

【伦理与道德】

人类命运共同体之类伦理分析*

周忠华

摘要:人是有差异的,但在推进人类命运共同体建设的过程中,差异的主体应有共同的命运想象。以“自觉的类”来审视人类命运共同体,于种际关系,就是要由中心主义走向无中心的人类中心主义;于国际关系,就是要由霸权主义走向平等主义;于代际关系,就是要由关照在场者走向面对不在场者。

关键词:人类命运共同体;类伦理;无中心的人类中心主义;平等主义;不在场者

中图分类号:B82

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2020)05-0099-06

人既是个体性存在物,也是群体性存在物,还是类性存在物。作为类性存在物,人有异于其他类存在物的类本质——“自由而有意识的活动”^①。正是这种“自由而有意识的活动”使人追逐自己的目的,创造了人的类生命,也创造了人的历史,如此,使类本位伦理也得以生成。^②类伦理,于外是处理人作为类整体与自然的关系,于内是处理人类内部关系(包括代际关系)的道德规则,对于构建人类命运共同体,有其重要作用。

一、类伦理:作为分析人类命运共同体的基本工具

把类伦理作为分析人类命运共同体的基本工具,首先得厘清是在何种意义上使用“类”这个范畴的。一般说来,人作为类性存在物,有三重意蕴。

第一,人是“自在的类”,即人是一种受动性的自然存在物。如果人们相信查尔斯·达尔文(Charles Darwin)的生物进化论,那就无疑地相信人是自然界自我进化、自我发展的产物。弗里德里希·恩格斯(Friedrich Engels)亦曾在《自然辩证法》中详细地阐发了自然界的自我演化、生物的进化和人的生成过程,即由无机物中经有机物、生物、动物再到人类。这里有两个信息点需要认真对待:一是人

与自然具有同一性,与生物具有生命的同一性,与非生物具有物的同一性;二是“每一个具有革命性的发展阶段都是靠具有不同性质的类支撑起来的”^③。概言之,在自然存在的意义上讲,人是一个类,一个不同于其他物种的类。从远古的某个瞬间站立的第一个个体发展到今日,人类仍然按生物进化的秩序性原则在不断地生成着。按生物进化原则生成即意味着人“是受动的、受制约的和受限制的存在物”^④。需要说明的是,此处只是为了强调人是受动性的自然存在物,在其现实性上,人的受动性、自然性是需要通过对象性活动来加以确证的。如果人是唯一的存在物,在其现实性上,也就是非存在物了,是一种“思想上的即只是想象出来的存在物,是抽象的东西”^⑤。

第二,人是“自为的类”,即人是一种能动性的社会存在物。人在作为一个“类”产生之后,首先面对的是如何生存,因此,区分类的差异性,不仅可以把对象作为承受主体行动的客观存在,同时也是人得以板结、进而凝聚其类本质的客观基础。在类聚的过程中形成了“为我关系”。人的“为我关系”,充分说明一切以“人”为价值尺度和参照标准,“一切以人为中心;一切以人为尺度,为人的利益服务;一

收稿日期:2019-12-12

* 基金项目:国家社会科学基金一般项目“新时代中国特色社会主义文化自信研究”(19BKS158)。

作者简介:周忠华,男,湖南文理学院马克思主义学院副教授,法学博士(常德 415000)。

切从人的利益出发”^⑥。正是根据人的社会性和类聚性,经典作家才会在《神圣家族》中把“整个社会的力量”而不是“单个个人的力量”视为判断人的“天性的力量”,在《关于费尔巴哈的提纲》中把“人类社会或社会化的人类”而不是“市民社会”看成是新唯物论的“立足点”,在 1857—1858 年的《〈政治经济学批判〉导言》中把人定义为“一种合群的动物,而且是只有在社会中才能独立的动物”^⑦。

