

# 人类命运共同体概念探讨\*

周安平\*\*

内容摘要:人类命运共同体在外延上从属于人类共同体。共同体概念的成立,是因为存在一个滕尼斯所说的“社会”概念的存在,以与共同体相对。但是,人类命运共同体作为人类最大的共同体,将滕尼斯的“共同体”和“社会”都收入囊中,从而不存在一个“他共同体”与此相对。人类命运共同体也不是一个实体共同体,而是一个价值共同体。因此,其形成方式更多具有自生自发性,而非人为建构性。人类命运共同体因并不存在“他共同体”与之相对而没有外部关系,只有内部关系。并且,其内部关系,由于不存在实体性组织,因而既不存在个体要求共同体提供保护的规范性权利,也不存在个体服从共同体的规范性义务。人类命运共同体上述描述性意义决定了法治意义有:以人为个体,从而恢复了人的主体性地位;作为价值共同体,从而避免了实体共同体的利维坦倾向;着眼于全人类的全球正义,从而消弱了国家主权的绝对性和排他性;因强调“同理”和“同利”,从而化解了冲突与纷争;因以普适价值为基础,从而容易为各国人民所接受。

关键词:共同体 人类共同体 人类命运共同体 全球化

DOI:10.13415/j.cnki.fxpl.2018.04.002

国内对人类命运共同体的概念的阐释有一个过程。早在2011年9月6日,《中国和平发展》白皮书首次提出了命运共同体的概念。<sup>①</sup>2012年11月8日,胡锦涛在中共十八大报告中则首次提出了人类命运共同体的概念。<sup>②</sup>2013年3月24日,习近平在莫斯科国际关系学院发表演讲,第一次向世界传递了对命运共同体概念的理解。<sup>③</sup>2015年9月28日,习近平在联合国成立70周年系列峰会上又一次向世界阐述了人类命运共同体概念的内涵。<sup>④</sup>2016年9月3日,习近平在B20峰会开幕式主旨演讲中,呼吁“树立人类命运共同体意识”。<sup>⑤</sup>2017年1月19日,习近平在瑞士日内瓦召开的“共商共筑人类命运共同体”高级别会议上,发表题为《共担时代责任,共促全球发展》的主旨演讲,提出“牢固树立人类命运共同体意识”。<sup>⑥</sup>2017年2月10日,联合国社会发展委员会第55届会议日前协商一致通过的“非洲发展新伙伴关系的社会层面”决议,首次写入了“构建人类命运共同体”理念。<sup>⑦</sup>2017年10月18日,习近平总书记中共十九大报告中提出,“推动构建人类命运共同体。”<sup>⑧</sup>2017年10月24日,中共十九大正式将“推动构建人类命运共同体”写入《中国共产党章程》。2018年3月11日,第十三届全国人民代表大会第一次会议,又将“推动构建人类命运共同体”写入了《中华人民共和国宪法》。

\* 本文系教育部课题“政府与公民新型法治关系的构建”(编号17YJA820044)的阶段性成果之一。

\*\* 南京大学法学院教授。

① 参见《中国发表白皮书重申将坚定不移走和平发展道路》,载《新华每日电讯》2011年9月7日。

② 参见胡锦涛:《坚定不移走中国特色社会主义道路,夺取中国特色社会主义新胜利——在中国共产党第十八次全国代表大会上的报告》(2012年11月8日)。

③ 参见《建立以合作共赢为核心的新型国际关系》,载《人民日报》2013年3月24日第1版。

④ 参见《习近平出席联合国维和峰会并发表讲话》,载《人民日报》2015年9月30日第1版。

⑤ 参见《习近平出席2016年二十国集团工商峰会开幕式并发表主旨演讲》,载《人民日报》2016年09月04日第1版。

⑥ 参见《习近平出席世界经济论坛2017年年会开幕式并发表主旨演讲》,载《人民日报》2017年01月18日第1版。

⑦ 参见《“构建人类命运共同体”首次写入联合国决议》,载《人民日报海外版》2017年02月13日第1版。

⑧ 参见习近平:《决胜全面建成小康社会,夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告》(2017年10月18日)。

“人类命运共同体”概念自国家领导人提出以来,就引起了学术界的广泛讨论,特别是随着习近平总书记的不断发声,学术界也加快了研究的步伐。经中国知网学术期刊检索,以“人类命运共同体”为主题词发表的论文数,自2015年以来就呈现出逐年急剧上升的态势,2015年58篇,2016年199篇,2017年834篇,预计2018年将突破1000篇。毋庸置疑,“人类命运共同体”的学术研究借助政治话语的强势,短短几年,就迅速飙升为一个炙手可热的学术名词。但是,在这一波滚烫的研究热浪中,就已经发表的论文来看,研究成果的理论性似乎并没有随着论文篇数的增加而得到提升。许多文章更多的是从政治的角度来解读这一概念的意义,<sup>⑨</sup>或认为它是为全球治理提出的中国方案,或认为它是中国道路与中国经验的总结,或认为它是中国制度自信和文化自信的展现。我以为,一个概念无论被赋予何种政治意义,以及提高到何种政治高度,这在政治上都是可以理解的;但是,作为学术研究,如果缺乏强有力的理论支撑和严谨的逻辑推导,那么,其解读出来的政治意义的有效性和说服力就会大打折扣。从逻辑上讲,一个概念的意义,从其表意性质上分析,可以是描述性的,也可以是评价性的。描述性意义是评价性意义的基础,评价性意义与描述性意义在逻辑上应当有关联性。政治意义就是评价性的,而非描述性的。当下,对人类命运共同体概念作过度政治解读的论文,正是对其赋予的政治意义与其描述性意义在逻辑上没有保持自治性,从而极大地削弱了人类命运共同体概念的理论证成。基于此,本文立足于共同体概念的描述性意义,推演其评价性意义,以丰富人类命运共同体的研究成果。

### 一、共同体概念的本体论认识

共同体是对某一类事物的集体称谓。当我们说这是一个共同体时,就意味着,我们是从事物的整体去把握和理解该类事物。组成集体的个体在某种意义上具有同质性,这种集体就会被称之为共同体。因此,从逻辑上讲,人类共同体是个集合概念。其“共同性”的构成性质只有人类共同体这个概念具有,而组成该概念的个体却并不具有。因此,从集合概念意义上理解,共同体其实就是用来指称某类人或某类物的集体单位,既可指称人的共同体,也可指称物的共同体,简而言之,它是一个表示事物集体单位的词汇。

从语词结构上分析,共同体有不同的表述形式。从主体上表述的,有生物共同体、动物共同体和人类共同体等;从内容上表述的,有情感共同体、利益共同体和价值共同体等。而人类命运共同体这个概念,则是主体与内容相结合的一种语词结构,其主体是人类、其内容是命运,或者也可以理解为,人类命运共同体中的“命运”是对人类共同体概念的限制。因此,对人类命运共同体概念的探讨,就必须从对人类共同体概念的探讨入手。

人类共同体在逻辑上既可以作为单独概念,又可以作为普遍概念。单独概念和普遍概念是根据概念的外延数量是否特定而划分的。在单独概念意义上,人类共同体是一个特定的共同体。在这一意义上,人类共同体只有一个,与非人类共同体诸如生物共同体、外星人共同体,或机器人共同体(如果有的话)相并列。在普遍概念意义上,人类共同体的外延既不是特指的、也不是唯一的,而是泛指人类各种各样的共同体形式,如利益共同体、国家共同体、民族共同体等。这些共同体均可纳入到人类共同体的范畴中,是人类共同体的子概念,其外延的总和构成人类共同体的全部。在这一意义上,准确地讲,人类共同体是指“人类的共同体”。

