

古典儒家慈善概说

明末思想家高攀龙的慈善思想与实践

中国人民大学中国公益创新研究院

康晓光 院长

目录

- 一、高攀龙与他的时代
- 二、高攀龙的慈善实践
- 三、儒家慈善思想
- 四、高攀龙之死
- 五、儒家慈善的特征



一、高攀龙与他的时代

经济繁荣、政治腐败、社会分化严重……

16世纪以后的明代，中国的经济发展再达到另一个高峰。此次的历史经验所带来的社会及文化上的变化似乎比宋代更为激烈。

明末的经济快速发展，不但带来人口大幅度的增长，及连带引起的都市化问题，更令人注目的是财富不均、阶级分化，以及部分有识之士认为‘风俗日奢，日漓’之各种现象，这些现象在富裕地区尤受人诟病。相对的，政府的行政效率日差，贪污舞弊情形已见怪不怪。

高攀龙生活的时期，是社会激烈动荡、危机深重的晚明时代。“如沸鼎同煎，无一片安乐之地也。贫富尽倾，农商交困。”



高攀龙（1562—1626）

操履笃实，
粹然一出于正，
为一时儒者之宗。
——《明史》

出身背景，亦儒亦商



高攀龙生于明嘉靖四十一年（1562），字云从、存之，号景逸，南直隶无锡人。

高攀龙祖父高材，生父高梦龙。高材之弟高校自幼以兄为父，接受高材的严格管教，讲求德行，非义勿蹈。因高校膝下无子，于是高材将次孙高攀龙（原名高希良）过继给叔祖父高校并改名成为嗣子。于是高攀龙与生父高梦龙，由父子关系而变为兄弟关系。

高家先世生活艰难，高攀龙祖父高材为黄岩县令起，已是亦官亦商。虽然高材为官清正，但高校和高梦龙皆从商而兼营典当和放息，故而家道渐富。

高校去世时“积千余金”，这为后来高攀龙的家族慈善奠定了经济基础。



家庭影响，耳濡目染

高攀龙身受祖父高材的直接教育。

高材当黄岩县令时，不仅体察民情，而且刚正不阿……倭乱时，多次出生入死打退倭贼。

高材为人清淡，多年不问生产家事、不造房子、不近声色、不接宾客、不穿华美衣服、也不接纳僧道巫优等人。他所居住的地方，只有三间书斋、三间卧室。

平时喜欢谈古人节义事，喜爱《文中子》言：敝庐足蔽风雨，薄田足具饘粥，读书谈道足以自乐，“时诵之辄摩腹长笑，**训攀龙辈曰：谨以养神，勤以养志。神完则志锐，志锐则学成。**”

高攀龙耳濡目染于亦儒亦商的环境氛围，清流正直、奋力务实的家风，对高攀龙日后的为人处世起着积极的影响。



从师问道，矢志向学

万历四年（1576），高攀龙十五岁，应童子试，并师事茹澄泉、徐静余，“**以学行相砥砺，暇则默读诸儒语录、性理诸书**”。

二十岁时补县生员，明年中乡举，为相国沈龙江、中丞徐简丞所赏识，以“**天下士**”期之。

二十五岁时，邑令李元冲及学者顾宪成、罗止庵讲学于黉宫，高攀龙受到极大鼓舞，跃然喜曰：“**吾学其有兴耶！吾夙有志于学。**”于是，他严格自律，朝夜苦读，在卧榻和必经之处张贴戒令，如有违反，画记以示警戒。

他的苦读求知和严格的身心锻炼，终于为他此后的为人处世、道德文章打下了坚实的基础。

仕途坎坷，以身殉道

万历十七年（1589）进士，后授行人司行人。万历二十一年（1593），他因正直敢言，语侵首辅王锡爵，谪为广东揭阳县典史。署事仅数月，即因丧告假归乡，家居不仕二十余年，唯以读书、讲学为事。

