

另類的教會倫理如何成為公共 倫理——《家暴條例》爭論 的神學反省

郭鴻標

建道神學院

Alliance Bible Seminary

一 引言

由2008年底起，香港出現一個爭議性議題：《家庭暴力條例》修訂的理據和對社會的影響。反對條例修訂的主要理由是修訂中婚姻的定義變得含糊，究竟同性同居者是否有如同婚姻的關係呢？支持條例修改的主要論點是不應漠視同性同居者需要保障，免受家居暴力傷害。在數月裏，報章刊登了不少正反方面的文章，在基督教圈子亦引起熱烈的討論。有人批評基督徒將基督教倫理價值強加於非基督教社會，亦有人批評基督徒反對條例修訂缺乏公共理性的根據，只有聖經的觀點，提出基督徒需要發展公共神學回應社會的議題。2009年6月，報章報道香港特區政府將會把條例修訂為《家庭及同居關係暴力條例》，一方面達到讓同性同居者在受到家居暴力威脅底下，得到法庭禁制令保障；另一方面亦傳遞一個信息：婚姻的定義是一男一女終身結合。這次修改主要澄清「同居關係並不等於婚姻關係」及同性同居關係只適用於《家庭及同居關係暴力條例》

(*Domestic and Cohabitation Relationships Violence Ordinance*)；但不表示同性同居關係有如同婚姻關係的成分。6月5日刊登憲報，6月17日提交立法會首讀及二讀，並經審議後生效。¹ 香港特區政府勞工及福利局局長張建宗表示《家庭及同居關係暴力條例》並不涵蓋「同住」的一般人士，因為當這些人士遇到暴力事件，可以根據民事侵權法或法院的固有司法管轄權尋求保護。2007年6月立法會通過把前配偶、前同居住男女、其他直系及延展家庭成員納入受保障範圍內。由於當事人與同居者之間有親密關係，不願向警方舉報，所以需要在刑事法律框架外提供民事保障。張建宗指出新草案刪除只針對異性同居關係的條文；並以「同居關係」作新的定義，涵蓋異性及同性人士。筆者認為這種做法一方面既保障「同性同居者」；另一方面亦澄清《家庭及同居關係暴力條例》保障「同性同居者」避免受暴力傷害，並不等於《婚姻條例》下一夫一妻的定義被改變。² 基督徒及教會代表努力表達反對《家庭及同居關係暴力條例》修訂的行動取得成果。基督徒應該同意「同性同居者」可在刑事法律框架外獲得民事保障，不過必須澄清一夫一妻的《婚姻條例》定義沒有被改變。

筆者認為基督徒面對公共社會不同議題，有一種無能為力的感覺。有些人壓根兒認為基督徒在世唯一的盼望就是等候主耶穌基督的再來，甚麼關心社會及改變社會的想法都是不切實際的夢想。有些人只管掌握教會增長理論，令所牧養的堂會人數不斷增加，會務蒸蒸日上，就是完成教會在世上的任務。筆者並非幻想基督徒可以成為社會大多數，更不會妄想在這個世俗化及自由主義充斥的世代，基督徒憑良知發出公義的呼聲可以作甚麼巨大改變。不過，筆者認為基督徒被呼召在此時此地盡責任回應社會的議題，見證上帝的真實。筆者嘗試總結社會及教會人士對《家庭暴力條例》修訂的意見，並進行神學反省及思考。本篇論文主要以《家庭暴力

¹ 〈政府讓步修訂，無性別之分：同居同志受《家暴》保障〉，《星島日報》，2009年6月4日，頁A8。

² 張建宗：〈求大同存小異：談家暴條例修訂〉，《明報》，2009年6月5日，頁A32。

條例》修訂的事件為個案，分析在公共社會領域中，基督徒應該如何思考公共神學的課題，如何在強調人的道德自由的世俗社會中見證基督徒倫理價值？究竟基督徒是否必須放棄使用聖經的教訓，運用非宗教語言才可以與公眾人士溝通；還是基督徒必須具備表裏一致的德行，在世俗社會中活出另類人生，而教會則要活出另類羣體的要求呢？筆者參考斯塔克豪(Max Stackhouse)及侯爾華斯(Stanley Hauerwas)的觀點，指出基督徒及教會必須具備表裏一致的德行，在世俗社會中活出另類人生，而教會則要活出另類羣體的氣質。

二 《家庭暴力條例》修訂的原因

1996年聯合國人權理事會提出《家庭暴力立法規範綱要條例》，對象包括婚姻伴侶、同居伴侶、前配偶、非同居情人……主要保障婦女。³ 香港《家庭暴力條例》是1986年制訂的民事法例，讓婚姻伴侶、同居伴侶其中一方遇上暴力對待，可向法院申請強制令禁止施虐者進入同住居所。⁴ 政府為了堵塞法例漏洞，需要修訂法例，如加入前伴侶及異性同居伴侶。這次加入同性同居者。香港《家庭暴力條例》屬於民事法，為家庭暴力受害人在刑事法律框架之上再得到民事補救，使受害人得到強制令保護，禁止施暴者騷擾受害人或與受害人同住的兒童；禁止施暴者進入其婚姻居所或所指定的地方；施暴者必須容許受害人進入或留在其婚姻居所或所指定的地方。⁵ 香港社會福利署在2004年1至6月共有虐兒個案293宗，虐偶個案1,706宗；在2005年1至6月虐兒個案則有406宗，虐偶個案1,620宗。研究家庭暴力問題的學者認為打擊家庭暴力必須提升至法律層次。⁶

³ 莊耀洸：〈從國際人權標準看家庭觀念〉，《信報》，2009年2月2日，頁29。

⁴ 〈《家庭暴力條例》的修訂建議〉，立法會CB(2)559/08-09(01)號文件，頁2。另參〈家暴條例掀巨浪〉，《明報》，2009年1月22日，頁E1。

⁵ 〈《家庭暴力條例》的修訂建議〉，立法會CB(2)559/08-09(01)號文件，頁2。另參梁麗清：〈家庭暴力非家事，是人權問題〉，《明報》，2009年1月12日，頁A32。

⁶ 〈曾蔭權將提對策：施政報告力陳家庭暴力零容忍〉，《明報》，2005年10月10日，頁A10。

2007年6月立法會福利事務委員會提出《2007年條例草案》擴闊保障受害人範圍；但沒有考慮同性同居者。理由有兩個，第一：香港《婚姻條例》只承認一夫一妻婚姻。第二：在現行刑事法律框架底下，同性同居者與異性同居者都可以獲得同樣程度的保護，《侵害人身罪條例》及《刑事罪行條例》已經可以發揮保障家庭暴力受害人的作用。⁷ 不過，香港政府立法會福利事務委員會認為：「社會上有強烈聲音，要求應同時向配偶或異性同居關係以外的家庭暴力受害人提供民事保障，我們因此同時建議進一步擴大《條例》的涵蓋範圍，至包括涉及其他直系及延展家庭關係人士，以加強對如虐老等家庭暴力受害人的法律保護。」⁸ 2008年6月18日通過《2007年條例草案》，並於8月1日生效。關鍵的法律精神是民事保障範圍不限於受害人與施虐者住在同一屋簷下；同時包括前配偶、前異性同居者、非同住的直系及延展家庭關係人士。⁹ 2007年9月28日立法會法案委員會審議《2007年條例草案》，部分議員認為應該將保護範圍擴大至同性同居者。為甚麼立法會福利事務委員會草擬《2007年條例草案》時，沒有把同性同居者包括在內呢？原因有三方面：第一方面是香港政府只承認一夫一妻的婚姻關係，在未有共識前改變政策立場會對社會帶來重大影響。第二方面「根據相關法例，不論施虐者和受害人有任何關係，任何暴力行為均會受刑事制裁。在現行的刑事法框架下（包括《侵害人身罪條例》（212章）及《刑事罪行條例》〔第200章〕，同性同居關係人士均獲得相同程度的保護。」第三方面，在《2007年條例草案》涵蓋範圍以外的人，可以根據民事侵權法或法院既有的司法管轄權尋求保護。¹⁰ 筆者同意需要立法保護同性同居者免受暴力對待，問題的關鍵是修訂《家庭暴力條例》的迫切性原因是甚麼？這方面是立法必須性的問題；而不是價值判斷的問題。現時社會上有強烈反對的聲音，筆者認為立法會應該審慎考

