

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

公共、教會與香港社會——公共神學的敘事性

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	KUNG, Lap Yan
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-05 23:27:27
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/165075

公共、教會與香港社會

——公共神學的敘事性

龔立人

香港中文大學崇基學院神學院副教授

英國格拉斯哥大學哲學博士

簡單來說，公共神學不是對立於所謂的個人神學或私人神學，而是肯定神學是一個公共活動和在公共生活中進行。然而，不是公共決定神學的公共性，而是神學決定公共神學的內容，因為神學的起源與目的是上帝國的神學。¹因此，被社會排斥的神學不會因而失去其公共性，而問題只在於神學對其公共性是否有意識。就着公共一詞，特雷西（David Tracy）進一步解釋公共不是一個普遍的公共，而是不同的公共，分別為教會、學術和社會。因此，不是社會的公共才是公共，教會的公共也是公共。公共神學是在不同場境清楚表達其由信仰而來的「判斷標準、證據、理據和學科的地位」，²目的是要讓這世界在上帝國的視野下做回上帝對它的呼召。雖然本文會以社會的公共作為切入點去反省公共神學，但教會的公共和學術的公共仍參與在其中。本文先對一種反公共的公共神學（anti-public's public

-
1. Jürgen Moltmann, Nicholas Wolterstorff & Ellen T. Charry, 《對上帝國度的激情：神學、基督教學習及基督徒自我》（*A Passion for God's Reign: Theology, Christian Learning and the Christian Self*; ed. Miroslav Volf; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998），頁 24。
 2. David Tracy, 《類比的想象：基督教神學及多元主義文化》（*The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*; New York: Crossroad, 1981），頁 21。

theology) 作出反省，繼而以兩個香港教會在公共空間的案例來檢視當下公共空間與神學的張力，從而提出一個以敘事 (narrative) 為基礎的多層性和片斷性 (fragmentary) 的公共神學。我認為這樣的一個公共神學是以創造一個多元公共空間為基本，並以教會為行動者 (agent) 參與社會的形塑。

一、反公共的公共神學

如起初所說，神學本身就是公共神學。雖是如此，但我們仍要考慮它以甚麼形式與社會建立溝通關係。例如，特雷西強調一種交談模式，「着重在對話中對真理的尋找，其中的參與者真誠地投入，並向彼此轉化真實地開放。」³ 他繼續說，「個人信仰不能成為一個可在公共宣稱真理的理據。相反，某種哲學的論點才可以成為這些宣稱的主要理據。」⁴ 林貝克 (George Lindbeck) 卻認為「《聖經》的宗教定義存在、真理和美善，而那些非《聖經》的例子需要被轉化成為《聖經》的例子。」⁵ 若以林貝克的用語，特雷西的公共神是一種經驗表達模式 (experiential expressive)，而林貝克則是文化語言模式 (cultural linguistic)。當正評論那個模式更能表達公共神學的關注時，我們可能忽略這兩個模式背後所牽涉的政治權力角力。意即，強調公共神學是一種經驗表達模式的，不只為溝通，更是為了拉攏其他非基督宗教群體，甚至他們結盟推動他們的政治議程，因為強調文化語言模式的公共神學不利於推動他們認為的基督宗教價值。這是本文要批評的反公共的公共神學。

3. David Tracy, 《多元性與含混性：詮釋學、宗教、希望》 (*Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope*, Chicago: University of Chicago Press, 1987), 頁 20。

4. David Tracy & John Cobb, 《述說上帝》 (*Talking About God*, New York: Seabury, 1983), 頁 9。

5. George Lindbeck, 《教義的本質：後自由主義時代中的宗教及神學》 (*Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post-liberal Age*, Philadelphia: Westminster, 1984), 頁 118。

第一，如公共神學所關心，反公共的公共神學積極擺脫昔日教會聖俗二分，努力爭取在教會以外的社會空間發言和發揮其影響力，尤其意圖對社會政策產生影響。當基督宗教長期被批評走向信仰私人化傾向時，肯定和回復信仰的公共性是一件好事。按韋伯（Max Weber）理解，現代社會是一個解魅社會，因為現代生活不再需要參考宗教的詮釋，反而以理性、量化和科技作為其基本原則。然而，解魅不必然等於自由。所以，韋伯用鐵籠（iron cage）描述解魅後的現代社會，因為現代性逃避不了官僚。⁶那麼，回復基督宗教的公共性可以被理解為一個對社會再魅的行動。這行動可以有兩種很不同的情況出現。第一，基督宗教的再魅不但反對韋伯將宗教限於個人的神契經驗中，與政治無關，更在一個只講求有效性的政治領域裏，它以價值理性挑戰鐵籠生活的非人性。第二，當基督宗教的再魅以宗教基要主義或宗教右派形式出現時，再魅就是企圖以某一宗教理念管理社會。以基督宗教為例，美國的基督徒右派（Christian Right）正企圖以基督宗教價值主導美國，甚至以全球性運動進行。⁷第一種情況認為基督宗教對政治領域有其角色，但不是以主導或控制的意識參與。第二種情況傾向以主導或控制社會為主，認為它所持的價值（基督宗教）才是終極。對於第一種情況，我相信關心社會的人應沒有異議，但第二種情況卻令人擔心，因為它的公共並不歡迎多元。第二種情況正是本文所指的公共的公共神學。

第二，反公共的公共神學努力以非基督宗教語言和按

6. Max Weber,《新教倫理與資本主義精神》(*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*; printing 1930; London: Unwin Hyman, 1989)。

7. Doris Buss & Didi Herman,《家庭價值全球化：國際政治中的基督徒權利》(*Globalizing Family Values: The Christian Right in International Politics*; Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003)；Jennifer S. Butler,《重生：基督徒權利全球化》(*Born Again: The Christian Right Globalized*; Ann Arbor: Pluto, 2006)，頁 1-49。

公共理性原則表達基督宗教價值和觀點，但卻強調基督宗教價值的絕對性和優越性。所以，公共理性對它來說只是一種策略性工具，而不是自我反省的過程。結果，反公共的公共神學沒有真實地整合信仰與生活的關聯。反諷的是，它懷疑理性的不足性時，卻又對理性存在迷思，以致處處以公共理性為信仰作辯解。說回來，以非基督宗教語言表達基督宗教價值和思想是否可行？信仰是否需要符合理性要求？對反公共的公共神學來說，以上問題並不構成一個嚴重問題，因為它認為理性是為基督宗教所表達的真理服務，而違反它所理解的真理之理性就是不可接受的理性。按這理解，反公共的公共神學要面對兩個問題。第一，它如何理解真理？它所理解的真理是否只是一種意識形態？第二，信仰立場是否可以完全透過公共理性獲取？為何它要努力以公共理性表達其信仰？

就着第一個問題，反公共的公共神學傾向以唯一和已掌握態度來理解真理。因為唯一，基督宗教的價值變得絕對和不可挑戰；又因為已掌握，反公共的公共神學對基督宗教的認識是最正確和完整。明顯地，反公共的公共神學對真理的宣稱將基督宗教所涉及的詮釋完全抹殺，結果它將某一詮釋等同真理。就以信仰生活為例，避孕是否違反信仰真理（留意天主教會立場）？同性戀是否關乎信仰真理？這些問題帶出我們是真理追尋者多於擁有者。事實上，將詮釋等同真理不但有違對真理的尊重，更是這些所謂的真理與耶穌基督所說——真理使人得自由——有很大距離（《約翰福音》8:32）。在反公共的公共神學下，真理不屬於一個需要與生活（實踐）結合而來的發現，而是主要屬於一個認知和形而上的驗證。⁸此外，反公共的公共

