

· 慈善事业 ·

古典儒家慈善文化体系概说

康晓光

[摘要] 慈善的核心内涵是利他，人类的利他行为需要价值观念与慈善文化的支撑。对现代中国慈善文化基本问题的解答有赖于对一个前提性问题的回答，即传统中国慈善文化是否存在？如果存在，其拥有怎样的内涵、逻辑与功能？本文认为传统中国慈善文化的表现形态即古典儒家慈善文化，并将其构成要素及结构体系阐述为，以天人合一的宇宙论为逻辑起点，论述了以仁为本的人性论，推导出成贤成圣的人生理想和追求和谐的社会理想，进而提出了原理层面和实践层面的方法论，即行仁之方和成己之道，最后回归儒家追求不朽和天人合一的超越精神。儒家慈善文化存在“一以贯之”的内在逻辑，其为最广义的“利他”奠定了坚实的基础。

[关键词] 慈善文化；古典儒家；利他

一、导论

（一）问题

尽管“慈善”在不同的社会形态和每个社会形态的不同历史阶段的表现有所不同，但其不变的核心内涵可以归结为两个字——“利他”。

从丛林世界进化而来的人，具有进化赋予的强烈的求生冲动，这种求生冲动最直接的表现就是利己本能。但是，利他行为则不然，利他意味着为了他人的幸福自觉地放弃某种自我利益，显然，这与人类的自利本能有很大的出入。所以，人类的利他行为，需要“高尚的”价值观的支撑，甚至离开后者根本就不可能发生，至少不会成为大面积地、持续地发生。简而言之，慈善行为更多地与个人的价值观联系在一起，所以更多地受到个人思想和社会文化的影响。

如今中国进入了慈善事业大发展的历史时期。这一历史事实向我们提出了一系列“现代中国基本慈善文化问题”：第一，是什么样的价值观在支持中国现代慈善事业的发展？它源于何处？是外来的，还是本土的，抑或是新生的？第二，中国传统文化中是否蕴藏了足以支撑现代中国慈善事业的价值观？第三，如果中国传统慈善文化不足以“独自”支撑中国现代慈善事业发展，那

[作者简介] 康晓光，中国人民大学公共管理学院教授、博士生导师，中国公益创新研究院院长。主要研究方向：政治发展与政治稳定、国家与社会关系、非政府组织。

么,以传统慈善文化为基础“能否”以及“如何”适应现代社会的慈善文化?为了回答这些问题,首先要回答一个“前提性问题”,即是否存在中国传统慈善文化?如果存在,它拥有什么样的内涵、逻辑与功能?本文尝试回答“前提性问题”。在《中体西用新论》一书中,通过一项定量的实证研究,本人尝试性地回答了“现代中国基本慈善文化问题”。^①

(二) 文献回顾

以现代视角研究儒家慈善文化是最近 20 年的事情。王卫平指出,“爱人”是“仁”的基本出发点,性善论是“爱人”的基础,孟子的“四端”说是性善论的理论基础,也是儒家思想中与慈善文化连接最为紧密的部分。^②周中之指出,儒家思想从慈善伦理主体的内部解释了慈善伦理的人性论根源,回答了慈善伦理何以可能的重大问题。人拥有“四端之心”,有可能成为善人,而人要成为“善人”,需要以道德实践为依托。慈善是人的同情心发动,又是人的道德实践活动。^③胡发贵提出,“人为贵”是儒家“爱人”的逻辑起点。^④周秋光和曾桂林指出,儒家以“仁爱”为中心,构筑起包括民本思想、大同思想、义利观在内的慈善思想体系。^⑤陈继红和辛晓红指出,儒家的“亲亲”思想中蕴含着两条自然逻辑进路:其一,从“亲亲”到路人,是“爱”之情感生发的逻辑进路;其二,“家庭-宗族-天下”,是共同体意识生发的逻辑进路,指出了儒家“亲亲”思想与现代慈善伦理通约的可能性。^⑥夏明月和彭柏林指出,儒家把理想社会分为“小康”和“大同”,“大同”是儒家的未来理想,而有仁政的“小康”社会是儒家的“现实理想”。^⑦