人类命运共同体与人类共同体的关系在逻辑上是种属关系,与人类利益共同体、人类血缘共同体等概念构成并列关系,同属于人类共同体范围之内。与人类共同体同理,人类命运共同体也既可以作为单独概念,又可以作为普遍概念。作为单独概念,人类命运共同体是指人类作为一个整体的命运共同体。在人类社会中,它只有一个外延,并无其他对象。作为普遍概念,人类命运共同体泛指人类各种命运休戚与共的共同体形式,如家庭、民族,甚至国家。只要是从命运共担的角度去理解,这些共同体都可以看作是人类命运共同体

<sup>⑨</sup> 参见张继龙:《国内学界关于人类命运共同体思想研究述评》,载《社会主义研究》2016年第6期;朱平:《“人类命运共同体与道德责任”学术研讨会暨湘苏粤鲁2017年伦理学会年综述》,载《伦理学研究》2017年第6期;廖奕:《人类命运共同体的法理阐释——“构建人类命运共同体理论研讨会”综述》,载《法学评论》2017年第5期。姚宏志、魏正山:《人类命运共同体与中国道路——华东地区高校第二届中青年马克思主义学者高峰论坛综述》,载《马克思主义理论学科研究》2017年第2期。

的诸种形式。同样,在这一意义上,准确地说,人类命运共同体是指“人类的命运共同体”。不过,时下人们所热烈讨论的人类命运共同体这个概念,是在前一种意义上使用的,而本文基于讨论的时代背景,也是从前一种意义来阐述。

以研究人的共同体著称于世的德国社会学家滕尼斯,是从共同体与社会相区别的角度来界定共同体的。他说,“共同体本身应该被理解为一种生机勃勃的有机体,而社会应该被理解为一种机械的聚合和人工制品。”<sup>⑩</sup>在共同体里,人们尽管有种种的分离,仍然保持着结合。但是,在社会里,人们尽管有种种的结合,仍然保持着分离。因此,在滕尼斯看来,共同体的生活就是一种“一切亲密的、秘密的、单纯的共同生活。”<sup>⑪</sup>在这里,滕尼斯采用的是两分法,将人与人之间的关系划分为共同体与社会两种关系形式,并从两者对立的角来认识和界定共同体的概念。

两分法的好处在于,逻辑清晰,并因对立鲜明而给读者以确定的概念意义。两分法的不足在于,过度强调两个概念的区别意义,从而对两个概念之间模糊的边界会作绝对化的处理。因此,两分法的有效性,当且仅当两个概念的区别性质具有绝对意义时才能成立。而事实上,就滕尼斯所界定的共同体与社会的概念意义来看,两者之间的边界并非泾渭分明,边界意义上的你中有我和我中有你的现象始终无法被廓清。就滕尼斯所说的人际关系的“结合”与“分离”而言,在现实生活中两者的区别就往往是相对的,“结合”的形式有种种,“分离”的形式也有种种。在某方面看来是“分离”,而在另一方面来看却是“结合”;反过来亦然,在某方面看来是“结合”,而在另一方面来看则是“分离”。同理,滕尼斯所说的共同体的“亲密的、秘密的、单纯的”生活方式也具有程度性,即亲密与不亲密、秘密与不秘密、单纯与不单纯,都只能在相对意义上才能够被理解,并不是绝对的对立。因此,无论是从“分离”与“结合”的形式上看,还是从共同体“亲密的、秘密的、单纯的”<sup>⑫</sup>的生活方式来看,共同体的概念总是具有相对性。

共同体概念的相对性,不仅表现在滕尼斯所界定的共同体与社会的区别上,也表现在共同体与个体的关系上。从范围来看,一个共同体之所以可称为共同体,是因为有若干个个体所组成,而在一个更大的共同体单位中,该共同体又是一个个体。以国家为例,在国家中,国家是国民组成的共同体,而在国家与国家所结成的国际共同体中,国家也是个体。并且,在同一个共同体中,可以从不同的角度确定其个体。仍以国家为例,国民可以是国家的个体,而该国各民族同样可以作为国家的个体,甚至各省市也可以作为其个体,从而国家这个共同体包含着不同的小型共同体,如各个民族共同体、各个地方共同体。同理,不同的个体,可以因不同的属性而构成不同的共同体;可以因血缘关系而与某些人结成血缘共同体,如家庭或宗族等;可以因地缘而与人形成地缘共同体,如乡友会或老乡会;也可以因爱好相同而与人形成志趣相投的共同体,如钓鱼爱好者协会、驴友团等。具体的个人是这样,而作为人组成的国家也是这样。国家可以因不同的目的而与其他国家结成不同的共同体,如欧盟、东亚协作共同体、北美自由贸易共同体、联合国等。

共同体概念的相对性,不仅表现在共同体与个体的内部关系上,还表现在共同体与共同体的外部关系上。当人们言说一个共同体时,至少意味着有一个共同体与之相对。共同体在将其个体置于其共同体之内的同时,也将其他的个体排除在共同体之外。而这些他者所居的环境,在“自共同体”看来,就是一个或几个“他共同体”。“他共同体”的存在,既是“自共同体”存在的前提,也是“自共同体”延续的条件。滕尼斯所说的与共同体相对的“社会”概念,其实是从“自共同体”的视角往外看的,“自共同体”之外相对于“自共同体”内的个体而言是社会,而这个社会如果从整体来看,其实也是一个或若干个“他共同体”所构成。事实上,社会本身就是由不同的共同体所组成。当然,这个“社会”并不是滕尼斯所说的与共同体相对的社会,而是我们通常使用的社会。

然而,人类命运共同体与其他人类共同体并不相同,它不具有相对性。首先,人类命运共同体从范围来看是一个最大的人类共同体,它不仅可以将滕尼斯的“共同体”,也可以将滕尼斯的“社会”全都囊括其中,全人类都居于一个超级共同体中。而既然全人类都在一个超级共同体中,那么,人与人的关系也就不存在滕尼

<sup>⑩</sup> [德]斐迪南·滕尼斯:《共同体与社会——纯粹社会学的概念》,林荣远译,北京大学出版社2010年版,第45页。

<sup>⑪</sup> 同前注<sup>⑩</sup>,[德]斐迪南·滕尼斯书,第43页。

<sup>⑫</sup> 同前注<sup>⑩</sup>,[德]斐迪南·滕尼斯书,第43页。

斯所说的“结合”与“分离”的相对区分,因而也就,人与人的生活都是“亲密的、秘密的、单纯的共同生活。”<sup>⑬</sup>其次,人类命运共同体作为一个单独概念,既然是一个最大的共同体,那么也就不存在一个比它更大的一个共同体,可以将其纳入成其中,而使其成为更大共同体的个体。这就决定了,人类命运共同体的内部关系就只有其作为共同体而与其个体的关系,而不存在其作为个体而与所属共同体的关系。再次,既然人类命运共同体是一个最大的共同体,那么,也就不存在一个共同体可以与人类命运共同体构成相对的关系,即不存在外部的“自共同体”与“他共同体”的关系。因此,人类命运共同体既不可能因为“他共同体”的存在而成为其形成的理由,也不可能因为“他共同体”的存在而构成其巩固的力量。

共同体的生活早于共同体概念的出现。共同体既可以看作是个体组成的单位,也可以看作是公共生活的空间。因此,只要存在公共生活就必然存在共同体。人类共同体最早见于血缘共同体,一种以血缘关系而联结的私人生活共同体。后来,随着人们交往范围的拓展,政治共同体成为人们公共生活的常态形式,古希腊城邦就是最典型的政治生活的共同体。古希腊城邦是指一种具有共同利益诉求和伦理取向的群体生活方式。在古希腊亚里士多德那里,城邦可以被看做是一种趋于完美的人类共同体,而人只有在这个城邦中才能成为人。在亚氏那里,参与城邦的政治生活是该城邦公民身份的体现和象征,也表明了人趋向于文明社会的冲动。正是基于此,当代西方的许多共同体主义者都在亚里士多德那里找到了根据,<sup>⑭</sup>