第三,人是“自觉的类”,即人是一种感性对象性活动的存在物。从自发的类到自为的类再到自觉的类,是人类螺旋式发展的过程,是受动性自然存在物与能动性社会存在物相统一的过程。而统一的基础是人的感性对象性活动。这里蕴涵两个层面的意思:一是对象性活动是人与自然、人与人相互依存、相互作用的活动,因此,他者作为人的本质力量的确证与实现,就理应得到人的尊重与保护;二是对象性活动即是实践,那么,实践的“合规律性”也必然要求人与他者和谐相处。人的感性对象性活动既为伦理学从“事实”到“价值”的过渡提供了桥梁,又充分体现了人的“自觉”:一方面,要对他者“有所不为”,以保持自身与他者的可持续性发展;另一方面,要对他者“有所作为”,以保证人的对象性本质力量的展开与实现。

在以上三重意蕴中,“自在的类”是人在生物进化过程中的必经环节,“自为的类”是人的类本质得以凝聚、同类得以聚合的基本呈现,“自觉的类”是人与他者在分化和聚合的双向互动中实现新的统一。当然,从“自在的类”到“自为的类”再到“自觉的类”,是人类文明的螺旋上升。

如果人们承认类伦理是以人之类集合为道德准则的承担主体,那么就承认类伦理是以人类整体利益为价值评价中枢的伦理。一般说来,在“自在的类”凸显阶段,人完全从属于自然且内部尚未产生分离,进而未产生由这种分离所形成的道德准则。人在脱离自然母体之后,不断高扬主体性,且内部也在不断分离,当“我”为自身利益而践踏他者的利益时,非道德行为由此产生了,如此,在“自为的类”凸显阶段,道德准则作为对非道德行为的校正,它是人类处理种际关系、国际关系、代际关系的结果,必然与非道德行为同时并存。不断高扬人的主体性,既创造了巨大文明,也带来了生态、能源、人口、种族、战争、阶级等不少问题,面对这些问题,人们需要认

真反省文明积累方式的内在痼疾,在分化和聚合的双向互动中有伦理自觉,进入“自觉的类”阶段。

站在“自觉的类”这一层面上,类伦理涉及正确处理种际关系、国际关系和代际关系,以求人类整体利益的最大化。所谓“正确处理”即是对“自为的类”凸显阶段的文明积累方式的内在痼疾进行剔除,在适度让渡个体利益和群体利益的基础上以超拔的姿态,寻求更高层次的普遍性。事实上,一部人类发展史就是一部人类寻求普遍性的历史。而人类寻求普遍性又是以寻求美好生活为旨归的。如此,为了维护好人类整体利益,必须建构起类伦理原则。而类伦理原则有两种形式:一是主观有了类的基本理念和共识。只要类整体的人依然存在着,就不能否认人类对一些基本价值理念和价值原则达成共识的可能。二是关于人类生存基础、生命特征等纯客观意义的共同基本价值。^⑧形式背后的实质内容便是两个层面的“普遍”:一是维护全人类整体利益所需要的道德准则,二是各种道德准则之间的共性意义上的普遍价值。^⑨此二者就是类伦理的基本内容。

当然,类伦理在某一领域、某一层面的实现并不能代表它能够在人类所涉及的每一领域、每一层面都能顺利实现,因为“不是所有的可普遍性原则都是客观有效的”^⑩。特别是在资源与空间都非常有限的情况下,“自为的类”主体难以让渡自己的利益,超拔于民族和国家之上,使人自觉地成为“世界公民”,成为“自觉的类”。不过话又说回来,曲折的道路并不能减少人类建构命运共同体的决定和勇气,也不会消解人类所追求的类伦理原则;相反,人总是在不断地促成类主体的生成、类意识的扩展和类伦理的建构。

二、革新种际关系:由中心主义走向无中心的人类中心主义

人类命运共同体中,人不是唯一的存在物,如此,需要科学处理人与非人存在物的关系。对于人与非人存在物关系的处理,一直存在着自然中心主义与人类中心主义的对立,即自然中心主义彰显自然的系统性、自组织性和先在性,以整体主义的“生态学范式”来强调自然的内在价值,主张敬畏自然;而人类中心主义则是彰显自然的可分解性和可还原性,以科学主义的“笛卡尔范式”来强调自然的工具价值,主张控制自然。在过往的争论中,各自都持一

