

doi: 10.15936/j.cnki.1008-3758.2021.02.014

马克思的“类哲学”与人类命运共同体

董彪^{1,2}

(1. 北京大学马克思主义学院, 北京 100871;
2. 北京大学习近平新时代中国特色社会主义思想研究院, 北京 100871)

摘 要: 当今世界正面临百年未有之大变局, 各种风险挑战日益突出。构建人类命运共同体, 关键在于着眼人类的总体福祉, 重新找回被遗忘的“人类意识”, 形成共生共荣的发展理念。19世纪中叶, 马克思在回答“人类是谁”“人类将往何处去”这一时代之问时, 始终保持着对人类命运共同体的思想观照和价值关怀, 这突出地体现在其“类哲学”上。马克思从人的自由解放的价值维度对人的类存在、类本质进行了规定, 从社会发展客观规律角度探索了人的异化和扬弃、社会的分化和整合的进程, 从而为今天守护人类的共同价值底线和重建人类社会的共同体秩序提供了深厚的思想基础。从这个角度看, 人类命运共同体正处于马克思“类哲学”的思想延长线上。

关键词: 马克思; 类哲学; 世界历史; 人类命运共同体

中图分类号: B 0-0

文献标志码: A

文章编号: 1008-3758(2021)02-0104-08

Marx's “Species Philosophy” and a Community with a Shared Future for Mankind

DONG Biao^{1,2}

(1. School of Marxism, Peking University, Beijing 100871, China; 2. Institute of Xi Jinping Thought on Socialism with Chinese Characteristics for a New Era, Peking University, Beijing 100871, China)

Abstract: The world today is undergoing a big change which has not been seen in a century. Various risks and challenges are becoming more and more prominent. The key to building a community with a shared future for mankind lies in focusing on the overall well-being of mankind, regaining the forgotten “human consciousness” and developing a concept of co-existence. In the middle of the 19th century, Marx always maintained his ideological view and value concern for a community of a shared future for mankind when he answered the question of “who is human being” and “where will human being go”, which is prominently reflected in his “species philosophy”. From the dimension of the value of human freedom, Marx lays down the genus existence and genus nature of mankind. From the view of the objective law of social development, he explores the alienation and sublation of man and the process of differentiation and integration of the society, thus providing a profound thought foundation for protecting the bottom line of human common value today and rebuilding the community order of human society. From this point of view, a community of a shared future for mankind is on the extension line of Marx’s “species philosophy”.

Key words: Karl Marx; species philosophy; world history; a community with a shared future for mankind

收稿日期: 2020-05-13

基金项目: 教育部哲学社会科学研究重大课题委托资助项目(19JZD015)。

作者简介: 董彪(1985-), 男, 四川射洪人, 北京大学博士后研究人员, 主要从事马克思主义哲学、马克思主义中国化研究。

当今世界正面临百年未有之大变局，全球化一体化日益加深的同时，也潜藏着分化、对抗甚至分裂的风险。后者产生的根源在于，世界各国耽于利益、制度、文化、价值之争，导致人与自然、人与人、国家与国家关系的异化、物化乃至分化，甚至突破了“我们是人类”这一底线价值和底线共识。

习近平总书记提出的构建人类命运共同体思想，是中国共产党人提出的关乎世界整体格局和人类长远福祉的根本战略。作为一种实践方案，人类命运共同体倡导建立守望相助、安危共担的“命运共同体”意识，促进世界各国的共在共生、共赢共享，建立“持久和平、普遍安全、共同繁荣、开放包容、清洁美丽”的世界。作为一种思想理念，人类命运共同体既是全球化背景和趋势下时代精神的自我认识，也是对资本逻辑支配下人类发展问题的深刻回应，包含着对世界历史问题和人类解放问题的深刻自觉。

19世纪中叶，马克思在回答“人类是谁”“人类将往何处去”这一时代之问时，始终保持着对人类命运共同体的思想观照和价值关怀，这主要体现在其“类哲学”^①上。马克思从超越“物种”思维的“类思维”出发，对人的类存在、类本质进行了科学的规定，为观照人类命运共同体提供了思想方法；从人类共同体存在形式的客观发展历程出发，深入分析了由资本逻辑主导的全球化普遍交往共同体向自由人联合体转变的客观条件，为人类命运共同体确立了历史坐标。总之，从世界历史和人类发展的总体性尺度来看，人类命运共同体正处于马克思“类哲学”的思想延长线上。正视“类存在”的客观性和现实性，促进“类意识”的再觉醒，既是继承发展马克思思想的应有之义，也是构建人类命运共同体的价值支撑。

