

构建人类命运共同体的 历史性研究

马俊峰 马乔恩 著



人民出版社

构建人类命运共同体的 历史性研究

马俊峰 马乔恩 著

 人 民 出 版 社

责任编辑：吴广庆

封面设计：徐 晖

图书在版编目(CIP)数据

构建人类命运共同体的历史性研究/马俊峰,马乔恩 著. —北京:

人民出版社,2019.6

ISBN 978-7-01-020698-1

I. ①构… II. ①马… ②马… III. ①国际关系-研究 IV. ①B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2019)第 076666 号

构建人类命运共同体的历史性研究

GOUJIAN RENLEI MINGYUN GONGTONGTI DE LISHIXING YANJIU

马俊峰 马乔恩 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

中煤(北京)印务有限公司印刷 新华书店经销

2019 年 6 月第 1 版 2019 年 6 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:14.5

字数:190 千字

ISBN 978-7-01-020698-1 定价:58.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书,如有印制质量问题,我社负责调换。

服务电话:(010)65250042

目 录

第一章 构建人类命运共同体的理论基础.....	1
第一节 共同体概念的生成及演变	1
第二节 共同体的发展和构建	8
第三节 共同体——作为人的存在方式	16
一、人在共同体中参与生产生活实践	19
二、人在共同体中实现交往	21
三、人在共同体中参与公共生活	22
四、人在共同体中获得确定性	24
第四节 共同体的价值及其实现	26
一、共同体的生产价值	26
二、共同体的教育价值	29
三、共同体的政治价值	30
四、共同体的文化价值	32
第五节 共同体的生命本质及其形式转变	35
一、共同体生命本质的显现	35
二、共同体形式的转变	38

第二章 人类命运共同体的思想渊源 42

第一节 中国优秀传统文化 42

 一、“和”的文化 43

 二、仁义 49

 三、大同思想 55

第二节 新中国外交思想 58

 一、和平共处五项原则 59

 二、国际新秩序理论 64

 三、和谐世界理论 67

第三节 马克思主义理论 71

 一、马克思关于共同体的思想 71

 二、马克思关于世界历史的思想 74

 三、马克思的共产主义理想 78

第三章 人类命运共同体理念的逻辑体系 83

第一节 人类命运共同体理念的形成过程 83

 一、人类命运共同体理念的萌芽 84

 二、人类命运共同体理念的形成 86

 三、人类命运共同体理念的发展完善 88

第二节 人类命运共同体理念的内在逻辑 90

 一、地缘型命运共同体 91

 二、亲缘型命运共同体 99

 三、义缘型命运共同体 103

第三节 人类命运共同体的内涵 113

一、建立平等相待、互商互谅的伙伴关系	113
二、营造公平正义、共建共享的安全格局	116
三、谋求开放创新、包容互惠的发展前景	120
四、促进和而不同、兼收并蓄的文明交流	123
五、构筑尊崇自然、绿色发展的生态体系	125
第四节 人类命运共同体话语体系与认同	129
一、人类命运共同体意识的树立	129
二、人类命运共同体的话语构建	131
三、人类命运共同体的世界认同	132
第四章 人类命运共同体与全球治理	136
第一节 全球治理面临的困境	136
一、影响和平的因素不断增加	137
二、各国在发展道路、发展方式方面的分歧不断增加	139
三、世界政治多极化，国际关系民主化趋势明显	142
四、不同文明之间的冲突加剧	145
五、科技革命带来新的风险	147
六、核扩散和生态环境问题	149
第二节 构建人类命运共同体，积极参与全球新治理	151
一、传承优秀历史文化，推进人类文明新构建	151
二、完善经济治理体系，推动经济全球化健康发展	155
三、增进政治互信，构建全球互联互通伙伴关系	158
第五章 构建人类命运共同体的时代意义	162
第一节 构建人类命运共同体对中国的意义	162

一、推动马克思主义理论的创新	162
二、为实现中华民族的伟大复兴提供动力	165
三、推动中国特色社会主义大国外交的发展	169
第二节 构建人类命运共同体对世界的意义	174
一、为世界和平发展贡献中国力量	175
二、为构建国际新秩序提供中国方案	179
三、为解决全球问题贡献中国智慧	184
四、走向美好生活的必经之路	188
第六章 构建人类命运共同体的历史唯物主义意蕴	194
第一节 人类命运共同体是世界分工发展的必然选择	195
一、分工与历史唯物主义	195
二、分工与人类命运共同体	199
第二节 人类命运共同体是人类交往发展的必然结果	201
一、交往与历史唯物主义	201
二、交往与人类命运共同体	205
第三节 人类命运共同体符合世界历史发展的必然规律	207
一、世界历史与历史唯物主义	207
二、世界历史与人类命运共同体	212
第四节 从虚幻的共同体走向自由人联合体的必经之路	215
一、虚幻的共同体	215
二、人类命运共同体与自由人联合体	218
后 记	221

