

# 自由與秩序：基督教、人權與文化 ——訪談基督教法學家 維特（John Witte, Jr.）

謝志斌

漢語基督教文化研究所

Institute of Sino-Christian Studies, Hong Kong

小約翰·維特（John Witte, Jr.，以下簡稱維特）早年畢業於加爾文學院（Calvin College，現已改名加爾文大學），後獲得哈佛大學法學院法學博士，師從著名法學家伯爾曼（Herold J. Berman）教授，現任愛默里大學（Emory University）法學院教授兼法律與宗教研究中心主任，主要研究領域為法學與政治理論、法律與基督教、宗教、人權與宗教自由等，擔任《法律與宗教期刊》、劍橋法律與宗教系列、愛默里大學法律與宗教研究系列的主編。他的主要著作有《宗教與美國憲政的實驗》（*Religion and the American Constitutional Experiment*）、《從聖禮到契約：西方傳統中的婚姻、宗教與法律》（*From Sacrament to Contract: Marriage, Religion, and Law in Western Tradition*）、《法律與新教：路德改革的法律教導》（*Law and Protestantism: The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*）、《權利的變革：早期加爾文主義中的法律、宗教與人權》（*The Reformation of Rights: Law, Religion, and Human Rights*）

in *Early Modern Calvinism*) (以上四本書均有中文譯本)、《教會、國家與家庭：傳統教導與現代自由的調和》(*Church, State, and Family: Reconciling Traditional Teachings and Modern Liberties*)等。他是2021年吉福德講座(Gifford Lectures)的講員。

筆者於2019年8月9日到訪位於美國佐治亞州(Georgia)的亞特蘭大(Atlanta)市的愛默里大學，就中西方處境中的基督教、人權及其文化等問題訪談了維特教授。<sup>1</sup>以下為訪談記錄。

謝志斌：您於2000年在《二十一世紀亞伯拉罕·凱珀的遺產》(*Religion, Pluralism, and Public Life: Abraham Kuyper's Legacy for the 21<sup>st</sup> Century*)發表過論文〈自由的傳奇與生物學：亞伯拉罕·凱珀與美國的實驗〉("The Biography and Biology of Liberty: Abraham Kuyper and the American Experiment")，概述了凱珀對美國宗教自由與宗教多元主義、結社自由與社會多元主義、政治自由與政治多元主義等原則的贊許。二十年後，請您再進一步分享一下凱珀的神學、社會與政治觀念對於反思美國在有序的自由與有序的多元主義方面的意義？

維特：作為一名歐洲人、荷蘭人和新教基督徒，凱珀反思了他所看到的十九世紀晚期的美國，以及他在多大程度上認為美國文化符合或不符合加爾文主義的廣闊異象，正是這一異象激勵了最初的新英格蘭清教徒和他們的歐洲祖先。

正如你從他的《加爾文主義講座》所知道的，凱珀經常稱讚他在十九世紀末所看到的美國的文化和憲政秩序。有時，他會傷感地拿

<sup>1</sup> 該訪談為漢語基督教文化研究所主持訪談項目「改革宗神學與公共生活：訪談北美公共知識分子」系列訪談之一。2020年是凱珀去世一百周年，該訪談專案旨在從一個側面探討其公共神學思想及其與漢語語境的關聯，藉此表達漢語學界對他的紀念。該系列訪談報告〈塑造世界的基督教——訪談基督教哲學家沃爾特·斯托夫〉刊登於《道風基督教文化評論》52期(2020年)，頁452~478以及〈上帝的主權：教會、國家與社會——訪談基督教政治思想家斯克倫〉刊登於《香港中文大學基督教研究中心暨基督教中國宗教文化研究社通訊》第39期(2020年)，頁1~9。

法國大革命和拿破崙征服並摧毀了被認為是西方傳統中美好和神聖的東西之後的荷蘭和更廣泛的歐洲經驗，與美國的試驗進行對比。

首先，美國對宗教自由、良心自由和宗教活動自由的有力保護，以及對宗教和社會多元化的合理尊重，給凱珀留下了特別深刻的印象。他稱讚美國的原則，即所有信仰在法律面前一律平等、禁止確立國教，以及政府和教會的職分 and 運作的基本分離。

他認為美國的這些原則比歐洲當時的宗教自由形式和規範更為先進。我認為這一評價直至今日仍然恰當。美國在憲制自由方面的試驗繼續迅速推進，對宗教自由的保護依舊非常重要。在二十一世紀之交的美國，宗教自由日益被視為一項次要的權利，特別是將其與性自由並列的時候，宗教自由在法學院和一些聯邦法院案件中也受到打擊。然而，那個時期似乎已經過去了。在現今美國最高法院的領導下，美國仍然以凱珀在1898年稱讚的基本方式擁抱和支援宗教自由。