与上述给予儒家慈善文化积极评价的研究者不同,也有研究者认为,中国传统文化无法支撑以利他和公共精神为根本特征的现代慈善事业。例如,杨胜良指出,儒家慈善伦理以家族宗法关系为基础,以“亲亲”为核心,特别是“爱有等差”和“亲疏有别”思想,不符合现代慈善精神。^⑧费孝通认为,中国传统文化属于“自我主义,一切价值是以‘己’作为中心的主义”,^⑨而且“自我主义并不限于拔一毛利天下而不为的杨朱,连儒家都该包括在内”^⑩“我常常觉得:‘中国传统社会里一个人为了自己可以牺牲家,为了家可以牺牲党,为了党可以牺牲国,为了国可以牺牲天下。’”^⑪而且,他认为“这和《大学》……在条理上是相通的。”^⑫总的来看,国内学者对儒家慈善文化的研究,在系统性和超越性上尚有欠缺,而且对其价值亦褒贬不一。

国外研究者热衷于中国传统慈善的案例研究,对综合性的规范研究兴趣索然,往往是在研究

① 参见康晓光:《中体西用新论——当代中国文化变迁动力学》,世界科技出版公司(新加坡),2017年。

② 王卫平:《论中国古代慈善事业的思想基础》,《江苏社会科学》1999年第2期。

③ 周中之:《慈善伦理的文化血脉及其变革》,《东南大学学报(哲学社会科学版)》2015年第6期。

④ 胡发贵:《试论儒家的慈善思想》,《南京工业大学学报(社会科学版)》2009年第2期。

⑤ 周秋光、曾桂林:《儒家文化中的慈善思想》,《道德与文明》2005年第1期。

⑥ 陈继红、辛晓红:《从“亲亲”之爱到路人之爱——儒家“亲亲”思想与现代慈善伦理通约的可能性道路》,《江海学刊》2013年第3期。

⑦ 夏明月、彭柏林:《论儒家的公益慈善伦理思想》,《伦理学研究》2012年第3期。

⑧ 杨胜良:《试论儒家慈善伦理的现代转化》,《道德与文明》2010年第1期。

⑨ 费孝通:《乡土中国》,上海人民出版社,2008年,第27页。

⑩ 费孝通:《乡土中国》,上海人民出版社,2008年,第27页。

⑪ 费孝通:《乡土中国》,上海人民出版社,2008年,第28页。

⑫ 费孝通:《乡土中国》,上海人民出版社,2008年,第28页。

具体案例时捎带论述其文化背景。^①酒井忠夫虽然系统研究了明清流行的诸多“善书”，但是并未对慈善文化做出系统性的论述。^②

儒家文化是中国传统文化的主干。这是不争的定论。所以，本文以现代慈善视角，在前人研究的基础上，梳理儒家经典文献，构建儒家慈善文化体系，并据此回答“前提性问题”。

二、体系建构

“文化”的定义纷繁复杂。“广义的文化”几乎涵盖了人类生活的所有方面，而“狭义的文化”仅指价值观、行为规范及风俗习惯。同样，“广义的慈善文化”涉及慈善的方方面面，而“狭义的慈善文化”仅指与慈善有关的价值观、行为规范及风俗习惯。本文讨论的“慈善文化”属于“狭义的慈善文化”。

概括说来，儒家慈善文化的主要构成要素包括：天人合一的宇宙论；以仁为本的人性论；成贤成圣的人生理想；追求和谐的社会理想；以忠恕之道为核心的行仁之方；以“八条目”为阶梯的成己之道；以追求不朽和天人合一为归宿的超越精神。它们构成了一个完善的体系，指明了人生意义和社会理想，以及实现人生意义和社会理想的方式和途径，也为最广义的“利他”奠定了坚实的基础。

下面概略阐述儒家慈善文化的诸构成要素及其体系结构。

（一）人性论

在古汉语中，“仁”有“感通能力”的涵义，所以“仁”指人与人之间的相互感通；“仁”亦有“同情”“怜悯”的涵义，所以“仁”又指人与人之间的相亲相爱。简言之，仁，亲也，爱也，从人、从二，指人与人相互亲爱。^③儒家认为，“仁”是人与生俱来的本质属性。“仁”使人区别于非人。人必须“仁”，人若“不仁”，则不成其为人。这就是儒家的人性论。

“仁”，从人，从二。所以，儒家将人视为人际关系网络的节点。所有成员的人际关系网络的总合就是社会。所以，个人与社会不可分离，没有个人就没有社会，没有社会也没有真正的人。显然，这不同于“个人本位”，不承认原子式的个人，不认为个人能够先于社会而存在。与世隔绝的、孤立的、原子式的个人，不可能“与人相互亲爱”，因而不可能具备“仁”，所以也就不成其为人。梁漱溟精辟地指出，儒家的“本体论”属于“关系本位”或“伦理本位”。^④

