

基督徒·政治 參與的倫理

- 講座整理
- ** 政治人對話妥協的政治 | ** 政治人對話正義的政治
- 從三一論看香港政治形態的政治偶像化
- 願你的國降臨——民主、天國、終末
- 基督徒倫理與政治妥協：試以政改為例
- 政治與人格——寫給參與議會選舉的從政人

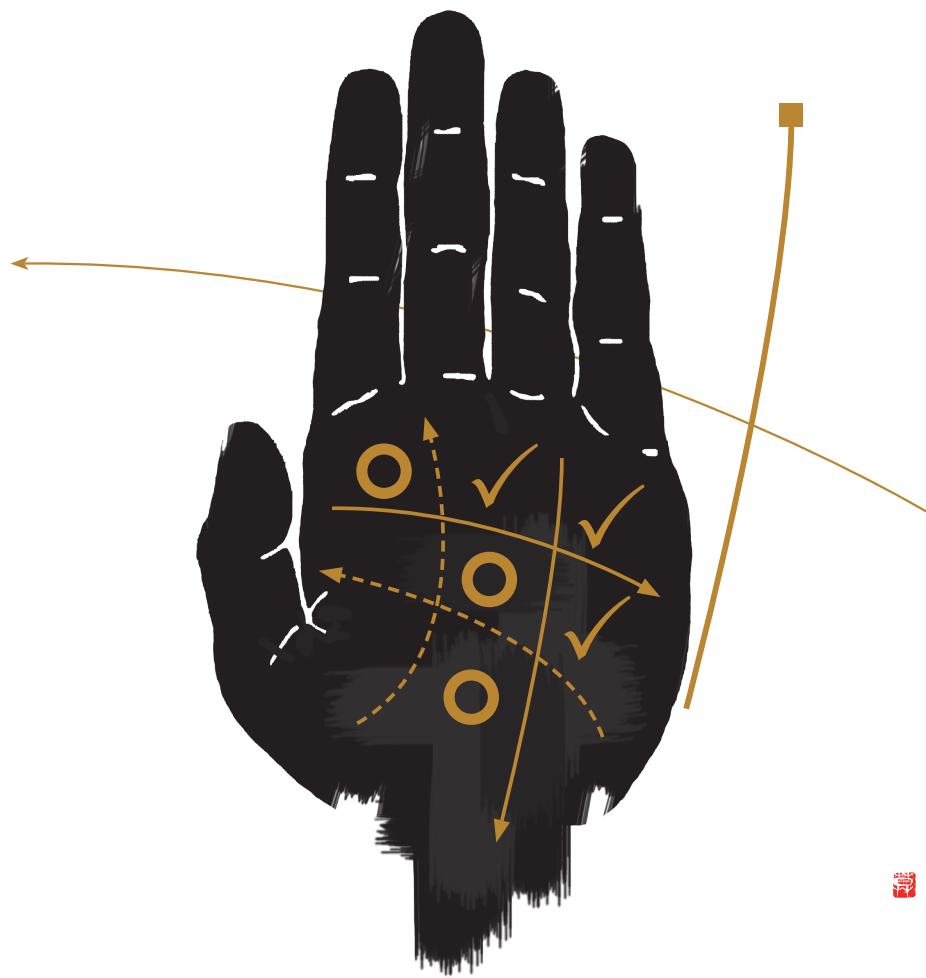
恩

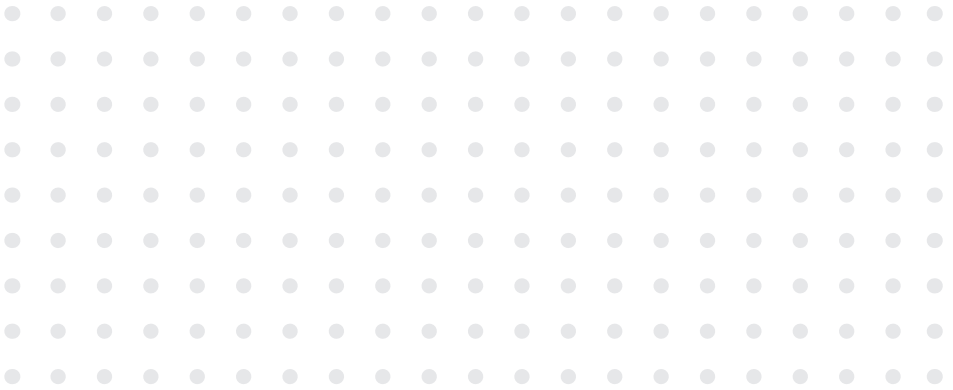
迎向時代挑戰·同作信仰反思

香港基督徒學會
Hong Kong Christian Institute

137

2015年11月





思 | 137期 | 2015.11 | 目錄

編者言 · 2

講座整理

- ** 政治人對話妥協的政治 | 黃碧雲 禡智偉 · 4
- ** 政治人對話正義的政治 | 梁國雄 龔立人 · 6
- 從三一論看香港政治形態的政治偶像化 | 林子健 · 8
- 願你的國降臨——民主、天國、終末 | 端木愷 · 14
- 基督徒倫理與政治妥協：試以政改為例 | 禡智偉 · 22
- 政治與人格——寫給參與議會選舉的從政人 | 龔立人 · 29

《思》1989年創刊 | 香港基督徒學會出版

本刊文章只代表作者之思想和立場，文責自負。歡迎轉載，惟請先知會本刊執行編輯，必須在刊物上註明出處，並把轉載刊物寄贈兩份給本會。

本刊為非賣品，歡迎任何有興趣人士或團體寄來郵費索閱（一年四期本地港幣二十八元／海外港幣四十八元，如用外幣支票另加銀行兌換費用港幣六十元），支票抬頭「香港基督徒學會有限公司」，寄本會會址。

編輯顧問：趙善榮、邵倩文、姚志豪、鄧寶山、湯泳詩、龔立人、司徒樂天、區可茵、鄧長祐

■ 督印人：龔立人 ■ 執行編輯：麥明儀

■ 通訊地址：香港九龍旺角道11號10字樓 ■ 電話：2398 1699 ■ 圖文傳真：2787 4765 ■ 電子郵箱：info@hkcci.org.hk

■ 網頁：http://www.hkcci.org.hk

■ 全書製作：deepworkshop ■ 圖：莫永雄 ■ 承印：Eprint

REFLECTION No. 137 November 2015 ■ Published by: Hong Kong Christian Institute ■ Executive Editor: Mak Ming Yee

編者言



思

編者言

2015年11月22日的區議會選舉是佔領中環和雨傘運動之後第一個大型的選舉活動。今次的特色是多了不少年青人參選，其次是「傘兵」，即雨傘運動後立志投身政治的社會人士。「傘兵」不必然是年青人，加入競選行列的基督徒牧者便說明這點。

基督徒參政在香港不是新鮮事，只是這一次是那麼高調（基督徒社關團契就參選區議會於11月10日召開記者招待會）。不過今時今日的政治氣候和作為從政者的使命和意義跟昔日應該有所不同。

因此，這期《思》預備以「基督徒政治參與的倫理」為主題與有政治承擔的信徒一起思考我們在其中應有的關注。

香港基督徒學會在年初已開始預料到會有更多年青人熱衷政治參與，不論是投身政界和監察政治走勢；而且其中不少會是基督徒。因此我們於年中搞了一系列的「政治人對話系列」，嘗試與有政治承擔的信徒探討基督徒政治參與的倫理。對話的設計是每次一位在任從政人配一位神學學者，本來有三次對話的，只是最後一次的應邀從政人李慧琼議員以未能抽空的理由缺席；因為時間太逼無法有候補而只好取消。

三次對話的題目包括「妥協的政治」、「正義的政治」、「偶像化的政治」。我們筆錄和整理了頭兩次對話的內容，成為本期的部分內容。同時有專文討論上述三個議題，加上新相識的朋友網絡評台作者端木暄弟兄贈稿——〈願你的國降臨——民主、天國、終末〉，相信這會是一次頗痛快的閱讀經驗。更要鳴謝禩智偉博士和林子健先生。

尚有本會義務總幹事龔立人博士針對參與區議會選舉的從政人而發的「一封信」，寫出了我們對政治人，特別是政治新鮮人的寄語。



學會對香港政治的公義性和政治人的倫理德性會繼續予以監察和關懷，目的只有一個，讓我們生活的地方更接近上主國。

思

編者言

系列一：妥協的政治 (2015.4.18)

分享嘉賓：黃碧雲立法會議員

對談嘉賓：禰智偉博士（香港浸信會神學院）

嘉賓主持：姚仲匡先生

講座整理：湯進持



在「袋住先！」陰霾的籠罩下，妥協就如「密室談判」、出賣群眾的代名詞。有見及此，本會主辦了「政治參與的道德與倫理」的政治人對話系列，邀得立法會議員黃碧雲和香港浸信會神學院助理教授禰智偉，於4月18日早上假香港理工大學，暢談「妥協的政治」。

黃碧雲：今次政改絕不會袋住先

有說「政治是妥協的藝術」，黃碧雲認為無論有多少原則和理想，在決策時往往會受政治環境、有多少人參與其中、他們有否相同的目標和價值等限制。「如果每個人都以為自己掌握真理，當要有決定和結果時，便會由議會的大多數決定，少數將處於下風，甚或沒有不妥協的空間，因為大石壓死蟹。」如果有商討的空間，便視乎各人「想不想成事」，而「成事」未必等同原先所期望的結果，可能仍有一定程度的取捨。

她指出，「妥協」通常是出現在競選之後，在競選期間一般候選人都會高舉其原則和價值，並將對手打成政敵。過往美國的情況是在選舉後，談判桌上達成共識，現在卻出現了「持續競選」（permanent campaign）的趨勢，「政黨和議員之間出現鬥爭的思維，不願妥協，以致議會操作出現困難」。即使本港的泛民主派亦是四分五裂，受到光譜中不同人的壓力。她坦言，現時政治出現撕裂、對立，並不利於妥協。

