

with nature; (5) Respond as a steward, acting with neighbourly love and care to both people and the earth.

人權的轉化：基督教自由社群主義的觀點

關啟文

(一) 前言：基督教與人權的愛恨交纏

人權的問題異常複雜，但對現代社會又非常重要。基督徒對「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，基督徒也會祭起人權的大旗，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（從基督教或傳統社會道德看）美化和合理化，心中也不禁歎息。自從我在大學時期反省信仰，重新認識福音的社會向度，我一直都支持人權，例如我在 1998 年的一篇文章便鮮明地宣告：「人權思想與基督教信仰是吻合的……而教會也應支援人權運動。」¹我接著探討後現代思潮與人權的矛盾，以及亞洲價值對普世人權的挑戰，我的結論是：

後現代思潮進一步揭示俗世主義實在很難為人權提供穩固基礎，……我認為教會應強調人權的普世性和本質性，在這相對主義當道的世界中，堅定地見證：每個個體的尊嚴和人權不是他人和社群可剝奪

1 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。

的，因為這些都植根於她們和造物主的關係。²

我還強調我們「要堅決譴責任何以『亞洲價值』作侵犯人權的借口或擋箭牌的姿態」。

這些口吻和一般人權運動活躍分子無異，事實上在九七前我就曾多次為人權議題在新華社前靜坐。然而在2005年，香港社會中發生了一場關於「同志運動」的激辯（主要是「應否制訂性傾向歧視法」的問題），而我是最鮮明反對立法的一個發言人，於是不少人把我描繪為「反人權集團」的首腦之一。那今天我是否真的放棄了以往對人權的信念呢？非也。

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，以及信仰與世俗主義的碰撞，漸漸發覺人權理念的極端化也會帶來危機，如人權訴求的泛濫。我更憂慮，一些激進的政治運動（如性解放運動），背後的世界觀和人觀都與基督教信仰大相逕庭（甚或水火不容），但一旦它騎劫了人權運動，就會以勢如破竹之勢改造社會，教會不單無力扭轉乾坤（事實上我們也不能過分苛求在亞洲社會佔少數的基督徒群體），更可能被俗世人權思想洗腦而不自知。

我相信也有不少基督徒像我那樣對「人權」又愛又恨，要在這兩種矛盾情緒中找到心理平衡，還是需要慎思明辨，理解人權語言的重要性和限制。特別是基督徒有需要從信仰的角度出發，批判性地反思人權的內涵，和當今人權運動的去向，並在信仰中建立獨特和全面的人權觀。本文就是一個初步嘗試。³

2 同上。

3 有關基督教與人權的討論也有不少，可參John Stott, *Issues Facing*

（二）基督教人權觀的合法性

很多世俗主義者或會認為「基督教人權觀」是荒唐的說法，從歷史角度看，人權本來就是世俗社會與神權社會和教會鬥爭的武器，而且人權是建基於理性的，訴諸宗教教義和啟示既不需要，也與人權的理念背道而馳。況且在現今的國際法和「先進」國家的法律系統裏，人權已有堅實的共識和基礎，又豈容宗教置喙呢？

首先，我要指出人權雖然是一個法律概念，但單從法律角度來看人權，又或僅以現有法律（無論是某國家或國際）作為人權的基礎，是不足夠的。以上觀點反映法哲學的實證主義，它接受法律最後要建基於社會的習俗（convention）和機制。同樣道理，人權的基礎就在於國際社會的習俗——如1948年的《聯合國世界人權宣言》、1966年的兩個國際人權公約和後期的聯合國大會決議等，人權的基礎也在於處理人權問題的機制——如聯合國的人權委員會、歐洲人權法庭等。然而，按照這種思想的邏輯，人權是隨著這些習俗（公約）形成才出現的，因此並不可在公約之前和之外有客觀的地位。那麼能否說在《世界人權宣言》頒佈之前的納粹黨暴行侵犯了人權呢？再者，若人權建基於共識，對沒有簽署國際人權公約的國家而言，那公約是否就完全沒有規範意義呢？我們也可質疑：一個聯合國決議，對不同文化和社會的個體而言，為何具有神聖不可侵犯的地位呢？他們有自己的價值觀和世界觀，而且也沒有參與這些人權公約的討論和草擬過

Christians Today (Basingstoke: Marshall Morgan & Scott, 1984) 論到人權的一章，該書已出版中譯本，見斯托德：《當代基督教與社會》（台北：校園，1994）。另參John Warwick Montgomery, *Human Rights and Human Dignity* (Grand Rapids: Zondervan, 1986)。然而這些討論都很初步，理論上的深度和闊度都不足。筆者也曾努力搜尋這方面的資料，發覺真正堅實而仔細的人權神學很少，實有待進一步發展。

程，若某些人權公約或人權法庭的判決與他們的價值觀相違，為何要他們放棄後者而接受前者呢？⁴最後，假若將來國際社會對人權再沒有共識，又或者演變出一種與現在的人權觀相反的觀念，那我們今天所持守的人權是否就會消失呢？