无论是私人生活还是公共生活,共同体都是人类的生活基本方式。人是群居性动物,在群居性生活中,人与人之间形成一个相对稳定的生活工作的结构,这个结构我们就可以称为人类共同体。离开了共同体,人将无由所生,也无以为继。正如格劳秀斯所指出的,“人类特有的东西之一是对社会的渴望,也就是对同类人的共同体的渴望。”<sup>⑮</sup>如果说有一种可以称之为自然法的东西,那么,“人的本性自身才是自然法之母,它驱使我们寻求一个共同社会。”<sup>⑯</sup>人类的公共共同体生活在亚里斯多德那里,又可称之为政治生活。正是在这一意义上,在《政治学》的开篇,亚里士多德就明确提出,人类是趋向于城邦生活的动物,或者说也可以说,人类天生就是一个政治性动物。<sup>⑰</sup>

共同体不仅是人类的生活方式,而且也是人际互动的基本形式。在人际交往中,共同体是一个人的资信标志和识别符号。性别、职业、阶层、学历、年龄、国别、种族等这些共同体特征,虽然是人们对于其众多个体特征的归纳,但对于一个我们即将交往的具体陌生人而言,则是一种先于存在的事实。因此,这些共同体特征也就往往成为我们判断一个陌生人品质的起始依据,以及识别一个陌生人的符号信息。明白这一点,我们也就知道,为什么在人际交往中,人们在介绍一个人的时候,主要介绍其所属的共同体。一个人是通过所属共同体来界定与判别的,这一意义上讲,共同体实际上也可以看作是一个人存在的证明。

共同体为人们营造了一个封闭的空间,它意味着一个防止被盗和防止陌生人的安全环境,意味着隔绝、隔离,象征着防护墙和被守卫的大门。<sup>⑱</sup>在共同体内部,个体会有一种心理归属感,知道自己不是孤独的,也知道别人和自己有同样的个人渴望,从而产生使人放心的效果。同时,因为共同体人数之多,会形成一定的数量权威。所谓数量权威,就是指数量越多,他们犯错误的可能性也就越少。<sup>⑲</sup>或者说,即使是数量多的人犯了错误,承担错误的成本也被分摊了。总而言之,在共同体中,个人可以享受群居所带来的安全。正如英国著名思想家齐格蒙特·鲍曼所指出的,共同体(community)这个词给人的感觉总是不错的:无论这个词可能具有什么含义,其表达的所有含义都预示着快乐。首先,共同体是一个温暖而又舒适的场所。在共同体中,我们会感到安全,而在共同体外,我们会感到处处潜伏着危险。其次,在共同体中,人们互相依靠、互相帮助。<sup>⑳</sup>

<sup>⑬</sup> 同前注<sup>⑩</sup>,[德]斐迪南·滕尼斯书,第43页。

<sup>⑭</sup> 参见韩升:《自由主义视野的表达与批判——查尔斯·泰勒的共同体概念》,载《哲学动态》2009年第4期。

<sup>⑮</sup> 转引自[美]理查德·塔克:《战争与和平的权利》,罗炯等译,译林出版社2009年版,第112页。

<sup>⑯</sup> 同前注<sup>⑮</sup>,[美]理查德·塔克书,第113页。

<sup>⑰</sup> [古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆1965年版,第7页。

<sup>⑱</sup> [英]齐格蒙特·鲍曼:《共同体》,欧阳景根译,江苏人民出版社2003年版,第139—140页。

<sup>⑲</sup> 同前注<sup>⑱</sup>,[英]齐格蒙特·鲍曼书,第76—77页。

<sup>⑳</sup> 同前注<sup>⑱</sup>,[英]齐格蒙特·鲍曼书,序言第1—4页。

不过,共同体给人以安全和确定的心理感受,恰恰是因为共同体具有相对性的原因。共同体一方面在确定一群人为一个共同体时,也将一群人与另一群人作了区分。唯如此,共同体才有给人以安全和确定的心理学意义。但是人类命运共同体这个概念则有所不同。人类命运共同体这个概念,虽然是对人类同呼吸、共命运的强调,抱团取暖的感觉更加明显。但是,在人类命运共同体的概念中,全人类之所以形成一个超级的人类共同体,其原因显然既不是因为情感,如血缘共同体;也不是因为利益,如国家;而是因为价值,即对于全人类同命运共呼吸的共识。要理解这一点,就必须进一步剖析人类共同体形成的方式。

## 二、共同体的形成

共同体是如何形成的?共同体作为人际交往的相对固定单位,既可以自然生成,又可以人为创造。按照哈耶克的说法,就是自生自发和人造建构两种方式。自生自发这个概念,在哈耶克那里,是用来说明秩序的自我生成或源于内部,以与区别于人造的秩序。<sup>①</sup>他说,“自生自发秩序的形成乃是它们的要素在应对其即时性环境的过程中遵循某些规则所产生的结果。”<sup>②</sup>在自生自发秩序情形中,尽管“我们可以经由确定一些形成这些秩序的因素来确定他们的抽象特征,但是我们却不得不把具体细节留给我们并不知道的情势去决定。”<sup>③</sup>

以哈耶克的自生自发理论来解释共同体的形成,便可知,自生自发的共同体就是指共同体的形成并非是根据人的计划和目的设计出来的,而是在人际交往过程中自然形成的。血缘共同体就是这种共同体的典型。在血缘共同体中,个体基于血缘纽带,本能地形成一个封闭性的共同生活社区。在这个社区里,人们的关系不是因为某种计划,或某种组织,而是因为某种不可割裂的生物性联系而结合在一起。事实上,滕尼斯所界定的“亲密的、秘密的、单纯的共同生活”,<sup>④</sup>就是指血缘共同体。

如果说,血缘是人类形成共同体的先天因素,那么人类“物以类聚,人以群分”的生活习性,就是共同体形成的后天因素。在这种共同体的形成过程中,模仿起了很重要的作用。模仿其实也是人与生俱来的天性。<sup>⑤</sup>人们相互模仿的结果就是某类群体成员的思想行为产生趋同,从而形成某种群体意识。而群体意识一旦形成,又反过来对个体施以压力。在群体意识的支配下,个体也就逐渐丧失了抵抗集体意识的力量。<sup>⑥</sup>因此可以说,人类自然而然相互模仿的天性就促成了共同体的形成,并成为共同体延续的保证。

除了模仿外,想象也是共同体形成的原因力。人们在交往中往往借助想象,将彼此想象具有某种共同性,并因此而与他人区别开来,从而形成共同体。这种共同体,美国本尼迪克特·安德森称之为想象的共同体。<sup>⑦</sup>想象的共同体这个名称指称的当然并不是什么“虚假意识”的产物,而是一种社会心理上的“社会事实”。<sup>⑧</sup>“如果人们认定一种情境是真实的,它往往就会因此而变得真实。”<sup>⑨</sup>中国这个词,就是因为在过去曾被人们想象为是位居中央之国,最后也就真的演变成了中国这个概念。

可以提供想象的因素有很多,习俗、服饰、仪式、历史等都可以成为想象的因素。在这些想象因素中,语言是一种最主要的因素。本尼迪克特·安德森说,“关于语言,最重要之处在于它能够产生想象的共同体,能

<sup>①</sup> 参见[英]弗里德利希·冯·哈耶克:《法律、立法与自由》(第1卷),邓正来等译,中国大百科全书出版社2000年版,第55页。

<sup>②</sup> 同前注<sup>①</sup>,[英]弗里德利希·冯·哈耶克书,第61页。

<sup>③</sup> 同前注<sup>①</sup>,[英]弗里德利希·冯·哈耶克书,第63页。

<sup>④</sup> 同前注<sup>①</sup>,[德]斐迪南·滕尼斯书,第43页。

<sup>⑤</sup> 参见[美]麦特·里德雷:《美德的起源——人类本能与协作的进化》,刘珩译,中央编译出版社2004年版,第195页。

<sup>⑥</sup> [法]古斯塔夫·勒庞:《大众心理学:乌合之众》,冯克利译,中央编译社2005年版,第18页。

<sup>⑦</sup> [美]本尼迪克特·安德森:《想象的共同体——民族主义的起源与散布》,吴叡人译,上海人民出版社2011年版,第6页。

<sup>⑧</sup> 参见吴叡人:《认同的重量:〈想象的共同体〉导读》,[美]本尼迪克特·安德森:《想象的共同体——民族主义的起源与散布》,吴叡人译,上海人民出版社2011年版,《导读》第8页。

