

# 公共空间中的宗教：自由主义对基督宗教的挑战

作者：关启文

关启文，香港浸会大学宗教与哲学系

[繁体 PDF 档下载](#) | [简体 PDF 档下载](#) | [观看简体 html 档](#)  
[版权声明](#)

本文原刊于：关启文，〈公共空间中的宗教：自由主义对基督宗教的挑战〉，载罗秉祥、江丕盛主编，《基督宗教思想与 21 世纪》，北京：中国社会科学出版社，2001 年 10 月，页 293-330。

## 摘要：

宗教在自由和多元化的社会中应担任甚么角色呢？这是一个富争议性的政治课题。在西方，主流的政治哲学可说是自由主义了，它倾向个人主义，维护人权，提倡民主和有限的政府等等，无论在历史和在思想上，自由主义和基督宗教的关系都异常复杂。在过往，著名的自由主义者中不乏基督徒(如洛克、米尔顿)，然而在二十世纪，自由主义思想的发展愈发显得与基督宗教有张力。自由主义者仍然维护信仰的权利，但他们认为这基本上是私人的事情，宗教是不应在公共领域中担任重要角色的。在美国，一些自由主义者(如 ACLU)更认为宪法中政教分离的原则，意味着基督宗教的象征和语言都应在公共领域中(如学校、法庭、街道等)完全消失。这自然引起不少基督徒的抗议和批评，很多争论和诉讼也环绕着基督宗教的公共角色而发生。随着全球社会的日益世俗化和多元化，基督宗教应如何面对自由主义的这种挑战，实在是踏入二十一世纪不能逃避的问题。

本文会探讨著名自由主义者罗尔斯(John Rawls)的思想，及他对宗教的公共角色的看法。罗尔斯在 1971 年出版的《正义论》，认为正义的社会基本上是一个由权利所构成的框架，让人们自由地追求他们各自的目标和价值，它不应将某种特殊的生活方式或价值观预设为更好的生活方式(除非能被公共的理性论立)，不然就是对持不同价值观的公民不尊重。这种理解有重大的涵义：中立论(neutralism)，和「正义比善优先」(the priority of the right over the good)。当代的自由主义者一般都认为宗教价值不能被公共的理性论立，所以他们相信，若将公共空间建基于宗教思想或价值观，会对没信仰的公民不尊重，这便违反了自由主义的正义原则。后期的罗尔斯诠释自由主义的方向有些改变(参 Rawls 1980, 1985)，他在 1993 年出版的《政治自由主义》(Rawls 1993)尝试避开所有整全性的理论，希望只是透过达成交迭共识(overlapping consensus)，

就能建立一个公正的政治体系。他现在对宗教的公共角色有较正面的看法，但仍坚持公共的政策基本上不能单单建基于宗教。

本文接着会评论这种自由主义的观点。首先我会指出自由主义所假设的中立论和「正义比善优先」的观点，正面对严厉的挑战，如社群主义者桑德尔 (Michael Sandel) 对罗尔斯的批评 (Sandel 1996, 1998)。此外，所谓公共的理性能否真的为自由社会提供价值基础，实在有不少问题 (参考 Wolterstorff 对 Audi 的响应)。最后，我们也应考虑让宗教参与公共空间的结果，和宗教思想与价值对社会的影响。假如在不少情况下，宗教能发挥不可替代的良好影响，那一刀切地否定宗教在公共空间的参与，实在是有点盲目了。

## 前言

宗教在自由和多元化的社会中应担任甚么角色呢？这是一个富争议性的政治课题。西方的主流政治哲学是自由主义，无论在历史和在思想上，自由主义和基督宗教的关系都异常复杂。在过往，著名的自由主义者中不乏基督徒 (如洛克、米尔顿)，然而在二十世纪，自由主义思想的发展愈发显得与基督教有张力。自由主义者仍然维护信仰自由，但他们认为这基本上是私人的事情，宗教是不应在公共领域中担任重要角色的。在美国，一些自由主义者更认为宪法中政教分离的原则，意味着基督教的象征和语言都应在公共领域中 (如学校、法庭、街道等) 完全消失。这自然引起不少基督徒的抗议和批评，特别在美国，很多争论和诉讼环绕着基督宗教的公共角色而发生。随着全球社会的日益世俗化和多元化，基督宗教应如何面对自由主义的这种挑战，实在是踏入二十一世纪不能逃避的问题。在这里我会尝试就这复杂的问题作出初步的整理，和提出一己的浅见。

## 甚么是自由主义？

首先让我澄清自由主义的意思。广义的自由主义基本上是指对民主自由社会的信仰，这也是历代中国知识分子的追求。如胡适便说：「自由主义就是人类历史上那个提倡自由，崇拜自由，争取自由，充实并推广自由的大运动。」 (页 215) 它表现于拥护民主和代议制度、容忍反对党，胡适特别强调：「多数人的政权能够重少数人的基本权利才是真正自由主义的精髓。」 (页 217) 殷海光则强调自由主义与极权主义的斗争：「自由主义并非一种教条，无宁是一种能动的 (Active) 精神，一种反抗权威的态度，和生命本身底发展动因。」 (页 227)

然而同样反极权主义的自由主义者不一定对自由民主社会的运作有完全相同的看法。我们可以进一步区分「古典自由主义者和现代自由主义者。18 世纪至 19 世纪早期的古典自由主义者宣称，国家的惟一作用是保障公民的某些权利，特别是人身自由权和私人财产权。19 世纪后期出现的现代自由主义者认为，国家也应该关心诸如贫困、住房短缺、恶劣的健康状况、教育不足等问题，即使这种关心是以对自由权和财产权的一定程度的损害为代价的。」 (库

卡塔斯、佩迪特, 页 83)今天在西方, 除了重视传统宗教和道德的保守主义者外, 另一些保守主义者主要想保守的正是古典的自由主义, 代表人物有诺齐克(Robert Nozick), 他便反对使用政府的权力去重新分配资源, 因为这是对个体的权利的侵犯。这种保守主义绝对不是极权主义, 甚至可称为极度自由主义(libertarianism)。而简单被称为自由主义者的则通常指较重视平等和提倡福利国家的现代自由主义者, 代表人物有罗尔斯(John Rawls)。<sup>1</sup>

但这两种自由主义者在一些基本概念上是一致的: 「善的社会并不是一个由某些共同的特殊结果或目标所支配的社会。相反, 善的社会是一个由权利、自由或责任所构成的框架, 在这个框架内, 人们可以以个人的方式或以自愿的合作方式来追求他们各自的目标。善的社会是由法律支配的社会, 而且正因为它是法治社会, 它应当接受正当原则或正义原则的支配。这些原则都是可以发现且可以加以表述的原则。而且, 它们自身也并不将某种特殊的生活方式预设为正当的或更好的生活方式。」(库卡塔斯、佩迪特, 页 106)这种理解有一个重大的涵义: 中立论(neutralism), 和「正义比善优先」(the priority of the right over the good)。如金力加(Will Kymlicka)说: 「当代自由主义理论的一个特点就是对『中立性』的强调」(Kymlicka 1992, 165), 这不是指在后果上中立(neutrality of consequence),<sup>2</sup> 而是指支持国家政策的理由要保持中立(neutrality of justification), 即是说国家不能假定某种善的概念比另一些好。(Kymlicka 1992, 169)[与中立论相反的学者叫完美主义(perfectionism)—即是说国家的政策应依循一种实质的善的概念的指引。]

为何要保持中立呢? 德沃金(Ronald Dworkin)认为这是建基于平等这价值: 「因为一个社会的公民有不同[善的]概念, 若政府厚此薄彼, 便不是平等地看待他们。」(Dworkin 1985, 191)又如容迪所言: 「如果不应该采用强制方法来达到道德生活的虚假统一, 公共权力就不能给关于善的不同概念赋予不同的价值。只要不同观念的和谐一致不能达到, 正义就要求在不同的道德目标之中建立一个不偏不倚的框架; 在这个阶段, 正义的社会就不能把它的基础结构建立在某一种的善和美德的概念之上。」也因此「正义优先于仁、爱或其他美德」。(容迪, 页 55)这个「不偏不倚的框架」有时被称为程序的共和国(procedural republic),<sup>3</sup> 宗教在这程序的共和国中又应担当甚么角色呢?