其次，凱珀強調並讚揚了美國對結社自由或他所說的「領域主權」的承諾。這種思想認為，在國家和個人之間，還有許多其他的權威和自由的領域、結構或權威機構，它們是在一個特定社會中構建自由秩序和法治的重要組成部分。凱珀指出，家庭、教會、公司、學校、工會和其他志願社團是一個人享有自由的重要場所和社羣。它們是抵禦國家暴力的屏障，是個人在外引導和自我選擇兼備的方式中茁壯成長的重要機會。凱珀在1898年有力強調了非國家的社團及其相對於國家和其他社團的自主權或獨立性，他也將此視為美國文化和憲政傳統的一部分。

雖然機構和社會的多元化仍然是當今美國公共和私人生活的一部分，但情況在迅速變化。建制和宗派教會已經喪失了一些文化影響力和自治權，今天的許多教會更能適應世俗文化，超過了凱珀所認為的適當限度。傳統的婚姻家庭已經變得愈來愈脆弱和短暫，彷彿是一個人憑藉自然和本能參與的基本制度。美國的教育機構，特別是我們的公立或州立學校，在許多方面都失敗了，自凱珀的時代以來，這些公立學校已經從憲法上與許多傳統的宗教教育、影響或融合隔離開來。凱珀警告說，

這些多元的社會機構必須保持強大，才能讓個人有空間茁壯成長，才能有屏障防止國家侵犯個人，才能讓法治和對自由的保護卓有成效。在今天，1898年的那些警告甚至更加貼切。

第三，凱珀讚揚了美國的政治多元化原則。他認為，與其擁有一個君主政體或一個單一的國家、或一個單一的政府結構，不如擁有一層層的政治權威：從地方宗族到村、到鎮、到縣、到省，最後到國家。他稱之為「有序的聯邦制」的思想是早期荷蘭憲政結構的一部分，形成於十六世紀反抗西班牙統治的起義後。在1579年的烏德勒支同盟（Union of Utrecht）中，尼德蘭建立了一個由七個省組成的聯邦，每個省都由市鎮和村莊構成，但被組合到荷蘭共和國中並由其所代表，具有一個從當時的七省中選取代表的三級會議。凱珀的英雄之一、加爾文主義的法學家和政治理論家阿爾圖修斯（Johannes Althusius）在1603年和1614年的《政治學》一書中提出了聯合或共生聯邦制理論，以支持這種政治多元主義。

凱珀將十九世紀的美國憲政視作這種政治多元主義和聯邦制的另一種體現，他對此表示讚賞，並認為這是加爾文主義思想的一種表達。他對此的強調是深思熟慮的。美國的聯邦制和政治多元主義具有許多原型（恰如約翰·亞當斯〔John Adams〕所強調的），歷史上的荷蘭共和國無疑是其中之一，正像清教徒的新英格蘭的盟約政治所表達的政治多元主義那樣。

今天，美國的聯邦制和政治多元主義的傳統繼續迅速發展。然而，在凱珀演講後的一個世紀裏，三十年代及之後聯邦政府的新政擴張，以及國家軍事體制和現在的國家安全體制的興起，使美國的國家政府擴張到了凱珀可能會感到不安的地步。不過，凱珀可能會稱讚美國在憲法第十修正案中對聯邦制的持續承諾，以及州和地方政府在共同承擔國家治理方面的關鍵作用。

第四，也是最後一點，凱珀讚揚了美國對自由和權利的廣泛承諾，他認為這是加爾文主義傳統影響力的一種強大形式，而不僅僅是啟蒙自由主義的影響力。在凱珀的時代，援引人權和自由的宗教來源是一個有

爭議的想法，但現在在美國和更廣泛的學術界得到更為普遍的接受。加爾文主義者確實與啟蒙哲學家、貴格會教徒、英國聖公會教徒、共和黨思想家和其他人一起塑造了美國關於自由秩序的基本思想，對美國憲法中的基本權利和有序自由做出了貢獻。

有時候，凱珀會誇大加爾文主義者的貢獻。加爾文主義只是影響美國權利和自由的一個來源，而且並不總是最決定的。此外，凱珀傾向於簡單化從十六世紀到十九世紀末的思想演進，他認為加爾文的日內瓦權利話語與1787年和1789年美國制憲會議和國會的權利話語是一樣的。這無法解釋加爾文主義權利思想的持續改革，以及後來加爾文主義者對迫害、種族滅絕、戰爭、宗教裁判所、殖民經歷等作出反應時所出現的重要轉變和傳統裂縫。我在2007年出版的《權利的變革》一書，以及現在擺在我寫字枱上的那本書的續篇中，勾勒出了十六世紀以來關於權利話語的加爾文主義傳統的這些裂縫和變化。