她憶述2010年時政改討論期間，民主黨因為希望爭取2012雙普選，但明白人大在2007已經否決了，「再要求可以搶光環，但若當時不要，再要求都不會有」，所以希望中央至少可以提出普選路線圖，並覺得如要政制向前，便可以超級區議會選舉作為過渡安排，「因為若區議會只顧自己小區，並不利於妥協，所以當時希望嘗試更大的分區，以及逼中央處理2017的問題，希望仍有平台討論」。至於現時政改，她直言若現在「袋住先」，就是犧牲民主原則，因此將不會妥協。

禰智偉：考驗基督徒對抗爭的想像

禰智偉回應，「妥協」不一定是負面概念，因為不犧牲原則並不算作妥協，只能算是為了爭取好結果，但不堅持完全實現目標；真正的妥協是為了爭取好結果而不擇手段。他認為教會應該是無能者，沒有政治和討價還價的本錢，所以不應也不必如從政者般考慮社會的福祉。不少信徒可能從基督教現實主義而思考兩害取其輕（lesser evil），但這是從後果出發，「一來我們不能預視未來，就算有真普選都會有比梁振英更邪惡的特首；二來阻止梁振英連任不應是唯一目標，而袋住先也不一定可以阻止更邪惡的人選出現。兩個選項都是邪惡的。」

他認為基督徒可以接受現實但不認命，因為可能和可行與否並非由當權者決定。「上帝的時間表和真相可能不是肉眼可見，我們要期待上帝國，教會也要預先以天國的方式在現世生活。我們為何要以自己的壽數作為上帝工作的限期？如果真普選要一百年後才到，又如何呢？」在爭取的過程中可能會不斷失敗，但失敗後應該明白此事不爭朝夕，「教會不用跟隨世界的步伐，非暴力抗爭不成功，然後呢？這就考驗基督徒的想像。」

倫理實踐的可能性

他理解現時認為可以「袋住先」的市民和教牧，也希望知道他們有何神學理據，但建議他們不要再用神學包裝此說：「阿爺逼你食，你自己接受便算，不要再說『嚙屎好好食』，叫別人來試，因為那根本只是兩害取其輕。」此外，他又認為過往曾聯署拒絕假普選的人沒有資格袋住先，否則他們只是逆來順受。第三，他認為基督徒除了後果和利益的考慮，亦可以有信仰和社會見證，所以會推動基督教協進會放棄基督教在提委中的十個議席。

他後來亦補充，現時我們正活在全權統治的社會，需要在日常生活中深耕細作，「教會理應是社區勢力來的，也應該知道自己屬於哪個區議會，附近有甚麼教會可以成為伙伴，認真關心鄰舍和社區的需要」。

系列二：正義的政治 (2015.6.25)

分享嘉賓：梁國雄立法會議員

對談嘉賓：龔立人博士 (香港中文大學崇基學院神學院)

嘉賓主持：沈偉男先生

| 講座整理：湯進持

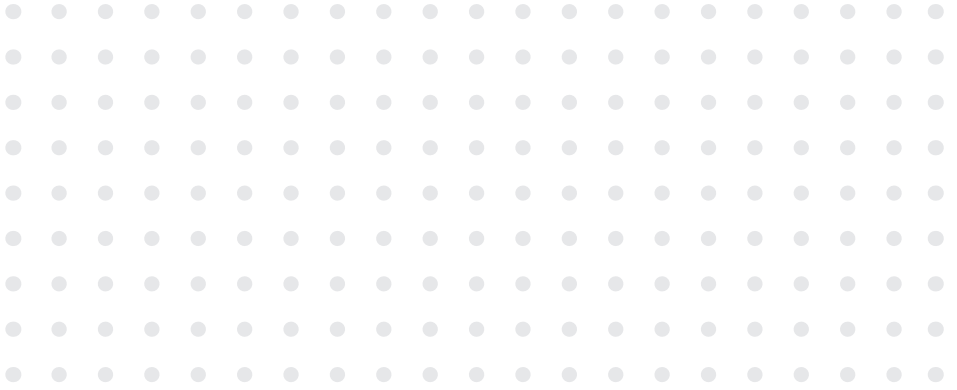


正義是政治參與的重要基礎，每個人都應得到公平及自由的發展及待遇。可是，現實社會往往充滿暴力與霸權，正義可以如何實踐？基督教信仰對此又有何想像？為了認真思考這個課題，本會主辦了「政治參與的道德與倫理」的政治人對話系列，邀得立法會議員梁國雄和中文大學崇基學院神學院副教授龔立人，於6月25日早上假香港理工大學，暢談「正義的政治」。

梁國雄：以政治撥亂反正，回歸正義

梁國雄認為正義是人類對未來的想像。在古代社會，人們各盡所能、各取所需，是尊重公共的表現，例如井田制將田地分成九份，中間有公田。不過因為如何分配剩餘下來的，會引起正義與不正義的問題，以致會有爭執甚或戰爭出現。這種暴力的出現，往往是因為雙方都認為自己的貢獻比對方更大，因此「最好有人代為分配」，以致會有宗教的出現。在社會的演進中，人們會尋求如何分配的演繹，因此出現了政治話語權的問題，若公義是一個良好、各人滿意的分配制度，政治就是為了解釋分配為甚麼不公平。他坦言，基督徒不能單靠一本書來解釋這個世界，封建社會就是宗教可以發展的極致，可是封建社會之後出現的是工業社會，並有民主的追求。

他指出，普選的起點是公平機會，政治是實行的手段，只是後來機制失靈，人們希望將不正義回歸正義。「可惜在香港回歸一事上，只是兩個惡魔在握手，決定了香港的前途。香港在政制發展上一直沒有程序公義，以致公義變得不可能出現。」中央政府將不公義說成公義，若信徒不挺身而出、拒絕獨善其身，便是容許這個「敵基督」繼續存在。



龔立人：拒絕被制度支配，再思正義

龔立人在回應時指出，要理解公義不一定要從哲學入手，也可以是從生活世界「覺得有些不妥」的事開始，從不同人的故事和經驗等認識；公義也可以是對未來的想像，是解放性的思維，甚或基進地推翻現實及制度，作為積極改善社會狀況的推動力。他又認為，基督教信仰不一定要爭取話語權，反而是站在貧窮人之中，與他們一同思考和發言，甚至爭取公平的制度，因此信徒不是要關懷對象，而是為他們充權，令他們可以為自己說話。公義是被社會公認為正當的事情，因此制度的出現原本是為了更好的生活，可是現在卻要求人配合制度生活，以致生活世界被殖民化，不過福音書中「人子是安息日的主」卻是非常重要的提醒。

他又提出，可從該隱、亞伯和好撒馬利亞人的故事中了解正義，就是原來基於關係和責任而有所行動，也可以是正義的表現，正如從雨傘運動可以見人們為了下一代、為了未來而參與；不是為了議席和選票，而是為了他者。而交流和對話不應止於澄清概念和交流，否則只是舒服地講正義，「耶穌基督的死實踐了正義，因為祂為罪人平反，也為猶太人對外邦人的不平等而平反。希伯來書說過祂的死是最後的犧牲，那為甚麼仍有很多人會因為制度而被犧牲呢？」因此有生殺之權未必是最可怕的，而是當各種無以名狀的意識形態開始支配我們的生活，而我們不自覺地接受了，馴服了，才是最可怕的。

從三一論看香港政治形態的政治偶像化

林子健

神學博士研究生（政治神學）

香港中文大學



甚麼是政治偶像化？

人所共知基督宗教的十誡（希伯來文：**עשרת הדיברות**）的首兩條是「除了我以外，你不可有別的神。不可為自己雕刻偶像，也不可作甚麼形像，彷彿上天、下地、和地底下、水中的百物。」對很多信徒而言，拜偶像是非基督教信仰的，是拜邪靈的行為。在新約福音書中，亦有不少記載有關耶穌為被鬼附的人趕出邪靈的故事。這些被鬼附的人是不自主和受轄制的，成了邪靈所控制的奴隸。所以，拜偶像與邪靈之間總是千絲萬縷，給信徒的印象純粹是一場宗教的靈界的爭戰，與政治生活毫無關係。

但假如傳福音和上教會的其中使命就是改造世界，祈願上主國的降臨時，那麼信仰生活要化為實踐，便逃避不了政治，因為政治是生活的一部分。筆者並非要將信仰政治化，反而是要肯定基督信仰；尤其以「三一論」帶給我們的反省，來避免將政治偶像化。如果回顧人類歷史，政權總是帶有虛假彌賽亞的宣稱。施米特（Carl Schmitt）便提醒大家：「當代有關國家的最重要概念是其神學概念的世俗版。」

（1）意即國家將眾人對救贖、責任和投入從上主和教會轉移到國家身上。所謂世俗化不是真實的，因為國家已扮演了上主角色，施行救贖並要求眾人絕對效忠。（2）此乃給予政權合法性和道德力量的手段。

另一位神學家田立克（Paul Tillich）把歷史哲學帶進他的歷史神學，後從歷史神學再轉入他的政治神學。其歷史哲學是透過他的「類型學」來展示的⁽³⁾，大體上區分為絕對性和相對性的歷史觀。本文只會介紹田立克的絕對性歷史觀，這絕對性歷史觀分為革命類型和保守類型。

絕對性的革命類型：指凡是絕對性歷史哲學皆認同善惡正邪的張力，此張力的絕對對抗性不容消解。革命類型是指歷史的最終時間的緊迫性，並以極大的「否」（no）來取消一切的過去，以極大的「是」（yes）指向將來。

絕對性的保守類型：指此類型以教會建構為基礎，表達歷史的最終決定性時刻已經

來臨，教會以新的存有來表達這種勝利。

這兩種絕對性的歷史哲學皆認為歷史內部的某些獨特事件是絕對的，無論是教會或預期的社會皆被視為是絕對的。絕對性的革命類型往往視歷史為絕對，並以上帝之名為教會爭戰；要注意的是，它同時認為歷史意義和時機並非局限於過去或在某一體制中，因而而出現了普遍性（世俗性）的觀念。此普遍性（世俗性）的革命歷史觀往往以烏托邦形式出現，又總是以保守教會類型為敵人並針對之。可惜，絕對性的革命類型雖然往往肯定了無限的臨在，並批判宗教領域，但亦往往過度否定歷史的過去，以絕對化將來。(4) 這兩種歷史哲學皆肯定確立某一歷史真實的絕對，但無論是絕對教會或絕對的理性國度，在田立克看來，都有被偶像化的危險。