第一章 构建人类命运共同体的 理论基础

任何有影响力、生命力的理念都具有深厚的理论基础，中国共产党在正确把握当前世界格局、人类困境的基础上提出构建人类命运共同体，从表面上看构建人类命运共同体是对当下问题的解决，但是从更深层次探究就会发现，构建人类命运共同体是人类对共同体理论的探索、发展过程中取得的最新成果，也是人类在漫长的历史进程中，不断构建共同体的实践中又一次伟大的尝试。要真正理解和把握构建人类命运共同体的实质，就需要对人类关于共同体的理论和实践展开深入、细致的了解。

第一节 共同体概念的生成及演变

考察某一概念在运用中的连续性和变化性，在一定程度上就是对概念史的研究。概念演变的背后往往是各种思潮的互动、交汇甚至冲突，不同时代对同一词汇的定义往往有很大的差异，这也反映了时代对理论的需求和理论对时代的回应。“共同体”一直是政治思想史上

备受关注的概念之一，这一概念发展至今，已经衍生出非常丰富的内涵。一方面，人们在使用“共同体”一词的过程中，不断丰富和扩展“共同体”的内涵，使其具有现代意义；另一方面，人们对“共同体”这一概念的演变、发展又缺乏深入的探讨，而导致不同话语体系、话语环境之间对“共同体”没有达成一致的认识和理解。“共同体”是“人类命运共同体”的核心词汇，不理解“共同体”，就无法理解“人类命运共同体”。因此，有必要对“共同体”这一概念的产生、发展展开详细的历史考证，以便真正理解“共同体”这一概念，从而更好地把握人类命运共同体的内涵。我们在此探讨“共同体”的概念史，不是要给“共同体”一个明确的定义或公式，而是要将“共同体”放置在历史语境中进行考察，梳理和厘清“共同体”概念在不同历史语境中的用法涵义，从而为当代共同体的构建提供坚实的理论基础。

“共同体”概念经历了从传统向现代转化的过程，如果不了解传统语境中的“共同体”，就很难理解现代语境中的“共同体”对传统“共同体”的继承和超越。只有在继承和超越传统的基础上，现代语境中的“共同体”概念才能得以建构。最初的“共同体”概念强调“共同性”，这种“共同性”有很强的约束力，是人类早期自然形成的生存状态的一种呈现。“共同体”一词源于古希腊语 *Koinonia*，亚里士多德在《政治学》中描述了“共同体”的多种形式，不同的群体就可以构成共同体，例如丈夫和妻子、主人和奴隶、家庭与村落，还有军队中的同伴，同一部落的成员等都能构成“共同体”，城邦（*Polis*）就是“共同体”中的一种。亚里士多德认为，人们由于某种“共同利益”或“共同生活”而产生了“共同体”。这种“共同利益”“共同生活”所反映的“共同性”是一种“自然”的共同性，

在这个阶段，个人还处在自我蒙昧的状态，自我意识还未觉醒，个体是且仅仅是“共同体”中的一员，在“共同体”之外没有独立的个人，因此，这个阶段的利益也是集体的利益，而没有任何的私利。在这个阶段，“共同体”为个人提供赖以生存的栖居之处，可以说，此时的“共同体”是群体内部平等个体之间的自由之所，它旨在通过群体的“共同活动”（to koinon ergon），来追求“共同善”（to koinon agathon）和“共同利益”（to koinon sumphéron）。每个有共同利益或活动的社会群体都是共同体，这样，公共政治（Koinonia Politiké）似乎对应于城邦（Cvitas），城邦则是指“完满的共同体”（Community Perfecta）。因此，在古希腊，“共同体”意味着许多千差万别的参与者，他们拥有共同的目的，通过他们自身的“共同活动”的行为来实现“共同利益”和“共同善”而构成的“联合体”（Communitas）。

在古罗马，“共同体”（Communitas）一词出现在西塞罗的《论义务》中。西塞罗把共和国定义为公共事务或人民的事务，他把“人民”（Populus）定义为不是以任意方式群集起来的人的集合，而是许多通过遵守同一法律和维护共同利益而相互联系起来的人。这里的“共同”这个词，有“共同的东西”的观念。西塞罗在《论法律》中，使用“共同体”表示人和神一起构成的社会。从6世纪到9世纪，“共同体”表示具有公共性质的集体会议。这个词在中世纪所使用的含义是：“它指称一个由个体组成的团体，这些个体，通过他们的基于他们之间相互联系的共同行为，构成了一个或多或少制度化了的群体。”^① 这就是说，“共同体”是指依靠政治发育而建立起来的社会实在，以后逐渐指称社会群体。

