

傳播的努力」。⁹這是一種神學反思的方式，它探究蘊藏在基督教傳統內、用以理解教會的公共角色的資源。

信徒們最先對私人化作出了理性的回應，這種回應可以在政治神學的闡發中找到，而早期的政治神學大體上就是歐洲人對公共神學的一種表述。¹⁰這種回應表明，為完成自身的使命，公共教會必須闡發出一套能揭示宗教信奉所包含的深刻的公共意義的神學——這種公共意義對那些持有此種信奉的人來說是不言而喻的。因而，公共神學既服務於教會，也服務於社會，它旨在解析並傳播某一種教會信條對聲稱信奉此信條的人的社會意義。由此可見，公共神學首先並不是辯護性的。它的任務是詮釋性的，它致力於解釋基督教的基本教義——這是以信徒們能夠發覺這些教義的整個意義的方式來解釋的。

9. 霍倫巴赫 (David Hollenbach) 所寫的「編者按」 (Editor's Conclusion)，參見David Hollenbach, Robin Lovin, John Coleman & J. Bryan Hehir, 〈公共神學與哲學：對默里未完成的議題的探討〉 (Theology and Philosophy in Public: A Symposium on John Courtney Murray's Unfinished Agenda)，載《神學研究》 (Theological Studies, 40 [1979])，頁 700-715，引文見頁 714。

10. 在我們國家，基於大眾對「政治的」一詞過於狹隘的理解，我們找到一種更好的方式來表述公共神學。我們力求避免神學帶有任何這樣的含義，即神學是對尋求自身意志強加於人的基督教信徒所組成的權勢集團予以合理化。我們既不希望同任何一種把所有公共生活歸結為政治領域的社會觀有關聯，也不希望更狹隘地把這種公共生活歸於政府。最後，我們還希望避免這樣的含義：教會表現出公共姿態的最好策略是讓其神職人員在當今的重大議題上當眾採取宗派立場。我們希望，讀者會發現「公共神學」這一術語不會背上貼有「政治神學」標籤的事業的包袱。

在政治神學運動中，一份普遍引用的許可文獻是 Johann Baptist Metz, 〈政治神學觀照下的宗教與社會〉 (Religion and Society in the Light of a Political Theology)，載《哈佛神學評論》 (Harvard Theological Review, 61 [1968])，頁 507-523。一方面，可以斷定，業已出現的各種解放神學也是對宗教從公共生活中分離出去的回應，但我們不妨循着眾多解放論者自己的思路，他們的神學更多地是對壓迫體驗而非私人化體驗的一種回應。當然，解放論者也可能反對把宗教同公共生活分離開來——這種公共生活並不是產生解放神學運動的社會環境。拉美解放神學的「憲章」是古鐵雷斯 (Gustavo Gutierrez) 的有名的著作《解放神學》 (Theology of Liberation; Maryknoll: Orbis, 1973)。

公共神學假定，宗教信仰的信條是帶有公共意義的。揭示這些公共意義是神學和神學家的首要任務之一。專注於這項任務並不僅僅是神學的時尚，而是根源於教會對沖抵存在主義神學的需要，因為存在主義神學恰好過於強調宗教教義極端的個體意義。公共神學遠非是一種聲明宗教語言是被掩蓋的社會、政治或經濟話語的還原主義方法，它堅持認為，宗教語言的整個意義都應該得到確認。公共神學以極其嚴肅的態度採納了詹姆士 (William James) 的實用主義原則，即如果某物是真的，那它就會在某時、某地對某人起作用。¹¹公共神學要求我們考察宗教教義是真的這一主張的整套含義。受到教義是否為真影響的某人（處於某時、某地）是在一定時間和一定地點參與多重關係的人。於是，宗教教義不僅在諸多心靈的庇護所內引起共鳴，而且塑造並洞悉在真實世界中與他人公開共事的個人。

