图书在版编目(CIP)数据

寒山寺文化论坛论文集.2009/秋爽,姚炎祥主编
—上海:上海三联书店,2010.
ISBN 978-7-5426-3211-1
Ⅰ.①寒… Ⅱ.①秋… ②姚… Ⅲ.①佛教-寺庙-
文化-苏州市-文集 Ⅳ.①B947.253.3-53
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 027308 号

寒山寺文化论坛论文集(2009)

主　　编/秋　爽　姚炎祥
副 主 编/张君年　温　波　王国栋
责任编辑/钱震华
特约编辑/黎　迦
装帧设计/俞　奇
责任校对/张大伟

出版发行/上海三联书店
(200031)中国上海市乌鲁木齐南路 396 弄 10 号
http://www.sanlianc.com
E-mail/shsanlian@yahoo.com.cn
印　　刷/江苏常熟市人民印刷厂

版　　次/2010 年 5 月第 1 版
印　　次/2010 年 5 月第 1 次印刷
开　　本/787×1092　1/16
字　　数/730 千字
印　　张/48.5

ISBN 978-7-5426-3211-1
G·1009　　**定价**:168.00 元

图书在版编目(CIP)数据

寒山寺文化论坛论文集.2009/秋爽,姚炎祥主编
—上海:上海三联书店,2010.
ISBN 978-7-5426-3211-1

Ⅰ.①寒… Ⅱ.①秋… ②姚… Ⅲ.①佛教-寺庙-文化-苏州市-文集 Ⅳ.①B947.253.3-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 027308 号

寒山寺文化论坛论文集(2009)

主　　编/秋　爽　姚炎祥
副 主 编/张君年　温　波　王国栋
责任编辑/钱震华
特约编辑/黎　迦
装帧设计/俞　奇
责任校对/张大伟

出版发行/上海三联书店
(200031)中国上海市乌鲁木齐南路 396 弄 10 号
http://www.sanlianc.com
E-mail/shsanlian@yahoo.com.cn
印　　刷/江苏常熟市人民印刷厂

版　　次/2010 年 5 月第 1 版
印　　次/2010 年 5 月第 1 次印刷
开　　本/787×1092　1/16
字　　数/730 千字
印　　张/48.5

ISBN 978-7-5426-3211-1

G·1009　　**定价**:168.00 元

图书在版编目(CIP)数据

寒山寺文化论坛论文集.2009/秋爽,姚炎祥主编
—上海:上海三联书店,2010.
ISBN 978-7-5426-3211-1
Ⅰ.①寒… Ⅱ.①秋… ②姚… Ⅲ.①佛教-寺庙-文化-苏州市-文集 Ⅳ.①B947.253.3-53
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 027308 号

寒山寺文化论坛论文集(2009)

主　　编/秋　爽　姚炎祥
副 主 编/张君年　温　波　王国栋
责任编辑/钱震华
特约编辑/黎　迦
装帧设计/俞　奇
责任校对/张大伟

出版发行/上海三联书店
(200031)中国上海市乌鲁木齐南路 396 弄 10 号
http://www.sanlianc.com
E-mail/shsanlian@yahoo.com.cn
印　　刷/江苏常熟市人民印刷厂

版　　次/2010 年 5 月第 1 版
印　　次/2010 年 5 月第 1 次印刷
开　　本/787×1092　1/16
字　　数/730 千字
印　　张/48.5

ISBN 978-7-5426-3211-1
G·1009　　**定价**:168.00 元

寒山寺文化丛书

中国·苏州

寒山寺文化论坛论文集

2009

主　编　秋　爽　姚炎祥

上海三联书店

目录

1 论马克思主义的慈善观…… 任　平

18 繁荣和发展苏州的现代慈善事业…… 苏简亚

29 吴地慈善文化述论…… 王卫平

42 建国六十年中国慈善事业的发展与反思…… 王俊秋

54 关于寒山寺慈善文化的若干思考…… 姚炎祥

68 和合理念、和合二圣、慈善事业刍议…… 张君年

78 和合文化视阈下现代慈善文化的构建…… 温　波

91 传承慈善文化传统,促进慈善事业发展,构筑稳定和谐社会…… 程海亮

108 全面提升民众慈善观念,全力推行“平民慈善”理念——对新形势下发展慈善事业的几点思考…… 苏伦军

116 “家国一体”的文化意识和中国士人的社会责任实践与慈善事业…… 高　钟

126 慈善事业与宗教的文化渊源思辨…… 徐伟荣

133 慈善事业发展及其相关问题浅论…… 沈传尧　杨海平

148 人间正道　慈悲为本…… 林锡旦
159 树立正确的财富观
——变累积财富为累积社会文明…… 徐国保
173 弘扬公益慈善文化　培育公益慈善观念…… 汪祖民
192 共通性与差异性:中西方慈善文化的思想渊源比较
…… 黄家瑶
202 慈善使人与社会完善…… 王　跃
214 我国慈善组织“二次哺乳”现象解读
——基于中美慈善的比较研究…… 王　春
229 私有共享观视角下的东西方慈善观之比较…… 沈　华
240 论构建和谐社会中的慈善事业…… 袁恒雷
250 关于当代中国慈善事业若干问题的思考…… 黄美子
260 我国企业慈善文化建设伦理辩护…… 丁　超
269 “复员”时期中国红十字会慈善活动论纲 …… 池子华
284 善门难开:清代慈善发展的困境与应对 … 吴　琦　黄永昌
308 儒道佛慈善论的核心价值
——以孔老惠为例…… 牟永生
317 墨家文化与慈善思想…… 阮堂明
330 试论儒家“仁学”与古代“救灾恤怜” …… 胡发贵　葛　园
343 中国传统家训中的积善乐施…… 王国栋
357 中华慈善:由来和发展 …… 俞朝卿
368 殊途同归　善与人同:张謇与熊希龄的慈善事业之比较
…… 曾桂林

386 佛门居士范仲淹的慈善思想及实践…… 崔传爱
394 老子之慈与和谐…… 贾　丽
401 论经元善的慈善事业
——从义赈和义学谈起…… 樊艳美
408 秉慈悲之心　行慈善之道
——贾母慈善形象意蕴…… 胡晓明
421 浅析《论语》中的慈善思想及其现代意义 …… 甄　杰
430 中国传统文化对古代慈善思想、活动的影响 …… 王海艳
436 历代藏书家化私为公、与人共读之善举概述 …… 吕竹君
446 佛教慈悲理念溯源
——兼谈当代中国佛教的慈善实践…… 荆三隆
456 论布施及其道德原则
——兼论与慈善的统一基础…… 聂士全
469 汉传佛教慈善事业的理论来源及其实践模式…… 李尚全
475 佛教慈善与基督教慈善的比较…… 陈建明
493 佛教慈善与社会和谐…… 牛延锋
511 读《观世音菩萨普门品》有感
——依观音菩萨的慈济之道与普门教育思想略
谈和谐…… 昌　莲
518 汉地大乘佛教慈悲思想与护生实践…… 孙克昱
525 印光法师的慈善思想及实践…… 王海男
538 佛教慈善精神的两层构架与圆善旨向…… 朱光磊
548 至大和谐的“回向”
——基于文化慈善的佛教图书馆建设思考…… 徐建华

553　略谈佛教慈善与环保…… 阿　莲
561　略谈佛教文化中的生态关怀与环保思想
……毛　贺　居晴磊
568　论中国佛教中的修善功德观…… 陈　枫
577　佛教布施观对当代慈善公益事业的启示…… 仲　鑫
593　慈善活动三题…… 柯继承
609　政府搭台　社会联动　慈善文化全力助推和谐社会建设
…… 张　艳
615　试析苏州会馆和公所的慈善义举职能…… 臧寿源
645　慈善为本　救援为民
——民国时期苏州慈善义举侧记…… 诸家瑜
658　苏州桥梁与慈善故事…… 吴眉眉
687　高校公益性学生社团志愿服务专业化道路探索
——以苏州科技学院社会工作者协会为例…… 朱爱华
701　以人为本　开拓创新　探索慈善工作的新途径…… 陆　敏
705　义庄与无锡钱氏家族…… 郑闯辉
712　古代寒山寺的慈善精神及其实践…… 戈春源
719　超越“慈善超市”　凸显“慈悲胸怀”
——以苏州寒山寺的慈善文化遗产保护与传承
为例…… 文剑钢
730　无缘大慈　同体大悲
——记性空长老及寒山寺慈善事业…… 沈志军
743　寒山寺慈善文化散论…… 宋刚刚
751　第三届寒山寺文化论坛总结发言…… 姚炎祥

CONTENT

1 The Maxist Concept of Charity
…… Ren Ping

18 Promote and Develop the Modern Charity Utility in Suzhou
…… Su Jianya

29 Probe into Charity Culture of Wu Area
…… Wang Weiping

42 Review on the Development of Chinese Charity Utility During the Sixty Years Since the Foundation of China
…… Wang Junqiu

54 Some Thoughts on Charity Culture of Hanshan Temple
…… Yao Yanxiang

68 My View of the Ho – Ho Idea, Ho – Ho the Two Saints and Charity Utility
…… Zhang Junnian

78 Construction of Modern Charity Culture Under the Prospective of Ho – Ho Culture
…… Wen Bo

91 Inherit the Tradition of Charity Culture, Promote the Development of Charity Utility and Build Harmonious Society
…… Cheng Hailiang

108 Improving People's Charity Notion Comprehensively, Promoting "Civilian Charity" with All Strength
——Some Thoughts on Development of Charity in New Situation
…… Su Lunjun

116 Social Responsibility Practice and Charity of Chinese Scholars with Cultural Awareness of "Integration of Home and Country"
…… Gao Zhong

126 Cultural Origin of Charity Utility and Religion
…… Xu Weirong

133 Development of Charity Utility and Related Problems
…… Shen Chuanyao, Yang Haiping

148 Charity Being the Source of Human Nobleness
…… Lin Xidan

159 Establish Right Sense of Wealth
——From Accumulating Wealth to Accumulating Social Civilization
…… Xu Guobao

173 Popularize Charity Culture, Nurture Charity Notion
…… Wang Zumin
192 Commonness and Difference: Comparison Between Chinese and Western Original Notion of Charity Culture
…… Huang Jiayao
202 Charity Perfect People and Society
…… Wang Yue
214 Analysis on "Second Nurturing" of Chinese Charity Organizations
——Comparative Study on Chinese and American Charity Utility
…… Wang Chun
229 Comparison Between West and East Sense of Charity under Perspective of Sharing Private Estate
…… Shen Hua
240 Construct Charity Utility in Harmonious Society
…… Yuan Henglei
250 Thoughts on Problems of Modern Chinese Charity Utility
…… Huang Meizi
260 Vindication for Chinese Enterprise Constructing Charity Culture Ethic
…… Ding Chao
269 Outline of Red Cross Society of China Carrying Though Charity Activity in "Demobilization" Time
…… Chi Zihua
284 Door of Charity Opening with Harshness: Resolving Predicament of Charity Development in Qing Dynasty
…… Wu Qi, Huang Yongchang
308 Core Value of Charity in Confucianism, Taoism and Buddhism
…… Mou Yongsheng
317 Mohism and Charity Ideology
…… Ruan Tangming
330 *Humanism* in Confucianism and "Succoring while Sympathizing" in Ancient China
…… Hu Fagui, Ge Yuan
343 Accumulating Beneficence and Willing to Contribute in Traditional Chinese Family Instructions
…… Wang Guodong
357 Charity in China: Origin and Development
…… Yu Chaoqing
368 Same Goal by Different Routes with Uniformly Beneficence: Comparison of Charity Utility between Zhang Jian and Xiong Xiling
…… Zeng Guilin
386 Charity Thoughts and Practice of Buddhist Fan Zhongyan
…… Cui Chuanai
394 Mercy and Harmony of Lao – tzu
…… Jia Li

401 Charity Utility of Jing Yuanshan
—— Initiate From Voluntary Disaster Relief and Free School
..... Fan Yanmei
408 Follow the Path of Charity with Mercy
..... Hu Xiaoming
421 Charity Thoughts in *the Analects* and Its Significance in Modern Time
..... Zhen Jie
430 Traditional Chinese Cultural Impact on Ancient Charity Thoughts and Activity
..... Wang Haiyan
436 Benefaction of Self – giving Book Collectors in Various Dynasties by Sharing Books
..... Lv Zhujun
446 Source of Charity Concept in Buddhism
——With Buddhist Charity Practice in Modern China
..... Jing Sanlong
456 Donation and Related Moral Concept
——Identical Base with Charity
..... Nie Shiquan
469 Theoretical Source of Chinese Buddhism Charity Utility and Its Practical Mode
..... Li Shangquan
475 Comparison between Charity in Buddhism and Christianism
..... Chen Jianming
493 Buddhism Charity and Social Harmony
..... Niu Yanfeng
511 Thought on *The Universal Door of the Bodhisattva Who Listens to the Sounds of All the World*——Ideas of Harmony Inspired by Mercy Buddha and Education on *The Universal Door of the Bodhisattva*
..... Chang Lian
518 Concept of Mercy and Practice of Life – protecting in Mahayana Buddhism in Han Area
..... Sun Keyu
525 Charity Concept and Practice of Bonze Yinguang
..... Wang Hainan
538 Two – layered Construction of Buddhism Charity Spirit and Pointing to the Highest Good
..... Zhu Guanglei
548 *Backward* in Greatest Harmony
——Thoughts on Construction of Buddhist Library Base on Cultural Charity
..... Xu Jianhua
553 Buddhism Charity and Environmental Protection
..... A Lian

561 Biological Solicitude and Concept of Environmental Protection in Buddhism Culture
..... Mao He, Ju Qinglei
568 Concept of Merits and Virtues From Donation in Chinese Buddhism
..... Chen Feng
577 Buddhism Concept of Donation Enlightening Charity Utility Nowadays
..... Zhong Xin
593 Three Notes on Charity Activity
..... Ke Jicheng
609 Government Pulling Wires, Society Interaction and Charity Culture Prompting Construction of Harmonious Society
..... Zhang Yan
615 Charity Function of Suzhou Hostel and Community Center
..... Zang Shouyuan
645 Root in Charity, Succor for People
——Righteous Charity Acts in Suzhou In Republic of China
..... Zhu Jiayu
658 Bridges in Suzhou and Charity Stories
..... Wu Meimei
687 Probe into Professional Way of Voluntary Service by University Student's Society of Commonweal
——Suzhou Technology Institute Social Workers Association as An Example
..... Zhu Aihua
701 People Oriented, Developing with Innovation, Probe into New Approach to Charity
..... Lu Min
705 Charitable Estate and The Qian Family in Wuxi
..... Zheng Chuanghui
712 Charity Spirit and Practice of Ancient Hanshan Temple
..... Ge Chunyuan
719 Surpass "Charity Supermarket", Show Bosom of Mercy
——Protection of Charity Cultural Inheritance in Hanshan Temple as an Example
..... Wen Jiangang
730 Mind with Mercy, Soul with Solicitude
——Bonze Xingkong and Charity Utility in Hanshan Temple
..... Shen Zhijun
743 Random Thoughts on Charity Culture of Hanshan Temple
..... Song Ganggang
751 Summary Speech on The 3rd Hanshan Temple Cultural Forum
..... Yao Yanxiang

目次

1　マルクス主義の慈善観論…… 任　平
18　蘇州の現代慈善事業を発展・繁栄せよ…… 蘇簡亜
29　呉地における慈善文化に関する論述…… 王衛平
42　中国60年以来中国慈善事業の発展についての回顧
　　…… 王俊秋
54　寒山寺の慈善文化についての若干の思考…… 姚炎祥
68　和合理念、和合二聖及び慈善に関する浅論 …… 張君年
78　和合文化の視野の中での現代慈善文化建設…… 温　波
91　伝統の慈善文化を継承し、慈善事業の発展を促進
　　して、安定する和諧社会を構築せよ …… 程海亮
108　民衆の慈善観念を全面向上させ、「平民慈善」の理
　　念を全力推進せよ
　　――新情勢下の慈善事業の発展について幾
　　つかの考え…… 蘇倫軍
116　「家国一体」の文化意識、中国知識人の社会責任の
　　実践及び慈善事業について…… 高　鐘
126　慈善事業と宗教との文化淵源についての思弁…… 徐偉栄
133　慈善事業の発展とその関連問題についての浅見

……沈伝尭　杨海平
148　人類正道　慈悲為懐……林錫旦
159　正しい金銭観を確立せよ
——財産の蓄積から社会文明の蓄積へ……徐国保
173　公益・慈善の文化を普及させ、公益・慈善の理念を
育成せよ……汪祖民
192　共通性と差異性：中国と西洋の慈善文化の思想淵源
についての比較……黄家瑶
202　慈善は人間と社会を完善へ……王　躍
214　わが国の慈善組織にみえる「二回哺乳」現象の解読
——慈善に関する米中比較研究……王　春
229　「私有共享観」視角での東西の慈善観に関する比較
……沈　華
240　和諧社会のなかの慈善事業の構築について……袁恆雷
250　当代中国慈善事業の若干問題についての思考……黄美子
260　わが国における戦略的な企業慈善文化建設につい
ての倫理弁護？……丁　超
269　「復員」期における中国赤十字会の慈善活動論綱
……池子華
284　善門難開：慈善の発展に対する清の苦境と応対
……呉　琦　黄永昌
308　儒・道・仏の慈善論の核心価値……牟永生
317　儒家文化と慈善思想……阮堂明
330　儒家の「仁学」と古代の「救災恤憐」についての試論
……胡発貴　葛　園
343　中国伝統家訓のなかの「積善楽施」……王国棟
357　中華慈善：由来と発展……俞朝卿
368　殊塗同帰 善與人同：慈善事業において張謇と熊希
齢との比較？……曽桂林

386　仏門居士だった范仲淹の慈善観とその実践…… 崔伝愛
394　老子の慈悲と調和…… 賈　麗
401　経元善の慈善事業論
　　――義賑と義学から論じる…… 樊艶美
408　慈悲の心を持ち、慈善の理念を実行せよ …… 胡暁明
421　「論語」に見る慈善思想とその現代的意義について
　　の分析…… 甄　傑
430　中国伝統文化が古代慈善思想と活動に与えた影響
　　について…… 王海艶
436　歴代の蔵書家による「化私為公、與人共読」という
　　善行について…… 呂竹君
446　佛教の慈悲理念への遡源
　　――中国当代佛教による慈善実践を兼ねて　… 荊三隆
456　布施とその道徳原則を論じる
　　――慈善と統一への基礎を兼ねて…… 聶士全
469　漢伝佛教においての慈善事業の理論淵源と実践モ
　　デル…… 李尚全
475　仏教の慈善とキリスト教の慈善との比較…… 陳建明
493　仏教の慈善と社会の調和…… 牛延鋒
511　『観世音菩薩普門品』の読後感
　　――観音菩薩の慈済の教えと普門教育の思想に
　　より和諧を略論して…… 昌　蓮
518　漢地における大乗佛教の慈悲思想と護生実践…… 孫克昱
525　印光法師の慈悲思想とその実践…… 王海男
538　佛教の慈善精神のなかの二層構造と円善趣旨…… 朱光磊
548　至大・調和的な「回向」
　　――文化慈善に基づく佛教図書館の建設につ
　　いての思考…… 徐建華
553　佛教の慈善観と環境保護略論…… 阿　蓮

561　佛教文化の中に見た生態系への配慮と環境保護
の理念についての略論…… 毛　賀　居晴磊
568　中国仏教の「修徳功善観」論 …… 陳　楓
577　佛教の布施観が当代の慈善・公益事業に与えた
啓示について…… 仲　鑫
593　慈善活動三題…… 柯継承
609　政府が舞台を設え、社会と連動することによって、
全力的に慈善文化を推進し、和諧社会を建設せよ
…… 張　艶
615　蘇州公館と公所が持つ慈善義挙という職能について
…… 臧寿源
645　慈善を基にし民衆を救援して
——民国時期の蘇州に行った慈善義挙傍記 … 諸家瑜
658　蘇州の橋梁と慈善に関する故事…… 呉眉眉
687　大学における公益団体のボランティア専業化の方
向を探索して?
——蘇州科技学院社会工作者協会を例として … 朱愛華
701　以人為本　開拓創造
——慈善活動の新方向を探索して…… 陸　敏
705　義荘と無錫の銭氏家族…… 鄭闖輝
712　古代寒山寺の慈善精神とその実践について…… 戈春源
719　「慈善市場」の段階を超越し、慈善精神を発揚せよ
——蘇州寒山寺における慈善文化遺産の保護
と伝承を例として…… 文剣鋼
730　無縁大慈　同体大悲
——空性長老及び寒山寺慈善活動記…… 沈志軍
743　寒山寺の慈善文化雑論…… 宋剛剛
751　第三回寒山寺文化論壇の締め括り…… 姚炎祥

序一

当今时代,文化越来越成为民族凝聚力和创造力的重要源泉,越来越成为综合国力竞争的重要因素,丰富精神文化生活越来越成为我国人民的热切愿望。盛世兴文,是经济文化相互促进和协调发展的历史反映。目前,全国正在兴起文化建设新高潮,文化的大发展大繁荣是必然趋势,这为寒山寺文化建设和研究提供了良好的发展机遇。

寒山寺始建于梁天监年间(502—519),至今已有1500多年的历史。悠悠岁月,寺经几毁,塔遭三焚,屡毁屡兴,生生不息,仿佛有一种神奇的力量,使寒山寺在历史长河中光耀人间;特别是我国改革开放以来,寒山寺的发展更令世人瞩目,寒山寺焕发出更加璀璨夺目的光辉。

寒山寺历代僧众持戒弘法,传承发展。唐代高僧寒山子,流传于世间的300多首白话诗,自古至今受到社会大众的广泛喜爱,长期以来为世界所关注,近几十年来,在国内外形成了寒山子其人其诗研究的热潮;寒山、拾得被清雍正皇帝御封为“和合二圣”,成为“和合文化”的象征。古刹夜半钟声,自古以来就有启迪心智、净化人心的独特神韵;一首唐代张继《枫桥夜泊》诗,千古绝唱,中日两国,妇孺皆知。诗以寺为缘,寺以诗闻名,禅诗一味,儒佛互补,成为美谈;历代

名贤雅士的书画碑刻,承载文脉历史,为世人所景仰。

二十世纪七十年代末以来,随着我国改革开放的发展,寒山寺更呈现出鲜明的文化特色和个性。寒山寺僧众抓住机遇,苦心孤诣,殚思竭虑,对寺院进行了大规模的修复与建设,寒山寺的面貌焕然一新。寒山寺是我国对外开放最早的寺院之一。寒山寺开创的除夕听钟声迎新年活动,截止2007年底已连续成功举办了29届,吸引了日本、韩国、新加坡、东南亚及欧美等国家和国内的大量人士,已成为中外文化交流的桥梁,已成为苏州靓丽的城市文化名片和对外开放的窗口。仿唐宝塔的重建,结束了寒山寺600多年来有寺无塔的历史。普明塔院的碑廊中200多块书画碑刻汇集了结缘寒山寺古今名人的书法绘画艺术精品,成为一座文化艺术宝库。2002年8月秋爽法师荣升方丈,发心开拓创新,寒山寺有了更快的发展。近几年来,寒山寺相继成立了寒山书院、禅意书画院、佛教图书馆、慈善中心和信息中心、创办了《寒山寺》季刊,致力于传播佛教文化、培养僧才,对于帮助社会上弱势群体,尽了绵薄之力;“天下第一佛钟”、“中华第一诗碑”已经成为寒山寺新的文化标志;寒山寺将象征和合与和平的“和钟”,先后赠送给日本和我国台湾佛光山寺,在文化交流中发挥了独特的作用。寒山寺已经成为中国佛教十大寺庙之一,成为弘扬佛教文化,庄严国土,利乐有情,服务社会的一个重要场所。寒山寺钟声、诗韵、塔影、碑刻、书画、经藏、慈善、教育等等,传承了寒山寺独特的文化内涵,名闻遐迩,誉满中外。

历史证明,“唯有人文足千秋”。2007年7月20日成立“寒山寺文化研究院”,标志着寒山寺文化建设迈上了一个新台阶。寒山寺文化研究院,着重开展寒山寺文化研究,挖掘、传承和弘扬寒山寺文化,同时拓展、融合多种文化的研究;通过课题研究、文化论坛、文艺创作和国内外交流等多种形式,创建学术交流和成果展示的平台,逐步形成人才聚集之地和寒山寺文化及相关文化的研究中心。

寒山寺典籍、文物众多,是一座文化资源的宝库。寒山寺文化是多元文化的融合体,它是佛教文化、儒家文化、道家文化、吴文化以及

外来文化,长期交流融合而产生的具有鲜明特色的寺庙文化。突出地表现为禅宗文化、和合文化、历史文化、钟声文化、诗韵文化、艺术文化、开放文化、环境文化、教育文化、慈善文化等多方面。寒山寺文化这一概念的提出,将开辟吴文化研究的新领域,增添中华传统文化和佛教文化的新内容,是大工程、大课题。我相信只要坚持不懈地努力,寒山寺文化研究一定能结出丰硕成果。

《寒山寺文化丛书》的编辑出版,展示了寒山寺文化多姿多彩的面貌,记录了寒山寺历史发展的珍贵足迹,弘扬了寒山寺以和合文化为核心的人文精神,将给寒山寺留下宝贵的文化遗产。这将对进一步发挥寒山寺文化优势和特色,对当代中国的文化建设与和谐社会建设,作出积极贡献。我期待《寒山寺文化丛书》编辑好出版好,努力做成文化精品。

寒山寺法主　性空

序二

寒山寺方丈秋爽

在第三届寒山寺文化论坛开幕式的致辞

为隆重庆祝中华人民共和国六十华诞和寒山寺慈善中心成立五周年,寒山寺于今天举办第三届寒山寺文化论坛。我谨向第三届寒山寺文化论坛的召开表示热烈的祝贺,向与会的各位领导、专家学者表示崇高的敬意!

寒山寺已有一千五百年的历史。在漫长的岁月里,寒山寺庙经几毁,历尽劫难;但屡毁屡兴,劫后逢生。新中国成立六十年,特别是改革开放三十年以来,寒山寺的面貌日新月异。1980 年寒山寺被批准为首批全国重点开放寺院之一。从 1979 年到今年,连续举办了 30 届迎新年除夕听钟声活动;1996 年普明宝塔落成;近年来创建了寒山书院、文化研究院、禅意书画院、佛教图书馆、慈善中心、青年佛学社、寒山寺佛学网站。今天的寒山寺,殿宇轩昂,唐塔耸立,天下第一佛钟和中华第一诗碑规模空前,万众称颂;寒山、拾得以“和合二圣”的美名成为游人瞻仰、信众膜拜的偶像,寒山寺的钟声和《枫桥夜泊》的诗韵脍炙人口,享誉海内外,每年都能吸引百万中外游人香客。

寒山寺慈善文化内涵丰富,有佛教文化的根基,有和合文化的滋养,有慈善实践的传统,有改革开放以来与时俱进的创新。从历史上看,由于各种条件的约束,寒山寺的慈善主要是法施济世;改革开放

以来,寒山寺迎来了大发展的春天,寒山寺在坚持和丰富法施济世的同时,把慈善目光投向了社会公益慈善。救助灾害、扶助弱势群体、创办慈善中心、助学广场、慈善超市等,在慈善方面做了大量创新工作。2004 年 4 月 28 日成立寒山寺慈善超市,这是全国宗教界第一家慈善超市。五年来,寒山寺慈善超市健康发展,已成为慈善创新品牌。寒山寺慈善事业,得到了江苏省及苏州市党政和宗教界领导的充分肯定和大力支持,得到苏州建设集团、苏州市地产开发有限公司、苏州市祥云实业集团、苏州二建集团等单位的大力支持,在此表示衷心感谢!

举办寒山寺文化论坛,是文化建寺的一项重要工作。自寒山寺文化研究院成立以来,我们已成功地举办了两届文化论坛。寒山寺文化特点是以佛教文化为主题,和合文化为核心,寒山、拾得为形象代表。和合文化是寒山寺文化的核心价值,对构建和谐社会有重要意义。从首届寒山寺文化论坛开始,我们就抓住了和合文化这个核心价值作为论坛的主题。本届论坛的主题“慈善人间·和谐社会”实质也是和合文化的升华和拓展。我们将围绕这一主题继续举办系列论坛,为弘扬佛法,高扬和合文化,为构建社会主义和谐社会作出应有贡献。

最后,我衷心地祝愿第三届寒山寺文化论坛取得圆满成功,并感谢各级领导、各位专家学者对寒山寺关心和支持!

论马克思主义的慈善观

任　平[1]

摘　要:在发展中国特色社会主义慈善事业的地平线上打开马克思主义慈善观视域具有重大意义。今天,与时俱进地发展中国化马克思主义慈善观,既需要全面打开当年马克思唯物史观视域中的慈善理论并与之对接,更需要积极展开与当代中西方各种慈善理论对话,借鉴其合理的思想精华;在此基础上,反思地解答中国特色社会主义慈善问题,努力发展中国特色社会主义慈善理论,是马克思主义中国化的当代重要议程。

关键词:马克思主义　慈善观

在中国特色社会主义慈善事业中打开马克思主义的慈善观视域具有重大意义。首先,作为中国特色社会主义重要组成部分的慈善事业,体现着党和人民的温暖之情,地位日益凸显并发挥着“社会公德”、“公共良心”和“社会正义”的平衡器、国家的稳定器、民族的凝聚力的作用。在中华民族众志成城、万众一心抗击汶川大地震、洪涝等重大灾害行动中表现出“手牵手”、“心连心”的慈善精神、道德和价值,充分显现出她的强大生命力和震撼人心的巨大力量,成为中华民族精神和国家软实力的重要组成部分。然而马克思主义慈善理论研究的缺失使这一事业遭遇“源头失语”的危险。今日中国的慈善

〔1〕 任平:苏州科技学院副院长、教授、博士生导师。

实践在日日叩响着马克思主义理论的大门。如何科学地理解慈善的人性的和历史的基础、慈善发展规律、未来走向和把握的尺度,成为中国特色社会主义理论体系必须面对、迫切需要科学解答的重大问题。其次,在日益众多的中外慈善文化交流中,中国的马克思主义如果没有自己的慈善理论,难以与"理论之林"展开建设性对话,更不能奢望"文化领导权"。一个没有科学的、彻底的、系统的理论支撑的事业是不可能保持先进,更是难以持久的。

以"改变世界"、实现无产阶级和人类的彻底解放为宗旨的马克思主义,对人类社会苦难的救赎不仅诉诸于"在批判旧世界中发现新世界",而且基于伟大的历史变革运动之上,真诚地将一切人类的美好事业加以推动。对于人类的德行之一的慈善事业,如果我们不仅仅执于文本的字面意义,而是从哲学世界观变革的根基处考察,那么,我们就应当得出结论:马克思主义并没有失语,而是彻底变革了以往一切理解和解释慈善行动的抽象的道德根基,为科学理解这一切事业提供了新的世界观、历史观和方法论原则。今天,在发展中国特色社会主义事业的过程中,我们需要全面梳理马克思主义的慈善观,进而建立中国特色社会主义的慈善理论。

一 唯物史观:马克思主义慈善理论的哲学基础

在当代,构建中国特色社会主义慈善理论,需要着力考察其思想资源和创新路径。作为马克思主义中国化的当代议程,中国特色社会主义慈善理论存在着三大思想资源,既需要对接当年马克思唯物史观的思想传统,返本开新地"接着讲",也需要在与全球慈善理论和经验积极的对话中实现慈善理论的本土化转换;更需要对当代中国慈善问题的解答中、对"中国经验"、"北京共识"的反思中提升为中国独创和特色鲜明的慈善理论。这也构成了中国特色社会主义慈善理论"一体两翼"的创新路径。

在利益结构和思想文化同样多元、多样、多变的社会差序格局中

构建中国本土的慈善理论,需要以时代视域总结马克思的思想遗产,在重新理解中激活思想精神,这是我们推进理论创新的基本路径之一。在中外众多的慈善研究话语丛林中,从来就不是“价值悬搁”或价值中立的。在巨大的言说空间中存在着“众声喧哗”,因此,表明我们的理论立场和文化身份,突出主导的话语旨趣是十分必要的;此外,近年来,严格意义上的“慈善理论”研究与马克思的历史观和辩证法传统相互脱节,就是说,当代中国慈善理论建构缺失马克思的思想资源的支撑,因而需要我们廓清马克思主义理论地平线,通过从当年马克思到当代马克思主义这一历时态的两端语境出发加以反思而对接。为此,我们首先要打开马克思的思想资源,“回到马克思”的“原初语境”,深度考察当年马克思哲学革命进程中新世界观、历史观的转变,才能“接着讲”以返本开新。

对于马克思主义而言,问题不在于有没有慈善,而在于慈善存在的历史基础和本真意义是什么。当年马克思在创立新世界观的过程中,就为解答这一问题提供了基本的理论原则。

当然,在慈善问题上,马克思的新世界观绝不是一蹴而就的,而是经历了一个变革的过程。其中,对于人类究竟如何看待人们具有善心和慈善,其解释的世界观经历了宗教阶段、理性阶段、人本主义阶段,最后达到历史唯物主义阶段。

宗教世界观阶段。1818 年,马克思生于德国特利尔一个具有基督教信仰的律师家庭。特利尔城市在拿破仑时代曾经划归法国,依照法国大革命的基本原则加以管理,使城市到处都浸润在言论自由和博爱思想氛围中。马克思的父亲受法国大革命思想家的影响,抛弃犹太教传统而信仰基督教。特利尔没有工业,贫困人口多,1/4 以上的人完全靠公共救济生活,傅立叶的“关爱弱者和贫困者”、倡导公共救济的空想社会主义在城市居民思想中盛行。法国大革命的博爱思想、家庭基督教传统和空想社会主义思想,促使马克思从小就充满着对于博爱、追求人类幸福的责任心和对于广大弱者的同情心。如果说,在中学时代,他在一篇关于宗教的作文《根据约翰福音第 15

章第1至14节论信徒和基督教的一致,这种一致的原因和实质,它的绝对必要及其影响》中认为,基督教与人类各个民族的历史具有一致性,因为人类拥有“神性的火花、好善的热情、求知的欲望、对真理的渴望”。[1]其中,把“好善的热情”当作人的神性证明。基于这一世界观,中学时代的马克思充满了对服务人类的高尚理想的追求。在中学毕业论文《青年在选择职业时的考虑》一文中,充满激情地宣称:人们超越动物的自由选择在于为人类利益服务:

“历史承认那些为共同目标劳动因而自己变得高尚的人是伟大人物;经验赞美那些为大多数人带来幸福的人是最幸福的人;宗教也教诲我们,人人敬仰的理想人物,就曾为人类牺牲了自己——有谁敢否定这类教诲呢?”

“如果我们选择了最能为人类福利而劳动的职业,那么,重担就不能把我们压倒,因为这是为大家而献身;那时我们所感到的就不是可怜的、有限的、自私的乐趣,我们的幸福属于千百万人,我们的事业将默默地、但是永恒发挥作用地存在下去,而面对我们的骨灰,高尚的人们将洒下热泪。”[2]

“为了大多数人带来幸福是最幸福的人”的坚定信念,使青少年马克思的立场选择最终倾向于关爱劳苦大众、同情社会贫困者,为此,才有后来的马克思为“解放全人类”的伟大胸怀。

理性世界观阶段。进入柏林大学,马克思在钻研黑格尔思辨哲学体系过程中日益成为青年黑格尔派。对于黑格尔以辩证理性来改变世界、使“世界哲学化”的观点充满激情地表示欢迎。在《博士论文》中,马克思深情地以“自我意识”的主观理性来作为改变世界的哲学基础,将世界作为理性的自我表现,他不再诉诸于神灵,而是用思辨的辩证理性来观察国家、市民社会和家庭。在《莱茵报》工作期间,他认为“道德的基础是人类精神的自律,而宗教的基础则是人类

[1] 《马克思恩格斯全集》第1版,第40卷,第818页。
[2] 《马克思恩格斯全集》第1版,第40卷,第7页。

精神的他律”。马克思高度关注贫民和弱势群体的疾苦,在他们需要的时候挺身而出为他们辩护。在莱茵地区议会辩论所谓“林木盗窃法”(穷人在地主森林中捡拾枯树枝的行为)和“葡萄收成问题”,马克思写了《摩塞尔记者的辩护》等系列论文为穷人的利益加以辩护,认为贫穷是社会问题,而“贫民在自己的活动中发现了自己的权利”。为此,为了寻找贫穷百姓的解放出路,马克思才开始研究黑格尔所谓的“市民社会”,研究经济学:“对于国家的本质,既不能从它的观念,也不能从它本身,而只能从市民社会、从经济学中去寻找。”从而使马克思抛弃了唯心思辨的哲学世界观,走上唯物主义的思想道路。

人本主义世界观阶段。1843 年《德法年鉴》和《巴黎手稿》表明,马克思在颠覆黑格尔思辨唯心主义的世界观、进一步探索费尔巴哈的人本主义,并借以批判黑格尔在国家与市民社会关系问题上思辨唯心主义的颠倒。在马克思看来,费尔巴哈“人是人的最高本质”这一话语,道出了市民社会的本质。市民社会就是人的本质社会。以往人的本质被异化,市民社会被国家异化,两者有高度的一致性。在克罗茨纳赫时期,马克思通过历史研究,发现了市民社会对于国家、经济学对于宗教和政治的基础性作用。在蒲鲁东《什么是所有权》、赫斯的“行动哲学的共产主义”对于《金钱的本质》的揭示和恩格斯《政治经济学批判大纲》的解读,使马克思的立场更加彻底地转变到为天下贫苦人,特别是为私有制条件下受压迫的无产阶级的解放而奋斗的决心。这一时期,恩格斯正确地把当时的资本与劳动的分裂看做是对劳动的异化。国民经济学也因此是“私经济学”和完备的“发财致富的经济学”,而不是为了穷人的经济学。马克思受费尔巴哈人本主义影响,把社会解释为人的“类本质”的存在,因而人们的社会关系应当是一种“类”的共同体关系。既然如此,私有财产和尔虞我诈的私利行为,由此而来的贫穷和困苦,都是对这一人的“类”本质的异化。而人们超越这一切私利行为的善行,都是对“类本质”的复归。从这一彻底的人本主义观点出发,马克思认为所谓

共产主义不过是人重新占有自己的类本质,是对那种对人的关系漠不关心的私利行动等异化现象的超越和真正扬弃。因此,马克思关注的中心,是如何从人本主义这一类本质原则出发,在历史和社会关系的根基处去阐发人与人的本真关系,去发现包括一切德行、善举在内的社会行为、社会制度和社会关系的本真意义,建立这一切何以可能的社会基础。

唯物史观阶段。如果说,人本主义原则使马克思建立了一个解放无产阶级、解救天下劳苦大众的哲学基础,那么,马克思在批判地解读政治经济学过程中发现:历史的真正基础并不是一个抽象的人本主义原则。"人的类本质——异化——异化的扬弃和复归"的辩证逻辑只能达到对现存世界的苦难的一种"应当如此"的诉求,而不是对真实世界的科学解释。从一个抽象的人本主义原则出发,对无产阶级和天下贫苦大众的解放的社会现实条件没有给予真实的揭示,因而也不可能对于包括慈善行为在内的一切德行给予科学的阐明。

在《德意志意识形态》、《雇佣劳动与资本》、《共产党宣言》中,马克思从"现实的人"这一历史和逻辑的起点出发,深刻地阐明了唯物史观,揭示了人类社会存在和发展的一般规律,从而为马克思主义慈善理论提供了科学的历史基础和本真意义的解释。主要包括以下几个方面:

第一,马克思强调:区别于"抽象的人"的"现实的个人"是社会历史发生的逻辑和历史的起点。虽然历史的前提是"有生命的个人",他们的肉体组织状况与自然的关系(需要)构成了历史的第一个事实。但是,人们为了满足自己的需要,就需要生产,物质生活资料的生产和再生产。因此,"这里所说的个人不是他们自己或别人想象中的那种个人,而是现实中的个人,也就是说,这些个人是从事活动的、进行物质生产的,因而是在一定的物质的、不受他们任意支

配的界限、前提和条件下活动着的”个人[1]。个人历史的本质就是物质生产和再生产的历史。物质生产活动发生着双重关系:人与自然、人与人的关系。从根本上说,人与自然的关系构成生产力;而人与人的关系构成生产关系和交换关系。人们之间的关系受一定的生产方式的制约。思想、道德、法和其他社会意识,都是在这一基础上发生的。“每一历史时代的经济生产以及必然由此产生的社会结构,是该时代政治的和精神的历史的基础”。[2]只有从物质生产和再生产及必然由此而产生的社会结构出发,才能真正说明慈善的本质。

慈善最早源于人类原始共同体的社会行为。因为当时的生产力十分低下和个体弱小的能力,使人们的相互帮助构成一个共同体,共同抵御来自自然的侵害,就成为人类生存和发展的最主要因素。因此,马克思说:第一个社会形态是“人的依赖”的社会。在相互依赖的社会,人们之间的扶贫帮困是建立共同体的必要手段。这也因此构成了氏族部落共同体精神(原始宗教、集体表象、原始道德等等)的基本价值观。慈善本身就渊源于这一最古老的人类联系。随着生产力的发展和分工的扩大,商品交换和私有制的侵入使原始社会瓦解后,进入阶级社会,生产社会日益分化,占主导地位的思想是统治阶级的思想。阶级关系占主导地位。但是,慈善并没有因阶级统治、阶级对抗而绝迹,相反,却随着阶级对抗和剥削的残酷而发展了。一方面,这是因为生产力的发展为社会提供了越来越多的剩余产品可供超越私利的慈善;另一方面任何阶级对抗的残酷行动造成的普遍苦难和贫穷不仅使劳动人民内部产生普遍的相互同情和帮助、而且在统治阶级内部也因为缓和阶级矛盾和稳定社会而认同慈善。慈善成为社会一种缓冲手段和稳定手段而存在。虽然任何社会的慈善行动所依托的,都是各个阶级的思想行动,但是任何社会的意识都是被

〔1〕《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第71-72页。
〔2〕《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第252页。

意识到了的存在。当残酷的阶级压迫和剥削造成大批贫困和苦难,社会动荡不安的时候,慈善在贫苦大众内部起着相互扶持和凝聚作用,体现着民众的道德和社会亲情的联系;在社会中就起着缓和阶级矛盾和冲突、维护社会稳定的作用。因此,慈善在任何社会,即便是最残酷、最黑暗的社会中都是存在的。

第二,慈善的观念和行为方式具有历史性和差异性。"生产方式,生产力在其中发展的那些关系,并不是永恒的规律,而是同人们及其生产力的一定发展相适应的东西,人们生产力的一切变化必然引起他们的生产关系的变化"。[1]随着生产关系和社会关系的变化,作为社会阶级内部的道德标准和道德行动都将发生变化,慈善性质、慈善功能和慈善的社会地位也相应发生变化。在"人的依赖"社会,分为两种情况。原始社会的慈善是共同体的天然行动。人类在低下的生产能力条件下,只能依靠共同体的整体来应付生存和发展问题。因此,对各个危困族群同胞的相互帮扶是维系共同体的基本要素。真正的慈善是私有制社会的产物。只有财产私有,"天下为公"之大道废,而"天下为家"之小道兴,各亲其亲,各友其友,超越这一"亲"缘关系、"友缘"关系的帮扶行为和道德观念才被命名为"慈善"。无论是在古希腊城邦制国家还是在中国族群和阶级分层统治为基础的封建社会,人身依附制度都是维系一个社会和家族的主要因素。各个社会都有流氓无产阶级,有乞丐和赤贫,需要社会给予救助。因此,无论私人还是国家,都有慈善行动和制度安排。基督教原先是"无情世界的感情",是"被压迫生灵的叹息","普天之下皆兄弟"的观念因而成为慈善的最好道德原则,因而是穷人相互团结和互助合作的精神纽带。在欧洲中世纪,封建主在自己的城堡和庄园内对孤寡老人实行一定程度的生活保障,对社会游民给予施舍,以利于社会稳定。但是,在14-16世纪,由于破产农民越来越多,大量涌进城市,成为游民,当时的英国、荷兰、法国等都曾经颁布法令加以驱

[1] 《马克思恩格斯选集》第1卷,第152页。

赶,用各种手段与所谓“正常社会”隔离,所谓“总医院”就是关押这些流浪汉的地方。最后,甚至用酷刑强迫他们去工厂做工,沦为无产阶级。而各种教会组织则举办各种慈善机构给予一定的帮助。给孤寡老人、流浪汉、孤儿以各种安置,因此出现了社会制度性的慈善机构。中国封建社会也在各个朝代都举办过各种慈善的机构,有官办、民办;有宗教的和非宗教的。在资本主义社会条件下,这是在“物的依赖基础上人的相对独立性”时代,自由的劳动者是资本需要的对象。因此,千方百计帮助一无所有的人获得自由,摆脱封建的人身依附关系,是资本主义社会慈善大量存在的基础。原始积累时代的资本主义为了更多地榨取剩余价值,降低劳动力成本,在使用机器大生产的条件下,用越来越细致的分工来取代原来的工匠,因而许多劳动不用成年男性,而用女工和童工。因此,使用女工和童工的工资通常只是成年男性的一半甚至更少(学徒工资),但是生产效能却丝毫不减。表面看这是一种“慈善”,但是这实际上是为了降低成本的资本逐利行动。随着大生产的技术进步,为了找到更高水平、更高素质的劳动者,需要实施国民教育和文化普及。因此,国家实施对所有公民的普及义务教育,立法帮助没有支付能力的人。资本主义基本经济矛盾是生产的社会化和生产资料的资本主义私人占有的矛盾,这一矛盾集中表现为产能的无限扩大和购买力相对不足之间的矛盾,因此,相对过剩的危机经常危及社会稳定。危机来临,大量企业倒闭,劳动者失业,社会动荡不安。为了维护秩序,资本主义国家除了普遍采取福利国家政策之外,各种慈善基金会制度也发展起来,以帮助各种贫民渡过难关。对资本主义一方面是财富的积累、一方面是贫困的两极分化的严重矛盾,许多有识之士也纷纷觉醒,抛弃早年马克斯·韦伯笔下新教伦理“守财奴”信念,转而认为“在巨富中死去是一种耻辱”的新观念,因而慷慨解囊地捐赠,如前世界首富、现“世界首捐”的比尔·盖茨,台湾的“慈济”等。慈善事业的大量发展,表明了资本主义社会制度的不合理性,包含着超越制度限制、走向更加高尚的社会关系的前景,也为在社会主义条件下开展相关制度的研究

提供了丰富的和大量的经验。但是,慈善并不能从根本上解决贫困问题。它在相当大的程度上,是作为这一制度后果的矫正器和平衡器,它力图改变的不是制度前提,而是这一制度的分配结果,是通过道德化再分配方式来平抑社会矛盾。

第三,慈善作为基于社会的道德行为的再分配行为,对社会起着或多或少的反作用,是阶级社会对抗性矛盾的缓和器、社会稳定的保障器和推进和谐的润滑剂。任何社会,即使是阶级对抗矛盾冲突剧烈的社会,慈善都扮演着社会有机功能。在社会主义社会,虽然阶级对抗和冲突已不占社会的主导地位,但是,我国仍是一个属于发展中的人口大国,贫困地区、贫困人口问题依然严重。随着我国的开放开发,全球资本进入中国,以及社会主义市场经济体制的初步建立,经济成分、就业方式、收入分配水平、社会利益等日益呈现多元、多样,我们进入了一个差异性社会。人民内部的利益差别和社会分层依然存在。一部分地区、一部分人先富裕起来了,但是农村人口有 8 亿多,落后地区和落后的人口仍占相当大的比例。在这一阶段,虽然国家采取宏观调节手段在加大对中西部地区、少数民族地区、对贫困人口在享受教育、卫生、交通、通讯等公共产品服务上实现均等化,但是仍然不能立即解决达千万级的贫困人口的脱贫致富问题,缺乏帮助所有人口各种抗击风险、拯救贫困的能力。因此,需要动员市场、社会的力量,通过慈善和全民的志愿行为来解决。这一行动在遭遇重大灾害时显现出巨大的力量。抗击洪涝灾害、汶川大地震等突发性事件中,全国人民爆发出来的巨大的援助力量,充分显现出中华民族的凝聚力和道德力量,这是社会主义制度的力量,也是民族道德和慈善精神的力量。可以说,慈善的道德属于社会主义核心价值体系的有机组成部分;慈善的精神属于社会主义民族精神的重要内容;慈善的行动是社会主义集体主义行动的重要表现;慈善的动员机制是社会主义制度优越性的重要体现。

二 对话和借鉴:全球慈善理论的马克思主义中国化转换

列宁说过:马克思主义慈善绝不是脱离人类文明大道、而变成一种宗派主义的东西。相反,它之所以成为最求真务实的学说,是因为其产生过程是汲取人类优秀慈善思想的合理资源,而在发展和创新中不断与各种当代中外慈善思想资源对话中借鉴其传统,因而成为不断与时俱进的思想体系。而对话和借鉴之所以可能,是因为慈善一般是发生在人类族群内部关爱社会弱者而实施的无偿赠与、扶贫帮困的道德观念和行为,是一种人道主义的社会态度、价值观念和行为方式,是发生在赠与和被赠与、救济和被救济的社会成员之间的社会交往。无论是何种国家、社会组织或个人,只要具备了这一意义上的交往行动,从中我们都可以找到慈善因素。慈善行为几乎与整个人类社会相伴随。从远古时代部族内部对弱者的关爱和辅助,到现代社会国家机构、社会组织和个人构成的慈善动员网,慈善从未绝迹,一以贯之。在人类几千年文明史上,出现过无数的慈善观念、理论和思想。与中外传统和当代的慈善理论展开积极的对话和借鉴其有益合理思想精华,是创建中国化马克思主义慈善理论的重要路径。

以儒释道为主体的中国传统文化包括极其丰富的慈善思想。上古时代,中国文化的底蕴中就有劝人向善、积善的观念。《周易·坤·文言》言:“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃。”再如《尚书·商书·伊训篇》中曰:“惟上帝不常,作善降之百祥,作不善降之百殃。”上古时期提出的行善观念,深深地影响了中国民众的善恶选择和善恶行为,并衍生为中国文化根深蒂固的慈善伦理传统。

儒家建立了一套“己所不欲,勿施于人”的善行观,也相应地建立了以“仁”为本、以“善”和“慈”为两端的慈善理论。限于篇幅,只能撮其大要而言之:第一,以“仁”为本的慈善本体论。儒家的“仁”是“慈”的根本出发点和归宿点。“仁者爱人”,“仁慈”为“体用”关系,“为仁由己”,而及他人。“己欲立而立人,己欲达而达人”,宅心

仁厚,宽以待人,慈以慰人。孟子曰:“君子常怀不忍人之心”,“恻隐之心,人皆有之”,此乃仁之端、善之端。为人“乐善好施”、“散尽家财救济天下”成为儒学褒奖的基本准则。第二,以“礼”为制的慈善制度论。“圣人制礼以束人心而达礼治”,以三纲五常为标准,以礼治国安民,用“慈”以安天下。第三,亲亲伦理原则下的“慈善”实践观。“亲亲而仁民,仁民而爱物”。第四,以“民本思想”为基础,孟子曰:“民为贵、社稷次之,君为轻”。以民为本,建立国家、民间和乡族的慈善机构,出现许多标志性的慈善大家和观念。苏州最为出名的宋儒范仲淹就是一位。

在中国的慈善史上,范仲淹是一位宋朝儒学慈善大家。凭借“先天下忧而忧,后天下乐而乐”的儒学信条,举办慈善事业成就一代大家。据学者考证,宋史记载其“好施予,置义庄里中,以赡族人”。范氏义庄是范仲淹于皇佑二年(公元1050年),第三次被贬后在其原籍苏州吴县捐助田地1000多亩设立的。义庄田地的地租用于赡养同宗族的贫穷成员。他给义庄订立章程,规范族人的生活。他去世之后,他的二儿子宰相范纯仁、三儿子尚书右丞范纯礼又续增规条,使义庄维持下去。宋金战争中范氏义庄遭到了一些破坏,南宋时范之柔对义庄又加以整顿,恢复了原有规模。后世范氏子孙也对义庄屡有捐助,如明末范允临捐助田地100亩,清前期大同知府范瑶捐助田地1000亩。范氏义庄是中国慈善史上的典范,它是最早的家族义庄,更重要的是它是我国史料记载的第一个非宗教性民间慈善组织。它还创造了一个奇迹,虽然朝代更迭,历经战乱,但一直到清朝宣统年间义庄依然有田5300亩,且运作良好,共持续了八百多年。

道家也将“为善”和“好施”作为德行而推崇。老子的道本体论也主张“善”和“慈善”。《道德经》凡五千言,顺其自然而主张“善”者、弱者成为其主要思绪。主要理论要点在于:第一,老子以“道无为”作为阐释的本体论,要求“上无为而民自化”,“爱人利物”。效法

“古之畜天下者,无欲而天下足,无为而万物化,渊静而百姓定”[1]。效法自然界“损有余而补不足”,有道贤圣“能有余以奉天下”[2]。第二,遵循“道”本,以求人向善。“善者吾善之,不善者吾亦善之,德善。”[3]以“善”对待不善之人,其结果就会使他从善,社会走向至善。这一观点成为了后人劝善去恶的慈善道德基础。第三,道无为而无不为,道无常而人常,就是向善。早期道教《太平经》说:“此财物乃天地中和所有,以共养人也。此家但遇得其聚处,比若仓中之鼠,常独足食,此大仓之粟,本非独鼠有也,少(小)内之钱财,本非独以给一人也;其有不足者,惠当从其取也,遇人无知,以为终古独当有之,不知乃万户之委输,皆当得衣食子是也”。由此提出了“乐以养人”、“周穷救急”的慈善观,若是“积财亿万,不肯救穷周急,使人饥寒而死,罪不除也”的平等慈善观,谓为“承负说”。葛洪的《抱朴子》说人欲成仙就要行善,分“地仙三百善;欲天仙千二百善”,不能稍有疏忽,“复中行一恶,则尽失前善,乃当复更起善数耳”。

佛教在中国,贯穿着慈善为本的观念。慈善的理论基础主要有:第一,因果报应观。佛教强调“前世”对“后世”的因果关系,前世行善,则为后世积德;前世为恶,则后世受业。有“十恶十善”,善有善报,恶有恶报。缘于对后世受苦受难的恐惧,人们注重对自身的修养,广结善缘,尽量地积善积德,踊跃参加修桥补路等活动,使民间慈善活动和社会公益事业持续不衰。第二,修善功德观。佛家讲“善恶是根,皆因心起。”要重修行、修福田、守戒律。所谓修福田,就是“布施”济贫。第三,慈悲为怀的佛学境界观。佛家说“慈”为和善、宽容、亲情;“悲”为悲悯,对弱者和受苦人的同情、悲怜。因此,慈善与佛家慈悲为怀的精神最为贴近。“大慈大悲”的观世音菩萨因而最为信教百姓爱戴。大乘佛教主张“普渡众生”。《大度智论》云:“大慈与一切众生乐,大悲拔一切众生苦。大慈以喜乐因缘与众生,

〔1〕《庄子·天地》。
〔2〕《老子·第七十七章》。
〔3〕《老子·第四十九章》。

大悲以离苦因缘与众生。”佛的这种慈悲是深厚的,清净无染的,视众生如己一体。正如《大宝积经》里说的“慈爱众生如己身”,知其困厄,如同身受,由此而生成了“众生度尽方成正觉,地狱不空誓不成佛”的菩萨人格。北魏时,昙靖作《提谓波利经》二卷,以善恶报应宣扬持斋修行、止恶行善,成为高僧以造经作论的形式劝导民众的宗教善行的典范。此外,《佛说父母恩重经》、《善恶因果经》、《劝善经》等代表的劝善疑伪经,都是借佛教经论向世俗社会进行劝诫,化导民众,并将善恶果报论贯穿其中。

作为融入儒、道慈善伦理思想而又与佛学慈悲观念一脉相承,禅宗代表寒山精神更是中华慈善传统文化的集大成者之一。在《寒山子诗》中留下了大量丰富的慈善思想。因为有学者专论,故在此不赘述。

在西方,为人所知的最早的慈善机构是公元前387年由柏拉图在古希腊首都雅典所建的“柏拉图学院”。柏拉图建立这一学院的目的主要是致力于对概念、理论、宇宙及认知等相关问题的研究。后来他将学院连同一片肥沃的土地作为遗赠留给其侄子,并规定所有这一切都要用于其门徒的利益。这实际上就是一笔用于资助他人的基金。因而,有学者认为“柏拉图学院”是最早的慈善基金会。而后,亚里士多德在《尼可马柯伦理学》、《政治学》等著作中都专门讨论“慈善”问题。在中世纪,基督教借助于“上帝创造万物”、“上帝面前人人平等”以及“人类祖先犯有原罪必须赎罪”的观念,要求“爱一切人”包括“爱你的敌人”,如果“别人打你左耳光,你可以让他打你的右耳光”。要慷慨施舍、行善,这才能使灵魂得救。《福音书》说:“藐视邻舍的,这人有罪;怜悯贫穷的,这人有福”。因此,西方的慈善机构包括育婴堂、孤儿院、医院、济贫所等等最初主要集中在基督教教会内部。基督教教会的主要工作之一就是向教区居民募集款物以济贫。近现代,西方资产阶级在“自由、平等、博爱、人权”的旗帜下,以国家、社会的名义设立各种保障和慈善机构,以促进社会的和谐。当代,当整个社会从原来的“市民社会”与“国家”两权结构转变

为“国家”、“市场”和“市民社会”三权分离之后,为了发挥市场和市民社会承担社会责任推进慈善,出现了许多相关理论。从社会救济和社会保障、法学、政治学、人类学、伦理学、社会责任运动、哲学等多学科提出了若干相关的思想和体系。

对古今中外慈善理论的粗略描述表明:慈善理论犹如人类社会发展的历史长河一样源远流长、绵延不绝,其丰富的思想、合理的精华包含着真理的成分,需要我们去认真整理和借鉴。正如马克思主义有三大理论来源一样,马克思主义慈善理论也应当从历史的重要思想资源中汲取营养、不断滋养自己、发展自己、创新理论。

三 面向当代中国本土实践:建设中国特色社会主义慈善理论

全面承接当年马克思的思想传统、积极借鉴全球慈善理论,是为了创建当代中国本土的马克思主义慈善理论,推动和发展中国特色社会主义的慈善事业。任何理论都是问答逻辑。实践提出问题,理论解答问题。因此,马克思主义慈善理论应当坚持“实践第一”的原则,其主体构建路径还应当在面向中国本土的慈善问题的解答中加以探索,努力建立和完善中国特色社会主义慈善理论。

在建设和发展中国特色社会主义慈善事业过程中,我们应当研究和把握的问题有哪些方面呢?

第一,应当科学认识我国开展慈善事业的特殊国情和时代语境。我国的基本国情是我们正处在社会主义初级阶段。中国是社会主义国家,也是世界上人口最多的发展中大国。社会主义制度的建立,人民当家作主地位的确立,为慈善事业的发展奠定了最重要的政治和经济基础。社会主义以人民利益高于一切、为民富民的国家宗旨,与慈善事业扶贫救困的为民指向之间,有着比历史上任何社会制度更高的一致性。而发展中大国的地位,社会主义初级阶段的国情,使我们清醒地意识到:尽管新中国建立已经 60 周年,改革开放 30 周年,我国的经济水平和综合国力、人民生活水平、政府公共产品供给水

平、社会保障水平有了很大提高,但是还没有从根本上摆脱“不发达”状况,还有亿万群众收入和可支配经济水平还处在联合国《2000年宣言》所规定的绝对贫困线之下需要扶助;我国经济人均 GDP 还不到 2000 美元,在世界各国行列排位还相当靠后。政府保障居民的公共产品供给水平低,社会保障、社会保险力量还严重不足,因此,开展慈善事业,扶贫帮困,依然任重道远。

第二,要深度研究社会主义初级阶段慈善的本质和特点。慈善事业作为中国特色社会主义民生事业建设的重要组成部分,全面贯彻落实“三个代表”重要思想、实施科学发展、全面建设小康社会与和谐社会的重要方式和重要路径,其存在和发展的特点有以下三个方面:一是社会主义社会为民造福、关爱群众、扶贫帮困的本质要求和表现方式,体现着党和人民的温暖之情。以公有制为主体的基本经济制度,人民当家作主的政治制度以及社会制度,是我国能够大力开展慈善事业并取得重大成就的根本保证。改革开放以来,我国的慈善事业得到了党和政府大力倡导和积极扶持,出现了蓬勃发展的大好局面。一大批享誉海内外的全国的慈善机构应运而生,如中华慈善总会、中国残疾人联合会、中国青少年基金会、李连杰壹基金、中国扶贫基金、中国妇女发展基金会、嫣然天使基金、中国红十字会、中华环保基金、宋庆龄基金会、见义勇为基金会、中国光彩事业促进会等等,在帮助老弱病残、贫困地区和贫苦人群、应对突发性重大灾害等各个方面发挥了重大作用。得到了全国人民群众的高度赞扬。二是慈善事业的开放性特点。新全球化时代,全球资本依托“知识资本”霸权对我国制造业和资源业建立统治体系,我国处在新全球化时代体系产业结构的边缘或半边缘,在开放环境中发展中国特色社会主义事业,我们既需要与世界各国人民开展合作,共同推进慈善事业,又要独立地建立自己的慈善事业体系,绝不可受制于人。三是差异性。我国建立社会主义市场经济体制,市场化起基础性资源配置作用,既有力地促进资源优化配置,又不断造成我国的经济成分、就业方式、收入水平、利益群体多元化,两极分化的趋势不断扩大,差异

性社会的格局日益形成。因此,市场化带来的差异性社会必然使相当一部分人收入水平低于平均水平,甚至造成生存的危机。此外,一些老弱病残人员生活保障困难,急切地需要社会通过各种方式救济,慈善事业必须大力发展。中国也处在现代化进程中。现代化是一个社会转型过程。其中,社会结构的分化和利益不断调整,客观上需要有慈善介入以保障社会的底线不被突破。

第三,要充分认识慈善事业的地位日益凸显趋势。慈善事业的蓬勃发展并日益发挥着“社会公德”、“公共良心”和“社会正义”的平衡器、国家的稳定器、民族的凝聚力的作用。在中华民族众志成城、万众一心抗击汶川大地震、洪涝等重大灾害行动中表现出“手牵手”、“心连心”的慈善精神、道德和价值,充分显现出她的强大生命力和震撼人心的巨大力量,成为中华民族精神和国家软实力的重要组成部分。

第四,从促进人的全面发展的层面上,我们可以更加深刻地认识和张扬慈善事业的社会政治意义。在我国现阶段,在以经济市场化为经济社会发展的主要形式的条件下,促进人的全面发展,需要开辟多种途径,其中,尊重人的主体价值,发展自我教育,启发自我觉悟,是行之有效的路径选择。愈益发展的社会慈善事业以及其他公益事业,正在广泛性地展示着人的自我教育、自我启发、自我提升的功能。通过慈善组织发动的各种慈善活动,在全社会弘扬慈善光荣、慈善神圣的社会风尚,可以潜移默化地陶冶人的情操,唤起人的良知,激发人们对真善美的价值追求。人们在参加各种捐助活动和扶贫济困、社会救助中,心灵会受到净化,觉悟会得到提升。许多受到慈善事业帮助的困难群体和特殊群体,也会深深地感受到人与人之间的真情和社会的关爱,从而增进对社会改革与发展的认同感,甚至会化解由于贫富差距、社会差别而导致的不平衡心理,防止矛盾酿大和激化。总之,慈善事业可以更紧密地加强人与人、人与社会之间的沟通与感情,更深层地张扬人的善良本性,从而更有效地推进人的全面发展和社会文明进步。

繁荣和发展苏州的现代慈善事业

苏简亚[1]

摘　要:苏州的慈善事业有着深厚的历史传统,不仅起步较早,其水平也比较高,无论是在哪一个历史发展阶段上,都是走在全国各个地区的前列的。社会发展到今天,苏州慈善事业的发展不仅更具有其必要性,而且也具备了更好的发展条件。按照现代慈善的理念,经济上的救助固然仍是慈善事业中的重要一块,也是最基础的一方面内容,同时还应当包括诸如提供服务、心理抚慰等其他方面的人文关怀。在这些新的领域里,苏州的慈善事业面临着许多新的挑战和课题。我们不能走过去的那种传统慈善的老路子,同时也既不能照搬欧洲国家的那种主要依靠政府福利制度的慈善模式,又不能完全模仿美国的那种主要依靠社会捐赠的慈善模式,应当从自己的实际出发,走出一条具有自己特色的发展现代慈善事业的路子来。为此,必须充分发挥政府在现代慈善事业发展中的主导作用;必须高度重视和发挥慈善基金会在现代慈善事业发展中的功能和作用;必须采取各种有效措施努力营造有利于现代慈善事业发展的环境和氛围。

关键词:苏州　现代　慈善　事业

---

〔1〕 苏简亚:苏州市委宣传部原副部长,现苏州新闻传播研究会会长、苏州伍子胥研究会会长、研究员。

作为社会事业的一个重要组成部分,慈善事业是随着整个社会的发展而产生、而发展的;它既是经济社会发展的产物,同时也是衡量其发展水平和文明程度的一个标尺。在构建和谐社会的今天,慈善事业理应获得大繁荣、大发展。苏州应当在这个方面走在前头。

一

在正式论述苏州现代慈善事业发展的问题之前,有必要先对其历史上的慈善事业作一简单的回顾和分析。历史从来都是现实前进的基础,“创新”必须“温故”。

应当说,苏州这个地方的慈善事业是有其深厚的历史传统的。

早在北宋时期,范仲淹就创立了“义庄”,它在其设立初期,“对族人采取了普遍福利的原则,后因族中人口增长、族产不敷所需”,“便转以周贫济困为宗旨,侧重于保障孤贫老弱的生活”。这就是慈善之举了,它也就成了全国最早的民间慈善机构。它的出现对后世的影响很大,此后全国各地的义庄皆以范氏义庄的做法为蓝本。在苏州本地的影响当然更大,后继仿效者甚多。据资料,旧时苏州的义庄数量之多,在全国首屈一指。到了明清时期,苏州已成为全国最重要的经济都市之一,是全国最早产生资本主义萌芽的地方,工商业十分发达。由于有了工商业者的积极参与,便给慈善事业注入了新的活力,因而更加呈现出前所未有的兴盛局面。当时在苏州,以各种同乡会馆、行业公所等为依托的慈善事业蓬勃发展,无论是就其慈善资金的来源和规模而言,还是就其慈善对象的覆盖面而言,都在全国居领先地位。至清朝后期,在西学东渐,学习西方慈善理念的浪潮中,苏州人更是走在了前面,其杰出的代表人物就是冯桂芬。他主张学习西方国家教养贫民的方法,建议在各州县普建善堂来具体施行这种主张。这显然是“对传统慈善思想的更新和突破,开启了近代慈善思想的先河。”正是在这一思想的指导和影响下,苏州慈善事业又

率先摆脱了只重“收养”的传统做法,开始施行“养”、“教”并重,实现了慈善事业由传统向近代的转型。

总之,苏州的慈善事业不仅起步较早,规模较大,其水平也比较高,无论是在哪一个历史发展阶段上,在全国都是走在前列的。之所以会产生这样的历史现象,当然有其经济社会以及文化等方面的原因。

首先,从经济方面来进行考察。

自六朝以后苏州的经济发展水平一直都比较高,同时又存在着贫富差别,由于有了这样的经济社会条件,就为慈善事业的发展提供了肥沃的土壤。

众所周知,如果经济发展水平十分低下,社会大众谁都需要救济,而又谁都无力救济别人,在此情况下是不可能产生慈善事业的;反之,如果到了某一天,经济社会高度发展,谁都无需别人救济了,到了这个时候,也就从根本上不再有慈善事业存在的必要了。而苏州的情况恰好是,一方面,经济比较发达,另一方面,又存在着贫富差别,这就为其慈善事业的发展开辟了广阔的空间。在以土地为主要生产资料的农耕时代里,苏州这个地方的土地肥沃,水利建设的水平又比较高,塘浦纵横,圩田密布,有所谓“天下水田之美,莫过于苏州”“苏湖熟,天下足”的赞誉。大文学家韩愈曾说过,“赋出天下,而江南居十九”。可见当时苏州这一带地方的经济发展水平确是高于全国的,这当然也就为慈善事业的发展提供了丰厚的物质基础。而与此同时,由于这里的人口本来就比较密集,再加上由于战争和饥饿的驱使,北方人口南迁,移民不断地向这里集中,于是人口越来越多,这固然可以促进这里的经济发展,但同时也产生了许多无土地可耕的贫穷人群。尤其是在土地不断为富人所兼并的规律作用下,更是加剧了贫富之间的差别。这当然也就在客观上提出了发展慈善事业的需求。因为无论是当时的官府还是地方上的有识之士都懂得,慈善事业可以在一定程度上缓解贫富之间的矛盾,有利于保持社会的稳定。而这也正是苏州为什么能够早在宋代就已开始出现慈善事业

的根本原因。后来,到了明清时期,在工商业快速发展的情况下,一方面,由于全国的财富不断向苏州这个地方涌流,使得各种同乡会馆和行业公所有能力举办慈善事业;另一方面,也正是因为随着工商业的发展,在吸收了大量就业者的同时,也产生了一大批待业者和失业大军,甚至某些工商业主自身在激烈的竞争中也会因失败破产而沦为救济的对象。这当然也就导致了苏州慈善事业的快速发展。

其次,从文化方面来进行考察。

自六朝以后苏州的民风逐步实现了由“尚武”向“崇文”的嬗变,受儒家的“仁者爱人”、佛教的“普度众生”以及道教的善恶因果等传统文化的熏陶和影响,从而为慈善事业的发展提供了良好的社会思想环境。

早在春秋时期,虽说“吴粤之君皆好勇”,但是常熟人言偃作为孔子唯一的南方弟子却在文化方面有着很大的建树,他曾在中原诸国传道讲学,晚年回到故乡便将儒学传到南方,“从之游者以千记”,于是“文启东南”,影响很大,被尊称为“南方夫子”。甚至连他的老师孔子也甚感欣慰,说“吾门有偃,吾道其南”。由此可见,即便是在这个时候,以苏州为中心的江南地区就已受到了孔孟儒家学说的熏陶。六朝以后,随着民风由“尚武”向“崇文”的转变,再加上有北方的大批士人南迁,“天下俊贤多避地吴越”,江南地区的文化便更为兴盛,“有不被儒服而行,莫不耻也”。宋以后,特别是到了明清时期,以苏州为中心的江南地区已成为全国经济文化最发达的地方。有人指出,“此时南方的文学成就,北方已难望其项背”,“哲学为南方人的天下,北人几无立足之地”。其儒学之盛,可以想见。与此同时,江南地区的道教和佛教文化也有了迅速的发展,“江南四百八十寺,多少楼台烟雨中”映照了当年佛教兴盛的情景。而在这一方面,苏州又犹为甚矣!直至今天,苏州地区的道教和佛教在全国乃至海外仍有很大的影响。尤其需要指出的是,在苏州这个地方,儒、佛、道三教融合,佛教的世俗化特点非常突出。在此情况下,首先是知识分子大都喜与佛教界人士交往,儒释相通,相互唱和,寒山寺就因为有

了张继的一首《枫桥夜泊》的诗,进而引起历代文人的唱和,终于名扬天下。反之,寒山寺的“和合”文化则恰好在思想深处与吴地的人文精神相通,于是便在僧俗大众特别是在知识阶层中引起了广泛的共鸣。其次是由于佛教以及道教的世俗化影响很大,甚至已经渗透到了苏州百姓的节庆民俗活动及其日常生活之中,因而它们所宣扬的思想及其价值观能够为众多的普通百姓所了解,并得到了认同。所有这一切,就必然导致了这样的结果:与其他许多地方相比,在苏州这个地方,“仁者爱人”“普度众生”以及善恶因果等传统文化对人们的影响也就来得更大、更加深刻一些。而这,也正是慈善事业得以发展的思想基础,因为所谓“慈善”,也无非就是要“爱人”,要帮助别人渡过苦难,从文化的底蕴上看,完全是相通的。换言之,在苏州,相比较而言,举办慈善事业显然是有着一个更好的社会思想环境,所以才出现了“慈善意识浓厚,慈善风气盛行”的可喜局面。

最后,再从慈善人才方面来进行考察。

正因为自六朝以后苏州地区的文化和教育事业一直比较发达,“学而优则仕”者众,这也就同时培育出了一支乐于举办慈善事业的地方士绅力量,他们的支持和推动是苏州慈善事业兴盛发展的又一重要因素。

知识分子受儒学的影响,大都怀有“治国、齐家、平天下”的理想和情结,如再经过仕途的历练,往往更能懂得社会的稳定对于“平天下”“保社稷”的重要,而他们又大都拥有一定的经济实力和调动社会财力的能量,因而也就可以在慈善事业的发展过程中发挥更好的作用。在苏州,由于读书人多,“学而优则仕”者也众,这些读书人和“致士”回乡的士绅们往往也就成为发展慈善事业的骨干。苏州慈善事业的发达与他们的努力是分不开的。首先提倡和实践“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”的范仲淹首开了“义庄”之先河,这就是最好的例证。其他如,苏州的育婴堂,是在“士大夫、耆庶请有司”以后,由以进士出身的蒋德埈为首创建了的;苏州锡类堂,虽由知府姚孔鋈创建,但也是“延邑之有力而好义者十二人专司每月钱币之出

入”、“择士之精敏强干者十五人为司事”(同治《苏州府志》卷二十四);常熟、昭文县的育婴堂、广仁堂等也是以“绅士为监堂,生员为董事”或“绅士为监局,生员为司事”的,等等。不难看出,开明的知识分子无论是当过官的还是没有当过官的,他们在地方慈善事业的发展中确是发挥了十分重要的作用,他们都曾为苏州的慈善事业的发展做出过贡献。

二

历史是延续的。社会发展到今天,苏州慈善事业的发展不仅更具有其必要性,而且也具备了更好的发展条件。

如同历史上的情况一样,当今的苏州仍然是全国最富裕的地方之一。特别是经过改革开放三十多年来的发展,苏州已发展成为一个经济大市,无论是经济的发展规模、政府所拥有的财力,还是民间群众的富裕程度,在全国都是名列前茅的。可是,从另外一个方面看,目前苏州外来打工的“新苏州人”大约有五百余万人,在他们中间当然会有一些特困人群需要给予临时性的慈善救助,这暂且不谈;即便是在本地的户籍人口中,也仍然存在着急需从经济上给予救助的贫困群体。他们由于诸如家庭成员就业不充分、智力低下、重病伤残、天灾人祸等各种原因,不仅毫无积蓄,而且入不敷出,连最简单的日常生活都难以维持。此类个案可以举出许多。在此情况下,当然就需要慈善事业来帮助他们克服困难。近年来寒山寺举办的“慈善超市”正是由此应运而生的。他们在“慈善超市”里准备了许多日常生活必需品供那些急需救助的人们凭证来随意取用。这是寒山寺所办的一件善事。它的出现立即受到了附近一些特困人群的欢迎。同时还必须看到,在当今时代,慈善事业的覆盖面绝不应仅仅是局限在本地这个区域,在必要的时候还应将自己的援手伸向远方。例如在四川汶川大地震发生后,苏州的慈善事业也为之作出了自己的贡献。一旦有其他类似的情况发生时当然也都得这样做。而苏州在这个方

面,又的确具备着比较雄厚的经济实力,有责任也有义务比其他地方做得更好一些。因此,仅从经济救助这个角度看,苏州的慈善事业也应当有一个大发展,这是经济社会发展到目前这个阶段上的自身内在要求。

经济上的救助固然是慈善事业中的重要一块,也是最基础的一方面内容。而按照现代慈善的理念,所谓慈善事业,还应当包括诸如提供服务、心理抚慰等其他许多方面的人文关怀。目前社会对这方面的需求,从某种角度上看,也许要比经济方面的救助来得更加迫切一些。在这些领域里,苏州的慈善事业无疑更是面临着许多新的课题和挑战,任务非常繁重。至少有以下这样的一些问题需要研究解决。

关于慈善性的服务问题。由于各种原因所致,当今社会的人口结构和家庭组成结构,对慈善性的服务所提出的要求实在是太强烈了。首先是社会的人口老龄化趋势越来越严重,目前苏州的老龄化水平已高于全国的平均水平,同时又因为多年来实行了一对夫妇只生一个孩子的政策,而苏州在这方面又执行得特别好,“超生”的现象极少。这样一来,即便是在正常的情况下,由于年轻人少而老人多,子女们既要抚养自己的下一代,还要忙于自己的事业,对老人的照顾就心有余而力不足,几乎无暇顾及了,因而这也就成了一个非常值得重视的社会问题。很显然,这是几乎所有的家庭都面临的共同问题。更何况,还存在着以下几种情形:第一种情形是,子女出国留学或者干脆在海外就业了,这样的家庭目前在苏州所占的比率已越来越高,年轻人远在海外,对老人的照顾当然鞭长莫及;第二种情形是,子女自己生病或伤残了,这种情况当然也并不鲜见,他们自己尚需别人照顾,更不必说照顾长辈了;第三种情形是,更有甚者,有的子女或年少时夭折,或于成年后在意外事故中丧生,或在某种情况下牺牲了,这种情况也是时有发生的,在此情形下,他们的长辈就更加无人照顾了,等等。上述情况下的老人们也许在经济上并不十分困难,有的甚至还很富裕,他们当然不是传统意义上的慈善对象。可是,他

们却实实在在地成了需要慈善事业覆盖的弱势群体。如何为他们提供必要的服务,以便让他们安度晚年,这也就成了慈善事业中急需研究解决的一大难题。

关于对某些特殊对象的慈善性关怀问题。这里所说的特殊对象,主要是指那些患有某些特殊病症,按目前正常的医疗保险制度又很难帮助解决其困难的对象。例如,白血病患者,这个病的治疗不仅需要花费巨额资金,还须帮助为其搜寻合适的配对骨髓;又如,脆骨病患者,这个病的治疗不可能毕其功于一役,患者随时都有可能因发生骨裂而导致生命危险;再如吸毒患者、艾滋病患者等,有了这类毛病非常之麻烦,弄得不好就可能家破人亡,等等。有了这样的病人,其所在的家庭无论是在经济上还是在能力、精力以及思想负担方面,都往往是很难支撑下去的。可他们又都是社会中的一名成员,社会不可能也不应当弃之不顾,因而只能依靠慈善事业来给予人道主义的关怀。

关于对某些弱势群体的精神抚慰问题。这同样是现代慈善事业必须关注的一个重要方面的内容。最典型的案例就是四川汶川大地震发生后不少人在顷刻间失去了自己的亲人,尽管他们自身的肉体没有受到伤害,可他们的精神却经受了沉重的打击,甚至有的人竟因此而自杀了。对他们的精神抚慰无疑十分重要。其实,即便在正常的情况下,需要实施精神抚慰的对象也是为数不少的。前边谈及的老人们就需要精神抚慰,因为他们的孤独往往会产生各种精神方面的问题。其他如突然生了重病的,突然伤残了的,突然发生了家庭变故的,乃至那些即将离开人世的,等等,就更加需要精神抚慰了。对这些对象的精神抚慰往往比物质上的帮助更为重要。把这方面的工作做好了,就会使得其中的许多人重新鼓起勇气,面对人生,走向新的生活,促进他们各自家庭的和谐与整个社会的和谐;反之,则有可能产生各种负面的社会影响,影响到社会的稳定。

可能还会有其他方面的内容,这里就不再详细列举了。总之,当今社会已经到了现在这样的一个发展阶段上,慈善事业的理念及其

所包括的内容也必须与时俱进地发生相应的发展和变化。就苏州而言,既然其经济社会的发展已在全国居领先地位,那么,慈善事业也就应当按照现代的理念发展得更好、更快一些。

三

发展现代慈善事业,当然不能走过去的那种传统慈善的老路子,因为许多方面的情况都发生了根本性的变化。同时,我们也既不能照搬欧洲国家的那种主要依靠政府福利制度的慈善模式,又不能完全模仿美国的那种主要依靠社会捐赠的慈善模式,因为我们有着自己特殊的国情。但是,国外的一些成功的经验和做法又必须认真地加以学习和借鉴。我们应当从自己的实际出发,在建设有中国特色社会主义的总体框架下,走出一条具有自己特色的发展现代慈善事业的路子来。在这个方面,苏州有责任为此而率先作出有益的探索。

首先,必须充分发挥政府在现代慈善事业发展中的主导作用。在我国,现代慈善事业的发展固然不能照搬欧洲国家的那种主要依靠政府福利制度的慈善模式,可是,政府的作用不可低估,政府所拥有的以及可调动的各种社会资源毕竟是非常巨大的,因此,充分发挥其主导作用至关重要。第一,要在发展现代慈善事业的导向上发挥其行政的推动作用。在我国现行的体制条件下,办任何事情如果离开政府的行政推动都是不可想象的,都必将会一事无成。所以,在发展现代慈善事业这个问题上,政府的重视、动员和号召显得十分重要。从现在起,各级政府都应当将发展现代慈善事业放在重要议事日程上来予以重视,加大其推动力。第二,要在政府财力的分配和使用方面,有重点地向现代慈善事业倾斜。长期以来,由于各种原因所致,应当说,对社会事业的投入,对社会公共品的生产是重视得不够的,欠账颇多。党的十七大以来,党和政府突出了“以人为本”的指导思想,特别是自“抗金融危机”以来,在促内需、保民生方面加大了力度,用于社会保障方面的投入有了明显的增加。这无疑是非常可

喜的,对于现代慈善事业的发展十分有利。就苏州而言,经济比较发达,随着地方可用财力的逐步增加,则更应继续增加这方面的投入。第三,要对在有关现代慈善事业发展过程中出现的诸如慈善基金会、慈善性的社会组织等加大政策上的鼓励和扶持力度。苏州历史上的经验也已充分证明,任何社会组织乃至个人的慈善行为和举措,都需要获得官方的首肯和支持。在当今时代,人民自己的政府应当在这个方面做得更好。

其次,必须高度重视和发挥慈善基金会在现代慈善事业发展中的功能和作用。自从 1907 年在美国出现了世界上的第一家现代慈善基金会,一个世纪来的实践已经充分证明,慈善基金会是发展现代慈善事业的主要载体和最佳形式,因为它"内在的组织性、规范性和前瞻性与现代慈善事业的职业化、专业化和科学化相符"(《新华文摘》2009 年第十期第 20 页)。因此,我们必须积极借鉴和运用慈善基金会这一制度设计,充分发挥其作用。而在这个方面,应当说,目前在我国还处于刚起步的阶段,无论是其组织的发育,还是其运作的效率及其规范性等方面,都还有待于进一步摸索前进。正因为如此,苏州在此领域里的发展空间也就更大,因为我们有着许多自身的优势。例如,我市已经有了不少诸如"沙钢"、"波司登"、"隆力奇"等一些实力较强、在国内外影响较大的企业,它们可以独立地发起或者是投资参与组建某些单项性的慈善基金会;我市的人才资源比较密集,拥有许多受过良好教育的高素质的人才,他们可以成为各类慈善基金会的管理骨干;我市的经济发展较快,其水平也相对比较高,可以提供一些优质的慈善项目;此外,我市还有一些著名的寺庙和宗教组织,它们不仅具有强烈的慈善愿望,而且也大都具备一定的经济实力,等等,所有这些要素都可以在未来的现代慈善基金会的发展和运作中发挥其积极的作用。

再次,必须采取各种有效措施努力营造有利于现代慈善事业发展的环境和氛围。积极参与和发展现代慈善事业,对于个人来说,是文明素质的体现;对于国家和民族来说,则不仅是整个社会文明程度

的一个标志,更是国家软实力的一种表现。可是,如何才能调动起人们积极参与和发展现代慈善事业的积极性呢?构建和营造有利于现代慈善事业发展的环境和氛围无疑是一个非常重要的问题。为此,至少应当从以下三个方面作出努力:第一,要构建起一个有利于发展现代慈善事业的法制环境。目前我国仅有一部《公益事业捐赠法》,而且有关的一些规定"大而化之的原则性要求多,可操作性条文少",与现实的需要很不适应。因此,必须进一步推动和加快慈善立法,使慈善事业的发展逐步实现规范化与法制化。第二,要在有关的税收政策上进行一些必要的调整。应当看到,企业家特别是民营企业家应当成为我国现代慈善事业发展中的主角,可是据最近权威部门发布的一份报告显示,竟然有百分之九十九的企业"没有履行慈善义务"。为了能够让他们更自觉、更积极地在发财致富后捐赠一部分财产于慈善事业,除了帮助他们提高其思想觉悟之外,还应在有关的税收政策上加以激励和约束,例如凡用于慈善捐赠的企业利润可以免缴所得税,可以考虑大幅度提高遗产税的税率,等等。在这方面,国外已有不少成功的经验,应当加以学习和借鉴。第三,要通过各种形式和渠道帮助广大市民增强慈善意识,使之不断提升其慈善参与度。在前边我们已经指出,在中华传统文化中本来就具有着浓郁的慈善意识,乐施好善从来都是人们普遍认可的一种美德,在苏州这个地方表现得尤为突出,"和合"文化中本就包含着慈善的成分。在发展现代慈善事业的过程中,我们当然必须继承和发扬这一优秀传统和美德。在此基础上,还应当帮助人们进一步认识到现代慈善事业的发展,乃是利他也利己,有利于构建和谐社会,实现伟大民族复兴的一项事业。可以相信,一旦这方面的意识增强了,人们一定会更加自觉地以自己的实际行动参与到现代慈善事业的发展中来。

吴地慈善文化述论

王卫平[1]

摘　要:传统慈善文化是吴文化中的一个亮点。明代后期,民间慈善事业在吴地率先出现,并在清代趋于兴盛。其所以如此,当与吴地商品经济发达、地方士绅力量壮大及人口快速增长造成的生存压力有关。吴地慈善文化表现出慈善意识浓厚、活动兴盛,慈善人物前后踵继、一脉相承,较早接受西方慈善理念、实现近代转型等特点。

关键词:吴地　吴文化　慈善文化

吴文化是中华民族文化的一个重要组成部分,具有鲜明的地域特色。多年来的研究积累,使我们对吴文化中优秀的、积极的文化因素有所认识,如吴人关心国事,开放意识强烈,勇于创新,崇尚文教,做事讲究精益求精等。但是也应看到,这些挖掘还不够全面深入,至少对于吴地的慈善文化传统,人们还缺乏充分的了解。事实上,浓厚的慈善意识、兴盛的慈善事业,也是吴文化的一个亮点,尤其在我们今天强调建设社会主义和谐社会的时候,更是值得认真的总结。

一　吴地慈善事业的兴起与兴盛

慈善是什么?《辞源》上说“仁慈善良”,《现代汉语辞典》上说

〔1〕 王卫平:苏州大学社会学院院长、教授、博士生导师。

是“对人关怀,富有同情心”。从字面意义来讲,慈是慈祥、慈爱,一般是指长辈对晚辈、强者对弱者的关怀;善指善良、善意、善举等,往往指人与人之间的友爱和互助。因此,慈善既具有浓厚的感情色彩,又是一种行为,是一种人帮助人的活动。慈善事业是人们在没有外来压力下自愿地奉献爱心与援助的行为和从事扶弱济贫的一种社会事业。

慈善事业的产生与兴盛,是与社会经济的发展、物质财富的丰盈程度紧密相关的。换句话说,社会经济一定程度的发展是慈善事业产生的物质前提。但慈善活动又不仅仅取决于经济发展水平与物质财富的多少,它还与人们的心理活动、思想理念乃至文化传统密不可分。正因为如此,各个民族、国家、地区由于思想文化传统的不同,导致对待慈善事业的态度、理念乃至行为方式明显有别。

在吴文化的发展历程中,一方面基于自身所处的地理、社会文化背景,吴文化出现了区别于其地区域文化的特质,另一方面,由于不断与其地区域文化尤其是中原文化的融合与交流,吴文化在整体上与中华民族文化又表现出共同性。这是我们研究吴文化包括吴地慈善文化传统时必须充分加以注意的。

早期的慈善事业,与政府的社会救济难以区别,往往表现为一种慈善救济事业。春秋时期,吴王阖闾“亲巡孤寡,而共其困乏”、“勤恤其民,而与之劳逸”的做法,或许即可视为一种慈善救济行为。南朝时历代皇帝在境内实行的“遣使巡行百姓,问所疾苦”[1]、“其高年、鳏寡、幼孤、六疾不能自存者,可与郡县优量赈给”[2]以及齐太子“立六疾馆以养穷民”、梁武帝“于京师置孤独园”以收养孤幼等措施,也属同样的情况。在明清以前,这种慈善救济事业一般都由政府主持(部分由寺院主持),大多表现出官办的特点。从明代后期开始,率先在吴地出现了民间慈善事业。

---

[1] 《宋书·文帝纪》。
[2] 《宋书·文帝纪》。

在明代后期出现的民间慈善团体中,同善会最有代表性。夫马进先生的研究,使我们对同善会的源流有了一个明彻的了解〔1〕。从万历后期到崇祯年间,吴地的武进、无锡、嘉善、太仓、昆山等地先后创立了同善会。

吴地最早的同善会是由东林党人士钱一本在其家乡常州府武进县创立的。根据高攀龙《同善会序》的说法,钱一本创建的同善会每年聚会四次,筹集经费,实施救济,俾寒者给衣、饥者给食、病者施药、死者施棺。此后,著名的东林党成员高攀龙、陈幼学等人又在无锡、陈龙正等在嘉善、顾士琏等在太仓相继成立了同善会组织。

从高攀龙制定的无锡《同善会规例》和陈龙正所作《同善会式》内容看,同善会资助的对象包括贫困无依的孝子、节妇以及未被养济院所收、贫困潦倒而不愿为乞的贫老病人。至于"不孝不悌、赌博健讼、酗酒无赖,及年少强壮、游手游食以致赤贫者,"一律不予救助。同时,在每次聚会行善施救以前,均由主会人用通俗浅显的语言进行讲演,以劝人为善、做安分守纪的良民,共建地方"好风俗"。这清楚地反映出同善会"用道德标准来区别该被接济与不该受惠的人"的慈善教化特征。

清代吴地的民间慈善活动与明代有着一以贯之的内在联系。可以说,明代民间慈善活动的出现,成为清代民间慈善活动兴盛的基础和前提。

清代吴地民间慈善活动的兴盛,主要表现为下列方面:

第一,民间慈善组织数量众多。明代吴地的慈善团体数量极为有限,而清代则不同,数量大为增加。据笔者对方志资料所作的统计,仅苏州同城而治的长洲、元和、吴三县即有慈善团体 91 个,常熟与昭文县(雍正初年分治)有 36 个,松江府属上海县 56 个、华亭县 15 个、青浦县 16 个,常州府属无锡与金匮县 12 个、江阴县 27 个、宜兴与荆溪县 64 个。

〔1〕 参见夫马进"同善会小史",日本《史林》65—4,1982。

第二,慈善机构种类齐全。从施济内容看,有对贫民的收养及施衣、施米、施粥等,有对病人的施药、诊治,有对死者的施棺、代葬及义塚;从施济对象看,有收容孤老贫病者的安济堂,有收容流浪者的栖流所,有收养婴儿的育婴堂、保婴堂、恤孤局等,有救济贞女节妇的恤嫠会、清节堂、儒寡会等,有管束不肖子弟的洗心局、归善局、迁善局等,有教育子弟的义塾,有综合性实施救济的芹香堂、同仁堂、博济堂等,还有养牲局、同仁堂等放生团体。可以说,清代的慈善团体、机构五花八门、应有尽有,涉及到了社会救助的各个方面。

第三,财力充足。清代善堂的经费来源扩大,金额大为增加,地方官员除了发起募金以外,还往往把没官田地划归善堂,许多士绅也捐建土地、房屋。清代善堂的不动产数量大增,如元和县育婴堂共有田地 13448.3 亩,在乾隆时一次即得到官助银 12000 两有奇〔1〕。当然,这种情况在任何其他地方都是少见的,而且育婴堂虽由民间创办,雍正、乾隆间曾带有浓重的官营色彩,因而可视为特例。一般的善堂所置土地从数十亩到数百亩不等,在得到官府支助的情况下,可能达到数千亩之多。

第四,参与阶层广泛。清代以前,慈善活动的主体大多为地方士绅。随着商品经济的发展和工商业的发达,工商业者开始成为慈善事业中的一支重要力量,办理善举成为会馆、公所的重要职能。从现存碑刻资料看,最早办理善举的工商业组织可能是康熙年间创立的书坊业崇德公所。乾隆以后,会馆、公所办理同业善举的情况逐渐增多。但迨至清代中期,工商业组织所从事的善举内容,大多限于同业人员死后施棺、停棺和代葬。换言之,恩泽只及于死者。工商业组织办理善举的鼎盛期是在同治、光绪年间。可以说,正是在这一阶段,办理善举才成为会馆、公所的重要职能〔2〕。

第五,活动经常化。如前所述,明代的同善会都是定期举行救济

〔1〕 同治《苏州府志》卷二十四“公署四”。

〔2〕 参见拙作《清代(康熙~光绪年间)江南城市的公所》,日本《史学研究》总第 210 号,1995 年。

活动。而清代的善堂则不受时间的限制,随时施行救济,活动变得经常化了。

第六,义庄盛行。宋代的范氏义庄在江南地区产生了广泛而深远的影响。与清代善堂的广泛出现相呼应,世家大族效法范氏,纷纷设立义庄。据初步统计,清代苏州府的义庄总数达到179个之多,其中清代创办168个,占94%。对同族贫困者进行救助是义庄宣称的建庄原则,如吴江任氏义庄规定的赈恤内容包括:“赡寡”,即接济贫穷的寡妇;“养老”,即对族中老人给予关照;“恤病”,即赡助病残无依靠者;“周贫”,即对贫困者给以生活救济;“劝学”,即对有功名的人进行奖励;“助丧”,即资助不能安葬之人;“救急”,即实行临时性的补助[1]。由此可见,义庄的赈恤事项实际上是吴地民间慈善事业的一个重要组成部分。

二 吴地慈善事业兴盛的原因

既有的研究成果表明,清代民间慈善活动的兴盛,不只是吴地的个别现象,而是全国不少地区共通的情况。这种现象当然与中央政府的倡导有关。但必须指出的是,吴地善堂的数量之多、慈善事业的兴盛是其他地区难以比拟的,是最为突出的。

清代吴地慈善事业的兴盛,有着极为复杂的原因。要而言之,主要包括以下方面:

首先,清代吴地善堂的普及、慈善活动的兴盛,与商品经济的发展有着密不可分的关系。众所周知,明清时期以吴地为中心的江南是全国商品经济最为发达的地区。商品经济的发展带来了城市的繁荣、市镇的勃兴、商业的发达,也引起了社会思潮的转变,经营工商业不再是低贱的事了。在这样的背景下,一方面出现了地主城居化的现象,这些城居地主不再依赖地租生活,而是广泛参与工商业经营,

[1] 任兆麟:《有竹居集》卷三十“任氏义田规条”。

发财致富;另一方面,吸引了大量的外地工商业者云集江南城镇。商品经济发展必然造成竞争的加剧,竞争的结果带来的是贫富两极分化,行业内部的矛盾日趋尖锐;同时小生产者地位的不稳定性,也使得生活在商品经济漩涡中的工商业者不得不预为之计,为叵测的前途预留出路。正是在这样的情况下,对同乡或同业人员实行救济,成为会馆、公所等工商业组织的重要职能,从而构成清代吴地慈善事业的一个重要方面。

其次,清代吴地慈善事业的兴盛与地方士绅势力的壮大密切相关。士绅力量的增大及其越来越多地参与地方事务,是明清时期特别是清代一个引人注目的情况。这一情况在吴地表现得尤为突出,在清代的慈善活动中,随处可见到他们活跃的身影。

从清代吴地善堂的创立情况看,地方士绅担当了善堂的积极倡导者、踊跃捐输者和事务管理者的角色,如苏州的育婴堂,是在"士大夫耆庶请有司"以后,由以进士出身的蒋德埈为首创建的;苏州锡类堂,虽由知府姚孔鋆创建,但也是"延邑之有力而好义者十二人专司每月钱币之出入"、"择士之精敏强干者十五人为司事"[1]。这些善堂的事务,设有司岁、司月、司堂、司医、司收等分工负责,担当者都是倡捐建堂的所谓"同志之士",即地方士绅,如苏州男普济堂,"以郡城殷实富户轮年递充司事"[2]。常熟、昭文县的育婴堂、广仁堂等也是以"绅士为监堂,生员为董事"或"绅士为监局,生员为司事"的[3]。

其三,人口的快速增长造成的生存压力,不能不对慈善活动的兴盛造成强有力的影响。

现有的研究成果表明,清代是中国人口急速增长的时期,尤其是乾隆、嘉庆、道光三朝,人口先后突破2亿、3亿、4亿大关,人口增长率一直保持着迅猛的势头。人口的快速增长,导致人地关系失调,从

[1] 同治《苏州府志》卷二十四"公署四"。
[2] 顾禄《桐桥倚棹录》卷六。
[3] 光绪重修《常昭合志稿》卷十七"善举"。

而造成大量的失业人员。这种情况在吴地表现得最为明显。

以苏州府为例。苏州府在明代及清初三百多年时间中,人口数没有太大的变化。康熙以后,人口增长加速,在嘉庆 15 年(319.8 万)至 25 年(590.8 万)的短短十年中,人口直线上升,一下子增加了约 271 万人,增长率高达 84.73%。十年以后,又猛然减少了约 250 万人(道光 10 年约为 341.3 万)。二十年中所发生的这种戏剧性变化,颇为令人不解。但应该说明的是,苏州府与全国的人口变动趋势是基本一致的。

