

第一章 香港宗教右派的傳說——反思「宗教右派」的論述

關啟文

「宗教右派」論述的建構過程

宗教右派一辭在美國政治中由來已久，我們也不否認這概念對分析美國政治或許是有一定作用，但「香港宗教右派」的存在究竟是事實，還是傳說（或者是兩樣元素都有），卻是一個極須批判地檢視的問題。事實上，在2005年前的香港，在各種場合（學術、傳媒等）都很少聽到這說法。然而由2007年起，有一群人積極在建構和提倡所謂宗教右派的論述，《宗教右派》這本書¹（以後簡稱為《宗書》）在2010年10月出版，標誌著這種論述的高峰。我在下面簡單勾勒這個過程。

「宗教右派」這等說法的前身，大概在2005年就性傾向歧視立法的社會爭議後出現，教會內外有一種聲音，認為反性傾向歧視立法的主力是香港教會的基要派(fundamentalism)和福音派(evangelicalism)，是他們的偏狹宗教思想令他們對同性戀者缺乏寬容。例如陳士齊（浸會大學宗教及哲學系高級講師）在2006年5月於《思》（香港基督徒學會的機關刊物）中力陳〈福音派教會將自己與同性戀者深陷斷背山〉。²宗教右派一辭還未在這文中出現，但陳士齊已開始把香港的反性傾向歧視立法運動類比美國一般被歸類為右派的行動：「福音派教會的領袖要留心，倘若他們過分向信眾宣傳反同性戀，而促成信眾有人向同性戀施以暴力行為，一如美國一些福音派信眾，因美國福音派教會領袖的煽動而射殺墮胎醫生」；另外：「反同性戀，一如美國霸權之反恐，其實都是...霸權論述！」

之後社會上持續發生道德與性議題的爭論，例如2007年5月的《中大學生報》「情色版」風波，陳士齊鮮明站在《中大學生報》那一方，而《宗書》的附錄（頁288-295）也登了一個支持《中大學生報》的聲明，聯署者包括游靜、黃慧貞、陳士齊、曹文傑、李偉儀和梁偉怡，都是《宗書》的作者或寫序者。就在這風波當中安徒在《明報》（2007年5月20日）撰文——〈文化戰爭與道德聖戰〉，³先提到美國保守派參與的文化戰爭，再認為「因為香港某些人和美國教會的利益和信念上的連繫，在這幾年來，竟也有人想東施效顰」，發動「對抗邪惡的「聖戰」」，他稱他們為「美國右翼福音派基督徒的香港代理人」。似乎安徒是最早提到「香港基督教右派」的概念的人之一。⁴在這段時期另一位努力建構宗教右派論述的是陳士齊，他在2007年9月的《思》（106期）發表〈香港基督教右派的意識形態〉（收集於《宗書》，頁143-152），然後他接連在《思》（107-108期）發表〈不寬容是最大的黑暗——論教會在世上的寬容文化使命〉的上集（2007年11月）與下集（2008年1月），可說是基督教內最鮮明反對宗教右派的知識分子之一。另一位則是黃慧貞（香港中文大學文化及宗教研究系副教授及性別研究學部主任），她在2008年出版〈家庭價值的「聖戰者」——基督教新保守主義與道德政治〉一文。⁵

¹ 羅永生、龔立人編，《宗教右派》，香港：香港基督徒學會& dirty press，2010年10月。

² 因為《斷背山》在2006年2月於香港上映，是當時熱門的話題，作者就採納了「斷背山」這個比喻。

³ 安徒是羅永生的筆名，幾乎是公開的秘密，但我還未聽到羅教授正式承認，所以在文中把他們當作兩個人。

⁴ 在《宗書》中，宗教右派和基督教右派的概念幾乎是可互相替代的，嚴格來說這並不對，但《宗書》似乎沒有批評其他宗教（如佛教），就算在基督宗教中，矛頭也只是直指基督新教，而不多批評天主教。

⁵ 原刊於黎志添編的《宗教的和平與衝突》（香港：中華書局，2008），現收集於《宗書》，頁37-52。

2009年1月，家暴條例修訂在社會再次引起爭議，安徒再次對所謂宗教右派口誅筆伐，這包括〈為什麼我不是基督徒？〉（《明報》，2009年1月18日），和〈家庭，家庭，多少罪惡假汝之名？〉（《明報》，2009年2月1日）。⁶ 2009年2月15日，一群人士發起「維護公民價值，反對宗教右翼霸權」遊行，其中一個領袖就是當時還是中學生的秦晞輝，他在網上的宣言對所謂宗教右翼霸權有嚴厲的批評，他在《宗書》（頁225-238）繼續發展他的看法，和回應我對他的一些批評。明光社和香港性文化學會曾於2009年2月24日舉辦「宗教右派的干預？抑或是世俗主義的盲點？」研討會，以作回應。

大概在這段時期，另一位基督教知識分子龔立人（中文大學崇基學院神學院副教授）也較明顯加入戰圈，他有時表示較中立的態度，但總體而言還是對所謂宗教右派抱批判的態度。2009年3月，張國棟的《論盡明光社》由dirty press出版，龔立人為其寫序，題為〈自稱弱勢者的帝國〉，說：「在1997年後，基督新教比昔日更積極投入社會運動... 他們選擇以文化戰爭的思維進入公共領域... 雖然他們沒有以帝國形式出現，但卻充滿十字軍精神。這已是一種征服性的帝國意識。」他認為「這現象的表表者——明光社」有一種「自稱弱勢者的帝國霸氣。」這裡龔立人沒有用宗教右派的概念，而使用了「帝國意識」，但看他批評的內容，與對宗教右派的批評大同小異，而他特別提到「美國的布殊政府已建立了其美國帝國的神學了」，當然布殊亦經常被歸類為宗教右派。2009年3月17日，崇基學院神學院教牧事工部主辦了教會智囊「教牧論壇」，龔立人以〈宗教右派：迷思抑現實〉為題發表講話，明光社總幹事蔡志森也就著這課題回應，和與龔立人交流。2009年5月的《教會智囊》出版，也以宗教右派為主題。2009年6月27日，出版《論盡明光社》一書的Dirty Press假油麻地Kubrick書店舉辦「論盡明光社——基督教右派 vs 公民社會」的討論會，講員是羅永生（嶺南大學文化研究系副教授）和龔立人，羅永生的題目是「宗教右派是新保守主義」。