8. Don S. Browning, 《平等與家庭》(*Equality and the Family*; Grand Rapids, MI: Eerdmans,

神學卻是一種單向的溝通理性，因為它對底線的堅持不在理由，而在以教條形式出現的真理，教條代表的真理卻不容討論。反公共的公共神學的危險在於這種不可動搖性，而不可動搖性使得它在許多議題上差不多完全沒有妥協空間。

至於第二個問題，雖然啟示神學並不對立於自然神學，甚至如莫爾特曼（Jürgen Moltmann）所說，「自然神學作為基督教神學的任務」，⁹但我仍接受理性的限制和罪的事實，以致理性不必然與基督宗教的價值吻合（這是改革宗的知識論）。這不只是針對信仰內容，更包括對信仰生活。反公共的公共神學的矛盾是它努力從理性入手，以社會科學包裝，試圖肯定或證明其由信仰而來的價值是合理，但它卻缺乏勇氣公開承認啟示神學。因為它知道這樣的宣稱會減低它的社會認受性。結果，當遇到不利於它建立其立論的科學理性時，反公共的公共神學傾向選擇性，甚至隱瞞事實的完整。反諷的，當反公共的公共神學努力以基督宗教影響社會時，它卻默認宗教不適宜參與公共空間之討論。

最後，一個反公共的公共神學傾向維持社會現狀（status quo），並將當下社會現狀所代表的秩序等同公共利益。它特別批判自由主義，並認為自由主義只是個人主義和相對主義的代名詞，對社會帶來破壞多於建立。它這樣的傾向往往與當權者不謀而合，因為在一個缺乏民主的社會，自由主義往往挑戰當權者的合法性。以香港為例，中國政府和香港政府（因缺乏民主）需要社會穩定來鞏固其管治，而反公共的公共神學就成為他們吸納的對象。因對社會現

2007），頁 3-30。

9. Jürgen Moltmann, 《神學思想的經驗：基督教神學的進路與形式》（*Experiences in Theology: Ways and Forms of Christian Theology*; trans. Margaret Kohl; London: SCM, 2000），頁 64-83。

狀過份倚賴，反公共的公共神學傾向保守和比較關心道德議題（例如，性議題和家庭）。相對來說，對貧窮、資本主義的貪婪和人權等等議題多選擇不發言。按反公共的公共神學解釋，它的選取不是排他，而是因資源所限，只可以集中某些議題。然而，當反公共的公共神學以各種形式與政府合作時，我就很難不相信反公共的公共神學是一種親政權的神學。

說到底，反公共的公共神學也是一種中產意識的神學。對中產人士來說，維護社會現狀是最重要的，因為他們今日的成就主要是倚賴某種社會秩序來建立。¹⁰他們不希望他們的生活有何重大改變，更不願看見自己的子女被社會改變而失去競爭力。從此看來，反公共的公共神學不只是關乎宗教的霸道和自義，更關乎對某種經濟階級意識的倚賴。所以，反公共的公共神學甚少以「上主優先關注窮人福祉」（God's preference option for the poor）和婦女神學所追求的自主性下的相互作為它參與公共空間的基礎。不是基於神學理由，而是基於經濟階級理由。若公共神學「嘗試從其信仰資源中提供獨特和建設性洞見，目的是要建立一個美好社會、限制邪惡、阻止暴力、建立國家和在公共領域建立復和等等」時¹¹，反公共的公共神學往往走相反的路。

其實，反公共的公共神學也可以是一種反神學的公共神學形式出現。因企圖進入社會的公共性，反神學的公共神學漸漸放棄自己的語言與傳統，反而以所謂的公共價值取代其信仰價值。例如，信仰價值對人權理解有別於自由

10. 參考陳士齊，〈香港教會與中產階級意識形態〉，載《思》90（2004）。
（<http://www.hkcidata.org/database/sze/090/sze90-1.html>（瀏覽於二〇〇九年八月二十二日））。

11. Duncan B. Forrester，〈公共神學的眼界〉（The Scope of Public Theology），載《基督教倫理學研究》（*Studies in Christian Ethics*, 17:2 [2004]），頁16。

主義的理解，但反神學的公共神學對自由主義的理解缺乏批判，而完全採納。結果，神學沒有為社會帶來創造力，反而被社會吸納了。這正是為何豪爾瓦斯（Stanely Hauerwas）堅持「教會的社會倫理是成為教會。」¹²雖然豪爾瓦斯的公共神學極富爭議性，¹³但豪爾瓦斯提出一個很基本和要命的批判，教會本身就是公共。因教會本身就是公共，所以，教會不需要刻意與所謂的公共接軌。換句話說，反公共（反神學）的公共神學已錯誤地接受社會對公與私的分別，就是將教會和神學看為私心領域，並努力使他們成為公共領域。如何認識教會本身的公共而又不陷於自我滿足的公共神學正是本文的關注。

二、政教關係——香港天主教陳日君樞機

不同地區和國家有不同程度開放的公共空間。一個負責任的公共神學就是要與當地社會處境發生互動，而不是單從一個普世的神學理念入手。那麼，香港的公共空間情況怎樣？以人權為例，美國國務院《二〇〇八年度各國人權報告》和由人權觀察（Human Rights Watch）撰寫有關香港的部份（二〇〇九年報告）時，他們主要批評《基本法》的條款限制民眾參與和更換政府的能力，並新聞自我審查繼續存在。¹⁴雖是如此，但大抵上，他們認同香港政府總體

12. Stanley Hauerwas, 《一個品格的群體：邁向建設性基督教社會倫理》（*A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethic*; Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981），頁 9-12。

13. 參考Niger Biggar, 〈豪爾瓦斯是宗派主義者嗎？〉（*Is Stanley Hauerwas Sectarian?*），載Mark Thiessen Nation & Samuel Wells編，《信實與堅毅：與豪爾瓦斯的神學倫理學交談》（*Faithfulness and Fortitude: In Conversation with the Theological Ethics of Stanley Hauerwas*; Edinburgh: T&T Clark, 2000），頁 141-160。

14. 參考<http://www.hrw.org/en/node/79301>；
<http://usinfo.americancorner.org.tw/st/hr-chinese/None/None/20090225134356adkcilerog.5969355.html>（瀏覽於二〇〇九年八月二十三日）。

上尊重民眾的人權。在這背景下，我嘗試以社會廣泛留意有關基督宗教在公共空間的兩個案例作為探討教會與公共空間的互動。他們分別為以天主教會為核心的政教關係和以基督教組織明光社為核心的社會道德。

天主教會對香港政治的參與所以受到社會廣泛注意，主要是當陳日君接任香港教區主教職務開始（一九九六年祝聖為主教，後於二〇〇六年冊封為樞機，最後於二〇〇九年退休香港天主教教區主教）。除了對居港權、¹⁵無證兒童入學¹⁶和教會辦學¹⁷等等議題外，陳主教最受誹議的，莫過是在二〇〇三年積極參與就《基本法》第廿三條有關國家安全立法一事的討論，並於當年的七一遊行，他鼓勵信徒參與。¹⁸另一重要事件，於二〇〇五年，他批評特區政府提出的政改方案是「遊花園」（即政府沒有答允落實民主制度，只透過輕微制度改變來滿足民眾對民主的訴求），最後導致屬於泛民陣營的立法會議員集體投反對票。結果，政改方案被否決。當時政務司司長許仕仁點名批評他。對於陳主教的政治參與，有人認為此為政教合一和宗教干政之先兆。鄭國漢（香港科技大學經濟學教授）批評香港民主發展方向可能已經受陳主教主導了，因為泛民主派遵從陳主教的旨意多於香港市民。¹⁹（留意：陳主教被批評不

