

自由与共同善如何兼容

——一种共同体理论的重构及其当代启示

柏松子¹ 卞绍斌²

【内容摘要】 自由与共同善之间的张力，构成了现代政治哲学的核心难题。自由主义与社群主义等当代论争，往往将个体权利的优先性与共同体价值的至上性置于非此即彼的对立境地，难以真正纾解现代人的生存困境。人的存在本身兼具个体性与社会性双重向度。这既构成了“非社会的社会性”困境的根源，也为超越该困境提供了内在动力。一种兼容性方案的真正出路不在于择一而从，而在于构建一种能同时安顿个体自由与群体价值的联合形态，即通过表征合法则自由的政治与伦理共同体之建构与不断改良，在持续创造人类联合新形态的进程中捍卫人的尊严并趋向共同善的理想图景。系统阐释这一兼容性方案，将为平衡个体自由与共同发展提供规范性基础，也为应对全球化时代人类联合的脆弱性开拓新的理论视阈与实践进路。

【关键词】 共同体 自然 自由 共同善 康德

【作者】 1 柏松子，东南大学人文学院博士研究生；
2 卞绍斌，东南大学人文学院教授。（南京 211189）

【基金项目】 教育部后期资助重大项目“康德政治哲学研究”（20JH003）

共同体建构在当代思想论争与现实困境中日益凸显其重要性。每个国家、个体似乎都可以理直气壮地追求自身权利和发展的自由，然而却常常导致集体行动受阻、共同利益受损。我们渴望联结，却又制造着隔阂；追求个性，却陷入孤立。自由主义所倡导的个体权利优先，似乎未能提供足够的凝聚力；而社群主义呼吁的共同体价值至上，又常常让人担忧其对个体的压制。这种困境并非今日独有，但其在全球化和数字化时代愈发尖锐化，迫使我们重新思考一个现代性的核心命题：源自个体的自由与源于群体的共同善，是否注定非此即彼、无法兼容？



在主流思想图景中，对此问题的回答往往陷入二元对立。讨论大多聚焦古希腊城邦共同体、近代契约共同体以及当代自由主义与社群主义论争的思想语境。亚里士多德认为，个人唯有进入城邦才能达成某种善，^①自由主义倾向于将共同体视为由正义观念规范的良序社会，^②社群主义则试图重建共同善相对于个人权利的优先地位。^③在这一论争语境中，一种更具兼容性和建构性的康德式理论方案——既不诉诸对个体自由的消解，也不依赖对共同体价值的抽象推崇，而是致力于在理论层面澄清并在实践层面构建二者协同实现的制度与文化条件——却未能得到足够重视。

这种忽视很大程度上源于一种误解。学界一般认为，康德哲学的核心要义在于张扬自由和自律的价值，因而更注重个体自由和形式原则，建立于其上的道德和政治哲学因此缺失共同体精神向度以及切实的人类关切。例如，黑格尔指出康德因忽视对现实人类公共生活的关注而沦为“空虚的形式主义”；^④当代社群主义者大多批评康德伦理学脱离具体的社会语境，过度强调个体自律进而难以为人类联合和共同行动提供有效引导；^⑤瑞普斯坦和达沃尔指出，康德哲学囿于第一人称内在视角，导致其理论缺乏交互主体性维度。^⑥实际上，若我们超越标签化的归类和印象式论辩，便不难发现一条超越自由主义和社群主义之争的思想进路。康德不仅将人类价值作为其思考的根本指向，而且基于世界主义视角探求政治和伦理共同体建构的理想图景。^⑦

本文正是要展现这一被遮蔽的兼容性方案。我们首先确认人的类存在特性是共同体构建的根本立足点；进而通过展现伦理和政治共同体建构方案，走出自然状态下的冲突和困境；最后强调康德式共同体理念蕴含的人类价值和合目的向度，由此通达共同善理想图景，并为当代全球化背景下人类共同体的现实构建提供理论启示和实践指引。