2009年9月蔡志森在「左右紅藍綠」中有關普選的言論激起爭議，陳士齊在2009年10月15日的《壹週刊》接受訪問，題為〈新世紀福音戰士〉，裡面對蔡志森有相當猛烈的抨擊，如「我一定要叫蔡志森去死，他正在傷害福音。」（頁67）他也提到「零三年七月，立法會表決廿三條，當時全世界到場反對立法，有班基督徒在旁邊祈禱，反對賭波合法化。你班友去死啦！」總結而言，「明光社班人頂癮在於拿了筆錢後，害人，做狗。」（頁67）⁷2009年12月19日，Roundtable 與香港兆基創意書院合辦一演講，題為「香港保守主義的崛起與警號」，講員是羅永生和陳士齊，可見他們相當積極為著宗教右派的「崛起」在香港社會響起警號。龔立人也持續關注這問題，他在2010年春的《道風》（頁85-115）發表〈公共、教會與香港社會——公共神學的敘事性〉的論文，他其中一個標題就是「基督教右派——明光社」。⁸ 他也在《思

⁶ 安徒和其他人批評宗教右派的文章有幾篇都是在《明報》的星期天生活版刊登的，似乎這是反宗教右派人士經常可使用的平台，筆者曾嘗試向這版投稿，但音訊全無，連拒絕的回覆也沒有。

⁷ 這會否只是記者的誇大呢？然而事後另外一個團體訪問陳士齊，他沒有否認他說過這些話，只解釋他是在用市井的語言去表達而已。陳士齊自然有他的言論自由，然而我們可以想想一個有趣的問題：假若是蔡志森叫別人去死，罵他人是狗，會引起怎麼樣的軒然大波呢？有多少人會群起而攻之呢？他又會被加上怎麼樣的罪名呢？這裡似乎反映近期香港的一個現象，有一些人只要自以為是在「主持正義」，他們就感到他們無論把對手罵得如何凶，都是理所當然的「替天行道」，但若對手使用類似語言，他們則會雷霆震怒。

⁸ 有時龔立人的立場叫人困惑，他在這標題下以同情的態度討論了不少對明光社的批評，但又說他不是斷言明

第 115 期(2010 年 4 月)發表〈反公共的公共神學〉(收集於《宗書》，頁 53-66)，他當時也是香港基督徒學會的義務署理總幹事。這一期《思》的專題就是宗教右派，其他文章包括羅永生的〈作為保守主義社會運動的宗教右派〉，和曹文偉的〈基督教與家庭——兼論明光陣營思想與信仰的誤區〉。⁹

總結而言，宗教右派論述的建構只是過往五六年的事情，《宗書》的出版是這一個過程的發展和鞏固。主力的知識分子有陳士齊、龔立人、安徒和羅永生，主要關注的組織有香港基督徒學會與 dirty press，他們為了推廣《宗書》，還舉辦了一些發佈及討論會，如 2010 年 10 月 23 日的「宗教右派地圖」，和 11 月 3 日的「宗教右派 vs 學術自由」——這在中大舉行，亦是和中文大學學生會合辦。

事實，還是傳說？

究竟「香港宗教右派」的論述有多大的事實基礎？《宗書》又是怎樣的一本書呢？何春蕤在〈代序〉中說：「作者們很嚴肅且慎重地針對『香港宗教右派』的興起進行了深刻的分析」(頁 xi)，而游靜在〈代序〉則說：「香港基右是怎麼回事？是本書要認真處理的課題。它史無前例地從階級意識、政治哲學及政治形勢分析、科學哲學、批判神學、酷兒政治、行動實踐及個人經驗反思等不同進路，爬梳了香港基右各種意識形態的承傳和轉化，以及近年的發展脈絡，對於一直相信可以獨善其身或助長了基右也不自知的基督徒，乃至仍然大惑不解、自以為無染原罪的非基督徒來說，都應是必讀的入門課本」(頁 vii-viii)。按《宗書》的自我理解，它是「嚴肅且慎重... 深刻的分析」和「必讀的入門課本」，似乎想把《宗書》包裝為理性、公允的學術書，但真的嗎？

筆者讀畢全書後的印象並非如此。沈旭暉、陳成斌和禰智偉的文章的出發點較中立，態度較冷靜，有一定學術參考價值。而且他們所論述的主題其實都與香港的道德保育運動關係不大，我們不會在這裡作出回應，所以下面的評論都不適用於這三篇文章。¹⁰ 至於其他文章則大多是反教會關社團體的宣傳，裡面不少分析都是片面和扭曲的(詳見以下各章)。有一個非常重要的問題要先作交待，就是我們在這裡的回應主要是從明光社和香港性文化學會的立場回應，《宗書》對很多人和團體提出批評，有些是我們不認識或沒有聯繫的；有些是我們認識，但他們的做法和言論並不能代表我們的立場。就算在香港教會關社團體中，在不同議題上也會有不同立場，《宗書》的一個主要毛病就是把很多異質和有分歧的個人和團體描繪為一個統一的單位(宗教右派)，然後在批評時採取「株連策略」(下面再詳細解釋)。現代社會講究「一人做事一人當」，我們不能為別人的言論或不代表我們立場的行動負責任，我們沒有必要也往往沒有充分的知識去分析別人的行動(如美國宗教右派或其他香港教會人士)。然而《宗書》的大量批評都是衝著明光社和香港性文化學會而來的，所以以下的回應主要是去解答這個問

光社就是基督教右派。無論如何，他整體的訊息和給人的印象對明光社無疑是負面的。

⁹ 曹文偉是曹文傑的兄長，他們是雙生子，在反明光社一事上也相當同心。

¹⁰ 至於禰智偉論到智慧設計論的問題，因著我個人的興趣，我將來會對此作出回應，但香港教會關社團體對這問題沒有甚麼機構立場。

題：

「《宗書》就著宗教右派的批評是否適用於明光社和香港性文化學會（和我們所認同的關社工作）上呢？」

我們的答案是否定的，最少《宗書》並沒有提出令人信服的論據。整體而言，《宗書》缺乏了學術書應有的規格和質素，首先，它基本上是單方面的論述，不單沒有任何被標籤為宗教右派的人或團體能現身說法，連稍為同情他們的人也欠奉。當然，每個團體都有自己的立場，一本書有某種傾向，或有主要批評的對象也無不可，然而評論也應是持平、公允的。《宗書》對所謂宗教右派的評論有這種質素嗎？我們是懷疑的，主要問題先在下面初步指出，然後在後面各章更詳細論證。

