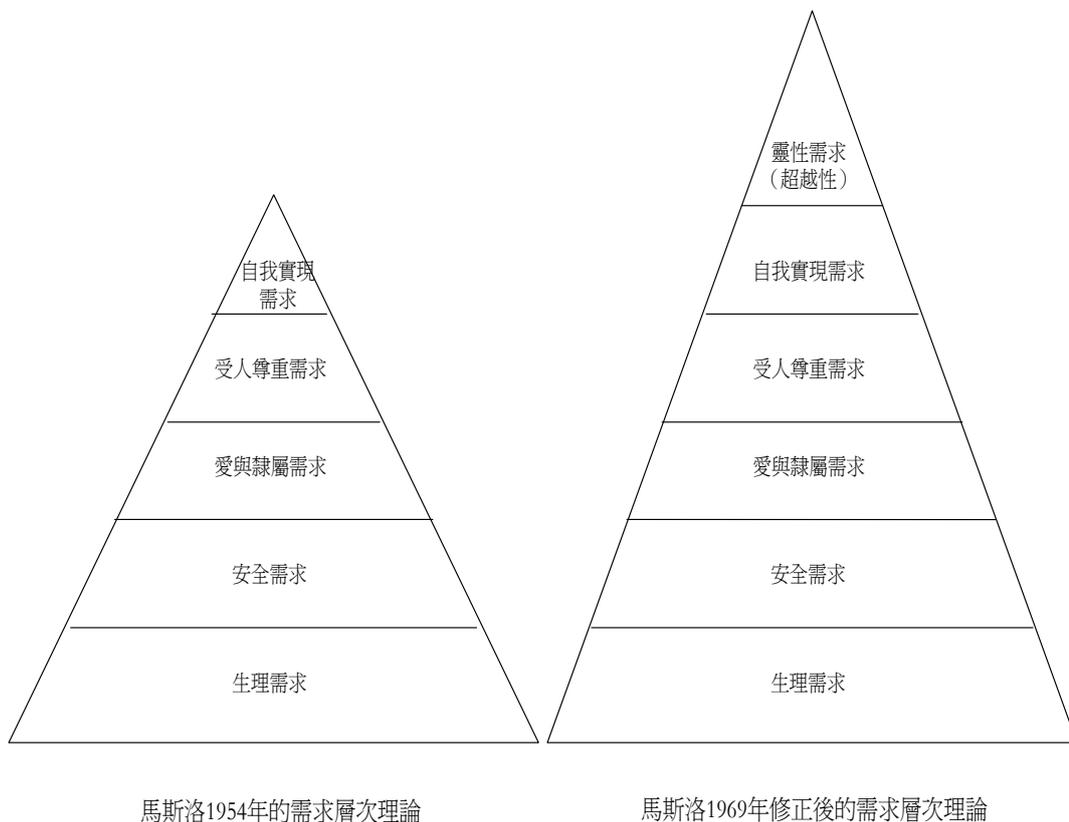
我們當代的許多人既處於這樣複雜的局勢中，便無從體認永恆的價值，也無從將這價值同新的發明妥予調協。因而為期望與焦慮所夾攻，對目前情況懷疑叢生的現代人，便陷於不安中。這一趨勢迫使人們做出答案」。²⁴

馬斯洛所面對的時代便是如此。後現代世界的人們對於僅僅具有合理性的社會文化結構，不但不感到滿足、安慰，反而對於理性在歷史實踐中的種種惡果，感到不堪。然而，當後現代世界一片揚棄古典傳統的神聖世界與現代科技理性的客觀、普遍價值後，卻又對所處的後現代社會中種種散置的、分離的、強調差異獨特、單一的經驗，感到無比孤獨。在美國，特別就是在這一段時間，嬉皮文化、反戰運動、哈雷文化、文化相對論者、浪漫自然（素食）主義者、東方靈修、瑜珈、禪修、神秘主義甚至迷幻藥等等過去在科技理性信仰下認為的「巫魅」，又再次復甦，蔚為風尚。在全世界視為，也自視為最進步、文明、科學的美國，人們開始盲目而飢渴的尋求一種不同於過去傳統宗教或哲學價值體系所提倡的親密歸屬感。

面對這樣的處遇，我們與其說是一種新的認知理論改變，不如說是一種倫理生活上的反省。因此，馬斯洛在 1969 年修正了他在 1954 年《動機與人格》²⁵ 一書中提出的「需求層次論」。他認為人本心理學的最高理想：「自我實現」，並不能成為人的終極目標。他意識到，一味強調自我實現，會導向不健康的個人主義，甚至自我中心傾向。因此，他在自我實現之上，又加上了一個超越自我實現的最高需求，也就是超越性的「靈性需求」。馬斯洛試圖用許多不同的字眼來描述這最高需求。例如：超個人、超越、靈性、超人性、超越自我、神秘的、有道的、超人本（不再以人類為中心，而以宇宙為中心）、天人合一等等，茲以下頁圖三簡要表示：

²⁴ Carrier, Herve 著，李彥鵬譯，《重讀天主教社會訓導》（台北：光啓出版社，1992），頁 133。

²⁵ Abraham Harold Maslow 著，結構群編譯，《動機與人格》（台北：結構群，1991）。



圖三 馬斯洛 (Abraham Harold Maslow, 1908-1970) 的需求層次理論

馬斯洛的人性觀與古典實驗行為學派的人性觀有根本上的不同，古典實驗行為學派只研究人類的客觀行為，其學術典範(paradigm)將人性視為皆可透過一定技術來進行制約。馬斯洛早期的人本心理學正是為了反對這樣的觀點而產生的，他們反對這種決定論的被動人性觀，使人變的毫無自由意志與尊嚴；甚至在社會文化上，一般人僅能決定性的受到掌握此一制約技術的人的宰制，淪為與一般動物無異。因此，人本心理學家強調人性、獨特性、創造性、人性價值、尊嚴、自由意志與人性潛能等面向。

然而，人本主義的社會實踐結果使得馬斯洛晚年意識到，如果人本心理學家最初是為了反駁古典實驗行為學派的狹隘人性觀與僵化的學術典範，而被要求整體看待人類的生活經驗。那麼，面對人類「靈性層面」的生活事實與時代渴望，我們究竟有什麼理由又以科技理性的學術典範，將其視為病態、原始、非理性而視若無睹呢？

超個人心理學因此主張人需要自我超越，不能一直停留在自我之內，自我實現只是一個中程目標而已，「自我」(self)是「大我」的一部份(self-as-part-of-a-Large-Self)。在不同的傳統文化中，「大我」被賦予了不同的名