一、认识人的特性： 从“物种”到“类”

人与动物到底存在怎样的联系和区别？人之为人、人类之为人类的根本是什么？如何科学认识人的“类”属性？科学认识和把握人的类特性，是“类哲学”的前提性问题。关于人的类属性，主

要包括两种观点。

一是从生物学和人类学角度分析人性，将人类看作在遗传、繁衍、进化等方面具有独特脉络和谱系的物种。这种观点将人视为自然界和动物界的特殊延伸，将人类的发展看作是受自然因素干预而不断进化的过程，实际上是从物种分类和物种进化意义上关注人类，却忽视了人之为主体的性和自为目的性。另一种观点则借助于哲学的抽象，在人类的诸多特性中将理性确立为人之为人的本质属性。从苏格拉底开始，本体论哲学对人的类特性作出抽象，在确认人的“主体理性”基础上进一步提高人作为“理性主体”的地位，摆脱了生物学人类学只是在生物物种内部认识人的局限，但它忽视了感性存在和社会历史活动的重要意义，将人的特性抽象化、实体化甚至绝对化了。

所以，生物学人类学和抽象的理性主义各偏一极，前者基于实证科学，将人类理解为自然的、生物群体的延伸，后者基于抽象原则，将人类视为高于动物的理性存在，但在思维方式上，二者都没有摆脱形而上学的“物种”思维方式，仍以抽象的主客体二分的认识范式去把握人的存在和本质：人被视为现成地摆在那里等待被认识的外在对象，人的特性被视为可以在静观中被把握的实体，而认识主体可依照“同一性”原则在现象背后发现本质和本体。很显然，这仍然是以动物之为动物的尺度来衡量人之为人的特性。

费尔巴哈首先揭示了实证科学在人与动物之区别问题上的误解，批判了理性主义对人的感性存在的忽视，其主要成就体现在他的“类意识”“类本质”和“类生活”理论之中。在费尔巴哈看来，人与动物的区别在于意识，但这种意识不是一般的意识，而是对类的自我意识，只有“将自己的类、自己的本质性当作对象的那种生物，才具有最严格意义上的意识”^{[1]44}。正因为人拥有对自己类的意识，所以他能将别的事物按其本质和特性来对待，从而拥有“双重生活”：既能过与对象世界打交道的外在生活，又能过与自身的类和本质发生关系的内在生活（即“类生活”）。而动物虽然具有自我感，但却不能把自身的类存在当作对象，因而只能过内在生活与外在生活合二为一的“单一生

^① 20世纪末21世纪初，高清海提出了“类哲学”范畴，指出它不仅是以人的方式观照人、把人当作类存在物的全新哲学形态，更是现代性背景下重建人类生存意义的价值坐标体系。“类哲学”为理解马克思思想及其当代性提供了新范式，也为人类命运共同体的哲学出场提供了新导引。当然，这一新范式新导引的思想源发地是在马克思那里。

活”。费尔巴哈认为,人的“类”本质在根本上是感性的,它集中体现为人与人之间的“爱”：“如果人的本质就是人所认为的至高本质,那么,在实践上,最高的和首要的基则,也必须是人对人的爱”^{[1]743}。爱作为“知性与自然的普遍法则”,能够使类组织、统一和完善起来。不论性别、阶级、信仰、民族有何差异,只要人能够在爱中直观自身的存在和本性,只要人能够将感性生活变成一种基于爱的活动,人们就会收获和平、友谊和美德。这种爱,与其说是源自基督,毋宁说是源自人自身,“谁为了人的缘故而爱人,谁使自己提高到类之爱,提高到普遍的、与类之本质相适应的爱,那谁就是基督徒,就是基督自己了”^{[1]432}。

在实证科学将人降低为动物的地方,费尔巴哈确立了“类”意识的重要地位,使人完全区别于动物;而在理性主义将人完全脱离于感性存在的地方,他又通过“爱”和“友谊”肯定了感性存在对于人的重要意义。然而尽管费尔巴哈使“头足倒置”的人重新“以足立地”,但由于他不能将人的感性理解为感性—对象性的,不能将人的类存在理解为一种社会历史性,所以他只能把宗教的本质归结为人的本质,其类哲学只能是对单个人和市民社会的直观。在《基督教的本质》第一版序言中,费尔巴哈指出,水是人类的天然镜子,它可以消灭一切超自然主义的幻象,使人的肖像得到最真实、最赤裸的显示,也就是说,通过“水中静观”即可把握人的存在和本质。这是其对直观唯物主义的形而上学比喻,也是其走向历史唯心主义的隐喻。可见,费尔巴哈率先从人的“类存在”“类特性”来认识人类,但并没有真正超越“物种”思维方式。

