

基督教、自然主義與人權的基礎

摘要：

本文首先指出人權與基督教信仰的辯證關係，兩者（特別在當代的發展）不無張力，但兩者亦有密切的關係，事實上神學能為人權提供最堅實的基礎，因為人權並非自明的真理，它的存在(特別在自然主義的世界觀裡)是一個難題，而且它需要超道德律的支持——這正是基督教世界觀可提供的。

然而對這種看法亦有不少反對的理由：1) 把人權的基礎建於道德直覺即可；2) 聖經裡並沒有人權的教義；3) 若基督教是有人權的思想，為何它的發現來得這麼遲？4) 事實上，相信上帝會破壞人權；5) 宗教並不一定尊重人權；6) 用宗教為人權提供基礎是有排它性的；7) 把人權的基礎建於我們的需要即可；8) 去為人權尋找基礎並不能解決問題。我一一回應這些批評，指出人權的神學基礎還是能站得住腳的。

前言：人權與基督教信仰的辯證關係

從一開始，人權與基督教的關係就錯綜複雜，讓我們比較兩份現代人權的奠基性文件：美國的維吉利亞州權利宣言(1776) 和法國的人的權利宣言 (1789)。美國的文件肯定所有人受造時都是平等的(created equal)，若翻譯為「生而平等」其實已遺漏了「創造」(creation)這重要概念，正正是基於基督教信仰——每個人都是照著神的形象(*imago dei*)被造，他們才肯定人有不可褫奪的尊嚴。¹另一方面，法國文件的基礎更多是啟蒙運動的理性主義，而這可追溯到古希臘的人文主義。對他們而言，人權是（大寫的）理性的啟示，而人性就是理性的精神主體，是有超越性的，也因此擁有尊貴和權利。

我們可以表列這兩個傳統的差異：

希臘的唯心論人文主義	希伯來—基督教傳統
自然	創造
人類皆兄弟——因共享理性	人類皆兄弟——因共享一位天父
人是理性且自主的自我	人是上帝所愛、創造和救贖的對象

其實這兩個傳統也不是完全對立的，在西方歷史中，這兩個傳統以複雜的方式互動和互相滲透。然而隨著文化的世俗化，唯心論人文主義也不那麼吃香了，所以哲學家就嘗試為人權提供各種世俗的論據。神學家對人權的反應也迥然不同，一些神學家認為人權只是世俗化的自由主義所建構出來的，最終的根源是異教的，甚或指控人權所反映的是人類尋求自主、反叛上帝的努力。另一些神學家則認為人權的精義本就源自基督教傳統，不單與信仰相容，更是我們應熱切維護和促進的。

¹ 有些人說不少美國立國之父其實信的並非正統的基督教，而是自然神論，這有一定道理，但相信沒有人否定基督教的影響仍然是巨大的。

七十年代以降，有清晰的跡象顯示愈來愈多基督教會擁抱人權的論述。天主教其實有多年抗拒人權語言的紀錄，但最近也改轍易轍。如教宗若望保祿二世在1979年的聯合國會議上說：「世界人權宣言以及它之後一系列有關人權的各至關重大層面的宣言和公約（支持兒童和婦女權利，和種族平等），特別是有關經濟、社會和文化權利，和公民及政治權利的兩個國際公約，我們一定要在聯合國組織內保持它的基礎價值，成員國的良心要面對它們的挑戰，也必定要從其中不斷支取靈感。」(Bakalar, p. 14) 在新教中也有支持人權的廣泛共識，如在歐洲，大多數主流宗派都起草了一些支持人權的宣言，一些知名神學家（如莫特曼）也積極參與(參Miller)。當中普世教協(World Council of Churches) 對人權特別熱衷：「基督徒去爭取人權，就是對耶穌基督作出根本的回應。福音指導我們愈來愈積極去在我們的社會中找出和糾正對人權的侵犯。」(引自Norman 1979, p. 32). 一些重要的福音派領袖，如司托德(John Stott)、賽達(Ronald Sider) 和蒙哥馬利(John Warwick Montgomery) 也嘗試把聖經與人權調和。