稱：例如：大我、上帝、道、天、婆羅門、佛性等等。²⁶ 以此而言，超個人心理學的努力並不在於去定義這一個大我在知識論上為何，而是，僅僅是對「大我」在生存論上的「需求」(need, desire)事實，提供一個盡其可能的中性描述而已。

這將引伸出十分重要的思維轉折。按照馬斯洛的描述，「大我」明顯的與傳統宗教語言中的「終極信仰」(Ultimate Faith)相關，是對於超越人性自我有限性的終極渴望。按其所言，我們始終，不得不如此渴望一個「比我們更大的」東西，這比我們更大的東西，不僅只是一種從社會功能論的角度而言，出於對人類生存結構上的未完成性而有的社會文化的自我創建。「宗教」，作為一個社會文化明顯的結構(Religion Structure)之一，必然也有其時代典範的有限性問題，因此，馬斯洛認為在不同的社會文化傳統中，我們對於此一超越於個人自我之上的「大我」的描述，將會因歷史典範的不同而存在差異性。但是，正因為靈性層次上這更大的需求，也使我們發現一個超越歷史時空之外的可能性或人性潛能，如同格爾茨所言：「無論宗教還可能是其他什麼東西，它在某種程度上仍是一種努力，試圖儲備普通的意義，人們藉此解釋自己的經驗，組織自己的行為。」²⁷

對於「靈性需求」而有的各種論述，凸顯一個重要的前提。即：各種論述，不再只是、也不應當僅僅成爲一種教義化的「定義」或「證明」，而只能是一種象徵性語言的描述。因此，對於上帝本身爲何的諸多論證，在此已不再是重要的課題，而是如何生活出具有靈性層面的，並能滿足人類靈性需求的價值生活？而這一靈性需求所渴慕的價值與歷史時空有何辯證關係？它是否涉及到一種超越時空有限性的終極價值？這種超越性的終極性價值是否具有普遍性，即：在不同宗教、種族、社會文化中皆能一體適用？這具有全球普遍性的超越性價值與宗教又有何關係？

五、倫理學上的人神之爭

「宗教一定都是勸人為善的嗎？」

我們在上一節結尾，一連問了好幾個問題。這幾個問題與之前提及的問題其實遙相呼應：「人是否也可以不成爲、不符應或質疑這種理想性人格？這種理想性人格的價值本身真的就符合理想嗎？」

我們可以由以下這個切入點來思考，即：「如果宗教確實做爲一種人類文化

²⁶ 參閱 李安德著，若水譯，《超個人心理學》(台北市：桂冠出版社，1992)，頁 202。

²⁷ Clifford Geertz 著，韓莉譯，《文化的解釋》(南京：譯林出版社，1999)，頁 156。

的現象與社會結構，那麼，人類創建的社會文化本身是否就是一種如同宗教的超越性終極崇拜？如果是，則因社會文化各自所處的時空背景不同，宗教的超越價值觀也就會因人、因地而異。若是如此，便不具有所謂超越性的普遍倫理價值。但若答案為否，則因時空歷史環境而有變化差異的社會文化及其傳統價值，與宗教或超越性的普遍倫理價值又有何種關係？」

在進行論述之前，我們有必要先行區分「倫理」(Ethic)、「道德」(Moral)兩個詞彙的不同。首先，英文“ethic”這個字源自希臘文的“ethos”一詞，其本意含有風俗習慣，社會規範，典章制度之意。因此，“Ethics”指涉的是較為具體的人、事、物。由於它包含有社會團體的公眾幅度，因此它具有一定程度的客觀性，但弔詭的是，正因“Ethics”的具體性，因此，針對時空或文化條件與對象的不同，反而其客觀性成為了具有時空變異性的有限、主觀。

在中文中，「倫理」具有「關係」、「條理」之意，與它相近的詞彙可有：義、理、人倫、倫常、綱常等等。《孟子·滕文公上》：「父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信。」之「五倫」，最可代表「倫理」的具體意涵。它說明了所有人與人之間的可能的關係規範，簡言之，也就是說明人「應該如何」活著的問題。

我們在這裡將中文的“倫理”譯為英文的“Ethics”，是採取了其共同具有的明確具體性與社會、文化客觀性的意涵。但是我們必須注意到，這裡所謂的客觀性，例如：文化習俗、國家律法，卻不具有跨文化、跨時空的永恆性。在這超越性的要求下，所謂客觀的倫理(Ethics)反只是一種具有“暫時集體性的主觀表現”了。這部分我們可舉出幾項例子，如：兄妹婚的合法性？摩梭族人的走婚制度、印度種性制度、戰爭中的殺人合法但合乎倫理嗎？因強暴或不正常胎兒而進行人工流產的合法性與倫理性？等等。

倫理(Ethics)的弔詭性，使我們發現：「符合法律的社會或政治行動未必真正符合倫理內在精神的要求」。因此，我們有必要對於倫理(Ethics)更進一步的進行批判反思。即：「道德哲學」(Moral Philosophy)的反思行動。

英文中的“moral”源自拉丁文“mores”，原本是羅馬人西塞羅(Marcus Tullius Cicero, BC. 106-44)用來翻譯希臘文的“ethos”。其原意也含有「風俗習慣」與「社會價值規範」之意。但在這裡，西塞羅獨創了 *philosophia moralis* 一詞，用來說明亞理斯多德關於研究“ethos”的學問。這一意涵，使得關於倫理的哲學行動，有了更進一步的思考層次。即：關於倫理(ethics)之所以為「倫理」的本質為何？這便是道德哲學(Moral Philosophy)的探求

在中文的理解中，「道德」可以從「得道」的角度來進行理解。老子謂：「道可道，非常道」。可見「道」具有超越性與抽象性，也就是「天道」之意。它與一般世俗常倫、法律之「人道」的具體實踐，具有本體(ontological)上完全不同的

本質。天道之超越性，構成人道之所以成爲具體倫理的基礎與方向。因此我們可以說，倫理是道德的具體實現，而道德是倫理的內在潛能。

在這意涵上，本文將中文的“道德”譯爲英文的“moral”。但是要注意的是，道德(moral)的抽象性，雖然在本文強調的是指具有跨文化、跨族群、跨時空的普遍客觀性與不變性。但這種超越性的，針對具體倫理(Ethics)提出的本質性反省，卻是出於「人」，這一特殊性在世存有的主觀價值反省所得。換言之，道德是基於暫時集體主觀性的倫理表現的客觀性反思。它不僅詢問人應該如何活著的問題，更追問人「爲什麼要如此這樣活著」的根本問題。我們可以舉出幾項例子，例如：道德議題討論的是：不可偷盜、不可殺人、孝順父母等普世性的抽象價值，但它不進入如何實踐的細部論述中。

