

# 儒家天下观中的人类命运共同体 意蕴及其当代启示\*

张小锋 余艳红

**【摘要】** 中华文明中的儒家思想特别是其天下观，包含着丰富的人类命运共同体意蕴，对当前构建人类命运共同体具有重要的启示意义。天下观中的类存在意识彰显着人类作为一个共同体在道德方面的共通性与平等性；天下观中的公共精神诠释着“公天下”的重要理念，意味着人类作为一个共同体存在多方面的公共利益，公平正义、公正平等理应成为全球治理和国际关系中的重要价值准则，合作共赢理应成为各国追求发展的重要行动指南；天下观中的大同理想承载着中国人对人类美好社会蓝图的构想与思考，其内在精神与实践要求为我们践行人类命运共同体理念提供了一系列重要启示；天下观中的超越性体现了一种深刻的使命感，“天下兴亡，匹夫有责”的命题诠释着一种普遍主义的担当精神。

**【关键词】** 天下观 人类命运共同体 儒家 大同

**【作者简介】** 张小锋，历史学博士，对外经济贸易大学党委副书记，马克思主义学院教授、硕士生导师；余艳红，法学博士，对外经济贸易大学国际关系学院副教授、硕士生导师。

**【中图分类号】** B222 **【文献标识码】** A

**【文章编号】** 2097 - 1125 (2024) 01 - 0005 - 14

当前，世界政治与经济格局依旧处于深度的转型与重塑之中，世界加速进入新的动荡变革期，百年未有之大变局加速演进。一方面，经济全球化使各国之间的联系与合作走向纵深，相互依赖性增强，任何一个国家的发展都必须融入全球性的发展体系之中才具有可持续性，包容性增长的理念愈来愈

\* 本文系研究阐释党的十九届六中全会精神国家社会科学基金重大项目“坚定对中国特色社会主义政治制度的自信研究”（22ZDA065）的阶段性成果。

成为各国的价值观共识。另一方面,环境与气候、能源与粮食安全、恐怖主义与核安全等一系列问题,日益成为全人类共同面临的威胁,和平赤字、发展赤字、治理赤字和信任赤字成为全人类共同面临的挑战,世界各国需要共同合作、共同应对。与此同时,随着经济全球化与世界多极化的持续推进,国际社会的力量对比也正在改变,建构更加公平合理的全球治理体系和秩序成为国际社会的迫切要求。在这种情况下,作为习近平新时代中国特色社会主义思想的重要组成部分,人类命运共同体这一理念自2012年党的十八大首次提出以来,越来越受到广泛的关注和国际社会的认可,也越来越受到学术界的重视,彰显出强大的生命力、影响力与号召力。“人类命运共同体,顾名思义,就是每个民族、每个国家的前途命运都紧紧联系在一起,应该风雨同舟,荣辱与共”。<sup>①</sup>这一理念主张人类应该直面在过去一百多年的历史发展中出现的各种问题与挑战,提倡“各国应该有以天下为己任的担当精神……共同努力把人类前途命运掌握在自己手中”,<sup>②</sup>并且旗帜鲜明地提出坚持对话协商、共建共享、合作共赢、交流互鉴、绿色低碳等五项原则,从而达到建设一个持久和平、普遍安全、共同繁荣、开放包容、清洁美丽的世界的目的。<sup>③</sup>

人类命运共同体理念是当代中国共产党人思考人类未来走向而提出的带有鲜明中国智慧的中国方案。它不仅为人类的未来发展指明了方向,也是“世界各国人民前途所在”。<sup>④</sup>它既根植于马克思主义基本原理,与马克思主义关于共同体思想的哲学根基和价值追求一脉相承,也有深厚的中华优秀传统文化根基,是对中华优秀传统文化价值观念和精神血脉的现代化、时代化,因此,它是“马克思主义基本原理同中华优秀传统文化相结合”这一伟大的“第二个结合”的典范。如果说马克思主义的哲学根基和价值追求为人类命运共同体理念的提出提供了世界观、方法论与价值论的指导的话,那么,中华文明和中华优秀传统文化则是人类命运共同体理念建构的文化底蕴与价值源泉。作为中华文明和中华优秀传统文化的核心,儒家思想特别是其天下观中包含丰富的人类命运共同体意蕴。儒家天下观中的类存在意识、公共精神、大同理想、使命感以及“天下兴亡,匹夫有责”的担当精神,都与人类命运共同体理念具有高度的契合性与相关性,也是当代中国人思考

① 习近平:《习近平外交演讲集》第2卷,中央文献出版社2022年版,第87页。

② 习近平:《习近平著作选读》第2卷,人民出版社2023年版,第251页。

③ 参见习近平:《习近平著作选读》第1卷,人民出版社2023年版,第565~568页。

④ 习近平:《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗——在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告》(2022年10月16日),《人民日报》2022年10月26日。

如何构建人类命运共同体的重要思想资源。深入阐释儒家天下观中的这一重要意蕴和思想资源，对我们更好地厘清人类命运共同体的深刻内涵，从历史和传统的角度审视这一命题的文化底蕴，彰显中华文明包容性、和平性、创新性的特性和中华优秀传统文化的时代价值，以及更好地落实人类命运共同体理念，都具有重要的意义。