整體而言我對以上發展是認同的，也同意基督徒有責任維護基本人權，如若望保祿二世所言：「每一個人——無論多容易受傷和無助，無論年青或年老，無論是健康、傷殘或有病，無論對社會有多大用處或生產力——都是照著神的形象和樣式被造且擁有不可估量的價值...我們要尊重每個人，特別是那些最軟弱和不能保護自己的。」(Bakalar, p. 13). 然而我認為不可不加批判就全盤接受現今流行的人權意識型態，第一，事實上人權的陳構和基礎往往有分歧甚或矛盾，在各種人權觀中，有一些可能會比另一些與基督教信仰更吻合。例如自由主義者的人權觀往往會過度重視個體的權利。第二，一些人權本身是很好的，但一旦絕對化卻會帶來扭曲和惡果。第三，雖然不少神學家熱衷於基督教和人權的對話，但往往真正牽著他們鼻子走的是時髦的人權潮流，而不是信仰。如諾曼(Edward Norman) 指出：「教會領導一代又一代地把身邊的世俗文化的道德和政治理想漸漸吸納」並不罕見，但這裡蘊藏一個危險：為了把當代的道德理想等同福音精神，就不斷調較對宗教教義的理解。事實上不少擁抱人權運動的人，基本上把教會的存在目標等同了西方自由主義的目標——其時代性理念變成永恆真理，而「人權運動的目標就被賦予上帝律令的權威。」(Norman 1979, p. 33).²

愛納迪夫(Michael Ignatieff)是哈佛大學一個人權中心的主任(Carr Center for Human Rights Policy)，他也說：「若把人權視作一個『世俗宗教』...就誤解了人權：它不是教條，也不是形而上學。若把它變成教條或形而上學，只是把它變成一種偶像崇拜：人類崇拜自己。把人權的道德和形而上宣稱的地位提昇，原來的目的可能是想增加它的普遍號召力。事實上適得其反，這只會令那些並不需要西方世俗教條的宗教和非西方族群更加懷疑。」(Ignatieff, p. 53) 我們看到就算這位人權的世俗思想家也提醒我們不是把人權變成偶像崇拜，那神學家豈不更應從信仰角度批判人權的絕對化和偶像化嗎？事實上隨著人權的項目不斷繁衍，且在公共領域愈來愈有影響力，「人權」與信仰的張力也日益明顯，例如同性戀權利、墮胎權、宗教自由的邊緣化等爭議。

² 諾曼本身不反對基本人權 (參 Norman 1980)。

在歐洲，歐洲議會就積極推動同性戀權利，這就與一些有深厚宗教傳統的成員國產生衝突。在2006年，歐盟決議把恐同症(homophobia) 刑事化，很大程度就是針對波蘭和立陶宛的。一些同志運動和人權運動的活躍分子當然為這決議雀躍，但另一些人卻認為這是對宗教價值的攻擊。例如歐洲主教團議會(Council of European Bishops' Conferences)的秘書長佐丹奴(Aldo Giordano)說：「這宣言反映了對我們傳統中某些價值的厭惡，特別是宗教價值。這些決議也令歐洲議會有失去合法性的危機，因為相當清楚，某些課題（特別是與家庭有關的課題）並非歐盟直接仲裁的範圍，而是應由個別國家仲裁。...看起來在歐盟內主導的是某種多元主義的意識型態，它認為所有存在的東西就是好的。我們真的缺乏對甚麼是真正切合人性、甚麼是豐盛人生、甚麼是善是惡是真理的反省。」

事實上一些人權擁護者把教會視為人權的敵人，他們且毫不猶豫贊成用強制手段逼使教會改變。羅拔臣(Robertson) 說：「在廿一世紀，人權運動要繼續與它的傳統敵人（軍隊、教會和國家）爭戰，它愈來愈要倚賴國際法去提供打擊那些建制勢力的槓桿。」(Robertson, p. 383) 所以艾凡斯(Malcolm Evans) ——英國比理斯托大學(University of Bristol) 的公共國際法教授——的懷疑態度不無道理：「要把宗教與人權混合在一起並不容易，把兩者結合在一種光榮的共生關係中或者是有可能的，但到今天為止的經驗並不叫人鼓舞，我們也不應被兩者表面上的共鳴蒙騙。」 (Evans, p. 177) 就著歐洲人權運動而言，我想艾凡斯的觀察是對的，但我並不認同歐洲的趨勢就等同人權的唯一解釋。若摒除那些較極端的詮釋，我仍相信核心人權與信仰之間的確存在「一種光榮的共生關係」和「共鳴」，透過思考人權的基礎，我們可以看到這點。