<sup>⑨</sup> 同前注<sup>⑧</sup>,[英]齐格蒙特·鲍曼书,第124页。

够建造事实上的特殊纽带(particular solidarities)。”<sup>⑩</sup>他说,“民族就是用语言——而非血缘——构想出来的,而且人们可以被‘请进’想象的共同体之中。”<sup>⑪</sup>安德森的观点为我们提供了新的视角,但其观点有挂万漏一之嫌。事实上,不仅是民族可以借助想象,即使是血缘共同体,也不完全排斥想象。在血缘共同体中,是否有共同的血缘,其实有时候并不重要,是否承认有共同的血缘才是最重要的。当丈夫想象妻子所生子女是其血脉时,共同体就产生了。不仅是典型的血缘共同体,其他共同体都不完全排除共同血缘的想象。在日常生活中,当人们想象彼此五百年前是一家,或者想象彼此都缘于某个不可证明的共同祖先时,共同体就产生了。

当然,建立在想象基础上的共同体,当其想象的因素被证明不存在时,共同体也就容易瓦解。例如,当丈夫确认妻子所生子女与自己并无血缘关系时,亲子关系就可能破裂。同理,“现代国家需要民族主义狂热作为其主权合法化的首要途径。”<sup>⑫</sup>而一旦这种民族意识被证明为虚幻的,那么民族国家存在的合法性也就被动摇了。明白这一点,我们就可以知道,一些民族国家在宣传民族意识时,为什么会总是不遗余力。

想象的因素,既可以被人们从内部想象有“同”的因素,也可以被人们从外部想象有“不同”的因素。正如人类学家雷德菲尔德在总结他的人类学经验时所设想的,“少数民族”首先是“与外界隔绝的”产物,其次,即使实在有,也是自我封闭的产物。<sup>⑬</sup>也就是说,共同因素的想象可以从内部促成共同体的形成,而不同因素的想象也可以反过来从外部促成共同体的形成。“共同体最强烈的感觉,可能来自那些发现他们集体性生存的前提条件受到了威胁的群体。”<sup>⑭</sup>这种威胁往往来自于“他们”,因为,集体意义上的“他们”对集体意义上的“我们”往往就是一种威胁的力量。<sup>⑮</sup>因此,当人们想象存在一个来自外部威胁的力量时,那么就能够有效地促成内部的团结,从而形成共同体。并且,共同体形成后,它仍然始终处于一种脆弱的、易受伤害的状态,它永远需要警戒、强化和防御。<sup>⑯</sup>因此,“有通过所有的斗争、‘狼来了’的呼叫和武力威胁,置身于一个共同体的感觉和成为一个共同体的感觉,才能一直萦绕在心而不会消失。”<sup>⑰</sup>明白这一点,我们也就知道,在民族国家里,仇恨教育和排他主义意识为什么总是反反复复。

共同体的另一种形成方式就是人为建构。根据哈耶克的说法,秩序有自生自发型,也有人造建构型。所谓人造建构的秩序,在哈耶克看来,就是“一种源于外部的秩序或安排”,<sup>⑱</sup>它刻意创造出来的,始终是(或一度是)服务于该秩序的创造者的目的。<sup>⑲</sup>人为创设的秩序因为包含了某种目的和计划,因而具有较强的组织性。组织,“这个术语乃是人们在表达‘为实现一明确的目的而做的系统安排’之意思时所使用的专门术语。”<sup>⑳</sup>在共同体的建构工程中,组织手段是作为共同体建构的一种最有效方法而被频繁使用。通过组织手段,人们根据某种规则将原本分散的个体人为地结合在一起,以建构成某一特定的共同体。

建构的共同体与自发的共同体相比,两者的功能是不同的。如果说,自生自发的共同体是自然意义上的共同体,主要用以满足个体的情感性需求(在这一意义上,可称为情感共同体);那么,人为建构的共同体则可以看作是人为意义上的共同体,主要是作为个体实现某种利益的工具(在这一意义上,可称为工具共同体)。工具共同体是把共同体当作个体实现利益的手段,而不是当作共同体自身的目的。对于工具性共同体,个体被假定为完全由自私动机所支配的成员,而共同体只不过是个体为追求自己利益和目的而采用的工具形式。工具性共同体的主体动机和目的完全是外在的,因而这种共同体本身没有目的,它的目的只在于维护个体的

<sup>⑩</sup> 同前注<sup>⑦</sup>, [美]本尼迪克特·安德森书,第125页。

<sup>⑪</sup> 同前注<sup>⑦</sup>, [美]本尼迪克特·安德森书,第140页。

<sup>⑫</sup> 同前注<sup>⑬</sup>, [英]齐格蒙特·鲍曼书,第112页。

<sup>⑬</sup> 同前注<sup>⑬</sup>, [英]齐格蒙特·鲍曼书,第110页。

<sup>⑭</sup> 同前注<sup>⑬</sup>, [英]齐格蒙特·鲍曼书,第124页。

<sup>⑮</sup> 同前注<sup>⑬</sup>, [英]齐格蒙特·鲍曼书,第112页。

<sup>⑯</sup> 同前注<sup>⑬</sup>, [英]齐格蒙特·鲍曼书,第111页。

<sup>⑰</sup> 同前注<sup>⑬</sup>, [英]齐格蒙特·鲍曼书,第16页。

<sup>⑱</sup> 参见[英]弗里德利希·冯·哈耶克:《法律、立法与自由》(第1卷),邓正来等译,中国大百科全书出版社2000年版,第55页。

<sup>⑲</sup> 同前注<sup>⑱</sup>, [英]弗里德利希·冯·哈耶克书,第57页。

<sup>⑳</sup> 同前注<sup>⑱</sup>, [英]弗里德利希·冯·哈耶克书,第77页。

利益。至少在其建构时,是这样宣称的。比如,工会作为工人的共同体组织,其建立的目的是存在的意义就是维护工人权益,工会本身没有目的。

建构的共同体与自发的共同体相比,两者对应的人际交往群体是不一样的。共同体的自生自发性主要发生于小型社会中。因为,在小型的熟人社会里,人们有机会发生直接的互动关系,从而容易催生信任和情感等与人格紧密相关的因素。但是,在一个超大范围的生活空间,人与人之间更多的是陌生人关系,信任与情感无由产生。而如果要建立陌生人之间的合作与互动的关系,也就只能依赖于人造的规则来进行。因此,作为陌生人合作交往的共同体,只能通过人为建构的方式来完成,而不可能从自生自发的方式中产生。

建构的共同体与自生自发的共同体相比,由于两者对应的人际交往群体的不同,两者的特点也呈现出差异。自发的共同体因为是人际直接互动的结果,而人际交往的直接互动并没有绝对的和明显的规则,人们因共同的经历、地域、学历、甚至是某种邂逅,都可能形成不同形式的共同体。因此,一个人因不同的共性而与不同人形成不同的共同体,从而这些共同体会呈现出相互叠加的状态,并在一定程度上具有很大程度的开放性和随意性。这种开放性和随意性表现在,除了血缘共同体相对封闭外,大多数的共同体是一个无定形的、在有关参加者中界限模糊,<sup>①</sup>没有特别明确的规则限定共同体的加入与退出,甚至是否已经加入或已经退出的行为本身,也只能凭个体的感觉来判断。但是,建构的共同体则不同,共同体的加入与退出受到严格的规范限定。以国家为例,国家通过强制性力量划定国界和确定国籍,严格限定外国人进来和国内人出去,从而形成主权意义的国家这个非常正式的共同体。

