

日常生活的具體意義。只有在閱讀詩人的作品之後，才得以發現淨土對古人多麼重要、多麼親近。同樣，研究文學的人也不能忽視文學作品背後的宗教因素。即使某一個作家沒有直接提到淨土或相關的術語，我們也能找到很多間接的證據說明淨土的想像給他的啟發。文學和淨土的關係也極其自然，至少在中國文化，因為文學本來不但是「經國之大業」，也是「不朽之盛事」。除了極樂淨土以外，只有文學能讓人「不朽」。

12

人權與烏托邦：悲觀主義vs樂觀主義

關啟文

香港浸會大學宗教及哲學系教授

一、前言

摩爾（Thomas More）的《烏托邦》（*Utopia*）在五百年前出版，¹但這個概念一直影響著人類的歷史。²有些人認為對摩爾，烏托邦只如這字的意義所言，是一個「不存在的地方」，並不一定代表甚麼理想國。事實上，書中的摩爾對烏托邦也提出一些批評。然而無論如何處理這個論爭，我們都知道一個辭語的意義是可以超越原創者的理解的（作者已死？），「烏托邦」一辭就是一個好例子——今天這已成為我們跨文化的辭語和概念，代表著人類對理想世界的追尋。事實上，我相信烏托邦的存在源自人性不能遏止對理想世界的渴求，這也是歷史進步的動力。然而一旦理想演變成烏托邦主義（utopianism），卻可能釀成歷史的悲劇，因為烏托邦主義者會為了實現烏托邦不顧一切，不惜摧毀所有現存體制，甚或挑戰所有道德底線。在摩爾的《烏托邦》裡，平等和大同就是當時人們嚮往的理想，然而當共產政權企圖以暴力實現這些理想時，卻在二十世紀釀成大災難。正如多爾殊（T. S. Dorsch）所言：「今天對我們而言，烏托邦生活的枯燥的千篇一律和嚴厲的限制，一定使我們感到抗拒，特別因為我們已熟知現代極權政府所顯現的許多特性，我們更加會如此。」³

因此，亦有反烏托邦主義（anti-utopianism）的興起，他們反對過於理想化、忽略現實和人性的限制的社會改造計劃（social engineering project），認為社會改良需要循序漸進，按步就班，且要接受一些妥協的

方案。那些相信自己能看通歷史規律和終極方向的人，只反映他們的狂妄。不少人相信，二十世紀歷史給我們最大的教訓是，我們已經嘗試過共產主義，而它已失敗了！自由主義是與共產主義對立的陣營，也往往以烏托邦主義批評共產陣營，且為自己推動的民主和人權自豪。面對共產主義集團的崩潰，一些自由主義者（如福山）甚至宣告，民主和人權的來臨，就意味著歷史的終結（Fukuyama 1989）。⁴然而，弔詭的是，這種心態會否反映另一種烏托邦主義呢？我也是廣義的自由主義者，也堅決捍衛民主的理念和基本的人權，然而自由主義若演變成另類烏托邦主義，會否使自己忘記這些理想也有其限制，並掩蓋我們的盲點呢？人權無疑是抵擋極權的利器，但踏入廿一世紀，人權運動卻愈來愈有爭議性，且引起社會分化。有些人認為，其中一個原因就是人權運動也沾上烏托邦主義的色彩，且把過度的理想主義與強制手段結合起來。究竟「人權烏托邦」是否就是歷史的終結，還是新夢魘的開始？本文會探討這課題。

二、斯庫魯頓的反烏托邦主義與適度的悲觀主義

斯庫魯頓（Roger Scruton）是英國著名的知識分子和保守主義者（conservative），在他的近作《悲觀主義的用途和虛假希望的危險》中，⁵他對烏托邦主義和其背後的樂觀主義提出精闢的批評，很值得引介。他並非提倡一種全面的悲觀主義，不否認人類社會和歷史都有進步的

1 Thomas More, *Utopia* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

2 參A. D. Cousins & Damian Grace, eds., *More's Utopia & the Utopian Inheritance* (Lanham, Maryland: University Press of America, 1995)

3 T. S. Dorsch, "A Detestable State," in *Twentieth Century Interpretations of Utopia*, ed. William Nelson, (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1968), pp. 88-99 at 98.

4 Francis Fukuyama, "The End of History?" *National Interest* 16 (Summer 1989): 3-18. 不同學者對福山的回應收集於Arthur M. Melzer, Jerry Weinberger, & M. Richard Zinman, eds., *History & the Idea of Progress* (Ithaca & London: Cornell University Press, 1995)。

5 Roger Scruton, *The Uses of Pessimism and the Danger of False Hope* (Oxford: Oxford University Press, 2010)

空間，只是認為面對那些樂觀主義者，適度的悲觀主義（moderate pessimism）確是糾正種種弊端的良方。他詳細分析了樂觀主義的問題，歸納為七種謬誤，烏托邦謬誤（utopian fallacy）就是其中之一，另外六個是：最佳情況謬誤（best case fallacy）、生而平等謬誤（born free fallacy）、零和謬誤（zero sum fallacy）、計劃謬誤（planning fallacy）、移動精神謬誤（moving spirit fallacy）和累加謬誤（aggregation fallacy）。

斯庫魯頓這樣定義烏托邦：「烏托邦是關於未來狀況的遠景，在其中人類生活的衝突和問題都已完全解決，人們團結一致、和諧地一起生活，而且每樣事情都是按照單一的意願安排——這就是社會整體的意願。」⁶烏托邦希冀的是價值與存有無張力的統一，尋求一種終極方案，不是在這裡或那裡小修小補，而是一種徹底和一勞永逸地解決所有問題的方案。按照不同的診斷，也有不同的烏托邦。假若認為衝突的根源是權力，那烏托邦裡沒有一個人能對另一個人行使權力。假若認為衝突的根源是不平等或私有產權，那烏托邦就是徹底平等或廢除私有產權的社會。而納粹黨的烏托邦則是一個種族純淨的世界。斯庫魯頓一針見血指出烏托邦主義的問題在於「合理化暴力」——為了一勞永逸地解決問題，我們需要以暴力去「把財產充公、去強制實現平等和去剷除那些阻擋烏托邦來臨的陰謀分子和異類。」⁷納粹黨和共產黨的例證眾人皆知，不贅了。

斯庫魯頓亦指出烏托邦謬誤的特徵是「拒絕否證」，以法國左翼知識分子沙特為例，他認為為了達成革命，一切暴力都可合理化，甚或極權主義的國家也是必須的。縱使他知曉了蘇聯的集中營對人民的殘害，他仍然「義無反顧」地站在蘇聯一方。為何如此呢？一個理由就是因為烏托邦本

⁶ Scruton, p. 65.

⁷ Scruton, p. 66.