反思建制派與泛民主派的偶像化政治

偶像化政治最大的誘惑是把某種意識形態「教條化」，而「教條化」後的生活就被鬼附的受轄制，不由自主地放棄了批判思考。因為「教條化」使人擁有合法性和道德力量，萬一失去，便會換來權力的排斥與恐懼。回看今天香港的政治形態，大致分為建制派和泛民主派，然而，他們共同各有「教條化」的現象，其分別在於程度深淺和權力上之懸殊。

雨傘運動的出現可謂是港人爭取「真普選」的歷史轉捩點，不少人無懼警方的暴力，政府的橫蠻，也甘心挺身而出，參與公民抗命，為香港的未來奮力一拼，這點是值得我們驕傲和肯定的。可是在雨傘運動前後，建制派和泛民主派的言行舉動，卻是值得我們反省有否跌入偶像化的危險。以下會將建制派和泛民主派在雨傘運動前後的言行作出簡單檢視：

1. 建制派式偶像化政治

基本上，香港建制派式偶像化政治與中共獨裁專制政權的論述十分一致；用以配合政權管治需要為目的，而那些論述實質是「教條主義」。凡反對政府者會被抹黑為損害香港利益、反中亂港、破壞社會和諧與團結、勾結外國勢力的賣國賊。他們強

調愛國愛港，不能與中央對抗⁽⁵⁾，其愛國主義乃中國政府管治下扭曲的民族和文化意識。在這種貧乏的愛國主義意識下，所剩餘的價值是將愛國等同於服從中國共產黨。這個中共政權假扮成上主的形象，是一種虛假彌賽亞的傾向。他們會宣稱香港生存必需要倚賴中央政府的蔭庇，如果沒有CEPA、輸入東江水、自由行等政策，香港便無法生存。故此，香港行政長官候選人政治篩選要以「愛國愛港」為原則，亦即表示必然擁護中共的一黨專政統治。中共成為國民救贖，因為國家已扮演上主角色，施行救贖同時要求眾人絕對效忠；這模擬把中央政府看待成現代版的彌賽亞救贖。所以，基督信仰告訴信徒，我們有責任揭露政權偶像化之傾向，並說服壓迫者、蒙昧無知者和政治既得利益者走出對偶像化政權的相信及崇拜。

2. 泛民主派式偶像化政治：雨傘前後「教條主義」與「命運自主」的迷思

神學反省並非要證明政府的本質是邪惡，乃是站在受壓迫者角度指出專制政權如何操縱權勢，且要向專制說「不」，為弱勢邊緣者充權，與他們同行，建立充滿愛、自由與公義的社會。然而，操控和壓迫不只是發生在政府的權勢，有時候也會出現在抗爭者身上。

從光譜的寬闊度而言，泛民主派本應是比建制派來得多元，政治觀點更多樣化，「教條」規範也理應較少。可是這幾年的變化卻告訴我們並非如此，泛民主派反而有「教條主義」之傾向。在所謂激進派、本土派或自稱進步民主派的出現下，他們不斷使用各種各樣的論述把爭取民主公義的手段「教條化」。這看似是多元，實質是「教條主義」，佔據政治道德高地，走向單一思維。將爭取民主不同路線的同路人稱為出賣民主、賣港、投共、騎劫，把一切不同意見者污名化；並視之為邪惡，還高喊要對方落地獄。⁽⁶⁾

在雨傘運動前後，有兩件事情是不能不反思。首先，有些團體將真普選只定義為「公民提名，必不可少」，成為政治上宗教裁判所的量度標準，完全漠視政治科學之常識，以此主導泛民主派內的立場。雖然我也是反對特區政府提出「假普選」方

案的其中一員，然而，筆者認為「公民提名」絕非唯一真普選的國際標準。但這種「公民提名，必不可少」的「教條」，無形地收窄討論空間，將真普選約化為「公民提名」單一出路，窒礙和脅迫異見聲音，排除其他的可能性，成為爭取真普選的心魔。

第二，在雨傘運動期間，佔領區常聽到「小心左膠」、「控訴佔中三子騎劫」、「拆大台」等聲音此起彼落。甚至有一批自稱擁有自主，有行動主體的行動者衝破立法會玻璃大門，然後不顧而去。他們聲稱沒有大台，要突破舊有社運模式，誓將行動升級，以為這樣可以逼出真普選。他們的問題不在於行動激進與否，卻是極端個人主義的表現。同時在否定一個屬於彼此，有他者存在的民主運動。事實上，雨傘運動的參與者都是共同體，絕不可以一句「沒有大台」，「我有自主」便輕鬆自如地切割整個歷史過程。這種自主成為偶像化，把自身經驗與意識看成為絕對主體。或許這就是進入現代性，把世界的中心上升到主體性之代價。在「我思故我在」的自我確定意識裡，卻忽略主體的有限性。哈貝瑪斯（Jurgen Habermas）指出，「行為的意義並不能由行為者的主觀意識來確定，決定其意義的根本因素是社會中的生產模式與勞動支配系統構成了人的客觀環境。」⁽⁷⁾故此，行動者要認清自主本身是有其限制性，卻非自以為有的真正自主。由此推論，「命運自主」的口號，所指的自主，不應再以個人的主體為單位與自我迷戀，乃是看見「命運共同體」。因為民主制度不只呈現個體的參與，還有其社群性的表達和責任。當一場民主運動陷入極端個人化，強調行動自主，而沒有沉思，沒有關心他者，只管眼前成效，否定別人的參與和貢獻，不斷製造「教條」式行動時，我們便要小心會墮落成現代的精英主義和行為主義，把一切的思辨變得平庸化，阻礙在實踐上的批判反思。

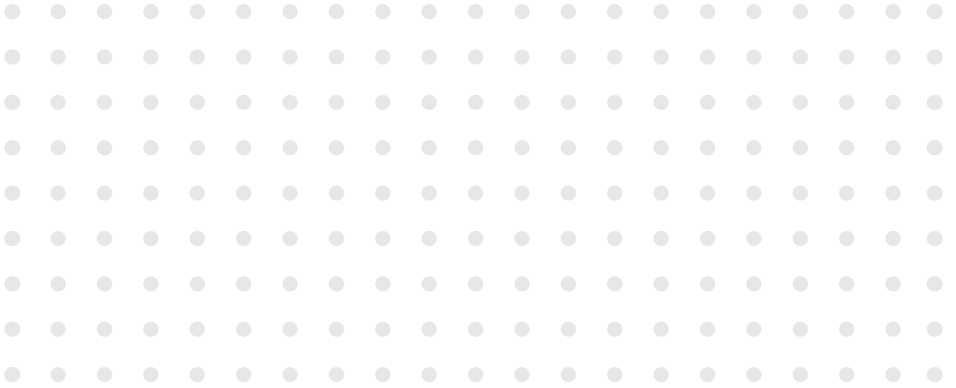
從三一論破除政治偶像化

從上述可見建制派和泛民主派都有其共通點，就是「教條主義」；一種政治偶像化的條件。建制派和泛民主派各自進入自身的論述系統。雙方之分別在於誰更邪惡？誰更操縱權力？如果按傅柯（M. Foucault）的看法，論述是一種權力。它定義，並



創造事實；但不是外在事實的代表，反而決定事實，即透過建構知識，從而達至管制。(8) 故此在這種管制下，論述權力成為偶像。在教條裡我們沒有愛，因為教條令我們產生懼怕，使我們噤聲，成為人類自由的限制。正如約翰一書四章18節說：「愛裡沒有懼怕，愛既完全，就把懼怕除去。因為懼怕裡含著刑罰，懼怕的人在愛裡未得完全。」對我而言，這節經文更是對爭取民主公義人士的提醒。因為我們爭取民主公義是對抗極權帶給人民的恐懼，使壓迫者和被壓迫者同樣得釋放，讓人類實踐一個更貼近上主國，充滿愛、自由和公義的社會。這方向正朝向哈貝瑪斯對公共論域的理解，即是要培養講真話者的勇氣、願意被理性檢視和批判、以理服人，更要有一個免於恐懼，容讓說真話的社會制度和環境。(9)

從基督宗教的傳統，三一論或許是破除政治偶像化的出路。在三一上主裡，通過聖靈的能力，使信徒和非信徒能在教會裡尋找上主國的盼望，從中獲得尊嚴與抗爭的勇氣。近代神學家莫特曼（Jürgen Moltmann）就指出三一論並非局限於教義神學，還有其實踐和應用之意義。因為上主是一位動容、憐憫、受苦的上主，我們不要單一強調上主的獨一，而忽略父、子、靈三位格的同質和平等，還有祂們之間的特定差異。而三一上主就是愛的團契，父、子、靈相互對等的相愛關係，是人與人之間應當學習的對象；同時不只是個體性，還是社群性的彰顯。所以，三一神學是反對不平等的階級關係，抗拒強權壓迫弱勢的宰制。(10) 如果從互滲相寓的角度來看三一上主，那麼祂不是內在封閉的和排他的統一性，而是開放的、邀請的和整合的合一性。互滲相寓不僅聯繫相同的他者，也聯繫不同的他者。(11) 這說明三一上主國是引領人類走向解放的國度，解除各種偶像化的轄制，讓受造物在愛中得著自由，將世界從沉溺和封閉的教條系統裡拯救出來。



