



父母教導子女宗教信仰是否違反其自主性？ T. H. McLaughlin 與 E. Callan 及 P. Gardner 論辯之評析

簡成熙

摘 要

研究目的

西方自由主義認為價值多元，政府必須站在價值中立的立場，教育理想不能預設特定的美好生活型態，而是要培養學生的自主性。對有宗教信仰的人而言，則是把幸福依託於神。父母教導子女宗教信仰是否違反其自主性，就成為重要的學術議題。本研究即擬針對此一議題加以探究，並提出對臺灣教育的啟示。

研究設計／方法／取徑

本文屬哲學研究，研究者針對英國倫敦路線學者 T. H. McLaughlin 父母教導子女宗教信仰並不違反子女自主性的主張，以及 E. Callan 與 P. Gardner 認為會淪為灌輸之質疑，兼及 McLaughlin 的回應，探究其相互論辯的效力。

研究發現或結論

T. H. McLaughlin 以父母兒女共同隸屬的原生文化、家庭成員的

有機統一及宗教參與有助於理解宗教等理由，企圖證成父母對子女進行宗教教育，不違反自由主義的教育自主性理想。E. Callan 以及 P. Gardner 則擔心這難逃灌輸之嫌，在子女幼小階段，其思想未定型，過早進行宗教教育，會造成根深蒂固，不利子女爾後的自主發展。筆者檢視他們之間的論辯，同意 McLaughlin 的主張，只要父母持守自由主義的精神來教導子女宗教信仰，是可以回應其他學者質疑。

研究原創性／價值

臺灣對於宗教教育的研究不多，現有的研究有從宗教教義著手，也有研究討論美國重要宗教教育判例。教育哲學可以對教育進行綜合反省，分析的教育哲學更期許能對教育實務問題作概念分析與論證。鑑於臺灣教育政策論述，很少有嚴格哲學論證，更遑論分析哲學的論證。本研究將能為臺灣學界探索宗教教育時，提供分析哲學的論證範例。

教育政策或實務意涵

經由本文論證，家長有為子女提供宗教教育的權利，學校也無須以價值中立之名，嚴禁宗教涉入。但無論家長還是學校，仍應秉自由主義精神，慎防宗教灌輸。

關鍵詞：宗教教育、自主性、父權主義、父母權



DO PARENTS VIOLATE THEIR CHILDREN'S AUTONOMY BY UPBRINGING THEIR CHILDREN RELIGIOUS BELIEF? AN ANALYSIS OF THE ARGUMENTS OF T. H. MCLAUGHLIN, E. CALLAN AND P. GARDNER

Cheng-Hsi Chien

ABSTRACT

Purpose

Western liberalism believes that values are diversified, and the government must stand on the position of value neutrality. The educational ideal should not presuppose a specific good life style, but cultivate students' autonomy. For people with religious beliefs, it is to rely on God for their happiness. Whether parents teach their children religious beliefs violates their autonomy has become an important academic issue. This study intends to explore this topic, and puts forward the implications for Taiwan education.

Design/methodology/approach

This article is a philosophical study. T. H. McLaughlin, the scholar of London Line, tried to justify that parents have the rights to educate their children for religion which would not transgress the ideal of liberalism — educational autonomy. However, E. Callan and P. Gardner worried that it could be suspected of indoctrination. And McLaughlin responded to their challenges. The author investigates the validity of their mutual claims by philosophical arguments.

Findings/results

McLaughlin tried to justify that parents have the rights to educate their children for religion which would not violate the ideal of personal autonomy of liberalism, on the grounds of primary culture parents

Cheng-Hsi Chien, Professor, Graduate Institute of Educational Administration and Dean of College of Education, National Pingtung University.

E-mail: chenghsi@mail.nptu.edu.tw

Manuscript received: May 28, 2020; Modified: August 17, 2020; Accepted: March 18, 2021

and children both attach to, the organic unity of family members, and contributions of religious participation to understand religion. However, E. Callan and P. Gardner worried that it could be suspected of indoctrination. When children are young, their thoughts are not fixed and religious education is carried out too early, which will result in persistence beliefs to harm their development of autonomy in the future. The author examines the arguments on both sides and stands by McLaughlin's points. As long as parents adhere to the spirit of liberalism for their children on religious upbringing, they can defend the challenges from other opposed scholars.

Originality/value

There are few studies on religious education in Taiwan. Some of the existing studies start from religious doctrines, and some studies discuss important court cases of religious education in the United States. The philosophy of education can reflect on education comprehensively, and the analytical philosophy of education is expected to make conceptual analysis and arguments on the practical issues of education. In view of the educational policy discourse in Taiwan, there are few rigorous philosophical arguments, let alone analytical philosophical arguments. This study will provide an argument example of analytical philosophy to explore religious education for Taiwan academic circles.

Suggestions/implications

This paper argues that parents have a right to religious upbringing for their children, and schools do not need to ban religious materials involving to campus in the name of value-neutrality. But both parents and schools should embody liberal spirit and must guard against religious indoctrination.

Keywords: religious education, autonomy, paternalism, parents' rights

壹、緒論：父母權利與宗教教育的問題呈顯

曾有國小校長向我提及，服務學校的志工媽媽進行晨讀「靜思語」教學，有基督教信仰的家長向其抗議。這涉及學校如何保持宗教中立的問題，公立學校不得獨厚特定宗教，原意是為了保障憲法賦予每個人宗教自由的權利。「靜思語」是否代表特定宗教，可以再議。不過校長可以先反問該家長，父母是否有教導自己子女宗教信仰的權利？可以想見，家長的回答會很多樣：「我當然可以培養，是我的孩子」；「我自己也沒有影響子女宗教態度，學校也不行」；「我雖有培養，但我沒有強迫他們……」。

西方自由主義國度在 20 世紀第二次世界大戰後，政治哲學界也逐漸開始從權利或利益的觀點來討論父母、學生、學校（國家）之間的相互關係，這也成為分析的教育哲學（analytic philosophy of education）1980 年代後的學術重點。國家固然可以責成父母善盡配合之義務（如強迫入學），家長也同樣可以向國家要求子女權利或不受干涉的權利。學生也同時有向父母、國家要求受教權利或不被控制的權利。隨著多元文化主義的興起，少數族群也常控訴國家對其生活方式的干預，他們最在乎的仍是其宗教的捍衛。林火旺（2002）對 Wisconsin vs. Yoder 訴訟案中 Amish 族裔其捍衛宗教生活方式拒絕接受後期義務教育議題，有詳盡的政治哲學討論。

臺灣教育學界對於宗教教育的討論不多，論者多從宗教的教義、價值對人心的貢獻著眼（陳迺臣，1988）。張民杰（1999）已經初步檢討美國最高法院涉及的一些指標性判例。本文擬在前述西方學術脈絡中具體討論父母宗教教育權利的問題，篇幅所限，本文先集中在父母對子女進行宗教教育時，是否違反自由主義強調自主性教育目的之議題。眾所皆知，1960 年代英國 R. S. Peters 領導的倫敦路線強調教育應透過通觀的知識，培養學生的理性自主（簡成熙，2020a）。在此理念下，「灌輸」（indoctrination）不被視為教育合宜的手段（李奉儒，1996）。不少人認為宗教涉及信仰，宗教信仰的養成是接近灌輸，而非教育。這並不是說倫敦路線學者反對進行宗教教育，而是他們強調宗教也應該以理性的方式來宣導（Hirst, 1974, pp. 173-189; Hudson, 1987）。壯年辭世的 T. H. McLaughlin（1984）明確指出，父母教導子女宗教信仰與自由主義相容，他的觀點引起了 E. Callan

(1985) 和 P. Gardner (1988)，甚至於他業師 J. White 的質疑 (簡成熙, 2020b; White, 2003)。McLaughlin (1985, 1990) 也一一加以回應。本文先評述其彼此論證的合理性，最後提出對當前臺灣宗教教育學術及實踐上的啟示。

貳、父母教養權利的正反論證簡述

Gereluk (2012) 曾歸納父母對子女教養權利的各式論述，其中，父權主義 (paternalism) 是最典型的論述。Bridges (1984) 另提出非父權主義的論證，可以作為 McLaughlin 與其他學者論辯時的一個基礎，本節先予以歸納。

一、支持父母教養權利的理由

(一) 論證一：父母是保障兒童利益的最佳人選。

無論是出於直覺或血緣，父母會比任何人關心其子女，父母愛出於天性，無須太強調，自然成為大家視之為當然的看法 (Gereluk, 2012, pp. 126-127)。

(二) 論證二：父母有根據其規範、價值育兒的自然權利。

此說法可細分兩點。其一是父母育兒犧牲很大，財務上、情緒上、影響工作、身體上 (特別是母親)，所以父母有權主張利益，其中之一是傳承其世界觀或生活方式於下一代。比較共通的另一說法是父母之所以有權以其價值信念育兒，是因為幼兒與父母相處，身體、情緒都依賴父母，個人自主是逐步發展的，兒童是在與父母相處的周遭環境獲得穩定的道德基礎。此說可再延伸，父母有可能傳承其所屬社群的文化，國家也必須保障某一族群的文化集體權利，否則，會因該文化社群消失，而影響到該族群個別成員的認同 (Gereluk, 2012, pp. 127-128)。

(三) 論證三：國家不得干涉父母特定育兒之權利。

如果一個自由社會是接納多元之價值，並視為理想，就應該秉寬容、多樣，甚或鼓勵差異的心態，讓父母展現其各自的育兒觀，而成就多元之

理想。國家不應干涉家庭私領域（除非父母對兒施暴，公權力才得以介入）的事務。國家的教育無法取代父母家庭的提供，孤兒院無法取代家庭，是最好的例子（Gereluk, 2012, pp. 128-129）。