**謝志斌：**您的一些著作已譯為中文出版，您的一些思想尤其關於基督教與人權的觀念，也引起華人學界的關注與研究。在《權利的變革》一書裏，您強調了早期近代加爾文主義對於人權和憲政發展、或者更寬泛意義上的人權思想之宗教淵源方面的重要貢獻。您也突出了人權的規範需要一種人權的文化。請您解釋下這些深刻而關鍵的議題？換言之，在何種境況下宗教可以貢獻對於人權的理解及其實踐？

**維特：**很高興我的一些書有了中文譯本，也很高興中國的出版商和讀者對西方歷史如此感興趣，這些歷史包含對現代世界非常重要的議題，如憲政秩序、法治、有序自由和有序社會。關於這些重要議題的全球對話對全球化專案至關重要。

反過來，對我們西方人來說，向中國的歷史學家、法學家、哲學家和其他寫過相同論題的人學習，聽聽他們深厚的思想傳統——包括儒家、佛教、道教和相當豐富的傳統——是如何談論權威和自由、政治和宗教權力、文化和社會等等，這一點非常重要。我們必須不斷地互相學習。令

人欣慰的是，隨着愈來愈多過去的和當代的中國學者的基礎著作被翻譯成英語，以及愈來愈多比較西方和東方的法律、政治和社會觀念的書籍出現，這已經開始發生了。能用漢語、英語與其他亞洲語言出版的此類書籍愈多，對我們大家就愈好。

換言之，今天我們仍然很難就人權問題進行全球對話。因此，許多宗教和文化傳統對人權不是嘲笑，就是懷疑。一些人擔心它們是啟蒙自由主義、個人主義和契約主義的產物，或者帶有西方殖民主義的形式，旨在挑起西方與其他國家之間的分裂。有些人譴責人權僅僅是自私自利的虛構，它催生了任何個人、社會和國家都無法實現的神話理想。一些人則擔心人權不過是另一場冷戰的新武器，被用來妖魔化和誹謗對手。這些批評是真實的，在任何有關權利的全球對話中都必須加以考慮。

作為一名律師和法律史家，我認為權利話語是界定和捍衛法律對社會中個人和羣體的保護、支援、限制以及賦予權益的一種常見方式，對於政治和其他權威，以及它們之間的適當關係來說亦然。權利不是一項現代發明、一個由啟蒙哲學家在他們的個人主義、理性主義和契約主義的新世俗理論外表中精心打造出來的充滿誘惑力的自由主義新型外來物。自古羅馬和中世紀以來，西方法學家一直在使用權利觀念和術語，將之作為一種簡單的、無爭議的方式來談論一個法律主體可以合法地對另一個法律主體提出的主張，一個權威可以合法地對其主體施加的指控，以及在這些法律互動中應遵循的程式。

這些權利曾經——現在仍然——適用於法律和生活的不同領域，例如，家庭法保護配偶、父母和處於生命週期不同階段的兒童的相互權利和義務。社會福利權利體現了人類對食物、住房、醫療和教育的基本需求，特別是對弱勢羣體來說。言論自由和出版自由法保護人們的言論、宣傳和出版權利。私法和公法保護個人的合同履行權、財產和繼承權，以及身體、關係和名譽的安全和完整權，還有在這些權利受到他人威脅或侵犯時維護它們的程式。刑事訴訟權旨在確保個人得到適當形式的逮捕和拘留、公平的聽證和審判，以及與具體罪行相稱的公正懲罰。良心

的自由和宗教活動的自由則保護基督徒愛上帝、鄰人和自我的基本權利（和責任）。

作為一名基督徒，我認為基本的人權和自由是上帝賦予人類的。聖經教導我們人是以神的形象被創造出來的。上帝賜予我們理性、意志和記憶，他人的陪伴（「我的肉中肉，我的骨中骨」），繁衍生息、「看守」樂園、治理和使用上帝造物的權利和責任，以及聆聽和遵守上帝為我們的生活制定的基本法則的特權，並保證我們要為自己的過失受到公正的審判，要為自己的過失承擔責任，還要在加給我們的審判中確保恩典和憐憫。這些都是人類的尊嚴、權利和關係，以及處於人權文化核心的責任、判斷和和解等概念的一些基本的本體論和人類學基礎。包括中國的許多宗教和文化傳統在內的其他宗教和文化傳統擁有自己的本體論框架，這將是有趣的比較。