至於人權的共識，則明顯是被誇大了。當談到性觀念、家庭、基督教對同性戀的看法時，自由派馬上會指出這些觀念有其多元性，但對於人權觀念的多元性，他們卻隻字不提，因為他們不想削弱他們的訴求是自明真理的印象。事實上，有關人權的理解，在多個層次上都存在或大或小的分歧。從國際的政治哲學或人權哲學來看，西方學者多從自由主義和個人權利的角度看人權，但社會主義國家則會提倡馬克思的人權觀。就算在西方的政治哲學中，不同派別對人權的理解也不相同，很多都指出泛人權論有其限制，我認為最少也可分開四大派：古典自由主義、現代自由主義、社群主義和保守主義。⁵最後，就算在法庭的判決上，不同年代和不同國家的判決也不同；即使在同一個法庭內，不同法官的判決亦有分歧，美國的聯邦或各州最高法院對很多重大課題的判決，便都曾經呈現五對四或四對三的分裂。的確，近年在某些議題上可以辨別到一些趨勢，但離開共識還很遠（然而

4 如艾塞尼 (Amitai Etzioni) 指出：「全球主義者把他們的價值建基於聯合國憲章、國際法和各種宣言上，問題是這些東西並非廣泛地被接納……一般而言，它們並沒有反映出在那些國際組織或它們的成員國當中有真正民主的過程，它們也不是全球性道德對話的成果。事實上，很多國家對這些國際組織的各種宣告通常都抱容忍態度，正是因為知道這些決議在法律、政治和規範意義上，其實都沒有甚麼地位。」見 Amitai Etzioni, *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society* (New York: Basic, 1996), 236。

5 參約翰·凱克斯：《為保守主義辯護》（南京：江蘇人民，2003）；羅秉祥：《自由社會的道德底線》（香港：基道，1997）。社群主義者包括泰勒 (Charles Taylor)、麥堅泰 (Alasdair MacIntyre)、艾塞尼等。

因為西方國家的文化強勢，這種多元性往往被忽略），而談到「趨勢」，就意味著法庭判決也有一個歷史演變的過程。我們如何能斷定新的趨勢或「共識」就是一定正確的呢？⁶

既然在「世俗領域」中人權觀也存在多元性，又如何能貿然排斥從信仰角度審視人權呢？最少，基督教（或其他宗教）有權從自己的角度提出對人權的理解。這本來只是多元社會的涵義而已。再者，我對世俗人權論的自足性也相當懷疑。一方面，在理論上如何能從世俗的世界觀中推出人權，是一個相當困難的問題；⁷另一方面，在實踐上，近年日益世俗化的人權運動也產生了大量問題。這點下一部分再談。

假若世俗人權的理論和實踐都面對問題，那援引宗教思想作為參考和對話伙伴之一，就不單合法，更可能有正面意義，威特 (John Witte) 就提出這種觀點。威特是艾慕理大學 (Emory University) 的法學教授 (Jonas Robitscher Professor of Law)，也是該大學法律與宗教研究中心 (Centre for the Study of Law and Religion) 的主任。他在 2007 年的《權利的改革：早期現代加爾文主義中的法律、宗教和人權》(*The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism*) 裏，就認為世俗人權觀要與宗教人權觀對話，這對雙方都有益處。該書名稱本就語帶雙關，一方面主

6 在一次講座裏，一位聽眾質疑我對人權的理解源自何處。她說她在某個人權組織工作，但從未聽聞我對人權的那種詮釋。我想認真研究人權的歷史、思想和爭論的學者，都難以否定人權思想的多元性。然而我對那位聽眾提出這樣的問題是可以理解的，因為現時參與社會運動的一些人權組織，其主流人權觀的確是現代自由主義那一套，而且他們極少提及其他對人權的理解。

7 我在其他文章有詳細討論，見 Kai-man Kwan, "Can Christian Theology Provide a Foundation for Human Rights?" *CGST Journal* 43 (July 2007): 205-28; idem, "Human Rights without God: Can Naturalism Provide a Foundation for Human Rights?" *CGST Journal* 47 (July 2009): 157-80。

要是談到宗教改革的人權觀，另一方面也蘊涵著「人權的改革」的意思。威特從歷史材料追溯人權的起源，指出「人權純然是世俗主義（如啟蒙運動）的孩子」的說法是神話，事實上人權的理念可追溯到羅馬帝國的制度、中世紀文化和宗教改革，其中宗教改革對人權的建立不僅有莫大的影響，而且提供了豐富的理解，但威特慨歎：「今天太少人知道和使用這些〔對人權的理解〕，就算很多新教的圈內人也是如此。」⁸當然，啟蒙運動也帶來決定性的發展，但如果認為這是人權的唯一根源，卻與事實不符。