以上三項說法，同時涵蓋父權式及非父權式的說法。所謂父權式的說法，也可稱為家長作風，是指父母或國家無論是基於權利還是義務，他們為了子女的利益，擁有某些限制或管教子女的權利。簡單說來，是出於「我是為你好」而限制子女的作為。Bridges（1984）認為，父母基於為子女好而擁有權利，這並不是邏輯上的第一要務，父母仍有權根據其他理由，如為父母自己的利益或整個社會的利益，而擁有對子女的權利，這種視角可稱之為非父權式論證。他具體提出以下四項理由：

（一）父母自己自由的延伸權

父母也是人，本身就擁有不低於子女選擇生活的權利。父母有權利免於兒童過度自我中心。父母的宗教信仰也涉及家庭成員互動，如對食物的選擇、家庭儀式，有賴成員共享。當然可能有衝突，但若國家把子女悅納父母加諸其上的宗教，看成是灌輸，而質疑父母，這等於是國家站在父母子女關係外的立場，要雙方都滿足國家的價值偏好，這種干預，未盡合理（Bridges, 1984, pp. 57-58）。

（二）兒童成敗與否影響父母本身福祉

「影響全民福祉之士，必須由全民來決定」（quod omnestangit ab omnibus approbetur）。同理，若學校教育不當，會影響到父母及家庭。基於父母自身的權益，他們對子女的成敗理應有發言權（Bridges, 1984, pp. 58-59）。

（三）出生契約

父母盤算要不要有孩子，涉及在未有孩子前對生活的想像。不只是為了孩子的利益（當然，這也可以是理由），而是從父母的角​​度審視生兒育女是否為己所欲。愛與權力在家庭的運作中，不可偏廢。生兒育女也是一種理性契約的結果（Bridges, 1984, pp. 59-60）。

（四）居家關係是超義務（supererogatory）要求，不應該只著眼於父權式的義務。父母親人間，同悲同喜，之間的關懷、滿足與相

互要求，實超越父權式的關係（Bridges, 1984, p. 60）。

二、反對父母壟斷教養權利的理由

（一）論證一：父母不完全掌握最有利兒童養成的知識。

雖然父母有心，但父母不會比學校更能提供多樣化有助於培養學生自主之知識與能力。「在家教育」雖獲通過，但是父母也必須確保能符合國家最起碼之要求與規範，以保障子女免受父母不當影響之權益。這說明父母權利也受制於國家規範（Gereluk, 2012, p. 130）。

（二）論證二：兒童應該接受與家庭成長不同方式的學習經驗。

Brighouse（2006, p. 22）認為學校的角色不是要延伸家庭信念，而是要提供多樣經驗，特別是與家庭不同之經驗，才能增加其批判與判斷力。如果委由父母，若父母居於社經弱勢，勢將無法自行提供多元經驗。此外，國家若堅定自主性作為教育目的，就應該約束父母特意替小孩選擇價值觀，不應該讓父母影響孩子自主能力之發展（Gereluk, 2012, pp. 130-131）。

（三）論證三：國家有責任為永續民主進行公民教育。

國家為了政治共同體的代代發展，有特定的角色與權利為孩子發展政治教育，培養其權利與責任。除了培養學生自主外，A. Gutmann 與 E. Callan 都認為培養公民美德，不單單是理想的偏好，而是永續民主發展所必需。公民教育是現代公民穩固的基石，不能全以父母個人好惡為之（Gereluk, 2012, p. 132）。

以上（一）、（二）項說法的理由是著眼於保障未成年的學習利益，不能受限於父母。至於第（三）項理由則涉及集體共善，是著眼於自由架構下的永續民主。父權式論證認為，父母或成人基於兒童利益，可以干預子女的自由，並不違自由理念。但誰能真正確保兒童權益？是國家還是父母，或是可干預到何程度，仍有爭議。而非父權論證的爭議在於父母為自己（或社群）的利益能違反兒童自主性到何種程度？McLaughlin 與 Callan 和 Gardner 在前述的爭議背景中，各自建構更細部的論證。以下即進入本文主題。

參、McLaughlin 與 Callan 對宗教教養權的論辯

一、McLaughlin 的論證

(一) 自由主義、原生文化與宗教

McLaughlin (1984) 最先肯認自由主義與父母宗教信仰教養權不衝突。他為自由主義及其宗教觀做了三項設定 (1984, pp. 75-76)：

1. 父母對於子女教育的根本價值在於子女個人自主或道德自主的發展。
2. 開放、多元、民主的社會是最為合理的型態，對各種多樣性保持最大的寬容，承諾能以自由批判爭議作為最合理的方式以提升真理的追求。
3. 沒有任何特定宗教信仰可視為客觀真理。

McLaughlin 慨嘆，許多自由主義者，都直覺認為傳遞宗教信仰，很容易陷入灌輸 (White, 1982, pp. 166-167)。是否宗教信仰的養成就一定是灌輸？難道父母遵循自由的原則，為孩子提供一個明確與其原生文化 (primary culture) 相容的世界觀，培養子女日後能挑戰其文化，並形成自己的生活理想不存在？在這樣的提問下，McLaughlin 先援引 B. Ackerman 的說法，說明自由主義在所謂承認原生文化的認可範圍內，也可以接受為子女提供宗教教育。Ackerman (1980, pp. 140-141) 承認兒童在生理、文化上其自主性是緩慢漸進的，父母為孩子提供一穩定、相容的「原生文化」有助於其後續發展。兒童會習得所處文化的語言，即為顯例。當然，父母傳遞的過程中，雖會與孩童的欲求產生一些衝突，但兒童也會在此過程中逐漸發展「對話能力」(dialogic competence)，Ackerman 認為父母的教養義務不僅要培養孩子質疑的能力，還必須提供富含文化的「自由教育」(liberal education)¹，讓孩子批判、確認父母的理念。兒童需要與父母一

¹ 博雅教育之詞始於羅馬時代，其用語是 *studialiberalia* (liberal studies)，指的是適合於自由人，而非奴隸的教育。當年倫敦路線 R. S. Peters 倡議的教育認知規準與 P. H. Hirst 界定的知識型式，重視科學、文學等學術科目來豐富理性心靈，也同時有使人自由及博雅的雙重意義。因本文是以自由主義為討論重點，故本文統一將 liberal education 譯為「自由教育」。

致的語言、相容的行為與期待、愛、道德培訓等的氛圍，宗教當然扮演相當角色。

（二）從信仰到自主

一項主流的看法是，宗教涉及非理性信仰（non-rational faith）。McLaughlin（1984, p. 79）未細究此立場，他希望保有前述自由主義的設定 3，嘗試說明推理、評估等探索真理的方式，也就是理性自主的信仰與宗教相容。他企圖回應主流的質疑，諸如有非灌輸的宗教養成方式嗎？建構其原生文化的宗教信仰能為自由主義接受嗎？或者說為子女提供宗教養成教育，仍能保留其自主性嗎？一言以蔽之，信仰與自主是否相容？這些大哉問，McLaughlin 認為若能區分長期目的與短期目的，二者是相容的。短程上先讓他們接受一宗教的信仰，也等於是提供宗教的接觸經驗，長程上當然是為了子女能自主地去選擇接受或拒絕宗教。他企圖論證可以「從信仰中獲致自主」（autonomy via faith）（McLaughlin, 1984, p. 79）。

McLaughlin 當然想到一般人會加以質疑的兩點：其一，有宗教信仰的父母難道不會重視信仰甚於自主嗎？McLaughlin 的答覆是，建立在理性自主的宗教信仰，若不是口惠，那自由主義下的宗教信仰與自主並不衝突。因為自由主義保障信仰的自由。有宗教信仰的父母固然會希望子女自由選擇後仍然信仰該宗教，但父母這種希望，不是也不能嚴格要求。其二，另一些人會質疑，為子女提供宗教，就已經違反自由主義的強式自主性觀念。這些人擔心兒童時期提供宗教教育會固著其信仰（fixed beliefs）。針對此點，McLaughlin 區分，固著的信仰在最「強式」意義下，是不可動搖（unshakeable）的信念，但也可是「穩定」（stable）的「弱式」意義。遵循自由主義的父母有責任不讓他們的小孩接受各種絕不動搖的信念，如灌輸某種心智，但在其原生文化下，為孩子提供各種穩定信念，也是父母的責任（McLaughlin, 1984, p. 79）。McLaughlin 認為，如果父母能在為子女宗教養成的過程中，體現自由主義的精神，不要用灌輸的方法，實不必過度擔心在孩提時代提供穩定的宗教態度會違反子女自主性。

（三）原生文化可以涵蓋父母宗教教養權利的理由

McLaughlin（1984, pp. 81-82）當然知曉，上述父母宗教養成觀雖非

不切實際，但這種理想也不可能全然實現，他並不堅持一定要由父母培養宗教才能造就自主判斷的孩子。自主本身也是程度的問題，但以下四點理由凸顯了宗教養成的理由：(i) 宗教不似那些高深抽象的認知命題，有賴學生能力所及，才得以教授。反之，宗教涉及社會實踐、態度、儀式等，與文化緊密相連，遠非以宗教中立方式接觸就能體會。若要求家庭堅持宗教中立，而去除宗教要素，等於是要求其改變（家庭）文化，這其實違反了自由主義的宗教自由原則。宗教養成並沒有要限縮兒童日後的信仰自主，沒有理由強要求家庭不得進行宗教教育。(ii) 父母的宗教觀當然會實質影響他們對生命、道德、價值及家庭生活形態，子女在此氛圍中，當然也會強化其文化規範的一面，此毋庸諱言。但不是因為有這種影響，就避宗教而遠之。只要父母掌握自主發展的精神，是可以與特定宗教相容。McLaughlin 提醒，如果父母的宗教自由被保障，又如何能阻礙他們影響子女呢？(iii) 要真正理解宗教的本質，透過實際的參與較易於體會其意義，「入乎其內」(on the inside) 成為局內人，有實際的經驗才更能日後進行自主及有意義的批判與選擇。如果只是用中立的方法，很難精準理解抽象的宗教。所以，循此思路，宗教的養成不僅不會阻礙子女宗教自主的能力，反而是促進子女自主的恰當方式。(iv) 如果採取宗教中立的方式，不太能將宗教論述、價值與道德論述區分出來。宗教提供了更多樣的選項經驗。