### 自由主义对基督教的挑战

宗教在社会的角色, 在历史中有很大的变化。世俗化理论指出, 随着社会的现代化, 宗教的衰退是不可避免的。一个关键原因是社会架构的分化(differentiation): 一些架构本来是兼顾多重功能的, 渐渐被多个专责某功能的架构取代。这过程在宗教方面明显不过, 以往宗教好像一无孔不入的系统,

<sup>1</sup>在当代美国, 两种保守主义者倾向共和党, 而自由主义者则通常支持民主党。最近的美国总统大选, 哥尔与布殊之争很大程度就是这两种阵营的对垒。

<sup>2</sup>金力加承认这是不可能的, 当我们容让不同善的概念在自由主义社会中竞争, 总有一些会较吸引, 而另一些不那么吸引。

<sup>3</sup>以上对自由主义的描述有一定程度的简化, 这恐怕是难以避免的, 因为任何哲学思潮都难以用几句说话简单地定义。然而我们可以说, 自由主义者纵使在这点有一些修正, 在那点有一些发展或补充, 但大体上仍会认同以上的描述。

透过宗教的理念和组织，渗透社会生活每一个环节，不单为社会提供凝聚力，更垄断了各种社会功能：教育、健康、治安等等。但现代化的社会趋向功能分化，每种功能自有专责的社会机制去承担，且依循自身的法则，而不是宗教的规条，如经济的运作自有经济定律去管治，圣经禁止利息的规条是派不上用场的。这一来架构分化好像釜底抽薪，将宗教的社会功能一下子淘空，那宗教的衰退是自然不过了。自由主义跟世俗化理论没有必然关系，但自由主义者大多倾向接受世俗化理论，特别是较早期的时间。然而踏入八十年代，世俗化理论日益受到质疑，世界各地的数据显示，宗教信仰（如有神论）虽然受到猛烈的冲击，但基本上有持续、甚或复苏的趋势。（参关启文 1998）

面对这些库因式「反常现象」(Kuhnian anomaly)，世俗化理论家典型的回答是：「这些只是很个人化的信念，所以不影响世俗化论点。宗教在公共领域的影响力和重要性日益减退，渐渐成了纯粹私人的喜好和选择。这种宗教私人化(privatization of religion)的过程不正是世俗化理论所预测的吗？」大体来说宗教是有私人化的倾向，起码已不能只手遮天、称王称霸，这方面的世俗化理论某程度上是正确的，但这当然不表示宗教不能用其他方法影响公共领域，甚或政治领域。事实上近几十年很多发展都与宗教私人化的预测背道而驰，回教与基督教的基要派的复兴就是众所周知的例子。（参 KepeI）社会学家卡新鲁华（Jose Casanova）以整整一本书探讨「公共宗教」的课题，力陈近年现代世界中宗教非私人化(deprivatization of religion)的趋势：

「现代性理论和世俗化理论都只为宗教留下边缘和私人化的角色，但世界各地的宗教传统拒绝接受这种角色。多个社会运动涌现，不是有宗教性的本质，就是以宗教的名义挑战那些首要的世俗领域——国家与市场经济——的正当性和自主性。同样，宗教机构和组织拒绝把自己规限于个体灵魂的牧养，它们继续就私人道德与公共道德的关系提问，当[社会的]子系统(特别是国家和市场)宣称它们可免于外在的规范性考虑的限制时，它们也挑战这些宣称。这些持续的争竞的一个结果，就是私人的道德和宗教领域的再政治化，和公共的政治和经济领域的重新规范化。」(Casanova, 5-6)

就以自由主义的大本营美国为例，1979 年成立的「道德的大多数」运动(Moral Majority)便是宗教介入政治的好例子，这运动的领袖佛威尔(Jerry Falwell)就被视为新宗教右派的代表人物，而列根能在 1980 年入主白宫，也和得到这运动的支持不无关系。(KepeI, 119-120)<sup>4</sup> 初期自由主义者认为这些现象只是宗教在现代社会的垂死挣扎，应如昙花一现。当「道德的大多数」在 1989 年结束时，他们都额手称庆，且说这在他们预料之中。然而在九十年代，基督教联盟(Christian Coalition)的兴起叫他们大跌眼镜(参 Reed)，共和党重夺议会，和最近小布殊能在太平盛世之际打败民主党候选人哥尔(虽然胜得很险)，一个重要因素就是，基督教联盟在基属的积极动员。愈来愈多自由主义者觉察，就算在美国这种很现代化和有深厚民主传统的社会中，宗教的完全私人化也似乎不大可能。但承认这个事实是一回事，是否赞许这些发展又是另一回事，事实上当代自由主义者的本能反应，就是对宗教介入公共和政治事务深表戒心。这从两方面清楚看到：一、不少自由主义思想家尝试从理论角度否

---

<sup>4</sup>当时连民主党候选人卡达也强调自己是重生的基督徒，宗教的影响力可见一斑。

定或限制宗教的公共角色；二、另一些则希望用实际行动把宗教逐出公共领域。

有学者相信罗尔斯的著作其中一个目的，就是针对在七八十年代冒起的宗教右派，重新诠释何谓「政教分离」，从而指出他们很多时违反了这个自由民主社会的基本原则。(Bellamy)罗尔斯在 1971 年出版的《正义论》，认为正义的社会基本上是一个由权利所构成的框架，让人们自由地追求他们各自的目标和价值，它不应将某种特殊的生活方式或价值观预设为更好的生活方式(除非能被公共的理性论立)，不然就是对持不同价值观的公民不尊重。很自然，罗尔斯也提倡中立论和「正义比善优先」说。当代的自由主义者一般都认为宗教价值不能被公共的理性论立，罗尔斯也不例外：「宗教信仰的教条通常不能由符合归纳法则的证据证立，这是人们普遍承认的。」(Rawls 1951, 195; 另参 Rawls 1971, 215。)所以，若将公共政策建基于宗教思想或价值观，会对没信仰的公民不尊重，这便违反了自由主义的正义原则。

其实当时罗尔斯对宗教不抱好感，并非甚么秘密。他的理论建构的一个动力，就是他对宗教战争和逼害的厌恶，他认为「宗教不宽容」(religious intolerance)是不公义的典范(Rawls 1971, 19)，他经常提及「互相竞争的教派的暴力」(Rawls 1971, 247)，就算他今天对宗教的态度已温和了很多，他仍强调「迫害的激情曾经是基督教的巨大祸根。」(罗尔斯 2000, 页 65-66, 注 75)此外，他论到 St. Ignatius Loyola 把服事神当作人生支配性的目的时，作出如此评论：「严格来说，把我们所有目的都从属于一个目的并没有违反理性选择的原则；虽然如此，我们仍感到这种做法是**非理性的**，或更可能感到它是**疯狂的**。为了某个系统的缘故，自我被扭曲，并为其中一个目的服务。」(Rawls 1971, 554; 粗斜体为笔者所加。)这段说话可圈可点，其实罗尔斯不可能不明白，从 Ignatius Loyola 的角度来看，服务神的价值是无限的，而其他价值都是有限的，那把后者都从属于前者其实理性不过！他说这种宗教的自我是扭曲的，只表示他从来没有认真考虑宗教对自我的理解最终可能是真的。这清楚显示罗尔斯并不同情、也似乎不大理解宗教信仰，他的世俗主义偏见呼之欲出。

可见宗教与罗尔斯的自由主义是有一定张力的，罗尔斯的诠释者和著名后现代哲学家罗蒂(Richard Rorty)更将这种张力表露无遗。他很爱引述美国其中一位立国之父杰佛逊(Jefferson)的说话：「无论我的邻舍说世上有二十个神，或说一个神也没有，都不会为我带来伤害。」他认为这意味着「政治与关于终极事物的信念是可以分开的，市民对这等事物有没有共同信念，对民主社会是无关要紧的。」所以我们可以、也应该「把宗教私人化」。(Rorty 1988, 257)他认为罗尔斯「希望把关于人生意义的问题保留给私人生活，自由民主社会不会用法律规管市民对这些问题持甚么意见，但也着意把这些问题与社会政策的讨论分开来。然而当个人的良心会危害民主建制时，它会使用武力对付那良心。」(Rorty 1988, 263)明眼人会看到，最后这一句话隐藏着对宗教狂热份子的严厉警告。

罗蒂不单认为宗教要私人化，哲学也要，他文章的题目就叫「民主比哲学优先」。他希望见到的是一个所有意识形态都完结的社会，关于甚么自我、理性的哲学理论都被抛弃，纵使不完全把它们当作废话，也要肯定它们不会干

扰社会政策。(Rorty 1988, 264)为何如此呢? 罗蒂认为答案就是:「**我们**—我们就是宗教宽容和宪制政府的传统在现代的承继人, 我们把自由置于完美之上。」(Rorty 1988, 265)罗蒂(Richard Rorty)坚持这就是最终的立场, 并没有更超越的立足点可证立它。然而他相信把哲学和宗教边缘化其实有一个道德理由, 就是这样做「有助世界的脱魅(disenchantment), 使世界的居民更实际、更宽容、更有自由精神和对工具理性的吸引力更开放。」(Rorty 1988, 272)他认为把世界重新着魅是有危险的, 它会阻碍罗尔斯所言的「众多社团的团结」的发展, 因为「当我们着魔于某种世界的版本时, 很难同时对其他所有人都宽容。」(Rorty 1988, 273)后期他再次重申要把宗教私人化的立场, 他认为「把宗教带进公共政策的讨论, 实在是坏的品味」, 因为宗教会令对话中止(conversation-stopper), 「除非宗教信徒同意宗教的私人化, 以换取宗教自由的保证, 否则我们不能维持民主的政治社群。」(Rorty 1994, 2)<sup>5</sup>

后期的罗尔斯诠释自由主义的方向有些改变(参 Rawls 1980, 1985), 他在 1993 年出版的《政治自由主义》(Rawls 1993)系统地阐释了他新的看法。他区分政治观念与整全性理论, 前者「为大家所共享」, 可透过分析公众的政治文化得知, 他认为最基本的政治概念是「所有公民都是自由而平等的, 有正义感和形成某种善概念的能力」, 而再进一步的分析可令我们由这些有共识的政治概念衍生下面的两个正义原则:

「甲、每一个人对一种平等的基本权利和基本自由之完全充分的图式都有一种平等的要求。它是一种与所有人的相同图式兼容的图式; 在这种图式中, 平等的政治自由且只有这些自由, 才能使其公平的价值得到保证。

乙、社会的和经济的的不平等要满足两个条件: 第一, 它们要各种岗位和职位在机会公平均等条件下对所有人开放; 第二, 它们要最有利于那些最不利的社会成员。」(罗尔斯 1998, 页 242)