道德哲學的反省與追問，涉及「終極性價值」的討論，其特徵在於永恆意義的理想追求，因此，我們可以在進一步這樣說：「倫理」屬於「道德」的實踐層次，而「道德」屬於「倫理」的理想層次。

簡單的提出這兩個不同意義層次的概念，不僅要凸顯具體的倫理規範不可能永遠是完美而無需修正的。「倫理」的特性使其具有很多的「灰色地帶」，而這些灰色地帶正是倫理實踐的爭議之處，也就是「道德哲學」進行辯證之處。

由此我們將發現，有限且具有變異性的倫理，一旦自我神聖化爲宛如天啓、教律一般，神聖不可動搖的“終極信仰價值”時所可能產生的危險。例如：過去歐洲人常自以爲：「一個非我族類的異族蠻人，當然不會是一個如同『我』一般的文明人」。或中國人以往以天朝自居，謾稱異族皆爲「番邦」，現今許多台灣人也不同樣稱呼原住民爲「番仔」，或輕蔑的看待菲傭、外勞、黑人？清楚的區分「倫理」(Ethics)與「道德」(Moral)所具有的不同含意，並能瞭解兩者之間的辯證性，能幫助我們對抗文化種族中心主義與文化宗教的惡性權威與意識型態。

道德哲學的反省引伸另一個有趣的問題，即：「自由」。從社會學的觀點來看，人類社會文化的維持其實並不容易。即便人類用盡各種社會化手段，在歷史中，一個完全被成功社會化的人卻從不曾存在過。人類生理上的未完成性，就積極面而言使他進行了社會文化的創建，但就消極面而言，卻也天生的具有不受社會結構規範的自然本性衝動。

面對這樣的衝動而可能破壞社會秩序的對策，就是一方面以實際的律法執行「制裁」。另一方面便是透過宗教，提供一種比現存歷史時空更爲超越、永恆的生命價值觀，「預防」混亂或無序的發生。

從心理學的角度來看，無論是律法或宗教，都是對於自然人性的壓抑，迫使人類服從於與自己本性格格不入的倫理價值生活（或可稱爲超性生活）。在這個層面上，社會或文化崇拜根本上也就是宗教崇拜，而宗教組織、教育、醫療等等慈善救助事業，僅只是維護社會文化秩序或利益的一種控制手段。

如此看來，宗教正符合了馬克斯(Karl Heinrich Marx, 1818-1883)所謂對於人性的「異化」(alienation)，是一種病態的倫理要求，是上階級對下階級的宰制。正是透過宗教的這種神聖性質，宛如一層不透明的帷幕，使人倒轉了原本的世界觀，以為這一切皆來自神聖而非人造。這種永恆的不朽將不再只是一種形上學的抽象概念，而是確實在人間存有的社會文化制度。

這種批判在西方啓蒙運動之前，幾乎是不可能存在的。因為「神律」就是「人律」，換言之，一個沒有宗教信仰（基督宗教）的人，通常也被認為不可能是一個有理性、文明的、有倫理的人。但是，真是如此嗎？一個有宗教信仰的人，就不可能違反倫理嗎？這當然是不能成立的。我們在這裡，要透過以下幾條徑路來探討這個問題。

首先，神律論者認為，人因為原罪的腐蝕而不可能依靠自己的力量分辨對錯，人只能傾聽上帝的旨意。因為道德源自上帝，道德正確就是符合上帝旨意，反之則是違背上帝旨意。因此，不相信上帝的人就不可能有道德行為。而世俗政府存在的價值，就是設法在這已敗壞的世界中，支持上帝國的來臨。

然而，啓蒙時代後的人文主義者卻反對這種權威式的神律道德。因為：

「權威常常有某種力量能夠迫使人服從，然而，被迫的服從不能賦予行為道德的正當性，相反的，它反而剝奪了行為者的道德主體性。而且，這樣的剝奪所代表的不是一種道德的力量，而只是一種威權的暴力。…如果不先假設上帝是善的，或祂的命令是對的，那麼，除了祂的力量遠比人類偉大，因此祂就能更有效地處罰不服從祂的人以外，祂要求人服從的權威與希特勒或史達林的權威並沒有什麼太大的分別」²⁸

因此，神律倫理將成為專斷而非理性的道德觀。然而，實際上有許多生活經驗告訴我們，即使我們不藉由上帝旨意也能知道殺害無辜是不對的，表示有一個獨立於神旨意之外的一種道德原則，是人可以藉由本性去認知分辨的。這也就是所謂的「自然道德律」(Natural Law)。

這個「自然道德律」奠基在人與其他動物共有的物理性與生理性存在上，然而，正因為人類生理上特有的未完成性使得人類得以在心理、精神思維中，進行所謂理性的或價值性的抽象思考。神律批判者因此提出一個有趣的事證：

²⁸ 孫效智，《當宗教與道德相遇》（台北：台灣書店，1999），頁94。

「如果人不先瞭解道德是什麼，如何能判斷某一段經文是否符合上帝的道德啟示呢？更何況，聖經當中有很多互相矛盾的記載，哪一個表達出上帝的旨意？好比十戒禁止殺人，然而，上帝卻要亞巴郎（Abraham）殺害祂的親生兒子依撒格（Isaac）。到底上帝要人殺人還是不殺人？」²⁹

的確，自然道德律不是外在人造的條文律法，而是出於人本性的，自然而然的良心、道德要求。而這也是宗教勸人為善，行善避惡、趨吉避凶的表面基礎。許多宗教戒律其實就是出於自然道德律。例如：十戒中的 4-10 戒。³⁰以及北傳大乘佛教中八正道的 1-6 道。³¹

雖然自然道德律具有普遍性的價值(Universal Value)，但是，自然道德律卻只能適用在最基本的道德問題上，特別是抽象的原則性問題。對於許多實際而特殊的狀況，自然道德律不可能有太詳細而確定不變的推論公式，也不可能使所有人心服。例如：自衛殺人是否合乎自然道德律的要求？訴諸於良心跟訴諸於一種生活常識又有何不同？對於根本喪失良心或倫理敏感度遲鈍或價值認知錯誤的人而言，自然道德律根本是英雄無用武之地。