## 一、儒家的天下观

对任何一个自治的治理体系而言，天下观都是其政治统治的重要基础。这是因为，对世界秩序和天下秩序的想象，是任何一种政治权力合法性构建的重要前提。现代世界秩序的天下观建立在多元民族国家的基础之上，而在传统中国的儒家那里，其天下观则包含着儒家对宇宙、世界、国家、政治、社会乃至人生的整体性思考。

“天下”一词，最早见于《尚书》。《尚书·尧典》云“光宅天下”，《尚书·舜典》又云“四罪而天下咸服”，《尚书》其余篇目中还有“为天下君”“示天下弗服”“方行天下”等关于“天下”一词的多种用法。<sup>①</sup>此外，先秦儒家典籍《周易》《诗经》《周礼》中也均有关于“天下”一词的记载，从而使得“天下”逐步成为传统中国儒家思想体系中的一个核心概念。

传统中国儒家的天下观最初主要是一个地理与空间概念。天下从空间意义上说，是指“天底下所有的土地”，它“起源于古代中国对方位的界定”。<sup>②</sup>故而《中庸》将“天下”解释为“天之所覆，地之所载”，<sup>③</sup>郑玄注曰：“天下，谓外及四海也。”<sup>④</sup>因此，这里的天下其实是对世界的空间想象，在这个世界秩序中，以中原王朝直接统治的区域为天下的中心，然后通过同心圆，以一种差序格局的方式向外扩散，这种差序格局典型地体现在西周分封制上。在这种制度之下，王畿之地作为周天子直接统治的地方是天下的中心，各诸侯国则分散在王畿之地的周围，拱卫王室，在此之外则是邦国之地与四夷之地。可以说，以周天子的王畿之地、诸侯的封地、邦国之地以及四夷之地形成的“协和万邦”的天下秩序，成为后世儒家长期追寻的理想政治治理模式。秦汉以后，传统中国的天下观念进一步清晰，“大一统王朝直接治理的郡县”是天下秩序的核心，“通过册封、羁縻、土司等制度间接统治的边

① 参见《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏·尚书正义》，北京大学出版社2000版，第26、78、104、341、563页。

② 何新华：《试析古代中国的天下观》，《东南亚研究》2006年第1期，第50~51页。

③ 王国轩译注：《大学·中庸》，中华书局2006年版，第131页。

④ 郑玄注，孔颖达正义，吕友仁整理：《礼记正义》，上海古籍出版社2008年版，第164页。

疆地区”则成为天下秩序的第二层，而“或远或近的朝贡国”则是天下秩序的第三层，最后一层则是化外之地，属于蛮夷地区。<sup>①</sup>

传统中国儒家的天下观也是一个政治概念。在这个政治概念中，天下不仅仅是地理位置层面的，也意味着中原王朝的政治统治在整个世界秩序中的核心地位。“天下是由中国以及与中国有朝贡、册封关系的域外国家所构成的政治系统。”<sup>②</sup>在这个政治系统中，地理位置上的远近对应于血缘关系上的亲疏，进一步对应于政治统治中的尊卑秩序。在一元化的世界秩序中，只有一个政治中心，只有一个大一统的权力中心，只有一个最高的统治者。与此同时，中心和边缘之间在权力义务方面具有明显的不对称性。天下秩序中的边缘地区对中心地区有严重的依赖性，其礼仪教化都以中心地区为范本，处于天下中心的中原王朝则以一种俯视的心态看待边缘地区，并拥有相当大的权力优势。

传统中国儒家的天下观更是一个文化概念、一套理想价值体系。儒家天下观中的天下秩序是由中心和边缘构成的。中心为中国或者诸夏，边缘则为夷狄，也就是所谓的华夷之辨。但何为华？何为夷？华夷之辨最初在于血缘与种姓。这是因为在天下秩序形成之初的西周，其分封制的基础是宗法血缘关系，对各诸侯国的分封主要是建立在血缘基础之上的。《国语·郑语》曰：“是非王之支子母弟甥舅也，则皆蛮、荆、戎、狄之人也，非亲则顽，不可入也。”<sup>③</sup>《左传·成公四年》曰：“非我族类，其心必异。”<sup>④</sup>故在原教旨意义上，华夷的区别就是血缘以及在此基础之上的种姓，最典型的是，早期的姒姓、子姓、嬴姓、姬姓、姜姓等皆为华夏之邦。这种华夷之辨的血缘与种姓基础一是对应于最高权力的家族世袭制，二是“维持我国中原地区正在形成中的华夏族体血统纯净的需要”，也即所谓的“裔不谋华，夷不乱夏”。<sup>⑤</sup>故《史记》之《五帝本纪》《夏本纪》等，皆首述血统之渊源。但是，随着各民族在战争与迁徙过程中的交融，以血缘为区分华夷的标准逐渐出现界定上的困难，故及至春秋前期，地理而非血缘成为华夷之区分标准，所以楚之先祖虽是帝颛顼高阳氏之血脉，楚却被视为“楚蛮”之地，甚至“不与中国之号谥”，<sup>⑥</sup>实为

