

# 宗教經典教育的「反思性實踐」—— 一個後傳統的宗教社會學觀點

鄒川雄

南華大學社會學研究所助理教授

## 提 要

本文從宗教社會學的觀點來探究當代宗教經典教育的實踐課題。現今社會是一個傳統已然瓦解的後傳統社會，也是一個已分化的高度複雜社會。本文關注的焦點為：在這樣一個具備高度反思性的社會中，蓋上傳統印記的宗教經典教育，如何以反思性實踐的精神而存續，並在後傳統社會之發揮積極作用。

作者首先指出，與傳統社會不同，在高度分化的反思社會中，宗教已喪失對其他社會領域的支配法權，宗教生活不僅日益往個體化與世俗化方向發展，而且宗教自身也面臨分化的趨勢，但這對宗教自身的發展並非壞事，因為宗教也獲致了自主權；其次，作者以「佔有的個人主義」、「生活世界的殖民化」、「經驗的封存」與「風險社會」等當代社會理論所提供的四個視角，來描繪現代人的基本處境；第三，作者透過三個歷史階段的知識與宗教形式，來探究後啟蒙時代語境下的宗教經典詮釋的模式，並以Lindbeck及Hick的宗教理論為佐證；最後，以四種不同的反思實踐的方式——歷史的、對話的、批判的與生命的——來建構後傳統的宗教經典教育的可能形式。

關鍵詞：後傳統社會、反思性實踐、自主、佔有的個人主義、經驗的存封、對話

## 一、前言

本文的主旨在於探討現代社會中所謂「宗教經典教育」所面臨之處境與及其發展的可能方向。有關宗教教育的問題，在當代宗教復興與新興宗教的潮流下，日益受到重視；至於經典教育的討論與提倡，近年來也出現較為熱絡的景況。本文將主題領域設定在對「宗教經典教育」的反省，除了因筆者多年來在大學教授「經典」課程所做的反省外<sup>1</sup>，也是針對上述趨勢的回應。

本文關注的焦點在於：在今日「後傳統」的高度複雜的現代社會之中，在現代人特殊的存在處境之下，宗教經典作為一種教育形式是如何可能的？換言之，我們的問題意識是：「宗教經典」作為傳統社會的權威性論述及統治正當性的來源，它如何能被「妥適地」放入當代這個威權瓦解、傳統破滅、正當性充滿危機的後現代社會中來考察？假如宗教經典本身是「傳統的」，那麼它又怎麼能夠被擺入當今這個「後傳統」的社會中，而不會格格不入，甚至還能發揮用處？假如教育本身是一個文化傳遞與文化再製的過程，那麼宗教經典作為一種教育形式，它與文化的傳遞與再製之間會產生什麼樣的社會關聯呢？這些問題構成本文關懷之所在。

本文所指涉的「宗教經典」，是指在人類文明發展史中，曾經產生重大影響，並成為偉大的宗教傳統中的「正典」，亦即被公認為偉大宗教之偉大經典。如猶太教、基督教、伊斯蘭教、佛教、印度教，以及中國的儒道二家等的經典均可以列名其中。將這些偉大宗教的經典列入正式教育或非正式教育的過程與內容之中，即產生所謂「宗教經典教育」。其實本文關注於宗教經典教育，有一個重要的價值關懷，那就是，我們以為：在推動宗教教育的過程中，宗教經典本身可以作為宗教教育的主要形式或核心之所在。

本文標題：「一個宗教社會學的觀點」，此乃標示出本文不從宗教神學本身、宗教教義本身亦不從教育學本身來思考上述的問題，而是從一個特殊的觀點——「宗教社會學」觀點出發。正如當代著名宗教社會學家彼得·柏格（Peter L. Berger）所言，今日的神學家都應該通過社會學的「火溪」，才能浴火重生<sup>2</sup>。

所謂「宗教社會學觀點」，即是首先不把宗教本身視為獨立於社會之外的領域，亦即不是從宗教神學及教義的真理性或邏輯性出發，也不從教派或教會組織模式出發來討論，而是將宗教放入社會整體發展的脈絡來考察，尤其是放入高度複雜的現代社會中來考察。因此我們關懷的重點，不在於宗教教育過程中，經典的教義如何教的問題，亦不準備深入宗教教育史的考察之中（儘管這樣的問題並不是不重要的），而是要觀察在已分化的高度複雜的當代社會中，打上「傳統」烙印的宗教經典，作為一種教育的形式是否還有可能？

本文標舉出一種宗教經典教育的「反思性實踐」（reflexive practices）。所謂反思性實踐，是指涉筆者作為理論建構者，其寫作及表述時的一種特殊的姿態，以及筆者作為一個理論的實踐者，其介入社會實踐活動的一個特殊的視角。基本上，這裡的「反思性實踐」具有認識論及社會理論的雙重義涵。第一、從認識論的角度而言，「反思性的實踐」與馬克思批判理論中所言的實踐（praxis）及批判（critique）的意義相仿。在這裡，理論被理解為對現實的批判及顛覆，被理解為一種朝向未來的實踐活動。正如哈伯馬斯（Habermas）所言，立基於理論與實踐的關聯性上的批判理論，必然展現出一種「雙重反思的」（double reflexive）姿態，它在理論的起源脈絡和應用脈絡進行反思<sup>3</sup>。如此，宗教經典教育作為一種批判性的理論，將被視為一個對當前社會及教育體系的反思性

1 筆者於一九九九年至二〇〇二年為南華大學通識教育外國經典學門召集人，並多年來在此學門中開設「新約聖經」、奧古斯丁「懺悔錄」、「馬丁路德選集」及「新教倫理與資本主義精神」等課程。本文乃是這些教學經驗反思的結果。

2 「火溪」（Feuerbach）與德國哲學家費爾巴哈同名，Marx曾以此雙關語來說明那時代的哲學家都不得不通過費爾巴哈的「火溪」。Berger在其宗教社會學名著《天使的傳言》中，也同樣主張今日神學家應通過社會學的「火溪」。見Berger（1996:41）

3 Habermas在建構其著名的知識旨趣理論時，以Marx歷史唯物論為宗開展出所謂的「雙重反思的批判理論」。Habermas明確指出：「那個由馬克思所發展出來的社會理論之模式，其基本特徵在於：理論是雙重反思的。歷史唯物主義乃是要提供社會演化的解釋，其解釋的廣度要能包含理論產生的可能性條件與應用條件。理論釐清了一些條件，在此條件下人類成員對其歷史的自我反省成為客觀可