人性得自于天。儒家所谓“天”，不是“自然之天”，也不是“有人格的上帝”，而是无始无终、至高至大、生成一切、主宰一切的“意志之天”。天有其道，谓之“天道”，而天道的本质是“仁”。儒家主张“天人合一”。天人合一的“一”就是“仁”，也就是说，天与人合于“仁”。但是，天与人不是对等的，天先于人而存在，天赋予人以德性。这就是儒家人性论的宇宙论根据。

上述论断与古代中国特有的思维方式——“象思维”——密切相关。人间之爱的最高境界是

① 参见（日）夫马进著，伍跃等译：《中国善会善堂史研究》，商务印书馆，2005年；（美）韩德林著，吴士勇等译：《行善的艺术——晚明中国的慈善事业》，江苏人民出版社，2015年。

② 参见（日）酒井忠夫著，刘岳兵译：《中国善书研究》，江苏人民出版社，2010年。

③ “仁，亲也。从人、从二。”徐铉解“从人、从二”为“仁者兼爱，故从二。”参见《说文》。

④ 梁漱溟：《中国文化要义》，上海世纪出版集团，2005年，第70-73页。

父母对儿女的爱，而父母对儿女之爱的最核心成分是生养，所以儒家认为“生”是仁的最高境界。而天地生养了万物，“云行雨施，品物流形”“各正性命，保合大和”“首出庶物，万国咸宁”^①“万物并育而不相害，道并行而不相悖”。^②而且，天地所为完全符合中庸之道，“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”^③所以，可以合理地把天地视为生养世间万物的父母，而且是宇宙之中最理想的父母。如果天地有德，那么天地之德必定是“仁”。所以《易传》曰：“天地之大德曰生”。^④

在《论语》中，孔子关于人性的最直接论说是“性相近也，习相远也。”^⑤人之性之所以“相近”是因为有共同的而且是唯一的根源。子贡有云：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”^⑥子贡“不可得而闻”，不等于孔子对“性与天道”没有确定的主张。孔子的“性与天道”都是“仁”“在天为‘道’，在人为‘仁’”。^⑦熊十力在评述子贡这句话时指出：“此中‘性’与‘天道’，是一非二。孟子言知性则知天，是其征也。”^⑧然而，虽然天赋予人德性，但是天并不保证人能够实现天赋之德性。要实现天赋之德性，需要后天的修养，每个人的修养千差万别，故孔子又曰“习相远也。”

孟子关于人性的主张，与孔子一脉相承。孟子认为人具有“善端”，具有为善的潜能。孟子曰：“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。”^⑨此“四端”即“仁、义、礼、智”四种“善”的萌芽状态，是人“不学而能”“不虑而知”的“良能”“良知”。^⑩孟子强调，“仁义礼智根于心”^⑪“非由外铄我也，我固有之也”。^⑫孟子又云：“尽其心者知其性也，知其性则知天矣。”^⑬也就是说，通过尽心，知性，知天，人可以与天道合一。

由儒家的人性论可以推知其人生理想。人生的最高理想就是将人之为本性发扬光大。对于儒家来说，要“使人成为人”，必须使“天赋之仁”得到充分发挥，即将“仁”的属性或要求充分实现。这样的人就是“仁者”，所谓“君子”“贤者”“圣人”。

由儒家的人性论可以推知儒家关于平等与不平等的主张。一般说来，平等或不平等涉及三个层面，一为人格，一为机会，一为结果。就“人格”而言，儒家主张绝对平等。孟子宣称“人皆可以为尧舜”。^⑭人格平等的基础在于“天人合一”，即天道存在于每个人的心中，所以人与人

① 《易传·乾·彖辞》。

② 《中庸》。

③ 《中庸》。

④ 《周易·系辞下》。

⑤ 《论语·阳货》。

⑥ 《论语·公冶长》。

⑦ 蒙培元：《蒙培元讲孔子》，北京大学出版社，2005年，第58页。

⑧ 熊十力：《读经示要》，上海书店出版社，2009年，第11页。

⑨ 《孟子·公孙丑上》。

⑩ 《孟子·尽心上》。

⑪ 《孟子·尽心上》。

⑫ 《孟子·告子上》。

⑬ 《孟子·尽心上》。

⑭ 《孟子·告子下》。

在天性与潜能上是完全平等的。就“机会”而言，儒家要求人人平等。以参政议政为例，儒家提出的参政议政的唯一条件是个人的品德和能力，而人的品德和能力可以通过教育获得。孔子要求打破贵族对教育的垄断，并提出了“有教无类”^①的主张，从而为所有人参政议政打开了机会之门。就“结果”而言，儒家不要求人人平等，但要求不平等符合道义的要求，而且社会和政府要保证每个人能够平等地获得人之为人的条件。