來就是不可實現的，所以任何現實發生的悲劇都可視為與烏托邦的理想無關，而可歸咎於現實與烏托邦的距離。烏托邦主義者永遠可這樣說：現實的失敗與偏差，只意味著他們要更加努力。斯庫魯頓亦有提到六十年代西方的毛澤東主義者，他們歌頌中國的文化大革命，卻忘記他們「所享有的自由、教育和繁榮，是在毛澤東治下的中國是不能想像的。……毛澤東使數以千萬的人民成為受害者，他宣稱去代表農民，卻為他們帶來難以訴述說的痛苦。這些事實他們都懵然不知。」⁸

然而，「所有企圖達成目標的永恆統一或條件的絕對平等的嘗試，都與陌生人和平共處所需的自由是不相容的。」⁹這裡點出了平等與自由的張力，也與累加謬誤相關。斯庫魯頓指出自由、平等與博愛單獨來看都是值得追尋的，但法國大革命把三者結合起來，儼然一個理想累加於另一個理想，就必然得出更美好的理想，但問題是：假如兩者之間有衝突呢？假如如是這樣，把理想累加起來只會產生不能疏解的矛盾和麻煩。就以法國大革命為例，對自由、平等與博愛的追尋，演變成「自由的專政」（the despotism of freedom），以及以斷頭台為標誌的恐怖統治，據法國歷史學家斯迪洛特（Rene Sedillot）估計，人命傷亡高達二百萬。¹⁰其實這張力在摩爾的書中已有彰顯，他筆下的烏托邦是秩序井然與重視平等的社會，然而自由卻欠奉了。例如那些未經準許擅自離開自己區域的人會當作逃犯被抓回來，且「會被嚴厲處罰。若他有膽量再次逃跑，他就會成為奴隸。」¹¹對當代社會而言，這種做法可是侵害了一種基本人權——出入境

⁸ Scruton, p. 56.

⁹ Scruton, p. 69.

¹⁰ Scruton, p. 43. 華人學者對法國大革命的弊端探討不多，其中一個例外是朱學勤：《道德理想國的覆滅》（上海：三聯，1994年）。

¹¹ More, *Utopia*, p. 60.

自由！

斯庫魯頓論到的「生而平等謬誤」與人權的課題息息相關，盧梭（Rousseau）的一句名言是：「人生而平等，卻到處都被鎖鏈網綁。」這意味著人類的先天、自然狀態是自由，而導致網鎖的卻是社會的建制、架權和層級。盧梭把基督教的原罪論由個人層面搬移到社會的層面，他的理論是「個體“性善論”與類體“性惡論”的綜合。」¹²所以，若要恢復我們生而擁有的自由，就要改革、甚或剷除一切建制、架權和層級。簡而言之，自由和社會秩序變得勢成水火，二者不能並存。反映這種思想的包括精神分析家蘭格（R. D. Laing），他認為精神病根本不存在，因為精神病院只是一種權力的控制。精神病人其實是在執著他們自由的真我，社會卻在壓制他們，剝奪他們原初的自由。他甚至說：「家庭、學校和教會是我們孩子的屠宰場」！¹³斯庫魯頓認為這只帶來很多病人、家庭和社會的痛苦。

問題的關鍵在於：自由真的生下來就擁有嗎？社會就只是自由的否定？斯庫魯頓認為兩者都是神話，「建制、法律、限制和道德紀律都是自由的一部分，而不是自由的敵人；把自由從這些事物中解放出來，只會迅速令自由消失。」¹⁴沒有法律和外在限制的「自然狀態」真的是自由嗎？不是的，因為我們永遠要面對其他人的威嚇——他們的渴求和欲望都可能與我們衝突，在資源稀有的情況下，大家會成為競爭者甚或敵人。在沒有制度調節的情況下，我們只餘下赤裸裸的武力鬥爭。再者，「真正的自由不單牽涉作你想作的事，還包括珍惜你得到的事物的價值。這牽涉計

12 朱學勤：《道德理想國的覆滅》，頁67。

13 引自Scruton, *The Uses of Pessimism*, p. 59.

14 Scruton, p. 44.

劃、意圖、為你的行動提供理由，和達成你開始時所意圖的。……這些特徵都倚賴人際關係——我們的行動和情感都包含在這處境中。脫離了一個使用語言的社群所提供的規則和習俗的處境，我們的行動和情感都不可能。」¹⁵

事實上自由並非生而擁有，反而是「教育過程的結果，是我們需要透過紀律和犧牲努力去獲得的東西。」¹⁶這也意味著把自由與社會制度對立起來，是巨大的錯誤。法國大革命的例子正說明，若過分急促摧毀那時存在的社會體制，到後來只餘下砍頭的方法去維持秩序——這不是解放而是自由的喪失。「若解放運動成功地摧毀國家，接著而來的是無政府狀態，然後是專政，再導向極權恐怖統治。」¹⁷

總結而言，烏托邦主義反映對人性和歷史的樂觀主義，在理論和實踐上都有不少弊病，所以我們要覺察烏托邦主義的限制。這不足以支持我們採納一種絕對的悲觀主義或反烏托邦主義——對所有理想都持犬儒和否定的態度，但斯庫魯頓的適度悲觀主義確有可取之處。烏托邦主義也有很多版本，我認為「人權」的理念也可演化為一種烏托邦主義，以下我就以適度悲觀主義的精神去檢視人權烏托邦的問題。

三、當代人權運動的烏托邦？

人權的問題異常複雜，但對現代社會又非常重要。不少人對「人權」的論述又愛又恨。面對極權政府侵害公民人權的暴行時，我們會祭起

15 Scruton, p. 46.

16 Scruton, p. 54.

17 Scruton, p. 55.

人權的大旗，提出譴責，然而當我們看到一些極端自由主義者和泛人權論者以人權的名義把「傷風敗德」之事（從傳統社會道德看）美化和合理化，心中也不禁疑惑。自從大學時期，我一直都是支持人權的，且「堅決譴責任何以『亞洲價值』作侵犯人權的借口或擋箭牌的姿態」。¹⁸然而由西方到亞洲社會關於仇恨罪行（hate crime）、仇恨言辭（hate speech）和同性戀社運[同運] 與及LGBT的激辯，卻令我有不少反思。

今天我仍持守人權理念，反對專制或威權政府對平民百姓的壓制，然而最近十年我不斷反思世界性人權運動的趨勢、西方社會和本地社會的發展，及世俗自由主義的霸權，漸漸發覺人權理念的極端化也會帶來危機，如人權訴求的氾濫。我更憂慮，一些激進的政治運動（如性解放運動）一旦騎劫了人權運動，就會以勢如破竹之勢改造社會，一般市民不單無力扭轉乾坤，更可能被極端人權思想洗腦而不自知。一切的關鍵似乎在於，人權理念儼然成為二十和廿一世紀的烏托邦，人權活躍分子為了達成這烏托邦，甚麼都在所不惜。要防止人權運動演化成破壞性的烏托邦政治，還是需要慎思明辨，一方面肯定基本人權的重要性，另一方面也要理解人權語言的限制，和批判性地反思人權的內涵，和當今人權運動的去向，並建立全面的人權觀。下面初步提出一些問題，由於所牽涉的道德和社會議題眾多，我有討論過程中難免有一些簡化和假設——這些都需要進一步詳細論證。¹⁹然而我相信我的綜合討論最少能指向「人權烏托邦」富爭議之處，那麼證立的責任不單在批評者，也在提倡人權烏托邦者身上。

18 關啟文：〈人權：神學的反思與教會的承擔〉，《思》第58期（1998年11月），頁14-19。

19 感謝一位評審員指出這點。

（一）「人權」的無限擴張

現在所有人無論爭取甚麼都愛說這是他們的人權，而不理會這種所謂人權在法律、國際公約和道德原理上有沒有基礎。本來人權是指一些人生而有之、極度重要的東西，但今天人權的語言無限擴張，人權的範圍無所不包，反而令基本人權的重要性模糊，令人權的概念更難獲共識，令人權的界定成為社會各利益團體的戰場。²⁰