宗教是人權的一個因素或維度。它不是唯一的，但是重要的。它為人權奠定了基礎。例如，基督教傳統建立了一些基本的人權教義，它們立足於賦予每個人固有尊嚴的上帝形象的基本思想；立足於我們是具有發言、敬拜和治理三種天賦權利的先知、祭司和君王的基本思想；立足於提供了一套我們對上帝和鄰人負有的責任和權利的十誡。根據十誡的第一塊石版，這些責任和權利包括敬拜上帝、正確使用上帝之名，以及紀念安息日；根據十誡的第二塊石版，這些責任和權利包括尊敬父母，以及尊重鄰人的婚姻、家庭、生活、財產和名聲。基督教傳統也強調了我們對需要窮乏者、寡婦、孤兒、陌生人的特殊責任，他們有權得到照顧。耶穌提醒我們：「這些事你們作在我這弟兄中最小的一個身上，就是作在我身上了。」這些是建立權利框架的基本原則。

國際人權文書、國家憲法、地方法規和案例等所載的人權的實證法律表述更具偶然性。它們試圖具體列舉人類生活的這些基本條件需要或要求甚麼。它們有助於創造人們相互尊重的期望。它們有助於塑造我們互動的方式，也有助於塑造我們與國家、教會或家庭的權威的互動方式。它們有助於創建執行規則、維護利益、防止傷害，以及建立新的關

係和行動的程式。簡言之，人權文件有助於繪製人權文化的一些基本形式和規範。

儘管如此，人權規範和文化有賴於更為深刻的世界觀的奠基和指引。與文化和哲學界一樣，宗教社羣為人權提供了一些基礎和語法。即使在後現代的自由社會，宗教也有助於界定人權制度所預設的羞恥和悔恨、克制和尊重、責任和賠償的含義和措施。它們有助於闡明人的尊嚴和人類社羣的基本要素，以及建立人權所依據的人性和人類需要的必要條件。此外，宗教與國家和其他機構一道，幫助落實和保護個人和社羣的權利，特別是在國家變得虛弱、分裂、無暇顧及或資金短缺的時候。宗教社羣可以為實現言論、出版、集會等公民權利和政治權利創造條件，有時還可以創造原型。它們有時可以提供教育、保健、兒童保育、勞工組織、就業和藝術機會等方面的主要手段。它們還可以提供一些處於環保核心的關於管家和服務職責的最為深刻的見解。

我喜歡把人權看作是我們討論的中間原則——介於某一特定政治社羣的地方民法與宗教或哲學團體維持的更高法則之間。這是一個作為神學家和政治家的凱珀所希望的想法。他認為，包括人權和自由在內的所有法律和結構，在不同社羣之中是多種多樣的。但是他也認為，有一些基礎原則是由更高的來源教給我們的，無論是聖經還是傳統，無論是信條還是信仰告白，就算沒有反映在法律和政治結構中，它們也必須受到尊重。

我還想把人權，如《世界人權宣言》所載的人權，當作一面鏡子，讓每一種宗教和每一種文化都能借此自省，看到對他們來說可能是合宜的、互補的、具有挑戰性的、有時甚至是渴望的價值觀。二十世紀和二十一世紀的每一種主要宗教傳統都根據自身的文本和傳統對《世界人權宣言》作出自己的評估，並利用這一做法來考慮自身傳統的改革和世界人權的改革。這是一種健康和富有成效的互動，將會在二十世紀和二十一世紀為宗教和人權規範帶來亟需的改革。這種相互改革的方法，凱珀也會包容。

謝志斌：進一步的問題是，當我們談論宗教與人權時，我們該如何評估全球處境中的這一議題？

維特：其中的主要問題是，非西方和非美國的傳統是否考慮到，以及在多大程度上考慮到，它們自身的宗教和文化社羣在闡明和實施人權方面可以且應當發揮的作用。

在這裏，作為歷史學家，我要強調，人權文件和憲法權利法案不是可以從國外進口的普通商品。權利是將之落實到人們的經驗和期望上，由土壤和靈魂塑造，只能在土壤和靈魂中發現。是的，在1948年，在一場造成六千萬人死亡與以大屠殺、古拉格和死亡集中營的恐怖為標誌的世界大戰之後，世界能夠而且確實明確表述了一份《世界人權宣言》。因此，《宣言》仍然提供了一個關於人類生活和文明基礎的有用起點，這是需要認真考慮的共同語法。然而，每個政治社羣都必須以自己的方式闡明人權規範。沒有一個國家可以為其他國家提供範例。

就連歐洲和北美在權利話語上的分歧也相當戲劇化。歐洲更加強調第二代權利，美國則更加強調第一代權利。在不少歐洲國家，教會和國家之間的合作要比將政教分離作為基本前提的美國多得多。這些是兩種西方傳統的不同之處，它們是並肩成長的，幾乎是文化上的孿生兄弟。

如果說在大西洋兩岸存在此類的權利差異，那麼當你前往南半球或環太平洋地區看看這些社羣如何表述權利的時候，你可以期待看到更加強烈的權利差異。這些跨越了不同的政治、宗教和文化傳統的權利表述必須得到尊重。我們西方不能簡單地接受美國憲法規定的權利法案，把這些權利法案在蘇聯的開放(*glasnost*)和改革(*perestroika*)後扔到東歐或俄羅斯，或者把它們扔到現代中國，指望它們起作用，或者至少像它們在美國那樣產生效果。人權規範不會也不能像這樣起作用。一個特定的權利表述可以為一個民族或文化提供一個參照點、一個需要考慮的理想、一個重新思考自身傳統的基礎，但不能更多。

