

教育研究集刊

第五十九輯第一期 2013年3月 頁1-34

C. Taylor靈性倫理思想對「道德主義」 之批判暨其德育蘊義

林京霈

摘要

現代民主社會的道德哲學多關注個體的義務行為及規則遵守，並重視個體自由平等權利的保障。當代重要哲學家C. Taylor（1931-）稱這樣的道德哲學為「道德主義」（moralism），相對於以「善」為探究核心的「倫理學」（ethics）。Taylor認為，道德主義缺少對善之實質內涵的認識及其道德根源的不穩定，可能造成「自許正義」的偏狹態度，甚至是暴力的表現。而Taylor肯定超越性道德根源的倫理學思想，能提供吾人對於自我與善、與他人、與更高力量之關係的新理解，並給予有力的實踐動機。最後，藉由Taylor的倫理思想指出道德教育應回歸對「善」的重視，及其作為引導美善及智慧生活的重要性。

關鍵詞：道德主義、排他性人文主義、道德根源、倫理學、C. Taylor

林京霈，國立臺灣師範大學教育研究所博士候選人

電子郵件：trace2107@yahoo.com.tw

投稿日期：2012年8月15日；修改日期：2012年12月27日；採用日期：2013年2月6日

Bulletin of Educational Research
March, 2013, Vol. 59 No. 1 pp. 1-34

C. Taylor's Criticism of Moralism and the Implications of His Spiritual Ethics for Moral Education

Chinf-Pey Lin

Abstract

The focus of moral philosophy in modern democratic societies is more concerned with an individual's obligatory actions and his or her rights to freedom and to equality than what is considered morally good. C. Taylor (1931-), a significant contemporary philosopher, has deemed the aforementioned moral philosophy "moralism," which opposes "ethics," because ethical discourse places the highest priority on defining goodness and love. Taylor contends that the sources of moralism are vulnerable, lack stability, and fail to consider the good. The ability for people to express compassion and love toward each other is easily eclipsed by moralism, and this induces the expression of "righteousness." Taylor's ethics specifically identifies the transcendent as the greater moral source and provides a new understanding of the relationships between the self and the good, the self and the other, and the self and the transcendent, as well as a more powerful motivation to behave morally. Based on Taylor's ethics, this study highlights the significance of moral education that should reinstate the weight of the good, thereby

Chinf-Pey Lin, Ph.D Candidate, Department of Education, National Taiwan Normal University

Email: trace2107@yahoo.com.tw

Manuscript received: Aug. 15, 2012; Modified: Dec. 27, 2012; Accepted: Feb. 6, 2013.

期刊徵稿：<http://www.edubook.com.tw/CallforPaper/BER/?f=oa>

高等教育出版：<http://www.edubook.com.tw/?f=oa>

高等教育知識庫：<http://www.ericdata.com/?f=oa>

林京霈

C. Taylor靈性倫理思想對「道德主義」之批判暨其德育蘊義 3

assisting in the cultivation of students' wisdom and spirituality.

Keywords: moralism, exclusive humanism, moral source, ethics, C. Taylor

壹、前言

中西方傳統社會皆重視道德理想的達成，強調個體養成高品質的操守與德行；而現代民主社會在道德實踐上則多重視基本義務的遵守，以及個體自由與平等權利的捍衛。這種道德差異的出現，一部分出自於對崇高德行、最高理想之過度強調壓抑個性、造成道德重負、箝制思想、控制行為，甚至剝奪生命的厭惡與恐懼。於是，現代民主社會特別強調以尊重和包容做為個體自由與平等權利的屏障。換言之，只需遵守公領域的義務規範，並維護為共同生活所制定的道德底線，人我能彼此尊重且包容各自對於所欲生活的想像與追求，不再要求以德行修為達到至善為終極目標（但昭偉，2004；林逢祺，2004，頁103-104）。此一社會氛圍，再加上教育「重智輕善」的現象，使得臺灣的道德教育多半指生活教育或是要求學生服從的規範教育，以及七大議題的「人權教育」。總之，在多元自由且強調民主的現代，從整個社會氛圍到學校教育，在道德考量上多以共同生活所需之基礎道德規範及落實人權為重心，前者有法律的約束，後者有法律的保護，於是，道德近乎成為一種法律規範的認知與遵守。

然而，將維持共同生活之底線倫理視為道德的全部，並以法律做為規範實踐及人權落實之主要依據，是否能使整個社會更為公平、正義與和諧？又能否使我們擁有更圓滿的生活？作者以為，僅強調對法律規範的遵守，並無法使我們成為道德上自律的人，當法律力有未逮或遇其窮盡之處，將顯現出我們道德能力的短絀。將底線倫理視為道德的全部，一方面忽略道德具有指導如何做人與生活的重要性，另一方面則無視於人有追求超拔、理想的想望，基礎之規範與原則只是讓日常生活能較為順當運作的框架，它無法進一步為我們指出何為有價值且較美善的生活。更有甚者，為保障每個人享有自由平等權利的道德實踐，亦有可能產生某種形式的暴力，因為關鍵不在於道德要求的高低，而在於吾人對善的洞見（insight）是否清明。欠缺善之洞見的道德實踐，就有可能成為武斷與強迫的行為。反映在道德教育上，重視規範原則之遵守，甚於深入探討何為善、為何要實踐善、如何實踐善，以及善對我們之重要性等攸關道德根源問題的教育，如此則易使受教者只知其然，不知其所以然，即便能實踐規範，卻難免在面對道德兩

難時有捉襟見肘之感，或者失去從對較高價值的思考發展較圓滿生命的機會。Taylor (1931-) 這位對「道德根源」(moral source) 有相當研究的當代思想家，藉由分析道德哲學之道德根源的良窳，指出現代道德的侷限及其對人類靈性智慧與道德生活之關係的忽略，並提出以「超越性」(transcendence) 為道德根源的倫理思想，回應前者對善認識淺薄的問題。為此，本研究首先說明Taylor對「道德主義」的分析，其次論述Taylor納入靈性考量的倫理學，最後提出道德教育除了教導學生遵守規範、尊重人我的人權，還需引導其認識善的實質內涵、想像與體驗超越性道德根源的力量，如此，不僅更能實踐共同規範，也更有機會發展較圓滿的人生。

貳、道德主義的盛行

Taylor (1996) 在〈艾瑞斯·梅鐸及道德哲學〉(Iris Murdoch and moral philosophy) 中提及，哲學家Murdoch (1919-1999) 批評當代分析哲學在道德探究上僅重視「對」(right)，而不是「善」(good)。於此，Taylor在該文中區分了「道德主義」(moralism) 與「倫理學」(ethics) 的意涵，其中，「道德主義」適用於較狹隘的範疇，主要關注義務行動及規範原則；「倫理學」的範疇則較為廣泛，包含什麼是善，以及有價值之生活的議題。之所以如此分別，並不在拒絕「道德主義」，只在說明道德主義是倫理學範疇的一部分，但不能取代倫理學，成為最重要且唯一的議題 (Taylor, 1996, p. 4)。此外，Taylor (2011, p. 347) 亦以「道德主義」表示缺乏深度善視域及忽略道德根源，而強調以「單一原則」(a single principle) 發展義務及規則的道德理論，包含以「幸福最大化」為原則之效益論 (utilitarianism) 及以「普遍性」為原則之義務論 (Deontology)。其次，Taylor在〈超越性的位置？〉(A place for transcendence?) 中，以「道德主義」表示沒有任何「超越性」¹ 根源之幫助，純

¹ 「超越性」一詞的原文是“transcendence”，此乃參考Brugger的《西洋哲學辭典》(Philosophisches Wörterbuch) (Brugger, 1947/1989, 頁388-389)。項退結亦曾針對「超越性」給予明確且簡晰的說明，指其為「人性與宇宙萬物的形上根源，超乎人的感性與理性所能確定認知 (認知上的超越性)；惟人類仍然可憑藉超越的感通與信心，

粹是以人類動機為基礎的道德思想，其根源完全屬於內在性領域（the realm of immanence），例如：人類的理性或同情心（sympathy），此為排他性人文主義（exclusive humanism）²的道德思想核心（Taylor, 2004a, pp. 4-5）。本研究中的「道德主義」即以Taylor在這幾篇文章中的定義為主。³

一、強調規則的「道德主義」

道德主義對於規則的強調，與「肯定日常生活」的發展有關。宗教改革後，人們將原本對較高價值活動的重視，例如：修士的禁欲清修、沉思活動等，轉而投注在日常生活與生產活動上（Taylor, 1989, pp. 212-213）。Taylor指出，這樣的發展涉及某種道德理念的運作。原來較高價值的活動多由少數菁英主導，當中不僅存在著某種程度的不平等，更有批評者指出，為追求想像式的較高目的，而犧牲真實的、世俗的人類善，將帶來世俗善的失敗、苦難與壓迫，且此一行為背後潛藏著的其實是支配、控制的意圖（Taylor, 1989, p. 214, 1999, pp. 22-23, 2007b, p. 60）。宗教改革者主張，真正的神聖生活是日常家庭生活與生產活動，故應開放給每個人決定自身生活的機會，且以平等原則處理社會事務（Taylor, 1996, p. 6, 1999, p. 22, 2007b, p. 60）。Taylor（1989, p. 85）認為，此一道德理念原有基督教之基礎，然在世俗啟蒙思想家接手後，不僅以人類理性或人類其他力量取代，且經由進一步的強化，使其成為現代西方文化的核心信念。

發展至現代，為了維護每個人追求自我生活的平等機會，主流道德思維重視共同生活中規則的建立與遵守，更甚於德行陶養。原因在於，探討何謂善

肯定獨立於人類主觀認知之外的客觀存在（存有學上的超越性）」（項退結，1995，頁505）。而Taylor則以廣義定義使用「超越性」一詞，意指超越內在性秩序（the immanent order）的力量或存有（Abbey, 2000, pp. 10-11; Taylor, 2007a, p. 20）。是以，Taylor所肯定的「超越性」並不限於天主基督宗教，更包含其他涉及「超越性」的宗教及思想。由Taylor的相關文章來看，項氏的說明頗能契合Taylor的廣義定義。

²指在不涉及上帝及其他超越性力量的前提下，捍衛人類繁盛及現代道德秩序的思想（Abbey, 2000, p. 210; Taylor, 2007a, p. 84）。