從歷史淵源來看，說人權和基督教從來都是風馬牛不相及甚或水火不容，是站不住腳的。舉一個例子，當代的女權思想大多世俗化，甚或對基督教充滿敵意，但若說女權思想必然與基督教有衝突，卻經不起歷史的考證。例如赫婷（Sarah Hutton）曾指出，很多最早期的女權先鋒都接受基督教的教義和道德；麥歌麗（Catherine Macaulay, 1731-1791）在當年提倡政治激進主義和男女平等，但她同時堅持：「在基督教的基礎以外，我們根本不能建立這種道德系統。」⁹此外，更多人認識的沃斯通克拉夫特（Mary Wollstonecraft, 1759-1797），她的《女性權利的辯護》（*A Vindication of the Rights of Woman*）是女權思想的經典，但裏面卻充滿著基督教和德性（virtue）的討論；她堅持自由與權利需要與德性和理性調和，而自由和德性都有本體論的基礎，這就是上帝設立的自然秩序！¹⁰也正因如此，沒有人能剝奪人的自然權利，

8 John Witte, *The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights in Early Modern Calvinism* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007), 334.

9 Sarah Hutton, "The Ethical Background of the Rights of Women," in *Philosophical Theory and the Universal Declaration of Human Rights*, ed. William Sweet (Ottawa: Univ. of Ottawa Press, 2003), 30.

10 同上文，頁 33。

如自由和男女平等。

當然，歷史上曾出現的關係不一定在今天也可以應用，但證明的責任在反對「基督教人權觀」的合法性的人身上。某些人可能以墮胎權或同性婚姻權為例，指出這些「人權」與基督教不能並存，所以基督教本質上是反人權的！然而先不論誰是誰非，以上把墮胎權或同性婚姻權列為「基本」人權的說法，充其量是某種當代發展出來的人權理解而已。反對這種對人權的理解，並不能等同為「反對人權本身」。

事實上威特進一步指出，「人權的規範需要宗教的敘事去提供批判性的基礎，……被動地順從世俗人權的框架，長遠來說是沒有果效的。世俗的人權對話今天佔了主導地位，宗教群體需要在其中重新尋回他們自己的聲音。」¹¹（注意威特也強調基督教神學同時要面對人權觀念的挑戰。）這是因為把宗教的角色泯滅後，人權也會漸漸受到扭曲：

第一，缺少了宗教，很多權利都與它們的根斷裂開來了……第二，缺少了宗教，人權的管治領域就變得可以無限地膨脹下去……第三，缺少了宗教，國家在保障人權上就被賦予一個誇大的角色……事實上，國家並非、也不能是如此全能的。¹²

當然，威特的說法需要論據，他打算在未來的專書中進一步論證。然而威特所提到的問題其實已廣受注意，我在下面就會指出當今人權運動的種種危機。

11 Witte, *Reformation of Rights*, 335.

12 同上書，頁 338。

(三) 人權運動的危機

1. 「人權」的無限擴張

現代人無論爭取甚麼都愛辯稱那是他們的人權，並不理解這種所謂人權，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起來，令人權的概念更難獲得共識，也令人權的界定成為社會各利益團體的戰場。

基本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」！但也正因如此，人人都喜歡說自己的訴求是基本人權。現在好像甚麼人說人權是甚麼都可以，在可見的將來，即便有人說販賣翻版光碟、藏毒、吸食大麻、駕車時用手提電話交談、車上乘客不扣上安全帶等等是人權，亦不足為奇；少年人嘛，則會說不上學、不交功課也是人權。為甚麼不是呢？有甚麼標準去釐定？若全無標準，人權也沒有了固定的意義。蘇格蘭就曾有一個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！¹³ 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？

2. 如何區分冒牌人權和真實人權？

今天中國大陸的一個嚴重問題，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

¹³ Roger Ruston, *Human Rights and the Image of God* (London: SCM, 2004), 6.

實的人權也會貶值。自由主義學者高特斯 (Steven Kautz) 也承認，所謂人權，往往只是經過掩飾的利益之爭，「權利的要求以前所未有的速度蔓延，這標誌著我們越來越沒有能力分辨哪些是真正的權利，哪些是冒牌的權利」。¹⁴ 此外，人權學者韋曼 (Carl Wellman) 寫了一本書叫《真實的人權》 (*Real Rights*)，裏面談到要區分真實的人權與冒牌的人權殊非容易。韋曼指出現在的法哲學未能提供合理的人權理論，讓我們清楚辨別哪種是人權，哪種不是。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，因為並不是每種貼著「人權」品牌的東西都是貨真價實的。¹⁵ 這樣做，不是因為忽略人權，而是要保護真實的人權。

3. 人權語言激化社會矛盾

人權的訴求泛濫，久而久之，市民會明白原來人權的語言只是赤裸裸的利益的包裝而已，大家便不會再尊重人權的概念，漸漸也就鼓勵一個只講權利、不講責任的社會出現。濫用人權語言也會使爭論更形激烈，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，今天人權的功能就像

一張沒有制衡的願望清單，裏面的各種權利似乎越來越自相衝突，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，以達至他們自己的特殊

¹⁴ Steven Kautz, *Liberalism and Community* (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1995), 25.