換言之，有些侵犯人權的行為根本上錯了，以致無論發生在哪裏，它們都無法被容忍。無論一個人來自何方、或他信仰甚麼，諸如種族滅

絕、酷刑、手頭有資源時卻故意讓人挨餓、無端殺戮、蓄意強姦和致殘等恐怖罪行在任何地方都是不能容忍的。法律稱這些犯罪行為本身就是罪惡，是任何國家或文化都不能容忍的，不管它如何表述自己的權利話語。這些事情根本不可能被用來施行在另一個人身上，一旦做了，公民就必須抗議和反抗，其他國家就必須做出反應，採取符合現代國際法規範的適當而堅定的措施。然而，就不太嚴重的問題，國家和地方社羣在它們如何思考、認定和落實權利上應該被給予更大的裁量權。

**謝志斌：**我們接着談談中國的人權問題及其與西方處境的對話。在這方面，我們會有幾個相關的問題。首先，在中國處境中，關於儒家和人權的關係，有人支持它們的相容性，這種觀點參考的是儒家對人格尊嚴、人道、相互尊重以及社羣價值的強調。當然，也有人指出，在很多情況下，中國的人權討論是由政治上的關切以及具體的人權問題所促動的，具有很強的政治上的考慮和論辯的特性。<sup>2</sup>作為一個中國學者，我想問的是，我們自身的文化資源（如儒家）在多大程度上對中國處境中關於人權的理解及其發展做出有效的參與和貢獻。作為一個海外的人權研究專家，您如何評估中國處境中人權的文化角度及其對人權討論的意義？

**維特：**首先，我對儒家的了解不足以衡量相容 / 不相容的辯證。五年前，我主編了一本書，名叫《宗教與人權導論》（*Religion and Human Rights: An Introduction*），其中有一章是陳祖為寫的。他評估了相容 / 不相容的辯證，然後提出了他認為最好的例子來說明儒家是如何可被視為與人權相容的——即使這必然要求儒家在借鑒國際人權法案時有所選擇，並對當前全球人權的一些表述提出批評，特別是近年來親合團體（*affinity groups*）所要求的更為特殊的權利。

值得一提的是，傑出的儒家學者張彭春是 1948 年起草《世界人權宣言》的人權委員會的關鍵人物。他努力向世人展示儒家傳統的智慧是如

<sup>2</sup> 參考 Marina Svensson, *Debating Human Rights in China: A Conceptual and Political History* (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2002)。

何有利於和有助於二十世紀人權表述的形成。他的思想也值得堅持，我希望他的作品能在現代中國流行起來。

第二，正如我之前所說的，人權不應被簡化為一個單一的表述，也不應在國際話語和外交中被當作武器。美國人和其他西方人不能堅持人權只有一種表述方式，也不能把其他文化都放在這種表述之中。在與中國的一些外交交往中，這種情況已經發生了。這是徒勞無功的。這種做法沒有充分考慮到各種文化實地影響和落實人權的方式。我不是說美國是最好的例子，或者中國是人權文化最好的例子。我是說，每個國家和它的領導人都必須對自己的表述如何以及是否適合其他文化有一點認識上的謙卑。

第三，但是，如前所述，我確實認為，包括中國在內的世界每一個社羣都必須抓住機會思考 1948 年《世界人權宣言》所闡述的世界觀，並以此為鑒來反思自己的傳統、宗教和文化。中國在上一代經歷了巨大的變化，已經成為世界性的大國。隨着中國逐步邁向全球領導地位，它也必須參與像《世界人權宣言》這樣的全球文書，這是七十年前一個遭受重創但團結的世界所擬定的，被認為是每一個民族國家都需要考慮的基本標準。它必須根據這些標準來判斷自己的政治行為和社會結構，並鼓勵自己深厚的儒釋道傳統和在中國出現的不斷增長的基督教新傳統參與其中。這需要時間、對話和試驗，卻將帶來自身的改革。

第四，無論像中國或美國這樣的民族國家如何判斷自己的人權責任和表現，我們學術界和宗教領袖都應該很好地闡明人權的基本原則，上面討論的那些基本善惡必須是達成協議和一個國家接入國際社羣的基準。任何國家都不能蓄意折磨或餓死人民，也不能在沒有公正的審判和程式下將人判處終身監禁或死刑。任何國家都不能侵犯一個民族具有相信他們想要相信的東西的基本自由。任何國家都不能試圖廢除或破壞家庭這樣的基本制度，也不能摧毀其他類似的基本社團。在這些基本原則上必須有一致的表述和共識，我們學術界最好繼續推動它們。《世界人權宣言》和後來的人權文書所規定的更為特別的權利遠不如起點重要，這些起點包括對自由、尊嚴、友愛和平等的基本承諾，對適當程式的基本保