McLaughlin (1984, p. 82) 的結論是：1. 認為有好的理由同意父母有權，而不是兒童自己或其他成人，引介其子女進入原生文化中，2. 從前述(i) — (iv) 的理由，可以說明此原生文化可以涵蓋宗教要素。3. 如果父母能夠避免灌輸，並採用其他適當的步驟來守衛自主，如接納其他有助於影響子女理想生活的想法，珍視自由主義的核心精神，就毋庸擔心 1. 和 2. 會阻礙子女的個人與道德自主。

二、Callan 對 McLaughlin 的質疑

Callan (1985) 首先起來挑戰 McLaughlin (1984) 的論證。筆者從兩方面加以歸納 Callan 的論證。

(一) 約束父母宗教教育權無損父母自己的宗教權

Callan 認為 McLaughlin 沒有區分父母培養子女信念的兩類差別，致

誇大了宗教在家庭扮演角色或是影響父母自己的宗教權利。其一是在一套特定的信念中培養之，如政治、宗教信念等，其二是父母在家庭內讓兒童知曉其擁護的信念，他先以下列 Jane、John 兩個家庭的例子加以說明。

Jane 的雙親都是堅定的社會主義者，Jane 很小的時候就知道父母的立場，也知道雙親熱衷投入政治活動。當 Jane 與雙親討論時，父母毫不掩飾，不過父母也小心翼翼，希望不要影響到小孩的政治抉擇。他們告訴 Jane 政治事務有其複雜性，在 Jane 有能力掌握充分的知識及成熟方法前，父母不鼓勵 Jane 堅定任何政治立場。父母也堅持，不是父母是社會主義者，兒女就得相同。Jane 當然也能感受，父母希望他成為社會主義者，但也能體會父母同時希望他在政治態度及其他事物上能成為一個真正自主的人（Callan, 1985, pp. 111-112）。

John 的雙親決定把 John 培養成社會主義者，在他初具認知能力時，即強植社會主義信條。John 逐漸長大可接受各種資訊時，父母不是要他選擇，而是要他堅定社會主義的優越性。John 雙親為了增加其對社會主義之承諾，也用了許多方法，諸如，鼓勵甚而強迫小孩閱讀重要社會主義經典，帶領 John 參與每週活動聚會，也由其他資深者來堅定其信念，並引領新會員與舊成員彼此分享入會感受。父母甚至於將 John 送入標榜培養社會主義人才的學校就讀（Callan, 1985, p. 112）。

Jane 的父母養成子女政治態度方式可稱為「弱式」，這是自由主義可接受的，也是 Callan 同意的。John 的父母則為「強式」，Callan 則反對之。McLaughlin 沒能區分此，致誇大了父母行使宗教養成的權利，美其名傳遞一套宗教價值，其實是強加父母個人的信仰於子女上。若一般人不察上述區分，就容易被 McLaughlin 擁護家長宗教權的兩個重點說服。McLaughlin 一則強調對有宗教信仰的父母，若割捨宗教，等於是改變文化，也就無法為孩子提供相容、穩定的文化。再者，就實際上，父母在行使其宗教自主權時，也很難將其信仰隔離出來。Callan 卻認為，反對「強式」父母宗教教育權的人，可以聲稱「弱式」權已經保障了父母自己的宗教自由，一如 Jane 的父母，也避開了灌輸子女自己信仰之指控，並未違反兒女自主。也就是父母捍衛自己的宗教自由，可以接受適度約束其宗教取向的家庭生活，但不必因為沒有宗教教養權，就認為自己的信仰文化被破壞了。至於 McLaughlin 認為為了長程子女自主目標之達成，可以在短程上提供穩定但

非不可更改的宗教信仰，從信仰中可以成就自主的說法，這涉及到灌輸的問題，Callan 接著探討。

（二）不宜輕忽灌輸的風險

McLaughlin 認為一開始可以提供穩定的信仰，不算灌輸，Callan 則認為應慎重看待。Callan 認為 McLaughlin 之所以小看了父母對子女行宗教養成教育其實是違反子女自主的看法，是他對於灌輸的界定太嚴，McLaughlin 是循著 J. White 等的界定，當年倫敦路線深惡痛絕灌輸，企圖以理性來論述灌輸之不當，White (1967) 將之界定成有意對無法動搖信念 (unshakeable beliefs) 的說教歷程。這種界定，灌輸當然很難與理性相容，Callan (1985, p. 115) 並舉 Russell 戲謔 Aquinas 的例子，Aquinas 的哲學論證技術無懈可擊，但卻缺乏哲學的嚴肅性，Aquinas 對神的信仰可以防禦任何哲學論證的攻擊。宗教信仰的不可動搖性，很難使其不流於灌輸。McLaughlin 卻認為在其宗教養成主張，是穩定而非不可動搖，且允許子女改宗，故不能以灌輸視之。Callan 認為 White 及 McLaughlin 對灌輸之界定太嚴，反而可能縱容許多可能有灌輸惡果的情形。Callan 希望料敵（灌輸）從寬，從而達到禦敵（宗教灌輸）從嚴的效果。Callan 認為只要不是經由適當的證據或論證來養成學習者的心靈或信念，就可視之為灌輸。若以此界定灌輸，將可以正視許多有灌輸之實而無其名的教育缺失。Callan 再舉一個中學教師 Arthur 的例子質疑 McLaughlin 的說法。

Arthur 正在開發一政治學新課程。校長要他放手幹，但目標要設定在長程上可達成學生個人自主，並要慎防政治灌輸。Arthur 接受此一指令，他決定短程上先傳遞一套堅定但並非不改變的信仰—對英國共產黨效忠。校方擔心有灌輸之虞，覺得不妥。Arthur 向校方解釋，此舉沒有違反指令，自主性與對共產黨堅定信仰可畢其功於一役。當校方關切時，Arthur 覺得校方真是大驚小怪，Arthur 是大英教育哲學期刊的忠實讀者，校方也有訂閱，竟然沒發現新近正有一篇 McLaughlin 文章探討父母權，提出可以從信仰中培養自主性。Arthur 要校方不用擔心會失控，他並沒有要強植共產主義是不可動搖的政治信念，也會運用方法防止不經意的宣導此信念，例如，透過對共產主義文獻的答客問等…… (Callan, 1985, pp. 113-114)。

細心的讀者當能體會，Callan 前述例子 Arthur 教師的許多辯護用詞，

都反諷 McLaughlin。Arthur 教師的問題出在哪裡？他確有可能培養出一個自主性的共產黨員，短期目標與長程目標非不相容，但相容性不必然合理。Arthur 短期目的選擇共產主義，重點不在共產主義不好，而是穩定的信念可能產生灌輸之惡果。Arthur 既然無法提供加入共產黨的確切理由，他堅持先提供一個對共產黨的穩定信念，這又何助於學生長程的自主呢。在 Callan (1985, p. 116) 看來，Arthur 教師也難逃灌輸之嫌。同樣的情形也可以用來反思 McLaughlin 先用短程宗教信仰來證成長期自主性養成的合理性。

Callan 重申，人們被軟禁，這種失去自由的現象很明顯，但是人們若是因為根深蒂固一些想法而無法自主，卻很容易忽略其嚴重性。我們所遇到的大多數灌輸現象，正是如此。Callan (1985, p. 117) 當然知道教師不是學生的父母，大眾對政治的敏感甚於宗教，二者不一定可類比，但是，嚴格審視「從信仰到理性」的想法，McLaughlin 冒的風險不會比 Arthur 老師少。McLaughlin 可能會說，許多經驗顯示，許多自幼接受宗教信仰的人，長大後依然可以嚴肅質疑曾經加諸其上的信仰，他們並沒有因為宗教養成而被灌輸，或有什麼妨礙，所以父母是有宗教養成的道德權利。Callan 則認為父母有責任防止任何可能有灌輸缺失的風險，不能因為沒有灌輸的惡果而心存僥倖，就好像父母若不制止子女玩危險之物，無論孩子有無受到傷害，他們都是怠忽職守。Callan 甚至更期許宗教或教會學校也要允許有不同聲音，才能降低灌輸風險。當然，如此一來，進入教會學校就不是為了特定宗教信仰的養成。學校要盡可能降低灌輸風險，家庭又何獨不然？

三、McLaughlin 對 Callan 批評的回應

(一) Callan 弱式宗教養成論點的限制

McLaughlin (1985) 針對 Callan 的質疑，同一年立即提出回應。其實 McLaughlin 在 1984 年文中並沒有用弱式或強式宗教養成的字眼。Callan 自己界定了強、弱二式，所謂弱式宗教養成是指父母只為子女介紹宗教知識，如 Jane 的例子，父母尊重孩子，並未直接帶領孩子進入宗教世界。而所謂強式宗教養成，是指父母強行加諸子女特定宗教、政治的理念，一如 John 的父母。McLaughlin 則提醒，Callan 的二元界定太極端，硬把其

觀點視為「強式」。Callan 認可的弱式宗教養成，其實也是他要強調的重點。二者差別在於，Callan 認為父母在子女尚未能獨立判斷以前，「不鼓勵」兒童接受堅定的承諾（firm commitments），McLaughlin 則認為在父母原生文化的信仰下，可以鼓勵，只要提供反思的機會即可。McLaughlin 當然不會替 John 的父母辯護，但 Callan 沒有正視他的但書，一味以「強植」（instill）、說教（inculcating）來指稱。McLaughlin 認為即使父母明確的對子女進行宗教教育，在自由主義的精神下，也能體現「鼓勵」（encouraging）、「培養」（fostering）的精神。執行他主張的父母，與 John 的父母，不可同日而語。