¹⁵ Carl Wellman, *Real Rights* (Oxford: OUP, 1995), 244.

政治和法律目的。¹⁶

今天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平，也容易製造對立的局面，使平心靜氣的討論很困難。

4. 「人權」越先進，道德越敗壞？

同志運動愛引用聯合國人權委員會在 1992 年的裁決，強調「性別」這範疇已包含了「性傾向」，所以認為《公民及政治權利國際公約》可直接衍生性傾向歧視法的必須性。我們也接受普世人權標準，但卻對這些國際人權法的詮釋不敢苟同，事實上「性傾向」這概念並沒有在基本人權文獻內出現，聯合國人權委員會在 1992 年的裁決也疑點重重。我們應以合乎中道和常識的方法去詮釋國際人權公約，但現在我們看到的趨勢是，一些極具爭議性的道德概念本來是備受質疑的，只因現在有人對公約任意詮釋，反客為主，甚至以人權的名義高舉這些詮釋，反對者就變成反人權的反動分子！

聯合國人權委員會可以認定「性別」(sex) 包括「性傾向」，難保將來不可以把“sex”解作性愛生活方式 (sexual lifestyle) 或性喜好 (sexual preference, 其實現時「性傾向」的概念也可說已包含這個意思)，那時不能被歧視且必須受法律保障的「人權」，也可包括多元性愛 (一夜情、濫交、3p、多p 等)、性虐-被虐狂和亂倫，難道我們又照單全收？這事實上是一些性解放人士的觀點。若各種各樣的性愛生活是人權，

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

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，該黨便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經營「換妻俱樂部」是人權，違憲的不是這種生意，反而是規管這種生意的法例！若喜歡吸毒、亂倫和換妻的人都有平等人權，且不應受歧視，那按同樣邏輯，我們也應制訂「吸毒、亂倫和換妻歧視法」吧？縱然這是國際人權的趨勢，難道我們就應毫不猶豫地跟從？

有些人的確會回答：「是的。」因為他們對任何價值都予以懷疑，唯獨對「先進」的人權思想卻奉為金科玉律。這種盲從的態度是我不能苟同的。我們的常識和道德意識告訴我們，人權是有限制的，我們也不應騎劫「人權」的語言，利用它來顛覆道德標準和良好社會風氣。國際人權的潮流不一定要絕對跟從，特別當今天這個潮流好像導致一個後果，就是人權越「先進」，道德越敗壞。然而，真正先進的社會應該趨向美善，道德敗壞的社會並非真箇先進。所以，某些「先進」的人權標準其實是人權的濫用，只會帶來社會的倒退。

5. 混淆了「人格尊嚴的平等」與「生活方式的平等」

一個關鍵性的問題，就是普遍人權是建基於人性的尊嚴，而不是建基於某種行為，所以普遍人權並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，在現實生活裏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，煙民比非煙民在許多方面受到更多限制，這是合理的，卻並不意味社會或法例因此否定了煙民的平等尊嚴。

同樣道理，同性戀者與異性戀者都有平等的人格尊嚴，有同樣的基本人權，然而同性戀者的行為（如肛交）和生活方

式與異性戀的本就有差異，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。贊成和反對同性戀行為的雙方都有權持守自己的意見，這也是良心自由的人權。強求不認同同性戀行為的人改變看法，不單不是人權，更加是不尊重別人的良心自由。所以，以平權的理念去合理化性傾向歧視法、同性婚姻等的人，其實是混淆了「人格尊嚴的平等」與「生活方式的平等」。不幸的是，不少提倡「人權」的人持續犯上這謬誤，而且更將這種思維應用到妓權等問題上。

6. 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）獲立法機關通過的法例，但英國雷丁大學（University of Reading）政治系教授貝拉米（Richard Bellamy）卻認為這種機制會削弱民主政制。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，令民主制度中尋求妥協的優點亦無從發揮。而且制定人權憲法這種做法過於僵化，欠缺靈活性，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。

很多例證顯示，寥寥幾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。例如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，賦予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宣告這決定是違憲的。不少人質疑法院是否以中立為名，把自由主義的標準強加於市民身上，並剝奪了他們民主自決的權利。2003年，加拿大安大略省（5月）和美國麻省（11月）的最高法院關於同性婚姻的裁決，亦顯示只因幾個法官的決定，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？

7. 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，我們還需要具有責任感和獻身精神的公民，這有賴於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。若只是叫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負責任和樂於獻身的人生呢？如蓋爾斯敦（William Galston）觀察，很多美國人熱衷於維護權利，卻不肯履行義務，例如「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。李強也同意說：

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。¹⁷

8. 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，若國家對道德理想持中立態度，凡事只講個人權利，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