7 〈家暴條例掀巨浪〉，《明報》，2009年1月22日，頁E1。

8 〈《家庭暴力條例》的修訂建議〉，立法會CB(2)559/08-09(01)號文件，頁3。

9 同上。

10 同上。

慮，從整件事件的起因分析法案的迫切性，並且衡量社會整體利益，作出公平的決定。

三 《家庭暴力條例》修訂的理據的反思

（一）目前香港法例上對同性性行為的規管

練乙錚認為「香港刑事法第118C條即列同性性行為為非法……除了除罪化還未完成，香港目前的反歧視法亦不保障同性偏好者……」¹¹，筆者認為香港法例對同性性行為的規限已經愈來愈寬鬆，不能指同性偏好者缺乏基本人權保障。根據香港《刑事罪行條例》(*Crime Ordinance*)第118A, Cap.200條，任何人強迫另一方進行肛交，屬於違法。根據香港《刑事罪行條例》第118B, Cap.200條，任何人攻擊他人目的是與其進行肛交，可判刑十年。2007年終審庭裁定同性肛交雙方年齡在十六歲或以上者，加上雙方同意，及在私人地方進行肛交，已經不會被起訴。這個裁決將合法肛交年齡由二十一歲降低到十六歲。另外，「私人地方」的定義由兩個人變成可以超過兩個人。意思是超過兩個人在「私人地方」肛交，也不會被起訴。按香港目前的法例，同性肛交屬於刑事罪行；不過主要針對十六歲以下人士。原因之一是保障十六歲以下的青少年。或者並非雙方同意，或者在公眾地方進行肛交。問題是香港法例不斷在放寬對同性肛交的規限，這究竟是歧視還是愈來愈開放呢？

（二）《家庭暴力條例》修訂用詞含混

《家庭暴力條例》英文是 *Domestic Violence Ordinance*；而不是 *Family Violence Ordinance*。雖然立法會福利事務委員會表示並不承認同性婚姻；¹² 但是用字混淆，容易令人誤解。政府在立法會文件CB(2)341/08-09(03)強調，「在香港，根據《婚姻條例》(第181章)締結的婚姻，

¹¹ 練乙錚：〈修訂家暴條例，保障同志權益〉，《明報》，2009年1月8日，頁11。

¹² 〈《家庭暴力條例》的修訂建議〉，立法會CB(2)559/08-09(01)號文件，頁4。

在法律上指不容他人介入的一男一女自願終身結合。」¹³ 不過，在這個大前題底下，引進同性同居關係，令婚姻關係變得含糊不清。《家庭暴力條例》第二條第二項提出「條例適用於男女同居關係，猶如適用於婚姻一樣」，這樣的用詞令人無所適從，容易覺得《家庭暴力條例》重新定義婚姻。¹⁴ 《家庭暴力條例》修訂建議沒有提出具體細節，令人無法理性評估。¹⁵ 梁美芬反問為甚麼《家庭暴力條例》不能修改名稱？¹⁶ 筆者認為政府應該在反暴力的大前題底下，制訂恰當的法例保障不同的人士。政府應該同樣尊重同性同居者與反對動搖一夫一妻的基督徒與非基督徒。修改名稱使不同意見的人都能夠接納，是一個更好的處理方法。教評會何漢權建議另立《同住暴力條例》。¹⁷ 關啟文認為《家庭暴力條例》修訂，涵蓋範圍只局限同性同居者，並不包括「分租單位的不同住客、雇主與雇員……同房的學校寄宿生、老人……院舍住客等……」，理由是這些人沒有親密關係。這種觀點怎樣滿足保障所有人的人權的要求呢？¹⁸ 關啟文建議「把同性同居者加進保障範圍，但同時擴大保護範圍（如同住長者和同性朋友），又例如訂立《同住暴力條例》或《居所暴力條例》，覆蓋大部分同住者，如宿友、同住長者、朋友及任何同居人士等（或他們中間的一部分）」。¹⁹ 宗教霸權關注行動 Samuel Chan 認為有建議修改條例為《家庭及家居暴力條例》或《家事或親密關係家庭暴力條例》「安撫衛道之士，但似乎他們的着眼點並非單在名稱上。」²⁰ 筆者認為 Samuel

¹³ 同上，頁3。

¹⁴ 梁美芬：〈家暴條例修訂影響下一代〉，《星島日報》，2009年1月20日，頁A15。
另參張達明：〈《家庭暴力條例》修訂的出路〉，《明報》，2009年1月9日，頁A34。

¹⁵ 張達明：〈《家庭暴力條例》修訂的出路〉，《明報》，2009年1月9日，頁A34。

¹⁶ 梁美芬：〈家暴條例修為何不可改名〉，《星島日報》，2009年2月19日，頁A14。

¹⁷ 〈千五教師反對，同性同居納《家庭暴力條例》〉，《星島日報》，2009年2月16日，頁F1。

¹⁸ 關啟文：〈從人權角度看家暴條例修訂〉，《明報》，2009年1月23日，頁A27。

¹⁹ 同上。

²⁰ 宗教霸權關注行動Samuel Chan：〈公眾對家暴條例的誤解〉，《星島日報》，2009年2月26日，頁A18。

Chan 的觀點並不成立，因為基督徒同樣要求修改條例的名稱，達到保障同性同居者免於暴力及保持婚姻一夫一妻的原則。反過來是同性戀者認為《居所暴力條例》令同性同居者與寵物同類，反對條例名稱修訂。

（三）立法會議員強烈要求修訂《家庭暴力條例》，延伸到同性同居者的理據並不清楚

筆者認為保護家庭暴力受害者理所當然；2008年1至9月虐兒、虐偶及性暴力個案共4,975宗，比2007年同期上升3.8%。²¹ 但是，立法會議員基於甚麼數據認為現時的刑事法框架及民事侵權法或法院既有的司法管轄權，無法為同性同居者提供保障？筆者認為立法會法案委員會需要交代為甚麼現行的做法，不能保障同性同居者的理由？立法會福利事務委員會認為立法會議員意見強烈，又認為社會上對同性同居者之間暴力行為十分關注，卻沒有任何數據。筆者認為立法會福利事務委員會提出《家庭暴力條例》的修訂建議，應該先澄清這是否急切，是否必要。

（四）限制同性性行為合乎社會整體利益

1985至2004年，香港有723名愛滋病者，新增個案65宗，2005年首季男同性戀愛滋病者新增19人。²² 2005年新增313個愛滋病感染個案，105人透過異性性接觸感染，96人透過同性或雙性性接觸感染。2003年11月至2005年11月期間有一宗20男同性戀者集體受愛滋病感染個案。²³ 這20名男子中，年齡由21歲至60歲，15人是華人。20人中有15人沒有使用安全套進行同性或異性性行為而受愛滋病感染，4人更在性接觸時吸食軟性毒品。受訪的10位男同性戀者表示進行肛交時沒有使用安全套。²⁴ 2006年

²¹ 〈失業裁員潮料激化家暴〉，《星島日報》，2009年1月12日，頁A5。

²² 〈男同志染愛滋趨年輕化〉，《星島日報》，2007年5月25日，頁A10。

²³ 〈去年增長313宗創新高：性派對20人齊染愛滋〉，《星島日報》，2006年2月15日，頁A7；〈20男同志集體染愛滋〉，《明報》，2006年2月15日，頁A2。

²⁴ 〈10同志齊染愛滋，9人不用安全套〉，《明報》，2006年2月24日，頁A20。

上半年香港共有2,914宗愛滋病感染個案，2005年男同性戀者感染愛滋病個案約有100宗。²⁵ 2006年第一季增加26宗異性性接觸、21宗同性戀者、5宗雙性性接觸感染愛滋病個案，政府每年用1.5億港元治療愛滋病人，估計將會隨着感染個案增加而增加支出。²⁶ 2007年首季同性戀愛滋病者羣組由34人激增至53人，新增的19人全部是男性，相信他們受感染主要是透過同性肛交互相傳播。²⁷ 2008年香港新增300至400個愛滋病感染個案，其中三成是通過男男肛交引致。周一嶽表示政府每年投放3億5千萬港元醫治愛滋病病人。²⁸ 全球愛滋病患者接近1,000萬。中國61個城市男性性接觸羣體中4.9%感染愛滋病，香港有4%。2007至2008年香港政府向民間組織提供1,300萬元資助，加強愛滋病預防工作。²⁹