人權可說是現代政治的皇牌，有如倚天劍、屠龍刀，「人權一出，誰與爭鋒」，但正正因此每個人都喜歡說自己的訴求是人權。而且好像甚麼人說甚麼是人權都可以，可見的將來也有人說賣翻版光碟、藏毒、吸食大麻、駕車時用手提電話交談、駕車時不披戴安全帶都是人權，少年人會說不上學、不交功課也是人權。為甚麼不是？有甚麼標準去釐定？若全無標準，人權也沒有固定意義。前幾年在蘇格蘭，就有一位十五歲的女生控告地方教育局，認為學校要求她在午飯時留堂是侵犯她的人權，違反了歐洲人權公約，要學生留堂不是絕對不可以，但要先申請法庭手令！²¹學生不喜歡留堂可以理解，學校的紀律方法是否合宜也可以討論，但說這是侵犯人權會否有點誇張呢？

（二）如何區分冒牌人權和真實人權？

今天大陸社會的一個嚴重問題，就是甚麼都有足以亂真的冒牌貨，使市民的信心大失。我們要處理這問題，正是希望能保障真貨的價值。同樣，在人權的領域，當大量冒牌人權在社會流通，市民對「人權」的信心也會大失，而貨真價實的人權也會貶值。自由主義學者寇特茲（Steven

20 參江宜樺：〈現代社會中的個人權利〉，《當代》第129期（1998年5月），頁38-47。

21 Roger Ruston, *Human Rights and the Image of God* (London: SCM Press, 2004), p. 6.

Kautz)也承認所謂人權往往只是經過掩飾的關於利益的爭吵，「權利的要求以前所未有的速度蔓延，這標誌著我們愈來愈沒有能力分辨真正的權利與冒牌的權利。」²²人權學者威爾曼(Carl Wellman)寫了一本書叫《真實的人權》(*Real Right*)，裡面指出要區分真實的人權與冒牌的人權殊非容易。他指出現在的法哲學未能提供合理的人權理論，讓我們清楚確立那種是人權，那種不是。他認為人權的膨脹和相互衝突值得關注，而人權語言的絕對性也會產生流弊，所以我們對每種人權的宣告都要以批判的理性去檢視，不是每種貼著「人權」品牌的東西都是貨真價實的。²³要這樣做，不是因為忽略人權，而是要保護真實的人權。

(三) 人權語言激化社會矛盾

人權的訴求氾濫，久而久之，市民都會明白原來人權的語言只是赤裸裸的利益的包裝而已，大家都不會再尊重人權的概念，及鼓勵一個只講權利、不講責任的社會。濫用人權語言也會使爭論更激烈、更難解決和更感情用事。政治這妥協的藝術也難以實現。如布朗寧(Don Browning)就指出，今天的人權的功能就像「一張沒有制衡的願望清單，裡面的各種權利似乎愈來愈自相衝突，並在世界各國中散播不信任和不尊重的種子，它們且在世界各地被不同的利益集團利用來作操縱[別人]的工具，以達成他們自己的特殊政治和法律目的。」²⁴

如今很多前衛人士把所有他們爭取的東西叫做人權，而所有與他們意見不合的人都被扣上「反人權」的帽子。這不單對參與辯論的人不公

22 Steven Kautz, *Liberalism & Community* (Ithaca: Cornell University Press, 1995), p. 25.

23 Carl Wellman, *Real Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 244.

24 Don S. Browning, "The United Nations Convention on the Rights of the Child: Should it be Ratified & Why?" *Emory International Law Review* 20 (2006): 172-73.

平，也容易製造對立的局面，使平心靜氣的討論很困難。

(四) 「人權」愈先進，道德愈敗壞？

現在我們看到的趨勢是，一些極大爭議性的道德概念本來是備受質疑的，但現在藉著對人權的任意詮釋，反客為主，甚至以人權的名義提倡，反對者就變成反人權的反動分子！一些人認為，所有性愛生活方式(sexual lifestyle)或性喜好(sexual preference)都是必須受法律保障的「人權」——或作「性權」，如多元性愛(一夜情、濫交、3p、多p)、性虐——被虐狂和亂倫等。例如中央大學教授甯應斌(卡維波)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)」。25 甯應斌的「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。這是性解放的觀點，往往與人權的理念和運動掛鉤，但人權理念真的可和性解放意識形態等同嗎？

若各種各樣的性愛生活是人權，那為甚麼吸毒的生活方式又不是人權呢？2005年加拿大的卑斯省選舉，就有一個「大麻黨」參選，他們就認為吸食大麻是人權，不應受法律規管，別人也不應歧視。2005年12月，加拿大的最高法院又裁定去經營「換妻俱樂部」是人權，反而是規管這種生意

25 卡維波：〈一場性革命正在發生〉，收入何春蕤編：《呼喚臺灣新女性——《豪爽女人》誰不爽？》(臺北：元尊文化出版公司，1997年)，頁354。

的法例違憲！²⁶難道我們就應毫不猶豫地跟從這些發展？「先進」的人權思想就真的是不容否定的金科玉律嗎？抑或我們應承認人權的範圍是有限制的，更不應騎劫「人權」的語言去顛覆道德標準和良好社會風氣？²⁷這些都是不能迴避的問題。

（五）混淆了「人格尊嚴的平等」與「生活方式的平等」

我認為以上發展是因為忘記了一個關鍵，就是普遍人權建基於人性的尊嚴，而不是某種行為，所以普遍人權不代表要對所有行為一視同仁。例如煙民與非煙民都有平等的人格尊嚴，在現實生活裡他們都同樣有言論自由、結社自由、領取綜援等權利，然而因為吸煙的行為對自己和別人的健康都有風險，所以是社會不鼓勵的行為，因此，煙民比非煙民在各方面受更多的限制，這是合理的，也不意味著社會或法例否定了煙民的平等尊嚴。

同樣道理，前衛性愛方活方式者與其他人都有平等的人格尊嚴，有同樣的基本人權，然而前衛性愛生活方式與一般生活方式本就有差異，在價值上有很多爭議，所以社會人士對這種行為有不同的看法和評價，是非常自然的，我們也不能假定前衛就一定對。贊成和反對前衛性愛方活方式的

26 一評審員提到：「性愛與毒品」等問題，說：作者「似乎也應該檢視支持與反對者各自的立場與引用的論述」。若我是在實倫理學的論文，這要求是對的。然而，我文中的主旨正是：自由性愛與毒品的使用最少是有爭議的課題，但一些人把這些通通視作人權，卻沒有「檢視支持與反對者各自的立場與引用的論述」，我正正是批評這種使用「人權」的做法。

27 一評審員批評我「欠缺思想辯證的道德預設隨處可見」，一方面我上面承認了這論文的限制，但這批評也有點誤解。例如以上部分的標題以問號結尾，而結語也不是絕對肯定一些傳統價值觀是絕對證據，只是反問為何要把性解放與人權掛鉤，要求提倡者承擔證明的責任。筆者當然知道這牽涉複雜的價值辯論，也在其他地方作出詳細的「思想辯證」，可參我的臉書專頁（關啟文facebook專頁：<http://www.facebook.com/challengepoliticallycorrect>），和網誌（「關懷·啟示·文化」：<http://kwankaiman.blogspot.hk>）。

雙方都有權持守自己的意見，這也是良心自由的人權。強求不認同者改變看法，不單不是人權，更似乎是不尊重別人的良心自由。所以，以「平等」的理念去合理化前衛性愛方活方式，其實是混淆了「人格尊嚴的平等」與「生活方式的平等」。把「人權」視作唯一有效的理念，而把其他道德與價值理念棄之如敝履，正正反映一種烏托邦主義。