种排斥性的认知方式,去寻找对方的软肋和硬伤。这种排斥性的认知方式,在理论争鸣中既损伤对方,最终也损伤了自己;在实践指导中既损伤对象,最终也损伤了人。“究其根源,就在于自然中心主义以生物进化论和自然自组织论为依据,把人看成是自在的类;人类中心主义以人的理性为依据,把人看成是自为的类;二者都没有把人看成是对象性存在物,都没有把人看成是自觉的类。”^⑩

自然中心主义向来是撇开人的社会性、能动性的,只看到人的自然性与受动性,认为“他”与“它”没有本质区别,是直接同一的;可以说,“人只是生物队伍中的一员的事实,已由对历史的生态学认识所证实”^⑪,“人类动物与其他一切动物一样,都受制于迄今所发现的所有的自然规律”^⑫。这样一来,人与非人存在物都成了相同一物质。人只是物质层面上那个“渺小”的“尘埃化”的人,只是“像山一样地思考”的人,只是作为“无缝之网”一个“纽结”的人……这种对人的自然主义理解与费尔巴哈的“人本学”并无实质性区别,同样是把人看成是和其他一切实体一样是自然的创造物,把人的活动看成是和其他生物一样的纯粹自在的本能活动。如此,人和自然的统一就成了类似于“猫吃老鼠一般的统一”^⑬。事实上,人是感性对象性活动的存在物,自然中心主义越是彰显自然的荒野性反倒越是证明了自然的非荒野性;越是附魅自然的主体性反倒越是祛魅了自然的主体性;越是“敬畏生命”反倒越是“扼杀生命”。它完全忘记了从人的自然性、自在性、受动性出发去保护自然,不是为了陷在那里,而是为了从那里上升到“人”。

人类中心主义则是撇开了人的自然性、受动性,以人的理性为依据,强调人为自然立法而不是相反。人从动物中脱颖而出,成为“自为的存在”,这与人的理性的“获得”“存储”“遗继”相关联;一个能够进行知识、经验传承的物种自然可以不断创造新的知识、经验,而不断积累着的知识、经验给人这种文化动物提供了不断增长着的开发自然的能量,提供了对世界的控制权和主宰权。^⑭结果,人类在“濒临失衡的地球”上将面临“增长的极限”和“寂静的春天”。

我们不能断然否定理性对人类认识自然并改造自然起“四两拨千斤”的效果,更不应该夸大理性的作用。但那种从理性规定对象性活动、而不是对象

性活动规定理性的思维方式,是“从天上降到地上”来理解“人”的思维方式。^⑮人类中心主义越是过度张扬理性反倒越是陷入“唯心主义的非理性主义”;越是非理性地张扬“中心”地位越使人类“边缘化”;越是张扬理性反倒越是差异的主体有着不一样的环境“想象”。

对照上述分析,我们可以清晰地看到,自然中心主义实质上是从人作为“自在的类”出发来探讨人与自然关系的,人类中心主义则是从人作为“自为的类”出发来探讨人与自然关系的,二者都没有从人作为“自觉的类”出发来探讨人与自然的关系。各自的偏颇正是对方所需要了解、整合并超越的。人是感性的对象性活动的存在物,是“自觉的类”,这既是对自然中心主义“自在的类”的修正,又是对人类中心主义“自为的类”的扬弃,是受动性的自然人与能动性的社会人的辩证统一。自然中心主义与人类中心主义之所以尖锐对立,原因就在于它们对人的理解上分别走了形而上学的两个极端——自然中心主义只看到“自在的类”,而人类中心主义只看到“自为的类”。视角的对立必然导致立场的对立。因为形而上学的考察方式一旦超出自己的边界,“就会变成片面的、狭隘的、抽象的,并且陷入无法解决的矛盾”^⑯。