四 基督徒公共神學的建構

最近關於《家庭暴力條例》修訂的討論，引發一些人把基督教抹黑為霸權分子或者宗教右派。究竟基督徒應否反對社會上關於《家庭暴力條例》修訂的討論呢？究竟基督徒應否基於信仰和良心的理由提出反對呢？究竟基督徒基於信仰和良心的理由提出反對，是否就違反公共理性呢？究竟基督徒基於信仰和良心的理由反對社會上一些政治議題的意見，是否就是以宗教干涉政治呢？究竟信仰是否必須與政治課題分家呢？筆者認為很多人誤解政教分離的觀點，亦忽略基督教公共神學的討論，以致對社會公共議題毫無神學回應的能力。美國基督徒公共神學家斯塔克豪從西

²⁵ 〈男男染HIV10年恐升10倍：超越異性感染，專家倡加強安全性行為宣傳〉，《明報》，2006年6月1日，頁A4。

²⁶ 〈愛滋病毒感染大增37%：三分一感染途徑不詳惹關注〉，《明報》，2006年5月24日，頁A6。

²⁷ 〈同性戀羣組「空窗期」播病毒：34愛滋漢再傳染19人〉，《星島日報》，2007年5月30日，頁A9。

²⁸ 〈百名醫學專家在港開研討會：港男同志染愛滋激增〉，《星島日報》，2009年2月19日，頁A11。

²⁹ 〈安全套使用率偏低——醫生：港同志缺愛滋危機感〉，《明報》，2009年2月21日，頁A16。

方基督教歷史整理一幅公共神學發展的歷史圖畫。在歐美的歷史裏，有「公民宗教」(Civil Religion)、「政治神學」(Political Theology)及「公共神學」(Public Theology)三類與公共社會有關的神學論述。「公民宗教」是魯索(Rousseau)在法國大革命時提出，內容是引用西塞羅(Cicero)的觀點，任何超國族的宗教崇拜都不應阻礙國民對羅馬政權的效忠。自法國大革命起，宗教就被法例規定為私人事務。³⁰自從歐洲三十年戰爭(1618-1648)結束後，德國教會為了避免宗教戰爭分裂國家，就把教會歸屬國家管轄，形成「國家教會」(National Church)。這種政教關係觀點漸漸淡化奧古斯丁強調教會核心位置的社會及政治觀；取而代之的是亞里士多得(Aristotle)那種把政治秩序作為統合社會各組織的觀點。第二次世界大戰前，巴特(Karl Barth)及朋費菲爾(Dietrich Bonhoeffer；又譯潘霍華)挑戰這種國家偶像主義思想。第二次世界大戰後法蘭克福學派推崇反殖民主義思想，引發梅茲(Johannes Metz)「政治神學」的新思想及莫特曼(Jürgen Moltmann)把希望及上帝國概念引申作社會批判。³¹至於「公共神學」這觀念，首先由美國的馬蒂(Martin Marty)提出，美國基督教承繼愛德華茲(Jonathan Edwards)的清教徒精神，在公共領域見證基督，無論社會福音的思想或者馬丁·路德·金(Martin Luther King, Jr.)的思考，都激動基督徒在社會中見證真理。福里斯特(Duncan B. Forrester)指出自由主義與社會福音將焦點由教會轉移至上帝國，樂觀地假設人性的美善。³²朋費菲爾及認信教會卻重視信條就是倫理，倫理行動與信條認信不能分割。³³齊格勒(Philip Ziegler)提出斯塔克豪的進路是從超越角度對美國民族的宗教經驗作詮釋。齊格勒認為斯塔克豪的公共神學針對人類共同生存經驗，並選取「神律」(theonomous)資源，按特定理性思維

³⁰ Max L. Stackhouse, "Civil Religion, Political Theology and Public Theology: What's the Difference?", *Political Theology* 5 (2004): 280.

³¹ 同上，頁282。

³² Duncan B. Forrester, "The Scope of Public Theology," *Studies in Christian Ethics* 17 (2004): 17.

³³ 同上，頁10。

論述。³⁴ 筆者認為推論公共神學需要有意義的遠象，藉基督信仰改變社會。不過，筆者對於公共神學只關注與教會無關和屬於教會以外公共事務 (*res publica extra ecclesiam*) 的觀點有保留，³⁵ 因為這種觀點無法把上帝國與教會串連一起來思考。教會不是單純為自己而存在，教會存在的目的是促進上帝國度來臨。基於這個大前題，教會神學應該與以上帝國度為核心的公共神學有密切關係，神學教育和神學研究亦應該努力把教會與公共社會之間的關聯性表達出來。³⁶ 這種把教會神學與公共神學二分的觀點，亦導致斯塔克豪斯所指出的現象：在大學裏的神學研究走向理性化，按理性的標準思考神學；神學院裏的神學走向認信 (confessional) 為主。³⁷

公共神學的重點並非尋求教會的利益；而是從基督信仰的角度建造一個可接受的社會 (decent society)。³⁸ 在這樣的社會中，教會仍然是其中一部分，有公民權、宗教自由及信仰自由。因此，公共神學的重點是從基督徒神學角度詮釋社會中的事件。莫特曼認為基督教神學本來就是公共神學，因為她以上帝國為核心。沃爾特托夫 (Nicholas Wolterstorff) 把這觀點推前一步，形容公共神學就是基督徒學習在生活不同領域作神學回應。換句話說，公共神學並非經濟神學、政治神學；而是基督徒對經濟及政治的思考。這種思考與一般的思考不同，因為基督徒的公共神學思考建基於主耶穌基督絕對主權，及基督徒對上帝、人的本性與命運和世界的信念所根據的真理。因此，基督徒按照主耶穌基督普世意義出發，以作為社會一分子在公共領域發言。公共神學的資源是聖經、傳統、經驗，基督徒根據基督信仰資源與哲學、歷史、政治學、經濟學等學科進行科際對話。基督徒

³⁴ Philip Ziegler, "God and Some Recent Public Theologies," *International Journal of Systematic Theology* 4 (2002): 147.

³⁵ 同上，頁146。

³⁶ 郭鴻標：〈學人牧者的理想與學術研究在神學教育上的角色〉，《建道學刊》第32期（2009年7月），頁89。

³⁷ Ziegler, "God and Some Recent Public Theologies," 138.

³⁸ Colin Marshall, "What Language Shall I Borrow?: The Bilingual Dilemma of Public Theology," *Evangel* 24 (2006): 45.

按照聖經的教訓、信條教義、歷代教會的傳統，及不同地方文化底下基督徒的經驗，尋求一種適切時代處境的神學詮釋。³⁹

不過，問題是：教會神學是否要把公共神學視為毫無關係呢？筆者認為雖然新約聖經的神學有三個焦點：信仰焦點 (faith focus)、教會焦點 (ecclesial focus)、終末焦點 (eschatological focus)，新約聖經並非從普遍人性推論一種對所有人適切的倫理要求；相反是針對那些信仰主耶穌基督、被上帝拯救的人作門徒的要求。換句話說，新約聖經提供一種門徒倫理 (discipleship ethics)。⁴⁰ 但是，這樣並不表示公共神學必然與教會神學脫離關係，因為在舊約聖經裏面就是描述上帝與祂的子民以色列人在人類歷史及上帝所創造的世界中的經歷，舊約聖經對信仰的描述充滿公共意義。面對世俗化的浪潮及宗教多元化的趨勢，基督徒更加應該投身公共神學的建構，見證上帝。筆者認為莫特曼的公共神學能夠更有效保持教會與公共社會之間的關聯性。他着重神學與生活的結合，而人類生活包括教會與公共社會不同領域。莫特曼嘗試從神學角度思考整體人生的課題，形成一種兼融教會與公共領域的神學結晶。⁴¹ 佩特 (Scott R. Paeth) 指出莫特曼的「出埃及教會觀」(Exodus Church) 強調人從被壓制的環境被釋放出來。⁴² 筆者認為這種對教會的理解注重基督徒甚至非基督徒從社會壓制中被解放的思想，十分富有信仰的公共性，同樣教會的屬靈含義亦具備公共向度。

(一) 教會倫理是另類倫理

公共神學有三種進路：尋找共同點進路 (The common currency approach)、尋找獨特論述進路 (Distinctive discourse approach)、整合進路

³⁹ 同上，頁46。

⁴⁰ 同上，頁47。

⁴¹ Kwok Hung-biu, Benedict, "Moltmann's Method of Theological Construction," in *Sino-Theology and the Thinking of Jürgen Moltmann*, ed. Jürgen Moltmann & Thomas Tseng (Frankfurt am Main: Peter Lang, 2004), 5.