McLaughlin 認為 Callan 的強、弱式區分過於兩極，在宗教信仰養成的方法上也各執一端，當然也就無法正視宗教養成教育也可符合自主的精神。他說：

為孩子提供最初的穩定信念，父母當可讓孩子置身理念與實踐中，也許在當下或之後並不討子女之喜，也可能違反其喜好或信念。不過，其目的是要讓子女能真正投入（significant engagement）這些信念，以便子女日後評估或拒絕時，能建立在適當的理解與熟悉上。這完全與認可子女批判加諸其上的信念相容，能充分尊重與允許其表達。此一宗教養成的脈絡可稱之為「穩定參與」（tenacity of engagement）原則：讓兒童正視為他們提供的信仰，以及建立在適當理解的考量，即成就兒童自主的終極目的。這種教誨，Callan 計不及此。（McLaughlin, 1985, p. 121）

雖然雙方對灌輸的界定不同，但 McLaughlin 認為這不是問題，對違反自由主義之精神，如 John 父母所為，雙方沒有爭議，問題在於對宗教養成需求及方式的認可有別。McLaughlin 認為宗教與政治之理解有其差異，企圖說明 Callan 的「弱式」宗教方式不足以讓子女充分理解宗教。宗教與政治理念最顯著的差別是宗教必須從局內人的角度才能體會箇中奧秘，若只是從旁觀者角度（這是 Callan 的主張），且視之為自由主義唯一的宗教養成方式，McLaughlin 懷疑能否真正體會宗教之精神。或許，對非宗教家庭的兒童而言，宗教算不上是與其原生經驗相容的重要成分，但是對宗教家庭而言，宗教是融入整個居家生活的要素。Callan 可能會質問父母政治態度也同樣會影響居家生活，難不成 McLaughlin 也贊成在家庭進行政治

養成？McLaughlin 認為父母啟蒙孩子政治立場，將之視之為其原生文化的要素，也沒有什麼不對。問題不在於 John 的父母親不能進行政治啟蒙，或不能期許小孩成為社會主義者，這並沒有違反自由主義精神，而是他們在培養的過程違反了自主性原則。

（二）家庭成員需要有機統一

除了質疑 Callan 所謂弱式培育能否真正促成兒童對宗教的理解外，McLaughlin 進一步說明對宗教家庭而言，家庭成員需要有機統一（organic unity）：

這不僅只是家庭分享的實際，或是家庭大事，而是涉及家人間共同的世界觀，分享共同的承諾與忠誠：如果子女在家庭生活的核心要素僅僅是旁觀者，會降低家庭凝聚力（sense of solidarity）。正是這種有機統一，使得家庭是家庭，而非個人隸屬的其他團體。自由主義保障及培養學生自主，使其免於其他所謂終極的考量，是不爭事實。家庭作為一個整體，必須謀求所有成員的需求（如 Bridges 用非父權式論證父母權之立論）與子女自主權之平衡。家庭為了成就其有機統一，減少成員間心理不一致的作法不能被擱置或輕忽。弱式宗教養成會有這個威脅。（McLaughlin, 1985, p. 123）

同樣地，若把家庭延伸到更大的文化或宗教社群，也會共享相互的信仰與生活實踐。弱式宗教養成也會威脅到社群的有機統一與其存在，特別是民主社會中的少數族群。在此，除了 Callan 外，McLaughlin 的業師 J. White 在千禧年後，仍然認為 McLaughlin 的立場，有「外於」（extra）自由主義的嫌疑，White 認為如果父母是一個自由論者，除了誠實、仁慈、公正等德行外，應該對於其他價值保持開放，宗教也不應超越此「世界觀」之下，自由主義的精神足以使家庭共享彼此的承諾（簡成熙，2020b，頁 7；White, 2003, pp. 155-156）。McLaughlin 則回之，他的立場可以「增添」（add）自由主義之精神，雖然一般家庭所需親密、分享與團結的需求，自由主義即可構成此一共通世界觀的架構，但是 McLaughlin 仍然籲請沒有宗教信仰的人能夠同理，對有宗教信仰的家庭而言，僅靠一般的忠誠或承諾，無法完全讓子女與父母共享彼此的價值，也就阻礙了其互動的

可能。McLaughlin 重申，父母在居家生活中引領子女充分理解宗教承諾的內在觀點，不能視為違反子女自主（簡成熙，2020b，頁11；White, 2003, pp. 174-177）。

（三）宗教養成冒灌輸的風險太大？

Callan 認為 McLaughlin 把灌輸視為一種不可動搖之信念，過於侷限，會縱放許多灌輸的事實。只要是沒有經過適當的論證，都難逃灌輸之嫌，都不應鼓勵。Callan 堅持在孩子未能真正自主時，就明確給予政治或宗教的教條或養成，就是灌輸，不可不慎。McLaughlin 已經針對宗教在宗教家庭中的角色，做了說明。他也不執著於灌輸的確切意義。不過，即使接受 Callan 對灌輸的界定，McLaughlin 認為實際上進行宗教教育，是否一定會產生 Callan 擔心的結果，不無疑問。Callan 的觀點，雖然不能說是杞人憂天，但因為這種擔心就斷然認為不宜進行宗教教育，也是反應過當。中學教師 Arthur 的例子，不能類推到家庭宗教教育，不僅學生年齡不同，班級學生組成與家庭成員也不同。子女是在一自然的情境，雖然父母會為維繫兒童信仰態度而有一些作法，但只要合理，接受子女最終受其他力量影響的選擇，就可平衡灌輸的疑慮。

在自由社會中，父母要擔心的其實很多，許多力量都會影響到子女生活。那些對宗教冷漠或敵意的觀點又該當如何？人們的慾望、偏好、願望等會無止境地出現，與其獨責宗教養成，全以灌輸視之，無視其他影響因子，McLaughlin 認為，不如賦予父母合法的宗教養成權利以面對這些風險，才是真正的開放心靈與平衡判斷。

肆、Gardner 與 McLaughlin 對宗教教養權的論辯

一、Gardner 對 McLaughlin 的質疑

Gardner (1988) 又重新檢視 McLaughlin 與 Callan 間的論辯，他站在 Callan 的立場，批評 McLaughlin 主張父母宗教教養權利可與自由主義相容的主張。他也稱 McLaughlin 的主張是「強式」宗教教育，Gardner 從三方面，質疑 McLaughlin 所倡父母對子女宗教教養能成就孩子自主性的主張。

（一）對於不同宗教立場的覺察（Awareness of alternative）

McLaughlin 擁護父母對子女進行宗教養成，之所以不算是灌輸，很大的理由是他也同時強調要為子女提供認識其他宗教的機會。Gardner（1988, pp. 91-94）對此提出一些質疑。

首先，針對父母忠於自己的信仰而傳遞給小孩，又心儀自由主義原則而必須盡可能提供不同宗教觀點的說法，Gardner 大膽提問，父母到底希望他們的子女對其他宗教持何種態度？Gardner 以「小人之心」自問自答指出，父母應該會希望子女認為這些異教是錯的，信仰者是誤信。若是父母真的心胸開闊，真心讓其子女相信異教，合乎常理嗎？McLaughlin 強調父母要秉持理性思考，這些有宗教信仰的父母，難道真希望孩子有異於自己的不同信仰（Gardner, 1988, p. 92）？

再者，McLaughlin 的支持者可能會說，有宗教信仰的父母們是要子女暫時保持開放心靈（open minded），先不要臧否宗教真假，留待日後再來自主定奪。Gardner 採取邏輯思想三律中的矛盾律，認為 P 與 ~P 不能同時成立。若開放心靈是指對事物的正反存在同時認可，那宗教信仰不可能與開放心靈相容。無神論者如何與有神論者相容？理性的想法不能以開放心靈為說詞，硬要去欣賞一個矛盾或不一致的命題或信仰（Gardner, 1988, pp. 92-93）。

復次，如果還是要以開放心靈為名，硬要子女堅定自己信仰，兼容並蓄異教觀，學生可能會習得宗教間之衝突，不是真正的衝突，而是人們或社會的偏好（preference）所造成，這等於是讓學生放棄信仰間的邏輯推論，鼓勵相對主義，這也可稱之為「容忍的謬誤」（fallacy of tolerance）（Gardner, 1988, p. 93）。

Gardner（1988, p. 94）接著把戰線從宗教教育拉到無神論與不可知論，各自說明，如果也要循理性原則，可能產生的結果。以不可知論者為例，某位不可知論者認為不可能透過理性來定奪有神或無神，他們的立場將會是有神論與無神論的理由永遠都不成立。另有些不可知論者，認為現在無法定奪，但未來如何不知道，他們一方面會教育子女有神論與無神論都不可恃外，也會教育子女要隨時留意新的說法與證據，並批評有神論與無神論父母的子女養成方式都違反自由精神。若兒時教育經驗，影響重大，Gardner 認為前述第二類不可知論者比較符合自由主義所強調對不同宗教

立場察覺的中立精神，而不是 McLaughlin 主張的先強調宗教信仰，再強調對不同立場的察覺。

（二）早期經驗造成宗教根深蒂固信仰的不當

Gardner 將灌輸惡果的條件設定在有合理的理由下，仍不願意改變立場的心態，這將阻礙當事人後續自主的反思與評估。他分別引 Plato 與 Rousseau 的觀點，Plato《理想國》(The Republic)中說：「首先，……也常是最重要的，特別當你處理年輕人及柔弱者，那是他們最容易被塑造的時候，我們加諸其上的印象將成為永恆的印記。」(轉引 Gardner, 1988, p. 95)。類似的觀點也見諸 Rousseau 的《愛彌爾》(Emile)，Rousseau 直接批評將神的力量強植入兒童心靈中之不當(轉引 Gardner, 1988, p. 95)。Gardner 因此認為 McLaughlin 的主張，必須再斟酌。