弄錯了一些基本事實

可以肯定的說，《宗書》所說的並非全是事實，例如小曹把一些基本事實也弄錯了，他說香港性文化學會的反性傾向歧視立法聲明在 2005 年 7 月 25 日刊登（頁 201，注 37），正確日期是 2005 年 4 月 29 日，而且主辦單位也不是香港性文化學會，而是維護家庭聯盟。小曹對事情的描述也有其他不準確的地方，小曹對事情的描述也有其他不準確的地方，如他在《宗教右派》（頁 188）對家庭議會的評論，詳見本書第 19 章（頁???)。當然，這不能推論出《宗書》都是錯謬，但無論如何在這些爭議性話題上，讀者宜對**雙方**的說法作多點審慎考察。

充斥著情緒語言

《宗書》充斥著情緒語言，所謂宗教右派「傾向以某種民粹主義和煽情反智的方式謀取支持... 不會像自由主義者一樣恪守理性辯論，透過協商尋求共識。」（羅永生，頁 116）他們是「自閉的群體」（陳士齊，頁 149），又「走遍洋海陸地，勾引...人入教」（何春蕤，頁 x），他們與別人合作做事就必然是「勾結」云云。看來特別可惡的是香港性文化學會，因為他們「無恥地抽了一趟民主水」（譚得志，頁 178），而性文化學會的主席關啟文更是「可惡的教徒」、「並非無知，而是無恥」（秦晞輝，頁 233）。這種語言無助清晰和理性的討論，但對抹黑對手則有莫大功效，只要閱畢全書，這類語言潛移默化下，自然使一些讀者傾向對所謂宗教右派產生反感和厭惡。¹¹

「宗教右派」的定義含混

《宗書》的某些作者沒有清楚解釋對「宗教右派」的理解，例如曹文傑的文章一開始就提到「美國右翼基督教團體」（頁 184），後面則把香港性文化學會等歸類為「右翼基督教團體」（頁 201，注 36），但他從沒有交待這個標籤的定義。他主要說他「參考了黃慧貞的說法，並在行

¹¹ 假若明光社的《燭光網絡》充斥著這種語言，動輒說同運領袖「勾結」議員，性解放人士「無恥」，反宗教右派人士「自閉」云云，讀者應不難猜想會有甚麼反應吧？羅永生指控宗教右派「煽情反智」，這對嗎？請讀者細心閱讀《燭光網絡》第 73 期（2010 年 7 月），它的主題是「耶穌是右派還是左派」，與《宗書》處理同一個課題，但裡面沒有訴諸陰謀論，也不會罵不同意我們的人是無恥，究竟那一種處理手法更煽情、更反智呢？

文內文交替使用『右翼基督教團體』、『福音派基督教會／團體』和『護家團體』。(頁 184，注 2) 但這樣將三個概念混合會否混淆了一些重要問題呢？例如黃慧貞認為右翼基督教的主張「大致可歸納為...四個共同點」，而第三點包括相信「政府應對經濟活動撒手不理」(頁 42)，但就我所知，香港的福音派教會和護家團體大多沒有這個信念，至少我可以肯定明光社和香港性文化學會並沒有。這樣看來，把「右翼基督教團體」與「福音派基督教會／團體」和「護家團體」交替使用並不恰當，只會令人產生錯誤的聯想。

其他作者則對「宗教右派」的定義前後不一，所以亦產生不少混淆。例如有些指出宗教右派的特質應包括支持自由經濟的立場，但另一些人撇開這點，把所有道德保守派都稱為宗教右派。但這兩種定義是不同的，產生的分類也不同。沈旭輝論到的宗教右派主要是美國的新保守主義運動和基督右翼的結盟，而新保守主義的一些特徵是「信奉唯物市場主義和宗教至上」(頁 18)，例如提倡「取消社會保障計劃、讓人公平競爭，才是真正地同情窮人」(頁 6)。按這定義，香港教會關社團體不能歸類為宗教右派，因為我們並不信奉市場主義，也從未提倡取消社會保障計劃，我們也並不主張「宗教至上」，我們反對神權政治，贊成多元社會，認為宗教和非宗教人士都應有平等參與社會和政治的權利。¹² 然而沈旭輝的文章屬於書中「宗教右派的**前世**今生」的第一個大部分，而第二個部分叫「香港宗教右派眾生相」，似乎《宗書》的編者在暗示香港的所謂宗教右派是源自美國的宗教右派。但事實上沈旭輝所討論的大多是美國的獨特情況，與香港教會關社團體無關。又如陳成斌所討論的主要是洛克的自然權利，和諾齊克的最低限度國家，然後指出他們「一系的古典自由主義，再加上自由市場經濟學派，在美國是被視為政治上的右派的。」(頁 33) 例如他們「較傾向重視個人自由和私有產權」(頁 35)。如上面指出，我們並沒有贊成自由市場經濟學派的立場，這些思想並非香港教會關社團體的「前世」，也與後面第二部分大多無關。

我們看到沈旭輝和陳成斌所討論的宗教右派的一個特色就是信奉自由市場經濟（羅永生的界定也有相近之處），但陳士齊界定宗教右派時卻沒有提這點，他說：「那些反賭波的、反同性戀、抗拒就反性傾向歧視立法的基督教派，再加上近期在《中大學生報》事件中堅持《中大學生報》犯錯的教徒，就是香港基督教的右派。」(頁 144) 這大體上以道德保守思想定義宗教右派，¹³ 按這定義他把香港教會關社團體視作宗教右派尚算有一致性，但為何不乾脆使用「道德保守派」或「護家團體」等稱號呢？為何又要多套一頂「宗教右派」的帽子給我們——假若「宗教右派」與「有信仰的道德保守派」的意思基本上是一樣的？我們認為這種標籤的負面涵義太濃烈（只要看看《宗書》的描述就可見一斑），並不會接受這種扣帽子的做法。再者，按陳士齊的定義，「宗教右派」的內涵與是否親建制、是否不關心窮人等沒有必然關係。很明顯，一個道德保守的人可以同時是反建制或非常關心窮人的。例如香港性文化學會的一個執委就是非常反對中共和香港的建制派的，而香港性文化學會的機構立場是提倡廢除功能組別，這與建制派的取態並不一致。又如新福協會一方面支持道德保育，但同時獻身於服侍窮人，為他們爭取福利，兩者並行不悖。這些事實與書中為宗教右派製造的角色定型並不吻合，但當《宗書》中對宗教右派的定義時寬時緊、前後不一時，一般讀者也可能墮入這種語