① 参见许纪霖：《家国天下：现代中国的个人、国家与世界认同》，上海人民出版社2017年版，第20页。

② 甘怀真编：《东亚历史上的天下与中国概念》，台湾大学出版中心2007年版，第27页。

③ 陈桐生译注：《国语》，中华书局2013年版，第566页。

④ 《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏·春秋左传正义》，北京大学出版社1999年版，第717页。

⑤ 参见何芳川：《“华夷秩序”论》，《北京大学学报》（哲学社会科学版）1998年第6期，第31页。

⑥ 《史记》卷40《楚世家》，中华书局2005年版，第1389页。

“《春秋》内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”所致。<sup>①</sup>由是观之，居夏则夏，居夷则夷，内外之别成为第一要务。

及至春秋末，各诸侯国兵伐不断、战争不息，诸夏文化也随之扩散至四方，而且此时无论是血缘还是地理，皆难以辨析，华夷之辨主要成了文化的范畴，故《春秋》褒齐桓公、晋文公尊王攘夷，《左传》赞“中国”礼义之大、服章之美，并以华夏指称，<sup>②</sup>所谓“夷狄之有君，不如诸夏之亡也”。《论语注疏》对此做如是解释：“此章言中国礼义之盛，而夷狄无也。举夷狄，则戎蛮可知。诸夏，中国也。亡，无也。言夷狄虽有君长而无礼义，中国虽偶无君，若周、召共和之年，而礼义不废，故曰：‘夷狄之有君，不如诸夏之亡也。’”<sup>③</sup>最终，中国之所以为天下的中心，是因为其既是一种想象的现实秩序，更是一种规范意义上的理想秩序。中国居“天下之正”“天下之中”的原因，政治是第二位的，文化才是第一位的。

以文化礼仪作为构建天下秩序的核心价值诉求，最终使得儒家的天下观具有了巨大的包容性与扩张性，因为血缘和种姓是先天的、无法改变的，而文化与礼仪是可以习得的，故以夏变夷意味着中华文明可以以柔性的方式征服周边的野蛮民族，也为少数民族汉化、各民族的融合等提供了合法性论证。此外，以文化礼仪作为区分华夷的标准，还涉及现代政治学中一个极为重要的问题，这就是人类政治统治的价值追求问题。从规范意义上说，人类之所以需要政治，是因为政治内含着正义，意味着人类从野蛮走向文明，摆脱了低级趣味。而华夷之辨将文化与文明提升到一个普遍主义的高度，将之作为衡量政治统治水平高低的标准，其实是为人类的政治统治树立了一个绝对的标准，它意味着任何一个政权都应该保持最基本的底线，这不仅仅是政治统治者的责任，也是所有人的责任。

总体上看，儒家天下观实际上是一套包含着地理、空间、政治、文化以及理想价值的多元复合体系。在这套多元复合体系中，文化层面的道德作为对人类的类存在意识的反思，构成了天下秩序中所有人的类本质规定；空间与政治层面的公共性是建构天下秩序合理性与合法性的必要条件；理想与价值层面的天下大同为天下秩序提供了一系列治理规则与发展方向；而以道德为终极价值关怀带来的使命感与“天下兴亡，匹夫有责”的担当精神构成了追求天下

<sup>①</sup> 梅桐生译注：《春秋公羊传全译》，贵州人民出版社1998年版，第340页。

<sup>②</sup> 《春秋左传正义·定公十年》：“中国有礼义之大，故称夏；有服章之美，谓之华。华、夏一也。”见《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏·春秋左传正义》，北京大学出版社1999年版，第1587页。

<sup>③</sup> 《十三经注疏》整理委员会整理：《十三经注疏·论语注疏》，北京大学出版社2000年版，第33页。

秩序永恒的动力。正是在这些层面，儒家天下观中潜藏着丰富的人类命运共同体意蕴。

## 二、儒家天下观中的类存在意识

人类命运共同体的首要根据是人类作为一个群体本身的类存在意识。正是因为“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”，<sup>①</sup>所以人类是一个具有类存在意识的群体，并且在生物意义上具有共通性，彼此之间能够进行对话与交流；在社会意义上具有交互性，需要彼此依赖、相互依存，并且形成利益共同体；在观念意义上彼此能够分享那些永恒的观念单元，从而构建普遍的道德、政治与社会秩序，具有是非与善恶的理念。故而对人的类存在意识的确立和讨论，构成了人类命运共同体的前提和基础。而在儒家的天下观中，对人的类存在意识的确立和讨论乃是一项重大的命题。