正式的共同体,其建构所包含的目的和计划,一般体现在建构的规则之中。而其建构规则本身就是人造的,它是立法者有目的制定的结果。因此,共同体的目的,可以通过分析共同体的规则来获得;对于共同体的评价,也是通过分析共同体的规则来进行;而对于一个共同体的改善,也主要是通过完善共同体的规则来实现。

当然,共同体形成的自生自发性与人为建构性并不完全能区分。共同体无论是何种形式形成的,其维系的方法都是通过对内“同化”和对外“区别”来实现的。对内,通过剥夺个体的“他者性”,使“他”与“他们”难以区分开来;对外,则通过对他者的“他者性”不断强化,使他者与共同体内成员的区别特征被挑选出来并刻意放大。区别是为了同化,而同化也是为了区别,两者都是基于维护共同体自我运转的目的。但是,由于同化与区别,既可以自生自发,也可以人为建构,从而自生自发与人为建构并非泾渭分明,而是你中有我,我中有你的纠缠关系。以血缘共同体为例,虽然它很大程度上反映了其自生自发性,可并不完全排斥人为缔结的因素。即便是那些完全靠想象的共同体,就其想象因素,也既可以自生自发,也可以人为建构。许多民族国家的宣传机构,就是担当塑造民族想象的职能。事实上,不仅是自发的共同体具有人为建构的成分,即使是建构的共同体也离不开自生自发的因素。正如哈耶克所说,“即便是那种以人造的规则为基础的秩序,也可能具有自生自发的特征。”<sup>②</sup>因为,“这种秩序的特定表现形式将始终取决于诸多情势,而这些情势则是那些规则的设计者所不知道也不可能知道的。此外,这种秩序的特定内容还将取决于一些具体情势,而这些情势则是仅为那些遵循规则并把它们适用于特定事实的个人所知道的情势。”<sup>③</sup>而作为建构共同体所不可或缺的组织手段,“在其间得以发挥作用的更为宽泛的秩序的成长,都依赖于它们本身对那些不可预见的情势的调适。”<sup>④</sup>

当然,将共同体作自生自发与人为建构的区别,按照马克斯·韦伯的说法,这只是概念的理念类型,其作用仅在于思维和行文的方便,它并不能如实反映共同体形成的实际情形。事实上,许多共同体,既有自生自发的成分,也有人为建构的因素,并不能能够确定地归入到自发型还是建构型当中。但是,当我们将建构仅限于组织手段的运用时,人类命运共同体究竟是自生自发的,还是人为建构的,就容易理解了。

关于人类命运共同体,无论人们的理解有何不同,但我们至少会同意,人类命运共同体不是一个实体共

<sup>①</sup> 参见[德]马克斯·韦伯:《经济与社会》(上卷),林荣远译,商务印书馆1998年版,第405页。

<sup>②</sup> 同前注<sup>③</sup>,[英]弗里德利希·冯·哈耶克书,第67页。

<sup>③</sup> 同前注<sup>③</sup>,[英]弗里德利希·冯·哈耶克书,第67页。

<sup>④</sup> 同前注<sup>③</sup>,[英]弗里德利希·冯·哈耶克书,第78页。

同体,它只是承载了人们关于全人类休戚与共认识的价值共同体。在人类这个超级共同体中,全人类同呼吸、共命运的关系,自二战以来就已经深入人心。并且也正因为存在全人类同呼吸、共命运的价值共识,联合国组织以及其他国际组织才得以建立。也就是说,人类命运共同体作为一个价值共同体,它早就已经存在,但作为实体共同体,它并不存在。人类命运共同体以价值共识为纽带,而价值共识的形成显然是自生自发的,很难通过人为建构的组织手段来完成。事实上,中共十八大报告提出的“倡导人类命运共同体意识”,习近平在 B20 峰会提出的“树立人类命运共同体意识”,以及他在历次会议上的阐释,也都清楚地表明了人类命运共同体就是价值共同体。

或许,人们可能会关心这样一个问题,未来是否可以通过组织手段,将该价值共同体建构成一个实体共同体。我以为,这是不可以的。因为,人类命运共同体这个概念本身就是价值意义上使用的,而不是在实体意义上使用。而作为价值共同体之价值,其形成和变化主要是一个自生自发的过程,虽然这个自生自发过程并不排斥人为的因素,如人们的呼吁、提倡、宣传和塑造等,但这与组织手段的行为并不能等而视之。因此,即便有一天,全人类建构成了一个实体性的超级共同体,那么,我们也就不能再以“人类命运共同体”这个概念来表意了。而如果我们坚持使用“人类命运共同体”这个概念,那么我们也就坚持了它对于组织手段的排斥。理解了这一点,我们就可以解释清楚我们现在所极力倡导的“构建人类命运共同体”的真实意思。“构建人类命运共同体”的真意,显然并不是说,要通过组织手段去建构一个实体性的人类超级共同体,而是说,要通过人们的主观能动性,积极地促成、去塑造,甚至是去引领全人类朝着一个理想的人类命运共同体的方向迈进。显而易见,这里的“构建”只能作呼吁、提倡、宣传、塑造等意思的理解,与将建构仅限于组织手段运用的理解完全不同,从而,人类命运共同体可归为自发的共同体,而不能划入建构的共同体。

共同体的自生自发与人为建构的划分,为我们分析人类共同体的法律关系提供了方便。而人类命运共同体作为人类最大的超级共同体,由于它不存在其他人类共同体与之相对,并且由于它是价值意义的而不是实体意义的,因此,人类命运共同体的法律关系也就与其他人类共同体的法律关系有所不同。

### 三、共同体的两种法律关系

共同体的法律关系是共同体的核心。共同体的关系有两种,一是共同体外“自共同体”与“他共同体”的关系;一是共同体中个体与共同体的关系。两种关系的关系在逻辑上是,因为外部关系的存在,所以必须整合内部关系,而内部关系的整合,就是为了对抗外部关系。因此,外部关系既是共同体形成的原因,也是共同体得以建构的理由。

共同体的外部关系,也就是“自共同体”与“他共同体”的关系。事实上,共同体之所以形成,无论是自生自发的,还是人为建构的,原本就是因为存在一个或若干个“他共同体”与之相对,以致于人们因为内聚的需要而形成,以与“他共同体”作出隔离。因此,“自共同体”与“他共同体”在利益上具有对立性。

共同体与共同体之间存在竞争关系。自生自发的共同体,如血缘共同体,既是因为生物性的事实,也是出于与其他共同体竞争的需要。即使是那种物以类聚,人以群分的共同体,与“他共同体”也多少存在情感上的竞争关系,通过排斥“他共同体”的侵入,以维护“自共同体”的情感内聚。竞争关系在建构型共同体中更是明显。人们之所以建构共同体,就是基于对某种共同利益的追求,而以共同体的集体形式来与对抗“他共同体”。

国家的产生过程就很能说明这一问题。划地为界就是动物们争夺土地的一种常见方式,似乎“动物们天生就知道划分自己的领地,并通过威胁的姿态甚至身体攻击对其加以保护。”<sup>④</sup>人类亦然。最初,因为人口有限,自然资源的无限丰富性,保证了人类对于大自然的和平共享。但是,当人口增长到一定数量时,自然资源的紧张态势就出现了。于是,人与人之间、族与族之间、部落与部落之间,因自然资源的紧张而经常性地引发对于土地的争夺。国家就是人类争夺自然资源而划地为界的产物,这与其他动物并无不同。二次世界大战后,通过战争改变领土的做法已被国际力量所终结,从此,世界各国领土处于相对和平的状态。但是,领土的和平状态并没有削弱国家与国家之间的封锁。为了维护本国公民对于资源的分享,各国纷纷建立起国籍、边