³作者與Abbey（1961-）討論過「道德主義」的定義，她同意Taylor對這個字的使用依據脈絡有不同的意思，有時指一般道德規範，有時則用以強調排他性人文主義的道德思想。

(good) 與善生活的古代倫理學，例如：Aristotle (384-322 B.C.) 的理論沉思 (theoria) 與政治參與，容易造成價值的優劣排序，且因善的多元與對情境脈絡的考量，使得善之實踐具有不確定性，如此一來，既可能回到以菁英領導非菁英之不平等的狀況，又無法滿足現代對於清晰度 (clarity)、普遍性與正確性的要求。於是，對於現代人而言，透過以「疏離理性」(disengaged reason)⁴ 探討「我們應該做什麼」，據此發展出清楚且具普遍性的規則，相較於探討善生活的議題，更能夠滿足找到解決正義困境之解答的渴望 (Taylor, 1996, p. 8, 2007b, p. 64)。然而，Taylor指出，這當中假定了道德可以由義務規範和行為禁止所構成，並以此做為維護現代個體權利與義務的方針 (Taylor, 2007a, p. 704, 2007b, p. 61)。

二、傾向「疏離」的道德實踐

古代人們從宗教角度解釋生命的苦痛現象，並以追求超越性目標及自我轉化 (self transformation) 為人生圓滿之鵠的。然而，在宗教備受懷疑的現代，我們無法解釋何以生命充滿各種痛苦，包含邪惡、空虛、生離死別、天災人禍等，亦無法確切地掌握什麼目標能使生命豐富及圓滿。Taylor (2004a, p. 9, 2007a, p. 678) 說，這種脆弱的感受專屬文明社會，而此種意義失落的問題正是這個時代的特徵。

Taylor (2007a, p. 681) 指出，在缺乏深度探討善生活及道德根源的現代，可將因應苦痛、邪惡帶來之迷惘，與尋求生命意義之渴望的因應態度分成兩種：第一，個體採取消極的態度，僅關注公領域規範與標準的遵守，至於他人私領域的苦痛，或是社會中的邪惡問題，則交付予制度與機構處理。個體藉由保持距離，或是對這類訊息的視而不見，以閃避良心譴責與無力感之襲擊，甚至說服自己相信這些人的品格有瑕疵、值得懲罰等。然而，Taylor認為，這種僅在乎自己權益，以公領域制度與機構做為關懷代表的態度，不僅無法覺知潛藏的不正義行為，在性靈麻木的狀態下，亦將無感於所有人類休戚與共的事實。採取這種

⁴ 「疏離」的意義有二：第一，自我與周圍世界疏離，並以主體立場面對客體化的世界；第二，內在自我採取疏離立場，以理性部分控制非理性部分 (Abbey, 2000, pp. 81-84; Taylor, 1989, pp. 143-176, 2007a, pp. 363, 644, 746)。

模式，或許可以不被淹沒在永無止盡的苦痛故事與仁愛行動中，但Taylor質疑，這種個人主義式的「幸福」是否能恆久與真實。⁵而積極的態度指在面對苦痛與問題時，感覺自己似乎可以透過做一些事情來「治療世界」（*tikkun olam, to heal the world*），尤其是專業工作，例如：醫生、諮商師、教師、律師等。於是，有意義的工作（*meaningful jobs*）常成為個人尋求生命意義的答案。Taylor（2007a, p. 681）指出，在這種積極態度中有個關鍵動機，亦即我們感覺自己是能解決問題的人，而非製造問題的一方。若做進一步延伸，亦指只要符合社會規範，且能對社會福祉有所貢獻、帶來正向影響者，即為解決問題的人；反之，如不能符合社會規範，且具有危害社會和諧、影響多數人幸福者，即為製造問題的人。

這樣的心態與分類，與現代道德主義之「疏離理性」的距離策略一拍即合，且相互強化。因之，我們能面對問題，卻因抱持冷靜的立場，不致被問題打敗；表達適度的同情與關懷，卻不會讓自己淹沒在當中；至於那些犯罪者，若他們能透過改良計畫的實施而改善，那麼這計畫的實施就有意義；若他們無法因此改變，則不僅不需要進行計畫，還應該取消這些人存在的必要性（Taylor, 2007a, p. 682）。Taylor認為，採取距離策略能使吾人面對痛苦和邪惡，並藉由維護世界秩序、為人類帶來善，產生優越感。當中的效能與滿足感會加強疏離主體的認同，並且肯定排除邪惡與苦痛的行動（Taylor, 2007a, p. 682）。

從以上Taylor（2007a）的論述可知，促使道德主義成為今日理論研究與現實社會運作模式之主流的原因，至少與兩個方向的發展有關：⁶其一，現代強調以

⁵從政治層面看，「封閉在自己的心中」不願意參與或關心大眾事務，很容易形成「溫和的」專制主義。另一方面，脫離道德視域、不願或很少承諾外部道德要求和對他人嚴肅承諾的「自戀主義」，則很有可能產生自我認同危機、自我理解的淺薄（Taylor, 1992, pp. 1-13, 31-70）。此外，Taylor亦在論及「消極自由之錯誤」時指出，一個人空有自由權利，卻無法分辨動機、不知孰為較有價值之目標，也不知如何以更好的方式獲得，是無法真正實現自我，或是擁有幸福圓滿生活的（Taylor, 1985）。

⁶從Taylor的《世俗時代》（*A Secular Age*）來看，現代道德主義的發展歷史是一條漫長且糾結的過程，其中包含上帝在天主基督教的角色變化、信仰目標與虔誠方式的改變，以及對人類理性能力及其他能力信心漸長的思想討論與實踐，乃至17世紀之後對科學知識論的重視與依賴等。因本研究的目的在探討何以Taylor會認為一味地強調以疏離理性發展道德規則，以及採取距離策略實踐道德關懷，將容易產生與仁愛相反的心態與行

平等做為肯定日常生活的基礎與原則，因而重視以理性發展出具普遍性的規則，一方面幫助型塑有秩序之個人與社會，另一方面使個人在穩定的環境下，能自由地追求自我所欲的生活。其二，處於世俗時代的現代人，面對生命意義的漂泊感，以及亟欲從艱難的生命課題中保全，傾向以疏離、理性又有效率的方式實踐道德。此二者的發展，除了共享「疏離」的特色之外，亦排除了以形而上或超越性力量做為思考、追求幸福生活與實踐仁愛關懷的動力。

參、道德主義的「自許正義」

面對道德主義的盛行，Taylor (1989, pp. 516-517) 卻提出疏離理性或距離策略的極端表現，將不再是表達仁愛的道德實踐，反而容易成為藉由對某種意識型態的支持，來證成自我存在價值與追求卓越的行動，甚或是暴力的表現。而此一發展的關鍵在於「自許正義」(self-righteousness) 的滋長與壯大，此種態度即前述所提的：「一種歸屬於解決問題之陣營的感覺，而不是產生問題的那一方」。Taylor指出，其之所以會成為追求卓越的行動，在於能以疏離理性有效建構、控制及治癒這個世界的人極為少數，所以，這些人通常走在前頭領導，大多數人藉由幫助他們獲得滿足，而犯錯的人常被視為愚蠢、原始、自作自受的野蠻人，或是慘無人道的殺人犯等 (Taylor, 2007a, p. 683)。這種非我族類 (指無法遵守社會規則者) 即排除的道德實踐，容易制式化人類情感的表達，甚至以保障權利、捍衛多數人幸福為理由，掩飾理性菁英追求卓越的事實；而非菁英的多數人，或跟隨菁英的腳步，或藉由捐輸於非營利團體聊表關懷，心安理得地關注自己的生活 (Taylor, 2007a, p. 684)。準此，無論是菁英或是非菁英，都遺忘了原欲透過規則所成就的善，更萎縮了自我深感善之美好而行為的積極能動性，於此同時，還可能使違反道德之事在眾人對善的鈍感狀態中悄然立足。

此外，Taylor (2007a) 亦指出，當規則的建立與運作成為「自許正義」，並與「淨化模式」(a form of purification) 結合之際，將使原來的道德實踐更進一步成為暴力表現。此模式企圖將所有的邪惡投射到另一方，對方是迫害者，而

動，是以，其他影響現代道德主義發展的因素並不納入本研究的討論範圍。

我們本身是純粹的受害者或無辜者。理由在於，我們清楚地掌握整個狀況，且為解決問題的陣營。Taylor認為，這個立場與承認自己具有某種程度之錯誤的態度其實是相容的。然而，「淨化模式」卻藉由將邪惡完全投射到另一方，以凸顯自身絕對的清白（Taylor, 2007a, p. 684）。顯而易見地，「自許正義」與「淨化模式」結合的力量，將壓縮吾人以謙虛態度看待自我宣稱及包容不同立場的可能性，甚或以此掩飾自我的私欲。在Taylor看來，使我們仁愛行動變質之「自許正義」的根本問題，即在於道德主義的道德根源不穩定。

一、淨化作用與代罪羔羊機制

Taylor（2007a）指出，暴力在古代宗教有其重要性。但是，為什麼打著神聖旗幟的殺戮，仍延續至強調和平的今日呢？Taylor認為，答案與「淨化模式」有關，尤其當吾人愈因身處於混亂與邪惡中而感到不知所措時，愈會受到「淨化模式」的吸引。在「淨化模式」中，邪惡純粹來自於外在，而我們是純淨的；若我們愈勇敢地面對這些不純淨的對象，將愈能感到自己是善的。此外，上帝是純淨的代表，藉由與邪惡對抗，我們便與祂處於同一陣線（Taylor, 2007a, p. 686）。由此，「淨化模式」需要「代罪羔羊機制」運作，藉由代罪羔羊來表達「至少我不是它」的意味。此一機制包含兩個要素：（一）藉由確認另一群體的相反情況來呈現我們的善及秩序，並在二者間畫下明確界線。（二）將我們自己等同於上帝或神聖的陣營，由此獲得合法力量，進行神聖屠殺（Taylor, 2004b, pp. 21-22, 2007a, p. 686）。總之，藉由將邪惡投射到另一方，凸顯自己的善與潔淨，讓他人做為代罪羔羊，顯示自己對和平與善的忠誠，這便是為什麼暴力仍會在今日出現的原因。