注釋：

1. C. Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty* (Chicago: University of Chicago Press, 1985), p.36.
2. William Cavanaugh, *Migrations of the Holy: God, State and the Political Meaning of the Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 2011) .
3. 田立克其歷史哲學是透過類型學來展示，這分別為絕對性和相對性歷史觀，而本文只會談及絕對性歷史觀中的革命和保守兩種類型。Paul Tillich, "Kairos" in *The Protestant Era* (Chicago: The University of Chicago press, 1948), pp.32-54.
4. 同上，p.37。
5. 一般而言，所謂與中央對抗，意指爭取民主、反對打壓人權、要求結束一黨專政等議題，而這些議題正挑戰著中共的管治權力，試圖改變人民被政府操縱與壓迫的政治處境。
6. 包括參與支聯會六四燭光集會，支持外傭有居港權，又或反對以「蝗蟲」稱呼國內人士，保障新移民權益的人士或組織都會被妖魔化，常被稱為出賣民主、賣港、投共、騎劫。
7. 洪漢鼎著：《詮釋學 - 它的歷史和當代發展》，（北京：人民出版社，2001），頁284-288。
8. M. Foucault, *The Archeology of Knowledge* (London: Routledge, 1972/1995 ed) ; see also M Foucault, 'Politics and The Study of Discourse' in Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller eds., *The Foucault Effect: Studies in Govern mentality* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), pp.53-72.
9. J. Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge: Polity, 1989) .
10. Jürgen Moltmann; translated by Margaret Kohl, *The Trinity and the kingdom: the doctrine of God* (San Francisco, Calif.: Harper San Francisco, 1991), pp.197, 219-222, 348.
11. 莫特曼著；曾念粵譯：《神學思想的經驗——基督教神學的進路與形式》（香港：道風書社，2012第二版），頁349。

願你的國降臨—— 民主、天國、終末

| 端木皚
網上評台作者



願你的國降臨——民主、天國、終末

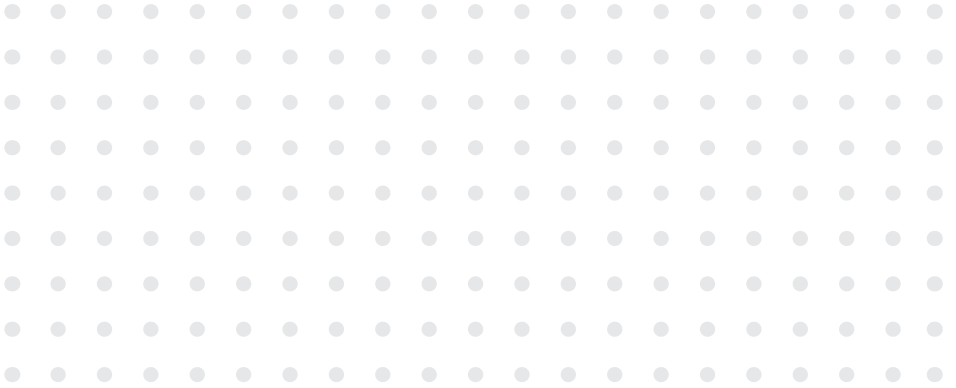
自去年的雨傘運動以來，香港很多教會都有不少關於爭取民主的爭論。其中一種主要聲音（下文稱「他世性教會」）覺得，爭取民主或者是好的，但卻不是我們信仰上的必須。另外一些教會（下文稱「行動型教會」）則覺得教會必須積極投入民主運動，將天國的公義彰顯，「願祢的旨意成就在地上」。

本文嘗試從「終末論」的角度去思考基督徒應該如何看爭取民主。本文又會嘗試指出，這兩種對民主運動的看法如何因源於一種錯誤的終末論而犯了一個看似相反但其實一樣的錯誤（equal but opposite error）。本文會首先指出，他世性教會擁抱了一種錯誤地純粹他世性（otherworldly）的終末論。接著會指出行動型教會如何錯誤地擁抱了一種純粹今世性（this-worldly）的烏托邦式的終末論。最後筆者會嘗試指出，怎樣才是一種更合乎基督教神學中的終末論的「爭取民主」論述。

他世性教會：願我的靈魂升天

若基督教的終末論是「願你的國降臨」，那麼他世性教會的終末論則是一種將之變成「願我的靈魂升天」的終末論⁽¹⁾。這種終末論是一種純粹關注他世，並將今世完全放棄的世界觀⁽²⁾，終末論變成“pie in the sky when you die”。⁽³⁾於是這些教會關心的是如何在末世將人類的靈魂帶離這個現世，而並非如何讓上帝的救贖計劃在時間裡實現（realising the redemptive purposes of God in and through time），更遑論那個基於十字架上已成全的終末（the eschatos realised on the Cross）將現實顛覆（breaking into the present）以預表（anticipate）終末來臨的向度。

因為這種終末論認為今世的一切最終會被放棄，他世性教會的「福音」關心的轉為我「個人」的罪是否能在他世被基督這個我「個人」的救主拯救。例如廣受香港華人教會歡迎的「三福」佈道法，就是將罪約化為一種帶濃厚律法主義色彩的「個人」罪行，令信徒最終只是關心一些道德和靈魂終局的「個人」問題。⁽⁴⁾這種世界觀最終令所謂的傳福音領人歸主，其實只是分派飛向他世的「永恆方舟號」太空船的機票而已。



這種終末論下的救贖論就再不是讓上帝失落了的創造和她的創造者重建關係和重返終成（perfection）的正軌（5），救贖再不是「和創造」的（along with the creation），而是脫離創造的（out of/apart from the creation）；基督教救贖論中「被造的萬物盼望自己得著釋放」（羅馬書八章21節）的向度忽然消失無踪。

除了這種將信仰個人化的思想，他世性教會的終末論也和一種主要建基於舊約以色列的聖潔／分別為聖的觀念結合，美其名為將教會／信徒「和世俗分離」，其實只是將教會／信徒鎖於教會的四幅牆內，對身處的社會不聞不問，惟恐沾染世俗的不潔，最終信徒「只會尋求和經歷內在生命的屬靈經驗」。（6）

在這個神學背景下或許我們會明白，為什麼他世性教會對社會／政治基本上都採取一種漠不關心的態度。（7）因為今世的一切都沒有重要性或只能在他世被救贖，教會並不需要關心今世「屬世的」社會和「屬世的」政治，教會只需要不斷開佈道會和做福音預工，傳講「願我的靈魂升天」的「福音」。這亦是所以在面對動盪不安的社會和其中的不公義時，教會只能「草率醫治我民的損傷」，而沒有一種論述可以讓我們像舊約先知一樣宣告「其實沒有平安」。

但諷刺的是，他世性教會的這種「將政治行動的範圍，從外轉向內，從社會轉向個人心靈」以及「沒有為世界提供另一社會倫理或社會結構」（8）的態度並沒有令他世性教會處於一種超然的中立地位。相反，由於他世性教會沒有辦法以正確的終末論的盼望抗衡今世的邪惡，信徒變得缺乏一種不和現實妥協的道德勇氣的基礎，最後只能期望一切的妥協都能在他世得到救贖。教會最終無可避免地淪為冠冕堂皇的宗教保守主義。（9）

但基督教終末論卻不能和現世切割，不但因為終末的救贖是成全（perfect）而非取消（abolish）創造，更因終末就是那顛覆今世現實的（the end is also that which breaks into the present）。終末論不但強調神的國最終必定來到，也強調因為十架上的「已實現」（realised），上帝能藉著祂的靈隨時顛覆現實以待終成（anticipating the perfection）。上帝的救贖計劃並非在他世放棄創造然後將我們的靈魂拯救上





堂，而是透過時間（in and through time）實現祂的旨意。事實上對終末最重要的事件就是在歷史上發生的，耶穌在十字架上死而復活，成就了、實現了，也預表了上帝和祂叛逆的創造最終的復和。

同樣地，基督教終末論也應重整他世性教會那種只著重「分離」的聖潔觀。首先，一個整全的聖潔概念應該同時具有他者性（otherness）和使人成聖（make holy）兩種向度⁽¹⁰⁾，所以聖潔不只是和一切分離，更不是「為分離而分離」；相反我們的分離和成為他者的原因，正正是為了我們可以有使他者成聖的基礎。⁽¹¹⁾而在成為世界的他者並使其成聖時，我們其實也是容讓自己被上帝的靈使用，讓我們參與在上帝那個在終末成全的救贖計劃之中。若教會真的要做到「分別為聖」，不但不能只是諷刺地躲在四幅牆內作「分別」，相反她更要「拆毀中間的牆」，學習如何藉著耶穌基督的福音使我們的他者（我們身處的社會）「成聖」。

一種純粹他世性的終末論令他世性教會覺得不必理會今世的社會／政治，也不會為天國的來臨做些什麼，因為反正「無論如何改變社會的結構，我們也無法除去人類犯罪所帶來的影響」。⁽¹²⁾但在「無法令天國降臨」和「願我的靈魂升天」之間其實還有一個可能性，那就是基督教終末論中強調上帝在時間中實現其計劃，和一個根據已實現的終末顛覆現實的向度。若他世性教會能夠糾正其錯誤的終末論，根本不會有上述那種將一切割裂的思想：身體和靈魂割裂，現實和將來割裂，教會和社會割裂，屬靈和屬世割裂等等。

行動型教會：用民主建立天國

擁抱一種和他世性教會完全相反的終末論的，是筆者稱為「行動型教會」的教會。相對於關心他世的「靈魂」，行動型教會更關心社會上的各種欺壓和不公義，然後希望能藉著改善社會和人類以榮耀上帝。當社會的不公義減少一分，我們的社會就更多像天國了一分，我們也距離天國近了一分；於是天國就彷彿在我們的努力下一步一步的臨近。

這種終末論和不少世俗哲學（例如馬克思主義）或自由神學（liberal theology）相近，重點就是將終末論的焦點由他世轉移至今世，或更準確的說，今世的將來。對他們來說，天國和世俗的烏托邦一樣，兩者都是和今世社會處於同一條平行時間線（linear timeline）上的（13），只有當天國沒有他世性的導向，我們才能透過將社會中的邪惡和不公義慢慢消除而令天國／烏托邦逐步來臨。

這背後基本上源於啟蒙運動（Enlightenment）那個體的自主性（individual autonomy）（14）的道德觀。容我冒著因簡化而扭曲的危險，基本上由啟蒙運動開始，西方哲學均是嘗試將上帝從人的中心移除（displace），代之而起的，就是一種自由的理性主體。於是其終末論就是這個／些理性主體如何透過理性和知識去改善（以至征服）他／們的社會和自然界，最後帶來烏托邦或天國。

在這種終末論下，當行動型教會認為在當下政治上對抗不公義的最好的方法就是建立一個憲政民主社會（15）時，他們就會不遺餘力地參與爭取民主的運動。行動型教會的終末論似乎糾正了他世性教會放棄今世和只專注靈魂得救的問題，但這種神學本身有什麼問題呢？