（六）過分重視人權會架空了民主原則

一個看法認為人權應成為民主社會的憲法，國家的最高法院可根據人權憲法審核（甚或廢掉）被立法機關通過的法例，但英國University of Reading的政治系教授貝拉美（Richard Bellamy）就認為這種機制會削弱民主政治。一旦甚麼都取決於法院的裁決，民主程序就會被無止境的訴訟所取代。權利的衝突便很易演變成你死我活的鬥爭，也使民主制度中尋求妥協的優點不能發揮。而且制定人權憲法這種做法太僵化和欠靈活性，相反，民主程序則能保障不同市民的自主權，給他們空間去解決人權之間的種種衝突。這也可說是斯庫魯頓的累加謬誤，人權未必這麼容易與民主累積而成更大的美善，因為人權與民主也可能有衝突。

從很多例證看到，寥寥數個法官就可透過人權憲法的制度，推行世俗主義和性解放的價值觀。近年美國科羅拉多州曾以州際全民投票的方式，通過了州憲法的修正案，不准許地區政府透過性傾向歧視法例，賦與同性戀者受特殊保護的地位。但1996年12月，美國聯邦最高法院判這決定是違憲的，不少人質疑法院是否以中立的名義，強加自由主義的標準於市民，並剝奪了他們民主自決的權利。2003年5月加拿大安大略省最高法院和2016年6月美國聯邦最高法院有關同性婚姻的裁決，顯示只是幾位法官的決定，就令整體社會的制度和人民的生活改變，這種程序真的符合民主精神嗎？特別在2015年，美國五位聯邦最高法院法官裁決美國憲法要求所

有州接受同性婚姻為基本人權，但之前已有五千萬美國公民在各州公投投票支持一夫一妻制，而且法官的判決被質疑難以在美國憲法找到基礎。²⁸ 五個非民選的法官就可凌駕五千萬美國公民在公投所投的票，這真的是公平嗎？真的是民主嗎？

（七）如何培育自由社會的公民？

人權是自由社會的基石，然而要維持任何社會的秩序和進步，我們還需要有責任感和獻身精神的公民，而這視乎市民對社會整體的認同感，而認同感的建立又往往需要共同的價值觀。人權的文化不足以培育公民的責任感、獻身精神、認同感和共同價值觀。若只是任由市民自由地選擇自己的價值觀，又如何確保他們會自動選擇一個勇於負責和樂於奉獻的人生呢？如哥斯頓（William Galston）觀察，很多美國人熱衷權利，卻不肯履行義務，如「堅持有使用陪審團作審訊的權利，但卻不願意作陪審員。」每個人都希望政府提供更多福利，但沒有幾個願交多些稅。李強也同意「這種批評確實擊中了自由主義的要害。客觀而言，假定組成一個社會的人們是一群……毫無道德感、責任感、只追求個人權利、罔顧社會利益的人們，那麼，一個保障個人自由又有穩定秩序的社會便難以形成。自由主義在西方近代之所以能夠大行其道，與西方深厚的文化與道德傳統、尤其是基督教傳統有相當關係。」²⁹

（八）如何預防和阻止文化的庸俗化和道德的敗壞？

我們要正視人性易於陷溺的事實，若國家對道德理想中立，凡事只講

28 對這判決的批評，參Ryan T. Anderson, *Truth Overruled: The Future of Marriage & Religious Freedom* (Washington, D.C.: Regnery Publishing, 2015)。

29 李強：《自由主義》（北京：中國社會科學出版社，1998年），頁258。

個人權利，那實在沒理由預期大多數人會選擇利他的生活方式。在自由社會中，庸俗的往往會驅走高雅的，無價值的會取代有價值的。只要看看香港流行的報紙和雜誌便可明白，最暢銷的是「八卦」和色情雜誌，而時事雜誌（如《百姓》和《九十年代》）及文學雜誌根本沒生存空間。電視也一樣，煽情和千篇一律的劇集永遠比香港電台的教育性節目受歡迎。

雖然人性有陷溺傾向，但假若文化中有一種對崇高價值的嚮往和共識，這或多或少可制衡這種傾向，但在人權當道的社會，不單道德價值相對化、私人化，你若強調崇高價值，別人會質問你：「你是誰，竟有膽量認為自己的價值觀比別人崇高？」甚或直斥你是用道德去壓制別人。在這種情況下，還有甚麼可制衡人性的陷溺呢？這樣，文化的墮落便自然不過了。

（九）如何建設有凝聚力和美善的社群？

從理念上看，人權與責任不是對立的，但事實上尊重人權的社會常有濫用人權的問題。把人權推到極端，只會產生種種問題：社會的解體（家庭被削弱、社鄰的混亂、志願團體的衰落、市民倚賴性強、對法律不尊重等）；和政治的功能失調（市民感到無能、與政府疏離和被操控等）。

（十）以人權之名壓制人權

在加拿大，人權委員會近年產生了不少爭議，他們做很多審查的工作，一些批評少數族裔、回教和同性戀者的言論被視作仇恨言論被封殺，當事人且被懲罰。在美國，不給同性伴侶弄結婚蛋糕的店主被罰一百萬港元，且被禁止談論此事。我們不禁問：一般市民的言論自由、宗教自由和良心自由，不都是所有人權公約都承認的普世人權呢？在紐約，市長

宣佈「跨性別人士」（縱使完全沒進行變性手術），也可隨意選擇進入自己心理性別認同的洗手間，因為這是他們的基本人權。然而，其他人的隱私權和安全權（特別是女士和女童），又是不是人權呢？

我們看到，當代人權運動與早期人權運動是有差別的，後者主要是針對政府作出限制，所以人權的應用範圍是有限制的。然而當代人權運動卻是以法律維護少數人人權之名去限制或剝奪其他人的人權，甚或加以刑罰。這種轉向把人權當作全面改造社會和文化的工具，也是很多爭議的源頭。

四、人權觀的反思

人權觀與人觀和社會觀息息相關，我認為要重視一種雙重人觀：人既是有尊嚴的個體；同時也擁有脆弱、甚或有缺陷的人性，這也是一種適度的悲觀主義吧！再者，人是關係的存在（relational being），可參東正教神學家薛斯奧拉斯（Zizioulas）的說法：「存在就是相交」（being as communion）和哲學家麥梅利（John Macmurray）所強調的「在關係中的位格」（persons-in-relations）。這與個人主義與集體主義都不同，個人主義把群體純粹理解為多個完整的個體偶然性的組合，而集體主義則把個體消解為整體的零件。一個較平衡的觀點是：個體與群體既不可分，但誰都不可以吞噬誰，我們要同時保障個人權利和社群的不可還原的價值。最後，社會是多元性的，包含不同種類或層面的體制和秩序：國家（state）只是其中之一，其他還有公民社會的家庭、工作、學校、教會等。它們的使命都不盡相同，不能都還原為單一的模式。其中一個表達這理念的方法就是天主教的輔助原則（principle of subsidiarity）——我們要盡量發揮每個層次的功能，不能凡事依賴國家。

按照以上理念，我對人權的改造和轉化有以下反思，因這題目相當困難，我的意見難免粗疏，實在需要各方高明指正。

（一）正視人權理念的限制——人權的非意識型態化

一些人傾向把人權偶像化和意識型態化，這有幾方面的表現：

1. 人權的神聖化：「神聖」者不可侵犯也，所以某些人權的捍衛者認為他們的理念是不可批評的，他們會對批評有情緒化的反應，也會對批評者有負面的評價（如懷疑他們的人格和動機）
2. 人權的絕對化：有傾向把所有他們認可的人權都視為至高無上的價值，是完全普遍，沒有例外的，應用時也不用考慮處境。
3. 人權的整全化：將人權理論理解為羅爾斯（John Rawls）提到的整全性教義（comprehensive doctrine），宗教就是典型的整全性教義，對人生宇宙有一整套解說，也提出個人和社會應遵循的規範和目標。換言之，人權的整全化也是把人權變成世俗宗教。人權就是指導社會所有發展的方向，與人權相違的當然不可接受，而人權沒有提及的則沒有重要地位。
4. 人權的自足性：認為使用人權的觀念指導社會政策已完全自足，並不需要道德和共善（common good）等考慮。³⁰