而「所谓整全性的理论是指一种理论它包含人生的价值是甚么、个人的德性与性格的理想以及类似的东西, 这些东西告诉我们所应该采取的行为(最整全的理论告诉我们整个人生应该怎样作安排)。」(石元康, 页 149)现代社会有多种合理的整全性学说, 对此人们没有共识, 所以政治的公共基础只能是上面的正义原则, 而不是多种完备性学说。然而罗尔斯假定他的政治性正义观念虽然是「一种独立的观点」, 但「它适宜于形形色色的合理完备性学说, 并能得到它们的支持。」(罗尔斯 1998, 页 248)这就能就政治概念达成交迭共识(overlapping consensus), 有助建立一个稳定而公正的政治体系。

---

<sup>5</sup>早期的哈贝马斯(Habermas)也有类此的看法, 根据曹卫东, 他认为「神学家就像统治者一样, 回到公众中来, 宗教纯属个体行为, 上帝又是一种超验的绝对存在, 享有高度特权, 因而, 违背着『公共领域』中平等商谈的先决条件, 也就无法或曰不允许进入『公共领域』。因此, 教会也好, 神学家也好, 凡是属于宗教话语的, 都必须退出市民『公共领域』。」(页 209)他且「把宗教信仰等同于过时的世界图景, 以为这些信仰都依赖传统的权威形式。宗教因此对公共讨论和批评是封闭的, 以宗教信仰为基础的道德主张自然也跟公共讨论和理性论辩格格不入。」(页 213)然而后来「在《现代性的哲学话语》中, 哈贝马斯对待宗教由彻底的否定转向暧昧性批判, 直到有限的同情和理解; 到了《后形而上学思想》之中或之际(包括这个时候发表的一系列论述), 就变成积极的肯定, 把宗教由理性之他者重新确认为话语伦理的伙伴。」(页 216)

他现在对宗教的公共角色有较正面的看法，但仍坚持公共的政策基本上不能单单建基于宗教。他也重申公共理性(public reason)的重要性，「公共理性观念不是关于特殊政治制度或政策的看法。毋宁说，公共理性观念指这样的看法：在支持政府行使关于根本政治问题(fundamental political questions)强制权力的法律与政策情况下，公民用来解决政治相互证明自己理由正当性的某种理由。」（罗尔斯 2000，页 34）他明白「在有些人看来，根本政治问题应该由他们认为是最好的、根据他们自己关于完全真理(whole truth)的观念——包括他们宗教的或世俗的全整论说(comprehensive doctrine)——得出来的理由(reasons)去决定，而不是通过那些可能由自由与平等公民共享的理由(reasons)来判断。」（罗尔斯 2000，页 7-8）然而他相信在现代社会，合理的整全论说的多元性是不可改变的事实，那若某些公共政策或法律单单是建基于一种整全论说，那持守不同整全论说的市民是断断不能心悦诚服的。所以我们提倡法律时，必定要建基于每一个合理性的市民都能同意的理由——这就是公共理性，「其本质与内容的公共性则由公共推理(public reasoning)表现出来，这种推理过程是通过一组有关政治正义的合理性概念(reasonable conceptions)进行理智地思考去满足互惠标准。」（罗尔斯 2000，页 2-3）另外，他也强调公共理性只使用「由常识与及不受争议的科学程序和结论所提供的公共方法和知识」。(Rawls 1987, 8).

单单使用公共理性是我们对其他公民恭敬的责任(duty of civility)（页 4），当然罗尔斯强调这只是「一种内在的道德责任」（罗尔斯 2000，页 5），而不是法律责任。这也意味着我们「必须永远放弃通过改变宪法以建立自己宗教霸权的希望，于弃那种强行保证宗教或非宗教论说之影响与成就的希望。如果存有这样的希望与目的，那将是与关于所有自由平等公民平等的基本自由权利观念格格不入的。」（罗尔斯 2000，页 20）而执着于以一己信仰的人，实在是太「热衷于囊括全部政治真理」，这与「公共理性观念是格格不入的。」（罗尔斯 2000，页 2）

在罗尔斯的近作里，他较强调公共理性的限制，例如他强调「公共理性观念并不适用于所有根本问题的政治讨论，而只适用于讨论那些我称之为公共政治论域(public political forum)的问题。这一论域可以分为三个部份：法官在做决定时所使用的的话语(discourse)，．．．政府官员的话语，．．．；最后是公共机关的候选人及其竞选管理者的话语」（罗尔斯 2000，页 3），简而言之，公共理性只应用于宪政根本要旨(constitutional essentials)和正义基本问题(matters of basic justice)上。此外，罗尔斯现在同意「假定无论引入的全整论说是否会提供支持，适当的政治理由(proper political reasons)届时——而非单纯由全整论说所提供的理由(reasons)——都会显示出应该给予的有效支持，合理的宗教性或非宗教性全整论说在任何时候都可以引入公共政治讨论。」（罗尔斯 2000，页 21）他的确希望透过他的政治自由主义促成宗教与自由主义的和解：「宗教与民主之间就没有斗争，也不需要斗争。从这种意义上讲，政治自由主义明显有别于、并反对启蒙自由主义(Enlightenment Liberalism)。」（罗尔斯 2000，页 42）

然而我们不得不指出，他仍坚持「我们最终能够提供完善的公共理性」的支持，是「我们把自己宗教性或非宗教性的全整论说引入政治讨论」的「必要限

定条件(*the proviso*)」(罗尔斯 2000, 页 13)。这可说是一种「宗教理由限制论」, 持类此观点的还有自由主义者奥迪(**Robert Audi**), 他建议「(特别当我们在提倡或支持会限制自由的法律或公共政策时), 有良知的公民起码应举出一个世俗理由, 而它是能提供充足的证据和足够的动机的。」(**Audi and Wolterstorff**, 123)所谓世俗理由是指一种理由, 其规范力量并不明显地依于上帝的存在或神学教义, 也不依于宗教权威(人或机构)的声明。他认为政教分离是民主社会的重要原则, 这又可分为三方面: 一、自由原则, 政府应容许各种宗教有实践的自由; 二、平等原则, 政府应对所有宗教一视同仁; 三、中立原则, 政府应在宗教与非宗教之间保持中立, 不偏帮那一边。(Audi 2000, 32-33)奥迪本身并不敌视宗教, 他主要关注的是如何建构民主政体, 及为政治参与订立怎样的道德标准, 才可确保各种宗教信仰徒和非宗教人仕能成为精诚合作的公民。他的理据和罗尔斯的大同小异, 他认为自由民主的理念意味着互相尊重的态度, 所以我们要把「强制性措施的理据作出规限」——「它要是所有参与政治辩论的不同阵营都能接受的」(**Audi and Wolterstorff**, 138), 是所有合理性的成人皆可同意的。换言之, 任何限制自由的强制性措施, 只有为了维持公众秩序时才是正当的, 单单依赖大多数人的决定是不足够的。(Audi and Wolterstorff, 16-17)<sup>7</sup>

以上对宗教的公共角色的限制若只是几个学者的个别看法, 这问题就不会像现在那样产生激烈的反应。事实上, 美国的自由主义者不只是纸上谈兵, 他们这几十年努力不懈去实现「政教分离」的理想, 而在这方面最是热心的可说是美国公民自由联盟(**American Civil Liberties Union- ACLU**)。他们认为以下都是违反政教分离原则的, 都是应该禁止的(**Grant** 1994):

- 在公众场所(包括学校)唱圣诞歌, 如平安夜。
- 教会的收入可以免税。(他们自己则没有问题。)
- 在公共学校的班房和储物柜室祈祷, 在运动场、毕业礼和立法会祈祷。
- 军队和监狱有牧师。
- 在公众地方展示圣景、十字架和任何基督教的符号。
- 在公共学校学生自发地读圣经, 纵使在自由时间或课余。
- 银币上印上「我们信靠上帝」的字句。
- 基督教大学的科学系受政府承认。
- 在班房张贴十诫。
- 以学卷方式资助基督教学校。
- 在普查时间及宗派身分。

<sup>6</sup> 奥迪认为在特殊情况下(如基于深厚的历史传统), 而且有制衡滥权的机制, 民主社会拥有国教或许是可容许的, 但他相信这不是最理想的自由民主社会。(Audi 2000, 37)我对这看法有保留, 例如英国便仍有建制教会(甚或君主制), 而美国则没有, 但这表示英国就没有美国那么自由民主吗? 没有那么理想吗? 我个人感到英国的社会或许更稳定和平衡。奥迪的进路会否过份非历史化呢? 是否只有一种自由民主社会是最好的呢? 还是我们接受在不同的历史时空下, 自由民主可以有不同的表达方法, 但都是同样合理呢?