人權的基礎

人權是否不證自明呢？

對現代社會公民而言，人權的論述是如此普遍，所以也往往被視為理所當然，然而一旦認真考究，以下問題也不是容易回答的：「人權的基礎是甚麼？為甚麼人類有人權？我們如何能知道哪些是人權，哪些不是？」一些哲學家乾脆不答這些問題，直接宣告人權是不證自明的，如威廉士(Bernard Williams) 說：「對最基本人權的侵犯是不證自明的：差不多每個地方的每一個人都能看到它們是權力的濫用。」(Williams, p. 57) 然而從人權歷史看，現代人權的確是新近的發明，就算世俗人文主義者庫爾茨(Paul Kurtz)也承認，「並非所有種族或國家都認為這些主張是不證自明的，只有經過長期的衝突，統治者才肯承認人權；亦只有經過血腥的內戰，人權才延伸到奴隸身上。」(Kurtz, p. 181) 事實上在數千年的中國歷史中，人權是聞所未聞的。

人權與自然主義世界觀

再者，人權的確有一些形而上涵義，它是否成立，要視乎它的世界觀載體是甚麼。例如國際特赦組織的手冊這樣說：人權「運動的訴求最終被一個信念指導，就是每一個人都有內在價值... 它肯定一個現在已寫在國際法裡的一個普遍價值，就是每一個人單單因為他或她是一

個人，就應擁有安全和尊嚴——人權。」(p. 10) 只有基於這個信念，我們才能堅持無論實際的法律和政府的實踐是如何，人權的要求都是成立的。若沒有這個堅持，又如何能用人權的理念去審判政府的實踐呢？然而另一個問題產生：「為何每個人都擁有這種內在的價值和尊嚴呢？」

對一些接受科學主義和自然主義世界觀的人而言，這問題特別逼切，因為按照自然主義，人類只不過是一些按照自然定律，再加上機遇，由死物偶然演化而來的產品而已，他們也命定在太陽系崩潰那一瞬間灰飛煙滅，在這種世界觀裡實在難以為人類找到任何終極目的和意義。說到底，人類只不過是眾多掙扎求存的動物的一種，為何我們相信他們擁有一種神秘的尊嚴，是死物或其他動物沒有的呢？

超越道德律為人權提供穩固基礎

不少哲學家都嘗試證立人權，我在這裡不能一一處理，只能初步假設若純粹以世俗主義為前提，然後證立人權是相當困難的。³一些哲學家也承認這點，貝多(Hugo Adam Bedau)就如此結束他論人權的文章：「當我開始寫這些評論時，我想我能夠說明為何我們擁有我們有的人權；我沒有做到，我也看出我不能夠做到……但和我一樣情況的，大有人在。」⁴另一個哲學家格維爾特(Alan Gewirth)亦提出他的人權論證，他且認為他的論證是別人不能否認的。然而這招來丹圖(A.C. Danto)的批評：「傑佛遜說我們認為這點——我們有人權——是不證自明的...因為若比較人權的宣告本身和試圖證立它們的論證，他感到更確定的是前者而非後者...論到人權的確應該如此，我們宣告我們擁有人權，然後看看他人是否承認這些人權。」(Paul et al, p. 30)

我們看到一個有趣的現象，貝多認為我們有人權但說不出甚麼理由。另一個人權專家亨金(Louis Henkin)最後只能這樣說：「對我們的時代而言，我們能夠(和必須)透過某種自然法的當代普遍版本(無論是宗教或世俗的)去證立人權，這就是訴諸有關人類尊嚴的共同道德直覺。若這種證立不足夠，那也只好如此。我們只能期望它能持續下去！」(p. 35) 這種策略是世俗人文主義者常用的：他們確信人有人權，但就是難以為人權提供本體論的基礎。

對基督徒而言這一點也不出奇，尼采宣告上帝已死，很多人附和，但他們卻沒有注意到，伴隨著上帝之死就是人的死亡。尼采盼望上帝之死帶來人的釋放，甚或成為超人，然而他在人當中能找到的只是權力意志，無論如何，在無神論的世界裡，是難以解釋為何人有客觀的尊嚴：自然界的物理事實是沒有價值可言的，那如何由這樣的基礎衍生有崇高價值的人性尊嚴呢？若所謂人性尊嚴只不過是社會和文化的建構，那我們又憑甚麼說有權有勢的人侵犯他們的「權利」一定是錯的呢？總結而言，世俗人文主義難以為人權提供穩固基礎，因為它的自然主義世界觀並沒有超越的參照系，也不能為人性尊嚴提供根基。這樣，它沒有真正為人權

³ 我會在另一篇文章處理這問題。

⁴ Hugo Adam Bedau, "Why Do We Have the Rights We Do?" *Social Philosophy and Policy* 1(1984):56-72. See also Louis Pojman, "A Critique of Contemporary Egalitarianism: A Christian Perspective," *Faith and Philosophy*, 8(1991):481-504; "Are Human Rights Based on Equal Worth?" *Philosophy and Phenomenological Research*, LII(1992):605-622.