从有限的理性存在者到类存在

人同时归属于感性世界和理性世界，具有自然存在者和理性存在者双重身份。也因此，为更深切把握人之生存论境遇，需要深入探寻其所处的生活世界和类存在成员身份。

首先，人类与纯然自然存在者的主要不同在于是否具有理性以及是否具备运用理性的能力，即人是有理性的自然存在者，且不断趋向道德人格的完善。人类与地球上其他有生命的自然存在者的区别大致可归结为人所具有的三重禀赋。一是利用事物的技术性禀赋，也可称之为灵巧禀赋，这实际上指向的是人所具有的理性能力，这种能力使人类超越了仅依靠本能存活的其他自然存在者。二是利用他人达成目的的实用性禀赋，这指向的是人类不同于其他自然存在者的文明化和社会性倾向。尽管有些自然存在者也具有类似社会性的群聚特性，但人类在社会性驱动下逐步与他人联结并受到教化，且随着文化的发展进一步文明化。其他自然存在者的终极目的可由每个个体充分达成，而人的终极目的则需依赖人类族群的协同和进步才能达成。三是道德性禀赋，即人类能够与其动物性倾向作斗争且持续向善的能力。其他自然存在者大多沉溺于本能控制的动物性倾向，无限制地滥用自由进而陷入永不停歇的争端。但人类作为有理性的自然存在者，无论在何种程度上具有趋恶的倾向，都基于其原初的向善禀赋而保有自身的道德人格。^⑧概而言之，人类与其他自然存在者的不同之处在于，人类是有理性的自然存在者，且通过运用理性逐步趋向道德性。基于理性能力趋向道德完善，对于包括共同体生活在内的人之存在方式至关重要。也正如金里卡所强调的，“我们过一种好的生活的根本利益要求一种修正我们的目的并追求那些修正了的目的的能力”。^⑨不过，社群主义者如麦金泰尔和桑德尔则更为强调“构成性的自我”。^⑩



其次，人作为理性存在者与其他理性存在者的区别在于不断遭遇感性偏好的影响，因此需要基于共同处境趋向文明化。一般理性存在者包含纯然的理性存在者，即神圣存在者，以及人类存在者，因其自然存在者的身份以及具有的感性特质被称为受感性影响的有限的理性存在者；同时还包括其他可能的理性存在者。纯然理性存在者因其具备神圣意志，不会受到主观偏好的影响，也不需要定言命令或道德义务来规范自身的意志和行为。只有在认知和行动上都会受到感性影响并可能偏离道德性的人类存在者，才是最值得关注的对象。由此，人与纯然理性存在者的不同便是其可能遭受主观偏好甚至根本恶的影响。在此境遇下，如何不断实现道德化和文明化正是核心关切。因此，理性存在者与其所处的生活世界或社群关系密不可分，进而不断塑造我们的自我认同和价值信念，正如罗尔斯所言，平等理念乃是“我们在民主社会的公共政治文化中发现的”，^①亦即并非悬置于抽象的个体观念层面。

最后，应以有限的理性存在者的独特身份及其社会境遇为前提，从根本上追问“人是什么”，即人的个体与类本质。一方面，确证个体自我的实存是自我认识的开端，在此意义上，对个体自我的保存和发展是人与生俱来的需要，这也是我们作为自然存在者的原初禀赋甚至是本能倾向；另一方面，人在直觉上也寻求与同类的联结，这也是人原初具有的寻求群体联合的社会性禀赋，即具有类本质。在后一种原初禀赋的推动下，每个人不自觉地走向类的意义上的联结，并作为类的成员将自己置身于特定族群或类的整体之中，努力实现作为类成员的使命，从而为类的持存和发展做出贡献。^②需要强调的是，个体的集合不等于类。人类作为一个族类的整体，是每个人在其中交互协同所形成的联合体，而非孤立个体的聚集。也因此，人类概念所指称的是世代相继与共存的所有人的整体，这一类本质必然引导人们寻求相互联结或交往合作形态，这一共同体价值诉求的终极目标则是趋向整个人类族群的联合体。

但是，正因为人作为有限的理性存在者具有个体自我和类成员的双重本质，一种对抗性便顺势而生，康德称之为“非社会的社会性”，意指“人具有一种要使自己社会化的倾向：因为他要在这样的一种状态里才会感到自己不止于是人而已，也就是说才感到他的自然禀赋得到了发展。然而他也具有一种强大的、要求自己单独化（孤立化）的倾向；因为他同时也发觉自己有着非社会的本性，想要一味按照自己的意思来摆布一切，并且因此之故就会处处都遇到阻力，正如他凭他自己本身就可以了解的那样，在他那方面他自己也是倾向于成为对别人的阻力的”。^③这一论断的内涵不难把握，作为个体的人具有彰显自我并不断孤立化的倾向，亦即拒斥外在强制而按照自我的意愿行动，从而导致对个体自由的无限放大和滥用；而人作为类成员，则指向人的社会化倾向，即通过类的联结进而与孤立化倾向相对抗。不过，人的社会性与非社会性倾向的对抗，是促使个体自然禀赋发展和族类完善的有效驱动力，它引导人类族群不断发挥理性存在者的人格禀赋，进而推动整个族类趋向联合，实现现世可能的共同善。