需要强调指出的是，儒家认为人具有达到至善的潜能，但并不认为人可以自动地达到至善的境界，更不认为人只能为善，不会做恶。所以孟子才会感叹“人之异于禽兽者几希”，^②孔子才会说“吾未见好德如好色者也。”^③孔孟皆认为，放任自流不可能达到“天人合一”，必须经过艰苦的努力，人才能达到至善的境界。这就突显出“格物”“致知”“诚意”“正心”“修身”“教化”“礼治”“道德齐礼”“德主刑辅”的必要性和重要性。

（二）社会理想

就个人而言，儒家认为最有效的利他途径是出仕。当然，出仕不是为了争权夺利，而是为了造就理想社会。

《论语》记载了孔子与子贡的一段对话：“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。’”在这里，孔子区分了君子行仁的两种层次。“博施于民而能济众”，这是有德有位的君子应有的作为，也是有德有位的君子才能实现的作为。“己欲立而立人，己欲达而达人”，这是有德无位的君子应有的作为，而且有德无位的君子所能做到的也只能是尽心尽力而已。虽然两种层次的效果有别，但是出发点毫无二致，都是仁者所为。

儒家认为，有位君子或政府对人民的幸福负有天赋的责任。孔子要求有位君子或政府“庶民”“富民”“教民”^④“老安少怀”^⑤“博施济众”^⑥。孟子继承孔子的思想建立了“仁政”学说。孟子认为“饱食”“暖衣”“逸居”“有教”^⑦是人之为人的基本条件，而有位君子或政府应推行“仁政”以使这些基本条件得到保障。孟子要求政府“置民之产”，保证民众拥有宽裕的生活，在此基础上，进行道德教化，实现社会和国家长治久安。孟子提出：“民之为道也，有恒产者有恒心”^⑧“夫仁政，必自经界始”^⑨“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，八口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之

① 《论语·卫灵公》。

② 《孟子·离娄下》。

③ 《论语·子罕》。

④ “子适卫，冉有仆。子曰：‘庶矣哉！’冉有曰：‘既庶矣，又何加焉？’曰：‘富之。’曰：‘既富矣，又何加焉？’曰：‘教之。’”参见《论语·子路》。

⑤ 孔子在谈到自己的志向时说，愿使“老者安之，朋友信之，少者怀之”。参见《论语·公冶长》。

⑥ “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！’”参见《论语·雍也》。

⑦ “人之有道也。饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”参见《孟子·滕文公上》。

⑧ 《孟子·告子上》。

⑨ 《孟子·滕文公上》。

以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。”^①《尚书·尧典》亦提出了行仁政的次序，“克明俊德；以亲九族，九族既睦；平章百姓，百姓昭明；协和万邦，黎民於变时雍。”《大学》主张的修身、齐家、治国、平天下的次序与之一脉相承。

儒家讨论的主要是“小康”的治理问题，仁政就是儒家提出的“小康”治理方案。但是，儒家的社会理想不止于“小康”，而是“大同”。《礼记·礼运》对大同作了生动的描述：“大道之行也，天下为公，选贤与能，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，盗窃乱贼而不行，故外户而不闭。是谓大同。”后世有研究者认为《礼运》为汉儒附会孔子迎合汉初崇尚黄老风气的伪书。实际上，孔子对尧、舜推崇备至，盛赞他们“公天下”。^②可以说，“大同”完全符合孔子思想的宗旨，准确地表达了儒家的社会理想。

（三）行仁之方

如何使人成其为人？

如何达成理想社会？

儒家的答案是充分发扬人的天性（仁）！

孔子曰：“仁者爱人”。孟子将仁爱的对象扩及天地万物，主张“亲亲而仁民，仁民而爱物。”^③张载讲的最为透彻：“乾称父，坤称母……民，吾同胞；物，吾与也……尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼其幼……凡天下疲癯、残疾、惇独、鰥寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。于时保之，子之翼也；乐且不忧，纯乎孝者也。违曰悖德，害仁曰贼，济恶者不才，其践形惟肖者也。”^④

如何发扬人的天性（仁）？

儒家的答案是“忠恕之道”！

儒家实施“仁”的方法是“忠恕之道”。“忠”即是“己欲立而立人，己欲达而达人”；^⑤“恕”即是“己所不欲，勿施于人”。^⑥按照忠恕之道，通过“推己及人”，由近及远，达到“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，^⑦最终达到“四海之内皆兄弟”的“大同”境界。