马克思创立的“类哲学”,既超越了基于“物种”的实证科学,更扬弃了费尔巴哈的“类哲学”。但在一段时间内,人们认为,“类哲学”是人本主义和唯心主义相结合的产物,不能与唯物史观兼容。从马克思思想发展历程来看,“类本性”“类生活”确实是青年黑格尔派费尔巴哈哲学的核心概念,青年马克思在批判异化劳动过程中对其进行了创造性使用,而在唯物史观创立后就较少出现。但实际上,人的“类存在”“类本质”和“类解放”等问题是贯穿马克思一生的思想母题。马克思使哲学的理论主题由宇宙本原本体转向人的生存本体,其目的就在于破解人类的存在和命运之谜,找到人类自由解放之路和人类社会重建之路。从“类本质”设定到“类本质”异化,再到“类本质”复归,

体现的正是马克思哲学的“类”旨趣。唯物史观的创立并没有打断或取消马克思对“类”问题的观照。只是在唯物史观形成之前,马克思的“类哲学”以人本主义异化逻辑为主导,而在唯物史观形成之后,则是以社会现实历史逻辑为根本。总体上看,如果说马克思哲学革命的宗旨在于改变人类被奴役、被异化、被分化的状态从而实现全人类的解放的话,那么唯物史观创立的过程中就是正确认识人的类本质、找到实现人的类本质复归道路的过程。也正是在这一意义上,马克思将共产主义当作“必然王国”向“自由王国”的飞跃,当作人类“史前史”的终结和“真正的人类历史”的开始。

二、“类思维”:观照人类命运共同体思想方法

“类哲学”首先意味着一种认识人的特性的全新思维方法。以抽象的同一性和实体性为原则的“物种”思维,不仅不可能真正把握人的类存在特性,而且如果将其落实到现实之中,很可能导致人类的分裂和对抗。与“物种”思维方式不同,马克思的“类思维”把人当作类存在物,以把人当作人的方式观照人。在他那里,人不过是以个体性存在为基础和以类存在为价值指向、自我否定自我生成的、自成目的性的社会存在。也就是说,人的存在不是抽象孤立的单子化存在或某种可直观的类存在,而是感性的对象性的存在,是自我与他者的“共在”;人的本质不是单个个体或整个群体的固有的抽象物,而是不断发展着的社会关系的总和;人类自由全面发展的本真状态,不是依靠神、自然的计划以及抽象的“爱”实现的,而是要在合规律性与合目的性内在统一的历史活动中才能实现。

首先,类思维体现了人的“自由自觉”本性。在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思指出,一个种的类特性就在于生命活动的性质,而人的类特性就是“自由的有意识的活动”,其含义是双重的。一方面,类特性是人和动物相区别的特性。在这点上,深受费尔巴哈“类”本质理论影响的马克思也认为,人的“类”存在和动物的“种”存在完全不同,人区别于动物的关键在于它对“类”具有自觉意识。动物不懂得“类”,因而不能将自己同自己的生命活动区分开来,只能按照某一特定的

种的尺度,自发地、被动地适应自然界,片面地、本能地生产和满足需要,其存在和其生命活动是直接统一的;而人则把“类”、把自己的生命活动变成自己意志和意识的对象,能够自觉地、能动地改造自然界,能够按照任何一个种的尺度进行全面生产,能够把内在尺度运用于对象,并能在所创造的世界中认识自身。另一方面,类特性体现了人之为人的自成目的性。在这个问题上,马克思超越了费尔巴哈。和费尔巴哈把“类”本质理解为“把许多个人自然地联系起来共同性”不同,马克思将“类”本质理解为不断生成的独立性、自主性和自成目的性,理解为主体性自由在对象性活动中的自觉生成。马克思深入到经济生活内部寻找人被异化和奴役、人类社会分化甚至分裂的原因,并试图在历史规律和人的历史活动中去找到人类自由解放的道路。使剥夺者被剥夺,把原本属于人的东西还给人,建立每个人的个性充分展现的“自由人联合体”,则是人的自成目的性的生动体现。