17 李強：《自由主義》（北京：中國社會科學，1998），頁258。

紙和雜誌便可明白：最暢銷的是「八卦」和色情雜誌，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，或多或少也可制衡這種傾向。然而，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。

9. 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，尊重人權的社會很多時都有濫用人權的弊病。把人權推到極端，只會產生種種問題，包括社會解體（家庭功能被削弱、社鄰關係混亂、志願團體衰落、市民倚賴性強、法律不受尊重等），以及政治功能失調（市民感到無能、與政府疏離和被操控等）。這樣，有凝聚力和美善的社群就難以建立了。

種種問題顯示人權的反思和改造已是刻不容緩。以基督教資源重新審視人權的理念，不單合法，更有現實意義。

（四）基督徒人權觀的神學基礎

人權無可避免牽涉到公眾哲學的問題：我們應該追求怎樣的社會、政治架構和公眾領域？面對這些複雜的問題，讓我重申基督教一些基本的進路：

➤ 沒有一種政制或社會秩序是絕對的，舊約歷史中就呈現多元性，如理想是神治（theocracy），但神為了遷就人的軟弱，亦容許君主制的存在（撒八 1~22）。

- 從信仰角度看，只有天國本身是絕對的，這意味我們要對所有現世的政治制度和理念常存批判，以免把任何意識形態偶像化。
- 這包括「基督教王國」（Christendom）或教會的非偶像化。教會群體也會犯錯，更何況是與權力架構掛鉤的基督教王國。例如民主、自由和人權的歷史發展就與基督教文明存在著複雜關係，我們一方面肯定教會在民主、自由和人權上作過不少貢獻，另一方面也要避免將事情過分簡化，例如不應無視教會「侵犯人權的錯失」，將之抹殺了事。
- 關於政制和政治理念，聖經沒有完全明確的指令，所以我們要小心察看聖經的先例及其背後的原則。再者，我們要把基督教主要教義（如神觀、人觀、社會觀和倫理觀）的社會/政治涵義演繹出來，也需要了解不同政制的經驗層面和通常的後果。整合了所有資料，細心比較不同政制和理念之後，才能判斷哪一種最能體現基督教的原則和價值。

在這裏，我簡略列出能為公共哲學（包括人權的改造）提供精神資源的七點神學理念：

（一）聖潔和慈愛的神是創造主和救贖主，祂參與人類歷史，尊重人的自由，最終也是祂使歷史得以完成。

（二）神是三位一體的，三神聖位格既不同，也不可分。神的合一性在乎三神聖位格相互之間無比堅強的愛，這是一種社會三一論（social Trinitarianism）。這也意味著終極存有並非以一種單子（monad）的狀態存在——無論是物質或精神的單子。相反，祂是以生命互為內在（perichoresis）的狀態存在。¹⁸

（三）神的本性在道成肉身的耶穌基督身上有最完全的啟

18 當然，這種對三位一體的理解並非唯一的理解，但我認為這是最合理的模型（model），詳細理據不能在此交代。

示。

(四) 基督教的雙重人觀：人是照著神的形象被造，是有尊嚴的個體；同時人也是墮落了的人，其人性被罪所困。

(五) 與神相似，也建基於神的創造之上，人是關係的存在 (relational being)。如東正教神學家齊齊烏拉斯 (John D. Zizioulas) 所言：「存在就是相交」 (being as communion)，又如哲學家麥梅利 (John Macmurray) 所強調的，人是「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。基督教的觀點卻是：個體與群體既不可分，又誰都不可以吞噬誰，因為個體與群體不單有水平的關係 (如個體與個體之間、個體與群體之間)，更有垂直的向度——與上帝的關係，這同時保障了個人權利和社群的不可還原的價值。

(六) 上帝的創造是多元性的，包含不同種類或層面的體制和秩序：國家 (state) 只是其中之一，此外還有家庭、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改革宗的領域主權論 (sphere-sovereignty)，為荷蘭神學家喬柏 (Abraham Kuyper, 1837-1920) 和杜爾維 (Herman Dooyeweerd, 1894-1977) 所提倡。另一個表達方法則是天主教的輔助原則 (principle of subsidiarity)。這兩個理念都相當重要。

(七) 上帝設立國家，有多個目的，包括建立秩序、為人民謀福祉、賞善罰惡 (促進美好的社會)、秉行公義、扶助弱小等等，但最終是要讓人能在這世界尋索並實現其靈性的命運 (spiritual destiny)。

(五) 基督徒人權觀的建構

按照以上的神學思維，我對人權的改造和轉化有以下初

步建議，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。此外，我的神學進路不單純是「上而下」的，我也同時接受某程度的「下而上」進路。這是說一方面我會考察信仰內容對人權的涵義，但另一方面我同時會用理性、經驗和文化印證這種從信仰衍生的人權觀是合情合理的。