批判；並且亦將不斷地對於宗教經典本身所處的脈絡進行返回自身的反思及批判。

第二，從社會理論的角度而言，我們把「反思性實踐」視為已分化的現代性社會自身所具備的「反思性」的一種表現。正如季登思（Giddens）所主張的，相對於現代早期，當代可以被視為一個「反思的現代性」（reflexive modernity）時代，此時「反思性」乃是作為時代特徵而出現的，其指涉到在晚期現代社會中，有關社會行動、知識使用、制度運作與生活實踐等面向，均日益增加了自我本身的自我參照體系的反思作用。這種在現代社會日常實踐中，人們對自己的生活愈加有選擇性的反思規劃，乃凸顯出「反思性」正是當代社會最大的特色（Giddens, 1998, 1-38; 2000a, 32-39）。德國社會學家盧曼（Luhmann）所發展的現代社會系統的自我參照（self-reference）與自我再生（autopoiesis）理論，也異曲同工地指向同一特徵（Luhmann, 1994）。本文的目標就在於發展出一個合乎「反思的現代性」的宗教經典的教育觀點，並由此看出，宗教經典教育如何從反思的現代性中「反思地」運用到反思的現代社會中，因而使得教育者、受教者及宗教經典本身，均變成「反思的」。

本文的論證步驟如下，首先以社會理論的觀點，探討當代的反思性的後傳統社會中，其宗教發展的基本趨勢。如後傳統時代的來臨、宗教的個體化與世俗化，以及因應複雜性的問題，宗教自身亦日益分化等；其次我們將從不同的角度觀點（Macpherson, Habermas, Giddens 與 Beck）來探究世紀之交的現代人，身處於高度複雜的現代社會中，其所面臨的基本生存處境，並由此論述當代人與宗教之間的那種「剪不斷，理還亂」、「欲拒還迎」的矛盾狀態；第三，我們將以 Giddens 的反思現代性理論為出發點，探討傳統/啟蒙/後傳統三種不同時期或不同心態下，其對於宗教經典之詮釋的不同形式，以便於深入檢討作為後傳統精神的宗教經典教育之可能的詮釋模式；最後我們將依上述三步驟所發展出來的結論，共同建構出當代宗教經典教育之「反思性實踐」的基本模式或方略。

## 二、後傳統社會下的宗教趨勢

所謂後傳統的社會秩序（post-traditional social order）乃是 Giddens 對今日全球化社會所透顯出一個重要特色的用語。在 Giddens 看來，在晚期的現代性發展過程中，後傳統的秩序是一個顯著的特徵，這是一個傳統作為傳統的秩序已全然瓦解的社會。當然還不是指傳統全然消失（相反地許多傳統仍活躍於當代社會許多地區），而是指傳統本身已不能以傳統的方式為自己辯護。正如 Giddens 所言：「傳統必須自我解釋，公開接受質問或對話。……在一個全球化的，文化上具有世界主義特徵的社會中，傳統被迫採用開放的觀點；必須為它們提供存在的理由與證明。」（Giddens, 2000b, p5-6）宗教作為傳統秩序的表徵，在後傳統秩序的條件下，也勢必面臨許多挑戰與轉型。本文所關注的焦點，正是在於一種後傳統的宗教（或宗教教育）論述形式之可能性。

當代社會是一個後傳統秩序的社會，也是一個分化的社會。正如 Parsons（1991），Alexander 與 Luhmann（1982）等人的研究，隨著社會複雜性的日益增多，社會本身也日益分化為相對自主的子系統，政治、經濟、法律、宗教、教育、藝術...等已分化為相對獨立的領域，有著自己系統的運作邏輯。在這個分化的過程中，原先由宗教權威性論述所保障的「倫理整體」（ethic totality）已然瓦解，取而代之的是一個一個獨立的，自我參照（Self-reference）的子系統，形成了多元分殊的現象。許許多多的宗教社會學家均指出，傳統的宗教——作為整合社會秩序，提供政權合法性（正當性），甚至提供個人經濟與生活安全保護的傳統宗教——在現代社會中已蕩然無存，宗教（若要能夠存活）必須從公眾領域中撤退，退回到私人領域的心靈世界之中，只有在個人心靈領域，在個體

---

能；同時理論也釐清了理論自己的承載者。透過理論之助，承載者能夠獲得有關它們作為歷史進程中解放角色的啟蒙、理論作為它自己產生和應用條件之反思的結果，乃把理論自身理解為社會生活連結體內引發變遷的必要觸媒要素。透過觸媒，社會整體禁制的複合體將有可能被解消及廢除（揚棄）」（Habermas, 1973: 1-2）。

生活實踐的意義領域，宗教還保留著旺盛的生命力，在社會其它領域中，宗教已喪失了「法權」的地位。這種「宗教的私人化」與「宗教的個體化」現象，乃是今日複雜現代社會中宗教發展最為突出的趨勢（Luckmann, 1995）。不理解這個趨勢，或不正視這個社會趨勢之發展給當代宗教帶來決定性的影響，我們就無法真正認清楚今日宗教在社會日常生活中所可能扮演的角色及限定，也就無法真正評估宗教經典教育推行的可行性及其方略。因而，我們就可能給當代宗教及宗教教育超過它本身能負擔的責任。「過度負荷的錯估」是我們所謂高度理想主義（空想主義）者所常常犯的錯誤。現今的宗教及宗教教育必須完全放棄為社會立法、為社會批判提供後設批判（meta-critique）的想法<sup>4</sup>，因為它不但達不到這一目的，反而擾亂了宗教教育可能的目的。

事實上，正如 Luhmann（1998）的研究所指出，在社會分化的過程中，在現代社會日益複雜化的過程中，宗教本身雖從公共領域中撤出，但其自身亦發展成一「自我指涉的系統」。這未嘗不是好事。因為只有到了這個時候，宗教自身才真正發展出相對自主的領域空間。嚴格言之，宗教的個體化，不能視之為宗教的式微，而應視之為宗教回歸其自我。我們可以說作為倫理整體的宗教式微了，作為承擔社會政治整合作用的宗教式微了，作為經濟生產、教育……等功能的宗教式微了，但宗教作為宗教本身，不但沒有式微，反而真正地建立起來。到了後傳統的分化社會，宗教找到了自己。

