



KAS-Schriftenreihe China
德国阿登纳基金会系列丛书



核心：人的尊严

伯恩哈特·福格尔（主编）

评析：罗永光 教授

Editor:

Project Office of the Konrad Adenauer Foundation in the PRC
Office C 813, Beijing Lufthansa Center
No. 50 Liangmaqiao Road, Chaoyang District, Beijing 100125

Tel: 0086-10 6462 2207 / 08

Fax: 0086-10 6462 2209

E-mail: beijing@kas.de

Webpage: www.kas.de www.kas.de/china

Responsible:

Wolfgang Meyer

The contents and views expressed in this publication are entirely the responsibility of the author(s), and do not necessarily represent the positions of the Konrad-Adenauer-Foundation.

发行：德国阿登纳基金会中国项目执行人

地址：北京市朝阳区亮马桥路50号燕莎中心写字楼C813室

邮编：100125

电话：0086-10 6462 2207 / 08

传真：0086-10 6462 2209

E-mail: beijing@kas.de

主页：www.kas.de www.kas.de/china

主编：梅视

文章内容仅代表笔者之观点，与阿登纳基金会立场无关。

KAS-Schriftenreihe China
德国阿登纳基金会系列丛书

核心：人的尊严

伯恩哈特·福格尔（主编）

评析：罗永光 教授

No. 95 (ch)
Beijing 2010

目录

序言 1

核心：人的尊严 3

出于基督教责任的政治行动

——以基督教伦理为定向帮助

伯恩哈特·福格尔（主编）

评析：罗永光教授 21

道德

——从儒学角度谈《核心：人性尊严》一书的启发与反应

序

2006年，阿登纳基金会在德国出版了一本题为“核心：人的尊严——出于基督教责任的政治行为：帮助定向的基督教伦理”的小册子。出版此书的目的是鼓励德国的政治机构和社会机构意识到政治行为的世界观基础，亮出这些基础并就此展开讨论。

我们拿到这本书的时候，很快就有了一个成熟的想法，即中国的读者想必也对这本可以引发深入对话的书抱有浓厚的兴趣。因为这本小册子引发的这种辩论形式在中国是新近才开始的，并且能够让人们更好地理解中德两国或者说是东西方之间在世界观和政治上的不同。所以，我们出版了这本书的中文版本，而且附加了从中国儒教角度而言与本书有直接关联的另一篇文章。

系列丛书的这一辑探讨的是人的尊严的概念，它居于德国宪法即基本法的中心

位置。“人的尊严不可侵犯。尊重和保护人的尊严是所有国家机构的义务。”这便是基本法第一章第一条的内容，德国对于国家的理解由此派生。这一概念对于德国对人的理解，对社会的理解以及德国政治来说均具有至关重要的意义。

根据中国宪法，尊严同样是不可侵犯的。根据宪法第38条，“中华人民共和国公民的人格尊严不受侵犯。禁止用任何方法对公民进行侮辱、诽谤和诬告陷害。”与德国基本法中的“人的尊严”不同，中国宪法称之为“公民的尊严”。德国基本法中尊严的概念具有不确定性，而中国宪法则将其与侮辱、诽谤和诬告陷害联系起来。基本法开篇便提到了尊严的概念，中国宪法则将其置于第三章不那么显著的位置。总地看来，根据中国对于宪法的理解，“人的尊严”这一概念似乎未受到足够的重视。

本辑收录的第二篇文章的内容是中国

居于主流的“人的尊严”的概念以及如何从中国儒教的角度对德国的文章加以解读。香港神学教授罗永光先生 (Pilgrim W. K. Lo) 撰写了“道德：从中国儒教角度源自以及对于‘核心：人的尊严’一文的思考”，作为对德方文章的回应。罗教授揭示了主要打上基督教烙印的德国对于该概念的理解与主要具有儒教特色的中国对于该概念的理解之间的异同。

2009年10月，北京大学德国研究中心和阿登纳基金会联合举办了“中德视野中人的尊严”国际研讨会，罗永光教授与会，维尔弗里德·赫勒教授也作为“核心：人的尊严”一文的创作集体的代表与会。出版此书旨在继续就世界观方面的原则问题进行对话。

我们认为，两篇文章都能够有助于更好地理解中德两国的某些重要的基本论断，从而也能够更好地理解两国对社会和政治事件进行评判时的异同。

阿登纳基金会谨向为加深双方之间的相互了解做出贡献的各位作者与译者表示衷心的感谢。

核心：人的尊严

出于基督教责任的政治行动
——以基督教伦理为定向帮助

主编：伯恩哈特·福格尔

参与本文献及明确同意出版该文献的人如下：

阿洛伊斯·鲍姆加特纳尔博士，教授
慕尼黑大学基督教社会伦理学教授
慕尼黑

海因利希·贝德福特－施特洛姆博士，教授
班贝格大学新教神学教授
班贝格

约阿希姆·费策尔博士，教授
维尔茨堡－施维因福特专科大学
经济伦理学教授
维尔茨堡

维尔弗里德·海尔勒博士，教授
海德堡大学新教神学系公共责任室主任
海德堡

埃勒特·赫尔姆斯博士，教授
图宾根大学新教神学系伦理学研究所所长
图宾根

马丁·昂纳克博士，退休教授
波恩大学新教神学系
波恩

特劳哥特·耶尼欣博士，教授
波鸿大学新教神学系
波鸿

埃尔克·马克博士，教授
埃尔富特大学天主教神学系
埃尔富特

乌尔苏拉·诺泰勒－维尔特福伊尔博士，教授
弗赖堡大学神学系
弗赖堡

沃尔夫冈·奥肯费尔斯博士，教授
特里尔大学神学系
特里尔

安东·劳舍尔博士，教授
明兴格拉德巴赫社会学中心

洛塔尔·罗斯博士，退休教授
波恩大学天主教神学系
波恩

米歇尔·施拉姆博士，教授
霍恩海姆大学经济社会学系天主教神学专业
斯图加特

曼弗雷德·施皮克尔博士，教授
奥斯纳布吕克大学教会与社会学院
奥斯纳布吕克

阿登纳基金会参与咨询的有：

伯恩哈特·福格尔博士，教授
前州长，阿登纳基金会主席
圣奥古斯汀

米歇尔·伯哈特博士
阿登纳基金会“政策与咨询”部主任
柏林

托马斯·布洛泽博士
阿登纳基金会宗教与价值定向协调员
柏林

鲁道夫·于尔策博士，教授
阿登纳基金会“科学服务”部
圣奥古斯汀

核心：人的尊严

出于基督教责任的政治行动
——以基督教伦理为定向帮助

主编：伯恩哈特·福格尔

1、伦理和法律的定向需求

人类如果已经达到了其行动所需的精神发展水平，就必须为自己的行动负责。人必须说明自己的行动与不作为的理由，即使人的行动受到基因，荷尔蒙，脑电波，天资，环境以及榜样等多方面的影响。对话式的问题“你为什么做这件事？”或者反思性问题“我该怎么做？”都集中表明，反思与决定，人必须基于反思和抉择从大量的行动可能性中做出选择，并且为自己的选择负责。一个人或者一群人在自负其责的行动调控过程中所遵循的主导信念，价值与准则的总合便构成其伦理（Ethos）或者道德，它们作为伦理等形态经受道德哲学和道德神学的批判性反思。

人类的共同生活只有在和平中才能成就繁荣。出于这一洞见，所有伦理都主张法治。法治包括外在行为的所有规则，是否遵守这些规则不得听由个人的主观决定。

相反，这些规则必须辅之以制裁，唯有如此，才能在必要时强制人们遵守规则。伦理本身就包括了这些洞见并因此需要法治，正是伦理本身的洞见来决定，要对哪些规范进行法律上的规范。伦理提供了法律规则适当性的标准，说到底，也是伦理提供了自愿遵守法律的动机，这样一来，法治国家就不会成为警察国家或者监控式国家。

所有这一切都并非剥夺了个人的伦理决定，但却以特定的方式对其产生了影响，践踏法律规范者必须预料到他将品尝苦果。但在自由社会中，纳入到宪法之中并受到法律保护伦理基础——相当正确地——让个人拥有很大的自由空间，以做出他们自己认为对与错，好与坏的决定。

因此，就从三个方面向一个国家的公民提出了伦理问题。第一，他们是否愿意接受并尊重规定的法律规范；第二，他们如何从符合个人伦理的方式满足并塑造给

定的法律框架；第三，在他们看来，是否需要修改现行法律秩序。最后一个问题也是向所有公民提出的，但该问题恰恰对于那些作为人民代表被选进议会并因此对公众承担着特殊的责任的人格格外紧迫。这些人的任务就是要不断检查法典化并规定了制裁的法律秩序是否足够和适当，是否需要修订。这也并不仅仅是对政治和目的性的考量问题，它本身就是一个重要的伦理问题，它要求的是伦理，特别是社会伦理的反思与决定，要求国家公民和被授权的人承担起责任。

因此，在人类的共同生活中，没有哪个领域能够排除有关正确或错误，好与坏的伦理反思。然而，人们又从哪里获得伦理决定以及建立在此基础之上的政治和法律决定的定向呢？

2、伦理的定向需求

伦理的定向需求问题或许令人吃惊，因为一般来说，人们会认为伦理本身就给出定向，也就是说，伦理本身就是想表明什么是正确或错误的，什么是好或坏的。尽管这是对的，追问伦理以及某一种伦理以什么作为定向的问题仍然没有因此而变得多余，相反，如果定向需求不应是随便或任意的，而应当是有理由和正当的，那么

正是该问题本身的定向主张使得它被当作一个问题提出来。要想对这个深入的问题做出回答，指出“一直都是这样做的”或者“某事目前大多数能接受”都是不够的，因为这些标准恰恰无法让人们做出自负其责的决定，因为它们并非源自自己的信念，反思和判断，而是源自外来的规定。同样，指出某事乃现行法律也是不够的，因为有时候涉及的正是现行法律应在何种程度上予以修正或者继续发展的问題。同样，援引“理性”也是不够的，因为理性虽然有可能让人们注意到相互冲突的伦理价值判断与决定之间可能存在的矛盾，但它自身却从来都不可能是伦理定向的*内容标准*，而是依赖于这些标准，才能在理解和赞同的情况下同意或者驳回相关标准。

余下的还有什么呢？

对于伦理定向来说，人依赖于对于人的理解，这种理解既包括个体，也包括*共同体*，既说明了有关人的*状况* (conditio humana)的某些东西，也说明了有关人的*使命*的某些东西。特别是“人的使命”¹这一表述自18世纪中叶以来在神学和哲学中起着描述性的作用，以说明伦理判断以什么为内容取向，伦理判断可以并且应当以什么为内容取向。这种使命指的并不是某种决心，即必然并且确定会实现的既定目

1 启蒙神学家约翰·约阿希姆·施帕尔丁于1748年首次提出了“人的使命”这一表述。通过赫尔德和费希特，这一表述得到迅速传播，直至今日，仍在神学和哲学人类学和伦理学中发挥着重要角色。

标，而是说明某事或某人应到达的一个既定目标，但同时不排除目标无法实现的可能性。与此相似，“生活愿景”²这一表述表达出“人的使命”，其中未来定向以及目标特点也清楚无疑地在这一表述中得到了体现。如果下文讲到那种或者某种定向性的“人类形象”，那么这里所指的就是“人的使命”以及“生活愿景”，这种使命及生活愿景对于人的伦理判断并由此对其政治行动具有定向性的特点，因此是不可放弃的。

3、人类形象的多样性

如果一个人，一个团体或者一个社会的伦理是由其各自据以为基础的人类形象所决定的，就应考虑到，就个体和社会而言，该人类形象——不是单数，而只是复数的——人类形象意味着什么。人类形象或许一直以来就是如此，但今天，鉴于宗教和世俗直观上急剧增长的多元性使得这一点完全看不清楚了。我们从各种宗教的并存或者各种世界观之间的竞争上很容易地看清楚这一点，这些宗教和世界现代表着不同的人类形象，这些人类形象只是部分一致，部分则存在明显差异，有时候，各种宗教或者世界观内部也存在着不同的人类形象。尽管如此，各种不同的人类形象仍然指向同一个人类的存在，这一人类的存在被不同的人类形象呈现，但却是以不

同的方式被看待并阐释。人类形象的多样性以这个唯一的共同的人类存在为其前提条件，正因为如此，各种不同的人类形象并非毫无关联地并存着，相反，它们之间产生争执是有道理的。

如果我们对各政党纲领中的人类形象加以分析，只须仔细阅读和认真思考，就会发现那些被突出的区别何等重要并具有说服力。

因此，基督教民主联盟不久前发表了由其价值委员会制订的一份名为“基督教人类形象的新现实性”的文件就不令人吃惊，但却令人欣喜。尽管对某些细节可能存在批评，但一个政党却由此做出了堪称典范的尝试，即就面对自己和公众总结文化传统，这个政党将该文化传统的人类形象作为其政治分析、判断及活动的决定性视野的前提予以承认。这样的总结——是在2001年“9·11”事件的经验背景之下一——之所以重要，原因有二：其一是，报告包含着对下述事实的明确承认，即政治本身受动于一个并非由它本身创造的文化传统视域，而是先于它的文化传统视域，以及由此而既定的世界观和宗教基本信念，政治对以上因素负有责任。第二个原因是，一个政党反思对其具有决定性的——此处是基督教的——人类形象这一点表明，这