人口迅速增长,带来许多社会问题。在吴地表现得最为突出的是人地矛盾的尖锐化。一定的土地能养活的人口是有限度的,超过这个限度,人口的增长非但不能促进生产力的发展,反而会成为生产力发展的障碍。因此,在传统的农业社会中,人口因素在某种程度上对于经济发展具有决定意义。吴地自然条件优越,经过历代的开发,自唐宋以后即已成为全国的经济重心所在。与此同时,吴地的土地开发也已到了极度,这明显地表现为南宋以后圩田、围田的大量出现。明代开始,人地关系已趋严峻。沿至清代,随着人口的急速增加,人地矛盾更为尖锐,田边塘畔、宅前屋后种植桑麻果蔬,可以说到了见缝插针的地步。乾隆《吴县志》即有“国家太平日久,人民户口百倍于前,地无不耕之土,水无不网之波,山无不采之石,而终不足以供人之用”的记载。人均耕地面积越来越少,以苏州府为例,雍正十三年(1735)的人均耕地面积为 2.70 亩,嘉庆十五年(1810)为 1.95 亩,二十五年(1820)为 1.06 亩[1]。而据古今学者的推算,在清代维持一个人生存的土地数,即所谓的“饥寒界线”约为 4 亩[2]。以此标准衡量,雍正以后苏州府的人口过剩现象已十分严重,而嘉庆末年更到了空前绝后的程度。因此,大量人口贫困失业、游食社会终至死于沟壑就不是难于理解的了。江南地区的许多府县,即使承平年

〔1〕 据同治《苏州府志》卷十三“田赋二”,据洪焕椿编:《明清苏州农村经济资料》有关章节测算。

〔2〕 周源和《清代人口研究》,《中国社会科学》1982 年第 2 期。

代仍不断兴办同仁堂、掩埋局、栖流所等团体,以收容流民、掩埋路尸为事,并且这类善堂在全部善堂中所占的比例很高〔1〕,即缘于此。

三 吴地慈善事业的特征

明清时期吴地的民间慈善事业,表现出鲜明的特色。

第一,慈善意识浓厚,慈善风气盛行,慈善活动兴盛。吴人从事慈善事业有悠久的传统,故吴地具有浓厚的慈善意识,为善成风。北宋范仲淹在苏州设立义庄,救助同族贫困成员,以致"范氏无穷人",开宗族有组织地从事慈善义举的先河,所谓"苏郡自宋范文正公建立义庄,六七百年世家巨族踵其法而行者,指不胜屈"〔2〕;"自明以来,代有仿行之(范氏义庄)者,而江以南尤盛。"〔3〕传统道教宣扬的功过善恶思想,经过江南士绅的改造和倡导,至明末清初在吴地广泛流行,极大地推动了民间慈善事业的兴起。明代后期长期在吴江生活的嘉善人袁黄(号了凡),是迄今所知中国历史上第一位具名的善书作者,一生以善恶祸福的思想劝戒世人,在其所作《了凡四训》中专设"积善篇",结合具体案例说明十种最基本的行善方法,即与人为善、爱敬存心、成人之美、劝人为善、救人危急、兴建大利、舍财作福、护持正法、敬重尊长、爱惜物命。袁黄倡导的功过思想,独树一帜,在清代蔚成风气,以致被称为"袁学"。从《了凡四训》在江南地区的广泛流行情况,可以推知行善积福思想对吴地慈善事业施与的深刻影响〔4〕。正是基于这样的背景,吴地慈善意识浓厚,形成"乐于为善"的良好风俗。民国《吴县志》"风俗"称:"吴中富厚之家多乐于为善,冬则施衣被,夏则施帐扇……岁荒则施粥米。近时又开乐

〔1〕 参见拙作《清代苏州的慈善事业》,《中国史研究》1997年3期。

〔2〕 道光二十一年苏州《济阳丁氏义庄碑记》,见王国平等主编《明清以来苏州社会史碑刻集》第257页,苏州大学出版社1998年。

〔3〕 冯桂芬《显志堂稿》卷四"武进盛氏义庄记"。

〔4〕 参见拙作《袁黄劝善思想与明清江南地区的慈善事业》,《安徽史学》2006年5期。

善好施坊例,社仓、义仓给奖议叙,进身有阶,人心益踊跃矣”。在此基础上,吴地的慈善事业极为兴盛,表现出如上所述团体机构数量众多、覆盖面广、财力充足、参与阶层广泛等特点。

第二,慈善人物不断涌现,前后踵继,一脉相承。与吴地慈善事业兴盛的情况相应,在吴地涌现出一大批热心于慈善公益事业的慈善家。北宋时期的范仲淹,倡导“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”,一生以拯生民于水火、造福于国家为职志,开创置族田设义庄以济同族之人的先例。此后“义庄之设遍天下”,而“江以南为尤盛”。晚明袁了凡秉持“命自我作,福自己求”的立命之学,以行善积德规劝世人,影响人心既广且深,明末清初张尔岐尽管将其斥为“异端邪说”,但不能不承认其“上自朝绅,下及士庶,尊信奉行,所在皆然”〔1〕。而后世吴地的善士也多以袁了凡的思想相勉励,致力于传播善书、慈善民众的活动。乾隆年间苏州人彭绍升指出:“了凡既殁百有余年,而功过格盛传于世,世之欲善者,虑无不知效法了凡。”〔2〕彭氏是吴中著名的“积善之家”,世代行善,彭绍升自己就是一个著名的慈善家,“尤注意周济贫困孤寡等善事,从事放生、惜字、刻经与施衣等善行,造福乡梓二十年”〔3〕。在科举鼎盛、积善传家方面,苏州潘氏与彭氏齐名。嘉、道年间的慈善家潘曾沂(字功甫)享有“第一流人物”的美誉,同治《苏州府志》卷84“人物”部分记载说:“道光中,吴门以好善乐施著声远近者,首潘功甫,次谢蕙庭”,视其为吴门第一善人。他无意仕宦,长期家居,致力于地方善举,深受人们钦敬。晚清时期无锡人余治(号莲村),一生“以劝善为己任”,〔4〕广刊善书,演练善戏,辑录善会善堂规章汇为《得一录》一书,并奔走江南各地,呼吁地方官员予以推行,致有“余善人”之号。光绪六年(1880年),与余治有师徒关系的郑观应为余治编《庶几堂

〔1〕 张尔岐《蒿庵集》卷1“袁氏立命说辨”,第45页,齐鲁书社1991年。
〔2〕 彭绍升编《居士传》45“袁了凡传”按语,第8页,广陵古籍刻印社1991年。
〔3〕 引见游子安《劝化全箴——清代善书研究》,第89页,天津人民出版社1999年。
〔4〕 光绪《无锡金匮县志》卷25“行义”。

今乐》所作“书后”中说:“金匮余莲村先生敦行善事垂五十年,大江南北无贤愚疏戚,目之曰‘余善人’。其徒数十人承其师说,凡济物利人之事靡弗为”。以余治为中心,在吴地形成了一个包括冯桂芬、谢家福(苏州)、李金镛(无锡)、郑观应(上海)等在内的数十人的慈善家群体,在从事地方善举以及华北义赈中发挥了巨大作用。由此可见,吴地慈善人物代有所出,前后踵继,虽各具影响,却是一脉相承,体现出劝善施济的传统,恰如太仓人叶裕仁为吴师澄编《余孝惠先生年谱》所作“跋”中所说:“吴江袁黄氏生明之季,以祸淫福善之说化人,人从而化之。郡中彭氏生重熙累洽之世,衍其绪论,于时民物滋丰,风俗敦朴,故其设施犹未广。及道光中,人心日坏,民生日蹙……(潘功甫)宗净土之教,以之修己而劝人,于是刊布善书,广行施济……于是莲村余君亦行其道于澄江梁溪之间。迨至咸丰之世,生民之祸极矣,故莲村之为术愈广,立说愈卑”。

第三,较早接受并引进西方慈善理念,扩大了慈善的功能范围,实现近代转型。中国古代传统慈善文化强调的是对诸如鳏寡孤独、贫病残疾等需要救助之人的“收养”。基于这种理念,无论官方所办的救济机构,还是民间社会创设的慈善团体,尽管类型众多、数量庞大,主要用以分别对象、广事收养,如明太祖朱元璋在即位之初,就诏令天下设置孤老院〔后易名养济院〕,要求地方官府对“鳏寡孤独废疾不能自养者,官为存恤”〔1〕;清朝建立后,皇帝也曾多次下诏收养“孤贫”,如顺治五年十一月诏谕“各处设养济院,收养鳏寡孤独及残疾无告之人”〔2〕;而由民间社会主持的各慈善机构〔善堂、善会〕在所订规章中,也以“收养”为举办宗旨,如松江府娄县“普济堂章程”中规定,“至入堂老民,必须年在五十以外,实系鳏独无依,方准收养。若年未五十可以力食佣工,概不准营谋入堂,以符养老之义”〔3〕。但是,慈善机构只事“收养”的传统理念,在清代后期发生

〔1〕《明太祖实录》卷三十四。
〔2〕《清实录》顺治五年十一月辛未。
〔3〕光绪《娄县续志》卷二“建置”。

了显著的变化。伴随西学东渐的浪潮,“教养兼施”的慈善理念开始出现,教养结合的慈善机构渐趋增多,中国的慈善事业开始由传统向近代转型。

在主张学习西方慈善理念的先进中国人中,苏州人冯桂芬是一个先行者。1860 年,太平军东征苏州,冯桂芬避居上海,开始大量接触、阅读西学书籍,思想逐渐发生变化。在此期间,冯桂芬撰写了《收贫民议》一文〔1〕,主张学习西方国家教养贫民的方法。他在介绍荷兰的养贫局、教贫局以及瑞典的学校制度以后,建议在各州县普建善堂,官府订立制度,选择绅士管理,在养老室、恤嫠室、育婴室、读书室、严教室等各善堂中,吸取荷兰、瑞典等国的教养方法,如在收容“民间子弟不率教、族正不能制”及“赌博、斗殴、窃贼初犯未入罪而遇赦若期满回籍”之人的“严教室”中,“教之耕田治圃及凡技艺、严扑作教刑之法,以制其顽梗”;又设“化良局”,“专收妓女,择老妇诚朴者,教之纺织,三年保释”。如此则可达成“境无游民、无饥民、无妓女”之目的。由此可见,冯桂芬不仅扩大了传统慈善事业的内容,而且明确提出了对贫民教、养并重的观点。这是对传统慈善思想的更新和突破,开启了近代慈善理念的先河。

洋务运动期间及以后,一批以上海为中心的改良派思想家如郑观应、经元善等人,也纷纷撰文介绍西方的慈善理念与机构,主张学习其“良法美意”,如郑观应撰有《善举》一文,列举西方各国的慈善机构,主张在国内通过官绅合力,遍设善堂,酌定章程,“所有无告穷民,各教以一工一艺,庶身有所资,贫有所资,弱者无须乞食市廛,强者不致身罹法网”〔2〕。这无疑是一种积极的济贫方法。经元善是清末上海著名的绅商,也是一位著名的慈善家。在长期的慈善实践中,经元善认识到“养与教同为仁政”,主张救急不如救贫,即不仅在灾荒发生后临时募捐赈济,更应在平时筹措“善后之法”,主要包括

〔1〕 收入冯桂芬著:《显志堂稿》卷十一。
〔2〕 郑观应撰《善举》,见夏东元编:《郑观应集》上册,上海人民出版社 1982 年。

“兴农开荒”和“课工教艺”。他认为在当时条件下设立工艺院是课工教艺、惠泽广远的最大善举,“工艺院教成一艺,则一身一家永可温饱,况更可以技术教人,功德尤无限量……此举不但恤贫,且以保富;不仅可变通赈济,亦可变通一切善堂”。因此,他建议善堂均可改为工艺院,或在育婴堂、恤嫠院等善堂内“各设小工艺所,俾孤儿长成,可谋生成家,孀妇得资,可赡育后嗣”[1]。

由此可见,随着洋务思潮勃兴和近代资产阶级改良主义思想的兴起,不少居住在吴地的先进思想家通过大量接触西方文化,看到中西文化的差距,一改拒外心态,主张向西方学习。通过中西慈善事业的比较,认识到西方国家“教养并重”慈善理念的合理性,符合时代趋势和“世界公理”,因而要求转变传统慈善理念,主张对中国传统善堂的职能进行改革。在这样的背景下,吴地乃至全国涌现出大批名为“教养局”、“工艺所”、“习艺所”等以“教养并重”为特征的近代慈善机构。如上海绅士于光绪三十一年创设“勤生院”,“教贫民工艺”,宣统二年(1910)改称“贫民习艺所”;三十二年创立“孤儿院”,从中分立小学堂和工艺所,“工艺,男孤分藤、木、农、织四科;女孤分缝纫、烹饪、图画、造花、刺绣五科。”三十三年又创设“贫儿院”,宣统元年(1909)正式“开院收儿”,“凡男女贫儿合格者,得保证入院,照两等小学章程,分班教授,高等毕业者入艺科(或酌送中学),艺科为木工、漆工、印刷、图画、音乐、保姆、产婆、看护妇、农桑、裁缝、刺绣、编物、造花、机织、革工、烹饪等科。”[2]江苏太仓“艺徒学堂”创于光绪三十四年(1908),“分木工、藤工两种,专收贫民子弟之有志习艺者”[3]。尽管名称有别,实质基本相同,即都是收养贫民(含残疾人)或其子弟、教养兼施的慈善机构。

---

[1] 虞和平编:《经元善集》第246-247页,华中师大出版社1988年。
[2] 民国《上海县续志》卷二。
[3] 民国《太仓州镇洋县志》附录“自治”。

结　语

吴地慈善文化无疑是吴文化的一个重要组成部分,也是吴文化中颇为值得称道的优良传统。大同社会所宣扬的“使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾者皆有所养”理想,已成为中华民族传统文化中的精髓,对于中华传统慈善文化的形成、发展产生了根本性的影响。应该说在建构中华传统慈善文化的过程中,吴地人民曾经做出了巨大的贡献。作为吴地人民勤劳智慧结晶的吴文化,仿佛是一条九曲十八弯的河流,只要我们勇于探索,就会在不经意间发现一个闪光点、一片新天地。

建国六十年中国慈善事业的发展与反思

王俊秋[1]

摘　要:慈善事业在我国的发展经历一个曲折的过程,从建国初期政府对慈善组织的取缔、接收和改组,到改革开放初期慈善事业的复兴,再到本世纪慈善事业的蓬勃发展,体现了党和政府不同时期对慈善事业在社会发展中作用的不同认识。目前慈善事业在募集善款和救助领域表现出多元化的特征,充分体现其发展程度的逐渐成熟。当前影响慈善事业发展的因素主要有慈善意识不普及,慈善组织建设不规范,慈善法律制度落后和没有处理好政府与慈善组织的关系等。

关键词:建国六十年　慈善事业　慈善组织　问题与反思

慈善事业是缓和社会矛盾的润滑剂,是和谐社会发展的催化剂。受社会经济发展的制约和建国后党对慈善事业认识上的偏差,建国初期慈善事业在我国迅速衰熄。改革开放后,随着社会经济的发展和党对慈善事业的重新认识,慈善事业重新复兴,如今慈善事业已经成为社会保障的重要组成部分,在平衡社会分配、缓和社会矛盾和构建和谐社会中发挥着越来越重要的作用。

〔1〕 王俊秋:山东德州学院政法系教授。

一 建国后至改革开放初期我国慈善事业的发展

民国时期民间慈善事业在灾害救济中起着重要作用。民国在我国是个特殊时期,这一时期是中国历史上发生自然灾害最多的时期,而且天灾交织着兵灾使民众处于水深火热之中,并且由于军阀混战和抗日战争的爆发使政府对于灾民和战争救护力不从心,这种特殊的历史背景成就了我国民间慈善事业的繁荣。这一时期,民间慈善事业发展迅速,在灾害救济、医疗救济、难民救济中起到了重要的作用,并超越政府救济成为社会救济中最重要的力量。

建国后党和政府对于慈善事业的定性和态度,造成了我国慈善事业的衰熄。1950 年 4 月 24 日,中国人民救济代表会议在北京召开,董必武同志作了题为“新中国的救济福利事业的报告”。报告指出,“中国人民成立了自己的政府,把中国的命运掌握在自己手中,救济福利事业不再是统治阶级欺骗麻醉人民的装饰品,也不再是少数热心人士的孤军苦斗,而是政府和人民同心协力医治战争创伤并进行和平建设一系列工作中的一个组成部分”。报告把包括民间慈善事业在内的旧福利救济事业定性为“统治阶级欺骗与麻醉人民的装饰品”,并表示新中国的福利救济事业,不再是少数热心肠人士的事,而是政府和人民和平建设的一部分,这无形中否定了民间慈善事业的独立地位,而将政府视为整个慈善事业的主体。这为政府在计划经济时代大包大揽,民间慈善事业的最后衰熄奠定了基调。在这样的思想指导下,政府对民国时期旧有的慈善机构进行了取缔、改组和接收。对于国民政府所办的各类救济院,基本采取取缔、解散和关闭的态度;对中国红十字会和中国福利基金会等慈善组织政府接管或者改组,使其失去了民间的性质,成为政府的事业单位部门。由此,中央人民政府统管的政府救济,挤掉了民间慈善事业的“地盘”,造成了我国慈善事业长达四十年的衰落。

二 改革开放初期慈善事业的复兴

随着改革开放和中国经济的发展,中国开始出现了一定程度的贫富分化,政治体制改革也为慈善事业的发展创造了比较宽松的环境,因此从上个世纪八十年代开始慈善事业在我国复兴的条件已经初步形成。

(一)改革开放初期慈善事业发展条件的成熟

首先,由于改革开放,收入差距逐渐拉大,中国社会开始出现了明显的贫富分化现象。改革开放以后,我党提出"允许一部分人和一部分地区首先富裕起来"的政策,打破了传统平均主义的分配模式,由于人们所处区域不同、行业不同和自身条件的不同,在收入上出现了贫富分化的现象。而随着改革开放的不断展开,社会上出现了比较富裕的阶层,而且随着社会的发展,这个阶层在不断扩大,这使慈善事业的复兴有了必需的民间财源。

其次,相对宽松、缓和的政治空气,为恢复发展慈善事业创造了比较宽松的环境。十一届三中全会以来,人们对于慈善的认识已经突破了过去那种认为慈善事业是"统治阶级欺骗与麻醉人民的装饰品"是资产阶级的"人性论"和"糖衣炮弹"的落后观念。而且随着实事求是思想路线的重新确立,理论界也开始对慈善事业的性质以及在社会发展中的地位和作用进行了探讨,对于慈善事业在社会发展中的作用给予了充分的肯定。再加上这一时期经济发展迅速,社会相对稳定,人际关系融洽,人们生活得到改善,所以对社会上的弱势群体有了献爱心的意识。

再次,经济的发展为慈善事业创造了物质基础。改革开放初期,在党的"以经济建设为中心"的方针指导下,国民经济迅速发展。对外开放基本国策的实行,使我们解决了社会主义建设资金不足的问题,通过学习发达国家先进的技术和管理经验,使我国的经济出现飞速发展,国力不断增强,人们的生活水平不断提高,到1987年就解决

了温饱问题从而开始向小康迈进,这为慈善事业的发展奠定了物质基础。

随着慈善事业发展条件的初步成熟,自 1981 年 7 月成立中国儿童少年基金会起,上个世纪八十年代先后成立了宋庆龄基金会、中国残疾人福利基金会、中国残疾人联合会、中国青少年基金会、中国扶贫基金、中国妇女发展基金会等,表明慈善事业在我国开始复兴。

(二)改革开放初期慈善事业发展的特点

虽然慈善事业在我国上个世纪八十年代得以复兴,但是由于政治、经济和思想文化方面的原因,慈善事业的发展还处在一个低水平上,与现代社会所要求的慈善事业的发展水平相距甚远。具体表现在:

首先,这一时期没有一个真正意义上的现代慈善组织。慈善组织的性质属于民间性,而八十年代设立的慈善组织在人员组成和资金的来源方面都表明其还不具有完全意义上的民间组织。这些慈善组织直接隶属于党政部门,大多负责人和办事人员具有国家公务员身份或有国家事业单位的编制;其资金来源和运作方式有极大的行政依赖性。以此我们可以看出现代慈善组织必须具备的民间性和独立性的特征并不具备,相比之下更贴近政府的福利机构。

其次,在募集资金方面,政府是资金的主要供给者。改革开放初期,受经济发展水平较低和慈善理念不普及的影响,慈善救济所需资金大多来自政府的直接拨款,社会捐献大都属于在政府号召下的行政募捐或者单位摊派,虽然也存在民众自发的社会捐助,但是其资金在慈善救助中所占比例微不足道。

再次,慈善组织的救助方式单一。改革开放初期,社会救助的对象一般为突发性的灾害救济和农村的贫困群体的救济。这种救助方式还处于一种最原始的生存救济方式,受政府行政模式的影响,救助的重心往往放在救济款和救济物的发放上。由于社会救济侧重于生存救济,忽略对救济群体的教育和技能培训,所以对提高贫困群体的生存技能方面的关注不够,造成其因为缺乏生存的能力不能真正脱

贫脱困的现象。

三 上个世纪九十年代中期以后,我国慈善事业的蓬勃发展

市场经济向慈善事业发展提出了新的要求,为适应社会经济的发展,党和政府高度重视慈善事业在社会保障中的作用,改善了慈善事业发展的环境。而随着生活水平的提高和慈善意识的普及,人们参与慈善事业的热情越来越高涨,从而把我国的慈善事业推向了高潮。

(一)慈善事业发展环境的改善

慈善事业在上个世纪九十年代,以1994年中华慈善总会成立为标志,现代慈善理念开始在我国树立。特别是1998年大洪水以后,慈善重新进入人们的视线并得以普及,并得到党和国家的支持和号召,完善了慈善事业的发展法制环境,慈善事业的发展环境在我国得到彻底的改善。

首先,中华慈善总会的成立标志着我国现代慈善事业发展的兴起。中华慈善总会的成立打破了政府是社会救助的唯一责任承担者的局面,标志着慈善事业作为民间力量进入到社会救助的范围。中华慈善总会是由热心慈善事业的公民、法人及其他社会组织自愿参加的全国性非营利性公益社会团体。该会由1994年4月经中国政府核准登记注册成立,具有独立法人资格。其宗旨是发扬人道主义精神,弘扬中华民族扶贫济困的传统美德,帮助社会上不幸的个人和困难群体,开展多种形式的社会救助工作。1998年洪水,中华慈善总会在救灾中的作用直接促进了我国慈善事业的发展。

其次,党和政府高度重视和支持慈善事业的发展。党和政府制定专门政策,通过各种文件明确支持和鼓励慈善事业的发展。党的十六届四中全会提出了“健全社会保险、社会救助、社会福利和慈善事业相衔接的社会保障体系,构建社会主义和谐社会”的目标,将慈善事业第一次写入了中央文件,从根本上确立了慈善事业在我国经

济社会发展中的地位。十六届五中全会更加明确地提出了“支持社会慈善、社会捐赠、群众互助等社会扶助活动”,“加快完善社会保障体系”的要求。党的十六届六中全会指出:“发展慈善事业,完善社会捐赠免税减税政策,增强全社会慈善意识”,党的十七大明确提出“要以社会保险、社会救助、社会福利为基础,以基本养老金、基本医疗、最低生活保障为重点,以慈善事业、商业保险为补充,加快完善社会保障体系”,充分体现了我们国家对慈善事业的高度重视。

再次,国家制定法律法规,规范和支持慈善事业的发展。1999年人大常委会审议通过《中华人民共和国公益事业捐赠法》,对于我国慈善善款的募集、管理和使用作出了具体的规定,使我国慈善事业发展有了法律保障。2004 年通过的《基金管理条例》,对基金会的性质、成立条件和程序都作了规定,为慈善组织成立和发展提供了依据。此后,国家和政府制定了《红十字会法》、《企业所得税法》、《社会团体管理条例》、《民办非企业单位登记管理暂行条例》等一系列法律、法规,规范慈善事业的发展。并在相关法律中制定税收优惠政策,支持慈善事业的发展。2007 年新颁布的《中华人民共和国企业所得税法》规定:企业发生的公益性捐赠支出,在年度利润总额 12%以内的部分,准予在计算应纳税所得额时扣除。改变了 1994 年颁布的《中华人民共和国企业所得税暂行条例》公益性捐赠支出,在年度利润总额 3% 的免税比率。与此同时,国务院有关职能部门也相继制定了一些政策、法规提高慈善捐助免税率。自 1999 年以后,财政部、国家税务总局陆续下发通知,给予中国红十字会等 21 家全国性非营利性机构优惠政策,企业或个人给予这些机构捐赠,在计算缴纳企业所得税和个人所得税时准予全额扣除。

总之,慈善法律制度的完善为我国慈善事业发展提供了发展的制度保障,而且为依法行善创造了必要的条件,从而促进了我国慈善事业的快速发展。

(二)现代慈善事业发展的表现

随着党和国家对慈善事业越来越重视,政府机构对慈善事业的

优惠政策越来越完善,社会各界对慈善事业的支持力度越来越大,人民群众对慈善事业的参与热情越来越高,慈善在扶贫济困和救灾减灾中的作用也越来越大。

第一,慈善组织的发展壮大,慈善事业参与主体逐步多元化。目前,在我国参与慈善事业的有社团组织、国际性人道主义组织、基金会组织、参与慈善活动的事业单位及社会团体、社区性慈善组织、志愿者活动以及单位内设附属性慈善组织等七大类组织同时并存。据中华慈善总会会长范宝俊介绍,截至2005年底,中国在民政部门登记注册的民间慈善组织已超过28万个。至2004年仅中国慈善总会就下设了395家慈善(总、协)会。

允许设立非公募基金和非公募基金的设立。2004年颁布《基金会管理条例》允许非公募基金设立后,打开了富人及企业设立公益性慈善基金的大门。2005年,中国民政部批准了第一家非公募基金会——"香江社会救助基金会"。其后,中国非公募基金会在我国迅速发展,据民政部统计显示,截至2008年底,全国非公募基金会数量达到643家,占基金会总数的40.5%,其中,全国性非公募基金会达到39家。非公募基金在我国解禁和设立,使扶贫、支教、环保、社区建设、艾滋病防治、弱势群体保护等公益事业获取了新的资金来源,为"私领域"参与公共服务领域开辟了通道。

第二,企业与民众参与慈善事业的积极性不断提高。随着社会经济的发展和国家对慈善事业的重视,慈善宣传力度不断加大,人们对于慈善事业的认知度、参与度不断提高。

90%以上的企业自成立以来有过捐赠。联合国儿童基金会(UNICEF)2001年委托国家科技部科技发展促进研究中心对中国筹募市场的调查显示,北京、上海、深圳、成都四城市共436家企业向基金会等慈善组织捐过款的比例分别为28.8%、78.7%、27.1%和28.3%,总体为41.0%;向基金会等慈善组织捐过产品或物资的比例分别为50.0%、58.7%、64.3%和86.4%,总体为64.9%,合并计算的话,有过捐赠的企业比例远远高于64.9%。中国社会科学院社

会学所“公司与社会公益”课题组(2000 ~ 2007)委托上海统计局2000年在上海问卷调查了503家企业,发现其中456家即92.4%的企业自成立以来有过捐赠行为。

民众参与积极性不断提高。随着我国社会经济的发展,我国人民的生活得到了极大的改善,加之慈善意识的普及,民众参与慈善捐助的积极性不断提高。在各类灾害救济和贫困救济中,民众逐渐成为捐助的主体。“5·12”汶川地震发生后,全国人民,包括海外侨胞和海外的一些慈善团体迅速对灾害作出反应,几乎每个国民都以自己的方式参与到抗震救灾中。据民政部2009年5月12日发布的公告,汶川地震发生后,截至2009年4月30日,全国共接收国内外社会各界抗震救灾捐款659.96亿元;捐赠物资折价107.16亿元;捐赠款物合计767.12亿元。在新中国的救灾历史上,慈善救济善款第一次能和政府财政救济相提并论,具有里程碑意义。

第三,募集善款的方式多样化。在募集善款的方式上除了各慈善组织的慈善项目专项募捐、行政机关、企事业单位例行的捐款和海外募捐、举办大型活动募捐这些传统的募捐方式,汶川地震后还出现了网络募捐和短信募捐等方式。中国各慈善组织都在其设立的网站上长期进行宣传并募集善款,有的慈善组织还和知名网站联合在网络开展募捐活动。随着我国社会经济的发展,移动通讯已经普及,中国移动公司与中国红十字会、中国慈善总会、中国扶贫基金会等联合,在汶川地震后开通了短信捐赠模式,这种捐赠方便、快捷的方式,对一些捐款能力比较小的人们提供了一个献爱心的平台,使其成为了捐赠的主体。

第四,救助范围的扩大化和方式的多样化。传统的救济范围一般包括灾害救济和疾病救济以及贫困救济,基本是在保护被救助者的生存权范围,这样的救济一般表现为突发的、临时的应急性救济,属于雪中送炭式救济。目前我国慈善救济的重点依然是围绕在这种传统的救济方式上,但是随着社会的发展和人们慈善意识的提高,慈善事业逐渐走出这种传统的救济模式,慈善救助的范围从传统的济

贫救困向医疗救济、就业救济、教育救济、就业培训、环境保护多领域转移,使慈善事业的发展更符合既“治标”又“治本”的现代慈善理念。

第五,志愿者服务的兴起。志愿服务是慈善事业的另一种表现,它是除了慈善物质资源之外的人力慈善资源。志愿者活动以扶贫济困为主题,以社会困难群体为主要扶助对象,通过志愿服务方式在助困、助老、助残、助医、助学领域为困难群众提供实实在在的帮助,为我国多层次社会保障体系的建立作出了积极的贡献。此外,志愿者还为一些大型赛会提供公益服务,比如奥运会上的志愿者的服务就为奥运会的顺利进行起到了重要作用;参与环境保护,改善环境的公益活动;青年志愿者扶贫、支援西部建设;对弱势群体提供法律援助等。目前我国志愿者队伍发展迅速,截止 2007 年底,我国进行注册的志愿者总人数达到 2511 万。

四 慈善事业存在的问题及反思

尽管建国六十年来我国慈善事业取得了世人瞩目的成绩,并在社会保障中发挥着越来越重要的作用,但是与发达国家的慈善事业相比,还有相当大的差距。要改变我国慈善事业落后的情况,除了从根本上解决我国经济社会发展落后的状况,还需要改变目前慈善意识薄弱、政府与慈善机构关系不协调,慈善组织和慈善法律制度建设等方面的问题。

(一)慈善意识普遍落后

我国慈善意识落后造成慈善的内动力不足。在中国传统观念中,反映慈善美德的思想非常普遍,如孔子提倡的仁爱观,孟子主张“恻隐之心,人皆有之”,墨子的兼爱论等内容,以丰富的历史内涵阐释中国古代的人文情怀。但中国传统文化中的慈善思想更多体现的是一种道德的引领或者号召,是作为人们追求的一种目标,并没有形成社会整体的慈善意识和慈善文化。传统不露富和慈善文化中对财

富的乐观态度和积极态度相背离。中国封建社会历史虽然悠长,却没有在法律上给予私有财产以相应的保护,受“杀富济贫”“不患寡而患不均”思想的影响,人们对财产的占有没有安全感,在这样的背景下必然产生及时行乐或者隐匿财产不露富的意识,而这样的意识是与现代慈善意识开放性、透明性相背离的。目前我国虽然在宪法中明确规定了“公民的合法的私有财产不可侵犯”,但是面对市场竞争的风险以及社会发展的诸多不确定因素,加之社会保障的不完善,守住财富成为富裕阶层防范风险的一道壁垒。在这样的历史背景下我国没有形成普遍的慈善意识也就比较好理解了

(二)“大政府、小社会”的现实影响着慈善事业作用的发挥

目前政府主导慈善事业的发展,是慈善事业发展的领导者、组织者和管理者,过于强大的政府功能使慈善组织的发展受到限制。改革开放以前由于实行计划经济体制,政府成了社会救助的唯一责任者。随着市场经济体制的建立,社会利益日益多元化造成利益主体分散、贫富分化严重的现象,社会上需要救助的人口大量增加。在这样的情形下,需要政府动员全社会的救济力量才能满足社会的需要,但是由于政府在社会救助中的垄断地位和法律法规对慈善事业发展限制过多,影响了社会救助力量参与到社会救助中。

在我国慈善组织的注册登记很大程度上反映了政府意志和政府选择,具体采用的是双重管理体制,即慈善组织受到登记管理机关和业务主管单位的双重监督。目前我国的慈善组织绝大部分直接依托于各级政府的民政部门建立,慈善组织和民政部门有着极其紧密的联系。因此在我国慈善机构所应该具有的独立性、民间性的特征还不完全具备,形成了我国慈善机构发展缓慢,慈善机构在平衡社会收入分配和实现社会贫困群体救助中的作用有限的局面。

(三)慈善机构组织的机制不健全,致使慈善组织缺乏公信力,这是我国慈善组织募集善款少、救助范围有限的一个主要原因

“慈善机构作为慈善公益事业的运作组织,是没有组织利益的,更没有自我利益,公开与透明是一项铁的原则”慈善组织最主要的

特征是它的独立性、中介性和透明性,而目前我国慈善组织在独立性、中介性和公开透明上都存在很大问题。首先,中国慈善组织须由登记管理机关和业务主管单位双重管理,对慈善机构的独立法人地位造成了损害,也影响了慈善机构的健康发展。其次,基金会制度的缺失,使得对善款的管理和使用缺乏透明度,也造成了民众对基金会的不信任,影响了善款的募集。再次,从事慈善事业的专业化人才缺失,影响了我国慈善事业的发展。目前慈善机构的工作人员多由政府部门指派或者干脆有政府部门人员组成,其工作作风、态度、意识难以脱离官本位的工作方式,造成了我国慈善组织在募集善款、管理善款、使用善款各方面水平低下。最后,慈善组织对现有的慈善资源挖掘不到位,慈善组织还习惯坐等善款入门,没有树立慈善营销的理念。

(四)慈善法规落后是影响我国慈善事业发展的制度原因

制度化、规范化是确保慈善事业健康发展的重要条件。迄今为止,我国涉及慈善事业以及公益捐赠的法律法规有《公益事业捐赠法》、《红十字会法》、《企业所得税法》、《社会团体管理管理条例》、《民办非企业单位登记管理暂行条例》、《基金会管理条例》、《个人所得税条例实施细则》等七部。首先,从法律的层次来看,慈善立法的层次都比较低,还没有制定出用于鼓励和规范慈善事业发展的综合性、系统性的基本法律。其次,目前我国尚没有具有针对性、特定性的专门规范慈善组织的的法律法规,包括对慈善组织的性质定位、慈善事业运行机制、监督机制及机构的活动领域等方面,都缺乏完善、系统的法规规范。总之,我国没有慈善事业的基本法律,慈善组织制度、财务制度以及机构的活动领域和救助项目都缺乏相应的法律依据,慈善活动难以规范和统一。

《公益事业捐赠法》是在 1998 年抗洪的基础上仓促出台的,它有两个显著特点:一是原则性强,缺乏落实的实施细则;二是与其他法律体系的衔接力度不够。税法及相关法律法规对慈善捐助实际减免率过低,执行标准不一,影响了企业和民众捐赠的积极性。作为慈

善事业组织法 2004 年颁布实施的《基金会管理条例》规定,全国性公募基金会的原始基金不低于 800 万元,地方性公募基金会的原始基金不低于 400 万元,非公募基金会的原始基金不低于 200 万元;原始基金必须为到账货币资金。由于注册资金要求太高,使很多有心公益事业的人和组织因为资金的问题没有办法跨越这道门槛。这也造成了我国慈善组织少,不普及,造成许多人捐款无门的现状。

总之,慈善事业在建国六十年内走过了一个衰熄、起步、发展、壮大到蓬勃发展的过程,并在社会救济中起着越来越重要的作用。尽管目前我国的慈善事业发展中还存在许多问题,相关机制还不完善,但是,我们有理由相信,随着社会的发展,慈善事业对平衡收入分配,缓解社会矛盾,维护公平正义和构建和谐社会将起着越来越重要的作用。

参考文献:

徐达深. 中华人民共和国实录 第一卷(上)[M]. 长春:吉林人民出版社,1994:232。

陈劲松. 中国民间慈善组织已逾 28 万个新捐赠热潮渐兴起[DB/OL]. http://news.163.com/07/0104/09/34016RBD000120GU.html。

于佳莉. 非公募基金会"青春期"[DB/OL]. 京报网 http://www.ben.com.cn/cppd/csgy/200905/t20090520_520580.htm。

葛道顺. 我国企业捐赠的现状和政策选择[J]. 学习与实践,2007(3):120-123。

民政部. 民政部公布接收抗震捐赠款物及使用情况[DB/OL]. http://www.chinanews.com.cn/gn/news/2009/05-12/1688726.shtml。

万兴亚. 我国注册志愿者人数达到 2511 万[N]. 中国青年报,2007-12-06:3。

林建鸿. 透视慈善机构规范制度缺失[J]. 中国国情国力,2005,(2):44-46。

关于寒山寺慈善文化的若干思考

姚炎祥[1]

摘　要:本文着重从寒山寺慈善文化的根基、寒山拾得形象的慈善文化意义、法施济世的慈善传统、与时俱进的慈善创新以及在新形势下如何做好寒山寺慈善文化事业等方面进行了分析,这对深化寒山寺文化研究、弘扬佛法和彰显人性、传播慈善文化、推动苏州的慈善事业与和谐社会建设都有着重要的意义。

关键词:慈悲　慈善　寒山寺慈善文化

慈善,是人类永恒的话题,是人类共有的精神和追求。慈善,通常是指公民、法人和其他社会组织自愿捐赠资产和劳动,为扶贫济困、安老助孤、帮残助医、支教助学等奉献爱心的活动。举办慈善事业的社会组织或个人,由于时代背景、文化背景的差异,有关慈善内涵、目的和方法,可能有所不同。譬如,中国古代有商会慈善、家族义庄等,又如佛教慈善、基督教慈善等宗教慈善,再如现代社会公益慈善等等,都说明人类慈善有多种不同类型,或者说慈善是多元的。但是,不管哪种慈善,从本质上都是人类共有的爱心的展示,是人类性本善的反映,是人类同舟共济的载体。

从哲学上来看,人类慈善有两层含义:一是有仁慈善良的心;二是将仁慈善良的心自觉付诸实践的行为。因此,慈善是知与行的统

[1] 姚炎祥:苏州科技学院教授、寒山寺文化研究院院长。

一,是仁慈善良的心与实践行为的统一。它呼唤起人类共同的感情,帮助弱者,救助伤残。这是人类伦理道德的高尚境界,是人类共有的文明,也是中华传统文化的精华。慈和善的民族,才是有强大生命力的民族,才算得上文明的民族。

寒山寺是佛教圣地,历史文化名寺,文化底蕴深厚。在首届寒山寺文化论坛上,我曾提出寒山寺文化研究的十大方面,即禅宗文化、和合文化、历史文化、钟声文化、诗韵文化、慈善文化、艺术文化、开放文化、教育文化、环境文化等。慈善文化是寒山寺文化的重要组成部分。寒山寺慈善文化内涵丰富,有佛教文化的根基,有和合文化的滋养,有慈善实践的传统,有改革开放以来与时俱进的创新。对寒山寺慈善文化的研究,有利于深化寒山寺文化与和合文化的研究,有利于弘扬佛法和彰显人性,有利于提高社会道德风尚,有利于慈善文化的传播,对推动苏州慈善事业发展与和谐社会的建设都有重要的意义。

一　寒山寺慈善文化的根基

佛教文化是寒山寺文化的主体,博大精深的佛教文化是寒山寺慈善文化的根基。佛教传入中国,已有两千年的历史。佛教在长期的传播和发展过程中,同中国传统文化相融合,逐步形成了八大宗派,即三论宗、天台宗、法相宗、华严宗、律宗、禅宗、净土宗、密宗等。每个宗派系统还有自己的若干宗派。但是,不管哪宗哪派,虽然宗派不同,修持方法迥异,但都有着慈悲济世,慈善人间的共同价值理念。

佛教是慈悲的宗教,慈悲是佛教的根本理念。《观无量寿经》中说:“诸佛心者,大慈悲是”。《大智度论》卷二十七更明确讲“慈悲是佛道之本”,“一切诸佛法中,慈悲为大。”这就是说,慈悲是佛心的本性,是佛教的根本之道,是最大的佛法。这里,从佛心、从佛道、从佛法的不同角度,宣称“慈悲”这一概念为佛教的根本理念。

何谓“慈悲”?《大智度论》卷二十七中解释说:“大慈与一切众生乐,大悲拔一切众生苦。大慈以喜乐因缘与众生,大悲以离苦因缘

与众生。”可见,所谓慈悲,“慈”包含慈心与慈行,“悲”包含悲心与悲行。慈心是希望他人得到快乐,慈行是帮助他人得到快乐。悲心是希望他人解除痛苦,悲行是帮助他人解除痛苦。在佛的境界上而生起的慈悲叫无缘慈悲,这是一种无缘无故的、无差别的慈悲,也称为“无缘大慈,同体大悲”,是慈悲的最高境界。慈悲就是言行一致的对众生“拔苦与乐”。

佛教慈悲理念的具体实践是布施。一般认为佛教的布施主要有三种:一为财施,二为法施,三为无畏施。所谓“财施”就是给人以物质上的帮助,或者以自己的体力、脑力施舍于人;所谓“法施”,就是对众生,通过说法,传递佛法智慧,救赎心灵,直到圆成佛道;所谓“无畏施”,即给人增强无畏的信心,随时助人排忧解难,救人厄难,使人对茫茫人生之苦无所畏惧,而且在征途上不懈精进。布施的最高境界是舍身,如佛经所讲的舍身饲虎的故事。

从自愿无偿的扶贫济困的慈善理念看,佛教所讲的慈悲和布施的精义同慈善理念是相一致的,我们不妨称之为“佛教慈善”。“佛教慈善”同一般讲的社会公益慈善相比较,虽然慈善内涵的表述和语言表达的方式有所不同,但其本质上则是一脉相通的。不管是佛教慈善还是社会公益慈善,都是生于人的爱心,处于对弱势群体的怜悯同情,激发起人的善良本性,以利他的精神发善心,施善言,行善事。慈善内涵深厚,是佛教慈悲理念的核心,是佛教文化的精华。从这里可以看出,寒山寺慈善文化的研究大有意义。

佛经上有这样一个记载:一个乞丐跑到释迦牟尼面前哭诉:“我无论做什么事都不能成功,这是为什么?”佛说:“这是因为你没有学会帮助别人。”乞丐说:“我是一个穷光蛋,怎么帮助别人!”佛说:“一个人即使没有钱,也可以给别人七样东西。第一,和颜悦色。用微笑和人相处;第二,对人说话有好的态度。多说鼓励的话,安慰的话,称赞的话;第三,对人诚心。说心里话,说真话;第四,对人有好的眼神。用善意的眼光去看人;第五,用自己的行动去帮助别人;第六,乘车时将自己的座位让给老弱妇孺;第七,将自己空下来的房子提供出来,

借给别人休息。如果你有了这种习惯,好运会随之而来。”佛说的这七种布施,人人都可以做到。不管是富人还是穷人,不管是位居庙堂还是普通老百姓,慈善济世,帮助他人,都应成为自己的自觉行动。佛教这种理念,对推动我国现实社会的慈善事业与和谐社会建设都有极大的普适意义。

二　寒山拾得形象的慈善文化意义

和合文化是中华文化的内核和精髓,寒山寺是和合文化的圣地,寒山拾得是和合文化的人格化身和形象代表。形象是人们对事或人的具体感受,是人们从感受中得出的对事或人的总印象、总评价。好形象是一种向上的精神和无形的力量。形象对文化传播有特殊的意义。千百年来,寒山拾得的形象,通过传说、绘画、工艺品、诗作和偈语等多种形式的优化和传播,在我国民间产生了极大影响。特别是长期以来,寒山拾得被供奉在寒山寺,受到尊重和敬仰,在海内外引人瞩目,对弘扬佛法与和合文化传播,显现出神奇的力量和勃勃的生命力。

和合文化蕴含着丰富的慈善文化资源。下面仅就寒山拾得形象的几个方面,分析其慈善文化的意义。

1. 和合二仙传说的慈善文化价值

和合二仙是中国民间神话中象征和好、美满、幸福之神。民间有着多种传说,最具代表性的有两种传说。

一种是流行于苏州地区的传说。寒山和拾得同住一个村子,两个人不是兄弟却亲胜兄弟。寒山比拾得年长,街坊做媒,把一个长得很漂亮的姑娘许配给了寒山,到寒山结婚前才知道拾得很喜欢这个姑娘。于是,寒山从家里逃出来,到苏州阊门外枫桥削发为僧。拾得知道后,也从家里逃出来,到苏州找寒山。当两人见面时,拾得把一枝荷花献给寒山,赞美他的纯洁和高尚的心灵;而寒山心想拾得远道而来,一定饿了,则拿一盒斋饭出迎。两人相见,一荷(和)一盒(合)

而欢喜若狂,相向而舞,后来拾得也出了家,两人在枫桥共建一寺,这就是“寒山寺”。民间称寒山为“和仙”,拾得为“合仙”,合称“和合二仙”。作为“和合二仙”,成了婚嫁喜庆之爱神。民间婚娶喜庆都要在中堂悬挂“和合二仙”图,称他们为喜神、爱神、福神。至今江南不少地方还有这样的习俗。1733 年,雍正御封寒山为“和圣”,拾得为“合圣”。至此,寒山拾得作为民间的“和合二仙”,已为官方认定为“和合二圣”。

另一种是流行于天台地区的传说。相传国清寺内举行法会,王太太与女儿赴会,因旅途劳累病倒在寺中,巧遇尚未出家的寒山、拾得也来参加法会,两人善良,采药、熬药照顾王老太。王老太甚为感激,临终留下遗言,要女儿跟寒山拾得其中一人结婚。在漂亮的姑娘面前,寒山拾得都为对方着想,相互推让。后寒山出走,拾得也告别姑娘,去寻找寒山。经过千辛万苦,拾得在苏州找到了寒山。两人相会,寒山手捧斋饭竹盒,拾得手执一枝荷花。两人在寺庙一起出家,后人称这寺庙为寒山寺,称寒山拾得为“和合二仙”。

这两个传说地点不同,故事也差异甚大,但有三点基本相同。一是寒山拾得感情甚笃,不是兄弟胜似兄弟,为人善良,心灵纯洁;二是两人相会时,都是拾得执荷(和),寒山捧斋盒(合),谐意“和合”之说;三是两人出家的地方,都在苏州寒山寺。从这里可以看出,“和合二仙”传说的文化精神,是人间的爱、人间的善,是人间的情,是人间的美,是和谐与合力。慈善文化就是讲仁爱,讲善良,讲互助互济。“和合二仙”的传说,从慈善文化的视野来看,实质上就是在民间传播慈善文化,进行慈善意识教化,推动和谐社会建设,推动民间慈善事业的发展。

2. 罗聘的“寒山拾得”写意石刻像和“寒山拾得”木雕金身塑像的慈善文化价值

这是寒山拾得最具典型性的艺术形象。一般寺庙大雄宝殿佛祖像后壁是南海观音的浮雕像,而寒山寺大雄宝殿佛祖像后壁嵌的是清代扬州八怪之一罗聘的“寒山拾得”写意石刻像,高 1.25 米,宽

0.6米。寒山右手指地,谈笑自若,悠然自得,形态纯朴;拾得袒胸露脐,洗耳恭听,憨态可掬。石刻画像上,仿照“寒山体”,有题词:“寒山拾得二圣降乩诗曰:呵呵呵! 我若欢颜少烦恼,世间烦恼变欢颜。好人烦恼终无济,大道还生欢喜间。国能欢喜君臣合,欢喜庭中父子联。手足多欢荆树茂,夫妻能喜琴瑟贤。主宾何在堪无喜,上下情欢分愈严。呵呵呵!”这幅石刻像,是社会上流传最广,最受老百姓欢迎的寒山拾得画像。在大雄宝殿后面,有一栋建筑是全国寺庙中独一无二的“寒拾殿”。殿中供奉的寒山拾得木雕金身塑像,塑于清末民初。寒山右手执荷花,拾得双手捧净瓶,两人童子脸,刘海发,袒胸赤足,相视嬉笑,给人以欢乐吉祥之感。

罗聘的“寒山拾得”写意石刻像和寒拾殿的“寒山拾得”木雕金身塑像,是两件艺术珍品,从慈善文化看,这是开展心灵慈善,进行心灵救助的精神财富。

其一,妙趣笑生。

看到寒山拾得“谈笑自若”,“憨态可掬”,“相视嬉喜”的神态,参瞻者就不自觉地会妙趣笑生,发出内心的笑声。笑是兴奋的表现,从心理上讲,所有的笑声是心理的松弛,是快感的迸发。通过笑释放压抑的心情,可以化解心里的烦恼和忧伤。联合国把每年的5月8日定为“世界微笑日”,说明人类需要笑声。笑是人类文明健康的资源。寒山拾得可亲可爱的笑态,是心理抚慰的良药。

其二,无忧无虑。

寒山拾得两人在一起,相亲相爱,自由自在,“童子脸,刘海发,袒胸赤足”,天真无邪,好像在说:“我若欢颜少烦恼,世间烦恼变欢颜。好人烦恼终无济,大道还生欢喜间。”他们之间无忧无虑,无拘无束,“形态纯朴”的样子,令参瞻者会受到感染,甚至忘掉个人之间的恩恩怨怨,飘然进入和睦相处的思想境界。这是一种有效的心理教化方式。

其三,平静的心态。

寒山拾得的笑态,无忧无虑的神态,都透视他们心态的平静。平

静的心态,正是他们多姿百态的美好的精神面貌表现的基础。深水静流。只有当心平静下来,才能真正达到在笑声中化解忧伤,在相处中无恩无怨。参瞻者被寒山拾得的生动形象吸引时,在凝视中,在感悟中会平静地进入"和合二圣"的高尚心境,使自己得到一次心灵的净化。这应该说是更高层次的心理慈善救助。

3."寒拾问答"的慈善文化价值

寒山拾得崇尚佛学的内在宽恕、忍让、无我、万物皆有佛性的思想。寒山问拾得曰:"世间谤我、欺我、辱我、笑我、轻我、贱我、恶我、骗我,如何处治乎?"拾得云:"只是忍他、让他、由他、避他、耐他、敬他,不要理他。再待几年,你且看他。"这就是著名的"寒拾问答"。用现代的话来解释,就是昔日寒山禅师问拾得说:"如果世间有人无端的诽谤我,欺负我,侮辱我,耻笑我,轻视我,鄙贱我,厌恶我,欺骗我,我该怎样做呢?"拾得禅师回答说:"你不妨忍着他,宽让他,任由他,避开他,耐着他,尊敬他,不要理会他。再过几年,你再看他。""寒拾问答"所凸显的寒山拾得的形象,蕴含着大慈悲、大智慧:一是不管他人如何对待自己,坚持"万物皆有佛性"的佛理,用忍耐的大智慧,容天下难容之事,感化对方,使其止恶扬善,这是佛教徒修持必由之路;二是相信善恶果报佛理。"有因必有果,有果必有因",这是任何事物运行过程的普遍规律。"种豆得豆,种瓜得瓜",妇孺皆知。一个人如果不能去恶从善,必然自食其果。通过忍耐的大智慧,劝人为善,去恶扬善,普度众生,这是难得的"上善若水"的慈善文化价值。

三 法施济世的慈善文化传统

明姚广孝在《寒山寺重兴记》中说,寒山子"来此缚茆以居。暑暍则设茗饮,济行旅之渴。挽舟之人,施以草屩,或代共挽。修持多行甚勤。"这就是说,寒山子在这里搭茅屋而居住。炎热的夏天,施舍茶水,为劳累的旅客饮茶解渴。对于来往行船的船夫,施舍草鞋,

或帮助摇船、拉纤。可见,寒山寺的鼻祖寒山从在这里“缚茆以居”开始,就慈善济世,行善助人。千百年来,寒山寺僧人承传相继,广结善缘,有良好的传统。

作为佛教慈善,长期以来,寒山寺的慈善主要是法施济世,重点是对众生弘法诵经,用佛法的智慧,救赎心灵,践行佛道。这实际上就是一种心理慈善。从历史上看,寒山寺法施济世,慈善人间,主要做了三件大事。

其一,多次修建寒山寺道场。

佛教是以正法道场的住世为存在象征,僧团是以道场为立足的根本之处。法施济世,前提条件就是要有弘法道场。没有道场,就没有法施济世之场所。千百年来,寒山寺多灾多难,屡毁屡建。在寒山寺的恢复建设中,除少数时间由政府官员积德行善帮助修建外,在漫长的岁月里,多数时间由寒山寺众僧向社会化缘,由寺庙自己承担修建任务。最典型的是南宋长老法迁修建寒山寺的事迹。据宋·孙觌《枫桥寺记》,南宋建炎四年(1130),金兵南侵,苏州西郊官寺民舍,一夕被烧殆尽。寒山寺虽幸免于火,却遭官军蹂践,寺僧逃匿,颓檐委地。绍兴四年(1134),有长老法迁,亲率徒辈,扶倒补败,历时十二年,终使“栋宇一新,可支十世”。最感人的是,法迁长老,严以律己,“不以一毫私其身”。自己生活“敝衣粝食”,每天操心的是“铢积寸累,扶颠补败”。他和徒辈乞施于民间,所有捐赠,都用在寺院重建上。他的“积精营作,练学苦空”的精神得到苏州民众的敬仰和传颂。修复后的寒山寺,其规模气势,远胜往昔。这为法施济世,提供了崭新的道场。

其二,保护法像、佛经和文物。

如法的道场佛、法、僧三者缺一不可。法像、佛经和文物是寺院道场必备法物。如果没有这些法物,一座空空的寺院,就不可能成为弘法道场。寒山寺供奉的法像,珍藏的佛经,积淀的文物,独具特色,营造出寒山寺道场浓郁的弘法氛围。这为法施济世增添了有特色的内涵,提升了寒山寺道场的文化价值。在多变的历史中,寒山寺每遇

厄难,寺僧都想尽办法保护寺院法物,书写出动人的篇章。最为感人的是在“文化大革命”中,性空法师为保护寒山寺的珍贵文物,留下了辉煌的一页。

在“文化大革命”期间,寒山寺一度成为造反派刑讯逼供之牢房,甚至有被拷打致死者。为了保护寒山寺珍贵文物,性空法师整天吃不下饭,睡不着觉,想方设法与造反派周旋。一方面耐心地同造反派讲道理,宣传文物的价值和意义;另一方面积极采取保护措施,以免遭破坏。他用自己的智慧,机智地在存放有大量佛教经典的藏经柜上,整整齐齐贴满了领袖的画像,用这种方法保护了所有经籍。在岳飞、俞樾、唐寅、文征明等历代名人题写的碑廊里,他用稀泥巴把碑石上的字糊起来,用白色粉笔研成粉末制成颜料,在白纸染黑的纸上书写了大量的“最高指示”、“老三篇”等贴在碑石上,使造反派和红卫兵,不敢随意破坏。他还在深夜悄悄把珍贵文物五百小罗汉,隐藏在藏经楼的密室内。这些小罗汉是用香樟木刻成的,造型千姿百态,栩栩如生。据说是清代一位雕刻名家的杰作。他千方百计保护下来的文物还有清代画家黄淡如画的十八罗汉画像、清代俞樾题写的“五峰古方丈”和“十六阿弥陀佛”横匾等。“文化大革命”中,性空法师保护的这批历史文物,已成为寒山寺的“传世之宝”。现在,这些“传世之宝”,以自己特有的珍贵价值,法施济世,每天都吸引着成千上万的人,驻足膜拜,净化心灵。这是一大笔宝贵的精神文化资源。

其三,弘扬佛法,法施济世。

从历史上看,寒山寺慈善文化,主要形式是法施济世。寺僧以精湛的佛学造诣,高扬佛法,以信仰和道心,吸引感化众生。祖师寒山子举止异于常僧,所作诗以“明白如话”的语言,形象化地阐释佛理。清雍正为《寒山子诗集》所作序称寒山子诗为“非俗、非韵、非教、非禅,真乃古佛直心直语也”。“五四”时期,胡适称寒山子是开创中国白话文的祖师之一。寒山子的诗由于直白而形象化,其弘法的力度和广度,为一般僧人所不及。希迁法师,慧眼大智,以“寒山”命名寒

山寺,留下了独特的千年古刹。希迁法师禅风偏于静志,为人思辨机敏,精通佛理,慕名投奔的弟子特别多,著名的如惟严、慧朗、大川、大颠等。明初著名禅师道性庵,精心问道,精于禅学。曾任县令的钱塘人平显在《道性庵寒山寺》诗中,把寒山寺称作黄金之地,上方之路,并表示要拜道性庵为师,决心叩开禅学之门。继道性庵而起者,是住持寒山寺的慧公。他长于讲经,一些名人曾问他何时讲经,要亲自听他说法,以启智慧。他在士子中有很高威望。当代的性空法师,熟读《华严经》、《金刚经》、《般若理趣经》等佛教经典,有扎实的佛学根底,对佛理有精深研究。他擅长诗文和书画,经常以诗作和书画,法施济世。1979 年,首次创办“祈祷和平”的寒山寺除夕听钟声活动,已连续举办了三十届,迎来了海内外众多客人。钟声诗韵已成为寒山寺弘扬佛法,广结善缘一大亮点。

寒山寺历代高僧,以精湛的佛教学术造诣,法施济世,为寒山寺留下人文慈善、心灵慈善的丰富资源,这是寒山寺慈善文化的重要内容。

四　与时俱进的慈善文化创新

我国改革开放,使寒山寺迎来了大发展的春天。寒山寺成为全国十大名寺之一,成为了国际著名寺院和著名旅游景点。寒山寺的发展引起了世人的瞩目。寒山寺在高扬佛法,坚持和丰富法施济世的同时,把慈善目光投向了社会公益慈善,寒山寺的慈善事业得到空前发展。近年来在社会公益慈善方面,寒山寺做了大量工作。

1. 救助灾害。

每次遇到较大灾害,寒山寺都动员寺僧信众和职工开展募捐活动。仅以 2008 年为例:年初,我国南方地区遭到一场百年不遇的雪灾,为帮助灾区人民重建家园,寒山寺向贵州省捐献 10 万元。“5·12”汶川大地震发生后,第一时间寒山寺常住僧众一起举行“护国息灾祈祷法会”,撞响寒山寺的 108 吨“天下第一佛钟”,为灾区祈祷,

并为四川震灾区重建一所希望小学。全寺为汶川大地震赈灾,先后共捐献100余万元。

2. 扶助孤老和残疾。

据近年来的统计,寒山寺向白血病患者、胃癌患者、脑溢血患者等多名重病患者,捐赠医药费3万余元。每年的端午节、中秋节、腊八节等,寒山寺都组织义工自制粽子、月饼、腊八粥,分别送到苏州市社会福利院,精神福利院和儿童医院,看望慰问孤老、医患和儿童,送去人间温暖,使他们身心得到抚慰。

3. 成立寒山寺慈善中心。

2004年4月28日寒山寺慈善中心正式成立。寒山寺慈善中心的成立,得到了佛教界和社会各界人士的支持,特别是得到了苏州建设集团、苏州市地产开发有限公司、苏州市祥云实业集团、苏州二建集团和中国工商银行苏州分行、中国农业银行苏州分行、中国银行苏州分行等单位的大力支持。慈善中心的宗旨是"不为自己求安乐,但愿众生得离苦",奉行佛教"慈悲为怀,济世助人"的信念。慈善中心实行会员制,下设苏州、常熟、张家港、江阴、昆山等五个会员分部。已有会员近5000人,会员每年每人交会费100元,作为充实慈善经费。除会员经费,慈善中心接受海内外和各界人士捐款。寒山寺慈善中心的成立,使慈善经费筹集有了正式渠道,拓宽了慈善经费的筹集途径。在实践中又创办了助学广场、慈善超市等慈善项目,寒山寺的慈善得到了创新发展。

4. 创办助学广场,救助贫困学生。

最好的慈善事业就是与教育的结合,以文化教育培养人才,提高社会的文化道德水平。寒山寺慈善中心成立后,2004年5月4日为连云港大树希望小学捐款30万元。为了使教育资助经常化,2004年8月20日,寒山寺慈善中心助学广场正式成立。助学广场成立后,每年为沧浪、平江、金阊区等700多名贫困学生发放文具、学习用品和奖学金。助学广场至今已为3000多名学生提供资助,还为苏北大丰特殊教育学校捐献20万元。助学广场对贫困生的资助逐年在

增加,并且特别重视对农民工子弟学校的捐献活动,助学活动正在有计划、健康地发展。

5. 创办慈善超市

在 2004 年 4 月 28 日,寒山寺慈善中心成立的当天,慈善超市也正式挂牌成立。“寒山寺慈善超市”匾额就挂在寒山寺北侧的枫桥大街的一栋古典小楼上,特别引人注目。相应还成立了沧浪分部、泰州分部、新区分部等。现在,慈善超市每月帮助 800 户困难家庭。寒山寺慈善超市的成立是一项创举。其特点:一是救助对象由寒山寺慈善超市同政府一起选定困难户,救助对象准确;二是慈善超市直接为救助对象发放救助品,捐助者感到放心;三是救助对象到慈善超市按购物券直接选取最需要的日常用品,会直接感受到社会的温暖。2004 年 4 月 28 日寒山寺慈善超市成立时,还是全国宗教界第一家慈善超市。秋爽方丈还应邀到北京人民大会堂介绍经验。此后,全国各地,包括港澳台都学习寒山寺举办慈善超市的经验,办起了许多慈善超市。寒山寺慈善超市已成为寒山寺慈善创新的品牌。关注社会弱势群体,及时直接的给予救助,需要探索出适合本地区的慈善服务途径。寒山寺慈善超市的运作在这方面提供了可借鉴的有益经验。

五 结 语

1. 寒山寺慈善事业的发展可分为两个阶段:从历史上看,由于社会多变,寒山寺多灾多难,受到多种条件的约束,寒山寺的慈善主要是法施济世,弘法感化,净化心灵,可称为人文慈善、心灵慈善;改革开放以来,在建设有中国特色社会主义大背景下,寒山寺迎来了大发展的春天,寒山寺的慈善在坚持和丰富法施济世的同时,着重投入社会公益慈善,救助灾害,扶助弱势群体,创办寒山寺慈善中心、助学广场、慈善超市等,在慈善方面做出了大量的创新性工作。改革开放以来,寒山寺慈善事业的发展,值得认真去研究和总结。这是一笔丰富

的慈善文化资源。

2. 2008 年“5·12”四川汶川大地震激发出中国人民巨大的慈善热情,汶川大地震的捐款捐物数量远远超过了预期目标。据《2008 年度中国慈善捐助报告》显示,2008 年我国收到国内外各类社会捐赠款物总计 1070 亿元,是新中国成立以来我国各界捐赠最多的一年。其中,国内个人捐款约 458 亿元,首次超过企业,成为中国慈善领域的一大亮点。这些捐款的大部分是对汶川大地震的捐款。汶川大地震所激发出来的慈善爱心,极大加快了中国慈善事业的发展速度,公民的慈善意识和慈善理念正在发生根本性变化,慈善正成为社会的一种新风尚。但是,企业的慈善资源尚待开发。汶川大地震所激发出的公民慈善热情和企业尚存的慈善潜力,说明中国社会存在着十分巨大的慈善资源。我国正面临慈善事业大格局的转变,适应这种转变,寒山寺的慈善事业的发展也面临着机遇与挑战。如何抓住机遇,迎接困难,做出新的慈善创新,把寒山寺的慈善事业提高到一个新水平,这是一项艰巨的任务。

3. 寒山寺方丈秋爽多次讲“以文化弘扬佛法,以教育培养僧才,以共修净化人心,以慈善服务社会”,这是寒山寺整体工作的指导思想和工作方针。他总结寒山寺的慈善工作经验,对慈善怎么做,提出了三个观点:一是“救急重于救贫”;二是“救智重于救愚”;三是“救勤重于救惰”。对寒山寺慈善事业发展,他提出了四个具体方面:“心灵慈善”、“老年慈善”、“环保慈善”、“礼仪慈善”。寒山寺方丈秋爽提出的一个方针、三个观点、四个方面,正是在新形势下,寒山寺抓住机遇迎接挑战,进行慈善创新的新思路,是一个值得认真研究与实践的大课题。

4. 发展慈善事业,需要筹集慈善基金。广泛筹措慈善资金是发展慈善事业的基础和保证。寒山寺慈善中心成立以来,在慈善资金筹集方面做了大量工作,但慈善资金不足,已成为寒山寺慈善发展的瓶颈。因此,成立慈善资金会势在必行,这是扩大资金筹措的有效途径。寒山寺已申报“和合慈善基金”,如果申报成功,寒山寺慈善事

业将会得到更大的发展。

慈善是人类心灵的阳光。只有充满友好和爱心的社会,才称得上是一个温馨和谐的社会。2008 年 12 月 5 日胡锦涛总书记在会见出席中华慈善大会代表时说:“慈善事业是改善民主,促进社会和谐的崇高事业。”从我做起,从一点一滴做起,让爱心陪伴人生,让扶持与救助温暖每一个受助的人。让人类充满阳光,让人类充满爱心,让人类真诚相爱,让整个世界和谐美满。

参考文献:

性空主编:《重修寒山寺志》,南京:江苏古籍出版社 2002 年 9 月版。

秋爽主编:《寒山寺》,上海:上海古籍出版社 2003 年 12 月版。

苏州寒山寺编:《寒山寺赞》,上海:上海古籍出版社 2003 年 3 月版。

秋爽、姚炎祥主编:《寒山寺文化论坛论文集 2008》,上海:上海古籍出版社 2009 年 7 月版。

秋爽、姚炎祥主编:《寒山寺文化论坛论文集 2007》,北京:中国文史出版社 2008 年 2 月版。

江苏佛教协会编:《江苏佛协第四届主持论坛论文选辑》,2007 年 12 月。

江苏省寒山寺慈善中心编:《寒山寺慈善中心成立五周年专辑》,2009 年 4 月。

和合理念、和合二圣、慈善事业刍议

张君年[1]

摘　要:本文关注张立文提出的和合理念与寒山寺和合文化、慈善文化三者之间的逻辑关系,强调和合理念在寒山寺文化和慈善文化研究中的指导地位,宣传佛教慈善活动在慈善文化中的重要性。

关键词:和合理念　和合二圣　慈善事业

一

张立文先生从1979年至今累计发表学术论文超过350篇,出版学术专著22部近800万字,合著与主编的学术书籍近50卷,其中《中国哲学范畴发展史》、《传统文化与现代化》、《走向心学之路——陆象山思想的足迹》、《宋明理学研究》、《李退溪思想研究》、《周易思想研究》、《朱熹思想研究》、《和合学概论——21世纪文化战略的构想》等著作的学术价值极高。先生的许多研究成果多次获得北京市、教育部、国家社科基金优秀成果奖。他在和合学等诸多领域的创见,在一定程度上反映了当代中国哲学社会科学领域取得的丰硕成果。他在国内率先提出中国范畴逻辑结构论、传统学、新人学以及和合学理论,受到学术思想界的广泛关注,并在东南亚和国际社会引起

[1] 张君年:寒山寺文化研究院副院长、研究员。

积极的回应与持续的反响。

张立文先生曾经对他的“和合”理念和“和合学”作过精辟的解释:“和合”是指自然、社会、人际、心灵、文明的诸多因素在冲突融合变化过程中升华为新结构、新事物、新生命,换言之是对人类社会进入21世纪发展规律的阐述,是中国哲学回答新时代的新的理论思维形态,它是中国传统文化精神的精髓和首要价值,它将贯通古今、融会中西的“文化综合创新”体现到实在层面,为我国以德治国方略和世界和平与发展的主题提供新的理论和方法。“和合”也是中国哲学、中国文化的转生。这种转生是“融突”和合的转生,既是中国传统文化创造性地再生的延续,也是对西方文化挑战的回应。“和合学”主要是针对当今人类共同面临的人与自然的冲突、人与社会的冲突、人与人的冲突、人与心灵的冲突、各文明间的冲突以及由此引发的生态危机、社会危机、道德危机、精神危机,研究自然、社会、人际、人的心灵以及不同文明中存在的和合现象,与以和合的义理为依归以及既涵摄又超越冲突、融合的学说。当今,如何化解人类所面临的五大冲突和危机,确实需要一种新的理论思维形态作出回应。和合学确立了五大中心价值:和生、和处、和立、和达、和爱,亦即五大中心价值,合理地、道德地、审美地化解五大冲突和危机。和合学抓住和发掘了中国传统文化在当代最具有价值和生命活力的文化精神,为市场经济下的社会主义社会处理不同主体之间的利益冲突提供了一个思路,即在它们之间订立新的契约,把各方的意见融合进去,对于解决当代社会诸多矛盾有启发意义。

历经数十年的潜心研究,构建起和合学的理论体系,张先生为中国哲学的发展,为解决21世纪全人类面临的问题和冲突,提出了意义非凡的良方。自二十年前张先生开创和合学以来,中国在精神层面上发生的变化,印证了和合理念的合理和可行:1997年以程思远为主任的“中华和合文化弘扬工程组委会”成立,张岱年、季羡林、汤一介、邢贲思等许多大学者著文倡导和合文化研究。2008年奥运会将“和”的概念向全世界作了一次形象宣传,虽只一个“和”字,但它

留在世人精神世界中的,是汹涌澎湃的狂潮。而意义更其伟大和深远的,是在21世纪初党中央提出建设社会主义和谐社会的战略方针。实现社会和谐,建设美好社会,是我国古今长期追求的社会思想。历史上,有许多思想家把“和合”思想运用于对理想社会的憧憬与设计。儒家提出仁、义、礼、智、信等道德规范,强调“和为贵”,以求人与社会的和谐;道家提出“天人合一”,以求人与自然的和谐等等。但是,这些美好的主张,在封建社会里不可能实现,因为那是一个阶级矛盾十分尖锐的社会;而只有在社会主义社会,才能实现古代先贤长期追求的“和合”理想。随着我国构建和谐社会概念的提出,“和合学”的巨大价值前所未有地凸显出来,和合理念为和谐社会建设提供了相当重要的理论根据和思想方法。

面对慈眉善目、温文尔雅的张先生,在仰慕之余,实在非常惊诧。先生的《和合学概论》不仅以80万言的分量使人惊叹,更令人折服的是《和合学概论》构建的理论体系是如此完美和缜密,这是超常智慧的结晶。

在寒山寺文化研究中,“形而上”的“和合”理念和“形而下”的“和合二圣”两者之间关系密切。敬奉“和合二圣”的民间习俗,体现了古代民众对美满婚姻、和睦家庭乃至幸福生活的向往和祝福,体现了基层民众对“和合”概念的理解。这样的民俗活动难以升华到理论层面,但民风民俗对于社会面貌的嬗变,起到不可忽视的作用。今天,若将延续了数百年的崇拜“和合二圣”的民间习俗加以改良和引导,作为推进和谐社会建设的一项地域性活动,是一件有意义的事情。

十分有趣的是,2007年10月台湾新党主席郁慕明先生访问中国人民大学时,学校向郁主席赠送的三件礼物中,有一幅名为“和合”的中国画引起各界的关注。《人大新闻网》这样报道:“画中惟妙惟肖的‘和合二仙’是中国民间传说之神,有‘和谐合好’、‘婚姻和合’、‘家人和合’等丰富含义,蕴含着中国哲学的核心思想。这件珍贵的礼物代表对和平统一的深切企盼,代表对两岸关系的一种解读。

该画为徐庆平教授所画,画中的‘和合’二字是由哲学院教授张立文所题。当两位教授把合作完成的画作亲手交给郁慕明先生的时候,满场爆发出雷鸣般的掌声。”

从这则新闻可见,哲学家张立文教授“安排”了作为哲学概念和政治概念的“和合”与民俗范畴中的“和合二圣”的亲密接触,这是一件趣事,说明先生对“和合二圣”的重视和肯定。去年先生欣然来苏参加“第二届寒山寺文化论坛”,并作主题发言,充分肯定寒山寺“形象背后所体现的文化核心是和合文化”,再一次表明先生对寒山寺文化的态度,同时,也让我们体会到在研究“和合”理论和寒山寺文化的过程中,必须把握“形而上”和“形而下”的概念区别、功能区别,对理论体系和社会现象既要分得开,也能“合”得拢,对我们的研究对象都要力求合度的阐述和归纳。

“和合”理论体系乃是一棵学术之树,根深蒂固,枝繁叶茂。张立文先生创立的“和合学”,是汲取中国五千年优秀传统文化的丰富营养、经历六十年人生道路、深入思考当代中国和世界的核心问题而创立的治世学说。而寒山寺和合文化是中国传统文化土壤上用佛教文化和吴文化“化合而成”的养料培育出来的果实,它是一个不可多得的个例,它用寒拾二圣的宽容胸襟诠释“和合”,它用钟声和诗韵歌唱“和合”,它用寒拾二圣手中的荷花和圆盒点缀“和合”,它是佛祖眼中的“和合”。因此,在“形而上”的层面上研究“和合”理论,在“形而下”的层面上研究寒山寺和合文化,让它们在推进和谐社会建设的事业中发挥各自的积极作用,是很有意义的。

二

我国经济经历三十年的高速发展,积累起大量财富,但贫富悬殊不断扩大,道德危机十分严重,社会矛盾不可轻视。如果让三十年来渐渐蔓延的拜金主义大行其道,全社会陷入疯狂的敛财漩涡,其后果不堪设想。因此,弘扬高尚道德,推崇奉献精神,建设和谐社会,成为

当务之急;而大力推进慈善事业,既能济贫帮困、救灾扶弱,一定程度上缓解贫富悬殊,又能净化人的心灵,塑造高尚的精神世界,因而备受政府和社会各界的推崇。北京大学厉以宁教授在《股份制与市场经济》(1994 年)一书中,对市场经济条件下收入的三次分配进行了界定,将慈善认定为第三次分配:第一次是由市场按照效率原则进行的分配;第二次是由政府按照公平与效率兼顾,侧重公平的原则,通过税收、社会保障支出等进行的再分配;第三次是在道德力量的作用下,通过个人自愿捐赠而进行的分配。这是经济学家观察慈善的视角。

其实,中国自古就不乏慈善精神和慈善义举。先秦诸子都有精辟的论述,比如孔孟说过:老者安之,朋友信之,少者怀之;老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼;出入为友,守望相助,疾病相扶。几千年来,救灾、扶贫、安老、助孤、助学、助残、助医、修路、架桥等等,成为民众推崇的善事;助人为乐,早就成为中华民族的优秀传统。但改革开放前三十年的体制,将慈善这一概念尘封了,连我们的词典也含糊起来,这是不应该的。在现实生活中,慈善之心、慈善之举,到处可见,只是人为地将慈善概念涂上政治色彩,忽视了慈善对于社会安定和社会进步的巨大作用。

而慈善理念在西方社会受到重视,以致深入人心,在实践中不断完善,许多慈善之举令我们大开眼界,甚至十分惊讶(比如比尔·盖茨夫妇、巴菲特等捐出几百亿美元的事例)。西方慈善的观念,更多体现在仁慈、宽容、博爱与个性解放的追求上,表现出西方人道主义的传统。正如美国著名经济时评人理查德·兰伯特在英国《泰晤士报》上对于慈善事业价值发表的评论说:“在美国,你可以随心所欲地聚敛财富。你可以拥有极多的财产。只有一个条件。你必须有所回馈,而且必须有人注意到你这样做。而且你必须这样做,否则你就永远不会成为真正的大人物。”比尔·盖茨、巴菲特等世界顶级富豪将自己绝大部分财产捐献给慈善事业,并不是一时冲动,而是慈善理念在西方社会受到高度重视的结果和证明。西方慈善事业最初是宗

教事业的一部分,慈善被解释为“基督之爱”、“为上帝而普爱众生”等带有浓厚的宗教色彩。但随着社会的发展,慈善事业的功能、慈善活动的内容也逐渐扩大,由对不幸者的施舍,拓展到对公共生活的关注,如教育、法律、宗教、科研、环保等领域;社会慈善机构、慈善组织制度健全、形式多样、管理精细。

当西方慈善事业成熟发展之时,我国的慈善事业得到复苏和成长,这是社会进步的表现。1994 年中华慈善总会成立,这是经中国政府批准,由热心慈善事业的公民、法人及其他社会组织志愿参加的全国性非营利公益社会团体,在全国拥有几百个会员单位。其宗旨是:发扬人道主义精神,弘扬中华民族扶贫济困的传统美德,帮助社会上不幸的个人和困难群体,开展多种形式的社会救助工作。中华慈善总会始终坚持恪守总会宗旨,积极倡导慈善意识,努力开拓慈善工作的服务领域,广泛动员社会力量,多方筹措慈善资金,配合政府有关部门在紧急救援、扶贫济困、安老助孤、医疗救助、助学支教等方面做了大量工作,取得了显著成绩。上世纪 90 年代以来多次自然灾害中,我国民众表现出很高的救灾热情,尤其在 2008 年汶川地震发生时,全国上下众志成城,向地震灾区人民伸出援助之手,据统计截至 2008 年底,地震灾区所收到的抗震救灾各类捐赠总价值已超过千亿元。这一数字不仅超过了 1996—2007 年全国接收的救灾捐赠款物的总和,而且打破了中国捐赠史的纪录。汶川地震唤醒了中国民众的捐赠意识,其捐赠总量与企业平分秋色。根据中民慈善捐助信息中心对“5·12”四川汶川特大地震灾区救灾捐赠管理系统收录的来源明确的 164 亿余元捐款分析,个人捐款 70.12 亿元,占 43%,超过企业(69.29 亿元)和社会组织(24.27 亿元)的捐款额。地震激起了全社会成员的爱心,慈善成为当今社会上的最为关注的热点之一。

但是,我国慈善事业的发展尚未成熟,慈善捐赠的总量只占 GDP 的很小一部分(2008 年我国捐赠总额创千亿,但这也仅占我国 GDP 的 0.4% 左右。而美国的慈善捐款已占其 GDP 的 1.85%。一份慈善组织的公益调查显示,国内工商注册登记的企业超过 1000 万

家,但有过捐赠记录的不超过10万家,这意味着有99%的企业从来没有参与过捐赠)。民众的慈善意识相对薄弱,没有养成慈善习惯;还缺少慈善家阶层,富豪在慈善事业中多数保持沉默(据央视国际2006年2月报道:中华慈善总会每年收到的捐赠大约75%来自国外,15%来自中国的富人,来自平民百姓的仅占总数的10%;相比较而言,美国的慈善捐赠10%来自企业,5%来自大型基金会,来自全国民众的却占到了总数的85%)。我国法规政策滞后,包括对慈善组织的性质定位、慈善事业运行的政策规范、监督机制及机构的活动领域等方面,都缺乏完善、系统的法规政策规范。即使是已经颁布的有关法律、法规政策,亦因缺乏具体的、可供操作的配套政策而难以落实。同时应该看到,我国对于慈善理论的研究相对滞后,用什么理念指导民众持久地支持慈善事业,怎样探索我国慈善事业发展道路与社会政策,均迫切需要从理论上深入探讨,并为国家制定相应的法规政策提供科学依据,为慈善事业的健康发展提供具体指导。在这一问题面前,以和合理念引导民众树立慈善意识,养成慈善习惯,不失为推动我国慈善事业稳步发展的一剂良方。

三

在现实社会中,以和合理念为指导,怀慈善之心,行慈善之实,是化解社会矛盾,实现社会和谐的良方之一。这里强调的是和合理念,因此有必要回顾一下张立文先生在探求21世纪人类所面临的五大冲突的化解之道时,提出的五大重要原理(或中心价值),简而言之是:

和生原理。人和自然、社会、他人、他文明的生命,都有存在的权利,这就是“天地之大德”。如果任何一方的生命受到危害或威胁,另一方的生命亦会遭到威胁和危害。只有共同生存在这个世界中,才能使各自的生命延续得到保障,因此要建构共生意识。

和处原理。人与自然、社会、他人、心灵、文明都处在各种形式的

共处之中,并在共处中活动。人类一旦离开了共处,即不存在。应以温和、善良、宽容、同情、恭敬的态度互相共处。这种共处意识应成为人类自觉的责任,所以称其为和处意识或和处原理。

和立原理。这种和立意识,就是孔子所说的“己所不欲,勿施于人”的精神。这种精神要求有开放、宽容、同情的胸怀,接纳自然、社会、人际、心灵、文明。

和达原理。人与自然、社会、他人、心灵、他种文明都应共同发达。如果东西南北发达与不发达、贫与富的差距愈拉愈大,富者愈富,贫者愈贫,相互冲突愈烈,积怨愈深,世界就会发生动乱,“太空船”就会翻船,富国、发达国亦不会安宁、太平。

和爱原理。和生、和处、和立、和达意识的基础和核心是共爱,即和爱意识。像墨子那样,对于他人、他家、他国都像爱自己的人、自己的家、自己的国那样地去爱,推而广之,对于自然、社会、文明,也像爱自己一样地去爱。这就是说,人类要懂得爱、学会爱,这是人类生命存在的第一要义,这样就可化解21世纪人类所面临的五大冲突。人类再经过若干世纪的共同努力,可以逐步实现大和理想社会。

这五大重要原理(中心价值)是从根本上指导与人相处、与自然相处、与社会相处、与各种文明(文化)相处的原理,它应该也是慈善理念的哲学内核,是慈善理念的源头,慈善理念因这五大重要原理(中心价值)而成为有源之水。

我国近年来涌现出许多著名的慈善家、慈善组织,其中,佛教界在慈善事业中的地位突出,贡献很大,有目共睹,受到大众的关注。在佛教界,为人称道的实例比比皆是,试举二例说明:

1966年由台湾证严法师发起成立的慈济慈善事业基金会是慈善界的一个典型。四十多年来,慈济奉行“无缘大慈,同体大悲”的慈善宗旨,援助过65个国家和地区的民众,慈济在大陆几乎跑遍各省区,从事医疗、建房、助学、救灾、敬老、扶幼、环保等许多方面的慈善义举,受助人员数不胜数,单从慈济帮助骨髓干细胞捐赠的案例看,1994—2008年累计1740例,数量惊人。

寒山寺也是佛教界为慈善事业做出重大贡献的寺庙。寒山寺僧众本着“不为自己求安乐,但愿众生得离苦”的慈悲精神,成立寒山寺慈善中心,创办助学广场,助建希望小学,开设慈善超市,济贫帮困,扶助孤老、孤儿、伤残人员,捐赠医药费、奖学金、学习用品、生活用品,赈济灾区等。仅汶川大地震发生后,寒山寺僧众捐款就达一百多万元,占苏州大市范围内民族宗教界总捐款额的36%。

佛教界履行慈善的思想之源是慈悲精神,佛教的慈悲精神建立在缘起说之上。缘起说是整个佛教教义的理论基础。其典型的表述形式为:“因此有彼,无此无彼,此生彼灭,此灭彼灭。”按照缘起说,宇宙万物都是因缘相关的存在,都不能离开因缘而独立存在。慈悲精神只有体现在行动上,才是真正的慈悲。其核心内容就是普度众生,利乐有情。佛菩萨的践行精神激发和引导广大佛教信徒立足于现实生活,把慈悲精神贯彻到具体的修行实践(包括慈善活动)中去。佛教的慈悲跨出家族、超越国界,包容一切文明、一切人群,不仅慈悲穷人,也慈悲富人,因为穷人有物质匮乏的困苦,富人有精神心灵的苦恼;不仅慈悲赞同自己的人,也慈悲不赞同自己的人,因为众生都有苦恼,且息息相关,都于自己或现在,或过去,或将来,或直接,或间接有恩益。佛教的慈悲精神,有助于提升道德境界,塑造良好的人格形象,有助于正确处理人与自我之间、人与社会之间、人与自然之间的矛盾。佛教慈善的精神和教义能与任何时代、任何地区、任何民族的任何文化中的优秀部分相协调、相彰显,具有亘古常新的普世价值。

从慈济慈善事业基金会“无缘大慈,同体大悲”的慈善宗旨,到寒山寺“不为自己求安乐,但愿众生得离苦”的慈悲精神,佛教慈善的哲学本质,体现了和生、和处、和爱的和合理念(体现了“只有共同生存在这个世界中,才能使各自的生命延续得到保障。”“应以温和、善良、宽容、同情、恭敬的态度互相共处。”“对于他人、他家、他国都像爱自己的人、自己的家、自己的国那样地去爱,推而广之,对于自然、社会、文明,也像爱自己一样地去爱。”)慈济慈善事业基金会“以

慈悲救苦之心,起救苦救难之行,予乐拔苦,缔造清新洁净之慈济世界;以理事圆融之智慧,力邀天下善士,同耕一方福田,勤植万蕊心莲,同造爱的社会。”——将大爱洒向人间。寒山寺以寒山拾得“和合二圣”为标志,给人们心目中树起了来自佛门的和合具象,就好像打开了一本关于“和合”和“慈善”的画册,对和合理念做出带有佛教特色的解释,其社会影响不可低估;虽然,“和合二圣”的思想内涵不能等同于和合理念的内涵。

在我国,慈善事业常将爱国主义、社会道德、奉献精神等作为思想支柱,佛教以慈悲精神为思想支柱。在文化多元并存的今天,只要是有助于社会主义和谐社会建设的思想和行动,都应该得到肯定,加以保护和提倡。而我们从哲学视角观察,佛教慈悲精神的哲学内核应该就是张立文先生所提出的和合理念。

参考文献:

张立文:《和合学概论——21 世纪文化战略的构想》,中国人民大学出版社,1996 年 10 月第 1 版。

张立文:《和合哲学论》,人民出版社,2004 年 2 月第 1 版。

秋爽,姚炎祥主编:《寒山寺文化论坛论文集 2008》,上海古籍出版社,2008 年 7 月第 1 版。

佛教慈济慈善事业基金会:《大爱洒人间》,2008 年 11 月再版。

和合文化视阈下现代慈善文化的构建

温 波[1]

摘 要:本文试从和合文化的视觉下,探讨构建现代慈善文化几个重要问题:在原则上,应坚持"以和为贵、和而不同",在中国传统慈善文化的基础上借鉴吸收其他慈善文化;在价值观上,应以"和爱"作为现代慈善文化的价值观;在目标指向上,现代慈善文化必须要为社会主义和谐社会服务。

关键词:和合文化 慈善文化

按照一般慈善事业的发展规律,经济发展水平越高,慈善事业的收入也会同步增长。而我国由于经济发展水平的不均衡,有很多困难的群众需要通过慈善的方式给与帮助,慈善的社会需求应该非常大。但数字显示,2007 年我国慈善捐赠 309 亿元,只占 GDP 的 0.13%,而美国的比例为 1.85% 左右。2008 年在南方雪灾和汶川地震这一特殊情况下,全年捐赠总量接近 1000 亿,但也只占国内生产总值的 0.4% 左右。[2]显然,当代中国与发达国家甚至是一些发展中国家相比,慈善事业不振是不争的事实。造成这种状况的原因,应该引起我们关注的一点是很多学者认为中国的慈善文化的缺失。对

---

[1] 温波:博士,苏州科技学院公管学院副教授、寒山寺文化研究院副院长。

[2] 窦玉沛:《中国慈善发展面临五方面挑战》。http://mzzt.mca.gov.cn/article/csdh/xwdt/200812/20081200023252.shtml。

当代中国来说,究竟要构建一个什么样的慈善文化,适应现代社会的发展,传统的慈善文化显然能给我们带来许多借鉴。问题是,在今天的世界上,许多具有慈善传统的国家或文化中,慈善从实践到观念,都发生了巨大的变化。对中国来说,不能简单地将传统慈善文化移植过来,而应该在传统慈善文化的基础上,经过现代化的转变,重新构建现代慈善文化。本文试从和合文化的视觉下,探讨构建现代慈善文化几个重要问题。

一 以和为贵:对多元慈善文化的包容

和合文化是中国传统文化的精髓,是中国传统文化的首要价值,贯穿了中国传统文化发展的始终,是中国传统文化中最完善最富有生命力的体现形式。所谓和合的“和”,是指和谐、和平、祥和;“合”是结合、合作、融合。和合是指自然、社会、人际、心灵、文明中诸多元素、要素相互冲突、融合,与在冲突、融合的动态过程中各元素、要素和合为新结构方式、新事物、新生命的总和〔1〕。也就是说,和合是在承认不同事物之间矛盾的前提下,把彼此不同的事物统一于一个相互依存的和合体中,双方取长补短,使之达到最佳组合,由此推动新事物的产生和发展。中国传统文化中,无论儒、释、道,或者是其他各家学派,都认同、传承和合人文精神。

“以和为贵、和而不同”是中国传统和合文化的重要内容,是中国文化的根本特征和基本价值取向。“以和为贵”的“和”,不是不讲矛盾、斗争和冲突,而是既承认矛盾、冲突和差异,又解决矛盾、冲突,使诸多异质要素、各个不同的事物共同存在于对立统一、相互依存的和合体中。求同存异,形成总体上的平衡、和谐、合作,把斗争限定在一定的范围内,并吸取各要素的优质成分,择优汰劣,促使新事物的

〔1〕 张立文:《儒家和合文化人文精神与21世纪》,《理论参考》2007年第2期,第59页。

产生。即由旧的和合体发展为新的和合体,由此而促进事物的不断发展[1]。而“和而不同”正是对“以和为贵”的“和”这一理念的具体阐发。它所包含的内容是:事物是各各不同的,不同事物互补互济,于是整个局面因之而和谐。也就是说,“和而不同”不能强求不同事物之间的一律、完全相同,它所追求的是和谐、协调,它要求不同事物之间相互补充、相互借鉴,从而形成充满生机和活力的局面。

“以和为贵、和而不同”具体到我国转型时期的文化,就要求尊重多元文化,各文化之间应多元共存、兼容并包。在我国社会转型期,各种社会思潮的相互激荡,形成了多元化的文化结构,各种不同的文化争相表现自己,这样必然带来多元文化之间的文化冲突、碰撞、摩擦。如果不妥善解决这种状况,必定加剧文化冲突,甚至会引发社会危机、经济动荡。“以和为贵、和而不同”来解决多元文化发展中出现的问题,它所追求的是不同文化之间应该相互学习、取长补短,并认为不同文化之间不应是此消彼长的对立关系,而是可以共生共荣的。只有这样,文化才能充满生机和活力,才能不断地发展、壮大。特别是在经济全球化迅速发展的时代,文化交流与融合已成为一种历史趋势的情况下,应坚持主旋律、提倡多样化的路线,坚持“以和为贵、和而不同”,使和合文化进一步展现它的多元文化综合创造的发展价值。

以此来看待现代慈善文化,在构建中国现代慈善文化体系中,包容不同的慈善文化、建立起具有中国特色的慈善文化就显得尤为重要。实际上,中国传统社会并不缺乏慈善思想和慈善行为。孔子的“仁者爱人”的思想提倡济众助人;孟子幻想建立一个“出入相友,守望相助,疾病相扶持,则百姓亲睦”的理想社会;老子的“天道无亲,常与善人”,让众人多行善事;管子提出的:“一曰老老;二曰慈幼;三曰恤孤;四曰养疾;五曰合独;六曰问疾;七曰通穷;八曰振困;九曰接

[1] 易顶强:《传统和合文化背景下的表达权》,《广西政法管理干部学院学报》2008年第5期,第4页。

绝”;墨子的“兼相爱”等等,是我国古代传统慈善思想的重要组成部分。西汉时期,中国逐渐形成了以儒家慈善思想为核心的传统慈善文化。佛教传入中国后,佛教的慈善思想与中国固有的慈善思想不仅不冲突,而且在中国固有的和合文化精神下,与中国固有的慈善文化相互融合,使中国传统慈善文化更加丰富多彩,推动了传统中国慈善事业的发展。宋朝儒、佛、道出现合流的趋势,由此形成具有传统特色的慈善文化,统治者对上实行以“仁义”为中心的王政,对下要求民众行善积德。从养老到慈幼,从医疗到送终,国家已将社会救济行为纳入政策的范畴,一系列慈善机构纷纷建立,民间慈善意识也由此唤醒。明清时期是中国民间慈善救济系统的成熟期,产生了中国真正意义上的民间慈善组织,慈善组织并呈现出组织化、多样化的特点。到近代,民间慈善系统发生了新的变化,出现了义赈形式。所以说,传统中国社会形成了较为特色的慈善思想和慈善行为。

而当代中国慈善文化呈现另一番景象。有学者认为:“当代中国慈善文化生态总的表现是慈善公共空间的狭窄以至缺失”。“由于新中国成立时对慈善事业根深蒂固的恶根性的判定,导致了此后也就是当代中国慈善文化的先天性发育不足,从而也就决定社会中慈善空间的狭窄以至缺失。”〔1〕新中国成立后慈善事业出现了40年的中断,传统慈善文化也未能得到传承,这是我国慈善文化虽然历史悠久但现在慈善氛围并不浓厚的重要原因。

前文讲过,随着改革开放后中国经济的快速增长,对慈善事业的需求也越来越突出,构建适合现代慈善事业的慈善文化也就成为必需,这是因为慈善文化是慈善事业发展的灵魂。有两方面的原因造成当前慈善文化构建的障碍:一方面,中国慈善文化与慈善事业40年的中断,导致慈善氛围不浓厚;另一方面,传统的慈善文化根源于传统的小农经济社会的儒家文化体系之下,其封闭性、内敛性与现代慈善事业要求的社会化、开放性、广泛性等基本特征不相符合。这就

〔1〕 靳环宇:试论中国慈善文化形态及其变迁,《船山学刊》2005年第1期,第154页。

说明,对于中国来说,构建现代慈善文化真正的解决方法不是将“断裂”的传统慈善文化简单地连接起来,而是在传统的慈善文化基础上,经过现代化改造,重建21世纪的中国慈善文化[1]。

如何构建现代慈善文化?我们认为首先必须要坚持“以和为贵、和而不同”的原则。这是因为随着我国对外开放和对外文化交流的进一步加深,各国不同的慈善文化也进入到中国。这些不同的慈善文化与中国传统慈善文化一起,构成了我们构建现代慈善文化的重要资源。对待这些文化资源,我们应该在对中国传统慈善文化批判和继承的基础上,尽可能地吸收各国不同的有益的慈善文化。特别是西方慈善文化,由于其价值观、思想渊源及社会制度乃至个人的行为方式与中国存在着巨大的差异,对其有益于我们构建现代慈善文化的成分,我们应该吸收借鉴;对其通过慈善行为传播西方意识形态危害我国国家安全的,我们坚决予以抵制。因此,慈善文化并不是一元的,而应该是多元的。只有在多元的慈善文化中,中国现代慈善文化通过不断吸收其他慈善文化的营养,具有更强的生命力,才能会更进一步影响到更多的中国人,参入到慈善事业中来。

如何做到“以和为贵、和而不同”的原则,我想可以借鉴文化统一战线的模式,即在坚持马克思主义指导地位的前提下,以社会主义核心价值为主体,团结一切积极的、健康的、向上作用的慈善文化,共同抵制消极、腐败、堕落的慈善文化,相互学习,紧密团结,共同为发展中国特色社会主义事业而贡献力量。只有这样,才真正体现了“以和为贵、和而不同”的原则,也只有这样,才能构建起具有中国特色的、适应现代社会发展的慈善文化。

二 和爱:现代慈善文化的价值观

文化是一种价值取向,是一种观念的积淀,一种文化真正的确立

[1] 顾骏:慈善文化现代化的“门槛”,《人民论坛》2006年09/B,第36页。

主要是其价值观的确立,不同文化的价值观一旦形成,便长期传承保持。慈善文化同样如此。慈善文化主要包涵三个层面的内容:第一是观念层面,即人类在社会实践和意识活动中化育而生的价值取向、审美情趣、思维方式,凝聚而成的文化精神内核,其核心是人们对自身所取得的财富的态度,对他人特别是社会弱势群体的关心程度,以及人们对慈善行为的价值评价和社会认可度。第二是制度层面,即人类在社会实践中建构的各种社会规范、典章制度。第三是行为层面,即人类在交往中约定俗成的习惯定势,以礼俗、民俗、风俗形式出现的行为模式〔1〕。慈善文化的建立主要在于观念层面的慈善价值观的确立。对构建现代中国慈善文化,不少学者认为应该普及和培育现代慈善价值观,对此我们也深表赞同〔2〕。

传统中国慈善文化的价值核心是以儒家为代表的"仁爱"。中国传统慈善文化的根源是以"仁"为核心的人本主义思想体系,"仁"是一个道德感情和伦理规范相结合的范畴〔3〕。而对于儒家文化来说,"仁"的本质首先是侍奉双亲,善待家人,然后才能推己及人。它反映了儒家推己及人、爱有差等的仁爱原则,即由热爱亲人、进而善待他人,由善待他人进而爱护万物。这种由近及远、由亲及疏的慈善原则使传统慈善文化具有封闭性和内敛性的特征。由于"仁"本身所具有的伦理特性,中国传统文化特别强调慈善的道德教化功能,认为慈善行为是受到内在道德力的驱使的,行善与否与个人的道德操行有关。因此将慈善作为一种自律要求,无强制性规定,对社会成员是否参与慈善活动较为宽容,没有将慈善活动转化成一种本能意识。这种"仁"的思想,反映到政治上,就是儒家所追求的"仁政"。在儒家看来,政府的仁政与民间慈善活动是不能并存的,因为民间慈善活

〔1〕 肖国飞、任春晓:论慈善文化的道德意蕴,《中州学刊》2007 年第 1 期,第 141 页。

〔2〕 如杨方方:慈善文化与中美慈善事业之比较,《山东社会科学》2009 年第 1 期;黄丹、姚俭建:当代中国慈善事业发展的战略路径探讨,《社会科学》2003 年第 8 期;高红、窦正斌:中国社会现代慈善理念的匮乏与培育,《东方论坛》2007 年第 6 期,等等。

〔3〕 杨方方:慈善文化与中美慈善事业之比较,《山东社会科学》2009 年第 1 期,第 77 页。

动从一个侧面印证了政府的不“仁”。因此,传统的慈善活动多是由政府主办,除了救济功能外,还有社会控制的功能[1]。在我们看来,尽管佛教与道教都提出了有别于儒家慈善文化的一些思想和理念,但道教在一以贯之地坚持禁恶行善主张的同时,融合了儒家的伦理观念和佛教的善恶报应思想;而佛教的慈悲观及劝善理论也不断渗透于儒教传统之中,使得以仁爱为核心的儒家慈善文化具有更厚实的内容[2]。