¹² 由於沈旭輝沒有論到香港的情況，以上說話並不是反駁或批評他。

¹³ 我們並不完全接受陳士齊使用的字眼，例如我們不反對同性戀者本身，不反對他們有基本的權利和自由，只是不鼓勵同性性行為，和反對同運一些高度政治性、影響整體社會的訴求。

言迷霧裡。

陳成斌的文章相當清醒，他指出「『右派』和『左派』這些詞語的歧義和不確定性... 政治的左右二分法也有多重意義，而且當中有些意義更是互相衝突的。」(頁 21-22)「即使僅在美國一地，右派也有多重的意思和立場。」(頁 33)而「香港獨有的左右分類，當它和國際習慣混在一起時，便會讓人無所適從」(頁 23)以上討論較持平，我們同意很多左右二分法都不清晰，所以使用這種分類法時，我們實在應該交待清楚和前後一致，但《宗書》的用法整體而言可能會產生不少混亂。如陳成斌說：「我們要小心行事，不可張冠李戴，把各種不同的左派或右派思想混淆」(頁 35)，誠哉斯言。

株連策略

如何定義「宗教右派」是相當關鍵的問題，因為《宗書》那種含糊和遊移的定義不單產生混亂，也使他們的一種「株連策略」相當成功。有些時他們用一些很籠統的特質定義「宗教右派」，例如道德立場保守的信徒和團體基本上都是宗教右派，所以看來宗教右派的集團包括了美國的 Moral Majority(Jerry Falwell)等組織和個人，香港的明光社、香港性文化學會和其他團體 A、B、C，香港個人 D、E、F 等等。無論這些人之間有沒有重大分歧，對各種議題的立場是否真的一致，或處事態度是否一樣，總之把所有這些個體和團體視作一個整體，叫作宗教右派。簡而言之，因著他們的定義，明光社和香港性文化學會和其他組織都被放在一個叫「宗教右派」的組別裡，然後《宗書》對那些組織作出種種指控，因此明光社和香港性文化學會被株連，也被貫以相同罪名——雖然他們並不認同那些組織的立場。

當然《宗書》的做法是很有技巧的，他們會透過看似有理的論述在有意無意之間，慢慢引導讀者作出聯想。有些讀者作出如下的推論也不出奇：

- 1) 美國宗教右派信奉市場經濟和反對福利；
- 2) 香港團體 A 與建制派「勾結」；
- 3) 香港團體 B 則接受政府輸送利益；
- 4) 所以，宗教右派**都是**信奉市場經濟和反對福利，與建制派「勾結」，和接受政府輸送利益。
- 5) 明光社和香港性文化學會也是宗教右派大陣營的成員(基於以上對宗教右派的寬鬆定義)
- 6) 所以，明光社和香港性文化學會也是信奉市場經濟和反對福利，與建制派「勾結」，和接受政府輸送利益 (這結論未必明白地說出來，但整體而言給人這種印象就可以了)。

以上的推論有甚麼毛病呢？縱使(1)至(3)的前提都正確，我們並不能推論出(4)那種有普遍性的結論，頂多可推論出(4a)：

4a) 所以，**有些**宗教右派的成員是信奉市場經濟和反對福利，與建制派「勾結」，和接受政府輸送利益。

但這一來，(4a)加上(5)也推不出(6)的結論。(這不代表我們同意[5]。)

其實若按以上思維方式，也可這樣推論：

P) 香港性文化學會是宗教右派大陣營的成員，

Q) 香港性文化學會並不親建制，甚至是溫和民主派。¹⁴

R) 所以宗教右派**都不是**親建制。

為何《宗書》從來不從這角度推論呢（當然這推論也不正確）？是否只是希望透過「宗教右派」的標籤達到特定目的呢？無論如何，我們反對這種株連的思維模式。

角色定型

反對所謂宗教右派的人中有不少較認同「進步」思想（如女權主義者），¹⁵而他們也往往反對角色定型(stereotype)，認為這經常是一種權力的工具。假如陳大文說：「女性是情緒化、理性能力偏低的，不愛數學和科學，喜愛洋娃娃、穿裙子和學習烹飪，不喜愛金工木工。」他肯定會招來不少攻擊，特別以上都好像是全稱的語句（或普遍的說法）。縱使陳大文加些「多數」等辭語作修訂，例如改為說「**較多**女性不愛數學和科學」，也無補於事，要知道這種說話已足以令一個大學校長下台。又如陳大文說：「拿綜援的人是懶惰，不能自力更生的人」，那肯定不少人會大發雷霆，認定他是一個漠視社會不公義和窮人需要的惡棍。我並不認同陳大文的說話，只是用這例子說明角色定型往往是不正確的。

然而《宗書》中對宗教右派的描述相當接近角色定型，特別是陳士齊和龔立人的文章。例如陳士齊認為「基督徒右派...繃緊神經... 不苟言笑...不能及不肯從另一個甚至多個角度去看問題，甚至對他們所反對的事物帶點侵略性」（頁 147），當然在全球數以億計的保守基督徒中有些人是這樣的，但他們全都是如此？似乎有點難以令人置信。最少我個人認識不少保守派基督徒是平易近人、喜愛說笑、能多角度思維和尊重持相反意見的人的。再者，在非宗教右派中這些特性不也經常出現嗎？一些反對明光社的人也顯示點侵略性，如用粗言穢語罵蔡志森和詛咒我「早下地獄」的人。所以陳士齊這種全稱語句實在問題重重，特別因為當中的描述大多是負面的。或許他只是想說基督徒右派比對其他人**較多**這種特性？若然，那似乎陳士齊未能成功及清晰表達這訊息，而且也未交待有甚麼統計或調查可作這種論斷的根據。他以美國基督教右派中「有人槍殺墮胎診所的醫生」作例證（頁 147），¹⁶但反基督教人士也有人走入教堂槍殺牧師，而且美國的暴力案件種類繁多，包括一些黑人的街頭暴力、一些世俗主義者和激進回教徒的恐怖活動等等，難道都可馬上牽連所有黑人、世俗主義者或回教徒嗎？我並不贊同。陳士齊對這些例子隻字不提，這真的是「嚴肅且慎重... 深刻的分析」嗎？就著基督教右派這問題，是否陳士齊也需要「從另一個甚至多個角度去看」呢？