願「你的國」降臨：天國只能因上帝的大能而降臨

由於行動型教會的天國沒有了「從他世降臨」的向度，加上只強調信徒如何藉著改善社會和人類而榮耀上帝，上帝似乎並不是建立天國的必要。（16）但基督教的終末論卻不是這樣的。因為天國只能因上帝的大能而降臨（The Kingdom of God remains one which is possible only through the power of God），天國永遠不能靠人手將之建立。換言之，天國不會因為我們努力對抗邪惡或建構一個更公義的社會或政治制度而來臨。這不是分析了現世所有的制度而達致的結論，而是一種認信：因為若天國能透過人力達致，也就是說我們可以有一個沒有上帝的天國，這是任何正統基督教神學不能接受的。

更甚者，這種終末論有一種將「我們」和「他們」（Us against Them）放在對立面



的傾向。教會的基督徒是消除社會上不公義和帶來天國的人（agent）⁽¹⁷⁾，但基督徒不也是這個不公義社會的一部分嗎？我們不也需要救贖嗎？從什麼時候開始我們可以站在一個事不關己的角度去消除不公義以至帶來天國呢？

事實上，正如嘗試建立共產社會的慘痛經歷告訴我們，在我們嘗試靠自己實現烏托邦／天國時，我們竟帶來慘不忍睹的人間地獄，其遺禍至今仍在，足為所有希望取代上帝引進天國者之警戒。

因為天國只能因上帝的大能而降臨，這就引伸到下一點：天國必然的他世性向度。

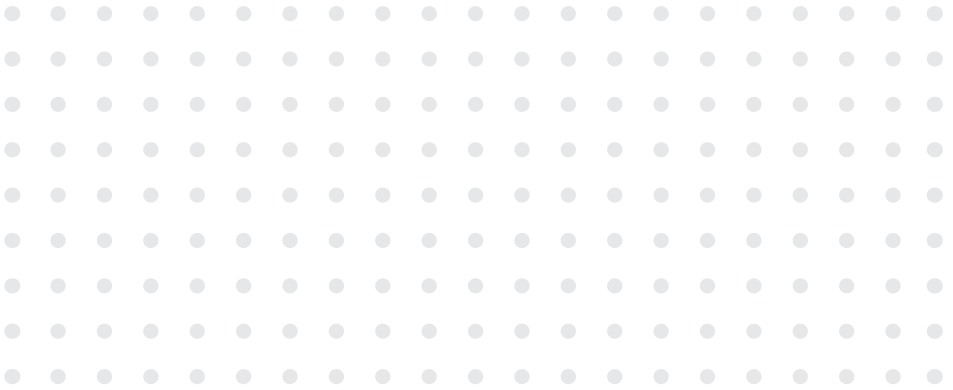
願你的國「降臨」：天國必然的他世性向度

雖然在耶穌基督裡上帝有成為今世創造秩序其中一部分的自由，但上帝並不同於今世。當人子帶著天使從天上降臨的時候，也是上帝的永恆降臨並和今世的時間相遇（encounter）的時候。所以天國並不是，或至少並不只是橫向的將今世改善並延伸／投射至將來的代名詞；相反天國是永恆並不可操縱的上帝，縱向的將天國由上而下令祂的帳幕降臨在人間。⁽¹⁸⁾天國有一個必然的他世性（otherworldliness）和一種和今世不持續性（discontinuity with the present）的向度。

但這和他世性教會的神學並不相同，天國有一個必然的他世性向度，但她並不是和今世的時間和空間相悖甚至取消後者的。天國並不是今世社會的延續，但她依然是上帝救贖計劃的成全。而正如我們上文提及，這個救贖計劃包含的仍然是整個創造，仍然牽涉時間和空間，而非將靈魂提到一個非物質的天堂中。

結語：願祢的國降臨

若基督教的終末論並非他世性教會放棄現實的「他世性」終末論，和行動型教會過分積極的烏托邦今世性終末論，那到底什麼才是更符合終末論的關於「爭取民主」的論述呢？



討論至此，讀者諸君必定明白，基督教的天國並不純粹是他世或今世的，相反，天國應該是處身在一種他世和今世的張力之中。天國首先既是已經在今世歷史中成全了的十字架，也是藉聖靈的能力打破進入（break into）今世的他世性實體；而這他世性的實體，只能由永恆的上帝使之降臨，最終成全和救贖今世的創造。

要知道我們應該怎樣做才與我們終末的盼望相吻合，我們必須回到終末論的起點。因為我們的主已經在十架上一次性地（once and for all）戰勝了邪惡，所以終末並不只是在他世才實現的，而是早於上帝在十字架上成全了的終末救贖便已經開始了。

這是一個顛覆現實以至指向終末成全的一個更深的現實（a deeper reality），這是一個我們在詮釋今世以致決定我們的行動時必須考慮的現實。正正因著十架的勝利，我們必須在聖靈使之可能（enable）的情況下在今世努力對抗邪惡，即使我們知道邪惡並不會在天國來臨前完全得到消除。這是因為終末的盼望並不是在他世，而在於我們相信神能隨時（from time to time）藉著聖靈在基督裡實現（realise）終末的救贖，打破（break）邪惡對人和世界的轄制（dominion），並藉此預表性地期盼終末完全救贖的來到。

這就有如耶穌當日藉著聖靈的能力「傳福音給貧窮的人……宣告被擄的得釋放，瞎眼的得看見，受壓制的得自由，又宣告主悅納人的禧年」，開展天國（inaugurating the Kingdom of God），並宣告「天國近了」一樣（19），藉著耶穌靠著聖靈的行動，我們得以稍窺預嚐天國。

但這天國每一次預表性的彰顯，並不等於我們距離天國近了一分。我們絕不能認為天國可以透過我們消除社會上不公義的行動而逐漸降臨。事實上，因著罪的根深柢固（我們也身陷其中），在天國來臨前，不公義只會以更多我們意想不到的方法呈現出來。

因為在今世的局限下，惟有民主才能為橫行世界的不公義帶來一定合理的平衡，所



以我們才在雨傘運動中參與支持民主的運動。不是因為我們相信民主會完全消除不公義，而是因為我們希望能藉此稍窺並期盼消除天國裡所有的不公義。

基督教終末論的信仰就是一種「願你的國降臨」的信仰，我們既不是「願我的靈魂升天」，也不認為我們可以靠己力令上帝的旨意「行在地上」。相反，我們是既相信又盼望上帝的國會降臨，而在這盼望中，我們不但等候，我們也在聖靈的能力下在這個不公義世界中部分實現（realise）天國的公義，藉以代表性地期盼（representatively anticipate）這真正公義的完全來到。

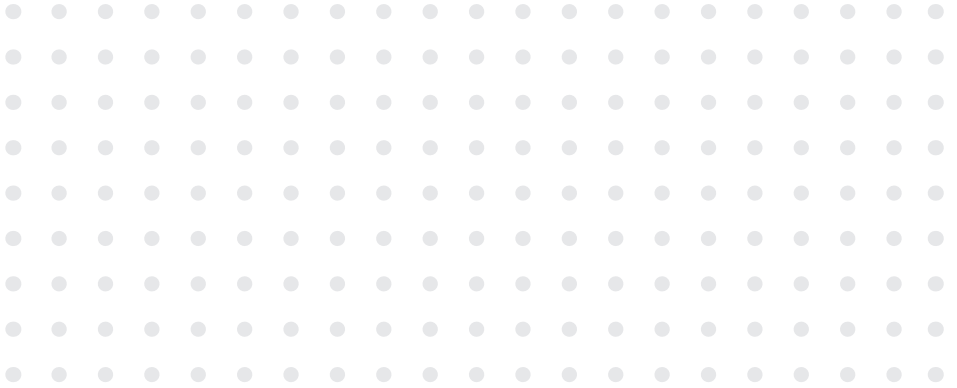
我們在天上的父，願人都尊你的名為聖；

願你的國降臨，願你的旨意行在地上，如同行在天上；

阿門。

注釋：

1. 借用趙崇明博士的著作《佔領中環與教會政治》頁五十八提及 Rodney Clapp 批評美國的教會時所指出的，香港的華人福音派教會其實也同樣有很強烈的諾斯底化（Gnosticism）的傾向，將身體／靈魂分開，將「屬靈」的事和「屬世」的事又分開。不能在此詳論其神學的問題，但我只想問，這種將靈魂從身體獨立割裂出來的諾斯底派的哲學【有時甚至和舊約的「靈」（spirit, ruach (רוח)）混淆】，如何和我們「身體復活」（林前十五章、使徒信經）的神學相吻合？
2. 這種世界觀隱隱有一種絕望的味道。這可以和兩約中間大量出現的天啟／啟示文學（apocalyptic literature）的世界觀對照。正如鮑維均博士在《恩典與倫理》中指出，天啟文學將重心置於末日和將來的世界觀，是一種出於對歷史絕望的世界觀。新約的作者（包括寫類似天啟文學的《啟示錄》的使徒約翰）從來沒有完全肯定這種世界觀。