其次,类思维表现为“共在”的关系。人是具有自由意志并依照其自由意志进行生产生活的类存在物,人的自由意志和行动能力,不仅让人在观念上使自身二重化,而且能在现实中能动地使自身二重化,从而既能与外部世界相区别,又能将外部世界纳入自身之中,形成一个有机整体。也就是说,人的类存在体现为人与自然、人与他人的社会的历史的统一。一方面,人的类存在体现为人能够将外部世界纳入自身,形成人与自然的共在。马克思虽然看到人的自由意志和自觉活动,但并没有将人看作完全超然于动物之外的存在。在他看来,人是由肉体组织、感性需要和精神需要构成的现实存在者,人的生存生活始终离不开自然界,“类生活从肉体方面来说就在于人(和动物一样)靠无机界生活”^{[2]161},植物、动物、阳光、空气、水源、林田山石,都是人的生活 and 活动的组成部分。正是在既认识自然又改造自然的活动中,人的自然性和自然界的属人性实现了统一,“自然界,就它自身不是人的身体而言,是人的无机的身体……所谓人的肉体生活和精神生活同自然界相联系,不外是说自然界同自身相联系,因为人是自然界的一部分”^{[2]161}。另一方面,人的类存在体现为人把他人纳入其中,从而形成人与人的社会共在。从自然与社会的关系来看,人的社会性在逻辑上优先于自然性,“只有在社会中,自然界才是人自己的的人的存在的基础,才是人的现实的生活要素。

只有在社会中,人的自然的存在对他来说才是自己的人的存在,并且自然界对他来说才成为人”^{[2]187}。质言之,作为人的对象或生产要素,自然界并不是直接被给予的,而是由人与人的社会关系中介后的结果,并且人与自然的历史性关系必须在人与人的社会关系中才能得到本质性呈现。从人与人的关系来看,人的存在总是一种在世界之中的存在,总是与他人的共同存在,人的类特性在社会关系中才能得到充分的发展,“人的本质不是单个人所固有的抽象物,在其现实性上,它是一切社会关系的总和”^{[2]505}。人的社会关系属性不仅意味着人只有在与他人的关系中才能开展劳动、满足自身需要、确定自己的存在方式,而且也意味着即使人的独立性也离不开这种社会性。只有在社会中、在共同体中,“个人才能获得全面发展其才能的手段,也就是说,只有在共同体中才可能有个人自由”^{[2]571}。

最后,类思维体现为实践的向度。人的类本质不是现成的等待被静观之物,而是在对象性的实践活动中不断生成之物,只有通过改造对象世界的实践活动,人才能“证明自己是有意意识的类存在物,就是说是这样一种存在物,它把类看作自己的本质,或者说把自身看作类存在物”^{[2]205};只有在自身的全部实践活动中“确实显示出自己的全部类力量”,“人同作为类存在物的自身发生现实的、能动的关系,或者说,人作为现实的类存在物即作为人的存在物”^{[2]161}才能实现;作为人类实践活动的集中体现,工业是“一本打开了的关于人的本质力量的书,是感性地摆在我们面前的人的心理学”^{[2]192},“如果把工业看成人的本质力量的公开的展示,那么自然界的人的本质,或者人的自然的本质,也就可以理解了”^{[2]193}。可见,促使人的类本质得以实现的实践活动,不是道德实践、理论实践、精神实践,而是感性的劳动实践和物质生产实践;不是抽象的直观,而是一种主客体辩证统一的、能动的、自成目的性的活动。既然实践活动本身决定了人的生成,人们表现自己生命的方式就是他们存在的方式,那么人的本质就不应被视为任何意义上的“先在”“预定”之物,所以,“可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。一旦人开始生产自己的生活资料,即迈出由他们的肉体组织所决定的这一步的时候,人本身就开始把自己和动物区别开来”^{[2]519}。作为人的“类”本质的“自由”,也必须必然落实为生产实践的内在

在价值,并在辩证的历史活动中才能实现。

可见,理解马克思对费尔巴哈思想的扬弃和超越,不在于他是否使用“类意识”“类本质”等概念,而在于他如何使用这些概念,并赋予其何种思想底色。很显然,费尔巴哈的类哲学和类思维的归宿是历史唯心主义,而马克思的类哲学和类思维则通向历史唯物主义。“类思维”为观察人类存在、本质、发展及其自由解放提供了全新视角,为今天人们思考“我们是谁”“我们从哪里来”“我们往哪里去”等问题确立了坐标体系,因而也为观照人类命运共同体提供了思想方法。透过“类思维”可以看出,人类命运共同体饱含着世界眼光和人类情怀,并把全人类的自由和福祉当作价值目标。它反对以“物种”思维对待个人、族群或人类自身,因而也就主张人与自然、他人、社会、人类相互联系、有机统一。从现实性上看,构建人类命运共同体不能诉诸抽象的“爱”或“友谊”,而要立足人类的物质生产实践,并且必须从全球化和世界历史的角度来观察人的“类存在”,并从中探索人类命运共同体的历史坐标和现实条件。