蒙培元精辟地指出：“实行‘忠恕’之道，有一个基本前提，就是承认人人有同心，‘人同此心，心同此理’，所以能够‘尽己’以及人，‘推己’以及人。这所谓‘同心’，就是人人所具有的仁心，不是个人的一己之心。如果就一己之心而言，则‘人心如面’，千差万别，无所谓‘忠恕’不‘忠恕’。但是，人之所以为人，总有些什么共同的东西。人人都有‘思’的认识能

① 《孟子·梁惠王上》。

② 子曰：“大哉尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎，民无能名焉。巍巍乎其有成功也，焕乎其有文章！”子曰：“巍巍乎，舜禹之有天下也而不与焉。”子曰：“禹，吾无间言矣。”子曰：“泰伯，其可谓至德也已矣。三以天下让，民无得而称焉。”参见《论语·泰伯》。

③ 《孟子·尽心上》。

④ 《西铭》。

⑤ 《论语·雍也》。

⑥ 《论语·卫灵公》。

⑦ 《孟子·梁惠王上》。

力,但是这还不能说明一切。孔子认为,人所以为人,在于人有仁心,“忠恕”不过是实现仁心的方法,即互相尊重的交往过程。”^①

儒家不主张无差别的“博爱”,而主张“亲疏有别”的仁爱。出于对天然的人伦关系的尊重,儒家承认父母子女之间、兄弟姐妹之间、朋友故交之间与一般的社会成员之间相比,更加亲近,因而彼此要承担更多的互助责任。但是,对于君子而言,人与人之间的关怀和互助绝不可止于亲戚和朋友,而是要包容社会的全体成员乃至天地万物。所以说,“仁”包涵了“博爱”,但不等于“博爱”。

行仁的次序之所以始于“亲亲”,是因为人类之爱源于亲子之间,人类对爱的最初体验来自家庭。亲子之间的爱是最原始的、最强烈的、最纯粹的、最持久的,也是一个人能够感受到的最初的、最直接的爱。正是在亲子之间,在家庭内部,人“有生以来第一次”感受到了爱,认识了爱,也学会了如何爱人。人类之爱源于家庭,但是人类之爱不能止于家庭,所以要由“亲亲”而“仁民”而“爱物”,这才是“仁”的真实涵义。儒家的理想是将家庭内部的人际关系准则(爱)推广到家庭之外,不但用爱来组织家庭,也用爱来组织社会,乃至天下,乃至宇宙。儒家的办法就是以“二人”之爱为网绳,运用忠恕之道,编织起一张越来越大的网,将越来越多的人网络其中,以此建造并不断拓展和谐的人类共同体。

(四) 成己之道

“仁”不但规定了人生理想和社会理想,也规定了实现人生理想和社会理想的方法和途径。这种方法和途径,在原理层面是“忠恕之道”,在实践层面则是“《大学》之道”。《大学》阐明了君子的“成己之道”。

《大学》开宗明义:“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善……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;欲诚其意者,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。”

《大学》把儒家所推崇的理想人生轨迹概括为“三纲领八目”。所谓“三纲领”为“明明德”“亲民”“止于至善”。所谓“八条目”为“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”。“格物”“致知”“诚意”“正心”是“修身”的方法,而“修身”不是最终目的,“修身”是为了“齐家”“治国”“平天下”。这就是儒家“内圣外王”的“成己之道”。

实际上,《大学》也提出了一种利他的先后顺序,即由“自我”到“他人”,由“家”而“国”而“天下”。《论语》载:“子路问君子。子曰‘修己以敬。’曰:‘如斯而已乎?’曰:‘修己以安人。’曰:‘如斯而已乎?’曰:‘修己以安百姓。’”^②这里孔子提出了君子的成长之路,由“修己”而“安人”而“安百姓”,由近及远,惠及天下。可见,《大学》之道完全符合孔子的思想。

孔子曰:“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人”。修、齐、治、平都是人性(仁)的内

^① 蒙培元:《蒙培元讲孔子》,北京大学出版社,2005年,第70-71页。

^② 《论语·宪问》。

在要求，也是实现人性（仁）的必然结果。由此可知，利他（立人、达人）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”。或者说，对儒家君子而言，利他、造福社会、使全人类达于至善，不是自我牺牲，而是成就自我的必由之路。在这里，“成己”与“成人”获得了完美的统一。

