

A) 問題釐清

- 1) 「多元主義」(Pluralism)建基在價值多元化的現象上，現象本身沒有爭議性。
- 2) 「多元主義」作為意識形態
 - a) 價值取向是純粹主觀選擇
 - b) 沒有人(或群體)有權將自己的價值觀強加別人身上，若這樣做便是不寬容(intolerant)！[這似乎是多元化社會中不容許的？]
 - c) 法律與道德分家，不可以法律強制執行道德標準。(Q1)
 - d) 有爭議性的事應讓個人在私人空間中抉擇。
- 3) 挑戰
 - a) 面對如此紛亂的局面，如何確立基督徒的價值觀？
 - b) 如何與持不同價值信念的人對話？
 - c) 在爭議性的事上，信仰群體應否堅持立場，甚至倡導立法？

B) 基督徒價值觀的確立

- 1) 對道德相對主義(Moral relativism)的批判
 - a) 沒有論證能證明相對主義[參去年講座]
 - b) 從常識、人生意義和實踐角度來看，相對主義都不可取。
 - c) 我們的道德直覺和良知能辨明一些絕對邪惡的事
 - d) 不同文化之間或我們社會內的道德分歧常被誇大(參Stout對Alasdair Mac Intyre的批評 - Q2)
 - e) 相對主義若作為德育的基礎只會帶來「災難」(參Sommers), Values Clarification的問題。
 - f) 自由民主社會不是建基在相對主義上，相反是基於一些客觀價值的信念，如人權、自由、寬容。
- 2) 道德主義(Moralism)的問題
 - a) 道德的角度不是了解事物的唯一角度：其他如社會成因，成長背景都要考慮，道德判斷是重要的，但判官的心態卻只惹人反感(Judgment ≠ Judgmental)
 - b) 大是大非固然要持守，但不可忽略道德抉擇的複雜性，道德兩難(Moral dilemmas)是存在的。
- 3) 基督徒價值體系的根源
 - a) 自然法(Natural Law)與良心？
 - i) 不可完全否定，因上帝的形像在人心未完全喪失(不然人還可說是人，社會仍可存在嗎？)，是上帝的普遍恩典(Common Grace)。
 - ii) 不可完全倚賴，因墮落扭曲了我們對真正的人性和善的理解，很多道德的分歧便是明証。
 - b) 啟示
 - i) 如果上帝存在，祂對真正的善豈不最了解？受現代思潮洗禮的人很難接受道德規範是啟示而來的 - 這好像一些外來的束縛(Heteronomy)，我們只能接受符合我們感受的規範，但這樣豈不是絕對化了我們的感覺或道德分辨能力？
 - ii) Formal principle：聖經，Material principle：基督
 - c) 啟示應該是與自然法/良心和諧的，所以某程度可以用後者去引証前者。
- 4) 道德抉擇
 - a) 創造秩序，聖經中的律令、基督的教訓與榜樣，其他重要教義=>Moral presumptions, e.g. "All other things equal, don't lie." (這些初步道德要求的爭議性其實不太大。)
 - b) 在不與其他德要求衝突的情況下，這些presumptions就成為絕對的要求。
 - c) 在衝突的情況下，兩害權衡選其輕(Choose the lesser evil)，這種抉擇有時是很清楚的(如失信或不救人)，有時是難有定論的(如因姦受孕的可否墮胎)。
 - d) 聖經沒有應許我們會道德上是全知的！接受灰色地帶的存在，做最負責任的抉擇。
 - e) 道德抉擇不是機械化的，培養在基督里的品格，多作倫理反省，道德智慧自然會增加。(cf. Aristotote's emphasis on virtues & phronesis)。
 - f) We also need a positive moral vision. 不單單去問甚麼是不容許的也要去問怎樣的生命才是豐盛而美善。