传统慈善文化的“仁爱”价值观能否成为构建现代慈善文化的价值观?答案是否定的。有学者认为,现代慈善价值观就是现代慈善事业倡导的理念,它包括尊重、宽容、和平的理念,倡导人道主义和人本价值、志愿精神和自愿原则、利他主义和道德多层次、陌生人伦理和感恩文化、散财效用观等[3]。我们并不讨论这一概念界定是否科学,但可以肯定的是,现代慈善文化必须体现为陌生他者的无私关爱和奉献精神,必须倡导一种普遍互助、博爱共享的公益价值观;必须是经过理性过滤而内化为每一个人的一种责任、义务和使命的自觉意识;必须确立个人财富通过合法途径来自社会,也应通过慈善等相应途径反馈和回报社会的价值理念。因此,社会主义的慈善文化,应该是超越了传统慈善文化中施舍、恩赐的含义,具有建立在人格平等基础上互帮互助、同舟共济,由一般的贫济慈济升华为更高意义上的人文关怀的新内涵。从这个角度来说,“爱有差等”的“仁爱”价值观显然难以成为我们构建现代慈善文化的核心价值观。

那么,西方慈善文化的价值观能否成为我们构建现代慈善文化的价值观?西方慈善文化的价值观是基督教的“博爱”,“博爱”有两个显著特点:一是它否定了人类与生俱来的同情心和血缘亲情等自然情感,把“博爱”建立在道德情感伦理宗教的基础上;二是它排除

---

〔1〕 郑功成等:《中华慈善事业》,广东经济出版社1999年版,第40页。

〔2〕 黄家瑶:比较视野下的中西方慈善文化,《科学·经济·社会》2008年第3期,第31页。

〔3〕 杨方方:慈善文化与中美慈善事业之比较,《山东社会科学》2009年第1期,第79页。

了对道德回报的期待,使“博爱”的道德信念成为一种与生具有的本能的意义,从而使基督教文化始终洋溢着一种“为爱而爱”、“为道德而道德”、以博爱自身为价值目的的精神境界,一种超越了民族、肤色、阶层、性别、文化和国家等界限的带有浓厚的普世主义色彩的爱。这与儒家“爱有差等”的仁爱有着根本的不同〔1〕。与“博爱”文化联系在一起的是“罪感”文化,这来源于基督教中的“原罪”和“富罪”。基督教认为,人类始祖因偷吃禁果而被上帝驱逐,因而人类就有了与生俱来的“原罪”。基督教还认为富人天生就有罪,富人想要进入天堂,唯一的途径就是将自己的财产捐给穷人。而且还认为,金钱等世俗的东西,其实都是上帝托管于个人的,并不永远属于自己,最后要如数归还于上帝,这种宗教文化理念就是财富要“取之于社会,还之社会”〔2〕。按照基督教的说法,为了救赎罪恶,人必须具有“爱”的情感,而体现赎罪和“爱”的具体途径就是慈善。由于大多数西方人信仰基督教,因此许多人都把慈善捐赠看作是对基督教道德原则的实践。同儒家慈善文化“仁爱”强调道德自律相比,基督教慈善文化具有他律特性,更具有强制性,这对西方慈善事业起了巨大的推动作用。

如果将具有宗教特性的西方慈善文化的价值观作为我们构建现代慈善文化的价值观,它将遇到这样两个障碍:一是作为异族文化,西方慈善文化完全要得到中国人认同,必须与中国本土文化具有某种相通之处,否则是无法得到进一步传播的,这是文化传播的基本规律。而基督教慈善文化与中国本土文化无任何相通之处。二是从文化的接受主体来说,西方的慈善文化来源于基督教,它的接受主体应为教徒,而西方大多数人信仰基督教,这也使基督教博爱文化成为了西方人根深蒂固、具有持久性、稳定性的生活习惯和社会心理。而中

〔1〕 黄家瑶:中西方慈善文化的渊源比较及启示,《天府新论》2008 年第 3 期,第 108 页。

〔2〕 党小苗:中美慈善文化差异及形成原因探析,《十堰职业技术学院学报》2008 年第 4 期,第 67 页。

国目前信仰宗教人数只有少部分,且大部分信仰佛教和道教,基督教信徒极少。从这个角度来说,基督教博爱文化难以在中国得到广泛接受,因而西方慈善文化的价值观也就不能成为我们构建现代慈善文化的价值观。

虽然传统文化价值观和西方慈善文化价值观都不能成为我们构建现代慈善文化的价值观,但我们不能否认他们所具有的价值。因此,我们应该在传统慈善文化的基础上,借鉴、吸收西方慈善文化的精华,构建适合现代中国社会所需要的慈善文化价值观。我们认为,"和爱"正是既继承了中国传统慈善文化的精华,又吸收了西方慈善文化合理内核,应该成为当前我们构建现代慈善文化价值观。

张立文先生认为21世纪人类将面临人与自然、人与社会、人与人、人与自身心灵以及文明与文明间的五大冲突,从"和合"的观念来看这五大冲突,人类可以通过共识而获得五个中心价值或五大原理,来融突五大冲突,即和生、和处、和立、和达、和爱,其中和爱是基础和核心[1]。关于和爱,他有一番论述。他认为,任何宗教都是讲爱的,如果不讲爱的宗教,显然是违反宗教教义的,比如说基督教讲博爱,佛教讲慈悲,伊斯兰教讲真主是爱一切事物,包括人类。儒教、儒家也讲爱,所以不管那个宗教,它讲的都是和爱,爱人类、爱世界、拯救世界、普渡众生。因此,和爱是人类最高的价值[2]。从张先生的这番论述当中,我们可以看出,"和爱"既不等同于中国传统文化中的道德自律的"仁爱",也不等同于西方具有宗教色彩的"博爱",它是站在整个人类的角度,将"爱"升华为更高意义上的人文关怀,使之成为每一个人的一种责任、义务和使命的自觉意识。因而我们说,"和爱"完全可以成为构建中国现代慈善文化的价值观。

---

〔1〕 见张立文:《和合学——21世纪文化战略的构想》,中国人民大学出版社,第477-481页。

〔2〕 张立文:和合文化的现代价值,《寒山寺文化论坛论文集2008》,上海古籍出版社2009年,第16-17页。

三 和谐社会:现代慈善文化的目标指向

对于和谐,张岱年先生曾经说过:“和谐含括四方面,一相异,即非绝对同一;二不相毁灭,即不相否定;三相成而相济,即相互维持;四相互之间有一种均衡。”[1]这就告诉我们,“当我们讲和谐的时候,不要忘记了冲突,和谐与冲突都是辩证法的基本范畴。另外和谐不是同一,也不是统一,它是不同事物之间的一种均衡关系、平衡关系。”[2]进而推之,所谓和谐社会,就是指构成社会的各个部分、各种要素处于一种相互均衡、协调的状态,它指的是一种和睦、融洽并且各阶层齐心协力的社会状态。方立天先生认为,和谐社会应处理好三大矛盾:人与自我的矛盾、人与人的矛盾、人与自然的矛盾,“理想的和谐社会是上述三类矛盾的良性互动,是三类矛盾的综合平衡,即三方面和谐的综合体现。”[3]按照这样的标准来衡量,社会主义和谐社会,应当是各方面利益关系得到有效的协调、社会管理体制不断创新和健全、稳定有序的社会。也就是一种民主法治、公平正义、诚信友爱、充满活力、安定有序、人与自然和谐相处的社会。

然而,现实社会矛盾重重,呈现不和谐现象。张立文先生将人类当前所面临的冲突和危机概括为五个方面:人与自然冲突产生的生态危机,人与社会冲突产生的人文危机和社会危机,人与人的冲突产生的道德危机,人的心灵冲突产生的信仰危机和精神危机,文明的冲突产生的价值危机[4]。在他看来,和合“既是中华民族多元文化所整合的人文精神的精髓,亦是世界各民族文化的基本精神,可获得共

---

〔1〕 张岱年:天人五论,《张岱年全集》(第三卷),河北人民出版社1996年,第35页。

〔2〕 方立天:中国佛教与和谐社会,《寒山寺文化论坛论文集2008》,上海古籍出版社2009年,第19页。

〔3〕 方立天:中国佛教与和谐社会,《寒山寺文化论坛论文集2008》,上海古籍出版社2009年,第19页。

〔4〕 张立文:和合文化的现代价值,《寒山寺文化论坛论文集2008》,第12页。

识。”[1]因此,化解五大冲突和危机,使社会呈现均衡、协调状态就是和合文化。从中国传统社会来看,和谐社会一直是统治阶级不懈追求的目标,这在中国传统和合文化中得到反映。当然,对当代中国来说,解决改革开放和市场经济建立过程中出现矛盾和冲突,构建社会主义和谐社会,和合文化依然是其最为重要的思想来源。

对慈善文化来讲,其本质也是“和合”的。慈善的核心是关心人、关注人的生存状态,充满着人文情怀。它既指反映人们建立在仁慈和慷慨基础上人与人之间的相互关心、相互爱护和相互帮助的自觉自愿的互助行为,是发自内心的一种精神、一种理念的体现——善待别人,善待社会,善待自然;又指人对人的一种心态,包括同情心、怜悯心、仁爱之心、博爱之心等。[2]慈善行为发生的前提是,社会存在贫富差别、存在着弱者和不幸者。正由于此,才通过对弱者和不幸者的救助,缩小贫富差别,推进社会公平,钝化社会矛盾,并在一定程度上缓和贫富阶层心理对抗。这样,才会缓和社会矛盾和冲突,使社会呈现比较均衡协调的状态,这就是“和合”。中国传统慈善文化对中华民族的团结、文明和进步起着重要的作用,是传统文化的重要组成部分。自古以来,中国人民就有乐善好施、扶贫济困、尊老爱幼、守望相助、出入相携的传统美德,这些传统美德体现了中华民族独特的慈善文化,也是中华民族和合人文精神的具体体现。目前我国社会总体上是稳定、和谐的,但也存在不少影响社会和谐的矛盾和问题。比如:城乡、区域、经济发展不平衡,就业、社会保障、收入分配、教育、医疗、住房等关系群众切身利益的问题比较突出等。因此,大力发展慈善事业,对于帮助困难群众、调节贫富差距、增强社会责任、促进社会公平,使社会呈现均衡、协调的和谐状态具有十分重要的作用。当前,慈善事业被作为构建社会主义和谐社会一个极为重要的途径,而作为慈善事业原动力的慈善文化,其本质表现必须是“和合”,只有

---

〔1〕 张立文:《和合学——21世纪文化战略的构想》,第477页。

〔2〕 陈勇:慈善文化与和谐社会建设的伦理思考,《伦理学研究》2006年第3期,第34页。

这样慈善行为才能真正充满着人文关怀。

既然慈善文化的本质是“和合”的,慈善文化理所当然是和谐文化的重要组成部分。和谐文化是指一种以和谐为思想内核和价值取向,以倡导、研究、阐释、传播、实施、奉行和谐理念为主要内容的文化形态、文化现象和文化性状。社会的和谐,其本质体现为一种和谐的文化精神。没有和谐的文化,和谐社会的目标就难以全面实现。而慈善文化从本质上讲,是关注困难群体的社会价值选择,是要在全社会大力提倡团结互助、扶贫济困的良好风尚,形成平等友爱、融洽和谐的人际环境,就是“和合”。从这一点来看,慈善文化与和谐文化的基本目标是一致的,和谐文化是实现社会和谐的文化源泉和精神动力,作为和谐文化的重要组成部分的慈善文化,其价值目标指向应该是社会主义和谐社会。社会和谐需要慈善文化,慈善文化推进社会和谐。

慈善文化对构建和谐社会具有重要价值和意义具体表现在这样两个方面:一是慈善文化有利于提升人们的道德水平,有利于构建社会主义核心价值体系。慈善文化是和谐文化的一部分,也是社会主义核心价值体系重要组成部分,慈善事业的宗旨和内容与社会主义精神文明建设的目标是基本一致的。慈善文化所蕴涵的文化精神及价值,无疑对提升人们的道德水平,对社会主义精神文明建设都有积极的作用。如慈善文化所倡导的为富者仁的财富观、公民责任观、社会志愿精神以及利他主义价值观等把人们从缺少社会道德心和责任感的利己主义者转变为利益共享、责任共担和有社会公益感的社会成员,使社会成员在享受社会权利的同时,自觉自愿地履行社会义务、担当社会责任,这种在慈善活动中表现出来的人与人之间相互关爱、相互帮助的和谐融洽的关系有利于整个社会形成信任、互惠、合作的人际关系[1]。这就决定了慈善事业绝不只是停留在物质上的

[1] 高红、李雪卿:论和谐社会视阈中的慈善文化,《中共青岛市委党校 青岛行政学院学报》2007 年第 5 期,第 55 页。

扶贫济困,更重要的应是倡导互帮互爱、无私奉献等良好的道德风尚和人际关系。二是慈善文化与慈善事业有利于社会的稳定和有序的发展。越来越多的学者把慈善事业当作是社会第三次分配。第三次分配区别于第一次分配的企业利润、第二次分配的强制性国家税收,它是在道德力量的作用下,通过个人收入转移和个人自愿缴纳和捐献等非强制方式再一次进行分配,因而它担负起了部分社会保障的职能。从目前中国的实际情况来看,在社会转型过程中也出现了许多社会问题:贫富差距加大,大批失业、下岗人员以及社会弱势群体的存在,各种社会矛盾不断激化。这些不仅不利于经济的持续健康发展,而且成为社会不稳定的重要因素。因此必须大力弘扬慈善文化,发展慈善事业,使更多的困难人群得到帮助,可以起到弥补国家社会保障制度不足、缓解社会矛盾、促进社会公正、维护社会稳定的作用。慈善文化与慈善事业所具有的这部分功能已经在国家政策中得到初步的体现。

正因为慈善文化与和谐社会密不可分,所以在我们构建现代慈善文化的时候,一定要紧紧围绕着和谐社会来进行。也就是说,慈善文化必须要为社会主义和谐社会服务。只有这样,慈善文化才能真正发挥出其应有的公平的理念和人文的关怀。

传承慈善文化传统,促进慈善事业发展,构筑稳定和谐社会

程海亮[1]

摘　要:中华文明源远流长、博大精深,而慈善文化正是这精神宝库中的一颗璀璨夺目的明珠。慈善文化是我们宝贵的精神财富,对当前中国慈善事业的发展具有重要的文化价值。慈善事业有何特点,我国慈善事业发展现状如何,影响我国慈善事业发展的因素有哪些,我们应如何发展慈善事业以促进社会的和谐与稳定,这正是本文所要探讨的。

关键词:传统文化　慈善文化　特征　制约因素　和谐社会

一　源远流长的慈善文化传统是我们发展慈善事业的宝贵精神资源

中华文明历史悠久、博大精深,而其中的慈善文化就是这精神宝库中的一颗璀璨耀眼的明珠,正是她的存在,才使我们的文明散发出爱的温馨、彰显出人性之善美、闪耀出理性之光辉,从而使中华文明更丰富、更人性、更伟大,也更具魅力和强大的生命力。春秋战国是中国社会的大变动、大分化、大组合的时代,也是中国历史上绝无仅

〔1〕 程海亮:苏州科技学院公管学院教授。

有的思想大解放的时代。正是思想的解放,才有了学术的自由,学术自由带来了百花齐放、百家争鸣。各种观点激烈碰撞、交锋,争奇斗艳、流派纷呈、巨匠辈出,最终造就了我国文化史上最具创造性、最为辉煌的文化繁荣。正是在这种历史背景之下,先贤圣哲们对人性问题进行了认真、严肃和深刻的思考,并对此做出了各种各样的回答,或认为人性本善,比如孟子,或认为性本恶,比如荀子,也有介于二者之间的不善不恶。人性、人的本质、人与人之间的关系、为人处世的方式和规则、人类社会的公平和正义、矛盾与和谐、伦理和道德,都成为人们关心和思考的问题。正是先驱们的思考和关切,给我们留下了诸多宝贵的精神财富,从而也使我们的中华文明具有浓厚的伦理色彩和人文精神。在我们的文化传统中,"慈"是"爱"的意思。唐经学家孔颖达疏《左传》说:"慈者爱,出于心,恩被于物也";"慈谓爱之深也"。许慎的《说文解字》也说:"慈,爱也"。它主要是指长辈对晚辈之爱,即所谓的"上爱下曰慈"。《国语·吴语》中"老其老,慈其幼,长其孤"的"慈"即是此意。也有把"慈"用于子女对父母的孝敬供养。如《礼记·内则》中说,"父母皆异宫,昧爽而朝,慈以旨甘"。"善"即"吉祥"、"美好"之意,《说文解字》对"善"的解释为"善,吉也"。"善"以后又引申为和善、亲善、友好、友爱,《管子·心术下》中所说:"善气迎人,亲如弟兄;恶气迎人,害于戈兵"即是此意。慈善二字合用,在我国的典籍中首见于《北史·崔光传》:"光宽和慈善,不忤于物,进退沉浮,自得而已。"此处的"慈善"应是"仁慈"、"善良"、"富有同情心"之意,也即我们常说的"慈心善行"。《韩非子·内储》说:"王曰,慈惠,行善也。"即以慈爱贤惠而行善。为人应心慈、善良、仁义、道德、诚信、以礼、富有同情心和正义感,这正是先贤圣哲们所倡导并身体力行的。老子说:"我有三宝,持而保之。一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先。……夫慈以战则胜,以守则固。天将救之,以慈卫之。"[1]可见,在老子看来,有爱心的人,积德行善的

[1] 《道德经·第六十七》。

人是战无不胜的。他不仅主张以善对善,并且对不善也要以善对之。“圣人无常心,以百姓之心为心。善者吾善之,不善者吾亦善之,德善。”〔1〕“重积德则无不可”〔2〕为人应宽容大度,做到“报怨以德”〔3〕。善是为人的最高原则,生活处处要体现到善,为人、做官、施政,都要力求做到求善、利人、不争,就像水一样,有利于万物,却不与万物相争。“上善若水。水善利万物而不争……居善地,心善渊。与善仁,言善信,正善治,事善能,动善时。”〔4〕关于仁、慈,儒家的认识更是达到了一个新的高度,其内容也更加丰富、全面、系统,因而其影响也更加深远。孔子创立了以“仁”为核心的人本主义思想体系,孔子自己对“仁”的解释常常因人因事而不同,但其所表现出的对人的爱和关心则是共同的。仁的本义就是爱人,“仁者,爱人”〔5〕。他主张对人应尊重,给予同情和爱护。希望能“博施于民而能济众”,要求弟子们“泛爱众”。在为人处世上要做到严于律己、宽以待人,不强求、不迁怒、不推诿。“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人。”〔6〕“不迁怒,不二过。”〔7〕“己所不欲,勿施于人。”〔8〕并且他把仁提升到治国理念的高度,希望统治者实施仁政,要爱惜民力、关心民生。“道千乘之国,敬事而信,节用而爱人,使民以时。”〔9〕要“为政以德”〔10〕“兴灭国,继绝世,举逸民,天下之民归心焉。所重:民、食、丧、祭。宽则得众,信则民任焉,敏则有功,公则说。”〔11〕就是对民众要宽厚、诚信、公道。孔子也非常看重社会公平,只有公平才能和谐,并希望达到世界大同。“有国有家者不患贫而患不均,不患

〔1〕《道德经·第四十九》。
〔2〕《道德经·第五十九》。
〔3〕《道德经·第六十三》。
〔4〕《道德经·第八》。
〔5〕《论语·颜渊》。
〔6〕《论语·雍也》。
〔7〕《论语·雍也》。
〔8〕《论语·卫灵公》。
〔9〕《论语·学而》。
〔10〕《论语·为政》。
〔11〕《论语·尧曰》。

寡而患不安。”[1]“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,鳏寡孤独废疾者,皆有所养。”[2]在前人的基础之上,孟子把儒学思想进一步发扬光大,就人性问题进行了更加深入的研究,从而在人性、人伦、人道、政道、人格等方面都有精辟而深刻的见解。孟子在与告子的论辩中提出了“人性善”的观点,指出人之所以区别于其他动物,就在于人具有天生的善性,人具有“人皆有所不忍,达之于其所忍,仁也。人皆有所不为,达之于其所为,义也。”[3]人有爱心,应相互关爱、谦让,要有同情心、是非感。“由是观之,无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。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。”[4]“仁者爱人,有礼者敬人。爱人者,人恒爱之;敬人者,人恒敬之。”[5]在人伦方面,孟子主张“人之有道也,饱食、暖衣、……教以人伦:父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信。”[6]要爱人如爱己“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼;天下可运于掌。”[7]“禹思天下有溺者,由己溺之也;稷思天下有饥者,由己饥之也,是以如是其急也。”[8]“出入相友,守望相助,疾病相扶持,则百姓亲睦。”[9]在人道方面,孟子认为不管为君为臣都要讲仁、讲德,“仁,人心也;义,人路也。”[10]“仁,人之安宅也;义,人之正路也。”[11]做人应有人格、尊严、骨气和正气,“我善养吾浩然之气”[12]要做到“威武不屈”“舍生取义”。他

〔1〕《论语·季氏》。
〔2〕《礼记·礼运篇》。
〔3〕《孟子·尽心下》。
〔4〕《孟子·公孙丑上》。
〔5〕《孟子·离娄下》。
〔6〕《孟子·滕文公上》。
〔7〕《孟子·梁惠王上》。
〔8〕《孟子·离娄下》。
〔9〕《孟子·滕文公上》。
〔10〕《孟子·告子上》。
〔11〕《孟子·离娄上》。
〔12〕《孟子·公孙丑上》。

希望统治者能做到为政以德、勤政爱民,“善政得民财,善教得民心。”[1]“保民而王,莫之能御也。”[2]而最能代表孟子仁政思想的莫过于“民为贵,社稷次之,君为轻。是故得乎丘民而为天子,得乎天子为诸侯,得乎诸侯为大夫。”[3]只有真心关心老百姓,老百姓才能真心效忠于国家,从而达到“乐民之乐者,民亦乐其乐;忧民之忧者,民亦忧其忧。”[4]荀子也非常重视亲民的重要性,并把君民看成是水与舟的关系。“君者,舟也。庶人者,水也。水则载舟,水则覆舟。”[5]《尚书》论述道:“德惟善政,政在养民”,“民可近,不可下,民惟帮本,本固帮宁。”[6]《礼记》则曰:“以保息养万民:一曰慈幼,二曰养老,三曰振穷,四曰恤贫,五曰宽疾,六曰安富。”[7]。墨子也认为天下因爱而和谐,因恶而纷争,“故天下兼相爱则治,交相恶则乱。”[8]主张人们之间相互关爱,由此社会才会和谐安定,“若使天下兼相爱,国与国不相攻,家与家不相乱,盗贼无有,君臣父子皆能孝慈,若此,则天下治。”[9]由此我们可以看出,在我们的文化传统中,我们的先贤圣哲们对人性的认识,对人的关怀,对爱的企盼,对和谐的向往,都充分反映了我们传统文化中包含着十分丰富的人文精神和浓厚的伦理色彩,这正是我们发展慈善事业所需要的精神资源和宝贵财富。

二 慈善事业的特征

我们认为,真正的慈善应具备以下特征:

〔1〕《孟子·尽心上》。
〔2〕《孟子·梁惠王上》。
〔3〕《孟子·尽心下》。
〔4〕《孟子·梁惠王下》。
〔5〕《荀子·王制》。
〔6〕《尚书·五子歌》。
〔7〕《周礼·地官·大司徒》。
〔8〕《墨子·兼爱上》。
〔9〕《墨子·兼爱上》。

第一,广泛性。慈善是一项社会性的事业,非一人、一组织的力量所能及,必须有广泛的社会参与,从个人、集体、组织、一国到整个国际社会,只有最大、最广泛地参与度,才能积聚尽可能多的财富,办更多的事情、资助更多的需要帮助的人,同时也使慈善事业的影响更大、更加深入人心。

第二,开放性。所谓开放性即非垄断性。慈善事业是造福于人民百姓的公德事业,凡是愿做者都有权利和机会去做,同时也是一种义不容辞的责任。因此,做慈善不应有任何的进入门槛和人为的障碍,不能出现一些人想做却不能做,而是凡愿做、有能力做者皆能做,应做到简便易行。

第三,公开、透明、阳光。慈善事业是一项神圣的爱心事业,因此,在做慈善时就应理直气壮、心地坦然,不应有任何心里顾虑而谨小慎微,更不应该像做贼一样偷偷摸摸,除非是不便公开身份、不想张扬,否则,任何慈善行为都能光明正大地去做,而不应该有任何不必要的人为障碍和心理压力。政府、社会有责任和义务为人们做慈善营造一种宽松的社会氛围和环境。公开透明也包括各种善款的来龙去脉应公开透明,应让广大捐款人真实地了解情况,让人们放心,主动接受人们的监督,经得起人们的质询,从而使人们放心地去捐款。

第四,自觉性、主动性。一个人是否愿意去做慈善,既与一个人的经济实力有一定的关系,富有富的做法,穷有穷的方式,富人未必就必然做,穷人未必就必然不做,否则怎么会有“为富不仁”?同时,一个人是否做慈善更是与其经历、所受教育、道德修养和思想境界有着莫大的关系。所以,做与不做应皆出于真心,不应有半点的虚伪和强制,应是一种自觉、愉悦的事情,任何个人、组织都不应当对个人的行为有任何的干预和强制,否则只能适得其反。政府和社会可以进行教育和引导,并且创造相应的条件,使社会形成健康向上的、爱心浓郁的慈善文化氛围,使人们愿做慈善,并在做慈善的过程中真正体验到快乐,使自己的灵魂得到更好的净化。

第五,慈善事业具有非营利性、非功利性,具有鲜明的公益性的特征。慈善事业在本质上是排斥营利和功利的,任何营利和功利的想法都是与之背道而驰的。它是纯粹的公益事业,它的目的是扶危济困,是乐善好施。因此,慈善事业是要靠真金白银来支撑的,仅靠美丽动听的语言是无法做慈善事业的,离开了金钱就谈不上慈善(当然,爱心慈善、志愿者是以提供无偿劳动和服务的方式的慈善行为)但是,这并不意味着慈善事业就可以受金钱的支配和摆布,更不意味着依靠做慈善去营利赚钱而充满铜臭。慈善事业只能是一种奉献,是不求任何回报的付出,这当中不能夹杂任何不洁的动机和不可告人的目的,任何沽名钓誉和贪图名利都是对慈善的玷污和亵渎。慈善行为是一种真善而不是伪善,是一种利国利民的善举,是一种良心事业,是纯粹的、真正的公益事业,是真正的爱的奉献。

第六、非官方性。因慈善行为具有公开性、广泛性、自觉性,因此,它从本质上也是排斥官方的,因为一旦官方介入,权力就会渗透其中,尤其是在权力未能受到有效制约的情况下,权力的支配者就会利用权力为自己谋取利益,公权就会变成牟利的工具。首先,官方来办慈善,政府官员会利用慈善的名誉,让慈善成为敛财的工具,蜕变成为政府的提款机。其次,政府做慈善易于推卸和转嫁自己的责任,本来是政府义不容辞的责任,本来是政府应以财政解决的诸如社会保障、社会福利问题,政府却会借用慈善的名义而把责任转嫁到社会。再次,政府慈善还可能会利用善款补贴政府财政、随意改变善款的用途,甚至是贪污腐败、中饱私囊,从而使神圣的慈善事业变味走样。最后,政府办慈善会使慈善由自觉自愿变为摊派和强迫,并且会被滥用,从而使人们产生反感和抵触情绪。因此,政府的责任只能是为慈善事业的正常顺利开展在法律和规则上创造条件,保证慈善事业能公开、透明、有序、合法,用健康的社会舆论去教育引导和鼓励人们去做慈善,真正的慈善事业主要靠民间、社会去做,即慈善具有鲜明的民间色彩。

第七,超阶级性、超意识形态性、超政治性。慈善体现的是人们

之间的一种人文关怀,是一种爱,而这种爱不夹杂任何政治、阶级和意识形态的因素,是超越了政治、阶级和意识形态的,是一种发自人性的爱,这种爱是宽广而非狭隘、真诚而非虚伪、纯洁而非龌龊、高尚而非卑下,是无私的奉献而不图丝毫的回报,所以这种爱是超政治意识形态、超阶级、超地域、超国家,它只是一种爱的奉献,而不会去计较受惠者是谁,这种爱已达到了一个很高的层次和境界。所以,慈善之爱是一种无私的、神圣的、抛却了任何世俗杂念的爱。

第八,平等性。所谓平等性是指积极行善之人是出自于本心,是出于善良和爱,而不是为了寻求一种施舍别人的优越感。要有一种平常心和平等待人的态度,而不应有任何优越感和高人一等的感觉,不能因此而沾沾自喜或高高在上,更不能对受惠者有任何的鄙视,不能伤害别人的人格和自尊,在人格和尊严上,双方是平等的,没有任何高低贵贱之分。慈善应真诚、低调、不张扬、不夸耀、平等、尊重,不应使受惠者的人格和尊严受到任何伤害。

第九,持久性。慈善事业也是一种持久性的事业,既不是一个政府、一个国家、一个组织、一个人在一个时期所能完成的事业,不是一朝一夕所能做到的,而是一个爱心传递的过程,一代代地传递下去。每一时代、每一国家、每一政府、每一组织、每一个人,其政治生命和自然寿命都是有限的,但慈善事业却不受这些有限的限制,而是要世世代代地传递下去,没有时间、没有政治、没有阶级、没有地域的限制。从时间的角度来看,慈善事业应该是有起点而没有终点,它不是心血来潮的产物,它是一个永恒持续的过程,它是善的力量自然延伸。

三 举步维艰的当代中国慈善事业

纵观几千年的中国传统文化,虽然包含着丰富的人文精神和人性关怀,对人性的认识不能说不深刻,对爱的理解和企盼不能说不透彻和强烈,对伦理和道德的阐释不能说不全面、丰富,但让人费解的

却是,这样一个非常崇尚伦理和道德的礼仪之邦,这样一个非常强调慈和爱的仁爱之国,这样一个拥有非常丰富的伦理文化传统和先贤圣哲的国度,但其慈善事业发展的状况却是如此的不尽人意,可谓步履维艰、前景堪忧。理论与现实的巨大反差对以伦理大国、礼仪之邦而自居的中国无疑是莫大的讽刺,使我们处于非常尴尬难堪的境地,何以如此?这不能不引起人们深思。我国慈善事业何以步履蹒跚?笔者认为,这主要应从中国的历史、文化传统、价值观念、宗教信仰、民族性格心理以及我们现实的法律和制度方面来寻找原因。

第一,从文化方面来看,首先,尽管我们文化传统中不乏对人的关怀,尽管有不少先贤圣哲们非常关注和倡导人性之善,希望以仁、爱、伦理、道德、友善来为人处世、治国安邦,但我们不得不遗憾地承认这样一个严酷的事实,我们这些思想家,在漫长的历史过程中,在芸芸众生之中,又有多少呢?可以说是廖若星辰。这说明我们的文化、我们的传统、我们的国民性、我们的制度很难孕育出更多的、更有影响的思想家。因此,这些思想家们对我们具有悠久历史的中华民族而言显得是多么的稀有、多么的孤独、也是多么的宝贵。试想,他们的影响又会有多大呢?因此,我们可以说,尽管这些先贤圣哲所倡导和追求的价值观念,无疑是他们超越于普通凡夫俗子而迸发出的智慧之光,但这智慧之光在漫长的历史长河之中、在中华大地上真正生根发芽、开花结果了吗?真正被芸芸众生所接受和崇尚了吗?真正成为主导社会前进发展的主流价值观了吗?遗憾的是,自古至今并没有形成这种局面。他们的学说仅仅是被历代统治者改造为统治人民、维护统治的精神工具而已,而从未真正把其当作一种价值信仰;而一般民众也多是把其当作自欺欺人的精神鸦片来自我麻醉罢了,否则我们如何解释像我们这样所谓的文明古国、伦理大国、礼仪之邦,发展到今天,以至于胡锦涛总书记还要提出了“八荣八耻”,以教导人们分清什么是荣,什么是耻,这难道不是对我文明古国、礼仪之邦的莫大讽刺吗?已是21世纪了,但我们还有多少人在铭记礼义廉耻呢?有多少人连荣耻都不分了,可见我们的文明道德已沦丧到

何种地步！试想,在一个充满爱心、崇尚善举、关爱人生、尊重人权、重视伦理道德的文化生态和社会生态中会出现这种连荣耻都不分、礼义廉耻都不要的精神沙漠和文明的堕落吗？其次,要辩证地看待我们文化精英的文化价值。纵观历史,我们的文化精英确实留下了一些宝贵的精神财富,但我们也必须承认由于时代和历史的局限,他们的精神产品也都不可避免地带有一定的局限性,他们的思想学说何以往往被统治者所崇尚、改造和利用,这本身就说明了它们确有被利用的方面和利用的价值。可以说思想家的不少思想从总体上就是为统治者服务的,而真正站在劳苦大众弱势群体的立场上来说话的并不多,所以这不多的人和不多的观点就成为智者和闪光点。即便如此,有些恐怕也是被统治者和御用文人按统治者的意图进行了篡改和阉割,对之进行夸张和拔高,使其更具欺骗性,其毒性和危害性也就更大。与其说他们的理论被统治者所利用,还不如说他们的理论正是迎合了统治者的需要,原本就是为统治者服务的。因此,我们对这些精神文化遗产应进行客观辩证的看待,既要承认其进步的一面,又要看到其历史的局限和糟粕的一面;既不抹杀、贬低,也不刻意地去拔高、放大其历史价值。再次,传统文化中,在讲爱时,是带有很大的局限性的,往往有其前提和条件,在这一点上与西方有很大的区别。传统文化中的爱,其实是以自我为中心的一个圆点,以血缘、亲缘、地缘的远近来确定爱与不爱及爱的程度,由近及远爱的程度随之弱化、递减。由此,就形成了一个带有浓厚的以血缘、亲缘和地缘为纽带的宗法关系,在这里,爱是有差等的,是区分对象的,是有区别的,因此,也就是有条件、有局限的。在这种文化传统中,对慈善的理解和实践也往往会受到这种宗法制度的影响和制约,具有明显的狭隘性,很难上升到一种高层次的、普遍的爱。而西方则是提倡博爱、自由、平等、人权、因此,非常有利于慈善事业的发展。

第二,自然经济的影响。中国是一个自然经济长期占据优势的国家,在自然经济状态下,维持人们之间关系的主要是依靠血缘、亲缘和地缘,而不是靠发达的商品市场。因此,人们交往的范围就非常

有限,这就必然形成封闭、狭隘、保守、自私等小农意识。这种自给自足的经济形态,使人们形成了万事不求人、求人不如求己的生活态度,甘愿自我封闭、自我孤立、关起门来过日子。同时,统治者往往从维护自己统治地位的角度考虑,也不希望人民大众广泛联系、团结友爱,而总是想办法进行愚民、分化瓦解、分而治之,希望人民大众是一盘散沙,唯有此才有利于自己的统治。而人民大众在此政策和高压之下,也只好关起门来过自己的小日子。在中国漫长的历史进程中,统治者总是把人民看成是奴役的对象或驾驭的工具,从来没有看成是具有人格、尊严和权利的人,把自己的统治权看作是君权神授而不是来自于人民,他们的最高目标往往是维护和巩固自己的统治地位,为此可以不择手段。因此,历代统治者所优先考虑的不是人民的福祉,不是人权,不是人民满意不满意,也不是民族和国家的命运,不是如何治国而是治民,是如何江山永固代代相传。这一点与西方的主权在民的传统恰恰相反,因主权在民,所以统治者的合法性必须从人民那里获得,要想取得执政权,必须先让人民满意,让人民投你的票,得看人民的脸色。你必须关心人民的疾苦、关心民族的生存,你不关心人民,人民就会不关心你。所以,发达的商品经济、市场经济、成熟的公民社会,培养的是一种平等、自由、人权、法制、相互依赖,我为人人、人人为我,主权在民的理念,这正是西方慈善发达的经济、社会和政治土壤,这也恰恰是东方社会所不具备的。

第三,以个人为中心的价值观的影响。一般认为,中国的传统崇尚集体主义,忠于国家,重义轻利,但实际上,中国的传统却是中国人非常重视现实,非常重物质而轻精神,重现在而轻未来。为什么中国未能产生出本土宗教,为什么大多中国人不信宗教、不信鬼神,但却非常看重金钱和现实生活。中国不少人既没有对上帝的畏惧,也没有对佛祖的敬仰;既不幻想以后进入天堂,也不担心死后被打入地狱;既不求来世荣华富贵,也不怕因果报应,而看重的只是今生今世。因为不信鬼神,因此就没有了多少犹豫和顾虑。所以,不少中国人更多的是被名利所诱惑、所拖累,最终少了些对道德、法律、公平、正义

的崇尚和敬畏,多了些冒犯、践踏和肆无忌惮。想一想:“拔一毛而利天下,不为也”,“人为财死、鸟为食亡”,“人不为己、天诛地灭”,“天下攘攘皆为利往”,“各人自扫门前雪、哪管他人瓦上霜”,“事不关己高高挂起”,“好死不如赖活着”等,想想从老子到孔子等先贤圣哲们所崇尚的无为、明哲保身,中庸之道等,就可窥见一斑。在这样一个重物而轻人,重财而轻精神,重眼前而不顾未来,重结果而不顾手段的社会文化生态中,慈善事业发展的艰难困境也就可想而知了。而西方传统中,正是因为宗教信仰的缘故,由于对神的敬畏,对罪与罚的恐惧,使人们更加崇尚自由、平等、博爱、友善、人性和人权,这些都成为滋养慈善事业的肥沃土壤。

第四,中国式财富观的影响。由于传统的中国一直未能解决好民众的生存问题,由于对富裕生活的渴望和财富的追求,由此形成了一种不太健康的财富观、金钱观,那就是对财富的渴望、贪婪和执着。重积累而轻消费、重量而轻质、重物而轻人、重眼前而轻未来、重物质而轻精神,并且由于积累财富的长期性和艰难性,使人们变得怕露富、更吝啬、更狭隘、更自私,而这恰恰是与慈善精神背道而驰的。据相关统计显示,“中国90%的人没有捐过款物,美国85%的捐款来自民众”[1]据中华慈善总会的统计显示,中国大陆富豪对慈善事业的捐赠小于15%,而他们拥有的社会财富却在80%以上。美国人平均每人每年捐款800美元,慈善捐款占GDP的2%以上。在中国过去十几年里,平均每个中国人一年仅捐一元钱。以2006年官方统计计算,当年中国慈善机构接受国内私人捐款不过30亿—40亿,仅占当年中国GDP的万分之二左右,而这个数字在美国为2.17%,英国为0.88%、加拿大为0.77%。

第五,生存压力的影响。在中国历史上,中国人民所受到的压迫和掠夺历来都是深重的,所以,生存问题一直是一个人民大众所面临的严峻问题,是困扰着中国人民的首要问题。直到目前为止,我们还

[1] 路人甲.《红头文件难解慈善瓶颈》,《苏州日报》2009.08.12.A08。

未很好地解决人民的吃饭问题,我们还处于社会主义初级阶段,我们还未整体进入小康阶段。因此,长期的生存压力,使中国人民积累了太多的忧患和困扰,使太多的人在为生计而奔波,为生存而疲于奔命,在如此自顾不暇的情况下,即使有心做慈善事业,也只能是力不从心了。按美国心理学家马斯洛的塔式心理学的说法,人的需求是一个由低到高、由物质到精神的一个发展过程,只有在低级欲望和需求得到满足时,才能产生更高的需求。当然,这并不意味着穷人就可以因此而不做慈善,但如果一个社会大量的是穷人,是在为生存而奔命,并且他们自身就应该被救济的话,那么慈善又靠谁去做呢?难道仅仅靠少数富人吗?在此情况下,富人恐怕也是力不从心了,而慈善的社会性也难以体现了。

第六,法律和制度方面的缺陷。影响我国慈善事业的还有一个重要因素,即法律和制度方面的缺陷。首先,我们缺乏一种奖励机制,比如在税收方面,可以对做慈善的企业和个人有所减免,以鼓励大家去积极从事慈善,这方面我们与西方还有相当的差距。其次,慈善管理方面的无序性。由于缺乏相关方面的法律和规定,在慈善管理方面存在一些混乱和无序,出现了鱼龙混杂、坑蒙拐骗、贪污腐败等等,以至于使许多善良的人们的善心一次次受到伤害,使许多人对慈善产生了怀疑、反感和抵触,对慈善没有信心,是敬而远之、望而却步。再次,政府对从事慈善的限制过多,干预过多,也影响到慈善事业的发展。人们普遍感觉到,想做慈善时,总是有这样那样的条件和障碍,而政府权力的过度干预又使许多人心存顾虑,使许多人担心政府在利用慈善在敛财,在转嫁责任。“据《中国青年报》,汶川地震发生一年多,为抗震救灾捐赠的款物总数创纪录的达到 767 亿元。这些钱物流向了哪里?清华大学一支团队为期半年的调研发现:极有可能 80% 左右流入了政府的财政专户,变成了政府的‘额外税收’,由政府部门统筹用于灾区。……在不少西方国家,救灾时,政府一般

不接受民间捐赠,即使接受了,也会将钱交由民间组织去花。”[1]正是由于政府在慈善事业中所处的强势和垄断地位,使不少人停下了慈善的脚步。

四 健康的慈善事业有利于构建稳定和谐的社会

健康的慈善事业有利于促进社会的稳定与和谐。2008 年 12 月 5 日,胡锦涛在会见出席中华慈善大会的代表时强调,慈善事业是改善民生、促进社会和谐的崇高事业。进一步发展中国慈善事业,大力倡导文明新风,高度重视慈善事业,需要方方面面的热心与支持和鼎力相助。希望各级党委、政府和有关部门始终坚持以人为本,大力倡导文明新风,高度重视慈善事业,不断完善政策措施,把各方面的积极性充分调动起来,为发展我国慈善事业,为夺取全面建设小康社会新胜利作出更大的贡献。慈善事业有利于爱心的培养、有利于财富分配的公平、有利于社会的正义、有利于消除社会的矛盾,最终有利于社会的稳定与和谐,因此,我们必须大力发展慈善事业。

第一,观念的改变是发展慈善事业的前提。文化传统和价值观念的落后是制约我们慈善事业发展的一个不利因素,因此必须教育人们去改变这些落后保守的文化和价值观,培育和树立新的、健康有益的价值观,诸如旧的财富观、消费观、价值观、人生观等,都应在新时代中融入新的元素,以利于慈善事业的发展。

第二,应以科学的态度对待宗教信仰问题。在目前生产力发展的阶段和水平上,我们应坚持和提倡宗教信仰的自由,过分地限制和反对宗教信仰,显然是不符合社会发展规律的。至少在目前的社会发展阶段上,宗教的存在、人们对某些宗教的信仰,不仅不会对社会生活产生冲突和破坏,反而是有利于缓和社会矛盾、消除心灵烦恼、平息心中怨气、克制有害欲望、化解各种纷争,是防止社会矛盾激化

[1] “八成该社会‘花’的捐赠变成政府‘花’”转载《城市商报》2009.08.13。

和社会危机有益的安全阀。事实充分证明一些组织、政府以说服、调解、指导所难以解决的问题,而由于其宗教信仰的力量却神奇般的得以解决,所以,宗教信仰对社会发展起到了正面、有益的作用。因此,我们应以正确的态度对待宗教信仰,应充分尊重信仰之自由,不提倡、不反对、不限制,抛弃政治、阶级和意识形态的标准来看待宗教信仰问题,也力戒动辄以唯物主义和唯心主义来划线。只要对社会发展有利、对人民的身心健康有利、对社会稳定和谐有利,我们就应给予自由生存和发展的空间,其生命力和发展空间不应由政策来决定,而应由历史的发展来决定。信仰的力量是巨大的,如果一个人或信佛,或信基督,或信仰共产主义,它都会按信仰的要求去做、去严格要求自己,这会有助于爱心的培养、人际关系的处理、有利于社会风气的改善、文明道德的提高、灵魂的净化和精神境界的提升,最终有利于社会的稳定与和谐。

第三,促进经济发展,提高人民生活水平,增强慈善能力。慈善事业的发展是与经济实力密切相关的,虽不能说经济实力越强就越愿做慈善事业,但可以说经济实力越强其做慈善事业的能力就会越强。由于随着生活水平的提高,经济实力的增强,使许多人可以免除生存上的后顾之忧,可以不再被生活所困扰和拖累,人们由此也变得乐观和自信,豁达和乐善好施,也有闲暇和能力去关注自身之外的事情,并且随着基本需求的解决,高级的、精神层面的需求就会产生。随着生产力的发展、生活水平的提高,人们的精神面貌、性格心理、欲望追求、信仰都会程度不同的发生变化。人们会变得更加文明、更加宽容、更有爱心、更加注重自身的道德修养和精神文化层次的提高,社会也就会更加文明进步,所有这些都非常有利于慈善事业的发展。

第四,学习和借鉴西方的慈善经验,促进我国慈善事业的发展。在慈善事业方面,可以说,西方走在世界的前面,他们有不少可供学习的经验。在慈善事业方面,我们要力避过去在此问题上的“左”的思维,要抛弃政治和意识形态的干扰,还慈善以本来面目,使其超越于东方与西方、政治和意识形态。西方为什么能动员各种力量去办

慈善,西方不论是宗教界、穷人、富人还是政府官员都很踊跃地去做慈善,这主要是政府的激励政策、相关的法律法规、社会舆论的引导、宗教信仰的力量、公众人物的榜样和示范等多种因素综合作用的结果,这些都是值得我们学习借鉴的。

第五,某些社会群体应更好地发挥表率作用。榜样的力量是无穷的,他们的言行往往起到风向标的作用,他们依自己的地位、影响能对许多人的行为产生很大的示范作用,所以,我们应使这些社会群体更好地发挥作用。一部分先富起来的人、政府官员、公众人物,他们有义务和责任去带头作慈善,以他们的能力和影响,必然会促进慈善事业的发展。但遗憾的是,我们这些阶层的人士,作为社会的精英,并没有很好地发挥其应发挥的作用。他们当中的不少人尽管富了、发了,但精神境界亦然停留在低水平上,依然是自私自利,缺乏应有的责任感和道德意识,还在无止境地追求财富的积累,还在一味地追求生活的奢侈和腐化,暴发户的心态和行为方式在中国还大行其道。尽管卡耐基先生早就告诫,“一个人在巨富中死去是一种耻辱”,但这种振聋发聩的声音也难以惊醒我们那些自私、麻木、冷漠的富豪和达官贵人,这正是我们慈善文化的缺失,这也正是我们需要大力培育和发展慈善文化的重要原因。在众多表率中,政府官员的表率尤显重要。如果一方面是众多人需要政府救济,需要慈善帮助,而另一方面却是政府官员大肆地贪污腐化、锦衣玉食、花天酒地,而对民生却不关心;一方面是高收入、大把大把地捞钱,一方面却在慈善事业上捂紧口袋、一毛不拔。试想,这样将会产生什么样的恶劣影响呢?因此,政府及其官员是否清正廉洁、是否勤政爱民、是否关切民生,对慈善事业的发展具有非常重要的影响。

第六,加快法律法规方面的建设步伐,提高慈善事业的管理水平。首先,政府应在立法和政策方面有所创新、有所进步,以激励、调动人们做慈善的积极性。政府应利用自己的资源优势,大力提倡慈善事业,积极去推动正常健康的慈善文化的形成,以改变传统保守的文化传统和价值观,从而形成健康的社会文化生态。其次,政府应对

无序混乱的慈善管理加强规范,使之有序规范,严惩一些违规、违纪、违法犯罪、坑蒙拐骗的行为,使慈善事业更加文明、更有序规范,让人们更放心,还慈善一片净土。再次,政府与慈善业应保持适度的距离,要保持一种超然的态度。只能对慈善事业的发展起支持和帮助的作用,而不能借慈善事业谋一己之私;只能从政策法律方面对慈善事业进行引导规范,为其发展创造良好的条件,而不能为其发展人为地设置不应有的障碍。政府应有所为而有所不为,其为与不为,关键在于是否有利于慈善事业的健康发展。相信,只要通过社会各方面的共同努力,慈善事业必然会有一个好的发展前景,也必然会促进社会的稳定与和谐。

全面提升民众慈善观念
全力推行“平民慈善”理念
——对新形势下发展慈善事业的几点思考

苏伦军[1]

摘　要:如果一定要人为地把慈善分为几个境界的话,笔者认为慈善起码可以分为三种境界。一是“我慈善我高尚”的境界,就是慈善是高尚的情操;二是“我慈善我快乐”的境界,就是慈善是快乐的源泉;三是“我慈善我需要”的境界,就是慈善是生活的构成。笔者认为,新形势下大力发展慈善事业,必须全力推行“平民慈善”理念。

关键词:平民慈善　现代慈善　理念

什么是平民慈善?目前还没有一个完整的定义。狭义地理解,平民慈善是与机构慈善相对应的一个概念;广义地理解,平民慈善就是所有人的慈善,机构慈善也是属于平民慈善的范畴。本文所阐述的“平民慈善”理念,从慈善对象上看,强调的是人人慈善——人人都是慈善的主体;从慈善行为上看,强调的是习惯慈善——人人的慈善像习惯一样自然;从慈善过程上看,强调的是简单慈善——人人都可以信手做慈善;从慈善品行上看,强调的是日常慈善——慈善已融

〔1〕　苏伦军:苏州市社会捐助工作中心主任、苏州市慈善总会(基金会)副秘书长。

入现代人的日常生活,不可或缺。

一　现代慈善、和谐社会深情呼唤“平民慈善”

中华民族慈善的历史源远流长。东汉以前,国人的慈善意识和慈善行为直接承载于儒家伦理的“仁爱”观念,由“己欲立而立人,己欲达而达人”,“己所不欲,勿施于人”扩展开来,态度上表现为对他人的宽容和谅解,行为上表现为对他人的帮助和解难。东汉以后,佛教传入我国,我国传统的慈善意识与佛教的扶困济贫思想逐渐结合起来。佛教寺院成为我国早期的民间慈善救济机构,佛教主张行善的功德论,以及“修福”、“福报”等观念,对人们产生了广泛影响。到唐朝,佛教势力扩大,寺院财富丰盈,由寺院进行的慈善事业进一步发展,主要表现为济贫、赈灾、医疗、戒杀和慈善宣传等。宋元时期,慈善事业开始由寺院向上、下两个方向发展。向上,出现了由朝廷主办的慈善机构,如居养安济院、慈幼局等;向下,出现了新型的民间慈善活动,如朱熹从事的“义仓”等。我国现代慈善事业的雏形出现在明末清初,在经济比较发达的南方地区出现了以筹集善款、济贫助弱为主的民间慈善组织。可以看出,我国有着漫长的慈善历史,但这并不代表我国是一个慈善意识广泛、慈善行为普遍、慈善事业发达的国度。

新中国的慈善事业起步较晚,快速发展于上世纪 90 年代。1949 年至 1993 年的 44 年间,我国没有一家直接以慈善为名的组织。1994 年以前的《人民日报》几乎没有使用过“慈善”这个词,在不得已的时候,往往使用“公益事业”来代替。1993 年 1 月,我国划时代地出现了首家地方性慈善组织——吉林省慈善总会,1994 年中华慈善总会成立,随后,直接冠以慈善名称的慈善组织在我国如雨后春笋般地发展起来,我国的慈善组织出现了建国 50 多年来空前繁荣的局面。但新中国的慈善组织在产生方式和运作逻辑上有着惊人的相似:绝大多数是直接依托于各级政府部门或从各级政府部门(主要

是民政部门)中分化出来,与民政部门还是“一个部门、两块牌子”;绝大多数的慈善组织负责人和工作人员直接来源于政府部门(主要是民政部门),并以一种与政府十分相类似的逻辑在运作。

让我们可圈可点的是国人在特定情况下(主要是灾难)的慈善行为。尤其是去年的南方雨雪冰冻灾害、“5·12”汶川特大地震灾害,国人的慈善活动都有不俗表现。1998年,全国抗洪救灾募集的款物总计约为6.4819亿元,这在当时已经是一个巨大的数字,2008年,全国汶川抗震募集的款物总计约为760.22亿元(2008年全国慈善捐赠总量为1070亿元),后者是前者的117.28倍;1998年我国的GDP总额是8.2万亿元,2008我国的GDP总额为30.067万亿元,后者是前者的3.66倍。同样是10年的时间,慈善募捐款物的增长速度远远高于GDP的增长速度,更为可贵的是,国人参与慈善的形式多种多样,除了捐款捐物外,还采取捐时间、打义工、做志愿者等方式表达爱心善举,我国的“平民慈善”理念在特定情况下已经深入普通百姓的工作和生活。

欣喜之余,我们清醒地看到,我国的慈善事业与西方发达国家相比,差距还十分明显,突出表现在“平民慈善”方面。来自中华慈善总会的统计报告称,我国每年的捐赠数额大约75%来自国外和港澳台地区捐赠、15%来自中国富人捐赠、10%来自平民百姓的捐赠。而美国每年的捐赠款物70%来自千千万万的普通美国民众。我国人均捐赠一般情况下不到24元人民币(2007年全国慈善捐赠总量为309亿元),而美国人均捐赠却高达1000美元(2007年美国全国慈善捐赠总量为3000亿美元)。非常值得我们反思,慈善的发展最终依靠的是谁?慈善款物的最大来源在哪里?答案是不言而喻的。

不管是从历史的跨度来看,从战略的高度来看,还是从全面构建和谐社会的角度来看,都在深情地呼唤着“平民慈善”,全力推行“平民慈善”理念是现代慈善的需要。

二　形势与使命、责任与目标迫切要求“平民慈善”

党的十七大报告明确提出“要以社会保险、社会救助、社会福利为基础,以基本养老、基本医疗、最低生活保障制度为重点,以慈善事业、商业保险为补充,加快完善社会保障体系”。这是对我国慈善事业发展的地位、作用和方向的明确定位:充分发挥慈善事业在加快完善社会保障体系中的“重要补充”作用。

2008 年 12 月 5 日,中华慈善大会在人民大会堂隆重召开。胡锦涛总书记亲切会见大会代表并发表重要讲话。胡总书记强调,慈善事业是改善民生、促进社会和谐的崇高事业。进一步发展中国慈善事业,需要各方面的热心支持和鼎力相助。这充分体现了党中央、国务院对慈善事业的高度重视,是对全国各级各类慈善组织和广大慈善工作者的亲切关怀和有力鞭策,是对所有热心慈善事业的爱心人士和社会团体的热情褒扬和巨大鼓舞,是我们认真做好新时期慈善工作,全面推进慈善事业发展的强大动力。

2008 年 3 月 5 日,温家宝总理在第十一届全国人民代表大会第一次会议上的政府工作报告中明确提出“鼓励和支持慈善事业发展”。一年后的同一天,2009 年 3 月 5 日,温家宝总理在第十一届全国人民代表大会第二次会议上的政府工作报告中明确提出“大力发展社会福利事业和慈善事业”。从“鼓励和支持”到“大力发展”,不是简单的几个字的调整和不同,其内涵十分丰富,表明了政府的态度和促进慈善事业发展的坚强决心。

从汶川抗震救灾全民捐赠滚烫的爱心热潮,到当前慈善机构普遍感受的国际金融危机“寒流”的侵袭,冰火两重天,人们开始了新的思索、探索和实践。

思索一:越是在机遇与挑战并存的关键时期,就越要有战略眼光和战略思维,越要重视抓好慈善事业规划这个事关长远的战略举措。

深入调研,创新思路,合理规划,按照《中国慈善事业发展指导

纲要(2006－2010)》,结合苏州实际,超前谋划苏州慈善事业发展蓝图,尽快形成《苏州市慈善事业发展五年规划(2011－2015)》。五年规划着眼全力创新构建我市慈善事业发展的“五大体系”:一是创新全社会广泛参与的慈善教育动员体系。大力弘扬慈善文化,推广“平民慈善”、“全民慈善”的社会理念,强化“合力慈善”、“社区慈善”的社会观念,扩大慈善事业的社会化程度。二是创新以社会公众为基础的慈善资源开发体系。发挥公众力量在慈善领域的参与推动作用,建立广泛的社会协作关系,充分运用专业化、技术化的社会力量和义工队伍,开发和整合社会资源,提升慈善事业解决社会问题、缓解社会矛盾、维护社会稳定的能力。三是创新以慈善组织为主体的慈善运作运营体系。进一步明确慈善组织机构独立的经济地位、主流的社会地位和平等的法律地位,实施一批有影响力的慈善运营项目,探索慈善医院(病床)、慈善商场(超市)、慈善社区(小区)、慈善养老等慈善产业的运营,充分发挥慈善事业在社会保障体系中的重要补充作用。四是创新政府与社会共同参与的慈善管理服务体系。进一步完善政府推动、民间运作、社会参与、各方协作的慈善事业发展机制,充分发挥相关部门和社会组织的作用,全力构建慈善组织与政府部门之间互动协同的慈善事业发展模式。五是创新慈善事业发展的政策法规体系。全力做好有关慈善法律法规的宣传教育和贯彻落实,认真执行国家促进慈善事业发展的税收激励机制,积极推进“依法行善”的制度建设,配合政府完善公益事业的法制环境,使慈善事业在法制的轨道上不断向前推进。

思索二:越是在慈善机构普遍感受“寒意”侵袭越来越浓的时候,就越要有自暴家短的勇气和自补短板的决心,越要澄清全力推进慈善事业发展中的模糊认识。

模糊认识之一:慈善是富人的专利。这是当今社会上比较流行的一种模糊认识,认为慈善事业不是普通的平民可以做到的,认为慈善事业是富人和圣人的事业。搞慈善就是要盯大官、傍大款、求大腕,瞧不起自己,看不到平民的力量。不可否认,中国的平民确实普

遍还不富裕,医疗、住房、教育等民生问题压力沉重,加上社会保障体系还不完善、对未来缺乏足够的信心、幸福指数下降等等,都是平民慈善不发达的原因之一。然而问题在于我们对“平民慈善”理念内涵的全方位的正确理解和准确把握,平民慈善行为的外在表现是多种多样的,而其实质是一种道德评判,影响的是一个社会的社会风尚。不是人们没有善心,而是平民慈善的理念离我们远了一点,善事做起来稍微麻烦了一点。

模糊认识之二:款物是慈善的唯一追求。当我们评判一个地区、一家慈善机构慈善事业发展快慢、好坏的时候,自觉不自觉地会用募集的慈善款物的多少来衡量,于是,就出现了募集的排名指标和指令性的捐款的标准,这是很片面的。其实,我们身边的绝大多数人或多或少都有过捐款行为,为什么不可持续呢?主要是被两种人给搞怕了,一是会计,单位部门有指令性捐款指标,就直接从工资里扣除了,硬扣不高兴;二是乞丐,大街上会莫名其妙地被乞丐拉着衣服、抱着大腿,没办法,缠住不舒服。不高兴了,就不可能有可持续性了,直白一点地说,因为慈善事业是一项以高兴和舒服为支撑的事业。

模糊认识之三:政府是慈善的全部。福利和慈善不是一回事,福利是政府的,慈善是民间的,两者不能完全划等号,否则就会产生上述模糊认识。慈善作为一个本质上“非营利”和“非政府”的领域,通常不能具有过于明显的政府色彩,否则就会面临各种尴尬。如何正确把握和定位政府与慈善的关系呢?当今世界主要有三种模式,即:冲突模式、控制模式和互动模式,以互动模式为主。美国是民间主导型的互动模式,英国是合作伙伴型的互动模式,新加坡是社会多元合作型的互动模式。我国慈善事业发展的模式必须具有中国社会主义特色,必须坚持党委领导、政府推动、法律规范、政策引导、社会主办、民众参与、慈善组织实施。具体到政府与慈善的关系,就是政府要发挥主导促进者、监督监管者、支持资助者的作用。

思索三:越是在经济危机持续深化的不利环境下,就越要辩证的思考和创新的方法,越要“危中寻机”、“化危为机”,保持慈善事业快

速的发展势头。

经济危机会导致社会财富缩水,企业利润缩水,企业和个人的捐赠行为缩水,而人们的捐赠意识是不会缩水的,人们的爱心善举是不会缩水的,抗震救灾期间搭建的爱心平台是不会缩水的,慈善组织的公益品牌是不会缩水的。在募集款物缩水、公益品牌不缩水的状态下,无疑为我们加快推进社会公益品牌工程,把慈善事业建设得更光彩,提供了有利的时机。按照做大募集盘子、做精救助项目、做活慈善宣传、做优捐助机构"四做"要求,探索建立冠名基金募集机制、慈善应急救助机制,延伸和扩大"慈善助学"、"慈善超市"、"慈善病床"等品牌项目,浓厚氛围、点滴渗透,全力推进"平民慈善"理念。

对企业来说,信用也是一种资本,社会责任更是一种资本。经济危机对企业来说,它的社会责任并没有减轻或者消失,相反,通过信用和社会责任这种无形的资本投入,能更好地提高企业的知名度、公信力,同时也是一种对企业有信心的表现,因为在经济危机的情况下,信心比黄金和货币更重要。

三 全力推行"平民慈善"理念,必将迎来慈善事业发展的新天地

(一)"平民慈善"进一步体现慈善组织的独立性。一个慈善组织在其发展过程中,如果过多地依赖和仰仗于某一家或几家企业的捐款,那么时间一长,就容易丧失一个慈善机构的独立性,而为少数企业所左右,成为企业的"依附物"、"代言人"和"宣传工具"。这是非常危险的。而"平民慈善"在保证慈善机构的独立性方面,有着独到的作用。

(二)"平民慈善"进一步保证慈善资源的稳定性。如果把慈善资源比作一座金字塔的话,富人和大企业处在金字塔的顶端,发出耀人的光环,却数量不多,由普通百姓组成的金字塔庞大的塔基才是我国慈善事业的真正宝藏。虽然平民捐款每个人捐得很少,但加在一

起就是一个非常可观的数字,最最主要的是平民群体数量庞大,且相对稳定。

(三)“平民慈善”进一步凸显慈善运作的透明性。捐助,对于绝大多数老百姓来说,能力上不是难事(力所能及)。难就难在要他们明白,为什么要他们捐助?捐助的款物由谁来支配?都花在了什么地方?有没有被浪费、挪用、侵占?捐助者有权知道所捐款物的用途,慈善机构必须尊重捐赠人,对每一笔款物、每一个捐赠人负责,这种工作压力和工作要求将会有力提升工作效率和慈善运作的透明性。

“家国一体”的文化意识和中国士人的社会责任实践与慈善事业

高　钟[1]

摘　要:周公创建宗法制与封建制,将血缘氏族社会结构与国家政治结构浑然一体地结合起来,“其旨则在纳上下于道德,而合天子诸侯卿大夫士庶民以成一道德之团体”。[2] 即这个“家国一体”是“以成一道德之团体”作为构建目标的。“道德之共同体”即中国国家的显著特征。因为这一特征,所以,中国历代王朝及士人都将敬德保民,“矜寡孤独废疾者皆有所养”,作为国家与士人应尽的义务。经先秦诸子、汉儒、宋儒的不同时期的生发,“泛爱众”、“仁者爱人”、“天人合一”、“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”等社会伦理道德与责任意识成为中国精英文化的突出特征,由这些意识出发,中国士人自觉地为“国家”分忧解难,自觉地肩起了社会责任之重担,进行着众多的社会责任实践,尤其是经隋唐佛学之影响,士大夫突破家族局限,开始成为社会性慈善事业的主体。

关键词:家国一体　士人社会责任实践　慈善事业

---

〔1〕 高钟:苏州科技学院人文学院教授。

〔2〕 姚淦铭、王燕编:《王国维文集》下,中国文史出版社2007年313页。

一 “家国一体”文化意识的发展

周公以血缘社会之“亲亲”、嫡长继承、同姓不婚等原则确立“大宗百世不绝,小宗五世可替”的宗法制度,并以此宗法思想为基础构建出“封建亲戚,以藩屏周室”的封建国家体制。“武王克商,光有天下,其兄弟之国者十有五人,姬姓之国者四十人。皆举亲也”〔1〕,“周公兼并天下,立七十一国,姬姓独居五十三人焉”〔2〕。诸侯之国,是建立在姬姓之家的基础之上的。诸侯国内又以氏族血缘与宗法层层分封,“天子建国,诸侯立家,卿置侧室,大夫有二宗,士有隶子弟,庶人工商,各有分亲,皆有等衰”。〔3〕诸侯之“国”与卿大夫之“家”乃至士、庶人工商,均由同一血缘的氏族衍生而来,血缘之家与政治之国浑然一体的基因由此形成,“家国一体”即成为中国社会的文化共识。

周公以“封建诸侯,藩屏宗周”的方法将氏族社会组织与国家政治组织结为一体,同时,他从殷亡的教训中认识到“皇天无亲,惟德是辅”;德是能得到上天福佑的根本,而这是可以通过民情得知的,“天畏非忱,民情大可见”,所以,敬德与保民,成为周公构建国家与社会共同体,“纳上下于道德”的根本所在。“克明德慎罚,不敢侮鳏寡”;“怀保小民,惠鲜鳏寡”;“无胥虐,至于敬寡”〔4〕。出于敬德保民,“合天子诸侯卿大夫士庶民以成一道德之团体”的目标,周公构建的国家,将对社会弱势群体——“鳏寡”的关心与救助,纳于国家与社会的职责范围。《礼记·礼运》篇记载:“使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾者皆有所养。……是谓大同”。此一思想为后世所继承,从元儒到汉儒、宋儒,中国文化发展的每一个阶段,

〔1〕《左传·昭公二十八年》。
〔2〕《荀子·儒效篇》。
〔3〕《左传·恒公二年》。
〔4〕《尚书·蔡仲之命》、《康诰》、《无逸》、《梓材》。

都体现出这种家国一体,“纳上下于道德,以成一道德之团体”、“矜寡孤独废疾者皆有所养”的大同思想,成为中国文化的共识,世代延传。

元儒孔子在周公“德”的基础上创立了“仁”的概念,“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人”;“樊迟问仁。子曰:‘爱人’”。[1]推己及人的爱人,即为“仁”的根本。孟子更进一步展开:“老吾老,以及人之老,幼吾幼,以及人之幼,天下可运于掌。”[2]孔、孟创立的这种由己及人的差序格局,实际上是将家国一体的观念具体化,使之更有说服力,更具操作性。

汉儒董仲舒创立“天人合一”之说,将“家国一体”的理念延伸为“天人一体”,天成为“家国一体”的大家长。“仁之美者在于天,天仁也,天覆育万物,既化而生之,有养而成之,事功无已,终而复始,凡举归之以奉人,察言观色于天之意,无穷极之仁也。人受命于天也,取仁于天而仁也,是故人之受命天之尊,父兄子弟之亲,有忠信慈惠之心,有礼义廉让之行,有是非逆顺之治,文理灿然而厚,知广大而博,唯人道为可以参天。”天之仁即在覆育万物,参天之人道,亦在于与天同志,养民化民,“是故春秋为仁义法,仁之法在爱人,不在爱我;义之法在正我,不在正人;……故王者爱及四夷,霸者爱及诸侯,安者爱及封内”[3]。汉武帝“独尊儒术”,使汉儒的思想成为国家制度之指导,天人合一,家国一体成为汉王朝上下遵循的文化共识,正是在这种共识的指导下,建成了以儒家士族共同体为基础的二汉魏晋南北朝的中国社会。

宋儒的家国一体意识比汉儒更进一步,即对于社会之福利予以更多的关怀。“初期宋学一共同精神,由释返儒,由出世思想转回淑世主义,都先看重社会大群福利事业,此则温公、荆公之所同。”[4]。

---

〔1〕《论语》。
〔2〕《孟子》。
〔3〕董仲舒:《春秋繁露》。
〔4〕钱穆:《中国学术思想史论丛》卷五,安徽教育出版社2004年8页。

这一“看重社会大群福利事业”的典型则是范仲淹的“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”,以天下忧乐为情怀的社会责任意识。正是在这种社会责任精神的引导下,中国的士人自觉地承担了社会公共事业与社会救助的社会责任。各类义庄、义仓、善堂、善会在宋代之后由士人大量创建,正是这种社会责任意识的具体展现。

二 中国士人的社会救助实践

因为文化意识中的家国一体意识,所以中国文化的承担者——士人,很早就自觉地担当起了恤孤抚寡的社会责任。同时,亦因为在中国社会道统、王统、族统三维共构之中,士人是居中联结三维,一身而三任的社会中坚领袖,实际上承担了中国县以下社会自治的领导作用。而这种领导作用的体现就在于对于各类社会救助与公共事业的自觉承担。

后汉博陵望族崔寔所著《四民月令》:“(三月)是月也,冬谷或尽,椹、麦未熟,乃顺阳布德,振赡匮乏,务先九族,自亲者始,无或蕴财,忍人之穷,无或利名,馨家继富,度入为出,处厥中焉。……(九月)治场圃,涂囷仓,修箪窖,缮五兵,习战射,以备寒冻穷厄之寇,存问九族孤、寡、老病不能自存者,分厚彻重,以救其寒。……(十月)五谷既登,家储蓄积,乃顺时令,敕丧纪,同宗有贫久丧不堪葬者,则纠合宗人,共兴举之,以亲疏、贫富为差,正心平敛,毋或逾越,务必自竭,以率不随”。两汉魏晋南北朝之士族共同体,正是在士族承担了“存问九族孤、寡、老病不能自存者,分厚彻重,以救其寒”的这种社会救助的功能,士族共同体才能在国家无暇顾及社会时,自我救助生存并发展。《后汉书·廖扶传》:“扶逆知岁荒,乃聚谷数万斛,悉用给宗族姻亲,又敛葬遭疫死亡不能自收者。”《魏书·卷47·卢义僖传》:“义僖少时,幽州频遭水旱,先有谷数万石贷民,义僖以年谷不熟,乃燔其契。州闾悦其恩德。性宽和畏慎,不妄交款……义僖性清俭,不营财利,虽居显位,每至困乏,麦饭蔬食,忻然甘之。”《隋书·

卷七十七,隐逸·李士谦》:“家副于财,躬处节俭,每以振施为务……其后也粟数千石,以贷乡人,值年谷不登,债家无以偿,皆来致谢。士谦曰:‘吾家余粟,本图振赡,岂求利哉!’,于是悉召债家,为设酒食,对之燔契,曰:‘债了矣,幸勿为念也’。各令罢去。明年大熟,债家争来偿谦,谦拒之。一无所受。他年又大饥,多有死者,士谦馨竭家资,为之糜粥,赖以全活者将万计。收埋骸骨,所见无遗。至春,又出粮种,分给贫乏。赵郡农民德之,抚其子孙曰:‘此乃李参军遗惠也’。”等等。

此类由士人自觉承担社会救助的实践,到宋代后进一步制度化,士人通过在宗族中设置公产来解决社会救助的经济保障问题。皇佑元年(1049年)范仲淹购买千亩田地,“号曰义田,以养济群族”。[1]此后,范氏子孙将此义庄扩大到5300亩,沿袭近九百年。由于义庄制度有效地实现了中国文化道德共同体的主张,故为有共同信念的士人所仿效,南宋陆游在《义庄记》中记述东阳进士陈德高,效法“范文正公之矩度,而稍增损之……曾大父之曾孙为从祖兄弟,又推而上之,至于无服,虽天下长者,不能无亲疏之杀矣……爱其子孙欲使之衣食给足,婚嫁以时,欲使之为士,而不欲使之流为工商,降为皂隶,去为浮图、老子之徒”[2]。这类义庄遍布江南,“绍兴间,知扬州兼淮东安抚朝议大夫寿即鄞县置腴田五百亩,立名义庄”[3]。义庄成为宋之后,绅士实行社会救助的主要经济制度与保证。《宝庆四明志》卷一一《乡人义田条》载义田的救助对象与方法:“仕族之亲丧不能举者给三十缗,孤女不能嫁者给五十缗。其亲属若邻里以闻于郡,郡复实,俾举者行之,非二者弗与,先后缓争间从权宜,而郡守与主者皆不得私焉”。义庄成为士人社会责任实践与社会救助的有力保证。正是有了义庄,所以四明楼氏可以“周人之急,虽多不较,病给

〔1〕 范仲淹:《范文正公集·褒贤集》。
〔2〕 祝穆《古今文类聚·后集》,文渊阁四库全书本。
〔3〕 王元恭《至正四明续志》卷八《学校篇·书锦楼氏义庄条》。

以药,死给以棺者日相踵”[1]。王应麟之《义田庄先贤祠记》记载:“凡故家之裔,名儒之后,暨学校职生有丧,贫不能举,孤女不能嫁者,采诸旦评,参诸舆论,覆实而助之,因时度宜,视昔为宽。所舆寡而所及者众”。义庄、义田制度成为士人实践社会责任与社会保障的有效保证。据目前能够收集到的资料,宋元之间记载的义庄约70多个,明代约200个,清代有“义庄遍天下”之说,例如清朝末年,仅苏州地区就有义庄200多个[2]。正是通过这些由士人领导的义庄、义田的社会救助网络。中国社会才能在县以下实现绅士领导的宗族自治。也正是绅士自觉地承载了社会救助的社会责任实践,中国的王权才能以较低的统治成本治理广阔的国土,而基本上能保持社会的稳定与和谐。

三 以善堂为主的士人之社会慈善事业

中国士人以家国一体,天下一家之情怀,自觉地承担了社会公共服务、公共救助等社会责任,慈善事业则是这类社会公共救助的主要组成。宋代之后,士人在社会公共服务与社会救助方面开始形成制度化机构,而其从事慈善事业的主要机构则是遍布各地的善堂、善会组织。正是依托于这种以慈善为宗旨的组织,士人才能集个体力量为集体力量,最终形成一个以社会力量为主体、具有独立性的专职社会慈善事业的机构。为中国的慈善事业发展作出了历史的贡献。

中国家国一体,“纳上下于道德”的道德共同体的文化特性,对于共同体中客观存在的各类弱势群体,都有着施以救助的义务。所以,中国的慈善事业有着源远流长的历史。《周礼》“矜寡孤独废疾者皆有所养”即为显例。两汉至隋唐,除了政府对于社会弱势者予以救助外,主要是文化士族与佛教寺院承担了这类社会救助的职责。

---

〔1〕 楼鑰《攻瑰集》卷100《叔祖居士并张夫人墓志铭》。

〔2〕 李文治《明代宗族制的体现形式及其基层政权作用——论封建所有制是宗法家族制度发展变化的最终根源》,《中国经济史研究》1988年1期。

如前所述的《四民月令》中规定士族应承当“存问九族孤、寡、老病不能自存者,分厚彻重,以救其寒”的职责。不过除了寺院外,士族的社会救助往往局限在族人、乡人的范围之内,有一定的局限性。

唐宋转型。中国社会进入一个新的时期。这时期一个突出的特征是科举制的完善使社会下层与上层实现有序的流动,而进入王权的下层知识分子对于社会下层及弱势者的凄惨生活感同身受。与天下同忧乐的情怀驱使他们对社会救助与社会慈善事业投以更多的关怀。因为义庄主要是对族人进行救助,区域主要在乡内,而宋代之后,中国的城市化有了大的发展,尤其是江南地区,大批的城镇出现,义庄难以承担城镇内的慈善事业。因而宋及明清,一批以士人为主导的、以社会慈善事业为宗旨的善堂、善会应运而生,成为社会慈善事业的主体。

宋儒受佛学影响甚深,宋代士人在开封设立了福田院,对流浪的乞丐进行收容。从名称上看,就是吸收了佛教寺院的文化与方法的。以此为开端,士人的社会责任行为突破了传统的家族局限,开始将之转型为真正的社会慈善事业。很多士大夫官员也在任职城市建立相应的慈善机构,如苏轼任杭州知府时,就设立了“安乐坊”,收容鳏寡孤独老病者入坊。

士人突破家族的局限,进行大规模的社会性慈善救助是从南宋四明乡曲义田开始的。四明乡典义田由致仕士人沈焕、史浩、楼鑰等人发起,沈焕记其缘由:“乡间有丧不时举,女孤不嫁者,念无以助,闻会稽有义田,惠济穷乏,其称甚美。乃请于乡老、乡大夫,为之表倡。二公欣然意合,果于集事。以公乡评所推,属所以讽谕者。群不惮劳苦,告谕谆谆,乐助者甚众。未几,得田数百顷,储峙有所,职掌有人,出纳有给。毋苟求,毋徇私,必核其实,品量多寡,用而不匮,有余益市膏腴,愈久愈多,其惠愈博。乡人义之,感曰:此无穷利也。”[1]这是以资助丧葬与孤女的慈善基金会性质的组织。由三个

〔1〕 沈焕:《挈斋集》卷14《通判沈公行状》。

士大夫发起,集合了乡老、乡大夫等众人力量,有专门制度、职员、分工组成的较完备的慈善组织。这个组织前后坚持了一百五十余年(1190—1342 年)。为明清以士人为主体的慈善组织——善堂、善会的兴起提供了先范。

善会起源于明代著名士人吕坤、杨东明。吕坤不仅具有传统的家国一体,拯贫济弱之士人情结,同时,其母亲因病致盲的痛苦予其极深的印象,而由己及彼,对盲人等残疾人极为关心,尽力予以救助,“每念先慈失明之苦也,见失目者乞食,则恻然悯之,给食倍于诸乞。童男则为粥舍,养一瞽师,令之说书卦卜。余为辑子平要语及劝世歌曲,使教习焉。女童则以属瞽妇教之弦歌,余为买乐具,待其能自衣食,则就其相宜者配为夫妇,听其所至,不至号乞。盖余参政济南,曾发此政于郡邑,翕然成风云”〔1〕。吕坤因其母失明,而对盲人予以救助,帮助他们生活上自立,同时,他还利用自己参政山东、巡抚山西之机,将此一方法,推广出去,“翕然成风云”,在明中叶后,形成了一个救助残疾与乞丐的社会慈善事业的社会风气。而吕坤与其好友杨东明创办的同善仓、同善会亦成为当时这些慈善机构的共同名称。以士人为主体,以慈善事业为宗旨的“善堂”、“善会”在中国,尤其是江南地区大规模兴起,如东林党人钱一本“谓敬老可以兴孝,则同寿有会;埋尸可以兴仁,则同善有会”〔2〕,于是在常州武进创立同善会,每年举行四次善会,由会员共同出资,使“寒者得衣,饥者得食,病者得药,死者得槥”〔3〕;受之影响,高攀龙、陈幼学等组织了百余名士人,在无锡组织了同善会,并先会活动 86 次之多,从明末沿袭到康熙年间。如高所言“同善会勤行不已,非但救人,亦成美俗,俗美则回天。盖迎导生机便是潜消杀气,机理之必然也”〔4〕,“凡在同善会中人,看得一县之中老者贫者病者死而无葬者,真如一家之人”

〔1〕 吕坤:《去伪斋文集》卷八《家乐解》。
〔2〕 许献等编:《东林书院志》卷二十二《诸贤秩事》。
〔3〕 高攀龙《高子遗书》卷九《同善会序》。
〔4〕 高攀龙《高子未刻稿》台北国家图书馆藏,《柬陈筠塘年兄》。

〔1〕;太仓的同善会是在复社领袖张采与生员陆世仪等到人发起组织的;嘉善举人陈龙正受高攀龙影响于崇祯三年的大灾之后创办同善会,也是每年举行四次活动,以救济贫民和向死者施棺等慈善事业为主要内容;陈还将《同善会录》寄给浙江山阴的刘宗周等人,强调"倘无能倡者,则在当事至诚感之。舍此则有饿而死、强梁而为寇而已矣。浙中风俗近此,况兖豫这久荒耶。同善会录一册送阅。海内相仿而行者已十余郡。虽非法所可齐,或者诚所能动。门下倘有意风励之,以惠此一方民乎"〔2〕。在东林党人的大力推动下,苏、浙、皖、闽、鲁、豫、赣等十几个省、府都成立了以慈善活动为主体的同善会。形成了一个前所未有的、以士人为主体的慈善事业运动。

同善会除了有详尽的会则、制度外,更重要的是其思想体现了中国士人家国一体,纳上下于道德,建设道德共同体的文化价值观,如同善会创始人杨东明所言:"夫人虽万有不齐,实天地一气所生。古人父母乾坤,胞与民物。疲癃残疾,鳏寡孤独,皆为兄弟,颠连而无告。是合天下人本同一体也。人惟间以尔我,身外即为胡越,始有丘累陵积,粟红贯朽,置于无用之地,而视民之啼饥号寒辗转沟壑者,举漠然不动其中矣。夫重莫重于民命,急莫急于救民命。而况以红朽无用,济至重且至急,则我无小损,人有大益,奚惮而不为哉?且夫恻隐之心,天地生生之心也。即人之所恃以立命者也。如遇可哀矜而念不少动,则此心之生生者灭矣。生生者灭,终亦必亡,又何论赢余之资乎"〔3〕。家国一体、人我一体,侧隐之心,天地生生之心实为同善会的根本文化价值导引。中国文化之内涵正是中国士人慈善事业的内在的动力与指导。

〔1〕 高攀龙《高子遗书》卷十二《同善会讲语·第二讲》。
〔2〕 陈龙正《几亭全书》卷四十六《复曹县令梁皋庑》。
〔3〕 杨东明《山居功课》卷一《曹县社仓序》。

结 语

“中国是被‘中国文化’组合起来的。中国文化的最初的传播与教化,使多民族的中国产生文化认同,进一步产生民族认同。这种因文化传播‘教化’而产生的中国文化均质性的形成,是原始中国国家形态发生的文化原因。正因为中国文化有其类似宗教的‘教化’力,中国文化在其最初出现的时侯,就具有‘准宗教’的性格”。[1]而正是这种共识的“准宗教”的世代教化,中国士人有着浓烈的家国一体、抚孤济贫、救人急难的道德意识,这种意识促使他们积极地投身于“纳上下于道德”,建设社会道德共同体的努力之中,为此,他们自觉地担当了社会责任的实践,并在佛学文化的影响下,突破家族局限,将社会慈善救助推向全社会。这一家国一体,以天下为已任的社会责任文化内涵是应该得到继承与发扬的。

〔1〕 梁漱溟《由乡村建设以复兴民族案》》、《乡村建设论文集》,乡村书店 1938 年版,52 页。

慈善事业与宗教的文化渊源思辨

徐伟荣[1]

摘　要:本文从宗教信仰与慈善事业的文化考量、慈善事业相关各方的理性思辨、把慈善事业提升到更高的境界三个方面阐述慈善事业与宗教的文化渊源思辨。

关键词:慈善事业　宗教　文化渊源

我们常说,一次分配靠市场,二次分配靠政府。而社会化的慈善事业则作为二次分配的延伸,成了第三次分配,并在构建和谐社会中起到十分重要的基础性作用。在我国,慈善作为一种文化形态的存在应该说是由来已久,从范蠡的“三聚三散”到包拯的“郑州放粮”,再如观世音的救苦救难和济颠僧的除暴安良,那都是有口皆碑妇孺皆知,也是社会各界的楷模和芸芸众生的偶像;但慈善作为一种事业形态的发展可以说是一波三折,近代以来,慈善事业尽管有较大的发展,并且在战乱和饥荒年代发挥了积极作用,但受当时半殖民地半封建社会形态的影响,总不免留下外来文化侵略和地方封建势力的阴影。新中国成立后,党和政府对此进行了接受和改造,使之变成为社会救济福利事业的一个部分。而真正意义上的慈善组织的恢复和慈善事业的发展还只是近十多年来的事,尽管时间不长,但发展很快,并已经在经济社会的和谐稳定发展中起到了明显的积极作用,2008年的汶川大地震灾民救助工作,是对我国慈善事业的一次最好的考

〔1〕 徐伟荣:江苏省城市发展研究院江南研究院院长,寒山寺文化研究院研究员。

验和检阅。

然而,在新的历史时期和新的时代要求面前,我国的慈善事业毕竟还处于初创阶段,探索、完善和创新的任务还很重。5 年前,寒山寺慈善中心成立,开了江苏宗教界的先河,僧众们还用善男信女的香火钱创办了慈善超市和助学广场,几年来为贫困人群提供了价值数百万元的各类生活用品,每年有近千户贫困家庭和数百名学子得到资助,社会各界人士好评如潮。西方教会似乎并无出世一说,但一向以出家忘家超尘脱俗著称的佛门子弟如此大张旗鼓地入世济贫,并且还采用了慈善超市等时尚形式,似乎也算是一大创新。

本文拟就此话题,从宗教文化与慈善文化的内在联系出发,对我国的慈善事业发展谈一些不成熟的思考和探讨,语涉偏颇,尚求方家指正。

一 宗教信仰与慈善事业的文化考量

就一般而言,宗教信仰与慈善事业是两个完全不同的范畴,尽管在内涵和外延上都有着许多相互交错或重合的地方,但绝不能混为一谈。然而,倘若我们将这两者都放在文化这个同一的视点上来考察,就会发现这两者之间即便在质的规定性上或者说是在其精神内核上也同样有着惊人的一致性。这其实也并不奇怪,文化作为人类社会所创造的物质财富和非物质财富的总和,同时也作为人类文明发展的精华和结晶,绝不是孤立的、静止的和一成不变的,而是有着鲜明的继承性、延展性、渗透性和包容性等特征。毫无疑问,作为文化形态的存在和发展,宗教信仰比之慈善事业无论如何要早得多得多。如果说,原始的宗教文化缘自人类对大自然的崇拜以及人与自然关系的探索,那么,以后就逐步延展并演变为对人类自身的崇拜以及人与人的关系的探索,其中的核心的思想就是对善的弘扬和对恶的鞭鞑。而慈善事业,不管是个体抑或社会团体的行为,均是基于慈悲、同情、救助等理念的支配,是出于人性的善的弘扬,显然也应该是

对恶的鞭鞑。这就足以证明,慈善文化与宗教文化有着极其深厚的渊源和密切的联系。

笔者与西方宗教文化疏于接触,更妄谈研究,但印象中西方教会之于慈善事业历来非常积极非常活跃,并且直到今天仍然是一支不可或缺的重要中坚力量。在我国,随着改革开放的深入和慈善事业的发展,宗教界尤其是在国内历史悠久影响深广的佛教界在其中身体力行并起到了十分明显的积极推动作用。2008 年汶川大地震,寒山寺僧众在第一时间发起捐款并举行“护国息灾祈祷法会”,共支出善款达 100 余万元。据不完全统计,全市宗教界为灾区捐赠的善款中,佛教占了近 70%。这一现象其实绝非偶然,我们完全可以从文化渊源的角度出发来分析其必然性。如上文所述,宗教文化的核心思想,就是对善的弘扬和对恶的鞭鞑。而目前在我国处于宗教文化主体地位的汉传佛教,在其流入中国之时起,与本土的儒家思想便如水乳交融般地相互影响相互渗透,惩恶扬善的宗旨也随之不断强化。“诸恶莫作,众善奉行,自净其意,是诸佛教”,“大慈大悲,救苦救难”本是佛教精神之核心所在,继而在我国传布过程中不断弘扬光大,并成为中华传统文化的重要内核。《华严经》云:“于诸病苦,为作良医;于失道者,示其正路;于暗夜中,为作光明;于贫穷者,令得伏藏。菩萨如是平等饶益一切众生。”这段经文集中体现了大乘佛法的菩萨道精神,揭示了佛教文化所一贯倡导的“财”、“法”、“无畏”三种布施的本质内涵。这与当代社会所提倡的慈善事业及其物质扶贫和精神帮困的文化精神不谋而合且有异曲同工之妙。

再回过头来看我国目前的慈善事业发展现状,总体来讲是健康的稳定的,但还需要从组织、制度、法规等方面进一步健全完善,尤其是慈善基金的建设尚缺乏制度性、长效性和广泛性。国际慈善事业发展的资金来源不外是三个渠道:一是企业或各种经济实体的捐款;二是政府财政对慈善事业的拨款或援助;三是社会成员的个人捐赠。在慈善事业最发达的美国,每年数千亿美金的捐款中,80%来自个人捐款,而其中的 80%以上又来自中低收入的普通人群。而我国目前

慈善事业的经费来源主要还是来自于政府财政拨款和国外慈善基金,企业捐款范围不大,个人捐助更是十分有限。据不完全统计,目前我国每年来自私人捐赠的款项人均不到1元人民币,尚不足当年人均GDP的万分之一。可见,我国的慈善事业要有一个大的发展,一个重要的空间就是通过各种方式鼓励和引导普通民众的广泛参与。而所谓的各种方式,主要的不应该再是传统的所谓政府动员或组织发动,这种做法可能会一时奏效,但也会产生一定的负面影响,而要学会并主要依靠文化和精神的影响力来进行鼓励和引导,其中当然也包括借助于宗教文化千百年来对民众潜移默化的影响力,来抵御市场经济条件下物欲横流等商业化的消极影响,同时唤醒民众乐善好施行善积德的自觉意识,惟其如此,才有可能具有广泛性和持久力。

二 慈善事业相关各方的理性思辨

需要说明的是,笔者在此决无将宗教信仰取代慈善事业之意,事实上也绝无此可能,而是希望社会能更加注重发挥宗教文化在发展慈善事业过程中的积极作用。这里强调的是一种文化的力量,精神的力量,而绝非宗教本身的力量。前面提到宗教界尤其是佛教在我国慈善事业发展中已经起到的积极推动作用,这是不争的事实,但即便如此,也无以替代广大民众的广泛持久的参与。重要的是要营造一种良好的社会氛围与和谐的社会关系,即在全社会形成一种人无分贫富,地无分南北,各界人士各色人等,同心同德众志成城,都来关注和参与慈善事业,“救苦救难,普度众生”,这是佛家所谓的大宏愿、大慈悲,非得靠文化的力量、精神的力量,而不是靠物质的力量甚而行政的力量所能奏效的。

当然,这并不是说政府与慈善事业无缘或者说可以置身事外。现代的政府是为社会提供公共服务的公共权力机构,既然慈善事业有“第三次分配”之说,事关公益事关民生,政府岂有不管不顾之理?