總之，我們分享馬蒂關於「純粹私人的信仰並不完全」的信念。¹²公共神學有意把基督教思想傳統中的智慧納入到公共討論中，從而促進社會的福利。不過，公共神學同樣立志於給出一種對基督教信仰的解釋：成為教會成員意味着甚麼。對基督教信條所作的解釋如果忽視了人生存中社會維度，就完全缺乏信仰的完滿。

三、公共神學的社會環境

發展公共神學的呼籲在美國生活中走到了一個緊要關

11. William James, 《實用主義》 (Pragmatism; Cambridge: Harvard University Press, 1975)，頁 30。

12. Martin Marty, 〈前言〉 (Foreword)，載Robin Lovin編，《宗教與美國的公共生活》 (Religion and American Public Life; New York: Paulist, 1986)，頁 1-4，引文見頁 1。

頭。伯恩斯坦（Richard Bernstein）指出，人們討論公共生活狀態時的尷尬並不限於美國。如同伯恩斯坦所言，理性已逐漸淪為韋伯（Max Weber）所謂的「工具理性」。公共討論圍繞如何最大限度地實現先定的目標來展開，「似乎唯一有意義的『行為』觀念只剩下科學知識的技術運用。」¹³把理性的含義局限於一種理性的這種做法是啟蒙遺產中的陰暗面。它留給我們的是「自信心的喪失和對能否理性地商談那些理應支配我們生活的目標和規範的深度懷疑……」。¹⁴既然科學不涉及和處理「我們該如何生活」和「我們該為何活着」的問題，那麼，我們所接受的只是對達到目的的手段的討論。當理性被狹隘地界定為工具理性時，就沒法希望對目的問題公開展開理性的商討和論辯。結果是，社會中的每個成員只得私下裏做出選擇，並予以自我辯護。這就出現了一種擔憂，他人會把未經理性地商討的社會之「善」強加於人，強制推行，從而侵犯個人自由。在伯恩斯坦看來，這就是公共生活的實際狀況——沒有甚麼可以公開討論了。

類似有關公共生活危機的預兆還出現在貝拉（Robert Bellah）及其同事在《心靈的習性》（*Habits of the Heart*）一書中所作的分析中。¹⁵作者們提出了他們認為是國家公共生活中的一個重要問題，即人們沒法找到一種充分傳達社會存在本質的語言和道德傳統。作者指出，美國人體驗到相當深刻

而複雜的社會關係，但「很難表達出他們信奉的豐富性」。¹⁶在美國人所使用的語言中，在他們思考的道德情境內，他們的生活似乎比實際情況更為貧乏。貝拉和他的同事認定，美國自建立以來，出現了三次行進中的文化「會話」，即：「《聖經》的」、「共和主義的」與「個人主義的」。這三大視角以極其不同的方式塑造了美國生活的主題——如成功、自由、成就和正義。

《聖經》思想原點源於早年清教徒的殖民生活，它闡發了轉向公民生活和社會生活的「立約群體」（covenanted community）主題。在這一視角的觀照下，自由含有濃厚的倫理因素。宗教和道德緊密聯繫在一起，公共與私人之間的區分並不是宗教－倫理關注與脫離這些關注的世界之間的一條分界線。

以傑斐遜（Thomas Jefferson）或麥迪遜（James Madison）為代表的共和主義傳統吸收了古希臘－羅馬政治思想的古典傳統，它強調公共生活的好處。值得讚美的理想是一種獻身於完善城邦的生活。在此基礎上，傑斐遜和其他美國思想家提出了人人參與的共和國觀念。正因為公民是平等的，他們就能夠分擔公民生活所要求的責任。¹⁷儘管共和主義傳統同宗