值得注意的是，Taylor（2004b, p. 22, 2007a, p. 687）提到在古代，有對人類生命、健康、財富有所助益的「善良」（benign）之神，也有威脅人類日常生活的「邪惡」（malign）之神。是以，為了人類的日常繁盛，安撫「邪惡」之神有時是必需的。故暴力或聖戰不必然是為了善，而既然不一定是為了善，那麼就會對暴力或聖戰的方式及範圍有所限制，或者會為犧牲者舉行祭拜儀式。只是，在進入歷史文化時期後，為了建構有秩序的個體與社會，因而終止模糊的可能，並將神聖等同於終極善。自此，神聖暴力有了不同於古代的意涵，它純粹是為了服

務善、為了消除惡，它的殘酷可以被合理化且無須受到限制。⁷

Taylor (2004b, p. 22, 2007a, pp. 687-688) 表示，這些現象並沒有因為世俗社會對和平與仁愛的強調而消失，反而實踐得更為徹底。現代道德主義奠基在與人類福祉有關之善的概念上，透過服從規則，我們與善站在同一陣線；而破壞人類福祉、違反規則者被視為邪惡，且需受到譴責。於是，我們遺忘了早期宗教的矛盾 (ambivalences)⁸ 特質，即其在肯定神聖殺戮帶來好處的同時，亦能意識到它的危險與限制。今日的理性世界，透過道德化 (moralizing) 終結一切矛盾，善就是完全的善，惡亦為完全的惡，屬於惡的那一方必須受到懲罰、制裁、再教育，並被視之為次等，我們甚至沒有任何理由容忍它的存在。Taylor以「道德的合理化」 (morality rationalizes) 來形容這種準暴力行為。

為什麼說道德主義合理化暴力呢？難道道德主義不是奠基在促進人類善與普遍正義、仁愛的價值上嗎？難道它不是為了落實每個人都有平等權利而來的實踐嗎？面對這樣的問題，Taylor (2007a, pp. 689-693) 可能會反問，現代道德主義制定規則的根據為何？它們的普遍性特質是否適合多元的人性？對與錯、局內

⁷ Taylor這裡說的古代宗教，指的是相對於「軸心時期」 (Axial Age) 的「早期宗教」 (early religion)，或說是「前軸心宗教」。「軸心時期」指的大約是西元前800年至西元前200年，同時出現在中國、印度與希臘等地的文化突破，其中重要的文化奠基者有孔子、釋迦牟尼、蘇格拉底等。兩個時期的宗教特質差異，大體上表現在「前軸心宗教」所信仰的神具有多樣性，且信仰的重點在於宇宙秩序與社會秩序的和諧，以及人類日常生活的繁盛；而「軸心時期」後的宗教，超越世界和世俗世界產生了罅隙，信仰的目的在於個人的轉化 (transformation)，由此產生了肩負追求超越目標或終極善之責任的菁英團體 (余國良，2000，頁33-36；Taylor, 2007a, p. 151)。關於此一由Jaspers (1883-1969) 所提出的「軸心時期」概念被討論得相當熱烈，除了有Taylor在相關著作中不時地提及外，其中尚包含當代美國重要的宗教社會學家Bellah。

⁸ “ambivalence”的字首“ambi”來自於拉丁文，表示兩者 (both) 的意思，而“valence”則來自於拉丁文的“valentia”，是「強度」、「力量」的意思。因此，這個字是使用在對某事，同時擁有相互衝突的思想或情緒。也因為處於兩方拉扯的力量中，所以個人對該事物的立場是「不確定的」 (uncertainty)、「不明確的」 (indecisiveness)。此一部分的脈絡所要說明的是古代對於神聖殺戮／暴力是向善或向惡，是採取雙方肯定或是保留的態度，因而會透過儀式或其他方式表達限制 (limit)；但是，今日的神聖殺戮卻一面倒向與「善」的結合，使其力量能合理地無限擴大。

人與局外人的區分依據什麼而絕對？又是什麼推動我們完成道德主義的要求？如果以單一原則制定出來的普遍規則缺乏對於人性深度且全面的考量，或是它的動機是來自於淨化作用或某種私欲，而我們又固著於規則的執行，那麼應可基於當中的片面、強迫與武斷，視其為某種暴力的表現。於是，Taylor主張，「道德根源」有探究的必要，透過「清晰闡述」(articulation)，愈能清楚道德動機，也愈會加強吾人與這個倫理準則的關係，且藉由釐清「我們為什麼這麼做」，將可辨識無關緊要的動機，例如：「自許正義」的態度、追求卓越的意圖、對於犯錯者的憎恨、文明的優越感與自身純淨的強調等，這些動機非常可能阻礙我們達到真正善的目標 (Abbey, 2000, pp. 41-47; Taylor, 1989, p. 96)。

二、道德根源不穩定的仁愛行動

Taylor (1999, pp. 30-31, 2007a, p. 695) 質疑缺乏對道德根源的深度視野，如何能落實現代大規模的仁愛行動？Taylor認為，道德主義不僅無法保證我們的靈性會因仁愛行為而感動與豐富，反而可能使其產生「自許正義」的憎恨感 (misanthropy)，⁹ 因而有麻木、憤恨，甚至專制的表現。

之所以如此，Taylor (2007a, p. 694) 認為關鍵在於其道德根源不穩定。關於普遍仁愛，啟蒙主義提供的動機有二：一為普遍的同情心 (universal sympathy)，¹⁰ 二為具普遍性的客觀立場。然而，Taylor認為這樣的回答仍停留在解釋的層次，如果要觸及道德根源的探討，則必須進一步回答：為什麼掌握普遍觀點，會使吾人擱置私欲，進而實踐對所有人都善的事？同情心的產生，是否來自於感知更高尚、更完整的人性而被激勵？關於這部分，Taylor從道德主義的三個可能道德根源來討論。首先，是尊嚴感。亦即，做為能掌握普遍觀點且具理性的能動者，為了滿足掌握普遍洞見的能力，應該要能普遍性地行動，此可能如同效益論以最大幸福的名義，或義務論以普遍性的最大化而行動。在這兩個例子中，尊嚴感使吾人實踐該做的事，這便是道德根源所在處 (Taylor, 2007a, p.

⁹ “misanthropy”意指對人類或人類本性的厭惡、不信任、憎恨等。這個字源自於希臘文的 μῖσος (misos) 和 ἀνθρώπος (anthrōpos)，前指憎恨，後指人類。

¹⁰ Taylor在此主要指的是Hume的道德思想，其主張同情心是人性的自然情感，亦為道德判斷的根源，具有主導理性作用的功能。

694)。而應該根據這些標準來行為，成為現代人部分自我形象及自我價值的感知來源。於是，面對無法掌握普遍洞見、漠視自我尊嚴感的人，優越感便很容易在自我價值感中悄然而生。但是，這樣的優越感在現代媒體操弄下，反而使得仁愛行動隨著媒體的關注而轉移，亦使得由優越感推動的團結呈現反覆無常的狀態。於是，由尊嚴感而來的道德實踐並沒有預想中那般普遍。Taylor甚至指出，與其說因尊嚴感而有仁愛行動，不如說我們更像是由電視影像所驅動的給予者（TV image-driven givers）（Taylor, 1999, pp. 31-32, 2007a, p. 696）。

相較於第一種道德根源的不穩定，另外兩個道德根源則有造成悲劇的可能。其一為人類的自我價值感，即因感知人類具有善與偉大的潛能，故主張每個人都值得被幫助。但Taylor指出，在實踐過程中，會因對人類實際行為與其所呈現的匱乏、無知及對於這些值得讚揚之潛質的背叛，產生失望、氣憤與徒勞感，使得仁愛行動開始挾帶著輕視、憎恨，甚至變得強制與無情，更主張對待這些人最好的方式便是強迫改變。Taylor以Dostoyevsky（1821-1881）在其《群魔》（*The Devils*）中的「始於無限的自由，終於無限的專制」來描述這樣的現象（Taylor, 2007a, p. 697）。這種悲劇性的諷刺，在於對人類潛能的假設愈高，人們因匱乏所受到的傷害將更多，因失望、沮喪而來的悲劇轉向亦更為嚴重。人文主義假定自我價值的高標準及戮力達成的目標，的確有激勵的作用，但在型塑執拗的人類質料時，卻也容易造成專制、監護、輕視及粗暴的可能。由此得知，不論是排他性人文主義或是宗教，當其所陳義的理念過高時，很容易走向專制的道路（Taylor, 1999, pp. 32-33, 2007a, pp. 696-697）。

其二是強調正義更勝於仁愛的人文主義者，例如：雅各賓黨徒（Jacobins）、布爾什維克黨員（Bolsheviks）及政治正確左派（politically correct left）等。支持這個立場的人原欲打擊不正義之事，例如：種族歧視、性別歧視或階級不平等，但是，該行動的憤怒力量卻會透過對於支持不正義的人的憎恨而加強，同時也會因代表正義而產生強烈的優越感。由此，我們不會變得更溫和，反而可能使憤怒、譴責的活力加倍。此為另一個悲劇性諷刺，亦即，憎恨不正義的力量愈強，愈會產生新的不正義模式，矛盾的是其初衷原欲祈求平等、正義與和平（Taylor, 1999, pp. 33-34, 2007a, p. 698）。

Taylor（2007a, p. 698）指出，「盲目」是現代排他性人文主義的特徵。人類

對於擺脫原罪，掙脫宗教束縛有著相當的驕傲感，並企圖透過人類力量追求仁愛與正義。然而，人類之所以迷失，在於人文主義者從「宗教幻覺」遁隱到另一種幻覺，在沒有深入探討「推動仁愛行動之動力為何」的前提下，幻想透過人類力量能創造出美好和諧的世界。但我們忽略了人類的有限性，高估了人類的能力；低估了人類妄自尊大的可能，更漠視了人性之複雜乃至人類目標的多元可能性；而對於規則的固著及自許為正義代表的態度，亦使我們的仁愛行動變質。Taylor以為，尼采式系譜學指控基督教的愛是由弱者對強者的敵意所推動，透過同樣的透析，我們亦可看到現代人文主義顛倒的可能性：

從奉獻他人到自我放縱；從崇高的人類自尊感到由恨所推動的控制力量；從絕對自由到絕對專制；從熱切地幫助受壓迫者到對所有阻礙者的激烈憤恨。（Taylor, 2007a, p. 699）