護，對組織良好的生活和社會所必需的制度的基本理解。從這個意義上說，宗教領袖可以成為全球人權對話的領袖。

第五，將人權的理論基礎和我們如何接受人權——權利在特定背景下的經驗問題或它們受到傷害的經驗問題——分開來討論是很重要的。一個試圖闡明中國人權文化的基礎，和基本原則的嚴肅外交和學術項目可以且應該繼續下去，即使在實地對特定的人權問題仍繼續存在爭議。在美國和其他西方國家，我們也有很多侵犯人權的行為。這就是書本中的法律和行動中的法律的運作方式。理論和實踐就是這樣運作的。這就是人權宣言最終也可以成為人權行動的原因。

最後，作為一名基督徒和中國學者如何最有效地帶來改革，思考以下幾個不同的方法和策略可能會有所幫助。

有時，概念的翻譯是有助益的。如果「人權」在今天的中國是一個令人不快的詞彙，也許談論公正和公平更好。如果談論個人自由，如言論自由、宗教自由、集會自由或出版自由是有爭議的，也許最好談論我們為了共同生活都需要學會的公共話語。如果聯邦主義的思想被認為過於深植於西方憲政和盟約理論中，也許中國的情況更適合於討論如何同時生活在地方社羣和國家社羣中，以及如何為每個社羣建立高效和有效的權威結構。尋找允許人談論他人可能稱之為人權問題的中立術語，是學術界一項重要的翻譯工作。

基督徒身分和見證的真實也是關鍵。教會首要的身分不是一個宣導人權的團體，而是基督在地上的身體，它的根本職責是遵從聖經，效法基督，追隨門徒的大使命，走向世界，把別人帶到基督身邊，成為十字架生活、道德和謹守聖經的榜樣。教會所參與的政治改革或人權議程，他們所領導的抵抗鬥爭，必須是這一真正使命和聖職的一部分和產物，而不是替代它。正如潘霍華(Dieterich Bonhoeffer)在教會抵抗德國納粹主義恐怖的過程中所說的：「我們絕不能忘記保持我們的基本呼召，首先成為一個真正的基督教會。」當教會過於專注推動政治議程，而犧牲了自己獨特的靈性呼召的真實性時，他們就會危及自身。

儘管如此，我們仍要主張宗教自由是生活的一部分，也是生活的產物，因為使徒行傳五章 29 節告誡我們「順從神，不順從人，是應當的」。對宗教自由的基本法律保護將帶來其他人權的實現。西方的新教傳統通過艱苦的經驗發現，保護個人和團體的宗教自由是許多個人和團體的其他公民權利和人權的基礎。宗教自由的基本權利最終產生了言論、集會和出版自由，撫養子女、朝聖和教育的權利，以及其他的個人權利。賦予一個宗教團體作為合法的法律實體存在的基本權利，最終為慈善、社會福利、持有法人財產、組織社羣、執行紀律懲戒的結構等權利提供了基礎。教會及其成員追求宗教自由不是純粹為了利己，而是為其他許多人權奠定了基礎。

**謝志斌：**受到您關於基督教與人權方面的著述的啟發，我進一步思考這樣的問題：在當前的處境中，基督徒在人權事務方面的參與對其他人權以及社會、政治方面的發展在何種程度上是可以有所關聯和影響的？請您談談這方面的看法。

**維特：**基於我剛才所說的，在西方傳統中，特別是在西方新教傳統中，我們漸漸認識到宗教自由是第一權利，是基本權利，是其他許多個人和團體權利所依賴的基礎權利。此外，對於教會來說，尋求宗教自由並不一定只是利己。這通常是確保其他人權也得到保護的最佳方式。為所有和平的信徒尋求宗教自由的教會正在為更廣泛的人權事業服務。

加爾文主義有着強烈的權利主張傳統，這一主張的基礎是首先保護宗教自由的權利。加爾文主義的權利改革者——加爾文、貝紮(Beza)、阿爾圖修斯、彌爾頓和其他許多十八世紀的人——都把宗教自由視為第一權利，因為他們把服從、崇拜和榮耀上帝及其律法的責任視為人類的第一職責。

然而，這不僅僅是一個歷史論證或觀察。今天，當我們環顧世界，對 198 個民族國家和獨立地區的實證研究表明，當宗教自由受到良好保護時，其他人權也受到良好保護；當宗教自由遭受妥協、削減或破壞