16. 同上，頁 20-21。

17. William M. Sullivan，《重建公共哲學》（*Reconstructing Public Philosophy*; Berkeley: University of California Press, 1986），頁 157-158：「理解古典公民觀的當代發點必須是恢復作為自我發展形式的市民生活感。市民生活理論家們所關注的這種自我發展在許多方面是『自戀文化』中自我發展概念的當代含義的對立面。公民身份在傳統上被理解成一種改變介入其中的個人的生活方式。這個過程在本質上是一種集體體驗。實際上，脫離『共和國』（commonwealth）概念的『公民』概念是不可理喻的。這兩個術語的含義都源於我們本性上是政治存在物的這一觀念。自我實現、出於個人身份的活動、以及處世的方位感都有賴於公共事業。這一共享的過程就是市民生活，其根源在於捲入他人——差異顯著的其他世代及個人——當中，因為他人構成了我們各自的自我感所倚賴的整體。因此，相互依存是公民身份概念的基礎。在這種相互依存的生活方式中，參與者基本的心理動力

13. Richard Bernstein,〈公共生活的意義〉（The Meaning of Public Life），載Robin Lovin 編，《宗教與美國的公共生活》，頁 29-52，引文見頁 32-33。

14. 同上，頁 33。

15. Robert Bellah, Richard Madson, William M. Sullivan, Ann Swidler & Steven M. Tipton，《心靈的習性：美國生活中的個人主義與信奉》（*Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*; Berkeley: University of California Press, 1985）。

人在本質上是政治的動物。¹³從這個意義上來說，基督教教導說，上帝也是如此——是政治性的。

其次，當代天主教社會思想在使用權利語言時，經常把「上帝的形象」（*imago Dei*）這一主題當作神學基礎，¹⁴而通過把這一主題引到同基督教核心的洞見的關聯之中（在《約翰一書》四章 8, 16 節中對這個洞見有隱喻式的表達），並在三一教義中對其作神學上的闡發，「上帝的形象」這個主題得到了轉換。因為，如果上帝是三一的，如果上帝是愛人者、被愛者以及將他們結合在一起的愛這三者之間的完美聯繫，那麼主張人類是照上帝形象被創造出來的，就是在宣稱人類能夠自我贈予。人是這個點，在該點上造物能夠通過交出自身作為報答來作出回應。最基本的人權就是將自己交給另一個人的權利，說到底就是把自己交給他者的權利。

確實，當他向聖父禱告：「使他們合而為一……像我們合而為一」（約 17:21-22）時，我主耶穌打開了曾經向人類理性關閉的廣闊界域。因為他（He）暗示了神聖位格（Persons）的聯合與上帝之子因真理和慈愛而結成的聯合之間的相似性。這一相似性揭示了人——人是上帝在地球上為自身而想要的唯一造物——除非真誠把自我給出做為贈予，否則就無法完全發現自我。¹⁵

因此，正是通過對上帝（我們照其形象而被造出來）的本性的理解，基督教的啟示極為清楚明白地闡明了人的本

性。除非我們發覺三一對思考上帝的影響，否則我們就無法去明智地思考人類。

如果一個人拒絕超越自我，拒絕去經歷捨己並感受以自身終極命運為旨歸的、本真的人類社群的造就過程，那麼他就會被異化。如果一個社會的社會組織、生產和消費形態使其更難自我獻身並建立起這種人際互濟，那麼社會就會被異化。¹⁶

基督教對人的這種理解同啟蒙運動對人性的理解相距何其遠。在霍布斯所謂的「所有人反對所有人的戰爭」中，人生的目標就是實現至上的獨立。進入任何關係之中——除了那種支配他人的關係——就會削減一個人的獨立性，並因而削弱其人性。權利是個人基本的所有權，必須得到保護以免遭社會的侵犯。而要保護最為重要的權利，個人就得犧牲掉自己某一部分的自由，進入一種社會契約之中——這一契約明確地規定了會存在於構成社會的個人之間的關係。不過，至少在理論上，完全自由而自足的人類將會是完全獨立且絕對自主的。而奠定這一倫理基礎的「上帝」便是至尊的個體。無論這一啟蒙之「上帝」會是甚麼，他顯然不是三一的。在整個十八世紀，一方面，有些人維護被認定的正統信仰，就強調上帝的至上權威，以捍衛上帝的獨立性，而另一方面，宗教自由主義者如自然神論者則強調上帝不干預運行良好的造物系統，以捍衛天地萬物的獨立性。雙方都認為上帝遠離人類並在很大程度上不捲入人事而是接受。這是一個宗教個