雖然自早期的現代性起，宗教就成為啟蒙理性原則所欲打倒的對象，經歷了數百年的發展，宗教也確定日益喪失了其在政治、經濟...領域中的主控權。然而分化社會的發展，導致各領域的獨立性均提高了。此時，宗教雖管不到政治、經濟等諸領域，而這些領域同樣也管不到宗教領域，如此雙方均保留了自主空間，至此，宗教才真正獲得了自主（autonomy）。有了真正的自主，宗教自身才可以自己的方式（亦即根據自己的意義參照體系來決定）來簡化（化約）（reduction）自身的複雜性。（因為與政治、經濟、法律……相關的複雜性已被排除）。這樣一來，宗教自身才能真正達到自律、自我同一性與自我再生。也就是說宗教才能讓其自身的意義參照系統不斷地深化及精緻化。

除了伴隨著社會的分化所造成的宗教領域自身的獨立自主外，宗教領域自身也產生了分化的現象。宗教自身的分化使得宗教體系本身更具自主性及包容性，使其更能處理其自身所設定的複雜性問題。綜合 Luhmann, Parsons, Luckman, Habermas 等人的論點，宗教領域作為生活世界之一環其自身的分化就如同生活世界的分化一樣，原本相互結合在一起的三個面向，在現代社會中卻分化開來：神學教義的論述（文化面向）、教會的制度機制（社會面向）以及個體信仰的生活實踐（個人面向）三者變成相對獨立發展的領域。當然，正如同宗教自身獲得自主性會提昇自己的包容力及精緻化，宗教生活的三個面向的分化，也代表著三者均獲至了自主、自我發展及自我深化的可能性<sup>5</sup>。

首先，就神學教義論述而言，分化代表著神學教義可以擺脫教會組織及個體信仰實踐導向的束縛，專心致力於發展一套精緻化的論述形式與邏輯，如此才使得神學作為一個專業化的學科，可以和科學、哲學及其它社會人文學科在公共場域與文化再製場域中溝通、對話與競爭，如此一來神學自身也變成一個自我參照的體系了；其次，就教會組織運作而言，獨立自主的運作，使得教會本身可以擺脫神學教義作為規範及指導的束縛，亦可以擺脫個體生命信仰經歷的偶然性負擔，而專心致力於教會組織實踐的各項實務問題（如組織形式的健全，組織動力的形成...），如此一來，教會組織才能在市民社會的各種社會組織（包括公共組織、營利組織，以及社會中各種非營利組織）中，

4 宗教的私人化與個體化是當代宗教的主要現象之一，但這樣的說法並不意味著宗教自身已完全從公共領域中退出。事實上，近年來宗教從新介入公共領域的情況也愈來愈受到宗教學者的重視，如J. Casavona 在 *Public Religion in the Modern World* 一書中所探討的。在這裡我們所強調的是宗教論述在現代公共領域中已喪失「後設批判」的「法權」地位，而與其他的論述形式（如科學的、法律的、或藝術的論述）處於競爭的狀態，並非指宗教在公共領域中已消聲匿跡。

5 在此我們將Luhmann社會系統分化的觀點（分化將導致各系統自主性的提升以及社會複雜性的增加）與 Habermas生活世界結構分化的觀點（分化導致社會規範結構包容力的提升及符號互動的理性潛能的增加）兩者結合起來。可見Luhmann（1982:229-254）及Habermas（1987:140-197）之討論。

進行各種合作與對抗，發展各種可能的連繫與關係，教會因此而獲致定位及自身的同一性；最後在個人信仰實踐方面，它擺脫了神學傳統和教會規範的束縛，表現出個體信仰生命的無限可能性。個人信仰的方式（不論以禱告、修、行善或神秘經驗...等）是以自己的信念為中心，將各種生活意義均「反思地」、「選擇性地」納入其生命之流中。每個人的信仰意義是由自己反思地賦予的。也就是，個人生命信仰也會變成自主的及自我參照的。這樣的分化及自我參照的現象，正是當代宗教生活的顯著特徵之一。

最後，我們談到當代後傳統社會宗教發展的另一個趨勢，那就是「宗教的世俗化」。事實上，隨著社會的分化，以及宗教領域自身的分化，不僅宗教作為社會整體的整合功能已喪失了力量，而且作為個體文化世界觀及生活意義整體的提供者，也是無能為力的。對應於社會的分化，個人世界觀及生活意義也開始殊化及碎片化。這就使得宗教作為個體神聖性的堡壘，並提供生命終極意義之泉源的作用，也日益下降。加上經濟領域在當代資本主義社會中，具有極強大的力量，市場化和商品化的作用，使得宗教信仰也變成如同在「信仰市場」或「生活意義市場」中的商品，人們可以根據自己的需要來進行選購及消費。許多新興宗教強調「神秘經驗」、「狂迷經驗」...等短暫經驗正是這種宗教商品化、世俗化的一個寫照<sup>6</sup>。

### 三、現代人的基本處境及其與宗教的關聯

正如前節我們探討當代社會的宗教現象，是將其放在後傳統的社會秩序脈絡中來考察，我們所看到的宗教的個體化、分化和世俗化，以及人們宗教生活日益增加的反思性等等宗教發展的趨勢。基本上都是以宗教社會學的基本立場出發的。同理，本節探討現代人的基本處境，我們亦是從社會整體脈絡出發，而非僅是從「個體的心理過程」來考察。我們將從現代啟蒙理性的基本假定：「占有式的個人主義」 *possessive individualism* 出發，探討這樣的基本信念 尤其是現代人的宗教 如何促使人類不斷擴大自己外在的控制能力及佔有能力，進而導致了各種非人化的技術控制體系不斷擴張，終而導致了人們原先生命意義所賴以為基礎的「生活世界」 *life world* 遭到體系的侵入及受其殖民。並且這個控制體系也將我們許多重要的生命經驗(與存在及生命內在相關的經驗)給隔離及存封 *sequestration* 起來，造成人類日常生活的「去宗教化」。然而，這個原本由人類創造出來，為了實行人類自身掌握外在世界的技術控制體系，自身卻變成不可控制的。後傳統社會必然就是一個風險及不確定的社會，而這正是現代人處境的主要表徵，也是當前建構宗教與宗教教育理論不可缺失的出發點。

政治哲學家麥克弗森 *Macpherson* 將現代西方自由民主制度的歷史及社會根源界定為「占有式的個人主義」，其基本意涵為：

「個人基本上被認為是他自己身體或能力的所有者，他們不積欠社會任何事物。個人既不被視為一個道德整體，也不是較大社會整體的一部份，而是作為自己身體的所有者 因為他是自己身體和能力的所有者，所以個人是自由的。」 *Macpherson, 1962, p3. 轉引自 Lessnoff, 1999, p115*