如前所述，儒家天下观最终确立了一套以文化为区分中心和边缘、华夏与夷狄的标准，这套话语标准虽然在汉唐、宋元、明清之际都有重要的争论，但是其核心却是始终如一的，这就是人禽之辨，也就是人类作为一个集体和群体的类存在意识和标准。在这种类存在意识和标准中，天下是“人”的天下，但何以为“人”并非不证自明的，它意味着人类作为一个共同体具有某些本质性的规定，这些规定也正是“人”之所以为“人”的内在性规定。正是因为这一命题涉及人的类本质规定，所以它也是人类的一种终极之问，古往今来的诸多思想家对这一问题都给予了富有意义的回答。比如亚里士多德认为，人是天生的政治动物，这里的政治与我们现代理解的政治不一样，其本质是说人是会语言的动物，而语言的本质是讲道理，讲道理的背后是因为人具有理性，所以理性能力是人的类本质规定，自由平等的理性存在物基本上构成了整个西方现代政治甚至西方现代性的逻辑基础。费尔巴哈在《基督教的本质》一书中提出人与动物的唯一区别就是意识，“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”。<sup>②</sup>马克思对人的类存在意识也高度关注，他认为，人的本质并不是单个人固有的抽象物，而是一切社会关系的总和。他强调人的类本质不是先天的、天赋的，而是在后天社会生活和社会实践，特别是生产实践中形成的人的社会属性。<sup>③</sup>

在儒家的天下观中，对人的类存在问题的讨论，典型的当属孟子。在孟

① 习近平：《习近平外交演讲集》第1卷，中央文献出版社2022年版，第2页。

② [德]路德维希·费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，荣震华、王太庆、刘磊译，三联书店1962年版，第26页。

③ 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社2012年版，第139页。

子的天下观中，天下虽然应该“定于一”，但“定于一”并非前述儒家天下观中的政治大一统或者君权一统天下，而是立足于人禽之辨上的“仁”，或者说天下归仁。这是因为，对人的类存在意识的确立是天下“定于一”的起点，实际上也是孟子思想的逻辑起点。《孟子·离娄下》有语云：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”<sup>①</sup> 这就是说，人和禽兽的区别只是很细微的一点点，“人物之生，同得天地之理以为性，同得天地之气以为形”，<sup>②</sup> 但人之所以为人，是因为人的内心有仁义，而像舜这样的圣人，正是因为他内心明白这种道理，所以才能把仁义发扬光大。故而在孟子那里，人和禽兽之间的区别就是：人是一个具有道德感知和道德实践能力的动物。而人有这种能力，是人性天生使然。我们每个人先天都有四心，也就是恻隐之心、羞恶之心、辞让之心和是非之心，这四心犹如种子，经过人后天的努力就能扩展，最终能够成长为人的四德：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”<sup>③</sup> 四心根源于人性本身，所以这四端也根源于人性，“仁、义、礼、智，非由外铄我也，我固有之也”。<sup>④</sup> 最终，在孟子的天下观中，以“仁”为基础的文化与价值压倒了政治，成为天下“定于一”的价值准则。

孟子人禽之辨这一命题，最终从道德方面确立了人的类本质属性，它首先意味着我们人类作为一个共同体，在道德方面具有共通性，这就是都有基本的道德感知能力和道德实践能力。按照孟子人禽之辨的阐释，人类道德感的起源并非因为道德能最大限度地提高社会的总体幸福水平，也就是功利主义，也并非自由平等理性的存在物基于理性选择的契约论思考，相反，道德是一种义务，“德性的自律道德观是从道德主体内在的心性出发，由此也形成了儒家注重道德主体内修的德性养成方式”。<sup>⑤</sup> 从人类命运共同体这一视角来看，既然我们人类在道德方面具有共通性，那么，人与人之间、国与国之间，应该有普遍遵守的基本道德伦理规范，“坚持正确义利观，有原则、讲情谊、讲道义”，<sup>⑥</sup> 这些道德伦理规范起源于我们人类作为一个群体的内在本心和自觉。

① 朱熹撰，李申译：《四书章句集注今译》，中华书局2020年版，第709页。

② 朱熹撰，李申译：《四书章句集注今译》，中华书局2020年版，第710页。

③ 朱熹撰，李申译：《四书章句集注今译》，中华书局2020年版，第569页。

④ 朱熹撰，李申译：《四书章句集注今译》，中华书局2020年版，第790页。

⑤ 戴兆国：《孟子性善论与康德善良意志论之比较》，《陕西师范大学学报》（哲学社会科学版）2018年第5期，第88页。

⑥ 中共中央党史和文献研究院、中央学习贯彻习近平新时代中国特色社会主义思想主题教育领导小组办公室编：《习近平新时代中国特色社会主义思想专题摘编》，党建读物出版社、中央文献出版社2023年版，第514页。

孟子人禽之辨这一命题也意味着我们人类作为一个共同体，在道德方面具有平等性，这也是这一命题重要的时代价值和思想史价值。从人类命运共同体这一视角来看，既然我们人类作为一个共同体，在道德方面具有平等性，那么，在国际交往中，就应该摒弃霸权主义与强权政治，坚持国家不分大小一律平等的原则。在全球治理中，更应该“推动各国权利平等、机会平等、规则平等，使全球治理体系符合变化了的世界政治经济”，<sup>①</sup> 让全球治理规则和体制更加平衡地反映大多数国家的意愿和利益。同时，这也意味着，要倡导国际关系中的建设性对话与包容性发展，要充分尊重各国人民自主选择本国发展道路的权利。