万历三十二年（1604），高攀龙与顾宪成等人发起重建东林书院，著书立说，讲学其中，传播理学，抨击阉党、议论朝政，学者云集，互通声气，影响较大，时人称为“东林党”。

熹宗即位后，高攀龙重返政坛，被任命为光禄寺丞，天启元年（1621）晋封为光禄少卿，以后又历任大理寺右少卿、太仆卿、刑部右侍郎、都察院左都御史等。

天启四年（1624），因弹劾阉党不成反被诬陷，高攀龙辞官回乡。

天启六年（1626），阉党魏忠贤追杀东林党人，获悉铁骑将至无锡，高攀龙效法屈原，投湖自尽，以死殉国，时年六十五。



彰明学术以正心，正心以救世

东林学派是以顾宪成、高攀龙等为代表，以无锡东林书院为平台，活跃于明代晚期的一个学术流派。他们不满于江河日下的社会现实，明确提出“救世”主张，希望通过正“学术”以图新政治，化解社会危机。

如顾宪成说：“士之号为有志者，未有不亟亟于救世者也。夫苟亟亟于救世，则其所为必与世殊。是故世之所有余，矫之以不足；世之所不足，矫之以有余。矫非中也，待夫有余不足者也。是故，其矫之者，乃其所以救之也。”

在高攀龙看来，**天下治乱系于学术**，所谓“天下不患无政事，但患无学术。何者？政事者存乎其人，人者存乎其心。学术正，则心术正，心术正，则生于其心发于政事者岂有不正乎？故学术者，天下之大本。末世不但不明学且欲禁学，若之何而天下治安也。”

修正王学，复兴理学：重建儒家真精神

在高攀龙看来，阳明心学本为纠正俗儒将朱子学流为“词章记诵”之弊，但在此过程中，心学的弊端已显端倪，而其后人更是谈空说玄，崇尚佛道空无之论，以至于不肯下功夫读书、脱离社会现实、不探讨实际学问、不关心国事，埋头于追求所谓的自我道德完善，或者斫斫于科举仕途之路。对此，高攀龙不仅进行了激烈的批判，指斥他们是“不通世务，不谙时事”的腐儒，同时提出崇尚实学、经世致用的治学方法和救世主张。

高攀龙是明末清初王学修正运动中的一位重要代表人物。他对王阳明心学及其后学的批驳、修正可归纳为以下四个方面：

- (1) 反对空谈“良知”，主张“学必由格物而入”；
 - (2) 驳斥“无善无恶”说，重申性善论；
 - (3) 反对轻视修养功夫倾向，主张“悟”“修”并重；
 - (4) 批驳“三教合一”论，严辨儒、佛之异。
- 高攀龙试图通过以上措施，重建儒家的道德精神。

高攀龙极为推崇理学大家朱熹，认为“不由孟子，孔子之道不著也”，而孟子之后有周、程、张、朱诸人，尤其朱子克绍正学，贡献尤伟，故而称“不有朱子，孔子之道不著也”。

实学救世：“吾儒学问，主于经世”

高攀龙反对死读书、读死书，主张学者读书“须要句句反到自己身上来看”，“一面思索体认，一面反躬实践”“学问不贵空谈而贵实行也”，“学问须要身体力行才得，不然只是空口说空话”。

由于崇尚实学、注重实务，高攀龙敏锐地感觉到了危机四伏的社会现实，因而倡导积极的救世精神，主张经世致用，高度重视社会实际问题和“百姓日用”之学，甚至把读书讲学与救国救民的事业联系起来，“学即是事，事即是学，无事外之学、学外之事”“立朝居乡，无念不在国家，无一言一事不关世教”，要求“学者以天下为任”。在此基础上，他进一步指出：“居庙堂之上则忧其民，处江湖之远则忧其君，此士大夫实念也。居庙堂之上，无事不为吾君，处江湖之远，随事必为吾民，此士大夫实事也。”