<sup>④</sup> [美]迈克尔·舍默:《当经济学遇上生物学和心理学》,闫佳译,中国人民大学出版社 2009 年版,第 166 页。



防、海关等制度,一方面是为了防范外国人的流入,另一方面也是为了防范己国资源的流出。因此,通过战争方式改变领土的做法固然不可取,但是,当国籍不可改变或很难改变时,领土的不变性就加剧了国别之间人与人的不平等。一些国土广袤的国家,资源丰饶,人口却非常稀少;而一些国土相对狭小的国家,资源贫乏,人口数量却不堪胜负。因此,国家这种共同体,在为某些正义关系的实现提供可能的同时,又对另一些正义关系的实现制造了障碍,后者尤其反映在全球正义关系方面。于是,人类命运共同体作为弥补国家正义不足的意义就得到了彰显。

但是,人类命运共同体与国家不同,它没有外部关系。因为,当人类命运共同体作为一超级共同体,在将所有的人类都囊括其中后,就不存在了一种“他者共同体”而与之抗衡,因而也就当然不存在共同体的外部关系。没有外部关系,只有内部关系,这是人类命运共同体呈现出来不同于其他人类共同体独一无二的特点。或许有人会说,联合国作为目前最大的实体共同体,也是不存在外部关系的。我以为不然。因为,联合国并不是所有国家的联合,只是大多数国家的联合,还有个别国家或地区至今没有加入。而“加入”的程序要求本身也就说明了联合国是部分国家的共同体而不是全部国家的共同体。并且,即便是未来某一天,联合国将所有国家都囊括其中,但由于与联合国推行的价值观相对的恐怖主义、集权主义等观念的存在,因而从价值意义上理解,也仍然存在外部关系。但是,人类命运共同体这个概念则不同,因为它本身强调的就是价值共识,也唯有价值共识的形成才可以说成是一个共同体。这就决定了人类命运共同体在逻辑上不可能存在外部关系,它只有内部关系一种。

共同体的内部关系,也就是共同体与个体的法律关系。共同体与个体的法律关系,简单来说,就是个体对于共同体的忠诚义务,和共同体对于个体的保护责任。正如齐格蒙特·鲍曼所说,“在一个实际存在的共同体中,是这样一种妄称为共同体的集体,它试图具体化,妄称梦想已经实现,并(以这个共同体假定要提供的正义的名义)要求无条件的忠诚,把缺乏这种忠诚的所有事物看作是无可饶恕的背叛的体现。如果我们要求自己努力成为其中一员,那么这一实际存在的共同体将要求我们坚定地服从它,以换取它提供或许诺提供的服务。”<sup>④</sup>可以这样说,忠诚与保护是个体与共同体之间权利义务关系最为简洁的表述。

不过,这种忠诚与保护的权利义务关系,共同体因不同的形成方式,而会呈现出不同的偏重:或表现为重共同体而轻个体,或表现为重个体而轻共同体。自生自发的共同体对应于前者,总体而言强调共同体对于个体的要求;而人为建构的共同体则对应后者,建构目的则宣称共同体对于个体权利的保护。

自生自发的共同体之所以被称为共同体,是基于某些共性事实的存在,而被冠以了共同体的名称。因此,从逻辑上来说,在自发型共同体中,共性的事实先于共同体的存在,再经人们归纳而获得了一个共同体的名称。此类型的共同体,其共性是被人们抽象出来的,并作为该共同体存在的标志。并且,此类型的共同体一旦被称为共同体,那么,共同体意识就构成了对于个体意识的要求,甚至是压迫;而个体意识也只有寻求与共同体意识一致时,才能被共同体所接纳。在这类共同体中,个性往往是不受欢迎的标签。而反过来亦然,共同体也只有抵制住个体个性对于共同体共性的挑战,共同体才可以维系。

自发型共同体的个体与共同体的关系,总体而言,个体得服从共同体,否则就不成其为共同体。这类共同体,个体服从共同体既是共同体形成的前提,也是共同体得以延续的保证。因此,当个体违反共同体的要求时,共同体便会启动对于个体的惩罚机制,最严重的就是除名,将个体从共同体中清除出去。不过,这种除名的惩罚机制,共同体因先天形成和后天形成又有所不同。先天形成的共同体,血缘共同体就是典型。在部落社会,个体一旦被部落群体开除出去,那么,该个体因不属于任何部落,便可由其他部落任意杀死或俘虏。因此,将某个个体从部落中开除出去,因为是一种非常严重的惩罚手段,所以其条件也就要求非常严格,且程序也非常正式。但是,在后天形成的共同体中,个体违反共同体的要求,虽然也会被共同体清除出去,但这种清除并不正式。因为,后天自发形成的共同体,只是基于人们想象的某种共性事实的存在而被称为共同体。所以,当某一个体表现出不同于共同体的特征时,或者挑衅共同体的利益时,那么,该个体也就不再会被人们当作共同体中的一员。所谓物以类聚,人以群分,就是此类共同体的典型形式。孤立、排斥是其主要的惩罚方式。这种惩罚方式并不正式,而主要融入在人际交往的具体活动中。

<sup>④</sup> 同前注<sup>⑬</sup>,[英]齐格蒙特·鲍曼书,序言第5—6页。

自发的共同体中个体与共同体的法律关系,尽管总体而言,个体得服从共同体,但是,共同体对于个体同样也有保护的义务。不过,这种保护机制,也因共同体先天形成和后天形成而有所差别。先天形成的共同体,仍以血缘共同体为例。在血缘共同体中,亲属有保护个体的义务。这种义务不仅来自本能的驱使,也来自伦理的要求。原初社会,同态复仇就是血缘共同体对个体提供人身保护的伦理义务。但是,在那种物以类聚、人以群分的后天形成的共同体中,如果个体利益受到侵犯,虽然共同体也得为其提供安全庇护,但由于共同体并不如血缘共同体那么稳固,因此,保护即使是在事实上有,也不是规范意义上的,主要反映在文化上和习俗中。

人为建构的共同体与自生自发的共同体则不同。因为,建构的共同体在建构前原本就不存在,因此,个体的个性在逻辑上先于共同体的共性。并且,由于建构的共同体包含了建构的目的,而建构目的又必然是某个或全部个体愿景的反映。因此,共同体建构的目的也就反映了某些个体或全部个体的利益诉求。不过,需要指出的是,建构主导者的目的与建构宣称的目的并非同一。前者反映了建构主导者的个人利益,后者则承载了建构共同体的正当性,两者并不完全一致。不过,建构型共同体的正当性与建构主导者目的相比,前者更有公共性,并具有规范的意义,而后者只是在正当性中夹带的私货。因此,分析共同体内部的法律关系,不能以建构主导者的个人目的,而必须以宣称的目的作为共同体建构目的来展开讨论。

建构的共同体内部的法律关系,我们可以国家作为分析对象。国家虽然有自生自发的因素,也有人为建构的因素。但是,把国家看作是建构的共同体并无不当。一是,社会契约理论作为现代国家的政治理论,日益为人们所接受,把国家看作是建构的产物与社会契约理论相符。二是,国家的组织化程度最高,不仅仅体现在国家建立过程中,国家运行过程中的改革、甚至是政变都离不开组织手段的运用。如果我们还坚持将建构作仅限于组织手段运用的话,国家的建构性色彩最浓。三是,也只有把国家看作是建构的共同体,在排除国家自生自发的人类学因素后,讨论国家的政治目的以及国家与公民的权利义务关系,才有可能和才有意义。

从政治理论理解,一个国家当且仅当以保护个体权利作为其建构目的时,国家才有合法性。从历史经验来看,任何国家的建立、改革,甚至是政变,都无不宣称其目的在于保护国民的权利。否则,国家的建立、或改革、或政变都有可能因为正当性的缺失而变得困难乃至失败。但是,国家作为共同体一旦被建构出来后,就可能表现为另外一种相反的倾向,共同体经常以牺牲个体的自由为代价来维持共同体的延续,从而共同体的实际与其建构时所宣称的目的不符。