① [英] 伯恩斯主编：《剑桥中世纪政治思想》（下），郭正东译，生活·读书·新知三联书店 2009 年版，第 711—712 页。

从 11 世纪到 13 世纪,“共同体”以“公社”(Commune)的形式表现出来,公社从技术上讲,肯定是一个共同体,它是基于誓约的团体(Association),誓约的存在就是公社的特征,其本质是“和平的制度”的具体化,其目的是防御性的。到了 14 世纪,原始的公社被其他类型的共同体取代,特别是社团、行业团体、协会、商业公会和同业公会等共同体,它们是以职业联合会整合和融合了旧的地方自治制度,而原有的公社形式逐渐消失。^① 14 世纪,奥雷姆提出一种“城市共同体”,认为城市是自然交换的场所,人天生属于城市,注定要生活在城镇共同体。马西留根据亚里士多德的《政治学》对共同体的论述,提出一种完善的共同体,认为共同体自身有一个自然的基础,呈现为意志的相互一致,并通过理性和技艺获得城邦的地位。至此,马西留对共同体的理解中已经渗透了人的意志,认为共同体的存在依赖人的意志,当然不是所有人的意志,而是那些公民的意志,这就影响了邓·司各脱,邓·司各脱认为,“市民共同体”是约定的共同体,是陌生人聚集在一起通过“主体间的约定”而构成的共同体,他的共同体是一种“参与性的共同体”(Communitus Aggregationis)。奥卡姆认为共同体是由个体的整体或者整个人类种族构成的,于是,他就提出一种“人类共同体”(Universitas Mortalium)。^② 当然,在中世纪,还存在另一种脱离尘世的共同体,那就是教会,对于信仰者而言,教会就是“信仰者共同体”(Universitas Fidelium)。

在近代,“共同体”随着理性主义、自由主义和个人主义的兴起

① [英] 伯恩斯主编:《剑桥中世纪政治思想》(下),郭正东译,生活·读书·新知三联书店 2009 年版,第 713 页。

② [英] 伯恩斯主编:《剑桥中世纪政治思想》(下),郭正东译,生活·读书·新知三联书店 2009 年版,第 731 页。

而受到了冲击。马基雅维利主张“共同体”的构建既不依赖于自然，也不依赖于神学，而是依靠人自身的意志，这就把奥卡姆的共同体思想向前推进了一步。马基雅维利揭去了披在“共同体”之上的神秘面纱，除去了“共同体”的道德伦理功能，使得“共同体”从神学和伦理的双重束缚之中解放出来，处于价值中立之中。这对霍布斯产生了深远的影响，在霍布斯的理论中，人凭借自己的意志，完全可以构建起一个“人造共同体”（Artificial Community），也就是“契约共同体”。这个“人造共同体”的外壳非常坚硬，可以抵制外来的侵入，从而保障其内在成员的安全；它的绝对性既可以排除人们对暴力的恐惧，又可以防止共同体的崩溃和瓦解。洛克所处的时代是英国资产阶级上升时期，他看到了工场手工业、海外贸易和殖民地开拓的状况，进而认识到财产对人的自由的重要性，聚敛财产成为资产阶级的本性。伴随着财产增多，资产阶级就构建起了各种不同的共同体，通过共同体对抗政府，以便使他们获取更多利益和享有更多的作为人的权利。基于这样的认识，洛克就降低了“人造共同体”，也就是“契约共同体”的绝对权威，把“共同体”演变成“安全和秩序共同体”，这也构成了自由主义者对共同体的理解。由于英国工业发展迅速，“共同体”在工业社会发展之中扮演着重要角色，因而“共同体”一词在当时的英国使用频率很高，不仅出现在商业贸易、政治文化、科学教育领域，而且还渗透到社会学和人类学领域，各领域的学者和专家们试图从“共同体”的视野出发，重新解读他们的历史，认识自己的政治文化，以期达到对自己的身份认同和生存方式的认可。

德国是一个后起的资产阶级国家，资本主义初期经济发展缓慢，但在思想方面远远领先于其他欧洲国家，面对德国的分裂状况，德意志哲学家们主张以联盟的方式解决诸侯国之间的对立和冲突，康德主