15. 按《基本法》，香港人在外地和內地所生的子女擁有居港權。但香港政府為要阻止有太多內地香港人子女來港，主動要求中國政府釋法，將有效日期定為一九九七年七月一日後香港人在內地所生的子女。陳主教批評香港政府不仁。

16. 指那些仍在香港爭取其居港權的兒童是否有權利入讀學校。香港政府的態度是否定的，但陳主教的態度是肯定的。

17. 香港政府要求政府津貼學校設立其獨立董事會，獨立於其所屬的辦學團體，例如，天主教會。陳主教反對此做法。執筆時，聆訊仍在進行中。

18. 七一遊行代表七月一日，而七月一日是香港回歸中國的日子。詳細可參看 Lap Yan Kung, 〈香港一九九七年後的宗教與政治：是否需要平衡或張力〉（Religion and Politics in Hong Kong After 1997: Whether Equilibrium or Tension is Needed），載《宗教、國家及社會》（*Religion, State and Society*, 32[2004]），頁 37-52。

19. 鄭國漢，〈宗教干政，影響深遠〉，載《明報》（2005年12月20日）。

是因為他反對民主，而是因為他呼籲立法會議員不支持沒有民主的政改方案。）他繼續說，陳主教活動已超出發表政見，平等參與政治事務的權利了，因為他個人立場已影響政治事務。²⁰（留意：政治制度與宗教制度的分離並不等於個別的神職人員和宗教組織不可以論政，甚至參與政治事務，因為宗教組織是公民社會的一部分。）梁美芬（香港城市大學法律學系副教授）批評香港天主教有變形為政治團體，走向「政教合一」之路的危險。她指出社會要開放，必須容許思想及信仰自由，但切忌由單一的宗教思想去主導政治發展。²¹再者，神職人員主要職責是牧養人的靈魂，而不是評論政治。²²

以上對陳主教的批評得到一定的香港市民認同，但同時，也有很多人持相反觀點。例如，《蘋果日報》和《南華早報》選陳主教為二〇〇二年風雲人物。《遠東經濟》則稱他為社會良心。雖然肯定天主教推動全球民主浪潮的角色，但陳健民（香港中文大學社會學系副教授）卻說，「香港天主教徒只佔人口幾個百分點……，天主教在香港民主化上將有相當影響力，但卻難與其他天主教國家相比。從校本條例和世貿衝突事件中，家長和警隊對陳主教的批判可見一斑。」²³換句話說，鄭國漢和梁美芬的批評實有點杞人憂天。

以上對陳主教不同的態度反映出香港社會空間仍算自由，不同言論可以自由表達，而不會因此被禁止和受獄。縱使有報告指出香港新聞有傾向自我審查，但互聯網的普及和報張所開拓的公共論域仍是可接納的。就着陳主教積

20. 同上。

21. 梁美芬，〈宗教與政治應分開〉，載《文匯報》（2004年1月3日）。

22. 同上。

23. 陳健民，〈天主教推動全球民主浪潮〉，載《明報》（2006年4月10日）。

極就社會議題發言一事所引發有關基督宗教與公共空間的關係，對於香港的公共神學形塑有兩方面。

支持和批評陳主教者都很擔憂香港的公共空間被限制和窒息。支持者認為這與香港沒有落實民主有關，但批評者卻認為這跟陳主教過度討論政治有關。批評者的憂慮主要從歐洲政教關係歷史而來。可惜的是，批評者對中國歷史經驗缺乏，以致錯誤地應用歐洲歷史經驗，因為在中國歷史上，宗教往往受制於政府，而不是宗教控制政府。²⁴例如，宗教政策在清代是建立在皇帝的絕對權威基礎之上，而現時中國政府對宗教態度也是如此。²⁵香港是否因曾成為英國殖民地而變得像歐洲歷史的政教合一？一方面，英國政府不是政教合一的政府。縱使在殖民地時代，基督宗教得到一定的優待，但這些優待不可以算為政教合一，反而是一種政治吸納，使宗教為政治服務。²⁶況且，隨着香港回歸，基督宗教的地位而漸漸被減弱。相反，回歸後（一九九七年），香港政府更有意識拉攏不同宗教，伸延中國政府對宗教統戰的思想。因此，問題不是天主教會對政府的控制，而是政府對宗教的吸納。在沒有民主下，講宗教干預是多餘，因為批評者已搞不清誰干擾誰這個基本問題。

另一個與公共空間相關的爭論是民主抑或穩定重要。在此，我不是要評論哪一個最重要，反而我關心當下香港社會是否有足夠渠道討論哪一個重要。第一，這牽涉權力關係。從現時香港政治架構，中央政府對香港政制發展有

24. C. K. Yang, 《中國社會中的宗教》 (*Religion in Chinese Society*; Berkeley, CA: University of California Press, 1961)。

25. 高萬桑, 〈近代中國的國家與宗教：宗教政策與學術典範〉, 載《中央研究院近代史研究所集》54 (2006), 頁 169-209。

26. Beatrice Leung & Shun Hing Chan, 《改變中的香港政教關係 (1950-2000)》 (*Changing Church and State Relations in Hong Kong, 1950-2000*; Hong Kong: Hong Kong University Press, 2000)。

最後決定權。在權力不平等下，討論民主抑或穩定哪個重要是多餘的。第二，政治決策不必然依循最好理性，反而妥協和策略是政治決策不可缺。公共神學如何理解妥協和策略？策略往往給人的印象是負面的，因為它是一種權術的運用。然而，在社會運動理論中，策略是中性的，重點只在於當事人如何有道德地運用它，因為策略的目的是使群眾產生對世界和他們自己的共同理解，從而使這些理解具有合法性，並能促進集體行動。²⁷如何有效地和有道德地運用策略成為公共神學要考慮的課題。在回答這些問題之先，讓我再以另一個案描述香港教會與公共空間互動。

三、基督教右派——明光社

另一個受到社會廣泛留意的課題，就是以明光社為首積極參與社會道德議題的討論。簡單來說，明光社是基督教組織，其成立目的是關注傳媒、性文化及社會倫理等等，從而建立一個健康社會。²⁸初期，它對傳媒的監察較得到社會認同，但自一九九八年開始，明光社積極關注有關同性戀議題，並認為同性戀運動必衝擊傳統家庭價值（指一男一女組織的家庭）時，它與社會的分歧越來越大。明光社對傳統家庭價值的堅持使它對性傾向歧視立法一事持負面態度，因而被批評為「道德塔利班」。²⁹到二〇〇九年，明光社就《家庭暴力條例》的修訂再成為社會討論焦點。它反對將同性同居者包括在《家庭暴力條例》的修訂，因為這可能會為同性婚姻開路。若要包括同性同居者，明光社

27. Doug McAdam, John McCarthy & Mayer Zald 編，《對社會運動的比較觀點：政治機會、結構流動及文化框架》（*Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures and Cultural Framing*; Cambridge: Cambridge University Press, 1996），頁 1-20。