3. 這句來自一首歌 *The Preacher and the Slave* (1911)，引用於 David Fergusson, "Eschatology", in *The Cambridge Companion of Christian Doctrines*, eds. Colin E Gunton (1996)。
4. 趙崇明：《佔領中環與教會政治》（香港：基道，2013），頁59，65-66。
5. 事實上這或許不只是福音派的問題，稱為 "dishwater Protestantism" 的神學某程度也沒有將創造和救贖連在一起，彷彿若沒有墮落，基督就沒有來的必要。救贖只是上帝的 second attempt，或拾回一些在墮落中失落的碎片。
6. 趙崇明：《佔領中環與教會政治》，頁59，65-66。令人感到諷刺的是，正如趙崇明博士在另一本書《港式中產》中指出，香港的教會卻與此同時變得中產化和受消費主義入侵，這時變得和整個社會在文化思想上共享一套類同的價值和倫理（例如中環價值）。說好的「分別」為聖在哪裡？
7. 或許除了不遺餘力的參與反同運動之外。但我必須指出，這種奇怪的私有化信仰觀配合教會對反同運動的積極，是一種十分醜惡的虛偽。
8. 趙崇明：《佔領中環與教會政治》，頁42-43。
9. 稱呼取自 Stanley Hauerwas, *Resident Aliens*，中譯本頁42-43。這也許是為什麼華人教會總給人「維穩」印象的原因。
10. Colin E Gunton, *The Christian Faith*, p.190.
11. 用另一個講法，就是成為 other 不只是為 otherness 的緣故，而是因為只有能成為他者，我們才能和我們的他者建立關係 (otherness-in-relation)，最終在這種 otherness-in-relation 中，令我們的他者因這 relation 成聖。
12. Stanley Hauerwas, *Resident Aliens*，中譯本頁42-43。
13. 雖然中間可能要經過一個末日災劫 (apocalyptic) 式的正邪善惡對壘掙扎的場景。
14. 當然，歷史上，John Locke 的民主理論其實建基於一種 providential deism，但隨著世俗化理論的抬頭 (secularisation)，民主的理論基礎漸漸轉移至以康德 (Kant) 為代表的自主個體道德觀。這個分別，在正文中沒有細述。
15. 這未必完全沒有道理，因為民主社會的確為社會上的各種權力作出制衡，也為在上的統治者提供選票的誘因照顧貧苦大眾的需要。正如羅秉祥教授在引用神學家尼布爾時指出，「社會不公義的最大來源是不負責任與不被控制的權力。因此……統治集團需要被制衡。見陳盈恩：〈談尼布爾民主觀對香港的啟迪 - 羅秉祥：否決政改方案乃漂亮民主示範〉，《時代論壇》，2015年5月8日「新聞消息」。在此我不討論各種不同民主社會的優劣。
16. 當然沒有多少基督徒會承認這一點；但這的確是持這種神學／哲學的邏輯結論 (logical conclusion)。
17. 正如自由的理性主體是消除迷信和達致烏托邦的人 (agent)。
18. David Fergusson, "Eschatology", in *The Cambridge Companion of Christian Doctrines*, eds. Colin E Gunton (1996)。
19. 當然宣告「天國近了」和「天國來了」不一樣。後者是行動型教會的神學，前者則是基於已實現的終末及其盼望顛覆現實。



基督徒倫理與政治妥協： 試以政改為例

| 禰智偉

實用神學（社會倫理）助理教授
香港浸信會神學院



基督徒倫理與政治妥協：
試以政改為例

假如政治是一門「妥協的藝術」，那麼政治職志就是一種倫理性的踐行（ethical practice）。從政者的言行都有不能化約的倫理向度，既涉及自身對目標和手段的審度和辨識，也不能免於別人的道德檢驗和質詢。政治並不超越、凌駕、獨立於倫理，任何政治論述——哪怕只是訴諸利益、實力和功效的「現實政治」（realpolitik）——都隱含對「好」（good）的想像，所以都是倫理性命題。於是，政治抉擇也從來不單純是個人實利的取捨，而屬於群體對善（Good）和義（Right）持續的追尋。對中外的古典政治理論而言（包括不少基督教的政治神學），所謂「善治」長久以來都是指社會能夠培育人民共同過德性生活，而非由有德行或智慧的人管治，為百姓帶來溫飽就足夠；只是到了現代世界，才出現一種想法，以為只要設計出一套「公義」的政治制度，社會就會實現公義，而無須管治者和被管治者都是一群能活出公義的人（a just society without a just people）。

堅持？抑或一妥協？

基督徒倫理對「政治妥協」也要有基於信仰的辨識和判斷，而不應先入為主，不證自明地以為，凡進入政治領域，「妥協」就理所當然；否則，基督徒就無法參與政治的商議。我們若堅持信仰，就會被世俗社會取消發言權利和對話資格；我們若拋棄信仰換取別人認同，就會喪失作主門徒的身分（identity）。我們需要辨別（discern）在具體處境中所作的「政治妥協」，可以具有不同的倫理性質，不能一概而論。

例如，在爭取政策變革的討價還價過程中，暫時擱置一些長遠目標，以換取另外一些目標，或全部、或局部、或漸進式的實現，不追求政策的完美或充分圓滿，不堅持一步到位，這種「妥協」未必損害基本原則和價值，不但無可非議，且更是一種（基督徒）德性的實踐：耐性——不以自己為世界的中心，不以權謀控制別人，不逼人就範。但相反，如果所謂「妥協」，是因為要實現某些好處（goods）——通常是包含個人利益在內的所謂「公共福祉」——而犧牲原則、催毀價值、出賣誠信，甚至為惡以成善，就會變成因利害義，甚至因為目標正確，就以為可以不擇手段。



可是，由於基督徒務實主義（Christian Realism）的深遠影響，很多基督徒認為在理想與現實之間，必須有所取捨；而通常的結果，只會是不斷傾向要求理想向現實「妥協」。但主耶穌的教導，有哪一條是可以隨時隨地，因時制宜被拋棄，屬於不切實際的「理想」？我們所委身，所認信的，有哪些是每遇處境艱難，就可以輕易撇下的「理想」？抑或，教會賴以維生、成其所是、不能不堅忍到底的，豈不就是世人眼中不可行的天國生活模式？所以，就信仰而言，從來不存在任何向政治現實「妥協」的空間。

基督徒務實主義典型的思維模式，就是「兩害取其輕」（lesser evil）。這是一種粗疏的後果論，它的弊端，就是以即時、當前、短暫的果效，作為抉擇的基礎。但是，人非但沒有預知未來的能力，甚至乎無法數算任何決定的前因後果，窮盡行動所產生的果報之長、闊、高、深，因此佛家有云：「業力不可思議」。以為自己能夠在兩害之間作精明的取捨，往往是自視過高，以為以一己之力能扭轉乾坤。例如，在政改議題上，不少人反對「原地踏步」，目的旨在阻止梁振英連任。問題是：一、根據政府提出的「袋住先」方案，梁振英就一定不能成功入閘和出閘，經市民一人一票當選？二、為甚麼梁振英的繼任人就一定不會比他更「邪惡」？是甚麼原因，令我們將現任特首，想像成已經是上天下地「最邪惡」的領導人？

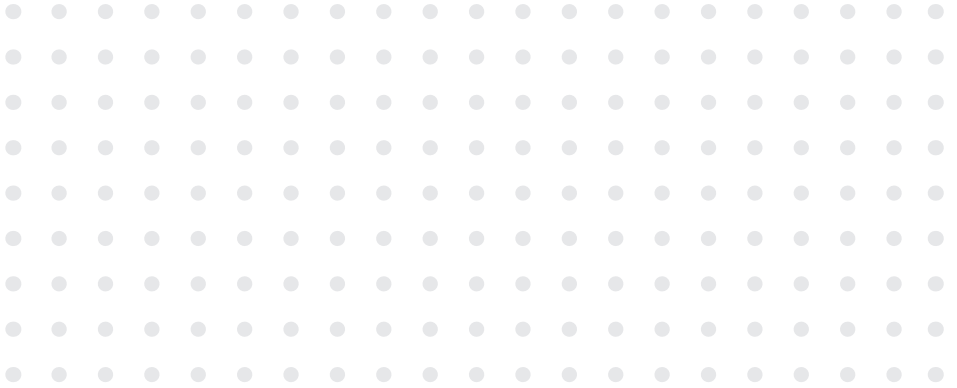
「兩害取其輕」的道德思維另一毛病，是不分好歹，甚至顛倒好壞。當我們將兩惡之中的一惡，想像得越邪惡，另外本來的較輕之惡，漸漸就變得可取。「兩害取其輕」最根本的意思，就是心甘願去選擇一個自己明知是錯的、壞的、惡的選項。但偏偏我們容易忘記，這個較輕之「惡」，不因衡量過輕重之後，就忽然變成「好」；好與壞，不應該隨我們選擇的結果而轉變。「兩害取其輕」讓我們跟自己的選擇談戀愛，本來「較不壞」的，久而久之最後被講成是「最不壞」，甚至「最佳」選項。代議式的民主制度，本來只是相比專制獨裁禍害較少，但最後卻被抬舉成唯一「最理想」的政治制度。其實，代議式民主本身，也並非唯一，最名符其實的民主制度；當我們只宣揚它的好處，而不提它的壞處，就變相將其絕對化。

人生在世的确會面對價值衝突，或難於取捨的兩難局面，但基督徒不應以「兩害



取其輕」去自圓其說，合理化自己的選擇，逃避自由，意圖化解悲愴；我們只能夠背負起（own up to）自由的責任和代價，承認我們的抉擇沒有必然的保證。這種面對現實的「妥協」，不會導致價值觀混淆，或者原則被犧牲，「善」始終仍然是「善」，「惡」仍是「惡」。而且必須強調，例外的悲愴境況，往往是「善」與「善」之間的真正衝突，而並非一般所謂「善」（正當的目的）與「惡」（不正當的手段）之間的平衡，或所謂「理想」和「現實」之間的拉鋸。更何況，基督徒的世界觀並非是悲愴性的，而是終末性的，因為我們認信，耶穌是現在就坐著為王，主持大局（in charge）的三一上帝。

所以，基督徒倫理可以想像有一些「妥協」是無可避免的，但這跟一般信徒認為，信仰進入公共就必須向政治現實投降而「妥協」，完全是兩碼子事。因為，作為天國子民，我們對何謂「現實」，跟世俗社會，本來就存在南轅北轍的理解。世人要被逼屈服的「現實」——甚麼是可能，不可能；可行，不可行——是由擁有權力的人單方面定義的。但基督徒需要學習面對的「現實」、「真實」、「真相」卻是單憑肉眼不能見的，我們看到的不單是世界現在是甚麼（as is），而且是它可以是甚麼（could be）、應該是甚麼（should be）、以及將來是甚麼（will be）。天國的終末視野讓我們憑信心領受恩典，辨識聖靈的轉化工作，見證三一上帝的在世作為。所以，基督徒可以「接受」政治現實，但卻從不認命。我們不但靜待世界的轉變，對上主的信實和盼望（in expectation）驅使我們現在就去迎接將臨的改變，為未來而時刻儆醒，作充分預備（in anticipation）。教會首要是忠於所信，忠於所託，而不是以短期的果效（例如是否有益於民主發展）來斷定我們的社會使命，政治議程。換言之，教會不追逐世界的步伐，而是體貼上帝的心意，察驗祂的品性以及時間表。一些民主老將（甚至少兵）有意無意地，有時用自己的「有生之年」，作為爭取政治變革的死線，就會因失去耐性而變得自我中心，粗暴地期望社會的歷史進程會遷就他們的限期，甚或彷彿要求上帝亦要跟從他們的節奏行事。但誰又能以自己的壽數做注碼，規限上帝做事的緩急先後？