张建立自由国家联盟制度，以实现永久和平；黑格尔从议会或者国会中发现国家、市民社会、家庭三者对立，主张用绝对国家观念扬弃市民社会和家庭；施蒂纳等人试图以“联盟”形式解决资产阶级内部存在的矛盾，这些都遭到了马克思恩格斯的批判。马克思恩格斯在《德意志意识形态》中使用“共同体”（*Germeinwesen*）一词，并区分了虚假共同体和真实共同体。19世纪后期，德国社会学家滕尼斯出版了《共同体与社会》一书，该书系统阐述了共同体理论，滕尼斯在书中所使用的“*Gemeinschaft*”“*Gesellschaft*”这两个概念，通常被译为“共同体”“社会”，他对这两者做了非常经典的区分。他认为“共同体”（*Gemeinschaft*）基于“自由意志”（*Nature Will*）而形成，是“亲密无间的、与世隔绝的、排外的共同生活”，其成员有着共同价值观和传统，有共同的善恶观念、共同的朋友和敌人，存在着“我们”或“我们的”意识，包括家庭、邻里、乡镇和村落。而“社会”（*Gesellschaft*）则是基于“理性意志”（*Rational Will*）形成，人们经过慎重考虑、抉择等组成的符合个体利益的组织，比如各种利益团体、城市、国家等。在社会中，人们之间的关系是疏离的，但是同时又为了获得利益而形成联合，这种关系主要靠契约来加以维持。

与滕尼斯相比，涂尔干对“共同体”的研究范围更加集中，研究的途径也更明确。涂尔干认为“共同体”不是一种社会结构或实体，而是人们互动中存在的一种特性。在1893年发表的《社会分工论》一书中，涂尔干使用“机械团结”来表述他的共同体思想。他认为，“机械团结”代表集体类型，是个人不带任何中介地直接系属于社会，而与之相对的“有机团结”则代表了个人人格，即个人之所以依赖于社会，是因为它依赖于构成社会的各个部分。因此，“机械团结”的社会在某种程度上是基于所有群体成员的共同感情和共

同信仰组成，集体人格完全吸纳了个人人格，表现为集体类型；而“有机团结”的社会基于功能上的耦合而连接起来，以个人的相互差别为基础，个体通过自己的专业和别人发生关系。从这个意义上说，在共同体社会中，个人属于集体，社会成员的共同观念远远超过了成员自身的观念，个性没有张扬的机会。而在城市社会中，人们通过劳务和商品（而不是血缘和地缘）联系起来，个人可以表达自己的人格。

进入现代社会，通信技术的发展、互联网的普及成为重要特征，随之出现了网络社区（Cyber Community）、虚拟社区（Virtual Community）、想象的社区（Imagined Communities）等新型的共同体，这类共同体受到人们广泛关注。以网络为载体的共同体不再受时间、空间的限制，人们可以根据彼此的感觉而交流，这种新型共同体也因其便捷的交往形式而迅速发展起来。虚拟形态的共同体表现出极强的“脱域”，也就是社会关系从彼此互动的地域关联中脱离出来，而获得一种不受地域限制的自由。然而，值得讨论的是，这种网络社交组织在何种意义上可以被称为“共同体”，它是否具备传统共同体的基本功能，是否取代实体社区而成为社区未来的主流形式。事实上，通过对现实的观察就能发现，这种非实体性的共同体虽然不受地域限制，但是缺乏地域这一关键因素，人们对这类共同体的认同也受到限制。不可否认的是，这种非实体性的共同体某种程度上也削弱了人们对实体性共同体的认同。

总之，“共同体”概念在实践发展过程中不断被发展，不断地生成新的内涵，它已不再局限于任何前代人所描述的共同体，而成为一个融入权力组织、社会网络、社会资本等多种新的元素的概念，也因此而具有了多种价值。

第二节 共同体的发展和构建

在不同的历史发展阶段，人类依据不同的因素、需要构建不同形式的“共同体”，从而适应自身发展的需要。尽管“共同性”是形成“共同体”最根本的性质，但是在不同历史时期，形成“共同体”的“共同性”却一直处于变化之中。

根据政治学家古郎士的考察，古希腊和罗马的家族组织不是依靠血缘关系建成，而以宗教为组织原则，“家族”意味着“环圣火旁者”，是由若干崇拜同一圣火、祭祀同一祖先的人所组成的共同体。古郎士写道：“古代家族各成员间的联络，是一个比出生、情感、体力更大的力量，即是圣火及祖先祭祀的宗教。因此家族将人生与鬼界成为一个团体。古代家族不近于自然团体，而是宗教团体。如子女由于婚礼始参与祭祀，亦因此而列入家族；自行退出的男子，或出继者，亦不再是家族的一员；继嗣者，虽无血统的关系，有宗教的共同，反算真正的家族成员；后人不肯执行祭祀者即不得继承家人的行列及遗产的继承，并不按照出生，而按参与祭祀的职位……宗教虽未能创设家族，但确定其组织规则。古代家族的组织，与按照自然情感而组织者不同，亦即由于此。”^①可见，在古希腊和罗马，家族是各成员共生和共在的共同体，在这种共同体中，家族成员通过对共同的神的敬拜和祭祀来确定自己的身份和从属感，这就是早期的氏族共同体。