但出于同样的理由,政府又不能直接将之抓在手上或过度地介入进去,否则又如何区别于二次分配?政府如何把握住这个度对于慈善事业能否健康稳定发展是至关重要的。择其要者有三,一曰正确引导,二曰适度扶持,三曰健全监管。

社会贤达以及企业或经济实体,历来是慈善事业发展的发起者和推动者。在我国,尤其是得益于改革开放政策率先富裕起来的个体私营业主,他们在取得了一定的社会地位和对财富的支配权以后,不忘回报社会,致力"光彩事业",对我国的慈善事业的发展作出了重要的贡献,有不少已经成了地方上著名的"慈善家",但细细考量,其做善事的动机却各有千秋。其中多数人当然是真诚回馈,一心向善;但半心半意或假心假意,为捞取政治资本,甚至作为促销手段的显然也大有人在。西方人把消费者看成"上帝",东方人则把顾客称为"财神爷",这里面多少带有一定的宗教文化色彩。佛家素来有"有心为善"和"无心为恶"之说,即是说倘若做善事带有某种目的或仅仅是故作姿态,那是不值得提倡和褒扬的。倘若做善事不诚心,最终是会得到报应的。

在建设和谐社会、和谐世界呼声日高的当今时代,和谐、善良、仁爱、慈悲,成为人类的共同理想与追求,慈善已经成为全人类的共同信仰。与之相应,慈善事业也不应该只是宗教和少数富人的专利,事实上也只有工薪阶层和普通人的广泛参与并成为中坚力量,慈善事业才能充满活力生生不息。应该看到,普通人参与慈善事业,一般不会带有私欲或其他目的,重要的是以自愿为前提。这就必须有一个良好的氛围和环境,而不适当的动员和发动,效果并不见得好,甚至往往会适得其反。更重要的是,普通民众广泛参与慈善事业的过程,其实也是社会整体文明程度提升的过程。一当行善积德成为全社会的普遍自觉行为,"无缘大慈,同体大悲","佛即是心,心即是佛",又何愁社会不和谐,世界不和谐。

在任何一个国家,任何一个时代,社会上总会有一批弱势群体需要救助需要帮扶,这也是慈善事业存在和发展的客观依据。问题在

于弱势群体也是在不断发展变化着的,帮扶者和被帮扶者都不是一成不变的,在某种情况下甚至可能会互易其位。现实社会中最具典型性的是困难学生,他们在慈善者的帮扶下完成了学业,大多将改变自己的命运,甚至成为国家的栋梁。在这样一个变化着的过程中,帮扶者当然不能有恩赐或“救世主”的心态,但被帮扶者却应该有感恩之心,回报之情,“滴水之恩,当涌泉以报”,这里当然不是狭隘地指向某一个帮扶者,而是指对整个社会的感恩和回报,以亲身的经历和感受激励自己投身到慈善事业中去,这也是符合佛家所谓“善恶果报”思想的。再者,还应该大力提倡弱势者之间的相互帮扶,这里当然包括有限的物质上的帮扶,更重要的是体现在精神上的帮扶,在困难面前相互支持相互鼓励,相濡以沫同舟共济,“众生有心,众生皆佛”,逐步形成一种独特的内生的慈善文化氛围,并且由此而产生的精神力量将是无可估量的。

三　把慈善事业提升到更高的境界

如果说,到目前为止,我们对于慈善事业的认识和实践基本上还只是局限于对贫民、灾民以及其他生活困难群体所举办的并且主要是物质上的施舍和救助活动,那么,对照宗教文化,尤其是佛家“普度众生”的精神境界,似乎就显得狭隘和肤浅了。

回首现实生活中的大千世界芸芸众生,由于长期以来人类自身对物质对资源的无度索取,导致了人与人关系的紧张以及人与自然关系的恶化,以至于出现了大范围的信用危机和生态危机,这已经不是传统意义上的有钱或没钱、穷人与富人的问题了,而是整个人类社会共同面对的问题,说得严重一点,是人类社会面临的共同危机和劫难。本世纪以来,这一危机的趋势实际上已经越来越明显,各国政要和有识之士也正在为此而大声疾呼并付诸行动,但成效甚微,危机仍在继续加剧。有人悲观地预言,按照目前的趋势,要不了多长时间,人类社会乃至整个地球将不可逆转地走上毁灭之路,这叫做“天作

孽,犹可活,自作孽,不可活。”事实上,要化解这一业力,确非一般人力可为,而需要全人类的大彻大悟,大慈大悲,依靠大智慧大勇气大善缘方能化解。这其中,慈善事业显然应该是大有作为的,但绝对不是到目前为止的仅仅局限于一部分人对另一部分人的物质上的施舍和救助活动了。

当务之急,是要依托慈善事业这个既有的社会力量和网络在全社会开展信用重建工程,其实也就是道德重建,主要是社会公德的重建工程。由美国次贷危机诱发的席卷全球的金融危机,其背后深层次的原因其实就是信用危机,在国内,“三鹿事件”也已经表露了信用缺失的严重程度。信用不是靠金钱所能买得到的,倘若我们的社会到了不知道该相信谁的程度,也就到了面临崩溃的地步。从理论上讲,慈善事业应该是最讲社会公德的,其信用程度也应该是最高的。站在这一个根本点上,我们的慈善机构以及一切从事慈善事业的人,能不能在原先以物质救助为主的基础上再提升一步,从“普度众生”,拯救人类拯救自身的高度出发,为信用重建发挥更大的作用。

还有一个更具操作性的是生态重建工程。尽管生态文明建设已经引起了人们的普遍关注,但全球生态恶化的进程无疑仍在继续加剧,人类的毁灭乃至地球的毁灭其实已经不再是杞人忧天和空穴来风,而时至今日一些大国和国际利益集团却仍然在为扩张势力和争夺资源而不惜继续破坏我们的生存环境。重建生态环境,重建人与自然的友好关系,政府的财力支撑当然是少不了的,但更需要全社会和全体民众的全力支持和不懈努力。而既有的慈善事业,只要把对人的救助拓展为对生态环境的救助,就能发挥更大的作用。

大爱无限,真爱无边。只要我们站得更高一点,看得更远一点,把慈善事业的范畴拓展得更大一点,又何愁道德不能重建,生态不能重建,又何愁我们的世界不能变得更加美好。

慈善事业发展及其相关问题浅论

沈传尧　杨海平[1]

摘　要:本文论述了慈善事业的概念、性质以及中国慈善事业发展的历史与现状,在此基础上着重探讨存在的问题和应采取的对策。

关键词:慈善事业　概念与性质　历史与现状　问题与对策

由于社会发展的非均衡性以及自然灾害和不幸事件的突发性,以致在不同的社会发展阶段或实行不同政治制度的国度里,需要施助的社会弱势群体和期盼帮困的人始终存在。正是由于这一原因,各国均十分重视发展慈善事业,以期通过慈善施助给处于困境的弱势群体和遭遇突发性灾难或变故的人以救助,从而平衡社会资源的差异性分布,达到社会与家庭的平安与和谐。

一　慈善事业的概念与性质

(一)慈善事业的概念

慈是心理层面上的爱与怜悯。善是行为层面上的善举或施助。慈善即指在慈的支配之下实施的善良之举。有人说慈善源于佛教用语慈悲,是佛教传入中国之后方才使用的词语。笔者未作深究,但据

〔1〕 沈传尧:苏州科技学院图书馆研究馆员。杨海平:南京大学信息管理系教授,博士后,研究生导师。

《辞源》的解释,慈悲:“佛教称慈爱和悲悯为慈悲,”并引佛学教义的解释“大慈与一切众生乐,大悲拔一切众生苦。”可见佛学中的慈悲与慈善在含义上具有一致性,即在爱与怜悯的基础上实施解困和消弭痛苦的善行。

虽说慈善一词的使用可能与佛学慈悲一词的引入有关,但慈善的思想理念与行为则早在佛教传入之前已经存在。早在春秋战国及其之前的典籍(如《礼记》、《周记》)中即有关于慈善事项的记载。《礼记》上有“老有所终,壮有所用,幼有所长,鳏寡孤独废疾者有所养”之说。《周记》上有“六养万民”(“六养”曰:慈幼、养老、振穷、恤贫、安富)的记述。由此可见,慈善事业在我国的发展犹为悠久。但是,无庸置疑,在慈善事业发展的进程中,宗教起到了极其重要的推动作用。在西方社会,天主教、基督教对慈善事业的发展发挥了巨大作用;在东方国家则佛教对慈善事业的发展起到至关重要的作用。在我国,虽然儒家的“仁爱”之说和道家的“施恩布德,世代昌荣”的思想为慈善事业发展在一定程度上奠定了思想基础,但佛教的传入对我国慈善事业发展的推动力同样巨大。

随着时代的演进,慈善事业的概念及其内涵不断变化,历史上的慈善事业主要是对老幼病残鳏寡孤独以及遭受自然灾害者施助,而现代的慈善事业不仅涵盖对老幼病残鳏寡孤独等弱势群体与遭遇突发性天灾人祸者施助,而且还包括对保护和改善人类生存空间环境及有价值社会及自然遗存(文物与遗迹)的捐赠,以及为发展关乎民生的教育与科技事业的赞助。目前,对弱势群体和突发事件(如地震、水灾等)的遭遇者,以及保护人类生存空间环境和有价值社会及自然遗存,发展某些特定事业(如希望工程)的资助主要来源于两方面:社会保障体系和社会慈善事业。前者由政府相关机构支持,属政府行为;后者由民间组织和个人支持,属慈善行为。前者是主体,后者是补充。

由此,现代慈善事业可以定义为:慈善事业是民间组织与个人建立在自愿基础上为社会弱势群体、突发灾难性事件和某项关乎民生

与社会发展的特定事业无偿施助的行为。慈善行为的组织和财物资源的集聚、分配与使用必须通过合法的途径并在有效的监督下实施。

根据上述慈善事业的定义,慈善事业的主体即慈善行为的施助者和受助者为:

慈善行为的施助者:①社会自然人;②企事业单位;③民间团体或基金组织;④宗教组织或机构(如寺院等)。

慈善行为的受助者:①社会弱势群体(困难的伤、残、贫、病以及失业者等);②突发事件(地震、水灾等)的遭遇者;③有价值社会与自然遗存的保护对象(如万里长城的维护与维修等);④发展特定事业而又经济不足的项目(如"希望工程项目"等)。

(二)慈善事业的性质

慈善事业不同于政府建立的社会保障体系。慈善属于民间支持的行为,因此具有如下特定的性质:

(1)自愿性:慈善资源集聚是非强制性的,其资源的集聚必须建立在自觉自愿的基础之上,无论机构、组织、团体和个人其施助的动机都是出于爱与怜悯的心理,都是为解除被施助者的困难或困境而采取的行动。

(2)无偿性:施助者在自愿和主动提供资助时不带有任何功利色彩,不寻求任何形式的报答,既非为了沽名钓誉,也非为了获得酬谢与回馈,甚至大多数慈善捐赠是采取匿名的方式进行。

(3)非营利性:慈善事业资源的集聚与分配不以营利为目的,是纯粹公益性或利他性的行为。比如,四川汶川大地震时,全国各地的机构、组织、社团、个人捐助的财物多达1070亿元之多,全部用于灾民救助和灾区重建。这些财物的分配施助均在严密监管之下,一经发现有营利行为,即行严肃处置。

(4)特定性:具体的慈善行为总是相对于一宗特定的慈善事项,或为某一特定的弱势者(群体或个人)解困,或为某一特定突发事件(地震、水灾等)救助,或为某一特定自然或历史遗存维护提供资助,或为某一特定事业(希望工程、残障事业等)提供赞助等。慈善行为

的特定性是保证施助行为有效性的前提之一。

(5)民间性:慈善资源来源于民间,其组织、实施的行为属于非官方性的,应完全由民间组织、宗教机构与个人等慈善施助者具体实施。但是,由于目前我国国情与体制的原因,往往地震、水灾这样的慈善捐赠是汇集于政府各级有关部门(民政机构)具体实施分配。

(6)有序性:虽然慈善事业属于民间支持行为,但其并非完全处于纯粹的无政府主义状态,必须建立有序、有效的运行机制,以确保慈善资源集聚、分配与利用的合法性、公平性、有效性和透明性。

(7)多元性:慈善资源来源的非单一性。慈善资源来源的途径可以归纳为:①政府机构的非拨款性资助;②营利机构(企业单位)的自愿性捐赠;③事业单位的自愿性捐赠;④民间慈善团体和慈善基金组织的捐献;⑤宗教机构(协会)和寺院的施助;⑥社会自然人(个人)的捐助。

(8)利他性:慈善资源的受益者非捐助者,无论是慈善资源的资助者或慈善行为的组织者均不能享用慈善资源,慈善资源必须专用于特定的接受主体。

(9)补偿性:慈善资源的集聚与分配属于社会资源的再集聚和再分配,是社会资源的第三次分配。社会资源的第一次分配由法律主导,体现按劳取酬,目的是提高效率;社会资源的第二次分配由税收主导,用以实施国家社会福利和社会保障,目的是促进社会公平;社会资源的第三次分配由慈善活动主导,目的是通过动员社会力量进行社会救济和从事公益活动。社会资源的第一次分配和第二次分配是政府行为,是非自愿性的,而第三次分配是民间的自愿性行为。由于慈善事业的民间性和自愿性,决定了其资源的有限性,因此,社会资源的第三次分配只能起到补偿的作用。

(10)公益性:社会财产可以分为私有财产(其主体为个人)、国家财产(其主体为国家)和公益财产(其主体为慈善机构/基金会)。私有财产通过慈善活动转化为公益财产,用以开展慈善救助,实现社会资源的第三次分配。国家财产无法转化为公益财产,但可以通过

第二次分配用于社会福利和社会保障。

二 我国慈善事业发展的历史与现状

(一)我国慈善事业发展历史概况

我国慈善事业源远流长,早在商周时期统治者就已经开始注意对社会弱势者的赈恤。据文献记载,商汤是一位既有文治又有武功的帝王,在伊尹和钟虺的辅佐下将国家治理得景象欣然。同时,商汤十分重视百姓的生计和灾民的救济,深得民心,倍受颂扬。周文王力行仁政,采取惠民保民政策,对鳏寡孤独之人实施救助。据《周礼》记载,西周王朝实施六项保安蓄息(慈幼、养老、振穷、恤贫、宽疾、按富)的政策护养万民,足见西周统治者对慈善事业的重视。

春秋战国时期,由于儒家仁义学说兴起,对慈善事业发展提供了理论基础。孔子提倡“仁”,主张“养民也惠”。孟子继承孔子的“仁”说,将“仁”与“义”作为基本的政治范畴和道德规范,并将实行仁政提高到极其重要的地位。孟子明确提出“恻隐之心,人皆有之”,也就是说在人性中同情心、怜悯心和爱心人皆有之。孟子有关恻隐之心的判断与西方思想家有关“慈善”的论述是一致的。休谟的《人性论》述云:“怜悯与慈善关联,慈善借一种自然的和原始的性质与爱发生联系。”春秋战国时期,在仁政思想的影响下,历史上被称为英明之主的君王(如齐桓公等)即为实行仁政,体恤民众,慈善为怀,善于治国的君主。

秦汉时期,有鉴于秦王朝暴政毁国致使社会处于纷争战乱,经济凋敝,民生困苦的事实,汉文帝刘恒体恤民众,实行“休养生息”的政策,重视赈贫养老,深得民众爱戴,被史学家称为中国历史上一位贤明皇帝。由于汉文帝的英明开创和汉武帝的雄才大略,使汉朝成为当时雄冠世界的大国。

魏晋南北朝时期,佛教由印度传入中国,并受到统治者的欢迎与支持,然后逐渐由宫廷流布民间,发展至为迅速。佛教的迅速发展与

当时中国社会处于割据分裂状态,战乱频仍,百姓灾难沉重,统治者自身也更替频繁,朝不保夕,社会各阶层均蔓延人生失意的情绪,渴望寻求精神的寄托和灵魂的慰藉。佛教教义的慈悲精神和静寂入定修行来世的追求恰巧迎合了民众奉行仁义期盼安定的心理追求,加之佛教高僧通过宣讲阐释将佛教教义与中国民族文化与习俗尽力融合,致使佛教逐步中国化,从而形成中国佛教发展的第一个高峰。

佛教在中国的迅速发展,从思想层面上看,佛教的"因果律"与中国传统文化中"积善余庆"、"积恶余殃"的思想以及道教"积善得善,积恶得恶"的善恶报应思想具有一致性,所不同的是中国传统伦理强调善恶报应由上天主宰,且善恶报应不限于自身,可体现于子孙;佛教则强调善恶报应非由上天主宰,而由自身业力感召,且报应仅体现于自身,并将业报归于"三报",即"现报"(此身受)、"生报"(来生受)和"后报"(二生、三生或百生、千生受)。佛教主张通过布施(行善于他人)获得快乐,而布施行为完全出自于怜悯与同情。由此可见,佛教怜悯、施善的思想与道教"施恩布德,世代荣昌"、"人行善恶,各有罪福,如影之随行,呼之应声"的教义,以及儒教仁义之说在行善积德方面具有一致性。故东汉中叶儒、释、道渐趋融合,在不同的层面上形成了中国人维护道德伦理的精神支柱。

佛教不仅其教义为慈善提供思想伦理支持,而且在中国历代慈善事业发展中身体力行,发挥至关重要的作用,尤其是魏晋南北朝时期,即便是官方设立的慈善机构也主要是由寺院具体管理,也就是说佛教寺院不仅利用施主的捐赠进行赈灾与救济,而且还负责管理官方救济机构的慈善救助事项。

隋朝佛教深受统治者重视,各地寺院庙宇林立。唐代统治者文化气度非凡,虽然重视道教,但对佛教也不排斥。因此隋唐时期宗教在慈善事业中发挥了积极作用。唐代中国历史上出现了第一个真正意义上的官办慈善机构——悲田养病坊,对贫困老人、病人、残疾人和孤儿实施救助。悲田养病坊原为佛教寺院开办的济贫扶困机构,实行官办后依然由寺院代为管理,政府只是派官员进行监督与推广。

武则天执政时因其笃信佛教,由寺院主管的慈善机构广为开设,为解困安民稳定社会起到重要作用。唐玄宗上台后奉行疏远佛教的政策,并对寺院进行清理,让管理悲田养病坊的僧尼还俗,导致悲田养病坊的衰败。尔后,寺院管理的悲田养病坊转为正式官办的慈善机构,实施济贫、扶困、助残、养孤的慈善事宜。

宋代奉行“以文治国”的理念,虽然社会矛盾十分尖锐,但统治者为安定社会巩固统治之目的,以行“仁义道德”之名,着力发展慈善事业,广泛建立福田院、居养院、安济坊、养济院、慈幼局、漏泽园等慈善机构,通过实施救助惠及贫困孤寡伤残病幼等社会弱势群体。为了对慈善机构实施有效管理,官府还制定了相应的管理制度。宋代官办慈善机构的兴盛,表明两宋时期是中国慈善事业发展史上的一个巅峰时期。

元明清三代总体上继承了宋代慈善救济的基本格局与体系,不过规模与管理水平有一定程度的下降。明清两代自然灾害频发,由于政府的不够重视,官办慈善机构相对萎缩,影响了慈善事业的发展,相关文献中可以看到“水旱灾伤,人民艰食,无以赈济”的记载。由于官方对慈善事业的忽视,需要赈济者大量出现,于是地方贤达出于仁义与怜悯主动捐款救助,并倡导创办地方慈善组织,定期开会,号召善士捐款,以解深处困境者之苦。这种民间慈善组织兴起于明朝中叶,并于明末清初得到迅速发展。据相关研究者考证,明末清初江南等地先后出现同善会、广仁会、同人会、善堂等民间慈善团体。此时的慈善团体不同于宋代官办的慈善机构,也不同于魏晋南北朝以及隋唐时期由寺院管理的慈善机构,是完全由民间自愿组织的慈善救助组织,可以说是现代慈善事业的萌芽。据文献记载,清代中叶全国至少有育婴机构 973 个,普济堂(收养贫病)339 个,情节堂(救济青年寡妇)216 个,施棺为主的善会善堂 589 个,综合性善会善堂 338 个,其他难以分类的善会善堂 743 个。据相关研究者考证,同善会是我国最早的民间慈善组织。明代万历十八年(1590 年)杨东明在河南虞南城创立第一个同善会,随后在其他地区发展开来。同善

会大都由地方绅士举办,资金由会员捐献,之后又置办田产,以地租收入维持慈善活动。

近代民国时期,战乱连年,灾害频发,生灵涂炭,民不聊生。政府疲于应付各种事变,无心顾及黎民百姓疾苦,只能依靠慈善组织承担大量救济工作。由于中华民族具有“慈善为怀”的传统美德,民间创立的慈善组织数量上堪称中国慈善史之最,表明民国时期是中国慈善事业发展史上又一高峰期。据 1948 年《中国年鉴》统计,当时全国救济机构多达4172 个,其中私立的有 1969 个,占 47%。此时民间慈善机构中影响较大的有中国红十字会、中华慈幼协会、战时儿童保育协会、香山慈幼院、华洋义赈会等。中国红十字会是 1911 年由“万国红十字会”(1904 年创办)更名而来,由国民政府卫生署主管,主要从事辅佐陆海军卫生勤务和国内外灾变赈济及伤病治疗事宜。经费来源为政府补助金并补充以募捐资金。中华慈幼协会于 1928 年在上海成立,由国民政府官员(如孔祥熙等)夫人发起,并在全国各地成立儿童育养机构,其宗旨为维护、教养和保障全国儿童的福祉。民国时期慈善事业的发展受到外国传教士和外国绅商慈善理念与行为的影响与促进,促使中国的旧式慈善事业开始向现代慈善事业转变。

新中国建立之后,尤其是实行改革开放政策以来,由于党和政府对慈善事业的重视,慈善工作取得长足进步。为了进一步促进慈善事业的发展,政府先后颁发了一些相关的法律法规,如《社会福利性募捐义演管理暂行办法》(1994,民政部)、《关于救灾捐赠物资免征进口税收的暂行办法》(1998,海关总局)、《中华人民共和国公益事业捐赠法》(1999)、《扶贫慈善性捐赠物质免征进口税暂行办法》(2001,海关总局)、《救灾捐赠管理暂行办法》(2000)、《国家税务总局关于明确中华慈善总会受公益救济性捐赠单位或个人在缴纳所得税前全额扣除问题的复函》(2002,国家税务总局)等。同时,我国政府也十分重视以慈善为目的的各种公益性基金会的建立与发展。1981 年中国第一个公益性基金会——中国儿童少年基金会成立,

1982 年宋庆龄基金会成立,1994 年中国第一家综合性慈善组织中华慈善总会成立。为了对基金会实施有效管理,2004 年出台《基金会管理条例》。2008 年 1 月 1 日颁发并实施了《企业所得税法》,明确将企业捐赠免税额度由原来的 3% 提高到 12% 。汶川地震之后,国务院出台《国务院关于支持汶川地震灾后恢复重建政策实施的意见》,允许在当年企业和个人所得税征收之前全额扣除企业和个人通过公益性组织或政府相关机构向灾区的捐赠。由于政府的重视与支持,近年来慈善事业发展极为迅速并在赈灾、救助、扶困、支持“希望工程”以及重大项目(如北京奥运会)的建设中发挥了极其重要的作用。

(二)我国慈善事业的发展现状

如前所述,近年来我国的慈善事业突飞猛进成就显著。据民政部慈善协调办公室和中民慈善捐助信息中心发布的《2007 年度中国慈善捐赠情况分析报告》公布(2008 年 1 月 31 日公布),2007 年度中国公民、企业捐赠数额达 223.16 亿元,约占当年 GDP 总量的0.09% ,较 2006 年增长 123% 。2007 年境外捐赠达 86.09 亿元。境内境外捐赠总额超过 309 亿元,与 2006 年相比翻了两番。此外,2007 年与慈善事业有关的彩票公益款总额 356 多亿元。各项相加 2007 年我国慈善资金总额达 865 亿元,约占 2007 年 GDP 总量的0.35% 。

2008 年是中国自然灾害频发的一年,也是慈善事业发展具有划时代意义的一年。2008 年年初南方大部分地区遭受低温冰雪灾害,5 月 12 日四川汶川地区发生 8.0 级特大地震,8 月 8 号举办北京奥运会以及残运会。这几件大事决定了 2008 年是中国历史上十分特殊的一年。在这一年里中国人经历大悲与大喜,在这一年里中国人的善良之心、恻隐之心、爱国爱民之心得到极大彰显,全民掀起了慈善捐赠的热潮,为安抚灾民、重建灾区和成功举办奥运会和残运会慷慨捐赠。据民政部和中民慈善捐助中心发布的《2008 年度中国慈善捐助报告》公布(2009 年 3 月 11 日),2008 年度全国各类捐赠(款、物)总额达 1070.49 亿元,占 2008 年 GDP 总量的 0.356% ,年增长率

达246%。其中,各民政系统接受捐赠536.05亿元,各级红十字会系统接收捐赠214.4亿元,全国党员“特殊党费”捐赠97.3亿元,全国各基金组织筹款78.6亿元。此外筹集彩票公益金371亿元。全国慈善款物的支出率达77%,受益人口达4766万。另外,参与冰冻雪灾自愿救助、汶川地震自愿救助、北京奥运会和残奥会自愿服务的自愿者至少增加1472万人,年增长率达31.8%

由此可见,慈善活动已经在中国蔚然成风,慈善事业正在向更高的层次蓬勃发展。但是,由于我国现代慈善事业尚处于发展的起步阶段,因此仍然存在如下一些不足之处:

1.公民慈善意识尚比较薄弱

改革开放以来,西方的慈善理念与行为对中国政府与民众产生了极大影响,公民的慈善意识得到空前提高,从上述2007、2008年的慈善捐赠数额以及民众捐赠踊跃程度可以说明这一点,将唐山大地震(“文革”期间)与2008年汶川大地震的比较更能清楚地说明这一点。唐山大地震时政府拒绝外国政府和慈善机构的捐赠,民众也没有捐赠的意识(当时民众也没有能力捐赠),唐山大地震的救助与灾区重建均由各级政府承担。2008年的汶川大地震,90%的中国大陆城市居民参与捐款捐物。据统计,2008年中国大陆地区个人捐款达458亿元,远高于大陆企业捐款(388亿元)。但是,如果与国外公民的慈善意识相比仍显薄弱,慈善捐赠行为过多地依赖政府的推动。据统计,1999年我国企业慈善捐赠水平仅为0.392%,而美国、欧洲、日本同期企业捐赠水平分别为2.77%、0.7%和0.8%,相差悬殊。美国2004年慈善捐赠额已经占GDP得8%~9%,纯粹个人捐赠也已经相当于GDP的2.17%;英国、加拿大同期慈善捐赠分别占GDP的0.88%和0.7%。而我国2008年慈善捐赠才达到0.356%。西方国家的富豪乐于将自己的财产捐赠给慈善机构,甚至“裸捐”,比如世界数一数二的富豪比尔.盖茨和巴菲特,他们均宣称将自己的财产捐助慈善。比尔.盖茨还宣称自己放弃微软全部日常工作,将更多时间投入到“比尔及梅琳达.盖茨基金会(The Bill & Melinda Gates

Foundation)”的工作中去。香港富豪邵逸夫先生一生乐于慈善事业,他为汶川灾区学校建设一次就捐出一亿港元,大陆许多高校曾获得邵逸夫的捐赠,用于图书馆或科技馆的建造。改革开放后中国大陆也造就了许多富豪,但很少有如此慷慨捐赠者,甚至有些富豪宁愿将自己的钱用来修筑富丽堂皇的墓地,也不愿拿出来慈善捐赠。由此可见,我国公民的慈善意识需要进一步强化。

2. 税收政策尚不完善

慈善行为的踊跃程度与政府的税收政策密切相关。我国目前虽然制订了一些与慈善相关的法律法规,但激励的作用仍显不足。美国税收政策明文规定,捐款数达到应缴税收 10% 则减免 10% ,不足 10% 则扣除已缴善款。同时,美国开征高额遗产税,遗产 300 万元以上税率高达 55% 。我国慈善捐赠税收减免税率原为 3% ,2008 年提高到 12% ,但手续相对复杂,加之尚未征收遗产税,所以激励作用不足。因此,政府应完善慈善捐赠税收激励政策。

3. 法律法规滞后

慈善事业的发展需要政策和法律法规的促进。在西方发达国家不仅制订有对慈善事业发展起激励作用的税收政策,而且制订有涉及慈善捐赠、慈善资源管理、善款善物的分配与使用等方面的法律法规,有些国家制订有专门的《慈善法》,使涉及慈善问题的处理均有法可依。我国慈善法律法规的建设尚不完备,以致难以适应慈善事业的快速发展,应尽快加强。

4. 慈善捐赠的监管尚需加强

慈善款物的集聚、管理、分配与使用是一个系统工程,而且这一工程必须是“阳光工程”,监管一定要严,绝不能暗箱操作,要做到公开、透明。但是,由于体制问题,我国的慈善捐款在分配与使用上一般由政府执行,如果不严格监管就会存在流失或非专款专用的可能。清华大学 NGO(非政府组织)研究中心调研的结果表明,汶川大地震的捐款可能 80% 左右流入政府的财政专户,变成政府的“额外税收”,然后由政府统筹用于灾区。调查还显示,在 1684 份有效问卷

调查中仅4.7%的捐赠者表示非常清楚捐赠资金的去向,50.8%的捐赠者表示不大清楚捐赠资金的去向,16%的捐赠者表示根本不清楚捐赠资金的去向。这说明慈善捐赠的使用透明度不够,需要监管部门在严格监管的前提下使其进一步“阳光化”。

5.宗教机构参与度尚需加强

在我国的历史上,宗教机构(佛教的寺院及其协会组织)是参与慈善的重要力量,宗教人士信奉“慈悲为怀”、“乐善好施”的教义,在赈灾、扶贫、助困等慈善活动中一向积极慷慨,近年来水灾、雪灾和地震灾害出现之后,宗教机构积极捐赠,充分表现出大慈大悲的情怀。目前,中国经济虽然快速发展并取得辉煌成就,但自然灾害频发,地区发展极不平衡,贫困人口依然有近1500万之多,而且由于全球性金融危机的冲击,出现了大量的失业人群。在如此国情之下,政府除了加大社会保障系统建设外,也应大力发展社会慈善事业,鼓励宗教团体或寺院积极参与慈善活动,为赈灾、扶贫、助困和建立和谐社会服务。

三 促进慈善事业发展的措施与前景预测

近年来,慈善事业的救济功能、平抑收入差异功能以及促进社会稳定与和谐功能在我国得到显明表现。鉴于目前国情与社会发展的情况以及慈善事业发展中存在的问题,必须采取一系列对策,促进慈善事业以更加坚实的步伐快速发展。

(一)促进慈善事业发展的措施

1.加强慈善理论研究

慈善行为固然与文化传统中的仁爱、怜悯、恻隐之心以及与宗教的慈悲、博爱等文化伦理相关,但在当今社会应当将慈善行为的心理驱使力量上升到人本关怀和精神文明建设的高度来认识。世界上文化形态是具有多样性的,但在文化中体现“爱”的精神是共同的。事实证明,关爱人本的精神与国家或社会的文明程度息息相关。慈善

事业是充分体现人本关怀精神的事业,因此,慈善事业的发达程度可以视为社会文明的标志和国家进步的象征。西方发达国家虽然属于资本主义社会,但是由于其文明程度较高,人本关怀的精神倡导较早(我国真正鲜明倡导人本关怀的理念是改革开放之后),因此,慈善事业比较发达。西方国家虽然社会矛盾重重,但社会依然比较稳定,这与慈善事业发达不无关系。我国目前正在提倡社会主义精神文明建设,应当将人本关怀的理念和倡导慈善行为纳入精神文明建设的范畴,以促使慈善事业的快速发展。

2. 加强慈善意识培育

慈善意识是人本关怀、仁爱精神、慈悲心理在人们思想意识中的体现,是驱使人们主动捐赠实施救助行为的精神动力。一个国家公民慈善意识的强弱决定该国慈善事业发展的广泛程度,进而决定该国慈善事业发展的规模与水平。虽然我国公民的慈善意识近年来有很大提高,但总体上说与西方国家相比仍有很大差距。改革开放以来,在让“少数人先富起来”的政策指引下的确涌现了许多百万富翁、千万富翁、亿万富翁,但是这些富翁们并没有完全起到“带动和帮助后富”的作用,以致贫富不均两极分化的现象更加明显甚或严重,并已经和正在导致社会和谐程度的降低。因此,国家应通过社会主义精神文明建设加强人本主义教育,培育并强化公民的慈善意识,使慈善捐赠行为真正成为人们的生活常态。

3. 加强慈善事业管理

慈善事业的发展离不开实施有效管理。首先,要制订慈善事业发展的规划,确定发展的短期和长期目标,用以指导慈善组织的发展与运作;其次,要加强慈善机构或组织的网络建设,以便信息沟通与协调;再者,要加强慈善事业的制度化、规范化建设,以便规范善款善物的集聚、管理、分配与使用,保证慈善捐赠款物使用的合法性、合理性、有效性和透明性,真正体现善款善物捐赠者的意愿。

4. 加强法律法规建设

法律法规建设是慈善事业健康发展的保证。目前我国有关慈善

捐助的法律法规尚不完善,与慈善事业的快速发展不相适应,以致有一些捐赠活动被人恶意利用,成为骗取财物的手段;有些企业甚至以慈善为幌子滥用捐赠方式转移政府对其不正当活动的注意。这些虽是少数不健康的现象,但却影响了慈善事业在人们心目中的良好形象。因此,应当强化有关慈善捐赠的法律法规建设。

5. 加强慈善捐赠的监管

慈善捐赠的过程应是公开、透明的过程。善款善物的集聚、管理、分配与使用均应阳光操作。捐赠者要明确受助者的困难与需求,同时实施捐赠后要了解受助者善款善物使用情况,确保善款善物的公益性和不在实施的过程中流失。负责慈善捐赠实施的组织或机构有义务公开善款善物的集聚数量和使用情况,自觉接受政府相关机构和社会的监督。

慈善捐赠的监督体系主要由四个方面构成:法律法规监督;慈善组织或机构(包括慈善基金会)通过健全的制度自律;媒体(报纸、电台、电视、网络)监督;民众自行监督。在这四方面的合力监管之下,慈善捐赠一定会成为阳光下的公益行为。

(二)中国慈善事业发展预测

随着公民慈善意识的加强,政府法律法规、税收政策和慈善组织自律制度的健全、完善和改进,媒体与民众监督意识的提升,“以德治国”理念和政策的落实与深化,以及社会主义精神文明建设的深入,我国的慈善事业一定会沿着健康的道路快速发展,成为政府社会保障系统的重要补充和建设和谐社会的巨大推动力量。在日趋完善的社会保障系统和快速发展的慈善事业的双重保障下,因地区差异、行业差异等因素导致的贫富差异将会逐渐缩小,社会弱势群体将会逐渐走出困境,自然灾害造成的困难与痛苦将会减小,社会将日趋安定与和谐。

参考文献:

李国林:《略论政府在社会慈善事业中的地位和作用》,求实,2005 年 5

月。

周秋光、曾桂林:《近代西方教会在华慈善事业述论》,贵州师范大学学报(社会科学版),2008 年第 1 期。

吴业国:《宋代官办慈善事业述论》,南都学坛(人文社会科学学报),第 25 卷第 1 期。

周兆望、蔡定益:《论北朝的慈善事业》,南昌大学学报(人文社会科学版),第 36 卷第 1 期。

姚俭建、黄丹:《关于构筑中国特色慈善事业监督体系的思考》,社会科学,2004 年第 10 期。

王卫平:《论中国古代慈善事业的思想基础》,江苏社会科学,1999 年第二期;南通大学学报(社会科学版),第 24 卷第 3 期。

李国林、钮维平:《试论慈善事业与社会保障的关系》,求实,2003 年 11 月。

陈成文:《论社会慈善事业》,国家“九五”哲学社会科学规划基金资助项目(96GSH006)。

民政部慈善协调办公室,中民慈善捐助信息中心,2007 年度中国慈善捐助报告,2008 年 1 月 31 日发布。

民政部慈善协调办公室,2008 年度中国慈善捐助报告,中民慈善捐助信息中心,2009 年 3 月 11 日发布。

杨方方:《发展现代慈善事业应该认识的几个基础性问题》,社会科学,2004 年第 3 期。

人间正道　慈悲为本

林锡旦[1]

摘　要:本文从慈悲的本意出发,深入阐述慈悲乃人间正道,然后以苏州地方和寒山寺为例,进一步阐述文章主旨:人间正道,慈悲为本。

关键词:慈悲　人间正道　寒山寺

人间正道,慈悲为本。此为做人准则,立世根本,唯其如此,则人类文明,相处和谐,世界和平矣。这是智慧的人生,利生的事业,也是人类的追求,不朽的功德。

一　慈悲之解释

"慈"的解释:

首义是:上爱下;父母爱子女。如《诗·大雅·皇矣》:"克顺克比。"毛传注:"慈和徧服曰顺。"其中"克",即"能";比,顺从。克顺克比,就是能顺民情从善行。孔颖达作疏,引服虔言:"上爱下曰慈。"汉贾谊《新书·道术》载:"亲爱利子谓之慈。"宋曾巩《冬望》诗有:"尝闻古者禹称智,过门不暇慈其孩。"所以,首先"慈"是上对下的爱,即父母对子女的慈爱;引申就是上级对下级的关心,领导对群

〔1〕 林锡旦:苏州市地方志编撰委员会办公室编撰处处长,苏州市地方志学会秘书长。

众的关爱;优势群体对弱势群体的慈念,发达国家对发展中国家的支持。

第二义:爱惜;仁爱。《韩非子·解老》曰:“慈于子者不敢绝衣食,慈于身者不敢离法度,慈于方圆者不敢舍规矩。”《礼记·曲礼上》有:“兄弟亲戚称其慈也。”孔颖达作疏解:“慈者,笃爱之名。”慈就是做到厚爱;甚爱。《韩诗外传》卷六:“(君子者)笃爱而不夺,厚施而不代。”正是因为厚爱自身,所以不敢离开法度,需遵纪守法;为了有方圆,不能取消规矩。这都是出于爱惜自己,做好事情,才对自己有这样的严格要求。

以上是对‘慈’的广义上解释和推论。具体是什么呢?具体可以如下:

第三义:慈母的省称。多用以自称其母。宋王安石《寄虔州江阴二妹》诗云:“庶云留汝车,慰我堂上慈。”慈,可具体落实到人,就是生育自己的母亲,常称慈母。古谓之父严母慈,故称母为慈母。人们熟识的唐孟郊《游子吟》中云:“慈母手中线,游子身上衣。”就足见母子慈爱之念。古称抚育自己成长的庶母也为慈母。“盖庶子慈母,尚有终身之恩。”(《后汉书·清河孝王庆传》)

第四义:指对父母的孝敬。《庄子·渔父》曰:“事亲则慈孝。”《礼记·内则》载:“父子皆异宫,昧爽而朝,慈以旨甘。”郑玄作注解:“慈,爱敬进之也。”子女对父母的孝敬,就是慈的表现,这是一种慈的敬进行为。

从上可知,“慈”,是上对下的一种仁爱和厚爱,关念和爱惜;同时也是下对上的一种尊敬和孝敬,慈念和敬进。广而言之,可以推己及彼,大到上下级、国家间的关爱、慈念;由此及彼,为了对他人表示慈爱,必须关念他人,尊老爱幼,遵纪守法,由“慈”来约束自己行为。慈的解释,实际上正是提供了做人的基本要求,一条为人之道。

慈和爱、善、仁经常联系在一起。因此有慈爱、慈善事业、慈善仁爱的名词和词组。《庄子·天下》中说:“熏然慈仁,谓之君子。”即慈仁者才是君子,而君子才有慈仁之行。这里将慈和人品结合了,

“慈”已经提升了,成了君子形象的代表,成了为人的价值取向。“慈”的作用放大了,“慈”的社会作用发挥了。

第五义:佛教语。指佛、菩萨爱护众生,给予欢乐。详见下一专题。

“悲”的初意:哀痛,伤心。唐温庭筠《玉蝴蝶》词:“摇落使人悲,断肠谁得知。”明袁宏道《哭江进之》诗之二:“案有君遗迹,时时动我悲。”这都是“悲”最初的一种哀痛、伤心之感。扩大些的感受,“悲”便有了悲壮、悲凉的解释:如唐杜甫《宿府》诗云:“永夜角声悲自语,中天月色好谁看。”唐岑参《题三会寺仓颉造字台》诗:“野寺荒台晚,寒天古木悲。”诗中的悲,透出了因景而生的悲壮、悲凉感。

以上都是个人的自我感受,再延伸一下,便有悲感动人,思念、怅念,甚至怜悯的解释。悲感动人,如:汉王充《论衡·自纪》载:“盖师旷调音,曲无不悲。”是指乐曲达悲感动人的艺术效果。思念、怅念,如:《史记·高祖本纪》载:“游子悲故乡。”《汉书·高帝纪下》也载此文,颜师古注:“悲谓顾念也。”后蜀毛熙震《菩萨蛮》词:“无憀悲往事,争那牵情思。”通过“悲”字,充分表达了思念、怅念之情。唐柳宗元《捕蛇者说》记述:“有蒋氏者,专其利三世矣。问之,则曰:‘吾祖死于是,吾父死于是,今吾嗣为之十二年,几死者数矣。’言之,貌若甚戚者。余悲之。”正是通过“悲”字,怜悯之情溢于言表。

由于“悲”给人的哀痛、伤感,是给人的一种痛苦,使知道这种痛苦的人怜悯之。所以在佛教语中,就有了“悲”愿解他人痛苦之心的解释。《大智度论·释初品中大慈大悲》曰:“大悲,拔一切众生苦。”人间有悲痛,需要求解脱,这是人类的责任。因此,慈悲之义不仅是字面之认识,还有深层次意义。

二 慈悲之意义

何谓慈悲?只有认识佛教专用名词和其中对慈悲的理解和认识,才能深刻认知慈悲之意义。

佛教“大慈大悲”,出自《妙法莲花经·譬喻品》:“大慈大悲,常无懈倦,恒求善事,利益一切。”大慈大悲,恒求善事。即佛菩萨济度一切众生的大慈悲心在永远追求善。慈:用爱护心给予众生以安乐;悲:用怜悯心解除众生的痛苦。大慈之中必有大悲,大悲之中必有大慈,此大自然之智慧,谓之大慈大悲。

慈悲之佛教意义,是与乐之义和拔苦之义,即以利他之心,拔除众生无边之苦而予以喜乐之义。这样的大慈大悲,完全是利他的伟大胸襟,为众的服务意识;是一种施予,是一种付出。因而佛菩萨是慈悲的象征,受人尊崇、被人礼拜,成为人类苦难中的救星。

文珠法师在香港九龙文化中心作了一次全面精辟的讲座,其要义阐述如下。

慈悲,既是佛教的专有名词,亦是佛教的基本精神。《大智度论》中说:“大慈予一切众生乐,大悲拔一切众生苦。”这种拔苦与乐的大慈大悲,原是人类本具的天性。可惜人因固执自我,妄想发展自我,结果却被自我所蒙蔽,为自我所困扰,无法冲破自我所编织的烦恼圈套,无法跳出自我所制造的私欲陷阱;致使人心慈悲丧失,同情心灭,正义无存。人与人相处,各私己所爱,各爱己所私,不得不强夺巧取,以强凌弱;圣洁的慈悲心,竟沦落为卑鄙的自私心,尊贵的同情心,竟变为狭小的占有欲。遂给人类制造无比的灾难,给世界带来无穷的斗争。所以首先要正人心,立善意,树人间正道,而人间正道,就是慈悲为本。

诸佛菩萨,由于亲近善知识,转愚成智,转迷成悟,能觉悟往者不谏,知来者可追,剪除妄想,摆脱私欲,本乎无上智慧,实践无边愿行,发掘人性的慈悲,而且是无缘大慈,同体大悲。所以佛教菩萨名被简称为“慈氏”。弥勒,梵语 Maitreya,意译为“慈氏”,为将继承释迦佛位的未来佛。南朝梁慧皎《高僧传·义解二·竺僧辅》载:“后憩荆州上明寺,单蔬自节,礼忏翘懃,誓生兜率,仰瞻慈氏。”佛菩萨本源为慈,是“慈悲”的化身。释尊的心,是慈悲心;释尊的行,是慈悲行。离开慈悲,既无菩萨道可修,亦无佛道可成。所以《法华经》说:“如

来释者,慈悲心是。"《大涅槃经》亦说:"一切声闻,缘觉、菩萨、诸佛如来,所有善根,慈悲为本。"慈悲为最大之根本。

人们熟知的观世音菩萨,正是大慈大悲的化身。佛告总持王菩萨:"善男子,汝等当知,今此会中,有一菩萨摩诃萨,名观世音自在,从无量劫来,成就大慈大悲。"因此,观音菩萨,又名大慈大悲救苦救难观世音菩萨。观世音菩萨,自从最初发菩提心,直至成佛,再由成佛后教化众生,久远劫来,皆本乎大慈大悲之心,实践大慈大悲之行,深得大悲心解脱法门,是大慈大悲之典范。

无缘慈悲,是以智慧为体,慈悲为用。自利是智,利他是悲,菩萨依智慧之体,起慈悲之用,遍观法界众生,随其机缘,拔苦与乐,自由自在,无所障碍,因名观世音,亦名观自在。人们常见的观音形象,有杨柳观音,龙头观音,持经观音,圆光,白衣,莲卧,施药,鱼篮,德王,水月,一叶,威德,延命,持莲,洒水等三十三观音。这是其因类施教,随处化身,随机化缘,无所障碍的表现。

因为观音菩萨本乎大慈大悲的精神,平等爱护众生,作无限度,无止境的救济工作;何止悲心拔苦,且大慈与乐。所以慈悲,是观音菩萨的志愿;慈悲,是观音菩萨的德性;慈悲,亦是观音菩萨的特殊功德。观音菩萨,由于无限慈悲的驱使,曾经救拔无边众生的苦恼,成就无量众生的道业。

慈悲确实存在人间,而且其力量威猛无比,远胜一般的武器。因为武器仅能威吓人于一时,而慈悲以力量,却能绵延至远,无穷无尽。武器只能制伏人的行为,无法改变人内心的邪恶;而慈悲却能震撼人的心灵,净化人的身心。人类所以挥动武器,策动争战,主要原因是内心的贪与嗔;而慈悲,却能消灭人心的贪嗔。所以,慈悲何止是有益世道人心的良方,是救急扶危的圣药,简直是杀人武器的克星,人类的救星。今后人类前途的安危与苦乐,实在维系于人心的慈悲。

如果我们学习佛的无限慈悲,必然可以自度度人,自救救人,共渡生死苦海,共登涅槃彼岸。运用慈悲的力量,使人溶化仇恨,停止争斗;使人悔过自新,弃暗投明;使人以仁爱代替憎恨,以宽恕代替惩

罚,以奉献代替占有,以随喜协助之心,代替妒忌与障碍。使佛教至情、至理、所拟合的无限慈悲,畅行于世间,活跃于人心,以达到改变人性的凶残,溶解人间的仇恨,促进人类仁慈博爱,共同创造幸福的将来之目的,走向人间正道。

能理解佛的慈悲,对于人们极其重要。礼佛敬香,不仅是崇敬表谢,不能只是一种求取,而是应该进而学习佛的慈悲,以慈悲心,作为今后做事处世的原则;本乎慈悲心,来培育下一代的个性。由此可体验到人间之正道应是什么了。

三　人间之正道

人间正道,慈悲为本。作为人类,系有善根。通俗的《三字经》一开始就说:“人之初,性本善。性相近,习相远。苟不教,性乃迁。教之道,贵以专。”人之初,本来属人间正道的善。这就是善根人人有,关键还得看后天的成长教育。如果随后不予以善的继续教育,就会发生演变,背离善道;只有教之道,并且贵以专,才能使善根永保持久。教之正道,方得正果。所以民间谚有“从善如登,从恶如崩。”坚持人间正道不易。所有善根,慈悲为本。善良者才能以慈悲为本。

《中庸》开卷即言:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”说的是:天赋予人的气质就是性,人之初,性本善;沿着本性的发展就是人间正道;沿着善良的本性发展,坚持正道,以慈悲身体力行,感化教育离经叛道的人,使之感悟,净化身心,改善行为,和谐社会,这正是人间正道所肩负之重任。

道,最初是指道路,后延伸出许多解释。与人间正道的“道”相关联的可以有方向;方位及方法;途径。如:走正道,做正直善良的人;以慈悲的方法,予众生乐,拔众生苦。

道也可指宇宙万物的本原、本体。《易·系辞上》:“一阴一阳之谓道。”韩康伯注:“道者,何无之称也,无不通也,无不由也,况之曰道。”《老子》:“有物混成,先天地生……吾不知其名,字之曰道,强为

之名曰大。”道是大到统摄一切宇宙万物的本原,无不通达,无不由此,是人间之大道。《韩非子·解老》:“道者,万物之所然者,万理之所稽也。”

由此理解为事物一切事理;规律。《易·说卦》:“是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。”天、地、人间最终极的事理和规律就是这样的大道。不仅是抽象的,还可以举例说明之,如《邓析子·无厚》:“夫舟浮于水,车转于陆,此自然道也。”北魏贾思勰《齐民要术·种谷》:“顺天时,量地利,则用力少而成功多。任情返道,劳而无获。”此生活之道也。即如政治主张或思想体系,也是如此。《论语·卫灵公》:“道不同,不相为谋。”唐刘禹锡《学阮公体》诗之一:“少年负志气,信道不从时。”再如好的政治局面或政治措施,《左传·成公十二年》:“天下有道,则公侯能为民干城,而制其腹心,乱则反之。”道德;道义,是人们共同生活及其行为的准则和规范。《孟子·公孙丑下》:“得道者多助,失道者寡助。”《后汉书·种岱传》:“臣闻仁义兴则道德昌,道德昌则政化明,政化明而万姓宁。”唐韩愈《原道》:“凡吾所谓道德云者,合仁与义言之也,天下之公言也。”至此,道的要义都应明了,人间正道尽在于此。

《论语·里仁第四》:“子曰:朝闻道,夕死可矣。”早晨体认了道,当天晚上就死去,也可以无恨了。对此,朱熹释之为:“道者,事物当然之理,苟得闻之,则生顺死安,无复遗恨矣。”对这句话的理解不应该片面地断章取义。孔子的死亡观主要注重于从生观照死,“儒家不以死为意,所注重的是得其正而死”,注重死所体现的生人之礼。其“朝闻道,夕死可矣”的思想,体现出政治价值和伦理价值的高扬。在这里,理性主义的人生价值观压倒了对于死亡的恐惧,而群体伦理意识最终战胜了对于生的留恋。对后世历史以积极深远的影响。

在当今的社会,这句话表明了这样一个意思,就是将生死置于追求真理的执着之外。这个“朝闻道”的道字,后来多半引申为对真理的追求。

对此,反映了不同的人生。所以“子曰:‘君子喻于义,小人喻于

利。’”蕴含着怎样的做人道理。喻,犹晓也。义者,天理之所宜;利者,人情之所欲。程子曰:“君子之于义,犹小人之于利也。唯其深喻,是以笃好。”杨氏曰:“君子有舍生而取义者,以利言之,则人之所欲无甚于生,所恶无甚于死,孰肯舍生而取义哉?其所喻者义而已,不知利之为利故也,小人反是。”这是为人的分水岭。在人间正道面前,明白地将人的不同价值观作了剖析。

人间正道是宣扬正直、正义,实现真、善、美,以慈悲为本。这就有了人间正道的目标,慈悲为本的方法。我们既然知道佛教的慈悲是理性与情感综合平衡发展的无限慈悲。所以,无论是出家或在家,都应该学佛的智慧,学佛的愿行,学佛的慈悲。以佛的智慧,促进自性的觉悟,必然认识人生,把握人生,不致迷失自己。以佛的愿行,策励自己,精进向上,必能热心公益,善与人同,不致自甘堕落。以佛的慈悲,净化自己身心,改善行为,必然能仁慈爱物,平等施予,不致悭贪成性,或凶残暴戾。更以佛的慈悲为本,用爱护心给予众生以安乐;用怜悯心解除众生的痛苦。以毕生善行,追求人间正道的普行。

人间正道得以张扬,正是文明发达之标识;慈悲观念之普及深入,乃是民众觉悟之根基。因此,我们应该从当下之慈悲做起,走人间之正道。

四　当下之慈悲

慈悲和慈善事业,历代都在传承着不同的内容和形式。苏州自吴越春秋时期好勇争霸之后,历经世事演变,世风日转。南北朝时这里有“南朝四百八十寺,多少楼台烟雨中”之描述。梁天监年间兴建妙利普明塔院,唐初寒山于此缚茅以居,暑渴则设茗饮,济行旅之渴;对挽舟之人,施以草屩,或代共挽。希迁重建伽监,即题额寒山寺,妙利宗风传承至今。

宋代苏州即成为接收北方难民的基地;明清以来,苏州向为慈悲慈善之区。修桥铺路,常见官绅合作;给药施粥,普及商贾庶民。各

行各业、名门望族,大都建义庄、办义学。赈灾救助,乃吴地百姓的良好传统。凡外地灾民来苏,必有救济救助,故而苏州历代都有新苏州人的加入。受苏州文明影响,无论贫富,最终都会成为慈善事业的布施者或受惠人。

寒山寺佛门弟子历来奉承佛陀无缘大慈,同一大悲的人间佛教思想,积极开展佛教慈善事业,学修并重,以出世之心为入世事业,从当下做起。在刚修复殿堂梵宇对外开放后,即在帮助一些大、中、小学贫困学生完成学业;帮助病、残家庭解燃眉之急;帮助受灾地区人民重建家园恢复生产、帮助贫困地区人民树立信心早日脱贫等方面尽了一份绵薄之力,用于慈善事业中的善款达数百万元。为了使慈善的天空更加广阔,使同一片蓝天下的众生得到更多的福祉,在寒山寺住持秋爽法师的发心倡导和努力下,2004 年 4 月 28 日,成立全国宗教界第一家慈善中心"寒山寺慈善中心",随后陆续办起各市(县)慈善中心分部,辐射各地,会员已达 2000 余人。

寒山寺慈善中心及所办各地诸项慈善超市,本着"十方来,十方去,共成十方事;万人施,万人舍,民结万人缘"的宗旨,开展社会公益及佛教慈善事业,为构建和谐社会尽心尽力。五年来,寒山寺常住的日常运转,都与当下的公益事业紧密相联。单就 2008 年的慈善活动,有去福利院慰问孤寡老人、送腊八粥,捐助慈善中心义工居士意外交通事故救治;看望苏州大学学生白血病患者;捐助贵州战胜雪灾;捐助苏州福利院欢度春节;为常熟市 1200 名慈善中心会员举行祈福消灾普佛法会;救助常熟市脑癌患者;为苏州平江区、沧浪区和金阊区学生发放学习文具用品;第一时间向苏州市宗教局和佛教协会报告捐助四川地震灾区并和常住僧众一起举行"护国息灾祈祷法会",并对口支援四川地震灾区重建一座希望小学,撞响寒山寺 108 吨大钟为灾区祈祷,共支出慈善款项 100 余万元。

寒山寺并提出慈善事业要旨:救急重于救贫,救智重于救愚,救勤重于救惰。救急是解燃眉之急,如急病患者,要送上救命钱;贫困学生上大学,救助后该学生能为国为民作更大贡献;救助勤奋的人社

会才有希望。懒惰致贫是个人不努力,需要以大慈大悲之行为教育感化他们。慈善资金要用在最迫切需要的地方。苏州寒山寺在坚持人间正道,慈悲为本方面,脚踏实地从当下做起,进行了许多令人钦佩的实际工作,使慈悲为本落到实处,给世人一个典型示范。

“无缘大慈,同体大悲”是佛教精神之所在,要求佛门弟子不仅对待苦难的生命要生起感同身受的大悲心,而且要生起众生平等的大慈心。《华严经》云:“……于诸病苦,为作良医;于失道者,示其正路;于暗夜中,为作光明;于贫穷者,令得伏藏。菩萨如是平等饶益一切众生。”既要求对贫病者进行财物支助,更要指引失道者走上人生之正路,得到心灵的安慰与解脱。这与当代提倡的“物质扶贫,精神帮困”相契合。佛教倡导的慈悲精神,即是人间正道,早就具备其理论体系,与当今社会的发展要求相一致。慈善,是属于全人类的信仰;慈悲为本,早已成为全世界人类的共同理想与追求。

据 2009 年 7 月 31 日《中华工商时报》报道,上半年民企成捐赠主力:民政部近日发布的报告显示,上半年在我国内地的慈善捐赠中,企业依然是捐赠主体,共捐赠 54.57 亿元,其中民营企业捐赠超过 38.9 亿元。可知广大基层的民营企业家从苦难中成长,既有感同身受的大悲心,也具众生平等的大慈心。而有些国营企业的老总,因为只有先天的优越感,便漠视大众,只顾自己的贪婪;有的明星,只知享受,没有大悲感,缺乏大慈心;更有的掌权者只知贪污受贿,为富不仁(灵魂深处却是极度的贫困),给社会造成极坏的影响。对此种种不良之徒,走不正之路,行不正之风,就应当头棒喝,精神帮困。对此社会现实,佛门大慈大悲,更应大力提倡,更有必要进行宣传,以教化社会,都走人间正道;以慈悲为本,普渡众生。这也是撰写本文论述的动因。任重而道远,大慈大悲。

无论是解释的慈悲字义和引申意义,从佛教教义中解释的慈悲实施意义,从道家哲学解释的道的辩证意义,道、儒、佛都对人间正道慈悲为本作了解释,且都是相似的共识,与当今社会所倡导的“科学发展、和谐社会”人间正道相吻合。可见人类的宗旨是崇善向善的,

大慈大悲的。虽然认识和解释略有不同,但最终是殊途同归,走向人间正道。

有句口号却是辩证的:“无产阶级只有解放全人类,才能最后解放自己。”不仅自己有慈悲为本之观念,更有推己及人,从当下做起,予众生乐,拔众生苦,才是无上之功德。此为人间最高境界之正道。

树立正确的财富观
——变累积财富为累积社会文明

徐国保[1]

摘　要:本文从财富不是生命的目的、变累积财富为累积社会文明、慈善不是钱是心等三个方面阐述树立正确的财富观。

关键词:财富　财富观　累积　社会文明

如何看待财富?先人们的哲语是:“财富并不是生命的目的,只是生命的工具。”(比彻)“收入犹如自己的鞋子,过分小,会折磨、擦伤你的脚;过分大,会使你失足、绊倒。”(科尔顿)“最恰当的财富是:我在路上步行遇雨,手中能有余钱买一把伞,这就是很惬意的生活。”(罗兰)“多余的财富,买的只能是多余的东西。”(梭罗)“在巨富中死去,是一种耻辱。”(卡内基)我想,如何看待财富?人的一生究竟要不要财富?需要多少?等等,已经回答得很清楚了。

财富不是生命的目的

我们不是禁欲主义者。人要生存,就必然需要一定的物质保障,正如古典政治经济学家魁奈所言:“人如果对财富不抱期望,就决不

[1] 徐国保:苏州南社文化研究院副院长。

会对劳动发生兴趣。”但“财富应当用正当的手段去谋求,应当慎重地使用,应当慷慨地用以济世,而到临死时应当无留恋地与之分手,当然也不必对财富故作蔑视。”(培根)因为“财富的增长和闲暇的增多是人类文明的两大要素。”(迪斯累利)

这里的关键在于,不要贪心,不要以为天上会掉馅饼;不要相信那些轻易就能赚大钱的鬼话。在金钱、声色犬马的诱惑下,那些违背常理的赚钱绝窍——“见利忘义”、不择手段,总有人翻版,常常使人无奈。

“三鹿事件”典型地体现了中国当前经济活动中存在的“财富观”偏颇。中国乳制品行业的脓疮在“三鹿”被首先挤破了。其实,这种在财富获取方面的“见利忘义”并不是个别企业、个别行业的问题,是在整个社会中不同程度地普遍存在的一种不良倾向。就在三鹿奶粉事件曝光前夕,与河北山水相连的山西发生了特大事故,山西襄汾尾矿库溃坝,导致上百人遇难,这是一起人为的灾难,是矿主勾结地方官员违规、违法生产造成的。而能源、矿产行业事故屡禁不止、黑劳工事件骇人听闻,这背后都折射出“见利忘义”、天良丧失的不良亚文化。

体现、代表、引导社会风气的大众传媒也有许多加入到这种义、利扭曲的大合唱当中。媒体宣传的往往是获利的英雄、暴富的神话,仿佛有了钱就遮盖了一切缺点,“经济上去了”,就尽善尽美了,鲜见有对获利正当与否的思考与追问。其实,媒体的这种倾向绝非仅仅出于“跟着感觉走”的“集体无意识”,也有着深刻的利益追求的体制因素。目前在大众传播业界通过“三次售卖”获取大额利润收入(政府拨款的除外)的着实不少。在这种情况下,媒体之间势必发生广告争夺大战,“见利忘义”。而中国有太多的缺乏文化知识的老百姓,他们只能通过大众传媒了解产品,对传媒信任得虔诚,一根稻草经过传媒的包装,在老百姓的心目中就会变成一根金条,就会“今年二十,明年十八”。这种现象人人可感可触,在此毋庸赘述。

孔子毫不掩饰对于富贵、财富的向往与追求,“富而可求也,虽

执鞭之士,吾亦为之。”同时,孔子以及他所创立的儒家始终强调获取财富手段的合理性,坚决反对用不正当的手段获取财富和利益:“不义而富且贵,于我如浮云”。

75 岁高龄的青春宝集团有限公司董事长冯根生谈及财富观时认为,“我觉得人不要围着钱转,心态要平。”1996 年,马来西亚大财团金狮集团的董事长三次来请他“出山”做该集团的 CEO,他们开出的安家费就高达 100 万美元,但是他都放弃了。他说:“‘金’字边两把‘戈’,才组成一个‘钱’字,所以钱也是很危险的”,“对钱,不能有贪心,一贪就会犯错误”。创业精神和品牌才是最大的财富。

元朝时有个叫刘君锡的剧作家,写过一出杂剧叫《庞居士误放来生债》,讲一位大地主庞蕴(字道玄)居士,靠放高利贷及其他手段积累了巨大财富。有一天,他在后槽听到家中养的马、牛、驴在互相诉说,称因前生借了庞蕴居士的银子无力归还,死后变成牲畜前来“还债”。庞蕴大惊,认为自己积聚财富是一种逼人变牛、马、驴还债的罪恶,遂幡然醒悟,决定将家中仆妇全部发钱遣散,后槽所养牛、马、驴放归山野让其过自由生活,再将家中全部金银珠宝装在十几条大海船上沉入海中,不让这些钱财再“害人”。他自己呢,破产后带上老妻、子女寄居陋屋,靠自己的手艺每日编笊篱,再让女儿灵兆拿到云岩寺门口去出卖,靠赚些零钱过着清苦生活。

这出戏流露出来的财富观,反映了当时老百姓对社会贫富悬殊差距拉大的不满,同时也反映了中国古代人财富观的局限,他们只看到财富造成贫富差距一个方面,但没有解决的手段。

其实,就财富观问题,在当代中国的富豪阶层也并没有解决。大多数当代先富起来的豪家,其财富的最后走向不外乎三个方面:一是传给子女,让儿孙们过上衣来伸手、饭来张口的王子王孙般生活;二是自己恣意享用,开名车、住豪宅,乃至嫖、赌、吸(毒),最后耗尽财产结束;三是将大批财产转移至海外,然后买绿卡移民。而像比尔·盖茨这样将财产既不留给子女,也不嫖、赌、吸的“消费”,更不转移国外,而是全部贡献给社会事业的,虽不能说没有,但实在是凤毛麟

角。

如果你到山西乔家大院去游览看“晋商”的话,你一定为大院的威严高大、富丽堂皇和建筑的精巧考究、独具匠心所叹服,怪不得它被著名夫妻建筑学家梁思成、林徽音誉为“清代北方民居罕见的一颗明珠”。然而,最令人惊奇的还不是这些,而是乔家的“家规家训”对教育的重视和与周围人相处的态度。

乔家的“家规家训”明文规定:一不准纳妾;二不准虐仆;三不准嫖妓;四不准吸毒;五不准赌博;六不准酗酒。这还不算,后来又增加了不准恣意妄行、玩物丧志、奢靡乱心、放纵背弃伦理等等内容。在当时山西商人普遍把读书放在社会定位序列最末的情况下,乔家专门建立了私塾,严令子弟读书,甚至媳妇们也跟班学习。给老师的待遇也极其优厚,不仅薪水多,地位还高。乔家对乡邻也很关照,谁家有困难都给予帮助,遇到灾年还要开仓赈济,遇到疫病流行便慷慨施舍药物。乔家是当时晋商大军中的佼佼者,身处封建社会,在家庭条件极为优裕的情况下,乔家能始终保持严肃的家规、尊师重教的传统,并极力帮助他人,这实在是难能可贵的。

这不能不使人想起现代版的“晋商”们。山西是有名的“煤都”,因煤而生的暴发户比比皆是。而同样是做富豪,现在有些山西“煤老板”的所作所为,却完全是另一番情景。他们的汽车和手机大都是最新的款式,但家中很少有电脑,因为不会用。这些人也普遍没有读书看报的习惯,原因是字认不全。据报载,一煤矿老板为其母祝寿,每桌饭菜花费1.1万元,主菜雪花牛柳是日本神户产的“喝着啤酒,听着音乐,由主人每天按摩”长大的牛的牛肉。有的老板也试图享受咖啡厅的优雅和浪漫,可当电话响起时,嗓门却大得如同战场上的报话员。煤矿老板们最显著的特点是“一毛不拔”,有时迫于舆论的压力,个别人也捐助过修路和失学儿童等,但所捐的那点钱相对于他们花钱如流水的情形来说,不过是九牛一毛而已。

更有甚者,如最近发生的世界金融史上最大的“庞氏骗局“主犯——纳斯达克的前主席伯纳德·麦道夫,将古老的骗术用现代金

融手段包装后,使其重新焕发生机——以高资金回报率为许诺,骗取投资者投资,用后来投资者的投资去偿付前期投资者的欺骗行为。骗取金额超过 600 亿美元,被判入狱 150 年监禁,这自然是罪有应得。法官丹尼·金在法庭发言时说:“没有任何人为麦道夫辩护,无论是他的朋友还是家庭,这说明了一切。”

对于财富,不同人持不同的观点。《茶花女》中有这样一句名言:“金钱是好仆人,坏主人。”是做金钱的奴隶,还是做金钱的主人,这反映了不同的财富观念。

在巴西有一个叫贝鲁的贫困地区,曾有一个又黑又瘦的小男孩,他很小的时候,母亲就失业了。他钻到母亲的怀里说:“妈妈,你不要担心,以后我靠踢球养活你。”在足球王国巴西,足球简直是一种宗教,有许多人都在做着足球明星的梦。然而,靠踢足球养家的人却是寥寥无几。可是小男孩 14 岁的时候,就被一家足球俱乐部看中,仅仅两年后,他就成了克鲁赛罗足球俱乐部的明星,20 岁的时候,他登上了世界足球之巅。这个小男孩,就是足坛上的巨星罗纳尔多。有一次,路透社的一名记者问他:“你成功的动力是什么?”罗纳尔多的表情突然凝重起来:“真的,我没想那么多,我想着我一定把足球踢好,那样,我就能靠踢足球养活我的母亲了。”说的多好啊!成功没有捷径,天道酬勤。

“君子爱财,取之有道”。创造财富的过程,是自身价值实现的过程,这个过程也是对社会奉献的过程。人类创造了财富,财富就应该为人类服务。人类是财富的主人,而不是财富的奴隶。人要靠自己的诚实劳动而获得财富,不劳而获,则是一种耻辱,甚至是一种犯罪。居里夫人放弃“镭专利”的巨额金钱,毅然将炼镭的技术公布于世,并把价值 100 万法郎的世界第一镭捐献给治疗癌病的研究所。著名数学家华罗庚于 1950 年拒绝美国伊利诺大学终身教授的聘请,携妻子儿女一起越过太平洋,投身于祖国的建设事业。这些,是财富在精神层面的升华,更是人格的升华。

向往财富,追求财富,创造财富,这本身是对的。但巴尔扎克告

诫人们:凡是不按照社会成规得来的财富,我们不可能心安理得地享受。

有人说:人为财死,鸟为食亡。似乎在说,人人都是为了追求物质财富而活着的。其实不然。人的需要是分层次的,社会的发展进步也是阶段性的,也具有层次性。通过劳动和正当手段,得到一定的物质财富,满足自己和家人的基本生存需要,这是人们最低级的需要;而实现人生价值、受到良好的教育、取得发展权、得到社会的承认和大众的尊重是人生的更高层次的需要,当你追求并得到了这些需要的满足,你就获得了一笔精神财富,也许你物质上不是很富有,而你却完全可以成为精神财富的富翁。

变累积财富为累积社会文明

社会学家认为,文明是人类社会创造的一切财富的总和。个人财富再多,也只是人类文明沧海之一粟。与常人相比,当今的比尔·盖茨不能说不富。他"裸退"的事例,可谓"舍天下之财,成天下之善",令人敬佩!财富归于社会,而又臻于文明,正是财富累积的正道。

2009 年 4 月 1 日,在美国华尔街金融危机持续蔓延的时候,比尔·盖茨来到中国,他代表比尔及梅琳达基金会与中国卫生部签署合作谅解备忘录,双方在结核病防治领域展开合作。在短短逗留一天时间后,盖茨次日即飞往伦敦参加 G20 峰会,给中国留下的是 3300 万美元的捐赠和为期 5 年的防治结核病项目。

据中国卫生部当天公布的数据显示,我国每年结核病死亡 13 万人,患者数已居世界第二,其中 80% 的病人在农村。盖茨的善举将让我国 450 万结核病患者直接受惠。比尔·盖茨的基金会对中国一直有特别的关注,自成立以来基金会的下设机构遍布全球,但是设置海外代表处的国家只有中国和印度,基金会在中国的项目涉及艾滋病、结核病防疫以及农业发展和烟草控制。

在接受记者采访时,盖茨说:“希望20年后,我所提到艾滋病、疟疾、结核病等重大疾病都彻底地消失,让贫困国家的人民摆脱贫困,获得公平对待的机会。”“我的新梦想是希望能够平等地对待生命,人们消除了偏见,让这个世界变得更加公平。”作为微软公司董事长和CEO的盖茨曾经创造的微软的神话,坐上福布斯头把交椅的时候,他认为金钱对于他只不过是一些数字。

盖茨说:“我非常幸运,能够拥有一个成功的微软公司,它让我创造了巨额的财富,问题是我应该怎样运用这些钱。是花在我自己身上,还是花在孩子身上,还是去消费,或者让我的孩子变成超级富豪,都不是很好的,还不如回报社会,让世界受益,当我和妻子看到这些疾病的时候,看到这些疾病正在折磨着穷人,例如结核病、艾滋病和疾病,我们决定将一部分的资金放到与这些疾病做斗争上,投资于疫苗。让人们得到更好的治疗,所以基金会关注的最重要的事情就是全球健康项目,从而拯救更多的生命,我认为这将会改善全世界的医疗状况。当然我们做的还是不够的,我们的工作已经开展十年的时间了,我们也取得了很多的成功。”

2006年6月26日,沃伦·巴菲特(世界第二大富豪)以股票形式向比尔及梅琳达基金会捐款300亿美元,这笔捐赠让基金会的资产增加到了600亿美元,全球慈善业中的巨无霸也就此诞生了。当时,中国的许多报纸都报道了这条消息,还刊登了两位巨富握手微笑的照片。

世界两大富翁的握手——比尔·盖茨和沃伦·巴菲特

谈到巴菲特,比尔·盖茨说:“我没有想到他是这样做的,我们是15年的好朋友,我们非常喜欢谈论世界,谈论做生意,一起打桥牌,打高尔夫,我们一起做了很多有兴趣的事情,几年前当他考虑金钱的时候,应该花在什么地方,让我感到惊讶,他会把钱委托别人经营,那么他也会选择我,把钱交给我,这是很了不得的。”

说到自己,盖茨说:“从去年7月份起,我从一个全职的微软员工转变为比尔及梅琳达基金会的员工,我不知道这将是一个什么样子的工作,但我要说,我发现从事的每一项工作,都令我非常地投入和兴奋,这个工作,让我和伟大的科学家们共事,策划出能给世界带来巨大变化的项目,这一点和我在微软的工作有很多相似之处,我虽然在兼任微软的主席,但是我所参与的卫生方面的工作,无论是防控艾滋病、疾病还是结核病,让我忙碌于世界各地,我发现改变现状的机会很大,所以我是世界上为数不多能拥有两份难得的好工作的人。”

对于慈善,比尔·盖茨说:“慈善非同一般,它没有政敌,不用担心有朝一日被人选下台,也不会像企业上市,用不着每天面对让人心惊胆战的股价。”对于把自己的巨额财富拿出来从事慈善事业,他说得非常轻松:“那些获得很多的人,也该做出很多”;对于自己专职于慈善事业,他说:“千金散尽,心留满足”。

“千金散尽,心留满足”一句看来十分轻松的语言,却给世人振聋发聩的震撼。比尔·盖茨和沃伦·巴菲特,两位世界上最有钱的人,不约而同地决定将慈善作为他们数百亿财富的最终归属,而不是遗留给自己的子女,对于普通人来说,无论如何这都需要无与伦比的勇气、举世无双的魄力和登峰造极的道德远见。

巴菲特说:“富人应当给自己的孩子留下足够的财富,以便让他们能干他们想干的事情,但不能让他们有了足够的财富后可以什么都不干。”这句话说得很真诚,也说明这位“股神”目光远大,他对自己的孩子是真正的爱。他的长子霍德华牢记父言,为对抗全球饥饿,远赴非洲务农。

大家知道,巴菲特也是一个白手起家的人,他没有从父辈那里继承一分钱,他当过报童,推销过饮料,富起来之后,他没有买豪宅名车,而是捐出自己财产的75%用于全世界的慈善事业。

比尔·盖茨有三个孩子,他表示,最多给每个孩子留下1000万美元,他的个人资产的绝大部分都要捐献出来。

盖茨在日常生活上也很节俭。在西雅图的微软公司总部上班时,他只是开着一辆“雷克赛斯”。这种车,在中国原先叫“凌志”,在中国售价是50万~60万人民币,在美国也就4万美元左右。很多人知道,盖茨因公务到世界各地旅行,乘飞机也不坐头等舱。盖茨的许多节俭的小故事,也是人们津津乐道:有一次,盖茨和一位朋友同车前往希尔顿酒店开会,由于去晚了,以致找不到车位。他的朋友建议把车停在饭店的贵宾车位,“噢,要花12美元,这可不是个好价钱”,盖茨不同意,坚持要找4美元的普通停车位。可捐款时他毫不迟疑,2000年比尔·盖茨一次就捐出20亿美元,把全美国的所有中学图书馆中的电脑更新了。

最近突然去世的迈克尔·杰克逊,是一个不折不扣的黑人,是上世纪80年代以来最杰出的流行音乐歌手,是美国乃至全球流行文化的象征人物。他是伴随MTV文化诞生的巨人,也是唱片工业制造的空前绝后的神话。他的歌喉、舞蹈、装束打破了黑人音乐和白人音乐的界限,而强大的商业机器和高科技的舞美也把他打造成能歌善舞的“流行音乐之王”。从1985年为拯救非洲灾荒创作的《We are the world》到2001年9·11事件时的《What more can I give》,杰克逊一生谱写了许多慈善歌曲。他活了50年,孜孜不倦地做了30多年慈善事业;他每去一个地方开演唱会,就坚持去医院、孤儿院探望,比如他到广东中山旅游时,也要求和当地儿童会面。演艺事业之外,杰克逊长年投入慈善事业,固定资助世界上“黑人联合大学基金会”、“呐喊中的儿童基金会”等39个慈善机构,为20个国家的许多儿童提供了支持和援助,向战火中的儿童运去了食品、衣物和药品、疫苗,帮助儿童计划免疫,建立家庭保健追踪系统,为超过7万2千名青年提供了关于防止滥用药物/毒品的教育。据美国吉尼斯世界纪录组织统计,截至2006年,他个人捐款达3亿美元,是全球捐助慈善事业金额最高的艺人,曾两次获得诺贝尔和平奖提名。

有统计说,2002年中国人均捐款只0.92元,且大多捐的是企业和单位的钱。但2008年5月12日,四川省汶川县发生8级强烈地

震,广大人民的生命和财产受到巨大的损失。在难以预料的天灾面前,亿万人民群众立即行动起来,投入到抗震救灾的行列,全国各阶层人民扶危济困的慈善爱心发扬光大,慈善井喷,得到升华,谱写了光辉灿烂的新篇章。其中中国首善——江苏黄埔再生资源利用有限公司董事长陈光标,携带6000台电脑、10辆崭新的依维柯公务车及1000万现金直奔灾区,这是他的第531次捐出的物、款。至此,他的慈善捐款累计已超过8个亿。

不论是国内还是国外,都有许多"仇富"的人,奇怪的是比尔·盖茨、沃伦·巴菲特、杰克逊及陈光标等却没人"仇",反而更多的是"钦佩"和"崇拜"。道理很简单,他们在做巨额生意的同时,更在做巨额的慈善。

道德是永存的,而财富是每天都在更换主人的。正如爱因斯坦所言:"人只有献身于社会,才能找出那短暂而有风险的生命的意义。"亦如萧楚女所云:"人生应该如蜡烛一样,从顶燃到底,一直都是光明的。"

慈善不是钱,是心

盖茨隐退后,社会在呼唤盖茨第二。造福社会,是否捐款和个人经济条件没有必然的关系。慈善捐赠是一种爱心的体现,是一种文明行为。马克思主义的一个基本观点是,经济基础决定上层建筑,慈善捐赠是一种文明的上层建筑。无容置疑,她代表着时代前进的方向。

据报道:2007年2月16日,刚刚卸任的联合国秘书长安南,在美国得克萨斯州的一个庄园里举行了一场慈善晚宴,旨在为非洲贫困儿童募捐。应邀的都是富商和社会名流。在晚宴将要开始的时候一位老妇人领着一个小女孩来到了庄园的入口处,小女孩手里捧着一个看上去很精致的瓷罐。守在庄园入口处的保安安东尼拦住了这一老一小。"欢迎你们,请出示请柬,谢谢!"安东尼说。

“请柬,对不起,我们没有接到邀请,是她要求我陪她来的。”老妇人抚摸着小女孩的头对安东尼说。“很抱歉,除了工作人员外,没有请柬的人不能进去。”安东尼说。

“为什么?这里不是举行慈善晚宴吗?我们是来表示我们的心意的,难道不可以吗?”老妇人的表情很严肃,“可爱的小露西,从电视上知道了这里要为非洲的孩子们举行慈善活动,她很想为那些可怜的孩子做点事,决定把自己储蓄罐里所有的钱都拿出来,我可以不进去,真的不能让她进去吗?”

“是的,这里将要举行一场慈善晚宴,应邀参加的人士,他们将为非洲的孩子慷慨解囊。很高兴你们带着爱心来到这里,但是,我想这场合不适合你们进去。”安东尼解释说。

“叔叔,慈善的不是钱,是心,对吗?”一直没有说话的小女孩露西问安东尼。她的话让安东尼愣住了。

“我知道受邀请的人有很多钱,他们会拿出很多钱,我没有那么多,但这是我所有的钱啊,如果我真的不能进去,请帮助我把这个带进去吧!”小女孩露西说完,将手中的钱罐递给安东尼。

安东尼不知道是接还是不接,正在他不知所措的时候,突然有人说:“不用了,孩子,你说的对,慈善的不是钱,是心,你可以进去,所有有爱心的人都有可以进去。”说话的人是一位老人,他面带微笑,站在小露西身旁。他躬身和小露西交谈了几句,然后直起身来,拿出一份请柬递给安东尼:“我可以带她进去吗?”

安东尼接过请柬,打开一看,忙向老头敬了个礼:“当然可以进去,沃伦·巴菲特先生。”

当天慈善晚宴的主角不是倡议者安南,不是捐出 300 万美元的巴菲特,也不是捐出 800 万美元的比尔·盖茨,而是仅仅捐出 30 美元 25 美分的小露西。而晚宴的主题标语也变成了这样一句话:“慈善的不是钱,是心。”

是的!慈善的不是钱,是心。为别人捐出一分钱一角钱的普通人和捐出成千上万的人一样值得尊敬。因为在慈善的天平上,他们

是等重的。只要我们对他人心怀善意,在别人需要时哪怕只能给予微不足道的帮助,我们也一样慈善。因为慈善的不是钱,是心。一个能思想的人,才是一个力量无边的人。

据说,有一位纪检领导带领全县的纪检干部先去医院看婴儿的出生,然后又去殡仪馆看死人。他对大家说:一个人光溜溜地来到这个世界上,又光溜溜地离开这个世界而去,钱财都是身外物,大可不必为了那些被叫做"钱"的花花纸而丢掉了国格、人格。

也许你要说,你别那么清高,你就不爱钱?是啊,我也不敢说我不需要钱。当前是商品经济的社会,老百姓每天开门七件事(柴、米、油、盐、酱、醋、茶),那一样都要钱,但是对物质财富的追求一定要有度。

马克思一生清贫,却为全人类留下了"怎样达到物质财富极大丰富、人民思想觉悟极大提高"的基本方法和途径的理论,他为了一部《资本论》耗费了自己40年的心血甚至包括牺牲了家人的健康和幸福!如果你仅仅把《资本论》看成是揭露资本家剥削工人秘密的理论,那说明你还没有读懂《资本论》和其他马列著作,马克思是在告诉我们怎样实现物质财富的一切源泉极大地涌流的基本方法,所以《资本论》对我们今天的改革和建设仍然有指导意义。他和所有为人类社会进步事业做出贡献的理论家、革命家、科学家一样,是这个世界上最最富有的人!他们活着时,物质生活困苦,但是精神世界富有,他们身后留给后人的是一座巨大的精神财富的宝藏!还有我党历史上的许多英烈,他们牺牲了自己的一切,打出了一个崭新的中国!红25军和湘赣红色根据地的创始人方志敏同志就是他们中的优秀代表。他经手的款项总计达百万以上,自己身上却没有一个铜板!"清贫、洁白朴素的生活,正是我们革命者能够战胜许多困难的地方。"他的话在今天也不为过时。

去年春天我们到淮安去参观周恩来纪念馆,在一副对联前我沉思了很久:"无瑕无玼无墓无碑无财无后人,有德有智有威有为有功有来人。"他逝世后,联合国总部下半旗致哀,有一个国家的外交官

问当时的联合国秘书长瓦尔德海姆:“我们国家的总统逝世了,你为什么不下半旗?”

“中国地大物博,有无数的珍宝,周恩来身后没有自己的一分钱的存款;中国有十亿人口,周没有一个自己的亲生儿女!你们国家的领导人做到他那样的无私,我就给他下半旗!”

人有欲望是正常的,没有对基本物质生活满足的追求是不正常的。对更加美好的新生活的追求正是社会不断进步的动力之一。问题是人什么时候也不能忘记自己是人,不是动物!

“君子爱财,取之有道”。一个有正确的价值观、财富观的人就要想到他人的利益,想到群体的利益,想到国家的利益,不能贪婪!

我的一位老领导——现年 88 岁的新四军老战士、离休干部肖龙兴,家住苏州桃花坞。老两口平日里粗茶淡饭,每月开销都在 500 多元以内,除了平常人家必需的吃用开销外,很少为自己添置衣物。冬日里,肖老始终穿着一身灰黑色风衣,戴了一顶洗得有些发白的棉军帽,家具还是五六十年代的“老古董”,冰箱、电视机用了已近 20 年。老伴患有静脉曲张症,为了省点钱,一直没有及时开刀治疗。老人笑着说,“过得去就行了!比起困难户好多了。”透出一种撼人的军人气魄。可从 1994 年至今,他已 30 多次累计捐款 15 万多元给希望工程和慈善机构。

记者采访时的肖龙兴

一米八身材的肖老,1922 年 5 月出生在泰兴一个贫苦的农民家庭,1942 年参加新四军,1943 年加入中国共产党。革命战争年代,他以满腔的热血,先后参加了泰兴、盐城、孟良崮、淮海、渡江等战役,历经生死考验,屡立建国功勋。如今,在和平建设时期,这位老军人、老党员,年逾古稀而忠心不改,怀着对党、对人民的深厚感情,倾其全力扶助社会公益事业、弱势人群,默默无闻地关爱着那些素不相识的贫困学生。回首自己饥寒交迫的童年岁月、枪林弹雨的戎马生涯,肖老

总是动容地说:“小时候家境穷,当年参加革命,不就为了让孩子们有个幸福的明天吗?”20 多年来,肖老心中最牵挂的孩子要数王史茜。孩子的双亲早已病故,仅靠老祖母当保洁员所得的微薄收入勉强度日,患腭裂的小史茜长得面黄肌瘦。祖孙俩处境艰难,肖老看在眼里,疼在心头。1996 年 8 月 28 日,肖老和老伴拿出了当月工资和几个月的护理费,凑足 2000 元,顶着酷暑送到桃花坞中心小学,恳请学校尽早收下这个可怜的孤儿。紧接着,老人多次到街道、居委会、区委、区政府奔走呼吁,急着为小史茜的整容手术筹集经费。又借助媒体进行动员,社会各界很快就行动起来,一周内为小史茜张罗了 1.8 万元手术费用。当时,小史茜并不清楚究竟是哪一位好心人如此牵挂她、帮助她,当她顺利地做完整容手术,第一句话就是哭着说,“我一定要见到这位好心的人,向他磕三个响头!”看到孩子灿烂的笑容,肖老终于开心地笑了。他和老伴决定,每年从自己的离休费中拿出钱来资助小史茜,直到她完成所有学业。20 多年来,肖龙兴的内心装满了一个个需要爱心援助的人。每个孩子的家庭、学习和生活情况,他都一件件如数家珍;孩子寄来的每一封信,他都悉心收藏。案头有一只南京邮电学院的信封,那是老人资助的泰兴老家一个名叫红莹的女孩写来的。从初中到大学,老人就已助学出资 14000 元!信中写道:“敬爱的爷爷、奶奶:在你们的帮助和关心下,小女孩一天天长大了。上学期考试成绩不错,应该能拿奖学金吧。假期想找份家教,我会做一个不屈服于贫穷和困难的强者,做一个有思想、有抱负的人! 孙女红莹上”。

肖老说:“只有离休的干部,没有离休的党员! 参加革命队伍一无所有,参加革命工作一无所占,离休生活一无所存。”肖老留给我们的是一盏人生旅途的华灯,璀璨夺目,摄人心魄,指引前程!

“这是心的呼唤,这是爱的奉献,这是人间的春风,这是生命的源泉。再没有心的沙漠,再没有爱的荒原,死神也望而却步。幸福之花处处开遍,啊! 只要人人都献出一点爱,世界将变成美好的人间。”

弘扬公益慈善文化　培育公益慈善观念

汪祖民[1]

摘　要:本文认为树立与时俱进的公益慈善观念是发展公益慈善事业的动力之源,公益慈善文化能够培育公益慈善观念。指出培育现代公益慈善观念存在的现实问题,探讨开发中华传统文化和世界优秀的文化资源的有效途径,弘扬当代公益慈善文化不仅需要确立新的思想价值观念,而且还面临着五个方面的新突破,明确了发挥公益慈善事业在构建和谐社会中有重要作用。

关键词:和谐社会　公益慈善事业　公益慈善文化　公益慈善观念　行为规范　突破

我国现代公益慈善事业起步于二十世纪九十年代,在政府支持和推动下,民众参与程度逐渐提高,经过近二十年的艰难发展,已经形成了一定的规模并具有一定的社会影响力。但是,这种现状与我国的国情和社会的需求是极不相适应的,主要表现社会慈善观念淡薄,企业社会责任缺失,政府主导还不到位,没有能够形成强大的社会共识,难以共同维护这项光彩事业持续健康发展。在中华慈善总会举行的相关活动中,往往跨国公司致力于公益慈善事业较多,国内企业参与的热情并不高。不少企业和公民对于公益慈善有一个相当的共识:投身公益慈善事业并不能够给自己带来多少实际好处,一切

〔1〕 汪祖民:苏州科技学院高级工程师,寒山寺文化研究院研究员。

以是否利己作为行动的准则。

公益慈善事业是一项移富济贫的光彩事业,它通过社会劝募和自愿捐赠的方式实施富裕阶层帮助贫困阶层,实现阶层之间良性的财富转移。因此公益慈善事业越是发展,对缩小阶层收入差距、缓解社会冲突的作用就越大。另外,大力发展慈善事业,还可以引导正常消费,有利于实现全社会从一部分人先富裕走向共同富裕的目标。这是建立在社会捐献基础上的互助性救助事业,是一个社会物质文明、精神文明、政治文明水平的显著标志。

因此,为了促进公益慈善事业的发展,必须促进弘扬公益慈善文化,宣扬公益慈善价值观,规范其活动方式,是我国发展公益慈善事业重要的着力点。

一 树立与时俱进的公益慈善观念

从传统的慈善观念发展成为现代的公益观念是时代的进步,是要求平等、民主的社会关系的体现。树立与时俱进的公益慈善观念,是发展现代公益慈善事业的动力之源。

“慈善”观念起源很早,而“公益”观念是现代平等思想的体现。慈善的原意并不是指一种行为,更不是指一种事业,而只是形容人的性情慈祥、宽厚。在中国传统社会中,个人性质的扶贫济困自古就有。当时,慈善事业发展的一个重要前提是,社会是不平等、分等级的,慈善的基础概念是富人对于穷人、高级别的人对于低级别的人。在古汉语中,并未有“公益”一词,公益事业概念的提出是有一个发展过程的,也是社会意识形态变化发展的反映。事实上,公益的概念起源于西方,在16-17世纪,由于资本家要完成原始积累,使得当时的社会主体出现严重的两极分化。在这种情况下,有一部分企业家提出来,把他们的财产拿出来分给别人,发展到后来形成了公益事业。现代公益事业已不是一种个人行为,而是一种有组织、有规模的行为。

我国历史上曾经产生过不少有关社会和谐的思想,这是弘扬公益慈善文化的思想根源。比如,孔子说过“和为贵”;墨子提出了“兼相爱”、“爱无差等”的理想社会方案;孟子描绘了“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”的社会状态;《礼记·礼运》中描绘了“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”这样一种理想社会。对于理想社会的描述,古今中外,其典籍可谓汗牛充栋,和谐是崇高理想。树立慈善观念是实现社会和谐的有效途径,慈善具有教化民众、和谐人际关系、促进社会健康发展的诸多功能。

慈善是什么?长辈对晚辈的爱称之为“慈”,人与人之间的互助友爱被称之为“善”,二者联系与结合便形成了慈善这种基本的人际之间交流、合作和互动的中华民族的独特传统和社会关系形式。慈善事业是私人或社会团体基于慈悲、同情、救助等观念,为灾民、贫民及其他生活困难者举办的施舍、救助活动的统称。其活动对象、范围、标准和项目,由施善者确定。慈善事业常常采用一定的组织机构来进行,这类从事慈善事业的社会团体和工作机构统称为慈善团体。

对于慈善和慈善事业有广义和狭义两种理解。狭义的慈善概念是指社会公众建立在自愿基础上对于社会弱势群体的无偿救助行为,这也是传统意义上的慈善概念。广义的慈善概念是指建立在社会捐献基础之上的民营社会性救助行为。诺贝尔经济学奖得主贝克尔教授认为:“如果将时间与产品转移给没有利益关系的人或组织,那么,这种行为就被认为‘慈善’或‘博爱’。”广义的慈善概念是一种现代的大慈善,也就是称为公益事业,其资助的对象不仅有弱势群体,还有教育、科研、文化、环保事业等。

公益从字面的意思来看是为了公众的利益,它的实质应该说是社会财富的第三次分配。公益活动是指一定的组织或个人向社会捐赠财物,时间,精力和知识等活动。公益事业是直接或间接地为经济活动、社会活动和居民生活服务的部门、企业及其设施。主要包括自

来水生产供应系统、公共交通系统、电气热供应系统、卫生保健系统、文化教育系统、体育娱乐系统、邮电通讯系统、园林绿化系统等。

公益事业较之慈善事业,有以下几个方面的显著区别:一是观念形态上,慈善观过分依赖于宗教意识,慈善行为被看作是富人对穷人的恩赐,长辈对晚辈关怀或者晚辈对长辈的孝敬,是有差别的体现。公益一般被看作是社会必须提供的"公共产品",是建立在平等互利的基础之上。二是在慈善主体上,早期慈善主要局限于教会、宗族等共同体,在施舍者和受施者之间形成一种人身依附关系。而现代社会中,个人以公民身份自愿参与慈善行为,两大主体是独立平等关系。三是在组织层面上,慈善活动一般由宗教团体或单独个人开展,公益事业越来越依靠众多的专业化公益慈善组织尤其是基金会组织进行。

传统的慈善观念是公益慈善的基础,现代的公益观念是公益慈善的核心。"慈善"是宗教所宣扬的一种观念,是等级森严的恩赐意识,与感恩和报恩相联系,这两者是有明确的区别的;"公益"是大众化、独立自主、平等互利的意识观念,即非等级、非宗教色彩的现代互利观念。认识"公益"与"慈善"不仅是研究公益、慈善事业的理论基础,也是开展公益、慈善事业的现实需要,而且还是树立与进俱进公益慈善观念的客观要求,是实现公益慈善事业的社会功能的必要保障。

二 公益慈善文化能够培育公益慈善观念

公益慈善文化是指人类在长期的公益慈善行动和公益慈善事业发展过程中形成的思想价值观念和行为规范的总和,是公益慈善场域的文化,是公益慈善场域中的思想价值观念和行为规范。慈善文化是一种文明的境界,是一种无形的力量,能够产生潜移默化的作用。

公益慈善文化能够培育公益慈善观念,开放的、民族的、科学的、

适应的公益慈善文化决定着公益慈善观念的生机与活力。有什么样的公益慈善文化就有什么样的公益慈善观念,东西方公益慈善文化比较研究表明,中国是以道德正式规范,是在差序格局中表现出特殊主义;西方是通过宗教非正式约束,是在团体格局中讲究普遍主义。一般而言,一方面社会成员公益慈善意识的强弱与公益慈善捐赠行为的积极性高低之间呈正相关关系,公益慈善意识在社会大众中的普及程度越高,参与公益慈善捐赠的人数就越多,获得的慈善资源就越多;另一方面科学的公益慈善观念不仅仅关注物质的帮贫,更重视精神上济困,能够提升大众的精神面貌,促进社会文明程度的提高,能够对公益慈善事业发挥反哺作用,这能够更好地发挥公益慈善事业在构建和谐社会中的重要作用。

研究和开发公益慈善文化资源,需要具有博古通今的胸怀和宽广辽阔的视野,体现出开放性、民族性相统一,科学性和适应性相协调的基本原则。

开发公益慈善文化资源,坚持开放性与民族性相统一的基本原则。广泛吸收古今中外的公益慈善文化,能够彰显公益慈善事业的生机,体现在公益慈善文化的民族共同性,意味着公益慈善文化具有共享性。一方面,批判性的吸收和借鉴其他民族的公益慈善文化是实现本民族的公益慈善文化更新的重要途径。任何一个民族的公益慈善文化都不是一成不变的,随着各个民族的经济、政治和文化的变化与发展,公益慈善文化本身也有一个不断发展和更新的过程。在培育新型的中华公益慈善文化的过程中,我们需要通过中西公益慈善文化之间的互动与交流,借鉴西方公益慈善文化中的精华成分,使之融入中华慈善文化体系,实现兼容并蓄,和合共生。另一方面是反对公益慈善文化观的上“自我文化中心主义”和“排外主义”。这两种观点,其表现形式尽管不同,其实质上却是“两极相通”。它们都主张本民族的公益慈善文化是最好的公益慈善文化,他民族的公益慈善文化基本上无价值可言,这是一种典型的“文化封闭主义”,我们国家曾经为此吃过苦头。第三个方面就是重视历史与现实的文化

环境下的公益慈善行为规范,在注重民族性的同时,实现古为今用,洋为中用。在我国历史上,有着丰富的公益、慈善社会实践活动的经验,承载着厚重的传统观念和行为范例;世界其他国家建立的公益慈善体制与机制,发挥着示范作用,也是重要的文化资源。

运用公益慈善文化资源,坚持科学性与适应性相协调的基本原则。契理契机地运用好公益慈善文化,能够激发出公益慈善事业的活力,体现在公益慈善文化的民族差异性,意味着慈善文化具有"地方性知识"的特征。科学性体现在公益慈善文化资源,就是能够与当时社会环境相适应,能够促进公益慈善事业的健康持续发展。第一,不同民族的慈善文化之间是难以完全相互"通约"和互相"嫁接"的。根据"地方性知识"的观念,每一个民族创造公益慈善文化的条件不完全相同,每个民族的公益慈善文化中都有自己独具的成分。一个民族的公益慈善文化只有在它"出生和生存"的环境中才能发挥"如鱼得水"的作用,如果简单地"复制"或"移植"他民族的公益慈善文化,必然产生"水土不服"的反应。第二,反对公益慈善文化观上的"民族虚无主义"和"媚外主义"。公益慈善文化观上的"民族虚无主义"和"媚外主义"也是表现形式不同,实质一致。其根本观点就是否定本民族的公益慈善文化,"羡慕"甚至"崇拜"他民族的公益慈善文化。这两种观点在理论上比较容易驳斥,因为一无是处的公益慈善文化和十全十美的公益慈善文化均不存在,但是在实践中却容易厚此薄彼,不能达到扬长避短。第三,发展公益慈善事业的实践性是适应性的客观要求,正面的、积极的公益慈善实践,能够激发公益慈善文化的再生活力,互为构建,形成共振;否则,就会抑制公益慈善文化积极影响,扼杀公益慈善观念。

公益慈善行为的内在动力主要源于利他主义价值观,还存在于客观的外部社会需求。无论我们把利他行为作为手段还是目的,离开了利他主义价值观则绝无主动自愿的公益慈善捐赠行为,很难有帮助别人自立自强的强烈意识。同时,社会出现两极分化,贫富差距显著扩大,存在着公益慈善行为的社会需求。这二点,在各个民族之

间并无差异。人道主义精神就是渗透在公益慈善事业中的价值理念,在不同民族的公益慈善文化中共同表现出来的价值理念。中国的大慈善家熊希龄曾经说:“孔教言仁,又曰博施济众;耶教言博爱,又曰爱人如己;佛教言慈悲,又曰普度众生。无论为何教何学,无不以人道为重。”公益慈善事业属于第三次分配机制,以社会成员自觉自愿的捐赠为基础,属于社会行为,遵循志愿原则。离开了社会成员的志愿精神和自愿捐赠,公益慈善事业就失去了可持续发展的基础。世界上各民族中之所以普遍存在公益慈善行为,正是因为志愿精神是各个民族中共同具有的公益慈善文化。正是各民族中都存在着志愿精神,我们才能理解当今世界国际性的志愿行动和国际性的捐赠行为。

开发公益慈善文化资源就是从传统的中华文化寻根探源,从优秀的世界文化“强身健体”,充分运用马克思列宁主义、毛泽东思想中丰富的公益慈善理论,发展和繁荣与我国现实相适应的新的公益慈善文化。在新形式下,把握公益慈善的内涵,不断完善工作机制和管理运行机制,弘扬“人人可慈善”和企业社会责任的理念,使公益慈善文化内化为公民的价值观念,外化为群众的自觉行动,为公益慈善事业的发展提供智力支持和理论、制度保障。

三　培育现代公益慈善观念存在诸多的现实问题

公益慈善观念在经济增长和社会发展过程中的角色,是最近国内外经济理论研究的热点问题之一。而以投资社会、扩大人类自我价值实现可能性和推动长期经济增长为宗旨的现代公益慈善事业所表达出来的内涵与精神正引起越来越多的国内外学者的注意。现代公益慈善观念的经济动因与社会动因是什么,它在知识经济时代又具有怎样的意义?面对当代中国公益慈善事业发展的形势,国内的现代公益慈善观念研究正亟待进行。

中华民族是善良的民族,有悠久的慈善历史,但与世界上慈善事

业发达的国家比较,我国的现代慈善意识和行为有不可否认的差距。中美公益慈善行为比较研究表明,美国慈善捐赠款85%来自全国民众,10%来自企业,5%来自大型基金会。2003年个人捐赠达2410亿元,人均捐款460美元,占当年人均GDP的2.17%,志愿服务参与率达44%。而我国人均捐赠款仅为0.92元,不足人均GDP的0.02%,志愿服务参与率仅为全国人口的3%。中美之间存在着明显的差距。造成这种现状的原因,主要还需要培育慈善观念。

我国传统的和现有的伦理构架和伦理观念,反映出的以上现状,是有着深层次的关系。首先,儒家仁爱伦理塑造了中华民族的善良本性,也使中国人的善良具有自身特征,主要体现血缘关系、家国情怀。但是,儒家伦理的某些特征和内涵,使中国人的慈善意识固化在特定的框架内,并在一定程度上制约了中国人的现代慈善意识和慈善行为;其次,中国宗教伦理对慈善意识的影响相对弱化,主要是宗教观念与社会行为不能够相统一,理论与实践相脱离,存在宣传和行为相反的现象;第三,共产主义伦理道德和社会主义伦理道德塑造了中国人崭新的精神面貌,同时,在特定环境下对社会主义伦理的某些"时代性"注释和偏解,也使人们对当代慈善意识产生某些意识错位。一切依靠政府包办,抑制或者代替了社会公益慈善行为的健康持续发展。

在讲究社会效益和保障人身权益的两难处境中,培育慈善观念已经显得任重道远。在当代市场化的社会里,市场化追求的目标是效益优先,利润最大化。企业付出了投资,就得有收获,在利益最大化的驱使下,要求效益的最大化。在竞争的社会里,效益优先论是不争的事实,这就出现激励优秀抑制劣势,这是各国要增强实力的基本要求,本来是无可厚非的。但是,政府在激励社会提高效益的时候,还承担着社会管理的责任,生存与发展是所有人的权利,对弱势群体的救济是社会保障应承担的责任,就是要求发挥社会稳定的调节器的作用。事实上,我国正在逐步制定和完善社会保障制度,但是,因为起步较晚,资金严重缺乏,制度也是不够健全,这种社会保障往往

不是万能的,不能够完全满足社会发展的现实需要,还需要社会公益慈善事业作为国家社会保障体系的有益补充。

社会的需要是公益慈善文化发展的外在需求。当大多数人已经解决了温饱、其中不少人过上小康生活后,人们不仅应该用越来越多的时间关心社会公共事务,而且应该用越来越多的经济余力关照社会慈善与公益事业。在现代化建设中,我们应该充分开发和利用自己的慈善文化资源,宣传中国传统慈善文化中的精华,继承和发扬中华民族的慈善传统美德,使慈善成为一种社会责任和公民义务。

公益慈善法制不健全,整体环境欠优。国内尚无专门系统的慈善法规体系,有关参与慈善事业的进入、退出、评估、监管、公益产权界定与转让、融投资行为和慈善志愿者的组织管理等,尚无完善的法规可循。其次是捐赠的税收优惠政策不公平。一方面,内资企业和外资企业税收优惠政策不统一,现行政策规定内资企业的捐赠可在年度应纳税所得额的 3% 以内部分准予扣除,而外资企业的捐赠则可以进入企业成本在税前全额扣除。另一方面,国内同样性质的非营利性组织不能同等享受慈善捐赠税收优惠政策。国家财政部和税务总局文件规定,目前只有向红十字会、中华慈善总会等 12 家慈善机构的社会公益事业捐赠,才准予在税前的应纳税所得额中全额扣除。其他慈善组织则不能享受这些税收优惠政策。显然不利于促进其他慈善公益组织的公平发展。

还有以下几方面严重制约公益慈善机构发展:一是发展不平衡,总数偏少;二是宣传力度弱,慈善文化不显;三是捐赠不规范,管理问题较多;四是职业化程度低,专业团队未成气候;五是运作方式行政化,衔接社会保障不畅。

我们所普及的公益慈善文化,就是科学的、开放的、民族的和相适应的社会主义的和谐文化观念。这种观念的培育,不仅仅需要科学的理论为指导,还需要丰富的实践进行检验。这就是一方面要重视社会公益慈善文化资源的开发与繁荣,另一方面更要重视社会公益慈善实践行为进行规范,解决现实实践过程中存在的制约因素,充

分开发社会丰富的公益慈善资源,既要有崇高公益慈善文化繁荣的社会环境,还需要与之相适应的公益慈善的社会实践进行规范,才能在构建和谐社会过程中发挥公益慈善事业的重要作用。

四 培育公益慈善观念要有新的理论创新

公益慈善事业的发展必须依靠现代公益慈善观念的支撑,其发展离不开公益慈善理念,也就是公益慈善意识的支撑。慈善意识作为大众意识的一个层面,深受儒、佛、道等经典文化影响。主要是因为中国慈善事业还处在从传统恩赐型向现代公益转型的阶段,受市场经济的冲击,传统的等级恩赐观、施舍报恩观、非理性财富观与现代的公民权利观、现代公共意识、社会责任意识、现代理性财富观不断冲突、融合。

由于几千年中国封建文化传统的影响,计划经济时代国家对慈善意识形态的批判,以及政府对民间慈善空间的挤压甚至替代,致使中国社会缺乏现代慈善观念,主要表现为人本主义的权利观、公民公共意识与社会责任意识以及理性财富观的匮乏。现代慈善观念支离破碎,不系统,不全面,不完整。培育现代慈善观念应从批判地吸收中国传统慈善文化的慈善资源,借鉴外国的慈善理念,倡导公民之间普遍化的互惠、培育公众公共精神品质。我们需要努力培养和提升公众慈善意识,以促进中国慈善事业及其他各项社会福利事业的健康发展。

中华传统文化是培育现代慈善理论创新的沃土。儒家思想形成于春秋战国时期,它是中华民族两千多年来绵绵不断的文化主流之一。儒学的思想内核就在于“仁”,讲求由仁而趋善,由此,儒家文化中的慈善思想就是以“仁爱”为中心而展开的,构筑起包括了大同思想、民本思想、义利观在内的十分丰富的慈善思想体系,并对中国后世慈善事业的发展产生了极为深远的历史影响。儒学作为一种观念文化形态的传统知识体系,内藏着许多推动当代中国公益慈善事业

发展的价值资源。儒学的性善论可以为慈善行为提供自然人性基础,它充分展现了人的慈善之举的人文内涵和内在潜质。儒学所弘扬的仁爱思想讲究亲情伦理,讲求“有差等的爱”,这不如墨家的“兼爱”、基督教的“博爱”,更有利于善行的生成,但它毕竟为慈善事业创设了血缘基础和伦理根基。儒家所推崇的“不忍人之心”、恻隐之心(实为同情之心)是引发人扶危济困、救助弱者等行善举动的心理根由。而儒家的仁政学说和民本主义思想则能够为慈善事业的勃兴提供政治保障。为了推动我国慈善事业的快速发展,我们必须“返本开新”从儒学传统中寻找生存智慧和动力资源。佛、道、耶等宗教讲“慈悲”、讲“兼爱”和“博爱”、讲“恩赐”等,都有一整套与慈善相联系的理论体系,也是我们进行现代慈善观众理论创新的智慧源泉,值得我们深入研究,科学扬弃。

在继承中华传统慈善理念的基础上,借鉴外国的先进公益慈善观念,构建我国的公益慈善理念,即发展社会主义的和谐文化。所谓社会主义和谐文化,就是以社会主义核心价值体系为根本,以崇尚和谐、追求和谐为价值取向的思想文化。它融思想观念、思维方式、行为规范、社会风尚为一体,反映着人们对和谐社会的总体认识、基本理念和价值追求,体现了人们对构建和谐社会的制度安排、政策导向和实践基础,是建设中国特色社会主义的重要组成部分。构建社会主义和谐社会,内在地需要并将催生出与之相适应的社会主义和谐文化。五四运动对中华传统文化进行了扬弃,但新的文化体系尚没有完全建设的现实情况下,我们倡导社会主义和谐文化,也是公益慈善理论创新的应有的重要任务之一。

慈善的载体是企业和个人,企业的慈善理念决定着企业的慈善行为。随着我国企业进入国际竞争范围,慈善理念也实现了从传统到现代的转变。企业慈善理念的转变主要体现在企业发展目标从追求利润最大化到追求利益与社会公益的转变,衡量成功企业的标准从经济效益到经济效益与社会责任的转变,从做好事不留名到把慈善作为营销策略的转变,慈善行为从盲目性、随机性到计划性和长期

性转变,以及财富观的转变。这些转变为我们进行现代慈善理论创新打开了新的窗口。

公益慈善文化是人们对公益慈善事业普遍认同的观念和规则,核心是利他主义价值观;弘扬利他主义价值观应倡导平等互助、依法行善、企业公民、公益慈善无界和开拓创新等观念;建设公益慈善文化是为慈善事业发展创造良好“人文环境”,凝聚共识,整合资源,提高公信力。

当今的公益慈善事业,不仅体现了中国的传统文化,而且融入现代文明。提出无私奉献不是富人的专利,而是全民的责任;提倡捐助不是捐助者的施舍和恩赐,捐助者和受助者在人格上是平等的,受助者获得了物质的满足,捐助者获得了精神的快乐;现代慈善不是“养懒汉”,它突破“授人以鱼”,倡导“授人以渔”,通过他助达到自立;慈善行为不仅要重视物质的援助,还要体现对受益者精神的鼓励和慰藉,使受益者达到精神的充实和愉悦。总之,公益慈善事业的发展,可以弘扬公益慈善精神,提升公众的公益慈善意识,在全社会树立起团结互助、和衷共济、扶危济困、平等友爱的良好风尚。公益慈善事业的发展不仅公平合理地调节着社会财富,而且实践着“以德治国”的伟大目标。

中国传统慈善文化要发展,就必须与国外慈善文化交流,必须融合国际慈善文化中的慈善意识、慈善体制建设、慈善组织管理、慈善资金运作、慈善法律支持等方面的内容,必须获得来自国际慈善资金和慈善项目的支持,必须为海外关心中国慈善文化发展的机构和人士提供周到而细致的咨询服务。

五 培育现代慈善观念需要突破的困境

我国尽管存在过长期的慈善文化意识,但互相矛盾的地方较多。建国初期的“救济福利事业才不再是统治阶级欺骗与麻醉人民的装饰品,也不再是少数热心人士的孤军苦斗,而是政府和人民同心协力

医治战争创伤并进行和平建设一系列工作中的一个组成部分。”这样理想化的政府包揽社会慈善事业确定了基调,导致40多年来停滞不前。1994年2月12日《人民日报》的“要闻”栏目,发表“为慈善正名”的署名评论文章,首次正面使用“慈善”这个词,其中谈到:“社会主义需要自己的慈善事业,需要自己的慈善家。人们都心慈面善,都乐善好施,都乐于助人,那么,社会中的假丑恶便会无容身之地,我们为之奋斗的文明祥和、丰衣足食的社会主义现代化便会早日实现。”这是一个公益慈善观念的重大突破,现在仍然面临着进一步突破的困境。

首先要突破政府“越位”和“缺位”的困境。我们认为政府对发展我国慈善事业起到举足轻重的作用,特别是我国发展慈善事业的起步阶段,发挥了重要作用,取得了明显的成效。事实证明,政府主导的“行政化”的直接好处是较快地完成了慈善机构的“原始积累”,它的局限性在于自身的能力提升比较缓慢,创新能力低,社会公信力受到挑战。随着社会公益慈善意识的觉醒,被动式捐赠的逆反心理渐显,“行政化”劝募的影响力日渐式微,民众认为政府的劝募行为变成“苛捐杂税”。主要挑战是双重管理体制带来“管理缺失”问题、政府强势主导与社会化不足问题和劝募的“运动式”与救助的“简单化”问题,以及政府容易出现越位的问题等等。政府包办慈善事业,不但不适应现代化慈善文化的发展,而且存在弊端:一是行政管理范围相对狭小,导致跨地区、跨行业的慈善救助实施困难;二是政府救济资金管理的群众监督不够,导致慈善资金下拨不及时甚至违规使用;三是由于政府包办,百姓参与少,缺少法律监督和保护,难以避免贪污腐化、循私舞弊等。相反,政府缺位也会阻碍公益慈善事业的持续健康发展。公益慈善事业是一项系统工程,牵涉社会面广,影响范围大,辐射作用强,操作难度大,存在问题多,不仅存在思想价值观念的培育,还有科学领导,制度规范,政策激励,法律约束,舆论引导,信息反馈,效益评估,宣传教育等,这些领域政府发挥公权力的作用,是能够大有作为的。确保公权力效率,扩大活动透明度,增强行为的公

信力,提升社会效益,促进持续健康发展,提高社会大众认可率,这是政府发挥作用的广阔天地。

“严格地说,慈善却并不能被看作是政府行为”,慈善事业是在政府倡导或帮助和扶持下、由民间团体和个人组织和开展的活动。㈥事实上,我国民间团体先天不足,一时难以承担大任,科学合理解决扶危济困等重大问题。为此,一方面避免出现政府缺位的现象,能够强有力地发挥主导作用,促进民间团体的发展壮大;另一方面还需要防止政府“越位”或者说“错位”,就是依靠政府推动,或者说是“打造”,否则会抑制民间机制的充分发挥。完全依靠或者说全部排斥政府的作用的观点都是不正确的。

*其次要突破习惯性体制与机制面临的尴尬。*根据专业研究机构权威性报导,一方面我国通过正常途径劝募的公益慈善经费严重不足,指出中国的企业有99%的从来没有捐赠行为,人均年参与率不足3%。另一方面,面对突然爆发的,许多人用“井喷”这个词来形容2008年5月12日汶川大地震激发出的公众捐赠热潮,一面是官方因包办一切而疲于应付,一面是民间组织委靡不振。通过比较,2008年,中国社会捐赠总量达到1000亿元人民币,为2006年全国捐赠总量的十倍。其中,“5·12”汶川大地震捐赠的总额超过600亿元人民币,接近1998年抗洪赈灾捐赠总额的100倍。社会捐赠总量呈现“爆炸式”增长,彰显出社会力量对于慈善事业的热情高涨。特别是在大的自然灾害发生之时,“一方有难,八方支援”优良传统更加唤起人们对于捐赠的热情。“灾害无情人有情”,从1998年抗洪赈灾、到2003年抗击非典,再到2008年抗震救灾,在战胜灾害的同时,中国的慈善力量也越来越强大。

由于体制和机制的缺陷,对于政府的作为社会大众表示质疑,处理不好反而会影响社会力量对公益慈善事业的支持。在2009年8月12日举行的“社会组织5·12行动论坛”上,一份名为《响应汶川——中国救灾机制分析》的报告披露:截止到2009年4月30日,价值767.12亿元的捐赠款物有80%左右的地震捐资进入了政府财

政专户,作为政府的“额外税收”。六成以上的捐赠人不知捐款去向。民间组织的作用未能充分发挥,政府未能及时反馈巨额资源的流向,这些资源的使用主体、效益和透明度及公信力问题,特别是如何建立和健全信息反馈制度,又影响着公益慈善事业的持续发展,正面临着体制与机制的尴尬。

第三要突破企业社会责任缺失的困境。466 亿美元身家的世界首富比尔·盖茨,已经宣布将几乎全部财产捐献给社会,并决定两年内淡出微软公司业务,专力从事慈善事业。2008 年 5 月 15 日,比尔·盖茨与巴菲特等 46 名著名企业家联合出版《从贪婪到慈悲》。在书中,比尔·盖茨提出“创造性的资本主义”和“资本主义新方法”,要求企业承担更多社会责任,藉此来改造资本主义中的缺陷。他的核心是贪婪 = 资本主义,慈悲 = 社会主义,科技进步加大了社会不均,当今的科技只给了有能力负担的人,市场只回应了“需求”,但没有回应需要。国务院颁布了《关于中央企业履行社会责任的指导意见》,要求企业承担相应的社会责任。

政府的制度设计最能够解决社会问题。任志强认为,马克思反对贪婪,但恰恰是贪婪提高了生产效率,促进了发展,改变了贫穷,资本主义强调的是,企业的动力在于利润最大化,而社会主义的中国要求企业的利润非最大化。

概括有关报导,汶川地震后仅两天,企业捐款总额就已达8.5828 亿人民币,其后各省对口支援总额达到 2000 多亿。中央政府则只承诺了震后三个月每天 10 元钱和 1 斤米的支持和援助,拨款仅为 800 亿元。“政府只分配财富不创造财富,却占据了大量财富。”任志强认为这是政府的缺位。地震的预警、灾情发布、特大灾害的防护、救助、重建,都是政府的责任,而政府悄然并且成功地将责任转嫁到了企业,而且引导了舆论的方向。任志强专门做了这样一个统计:每年 3000 多亿美元的慈善款,按人数统计 80% 来源于普通人、自然人,按数额统计 80% 来源于富人,其中的 99% 又来源于 1% 的富人。中国 2008 年慈善款超过 2007 年的 3.5 倍,也只有 1070 亿,全球贫富差距

加大,企业责任并没有减轻财富差别。在中国,1980—1990 年代,依靠乡镇企业,1.5 亿人脱贫;1990 - 2000 年代,依靠城市工业经济和国有企业,6 千万人脱贫;2000—2009 年,依靠国有企业、民退国进,只有 3 千万人脱贫。

比尔·盖茨的"慈悲"须在资本积累完成后才能提,企业就是一个依法纳税经营的团体,中国的企业尚未完成自我喂食,无力再去被迫喂养庞大的贫困或受灾人群。一份慈善公益组织的调查显示,国内工商注册登记的企业超过 1000 万家,但有过捐赠记录的不超过 10 万家,换言之,99% 以上的企业从来没有参与过捐赠。目前我国人均慈善捐助不足 1 元钱;而有些国家,如美国 70% 以上的家庭有过捐赠,平均每家捐赠额 900 美元,占家庭总收入的 2%。相比之下,可见中国企业的社会责任感缺失程度是何等严重!