1. 正視人權理念的限制——人權的非意識形態化

一些人傾向把人權偶像化和意識形態化，這有以下幾方面的表現。

(一) 把人權神聖化：「神聖」者不可侵犯也，所以某些人權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 (如質疑他們的人格和動機)。

(二) 把人權絕對化：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。

(三) 把人權整全化：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，對人生宇宙有一套完整解說，並提出個人和社會應遵循的規範和目標。換言之，人權的整全化也就是把人權變成世俗宗教。人權是指導著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。人權運動活躍分子更付諸行動，往往透過司法覆核的方式用人權理念改造社會，如夏正民法官判決的肛交案等。¹⁹

從基督教的觀點看，「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，所以我們會提防把

19 參閱啟文：〈政府應上訴——與夏正民法官商榷〉，《明報》，2005年8月30日。

人權無限化的傾向。再者，人既是有罪性的，我們也預期人權會被濫用或利用，所以我們不能把所有對人權的批評（理論上和實踐上）都抹殺為私心的表現。當然，我們不是說反人權的人都是正確的，而是說：無論是撐人權還是反人權的人，都可能被私心蒙蔽。再從上帝創造的多元性和國家存在目的的多重性出發，我們有理由先假設人權有其獨特的功能，但它並不能涵蓋一切。

總結而言，我們並不接受以上三種形式的人權偶像化。然而必須澄清的是，這並不表示基督教贊成另一個極端：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人權在某些領域的價值，特別是基於創造論，我們肯定人格 (person) 有崇高和客觀的價值，甚至某意義上來說是神聖不可侵犯的，若人權能表達和保護這種價值，則基督教也予以肯定。這裏的關鍵是，不能把我們對人權的詮釋絕對等同為人權本身。

其實不少人權學者都對人權的整全化有保留。例如尼高爾 (James Nickel) 就指出，現存的人權共識沒有詳細交代背後的整全性哲學，所以人權的焦點應放於爭取一個「起碼像樣的生活」(“a minimally good life”)，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度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具備足夠的資源〔去實現人權〕。²⁰

20 James Nickel, *Making Sense of Human Rights: Philosophical Reflections on the Universal Declaration of Human Rights* (Berkeley: Univ. of California

尼高爾接著指出這種人權觀與《世界人權宣言》的內容也是吻合的。

然而這卻意味用人權的理念去開展龐大的社會工程是有問題的。尼高爾不是說不能進一步批評已符合起碼人權標準的社會，而是說批評的標準不必採用「普世人權」的語言：

假設一個穩健富裕的政府大致符合人權標準，這不代表它便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。²¹

2. 基督教對核心人權的肯定

有關這點，我在拙著《「是非」、「曲直」》²² 的第一章已說明了，但為了避免誤解，我還是要在此重申：

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，我相信基督教信仰正好能提供這基礎，並給予我們動力爭取及維護人權。……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。²³

總結而言，我們基於創造、救贖和道成肉身等基督教思想，可肯定人有尊嚴和人的平等，而這可支持核心人權的存

Press, 1987), 51.

21 同上書，頁 52。

22 關啟文：《「是非」、「曲直」——對人權、同性戀的倫理反思》，增訂版（香港：宣道，2005）。

23 同上書，頁 14-15。

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)。而且從信仰角度來看,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。再者,

假若人的價值只是基於社會風俗或政府法律的認可,那只要改變了那些風俗與法律,人性尊嚴就如根基摧毀的大廈般倒塌。但若這尊嚴是建基在人與神獨特的關係上(這是先於人與他人、社會或政府的所有關係),那便是不能動搖的了。²⁴

我的結論是:「基督教信仰應肯定人權的普遍性,而教會也應支援人權運動。」只要小心和合理地理解人權的內容與範圍,我今天仍肯定這結論。

魯斯頓(Roger Ruston)亦從天主教角度指出人權理念的複雜性:「從基督教立場看,普遍人權這個理念,既有值得贊同之處,也有可非議之處。」然而他仍贊成人權理念表達了基督教的一些訴求:

人類的大家庭是上帝創造的,都蒙基督救贖,所以是合一的,都分享著地球——他們的共同家園和生命之源。……人權能跨越國界,提供一種國際正義的語言——它為世上被壓迫者、窮人和政治上無權的人發聲,這些人都是教會傳統上關注的對象。²⁵

這些關注仍然是今天教會應持守的。

²⁴ 同上書,頁16。

²⁵ Ruston, *Human Rights and the Image of God*, 4.