28. 參自 <http://www.truth-light.org.hk/index.jsp>（瀏覽於二〇〇九年八月二十三日）。

29. 張國棟，《論盡明光社》（香港：Dirty-press，2009），頁 193-197。

建議《家庭暴力條例》需要被修訂為類似《家居暴力條例》等其他名稱。³⁰這次辯論導致二月十九日一個名為「維護公民社會價值，反對宗教右派霸權」的遊行。雖然參加人數不足一千人，但這次遊行是香港社會第一次公開反對基督宗教的行動。明光社對維護家庭的堅持不但使它反對同性戀，它更積極跨越基督教的限制，嘗試與社會不同人士和組織結盟，維護其理解的家庭。³¹如起初所說，本文不是要評論明光社的觀點，而是集中探討社會如何評價明光社。其中一個重要批評，就是基督教右派。

明光社是否基督教右派並非本文關注，反而了解批評者所指的基督教右派更重要。在指控者眼中，基督教右派代表道德保衛者，並以抗衡極端自由主義者為己任。坦白說，堅持自己所相信的道德和價值不是一件錯事，也不需要為此妥協。基督教右派的威脅不在於它的信念，而是它藉着種種渠道影響社會，並要求社會按它的道德價值來生活。正因如此，它被批評為宗教霸權。就以明光社為例，批評者認為它代表陳腐的道德，並製造公眾恐慌。例如，因明光社對同性戀的不認同，它傾向將社會問題（例如，感染愛滋病）歸咎於同性戀行為身上。尤其是，明光社擅用滑坡理論為自己辯護。第二，它積極動員，進行廣泛宣傳，試圖影響民意（例如，以明光社為首誕生不同組織，爭取表達意見）。用明光社總幹事蔡志森的用語，這是「爭

30. 執筆之際，政府建議把《家庭暴力條例》，改名為《家庭及同居關係暴力條例》，把涵蓋範圍擴至同性同居人士。

31. 例如，於二〇〇九年五月成立家庭發展網絡。除了主席黃成智（立法會議員），兩位副主席分別是何漢權副校長（教育評議會副主席）及地區家長教師聯會會長劉李德嫻，其他成員包括區議員羅世恩、神父李亮、律師蕭敏華、牧師梁友東、學者關啟文（明光社董事）及黃智雄，以及一直關注家庭及青少年問題的麥沛泉（性文化學會）、陳志常、愛護家庭家長協會及思考學園等。在起動禮當日，家庭發展網絡更邀得天主教香港教區主教湯漢、孔教學院院長湯恩佳博士及柴灣浸信會主任牧師朱耀明三位宗教界的代表，出席致辭並主禮。

奪公共空間的話語權」必然的策略。³²第三，為了維護家庭，基督教右派願意跟民建聯（被視為親政府和不支持民主的政黨）合辦活動，而這舉動被視為靠攏政治力量。³³雖然批評者對基督教右派有嚴厲批評，但批評者卻有意識將基督教與基督教右派分開，並認為前者曾為和能為社會創造社會資本。³⁴面對這些指控，明光社董事關啟文反駁當下社會已是一種世俗主義的霸權，而不是世俗倫理。前者是排斥宗教價值觀，但後者對宗教思想是開放的。他說，「因為世俗社會是多元的，裏面有宗教信徒，也有非宗教信徒，若真正持守民主精神，兩種人都應有平等權利去參與社會，這樣才是對所有市民開放的自我管制。」³⁵但世俗主義反成為它要批評的宗教霸權。關啟文的回應非無道理，但若世俗倫理墮入世俗主義，宗教倫理也會陷於宗教基要主義。又縱使明光社可能不陷於宗教基要主義者，但其支持者卻多的是。

明光社的案例帶出兩個有關對公共空間的討論。第一，我們如何看待以自由主義為基礎社會願景？自由主義是否必然帶來道德價值崩潰？在此，我認為萊考夫（George Lakoff）對美國政治的自由派（liberals）和保守派（conservatives）分析有助澄清問題。³⁶他說保守派用了嚴

32. 見蔡志森，〈爭奪公共空間的話語權〉，載《時代論壇》（2007年2月11日）。

33. 參考〈宗教右派：迷思抑現實？〉，載《教會智囊》49（2009）。

34. 例如，梁文道，〈基督不丟石頭〉，載《明報》（2009年2月7日）；安徒，〈文化戰爭與道德聖戰〉，載《明報》（2007年5月20日）。

35. 關啟文，〈宗教右派與文化戰爭？安徒的世俗主義霸權思維〉，載張國棟編，《論盡明光社》，頁235-246。

36. George Lakoff, 《政治道德：自由主義者及保守主義者怎樣思考》（*Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*; 2nd edition; Chicago: Chicago University Press, 1996, 2002）。亨特（J. D. Hunter）分別用文化保守主義者（cultural conservatives）和文化進步主義者（cultural progressives）描述他們的不同。參考詹姆士·戴維森·韓特著，王佳煌、陸景文譯，《文化戰爭：為美國下定義的一場奮鬥》（台北：正中書局，1992），頁176-218。

厲父親家庭模式，像傳統核心家庭裏的父親。這父親支持和保護家人，但同時，他又是家庭裏的權力中心。他教導子女甚麼是對和錯，並會施行懲罰，而打理日常事務的母親也會支持父親的權威。他愛護和教養子女，但他們不可踰越父母的權威。自律、自立、尊重權威等等是子女必須學習。待成長後，他們會成為獨立的人，追求自己的利益，在競爭裏生存。至於自由派，它用了培養式的家長模式。父母重視與子女溝通和給他們講解他們的要求，讓他們尋找自己的潛能和快樂。他們相信這培育使子女長大後，他們會有責任感、自律、在關係裏自立和懂得關心別人等等。這兩種道德願景使自由派與保守派對政府和社會政策有很不同的想法。保守派認為人要遵守和維護傳統道德和重視道德的獎賞，但自由派認為一個良好市民應該能夠對不同人皆感同身受、幫助弱勢的人，追求和表現對生命的滿足，並照顧自己以致能做到以上的要求。從此看來，那些自由派其實不是沒有道德的，保守派也不是道德代言人。

第二，面對現代性代表的官僚、商品化和個人主義等等，基督宗教確實可以以社會資本形式出現，維護人的價值和建立社群生活。但同時，基督宗教的保守力量也可以以一種基要主義形式出現。後者往往成為一種駭人的意識形態。這正是當下香港社會對明光社的批評。當基督宗教可以為社會帶來捆綁與解放時，現代社會也一樣。當下的問題不只是回復基督宗教的解放性，更牽涉基督宗教如何表達它的解放性。後者屬於一個策略考慮，而這是公共神學不能迴避的課題。

四、對公共空間的再思

天主教會因提出對政府的批判而被指為宗教干預政

治，而明光社也因對同性戀運動的批判又被指為宗教霸權。奇怪的是，支持天主教會的市民卻對明光社持批判態度；相反，支持明光社的市民卻對天主教會的關注不太認同。那麼，這反映當下的公共空間是一個甚麼樣的公共？