Taylor主張，道德主義的積極道德實踐顯然不能很好地兌現其對促進所有人類之福祉，以及達成普遍仁愛的承諾。相反地，面對由單一原則設計而成的道德規則，以及許多未達理想狀態的人類，吾人很難不採取「自許正義」的立場。在忘了自己與規則的有限性下，慢慢滑向不是「愛」而是追求卓越或壓迫表現。然而，基督教是否能夠避免自許正義的態度，或是壓迫專制的表現呢？從Taylor的論述中，他顯然亦承認基督教也有類似的問題。是以，他在《自我的根源：現代認同的形成》（*Source of the Self: The Making of the Modern Identity*）一書中，強調透過「清晰闡述」釐清道德理論與道德動機的適切性，能因探究善的根源，恢復對善的視野及自我與善的關係，進而重新調整自我道德實踐的動機（Abbey, 2000, pp. 41-46; Taylor, 1989, pp. 91-103）。對此，排他性人文主義者可能提出，相較於基督教於歷史進程中發生若干「以宗教之名，行迫害之實」的事件，人類理性反而能發展出普遍且客觀的規範，且透過理性批判、公平正義之程序與互為主體的理性溝通等，可破除意識型態的宰制，並於多元立場間獲得共識。是以，對於排他性人文主義者而言，道德主義比起宗教能更好地處理「自許正義」的問題。對此，Taylor或許並不否定道德主義能反思並處理這些問題，但如同前述，具有理性批判與溝通能力者為少數，其如何避免追求卓越的批評？Taylor亦懷疑

在缺乏對善之深度探討與超越性力量之支持的前提下，道德主義是否總是能適時地意識與反思人類的有限性？能否避免因過度強調人類力量而產生的問題？或許在政治層面，少一些救世主的狂熱，退居到消極履行公民義務、遵守共同生活規範，就能避免道德主義的專制壓迫。然而，就Taylor而言，在對善認識不深的狀況下，亦可能造成對他人的傷害，且以疏離理性為核心的道德主義既難以幫助個人擁有豐富的道德生活，亦無法很好地建立良善的道德關係。

究竟吾人應該對善抱持著什麼樣的洞見？如何實踐仁愛正義的行動？Taylor對「道德根源」的思考，應能提供吾人若干啟示。

肆、Taylor以「超越性」為道德根源的靈性倫理思想

Taylor並不完全反對以單一原則為基礎的道德主義，因為清楚且普遍的規範對於社會順當運作有其必須性。然而，如同Hudson（1981, p. 202）所指，「以為能以單一決策程序來決定正確行為，是哲學的幻象（a philosophical fancy）」，Taylor亦認為，主張道德主義足以含括倫理學的所有範疇，將因低估人類有限性、高估道德主義之有效性，忽略滑向「自許正義」之可能，造成仁愛正義行動的不穩定，成為憎恨人類的表現。是以，規則始終不是道德最重要的部分，「人」才是道德思想及道德實踐的核心。就像Kearns（2010, pp. 151-156）在〈世俗時代的倫理規則〉（Codes of ethics in a secular age）中所表示的：「規則是由道德能動者（moral agents）為道德能動者所制定，……它們不能取替道德能動者在道德決定上的道德能動性（moral agency）」。但道德主義的實踐，卻容易固著於規則實現，如此不僅「失去對人類原初面貌的愛，包含接納他們的不完美、軟弱、無知或是醜陋」（Taylor, 2004a, p. 9），也失去對人類道德能動性的信任。對Taylor來說，道德主義對於人類理性能力無所不能的想像，及其立基於此人類圖像之道德根源，值得進一步斟酌。而Taylor對人的想像，來自於對超越性的肯定，並以其做為人類探求自我生命意義之根源，使吾人得以從較高的角度照看自我與他人、與社會、與自然，乃至於和超越性的關係，從而跨越自我的侷

限、時空的限制，追尋至真及至善的實現，並於過程中使自我的德行修養獲得昇華與轉化（transformation）。相對於道德主義側重吾人理性能力的培養，以及社會公平正義的落實，Taylor的倫理思想強調個體知、情、意之整體氣質與精神的涵化，以及超越世俗與物質之重要價值的追求。作者將Taylor這種以超越性為道德根源與以靈性發展為基礎所開展的倫理學，稱作「靈性倫理思想」，以別於道德主義及其他倫理學。

一、人類的多樣性及善與善實踐的多元性

Taylor的人類圖像具有多元論（pluralism）的色彩，其根基之一來自於天主教信仰（Abbey, 2006b, p. 219）。首先，在天主教中，人類依照上帝形象被創造，而上帝本身具三位一體的本質，是以，人類具有多元性特質（Abbey, 2006b, p. 221; Taylor, 1999, pp. 14-15）。其次，Taylor在理解「你們要去教導萬民成為門徒」（Go ye and teach all nations.）這個指令時，指出「就天主教原則，倘若奉獻、靈性、禮拜儀式及回應道化肉身（incarnation）等缺乏多元途徑，將不可能拓寬信仰的範圍」（Abbey, 2006b, p. 219; Taylor, 1999, p. 15）。換言之，天主教不可能透過單一教義，使多數人皈依它，它必須能回應人類的差異與多元。Taylor的理由在於，從catholic的希臘字源“katholou”來看，它有普遍性（universality）和完整性（wholeness）兩個相關的意義，且前者需透過後者達成（Connolly, 2004, p. 172; Taylor, 1999, p. 14）。雖然人類分有上帝的生命，但是，彼此仍是不同的、多元的，不能相互化約。而肉身救贖（redemption-incarnation）所帶來的和解（reconciliation）與合一（oneness），是由人類互補所形成的完整狀態，這是一種跨越差異的統合（unity-across-difference）。Taylor指出，不論是今日的天主教、基督教，或是現代世俗社會的發展，幾乎都忽略差異互補的重要，只一味地強調一致性、使更多人成為「好的天主教徒」（good Catholics）或「好的、有秩序的公民」，而壓迫了人類的多元特性，失去了完整性的真實內涵，同時也喪失了普遍性（catholicity）的真諦（Taylor, 1999, p. 14）。

Abbey（2006b, p. 219）指出，Taylor對多元論的肯定，亦來自於他對Aristotle善之多元性的同感。Taylor主張善的多元不僅體現在數目上，更體現於本

體的意義上，而質的差異使得不同善之間無法總是和諧作用，甚至會在某些情境下產生衝突（Abbey, 2006b, p. 219; Taylor, 2007a, p. 704, 2007b, pp. 67-68, 2011, p. 348）。是以，沒有任何的準則可以完全掌握所有情境，任何事先確定的規則都必須隨著新的情境而有所調整。面對善之多元這一事實，Taylor（1994, p. 213）指出：

現代人總是處於不同道德要求的衝突當中，這些要求無法被否定，亦無法和諧地相互配合；然而，倘若我們沒有感受到這樣的衝突，那僅代表我們的同情心（sympathies）和視域太狹隘，或是我們太輕易滿足假的解決方案（pseudo-solutions）。

人類與善的多元性，再加上環境脈絡的獨特性，兩相作用所造成的道德兩難問題實為複雜，無法完全透過預先設定的規則解決問題。是以，為了避免規則的執行造成武斷、暴力的結果，我們需要更高層次的實踐智慧（phronesis），一方面感知多種善相互衝突的事實，另一方面依據情境進行適當的抉擇。Taylor（2007a, p. 705, 2007b, p. 68）指出，即便是相同的兩難，亦有不同的解決辦法，原因在於我們不僅是處理某事件或善的問題，更重要的是，事件的處理涉及不同的人及其主張和立場，且我們對善的抉擇可能會對自己與他人造成命運性的影響（Kearns, 2010, p. 149; Taylor, 2007a, p. 705, 2007b, p. 68, 2011, p. 349）。由此，相較於教導道德規則的遵守，一個人實踐智慧的陶養顯得重要許多。

二、「愛」的「關係」

不同於道德主義重視以疏離理性與距離策略進行道德實踐，Taylor強調人與人之間「愛」的「關係」。此與其對耶穌基督「道成肉身」之聖愛表現的肯定，有相當關係（Taylor, 2007a, pp. 640, 736, 753）。Taylor的倫理思想關注人類對自我與他人由衷的關懷與情意，這樣的表現並非僅來自於規則要求或強迫，更多是來自於對善的自發性回應。對Taylor而言，當中還包含因領受更高力量之愛而希冀有所表達的動機。換言之，從Taylor的思想來看，人類之間因超越性存有而處於相互關懷的網絡，且人類因感受較高力量的偉大，故有超脫自我關注以回應善

的渴望。接下來從兩方面進行討論。

（一）「聖愛」連結的道德關係

Illich (1926-2002) 認為，基督教自17、18世紀後將重心慢慢從轉化 (transformation) 轉為秩序，並將道德實踐組織化的發展，為違背基督教信條的表現 (Taylor, 2007a, pp. 736-737)。在善良撒瑪利亞人的寓言中，被強劫及毆打的猶太旅人身旁，分別有一位牧師與利未人 (Levite) (猶太社群中重要的人物) 路過，但他們卻置之不理，後來，終於有一位撒馬利亞人 (該時代為被鄙視的外邦人) 來到這位旅人的身邊，將他扶起、包紮傷口，並且把他帶到附近旅館休養 (Taylor, 2007a, pp. 737-738)。Illich指出，這個寓言說明「愛你鄰人」這一誠律中，「鄰人」的本質出於偶然性 (contingency)，也就是說，仁愛行動與道德實踐並非來自於規則要求，而是面對偶然事件發生，發自內心深處的由衷表達 (Cayley, pp. 64-79; Taylor, 2007a, p. 742)。Taylor認為，撒瑪利亞人的行為跨越了當時用以排除局外人的限制，以「我」發出自由行動。Taylor指出，這裡的「自由」不是以現代的定義來理解，因為這並非出自隨意的決定，而是他透過看到猶太人的需要而有所回應，易言之，他回應的是這位受傷的人，而不是回應「應該」(ought) 的原則。藉由這樣的回應，他從既有的框架中釋放自己，也藉由這樣的回應，為兩人帶來新的關係 (Taylor, 2007a, p. 738)。