二、高攀龙的慈善实践

民间慈善组织：一种回应时代危机的典型

明末时的忧国之士多有改良社会之志，所谓改良，主要是重兴他们理想中的社会秩序。

为了达到此目的，他们制定了一些社会策略，一方面为了**因应新的社会变化**，一方面却为了**维持传统的价值**；明末在江南地区出现的民间慈善组织就是这种策略的一种典型。

“明末名士大部分在罢官或退隐期间在故乡推动地方慈善活动。善会通常由具名望之士人领导，召集地方百姓创会并定期开会。救济目标较为具体的善会，如药局、育婴社等，往往由一二人主持其事，号召善心人士捐款以支付药物、乳母等花费；救济对象较广的同善会，组织形式则比较复杂，此类善会每季聚会一次，每次主会之人由会员推出。”

客观的社会经济变化往往相连着主观价值的动摇。明末各种思想共存，无论保守的、极端的均有为数不少的信徒；同时，传统价值则空前地混淆。

高攀龙的善举覆盖多个面向

亲友以生计相托者，则极力代筹，至捐资践约；
于宗亲，有养之终身者，有及其再世者；
于师，生养死殡之；
于友，贍其贫，恤其孤，推毂寒士，不遗余力。
乡绅宦游者，淳淳以爱民好士、砥名砺节相劝勉。

地方有大是非，得先生而定，有大利害，得先生而伸。

至设通区役田、通邑役米、苏粮里之困，举同善会恤远近之鰥寡孤独，为德梓里，又其余矣。

——《高忠宪公年谱·居乡》

仁以为本
亲疏有别
由近及远
超越宗族
趋于普爱

高攀龙的家族慈善

高攀龙的父亲是一个富有的地主。高攀龙被过继给了一位没有子女的叔祖父。当高攀龙的生父于1596年去世的时候，他以应有的尊重为父亲服丧。

尽管从服丧的来看他非常孝顺，但他拒绝尊从他父亲关于财产的遗愿和遗嘱，即家庭的财富平均分为7份给予7个儿子。高攀龙在1589年已经继承了他养父的财产，因此高攀龙希望将他的那一份分给他的六个兄弟，然而他们拒绝了。由于无法说服他的兄弟们，他找到了另外一个显然可以让所有人满意的方法，这也显示出他的慷慨：

他用属于他的那一份财产来支付父亲葬礼的支出；接着，在1596年，他用剩下的钱建立了一个“基金会”来帮助他家族里贫穷的成员支付税款，也帮助那些家族里不幸的、没有儿子的偏房们……同年，他向家族里的穷人们捐赠了免租金的土地……1608年，他又捐赠土地以解除当地服兵役的人的徭役。

超越家族：创建无锡同善会

万历四十二年（1614）春，高攀龙与同为东林书院骨干成员的刘元珍、陈幼学、叶茂才等创办无锡同善会。在救济贫困的同时，通过讲会形式积极从事劝善活动，取得明显效果，一时之间，江南各地的同善会纷纷涌现。

“高攀龙尊敬范仲淹，也慷慨地给予宗族经济支持。同时，他也十分认同——并且贡献他们的力量为了建立起——一个**超越宗族界限**的社区。他们总是在设立宗族义产的同时也使得整个社区走向联合。”

“高攀龙有两种策略。在用他接受的遗产建立宗族义产的同时，他积极地发起了一个善会，宣称，‘看得一县中老者、贫者、病者、死而无葬者，真如一家之人，痛痒相关。’他的目标是将亲属间的感情逐渐灌输到一个**地区性的、非宗族**的机构之中。”