这也启发我们应该从普遍性、人类性而非个体性视角，探寻有限的理性存在者所具有的双重价值诉求。一方面，作为有限的理性存在者，每个人所具有的理性能力是确立普遍道德法则进而对抗感官偏好的前提条件，而经由普遍立法意志走向目的王国理想，则是理性运用和能动性的根本价值诉求。在此意义上，有限的理性存在者具有深远的共同体意向，这也是自律或自我立法观念和目的王国理想相互联结的根源所在。“任何一个理性存在者都必须这样行动，就好像它通过自己的准则任何时候都是普遍的目的王国中的一个立法成员一样。”^④另一方面，人所具有的个体自我和类存在的双重身份，以及非社会的社会性特质，要求人基于实践理性或道德人格能力确证

合法则的自由状态，亦即通过建构不同形态的共同体实现人的自然禀赋的充分发展，进而趋向人类联合的最高理想——“世界公民状态”。^⑮

走出自然状态：政治与伦理共同体的价值旨趣

作为政治哲学研究中的关键概念，自然状态泛指人进入政治社会之前的欲求和行动情境，即公共法则或政治权威缺失的状态。霍布斯将这种状态描述为“每个人对每个人的战争状态”，^⑯并指出这种状态的形成源于人自我保护的本性。因为这种自我保护的天性会使人从对平等的追求激化为以获利为目的的竞争倾向，以安全为目的的疑虑倾向，以及以荣誉为目的的求名倾向，从而走向敌对与战争。与此相关，康德将自然状态视为缺失公共法权的战争状态，^⑰同时基于政治和伦理两个视角展现自然状态的基本内涵。

政治的自然状态表现为人类族群由于缺乏外在法则的强制而产生的相互威胁和不安全感，而深层的根源则在于人所具有的双重自爱本性及其可能产生的对抗性。一方面，人在生存过程中既要确保自我安全，又要保证类的持存。这种本能性的追求是在没有公共的外在强制的约束状态下享有的完全自由的行为，毫无约束的完全的自由极易导致对自由的滥用；另一方面，人在生存过程中要通过与其他类成员的比较来判断和确证享有的权利和福祉的程度，而在没有外在强制约束的情况下，人可以无限制地依照自我意志任性妄为，并以无限制的自由为基准彰显自我欲求，通过抢夺和侵占其他类成员的所有物以保证自我的比较优势。而其他类成员也会因这种外在威胁的可能性选择同样的方式反击，从而确保自身的比较优势。因此，每个人都选择个人利益至上的行为准则，都处于滥用自由状态，同时也都处于试图保障自我权利不被侵占、对其他人敌视提防的状态，进而导向由于缺乏公共外在强制给每个人的自由设限而产生的人与人之间普遍存在的持续性的战争状态，即律法的自然状态。

伦理的自然状态则是一种存在于每个人心中的善的原则不断受到恶的侵袭的状态，是每个人都内含的向善禀赋与恶的倾向不断斗争的状态。一个孤立的个体自我的需求实际上是适度且有限的，其善的原则永远不会被恶的倾向战胜。但人无法以孤立的个体形式生存，人具有动物性禀赋，人的群居本能使得人与人相互联结。伦理的自然状态是一种人际关系的自然状态，由于缺乏普遍性的公共德性法则，善的原则受到恶的倾向的攻击。在这种状态下，人类会采用私人行为准则来追求各自认为善的私人目的，将其他所有人作为手段。同时，随交互性而来的激情的恶的倾向会持续撼动人的道德禀赋。被激情掌控的人采用私人准则行事，排除实践理性的制约。在此意义上，处于伦理自然状态的人实际上陷入了被恶彻底控制的危险状态，进而腐蚀彼此的道德禀赋。