事实上,人与非人存在物的对象性关系是一种共生性对象关系,因为人不仅在理论上而且在实践上把自身的类和他者的类都视为对象。^⑰这就是说,人不但可以使他者的类主体化,还可以使自身的类非主体化,在否定中实现肯定,“以人的非中心化为外在手段来实现人的中心化的内在目的”^⑱,走向无中心的人类中心主义。

事实上,事物的本质往往隐藏在它的对象之中,并通过对象表现出来。正是通过与对象发生对象性关系,事物才能外化它的本质内涵,并从对象那里确证自己的本质力量,“不仅通过思维,而且以全部感觉在对象世界中肯定自己”^⑲。在人与非人存在物的对象性关系中,人的“中心”地位是以非人存在物为参照而表现出来的。非人存在物作为人的对象,不仅决定了人作为“中心”的可能性与现实性,而且还决定了人在何种程度上成为“中心”。如此,“中心”地位不具绝对意义,只有相对意义。因此,“中心”地位从属于参照系,人从属于非人存在物。人类中心主义只有经过辩证否定——转向自己的对立

面——才能成为“活”的“主义”。

“走向无中心的人类中心,并不是要消解人的主体性。即便如此,执行的主体仍然是人自己。这样,不但没有消解人的主体性,反而更加体现了人的主体性。”^{②1}我们强调“无中心”,那是因为“无中心”决定了人的自然性、受动性,体现了人是“自在的类”,要求在实现其中心地位时要节制中心化程度;我们强调“有中心”,那是因为“有中心”决定了人的社会性、能动性,体现了人是“自为的类”,要求在调处人与非人存在物关系时,要以人为中心而不是以非人存在物为中心。如此,无中心的人类中心主义的实践即是善待人类、兼济自然的道德实践。如此,无中心的人类中心主义与自然中心主义有着共同的价值诉求而走到一起,既与深层生态学的“生态自我”的实现相一致,又与“敬畏生命”的伦理拓展主义相符合。走向无中心的人类中心主义将是解决生态问题、建设生态文明的新思路。

三、优化国(族)际关系:由霸权主义走向平等主义

在“自发的类”凸显阶段,人没有群体意识,群体只是天然地存在着,所面对的就是与大自然的差异与对立。而后,伴随生产力不断发展和社会交往不断扩大,特别是进入普遍交往的世界历史以后,群体意识得以彰显,人以“群”分不断强化,差异的群体有了不一样的利益所在,从而在资源与空间有限的境况下,导致了矛盾,如战争与贸易摩擦,如此,内部的整体和谐被打破了。人的类同一性虽然客观存在,但其自为性体现在处理国(族)际关系时,便是彰显人的群体同一性。如此,除却民族国家内部的冲突或战争不说,不同的民族国家之间也是利益冲突不断。如历史上的战争入侵、殖民统治,近期的贸易摩擦,等等。再后来,人类在各种血的教训面前深刻省思,逐渐认识到如果过分彰显人的群体同一性的自为性,那么,群体的对立必会超越类同一性的界线,进而会给人类带来深重灾难。于是,“自觉的类”的意识——地球村意识、世界人权意识、共同体意识等——逐渐呈现出来。其实,在人类的内部分化中,各民族国家是差异共存、命运相关的。

但对于“共同体”的理解,西方学者往往站在殖民主义和欧洲中心主义立场上。如斐迪南·滕尼斯(Ferdinand Tönnies)把共同体界定为处于关系中的人的意志及其力量的结合。^{②2} 马克斯·韦伯(Max

Weber)把共同体界定为社会关系的一种表现。^{②3} 而齐格蒙特·鲍曼(Zygmunt Bauman)认为,由于人的个体化存在和群体冲突无法克服,“共同体”只能是一个存在于回忆中且无法重温的天堂。^{②4} 面对鲍曼在理论上所做出的终结,社群主义论者认为“共同体”不是自然的,而是建构的。如当代社群主义理论代表人物迈克·桑德尔(Michael Sandel)认为共同体表明其成员的“身份的构成因素”^{②5}。

