

如何去发现一个 普遍原则

——孟子论人的尊严

美国 伊莱娜·布鲁姆

Abstract: This paper proposes three points: (1) A significant challenge for those working in the philosophy of human rights is the discovery and assertion of what can be considered universal as a basis for the entire human rights project. The difficulty of this challenge is obvious: the attempt to discover universals while preserving due respect for cultural diversity runs against powerful currents in our own intellectual and political culture, just as it did against the intellectual and political culture of half a century ago when the Universal Declaration of Human Rights was drafted. (2) The void in the philosophy of human rights left by the forced abandonment of natural law and natural rights as a foundation for human rights needs to be filled; one candidate with deep cross-cultural credentials is the con-

cept of human dignity. (3) The challenge of discovering universals is not new, the struggle to do so can be seen in the literature of what Karl Jaspers described as the “axial age” of antiquity as the epochal breakthrough of the thinkers of that period. From the Chinese philosophers of the fourth and early third centuries B. C. E., and especially from the reflections of Mencius on human equality and dignity, guidance may be taken on how to discover a universal.

理查德·麦肯 (Richard Mckeon)^[1]在一篇于 1970 年发表的文章中反思了“在人权之发展中的哲学和历史”的不可分割性,他说:

人权是自然的、天生的和不可分割的;然而,人权具有一个历史;它们是被获得的,是不断增加的和发展的。人权在人类思想和人类社会中具有一个普遍的和共同的基础;然而,对它们的阐释是不同的,对它们的认识和把它们付诸实践依赖于对权利和自由的一个共同理解的发展。因此,世界人权宣言的前言宣布:“承认人类大家庭的一切成员的固有的尊严和平等的不可分割的权利。”^[2]

“自然的”、“天生的”、“不可分割的”是这样一些词,这些词使人们想起被给予的、普遍的和持久的东西。然而,持久的东西仍然不是不变的东西,承认了时代发展的历史现实、承认了一个具有多样性的人类家庭的成员的阐释和实践的不同、承认了鼓励相互尊重和自觉地走向一个共同理解的必要,就证明了这一点。促进对人权的普遍尊重是一个正在进行中的工作,所以,它

也是对可被视为是普遍的东西的发现和坚持。

人权具有一个历史，也同样具有一个哲学；人权的获得、扩展、增长和实践可能依赖于它们在其中被坚持和被实现的历史境况，依赖于陈述它们的观点和信仰，依赖于和它们一致的行为。历史条件决定了在那些时代和环境发展的人权观；反过来，人权观、人性观和社会又决定了人权历史的陈述和历史叙述的多样性，在其中，过去和现在的知识被陈述出来。在人权的发展中，哲学和历史是不可分割的。在被承认或被知晓的事实中，理念和价值是组成部分；事实和条件及需要的真实陈述既是被接受的或被找到的诸价值的决定因素，又是它们的结果。^[3]

“条件”、“时间”、“情况”和“需要”是这样一些词，这些词使人们想起外部环境的特殊性、偶然性和紧迫的需要。对这些可变物的理解受诸理念和价值的指导，这些理念和价值在与这种偶然性和迫切需要相去不远的同时，又不完全受这种偶然性和迫切需要的限制，因为它们是关于人的潜能和人的经验的人类所共有的思考的产物。

这一论点是：人权的历史必须根据诸理念和价值不断地重写，这些理念和价值要被算人在一个特殊的时间和地点表述秩序和追求之意识的哲学。同样，人权的哲学也必须从被历史事实和历史欲求提出的问题和呈现的机会的观点不断地重新阐述，在历史情况中，对立和一致构成了一个人和一个时代的社会团体，并在活动中形成他们的哲学。^[4]

把焦点集中在“问题和机会”、“事实和欲望”、“对立和一致”的历史分析为发生在人类社会中的复杂的事物提出了一个动

态的和精巧的处理方法。关于对理念和价值的处理方法，麦肯很少提供指导原则，但是他把“被认识和被知晓的事实”和“被接受或被寻找的价值”称为携手通过历史和哲学领域的旅伴这一事实却是有启发性的。“被接受的价值”在任何给定的时间和地点都可能是或可能不是基本权利的支持者；“被寻找的价值”（在原文中被强调）暗示着扩张和渴求，对新的理解方式的开放、和对新的理念的接受。