滕尼斯对共同体做过这样的分类：“血缘共同体作为行为的统一

^① [法] 古郎士：《希腊罗马古代社会研究》，李玄伯译，中国政法大学出版社2005年版，第28页。

体发展为和分离为地缘共同体，地缘共同体直接表现为居住在一起，而地缘共同体又发展为精神共同体，作为在相同的方向上和相同的意向上的纯粹的相互作用和支配。地缘共同体可以被理解为动物的生活相互关系，犹如精神共同体可以被理解为心灵的生活的相互关系一样。因此，精神共同体在同从前的各种共同体的结合中，可以被理解为真正的人的和最高形式的共同体。”^① 这就是说，共同体可以分为“血缘共同体”“地域共同体”和“精神共同体”，它们之间存在着继起性的和演进的关系，作为精神共同体是发展起来的最高共同体，这种看法将人的心灵生活即精神生活提到新的高度，从而将共同体从一种现实的共同体发展为一种形而上学的或者是想象的共同体，现实的人或肉体的人被抽象为一个精神实体。

其实，在人类社会初期，人们就梦想着诸神是共同体的中心，在其中诸神表现为无私和透明，反衬出人类的卑贱，而诸神处所成为人们向往的、梦寐以求的神圣领地。希腊人正是在这种神圣诸神的感召下，开始在大地上建立神圣的共同体。在城邦共同体之中，人们共同享有城邦共同体的神所照亮的空间，人们在这个空间中从事自己应该从事的工作。城邦共同体给城邦公民提供稳定的城邦秩序，确保公民正常生活，防止外邦人对本城邦的侵入而造成对城邦成员的伤害，而公民也有积极参与政治的热情，城邦共同体能够获得公民对城邦政治强有力的支持，从而防止外来城邦对希腊诸城邦的侵犯。因此，古希腊的城邦共同体就是以维持城邦本身的存在、抗击外邦的骚扰和侵犯、激发本城邦公民政治热情、培育公民的美好德性为目的，并在此过程中得以发展和完善。

^① [德] 滕尼斯：《共同体和社会》，林荣远译，商务印书馆 1999 年版，第 65 页。

柏拉图和亚里士多德都讨论过城邦共同体。柏拉图在《理想国》中以政治和哲学为主题，讨论了城邦的治理，他最终选择了哲学王作为“理想国”的统治者，这种选择意义深远。柏拉图已经认识到一旦财产私有，人就会因为财产的积累的增多而变得贪婪，从而变得腐败堕落，而人拥有私有财产的前提是家庭。正因为人有家庭，人的私欲被激发出来，这就会导致城邦走向毁灭。因此，柏拉图主张消灭家庭和私有财产，不让保护城邦的武士沾染钱财，这样，他们就不会产生占有财产的私欲，从而坚守城邦的正义，保证城邦的安全。当然这离不开城邦统治者——王对城邦公民的教化，而唯一能够担当王，去教化城邦公民的人，只能是哲学家，因为哲学家追求智慧和沉思，这就使他超越了物质束缚，他的智慧、品格、高贵、神圣，可以与神相媲美，使他能够治理城邦，在他的治理下，城邦将树立良好的社会秩序，逐渐走向正义。也就是说，哲学王不会使城邦堕落，使人性堕落，相反，他能够使城邦变得正义，使人变得神圣和尊贵。

亚里士多德在他的《政治学》中也讨论了城邦的问题。他认为：“每一个城邦（城市）都是某类的社会团体，一切社会团体的建立，其目的总是为完成某些善业——所有人类的每一种作为，从他们自己看来，其本意总是在求取某一善果。既然一切社会团体都以善业为目的，那么我们也可说社会团体中最高而且包含最广的一种，它所求的善业也必定是最高而最广的这种至高而广涵的社会团体就是所谓的‘城邦’。”^① 其实，这种城邦就是一种“政治共同体”。亚里士多德把人界定为政治的动物，这就是说，人是一种生活在政治共同体中的

^① [古希腊] 亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，商务印书馆 1965 年版，第 4 页。