*第四要突破慈善现代流行病成为培育慈善观念的困境。*现代流行病就是运动化、娱乐化和功利化。有些慈善组织举办声势浩大的慈善活动,成了一些人沽名钓誉的道具和舞台,成为他们搞腐败的窗口。例如有些活动中弄虚作假,玩弄了民众的慈善之心;慈善演唱会等表里不一的现象,让广大群众受到欺骗;个别社会名流或企业搞捐赠秀,面对捐赠承诺时,行为出现了口惠而实不至现象,只管个人捞取好名誉或为企业做免费广告,让社会受到愚弄。

据《北京晚报》2008 年 5 月 28 日报道:1998 年我国南方发生百年不遇的特大洪水,全国众多企业慷慨捐助,然而 6 亿元募捐款竟然有一半没到位。今年年初的雪灾,湖北省共接受捐款 1.06 亿元,而实际到账仅 7383 万元,有 3000 多万是空头支票。还有个别所谓名流,因捐赠承诺未能及时兑现而在媒体上不厌其烦地与民众打口水仗;个别民间宗教团体捐赠时,出现政府管理部门人多为患的现象,招待费用超过了受助资金的奇怪现象;社会出现重大自然灾害,突击搞募捐,强行摊派,变相成为"苛捐杂税",为组织者脸上"贴金",让人反感。凡此种种,以公益慈善为晃子,搭起了一些人进行丑陋表演的舞台。这是不和谐之音,极大地影响了公益慈善观念的培育。

还有些捐赠人,要求受助人感恩戴德,捐赠者以救世主的姿态出现,极大地伤害了受助者的尊严。湖北5名贫困大学生,因为“受助无感恩”,被取消了继续受助资格(2008年8月23日《北京青年报》)。与时同时,慈善总会拟要求受助学子签订一份“道德协议”,工作后以不同方式回报社会(2008年8月23日《河南商报》)。两年前有位浙江老板资助了百位贫困生,到了元旦没有收到一张贺年卡,这位老板很感慨:“现在学生的道德可能出问题了。”事情可能没那么严重,要是追问一下根源,不难发现根源并不在孩子们身上。在这么一个“幼儿园读小学、小学读初中、初中读高中、高中读大学、大学再回过头去学习幼儿园基础文明”的应试教育环境中,不少受资助大学生没把“感恩”二字搁在心上,我以为太正常不过了。年轻学子,不仅没有“涌泉相报”,就是“滴水相报”也没有,这个能怪罪学子乎?这是教育的严重失败!“贫困是贫困者获助的权利”,慈善是平等主体间出于真诚友爱的情怀而做出的善举,这样的观念何时才能够深入人心?

*第五要突破慈善只是富人的行为,普通人难以进行慈善活动的*困境。改革开放以来,全国人民在收入普遍提高的同时,各阶层之间收入差距不断拉大。据调查,目前全国10%的高收入组和10%的低收入组的收入差距是9.5倍。20%城镇富裕的家庭拥有全部城镇金融资产的54%。中国出现了20%的人占有社会80%的财富,而80%的人只占有20%的财富,贫富两极分化已经形成,潜在的危害就是容易引发社会冲突。

根据报导,胡润百富机构的“2006中国慈善榜”出炉时,上榜的慈善家中54%来自2005年的“胡润百富榜”,这是可喜的现象。然而令人遗憾的是,这个慈善榜一直是富人的专利,众多的平民慈善家一点不沾边。普通百姓的口袋自然无法匹敌富豪们的家当,但他们服务社会、帮助他人的爱心绝对不低于后者。平民慈善家当然不能如富豪般一出手就是百万、千万、上亿,但他们持之以恒的善举、舍我其谁的善心,足以令许多富豪黯然失色。每个人不可能拥有富豪级

别的万贯家财,但可以拥有平民慈善家的无限爱心,从这个角度来说,平民慈善家的善举善心才是更加值得称赞和弘扬的。话又说回来,我们不能指望胡润的“百富机构”变成“百民机构”,但我们的政府部门、公益机构、新闻媒体,完全有责任和能力办个“中国平民慈善榜”,以一促十,激起全社会的慈善热情。

其实,培育慈善观念就在于大众有一颗积德向善之心、为善之行。在培育慈善观念中,我们不仅仅看到捐赠的数量多,更应该看到范围广。其实普通人的一个慈善之念,一个慈善之举,正如“慈”字是由“兹、心”上下结构组成,说明重点在于是否有颗慈善之心。我认为物质救济是慈善事业的重要方面;精神帮困,特别是对愚痴者的教化更应该十分关注与更加重视,更全面地推进慈善事业。有了这样的慈善观念,慈善事业就有了肥沃的土地。

六 总 结

我们所要建设的社会主义和谐社会,应该是民主法治、公平正义、诚信友爱、充满活力、安定有序、人与自然和谐相处的社会。实现社会和谐,建设美好社会,始终是人类孜孜以求的一个社会理想,也是包括中国共产党在内的马克思主义政党不懈追求的一个社会理想。发展公益慈善事业,是构建和谐社会的现实需求,只有弘扬公益慈善文化,才能培育公益慈善观念,是对和谐社会建设的贡献。

马克思、恩格斯创立科学社会主义理论,勾画了美好社会的蓝图,指明了实现美好社会理想的正确途径。马克思、恩格斯对未来社会的发展方向做出了科学设想。他们在《共产党宣言》中明确提出:“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的,将是这样一个联合体,在那里,每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”马克思、恩格斯、列宁关于未来社会的科学设想,指明了构建社会主义和谐社会的前进方向。

大力发展公益慈善事业具有重要作用。营造团结友爱、和谐相

处人际关系;促进社会主义物质文明、政治文明和精神文明建设。就近期而言,组织调动社会资源,调节贫富差距;可使蕴藏在民间的财富和积极性有方便而通畅的渠道发挥出来,填补大片社会急需之空洞而缓解政府的财力物力不足的困境。就中期而言,缓和社会矛盾,促进社会公平;是实现我国从人治走向法治,改革政府职能的一大进步。就长远而言,提高公民素质,增强社会责任;逐步使公益慈善事业进入人们日常生活,可以改变社会风气、公众观念,树立公民的社会责任感和自助精神。实现公益慈善文化具有教化民众、维护政府和稳定社会的重要功能。

这种作用的发挥不能够完全寄希望于法律所能够全部解决得了的,也不是有社会良知的人士献爱心所能够解决的,还需要社会体制改革逐步完善。不同社会群体和个体之间观念的异质性的观念,可能导致慈善事业面临“好人不得好报”。如在政府与民间的关系上,清朝普济堂的运营曾多次在“绅士经理”和“官经理”之间变动,因为财政亏空、官吏的刁蛮及行政事务的繁琐,使一般绅士视担任堂董为畏途,而“宁愿”交纳“捐免充董银两”。“与这一进程相交错,原本自发性的善举行动,没想到事与愿违,转化变质成了一种徭役。”现代社会同样不乏这种尴尬局面,这又不完全是制度,特别是法律所能完全解决的。

公益慈善事业在现代化过程中,其负面功能更加凸显与复杂,必然面临多重现代“两难困境”,它提醒人们,不能将公平正义的实现过多,甚至完全寄托于公益慈善事业,必须在公益慈善事业不断走向现代化、取得新的发展基础上注重逐步消解其内在的负面功能。面对这样的“两难困境”,前人已经为我们作了选择:“既然我们已经被无情地卷入这个洪流,我们就不应该自怨自艾,更不应该随波逐流,而是应该坚定地站起来,设法阻止这个趋势的继续发展,设法摆脱这种外在力量的奴役,设法保护我们的自由不再受到控制。我们只有这样做,因为我们已经别无选择。”现代公益慈善事业,任重道远!

共通性与差异性：中西方慈善文化的思想渊源比较

黄家瑶[1]

摘　要：慈善文化是一种行为模式，也是一种心理积淀。深厚的慈善文化及其深入人心对社会和谐发展有着重要的作用。与发达国家相比，我国慈善事业处在起步阶段，慈善文化相对不足。从渊源上对中西方慈善文化传统进行追溯、比较和思考，旨在从人类共同的合理的慈善文化资源中去构建一种古今贯通、中西汇聚、博爱宽厚的适合我国社会转型需要的慈善文化核心价值观，使其在缓解社会矛盾、缩小贫富差距、促进经济社会良性运行中发挥重要的精神支撑作用。

关键词：慈善文化　思想渊源　共通性　差异性

慈善是一种事业，一种由民众慈善之举形成的社会事业；慈善更是一种文化，一种由“爱”支撑的行为模式和心理积淀。只有当慈善文化穿透人的心灵，善行成为人的自觉意识，慈善事业才可能得到广泛发展。与发达国家相比，我国慈善文化尚未深入人心，人际间的普遍关爱尚未成为社会常态，慈善事业正处在起步阶段。基于此，我们有必要从渊源上对中西方慈善文化进行追溯、比较和思考，在弄清传

〔1〕 黄家瑶：上海立信会计学院文法学院院长、教授。

统文化核心价值观及其本质内涵的基础上,辩证地借鉴和弘扬有利于我国社会转型的人类共同的合理的慈善文化资源,以推动慈善事业发展,促进社会和谐。

一 中西方慈善文化渊源上的共通性

对于人类而言,无论其生活的年代是古代或当代,无论其生活的国土是东方或西方,无论其属何种种族,地域、时空、民族乃至文化上的差异,都不能否认作为人在特性和需求上的一致性和所面临的基本生存问题的共通性。正是许多一致性和共通性构成了超越时空、地域和民族等界限的人类共同的价值基础。慈善或曰慈心善行就具有人类共同的、普遍的、至上的价值意义。第一,慈善是人类生存的共同需求。人类自从开始社会生活,便在追求物质需求的同时,产生了对人与人关系的行为准则的追求,渴望在精神上确立一种爱人和互爱即人人爱人、人人互爱的道德规范和文化传统。慈善之论正是人类生存需求这一共同社会基础的产物。第二,慈善是人类社会的普遍现象,它贯穿人类历史的整个过程,存在于人们的日常生活中,潜藏在慈善主体心中,通过主体的善举推进社会文明进步。第三,慈善是人的基本素质要求。任何行善者都会因慈善而成为富有者,因慈善而成为高贵者。第四,慈善是人类高尚的道德观念和思想境界。在任何社会形态下它都发挥着处理和调节人际利益关系的基本价值取向作用。由此而见,慈善是构成人类精神生命的重要组成部分,也是各民族、种族赖以繁衍生息和兴旺发达的重要因素之一。

慈善文化是伴随人类社会的生成、演进、变化而形成发展起来的。尽管不同的社会形态或同一社会形态的不同历史时期有不同的慈善文化及其独特的表现形式,然而它们都是社会存在的反映,都是在慈善文化核心价值观基础上丰富和完善的,都直接表现为对以往慈善观念的继承和超越,更重要的是它们都认可了一种具有普遍意义的道德原则。尽管中西方都有各自的慈善传统以及关于慈善的不

同表述,儒家讲仁爱,佛家讲慈悲,基督教讲博爱;在内涵上也有差别,儒家和基督教的仁爱和博爱指向人类,对人道行仁爱,对人道行博爱;而佛教则遍及六道众生,包容了此世界、他世界,乃至无量三千大千世界。但是,在儒家文化、佛家文化和基督教文化里却都蕴含有一种普遍的道德原则和理想,即爱人和互爱,从而给社会提供了必不可少的共同目标和统一尺度,并凝聚为一个无条件的慈善道德指令和人文关怀,即每个人在追求自己幸福的同时,必须尊重他人和爱护他人;人类共同体的任何人都不应对其他成员的命运漠不关心。这是人类社会人际相处最基本的道德要求,它不仅影响了中西方慈善文化尔后研究的思路,而且也成为各个时代思想家们不断探索慈善文化的起点。

二 中西方慈善文化渊源上的差异性

如前所述,“爱”是慈善文化形成的共同价值基础,但中西方慈善传统在对“爱”的前提、动力、目的、原则等诠释上则存在着明显的差异性。而进行两种文化的渊源比较就是力求从差异中找到文化传承的合理资源。

以“仁爱”为核心的儒家文化是我国慈善传统的思想根源。

在我国传统文化中“慈善”范畴具有人的爱心与良知的和谐统一之意。“慈”字的释意是“爱出于心,恩被于物”,即指人出于爱心的利他行为;“善”则是恶的反面,是良知在人类精神中的体现。自古以来,慈善作为一种推己及人助人为善的精神存在于人们的生活和实践中,并对我国慈善事业的发展产生了持久而深远的历史影响。慈善传统的核心是“仁爱”,它是中华民族两千多年来炎黄子孙的主要价值取向和行为准则。它主要包含两方面的内容:一是儒家倡导的“仁者爱人”的“仁爱”思想。孔子把设身处地为他人着想、宽怀容人等视为“仁”,认为“爱人”是仁者的品质;孟子透过“爱人”进一步揭示出“仁”的内在诉求是“求善”,“仁者爱人”是孔子的核心价值

观。他把设身处地为他人着想、宽怀容人、恩惠助人等当作“仁”,“仁”就是爱人,这是仁者应有的善念和品质;为实现“仁”即由仁而趋善,人们须加强人格与道德修养,做到扬善抑恶,与人为善,利人利他,这是“仁者”应有的道德践履。孟子的思想有其独特之处,他透过“爱人”的表层现象进一步揭示“仁”的内在精神——求善,从注重解人危难,救人性命的角度来探寻“仁”的新内涵。他以“不忍人之心”来怜恤生灵,把爱护生命当作至仁,把滥杀无享当作非仁;他提出“仁,人心也”,认为所有仁爱之行、慈善之举都是由人性固有的“侧隐、羞恶、辞让、是非”之心所致,它们是引导人们扬善抑恶,与人为善,利人利他的力量之源。二是儒家推行的“仁政”思想。儒家把“仁者爱人”的道德情感进一步发展为施慈善于民的“仁政”之举,并构筑了“民为贵,社稷次之,君为轻”,“君者,舟也,庶人,水也;水则载舟,水则覆舟”的“民为邦本”思想;包含有财富均分,物同一体,无贫富差别的大同思想;包含有“君子喻于义,小人喻于利”的重义轻利思想等为内容的慈善传统[1]。由于对道德教化功能的重视以及对慈善主体以官为本的强调,使我国慈善文化具有鲜明的“德治”和“仁政”特征。

儒家文化在以后的发展中又与道教、佛教等宗教文化相互融合。道教在一以贯之地坚持禁恶行善主张的同时,融合了儒家的伦理观念和佛教的善恶报应思想;而佛教的慈悲观及劝善理论也不断渗透于儒教传统之中,从而使以“仁爱”为核心的儒家文化具有了更为厚实的慈善内容,并对慈善事业产生很大影响。从“仁爱”到“仁政”,从“善道”到“不忍人之心”,从道德情感上“爱人”到道德行为上以慈善施于民,体现了儒家思想所包含的慈善理论的丰富和完善,同时也为我国慈善理论奠定了深厚的思想基础,也正是这些传统思想的引领和作用才有我国慈善文化的积淀和发展。

---

〔1〕 韩帅,靳力:《略论我国传统社会的慈善文化》,中共济南市委党校学报 2007 年第 2 期。

以“博爱”为核心的基督教文化是西方慈善传统的思想根源。

基督教从它诞生起就以其博爱精神培育着信徒的道德情感和道德信念,并形成一种根深蒂固的文化传统和民族心理。“博爱”包括“爱上帝”和“爱人如己”两个方面。爱上帝是伦理的基础,因为上帝给人以生命,上帝给人以归宿,上帝是全部存在的基石,所以信仰上帝和爱上帝是人生在世的最基本信念。爱人是伦理的体现,基督教把“上帝”绝对的“爱”转化为人与人之间的爱,认为人与人之间应该不分亲疏厚薄地泛爱和互爱,爱周围的人包括爱仇敌、爱弱者。他们信守“爱人如己”的基本诫命,并把这一博爱的最高境界作为人生在世的最基本行为准则。“博爱”有两个显著特点:一是它否定了人类与生俱来的同情心和血缘亲情等自然情感,把“博爱”建立在道德情感伦理宗教的基础上;二是它排除了对道德回报的期待,使“博爱”的道德信念成为一种与生具有的本能的意义。从而使基督教文化始终洋溢着一种“为爱而爱”、“为道德而道德”、以博爱自身为价值目的的精神境界,一种超越了民族、肤色、阶层、性别、文化和国家等界限的带有浓厚的普世色彩的爱,这与儒家“爱有差等”的仁爱有着根本的不同。

与“博爱”文化联系在一起的是罪感、谦卑和忏悔等道德情感思想。“罪感”来自于人的“原罪”,当人类的始祖亚当和夏娃因偷吃禁果而被上帝驱逐出伊甸园之后,人就背负着沉重的“原罪”,人的本性也由原来的善变成“恶”。为了救赎罪恶,人必须爱上帝和爱人。慈善便是“赎罪”的一种形式,它是人类进行自我圣化并接近上帝的方法和途径,也是对上帝虔诚而派生出来的一种品质。“谦卑”是指人应以一种行为自如、心胸坦荡的谦虚心态去践行自己的道德信念。既不因自己的善行而感到心理满足,也不企望自己的善行为他人所知。行善积德,持之以恒。“忏悔”是良知的闪烁和人格的升华,能有忏悔心的人才是宽容的[1]。可以说,这些思想都从不同角度坚

[1] 毕素华:《论基督教的慈善观》,南京社会科学 2006 年第 2 期。

实了“博爱”的道德根基。

由于西方人的“人间历程”与其“天路历程”息息相关,因此人对上帝的虔诚信仰必然成为基督教博爱文化最深刻的道德基础,它构成了西方人根深蒂固、具有持久性、稳定性的生活习惯和社会心理。因为爱把上帝与人联接了起来,人正是在体验到上帝对自己无条件的爱的基础上才会有对上帝发自内心的爱,慈善就是爱的最好表现形式。事实上,西方人在各种慈善活动中,不管何时何地,都会自觉地使这种由他律转化成本能的心理状态展示出来。这与中国儒家传统特别强调慈善的道德教化功能,把行善与否视为个人的道德操行和良心满足,无强制性规定的自律要求是不同的。

三 中西方慈善文化渊源比较的启示

启示一:不同的慈善文化传统造就了发展程度不同的慈善事业,这是我们进行慈善文化建设的重要视角。

慈善事业发展离不开慈善文化的精神支撑。慈善文化与慈善事业的内在逻辑关系表明:慈善文化影响慈善事业的发展,慈善事业发展程度折射出慈善文化的穿透力。

在西方历史上,基督教作为一种带有浓厚道德色彩的宗教,曾是基督徒们的精神支撑和价值根基,并自觉地培育和形成了以“博爱”文化为核心的宗教价值观,它不仅发挥着对人的灵魂启迪和震撼作用,而且还使之成为西方文化中最具有神圣性与崇高感的文化和西方人最佳的精神支柱,由此推动了西方慈善事业和福利事业的发展。早在中世纪时期,大多数基督徒就把收入的 1/10 捐给慈善事业,用以帮助寡妇、孤儿、残疾人、病人,为穷人提供葬礼费用,有时还出资赎买奴隶。每逢重大节日还必须特别募捐以救济穷人。基督教会始终以教会入款的 1/3 或 1/4 分给穷人作为一条普通规定以示爱心。“富人原罪”的罪感文化深深扎根于西方人的心灵深处,富人为使自己死后进天堂而不下地狱,唯一途径就是在有生之年将自己的全部

财富捐赠给穷人,如果遗留下来,死后必然会受到公众的唾弃。也由此造就了现代社会众多富人慈善家[1]。根据《福布斯》杂志的美国慈善榜统计,10 年内美国富豪对各类慈善组织的捐赠总额超过了2000 亿美元。最富有的美国人中 20% 所捐赠的钱,占了全部慈善款的三分之二。另外,美国是一个由欧洲不同宗教信仰的移民开拓建立起来的国家,各移民群体间需要互助友爱同舟共济的社会环境也促使其慈善文化中拥有更多的"互济"理念,从而造就了以社区为单位的互济活动普遍开展。在当代经济发达的国家,从事慈善捐助以及义务工作和义务服务等已成为公众普遍的道德意识和自觉行为。

我国有历史悠久的慈善文化传统,自古以来慈善作为一种推己及人助人为善的精神存在于人们的生活和实践中,并对我国慈善事业的发展产生了持久而深远的历史影响。各个历史时期出现的不胜枚举的慈善家群体和连绵不绝的慈善活动都与儒家"仁爱"价值观影响有关。唐宋明清诸朝不少君主敬德保民,兴办或扶持慈幼局、养济院、普济堂等各类慈善机构。一些主张"惠民"力行仁政的统治者,在灾祸发生之时就会通过施粥、赈谷、调粟等多种慈善救济措施来抚恤众多灾民和流民。著名的徽商、晋商以及宁绍、洞庭等商帮在经商致富之后,乐输善资,自觉加入到济贫弱助危困的社会慈善活动中,从而在不同程度上推动了民间慈善事业的发展[2]。然而这种乐善好施风尚在社会变迁及各种复杂因素的作用下并没得到广泛和持久的传承,国民中自发、自然、经常性的从事慈善捐助和义工的人口比例很小,社会中"为富不捐"或者"劝捐"、"迫捐"者多,"乐捐"者少。直至 90 年代以后在政府重视慈善事业对经济社会发展特别是和谐社会构建的支撑作用背景下,以及受世界现代慈善理念的影响,社会对慈善的关注和参与程度出现了前所未有的状况。

---

[1] 姚建平《中美慈善组织政府管理比较研究》,理论与现代化,2006 年第 2 期 pp. 70 – 72。

[2] 于秀丽:《慈善组织的行为分析及对我国发展慈善事业的启示》,生产力研究,2006 年第 4 期。

中西方慈善事业发展的不平衡性深刻说明慈善文化的作用力,同时也启示我们高度重视和谐社会建设与加强慈善文化建设的相关性研究具有十分重要的意义。

启示二:建构新慈善价值观需要借鉴与弘扬人类共同的慈善文化资源,这是我们进行慈善文化建设的应有态度。

造成我国目前慈善事业发展不尽人意的现状有社会、制度和文化等原因。从文化层面上反思是慈善核心价值观的缺失。为此,需要以“扬弃”之态去建构一种适应社会转型要求的古今贯通、中西汇聚、博爱宽厚的新慈善价值观以支撑慈善事业发展。

一是要积极借鉴与弘扬人类共同的慈善资源。如前所述,人类慈善文化形成有其共同的社会基础,传承和弘扬优秀的慈善文化传统是当今社会责无旁贷的选择。面对我国目前的慈善现状,需要到历史长河中去寻觅更多的符合现代国人心态的、适应现代社会道德认同感的善念,在思想文化深层次上去体认和领悟更多的具有包容性的慈善资源具有非常重要的意义。中国传统文化中“仁者爱人”、“爱人者人恒爱之”、“爱出于心,恩被于物”、“恻隐之心”、“施惠于人”、“周济贫困”、“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”,以及西方人的“互济文化”、“Love(爱心)”、“Benevolence(仁慈)”、“Forgiveness(宽恕)”、“Gratitude(感恩)”、“Share(分享)”等善念[1],都是人类共同的思想资源,都应将它们融入到我国慈善文化核心价值观中,使之成为具有思想深度的“新仁者”标杆。

二是要以世界性和当代性的视角,把慈善文化提升到一种看不见的和谐、一种社会责任、一种生活品质的高度。努力解决社会体制性转型过程中出现的传统道德观念与现代慈善意识之间的矛盾或不协调性,克服与公民社会责任意识不相符、与崇尚人格平等的人本价值观与权利观不相符、与以“公益”为特征的现代慈善要求不相符的落后文化因素影响。比如把慈善理解为是给予者的大方和仁慈,认

〔1〕 陈勇:《慈善文化与和谐社会的伦理思考》,伦理学研究,2006 年第 3 期。

为慈善者应是“富人”所为,行善主要表现为街坊邻里或熟人之间的互助因而不习惯向陌生人捐赠金钱等熟人社会环境下生成的由近及远、由亲及疏的慈善观念。

启示三:营造慈善文化深入人心的氛围环境对慈善事业发展至关重要,这是我们进行慈善文化建设的艰巨任务。

文化是一种积淀,一种熏陶,一种心理。慈善文化的穿透力是慈善成为常态的根本原因之一。这就决定了将慈善文化转化为个体的自觉意识和社会的普遍行为范式的至关重要性。从文化渊源分析中可以发现,基督教文化从它诞生起就以其博爱精神培育着信徒的道德情感和道德信念,使之不仅成为西方慈善文化的思想根基,而且还直接流入西方人血脉之中成为一种根深蒂固的文化传统和民族心理。宗教信徒坚守行善原则,不管其有钱没钱,不管经济发达或欠发达,他们都会发自内心地以各种形式体现慈善和施救精神,如通过大量的个人捐款来改善其所在社区的状况,或创立地方公民组织及其他公益设施与机构等来协调人际关系。在美国有95%的人信仰宗教,他们把慈善理解为一种无可推卸的义务和责任,否则就是整个国家的耻辱、社会的悲哀,人自身也会因上帝震怒而受惩罚,因而热衷于私人慈善事业使之成为传统。在英国人看来,慈善的含义在于奉献不求回报,行善的目的是使接受资助的人从此改变其生活和命运;慈善事业不应该是富人良心发现时偶尔的施舍和恩赐,而应该是每个人从内心深处发出的对他人的同情与关爱;慈善事业的考量不在于给予了多少,而在于有没有一颗同情和善良之心。

由此启示我们:尽管我国现阶段社会慈善、公益活动完全依赖于人的道德内化和道德自觉还不具备条件,公民慈善意识的回归和适合社会的慈善价值观的建设还需要相当长的过程。但是努力去营造慈善文化深入人心的氛围环境,让慈善心、公德心、公益心、博爱心、宽容心、公民责任、感恩之心等文化元素渗透到社会政治、经济、文化各个领域,渗透到思想观念、价值趋向殊不相同的各个社会阶层中间,渗透到衣、食、住、行等社会生活的物质和技术各个层面,并使之

演绎为一种惩恶扬善,扶危济困,助人为乐,乐于奉献的道德自觉和伦理环境。只有当慈善意识成为人的内在信仰并凝聚为一种持久的民族心理和群体意识,使之不仅在人的精神生活里占统治地位,而且还广泛渗透于人的社会生活和行动之中亦即成为一种氛围时,现代慈善组织的作用和效率才会有充分的显现,我国慈善事业就会有很好的发展。

慈善使人与社会完善

王　跃[1]

摘　要:慈善可提升一个人的道德,可促进一个社会的文明。西方发达国家慈善业发展已比较成熟,通过介绍美国等国慈善业和慈善研究情况,分析我国慈善业发展存在问题,指出积极充实促进慈善业发展的相关政策、大力发展非官方慈善组织、努力繁荣慈善文化是中国慈善业发展的前提,也是中国和谐社会建设的必需。

关键词:慈善业　慈善文化　和谐社会

了解人类群体及其生存环境的现状和问题,努力促使人类群体在地球表面生存的更加理性与公平,是任何一个文明人、完善人的思想与行动准则。慈善活动就是给公民发现这类问题,并付之行动,亲自参与解决这类问题的机会。慈善活动是通过捐赠金钱、物品或者体力、智力对弱者尽可能的协助,佛家的"无缘大慈"、"同体大悲"是对慈善内涵的最深刻诠释。慈善活动一般是由众多社会成员在自愿的基础上,通过慈善机构,对弱者进行无偿协助,以达到缩小贫富差距、减轻人类痛苦、促进社会和谐、推进人类文明进化的作用。捐赠者可以是富豪大鳄如比尔·盖茨、巴菲特,也可以是汶川地震时向募捐箱投入零币的乞丐龚忠诚、徐超。我们今天与会的各位专家、学者无偿用自己的智力、精力和时间进行慈善文化研究,促进慈善的发

[1]　王跃:苏州科技学院副教授。

展,所以我们也是慈善捐赠者。

慈善是人类最古老的文明之一,中国是一个开展慈善活动历史悠久的国家,中国历史上涌现出许多热衷慈善的人,传说寒山子在枫桥边设摊施茶、助人挽舟、送人草鞋,为爱而爱。众多佛教寺院就是一个个慈善团体,寒山子经常从国清寺获得食物馈赠,而又以他的思想、诗篇回馈社会。各尽所能,无偿奉献是国清寺和寒山子的共同之处,他们是慈善、大爱的践行者。释迦牟尼在修行时得到牧羊女的乳糜馈赠,佛教在中国得以延续上千年,也是基于民众与僧人之间的相互馈赠、布施而一路搀扶走来,通过慈善双方获得生存和前行勇气。

近代中国慈善业发展步伐有所减缓,直至2005年慈善业的发展被列入国家"十一五"规划,并召开了首届中华慈善大会,慈善业的发展才再次风生水起。经过2008年汶川地震,中国从政府到平民再次领悟到慈善业对社会和谐发展、应对人间灾难不可替代的重要作用。

由于慈善业在中国再次起步时间晚,快速发展的社会经济与不甚公平的社会财富分配现状,要求中国慈善业发展提速。没有充分发展的慈善业,中国和谐社会建设就无法顺利推进。借用一句被许多文章用滥的话:我们在某某方面距发达国家还存在很大差距,我们的慈善业发展与发达国家相比也有许多不足。本文试图通过审视发达国家慈善业发展特点和慈善文化最近研究,为我国慈善业的健康、快速发展提出一点个人浅见,并藉此望更多人了解慈善、参与慈善,成为有社会责任感的完善人。

一　国外慈善活动特点

完整的慈善业由四部分组成,即捐助体、受助体、运营体和监管体。在慈善业发达的美国,捐助体的发育非常充分,美国每年约有3/4的家庭参加慈善活动,每家每年的平均捐助金额为1800美元,占家庭收入的3.5%。在美国每年数千亿的捐赠(2005年为2600亿

美元)中,约1/3用于宗教活动,2/3用于济贫等慈善活动。富人们的捐款数占捐款总额的大部,但按家庭捐赠数占家庭收入的百分比算,穷人家庭要高出富人家庭1到2个百分比,中等阶层的百分比最低,从这一点看美国穷人在捐赠活动中更加令人钦佩。2008年虽然遭遇金融危机,美国慈善组织获得的捐款减少许多,但义工人数大增,人们在收入锐减的情况下,以更多的时间和行动参与慈善、支持慈善。有钱时出钱,没钱时出力,这使众多慈善运营体得以挺过这场危机,并及时帮助同处于危机中的众多弱者。

慈善款物的筹措和开支由运营体完成。全美国共有73万个慈善组织,这些高效运作、人员精干的机构援助面覆盖了国内文化教育、医疗卫生、妇女与儿童权益保护、老年人服务、消除贫困、社区改造、移民就业、帮助少数民族裔、环境与文物保护乃至流浪宠物救助等众多方面,很多中小学、博物馆、图书馆等都依靠慈善捐赠支持,慈善援助的触角还延伸到海外包括非洲以及中国的贫困区。慈善组织间也存在竞争,如果运作不好,筹不到捐款,该组织就得被淘汰。而项目选的好,并符合政府资助方向,还可得到政府的定期资助,所以慈善组织又起着替政府有效花纳税人钱的作用。美国等西方国家的慈善组织约41%的资金来源于政府,政府购买NGO慈善组织服务已是许多国家实践证明的社会科学发展方式。慈善组织为了从政府和社会争取到捐助,如今越来越注重专家管理和科学慈善的运作理念。

慈善业的健康发展必须要有完善的监管体配合,以防有人投机、滥用捐款或发展偏离慈善方向,或运行效率低下,美国慈善业的监管体可分两个层次,一是政府的立法与监督,二是社会上非政府组织的评估。美国税法中有清晰的对慈善组织的定义、免税规定、慈善活动可涉及的范围以及对慈善机构违规行为的处罚方式。美国民营的慈善信息局(NCIB),制定有慈善组织行为标准,并按照资金收支、支持项目等九项标准每年四次对各大慈善基金会进行评估。评估结果在各类媒体公布,所公布信息包括该慈善机构董事等主要管理人员的

薪酬、慈善用款占所筹款总额的百分比、每年支出额与总收入的百分比等。民众依靠评估报告,决定给哪家基金会捐款。对慈善组织的公众监督也做得很完善,各项慈善活动向大众完全透明,公众可免费获取慈善组织及基金会的各类信息,可随时查账,慈善组织会主动举办相应活动向大众介绍自己的慈善项目与收支情况。慈善组织内部也有完善的监控制度。

慈善业在美国昌盛发展是由于有慈善文化的深厚土壤滋养,“富罪文化”、“互济文化”以及“健全的个人主义文化”构成美国慈善文化基础。“富罪文化”源自基督教,美国有60%的人信仰该教,“互济文化”形成于历史长久的社团组织,而“健全的个人主义文化”源于如马克·吐温一直对政府行为动机与效率持怀疑态度的民众,大家更愿意以自己的力量直接介入协助他人的活动,认为自己对捐助形式、数量和受捐对象的选择有决定权,个人捐赠意愿不应受他人的干预和支配。只有当个人的慈善意愿如同小鸟在空中自由飞翔时,慈善业才能得到民众的充分支持,慈善文化才得以朝气蓬勃。

慈善组织除了通过各种宣传方式进行募捐以外,处于相互竞争环境,各自还采用了一些特殊方法。例如组织富人到需捐助的贫困点进行考察,了解贫困群体的需求,以使富人们愿意参与资助。慈善机构为捐助额达10万美元以上的捐助人著书,记载和宣传他们所做的善事、经历与背景。组织捐助人定期进行文化活动,邀请大宗捐款者与比尔·盖茨等著名人物、政府高官甚至总统会面。在德国,邮件募捐占慈善业捐款数额的30%,慈善组织通过邮件介绍自己慈善项目的意义,这种形式的效果好于街头募捐和上门募捐。英国慈善机构的资金有部分来自“慈善商店”,店中的物品来源于私人捐赠,包括周末居民整理家务收拾出来的闲置衣物、书籍、家具、餐具、乐器等,待义工对物品分拣后,摆上货架便宜出售,所得资金为慈善资金。

西方各国对青少年参与慈善活动出台了一些鼓励和引导政策,如美国规定做满一定时间义工的青少年,可获得大学奖学金。加拿大要求高中生必须参加40小时的社区服务,并成为申请大学时的参

考。为培养中小学生的慈善意识,纽约市许多学校开展了捐零钱活动(common cents),要每位学生日常向家庭、邻居等收集一美分硬币,待每个班收集满1000美元后,全班学生共同商定将这些钱捐给本社区的某项慈善项目。许多大学开设了慈善组织管理课程包括研究生课程,为慈善组织培养有专业知识的管理人员。

二 国外慈善研究要点

发达国家的慈善研究近年来比较活跃,美国慈善研究力量除了分布于几十所大学的慈善研究机构外,还有一个成立于1971年的"非营利组织和志愿行为研究学会"(ARNOVA),有会员800多人,学会的主要工作是以慈善为主题举办年会、出版刊物、开设网上论坛、组织专题研究小组。美国Aspen协会非营利研究基金创建于1991年,专门资助慈善业方面的研究,如今已资助数百个项目。慈善举动的社会意义、起源、动机、效果、不同人群对待慈善的态度;慈善教育与宣传以及慈善组织的管理、监督、评价等问题均是慈善研究的主要内容。美国旧金山大学慈善组织管理研究所主任奥尼尔说:我们正在从事的是一个非常年轻的研究领域。

美国雪城大学(Syracuse University)布鲁克斯教授最近专门著书《谁会真正关心慈善》,介绍美国及西方世界在慈善业发展中的一些主要问题与争论,这本基于丰富社会调查资料的书所论及的主要问题有:

1. *政府福利与慈善的关系*。布鲁克斯认为政府的福利开支不属慈善范畴,因为慈善活动应该反映捐助者的个人意愿,而政府的福利开支是国家强制性收取税收后的再分配,开支项目无法体现纳税人的个人意愿。所以不符合慈善定义。

布鲁克斯还赞同这样的建议:当一个人年底进行纳税时,最好可以有这样的选择,他可以自己决定将税款交给政府,或交给他更加喜欢的某个慈善组织。这样的政策不仅能提高纳税人的纳税积极性和

日常工作积极性,还能提高所交款的社会效益。

规模庞大的税收的使用难免造成这样或那样的副作用,而经过精打细算的以非营利为目的的慈善活动只会有好的作用。欧洲一些国家的高福利政策使本国收入处于中下层的人,养成向更富有人群索取的习惯,认为这是自己不可剥夺的权利,高福利还使这些国家的慈善业萎靡不振。布鲁克斯认为,政府应该将更多经济领域特别是服务、文化领域的事让给慈善业做,这将会提高社会经济的活力与效益,还会增进国民的慈善道德水平,这是政府福利很难具有的作用。布鲁克斯认为:慈善捐赠是美国幸福、健康和经济繁荣的一个秘诀。

2. *不要猜测捐赠人的捐赠动机*。往往有这样一些人,他们总认为别人特别是富人的慈善捐赠是为了给自己过去"赎罪",是为了赢得"名誉",是动机不纯。布鲁克斯认为谁也无法凭想象去了解别人的行为动机,捐赠者的动机并不重要,重要的是捐赠行为和结果。无端猜测他人的捐赠有某种目的者是不可救药的主观主义和傲慢自大的表现,是小人之心。

3. *不要指责捐赠人的捐赠意愿*。有人愿意为贫困者捐赠,有人愿意为大学或者交响乐团捐赠,这是捐赠者的自由。无论何种意愿的捐赠,都是社会的需要,都可使社会更加和谐。慈善业的支持项目应该保持多样性,要容许存在差异,慈善并不是以支持温饱这一人类最基本的简单需求为唯一目的,还应包括人类社会发展中的其他方面。但在美国这方面的争论仍不时发生。

4. *慈善与宗教的关系*。布鲁克斯发现,在美国,宗教有助于慈善业的发展。调查统计显示,每周去教堂人数越多的社区,社区的捐赠者和捐赠数量就越多。信教者和不信教者参加捐赠活动的比例是91%与66%,参加做义工的比例是67%与44%。美国每个州人均捐款数量与每千人拥有的教堂数量成正比。在中国还未见这方面的调研,但由日常感受和媒体零星报道可知,经常参与慈善活动者,无论是一般民众还是私企老板或文艺明星也往往有信仰佛教等宗教的因素影响,笃信佛教的李连杰创立"壹基金"便是一例。

5. 慈善反对者的主要观点。在美国一直有人否定慈善业的积极作用。例如认为慈善组织的社会功能完全可被政府更完善的再分配方案代替,只要打造一个完美的福利国家,就可让慈善业退出历史舞台;今天的慈善是伤害穷人自尊的工具,它迫使穷人成为感激涕零的恳求者,那些虚伪、贪婪的捐赠者反被冠以仁爱仁慈而趾高气昂,而他们背地里却干着腐败堕落、纸醉金迷的勾当。他们所捐赠的都是沾满鲜血的钱,捐赠的目的是为了防止穷人揭竿而起,或为自己制造更多更健康劳动力。稍早还有人提出:捐助会使人懒惰,是在鼓励不劳而获,甚至借用社会达尔文主义来反对慈善活动。

布鲁克斯认为这些观点都是出于某些政治目的者的臆想。而现实是,政府如今无力也无法包揽社会所有福利问题,设想中的完美福利社会遥遥无期。在还见不到一个令人满意的政府分配方案出台之前,目前众多慈善组织正在缩小贫富差距、填补政府福利空缺方面发挥着积极有效作用。

6. 慈善捐赠者的所得。布鲁克斯这样认为慈善捐赠者的所得:慈善使你健康、幸福和富有。对此,布鲁克斯借助了一些社会调查数据来说明:据美国的一项“幸福感”问卷调查,认为自己“很幸福”的人群中有慈善捐赠行为的人比“不幸福”的人群多43%。认为自己健康的人群有慈善捐赠的比例大于不健康的人群,有捐赠行为的人群人均收入要高于没有捐赠行为的人群。社会调查统计还显示,相比无捐赠行为的人,有捐赠行为的人在公交车上会更主动地给老人让座,更可能将收银员找错的零钱退还,捐助者的子女在父母参与慈善潜移默化的影响下会有更好的人品。由此可见,赠人玫瑰,手留余香。通过时间和金钱的奉献,捐赠者本人和家人变得更加幸福、愉快、诚实、慈爱,在人品上变得更加完善,而社会也因此变得更加和谐、完善。在市场经济主导的社会,在激烈经济竞争环境,较为温和的,不太以市场为导向的文化如慈善文化有助于保持使人相互诚实、仁爱的种子,从而挽救人类日益失落的灵魂。

我们城市如今有许多健康俱乐部、美容院,你向他们购买服务,

得到健康的体质或美好的容貌。你向慈善组织捐赠,获得的是精神上的健康和人格的完善。佛教则用“种福田”、“修来世”、“因果报应”这样形象化的比喻向普通大众说明慈善的意义,其收获同样在捐赠者的精神层次。

7. *慈善组织与捐赠者的关系*。慈善组织设法从捐赠者手里获得捐赠,然后再分发给需要的人或机构。这时,慈善组织似乎被赋予了恳求者的角色和财物单向传递者的角色。某城市慈善协会的会长告诉笔者:他曾对手下工作人员开玩笑说,我们就像一个丐帮,自己就是丐帮的头,每天负责乞讨,为穷人乞讨。布鲁克斯认为,捐赠者也是慈善组织的服务对象,慈善组织担负着帮助捐赠者改变甚至挽救人生的责任,慈善组织为有“感恩社会”、“创造不同”、“体现存在价值”的人实现愿望。每个精心设计的慈善项目都是慈善组织为捐赠者馈赠的一个有价值、有意义的产品,慈善组织为捐赠者送来了幸福、愉快以及个人品质提升的能量。这样,慈善组织恳求者的角色就荡然无存了。慈善组织认识到这一点,慈善业发展就会更加顺利。

三　我国慈善业发展要点

对以上发达国家慈善业特点和研究介绍可以看出,慈善业对人类社会整体与个体的重要性和不可替代性。只依靠政府的福利、补贴、救助很难有效满足社会和谐、均衡发展的各种需求,无论是按劳分配还是政府分配都存在一定缺陷。我们过去 30 年的分配政策倾向于投资者和生产商,成为 GDP 崇拜者,轻视了广大劳动者的利益,也忽视了环境与资源等公共物品的维护,对非营利慈善业的发展重视不够。这是中国出现贫富差距悬殊及环境与资源诸多问题的重要原因。社会的科学发展需要慈善业协助进行财富再分配、填补贫富鸿沟,更需要通过慈善来促进人与人之间的情感交融,保持良知的火种,以使社会重归路不拾遗、夜不闭户的真正盛世,这方面美国还未做到,但我们应该有此志向。

相比美国等西方国家,我国的慈善业发展还处于初级阶段。慈善业在我国要健康蓬勃发展,所需关注的要点是:政策宽松、管理科学以及慈善文化大发展。

1. 慈善政策需慈善

加快完善鼓励民间慈善组织发展的法规政策,特别是税收政策。向捐赠者和慈善组织课以税收无异从穷人碗里夺食。从庞大的人口基数考虑,中国慈善组织还为数很少,慈善活动规模与项目品种也非常有限。已有的一些大型慈善组织有很浓的官办色彩,无法充分体现慈善捐赠人的各种慈善意愿,也无法充分激发公众参与慈善的积极性,慈善组织运作效益不透明。而非官方慈善组织的成立存在较多人为障碍,审批手续繁杂,还需自己找一个主管单位做管自己的婆婆,显示对非官方慈善组织发展的某种难言之隐,由此也衍生了"官方 NGO"、"草根 NGO"这些有中国特色的慈善组织类型。不仅成立手续麻烦,企业向 NGO 慈善组织捐赠办免税手续也麻烦,如果 NGO 慈善组织申请到国外捐款,要想拿到手,也需经冗长繁琐的审批手续。据清华大学公共管理学院的专家研究,汶川地震期间慈善款物有 80% 流向政府财政,成了"额外税收",最后如何派发这些款物成为公务员的工作。显得 NGO 慈善组织很幼稚,很不会使用善款善物。还认为这是 NGO 慈善组织公信度不高造成的,殊不知正是因为民间慈善组织长期得不到良好发育环境才使它们的公信度不高。民间慈善组织发展急待政策松绑。

2. 慈善管理需完善

慈善组织发育环境不好,一些在夹缝中发展起来的所谓慈善组织如苏州市"梦想树公益论坛"等,由于得不到科学监管,慈善捐款被滥用、挪用、贪污、浪费的事屡有发生,这些事一次次挫伤了捐赠者的慈善爱心,使他们对以后的捐赠活动心有余悸,也使更多潜在捐赠者在捐款箱前望而止步。

今年 4 月浙江义乌商人只开了 65 天的施粥棚,因后续筹款等难题而悲壮关闭,显示慈善活动的管理、运作很不专业。在 65 天中施

粥棚每天给义乌的失业者、流浪汉、外来民工免费提供一千多份早餐。

另一件令捐赠者与受赠者都伤心的事也发生在浙江,今年6月宁波抗癌健康基金会为患病住院达两年多的23岁女孩向公众募捐,基金会共收到捐款10万元,但只给了患者2千元,后经患者追讨,又给了1万元。基金会占据了此次募捐总数的88%。在美国慈善组织的筹款成本按规定最多可达50%,但慈善组织一般将其维持在15%以下,因为一旦筹款成本高于15%,慈善组织就会失去公众信任,就会失去大批捐助者,就无法在慈善组织的竞争中生存下去。

此类问题反映了政府对慈善组织监管与指导的不科学,所定规则不严谨,非政府的评估组织未发育。如今见到的一些官办和民办慈善组织的善款使用信息披露要么粗略得寥寥数语,要么隐晦得连专家也看不懂。这些问题也反映慈善组织从业人员专业素质的欠缺以及慈善组织专业人才教育培养的空白。

3. 慈善文化需发展

以上事例是我国民间慈善组织的生存略影,要改变这种现状,政府的管理和支持包括政策和资金支持非常重要。同时社会还需慈善文化的浸润。随着中国经济的高速发展,造就了一批极富的人,在人均收入增长蔚为壮观的光环下,隐藏着巨大的贫富不均现象。据经济学家王小鲁博士最近研究:中国最高与最低收入10%家庭间的人均收入差距约为55倍,贫富差距居世界大国前列,慈善捐赠的潜力应该很大。寒山子曰"贤士不贪婪",一语点破贤士、君子与痴人、贪人的财富观,然而被一千多年前寒山子所不齿的"仓米已赫赤,不贷人斗升"、"努膊觅钱财,切齿驱奴马"的富人至今依然不少。今年中国的奢侈品消费额已在世界各国排名第二,并有可能达到第一。财富增长速度与文明缺失速度成正比,无度地挥霍与愚蠢地攀比令西方人乍舌,富二代与穷二代同步延续。社会迫切需要慈善文化的甘露滋润,需要进行慈善启蒙。慈善即慈心善行,先有慈心才会有善行,而慈心的萌发需要慈善文化来浇灌。至于那些用不正当手段富

起来的人,善心的基因已焦毁,是无法通过参与慈善来得到一个善身的,这类人要想解脱,如果还未得到法律的惩处,也许出家是个上上策。慈善研究是慈善文化的基础,作者认为当前慈善研究的一个重要内容是探讨形成贫富分化,产生贫困者的原因,并向迷茫之中的芸芸众生提出解决贫富分化的途径。

四 结 语

中国通过改革开放,经济得到举世瞩目的发展,经济总量扩展迅速,但也出现了全民逐利的负面效果,以次充好、以假充真、以少充多,以垄断等手法追逐利益最大化,众人纷纷跪倒在金钱和 GDP 脚下,这不仅造成悬殊的贫富差异,也为贪污腐败、世风日下、社会矛盾激化、环境退化、资源浪费奠定了经济与社会基础。原有公益性机构也一窝蜂地涌向逐利方向,美其名曰产业化、市场化。各类学校只注重培养有技艺、有职业前景的人,而轻视培养道德完善的人。察觉到如此下去对一个社会、一个民族的危险,政府调整社会发展航向,提出和谐社会、科学发展的新目标。非营利慈善业和慈善文化的大力发展是唤回人们失去的灵魂,弥补各类实体与虚拟经济在财富分配不公、道德蚕食、环境污染等方面造成负面影响的一个有效措施,公民社会环境下蓬勃发展的慈心善行是协助我们登上和谐大陆的渡海浮囊。

中国全民和谐、人地和谐社会的建造需要一个个具体工程来实现,慈善业就是这许多工程之一。中国当前社会发展中的头痛问题不仅仅是贫富差距过大,诸如产品过剩、服务业欠缺、人口老龄化、青少年网瘾、老百姓看病难乃至道德滑坡、环境污染等问题的存在表明我们的社会还很不完善。但这些问题同时也给中国慈善业的发展提供了广阔空间和良好机遇,这些问题或多或少都与中国慈善业不发达有关。国外极具活力的慈善业告诉我们,健康、经济的慈善业可深深介入以上问题的解决,可提高政府运行效率、减少社会管理成本,

润滑社会阶层间摩擦、增加全民幸福感,与国与民有利,我们何乐而不为?

参考文献:

刘京:2008 中国慈善捐赠发展蓝皮书,2009,中国社会出版社。

布鲁克斯:谁真正关心慈善,2008,社会科学文献出版社。

冯英,穆文龙:外国的慈善组织,2008,中国社会出版社。

余日昌:中国传统美德丛书 慈善卷,2008,南京大学出版社。

周凯莉:被“策划”的慈善,中国青年报,2009 年 7 月 22 日。

赵凌:公益组织深陷“财税”困境,南方周末,2009 年 7 月 23 日。

谷雨:梦想树究竟满足了谁的梦想,姑苏晚报,2009 年 8 月 11 日。

佛教在线:越南永福省佛寺救助沉迷网络和网络游戏的儿童,http://cs.zgfj.cn/shownews.asp? upid=6451。

我国慈善组织“二次哺乳”现象解读
——基于中美慈善的比较研究

王 春[1]

摘 要:慈善组织是政府在社会变迁过程中应对社会问题而在体制内强力催生的产物,社会尚未形成慈善组织发展的成熟土壤,促成了政府对慈善组织的“二次哺乳”,展现出与慈善事业自身逻辑不符的发展模式。较之于日趋成熟的美国慈善事业,我国慈善事业无论在思想渊源上,还是慈善组织的现实基础上都可以找到“二次哺乳”形成的根源。借鉴美国的一些成功经验和方法,并与中国实际相结合,提出了我国慈善组织未来发展的可行性路径。

关键词:慈善组织 “二次哺乳” 思想渊源 现实基础

我国自古以来就有由社会团体举办慈善事业的历史传统,但直至民国时期,社会慈善组织才首次成为中国慈善事业的主要形式。新中国成立以后,“政府通过一系列制度安排,使国家获得了对社会中绝大部分稀缺资源的控制和支配权,形成了一种‘强国家——弱社会’的模式。”[2]在这种社会结构下,社会慈善组织的生存空间被压制到极限。改革开放以来,以“市场”取代“计划”的经济体制改革

[1] 王春:苏州科技学院人文学院社会学系讲师。
[2] 周秋光、曾桂林.中国慈善简史[M].北京:人民出版社,2006年版,第413页。

使得社会中开始出现自由支配的资源和自由活动的空间,慈善组织亦获得了新的生长契机。

一 研究缘起

上世纪九十年代,在政府的主导下,各地方纷纷成立多种社会公益性组织,并得到了有利的政策支持。依据西方慈善组织发展经验,完全由政府主持和操办慈善组织的发展不但与现今世界潮流不符,更与慈善组织作为第三部门的自身性质不符,在实际运作中必然遭遇资源动员和资源使用效率等方面难以克服的困难。因此,将慈善事业发展主体由政府转为民间是必然趋势。然而,近年来部分省市慈善组织为了实现组织更为有效地发展,充分利用政府资源及其社会影响力,获取更多的社会资源,主动提请当地政府领导担任慈善组织领导,使得慈善组织与政府的关系从“若即若离”演变到“形影不离”,二者关系更显紧密。政府对慈善组织这一新型关系相对于上世纪九十年代的政策性支持,可视为“二次哺乳”(the Second Breast-feeding)。[1]

“二次哺乳”现象的产生充分说明了慈善组织对维持组织运行必需资源的渴求,对政府的依赖,同时也反映了其对资源的社会动员能力不足,缺乏稳固的资金链,这是保证慈善组织正常运转的首要条件。“有89%的慈善组织把动员慈善财力资源能力不足放到了组织当前迫切需要解决的重要问题之首。”[2]而美国的慈善组织数量之多、规模之大、影响之广、资源获取之稳定,是任何其他国家所不可比拟的。相对而言,我国慈善组织发展仍有较大差距。民政部救灾救济司司长王振耀说:“目前,中国慈善事业还处于发展的初级阶段,

〔1〕 王春、颜素珍.“二次哺乳”背后的慈善参与主体策略变动研究——以N市慈善总会为个案[J].甘肃理论学刊,2009,(7)。

〔2〕 范宝俊、于学廉.“关于中国慈善组织能力建设的研究报告”,收录于时正新.中国社会福利与社会进步报告(2002)[M].北京:社会科学文献出版社,2002年版。

无论是公众的慈善意识还是慈善机构的捐赠机制,都需要积极探索并向国外借鉴经验。”〔1〕仅从慈善捐赠主客体来看,慈善组织获取社会捐赠资源不足取决于捐赠主体的慈善观念以及接受捐赠的慈善组织自身的发展状况。为更好地解释“二次哺乳”现象产生的根源,对中美慈善事业发展的思想渊源以及慈善组织运作的现实基础加以梳理与分析尤显必要。

二 中美慈善事业发展的思想渊源比较

慈善,对于人类而言,是可以跨越时空、地域和民族等界限的共同价值基础。“中国的儒家文化和欧美的基督教文化都蕴含有恒常性的理想和普遍的道德原则,给社会提供了必不可少的共同目标和统一尺度。”〔2〕然而,它们却产生于不同的思想渊源。

(一)儒家的“仁爱”思想

以儒家思想为主要代表的中国文化传统,一开始就与慈善缔结了很深的渊源。其核心思想在于“仁”,讲求由“仁”而趋善,由此而折射出的慈善思想就是以“仁爱”为中心,构筑了包括民本思想、大同思想以及义利观在内的十分丰富的慈善思想体系。孔子是以设身处地为他人着想、宽怀容人、恩惠助人等当作“仁”。孟子在此基础上,更注重解人危难,救人性命,在很大程度上从人的本原——生命的角度来探寻“仁”的新内涵。他以“不忍人之心”来怜恤生命,把爱护生命当作至仁。

汉代“独尊儒术”之后,儒家思想成为中国封建社会的统治思想,孔孟之道得以继承和发扬。这样,从孔子的“仁者爱人”的仁爱思想,再到孟子的“不忍人之心”的仁政主张,从韩愈的“博爱”到张

〔1〕 张敏.公众参与才是慈善的真谛——中国慈善事业调查[Z].工人日报,2006.02.05。

〔2〕 王辉耀.中西慈善文化现象和渊源比较,第三届华人精英论坛上有关“中西慈善源动力差异思考”专题的发言,2006年。

载的“民胞物与”,仁爱思想一脉相承,并得到发扬光大,儒家思想里所包含的慈善理论逐渐丰富和完善起来,对中国慈善事业产生了持久而深远的影响。

(二)基督教的“博爱”信仰

美国传统的慈善事业起源于基督教教会,亨利·艾伦·莫(Henry Allen Moe)曾对于宗教与慈善的关系作过精辟的概括:“宗教乃慈善之母,不论是从思想上,还是产生过程上,莫不如此。”[1]“基督教义对人的行为的引导成为西方慈善文化发展的源动力。”[2]由于基督教教义中的“普世”思想,教会一直都将救助贫苦作为宗教义务之一,教会的一些慈善方式如现场捐款等深深地影响着现代的慈善事业。在中世纪的欧洲社会,基督徒们以其对上帝的信仰为精神支撑和价值根基,自觉地培育和形成了博爱、罪感、谦卑和忏悔等道德情感,并推动了现代西方的慈善事业和福利事业。

基督教强调“原罪说”,在这一原罪意识上所产生“人之初,性本恶”的基督教“罪感文化”,同中国儒家“人之初,性本善”思想显然不同。为了救赎罪恶,人人都需要相信上帝和其派来的救主耶稣来“赎罪”。在对这一教义的宣扬下,基督徒失去了自己救赎自己的能力,把救赎的希望寄托在上帝的恩典上。从本质上看,基督教把以‘博爱’为名的慈善行为看作人类进行自我圣化并接近上帝的方法和途径,慈善则是对上帝和耶稣的信仰而派生出来的一种品质,这就是基督教的慈善观。

(三)中美慈善观的差异比较

儒家思想将慈善作为一种自律要求,受到内在道德力的驱使,行善与否是个人的道德操行,无强制性规定。而西方基督教则将慈善作为一种他律要求,教徒有一种恐惧感,有一种外在强迫性,行善与

---

[1] Warren Weaver, et al. ,1967. U. S. Philanthropic Foundations:Their History, Structure,Management,and Record(New York:Harper & Row,Publishers)p. 19.

[2] Fredeman, L. J. & M. D. ,2003. Charity, Philanthropy and Civility in American History. Cambridge University Press.

否会有截然不同的来世。在我国,当前慈善筹资通常是直接面对匿名的大众,动员者缺乏对被动员者生存所必需的资源的直接或间接的控制。被发动起来的参与者,之所以选择参与,是因为他们认同了动员者所提供的某种意识形态、某种信念。在决定是否参与时,被动员者有着相当大的自由度,他们不会因为拒绝参与而遭受到无法弥补的损失。因此,相对于西方人慈善行为,我们可以把中国人的慈善行为视为一种被动的慈善行为,它要借助于外在力量的监督或驱动。

儒家传统特别强调慈善的道德教化功能,行善不过是良心上的满足,没有将慈善活动转化成一种本能意识。而"西方基督教则将慈善视为荣耀上帝的途径,是一种他律要求。"[1]许多人都把从事公益事业看作对基督教道德原则的实践,能够获得极大的精神满足和快乐,从而使得慈善成为公众的主动自觉行为。从国际经验来看,民间捐赠是筹集善款的主要来源,其真正主体应该是普通公众的捐赠。而公众的捐赠行为主要受社会主流慈善观的影响。据悉,美国的慈善捐赠85%来自全国民众。正是普通民众的小额捐赠和志愿参与推动了美国慈善事业的发展。与美国相比,我国的慈善事业在普及性上还有较大差距。中华慈善总会每年收到的捐赠只有约10%来自平民百姓。由此可见,因资源动员能力较弱而引发的慈善组织"二次哺乳"在思想渊源上与我国传统的儒家道德慈善观存在一定的关联。

三 中美慈善组织发展的现实基础差异分析

慈善组织的发展不是完全凭空兴起的,而是在现有的种种条件基础上进一步开展的。慈善组织"二次哺乳"的产生,一方面源于儒家思想对公众慈善观的引导与规制不及西方基督教教义更为有效,

[1] James, Estelle(ed.),1989. The Nonprofit Sector in International Perspective: Studies in Comparative Culture and Policy. New York: Oxford University Press.

存在乏力现象。另一方面,从现实层面分析,中美慈善组织发展的现实基础差异也是导致“二次哺乳”产生的又一重要诱因,主要体现在形成背景、注册管理、劝募机制及组织监督等四个领域。

(一)形成背景差异:社会驱动与政府驱动

19 世纪末至 20 世纪初,以美国为首的西方国家相继进入了垄断阶段。以美国为例,占其人口 1% 的资本家却控制了国家全部财富的 54%。垄断资本家的强取豪夺极大地激化了劳资关系和社会矛盾,社会危机日益加深,引发了一系列的工人运动。“为在现行制度框架下缓解社会矛盾,‘进步主义’运动 20 世纪初在美国兴起。在这一运动中,影响最大的是由一些新闻记者掀起的‘黑幕揭发’(muckraking)潮。”[1]一些新闻记者开始关注和揭露社会的不平等现象及腐败丑闻和黑暗内幕。他们对事件的内幕进行了广泛而深入地调查,追寻真相,进行广泛报道。美国政府迫于社会舆论的压力开始对垄断企业进行干预。

在这一运动的推动下,美国出现了限制过度垄断、改善劳工条件、缓解劳资矛盾的改革。“黑幕揭发”的批判与政府的改革,从上下两个方面给大财团巨头们带来了压力,迫使他们寻找摆脱困境的出路,改变不良社会形象。他们开始主动拿出自己的钱财回报社会,为国家排忧解难、拾遗补缺。美国社会中重要的中介力量——现代慈善基金会,在这一社会与时代背景下开始兴起,并成为美国一个独特的现象。

由此可见,美国现代慈善组织的产生,在社会结构上,反映了国家对经济发展带来社会问题的及时回应;在社会行动上,凸显出社会力量对社会变迁的强大驱动。

改革开放以来,我国一直处在社会经济转型发展进程之中。一方面,市场经济要求尽快确立“小政府、大社会”的格局,社会保障制

[1] Richard D. ,Guyer,Mda. ,Paul C. McAfee,etc,2004. Prospective randomized study of the Charitably artificial disc. data from two investigational centers. The Spine Journal(4).

度的改革亦改变了过去由政府与企业包办各种福利救济的传统,许多以往由政府或企业承担的社会事务需要由各种社会团体来承担;另一方面,市场经济在创造效率、促进经济增长的同时造成了收入分配差距并增加了个人生活风险。“改革开放20多年来出现的贫富差别扩大化趋势、人口老龄化趋势、家庭保障功能弱化趋势等,均表明有必要在政府与企业之外建立和发展慈善公益系统来帮助消化相关社会问题,促进社会协调发展。这既是慈善事业存在和发展的客观社会基础——社会需要,也是中国慈善事业面临起飞的重大机遇。”〔1〕

我国慈善组织的产生,一方面迎合了社会的现实需求,另一方面社会尚未形成促进慈善组织发展的成熟土壤。徐永光认为,“在政府与社会的权力对比格局中,政府始终处于绝对主导地位,因而第三部门还没有能力自主选择和开辟自己的生存和发展空间,基本上处于‘拾遗补缺’的地位。”〔2〕在这种情况下,政府主动承担了慈善组织缔造者的角色,慈善组织先天性就体现出显著的半官半民的色彩,“这种组织特性是双轨经济体制的直接产物,是现阶段政府从直接管理经济向间接管理经济过渡中的一种必然的组织形式。”〔3〕

(二)注册管理差异:简化自主与双重管制

在美国,慈善组织的注册通常是希望获得税收优惠身份。美国政府为了鼓励社会参与慈善公益事业,制定了税务优惠政策。“慈善机构每年必须填写一份表格,表明该机构是为公众利益做善举的组织。美国承认慈善组织的独立社会地位,并对有关慈善组织或机构给予必要的财政补贴。慈善组织致力的一些专项领域可以不需要向任何政府部门登记或由政府批准。当然,如果一个非营利组织计

〔1〕 范宝俊.中国慈善事业面临的形势与任务[EB/OL].http://www.labournet.com.cn/lilun,2002-11-16。

〔2〕 徐永光.中国第三部门的现实处境及我们的任务,载中国青少年发展基金会.处于十字路口的中国社团[M].天津:天津人民出版社,2001年版。

〔3〕 王颖、折晓叶、孙炳耀.社会中间层——改革与中国社团组织[M].北京:中国发展出版社1993年版,第63页。

划从政府部门寻求基金,它就需要向政府部门登记,但其运营执照并不需要这一特别的政府部门批准。同样,政府的监督不得干扰这些组织的管理方式、人员编制和财务运作。”〔1〕这凸显了美国慈善组织独立于政府之外的原则。

美国政府对慈善组织的管理侧重于对慈善组织的发展激励。管理和监督措施是比较松散的,政府一般并不干预慈善组织的内部管理和运作,除非该组织违反了相关的法律规定。但是美国并不是完全任由慈善组织自我管理,“除了政府外,还有其他很多力量约束着慈善组织的行为,包括独立的第三方评估、慈善组织的同行互律、媒体与公众的监督和评估,及非营利组织的自律等等,其中最具特色的是独立第三方的评估。”〔2〕它不仅不会限制好的慈善组织的发展,而且这种评估机制还会淘汰不良慈善组织,促进健康的慈善组织更好地发展。

在我国,慈善组织的注册登记很大程度上反映了政府意志和政府选择,具体采用的是双重管理体制,即慈善组织受到登记管理机关和业务主管单位的双重监督,在一定程度上制约了慈善组织的发展。首先,严格的双重管理体制提高了准入门槛,制约了慈善组织的数量增加。按 1998 年修订的《社会团体登记管理条例》,社会团体登记注册必须要挂靠一个业务主管单位,并对业务主管单位负责,而主管单位只能是政府机构或政府授权的机构,政府办慈善的现象普遍存在。这不仅大大阻碍了慈善机构的建立和准入,使得慈善机构的数量远远不能满足慈善救助所需,而且造成慈善机构权责不清,效率低下。其次,双重管理体制削弱了慈善组织的自治性。20 世纪 90 年代成立的慈善组织在产生方式和运作逻辑上具有惊人的相似性:“它们绝大部分直接依托于各级政府的民政部门建立,和民政部门有着极其紧密的联系。绝大部分慈善组织与民政部门还是‘一个部

〔1〕 姚俭建. 美国慈善事业的现状分析:一种比较视角[J]. 上海交通大学学报(哲社版),2003,(1)。

〔2〕 姚建平. 中美慈善组织政府管理比较研究[J]. 理论与现代化,2006,(2)。

门,两块牌子'。慈善组织的负责人和工作人员直接来自于政府部门,它们以一种与政府相类似的逻辑在运作。"〔1〕

郑功成指出,"目前国内大多数慈善组织主管单位多是官方机构,它们往往有干涉慈善机构的权力,包括负责人的推荐、任免甚至慈善项目的实施,政府与慈善机构的关系实质是管理与被管理的关系,与慈善机构作为一个独立法人团体的法律地位不相吻合,也无法实行自律。"〔2〕中国慈善组织形成的特殊背景使得慈善组织本身很难完全摆脱业务主管机关的影响,而双重管理体制使得慈善组织更加依赖业务主管部门,将管理变成控制,从而削弱了慈善组织的自治性。

(三)劝募机制差异:联合募捐与多头募捐

劝募机制,是衡量一个国家慈善事业成熟与否的标志之一。形式多样、富有创意、组织良好的劝募方式能够最大限度地动员民众,激发民众的善心、爱心推动慈善事业的发展。"典型的现代慈善事业,是由专门的慈善团体来推动的,募捐与实施救助在发达国家或地区是分离的。"〔3〕在美国,与慈善相关的组织可以分为两大类:社会服务组织和基金组织。〔4〕社会服务组织的基本定位在于服务,利用慈善资源只是其发展的一种形式。在捐助人和受益人之间,社会服务组织起到组织和连接作用,其形式是运用捐助的资源服务于受益人。与社会服务组织的性质和功能不同,基金组织不直接提供服务,而是纯粹的中介,其职能是筹集资金,用于资助各种服务组织,在有些情况下还可以直接资助受益人。

在基金会大量兴起的时代,募款者要不停地奔走劝募,企业和住

〔1〕 田凯.非协调约束与组织运作——一个研究中国慈善组织与政府关系的理论框架[J].中国行政管理,2004,(5)。

〔2〕 刘溜.中华慈善十年[J].中国新闻周刊,2004,(11)。

〔3〕 郑功成.社会保障学——理念、制度、实践与思辨[M].北京:商务印书馆,2000年版,第28-29页。

〔4〕 Ciaran Connollya,Noel Hyndmanb,2004. Performance reporting:a comparative study of British and American charities. The American Accounting Review,(36):132-147

户也要无数次地应付募捐者,而且难以选择最符合心意的资助项目。在此情况下,联合集资募款已成为大势所趋。美国联合集资的最大和最权威的机构是联合劝募会(United Way)。每年8月是联合劝募会的捐献月,联合劝募会的工作主要是募款,然后再把钱捐献给其他的慈善机构。它的志愿者到时都做好充分宣传和组织工作,立足于每一个社区,为大家讲解有哪些困难需要解决,哪些人需要帮助,并提出各种不同的项目。因为它们的项目都有助于解决社区内的实际问题,因此,美国人的捐款积极性很高。

一般而言,我国慈善组织集募捐善款与实施救助两大功能于一身。各类组织开展公益活动也不须统一的政府部门审批,基本上处于各自为战的状态。从最初的红十字会,到近年的慈善会、各种扶贫基金会,或者企业、媒体专门为个人举行募捐,各式募捐名目繁多。多头管理、多头捐赠的问题显得尤为突出。往往未经任何审核,一些部门及其下属的社会团体、基金会等组织就通过一纸公文,向社会发起各种名目的募捐活动,甚至有的能够直接下发到各个街道和居委会,要求募捐;一些单位、个人擅自通过新闻媒体,向社会发布募捐倡议书和求助信息。“过于频繁的多头募捐活动,分散了有限的社会捐赠资源,使人们的捐赠热情处于疲态、无所适从,引起‘募捐疲劳症’”。[1]

多头管理是引发多头捐赠的一个重要原因。共青团、妇联、工会以及一些社团、基金会分别开展了名目繁多的捐赠项目。由于各个部门相互间缺乏必要的协调与沟通,难免出现有的扶助对象获得多方帮助,而部分确需帮助的困难人员因信息受阻等原因得不到捐赠的现象,从而造成社会捐助资源的交叉使用、重复浪费与分配不公。更重要的是,这种无计划、无组织的混乱状况严重挫伤了基层社区和群众公益捐赠的积极性,对捐赠产生了不信任、抵触和厌烦情绪,严

[1] 慈善募捐为何越来越难?[EB/OL]. http://news. xinhuanet. com/focus/content_1117999. htm,2003-10-10。

重影响了我国慈善捐赠事业的健康发展。

(四)机构监督差异:多元监督与一元监督

在美国,政府支持社会办慈善事业,但同时政府对慈善机构的界定及其财务活动有一套完整、规范的管理办法。根据联邦法,美国的税务局通过三种方式来监督慈善机构的运作:一是慈善机构提供的年度报表;二是通过审计慈善机构的财务和经营状况;三是通过评估对违规的慈善机构给予处罚或罚金。[1]

在美国社会之所以有大大小小上万个民间公益基金会,并且公众都放心把钱捐入基金会。是因为美国还有一套相对完善的慈善基金会管理体制。美国慈善基金会包含严密的制度安排,从登记注册到资金使用都有法律保障。凡拿政府资助或政府项目拨款的基金会必须要接受审计,大的基金会(2000 万美元以上)每年都要接受审计机构审计,一旦出现政策外的违规行为,基金会便会被国税局取消免税资格。对于基金会违规行为的个人责任,则会有美国的司法部门来追究。

此外,在美国自律观念得到普遍认同。美国慈善组织的内部也有一套严格的自我监管体制。内部监管作为自律的一种形式为各类慈善基金会所采纳。"它们都建立了约束本组织和成员的较完善的标准、规则等。尤其是自主的申请、拨付及运营费用的预算、核销等都有一套严格的程序。这样一来,慈善组织的透明度非常高,任何一个公民都可以去查账。"[2]

我国社会团体实行业务主管单位负责制,而主管单位只能是政府机构或政府授权的机构。所以目前对慈善组织的监督主要是行政监督,"审计部门每年查一次账,进行年检,业务主管单位进行日常管理监督"。实际上,审计部门的力量是有限的。在中国,审计只能

---

[1] P. D. Hall, 2002. Historical Overview of Philanthropy, Voluntary Associations, and Nonprofit Organizations in the United States, W. E. Powell and R. Steinberg (eds.), The Nonprofit Sector: A Research Handbook – Second Edition.

[2] Douglas, James, 1983. Why Charity?: The Case for a Third Sector. Beverly Hills: Sage Publications.

涉及中华慈善总会等一些比较大的慈善组织,很多小的慈善组织不可能一一审计到。而在中国,类似的公益组织评审机构还没有形成,慈善机构的财务公开机制也没有建立起来,很多慈善机构把自己的财务状况视为内部机密。“我国目前慈善组织的账目基本上是不对外公开的,财物制度不透明,会导致资金运用效率不高,若再加上监督制约机制缺失很容易引起内部腐败行为的发生。”〔1〕郑功成在首届国际慈善法律国际研讨会上指出,中国慈善事业发展滞后,根本原因不在经济发展落后和慈善资源不足,而在于法制欠完备。

(五)“二次哺乳”的呈现

从中美两国慈善组织运行现实基础的差异比较可以看出,我国慈善组织是社会改革与制度变迁的产物,在“强国家——弱社会”的格局下,政府对慈善组织的催生发挥了主要推动作用。田凯认为,“中国的慈善组织产生于急剧变迁的制度环境给政府带来的治理危机。它们在很大程度上是从政府内部生长出来的,而不是纯粹的体制外事物。慈善组织的产生是以政府形式利用慈善资源受到制度环境的合法性约束的结果。慈善组织的外形化表明了政府的资源获得需求和社会控制需求之间的持久张力。”〔2〕体制内衍生的形成背景决定了慈善组织先天不足,缺乏独立性,生存运作在很大程度上依靠财政和政策的支持;类似政府的运作逻辑一方面导致了慈善组织内部管理体制僵化,工作效率不高;另一方面,也促成了行政一元监督的机制。此外,政府为了监控社团组织合法性,设定了业务主管单位负责制,同时,为促进社团组织的兴起,又放任了多种类型主管单位对社团组织的挂靠权,这是导致我国慈善组织多头管理、多头募捐,以及劝募机制出现混杂现象的根源所在。

仅从组织自身而言,我国慈善组织最大的特色就是从政府体制

〔1〕 徐麟.中国慈善事业发展研究[M].北京:中国社会出版社,2005年版,第39、56、76、208页。

〔2〕 田凯.机会与约束:中国福利制度转型中非营利部分发展的条件分析[J].社会学研究,2003,(2)

内产生,行政化色彩浓厚,对政府依赖性强,现在成了“断不了奶的孩子”。斯科特(W. R. Scott)认为,适当的组织形式的发明对于组织的资源获得是非常重要的。[1]在社会公众慈善意识相对较为薄弱的前提下,政府也意识到慈善组织尚缺乏独立发展的能力,难以放任其自生自灭,又不得不将其重揽入怀,最终催生了慈善组织的“二次哺乳”现象。

四 中国慈善组织发展的路径选择

尽管中国与美国在慈善事业的思想渊源及慈善组织的现实基础等方面有着诸多不同,但还是可以从美国慈善组织的发展实践中,借鉴一些成功的经验和方法,并与中国实际相结合,形成具有中国特色的慈善组织发展之路。

(一)培育现代公众慈善理念,提升社会责任意识

社会慈善是一种事业,更是一种现代社会观念,公众的社会责任感对于慈善事业的发展尤为重要。“现代公民文化和价值观的建立,是催生慈善事业的温室。”[2]慈善捐赠的本质是一种自愿行为,不是强制性义务,与公民的社会责任感有着密切的关联。当前的政府保障资源不足使民众的慈善参与比以往更具有社会必要性。国家可以借助大众传媒宣扬现代慈善价值观,即“慈善未必是普遍的义务,但一定是人人都可有的权利,具备慈善意识,这是一个现代社会有责任感和道德观念的社会成员所具备的基本素质之一,支持慈善事业的发展是公民应有的社会职责。”[3]

(二)重塑政府与慈善组织的关系,政府要有所为有所不为

政府及其“影子”在慈善事业中的高调存在是慈善事业在当前

---

[1] W. R. Scott, 1992. Organizations: Rational, Natural and Open System. New Jersey: Prentice - Hall, Inc.

[2] 徐麟. 中国慈善事业发展研究[M]. 北京:中国社会出版社,2005 年版,第 39、56、76、208 页。

[3] 熊小红、刘斌. 论我国慈善意识淡薄的原因及其对策[J]. 学术研究,2006,(3)

时期得以延续和有效发展的一个重要原因。同时,从长远看,也是慈善事业始终难以得到更好发展的一大重要障碍。在赛拉蒙等人看来,“非营利组织之所以能够对社会需求反应灵敏,其关键在于它们具有较多的自主决定权(discretionary authority)。”[1]

政府要在慈善组织发展中发挥引导、扶持和资助的作用,制定有利于慈善事业发展的政策,注重培育慈善组织,提供必要的财政支持。各级政府要从行政直接干预转变为通过经济、法律等手段间接干预来监控其活动,还慈善组织一个独立的法人身份。政府应该逐渐退出慈善募捐市场,转到制度安排、规范管理上,积极培育和支持一些公信力好、知名度高、管理规范的慈善组织。政府要适度放权,减少自身在监督、管制等方面涉足非营利组织日常事务的程度。

(三)强化资源的市场动员能力,推行慈善组织企业化运作

资源依赖理论强调了由于资源的稀缺性导致的组织对环境的依赖。[2]慈善组织必须明确自己的运营主体地位,自主经营,自负盈亏,逐渐摆脱“断不了奶”的依附地位。在外部资源获取方面,慈善组织要强化资源的市场动员能力,既要巩固已开发的慈善资源,又要挖掘和开拓潜在的慈善资源。在内部组织管理方面,慈善不仅要追求公平,同时也要讲究效益,使捐赠资源发挥的公益救助作用最大化。这就需要慈善组织积极推动企业化运作。企业化不是商业化,而是实现“科学慈善”的一种运营方式,具体包括组织结构的合理化、职能分工的科学化、专业经营与管理的制度化。

(四)健全与完善多元监督机制,促进慈善组织健康发展

“建立和健全融自律、互律与他律于一体的约束机制,是促进慈善组织健康发展的基本保障。”[3]在组织自律上,慈善组织要积极

---

[1] L. M. Salamon,1995. Partners in Public Service:Government – Nonprofit Relations in the Modern Welfare State. Baltimore:The Johns Hopkins University Press.

[2] Pfeffer,Jeffrey,and Gerald Salancik,1978. The External Control of Organizations:A Resource Dependence Perspective. New Yoke:Harper and Row.