本文提出三个观点：（1）对那些在人权哲学领域里工作的人提出的一个有意义的挑战是去发现和坚持可被认为是整个人权事业的一个普遍基础的东西。这一挑战所带来的困难是明显的：在发现普遍基础的同时为文化的多样性保存适当的尊重，这一尝试是与我们自己的思想政治文化的强大的潮流相抵触的，正像在半个世纪之前当《世界人权宣言》起草的时候它与思想政治文化的潮流相抵触一样。（2）自然法则和自然权利的被放弃所留下的在人权哲学中的空隙作为人权的一个基础必须被填补上；具有跨文化特征的一个资深候选者是人的尊严的概念。（3）发现普遍概念这一挑战并不是新的挑战；为此所进行的斗争可在卡尔·雅斯珀斯（Karl Jaspers）所说的远古“轴心时代”的文献中看到，这些斗争是那一历史时期的思想家的划时代的突破。从公元前四世纪和三世纪早期的中国哲学家中，尤其是从孟子的关于人的平等和人的尊严的思考中，可能能够找到关于如何发现一个普遍概念的指导原则。

“以‘为什么’为起点，争论开始了……”

不用说，“对立”和分歧不仅仅产生于较大的人类社会中，而且产生于献身哲学工作——这一哲学工作支持人权事业——的那些人中。最近的发展却不是这种情况。早在1952年，雅克·马里坦（Jacques Maritain）就记录下了这样一个分歧，法国代表参

加联合国教科文组织的法国国民委员会，在形成世界人权宣言之前的讨论中，这一分歧呈现出来。马里坦叙述说：

在联合国教科文组织法国国民委员会的一次会议上，——在这一会议上正在讨论着人权问题——某些人相当惊讶地发现，某些激烈地反对这些思想的提议者竟同意诸权利的一个草案。他们回答说：只要没有人问我们为什么，我们就同意这些权利。一提到“为什么”，争论就开始了。^[5]

在法国人中（他们毕竟对人权问题已思考了一个半世纪之久），恰恰在特殊的权利被认可的时候，人权的哲学论证或人权的基础仍是人们争论的问题。

在又过了半个世纪之后，今天，它仍然是一个被争论的问题，和它一起被争论的还有人权哲学中的其他一些问题，这些问题包括：（1）在人权问题上，是否存在一个全世界都一致的观念，如果存在一个全世界都一致的观念的话，这一一致观念本身是否能被视为人权的一个有效的哲学基础？（2）还有没有另外一种辨认人权的哲学基础的方法？（3）在《世界人权宣言》中详尽阐述的人的权利要求是否能被视为是普遍的？或是否因为在起草文献的过程中西方的阐述发生了影响，人们发现这一权利观仍具有局限性？（4）谁是权利的首要承载者，是个人还是群体，或两者兼而有之？（5）是否某些权利应被指定为需要优先考虑的权利；如果是这样的话，这些权利应当是否定的权利还是肯定的权利？应当是政治的、公民的权利，还是经济的、社会的和文化的权利？^[6]关于这些一致观念的问题需要一个简略的回答；关于人权的哲学基础的问题需要更加充分的思考。

如果对第一个问题的两个部分的回答都是“是”的话，——

如果每个人都相信关于人权的全世界都一致的观念已经形成，相信这样一个观念可以作为人的权利要求的一个基础或正当的理由——那么剩下的问题的负担就会减轻。但是，尽管在联合国的保护下人权契约大量增加，尽管这些契约和草案不断地被联合国成员国所采纳，尽管人权国民卫队组织的实际效率得到了增强，尽管为人权辩护的被改善了的通讯具有重大的影响，尽管在全世界都增强了对人权问题的警觉，对这一问题的第一部分的回答仍必须是：作为一个正在浮现的一致观念而被人们欢迎的东西仍然是很难估价的。然而，无论对一致观念的迹象如何大加鼓励——甚至可能对被联合国宪章推荐的基本权利的一个“共同理解”的迹象大加鼓励——也必须在经验的基础上承认，这一一致观念仍然是脆弱的。一旦承认了它的局限性，那么对这一问题的第二部分的回答根据哲学基础必定是“否”。一个有限的一致观念不能被认作是关于人权基础的哲学问题的答案。