公共空間已被理解為一個世俗空間。它拒絕受宗教主導，甚至拒絕宗教參與。宗教是否真的這樣霸道？簡單來說，中國歷史和香港歷史從沒有宗教控制政治，反而是政治控制宗教。事實上，宗教已開始適應現代性，用理性與社會溝通。宗教不但成為多元公民社會一分子，更可以促進多元社會。相反，拒絕宗教參與社會的論述反而是反多元和反公共，因為它以製造私人領域來控制宗教。吉登斯（Anthony Giddens）說，「私隱生活是國家滲透的另一面……私事是公眾的創造物，反之亦然。」³⁷婦女主義很直接指出公與私不是一個描述性詞彙，而是一個科層。³⁸拒絕宗教的參與公共空間也只會排除如拉丁美洲解放神學家和馬丁·路德·金（Martin Luther King）等人對公民社會的貢獻。另一方面，當世俗化理論描述宗教在公共空間撤退時，它卻靜悄悄將世俗神聖化。例如，國家已取代宗教成為建構社會的理性；昔日宗教的權威已轉移到世俗政府或資本家手上；國家或經濟增長成為集體身份建構的象徵，而不是宗教身份等等。國家或經濟成就已成為公民宗教。因此，當批評宗教如何霸權時，我們也需要同時批評國家的霸權。哈貝馬斯（Jürgen Habermas）所提出的公共論域

37. Anthony Giddens, 《現代化及自我身份：後現代時期的自我與社會》（*Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*; Stanford: Stanford University Press, 1991），頁 153。

38. Susan Baker & Anneke van Doorne-Huiskus 編，《女性與公共政策：公共與私人之間轉移中的界限》（*Women and Public Policy: The Shifting Boundaries Between the Public and Private*; Aldershot: Ashgate, 1999）。

就是在社會與國家之間，拒絕受國家控制。³⁹

另一個值得留意的趨勢，批評陳主教和明光社都是以維護自由為理由。那麼，我們如何理解自由？其中一個近代很重要的討論，就是人權。人權已成為公共空間的普世基礎。這普世基礎是獨立於國家身份。人權論述的普世性發展已改變當地政治。意即，一個國家或地區不再能以其文化和傳統為由違反人權的普世性。近三十年，人權的論述更轉向反歧視、文化身份和少數族裔權益。例如，聯合國於一九九二年通過「屬於國家或種族宗教和言語少數社群的人的權力」。就着香港處境，其中具爭議的課題是同性戀。一方面，社會正就反歧視同性戀立法一事進行討論；另一方面，同性戀者以身份政治表達他們的訴求。肯定的，人權的普世性為促進一個和平社會有其重要性。然而，伊沙（Micheline R. Ishay）卻指出五種不同角度對人權的理解，分別為效益主義論、社群主義論、無產階級主義論、自由主義論和平等主義論。⁴⁰因此，人權的普世性又並非如想像中無爭議性。再者，人權的當然權利（*prima facie rights*）與絕對權利又是另一個處境的考慮。伊格納季耶夫（Michael Ignatieff）提出，「若人權被視為一個世俗宗教的話，人權就被誤解了。它不是一條信經，也不是形而上。若這樣做的話，我們將人權變成為偶像崇拜之一，就是人文主義對自己的崇拜。」⁴¹如何合理地理解人權成為當下公共空間重要討論之一。

最後，公共空間常被浪漫化描述為一個理性討論和交流空間，但事實絕非如此。傳媒在公共空間扮演的角色比一切

39. Jürgen Habermas, 〈公共領域〉(The Public Sphere), 載 Stephen Eric Bronner 編, 《二十世紀政治理論》(Twentieth Century Political Theory; London: Routledge, 2006), 頁 5。

40. Micheline Ishay, 《人權讀本》(Human Rights Reader; New York: Routledge, 1997)。

41. Michael Ignatieff, 《人權作為政治與偶像崇拜》(Human Rights as Politics and Idolatry; Princeton: Princeton University Press, 2001), 頁 56。

重要。其中之一，就是它的構框（framing）功能。不論是否屬實，明光社已被構框為基督教右派（例如，「道德塔利班」，而陳主教也被構框為民主英雄或反政府）。構框本身就有其正與反的功能。構框最大的問題，就是它將事件簡單化、單一化和定型。結果，公共空間漸成為傳媒製造出來的公共空間。雖然近二十年的互聯網發展已突破傳統傳媒的主導，但它也可以深化傳媒已定下的構框。明光社總幹事蔡志森以爭奪公共空間話語權來抗衡傳媒的構框，但這種以硬性權力的對抗反而強化傳媒對它的構框。這使我們需要考慮軟性力量在公共空間的角色。簡單來說，軟性力量不是透過權力和壓迫來達成目的，而是文化力量。

五、公共神學的敘事性

基於以上對香港處境的分析，香港的公共神學應朝甚麼方向建構和發展？未回答這問題前，先讓我澄清誰是公共神學的行動者（agent）。本文所指的行動者是教會和與教會有密切關係的神學工作者。有別於中國大陸，在香港從事神學研究主要是基督徒，甚少有所謂文化基督徒從事神學。此外，香港教會已有一定程度參與社會，甚至對社會有一定影響力。所以，以宗教身份參與公共空間不會被禁止。雖是如此，但這並不代表社會完全接受基督宗教的立場。基於以上對香港處境的討論，我認為公共神學是敘事性多於普世性，不但因為這肯定基督宗教的獨特，更因為這也維護個體敘事的獨特。

面對社會的多元，建構普世倫理成為很多人的選擇。在神學方面，天主教神學家漢斯·昆（Hans Küng）就強調倫理的自主（autonomy）。意即，基督宗教對道德內容並沒有提出任何獨特理解，因為一切追求美善的人也可以有

相同道德結論。基督宗教的角色只是提供一個獨特處境思考倫理和動機而已。同樣，羅爾斯（John Rawls）提出公共理性也是一種嘗試分開公與私的方法，為要建立普世原則。然而，在承認多元社會的事實和肯定多元的價值下，我傾向從敘事思維思考公共神學。一方面，公共神學的敘事性指出基督宗教可以直接講述自己的故事，而不需要將不同敘事從屬於一種宏大敘事或普世原則。另一方面，公共神學的敘事性不是一種封閉性和自我滿足的神學敘事，反而是一個繼續聆聽和繼續豐富其內容的神學敘事，因為沒有一個故事不是對話。⁴²

要認識甚麼是公共神學的敘事性，我們先要理解甚麼是敘事倫理。簡單來說，敘事倫理的起點不是一個抽象的第一原則，而是一個故事。至於這故事，它是具體活現在一個群體傳統中，而非康德式的普世性。它的方法是歸納，而非推論。例如，在敘事倫理下，基督宗教所講的啟示不屬於一個普世性，而只屬於基督宗教的故事。換句話說，這是基督宗教所相信的，它對沒有基督宗教故事的群體可以沒有重要性。菲德斯（Paul Fiddes）說：

近年有關對靈性生命本質的神學反省主要被故事這概念主導着。一個宗教傳統多被視為對一個群體一系列故事，而不是一系列教義。例如，亞伯拉罕與上帝的相遇、耶穌基督的生、死與復活等等的故事形塑這群體的信念和實踐。這

42. 一般而言，敘事神學認為神學的任務是重新描述基督教信仰。它避免將基督教觀念系統性地關聯到一些哲學家類學的觀念，並且拒絕讓神學走向人的自我主體。（參考曹偉彤，《敘事與倫理——後自由敘事神學賞析》（香港：香港浸信會神學院，2005）。）但本文不認同這種對敘事的解釋，因為按利科（Paul Ricoeur）理解，文本與讀者的互動使文本原有的故事有新的內容。此外，可參考Alexander Lucie-Smith，《敘事神學與道德神學：無限的視野》（*Narrative Theology and Moral Theology: The Infinite Horizon*; Aldershot: Ashgate, 2007）。