這種佔有式的個人主義究其根本意向而言，乃是一種對「外控性自由」的追尋，正如葉啟政所言：「在西方人眼中『個體性』此一概念所呈現，其本身即意涵著自由的可能與必要，而且更進一步地意味著，是否具備著外控性的自由乃證成人做為一個自主之個體的必要條件。於是不管是所謂積極自由或消極自由，自由的實際意涵是指向一個人的外在控制能力與條件的。」(葉啟政，2000，p532)在佔有式個人主義的前提下，人被視為一個沒有內容規定的純粹自我，人只是一個所有者(不論是精神的所有 即「人格」，或物質的所有 即「財產」)，除了所有物之外，人什麼都不是。占

<sup>6</sup> 當然，宗教的世俗化也只是現代宗教現象的一個側面。事實上，自八零年代以來，所謂「宗教復興」現象、「原教旨主義」(*fundamentalism*) 及「神秘主義」(*mysticism*) 的盛行，也顯示出當代宗教的「反世俗化」的傾向。

有式的個人主義本身幾乎與所有傳統偉大的宗教的基本見解相牴觸，但它卻是現代人真正的宗教，現代人真正的信仰狀態。

事實上，占有式的個人主義乃是啟蒙現代性自身基進化（radicalization）的表現，它最終會使得人們走向一場永無止盡的「填補生命」的遊戲。一方面，人類好像獲得了自由，傳統權威與神聖秩序已不再能框限我們的自我，「自我」變成了一種「潛能」、一種「可能性」，可以被我們自由地創造；但另一方面，這個「空白」的自我卻也顯示出它的「任意性」及「偶然性」，因為它可以不是現在這個樣子。人的生命本質本就是一個賦予意義的過程，既然在自我的深處，一切意義的內核已被瓦解，那麼，對某種「現實的、世俗的、物質或符號象徵」之占有，乃就成為必然的結果。在當今後傳統的社會中，占有式的個人主義表現為，人類用「世俗此岸性」的意義與成就（這必須經由外控自由才能取得）不斷地填補自己空虛的生命。然而根據反思性的原理，這種填補使生命獲致意義的同時，它又將要喪失其意義，賦予意義與喪失意義，將成為一個永恆回歸的過程。這也是篤信占有式個人主義的現代人，所必定面臨的精神困境。

占有式的個人主義除了在「自我」意義層面造成重大影響外，也會在「社會」層面產生極大的作用。正如前面所言，占有式的個人主義，必然會導致人們對「外控性自由」的追尋，人們總是想要擁有或取得控制外在世界的的能力與條件，這種傾向強化了技術控制在社會中的力量，也促使了知識本身變成一個生產性的力量，知識與權力的糾結將更為深厚。如此一來，伴隨著社會複雜的提升，技術控制的體系將不斷擴張（如國家行政體系、市場經濟體系的日益壯大），這將導致技術系統對生命意義的威脅。Marx 的異化、Lukacs 的物化，以及法蘭克福學派對「工具理性」的批判等，均代表著對這個以占有式個人主義為根基的技術控制體系的不信任。Habermas 對此不信任關係的分析，更為細緻，他認為這些技術控制系統本身並非罪惡，相反地對人類文明與生活有重大貢獻，問題的關聯在於這個技術控制系統本身常依自己的功能邏輯，而不受控制。由於傳統規範的瓦解，個體對其自我意義的賦予，乃完全是一個反思性的建構過程，也就是人們不能依靠傳統，只能在每一次個別互動實踐中建構自己的生活意義，這裡面充滿了實踐風險、偶然與流動的可能性，人們在過度負荷（overburden）的情形下，將可能會求助於技術控制體系（如投身於獲取「金錢」及「權力」之中），而非求助於生活世界所提供的意義，以便降低溝通成本。如此一來就更加強化了體系的非人化的控制力量，讓體系的技術運作法則（策略理性）無情地在生活世界中侵蝕及肆虐。此乃 Habermas 所言的「生活世界的殖民化」（colonization of the life world）的基本意涵。依 Habermas 的見解，當技術控制體系自身的複雜性問題未能解決時，可能會引發系統運作的危機及系統自身的正當性的危機，為解決這些危機控制體系自身的指令將可能會侵入生活世界的意義領域之中，此時符號媒介的溝通行動，將會由以貨幣（money）及權力（power）為媒介的系統自身的功能指令所取代，終至造成生活世界的破裂與物化，諸如，無意義感、疏離、脫序、心理疾病……等，乃成為現代人常常感受到的基本經驗。在這個殖民化過程中，一方面宗教生活遭到系統指令無情的破壞，而且被趕到個體神秘無形的世界中去。但另一方面生活世界的意義喪失，卻又使得人們有時對宣稱能提供終極價值與意義的宗教，感到強烈的需要，在這裡形成一種愛恨交織的景況。

技術控制系統除了可能會侵入生活世界的意義領域中，造成物化之外，這個系統（雖已分化）要能夠持續運作，就必須設定一個自我參照的理性標準與運作的原則，並因此把許多與我們生存及內在息息相關的事務及經驗，排除在被認可的經驗之外，Giddens 把這種現象稱之為「經驗的存封（隔離）」（the sequestration of experience）。正如 Giddens 所言：經驗的存封

「這個術語指的是隱密的聯結過程，這一過程將日常生活的程序從下列現象中隔離出來：如瘋顛、犯罪、疾病和死亡、性，以及自然現象。在某些情況下，這種存封直接地是一種組織機構，是一種真正的避難所（比如監獄和醫院）。在另外的一些情況下，存封越來越多地依賴於現代性的內在參照系統的一般特徵。現代性所把握的道德本體論的安全感，有賴於把社

會生活從產生人的核心道德困境的基本生存觀中排除出去的制度化做法。」( Giddens, 1998, p182~183 )

在此我們不擬談 Giddens 對現代性及自我之間關聯性的見解，只是要強調，由於「經驗的封存（隔離）」的作用，使得與人的生命存在息息相關的宗教體驗被排除在外，形成「去宗教化」的現象。因為大多數的宗教體驗，多會與癡狂入神、另類的非正常化行為、疾病與死亡的經驗、性的激情與對大自然的生命投入……等發生關聯。然而，我們所關心的卻是：當現代人與這些經驗隔離時，這是否真的顯示，現代人真的與宗教相隔離呢？或者，我們是否也可以說，正是因為許多經驗在現代複雜社會中已被封存（隔離），這才使得現代人在日常生活中更需要宗教經驗？而這是否正是新興宗教興起的另一個原因呢？