尊重差异，避免争论……

那么，到哪里去寻找人权的原始根据呢？对大多数已研究了《世界人权宣言》的历史的人来说，这一点似乎是十分明显的，即：《世界人权宣言》的起草者虽然经常被指控为试图以《世界人权宣言》为工具把西方的价值观强加在世界其他国家的头上，然而在实际上，他们仍然审慎地以尽可能实际的态度既尊重普遍性的精神，又尊重差异的事实，以致这一文献的语言仍然为不同的哲学解释敞开着大门。1949年的专题论文集记录道：联合国教科文组织委员会

确信：包含在一个人权宣言中的哲学问题并不是获得一个学说上的一致意见，而毋宁是达成一个关于权利的协定，也是达成关于行动的协定，这些行动是实现和保卫权利的

行动，这一协定根据完全不同的学说都能得到合理的证明……[7]

委员会断言，它的意图“不是要建立一个知识结构，以把关于权利的问题简化为一个单一的系统的陈述，”而是要发现一种方式，以确保关于基本权利的协定的实施，并在它们的实施中排除掉困难，如可能直源于思想差异的困难。”[8]正如理查德·麦肯所说的那样，这个委员会在“权利”、“自由”和“民主”的工作定义上达成一致，这些定义“可容纳不同的特征。它们是一些包含着审慎的、实际的和多产的歧义的定义。”[9]

专题论文集又写道：

为了目前的探讨，委员会并不深入研究权利、自由和民主之解释的细微差别。委员会的成员发现在这些词的工作定义上达成一致是可能的，这为以后的考察保留了一种方式，在这种方式中，它们的解释的不同将使它们的进一步的定义发生变化。权利意味着一个生活条件，如果没有这一生活条件，那么在任何给定的社会历史阶段上，人都不可能作为社会的积极成员将他们的最好的东西奉献出来，因为他们被剥夺了他们以之做人的手段。自由不仅仅意味着没有限制，而且意味着社会和经济状况的有效的组织，人作为社会的积极成员能够最大限度地参与这一有效的组织，并在社会之物质资料发展所允许的最高水平上为社会之福利做出贡献。这一自由只有在民主的条件下才能具有意义，因为只有在民主之中自由才在平等的环境中确立起来，这一平等的环境使民主成为所有人的机会，而不仅仅使民主成为某些人的机会。[10]

在权利之性质和目的讨论越来越深入的时候，并没有宣布权利的基础或正当理由，承认了委员会的慎重和周密，这一点就不足为奇了。

人的尊严和历史

有人提出，人权哲学可筑基于人的尊严的概念之中。这是一个有数点需要介绍的观点。(1) 强调人的尊严就是把焦点对准人类，对准人类所共同拥有的东西。从历史上说，这就是雷内·加辛 (René Cassin) ——《世界人权宣言》的主要起草者的意图。(2) 这样一个焦点与《世界人权宣言》的“人的尊严”的精神相一致，这一人的尊严的精神已被说成属于“起草战后人权文献的大家庭，这一人权文献符合人的尊严的最高优先权的原则。”^[11](3) 人的尊严的概念是多价值的；它包括用里查德·麦肯的话所描述的“已知事实”和“被追求的价值”——一个人的心理学和道德行为的事实和一个作为“尊严文化”之一部分的需要被培养、被教授和被保卫的价值。(4) 作为一个“被追求的价值”，人们可以实用主义地吁求于人的尊严，将其作为保卫人权的工具，使易受伤害之人免受实际的或即将来临的权利滥用的危害；人们也可以在哲学方面探索人的尊严，将其作为对价值选择和道德教育的思考的基础。(5) 作为“已知事实”和“被追求的价值”的人的尊严在文化传统之内和各文化传统之间都会引起一个真正的和深刻的共鸣。即使各文化之间的道德标准和各时代的道德标准具有不同，人的道德潜能这一事实——用《世界人权宣言》的话说是理性和良心——已经得到了普遍承认。