三、“类存在”的发展:人类命运共同体形成的历史坐标

根据人的主体性地位和类存在样态的差异和变化,人类的“类存在”形式在动态上大致可以分为三个阶段。第一阶段是前资本主义“人的依赖关系”状态,即人的个体性存在依附于血缘、地缘关系,人类的共在性仅仅局限于狭窄的地域范围和族群内部。第二阶段是资本主义的“以物的依赖性为基础的人的独立性”阶段,由于以资本为中心的生产和交往的发展,个体成为在市场上的单子化个人,人的“类存在”形式进入跨族群、跨区域、跨国界的相互联系状态。第三阶段是“建立在人的自由个性基础上的人的全面发展”阶段,此阶段扬弃了人对物的依赖,每个个体的自由、整个群体的自由都得以实现。按照社会形态理论划分,此三个阶段可以依次纳入到前资本主义社会、资本主义社会、共产主义社会之中。高青海曾将其阐述为“社群本位”“个体本位”和“类本位”三个阶段^[3],体现的正是人的“类本质”的辩证发展过程和人类存在形式的时空演变。人类从物役性独立性的“个体本位”走向自由性独立性的“类本位”,表现为全球化的深入和世界历史的进一步发展,

表现为由单子化个人构成的市民社会走向人类社会和社会化人类的过程。具言之,就是要在资本主义社会扬弃“个体”与“类”的对立,既要扬弃资本主义生产过程中被异化的劳动者与自由自觉的类本质的对立,也要扬弃资本主义的社会交往过程中被物化的单子化个人与自由全面发展的类存在形式的对立。从世界历史坐标来看,人类命运共同体是处于第二、第三两个阶段之间的“类存在”形式。

从世界历史的空间格局看,人类真正意义上的“类存在”是由全球化开启的,是人类由民族的历史走向世界历史的过程。世界历史形成于生产、分工、交换、交往、消费世界市场化的资本主义社会,是社会生产实践和交往实践在世界范围内普遍发展的产物。在资本主义条件下,由于生产力获得极大增长和普遍发展,人类的交往方式和交往空间发生巨大变化,地理学上的全球性关联变成直接的经验现实,地域性的个人变成世界历史性的、具有普遍经验的个人,民族国家的历史也走出相互隔绝的孤岛状态。正如马克思指出,“各个人的世界历史性的存在,也就是与世界历史直接相联系的各个人的存在”^{[2]539}，“每一个单个人的解放的程度是与历史完全转变为世界历史的程度一致的”^{[2]541}。

从世界历史的发展动力看,人类的共在在根本上是由资本逻辑推动的。资本逻辑包括两个层次,一是追求剩余价值增殖的财富逻辑,二是支配劳动和社会的权力逻辑。对剩余价值和物质财富的无限欲望促使资本不断“开疆拓土”,试图将所有产品都变成商品,将所有商品都变成货币,将整个世界都变成资本的市场,从而打破原有自然共同体的封闭孤立状态,推动交往普遍化和经济全球化的进程。随着资本逻辑和技术革命所推动的全球化时代的开启,人类存在的“时空”形式发生颠覆性地革命,成为历史性的、辩证性的存在形式。为提升价值增殖的效率和扩大权力扩张的范围,资本既要摧毁一切地方性的交往限制,把整个地球变成自身的市场,又要努力缩短商品流通和资本流通的时间,“力求用时间去消灭空间”^{[4]169}。其结果是,原本束缚在固定空间地域上的时间被解放出来,世界由“历时性”走向“共时性”,由“空间隔绝”走向“共同在此”,以统一的“世界时间”来协调统一的世界空间,民族国家的历史也就变成了世界历史。资本全球化改变了时空本身的存在

形式,也深刻地改变了人的时空存在形式。1840年,当恩格斯看到蒸汽邮船的使用使德国与纽约等地往来的时间大大缩短之时指出:“自从康德把时间和空间范畴从思维着的精神的直观形式中独立出来,人类便力图在物质上也把自己从这些限制中解放出来”^{[5]253}。由于交通工具的发展和世界市场的开辟,人们可以像商品和货币一样在世界范围内流动,这种流动越便捷、越发达,个人的独立性就越强,社会关系就越是突破狭隘的地域限制(吉登斯称之为“脱域”),个体就越能和其他任何个体乃至整个人类形成“共在”关系,人的“类存在”就越是经验上成为现实。