5) 與其他倫理系統對話

a) 吸收對方的精華，糾正我們對上帝豐盛啟示的片面(甚或錯誤)了解。

b) 也要保持批判精神

i) 對方體系有否內在不一致，如世界觀與標準不吻合，俗世人文主義為何肯定人權？

ii) 將對方體系的引伸涵義抽出，看有沒有問題，如Wallace Matson以進化論為倫理基礎，如何能否定不公義，奴隸制度等？

iii) 這體系是否全面，是否絕對化片面價值，而忽略其他重要價值？個人主義、自由主義、享樂主義等。

C) 基督徒與多元化社會

1) 寬容

a) 以往某些教會領袖的確有不寬容的行為，我們要以此為戒，就算基督徒在社會中佔多數，也應促進信仰、言論和思想等自由，也不能將所有信仰的價值強加在非信徒身上。

b) 但絕對寬容=>無政府狀態=>自我摧毀！沒有社會能完全避免強制某些人接受某種行為準則，如黑社會、毒販、原居民、冷血殺手、新納粹黨等。問題在於寬容的界線在那里，並誰人(和用何種程序)去決定這界線。

c) 假若信徒用和平、說理的方法去表達價值取向，並反對某種行為，這並非不寬容，反而是他的言論自由。

2) 法律與道德

a) Can't legislate morality? This is only a half-truth.任何法例與公共政策都要在無限多可能性中作選擇，這若不是完全隨意的，便一定是建基在某些價值上。

b) 事實上很多法律(特別是刑事法)是反映公眾道德的，俗世社會在去除有宗教色彩的法例後，常會引入以其他價值觀為基礎的法例，如平等機會法、環保法等，這些背後的價值觀也不是人人同意的。

c) 是否所有爭議性的事件(如墮胎)都不應立法而由個人抉擇呢？但這種策略也是一個關乎公眾的抉擇，而且也甚有爭議性！(Q3) 似乎在這種情況下，不同群體只能按照自己的立場，在合法的大前提下，努力實現自己的目標。女權運動、和平運動、綠色運動、動物權益運動、公民權利運動、同志解放運動等都是這樣去爭取，為何宗教信徒就不可以呢？(Q4) 當Wilberforce基於信仰去反對販賣黑奴時，Lord Melbourne就如此批評："Things have come to a pretty pass when religion is allowed to invade public life." (參Greenawalt)

d) 抗爭時可用civil disobedience的方法嗎？和平的或且可以，但暴力的卻有很壞影響，如謀殺主持墮胎的醫生。

D) 結論

1) 面對多元化社會，基督徒難免受衝激，信徒要慎思明辨，知己知彼，持守合宜的信仰立場，教會和神學院也應提供裝備。

2) 信仰群體不應以宰制別人為目的，但也不應放棄去影響社會的權利，盡可能是用說理和平的方法，而不應事事以法律方法解決，但在一些重要的事上，如嚴重的不公義、保障弱小無依受壓迫的人(胎兒?)、維護重要的公眾道德(如婚姻制度)，爭取立法也是可能需要的。

書目

Kent Greenawalt, Religious Convictions & Political Choice (OUP 1988)

Bruce Kaye & Gordon Wenham, ed. Law Morality & the Bible (IVP 1978)

Jeffrey Stout, Ethics after Babel - The Languages of Moral & Their Discontents (Cambridge : James Clarke & Co 1988)

Leslie Newbigin, Gospel in a Pluralistic Society (SPCK 1989)

F. LaGard Smith, When Choice Becomes God (Harvester House Publishers 1990), Part 3

Wallace Matson, "The Expiration of Morality." 1994 Social Philosophy & Policy Foundation, pp. 159-178

Carl Horn, ed. Whose Values? (Ann Arbor, Michigan :Servant Books 1985)

Christina Hoff Sommers, "How to Teach Right & Wrong."
Christianity Today Dec 1993, 33-37

The point is that there is inescapably a public morality—a good one or a bad one—in the sense of some set or other of basic norms, in the light of which the public makes policy

decisions. These norms are moral norms to the extent that they include fundamental judgments on what is good or bad for human beings, judgments about what it is permissible or obligatory to do to them or for them. Public morality is a secular morality inasmuch as it aims only at secular goals, at the welfare of men in this world. It is not therefore a secularist morality. When discussing the welfare of human beings in the here and now we are not limited to the vision of man and his good that happens to be held by those who are completely secularized in their outlook on life. Secularism is not the least common denominator of all American beliefs about human welfare. It is but one sectarian view among many, and any American is free to believe that he derives from his religion a richer, fuller, and more truly human image of man. He is also free to use it as a basis for the views he advocates on public policy.