原地踏步？抑或一袋住先？

現在教會全盤接納政府所框定的政治議程，就「原地踏步」，抑或「袋住先」而爭論，甚至將立場對立者視為敵人，則更實屬自尋煩惱。政改最後的結果，完全掌握在政府和政黨的手裡，是他們台前幕後的交易、角力、盤算、搏奕，決定香港社會可見未來的命運。無論是建制，還是泛民政黨均已表明，他們在立法會表決政改方案的時候，不會盲目跟隨民意。政客毫不掩飾地輸打贏要，只將對自己立場有利的民意當真。普羅市民都成了局外人，他們的意願被兌換成任人播弄的「民意」。所以，就政改議題，教會實際上也沒有「妥協」的餘地，我們連參與政治商議的資格也不具備，教會也沒有甚麼可以拿出來跟當權者買賣交換（give and take）；教會更加無權無勢，可以去向政權施加壓力。根本從來在香港特區的政治生態，教會在談判桌上並不佔有當然的席位（not in the position），我們也不擁有任何的政治籌碼，可以左右大局。

於是，當我們去權衡「原地踏步」和「袋住先」兩者的利害，就已經假扮了從在位者（立法會議員）的角度思考問題，去思量在立法會表決時應有的投票取向，即使我們手上根本無票。雖然教會不在其位，但仍然幻想自己有份當家作主，這就是君士坦丁主義的思維模式。尤有甚者，當我們以「兩害取其輕」的理由二擇其一，這種也不是真正的「政治妥協」，因為沒有經過政治的協議和談判，勸說和游說，持分者之間相互的讓步，而只是一種內心的獨白，勉為其難地說服自己認命，從當權者預設的選項中去揀選，以為這樣就實現了主體性。

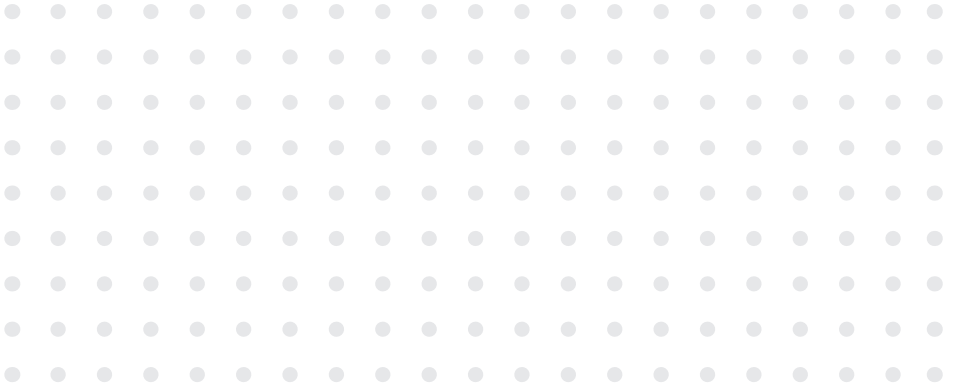
一方面，既然「袋住先」是掌權者用強權高壓，威逼利誘我們接受的，教會領袖、基督徒學者、神學人再去為此製造「兩者取其輕」的藉口，就多此一舉；尤其是如果我們所提的理據均與信仰無關，皆與政客的口吻無異；又或我們再堆砌神學論據去游說其他主內接受「袋住先」，就變成為當權者吶喊助威。這樣說並不代表我指責支持「袋住先」的信徒違背信仰，因為我們還未有機會聽取他們立場背後的信仰理據，尚待經過對話、聆聽、對質，實踐群體的辨識，方能判別。只不過，之前在雨傘運動期間曾公開表態「只要真民主」的主內肢體，今天若要打倒昨日的我，就



不能像政客一樣朝秦暮楚，三心兩意，而必須陳明他們轉念的理由。因為自香港回歸以來的政改爭拗，從來都不是「真民主／假民主」之間的簡單取態，而是「假民主／不民主」之間的痛苦抉擇。對於那些一直不願意香港政制停滯不前的信徒，我們可以尊重他們無奈接受「袋住先」，而不必上綱上線質疑他們對民主的信念是否堅定。他們可能有意識地（knowingly）寧要「假民主」也不要「不民主」，也沒有將現在的烏籠方案以假亂真，只因他們相信若要堅持到底，一天沒有「真民主」，香港則仍然寸步難行。但同樣地，他們也不必費力去游說別人支持他們的選擇。至於那些曾高調「企硬」的基督徒，他們若要維持誠信，當初「只要真民主」的口號就必須體現成「寧要不民主」的意志，敢於向政府說「不」；否則無論政府賜予甚麼都甘之如飴，那些聯署聲明就是沒有伴隨踐行的假冒為善。

另一方面，無論是社會上或教會內，均出現一種聲音，認為只要成功阻止立法會通過政改方案，一切拉倒，就等如成功抗衡了中央政府，約束了人大8·31橫蠻的專斷，挫折北京的銳氣。已經有團體揚言，「袋住先」方案若通過，會再次發動大型的群眾抗爭，意味「原地踏步」，就等同可以宣布勝利。但這不過顯然是一種空洞的精神勝利。在佔中醞釀期間，有些人為了動員民意而宣告香港業已瀕臨政治懸崖，政制若不向前踏出一步，社會將萬劫不復。今天他們若仍然堅守信念，寧願「原地踏步」，他們也一樣需要向別人解釋，為甚麼維持由一千二百人選委會「選舉」產生一個無認受性、無問責性、無法有效施政的特首，不會將社會推向深淵？為甚麼之前所講的「政不通、人不和」等深層次矛盾，現在煙消雲散？為甚麼他們今天對維持現狀，又變得若無其事？他們既然甘心選擇了「不民主」，就仍欠公眾一個解釋。

或者，社會大眾與一般信徒沒有意識到，無論最終的結局是「袋住先」，還是「原地踏步」，皆在當權者原訂的劇本之內發生，從來沒有違逆在上者的旨意。甚至，「原地踏步」也是一個北京和泛民均樂見的「雙贏方案」：北京可以繼續牢牢操控特首小圈子選舉，維持最高的安全系數，而將失落「一人一票選特首」的黃金機會，全部歸咎泛民；立法會全面直選的承諾，也就更加理直氣壯地遙遙無期了。泛民則可以繼續扮演反對派，靠政府施政失誤，不得民心而得分，只要一天香港還沒有「民主」（無論真假），爭取民主的千秋事業也得依靠泛民政黨替市民堅持下去。



教會忠信？抑或一服務民主？

教會必須頭腦清醒，明白我們同七百萬香港市民一樣，是被排除於政治決策過程之外，完全被剝奪了命運自主的權利。但基督徒更要安然承認（own up to）我們從來也是以無權者的身分，去服事世界，與其他的無權者同在，而不必像別人一樣要爭奪話語權或話事權。

也許在「現實政治」裡，哪怕是代議式的民主，普羅百姓都是任人擺布的：我們想要的，當權者可以不給；我們不想要的，當權者可以硬派給我們。政務司司長林鄭月娥2015年4月25日接受電視台訪問，當被問到假如市民對經過提委會篩選後出閘的兩三名特首候選人皆不滿意，可以怎樣做，司長面不紅耳不赤回答：市民可以選擇棄權（意指投白票、廢票）。不過，按政府提出的方案，2017年特首選舉將採用一輪投票，簡單多數制，無論市民如何不滿，白票廢票如何多，也不會影響結果。試問，怎樣的政治制度才會專制到連棄權的權利也不讓市民擁有？不喜歡可以投白票這樣的「選擇權」誰又稀罕？

所以「袋住先」和「原地踏步」既非「真正的選項」（genuine options），也不會由香港人自己作主。目前，教會不必二擇其一，我們既沒有這個資格做決定，也沒有必要選擇；反而需要想像第三及第四個等的可能性，例如徹底杯葛將來任何模式的特首選舉。（至於那些擔任立法會議員的主內肢體，他們或者要被逼二擇其一，但其實他們仍有其他選擇，例如在表決前辭職，拒絕繼續參與一場荒謬的政治鬧劇。）將來，教會面對政改最終的結果，可以默許（acquiesce），既不必認同，亦無需逆來順受。如果我們真正認識到目前的選委會或將來的提委會的不公不義，教會也要拒絕繼續淪為吃政治免費午餐的既得利益團體，應該主動放棄基督新教在選委會／提委會的十席。過去，一直有教內聲音認為，教會留在選委會有利民主發展，這個藉口是否成立固然值得商榷，因為我們沒有超越常人的政治智慧，知道當怎樣做才能夠為社會帶來民主；更重要是，教會的一些政治行動和參與模式，即使有利民主，但假如有損作主門徒的忠信（faithfulness）和誠信（integrity），妨礙我們揭露不義、言說真相、活出真誠（truthfulness），我們就需要有所不為。教會既





然懂得批判選委會／提委會的流弊，甚至發聲明要求其他界別民主化，就不能夠仍然若無其事廁身其中，將教會本來不應竊取的政治特權「袋袋平安」，且以當仁不讓的捨己利他精神，自圓其說，將參與惡事說成善舉。至於那些曾經揚言，「不估中就不會有民主」的人，他們既然認為佔領行動是最後一著（last resort），就不可能走回頭路，應用過往的聯署和遊行等社會運動手段繼續爭取。現在是考驗他們的想像力和誠信的時候，否則他們的言行實質就在否定雨傘運動，彷彿它從未發生，一切依舊（business as usual）。

社會和教會面對的處境是一樣的，我們最需要的不是再思民主發展在未來十年，五十年如何重新起步，而是首先要面對，在法治廉政衰微；新聞言論空間萎縮；經濟生活被大國硬實力入侵主宰；政府施政越加強蠻；甚至帶頭製造市民內部分化；警察淪為公安；公權力無孔不入；這種全權管治之下，如何繼續日常的生活？如何保存我們的信念和價值不被扭曲顛倒，維持我們對當下的道德批判，對未來的倫理想像。