¹⁴ 有關這點的證據，請參本書第 16 章麥沛泉的文章。

¹⁵ 羅永生提到「可以促進進一步社會改革的左翼動力」（頁 114），而新保守主義或宗教右派的主要問題就是「將進步主義改革看成是文化危機的元凶」（頁 115），這些「進步主義改革」很可能包括他在這句話前面提到的「在學校不學『神創論』而只學達爾文的『演化論』... 公立學校不要學生祈禱、媒體上存在大量挑戰傳統家庭價值、鼓勵性開放、同情同性戀的訊息，而政府政策也日益寬容地對待女性的墮胎選擇權等」。陳士齊也批評基督教右派不能成功面對「不斷進步、不斷推陳出新的科學理論的挑戰」（頁 146）。當然，甚麼是「進步」，甚麼不是，都是複雜的問題，牽涉不少價值判斷和標準。

¹⁶ 陳士齊也提到「支持美國人可繼續帶槍的更不乏其人」（頁 147），似乎言下之意有這種意見的人必然是錯的，我沒有個人立場，但可指出支持可帶槍的人不一定是支持暴力，而是恐怕禁槍會剝奪良好市民保護自己和家人的能力，例如在很偏僻的地方，有持槍的匪徒進入民屋或店鋪行劫，若沒有自衛能力，不單會損失財物，更可能會喪命。我在這裡只是想指出問題的複雜性，但陳士齊完全沒有處理這些複雜的考慮。

綜觀《宗書》，對宗教右派的描述有大量全稱語句，而且內容有不少是負面的，儼然所謂宗教右派都是鐵版一塊，都是一個模樣，而且他們不是低能、心理不平衡，就是惡棍。這種角色定型的手法無視現實生活和社會政治問題的複雜性，就著美國宗教右派的分析已不能說全面，當應用到他們建構的所謂「香港基右」時，更問題重重。「進步」人士往往批判角色定型的手法，但只要加於所謂宗教右派就沒有問題嗎？因為他們都是惡棍？「進步」人士高舉公義、公平等價值，但他們對待所謂宗教右派的手法又是否公平呢？這是否自打嘴巴呢？這些問題都值得深思。

扭曲香港教會關社團體的立場

理性討論的人都會慎防稻草人的謬誤，《宗書》對香港教會關社團體提出嚴厲批判，但從一開始就扭曲了香港教會關社團體的立場。例如何春蕤在〈代序：忌性的當代道德絕對主義〉中說：「宗教右派...『忌性』、『否性』、『禁性』」（頁 x），他們「把所有的性資訊圖像都打成了淫穢罪惡」（頁 xi）。這種描述嚴重扭曲我們的立場，我們並不提倡性禁忌，認為可開放討論性的問題。我們不否定性本身，只反對激烈的性解放運動，我們也沒有權力去禁止甚麼人的性行為，又如何「禁性」呢？我們反對色情對性的扭曲（如把女性描繪為男人的性奴），支持**有限度**的色情規管，但從沒有「把所有的性資訊圖像都打成了淫穢罪惡」。何春蕤又說：「所謂『關懷』同性戀，就是要幫助改正同性戀；所謂「尊重」同性戀，就是尊重同性戀尋求改變成為異性戀；所謂支持主體「選擇」，就是支持同性戀者選擇轉向異性戀。」（頁 xi）這又在扭曲我們的立場，我們認為無論同性戀者是否願意改變性傾向，都要關懷和接納。我們不贊成強逼同性戀者改變，要尊重他們的意願，但亦贊成自願改變的同性戀者有權尋求幫助。反而是一些同運活躍分子不斷抹黑那些自願改變的同性戀者，不願意給他們選擇的空間。¹⁷明光社和香港性文化學會的不少教材套、單張和特刊等都已清晰交待這種立場，假若何春蕤沒看過這些資料就論斷別人，似乎有點不負責任。若看過這些資料卻仍然故意曲解，那是否存心抹黑呢？

何春蕤批評別人是「道德絕對主義」，但其實她就是台灣性革命的主將，她提倡的思想也相當「絕對」：她要把性和愛徹底脫鉤，致力婚姻制度的徹底顛覆，如通姦合法化和第三者英雄化，因為「外遇是追求性解放的手段...已經在外遇中的男人女人以及俗稱破壞別人家庭的第三者實在是抗暴的義士先驅。」¹⁸而且「你不只要做第三者，還應該同時...做不同人的第四者、第五者、第六者，更要培養自己的第二者、第三者、第四者。」¹⁹她接受「一個多元多音的情慾世界，...沒有什麼道德也沒有什麼底線的。不同的伴侶、異性同性、不同的關係、動物...什麼都可以玩，都好玩。」²⁰何春蕤更著力美化、歌頌賣淫，高姿態說**性工作就是好工作！**²¹她公然在網站倡導大家「快樂去援交」。²²她曾在中央大學性／別研究室的「性解放」網頁內，呈現人與斑馬、豬、熊等人獸交的圖片。

¹⁷ 2011年夏天，同運團體對「新造的人」和其會長康貴華醫生發動持續和全球性的猛烈攻擊，就是好例子。

¹⁸ 何春蕤，《豪爽女人：女性主義與性解放》，台北：皇冠，1994，頁109。

¹⁹ 同上，頁112。

²⁰ 何春蕤，〈女性情慾不要「政治正確」〉，載何春蕤主編，《呼喚台灣新女性——《豪爽女人》誰不爽？》，台北：元尊文化，1997，頁389。

²¹ 何春蕤，〈性工作，好工作〉，《明報》，2001年2月13日。

²² 〈兩性專家何春蕤挨告〉，《中時晚報》，2003年6月23日。

她的性解放伴侶甯應斌（筆名卡維波）乾脆否定變態與常態的分野，認為所有「性少數」都應平反，他們包括：「同性戀、雙性戀、第三者、濫交者、賣淫者或其他性工作者、豪放女、群交者、易裝戀、變性戀、家人戀、跨代戀、物戀、動物戀、排泄戀、屍戀、SM、網綁戀、窺視或觀淫戀、露陰或展示戀、追求情慾滿足的老人和青少年、愛滋病患、私生子……等等。（口交者、肛交者、裸體模特兒、受性侵害者、殘障戀、婚前性行為、不倫的性幻想等，在保守的性文化中可能是性少數）」。²³ 甯應斌的用辭有些讀者不一定明白，他口中的「家人戀」就是亂倫，「跨代戀」是戀童，「動物戀」是獸交，而「屍戀」則是姦屍。他使用這些嶄新辭彙的用意是為那些被視為變態的性行為去污名化。