⁴² Scott P. Paeth, "Jürgen Moltmann's Public Theology," *Political Theology* 6 (2005): 218.

(An integrated approach)。尋找共同點進路循自然律理論，以理性方式論述基督徒的公共神學。尋找獨特論述進路標榜基督徒的獨特性，沒有把基督徒的觀點強加諸公共社會的心態，強調基督徒是公共社會中的一分子，極可能是一個少數另類羣體。整合進路嘗試把尋找共同點進路及尋找獨特論述進路兩者作整合。⁴³ 米爾班克 (John Milbank) 認為基督徒公共神學與社會理論往往有不同的敘事：社會理論採用暴力的敘事與基督徒的和平敘事各走一方。⁴⁴ 拉斯馬森 (Arne Rasmusson) 認為應該比莫特曼多走一步，批判啟蒙運動高舉理性作真理判準那種現代性，取而代之的應該是米爾班克的「極端正統」(Radical Orthodoxy) 或他所提出的「極端宗教改革」(Radical Reformation)。順着這思路，莫特曼的「出埃及教會觀」趨近侯爾華斯的「另類教會觀」(Contrast society)。⁴⁵ 不過，米爾班克的「極端正統」思想是否造成基督教神學自我邊緣化的結果呢？⁴⁶ 米爾班克認為中世紀末期唯名論 (Nominalism) 從空間 (space) 角度取代時間 (time) 角度，理解「俗世」(saeculum)。本來，「俗世」表示人類墮落與耶穌基督再來之間的時間，在這段時間裏，神聖與有限領域間有一種非排斥性 (non-exclusive) 關係，彼此參與及在統一中有分別。米爾班克指出否定神聖與有限領域間類比關係的結果，是促使基督教走向私人化的方向。另一方面，啟蒙運動帶來思想的現代性 (Modernity)，放棄上帝與人互相參與的本體論，接受在自由社會中每個人都是不惜用暴力爭取自己的目標，結果暴力為前題的本體論就成為主導思想。⁴⁷ 米爾班克認為基督徒應實踐寬恕及復和，使教會成為真正的政治 (*polis*) 及上帝的家 (*oikos*)。

⁴³ Colin Marshall, "What Language Shall I Borrow? : The Bilingual Dilemma of Public Theology," *Evangel* 24 (2006): 50.

⁴⁴ Paeth, "Jürgen Moltmann's Public Theology," 220.

⁴⁵ 同上，頁222。

⁴⁶ Stephen Pattison, "Public Theology: A Polemical Epilogue," *Political Theology* 2 (2000): 66.

⁴⁷ Mary Doak, "The Politics of Radical Orthodoxy: A Catholic Critique," *Theological Studies* 68 (2007): 370.

筆者同意米爾班克的觀點，「俗世」沒有任何空間獨立於上帝 (no space is autonomus from God)，只有當人接受基督徒敘事及參與教會這另類羣體，才能經歷和平，改變世界。⁴⁸ 侯爾華斯 (Stanley Hauerwas) 指出，米爾班克認為柏拉圖及亞里士多德所理解的德行，都是建基於暴力；因此希臘的德行 (*arête*) 與基督徒的慈愛 (*caritas*) 有明顯的分別，兩者並不相連。所以，基督徒公共神學不能先立於希臘對德行的理解上，併入基督徒的德行；相反應該抓緊基督徒德行獨特之處。⁴⁹

侯爾華斯批評尼布爾 (Reinhold Niebuhr) 輕視教會的角色，在這些背景底下，需要發展新的「公共神學」，關心基層，為受壓制、無權勢者發聲。⁵⁰ 侯爾華斯反對教會借助政治力量推動宗教；相反呼喚基督徒要認清自己並非社會的大多數，而是「異類寄居者」 (resident aliens)。⁵¹ 侯爾華斯質疑人類有普遍共同的理性，⁵² 他認為道德判斷並非純粹客觀，道德考慮與整個人格有密切的關係。⁵³ 道德思考並非根據抽象的原則推理，作出決定。人並非機器，人有理性和慾望，人需要用理性克制慾望，人是被敘事裏的人物感染，學習其人格及行為。侯爾華斯反對貶低情感對道德判斷的觀點，基督徒的生活態度和方式來自上帝揀選特殊民族的歷史經驗。⁵⁴ 他強調人的過去和傳統，人並非真空地把一些抽象的道德原則作

⁴⁸ 同上，頁377。

⁴⁹ Stanley Hauerwas & Charles Pinches, *Christians among the Virtues: Theological Conversations with Ancient and Modern Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997), 62-63.

⁵⁰ Duncan B. Forrester, "The Scope of Public Theology," *Studies in Christian Ethics* 17 (2004): 15.

⁵¹ Stanley Hauerwas, "Christian Ethics in Jewish Terms: A Response to David Novak," *Modern Theology* 16 (2000): 293.

⁵² 同上，頁296。

⁵³ Stanley Hauerwas & David Burrell, "From System to Story: An Alternative Pattern for Rationality in Ethics," in *Why Narrative? Readings in Narrative Theology*, ed. Stanley Hauerwas & L.Gregory Jones (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 166.

⁵⁴ Stanley Hauerwas, *Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985), 210.

縮減工作，就可以作道德判斷和行動。每個人都有獨特的過去和個人故事。筆者認為關鍵的問題是如何明白眾多根據個人敘事而作出的道德選擇，同時在眾多選擇甚至互相衝突的選擇中，作出解釋。為甚麼某一種選擇比另外一種選擇正確？我們根據甚麼標準作評判呢？侯爾華斯關心的並非個別行為是否正確；更重要的是人如何被塑造面對將來。對侯爾華斯來說，人格就是把過去和將來連在一起的元素。因此，人的「道德願景」(Moral Vision) 十分重要，當人對將來有「道德願景」的時候，就能夠把自己的過去、現在和將來連在一起。這個人格是經歷被改變的人格，是基於主耶穌基督的稱義和成聖歷程。侯氏認為在稱義和成聖的歷程中，人經歷「人格」(Person) 的轉變；卻不是舊的「自我」(Self) 被改變。⁵⁵ 換句話說，當人與主耶穌基督相遇，藉信仰與耶穌基督建立新的關係，人就被主耶穌基督的敘事、歷代聖徒的敘事、聖經中眾多的敘事，激發起「道德願景」，在稱義和成聖的歷程中，經歷人格的重整。韋爾斯 (Samuel Wells) 認為基督教神學可分為創造 / 道成人身進路 (Creation/Incarnational Approach) 及終末 / 救贖進路 (Eschatological/Soteriological Approach)。前者重視人的理性和自然本質；後者重視上帝的他者性 (Otherness) 及恩典。侯爾華斯的神學進路屬於後者，基督徒及教會倫理並非根據既定的現狀作最終的判斷；而是從終末的願景回顧，作出道德抉擇。基督徒及教會倫理的精神，是「基督徒及教會的目的 (*telos*) 就是終末 (*eschaton*)」。⁵⁶ 他的德行倫理，反對把基督教觀點放諸四海的做法。侯爾華斯反對君士坦丁式基督教把基督徒的價值，透過政權的力量要求所有人接受。在基督教帝國 (Christendom) 時代，基督教控制公共理性並一廂情願地把基督教價值普遍化。侯爾華斯推崇君士坦丁前的基督教，透過受苦、服侍和見證，在異教政權欺凌底下成為活潑的另類羣體。侯爾華斯亦着重宗教改革時期重洗派的經驗，強調教會不應自以為是社會大多數，濫用政治力量實現宗

⁵⁵ 同上，頁206。

⁵⁶ Samuel Wells, *Transforming Fate into Destiny: The Theological Ethics of Stanley Hauerwas* (Carlisle: Paternoster Press, 1998), 29.