13. Aristotle, 《政治學》（*Politics*），1253 a.3。

14. 《論教會在現代世界牧職憲章》（*Gaudium et Spes*），12, 40-42。

15. 《論教會在現代世界牧職憲章》，24。

16. John Paul II, 《百年》通諭（*Centesimus Annus*），41。

人主義尤其是一位論（unitarianism）的時代。

與之相對，無論從神學上還是從政治上看，基督教對三一的理解是公有社會性的。個體並不優先於群體。個體與群體彼此把自身交托給對方：如果個體更加明智而自由，更加人性化，因而也更能完全地自我獻身，那麼，個體存在於其中的關係網絡就能不斷地得到擴展和豐富。由此可見，人性與關係是成正比的：關係網絡越是寬廣，越是深厚，群體和個體也就越人性化。這是因為，人性要求自由而明智地參與到存在中去；並且，根據基督教的傳統，存在的基礎乃在於完美的聯繫。每一種聯繫伴隨着責任。為承擔起這些責任，就產生了權利。最基本的責任就是儘可能完全地自我獻身。最基本的權利就是有權利去這麼做。

正如其基本原理所示，如果強調自由是不干涉的自由而並非在聯繫中自我獻身的自由和參與群體的自由，那麼，任何這樣的人權表述都是對人權基礎的歪曲理解。基於自由主義關於人性善的不可知論，看看霍布斯、洛克及其他對塑造美國獨特的精神狀態曾起重大作用的人，他們所提出的錯誤的權利基礎就變得可以理解了。然而，基督教不承認這樣的不可知論。它強調了群體在人類照着上帝的形象成長中、在參與可以成就真正互惠的捨己行為中的必要性。自由主義傳統以個人為出發點——對那種認為自由主義是上帝一位論在政治上的對等物的評論而言，這就是其意義所在。與之相對，三一觀則視個人與群體是共存的。要是缺失關係，就不可能有存在。上帝是一（the One）就只因為上帝是三（the Three）。一種由基督教傳統塑造的政治理論只可能將人理解成群體中的個體。最基本的人權就是有權去行使捨己之力，有權去運用機會，投身於關係之中並深入參與到人群生活中去。

其他所有的權利都是派生的。所有由此而生的權利都是對群體——捨己之所在——存在的先決條件的申張。否認這些確保人群得以存在所必要的工具性權利，會嚴重削弱行使捨己這一基本權利的機會，而此種基本權利恰恰是對我們本性和尊嚴的表達。

三、權利語言的使用

在關於人權的討論中，一個需要加以區分的重要問題就是，法律權利和道德權利之間的差異。法律權利是一種由民法所批准和賦予的權利，個人可訴諸於國家來實施。而且，此類權利還可能是憲法或法令（法規）所規定即法定的：一項憲法權利就是一項受現行憲法保護的權利；一項法定權利則是一項受立法保障的權利，它通常是在聯邦或州一級的立法層次上的。為了擁有法律權利，其權利主張的主體必然歸屬一定的政治或法人團體。

道德權利則是靠訴諸於令人信服的道德說理和論證而獲得的。這些權利可以——也往往就是——像法律權利那樣付諸實施。不過，這兩類範疇（法律的和道德的）並非完全一致，甚至可能是相互衝突的。事實上，道德權利不時會遭到現行的法律權利侵犯。比方說，如果，就像很多人所爭取的，人有對人身完整的權利，那麼，當一個國家賦予警察以權利，以國家安全的名義拷問囚犯，人身完整的人權就會受到侵犯。或在另一情形下，當某些國家使蓄奴合法地制度化，人對自由的權利會受到侵犯。總之，道德權利可能體現在法律制度中，往往也確實如此；但無論是否如此，它們還是建立在倫理論證而非實在法之上的權利。

由於人權擁有其道德理論依據，所有人權都是道德權