「人權」的論述也是人類在歷史過程中的產物，與人類一樣也難免是有限的，所以我們需要提防把人權無限化的傾向。人性既是脆弱的，我們也預期「人權」會被濫用或利用，所以我們不能把所有對所謂人權的批評

30 有關公共道德的重要性，請參Harry M. Clor, *Public Morality & Liberal Society: Essays on Decency, Law & Pornography* (Notre Dame & London: University of Notre Dame Press, 1996)。

（理論上和實踐上），都抹煞為私心的表現。當然，我們不是說反「人權」的人都對，只是說：無論是撐「人權」或反「人權」的人，都可能被私心蒙蔽。從社會的多元性出發，我們有理由先假設人權有其獨特的功能，並不能涵蓋一切。總結而言，我們並不接受以上四種形式的人權偶像化。然而這裡要澄清，這並不表示我贊成另一個極端：把所有人權都相對化或全盤否定人權的價值和功能。正視人權的限制，也可以同時肯定某些基本人權在某些領域的價值，特別是基於人格（person）有崇高和客觀的價值，甚至可說是神聖不可侵犯的。若人權能表達和保護這種價值，則也應肯定。這裡的關鍵是，不能把我們對人權的詮釋就絕對等同人權本身。

其實不少人權學者都對人權的整全化有保留，例如納高爾（James Nickel）就指出現存的人權共識沒有詳細交待背後的整全性哲學，所以人權的焦點應放於一個「起碼像樣的生活」（Minimally Good Lives），而不是去建設一個偉大的社會和美好的人生。他認為「把人權理解為最低限的國際標準有兩個好處。第一，由於我們把人權的角色限制於『提供一組共同的最低要求』，它有助繞過很多文化相對性的問題。第二，這種人權觀使一些較窮的國家更有可能有足夠資源[實現人權]。」³¹他接著指出這種人權觀與《世界人權宣言》的內容也是吻合的。

這意味著用人權理念去進行龐大的社會工程是有問題的，他不是說不能進一步批評已符合起碼人權標準的社會，但批評的標準不必用「普世人權」的語言：「假設一個安定繁榮的政府一般而言符合人權標準，這不就代表它就可免於道德和政治的批評。我們可以陳構和維護一些更嚴格的標

31 James Nickel, *Making Sense of Human Rights: Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights* (Berkeley: University of California Press, 1987), p. 51.

準，然後用這些標準批評那些政府。然而我認為，我們有好的理由不用普遍人權的語言去陳構這些標準。」³²

（二）對核心人權的肯定

我重申：「人權的確立需要一些普遍的標準及一個能賦予人類尊嚴的世界觀。……雖然「人權」思想易被濫用，但我們不須因此便放棄使用這種語言。」總結而言，我們可肯定人有尊嚴和人的平等，而這可支持核心人權的存在（這大概可理解為以常識和在當時處境中理解的《世界人權宣言》的內容）。而且個人與社群實不可分，所以第一、第二代人權也不宜分開和對立了。我的結論是：「應肯定人權的普遍性，也應支援人權運動。」然而要小心和合理地理解人權的內容與範圍，我所提倡的是一種最低度普遍主義（minimal universalism），應把人權的範圍限制在一些與基本人性尊嚴和有廣泛共識的項目內。當然，人權以外還有許多美好事物可以追尋，但不用把這些事物都稱為人權。

（三）當代人權觀的死穴——個人主義人觀

如何詮釋當代人權運動的危機呢？關鍵在於人觀。我們當維護個體的崇高價值，但不必贊成個人主義（individualism），為了區別兩者，我們可區分個體（individual）與位格（person）。³³個體從抽離於群體的角度看人，但這種角度並非事物的全相，因為人的本質同時包含個體性與群體性，這種角度看的人可稱為位格，而由這些位格組成的社會可稱為位格化群體（personalistic community）——這種群體既尊重人的個體性，亦強調

32 Nickel, p. 52.

33 參Jacques Maritain, *The Rights of Man and Natural Law* (London: Geoffrey Books, 1944)。

人要在群體中找到自己的位格實現，同時肯定人有超越的精神性。所以一個原子式個體所湊合而成的社會，或壓抑個體的集體主義社會，都並非位格化群體。一個理想的位格化群體既要保證個體的自由、權利和福祉，亦要實現共同（體）的善（common good）。

或許在早期人權語言的孕育階段，就算倡導人權者使用個體化的語言，但事實上他們大多假設了人的社群性和超越性，因為這些東西在當時的基督教文化中是沒有異議的。然而隨著西方社會和人權語言的世俗化，人權語言漸漸與自由主義的個人主義掛鉤或結盟，一切都要從抽象的個體出發，共同（體）的善就被拋諸腦後了。「我們所能假設的就是所有個體都有一組欲望，他們為了能實現自己欲望，並且不受他人暴力傷害和不受政權任意干擾，所以就與其他個體組成一個政治群體，這樣做是合理的。……雖然在現代開始時自由主義先驅中殘餘的基督教信仰把這情況掩蓋了，但他們已製造了一個『計時炸彈』，因為他們已啟動了一個進程，最終會產生的就是那有無限主權的個體，他們並不受與自然的聯繫或自然道德律所規限。」³⁴

（四）當代自由社群主義（Liberal Communitarianism）

甚麼是社群主義呢？俞可平這樣對比自由主義與社群主義：「社群主義無論在方法論上還是在規範理論上都與自由主義形成了明顯的對照。從方法論上說，自由主義的出發點是個人，而社群主義的出發點則是社群；從價值觀方面看，自由主義強調個人的權利，而利群主義則強調公共

的利益。」³⁵自由主義傾向將個體的權利當作基石，而在歷史上這是因為它傾向一種抽象、普遍的自我觀，如把自我看成可自由選擇其目的（包括是否去認同某社群）的理性主體。既然自我是優先於其目的，那權利也優先於善。而社群主義則不單否定這種先驗的自我人格，更認為這種人觀是很多問題的根源。³⁶如貝爾（Daniel Bell）便相信自由主義的最深問題就是它「對自主主體的啟蒙理想繼續奉若神明，這主體成功地擺脫歷史的直接糾纏，及因這些糾纏而來的價值。」³⁷社群主義認為要以社群的歷史傳統，說明自我人格的生成。個人所屬的社群，在一定程度上構成個人的自我身分和認同。³⁸

社群主義並不反對人權，根據貝拉（Bellah），社群主義的基本價值觀有四個：1）個體的神聖價值（但強調並不是存在於真空之中）；2）共同體（solidarity）的中心價值；3）多種居間團體的重要性；4）公民的參與是權利也是義務；社會問題應盡可能用較小規模的社群去解決。所以社群主義不否定個體的權利，但它認為要「以社群的共同實踐和交往活動，說明個人權利的產生和基礎。」³⁹社群主義者認為自由主義通常只注目個體所實現的善，其實是忽略了我們道德經驗的豐富性。這些經驗告訴

³⁴ Ruston, *Human Rights and the Image of God*, p. 9.

³⁵ 俞可平：〈從權利政治學到公益——新自由主義之後的社群主義〉，收入劉軍寧等編，《自由與社群》，頁66。參Michael J. Sandel, "Morality and the Liberal Ideal," *The New Republic*, 7 May 1984, p. 16.

³⁶ 社群主義者對自由主義的批評，可參Michael J. Sandel, *Liberalism & the Limits of Justice*, 2nd edn. (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996).