洞見與當代批判理論有密切關係，就是言語創造文化多於成為文化存有的工具，即言語創造世界。此外，以敘事方式閱讀《聖經》而不是以教義閱讀，能夠克服人為對《聖經》作為歷史事實與藉著信心的想像解釋這事件之人為分別……⁴³

當肯定敘事倫理優於教義倫理時，劉小楓提出個體倫理敘事與人民倫理敘事之不同，並認為後者的敘事是很壓迫性。

按劉小楓理解，敘事倫理不是探究生命的一般法則和人的生活應遵從的基本道德觀念，而是講述個人經歷的生命故事，即通過個人經歷的敘事提出關於生命感覺的問題。敘事倫理不是普遍的生命感覺，也不是道德的普遍狀況，反而強調生活的可能性和多樣性。換句話說，因不同人有自己的敘事，每個人都可以自由地生活。他繼續說，敘事倫理分為人民倫理大敘事和自由倫理的個體敘事。在人民倫理的大敘事中，歷史的沉重腳步夾帶個人生命，因為最重要是民族、國家和歷史目的比個人命運更重要。自由倫理的個體敘事只是個體生命的嘆息和想象，某一個人活過的生命痕印。自由倫理不是某些歷史聖哲設立的戒律或某個國家化的道德設定的生存規範構成的，而是一個具體的偶在個體的生活事件構成。

人民倫理的大敘事是規範個人的生命感覺，但自由倫理的個體敘事的教化是抱慰，是伸展個人的生命感覺。自由的敘事倫理不提供國家化的道德原則，只提供個體性的道德境況，讓每個人從敘事中形成自己的道德自覺。自由敘事倫理讓人面對生存的疑難，搞清楚生存悖論各種要素，展現生命各中各種價值之間不可避免的矛盾和衝突，讓

43. P. S. Fiddes 編，《小說、靈性與現代文化》（*The Novel, Spirituality and Modern Culture*; Cardiff: University of Wales Press, 2000），頁2。

人自己從中摸索倫理選擇的根據，通過敘事教人成為自己，而不是說教，發出應該怎樣的道德指引。自由敘事倫理激發個人道德反省，弄清道德困難不等於道德問題解決了，每個人終究面對「我該怎麼辦？」他說，「沒有敘事，生活倫理是晦暗的，生命的氣息也是灰濛濛的。」⁴⁴在劉小楓的描述下，自由倫理的個體敘事帶出人的分割性（divided），而這不是人民倫理的大敘事的本質。所謂分割性的自我，就是容許人是很多的不同，甚至是一種混種，但不因此，他的敘事就沒有合一性，反而合一性在動態中體驗。往往，這是宏大敘事所不容的。

劉小楓對自由倫理個體敘事的嚮往反映他在社會主義政權下對宏大敘事的經驗。所以，他以自由倫理的個體敘事抗衡人民倫理的大敘事。但問題是，「個體敘事是否可以完全獨立於社群敘事？」、「是否在人民倫理的大敘事外只有自由倫理的個體敘事？」、「是否一切社群敘事必然壓迫性或自由倫理的個體敘事是否必然解放性？」。若肯定人是關係性的話，我們就不是在社群敘事與個體敘事之間任擇其一，而是徘徊在其中。我們需要社群敘事讓個體自由實現（即生命是連繫的），⁴⁵也需要個體敘事提醒社群敘事要成為一個對個人維護的社群。事實上，宏大敘事又不是一定那麼限制性，因為人亦有一定的自主性，以致在最控制的環境下，人仍可以有自我反省能力。此外，社會又豈只有人民倫理的大敘事？是否一切社群倫理就是一種人民倫理的大敘事？若不是，我們就不需要認為自由倫理個體敘事是唯一出路。或許，劉小楓要反抗的，不是宏大敘事，而是一種以封閉和普世原則形式出現的宏大敘

44. 劉小楓，《沉重的肉身》（香港：牛津，1998），頁 xi-xix。

45. Zygmunt Bauman，《人生片斷：後現代道德論文集》（*Life in Fragments: Essays in Post-modern Morality*; Oxford: Blackwell, 1995），頁 44-55。

事。相反，若宏大敘事可以無限開放時，個體敘事就有更大的存在空間了。這是否可能？在下面討論敘事的多層次性時，我將會討論這問題。說回來，公共神學的敘事性是一個甚麼樣的敘事？

公共神學的敘事性嘗試挑戰一個單以辯論和理性交流而建立的公共論域。縱使公共論域的概念是挑戰一個以社會地位和買賣關係主導的公共論域，但其不足之處就是將溝通非歷史化和非人化。當下公共論域的困局，就是將日常生活的豐富性和作為事件的存在 (being as in event) 轉為一個乏味和理論的抽象。費瑟斯通 (Mike Featherstone) 說，

科學、藝術、哲學和其他理論知識起初都是與日常生活連在一起，但後期卻逐漸分割，並受專家發展。後來，它發展成為另一個階段，反而將生活世界理性化、殖民化和一致化。⁴⁶

公共神學的敘事性肯定我們是故事人。我們的經驗不只是關乎我們所承受的傳統，更包括我們的具體生活和在日常生活世界中的不同經驗。可惜的是，公共論域並不歡迎這樣的人，反而將他們從他們的故事和經驗分離。為要得到一個客觀和理性的辯論，我們在公共論域所遇見的，是沒有主體性的人。強調個體性的重要不是要否定理性的重要性，但溝通不只屬於理性表達。縱使肯定個體因素可能會使公共論域變得不理性，但這是公共空間的真實，因為理與情是溝通的基本。為了維持所謂有效的溝通，我們社會強調理性溝通；反諷的，這所謂理性溝通不是真的溝通。公共神學的敘事性是要確保不同意見可以交流，就是對權

46. Mike Featherstone, 〈英雄式的人生與日常生活〉 (The Heroic Life and Everyday Life), 載《理論、文化及社會》 (Theory, Culture and Society, 9 [1992]), 頁 162。

力保持批判性，並對溝通方法保持原則的不限性。

當批評當下公共論域的非人性時，公共神學的敘事性也批判一種以意識形態出現的公共神學。它正是本文起初所批評的反公共的公共神學。它以正統教義壓制個體信仰體驗、以傳統否定當下的新經歷、以維護建制（教會）多於挑戰建制對個體的壓迫。公共神學的敘事性要求教會進到人的生活世界中，與人的遭遇糾纏，體驗信仰的真實性，從而可以成為對個體生命的支持，並批判神學的綑綁性。近數十年冒起的解放神學、婦女神學和不雅神學等等正挑戰以正統教義為首的基督宗教宏大敘事。以下，我再以敘事的多層次性和敘事的片斷性描述公共神學敘事性之特性。

六、敘事與想象

敘事的本身存在多層次性。一方面，縱使基督事件只有一件，但基督宗教卻容許有四個對基督事件不同的敘事（指《馬太福音》、《馬可福音》、《路加福音》和《約翰福音》）。敘事的多層次性不但使基督的故事可以以不同形態參與人的生活世界，更指出基督的故事是動態的。另一方面，以敘事形式出現的《聖經》也絕不可能只由一個角度閱讀；相反，敘事是開放，並容許多層次閱讀。這多層閱讀不只是關乎理解，更關乎創造想像的空間。林奇（William F. Lynch）指出沒有單一的敘事足以解釋現實。相反，我們需要不同的類比將人類豐富的經驗帶出來。否則，我們將無法面對生活的現實。⁴⁷因此，基督宗教的敘事是多樣的，而非單一敘事的。多層性要求對話、合作、尊重和想像。對話，因為沒有一個敘事完全掌握真理；合作，因為只有如此，敘事才會發揮它