<sup>7</sup> 基督徒法学家格连拿华特(**Kent Greenawalt**)也有类此的看法, 他认为「政府采纳的法律应建基于一些世俗的目标」(**Greenawalt** 1988, 20-21), 而论证方法也应是社会有广泛共识的(57), 但他承认这些方法有内在的限制, 单靠它们是解决不了了一些道德问题, 如堕胎、动物权利、环境伦理等, 在这些情况下, 市民和担任公职的人诉诸他们的宗教信仰, 实在是无可厚非的, 也没有违背自由民主的精神。不过信徒仍不应在公众场合鼓吹他们的宗教信仰。(217)

他们为了达到目标，不惜大兴诉讼。如一小学生便被禁止去选择约瑟的故事作堂上阅读文章，原因也是政教分离。很多时法院的判决也反映相似的自由主义思想(怪不得罗尔斯认定法官是公共理性的典范)，2000年6月19日美国联邦最高法院以6比3通过，由学生在足球赛前自发地主领的公祷也是违宪的，所以应被禁止。司提芬斯法官(Justice John Paul Stevens)说：「在赛前的公祷强逼在场的人参与宗教敬拜的行动，这会产生不正当的影响。」首席法官 Justice William H. Rehnquist 不同意，他甚至认为这裁决「对所有在公共生活的宗教事务充满敌意。」他认为这并不违反政教分离的原则，他指出华盛顿总统就曾应通过人权法案的议会的要求，订立一天为感恩祈祷日。假若这不容许，那在球赛时唱国歌也不可以了，因歌词最后说：「我们信靠上帝。」这案件最终起源于德州南部的学校，德州州长乔治布殊(现是候任总统)对此裁决感到失望，他说：「我支持学生自由地表达他们的信仰和参与由自发的学生带领的祈祷，这是他们受宪法保障的权利。」(Greenhouse 2000)

美国的法庭积极地推动政教分离其实已有数十年的历史，自六十年代开始，美国联邦最高法院便禁止在公立学校的宗教活动，并一步步收紧限制。(Engle v. Vatale, 1962; Abington v. Schempp, 1963; Stone v. Gramm, 1980; Graham v. Central, 1985; Jager v. Douglas, 1989)(参 Kussrow and Vannest 1998)1973年最高法院裁定堕胎是妇女的基本权利(Roe v. Wade)。近年科罗拉多州曾以州际全民投票的方式，通过了州宪法的修正案，不准许地区政府透过订立反性倾向歧视法例，赋与同性恋者受特殊保护的地位。<sup>8</sup>但1996年12月，美国联邦最高法院判这决定是违宪的，并认为其动机是出于敌意，而不是理性。不少人质疑法院是否以中立的名义，强加自由主义的标准于市民，并剥夺了他们民主自决的权利。(参 Neff)最高法院的裁决多年来已使很多市民累积不满，这次更令到一群学者怒吼：「民主已死！」(Muncy 1997)波卡(Bork)也质问：若然如此，我们还有理据禁止一夫多妻制吗？(Bork, 11)另一个例子：1991年华盛顿州亦以州际全民投票的方式，重新确立禁止安乐死的法例，但在1996年3月6日，第九巡回上诉庭推翻了这决定(Compassion in Dying v. Washington)，其中一个法官卡西(Casey)写道：「自由的精义，在于每一个人有权去定义他自己关于生存、意义、宇宙和人生的奥秘的概念。」(Hittinger, 21)若然而此，任何牵涉价值概念的法例都是侵犯自由了。(Hittinger, 25)另一个法官云哈特(Stephen Reinhardt)也认为除了满足某些人的道德和宗教理念外，禁止安乐死的法例全无理据，所以是不合理的。甚至甘乃迪法官(Kennedy)认为，相信「世上存在超越人类的发明的伦理道德」已经是一种宗教信念。(Hittinger ???)这些判词都深深反映法庭对宗教和道德信念的排斥性。

这些事情激发宗教界强烈的反应，不少人相信宗教右派的兴起或多或少与以上的发展有关，宗教人仕积极投身政治，不一定源自称王称 的心态，毋宁说他们感到自己的价值观受到攻击和蔑视，所以才起来打一场防卫战。(参 Taylor, 1998)随着华人社会的现代化，自由主义的思想也渐渐生根，与在公共空间的宗教的张力也会愈来愈大。最近台湾的辅仁大学因为大学天主教宪章所引起的争议便是好例子：「有论者质疑受公帑资助的大学，不再是私人领域，必须受

---

<sup>8</sup>订立反性倾向歧视法例，是同志运动主要的争取目标。我曾详细论证，不赞成这法例并不违反人权。(关启文 2000，第四章)

公众的监察，因此辅大不能标榜单一的宗教观点。· · · 辅仁大学是一所综合性而侧重人文科学的大学，也没有硬性规定学生必须依奉天主，今次挑起的争论，正是台湾自由主义抬头下一次本能反应· · · 抨击辅大以宗教精神去办学的人提出：教育机构不是意识型态的复制场所，惟有多元并存，激荡重组出各种新颖的思维· · · 值得关注的是，是主流族群把其价值观等同于普遍人性，凡反对者会成为单元保守主义，罪名非轻。」(李锦洪)在香港，亦有人质疑宗教团体办学的正当性。(参关启文 2000, 第三章)然而究竟自由主义对宗教的排斥或限制是否真的合理呢？

### 公共宗教只会带来逼害和分化？

西方的自由主义者提倡宗教的私人化，与西方历史中出现的宗教战争和宗教逼害有莫大关系，罗蒂就明白说出宗教的私人化是换取一个宽容和有宗教自由的社会代价，其他纵使不用这点作论据，但字里行间总会提到这点，如奥迪便说「有神论宗教在某方面有威权主义倾向」(Audi 2000, 34)，这也不能说完全是自由主义者的偏见，支持他们的历史事实的确有不少，然而这就表示在今天全面禁制公共宗教是合理的吗？我们起码要考虑三点。

第一，评估一种事情的影响和危害性，是不能抽离具体的历史处境的。很多人一论到宗教参与政治，便立刻说到好像异端审裁处会马上重现地上一般，但其实「在二十世纪末段的美国民主社会，这些恐怖事件完全不是严肃的历史可能性。」(Elshtain, 139-140)<sup>9</sup>而在华人社会，世俗政权和经济领域等的力量远远大于宗教，而且以今天的趋势来看，宗教要掌握能逼害市民的权力，可能性微乎其微。所以西方自由主义者对宗教的这种戒心，特别在我们的处境是派不上用场的。

第二，能带来灾难的不单是宗教，正如沃特斯托夫(Nicholas Wolterstorff)指出：「我们这个世纪的屠杀、折磨和广泛的残酷，主要是以一种或另一种的世俗主义的名义进行的：多种民族主义、共产主义、法西斯主义、不同种类的爱国主义和经济权。当中的共同因素就是：人类会为了他们深切关怀的事物，彼此杀害和残酷对待。在十七世纪的欧洲，人们深切关怀宗教；在我们这个世纪，大多数人深切关怀的是一种或另一种的世俗目标。自由主义整天就只把宗教战争放在眼前，是已经过时了。」(Wolterstorff 1997, 167)事实上，自由主义者常将矛头指向宗教人仕，认为他们是引起争执、社会分化的祸端，但争执总是有两方面的，将所有责任归咎一方是不公平的。如胡夫劳(Robert Wuthnow)说：「自由主义者投诉保守主义者，说他们争取立法禁止堕胎，是把个人道德拉扯进公共领域，但他们本身亦在背后支持很多法庭的裁决，而这些裁决事实上是政府去界定甚么是或不是个人道德的努力。」(Wuthnow, 44)就以堕胎为例，无论法庭的裁决是怎样，都很难说是中立的，我在下面再论证这点。艾舒婷(Jean Bethke Elshtain)便直斥自由一元论(liberal monism)之非：「所有这些[排斥公共宗教的努力]都以『中立』的名义成就，但事实上我们见到在运作的是自由一元论——它是一种生活方式，认为人类状况的某些方面和特质有价值，而蔑视及看轻其他方面。」(Elshtain 1999, 149)

---

<sup>9</sup>罗尔斯在接受访问时，便以异端审裁处为例子证明政教合一的可怕。(Rawls 1999a, 621)

第三，自由主义者致力把宗教驱离公共领域，这究竟对社会是祸是福呢？其实一些具体的历史例子让我们看到，纵使从自由主义的标准来看，公共宗教的后果不一定是坏的，因为宗教也可以是促进自由精神的巨大推动力。(罗尔斯对宗教的态度的改变，与他对这些例子的深入认识有很大关系。)如贝拉(Robert Bellah)所言：「从废奴运动到社会福音运动和早期的社会党运动，到马丁·路德·金领导的民权运动和查非兹(C. Chavez)领导的农场工人运动，每一个旨在使美国更充分地实现其公开标榜的价值观的运动都产生于某种形式的公共神学。」(Bellah, 页 24)我们也可加添一些当代的例子：在纳粹德国(如巴门宣言)和共产东欧的抵抗运动(参 Weigel 1992)，在菲律宾的人民力量运动(参 Colson, 47ff)等等。在下面详细一点介绍两个例子。

马丁路德金(Martin Luther King)(1929-1968)是举世知名的美国民权运动领袖，但较少人知道，他是亚拉巴马州的蒙歌马利城(Montgomery, Alabama)的浸信会牧师，他年青时写道：「宗教对我一直都很真实，与我的生活息息相关。事实上，两者根本分不开，对我来说，宗教就是生活。」(Reed, 57)他成立南方基督教领导会议(Southern Christian Leadership Conference)，1958年开始积极为黑人争取平等公民权。这也是植根于黑人教会争取公义的传统，及受他的信仰推动，他认为「公义的法律就是一条由人订立，而符合上帝律法的法律。」(Reed, 61)在公众集会时他也爱领会众唱「基督精兵奋起」等圣诗。最后他在 1968 年 4 月 4 日遇刺身亡，很多人都强调他是为了争取公义而牺牲，但从更根本的意义来说，他是教会和信仰的殉道士。