教理想。重洗派在十六世紀天主教地區、信義宗地區、改革宗地區遭受迫害；所以反對政府偏幫任何一個宗派。筆者認為侯爾華斯反對政府偏幫任何一個宗派相當合理；不過他沒有那種教會不應過問政治的政教分離思想。從十六世紀重洗派的經驗以致美國的經驗，政教分離的意思是政府不應偏幫天主教或者基督教，應同樣尊重基督教不同教派。

這種宗教寬容的精神是合理的；但絕不像世俗化底下那種把教會驅出公共領域的政教分離解釋。若非基督徒以自由主義觀點要求基督徒不能將基督徒價值應用於社會，相信大家亦不希奇；不過從神學角度引用侯爾華斯的觀點批評基督徒反對《家庭暴力條例》的修訂，筆者認為這種批評忽略侯爾華斯要求教會成為另類羣體，活出見證的觀點。教會成為另類羣體並不表示教會應該處於被邊緣化的位置。在世俗化與宗教私人化 (Privatization of Religion) 的趨勢底下，教會根本就不代表多數，只是少數。不過這少數的基督徒應該活出耶穌基督主權的人生。筆者認為基督徒反對《家庭暴力條例》的修訂，是一種發自良知和基督徒的見證。無論基督徒基於信仰及良知自由或作為社會公民的一分子，表達意見完全合理。同樣，基督徒引用教會倫理討論公共倫理課題，亦不應該受歧視。

（二）教會倫理透過公共理性的表達成為公共倫理

為甚麼教會倫理不可能是公共倫理？侯爾華斯強調教會倫理；但是這並不表示他反對教會倫理成為公共倫理。侯爾華斯不應該被視為「唯信主義者」(Fideist)，因為他肯定信念的基礎，所以算是「基礎主義」(Foundationalism) 者。他亦不應被稱為「相對主義者」(Relativist)，因為他肯定知識的普遍有效性，他的「知識論」(Epistemology) 並不容易歸納在後現代主義的名下。⁵⁷ 侯爾華斯所質疑的是公共理性能否擺脫傳統的限制，變成一種非歷史性的普遍化思考？他認為理性應該與獨特的傳統

⁵⁷ John Thomson, "Training Political Leaders: Theological Education, Ministerial Formation and the Ecclesiology of Stanley Hauerwas," *British Journal of Theological Education* 14 (2003): 49.

結合。⁵⁸ 侯爾華斯認為透過與不同的觀點對話，可以證明基督徒的敘事比自由主義的敘事更優秀。⁵⁹ 筆者認為侯爾華斯一方面接受公共理性作為對話的切入點；但是另一方面卻批判公共理性那種高舉道德自主的前設。2001年侯爾華斯在基福講座 (Gifford Lecture) 中對自然神學的批判並不表示他毫不關心知識論的課題，相反他把神學上的知識論由追尋普遍有效的哲學觀念，轉變成為見證。⁶⁰ 若我們把侯爾華斯、哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas) 亞奎那 (Thomas Aquinas) 對透過公共理性詮釋教會倫理的立場作比較，會發現侯爾華斯的取向更具先知的批判性。哈伯瑪斯認為藉着溝通理性 (Communicative Reason) 可以與非基督教觀點對話。我們必須理性地提出神學論述 (Theological Discourse)，按理性作溝通。哈伯瑪斯提出基督徒要把基督徒神學倫理詞彙翻譯成非基督徒能夠明白的語言。所以，關鍵的問題是要讓人明白基督徒的教會倫理立場；而不是基督徒不可以在公共領域言說教會倫理。至於天主教神學家亞奎那的神學方法是，除了從啟示神學表達教會信仰以外，更以理性角度解釋啟示神學，形成所謂「自然神學」(Natural Theology)。不過值得注意的是亞奎那透過公共理性詮釋上帝的真理，同時強調公共理性的限制 (deficiens)。⁶¹ 亞奎那確實重視理性與啟示和自然與恩典的平衡，但是他更重視人的思想被扭曲，不能完全明白真理。⁶² 理性不應該成為真理最終的標準，而是追尋認識上帝真理的工具。亞奎那根據聖經而來的信望愛神學倫理借助理性的描

⁵⁸ Emmanuel Katongole, *Beyond Universal Reason The Relation between Religion & Ethics in the Work of Stanley Hauerwas* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000), 121.

⁵⁹ Terrence P. Reynolds, "Hauerwas and Gustafson on Substance in Theological Ethics," *Journal of Religious Ethics* 28 (2000): 400.

⁶⁰ Paul J. Griffiths, "Witness and Conviction in *With the Grain of the Universe*," *Modern Theology* 19 (2003): 71.

⁶¹ Rudi A. Te Velde, "Natural Reason in the *Summa contra Gentiles*," in *Medieval Philosophy & Theology*, vol. 4, ed. Norman Kretzmann & Mark D. Jordan (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), 51.

⁶² A. N. Williams, "Argument to Bliss: The Epistemology of the *Summa Theologiae*," *Modern Theology* 20 (2004): 508.

述，⁶³ 結合希臘傳統的四樞德，⁶⁴ 形成一種讓公共理性可以理解的公共倫理。亞奎那強調自然規律反映上帝神聖旨意的規律，這種規律不單對基督徒有效，同時對非基督徒有效。亞奎那的理論是上帝神聖旨意的規律應該是放諸四海皆準的規律，因此有一種普遍性。按照自然規律來說，只有雌雄兩性交配才能夠生育，因此歷來家庭都是由男性和女性組成的。基於傳統道德觀念，加上大自然規律反映上帝神聖旨意的論點，天主教反對同性婚姻。筆者認為基督徒亦應該同意婚姻是由異性組成的，甚至非基督徒亦同意婚姻是由異性組成的結論，卻未必認同大自然規律反映上帝神聖旨意的論點。筆者認為基督徒倫理極需要開發公共倫理的研究，同時探討教會倫理如何可以成為公共倫理。筆者同意侯爾華斯反對教會倫理採用君士坦丁式基督教的方式，亦對於透過法例強迫其他人接受基督教倫理價值的做法有保留。不過，筆者認為基督徒應該參考亞奎那的方法，把神學倫理借助理性的描述，結合中國及各種文化傳統，形成一種讓公共理性可以理解的公共倫理。

（三）教會需要採用公共語言

究竟另類的教會倫理如何成為公共倫理？筆者認為基督徒需要以信仰良心結合公共理性的論述，表達教會倫理立場。戴耀廷認為「有宗教信仰的公職人士及公民進入公共空間參與公共討論時，不應使用非公共的理由如宗教理由。」⁶⁵ 他認為「對宗教人士來說，若他們想自己對公共政策的觀點，能對其他人有更強的說服力，就不能單以宗教語言、理據及動機進入公共空間參與公共討論，因宗教理由並不符合公共理由中公共理性的要求。」⁶⁶ 不過，戴耀廷認為宗教團體及人士作為社會公民，可以