资本全球化和世界历史的开启虽然拓展了人的“类存在”的深度和广度,但这并不等于真正的“类本位”和真实的共同体已经实现。由于资本促使财富增长的过程也是其权力扩张的过程,资本逻辑导致的另一结果是人与自然、人与人、国与国之间的关系的分裂和异化。在物的依赖性基础上,人与人之间的交往关系不再是基于地缘、血缘、情感的和田园诗般的关系,而变成了由利益而联结形成的社会关系,人和人之间“除了赤裸裸的利害关系,除了冷酷无情的‘现金交易’,就再也没有任何别的联系”^{[5]33}。物与物的关系掩盖了人与人的社会关系,它或以拜物教的形式呈现,使个人被物的社会运动控制,或以观念的形式呈现,使“个人现在受抽象统治”^{[4]59}。在资本扩张过程中,资本家利用私人财富支配工人,以满足无限制榨取剩余劳动的需要;同时又通过工人控制自然,使自然成为财富增长的手段,资本就这样实现了对人与自然的双重掠夺。资本扩张使近代以来的人类中心主义更加变本加厉,其造成的环境污染和生态破坏导致人与自然关系的深刻危机;资本在分配财富和“分配”污染过程中形成倒挂,使穷人与富人、穷国与富国在生活质量的差异上日趋扩大,使资产阶级与无产阶级、宗主国与殖民地之间的对抗日益加深,并在民族国家之间形成了一种单极化的、“中心—边缘”的依附共同体模式。所以,资本逻辑的运行固然在客观上促进了全球生产力的发展和物质财富的增长,但资产阶级的真正目的,却是建立“拥有统一的政府、统一的法律、统一的民族阶级利益和统一的关税的统一的民族”^{[5]36}的资产阶级财产共和国。在这一共和国内部,所谓的“自由”不过是资产阶级的个人自由,所谓的“平等”不过是在资产阶级私人法权基

础上的平等,而所谓的“人权”不过是资本家以生产资料私有制实现剩余价值增殖的权利。但是,资产阶级却将自身的特殊利益打扮成普遍利益,将资产阶级价值观伪装为普世价值。可见,在资产阶级共和国基础上形成的全球普遍交往共同体,只是采取了共同体的冒充形式,“由于这种共同体是一个阶级反对另一个阶级的联合,因此对于被统治的阶级来说,它不仅是完全虚幻的共同体,而且是新的桎梏”^{[2]571}。

总之,资本逻辑真正开启并有力推动了全球化的进程,个体的独立性和在整个世界时空范围内的相互依赖性获得了前所未有的增强,人的“类存在”由哲学或人类学静观的对象变成了世界历史条件下的经验事实,而人的“类本质”和“类本位”的真正实现也获得了现实条件的支撑。但是,资本逻辑造成的人与自然、人与社会、国家与国家、民族与民族、东方与西方之间关系的异化和分裂,则需要生产方式的历史运动中被扬弃和超越,资产阶级的虚假共同体将被自由人的联合体取代。在这个真正的共同体中,由于每个人的自由发展将成为一切人的自由发展的条件,建立在自由个性基础上的人的“类本质”也将真正实现。从世界历史的总体性视角来看,人类命运共同体介于全球普遍交往共同体和自由人联合体之间,是对马克思的全球化理论和“类哲学”理论的发展。但从当今全球化的现实角度看,尽管人的“类存在”日益成为经验上的事实,但“个体本位”“一球两制”(资本主义和社会主义两种制度)仍然是人类社会面临的重大现实,“类本位”共同体或“自由人联合体”仍然是有待实现的崇高目标。所以,人类命运共同体并不应直接等同于自由人联合体(共产主义)的初期形式,而应当被界定为社会主义处于初级阶段、资本主义和社会主义长期共存状态下的全新“类存在”形式和共同体形式。

四、“类意识”再觉醒:构建人类命运共同体的价值支撑

马克思的全球化 and 世界历史理论表明,资本逻辑推动人类进入普遍交往的状态,从而为人类命运共同体的形成创造了历史条件,但资本逻辑造成的阶级分化、社会对抗、国际冲突也正是构建人类命运共同体亟需解决的重大问题。当今世界正面临百年未有之大变局,人类联系和交往的深