2 埃勒特·赫尔姆斯，“形成伦理优先判断的伦理理论的基本路线”（1979年），载于“塑造社会”，图宾根，1991年，第44—55页，特别是第48页和第54页。

一指导性理念对于其政治责任的所有领域而言具有何等根本而广泛的重要性。例如，对于文化与宗教之间的关系，宗教和信仰自由，生物伦理和基因研究，经济和社会政策以及教育政策。

涉及其人类形象时，其他政党也应采取类似的方式，它们或许也将这样做。它们也应当表明，自己遵循哪种前政治的伦理传统或者哪几种前政治的伦理传统，他们承认这些传统传达出的有关人类形象的哪些特征，以及这对他们在承担政治责任的所有领域的政治判断与活动具有怎样的影响。

此类主导性的人类形象的公开或许将显示出差异，才能让我们能够理解政治分歧的根源，但这已经是为政治文化和政治对话做出的重要的建设性贡献，因为从中可以看出，应当在哪个层面去寻找真正的差异以及如何处理它们，这些差异体现在日常政治生活的方方面面。

然而，某一政党自己对其伦理取向进行公开还必须做出两点补充，以避免产生可能的误解：

——在基督教民主联盟这样的一个政党中，人们公开宣布从伦理上承认源自基督教传统的人类形象并不等同于该党的所有成员与议员也都是所谓“实践的基督

徒”。无疑，这些人当中也有人对宗教生活保持距离或者持无所谓的态度。

——同样要承认的是，有些本人笃信宗教的人会参加别的政党，有时候甚至是因为他们出自本身对基督教的信念而认为其他政党的政治选择更具有优先性。

当然，事实上可以认为基督教人类形象的相关内容对于联盟党来说的确在纲领方面必须具有定向意义，否则，党的名称中“基督教”这一形容词的使用便颇成问题。同时，联盟党团正是在主张这一伦理传统及其人类形象时有一个前提条件，即这一人类形象仅凭其内容就不但能够获得参与其中的基督徒的认同，而且许多人鉴于生活经历也会对此持赞同态度。

4、基督教人类形象的基本特征

与其他非宗教性及世俗的人类形象不同，基督教人类形象的典型特征是，从一开始就在下述视域内对人进行认知，该视域把握并且包括了从经验上对人的存在所能知觉的东西，但是并不限于此，而是也对其进行超验。这一点从诸如“人乃上帝依照自己的形象创造的造物”表述中或者人具有超越死亡的、包括期望永恒不灭的生活在内的人的使命的认识中显而易见。马丁·路德金以他自己的方式表达了这一点，他说：“我们知道，创造人是为了永生，

因永恒而出生。我们知道，人被冠以光荣与荣誉，人只要活在低水平上，就会沮丧……和困惑。”³

重要的并非推定可以从基督教的人类形象中得出有关超验，上帝和永恒生命的特定结论，而是人——且每个人——都在一个可想象的广泛视域内通过他从何而来，往何处去以及为何而活而得到全面的了解。如果想完全认知某物或某人，就必须较被认知之物或被认知之人了解更多的东西。只有至少从思想上超越边界，才会对整体有一个表象，一种预知或者一种确定性。同理：谁想认识并理解人，他的所问所思就必须超越人。上帝的话指出了赋予人尺度与界限的“超越”，因此，在基本法序言中，这个“超越”不无道理地提醒人们不要忘记人的一切行动与决定所有的尺度与界限。

与上帝的这种关联不仅存在于宪法中，而且也包含在基督教的人类形象中。它有助于以不可缩减的方式对人加以认知，也就是说，从人之初直至人之死，无论清醒或睡眠，健康或病残，成功还是挫败退缩，人的尊严不可缩减。有些人类形象只得到那些涉及个人利害、具有精神力量和具有自负责任的行动能力的人认真对待。这都是有人类缺陷的人类形象，无疑也将导致有人类缺陷的伦理和政治决定。

在此，应当立刻以自我批评的方式声明，基督教神学——包括基督教伦理学——也面临着忽略以下事实的危险，过去如此，现在仍然如此，即：根据基督教的理解，不仅仅儿童，而且胚胎及三个月以上的胎儿，残疾人，病人，濒临死亡的人，无生活能力的人以及失败的人毫无疑问也都是人，因此根据基督教的人类形象，这些人也必须以不可缩减的方式出现。众所周知，新约中流传下来的耶稣的宣告走得更远，它要求我们不仅仅顺便考虑到小孩子，而且要将他们宣布为榜样与模范：“让孩子们到我这里来，不要阻拦他们，因为上帝之国是属于他们的。不象孩子那样接受上帝之国，就不会到天堂里去”（MK，10，14f.）。

如果全面地感知人，在这一超验视域内感知人，那么人的典型特征就在于，不仅要从特殊的打上不同个体烙印的特质、能力或者功绩去理解人，也要从他出生其中并且终其一生都属于的关系结构中去理解人。上帝同其造物之间创设此在的关系论证了这一关系结构并且是它的承载者，特别是上帝与人之间的这种关系结构，人作为被造物，他的使命是作为与上帝相似的形象而存在。

因此，基督教人类形象的典型特征就在于从大处想人和谈及人，因为人有着伟大的起源和伟大的使命。这一洞见在政治

3 人的衡量（1959年），明尼阿波利斯，2001年，第18页。

和生活经验上极为重要，它的意义在于任何人都**不必**通过自己的能力或功绩去争得生存权或者人的尊严，相反，人只要作为人存在，就享有这一切。

然而，基督教的人类形象也包含着对人的不完美性的认识，因为“站得高，摔得深”⁴，这不仅是理论上的一种可能性，而且也是所有人都能够感受得到的现实。因此，基督教的人类形象并不梦想有完美或者可以完美的人，相反，它知道源自人心深处的具有破坏性和敌视生活的恶的现实⁵，这一现实知道宽恕、回转和重新开始的必要性。耶稣基督的宣示和他本人，他的生命，他被钉死在十字架上以及他的复活便具有了根本的范式的意义。

对于每个赞同基督教人类形象的政策来说，以此为根据并得到理解的人的荣誉、独立性和尊严便构成了核心参照点。

5、人的尊严乃伦理的主导范畴

基督教伦理将人的尊严定向视为主导范畴，它将**具体的人**看作**共同体中的个体**而置于关注的中心，为的是借此避免个人主义和集体主义的抽象化与误入歧途。人的尊严的思想对此再合适不过了，因为这

一思想表达了每一个人作为不会与他人混淆的个体所特有的东西，但又是通过一种恰恰并非将人彼此分离开来而是将其联系起来的方式。

为了能够更为精确地领会这一主导范畴，就必须进行两个原则性的区分，以有助于避免误解和错误阐释。

价值，价格和尊严

最迟自康德以来，对价值进行二分就很普遍了。康德区分了相对价值和绝对价值，他称前者为价格，认为一切源自我们的喜好因为对我们有利或愉悦我们而进行的估值都可以是价格。后者，即尊严却只有生来具有理性和德性的人才拥有。用康德自己的话来说就是：“在目的王国中，一切要么有价格要么有尊严。有价格之物亦可以用其它等价物加以替代，相反，超越一切价格即不允许有等价物的东西拥有的是一种尊严。”⁶

康德的表述中没有象人们希望的那样明显存在区分的要素：相对价值即价格，是主体赋予某个事物的，无论该主体是卖家还是买家，供货者还是使用者。相反，尊严则是“事物”——这里是“人”——本身特有的东西。尽管尊严也指向它意欲并

4 人是什么？2002年德国新教宗教代表会议图片循环，第71页。

5 参阅 Gen 6,3,8,21, Mt 15,19, par. Mk 7,20-23.

6 道德形而上学的奠基（1785年）BA77.

应当获得其承认的对立物,但这一对立物,即尊严对象并没有创造尊严,也没有承认或者宣布尊严,相反,尊严作为该承载者对尊重的客观要求,在尊严承载者本身得到依据。

差异的尊严与共同的尊严

第二个根本性区分是区分不同的(有差异的)和共同的(同样的)尊严。借助这个区分,西塞罗早在公元前一世纪就引入了人的尊严这一概念(dignitas humana)⁷。在针对人使用“尊严”这一概念时,它具有两个不同的意义:一方面,尊严可以意味着个人因为特定的功绩或者地位而享有的应予尊重的存在,例如伟大的榜样(人类慈善家),某类人群(老人),某些职业群体(国家元首)或者精英(重要发明家或者发现家)。这一对尊严所做的细化的理解无可厚非,它也不会同将尊严作为将所有的人联系在一起对人的尊严的理解产生竞争。相反,人的尊严作为共同概念的长处恰恰体现在有区别的尊严观没有因错误地将平等理解为千篇一律而消失的地方。一个社会如果不承认并尊重根据人取得的成绩或者其社会地位而对尊严进行区别对待,那么这样的社会从长远看将损害其自身。

然而,有别于此的有关人的尊严的观点却恰恰不以此类区别为准,也不以假定的或者追求的不同个体的千篇一律为准,而仅仅是根据将所有的人联系在一起的人的存在这一事实。我们可以想象得到,当在对男人和女人,自由人和奴隶,本地人和外国者进行根本性价值区分的古代社会,贯彻人人作为人都享有同样的尊严以及该尊严不容侵犯的洞见在感觉、思想和行动中该是一场怎样的革命。

‘人的尊严’这一概念或许可以追溯到斯多葛学派的哲学,在此数百年之前,犹太教就借助‘荣誉’和‘独立性’⁸以及‘上帝的(类似)形象’⁹等概念表达了这种洞见。在这方面,基督教追随了犹太教,迟至从米兰的安布罗西乌斯(约339-397年)¹⁰时起也使用了‘人的尊严’这一概念。

6、人类尊严思想的具体化

对于‘人的尊严’应做何理解的解释来说,毛恩茨/杜里希¹¹对基本法所做的评论在过去五十年中具有根本性的意义。他既援引了康德的绝对命令——以康德自己称为“实践命令”¹²的形式——及所谓的‘客

7 西塞罗, 论义务 1, 106 页。

8 Ps 8,6.

9 Cen1,26f, 9,6.

10 米兰的安布罗西乌斯, 人的尊严的条件, 载于米涅“拉丁教父全集”第17集, 第1105-1108页。

11 基本法, 评论, 慕尼黑, 1958年, 第一条第一款, 边码28。

12 “行动应当始终以自己和所有其他的人的本人为目的, 而不是仅仅将其用作一种工具”(道德形而上学奠基, 1785年BA66及下)。康德理解的‘Menschheit’不象现在流行的那样系指所有人即人类, 而是指人的特征, 即人的本质及人的存在。

体公式'¹³。两个公式对德意志联邦共和国最高法院的司法具有决定性意义，由此又对整个社会具有决定性的意义，但并没有对这两个公式之间的关系进行明确规定。

这曾经让我们受益匪浅，如今也一样。不过我们经常会发现，尽管有关将人视为‘纯粹的工具’或者‘客体’的表述提及某些后果严重的要素，但却没有足够全面地描述有哪些东西与人的尊严不相容。必须提及其他要素，例如，让人公开丢丑或对其进行侮辱，或者随意将人排除在法律平等之外。

那么，蔑视人尊严的这些不同的具体表现之间又是什么关系呢？显然，其共同点并非人的某些特殊性，而在于人的存在本身，在于拒绝尊重本应尊重的作为人的存在。这就意味着，*尊严是要求尊重的权利主张*，因此，人的尊严便是人人特有的权利主张，因为作为人、作为人的存在便享有这种客观的权利主张。据此，尊重人的尊严就是尊重（以及保护）这种要求尊重每个人的权利主张，认知每个人作为人的存在并对此予以尊重，这是对人类尊严的具体尊重，对人类尊严的解释与具体化的关键正在于此。

在这个意义上，‘尊重’这一概念作为要求尊重的人的（客观）*权利主张*和作为

对（要求尊重）的权利主张的（主观）尊重出现了*两次*是符合事实的。二者涉及同样的事实，只是方式不同。就要求尊重的*权利主张*而言，基本法不无道理地指出，这一权利主张不可侵犯，这就意味着，该权利主张不仅不应或不可以被侵犯，而且无法被侵犯。这就是说，该权利与人密不可分，即使人蔑视它，对其表示怀疑或者践踏它，侵犯他人的生命或者剥夺他人的自决权，这种权利主张仍然存在。任何人都不能剥夺他人要求获得尊重的权利主张，但人却能够蔑视这一权利主张，能够以一种仿佛不存在这种权利主张的方式对待自己和他人。因此，基本法第一条第一款的规定是正确的，因为它不仅规定——在要求获得尊重的权利主张的意义上——人的尊严不可侵犯，而且同时又规定：“尊重和保护人权是所有国家权力机关的义务。”因此，该确认和这一要求并不矛盾，而是构成了一个密不可分的整体，因为要求获得尊重的权利主张不可侵犯，所以自己也尊重这一权利主张，并在它受到威胁或者蔑视时保护这种权利主张，这才是所有国家权力机关的义务。