人们必须承认，“人的尊严”一词在欧洲的出现是相当晚的。赫伯特·斯比盖尔伯格 (Herbert Spiegelberg) 发现，古希腊没有

相当于“尊严”的词汇；而拉丁文的 *dignitas* 一词明显不适用于人类；人的尊严这一复合词直到启蒙运动时期才在现代欧洲语言中得到广泛使用，^[12] 当它在 18 世纪出现的时候，与它相伴随的是日益高涨的民主思潮：一个属于每一个人的与生具有的人的尊严与贵族尊严形成对比，这一贵族的尊严在人类历史上比人的尊严要早，而且仅属于少数人。^[13]

然而，“人的尊严”一词在欧洲出现很晚这一事实并不妨碍我们将其视为人权的一个基础，人权本身相对来说也是一个现代词汇，随着时间的推移，它的解释也是可变化的。正如我们看到的那样，诸权利是自然的、天赋的、不可剥夺的。如果它们仅仅是那样的话，那么它们将是固定的和不变的，但是在事实上，它们也是后天获得的，并且是可增加和可发展的。人的尊严也可作如是说。

这一词本身也有一段历史，这一历史在几种欧洲语言中与人权的历史并驾齐驱。《联合国宪章》和《世界人权宣言》把尊严宣布为每个人生来具有的，这一点在事实上是两个文献的道德起点。这是一个“不承认任何等级”，“对所有人都是平等”的尊严。^[14] 在人权契约中，人们甚至在政治方面实用主义地将这一词汇作为一个手段来使用，似乎要在世界的每一个人周围筑起一道防护屏，以确保每个人的人权都得到保护一样。

但是，除了“不承认任何等级”、“对一切都平等”的尊严以外——人们从外部维护这一尊严——还有一个可被培养的内部尊严。这是这样一个尊严，这一尊严与道德勇气、自信和人类有时所具有的直觉相联系，这一直觉是对他们自己具有道德潜能的巨大天赋的直觉。

这样一个意义的尊严，不论它叫什么，都会在每一个主要的宗教传统中表现出来。它尤其在儒学传统中、在孔子本人和孟子

本人的圣贤行为中突出地表现出来。孟子把它与自然的崇高联系起来，这是一种人们内心的荣誉感、献身于正义事业的勇气，是一种“本心”的作用。虽然他没有使用尊严一词，可是他的著作包含几处关于只能被解释为人的尊严的问题的具有启发意义的思考。

孟子论人的尊严

在《孟子》卷六中发现了三个需要考察的段落，这一著作的这一部分包含着关于人性的最有力的讨论。从这些段落插入这一部分的方式和对相邻段落的思考中可清楚地看到，对人的尊严的承认是与孟子思想中的最关键、最重要的议题联系在一起的。他对人的尊严的敏感是一个更大的发现的一部分，这一发现包含三个观点：(1) 所有人是生来平等的；(2) 这一天生的平等产生于这样一个事实，即：所有的人都共同拥有一个天赋的本性；(3) 这一本性确实带有向善的潜能。

人们观察到，在《世界人权宣言》中几乎每一条款都以“每一个人”这一词开始。与此相类似，在《孟子》中的最重要的言论——关于人心、人性和人的尊严的言论——是明确地适用于每一个人的。“人皆有不忍人之心”^[15]“皆有怵惕恻隐之心。”^[16]“恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之；恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。”但是孟子比人们通常相信的还要更为实际得多，他意识到，这一天赋通过“弗思”或“舍”也可能被丢失或被放弃。

仁义礼智，非由外铄我也。我固有之也。弗思耳矣。故

曰，求则得之，舍则失之，或相倍蓰而无算者，不能尽其才者也。（《孟子集注》卷十一，〈告子章句上〉）

几处关于人的尊严的段落包含了大善和小善之间的区分及崇高行为或折衷行为的区分。它们之间的对比是如此清晰地被标识出来，以致这里不存在真正的道德选择的问题。然而，在什么是更大的善或什么是行为的正确道路这些问题上不存在道德上的歧义的同时，人们把孟子的告诫的目的描述为以这样一种方式来进行行动，即：使他们的自然尊严相和解：

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。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。（《孟子集注》卷十一〈告子章句上〉）