度和广度前所未有,人类社会面临的问题和挑战也前所未有。一方面,随着经济全球化、信息社会化、文化多元化的深入推进,人类进入生活高度“共在”、命运休戚相关的状态。正如习近平总书记指出:“各国相互联系、相互依存到程度空前加深,人类生活在同一个地球村里,生活在历史和现实交汇的同一个时空里,越来越成为你中有我、我中有你的命运共同体。”^[6]另一方面,由于发展差距扩大可能导致穷国与富国“鸿沟”加深,国家利益博弈激化可能使国际关系落入囚徒困境,竞争中的战略误判可能使大国陷入“修昔底德陷阱”,当今人类社会仍是一个潜藏着分化、对抗甚至分裂风险的社会。从哲学上看,形成这类现象的根源在于,世界各国耽于利益、制度、文化以及价值之争,耽于主客体二分、本位主义、利己主义的思维方式,甚至突破了“我们是人类”这一底线价值和底线共识。站在当今的历史关口,人类文明再一次面临重大方向性选择。作为关涉人类前途和命运的中国智慧和方案,人类命运共同体立足于人类社会规律和人的自由解放规律,在回答“世界怎么了”“我们怎么办”的同时回答了“我们是谁”这一根本性问题,充分发展了马克思的“类哲学”理论。今天,推动构建人类命运共同体的关键,就是要立足人类社会发展的现实,促使“类意识”的再觉醒,把“类”认同内化为个体自我认同、民族身份认同、国家文化认同的重要组成部分,构建“个体—共同体—类—自然”有机统一、和谐共生的人类共同体秩序。

首先,促进“类意识”觉醒,需要树立着眼人类整体福祉的大历史观。当今国际政治面临的最主要的问题,是以主权为基石的民族—国家的无政府状态,以及由此造成的国际关系异化。因此之故,资本逻辑在夷平世界的同时,并未完成冲破民族—国家的主权力量和领土疆域,世界不同的国家和地区在全球化过程中不可能平等地、平权地获得各种资源,资本、信息、技术、人才的全球性流动也不是均质的。加上弱肉强食、丛林法则、赢者通吃的思维作祟,保护主义、单边主义、利己主义盛行,全球化可能使世界各国之间的“马太效应”和两极分化进一步加剧。如果任由这种状态发展下去,必然不利于人类社会的整体发展。对此,世界各国应树立大历史观,正确认识世界历史规律,把握世界多极化、经济全球化的必然趋势,努力站在全世界发展和全人类福祉的高度找准自身在国

际关系中的位置和角色,走合作共赢道路,促进世界的和平、发展与繁荣。当然,这并不是要用抽象的“人类”利益取代国家利益和民族利益,而是主张各国在彼此尊重道路、制度、文化的选择的基础上,超越狭隘的民族国家格局,树立关切人类整体生存发展的全局意识和长远眼光,更加注重安全的协同性、发展的包容性、增长的普惠性。

其次,促进“类意识”觉醒,需要树立命运与共的风险意识。德国学者乌尔利希·贝克(Ulrich Beck)指出:“全球性描述的是这样一个事实:我们地球上发生的事情失去了地域的局限,所有发现、所有胜利与灾难都与整个世界息息相关。我们必须把我们的生活与行动、我们的组织与机构,按照地方—全球的坐标重新定向,重新组织。”^[7]由于科学技术高速发展,“加速”“脱域”“时空压缩”等现代性效应日益突出,人类社会已经成为一个高度复杂的混沌系统和风险系统。个体生命被充分地链入世界历史,个体对社会系统的影响被极度放大,并具有很强自发性、突发性和不确定性,其造成的效应也往往远远超出当事人自身的想象力。今天,传统安全威胁和非传统安全威胁相互交织,人类可能面临着重大风险挑战日益增多,各类“黑天鹅”“灰犀牛”等事件的频发并形成“蝴蝶效应”或“多米诺骨牌效应”,随时牵动着整个世界的敏感神经,没有任何国家任何个人能够成为独善其身的封闭孤岛。在风险全球化的背景下,“人类命运”不再是抽象的概念,而是活生生的现实。世界各国及其人民应当超越利益、制度、文化、价值之争,树立“守望相助、安危与共”的命运共同体理念,共同应对风险挑战,使人类社会的航船在时代大潮中劈风斩浪、行稳致远。

最后,促进“类意识”觉醒,需要提倡共在共生共赢的发展理念。当今世界,人们对“类意识”的遗忘突出了人们对存在的遗忘,尤其是忽视了人的存在是“个人—共同体—人类—大自然”相互统一的一种“共在”。树立共生共赢理念,就是要着力解决资本逻辑造成的人与自然、人与人的关系异化以及整个世界二元分化和两极对抗的问题,科学处理好人与自然、人与人的关系。就人与自然的关系来看,树立敬畏自然、顺应自然的观念,反对极端的人类中心主义,促进人与自然和谐共生。就人与人的社会关系来看,必须着力解决民生问题,防范贫富分化、阶层固化、交往物化,实现整个社会的公平正义。就国与国的关系来看,树