時，其他人權也會被推翻，嚴重的不公正往往會隨之出現。因此，在很多國家基督徒和其他要求宗教自由的人正在為更廣泛和基本的人權事業服務。

在宗教自由的權利得不到尊重的情況下該怎麼辦，這是基督徒一直面臨的一個比較棘手的問題。我們是否會轉過另一邊的臉，像基督一樣變成殉道者，一些傳統上的殉道者不總是這樣嗎？我們是否應該拿起武器為上帝的事業而戰？我們是否要領導一場革命，冒着成千上萬人的生命和毀壞一代人的危險？幾個世紀以來，基督徒在個人和團體中發展出反抗的階段或層次，加爾文主義者在制定這些層次或階段時特別具有指導意義。

反抗的第一步是讓個人和家庭在不遵守國家法律的情況下安靜地祈禱、閱讀聖經和敬拜上帝。擁有未經國家許可的家庭教會，提供禮拜、慈善、教育和與他人密切聯繫的機會，是團體接受這一反抗理論第一步的方式。身處這些社羣，對之忠誠，對這些社羣的成員熱情友好，使他們成為適當和正確的基督徒生活的「自由區」，這是至關重要的服務和見證。我們在新約中已經有了家庭教會的例子，儘管羅馬當局鎮壓她們，稱之為非法社團，但她們仍然蓬勃發展。

反抗的第二步是離開。當地方當局不允許你以你認為合適的方式禮拜時，行使移民權利帶着你的家庭、勞力、稅收、教育、專業知識、工作和生意到一個歡迎你的鄰近地區定居。如果有足夠多的人帶着所有這些物件和服務離開，特別是如果他們定居在一個有競爭性的政治社羣，那麼他們以前的家所處的當局將會開始質疑這一代價是否值得。過去的宗教迫害者常常在單純的事件（以及隨之而來的對持不同政見者的壓制）和功利（放鬆迫害以確保足夠的勞力、稅收、商業和其他好東西留在他們的社羣以便有所參與）之間搖擺不定。

反抗的第三步是通過訴訟、請願、示威和訴說冤屈——今天也通過社交媒體——來推動政府揭露侵犯人權的行為，讓他們能夠與其他信徒互相知曉，知道自己並非孤身一人受苦，讓他們被其他人注意到並為他們

祈禱，同樣也可以通過外交、政治和法律的 effort 來結束迫害。心懷謙卑卻持之以恆地這樣做是權利反抗的第三步。

對於加爾文主義傳統來說，暴力反抗總是最後的手段，只有在經歷了所有這些階段的抵抗之後才能使用。即使到那時，加爾文主義的傳統仍然堅持各種強有力的程式步驟。加爾文和他的追隨者強調，就算一個社羣長期受到普遍而持久的壓迫和迫害，以致於它除了反抗之外別無選擇，反抗也必須遵循有序的、集體的和符合憲法的合法途徑。他們認為，任何個人或小團體都不能自作主張，對整個社羣的需要作出集體判斷，然後發起抵抗，這可能引發政府的大規模反應，從而損害他們的宗教自由和每個人的人權。此間，與來自整個社羣的代表性領袖協調抵抗活動是至關重要的。

如今的一個關鍵是說服國家相信，一個國家保護人權（特別是宗教自由）對它自身有好處。重要的是，要從歷史、比較和經驗上證明，教會長期以來一直是國家的重要盟友，可以幫助國家實現其目標。國家在教育、慈善、貧困救濟、醫療保健、公德和私德培養等方面正在努力實現的許多事情，教會已經並能夠幫助它在微觀的層面上、在公眾中、一個街區一個街區地、一個社羣一個社羣地有效實現。因此，准許宗教自由有助於國家實現更大的正義、道德秩序和公共供給。關於世界各地保護宗教自由的結果，我提到的新的實證研究清楚地表明，如果一個國家保護宗教自由，它在其治國之道和為其人民服務方面會做得更好。

因此，對國家的建議是：如果你想保護窮人、窮乏者、寡婦、孤兒、陌生人和寄居者；如果你想建立慈善、教育和社會福利的基本結構；如果你想培養公共道德和政治忠誠，你最好給予宗教社羣自由來助力國家。這將使教會和其他宗教社羣自由地履行他們的職責。這將會比試圖壓制這些潛在盟友或壟斷治理和供給帶來更為有效和高效的治理。