共同体对于个体的要求,是共同体延续的保证。因此,共同体建构工作一旦完毕,共同体就会反过来要求个体对于共同体的服从,以维系共同体的存续,这当然符合共同体的自然正义。正如齐格蒙特·鲍曼所指出的,“保护个体免受他(她)所在的共同体服从一致的要求的这一任务,可能并不是‘自然而然地’优先于保护共同体以独立身份存在下去的要求这一任务。”<sup>①⑦</sup>对此,西塞罗在谈到城邦共同体时也强调,只有城邦的存续,而非私人个体的存续,才是压倒一切。<sup>①⑧</sup>显然,“在共同体与个体的天平上,社会明显偏重于共同体,或者说,共同体淹没了个体,共同体的公共利益是人们追求的第一价值。”<sup>①⑨</sup>因此,国家一旦成立,其利维坦倾向就日益突出。

不过,尽管齐格蒙特·鲍曼强调保护个体并不天然地优先于保护共同体,但是,他仍然强调,“保护共和国的个体/公民免于遭受反共同体的压力和共同体的压力的伤害,是完成这些任务中任何一个的初步条件。”<sup>①⑩</sup>否则,建构共同体就没有建构的意义,或者说,建构共同体就背离了建构的目的。因此,共同体对于个体的保护始终是共同体的中心任务。

建构的共同体与个体的法律关系,对于个体而言就是安全与自由的关系。“失去共同体,意味着失去安

<sup>①⑦</sup> 同前注<sup>①⑤</sup>,[英]齐格蒙特·鲍曼书,第173页。

<sup>①⑧</sup> 同前注<sup>①⑤</sup>,[美]理查德·塔克书,第25页。

<sup>①⑨</sup> 李永杰:《共同体与个体:马克思观察人类历史的一对重要范畴》,载《马克思主义与现实》2014年第5期。

<sup>①⑩</sup> 同前注<sup>①⑤</sup>,[英]齐格蒙特·鲍曼书,第173页。

全感;得到共同体,如果真的发生的话,意味着将很快失去自由。”<sup>①</sup>人们对于安全的需求,也是对于确定性的需求。“确定性总是要求牺牲自由,而自由又只是以确定性为代价才能扩大。但没有自由的确定性与奴役无异;而没有确定性的自由也与被抛弃和被丢失无异。”<sup>②</sup>确定性与自由的紧张关系,决定了建构的共同体对于公民而言是一种必要的恶,公民为追求安全就必须以服从共同体作为交换。但这样一来,建构的共同体,尽管其宣称建构目的是保护个体权利,但运行结果却有可能对个体的自由构成压抑。这种现象可称为共同体的异化现象,即共同体原本是作为个体实现利益的工具,却在运行过程中反倒成了目的。因此,遏止国家利维坦倾向是现代公法的重心。

把人类命运共同体与国家作一比较,两者在内部关系上的不同体现在:第一,国家是利益共同体,而利益往往存在冲突。而人类命运共同体则是价值共同体,价值共识必须是和谐的和一致的才能形成命运共同体。第二,国家的个体或许是个人,或许是组织,或许是民族。而人类命运共同体的个体只是人类,完全以人为中心。第三,国家容易滑向利维坦,而人类命运共同体则因为以价值共识为前提,因而在逻辑上就不可能。事实上,人类命运共同体与国家之所以有以上不同,根本的原因就是人类命运共同体只是一个价值共同体。在价值共同体中,由于不存在实体性的组织,因而其内部关系,既不存在个体要求共同体提供保护的规范性权利,也不存在个体服从共同体的规范性义务。并且,人类命运共同体的概念本身,也不可以通过制度的方式,建构一整套规范,以调整共同体与个体之间权利义务的法律关系。这就决定了,人类命运共同体这个概念并不具有法律规范的实践意义,更多的是法治价值方面的理论意义。

#### 四、人类命运共同体概念的法治意义

这里,我们说人类命运共同体概念的法治意义,其实是指言说者对该概念的一种主观评价态度。描述性内容与评价性内容,是根据概念指称对象的性质而作的划分。所谓描述性内容,就是概念指称的是事物的自身情况,它传达的是关于事物是如此或者不是如此的信息,用来表明事物自身情况就是概念所描述的那样。所谓评价性内容,就是概念指称的是对事物自身情况的评价,它传达的主要是言说者对某事或某现象的评价,表明的是言说者对事物情况的好恶情感,以及赞赏或不赞赏的态度。描述性内容具有一定的客观性,评价性内容则因为是言说者所赋予的,因而具有主观性,并在理论上其意义只是一种可能,而不是一种必然。如果说,文章关于共同体的本体、生成和关系是人类命运共同体概念的描述性内容的话,那么,本部分所要讨论的人类命运共同体的法治意义就是人类命运共同体的评价性内容。

评价性内容虽然是言说者所赋予的,但这并不意味着言说者可任意地和自由地赋予。评价性内容与描述性内容的关系是,评价性内容必须与描述性内容在逻辑上保持一致性,也就是说,评价性内容可以从描述性内容中合乎逻辑地推导出来。脱离描述性内容的评价性内容,往往给人飘浮、虚夸、不实的印象,在逻辑上缺乏自治性和说服力。这种现象并不少见,特别是,当一个概念涉及到政治时,人们因为其固有的政治立场,或虽与其政治见解无关,而只是为了求得政治正确,一味地赋予其政治意义。当下,人们对于人类命运共同体概念的认识就存在这种偏向。

人类命运共同体从范围来看,是人类最大的超级共同体。当下,人类最大的实体共同体当属联合国。因此,人类命运共同体概念的可能意义,即人类命运共同体的评价内容,主要体现在与联合国作比较的基础上。我以为,人类命运共同体与联合国相比,人类命运共同体概念的可能意义主要有以下几点:

第一,人类命运共同体以人为个体,从而恢复了人的主体性地位。联合国是作为国家与国家所组成国际共同体,而人类命运共同体则是作为人与人所结成的人类共同体。在国际共同体概念下,国家是个体。当个人的自然权利应用于整个共同体时,就被称之为国家权利,从而个体表现出主权国家的特征。<sup>③</sup>但这样一来,人的主体性地位就容易被遮蔽,从而个人权利就被国家利益所替代了。因此,在联合国框架内的全球正义,就主要是国家的全球正义,而不是人类的全球正义。但是,在人类命运共同体概念下,人是个体,从而人

<sup>①</sup> 同前注<sup>⑧</sup>,[英]齐格蒙特·鲍曼书,序言第6—8页。

<sup>②</sup> 同前注<sup>⑧</sup>,[英]齐格蒙特·鲍曼书,第19页。

<sup>③</sup> 同前注<sup>⑮</sup>,[美]理查德·塔克书,第149页。

的主体性地位得到了彰显。因此,在人类命运共同体概念中的全球正义,就是人类的全球正义,而不是国家的全球正义。也就是说,人类命运共同体的意义在于撩开了联合国的面纱,将人类共同体的个体最终还原为个人,而不是人造的组织。

第二,人类命运共同体作为价值共同体,从而避免了实体共同体的利维坦倾向。联合国作为国际共同体,它是一个实体性的共同体,而人类命运共同体则只是一个价值共同体。国际共同体虽然意在避免国家的利维坦化,却反而有可能强化国家的利维坦化,并将自己打造成更大的超级利维坦。因为,在联合国框架内,作为个体的国家机器,其地位非但没有得到消弱,反而可能得到强化。而从理论上来说,作为实体共同体的国家存在压制个人权利的倾向,那么作为实体共同体的联合国也同样存在这种可能。事实也的确如此,在当下联合国的框架下,以强凌弱、以大欺小的现象就经常发生。而这就表明,国际共同体与全球正义的实现并不存在一种正相关的关系。但是,人类命运共同体是一种价值共同体,而不是实体共同体,因而也就不可能出现利维坦的倾向。并且,人类命运共同体形成的前提就是价值共识,因而在逻辑上也不可能出现这种倾向。