首先，Gardner (1988, pp. 94-97) 認為，早期經驗很容易根深蒂固 (persistence)，這是不爭的事實。若說人們接受追求一個目標的行動，卻又同時認為這會阻礙其目標，這當然是非理性的。同樣地，若父母接受早期經驗是根深蒂固，又同時相信 McLaughlin 主張的早期宗教教育有助於日後反思批判，不是很不合理嗎？再者，不管有沒有好的理由，人們也不太願意改變他們的「一般信念」(general belief)。如果要人們日後能理性地用不同的觀點反思，那形塑人們的一般信念就必須謹慎為之。第三，人們生活中也涉及重大影響的信念，這些信念若根深蒂固，也很難改變。若從早期一般信念或重大信念對日後重大影響的綜合效果，來審視宗教信仰的根深蒂固情形，人們還會接受 McLaughlin 所倡經由早期父母宗教養成有助子女日後自主反思該宗教的主張嗎？

最後，Gardner 也知無神論或不可知論存在同樣的問題，也就是如果上述反對 McLaughlin 的論點成立，是否無神論及不可知論也不宜在早期實施，二者不也屬一般、重大信念？Gardner 認為沒那麼嚴重，他指出：

我的理由是無神論、不可知論者的立場，在我們看來，不像宗教影響那麼重大。宗教立場會具體在社會或道德立場上形成可資評估判斷的架構，如墮胎、姦情、婚前性行為、男女角色、生兒育女、何者禁食、如何安排生活作息等及其他事物的討論和決定，宗教都提供架構，無神論、不可知論者則否。如果我們接受重大信念的影響力及無所不在的標準，

宗教信仰當然比無神論及不可知論影響更為重大。如果我們也同意重大信念的持久性，也就能同意為何宗教信仰的根深蒂固比其他信念更大。
(Gardner, 1988, p. 97)

宗教信仰既然如此重要，父母又扮演子女人生重大信念培養的關鍵角色，而 McLaughlin 無法為宗教對子女自主之效果有更高的說服力，實無需承擔可能的灌輸風險，自然對於其宗教推展的主張也得慎重。

(三) 宗教理解的訴求無助於培養自主性

Gardner (1988, p. 98) 提出一個有趣的質問，自由主義父母會喜歡 McLaughlin 的主張嗎？他舉一位課堂學生的有趣發言，有宗教信仰的父母不會對 McLaughlin 的提議感興趣，因他們在乎子女宗教信仰，更甚於自主性，不會希望子女展現自主性來質疑自己的宗教信仰。另有些有宗教信仰的父母，即使接受自主性理想，充其量是把自主性視為工具性價值，而不是目的性價值，他們仍是希望透過自主性為更堅實原來的宗教信仰來鋪路，這仍然不是自由主義所賦予的自主理想。McLaughlin 聲稱父母希望其子女能自主地看待宗教，其信仰邏輯可同樣是建立在自由的基礎，這不是口惠，而是期待。一方面，McLaughlin 認為有宗教信仰的自由主義父母，有信心自由原則與宗教信仰相容，他們也認為抱持自由立場的宗教信仰，能尊重到自主性。但 Gardner (1988, p.98) 則認為這些主張有丐題 (beg various questions) 的嫌疑。Gardner 進一步歸納 McLaughlin 的 1、2 兩大可能論證，各自可再增添成 1.1、2.1，但這四種論證，都無法充分說明一定要參與宗教活動，才能有助於宗教理解。McLaughlin 想要藉此來說明進行宗教教育沒有違反自主性，並不成立。

1. 特定性 (specific) 論證：「兒童唯有在成長過程，被教導相信某一特定宗教，參與該宗教的活動，才能充分理解該宗教，也才能日後獲得更多資訊，自主的反思與評估」(Gardner, 1988, p. 100)。Gardner 質疑，無神論或不可知論者若要孩童抉擇某一宗教立場，就必須先讓子女相信該宗教，這很奇怪。聖保羅及耶穌門徒們的父母，也沒有讓他們相信基督教啊！堅持上述立場，等於否認了所有宗教改宗者的可能。為了避免特定性論證的窘境，支持必須信仰參與才能理解宗教立場的人可能不堅持在兒童階段，而將特定性論證修正為：1.1 「任何人如果他要能在他生命的任何時

刻能夠有充分資訊、自主的抉擇信仰該宗教，接受強式宗教教育是必要的」（Gardner, 1988, p. 100）。那麼支持父母行使兒童宗教權的人也能循此邏輯證成。但這樣一來，無神論者就可質問，為什麼一定要在兒童或青少年17-8歲前呢？可以等到成年後由他們自己決定啊。即使是 McLaughlin，也不會堅持這麼嚴格的宗教理解，他只是要強調父母可以掌握子女此一宗教理解之程度而已（Gardner, 1988, p. 100）。

2. 一般性（general）論證：「兒童在成長過程，在強式宗教養成中，才能充分理解宗教，也才能日後獲得更多資訊，從而自主的反思與評估宗教事務，如其自身信仰所持立場等。」（Gardner, 1988, p. 100）Gardner 也質疑，如果此原則是指對所有人而言，兒童宗教養成是宗教理解的必要條件，這也同樣沒法說明那些宗教改宗者，自幼未接受宗教薰陶的無神論者子女後來選擇宗教的事實。許多人理解宗教是透過個人研究，而非其自幼宗教背景。有鑑於此，若將一般性論證修正為：**2.1**「假如兒童在他們成年前的後期階段（late teens），能對宗教達到起碼的理解層次，對其日後宗教自主是必要的。」（Gardner, 1988, p. 100）。這仍然無法說服無神論或不可知論者，無神論者難道不能教育他們子女在無神論的世界觀下，才是圓滿，而不是那些有神論者得依托上帝的形上學？而且宗教間沒有共通性，兒童接受某一宗教，也不能理解其他不同的宗教，我們得參與所有宗教，才能說我們理解嗎？又如何說兒童或未成年前一定得參與信仰才能理解宗教呢（Gardner, 1988, pp. 100-101）？

Gardner 認為 McLaughlin 的理解觀（從相信才能獲得理解），絕對不是宗教理解的充分條件，也非必要條件，想要以此父母的宗教教養權來達成自由主義的自主理想，反而陷父母於不義。他說：

自由主義對美好社會的觀點不是在一群同溫層中，而是要在不同群體間的討論、論辯與對話。將信仰視為理解的必要條件在邏輯層次上，會威脅到自由主義的圖像，而在實際的影響上，也會鼓勵人們消解來自圈外「異議者」（disagrees）的論點，也就是不鼓勵相互之間觀念的交換、散播與論辯，這卻是自由主義社會的構成部分。自由主義的另一理想是觀念與真理的精進是從奇異、討論與論辯中產生。然而，若持守信仰是理解必要條件的說法，就會讓奇異變得不可能，也會鼓勵觀念僵化。基於這些理由，自由主義不應為這種想法背書。（Gardner, 1988, p. 102）

Gardner 認為 McLaughlin 強式宗教養成方式，所謂提供不同觀點，並不似陳列在商品任君選購簡單，學生接觸了父母傳遞的宗教，極易先入為主地視其他為非，這種根深蒂固的宗教信仰，不下於灌輸，無法達到自主評估與反思的自由主義理想。Gardner 也深知自己也沒有提出符合自由主義理想的宗教養成方式，但至少他戳破了一些父母的偽善，他們在進行宗教教育時，根本就無心於兒童自主性，如果他們真有心培養子女宗教自主，不必求助 McLaughlin 的主張。

二、McLaughlin 對 Gardner 批評的回應

針對 Gardner 從邏輯及經驗上來反駁他的主張，並隱含不可知論者較客觀、比較不違反自主性的說法。McLaughlin (1990) 也從邏輯及經驗上為自己的主張再辯護。他的反駁文內的標題與 Gardner 一致，但順序不同，為了方便讀者對照 Gardner 論點，筆者以前面 Gardner 論文順序鋪陳，茲分述如後。

(一) 對於不同宗教立場的覺察一定會產生不一致嗎？

McLaughlin (1990, p.113) 再次將 Gardner 的反對過程列出其流程：
(i) 培養子女自己的宗教信仰，(ii) 適當時候予以評估，讓子女覺察其他不同甚至於衝突的信仰，(iii) 關心子女理性的發展，最終，父母必定（也應該會），(iv) 希望他們的子女相信異教「……是錯的，以及那些信仰異教的人是誤信」。McLaughlin 的宗教教育主張，若根據 Gardner 上述解釋，自然就背離了自由主義。

但是，Gardner 上述解釋對嗎？McLaughlin 先從 (iii) 理性的發展論起，Gardner 認為理性的心靈狀態涉及「信念」的本質，信念既代表人們相信某事的心靈狀態，這涉及歷程，也可以是人們所相信的內容 (what is believed) — 可以用命題的方式來表達。Gardner 之所以認為 McLaughlin 主張先讓子女信仰其宗教，再讓他們接觸其他信仰，又希望他們能反思原生宗教信仰會造成「不一致」的現象，正是只考慮到信仰的內容，而未涉及信仰的歷程所致。的確，若把某信仰以 P 稱之，子女相信 P，其衝突的信仰可寫成非 P (或寫成 $\sim P$)，要孩子同時接納 P 與非 P，當然違反邏輯。Gardner 所謂的不一致是這層意思。不過，如果我們將理性的心靈狀態視