在本節最後，我們說明現代人所面臨的另一個基本處境，也就是現代人處於一個「風險」與「不確定」的世界中。不論從「佔有式的個人主義」、「生活世界的殖民化」，以及「宗教經驗的封存（隔離）」的角度來看，均顯示出，當代後傳統的社會控制體系的運作，是與宗教自身格格不入的。其主要源由乃在於：宗教實踐活動本身所指涉的意義世界，並非僅僅指涉一般世俗化的意義世界（儘管亦不排除此一世界），而是指涉生活世界中具整體性與終極性的意義世界。而這個意義世界就本質上而言，是與現代性啟蒙方案所揭諸的理性與解放的世界互不相容的。事實上，「現代性方案」從未允諾一個包含宗教的、終極意義的生命救贖的理想，它只是允諾將賜給我們許許多多的技術控制體系（不論是國家官僚體系、企業及市場體系、或是技術專家體系等），透過這些體系，我們將大大提升「外控的能力與條件」，至此人們將愈來愈可掌控世界的未來與自我的命運。正是這種「外控自由」，而非宗教式的「內在自由」才是現代人生命的基本歸宿。

然而，即使就現代性方案自身的允諾（即外控自由）而言，這也是達不到的烏托邦。誠如 Luhmann、Beck ( 1992 ) 或 Giddens ( 2000a ) 等當代著名社會理論家所一致強調的，當代高度複雜的社會本質上就是一個「風險社會」( risk society )( 周桂田, 1998 )。這是一個人為的風險與不確定日益增加，且變為不可解卻必須正視它的世界。我們可以運用 Giddens 所言當代知識與制度的「反思性」( reflexivity ) 的性格來分析之。在傳統時代，人們生活在既定的常軌與規範之中。知識的使用乃是在傳統所規限的範圍中運用。傳統知識雖無法全然掌控大自然的風險，但基本上，人們對「自然」及對「歷史」的介入，仍然處在一個大體可信賴且有著確定性未來的世界之中；但是在高度複雜的現代社會中，人們的知識、行動、組織與制度已變的日益具有「反思性」及向未來開放之可能性。隨著人們對自然及歷史的介入不斷地加快、加深，與現代技術控制體系相伴而生的知識與制度，也隨之呈螺旋狀地複雜化發展，這將使得我們的世界（人化的自然）變得極具風險與不確定性，尤其許多風險是「後果嚴重」( high consequence ) 的。正如 Giddens 所言：

「新的不確定性也幾乎在所有地方出現了。後果嚴重的風險中固有的不確定性或許是令人特別擔心的，因為我們很少或根本沒有什麼辦法『把它們測出來』...我們的日常行為完全受各種人為不確定性影響...我們必須一邊前進，一邊為迎接未來而『準備』。在我們這樣做時，我們影響著變化了的進程，但是對它們進行全面控制的機會逐漸地在我們手中溜走了。」。( Giddens, 2000:90-91 )

不論是 Giddens 所言的專家知識無法提供人們「本體的安全感」，或是 Beck 所言的現代社會的技術理性與目的理性對生態及個體自身的傷害，還是 Luhmann 所言的現代科技及社會體系自主擴張下人類「風險意識」的提升等，均在在顯示出風險社會實為現代人最基本的社會處境之一。然而筆者認為，正是這樣的處境之不可迴避，才給了宗教在後啟蒙現代社會中一個可能是無可取代的地位。宗教可以被期待成為風險社會中人們尋求確定性的意義堡壘。從宗教社會學的立場言之，風險社會才是當前西方社會宗教復興運動與新興宗教之所以昌盛的原因。正是在這裡，我們看到了宗

教論述進入當代公共領域一個極佳的介入點：承擔風險。從某一角度言之，這也是宗教（經典）教育在當代可能之重大意義之一。

#### 四、後啟蒙語境下的宗教經典詮釋

前面我們把陳述的重心放在：對現代人宗教情境在「制度層面」及「心裡層面」進行社會學分析。本節將把分析的重點轉到「宗教教義的詮釋層面」。與前面相同的是我們仍從社會學的角度入手，也就是說，我們所關注的焦點不在於宗教經典如何進行詮釋，不在於追尋合乎真理或正確的詮釋，也不想對宗教詮釋的可能性進行哲學式的討論。我們的興趣毋寧是：透過對傳統與當代社會性質的把握，尤其對不同時代語境及文化脈絡的掌握，以便找尋合乎當代後啟蒙語境的宗教經典詮釋模式。

為了分析的方便，我們依據 Giddens 或 Beck 的觀點，首先將西方文明發展的歷史粗略區分為「傳統時期」、「簡單現代性時期」、以及「反思現代性時期」。傳統時期是指西方在工業文明興起以前的農業時代，若相應於本文的觀點，傳統時期還可以區分為兩期：較早為口說傳統時期，較晚為文字傳統時期；至於簡單現代性是指十七至二十世紀初的工業文明發展的早期，因其以工業及目的理性之單線發展為統一原則，故稱之為簡單現代性。又因其以啟蒙理性為基本精神，故又可稱為「啟蒙現代性時期」；最後所謂反思現代性乃是指二十世紀中葉以後西方社會所發生對工業文明後果之承受與反省的長期趨勢。此一趨勢至今可能還在蓄發階段，何時進入高峰或何時結束？這仍是一個完全未知的問題。由於此一時期的基本精神，乃是對啟蒙以降的現代性方案及其科技理性抱持懷疑及批判的態度，因此亦可稱之為「後啟蒙時期」。另外正如前面 Giddens 的說法，只有到了這個時期傳統作為傳統才正式消亡，因此又可稱為「後傳統時期」。我們可以將這三個時期合法的知識形式及其與宗教表現與詮釋的關連列表如下：

時 期	經濟基礎	合法的知識形式	主要的宗教表現	宗教詮釋的形式	宗教與科學之關係
傳統時期 (十七世紀以前)	農業社會	敘事、神話 經典(注)	儀式 統一的教會與教義	敘事、神話 傳說、吟誦 天啟感通式 權威訓誡式	宗教優位於科學(科學處於萌芽期)
簡單現代性時期 (十七至二十世紀初)	工業社會	實證科學 (命題邏輯)	宗教的個人化	認知命題式 經驗表現式	科學壓倒宗教
反思現代性時期 (二十世紀中葉以後)	工業及資訊社會	詮釋、解構與批判	世俗化宗教或新興宗教	文化語言式 多元對話式	宗教與科學對話或多元並列