了解何春蕤的思想後，再看看她這個批評：「宗教右派對『性』議題表現無比的迷戀和固執」（頁 xi），實在感到有點滑稽。何春蕤差不多把性解放視作人生使命，她提倡豪爽女人，女性主義的性解放，和妓權運動；對性議題熱心評論，在自己大學的網站上推動獸交等，這又是否對性議題「迷戀和固執」呢？我可以同情理解何春蕤的批評，或許對她來說只有如上描述的那種性解放才算忌性、否性和禁性吧？但她這種標準又是否一種新的「絕對主義」？她的標準真的合理，和沒爭議性嗎？

無理論斷別人的動機

《宗書》多次在沒有理據的情況下論斷所謂宗教右派的動機，而且這種動機多是「邪惡」的，如權力欲、支配社會的陰謀等。《宗書》自然有自由反對所謂宗教右派，但作者大多沒有就著具體議題，針對別人的論據作出反駁，反而重點放在所謂宗教右派的人格和動機。這種手法不是針對事，而是針對人。又以何春蕤為例，她說：「1997年或許是香港終止殖民體制、使得寄生其上的宗教優勢階級被逼改換生存策略的重要歷史時刻」（頁 ix），這是呼應羅永生對九七後香港教會關社團體的興起的分析，大意是說香港教會希望透過「道德關懷」等保守行動爭取更大政治權力。她甚至說「台港...的西方宗教保守團體...更與政權當局形成複雜的合作治理關係」（頁 xi）。

這種說法對我們（香港教會關社團體）而言是完全錯誤和沒有根據的，明光社的確是在九七年成立，但其實這只是九七前教會關注色情工作的延續（可追溯到八十年代），我自己有參與明光社成立的整個過程，可以肯定的是：我們成立明光社的動機絕對與政治權力無關，也並非甚麼「生存策略被逼改換」的問題。很簡單，我們感到一些社會道德問題需要長期關注，於是就與一些同道中人創立新的機構。我們的道德信念或許對、或許錯，都可以批評討論，但《宗書》中儼然是「深刻」的社會分析卻是憑空捏造的。若說我們「與政權當局形成複雜的合作治理關係」，則更是無稽，明光社開始時以關注色情為主，這並不是政府熱衷的工作，與我們打交道的官員多數只是虛應故事，與我們更沒有甚麼關係。後來我們關注同性戀議題，但在性傾向歧視法和家暴條例修訂上，都是與政府建議對著幹，為官員製造大量「麻煩」，又是哪門子的「合作治理關係」呢？（詳細分析參後面各章。）

²³ 卡維波，〈一場性革命正在發生〉，載《呼喚台灣新女性》，頁 354。何春蕤也說過類似說話。

何春蕤又喜歡為所謂宗教右派做心理分析：「『性』勾動了也凝聚了它們最尖銳敏感的神經和思考，使得當代的性領域中不斷浮現的新現象、新主體、新情感、新呈現，都變成引發無限焦慮不安的觸媒」（頁 x）。所以，「不是因為聖經有忌性的經文，因而這些教徒才被動地遵守教條來付諸忌性、否性、禁性的社會行動；而是先對性有強烈的罪惡、羞恥、不安，才會受到特定以操作眾惡感、羞恥感為信仰動力的教會組織的社會行動所吸引」（頁 x）。

簡而言之，何春蕤把一切問題都歸咎於所謂宗教右派的敏感神經，看來反對性解放的人士都是心理不大平衡的人，他們的行動都源於不堪的動機。但她如何知道別人的「真正」動機何在？（何況她不只是論斷個別人，而是一個整體。）這種解釋有甚麼證據？她是所謂宗教右派肚裡的蛔蟲，還是她有看穿別人內心的超能力呢？若她沒有真憑實據，那她這樣負面的詮釋又是否不負責任的抹黑呢？梁偉怡批評色情規管時也採用類似的「憑空心理分析」策略，相信明智的讀者會對這種策略的合理性作出判斷。再者，若說香港教會關社團體有焦慮，也主要因為他們正視性解放運動的破壞性，其焦慮是基於對社會福祉的合理關心，從而作出回應。難道只要對性沒有焦慮，就會全盤接受何春蕤的性解放議程嗎？我看未必。

其實不單在動機上，在其他事上《宗書》也常作無根據的斷言（詳見後面各章）。他們指控別人相信絕對真理，而自己卻儼然真理在手，連舉證的功夫也可省略。

政治分析並不全面

《宗書》的多篇文章好像認為所有問題都源自所謂宗教右派的「攪事」，但在美國或香港社會，就只有右派，而沒有左派？為何對左派的存在和作為不多論及？都是右派的錯？羅永生有清晰指出左翼的存在，但馬上就認定「左」就是進步，而「右」則是反動，並沒有深入分析雙方的論據。這種論述有點兒奇怪，左與右本來就是相對的說法，若單方面突顯所謂右派的作為，那當然會找到不少問題（但我無意維護美國宗教右派的所有立場和做法）。就如任何面孔如何光滑，假若放在顯微鏡下檢視，仍會找到無數孔洞。我認為這種分析方法不全面，要真正理解所謂右派，不能不放在左右具體互動的歷史場境中。

此外，左右的分析框架有很大限制，若然真的要使用，最好大家都說清楚他心目中的左與右是如何區分，然後建基於證據把某些人或團體歸類。而歸類也不等同批評或贊同，一般而言的左與右的立場並非鐵板一塊，有溫和程度的分別，在各種問題上也可以有不同組合方式（例如政治上左但社會道德議題上右等）。所以當有爭議時，大家最好扣緊具體議題，然後各自提出論據，作理性討論。綜合而言，所謂宗教右派的論述是否真的能應用到香港的教會關社團體，實在非常可疑。

只許州官放火，不許百姓點燈。

《宗書》對所謂宗教右派作出不少批評，但有時宗教右派被批評的行為，卻是一些反宗教右派的人也會做的。例如何春蕤斥責宗教右派「佔盡階級優勢且充斥政治慾望」（頁 xi-xii），但這種批評有點奇怪，反對宗教右派的人亦大都是中產，且有文化知識和影響力，可說是文化精英，就以《宗書》的作者和寫序者為例：最少有七位大學講師，另外有一個大學兼任講師、兩位博士、一位博士生等，亦有對文化和媒體有影響力的人，這算不算「階級優勢」呢？（最

少比所謂宗教右派一方優勢。)若論到「政治慾望」,同運和性解放團體長期遊說政府、參與民主運動(如民陣),與政黨結盟(如社民連);²⁴而李偉儀曾參選區議會(2007年旺角南)和立法會(2008年作黃毓民的伙伴),這些又是不是政治慾望呢?