运作机制：《同善会规例》

一、会名同善，每季主会，不论有爵无爵，但素行端洁，即可公同推举，轮流任事。

二、会期定四仲月之望，倘有事须易，主会于旬日前，揭于会所。

三、会日俱以巳刻……司讲者用通俗语言，不烦文采，务使人人易晓，感动善心。倘虑听者未谙，每会更大书讲语一纸，粘贴会所壁上。

四、会赀自九分至九钱止……俱自书尊号银数，临期持付司籍者登记。不赴会而愿助者听，于先期送主会处收贮，后期而愿入会者听补送。

……

轮值制

公共推举主会者
道德标准而非权力标准

固定日期集会
固定场所举办

通俗的劝善会讲
以打动人心为主

会员制
资源动员

……

运作机制：《同善会规例》

五、会赙随所至多寡，约为三分，以二助贫，以一给棺。助贫以劝善为主，先于孝子节妇之穷而无告者，次及贫老病苦之人公不收于养济、私不肯为乞丐者。要在会中诸友平日咨访的确，会后五日内即赈给，以省酬应之烦。其他一切穷民，力难遍及，止于会日俟众将散时，主会当面以零钱随意施舍，尽其一念而已，余日皆不给。至于不孝不悌、赌博健讼、酗酒无赖及年力强壮、游手游食以至赤贫者，皆不滥助，以乖劝善之义。

六、访确贫老孤独及节孝奇卓者，每季给助。其余量入为出，如春季给，则夏季暂停，庶几新访者补入，通融不匮。应赈人户，逐名下注定银数，榜许某日面发，本日不必候领。其本季暂停者，先期书其姓名粘贴四门，免其希求伺候之苦。余外不合助给及贫人未入访册、而临期纷纷自行陈乞者，一概不准。

七、给棺之法，务于先期将本会现银三分之一付木行置造，较之零买工料颇良，一便也；分置四门庵寺，死者猝求，出一小票，立足应急，二便也；棺上书同善会某年某季，再以干支编号，领者难于假冒，发者无因勒索，三便也；若存银给价，袖中往来，诸弊丛生，所宜深念。（给价银者必多冒滥，其端不可开也）

八、收散会赙完日，主会即将助银姓号并给过人户数，用公费刻会籍，传送会友。

会费用途划分；
资助对象优先级；
道德判断标准；
劝善作为目标。

助贫办法；
操作流程。

助棺办法；
风险防范。

账务公开

同善会的道德教化属性突出

同善会作为
劝善的载体

陈龙正：“毗陵锡山间，向有同善会，**名周贫人，实劝众人**，其事似小，其意佟远。”曹焜：“同善有会，创起于梁溪高忠宪公，哀鰥寡，恤孤独，行善于乡，所以**推广仁术**也。”

依据道德标准
确定济贫对象
据此奖善罚恶

梁其姿：同善会用**道德标准**来区别该被接济与不该受惠的人。其最终的目标并非简单地施济一切贫苦无依之人，而是一方面以施济来表扬“孝子、节妇”所代表的道德标准，一方面以禁济来惩罚败坏风俗、杀生怠惰的“不良分子”，藉此重新整顿地方的**道德风纪**。

劝善：同善会会讲的重心

据《同善会规例》，无锡同善会每次开展济贫活动前先请嘉宾进行宣讲，演讲的内容基本上围绕道德净化、劝人为善而展开。《高子遗书》收录了高攀龙的三次“同善会讲语”，其中心思想：

（1）劝人遵循明太祖的训言，人人为善，共建地方好风俗。如讲语中有谓：“我等同县之人，若是人人肯向善，人人肯依着高皇帝六言：孝顺父母，尊敬长上，和睦乡里，教训子孙，各安生理，毋作非为，如此便成了极好的风俗。家家良善，人人良善。”；（2）劝人勤俭节约。如讲语中希望人们“各思勤俭生理，后戒非为浪费。这等方是同善之意”；（3）劝人安分生活，努力做个好人，不要胡作非为。如第一讲中要求大家“各宜真心实意做个好人”。“生理是该做的，人人做自家该做的事，各有过活。非为是不该做的，若做不该做的事，各有罪名”。他还举反面的例子告诫世人，通过听受讲演的道理，希望大家“各要立定主意，做个好人，乡里也尊敬，子孙也流传，父母尊长都喜欢”，强调“做好人有说不尽的风光，说不尽的安稳，都从今日这一点念头上起。原是好念头的人，愈要坚固，原是不好念头的，就要转变”。