的普遍性提供足夠的基礎，也往往導致不平衡的人權陳構方式。

既然如此，或許我們有理由探索神學能否對這問題作出貢獻，斯達候斯 (Max Stackhouse)說：「根據二十世紀歷史的證據，宰制和意識型態是人類經驗的自然傾向，除非他們受一些有關超越道德律的決定性洞見所制約。這些道德律要求我們尊重所有人的權利，告訴我們並非全然自主的存有，而是活在一些非由我們製造出來的普遍原則之下的受造物。有一種觀點認為道德律只不過是人類的意志和智慧的產物，這觀點不單狂妄，更導致最可怕的專制和剝削——那些有意志和自以為智慧的人既認為自己不受任何先存的道德律規限，就作出這些事來。有一些傳統尊崇超越人類的道德原則，它們就能提出更強的解釋，為何在任何處境中人權都應被提倡、維持和鼓吹，縱使在這或那族群裡的社會歷史裡並沒有人權。」(p. 13).

他進一步論證：「某些神學原則對人權理念的維持是不可缺少的... 雖然人權理念牽涉到關於人性一些相當深刻且有潛在普遍性的涵義，它最終並非一個完全自足的理念。它缺少了一個理性可維護的理解——就是我們都置身於一普遍道德律之下，且每個人都是由一個上帝賦予的核心所構成，而這核心就是我們在這道德律前有『擁有權利的權利』的終極基礎。... 事實上，神學理念往往是一些支持普遍人權的非宗教哲學的不可或缺的根源，只是不被承認而已。... 每個人單單因為他是人就必須被賦予一種尊嚴和尊重，因此對他的人格、關係和信念的侵犯是不可接受的。再者，因為所有人和文化都置身於一個非由人建構、也不能由人解構的普遍『更高權威』之下，所以無論是不同國家的不公義法律、任何文化的非公義習俗或任何宗教的不公義實踐，只要它們容許或倡導對[人格] 核心的侵犯，人們就可以嘗試改變它們。... 政府的權力應該受到限制，因為有些事物是如此神聖，所以沒有一個政權是有資格去控制它們的存在。」(pp. 15-6)

就算斯達候斯論到神學框架的不可或缺時或許有點誇大（我想最少要更多論證），⁵說神學能為人權提供相當好的基礎，甚至比世俗理論更好，是有初步合理性的。⁶然而這種說法也受到不少批評，我們就在下面看看斯達候斯的觀點能否站得住腳。

有神論真的可以為人權提供基礎嗎？——質疑與回應

1) 人權的基礎是道德直覺？

亨金的回應訴諸自然法和人性尊嚴的直覺，當然，直覺都是「不證自明」的，而我們上面已提到這說法的問題。然而我在這裡想指出，訴諸直覺其實與有神論的人權觀並不矛盾，例如馬里坦(Jacques Maritain) 亦就人權提出自然法的進路，⁷他相信人的理性能發現一種秩序或傾向，而這秩序是人類存在的目的。(Maritain, p. 35) 這不是說人性在本體論上是自主的，但的確在認知的層面上是有某程度的「自主」。然而他也指出自然法是寫在人性的深層，我們對它的認識有時不太完全，所以它在歷史中也有不斷的發展。最終當福音完全滲透人性核心時，

⁵ 有時他也會說得溫和點，只是說神學的基礎較好。

⁶ 我也相信神學角度有助糾正某些對人權的片面發展，但這要另一篇文章處理了。

⁷ 自然法是翻譯英文的 natural law，亦可譯為自然道德律。

自然法才顯得圓滿。

這自然法的內容是甚麼呢？它肯定人的權利建基於他是整體的人格(a whole person)這事實上，也因此他就是目的本身，而不單純是達成其他目的手段。權利和義務是銀幣的兩面，兩者都是建基於人的靈性自由，但人被賦予這自由，其目的是讓他完成他的屬靈命運，也因此他有權要求他能這樣做的必須條件（人身安全、思想自由、宗教自由等）。在這框架中，人類有人權的根本原因，是因為上帝有權要求每個受造物尊重祂設立的秩序，但構成這秩序的不是一些孤立的個體，而是人與他人和世界的關係。首要的人權是人有權利照著他良心所辨悉的路，去實現他永恆的命運；其他人權則是從這首要人權和人性衍生出來。