最终，由于缺乏有效施加于每个人义务的公共权威，困于律法的自然状态会使人陷入极端自由导致的野蛮混乱的冲突战争状态，持续损害每个人的外在权利，因此人必须尽快离开律法的自然状态。而长期困于伦理的自然状态会使人陷入恶的统治，这种危险状态会持续损害每个人的内在道德禀赋，因此人必须尽快离开伦理的自然状态。由此，人作为同时具有个体自我和类的成员双重身份的有限的理性存在者，在生存过程中必然与其他类成员相联结。但由于双重自爱本能以及公共权威的缺失，人必然陷入自然状态困境，根本解决方案是要求每个人都进入政治的和伦理的共同体。



政治共同体的建构是走出律法的自然状态的必由之路。政治共同体的建构是一种法权状态下的联合形态，其核心价值诉求在于确立公共法权，保障和提升每个人的平等自由。^⑧同时，这一联合形态只能经由普遍立法的意志才能真正实现，以及由公共正义法庭所衍生的保护的正义、交换的正义和分配的正义状态，进而从国家法权向国际法权和世界公民法权过渡，而完善的人类联合和文明形态作为理想之境，需要人类漫长的奋斗历程。^⑨

伦理共同体是人类走出伦理的自然状态的基本理念。人类陷入伦理的自然状态的关键原因在于，公众对共同善缺乏普遍共识，也缺乏有效的普遍法则来确保共同善作为共同目的得到遵守和执行。由此，人类要想走出伦理的自然状态，就必须加入一个对共同善具有普遍认可的伦理共同体，并且这个共同体具有有效的普遍法则来确保共同善作为公共目的得到遵守和执行。政治共同体的建立是伦理共同体得以建立的必要前提，伦理共同体可处于政治共同体的中间阶段，可由政治共同体的所有成员组成。在一个政治共同体中，所有公民就其本身而言仍然处于伦理的自然状态，并有权继续处于这种状态，但可以与其他公民一起进入一个超越政治共同体的伦理联盟。在此意义上，黄勇先生提出“仁爱政治观”以超越自由主义与社群主义之争，是很有启发性的思路。^⑩

笔者认为，作为伦理共同体建构基础的政治共同体，其理想形态应当基于公共法权的平等主义人类共同体。它既能为每个成员提供同样自由平等的政治体验，又能引导成员按照并保持公众共同认可的追求共同善这一共同目的行事，从而潜移默化地提供道德教育。在此过程中，人类存在者逐渐摆脱感性冲动的支配性影响，实现道德禀赋在意志和行动中的主导地位。在和平有序的法权状态下，人类逐渐形成对自由、平等和独立成员身份的普遍性自我概念认同。这种自我概念的认知转变促使人从纯然追求私利的个体转变为具有共同体意识的规范性主体。在此政治共同体中，人与人确立彼此平等的主体地位，传统社会通过财富积累获取优越性的竞争模式被根本性解构。自我价值的确证不再诉诸物质比较，而是植根于共同体成员身份所赋予的平等性保障。这种价值认知的范式转换，使成员自发将共同善的追求置于私人利益之上，形成对共同善作为公共目的的规范性认同，这也是罗尔斯“正义的善”主张的根本价值旨趣。^⑪

据此，康德式共同体观念实际上展现了一种人类发展过程。首先，从困于自然状态到构建并进入一种政治共同体，再到伦理共同体的构建。由此，伦理共同体的建立需要以政治共同体的建立为先决条件。其次，伦理共同体成员因共同服从于这种非强制的纯粹的德性法则而联合起来，这种德性法则保障的是行动的道德性。最后，伦理共同体的联合是整个人类族群的联合，其成员共同认同作为内在立法的非强制的纯粹的德性法则，进而达成一种普遍且持久的心灵联合。^⑫

概言之，人类要摆脱自然状态的困境，根本路径在于建立政治和伦理共同体。具体而言：经由联合意志确立公共法权状态，进而规范政治共同体建构，从而有效保障每个人和其他所有人的外在自由；基于确证和遵循德性法则，通过伦理联合体追寻人类根本价值，同时有效克服趋恶倾向并实现内在自由。