為一種歷程，信念的一致與否就無關乎整個理性思考的全局。一致性與否本身不直接涉及特定信念的真假。衝突的信仰當然不可能都真，但信仰的目的卻是求真。理性之士端正自身，當然希望目標能實現，邏輯的一致性原則本身未必能多提供端正行為所涉的知識，無法為尋求適切的理由評估提供具體方法，也無法開放的面向未來。Gardner 也錯置了開放心靈的意義。兒童理性成長的過程中，過度強調一致性，未必是好事。Gardner 試圖從一致性原則，認定 (iv) 兒童面對其他異教與本有信仰不一致時，就會認定異教為錯，但這個推論是錯的。Gardner 這麼堅持一致性原則，是因為他對人類心靈觀或兒童信念的發展採取一種靜態或終結的態度。我們既不能把兒童既定信念視為神聖不可侵犯，過度非黑即白也無助於兒童理解信仰的本質，Gardner 的看法將導致無法正視另類、衝突在批判評估歷程中的價值。McLaughlin 重申，宗教信仰涉及的意義、結構極其繁複，宗教判斷不能將之視為孤立命題的真假判斷，它更像一種信念之網。以多元文化為例，學生會把其他文化與己不同之處一定視其為非嗎？多元文化的目的正是要包容這種不一致啊！（McLaughlin, 1990, pp. 113-115）

此外，McLaughlin (1990, pp. 116-117) 還批評 Gardner 過度堅持一致性也會犯了「全有或無」的毛病，正如 A. Quinton (1985, p. 48) 指出，信念是程度上的，判斷某一命題時，不是要人們在相信、不相信或懷疑三者間選邊站。Gardner 適足以成為 Quinton 批判的對象。信念既然是一種連續程度的問題，吾人對於一個衝突的信念，就應該超越是非判斷之外，不能直斥其非，某一信念可能也包含部分真理，不是全錯，也因此可以部分與我們的信念共處，我們正是要培養孩子這種開放心靈的胸襟。可是，Gardner 卻認為 (i) (ii) 與 (iii) 不可能相容。Gardner 確實認為人們如果有堅定的信念，就不可能與開放心靈相容。Hare (1979, pp. 29-40) 指出，開放心靈不必然是當事人對於既定的信念、懷疑的信念，或尚未關切的信念抱持中立態度。Hirst (1985, p. 13) 也認定，承諾某信念與抱持修正該承諾的態度是可以相容的。Gardner 太堅持一致性原則，認定相信某一信念，就不可能接受與之衝突的信念。McLaughlin 更傾向於接受 Quinton 信念倫理的主張，開放的心靈是準備正視那些不一致或衝突的信念。

McLaughlin (1990, pp. 117-118) 重申他從信仰獲得自主的主張，(i) 與 (ii) 在當下之間，也許會有尖銳衝突，但是若把時程放長，從整

體來看待宗教養成與兒童發展，就能事緩則圓。兒童一開始接受父母的導引，進行所謂「穩定參與」宗教活動，接著，要鼓勵兒童用批判的眼光看待其信仰，此一過程兒童也會有機會接受其他（如學校教師）的影響。McLaughlin 認為在他的理想設定中，完全導不出父母需要把異教視為錯誤。造成 (iv) 的缺失，原因是多方面的，不能獨責父母對子女的宗教教養模式。Gardner 之所以反對 (i)，究其因，是沒能體認到 McLaughlin 在論述 (i) 時，已設定在自由主義的脈絡中，也就是那些為子女提供宗教的父母也同時承諾自由主義的價值。他們能體會此種兩難，會開放以對，他們自會平衡不同立場，一方面是自身信仰與居家生活共享承諾的有機統一，另一方面是對於自由主義自主性理想的承諾。Gardner 認定父母先入為主的教育自己的宗教信仰，就必然會讓孩子覺得其他信仰為非，也就順理成章得到不能在孩童階段由父母來教育宗教的結論。究其因，是 Gardner 的 (i) 太狹隘，才會導致他認定 (iv) 的後果。

最後，針對 Gardner 認為若按照 McLaughlin 把信仰與理性畢其功於一役的作法，不僅自主理想沒達成，反而讓孩子陷入相對主義或是容忍謬誤的危險。

McLaughlin (1990, pp.118-119) 的回答是，這種危險，只是一種可能，不是必然。父母如果真正貫徹理性評估，是可以改善相對主義、是非不明的窘境。針對「容忍的謬誤」，McLaughlin 受 B. Almond 區分成知識容忍 (epistemological tolerance) 和實際行動上的容忍 (practical tolerance) 的啟發。Almond (1987, p. 143) 認為容忍涉及信念的不一致，當代自由精神反對獨斷 (dogmatism)，是來自於對容忍的肯定。不過，若某人持守著一「特定」或「受限」的信念，而我們認為該信念是錯的，我們可以對其容忍 (知識容忍)，而不必採取讓這些人改變信念的行動 (行動容忍)，更不是自己要去接受或為這些信念背書，因為這會與自己信念相違背。Almond 要說的是拒絕獨斷是對的，但當事人對於道德規範不可能沒有立場。McLaughlin (1990, p. 119) 大致是要表達，基於行動容忍，不能限制父母宗教權，但在過程中，透過反思、批判，仍能達成知識容忍的反獨斷的理想。若此，我們自幼教育兒童宗教信念，也不必讓兒童認為其他觀點一定是錯的。兒童日後仍得靠其自我反思，而不會受限原先的教義教條，這當然也不至於造成 Gardner 所謂容忍的謬誤。

因此，McLaughlin 認為，Gardner 無法證明 McLaughlin 的主張一定會造成子女的排他，也就不能認定自己違反自由主義精神。反之，只要父母體現自由主義精神，就能破除信仰根深蒂固的危險。

(二) 宗教根深蒂固信念的不當？

McLaughlin (1990, pp.108-113) 認為 Gardner 質疑的一大重點是對宗教可能產生根深蒂固的效果，Gardner 界定了三種根深蒂固信念：(a) 早期信念，(b) 一般信念，(c) 重大信念。McLaughlin 認為 Gardner 論述較為鬆散，重新將之整理出相互關連的四組問題：(i) (a) (b) 和 (c) 等信念是隸屬不同的信念類型，所謂根深蒂固的特性及與各式信念有何種關連，必須釐清。(ii) 這些信念為何是根深蒂固的理由必須說清楚。(iii) 縱使這些信念是根深蒂固，一定是壞事嗎？(iv) 如果真如 Gardner 所言，根深蒂固信念屬實，為何獨責宗教影響？難道所有影響個人自主的信念，都得禁止嗎？McLaughlin 認為 Gardner 質疑之處，上述問題都沒有釐清。他一一加以敘明。

首先，關於第一個信念範疇的問題，幼時生根的信念有時是邏輯的不證自明，或是明顯的事實，如太陽從東方升起，個人無須自行求證，Gardner 也不反對某些道德信念養成的必要，如 (a) (b) 可稱之為基本信念，是人無可逃避，McLaughlin 從四點來說明無須擔心根深蒂固。(i) 基本信念的根深蒂固，是因為它是根本 (fundamentality)，基於實際考量，除非訓練哲學思考，否則不會特意鑽牛角尖，堅定這些信念，本身就是合理的。(ii) 毫無疑問，大多數的人都有這些基本信念。(iii) 雖然廣義而言，根深蒂固有害自主，常被視為是他律，但不會去否定這些基本信念的必要。(iv) 既然實際上前述這些基本信念對成就自主都有必要，也就無須擔心它們對人們的早期影響，反倒是必須考量其他信念的可能影響 (McLaughlin, 1990, pp. 108-110)。

Gardner 真正擔心的應該是何種根深蒂固算是合理的根本或基本信念的問題，他提出兩個標準：首先，不能是有爭議的、沒有定論的，再者，也可根據 Ackerman 的原生文化概念認定的標準，不能超越最低必要標準 (necessary minimum) 的底線。Gardner 不認為為子女提供宗教教育符合基本信念的底線標準。McLaughlin 仍從前面架構的四組問題著手。(i)

宗教是否是根深蒂固的信念，McLaughlin 承認不像前述例子的單純，但這是一個經驗層次問題，Gardner 只是說不宜，並不敢斷說宗教養成一定不能產生反思與評估，(ii) 從實際經驗來看，人們放棄早期宗教信仰，並不是新鮮事。McLaughlin 提醒，我們是置身於多元的社會，兒童不獨不會只在單一的宗教環境，而是隨時處於一開放的論辯情境，這已經是自由社會的傳統。當然，Gardner 擔心的問題也得嚴肅以對，但 Gardner 必須為宗教影響自主提出更細緻的說明，不能只是籠統的說宗教養成會影響兒童自主。McLaughlin 再次強調，他不是要否認宗教產生根深蒂固信仰的可能，在進行宗教教育時，慎防這種弊端及同時留意其他影響學生自主的因子，才是正道。此外，Gardner 似乎直接認定宗教信仰根深蒂固是其邏輯特性，本身無法與其他信仰進行理性、批判的討論，因為這種獨斷性使然，宗教信仰本身的主題無法經由論證、理由、理性等的討論。McLaughlin 則認為宗教是禁得起理性檢驗 (amenable)，適用於理性自主的判斷。順著第三個問題 (iii) 到底宗教的根深蒂固是不是壞事，有沒有違反自主性？爭議點在於如何根深蒂固，答案很明確，若是未經反思，當然就違反自由主義精神 (1990, pp. 100-112)。

第四個問題，(iv) 只有宗教問題才會根深蒂固嗎？無神論與不可知論者難道不是一種重要信仰，深深影響人們自主性嗎？Gardner 認為不會比宗教嚴重，他舉了墮胎等很多例子，認為不會實質影響人們對倫理爭議等的態度。McLaughlin (1990, p. 112) 提醒，雖然宗教多樣，但宗教的通性是它有一套根本的設定或預設，形成人們思想和實際行動的基本「架構」，以此界定和定位所面對的問題或爭議。就此而言，無神論或不可知論也有其指引人生的架構。要說宗教信仰是重大信仰，不能自幼形成，又何能排除無神論等對於人生的重大影響呢？