雖然理性原則上可發現自然法，但馬里坦容許我們對自然法的認識是有不同程度的（也不可忘記墮落對我們認知能力的影響），有些人甚至完全壓抑了這種自然法的認識，例如屠殺猶太人的納粹黨。基督徒雖然指出無神論世界觀（如自然主義）難以推論出人權，但並不排斥無神論者能用直覺得知基本人權的存在，這是上帝的普遍恩典。人們似乎較有能力辨悉一些嚴重侵犯人性的惡行，然而辨悉甚麼是豐盛人生的能力則顯得較薄弱。不幸的是，這些道德直覺很容易被虛假的意識型態、自私自利、扭曲的激情和文化所腐蝕。幸好亦有些時這些直覺能突破重重枷鎖，肯定地宣告人格的內在價值和尊嚴。例如在中國文化中，孟子透過孺子將墮於井的例子激發我們內蘊的惻隱之心和是非之心，而今天大部分人聽到希特拉的暴行後還是義憤填胸的。

這些都反映我們對人性尊嚴有一種基本認知。當然，這不表示基督徒相信人在墮落之後對人性的終極目的有完全的認識，墮落不能完全摧毀人所擁有的神的形象，⁸但這形象的確被扭曲了。所以一方面我們不否定人對基本人權有某程度的直覺認知，也認為對人權的爭取不一定是反映人的反叛，因為它也可能植根於殘餘的神的形象和上帝的普遍恩典，因此我們對基本人權是肯定的。然而因著神的形象的扭曲，我們不能確保人對人權的演繹和發展必然是正確的，所以基督教對人權運動也可以存有批判性的。

訴諸直覺不單不可以推翻有神論的人權觀，它事實上不能解決如何在自然主義世界觀中證立人權的問題。直覺是指我們能不用推論而直接地把握某些真理，但這並沒有解釋為何是這真理而不是其他「真理」。當我們用直覺把握一些邏輯的必然真理時，的確不需要進一步解釋，因為它是必然真的。然而「人類自然地擁有尊嚴和價值」並非必然真理，我們很難避免這些問題：「為何是人而不是其他事物有這種尊嚴？人是基於甚麼屬性才擁有這尊嚴呢？」關鍵不是自然主義者能否認知人權的存在，而是他們如何能在他們的世界觀中解答以上本體論的問題，訴諸直覺充其量是答了有關人權的知識論問題，似乎對解答本體論的問題幫助不大。

2) 聖經真的有人權的教義嗎？

庫爾茨質疑我們是否能在聖經中找到人權的教義：「若人權是上帝賦予的... 那為何要花上這麼長時間宗教才承認人權的存在？又為何我們難以在聖經中找到這些人權？」(Kurtz, p. 181)

⁸ 若這形象完全被摧毀，人還可說是人嗎？

首先，我們縱使承認庫爾茨的說法，也並不能推翻以上的論證。當我們考慮宗教信仰的涵義時，不能只考慮個別的經文，而是考慮整體的世界觀。以上已解釋有神論世界觀能為人權提供堅實基礎，而自然主義世界觀卻較難，我看不到庫爾茨有提出能成功反駁以上論證的論據。

再者，我們理解聖經或其他經典時，不能簡單看某詞語是否存在，例如「自由意志」不存在於聖經中，但我們看到從起初神就讓人有選擇，就可指出這已蘊涵了「自由意志」的理念。同樣道理，「人權」這兩個字可能不存在於聖經中，但當我們仔細看經文，就看到很多是支持人的尊嚴的，而這就是人權的基礎，另外也有經文提到某些範疇的權利(如律法書和先知書裡多次提到法律的正義、經濟公義等)，一些神學家(如蒙哥馬利、馬素[Paul Marshall] 和賽達)已在這方面做了大量功夫，我不贅了。

3) 為何人權的「發現」來得這麼遲呢？

庫爾茨在上面也提到人權的歷史起源問題，但他的理解相當不足，他的看法反映常見的世俗主義觀點，認為人權是啟蒙運動為了與教會鬥爭才創作出來的。然而不少新的歷史研究指出這說法的不確。維特(John Witte)是愛莫利大學(Emory University)的法律教授(Jonas Robitscher Professor of Law)，也是那裡的法律與宗教研究中心(Centre for the Study of Law & Religion)的主任，他在近作*The Reformation of Rights: Law, Religion, & Human Rights in Early Modern Calvinism*(2007)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，特別是宗教改革對人權的建立有莫大的影響，和提供豐富的理解，但維特慨歎：「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」(Witte 2007, p. 334)。這樣看來，啟蒙運動的確為人權帶來決定性的發展，但之前人權思想已在基督教傳統中孕育了多個世紀，所以說人權思想在宗教裡是近期才突然出現的說法，與事實不符。