不論是 Luhmann，還是 Giddens 均將人類從「口說傳統」向「文字傳統」的過渡，視為人類文明的一大進步。只有到了書寫文字時代，人們的知識生產活動才能擺脫時空具體的限制，儘管這個時期知識的反思性仍然範限再重新解釋和闡明傳統之上，但相對於口說文化，其詮釋的空間與流動的可能性已大為增加。這種知識形式的轉換表現在宗教形式中則為：從「儀式」到「統一教會與教義」的轉變。正如 Luhmann 所言的，「儀式」乃是早期社會通過重大禮儀的溝通過程來達成迴避偶然性的問題。儀式的作用乃在於「控制溝通的風險」，這是化約複雜性的手段。與儀式相互配搭的詮釋形式為神話式的敘事及吟誦，這是一種「標準化的、有節奏的、狂吟式的口述傳統」，它們與儀式一起運作，使得溝通中的雙重偶然性便被降低甚至消除了（Luhmann,1998:80-82）。唯有到了



「統一教會與教義」時期，所謂「教義學」才會發展出來。教義學使得宗教教義的詮釋與具體儀式或具體生活的語境區別開來，使得人們可以更佳自由地處理經典文本及信仰經驗（Luhmann, 1998: 87-89），儘管這個時期宗教經典的詮釋仍然嚴重受限於教會權威之下。

到了簡單現代性時期，知識的合法形式面臨了重大改變，科學實證傳統取代了教會權威性解釋。隨著社會及文化理性化的發展，自主的科學、法律與藝術的論述形式（以科學論述形式為主）日益在文化各領域取得主導權，宗教詮釋除了以神學為名繼續保留在文化學術領域中外，其它則被趕至私人領域中去了。實證科學雖然將由教會權威所保證的教義詮釋之合法性拆解，使其退出了公共討論的舞台。然而宗教詮釋並沒有消失，只是它配合著科學實證的「客觀精神」，發展出「認知命題式」與「經驗表現式」的客觀詮釋法。相較於傳統時期的客觀的教會權威及主觀的天啟感通對宗教經典詮釋的限制，簡單現代性時期的客觀詮釋法，已更深具反思性了。

最後，到了反思現代性時期，科學知識的合法性開始遭到懷疑，所謂啟蒙理性追求客觀普遍真理的允諾也受到空前挑戰。後啟蒙時代的知識合法形式乃是詮釋、解構與批判。隨著宗教個人化、世俗化與新興宗教的出現，當代宗教教義的論述與詮釋已進入沒有統一標準的多元時代。事實上，自二十世紀中葉以後，西方學術界的氛圍產生了極大的變化。例如，為邏輯實證主義奠定基礎的 Wittgenstein，其晚期所提出來的觀點，即所有科學研究與其它社會生活一樣均只是一種「語言遊戲」（language game）；Kuhn 提出的「典範說」強烈質疑實證科學的絕對真實性；Gadamer 領導的哲學詮釋學運動為客觀主義式的科學研究敲起喪鐘；法蘭克福學派的批判理論對實證科學的理論產生了永久的挑戰；Foucault、Derrida 與 Lyotard 等當代法國後現代思想家所帶動的解構式的風潮；晚近社會理論家如 Habermas、Giddens、Bourdieu 與 Luhmann 等均欲建立一個擺脫實證客觀主義且合乎後傳統社會的的反思社會學；近年來後殖民論述對西方霸權的批判、社群主義對自由主義的批判、以及女性主義對西方父權制的批判……凡此種種思潮的演變，均可以看出「詮釋」、「解構」與「批判」已成為當代反思現代性時期最核心的合法知識形式。

以上從哲學及社會學思潮的演變來檢視今日合法知識及詮釋形式的變化。這樣的變化亦可從宗教神學思潮的轉變中看出。例如，當代宗教神學的大師級人物 Lindbeck 與 Hick 均提出了合乎後傳統時代的宗教詮釋理論，深具啟發性。Lindbeck (1997) 反省了西方釋經學傳統所尊奉的教義詮釋方式（如「認知命題」進路與「經驗表現」進路）的問題與不足之處，並提出「文化語言」進路作為後自由主義時代合法的教義詮釋方式。至於 Hick (1998)，他想要在一直以來水火不容的兩種宗教詮釋進路（所謂宗教信仰的「內部觀點」的詮釋，以及通過人類學、社會學和心理學的「外部觀點」的詮釋）中走出一條可行的路。在他的詮釋體系中，科學與宗教可以達到一定程度的和解。Hick 呼籲我們要放棄舊的詮釋方法，亦即僅僅根據一種信仰體系來觀看其它信仰體系的方法。而應採用 Wittgenstein 「語言遊戲」的概念，以及 Tillich 「終極關懷」的題旨，建構出一個多元主義的宗教詮釋觀（亦即各種不同的宗教均是對終極實在之關懷而所做的回應）。這樣的詮釋立場可為我們宗教經典教育的反思性實踐帶來極大的啟發。

## 五、反思的實踐 宗教經典教育的可能形式

前面我們已分別從「當代社會的宗教趨勢」、「現代人的基本處境」及「多元社會如何進行宗教經典的詮釋」等三個面向進行了宗教社會學的分析，其目的就在於為建構一個「反思的」宗教經典教育之實踐理論做好準備。接下來我們將在前三節的基礎上說明：作為後傳統、後啟蒙現代社會的宗教經典教育的可能實踐形式為何？吾人以為，正如前述，當代宗教經典教育形式必須是「反思的實踐」形式，這樣的反思實踐可以由以下四種反思形式表現出來：作為「歷史視野的反思」、作為「反思的對話教育」、作為「社會批判的反思」，以及作為「反思的生命教育」。分別陳述如下。

就作為「歷史視野的反思」而言，我們把宗教經典視為人類文明發展過程中某文明偉大的傳統及遺產，並進而將其視為全人類文明共同的遺產。首先，我們在探索及教導某宗教經典的意義時，