³⁷ Daniel Bell, *Communitarianism and its Critics* (Oxford: Oxford University Press, 1993), p. 29.

³⁸ 保守主義者亦對自由主義提出精闢的批評，參約翰·凱克斯：《為保守主義辯護》（南京：江蘇人民，2003年）。

³⁹ R. N. Bellah：〈宗教與美利堅共和國的正當性〉，《道風——漢語神學學刊》，復刊號第七期（1997年秋），頁9-34。

我們社群本身就是一種善，對社群主義者來說，「現代的自由社會像是一個『失舵的集合體』，由於過份渲染了個人的自由和權利，導致人們只顧自己的私利，喪失了對所屬社群的承諾。」⁴⁰它也特別強調多種居間團體的重要性，如家庭、社鄰、教會等。

因此，社群主義並不是否定廣義理解的自由主義，如著名社群主義者泰勒（Charles Taylor）所言，他所提倡的只是另類的自由主義，所謂自由主義與社群主義的爭辯，其實只是一群相信國家應對不同美善人生的概念保持中立的自由主義者，與另一群相信民主社會需要共同價值的自由主義者，之間的爭論。⁴¹近年他更清楚表明自己的立場：「今天沒有任何頭腦健全的人會否認[普遍權利]是任何自由社會的一個重要向度」，「我所提倡的是一種更複雜和多重元素的自由主義」。⁴²

因此，這裡提倡的社群主義與傳統的集體主義（collectivism）有所不同，基本已吸收了當代民主社會和廣義自由主義的基本價值，所以可稱為**自由社群主義**。新社群主義者的綱領也說明他們不是否定人權，只是認為若忽略了社群主義的角度，人權本身也難以長期地維持。個體的確有尊嚴，但也有一種社群向度。人權語言在倫理學上是不完整的，而且有時會產生誤導：有些人認為當他們有權利做X時（they have the right to do X），即代表他們做X是正確的（it is right to do X），但這樣推論是錯謬

的。我們需要一種更豐富的倫理詞彙，如責任、共善等。⁴³

貝拉的第四點是源自天主教的社會思想的輔助性原則（Principle of Subsidiarity），它強調積極的政治參與就是維護自由、防止專制集權的最根本方法。⁴⁴因此，市民應發揮主動性，過重的倚賴性不是良好的民主社會的特徵。所以社會問題也應盡可能用較小規模的社群去解決，這例如有些貧窮問題是家庭和志願團體就可以解決的，那就不應要求政府出手。換言之，社會好像有一個層級，最低的是個體，中間有公民社會的團體，最高是國家。自由主義往往忽略中間的層級，把所有問題還原為個體與國家的關係，古典的自由主義較重視自由，所以積極提倡防止個體自由受國家侵害的人權，而現代自由主義則較重平等，所以大力提倡國家直接干預貧窮、不公平和歧視等問題，認為這樣才是人權的精髓。但兩者思考問題的方式還是一致的，然而輔助性原則提出另一種角度，指出個體與國家之間還有一個重要的領域。

（五）自由社群主義與國際人權標準

事實上我認為社群主義的觀念更符合奠基性的國際人權文件的精神，這種說法可能叫不少人驚奇，但這只是因為有一些人權條文備受忽略而已。事實上《世界人權宣言》提倡的是一種平衡的人權觀，而不是純粹偏向個體的人權觀。如29條說，當我們考慮任何權利訴求時，要同時考慮我們對社群的責任，只有在社群裡，人格才可以自由及完整地發展——這點基本上與個人主義矛盾，而與社群主義不謀而合。此外，任何權利的行

40 顧忠華，〈民主社會中的個人與社群〉，載劉軍寧等編，〈自由與社群〉，頁99。

41 Charles Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate," in Nancy L Rosenblum, ed., *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989), p. 165.

42 Charles Taylor, "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. 213, 215.

43 "The Responsive Communitarian Platform: Rights & Responsibilities," in Amitai Etzioni, ed., *The Essential Communitarian Reader* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998), pp. xxv-xxxix.

44 人權的起源與宗教的關係，請參John Witte, *The Reformation of Rights: Law, Religion, & Human Rights in Early Modern Calvinism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007)。

使，都要與其他人（或其他種類）的自由和人權平衡，要與合理的道德要求平衡，及與公眾秩序和社會的整體利益平衡。⁴⁵因此，無論評價任何權利的訴求，我們都要思考那種所謂權利應如何與道德的要求、他人的權利和社會的整體利益達致平衡，這才是整全的人權觀。

此外，《世界人權宣言》還論到家庭的權利——這意味著不單是個體，一個群體也有人權。維護家庭與重視人權往往被對立起來，但這是錯誤的。《世界人權宣言》第16條毫不含糊地宣告：「家庭是天然的和基本的社會單元，並應受到社會和國家的保護。」這不單肯定家庭的首要地位，更清楚指出政府有責任去保護家庭，但人權組織很少提到這種人權。⁴⁶

既然如此，為何人權分子大多對維護家庭的人權隻字不提呢？這是因為現時流行的人權觀傾向個人主義，所以對社群的人權抱懷疑的態度（所謂弱勢社群的權利除外）。根據諾瓦克（Manfred Nowak）權威性的《民權公約評注》，第23條是《公民權利和政治權利國際公約》中惟一規定制度保障的條款，與其他保障個人人權的條文好像有點「格格不入」。一般而言，泛民主派追求自由、民主、人權和公義，其焦點放在個人與國家的關係上，希望用自由人權理念捍衛個人不致於被國家壓逼。除了政治外，他們亦會提到民生和社區的問題，然而重點還是在經濟方

45 英文原文是：ART 29: “1. Everyone has duties to the community in which alone the free & full development of his personality is possible. 2. In the exercise of his rights & freedoms, everyone shall be subject only to such limitations as are determined by law solely for the purpose of securing due recognition & respect for the rights & freedoms of others & of meeting the just requirements of morality, public order & the general welfare in a democratic society.”

46 不單《公民權利和政治權利國際公約》第23條第1款採納了以上條款的原文，《美洲人權公約》第17條第1款，《經濟、社會和文化權利國際公約》第10條第1款，《歐洲社會憲章》第16條，及《非洲人權和民族權利憲章》第18條第1款都強調家庭的重要性。《香港人權法案條例》第383章第19條也如是。

面，至於公民社會的危機（如家庭的解體、道德文化的衰落）則基本上視若無睹。

社群往往被認為是壓逼個人人權的根源，如家庭就被極端女性主義者視為壓逼女性、提倡父權的罪魁禍首，特別是所謂「天然」的架構，往往都是社會用權力建構出來排斥差異性的工具。從這種人權觀出發，的確難以理解為何對家庭的保護也可以是人權，何況《世界人權宣言》還認定家庭是天然的社會單位呢！但把人權與社群對立，不單偏離了國際人權公約的精神，更在概念上是死胡同，這與斯庫魯頓對生而平等謬誤的批判不謀而合。就以家庭為例，若缺乏了健全家庭的培育，一個能夠同時持守權利和承擔責任的現代公民又如何能產生呢？關注家庭不排斥其他關注（如公義、貧窮），社會更不能對現在因著種種家庭問題而受苦的市民（特別是婦女和孩子）漠不關心。其實家庭制度與貧窮問題（甚至和整體經濟）分不開，家庭破裂所導致的單親家庭，往往使女性和孩子陷入貧窮的循環裡，也使社會的生產力下降。因此，家庭（和公民社會）不是孤立議題，而是與整體民主社群的建設息息相關。