再者，去充分發掘我們的信念的所有涵義，本來就是相當困難的。例如畢氏定理(Pythagoras' theorem)是可以由我們很多人都認識的公理推論出來的，但若不是別人指出，又有多少人發覺呢？不然，就難以解釋證明了某些數學定律也能賺得一個諾貝爾獎。同樣道理，基督教信仰的一些涵義有時的確需要長時間的發展才能充分揭示出本，特別在社會和政治層面。因此，我們相信人權理念的各種元素在聖經和基督教傳統中已潛伏多時，但需要在合適的處境中這些元素才結合而成人權的理念。最後，若認為人權是客觀存在的世俗主義者，同樣也要解釋為何它不僅僅是一個新近的發明，這問題對他們可能更為嚴重。

4) 宗教信仰不是會對人權帶來威脅嗎？

庫爾茨認為若承認上帝存在，那就有一個問題：在上帝面前人並不能宣稱有甚麼權利。他說：「在伊甸園中，人權肯定並不存在。因為亞當和夏娃吃了禁果，他們就被趕出伊甸園，連聆訊的機會也沒有，看來他們在全能的上帝面前根本就沒有甚麼權利。」(Kurtz, p. 181) 這是對人權的誤解，人權主要是用於社會和政治領域，指我們能理所當然地對他人和政府作出的要求，上面已指出，在基督教世界觀裡，正正因為人權的要求植根於上帝的要求和創造秩序，這些要求有普遍的有效性，是他人或政府都不能忽視的。然而這樣理解的人權，是「上帝的

恩賜，是上帝豐盛恩典的表達」(Marshall, p. 311)，並不意味著自我在上帝面前也能完全自主。

5) 宗教似乎也不一定尊重人權？

亨金說：「在促進人權的道德理念和政治意識型態的工作上，宗教的參與並不顯著。當一些宗教嘗試把人權植根於它們的『神學』時，就面對不少困難... 差不多每一個宗教都曾包含一些被人權理念和它們的擁護者所譴責的教義。」(p. 32) 愛納迪夫也表達相關的憂慮：「相信人類是神聖的並不一定能強化[人權的] 律令，結果往往適得其反：一些酷刑或逼迫的行為往往是以一些神聖目的之名合理化的。一個純粹世俗化倫理的強處正正在於它堅持沒有任何『神聖』目的能合理化對人類的不人道行為。」(Ignatieff, p. 88)

這些憂慮不無道理，但出路真的是斷然否定所有「神聖價值」的存在嗎？假設沒有東西是神聖的，那我們固然不能以神聖之名合理化不人道行為，然而那時我們又能用甚麼理由強烈譴責和禁止「不人道行為」呢？我們還能說因為侵犯人權就是侵犯了人性的神聖（至少是崇高）價值，所以是絕對不容許的嗎？再者，對神聖的信念既非不人道行為的必須條件，也非其充足條件，例如憤怒、嫉妒、貪念等都足以產生不人道行為。事實上當愛納迪夫思考了一些批評後，他這樣說：「有些人相信若要維持人權的信念，我們是不能完全摒棄所有內在尊嚴的觀念的。我現在看到這說法是有力的...我仍然認為『尊嚴』的概念是有困難的，人類尊嚴的形式和表達有很多種，而我感到當中有一些是相當不人道的...尊嚴的概念有其文化獨特性和相對性，我們很難繞過這事實。」(Ignatieff, p. 164) 這樣看來，關鍵在於我們是否擁有合宜的神聖或尊嚴的概念。同樣道理，關鍵也在於某宗教的內容是甚麼，我們並不需要一刀切地否定所有宗教和神聖的理念。

斯達候斯明白地說：「我並沒有宣稱所有宗教都必然支持人權，因為很多宗教所提供的支持是非經常和簡接的。」(p. 15) 所以他的論證並不是應用到所有宗教，而只是應用到包含他的公共神學的宗教。他只是說這種宗教能為人權提供理性的基礎，至於它能否在人權運動中發揮巨大影響力，則是另一個問題。亨金有關宗教也可能濫用人權的觀察是正確的，但嚴格來說與斯達候斯的主張是不大相干的。再者，有關人權實踐的問題異常複雜，我認為亨金或許低估了基督教傳統對人權運動的興起和發展的正面作用，但這要另外處理了。