於是，對於像是社會關懷與社會公義等具有爭議性的議題，就不能僅以「常識」、「同情心」或「良心」單純行使。自然道德律固然肯定人有向善的潛能，但如同我們在心理學探討人在道德倫理認知發展所提及的，我們往往知道應該怎麼做，但是卻偏偏總不那麼做。甚至，我們是自以為行善，但卻實質上是在為惡。面對這種無奈的情形，我們便必須透過一套外在於個人之外更大的集體力量，以某種手段限制、要求倫理行為。這便是所謂的「公民道德律」(Civil Law)。

公民道德律的消極面，我們可以將其視同為一套「社會律法機制」，它以外在的強制性，片面地實現人自然道德律中善行、善念的潛能，遏止惡行、惡念的實現，因此公民道德律是屬於「他律」的。

就積極面而言，其實利己主義是人的天性，做出不利己的行為，才是違反人性。私利必然與所屬社會文化的公共利益相關，一旦社會文化整體的福祉獲得提升，私利也會有所提升。因此，公民道德律便是在正確理解自利原則之下，透過公眾認可並可見的法律明訂的一種「契約」，以便能在平衡中獲得最大的個人與

²⁹ 同註 28，頁 100。

³⁰ 十戒：1.) 除我以外沒有別的神。2.) 不可妄呼上帝之名。3.) 謹守聖日瞻禮。4.) 孝順父母。5.) 不可殺人。6.) 不可做不潔之事。7.) 不偷盜。8.) 不可作假見證。9.) 不可貪戀他人之妻。10.) 不可貪他人東西。

31 八正道：1.) 正見（孝順父母）。2.) 正思（正確的思維不說謊）。3.) 正語（正直的言語）。4.) 正業（遠離殺生、偷盜）。5.) 正命（正當的職業）。6.) 正勤（正當的努力）。7.) 正念（正確的憶念）。8.) 正定（正確的凝定）。

整體利益的交換系統。

然而，律法事實上正是以其外在的，透過集體賦予的強制力量迫使人行善或行惡。從這一層面來看，法律其實是「必要存在之惡」，它的人性基礎是本惡的而非本善的。它是人性的「延伸」而非人性的「超越、昇華」。對於倫理行動背後的「動機」、「目的」不僅無能為力，根本上，也不是它所關心的。

律法的功能在於穩定、維持某一社會文化，使其不致陷入混亂。對於所謂的倫理人而言，公民道德律下的律法，只要求他遵守傳統價值規範與法令，不致違反而遭致處罰而已。這仍是出於外在權威的他律倫理，按照上述皮亞傑的理論，因懼怕而有的他律道德是不成熟的。而公民道德律以及神律倫理，都是一種他律的道德觀。這種他律的道德觀否定了人類本性對道德的「可識性」。一個成熟的自律動機必須先擺脫功利性的他律動機才行。

至此為止，我要提出一個十分重要的倫理與宗教觀點，即：許多社會學、心理學家，對於宗教的認知與定義，基本上僅到此步驟而已。他們將宗教完全定義在一種社會體制之下(Religion as a kind of social structure)的人工產品。而宗教的功能僅僅只是為了維持社會文化穩定的一種倫理手段而已。因此，我們便常會在日常生活中聽到：「宗教僅僅都是勸人為善」的說法。這種說法其實只說出了宗教信仰的表面現象而已。如果我們從另一個角度極端的說，當為了維持本族或本國社會文化的穩定與利益時，宗教是否也可以進行倫理煽動，將攻擊行為或惡行轉化為符合社會理想的聖戰呢？例如：歐洲的十字軍東征、回教的聖戰、中國的義和團、台灣民間信仰漳州移民主神開漳聖王事蹟中對於原居地少數民族的“教化、綏靖撫順”。

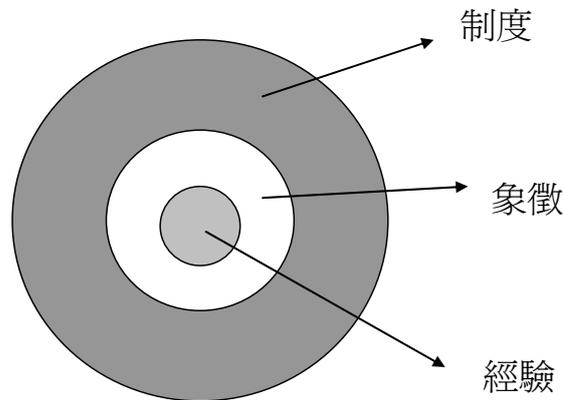
我們不能否認，宗教在人類歷史實踐的過程中，的確有其限度。但宗教信仰本身與宗教信仰的社會實踐，根本上是兩個完全不同層次的面向。我們沒有必要因為後者在歷史實踐過程中，出於人性的有限與未完成性產生的種種過犯，就否定前者高峰經驗的存在價值。

這個「高峰經驗」是什麼？馬斯洛認為就是人在靈性需求中所追求的那更大的「意義」(Meaning)的需求、渴望。我們渴望一個更大的善，使我們得以期盼、鼓勵或理解，有一些人，在特別關鍵之時，「自願」與他人分享，甚至剝奪自己的自然生存權或公民權力。例如我們在之前提到的林靖娟老師的例子。這些人出於自由意志抉擇下的倫理行動，其背後具有什麼樣的終極價值皈依，這是值得我們正視的。

宗教的確是奠基在人類社會文化之上的生命表現型態，但絕不僅僅只是出於一種安定社會秩序的統治功能而已。宗教使得個人得以在自由抉擇之下，主動的，出於自律的，願意犧牲自我利益而利他。這不是出於一種外在他律的權威要求，而是一種「不求回報」、「無利可圖」的道德動機與意志實踐。

重要的倫理核心關鍵在於，一個具有宗教終極信仰(Ultimate Faith)的人，其信仰會特別在他的倫理生活上扮演什麼指導性角色？使得他得以在某些特別的關鍵性時刻，做出與一般公民道德不同或公民道德律所沒有要求的超越性選擇？

在這裡我們必須先簡單釐清「信仰」(Faith)為何，才能對於「宗教道德律」作一申論與小結。宗教學家依理亞德(Mircea Eliade, 1907-1986)透過共時性的類型學研究，廣泛的比對世界各地大量的心理學、人類學與歷史、社會學的研究資料，建立起一套宗教普遍性結構的說法。他認為，宗教具有三個層次，茲以下頁圖五表示之：