[3] 徐麟. 中国慈善事业发展研究[M]. 北京:中国社会出版社,2005 年版,第 39、56、76、208 页。

吸引和鼓励既肯奉献又有专业知识和技能的优秀人才,提升从业人员的职业道德素质与业务素质;对其日常管理工作要有清楚、公开、透明的制度,善款的筹募、使用和运营管理要分离,要建立相互约束的内部监督机制。在行业互律上,要引进科学评估体系和市场竞争机制,建立慈善组织的行业协会或团体联合会,要经常对各个慈善机构进行调查,对其资金使用、项目运作等信息向社会公布。在多元他律上,建立慈善组织的外部监督管理制度。充分发挥登记管理机构、业务主管单位、社会公众、专业性监督机构等多元社会主体对慈善组织依法进行监督。

私有共享观视角下的东西方慈善观之比较

沈　华[1]

摘　要:私有共享观是东西方社会都曾经出现的一种财富观点,本文试图以此为视角,对东西方的慈善观进行比较。一般而言,社会共享的实现途径之一即慈善事业,但由于西方的慈善观建立在严格的私有财产,遂使得西方的慈善事业获得了一个强有力的支撑点。相比较而言,中国传统社会中私有财产观念的淡漠,使得我国慈善事业的进一步展开受到了一定影响。

关键词:私有　共享　中西

私有共享观在本质上是一种财富观,私有是指财富的个人占有,共享则是指社会对个人私有财产的共同分享,归根结底,这是针对财富的个人占有与社会共享之间的矛盾而提出的一种理论。[2]显然,社会财富从个人占有到社会共享的最佳实现途径之一,就是慈善事

---

〔1〕 沈华:苏州科技学院历史系副教授、副主任,博士。

〔2〕 私有共享观和柏拉图的理想国、欧文等人的空想社会主义全然不同,后者完全否定私有制,要求以公有制贯穿社会生产的整个过程,可归结为共有共享;前者仍以个人占有财富为前提,只是在产品的消费、分配方面突出由社会共享。学界钟朋荣曾提出"私有公用制"的观点,认为"私有公用制不是一种财产制度,而是私有财产在运用过程中客观存在的一种社会机制",并列举了"私有公用"的四种现象(参见《民富论》,河南人民出版社,1999 年)。笔者对钟氏所列"私有公用"的四种现象并不赞同,但作为一种社会理念,即如何实现私人财富的社会共享,"私有共用"与本文所谓的"私有共享"有相通之处。另赵阳亦指出我国包产到户以来的农地制度实际上是一种"共有私用"制度,可资参考(参见《公有与私用——中国农地产权制度的经济学分析》,三联书店 2007 年版)。

业。因此,私有共享观又与慈善观念紧密相联。在东西方思想史上,都曾经出现过类似的私有共享论调,但两者的自身特点、发展趋势却全然不同。在欧洲,早在亚里士多德时代就已提出私有共享论,中世纪时进一步强化,但欧洲在提倡共享社会财富的同时,从未否定私有,这为以后社会财富的共享提供了一个坚实有力的前提和基础;在中国,私有共享论自汉末以来开始广泛流行,此后在社会底层民众之间一直有着强大的生命力,但其重心往往落在后者即共享之上,财富的个人占有则受到极大的忽视。私有共享观在东西方思想史上的这种差异,在相当程度上,对东西方慈善事业的不同走向产生了至关重要的影响。

一 东西方不同的私有共享观

西方最早提出私有共享观点的是公元前四世纪的亚里士多德。亚里士多德虽然是柏拉图的学生,但他对柏拉图提倡的公有制并不以为然,他指出实行财产公有会引发无数纠纷,因为"凡是属于最多数人的公共事物常常是最少受人照顾的事物"〔1〕。亚里士多德显然赞同私有制,但他也注意到了私有制的弊端和不足,于是试图调和两者,提出"……这就可以兼备公产和私有两者的权益。财产可以在某一方面[在应用时]归公,一般而论则应属私有。……在这种制度中,以道德风尚督促各人,对财物作有利大众的使用,这种博济的精神就表示在这一句谚语中:'朋友的财物就是共同的财物'。"〔2〕亚里士多德将这种财产制度概括为"产业私有而财物公用"。这种共享借助的是"道德风尚"的力量,而非强制要求。亚里士多德的观点在罗马帝国时期得到进一步加深,西塞罗在《论责任》中就宣称:"'自然'所创造出来供人类共同使用的一切东西,人人都有权利共

〔1〕 亚里士多德:《政治学》,48 页,商务印书馆,1983 年。
〔2〕 同上注,54 页。

享;……虽然根据民法和各项法令已作为私有财产分配给个人的一切东西都应为个人所拥有,……但是看待其他一切东西则应当像希腊谚语所说的:‘朋友之间一切都是不分彼此的’。”

另一位对私有公享论有较典型表述的是托马斯·阿奎那提出的,作为中世纪欧洲最重要的经院哲学家、神学家之一,他明确提出:“一个人无论有什么多余的东西,自然应该给予穷人,供他们生活的需要。所以阿姆布罗西厄斯说,并且在圣杰罗姆的著作中也可以找到:‘你囤积的粮食是属于饿民的;你庋藏不用的衣服是属于衣不蔽体的人的;而你埋在地下的金钱则是一钱不名的人的救星’。”由此出发,阿奎那还进一步认为“如果存在着迫切而明显的需要,因而对于必要的食粮有着显然迫不及待的要求,——例如,如果一个人面临着迫在眉睫的物质匮乏的危险,而又没有其他办法满足他的需要,——那么,他就可以公开地或者用偷窃的办法从另一个人的财产中取得所需要的东西。严格地说来,这也不算是欺骗或盗窃。”〔1〕在生存受到严重威胁的前提下,阿奎那赋予了贫困者以公开或偷窃的方法取得他人财物的合法性,这一点,阿奎那与亚里士多德是截然不同的。

阿奎那以后,私有共享论在欧洲的影响渐渐趋弱,至启蒙运动兴起后,私有财产权以自然权利的姿态出现,其合理性得到了格劳秀士、洛克等启蒙学者的广泛论证并成为社会的主流思潮。

在中国古代社会,财富共享的思想渊源可以说极为久远,早在两千年的《老子》一书中就提出了“天之道,损有余以补不足;人之道,损不足以奉有余”,《论语·季氏篇》也称:“不患寡而患不均,不患贫而患不安”。但与西方相类似的私有共享论,要到公元二世纪后期才出现。东汉后期,早期道教的经典作品《太平经》在当时社会上广泛流传。《太平经》内容庞杂,一般认为非成于一人之手,但基本上代表了汉末底层民众的呼声和想法,由于其影响巨大,虽然遭到统治

〔1〕 托马斯·阿奎那:《阿奎那政治著作选》,142 页,商务印书馆,1963 年。

阶层的反对和中伤,仍然可视为汉末极具代表性和影响力的一股重要社会思潮。

《太平经》代表当时的下层民众,强烈地要求实现私有财富的社会共享。卷67《六罪十治诀》载:“或积财亿万,不肯救穷周急,使人饥寒而死,罪不除也,或身即坐,或流后生。所以然者,此乃中和之财物也,天地所以行仁也,以相推通周足,令人不穷。今反聚而断绝之,使不得遍也,与天地和气为仇。或身即坐,或流后生,会不得久聚也,当相推移。”贫富分化严重再加上自然灾害,使得下层民众的生存压力空前巨大,于是发出了要求控制大量财富的富人“救穷周急”的强烈呼声。需要注意的是,《太平经》不是将这种“救穷周急”看成是一种道德行为,而是视为富人阶层的一种必须履行的义务,否则就是“罪不除也”。显然,《太平经》的这一观点和阿奎那有更多的相似之处。《太平经》同卷还有一段记载更为典型:“此财物乃天地中和所有,以共养人也。此家但遇得其聚处,比若仓中之鼠,常独足食。此大仓之粟,本非独鼠有也;小内之钱财,本非独以给一人也。其有不足者,悉当从其取之。愚人不知,以为终古独为有之,不知乃万户之委输,皆当得衣食是也。”[1]这段文字乍一眼看,和阿奎那转述的阿姆布罗西厄斯之语即“你囤积的粮食是属于饿民的”,以及“他就可以公开地或者用偷窃的办法从另一个人的财产中取得所需要的东西”之论可以说是惊人地相同。

二 慈善事业是实现私有共享的制度安排之一

某种意义上可以这样认为,财富的个人占有与社会共享之间的矛盾,是整个人类社会都面临的一个巨大矛盾。事实上,当个人占有的财富达到一定程度和数量后,个人日益增长的财富数量已经与其日常需求已没有必然关系,而从社会整体范围来看,人与人之间所占

〔1〕 王明:《太平经合校》,卷67,中华书局,1960年。

有财富的不均等,也即贫富差异问题日益成为一种影响社会稳定和持续发展的必须考虑的重要因素之一。因而对整个人类社会而言,当经济增长和社会财富丰裕到一定程度后,社会面临的最大问题就是如何实现财富的共享,实现人类社会整体福利的进步和提高。所以,东西方的私有共享观,都无一例外地强调私有财富的社会共享,即把个人所占有财富的最终落足点定位在社会共享,这可以说是东西方社会的共识。

个人所占有的财富也即私有财产如何实现社会共享?在制度层面上这至少有两条道路可以选择。

其一,是政府层面,即通过政府税收等制度,对个人财产作进一步有利于社会共享的强制性安排,这最终发展成为政府的一种职责所在。早在17世纪初,英国通过实施"旧济贫法"开始借助于国家机器来解决贫困人口的基本生存问题,这意味着政府承担了济贫职责,从这时起,济贫就从统治者的一种恩赐行为,渐渐演变为政府的一种职责所在,称之为社会救济。此后,无论是19世纪末德国"铁血宰相"俾斯麦推行的社会保险计划,还是20世纪40年代,源起英国、迅速风行整个欧洲的福利国家运动,如果剔除其中的意识形态成分,可以看出这一模式的背后,确确实实地体现出私有财产社会共享的理念。体现在法律上,以德国1919年的《魏玛宪法》为滥觞,西方不少发达国家都以在宪法中加入私有财产的征收和利用的条款,来强调财富的社会共享,从而体现出私有财产的社会性。如《魏玛宪法》第153条第3款规定:"财产伴随着义务,其行使必须同是有益于公共福利",此后1949年的联邦德国《基本法》继承了这一表述。美国《宪法修正案》第5条规定"没有正当补偿,任何人的私有财产不得被征为公共使用",换言之,只要给予公平赔偿,私有财产可以因为公共利益而加以征用。

我国自20世纪上半叶以来,也接受了政府通过税收对个人财产作进一步有利于社会共享的观念。众所周知,在中国传统社会中,并不缺少来自官府的赈灾、施粥、安辑、移民等多种济贫行为,但这种行

为以救荒救灾为主体,而且被视为皇恩浩荡的一种体现,其基础在于道德和政治需求两个方面,前者如儒家的仁政之说,后者则为维护社会的基本稳定,避免社会动荡。直至民国时期,受到西方相关理论的影响,政府才将社会救济视为自身不可推卸的职责之一。如南京国民政府期间,社会部社会福利司第一任司长谢征孚曾指出:“今日的社会救济并不纯是一种以悲天悯人为基础的慈善设施,而是在义务与权力对等的观念中,以及在社会的连带责任中,政府与人民应有之职责。”〔1〕

其二,是社会层面,即强调并鼓励财富的个人占有者即富人,加大对贫困者的各种无偿帮助,这就是慈善事业。据《汉语大词典》,“慈善”指的是慈爱、善良、仁慈、富有同情心。在英文中,“慈善”一词有两个对应的词,一是“charity”,另一个是“philanthropy”。前者更强调针对穷人或困难群体的帮助和救济,而后者不限于仅仅帮助穷人,更有博爱之意。而国外著名的经济学贝克尔(Gary Becker)还从经济学角度把慈善定义为:“如果将时间与产品转移给没有利益关系的人或组织,那么,这种行为就被称为‘慈善’或‘博爱’。”〔2〕如果说,政府通过税收转移是一种借助于公权力的强制性制度安排,其税收水平、福利水准的具体标准和程度,屡屡受到来到各方尤其是保守主义的争论和质疑,那么慈善事业则是一种以道德为基础的自愿性制度安排,由于是自愿性质的,慈善事业总是和公益相联系,从而受到了社会各个阶层的普遍认同。

如前所述,西方社会自亚里士多德时就提倡社会公享主要从公德层面出发,即“以道德风尚督促各人”,阿奎那还进一步对社会共享财富的内在合理性进行了一定程度的逻辑论证。一方面,阿奎那和其他基督教神学家一样认为,社会财富都是上帝创造的,目的是为

〔1〕 谢征孚:《中国新兴社会事业之功能与目的》,《社会工作通讯(创刊号)》,1944年。

〔2〕 贝克尔著、王业宇等译:《人类行为的经济学分析》,三联书店、上海人民出版社,1992年。

了给人类享用,即“根据神意确立的自然条理来说,物质财富是为了满足人类的需要而准备的”,另一方面,公共幸福或谓公共福利要比个人利益重要,如果以公共幸福或谓公共福利作为判断财产制度是否合理的标准,那么就可以认为,“人们只应当在有利于公共幸福的情况下把有形的东西保留下来作为他们自己的东西;各人都愿意在必要时同别人共享那些东西。”阿奎那明确表示,物质财富存在的最终目的,都是为了满足人类的需要,促进社会成员的共同利益,这样,私有制虽然不违反自然法,但“不应当妨碍人们对这种财富的需要的满足”,因此,实现财富的社会共享,可以看成为是为上帝所认可的、人类社会的最高准则之一,并为后来的西方社会所完全接受,这正如卡内基的名言“死后留下大笔财富的人是可耻的”。

同样,《太平经》中代表下层民众发出的要求富人“救穷周急”的强烈呼声,追根究底也是要求实现财富的社会共享,只不过,限于当时特定的时代背景,这种社会共享更带有一种较为明显的道德强制的内涵在内。之后,“救穷周急”说和儒家的性善说、仁爱和民本思想,佛教的慈悲、因缘业报说等互相渗透影响,形成中国传统社会特有的慈善思想和体系。可以说,在这些观念影响下的中国传统社会,无论是普通民众、地方绅士还是知识分子,都从来不缺乏慈善观念和热心于慈善的善行义举,这从历朝历代举不胜举的善堂善会、义庄族田,以及近代以来涌现出的诸多民间慈善团体就可以看出〔1〕。

因而从这个角度看,以财富的社会共享为目标的慈善事业,在东西方都有着源远流长的的历史,慈善思想在东西方的文化传统中也都有着丰富的资源可资利用。

三 东方慈善观念中的内在不足之处

从当前的慈善事业现状看,一个不争的事实是我国的慈善事业

〔1〕 中国慈善史的介绍可参见王子今:《中国社会福利史》,中国社会出版社,2002年;周秋光:《中国慈善简史》,人民出版社,2006年。

较之于欧美发达国家有着不小的距离。随举一例,据相关统计,美国每年有上千亿美元的捐款,其中80%是个人捐赠,而他们中70%是普通人。2006年达到创纪录的2950.2亿美元。反观我国,“为富不仁”、“仇富心理”等字眼则屡屡现诸于媒体和网络。

探其原因,应该是多方面的。例如我国的慈善体制中政府角色定位错位——或者说介入过多——就是一个极为重要的原因,即慈善事业的举办主体应该是非政府组织(NGO)、非营利组织(NPO),政府只需以免税等方式来鼓励人们和企业从事慈善,以法制来监督、保障社会慈善机制的政党运行,政府的职责是社会救济,不可能、也不应该承担慈善职能,但现实情况却是政府直接从事慈善事业,民间团体如果试图介入慈善事业,则会遭遇种种诸如资金限制、挂靠单位限制等门槛。显然,这种制度安排大大地压抑了民间社会和力量投身慈善事业的热情和积极性。

除此之外,还有没有思想文化层面的原因呢?笔者以为,尽管如前所述,东西方社会均不缺乏慈善观念,但从与慈善观念紧密相联的私有共享观来看,东西方之间存在的一些差异可以给我们一些启示。

一个很重要的差异就是西方强调社会共享的前提是财产的个人占有。阿奎那赋予贫困者以公开或偷窃的方法取得他人财物的权利,其实是一种极端特例,前提是个人面临“迫在眉睫的物质匮乏的危险”、又没有“其他办法满足他的需要”。随着启蒙运动兴起,欧洲启蒙思想们视私有财产为自然权利,从而以完全肯定私有财产的方式间接地否定了阿奎那的私有共享论。被誉为近代资产阶级自然法和社会契约论的奠基人的格劳秀士指出财产权利是最基本最主要的权利,并反复强调私有财产的不可侵犯性。尤其是洛克,他虽然和阿奎那同样承认“上帝既将世界给予人类共有”,但在同时,上帝“亦给予他们以理性,让他们为了生活和便利的最大好处而加以利用”,这种理性的运用方式,在洛克看来,就是“必然要通过某种拨归私用的

方式,然后才能对于某一个人有用处或者有好处。”[1]洛克通过引入理性概念,成功解决了上帝创造万物给所有人享用与个人对财产的绝对拥有之间的矛盾,故洛克的《政府论》随后把论证重心转向了财产何以能成为私有的理由及其过程。也就是说,启蒙思想家们通过从自然法和社会契约论的高度论证私有制的合理存在,强调除了社会公共利益外外,私有财产不能受到任何侵犯,这就把阿奎那所说的“公开地或者用偷窃的办法从另一个人的财产中取得所需要的东西”,这种无需任何理由就可以“共享”社会财富的途径给取消了。[2]

由于这种社会共享以个人私有为前提和保障,遂使得西方的慈善事业在制度设计上更突出、保护个人的财产权利,即捐献者、捐献企业不仅享有减免所得税的当然权利,而且所有捐款的去向必须完全公开透明。捐献者不管是个人还是企业,所捐献的不管是物还是钱,都是个人的私有财产,其捐献行为完全出于值得鼓励的博爱精神的体现,鼓励的方式之一就是减免所得税。同时,接受捐献的慈善机构和组织本身对所接受的财物并不具备所有权,只是接受捐献者的委托,以一种更专业、更有效率的方式去帮助那些有困难的人和群体。因此,慈善机构和组织必须对接受的私人财产负全面责任,不仅慈善机构和组织所掌握财物的来源和去向,具体到每一分钱,以及慈善机构和组织本身的运行也都被置于一个完全公开、透明的环境中,要随时接受来自政府、民间审计机构以及新闻媒体等近乎苛刻的监督。正是在这样严格的监督中,公众可以和慈善机构、组织彼此信任,互相推动,社会慈善事业也因此置于一个良性循环之中。

而在我国,由于忽视了对私人财产的界定和保护,导致我国的慈

〔1〕 洛克:《论政府(下)》,18 页,商务印书馆,1982 年。

〔2〕 启蒙运动后,西方对私有财产合理性的探讨并未止步。如 18 世纪的功利主义对私有财产权的肯定与启蒙思想家如出一辙。康德更进一步,指出公民拥有财产不仅仅是为了追求幸福快乐或谓提高社会整体福利,更是为了追求美德和自我完善,黑格尔则把私人所有权看成是个人意志自由的外部表现。哈耶克则指出哪里没有财产,哪里就没有公正。

善事业难以建立在私有捐献的基础之上。对富者而言,尽管社会一再提倡利他主义的慈善精神,但由于缺乏对私有财产的界定和严格保护,即使是靠勤劳致富、拥有合法来源财富的阶层,也只能以“藏富”的形式委曲求全。原因很简单,在一个缺乏对私有财产严格保护、更多强调“均平”和“均富”的社会中,个人如果捐献出一大笔财富,很容易引起社会的“仇富”心理。在这种情况下,就不难理解不少富者在捐献时坚决不肯暴露身份的社会现象了。对广大社会公众而言,慈善机构和组织受到最大的质疑之一,就是捐献钱物的流向不够透明,就其本质而言,这是对私人财产权的一种漠视。社会公众捐献的都是自己的财产,可一旦捐献后,却连这笔“自己的”财物如何使用、去向都无权获悉,社会公众的慈善热情受到抑制也就可以想象了。

还需要指出的是,就共享观而言,西方社会的共享观更带有一种宗教式的虔诚信仰,而我国的共享观自一开始,就体现出一种强烈的均平色彩。

2006 年 6 月,世界第二大富豪、美国投资家沃伦·巴菲特在纽约公共图书馆签署捐款意向书,正式决定向 5 个慈善基金会捐出其财富的 85%,约合 375 亿美元。而世界首富比尔·盖茨同样表示他将把自己 580 亿美元财产全数捐给名下慈善基金比尔及梅琳达盖茨基金会,一分一毫也不会留给自己子女。美国布什总统在 21 世纪初提出了取消遗产税计划,结果却遭到了亿万富翁们的强烈反对,2001 年 2 月,以盖茨、巴菲特、洛克菲勒等为首的 120 名亿万富翁在《纽约时报》上刊登广告:“Please tax us”(“请对我们征税”),并联名向美国国会递交请愿书,反对取消遗产税,理由是:取消遗产税将使亿万富翁的孩子不劳而获,使富人永远富有,穷人永远贫穷,这将伤害穷人家庭。在美国人的心目中有一种根深蒂固的财富共享观,即富人的财富都来于社会,富人只是替上帝掌管这些财产,在其离开这个社会时,当然应该让这些财富重新回到社会上去。

而在中国传统社会中,或许是中国古代权力与财富的结合导致

的贫富分化问题过于严重,民众要求共享社会财富的呼声过于高涨,前述以《太平经》为代表的私有共享论在东汉末期甫一问世,就体现出“共享”呼声远远盖过“私有”的强烈特点。其结果就是使得之后私有共享观中的私有比重日渐萎缩,在某种程度上,私有一词甚至被贴上不道德、不正义的标签。再加上儒家学说一直倡导的“不患寡而患不均,不患贫而患不安”〔1〕,普通民众对待社会财富的态度遂成为压倒性的共享观,一种以平均分配为主旨、而不问财富的来源是否合法、不问剥夺他人合法财富的做法是否合理的共享观,甚至是凡富者皆为剥削者、皆可平分其财富的极端共享观。

四 余 论

如本文所指出的那样,中国社会和西方一样,慈善的意识和观念已经深入人心,社会上也并不缺乏慈善的氛围,这是我国的慈善事业在新时期得以迅速发展的最根本基础和优势之一。但这一点是远远不够的。事实上,慈善事业的主体不应该是政府部门,而应该是社会领域各部门,但慈善事业又离不开政府。离不开政府并不是指政府直接介入社会慈善事业中,而是指通过立法和执法,为社会开展慈善事业提供保障和扫清障碍,从而营造出一个能够促进和激励慈善事业发展的社会氛围。这其中,既包括降低甚至取消社会公众和团体介入慈善事业的门槛,又包括对社会慈善团体开展慈善事业的相关监督,而后者,正是以对私有财产的严格保护为前提。显然,这是一个长期的过程,但唯其如此,我们才能真正建立一个慈善意识深入人心、慈善体制运营良好的慈善社会。

〔1〕 按孔子本意,“不患寡而患不均”不意味对贵族特权的否定,而指社会某一阶层内部成员的财富分配彼此接近,不同阶层成员的财富占有仍不平等,但普通民众不会涉及到这些细微之处。参见胡寄窗:《中国经济思想史》,第92页,上海人民出版社,1962年。

论构建和谐社会中的慈善事业

袁恒雷[1]

摘　要:在构建社会主义和谐社会的伟大工程中,慈善是一种重要的社会力量,它能够保证社会主义和谐社会"以人为本"要求的实现,也是社会保障体系的重要组成部分,有利于社会主义对公平与正义追求的现实体现,同时也会促进社会主义精神文明建设。而我国现代化慈善事业的发展仍存在着许多的问题,认清并解决这些问题无疑对促进我国和谐社会的建设有着巨大的裨益。

关键词:慈善事业　和谐社会　社会主义　财富

一　慈善事业在构建社会主义和谐社会中的重要作用

1. 慈善事业能够保证社会主义和谐社会"以人为本"要求的实现

我们所积极构建的和谐社会是人人相亲、人人为善、彼此和睦、互相尊重与关爱的社会,这样的价值取向与慈善事业所追求的理念是非常契合的。我国的传统慈善事业具有丰富的文化含义,它既指人与人之间的关心、爱护和帮助的行为,又指人对人的一种心态,包括同情心、怜悯心等。在中国传统慈善事业的发展历程中,反映慈善美德的思想广泛存在,如孔子提倡的仁爱观孟子的"恻隐之心,人皆

[1]　袁恒雷:苏州科技学院公管学院伦理学硕士研究生。

有之”、“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”,墨子“兼相爱”,庄子“天地有大美而不言”、《左传》中的“慈为爱之深也”等内容,康有为在《大同书》中指出的“人人相亲、人人平等、天下为公”的理想等等。提倡慈悲为怀、关爱众生是人类慈善文化的共性。这些源远流长的慈善文化高度关爱个体生命,追求“老有所终,壮有所用,幼有所长,鳏寡孤独废疾者兼有所养”等等美好社会理想。而在当代,随着我国社会主义现代化建设水平的不断提升,人们对慈善文化的认知水平也在进步,慈善由个体性的边缘性美德,逐步上升为社会道德生活的中心地带,直接推动了社会主义精神文明的建设。在我国社会主义和谐社会构建的过程中,慈善事业的慈悲关爱精神,仁爱美德思想,是人道主义与人文精神的直接体现,是社会主义社会中“以人为本”要求的顺利实现,在社会生活中能够焕发出巨大的感召力。

2. 慈善事业是社会保障体系的重要组成部分

社会保障事业是国家和社会通过国民收入的分配与再分配,依法对社会成员的基本生活权利予以保障的社会安全制度。一般以为,社会保障包括社会保险、社会福利、社会救助三大领域。现代意义上的社会保障除了政府主导的基本保障制度外,通常还包括多种补充形式,如企业年金、互助保障、员工福利与慈善事业等。当前,我国的社会保障体系建设已经取得了巨大的进步,但即便如此,政府与社会各界人士仍认识到,为适应社会发展的形式以及人们对多元化社会保障体系的需求,我们需要在政府、社会和个人的共同努力下,建立起多层次、全方位的社会保障体系。也就是说,社会保障体系的完善不单单是只靠政府一力承担,还需要社会的、民间的力量予以补充支持,特别是在社会救助领域。因为社会救助服务的对象是那些因自然灾害或其他原因而无法维持最低生活水平的社会成员,它是保障社会安全与稳定的基础之基础。所以来自民间与社会的救助力量是不可或缺的,这也使得大力发展慈善事业具有了格外重要的意义。

而健全的社会保障体系是由社会保障、社会救助、社会福利和慈

善事业四个方面所组成的。这四个方面相互配合,缺一不可,各有各的功能和作用。与其他三个方面不同的是,慈善事业参与到社会保障体系当中去,是一种民营的自愿性社会救助行为。因而它不仅是一种经济意义上的独特的财富转移形式,而且它广聚社会财力,关爱和帮助不幸者,在一定程度上弥补了社会保障资金不足,从源流上扩展与增强了社会保障的资金能力,提高了全社会的福祉。由于人民群众的广泛参与,因而对构建和谐社会更具有重大的积极意义。

3. 慈善事业是社会主义对公平与正义追求的现实体现

如前所述,建设社会主义和谐社会的根本,在于实现人与人之间的和谐,而要真正实现人与人之间的和谐,就必须始终坚持平等与公正,慈善内在的与公平公正相联系。公平和公正是现代文明基础的价值观,一个国家或地区慈善事业的发展水平如何,是衡量社会文明程度的标尺。平等的核心就是社会一切成员都应当有平等的政治地位和社会地位,公正的精义就是给予每个人他所应得。

我国目前已进入人均 GDP1000—3000 美元的转型关键时期,从国际发展经验看,这是一个非常关键的时期,往往是产业结构快速转型、社会利益格局剧烈变化、组织体制不断应对新的挑战的时期,既是充满新的机遇,同样也面临着诸多的风险。在当前社会的诸种矛盾中,贫富差距的不断加大无疑是其中最为敏感也是特别突出的矛盾了。2008 年中国基尼系数为 0.46,城乡差距首破万元,意味着我们过去提倡的效率优先兼顾公平的做法,事实上往往是兼顾不到公平,现在应该将更多的注意力放到社会公平上来。而慈善事业在这方面即能发挥着不可或缺的作用。慈善事业在某种意义上是社会第三次分配的一种形式,社会的第一次分配是生产部门的初次分配,第二次分配是强制性的税赋征收,第三次分配是就是在自愿性基础上的慈善,它有助于弥补前两次分配的不足和缺陷,缩小社会差距,促进社会平等。由于第三次分配是人们自觉自愿的一种分配,它的影响是普遍的,它所发挥的作用的领域也是市场调节和政府调控所无法比拟的。例如,美国贫富差距同样严重,但美国有 120 万家慈善组

织,美国的富裕阶层——企业和个人,每年通过各类基金会做出的慈善公益捐助有6700多亿美元,也就是说通过第三次分配的财富,占到了美国GDP的9%。可见,在市场经济环境下,慈善事业无疑是调节贫富差距的一个平衡器。

中国人民大学郑功成教授说:“慈善事业其实是一个混合型社会分配方式,一种独特的财富转移方式。企业或各种经济实体的捐献,通常计入成本并在税前列支,从而属于社会产品分配范畴;政府财政对慈善事业的拨款和援助,通常被纳入财政预算,属于社会产品的再分配范畴;只有社会成员的个人捐款,是初次分配和再次分配之后自愿付出的部分,从而属于社会产品的第三次分配。”[1]很显然,各种类型的慈善志愿机构通过帮扶、救助等实际工作,在化解社会矛盾、促进社会公平方面具有特殊的地位。慈善事业体现了一个社会对弱势群体的有意识的帮助和人道主义关怀,这对于构建社会主义和谐社会无疑是十分重要的。

4.发展慈善事业,必将促进社会主义精神文明建设

市场经济的发展对社会原有的道德秩序提出了挑战,这种挑战有着好的一面,但同时也有着不利的一面,例如,拜金主义、享乐主义、极端个人主义等不良思潮出现了回潮。我们看到,许多富人在拥有巨额资产以后,往往致力于各种炒作性的经营活动,给大众的生活带来了不便,更有甚者,为了图谋一己私利而置公共利益于不顾的现象屡见不鲜。这些现象正是上述思潮的反映。随着这股浊流的泛滥,社会大众的仇富心理也在不断滋生膨胀,人们对富豪的指责声不绝于耳,其极端表现便是各地不断发生的绑架和杀害富豪的事件,给社会安全敲响了警钟。在解决这些问题时,我们除了应该加强法治,用法律约束人们的行为以外,也应该采取各种教育、引导的手段。作为引导人们在社会中互助友爱、和谐相处的理念,作为一种乐善好施、完善个性的社会价值的选择,慈善是中华民族传统美德的重要组

[1] 郑功成.构建和谐社会——郑功成讲演录[M].北京:人民出版社,2005。

成部分。如果我们大力提倡并弘扬中华民族的这种传统美德,鼓励和引导富人们从事善举,把部分财力和物力投入到救助困难人群的慈善公益事业中去,不仅可使富人在精神面貌上得到改善,更有利于消除人们心目中那种为富不仁的固有观念。缓解社会大众的仇富心理,营造出“与人为善”、“善与人同”的良好社会氛围,使社会更加和谐、健康。因此,慈善事业的宗旨和内容与社会主义精神文明建设的目标是基本一致的。慈善事业绝不只是停留在物质上的扶贫济困,更重要的应是倡导互帮互爱、无私奉献等良好的道德风尚和人际关系。

二 当前我国慈善事业发展中存在的问题

1. 民众对慈善事业的理解有偏颇

有些人认为,慈善事业是资本主义的产物,是资产阶级掩盖其剥削行为的虚伪面纱;而社会主义是完全平等的,不需要搞慈善事业。这种观点显然是错误的。慈善事业作为一种扶弱济贫的行为,反映的是社会经济关系,是为一定的上层建筑服务的。资本主义可以拿它来调节阶级矛盾,缓和阶级矛盾;社会主义则可以用它来调节分配,解决某些凸显的人民内部矛盾,促进和谐社会的建设。在市场经济条件下,慈善事业则是解决市场经济某些天然缺陷的有效手段。因此,不能把慈善事业与社会主义对立起来,它们是相融相通的。还有的人认为,慈善事业与己无关,搞慈善是别人的事情,搞社会救济是政府的事情,公民没有这个义务。有些有扶助能力的富人,怕暴露自己的财富会引起别人的猜忌、暗算,不敢公开大胆地捐赠,对慈善事业的关心也不够积极。

我国民众对慈善事业的理解存在偏颇,也与中国传统的福利思想有关。近代思想家郑观应在比较中西社会救济模式的不同时说:“一方面西方民众的宗教观是其慈善机构特别发达的思想基础,另一方面西方社会具有一种公共精神,乐于社会奉献。相比之下,中国

虽然富翁不少,但缺乏公共精神,只能将财产留给子孙,为子孙奠定一份基业,使后代免受饥寒之苦。”〔1〕宗族救济有其温情的一面,家庭可以说是失业者的温床、保险公司。但其褊狭性也是显而易见的,家族意识会削弱人的公共精神,阻碍公共精神的发展。即使公共偶有慈善活动,也没有将慈善活动转化成一种本能意识。慈善本能意识的缺乏是我国几千年来自给自足小农经济的结果,它造成的就是相互之间“鸡犬之声相闻,老死不相往来”的封闭心理与自我解救困难的意识。

2. 慈善文化功能发挥和慈善文化网络建设的滞后性

慈善文化具有教化民众、维护政府和社会稳定的功能,在知识经济时代,充分发挥利用现代化宣传手段和建立慈善文化宣传网络体系,对于充分发挥慈善文化的功能十分重要。近些年来,我国对世界残疾日、世界艾滋病日等国际性慈善活动的宣传,以及助学、扶困、敬老、爱幼等国内重大慈善事业的宣传已初见成效,但距离建立慈善文化宣传的网络体系、充分发挥慈善文化的多功能服务作用还有相当差距。我们应该充分开发和利用广播、电视、报纸、网络、电话、通信等媒介手段,经常地、有针对性地进行慈善事业的宣传;也可以通过慈善知识培训、慈善内容咨询、慈善捐赠记录和慈善舆论导向等来加强社会成员的慈善意识;还可以加大利用互联网的优势,形成全国范围的涉及医疗、教育、科研、公共事业、赈济等包括行业系统、社会福利和基金运作的慈善组织体系和宣传体系。

3. 我国慈善事业发展整体水平过低

主要表现在:一是我国现代慈善事业起步较晚。从 1994 年我国成立第一个慈善机构——中华慈善总会至今,不过只有短短的十几年时间而已,而美国等西方国家已有近百年的慈善史。二是我国慈善家少,慈善机构数量少,慈善捐赠数额低。我国的百万富翁早已突破 300 万大关,全国城乡居民储蓄余额已接近 11 万亿元人民币,若

〔1〕 夏冬元. 郑观应集[M]. 上海:上海人民出版,1982,p. 526。

是按全市人口计,一些城市慈善协会募集到的善款总额,人均不足1元钱。我国慈善公益组织大约100个,而美国一年豁免税收的慈善公益机构平均就有120万个。十几年来中华慈善总会总共只得到100多亿美元的捐赠,这个数字只相当于美国戴尔电脑创始人迈克尔·戴尔一个人捐赠的数目。三是我国慈善机构动员慈善资源的能力弱。美国一年豁免税收减免的慈善公益机构掌握的资金总额为6214亿美元,相当于美国国民生产总值的9%,而我国的同一指标不到0.1%。

通过上面的数据,我们可以清楚地看出我国民众参与度不够,而这其中的一个原因也是因为我国慈善机构多为"官办",绝大部分慈善组织与民政部门还是"一个部门,两块牌子"。慈善组织的负责人和工作人员直接来自于政府部门,它们以一种与政府相类似的逻辑在运作,从而出现了较为明显的组织形式与实际运作逻辑的背离。这与通常所理解的慈善组织的民间特性是不一样的,与国际上通行的非营利组织结构上分离于政府、具有自我控制性的特征也存在较大差异。由于慈善组织不健全,工作滞后,导致我国的募捐工作农村滞后于城市、个人滞后于单位、日常滞后于危机时期。募捐量少,各自为战和管理混乱,难以动员起大多数民众散财行善,遇到突发性事件只得通过发文件或在媒体上发倡议,自动募捐。还有一些部门虽然可以接受捐赠,但往往不具备储存、管理、运输、分配体系,没有承担捐赠任务需要的专业人员。募捐和捐赠处于无序状态。

4.我国的慈善事业与国际慈善事业结合的不够

进入新的世纪,慈善事业已从扶危济困、赈灾援助、社会福利的领域扩展到关爱自然、关爱地球、关爱全人类,慈善事业已与人类的可持续发展问题相关。我国的慈善事业必将随着世界经济文化的发展而富有更加深刻和广泛的国际含义。我国的慈善事业想要更加快速更加顺利地发展,就必须与国外慈善文化交流,必须融入国际慈善文化的意识、慈善体制建设、慈善组织管理、慈善资金运作、慈善法律支持等方面的内容,必须获得来自国际慈善资金和慈善项目的支持,

必须为海外关心中国慈善事业发展的机构和人士提供周到而细致的服务。

三 大力发展慈善事业,促进和谐社会的建设

1. 培养慈善意识,树立正确的财富观

“善门开启”需要有正确的财富观做支撑。财富是个人的私有财产,神圣不可侵犯,但社会富有阶层应具有“尽其所能获取,尽其所有给予”的感恩社会意识;“树立一种简朴、不事张扬的生活方式的榜样,避免炫耀奢华;给他的家属提供恰如其分的合理需求;在完成这一任务后,应该把其余所有的财富都视为别人委托管理的信托基金,并且负有不可推卸的责任,要把这笔钱用于他经过深思熟虑,断定能够对社会产生最佳效果的事业”的社会责任感。[1]富人拿出一部分财富来反哺社会是一种利己利人利社会的美德。从利己来说,通过散财为自己留下美名和美德,赢得社会的尊重和赞誉,为个人财富的获取创造更加和谐的环境,正所谓“不聚不散”,“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃”。从利人来说,散财对社会弱者是雪中送炭,可能会改变接受者的命运,使其回归社会主流,并使其感恩社会。从利社会的层面看,散财有助于社会形成一种相亲友善的和谐社会。总之,我们整个社会应该倡导这样一种财富观:以合理合法的方式获取财富,以利己利人利社会的方式使用财富;财富在个人适度消费后应该拿出一部分支持社会慈善公益事业,为自己和家族“散财立品”、“费钱行功”、“修成淑德,施及子孙”。

2. 完善组织制度建设,提高社会公信度

慈善组织是慈善行为的中介环节,是善款的筹集者和管理者,慈善组织运作好坏直接影响人们对慈善事业的理解和支持力度。完善

[1] 资中筠.散财之道——美国现代公益基金会述评[Z].上海:上海人民出版,2003,p.322。

的制度化建设有助于提高运作效率和社会公信度。(1)健全自律和他律共生的社会约束机制。在内部监督上,设立专门的资金管理机构和监事机构,监事机构由专业人士、捐赠人和社会知名人士民主选举产生,监视员职责是对资金的使用过程全方位监督;向捐助人说明捐款的用途和监督办法;协助审计部门审计。外部监督上,接受国家有关部门(审计、财政)的稽查和监督;接受捐赠人的查询。正如美国卡耐基基金会前主席卢赛尔所言,“慈善事业要有玻璃做的口袋”。(2)推进慈善事业机构的职业化建设,走专业化发展道路。努力实现慈善工作队伍的专业化,目前,我国慈善机构的形式多样,从业人员的结构差异很大,加之国家对慈善组织从业人员的待遇不明确,因此要拓宽用人视野,面向社会招募慈善公益人才。要依托社会资源,把事业心强、品行端正并热爱慈善事业的人才充实到慈善机构中来,逐步形成专业员工和志愿者相结合的慈善公益人才队伍。充分发挥劳动力市场的价格调节机制,开展绩效考评,实行按劳分配,从根本上解决慈善公益组织工作人员待遇偏低的问题。同时也要统筹考虑公益人员的养老保险、医疗保险等社会福利问题,提高他们的社会地位。

3. 强化慈善捐赠激励机制

慈善意识的培养单靠道德说教是难于持久的,需要通过制度和规范来进行激励和调动。比如有学者指出的捐赠税收优惠政策成为制约当前慈善捐赠的一个主要因素,如果国家改革目前企业捐赠在年度应纳税所得额3%以内的部分,个人在30%以内的部分可以从应纳所得额中抵扣的规定,调整为可以从应纳税所得额中将捐款100%扣除,这样可能会激励公众捐赠。当捐赠成为一种习惯,慈善行为成为一种经常性行为,慈善意识就会在这一过程中逐渐培养起来。另外,慈善公益基金在中国应该得到鼓励和支持。许多国家的成功经验证明了,通过私人基金会来管理财富,是一条值得学习的经验。富人通过自己委托的基金会来实施财富的管理,不仅可以更大程度上满足自己财富使用的意愿,还可以形成富人的社会责任感,形

成财富精英意识,通过自己的行动来主导社会价值观,并带动公众慈善意识的提升。再比如,建立经常性社会捐赠表彰制度,增进对捐赠者的社会记忆。“尽管许多捐赠者并不考虑自己捐赠行为的利益回报,即他们基本上是为了奉献自己的爱心而捐赠,但是从倡导一种社会精神、广泛建构社会团结基础的角度来看,倡导捐赠者应该采取适当的社会记忆手段,即让社会、社区记住那些捐赠者的表现社会美德的捐赠行为。”[1]表彰目的不是要让捐赠者产生功利意识,而是倡导、积累一种行善的社会精神。

综上所述,为了在全社会培养普遍的慈善意识,必须改变关于慈善的一些旧有观念。多开展宣传工作,尤其要注重启动媒体的引导力量,使现代慈善观念深入人心。从实现“以人为本”、完善社会保障体系、促进社会公平与正义、构建和谐社会的高度来理解现代慈善事业。

〔1〕 王思斌.试论社会工作理念对建立社会捐助重大的意义.http://www.juanzhu.gov.cn/newscontent.asp?id=280&news-type=5-1。

关于当代中国慈善事业若干问题的思考

黄美子[1]

摘　要:当代中国,慈善事业作为与市场经济相适应的一项社会公益事业,它不仅成为现代社会发展的重要组成部分,而且也是构建社会主义和谐社会的重要基础。我们要积极推进我国慈善事业的改革创新,以期其成为推进社会主义精神文明的新动力和构建和谐社会的一支重要力量。从政策层面来说,要完善相关的制度和政策:正确定位政府角色和发挥税收政策的激励作用;从组织层面来说,要加强慈善组织自身建设:加大慈善宣传力度,提高社会公信度,激发公众的慈善意识,发挥慈善组织的社区救助功能。

关键词:和谐社会　社会保障体系　公信力　慈善意识

一　慈善事业是构建和谐社会的重要基础

慈善在中国具有丰富的文化含义,它既指人与人之间的关心、爱护和帮助的行为,又指人对人的一种心态,包括同情心、怜悯心等。[2] 当代的中国需要发展慈善事业,因为社会保障制度体系迫切需要慈善事业来补充,政府沉重的财政压力需要通过发展慈善事业

---

[1] 黄美子:扬州大学社会发展学院硕士研究生。
[2] 蒙长江:《中国传统慈善文化的历史沿革及现实挑战》,第43页。

来减轻,正在扩大的贫富差距需要发展慈善事业来调和,新道德文明的建设需要发展慈善事业来促进。大力发展慈善事业,不仅是促进社会进步的使命,更是加快推进和谐社会建设的题中之义。

(一)慈善事业是我国社会保障体系的有机组成部分

社会保障是社会安定的重要保证。健全的社会保障体系,历来被称为人民生活的“安全网”、收入分配的“调节器”和社会运行的“减震器”,是国家一项重要的社会制度。[1]而社会保障基金主要由国家资助、企业承担、个人缴费以及作为重要补充的慈善事业,这个不可小窥的有机组成部分所组成。我国要建设多层次的社会保障体系,发展慈善事业是毋庸置疑的必经之路。十六届四中全会就曾经提出,要建立社会保险、社会福利、社会救助和慈善事业相衔接的社会保障体系。在十七大上进一步提出,“要以社会保险、社会救助、社会福利为基础,以基本养老、基本医疗、最低生活保障制度为重点,以慈善事业、商业保险为补充,加快完善社会保障体系。”不仅如此,大力发展慈善事业,支持、引导民间慈善力量积极参与社会建设,既能有效缓解政府的财政压力,促进政府社会保障目标的实现又能缓和社会矛盾。

在社会主义事业蒸蒸日上的中国,慈善事业在社会保障体系中的作用日益增强。自2000年以来,我国慈善事业的发展呈现可喜状态,无论慈善大环境、公众与企业界的捐赠热情、慈善组织,都呈现出加速发展的局面。国内慈善捐赠款物数额呈现持续上升势态,如表1所示。

〔1〕 王勇,《慈善事业:社会主义社会建设的重要方面》,《消费导刊》,2009年1月,第219页。

表1　2000—2007年国内慈善捐赠款物〔1〕

单位:亿元　万件

	2000年	2001年	2002年	2003年	2004年	2005年	2006年	2007年
捐款	9.3	11.7	19	41	34	60.3	83.1	132.8
捐物	7708.5	12635.4	22961	19648.8	8957.2	10355	7123.6	51730

并且,全国各级慈善组织通过多种形式,开展了助困、助学、助医、扶贫救济、支持公益等几大方面的慈善活动,使全国数千万人直接受益。特别是在1998年的抗洪救灾,2003年的"非典"斗争,2008年汶川抗震救灾中,全国各级慈善组织同心协力,共度难关,为重建家园和社会和谐稳定做出了不可磨灭的贡献,赢得了国家和人民的高度赞扬和社会的普遍赞誉。

(二)发展慈善事业能够缓和社会矛盾,促进社会的公平正义

改革开放以来,随着中国市场经济的推进,贫富差距在不断扩大,这已经成为现阶段国情的一部分。众所周知,社会严重的贫富分化,很容易产生和激化不同阶层的矛盾,诱发各种社会不稳定因素,也不利于建立和谐社会。而只是单方面依靠国家制定相关个人所得税政策来抑制贫富差距的扩大,这显然不够的。故作为第三次分配即慈善公益事业,在现阶段的存在有着举足轻重的重要作用。一部分需要帮助的弱势贫困群体受到另一部分已经具备帮助能力的群体,这无疑是有利于缩小贫富差距,促进社会稳定,实现社会真正的公平,提高企业的经济效益,增进各部门的协调发展等。

要深刻认识第三次分配,就必须把它与前两次分配进行比较理解:第一次是由市场按照效益进行分配;第二次是由政府按照兼顾效率与公平的原则,通过税收、扶贫及社会保障统筹等方式来进行第二次分配;第三次是在道德力量的作用下,通过个人收入转移和个人自

〔1〕 赵永林:《中国慈善捐赠状况及其原因分析》,《黑龙江对外经贸》,2008年第12期,第137页。

愿缴纳和捐献等非强制方式再一次进行分配[1]。如果说第一次分配是一只“无形的手”,第二次分配是一只“有形的手”,那么第三次分配就是一只“温柔的手”。三次分配都有自己存在的价值:第二次分配弥补第一次分配的不足,即政府弥补市场的不足;第三次分配弥补第二次分配的不足,即民间捐赠弥补政府的不足。因为,第一次分配注重效率,因而会产生贫富分化;第二次分配注重公平,但就当前情况下,显得力不从心;所以,引导和统筹社会资源的第三次分配应运而生。它通过创新社会管理体制,建立现代公益制度,从而解决一些市场和政府不能解决的问题。

我国贫困人口2.54亿,排世界第二,仅次于印度。虽然中国自2009年提高了扶贫标准,但是中国政府的扶贫标准和投资计划依然难以达到国际标准。由于我国需要救助的群体非常大,所需资金非常高,故政府沉重的财政压力迫切需要通过发展慈善事业来减轻。而在自愿基础上的慈善公益事业,通过建立社会救助、民间捐赠、慈善事业、志愿者行动等多种形式的制度和机制,在内部提升公众的社会责任意识,提升公民的道德素质和社会凝聚力。在外部也起到了缓和社会矛盾、维护社会稳定、推动社会公平正义理念实现的作用。故第三次分配在可持续发展和构建和谐社会上,具有市场和政府调控所不能取代的重要作用。

(三)发展慈善事业提升社会文明和道德水平

我国的慈善事业历史久远,特有的传统文化滋养了深厚的慈善、自主、互助和自愿精神的传统。在古代,西周以来的民本主义思想,儒家仁义学说,佛教的慈悲观念与善恶报应学说,民间善书所反映的道教思想都给现代慈善事业的发展奠定了坚实的基础。现如今,慈善事业不仅是社会主义精神文明建设的重要内容,而且也是建设和谐社会,推动中国社会进步的新生力量。

---

[1] 商文成:《第三次分配:一个日益凸显的课题》,《兰州学刊》,2004年第4期,第24页。

社会主义精神文明建设,一个重要方面就是要努力确立真诚、诚挚、友爱的人际关系,大力培育扶贫济困、急人所急的爱人之心,而慈善事业是社会主义精神文明建设的一种实践形式[1]。市场经济过多讲求竞争和效益,致使追逐个人价值与经济利益成为社会盛行的道德标准。在这种情况下,发展慈善事业,以改变社会成员之间的冷漠、个人利益至上的作用显得尤为重要。慈善事业倡导社会每个公民爱人、爱社会、爱自然、爱生命,培养他们的善良意识,引导他们提高道德水平。为此,现代慈善事业需要与之相符合的慈善意识和慈善观念。因为发展现代慈善事业的首要任务是培养公众的慈善意识,而慈善意识的培养又取决于一个社会的道德水准。也就是说,慈善不仅仅是表现爱心,更是一项社会事业;是一种慈爱之心升华为公益意识和社会责任意识的过程。这就意味着慈善担负着救助困难群体和公民教育的双重责任。通过少数人的榜样示范,感染每个公民将其视为自身不可推卸的责任和义务。进而发展成社会每个公民都主动积极地投身到这种奉献爱心的慈善事业和慈善活动中去,那么,不仅是社会主义精神文明建设能很好实现,更是民族传统美德得到发扬,整个社会文明和道德水平将长足进步。

二 发展慈善事业需要完善相关的制度和政策

发展慈善事业,需要解决我国慈善政策和措施与慈善事业发展要求不相适应的问题挑战。表现为:慈善捐赠的税收优惠政策还没有正真有效地落到实处,没能很好地激发社会参与慈善事业的热情,并在一定程度上影响到社会捐赠的积极性.另一方面,政府没能正确定位自己的角色,即从“万能政府”转变为“有限政府”,促进慈善事业发展的手段和能力还有待增强。

(一)发展慈善事业,正确定位政府角色

[1] 白晓莉:《对中国慈善事业发展问题的思考》,《黑龙江对外经贸》,第53页。

当前我国的慈善组织绝大部分是直接依托于各级政府民政部门建立的,与民政部门有着极其密切的联系。有的慈善组织刚刚从民政部门中分化出来,与民政部门还是一个部门、两块牌子。慈善组织的负责人和工作人员则直接来自于政府,它们以一种与政府相类似的逻辑在运作〔1〕。这就意味着:在组织管理上,政府对慈善组织实行双重领导,慈善组织缺乏独立性和自主性;在人事管理上,政府与慈善组织关系密切,慈善组织内部管理行政色彩浓厚;在资金来源上,政府的财政拨款是资助慈善事业的主要方式,慈善组织社会融资能力不强;在募捐方式上,政府行政力强制捐款,慈善事业的社会募捐积极性受到打击。而政府在慈善组织和慈善事业中扮演角色的好坏,直接影响慈善组织运作的成败和慈善事业发展的兴衰。所以,必须进行政府角色的合理调适,即从主导慈善事业发展的领导者、组织者和管理者转变为引导和规范慈善事业发展的导航者、调控者和监督者。

政府与慈善组织之间应该是一种相互支持、相互促进、相互合作的亲密伙伴关系,而不是政府说了算的上下级关系。这就要求政府应努力转变职能,准确把握角色尺度,既不“缺位”,也不“错位”,在慈善事业中,政府正确的角色应该是导航者、调控者和监督者,通过与慈善组织的积极合作,搭建一个健康平台来激发民众的慈善意识,倡导民众自发捐赠,并对慈善机构进行监督、规范,充分依靠和发挥市场机制和民间力量的重要作用,而不能限制民间纠织的筹款空间。这就要求,只要慈善组织能办到的事情,应尽可能交给慈善组织去办。并且,要改变政府万能的观念,树立政府适度干预的观念。政府只有对慈善事业进行适度有效的干预,才能为慈善事业的发展创造一个良好的社会空间。

(二)发展慈善事业,须发挥税收政策的激励作用

〔1〕 何兰萍、陈通:《关于当前发展慈善事业的几点思考》,《社会科学》,2005 年第 8 期,第 76 页。

从发达国家经验来看,政府对慈善事业的政策支持,实现对公益事业参与者的税收照顾和优惠,不仅可以极大的鼓励公众参与到慈善事业中去,并且这种积极参与行为能够带动更多的民间财力来建设社会公益事业和救灾济贫事业,从而减少政府的压力和负担。发挥税收政策的激励作用,提高慈善捐赠的积极性,对个人、组织和社会都是具有重要意义的。

在2006年到2010年的中国慈善事业发展指导纲要中,我国民政部门就发展慈善事业的基本政策和措施,提出了完善慈善税收减免政策,保护公众慈善捐赠积极性的要求。在我国现行的关于慈善事业的法规政策还不健全的客观条件下,这样的大政方针意味着要求我们做到两点:一是加强慈善捐赠税收优惠政策的宣传力度,主要是广泛深入地开展宣传《中华人民共和国公益事业捐赠法》等法律法规;二是将慈善捐赠的税收优惠政策落到实处。

加大宣传力度,是为了使公众真正了解和掌握有关慈善税收政策,从而知道如何办理手续以及如何维护自身合法权益。另一方面,准入机制(慈善组织要取得合法地位的前提是经过注册登记,以此达到免税优惠、法律保护、由官方认可而获得名望等目的[1]。门槛过高。我国的慈善组织是分级别登记的,不同级别的慈善组织享受捐赠政策的资格是不同的,并且现实中被准入的集中表现为有政府背景全国性的慈善组织。所以要将慈善税收优惠政策落到实处,就必须先放低准入机制的门槛,让更多自然人、法人和自愿无偿为公益事业捐赠财产的组织享受税收优惠政策。再者,慈善资金的合理合法利用,慈善组织的良性运作,是落实慈善税收优惠政策的保证。这就要求加强政府监管力度,构建多层次监督体系:政府监管为主导地位,相关利益人问责和第三方评估为主要监督方式和以社会大众和媒体为基础的社会监督体系。只有这样,才能推动慈善捐赠税收优

[1] 巢莹莹、陈微:《中外慈善组织政府管理比较及启示》,《经济师》,2009年第1期,第100页。

惠政策的调整和完善,充分发挥税收政策的引导作用。

三 发展慈善事业需要加强慈善组织自身建设

(一)加强慈善组织内部管理,提高运作效率和社会公信度

慈善事业是一种建立在自愿和信任基础上的事业,慈善事业的成败,很大程度上取决于慈善组织的自身建设能否取得社会公众的信任[1]。慈善组织作为慈善活动的策划者、实施者,是慈善事业运行中不可或缺的一个部分。而且,慈善事业的发展壮大是由慈善组织来逐步实施完成的。慈善组织的制度是否健全、工作是否规范、管理是否透明等,直接决定了慈善事业的实施效果,影响公众对慈善组织和慈善事业的信任和信心,关系到慈善事业能否筹集到关系其生命的善款和物资。因为慈善事业的经费主要来源于公众的自愿捐献,没有足够的公信度,公众就不会自愿捐献,慈善事业也就没有足够的经费运作。所以,建立和完善慈善组织的各项管理制度,切实加强和提高机构内部规范和运作效率,强化组织建设,不断提高社会公信度,是每个慈善组织可持续发展的根本所在。

目前,由于认捐和募捐机制不规范,善款用途去向模糊,违法乱纪行为时有发生等各种复杂情况的存在,使得我国慈善事业的公信度还比较低。要让我国慈善事业蓬勃健康发展,这就要求慈善组织严格自律:实行内部监督(慈善机构内部设立专门的资金管理机构和监事机构)[2],建立规范的财务管理和信息披露制度,对善款的募集、管理、使用和增值等活动进行全程监督,定期公布有关信息。并且还应当重视队伍建设和人员设置,加强慈善机构工作人员的道德和业务素质。在外部,慈善组织还应接受相应的法律约束,国家的财务审计和社会监督,做到定期公布财务收支状况,以期通过提升慈

[1] 孟天运:《发展慈善事业提高公信力是关键》,第112页。

[2] 魏婧、王松:《我国慈善事业发展中的问题及对策》,《天津职业现代企业管理学报》,2004年6月第2期,第66页。

善组织的公信度来提高其社会慈善资源的动量能力。

(二)加大宣传力度,唤醒公众的慈善意识

中华民族是一个乐善好施、仁义友爱的民族,敬老爱幼、济困扶危是其优良传统。并且,我国的慈善思想渊源流长,先秦时期的诸子百家和发展而来的儒释道对慈善都有着精辟的阐发。慈善本应是题中之义,而在经济转型时期,旧的价值观念被打破,新的价值观念还方兴未艾,此时是大力宣传慈善事业,颂扬慈善行为的关键时期。发展现代慈善事业的首要任务是培养公众的慈善意识。慈善意识是一种"捐款捐物给需要的人"的自觉的心理反映,而这种反映是出自"对人类的普遍的爱"[1]。作为大众意识的一个层面,它的存在和发展有赖于慈善宣传组织利用其公开性和影响力来唤醒。众所周之,正确的意识具有能动作用,只有有了慈善的意识,公众才有可能有慈善的行为。所以,慈善事业的发展离不开慈善意识的支撑。实现社会和谐,建设美好社会,始终是人类梦寐以求的社会理想。而当代中国公众慈善意识普遍缺乏,因而在构建社会主义和谐社会过程中,如何增强社会成员的慈善意识,培养慈善文化的道德认知,进而更好参与到慈善事业的道德实践中,相关的慈善宣传组织是具有重大责任性的。

要搞好慈善宣传报到工作,加大宣传力度,还必须有正确的方式方法。相关部门要首先加强自身的慈善意识,与其他慈善机构加强联系,协调合作,互相支持和帮助。并且,慈善宣传要具有影响力和感染力,就必须在宣传内容和形式上灵活多样,开展各种有影响的大型活动,向人们展示慈善事业的意义和作用。只有这样,才能更好地激发社会成员的善心与爱心,促进慈善事业的发展,担负起历史所赋予的使命。

(三)立足社区,依靠志愿服务,发挥慈善组织的社区救助功能

社会困难群体是我国社会生活中存在的一部分生活状态不稳

[1] 蔡勤禹:《慈善意识论》,第101页。

定、处在社会边缘位置、靠自身力量很难达到小康生活水平的人群。而现代城市社区作为基本的社会生活共同体,是以地域比较稳定的居民群体为主要构成因素的。所以,当今的弱势群体救助中,要立足社区,大力发挥慈善和社会志愿者的支持作用,才能更好地发挥慈善组织对弱势群体的社会救助工作。而且,在社区内举办以奉献、互助、友爱为内容的社会公益活动比较容易为大众所接受,慈善事业的各项工作更容易成功。志愿者是一群本着服务精神出于个人意愿(非被强制),不取报酬地付出时间、财物、体力及智能,以帮助他人、改善社会的人[1]。作为慈善事业的重要资源,他们对慈善事业的发展是不可或缺的。志愿者越多,则社会的慈善发展水平越高。来自各行各业的志愿者,不仅能激发社会主体意识和责任意识,而且他们会深入到自己的工作领域中,义务宣传和强化公众的慈善意识。故慈善组织只要发展和依靠更多的志愿者群体,才能更好的发货社区救助功能,并且能够极大地激发公众的慈善意识,进而参与到热烈的慈善事业中去。

总之,随着中国全面、协调、可持续发展,慈善事业的地位变得越来越不可或缺。在市场经济建立健全的今天,推动和发展与世界接轨的慈善事业也是势在必行的。当前,政府部门应该给予民间慈善组织更多的支持,在给予其足够社会空间的基础上,进行宏观上的指导、调适和监督。慈善组织自己也要努力克服对政府的过度依赖性,增强自主意识,加强自身内部管理和组织建设,提高运作效率和社会公信度,以多种形式介入公众生活,扩大资金来源。只有这样,才能更好地为慈善事业的发展创造良好的内外部环境,确保其沿着正确的轨道健康发展,为社会提供更好的服务,促进和谐社会的实现。

---

〔1〕 许琳、何晔:《论慈善事业发展的乘数效应》,《西北大学学报》,2005 年 1 月,第 35 卷第 1 期,第 142 页。

我国企业慈善文化建设伦理辩护

丁　超[1]

摘　要:新全球化时代,愈加激烈的企业竞争驱使西方跨国企业纷纷向超越经济实体的价值实体转型。企业经济价值竞争决定着企业生命的延续,而企业道德价值竞争决定着企业生命存在意义及其社会影响力的延续。企业慈善本质是企业主动把社会对优良道德的需要从应然转变为实然的道德价值实践,是企业对企业自身、社会、生态层面弱势群体的道德关切和正义诉诸。我国企业慈善文化建设核心在于把企业慈善意识、慈善行为长期化、制度化,并且将其作为企业文化的组成部分与企业长期发展战略相融合,形成企业上层建筑,最终促进企业产品与服务竞争力的提高以及和谐社会的实现。

关键词:企业慈善　战略性　企业慈善文化建设　伦理辩护

一　企业慈善的逻辑起点:企业价值最大化

企业作为在自由协议基础上结成的具有法人资格的经济实体,尽管不同于具有喜怒哀乐等情感的自然人,但仍旧具有类似于自然人的价值需要,应该说,企业不仅仅是经济实体,更应该是超越经济

〔1〕　丁超:苏州科技学院公管学院伦理学硕士研究生。

实体的价值实体,企业存在与发展的目的就是满足企业自身的价值需要,即经济价值需要与道德价值需要。所谓企业经济价值需要是指企业通过改造客观世界的物质实体,获得物质经济层面上的价值,从而维持其自身的生存需要。自从西方工业革命以来,科学技术已经成为企业满足经济价值需要的工具。所谓企业道德价值需要是企业作为人格化的个体,做出符合道德及法律规范的行为,以适应社会以及人类发展需要,其中包涵企业发展所需要的信誉、形象、良心、尊严等人文精神和德性目标,其来源于企业对社会的积极影响以及社会对企业道德价值实践的道德评价。企业道德价值需要深刻地揭示了企业存在的理由,企业的使命与抱负,使企业行为超越了单纯的经济实体的范畴。企业经济价值需要决定企业生命的延续,构成了企业的躯体,是企业的基础性需要,而企业道德价值需要决定企业生命存在意义及其社会影响力的延续,构成了企业的灵魂,是企业的高层次需要。传统企业经营理论认为,企业经营的目的就是实现企业利润最大化,即企业经济价值最大化。然而,企业利润最大化并不是企业价值最大化,企业经营还应该考虑企业的道德价值需要,并且企业利润最大化往往只是着眼于企业短期经济价值最大化,而非是企业长期、可持续的经济价值与道德价值最大化,因此,企业利润最大化这个原则本身就存在片面性、风险性,最恰当的原则应该是企业价值最大化即企业在经济价值实践过程中,通过道德价值实践促进企业所获得的经济价值具有可持续性、长期性,从而使企业经济价值与道德价值实现双重丰收。企业价值需要的无限性以及资源的稀缺性,决定企业之间价值竞争的不可避免性,从而产生了企业间的经济价值竞争与道德价值竞争。企业经济价值竞争力的评价标准主要来源于企业物质变换能力,通过货币资本进行衡量,具有可计量性、稳定性、社会认同性的特征,而企业道德价值竞争力来源于社会评价,具有不可计量性、变化性、虚拟性的特征。随着新全球化时代的来临,愈加激烈的企业竞争趋使西方跨国企业之间的竞争纷纷从经济价值竞争领域向道德价值竞争领域转变,企业竞争力正在逐渐超越原有

的以资本、技术和设备为基础的经济价值竞争,转向了以企业文化、人力资源创新能力、客户满意度、企业声誉和企业慈善等为特征的道德价值竞争,可以说,企业道德价值竞争已经构成了当今企业竞争的核心因素。

二 企业慈善的本质:企业主动把社会对优良道德的需要从应然转变为实然的道德价值实践

企业慈善本质是企业作为人格化个体,在实现遵纪守法的底线道德基础上,主动把社会对优良道德的需要从应然转变为实然的道德价值实践,体现出企业对伦理道德精神的弘扬,使企业自身超越狭隘的利润最大化原则,实践一种价值最大化原则,自觉地去克服市场经济机制以及政府治理可能诱发的对社会经济运行秩序的冲击,自觉地去承担一份对社会经济优化发展的责任。从人格化角度看,企业慈善满足了企业自我实现的需要,既是企业高层次的道德价值需要,也是企业外在伦理光环最重要的表现形式。企业慈善基于非功利性的利他主义行为动机,把改善并解决企业弱势群体、社会弱势群体以及生态弱势群体的困境当作自己的一种责任,这种责任来源于人类共通的仁爱、同情、怜悯等利他主义道德情感,是超出人类近亲血缘之爱的表现方式。企业慈善就是一种爱与善的传播方式,企业通过对企业弱势群体、社会弱势群体以及生态弱势群体的道德关爱与终极关怀,把人类善的理念传播于整个社会,实现和谐社会这一所有人的愿景。企业慈善充分体现企业的互济性、福利性和公益性,充分体现强者帮助弱者,企业所有员工共济少数特定人的损失和风险,充分体现奉献爱心的道德力量和浓厚的人情味。企业慈善按照道德关切对象与企业“血缘远近”之差距可以分为三个层次:

对企业自我的自爱层次:企业慈善的自爱层次是企业对企业内部弱势员工的一种主动的伦理道德关怀,是罗尔斯《正义论》思想以及帕累托最佳原则在企业内部的运用。在企业内部系统中,改善一

部分员工的处境而同时不使任何其他员工处境变坏,这也就涉及企业弱势员工的和谐问题。企业慈善的自爱层次在企业内部承担着使企业经济活动与企业员工、企业员工之间和谐的使命,从而实现企业正义。在企业内部系统中,对企业员工所遭遇的突发灾难性事件进行慈善救助制度化、常态化,这种道德调节保障企业困难职工及其家属在突发灾难性事件下的基本生活需要,使每一个企业员工在工作中获得一种安全感,从而激发企业员工对工作的创造力以及积极性,所以,对企业特殊困难者予以制度性救济,筑起企业和谐的保障线,是顺应企业发展的企业福利要求,这从本质上说是一种建立在"企业血缘"关系之上的伦理道德关怀,是企业大家庭和谐发展的重要保障,体现一种人本主义权利观,体现了企业对自身员工的共荣之德。企业慈善的自爱层次所体现的企业对员工、企业员工彼此之间的形成的道德关怀,能够在企业经营中逐渐积淀出员工个体与企业整体的盛衰联系起来的道德共识,在形式上、理念上把企业当作一个伦理实体,而不仅仅是经济实体。正是在这种理念下,企业慈善逐渐克服企业"经济人"假设的局限性,使企业员工认识到追求企业生命存在的本真意义,认识到一个人,一个由人组成的组织如果不具有某个崇高的价值目标,就不会激发出人内心最尊贵的力量,所以,必须倡导能够激发员工内心力量的企业慈善,使企业员工的个人价值和企业的集体价值有机地联合在一起,化企业道德品质管理和化企业内部伦理优势为企业内部动力竞争优势。

对社会他人的仁爱层次:企业慈善的仁爱层次是企业对社会弱势群体的一种主动的伦理道德关怀,是罗尔斯《正义论》思想以及帕累托最佳原则在社会层面的运用。在社会中,改善一部分民众的处境而同时不使任何其他民众的处境变坏,这从本质上说是一种建立在"社会血缘"关系之上的伦理道德关怀,是社会稳定发展的重要保障,是与当今时代要求衔接、实现和谐社会这一时代精神的重要途径,是社会文明进步的重要体现。企业慈善的仁爱层次承担着使企业经济活动与社会和谐的使命,从而实现社会正义。通过对社会突

发性灾难事件予以积极回馈,通过伦理分配的方式对那些机遇极差的社会弱势群体给予一定的帮助和必要的保障,尽量使他们能够生存并重新参与机会均等的竞争,并尽量减少他们的不幸对其下一代天赋的不利影响。企业作为社会的重要组成部分,也有责任与义务为建立一个和谐稳定的社会做出应有的贡献。企业慈善对于扶危济困、急难救助,关怀并帮助罹受灾难者及社会弱势群体度过生活难关更能彰显慈善的本义,企业慈善本身就是一种蕴涵着仁爱思想的行为,企业参与教育事业,关心社会弱势群体的成长、进步,从"授人以鱼"向"授人以渔"转变,为社会培养有用之才,这正是企业社会价值观的体现,是企业对社会感恩之德的体现,更是对邓小平同志"先富带动后富"的最有效诠释。企业慈善对于树立崇高的企业价值观,远大的企业目标,良好的企业形象,化企业道德品质管理和化企业伦理优势为企业外部环境竞争优势具有积极的意义。

对生态他物的他爱层次:企业慈善的他爱层次是企业对"地球母亲"及所有生命体共同体的主动道德关切与爱护,是对企业外部生态环境的一种慈善,是罗尔斯《正义论》思想以及帕累托最佳原则在生态环境层面的运用。随着生态危机的日益严重,企业慈善应该从对人类慈善上升到更高层次,那就是对生态他物的慈善,这是对企业慈善的一种更高层次要求,是建立在生命共同体这一"生态血缘"关系之上的伦理道德关切,包括对生态环境的积极保护与恢复以及生态物种多样性的积极维护。企业慈善的他爱层次承担着使企业经济活动与生态环境相和谐的使命,从而实现生态正义,这也是企业对生态环境自净能力、自我恢复能力,维持生物多样性的一种积极补偿,对生态环境保护的一种积极回馈。这种对生态环境的道德调节,是企业慈善的更高境界,这种企业财富的分配观,把企业财富分配领域从人类同胞领域扩展到生态环境领域,具有更为崇高的财富境界。这种行为合乎全人类的福祉以及全球维护生态平衡的需求,体现一种对整个生态环境的道德关切,防止生态环境资源的分布也出现同人类社会相似的两极分化。企业慈善的他爱层次对于促进企业与生

态环境相和谐,提高企业员工与生态环境的相处融洽度,对维护生态平衡以及促进生物多样性,实现企业与生态环境的和谐共存都具有积极意义。

三、我国企业慈善文化建设是时代精神的价值诉求与企业竞争的战略需要

目前,我国绝大部分企业只是被动性地进行企业慈善,而不是把企业慈善作为对企业本身有利的出发点,因此,我国的企业慈善往往缺乏长远和战略性的眼光,因为,只有当企业慈善作为企业文化的一部分与企业长期发展战略相结合时,企业慈善才能够出现一种双赢的效果。企业慈善文化建设正是要求企业把社会对优良道德的需要从应然转变为实然的道德价值实践,同企业长期发展战略相结合,形成一种企业与企业自身、社会他人、生态他物的三层互利模式,使企业慈善从一种他利行为转变为互利行为,实现了企业道德价值与企业经济价值的统一,最终实现企业价值最大化。企业慈善文化建设不光会给企业带来显性的道德价值,而且也会给企业带来隐性的经济价值,应该说是时代精神的价值诉求与企业竞争的战略需要。企业慈善文化建设对于促进和谐社会的早日实现以及企业可持续竞争优势的提高都有积极作用:

1. 企业慈善文化建设与西方先进经营理念相衔接,是提高企业竞争力的重要途径。企业慈善文化建设必须与企业的发展战略紧密相联,特别是在新全球化时代,西方跨国企业通过企业慈善文化建设不仅改善了企业竞争环境,成功塑造了企业的良好形象,更提高了企业产品与服务的竞争力。随着卖方市场转变为买方市场,国内竞争转变为全球竞争,企业竞争变得愈来愈激烈,而企业竞争实质就是争夺顾客,只有真正为顾客着想的企业才能够赢得顾客。随着顾客环境保护意识和公正意识的觉醒,越来越多的顾客更愿意购买注重环境保护和善待员工的企业的产品和服务。在当今网络信息时代,企

业的一举一动,无论是好是坏,传播均极为迅速,舆论监督的力度因而大为增强,企业慈善可以利用这种机会,联合强势媒体,加强慈善文化建设,以一种正面积极的形象对于自己进行宣传。企业慈善文化建设与企业长期发展战略相结合,只有这样才能够使企业慈善深入人心,提高企业精神道德竞争力。企业也应认识到,企业慈善文化建设并不是企业的一种包袱,而是出于用自己创造的财富造福社会的企业自我实现需要和为企业树立良好的公众形象、进一步创造更大的效益的商业动机。

2. 企业慈善文化建设是继承与发扬中国儒商文化的要求,是中国企业家向儒商转变的重要途径。儒商精神是中国人对企业家所盼望的理想化人格,是儒家文化精髓应用于当代企业管理的成功实践,我国企业需要战略性地把中国企业家的儒商形象推向世界,这也是我国企业慈善文化建设的最终落脚点。儒商精神是中国企业家的民族特色品牌,中国企业家屹立于全球商界的特色。儒商文化作为中国企业文化的精髓,也是企业慈善文化建设的中国道德之根源,在中国历史上,几乎每一位儒商人物都耻于独官独贵,而是乐善好施、捐助公益。儒商精神,提倡的正是儒商所向往的是圣人境界,就是博施于民而又能济众,是一种天下为公、大道之行的,人人都其乐融融的理想状态。儒商文化倡导仁义、仁善之举将佛教所倡导的慈心与儒家所倡导的善举结合起来,实现思行合一。企业慈善文化建设可以促进企业经营者向具有仁德的儒商转变,所以,我们需要把西方先进的慈善文化嫁接于中国传统的儒商文化之中,形成具有中国特色的企业慈善文化。

四 我国企业慈善文化建设遭遇的困难及其应对之策

第一,由于我国现阶段正处于社会转型时期,在人们的观念当中,慈善事业发展所需要的人心向善的风气远未形成,抱有消极看法和持观望态度的人居多。与此同时,在多数企业家的观念当中,行善

只是单纯的道德追求,而没有将其提升到社会责任的层面上,不能将其看作是社会分工的产物及不断发展的社会事业,而企业慈善文化建设迫切需要一种扬善抑恶的社会道德风尚来奠定基础,因此,社会公众应该努力支持企业慈善文化建设,对于企业慈善文化建设给予积极的关注与评价,激励我国企业的慈善参与意识的提高。企业慈善文化建设还要充分发挥和利用宣传媒体的作用,广泛深入宣传企业慈善关怀与仁爱的思想和文化,形成浓厚的舆论氛围,提高企业的慈善意识,使企业真正认识慈善,支持慈善,参与慈善。

第二,我国企业慈善立法滞后,尽管近几年出台了不少法律、法规,税收优惠政策的作用仍然不明显,税收优惠法律仍不具可操作性,所以,国家和地方政府应该制定较为全面的多层次政策体系,以激发企业慈善行为,并且要充分注意到企业慈善在企业战略和经营中的作用,尊重市场在企业决策中的核心影响机制,完善细化企业慈善捐赠的税收减免政策。同时,工商行政、金融信贷、市场准入等监管领域,增加对履行慈善和社会责任较好的企业的倾斜力度,加强国家对企业慈善的回报力度。

第三,目前,我国公益慈善机构的数量十分有限,而其中运作相对成功的就更少,与此同时,我国公益慈善机构在自身的管理与运作方面也存在着种种缺陷与不足,所以,对于公益慈善机构的发展,一方面要依靠国家法律政策,另一方面要依赖组织的自身建设。我国公益慈善机构必须要不断提高专业化管理水平,建立一套与国际公益慈善运行规则及时接轨的具有时效性、制度性、公开性、规范性的管理制度,对内实施高效管理,对外做到公开透明。通过权威的监督审计部门对公益慈善机构进行评估,通过媒体向社会公布,让让参与慈善的企业或公众享有制度保障的监督权和知情权,培育企业参与慈善的积极性。

参考文献:

朱贻庭:伦理学大辞典[M].上海:上海辞书出版社,2002,pp.744-745。

高红,李雪卿:论和谐社会视阈中的慈善文化[J].青岛行政学院学报,2007,27(5),pp.53-57。

赵曙明:和谐社会构建中的企业慈善责任研究[J].江海学刊,2007,7(1),pp.100-105。

唐更华:西方策略性企业慈善行为理论实践与方法评介[J].外国经济与管理,2005,27(9),pp.39-45。

王名:非营利组织管理概论[M].北京:中国人民大学出版社,2002,pp.125-126。

周中之:伦理学视阈中的当代中国慈善事业[J].江西社会科学,2008,16(3),pp.22-26。

张广玲、黄慧化:企业慈善行为对消费者行为意向的影响研究[J].武汉大学学报,2008,61(6),pp.868-872。

王俊秋:论我国的政府与慈善机构的关系[J]. 沈阳大学学报,2008,20(2),pp.45- 48。

邹东涛:中国企业公民报告2009蓝皮书[M].北京:社会科学文献出版社,2009,12-13。

“复员”时期中国红十字会慈善活动论纲

池子华[1]

摘　要：本文从儿童福利、医疗救助、社会救济几个方面再现“复员”时期中国红十字会(包括所辖分会)慈善活动的几个侧影，认为在“服务社会，博爱人群”宗旨指导下，红十字会慈善活动领域得以拓宽而成为“促进社会安全”的一支重要力量。尽管物质条件所限以及时局的动荡，其慈善救助的能量没有得到充分发挥，但所做的探索与尝试是可贵的。

关键词：“复员”时期　中国红十字会　慈善活动

抗战胜利后，近代中国最大的慈善团体中国红十字会进入了“复员”时期，工作重心由战事救护转移到社会服务上来，为此提出“服务社会，博爱人群”口号，开展了广泛的慈善活动。本文从儿童福利、医疗救助、社会救济几个方面再现“复员”时期中国红十字会(包括所辖分会)慈善活动的几个侧影。

一　从“儿童救济”到“儿童福利”

儿童关系到国家的前途，民族的命运，如时人所评，“要建立一个强大的国家，必须要培植下一代健全的国民，因为今日的儿童，是

〔1〕 池子华：苏州大学社会学院教授、博士生导师。

明日的主人,所以要健全今日儿童的体格,来培植明日强盛国家的基础,这是一个远大而积极的建国工作之一。”因此,儿童福利工作成为“复员”时期红十字会社会服务的一项重要工作。

中国红十字会对儿童的人道关怀,当然不是自“复员”后开始的。对妇女儿童的救助,一直是红十字会的一项业务。值得注意的是,1922 年,中国红十字会加入国际儿童救济协会,成为该协会的会员国,办理失养及残废儿童救济、开办难童留养院、战争及灾难儿童救济等,不言而喻,为其义不容辞的职责。在抗日战争中,抢救战区儿童、设立儿童保健门诊部等,成为其救护工作的一部分。1942 年,红十字会与贵州省社会服务处合办贵州儿童福利指导所,设委员 11 人,负责指导贵州全省儿童福利事业,该所并附设儿童乐园一所,育婴院一所,并经常办理难童收容工作。除此之外,红十字会还与许多儿童福利机关保持经常性联系,给予帮助,联系单位有:儿童保育会贵州分会、湘东女难童教养院、战时儿童第三保育院、贵州儿童福利指导所、贵阳二四托儿所、曲江育婴堂、贵阳女青年会托儿所、贵阳儿童保育院、广西第一儿童保育院、中国儿童保健会、战时儿童保育会、桂林博爱托儿所、第一难儿临时收容所、东北儿童教养院、桂林难胞救济会、重庆北泉慈幼院、难童训练班、陪都育幼院、第一儿童福利站、中国劳动协会托儿所等 20 家,总会除捐赠衣物及营养补助品外,还“发给以上各合作机关医药卫生用品,约计五千公斤。”

1946 年 9 月,国际儿童救济协会与国际儿童福利促进协会合并,改组为国际儿童福利协会,中国红十字会遂转入该组织为会员,并被推为执行委员。这样中国红十字会的儿童工作由战时“儿童救济”为主转变为和平“复员”时期的“儿童福利”工作。

“复员”期间中国红十字会的儿童福利工作,主要集中在以下几个方面:

其一,开办儿童营养站。

从 1946 年 7 月起,红十字会与行政院善后救济总署(简称行总)各地分署合作,办理儿童营养站,“站内所需的牛奶、奶粉、代汤

粉、鱼肝油、面包等营养品的来源,概由行总所在地的各分署负责供给,经费则由所在地的分署及承办分会各负其半。”儿童营养站的服务对象为12岁以下的贫苦儿童、贫穷的孕妇及乳母。“二岁以下婴儿每日可领淡奶一磅,二岁以上及孕妇、乳母均为半磅,至医师证明需要特别营养者,另行增发之。”

1946年7月25日,由中国红十字会南京市分会与行总苏宁分署合办的第五儿童营养站在中华路354号基督教堂内正式开幕。营养站设顾问5人,由总会副秘书长汤蠡舟、第三处处长陈蕙君、南京分会会长沈慧莲、中华路基督教会堂惠牧师及卫生署保健处处长施正信担任。南京市分会沈慧莲会长兼营养站主任,有专任干事一人主持站务,义务干事数人协助之。营养站从7月25日开幕到12月底,供奶36818听,饮奶人数51928人次。

1946年9月11日,上海市分会在会所二楼开办儿童营养站一所,“登记营养不良儿童四百人,每日上午八时至十时,凭登记证至服务站饮奶一杯”。至年底,供奶5368听,领饮儿童23011人次。上海分会准备次年在贫民集中的地方,择要设立4个分站。

继南京、上海分会开办儿童营养站之后,1946年10月,安阳县分会与行总河南分署合办营养站一所,“每日平均到站饮奶者二百八十人至三百人”。11月1日广州市分会建儿童营养站一所,“每日供应牛奶以百人为限”。11月5日郾城分会与行总河南分署合办营养站一所,“每日供应牛奶以一百五十人为限。”从10月底至11月底,武进分会与行总苏宁分署合办儿童营养站5所,“每日有两千多营养不良的儿童无条件的享受着牛乳的特别营养。”1947年3月1日,南京市分会复与行总苏宁分署合作于玄武门国民小学内开办儿童营养站一所,为缺乏营养的小学生提供营养服务。3月3日,在联合国善后救济总署(简称联总)和总会的支持下,江都分会儿童营养站开幕,当月饮奶者儿童294人,婴儿134人,孕妇9人,乳母7人,产妇4人,病弱者3人,共计451人,供应淡奶3360听。

从1946年7月至1947年春,中国红十字会南京、上海、广州、武

进、郾城、安阳、江都7个分会共建儿童营养站12所。虽然营养站数量少,规模小,但“颇具成效,深受人民爱戴及外人好感。”

其二,设立儿童福利机构。

“复员”期间,中国红十字会各分会设立不少儿童福利机构,主要有:

儿童福利站——武进分会设有儿童福利站一所,收容贫苦失学儿童500人,“每日除从事教育活动外,并供应牛奶等营养品。”

儿童福利社——重庆市分会与基督教青年会合办儿童福利社一所,专收贫苦儿童,供给衣食,施以教育。

恤孤育婴院——平凉县分会设有恤孤育婴院一所,专收无父母的女弃婴。“开办以来,成绩颇多,但因受经费的限制,仅能收容少数的婴儿,这种方法虽嫌陈旧些,但在平凉这种未开化的县内,对于女孩素不重视,这种救济工作如能在经济物质方面给予帮助,使其能扩大收容量,未始不可拯救一部分不幸的孩子。”

盲哑学校——长春市分会设有盲哑学校一所,收容盲哑儿童,施以特殊教育。

育婴院——“苍梧县分会以目前人民生活艰苦,无力哺养婴孩,以致街头弃婴甚多,该分会特筹设育婴院一所,于(1948年)五月一日成立,并请求总会拨发物资。总会以此项工作诚属紧要,除令在可能范围内举办日间托儿所一所外,特拨蚊帐布一千码,毛毯三十条,浴巾二十条以为补助。”

难童教养站——亳县分会设难童教养站一所,“专收外乡迁亳之难民儿童,除施教育外并供给营养品。”

除创设儿童福利机构外,中国红十字会还为许多儿童福利机构提供医药卫生用品以及食品、衣物,共同促进儿童福利事业的发展。

其三,爱心助学。

1946年,上海市分会办有“业余补习班”,原打算“为了使青年会员,如学徒等有业余补习的机会”,但“开办结果,倒是失学儿童占了多数”。该会每晚为这些失学儿童补习二小时,“书籍费杂费全免,

教员都是尽义务的,只拿五六万元车马费。因为投校的人多,该会已将办公室、候诊室都辟作临时教室了。”

爱心助学,形式多样,南京市分会所设“贫苦儿童奖学金”特别值得一提。鉴于“自抗战复员,儿童失学为数不少,培植下一代之主人,实急不容缓者”,1948 年 1 月,总会马玉汝处长、孙以琴课长向南京市分会捐款 1500 万元,并与沈慧莲会长洽商,决定办理贫苦儿童奖学金暨儿童门诊部。南京分会随即制定《贫苦儿童奖学金暂行简则》,经呈请总会核准施行。《暂行简则》有如下 7 条内容:“(1)本会为救济学行优良之贫苦儿童努力学业起见特设贫苦儿童奖学金;(2)受奖学金之学校暂以南京市区内之小学校为限;(3)受奖学金之学生应具备下列之条件:青年会员、家庭贫寒及品学优良;(4)凡合以上条件之学生得由校方填写申请书,附上学期成绩单及家庭调查表迳送本会;(5)经本会调查后决定该学生确与本会奖学金之各条件符合,按照学生实际需要之学杂等费给予奖学金;(6)奖学金之名额,视该校青年会员人数之多寡为定,其有青年会员占全校学生人数三分之一者,得设一奖学金额,三分之二者设二额,最多者设三额;(7)受本会奖学金之学生必要时得受本会各项训练,并担任本会之服务。”至 4 月,已发奖学金 130 万元。

上述之外,还有开办小学校卫生实验区,为在校儿童健康检查、防疫注射,“四四”儿童节举办儿童同乐会活动,赠送儿童用品等等,这些慈善活动,按南京市分会沈慧莲会长的话说属“琐碎事务”,但正是从这些琐碎的事务中,“表现了高度的人类爱。”

儿童福利工作,在抗战后的中国,还处于“初期阶段,许多现代儿童应享的权利,中国儿童还没有梦想到,相反的,许多残废、疾病、贫穷、失学、犯罪的儿童正伸着待援的手,等待着社会福利工作者的援救。”中国红十字会深感“责任至为繁重”,虽然做了一些工作,但终因“经费物资,均有待筹募”,而有力不从心之叹,毕竟这是一个庞大的社会系统工程,需要全社会的共同参与。

二 医疗救助

医疗救助是中国红十字会的特色业务。抗战胜利后,救护医疗队经裁并,保留40个,散布在10个省,计浙江4,江苏2,江西2,湖北3,湖南5,四川7,福建3,广东2,广西6,贵州6。适应"复员"时期"服务社会"的需要,医疗队进行调度与裁并,设立诊疗所,转为办理平民医疗服务。转建情况大致如下:

原在浙江杭富公路工作的第331与332两医疗队在完成杭州全市小学生接种牛痘任务后,与311、351两队开赴南京,先在下关办诊所为难民施诊,1946年7月改建为南京市分会太平路街红十字诊疗所。

第631医疗队经河南临颍、郑州调到北平,改为北平市分会红十字诊疗所。

在江西的第741、742两医疗队,当年12月改建为南昌市分会红十字诊疗所。

在湖北的第621、622两医疗队,加上从湖南调来的第931医疗队,当年7月合并改建为汉口市分会红十字诊疗所。

在湖南的第921、922两医疗队由晃县调至祁阳,改为地方诊所;第941、942两医疗队在衡阳改为地方诊所,协助衡阳县进行地方卫生建设。

第451医疗队由柳州调郑州,与救济总署河南分署合并建立为郑州市的一个诊疗所。

在广东的第751、752两医疗队与从广西调来的第422、431两医疗队合并组成广州市分会红十字诊疗所。

第821、822两医疗队随同第二俘虏收容所,由重庆南温泉沿川湘公路到汉口,担任民众医疗工作。

在福建的第321医疗队与救济总署浙闽分署合作在福州成立诊所,负责防治当地鼠疫及流行性脑膜炎。第341、342医疗队在福建

邵武协助军政部第三训练所进行教学工作。

在贵州的第221、222医疗队由桐梓开赴重庆,随船护送难民至汉口、芜湖,同年7月调到江苏武进,组建为武进县分会红十字诊疗所。

第261、262两医疗队在贵阳与市社会服务处合并组成民众诊疗所。

第151、951、952等医疗队均调入上海,加入上海市的医疗队伍行列。

上述裁并调整,是根据《复员期间中华民国红十字会医院疗诊所调整管理办法》的规定进行的,“各院所以分会设立为原则”,总会已设之院所得视情况与分会合办,或移交分会主管,总会适当给予补助,据统计,1946年,总会给南京、长春、北平、汉口、上海、广州、重庆等地分会补助经费17294万元,1947年又补助26个分会诊疗所16620万元。

诊疗所“本服务社会,博爱人群之宗旨,推行医疗保健及社会服务工作”,因而“诊疗所门诊除酌收挂号费外,以免费为原则,其他如有必需收费者,须呈报总会核定之,但均以低于当地公共卫生机关者为原则。”如:上海市分会诊疗所“挂号费初诊一百元,复诊五十元,医药费全免”;重庆市分会接办的中央医院“减免费的规定也很广泛,经保甲长证明或自己要求,主治医师批准,即可减免医药或住院费。必要时连伙食费也可酌减”;红会南京中央医院“对于住院及门诊患者,尽力设法予以免费之服务。病愈患者,资助旅费,使之返籍,或代介绍适当工作,或贷予小数资本,使之谋生,患者如需输血,则代设法接洽让血人。”免费低费,显然服务对象“主要是穷人。”向最需要帮助的人提供这样的救助,更能显示出“服务社会”、“促进社会安全”的真谛。

红十字诊疗所及医院,是复员期间“各地分会进行社会服务的重要设施之一,是民众迫切需要且受益人数众多的仁爱设施,成为这一时期红十字会工作的一大特色。”而且成绩斐然,从1946年1月至

1947 年 6 月,医疗服务统计内科诊疗人数 309453 人,外科诊疗人数 308445 人,防疫注射 236416 人,X 光透视 4577 人,X 光照像 623 人,检验 69983 人,共计受惠人数 929497 人。由此可见一斑。

救助形式也由单一逐渐趋向多样化。按照《复员期间中华民国红十字会诊疗所暂行通则》的规定,“诊疗所以门诊为主,除助产及家庭访视外,概不出诊。”这为患者就诊造成一定的困难,“许多远途来求治的人,往往车费比挂号费多了好几倍。”作为补救,红会上海市分会率先与上海市民营电台同业公会联合,推出了“流动诊疗车”服务——“一种新的服务和新的实验”——“送诊给药,不取分文,作为彻底的救济贫病的一件事业”。流动诊疗车由美国红十字会捐赠的救护车改装而成,1947 年 10 月 10 日国庆节开诊,基金来源于电台的“空中劝募”,作为答谢,“个人捐助一百万以上者将姓名刻在车上留念,五百万元以上者除刻姓名于车上留念外并赠红十字会总会奖状一张,团体捐助一千万元以上者,除刻团体名称于车上外并赠红十字会总会荣誉奖状一张。”流动诊疗车的诊疗站,分为沪东、沪南、沪西、沪北四个区,“依着日程时间排列”,轮流到各站点,“给全市人民做免费的医疗工作”,并利用节假日,开到青浦、嘉定乡间,“给那些毫无近代医药设备的农民去服务。”

红十字医院、诊疗所大多集中在城市,广大的农村地区差不多成为“被遗忘的角落”。农村地区兼顾不到,“服务社会,博爱人群”的广泛性难以具备。“在乡村贫苦的人多,在乡村科学的医护人员缺乏,红十字会的服务便应该找寻这些没人照顾的贫苦人群,红十字会的正义同情正应该为这些人抒发。”在这方面,武进分会的工作具有开拓性。自 1947 年 2 月开始,武进分会先后设立了前黄镇、湟里镇、寨桥镇、厚余镇、西夏墅、马迹山、湖塘桥、雪堰桥和坂上镇九个乡村服务站,以医疗工作为重点,开展社会救助活动。如前黄镇服务站设于杨家祠堂里,内有疗养室、待产室、手术室、门诊室等,设置了八张病床、两张产床,备有检查台、检查床等,一般医疗器械全部具备。站内有医护人员 4 名。自 1947 年 2 月成立后至 1948 年 4 月,“共计诊

治病人四九九五二人,其中内科五八五八人,外科七五二二人,预防接种二〇四九三人,接生一五四次。”其余 8 个服务站的医疗服务工作也相当出色,这在当时的时代条件下,可谓难得。

中国红十字会的乡村医疗救助一向薄弱,特别是“复员”之初,乡村医疗服务几成盲区,这种情况,直到 1948 年才有比较大的改观。1948 年 7 月,红会利用美国援华经费设置了上海、南京、武进、砀山、灌县、邕宁、长泾、青浦、江都、孝感、开封、长春 12 个乡村巡回医务队,深入民间,为民众服务。同时,凤台、昆明、重庆等分会,也组织起巡回医疗队,上山下乡,为贫病交迫的农民朋友施医送药。

此外,中国红十字会还在南京、西安、北平、上海、昆明、广州开办 6 处沙眼防治所,为民众开展沙眼防治服务。

三、社会救济

社会救济是中国红会的传统业务,灾民、贫而无告者等弱势群体是救济的主要对象。

日本侵华战争,本已给中国造成深重灾难,抗战胜利后不久,内战爆发,雪上加霜,天灾不期而至,“1946 年至少有六百万亩的耕地遭水灾,受灾人口达三千万以上,1947 年,山东、四川、广西、广东等十六省受水、旱、蝗、雹等灾农田达九千八百万亩。1948 年,河南、福建、广东等省也都有大水灾。1949 年受灾农田达一亿二千一百五十六万亩,灾民约四千万人。全年粮食总产量只有二千二百六十亿六千万斤。”广大民众生活在水深火热之中。

救济灾害,为中国红十字会“社会服务工作最重要之一环,因应各地方之需要,各地分会对是项工作,无时不在推进。”即如:

水灾救济。

1947 年夏,两广、四川大水。在广东,丰顺受灾綦重。丰顺分会为救济难民,“特发动暹罗(泰国)华侨开展寄米回乡运动,寄回之米,由该分会代运,从中抽出百分之三十赈济灾民。”这一办法,得到

旅泰华侨的积极响应,据统计,“卅六年全年受托运米八百四十大包,配发侨胞家属外,放赈贫户四千八余户,受赈人数,二万七千余人。”9 月,丰顺分会又从韩江水灾救济会领得赈米 29 大包(计重 4652 磅),麦片 3 大包(计 300 磅),“分赈各户。”同时,经总会核准,该分会发起募集名人书画义卖活动,“分请国府部门首长,当代名流,惠赠书画。”总会蒋梦麟会长首起响应,为此活动题字一幅。之后先后收到李宗仁、孙科、于右任、居正、白崇禧、薛岳等政界首脑及名画家罗晓帆、宋省予、蔡澄安诸先生书画作品 113 件。由于邮寄途中耽搁,至 1948 年 4 月 4 日方于汕头广州会馆正式展览,举行现场募捐,以书画为酬谢品,共“募得二亿二千九百五十万元”。此项捐款,由红十字会电请丰顺县政府填发白米采购证后,到兴宁采购白米,为灾民施粥。

在广西,苍梧合城被淹,苍梧县分会与当地善堂联手,设粥厂 6 处,自 6 月 19 日至 30 日,“每天平均施粥一百五十担,每日就食灾民六千人”。邕宁被灾后,邕宁分会派出救护队,乘小船往返施救,向特困户发放赈米,直到 10 月份,该分会还“续发该县城区水灾救济米二六四六市斤,计赈灾民二六四六人。”

作为“天府之国”的四川,在 1947 年的大水中,也受到严重冲击,“夏初,川西一带大雨倾盆,延十余日不止,川北各县均为水溢,加以泯、沱江上流山洪暴发,水势尤为汹汹,沿河圮泛,田地庐舍冲毁无数,桥梁折毁,交通断绝,如是者三十余县,而成都系属盆地,泛滥之重,为四川近数十年所未有。”灾情发生后,总会连同两广水灾一并发动募捐赈济,筹集赈款上亿元,先拨 380 万元,汇发灌县分会(因成都分会尚未正式恢复),就近办理救济事务,另拨药品一批,嘱灌县分会组织巡回医疗队,办理灾后防疫救护事宜。灌县分会按总会的要求,立即行动,赈济灾民,同时,组织以分会医院院长欧阳健堃为队长的巡回医疗队赴蓉援救,巡回医疗队在蓉工作九日,“医治二千八百二十四人,预防接种七十五人”。此次在蓉巡回诊疗除去药物消耗不计外,共计用去国币 7861700 元,均由总会拨给。“由于此

次巡回医疗之实施及总会以后拨发之一千三百套单衣,不仅对水灾后之人民发挥了救济之效果,且将红十字的博爱人类的精神,永留在成都人们的心里。”

水火无情。除进行水灾的救济外,各分会还组织或参与火灾的救济,如“四川灌县分会,当本年(1946 年)七月三日该县新民镇发生火灾时,曾派员救济,经查得被毁灾户十二家,由该会每家发给救助金二千元”;“灌县东门外于(1947 年)四月十一日发生火灾,被焚房舍计三百五十五户,该分会乃发动劝捐赈济,共募款三九〇五〇〇〇元,每户发款一万一千元”;“邕宁县分会设有消防队一队,(1947 年)四月十四日下午八时,该县模范镇发生火灾,该分会即派消防队抢救,因抢救工作迅速,仅焚毁房舍五间,事后该分会并为灾民设法住处施粥赈济三日”;“安庆市分会于(1947 年)四月十六日因该市吴樾街发生火灾,焚烧商店多家,曾出动消防队抢救,因抢救迅速,致未酿成巨灾,事后深得社会人士好评,并登报鸣谢”;“镇远县城内四牌正街于(1947 年)十一月初发生大火,受灾户口甚多,均无家可栖,嗷嗷待哺,镇远县分会协同县政府发动劝募,共捐国币九百余万元,赈济灾户,并由县府与分会分呈贵州省政府及总会设法救济”;“邕宁县城内西关街北一里于(1947 年)十月七日下午二时发生火警,邕宁县分会闻讯后,立即派消防队救护队携带灭火器具卫生药囊驰赴抢救,当场救护被火灼伤灾民梁氏李氏等六人,当晚由该会收容住宿并施粥三天,用米三五〇斤,用款八十五万三千元,救济一六三人”;“邕宁县分会以该县古城村第九甲于(1948 年)四月三十日上午发生火警,烧毁民房二十四间,灾民七十六人住食顿成问题,当即办理施粥,自即日下午起,连续三天,使受灾难民得以安心重建住屋”;“南京市分会于(1948 年)四月二十九日赴西郊二道埂子火灾区救济灾民一〇一户,每户分发食盒一大盒”,等。

灾害救济,并非“复员”时期中国红十字会的中心工作,但毕竟属“服务社会,博爱人群”工作的一部分,职责所在,各地分会量力从事,总会也量力支持,仅 1946 年至 1947 年,有资料显示,总会即 15

次拨款,赞助分会的救灾行动。

除水火等灾害的救济之外,冬令救济也是红会的一项“例行”业务。每届冬季,天寒地冻,许多无家可归者以及贫而无告者饥寒交迫,苦不堪言。红会雪中送炭,给予救助,如1946年至1947年,总会下发童衣5396件,棉衣8489件,毛衣210件,毛线910镑,袜子及手套3209件,棉花143斤,面粉袋422个,裙子72条。其中毛线发给徐州、江都、安庆三个分会,就地动员女学生编织成衣,发给贫民。各地分会也采取行动,实施冬令救济,如:

南京分会在1946年度“数度协助地方政府、社会团体办理冬令救济发放寒衣等事宜。”

上海分会1946年度“转准上海区办事处呈奉总会核准,拨发该处战前余存之大小棉衣裤及白布短衫裤等,计三千五百〇六件,分发贫民穿着,以资救济。其办法分门前散发及团体转发二种,由各慈善团体或保甲长证实,凭领据来会领衣。截至年底止,全部发完。”

北平分会于1946年12月开办了国子监暖厂及极乐庵粥厂,受救济者计暖厂每天平均40多人,粥厂每天平均1900余人。从1946年12月至1947年3月,施济贫民就食领粥者共190066人,寄宿就食者4824人。1948年1月19日始,北平分会在干面胡同22号向贫民施放玉米面窝头,每天上午11时起到下午1时止,每天只限100人,每人2个。从1月19日到4月15日,共支出4.515亿元,此款均为社会各界捐助,共捐款16.53亿元,所余之款购买棉衣、鞋帽子等物,发放给贫民度过冬荒。

武进分会,于1947年冬季发起“一衣运动”,号召民众捐助衣物以救助赤贫。自1947年12月28日起至1948年1月7日止,共收到各方捐来寒衣2850余件,鞋帽280余件,现款2091000元,待义卖书画13件。分会把所捐寒衣,迅速发给贫苦民众。继一衣之后,复发起“一升运动”,呼吁每户捐出白米一升,以挽救挣扎在饥饿线上的贫民,帮助他们度过难关。

以上所举,只不过是红十字会冬令救济中的几个片断。从量上

说,红会所能提供的救助是非常有限的,杯水车薪,但爱心无价,红会“对这寒冷之社会投送一点温暖,表示这人类的社会毕竟尚存有高洁的同情。”

社会救济,按照总会第一处江晦鸣处长的话说,“不是临渴掘井,也不是枝节应付,就那样时而拨一点款子,时而拨一点衣物,没有全盘的计划,也没有一个根本的办法,所能济事。救济不忘效率,要能够对于挣扎在饥饿线上死亡线上的同胞,免于‘饥饿’和‘死亡’,还要能够‘克善其后’,才是真正救济的目的”。应该说,红会的救济效率是有的,但受物质条件的限制,也只能是“枝节应付”,不可能达到所期待的“真正救济的目的”。

中国红十字会因“需要”而服务,在“服务社会,博爱人群”宗旨指导下,慈善活动领域得以拓宽而成为“促进社会安全”的一支重要力量。尽管物质条件所限以及时局的动荡,中国红十字会慈善救助的能量没有得到充分发挥,但其所做的探索与尝试是可贵的。

(作者池子华,男,1961 年生,安徽涡阳人,教育部普通高等学校人文社会科学重点研究基地苏州大学中国农村城镇化研究中心、华中师范大学中国近代史研究所、南京大学中华民国史研究中心、上海师范大学近代社会研究中心兼职教授,红十字运动研究中心主任,苏州大学社会学院教授、博士生导师。)

参考文献:

吴逸樵. 武进分会的营养服务[J]. 红十字月刊,1948(27):17。

王一正. 本会儿童福利工作之回顾[J]. 红十字月刊,1947,(23):4 - 5。

胡道珂. 儿童福利工作在中国——民国三十五年度的调查[A]. 中国红十字会总会编. 中国红十字会历史资料选编[Z]. 南京:南京大学出版社,1993. 377 - 382。

中华民国红十字会南京市分会三十五年度工作简报(内部资料)[M]:3 - 5。

中华民国红十字会上海分会三十五年度工作特辑(内部资料)[M]:6 - 29。

中国红十字新闻[J]. 红十字月刊. 1946,(11):33。

中国红十字会新闻[J]. 红十字月刊. 1947,(16):41。

中国红十字会新闻[J]. 红十字月刊. 1947,(13):40。

中国红十字会新闻[J]. 红十字月刊. 1947,(17):39。

本会新闻[J]. 红十字月刊. 1948,(29):27-29。

帆影. 南京分会的社会服务. 红十字月刊. 1948,(33):12-13。

服务汇报[J]. 红十字月刊. 1948,(28):31。

中国红十字会总会. 中国红十字会的九十年[M]. 北京:中国友谊出版公司,1994:106-110。

复员期间中华民国红十字会诊疗所暂行通则[M]. 中华民国红十字会总会编. 复员期间中华民国红十字会法规辑要[C],1946,(内部印行,不著页码)。

本市简讯[N]. 申报,1946-04-21。

艰苦挣扎中的红十字医院[N]. 新华日报,1946-11-08。

中央大学医院社会服务部[J]. 红十字月刊. 1948,(33):20。

胡兰生. 中华民国红十字会历史与工作概述[A]. 中国红十字会总会编. 中国红十字会历史资料选编[Z]. 南京:南京大学出版社,1993:513。

申屠长真. 三个月来的流动诊疗车——上海市民营电台公会与本会上海市分会合办的医药服务事业[J]. 红十字月刊. 1948,(25):14-16。

申报,1947-09-15。

红十字旗帜在乡村——武进分会前黄、厚余服务站鸟瞰[J]. 红十字月刊. 1948,(29):27。

中国红十字会总会编. 中国红十字会历史资料选编[Z]. 南京:南京大学出版社,1993. 215。

中国大百科全书·中国历史:第2册[M]. 北京:中国大百科全书出版社,1992:660。

中华民国红十字会总会卅五卅六年度工作简报[J]. 红十字月刊. 1948,(28):6。

灾难饥馑到处有,救恤工作在丰顺[J]. 红十字月刊. 1947,(23):22。

丰顺分会之两项活动[J]. 红十字月刊. 1948,(29):28。

中国红十字会新闻[J]. 红十字月刊. 1947,(19):32。

凡有灾难发生之处,都有红十字旗[J]. 红十字月刊. 1947,(22):23。

成都大水本会拨款救济,灌县分会办理巡回医疗[J]. 红十字月刊. 1947,(23):21。

本会新闻[J]. 红十字月刊. 1947,(23):22。
中国红十字会新闻[J]. 红十字月刊. 1946,(7):30。
孙敬敏编. 北京市红十字会的 65 年[M]. 北京:文津出版社,1995:29。
本会新闻[J]. 红十字月刊. 1948,(25):20。
红十字月刊[J]. 1947,(23):14 –20。
红十字月刊[J]. 1947,(19):26。

善门难开:清代慈善发展的困境与应对

吴　琦　黄永昌[1]

摘　要:清代的慈善发展受内外诸因素的影响,在组织、经费、施舍、取信等方面产生了诸多困境,时人因而有“善门难开”的感叹。这些困境的出现有着复杂的社会文化根源,包括慈善理念和具体做法及国家与社会的关系与态度等多方面因素。为此,国家与社会采取了一系列有针对性和创新性的措施,尤其在变通救助、筹资、管理和监督方面,然而,诸多根本性的问题仍是无法解决。清代慈善发展的困境及其应对给了我们多方面的启示。

关键词:清代　慈善　困境　应对

清代是传统慈善事业的鼎盛时期,形成了以善会善堂为主体的善举体系,并发生向近代慈善公益的转变。这一时期,慈善发展受内外诸因素的影响,产生了很多困境,时人因而有“善门难开”之类的感叹。为此,国家与社会有针对性地采取了丰富且具创新性的措施,尤其在变通救助、筹资、管理和监督方面。本文以善会善堂为核心,探讨清代慈善发展中面临的困境,分析其表现形式、社会根源以及国家与社会的应对措施。