### 三、儒家天下观中的公共精神

对任何共同体来说，公共性都是其最基本的特征和内涵之一，人类命运共同体作为整个人类的最大公约数，当然也离不开公共性的意蕴。这种公共性既是事实层面的，也是规范层面的。从事实层面来看，人类命运共同体的公共性意味着人类作为一个整体，彼此之间不一定总在进行互相对立的零和博弈，不一定总处于敌我矛盾的状态，而是在诸多方面具有普遍的公共利益，能够实现共商、共建、共享、合作、共赢。从规范层面来说，人类命运共同体的公共性意味着，建构人类命运共同体要以维护全人类的公共利益为重要的价值准则，“人类命运共同体集中展现了各国主体在公共价值诉求上所具有的共通性、互识性和共识性”，<sup>②</sup> 也只有各个共同体的主体认识到这些公共利益是值得追求的，这种公共性才有可能在最大程度上实现。

如果说公共性是人类命运共同体应有的价值底蕴和本质特征的话，那么，传统儒家的天下观中同样蕴含着丰富的公共性资源，具有非常强烈的公共精神。

从形而下的角度来看，儒家天下观中的公共精神主要倡导一种“公天下”的共同体意识。首先，“天下，非一人之天下也，天下之天下也”。<sup>③</sup> 作为一种普遍的政治与文化认同，“公天下”从主体上确认天下不是一家一姓的私产，而是属于所有人的公共产品。《礼记·礼运》有语云，“大道之行也，天下为公”。<sup>④</sup> 这里的“公”，郑玄注为天子之位非私有，不能“私传子

① 习近平：《习近平外交演讲集》第2卷，中央文献出版社2022年版，第261~262页。

② 马立志：《马克思公共性思想及其对构建人类命运共同体的启示》，《社会主义研究》2020年第1期，第118页。

③ 张双棣、张万彬、殷国光等：《吕氏春秋译注》，北京大学出版社2000年版，第20页。

④ 郑玄注，孔颖达正义，吕友仁整理：《礼记正义》，上海古籍出版社2008年版，第874页。



孙”，<sup>①</sup>体现的正是对最高权力来源和归宿公共性的价值指引。故而“天下为公”的后面，乃是“选贤与能”。所谓贤者，指有德行者；所谓能者，指有道艺者。天下应该由有德有才的仁者居之。孔子倡导有教无类，通过教育的方式让庶民有机会获取知识，其实也正是要打破政治权力的垄断性和封闭性，让政治走向公共性。其次，任何公共权力的行使都有价值导向，这就是追求公平正义、发展公共利益。荀子讲“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也”，<sup>②</sup>黄宗羲讲“古者以天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也”，<sup>③</sup>其意指都非常明显，反对统治者好大喜功、横征暴敛、鱼肉百姓，以天下之财物满足一己之私利。为政者要以“正”治政、公正无私，通过内圣外王之道满足老百姓的穿衣吃饭需求、给民以恒产，这就是天下最大的“公”。

从形而上的角度来看，儒家天下观中的公共精神主要是把“公”提升到了一个本体论和哲学的高度，这方面最典型的当属宋明理学。在宋明理学那里，“公”不仅仅指与“私”相对的国家与集体利益，还上升到一种天理的高度，故而，“理者天下之公”，<sup>④</sup>“至公无私，大同无我，虽眇然一身，在天地之间，而与天地无以异也”。<sup>⑤</sup>所以“公”在最高的层面是形而上的哲学，是一种运行于宇宙天地间的“大道”，是至真至纯的“理”，“公”体现了事物当然之理，具有绝对的普遍性、原理性、正确性与永恒性。就普遍性而言，“公”对所有人都适用，故而在公共领域，一切权力的行使都要以“公”为尺度和标准。就原理性而言，“公”意味着某种规律性和不可抗拒性，任何违背“公”的行为都会遭到反噬和惩罚。就正确性与永恒性而言，“公”不需要证明，它具有天然的合理性与合法性。朱熹在二程的基础上对“公”做了进一步的阐释，他不仅以天理为“公”，认为“凡一事便有两端：是底即天理之公，非底乃人欲之私”，<sup>⑥</sup>而且以“仁”释“公”，以“公”证“仁”，“惟仁，然后能公”。<sup>⑦</sup>“须知仁是本有之性、生物之心，惟公为能体之”，<sup>⑧</sup>这样一来，“公”具有的普遍性就成了“仁”的基础和前提。“仁”的内在价值不再是工具性的，而要以“公”为最高依据，正是在这个意义上，朱熹才对被后世认为是行“仁政”典范的唐太宗持否定态度。