圖五 依理亞德(Mircea Eliade, 1907-1986)宗教的三個層次

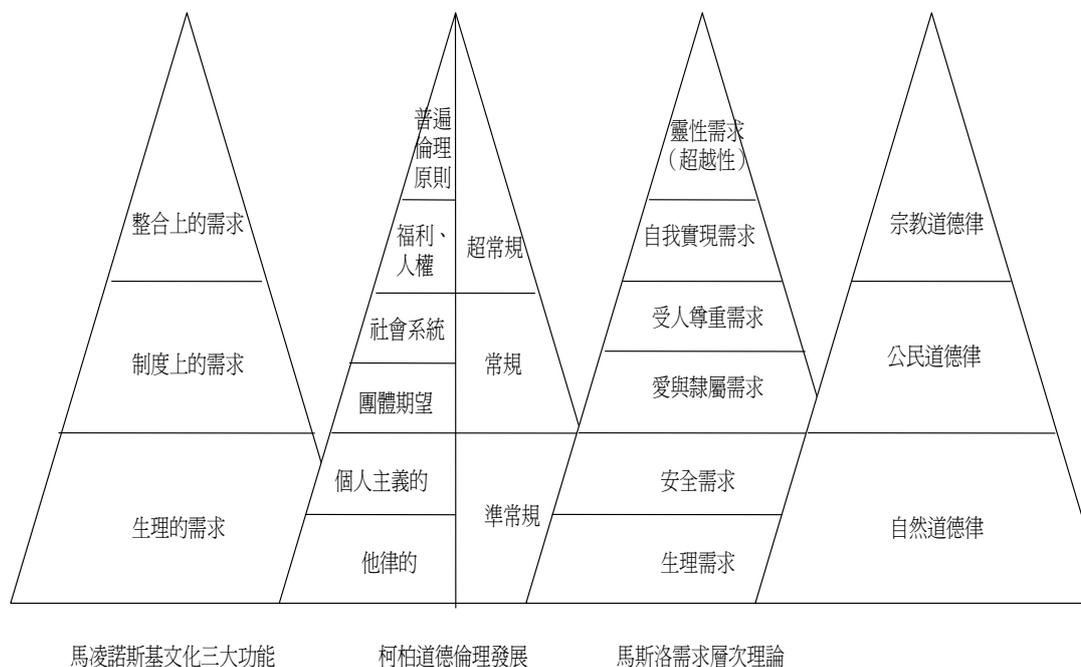
社會學家看到的，多半只是宗教信仰的「制度」表現型態，因此他們認為社會崇拜就是宗教崇拜。而心理學家則重視的心理象徵層次，因此他們許多看重語言作為一種象徵意義的符號載體。但是，人生中有許多經驗是無法以語言言盡的，例如「愛」、「關懷」、「犧牲」等等涉及更高的價值意向。我們只能以體驗去生活，去描述，而根本無法藉由語言去定義、控制甚至證明。這便是宗教信仰的經驗層次。而宗教與社會文化的辯證關係便在於此。宗教是結合大量語言、象徵以承載社會文化價值意義的最主要媒體，但它卻不僅於此，宗教的象徵在很大層面上，也會對於舊有的社會結構進行反結構(anti-structural)的再創造。³² 歷史證明，許多的宗教大師與開創者，都是當時的社會改革者。他們為了實現理想，或是犧牲生命，或是捨棄榮華而苦行宣道。因此，社會崇拜絕對不等於宗教崇拜。

「宗教道德律」的超越性不在於否定公民道德律的自利性，而是在生命關鍵性的時刻到來時，人出於自律、自由的、願意主動承擔、負責的犧牲自我利益，以成全更大的普世性價值。而宗教道德律觀點下的賞報，並不是從公民道德律的

³² 此部分理論可參考，Victor Turner 原著，黃劍波等譯，《儀式過程－結構與反結構》，(北京：中國人民大學出版社，2006)。

角度以利己的鼓勵、勸誘或懲罰來引人行善，而是宗教人相信，行善確實具有理性上利己的意義，它是隨之而來的可能結果，但無須強求，也不必以此福報結果的有無，而決定是否行善。

我們以下面簡單的圖示，將上述的各項理論作一對比串連，會驚訝的發現其中的雷同性，十分值得玩味：



六、結論

台灣體制內教育並不重視宗教與社會文化及其意識型態之間的辯證關係，使得宗教道德勸籲或是與國、高中公民課程一樣淪為樣版與教條，不然就是成為象牙塔式的抽象靈修主義；而一般以社會科學或功能性角度論及宗教及其社會倫理關懷，更忽略了宗教信仰本質上應有的超越性與再創造性。

聖約翰科技大學作為一所由基督教台灣聖公會所創設的大學，自然對此議題敏感度較高。為能在這時代中凸顯宗教在社會文化與倫理實踐上的辯證性與超越性內涵，該校特別著重學生在這方面思辨能力的培育，使得它有別於其他側重技能培育的技職院校。其目的不外乎如聖經所言：「天主又從他，造了一個與他相似的伴侶，賜給他們理智、唇舌、眼目、耳朵和能思想的心，使他們充滿知識與理解力、使他們能分辨善惡」（德，17：5-6）、「如此證明了，法律的精華已

刻在他們心上」(羅，2：15)

所謂「去人欲，存天理」，道德的實踐需要道德勇氣與毅力才能堅持下去，在國內普遍追求第一、發展卓越的大學發展方向中，許多學校已然與其最初的創校精神漸行遠去，為求生存而漸漸放棄了許多「不具有實用性的精神價值」。但「人生活不只靠餅」(路，4：4)而是仰賴這些最為寶貴的文化資產與超越性的精神價值。正是在這樣的堅持下，我們也期許在一片追求職業導向、技術導向的技職教育體系中，藉由推動宗教類科的通識教育，使各校都能成為具有培育人文修養、創造思辨能力的人才培育搖籃。

七、聖約翰科技大學開設「宗教社會關懷」的設計、實踐與反思

學年學期		授課教師	張哲民
科目名稱	宗教社會關懷	簡稱	社會關懷
學制	日四技	班級	人生哲學
系科所	日間部共同科	學分/時數	2/2
課程形式	正課		
教學目標	<p>除非刻意為惡，「善」與「惡」的倫理對立往往不是如此二元對立，更多的人性與倫理掙扎是在「對」與「對」的抉擇中浮現，面對倫理的灰色地帶，如何培養同學能有清晰明瞭的理性分辨能力與有關生命感性意志的理念追尋，是本課程辯證的重點。</p> <p>「宗教人」是什麼？沒有宗教信仰的人就沒有倫理關懷嗎？「宗教倫理」與「公民倫理」、「自然道德律」有何不同？「慈善布施」、「社會公義」與「國家律法」孰輕孰重？宗教關懷的個別性救渡與宗教的社會正義有何不同？當合於倫理卻不合法律，或合於法律卻不和倫理的情形發生時，「自由意志」與「人性的超越」又是什麼？本課程將以實際的生活例子作為倫理辯證的基台，以問題為導向，而不提供答案，誘發思辯的矛盾與衝突，再輔近代宗教傳播史的縱向發展，實例探討上述基本概念的橫向關係，於後再以比較宗教學的描述，實際進入基督宗教與大乘佛教社會關懷與社會正義之教義</p>		