**謝志斌：**這是一個總結性的問題。您在其他地方曾提及生命的三個基本層面：信仰、自由與家庭。我想我們之前的交流也以某種方式與這些觀念相關。根據您對中國的文化、政治和社會的理



解，請您再與中國讀者（包括基督徒）分享一下這些觀念，他們在中西方之間是否存在某些差異？

**維特：**這個問題我沒有把握回答。我對歷史和今天信仰、自由和家庭在中國文化和宇宙論中所扮演的角色知之甚少。我可以說，在西方過去的兩千年裏，大多數人都會為信仰、自由和家庭這三樣事物獻出生命。信仰是他們所相信的他們對上帝的基本義務。自由是他們需要活出他們的信仰，以及他們對上帝、鄰人和自我的愛的最基本條件。家庭是他們對配偶、孩子、父母和兄弟姐妹的犧牲之愛，甚至可以為之而死。對西方人來說，在這個意義上，信仰、自由和家庭是最基本的。這些是人們將為之而死的三樣事物，它們也是有序的社會和有序的自由的基本要素。

我無法判斷這個原則或類似的東西是否中國人思維的一部分。我覺得至少在儒家、佛教和其他文化中有類似的事物，而在我所遇到的中國基督教文化中也肯定有類似的表達。我可以說我和幾位同事在十年前合作出版的一本書，它叫做《世界宗教中的性、婚姻和家庭》（*Sex, Marriage and Family in the World Religions*）。在裏面，除了猶太教、基督教和伊斯蘭教之外，我們還有來自亞洲的佛教、儒家和其他傳統的原始文本。當我在這些偉大的世界宗教中讀到關於家庭的教導時，我被這些教導的可比性所震撼。至少在官方教導的知識層面上，所有這些偉大的世界宗教都強調家庭對個人和社會繁榮的重要性。我以為這也是中國文化和宇宙論的一部分。

## 訪談者小結

訪談過程中，筆者深深體會到維特同時作為基督徒的虔敬與作為法學家的對社會、政治的自由與秩序的責任以及對文化資源的開放性，在其中權利是一個基本的要素。他堅持人權的規範需要一種人權文化的支援，需要一種深刻的世界觀和人性觀的奠基和指引；很多情況下，宗教的教義和團體可以為人權提供其所依據的人性觀念，並推進相關的公民

權利和政治權利的實現，而基督教關於人的尊嚴、關於我們對上帝和上帝和鄰人負有的責任和權利、關於我們擁有先知、祭司和君王三種職分所應有的發言、敬拜、治理三種天賦權利等基本觀念也為權利框架確立了基本原則。不可忽視的是，基督徒參與人權事業是其身分和信仰的真實見證和產物。在此，關於人權的基礎道德原則以及在諸如在《世界人權宣言》關於人權的表述可以作為起點和共同的準則，必須在不同文化和政治社羣中以不同方式得以闡明和實踐，這可能同時帶來自身傳統的改革以及世界人權體系的改革，中國也不例外。

對於華人處境的基督徒和基督教學者來說，致力於基督教與法律、人權與宗教自由研究的維特給我們的啟發在於：我們有責任闡發基督教的世界觀對於理解和推進基本的人權和自由的意義，在我們的處境中深化對於人權文化思想的探究。其中，我們可以表明，容許宗教自由有助於促進國家實現更大的正義和道德秩序。在此同時，我們也應有對於我們自身文化傳統的敏感意識，將我們的傳統和宗教帶入這種關於公共議題的討論中，貢獻也修正自身，從而為人權思想及其實踐找到可以植根並成長的土壤，並以合適的語言和方式表達。

## 撮要

本人以一位華人學者的問題意識訪談了基督教法學家維特，展現他作為基督徒的虔敬與作為法學家的對社會、政治的自由與秩序的責任以及對文化資源的開放性。他堅持人權的規範需要一種人權文化的支援；基督教關於人的尊嚴、關於我們對上帝和鄰人負有的責任和權利、關於我們擁有先知、祭司和君王三種職分所應有的發言、敬拜、治理三種天賦權利等基本觀念為權利框架確立了基本原則。基督徒參與人權事業是其身分和信仰的真實見證和產物。對於華人處境的基督徒和基督教學者來說，我們應將我們的傳統包括宗教資源帶入關於人權議題的公共討論中，貢獻也修正自身，從而為人權思想及其實踐找到可以植根並成長的土壤，並以合適的語言和方式表達。

### ABSTRACT

This interview presents a Chinese scholar's engagement with an American Christian jurist John Witte, Jr. with a Chinese perspective. It shows Witte's faithfulness as a Christian as well as responsibility to social and political freedom and order as a jurist alongside his openness to cultural resources. He insists that the norms of human rights demand the support of human rights culture. Christianity can make its own contributions to the basic framework and principles of human rights in the following aspects: Christian idea of human dignity, our responsibility and rights to God and our neighbors, our rights to speech, worship and governance derived from our stewardship as prophets, priests and kings, etc. Furthermore, Christian engagement in human rights agenda is the witness and product of their identity and faith. For the Christians and Christian scholars in the Chinese context, we are obliged to contribute our own tradition including religious resources to the public discourse on human rights while revising these resources themselves. In this way, we may find the root for the thought and practice of human rights and thus express it in proper ways.