趋向共同善：共同体的人类价值向度及其理想图景

基于以上分析不难看出，康德式伦理和政治观念并不缺乏亚里士多德或当代社群主义者强调的共同体建构这一思想取向，但随之需要辨析的疑难课题是：共同体建构的康德式理路是否具有

目的论旨趣。对这个问题的解答，必须超越特殊的政治或伦理共同体建构方案，进而从人类性或世界主义视角，探求康德式共同体建构与共同善理想图景的深度关联，即展现此种共同体思想的人类价值与合目的性取向。

在此意义上，康德思想语境中蕴含着对人类未来联合形态的丰富构想，即从作为基础的政治的地域性公民联合扩展至世界性人类族群联合的共同体。这种将人类族群中的每个人都纳入其中的世界主义联合，实质上构成了真正意义上的人类价值取向的类共同体形式。学界大多将这种世界主义的共同体观念置于政治哲学领域进行讨论，^②并且更关注其对当代国际秩序相关应用问题的影响。^③但实际上，康德对这种世界主义的讨论并不局限于政治哲学层面，而是扩展到了包含政治和伦理双重面向的人类性的世界主义联合，即人类族群语境中每个人之间的交往与联合。^④在康德看来，基于类语境才能够展现个体所具有的世界性意义上的实存。换言之，类语境中的世界主义及其表达的自由存在者的平等合作，是康德式共同体观念的共同善理想图景。不过，人类价值取向的世界主义共同体构想仅仅是一种范导性理念，这一共同善的达成需要具备以下前提条件：一是政治共同体确立保障自由平等价值的良善秩序；二是经由伦理共同体实现道德教化并彰显至善理想。

康德式政治共同体逐步展现为一个具有良好宪政的人类联合体，该政治共同体的普遍意志是以共同善为导向的，其终极形态指向一种平等主义的政治秩序。在此意义上，政治共同体具有合法性和道德性双重面向。它不仅为每个成员提供同样自由和平等的政治体验，引导其成员认可其他政治共同体成员，而且将自我观念从纯然追求私利的个体转变为自由平等且相互联结的成员，政治共同体也成为伦理精神和德性塑造的前提。

换言之，在良善的政治共同体所提供的自由平等正义的生存环境中，共同体成员将受到潜移默化的道德教育。一方面，平等自由的成员身份得到相互承认，避免彼此通过自爱和比较表达对自己价值的欲求，将自我价值建立在平等承认基础上；另一方面，共同善作为公共目的得到普遍认同，趋向共同善的意志和行动得到承认和保障，联合体中的每个人都能够走出伦理的自然状态。值得强调的是，即使每个政治国家都有良好的宪政，且每个国家的成员各自建立并进入了伦理联盟，政治国家意义上的集合体依然不能被称为世界主义人类联合形态。集合体与联合体的核心区别在于构成个体之间是否存在交互性。集合体表现为多个个体在时空物理层面的简单聚集，其构成个体之间缺乏交互联系，因而无法被视为一个整体；而联合体要求每个构成个体之间彼此关联且相互作用，形成共享交互性，而非简单的数量累积。基于此，由独立政治国家组成的集合体无法被视为一个具有交互性的联合整体。

换言之，政治共同体的共同善理想表现为不断趋向人类意义上的世界主义联合体。在其中，个体超越了区域、种族和习俗的限制，以自由平等的类成员身份共同行动，进而最终消解一切战争并走向永久和平。因此，罗尔斯在《万民法》中构建的“现实乌托邦”式人民社会，^⑤本质上不能被视为康德式世界主义人类共同体。一方面，其理论聚焦人民社会间的正义原则，主体是人民，仅关注作为一种联合形式的人民社会利益，^⑥而非每个人民社会中的每个人的具体福祉。另一方面，罗尔斯依旧是在政治哲学意义上构想国际联合形式，未能真正迈向人类普遍性的世界主义联合。其人民社会建构本质上延续了康德的消极国家联盟范式，^⑦所能达成的和平状态是短暂且不稳定的，无法真正走向永久和平。