7、人的尊严是发明抑或是发现

在政治、学术和媒体界进行的公共讨论中，经常听到一种观点：所有法律规则都只不过是设定或者发明，更确切地说，它

13 “当具体的人沦为客体，纯粹的工具和可以被替代的量时，人的尊严便受到损害。”（见注解12）

们都只不过是已经结束的或正在进行的符合制度并合法的立法程序的结果。首先应当提及的是，从某种程度上来说，这一观点具有可信性并应予承认。

首先，有一点是正确的，即表述性的法条同其它表述产生的方式是一样的，即由人加以表述和表达。它们在任何地方都不是自然写成的，既没有写在我们头顶的星空，也没有写在实践理性中，也没有写在我们的道德感情中，而是在历史进程中被人们想出来或者发现的，以特定语言加以表述并传承，人们对这些表述进行论证、争议、修订或者核准。

该观点第二个不容置疑的事实要素在于，有些法条以为基础的是某种任意的确定，这种确定尽管以合目的性或者来源性标准为导向，但也完全可能具有任意决定的特点。这就是说，并非所有的法条都能够从居于主导地位的原则中推导出来，或者可以借助其适用性并非源自某一任意确立行动的原则进行审核并使其正当化。

然而，即使这两点都是正确的，也须对下述观点予以批评，即所有法条都源自某一任意的确立行动，因为这种观点确信立法问题只是发明而非发现。如果这样，就意味着不存在能够或者必须以正当的方式对立法计划和结果进行衡量的规范机构或者现实维度，取得的社会共识——通常这

将意味着通过合规合法的表决得以表达的多数意见——不仅是合法立法的必要前提，也是其充分前提。这样一来，在合法和正当立法之间进行的区分便没有了对象，因此也便是可以放弃的了。

就人的尊严而言，如果认为人的尊严建立在主管机关任意立法的基础之上，那就没有理由对那些没有相应宪法条款的国家或者社会蔑视人的尊严或者侵犯人权的行动予以指责，抱怨或者批评。同样，也没有理由指责、蔑视或者反对以前和现在的独裁政权，因为根据合乎规范的法律，这些独裁政权剥夺了某些人的尊严，置疑其人权或者限制其人权。这些结果如此荒谬，甚至可以将其视作对这一立场的充分反驳。然而，如果舍此没有其他选择，就必须容忍这种荒谬，那么有其它的选择吗？

8、人的尊严的根据

在此，有关人的尊严及其可识别性的另外一种观点对以法条形式表述人的尊严的思想和可以将人的尊严作为现实发现的宗教世界观范畴(由此作为法条加以表述)做了区分，前者如基本法第1条第1款。这样做的前提条件是，原则上，通过在历史认识的范畴中对从哪里来，到哪里去以及人存在的意义的思考，每个人都能够获得有关何为人存在，不得合法对人做哪些事情或者不得合法剥夺什么以及为什么不

得合法对人做某些事情或者剥夺某些东西的知识或者至少有可能获得相关知识。这并不需要特定的道德、伦理或者法律直觉，更不需要特殊的天资，而只需要完全的自我认知能力，包括软弱，需要帮助和失败等经验，以及金律¹⁴中就已经示范性地表达出来的推己及人的能力。这一观点的结果是，支持所有制度的国家和社会的所有人的尊严获得承认和尊重不仅是正当的，甚至是一种义务。

从这种观点中可以得出结论，有关人的尊严不可侵犯的法条以及尊重和保护人的尊严的要求是从作为人的存在本身推导出来的并且是可以从中推导出来的。根据其自我理解，这些法条并不具有任意规定的特点，而具有要求获得承认的发现的特点。在此，有关人的尊严的法条本身就是尊重人的尊严的重要表现，因此，立法的基础是从世界观、伦理和法律上承认被设定之物。而被设定之物得以展示的视域并非由个体或者共同体创立或者设计，而是被发现和被承认的。

在人的尊严中，人所面对的现实的展示不是他们或者他人所掌控的，当这个现实展现在人们面前时，他们只能承认该现实。

对于这些基本过程来说，重要的是基督教学说对这些展现经验所持的一般性观点：它们的发生是——借助符号——人无法掌控的，但却对涉及到的人有约束性。这样一来，一方面，人面临着以具有约束力的方式服从这一展现出来的现实的挑战，另一方面，又面临着针对他人维护这一真理的挑战。这一支持本身具有象征性意义，可以促使他人形成自己的认识。

因此，对于人的认识来说，人的尊严的发现具有人的义务的特点，从这个意义上来说，它恰恰吻合人的尊严作为不可掌控的现实的给定性，这一现实要求人们的承认。这并不是其真理性的证据，但却间接表明了人的尊严这一思想的凝聚力，即它尽管是其真理性的必要条件，但本身却尚不构成其充分条件。

如果仅仅将人的尊严理解为人所认定的文化习俗，那么它就不仅是可被侵犯的，脆弱的以及能够被取消的，而且也根本没有认识到人的尊严的实质与地位，更不会认真对待人的尊严了。反之，人的尊严的发现以及在伦理上，法律上和政治上致力于人的尊严则被证明是犹太教、希腊教和基督教，也就是说是西方宗教、哲学和文化遗产最宝贵的组成部分之一，社会无论

14 “已所不欲，勿施于人”（Tob 4,65）。与‘金律’这一否定形式相对应的则是耶稣在山上布道时所讲的包括它并且超越它的肯定形式：“你们想让别人对自己做的事情，你们也要对他人去做！”（Mt 7,12）但这两种形式都超出了法律范围，具有伦理基本原则的特点，从这些基本原则中可以推导出法律规则。

怎样珍视这份遗产都不为过。正因为如此，人的尊严作为基督教人类形象的一个固定组成部分，既是基督教神学与教会宣示不可或缺的主题，也是出于基督教责任的政策榜样。

9、从人的尊严中得出的具体结论

在第6节中，为了从概念上加以细化，对人的尊严的思想的各个要素进行了概括，谈及‘要求尊重的权利主张’。必须示范性地发挥其作用，从某种程度上讲也包括相反的方向，这样才能至少对其对政治行动的定向意义进行初步细化。有两点值得期待，其一：结论中有关对人的尊严的理解的基督教特有的要素不得被湮没或者变得无关紧要，相反，在每一点上都应当表明结论也具有基督教特有的特点。其二：结论不仅涉及某些领域或者方面，而且具有全面的意义，因此不仅涉及行动者的动机与意向，也涉及社会的多重结构。

人的尊严与生命权

从人的尊严中得出的第一个具体结论就是尊重和保护人的生命，因为生命权是认知所有其它权利的前提条件。基督教特有的对生命权的理解表现在，将生命权理解为人因为自己的存在而被赋予的因此也是不可侵犯的权利，因此这种权利既不取决于特定的素质或功绩，也不服从于任何

人为设定的限制或者条件。出于基督教责任的政治必须服从于这种无条件性和无局限性，必须在社会、文化、法律和经济等方面满足这一要求。

在此，重要的是一方面将生命权定义为（否定性的）针对任意杀戮，危及生命以及摧毁生命的企图或者针对有意拒绝最低生存保障的抵御权，另一方面则将其定义为一种（肯定性的）发展权，人的新生命由此被赋予了发展的空间与机会。这一发展权的前提条件是愿意传承生命，代际关联、一个民族的未来、文化的继续发展以及社会生活各方面的继续发展都完全依赖于此。生养、照料和教育孩子的必要性也必须作为一个基本事实而得到社会和政策的尊重，这也包括在我们的社会中维护或者创造有利于孩子和家庭的条件，包括继续提供能力强大而且区别对待的教育，以便发现和提携有天赋的人，提供职业和生活机遇。通过自己的劳动维持自己的生活，这也是发展权的一部分。

从基督教人类形象的角度来看，生命权的全面性特点意味着人自生命开始孕育之时起就是作为人得到发展的，而不是发展成为人¹⁵，因为在作为生命之初的受精与死亡之间，没有任何由某个细胞变成一个人，从某物中变成某个人以及从某个东西中变成某个人的一刻。

15 见联邦宪法法院（联邦宪法法院，88，203[251f],39,1[37]）。

从一开始，救治伦理便与基督教信仰及其人类形象联系在一起，这种伦理表现在慈善与福利的多种形式，表现在医疗与护理行动，表现在为了人而进行医学研究。然而，如果为了医学研究或者治疗的目的而将人的生命作为手段，并且不顾对人的生命造成的损害或者毁灭，那么这种医学行动便不是以基督教的人类形象为导向了。由此可以看出，基督教认为，人的尊严不得用以同其它物品或者价值进行权衡。

同样必须认定的是，人的尊严并不随着人的死亡而结束，而是超越死亡‘发挥着影响’，因此，追悼和丧葬文化是符合人之尊严的社会的一个重要组成部分。

人的尊严与自决

近来，经常有人将人的尊严与自决相互等同。应当对此提出异议，因为有些自决的形式不符合人的尊严¹⁶。但提出这一保留的意思是说，即使根据基督教的理解，尊重和保护人的尊严也以尊重和保护人的自决权的形式得以具体化。因此，一个以基督教人类形象为导向的社会从根本上来说只能是一个自由的社会。

但同与其它对自由的理解不同的是，基督教对自由和自决的理解具有以下两个典型的认识：

——人的自由不具备孤立、任意或者随便的自我立法（自治）的特点，而在于承认根本的依赖性并以负责任的态度对这种依赖性加以塑造；

——如果仅将人的自由理解为完全形式上的选举和行动自由，而不是也将其理解为去做善事和正当之事的*内容上的解放*，那么这种自由就是规定不足的自由。

从两方面来看，重要的是自由是通过对存在这一真理的认识而被创设和形成的，存在即有关人在世界上的起源，意义和使命。因此，否定性和肯定性的宗教信仰自由，良知自由以及其它宪法承认为人权并加以保护的自由权利具有根本性意义。

在目前的医学伦理争论中，有关自决权适当形式的问题具有极为重要的意义，特别是涉及死亡的自决权的适当形式的问题。在此，从基督教的角度而言，应当尊重濒临死亡者要求放弃那些不可能治愈疾病而只是延迟死亡时间的医疗措施的确切意愿。正如要求医生帮助实施自杀一样，应当将对安乐死（应要求而杀人）的请求当成求救声去倾听并认真对待，这种求救之声是在提醒人们病人正遭受着无法忍受的痛苦。不能通过致人死亡或者协助他人自杀去响应这一呼声，而应当通过帮助，陪伴遭受痛苦的人以及减轻其痛苦做到这一

16 例如，包括借以卖掉自己的自决行为或者以其它与尊重这一权利要求不相符的形式（想）对自己进行处分的行为。

点。现行法律满足了这种要求，因此不需要在这方面进行修改。但或许需要付出艰苦的努力，明显改善（镇痛）药品的供应状况，因为正是通过住院和门诊镇痛医疗以及临终关怀工作，所有相关人（濒临死亡者、亲属、医护人员和牧师）才有可能体会到受限制的人的生命的尊严。

人的尊严与责任

根据基督教的理解，在可能的情况下被允许以及应当为自己，为自己的生活以及自己的亲属承担责任属于人的尊严。它与人的尊严不完全一致，但却是从中推导出来的，它一方面是权利，另一方面也是义务，即通过自己的劳动维持自己的生活，通过自己的决定和计划规划自己的人生。个人责任这一要素在与基督教人类形象密切相联的*辅助性*原则中以架构的形式表现出来。今天，对作为根本性社会责任共同体的家庭予以加强与扶持是社会政策领域的重大义务之一，其实现决定着我们国家的未来。

此外，从人的尊严中推导出来的责任还包括在今天的政治决定中认真对待并考虑*后代*的生命权和生活可能性。特别涉及两点，一是能够公平留给后代的可以承受的*债务负担*，因为这些债务负担与未来投资的比例适当。二是*生态方面*的负担、风险和问题，这些有可能被证明是后代难以承受的‘灾难’。

就经济领域而言，能否克服所有人将私利系统地与公益对立起来的情绪从根本上来说是关系到我们这个社会的生死存亡的问题。根据基督教的人类形象，它从不只是把人视为利益与意向的承载者，而且始终也将其看作关系与责任网的承载者，并且与个人是否知道这一关系网无关。因此，任何时候都不能单凭行动方的意向对经济过程加以判断，而是任何时候也都必须对其秩序政策和社会伦理影响加以评判。因此，如果肆无忌惮地利用市场机制，或者滥用社会保障体系以逃避亲自工作的辛苦与责任，就会危及团结的意愿和福利国家的威望。

最后，人的尊严与作为人的尊严的发现与承认的责任之间存在着不可分割的联系，因为特别是在与后代的关系中，宪法及社会共同生活的原则本身要求意识，保持与促进，这一切不会自动或自然发生，而是要求负责任的投入。

人的尊严与团结

根据基督教的理解，人的尊严与其它一些原则、规范和价值不同，它将人*联系在一起*，而不是将他们分裂开来。从这个意义上来说，基督教有关人的尊严的思想本身就内含着团结的要素。