結語：分析，還是攻擊？

究竟為何有一群人這麼熱心去研究所謂宗教右派的課題呢？為何這幾年才建構這種論述出來呢？當然，我不是他們肚裡的蛔蟲，也沒有看穿別人內心的超能力（在這裡要向何春蕸和梁偉怡甘拜下風），不能確切地說我知道答案。以下只是按照他們的文本（而不是他們的潛意識），和盡量用同情的了解的態度，提出以下的可能性。綜觀《宗書》的論述，反映對香港步向多元化和民主化時的種種憂慮，主要有三方面（第四方面主要是針對基督徒知識分子而言）：

- 1) 對保守性道德的憂慮，因為他們大體接納不同程度的性開放，甚或性解放，以及一些性少數的運動（如同性戀社運和妓權運動），他們相信保守性道德不單反動，若成為社會運動的基礎更會產生壓逼別人的惡果。有部分是性解放運動的活躍分子，另一些則主要從人權和公民社會等理念出發支援「進步」的社會運動。²⁵
- 2) 對親建制力量壯大的憂慮，特別當他們見到一些有影響力的宗教人士好像靠攏香港或中國政權，他們認為這會窒礙香港人民對民主和普選的追求，而且對他們而言，這些舉動儼然是「邪惡」的美國宗教右派的翻版。
- 3) 對社會貧富懸殊加劇、窮人受欺壓的憂慮，他們認為香港的道德保守派既然和美國的宗教右派相似，那他們也很可能是盲目信奉資本主義和市場經濟的新保守主義者。這樣，想當然他們也應該是一些漠視窮人需要，維護貧富懸殊的社會現況(status quo)的勢力。
- 4) 對福音派教會被一些保守思想騎劫，導向是非不分、本末倒置、反智、反現代社會和反公共方向的憂慮。例如陳士齊一些較激烈的言辭可能只是因為對教會「愛之深、責之切」。

首先我要申明，雖然我對《宗書》的許多分析和推論都有疑問，但就著以上四種憂慮的背後動機而言，都可說是善良和值得讚賞的。我們在這裡的回應都是本著對事不對人的態度出發，我們不會說反宗教右派人士都是壞蛋和惡棍。若我們雙方有分歧，大可以理性討論解決，到最後達不到共識，那就和而不同吧。

然而正正因為《宗書》作者認為自己站在正義和真理一方，而所謂香港宗教右派提倡的社會議程既然與他們的南轅北轍，那他們不單不對，更會對香港社會產生危害，所以《宗書》不單提供分析，更包含對所謂香港宗教右派的徹底批判，甚或迎頭痛擊。如上面的分析指出，《宗書》裡面（和《宗書》的作者在其他場合）的確曾對所謂宗教右派猛烈抨擊，或許這一切都是出於正義感和善意，但當然這並不能保證他們的分析和抨擊是正確的。我在大學時，一些批判保守基督教的人經常說這句話：「通往地獄的路是鋪滿善意的。」(The road to hell is paved with good intentions.) 這話說得不錯，但或許也是批判保守基督教的人應提醒自己的。

²⁴ 若按《宗書》的寫法，難道我們也要說他們在「勾結」嗎？當然，我們認為這種語言無助理性思維。

²⁵ 當然，何春蕸是極之反對香港的教會關社團體的，羅永生的「進步」立場上面也已交待。書中的作者有好些是香港性解放運動的健將，如李偉儀（反對色情管制、支持妓權）、曹文傑（香港同性戀社運的領袖）、游靜（香港同性戀社運活躍分子）、梁偉怡（反對淫審）等，在過往很多社會爭論中，她／他們都與香港的教會關社團體站在鮮明的對立面上。陳士齊和譚得志一直也鮮明支持同運。

在討論分歧之處前，讓我首先澄清不必要的誤解，盡量求同存異，也避免不必要的社會分化。再重申，我們不能代替香港教會或所有道德保守人士說話，以下主要是明光社和性文化學會的立場（或許也可反映一些認同我們立場的信徒的看法）。我們與《宗書》作者在一些問題上有嚴重分歧，但現在《宗書》所採納的「宗教右派」宏大敘事(*grand narrative*)、一統化論述(*totalizing discourse*)，不單未能全面反映事實，更會令潛在的盟友（在某些事上）變成敵人。就我所知，並不存在「香港宗教右派」這一個統一陣營。特別在第三點上，反香港宗教右派的論述存在巨大誤區，香港的道德保守派的確和一些美國宗教右派那種新保守主義者有巨大差異，他們並不盲目信奉資本主義和市場經濟，也不是對社會貧富懸殊漠不關心。²⁶有不少教會和基督教機構正在默默為香港的窮人和邊緣群體服侍，他們或許做得不夠（但誰敢說自己已做得夠呢？誰又沒有諸般限制呢？），但把他們角色定型為「冷漠（甚或冷血）的中產」卻是不公允的。

不少《宗書》作者傾向左派的社會議程，就是希望透過制度的批判和改革去改變貧富懸殊的狀況，並且傾向以一些「激進」的社會行動為低下層請命。要香港教會追隨這些立場和行動，的確有點困難，但當中的因素相當複雜，教會固然有值得反省之處（例如神學上的不整全，參關浩然和洪子雲的文章），陳士齊所強調的福音精神也是我贊成的，我並不需要維護香港教會的所有現況。然而不能輕率把香港教會對左派行動缺乏支持完全理解為信仰或人格的問題，一，這不單是教會的問題，而是一個普遍問題。絕大部分香港人本就不懂從制度角度批判資本主義，也不傾向參與「激進」的社會行動，或許世界各地的情況都大同小異。二，左派的社會分析和社會行動就必然對了嗎？真的能實現？實現了真的對窮人有利？這裡其實牽涉很複雜的理論和實踐難題，並不容易解決和獲得共識。若把所有不認同基督教左翼的社會議程和行動的人都視作「冷血」，則有點上綱上線，似乎絕對化了一己立場，及缺乏對自己立場的限制和不確定性的覺察。²⁷