另一个例子是威伯福斯(Wiliam Wilberforce)，他年轻时在他的日记写道：「全能的上帝把两个伟大的目标放在我面前：废除奴隶买卖和改革人们的礼貌。」当时著名的宗教复兴家韦斯利(Wesley)也大力鼓励他：「奉上主之名，和靠祂的大能，继续努力，直至甚至美国的奴隶制度(这是有史以来最邪恶的事物)也完全消失。」威伯福斯在 1788 年开始在英国国会争取禁止贩卖黑奴，但困难重重。他不屈不挠，经过差不多二十年的努力，最后在 1807 年成功。他继续用了 18 年争取所有黑奴的解放，在 1833 年 7 月 26 日，废除奴隶法案(the Bill for the Abolition of Slavery)通过二读，三天后他与世长辞。(参张文亮；Colson, ch.8；至于美国废除黑奴的经验，则参 Sandeen, ch.II。)有趣的是，按当时的公共理性，威伯福斯所争取的是不切实际，甚或是不合理性的，很多人告诉他，若废除了奴隶制度，英国的经济是会崩溃的。不少人认为威伯福斯所做的是基于宗教狂热，只会扰乱公众秩序，如墨尔本(Lord Melbourne)便对威伯福斯说：「当我们容许宗教侵入公共生活时，事情便演变成相当大的困局。」假若威伯福斯听了这劝告，我们今天的世界会是怎样呢？所以我们固然不可不察宗教对政治的潜在危害，但从上面的例子来看，一种公共宗教的禁制令，只会把婴儿和洗澡水一块儿倒掉。

### 「中立论」有多中立？

自由主义对宗教的态度往往假设了中立论和「正义比善优先」的观点，我们有必要批判性地检视这些观点是否站得住脚，其实它们正面对严厉的挑战，如社群主义者桑德尔(Michael Sandel)对罗尔斯的批评(Sandel 1996, 1998)，我另有详细讨论(关启文 2001)，我在这里较简单谈几点。首先我们要明白中立论对

社会政策的深远涵义，就以大学教育和文化艺术为例，持中立论的政府应否资助它们呢？罗尔斯指出：「正义原则并不容许[政府]资助大学与其他机构、或歌剧院与戏院，假若理据只是因为这些机构有内在价值。」(Rawls 1971, 332)这是因为要贯彻中立论，政府不能偏帮「追求真理、美和创造性是内在价值」这种善的概念——不是所有市民都赞成的，他们虽然没有直接被强逼做甚么，但由他们口袋强制性征纳的税已用在这些目标上。我不肯定如何能用中立的方法合理化政府对大学和博物馆等的资助，而又不扭曲它们的本质。

至于正义比善优先的说法其实说到底只是一种自由至上论，因为自由主义者谈及的正义主要是指对各种自由权利的尊重，而不义主要指对自由无理的限制。然而自由不也是一种善的概念吗？所以当我们说政府为了某种道德概念限制市民的自由是不义时，这假设了在那种情况，自由的价值比那种道德价值高。由此可见，正义概念不能独立于善的概念，自由主义只是把自由看成(差不多是)最高的善而已。泰尔曼(Ronald Thiemann)指出，当美国之父肯定人有不可剥夺的人权时，他们正是建基于人要尊重创造主和祂赋与人的权利的责任，而这正是宗教性的善概念。(参 Thiemann, 79)今天人们证立人权时可能不再诉诸造物主，但亦常诉诸「人性尊严」的概念，但这岂不也是善的概念？将权利概念与善的概念截然二分、甚或对立，是大有问题的。其实后期的罗尔斯也承认政治权利是建基于一组政治价值，而「正义比善优先」的意思就是说政治价值(如把每个公民都看待为自由与平等的人、社会作为公平的合作系统)是极高的价值，在绝大部份情况都会高于非政治价值。但问题是我们为何要接受罗尔斯这种对价值的优先次序的看法呢？他认为这是因为这组政治价值是由我们有共识的政治文化中衍生出来的，且受所有合情理的整全论说的交叠共识支持。罗尔斯可以说是在提倡另一种中立论：政治价值比非政治价值优先，在这基础上对所有整全论说中立。但这是否行得通呢？

其实堕胎的问题就可显出「有些政治性的争论无法与道德、形上等理论脱离关系。赞成与反对堕胎的争论中，问题的焦点就在胎儿到底算不算是人，因而有生存权的问题。赞成者认为胎儿不算是人，因此，堕胎并不是谋杀；反对者则持相反的看法。在这里两者的不同是奠基在哲学上对人的不同看法所引起的。从这个例子我们可以看出，政治问题的争论有些是因为不同哲学理论所引起的，而我们也无法把它与哲学完全分开。」(石元康，页 171-172)有些人会说反对立法禁止堕胎的人不就是赞成堕胎(pro-abortion)，他们只是认识到胎儿的生命权是很有争议性的课题，既然如此，就应维护妇女的私隐权，容让她们自己选择。这只是拥护选择(pro-choice)而已，并没有违反中立论。罗尔斯就强调「罗马天主教就可能反对准予堕胎权的决定。．．．但是，他们自己不必行使堕胎权利。他们．．．强行拒抗是不合理的：那意味着蓄意将他们自己的全整论说强加于人。」(罗尔斯 2000，页 36)

但这种说法大有问题，容许堕胎权并非中立的。我们可以比较照顾儿童的法例，不少西方国家都有法律惩罚疏于照料孩童的父母，不容许他/她们有甚么选择权，因为没有人质疑儿童的崇高道德价值，而大家也同意这价值高于父母的选择权——或许我们干脆说在这情况下父母并没有甚么**权**选择是否应好好照料儿童。同样道理，对那些接受胎儿有生命权的人，是很难接受妇女有权堕胎的。我不是说谁是谁非，我的论点只是：容许堕胎权其实已是否定了拥护生命

的立场，不是中立的。换句话说，妇女相对于胎儿来说是否有私隐权同样有争议性，不是所有合理性的人都赞同的，那把这种权写进法律里岂不也是将一种价值观强加于反堕胎的人？

罗尔斯论到堕胎时说应考虑三种重大政治价值：「对人类生命合宜的尊重、有秩序地维持政治社会的延续(包括某形式的家庭)和最后是妇女作为平等的公民」，他接着说「任何合理地平衡这三种价值的方法都会赋予妇女在怀孕首三个月(有某些合宜的限制的)权利，选择是否终止怀孕。．．．在这怀孕的初期，妇女的平等的政治价值高于一切」，而任何否定这种权利的整全论说就「是不合情理的」。(Rawls 1993, 243-44 n.32)这段说话叫我们不得不质疑罗尔斯的中立是怎样一回事，他一直强调他的政治自由主义不肯定、也不否定任何合理的整全论说，而他一直给人一个印象就是世界的大宗教也算得上是合理的整全论说。但这里他好像说假使某宗教的价值在堕胎的问题上与政治自由主义的答案背道而驰时，就可显出是不合理了，这不是有点 道吗？所用的不是循环论证吗？(参 Mulhall and Swift, 239)罗尔斯的新中立论也是不成功的，正如石元康所言：「自由主义．．．的成就也是有目共睹的。但是把它当做是一种超越意识型态，不包含任何哲学、形上学的理论的思想体系，则很显然地是一种幻觉。」(页 175)假若如此，罗尔斯的公共理性的要求又如何呢？

### 公共理性与宗教论证

宗教理由限制论的第一个问题是它与宗教自由的张力。宗教信徒不也是有权利和自由实践信仰吗？不错，罗尔斯的拥护者维夫曼(Paul Weithman)正确指出，宗教自由是有限制的，他同意信徒有对公众恭敬(civility)的责任，反对宗教理由限制论的人需要论证，要么我们没有促进自由民主建制的责任，或要么这责任并不意味着对宗教理据的限制。(Weithman 1994, 15)然而宗教信徒会强调宗教自由的积极意义，它不是单单指我们可私下在家里信奉宗教，而是指我们能公开表达信仰及使用信仰影响社会，我们要问的是：有足够理由限制它吗？(Hollenbach 1994, 42)当然这问题本身不足以驳斥宗教理由限制论，但它指出自由主义者有举证的责任。一般的情况下，自由主义者都会把举证的责任放在提出要限制自由的人身上，但维夫曼论到宗教自由时却似乎把这责任放在维护宗教自由的人身上，这是否有点不公平呢？其实就公共事务提出宗教角度的人不一定希冀改变社会，他们可能只是想宣讲和见证自己的信仰也说不定(Hollenbach 1991, 101)，最近罗尔斯也承认这个可能性(罗尔斯 2000, 页 63, 注 64)。然而我们也不可从一开始便排除这种见证一定没有果效，因为本来是世俗的人有可能在任何时刻选择皈依宗教，这也是他们的宗教自由。见证者不一定抱不尊重的态度，为何他们不可以公开说明他们的看法，让其他市民多一个选择？

此外，所谓公共的理性能否真的为自由社会提供价值基础，实在很成疑问。例如沃特斯托夫(Wolterstorff)响应奥迪时问道：有甚么世俗的理由支持每个人都有**权利**获得起码的生活条件呢？沃特斯托夫指出他这个信念是基于他对圣经的了解的。纵使真的有世俗的论证能证明有这种权利，但大多数信徒不知道或不能明白这种论证，按照奥迪的原则，他们也不能在公众领域提倡和实践这信

念。这样要求他们会否过份严苛呢？说到底，大多数人的基本道德信念又有甚么证据呢？(Audi and Wolterstorff, 163)