3. 當代世俗人權的死穴——個人主義人觀

若基督教不反對核心人權,那如何詮釋當代人權運動的危機呢?關鍵在於人觀。基督教維護個體的崇高價值,但不贊成個人主義(individualism),為了區別兩者,有些神學家區分個體(individual)與位格(person)。個體從抽離於群體的角度看人,但若基督教的人觀正確,這種觀察人的角度並非事物的真相或全相,因為人的本質就同時包含個體性、在群體中的參與和與上帝的關係。從這種角度看的人可稱為位格,而由這些位格所組成的社會,可稱之為位格化群體(personalistic community)——這樣的群體既尊重人的個體性,亦強調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。所以一個由原子式個體湊合而成的社會,又或一個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,既要能保證個體的自由、權利和福祉,亦要能實現共同(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,但事實上他們大多仍然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不會受到質疑的。(參上面提到沃斯通克拉夫特的例子。)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。魯斯頓這樣說:

我們所能假設的,就是所有個體都有一組欲望。這些個體為了能實現自己的欲望,並且不受他人暴力傷害和不受政權任意干擾,便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。²⁶

對比於「抽象的個體」的起點，基督教和天主教的範式則大相逕庭，因為他們認為人格與道德意識和群體都有不可分割的關係，個體與關係（與他人和與上帝）本就是一個銀幣的兩面。²⁷ 其實這種基督宗教的人觀大體靠近當代社群主義，因為社群主義基本上亦是對自由主義的個人主義人觀的反動。我在下面探討這兩種思想的共融。

4. 基督教人觀與當代自由社群主義

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，而社群主義則強調公共的利益。²⁸

自由主義傾向將個體的權利當作基石，歷史顯示原因在於它傾向採取一種抽象、普遍的自我觀，如把自我看成可自

26 同上書，頁9。

27 同上書，參頁11。

28 俞可平：〈從權利政治學到公益——新自由主義之後的社群主義〉，載《自由與社群》，劉軍寧、王焱編（北京：三聯，1998），頁66。參Michael J. Sandel, "Morality and the Liberal Ideal," *The New Republic*, 7 May 1984, 16。

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，那麼權利也優先於善。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。如貝爾（Daniel Bell）便相信自由主義的最深層問題，就是它「對自主主體的啟蒙理想繼續奉若神明，這主體成功地擺脫了歷史的直接糾纏，以及因這些糾纏而來的價值」。²⁹ 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。

社群主義並不反對人權。根據貝拉（R. N. Bellah），社群主義的基本價值觀有四個：1. 個體的神聖價值（但要強調這價值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。所以社群主義並不否定個體的權利，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」。³⁰ 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」。³¹ 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，社群主義並不否定廣義理解上的自由主義。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

29 Daniel Bell, *Communitarianism and Its Critics* (Oxford: OUP, 1993), 29.

30 韓震：〈後自由主義的一種話語〉，載《自由與社群》，頁18。

31 顧忠華：〈民主社會中的個人與社群〉，載《自由與社群》，頁99。

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，兩者之間的爭論。³² 近年泰勒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。」³³

另外新社群主義者的綱領也說明他們不是否定人權，而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，如責任和共同的善等。³⁴

其實不難看出，基督教人觀與社群主義基本上是吻合的，例如在貝拉提及的四個基本價值觀中，第一、二兩個基本上是人格化社群理念的兩面，第三、四兩個則是對公民社會 (civil society) 的肯定，這亦與上帝的創造所蘊含的多元性互相呼應。事實上，第四個價值觀是源自天主教社會思想的輔助性原則，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。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

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

33 Charles Taylor, "Living with Difference," in *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, ed. Anita L. Allen and Milton C. Regan, Jr. (Oxford: OUP, 1998), 213, 215.

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

用較小規模的社群去解決，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視平等，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。儘管有此區別，兩者思考問題的方式仍是一致的。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。這思考方向是值得探索的。

5. 基督教社群主義與國際人權標準

事實上，我認為基督教社群主義的觀念更符合奠基性的國際人權文件的精神。可能不少人對這種說法感到驚奇，但這只是因為有一些人權條文備受忽略而已。《世界人權宣言》提倡的，其實是一種平衡的人權觀，而不是純粹偏向個體的人權觀。如第 29 條說的，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，因為只有在社群裏，人格才可以自由及完整地發展——這點基本上與個人主義有矛盾，而與基督教社群主義不謀而合。宣言又強調任何權利的行使，都要與其他入（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。³⁵ 因此，

35 《世界人權宣言》第 29 條的英文原文是："1. Everyone has duties to the community in which alone the free and full development of his personality is possible. 2. In the exercise of his rights and freedoms, everyone shall be subject only to such limitations as are determined by law solely for the purpose of securing due recognition and respect for the rights and freedoms of others and of meeting the just requirements of morality, public order and

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視為對立，這是錯誤的。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，人權組織卻很少提到這種人權。事實上，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，其他如《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，以及《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。

為紀念國際家庭年十周年，各國政府及公民組織成員於 2004 年 11 月 29 至 30 日齊集卡塔爾首都多哈，舉行國際家庭研討會，之後發表了《多哈宣言》(Doha Declaration)，重申《世界人權宣言》第 16 條，力陳家庭不單是社會的最基本社群單元，更是社會、經濟、文化持續發展的最基本載體，且肯定「家庭具有基本孕育及保護兒童由嬰孩至青少年階段成長的責任。為了讓兒童性格得到全面及和諧的發展，兒童應在一個滿有快樂氣氛、愛和體諒的家庭環境中成長」。可見由 1948 年的《世界人權宣言》到 2004 年的《多哈宣言》，國際社群一個不變的共識就是：維護家庭，不單不與捍衛人權對立，前者更是後者的重要內容。

既然如此，為何人權分子大多對維護家庭的人權隻字不

the general welfare in a democratic society.”