此外，作为要求获得尊重的权利主张，人的尊严会让我们对那些无法帮助自己，

无法有效满足自己的生活需求的人给予特别的关注、尊重和关怀。所有人在生命之初或者生病体弱时，许多人在临终时，有些人则是由于身体或者智力残疾而成为受益者。然而，只有当有此能力的人愿意发挥团结这种慈善甚至是维持生命的作用时，我们才能感受到它的这种作用。在此，应当区分出于自愿因此无法加以强迫的团结互助的形式¹⁷以及其它由法律规范调节因而具有法定义务性质的团结互助的形式。在后一种情况下，无疑始终应注意不要让“给强者设定负担”意义上的团结互助义务变成过分要求，并由此违背公平原则和社会的团结。在严格的自愿性与作为法定义务的团结互助之间存在着多种具有约束力的团结互助的形式，例如在合同关系中。

社会在各个层面的繁荣共处需要各种形式的团结互助：自愿的，根据契约以及法律要求的形式。此外，唤醒并强化团结互助的意愿是家庭的重要任务之一，它因此也对社会的发展具有至关重要的意义。

人的尊严与正义

根据基督教的理解，人的尊严并不等同于正义，但正义却是尊重人的尊严得以

表现的具体形式之一。继希腊诗人西蒙尼德斯¹⁸、亚里士多德¹⁹和西塞罗²⁰之后，罗马法学家乌尔比安定义了‘正义’的概念，如以此为据，这便是可信的。该概念认为，正义是“赋予每个人其权利的永恒持久的意愿”²¹。从中派生出来的通行的简略形式，即正义就是“各得其所”的原则却是颇成问题的一种简化，因为它并没有表达出这涉及的其实是每个人都对其享有权利主张的亦即法律赋予其的东西。但就人的尊严与正义的关联来说，正是这一点具有决定性的意义。一方面，我们不能忘记（见第7节）的是，人的尊严是因为人的存在而被给定的一种要求获得尊重的权利主张，其法律表述与确认本身即是尊重这一权利主张最根本的表现形式。另一方面应当考虑到，享有有时被称作分配型正义的权利平等是从要求尊重这一权利主张中推导出来的直接结果²²，它的名字就叫做‘人的尊严’。相应地，对人的尊严的蔑视通常也伴随着对权利的任意剥夺或者限制，通过剥夺或者限制作为人的存在而在语义上对此做出准备，例如，将其作为“寄生虫”或者“劣等人”。特别是在‘日常’政治、新闻和教育中，应当注意人的尊严这个问题的语言角度。

17 例如，愿意捐献器官。

18 见柏拉图（理想国 332c）。

19 修辞学 1，9。

20 西塞罗（目的论 5，23）。

21 „Iustitia est constans et perpetua voluntas ius sum cuique tribuendi”（敕令评论第十章，D1.1，引自乌尔比安，T Honore 编，剑桥，1982年，第34页）。

22 参阅阿尔·安岑巴赫“基督教社会伦理”，帕德博恩等，1998年，第222页及下。

在*社会正义*的广泛领域，如果个人或者整个团体被任意剥夺了他们享有的生活所需的对发展机遇的参与，并且因此而陷入贫穷、困顿和窘境，这是不符合人的尊严的。在此，社会责任的界限不能限于一国边界，正义并不限于公民权，恰恰是由于它植根于人的尊严的思想，正义也包括人权。当前和未来政治面临的严峻挑战之一就是*从政治上重视这一责任范围*，而又不忽略或者质疑对地区性责任和全球性责任所做的区分。

就*各民族和各文化之间的正义而言*，根据基督教的人类形象，其目标任务是‘正义的和平’²³。由此可以看出，它是以和平目标为定向的，而不是以冲突目标为定向，更不是以战争目标为定向，但和平被理解为具有特质的和平，即具有正义之特质的和平。以正义和平的理想为定向与作为政治和法律标准的‘复仇’和‘报复’格格不入。但这并不排除而是包括以下情况，即国家保护自己的公民免遭侵略与威胁，采取刑法手段对违反法治的情况进行追究。在国与国之间的关系中，也应当敦促遵守国际法，应当通过外交手段尽力避免发生违反国际法的情况，在外交手段无法奏效时，应当通过军事手段尽力避免发生此种情况，如果无法阻止，至少应当对违反国际法的情况进行抨击。这也包括在国际交

流与交往中，不应当对涉及尊重人的尊严与人权的问题不予批评，也不应回避批评，相反，应当公开明确提及此问题。我们自己的社会制度越是能够以对人的尊严的尊重与保护为衡量标准，这种批评便越具有可信性。

23 参见2000年9月27日德国主教大会同名文章及德国新教协会理事会发表的文章：正在经受考验的和平伦理--小结，2001年9月25日，特别是II.1点。

道德

——从儒学角度谈《核心：人性尊严》

一书的启发与反应

罗永光
Pilgrim W.K. LO

1. 西方语境下的“人的尊严”

从词源学角度讲，“尊严”一词既非起源于圣经，最初也不是一个神学概念。但这并不意味着基督教神学无权就“尊严”这个题目表态，或无权斥责对尊严的蔑视行为。在此方面，马丁·郝内克尔（Martin Honecker）的观点不无道理，他认为，人性尊严之观念深植于圣经信仰的土壤，譬如人的荣耀与威严（《诗篇》8,6），人与上帝的相似性，以及人类在上帝面前的自由与平等（《罗马书》8,21; 1; 《哥林多前书》9,19; 12,13; 《加拉太书》3,28; 5,1），而与此同时，圣经和基督教人类学的基本概念与“人性尊严”这一概念之间却并无任何渊源上的联系。¹但必须指出的是，在近代神学史上，人性尊严这一主题已成为基督教人类

学和社会伦理学不可或缺的一部分。尽管不是仅仅在神学领域得到了论证，但人性尊严的概念却是发源于犹太基督教文化的土壤。二战后，它成为西方宪法价值体系的核心，成为公民基本权利的基础和适用依据。1948年联合国《世界人权宣言》第1条，以及1949年德意志联邦共和国《宪法》第1条，都是此方面非常重要的文献。²

如今，在全球化进程的鼓舞下，所谓第三世界国家——尤其是中国——的政治家和经济界人士已着手分析他们同第一世界的政治关系，仿效西方资本主义的经济和政治体制；不仅如此，学者们也受到了启发，纷纷开始对自由、民主、人权等西方基本价值进行思考。³在中国知识分子热切渴望自由、民主和人权的同时，德国几

1 参见 Martin Honecker, 《人权、人性尊严及伦理》(Menschenrechte, Menschenwürde, ethisch), 见 Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart: Kohlhammer, 2001, 1051 列。

2 Johannes Reiter, 《作为尺度的人性尊严》, 见 Aus Politik und Zeitgeschichte, Bundeszentrale für Politische Bildung, B 23-24/2004。

3 近几年在中国知识界的讨论中，“人权”这一主题引起了法学家、社会学家和儒学学者的广泛关注，其中包括孙隆基、杜维明、李明辉、ZHENG Lik-wai 等知名学者。

年前却围绕人性尊严这一话题，就是否重新评价《宪法》第1条第1款展开了一场争论，⁴ 双方争论的焦点是：作为德国宪法的基础，人性尊严可否被置于某种权衡过程中；换言之，宪法是否受制于一种对人性尊严的保护，而这种保护是不容质疑的，不允许对其进行任何权衡。⁵

2006年，一些跨宗教派别的社会伦理学研究人员以人性尊严为主题，发表了一份内容丰富但简明扼要的文件，名为《核心：人性尊严》。⁶ 编者伯恩哈特·福格尔（Bernhard Vogel）在前言中发出了这样的慨叹：“在有关重大议题（例如技术进步背景下的政治举措，社会和经济全球化，养老及卫生事业中的结构性问题等等）的讨论中，坚如磐石的社会构筑法则，基督教社会伦理学所提供的解决方法引起的关注甚少，庶几被人们忽视。”⁷ 他提出，对人的全面关注与基督教社会伦理学意义上不可侵犯的人性尊严，二者密不可分。⁸

众所周知，依照康德的理论，人作为一种理性存在物（Vernunftwesen）能够根

据实践理性的原则采取行动，但他的理性行动是以信念为支撑的。根据这种观点，论战双方以及神学家们必然要对福格尔提出的以下问题进行思考：我们代表着哪一种人性？我们基本的政治决策与选择应以什么为准？如果人们想要真正了解人类历史，就必须承认，就人类而言，最严峻的问题既非战争，也非其他种种不可饶恕的罪行，最为恶劣的乃是人们不承认其他同类也同样是人，蔑视他们的尊严，不把其作为人、也即作为主体或目的来对待，而是作为赤裸裸的工具加以滥用。这是我们的社会、政治乃至全世界面临的核心问题，政治家和神学家们应当对由此产生的所有问题引起重视。这个问题不解决，就不会存在真正的和平。因此，神学家应当与其他各界人士一道，为该主题背景下政治行动的基本导向做出努力。

1.1 有关人性尊严的观点

约翰内斯·赖特（Johannes Reiter）将人性尊严这一概念从古希腊至近代的演变史以及依据的理由进行了总结；他指出，从根本上说，人性尊严要么被理解为对基

4 见 Johannes Reiter, 《作为尺度的人性尊严》, 前揭; 另参见 Matthias Herdegen, 《评<宪法>第1条第1款》(Grundgesetz-Kommentar, Art. 1 I, 2003); Ernst-Wolfgang Böckenförde, 《人性尊严是不可侵犯的吗?》(Bleibt die Menschenwürde unantastbar?), 见 Blätter für deutsche und internationale Politik, aus Analysen und Alternativen, 10/2004, 页 1216—1227; Rosemarie Will, 《基督抑或康德: 围绕人性尊严的信仰之争》(Christus oder Kant - Der Glaubenskrieg um die Menschenwürde), 见 Blätter für deutsche und internationale Politik, aus Analysen und Alternativen, 10/2004, 页 1228—1241。

5 见《对宪法第一条的抨击》(Angriff auf Artikel 1 GG), 见 Blätter für deutsche und internationale Politik, aus Analysen und Alternativen, 10/2004, 页 1215。

6 《核心：人性尊严——源自基督教责任的政治行动，以基督教伦理为导向》(Im Zentrum - Menschenwürde: Politisches Handeln aus christlicher Verantwortung, Christliche Ethik als Orientierungshilfe, 阿登纳基金会, 2006年出版)。

7 同上, 页 5。

8 同上, 页 6。

于个人贡献或社会功能而获得的社会地位的褒扬，要么就是所有人都得到同样的尊严，这种尊严作为人类对理性的分有是不会丧失的。⁹

1.2 主流观点

从历史上看，“尊严”（拉丁文：dignitas）一词最初是古罗马时期的一个政治概念，人们通常用它来指称贵族身份、官职以及某些人对公益事业的贡献。换言之，生活方式是拉丁文词汇 dignitas 的主要含义。因此，在罗马帝国，处于领袖地位的政治家们都自然而然地享有对尊严、认可和重视的个人权利，也就是说，在罗马，政治方面的成就乃是 dignitas 的先决条件。¹⁰这种尊严并未随着罗马帝国的没落而湮灭，时至今日，它在现代社会中仍然具有重要意义。从哲学角度讲，人性尊严这一概念是由斯多噶派首创，而后经由西塞罗的阐释，在欧洲启蒙运动中获得了政治、法律方面的意义，¹¹而古罗马传统意义上的 dignitas 也在西塞罗本人的思想和生活中留下了深刻的烙印。¹²

中世纪的古典人类学在发展上一方面沿袭了亚里士多德的理论，认为人作为理性动物（animal rationale）因具有思考能力而有别于其他动物，¹³另一方面也继承了斯多噶派哲学，尽管根据后者的观点，人的神性尊严来自众神之父宙斯，¹⁴但人的尊严乃是对上帝理性的分有，¹⁵所以这种尊严被理解为人所享有的特殊地位。¹⁶安普洛修斯（Ambrosius）的创世神学¹⁷同样也是在此意义上将人区别于其他生物，并由此奠定了人在宇宙中统治其他一切生物的特殊地位，因为人被赋予了理性和自由意志，在神学家的眼中，二者是人与上帝之相似性的体现。例如阿奎那（Thomas von Aquino）便将 homo factus ad imaginem?? 视为自己人类学的核心。人是依照上帝的映像（Ebenbild）被创造出来的，所以他 liberum et per se potestativum，对与上帝之映像加以观照是人的责任，也即 idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem。¹⁸

9 Johannes Reiter, 《作为尺度的人性尊严》，前揭，页 6 以下。

10 参见 Viktor Pöschl, 《尊严（卷一：古罗马时期的尊严）》（Würde, I. Würde im antiken Rom），见 *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1992, Bd. 7, 页 637 以下。

11 参见 Maximilian Forschner, 《与自然统一的行为——伦理概论》（Über das Handeln im Einklang mit der Natur - Grundlagen ethischer Verständigung, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1998），页 98。