宗教与非宗教论证的区分不是绝对的，两者常互相影响和渗透。就以「生命的神圣」(sanctity of life)这道德信念为例。1984年美国联邦政府的卫生部门就如何处理有残障的初生婴儿发出新的指引，要求医院给予有残障和无残障的婴儿同等的维生措施，禁止医院以婴儿的「生存质素」(quality of life)为理由作出分歧性待遇。(这件事的背景是轰动一时的杜尔婴孩事件(“Baby Doe” Case)：一个患有唐氏综合症的婴孩的消化系统受到堵塞，但家长和医院都同意不为他动手术，就这样让他死去。)这指引发出后，招来两位伦理学家辛格(Peter Singer)和库西(Helga Kuhse)的猛烈抨击，他们认为政府的立场建基于「所有人的生命都有同等价值」的原则，但他们认为这原则源自基督教，不是所有美国人都同意的，所以政府的指引是不可以接受的。他们这样论证：「认为我们可以杀害还有一个星期就会出生的胎儿，但又认为一旦婴孩出生了，我们就一定要用尽方法维持他的生命，是互相矛盾的。然而解决方法不是去接受『拥护生命』的观点(pro-life view)——即是说胎儿也是人，他的道德地位跟你我无异。正好相反，解决方法是去放弃『所有人的生命都有同等价值』的想法。」(引自 Thiemann, 10)

其实辛格和库西的说话不无道理(我当然不赞成他们的解决方法)，今天很多人(特别在西方)把「所有人的生命都有同等价值」视作不证自明的道德原则，与宗教教义根本风马牛不相及，提起杀婴他们都会咬牙切齿，但这种道德信念的起源与根是有历史渊源的。在罗马帝国的时候，生命并不被视为神圣，堕胎很普遍，弃置孱弱和残缺的婴孩也是平常事，「这些婴孩很多都死掉；有一些被旁观者收养，长大了作奴隶或妓女；另一些被弄至伤残，作乞丐为他们的主人赚钱。」(Lewy, 8-9)更不消提外族人、奴隶、战俘等的生命都很廉贱。是基督教把生命是神圣的概念带进西方文化：杀婴成为严重罪行，爱邻舍被视为基本的德行，当这种文化慢慢植根，基督徒就「组织了最初的医院、麻疯病人收容所、陌生人的避难所。基督徒会众为孤儿寡妇、病患伤残提供援助，及赈济穷人。」(Lewy, 9-10)伦理史家力奇(Lecky)这样说：「首次在人类历史，数以千计的男男女女被[基督教信仰]感召，牺牲世上的利益，及经常处于极度不适和危险的处境下，但仍矢志献上一生去减低人类的苦难。」(Lecky, 85)

坚持道德信念也要有充足的世俗证据的说法，似乎假定了某种基础主义的知识论(foundationalist epistemology)，但这种知识论已普遍受质疑(参关启文1997)，在道德知识论方面尤甚。假若我们的道德知识论是倾向融贯论(coherentism)的话，奥迪的要求则显得不很合理。例如贺伦巴哈(David Hollenbach)便认为「我们关于应如何生活的信念是蕴藏在一个复杂的概念网里面．．．所以当我们判别我们某些概念的真假时，不可能不倚靠这网其他部份的概念。并不存在没有前设的第一义原则。」(Hollenbach 1991, 103)所以「人类的意识不能截然分成不同间隔．．．社会经验和新政治意念的兴起能转化宗教信念，正如道德和宗教信仰能转化政治．．．根据这种对人类理解的看法，尝试把宗教与政治孤立开来的努力是不可能成功的。」(Hollenbach 1991, 104)我不能在这里全面讨论这种知识论是否完全正确，我只指出这种看法至少

是几个合理选择之一，那即是说基础主义的道德知识论并非没争议性，把公共理性的要求建基于这种并没有共识的理论，不是有点奇怪吗？<sup>10</sup>

我相信我们不应原则性地限制宗教论证，自由主义者根本很难提出令人信服的标准。若一开始便假设宗教信仰都是非理性的，则是赤裸裸的乞求论点 (begging the question)，通常要作出这样的判断，实在需要严格的基础主义标准，但在这些标准的审判下，很多普遍的道德信念也难以幸免，这种限制的结果只会严重削弱社会的多元传统。似乎要保障多元性，我们要对各式各样的论证(包括宗教论证)开放，让更多人参与公民社会关于共同价值的讨论。(参 Thiemann, 126, 131)

我们要指出，非宗教团体(如工会、政党、志愿社团)也在塑造市民的道德和政治信念，非宗教的教义(如唯物论、马克思主义)也会导致偏见、产生不信任与分化。按自由主义的逻辑，宗教理由与世俗理由的区分也有点误导，重要的分别应该是，有些理由是所有合理的市民都接受的，而有些理由不是所有合理的市民都接受的。(Audi and Wolterstorff, 157)这样看来，单单限制宗教似乎不公平，也是暗地里促进世俗主义。后期的罗尔斯就看到这问题，所以他的公共理性排斥所有世俗或宗教的整全论说，和所有有争议性的善的概念。他认为他的理论「并非暗地里支持世俗主义的论证，正如它不是暗地里支持宗教的论证。」(Rawls 1999a, 619)罗尔斯相信他的政治概念能符合共同理性的要求，但上面的讨论已指出种种困难。<sup>11</sup>它不是限制得太多，就是太空洞。就以奥迪的要求为例，他认为任何强制性措施，只有为了维持公众秩序时才是正当的，单单依赖大多数人的决定是不足够的。但沃特斯托夫指出没有多少法例真的能获得所有合理性的公民的同意。也没有理由相信这种理想情况在将来会实现，我们的社会在很多问题上有如此大的分歧，若然需要所有人的同意才可提出法例，那我们甚么也作不成。

奥迪也认为若信徒单单使用宗教论证去支持某些社会政策，非信徒是难以接受的，他们会感到被危害。这一来便破坏了公民之间的互信互重，甚或民主政体的稳定性。而且强逼市民接受他没有理由接受的措施，就是违背自由民主的理念。但沃特斯托夫回应时指出，事实上我们都视为自由民主社会的，都是依循大多数人的决定，而这些决定罕有得到所有公民的接纳，如何能说这不是正常的自由民主社会呢？(Audi and Wolterstorff, 154-155)沃特斯托夫认为这样理解自由民主就足够了：「所有人都受到法律平等的保护，所有市民都被法律赋与平等的自由，国家对社会中各种宗教或其他整全性思想保持中立，有公平的投票机制让市民的声音平等地表达。」(Audi and Wolterstorff, 159)所以他不为自由主义提出的限制内蕴于民主的理念里。

---

<sup>10</sup>奥迪当然不是不知道这些问题，他一方面坚持世俗理由的要求，但因为他的道德知识论采纳了一种相当宽松的直觉主义，所以对他而言，证立道德判断不是很困难：「当你判别一行为是错时，你就拥有反对它的一个理由；你并不需要进一步的理由(大概是一前提)支持这判断——宗教或世俗的。」(Audi and Wolterstorff, 173-174)我相信以这标准，很多源自宗教的道德判断都可包装成道德直觉，是奥迪不能排除的，那他的限制论的果效是微乎其微的。

<sup>11</sup>不少学者认为罗尔斯的「正义作为公平」的观点仍是暗地里对世俗主义有利的，因为它与很多宗教性的善概念格格不入，如「人不应当争取自己的权利」和「人要为信仰放弃一切」等观点(参 Fern 1987)。

我在这里补充，当然我们已假定了大多数人的决定不能践踏法律保障的基本人权。然而为了社会的顺利运作，政府不能不推行一些得不到全民共识的政策，就算在一些与宗教无必然关系的课题，例如最近香港政府推行的强积金法例，就不是所有市民都赞成的，难道支持的人就是不尊重反对的人吗？关键在于法例的订立是否符合民主程序，支持民主政府的人为了公益的原故应该明白，在不违反他们基本人权的情况下，他们有时是要接受一些他们看不出有好理由接受的法律或政策的(他们当然也可用合法的途径争取改变)，这是游戏规则，不是谁尊不尊重你的问题。假若如此，宗教信徒用合乎民主程序的方法争取自己的社会目标又为甚么不容许呢？

总结一句，我们不应为公共论述的内容设定限制，但这不代表我们不**鼓励**更能促进「公民友谊关系」(罗尔斯 2000, 页 7)的论述。(参 Thiemann, 135)我在上面的批评主旨在于抗衡自由主义的霸权，维护信徒使用宗教理由的**权利**，但基督教的精神也强调我们有些时要为了爱或其他价值的原故，放下自己的权利。我同意宗教信徒在可行的情况下，都应尽量满足自由主义者的公共理性理想，以促进了解、和平和减少冲突。我们也应尊重社会的多元性，及努力建立交迭的共识。宗教也应提倡宽容精神，面对分歧时，尽量诉诸道德和理性的游说，而不是动辄大兴诉讼。(然而这种努力应该是双方面的，为何自由主义者很少论及，非宗教人仕也应用宗教人仕可接受的理由进行公共论述呢？或提醒狂热的自由主义者不要强加他们的价值于宗教上？)

我们也可提供评估公共论述的合理性的标准，并鼓励每个人尽力达成：言论要内在一致、言行要一致等。「重要的课题不是『一个论证是否诉诸宗教论据』，而是『无论这论据是否宗教性，它是否与我们的宪制民主的基本价值兼容。』」(Thiemann, 156)只要宗教论证符合这些基本价值(较宽松地理解)，多元民主社会的公共论坛是没理由排斥这种声音的。

## 宗教、公民社会与自由民主

我们不单没理由排斥宗教的公共声音，而且我们有正面的理由鼓励宗教参与公共空间的讨论，因为这样宗教就能促进公民社会的活力，从而对自由民主社会发挥不可替代的良好影响。若然如此，一刀切地否定宗教在公共空间的参与，实在是有点盲目了。