提呢？這是因為現時流行的人權觀傾向個人主義，所以對社群的人權亦抱懷疑的態度（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》³⁶，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迫。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迫個人人權的根源，如家庭就被極端女性主義者視為壓迫女性、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權出來，藉以排斥差異性的工具。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：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，並不就會排斥其他關注（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裏，也使社會的生產力下降。因此，家庭（和公民社會）不是孤立的議題，而是與整體民主社群的建設息息相關。

36 此書英譯本為：U. N. Covenant on Civil and Political Rights: CCPR Commentary (Kehl, Germany: N.P. Engel, 2005)。中譯本為：《民權公約評注：聯合國〈公民權利和政治權利國際公約〉》，畢小青、孫世彥主譯，夏勇審校（北京：三聯，2003）。

又如家長對子女教育的「話事權」，亦是少有人提及的，但《世界人權宣言》第26條第3款這樣說：「父母對其子女所應受的教育之種類，有優先選擇之權利。」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。（另參《經濟、社會和文化權利國際公約》第13條）事實上，《香港人權法案條例》第383章第15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」。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，但其取向與純粹個人主義的人權觀並不吻合，反之，裏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，能參與一個位格化的群體就是一個基礎的人權（*fundamental 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。從這角度出發，我相信我們更易找到人權、自由與道德的平衡，但篇幅所限，這重大課題要留待將來再詳細探討，本文只能初步指出一個大方向。

（六）重建平衡的人權觀——基督教自由社群主義的使命

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，只是擔憂它被一種偏差的人權觀騎劫，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。我相信，這理念可在基督教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、同時鼓勵追尋美善的社群，因此，我們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，反歧視的迷思等等。我認為要尋找人權與道德的平衡，可以同性戀為案例，探討人權與性權的議題（參《「是非」、「曲直」》）。筆者嘗試結合神學和哲學的思考，重新探索人權的課題。我的嘗試未必完全成功，但在華人社會總也有丁點兒開創性的意義吧。我近年越來越感受到正確釐清人權的範圍與限制，對中港台的華人社會都非常重要。路漫漫其修遠兮，任重而道遠，如何讓社會避免陷入專制文化和泛人權文化的兩個極端，實在需要更多人一起探索。人權的絕對化、個人化和非道德化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，並且把人權與其他價值平衡，亦是不可或缺的。我相信基督信仰在這些課題上都能提供重要的資源。

The Transformation of Human Rights: The Christian Liberal Communitarian Perspective

(An abstract)

Kai-man KWAN

Associate Professor

Department of Religion and Philosophy

Hong Kong Baptist University

HONG KONG

In this article I explore the complicated and dialectical relationship between the Christian faith and the idea of human rights. First, I defend the legitimacy of a Christian perspective of human rights. Then, by exploring the crises caused by the proliferation of human rights, I argue for a need to reconstruct the contemporary ideas of human rights, which is shaped mainly by a kind of liberalism. Finally, I outline the theological resources for this task of reconstruction, and propose that the framework of liberal communitarianism informed by the Christian faith can provide a balanced perspective on human rights.

Eucharistic Ecclesiology Revisited: A Critical Engagement with Radical Orthodoxy

Man-chung CHEUNG

In the fervent discussions in recent decades regarding the public character of the church, the Eucharist¹ is no longer considered merely as a private affair of Christians, or as a church service for the sake of the members of the community only. The emphasis is increasingly placed upon the participation of the eucharistic community in the *missio dei*.² Beyond the efficacy of the elements in the Eucharist, this central ecclesial practice also gives shape to the whole Christian life, particularly in its ethical orientation towards the world. The eucharistic community, accordingly, cannot remain passive. It must actively engage itself in the dynamic love of Christ's saving sacrifice. The dramatic or performative character of the Eucharist is considered essential to the very nature of the church.

John Milbank and William Cavanaugh, as thinkers associated with the Radical Orthodoxy³ movement, contribute significantly

1 Note that different Christian traditions would prefer to speak of the 'Mass', 'Lord's Supper', 'Holy Communion' or 'Divine Liturgy'. The term 'Eucharist' is used in this paper for the sake of convenience only.

2 See, for instance, J. Todd Billings, "The Lord's Supper and the Church's Public Witness," *Theology Today* 67 (2010): 7-14.

3 Radical Orthodoxy is a theological movement embracing different Christian traditions and dialoguing with other non-Christian traditions. It also actively