显而易见，孟子这段话的意思并不是要对世俗展开进攻，也不是要诉求一个更超脱尘俗的立场；对于一个儒家学者来说，这并不是问题，对于他来说，人们通常期望天爵和人爵互相补充。这里也不存在可与对“贵族尊严的否定”相比的一个社会剧变的前景，在十八世纪的欧洲，这一对贵族尊严的否定伴随着对平民尊严的肯定。孟子是在严厉斥责在道德上受到损害的一代，这一代沉浸在幻想中，他们已经弃其天爵，而仅仅关注更为有限“人爵”，却不理解他们在其中生活的更大的背景。所以“终亦必亡而已矣。”

在下面一段也发现了一个类似的区分，这一区分似乎和刚才讨论的关于两个崇高（天爵人爵）的区分形成了一对。

欲贵者，人之同心也。人人有贵于己者，弗思耳。人之所贵者，非良贵也。赵孟之所贵，赵孟能贱之。诗云：“既醉以酒，既饱以德。”言饱乎仁义也，所以不愿人之膏粱之味也，令闻广誉施于身，所以不愿人之文绣也。（《孟子集注》卷十一〈告子章句上〉）

“良贵”与《孟子·尽心章句上》的“良知”和“良能”相呼应，这使人们想起一个从生命之初就属于每一个人的自尊心。每一个人生来具有的“良贵”与更藐小的、然而更迷人的“人之所贵”是对立的。此处无可争辩，也不容选择。人“弗思耳。”

这两个爵和两个贵包含着一个与道德潜能相联系的天然的人的尊严，包含着对这一道德潜能的心理的意识和趋向自尊和发展自尊的本性。在下面这一段落中，孟子谈到一个人靠着把他自己断定为道德动因而肯定他自己的人性的能力。

鱼我所欲也，熊掌亦我所欲也，二者不可得兼；舍鱼而取熊掌者也。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。（《孟子集注》卷十一〈告子章句上〉）

人们可能会对此感到惊奇，即，这是否是只有在少数人中才能找到的一种崇高。但是孟子的眼光，他对人的理解是包罗万象的：

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。万钟则不辨礼义而受之，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。（《孟子集注》卷十一，〈告子章句上〉）

所有人都具有一个心灵，这一心灵知道所欲有甚于生者，所恶有甚于死者。行道之人弗受、乞人不屑的东西——因为这意味着失去尊严——富贵之人却同意接受了下来。这一得到了财富而失去了名声的富贵之人在《孟子》一书中永远是以下命题的提示者，即，人的尊严可能会失去，而行道之人和乞人的行为则说明人的尊严是不能被夺走的。

如何发现一个普通的人权观念？

孟子的关于人的尊严的观点为当代的人权哲学的大讨论增添了什么东西呢？为了正确地评价在他的关于人性和人的尊严的观点中所包含的主要成就，人们必须理解在采取一个普遍观点所遇到的艰难，这一普遍的观点是：人基本上是相同的，不同的东西仅是次要的。孟子可能是充分承认这一现实并始终一贯地肯定这一现实的第一位古代思想家。

在长达几个世纪的历程中，当西方忙于注释柏拉图和赞美理

性能力的时候——这种理性能力表现为限定人的特征，并使人的特征更崇高——中国，或至少是孟子时代的中国已经得出了一个包罗万象的观点。对于孟子来说，最重要的是人的尊严，这一人的尊严与一个道德潜能——一种天然的能力——联系在一起，这一道德潜能是天普遍赋予人的，不存在任何差异，虽然这一道德潜能没有普遍地被保存下来。我想，他没有想到要像柏拉图那样以冶金学的类比诉求于一个神话的基础，——这一冶金学的类比是：三种类型的灵魂是以三种不同的金属构成的——金、银和铜。在孟子的语言中出现次数更多的是农业的类比，如四端（四个萌芽），或道德的四个起点，他认为每个人都拥有这道德的四个起点。柏拉图的苏格拉底——在《申辩篇》、《克里托篇》和《斐多篇》中面对死亡的苏格拉底——知道某种类似于孟子的行道之人和乞人所知道的关于生和死及关于人的尊严的事情，并且他的话是令人难忘的。但是，如果一个人关注人权哲学并试图寻找一个普遍的人权哲学的观点的话，他最好是和乞人和行道之人共命运。