公民社会可说是政府与私人生活之间的第三个领域，也是公共领域，它包括了所有居间团体，公民透过在其中的参与尝试影响身边的人、社会和文化。毕竟只有少数人能参与政府管治的工作，假若公民社会萎缩，公民的自治机会便会大为减少。单从促进参与和自治的角度来看，教会对公民社会的贡献已是不少的。胡夫劳指出：「不单止研究显示在个人的属面，教会会籍与投票、选民登记、参与政治竞选活动都有正面的相关关系；宗教组织作为群体也经常政治舞台扮演角色，如动员支持示威和抵制的行动、游说和支持立法、及就广泛的当代课题发表声明。」(Wuthnow, 107)

民主社会并不能一劳永逸地订立社会的共同目标，所以由多元群体参与的持续讨论是很重要的，公民社会就为这寻求共识的过程提供了一个公共论坛，让人

们不单说出他们想要甚么，也交待他们认为甚么是对社群好的事。这公共空间对民主社会的健康发展的重要性是不可忽略的。(Thiemann, 113)这空间应对每一个人开放，无论他能不能用公共理性去证明他的价值观，他都有权分享他美善的远象。当然宗教人士也不应被排斥在外，特别因为宗教信仰有助扩阔多元社会中对美善的可能性的理解，刺激我们的道德想象力，这些都不是公共理性的常识或科学能提供的。(参 Hollenbach 1991, 105)

居间团体另一个重要功能，就是让市民在政府和经济领域之外探索意义和价值，只有这样他们才不会完全被现代社会的庞大架构牵着鼻子走。宗教团体在这方面的的重要性(如公民德性的培养)特别明显。(Thiemann, 153)所以宗教自由也是公民社会兴盛的要紧条件之一。

托克维尔(Tocqueville)便很清晰看到宗教这道德功能对民主社会的重要性，渝之有精要的介绍：「在民主社会中，宗教的理念性积极功能更在于平衡过度的世俗取向。」(页 289)「由于民主社会刺激物质享受的无限度扩张，有使人的生活物化的趋向，而且是民主社会『无法摆脱的宿命循环』，民主社会比贵族制社会更需要彼岸信仰。．．．民主社会的另一潜在危险是个人主义。．．．民主社会打破了人与人之间的联系，情谊稀薄，最后连家庭也处于兴衰无定的状态」(页 290)，很明显，宗教群体的建立有助平衡这种个人主义。<sup>12</sup>美国的立国之父也同意这点：「当亚当斯在新的自由主义立宪政体中担任我国第一位副总统时，在任职头一年里，他就说：『我们并没有这样一个政府，即它装备的武力足以战胜不受道德与宗教约束的人类情感。我们的宪法只是为一个有道德和宗教的民族而制定的，它对任何其他政府都是完全无效的。』」(Bellah, 页 26-27)而「华盛顿则在他的告别演说中写道：『在所有那些导向政治昌明的见解和习俗中，宗教和道德是必不可少的支撑。有人若力图颠覆人类幸福的这些伟大支柱和人们及公民之责任的最强有力的支柱，又想得到爱国主义的美名，那将是枉费心机。一个纯粹的政客应该和一位虔敬之士一样尊重和维持这些支柱。』」(Bellah, 页 27)

我们看到罗蒂那一类自由主义者连以上的公共角色也不愿留给宗教，但我们喜见这种强硬态度有软化的趋势，如后期的罗尔斯便持较包容的态度：「区别于这三个部份公共政治论域的是我称之为背景文化(background culture)的部份，此乃市民社会文化。．．．公共理性观念不适用于带有许多非公共理性形式的背景文化，也不适用于任何种类的传媒。有时看来，那些反对公共理性观念的人们确实有意坚持在背景文化中进行开诚布公地讨论。政治自由主义完全同意这种看法。」(罗尔斯 2000, 页 4)这与上面所说的是吻合的。

此外，宗教不单止可以巩固社会，有时它也会挑战社会的现况，特别在现代化的社会中。卡新鲁华就认为公共宗教的主要功能应该是去挑战现代社会私人领域与公众领域的界线，不容让公众领域动辄宣称自己是完全独立，不受任何规范和人性的限制。(Casanova, 43)宗教信仰往往对现状带来更彻底的批判，因它持守比仅仅公平更高的标准。例如林肯因为深信奴隶制度在神眼中是不公平的，所以虽然很多人不同意他，他还是择善固执。假若他囿于当时的公共理

---

<sup>12</sup>关于宗教信仰有助社会道德的维持这论点，也有一些支持的社会学研究(参 Lewy, ch.5)。

性，他便不能对美国宪法有崭新的诠释，从而把自由与平等的概念扩张。他的成就是基于宗教理由的。(参 Thiemann, 87)罗尔斯现在虽然较接纳宗教理由，但他只容许宗教理由支持公共理性，而不是纠正公共理性。然而他的理论已假定社会已有理想的良好秩序，但真实的社会并非如此。基本的政治概念常受争议，也需要发展。宗教的超越标准正好扮演这个角色，带来批判与更新。(参 Thiemann, 89)

既然民主理念在历史中要不断受考验，那罗尔斯认为政治原则和概念能独立于公民社会的文化和其整全教义的看法，是站不住脚的。假若他容许宗教进入公民社会，那他也不应排除宗教能影响政治领域的正当性。公共理性的内容不是静态的，透过文化与政治实体的互动，它是不断被塑造的。(Hollenbach 1994, 45)公共理性的内容要透过公民社会的对话不断更正，我们怎能排除宗教在此也可担当重要角色呢？事实上，假若我们禁止宗教在公共空间提倡较崇高的价值观(如博爱的理想)，是否只会令个人主义、冷漠无情等态度更普遍呢？假若公众空间不容许这种讨论和反省，市民自然而然会采纳的，就是工具理性、消费主义和享乐主义对人的看法。这些文化已深刻地蕴含在现代社会的各种制度中，它们不需要额外的公共空间已大有影响力。自由主义的禁制令只会使社会与人类历史中最重要的精神资源隔绝。

容纳宗教传统的民主社会才是真正的多元主义，我们需要的是一种胸襟更广阔的自由主义(Elshtain, 150)，用这角度看辅大的事例，我很同意李锦洪的判断：「它只是台湾多元大学文化的一环，还有其他宗教团体兴办大学，以及更多非宗教的大学可供选择，在标榜多元与自由的社会中，正要接受和鼓励不同宗教去参与学术文化的建设，若是扼杀这方面的空间，等于威胁到宗教自由的多元化。」我希望华人不要在学习到自由主义的精粹前，就先感染了某些西方自由主义者的霸气。

## 结论

本文无意鼓吹宗教与自由主义的对立，或提倡一种不尊重自由的宗教。然而使人遗憾的是，某些当代的自由主义对宗教的敌意和轻视，使他们有意或无意倾向排斥宗教的公共角色。我希望见到的是一种包容宗教的自由主义，和重视自由的宗教信仰。我也无意过分强调宗教的公共角色，宗教私人化不全是坏事，对某些基要派信徒来说，宗教所要求就是传福音和救灵魂，关注公共事务纵使不违背信仰，也是一种额外的事情。公共事务永远都关心不完，因此而忽略一己灵魂的归宿，也不一定是明智之举。是否一定要有公众影响力的事物才是重要的呢？这在我们不大重视政治参与的文化中，不是很多人认同吧？宗教信仰始终有很私人的向度，而这是极为重要的，毕竟很多人所追寻的，只是快乐而有意义的人生。(当然我们也不应过分把私人与公共的领域分割。)

我也不是要重提政教合一，现代社会由相对独立自主的多元领域组成，宗教能统领一切的日子已一去不返了，从信仰的角度来看，这也没甚么好留恋的。这种社会的分化更能保障社会的自由和宗教自由，刘小枫在这点上有很好的论证。(刘小枫，页 449-485)「宗教教义与政治原则必须分开，把政治原则建立在宗教信念上是危险的。」(渝之，页 304)「宗教不应当与人生的具体政治问

题厮混，因为，那样一来，宗教有可能被不是要求爱而是要求利益的人利用，从而陷入政治纠纷。」(渝之，页 301)这些话大概还是不错的。

然而渝之亦相当绝对化地说「由社会的结构分化来看政教分离，其含义就不只是教会与国家的分离，而且是宗教与政治生活领域的分离。」(页 298)而且他认为「在政治事务中诉诸神学教义既不说明任何问题，也无助于实际问题的解决。」(渝之，页 304)我对此则有保留，我不同意应绝对地了解「政教分离」，贝拉说得好：「『政教分离』这个术语并没有宪法基础。第一修正案的第一条款说：『国会不得制定关于确立宗教的法律。』...但它显然并不意味着、而且也从未意味着美国政府对宗教没有兴趣或关切，就此而言，它的意思当然也不是说宗教与政治毫不相干。」(Bellah, 页 14)可能「政教独立」是更好的说法，因为两个独立的人也可以紧密交往、互相影响。当政治领域的工具理性发展成为一种无限扩张、独 天下的世俗「宗教」时，宗教是不能不抗议的，这有助制衡一种失去灵魂的世俗主义。在这些情况下，宗教的某些行动可能会牵涉政治。何况宗教的主要角色是在公民社会中扮演，但公民社会与政治领域的区分也不是绝对的。很多时实际问题的解决，是需要价值的引导，和新的道德想象力，在这些方面宗教都不一定没有帮助。<sup>13</sup>

宗教如何能在自由社会中找到平衡，一方面不会消极避世、完全私人化，另一方面也不会追求宗教 权(这问题对身为少数派的亚洲基督教会来说问题不是很大)，实在是高难度动作。但我们不用悲观，基督宗教在这方面的学习才刚刚开始，而在二十世纪末，我们看到基督宗教在这方面已迈出一大步，我们有理由相信它在二十一世纪的自由社会里，会继续担当重要的公共角色。

## 参考书目

Audi, Robert. 2000. *Religious Commitment and Secular Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.