① 郑玄注，孔颖达正义，吕友仁整理：《礼记正义》，上海古籍出版社2008年版，第878页。

② 方勇、李波译注：《荀子》，中华书局2015年版，第453页。

③ 黄宗羲：《黄宗羲全集》第1册，浙江古籍出版社1985年版，第2页。

④ 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，中华书局1981年版，第1193页。

⑤ 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，中华书局1981年版，第1172页。

⑥ 朱熹：《朱子全书》第14册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第390页。

⑦ 朱熹：《朱子全书》第14册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第258页。

⑧ 朱熹：《朱子全书》第21册，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第1412页。

对人类命运共同体的构建而言，儒家天下观中的公共精神首先启示我们的是，人类作为一个共同体，本身就存在着诸多的共同利益，而对这种共同利益的发现、维护和实现，是每一个国家应尽的公共责任与义务。习近平总书记在阐述人类命运共同体的内涵时，主张建设一个持久和平、普遍安全、共同繁荣、开放包容、清洁美丽的世界，其实就是从政治、安全、经济、文化、生态五个方面阐述了全人类的核心公共利益，这些核心公共利益是全球性的公共产品，“汇聚着世界各国人民对和平、发展、繁荣向往的最大公约数”，<sup>①</sup>因此其有效的供给需要所有国家发挥公共精神，进行广泛而深度的合作。其次，这也意味着，公平正义、公正平等应该成为全球治理和国际关系中的重要价值准则。任何一个国家在发展的过程中都不能牺牲他国的利益，否则“公”的价值准则就会被践踏。在构建新型国际关系的过程中，要摒弃零和思维，“政治上要坚持正义、秉持公道、道义为先，经济上要坚持互利共赢、共同发展，积极主动参与全球治理，构建互利合作格局”。<sup>②</sup>再次，这还意味着，合作共赢理应成为各国追求发展的重要行动指南。郑玄在诠释“天下为公”之“公”时，不仅认为“公”指天子之位非私有，而且认为“公，犹共也”，“公”本身就意味着“共”。<sup>③</sup>在构建人类命运共同体的过程中，“只有各国行天下之大道”，<sup>④</sup>坚持和睦共处、合作共赢、共建共享，坚持共同发展、共同繁荣、公正公平竞争，以对话解决分歧，以合作化解争端，以共赢思维应对挑战，人类的持续发展和繁荣才有充分的保障。最后，既然“公”在形而上的意义上具有绝对的普遍性、原理性、正确性与永恒性，那么这也意味着，构建人类命运共同体也应该以“公”为最高原则。只有这样，这些规则才能具有普遍的适用性、合理性与合法性，才能赢得各国普遍的尊重，从而具有永恒的生命力。

#### 四、儒家天下观中的大同理想

如果说儒家天下观中的大同理想一直承载着古代中国人对人类美好社会

① 中共中央党史和文献研究院、中央学习贯彻习近平新时代中国特色社会主义思想主题教育领导小组办公室编：《习近平新时代中国特色社会主义思想专题摘编》，党建读物出版社、中央文献出版社2023年版，第508页。

② 孙聚友：《儒家大同思想与人类命运共同体建设》，《东岳论丛》2016年第11期，第66页。

③ 参见郑玄注，孔颖达正义，吕友仁整理：《礼记正义》，上海古籍出版社2008年版，第878、875页。

④ 习近平：《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗——在中国共产党第二十次全国代表大会上的报告》（2022年10月16日），《人民日报》2022年10月26日。

的理想与价值追求的话，那么人类命运共同体理念同样承载着当代中国人对人类未来美好社会蓝图的谋划与思考，二者之间有深厚的历史贯通性。比如，在价值导向上，天下大同理念与人类命运共同体理念都蕴含由个人修身养性到观照天下的价值实现路径；在价值秩序上，天下大同理念与人类命运共同体理念都蕴含“共治”“德化”的秩序规约原则。<sup>①</sup> 故而在建构人类命运共同体的今天，我们理应从儒家天下观中的大同理念中吸取更为丰富的思想资源。

如前所述，儒家的天下观不仅仅是一个地理与空间的概念，更是一个政治与文化的概念、一套理想价值体系。政治意义上的天下观一方面确立了一个一元化的世界秩序与大一统的政治权力中心，另一方面又以一种多元主义的方式包容其他政治共同体的存在，或者说，其余政治共同体的存在本身就是这种天下观的应有之义，故而传统中国历来追求多民族国家，甚至认为“只有多民族的‘天下’才是一种天经地义”。<sup>②</sup> 这种政治上的包容性，却是来自文化意义上的天下观，在这个文化概念中，“天下”一词意味着一个以德性为基础的统一世界秩序体系，它反映的是传统中国人对这个世界的乌托邦想象以及对美妙新世界的构想。毕竟，在当时的自然条件和技术水平的限制之下，并没有人对这个世界上的其他地方和政治统治进行过全部实证性的考察，因此，他们关于天下的描述，其实是把他们头脑中主观的世界秩序和政治统治形态当成了现实中的世界秩序。也正是因为如此，我们可以看到，在诸如《尚书》等著作中，关于天下的描述本身就充满了形式逻辑的完美性。