如此人生理想，显然不接受“个人至上论”，不把自我视为唯一的目的，更不把他人和社会视为自己的工具。也不接受“社会至上论”，不把社会视为唯一的目的，不把个人视为社会的工具。“仁者兼爱”，既爱自己，亦爱他人，不把自我实现与社会和谐视为对立的两极，相反，认为两者相辅相成，相得益彰，既追求自我实现，又追求社会和谐，而且把增进社会和谐当作自我实现的必要条件和最佳途径。可以说，这是一种处理个人与社会关系的“中庸之道”。

梁漱溟指出：“孔子最初着眼的，与其说在社会秩序或社会组织，毋宁说是在个人——一个人如何完成他自己，即中国老话‘如何做人’。不过，人实在是许多关系交织着之一个点，做人问题正发生在此，则社会组织社会秩序亦同在着眼之中。”^①人生的圆满与社会的和谐是同一的，“在个人为完成他自己；在社会，则某种组织与秩序亦即由此而得完成。这是一回事，不是两回事。”^②

在此，顺便说明一下儒家关于“公”与“私”的主张。概而言之，儒家尊重合理的私利，推崇公利，主张以义制利，反对以利害义。张岱年指出，儒家认为，“义”为“应当”，凡表现或发挥人之所以为人者的行为即为应当，反之即为不应当。“利”为能维持或改善人之生活者，亦即能满足人之生活所需者。利有“公利”与“私利”之分。凡能满足大众生活所需的即为公利，凡仅能满足一己之需的即为私利。^③儒家推崇公利，认为谋公利即为义，要求圣贤君子必须谋公利。儒家并不一概反对私利。它尊重合理的私利，所反对的是见利忘义、为利害义。就公利与私利的关系而言，儒家主张公利优先于私利，私利不得侵犯公利。儒家是脚踏实地的经世致用者，深知“义与利者，人之所两有也，虽尧舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好义也”。^④

（五）超越精神

任何人都要面对死亡。渴望生而惧怕死是人的本能。每个文明都要面对和解决生与死的问题。同时，每个文明都需要劝人向善，以维护内部的和谐，以求得持续的生存与发展。于是，文明就利用个人的渴望与恐惧来实现自身的目的，把向善作为个人超脱恐惧的前提条件。“灵魂不灭”“因果报应”“道德教化”，几乎是一切宗教劝人向善的共有机制。佛教、基督教、伊斯兰教概莫能外。然而，儒家与它们不同。儒家认为，人生是有限的，死是不可避免的，而且不相信“神不灭”或“灵魂不死”。如何对待死？儒家的基本态度是“尽人事而听天命”。孔子的态度是，生则乐生，死则安死。张载的态度是“存，吾顺事；没，吾宁也。”^⑤可见，儒家对于死亡的态度，非常豁达，非常理性，也非常冷静。

① 梁漱溟：《中国文化要义》，上海世纪出版集团，2005年，第106页。

② 梁漱溟：《中国文化要义》，上海世纪出版集团，2005年，第107页。

③ 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，2004年，第386页。

④ 《荀子·大略》。

⑤ 《西铭》。

但是，中国人与其他人一样也深深地渴望超越“死亡”和“有限”达到“永生”和“无限”。那么，儒家如何超越“死亡”和“有限”达到“永生”和“无限”呢？

与一般的宗教不同，儒家不是通过出世而是通过入世超越死亡和有限，不是在来世和彼岸寻求永恒和幸福，而是在今生和此岸实现不朽和理想。对于避世的长沮、桀溺，孔子的态度是“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”^①面对荷蓑丈人，子路发出的感慨是“君子之仕也，行其义也。道之不行，已知之矣。”^②

余英时在《中国古代死后世界观的演变》中谈到了“个体的不朽”和“集体的不朽”以及“个体借助集体达到不朽”的思想。^③那么，个体如何通过集体达到不朽呢？儒家提供了三条途径：第一，繁衍后代，通过族群的绵延，延续自己的生命。这条途径适用于所有人。祖先崇拜、慎终追远的意义就在于此。第二，做出有利于集体的功业，而且能够惠及后人。没有永恒的生命，但是有不朽的事业。能够超越有限的不是个体的身体或灵魂，而是其对家国天下的贡献。一言以蔽之，“不朽在于有不可磨灭的贡献。”^④第三，天人合一，天不灭人亦不灭，与天地共存。这是君子人生的至上境界。