〔1〕 吴琦:华中师范大学社会学院教授、博士生导师。黄永昌:华中师范大学社会学院博士生。

一 世俗所难:清代慈善发展的困境

清雍正帝曾指出:“夫养少存孤,载于月令,与扶衰恤老同一善举,为世俗所难。”[1]其实不止养老与慈幼,推行一切的善举都会遇到很多的困境,为世俗所难为。民国初年,有个叫高劳的学人提出:“吾国慈善事业,至为繁夥,惟多失慈善本意,且界限不明,系统紊杂,或与公益混为一事,或与宗教并为一谈,甚且以鬼神迷信之事,占慈善事业之泰半”,他主张要进行“根本之厘整”[2]。纵观清代时人的各种记述,其慈善发展所面临的困境复杂多样,如经费筹措困难、堂局管理混乱、经董徇私图利、社会信誉差、官民关系混乱等,笔者将其分为组织、经费、施舍、取信四大方面。

(一)组织之难:管理混乱,弊窦丛生

正所谓“公资不集,则临渴掘井,易举易废;有公资而无公所,则散而无纪,万一彼此异见,则事难垂久”[3]。健全的组织和充足的资金是慈善发展的两大保证,而作为筹集资金、推行善举的枢纽,维持慈善组织健康有效的运作尤为重要。清代慈善发展普遍存在“重建设、轻管理”的问题,在组织方面困境较多。

其一,资金多用于组织内耗,而不是慈善救济,导致善举名存实亡。虽然有一些善堂绅董乐于行善、不支薪资,但多数专职的司事和堂役是要支付修缮饭食的,且多占常年支出的绝大部分,兴建和维修堂屋以及善堂内杂用之类耗费也很大,因而实际用于慈善活动的经费往往只有小部分。以吴江盛泽种善堂为例,分析该堂自同治四年至光绪十五年(1864—1889)长达25年的征信录,我们发现,除个别年份大兴土木外,司事修缮均为最大项支出,其次则是堂屋修缮和添

〔1〕《清世宗实录》卷一九,雍正二年闰四月癸未。
〔2〕高劳:《慈善事业》,《东方杂志》第12卷第10号(1915年10月)。
〔3〕民国《濮院志》卷九《任恤》,沈梓:《保元堂征信录序》。

置杂用,而掩埋、代葬、惜字等善举支出则寥寥无几[1]。清代慈善发展的时空差异性明显,相对于富庶地区和都会中堂局众多、类型多样,小县边城往往仅有养济院、育婴堂几种钦定的慈善组织,而其组织内耗问题更为严重。《申报》曾披露:"即育婴诸事,因投堂入院之人终岁无几,亦即按人给钱,养之于外;而堂院中空无所有,久之屋宇且渗漏损坏。岁无增修而凡初定之经费、移拨之款项,官绅以其盈余也,辄有借作他用。数人易手之后,遂觉一切善举皆有名无实矣。"显然,由于资金多内耗于组织,使善举名存实亡,直至废弃,"此天下之通病"[2]。

其二,善堂经董或因循守旧,或敷衍了事,往往不能善始善终,惠及无告。慈善的发展往往取决于经营者的态度与能力,诚如雍正帝所说:"凡此善事多端,必须出自本人之诚心,而又亲身经理,谊同休戚,始可以惠乡闾而收实效"[3]。创办难,经营更难,必须有德有才的善堂经董,尽心竭力才能有所成就,否则"事将盛而难继,费将竭而难舒"[4]。松江华亭人沈步桓曾感慨:"余间四方有兴是举者矣,或四三年,或五六年。问之,曰费不支也,曰力不给也。积田数百,资巨万,行之久而有视为具文者矣,行之又久而中有侵蚀者矣。假乐善之名,鲜应行之实,堕同人之德,朘死者之膏,其咎安在?"[5]光绪末年,民政部奏请整饬慈善,指出"近查各省善堂善举,有分官办绅办者,亦有官绅合办者,固不乏洁清自好、热心任事之人,而官绅舞弊,胥吏侵渔,因之而事多废弛者亦在所不免"[6]。各种性质的善堂善举,均存在舞弊侵渔,进而废弛的现象。

其三,善堂工役往往贪图小利,未能实心实力地办理善举。由于

---

[1] 《盛泽种善堂征信录》,同治四年至光绪十五年,吴江市图书馆藏刻本,年代不详。

[2] 《喜栖流善举得成因志》,《申报》1879年9月20日。

[3] 《清世宗实录》卷一五六,雍正十三年五月癸亥。

[4] 光绪《石门县志》卷三《养育》,知县侯万福:《老人堂序》。

[5] 光绪《平湖县志》卷四《建置下·义产》。

[6] 《民政部奏整饬保息善政并妥筹办法折》,《东方杂志》第4卷第8期(1907年10月)。

善堂事务繁多,经董往往难以亲力亲为、时刻监督,必须雇佣工役,假手于人;而工役多是为衣食计的升斗小民,而非身家富足的善人义士,因而这类现象在所难免。其中以育婴最为严重,广受诟病。因育婴堂中婴孩无自理能力,需雇乳抚养,乳妇则常虐待婴孩,或不愿正常哺乳,或将所领衣食等留作自用,有些乳妇甚至一乳多雇,导致"堂中之孩无不鸠形鹄面,从无肥胖白净之人"[1]。早在清初,唐甄即揭露:"诸乳妇多不良,第贪三百钱,得堂中之衣褓皆用于己子,所养之子置之不顾,故多有病死,其籍记中病者十二三,死者十一二矣。"[2]其他慈善中也常有此类弊病,如《申报》曾披露,上海同仁辅元堂,照例掩埋之后再报局领钱,而工役每每不肯深埋,导致尸棺日炙雨淋,几如未葬,甚至尸腐蛆生,血水漂流,情形凄惨[3]。

其四,胥吏需索、地棍侵扰等外在干扰十分常见。除官营的育婴堂、普济堂等需要定期向官府呈报收支经营情形外,很多善会善堂也常要向府县呈报备案,其间常遭遇衙门积习、胥吏勒索之类的困扰。乾隆年间,苏州普济堂一董事在任职期满后,写诗描述其间辛酸,有"经费统一周,民销官算之。郡守至幕府,辗转校簿迟。吏胥乘其间,吹毛而求疵。善果不可为,归咎于官司",在另一首诗中,他更有"畏堂如畏虎"的感慨[4]。地方地棍、无赖、恶丐等对善举也常有侵扰,各种冒领、索诈等行为普遍存在。江南阻葬风行,对善举大有妨害,余治即指出:"收埋善政也,自有遇事生波之棍徒,动辄挟人命图赖,而善政中遂有害焉非大为之防,则善路阻,而平民之受害不堪问矣"[5]。

(二)经费之难:用度支绌,使用混乱

慈善的基本特征是集众人之财力以救难济贫,因而善款的筹集、使用显得格外重要。慈善经费方面常遭遇的困境,主要是经费难以

〔1〕《善堂宜防流弊说》,《申报》1880 年 3 月 31 日。
〔2〕唐甄:《唐子潜书》卷下《恤孤》。
〔3〕《论善堂义塚切宜深埋事》,《申报》1872 年 6 月 10 日。
〔4〕顾禄:《桐桥倚棹录》卷六《义局·普济堂》。
〔5〕余治:《得一录》卷八《收埋路毙浮尸章程》。

筹措、历年收支失衡、资产管理混乱等。

其一,经费难以筹措,来源不稳定。善堂创建之始,往往依赖官绅的捐助,大多是“父母官捐俸倡首,而僚佐绅衿富民乐助之”的模式[1]。善堂一旦运行起来,稳定的捐助会大为减少,维持善堂经营相对困难,要以积累盈余置办恒产生息更难上加难。而且善捐随机性大,难以持久,田产、房屋之类管理困难,容易遭侵蚀。依靠善堂经董倚门托钵式的募捐或个别善人乐善好施是很艰难的。如湖北蒲圻育婴堂,雍正年间即建堂,因缺乏资金并未收养。乾隆初年,由知县捐廉收婴十余口,不久即废;乾隆四十二年设循环薄,始积婴资钱,至道光初年已积得1800余串;道光中期,由知县劳光泰及各堂长劝捐扩建,此堂才走上正轨[2]。区区一堂,竟费百年之久,兴办慈善的艰辛可见一斑。

其二,由于经费支绌,影响善会善堂的经营运作,甚至导致其中辍、废弃。各善堂经费起初多由公捐及地方官罚充善举之款,由绅商存放生息,一岁济一岁之用,“而款项大小则依据地方之肥瘠与绅富之多寡,往往限于银钱之额而善不能广,不得不撙节谨慎以用之,于是有苦其有名无实者,而地方失养失教之人之人仍不见少”[3]。如上海同善堂,乾隆十年由官绅公建,后因经费不足,善举多停辍,直至废弃,堂屋也改作他用[4]。湖北江陵育婴堂,乾隆末年由邑绅郑若璜募捐银四千余两建,“计口授衣,井井有条。后因岁歉,婴多费少,度支艰难,于道光十七年停止”[5]。善举以救命为先,逢灾荒、战乱之际,众多民众陷于水火,善堂往往陷于空前困境。

其三,在官方的介入或胥吏需索之下,善举经费常遭侵占、挪移。善会善堂所从事的善举,属于养老恤幼、扶贫济困之类的“救穷”之举,“其事缓而其功小”,较之赈灾、平乱之类的紧要事务,往往被视

〔1〕 黄六鸿:《福惠全书》卷三一《庶政部·养育婴儿》。
〔2〕 同治《蒲圻县志》卷二《政典·育婴养济附》。
〔3〕 《推广义塾说》,《申报》1882年3月25日。
〔4〕 同治《上海县志》卷二《建置·附善堂》。
〔5〕 光绪《续编江陵县志》卷一三《赋役志·恤政》。

为无关大旨,大凡地方建设或财政匮乏,常有侵占、挪移和赔累之虞。松江南汇县曾设尸场经费,负责办理尸场报验,然而“经费多挪借、赔累,多年不堪苦累,岁末长面临债务需索,董事苦不堪言”[1]。嘉庆二十年,湖南巡抚广厚通令全省一律捐置育婴堂,其中沅陵由府县倡捐银七千余两,然而除费五百两建堂外,其他经费为历任官员挪用一空,“绅士素畏官长,莫敢过问…堂事遂不能举”[2]。即使是民间捐办,常也难逃厄运。吴江人李福指出:“窃观地方善士,随在皆有,往往一涉善事,动辄得咎。无他,衙门胥吏多方需索,遂至昔贤有善事不可为之语。可知虽有善堂,虽有办善之人,而无贤有司护持于上,仍不能行也”[3]。在“一涉善事,动辄得咎”的情况下,要维持慈善的持久健康运营是十分艰难的。

(三)施舍之难:博施济众,圣贤所难

如何将有限的财力物力更为合理的分配,使施舍更为有效,是困扰慈善事业的主要问题。

其一,施舍不足,许多需要救助或符合条件者得不到救助,影响善会善堂的效率和声誉。多数善堂由于经费不足、规模狭隘等原因,对收养、救助对象大多进行限额,往往不能额外多收一人。同时施给的钱物饭食等很少,如各地养济院、普济堂额定发给贫老的银米,往往仅够一碗粥资而已。而且由于经董徇私舞弊,善堂救助的往往为其亲属或少壮者,真正需要救助或符合条件的反而得不到救助。《申报》曾载《善堂宜防流弊说》一文,披露各种善堂弊端,其中论及各处清节堂常以额度和经费有限为辞,其所收养节妇多是因情面请托者,而穷乡嫠妇虽含辛茹苦,大多因没有关系而得不到照顾[4]。另外,战乱、灾荒来临时,常伴随大规模的人口死亡和流离,社会资源极度匮乏,原有社会秩序的破坏等后果,这对以救命为先的善会善堂

〔1〕 同治《南汇县志》卷三《建置志》。
〔2〕 同治《沅陵县志》卷一二《仓储·附育婴救生》。
〔3〕 光绪《黎里镇续志》卷二《善堂》。
〔4〕 《善堂宜防流弊说》,《申报》1880 年 3 月 31 日。

而言,无疑是巨大的挑战。

其二,施舍过滥,导致经费虚耗,给慈善运作造成困扰。社会上的贫弱无告者总体上大于慈善的整体救助能力,若按需发送,慈善体系会陷入崩溃。尤其是一些救助穷困、疾病、乞丐之类的善会善堂,日常施舍饭食、钱物,不少游惰无赖之人常混迹其中,骗取小利,而真正贫弱急难者往往得不到救助。《申报》曾报道:"上海地方为善者最多,每年冬令施衣送米络绎不绝,然其中立法终莫之善,以致强横者去而复来,得及变卖,为其入烟赌之销场;弱者苦苦哀求,欲得一次而不能,实在贫穷老弱均难沾其实惠,大半在于无益之中。"该文记述,有个叫唐阿三的地痞,从果育堂领得棉衣一件,将其变卖,过几日又去强索,被司事识破不给,他恃强谩骂,将堂门踢坏,最后被纠送法办[1]。北京普济堂、功德林两处设有粥厂,自康熙年间起常年施粥,收养老弱,然而游手好闲者往往混迹其中。光绪末年,御史王振声奏报,每厂收养人数由二三百递增至五百余人,老弱废疾寥寥无几,多数都是少壮游惰之人,每日饱食出而游荡,聚处怡然[2]。如此施善自然弊大于利,对慈善事业伤害极大。

其三,慈善组织施舍辐射范围有限,大多集中于城镇,难以惠及乡村和社区。"通都大邑,仕宦商贾辐辏之区,其财易集,故其事易举;而乡里之间,地隔势散,惟各自行其力之所能为,能集众善以广其施而垂之久,自非风俗之美,慷慨好义笃行之多,往往不能。"[3]事实上,即使是设立于城市的善堂,往往限于规模,不仅难以施惠于关厢外的乡村,甚至城内无法周济。比如处于远乡的弃婴很难保送堂养,即使送达也多病饿而死,因此育婴堂实际收养的大多是城内及近郊的婴孩。太仓州嘉定城内,乾隆年间建有存仁堂,办理施棺代葬,四乡民众因距城偏远,寒暑时很不方便申报和行善,因此多停棺不葬

[1] 《善事难为》,《申报》1872 年 12 月 1 日。

[2] 《商部议覆御史王奏请变通官粥厂改设教养局折》,《东方杂志》第 2 卷第 11 期(1905 年 12 月)。

[3] 葛士浚:《皇朝经世文续编》卷二七《户政四·养民》。

与暴露尸骸。嘉庆十四年,张铣于望仙桥镇立广仁堂施棺代葬,家族经营达数十年[1]。

(四)取信之难:以善为名,败坏信誉

慈善作为一种公共事业,其组织成员与救助对象是面向大众的,其资产经费主要向社会募集,因此,维持良好的声誉,取信民众是关乎其生存发展的根本。在清代的慈善发展中,由于善堂经营者的种种不当行为,导致善堂信誉败坏。

其一,一些善堂经董贪污腐败,乃至以善举为名,借机敛财,挥霍享乐,导致慈善有名无实。这类现象十分普遍,所在多有。道光年间,御史张灏奏称:"镇江府属近有不肖绅衿,谋为(善堂)董事,侵蚀自饱,以至经费不敷,久乃化为乌有等语。一府如此,他府可知。……至地方善事,经理不善,以至有名无实,谅不独江苏一省为然。"[2]申报曾以《善堂不善》为题,揭露上海一些善堂的黑幕:"董理堂政者昔则面黄肌瘦今则脑满肠肥,以众人之财以为财,节众人之食以为食。既云经费至不能添一人,则一连看八十余本京戏之费从何而出耶。每至年终米药派捐于众人归善于一己,非其亲友己党求之如登天之难。"[3]一些善堂董事借官府之威四处劝捐,却仅有空言,致使富商大贾不肯捐资,乃仗官宪余威向妓院、烟馆等处勒派,然后挥霍其间,导致"有善堂之名而竟无善堂之实矣"[4]。清代常将假托善名而为恶者称之为"善棍",徐珂《清稗类钞》中对这类人描述得栩栩如生:"凡得恶名者,始可曰棍,而光宣间乃竟有假托善名而为恶者,人目之曰'善棍'。其人辄假借慈善事业之名,赁屋于市,标其名曰某某善堂,刊刻缘起,四出募捐,并列负有资望之绅商姓名,谓之曰发起人、赞成人,或从而尊之曰董事,以求取信于人,翼得踊跃输助。其实凡列名者,未必一一过问,惟经手之数人,得朋分金钱而已。

[1] 嘉庆《直隶太仓州志》卷五《营建下·恤养》。
[2] 《清宣宗实录》卷三一二,道光十九年四月壬辰。
[3] 《善堂不善》,《申报》1876 年 5 月 15 日。
[4] 《论善堂新闻》,《申报》1873 年 12 月 19 日。

其号称经办之事,如放赈也,办学也,育婴也,养老也,又有衣米、医药、棺冢以及惜字、凉茶之施舍,一一胪列,巨细靡遗。究之,实行者一二而已,所得之赀,泰半自润,甚且有因以致富者。其所以得善棍之名者,亦以其诈欺取人财耳。”〔1〕

其二,一些善堂经董往往滥用身份,仗势欺人,鱼肉乡里。由于善堂经董主持办理慈善公益,有助于政教,而且其成员大多是当地声名显赫的官绅商富,因而格外得地方官员倚重,成为事实上的地方权威。这种非正式权力运用得当,自然有助于地方与民众,若滥用、误用便成仗势侵扰地方。《申报》披露,“近来善堂司事往往有恃其势力以鱼肉乡里者。……善堂董事类多乡绅,而乡绅之中品类不齐,其有好事者,抑或有人有求于彼,稍加以谀词,无不兴高采烈,任意妄行,故近近以来,往往闻有善堂董事经手讼事,出入公门,私情请托,无所不为,为司事者来亦假虎之威。遇有些小公事以窃其董事之名片,向官关说,其间颠倒是非,混淆曲直者所在多有,此风之渐长,已非一朝夕矣。推原其故,以善堂之名气太重,官信太过,善堂之绅董未能择人,而司事者更不闻其人品,于是乎假为善之名,行为恶之实”〔2〕。

其三,更为恶劣的是,善堂往往成为规避赋役、压迫民众的工具。善会善堂一经呈报备案后,其产业也得到官府的保护,且常能享受赋役豁免;而向租佃者征收的租赋却并不低,佃户往往要承担沉重的赋税负担和社会压力。可以说,善堂一边在救济贫苦,一边又在制造贫苦。清末江南名士陶煦对此提出尖锐的批评:“善堂或名清节,或名保婴,类皆有田千百亩,而收租亦如上所云云。独不思租重,而农无以为生,虽有节妇,饥寒迫而失守;虽有婴儿,势有不得不溺,岂所谓善者耶?”〔3〕《申报》曾载一骇人的事实:“昔在乡间,有索债者,而未即偿者,则曰:如不即行交出,吾将送入某善堂。而欠者无不赶即

〔1〕 徐珂:《清稗类钞》,《棍骗类·善棍》。
〔2〕 《善堂司事不可依势说》,《申报》1879 年 12 月 12 日。
〔3〕 光绪《周庄镇志》卷四《风俗》。

措缴者。盖一经善堂,则所欠若干不但分文不能短少,而且另有所费,故不若还之债主之为愈也”[1]。光绪年间,江南发生了著名的“南汇普济堂荡案”,由于善堂董佃剥削过重,引发抗租冲突,小佃、董佃喻官府之间斗争多年[2]。众所周之,清代存在严重抗租抗粮现象,而善堂由于得到官府的庇护,较之一般地主更为凶悍。

二 慈善发展困境的社会根源

慈善发展诸多困境的出现,基于复杂的社会文化根源,既有各种外在的干扰,也有很多慈善发展自身的问题,比如博施济众的理想与等级畛域之见的矛盾,救人救彻目标与重养轻教模式的冲突等。主要体现在以下几个方面:

(一)慈善体系庞杂,脱离社会实际

清代的善行义举体系复杂,形式多样,且有普及化的趋势。常见的有育婴恤孤、恤嫠清节、敬老助贫、施医施药、施棺助葬、救生义渡、惜字放生、刊布善书、兴学助教等等,也有救济同族、同乡和灾民、贫民等临时性措施,还包括捐助水利、城防、道路、团练等公共事务,可谓五花八门,不胜枚举。这其中既救急和救贫的慈善活动,也有济人利物的公益行为,领域铺陈甚广。尤其晚清时期,地方社会逐渐占据对方公共事务的主导地位,渗入和参与到许多原本属于国家事务的领域中。最为典型的是杭州的“善举共同体”,几乎囊括了所有的地方慈善公益,很多本应属于政府的活动,或者是原本没有的活动,都被纳入到善举体系之下,因而每年经费达数万两之多,总董丁丙经理数十年,多次垫赔巨款,苦不堪言[3]。慈善组织增多、救助范围扩大,这无疑是一种进步。但是,慈善体系的庞杂和扩大,又是很危险

〔1〕《善堂司事不可依势说》,《申报》1879 年 12 月 12 日。

〔2〕民国《南汇县续志》卷三《建置·义举》。

〔3〕丁立中:《先考松生府君年谱》,《珍本年谱丛刊》第 172 册,北京图书馆出版社 1996 年,第 229 页;另可参见夫马进《中国善会善堂史研究》,商务印书馆 2005 年,463 - 532 页。

的,因为慈善的发展不能超越客观社会经济水平,民间社会的善行义举也不能取代官府的救灾济贫与公共治理。清人论及慈善,常感慨“博施济众,尧舜犹病”,或“博施济众,圣贤所难”,就是说,普施博济,使贫苦无告者均能“养生送死无憾”是梦寐以求的,即使尧舜这样的圣贤大德也很难做到。脱离客观社会经济条件,一味追求博施济众是不现实的。

同时,清代的慈善事业还停留在“养生送死”的社会救济阶段,层级较低。从明清之际的起步,到康乾时期的官僚化,到嘉道以后社区化和儒生化以及晚清以后重建转型,清代慈善事业在整体上是持续发展的。然而,这一过程却伴随着清代政治经济体系从重建到衰落的历程,尤其嘉道以后,庞大而有效的国家救济体系逐渐废弛,灾荒、战乱却日趋严重,国势日下,民生日渐。这本身就是一个悖论。光绪年间,叶裕仁在论及袁黄到余治的善人脉络时指出,康乾时期,民物滋奉,风俗敦朴,故善举所行不广;及道光时,人心日坏,民生日蹙,在位者因循粉饰,潘曾沂等力行善举,“所救济者不啻亿万计”;咸丰之世,疮痍满目,盗贼纵横,“待命者愈殷,而输财者愈鲜”,余治奔走劝募如拯溺救焚,不遗余力,所救济者亦不啻亿万计[1]。一人而救亿万,自然是夸大其词,毕竟社会经济的发展从根本上制约着慈善的发展,依靠二三善人,甚至整个的慈善救济,也只能救得一时一隅的少数人,是无法解决所有问题的。清末东赈、晋赈中,各地官民尚能捐助百十万两,但此后包括江浙在内全国各地连年灾荒日甚严重,虽饥馑枕藉,各地善人四处劝捐,成效却日趋减退,根本原因就在这里。

(二)观念与行为的负面效应

慈善活动是一项连接施善者与救助者的交互活动,既要施善者乐于行善,又要救助对象乐于接受,因此行善的过程与细节都很重要。清代慈善发展中有一些观念与做法不太适当,产生了负面效应。

[1] 《梁溪余孝惠(治)年谱》,《珍本年谱丛刊》本,第339页。

第一,施善者有强烈的道德优越感,对救助对象缺乏平等心,忽视其主观感受和体面尊严。如养济院与栖流所,常收容乞丐之类,当地贫民碍于脸面往往不愿进入。清节堂一般实行严苛的封闭式管理,嫠妇进入堂内后,几乎与外界隔绝,即使父母去世等事情发生,也需当日返回,对子女亲属探视也严加约束。义葬方面,大多义冢收葬浮尸路毙、乞丐流民之类,尤其是处决的囚犯,因而人们普遍以埋入义冢为耻。施赊棺木时,免费施与贫户的棺材一般是与乞丐等相当的薄材,如苏州锡类堂,以收葬荒郊无主露棺为主,而"地方衣冠旧族不乏松楸兆域而贫不能葬者",往往不愿意委弃亲人尸棺于荒郊漏泽,宁可停棺在家[1]。

第二,畛域之见严重,对于客商流寓的救助相对缺乏。清代,地缘观念很重,侨居外地者往往历经数代都无法融入当地社会,被视为"客民",尤其在五方杂处的城镇,客商流寓人数众多。这些"外籍侨寓之民,生则寄食,死则寄櫬",是最需要救助的对象。然而很多善会善堂都是由本地人创办,与乡图、保甲结合,固守"本籍主义"和"内外之别",救助的对象大多为"本地人",所救助的"外地人"主要是流民、乞丐之类,对于一般的贫弱或急难者关注则较少。事实上,"外地人"的救助主要依靠同乡同业者组织的会馆公所进行。

其三,秉承"重养轻教"的慈善模式,重在提供物质资助,使之"养生送死无憾",轻视其自身参与和自我发展。"善堂之设,原以周济贫人非以补助董事也。故于夏令则施医药所以救穷乏之疾苦也;施棺木所以安死亡之魂灵也;于冬令则施热粥所以活困苦之残喘也;施棉衣所以免乞丐之冻毙也。此四端者尤为最急之务。他虽当举行尚在可缓之列,若并此四端而无之,又何贵乎设立善堂也?"[2]诚如冯桂芬所述,"近世善堂之法,凡贫者皆与药,死与櫬,死于道路者埋而其碣焉……"[3]这种从襁褓到坟墓的、简单的给钱给物的善举体

[1] 同治《苏州府志》卷二四《公署四·善堂》。
[2] 《善堂不善》,《申报》1876年5月15日。
[3] 冯桂芬:《显堂志稿》卷三《一仁堂记》。

系,耗费巨大,成效却差。因而清人对此多有批评,如民政部批评道:“从前各项善堂善局,率多重养轻教,物力日绌,生齿日繁,势必难以持久。盖聚此无数不耕不织、非士非商之民,皆纷然待哺于官吏,不惟国家财力不逮,亦为世界公理所无拟”〔1〕。

(三)泛道德化和泛政治化倾向

清代的慈善事业,无论是官办或民办,都存在浓厚的政治教化色彩,其重要目的在于实践统治理念与礼制,体现着寓教化于施善的普遍原则。另外,充斥鬼神迷信的说教与做法,有损慈善的本意。

首先,措办善举被视为仁政的象征,官方希望以此鼓吹王道德政,地方则以之补官方政教之不足。换言之,官民推行善举,落脚点常不在于救助贫困无告者,而在以施善为名,行教化之实。清人常认为善会善堂这一新兴产物乃是发源于三代的理念与实践,所谓“文王发政施仁,必先无告……后世善师其意,乃有育婴、养济、药局、义冢诸设”〔2〕。同治《孝丰县志》提出:“养生送死无憾,王道之始,故文王发政施仁,必先茕独。我国家视民如伤,恫瘝在抱,无一物不得其所,并有以弥天之憾而济其穷。养济育婴,德被沾危;漏泽有园,施及枯骨,垂为典则,恩至渥也。”〔3〕这些原则在各地善堂宗旨中有鲜明的体现,如明末推行同善会,就格外强调救助无告与宣讲圣谕结合,以期“舍者为善,受者亦善”,“行者亦善,闻者亦然”〔4〕。嘉善枫泾同善会,专办恤贫事宜,其宗旨“首先节孝,重大伦也;次及孤贫,怜无告也;游惰不及,寓劝惩也”〔5〕。

其次,发展慈善有明显的正风纯俗的目的,将其作为整饬风俗的基本手段,象征性和工具性明显。发展慈善的重要目标是消弭社会上的各种“弊俗”,如溺婴、抢醮、停棺不葬等,而这些往往有深刻的

〔1〕《民政部奏整饬保息善政并妥筹办法折》,《东方杂志》第4卷第8期(1907年10月)。
〔2〕同治《通山县志》卷二《建设志·矜恤》。
〔3〕同治《孝丰县志》卷三《建置》。
〔4〕余治《得一录》卷一《同善会》。
〔5〕光绪《重辑枫泾小志》卷二《建置志》,蔡维熊:《同善会碑记》。

社会文化背景,很难真正根除。通过推行善举,既能解决一些实际的社会问题,又能为社会树立典范和给民众以希望,倡导“纯美”风俗,鼓动乐善风气,从而达到“所养者少,所全者多”的目的,可谓一举多得。麻城名士袁铣指出:“夫都会所以不溺婴者,有育婴堂也。育婴堂岂遂能尽养子女哉?有此堂以树之风声,使知女不可溺,贫者者送入此堂,不贫者亦从而抱养。育婴堂所养者少,所全者多,盖为之倡,以动其善心也。”[1]泛道德化最为典型的是收焚淫书、惜字惜谷、放生戒杀等,这些善举的对象都不是人群自身而是外物,这也是清代慈善比较有特色的地方。

第三,国家和社会往往基于外在因素的考量,如禳灾弥祸、趋吉避凶等,具有强烈的功利性和迷信色彩。“和气致祥、乖气致异”,古人普遍相信弊俗恶政会上干天和,招致灾荒疫疠;而美俗善政则会天人和谐,去祸消灾,因此要禳灾弥祸就应顺天应人,广施德政,多行善举。同治年间,湖北光化知县胡启爵十分重视慈善建设,“举凡有裨地方元气之事,靡不实心实力为之……每邑绅因公谒见,时不惮备为奖励。诚以善人多则风俗自厚,善堂立则阴骘易培也。”[2]他所关心的远不是救助的对象,而是淳化的乡风民俗,这直接关乎其施政的效果;培养阴骘之类则更是他赤裸裸的个人追求的体现。诚如《太上感应编》中描述的,“所谓善人,人皆敬之,天道佑之,福禄随之,众邪远之,神灵卫之,所作必成,神仙可冀”。人们参与善举,虽不乏不求回报者,但更多的则是行善求报者,为着长寿、多子、仕进、旌奖、名誉等,人们乐善好施。这种功利性的劝导,无疑慈善发展的动力,往往产生负面效应,一旦未得善报或如愿以偿,无疑会降低人们的行善热情。

(四)国家与社会的关系与态度

清代国家与社会在发展善举中的关系复杂多变,双方对于善举

〔1〕 光绪《麻城县志》卷三四《艺文志》,袁铣:《戒溺女文》。
〔2〕 光绪《光化县志》卷二《官署·公廨附》,胡启爵:《敦善堂约规十条》。

的态度也扑朔迷离,多有抵牾之处。

从相互关系方面看,国家与社会在慈善中分工协作,但在参与方式和程度上,一直存在两难困境。在慈善问题上,单纯依靠任何一方都是不行的,但两者之间又有矛盾和冲突,因此双方相互依赖又彼此排斥,维持若即若离的微妙关系。一方面,“居官作善,如入宝山”,官员们运用自身的身份、地位,调动各种社会资源,对慈善的发展常常起着重要的甚至关键性的作用。官方的介入,往往有助于慈善的推广和整顿;然而强势介入会导致慈善的官僚化和“徭役化”,扭曲慈善的本质,阻碍其持续健康发展。另一方面,官营的公共事业大多效率低下,耗费严重,无论仓储、救灾和恤政都是如此。而且清代地方政府的行政目标与机构设置以及财政能力之间严重脱轨,名义上是全能型的“大政府”模式,实际运作能力却很低下。因此慈善事业这类关乎民生民意而又非紧要的事务,官方习惯性的借重民间,以倡导和监督为主,刻意保持其民办性。民间对官方介入和胥吏需索多有忌惮,除非遭遇内外困境,一般不愿过多依赖官方。

国家与社会对慈善的态度,积极与消极并存,整体上是比较消极的。纵观清代慈善的发展,呈现长时期相对平稳或低迷发展与个别年份、区域的突发性发展并存的特殊景象。一方面,由于个别君王或官僚对某些善举的重视,下级官员士民或迫于压力,秉承上意,或曲意迎合、邀功请赏,做些官样文章和政绩工程,导致慈善在特定的时段和区域的非常规发展;另一方面,慈善并非紧要事务,操作中伴生着种种弊病,变得害民而累官,因而国家与社会往往并不热心。雍正是清代最为重视慈善的君主,他曾提出育婴、普济为“道婆之政”,认为“只可帮忙,令好善者成,百姓自为之。若官做,则不胜其烦。空招集远来无依之人,倘力不能,有害无益”[1]。皇帝如此,地方更是视为具文,例行公事,顶多捐廉倡首而已。民间素有“救急不救穷”的说法,虽多乐善好施的善人义士,许多地方乐善风气浓厚,但真正

[1] 《宫中档雍正朝朱批奏折》,法敏,雍正三年九月六日。

如潘曾沂、丁丙那样乐善不倦、有德有才,且自身财力雄厚、人脉广泛的人并不多见。叶裕仁感慨余治道:“呜呼,世道之隆污,民生之休戚,有权势者犖然不动其心,余莲村一布衣起而拯之,至濡手足焦毛发而不顾,其亦可悲也”[1]。这是余治的悲剧,更是时代的悲剧。

三 国家与社会的应对措施

为了解决慈善发展中的的各种困境,清代国家与社会有针对性的采取了许多的应对措施。每一个区域,在不同时期,针对不同的善举类型,具体的措施往往有所不同,但在变通救助方法、改变筹资方式、改善管理方式、加强监督征信等方面,其精神主旨有很多的类似之处。

(一)变通救助方法,对救助对象和方式进行限定

针对施舍过程中出现的种种困境,清人对救助方式、方法等进行许多变通。

首先,对施舍对象、范围等进行一定限定,同时保持一定灵活性。对于任何善会善堂而言,社会上应救助的贫弱无告者总是层出不穷,救不胜救;而人力、财力却相对有限,因此对施舍对象、范围进行必要的限定,对于维持慈善持续运营至关重要的。明代养济院就对收养孤贫的数额、籍贯及所发钱粮又严格的限制,清代善会善堂明显延续了这一传统。常见的标准有区域、数额、年龄、家世、品行、身体状况以及救助时间等。如杭州府海宁州普善堂,专办停厝事宜,凡寄厝棺木,定以年限,每年冬至日寄厝,三年为限;限满不领出者,无论绅宦士庶之家,一律由堂代为埋葬,不准展限[2]。湖州府南浔镇承济善堂由严氏独任,凡孀妇赤贫无依者,按月给发赡养之费,30 岁以内夫故而年在四十岁以内者得给恤其子女,无子者立嗣,给至 16 岁,女则

[1] 《梁溪余孝惠(治)年谱》,《珍本年谱丛刊》第 146 册,第 339 页。
[2] 民国《海宁州志》卷六《恤政》。

至20岁为止[1]。限定过于严苛,必然有贫弱无告无法均沾实惠,这又是违背慈善原则的,因此要保持一定的灵活性,如根据财力设置一定额外指标、进行临时性救助等。

其次,进行有针对、有差别的救助,一定程度兼顾被救助者的脸面。鳏寡孤独与急难死丧的情况随时随地都会出现,且常有灾变事故,因而在推行善举中要有针对性和差别性。例如,停棺不葬和浮尸路毙是社会常态,若都即时施棺掩埋,任何义葬组织都难以胜任,因此各地义葬组织往往在清明、冬至前后一段时间集中施棺掩埋,同时鸣锣催葬,让有力之家自行处理;平时零星尸骸则就地掩埋。施棺方面更为典型,为了节省开支,惠及更多的人,同时顾惜受惠人身份,善会善堂采取变通方法,针对不同的对象,采取差别化的施舍,身家清白人家施与材质较好、较为昂贵的棺木,而贫户施舍的是相对廉价的棺木,乞丐与无主尸骸则更次;或采取半卖半送的方式,置备不同等次的棺木,由丧户支付部分。代赊会、借贷局等组织是兼顾对象身份的典范。代赊由善堂备办棺木等,赊贷给不愿领取施棺者,以济一时之难,棺价听丧户归还。清中期以后,这一形式十分流行[2]。

其三,慈善的社区化。由于善堂大多位于城内,名义上服务全府县,但实际范围有限,因而通过多设置善堂,向社区化发展很重要。主要有两个趋向,一是城市中出现多个同类型堂局,划分一定服务区,分工协作。如丹徒,道光初年由邑绅茅元络等于城内中街兴办了普仁堂,收埋路毙浮尸及辛伙仆妇暴死不及送回者。由于城隔内外,夜晚有暴病者来不及送普仁堂,另于西城外火星庙旁创建安仁堂[3]。二是发展市镇和乡村善会善堂,从而解决城局无法惠及问题。濮院、乌青等镇清初即建有葬会。嘉道时期市镇、乡村义葬组织空前发展。社区化最为充分的是“育婴事业圈”,建立了各种连接乡

---

[1] 同治《南浔志》卷三四《义举》。

[2] 吴琦、黄永昌:《清代江南的义葬与地方社会——以施棺助葬类善举为中心》,《学习与探索》2009年第3期。

[3] 光绪《丹徒县志》卷三六《尚义》附义举,民国《续丹徒县志》卷一四《人物》附义举。

村—市镇—府县的育婴网络,其中以江南地区最为发达。据王卫平先生研究,江南至少存在城乡一体化的育婴事业圈26个以上,至清末成为地跨苏松杭嘉湖五府的庞大的网络〔1〕。

其四,变通救助方式,教养兼施,注重救助对象的自身参与。单纯的给钱给物,耗费巨大且容易使救助者滋生消极思想,同时很多救助对象只是遭遇暂时的困难,或者其家庭成员能够参与其中,因而变通救助方式是必要和可行的。育婴最为典型。因雇乳堂养或寄养耗费巨大且效果不佳,于是道光以后各地发展保婴会,推行自养,由原来雇佣乳妇居堂抚养的方式,到主动给贫困生育家庭钱粮资助,"俾自养其所生之女,无须出外佣工"。这种方式婴孩成活率更高,真正"惠而不费"〔2〕。晚清时期有从"重养轻教"向"教养兼施"的趋向,"救人就彻"逐渐成为社会共识。如上海抚教局主要收养16岁以内的流浪儿童,"给以衣食、安其栖宿、僱觅工匠、量材教习、使之昼夜专勤,无许仍前行乞,一年之内,已可习成"〔3〕。光绪年间,清政府要求各地督抚责成地方官绅体察情形,以育婴堂附设蒙养学堂,养济院、栖流所、清节堂附设工艺厂。北京普济堂、功德林粥厂后改设教养局,收养贫民,教以粗浅工艺〔4〕。

值得注意的是,当某种善举缺陷严重或难以兼顾时,清人常采取新创慈善组织的方法,以弥补前者之不足。新的慈善组织并未取代原有的,而是在运营模式上有创新,普济堂、栖流所、代赊会等就是这方面的典型。由于官营的养济院弊窦丛生,且多收养本地贫病老人,数额十分有限,于是后来极力推广官督民办的普济堂,由民间自行经营,收养条件更为宽松,对外籍、流丐、残疾多有照顾。同治八年,湖南在官绅曾国荃等倡议下,以养济院、普济堂"限有额数,难以周给,

〔1〕 王卫平、黄鸿山:《中国古代传统社会保障与慈善事业》,群言出版社2005年,第244-259页。

〔2〕 同治《长沙县志》卷九《保育·育婴》。

〔3〕 余治《得一录》卷一三之四《劝推广抚教局公启》。

〔4〕 《商部议覆御史王奏请变通官粥厂改设教养局折》,《东方杂志》第2卷第11期(1905年12月)。

鳏寡孤独向隅者多”,“议立恤无告堂,稍补普济、养济两院之所不及。”该堂建成后,年课收养穷黎千余人[1]。

(二)改变筹资方式,稳定收入来源,量入为出

要保持慈善事业的持续稳定发展,充足稳定的经费来源是至关重要的,依靠临时个别性的捐助显然是不够的。

第一,各慈善组织普遍通过设置房产田地等公产和发典生息,作为维持日常经费的主要方式。《得一录》指出:“惟念善堂办公之事也,以公济公,莫如取诸公项。公项云何,买卖田屋之中用是也。”[2]宜昌府东湖育婴堂原本没有公产,乾隆八年,由知县李越倡率邑绅捐输38两,发交质库生息,另当地有典商十八家,“岁以其息贮诸公。自乾隆癸亥迄己卯,凡十有七年,权子母至四百有奇”,增殖之快,令人咋舌[3]。清代中期以后,很多善堂还以设置殡舍的方式谋利,即为暂时无法归葬者提供棺木停厝服务,从中收取一定费用。如太仓州镇洋殡舍,道光初年创建,“专为寄厝尸棺之所,共舍房十一间,年收寄资以充当经费。”[4]

第二,推广善会,以小额捐。很多地方采用捐收善愿的方式,有善人逐年或逐日捐助小额金钱,分发给贫苦和急难者。如嘉兴同善会,从道光初年起募集善愿,每月捐钱六十文为一会,自半会至百十会,办理恤茕独和助学修金[5]。最为典型的是葬亲会,其运作方式与明清以来各地流行的钱会和合会类似,大多由若干会首发起,召集会员,交纳一定会金;定期掣签发放;不过葬会旨在助葬,因而有些会员乃是出于善心的定期捐助;会钱也向丧葬家庭倾斜。浙西地区葬会一直很发达,制度建设上颇多创举,尤其在乌青、南浔、濮院等巨镇。如嘉湖之交的乌青镇,在太平军乱后由镇绅沈宝樾、丁翔高倡办葬会。每会40人,十年为满,每会出钱800文,共得32千文,足敷葬

[1] 同治《长沙县志》卷九《保息》。
[2] 余治:《得一录》卷一六《良法附纂》,“以公项行义说”条。
[3] 乾隆《东湖县志》卷二六《艺文志》,林有席:《建育婴堂记》。
[4] 民国《镇洋县志》附录《自治》。
[5] 光绪《嘉兴府志》卷一四《养育》。

费。此会成效甚好,光绪中期集至320会时才因故废止[1]。

第三,嘉道以后,通过征收各种善捐成为新的筹资方式,晚清时期全国通行,成为主要经费来源。如嘉兴普济堂,嘉庆年间扩建,各捐户奖叙有差。道光八年,郡人陆廉、岳鸿奎等重整堂规,凡米商销售货一石捐厘一文,置货自销以照此办理[2]。厘金善捐,或称带捐,即在厘金关税中带抽善举经费,包括各种例行商捐、契税以及田产附加捐等,这些收入是制度化和强制性的。如杭州同善堂、普济堂等,同治初年兴复后,善堂经费每季向厘局请领银三千两,出典生息、米盐木泊丝锡各捐均归善堂绅士酌济支放。经费按季报销[3]。光绪八年,兴国州倡办兴善堂,兼行育婴,其经费向行商坐贾收取,"各行客指每串抽钱一文……如各行有抗不遵办及收多报少者,随时禀官查究。其捐数由专首士按月查明,报知总首商办一切"[4]。

(三)规范管理方式,官民协作,维持慈善相对的独立性

国家与社会在规范慈善管理方式上分工协作,采取多项措施,维持慈善相对的独立性。

首先,维持善会善堂相对的独立自主性,即是听由地方士绅商富自主创办、自行经营;官员相应的倡导鼓励,而不直接参与,且约束胥吏需索等行为。早在明清之际,善会善堂创世之初,即由地方绅民自行创办经营。清初,统治者在鼓励推广育婴堂、普济堂之类时,也有诸如"劝募好善之人,于通都大邑,人烟稠集之处,照京师例,推而行之",[5]"择富厚诚谨之人董理,并令州县率同佐贰不时稽查"[6]之类的规定。道光年间,应御史张灏所请,清廷曾下令,"凡地方旧有善事,务当设法保全。公举诚正殷实绅士充当董事,责令实心经理,严剔弊端,以度虚糜侵蚀之渐。……着各直省督抚通饬所属,妥

[1] 民国《乌青镇志》卷七《墓域》。
[2] 光绪《嘉兴府志》卷一四《养育》。
[3] 民国《杭州府志》卷七三《恤政》。
[4] 光绪《兴国州志》卷四《义所》。
[5] 《清世宗实录》卷一九,雍正二年闰四月癸未。
[6] 光绪《钦定大清会典事例》卷二六九《蠲恤·恤孤贫·养幼孤》。

议章程,出示晓谕,务使善举得以经久,穷黎实惠均沾,用副朕爱育群生至意”[1]。显然,清代官方对慈善的基本态度是“官督民办”或“官倡民办”,即由民间创办经营为主导,地方官往往倡首劝募,委托或铨选士绅进行间接管理,而不直接介入,这为清代慈善事业的发展树立了良好的传统。虽然不同时期和区域,慈善模式多有不同,但这一特征总体得以维系。如湖北汉阳地方,“城厢市廛皆有善堂,行一切惠施,民有急难,咸得所归,其事则绅耆总之,费则众人输之,不假官为监督,事无不办”[2]。

其二,官民协作,发挥各自的优势和积极性。需要强调的是,虽然清代慈善事业极力维持独立性和民办性,但官方的作用依然十分重要。一是调动行政资源,为慈善事业的发展提供政策、管理、财政等方面的支持。如乾隆元年,应直隶总督方观承奏议,清廷通令“直省郡县育婴堂有资粮缺乏,难以持久者,督抚大吏,酌款接济,以收实效”[3]。二是通过劝募旌奖,调动社会资源参与慈善事业,如规定捐助钱物值银千两者,准请旨建坊,对于善堂经董优遇更多。光绪年间,江苏曾规定:“凡各善堂绅董,其公正无私经理,有法者每三年由该府州县送给匾额花红一次,以旌其门。士绅则详情奏奖,营私者公同议撤销”[4]。三是对各种危害社会、有违风教和妨害善举的行为的禁革,为慈善组织提供保护和支持。如陈宏谋、裕谦、丁日昌等在江苏就有一系列风俗整顿与奖励慈善举措。

其三,议定堂规条约,保持慈善的规范有序运行。修订堂规,明确慈善原则、组织方式、资金管理、堂务分工、弊病纠防等各方面的详细规则,是慈善制度化的基本条件。清人格外重视这一点,往往由善堂绅董和地方官员协作,共同商讨议定堂规。一旦通过,往往要呈报官府存案,并刊石勒碑予以公示。因此,各地至今保留了大量相关的

---

〔1〕《清宣宗实录》卷三一二,道光十九年四月壬辰。
〔2〕同治《荆门直隶州志》卷一一《艺文志》,王庭桢:《兴善堂记》。
〔3〕方观承:《方恪敏公奏议》卷二《奏恳圣恩仰祈睿鉴事》。
〔4〕《江苏省例续编》,《布政使应清理善堂田产事》,光绪乙亥夏月江苏书局刊。

碑刻,地方志中更是比比皆是。在议定章程时,各地往往选定最为完备和典型的规约为范本进行修订,如各省多模仿省治,全国则多模仿江南与京城。要格外提到的是余治主编的《得一录》,这本诞生于道光至同治年间的慈善总集,包含了大善人余治的慈善思想与实践,汇集了传统慈善的精华和主体,不断完善、广为流传,被奉为兴办善举的规范与圭臬,对近代慈善的发展有巨大指导作用。

其四,引入监督制衡,建立征信体系

信誉是慈善发展的根本保障,清代为维持慈善的信誉,通过各方面的监督制衡,建立了以征信录为核心的征信体系。

第一,募捐过程的公开化。清代兴办善举过程中,逐步形成了一定的程序,即在募捐之前发布公告启示,申明募捐缘由与用途;募捐过程中将所的经费定期或随时张榜公布;遇兴修重建之类更要刊碑勒石。为彰显捐助者的功德,各堂局要专簿登记,并书牌张挂,甚至勒石纪功。很多善人本着“行善何须人见,积德自有天知”的信条,不愿留名,却给一些“善棍”、“善痞”可乘之机,因而很多地方明确规定,捐纳必须公布。如汉阳育婴堂规定,“其捐助功德银随时登簿书牌张挂,以扬人善而杜弊端”〔1〕。晚清以后,更在报纸、杂志等新式媒体上发布。如清末义赈过程中,但凡有各地募捐及赈济实况,都会在《申报》等上予以公布。

第二,定期刊行征信录。为了防范司事人员营私舞弊、自肥身家,同时取信于人,善会善堂定期刊行征信录,汇总账务,除向官府呈报和社会分发外,事先还要将征信录送到到城隍社庙焚化祭拜,质诸鬼神以相互惩戒。同治十二年,嘉兴梅里镇绅董余懋等创办仁济堂,办理恤嫠、保婴、施棺、掩骼诸善举。成立之初,为绝私心而昭公允,特意赴社庙焚化征信录。在疏文中,他提出,“唯当盟与天地,质诸鬼神,斯可以践其所已言,防其所未然焉。如有假公济私徇情滋弊,不顾无穷之拯济,致绌正需,并将有限之捐输动滋糜费,渐至视为具

〔1〕 同治《汉阳县志》卷一二《公署》。

文,久则虚行故事,在办事者作孽难容,或水火死丧,眼列罪条,以警戒之”[1]。清代,这种“质诸鬼神”的方式很流行,如在王江泾兴仁善堂历年征信录的收支清册起首就有个印戳,上书“经手徇私,定遭天谴”八个殷红的大字,十分醒目[2]。

第三,向政府定期备案,寻求支持和保护。清代除养济院等由官府直接拨款经营外,其他的善会善堂也往往向官府呈报,尤其是将田产、房产等备案,以寻求保护,一旦发生纠纷,由官府出面调解。乾隆六年,清廷严饬地方官实力推行育婴堂,择富厚诚谨之人董理,规定每年终将所育婴儿及支存细数造报查覆,如有怠玩、克扣需索等弊病,即行查参[3]。光绪《青浦县志》编纂者将所有善堂混编一处,并述其理由:“公建不区分官民,以建自民者皆具之存档,是亦官司所当稽考焉尔”[4]。这种说法无疑是有一定道理的。

四 历史启示

清代慈善发展中,存在的诸多的困境,针对其中的种种问题,国家与社会采取了相应的措施,力图去弊取利。一些措施不乏成效,然而,由于体制、观念、以及时弊等方面的影响,许多根本性的问题始终无法解决,其中的启示颇值得重视。

第一,清代慈善发展的困境主要基于社会深层矛盾,其发展模式与社会现实脱节,功能定位与社会发展之间也有很大偏差。“博施济众”的理想,缺乏相应的社会经济支持,而以慈善辅助政教、寓教化于施善的理念,导致慈善活动偏离了救助贫弱无告的主旨。这从根本上导致了慈善发展的困境,也决定了国家与社会的应对措施无法从根本上解决问题。

---

〔1〕 民国《梅里备志》卷二《蠲恤》,余懋:《仁济堂赴社庙焚化征信录疏文》。

〔2〕 《王江泾兴仁善堂征信录》,光绪二十二、二十三年,藏于吴江市图书馆。

〔3〕 光绪《钦定大清会典事例》卷二六九《蠲恤·恤孤贫·养幼孤》四,商务印书馆,1909年再版。

〔4〕 光绪《青浦县志》卷三《建置·公建》。

第二,清代慈善发展的很多观念和做法本身存在两难困境。如对象限定的问题,如果不对救助对象进行必要的限定,有限的资源根本无法满足社会需求,也影响其持久运作;一旦进行限定,又会遗漏很多需要救助的人群。尤其是有关贵贱、尊卑、内外之类的区分多有歧视之嫌,而伤害被救助者的同时,对慈善发展无疑也是一种伤害。

第三,从根本上讲,慈善是一种社会调节机制,它不能取代政府的救灾济贫行为,也不能包办地方公共事务。清代慈善体系的逐步扩大和向慈善公益发展,是地方社会兴起的产物,促进了近代社会发展,同时也意味着传统善举走向终结。

第四,古今中外的任何慈善事业,根本上都是旨在救助贫弱和济人利物,但如若奉行不善,则弊端百出。尤其是各种以慈善为名义的贪赃枉法和追名逐利的行径,严重败坏慈善的声誉。要全面认识慈善,征其名而责其实。同时,信誉是慈善的第一生命,为了维持良好的信誉,取信于人,必须对善举的过程和参与者进行监督制衡,使得款归实处,善有攸归。

儒道佛慈善论的核心价值
——以孔老惠为例

牟永生[1]

摘　要:作为中华传统文化的主体内容,以孔子、老子和惠能为代表的儒道佛三教均具有丰富的慈善论,表现出爱、慈、善、和、义、诚、勇等共通性特征。然三教慈善论又各有其内在核心价值,这就是慈仁之善、慈柔之善和慈悲之善。慈仁之善表现出儒学慈善论的人本性、主体性和普世性特质,慈柔之善表现出道家一体性、自在性和包容性特质,慈悲之善则表现出佛禅人间性、简易性和平等性特质。

关键词:三教慈善论　慈仁之善　慈柔之善　慈悲之善

作为中华传统文化的主体内容,儒道佛三教[2]均具有丰富的慈善论,具备慈善论的几个基本元素,如爱、慈、善、和、义、诚、勇等,表现出传统慈善论的共通性与普适性。然三教又各有其内在核心价值,表现出一定的殊异性与独特性,这就是慈仁之善、慈柔之善和慈悲之善间的分野与互补。全面、系统地考察儒道佛三教慈善论的核心价值,显然非本文所能及。这里,笔者拟以孔子、老子和惠能为例,

---

〔1〕　牟永生:苏州科技学院公管学院教授。

〔2〕　关于儒道佛三教中,儒学能否被称为宗教,或者说"儒教"一词能否成立的问题,笔者认为还可以进一步探讨。本文所使用的"儒教"一词,是在儒学具有教化功能的意义上来使用的。

管窥源远流长,博大精深的儒道佛三教慈善论,就教于方家学仁。

一 孔子的慈仁之善

尽管学界目前对“慈善”的界定尚见仁见智,莫衷一是,然从慈心、善举,即知与行两个层面阐释之,认为慈善是基于善良动机对他人予以救助的行为,则为多数学者所认同。如是理解慈善内涵,便不难看出,慈善并非西方文化、宗教所特有,中国传统文化、宗教也毫不逊色,表现出颇具中国特色的三大核心价值系统。就儒家及其创始人孔子而言,其慈善论的核心价值无疑就是:慈仁之善。

在《论语》中,虽未见“慈”、“仁”连用,但“慈”,特别是“仁”却是孔学极为重要的概念。据记载,弟子常问及孝道,孔子的回答是应该和颜悦色地孝敬父母:“今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养;不敬,何以别乎。”(《论语·为政》,以下仅注篇名)孝顺父母:“无违。”(同上)孝终父母:“父母在,不远游,游必有方。”(《里仁》)“父母之年,不可不知”(同上)孝祭父母:“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼。”(《为政》)“三年无改于父之道”。(《里仁》)“孝”是子女对父母的体贴、敬重、赡养与追祭,“慈”意味着父母对子女的关爱、培养与教化,即所谓“父慈子孝”。在君臣之伦上,“慈”也意味着君对臣的爱护、礼遇:“君使臣以礼,臣事君以忠。”(《八佾》)

在父子、君臣关系中,主张“克己复礼”的孔子主要倾向于子女尽孝、臣民讲忠,较少涉及父君对子臣的慈爱,彰显出子民孝忠的优先性与绝对性,致使儒学慈善论蕴藏着非平衡、非对等的潜在可能,奠定了后来慈善作为社会对其弱势群体的帮扶与救济的基调。“仁”范畴则不然,它体现出儒学人本性、主体性和普世性的价值意蕴,对“慈”观念实有补充、完善之功。

在孔子看来:“孝悌也者,其为仁之本与”,“弟子入则孝,出则悌,谨而信,泛爱众而亲仁。”(均见《学而》)强调晚辈在家应该孝顺父母亲,在外应该尊敬师长,与人为善,严谨诚信,博施济众,笃行仁

义,这是为人处世之根本。孔子的“仁”范畴意蕴丰富,几乎可以成为孔学的代名词。学界曾统计,它在《论语》中至少出现109次,[1]具有价值本体、道德尺度和人生境界等诸多内涵。其实,我们一旦将其纳入慈仁之善的核心价值视阈,便不难发现孔子的“仁”范畴蕴藏着其慈善论的人本性、主体性和普世性等基本特质。

在孔子看来,“六合之外,圣人存而不论。”(《庄子·齐物论》)这是因为“天地之性,人为贵。”(《孝经》)凭借其礼乐文化,人作为万物之灵,可以“赞天地之化育”,“与天地参”。(《中庸》)在天人问题上,孔子及其弟子虽也承认:“死生有命,富贵在天。”(《颜渊》)“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言。小人不知天命而不畏也,狎大人,侮圣人之言”,(《季氏》)但“天道远,人道迩,”始终高扬人的价值地位,而将天(即自然之天)置于人的从属地位。所谓“四时行焉,百物生焉。天何言哉!”(《阳货》)“子不语:怪、力、乱、神。”(《述而》)在人神(鬼)问题上,“敬鬼神而远之”。(《雍也》)“季路问事鬼神。子曰:‘未能事人,焉能事鬼?’”(《先进》)在生死问题上,“敢问死?”曰:“未知生,焉知死?”(《同上》)即使于“六合”之内,在人物问题上,孔子关注的同样是人:“厩焚,子退朝,曰:‘伤人乎?’不问马。”(《乡党》)

“子曰:道不远人,人之为道而远人,不可以为道。”(《中庸》)关爱人、尊重人,既是孔子慈仁之善的价值诉求,也是为仁弘道的必由之路。虽然“道不远人”,“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣”,(《述而》)但若不充分发挥人的主体性,特别是作为社会群体中每个成员的主动性与积极性,也不可能实现修、齐、治、平的理想社会。“人能弘道,非道弘人。”(《卫灵公》)“士不可以不弘毅,任重而道远。仁以为己任,不亦重乎?死而后已,不亦远乎?”(《泰伯》)在孔子及其弟子看来,是否将为仁弘道的重任落脚于自身的心性炼养,甚至可以成为君子与小人间的分水岭:“君子求诸己,小人求诸人。”(《卫灵

[1] 参见杨伯峻:《论语译注》,中华书局,1980,p.16,p.221。

公》)君子“修己以敬”,“修己以安人”,“修己以安百姓。”(均见《宪问》)而修己的根本内容就是“克己复礼”:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉?”(《颜渊》)

孔子慈仁之善所具有普世性特质也极其明显,尽管有学者对此不尽认同。[1]孔子包括孟子及唐宋儒者均坚持“仁者爱人”的价值理念:“樊迟问仁。子曰:爱人。”(同上)所谓仁者爱人,它至少包含着相互依存、彼此确证的两个层面:“人而不仁,如礼何! 人而不仁,如乐何!”(《八佾》)离开“仁”,就无法做“人”,甚至还会导致社会动乱:“好勇疾贫,乱也。人而不仁,疾之已甚,乱也。”(《泰伯》)因此,“为(念 wéi)人”就必须“为仁”。同样,“仁者,人也”(《中庸》),“为仁”,又必须“为(念 wèi)人”:“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。”(《雍也》)“己所不欲,勿施于人”,(《颜渊》)推己及人,博施济众,视民如子,“四海之内,皆兄弟也。”(同上)亦如孟子所云:“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼。”(《孟子·梁惠王上》)

二 老子的慈柔之善

“老聃贵柔,孔子贵仁”。(《吕氏春秋·不二》)先贤一语中的,既道出了儒道创始人慈善论之间相通互摄的核心价值:慈仁之善与慈柔之善,亦区分出两者之间不尽一致的价值取向:孔子的慈仁之善倾向于人本性、主体性和普世性,老子的慈柔之善则更注重一体性、自在性和包容性。

在比较研究视阈中,中国古典慈善论习惯于万物一体,主客不二,与西人认识自然、驾驭对象,崇尚科技的工具理性大异其趣。[2]

---

〔1〕 参见张世英等:儒家的差等之爱与基督教的平等之爱. 福建政法管理干部学院学报,2006,2。

〔2〕 参见拙著:《智慧与解脱——禅宗心性思想研究》,中国社会科学出版社,2008,p. 1。

而这种近乎价值理性的一体性思维方式,与其说很早就表现于儒学慈善论上,毋宁说老子及其后继者的道教慈善论才最充分、最集中。

道教乃至宇宙人生最高的范畴莫过于“道”。“形而上者谓之道”。(《易经》)“道”这一本体性地位,一直吸引着人们为之殚精竭虑,皓首穷经,可何以知“道”?“道可道,非常道;名可名,非常名。”(《老子·第1章》,以下仅注章节)《老子》开篇坦言作为众妙之门的“道”玄之又玄,不可言说。它“无状之状,无物之象,是谓惚恍。迎之不见其首,随之不见其后。”(第14章)它“生而不有,为而不恃,长而不宰。”(第51章)“利而不害”,“为而不争”,(第81章)它“常无为,而无不为”,(第37章)“不争而善胜,不言而善应,不召而自来”,(第73章)等等,我们只能从“道”这些形下属性来体悟、确证它。在这种种属性中,“自然无为”尤为重要。

“自然”即为本然、天然,与佛禅“本来面目”相通,是“道”最根本的属性,所谓“道生之,德畜之,物形之,势成之,是以万物莫不尊道而贵德。道之尊,德之贵,夫莫之命而常自然”(第51章)天、地、人三才便是宇宙,“道”即是此三才关系的自然法则,并不存在三才之外的所谓“道法自然”:“人法地,地法天,天法道,道法自然”。(第25章)河上公注曰:“道性自然,无所法也”。人生天地间,既贵为万物之灵,也系整个宇宙中普通一员,不应该也不可能享有任何特权,疯狂索取和掠夺环境资源,相反人必须“唯道是从”,(第20章)按照天道自然的客观规律,笃行人道无为(即无妄为)的价值理念,自觉承担天人合一,互生共荣的基本义务。老子认为,能够具备自然即道,无为乃德这一人生智慧的人尚不多见:“不言之教,无为之益,天下希及之。”(第43章)

如果说“自然无为”集中体现了老子慈柔之善的一体性,那么“三宝”主张则表征出老子慈柔之善的自在性。老子云:“我有三宝,持而宝之,一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先。”(第67章)“慈”即谦卑、柔顺和和善,它居“三宝”之首,堪称老子慈善论核心价值的核心。与儒教阳刚之气媲美,道教崇尚雌柔、素朴和处后。老子反复强

调:“知其雄,守其雌,为天下溪。为天下溪,常德不离,复归于婴儿。”(第28章)“柔弱胜刚强。”“俭”就是“去奢”、“无欲”、“知足”。“我无为而民自化,我好静而民自正,我无事而民自富,我无欲而民自朴。”(第57章)“祸莫大于不知足,咎莫大于欲得,故知足之足常足矣。”(第46章)所谓“不敢为天下先”,笔者以为与“无为”、“无事”、“无欲”和“无知”等结构类似,旨在去奢戒妄,以免轻举妄动,追悔莫及。“用兵有言,吾不敢为主而为客,不敢进寸而退尺,是谓行无行,攘无臂,扔无敌,执无兵,祸莫大于轻敌,轻敌几丧吾宝,故抗兵相加,哀者胜矣。”(第69章)

自然即道,无为乃德,天人合一,互生共荣,这是慈柔之善核心价值的一体性,“我有三宝,持而宝之,”无有欠缺,“用之不勤”,自然又是一种自在性。不仅如此,慈柔之善这一核心价值还蕴藏着包容性特质。

在老子哲学中,雌柔、素朴和处后的道性还是有些玄冥,于是老子常将其形而下为水的品格,借水说道,顺水赞道,这种“智者乐水”的隐者情怀与“仁者乐山”的儒者诉求,可谓异曲同工,相得益彰。老子认为“大成若缺”,“大直若屈”,“大象无形”,“大巧若拙”,“大辩若讷”,“大音希声,”“反者道之动,弱者道之用,”(第40章)“天下莫柔弱于水,而攻坚强者莫之能胜,以其无以易之。弱之胜强,柔之胜刚,天下莫不知,莫能行”;“天下之至柔,驰骋天下之至坚。”(第43章)“上善若水,水利万物而不争,处众人之所恶,故几于道。”水,不比高争优,默默润利万物。水,甘处山谷,海纳百川,有容乃大。水,“敦兮其若朴,旷兮其若谷”,“居善地,心善渊,与善仁,言善信,正善治,事善能,动善时。”(第8章)水,宠辱不惊,厚德载物,“常善救人,故无弃人;常善救物,故无弃物。”(第27章)

三 惠能的慈悲之善

佛教产生于印度,却很早就繁盛于中国,并通过中国向周边乃至

欧美国家广泛传播。中国佛教于隋唐时期纷纷创宗立派,先后出现天台宗、华严宗、唯识宗、禅宗和净土宗等,然流传最广、影响最大的一派当数惠能创立的禅宗。[1]“凡言禅,皆本曹溪。”(柳宗元:《大鉴禅师碑》)据载惠能本人文化不高,却悟性过人,留下来的诸本《坛经》等佛禅史料均反映出惠能具有丰富的慈善论,而作为其核心价值的慈悲之善在一定程度上似已成为佛禅慈善论的代表。

在宗宝本《坛经》中,“慈悲”出现10余次,如“祖三更唤秀入堂,问曰:‘偈是汝作否?’秀言:‘实是秀作,不敢妄求祖位,望和尚慈悲,看弟子有少智慧否?’祖曰:‘汝作此偈,未见本性,只到门外,未入门内。’”(《坛经·自序品》,以下仅注篇名)“佛向性中作,莫向外求。自性迷即是众生,自性觉即是佛,慈悲即是观音”,(《决疑品》)等等。无论是单独使用的“慈”和“悲”,还是书中并提的“慈悲”,基本上都是指众生通过智慧及其身体力行来度人度己,以超越无明的苦海际遇,达至涅槃的快乐境界。这与我们今天将“慈”理解为给人们带来安乐,“悲”就是帮人们消除痛苦,也即“与乐曰慈,拔苦曰悲”,“无缘大慈,同体大悲”的菩萨道相近相通。

“慈悲即是观音”,“慈悲即是菩萨”,惠能这一慈悲之善基本上反映了佛禅慈善论所具有的人间性、简易性和平等性之特质。

佛禅慈善论始终关注世间冷暖,祈愿风调雨顺,五谷丰登,利乐众生,和谐家国。据佛经记载,天神“四大金刚”各据一方,分别手握剑、琴、伞和龙,依次司管风、调、雨、顺之职,保天下太平,百姓安居乐业。中国佛教在近100年来,日益生活化、大众化、人间化,乃至人间佛教、人生佛教、生活禅迅速崛起,这与惠能开创的禅宗倡兴“不立文字,教外别传,直指人心,见性成佛”宗风密切关联。在《坛经》中,惠能多次开悟韦璩等弟子:“人有两种,法无两般。迷悟有殊,见有迟疾。迷人念佛求生于彼,悟人自净其心。所以佛言,随其心净即佛

[1] 关于禅宗正式形成问题,笔者以为这是由弘忍的高足神秀、惠能共同来完成的。可参见:“真正建立中国禅宗的历史任务,是由‘东山法门’的继承人惠能(包括神秀)来完成的。”(吴立民主编:《禅宗宗派源流》,中国社会科学出版社1998年版,第56页)

土净。”(同上)法无二致,人有愚智。愚人念佛求升天堂,智者但净心性。妙悟见性成佛,西方便现眼前。痴迷身外求佛,西方遥不可及。东方人修佛,目标指向西方,西方人修佛,目标指向何方?“使君东方人,但心净即无罪。虽西方人,心不净亦有愆。东方人造罪,念佛求生西方。西方人造罪,念佛求生何国?”(同上)“菩提只向心觅,何劳向外求玄。”

“佛法在世间,不离世间觉,离世觅菩提,恰如求兔角。”(《般若品》)惠能的慈悲之善不仅倡导众生即佛,世间即禅的人间性,亦特别强调无修之修的简易性。所谓“青青翠竹,尽是法身;郁郁黄花,无非般若”,“担水背柴,莫非妙道”,“行亦禅,坐亦禅,语默动静体安然”,(永嘉玄觉:《证道歌》)等等,这些早已成为人们“口头禅”的隽永偈语,在倡导随缘任运,自然即道,顿悟成佛,出世不离入世的《坛经》中均有所体现:“若欲修行,在家亦得,不由在寺。在家能行,如东方人心善;在寺不修,如西方人心恶。但心清净,即是自性西方。”(《决疑品》)在惠能看来,人人皆有佛性,直了见性,自在解脱,色空不二,动静不二,定慧不二,生佛不二,烦菩不二,垢净不二,世间与出世间不二,“心迷法华转,心悟转法华”,只要“自识本心,自见本性,”便能顿超佛地。“心平何劳持戒,行直何用修禅;恩则孝养父母,义则上下相怜。让则尊卑和睦,忍则众恶无喧。”(同上)

惠能慈悲之善的平等性同样也是显而易见的。禅史记载,惠能首次前往湖北黄梅礼拜五祖弘忍时,就语出惊人,以“人虽有南北,佛性本无南北。獦獠〔1〕身与和尚不同,佛性有何差别”(《自序品》)的佛性平等观博得弘忍的赏识。之后,经过反复印证,包括对“菩提本无树,明镜亦非台,本来无一物,何处惹尘埃”的偈颂等,弘忍深知惠能已觉性圆满,才将顿教法门和衣钵传给惠能,惠能也因此

〔1〕 关于“獦獠”一词,学界已作了考证,有认为它是“少数民族”的同义语;有认为它是唐代对南方少数民族的蔑称;有认为它是指“携犬行猎为生的少数民族”等等。(参见董群:《慧能与中国文化》,贵州人民出版社2001年版,第424页)笔者认为,它应该是指唐代南方地区的土著居民,因此它未必就等于我们今天所称呼的“少数民族”。

就成为禅宗六祖。很难想象,如果没有惠能重塑众生的平等人格,在现实社会中求佛问道,觉悟解脱,禅宗会很快风靡大江南北,远播日韩、欧美到千年之久;也很难想象,剥离众生的人格平等,禅宗,乃至佛教关于慈悲为怀、利乐有情、服务社会的人道主义传统可以顺利弘扬。

墨家文化与慈善思想

阮堂明[1]

摘　要：中国古代的慈善思想理论源远流长，慈善理论界在论及这一问题时，多着眼于儒、释、道三家，这固然揭示了慈善思想理论渊源的主要方面，但又是很不全面的。除了儒、释、道三家之外，先秦时期墨家以民为本、兼爱众生、人人平等及天下大同等思想观念也包含有丰富的慈善思想内容。具体而言，墨学的慈善思想以“兼爱”为理论基础，以“大同”为社会理想，以“行义”为践行方式。同时，墨子“兼相爱，交相利”的思想，与“新慈善精神”也义有相通，符合现代慈善观念。深入挖掘和把握墨家文化中的慈善精神内涵，对于全面认识我国古代慈善思想的理论渊源，继承和弘扬古代慈善文化，从而更好地做好社会主义慈善事业，促进社会和谐与进步，都具有积极的意义。

关键词：墨家　兼爱　尚同　行义　慈善

墨家是春秋战国时期与儒家作为并世显学的学派，既具有非常明显的道德至上的理想追求，也致力于经世济民的社会政治理想。墨子从当时社会下层小私有者的立场出发，提出“兼爱”思想，主张“兴天下之利，除天下之害”，苦行实践“饥者得食，寒者得衣，劳者得息”的社会政治理想。墨家的思想体现和代表了社会下层民众的立

〔1〕 阮堂明：苏州科技学院人文学院教授。

场与诉求,蕴含有独特而深刻的人文情怀。虽然因为反映的是春秋战国时期诸侯争霸、天下大乱之际社会底层民众的愿望而带有历史和时代的印记,这种思想不可避免地具有历史局限性,不过就其所体现的基本内容与精神而言,却具有超越时代的普遍意义和价值;特别是其中蕴含的对社会底层弱势群体的关注所体现的慈善精神,放在今天,仍然具有重要的时代意义和现实精神,是今天建设和谐社会重要的理论渊源。不过,检视学界对于墨家思想中的慈善精神的研究,应该说还是很不够的。学界在探讨我国古代慈善思想的渊源与理论基础时,往往只是着眼于儒、道、释三家思想[1],在很大程度上将三家思想视作古代慈善思想渊源的全部,严重忽略了墨家思想文化中的慈善精神内涵[2]。正是如此,本文拟就墨家思想与慈善理念之间的关系作一梳理,以期对传统思想体系与慈善之间的关系的认识更加全面和完整;不足之处,请大方之家批评、指正。

一 “兼爱”:墨家慈善思想的理论基础

墨子所建立的墨家思想体系中,最为核心的命题是“兼爱”。他通过思考当时诸侯纷争、天下大乱的现实,将根本原因归结于“天下之人皆不相爱”,进而提出“兼爱”的主张,并作为救世之良方。《墨子》(以下引文,凡出自《墨子》者,只注篇名——引者注)云:

> 若使天下兼相爱,爱人若爱其身,恶施不孝,犹有不慈者乎?视子弟与臣若其身,恶施不慈?不孝不慈亡有,犹有盗贼乎?故视人之室若其室,谁窃?视人身若其身,谁贼?故盗贼亡有,犹有大夫之相乱家,诸侯之相攻国者乎?视人家若其家,谁乱?视

[1] 比如王卫平先生《论中国古代慈善事业的思想基础》一文,即是从“西周以来的民本主义思想”、“儒家仁义学说”、“佛教的慈悲观念与因果报应说”、“民间善书所宣扬的道教思想”等四个方面加以论述的。这反映了学界在认识古代慈善思想理论渊源时的一般性观点。王文见《江苏社会科学》1999年第2期。

[2] 就笔者所知,仅李永玲《中西方慈善理论发展研究》一文,在论及中华慈善思想发展概况时,略有涉及。李文见《理论学习》2008年第9期。

人国若其国,谁攻?故大夫之相乱家,诸侯之相攻国者亡有。若使天下兼相爱,国与国不相攻,家与家不相乱,盗贼无有,君臣父子皆能孝慈,若此则天下治。故圣人以治天下为事者,恶得不禁恶而劝爱?故天下兼相爱则治,相恶则乱。故子墨子曰:不可以不劝爱人者,此也。(《兼爱上》)

天下之人皆不相爱,强必执弱,富必侮贫,贵必傲贱,诈必欺愚。凡天下祸篡怨恨,其所以起者,以不相爱生也。是以仁者非之;既以非之,何以易之?子墨子言曰:以兼相爱交相利之法易之。然则兼相爱交相利之法,将奈何哉?子墨子言:视人之国若视其国,视人之家若视其家,视人之身若视其身。(《兼爱中》)

兼者,圣王之道也,王公大人之所以安也,万民衣食之所以足也。故君子莫若审兼而务行之。为人君必惠,为人臣必忠,为人父必慈,为人子必孝,为人兄必友,为人弟必悌。故君子莫若欲为惠君、忠臣、慈父、孝子、友兄、悌弟,当若兼之不可不行也。此圣王之道而万民之大利也。(《兼爱下》

从以上所引文字可以看出,墨子提出“兼爱”的思想,主要着眼于两个方面:一是强调兼爱作为人的最基本的道德的意义。在他看来,兼可以统诸德,能行兼则自然惠、忠、慈、孝、友、悌诸德自然齐备,而不必一一用力。二是强调兼爱为天下治乱之枢纽,认为诸侯纷争、天下祸篡怨恨,根本原因在于不能相兼爱,能兼爱则一切扰乱,自然无有,天下自然大治。墨子之所谓“兼爱”,主张对一切人无所不爱,不分远近,不分等级,广泛地爱所有的人,也即是无差等之爱,而实现普遍的兼爱之方法,是时时刻刻都在努力求天下之大利而除其害。一切行为皆为万民,而不为自己或亲近的人,“譬之日月,兼照天下之无有私也”。墨子之“兼爱”,具有以下四个基本的原则:一是平等性。“兼爱”的根本意义就在于平等之爱,不分等级。在墨子看来,“天下无小大国,皆天之邑也;人无长幼贵贱,皆天之臣也”(《法仪》)。二是普遍性。“兼爱”应该“远施周遍”,不分远近亲疏。虽地域无穷,人不可尽知,但只要时时所作所为,皆以求天下人民之大

利,而非特为某一部分人谋利,即是尽爱全体人民了。三是无私性。强调视人若己,爱人若爱己,所谓“爱人不外己,己在所爱之中”也。主张“视人之国,若视其国;视人之家,若视其家;视人之身,若视其身”(《墨子·兼爱中》),明确指出“据财不能以分人者,不足与友”(《修身》)。四是交互性。强调“投之以桃,报之以李”,爱别人才能得到别人的爱。所谓“爱人者,人必从而爱之;利人者,人必从而利之”(《兼爱中》)者也。墨家之“兼”,与儒家之“仁”,虽大体相近,却区别很大。首先,“仁”是由己推人,由近及远,以自己为起点,而渐至广大,所谓“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”也。“仁”因远近、亲疏之程度而有厚薄之分。墨家批评儒家时所谓“亲亲有术,尊贤有等”(《墨子·非儒》),即此之谓也。“兼”则不分远近,不分人我,对一切人,一律同等爱之助之。所以“仁”有差等,“兼”则无差等。其次,“仁”立足于人之道德自觉,目的也在促进人之道德的提升。“兼”则以利为基础,目的也主要在于物质上的利人。今天看来,墨家之“兼爱”,从政治学的角度说,主要阐述的是群己关系的处理原则问题。墨子虽未在理论上明确发挥,但其“兼爱”实际上包含有群己关系问题上群己一体的意思在内,把人与社会、人与他人看作是一个相互联系的利益共同体。无论是“王公大人”,还是“农与工肆之人”,甚至是“盗贼”,都有平等的身份,都同是爱的主体和受体,既有自爱的权利,也有兼爱他人的义务和责任。依照墨家的思想,一个社会中,作为个体的人如果自私自利,仅仅追求实现自爱的权利,却忽略对他人、对群体、对社会所承担的责任和义务,就会造成群己关系的紧张、社会的动荡,破坏社会的稳定与和谐;反之,如果社会全体成员能以平等的地位参与社会生活,能借利人以自利、借爱人以自爱,通过互惠达到互利,在利益的彼此交换中达成利益的实现,则群己关系就自然谐畅。因此,墨家主张先公而后私,大公而无私。这种思想,完全将个体纳入到与社会群体的关系之中,以社会的需要为需要,以社会需要的满足为满足。墨家的这种群己观,深刻揭示了人的存在的群体属性、社会属性。这种“兼相爱,交相利”的思想,虽或不

及儒家基于道德理想主义而倡导仁爱思想以及佛教抛弃一切利害观念所秉持的慈悲精神来得高尚,但应该看到,儒家高调的道德理想主义,虽则高尚,却因为有违于人性的需要而显得不切实际;佛教之乐善好施、普渡众生,更非世俗中人所能做到。相反,墨家"兼相爱,交相利"的思想,着眼于人性趋利避害之实际,而更具有可行性。因此,比之后来许多思想家越过群己关系层面却空言万物一体、天人合一,墨家的这种思想无疑要切实并有意义得多。从以上所述可以看出,墨家的"兼爱"思想,具有较为彻底的平民化立场与性质。正是这种平民化立场与性质,透露出墨家对"农与工肆之人"这些弱势群体的强烈关注和悲悯情怀,传递出墨家文化与慈善思想之间内在的关联,从而赋予了墨家思想文化以鲜明的慈善精神。宋人朱熹在论及"佛老与杨墨之学"时即曾这样说过:"孟子不辟老庄而辟杨墨,杨墨即老庄也。今释子亦有两般:禅学,杨朱也;苦行布施,墨翟也。"〔1〕这里,朱熹以释子之苦行布施以喻墨子,揭示的即是墨家"不爱身以济众生"的慈善精神。孙中山先生在评价墨子时,甚至将其"兼爱"等同于西方基督教之博爱。他在《民族主义》一文中即云:"古时最讲爱字的,莫过于墨子。墨子所讲的兼爱与耶稣所讲的博爱是一样的。"〔2〕在《民报》创刊号上,孙中山先生又进一步称赞墨子是"世界第一平等博爱大家。"孙中山以基督教之博爱思想理解墨子的兼爱思想,既赋予了"兼爱"思想以世界意义,也深刻揭示了"兼爱"思想所含有的慈善精神内容。众所周知,西方的基督教起源于社会弱者对天主的寄托,主张平等、博爱、向善和互助,把博爱本身视作道德理想加以追求,这种思想构成了西方慈善思想的重要渊源。现代学者曹聚仁也曾说过:"先秦诸子中,最干净的'显学'是墨家,不独墨家富有现代科学精神,墨子那种'摩顶放踵以利天下为之'的舍己

〔1〕《朱子语类》卷126,四库全书本。
〔2〕《孙中山文萃》第797页,广州:广东人民出版社1996年版。

救世精神,比耶稣、释迦都伟大些。”[1]另外,英国历史学家汤英比在与日本学者池田大作以展望21世纪为主题的对话中,论及墨家思想时,也曾这样说:“把普遍的爱作为义务的墨子学说,对现代世界来说,更是恰当的主张,因为现代世界在技术上已经统一,但在感情方面还没有统一起来。只有普遍的爱,才是人类拯救自己的唯一希望。墨子的爱比孔子的爱更为现代人所需要。”[2]汤因比不仅高度评价墨子的兼爱思想,甚至将其提高到符合现代世界需要的高度。仔细分析汤氏此言,他称“兼爱”为“普遍性的爱”,其实也有以基督教之博爱来理解“兼爱”之义,此言既可为前引孙中山之言作注脚,也同样揭示了墨子“兼爱”思想的慈善精神内涵。

二 “尚同”:墨家慈善思想的社会理想

大同思想,原是儒家思想学说体系的重要组成部分,是儒家文化之最具有理想主义色彩的内容之一。《论语·季氏》中,孔子说:“闻有国有家者,不患寡而患不均,不患土地人民之寡少,患政理之不均平,不患贫而患不安。盖均无贫,和无寡,安无倾。”率先提出了“均贫富”的主张。在《礼记·礼运》篇中,孔子又充满温情地进一步描述了“天下为公”的大同世界:“人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,鳏寡孤独废疾者皆有所养。”至此大同成为中国古代社会悬置于人们心中的理想世界。作为与儒家思想渊源颇深的墨家,也有“尚同”思想。所谓“尚同”,清人毕沅、孙诒让等释为“上同”[3],即令民与上同,“上之所是,必皆是之;所非,必皆非之”(《尚同上》),与上级政长保持思想言行方面的高度同一,乡里同

〔1〕 曹聚仁《中国学术思想史随笔》第139页,北京:生活·读书·新知三联书店1986年6月版。

〔2〕 转引自何芳《墨子的道德理想及其现代意义》,《墨子研究》第235页,北京:中国社会科学出版社2008年4月。

〔3〕 参见孙诒让《墨子闲诂》,《诸子集成》第6册第44页,石家庄:河北人民出版社1986年版。

一于政长,邦国同一于国君,天下则同一于天子。换言之,“尚同”就是保持国家政治、思想、文化、经济、法律方面的高度统一。粗看之下,这种主张将权利最后归至于天子,与墨子“兼爱”这一根本思想以及墨学的平民化立场似乎相左。不过,事实是否果真如此呢?在我们看来,并非如此。我们且看《墨子》中以下论述:

古者民始生,未有刑政之时,盖其语,人异义。是以一人则一义,二人则二义,十人则十义。其人滋众,其所谓义者亦滋众。是以人是其义,以非人之义,故交相非也。是以内者父子兄弟作怨恶,离散不能相和合。天下之百姓,皆以水火毒药相亏害,至有余力不能以相劳,府列余财不以相分,隐匿良道不以相教,天下之乱若禽兽然。明乎天下之所以乱者生于无政长,是故选天下之贤可者,立以为天子。(《尚同上》

上之为政也,不得下之情,则是不明于民之善非也。若苟不明于民之善非,则是不得善人而赏之,不得暴人而罚之。善人不赏,而暴人不罚,为政若此,国众必乱。(《尚同下》)

凡使民尚同者,爱民不疾,民无可使。曰:必疾爱而使之,致信而持之,富贵以道其前,明罚以率其后。为政若此,唯欲毋与我同,将不可得也。是以子墨子曰:今天下王公大人士君子,中情将欲为仁义,求为上士,上欲中圣之道,下欲中国家百姓之利,故当尚同之说,而不可不察,尚同为政之本而治(之)要也。(《尚同下》)

凡人国,必择务而从事焉。国家昏乱,则语之尚贤尚同。(《鲁问》)

从以上引文看,墨子之所以极力主张“尚同”,视“尚同为政之本而治(之)要”,主要是因为墨子所处的春秋战国之际“天下大乱若禽兽然”,表现在:一、没有统一的“义”,“人是其义,以非人之义,故交相非也”。二、人伦礼节混乱。“父子兄弟作怨恶,离散不能相和合”。三是贫富不均,百姓陷于水火。四是下情未达,在上者未能赏善罚恶。可见,墨子提出“尚同”,就是为了“一同天下之义”,使社会

的纠纷离乱得到治理,保障国家的政令畅通、稳定和谐。不过,天下由乱而治,尚不是墨子提出“尚同”之说的最终目的,墨子的最终目的乃在于为百姓“兴天下之利,除天下之害”。他说:“仁者之事,必务求兴天下之利,除天下之害,将以为法乎天下。利人乎即为,不利人乎即止。”(《非乐上》)从这里可以看出,墨子主张一切的思想及制度设置,都要立足于人民的利益,以人民的利益为出发点,“利乎人即为,不利乎人即止”。他说:“仁人之所以为事者,必兴天下之利,除去天下之害。以此为事者也。然则天下之利何也?天下之害何也?子墨子言曰:今若国之与国之相攻,家之与家之相篡,人之与人之相贼。君臣不惠忠,父子不慈孝,兄弟不和调,则此天下之害也。”(《兼爱中》而所谓“天下之利”,则是“兼相爱,交相利”,使“老而无妻子者,有所侍养以终其寿;幼弱孤童之无父母者,有所放依以长其身”(《兼爱下》)。事实上,设若通读《墨子》,即可鲜明地体会到,墨家思想有一个根本点与最终目的,就是务求兴“万民之利”(《非乐上》),即上所引文中“欲中国家百姓之利”。“凡事物必中国家百姓人民之利,方有价值。国家百姓人民之利,即是人民之‘富’与‘庶’。凡能使人民富庶之事物,皆为有用,否者皆为无益或有害;一切价值,皆依此估定”[1]。墨子主张“非攻”、“节用”、“节葬”与“非乐”等,根本原因就在于为了避免统治者“亏夺民衣食之财”,甚至牺牲百姓生命,损害人民之利;墨子“尚贤”,也是因为唯有贤者才能体恤百姓疾苦,救百姓于水火。墨子所谓“言有三表”,即理论有三个标准,其中最重要的便是第三表:“发以为刑政,观其中国家百姓人民之利。”(《非命上》)所以,著名学者张岱年深刻指出:“墨子思想更有两个卓异的观点,实为其全系统之根荄。此两观点便是,一、墨子诘问制度之根据,而给出一个答案,曰:一切制度之设立,皆应以求人民之大利为鹄的。二、墨子指出一般的有限道德之谬误,而以为道德原则应以

[1] 冯友兰著:《中国哲学史》上册第119页,北京:中华书局1964年1月版。

全体人民为范围。”[1]张岱年先生此论,深入揭示了墨学求人民之大利的根本宗旨。这种求兴万民之利的宗旨,深刻反映了墨学的平民化立场。对于墨子“尚同”思想,学界常常基于墨家“钜子”之制,而有这样的看法,认为墨子“尚同”,旨在建立高度专制的“君主集权制”,限制甚至剥夺人民的自由和权利。这种看法,其实乃皮相之见!首先,虽然墨子的“尚同”由乡里之长最后归结到天子,举天之下,皆以天子之所是为是,以天子之所非为非。但是,“尚同”的实现是以“尚贤”为基础的。在墨家思想中,各级正长直至天子是经由选贤任能而由贤人来担任的,建立在选举而非世袭的基础之上,这与“君主集权制”所具有的垄断、独裁性质是迥然不同的。所以张岱年先生又说:“尚同实以尚贤为根本。尚同须‘选天下之贤可者立以为天子’,离尚贤,则尚同不可讲”[2]。在墨子这里,“尚贤”是“尚同”的前提和保障,“尚同”则是“尚贤”的目的和结果。其次,天子虽然是人间最高的权威,但并不是说可以为所欲为。墨子在天子之上又悬置了一个拥有最终裁夺权、秉持正义、“赏贤而罚暴”的“天”。“天子为善,天能赏之;天子为暴,天能罚之”(《天志中》)。因此,天子必须“尚同乎天”、“顺天意”。墨子说:“天子者天下之穷贵也,天下之穷富也。故欲富且贵者,当天意而不可不慎。顺天意者,兼相爱,交相利,必得赏;反天意者,别相恶,交相贼,必得罚。”(《天志上》)正是因为天子必须依天意行事而不能胡作非为,所以“尚同”并不会导致天子之独裁与专权。这种主张今天看来,固属虚妄,但从根本上说是社会底层百姓利益的曲折体现。因此,墨子力主“尚同”,就是为了更好地实现兼爱,为兼爱提供制度保障。“尚同”不仅与兼爱不矛盾,相反还是实现兼爱的可靠的制度保证。

总之,墨子提出“尚同”以为社会理想,反映了春秋战国之际以“农与工肆之人”为主要代表的社会下层人民朴素而又美好的生活

〔1〕 张岱年著:《中国哲学大纲》第594页。北京:中国社会科学出版社1997年版。
〔2〕 张岱年著:《中国哲学大纲》第594页。北京:中国社会科学出版社1997年版。

理想,充分体现了墨学的平民性质。墨子论天之意时有这样一段话:

> 欲人之有力相营,有道相教,有财相分也。又欲上之强听治也,下之强从事也。上强听治则国家治矣,下强从事则财用足矣。若国家治用足,则内有以洁为酒醴粢盛以祭祀天鬼,外有以为环璧珠玉以聘交四邻。诸侯之冤不兴矣,边境兵甲不作矣。内有以食饥息劳,持养其万民,则君臣上下惠忠,父子弟兄慈孝。故惟毋明乎顺天之意,奉而光施之天下,则刑政治、万民和、国家富、财用足,百姓皆得暖衣饱食,便宁无忧。(《天志中》)

墨子的这番话与儒家所勾勒的美好的大同世界,是何其相似,又是何其令人向往啊!而我们从中自然不难体会到墨子的淑世情怀,以及对社会下层"农与工肆之人"所怀有的一份悲悯与同情之心!

三 "行义":墨家慈善思想的践行方式

"义"是处理以利益关系为本质的群己关系时的道德律令与当然之则。孔子提出"义以为上"(《论语·阳货》),孟子提出"惟义所在"(《孟子·离娄》),皆赋予"义"以内在价值。同样,墨子将求国家人民之大利作为学说之根本,故也十分注重"义",视"义"为"天下之良宝"(《天志上》),甚至认为"万事莫贵于义",他说:

> 子墨子曰:万事莫贵于义。今谓人曰:予子冠履而断子之手足,子为之乎?必不为。何故?则冠履不若手足之贵也。又曰:予子天下而杀子之身,子为之乎?必不为。何故?则天下不若身之贵也。争一言以相杀,是贵义于其身也。故曰:万事莫贵于义也。(《贵义》)

这里,墨子将"义"看得比生命更为重要。墨子如此看重"义",根本上是其"兼相爱,交相利"的思想决定的。在他看来,义有利于天下,天"欲义而恶不义"(《天志上》)。他说:"义者,正也。何以知义之为正也?天下有义则治,无义则乱。我以此知义之为正也。"(《天志下》)又说:"天下有义则生,无义则死;有义则富,无义则贫;

有义则治,无义则乱。”(《天志上》)将“义”提高到关涉天下治乱兴衰甚至存亡的高度。正是如此,墨子将“义”作为衡量人的一切行为是否合理的尺度,主张“不义不富,不义不贵,不义不亲,不义不近”(《尚贤上》。墨子不仅在理论上高举“义”之旗帜,更注重身体力行,在实践中“行义”,弘扬、落实“义”的精神。墨子非常重视“行”,视之为君子修身的重要方面,强调“士虽有学而行为本”(《修身》),认为“誉不可巧而立也,君子以身戴行者也”(《修身》)。他又以“贫则见廉,富则见义,生则见爱,死则见哀”为君子立身行事应该依循的“四行”(《修身》),强烈反对为富不仁,明确主张“据财不能以分人者,不足与友”(《修身》)。对于作为统治者的“王公大人”,墨子要求他们顺天意而行义政,“用义为政于国家”(《耕柱》),认为“义人在上,天下必治”(《非命上》),主张他们应该“有力者疾以助人,有财者勉以分人,有道者劝以教人”(《尚贤下》),使“大不攻小也,强不侮弱也,众不贼寡也,诈不欺愚也,贵不傲贱也,富不骄贫也,壮不夺老也”(《天志下》),同时让“饥者得食,寒者得衣,乱者得治”(《尚贤下》)。而对于一般人而言,行义就是尽自己所能做善事。在墨子看来,行义非是难事,只要愿意,人人都可以去做;正是如此,他在回答弟子所问“为义孰为大务”的问题时,这样说:

> 譬若筑墙,然能筑者筑,能实壤者实壤,能掀者掀,然后墙成也。为义犹是也,能谈辩者谈辩,能说书者说书,能从事者从事,然后义事成也。(《耕柱》)

这里,墨子认为义事并无小大之分,重要的是每个人要尽己所能去做,只要有益于他人,即便是平常之事,也皆是在做善事、在行义。墨子特别强调行义者要具有一份担当精神。他说:“义,志以天下为芬,而能能利之,不必用。”(《经说上》)意思是说,行义要立志以天下事为己任,力求以使天下人皆得被其利为职志,至于个人的得失则全然不用放在心上。《墨子》中还不止一次地提到过“任”,比如:

> 任,士损己而益所为也。(《经上》)
>
> 任,为身之所恶,以成人之所急。(《经说上》)

这里,墨子所谓“任”指的是忘己以济人,损己以益其所为之事业,尽心所作,不顾自身。从这些论述中,我们不难看出墨家身上所具有的承担天下道义的道德精神,可以说闪耀着崇高的人格光辉。与此相应,《墨子·大取》篇中这样写到:“断指断腕,利于天下相若,无择也。死生利若一,无择也。”意思是说,平昔遇危害,则断指以存腕,然若有大利于天下,即便断腕也无不可;不仅如此,如死能利天下,亦将舍生。其实,通读《墨子》,我们可以鲜明地体会到,比之儒家、道家,墨家具有更为强烈执着的救世意识,对人、对社会的道德责任感和社会责任感,也更加积极。无论是天下有道无道,邦治邦乱,墨家都义无反顾,当“兼”而不让,即便是“华发隳颠而犹弗舍”(《修身》)。《墨子·贵义》篇尝记云:

> 子墨子自鲁即齐,过故人,谓子墨子曰:今天下莫为义,子独自苦而为义,子不若已!子墨子曰:今有人于此,有子十人,一人耕而九人处,则耕者不可以不益急矣。何故?则食者众而耕者寡也。今天下莫为义,则子如劝我者也,何故止我?