Taylor認為，這種跨越框架建立關係的行為，與上帝的肉身狀態和聖愛有關。撒瑪利亞人和猶太人之間新的連結來自於上帝的聖愛，亦因上帝化為肉身以及肉身的擴延而成為可能。由此，Taylor主張教會是一個聯繫不同的、獨特的和肉身狀態之人的網絡，它是因為上帝的聖愛，而不是一群人基於共享某些世俗特質所形成的組織 (Taylor, 2007a, p. 739)。這樣的網絡一旦形成後，並非是固定不變、甚至排外的社群，相反地，這個網絡將隨著肉身狀態之個體的動態關係擴大，仁愛行動的對象亦隨之擴增。

只不過，這種聖愛網絡卻因基督教在發展過程中，與現代文明的疏離立場、固戀規則結合而漸趨變質。Taylor指出，現代文明建立了一套規範和規則、一套使我們內化這些規範的紀律，以及一系列合理建構的組織，以確保我們能實現這些規則要求，進而使其成為第二本性 (second nature)。而且不只是基督教如此，Taylor認為現代倫理學對單一原則的重視也顯示出對規則的迷戀與支持。在

聖愛的網絡中，首要重視的是個體由內在驅動的反應（gut-driven response），亦即一種由內發出的溫暖情感，它們並不能被化約為普遍的規則（Taylor, 2007a, p. 742），但我們卻將之轉變為普遍的道德規則用以規範行為。Taylor指出，在Illich的觀點中，現代道德主義忽略了寓言的重點不在於適用任何時空的普遍規則，而是另一種存在的方式（another way of being），包含新的道德動機以及由此而來的新社群（Taylor, 2007a, p. 738）。而我們之所以會把撒馬利亞人的行為普遍化、規則化，一方面是因為人類缺乏自信，害怕「內心深處的冷酷」使我們無法穩定地實踐仁愛；另一方面則是處於講求理性效率的今日，希冀藉由規則能使一切事物有效運作，即便發生脫軌事件，也能在最快時間內處理完成，以恢復原來節奏。於是，我們建立了一套「正確的」規則系統，以為只要遵循它即能避免失敗。然而，Taylor指出，這些規則並不適於我們肉身狀態人類（enfleshed human beings）的世界，因為它們不僅掩飾道德兩難的事實（Taylor, 2007a, p. 742），也使我們忘記肉身之親臨能產生即刻、由衷之關懷，進而接受對方獨特性的事實，而這些才是道德實踐、仁愛行動的重要部分。

透過前述討論，我們能理解現代道德主義重視規則普遍性勝於愛之實質內涵的缺失。在聖愛網絡中，沒有局內人／局外人的區分。吾人因為上帝的聖愛而連結，幫助他人乃是出自對於完全臨現在我們面前之完整個體的回應，而非出自「自許正義」的優越立場；亦不是藉由將錯誤與問題投射到另一方，以顯示自己屬於「解決問題」或是絕對善的一方；更不是一種純粹滿足規範的行為。如同Taylor所肯定的，這種仁愛表現與道德實踐是一種存在方式，吾人能超越自利、自我傲慢與規則的要求，打從內心肯定對方的存在，並尊重、歡迎他的相異性，進而回應他的獨特需求。¹¹ 由此，Taylor（2007a, p. 742）提出，我們應該對於偶然性採取開放態度，而不是將之視為阻礙或威脅，而愈加強化脈絡控制，因為純粹的意外往往能引起恰當的回應，這樣的回應常是發自內在深處的情感，而這樣的情感才是聖愛網絡的精神。

¹¹ Taylor的說法在耶魯大學教授Outka（1972）《聖愛：倫理學的分析》（*Agape: An Ethical Analysis*）中的「同等關懷」能獲得呼應。

（二）「相互給予」的道德實踐

當代作家Huston提出生養孩子的經歷，能掙脫對人類的憎恨情緒、體會生命的奧妙（Taylor, 2007a, pp. 699-700）。對此，Taylor進一步追問：我們因在自己孩子身上看到上帝／創造者之愛，感到驚奇、喜悅與感動，繼而願意無私付出的行為，如何能擴及為對全人類的關懷（Taylor, 2007a, p. 701）？換句話說，Taylor希冀探求某種相似於使吾人無私關愛自己孩子之動力的道德根源。

Taylor從兩方面思考他的答案：第一，基督教認為人是由上帝形象造的，因而值得被愛，且具愛人能力，這樣的能力亦來自於人類領受上帝的聖愛，在回之以愛的同時，希冀自己能如同祂那般無條件地愛其他人類。換句話說，無條件的仁愛行動可能來自於和某超越性存有的關係，或是參與無限的、非人類的愛（Smith, 2002, p. 231）。如愈深刻地感知這樣的關係，愈能意識到自己佇立於和他人形成的「愛之流」（the stream of love）中，彼此之間相互愛護與關懷（Taylor, 2007a, p. 701）。而既是無條件的愛，那麼在付出時，就不會考量接受者賦予自身什麼樣的形象，例如：偉大的捐贈者或恩人等（Taylor, 1999, p. 4）。第二，因為這樣的相互性，Taylor主張倫理學的美德不在於單獨個體的實現，而在於「相互給予」。於是，Camus（1913-1969）對抗無意義世界的無償英雄精神在此不具重要性，因為單方的英雄精神是封閉的，且其在真實生活的可行性令人質疑。在生養小孩的歷程當中，並不是父母單方面的付出，透過愛的連結（a bond of love），彼此都是對方的禮物，在給予的同時也接受對方的愛，故給予和被給予的界線是模糊的，此遠遠不同於利他主義與英雄精神的一廂情願。在這種相互的關係中，我們不會一味地強化自己是給予者，因而產生優越感與控制感，相反地，我們會視自己為接受者，珍惜對方的給予，讓我們謙虛與寬厚，由此發展出交相融合的關係（Taylor, 2007a, p. 702）。

由此看來，普遍仁愛的推動並不在於人類具有極高的價值，亦不在於行動者的尊嚴感或同情心，也不是僅透過規則與紀律控制來達成目標，其關鍵在於「關係」，一種相互肯定、相互關愛、相互給予和接受的關係。這種關係的形成，從人類分享上帝形象、領受上帝之愛，到與他人締結、對他人付出關愛等，來自上帝的聖愛。換言之，Taylor從基督教的超越性道德根源證成這種關係的重要性，及其做為普遍仁愛行動之動力的價值性。Taylor（2007a, p. 703）主張，只要我們

踏出排他性人文主義的限制，向超越性開放，我們將受到更有力之道德根源的推動，並以新的視角實踐仁愛關懷。

三、「垂直面向」的道德思維

面對道德困境時，所謂「正確的」解決方式通常都為受害者考量較多，例如：戰後受害者要求正義的交換，或是危害社會安全秩序者必須接受懲罰等。然而，兩難之所以難以解決，在於參與者對於衝突有不同的詮釋，當彼此愈將對方視為錯誤的一方，而自己為純粹的受害者，則愈難平和地接受解決方案。Taylor認為，這種思維模式將加深兩方劍拔弩張的現象，因此，若能超脫你錯我對的執著，儘可能地相互理解，並轉化詮釋角度，將雙方談話焦點放在未來共同生存的基礎與模式，將有助於找到較為滿意的解決方式，或是在對兩種善較少犧牲的狀態下解決兩難（Taylor, 2007a, p. 705, 2007b, p. 69, 2011, p. 350）。

然而，什麼力量可以超越你錯我對的執著與要求懲罰的堅持？促使我們轉化詮釋的動力又是什麼？關於這部分，Taylor從兩個取徑來討論兩難問題的思考：其一是水平面向（horizontal dimension）的思維，亦即在兩者之間找到一個公平判決；其二是垂直面向（vertical dimension）的思維，亦即藉由提升到較高層次，進入到一個新的水平空間，尋找對二者產生較少傷害，且有利雙方未來的較佳解決方案（Taylor, 2007a, p. 706）。注重規則的道德主義顯然是從水平面向來思考兩難問題，企圖以具有「普遍性」和「正確性」的規則「公平」解決問題；而垂直面向思考需要我們考量當代道德哲學所忽略的道德動機與道德根源。Taylor（2007a, p. 707）指出，後者涉及推動吾人轉化的皈依（conversion），換句話說，垂直面向思考來自於我們對超越性的肯定，並受其推動，進而獲得較高的視野與智慧，造成內在轉化與生命改變。例如：基督教信仰者受到上帝聖愛的推動，提升到較高層次，放棄對所謂的加害者施以相應之懲罰的要求，以新的連結思考人我關係並達到和解與信任。若從現代道德思想來看馬太福音中葡萄園工人的故事，¹² 很快會陷入水平思維，亦即「做十二個小時和做一個小時領一樣的

¹² 這個故事的概要是，葡萄園主人一大早就找工人去葡萄園工作，他跟找到的工人講好一天一錢銀子；到九點時，葡萄園主人看見有人在街上閒晃，便請他到葡萄園工作，一樣是一天一錢銀子；到了十二點和下午三點，主人仍在找工人幫忙，工錢仍是一錢

工錢，公平嗎？」。如果僅是將焦點放在這裡，便會遺忘規則最初要實現的是「多樣性的善」（variety of goods），例如：透過努力能有所收穫，以及讓比較沒有長處的人也有溫飽機會等。關於這個故事，主張工作量的差異應反映在收穫，屬於水平面向的思考；而將擁有工作機會以及每個人都能有安穩生活視為恩典的賜予，則是垂直面向的思考。

我們再從另一方面來說明垂直面向思維的重要性。前文指出，不論是基督教或是人文主義，當其道德規範與理想陳義愈高時，愈容易陷入殘暴及憎恨。於是，Taylor（2007a, p. 709）提出，善與惡的界線應該允許某種程度的可動性。然而，規則的可動性與「自許正義」的本能卻是相對立的。那麼如何能跨越這樣的本能呢？Taylor主張，可動性在某種形式上可以被稱為「原諒」（forgiveness），倘若我們從更深層次去理解，可動性亦是奠基在對於人性具有缺陷的承認。對Taylor而言，相較於排他性人文主義的道德根源，超越性力量更能提供「原諒」及以謙虛看待對人性更好的動機。換言之，垂直面向之道德思維能較好地幫助我們去原諒、寬恕、悲憫與包容。Taylor指出，基於對實在（reality）去魅的立場，以及反對基督教原罪的說法，科學革命相信：「沒有人應該受到責備」。可是，當高標準的要求與對垂直面向之思維的忽略結合後，我們卻將應受到責備的角色完全歸屬敵人，並且自許為維護公平正義的使者。相對於此，垂直面向之道德思維能夠承認彼我雙方的不足，以及都有需要被指責與修改的地方，唯有懷著如此謙虛的態度，才能造成規則的可動，也才能為往昔的仇敵關係打開共同負責的新基礎（Taylor, 2004b, p. 39, 2007a, pp. 709-710）。