《左传》首创“三不朽”说。叔孙豹有言：“太上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓不朽。”^⑤张岱年指出：“孔子未尝讲不朽，但孔子可以说有关于不朽的观念。孔子尝云：‘齐景公有马千驷，死之日，民无德而称焉。伯夷叔齐饿于首阳之下，民到于今称之。其斯之谓与？’齐景公既死，民无德而称，可以说是朽了；伯夷叔齐求仁得仁，民到于今称之，可以说是不朽。孔子又说：‘管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣！岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也！’自经于沟渎而莫之知，便是死而朽；而管仲能做到‘民到于今受其赐’，即是不朽了。孔子很注重不朽，所以说：‘君子疾没世而名不称焉。’君子实病‘死之日民无德而称’。孔子并非教人求名，所以又尝说过：‘君子病无能焉，不病人之不已知也。’孔子乃教人努力有所立以求不朽”^⑥“君子之卒，不过是活动停止而已，而其活动之影响则未尝断绝，如果历千百世而人民仍‘受其赐’，则身虽死而实如不死。”^⑦

余英时指出：“中国思想家从来不看灵魂不灭的观念……但是中国思想的最可贵之处则是能够不依赖灵魂不朽而积极地肯定人生。立功、立德、立言是中国自古相传的三不朽信仰，也是中国人‘永生’的保证。这一信仰一直到今天还活在许多中国人的心中。我们可以毫不迟疑地说，这是一种最合于现代生活的‘宗教信仰’……根据中国人的生死观，每一个人都可以勇敢地面对小我的死亡而仍然积极地做人，勤勉做事。人活一日便尽一日的本分，一旦死去，则气散归天地，

① 《论语·微子》。

② 《论语·微子》。

③ 余英时：《余英时文集》（第二卷），广西师范大学出版社，2004年，第7-23页。

④ 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，2004年，第486页。

⑤ 《左传·襄公二十四年》。

⑥ 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，2004年，第486页。

⑦ 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社，2004年，第486页。

并无遗憾。这便是所谓‘善吾生所以善吾死’。”^①

儒家所谓“不朽”，不是“身不朽”，而是“名不朽”。为了使“名不朽”成为可能，需要有一个记录系统把个人的功绩保留下来，使之永远活在后人的心中。这就是“历史的意义”。因此之故，古代史家的职责，不仅仅是忠实地记录历史，更重要的是做出道德评判，达至“扬善惩恶”的效用。对于中国人来说，历史的审判就相当于“末日审判”，流芳百世就相当于“进天堂”，遗臭万年就相当于“下地狱”。孔子著《春秋》开启了中国文化历史审判的先河。^②孟子因此说：“孔子成春秋，而乱臣贼子惧。”^③可以说，孔子不但为中华文明确立了“一以贯之”的灵魂，还为它的传承与卫护提供了独特而又有效的手段。

对于历史在中国文化中的价值，刘知几讲得最为透彻：“夫人寓形天地，其生也若蜉蝣之在世，如白驹之过隙，犹且耻当年而功不立，疾没世而名不闻；上起帝王，下穷匹庶，近则朝廷之士，远则山林之客，谅其于功也名也，莫不汲汲焉孜孜焉。夫如是者何哉？皆以图不朽之事也。何者而称不朽乎？盖书名竹帛而已。向使世无竹帛，时阙史官，虽尧舜之与桀纣，伊周之与莽卓，夷惠之与跖蹻，商冒之与曾闵，但一从物化，坟土未干，则善恶不分，妍媸永灭者矣。苟史官不绝，竹帛长存，则其人已亡，杳成空寂，而其事如在，皎同星汉；用使后之学者，坐披囊篋，而神交万古，不出户庭，而穷览千载，见贤而思齐，见不贤而内自省。若乃《春秋》成而逆子惧，《南史》至而贼臣书。其记事载言也则如彼，其劝善惩恶也又如此。由斯而言，则史之为用，其利甚溥，乃生人之急务，为国家之要道，有国有家者，其可缺之哉。”^④

人生的最高境界是“天人合一”。所谓“大人者与天地合其德”。^⑤此时，个人进入了绝对的永恒状态，因为没有比天道更为恒久的东西了。那么，如何达到这一境界？孔子的回答是“下学而上达”。^⑥孟子的回答是，“尽心”“知性”“知天”“存心”“养性”“事天”。^⑦《中庸》更进一步指出：“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。”由此可见，人不仅仅是天地的附庸，还可以与天地比肩而立，共同成就宇宙的化育。天地有所不足，而人可以补天地之不足，使宇宙的化育更加完善。仅有天地是不完善的，必须有人的补益，宇宙才能成其大。这就是“人能弘道，非道弘人”^⑧的真意。达到这一境界，人的伟大才得到最充分的显露，人的潜能才得到最彻底的实现。而且，参赞化育又是无止境的，故《周易》的最后一卦是“未济”。