由于会讲面对的是处于社会底层的普通百姓，故而要求主讲人所用语言通俗易懂，所讲道理浅显明白，其内容基本上是中国传统社会所强调的伦理道德规范。尤其主讲者还配合乡约宣讲朱元璋的圣谕，足见其除了一般的道德劝善外，更有维护社会既存的规范、秩序与价值观的作用，成为“救世”的一个重要平台。

济贫：劝善的途径

会讲结束以后，同善会即开始济助贫困之人。同善会的经费来自参会成员的捐献。济贫项目分为助贫与施棺两种：

（1）助贫。助贫时要求“访确贫老孤独及节孝奇卓者，每季给助。其余量人为出，如春季给，则夏季暂停，庶几新访者补入，通融不匮”；（2）施棺。施棺时先将银钱付于木行置造，“棺上书同善会某年某季，再以干支编号”，而后分置四门庵寺，遇有所需，即凭票据领用。济贫活动结束后，“主会即将助银姓号并给过人户数目，用公费刻会籍，传送会友”，以昭凭信。

同善会对救济对象提出了贫困和道德两方面的要求，“会赉助贫以劝善为主，先于孝子节妇之穷而无告者，次及贫老病苦之人公不收于养济、私不肯为乞丐者”。在重点保证上述人员而财力有余的情况下，才可在散会时，“主会当面以零钱随意施舍”。同善会尤其强调对于“不孝不悌、赌博健讼、酗酒无赖及年力强壮、游手游食以至赤贫者，皆不滥助”，因为这些都属于道德不良者，理应排除在救济对象以外，从而体现出同善会教化功能的一面。

《同善会序》体现之“仁爱”思想

钱启新先生倡同善会于毗陵，其会岁以季举。会者人有所捐，聚而储之，见有隐于中者施之，于是无告之人，寒者得衣，饥者得食，病者得药，死者得槽。同会者人人得为善。

吾邑陈子志行闻之，欣然曰：夫学岂托之空言，将见之行事，此其为行事之实乎！而问于攀龙曰：吾知如是之谓善也，子为吾言善所从来。

余曰：噫，大哉！子之问也。夫善仁而已，夫仁人而已，夫人合天下言之也。合天下言人，犹之乎合四体言身。吾于身有尺寸之肤刀斧刮割而木然不知者乎？吾于天下有一人颠连困苦见之而木然不动于中者乎？故善者，仁而已矣；仁者，爱人而已矣。

……

同善会之模式及其效果

同善会乃善之“见之行事”者；
问善之所从来。

善者仁也；
仁者爱人也；
仁者不能“木然不动于中”；
天下人之颠连困苦犹如身之四体
痛痒相关。

……

《同善会序》体现之“仁爱”思想（续）

志行曰：君子欲万物各得其所，而不能使万物必得其所。博施济众，尧舜犹病，如力之不及何？曰：务博者求诸人，仁者取诸己，取诸己者力所及也。吾取诸力之所及，天下人各取诸力之所及，何人何我何大何小何穷何达，施不亦博乎？济不亦众乎？

志行曰：闻善者必福，有不然者，何也？曰：凡吾为德于人，非期人之报也，又非施于人所不报而期天之报也。求福为善，故为善无福。

志行曰：人知善之必福犹弗为善，必欲其无为而为，执途之人责以圣贤之道乎？曰：噫，是不知不为善之不可尔，于吾之身刀斧刳割而木然者，必死人也。于天下颠连困苦而木然者，其死一也。然则吾之为善，如渴而饮，饥而食，饮食亦望报邪？