也因此，基于共同善取向的政治共同体，康德进一步确证了保障每个人的内在自由并以此实



现联合的伦理共同体理念，这也是为了弥补政治共同体在道德教化上的缺失。并且，仅局限在政治国家成员之间的伦理联盟也不能被称为伦理共同体，因其没有涵盖整个人类族群作为其成员。人仍需进入一种伦理共同体之中的根本理由在于共同捍卫普遍法则并彰显其道德性，进而使恶的倾向在根基上受到善的原则的控制，从而推动道德性在人类族群间的普遍有效传播，进而保障并推动人类不断趋向至善。在世界主义共同体对外在自由的保障以及所提供的道德教育的推动下，人类族群中的每个人共同走出伦理的自然状态，不断趋向一种以类的共同善的达成为目的的联合，从而共同建构并进入伦理性的世界主义共同体。由此可见，共同体观念的核心在于人类族群中每个自由平等的人在持续性交互联合中的共同发展，这既体现在政治层面，也体现在伦理层面，从而回应了社群主义者对康德式共同体观念过于个人主义的批评。

需要进一步强调的是，对人类联合体意义上的共同善理想的合目的性诉求，是基于每个人共同的身份认同，即每个人都是类意义上的自由平等的主权者和成员，从而确证每个人的尊严和道德价值得到普遍承认。换言之，每个人的自由和全面发展是实现人类意义上的世界主义联合体的价值旨归，也由此，人类意义上的共同体的共同善理想表征为内外部的双重自由状态。

不难看出，建构并进入人类共同体实际上是人摆脱所面临困境的最终且唯一的解决方案，也是人的本质所必然导向的整体联合形式。从国家成员走向世界成员，最终走向类成员，人类整个族类才真正走出了律法的自然状态，步入人类意义上的律法公民状态。类成员自愿以共同善为目的选择行动准则并遵循德性义务，人类整个族类才真正走出了伦理的自然状态，步入人类意义上的伦理公民状态。走出自然状态困境并处于律法公民和伦理公民双重状态的人类族类，才可以被称为人类共同体，这是人类趋向共同善和类自由的实践方案。

罗素曾断言：“唯一可以挽救人类的东西是合作，合作的第一步始于每个人的内心……自己过得好必须和希望他人过得好结合起来。”^②为此，人类需意识到，自身本性和由此衍生的激情将不可避免地导向自然状态。走出该困境的关键是每个人心灵状态的转变，即实现作为普遍意志的自由平等的自我概念的觉醒。立足于此种自由平等的自我概念的普遍共享认同，人类才能够逐步建立并进入真实的交互联合之中，进而逐步迈向人类性世界主义的共同体形态。唯有以人类族群整体为视角，着眼于人类族群的长远发展及共同目的的实现，才能“摆脱自己私人利益的束缚”。^③

这种世界主义共同体构想超越了民族和政治国家的界限，强调构建作为平等地球公民和人类族群一员的共同体成员身份认同，为应对全球性挑战提供了理论启示和实践路径。当前，以强化族裔认同和文化社群联合为理由的极端民族主义思潮持续发酵，而单纯以民族国家为界定的自我概念认同的标准，客观上加剧了国际关系与公民群体间的冲突。尽管存在种族、国籍、财富水平等显性差异，但从人类性世界主义的视角出发，每个人本质上都是人类族群中自由平等的成员，每个人都共享着同等价值和尊严，在应对全球危机时不应因外在差异而分裂成彼此敌对的群体。当前人类社会面临诸多全球问题，迫切要求各国走出自身利益至上的狭隘观念，迈向命运与共的全球治理模式，走向人类共同体的联合。在面对全球问题时，各国及其公民应以作为人类族群同样自由平等的成员为出发点，超越国家、意识形态和文化的差异，携手合作，共同应对挑战。面对气候危机等全球议题，各国及其公民不应当基于其特定国家公民的立场，而需立足人类族群成员的根本属性，从人类整体的长远共同利益出发，超越政治体制与文化传统差异，构建世界主义联合意义上的意志和行动准则。这种哲学洞见正通过国际组织的制度化实现得以印证。不同国家的公民立足人类族群视野，构建聚焦国际贫困、生态保护、动物权利等领域的跨国公民组织，不