为什么说西方学者往往站在殖民主义和欧洲中心主义立场上呢?因为西式共同体特别强调两点:一是特别强调内部公共生活的相互依赖,而过度相互依赖则会导致对他者自由的剥夺;二是通过公共利益确立共同体的界线,而界线即为界限,一方面保护了成员利益,另一方面又人为地树立了“敌人”,进而,“共同体”成为一个封闭体,其内外关系也变成了一种单向性关系,其交往更多地是在你死我活的斗争中展开。

构建人类命运共同体,就是要打破基于殖民主义和欧洲中心主义立场而构建的世界旧格局,在面向未来的进程中,每一个民族国家都置放在平等的地位上,秉持双赢、多赢、共赢的理念,彼此予以平等的关照。也就是说,各民族国家不论大小,都要按照类的同一性对等交往,具体到国与国的交往层面,就是要按照主权平等原则来处理相关事务,即坚持多边主义而不搞单边主义,坚持平等主义而不搞霸权主义,坚持多元主义而不搞中心主义,每一个民族国家“都有权自主选择社会制度和发展道路”^{②6}。

构建人类命运共同体,还要尊重差异、包容差异,更要对话与沟通。因为人类命运共同体作为外延最大的共同体是由若干个地方性共同体所构成,而地方性共同体拥有各自的历史文化,是各自文化、文明的特殊体,是一种差异性存在。如此一来,人类命运共同体一定是在尊重包容所有民族国家及其文化、文明的前提下方可建构起来的。当然,建构人类命运共同体,并非是要消除所有地方性共同体;相反,作为一种价值诉求和必然趋势,恰恰是以尊重差异、包容多样为前提的,使得所有民族国家的自主性和独立性、文化个性和文明特性都得到尊重。当然,尊重差异、包容多样并不是让各民族国家及其文化、文明孤立地存在着,而是在普遍交往中实现理性的对话与沟通。在对话与沟通中,理解和尊重彼此的文化价值观念和历史,形成一种共享互补和差异共

存的情态。只有各美其美,方能美美与共。战争史、殖民史已经说明遵循丛林法则而构建的共同体不是真正意义上的命运共同体,丛林法则也不是促成命运共同体的有效举措。

今日之世界日趋多元化,生活方式多样化,在社会交往实践中,人面对的都是一个个具体的有着各自不同生存方式的利益主体以及体现着差异性价值理念的文化,对话和沟通可以为人类营造一个充满尊重、包容差异、达致共识和共享共存的交往空间,帮助每一个民族国家在世界历史进程的推进和人类社会的发展中跟上时代变迁的步伐并不断地发展完善自身。事实上,差异不仅不应成为导致矛盾的根据,而且应当成为推进世界和平发展的必要条件;也只有“差异共存”成为全人类的生活追求和全世界不可或缺的主体理性时,人类命运共同体才有可能真正建立起来。

在经济全球化的今天,构建人类命运共同体的一个重要任务就是营造公正的经济环境。在过往的历史中,由于资本逻辑的造就,东方从属了西方、南方从属了北方,如此,发达国家与发展中国家在经贸交往方面广泛存在着不平等性,特别是发达国家利用自己的科技优势以及制定经贸规则的权力,制定不对称的经贸规则以获取发展中国家的剩余价值。^②这种经贸规则与人类命运共同体所需要的“利益共享”“合作共赢”等理念是相抵牾的。除此之外,那些“反全球化”“逆全球化”思潮以及以邻为壑的保护主义措施,如“退约”“筑墙”“赶人”等,仍是在彰显群体同一性而非凸显类同一性,是不解决全球化经济问题的“甩锅”行为。因此,推动构建人类命运共同体,需要走向再全球化。

四、改善代际关系:由关照在场者走向面对不在场者

人类命运共同体是开放性的,而不是封闭性的,不仅面向人,而且面向非人存在物;不仅面向在场者,而且面向不在场者。按照埃德蒙·柏克(Edmund Burke)的观点,人的世界是一种合伙关系,不仅在场者之间存在合伙关系,而且在场者与不在场者之间也存在合伙关系。^③如此,建构人类命运共同体,不仅要关注在场的当代人的命运,还要关注不在场的后代人的命运,特别是伴随高新科技的迅猛发展,不在场者的命运愈发受到在场者生产、生活方式的影响。可以说,强大的人类力量足以使自己的