12 Viktor Pöschl, 《尊严（卷一）》，前揭，页 643 以下。

13 参见亚里士多德著《尼各马可伦理学》（Nikomachische Ethik），IX 9, 1170a16-19 und 1170a-1170b1。

14 参见爱比克泰特著《演讲集》（Diatribai, I, 3; I, 1），页 1-13。

15 参见西塞罗著《论义务》（De officiis, I, 106, Stuttgart: Reclam, 1980）。

16 参见西塞罗著《论??》（De inventione II, 166, Darmstadt: Wiss. Buchges., 1998）。

17 参见安普洛修斯著《??》（De dignitate conditionis humanae），见 *Patrologia Latina*, 第 17 卷，巴黎，1845，1105 列以下。

1.3 《核心：人性尊严》一文观点

《核心：人性尊严》一文并未将有关尊严的观念与古罗马对该词的原初使用相联系，在论证人性尊严之不可侵犯时，也没有以中世纪关于“理性是上帝的映像性”的阐释作为依据。文中突显了将人理解为上帝之映像的论证方式（页15；17；20），但并未将重点放在理性等人类所具有的其他特性上，而是强调指出，人性尊严的基础是以上帝的决定和人之于神的根本关系的神学思想。尤其是福音神学，它强调任何人都无法通过自身拥有的能力来辨明上帝的意志并遵循它。人从未脱离对上帝的依赖，没有上帝，人一刻也不能过活——简言之，抛开上帝，便无从获得对人性尊严的正确理解。

而与此同时，将上帝的映像视为某种静态之物也并不恰当，相反，必须在动态的意义上加以理解。人主要不是因具有理性而独特，他的独特是基于一种决定，这种决定超越死亡，包含了对不灭之永生的希望（页15）。在此意义上，《核心：人性尊严》一文对“超越”思想给予了特别关注。人在大地上生存，但他却既非自己生

命的主宰，亦非一切事物的尺度。¹⁹上帝将他的尺度与界限赋予人类，社会关系结构正是源自人与上帝的这层关系。引用文中的话来说：“……这种关系结构以上帝之于其造物的、尤其是之于人的关系为依据和承载，人作为上帝的映像而存在。”（页17）。这是基督教人性观的依据，只有在此基础上，人类方能正确认识自我，带着自尊生活，以人性的方式与他人相处。

通过这种方式，人性尊严与各种人性观在本质上联系起来。形形色色的人性观衍生出对于人性尊严的不同阐释。按照基督教人性观的理解，每个人都享有与他人同等的尊严，作为上帝的造物，人处在与上帝以及他人的关系之中。因此，在人类社会中，这种与生俱来的人性尊严必须得到尊重。

为了详细阐明经验现实中的人性尊严这一基督教思想，《核心：人性尊严》一文的作者明确地解释了，为了保护所有人的尊严，人性尊严不应仅限于对尊重的消极要求，而是要以积极的方式将其固定为法律条文形式的国家义务。所以，人性尊严

18 „Quia, sicut Damascenus dicit, homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur 'intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum', quod praedictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his qui processerunt ex divina potestate secundum eius voluntatem, restat ut consideremus de eius imagine, idest de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens et suorum operum potestatem.“ 见Thomas von Aquino,《神学大全》(Summa Theologiae), 第二集第一部(序)。

19 K. Barth 认为，人的统治只有与道成肉身(Menschwerdung)以及基督的统治相结合才能实现。参见K. Barth,《基督教团体与公民团体》(Christengemeinde und Bürgergemeinde), 见Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde, Zürich: EVZ-Verl., 1970, 页68。

不仅仅是一个神学或哲学论题，它必然要成为重大的政治议题。此外，当人们从基督教信仰的观点出发，从中提炼出人性尊严这一主题并将其作为政治行动的基础时，人性尊严能够、且必须被视为基督教社会学意义上所谓自身责任的具体形态，《核心：人性尊严》中第9段的内容即如此（页26—34）。

2. 儒家入学思想

中国人是如何理解人性尊严的？在中国文化的传承中究竟有没有人性尊严这一概念？人性尊严对于中国社会是否具有重大意义？在中国的哲学或宗教百科辞典中，并不存在《核心：人性尊严》中所阐释的人性尊严这样一种概念。²⁰但这并不说明中国人对人性尊严全然不解。格雷格·保罗（Gregor Paul）所言极是，他认为中国的某些概念与西方有关人性尊严的主要观念颇为相似。²¹几千年以来，儒学在中国扮演了至关重要的角色，它深刻地塑造了中国文化，对中国社会和中国人的生活亦产生了巨大影响。

如果说，对于我们的研究而言，人性尊严这一课题不仅是一个哲学概念，而是具体地与人类生活及社会结构相联系，那么辨明基督教和儒学意义上的人性尊严则不失为有益之举。

2.1 形而上原则

对人性尊严的理解方面，基督教和儒学之间的主要区别在于，基督教将人之上帝的映像性设为前提，而儒学则拥有一套自己的人学。孔子（前551—479）是否信仰过神或神性？迄今为止对此仍存在争议。但可以确定的一点是，孔子在《论语》中并未谈及神或神灵的存在。²²而另一方面，他却具有形而上思想，即道德的形而上学；确切地说，孔子将道德视为形而上学的基础。对于儒家而言，宇宙本身是一个道德的宇宙，人的道德原则从根本上讲即为宇宙的形而上原则，所以宇宙的原则存在于人的道德观念之中。²³对儒学中所谓的“天命”²⁴或“天道”，只能从先验的道德心的意义上来理解，这种道德心一方面属于“天”的本质，另一方面也可以从人类生活中加以辨识。通过这种方式，孔子将符合道德的人类生活与形而上原则联系

20 “Würde”在《德汉词典》中对应的汉语为“尊严”，该词由表示尊贵与尊敬的“尊”和表示“严格”与“严肃”的“严”组成。如果在《汉德词典》中查“尊严”一词，对应的德语翻译为正派、尊严和尊重等概念。一般而言具有伦理和社会意义，而不具有宗教意义。

21 见 Gregor Paul, 《中国古典哲学中的人性尊严观念》(Konzepte der Menschenwürde in der klassischen chinesischen Philosophie), 见 Menschenwürde im interkulturellen Dialog, Freiburg i. Br.: Verlag Karl Alber, 2005, 页67。

22 “子不语怪，力，乱，神”，见《论语·述而》。

23 牟宗三著《中国哲学十九讲》(台北：学生书局，1999)，页79。

24 见《礼记·中庸》，第31，1章。

在一起，因此，人的道德心必当具有普适性。²⁵ 在日常语言中，“天”即等同于“神”，但对孔子而言，并不应将汉语中的“天”混同于某种先验本质或神灵的存在。²⁶ 在某种意义上，人们可以将孔子视为一位不可知论者，因为他曾说：“敬鬼神而远之，可谓知矣”²⁷ “未能事人，焉能事鬼？”“未知生，焉知死？”²⁸ 孟子（前372—289）也有相同的看法，他认为“圣而不可知之谓神”。²⁹ 他们是从何认识到“天”的形而上原则的？

与基督教神学中所谓“言语天启”（Wortoffenbarung）不同的是，孔子谈到：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”³⁰ 孟子也有过类似的表达：“天不言，以行与事示之而已矣”。³¹ 孟子认为，“天”的意志与符合道德的宇宙等同。作为可见的宇宙，³² “天”不仅显现于四时运行等自然现象，而且也体现在人所固有的道德观

念中，所以人既属于自然，又从属于上天的道德观念。有人将其称为天人合一的人学思想。³³ 人的职责首先在于，认识天，进而归顺于天。³⁴ 于是人的生存目的便自然而然地指向了先验之物。³⁵ 当一个人认识到“天”时，他便不仅仅是国家的百姓和尘世上的普通生命，而是同时成为“天民”。³⁶ “天民”指尘世之人，这一称谓凸显出形而上意义上的人的高贵性。因此也有人将孟子人学理解为本体存在主义哲学。³⁷ 根据这种观点，在道德心以外探寻天的意志是不必要的。人们能够而且应当从“天”那里了解到的，深深植根于人本身，它是人类的本性。

2.2 道德原则

孔子并未留下有关人性的系统性学说，但他对这一话题谈及甚多。孔子关于人性的教诲，一言以蔽之即为“仁”。“仁”字在德语中的译文不一而足，譬如人、人道、

25 徐复观著《中国人性论史》（台湾：商务印书馆，1988），页86。

26 参见Hubert Schleierchert,《中国古典哲学》(Klassische chinesische Philosophie, Frankfurt a. M.; Vittorio Klostermann, 1980), 页77。

27 见《论语·雍也》。

28 见《论语·先进》。

29 见《孟子·尽心下（二十五）》。

30 见《论语·阳货》。

31 见《孟子·万章上（五）》。

32 参见徐复观著《中国人性论史》，前揭，页88—89。

33 参见黄俊杰著《儒学与人权：古典孟子学的观点》，见刘述先主编《儒家思想与现代世界》（台北：中国文史哲研究所，1997），页36。

34 “尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也”，见《孟子·尽心上（一）》。

35 参见秦家懿著《儒与耶》(Konfuzianismus und Christentem, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1987), 页83以下。

36 见《孟子·尽心上（十九）》；见冯友兰著《中国哲学简史》（北京大学出版社，1996），第7章。

37 参见黄俊杰著《儒学与人权：古典孟子学的观点》，载于刘述先编《儒教思想与现代世界》（台北，中国文学、历史和哲学研究所），1997年），页36。

人性、爱、慈悲、善、怜悯等等。这不仅是因为德文中没有与之对应的概念，而且还因为孔子并没有对“仁”进行过明确的定义。“仁”这个词最初并非源于儒学，但孔子创立了“仁”学乃是不争的事实。从哲学和社会学角度上讲，“礼”的思想和制度在春秋时期（约公元前771—481）的社会中占有主导地位。礼制在初创时颇为有效，这种状况一直延续到孔子所处的时代（前511—479），但随着政治局面的日益混乱，“礼制”开始引起孔子的注意。孔子既没有对“礼”（德行、风俗、礼仪）全然摒弃，也没有贬抑其价值。作为对“礼”的补充，他提出：“人而不仁，如礼何？”³⁸他试图通过“仁”说来解决自己所处时代的燃眉之急，即政治制度的分崩离析。

从语源学的角度来看，“仁”字是由两个部分组成的，即“人”和“二”。谭嗣同（1865—1898）在其《仁学》一书的前言中，将“仁”解释为两个人的相遇。康有为（1858—1927）则补充道：“仁从二人，人道相偶，有吸引之意，即爱力也，实电力也”。³⁹《礼记》中谈到：上下相亲谓之仁。⁴⁰这种传统思想——“仁”即为“爱”

——无疑是儒学中“仁”的基本观念，孔子将此作为“仁”学的基础。当他的弟子樊迟请教何为“仁”时，孔子简单地答道：“爱人”。⁴¹但孔子认为，并不能简单地将“仁”与“爱”等同，他所理解的“仁”是一种双重意识，即人对自我和对他人的意识。⁴²孔子认为，“仁”这种意识一方面指向对认识的追求，指向人格的塑造，另外一方面则指向对他人的责任。

为了使基督教的“博爱”（《马太福音》22, 39;《加拉太书》5, 14）说对儒家弟子而言更易理解，在此可引两个例子为证。仲弓问“仁”，子曰：“己所不欲，勿施于人”；⁴³子贡问“仁”，子曰：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”。⁴⁴这就是孔子的仁学思想及人学的核心主题。对他来说，“仁”不根植于人的内心是无法想象的，所以他说：“君子去仁，恶乎成名”。⁴⁵根据此种观点，“仁”并非某种事物，而是一种不可或缺的东西，它渗透进人和人的生命之中，并赋予其价值与意义。

“仁”不仅对人之本性或个体人格具有意义，对于社会而言它同样也是一种需要。

38 见《论语·八佾》。

39 见康有为著《中庸注》（台湾：商务印书馆，1987），第19章；另参见甘绍平著《中国哲学的精髓》（达姆施塔特学术图书协会（WBG）出版社，1997，德文版），页50。

40 见《礼记·经解》。

41 见《论语·颜渊》。

42 参见徐复观著《中国人性论史》，前揭，页91。

43 见《论语·颜渊》。

44 见《论语·雍也》。

45 见《论语·里仁》。

子曰：“民之于仁也，甚于水火”。⁴⁶ 尽管孔子认为，每个人天生而具有“仁”，但为了使人与人相互之间能够和谐共处，“仁”必须得以扩展。根据儒家的观点，在扩展“仁”的同时，也不应低估人的欲望。欲望会破坏人与人之间和谐的社会关系。在儒家看来，从根本上讲，欲望是由人的生理需求构成的。

与经院哲学和宗教改革对于 concupiscentia【拉丁文，意即“欲望”】的理解所不同的是，儒家认为欲望本身并不一定是邪恶的，因为它原本属于人性的一部分。⁴⁷ 只有当人贪得无厌、不断索取，或因此而伤及他人时，欲望才是邪恶的，应当予以消除。⁴⁸

在此基础上，孔子将他的“仁”学与“礼”的思想重新联系在一起。子曰：克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。⁴⁹