課程綱要	<p>一、「全人教育」是什麼？（二週）</p> <ol style="list-style-type: none">1. 黃崑巖，〈談教育與教養〉〈倫理與教養〉〈教養的潛在問題〉〈e 時代對教養的衝擊〉《黃崑巖談教養》，（台北：聯經，2004），頁 35-43，89-96，142-151。【本校圖書書號：192.3 4422】2. 功課：請在網頁上查詢「聖約翰」、「輔仁」、「靜宜」、「中原」、「東海」、「真理」、「華梵」、「南華」、「台大」、「政大」等校有關全人教育中心的說明，下週報告。3. 課堂討論：「大學通識課程教師當人的基本原則為何？」 <p>二、「倫理」是什麼？（二週）</p> <ol style="list-style-type: none">1. 合法、不合法、合於倫理、不合於倫理之 AI 邏輯電路閘製作【電子、電機、資訊、電通、機械、工管】2. 何懷宏，《倫理學是什麼？》，（台北：揚智，2002），頁 1-24。【本校圖書書號：190 2193】3. 課堂討論：「（非營利組織）社團營運與財務管理（結餘款是留是還？）」【資管系、國貿係、企管系、財金系】 <p>三、宗教 VS.倫理 VS.律法（二週）</p> <ol style="list-style-type: none">1. 詹德隆，〈自然道德律〉《基本倫理神學》，（台北：光啓，民 79），頁 81-102。2. 課堂討論：「你贊成聯考加分制度嗎？」「律法為何而存在？」、「宗教只是勸人行善嗎？」 <p>四、倫理發展階段理論簡介（二週）</p> <ol style="list-style-type: none">1. 李安德，《超個人心理學》，（台北：三民，民 81），頁 169-175、186-199。【本校圖書書號：170.1】2. 詹德隆，〈倫理發展〉《基本倫理神學》，（台北：光啓，民 79），頁 109-126。 <p style="text-align: center;"><<<期中考>>></p> <p>五、宗教倫理的社會批判（老師引領+同學報告）（二週）</p> <ol style="list-style-type: none">1. 基督宗教的發展主義與經濟救贖<ol style="list-style-type: none">i. 賈樂為(Jean-Yves CALVEZ)著，沈秀貞譯，《「發展」概念的探析：以西元 1960-2000 年為例》，（青城山：環保與發展研討會，四川社會科學院、利氏學社合辦，2000 年 7 月 2-6 日）。
------	---

	<ul style="list-style-type: none"> ii. 劉清虔，〈拉丁美洲的當代處境〉《邁向解放之路》，（台北：人光，1996），頁 9-48。 iii. 劉清虔，《急變中的教會與社會-對基督宗教社會關懷的探討》。 iv. 電影：《教會》 <p>2. 華人文化圈的紙錢文化評析</p> <ul style="list-style-type: none"> i. 黃紹倫編，〈台灣民間宗教的現代趨勢〉《中國宗教倫理與現代化》，（台北：商務，民 81），頁 113-129。 ii. 董芳苑，〈有錢，能使鬼推磨〉，《探討台灣民間信仰》，（台北：常民，民 85），頁 286-299。【本校圖書書號：271.9 4444】 iii. 董芳苑，〈台灣民間信仰之正視〉，《探討台灣民間信仰》，（台北：常民，民 85），頁 50-91。【本校圖書書號：271.9 4444】 iv. 實例分析：「中國民間宗教金銀紙錢文化的發展與信仰進轉」 v. 電影：《金色中港》 vi. <p>六、基督宗教的社會關懷與社會正義（老師引領+同學報告）（二週）</p> <p>1. 台灣解嚴前後的基督宗教政治參與（以長老教會為例）</p> <ul style="list-style-type: none"> i. 林本炫，《台灣的政教衝突》，（台北縣：稻香，民 83），頁：65-125。 ii. 黃伯和，《奔向出頭天的子民》，（台北縣：稻香，民 80），頁：99-143。 <p>2. 台灣原住民社會與文化運動</p> <ul style="list-style-type: none"> i. 孫大川，《台灣原住民的過去、現在與未來》，演講稿，未出版。 ii. 張哲民，〈台灣原住民社會運動的發展與困境〉、〈台灣原住民解放神學的浮現〉，《台灣原住民的解放—過程與神學反省》，（台北：輔仁大學宗教學研究所，民 87），頁 95-162。 iii. 短片：《石頭夢》。 <p>七、大乘佛教的社會關懷與社會正義（老師引領+同學報告）（二週）</p> <p>1. 人間佛教的社會與政治參與</p> <ul style="list-style-type: none"> i. 陶五柳，《釋昭慧法師護生護教闖江湖》，（台北：大村，民 84）。【本校圖書書號：229.386 7714】 ii. 學愚，《人間佛教的社會和政治參與》，（香港：中
--	---

	<p>文大學人間佛教研究中心，2005）。</p> <p>2. 慈濟大體老師的生與死</p> <p>i. 慈濟大學人文室，《無語良師》，（台北：慈濟文化，2001）。</p> <p>ii. 張榮攀等，《生死自在》，（台北市：慈濟文化志業，2002）。</p> <p>iii. 多媒體短片：《捨身菩薩》。</p> <p><<<<期末>>></p>
參考用書	<p>期中讀書報告用書（三選一）：</p> <p>1. 孫效智，《當宗教與道德相遇》，（台北：台灣書店，民 88）。</p> <p>2. Joseph L. Badaracco, JR.,《對與對的選擇》，（台北：臉譜，1999）。</p> <p>3. 海莫能，《駭客倫理與資訊時代精神》，（台北：大塊文化，2002）。</p>

表一，宗教社會關懷課程綱要

本課程自 93 學年度於本校全人教育中心開設至今已有 3 年，由於涉及社會學、心理學、倫理學與宗教學等跨學科領域，對於本校著重理工、商管學門之同學，又特別是選修本課之低年級同學，在初次接觸上的確感到較為困難。