又如家長對子女的教育權，亦是少人提及的。但《世界人權宣言》第二十六條（三）這樣說：「父母對其子女所應受的教育之種類，有優先選擇的權利。」這就是說不單是個體的欲望應受保障，家庭中父母與子女的關係亦是基本權利。⁴⁷總結而言，雖然國際人權文件沒有很清楚和完整的人權哲學，卻並不吻合純粹個人主義的人權觀，裡面有平衡人權的理念，不單是人權與人權之間的平衡，更是人權與道德和社群的平衡。或者說，人的社群性本就是人權的部分內涵。再大膽一點說：「能參與一個位

47 另參《經濟、社會及文化權利國際公約》第13條，《香港人權法案條例》第383章第十五條亦肯定「父母或法定監護人確保子女接受符合其本人信仰之宗教及道德教育之自由，得受尊重。」

格化的群體就是一個基礎的人權（right to participate in a personalistic community），這且能整合較偏向個體和較偏向社會的人權。」⁴⁸

（六）人權、自由與道德的平衡

從上面論到各種人權運動的危機看來，以人權為唯一社會倫理的基礎是不正確的，人權倫理與責任倫理是互補的[個人倫理與群體倫理也如是]。（當然我也不贊成取消人權倫理，人權的語言提醒我們不可動輒以對「大我」的責任去打壓「小我」，換言之，人權語言的獨特價值在於指向尊貴的位格。）若我們不接受非道德化的人權觀，那我們就看到不是所有「人權」都有同樣絕對的價值，例如說謊「權」只是一種自由，雖然我們不適宜用法律制止它，卻不代表「大炮王」（愛撒謊的人）有權要求我們的支持。若把容讓說謊的自由先用人權的概念粉飾，然後再衍生不可歧視「說謊者」的人權，不是明顯對人權的扭曲嗎？因此，我們要提防人權文化演變成反道德主義的文化。但怎樣去做呢？

我想可參考新社群主義者代表愛茲安尼（Amitai Etzioni）在他的《新的金律》（*The New Golden Rule*）裡的討論。⁴⁹自由主義者認為社會愈多自由就愈好，但他指出太多自由不一定是好事：市民要為此付上經濟和心理的代價，社會存在太多誘惑，人們就不能專注他們身負的責任。其實當我們要表達對某些人和事的委身時，往往要放棄某些選擇，單方面強調自由對委身精神的培育是不利的。再者，若社會過分自由化和多元化，人們

48 自由社群主義的思想與傳統中國文化其實相當吻合，從中國學者的角度反思人權，請參夏勇：《中國人權哲學》（北京：三聯書店，2004年）。

49 另外可參Amitai Etzioni, ed., *The Essential Communitarian Reader* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998); Amitai Etzioni, *The Monochrome Society* (Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2001); Philip Selznick, *The Communitarian Persuasion* (Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 2002)。

缺乏共同價值，衝突就很容易發生，而且長遠來說，人們是厭惡道德和價值真空的，所以這種情況很易讓一些操縱人心的意識形態有機可乘。

社群主義的目標是去結合傳統的元素（如美德）和現代性的元素（如自主性），在個體權利和公共的善中找平衡。所提倡的社群的概念，不像某些批評者所言單單強調大一統的秩序，而是同時包含秩序與自由。美好的社會不能把任何一方面絕對化，保守主義太重秩序，自由主義太重自主性，都不是真正的平衡。至於具體的政策建議則要視乎在特定的歷史時空下，某社會的情況是怎麼樣。判定不平衡的方向是甚麼，再加以糾正。不察情況，盲目地應用某些放之四海皆準的價值（如人權和自由），只是教條主義。早年自由主義者強調自由可能沒錯，因為當時極權或威權社會危害個體自由，是那時最迫切需要糾正的不平衡。但將同樣的思想加於當代美國和香港社會，只會使自由與秩序對立起來。「愈多自由愈好」不是絕對真理。同樣道理，在極權社會（如中國）或威權社會（如日本）大談社會秩序的價值也是沒意思的，在那些情況下，社群主義者應提倡的就是人權和自由。

愛茲安尼提出新的金律：「你想社會如何尊重你的自由，也要怎樣尊重社會的道德秩序。」他建議用功能主義的角度作出分析：社會整體由不同部份組成，要各自發揮功能，互相配合，才能正常運作。某些社會的需要是有普遍性的，要建構良好社會，就不能忽略這些需要。例如社會需要一些共同目標和價值，為了達成這些目標我們需要一些集體的活動，是市民可共同參與的。個體當然能反叛、超越和挑戰這些價值，但它們始終是起點。就算從個體的角度看，某種秩序（縱使不完美）的存在總好過社會解體，但好的社會秩序應與成員的道德價值吻合，是建基於自願或自發的秩序。

要維持社會的秩序，主要的資源有三種：一，強制手段（警察、監牢

等）；二，功利因素（市場機制、經濟利益或支持）；三，道德規範（教育、領導、共識、朋儕壓力、榜樣、勸導、社會風氣）。極權社會主要倚賴強制性措施，資本主義社會多用功利性措施，社群主義社會則重視規範性資源，但這種資源能否發揮功能，是視乎社會有沒有核心價值的共識。愛茲安尼強調社群主義是和保守主義（conservatism）有分別的：後者太看重秩序，輕看自由；傾向把共同價值的範圍擴大到差不多無所不包，尋求一元化的局面；喜歡用法律的強制手段推動他們的價值。社群主義則提倡秩序與自由的平衡；強調只有核心價值需要共識，其他非核心的規範應容許多元性；較重視用教育、道德對話等方法推動共識價值。

雖然社群主義作出澄清，個人主義者和自由主義者還是對「共同目標／價值／美善」等概念有保留，他們認為「社會」只是一個建構的概念，只有個體是真實的存在。他們也擔心價值觀的共識會產生歧視，摧毀個體的自主性，所以他們認為只可接受每個個體都能接受的社會秩序。當然他們也有底線，就是要禁止互相傷害，但在這底線之上他們認為不需要共識，讓個體自決好了。

然而以上的回應也存在很多問題。首先，傷害的概念其實相當含混，若身體的傷害才算傷害，那侵犯言論自由就不算傷害。若傷害也包括心理的傷害，那與情人分手也要禁止了！再者，多大程度的傷害才要禁止呢？若最輕微的傷害也計算，那差不多甚麼都不可以做，因為就算駕駛汽車也會產生廢氣，危害別人健康。其他提出的界線也難以有效地劃分應受禁止和不應受禁止的傷害。最後，不同組別受的傷害又該各自佔有多少比重？總而言之，其實傷害原則本身不能為社會和法律提供清晰和有效的指引，事實上很多法例和公共政策就是建基於一些共同價值的，如環保、家庭、強逼教育、科技發展和自由貿易的重要性。

完全獨立的個體其實並不存在，每個人都被社會文化滲透，受著不同

的社會與道德影響。當我們去除公眾共識的限制，不一定增加人的自主性，反使他受很多無形影響的塑造，如傳媒文化。而社會共識的建構不一定與自主性對立，在過程中社會是容讓成員有表達價值與喜好的機會，這有助社會，令它更有適應能力，也使公民能善用能力於社會上。人的社會性是不能避免的事實，而且與社會的交往有助發揮個體的潛能和建立他的自主性。孤立的自我的自主性反而難以建立，例如他就不能成為能善用理性的公民。而與社群隔絕的個體的自主性更受到威脅，例如住在高樓大廈的人，假若又失業，沒有與社會的接觸，他們的精神狀態會趨向不穩定，性格衝動，易於自殺和患身心症。所以社會的過份原子化也會對自主性帶來危害，大都市的罪案、疏離和反社會行為就是好例證。社會解體的趨勢甚至會導致極權社會的出現，如二十世紀的俄羅斯與德國。