47. William F. Lynch, 《基督與阿波羅：文學想象的維度》（*Christ and Apollo: The Dimensions of Literary Imagination*; New York: New Modern Library, 1963）。

的貢獻；尊重，因為每一個敘事有其獨特性；想象，因為它讓我們不受現實所限。事實上，敘事不是一種文學體裁，而是要反映出人的生活經驗與現實。那麼，我們所講的敘事不應是一個自圓其說的敘事，而是這敘事能夠與當下的生活經驗與現實配合。再者，敘事本身是在一種成為（becoming）多於完成的狀態。所以，敘事存在要被批判，但它也同時對其他敘事的批判。

以本文曾討論的同性戀議題為例，基督教是否反對同性戀？那些認為基督教反對同性戀是基於以下數段《聖經》敘事（例如，《利未記》18:22；《創世記》十九章；《羅馬書》1:26-27）。⁴⁸然而，《聖經》是否有其他敘事幫助我們去思考同性戀？否定其他敘事的價值只會窒息敘事帶來的想像空間。因此，我認為其中一段可參考的敘事是《使徒行傳》十一章 1-18 節：

使徒和在猶太全境的信徒們聽見了有些外邦人也接受上帝的道這件事。因此，當彼得到了耶路撒冷的時候，主張外邦人也必須領受割禮的人批評他說：「你竟在沒有受割禮的外邦人家裏作客，甚至跟他們一起吃飯！」彼得就把整個事情的經過一一向他們解釋。他說：「在約帕城裏禱告的時候，我得到一個異象。我看見有一件東西從天上降下來，好像一大塊布，布的四角綁住，停落在我身邊；我仔細察看，裏面有飛禽走獸，又有爬蟲。接着，我聽見有聲音對我說：『彼得，起來，宰了吃！』我說：『主啊，絕對不可！任何污穢不潔的東西，我都沒有吃過。』從天上來的聲音又說：『上帝認為潔淨的，你不可當作污穢。』這樣一連三次。最

48. 李熾昌，〈從《聖經》詮釋到同性戀課題之討論〉，載《跨越圍牆，接納差異》（香港：香港基督徒學會，2006），頁 1-13。

後，那件東西就被收回天上去了。剛好在這時候，奉派從凱撒利亞來找我的三個人到了我居住那家的門口。

聖靈指示我跟他們一道去，不必猶疑。從約帕來的六個信徒也跟我一道去。我們都到了哥尼流家裏。哥尼流告訴我們，他怎樣看見一個天使站在他的屋子裏，對他說：『你要打發人到約帕去，邀請一個名叫西門·彼得的人來。

他有話要對你說，使你和你的全家得救。』當我開始講話的時候，聖靈降臨在他們身上，正如當初降臨在我們身上一樣。於是我記起主曾經說過：『約翰用水施洗，但你們要領受聖靈的洗禮。』很顯然地，上帝把這恩賜也賜給這些外邦人，如同我們信了主耶穌基督時，他賜給我們的一樣。我是誰，能夠阻擋上帝的工作嗎？」他們聽見了這話，就不再批評，都頌讚上帝說：「上帝把因悔改而得生命的機會也賜給外邦人了！」

按一般理解，一個敘事包括四部份，分別為時間、場景、情節和人物。以下，我就按這結構理解這敘事。

從彼得與哥尼流的對話中，我們看出當時猶太人信徒認為（一）猶太人不應該與外邦人一同喫飯，因為外邦人的烹調方法極之可能違背摩西律法（11:3）。（二）上主的救恩與外邦人沒有關係，因為彌賽亞是猶太人的彌賽亞（11:18）。（三）與外邦人親近往來都是危險的，因為外邦人的世俗會將猶太人的潔淨污濁了（10:28）。要改變猶太人信徒對外邦人的偏見並不容易。從故事中，我們得知彼得之可以對外邦人的接納，並相信上主的救恩也臨到他們身上，並非來自他的自我醒覺，而是來自不同的接觸，並從中產生對他既定的思想挑戰。第一個挑戰，就是上主以不同活物可作為食物的異象挑戰彼得對活物的看法。彼

得拒絕吃這些活物並沒有錯，因為這是摩西律法的吩咐，而摩西律法就是上主律法。然而，上主在異象向彼得的吩咐卻是違反了他曾對摩西的吩咐。對一個謹守摩西律法的人，這挑戰並不容易接受。不但因為食某些動物並非他的習慣，更因為那個吩咐才是上主的意思。彼得面對思想的挑戰就正如當時的人面對耶穌的教訓一樣。例如，耶穌每一次說「我實實在在告訴你」都存在對摩西律法和上帝律法的挑戰。上主在《聖經》向我們說話，但上主不受制於《聖經》。上主在此時此刻向我們說話，但也要求我們放下對《聖經》既定的看法。

第二個挑戰，就是直接與外邦人接觸。只有透過放下前設，我們才可真的認識對方。然而，人不可能沒有前設；否則，人就不可能與人交往，與世界接觸。因此，一顆開放的心靈尤其重要。開放的心靈就是將自己放下，讓自己被接觸和挑戰。當彼得願意踏出第一步面對面接觸外邦人時，他才發現在外邦人中有義人，上主藉着天使也向外邦人宣講和外邦人的禱告會被上主垂聽。這接觸改變了他對外邦人的偏見。事實上，人對其他人的偏見往往來自不與他接觸。又縱使接觸，也不願意以開放的心靈聆聽。結果，對方仍只是一個由我決定的它者，而不是向我說話的他者。

第三個挑戰，就是看見上主在外邦人身上的工作。起初，彼得以為聖靈只許降臨在他們猶太人身上，但他發現聖靈也降臨在外邦人身上。他說，「這些人既受了聖靈，與我們一樣，誰能禁止他們施洗呢？」（10:47）或許，在某些人眼中，聖靈不會降臨在同性戀者身上。他們以為聖靈的工作必然按一定規律，但聖靈是自由的靈，以致他的工作超乎人所想。人需要謙卑，為聖靈的工作感謝，而非決定聖靈的工作。透過這三個層面的挑戰，帶有偏見的彼得終於放下他

對外邦人的看法，接受外邦人也可以成為信徒。

彼得的敘事不是討論同性戀，但這敘事可以幫助我們對同性戀理解，因為敘事的應用關乎類比（analogy）多於一樣性。⁴⁹因此，我們可以試想像外邦人換上同性戀者。按摩西律法，同性戀者是被上主拒絕的人。但若頒佈律法的上主也修改（甚至違反）他的律法而吩咐彼得吃不潔之物，上主也可以不遵守他原初對同性戀者的看法。那麼，上主是基於甚麼理由作出修改？理由之一，也是最重要的原因，就是恩典與愛。外邦人被接納是因上主的恩典與愛；同樣，同性戀被接納也是基於同一原則。事實上，敘事看生命是一種連續。我們需要在其整體處境下，理解一個人的決定。這是我們對彼得經驗的理解。

敘事倫理特性之一，就是我們被拋進入一個道德世界。我們沒有已有答案，反而感到混亂，以致我們需要細心聆聽，檢視已存在敘事的限制，並發展敘事帶來的想象空間。雖然以上的看法沒有完全可以改變反對者的立場，但這可以視為對話的開始，並就同性戀者不受歧視一事共同合作。