志行曰：善者固无福与？曰：道二，仁不仁而已。仁，生道也；不仁，死道也。天下之祸，万有不同，皆死道也。天下之福，万有不同，皆生道也。仁则生，善则福，犹形影然。有为之心非仁，无为之善即福也。

志行曰：善，吾今为知大身是谓同善。

为善在己而非求诸人；
一人力之所及地为善；
人人力之所及地为善；
则“博施济众”于天下。

为善乃道德责任
道德责任“义不容辞”
为善不求福报

人不能木然不仁；
不仁者与死人同；
故为善如饥食渴饮，乃
人心之本然。

仁者生之道
仁则生，善则福
求福之心非仁
无求之善即福

大身即同善！

传统农业时代慈善的特征

传统慈善一般由地方精英主导。

确定救济对象与需要解决的问题，提出解决问题的方案，筹集资源，组织实施等等，均由地方头面人物主持。

绝大多数的慈善活动是临时性的，局限于本乡本土，而且规模不大。从头到尾由同一个或一群人实施，没有明显的、稳定的专业分工，参与者也不是以慈善为职业的人，而是“业余的”、“兼职的”。

也没有现代社会中常见的正式的、专门的“慈善组织”。助人者与受助者直接面对面，无需中介环节。

传统道德构成慈善价值观，风俗、约定俗成的惯例、明文规定的乡规民约构成了慈善的行为规范。

慈善属于社会自治领域，政府几乎不干预，也没有专门的法律进行调整。但是，问责是高效的，在熟人社会里，高度透明，没有秘密，一切丑行都会受到千夫所指，而且被世代传播。

在慈善领域，家庭、家族、村社、宗教组织，发挥“主力军”作用，政府的作用不大，往往在发生大的天灾人祸的时候才会采取行动。

高攀龙的大部分慈善行为符合农业时代慈善特征。

农业文明的主要经济部门是农业。人口被束缚在土地上，主要聚落形态是小规模的村社，构成所谓“熟人社会”。社会的主要组织形式是大家庭、家族、宗族。借助大家庭和传统乡村社区为个体提供各种保障。

同善会：普遍化、超家族的现代特征

我们大概可以看出明末善会组织的主要特色：

它们绝大多数是长期性的组织，由地方上有名望之士推动，这些无官位的地方领袖带动一般百姓组织善会，救济当地贫民，但又不属于任何宗教团体。

受济贫民并没有家族、户籍、宗教信仰，或隶属于特别社团等资格限制。换言之，明末的善会具有崭新的社会性格，南北朝至唐代佛教慈善组织以传教为主，而明末善会的理念主要在于处理俗世社会问题，而非宗教思想问题；

它们也不似宋代的救济组织，处处由中央政府或地方官领导，而以地方上无官职而有名望的人为领袖，同时被救济的人的资格并不受官方机构所定的户籍所限制；

再者，这些善会也不同于以救济家族成员为主的义庄；

所以，虽然在组织形式及济贫项目方面，明末善会都明显地受到唐以来佛教组织及宋代政府机构的影响，但是如果考虑这些民间组织的目标、领导、所救济的对象：

明末善会可以说是一个**前所未有的中国社会新现象！**

——梁其姿《施善与教化》

由仁爱而博爱

同善会既有传统要素，也有新的要素。

三、儒家的慈善思想

文化之于慈善的重要性

- 慈善的本质是**利他**
- 利他需要“高尚”的价值观的支持
- 慈善行为更多地与个人的价值观、道德观与社会的舆论联系在一起，所以更多地受到个人思想和社会文化的影响。