子曰：不知礼，无以立也。⁵⁰ 他甚至列举出克己复礼的具体内容：

非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。⁵¹

视、听、言、动，是人的具体行为方式，在人际关系中扮演着至关重要的角色，而这四者都须以“礼”为准绳，才能创造和维系一个道德的社会。

2.3 人性观的发展脉络

有关儒家人学的最新研究表明，孔子有关“仁”和“礼”的探讨并未完结。⁵² Andres TANG指出，“仁”与“礼”二者之间存在一种对立关系。⁵³ 对孔子而言，一方面，“仁”是人主体性的根基，尤其是当他谈到“仁”的扩展和实现的时候。因为“仁”只能来自于人本身；另一方面，“礼”应被理解为人与人之间正确的行为方式，或者用儒家弟子自己的话来说，“人道”即为道德的准绳。⁵⁴ 因此，人必定会与他人发生关系，因为在一种没有他人的伦理关系中，“我”的存在是不可想象的。⁵⁵ 换言之，在“礼”的实现过程中，为了相对于“仁”而达至完善，他人或人的共同体是第一位的。基于此种关系，可以将这种对立

46 见《论语·卫灵公》。

47 参见《荀子·正名》。

48 参见徐复观著《中国人性论史》，前揭，页174以下。

49 见《论语·颜渊》。

50 见《论语·尧曰》。

51 见《论语·颜渊》。

52 参见徐复观著《中国人性论史》，前揭，页163。

53 参见Andres TANG,《孔子、孟子和荀子的集体思想》(Das Gemeinschaft-Gedanken von Konfuzius, Menzius und Xunzi), 见Meilenstein des Dialogs zwischen Konfuzianismus und Christentum, Hong Kong: Chinese University, 2001, 页224以下。

54 参见杜维明著《人性与自我修养》(台北: 联经出版事业公司, 1992), 页11。

55 参见Heiner Roetz,《孔子》(Konfuzius, München: C.H. Beck, 2006), 页79。

视为自治 (Autonomie) 与他治 (Heteronomie) 之间的矛盾, 于是就出现了两位观点截然不同的儒学大师, 即创立了性善论的孟子 (约公元前 372—289), 和与之相反的、主张人性本恶的荀子 (约公元前 313—238)。⁵⁶

孔子、孟子和荀子的人学观点基本一致, 即人不同于动物。这种区分是使人之为人的根本。但须注意的是, 在看待人与动物之间的区别时, 他们采用了不同的角度和着眼点。孔子的信条在《礼记》中有明确表现, 他说: “是故圣人作, 为礼以教人, 使人以有礼之, 知自别于禽兽也”⁵⁷ 故礼使人之为人。⁵⁸ 而在孟子的学说中, “道”的概念是其核心思想, “道”即“人道”, 意即人与人之间的伦理行为。与此同时他也指出: 人之所以异于禽兽者几希, 庶民去之, 君子存之。舜明于庶物, 察于人伦。⁵⁹ 与孔、孟不同的是, 荀子更强调“义”。他说: 水火有气而无生, 草木有生而无知, 禽兽有知而无义, 人有气有生有知, 亦且有义, 故最为天下贵也。⁶⁰ “礼”“道”“义”虽则指向各有不同, 但它们在本质上并不

矛盾, 而是共同构成了经典儒学的人学体系。如前所述, 对于儒家弟子而言, 孔子所主张的人学在“仁”与“礼”的方面是具有多义性的, 因此, 发展儒学思想便成为一项重要的任务。虽然孟子和荀子在人性善恶等观点上有所分歧, 但是孟子的唯心主义“仁”学和荀子的经验主义“仁”学同样都能够系统地反映出儒家的人学思想。

2.3.1 孟子的人性观

孟子试图通过有关恻隐之心的譬喻来论证自己的思想, 他认为人性不仅具有善的倾向, 而且本身是善的: “今人乍见孺子将入於井, 皆有怵惕惻隐之心。非所以内交於孺子之父母也, 非所以要誉於乡党朋友也, 非恶其声而然也”。⁶¹ 孟子相信, 这种本能反应所揭示出的是人之本性, 即并非源自欲望的善。由此出发, 他创立了所谓的“四端”说, 恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心人皆有之, 它们同时还是四种基本道德的发端, 分别对应于“仁”“义”“礼”“智”。⁶² 用孟子自己的话来说, 这就是所谓的“道德灵魂”。⁶³

56 相关概要参见 Wolfgang Bauer, 《中国哲学史》(Geschichte der chinesischen Philosophie, München: C.H. Beck, 2006), 页 97—108。

57 见《礼记·曲礼》。

58 “凡人之所以为人者, 礼义也”, 此处由本文作者译自《礼记·冠义》。

59 见《孟子·离娄下 (十九)》。

60 见《荀子·王制》。

61 见《孟子·公孙丑上 (六)》。

62 同上。

63 本文作者将孟子提出的所谓“心”译作“道德灵魂”, “心”是“魂”的同义词, 意为人的感情和思想; 在孟子学说和中国文化当中, 它代表着人的肉体与灵魂的统一体。

孟子认为，所有人都具有这四种他将其视为善的本性，但同时他也并不否认人的其他动物性，如生理欲求等等。且正因如此，人才有别于动物。这并不意味着，本能使人成其为人，而是说，人区别于动物的善性是最为关键的。此外，人还应当合理控制自己的生理性（如欲求等），发展上述四种善性，以求最终达到“四端”。这种解释被视为对孔子“仁”学的补充⁶⁴，因为孟子将理、义等精神性的东西与口、耳、眼等肉体性的东西明确区分开来，并将其归为人的本质⁶⁵。除此以外，他还提出了一种主张，即灵魂的主体性存在于不依赖于肉体的行为⁶⁶。

2.3.2 荀子的人性观

孟子的道德学说与孔子一样，都与其信仰形而上的“天”的道德密切相关。只有在天的道德之中，才能发现人存在的意义与价值。而作为儒学弟子的荀子所代表的，却是与自然神论相近的观点。尽管荀子承认人的本性是天生的，⁶⁷而且也不否认自然及自然法则的力量，但他认为，自然的作用和法则同“天”的意志或目的无涉。⁶⁸在他看来，“天”不具备任何道德属性，也从来不是所有人必须服从的宇宙主

宰。天与人各司其责，所谓“天有其时，地有其财，人有其治”。⁶⁹一切事物都从中得以滋养，产生变化和趋于完满。因为人看不到这些自然现象基于何种力量和原则而起作用，只能感受其结果，所以人的道德也并不存在于某种形而上的“天”之中。荀子认为，使人幸福或不幸的不是天，而是人本身，因为乱与治并不取决于天，而是由人自己掌控。在荀子的学说中，人俨然成为尘世上的宇宙设计者的角色。依照这种观点，仁、义、礼仅仅是人所创造的成就。

既然人性本恶，社会秩序又取决于人，荀子如何能够谈论道德，就不失为一个有趣的问题。世界必然是完全混乱的，从荀子的哲学观点中难道推导出这样的逻辑结果吗？与孟子相反，荀子在关于人性的讨论中特别强调了人的欲望，他谈到：

今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。⁷⁰

荀子在此始终强调了“欲”的作用。为

64 参见冯友兰著《中国哲学简史》，前揭，第7章。

65 参见《孟子·告子上（七）》。

66 参见徐复观著《中国人性论史》，前揭，页173以下。

67 参见《荀子·性恶》。

68 “自然”对荀子而言意即“天”或“天地”。

69 参见《荀子·天论》。

70 参见《荀子·性恶》。

何人性本恶？因为人有天然的欲求。为什么拥有这些欲求是恶的？因为恶由欲而生。此外，荀子还提出了另外一个论据，他并不认为，人对善的追求是人性本善的证据，他的论证恰恰相反：“苟有之中者，必不及于外。用此观之，人之欲为善者，为性恶也”，⁷¹意即人本身不具备的，人就会尝试从外部获取。荀子没有明确说明，依他的观点“善”究竟从何而来，或者人为何会去追求“善”。但他证明了人所追求的“善”是存在的。在荀子学说中占据重要地位的，也正是对“善”的追求，这是他倡导的道德说之基础。荀子认为，“凡性者，天之就也，不可学，不可事。”⁷²尽管如此，人皆有认识人性或道义之本质并将其付诸实现的能力。⁷³荀子所强调的这种能力，并不能等同于孟子所谓的“道德心”，因为它不能确保正当的行为，所以必须从人的外部，而不是从内心来寻求道德的实现。在这种背景下，荀子断言，每个人都能够通过教育而成为君子。

因为动乱与争夺均来自人的欲望，所以需要依靠社会规则来对人的行为加以规范。除法律之外，荀子还强调了“礼”的

重要性。荀子比孔子的思想更进了一步，他的所谓“礼”，其内涵要比品德更为深广。在荀子那里，“礼”成为调整统治者与被统治者关系的政治规则，或者一般的社会秩序之化身。荀子相信，所有人的占有欲都指向同样的事物。人生而有欲，欲而不得，则不能无求。求而无度量分界，则不能不争。⁷⁴由此可见，为了天下太平，就必须对人进行教化，“礼”在其中起到了决定性作用。荀子认为“礼”的影响和作用甚为广泛，他说：故人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁；⁷⁵故古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之袂以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也。是圣王之治而礼义之化也。⁷⁶在国家和社会中，“礼”应当发挥调节的功能，使人在自身欲望获得满足的同时又得到教化。在欲望的实现过程中，存在必须遵守的界限，当人遵守了这些限制时，即为道德。⁷⁷对于荀子的道德思想，应从上述意义加以理解。

孟子的性善论或荀子的性恶论是否得到了有效的论证，尚不得而知，但我们并

71 同上。

72 同上。

73 同上。

74 参见《荀子·礼论》；另见 Ralf Moritz, 《中国古代哲学》(Die Philosophie im alten China, Berlin: Deutscher Verlag der Wissenschaften, 1990), 页186。

75 见《荀子·修身》。

76 见《荀子·性恶》。

77 参见冯友兰著《中国哲学简史》，前揭，第13章。

无意介入这种论争。⁷⁸从效果历史(Wirkungsgeschichte)的角度来考察,中国文化无疑主要受到了这些学说的影响。

现在我们的讨论所面临的问题是:人性尊严与儒家人学思想有何联系?

3. 人性尊严在儒学中的含义

古汉语中不存在与今人所谓“人格”(Personalität)相对应的词汇。但“何为人”却是儒家经典中经常讨论的问题。上文中曾举例说明,三位重要的儒家思想家如何将人与动物相区别。尽管他们区的角度各有不同,但在一点上是一致的,即人与动物的区别必定起到了决定作用,人的特殊之处对其生命而言意义非常。

3.1 基本观念

一个基本的问题是,人与人之间是否存在区别?如果存在,这种区别程度几何?孔子所给出的答案并不明确。在他的

人学中,使人之为人的“仁”占据了核心地位。此外他还说道:性相近也。⁷⁹儒家学者认为,这句话表明孔子相信人人平等⁸⁰。因此,人人平等是以人性说为基础的儒家人学无可争辩的观点之一。孟子尝言:“圣人与我同类者”。⁸¹此外他还坚信,人皆可以为尧舜。⁸²

尽管对人性抱有全然不同的看法,但荀子在这一点上与孟子却是一致的。他认为,君子之与小人,其性一也。⁸³如果人性与生俱来,那么所有人的本性自然无所差别。人人平等即应在此意义上加以理解。所以桃应问曰:为天子,皋陶为士,瞽瞍杀人,则如之何?孟子曰:执之而已矣。⁸⁴根据基督教圣经的信仰,所有由上帝创造和给与的都是善的(《创世纪》1,31),大多数儒家弟子的看法也如出一辙,他们将人与生俱来的本性视为上天的馈赠。孔子认为,“天地之性,人为贵”。⁸⁵而孟子则有另外一种表达,他说:“人人有贵于己者,弗思耳矣”。⁸⁶而饶有趣味的是,荀子也主

78 秦家懿对孟子借用“孺子将入于井”的比喻来论证性善说提出了反驳,她认为,这个例子中所提到的反应仅适用于接受过教育的人,而不能作为人之本性的论据,参见秦家懿《儒教与基督教》,Detlef Köhn译(Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1987),页92。徐复观对荀子提出了批评,他认为荀子有关性恶论的表述是互相矛盾的。参见徐复观著《中国人性论史》,前揭,页225以下;另参见劳思光著《中国文化要义新编》(香港:中文大学出版社,1998),页20。

79 见《论语·阳货》。

80 参见HONG Jia-yi著《早期儒学的人伦思想以及二十一世纪中国的人伦重建》,见《儒学与二十一世纪》(北京:华夏出版社,1996),页542;徐儒宗著《人和论:儒家人伦思想研究》(北京:人民出版社,2006),页360。