最後，Gardner 認為，暫時性不可知論者的中立性較接近自由主義。McLaughlin (1990, pp. 112-113) 認為 Gardner 的看法接近 A. Kenny 的看法，Kenney 區分必然性不可知論 (necessary agnosticism) 與暫時性不可知論 (contingent agnosticism)。前者認為人有侷限性，是否有神，永遠不可能知道。這種立場已經算是具有無可避免和無可逃避的特性，也就是已經構成 Gardner 認為要慎重的重大信念的範疇了。Gardner 支持 Kenny 暫時性不可知論，可演繹如下，我不知有沒有神，或許這個問題人們可以知道，

我也無法證明神無法被人們知悉。Gardner 認為這最符合人們在幼年面對爭議性範疇時所持的信念中立的立場。McLaughlin 則認為問題依舊，我們又焉知暫時性不可知論本身不是一種獨斷的教條呢？且兒童年幼，能夠區分必然性、暫時性不可知論嗎？

（三）宗教理解的訴求無助於培養自主性？

Gardner (1988, p. 98) 在其文中是以 McLaughlin 的提議能吸引哪些父母之提問，進而質疑相關宗教理解的問題。Gardner 歸納特定及一般論證來質疑 McLaughlin 參與宗教實踐活動對於理解宗教的必要性。McLaughlin (1990, pp. 119-120) 指出，Callan 也是如此認定，他在回應 Callan 時，無意堅持一定得如此，只是要說明參與對於宗教理解的重要性，姑且稱之為弱形式的理解（參與對宗教理解很重要，但不是必要條件），那 Gardner 歸納特定及一般論證的缺失就無傷 McLaughlin 的主張了（McLaughlin, 1990, p. 120）。

McLaughlin 再次強調，Callan 的「弱式」父母宗教養成當然也可以是自由主義的方式之一，他無意堅持一定得用他的作法，各自都有優點，都得承擔風險。哲學思考也只是探索的一種方式。不過，對於 Callan (1985)、Gardner (1988) 等的質疑，McLaughlin 認為不是誰對誰錯，而是誰的主張才更有助於宗教的理解。是 Callan 等必須舉證他們的做法才更有助於兒童宗教理解，而不是強要 McLaughlin 舉出強式宗教作法是宗教理解的必然性的理由。他的「強式」立場除了強調參與有助於宗教理解外，維持原生文化及家庭的有機統一，也都是重要的理由。McLaughlin 最後強調，他也能認可 Callan、Gardner 對父母實施宗教教育的擔心，他只是要說明信仰與自主性融通的可能性，但不是必然性。在自由主義理念，父母對子女宗教養成是合法的，如是而已（McLaughlin, 1990, p. 120）。

伍、結論：三人論證的評析與對臺灣的啟示

McLaughlin 與 Callan、Gardner 的相互論辯已如上述，各自的理由也都言之成理，筆者擬在此評析三人論證，並提出對於臺灣宗教教育學術與實踐上的啟示。

一、父母教導子女宗教信仰不違反自由主義的自主性

（一）三位學者對於父母教導子女宗教權利的邏輯與經驗認定得失

首先，筆者要指出，即使是西方世界，雖然都是用權利合法性與否的字眼，但無論贊成或反對，這都與引用法律規定公立學校「必須」宗教中立，「不得」進行特定宗教教育不同。亦即 Callan 與 Gardner 都無法論證父母在家進行宗教教育是違法的，Callan 還建議可以進行弱式宗教教育。Callan 所舉 Jane 的例子，也說明 Callan 同意父母可以為孩子介紹宗教。McLaughlin 主張父母有此權利的前提是在自由主義的精神下，故他們之間的衝突，並不如想像中的嚴重。當年倫敦路線的 R. S. Peters 等認為哲學要處理的是概念問題，P. H. Hirst 在界定教育理論時，也釐清哲學與經驗科學理論的差異（Hirst, 1966），但他後來也認為哲學、心理學、社會學各自也都需發展其實踐性格（Hirst, 1983）。哲學論證也離不開經驗事實的判斷與智慧。

兩陣營對於子女宗教養成的贊成或不贊成的邏輯論證或經驗判斷，其實是程度上的問題，如各自對於灌輸看似有概念界定的不同，但雙方贊成與否的論據，都涉及各自的經驗判斷。如 Gardner 認為有宗教信仰的父母不會「真正」的希望他們子女對自己的宗教加以反思，而 McLaughlin 則認為他「期許」父母必須如此；又如 Callan 與 Gardner 認為在孩子理性尚未成熟前，先讓孩子接觸宗教信仰有灌輸之嫌，McLaughlin 則認為不必因噎廢食，先接觸宗教，反而可以增加孩子理解宗教，進而反思宗教，雙方得到的結論自然有別。父母的心態及實際育兒經驗後果，如子女日後是否會根深蒂固，都沒有定論。純從邏輯觀點來看，我們無法確認一件事情（宗教）為真，就認定其為非（Callan 與 Gardner 可能冒的風險）；或無法證明其為偽，就認定其為真（McLaughlin 可能冒的風險），都犯了非形式邏輯論證之謬誤。不過，如果 McLaughlin 期許父母能體現自由主義的精神，那 Callan 與 Gardner 反對的理由，諸如有灌輸之嫌、過早讓孩子根深蒂固、造成孩子信仰不一致等，應該可以相當程度避免。而且，就實際而言，居家生活，父母為子女傳遞自己宗教信仰，Callan 口中「弱式」宗教教育、贊成 Jane 父母的例子，他與 Gardner 口中稱 McLaughlin 的「強式」宗教教育，並沒有太大的不同。而根據 Gardner 立場，父母不宜直接讓子

女接受特定宗教信仰，那星期天父母一起帶子女上教堂是不合理的，應該要避免，似乎也不近情理，也不會有實踐上的意義。在以上的設定上，一定要論是非，筆者認為贊成父母有權對子女進行宗教教育的說法，較可以得到證成。

（二）因擔心宗教灌輸而禁止之，反而有違反宗教中立之虞

雖然三人論辯不涉及法律的禁止與否，且 Callan 與 Gardner 擔心宗教淪為灌輸之虞的經驗認定，未必有定論。但更大的問題是，Callan 與 Gardner 的立場已經涉及價值中立與否的適切性問題。Gardner 對宗教信仰根深蒂固現象的質疑，而認定暫時的不可知論較進行宗教教育適切，這在邏輯上已經隱含或預設堅定的宗教信仰是不對的，這其實也已經不是價值中立。晚近政治哲學傾向於不應該設定一個全面性的學說（comprehensive doctrines）（Rawls, 1993, pp. 11-15），甚至於自由主義的自主性或批判思維是否適用非自由主義社會，都有疑義（Steutel & Spiecker, 1999）。McLaughlin 在反駁 Gardner 對無神論及不可知論者論述時，強調無神論或不可知論本身也算是重大的信念，不應獨責宗教信仰。無神論者不會受限於某些宗教禁止人們葷食，但「什麼都吃，百無禁忌」，不也是一重大人生态度嗎？何獨不吃豬肉或不殺生才是？事實上，家長反對在學校進行某一宗教教育，正是其用無神論（或其他宗教）的立場教育子女，其影響程度實不下於某種宗教信仰的養成。因此有神論、無神論或不可知論，都要面對價值中立的挑戰，如以價值中立為名，直接預設認定教導宗教信仰違反價值中立，這已經先對宗教信仰不中立。Gardner 認可暫時性的不可知論者比較客觀，難道他不是隱含在未知「真假」前，預設有宗教信仰比較危險嗎？其邏輯效力不會強過 McLaughlin 用自由主義精神認同父母的宗教養成權利。

Callan 弱式宗教觀與所舉 Jane 的例子，說明他並不反對父母以這樣的方式對子女進行宗教養成。這點完全不與 McLaughlin 的觀點衝突。再者，若採取 Callan 與 Gardner 較審慎的看法，即父母不應特意進行宗教教育，也許表面上，對子女自主性而言，會比 McLaughlin 「強式」宗教父母教養權之爭議來得少，但 McLaughlin 的強式意義，並不是主張父母「必須」為子女進行宗教教育，或是認可用灌輸的方式，考量到 McLaughlin 基於

整體原生文化的陶融，以及家庭居家的有機統一，復提供子女宗教信仰機會、充分告知以增加其對宗教的理解，鼓勵日後加以反思等論點，實無法以此認定 McLaughlin「強式」宗教權違反了自由主義重視自主性的教育理想。

本文重點在於探討父母對於子女宗教養成的權利，不涉及學校教育，但筆者願意在此簡述美國對於公立學校保持宗教中立的相關討論。美國經過很長的論辯，貫徹憲法第一修正案的宗教條款「國會不得制訂國教或禁止信教自由的法律」。公立學校不可以實施特定宗教，表面上符合價值中立精神，可是誠如上段筆者的論述，這可能也假中立之名，部分學者因此認為，學校若禁止任何宗教教育，有違反憲法第一修正案「禁止信教自由」的精神。1984年國會通過「公平使用法」（Equal Access Act），試圖終結對公立學校宗教自由的「普遍性歧視」（widespread discrimination）。也就是，學校基於宗教平等，固然不得對所有學生宣揚特定宗教，但是應該提供資源或機會，如允許成立社團、講座，或提供禱告場所，讓特定有宗教信仰的學生能有親近該宗教的機會（Knight, 2006, pp. 270-273）。筆者認為也算是對學校不得宣揚單一宗教這種接近世俗價值而潛在貶抑宗教的補救措施（簡成熙，2021，頁93）。與本文相關的是，在標榜價值中立的美國公立學校，得以用「公平使用法」保障有宗教信仰的子女在學校的宗教信仰權利，正間接肯定了原生宗教家庭（父母）啟蒙子女宗教的合法性。