天

天，至高至大，无始无终。
孔子所谓“天”不是“有人格的上帝”，而是高高在上的、生成一切、主宰一切的意志。

天道

天道的本质是“仁”。
“天地之大德曰生”、
“生生之谓易”。
“生”是天地之仁的最高体现。
“生”是“爱”的最高境界。

戊午吟

圣贤止是学为人，学不知天人未真。
天在人身春在木，人居天内木涵春。
万殊精别方知义，一本穷研始识仁。
试看天人无间处，不知天道岂知身。

“仁是生生之理，充塞天地。”
“性者，何也？天之命也。在大化上说谓之天，在人身上说谓之性。性即天也，若天命之者然。”
“善即天理，至善即天理之至精、至粹、无纤芥夹杂处也。”

尽心知性则知天

孔子：天生德于予。

孟子：尽其心者知其性也，知其性则知天矣。

孟子认为，人的心性源于天，心性乃道德义理之所从出，故天即道德义理之本原。

天道人道合于“仁”

孔子的“性与天道”均是“仁”，在天为“道”，在人为“仁”。

天道即人道，人道即天道。

天人合一，合于“仁”。

“天命流行，赋予万物纯粹至善，所谓天地之性也。”

“道一也，天理之自然曰天道，人事之当然曰人道，人道者，求复天道之自然。除却天道，别无人道。除却人道，亦别无天道。圣人只言人道，凡下学处皆人道也，凡上达处皆天道也。”

仁

仁者爱人。

行仁之方

由于“爱人”，又由于“人同此心，心同此理”，故而应当也能够“推己及人”，而“推己及人”的主要途径就是“忠恕之道”。

忠恕之道

“忠”即是“己欲立而立人，己欲达而达人”；“恕”即是“己所不欲，勿施于人”。

利他是仁的内在要求，是使人成其为人的必要条件，是君子、贤者、圣人的“天命”。

由“仁爱”而“博爱”

孟子曰：“亲亲而仁民，仁民而爱物。”

“亲疏有别”，施爱应“由近及远”，不应“一视同仁”。但是，对于君子而言，人与人之间的关怀和互助并不止于亲属和朋友，而是包容了社会的全体成员甚至是所有的人。

通过“推己及人”，

达到“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，

最终达到“四海之内皆兄弟”的“大同”境界。

所以，**仁爱不同于博爱，仁爱蕴涵了博爱。**

“大同”是儒家的社会理想。

“大同篇”开篇“**大道之行也，天下为公**”，确立了“公”和“为公”的至尊地位，为儒家利他精神奠定了坚实的基础。

大道之行也，天下为公。选贤举能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜鳏寡孤独废疾者皆有所养，男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓**大同**。

今大道既隐，天下为家。各亲其亲，各子其子，货力为己，大人世及以为礼。城郭沟池以为固，礼义以为纪。以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为己。故谋用是作，而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公，由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也。以著其义，以考其信，著有过，刑仁讲让，示民有常。如有不由此者，在執者去，众以为殃，是谓**小康**。

仁与公益：《大学》之道

大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。

古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲成其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。

自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。其本乱而未治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！

所谓“《大学》之道”，即君子的人生之路——三纲八目，内圣外王。

对儒家君子来说，利他、造福社会、使全人类达于至善，是**成就自我的必由之路**。

仁的层次与行仁之方

子贡曰：如有博施于民，而能济众，何如？可谓仁乎？

子曰：何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。

- “博施于民而能济众”，这是圣王的境界，是仁政的境界。
- “己欲立而立人，己欲达而达人”，才是仁者的作为。
- “能近取譬”是行仁的方法或途径，即由己推人，由近及远；己之所欲，为他人谋之；己所不欲，不强加于人。此即“忠恕之道”。

四、高攀龙之死——儒家生死观

风声雨声读书声，声声入耳；家事国事天下事，事事关心。



高攀龙等人以“救世”为务，不论个人顺逆，重在**义理和气节**。他曾说：“削夺但足以损国威、高士节，不足辱也。即使刀锯，益足以损国威、高士节，不足畏也。嗟乎！至于**削夺不足为辱，刀锯不足为畏**，而国家驭世之用穷矣！”