6) 以神學為人權的基礎不是有排他性嗎？

亨金亦說：「人權作為一個哲學、意識型態和政治的理念...它希望獲得一種普遍性，所以它也需要一個有普遍吸引力（或最少有廣泛認受性）的基礎。然而神學（是否『公共』也好）卻不能提供這種基礎。...對一些人而言，訴諸上帝是不需要、有排斥性和引起分化的。... 我們盼望那些高舉宗教旗幟的人不會排斥那一大批非宗教或信奉其他宗教的人，或對他們為普世所有人爭取人權的努力潑冷水。」(Henkin, p. 34)

上面已解釋，我們沒有說過不相信的人就不能認識人權或不能爭取人權。假設非宗教人士能

在他們的框架裡證立人權，那他們自然不會受斯達候斯的觀點困擾。假設非宗教人士不能
在他們的框架裡證立人權，那他們仍然能憑信心或建基於直覺接受人權。假若某些人發覺不能
證立人權，又不滿足於單單憑信心接受，那他們也可改為接受一個能證立人權的框架。若
亨金暗示斯達候斯有意排斥非宗教人士或對他們潑冷水，那實在是誤解了。再者，關鍵
問題是甚麼世界觀能為人權的普遍性提供最佳的支持，而不是去為人權尋找一個所有人都
接受的基礎，事實上在我們多元文化的世界裡，無論是世俗或宗教的框架，又或是亨
金提到的自然法或道德直覺，都不能擔任這角色。

7) 人權的基礎就是我們的需求？

安培亞(Anthony Appiah) 說：「我們並不需要首先同意我們都是照著神的形象被造，或我們
都擁有源自人性本質的自然權利，才能同意以下事項：我們不希望被政府官員施加酷刑，我
們也不希望自己的人生、家庭和財產被侵害。差不多所有地方的普通人...都渴望受到他們的
同胞的尊重，並相信除非他們作了惡，那他們的確是配得尊重的。」(Appiah, p. 106) 他也認
為：「我們能明白人權論述之所以成功，一大部分原由就是它能向身處大異其趣的位置和傳
統的人說話。也是因為這種共鳴和共識...我們不捲入形而上的辯論也能維持人權。」(Appiah,
p. 109)

毫無疑問，當人權是對他們有利時，大部分人對人權都會趨之若鶩，人權論述在全球也的確
相當成功，然而這些事實並不足以解答本文提出有關人權的問題。要知道大部人也對消費品、
財富、娛樂和性有強烈需求，這也是鐵一般的事實，消費文化和色情文化在全球亦是非常成
功——甚至可說是勢如破竹。但我們能因此就說人們對消費品、財富、娛樂和性那種永不能
滿足的需求也是基本人權嗎？不能，那就表示安培亞的觀察並不能提供人權的真正基礎。

8) 回歸第一原則並不能解決爭議？

安培亞亦說：「回歸第一原則只不過把我們從一個分歧的領域遷移到另一個分歧的領
域，我們似乎並沒有理由更能預期在那裡可以解決爭議。」(p. 108) 尼爾遜(Kai Nielsen)
也認為以上帝作人權的基礎並沒有特別好處，因為上帝的存在本身亦是不能證明的前設。既
然如此，為何不乾脆把所有人的內在尊嚴和人權（並因此配得尊重）視作最基要的前設？⁹

我相信費德曼(Maurice Friedman) 對尼爾遜已作出決定性的批評，他指出：「若A尊重B
只不過因為他相信他這樣做有助實現他自己的需求，那我們並不能說A真的是尊重
B。」(p. 326) 「真正的尊重包含了這種看法：某對象受到尊重，單單是因為它配受尊重。...
或許我們基於長遠的私人利益也有很好的理由接受尊重他人的原則，然而若一個人是基於這
些原因接受這個原則，那我們不能說他真的是在尊重他人。」(p. 327) 假若人權的普遍性的
唯一根基就是我們一個任意、沒有充足理據的決定，那我們也可在任何時候決定不再接受人
權，這也意味著人權並沒有它應有的客觀性和絕對性。結論就是：「若缺少了一個宗教框架，
慈悲的倫理最終變得自相矛盾...我們必須把慈悲的原則理解為有普遍應用性，有無條件的約
束力，並植根於人類的內在價值。當我們持守這原則時，我們需要作出自我犧牲，並不能考

⁹ Kai Nielsen, *Ethics without God*, revised edn. (Amherst, New York: Prometheus Books, 1990).