七、敘事的片斷性

公共神學的敘事性不是一個自以為對真理完全掌握的神學，不但因為基督宗教的十字架代表更正教的原理，就是一種自我否定的象徵，抗拒將自己偶像化或絕對化。更因為在基督宗教群體裏，我們已存在不同對基督敘事的詮釋。因此，敘事的片斷性指出基督宗教不但對問題沒有所有答案，更是已有的答案也是片斷。所以，當堅持自己對基督敘事的準確時，敘事者也要對他的敘事存着批判態度。事實上，只

49. David Tracy, 《類比的想象》。

有肯定敘事的片斷性，基督宗教的敘事才可以挑戰一種否定個體的人民倫理大敘事。公共神學面對的誘惑，就是企圖或不自覺成為大敘事。因敘事都是片斷性，所以，敘事者更需要對自己所承受的敘事謙虛，並對其他敘事開放，以致我們可以有空間認識自己所承傳的敘事。這是拉納 (Karl Rahner) 所說的「那沒有名字的靜默奧秘之臨在」 (the silence mystic presence of the nameless)。⁵⁰雖是如此，但敘事的片斷性不等於破碎性，反而有點像勒維納斯 (Emmanuel Lévinas) 所說，故事是文化的，但它指向那些在文化以前已存在的某些真理。⁵¹然而，對於對非基督宗教敘事開放一事，米爾班克 (John Milbank) 以結束神學與社會學對話為其目的，因為當對其他敘事開放時，基督宗教敘事將失去其基礎，反被文化所擄。⁵²提出對其他敘事的開放不是將其他敘事加入基督宗教敘事中，而是不要以純正對抗雜種 (hybrid) 來看待基督宗教的敘事。不但因為純正只是正統信仰 (orthodoxy) 的同義詞，並由此伸引出來的權力論述，更因為雜種才是事物的本相。然而，雜種不等沒有立場和身分混亂，而是承認我們是由多個敘事形塑。

另一方面，片斷性不只是不完整的意思，更含意一種尤如在基督宗教思想的礦場中而發掘出來的意見、洞見和實踐。福里斯特 (Duncan Forrester) 說，這片斷是一顆在礦場中的寶石。當它被引入公共領域時，它可以成為一種挑戰，將討論和實踐推向一個新方向。⁵³例如，於二〇〇五

50. Karl Rahner, 《神學研究 (卷四)》(Theological Investigations, vol.4; London: DTL, 1966), 頁 358-359。

51. Peter C. Blum, 〈克服相對主義？勒維納斯向柏拉圖主義的回歸〉(Overcoming Relativism? Levinas's Return to Platonism), 載《宗教倫理學刊》(Journal of Religious Ethics, 28[2000]), 頁 91-117。

52. John Milbank, 《神學與社會理論：超越世俗理性》(Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason; Oxford: Blackwell, 1990), 頁 4。

53. Duncan Forrester, 《基督教公義與公共政策》(Christian Justice and Public Policy;

年，陳主教批評特區政府提出的政改方案是「遊花園」（即政府沒有答允落實民主制度，只透過輕微制度改變來滿足民眾對民主的訴求）。這為當時民主陣營的立法會議員解開疑惑。即不接受一個只有些微改動的立法會制度，反而堅持具體落實民主的必須。此外，當下教會提供不同社會服務正發揮礦場中寶石的功能。這是社會學所說的社會資本。當然，社會不必然會接受或欣賞教會所扮演礦場中的寶石角色。所以，教會需要學習接受不被發現或不被尊重，甚至被遺忘的寶石。雖是如此，但這無損教會對自身的認識。這有點像麥金太爾（Alasdair MacIntyre）對聖本篤（Saint Benedict）在黑暗時期的理解。

對於公共神學的敘事性其中兩個主要質疑，就是其有效性和如何評價那個敘事才是對或好。坦白說，敘事性可能不是一個很有效的公共神學，因為基督自己的故事不是一個高舉有效性的故事。基督的故事不是反對有效性，但有效性不是基督故事的核心。公共神學有責任，並有策略，向世界宣講上帝的國，但有效性不是量度公共神學的主要準則。至於第二個問題，除了要考慮是否忠於其傳統外，一個敘事的對或好在於它塑造出來的生命。用亞里士多德的用語，這是德性。然而，我們知道不同敘事對德性可以有很不同理解，但如之前所說，敘事不是一個理由為自己所說提供合理性，而是認識自己的基礎，並願意與其他敘事對話。例如，對某些人來說，自殺式襲擊是一種很高的宗教德性，但在與其他敘事對話時，自殺式襲擊是惡行多於德行。至於當事人是否願意接受這對其敘事的挑戰，就要看他所屬敘事的開放性與其良知了。

Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 頁 195-204; 《神學片斷》(Theological Fragments; London: T&T Clark, 2005), 頁 1-21。

八、結論

對於公共神學的特性，斯塔克豪斯（Max Stackhouse）和卡迪（Linell E. Cady）分別指出：（一）它的形式是理性的，即符合理性論述的要求；（二）它的闊度超出教會和神學專業的語藝；（三）它對培育和更新文化有其堅實議程。⁵⁴換句話說，公共神學應走向一種公民論述（civil discourse）的建立。那麼，本文所建議的香港公共神學是否符合他們所理解的公共神學？於我來說，斯塔克豪斯和卡迪的理解傾向公共神學的公共，而本文所指的公共神學的敘事性則傾向公共神學的神學。公共神學的敘事性提出對以宏大敘事（包括基督敘事）出現的權力之批判、對神學傳統抱着多樣化的認識，並以對話、德性和謙卑的態度參與日常生活。公共神學的敘事性主要的考慮不是神學如何有效地參與公共論域，而是認識教會本身就是公共之餘，並不斷對「公共」再界定。公共神學為基督徒群體尋找自己的政治倫理（Christian political ethics），不是建立適用於全體公民社會的基督徒政治（Christian politics of the civil community）。這正是我與斯塔克豪斯和卡迪對公共神學基本的不同。

關鍵詞：公共神學 敘事神學 香港神學

作者電郵地址：kungly@cuhk.edu.hk

54. Linell E. Cady, 〈一個公共神學樣式〉（A Model for a Public Theology），載《哈佛神學評論》（*Harvard Theological Review*, 80[1987]），頁 193-212；Max Stackhouse, 〈合一主義者為公共神學的申辯〉（An Ecumenist's Plea for Public Theology），《當下世界》（*This World*, 8[1984]），頁 47-79。

The Publics, Church and Hong Kong: The Narrative Nature of Public Theology

KUNG Lap Yan

Ph.D., University of Glasgow

Associate Professor

Divinity School of Chung Chi College

The Chinese University of Hong Kong

Abstract

The models of public theology are closely related to contexts. Hence, any construction of public theology of Hong Kong has to pay attention to the interaction between the church and Hong Kong society. This paper employs the examples of Cardinal Bishop Zen and the Society for Truth and Light of the Protestant church to explore how Hong Kong society responds to their political involvement, and to understand what Hong Kong society is facing. At the same time, this paper also criticizes the inclination of anti-public and anti-theology in public theology. This paper suggests that the narrative nature of public theology of Hong Kong is to establish a pluralistic public sphere in order that different people can fairly participate into the formation of common good. Firstly, it is a theology that respects and protects

individual narrative. Secondly, it is an analogical theology that encourages dialogue, co-operation, imagination and respect. Thirdly, it is a theological fragment that can act as irritants, challenges and insights that move the debate and practice in new directions.

Keywords: Public Theology; Narrative Theology;
Hong Kong Theology