我們不是將其抽離經典產生的社會脈絡，相反地是與其產生脈絡之文明歷史及社會環境一併列入關注之中。我們要關注此一經典是如何從此文明中產生出來，以及此一宗教經典又如何反過來影響及形塑該文明。（以〈新約聖經〉之教學為例，除了要求學生考察〈新約聖經〉產生的時代背景，包括其與猶太教之關係、當時羅馬帝國之政治社會及文化狀況；也要求學生們思考整個西方文明的特質與這部經典所規範之基督教文化之間的關係）將宗教經典以「歷史視野的反思」來教育，其主要精神就在於我們不把某部宗教經典視為某一宗教的專利品，而與整個社會及文化脈絡相互連結起來。也就是說，在宗教經典教育過程中，要將不同的歷史視野及社會考察放進來，並且不斷進行文化比較與歷史比較。亦即，我們邀請學生進入經典所在的特定文明的社會世界中去，以便將此一文明與我們現在所身處的文明（全球化資訊時代的台灣）進行反思性的參照。一方面，可以追問「我們為何成為今日之我們」？一方面亦可詢問「為何我們不成為他們」？我們深信，引入歷史視野的反思，將讓宗教經典教育跳出宗教教育自身的格局，而與其他社會人文知識發生關連。

其次、就作為「反思的對話教育」來說，正如前節所言，宗教經典在後現代與後啟蒙的語境中早已喪失作為傳統規範一切並提供完整世界觀的正當性。不僅傳統絕對真理啟示式的言說形式（以宗教為代表）不為現代社會大眾接受，就連經驗檢證式或嚴謹的命題推論式的論述形式（以科學為代表），在後現代日常文化中亦將日益站不住腳，取而代之的是「詮釋的」與「對話的」方式。正如當代詮釋學大師 Gadamer 所倡導的「對話哲學」，強調詮釋者與被詮釋者之間「視域（境界）的融合」。對話的目的並非要追求所謂「最真確」的理解，亦非要一方說服另一方，嚴格講起來也不是尋求所謂雙方的共識。其目的也不只在於讓聽者與說者的心靈相互交流（雖不排除此一目的），而是要讓兩個不同的論述形式（不同的心靈世界或身心狀態）彼此對話與交鋒，以便達成相互理解並創造出新的論述形式。反思的對話教育可以出現在宗教經典教學活動的各個層面。它可以是教材（即經典）與受教者（即學生）之間的對話，亦可以是教師與學生之間的對話，也可以是學生與學生之間的對話。此外，在教學內容上亦可產生多向度的、交錯的對話關係。以〈新約聖經〉之教學為例，我們可以在教學內容上引導出如下的對話：傳統與現代的對話、作為歷史的基督教與作為信仰的基督教的對話、東西文明的對話、宗教與科學的對話、神學教義論述與生命信仰實踐的對話、基督教與其他宗教的對話等。我們深信，引入反思的對話教育，將使宗教經典教育跳脫單一宗教獨斷論及原教旨主義的危險，讓多元思考的心靈在教育過程中展現。

再其次，就作為「社會批判的反思」而言，這也是宗教經典教育十分重要的一環。正如前面所言，以「占有的個人主義」為基本動力假定的當代技術控制體系，不僅侵蝕了生活世界的意義、存封了與生命本體相關的體驗，更因其自身的不可控制性而使得人們產生不安與風險意識。這些現代人基本處境顯示出宗教的特定意義，它指向一個事實：即針對當代技術掛帥的社會進行「宗教式」的批判乃不可或缺。原因就在於，宗教經典在本質上就是對現實世俗社會的混亂、變動、苦難與不公進行批判，並找尋出路。也就是說宗教經典雖標舉神聖彼岸作為救贖或解脫的根本依據，然而其出發點仍是對我們的生活世界的「此岸性」的批判。就此而言，宗教經典的詮釋可以發展為一種批判神學或解放神學，而宗教經典教育也就能發展為社會批判精神的養成教育。儘管當代社會分化與複雜化的發展，已使得宗教變成個體的及私人的事物（正如本文前面所言），然而這並不表示宗教本身就再也不能對社會政治事物發言。相反地，宗教觀點（尤其是得自宗教經典的觀點）由於其特有的生命意義指涉及終極價值關懷，使得其對於社會體系的批判，比其它領域觀點要深刻及全面得多。正是因為如此，我們極力主張宗教經典作為社會（此岸性）的批判，應可以正當地介入公共領域的討論之中，只是它與其它論述形式（如政治的、科學的或藝術的觀點）處於公平競爭的地位，而不在具有像中世紀那樣的特權。以〈新約聖經〉之教學為例，我們可以在教學過程中引導學生運用聖經的觀點來批判當前的社會。例如可以基督教的「十字架神學」作為社會批判的一個標準。可以教導學生從耶穌釘十字架的過程來檢視社會集團做為利益共生體其所產生的共犯結構如何運作。也可以從耶穌許多充滿智慧的比喻中找到針貶現實社會的鑰匙。例如，我們可以從「葡萄園的

比喻」或「僕人受銀的比喻」來批判現代資本主義的工作觀等。我們深信，引入反思的社會批判，將使得宗教經典教育可以成為訓練獨立批判精神的搖籃，更為宗教教育本身打開另一種可能性<sup>7</sup>。

最後，就作為「反思的生命教育」而言，這是宗教經典教育所能提供的最美且最有意義的事物。事實上，在後傳統的現代社會中，宗教經典本身最重要的意義就在於：提供身處於技術控制體系下的人們一個生命意義可能性，它提供了生命的標竿與確定性，以對抗生命本身的虛無與偶然。宗教經典做為生命的反思對於今日的台灣社會可能更深具意義。由於單面向的教育訓練模式以及淺薄的文化根基，我們的學生從小到大很少有機會受到偉大心靈及永恆價值的薰陶，身處在商品化、廣告化與庸俗化的媒介社會中。生命終極意義經驗的追尋已被存封，我們已淹沒在官能感受的大海之中了。宗教經典教育在此有一個主要任務，那就是他可以提供偉大的心靈人格作為深度接觸的對象。學生們可以把這些偉大宗教心靈視為一個接觸生命永恆意義的窗口，可以視為心靈成長的導師，或視為陪伴生命旅程的心靈朋友。（以〈新約聖經〉之教學為例，聖經中的人物如耶穌、保羅、彼得與約翰等均可以做為生命意義的窗口。尤其耶穌所透顯的完美人格更可以成為生命理想的模範。）除了提供偉大心靈模範外，宗教經典自身也提供各種接觸已被存封之經驗的方法，通過這些方法，我們的生命經驗與反思都將被大大地開啟。（以〈新約聖經〉之教學為例，可以引導學生認識或體驗「禱告」、「禁食」或其它靈修等）我們深信，透過生命教育的反思，宗教經典教育將可為接受教育的現代人提供一個找尋生命意義的可能出路。