第三,人类命运共同体着眼于全人类的全球正义,从而消弱了国家主权的绝对性和排他性。尊重各国主权的完整,是联合国成立时的现实基础,并且也是联合国得以正常运行的条件。主权“是一个关于政治权力如何行使或应该如何行使的概念或主张”,<sup>④</sup>为明确的领土划分的排他性的地缘控制提供理论支持。<sup>⑤</sup>“主权学说构成了一个在概念上相互隔离、互不相连的世界,在某种程度上它是由一些威胁和被威胁的共同体组成,还伴随着对‘国家’崇拜。”<sup>⑥</sup>因此,建立在主权之上的领土、海关、国籍等制度,为那些国土广阔,人口稀少的国家维护其既得利益提供了强有力的保护,从而与全球正义的实现发生直接的和实际的抵触。因此,从这一意义上理解,联合国作为国际共同体,其对于全球正义的实现并不总是有利的,甚至在某些方面是有害的。但是,人类命运共同体强调的是全人类同呼吸共命运的价值共识。这种价值,就在观念上对妨碍全球正义的国家主权提出了新的要求。在这种观念下,“领土主权几乎已经失去了所有的意义和以前的许多魅力。”<sup>⑦</sup>而随着信息传输技术的不断发展,曾经作为国家与国家之间最难克服的“距离”这个概念,现在也越来越失去了它的原始意义。基于此,齐格蒙特·鲍曼认为,“一旦内部人与外部世界的交流变得比内部人的相互交流更为频繁,并且承负着更多的意义与压力,那么这种共同性就会消失。”<sup>⑧</sup>齐格蒙特·鲍曼在这里是否在暗示,在超级人类命运共同体之内,国家这种小型共同体终将消失。对此,我们不得而知。但是,齐格蒙特·鲍曼在这里至少隐含了这样一层意思,国家主权并不是绝对的和超历史的。随着信息交流的范围越来越广,一个超越于国家的大型共同体的出现在理论上是可以成立的,这就进一步地消弱了国家主权的绝对性。

第四,人类命运共同体因强调“同理”和“同利”,从而化解了冲突与纷争。联合国是作为协调各国利益冲突的共同体,因此,其作为个体的国家与国家之间的利益冲突性远大于他们的一致性。而人类命运共同体是作为价值共识的共同体,因此,其作为个体的人与人之间的价值一致性远大于冲突性。并且联合国也可以看作是一个工具共同体,是为协调各国利益而创造出来的工具性组织。而人类命运共同体则可以看作是一个目的共同体,其承载的人类同呼吸共命运的价值共识,本身就是人们的向往和追求。从历史来看,人类共同体的产生和发展大致经历了情感共同体、工具共同体和价值共同体三个阶段。情感共同体,以血缘共同体为代表;工具共同体,以国家、联合国这类共同体为代表;价值共同体,人类命运共同体就是典型。如果说,情感共同体是籍以伦理而要求个体对于共同体服从的话,那么国家就是依靠法律而要求公民对于国家的服从。而无论是伦理还是法律,都具有一定的强制性,因而个体与个体之间,个体与共同体之间总是存在一定的紧张性。但是,在价值共同体中,由于是以个体之间普遍存在的价值共识作为共同体的连结纽带,不仅以“同

<sup>④</sup> [澳大利亚]约瑟夫·A·凯米莱里、吉米福尔克:《主权的终结?——日趋“缩小”和“碎片化”的世界终结》,李东燕译,浙江人民出版社2001年版,第13页。

<sup>⑤</sup> 同前注<sup>④</sup>,[澳大利亚]约瑟夫·A·凯米莱里、吉米福尔克书,第14页。

<sup>⑥</sup> 同前注<sup>④</sup>,[澳大利亚]约瑟夫·A·凯米莱里、吉米福尔克书,第222页。

<sup>⑦</sup> 同前注<sup>④</sup>,[英]齐格蒙特·鲍曼书,第135页。

<sup>⑧</sup> 同前注<sup>④</sup>,[英]齐格蒙特·鲍曼书,第9页。

理”作为道德,而且以“同利”作为目的。因此,在人类命运共同体中,既不可能存在个体与个体之间的冲突,也不可能存在个体与共同体之间的冲突,整个共同体展现的是一幅和谐一致的美丽图景。当然,也正是因为图景的美丽,才成为人们的向往和追求。

第五,人类命运共同体因以普适价值为基础,因而可以为全人类所接受。全球正义的实现离不开普适性价值,而普适性价值与人类命运共同体又具有内在的关联。普适性价值是以人类而不是以国家作为分析对象,是以人的普遍人性为基础,而人类命运共同体强调的正是全人类同呼吸共命运的价值共识,与普适性价值具有同质性。因此,人类命运共同体概念,当且仅当对普遍人性的承认为前提才能成立。显然,在价值意义上,全球正义在人类命运共同体的概念下远比联合国组织,能够得到更好的诠释,并因而容易为各国人民所接受。因此也就特别需要指出的是,当下,人们对普适性价值这个概念存在认识上的误区,误以为普适性价值就是西方价值。事实上,普适性价值从字面上理解,指称的就是全人类共有的价值,并不是西方国家特有的价值。我们要反对的是西方国家将其独有的价值作为普适性价值,而不是要反对普适性价值。否则,如果我们因为要反对西方价值就反对普适价值,为反对而反对,那么势必将我们陷于全人类之外,而与普适性世界相对的尴尬境地。我们一方面倡议“构建人类命运共同体”,一方面又极力反对普适性价值,这在逻辑上也是自相矛盾的。事实上,我们今天极力提倡的社会主义核心价值观中的许多内容就具有普适性,把它们表述为普适性价值也并无不当。因此,人类命运共同体作为对普适性价值承认的概念,正好可以对当下人们的认识误区起着理论纠偏的作用。

最后,在结束本文之际,联系当下讨论人类命运共同体这一概念的时代背景,还是有相当的必要重申以下四点:第一,人类命运共同体逻辑推演的上述五点意义,不是描述性意义,而是评价性意义,因而也就是理论上的可能意义,而非实践中的必然意义。第二,人类命运共同体既然只是价值共同体,那么,也就决定了它并不具有规范性作用,至多是对规范具有指导性作用。第三,人类命运共同体既然不是实体的共同体,那么,无论它如何具有超越于国家或联合国等工具共同体的理论意义,它都不具有共同体制度建设的作用,至多是对制度建设具有引领性作用。第四,人类命运共同体作为价值共同体,其形成的自生自发性多于组织建构性,因此,对人类命运共同体的“构建”仅限于对人类同呼吸共命运普适价值的提倡、塑造和引领。事实上,2017年党章修正案和2018年宪法修正案,关于人类命运共同体概念的评价性意义也都是在其描述性意义的基础上来阐释的,反倒是一些学者的论证以及媒体的解读超越了其描述性意义的基调,而对该概念的评价性意义作了不恰当地拔高。因此,当下一些学者过度政治解读出来的意义,不仅与人类命运共同体的描述性意义不尽相符,也与十九大报告的精神和宪法序言的内容有所偏离。

**Abstract:** The community of common destiny belongs to the human community. The concept of a community was established because of the existence of a notion of "society" put forward by Tnnies, as opposed to the community. However, as the largest community of human beings, the community of human destiny have brought both the "community" and the "society" of Tnnies into it, so that there is no "other communities" as opposed to this. Community of human destiny is not a real community, but a value community. Therefore, its formation is more spontaneous, rather than man-made. There is no "other communities" as opposed to the community of human destiny, so there is no external realtion but internal relation in it. In addition, since there is no substantive organization, there are neither normative rights for the community to provide protection for the community nor normative obligations for the individual to submit to the community. The descriptive significance of the community of human destiny described above is that its appraisal significance includes the following: human being's individuality, thereby restoring the subjective position of man; as value community, thereby avoiding the Leviathan tendency of real community; global justice focusing on all mankind thus weakening the absoluteness and exclusivity of state sovereignty; it has resolved conflicts and strife by emphasizing "empathy" and "common-interest", and is therefore easily accepted by all peoples on the basis of universal values.

**Key Words:** Community; Human Community; Community of Human Destiny; Globalization

(责任编辑:徐亚文)