我並沒有斷言在經濟問題上的左傾立場和行動一定是不對，我認為需要就著具體事件深入討論。我也希望香港教會不單關心個人道德，也多點關注制度上的罪(*structural sin*)，我建議有關人士可作多些教育和遊說的工作，保守信徒若感到信服，也可能會支持他們的行動。而且我相信應有愈來愈多的年青信徒傾向支持一些為低下層請命的社會行動，我也擔心**某些**傳統教會動輒以「激進」的標籤，扼殺這種關心社會的精神，最後也會使不少有正義感的年青人離開教會。（但我不會說這是**所有**教會的問題，我也認識不少開明的教會領導。）

就第二點而言，「香港宗教右派」的論述也存在誤區，其實香港教會關社團體在政治立場上存在很大差異，可能由建制派到溫和民主派都有，《宗書》忽略了新教的一個特色，就是沒有統一的組織，其實香港的基督教由不同宗派、千多間堂會、幾百個福音機構和很多個體組成，它們之間大多是彼此獨立的，沒有誰能代表整體。所以由幾位有影響力的宗教領袖的親建制

²⁶ 例如一些基督徒（包括蔡志森）亦支持把最低工資定在 33 元一小時，並發出公開聲明。

²⁷ 陳士齊提醒教會不可以過分簡化地從聖經的道德立場推演出社會行動的綱領，這是對的；然而或許我們也不可以過分簡化地從關心窮人的福音精神推演出左傾的社會行動必然是正確的，還要考慮一些行動是否真的幫助到最需要幫助的人。

言行（縱使這是事實），推論到其他單位都有同樣立場，是絕不可靠的推論。至少就明光社和性文化學會而言，這結論絕對不正確(參第十章的討論)。

就著第一點而言，巨大的分歧的確存在，我們反對過分的性開放，甚或性解放，及一些性少數社運的訴求。然而我們認為在現代社會提倡保守性道德，也有其合理性，不單不反動，更對整體社會有利，也與人權和公民社會等理念吻合。²⁸我們承認這些信念有其爭議性，也歡迎別人的理性批評。然而《宗書》在這些問題上對我們的批評是叫人失望的，它存在大量誤解，沒有扣緊我們的論據回應，卻企圖透過「宗教右派」的論述把我們定性為反對現代文明的人，是現代自由社會的公敵。例如第二個《宗書》發佈及討論會的題目明顯把所謂宗教右派與學術自由對立起來，其內容介紹這樣說：「宗教右派勢力一直致力介入香港的教育，以至學術的場域。宗教右派的強力步步進迫，到底知識分子和學界可以怎麼樣與宗教右派角力，捍衛教育和學術場域的自由和自主性？」當然，在現代社會中若有人侵犯學術自由，還不是十惡不赦嗎？但我看不到這種指控有甚麼事實根據。這種「批判」的策略並不光明磊落。²⁹

我們可以想像《宗書》在反對所謂宗教右派的人手上可以長期發揮用途，例如一些左傾的教授會把它放在書目中，以證明在香港所謂宗教右派的存在和其邪惡，甚至要求學生寫讀書報告。一些左翼團體會把它推薦為通識的必讀書。在網上，左傾的網友會不斷提及這本書及其結論，久而久之，縱使大部分人沒有看過這本書(當然更加不曾看過其他人的回應或批判)，但仍會感到在香港所謂宗教右派的存在是一個不爭的事實——雖然一切可能都只是一種傳說。當然，一個能廣泛流傳的傳說往往有幾分事實基礎，但關鍵是在那些事實以外有沒有其他被扭曲或被忽略的事實？到最後的詮釋又是否符合整體事實？這些問題實在要審慎思考。

希望讀者在把某人歸類為宗教右派時，最少要小心考慮這些問題：

- 到底有甚麼標準去釐定誰是宗教右派，或誰不是？
- 那人究竟做了甚麼？真的有作過「傷天害理」的事情嗎？
- 對他的指控有甚麼堅實證據呢？

在沒有足夠證據時隨意把別人貼上「宗教右派」的負面標籤，並不是一個合乎民主精神的做法吧？

我們仔細研讀《宗書》後，的確認為把香港教會關社團體等同「宗教右派」是張冠李戴，而且不少對我們的指控都並不成立，本書詳細交待我們的理據。³⁰本書在卷一對這課題先有綜合的分析，在卷二對《宗書》的主要論點作出具體回應，還有一些回應放在網上。我們的主要對象是那些想真誠地聽取雙方意見的人，希望能為他們提供多一點思考素材。這問題非常複雜，我們當然不敢說我們的論點都對，但相信最少可提供另一種視角，讓讀者進一步思考。

²⁸ 我們就著這些議題已作了不少討論：書，網址，《燭光網絡》等。

²⁹ 《宗書》的封面設計相當有趣，它描繪一個人手裡拿著石頭，這究竟是指「宗教右派」愛對敵人擲石，還是代表香港「左派」在對所謂宗教右派投擲巨石呢？

³⁰ 我們過往已有一些回應：明光社的《燭光網絡》的專輯；關啟文在2010年11月就著「宗教右派」論述，寫了一系列文章，投給《時代論壇》的網頁，共四篇：一，《宗教右派的傳說——對所謂宗教右派的論述的初步反思》；二，《張冠李戴——香港教會關社團體=美國宗教右派？》；三，《簡論美國宗教右派的起源——跨越派別的忠誠》；四，《保守主義與左中右之辨——超越簡化的左右二分法》。第二至四篇修改後收集於本書。

我們歡迎理性的討論，但希望任何評論都不應是建基於誤解和武斷的詮釋。宗教和政治問題的討論往往牽動情緒，但無論如何，我們還是希望在民主社會中多點理性和冷靜的討論。相信很多人都同意理性批評和辯論的前提是恰當的詮釋，就算是與我們不同意見的人，我們都應該賦予同情的了解(sympathetic understanding)和善意的詮釋(charitable interpretation)，例如我們要把別人的主張放在他整體思想系統中理解，又如我們詮釋別人時要根據文本證據(textual evidence)，而不是主觀感受、沒證據的揣測(如 argument from silence 等)。基於這種精神，我鼓勵各位有興趣的讀者，在考慮某些對所謂宗教右派的批評時，首先要看看有沒有充足的文本證據（而不單是道聽途說），然後在有關人士的整體論述中考慮這種詮釋是否合理。明智的讀者大可比較雙方的說法，然後下個人的判斷吧。