按照《尚书·禹贡》的记载，五服分别为甸、侯、绥、要、荒。然一服为五百里，四方相距就是方圆五千里，面积相当于 625 万平方公里。这种形式逻辑的完美性，恰恰说明古人关于天下的描述并不完全基于事实，但这又证明古人的天下观具有浓厚的文化情结和价值理想。在这种天下观之下，“天外无物”，世界没有真空地带，也没有我们的知识和认识无法达到的空间。最好的政治理想国是“天下一家”，“四海之内皆兄弟”，是谋闭而不兴、盗窃乱贼而不作的世界大同。在大同的理想社会中，公有制成为社会的基本制度模式，彰显着儒家天下为公的基本精神；社会与政治管理的主体将通过选贤与能的方式产生；人们的隔阂已经消除，彼此之间地位平等；百姓安居乐业，讲信修睦，故而共同体治理良好；社会和谐稳定，各得其所，各尽其力，整个人类世界构成了一个高度道德自律的完美共同体。

① 参见陈红娟、吴迪：《“天下大同”与“人类命运共同体”的契合》，《文汇报》2023年6月20日。

② [日]王柯：《从“天下”国家到民族国家：历史中国的认知与实践》，上海人民出版社2020年版，第66页。

虽然儒家天下观中的大同思想在中国古代并没有产生多大的影响，但它是近代中国人追求理想的重要精神力量。康有为撰《大同书》，以石破天惊之语，掀起晚清思想界之地震。孙中山以三民主义的精神重新诠释大同的理想社会，认为“真正的民生主义，就是孔子所希望之大同世界”。<sup>①</sup>李大钊一方面主张“个性解放”，另一方面号召“大同团结”。<sup>②</sup>毛泽东认为只有马克思主义才是通往共产主义大同世界的正确之路。<sup>③</sup>由此可见，儒家天下观中的大同思想并非博物馆中过时的旧物，相反，在今天我们践行人类命运共同体理念的过程中，这一思想理应带给我们更多的启示。全民公有的理念意味着人类命运共同体的构建需要照顾所有国家所有人的利益；在资源的开发和利用中，既要注意国与国之间的公平，更要注意代际公平。选贤与能的管理体制意味着在国际社会的治理中，要摒弃强权与霸道思维，主要国际机构的领导者与行为体要由有才有德者居之，并充分发挥民主管理、民主协商等精神，要“推进全球治理规则民主化、法治化”。<sup>④</sup>讲信修睦的人际关系意味着国与国之间特别是邻国之间应该本着相互尊重、相互信任的原则，积极发展各种友好关系，在处理邻国关系时要“坚持与邻为善、以邻为伴，坚持睦邻、安邻、富邻，突出体现亲、诚、惠、容的理念”，<sup>⑤</sup>真心诚意地对待周边国家，深化同周边国家的友好互信和利益融合，在合作与发展中实现多赢局面。各得其所的社会保障告诉我们，人类命运共同体追求的是共同繁荣与发展，因此要“推动南南合作和南北对话，增强发展中国家自主发展能力”，<sup>⑥</sup>在这当中发达国家更应该在全球公共产品的供给中承担更多的责任，缩小发达国家与发展中国家的贫富差距，从而建立更加平等均衡的全球发展伙伴关系，解决全球治理中的各种赤字困境。

## 五、儒家天下观中的使命感与担当精神

中国倡导人类命运共同体理念，是中国对“世界向何处去”“建设一个什

① 孙中山：《三民主义》，中国长安出版社2011年版，第191页。

② 参见中国李大钊研究会编注：《李大钊全集》第2卷，人民出版社2013年版，第396页。

③ 参见《毛泽东选集》第4卷，人民出版社1991年版，第1471页。

④ 中共中央党史和文献研究院、中央学习贯彻习近平新时代中国特色社会主义思想主题教育领导小组办公室编：《习近平新时代中国特色社会主义思想专题摘编》，党建读物出版社、中央文献出版社2023年版，第530页。

⑤ 中共中央党史和文献研究院、中央学习贯彻习近平新时代中国特色社会主义思想主题教育领导小组办公室编：《习近平新时代中国特色社会主义思想专题摘编》，党建读物出版社、中央文献出版社2023年版，第514页。

⑥ 习近平：《习近平外交演讲集》第1卷，中央文献出版社2022年版，第154页。

么样的世界，如何建设这个世界”的深刻理解与回答，体现着中国共产党人在当今世界的使命感与担当精神。作为一个伟大的无产阶级政党，中国共产党始终把维护和实现全人类的共同利益作为自己执政的重要价值取向和历史使命，自觉地从人类命运前途出发明确自己的历史使命和世界担当，坚持不懈地推动各国形成利益共同体、责任共同体和命运共同体。人类命运共同体理念的落实与贯彻，也需要更多的国家与共同体具有这种使命感与担当精神，需要各国人民间相互信任、守望相助和共同担当，而传统中国儒家的天下观，对这些问题同样有深刻的思考，这些思考对激发各个国家与共同体把建构人类命运共同体作为行动的自觉，具有重要的启示意义。