81 见《孟子·告子上》(七)。

82 见《孟子·告子下》(二十二)。

83 见《荀子·性恶》。

84 见《孟子·尽心上》(三十五)。

85 见《孝经·圣治章第九》。

86 见《孟子·告子上》(十七)。

张人是世上最有价值者，因为他不仅与鸟兽一般有“气”，有“生”，有“知”，而且更兼有“义”。

人的价值既然是由上天决定，它便不取决于人的评价。人能且应当认识到这一既定价值，并无条件地认可。儒家将圣人与君子视为有别于普通百姓的伟大人物，他们不仅能认识到人的价值，而且还能身体力行地实现这一价值。孔子说“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”。⁸⁷在另外一处他还谈到：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”。⁸⁸对孔子来说，人的这种意志具有非同寻常的意义，若没有成“仁”的强大意志，任何人都不能守住善性，即“道德心”（孟子语）。孔子在此谈到的正是人的自决（Selbstbestimmung）。所谓“为仁由己”，⁸⁹是因为“仁”并不遥远。子曰：我欲仁，斯仁至矣。⁹⁰并不是人不能够行善，而是他往往不愿去做，所以说，在任

何情况下都不应降低求“仁”的志向或辱没自己的身份。⁹¹

孟子将上述基本思想与他的“四端”说相结合，使之得以拓展。对孟子而言，人道德自我的自决并不依赖于他灵魂的状态。在一篇文章中，他将人性尊严与羞恶之心以及“义”相联系进行了阐释。⁹²孟子认为，爱“义”甚于生，恨“不义”甚于死，是人之天性。“义”不仅仅是生命的目的，甚至比生命本身更为宝贵。一个人若丧失了羞耻感，同时也就丧失了自尊。⁹³丧失了自尊，“义”也就失去了意义。因此，人必须“舍生而取义”，否则，谈论人性尊严将毫无意义。财富与地位并不能给人带来尊严，唯人性与正义才能如此。⁹⁴人性尊严存在于道德之中，它产生于道德的实现过程。⁹⁵

总体而言，儒学在以下两个方面对人性尊严的实现进行了探讨：

87 见《论语·卫灵公》。

88 见《论语·子罕》。

89 见《论语·颜渊》。

90 见《论语·述而》。

91 “不降其志，不辱其身”，见《论语·子微》。

92 “……生亦我所欲也，义亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也；死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚于生，则凡可以得生者，何不用也？使人之所恶莫甚于死者，则凡可以辟患者，何不为也？由是则生而有不用也，由是则可以辟患而有不为也，是故所欲有甚于生者，所恶有甚于死者。非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳。一箪食，一豆羹，得之则生，弗得则死，呼尔而与之，行道之人弗受；蹴尔而与之，乞人不屑也；万钟则不辩礼义而受之。万钟于我何加焉？为宫室之美、妻妾之奉、所识穷乏者得我与？乡为身死而不受，今为宫室之美为之；乡为身死而不受，今为妻妾之奉为之；乡为身死而不受，今为所识穷乏者得我而为之，是亦不可以已乎？此之谓失其本心”见《孟子·告子上（十）》；参见 Heiner Roetz, 《个体内在的尊严：中国传统与人权》(The Dignity within oneself: Chinese Tradition and Human Rights), 见 Chinese Thought in a Global Context: A Dialogue Between Chinese & Western Philosophical Approaches, Leiden: Brill, 1999), 页 245。

93 参见徐复观著《中国人性论史》，前揭，页 177。

94 “晋楚之富，不可及也。彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾义，吾何慊乎哉？”见《孟子·公孙丑下（二）》。

95 参见徐复观著《中国人性论史》，前揭，页 82。

3.1.1 以百姓为主体的人性尊严

根据人人平等的观点，所有人在人性尊严方面并无高下之分。然而，作为所有人的集合，百姓相对于任何个体而言都是第一位的。在谈到王治时，孟子引用了儒家经典《尚书》⁹⁶中的一句话：“天视自我民视，天听自我民听”。⁹⁷意即百姓最为重要，统治者必须依照百姓的愿望来实施统治；百姓是国家的主体。⁹⁸因此他提出，“民为贵，社稷⁹⁹次之，君为轻”。¹⁰⁰荀子也抱有类似的观点，他说：“天之生民，非为君也。天之立君，以为民也”。¹⁰¹根据这种理解，无论道德实现与否，百姓相对于统治者和国家都享有绝对优先的地位，因为上天的意志昭示于百姓的愿望之中。一切统治者与国家都应当尊重人性尊严，并以此作为检验其自身统治合法性的依据。如果统治者不以“仁”与“义”的方式对待百姓，而是玩弄权术，动辄施以惩罚，置国家于水火，或者国家对百姓构成威胁，百姓就应当揭竿而起。¹⁰²这是儒家治国之道的基本原则。同时也应当看到，此处的所谓“尊严”并不是每个个体的人性尊严。在儒学的治国理

论中，价值与尊严仅是针对百姓而言。在不人道的统治之下，如果人性尊严受到了侵害，作为个体的人除了以庄严的方式守住美德之外别无他法，正如孔子所言：“所谓大臣者：以道事君，不可则止”。¹⁰³

3.1.2 以个体为主体的人性尊严

如上所述，人性尊严是由上天赋予的。在此意义上，所有人都享有同样的尊严，即 *dignitas interna*，同时拥有相同的价值。然而，只要人必须以道德上的“善”作为追求目标，就人性尊严的实现而言就存在各种不同的“尊严”。

孟子从“贵”的角度出发将尊严分为两种，他说：“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵从之”。¹⁰⁴他还认为：“欲贵者，人之同心也。人人有贵于己者，弗思耳矣。人之所贵者，非良贵也”。¹⁰⁵尽管孟子将仁、义、忠、信，以及乐善称为天爵，将其中几点理解为人与生俱来的道德天赋和能力，但他所指的

96 据传《尚书》是孔子的教学用书。

97 见《孟子·万章上（五）》；另参见《尚书（卷二十八）》。

98 参见黄俊杰著《儒学与人权：古典孟子学的观点》，前揭，页38。

99 土地与谷物之神是一个国家自然资源的精神象征，社稷即为“国家”。

100 见《孟子·尽心下（十四）》。

101 见《荀子·大略》。

102 “诸侯危社稷，则变置”，见《孟子·尽心下（十四）》；另见《孟子·梁惠王下（八）》。

103 见《论语·先进》。

104 见《孟子·告子上（十六）》。

105 见《孟子·告子上（十七）》。

这些并非人性尊严的个中因素。¹⁰⁶因为他紧接着又谈到：“今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而弃其天爵，则惑之甚者也，终亦必亡而已矣”，¹⁰⁷由此可见，天爵并非人与生俱来的人性尊严，而是在成功实现了道德之后才可获得。另一方面，如果公卿大夫以人性的方式来实施统治和履行职责，那么这样的头衔也可成其为“良贵”，尽管孟子认为，作为人爵的尊严与天爵相比价值较低。

在儒家看来，天爵与人爵之间的区别意义重大。在社会生活和政治领域当中，存在种种不同的头衔，它们分别代表相应的尊严，由此而形成一個系统，在此系统中，人们的行为方式都以各自的头衔或地位为依据，这就是儒家提倡的所谓“礼”。“礼”是用来规范人的社会生活的，儒家为此专门创立了一套“正名”的学说，即所有人都必须在符合自己名称的位置上履行责任。在回答有关治国的问题时，孔子说道：“君君，臣臣；父父，子子”。¹⁰⁸这四个词组中的第一个字分别代表一种称谓或头衔，

第二个字则表示责任。孔子在此想表达的，是人的称谓要与德行相一致。具有某一头衔者必须恰如其分地履行其责任，否则便不配享有这一称谓。为了实现良好的社会秩序，每个人在与他人的关系中都必须恪守自己的称谓，各司其责。如孟子所言：“欲为君，尽君道；欲为臣，尽臣道”。¹⁰⁹尊严与义务密切相关，不可分割。因此，下层百姓和上层统治者都同样要将“礼”视为行为准则。《史记》中记载，当一位王侯没有正确履行统治者的责任，在作为臣下的孔子面前没有表现出相应的尊重时，孔子离开了这位王侯。¹¹⁰在“礼”的方面，孟子抱有相同的看法。在关于如何“仕”的问题上，他说：“迎之致敬以有礼，则就之。礼貌衰，则去之。”¹¹¹敬重与尊严相辅相成，所以孟子云：“用上敬下，谓之尊贤。贵贵尊贤，其义一也”。¹¹²

欲贵者，人之同心。然而，所有的“贵”，包括天爵与人爵在内，都以“仁”作为前提。对于孟子而言，“仁”意味着最高的天爵。¹¹³荀子也有类似的教导，他说：“故

106 Gregor Paul 对此存在误解，他认为：从结构方面来看，“天爵”相当于与生俱来的人性尊严这一西方概念；从内容方面来看，根据孟子的学说，“天爵”由人在仁、义、礼、智方面所具有的天赋和能力组成。参见 Paul Gregor, 《中国古典哲学中的人性尊严之观念》(Konzepte der Menschenwürde in der klassischen chinesischen Philosophie), 见 Menschenwürde im interkulturellen Dialog, Freiburg i. Br.: Verlag Karl Alber, 2005, 页 71。

107 见《孟子·告子上》(十七)。

108 见《论语·颜渊》。

109 见《孟子·离娄上》(二)。

110 见《史记·孔子世家》。

111 见《孟子·告子下》(十四)。

112 见《孟子·万章下》(三)。

113 见《孟子·公孙丑上》(七)。

君子无爵而贵”。¹¹⁴ 人与人之间的道德关系最为本质，在这一点上，所有重要的儒家思想家都抱有相同的见解。正因如此，忠实的儒家弟子努力追求的是道德，而非人爵。如孟子言：“贵为天子，而不足以解忧，惟顺于父母可以解忧”。¹¹⁵ 一言以蔽之，人的尊严取决于他的道德心。

4 有关人性尊严的思考动机

4.1 信仰方向之分析

在基督教神学中，有关人性尊严的认识自然是以对上帝的信仰为前提。生命从何处来，到何处去，为何存在？这是与必然指向上帝的基督教人类学最为关注的一个问题。

人是依上帝之言，根据上帝的形象而被创造的，人由此而来。

依上帝的计划，人被规定与他人同在，人走向那里。

人当在与上帝和造物的相遇中成长、成熟，人为此而存在。

换言之，如果没有对人从何处来、到何处去这个问题的答案，便无法回答人为何存在。与人的价值和尊严相关的人类生

活之意义仅取决于上帝的意志。从这一意义上讲，基督教信仰与儒家对形而上的“天”的信仰区别甚小。但有一点不应忽视，那便是对于基督教信仰而言，上帝的意志不仅仅显现于创造史（Schöpfungsgeschichte），它同样也显现于救恩史（Heilsgeschichte）。上帝的启示有源起，耶稣基督是其发展的中点，但它永不会终止。因此，如果想要从上帝的意志出发来认识人性尊严，就不应局限于创造史，还必须在救恩史中，在作为上帝之映像的耶稣基督的身上寻找（《希伯来书》1,3；《哥林多前书》1,15；《罗马书》8,29）。在寻找的同时，当然不应仅局限于回溯以往，还要前瞻未来。

而另一方面，由于不可知论思想对孔子的巨大影响，以及某种程度上自然神论对荀子所产生的影响，在儒家哲学中不可能找到对天启（Offenbarung）思想的赞同——尽管儒家并没有从根本上否认意志和上天原则的存在，而是对其予以承认。基督教中所谓上帝之根本特性譬如omnipotentia, omniscientia, omnipraesentia【拉丁文，意即“全能”“全知”“全在”】等等，并不适用于儒家所理解的“天”。余下的唯有道德意义上的“爱”具有一定可比性，然而“爱”这个概念与“仁”一样难于解释。儒学理论中并没有关于爱的信条。如果以符合逻辑、严谨有序且被认为可靠的学科标准来衡量，

¹¹⁴ 见《荀子·儒效篇》。

¹¹⁵ 见《孟子·万章上（一）》。

有关“仁”的学说也并不具备科学的论证基础。感受与领会，讲述与解释故事，树立和接受榜样，是儒学的基本特色。若想从对“上天”的信仰中去认识人性尊严，就必须不断地回溯以往，而不是将目光停留在当下。因此，身为圣人和君子的尧舜等先贤为后人树立了生活智慧的典范，在人性尊严方面也同样，这一点往往是儒家经典作品中着力强调的部分。

4.2 善的实现

基督教神学认识到人是有罪恶和缺陷的。虽然上帝造人的过程至为完美，¹¹⁶ 负罪的人类因信称义，但任何人都不是完善的。新教神学认为，人类因原罪而彻底堕落。我们作为被称义者始终在不断作恶，我们的心灵不可避免地被邪恶的思想占据。这是关于 *simul iustus et peccator* 【马丁·路德语，拉丁文，意即“同时是成义者和罪人”】的学说中所描述的人之存在。因而基督教中的所谓“义”并不源于人的功绩 (*Verdienst*)，它不会成为人的内在品质。人能够行善，这仅仅是上帝施恩的结果。在路德的学说中，“义”这个词同时也包含了伦理和司法意义，¹¹⁷ 然而在神学意义上。“义”总是与上帝的仁慈与怜悯相联系。对于路德而言，“义”这一神学概念始终意味着 *justitia passiva* 【拉丁文，意即“被动称义”】，因为在他那里，恩宠论