綜上所述，筆者認為，Callan 與 Gardner 反對父母對子女宗教教育權利的立論，並不會強過 McLaughlin 的主張。雖然筆者同意 McLaughlin 的說法，Callan 與 Gardner 反駁 McLaughlin 的論點並不完全成立，但這不代表筆者會完全放心父母對子女進行宗教教育，Callan 與 Gardner 的質疑，正可以用來檢視 McLaughlin 所認可的父母，是否真正體現自由主義的精神，這是二氏疑慮的積極意義。

二、對臺灣的啟示

（一）對臺灣的宗教教育啟示

雖然華人世界早已擺脫了「天下無不是的父母」的親子關係觀，一般新聞媒體也常有父母挑戰學校教育，各種權利論述對國人而言，已經不陌

生，甚至衍生許多「怪獸家長」的指控，但我們不一定能真正體會西方權利義務架構的精義。西方父母對子女宗教養成權利的爭議，已如文中所述。對華人世界而言，筆者仍願意再提二點。首先，華人父母對自由主義信念的素養，不似西方強，是不是更應以 Callan 與 Gardner 的憂慮為念？筆者不認為有需要，理由是東方的民間宗教信仰，如祭祖、父母帶子女到廟拜拜敬神等，相較於西方進教堂做禮拜、團契等活動，筆者主觀的體察是宗教信仰的絕對性與排他性，不若西方強。余英時（1984，頁23-24）指出，超越世界與現實世界在中國人的文化中是互相交涉的，中國人的價值之源不是寄託在人格化的上帝之上。亦即，在以宗教灌輸或根深蒂固影響日後信仰自主方面，我們不必有高於 Callan 與 Gardner 等人的擔心。當然，論者也可合理推論，既然我們的父母自由主義理念素養可能不若西方，一旦認可父母的宗教教養權利，不是更該擔心父母會較西方父母採取接近灌輸的方法，及造成根深蒂固的信仰後果，而違反自由主義的精神嗎？對此，筆者承認，從宗教信仰的養成來培養子女自主的理想，我們可能真的不如西方，但對一般不特別灌輸子女的父母（如尋常到廟裡拜拜），縱使沒有特別利於子女自主，也不會有太大的根深蒂固現象。事實上，這也無法禁止。不諱言，對特定宗教信仰相當虔誠的東方父母（如一貫道的儀式或基於宗教信仰的素食者），當然在年幼時直接引領其子女進入特定宗教世界，可算是暫時違反子女自主，但若 McLaughlin 的說法可接受，我們沒理由獨責這些父母。若是迷信而造成子女實質傷害，我國現行的法律還是可以介入。與其表面上採取 Callan 與 Gardner 不認可父母對子女宗教養成權利的觀點，實則採放任的態度，到不如體現 McLaughlin 看法，強化自由主義精神，慎防灌輸或父母的濫權，更能有助於學生宗教自主性理想的達成。基於以上理由，本文緒論所提「靜思語」教學的爭議，本文雖無法證成學校可以將宗教信仰納入課程，但至少可說明，即使其內容有些許宗教意涵，只要未明確傳達特定宗教教義，應該予以認可，無需為避嫌而反對。臺灣沒有法律上的國教，現行法律規定學校必須宗教中立，如何在宗教中立前提下，適度引進宗教資源、擴大教育面向，本文未及論述，實值得有心者繼續深入發掘。

（二）強化重要教育政策的哲學論辯

從閱讀西方教育哲學文獻中，筆者也深深體會，學者間對於重要教育政策或措施的深刻論辯，觀點上絕不是非此即彼，經過不同觀點的數度交鋒，我們更可以看出各自立論的特色與限制。論辯的一方，縱使沒有改變自己立場，也能從對方的質疑與挑戰中更深入思考原論點，這正是教育哲學的概念澄清與思辨論證功能。許多其他領域教育學者常質疑教育哲學無法提供實際的作法，其實教育哲學功能雖不在於直接提供具體技術，但對於重要教育政策從哲學角度進行不同立場的論辯，應能強化實務人員多元反思的能力，也能使教育決策更為周延合理。本文所舉西方父母教養子女宗教權利的論辯例子，當可作為教育哲學論證教育議題的實例，期待能有助於教育學者及實務工作者參考。

致謝

本文是筆者科技部專案「英美教育目的專書寫作計畫」（MOST107-2410-H153-000-MY2）的部分成果。感謝兩位匿名審查人的修正意見、對部分術語的譯法（如「原生文化」，筆者初稿是「原初文化」；家庭成員需要「有機統一」，筆者初稿是「一體感」）及責編的費心潤飾文句，僅此致謝。

參考文獻

- 余英時（1984）。從價值系統看中國文化的現代意義。臺北市：時報出版社。
[Yu, Y. S. (1984). *On the modern significance of Chinese culture from the value system*. Taipei, Taiwan: China Times Publishing Co.]
- 李奉儒（1996）。灌輸、情緒主義與道德教育。師大教育研究所集刊，37，171-185。
[Lee, F. J. (1996). Indoctrination, emotivism and moral education. *Bulletin of Educational Research*, 37, 171-185.]
- 林火旺（2002）。少數宗教團體可否拒絕政府的教育？臺大哲學論評，25，3-37。
[Lin, H. W. (2002). Can minority religious groups refuse government education. *National Taiwan University Philosophical Review*, 25, 3-37.]
- 陳迺臣（1988）。宗教的教育價值。臺北市：文景出版社。
[Chen, N. C. (1988). *Educational values of religious*. Taipei, Taiwan: Wen-Gin.]
- 張民杰（1999）。由最高法院判例看美國公立中學的宗教活動。教育研究集刊，43，163-183。
[Chang, M. C. (1999). Religious activities in American high school: A review of supreme courts cases. *Bulletin of Educational Research*, 43, 163-183.]
- 簡成熙（2020a）。自主性作為教育目的之哲學省察：倫敦路線的相關論辯。教育研究集刊，66（1），1-34。
[Chien, C. H. (2020a). Philosophical reflections on autonomy as an educational aim: Some debates on London Line. *Bulletin of Educational Research*, 66(1), 1-34.]
- 簡成熙（2020b）。英國自由教育哲學的美麗、哀愁與淡定：約翰·懷特與五位學者的論辯。教育學報，16（1），3-15。
[Chien, C. H. (2020b). The liberalism of philosophy of education in Great Britain: The arguments of John White with other five critical stands of scholars. *Journal of Educational Studies*, 16(1), 3-15.]
- 簡成熙（2021）。理性、知識型式與宗教教育：P. H. Hirst的宗教教育理念述評。臺灣教育哲學，6月號 Paul Hirst 紀念專刊，61-99。
[Chien, C. H. (2021). Rationality, forms of knowledge and religious education: A review of P. H. Hirst on religious education. *Journal of Taiwan Philosophy of Education, Special issue in memory Paul Hirst*, 61-99.]
- Ackerman, B. A. (1980). *Social justice in the liberal state*. New Haven, CT: Yale University.
- Almond, B. A. (1987). *Moral concerns*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Bridges, D. (1984). Non-paternalistic arguments in support of parent's rights. *Journal of Philosophy of Education*, 18(1), 55-60.
- Brighouse, H. (2006). *On education*. New York, NY: Routledge.

- Callan, E. (1985). McLaughlin on parental rights. *Journal of Philosophy of Education*, 19(1), 111-118.
- Gardner, P. (1988). Religious upbringing and the liberal ideas of religious autonomy. *Journal of Philosophy of Education*, 22(1), 89-105.
- Gereluk, D. (2012). Should parents have a say in their children's schooling? In R. Bailey (Ed.), *The Philosophy of education* (pp.125-135). London, UK: Bloomsbury.
- Hare, W. (1979). *Open-mindedness and education*. Kingston and Montreal, Canada: McGill-Queen's University Press.
- Hirst, P. H. (1966). Philosophy and educational theory. In I. Scheffler (Ed.), *Philosophy and education: Modern reading* (pp.78-95). Boston, MA: Allyn and Bacon, Inc.
- Hirst, P. H. (1974). *Knowledge and curriculum*. London, UK: RKP.
- Hirst, P. H. (1983). Educational theory. In P. H. Hirst (Ed.), *Educational theory and its foundation discipline* (pp.3-29). London, UK: RKP.
- Hirst, P. H. (1985). Education and diversity of belief. In M. C. Felderhof (Ed.), *Religious education in a pluralistic society* (pp.5-17). London, UK: Hodder & Stoughton.
- Hudson, W. D. (1987). Two questions about religious education. In R. Straughan, & J. Wilson (Eds), *Philosophers on education* (pp.109-126). London, UK: Hodder & Stoughton.
- Knight, G. R. (2006). *Philosophy and education: An introduction in Christian perspective*. Berrien Springs, MI: Andrews University Press.
- McLaughlin, T. H. (1984). Parent rights and the religious upbringing for children. *Journal of Philosophy of Education*, 18(1), 75-83.
- McLaughlin, T. H. (1985). Religion, upbringing and liberal values: A rejoinder to E. Callan. *Journal of Philosophy of Education*, 19(1), 119-127.
- McLaughlin, T. H. (1990). Peter Gardner on religious upbringing and the liberal ideas of religious autonomy. *Journal of Philosophy of Education*, 24(1), 107-125.
- Quinton, A. (1987). On the ethics of belief. In G. Haydon (Ed.), *Education and value* (pp.37-55). London, UK: Institute of Education, University of London.
- Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. New York, NY: Columbia University Press.
- Steutel, J. & Spiecker, B. (1999). Liberalism, and critical thinking: On the relation between a political ideal and an aim of education. In R. Marples (Ed.), *The aims of education* (61-73). London, UK: Routledge & Kegan Paul.
- White, J. (1967). Introduction, In R. S. Peters (Ed.), *The concept of education* (pp. 177-191). London, UK: RKP.
- White, J. (1982). *The aims of education restated*. London, UK: RKP.
- White, J. (2003). Five critical stands towards liberal philosophy of education in Britain. *Journal of Philosophy of Education*, 37(1), 147-184.