總而言之，秩序與自主存在著複雜的關係，在達到平衡點之前，秩序與自主是相輔相成，可共同增長，不是零和關係。但過了平衡點後，秩序與自由變得對立，此消彼長：過重自主，秩序被危害；過重秩序，自由則被壓制。社群主義者承認強調秩序會有滑坡的危險，但我們可在坡上設下可立足、停留的位置。為了防止社群主義社會演變成集體主義社會，我們可持守以下原則：若沒有清晰和逼切的危險，不訴諸強制性措施，盡量使用不限制自由的措施（如加香煙稅），盡量用溫和的措施，和盡量減低影響自主性的副作用。

然而話也說回來，自由化也有滑坡的危險，也要加一些立足點（如局部的限制、保護青少年的措施等）。自由主義單方面強調秩序的危機，似乎忽略了社會解體的危機。他們對個體存浪漫化的幻想，貶低核心價值共識的需要，但他們究竟能提出甚麼有效的策略維持社會的秩序呢？若缺乏共識，單靠強制性措施是難以維持社會秩序的。警力必然有限制，而警察也會有腐化的問題。若缺乏共識，社會政策也難以釐定和實行。而且我們

需要的共識是一種真誠的價值共識，單單有程序上的共識不足以解決問題，而不建基於共同價值的共識（如基於權宜和利益的考慮）也不會穩定。

說到底自由與道德有的內在關係：自由主義認為「僅受一己之利益驅使的公民之行為當其通過合適的機制而得到組織時，便可產生一個良好的社會。」但「一個共和國若要長治久安，那麼，以教化其公民之方式積極地關切其自身，鏟除腐敗和獎掖德性，就成了她的當務之急。職是之故，共和政府具有道德、教育乃至精神的作用。只有在她能再生產出共和風俗與共和公民時，她才能長治久安。」⁵⁰再者，「共和主義與自由主義這些政治觀念不僅是迥然不同的，而且也是深刻地對立的。不顧一切地關注自我利益是共和德性敗壞的最佳定義；注重自由國家中生活的個人方面尤其是經濟方面的趨勢，會損害對共和國來說至關重要的公眾參與；而自由社會生產的財富對一個共和國的基本政治平等則是致命的。而且，從最初直到今天，美國的政體一直都是共和政體與自由政體的混合物。」⁵¹

五、避開烏托邦主義的人權觀

以上論到人權運動的危機，但我無意否定人權運動的巨大貢獻，只是擔憂它被烏托邦主義騎劫，以致誤入歧途：它把平等和人權的觀念極端化，抽離於社群和文化的脈絡，更把「反歧視」的理念向反傳統道德的方向演繹。然而這樣理解人權的方法並非自明的真理，更可說流弊叢生。所以，要糾正人權運動的偏差，我們要重建平衡人權的基本理念。我文中論

50 Bellah, 〈宗教與美利堅共和國的正當性〉，頁17。

51 Bellah, 頁18。

證，這理念可在自由社群主義中找到支持，而且與基礎性的國際文件相符。（我想也可結合一些優良的亞洲價值[如強調德行和「同舟共濟」]等。）

我們要建立的是一個尊重個人權利、也同時鼓勵追尋美善的社群，因此，既要批評專制對個人尊嚴的否定，也要批評極端自由主義的泛人權思想：不理會道德和文化議題（或全採取解放的立場），忽略家庭制度的重要，虛假的多元主義（false pluralism），反歧視的迷思等等。我認為要尋找人權與道德的平衡，好讓社會避免專制文化和泛人權文化的兩個極端。人權烏托邦把人權絕對化、個人化和非道德化，這的確對社會有不良的影響。事實上，人權的理解在某層次也有多元性，所以審慎地釐定人權的範圍，在處境中確立人權的內容，而且把人權與其他價值平衡，亦是不可或缺的。這也可讓人權理念避開烏托邦主義的陷阱。

參考資料

1. 卡維波，〈一場性革命正在發生〉，收入何春蕤編，《呼喚臺灣新女性——《豪爽女人》誰不爽？》，臺北：元尊文化出版公司，1997。
2. 朱學勤，《道德理想國的覆滅》，上海：三聯，1994。
3. 江宜樺：〈現代社會中的個人權利〉，《當代》129期，1998年5月，頁38-47。
4. 李強：《自由主義》，北京：中國社會科學出版社，1998。
5. 俞可平，〈從權利政治學到公益——新自由主義之後的社群主義〉，收入劉軍寧等編，《自由與社群》。
6. 約翰·凱克斯：《為保守主義辯護》，南京：江蘇人民，2003。
7. 夏勇：《中國人權哲學》，北京：三聯書店，2004。
8. 顧忠華，〈民主社會中的個人與社群〉，收入劉軍寧等編，《自由與社群》。
9. R. N. Bellah, 〈宗教與美利堅共和國的正當性〉，《道風——漢語神學學

- 刊》，復刊號第七期，1997年秋，頁9-34。
10. Anderson, Ryan T. *Truth Overruled: The Future of Marriage & Religious Freedom*. Washington, D.C.: Regnery Publishing, 2015.
 11. Bell, Daniel. *Communitarianism and Its Critics*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
 12. Browning, Don S. "The United Nations Convention on the Rights of the Child: Should it be Ratified & Why?" *Emory International Law Review* 20 (2006): 172-73.
 13. Clor, Harry M. *Public Morality & Liberal Society: Essays on Decency, Law & Pornography*. Notre Dame & London: University of Notre Dame Press, 1996.
 14. Cousins, A. D. & Damian Grace, eds. *More's Utopia & the Utopian Inheritance*. Lanham, Maryland: University Press of America, 1995.
 15. Etzioni, Amitai, ed. *The Essential Communitarian Reader*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.
 16. Etzioni, Amitai. *The Monochrome Society*. Princeton & Oxford: Princeton University Press, 2001.
 17. Fukuyama, Francis. "The End of History?" *National Interest* 16 (Summer 1989): 3-18.
 18. Kautz, Steven. *Liberalism & Community*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
 19. Macmurray, John. *Persons in Relation*. London: Farber & Farber, 1961.
 20. Maritain, Jacques. *The Rights of Man and Natural Law*. London: Geoffrey Books, 1944.
 21. Melzer, Arthur M., Jerry Weinberger, & M. Richard Zinman, eds. *History & the Idea of Progress*. Ithaca & London: Cornell University Press, 1995.
 22. More, Thomas. *Utopia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
 23. Nelson, William, ed. *Twentieth Century Interpretations of Utopia*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1968.
 24. Nickel, James. *Making Sense of Human Rights: Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights*. Berkeley: University of California Press, 1987.
 25. Ruston, Roger. *Human Rights and the Image of God*. London: SCM Press, 2004.

26. Sandel, Michael J. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
27. Sandel, Michael J. *Liberalism & the Limits of Justice*. 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
28. Scruton, Roger. *The Uses of Pessimism and the Danger of False Hope*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
29. Selznick, Philip. *The Communitarian Persuasion*. Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press, 2002.
30. Taylor, Charles. "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate," in Nancy L. Rosenblum, ed., *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989).
31. Taylor, Charles. "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).
32. "The Responsive Communitarian Platform: Rights & Responsibilities," in Amitai Etzioni, ed., *The Essential Communitarian Reader* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998), pp. xxv-xxxix.
33. Wellman, Carl. *Real Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
34. Witte, John. *The Reformation of Rights: Law, Religion, & Human Rights in Early Modern Calvinism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.