Taylor認為，現代社會對規則的迷戀（code fetishism）具有潛在的危機，因為過度強調「一體通用」（one sizes fits all）的規則，將使其角色凌駕於人類，主導我們的存在模式，且易使我們失去對善的感動，以及垂直面向思維的能力，對規則的掌握甚至會成為我們道德優越感的憑藉，讓仁愛行動充滿計較與要求

銀子；到了下午五點時，主人再出去，看見還有人站在那裡，主人問：「你們為什麼整天在這裏閒站呢？」他們說：「沒人僱用我們。」於是，主人又請他們進葡萄園幫忙。到了天黑，發工錢時，最晚到的工人與其他工人，包括一早就進來的工人一樣，都領有一錢銀子。

(Taylor, 2007a, pp. 707, 743, 2011, p. 365)。於是，Taylor (2007a, p. 743) 指出，Illich的主張¹³能提醒吾人不要盲目地投入規則，即便是平等主義或自由主義的最好規則，都有可能使我們成為暴力的共犯，我們應該超越規則，於必要時顛覆規則，並在關懷生命的真實網絡中，發展我們的靈性生活 (spiritual lives)。值得注意的是，垂直面向之思維的恢復，能幫助我們恢復善的視野，卻不能期待它能避免兩難困境。就Taylor多元善的思想來看，人類本來就無法避免兩難情境。但儘管如此，垂直面向之思維仍能防止過快地投入對某種意識型態的支持，進而洞察問題核心，甚或恢復對人類同胞、萬物生命的同感與愛，這種道德能力的恢復能使我們更好地掌握與規則及與善之間的關係。

討論至此，或許有人會質疑傳統以形而上及宗教為基礎的倫理思想亦有「自許正義」的暴力行為。針對這點，Taylor (2007a) 從未企圖掩飾基督教在歷史上所犯的錯誤，但這些歷史事實並不表示較高理想無效，且僅會帶來壓迫與苦痛，保留這些理想所欲實現之善與剔除不正確動機，正是Taylor重視「清晰闡述」的理由之一。此外，Taylor肯定追求較高理想時必須謹慎，除了「不應該無條件且無限制地接受較高善的恢復」外，他也承認「明智的抑制亦為智慧的一部分」(Taylor, 1989, p. 520)。然而，Taylor是否做到謙虛看待自身所提之主張，並且有意識地避免視其所主張之超越性根源為具普遍性的解答？對於這部分，或許有人會從Kant的道德哲學亦為人類的道德實踐預設了上帝存在及靈魂不朽，卻仍被Taylor視為道德主義之一支，而質疑Taylor對其思想有獨斷之嫌。Taylor之所以會如此評價Kant的道德哲學，那是因為Kant認為有德者的行為符合道德律令，是認可發自內心命令的結果，而不是為了追求結果本身，也不是由外在力量所強加的。換句話說，道德律令不是來自外在，而是人類的內在理性，此乃自律的真諦。由此，Taylor (1989, pp. 363-367) 認為Kant雖是虔誠的基督徒，但就其「上帝安排萬物並不影響以人類尊嚴為中心地位」而言，他的概念是極端以人為中心的。Kant道德哲學是試圖在理性及信仰之間尋找平衡的努力，後世看待Kant道德哲學對於宗教的貢獻褒貶不一，但顯然Taylor的詮釋傾向於視其強調人類理性居多，卻忽略了Kant在啟蒙時期企圖為信仰找尋立足點的用心。於此，或可說

¹³ Taylor在此所指的「Illich主張」，乃參照自Cayley所著、Taylor為之寫序的《未來北方之河：Ivan Illich的聖經》(The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich)。

Taylor少了些同理的批評。然就Kant道德哲學強調道德律法之普遍性，及以人類理性、尊嚴感實踐道德而言，Taylor的批評亦有相當的價值。雖然Taylor企圖恢復聖愛或超越性道德根源的重要性，但他也指出，人類無法完全理解宗教的奧義，用來解釋這些奧義的概念具有不確定性，因此必須避免在缺乏深度考量下，將這些概念的邏輯推向最終結論（Taylor, 2007a, p. 652）。由此可推測Taylor應不會將其對天主基督教內涵的詮釋，視為最終的答案。

其次，或有人質疑Taylor所主張的「超越性」道德根源，似乎是以其自身的天主基督教上帝為主。然，針對此點必須說明的是，Taylor所肯定的超越性不僅僅是天主基督教，亦包含其他「相信超越性實在」及「追求轉化」的思想、宗教，甚或是審美經驗（Abbey, 2010, pp. 10-11; Taylor, 2007a, p. 510）。易言之，Taylor並未主張只有上帝才是唯一的超越性根源。而既然Taylor所主張的「超越性」根源並非僅限於有神論的宗教，那麼Connolly（2004, pp. 173-174）對Taylor將非屬有神論之佛教納入同一陣線，卻懷疑非有神論倫理學之適切性，是一種類似過去基督教對異教徒之對立態度的質疑，便因其對Taylor「超越性」定義的錯誤理解，顯得不大合宜。至於Taylor多圍繞聖愛觀點來探究其靈性倫理思想，吾人則可以其深受自身靈性經驗所影響來圓說。雖然Taylor在相關著作中表示其對「超越性」採取廣義的定義，但Abbey（2010, p. 16）發現，Taylor對該詞的認定並不總是那麼一致，有時他會以天主基督教的上帝（God）來代替「超越性」的討論，這樣的情況難免削弱他包容立場的可信度，甚至影響他對世俗化發展之分析的客觀性。是以，若欲加強他人對其廣義之超越性定義的肯定，Taylor可增加其他以超越性為根源之思想在靈性倫理學上的觀點論述。

最後，Connolly（2004）指出，同為多元論者，自己雖受世俗思想所影響，亦能肯定超越性根源的價值，但Taylor的「唯有向上帝開放，我們的愛才能擴大包含所有人類」，卻讓Connolly認為Taylor的多元立場似乎僅限於天主基督教必須重視、包容人類的多元，面對世俗思想則多了些猶豫（Abbey, 2008; Connolly, 2004, p. 183; Taylor, 1999, pp. 30-35, 2007a, p. 703）。Connolly（2004, p. 168）認為，身為多元論的支持者，Taylor必須在態度上多一些謙虛和不確定（uncertainty），理由有二：第一，Connolly認為以人類的語言無法完全掌握最高的根源（如上帝），Taylor所提的「清晰闡述」並無法完全清楚地呈現道德根

源，因其所闡述的內容在歷史發展過程中，會隨著個殊的社會文化特質而有所轉移或改變。第二，如同Taylor無法自排他性人文主義獲得啟發，世俗主義者亦無法自超越性根源中獲得鼓舞，了解不同的世界觀屬於改弦更張之事，且吾人生命之有限，不可能體驗每一種可能性。是以，對於不同於自己的立場應抱持著積極的尊重（agonistic respect），這才是多元論的精神（Connolly, 2004, p. 178）。從前段討論可知，Taylor亦肯定人類無法完全理解宗教的奧義，即便如此，「清晰闡述」仍能為隨著歷史而有所轉移的內涵，釐清當中的道德動機與恢復對善的視野。只是，同樣提出背景（background）會影響個體理解世界的Taylor，的確需要進一步說明背景影響理解與「清晰闡述」之間的關係（Taylor, 2007a, p. 558），以增加「清晰闡述」的有效性和說服力。而對於Connolly所提的第一點，Taylor其實並未忽視，此甚至亦為Taylor謙虛看待自身主張及重視「清晰闡述」的理由。另外，Connolly似乎忽略了Taylor曾提到「沒有哪個立場可以被輕率地視為缺乏洞見而遭摒棄」，不同觀點之間應為相互競爭、論辯的關係（Abbey, 2006a, p. 172; Taylor, 1999, pp. 18, 29）。但不可否認地，在提供道德根源及生命意義上，Taylor的確認為超越性觀點為當前的「最佳論述」（the best account），且其可為道德實踐提供更好的道德動機（Taylor, 1999, pp. 26-28）。¹⁴ Abbey也指出，從Taylor對於James（1842-1910）之所以能如先知般將現代靈性多元矛盾的現象表達得如此精彩，主要是因為就後者為信仰者的推測來看，Connolly的部分評論似乎能由此獲得證實（Abbey, 2004, p. 23; Taylor, 2002, pp. 59-60）。作者同意Taylor在其多元論立場中具有明顯的主張，但抱持多元立場與同時支持某一主張並不矛盾，再加上Taylor對超越性根源的支持並不具有排他性，亦表達對其他思想的尊重、對不同思想間競爭關係的肯定，以及對超越性觀點應予以檢視與限制的提醒，是以，作者以為Taylor的倫理思想仍屬於多元論的陣營。既然不同思想間為競爭、論辯及提醒的關係，那麼對於道德主義的問題及其狹隘，Taylor的靈性倫理思想應具啟發的價值。

¹⁴ 在一次與Abbey的討論中，Abbey指出，若有人抱持著世俗思想，亦覺得自己的生活充實且幸福，Taylor會採取欣然接受的態度，但他仍認為，在解釋人類許多行為、渴望及生命所遭逢的課題上，超越性的觀點能提供較好的答案。

伍、Taylor靈性倫理思想之德育蘊義

Taylor (2007a, p. 704, 2011, pp. 347-348) 指出，現代社會習慣將對的行為規則化或加上法律約束力的情形，甚至跨足到人類精神性靈層面，如以規則強制某些善的實踐，像是容忍及尊重等。臺灣的學校教育一直有「重智輕善」的現象，且道德教育也一味地將焦點放在道德認知及義務規範的教導，而忽視道德情意與實踐的培養（李奉儒，1997），再加上社會固戀規則的氛圍，這樣的道德教育實在無法很好地培養出具有積極道德能動性的學習者，其對於道德知識及規範，往往只知其然，不知其所以然。於是，在不認識善的實質內涵，又無法洞察權利倫理所欲實現之善的情況下，消極者被動地滿足道德規則，積極者則易產生「自許正義」的態度。而不論何者，固戀規則都可能造成對人類行為之最低標準的鼓勵。此外，這種滿足外在要求的道德行為，將會因欠缺強制力或規則的窮盡，有不穩定的可能。因此，為了使吾人能因理解善之美好而實踐、考量人類需要智慧進行道德判斷，以及滿足人類追求理想、圓滿與超拔的渴望，道德教育實需納入對超越性道德根源之存在形式與力量的討論，從中認識善的實質內涵、陶養對善的情感與垂直思維的能力、增強自我道德能動性。為此，Taylor的靈性倫理思想能提供幾點啟示，如下所述。