慮短期或長期的自我利益。再者，我們不能單單基於一己的抉擇去持守這原則 ... 相反，這原則必須是基於『事物的終極本質』的。在尼爾遜的世俗慈悲倫理的框架中，這些特性都付之厥如。」 (p. 330)

費德曼的討論有很多洞見，為了使它的論證更易明白，我把它簡化如下：

- (A) 當我們說A有人權和值得我們尊重時，我們是說：A應受尊重，這是因為A擁有內在的價值使A配得我們尊重。
- (B) 契約論或抉擇論的看法是：當我們說A應受尊重，只是因為：這種態度長遠來說能促進我們的自我利益；或這純粹是基於我們一個不能在本體論中找到支持的抉擇。
- (C) 若(B) 成立，則是說A 應受尊重，**並不是**因為A擁有內在的價值使A配得我們尊重。這與(A) 是矛盾的。

因此，無論是用契約論或抉擇論的進路去衍生人權和人應受尊重的結論，都是自相矛盾的。

結論

我在本論文指出人權的基礎是一個棘手的問題，特別對自然主義者而言。相對來說，上帝的超越道德律能為人權提供穩固基礎。接著我探討世俗主義者對這觀點的種種批評，但論證這些批評並不成功。看來有神論的人權觀有初步合理性，值得尊重和進一步探索。

參考書目

- Appiah, K. Anthony. 2001. "Grounding Human Rights." In Michael Ignatieff, *Human Rights as Politics and Idolatry* (New Jersey: Princeton University Press, 2001).
- Bakalar, Nick and Richard Balkin, eds. 2001. *The Wisdom of John Paul II*. New York: Vintage.
- Evans, Malcolm D. 2000. "Religion, Law and Human Rights: Locating the Debate." In Peter W. Edge and Graham Harvey, eds., *Law and Religion in Contemporary Society: Communities, Individualism and the State* (Aldershot: Ashgate), pp. 177-98.
- Friedman, R. Z. 1983. "Does the 'Death of God' Really Matter? Kai Nielsen's Humanistic Ethics." *International Philosophical Quarterly* 23: 321-332
- Henkin, Louis. 1999. "Human Rights: Religious or Enlightened?" In *Religion and Human Rights: Competing Claims?*, eds. Carrie Gustafson and Peter Juviler (Armonk, N.Y. : M.E. Sharpe, 1999), pp. 31-35.
- Ignatieff, Michael. 2001. *Human Rights as Politics and Idolatry*. New Jersey: Princeton University Press.
- Kurtz, Paul. 1988. *Forbidden Fruit: The Ethics of Humanism*. Buffalo: Prometheus Books.
- Maritain, Jacques. 1944. *The Rights of Man and Natural Law*. London: Geoffrey Books.
- Marshall, Paul. 2005. "Human Rights." In Ronald J. Sider and Diane Knippers, eds., *Toward an Evangelical Public Policy* (Grand Rapids, Michigan: Baker, 2005), ch.15.
- Miller, Allen O., ed. 1977. *A Christian Declaration on Human Rights*. Grand Rapids, Michigan:

Eerdmans.

- Montgomery, John Warwick. 1986. *Human Rights and Human Dignity*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan.
- Norman, Edward R. 1979. *Christianity and the World Order*. Oxford: Oxford University Press.
- Norman, Edward R. 1980. "Human Rights." In David Wright, ed., *Essays in Evangelical Social Ethics*. Exeter: Paternoster Press. Ch.7.
- Paul, Ellen Frankel, Fred D. Miller, Jr., Jeffrey Paul, eds. 1984. *Human Rights*. Oxford: Basil Blackwell.
- Robertson, G. 1999. *Crimes against Humanity*. Harmondsworth: Allen Lane.
- Sider, Ronald J. 2005. "Justice, Human Rights, and Government: Toward an Evangelical Perspective." In Ronald J. Sider and Diane Knippers, eds., *Toward an Evangelical Public Policy* (Grand Rapids, Michigan: Baker, 2005), ch.8.
- Stackhouse, Max L. 1999. "Human Rights and Public Theology: The Basic Validation of Human Rights." In *Religion and Human Rights: Competing Claims?*, eds. Carrie Gustafson and Peter Juviler (Armonk, N.Y. : M.E. Sharpe, 1999), pp. 12-30.
- Stott, John. 1984. *Issues Facing Christians Today*. Basingstoke: Marshall Morgan and Scott.
- Williams, Bernard. 1999. "In the Beginning Was the Deed." In Harold Hongju Koh and Ronald C. Slye, eds., *Deliberative Democracy and Human Rights* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999), pp. 49-60.
- Witte, John. 2007. *The Reformation of Rights: Law, Religion, & Human Rights in Early Modern Calvinism*. Cambridge: Cambridge University Press.