顾宪成曾以“**心肠不冷**”来说明东林人士顺“**天理**”和**正气**之不可磨灭。他们身在乱世，不论在朝在野，矢志不渝。

顾允成将义理解释为真气节，他说：“**真气节即义理也。血气之怒不可有，义理之怒不可无**。义理之气节不可充之而使骄，亦不可充之而使馁。以义理而误认为血气，则**浩然之气**且无事养矣。”

莫谓书生空议论，头颅掷处血斑斑。



天启四年(1624),高攀龙上书弹劾太监魏忠贤,揭发其党羽崔呈秀贪污受贿事状,魏忠贤矫旨以斥高攀龙等人结党,迫使其辞官。天启五年(1625)三月,杨涟、左光斗等六人被捕,惨遭杀害,史称“东林六君子”。

天启六年(1626)三月,魏忠贤派人启程抓捕高攀龙等人。高攀龙闻讯,置之度外,谈笑自若,若无其事。他先去道南祠,谒拜了杨时的塑像,告别了讲学多年的东林书院,然后回家与几个弟子在后园池上饮酒,他说:“**吾视死如归耳!**心同太虚原无生死,何得视生死为二?看临死转念,便堕陷落崖,不是立命之学。”

十六日,传来铁骑将来锡讯息时,高攀龙留下遗书,又嘱咐两个孙子:“**吾将远出,此行未卜归期,汝等要无貽祖羞。**”

十七日凌晨,家人发现他已在水池中自尽,时年六十五。

崇祯初年(1628年),朝廷为高攀龙平反昭雪,赠太子太保、兵部尚书,谥“忠宪”。

“与道偕行” “吾视死如归耳！”



儒家认为，人生是有限的，有生必有死。

如何超越“死亡”？

初级策略： 生儿育女，通过家族延续自己的生命。

高级策略： 不朽——做出有利于集体的事业，借助事业的持续影响延续自己的生命。生命不可永恒，但是功业可以永恒。

终极策略： 天人合一。

生命永恒的保障——“三不朽”。

《左传·襄公二十四年》载叔孙豹之言云：
“太上有立德，其次有立功，其次有立言：
虽久不废，此之谓不朽。”

“历史”在儒家文化中的意义和地位。

文天祥：人生自古谁无死，留取丹心照汗青。

流芳百世就是进天堂，遗臭万年就是下地狱。

- **《中庸》**

- “能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”

- **《孟子·尽心》**

- “尽其心者知其性也，知其性则知天矣。”

- “存其心，养其性，所以事天也。”

- “万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。”

- “夫君子，所过者化，所存者神，上下与天地同流。”

儒家思想的最可贵之处则是不依赖灵魂不朽而积极地肯定人生。

儒家通过入世，而不是出世，超越生死。通过此生的积极作为，践行天道，超越生命的有限，达到永恒。永恒不在彼岸，不在天堂之中，而在此岸，在社会之中，在活人的心中，在历史之中，此所谓“不朽”。

“利他”则是达到不朽的唯一途径！

这是一种最理性的宗教精神，也是最积极的宗教精神，更是最有利于公益事业的精神，是一种最符合现代生活的“宗教信仰”。

五、儒家慈善特征

儒家文化为现代公益事业提供的道义基础！

天道

人性

君子应有的人生之路

超越死亡的正当方式

均要求：

人应当造福他人，造福社会，乃至造福千秋万代。

而造福他人，造福社会，造福千秋万代就是“公益”。

所以，**公益的本质是使人成其为人！**

这就是儒家文化为现代公益事业提供的道义基础！

中华慈善的独特之处

- 是内生的，而不是外生的；
- 是内在的，既内在于个体生命，也内在于社会与政治；
- 弥散化而非专门化，贯穿于个体与社会的方方面面；
- 慈善与个人、家、国、天下融为一体；
- 理想的社会就是一个慈善组织，天下为公，世界大同。