Audi, Robert and Nicholas Wolterstorff. 1997. *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Bork, Robert. 1997. "Our Judicial Oligarchy." In Muncy (1997), pp.10-17.

Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.

Colson, Charles. 1987. *Kingdoms in Conflict*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.

---

<sup>13</sup>我猜想渝之不一定不同意我以上所说的，他那两句话或许只是因为特别强调一方面，稍微显得夸大了而已。我不能肯定。

Dworkin, Ronald. 1985. *A Matter of Principle*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Elshtain, Jean Bethke. 1999. "The Bright Line: Liberalism and Religion." In Hilton Kramer and Roger Kimball, eds., *The Betrayal of Liberalism: How the Disciples of Freedom and Equality Helped Foster the Illiberal Politics of Coercion and Control* (Chicago: Ivan R. Dee), pp.139-155.

Fern, Richard L. 1987. "Religious Belief in a Rawlsian Society." *Journal of Religious Ethics* 15.1: 33-58.

Grant, George. 1994. "Trial and Error: The ACLU and Religious Expression." *The Real Issue*, vol.13, no.2 (March/April 1994).

Greenawalt, Kent. 1988. *Religious Convictions and Political Choice*. Oxford: Oxford University Press.

Greenhouse, Linda. 2000. "Student Prayers Must Be Private, Court Reaffirms." *New York Times*, June 20, 2000.

Hittinger, Russell. 1997. "A Crisis of Legitimacy." In Muncy (1997), pp.18-29.

Hollenbach, David. 1991. "Religion and Political Life." *Theological Studies* 52:87-106.

Hollenbach, David. 1994. "Public Reason/Private Religion?- A Response to Paul J. Weithman." *Journal of Religious Ethics* 22.1:39-46.

Jackson, Timothy P. 1991. "To Bedlam and Part Way Back: John Rawls and Christian Justice." *Faith and Philosophy* 8.4:423-47.

Jackson, Timothy P. 1993. "Liberalism and Agape: The Priority of Charity to Democracy and Philosophy." *The Annual of the Society of Christian Ethics* 1993:47-72.

Jackson, Timothy P. 1994. "Love in a Liberal Society- A Response to Paul J. Weithman." *Journal of Religious Ethics* 22.1:29-38.

Kepel, Gilles. 1994. *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in the Modern World*. Polity Press.

Kussrow, Paul G. and Loren Vannest. 1998. "Can Public Schools Be Religiously Neutral?" Leadership University

Kymlicka, Will. 1992. "Liberal Individualism and Liberal Neutrality." In Shlomo Avineri and Avner de-Shalit, eds., *Communitarianism and Individualism* (Oxford: Oxford University Press), pp.165-185.

Lecky. 1955. *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, vol.2. New York: George Braziller.

- Lewy, Guenter. 1996. *Why America Needs Religion: Secular Modernity and its Discontents*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Mulhall, Stephen and Adam Swift. 1996. *Liberals and Communitarians*. 2nd edn. Oxford: Blackwell.
- Muncy, Mitchell S., ed. 1997. *The End of Democracy?* Dallas: Spence Publishing Co.
- Neff, David. 1996. "Judging the Justices." *Christianity Today*, December 9, 1996, pp.14-15.
- Neuhaus, Richard John. 1984. *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*. 2nd ed. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Perry, Michael J. 1988. *Morality, Politics, and Law: A Bicentennial Essay*. New York: Oxford University Press.
- Rawls, John. 1951. "Outline of a Decision Procedure for Ethics." *Philosophical Review* 60 (1951): 177-97.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1980. "Kantian Constructivism in Moral Theory." *Journal of Philosophy* 77:515-72.
- Rawls, John. 1985. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical." *Philosophy and Public Affairs* 14:223-51.
- Rawls, John. 1987. "The Basic Liberties and Their Priority." In Sterling M. McMurrin, ed., *Liberty, Equality, and Law: Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy* (SaltLake City: University of Utah Press), pp.1-87.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, John. 1999a. *Collected Papers*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1999b. *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited."* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Reed, Ralph. 1996. *Active Faith: How Christians are Changing the Soul of American Politics*. New York: The Free Press.
- Rorty, Richard. 1988. "The Priority of Democracy to Philosophy." *In The Virginia Statute for Religious Freedom: its Evolution and Consequences in History*, ed. Merrill D. Peterson and Robert C. Vaughan, pp.257-82. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, Richard. 1994. "Religion as Conversation-Stopper." *Common Knowledge* 3, no.1.

Sandeen, Ernest R., ed. 1982. *The Bible and Social Reform*. Philadelphia, Pennsylvania: Fortress Press.

Sandel, Michael J. 1996. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Sandel, Michael J. 1998. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, Charles. 1998. "Living with Difference." In Anita L. Allen and Milton C. Regan, eds., *Debating Democracy's Discontent: Essays on American politics, Law, and Public Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp.212-226.

Thiemann, Ronald F. 1996. *Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.

Weigel, George. 1992. *The Final Revolution: The Resistance Church and the Collapse of Communism*. Oxford University Press.

Weithman, Paul J. 1994. "Rawlsian Liberalism and the Privatization of Religion." *Journal of Religious Ethics* 22.1:3-28.

Weithman, Paul, ed. 1997. *Religion and Contemporary Liberalism*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Wolterstorff, Nicholas. 1997. "Why We Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting in Public for Religious Reasons." In Weithman (1997).

Wuthnow, Robert. 1989. *The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals, and Secularism*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

渝之，〈宗教与民主社会的自由建构〉，《道风—汉语神学学刊》，复刊号第一期，1994年夏，页 275-308。

曹卫东，〈哈贝马斯宗教观的演变〉，《道风—汉语神学学刊》，复刊号第五期，1996年秋，页 195-226。

R. N. Bellah，〈宗教与美利坚共和国的正当性〉，《道风—汉语神学学刊》，复刊号第七期，1997年秋，页 9-34。

约翰·罗尔斯，〈《政治自由主义》导论及第一讲基本理念〉，载汪晖、陈燕谷主编，《文化与公共性》，北京：三联，1998，页 221-289。

约翰·罗尔斯，〈公共理性观念再探〉，载哈佛燕京学社、三联书店主编，《公共理性与现代学术》，北京：三联，2000年5月，页1-72。

黄勇，《罗尔斯《文集》中与宗教有关的两篇文章》，载《道风基督教文化评论》第13期，2000年秋，页249-265。

刘小枫，〈宗教与民主社会的自由建构〉，《现代性社会理论绪论——现代性与现代中国》，香港：牛津大学出版社，1996，页409-485。

李锦洪，〈宗教理想与大学目标〉，《时代论坛》693期，2000年12月10日。

关启文，〈理性的困境与相对主义的迷思〉，《中国神学研究院期》22期，1997年1月号，页59-95。

关启文，〈宗教在现代社会必然衰退吗？-- 世俗化理论的再思〉，《道风汉语神学学刊》第九期，1998年7月，页235-68。

关启文，《「是非」、「曲直」——对人权、同性恋的伦理反思》，香港：宣道出版社，2000年7月。

关启文，〈评自由主义与社群主义之论争〉，将收于东海大学2001年出版的一本书中。

容迪，〈在自我与社群中的自由主义〉，载刘军宁等编，《自由与社群》(公共论丛第4辑)，北京：三联，1998，页45-65。

张文亮，《兄弟相爱撼山河—威伯福斯与克拉朋联盟》，台北：校园，1997。

石元康，《当代自由主义理论》，台北：联经，1995。

乔德兰·库卡塔斯、菲利普·佩特着，《罗尔斯》，黑龙江人民出版社，1999。

胡适，〈自由主义是什么？〉载张忠棟、李永炽、林正弘主编，《什么是自由主义》，台北：唐山，1999，页215-223。

殷海光，〈自由主义底蕴涵〉，载张忠棟、李永炽、林正弘主编，《什么是自由主义》，台北：唐山，1999，页225-245。

Audi, Robert and Nicholas Wolterstorff. 1997. *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Rawls, John. 1980. "Kantian Constructivism in Moral Theory." *Journal of Philosophy* 77:515-72.

Rawls, John. 1985. "Justice as Fairness: Political not Metaphysical." *Philosophy and Public Affairs* 14:223-51.

Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. NY: Columbia University Press.

Sandel, Michael J. 1996. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

Sandel, Michael J. 1998. *Liberalism and the Limits of Justice*. 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.

基督教在线中文资源中心(OCCR)鸣谢文章原作者及《基督宗教思想与 21 世纪》编辑允许在网上发表本文。原文载于罗秉祥、江丕盛主编，《基督宗教思想与 21 世纪》，北京：中国社会科学出版社，2001 年 10 月，页 293-330。

读者可免费下载本文作个人或小组阅读及研究，唯必须全文下载，包括本版权声明，并在引用时声明出处。引用方法及中文文章版权详情及来源可参

<http://occr.christiantimes.org.hk/introduction/citationandcopyrights.htm>。

本文网址 [http://occr.christiantimes.org.hk/art\\_0045.htm](http://occr.christiantimes.org.hk/art_0045.htm)

OCCR 网址 <http://occr.christiantimes.org.hk/>