基督徒必須逃出掌權者所框定的「現實」囚籠，對我們所要見證的善充滿想像，有所盼望。就「袋住先」還是「原地踏步」的教內爭論當中，我們常見雙方針對的只是對方的惡，而見不到他們如何論證出自己的立場何好之有。我們動員信徒關注的方式，同世俗社會一樣，仍然是訴諸恐懼；我們被動消極地為回應自己幻想出來的政治災難而活，而並非主動積極地迎向來臨中的天國。

在「袋住先」與「原地踏步」之間，香港的政治局面彷彿鑽進了死胡同，社會的出路在哪？我相信，作為天國子民，基督徒應該明白，政治根本不是社會的出路。有些信徒憂慮，在缺乏民主保障的全權統治之下，教會將會喪失宗教自由。但我們會否面對政治逼迫，從不仰賴當權者是否仁慈，政治制度是否完善，而是取決於我們有否背起自己的十字架。

改寫增補自2015年4月17日
香港基督徒學會「政治參與的道德與倫理——
政治人對話系列一：妥協的政治」講稿

政治與人格—— 寫給參與議會 選舉的從政人

龔立人

崇基學院神學院
香港中文大學

11月22日是區議會選舉日。雨傘運動對這次選舉會有甚麼影響？有多少個傘兵可以成功著陸（獲選）？傘兵的參選是否只是對泛民票的再分配？這些關注對一年後的立法會選舉可能有些啟示，但我較關心參選人的從政熱忱和他們對政治領域的了解。

要回答我的關注，我們需要先認識議會政治是一個甚麼領域。議會政治主要是由權力決定嗎？它主要以成果來衡量從政人的成就嗎？道德在議會政治有作用嗎？道德在議會政治是否只不過是從政人的政治籌碼？就此，我想起韋伯（Max Weber）一篇寫於1919年的文章——《以政治作為一種志業》。與本文有關的課題，第一，他提出的心志倫理與責任倫理之別。第二，他提出召命對從政人的重要性，尤其他痛貶力斥從政人的虛榮心，陶醉於沒有結果的亢奮。

簡單來說，心志倫理與責任倫理之別是倫理學上的義務論與目的論之別。韋伯認為宗教倫理屬於心志倫理，因為宗教倫理關乎無條件順服，也不以結果來衡量決定和行動（即「基督徒只需作對的事，而結果就留給上主」）。他用的例子就是《聖經》的山上寶訓。至於責任倫理，它屬於政治倫理，因為它的決定和行動是基於審慎，而非關乎終極。再者，政治領域是一個兩惡擇其輕的世界，而非絕對，也非一個只由對與錯決定的世界。就此，韋伯說：

誰人想參與政治和以政治作為志業的，一定要認識倫理的矛盾。我重複，他需要讓自己進入已潛入一切暴力中的殘忍力量……那些尋求靈魂救贖的，為自己或他人，不應該在政治領域中尋求，因為政治的不同任務只可以透過暴力來解決。政治的天才或政治的魔鬼與上主是愛存在內在張力，而這張力帶來不可復和的鬥爭。(1)

按韋伯解釋，政治領域是以結果作為量度決定和行動的領域。它是以理性和驗證為主的世界，沒有先設價值，只透過可預期結果而競賽。所以，強調絕對性的心志倫理與現代性政治領域的性質格格不入。雖是如此，但韋伯不是將心志倫理完全對立於責任倫理，反而他說，在有些時候「我們只能說，『這是我的立場，我沒有其他

思

政治與人格——寫給參與議會選舉的從政人



選擇。」」他說，只有那以政治為志業者才能結合這兩種倫理。

就著「志業從政人」，韋伯提出他要有三種人格上的條件，分別為：熱情、責任感和判斷力。他說：

所謂熱情，就是對一個「因」的投入和擁抱，不論這「因」是神或是魔鬼，他是全然的主人……（它不是）稱為「革命」的狂歡會中，一種不會有任何結果的「以理知上的有意思為尚的浪漫主義」。

只有熱情是不夠的。政治家不在於熱情本身，而是要在用熱情來追求一項「踏實的理想」之同時，以對這個目標的責任為自己行為的最終指標。因此，判斷力是需要的……就是心平氣靜去如實面對現實的能力。換句話說，也就是一種對人和事的距離。(2)

一方面，韋伯用志業（vocation）一詞來描述進入政治領域的人。他以志業（vocation）對立於非志業（avocation），即志業從政人有別於那些間中的從政人。前者視政治為其專職，而後者滿足於間中投票或滿足於履行其公民責任。另一方面，志業關乎對某一價值或信念的委身，而志業這字的運用跟基督宗教分不開。按基督宗教理解，志業是從上主而來的召命。因上主召命的緣故，被呼召者不是要滿足他個人理想或利益，而是被更高道德的召命所要求。在召命下，個人榮譽與成敗不是他行動和決定的準則。當然，韋伯沒有企圖將政治領域再魅，也不相信政治可以容納心志倫理，但從政人是「為政治而被呼召」。這呼召成為他的熱忱，但他需要踏實地追求理想，並按理地、沉住氣地、按比例地面對現實，因為這是政治領域的倫理。相反，沒有這份熱忱，「踏實地」、「按理地」、「沉住氣地」和「按比例地」等只屬於權術的運用，沒有價值和目的可言。熱忱對從政人的重要反映政治不可能不探討道德。或許，韋伯寫作《以政治作為一種志業》的年代正是德性倫理衰落的年代，以致他將宗教倫理等同以義務倫理為基礎的心志倫理。(3) 所以，我認為韋伯要支持的不是將政治領域約化為一種效益主義和目的論，不講價值，而是他對從政人有很高的道德要求（德性）。事實上，只有有熱忱的從政人，他才能以實

踐智慧在政治領域踏實地、按理地、沉住氣地，以及按比例地等作判斷。

讓我再作補充，韋伯提出從政人以政治作為一種志業的重要性有兩個含意。第一，縱使解魅世界拒絕以宗教作為代表的心志倫理，但這並不同價值理性在政治領域沒有角色，反而德性倫理對從政人尤其重要。例如，韋伯特特別批評從政人被虛榮心所主導。第二，雖然韋伯也批評現代性的傾向（即工具理性取代價值理性），但他清楚指出政治領域屬於工具理性的。一方面，從政人不要天真的以為政治領域只是價值的堅持和應用；另一方面，從政人不要將人們淪為工具，為個人利益服務。基於以上兩點，從政人要有熱忱，不是個人權力伸延；政治需要有以政治為志業的從政人，而非只懂計算的從政人。對於從政人，黃宇翔有這樣的評論：

所謂政治家，是以政治為家。以身任天下後世的理想從政者，以政治作為一生中不朽的使命，兼具理想與行動的魄力，並為之「衣帶漸寬終不悔，為伊消得人憔悴」，如此高風亮節當然值得肅然起敬。

所謂政客，則以政治為其人生過客，他們所著眼的不是那些「治國平天下」的宏大理想，著眼的是如何通過政治為自己攫取利益。但當然，政客深明自己的利益某程度上建基於人民的支持，所以仍會不時裝裝姿態，做些代表民意的粉飾工夫，只是萬變不離其宗，所著眼者仍為自身之利益。而人類向來均為自私的動物，為利而來、為利而去，其實也沒甚麼好責怪的，只要不以一己之利而損害天下利其實也就不算得差了。(4)

政治家與政客的分別是否如黃宇翔所說？我們無需就這界定有過多爭辯，反而他說出有熱忱與沒有熱忱的從政人的分別。熱忱不是對從政人的額外要求，而是從政人應要有的德性。從政人的熱忱不代表他能成為一個有成就和出色的從政人，因為他需要學懂和掌握「踏實地」、「按理地」、「沉住氣地」和「按比例地」等的意思。然而，我認為「踏實地」、「按理地」、「沉住氣地」和「按比例地」等不是亞里士多德所講的道德德性的「中庸」(means)，而是他所說智性德性的實踐智慧。



以上我對從政人的熱忱和召命的關注可能並不太適合傘兵的參選人，因為絕大部分的傘兵都是有熱忱和有道德，並堅持之。相反，他們需要認識政治領域的責任倫理。或許，我不太擔心從政人不會掌握政治領域的責任倫理，反而我常看見當下很多從政人漸漸以責任倫理取締熱忱，他們已談不上有更高價值的呼召。再者，在扭曲的議會政治中，我認為從政人的熱忱和召命比懂得如何「玩」政治遊戲來得重要和基本。



注釋：

1. H. H. Gerth and C. W. Mills, *From Marx Weber: Essays in Sociology* (London: Routledge and Kegan Paul, 1948), pp.125-126.
2. 同上。
3. 1958年，Elisabeth Anscombe一文‘Modern Moral Philosophy’改變了當時對規範倫理學的理解。
4. 黃宇翔：《政治家？政客？政棍？》，2014年1月31日（<http://www.inmediahk.net/node/1020550>）（瀏覽日期：2015年10月19日）

本刊乃非賣品，免費供有興趣人士或團體索閱，歡迎捐款支持。請填妥下面回條擲回本會。謝謝！

姓名／團體名稱（中）：_____

（英）：_____

地址：_____

電話：_____ 傳真：_____ 電郵：_____

每期數量 _____ 本

自取

郵寄（請附郵票）

本地郵費一年四期港幣二十八元 X 每期索取數量 _____ = _____ 元

海外郵費一年四期港幣四十八元 X 每期索取數量 _____ = _____ 元

（如非港幣支票，請另加銀行手續費港幣六十元）

我願意奉獻港幣 _____ 元支持《思》出版經費

合共金額：_____ 填表日期：_____

支票抬頭請寫：「**香港基督徒學會有限公司**」，寄香港九龍旺角道11號10字樓

（電話查詢：2398 1699／圖文傳真：2787 4765）

閣下提供之個人資料，只供本會寄發收據、月訊、期刊，以及聯絡課程活動消息之用，如有任何疑問，請致電2398 1699查詢。