“决定和行为所造成的影响可以超越时间的限制,影响到无法预测的未来”^④,如此一来,必须由关照当下走到面向未来,“不能吃祖宗饭、断子孙路,用破坏性方式搞发展……应该遵循天人合一、道法自然的理念,寻求永续发展之路”^⑤。

众所周知,代与代之间的时间向度是不可逆的,始终是按照前代—本代—后代的向度推进,进而,代与代之间的权力便有了不对称性,即在场的一代可以通过相应的决策和行动影响到不在场的一代,包括不在场者将来能否存在、存在多少、有何种处境等,而不在场的一代却无法影响到在场的一代。在场者对不在场者影响最大也最为直接的就是生产资料和生活资料的生产以及人自身的生产。如此,人口、资源、环境及其三者相互关系的问题对于不在场者来说是极其重要的。没有一定数量的人口做保证,何来人类共同体;没有高素质的人口,这样的共同体是低质量的,甚至是无质量的。但人类的发展,特别是生产资料和生活资料的生产,不能超过环境、资源的承受能力。如此,构建人类命运共同体就必须认真对待生态文明建设问题。所有的努力,都是为了“地球的生命维持体系、生态学的过程、环境条件、人类生存和幸福的重要文化资源、健康舒适的人类环境等继续持续下去”^⑥,让世代相继。也正是在这个意义上讲,在场者有为不在场者创造、至少是留下一个宜居环境的义务。如此,人类至少要形成以下几点共识。

第一,世代相继。人在历时性维度上,不仅指在场者,不在场者也应被纳入其中。只有抛弃对不在场者的疏远性,与其休戚与共,“我们才是真正的人”^⑦。事实上,每一代人仅仅是世代相继中的一环。一旦产生代的中断,也就无所谓人类命运共同体了。因此,在人类社会的发展过程中,人才是目的,即便是有工具性价值,也应该做目的化处理,使种的繁衍得以持续。

第二,对不在场者负责。正如前面所言的,在场者有不伤害不在场者的义务,有为不在场者创造、至少是留下一个宜居环境的义务,其中最突出的有两个方面:一是要对人口的持续增长及其可被预见的后果负责,二是对资源的持续利用和环境的可承载度负责。因为这两个方面的过度,都将给不在场者带来巨大的负担和不可逆转的风险。按照布伦达·阿尔蒙德(Brenda Almond)的观点,在场者对不在场

者负有三个方面的原则性义务:一是公平共享,即在场者对资源的占有不能超出公平的份额,要与不在场者对等;二是遗产不递减,即在继承先祖遗产的同时还能创造财富并遗传给后代;三是保护质量,即“不要使资源枯竭,不进行不可逆转的改变,或者不使重要的物种减少……优先保证人类最基本的生存条件,如清洁的空气、水和能源”^③。当然,在场者对不在场者的义务不只这三个方面,我们在此只是想强调,在场者对不在场者要有责任意识,不能因为不在场者目前的不在场而忽视了对其的影响所造成的种种后果。

第三,储存正义。按照“遗产不递减”原则,在场者应该为了不在场者的福祉进行储存。正如约翰·罗尔斯(John Rawls)所言:“原初状态中的每个人都应当关心某些下一代人的福利”;“他们不必考虑他们生命的恒久的影响,但他们的善意至少泽及两代”^④。其实,人们不需要去确证这个储存率具体是多高(当然是多多益善,至少要考虑“那些关于最不利者的延伸到其后代的长远前景的期望”^⑤),但是,我们一定要确证在场者是否有关心不在场者的动机,即在场者在满足自身需要的同时,又关照不在场者,为其在资源与环境等方面进行必要的储存。