一、認識超越性道德根源的形式與力量

規則制定的目的原欲實現某種善，但若我們不能理解善的內涵，僅固著於規則的實現，將容易因耽溺於自我塑造之假象，滑向武斷、自戀或暴力的表現。從Taylor的思想來看，欲恢復對善的視野及激化道德實踐的動力，需要吾人謙虛地承認以人為中心之思維的有限性，並向超越性開放，如此，方能從較高的角度認識人類本質、人與萬物之間的關係，以及促進圓滿人生的善。Taylor雖以基督教的「聖愛」做為其倫理思想中的道德根源，但他也肯定其他宗教或是向超越性力量開放的人文主義思想，前者如佛教，後者則如Heidegger (1889-1976) 的深層生態學 (deep ecology) (Taylor, 1995, pp. 100-126, 1996, pp. 20-22, 1999, pp. 20-22, 2007a, pp. 17, 559, 605, 623, 759)。這些宗教與思想皆肯定較高力量，或是超越世俗繁盛的善。道德教育若能納入對超越性與較高善的認識，將有助於我們跳

脫以人為中心的思考模式，宏觀地了解整個生命體系的關係，包含自我與他人、與社會、與自然萬物，甚至與超越性之間的連結，進而滋養出謙虛、柔軟、感恩及充滿愛的心。當然，這些抽象思想需經過教師將之轉化為學生能接受的內容。當前有法鼓山的《大智慧過生活》、希望基金會的《蒲公英》月刊及宇宙光全人關懷機構的《宇宙光雜誌》等提供臺灣各級學校免費閱讀，其內容不總是直接提及超越性力量或存有，但經由教師的引導，學生能夠從故事中獲得智慧、了解實踐善的方式，還可能認識當中做為道德根源的超越性力量。此外，教師亦可提供宗教寓言或是歷史人物的故事，讓學生有機會從典範身上找到共鳴，或是以其為學習模仿的對象，藉此激發其道德實踐的熱情。

然而，針對超越性，Taylor提醒「這僅是信仰，不能給予保證」。以基督教為例，倘若：

基督徒承諾的比其應該的還多，開始提供所謂的「答案」時，便很容易落入排他性人文主義那種盲目的化約論，成為某種「標準化」的道德主義（“normal” morality）。（Taylor, 2007a, pp. 675, 701）

佛教亦用「以指標月」來提醒切勿執著於傳道語言或是經典文字，誤將「指」視為「月」，無法獲得真正的智慧。是以，教師在進行這方面的認識時，不能透過灌輸和強迫的方式，與其說是指導，更像是邀約學生一同認識、欣賞與探究。當我們以開放的心認識善，會更好地看見善，亦能理解規則只是實踐善的一種方法，同樣的善可以因不同的脈絡而有不同的實踐。若此，不僅有助學生實現規則，亦能使學生超越規則、更好地實踐善，並從實踐中增長智慧，獲得和諧圓滿的生命。故此為以善為核心的道德教育，而非以規則為核心的道德主義。

二、重視以肉身親臨的方式實踐關懷

在我們的教育氛圍中，除了偏重認知教學外，還忽略了身體價值。尤其在道德教育裡，身體充滿了負面的隱喻，它需要被規訓，必要時還需接受懲罰。¹⁵

¹⁵ 關於這方面的論述，Taylor在《世俗時代》第二章〈紀律社會的興起〉（The rise of the

從Taylor的分析來看，這源自於現代疏離理性至上的立場，一方面重視心智活動，強調以客觀理性進行對事物的觀察、認識與控制，另一方面則貶低人類的欲望、情緒和身體的價值，造成現代人過度「生活在大腦中」（live in the heads）（Taylor, 2007a, pp. 90-145, 555, 613）。這樣的立場反映在道德思想與實踐上，包含有以理性探究人類道德發展、強調道德判斷中理性的角色、控制情緒以及身體的欲望與衝動、以對待客體的方式處理道德行為等，Taylor以為後者尤其含有人類具可鍛造性（malleability）的預設（Taylor, 2007a, p. 121），而此一預設將道德關係分立為問題解決者與問題製造者、給予關懷者與接受關懷者，這種對立關係很容易成為「自許正義」的溫床。立基於此的道德教育，目標在於培養理性人，能理性分析、判斷及處理問題，其偏重道德思考，卻容易輕忽道德實踐。然若從Taylor的道德思想來看，道德教育的目的並非僅限於培養擅長道德思考的人，以及型塑一個有秩序的個體和社會，更重要的是，使個體更了解自我與善的關係，並且擁有善生活。而善生活無法僅由理性滿足，當中所包含的和諧圓滿需要愛與智慧。而身體正可在這當中扮演重要角色。

首先，身體能將愛具體化。Taylor將聖愛與肉身狀態連結，不僅使我們對人類肉身狀態的認識超脫生理解釋與負面意義，更指出它在把愛具體化及決定具體化模式上具有相當的價值。美學研究者蔣勳在解讀羅丹（Auguste Rodin, 1840-1917）兩隻相互靠近之右手的雕刻，何以取名為「大教堂」時指出，當兩隻手在和平狀態下靠近時，除了能傳遞體溫，還能表達「愛」的情感，而「愛」就是宗教的核心內涵（蔣勳，2008，頁130-134）。¹⁶ 在基督教中，上帝透過肉身狀態

disciplinary society）說明得頗為詳盡。在文中，他亦同意Foucault（1926-1984）以「大監禁」（le grand renferment）來形容這一連串走向紀律文明的發展（Taylor, 2007a, p. 108）。

¹⁶ 首先，Taylor提到親密性關係中的情感交流及身體接觸（如撫摸、握手、擁抱等），在人類與他人、與善等能獲得自我認同之重要關係上，扮演關鍵的角色（Taylor, 2007a, pp. 137-142）。其次，面對宗教改革後基督教因過於強調理性、秩序，導致發展為「脫離肉身」（excarnation）的現象，Taylor提醒身體的感覺（bodily feelings）、身體的行動（bodily action）、身體表達（bodily expression），於古代宗教中亦為通向圓滿之取徑，對這部分的探究將能恢復身體的地位（Taylor, 2007a, p. 766）。綜上所述，再

的耶穌表達祂對人類的愛，而耶穌則在傳道過程中，透過與受難者接觸顯現神蹟，在現代亦有德蕾莎修女「讓高牆倒下」、深入貧民窟服務窮人；在佛教中，佛陀成道後，以肉身之軀四處游化，闡揚人生真理，示現慈悲；在現代亦有慈濟團體親慰困苦受難者。身體的接觸往往甚於理性的說教與分析，一個微笑、同理的眼神與擁抱能使人卸下自我捍衛的心防，產生對美善的渴望及信心；在溫暖的接觸下，能拉近彼此的距離，感受對方的情感，獲得更進一步的認識，並在這當中得到心靈治癒的可能。其次，身體能回應人類多元的需求。因為肉身的親臨（whole being）使得道德實踐不只是理性思維在作用，而是整個身體的感官、知覺、情緒與直覺等能力的統合運作，包含看見對方的需求、感覺對方的情緒、直覺彼我之間由較高力量所連結的愛的關係等。易言之，身體的親臨將使吾人完整地臨現於彼此面前，幫助「吾一汝」道德關係的建立。而身處於不同脈絡、面對不同的對象，引發不同的知覺感受及喚醒不同的身體經驗，亦能使吾人覺察到人類多樣性，進而有適當的道德抉擇與實踐。這是以單一原則為基礎之普遍化規則所不能及的部分。肉身親臨體現在道德關懷上的價值，亦可做為學校重視服務學習的基礎之一，一方面我們將所學的認知付諸實行，另一方面透過肉身親臨的感覺與觀察，除了能因了解情境脈絡而有適切的關懷表達外，還能深化、擴充、修改原先的認知。透過肉身親臨的接觸或是服務，可以使原本僅在理智上有所認同的人，在與人互動的過程中，激發熱情、找回實踐動力，甚而洞察生命價值，追求較高境界。總之，身體具有這一層面的價值是教育上不可忽略的。

三、練習以垂直面向之思維及實踐開展和諧的關係

肯定人與超越性根源之關係的道德實踐，與忽視或否定超越性道德根源的道德實踐究竟有何不同？如果我們能透過批判思考檢視自我立場，以理性溝通與同理態度達到共識、避免「自許正義」，為什麼還要涉及超越性根源呢？換句話說，若Habermas（1929-）的「溝通理性」（communicative rationality）能為所謂

加上前面正文中Taylor對聖愛網絡的論述，可知Taylor對「肉身親臨」或身體之重視，除了在表示上帝對人類之聖愛及耶穌基督的偉大犧牲外，亦將其價值擴大到人類透過肉身親臨實踐道德、探索與善之關係及獲得自我認同的重要性。是以，以蔣勳的解讀及之後的相關引證來為Taylor肉身親臨之主張舉例應為合理。

「對的規範」(right norms)找到共識，我們又何必主張垂直面向之思維才能促成更好的道德生活？面對這樣的疑問，Taylor可能會先提出數個涉及動機和動力的道德根源問題，例如：如何跳脫「自許正義」，謙虛地看待自己的意見？何以能肯定對方的價值，進而試圖理解對方的立場與想法？何以能同理與寬恕，並試圖達到雙贏的結果？根據什麼判定「對的規則」及義務行為？如何能尊重與包容？什麼使人放棄報復的快感？前文已提及Taylor認為啟蒙理性之道德根源並不穩定，且理性亦有其侷限，比如當我們面對不具理性或非理性的人時，該如何與之共處？該如何與其獲得共識？而這又回到動機適切性的問題。在Taylor看來，超越性道德根源能給予我們較有力的實踐動機。其次，Taylor認為Habermas的思想屬於公共意見討論的層次，換言之，其為民主與自治的公共問題，但這一層次的滿足並不足以為我們帶來豐富的意義感與圓滿生命。Taylor認為，以此為滿足，是以公共問題取消背後的經驗問題(Taylor, 1989, pp. 509-510)。再進一步說，忽略從生活經驗認識人類多元性，是否能很好地討論公共問題與達到共識亦為一大問題。現代道德理論中的程序理性多聚焦於公共規範的部分，而Taylor對道德的關懷超越這一層次，主張肯定自我與善、與超越性根源之關係的道德生活能使生命更豐富、靈性更清明，而清明的靈性能使我們有智慧地實踐社會的公共規範，以及對他人的關懷。