综上所述，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，实现不朽与永恒。不朽与永恒不在彼岸，不在天上，而在此岸，在社会之中，在活

① 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社，1995年，第44页。

② “世衰道微，邪说暴行有作；臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子惧，作春秋，春秋，天子之事也。是故，孔子曰：‘知我者其惟春秋乎！罪我者其惟春秋乎！’”参见《孟子·滕文公》。

③ 《孟子·滕文公》。

④ 《史通·外篇·史官建置》。

⑤ 《周易·乾卦·文言》。

⑥ 《论语·宪问》。

⑦ “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。”参见《孟子·尽心上》。

⑧ 《论语·卫灵公》。

人的心中，在历史之中，所谓“三不朽”，所谓“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”，所谓“天人合一”。这是最积极、最负责任、也是最理性的生死观，达到了“极高明”的境界。

三、总结

行文至此，可以回答开篇提出的“前提性问题”了。

天人合一的宇宙论、以仁为本的人性论、成贤成圣的人生理想、追求和谐的社会理想、以忠恕之道为核心的行仁之方、以“八条目”为阶梯的成己之道、以追求不朽和天人合一为归宿的超越精神，这一切都要求，一个人，更确切地说，一个立志成为君子的人，以造福他人、造福社会、造福天下为己任。如果说“慈善”的内核是“利他”，而“利他”之“他”涵盖个体、群体、全人类、乃至整个宇宙，那么，上述慈善文化足以支撑人类历史上最高尚、最纯粹、最完美的利他行为。

儒家慈善文化之所以如此伟大，是因为儒家文化的最高理念——“仁”——规定了个人理想，也规定了社会理想；同时，“仁”规定了实现个人理想的方法和途径，也规定了实现社会理想的方法和途径；最为关键的是，个人理想与社会理想是统一的，社会理想内涵了个人理想；而且，实现个人理想的方法和途径与实现社会理想的方法和途径是同一的，成就自我的必由之路就是造福社会，实现个人理想的努力也就是实现社会理想的努力。由此可见，“仁”贯通内与外，贯通我与他，贯通己与群，贯通人与天。子曰：“吾道一以贯之。”善哉斯言！

与此前的研究相比，本文的贡献在于：其一，阐明了儒家慈善文化的宇宙论依据，即“天人合一”，天与人合于“仁”。其二，阐明了儒家慈善文化的“伦理本位”思想，否定“个人本位”和“集体本位”，指出“仁者兼爱”，既追求成就自我，又追求社会和谐，二者相辅相成，相得益彰。其三，建立了儒家慈善文化的“超越性维度”。一为“三不朽”。为达不朽，人要通过“利他”，造福社会，虽久不废，以此超越生命的有限。二为天人合一。人与天道合二为一，共同成就生生不息的宇宙大化，以此达致永恒的境界。其四，完善了儒家慈善文化的系统性。以儒家文化中的天人合一的宇宙论为逻辑起点，论述了以仁为本的人性论，推导出其成贤成圣的人生理想和追求和谐的社会理想，进而提出了原理层面和实践层面的方法论，即行仁之方和成己之道，最后回归儒家追求不朽和天人合一为归宿的超越精神，完整地论述了儒家慈善文化的构成要素，并且指出将它们“一以贯之”的内在逻辑。

An Overview of the Classical Confucian Charity Culture System

Kang Xiaoguang

(China Institute for Philanthropy and Social Innovation, Renmin University of China, Beijing 100872, China)

Abstract: The core connotation of charity is altruism. Human beings' altruistic behaviors require the support of values and charity culture. The basic question about modern Chinese charity culture is relevant to another question: Does the traditional Chinese charity culture exist? If it exists, what are its connotations, logic and function? This paper holds that the traditional Chinese charity culture manifests itself in the form of the classical Confucian charity culture. It takes the theory of "harmony between the universe and man" as the logical starting point, discusses the theory of human nature based on benevolence, deduces the human beings' goal of being sages and the society's goal of being harmonious, and then proposes methodologies in principle and in practice, i.e. the way of benevolent practice and self-completion, and finally returns to the transcendent spirit of pursuing immortality and harmony between the universe and man. This paper points out that the Confucian charity culture has a consistent internal logic, which lays a solid foundation for the most extensive meaning of "altruism".

Key words: charity culture; classical Confucianism; altruism

(责任编辑:李莹)