## 六、結語：讓宗教經典教育成為宗教教育的主要形式

本文從宗教社會學的角度出發，透過對今日高度複雜的現代社會——一個後傳統、後啟蒙的、反思的現代社會——的理解，欲建立一個具有「反思性實踐」的宗教經典教育理論。通過對當代宗教趨勢、現代人處境、以及宗教經典詮釋的理解與闡明，我們終究以「歷史意識」、「對話教育」、「社會批判」以及「生命反省」等四個方面建立了宗教經典教育初步的反思形式。

末了還要提及本文最初所強調的主張，那就是宗教經典教育實可作為宗教教育的主要形式，甚至用宗教經典教育來取代一般宗教教育。為什麼？正如本文前面所述，今日宗教教育實處於一個尷尬的困境中。一方面，當代技術控制體系的非人與壓迫的特性，促使我們感受到今日專業教育模式的偏狹與不足，因而推動宗教教育有著補救現代性方案之不足的重大意義；但另一方面，隨著社會的分化，宗教已成為一獨立的領域，在政教分離的原則下，宗教教育本身是否能進入公共教育系統中成為合法的一員？這本質上就是一個充滿爭議的問題。尤其，就宗教教育之內容而言，是否要以某一宗教為主其它宗教為輔來編寫教材？這樣是否會獨厚某一宗教，造成偏頗或引發爭議？或者是否我們應以一種平均的或共通的觀點來介紹與宗教相關的事物，以此作為宗教教育的主要內容？但這也充滿著爭議。宗教教育如何與傳講特定宗教信仰區別開來？刻意這樣的區別，是否會使得宗教本身所涉及的生命境界的深度與廣度在宗教教育過程中消失殆盡呢？凡此種種均是宗教教育面臨的可能難題。因此我們深信，在「反思的實踐」下的宗教經典教育（不是某一宗教的經典，而是各大宗教的經典多元並呈），將可以擺脫上述的困境，使其成為宗教教育的主要形式。

## 參考書目

- 周桂田（1998）〈現代性與風險社會〉，《台灣社會學刊》，第二十一期，89-129 頁  
 曾慶豹（2000）《上帝、關係與言說——邁向後自由的批判神學》，台北五南  
 葉啟政（2000）《進出「結構——行動」的困境》，台北三民  
 鄒川雄（1997）和諧形思維與張力型思維——「老子」與「聖經」思維方式之比較，《本土心理學

7 一般人可能認為，宗教經典中充滿神跡故事及神話式的語言，無法適用於當代社會，因此宗教經典不但不應用來批判社會，他自身反而應成為被批判的對象。面對這樣的質疑，吾人的做法是：我們可以把宗教經典中的神跡是否為歷史事實這樣的問題存而不論（或開放出來讓同學們討論），只把重心放在具有神話結構及心靈的宗教經典自身所可能帶來的批判精神與啟發寓意上。

研究》，第七期：30~68 頁

劉小楓 (1996)《現代性社會理論緒論》，香港牛津大學出版社

戴康生主編 (1999)《當代新興宗教》，北京新華出版社

Beck,U. (1992) Risk Society:Toward a New Modernity. Sage:london

Beck,U. & Giddens,A. & Lash,S. (1994) Reflexive Modernization:Politics,Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order. Polity Press

Berger,P.G. (1996)(高師寧譯)《天使的傳言----現代社會與超自然的再發現》，香港漢語基督教文化研究所

Casanova,J. (1994) Public Religion in the Modern World. University of Chicago Press

Giddens,A. (1998)(趙旭東、方文譯)《現代性與自我認同》，北京三聯書店

Giddens,A. (2000a)(田禾譯)《現代性的後果》，南京譯林出版社

Giddens,A. (2000b)(李惠斌、楊雪冬譯)《超越左右派：激進政治的未來》，台北聯經

Habermas,J. (1973) Theory and Practice Boston:Beacon Press

Habermas,J. (1987) The Theory of Communicative Action vol.2,Lifeworld and System:A Critique of Functionalist Reason. MIT Press

Hick,J. (1998)(王志成譯)《宗教之解釋----人類對超越者的回應》，四川人民出版社

Lessnoff,M.H. (2001)(楊慧玲譯)《當代政治哲學巨擘》，台北韋伯文化

Linbeck,G.A. (1997)(王志成譯)《教義的本質----後自由主義十代中的宗教與神學》，香港漢語基督教文化研究所

Luckmann,T. (1995)(覃方明譯)《無形的宗教----現代社會中的宗教問題》，香港漢語基督教文化研究所

Luhmann,N. (1982) The Differentiation of Society. tr. by. Sholmes & Larmore. New York : Columbia University Press.

Luhmann,N. (1994)(湯志傑、鄒川雄譯)〈社會系統的自我再製〉《思與言》，三十二卷，第二期

Luhmann,N. (1998)(劉鋒、李秋零譯)《宗教教義與社會演化》，香港漢語基督教文化研究所

Parsons,T. (1991)(章英華譯)《社會的演化》，台北遠流

# The “Reflexive Practices” in the Education of the Religious Canon: A Post-Traditional Perspective Based on Sociology of Religion

**Chuan-Shyong Tsou**

Assistant Professor

Institute of Sociology,

Nanhua University

## Abstract

This article studies the practice subject of the modern religious canon education from a sociological perspective of religion. The author considers our modern society is not only a post-traditional society but also a differentiated and highly complex society. Therefore, the focus of this article is that: in a society with high reflexivity, how can it possible for the education of religious canon (having a traditional marking) to persist continually, and actively exert its function and impact in a post-traditional society, through the spirit of “reflexive practices”?

There are four arguments of this analysis:

First, the author analyzes that, in our modern time, religion field had already lost its legitimately dominant power over other fields of the society, which is very different from the situation in traditional society. Besides, the religious life has become more individualized and secularized, and also more differentiated in itself. However, this kind of development is not a bad thing for the religion, because religion itself has achieved its autonomy in the same time;

Secondly, the author uses four perspectives from contemporary sociology theory (including: possessive individualism, colonization of the life world, the sequestration of experience, and risk society) to delineate the basic existential situation for a person in the modern society;

Thirdly, the author inquires the patterns of interpretation for the religion canon in the Post-Enlightenment era, through an analysis of three historical stages of “the forms of knowledge and religion”, with the religion theory from Lindbeck and Hick;

Finally, the author tries to reconstruct a possible post-traditional education form for the religious canon, through four different dimensions of “reflexive practices”, including the dimensions of history, dialogue, critique, and life.

**Keywords:** post-traditional society, reflexive practices, autonomy, possessive individualism, the sequestration of experience, dialogue