<Q3 <Q4 Canavan in Horn, p. 163>

A second misconception is that because an issue is controversial, or divisive, it should be removed from the political

process and left to private judgment. Such, we are told, is required, again, by our pluralism. In other words, if a group of citizens can engender sufficient controversy over some issue or another, claiming and even sincerely believing that their rights to choose X behavior or entertainment is being unduly impinged, it means the government and the laws ought to withdraw themselves as gracefully and quickly as possible. One obvious problem with this assumption is the one-sided result to which it leads. If two points of view are represented in a debate, say, over measures to be taken against child abuse or pornography, with one side advocating public enforcement action and the other advocating nonenforcement or relegation to private judgment, the latter could win the debate simply by generating a sufficiently distracting controversy. This, one soon learns, is not at all hard to do, and is no way to reach well-reasoned policy decisions in any event. Neither has such a fear of controversy characterized our historical approach to disputes over legal or political questions. The anti-slavery movement was so controversial and divisive that we fought our bloodiest war over it, and its twentieth century counterpart, the civil rights movement of the fifties and sixties, caused all manner of civil disorder, political divisiveness, and other social disruptions. Yet who would suggest that truth, justice, or "the moral high ground" meant leaving decisions regarding slavery or racial discrimination up to "freedom of choice?"

<Q3 Horn in Horn, p. 177>

西方與東方的「社會規
港同性戀問題的靈感。
「解放」，却又提了我思慮者
GAY 佬那時候的「歡樂的
「慾望」的往事，而美國
，使我回憶起多年前的這段
。同性戀「合法化」的風波
強烈，勢將引起一場大辯論
「。建議提出後，公眾反應
從此不再是一種「非法行為
行為的「非法」帽子摘掉，
會建議修改法律，將同性戀
最近法律改革委員會
海報除下。
者，為誤會，忽把
也同情同性戀者反對這
我頓感尷尬不堪，雖然
性戀權利運動的口號。
歡樂的解放「是爭取同
那是同性戀的代稱，「
道。他認真地告訴我，
是甚麼麼嗎？「我說不知
問我：「你知道 GAY
同學可能耐不住，進來
了。一段時間，一位美國
，對海報打量一番。過
經過房門，卻停腳步
覺得奇怪的美國交換生
海報貼出來後，發
在宿舍房門口。
買下來，還鄭重地張貼
放」的意思，遂把海報
以為大概是「歡樂的解
當時不知道 GAY 是甚麼，
「LIBERTY AND JUSTICE
行醒目的大字「GAY
手機車馬路前行，橫攔著一
報，其中一張上面是一羣人
從外國來的「進步運動」一
一。一天，在店裏看到一堆
清的，我算是稀有的常客之
的小書店，顧客很少，冷清
的，「非法行為」外，什麼
明在法外，除了法律所不
方社會把「不道德的」都列
範」有一點根本的分別。

態心紀世中

MacIntyre begins his defense of the catastrophe hypothesis by inviting us to notice, "The most striking feature of contemporary moral utterance is that so much of it is used to express disagreements" (p. 6). No doubt, moral language in our period is often used to express disagreements. Why, however, should this seem striking or surprising? We do not debate whether it is just to torture people for fun. The matter is hardly trivial, but it is not something we disagree over or entertain serious doubts about, and we therefore have little reason to mention it unless it can be made relevant to the resolution of some disagreement. Public discourse, at least under conditions of relative freedom, tends to concentrate on controversial matters, the better to resolve them, leaving platitudes to one side. It would be more striking, and perhaps even disturbing, if this ceased to be so and moral language came to be used in public settings largely for the ceremonial expression of widespread moral agreement.

<Q2 Stout, p. 210>