(*Genadenlehre*) 是称义论 (*Rechtfertigungslehre*) 的一个必要前提。

与上述观点截然相反的是，儒家认为，所有人基于其善的天性都可以追求善，从自身出发来实现善，于是他们能够争取尊严。所谓“德行”，不应当从路德神学的意义上加以理解，即人能够通过自身的努力获得救赎。儒家思想中的“德行”并不具有宗教意义，对新教神学而言至为根本的救赎问题，儒家从未在宗教层面对其进行过探讨。德行与永生无关，儒家认为，(个体的) 尊严与人的德行相应。所有人的内心都拥有一颗道德灵魂，它能够产生合乎道德的善，即美德，尊严就是源自这种美德的结果之一。由此可见，基督教和儒学对人性尊严的理解存在根本的区别。

概括而言应当注意一点：信仰方向和思维方式上的根本区别，是基督教神学和儒家哲学的主要分歧。根据基督教的信仰，作为造物主的上帝决定了人作为造物的命运，他赋予人以尺度及界限。上帝向人显现他的意志，人则以上帝的意志为导向，这对于人的伦理而言具有方向性的意义。如果上天沉默不语，而上天的道德根植于人的内心，人类则会赋予自己尺度和界限，他以此为凭，遵循自己的道德辨别方向。根据基督教的观点，人基于罪恶而没有行善

¹¹⁶ 参见《圣经·创世记》1,26-31。

¹¹⁷ 参见路德讲道词 *De triplici iustitia* (1518)；*De duplici iustitia* (1519)。

的能力；儒家却认为，人因具有善的天性而能够实现善。尽管如此，亦不应轻视二者之间的共同点，即上帝或上天所赋予人的尊严是不可侵犯的，每个人作为人都拥有同等的尊严。这种尊严为人所共有，任何人不得对其轻视、侵犯。综上所述，有必要对儒学和基督教神学中人性尊严的具体实践进行一番探讨。

4.3 人性尊严的实现

在《核心：人性尊严》一文中，讨论的重点在于社会伦理学和政治方面的要求。人性尊严是基督教人性观及全人类福祉的一个不可动摇的组成部分，所以必须从两个方面使人性尊严得以具体实现。用《核心：人性尊严》中的话来说，这一方面意味着，在从人性尊严导出的政治结论中，基督教对人性尊严的特殊理解不应淡化或消失，而是必须在一点一滴的细处得以体现，从而使政治推论也具有基督教的特别品质；另一方面，相关结论并不仅仅涉及个别领域和方面，而是具有广泛的意义，所涉及的不仅限于行动者的动机和意图，而且还包括社会结构（页26）。《核心：人性尊严》以充实的理由对以下观点进行了论证：若没有对生命权、自决权、（尤其是）对家庭和对人们相互之间团结的责任、对法律及和平意义上的公正等种种权利的尊重，则人性尊严只会停留在抽象的层面。正

因如此，必须将人性尊严写入宪法，通过法律加以保障。

从总体上看，中国的政治一直延续着“伦理政治”的传统。“国家”这个词由两个汉字组成，即“家”和“国”，它表达出一种在中国文化中具有重大意义的思想：作为民众集合体的国家，应以特殊的家庭形式、即家庭中人与人的相互关系为基础。由此可以推断，国家政治也效法家长或父亲对待子女的行为方式。以儒家的眼光来看，统治者与百姓之间的关系与父子关系别无二致，这其中体现出儒家的政治态度：欲治其国者，先齐其家。¹¹⁸ 身为圣人的王侯应爱护和体恤自己的百姓和国家。¹¹⁹ 在此基础上，儒学建立起关于最高价值和百姓尊严的理论，作为共有的尊严，后者的地位要重于统治者的个人尊严。根据儒家的这种思想，为百姓提供衣食必需至为关键，因为这是满足百姓共同愿望的基础，所有的统治者在此方面都须慎之又慎。

人性尊严是人权的基础，人权则是人性尊严的具体实现。孔子曾以严厉的口吻对道德败坏的统治者提出批判，他说：“今之君子，好实无厌，淫德不倦，荒怠敖慢，固民是尽，午其众以伐有道，求得当欲不以其所。昔之用民者由前，今之用民者由后。今之君子莫为礼也。”¹²⁰ 遗憾的是，没

118 见《礼记·大学》。

119 参见《礼记·王制》Bd. 1, Kapitel 5, Teil2F2

120 见《礼记·哀公问》。

有证据表明，儒家经典作品就百姓尊严这一主题在各个层面及社会生活的主要领域展开过频繁的探讨。¹²¹ 在一个深受儒学浸染的社会里，人们绝不可能通过诸如民主决策的手段来反对坏的政治对人性尊严的侵犯。在某些方面，儒学过于正面地估计了人性。基于对人性的乐观认识，儒家在原则上并不认为在人性尊严受到侵犯时采取反抗是必要之举，如前所述，孔子在人性尊严受到侵犯时采取了消极的反应——隐退。¹²² 这与《核心：人性尊严》一文观点判然有别；后者认为，必须从共有的、所有人平等享有的尊严出发，针对人类生活的特定领域导出具体的结论，而后通过实践加以检验；确切地说，即各种正当的权利必须在法制体系中得到具体的表述和确定。

儒学将注意力集中在个别人的不同尊严之上，作为社会生活的组成部分，这种尊严必须与“礼”相结合，才能形成一个道德政治体系。“礼”在人的所有生存条件中占有最重要的位置。¹²³ 如果没有“礼”，

则无论是真正的道或精神力量，还是“仁”或“义”都将是不完善的。¹²⁴ 尽管“礼”在同等程度上与所有人相关，但人与人之间的礼存在一定的区别。荀子曾道：礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。¹²⁵ 天下有道，小德役大德。¹²⁶ 根据儒家的观点，如果人们遵守作为礼之根本的良知与怜悯，通过“礼”则可使声誉与耻辱达到有序状态，满足不同阶层人们的个人需求和欲望。¹²⁷

总的来说，统治者与百姓在人格方面并无差别，在价值方面，百姓要重于王侯，但享有较高政治地位的王侯要比百姓更有尊严。依照这种观点，应当始终以辩证的眼光来理解不同的人性尊严。¹²⁸ 任何人都都有其尊严，这种尊严是根据每个人具体的社会地位而被认可的。然而所有人都须依照“礼”的道德标准尊重其他人的尊严，¹²⁹ 因此尊严是由道德观念决定的。另一方面，任何人都必须以合乎自身社会地位的方式来实现美德，如若不然，则会丧失自己的尊严。

121 Heiner Roetz 的观点非常正确，他认为：儒学中不存在作为权利主体可以与国家和集体并置的个体这样一种概念。见 Heiner Roetz, 《孔子与人性尊严》，载于时代在线，47/1996。

122 参见 Heiner Roetz, 《个体内在的尊严：中国传统与人权》，前揭，页 250。

123 “民之所由生，礼为大”，见《礼记·哀公问》

124 参见《礼记·孔子闲居》。Vgl. Li Gi (Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche) Bd. 8, Kapitel 29, 5

125 参见《荀子·富国》。

126 参见《孟子·离娄上（七）》。

127 参见《礼记·玉藻》。Vgl. Li Gi (Das Buch der Riten, Sitten und Gebräuche) Bd. 4, Kapitel 13,1

128 Heiner Roetz 此外还揭示出儒家伦理学在辩证法意义上的“双重结构”：“……儒学伦理学的双重结构试图融抽象与具象、普遍与个别、平等与不平等于一体，这一辩证表述是黄金定律与政治理论的两相结合”，见 Heiner Roetz, 《个体内在的尊严：中国传统与人权》，前揭，页 245。

129 参见 Heiner Roetz, 《孔子与人性尊严》(Konfuzius und die Würde des Menschen)，见 ZEIT ONLINE, 47/1996。

5. 结语

最后,还有几点需要注意。《核心:人性尊严》完全是以欧洲文化背景为前提对人性尊严展开分析的,对欧洲文化产生了深刻影响的基督教信仰是文中讨论的重点。因此可以说,《核心:人性尊严》一文从神学根据得出的结论令人信服,因为其论证针对的是受基督教影响的欧洲/德国社会。必须指出,由于受世俗化影响,基督教关于人性尊严的解释对于青年一代越来越缺乏说服力。

就中国文化方面而言,儒学中关于人性尊严的理论则无疑更适于中国的文化语境。当信仰上帝这一人性尊严的必要前提并不存在时,相比于人治的独断,人们自然更愿意以道德为导向。

虽然荀子建立起了一套人性恶的学说,但大多数儒家弟子对此并不信服。另一方面,他提出的关于人类道德能力的基本观念与孔孟的观点相仿。从根本上讲,孟子的性善说可以被视为正统的儒家人学思想。但也正因为这一信仰,儒家并没有对人的欲望——即基督教中所谓的人的利己主义问题——予以足够的重视,而依照神学观点,这无疑为伦理学的基本问题。此外,儒学过高地估计了人凭借自我力量,通过道德行为抵御诱惑,尤其是权欲之诱惑的能力。因此,较之于从外部发生作用的法制

体系,从内部发挥影响的礼教体系被赋予了优先地位。在尊严问题方面,为人性尊严提供法律保护从不在考量之列,因为执政者被视为是值得信赖的人。理想情况下,他们是一些拥有杰出美德的人,会以道德的方式来对待百姓。正因如此,无论对中国的文化还是政治而言,人性道德都始终是一个抽象的概念,几千年来它从未作为国家秩序或社会生活的基本原则得到过认同。

与中国这种社会政治状态不同的是,西方人对人性尊严的追问引起了极大的关注。人们纷纷从哲学、社会学、神学和宗教等方面为人性尊严寻找依据,与之相联系的,是对人性尊严的认可与尊重的要求,这种认同与尊重必须在法律体系内得以具体化。对于同样身为人类一份子的执政者,捍卫和保护人性尊严的目的何在?政治家的行动与人的道德是否毫不相关?上述问题的讨论还未取得最终结果。新教神学认为,通过法律并不能实现(真正的)皈依,唯有福音才能转变人的心灵。尽管不应将中国的道德思想与基督教福音相提并论,但不能忽视一个事实,即上帝之爱的福音是处在基督教文化背景下的社会之基础,从而也是德国国家政治的一个必不可少的组成部分。

如前所述,依照儒家观点,人的道德对于个人有尊严的生活而言具有重大意义。

通过自我修养，每个人都能获得他人的尊重。此外，实现了自我修养的人也会尊重其他所有人的尊严。政治家作为基督教意义上的爱人者，或儒学意义上具有道德的人，应将维护人类尊严视为己任。在此基础上，儒学中关于人的尊严的理论和基督教人性尊严的观点可以更好地相互理解。权利与义务，主动性与责任感必须紧密结合。确切地说，无论处在何种社会政治环境之下，对于人性尊严的维护而言，品格教育即自我道德教化，以及对人性尊严之不可侵犯性的尊重，这二者具有同等重要的意义。

总结：儒学与基督教传统在尊严与人性尊严方面的异同

1. 相同点：

1.1 二者在各自的人学范畴中都将尊严视为一个重要的概念并加以运用。

1.2 都将尊严理解为对尊重的要求。

1.3 都将尊严区分为人类与生俱来的尊严与必须后天获得的尊严。

1.4 在全体尊严和个体尊严之间进行了区分。

2. 不同点：

2.1 在儒学中，两种区分（个体/全体尊严；先天存在的/后天获得的尊严）事实

上是重叠的，这与基督教的区分有所不同。在个体方面，基督教尽管也对后天获得的尊严和与生俱来的尊严做了区分，但唯有后者方可被称之为人性尊严。儒学中并不存在这种观点。

2.2 在儒学中，全体尊严即为百姓的尊严；而在基督教中，全体尊严是指全人类的尊严。若想了解二者间的差别的悬殊以及这种差别的重要性，可以考察一下儒家对“百姓”这一概念所作理解的宽泛程度，以及“百姓”与“人类”之间存在何种关系。

2.3 儒家认为，人可以通过意志努力来控制自己的欲望，并由此获得个体的尊严；基督教既不作此理解，亦不认为人性尊严有赖于此。

2.4 儒家并没有从其对尊严的理解中引出任何有关在公众（国家）面前保护个体的结论。而对于基督教来说，这种结论（防卫权，Abwehrrecht）具有至关重要的意义。

写于二零零八年八月十四日

参考文献：

《礼记》

礼记是儒家经典著作中内容最为翔实的一部，收录的是战国时期（前 475 - 前 221）儒家及孔子诸弟子的重要著述，部分据称为孔子本人的著述。

《论语》

孔子与其弟子的语录结集，主要出自孔子弟子之手，成书于前 436 - 前 402 年之间。

《孟子》

有关孟子思想的文集，内容包括孟子本人的著述及其弟子撰写的有关孟子的报道，可能成书于前 240 或前 239 年。

《荀子》

荀子文集，大部分为荀子本人所作，一小部分由其弟子补充。

注：脚注中《论语》《孟子》《礼记》等引文多摘自《亚洲哲学（印度与中国部分）》（电子文集，卷94，理查德·威廉译，柏林，Directmedia出版社，2003）。作者对某些引文的翻译作了必要的改动。如引文出处不是该电子文集，中文原文的德译文均出版作者本人。