仅推动着全球可持续发展和人类整体发展，更通过务实合作逐步推动不同国家之间的合作关系，逐步构建起当代人类性世界主义联合的共同体的现实基础。

在漫长的历史进程和人类发展中，人类不断提升彼此的道德禀赋和理性能力，基于良知实现内在自由，依据正义与公平捍卫外在自由，达至人类联合与交往合作的共同善，进而有希望寻求至善之境。康德式共同体建构理路及其价值理想，不仅展现了人与共同体形态的必然联结，也为当代人类共同体建构提供了不可或缺的思想资源。只有立足于人类族群的整体视角，培养个体作为平等自由的人类族群成员的自我概念认同，以人类族群整体福祉和共同善为根本目的，共同应对人类族群所面对的类困境，才能逐步形成协同发展的人类性世界主义的联合形式，进而切实构建适应全球化时代的人类共同体形式，展现人类族群共同发展的理想图景。

注释：

- ① 亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1965年，第8页。
- ② 约翰·罗尔斯：《作为公平的正义：正义新论》，姚大志译，北京：中国社会科学出版社，2011年，第240页。
- ③ 迈克尔·桑德尔：《民主的不满》，曾纪茂译，南京：江苏人民出版社，2008年，第4页。
- ④ 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张金泰译，北京：商务印书馆，1961年，第157页。
- ⑤ 理查德·罗蒂：《文化政治哲学》，张国清译，北京：北京大学出版社，2011年，第206—227页；迈克尔·桑德尔：《自由主义与正义的局限》，万俊人等译，南京：译林出版社，2011年，第18页。
- ⑥ Arthur Ripstein, *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*, MA: Harvard University Press, 2009, p. 386, Stephen Darwall, *The Second-Person Standpoint: Morality, Respect, and Accountability*, MA: Harvard University Press, 2006, pp. 29-35.
- ⑦⑫⑬⑮ 康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆，1990年，第135页，第78页，第7页，第14页。
- ⑧ 康德：《康德著作全集》第7卷，李秋零主编，北京：中国人民大学出版社，2008年，第317—320页。
- ⑨ 威尔·金里卡：《自由主义、社群与文化》，应奇、葛水林译，上海：上海译文出版社，2005年，第35页。
- ⑩ 迈克尔·桑德尔：《自由主义与正义的局限》，第19—23页。
- ⑪ 约翰·罗尔斯：《政治自由主义》，万俊人译，南京：译林出版社，2011年，第73页。
- ⑭ 康德：《道德形而上学奠基》，杨云飞译，邓晓芒校，北京：人民出版社，2013年，第77页。
- ⑯ 霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，北京：商务印书馆，2009年，第95页。
- ⑰ 康德：《康德著作全集》第6卷，李秋零主编，北京：

中国人民大学出版社，2007年，第97页。

- ⑱ 卞绍斌：《走出自然状态：康德与公共法权的证成》，《学术月刊》2019年第6期。
- ⑲ 塞缪尔·亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，北京：新华出版社，2002年，第6页。
- ⑳ 黄勇：《自由主义的超越与仁爱政治观》，上海：上海交通大学出版社，2018年，第173—197页。
- ㉑ 约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，北京：中国社会科学出版社，2009年，第406—418页。
- ㉒ 卞绍斌：《自律与客观性：追寻社会团结的规范基础》，北京：商务印书馆，2024年，第214—234页。
- ㉓ 参见 Pauline Kleingeld, *Kant and Cosmopolitanism: The Philosophical Ideal of World Citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- ㉔ 参见 Garrett W. Brown, *Grounding Cosmopolitanism: From Kant to the Idea of a Cosmopolitan Constitution*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009; Dora Ion, *Kant and International Relations Theory: Cosmopolitan Community*, New York: Routledge, 2012.
- ㉕ 康德也以世界共和国 (the world republic) 指称政治国家之间的联合，其成员包含地球上所有国家及其成员。而世界性 / 世界主义共同体 (the cosmopolitan community) 则扩展到对于整个人类族群的联合。
- ㉖ 约翰·罗尔斯：《万民法》，陈肖生译，长春：吉林人民出版社，2013年，第53—55页。
- ㉗ 涛慕思·博格：《康德、罗尔斯与全球正义》，刘莘、徐向东等译，上海：上海译文出版社，2010年，第167—168页。
- ㉘ 高景柱：《世界主义的全球正义》，北京：中国社会科学出版社，2021年，第47页。
- ㉙ 伯特兰·罗素：《伦理学和政治学中的人类社会》，黄红宇译，上海：上海译文出版社，2018年，第227页。
- ㉚ 汉娜·阿伦特：《过去与未来之间》，王寅丽、张立立译，南京：译林出版社，2021年，第225页。

编辑 张蕾