⁶³ 張振東：〈多瑪斯論三超德：信、望、愛〉，《哲學與文化》36卷3期總418期（2009年），頁63～79。

⁶⁴ 宮高德：〈四樞德的宗教信仰意涵〉，《哲學與文化》36卷3期總418期（2009年），頁81～100。

⁶⁵ 戴耀廷：〈公共討論的公共理由〉，《信報》，2009年1月21日，頁8。

⁶⁶ 戴耀廷：〈公共理性與合乎比例原則〉，《信報》，2009年2月4日，頁6。

運用公民權利把宗教的道德值以公共理由說服該宗教及非宗教人士。在現代社會，同一宗教中亦可以有不同公共神學，重要的是避免原教旨主義，互相尊重。另一方面，在極端世俗主義衝擊下，宗教團體應該以合乎公共理由及民主程序把宗教倫理化成公共政策。⁶⁷ 值得思考的問題是，教會倫理與公共倫理的關係。若教會人士基於信仰理由堅持一夫一妻制度，要求政府在法律上明確持守這立場。同時，根據這立場對《家庭暴力條例》修訂建議提出反對，在甚麼地方不符合公共理性的要求呢？甚麼是公共理性？誰去決定甚麼是公共理性？筆者認為基督徒參與公共倫理的討論，不必放下教會倫理的部分，我們採用教會語言、論點，其他人亦可以明白。另一方面，教會亦是公共社會的一部分，所以基督徒不必放下教會倫理這種身分立場，只用某些基督教價值觀說服社會人士接受。其實，社會人士可以明白基督徒語言和論點，關鍵是我們要表達清楚簡潔。例如練乙錚可以完全明白黃成智議員基於信仰理由及公共理性的論點不隨從民主黨投票：「……而他本人是基督徒，認為把有關家庭的法例涵蓋面擴及同性同居者，不僅與本法律不承認同性婚姻或民事結合 (Civil Union) 狀態抵觸亦違背他自己的宗教信仰……」。⁶⁸ 對《家庭暴力條例》修訂有反對意見的，不限於基督徒。1,500名教師表示並非漠視同性者的暴力問題，而是強調必須維護《婚姻條例》對配偶的定義，《家庭暴力條例》修訂令家庭定義變得扭曲。⁶⁹ 梁文道認為郝華斯（普遍譯：侯爾華斯；Stanley Hauerwas）標榜仁慈、寬恕、與正義，所以教會不應反對《家庭暴力條例》修訂建議。⁷⁰ 不過，他忽略了侯爾華斯強調教會要成為另類羣體，不應附和社會的取向。筆者認為基督徒把教會倫理引進公共社會，需要避免非理性語言，要提出論證及理據。社會上還有很多非基督徒支持維護家

⁶⁷ 戴耀廷：〈原教旨主義與極端世俗主義〉，《信報》，2009年2月25日，頁14。

⁶⁸ 練乙錚：〈修訂家暴條例，保障同志權益〉，《明報》，2009年1月8日，頁11。

⁶⁹ 〈千五教師反對，同性同居納《家庭暴力條例》〉，《星島日報》，2009年2月16日，頁F1。

⁷⁰ 梁文道：〈基督不丟石頭〉，《明報》，2009年2月7日，頁A8。

庭價值的觀點，我們並不孤單。若我們能夠提出更多有說服力的理據，將會有更多人支持我們。徐承恩及陳健民認為明光社及維護家庭聯盟將同性戀歸納為暴力、性病的原因。他們批評明光社及維護家庭聯盟的觀點，要求說明同性婚姻如何破壞家庭價值。他們認為在公共社會必須「尋找一套與教外人士共通的話語，說明同性婚姻如何破壞家庭價值」。⁷¹ 同性性行為與愛滋病有密切關係的觀點正確，家庭價值是指一夫一妻組成的家庭。我們應該努力締造幸福美滿的家庭生活。筆者相信教會可以成為一個見證羣體，活出以愛相連的家庭價值。同性婚姻不能按自然規律生育，若接納同性同居是婚姻的一種，將要容許同性同居者領養兒女，究竟這樣對下一代是否構成心理偏差的影響，仍然是未知之數，我們應該向下一代負責任，避免任何破壞家庭婚姻的政策出現，維護家庭價值。

（四）自由主義不應該是公共理性的唯一標準

在世俗化的浪潮底下，人強調「道德自主」(Moral Autonomy)，擺脫宗教而談道德，把道德建構在人的道德理性上。在倫理學上來說，這是一種「人類學上的轉向」(Anthropological Turn)。基督教倫理學亦應該把「人性」(humanum) 作為思考的起點。基督教倫理學的理想是使人活得更像一個人，成為上帝心目中的一個具備獨立人格的人。⁷² 基督教倫理以人性作為思考的起點並沒有問題；只是如何避免被局限在人的層面，變成費爾巴哈 (Feuerbach) 所言，宗教只不過是人的投影而已。若要保持基督教倫理的獨特性，必須展示如何從上帝的角度思考問題，甚麼是基督教倫理對「人的完成」(Becoming Human) 的獨特見解。基督教倫理不應該成為其他宗教或哲學對人的描述的附注，亦不應該盲從「道德自主」的現代性思維。⁷³ 基督教倫理建基於聖經記載的以色列與教會的歷史經

⁷¹ 徐承恩、陳健民：〈涂爾幹看道德大論戰〉，《明報》，2009年2月19日，頁A31。

⁷² Emmanuel Katongole, *Beyond Universal Reason: The Relation between Religion & Ethics in the Work of Stanley Hauerwas* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2000), 15.

⁷³ 同上，頁17。

驗，上帝在歷史中與祂的子民相遇，在這些歷史的敘事中構成「教會倫理」。這種着重歷史的思維，促使侯爾華斯反對康德 (Kant) 把道德建基於普遍的純粹實踐理性上。⁷⁴ 在擺脫抽象普遍性思維底下，侯爾華斯亦放棄抽象的普遍人性或自然律建構上帝對人生存的目的，因為這樣的前設已經失效。⁷⁵ 侯爾華斯並非徹底否定理性的作用，不過他不再接受基督教倫理只是關心理性的道德推理活動，更重要的是由「道德決定」(Moral Decision) 轉移到「道德願景」(Moral Vision)，由「純粹理性」(Pure Reason) 轉移到「敘事理性」(Narrative Rationality)。⁷⁶ 侯爾華斯反對單單着重理性的工具作用的思想；更重要的是像亞里士多德的「實踐智慧」(*phronesis*) 或譯「計慮思量」。⁷⁷ 亞里士多德把理性上實現目的的知識稱為「生產知識」(Productive Knowledge, *technê*)，實踐上「製造的知識」(Making) 為 *poiêsis*，和引發行動 (*praxis*) 的 *phronêsis*。⁷⁸

縱觀那些批評基督徒反對《家庭暴力條例》修訂的觀點，最值得討論的問題是，甚麼是公共理性的標準。不過，筆者沒有發現批評者明顯地引用那些學者的思想，只是覺得羅爾斯 (John Rawls) 的自由主義觀點，最能夠代表他們的取向。羅爾斯追求社會完全自由化，不單政治上自由化，甚至道德上亦要自由化。羅爾斯把宗教排斥於公共領域以外，藉以達到正義公平。筆者認為這樣追求正義公平的方法，已經違反正義公平的原則。筆者並不同意我們必須按羅爾斯那種自由主義觀點，把宗教排斥門外。筆者認為基督教的公共神學與教會神學可以接軌，基督徒作為公民有權表達對社會倫理課題的意見，為甚麼發表反對意見就要被抹黑為霸權分子或者宗教右派呢？筆者同意需要立法保護同性同居者免受暴力對待，問題的關鍵是修訂《家庭暴力條例》的迫切性原因是甚麼？這方面是立法必須

⁷⁴ 同上，頁22。

⁷⁵ 同上，頁25。

⁷⁶ 同上，頁30~31。

⁷⁷ 同上，頁122。

⁷⁸ 同上，頁126。

性的問題，而不是價值判斷的問題。公共神學需要注重神學的可被理解性 (Reasonableness)，避免自我邊緣化或者聲稱社會已經世俗化，以致神學不受重視。⁷⁹ 公共神學需要與世界諸宗教倫理觀進行對話，⁸⁰ 不過我們應該注意甚麼是道德規範的判準？究竟是自由主義那種無神論的道德觀；還是如亞里士多德的「實踐智慧」呢？若理性的定義不一定是自由主義式的定義，或者無神論的定義，那麼基督徒及教會的敘事亦應該被接納為公共社會中其中一種敘事，這種敘事有它的理性規律，我們應該尋求對公共社會中不同敘事的客觀中肯認識，尊重不同意見，互相寬容，彼此活出所認同的倫理敘事。