注释

①④⑤⑬⑭《马克思恩格斯文集》第 1 卷,人民出版社,2009 年,第 162、209、211、161、191 页。②周忠华、易小明:《人为性与为人性:道德的本质属性》,《唯实》2008 年第 1 期。③易小明:《自发的类与自觉的类》,《哲学动态》2002 年第 3 期。⑥余谋昌:《走出人类中心主义》,《自然辩证法研究》1994 年第 7 期。⑦《马克思恩格斯文集》第

8 卷,人民出版社,2009 年,第 6 页。⑧李德顺:《普遍价值及其客观基础》,《中国社会科学》1998 年第 6 期。⑨高扬先:《关于建立普遍伦理的思考》,《求索》1998 年第 5 期。⑩Paul Bamford. *The Ambiguity of the Categorical Imperative*, Ruth F. Chadwick (ed.) Immanuel Kant Critical Assessments, Volume III: Kant's Moral and Political Philosophy, by Routledge Publishers, 1992, p.76.⑪⑫周忠华:《本土化践行:提升生态文明建设效度的根本路径》,《中国地质大学学报》(社会科学版)2014 年第 1 期。⑬[美]奥尔多·利奥波德:《沙乡年鉴》,吉林人民出版社,1997 年,第 195 页。⑭[美]霍尔姆斯·罗斯顿:《哲学走向荒野》,吉林人民出版社,2000 年,第 43 页。⑮⑯《马克思恩格斯全集》第 3 卷,人民出版社,1960 年,第 569、30 页。⑰[美]W.H. 默迪:《一种现代的人类中心主义》,《哲学译丛》1999 年第 2 期。⑱《马克思恩格斯文集》第 3 卷,人民出版社,2009 年,第 540 页。⑲周忠华:《对环境治理路径的三重反思》,《人民论坛》2016 年第 35 期。⑳[德]斐迪南·滕尼斯:《共同体与社会》,林荣远译,商务印书馆,1999 年,第 52 页。㉑[德]马克斯·韦伯:《经济与社会商务》,林荣远译,商务印书馆,2006 年,第 70 页。㉒[英]齐格蒙特·鲍曼:《共同体》,欧阳景根译,江苏人民出版社,2003 年,第 6 页。㉓Andel. *Liberalism and the Limit of Justice*. Cambridge University Press, 1982, p.150.㉔⑳《习近平谈治国理政》第 2 卷,外文出版社,2017 年,第 539、544 页。㉕[美]涛慕斯·博格:《康德、罗尔斯与全球正义》,刘莘、徐向东译,上海译文出版社,2010 年,第 451 页。㉖[英]埃德蒙·柏克:《法国革命论》,何兆武等译,商务印书馆,1998 年,第 129 页。㉗周光辉、赵闯:《跨越时间之维的正义追求——代际正义的可能性研究》,《政治学研究》2009 年第 3 期。㉘[美]爱蒂丝·魏伊丝:《公平地对待未来人类:国际法、共同遗产与世代间平衡》,汪劲等译,法律出版社,2000 年,第 24 页。㉙[德]阿尔贝特·施泽泽:《敬畏生命——五十年来的基本论述》,陈泽环译,上海人民出版社,2017 年,第 16 页。㉚[英]布伦达·阿尔蒙德:《探索伦理学:通向善恶王国的旅行》,刘余莉、杨宗元译,中国社会科学出版社,2002 年,第 244 页。㉛⑳[美]约翰·罗尔斯:《正义论》,何怀宏等译,中国社会科学出版社,1988 年,第 128、286 页。

责任编辑:思 齐

Analysis of the Anthropological Ethics of a Community with a Shared Future for Mankind

Zhou Zhonghua

Abstract: Man is distinct as an individual, however, the subjects with difference should have a common "imagination" of destiny in the process of promoting a community of a shared future for mankind. It requires to examine a community with a shared future for mankind by self-conscious anthropological existence. For the interspecific relationship, it means shifting from centrism to anthropocentrism with no center; for international relationship, it means turning to equalism from hegemonism. For inter-generational relationship, it means changing from caring about attendees to facing absentees.

Key words: a community with a shared future for mankind; anthropological ethics; anthropocentrism with no center; equalism; absentees