如同Taylor指出，現代社會是處於不涉及更高力量的水平思維空間，Flinders (1992)也觀察到，不僅現代公立學校的課本內容、課程及政策等建立在單一向的水平信念之上，其道德教育亦缺乏垂直觀點，只討論對與錯的區分。但是，美善生活與和諧的人我關係並非僅來自於規則的遵守與理性的分析、溝通，它更需要的是智慧。是以，在道德教育中，教師要能引導學生適時地跳出規則，思考有無更好的作法，並進一步探討行動背後的善；在面對衝突時，教師要帶領學生放下你錯我對的執著及對懲罰滿意的要求，理解彼此的感受與想法，想像彼此的連結，並以更好的方式開展和諧關係。準此，道德教育不只需要培養理性，尚須陶冶情意與同理的能力，以及嘗試從較高角度理解人我關係與生命的意涵。對超越性根源的認識，不論是基督教、佛教或其他宗教，乃至於開放性的人文主義，都能幫助我們對於人與人、人與自然、人與超越性之連結產生新的想像與認識。這些立足於較高視野而來的新想像與認識，能使我們跳脫眼前對公平性的爭執與

計較，在慷慨、寬恕及溫厚等追求自我超拔的實踐中，成就和諧的人我關係及美好的善生活。

陸、結論

臺灣現行的道德教育多半指學生的生活教育及人權教育，但是，缺乏對善之實質內涵的深度認識，卻過度固戀規範權利義務行為的規則，使得我們的道德教育內涵成為Taylor所說的「道德主義」，如此一來，將可能衍生出若干問題。就Taylor的分析來看，當個體缺乏對善及善與自我之關係的認識時，將無法很好地從事關於善及動機的反省，其所造成之結果，輕則失去積極的道德能動性，重則使仁愛行動成為追求卓越、「自許正義」，甚至是憎恨的表現；而一味地以水平思維解決道德困境，將易造成「你錯我對」的堅持，忽視較高善具有引導個人獲得轉化，進而以智慧面對道德兩難，開展美善生活的價值。Taylor認為，道德主義的問題在於其道德根源不穩定，忽略了道德動機適切性的考量，低估了人類的有限，使得疏離理性與距離策略滋養了「自許正義」的立場，造成吾人道德行為以「規則」為中心，而非以「人」為中心。Taylor肯定超越性道德根源的倫理思想，提供吾人對於善之多元事實的認識，以及自我與善、與他人、與超越性之關係的不同理解，其能為道德實踐提供較佳的動機，並引導吾人以垂直面向之思維面對道德困境。據此，從Taylor的倫理思想，本研究提出三點對道德教育的省思，包括：第一，認識超越性道德根源的形式與力量；第二，重視以肉身親臨的方式實踐關懷；第三，練習以垂直面向之思維及實踐開展和諧的關係。然需提及的是如同余英時（1984）所指出的，我國傳統哲學雖亦肯定超越性根源（多稱之為「天」或是「道」），但走的卻是一種「內在超越」的路，亦即孟子所說的：「盡其心者知其性，知其性則知天」。即便是佛教，也教人要「依自不依他」。在這種肯定超越性與個人修養之關係下，儒家在道德倫理上強調「仁」、「恕」與「禮」。是以，Taylor對道德主義的針砭及其靈性倫理學，固然能對當代道德理論與實踐有所提醒與啟發，但回頭從中國傳統哲學檢討道德主義所衍生之問題與因應之道，亦為吾人未來可努力的方向。

參考文獻

- Brugger, W. (1989)。西洋哲學辭典（項退結，譯）。臺北市：國立編譯館。（原著出版於1947）
- [Brugger, W. (1947). *Philosophisches Wörterbuch* (T.-C. Hsiang, Trans.). Taipei, Taiwan: National Institute for Compilation and Translation. (Original work published 1947)]
- 余英時（1984）。從價值系統看中國文化的現代意義。臺北市：時報文化。
- [Yu, Y.-S. (1984). *Perspective on the modern significance of Chinese culture through the value system*. Taipei, Taiwan: China Times.]
- 余國良（2000）。軸心文明討論評述。二十一世紀雙月刊，57，33-41。
- [Yu, K.-L. (2000). The commentary on the civilization of axial period. *Twenty-First Century*, 57, 33-41.]
- 李奉儒（1997）。學校道德教育實施——國民小學新課程分析。載於國立暨南國際大學比較教育研究所（主編），比較教育叢書第二輯（頁87-103）。南投縣：編者。
- [Lee, F.-J. (1997). The implementation of moral education in schools: An analysis of the new elementary school curriculum. In Department of Comparative Education, National Chi Nan University (Ed.), *Comparative education series*, 2 (pp. 87-103). Nantou, Taiwan: National Chi Nan University.]
- 但昭偉（2004）。最低限度的道德要求。現代教育論壇，11，236-240。
- [Dan, J.-W. (2004). The minimum requirements of morality. *Bulletin of Modern Education*, 11, 236-240.]
- 林逢祺（2004）。教育規準論。臺北市：五南。
- [Lin, F.-C. (2004). *An essay on the criterion of education*. Taipei, Taiwan: Wu-Nan.]
- 項退結（1995）。兩種不同超越與未來中國文化。載於沈清松（主編），詮釋與創造——傳統中華文化及其未來發展（頁503-522）。臺北市：聯合報系文化基金會。
- [Hsiang, T.-C. (1995). Two different types of transcendence and the future of Chinese culture. In V. Shen (Ed.), *Interpretation and creation: Traditional Chinese culture and the future of its development* (pp. 503-522). Taipei, Taiwan: The Cultural Foundation of The United Daily News Group.]
- 蔣勳（2008）。身體美學。臺北市：遠流。

- [Jiang, X. (2008). *Body aesthetics*. Taipei, Taiwan: Yuanliou.]
- Abbey, R. (2000). *Charles Taylor*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Abbey, R. (2004). Introduction: The thought of Charles Taylor. In R. Abbey (Ed.), *Contemporary philosophy in focus: Charles Taylor* (pp. 1-28). New York, NY: Cambridge University Press.
- Abbey, R. (2006a). Turning or spinning? Charles Taylor's catholicism. *Contemporary Political Theory*, 5(2), 163-175.
- Abbey, R. (2006b). The primary enemy? Monotheism and pluralism. In J. B. White (Ed.), *How should we talk about religion* (pp. 211-229)? South Bend, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Abbey, R. (2008, November). *Theorizing secularity 3: Authenticity, Ontology, Fragilization*. Paper presented at the meeting of the American Political Science Association Annual Conference, Boston, MA.
- Abbey, R. (2010). A secular age: The missing question mark. In I. Leask, E. Cassidy, M. Shanahan, F. Ryan, & A. Kearns (Eds.), *The Taylor effect: Responding to a secular age* (pp. 11-28). London, UK: Cambridge University Press.
- Cayley, D. (2005). *The rivers north of the future: The testament of Ivan Illich*. Toronto, Canada: House of Anansi Press.
- Connolly, W. E. (2004). Catholicism and philosophy: A nontheistic appreciation. In R. Abbey (Ed.), *Contemporary philosophy in focus: Charles Taylor* (pp. 166-186). New York, NY: Cambridge University Press.
- Flinders, N. J. (1992, October). *Ethics in education: Should we focus on talent or genius?* Paper presented at the Utah Speech Arts Association, Salt Lake City, Utah.
- Hudson, S. D. (1981). Taking virtues seriously. *Australasian Journal of Philosophy*, 59(2), 189-202.
- Kearns, A. J. (2010). Codes of ethics in a secular age: Loss or empowerment of moral. In I. Leask, E. Cassidy, A. Kearns, F. Ryan, & M. Shanahan (Eds.), *The Taylor effect: Responding to a secular age* (pp. 146-159). London, UK: Cambridge University Press.
- Outka, G. (1972). *Agape: An ethical analysis*. New Haven, CO: Yale University Press.
- Smith, N. H. (2002). *Charles Taylor: Meaning, morals and modernity*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Taylor, C. (1985). *Philosophy and the human science: Philosophical papers II*. Cambridge, UK:

Cambridge University Press.

Taylor, C. (1989). *Sources of the self: The making of the modern identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, C. (1992). *The ethics of authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, C. (1994). Reply and rearticulation. In J. Tully & D. Weinstock (Eds.), *Philosophy in an age of pluralism: The philosophy of Charles Taylor in question* (pp. 213-257). Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Taylor, C. (1995). *Philosophical arguments*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, C. (1996). Iris Murdoch and moral philosophy. In M. Antonaccio & W. Schweiker (Eds.), *Iris Murdoch and the search for human goodness* (pp. 3-28). Chicago, IL: University of Chicago Press.

Taylor, C. (1999). A Catholic modernity? In J. L. Heft (Ed.), *A catholic modernity? Charles Taylor's Marianist Award Lecture* (pp. 13-37). New York, NY: Oxford University Press.

Taylor, C. (2002). *Varieties of religion today: William James revisited*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Taylor, C. (2004a). A place for transcendence? In M. R. Schwartz (Ed.), *Transcendence: Philosophy, literature and theology approach the beyond* (pp. 1-11). New York, NY: Routledge.

Taylor, C. (2004b). Notes on the sources of violence: Perennial and modern. In J. L. Heft (Ed.), *Beyond violence: Religious sources of social transformation in Judaism, Christianity and Islam* (pp. 15-42). New York, NY: Fordham University Press.

Taylor, C. (2007a). *A secular age*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.

Taylor, C. (2007b). Modern moral rationalism. In S. Zabala (Ed.), *Weakening philosophy: Essays in honor of Gianni Vattimo* (pp. 57-76). Montreal, Canada: McGill-Queen's University Press.

Taylor, C. (2011). *Dilemmas and connections: Selected essays*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.