龔立人認為教會應該學習麥金泰 (Alasdair McIntyre) 的觀點，參考聖本篤的做法，「透過教會細小羣體，肯定信心與盼望、友誼與和平、尊重自我反省的德性，而不是製造恐慌來維護自己的安全感」。⁸¹ 筆者認為教會應該負起先知、祭司、君王的職責。教會是實踐美德的另類羣體，同時要有清晰的倫理立場。筆者認為教會倫理應該突破教會的範圍，進入公共社會。張國棟認為蘇穎智牧師的言論：《家庭暴力條例》修訂引來「更多養鴨一族，結果成為性奴，助長更多歪風，鼓吹同性同居，帶來更多 AIDS 和 HIV」，他認為這種敵我思維意識形態不能達致理性溝通。⁸² 究竟世上有沒有普世價值呢？劉迺強認為世上沒有普世價值，但提出尚智、務實、承擔是新的「智、仁、勇」三達德。⁸³ 基督徒相信聖經真理，並且相信聖經傳遞普世價值。可惜啟蒙運動後理性主義抬頭，將宗教信仰邊緣化及私人化。面對這個趨勢，基督徒需要加強教會倫理與公共倫理的研

⁷⁹ Stephen Pattison, "Public Theology: A Polemical Epilogue," *Political Theology* 2 (2000): 65.

⁸⁰ Max L. Stackhouse, "Public Theology and Democracy's Future," *Society* March/April (2005): 11.

⁸¹ 龔立人：〈我們等待聖本篤而不是先知〉，《明報》，2009年1月21日，頁B11。

⁸² 張國棟：〈自我實現的預言——明光社式文化戰爭論述的矛盾〉，《明報》，2009年2月11日，頁B12。

⁸³ 劉迺強：〈新三達德〉，《信報》，2009年2月24日，頁10。

究。蘇穎睿認為基督徒不應把基督信仰強加諸公眾人士，但可以用理由說服其他人訂立與基督信仰沒有衝突的法律。⁸⁴ 張達明認為聖經主要針對基督徒而教導，上帝沒有強行要求外族人遵守律法。不過，外族人亦可以遵守律法（羅二26~28）。⁸⁵ 上帝是猶太人與外族人的上帝（羅二29~30）。外族人的良心促使人順着本性行事（羅二14~16），這表示基督徒倫理順應人的本性。張達明認為基督教是社會的少數，所以教會「不要希望透過法律去禁止別人做一些與基督教立場不同的事情」。⁸⁶ 筆者同意基督徒應該透過傳揚福音、道德教化影響世人的價值觀，不應倚仗政治或立法的力量達到宗教的目的。不過，在《家庭暴力條例》修訂的事件中，基督徒並非建議立法奪去同性同居者的權利，而是反對在保障同性同居者權利的時候，卻動搖婚姻乃一夫一妻制的基礎。龐元燊認為「普世價值不一定是反對聖經的教導，有時甚至是符合基督信仰」；不過普世價值的演繹亦有很強自由主義的前設，我們需要注意自由主義者對普世價值的詮釋與聖經教導亦有距離。⁸⁷ 筆者同意不應該透過法律解決道德上的問題，不過亦不同意法律與道德無關的觀點。一夫一妻、禁止亂倫、禁止殺人等法律都反映道德要求。筆者同意性方面的罪與社會不公義的罪同樣嚴重，教會不應單單批判同性性行為的罪，而忽略其他問題。龐元燊認為「縱使我們多努力，我們亦無法排除有與基督信仰背道而馳的法律被設立的可能性」。⁸⁸ 筆者同意這個觀點；但是我們在《家暴條例》修訂的事上，應該爭取讓法例更接近基督徒倫理精神。

⁸⁴ 蘇穎睿：〈「家暴條例」的風波〉，《基督教週報》，2009年3月8日，頁7。

⁸⁵ 〈「法律環境的改變給教會帶來的衝擊」座談會〉，《基督教週報》，2009年3月8日，頁11。

⁸⁶ 同上。

⁸⁷ 同上，頁10。

⁸⁸ 同上。

（五）面對眾多對基督教的批判，如何學習寬容？

筆者同意同性性行為破壞家庭價值，但是《家庭暴力條例》修訂建議的問題，其實是應該如何保障同性同居者免受暴力傷害，而不會動搖一夫一妻家庭原則。余達心認為吳志森在「烽煙節目」中，刻意問一位表示對《家庭暴力條例》修訂持反對意見的聽眾是否基督徒，這種言論假設只有基督徒才對《家庭暴力條例》修訂反對意見。可是那位聽眾不是基督徒。⁸⁹ 吳志森解釋查詢發言者對討論有幫助，筆者認為事實表明並不單是基督徒對《家庭暴力條例》修訂持反對意見，其他宗教及非宗教人士亦同樣對《家庭暴力條例》修訂有保留。吳志森指出不同意「把同性同居納入《家暴條例》，會帶來更多暴力，更多同性同居、更多AIDS和HIV，大學生會成為養鴨一族，成為性奴」。⁹⁰ 筆者認為同性性行為與愛滋病有密切關係並非沒有根據。至於是否有大學生會成為養鴨一族，成為性奴，筆者相信提出這論點的人應該有根據；不過這表達十分容易令人感到不客觀，對於大學生來說會是缺乏尊重。筆者認為基督徒應該從對《家庭暴力條例》修訂討論的過程作出檢討反省，汲取教訓，注重基督徒公共論述的修辭，避免別人誤解，努力建立忠於聖經及歷代教會信仰的基督徒公共神學。筆者認為吳志森描繪基督徒「淡化同性戀者免於暴力的迫切需要，終極目的，當然是否定同性戀者的存在」，⁹¹ 這種不盡不實的描述，對基督徒有欠公允。余達心亦指出安徒在《明報》撰寫文章〈為甚麼我不是基督徒〉，是對基督徒抹黑。⁹² 筆者認為基督徒應該強調不能抽離婚姻關係定義家庭，縱使社會上出現多元「家庭」模式，但是基督徒不必認同這種模式合乎道德。⁹³ 練乙錚認為「在一個開放社會裏，人可以有自己的道德觀念和宗教信仰，並且應該宣揚自己的觀念和信仰的自由，

⁸⁹ 余達心：〈「基督徒，請你封嘴！」〉，《明報》，2009年2月16日，頁A28。

⁹⁰ 吳志森：〈基督徒，請你發聲！〉，《明報》，2009年2月24日，頁B12。

⁹¹ 吳志森：〈上帝啊！會寬恕他們嗎？〉，《明報》，2009年1月13日，頁B12。

⁹² 余達心：〈「基督徒，請你封嘴！」〉，《明報》，2009年2月16日，頁A28。

⁹³ 練乙錚：〈同志愛與破壞傳統家庭價值無關〉，《信報》，2009年1月9日，頁13。

但這些自由，應該基於公民權利的完全平等。香港的法律，不僅不容許同性婚姻、同性民事結合，對同性性行為的除罪化也還未完成，故整個社會對同性關係仍然很具壓迫性。」⁹⁴ 值得討論的問題是為甚麼香港的法律不容許同性婚姻、同性民事結合，對同性性行為的除罪化也還未完成，就是整個社會對同性關係仍然很具壓迫性呢？筆者認為那種對於香港的法律不容許同性婚姻、同性民事結合，就等於壓迫的言論，不合邏輯。筆者認為基督徒與教會應該尊重同性性行為者的基本人權，但是要表明按基督徒倫理觀，同性性行為違反上帝創造的秩序。馮可立認為強調維護家庭價值的基督徒對世俗人道主義有憎厭情緒，他提出維護家庭，應該先建立一個自由、平等、民主、公義的社會。⁹⁵ 筆者認為基督徒與教會應該提出聖經對家庭價值與理想社會的觀點，讓社會人士明白基督徒與教會的觀點。羅秉祥指出今年是洛克 (John Locke) 出版《論寬容》320周年，應循寬容角度思考同性戀議題。羅秉祥贊成社會應該支持同性戀者享受公民權；但不應動搖婚姻制度，這是寬容的極限。⁹⁶ 賴爾登 (Patrick Riordan) 指出洛克對寬容的理解是不包括天主教徒和伊斯蘭教徒。原因是天主教過去表現和天主教徒數目眾多且有重要影響力，他們卻不寬容其他宗教取向的人和臣服羅馬教廷。伊斯蘭教徒則服從伊斯坦堡的政權。⁹⁷ 羅爾斯認為「公共理性」(Public Reason) 採用中立語言 (neutral language) 來處理社會上的矛盾，促進寬容，締造政治自由主義 (Political Liberalism)。格倫·琴特里 (Glenn Centry) 指出羅爾斯沒有處理一個問題，就是如何寬容道德上不能接納的行為。⁹⁸ 若有宗教信仰或者沒有宗教信仰者認為男同性戀者肛交違反自然規律，自己無法接受亦覺得其他人亦不應有這種行為，究竟勉強