一九九八年六月十二日

（辛岩译）

注 释：

- [1] 理查德·麦青（Richard Mckeon, 1900—1985年）在1935年之前在哥伦比亚受教育并学习哲学，1935年移往芝加哥大学，在芝加哥大学他一直授课至1973年。在1947年联合国教科文组织成立之后，他被任命为联合国驻巴黎大使馆关于联合国教科文组织事务的第一任代理参赞。与朱利安·赫胥黎（Julian Huxley）一起，他为《世界

人权宣言》的起草提供了素材。

- [2] 理查德·麦肯,《理查德·麦肯选集》第一卷,《哲学、科学和文化》,扎哈瓦 K. 麦肯 (Zahava K. Mckeon) 和威廉 G. 斯文森 (William G. Swenson) 编辑 (芝加哥:芝加哥大学出版社,1998),447 页。
- [3] 出处同上,第 447 页。
- [4] 出处同上,第 448 页。
- [5] 雅克·马里坦 (Jacques Maritain)《人和国家》(芝加哥:芝加哥大学出版社,1952 年),第 77 页;引自马里那·斯文森 (Marina Svensson) 的《中国的人权概念——在中国关于人权的争论,1898—1949》(伦敦:东亚语言系),1996,第 31 页。
- [6] 马里那·斯文森在《中国的人权概念》第 57—71 页对这些问题和其他的主要问题及对它们的回答做了有益的总结。
- [7] 《人权:注释和翻译》,一本由联合国教科文组织编辑的专题论文集,带有雅克·马里坦写的一篇引言 (伦敦:阿·文格特,1949),第 263 页。引自麦肯的《理查德·麦肯选集》第 450 页。
- [8] 出处同上。
- [9] 《理查德·麦肯选集》第 451 页。
- [10] 《人权:注释和翻译》第 262—263 页;引自《理查德·麦肯选集》第 451 页。一些人倾向于把《世界人权宣言》所捍卫的“权利”解释为具有康德色彩的权利,并且解释为必然地适合于“具有理性的、自由选择的、独立存在的个人”的权利,而不是适合于以社会为背景的人的权利,持有这一倾向的人可注意一下委员会反复表述的一个观点:人能够“作为社会的积极成员把他们最好的东西奉献给(社会)”因为他们“作为人完全实现他们自己的抱负;”他们“作为社会的积极成员最大限度地参与(社会事务);”他们“在社会物质资料发展所允许的最高水平上为社会做出贡献。”显而易见,这些权利旨在使完全以社会为背景的人通过完成自我实现为更大的社会做出尽可能大的贡献,这是纯粹的孟子的人权观。
- [11] 玛丽·安·格伦登 (Mary Ann Glendon) 的《关于世界人权宣言的思考》,发表于《首要之事》(First Things) 第 82 号 (1998 年 4 月),

第 24 页。

- [12] 赫尔伯特·斯比格尔伯格 (Herbert Spiegelberg): 《人的尊严: 对哲学的挑战》, 发表于《人的尊严——本世纪和下世纪: 一个对人权、技术、战争和理想社会的跨学科的探索》, 由鲁宾·哥特斯基 (Rubin Gotesky) 和爱尔文·拉思罗 (Ervin Laszlo) 编辑 (纽约: 高尔登和布里奇, 1970), 42 页。斯比格尔伯格指出, 德文复合词 *Menschenwürde* (人的尊严) 在古 8 世纪后期才出现, 在 19 世纪的教皇通谕之前, 在拉丁文中不存在 *dignitas humana* 一词。
- [13] 赫尔伯特·斯比格尔伯格在“尊严”和“人的尊严”之间作了区分, 他认为, 人的尊严“意味着对贵族的尊贵秩序的彻底否定。因为它指属于每一个作为人的最低限度的尊严。它不承认任何等级。它对一切人都是平等的。”(出处同上)
- [14] 斯比格尔伯格, 出处同上。
- [15] 《孟子集注》卷三〈公孙丑章句上〉。
- [16] 出处同上。
- [17] 《孟子集注》卷十一〈告子章句上〉。