我發現，如上文所述的學科典範謬思，一種強調客觀、普遍、可觀察、可重複的理性科技思維，普遍存在於同學之中。因此，在期初的議題討論上，同學的倫理敏感度普遍不高，或普遍認為，道德議題是各說各話，沒有標準可循。而宗教信仰，都是迷信、落後、不理性的；宗教都只是勸人為善的表面功夫而已。

因此，本課程在一開學的三堂課中（第三週才加退選確定），特別側重於「態度」的引發與慣有邏輯思維的挑戰。為的是要能使同學意識到過去科技理性的學術典範，在實際人生經驗的價值判斷上，不能完全適用。

由於本課程重在情意上激發、培養同學對於倫理議題的敏感度，而不是要求同學背誦社會學或倫理學相關知識，因此本課程每一個單元都會先以問題為導向，邀請同學進入討論氛圍之中，爾後才在討論中，引入相關理論的介紹與分析。

例如，在前三週的討論，同學較有興趣的議題是：「人會失去人性嗎？」、「狗會失去狗性嗎？」、「社會文化」為人類有何功用？」然後在討論過程中，引伸出人與動物之有別，正在於人的團體性與倫理生活，而這也才是所謂的社會文明發展指標。

在確立了全人的(Holistic)人性觀後，我再邀請同學一起討論這堂課開立的目的為何？以及這堂課應當如何進行，可否當人。一般而言，同學大多接受科技人對於人文倫理的需要，並且在與其他學校全人教育中心（網路資料）的對比後，大多對於本校辦學精神，以及全人教育中心及相關課程的開立，有很高的評價。

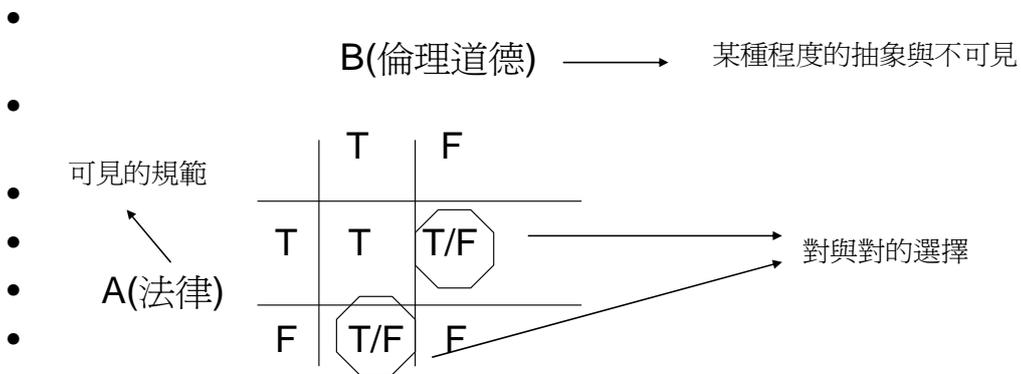
為此，我在這一單元的結束前，多會勉勵同學能以身為一個 Johnny Walker 為榮，把聖約翰的精神，藉由行動推展出去。

令人快慰的是，每年我看到同學聽到這勉勵時，他們的雙眼總是炯炯有神，帶著抱負與理想的，可見，這群被稱為草莓族的七年級生，與其總是貶抑他們，不如多鼓舞他們發揮生命潛能。這種正向的語言與行為，為學生而言，其實是很需要的。

的確，討論的氣氛在課程中是很重要的！因為我們不是要灌輸什麼標準的倫理答案，而是要同學培養自己解決問題的思維能力與實踐能力。因此，教師必須學會如何帶動，並且適時的加入論戰、激辯，給予同學肯定或詰問、挑戰。

例如在討論倫理抉擇的「兩難」議題時，我會先給予一個關於他們專業技能上的詢問。

- 若法律：A，倫理：B，試算以下真值表為何邏輯閘？
 - 合法且合於道德(EX：孝順父母)
 - 不合法但合於道德(EX：美國金恩博士黑人人權運動、甘地、罷工、劫富濟貧)
 - 合法但不合道德(EX：戰爭殺人、死刑、墮胎、海外避稅)
 - 不合法且不合道德(EX：殺害無辜者、偽造文書、作弊)



學生通常是搖搖頭或微笑以對，因為沒有這種可以判斷 T/F（灰色地帶）的邏輯閘。然而，放眼生活經驗，反而是恆真與恆假的經驗現象少於這種既真又假的灰色地帶。「對與對的選擇」在這裡為同學而言是很大的挑戰，因為這與他們過去習慣有標準答案的真假判準很不相同。

從 93 學年度起，我在這一單元中補充另一個討論的議題。即：「社團活動補助結餘款是否（應）要還回學校課外活動組或其他補助單位？」這一議題引起許多有社團幹部經驗或曾協助系上或教師核銷經費的同學熱烈參與。正、反兩方的意見表述十分精彩。我在討論中適時的加入法律、誠實以及利潤、財務管理、活動企畫等面向，使相關的理論與實務在討論中相互融通。

十分耐人尋味的現象是，93、94 學年度的同學普遍贊同「不還」，而至於如何「不還」，則各出奇招，甚至有十分合理化的說明。但是他們也都承認，這是一種不誠實的行爲。95 學年度則有了極大的轉變，大部分同學都認為應該「要還」，因為不能報假帳。由此我們可以發現，社會大環境對於青年學子的影響力有多大。

爲了能凸顯社會律法與倫理價值的辯證關係，我再次提出的討論是：「你贊成聯考加分制度嗎？爲什麼要立法保障這些人？公平與正義在其中扮演什麼角色？」

這個議題顯然涉及同學的利益，因此許多同學反對給僑生、原住民、退伍軍人加分。但是對於身障者則可給予加分。我在討論中引入公平、正義的概念，以及「律法，是必要存在之惡」的詰問，許多同學在兩堂課後，有了很大的不同觀點。無論他們贊同與否，或是是否真的瞭解律法與倫理的複雜辯證關係，至少有一樣是十分重要的，就是在討論中我發現，同學設身處地的「同理心」的確有了敏感度的提昇。

課程設計上，期中考前主要是藉由議題的討論來引入理論的說明。因此，在最後期中考前的單元中，我整合性的將「自然道德律」、「公民道德律」、「宗教道德律」引入，並在討論中試圖整合性的分析運用。我承認這並不容易，每學期的狀況並不相同。教師的確在很多時候，要能接受自己的有限性。