第一，儒家天下观中的超越性体现了一种深刻的使命感，这种使命感与当代中国共产党人积极推动建构人类命运共同体具有高度的契合性。金观涛与刘青峰在《中国思想史十讲》中曾经提出了一个重要的命题，他们认为，世界上几个没有中断的主要文明之所以没有中断，主要就是因为这几种文明都实现了一种超越性。所谓文明或者文化的超越性指“人能够从社会关系中走出来，独立寻找并追求不依赖于社会组织的终极人生意义（或价值）”。<sup>①</sup>这种超越性主要依赖于两个条件：一是个体产生了独立于社会的意识；二是个体要思考并寻找不死的人生意义。中华文明的超越性最典型的体现就是先秦儒家的孔孟之道。在《论语》的关键字频率统计中，“人”出现 219 次，“知”出现 114 次，“仁”出现 111 次，把这三个关键字联系起来，就是“人知仁”，故而儒家文明的“知”，具有显著的道德内涵与伦理指向。它意味着每个个体的生命都应该把道德视为人追求生命意义时的一种严肃的自觉，而我们前述的孟子，其“人禽之辨”更是把这一命题以一种近乎本体论的方式加以精致化，因为孟子主张个体践行仁，其根据是内在的本心。这种本心不依赖于任何社会，哪怕天下人都不讲道德、不讲仁了，但只要 we 意识到自己还是一个人，那么我们就要坚守本心，自觉地坚守这种道德底线，而且这种坚守本身就是有价值的，是一种终极价值关怀，跟特定的时代没有关系。从这个命题中，我们确实看到了儒家文化超越性的一面，这也是中华文明的伟大之处。如果说孔孟之道是中华文明的超越性在传统中国的典型体现的话，那么，中国共产党推动构建人类命运体，则是中华文明的超越性在当代中国、在新时代的最佳诠释。在人类命运共同体理念的推动之下，中国共产党以开放的胸怀、宽阔的视野、卓越的智慧，在构建新型国际关系、解决全球治理的各种赤字、推动世界和平与发展、诠释全人类共同价值观等方面，都发挥了重要的作用，体现了中华民族的使命感。

<sup>①</sup> 金观涛、刘青峰：《中国思想史十讲》上卷，法律出版社 2015 年版，第 17 页。

第二，儒家天下观中“天下兴亡，匹夫有责”的命题诠释着一种普遍主义的担当精神。无论是孔子《论语》的“人知仁”，还是孟子的“人禽之辨”命题，都意味着我们人类作为一个具有道德感知能力和实践能力的类存在，本身就有维护这种道德的义务。儒家的这一思想，经过后世的不断转化与升华，到了明末清初的顾炎武那里，最终以一种普遍主义的方式得以表达，这就是“天下兴亡，匹夫有责”的担当精神。在顾炎武看来，天下是一个普遍主义的概念，是一个具有深厚文化底蕴的观念。天下意味着文明，它区别于国家，因为国家是王朝，是帝王的政权与统治。由此，亡国跟亡天下是有区别的。一家一姓的王朝更迭是亡国，保卫国家是天子和大臣的事，所谓“肉食者谋之”；而社会的基本道德规则被破坏，“仁义充塞”，伦理秩序沦丧，野蛮战胜文明，人将相食，则是亡天下。在这种情况下，即使身为匹夫，也要勇敢地站出来，承担起保卫天下的责任。<sup>①</sup> 顾炎武的这一思想，其立足点一方面是孟子的人禽之辨，也就是讲我们作为人要履行自身对人类这个群体的责任与义务，不能放任文明的秩序被野蛮侵蚀，任何时候都要有作为人的基本道德直觉与道德承担，否则文明就会倒退，就会率兽食人。另一方面，其立论已经超越单纯国家、王朝的视野，而是站在人类这个群体的角度去思考问题，可谓立论高远。它意味着人类作为一个共同体，不仅彼此之间有义务，而且还应该有一种超越任何国家与个体的普遍主义的责任感与担当精神，维护人类在漫长的历史进程中累积起来的进步与文明。故而这种天下观，同样体现着一种人类命运共同体的理念与意识。

推动构建人类命运共同体，既是新时代中国共产党的使命担当，也是人类社会未来发展的重要历史进程。人类命运共同体理念虽然产生于党的十八大以来的新时代，但也根植于中华文明和中华优秀传统文化，而中华文明中的儒家文化特别是其天下观，蕴含着丰富的人类命运共同体思想资源，对我们今天践行人类命运共同体理念具有十分重要的启示意义。在当前世界政治与经济格局发生深度转型的背景下，人类命运共同体的构建必定是一个长期而复杂的过程。但我们坚信，只要我们立足中国、胸怀天下，以开放的视野、包容的精神，充分吸收五千年中华文明的智慧，积极参与全球治理与变革，推动国际政治经济秩序朝着更加公平合理的方向发展，那么，人类命运共同体这一理念必将成为全球共识和人类的重要发展方向，成为新时代中华民族和中国共产党为推动人类文明进步贡献智慧的又一典型。

(责任编辑：李 涛)

<sup>①</sup> 参见顾炎武著，黄汝成集释，栾保群、吕宗力校点：《日知录集释》，花山文艺出版社1990年版，第590页。