⁹⁴ 同上。

⁹⁵ 馮可立：〈保護家庭價值運動〉，《信報》，2009年1月17日，頁8。

⁹⁶ 羅秉祥：〈從《論寬容》到同性戀議題〉，《時代論壇》，2009年2月22日，頁11。

⁹⁷ Patrick Riordan S.J., "Permission to Speak: Religious Arguments in Public Reason," *The Heythrop Journal* 45 (2004): 179.

⁹⁸ Glenn Centry, "Rawls and Religious Community: Ethical Decision Making in the Public Square," *Christian Bioethics* 13 (2007): 174.

他們基於活在多元社會而寬容這種行為，是否一種對良知的不尊重呢？若有宗教信仰或者沒有宗教信仰者接受在法律的層面保障同性戀者，但是在道德層面提出批評反對，這是否一種語言暴力或者歧視呢？筆者認為基督徒應該尊重同性戀者的基本人權；但是亦應該指出同性戀及性行為違反自然規律，不合乎道德要求。基督教本身亦有不同取向，所以互相寬容十分重要。明婉儀認為明光社不能代表福音派的大多數。同時，明光社採用美國宗教右派的「文化戰爭」的策略。⁹⁹ 究竟明光社是否不能代表福音派的大多數，就需要進一步的調查統計和理據。明光社是否採用美國宗教右派的「文化戰爭」的策略，亦是值得深思的問題。明婉儀認為基督徒不應只為自己爭取特權，應該一視同仁。¹⁰⁰ 筆者認為基督徒應該對民主人權的課題增加關注，但並不同意明婉儀用「鬥人多、鬥大聲、鬥無理取鬧」這樣字眼批評明光社，¹⁰¹ 因為這樣批評對明光社亦不公平。

（六） 基督教同道應如何維護一夫一妻家庭？

基督徒是社會公民一分子，按良心表達對一夫一妻家庭的重視十分正常和合理。

大部分基督徒反對同性性行為，但是同意同性戀者在社會上應該獲得應有的權利。在防止受親密關係的人暴力傷害方面，社會應該一視同仁給予合理的保障。不過，關於《家庭暴力條例》修訂建議所應該爭論的問題是，立法會福利事務委員會提出對同性同居者保障的方式是否合理。筆者同意同性性行為破壞家庭價值，但是《家庭暴力條例》修訂建議的問題，其實是應該如何保障同性同居者免受暴力傷害，而不會動搖一夫一妻家庭原則？筆者認為基督徒應該強調，政府在立法會文件CB（2）341/08-09（03）指出「在香港，根據《婚姻條例》（第181章）締結的婚姻，在

⁹⁹ 明婉儀：〈還福音派基督徒一個公道〉，《明報》，2009年3月7日，頁B13。

¹⁰⁰ 同上。

¹⁰¹ 同上。

法律上指不容他人介入的一男一女自願終身結合」。筆者認為應該提醒立法會在修訂《家庭暴力條例》保障同性同居者的時候，小心用字，免致令社會人士混淆視聽。筆者認為作為傳媒人應該公正，不應利用公眾媒體作反基督教宣傳，違反宗教自由精神。基督徒本於信仰良知，認為同性戀及同性性行為違反大自然規律，亦違反上帝對人性的設計，應該受到宗教信仰自由的保障。為甚麼基督徒建議修改條例名稱或者另訂新法案，就是宗教霸權或者宗教右派呢？若立法會少數議員要求《家庭暴力條例》修訂，就是社會強烈的聲音；那麼廣大基督徒要求修改條例名稱或者另訂新法案，豈不更明顯代表社會強烈的聲音嗎？

五 結論

筆者認為《家庭暴力條例》修訂的核心問題是，現在的提案只是遷就支持同性同居者獲得民事保障的要求，卻不能清楚避免動搖一夫一妻婚姻定義的嫌疑。為了達到保障同性同居者免受暴力傷害，《家庭及同居關係暴力條例》的修訂是一個更好的方法。筆者認為基督徒需要學習將教會倫理應用在公共社會中，教會應該勇敢地強調維護家庭的價值，表明不同意同性戀或同性性行為。不過，我們不接納同性戀或同性性行為，卻接納同性戀者擁有人的價值和尊嚴，他們在社會中應該擁有基本人權。筆者認為不同的基督徒亦可能有不同的倫理立場或者不同的論證或表達方式。現在在基督徒被抹黑為獨裁者或宗教右派的時候，我們可以怎樣回應呢？若我們批評同性戀者，可能被傳媒批評。若我們提出同道護教的論點缺乏客觀論證，非理性語言激起不必要的反彈，可能被同道批評不齊心保護同道。筆者反覆思量，讀出埃及記七章2節上：「凡我所吩咐你的，你都要說……」的時候，想到現在不能退縮，因為弟兄姊妹在職場上面對反基督徒的挑戰比在堂會及神學院的牧者更多和更大，我們必須努力幫助弟兄姊妹站穩立場，迎接挑戰。

撮要

《家庭暴力條例》修訂的爭議已經告一段落，不過爭論過程中引發的神學課題卻值得深入探討。本篇論文除了引言及結論外，共分四部分：第一部分《家庭暴力條例》修訂的原因。第二部分《家庭暴力條例》修訂的理據的反思，包括目前香港法例上對同性性行為的規管、《家庭暴力條例》修訂用詞含混、立法會議員強烈要求修訂《家庭暴力條例》，延伸到同性同居者的理據並不清楚，及限制同性性行為合乎社會整體利益。第三部分基督徒公共神學的建構，包括教會倫理是另類倫理、教會倫理透過公共理性的表達成為公共倫理、教會需要採用公共語言、自由主義不應該是公共理性的唯一標準、面對眾多對基督教的批判，如何學習寬容？及基督教同道應如何維護一夫一妻家庭？本篇論文嘗試回應非基督徒基於多元主義真理觀要求教會尊重多元論述。究竟基督教倫理能否應用在公共社會呢？究竟教會在公共領域應有甚麼角色？本篇文章的結論是教會根據基督信仰引伸的一夫一妻家庭倫理價值，應該有其普遍有效性。

ABSTRACT

The revision of the Family Violence Ordinance is finished, but the related theological issues during the debate worth deeper discussion. This article is consisted of four parts besides introduction and conclusion. The first part is the reasons of the revision of the Family Violence Ordinance. The second part is the reflection of the arguments of the revision of the Family Violence Ordinance, including the regulation of the same sex activities according to the law of Hong Kong, the ambiguity of the terminologies in the revision of Family Violence Ordinance, the strong demand of the Legislative Council members to revise the Family Violence Ordinance, the argument of the extension to same sex partner is unclear, and the limitation of the same sex activities is for common good. The third part is the construction of Christian Public Theology, including the Ecclesial Ethics as alternate Ethics, Ecclesial Ethics through public reason becoming Public Ethics, the Church needs to use public language, Liberalism is not the only criteria of public reason, how to learn tolerance when facing the criticism for Christianity? How Christian protects monogamous family? This article tries to react to the demand for the Church to respect pluralistic discourses from the pluralistic view of truth of the non Christian. Whether Christian Ethics could be practiced in the public society? How is the role of the church in the public area? The conclusion of this article is the monogamous family moral value based on Christian has universal validity.