立交主体性思想,主张国家不论大小、强弱、贫富一律平等,促进国与国关系的和谐。在安全上,主张以对话协商反对武力对抗,反对把一国的安全建立在他国的危险上,把一国的自由民主建立在对他的欺压和霸凌上。在经济上,反对单边主义、零和博弈,主张一国的富裕不应建立在他国的落后上,建立优势互补、互利共赢的发展共同体。在文化上,以文明的交流超越文明的隔阂,以文化的平等超越文化的优越,以多元文明的交流互鉴促进人类文明的“美美与共、天下大同”。

马克思的“类哲学”为我们观照人类文明提供了双重尺度,即历史尺度和道义尺度,其中历史尺度具有优先性,人类命运共同体正处于马克思“类哲学”的思想延长线上。一方面,人类命运共同体是遵循历史发展规律、符合全球正义要求的共同体形式,同时也预示了人类文明发展的新方向。另一方面,人类命运共同体充分考虑了自我实现的时代条件和现实路径。在承认民族国家仍是最重要的国际关系主体、“一球两制”将长期共存、“全球化”与“地方性”将长期角逐的现实前提下,人类命运共同体实际上建立了一种以“世界”为尺度的大历史观、以守护人类共同命运为底线价值的大格局观,以超越狭隘的利益博弈、制度冲突和

文化价值之争。此外,人类命运共同体具有鲜明的社会主义指向,它既倡导世界各国及其人民共同努力,建设美好世界和新型人类文明形态,同时也要求中国发挥自身特色,统筹推进全面现代化的进程,把自身打造成命运共同体模板和新的文明型国家。

参考文献:

- [1] 费尔巴哈. 基督教的本质[M]. 荣震华,译. 北京:商务印书馆,1984.
- [2] 马克思,恩格斯. 1844年经济学哲学手稿[M]//马克思,恩格斯. 马克思恩格斯文集:第1卷. 北京:人民出版社,2009.
- [3] 高清海. “人”的双重生命观:种生命与“类”生命[J]. 江海学刊,2001(1):77-82.
- [4] 马克思,恩格斯. 政治经济学批判(1857-1858年手稿)[M]//马克思,恩格斯. 马克思恩格斯文集:第8卷. 北京:人民出版社,2009.
- [5] 恩格斯. 不来梅通讯[M]//马克思,恩格斯. 马克思恩格斯全集:第2卷. 北京:人民出版社,2005.
- [6] 习近平. 论坚持推动构建人类命运共同体[M]. 北京:中央文献出版社,2018:5.
- [7] 乌尔利希·贝克. 什么是全球化? [M]. 常和芳,译. 上海:华东师范大学出版社,2008:30.

(责任编辑:付示威)

(上接第71页)

- [21] 于靛. 论 PPP 模式中政府权力的法律规制[J]. 西南民族大学学报(人文社科版),2017,38(9):107-112.
- [22] Xiong W, Chen B, Wang H M, et al. Transaction Hazards and Governance Mechanisms in Public-private Partnerships[J]. Public Performance & Management Review, 2019,42(6):1279-1304.
- [23] Hoppe E I, Schmitz P W. Public-private Partnerships Versus Traditional Procurement: Innovation Incentives and Information Gathering [J]. The Rand Journal of Economics, 2013,44(1):56-74.
- [24] Reynaers A, Grimmekhuijsen S. Transparency in Public-private Partnerships: Not So Bad After All? [J]. Public Administration, 2015,93(3):609-626.
- [25] Sorsa V P. Public-private Partnerships in European Old-age Pension Provision: an Accountability Perspective[J]. Social Policy & Administration, 2016,50(7):846-874.
- [26] 胡改蓉. PPP 模式中公私利益的冲突与协调[J]. 法学,2015(11):30-40.
- [27] 李飞,何红锋. PPP 模式社会许可法权化探究[J]. 行政论坛,2019,26(1):122-129.
- [28] 谈婕,郁建兴,赵志荣. PPP 落地快慢:地方政府能力、领导者特征与项目特点——基于项目的连续时间事件史分析[J]. 公共管理学报,2019,16(4):77-87.
- [29] 于建星. 亚当·斯密的责任担当合宜性思想探析[J]. 广西师范大学学报(哲学社会科学版),2018,54(5):79-84.

(责任编辑:付示威)