我引入討論的議題是：「宗教都是勸人爲善的嗎？宗教僅僅只是勸人爲善的一種社會控制手段嗎？什麼樣的宗教行爲可能在倫理上是惡的？只是爲了求自己能進天堂獲得永生，或是爲了積陰德，消災解厄或跳脫輪迴成佛，這種善還是善嗎？是否有無利可圖的善行？」

這裡的討論主要是爲了揭示宗教倫理，也就是人性在靈性需求上的「終極意義」的需要。這是最困難的部分，因爲只憑理性的論理說明，幾乎完全不能引起同學的共鳴與感動，因此我在這裡通常的作法是引入一些故事，試著讓同學在同理心的基礎上，獲得一些生命啓發。

爲了顧及不同背景同學的需要，期中報告我採用了三本書籍（參考課程綱要），我發現會選擇孫孝智教授《當宗教與道德相遇》書籍的同學，大多對於倫理、宗教議題有興趣，他們的讀書報告也都看得出來的確花了心思閱讀與思考。

期中後我採用小組閱讀指定資料並上台報告的方式進行，通常是以一堂課的時間作爲小組報告，然後在第二堂課由老師和同學進行詰問。爲了避免所謂「小組寄生蟲」的同學出現，我會詢問每一位同學指定閱讀資料內的內容。然後在小組報告完之後，由同組同學彼此匿名打分數，作爲期末總分的依據。

小組報告的題目依據每學期狀況，會略有改變。以此份上課大綱爲例，有以

下幾個議題：「基督宗教的發展主義與經濟救贖」、「華人文化圈的紙錢文化評析」、「台灣解嚴前後的基督宗教政治參與（以長老教會為例）」、「台灣原住民社會與文化運動」、「人間佛教的社會與政治參與」、「慈濟大體老師的生與死」。

由於每個人的生活背景以及知識能力的有限，或許讀者會發現我個人對於宗教社會議題較為敏感，我毫不否認，而這也是需要更多元的教師開設不同面向的通識課程的目的。

大體而言，在幾學期的「殺手老師」惡名下，現在會修讀這堂課的同學大多已經有了心理準備，他們會受到思維挑戰、上課要討論、有不少資料需要閱讀、有小組報告、老師會點名、會當人。但是通常在開學前三週的討論共識下，同學大多能夠負責的承擔自己在學期中以何種態度面對自己學習的倫理抉擇的結果。同學也都能接受這位殺手老師的作法，因為不是只有來上課，睡覺，然後網路資料下載後隨便貼貼，就能 PASS 的。

教學實踐三年來的經驗，基本上是越來越愉快，越來越游刃有餘。為教師而言，這的確是需要學習的。然而我卻也發現，這樣的課程似乎對於低年級同學的確較為吃力，因此課堂中如何隨機應變，針對不同需求改變內容，是一大挑戰。另外，根據經驗，往年二技部的同學相較於四技部的同學，思維成熟度較高。然而現今二技部學生人數明顯減少，課程中又無法排除低年級同學選課，因此課程的實際進行，其實都還在隨時調整中，這也本是常態。也期盼藉由此篇文章，求教各位先進指教。

參考文獻

- 呂俊甫(1981)，《德行發展與道德教育之學理基礎》，香港：人人出版社。
- 李安德，若水譯(1992)，《超個人心理學》，台北：桂冠出版社。
- 孫效智(1999)，《當宗教與道德相遇》，台北：台灣書店。
- 馬凌諾斯基，費孝通譯(2001)，《文化論》，北京：華夏出版社。
- 馬斯洛(1988)，《自我實現與人格成熟：存有心理學探微》，台北：光啓出版社。
- 詹德隆(1990)，《基本倫理神學》，台北：光啓出版社。
- Abraham Harold Maslow，結構群編譯(1991)，《動機與人格》，台北：結構群。
- Carrier, Herve，李彥鵬譯(1992)，《重讀天主教社會訓導》，台北：光啓出版社。
- Clifford Geertz，韓莉譯(1999)，《文化的解釋》，南京：譯林出版社。
- Joseph Campbell，李子寧譯(1996)，《神話的智慧》，台北：立緒出版社。
- Luca Cavalli-Sforza 等，樂俊河譯(2000)，《人類大遷徙：我們來自於非洲嗎？》，台北：遠流出版社。
- Peter L. Berger，高師寧譯(1991)，《神聖的帷幕》，上海：上海人民出版社。
- Victor Turner，黃劍波等譯(2006)《儀式過程－結構與反結構》，北京：中國人民大學出版社。

The Theory and Practice of Religious Social Conscience – An Example of the Course “Social Conscience of Religion” of St. John’s University

Che-Ming Chang

Holistic Education Center of St. John’s University.

Abstract

As one of the most important carriers of meaning, religion is inseparable from politics, economics, education and culture. It is therefore the best topic for the holistic education, particularly in the societal curriculum, in the university. Unfortunately, due to the tendency of both the techniques-oriented and practical training in Taiwan's vocational education system, religion, as an undergraduates' education, lacks its deserved emphasis.

Ethics is a unique phenomenon developed in the human society. Although mankind is natured to avoid harms and lean to benefits, human can only exist by means of societal cooperation and learning their cultures. It is believed that chaos in the given complicated human societies and cultures would be avoided by both regulations and punishments of the laws, and the cultivation of religions. But, one must ask the following questions: “Is it religion all about?” “Is religion an ethical mean by which the governments apply to manipulate their people?” “Why a good and pious act considered by one particular religion becomes a devastating evil in another religion's eyes?” Religion hence should not be explained in such a skin-deep way that prescribes “All religions are helping people to do good.”

Many scholars focus only on religions' societal structural function, neglecting its transcendence characteristic and essence manifesting in the everlasting resistance against all the secular cultures. It is this ethical practice that comes from self-discipline, rather disciplined-by-others differentiates religious ethics from so-called “Natural Law” or from the “Civil Law”. However, we also must be noticed that the religious cannot be an outsider of the human world, pretending that they can

be holy or think aloof from worldly affairs. Looking back into the history, we see no lack of evidences that the religious had become a counter-testimony of what they claim they believe.

Based on the above, this paper is intended to share the writer's experiences as a lecturer of the class “Social Conscience of Religion” at St. John's University. The paper applies anthropology, sociology, psychology, and religion ethics as pathways of introspection, and focuses on societal problems and difficulties.

Keywords: Holistic Education, Religion, Moral, Ethics, Natural Law, Civil Law, Religion Law