这里,即使“天下莫为义”,墨子也不为所动,而是更加倍地奔走救世,虽“独自苦而为义”,也在所不辞。从这种义无反顾、一往无前的精神里,我们分明可以感受到墨子崇高而伟大的人格及其所具有的强大精神力量。《孟子·尽心上》论及墨家时,曾有云:“墨子兼爱,摩顶放踵,利天下为之。”这句话深刻而准确地揭示了墨家只要利于天下人民,虽牺牲自己的身体也在所不惜的献身精神,后人莫不引此言以述墨家刻苦力行的精神。《庄子·天下》篇也谓墨家子弟“以绳墨自矫,而备世之急”;“以裘褐为衣,以跂蹻为服,日夜不休,以自苦为极”,甚至于“赴汤蹈火,死不旋踵”,极近于《孟子》所言。《庄子·天下》曾载,墨家有名宋鈃者,其“见侮不辱,救民之斗,禁攻寝兵,救世之战。以此周行天下,上说下教,虽天下不取,强聒而不舍者也。故曰上下见厌而强见也。虽然,其为人太多,其自为太少。曰情欲固寡,五升之饭足矣。先生恐不得饱,弟子虽饥,不忘天下。日夜不休,曰:我必得活哉?图傲乎救世之士哉!曰君子不为苛察,不

以身假物,以为无益于天下者,明之不如已也。以禁攻寝兵为外,以情欲寡浅为内,其小大精粗,其行适至是而止”。由此可见,宋子以求天下人民之大利为一切行为之准则,为此而周行天下,上下说教,虽天下不取而不舍,虽饥而不忘天下,虽不得活儿必奔走救世,践行了墨子兼爱的思想主张。墨家这种为“兴天下之利,除天下之害”而刻苦力行、万死不辞的行为,虽然确乎酷不入情,但这种不入情,苦的是自己,成就的却是天下公平道义和万民之利,包含有一种对人民尤其是下层百姓的博大之爱在内,体现舍己为人、自我牺牲的崇高精神和人格,对后世在灾难面前民间合力互助、扶弱济贫的人道主义精神情感的形成,具有积极的影响,也鲜明地体现了博施广济的慈善精神。

总之,作为墨家学派的代表,墨子所创立的以兼爱为理论基础的思想体系,由于立足于社会下层百姓,其思想天然地带有同情弱者、追求人人平等以及兼爱众生等内容。站在慈善理论的角度看,具有鲜明的慈善内涵。应该说,墨家的这些思想构成了我国古代慈善思想理论的重要内容,丰富了中国古代慈善思想理论内涵,并与现代新慈善理论义有相通。目前,随着我国社会主义现代化建设的不断发展,建立和完善社会主义慈善思想理论体系,正日益成为非常紧迫的任务。我们认为,墨家文化所包含的慈善思想,应是社会主义慈善思想理论体系重要的源泉。因此,继承和弘扬墨家文化,不仅对于完整地认识和理解古代慈善文化传统有重要意义,同时对于做好当代中国的慈善事业,促进社会进步与和谐,建立和完善社会主义慈善理论体系,也具有十分积极的意义。

试论儒家“仁学”与古代“救灾恤怜”

胡发贵　葛　园[1]

摘　要:中国古代之所以重视“救灾恤怜”,其客观原因是中国古代多灾荒,从思想观念上来看,儒家的“仁学”思想则是其间一个重要的促进因素。儒家“人为贵”的价值、“泛爱众”、“恻隐之心”的悲悯情怀以及关爱“穷民”的政府救助责任,为传统社会“救灾恤怜”提供了有力的思想依据和道德基础。

关键词:儒家　救灾恤怜　慈善

揆诸历史,从概念上来看,“慈善”一词在南北朝时就出现了,如《北史·崔光传》中的“光宽和慈善,不忤于物,进退浮沈,自得而已”。不过文中的“慈善”,所指的是崔光待人接物的一种敦厚温和的举止与态度,与今天所言的以无偿帮助他人为宗旨的爱心活动的慈善,还是有本质的不同。但是另一方面,中国古代扶危济困、助残振弱的慈善活动,却是史不绝书的。据《管子·轻重甲》记载,早在殷商时,商汤为与夏桀争夺天下,就非常注重视扶助困苦贫弱,“夷境而积粟,饥者食之,寒者衣之,不资者振之,天下归汤若流水。此桀之所以失其天下也。”其后的数千年里,历朝历代无不重视“救灾恤怜”,不仅政府重视,形成了相关的救济法律,采取了设立如“义仓”

〔1〕 胡发贵:江苏省社科院哲学与文化研究所副所长、研究员。葛园:南京信息工程大学硕士研究生。

一类的救济措施,民间也积极参与社会救助,创立了形式多样的救济组织和机构,坊间还充斥着劝人“恤怜”的大量“善书”〔1〕。

中国古代之所以重视“救灾恤怜”,其客观原因是中国古代多灾荒,以至于有“灾荒之国”的别称;而主观上、亦即从思想观念上来看,儒家的“仁学”思想则是其间一个重要的促进因素,下面拟就此试加论列。

一 “人为贵”的价值奠基

儒家“仁学”为古代社会的“救灾恤怜”提供了价值依据。众所周知,“仁学”是儒家的核心思想,而这一思想的本质即是人学,即如孟子所论:“仁也者,人也”,而其精髓即是肯定与高扬人的价值,这在儒家也有一个经典的说法,即“天地之性人为贵”。

那么儒家为什么主张“人为贵”呢?概要说来有这样四点:一是人为完美和理性的存在,用孟子的话说,即人有“四端之心”:“恻隐之心,人皆有之。善恶之心,人皆有之。恭敬之心,人皆有之。是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也。善恶之心,义也。恭敬之心,礼也。是非之心,智也。仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。”(《孟子·告子上》)。正凭此“四端之心”,所以孟子主张“人性善”,并坚决反对告子的“生之谓性”,认为人与动物绝对不同类。孟子的“四端”论,实指示了人是一种特别而卓异的生物。

二是人为最完善的存在。儒家认为在世界万物中,人兼采万物之长,人的禀赋是最为完善的。先秦大儒荀子于此有很好的分析,他说:“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义,人有气有生有知亦且有义,故最为天下贵也”(《荀子·王制》)。人兼有水火、草木和禽兽的禀性,还具备它们所没有的特异的属性(义),万物自然不能与人相比,人当然是最为完善、最为杰出的,亦即“最为天下

〔1〕 [日]夫马进著《中国善会善堂史研究》,商务印书馆,2009年。

贵”。

三是人为最富灵性和精致的存在。《礼记》中有这样的分析:“人者,其天地之德,阴阳之交,鬼神之会,五行之秀气也”(《礼记·王制》)。人汇聚了天地间最为优异、神圣和至美的特性,积淀了“五行之秀气”,当然人也就成为宇宙间无与伦比的灵杰。

四是人具备完备的德性和伦理。汉代名儒董仲舒这样说过:“(人)入有父子兄弟之亲,出有君臣上下之谊,会聚相遇,则有耆老长幼之施,灿然有文以相接,欢然有恩以相爱,此人之所以贵也”(《汉书·董仲舒传》)。这显然是说人因其丰富的社会生活和礼乐文明,而迥然异于,也超越于万物。

从上述儒家对人的珍贵性的论述不难看出儒家对人的礼赞,而这一礼赞一方面是引发了“仁者爱人”的诉求。因为既然“人最为天下贵”,那么敬畏、珍爱与保护这一天地间最为杰出和伟大的生物,自属逻辑的应然,所以儒家的“仁学”强烈呼吁“仁者爱人”。所谓“爱人”,其直白的意思就是关注人的生存状况,并努力提高和改善人的生活境况,历史上的扶危救困,常常正是在这一理念下来进行的。如宋儒袁采在家教中曾这样教育子女:“婢仆宿卧去处,皆为检点,令冬时无风寒之患,以至牛马猪羊猫狗鸡鸭之属,遇冬寒时,各为区处牢圈栖息之处。此仁人之用心,祖物我为一体也”(《袁采世范》)。文中“仁人之用心”一语,正点明了儒家“仁者爱人”是后世社会救助的价值支撑。

另一方面,“人最为贵”的礼赞也激起了对人的特异性的关注,换句话说,人不能像动物一样的存在,人应有符合人的尊严和体面的生活。而这一点是先秦儒家特别在意的,因为春秋战国之际,由于战争频繁,各国苛捐杂税沉重,以致民不聊生,妻离子散,甚至转死沟壑的现象时有发生,孟子揭露当时是“民之憔悴”最为严重的时期,他对此怒不可遏,他认为之所以出现这一惨状,正是统治阶级丧心病狂,鱼肉人民的结果,他痛斥之为“率兽食人”:“庖有肥肉,厩有肥马,民有饥色,野有饿莩,此率兽而食人也”(《孟子·万章下》)!所

谓“率兽食人”,实即不把人民当人,即“狗彘食人食而不知检,涂有饿莩而不知发。”在儒家看来,人是最为珍贵的,而“狗彘食人食”则混淆了人物之别,颠覆了人的价值的至尊性,反而使人处于非人的处境之中,对儒家来说,这是决不能容忍的,因为在儒家“人为贵”的价值坐标中,人应该“食人食”,也惟有人才能“食人食”;换句话说,人天经地义应过上属于人的生活,其底线就是“乐岁终身饱,凶年免于死亡”。实际上,人应“食人食”不仅是儒家“仁学”提出的保持“民生”的不可逾越的一条底线,也成为中国古代社会救助的有力号召和依据。因为一旦“民有饥色”,往往也就是需要社会赈济的讯号。如西汉文帝年间曾发生灾荒,文帝就“诏曰:方春和时,草木群生之物皆有以自乐,而吾百姓鳏寡孤独,穷困之人或阽于死亡,而莫之省忧,为民父母将何如?其议所以振贷之”(《汉书·文帝纪》)。文中就以“群生之物皆有自乐”来对比“穷困之人或阽于死亡”,言下之意人不应过着不如“群生之物”的生活,人一旦陷此困境,则理当获得救助,使人过上人所应有的生活。

二 “泛爱众”的博爱动员

其次,儒家“仁学”中的“爱人”,尤其是“泛爱众”,还为古代社会的“救灾恤怜”提供了一种博爱的道德基础。

“仁者爱人”,儒家仁学的核心思想是“爱人”,其间固然有“亲亲”之类的血缘之爱的因素,如孟子就有所谓“亲亲、仁民、爱物”的说法;但同时也应该看到,儒家之“仁”中的“爱人”诉求,也包含有一种鲜明的“博爱”倾向,这种爱是超越“亲亲”的血亲之情的,它追求的是对所有人的爱,“爱人”中的“人”,很多时候是没有特别针对性的,是“泛爱众而亲仁”。《论语》记述有这样一个故事:弟子司马牛看见人家都有兄弟,而自己没有,内心甚为苦闷。子夏安慰他说:四海之内,都是兄弟,你何必为没有兄弟而发愁呢!子夏的说法,当然是老师孔子教育的结果,应该也表露了孔子的博爱精神。有一次弟

子子贡问孔子:如果有人能“博施于民而能济众”,他是否能称得上“仁”?孔子说:这何止于仁呀,肯定是圣人了,因为连尧、舜都很难做到这一点的。众所周知,孔子是非常崇拜尧与舜的,史称他“祖述尧舜”,而连尧、舜这样的圣人都不能完全做到“博施”,可见孔子是十分推崇“博施济众”之类的博爱品性的。孔子家马房失火,他“问人不问马”,这一故事既体现了孔子对人的价值敬畏,又表现了“仁爱”思想里的博爱情怀,因为他所问之“人”大概是马夫杂役一类的,孔子显然并不因为其身份的低贱而忽视对他们的关爱和尊重,这不正生动体现了孔子“仁爱”的博爱之意吗。

总的说来,儒家“爱人”之人,并非是特指的,而是指向所有人的,儒家的“仁爱”包含有一种博爱;这用今天的语言来表述,也就是:孔子所说的“仁者爱人”,肯定了所有人的价值,它是超越的,也是没有先在条件的,只要是人,儒家都主张应该去爱,所以孔子说“恶不仁者,其为仁矣。”这可以说是儒学的精华所在。

宋代哲学家张载,以“民胞物与”说发展了早期儒家“仁学”思想中的博爱观念。他说:“乾称父,坤称母,予兹藐焉,乃混然中处。故天地之塞吾其体,天地之帅吾其性。民吾同胞,物吾与也。大君者吾父母宗子,其大臣,宗子之家相也。尊高年,所以长其长,慈孤弱,所以幼其幼。圣其合德,贤其秀也。凡天下疲癃残疾,醇独鳏寡,皆吾兄弟之颠连而无告者也”(《西铭》)。文意是说,天下所有人都以天与地做我们的父母,大家都禀赋天、地的属性,故天下所有人都是我的同胞,大家都是一家人,人人都应互亲互爱;而那些身体有残疾,处境有困难的人,更是我们应当同情并予以特别帮助的兄弟姐妹。显然,“民胞物与”说以人与人同处天地间、大家都是兄弟姐妹的宏大胸怀,宣扬一种超越等级、宗法和一切有形隔阂的博爱。

历史上的慈善活动,很多正是在此“民胞物与”的理念下展开的。如前引的宋儒袁采就以“仁人之用心,祖物我为一体”来教育子女,要他们在寒冬腊月时,关爱家中的“婢仆”,甚至“牛马猪羊猫狗鸡鸭之属”,也要加以留意。明代无锡慈善组织“同善会”的创始人

高攀龙,也以“民胞物与”的博爱为旗帜,呼吁扶危济困。他说:“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,刀斧封割而木然不知者乎?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”(《高子遗书》卷一,《同善会序》)。如果说博爱必然会引向慈爱之心、扶助之举的话,那么儒家的“泛爱众”学说,实际上成为古代“救灾怜恤”的一种有力而持久的道德动员。

三 “恻隐之心”的悲悯情怀

儒家“仁学”中既有倡导“仁者爱人”的生命关切,还有宣扬一种充满爱怜与悲悯情感的“恻隐之心”和“无伤”之意。

所谓“恻隐之心”,是孟子所提出的人所固有的“四端之心”之一,而且“四端之心”中,孟子独标明“恻隐之心”为“仁”。那么什么又是他所谓的“恻隐之心”呢?孟子认为同情他人的遭遇,关怀他人的不幸,痛苦他人之痛苦的“不忍人之心”就是“恻隐之心”。他曾这样生动地描述说:“所谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕恻隐之心,非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也”(《孟子·公孙丑上》)。文意是说,如果有人突然间看见一个小孩马上就掉到井里面了,都会骤然产生一种紧张和痛苦,并顿生抢救他的念头;而人们之所以会这样,并非为了讨好这个小孩的父母,也并非是要在亲戚和朋友面前表现自己,更不是出于听不下去小孩的哀叫声,而只是人本然具有的爱心使然,它油然而生,自然而起,是绝对真诚的。不难看出,孟子所喻设的“恻隐之心”,实是一种发自内心深处的爱心,是对他人痛苦感同身受,对他人不幸的不忍旁观而要主动加以援助的同情心,故孟子又称之为“不忍人之心”。

值得注意的是,孟子还特别强调“四端之心”是人人所应具有的,如果人不表现出此“四端之心”,就不能算作是“人”;换句话说,

人如果无“恻隐之心”,对他人的痛苦无动于衷,冷漠旁观,不仅不仁不义,而且简直就是形同禽兽。反过来看,孟子之所以强调人之为人应有“不忍人之心”,也意在突出作为有“四端之心”的人,应常抱一颗悲悯和同情之心,应对他人的痛苦和不幸感同身受,并愿意为减轻这种痛苦和不幸而付出、而努力。孟子所谓的“恻隐之心”,实质上就是一种慈悲的情怀,是一种自觉而主动纾解他人苦难的爱心,这在后世即演为“有疾必问,有丧必吊”的社会救助。如清代曾国藩就教育子女,要“善待亲族邻里,凡亲族邻里来家,无不恭敬款接,有急必周济之,有讼必排解之,有喜庆必贺之,有疾必问,有丧必吊”(《曾文正公家训》)。

与“恻隐之心”相近的,儒家还宣扬一种“无伤”的爱怜生命的情感。据《孟子》一书记载,有一次梁惠王本拟用牛作供品来祭祀,后来看到牛临死前的恐惧和颤抖的样子,于心不忍,于是就临时换了一头羊。孟子对梁惠王的这种“不忍”颇为称许,说这种情感就是一种“无伤之仁”:“无伤也,是乃仁术也。……君子之於禽兽也,见其生,不忍见其死;闻其声,不忍食其肉,是以君子远庖厨也。”(《孟子.梁惠王上》)从文意来看,所谓“无伤”,既有维护生物生存权的含意,又有体恤其生存境况,努力解除其危害,并增进其权益和幸福的意蕴;而其本质,则是一种对生命的深深怜爱与倾顾之情。此诚如宋儒王柏所论:“天道流行,发育万物,得天地生物之心以为心,是之谓仁,故仁为心之德而爱之理也”(《鲁斋集》卷四)。

儒家的“恻隐之心”和“无伤”之念,在历史上形成了一种浓郁的呵护与眷顾生命的文化意识,有所谓“怜蛾不点灯”的情怀,还有所谓“戒杀”之训。明儒袁黄就充满悲悯之情的告诫家人要发扬人的“恻隐之心”,要怜爱一切生命:“凡人之所以为人者,惟此恻隐之心而已,求仁者求此,积德者积此。……不特杀生当戒,蠢动含灵,皆为物命。……皆当委曲防之”(《两行斋集·了凡四训》)。正是这种“委曲防之”的仁爱关怀,使中国古代的社会救助洋溢着一种充满怜恤的拳拳关爱之意。如苏州丁氏《济阳义庄规条》特意标明:“义庄

原为族之贫乏无依而设,凡鳏寡孤独废疾,皆所宜矜”〔1〕。又如海宁查氏将赡养族人细分为:恤嫠、恤孤、养老叟、养老太、助婚、废疾,其中废疾项规定为:“义田所以周急,而周急之中须择其尤甚者先之。……茕茕无依如瘫痪、双瞽、喑哑诸废疾,男无父母兄弟妻子,女无翁姑无夫无子,缺陷不能自食其力,以及年逾五十赤贫如洗者,均在可矜”〔2〕。这两例引文中的“矜”,就流露出一种怜悯之意,它也生动显示出儒家“恻隐之心”与“无伤”之意的生命关怀以及由此所滋生的慈善救助的意念。

四 关爱“穷民”的政府救助责任

儒家“仁学”思想中还有一项重要内容就是“仁政”。儒家的“仁学”不仅宣扬人与人之间的相互关爱,也强调政府“爱民如子”的政治义务与责任。

儒家从人皆有“恻隐之心”、即不忍人之心推论,实施“仁政”是完全有可能的,孟子为此甚至还比喻说:要让一个人将泰山抱到北海去,确实是做不到的;但让一个人为年长者“折枝”、即做一根拐杖,却是完全可能的,而行“仁政”就似如为长者“折枝”,故孟子断定:实行“仁政”根本不存在可能与不可能的问题,而主要是“治人者”为与不为的问题。

既然“仁政”是完全可以做得到的,那么到底什么是“仁政”呢?其核心是让人民过上幸福美满的生活,“使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾,王道之始也”(《孟子·梁惠王上》)。大体说来儒家的“仁政”、或者说“王道”,主要包含以下诸项内容:

其一是反对“暴政”。在国家治理的根本理念上,儒家反对过分使用暴力,而主张“以德服人”的“德政”,用儒家的话说即“德主刑

〔1〕《明清以来苏州社会史碑刻集》,苏州大学出版社,1998年,第259页。

〔2〕引自多贺秋五郎著《宗谱之研究》第三部“资料”,日本株式会社开明堂版,昭和35年,第519页。

辅”;其间还特别注重“教化”,儒家认为“善政不如善教”,这其实也就是主张以理服人,而不是以势压人,更不是以恐怖和屠杀来威胁人民。

其二是反对“苛政”。儒家主张统治者要向古代圣王周公学习,要像他那样厚爱人民,轻徭薄赋,即“施恩要厚,用民力应平,租税要轻。”(《左传·哀公十一年》)对人民不应横征暴敛的巧取豪夺,相反是要敬惜民力,用孔子的话说即“使民以时”,“子曰:道千乘之国:敬事而信,节用而爱人,使民以时。”(《论语·学而》)这实质上也就是吁吁统治者应给人民以休养生息的机会。

其三是“制民恒产”。儒家认为,要实现人民“养生丧死无憾”的“王道”,则必须使人民具有一定的物质资产作为基础,也就是说必须分配给人民一定的土地,使其有稳定的生活来源。所以儒家大力呼吁要“制民恒产”:“是故明君制民之产,必使仰足以事父母,俯足以畜妻子,乐岁终身饱,凶年免于死亡。然后驱而之善,故民之从之也轻”(《孟子·梁惠王上》)。而此“恒产”的具体所指,是分给人民每户百亩之田,五亩之宅;然后家家裁种桑树,又养鸡、豚、狗、豕之畜,当政者再“省刑罚,薄税敛”,这样就可以做到“五十者可以衣帛、七十者可以食肉”了。为什么孟子要特别点明“五十者衣帛”、“七十者食肉”呢?原来在孟子认为,五十岁以上的人,不穿帛质的衣服就不暖和;而七十岁以上的人,不吃肉就会吃不饱。由“恒产”的具体内容及其追求来看,儒家“制民恒产”的要意,是想通过给人民提供可靠的衣食之源,使人民摆脱“乐岁终身苦,凶年不免于死亡”的不幸处境,更希望人民籍此富裕起来,甚至过上“有菽粟如水火”的幸福而富足的生活。

其四是关爱“穷民”。儒家主张社会公平,倡导“不患寡而患不均”,倾心于弱势,这一点在其“仁政”思想中甚为明显,并特别体现在其扶助“穷民”的呼声上。儒家所理解的“穷民”主要指这样四类人:“老而无妻曰鳏,老而无夫曰寡,老而无子曰独,幼而无父曰孤。此四者,天下之穷民而无告者”(《孟子·梁惠王下》)。原来,“四穷

民”是指老年丧妻的鳏夫,老年而失去丈夫的寡妇,老年而没有子女的独居老人,年幼而失去父亲的孤儿。

众所周知,古代社会生产力水平低,农耕主要依靠畜力和人力,所以一直有“力田”之说。老年人和幼儿体衰力弱,不能“力田”,难以独自获得生活资源,其生存就面临着问题了。再加之古代社会保障的缺乏,养老就是个挑战,老人的生存就极易陷入困境。而且鳏寡孤独的“四穷民”,人生经历都非常特殊,遭受过痛苦的人生磨难,这也使得他们的处境更难,是古代社会一群很可怜的人,于是他们的生存问题也就引起了儒家的极大关注。事实上,儒家在其“仁政”设计中,也特别着意于对他们的照顾。据《礼记·礼运》记载,孔子在其所设想的人类最为理想的社会“大同世界”里,特别提到了要周到关怀社会上那些不幸的人群,要给予他们以温暖和体贴,使他们生活幸福。孔子是这样描述的:“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。”再如前述孟子的“恒产”设计中,“百亩之田”和“五亩宅”以及养鸡养猪等养家禽的规划,其要义在于使“五十者衣帛”,“七十者食肉”;然后还要“谨庠序之教”,宣传孝悌道德,使敬老之念深入人心,不仅老有所养,而且社会普植敬老之风,实现“颁白者不负戴于道路”,也就是老年人不再干挑担子之类的重体力活,而真正安享晚年。总之,在儒家的“仁政”理想中,特别强调要赡养好有特殊困难的弱势群体,即“寡、孤、独、废、疾者,皆有所养”,所谓的“穷民”是儒家“仁学”始终萦怀的。

历史地看,关心“穷民”的思想其来有自。《尚书》中已有关爱鳏寡的说法,如“惟乃丕显考文王,克明德慎罚,不敢侮鳏寡。”《尚书·周书·无逸》也说,周文王特别关心与爱护天下的穷苦人,即“怀保小民,惠鲜鳏寡。……用咸和万民。”这些古代圣王善养“鳏寡”的故事,成为儒家宣扬关爱“穷民”的重要历史资源。如孟子就大力渲染文王是这样善待“穷民”的:“昔者文王之治岐也,耕者九一,仕者世禄,关市讥而不征,泽梁无禁,罪人不孥。老而无妻曰鳏,老而无夫曰

寡,老而无子曰独,幼而无父曰孤。此四者,天下之穷民而无告者。文王发政施仁,必先斯四者"(《孟子·梁惠王下》)。又如:"天下有善养老,则仁人以为己归矣。……所谓西伯善养老者,制其田里,教之树畜,导其妻子,使养其老。五十非帛不暖,七十非肉不饱,不暖不饱,谓之冻馁。文王之民,无冻馁之老者,此之谓也"(《孟子·尽心上》)。文中所谓"必先斯四者",所谓"文王之民,无冻馁之老者"等,都鲜明表现出文王之政,始终以"四穷民"为怀的,亦以安顿好"四穷民"为根本追求,这些都无疑地成为儒家关心"穷民"的思想依据。

还特别值得注意的是,在儒家的"仁学"视域里,人民"乐岁终身饱,凶年免于死亡"的安宁、小康似的生活,是统治者应履行的基本职责,而让天下"穷民"受到及时与良好的关照,也是政府应尽的义务。如孟子就认为,统治者要像圣人伊尹那样自觉担当起对人民的责任,"思天下之民匹夫匹妇有不被尧舜之泽者,若己推而内之沟中,其自任以天下之重如此"(《孟子·梁惠王上》)。为说明这一观点,孟子曾对齐宣王说过这样一则故事:齐国有这样一位人士,他南游楚国之前,将其妻儿托其朋友照看。可等他回来一看,妻儿饥寒交迫。孟子问齐宣王:您看怎样对待这位朋友?齐宣王也很生气地说:受人之托而食言,这哪能算得上朋友,不要和他做朋友了。孟子又问齐宣王:如果官员不能办事,那又怎么办呢?齐宣王说,那就撤他的职。孟子紧接着又追问:如果一国之君,不能有效的治理国家,而让人民挨饿受冻,那又怎么办呢?齐宣王无言以对,以致"王顾左右而言他"(《孟子·梁惠王下》)。孟子讲这个故事的旨意很明显,作为一国国君,即有义务管理好国家,使人民安居乐业,过上幸福安宁的生活;否则的话,就是不称职的,就应该被罢免。这里就流露出,在孟子的政治逻辑中,民生问题解决得如何,是判定一国政治,尤其是其统治是否合理与正当的最终标准。因此,对于那些不顾人民死活、而只顾自己荒淫奢侈的统治者,儒家认为他根本不配做人民的"父母"。他说:"庖有肥肉,厩有肥马,民有饥色,野有饿莩,此率兽而食

人也。兽相食,且人恶之。为民父母,行政不免于率兽而食人。恶在其为民父母也。仲尼曰:‘始作俑者,其无后乎!’为其像人而用之也。如之何其使斯民饥而死也”(《孟子·梁惠王上》)!

儒家关爱“穷民”以及强调这是政府应尽责任的思想,对后世的赈济实践影响很大。无论是政府还是民间的慈善活动,无不特别重视救助“穷民”之类的弱者。如《汉书·文帝纪》所载,西汉文帝在下令救灾时,就尤其要求照顾好“老弱”以及“鳏寡孤独”:“诏曰:……吾百姓鳏寡孤独,穷困之人或阽于死亡,而莫之省忧,为民父母将何如。其议所以振贷之。又曰:老者非帛不暖,非肉不饱。今岁首,不时使人存问长老,……年八十已上,赐米人月一石,肉二十斤,酒五斗。其九十已上,又赐帛人二匹,絮三斤。”另据明代《膠山安氏家乘赡族录》所记,古代民间救助也特别着意于“穷民”,即“族人年力衰,家无恒产,不能经营生理者”;“族有孀居无子或子幼贫不能养者”;“族人年幼父母俱亡,无兄长抚育者”;“族有孤贫不能自婚者”;“族人有丧贫不能敛葬者”以及“族人有卧病危迫不能自医药者”等。这类对弱者的关怀,固然其直接动因是出于同宗同族的血亲之情,但其间也明显浸润了儒家关爱“穷民”的仁爱思想。

由上述可见,儒家的“仁学”不仅是古代的一种学术主张,实也为传统社会“救灾恤怜”提供了有力的思想依据和道德基础;经过儒家“仁学”的千年浸润,“恻隐之心”深入人心,“人溺己溺”渐凝为社会的共识,此诚如明儒高攀龙所揭示:“古语云:世间第一好事,莫如救难怜贫。人若不遭天祸,舍施能费几文?故济人不在大费己财,但以方便存心。残羹剩饭,亦可救人之饥;敝衣败絮,亦可救人之寒。酒筵省得一二品,馈赠省得一二器,少置衣服一二套,省去长物一二件,切切为贫人算计,存些赢余以济人急难,去无用可成大用,积小惠可成大德,以为善中一大功课也”(《高忠宪公家训》)。概言之,儒家“仁学”成为古代“救灾恤怜”的灵魂。

英国著名学者李约瑟先生曾提出,全世界都应向中国学习,“不

但向现代的中国学习,也要向历史上的中国学习。因为从中国人的智慧和经验中,我们可以获得许多医治现代病症的良药,以及推进今后人类哲学发展的不可少的要素”〔1〕。我们以为李约瑟先生的认知,不仅有助于对我们更为理性地对待先民留下的文化传统,而且对于我们正大力建设和推动的社会主义慈善文化,也是极有裨益的。

〔1〕 李约瑟著,劳陇译:《四海之内》,三联书店,1987年,第18页。

中国传统家训中的积善乐施

王国栋[1]

摘　要:中国古代家训是我国长期延续下来的一个基本教育形式。中国古代家训的内容十分丰富,是一门综合性的学科。但其中“重德修身,积善乐施”却始终是各种版本家训中的重要内容。本文作者以家传了百年的古籍家训——《传家至宝》为版本,原汁原味地摘录和简述了家训中关于积德乐施的警句格言,读来令人深思,对于构建和谐社会,净化社会风气,具有一定的参考价值。

关键词:中国传统家训　积善乐施

中国人自古注重庭训家教,曾子杀猪教子、孟母三迁等故事至今在老百姓中耳熟能详。历史上的名臣大儒如宋朝的司马光、欧阳修、朱熹;明朝的王夫之及清朝的郑板桥、曾国藩等等,都留有家训。还有许多形式的家书、教子诗等等。

中国人的传统观念就是:“不怕饥寒,只怕无家教,惟有教儿,最关重要。”既从孩子起,就培养他在道德上的荣辱观和敬畏感。并强调:“无羞恶之心,非人也”,“士皆知耻,则国家永无耻矣;士不知耻,为国之大耻。”所以,明是非、知荣辱、辨美丑,积善德始终是中国人在传统道德上的首要标准。

在古代,进行“家教”的各种文字记录很多,一般通常被称为“家

〔1〕 王国栋:苏州科技学院教授,寒山寺文化研究院研究员。

训”。而家训又称:“家令、家法、家约、家规、家戒、家范、家仪、家则、庭训、庭诰、内训”等。中国古代家训虽然历史久远,但一直到了到北齐《颜氏家训》问世后,家训才作为一种家教读本固定下来,所以,历史上有“古今家训,以此为祖”之说。自《颜氏家训》后,家训的读本步入了一个不断繁荣的时代。

据《中国丛书综录》所列书目记载,自南北朝到清朝末年间,我国古代出版的各类“家训”著作,大约有117种之多。这既反映了我国古代对家庭教育的重视,也说明了我国从封建社会中期开始,就逐渐形成了家庭教育科学理论的体系,并具有了相当的水平。这也是世界任何国家都不能与之相比的。所以,中国古代的“家训”,既是中华民族文化遗产的重要组成部分,也是世界家庭教育理论研究不可或缺的历史材料。

中国古代家训的内容十分丰富,也是一门综合性的学科。但其中以“重德修身,积德乐施”却始终是各家家训中的重要内容。因为中国家训中首先强调的“修身”,其次才是“立业”宋代大儒朱熹在其《家训》中指出:“有德者虽年下于我,我必尊之;不肖者,虽年高于我,我必远之。”意思是说,有德的人虽然年龄比我小,我也会尊敬他;不肖的人,虽年龄比我大,我也必定疏远他。从中可以看出朱熹对德的重视程度。在朱熹看来,重视道德修身就同“衣服之于身体,饮食之于口腹,不可一日无也,不可不慎哉!”

由于受先辈读书藏书之缘,笔者家藏图书过万卷,并获苏州十佳

藏书家和江苏省十大藏书家称号。在笔者家藏的图书中,有一本家传的木刻版的家训书——《传家至宝》。此书编纂于清·道光癸巳年间(1833 年)。是笔者先辈当年阅读收藏后一直传到至今,已一百七十六年,传到笔者已有五六代人了。

《传家至宝》为木刻仿宋大字本,字体醒目大方,全书纵贯古今,博览众取,精心选编了清代康熙以前出版的众多家训读本的主要内容,汇集而成,其中不乏有精彩的点评。本书原序写道:一、是书采辑先儒格言家训,言皆切于身心,事不离乎日用,警心惕目,法戒昭然。不论贫富贵贱,老幼男女,无人不受范围,无地不有规则。宜家置一编,聚家人父子,朝夕讲论,身体力行,奉为传家至宝焉。二、书凡十卷,门分十类。人道不外五伦,故首敦伦尽伦必本诸身,故次立身身修,而后家齐,故治家次之。由家而推之,世故处世,又次之,传家济世,莫重乎积德而读书,又所以讲明其德者,故次第详焉。继以教子训女,善诒谋饬闺范也。至于吉凶之礼,则婚嫁丧葬赅之,而人事备矣。三、是编半取资于陈榕门先生训俗养正遗规,复旁参功过格诸书,以补所未备,每段或全录或节录,皆注明某书,及何人之语,不忘所自兼备查考也。四、书以类分,故诸家之说,各以类从,不以时代先后为序。五、古人懿行,不可胜纪,兹特取其言之近里着已,至当不易者以备师法。故是书不录懿行专述嘉言。六、注语多参鄙见,或触类引申,以备本文所未及。然皆信手拈出,不免固陋贻讥。其间亦有采录原注者,非敢混淆前人,实未便琐屑区分也,阅者谅之。

《传家至宝》全书分十卷,即:敦伦、立身、治家、处世、积德、读书、教子、训女、婚嫁、丧葬。文字或长或短,或雅或俗。实在是一本涵盖中华传统道德文化的《传家至宝》。而积善之卷更是情真意切,语言生动,发人深思。

为了原生态地展示中国古代家训中关于积善的论述,正确地汲取和借鉴我们祖先的这一精神财富,笔者现将家藏《传家至宝》关于积善之卷中的警句格言,作一抄录简述,以供关注者研究。

本书积善之卷的开篇写道:

积德之事,人皆谓惟富贵,然后其力可为。抑知富贵者,乃积德之报,若必待富贵而后积德,则富贵何日可得,积德之事何日可为。惟于不富不贵之时,勉力行善,此其事为尤难,其功为尤倍也。

盖德本是天性中所备,无事外求,积德亦随在可为,不必有待。假如见蚁子入水,飞虫投网,便可救之。又如见乞人哀叫,辄与之钱、或之残羹剩饭,此救之与之心,不待人教之也,即此便是德,即此日渐做去,便是积。

今人于钱财田产,即去经营日积,而于自己所完备之德,不思积之,又大损之,不可解也。

今且论积之之序,首从亲戚始。宗族亲党中,有贫乏孤苦者,量力周给。常见人广行施与,而不肯以一丝一粒,援手穷亲,亦倒行而逆施矣。次及于交接,朋友有通财之义。固不必言,其穷呃之人,虽与我素无往来,要知本吾一体。生则赈给,死则掩埋,惟力是视,以全我恻隐之心。至有不须费财者,如在奔走帮言语,解人厄,治人病,周旋人患难,不过劳己之力,更何容吝。又有不费财,并不劳力者,如隐人之过,扬人之善,皆是。次及于物类,戒杀放生,莫非爱物之仁。又如启蛰不杀,方长不折,步步是德,步步可积。但存一积德之心,则无往而不积矣。不存一积德之心,则无往而为德矣。要知吾辈今日不富不贵,无力无财,可以行大善事,积大阴德。正赖此恻隐之心,就日用常行之中,所见所闻,日积月累,成就一个好人。若又不为,是真当面错过矣。不富不贵时不肯为,吾又未知即富即贵之果肯为否也[1]。

教子做人,以德立身,是历代家训的共同课题。宋代家颐在他的《教子语》中说:“人生至乐,无如读书;至要,无如教子。父子之间,不可溺于小慈。自小律之以威,绳之以礼,则长无不肖之悔。”父母对子女的慈爱有大有小,大慈为教子做人,小慈指衣食满足。

司马光认为,为人父母者,“不患不慈,患于知爱不知教。”他认

〔1〕 朱柏卢先生劝言——原注。

为,对子女只爱不教不是真爱,他在《家范》中提出“慈母败子”的警告。南宋学者倪思认为,父祖为子孙的生计作某些打算,是人之常情,无可厚非,问题在于什么打算对他们有益。他在《经锄堂杂志·子孙计》中写道:“君子岂不为子孙计,然其子孙计,则有道矣。种德,一也;家传清白,二也;使之从学而知义,三也。”然后,以各人之才智,选择不同的谋生职业。这就是说,为子孙作打算,最重要的是教以品德和清白家风,而不是丰厚家财。这就是爱之有道。

司马光在《家范》中说:“为人父祖者,莫不思利其后世,然果能利之者鲜矣。何以言之?今之为后世谋者,不过广营生计以遗之,田畴连阡陌,邸肆跨坊曲,粟麦盈困仓,金帛充箧笥,慊慊然求之犹未足,施施然自以为子子孙孙累世用之莫能尽也。然不知以义方训其子,以礼法齐其家。”这样的结果是,数十年辛劳积累的家产,被子孙在顷刻之间挥霍殆尽。“始则欺绐攘窃以充其欲,不足则立约举债于人,以俟其死而偿之。观其意,惟患其祖考之寿也。甚者至于有疾不疗,阴行鸩毒亦有之矣。然则,向之所以利后世者适足以长子孙之恶,而为身祸也。”对这种“为后世谋”的后果,司马光的结论是:“盖由子孙自幼及长,惟知有利,不知有义故也。”这种教训很值得今天为父母者深思。在本书中,谈到长辈留给晚辈的物质遗产和精神遗产时,也不乏警句。

积金遗后,未必能守。积书遗后,未必能读。惟积德于冥冥之中,子孙实受享用〔1〕。科第必须积德,故延师教子,早晚勤课,尚不为慈。惟立心为善,广行方便,以厚其福,方为大慈〔2〕。积德之家,子孙不好的,会变得好。积恶之家,子孙好的也变得不好〔3〕。

吾本薄福人,宜行厚德事。吾本薄德人,宜行惜福事〔4〕。富贵家,宜劝他宽。聪明人,宜劝他厚〔5〕。

---

〔1〕 出功过格——原注。
〔2〕 此亦求嗣者万应良方。言行汇纂——原注。
〔3〕 会劝上二条,爱子莫如积德矣。出习是编——原注。
〔4〕 秘笈——原注。
〔5〕 长者言——原注。

现在之福。积自祖宗者,不可不惜。将来之福,贻于子孙者,不可不培。现在之福如点灯,随点则随竭。将来之福如添油,愈添则愈久[1]。待有余而后济人,必无济人之日。得有暇而后读书,必无读书之时。

如何积德,在这里首先强调的要好善乐施,即慈善救济,克己利人。《易经》开章说:"积善之家,必有余庆。"如果你真的做了善事必有善报。如果只是你自己认为的"善事",那就不得而知。积德有阳功阴功之分,凡是一个人做善事被人知道,叫做阳功;做善事而别人不知道,叫做阴德。有阴德的人,上天自然会知道,而慈善施济为第一阴功。

施济第一阴功[2]。然必先去悭吝之心。此心去得尽,自然舍得彻。舍得彻,总是见得到耳。盖财者,是人分中一定之物,分中有财,舍得去,积得来,天必倍息偿之也。分中无财,即悭吝何益。积之囊中,而天地神明,岂不能夺之去乎,故此处要见得到耳[3]。

或大水大疫,或大饥大兵,致尸骸满野,骷髅如山,我或为之施棺施地,或为之掩骼埋肉,是以劫运中行仁慈,其功德为加倍。

胡振安曰:阴功有万,而救人为第一。倘有水旱奇荒,三空四尽,百万生灵,嗷嗷就毙,仁人君子,当此苟可自全性命,即当倾财救济。而一人之力有限,须约实有善心者,广为劝募,设法赈给。庶几转沟壑为衽席,此在大家殷户,首当倡率者也[4]。

济饥,尤是救人中极大善事。急难救人,一善可当百善。

昔人云:要行善,没个机会,遇大荒年,正是极好机会,不可错过。大有力的。须该平价粜米,开厂施粥。力不能也,该设法做去,务要

---

[1] 富贵人要知享福,不知积福,福一享尽,贫贱随子。子孙往往狼狈,如何无人省悟。愿体集——原注。

[2] 富而好善者,能置义田,开义馆,设义塚,遇荒捐赈平粜之类,故莫为大阴功。即能施舍棉衣,夏帐,棺木,要药。修建桥梁道路,渡船之类,亦皆功德不浅。愿体集——原注。

[3] 出习是编——原注。

[4] 富家捐一二年蓄积,无损于富,而饥民全活多矣。不一引手,仁心何在焉。出习是编——原注。

救活饥民〔1〕。

损德之大者,莫如财色两关。这两关打得破,方是圣贤豪杰。今人谋取人财,致其流离,何异大盗。或临财苟且,损人利己,都是欺心。财物皆有命数,不可纤毫勉强。非义之财,必不长享。纵使不仁致富,不有天灾,必生败类子孙,必不永远受用。只为人眼孔浅,不会通前彻后,看那人兴废耳。

愿后人只守自己分内所应得,自然长享。几见善人饿死,善人做不起人家。今人使低色假银,轻重戢秤,大小斗斛,放重利债,盘剥穷人。人家天做,用尽心机。安知鬼神暗中不来算你,生灾作祸,破耗钱财,人却不知道〔2〕。

看来只要财上分明,便是积德事。美色人所爱,但各有夫妇配偶,何可越乱。佛家所谓粉骷髅,臭皮囊,至为不净。人无慧眼,误人迷阵。殊不知败人名,丧人节,大损于人,败己名丧己节,大损于己。轻则致疾殒身,重则身首异处。可惊可怖。古今淫邪报应,历历不爽。披阅一过,毛骨悚然。人奈何以俄顷欢娱,断送性命。须臾惑迷,甘削科名,智者不为也。后人须用毅力把持,切毋犯此。苟一犯此,悔之无及。财色两关,最伤阴德。故警切言之。若能勘破这两关,便可为圣贤豪杰。即能强制,不苟且,也陪了多少福寿根基。积德之事,莫重于此。

袁了凡曰:凡为善,而人知之则为阳善。为善而人不知,则为阴德。阴德天报之,阳善享盛名。名亦福也,惟名不可过其实。世之享盛名而实不副者,多有奇祸。人果无他肠,而横被恶名者,子孙往往骤发。阴阳之际,微矣哉。

关于人品的积德则强调:

凡人有势不可使尽,有福不可享尽,贫困不可欺尽。盖天道循环,无往不复,而又潜移默运,人不及知。故行善者,福虽未至,祸自

〔1〕 法当随时变通,不可预定,果能实心救济,不患无从设法也。安定世谱——原注。

〔2〕 此最是唤醒人语,贪得无厌者,亦当憬然悟矣。安定世谱——原注。

远矣。行恶者,祸虽未至,福自远矣。行善者,如春园之草,不见其长,日月有所增。行恶之人,如磨刀之石,不见其损,日有所亏[1]。

暗箭射人者,人不能防。借刀杀人者,己不费力,自谓巧矣,而造物尤巧焉,我善暗箭,造物还之以明箭,而更不能防。我善借刀,造物之以自刀,而更不费力,然则巧于射人杀人者,实巧于自射自杀耳[2]。

做好人,眼前觉得不便宜。总算是大便宜,做不好人。眼前觉得便宜,总算来是大不便宜。千古以来成败昭然,迷人尚不觉悟,真是可哀。今人辄云:好话害人不浅,彼但见好人眼前吃亏耳。岂知肯吃亏,方是便宜处。故既做好人,须行好事。凡济人利物之事,实心实力,做得一件是一件,力竭方止,才是真好人,后来才有大便宜。若是有好人之名,而未尝实行好事,或浪用赀财于无益,就使一生吃亏,犹不过为滥好人,无济于事,而况不作好人乎[3]。

胡振安曰:昔人云,人于患难颠沛之中,出一言解救之,上资族考,下荫儿孙,言语方便,最是好事,不费半文。而成救人之功,如何不肯开口,更有不烦开口,而已养无限元气,种无限厚德。莫若隐人之恶,人有阴私,众人说他,我独静默,只一静默,遍存多少厚道,更如去碍路之砖。指迷人之路,救溺水之蚁,活赴火之蛾,种种皆是积德事。

有德的人,满腔都是恻隐,那一处不是积德的所在。

高忠宪公曰:阴功非但分人以财色而已,孜孜切切,惟以济人救人为事,行之数十年,此意纯熟,动念即是,方谓之阴功。何者,此乃仁心也。仁则生,生则吉。而富贵福泽,皆在其中矣。此万验良方,幸毋忽之。肯为人说眼前报应,肯听人说报应诸事,肯将已验医方,或抄或刻受人,亦是美事[4]。

---

[1] 出应验录——原注。
[2] 人生必读书——原注。
[3] 高忠宪公家训——原注。
[4] 愿体集——原注。

郑暄云:见人好学,多方赞成。见人差错,多方提醒。见人丰显,则谈其致福之由。见人苦难,则原其所处之不幸,斯长者之道也。若忌成乐败,何与人事,徒自坏心术耳[1]。济人穷者,毋深究其所以穷,恐憎恶之意生,则恻隐之心泯矣。今之见人穷者,辄云,自作自受,何肯救济。慕人善者,须神明其所以善。恐执滞而难行,则效法之念阻矣[2]。

昔人有诗云:千百年来碗里羹,冤深如海恨难平。欲知世上刀兵劫,但听屠门半夜声[3]。

袁了凡曰:上帝好生,物皆恋命。杀彼养己,岂能自安。(四语括尽戒杀之旨。)又曰:前辈有四不食之戒,谓闻杀不食,见杀不食。自养者,不食。专为我杀者,不食。人未能断肉,且当从此戒之。(牛犬有功于人,即不犯四戒,亦断不宜食。余则四戒有一,犯即不食,或但食腌腊,诸品尤胜。)渐渐增进,慈心愈长。不特杀生当戒,蠢动生灵,皆为物命。求丝煮茧,锄地杀虫。念衣食之由来,皆杀生以自活。彼暴殄之孽,与杀生等。至于手所误伤,足所误践者,不知凡几,皆当委曲防之。

东坡云:卷帘归乳燕,穴牖出痴蝇。爱鼠常留饭,怜蛾不点灯。何其仁也。

小儿戏杀蝶蝇虫蚁之类,(一切活物皆是。)宜力禁之。不惟恐其伤生,亦杜其杀机,使长大渐知仁恕[4]。

周安士曰:放生不可有常期,恐人因吾买放,反致购求物类也。放生不宜有常所,恐人伺吾买放后,旋复盗取也。放生不必拘常物,不论物命大小,悉宜救济也[5]。

如前所述,在中国古代家训中,几乎所有的家训中都首先强调的是“修身”,这包括对老人、孩子、妻子、兄弟、仆人的对待之道,再外

---

〔1〕 人生必读书——原注。
〔2〕 习是编——原注。
〔3〕 能戒杀者,庶可免劫。警心录——原注。
〔4〕 出迪吉录——原注。
〔5〕 阴骘文广义——原注。

围是“睦族”。特别是为官之道、公门、商贾、医家、百工等等。因为对这些人“职业道德”的要求始终是家训中的一个最基本的内容,这也是修身积善的基础。

在今天看来,中国古代家训中对许多职业道德的要求,虽然因时代的变化精华与糟粕并存,但仍不失为巨大的现实意义。在本书积善之卷中,对各行各业的职业公德的要求是这样的:

乡 绅

倡率义举,保护善良。有利地方事,尽心告白官长。有害地方事,极力告上官挽回。民间大冤抑,公行表白。不说昧心人情。肯容人过。肯受逆耳之言。不评论女色。公举节孝,主持公论。严禁子弟恃势凌人不许仆从倚势生事不偏护子弟,冤苦乡邻。不开害人事端。不倚财势,傲慢贫贱宗亲。劝止人刻薄取财,寅缘功名。不侵占人田园。不谋买人产业。不薄本族而妄认同宗。不包管户外事。不随淫朋游戏。不借端害人。不徇情冤人。不以喜怒作威福。不谋夺风水。训子孙甥侄,仁慈一体不怒不纵。不欺凌幼弟庶弟。不乘危下石排挤人。不图方圆适自己意,妨人便利。鼓励人苦志读书。不因仆从人言,慢侮亲友。论人和息词讼,为人解冤释结。不强借人财物,不强赊店货。锄强扶弱,敬老恤贫。不多娶姬妾。不畜宠童。奴婢婚配及时。不压良为贱士人。以名节立身,以忠孝训俗。敬奉圣贤典籍,尽心启迪生徒。敬惜字纸,谨修言行。悔门人言行并重。无故不旷功课。不菲薄人为不足教。耐心教训贫家子弟。遇聪明子弟,教之诚实。遇富贵子弟,教之礼仪。凡事涉闺阃者,不轻言,不落笔。凡事属阴私者,不攻发,不猜疑。不书诬揭,不写呈禀。不作离婚分别纸,不昧心党护亲朋。不扛帮打降。不传演邪淫小说。不将圣贤言语作笑谈。不加入诨名歌谣。编辑利济为善之书。不诋毁平人。不凌虐乡愚。不妄圈文字,欺哄无知。不自负才高,轻慢同学。不讥笑人文字。不废散人书籍。不恃衣顶告人。不作昧心干证。遇上智,讲性理学。见愚人,说因果书。劝止人不孝不睦诸事。引导愚人敬宗睦族。传人保益身命事。

农　家

耕种及时。不抛弃五谷。照顾虫蚁物命。不阻断走路。填坑堑以便行人。不耕古无主坟墓。不侵夺邻田疆界。不纵六畜践邻田禾苗。不阻塞邻田水道。耕牛老病,不售屠人。

百　工

造物必求坚实。不因主人酒食简慢,辄生坏念。不行魇魅法。不妄作淫巧。不传播主家隐微。不耽延捱工。不轻毁成物。不轻费人材料。

商　贾

讨价不欺哄乡愚。不高抬市价。贫人买米,不亏升合。不卖假货。出入不用轻重戥秤,大小升斗。童叟无二。不设计谋夺生意。不忌人生意茂盛,多方谗毁。深夜买急需物者,不以寒冷不应。不齐行勒重价。贫人买夏帐棉衣被等,哀怜让价,毋使不成。

幕　友

不欺东家,不倚官势。不想昧心钱,不作亏心事。盛寒炎暑劝省刑。细心理词卷。地方有利弊之事,力劝东家兴利除弊。民情冤抑,赞成东家剖雪。东家甚怒,阻其出堂理事。

医　家

施效验良方。一遇急病,来请即行。(迟速时刻,生死攸关。)诊脉不轻率任意。不因钱少迟滞其往。不因错认病症,下药委曲回护。不因祁寒暑雨,惮于远赴。不因饮酒宴乐,托辞不往。耐心替贫贱人诊脉。遇贫病者,捐药救治。不用反药,迟其痊愈。不用霸道劫药,求其速效。不乘人重病险疮,索勒厚谢。不妄惊病家。不卖假药误人病。不轻忽临危病人。不厌恶秽恶病人。不与同道水火,误及病人。不用堕胎药。不忌时医,辄生毁谤。认病不真实,必令邀医会议。请不再邀可以步行,不必车舟,费人财物。

公　门

随事方便。不唆人兴讼。不无中生有索诈。不怂恿长官生事。不捺案。不妄引重律,脾票招详字眼。不改轻为重。不骗诈乡愚。

不生枝节,提人伺候。(一夫到案,合户不宁。)不唆盗贼扳仇家。不乘危索骗。不受买嘱,妄加锁锢。不洗补字眼入人罪。入罪不下死煞字语。(笔下超生,此之谓也。)不聚杖一处。不因无钱狠刑。不仗人腿腕。不破坏人婚姻。不叨准呈禀。不轻拘妇女。不重备刑具。不诬害良民。不逼病人妇女到官。不坏人功名性命。不离人骨肉。不献恶法横征酷比,轸恤狱囚。水旱请官早报灾伤,设法赈济。批迴速请发,解到速请审。事属暧昧,或关闺阃,稍可缓止,切毋送佥。多送正风俗,兴利除害告示。失节事,无论贵贱,虽目击,必为辩解。节孝之名,不论低微,虽传闻,必为表扬。

妇　女

孝敬公姑。和睦妯娌。不凌虐婢妾。不残害妾生子女。不撺分家。不检抢美物。不嫌憎丈夫。不欺哄丈夫。前妻子女,一样看承。秽物秽器,毋暴露神前及三光下。洁净厨灶。爱惜灯火。不在公姑前搬弄是非。不堕胎溺女。不欺伯叔富有。不愤气詈骂甚及丈夫父母。不入寺院烧香。不厌薄穷亲戚。不笑妯娌贫乏。不倚父母家财势。以傲夫家。不挑唆妯娌不和。不恃父母爱欺凌哥嫂。不占强争胜。不卖俏弄乖。不私留饮食。不暴殄衣饰。不毒口詈骂。不言人私情。嫡庶不相容,好言周全。家中口角嫌怨,公言解释。不恃宠灭正。嫡庶不造言谗毁。子女不私情偏向。口不多言。身不出阃。常恤奴婢劳苦。照管奴婢衣食。常令奴婢爱惜子女。常令奴婢夫妻和好。

大　众

父母前解一怒,舒一忧。父母责怒顺受。劝父母改一过,迁一善。不暴亲短。不令老亲任劳。对亲不疾声厉色。友爱兄弟。联属亲党。存心依天理王法。作事畏天地鬼神。贫不思害富。富不忍欺贫。不唆人离间骨肉。不暴殄天物。用戥出入公平。用秤不捺分量。不言人祖父卑微。不谈人闺阃。(遇他人言及,幼辈则正言叱之。长辈等辈,则以他事阻断之。)不行使低假银。不欺侮愚拙。不毁人成功。全妇女贞节。延续人嗣。不妒富欺贫。不恃强凌弱。不

挑唆搬斗。不落井下石。不讦人阴私。不因隙呪咀。不见财毒害。不妄起淫心。不污人名节。不辱人求胜。不口是心非。不彰人短炫己长。劝人邻里亲戚和好。见渔猎屠户,劝其改业。奴婢可怒不怒,且善教之。传说因果方术。传播感应善书。息人争讼。不抛弃五谷。不播扬人恶。劝人不溺子女。拾财宝还人。当欲可染不染。不用有字纸张。见播人过者止之,见扬人善者助之,见人忧患善为劝慰。劝止人不嫖赌。不说欺诓语。不说尖酸语。不负财物寄托。不欺残疾愚痴,及老幼病人。遇急病无人料理者,即请医调治。安贫守分,不生忮求。引过归己,推善与人。交绝不出恶声。婚姻未成者,赞助之。伉俪将乖者,劝和之。不忘人恩。不念人恶。指引迷路行人。扶瞽目残疾人过危桥险路。剪道旁荆棘,免刺人衣。除当路瓦石,免蹶人足。黑暗中照人一灯。雨中借人雨具。时时察奴婢饥寒病暑。禁幼小子女,凌虐婢仆。不听妇人言,疏残骨肉。不窥人私书。不沉滞人书信。兴造必顾邻家风水,受享知惭愧。赞成人好事。申雪人冤枉。禁无故宰杀。不侮弄老幼残疾人。当与人财物不迟时。不乘火窥人妇女。不借救火携人物件。不傲慢尊长。见诸圣像,瞻仰恭敬。不阻人为善。不助人为恶。不毁禽兽巢穴。不取鸟卵。不食牛犬肉。见有可救者,勉力必救。凡可纵宽者,勉力必宽。不沉匿借物。不因善人失意,自己贫困,遂退善念。不见恶人富贵,遂疑报爽。糕饼药饵,必先父母,后及子孙。扶贫济困,必先本宗而外族。凡事肯替别人思。凡物肯替别人惜。所欲必推,所恶毋使。毋以善小而不为,毋以恶小而为之。

“勿以善小而不为,勿以恶小而为之。”这是朱熹之语,其意思是指善事多么小也要积极而为,恶事多么小也不能为之。不要以为自己曾经做过善事而忽视小恶,就不拘小节。忽视小恶,让其存在和发展,就会变成大恶。不拘小节也会发展至变节;注意小节,细心修养,才能达到高风亮节。

宋朝名相范仲淹,年轻时生活艰难,心想将来若能出人头地,定要救济贫苦者。后来当了宰相,便把俸禄拿出来购置义田,给贫穷无

田地者耕作。有一次他在苏州买屋居住,一位风水先生盛赞此屋风水极佳,后代必出公卿。范仲淹心想,既然此屋风水能使后代显贵不如改为学堂,让苏州城百姓的子弟入学,将来众人的子弟都能贤达显贵,较之自己一家的子弟显贵,岂不是更为有益吗?于是立刻把住宅捐出来,改作学堂。实践了年轻穷苦时念念利益众生的宿愿。不久范仲淹四个儿子长大成人,均聪颖非凡德才兼备,分别官至宰相、公卿、侍郎,范家的曾孙都贤达显贵,绵延不绝,传至今已八百年了,苏州一带范氏后人依然兴旺。范仲淹善心为他人谋福利,而牺牲自己的利益,其功德是无法估量的,而上天所回报给范氏子子孙孙的福禄,是范仲淹当时所付出的几十倍、几百倍,是范仲淹毫无利己之心,播下了意想不到的善种,八百年来不断地开花结果,无意之中为子孙万代谋福利,成为行善的典范,受世人的敬仰赞颂。

总之,善为至宝,一生享用不尽。心作良田,百世耕之有余。

不可否认,积善是一种社会意识形态,它随着人类历史的不断发展而变化,封建家训中“积善”的内涵,也必然带着历史、阶级的局限性。中国古代家训作为历史的产物,其中不免存在一些封建糟粕和过时之论。但作为我国传统文化的重要组成部分,它对我们弘扬民族传统文化,建设和谐社会,特别是推动家庭道德教育,培养健全的人格,慈悲心怀,好善乐施,均有极为重要的借鉴和链接作用。

中华慈善:由来和发展

俞朝卿[1]

摘　要:本文以慈善探原、历史一瞥、展望慈善三节来结构全文。试图以此为线索来阐明慈善文化在我国的发生发展或来龙去脉。意在引起理论学术界多侧面之探索研讨,传媒界之注重宣传。借以扩大现代慈善事业在我国的社会影响,推进慈善事业之进步发展。

关键词:慈善　粮食赈济　惠民药局　慈善事业与社会保障体系　慈善文化　中国特色社会主义慈善事业

慈善探原

慈善何谓?慈善何来?这是首先要探究的问题。

略考先秦有关资料,慈与善,尚属各自独立使用的词和概念。慈,只在反映家族(庭)亲子关系的狭隘范围内使用。如:“父慈子孝”,“严父慈母”。在外人面前,人们谦称自己的父亲谓“家严”,母亲为“家慈”。孟郊的一首《游子吟》“慈母手中线,游子身上衣,……”使慈母孝子之形象,跃然低上,溢于言表,传遍古今中外。

善,似是更早使用的词和概念。在我国先秦诸子学说中,善,常与恶相对应地来使用。这是中华民族富于辩证法传统的一个表现。

〔1〕 俞朝卿:苏州大学教授。

儒家《四书·大学》中说,“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善”[1]这是孔子的一个基本思想。有学者统计,在《论语》中,“善”共出现42次,[2]大多用于“好”或“好人”的涵义上。后继的孟子,系统阐发了孔子所创立的儒家学说。孟子认为“人之初,性本善”。众所周知,这是《三字经》的开宗明义第一句。孟子还有“人性善”的“四端”说。所谓“恻隐之心,羞恶之心,辞让之心,是非之心,”都是人皆有之的。这是人“性本善”的“善端”[3]所谓四端即仁、义、礼、智。端,在此是开端,萌芽的意思。孟子认为这是人都有的“四善端”,是天生的。是人之异于禽兽者在此。有的人能扩充四端,努力培养;有的则自暴自弃,不去充分发挥这本性,因而形成了人品的高下善恶。宋代理学大师朱熹,进一步继承发展了孟子这一思想,提出了性情、体用之说,使儒家人性论更加完备。

兵家孙子说:“是故百战百胜,非善之善者也;不战而屈人之兵,善之善者也。”[4]这反证了一条真理,即“自古知兵非好战。”就是说,研究战争,不是为了好战,不是喜好战争,其根本目的在于消除战争。所以孙武在《孙子兵法》十三篇中反复论证的最高境界是追求“不战而屈人之兵”;这位先秦伟大的兵圣,称此为“善之善者也。”当然,这是在一定的具体历史条件下才能取得的。

道家老子说“上善若水”。[5]因为水善利万物而不争。老子《道德经》第八章从八个方面来加以论证。就个人自处来说,他的居(处)、心(意识思维深层)、言、事(行为),都要学水的柔性,才能处于“善地”,才能取得别人的“善信”,做事才能达到“善能”;在与他人,社会的相互关系中,老子主张“不争”,“处众人之所恶”,(即众人所不愿去的地方)。这才能不与人结怨(无尤),才合乎人生之“道”。

---

〔1〕 中国大百科全书《大学》哲学卷I,p.116。中国大百科全书出版社1987,北京,上海。

〔2〕 《论语译注》pp.280-281,杨伯峻,中华书局,1980,北京版。

〔3〕 中国大百科全书《大学》哲学卷II,p.840,“四端”条。p.1039,“性恶”条。

〔4〕 《孙子兵法》通俗读本谋攻篇,p.46,2002年,苏州古吴轩出版社。

〔5〕 参见《道德经》第八章及有关注释,陈国庆注译,1995年8月三秦出版社。

如果从政,这可称“善治,”;待人,称“善仁”,行动才能适时。(“善时”)用现时话说就是与时俱进。总之,老子是把生活经验中观察到的水之特性提到人生哲学的高度,来要求人,培养人的品性和人格。这与他的“柔弱胜刚强”另一原理是有内在联系的。这里所云“上善”,意即最高的善、顶级的善。这与上文孔子的“至善”,孙子的“善之善者”等涵义是一致的。

由上文可见,善,是先秦诸子百家争鸣中多家认同的思想和共用的概念。而且主要用来反映社会的人和事方面。这看来是自然而必然的事。

把慈与善结合起来使用,将“慈善”作为特定概念来反映社会事物,看来是在佛教于中国有了相当传播以后的事。特别是儒、佛两种文化互相吸收融汇的结果。

众所周知,佛教以慈悲为怀。佛典有云:大慈大悲是佛教的宗旨和本质,是佛教一切善举梵行的出发点和落脚点。所谓“大慈”就是“与一切众生乐”,“大悲”则是“拔一切众生苦”[1]。这种普施一切众生的快乐,解脱一切众生痛苦的博爱之心,是不分民族国家和贫、富、贵、贱的,是热爱人类生命的超阶层、超功利的善心。这与儒家孟子所说“四端”善心(恻隐、辞让、羞恶、是非之心)是相通的。故《辞源》[2]“慈”字40条词汇中有12条是引佛经或与佛教有关的。

据《辞源》,最早使用“慈善”之作为特定词汇概念的,是唐代李延寿所撰《北史》,中有“崔光传”其中云“光宽和慈善,不忤於物……”云云。[3]又据《佛教人名大辞典》:“崔光(451 – 523)北魏居士。本名孝伯,字长仁。高祖赐名崔光。太和初,拜中书博士。信佛,拜佛诵经,老而弥笃。每为沙门朝贵,讲《维摩》《十地》,成二经义义疏三十余卷”[4]。这里是说,崔光只是北魏高祖赐名,而非本

〔1〕 参见《佛学大辞典》下册 p. 2324“大慈大悲”台北。
〔2〕 《辞源》心部0621页慈字,1988,商务印书馆。
〔3〕 《辞源》心部0621页慈字,1988,商务印书馆。
〔4〕 《中国佛教人名大辞典》pp. 646 – 647,上海辞书出版社1999,11月。

名。从原来所取名与字可见,他是儒门孝子仁人。至少家族期望如此。由于我国南北朝时,佛教广泛传播,故其当奉皇命改名崔光后由儒向佛自是当然之事。而且崔氏非一般信佛,而是特功於《维摩经》。《十地经》,故能在佛门朝贵(当时的贵族官僚)前讲此二经,后来还就此写出了这二经经义的疏解之作,三十余卷。他是佛门比较出名的居士。故近人震华法师(上海玉佛寺)编辑《佛教人名大辞典》仍显列其名条目。这虽是个案,正可说明儒佛两种文化之交融互摄。因为普遍性正是富于特殊性之中的。这是"慈善"这一词语概念的最早出现、使用,以至后来者遂普遍使用等等,这是佛教中国化历史过程基本实现和完成的某种体现,而诸多中国佛教宗派的在隋唐先后出现,更是这一历史进程的显著标志。

历史一瞥

如所周知,儒佛道多元一体之中华传统文化,实是以儒学为中心的,而儒学"人性论"又以"性善"为基调。这样,在2000多年长期封建社会中,以"人性善"为精神支柱的社会生活中,照理於慈善意识,慈善活动,和慈善组织,均应有相当的发展。

据我们接触到很有限的资料,中国历史上属有组织的慈善事业和慈善活动,(宗教界,特别是佛教界所从事的不在此处所谈)约有如下两个系列:

第一,属于粮食方面的赈济救灾——常平仓、义仓的设置。这既有官府办的,也有民间私人办的。据史载:常平仓,自汉代(含汉代)以后,历代官府为调节粮价,备荒赈恤[1]而设置的粮仓。公元前54年汉宣帝时,采纳大臣建议,开始在边郡设常平仓,谷贱时收进,谷贵时卖出。公无268年西晋武帝时也设常平仓。北齐征"义租",在州县设仓储,为以后历代设公私"义仓"的先河。隋代在公元585年隋

〔1〕 参见《辞海》(下)p.3809,上海辞书出版社,1980年第二次印刷。

文帝始设义仓,在粮食收获季节,向民户征收粮食积储,以备荒年放赈。唐代初年,设义仓和常平仓,元和中又改称"常平义仓"。宋代,通过收田租附加,重建各地常平仓和惠民仓。至十一世纪,"王安石变法"推行"青苗法",用两仓之积谷作为贷本。南宋朱熹,又提倡设州县以下的"社仓"。金元时代也设有常平仓。明代有预备仓。清代规定,州县设常平仓,市镇设义仓,乡村设社仓。

以上所举常平仓或义仓,均为官府所办。他们的目的虽根本上为巩固封建统治,防止在灾荒连年,农民或流民起义造反。但客观上有利缓解社会矛盾,一定程度上会减轻农民的痛苦和生活煎熬。其中认真办事的清官廉吏,毕竟也代不乏人。

与义仓、常平仓有联系的,旧时还有义莊义田的设置。这多为民间私办。比如,北宋范仲淹,辞官后在苏州就曾置设义(田)庄、义学等等。虽其初衷往往仅只为封建大家族后代族裔之扶贫济困。但其社会影响则为"善行之举,"而为群众所称道赞颂。据《范氏(仲淹)年谱》载"范公尝语诸子弟曰:吾吴中宗族甚众,於吾固有亲疏。然以吾祖宗视之,则均是子孙,固无亲疏也。吾安得不恤其饥寒哉?异日何以见祖宗于地下?亦何以入家庙乎?故恩例俸赐,赏均族人,尽以俸余买田於苏州,号义庄.赡养宗族,无间亲疏,日有食,岁有衣,嫁娶凶葬,咸有赡给。"[1]虽然置义庄办义学,其直接受益者为范姓宗族子孙,但其在位做官时,就曾将官俸分给族人(恩例俸赐尝均族人)且赡养族人,不分男女,一律平等。这在封建时代的宋朝,实是非常难得的。所谓"嫁娶凶葬咸有所赡"即是。故时人评范公"外和内侧,乐善泛爱"[2]。从佛家说是有慈悲心,从儒家说则是"老吾老,以及人之老,幼吾幼,以及人之幼"的善心使然。这就是提出"先天下之忧而忧,后天下之乐而乐"的范仲淹。这里的"忧"与"乐",是一种多少自觉的使命感和责任感所驱使。据了解,范氏所办之义庄、

〔1〕《范仲淹史料新编》p.161,1989年 沈阳出版社 苏州市政协文史资料委员会编。
〔2〕《范仲淹史料新编》p.161,1989年 沈阳出版社 苏州市政协文史资料委员会编。

义学,其子孙继承,前后计持续了300年。清末民初的常州盛宣怀亦有慕学类如之举。

第二,属于贫病救急的惠民药局:

有关资料表明:我国南北朝时出现了由朝庭主办的慈善救济机构“六疾馆”和“孤独园”。看来前者负责治病给药,后者责在收养老弱病残之无亲属子女所助养者。到了唐代,与国势大盛相适应,出现了医教并重的巡回医疗。事为唐玄宗于公元753年颁布诏书云:“宣远路僻州,医术全无。下人疾苦,将何恃赖。宜令天下诸州,各置职事医学博士一员。”[1]此诏书有鉴于偏远农村之“医术全无”的实况,特此设置医学博士,实际既是医生,也负医官和医学教师之职。他同时负责“以百药掌疗平民有疾者”与“掌州境巡疗”(在医疗助教配合下)。随后又诏令“十万户以上州,配医生二十人;十万户以下十二人,各于当界巡疗”。这就是盛唐时之“巡回医疗队”!到了宋代,这种“惠民医药”发展到了注重防止瘟疫(传染病)蔓延。北宋首都开封,商埠林立,当时集中了数百万人。朝廷有鉴于此,特设置了“惠民药局”,时至1103年,此种官办药局,普及全国。原来此类官办药局只卖药(主要中成药),到1114年将医药置集一处,曾改名“医药惠民局”。由于宋代中成药技术有了很大发展。此类医药并举的“惠民药局”遍及各州,府和军队。况且此类药局出售的药,得到官府巨额补贴,药价因而只到市价的1/3。有的贫病农民,甚至得到免费的医和药。值得特别指出的是,宋代“惠民药局”的制药、售药,有严格的监管。由朝廷指派文武官员和士兵到制、售场所进行监督管理保证药物质量。地方上需用之熟药(成药),往往要从京城运来,也有相应官兵一路监督护送。特别是遇某种瘟疫流行时尤显严格。直到宋代迁都临安(杭州)后,依然遵循旧制。每到夏天,朝廷派出翰林医官,到京城内外,施医送药。为穷苦百姓诊病,并派士兵送药。每当瘟疫发生,惠民药局,通宵服务,日夜有专人值班。朝

[1] 参见《人民政协报》2009、8、4-8、11日《慈善周刊》。

廷并有律令:夜民间缓急赎药,不即出卖,“按从杖一百科罪”可见监管之严!

元代,对医疗慈善机构之“惠民药局”仍是非常重视。有如下几个特点:

其一,组织落实,分布全国。元代在1237年将全国分十路(地域)、多设“惠民药局”。为成都路、南京路、燕京路等,每路有名医任“药局”局官。再由局官向儒、医、僧、道(徒)中选拔医生。如当时燕京路在奉御田阔阔太医王璧、齐楫等,曾召试儒生40人,从中选择良医充任。元代后期至1299年“药局”事业更获长足发展。“药局”设置在路一级就有268处之多!

其二,经费保证,活动有常。朝廷在设“药局”之始,就拨银500锭,作为“药局”经营的本金。以后以获取之利息,作为日后运作调转运营。元代后期“药局”数大增,想必经费亦多拨才行。

其三,扩大医疗对象,造福更多病民。“药局”初衷,本是“以惠贫民”的。但元代有的路下州县,将医疗对象扩大至孤、老、病民、囚,且发各州县给散(中药),如当时四明(浙江的)之“惠民药局”就是这样做的。

到了明代,初建都南京。“惠民药局”沿宋元旧制。1377年始在南京、北京及各府、州、县均设此局。其不同以往者,即“府设提领,州县役官医。凡军民之贫病者,给之医药。”这里一是组织上更健全,二是当时的军民贫病者居然可享受到“官费医疗”。这该是不同前代的两个特点和优点吧。而且据说,“药局”,在疫病流行时,还免费提供药物。但是,在明代中后期,“药局”一事,即日渐式微。

至於清代,据说,统治者对各地设“惠民药局”的指令都未曾诏下。其原因不明。有待清史专家查究批露。不过,清皇族旗人多信属藏传佛教系的喇嘛教。佛教本着“慈悲救世”的宗旨是必然有经常的“利生”慈善活动的。近时报载(2009年8月20日慈善周利)明清以来,由于江南寺院遍布,民间慈善事业发达,清代江南几度瘟疫流行,民间医疗施药事业,相当发展。当时曾有医生临时性施医送

药,也有乡贤出面,设“医药局”经常性施医送药。还有的乡贤等建议官府设药局救疗等三种方式。这在康、乾朝曾出现江宁大疫,无锡大疫等数次。

以上我们只就进入中国史册的资料,略述了历代官方所进行的两方面或两系列(粮食、医药)有组织的慈善活动。历代社会群众中慈善活动,当亦代不乏人。可能只是规模较小,影响不著而已。据中国社会学家研究,历史上慈善事业主要在统治者(官府、领导)、宗教信徒、道德高尚者三种人中间经开。有待史家发掘详细史料。

展望慈善

把“慈善事业和活动,仅仅看作是宗教界的事儿”。此种见解不妥,不对。至少,这是非常狭溢而片面的。这种看法既不符中国历史实际,更不合当代世界潮流和国内现实。党的十六届四中全会《决定》中就提出要健全社会保险、社会救助、社会福利和慈善事业相衔接的社会保障体系。这是在党中央文件中第一次把慈善事业列入整个社会保障体系的一个重要组成部分。胡锦涛同志 2008 年 12 月 5 日在从中华慈善大会上的讲话,进一步强调“慈善事业是改善民生、促进社会和谐的崇高事业。”他号召“海内外社会团体、各界各类企业和各界人士进一步发扬人道主义精神,乐善好施,扶贫济困,热情参与慈善活动,向需要帮助的人们奉献更多的关爱”。这一《讲话》虽较简短,内容却是很丰富深刻的。《讲话》揭示了善慈事业在我国社会主义现代化建设大局中的地位、作用,也指明了发展慈善事业、进行慈善活动的一般思想基础——人道路主义与乐善好施。这是以人为本的基本思想的一种表现,更是与时俱进与民族传统精神相结合的体现。我国社会主义现代化建设有经济建设、政治建设、文化建设和社会建设四大方面。而慈善事业既属社会建设领域,又与思想道德建设相交错。而最终又以经济建设为根本基础和物质前提。而所谓“事业”是指人们所从事的,具有一定目标、规模和系统而对社

会发展有影响的经常活动。何况我们所要从事和建设的,是现代慈善事业,是与中国特色的社会主义现代化大业相匹配的。我们事业所面对的目标,首先,是我们这世界第一人口大国的大批特定人群。而且几乎年年有灾荒,……其次,还要面对海外、世界的特定社会人群。我们慈善机构的规模、基础、力量等等还很薄弱幼小。我们当然要有自知之明。

胡锦涛同志在上述《讲话》中提到"慈善机构(组织)慈善事业、慈善文化、慈善活动"等一系列概念范畴。笔者以为,值得我们慈善部门和社会学术理论界结合实践加以注重和研究阐发。因为我们全国性的"中华慈善总会"成立才 15 年,各地方(省和地区)慈善机构的建立才几年。可以说,我国的慈善事业,还处于初级阶段。而社会的需求和期望值,却又相当巨大和殷切。这里仅就"慈善文化"这一范畴,谈点初步认识看法,作引玉之砖。

说到"慈善变化"自然包含两大方面,即物质方面和精神方面。就物质层面说,包括基金、组织机构、事业活动和下属或附属设施等等。基金,是作为事业单位活动的首要前提。因慈善事业是为救助社会特定人群而设的,是为扶贫济困、救灾救急服务的。因此,它要无偿救助处于危难中的人群。光有仁慈爱心是不够的,爱心必伴随善款物资救助。才能救民於水火。据查,《大英百科全书》(中文版)虽无"慈善"这一词条,但有"慈善基金会"的词条,其中有云,"私人财富用于公共事业的合法社会组织。虽然自古以来就有慈善捐赠,但现代的基金会主要是 20 世纪美国的产物。它是一种自治机构,旨在资助诸如:教育、科研、医学、公共卫生和社会福利等领域的研究或服务项目,也可能是一个业务机构,拥有自己的研究及服务人员,但通常只是一个捐赠机构。慈善信托公司或非营利社团,是基金会的合法形式。"由此看来,这大概是西方社会较普遍的一种现代慈善组织形式和主要活动内容。我们可借鉴这里所介绍的内容、形式等情况,结合我国情、省情和地情,建立和健全我们自己的慈善组织。由低则高,由单个到系统化普遍化。看来这是现代化社会所迫切需要

的,更是建设和谐社会、促进和谐世界所期待的。因为它是社会发展的助推器和润滑剂。

作为慈善文化的精神局面:它包括:慈善的理论基础,慈善意识(慈善理念,慈善观,爱心和慈善道德(善德或仁德),慈善价值,著名慈善家的人生观与慈善观,慈善的普世性和时代性等等内容。此处只说"慈善意识(理念)"。简单说,慈善意识即是对慈善的认识和态度。通俗说,也就是有没有爱心及爱心的强度。虽然孔、孟说"人心本善"似乎人人"天生有爱心",其实,爱心是一种对他人的一种自觉义务感和责任心。因此,主要靠后天的培养和学习。要从尊重生命、热爱生命做起。所以慈爱心也应"从娃娃抓起"! 有人说,慈善意识、爱心,是慈善行为的思想基础和内在动力。因此,在一定意义上说,全民慈善意识的强弱,决定慈善事业的兴衰。笔者认为这是值得重视的一种见解。为了使中华慈善事业较快发展壮大起来,当务之急似宜大力培育、激发和弘扬慈善意识,建立和健全慈善组织。为此,《人民政协报》从去年起开辟"慈善周刊,"其他地方的慈善刊物也在先后逐一办起。这是加强舆论宣传的有力阵地。回良玉副总理在 2008 年 12 月中华慈善大会上讲话指出"慈善事业是人类爱心的生动体现,是社会文明的重要标志。"中央民政部长李学举对中国特色社会主义慈善事业曾有较详细的阐释。按我们的理解,所谓慈善或慈善行为和活动似可简要定义如下:慈善,就是公民个人或企业公民和单位组织,出于善心,自愿地以资金、物资、体力和智力、技术和艺术给他人无偿服务。这个简单概括,强调了慈善者的自愿捐赠。其自愿性有自身的内在动力——善心;这是不图回报的。市场交换法则,在此,则"此路不通"。如果一定要说应有回报,那也是"以利换义",古人称"仗义疏财"、"急公好义",简言之即社会给予的道德评价,如,某人较重精神品格等等。慈善者与受益者,相互在人格上是完全平等的。同是社会一员或社会成员,平等地享有生存和发展的权利。因此,不存在恩赐与被恩赐的不平等关系和观念。某些人和单位可能拥有某种或某些较优越的条件。从根本上说这都是自然

社会提供的。对处于贫、病、老、弱、危难待救状态中人们,条件较优越的人和单位,应该与全国人民一起学习,发扬助人为乐的利他主义精神,对有急难的特困社会成员多些共享社会发展成果的关爱。这是当代公民意识赋予的应有的使命,责任和义务。为此,社会主义条件下的慈善事业,似可以如下 16 字表述其特征:善(爱)心为先,捐赠第一,组织保证,志(自)愿参与。

虽然,我国的现代慈善事业起步较晚,慈善理论研究也相对滞后。只要我们全民动员,团结奋斗,一定能促进中国慈善事业的蓬勃发展,去迎接光辉绚烂的明天!

殊途同归　善与人同：张謇与熊希龄的慈善事业之比较

曾桂林[1]

摘　要：张謇和熊希龄是中国近代慈善事业发展史上两位有着重大贡献的著名慈善家。清末民初，他们所从事的各项慈善活动构成了中国慈善事业由传统向近代嬗变进程中的重要一环。通过比较二人慈善思想与活动，可以发现，张、熊都主张以工代赈，重视积极救济的慈善救助方式；都重视慈善教育，并办有相当规模的慈幼机构；都取得相当实效，赢得社会上的广泛赞誉。当然，由于个人经历与社会生活环境的不同，他们也存在着慈善动机、慈善活动范围及影响、慈善资金来源、慈善与宗教关系等方面的差异。这些异同，恰好说明慈善行为亦可殊途同归，善与人同，并由此折射出近代慈善事业发展进程的多元图景。

关键词：张謇　熊希龄　慈善事业　慈善思想　慈善动机

近年来，中国近代慈善事业史引起了国内外学界的广泛关注，并取得重要进展。综览所有相关论著，不难发现，目前学者们的研究旨

〔1〕 曾桂林：湖南师范大学历史文化学院讲师，博士。

趣大都集中于区域社会慈善史,或慈善组织及慈善家的个案研究。[1] 至于慈善家个体之间的比较研究,则似未有学人予以重视。在中国近代慈善事业发展史上,张謇(1853—1926 年)和熊希龄(1870—1937 年)是两位有着重要贡献的著名慈善家。清末民初之际,他们所从事的各项慈善活动[2],在一定程度上成为中国慈善事业由传统向近代嬗变中不可或缺的一个链条,一个环节。本文拟将对张謇、熊希龄二人举办的慈善事业进行比较,辨异析同,这不仅有助于深化认识近代慈善家群体,也有助于进一步了解近代慈善事业发展进程的全貌。

一

张謇与熊希龄,不仅在清末民初中国政坛上曾风云一时,而且还以慈善活动闻名于世。二人在政见方面虽不完全契合,然亦基本相同,引为良友;而在慈善事业方面则相勖互持,可谓知音。欲完全理解张謇与熊希龄在慈善事业上之业绩,或许先认识两人三十余年的交谊甚有必要。

张、熊希龄相交大约在 1894 年甲午恩科殿试之后。是年,张謇

〔1〕 这方面更详细的评论,可参阅曾桂林《近 20 年来中国近代慈善事业史研究述评》,《近代史研究》2008 年第 1 期。

〔2〕 有关张謇、熊希龄慈善活动的重要论著分别有:肖正模、郦懿清《张謇与南通的慈善事业》,《南通社会科学》1989 年第 4 期,朱英《论张謇的慈善公益思想与活动》,《江汉论坛》2000 年第 11 期;柏竣:《试论张謇的慈善思想和实践》,《广西社会科学》2003 年第 12 期;高鹏程、李震《张謇与清末民初南通的慈善事业》,《南通工学院学报》2004 年第 2 期;高鹏程、蒋国宏《浅析张謇兴办南通慈善事业的动机》,《南通职业大学学报》2005 年第 3 期;赵有梅:《张謇慈善思想探析》,《南京林业大学学报》2005 年第 3 期;周秋光《熊希龄与慈善教育事业》,湖南教育出版社 1991 年版;周秋光《熊希龄传》,湖南出版社 1996 年版,第 517 – 626 页;Zhou Qiu – guang,"Modern Chinese Educational Philanthropy: Xiong Xi – ling and the Xiangshan children's Home",Vol. 19,No. 1,(Nov. 1993);周秋光《论熊希龄的社会慈善观》,马起华主编:《两岸文化交流》,台湾中华会 1995 年刊印,等等。但这些研究成果都属于个案研究,缺乏比较。此前,笔者曾关注到张、熊两位慈善家在近代慈善事业中的地位及其关联,因篇幅所限未能深究,仍留有进一步探讨的空间。(参阅周秋光、曾桂林《中国慈善简史》,人民出版社 2006 年,第 304 – 308 页)。

以一甲第一名中状元,熊希龄亦成进士,名列二甲六十三名。朝考后皆入翰林院,两人得以相识,往后张謇亦屡以“同岁”相称熊希龄。辛亥革命爆发后,各省纷纷相应,清王朝顷刻土崩瓦解。面对这一新形势,11 月 13 日,张謇与熊希龄、汤寿潜、赵凤昌等四人联名向张家口商会转内外蒙古发出赞成共和的通电,表明了由立宪趋向共和的立场[1]。1913 年二次革命爆发后,袁世凯迭电张謇组阁,张“力辞,荐熊希龄,袁任熊希龄组阁”[2]。熊为组成“第一流经验与第一流人才内阁”,多方延揽当时“第一流人才”梁启超、张謇、汪大燮等入阁[3]。10 月 21 日,张謇亦正式出任农商总长。当日,总理熊希龄与张謇等阁员同至总统府,会商大政方针,发表政见宣言及政策。然而袁世凯任命熊希龄组阁,并非看重熊的经伦大才,而是借刀杀人,为自己独揽大权扫清障碍。因此,袁在以非法手段逼迫国会选举他为大总统之后,又以非法手段利用熊内阁解散了国民党和国会。熊内阁中此奸计,熊、张的一系列济世良策都未及付诸实施即遭夭折。1914 年 2 月 6 日、12 日,熊希龄连递两辞呈,袁假意慰留后准辞内阁总理暨财政总长。随后,张謇与梁启超等也连带辞职,并称阁员与总理同进退。至此,“一流人才内阁”解散,不过张熊间的情谊并未此而断。3 月,“沪杭甬借款无涉,迁延数年,迄未解决”,熊希龄、张謇又联名致函汤寿潜,希将浙路收归国有,与外国公司协议求圆满解决,以息汹涌之民意[4]。9 月 17 日,张謇“以假期熊希龄、梁启超、诸宗元约同观梅兰芳剧。”此外,在其他政见上,两人亦有合作之举。1918 年秋,第一次世界大战结束,巴黎和会即将召开,国际上出现和平气氛,国内人心亦渴望南北分裂局面早日结束,实现国家统一。徐世昌出任总统后为收揽人心、敷衍各界,支持南北议和,然段

〔1〕 南通市图书馆、张謇研究中心编:《张謇全集》第六卷,江苏古籍出版社 1994 年版,第 876 页。

〔2〕《张謇全集》第六卷,第 883 页。

〔3〕 周秋光:《熊希龄传》,湖南出版社 1996 年版,第 393 - 395 页。

〔4〕 南通市图书馆、张謇研究中心编:《张謇全集》第四卷,江苏古籍出版社 1994 年版,第 542 页。

祺瑞仍坚持武力统一的主张。9 月,张謇发出支电表示渴望和平,熊希龄、江苏督军李纯分电响应,熊并提出组织“和平期成会”,以促进和平。1919 年,北京组织国际联盟同志会成立,公推梁启超为理事长,张謇、熊希龄同为理事〔1〕。

除在政坛上交往颇深外,张謇与熊希龄在慈善救济事业方面关联密切。民国初年,熊希龄督办北方河工善后事宜,即与张謇函电往驰,商办水利工程及赈济。1920 年华北五省旱魃为虐,二千余万民众沟壑流离,惨不忍睹。熊希龄、汪大燮等人“以博爱之仁,无分国界,矧在域内,痛痒相关,同为血气之伦,皆有拯溺救焚之责”,遂于 9 月 11 日“约集同志,公议设立北五省灾区协济会,一面分派人员出发调查,一面广集义捐分股办事”〔2〕。张謇闻悉后,14 日即电复熊希龄,遥为呼应,称“国有仁者,人可胜天”,鉴于灾省太多,势难博济,提出赈灾“因本及标,非以工代赈不可”〔3〕。30 日,张謇又致函熊氏,商议灾赈事宜,计划在上海“与纺织、银行、钱庄、铁业合组一灾赈协会,拟筹百万元,择北省二三县实行工赈。其目分辟河、建闸、凿井、造林,量力所及,不求助于他人,亦不分力于他处。”〔4〕并表示南通实业可出全数的十分之一或三四,并招壮丁千人南来,运河局及南通工程处各居其半,分任治河、筑路等工。随后便派员前往接洽,以利计划之进行。

1926 年 8 月张謇逝世,熊希龄闻此噩耗,痛致唁电:“老成凋谢,邦丧硕人,追念生平,泫然增恸。”〔5〕9 月 12 日,熊希龄又与汪大燮等旧日寅僚撰《祭张謇文》,并亲撰挽联:“咨汝治水,咨汝明农,咨汝弼教,咨汝共工,虞廷虽奋庸熙绩,古无能兼,何期时丁标季,名世挺

〔1〕《张謇全集》第六卷,第 887 页。
〔2〕 周秋光编:《熊希龄集》下册,湖南出版社 1996 年版,第 1375 页。
〔3〕 南通市图书馆、张謇研究中心编:《张謇全集》第二卷,江苏古籍出版社 1994 年版,第 431 页。
〔4〕《张謇全集》第二卷,第 489 页。
〔5〕《张南通先生荣哀录》,见沈云龙主编:《近代中国史料丛刊续编》第 97 辑,台北:文海出版社 1983 年版,第 212 页。

生,海滨独创艰难业;祀之郊庙,祀之明堂,祀之瞽宗,祀之乡社,祭法以崇德报功,公皆弗忝,所嗟数厄贞元,一老不憖,邦国同深殄瘁哀。”〔1〕挽联辞意哀切,既概述了张謇的功业,也可想见张、熊二人交往关系之密切。

二

张謇与熊希龄在慈善事业方面的相同之处,主要表现在以下数端:

第一,都重视积极救济的慈善救助方式,主张以工代赈。

近代以来,天灾人祸交相并发,致使众多平民频遭侵袭而荡析离产,饿殍载道。尽管不少慈善团体也积极筹募赈款,进行急赈或散赈,然而灾患频仍,赈济不遑,赈无了期。从长远来说,急赈散赈只是赈灾的临时应付之策,以工代赈才是办赈的至善之举。这种近代慈善事业发展的趋向,张謇与熊希龄在从事赈灾不久即已有所注意,并在往后各次慈善救济活动中大力倡导实施。

光绪初年,张謇即以士绅之身参与家乡通州救荒赈济活动。通过这次赈灾,他逐渐认识到,在灾害频发的社会,急散赈只是消极的救济之举,并不能根治灾患;而必须注重以工代赈,对灾贫民进行教养兼施,才是积极的、彻底的慈善救济之法。1912 年淮北大灾之后,继以兵氛,失所之民视前更多。“华洋义赈会发起以工代赈,敦迫进行”〔2〕,张謇以此事和他倡议的导淮有关系,表示赞允,并积极筹措借款,以推进徐淮海地区的工程。1915 年夏,南通接连三日遭遇疾风暴雨,江潮上涌,冲毁堤楗,而内水又以沟渠皆满,遂酿成非常蔓延之灾。很快,张謇会同官绅议定救灾的治标治本的两种办法,“除急赈冬春赈移滨江民居入堤筑舍外,以工代赈,接天生[港]以西、姚港

〔1〕《张南通先生荣哀录》,见沈云龙主编:《近代中国史料丛刊续编》第 97 辑,台北:文海出版社 1983 年版,第 354 页。

〔2〕《张謇全集》第四卷,第 342 页。

以东七十里之江堤,补沿港及内圩之所有埂岸”,并“进而分建各要港之闸洞,可冀永免此灾”[1]。1920 年北方五省奇灾重现,赤地千里。张謇以为“致灾之由,在于水利不修。因本及标,非以工代赈不可。”[2]因五省地理大半有黄河关系,遂主张由五省合举外债,由民间慈善团体监督实施水利工程,以求实效,比专言治标者更有用。同时致函熊希龄,请代为招募能吃苦耐劳之灾民,“以五百名归淮河工程局使用,其余拨至南通马路处”[3]。此外,张謇还以工代赈方式实施了南通贫民工厂、东台贫民工场以及多项水利工程。

顺直救灾是熊希龄全力投身于慈善事业的一个转折点。此前,熊希龄已有在湘西赈济桑梓灾民的经验,因而对于赈济顺直水灾一伊始即有周密的筹划和部署,标本兼治,治本更重于治标。先次第展开急、冬、春、杂各赈,使灾民不致有冻饿毙命之象,而后又创行以工代赈之法,组织青壮年灾民修筑期京通、京西和津通三路。同时,并由督办处派员分别对南运、北运、大清、子牙、永定五大干河区域进行勘测,着手河工疏浚[4],以根治水患,收治本之效。1920 年华北旱情显现后,熊希龄邀集北京各慈善团体组织北五省灾区协济会、国际统一救灾会,首先即提出工赈建议案,一为河工,二为筑路。在此次慈善救济中,即兴办马厂新河、牛木屯、山东运河和滹沱河等四项河工,解决了直鲁两省灾民的工赈;而在晋陕豫等省,则可用赈款兴筑铁路、马路[5]。1921 年,熊希龄还争取到华北赈济会的美国赈款移交给湖南,修筑起潭宝公路。此后,熊希龄还在华北各省广泛实施工赈工程,慈善救济事业收到多重效果,“既可成一有益事业,并令得习技能,免成游堕,且以壮丁一人所得工资,足养五口之家,苟有作工之壮丁二十万人,则可养活一百万名之人口”[6]。

---

〔1〕《张謇全集》第四卷,第 345 页。
〔2〕《张謇全集》第二卷,第 431 页。
〔3〕《申报》1920 年 12 月 19 日。
〔4〕《京畿河工善后纪实》,1921 年刊。
〔5〕《熊希龄集》下册,第 1397 – 1398 页。
〔6〕《熊希龄集》下册,第 1338 页。

总之,以工代赈作为灾荒救济之良法,张謇和熊希龄都十分重视,并认为是积极的、治本的救助方式,并在他们主持、举办的慈善活动中屡屡实施工赈项目,这不仅救活了大批灾民,还筑成一些捍御水患、便利交通的重要工程。

第二,都重视慈善教育,且所办的慈幼机构均有相当规模。

张謇对于慈善教育有着深刻的认识。早在光绪末年,他致函江苏按察使劝兴盲哑学校,就已经意识到"盲哑学校者,东西各国慈善教育之一端也。教盲识字母,习算术,教哑如之。入其校者,使人油然生恺恻慈祥之感,而叹教育之能以人事补天憾者,其功实巨。"[1]虽然建言未有果实,但他重视慈善教育之意却更笃,1912 年开始规划并最终独力在开办起南通盲哑师范传习所及狼山盲哑学校,"期以心思手足之有用,弥补目与口之无用,其始待人而教,其归能不待人而自养,故斯校始在教育之效,而终在收慈善之效"[2]。并称:"盲哑而能受相当之教育以自养,则凡不盲不哑,更不当为待养于人之人。此无论何人所宜发深省也。夫人人能受教育以自养,则人人能自治,岂惟慈善教育之表见而已。此愚兄弟创设斯校之微旨也"[3]。除盲哑学校外,张謇还创办了南通平民学校等慈善机构,免费资助平民子弟入学。另外,张謇在民元前后捐资创办通州师范学校、图书馆、博物苑等多种文化教育机构,也明显带有慈善教育的性质。

在熊希龄的慈善事业体系中,包含了慈善救济和慈善教育两大块。在办理慈善事业的过程中,他将二者进行比较,认为慈善救济主要是救人之"身",慈善教育则是救人之"心"。在政治窳败、军阀纷争的社会中,人之身救不胜救,而欲医治社会,即必先救人心,而救助幼童乃救人心之先决。基于这样的认识,熊希龄在顺直赈济结束之后,即创办北京慈幼局,随着灾孩的增多,1920 年扩建成香山慈幼

[1] 《张謇全集》第四卷,第 73 页。
[2] 《张謇全集》第四卷,第 108 页。
[3] 《张謇全集》第四卷,第 108 - 109 页。

院。在以后的十余年间,熊希龄将办理慈善事业的精力转向慈善教育,孜孜于香山慈幼院的经营与发展,推行学校、家庭、社会三位一体的模式。20 年代中后期,慈幼院组织机构迭次更张,建立起总分院,颇具规模。1924 年,慈幼院学生从最初的近 700 人增至 1520 人,以后数年都保持这一规模。院内分设男、女两校,还有家庭总部,建立起婴儿园、幼稚园、初小、高小、普通中学、中等师范、幼稚师范、中等专门职校,形成了比较完整的教育体系。同时,还资助完成中等教育的慈幼院生入升大学。香山慈幼院不仅各类教育设施齐全,有图书馆、理化馆、音乐馆、球场和游泳池,而且还在香山、北京城内有作实习与生产经营的农工各场 11 处。这样,在传授文化知识的同时,又十分注重职业训练。形成特殊的办学方式。凡入院的儿童,若资力有限不能升学,即授予适当技能,以便日后走上社会能自谋生计〔1〕。

第三,其慈善事业都取得相当实效,赢得了当时社会的充分肯定和普遍赞誉。

张謇和熊希龄致力于慈善事业长达二十余年,可谓劳绩卓著,功彰效显。张謇从清光绪十六年(1890)就开始襄理海门溥善堂,光绪三十年(1904)又新建南通新育婴堂,入民国后,其善举愈推愈广,陆续创设养老院、济良所、残废院、栖流所、义园、旅殡所等多种慈善设施,并常年补助巨额经费以资维持,使鳏寡孤独、老幼茕嫠皆有所养,有所依。由此,获得了社会各界的广泛关注与赞誉。1921 年,由四川前来求学的陈翰珍在南通生活四年,他利用暇余将所闻所见撰成《二十年来之南通》,称南通“近来工业发达,佣于工厂者亦有数万,又因有养老院、残废院、贫民工厂及育婴堂等,故余来通两年余,窃盗之事少闻,乞食之事鲜见。虽不敢说夜不闭户,道不拾遗,然索诸千七百余县中,亦独一无二仅有绝无之桃花源地也”〔2〕。1922 年日本人驹井德三专程南通考察,其报告书说,张謇“表面以分头于实

〔1〕《香山慈幼院创办史》,见周秋光编《熊希龄集》下册,湖南出版社 1996 年版,第 1499 – 1514 页。

〔2〕 陈翰珍:《二十年来之南通》,南通伪自治会 1941 年刊印。

业、交通、水利之标榜,里面则醉心于教育慈善事业之振兴。惟一主新中国之创造者,诚可谓治现今中国社会良药而非过言者也",并赞叹南通交通便利,社会和谐,于纷乱时局中,"诚做太平和乡之观"[1]。除了常设慈善机构外,张謇和熊希龄还多次从事临时性的灾害赈济,如南通潮灾、江苏太嘉昆宝常兵灾、顺直水灾、华北旱灾、湖南水旱诸灾及兵燹,等等,这不仅拯救出数以万计的灾黎贫民于巨灾大祲中,死而复苏,并千方百计为其谋得生存之路,从而有利于维持社会的安定局面。

此外,张謇、熊希龄积毕生心血所手创、经营的慈善教育机构,还培养一批能自食其力并于社会有益的人才。南通盲哑学校自创办后,在张謇的悉心筹划下,20 年代获得较大发展,其毕业生既有从事盲哑教育的,还有不少人谋得相当体面的职业。如,王振音 1927 年甫毕业即受聘任教于南京盲哑学校,后又赴苏州创设吴县盲哑学校,另外,"在报馆书局从事印刷打字的相当多。历届毕业生服务各界,勤勉任事,颇为社会人士所称道"[2]。而香山慈幼院的口碑也相当不错,当时慈善界、舆论界都普遍称之为中国慈善教育事业之最有成绩者。1929 年美国记者参观该院后,赞许它"较之美国所办幼稚学校有过之无不及"。1930 年教育部派员视察香山慈幼院的报告也称:"这样伟大的规模和这样完美的组织,在中国教育界开了一个新纪元","这样的学校,在中国别的地方是不能再得到的,就是在全世界里,也不见得很多"[3]。1930 年 10 月,上海慈善团体联合会主席王一亭致信中法大学李石曾:"北平香山慈幼院经秉三先生独力创办,十年以来,辛苦支持,愿力之宏,成绩之伟,万间广厦,有口皆碑。……其与慈幼院之关系,以十载之血诚,谋孤寒之幸福,实为千百儿

[1] [日]驹井德三:《张謇关系事业调查报告书》,载《江苏文史资料选辑》第 10 辑,江苏人民出版社 1982 年版,第 147 - 148 页。

[2] 南通市教育局编:《南通市教育志》,新华出版社 2001 年版,第 175 - 176 页。

[3] 周秋光:《熊希龄与慈善教育事业》,湖南教育出版社 1990 年版,第 199 - 200 页。

童所托命。”[1]1927—1932 年,香山慈幼院为失业者子女设立幼稚师范学校、保姆养成所,“前后毕业生四十七人,均服务于北平、山西、河南、察哈尔、天津、河北、广东等之幼稚园,保姆而无一赋闲者”[2]。由上而见,由于熊希龄苦心经营,香山慈幼院 30 年代初就已卓有成效,声名遐迩。香山慈幼院抗战爆发后曾短暂中辍,不久即在后方恢复,前后维持垂 30 年之久,教养诸孤达 6 000 余人,成为近代中国慈善事业发展史上最著成效的慈幼机构之一。

三

诚然,张謇与熊希龄在兴办慈善事业过程中,也存有不同之处。

首先,办理慈善事业的动机不同。

张謇从事慈善事业的动机有一个发展演变的过程。清光绪年间,张謇已有捐赠黄河决口、经营海门溥善堂及赈济地方等善举,然究其根源,仍可归属为传统绅士遵循儒家伦理所应负的地方之责。这一时期,张謇的慈善动机尚出于自发、不自觉状态,传统的儒家仁爱思想、王政及民本思想就成为支配其善举的内在动力。这可从其所撰的募启中常常出现的孔孟儒家“仁者爱人”、“恻隐之心”与“民胞物与”之辞得到明显的揭示,即便在后期也有踪迹可寻。及至光宣之交,地方自治运动在各地蔚然兴起,地方善举作为其一部分,张謇遂在“丁未(按:1904 年)以后,乃措意于慈善”,由自发上升为自觉,开始对南通慈善事业发展有一初步考虑,慈善动机也日益明确:“謇以为国家之强,本于自治,自治之本,在实业教育,而弥缝其不及者,惟赖慈善。”[3]而 1912 年张謇与李提摩太的会晤,成为他进一步经营推广与完善地方慈善事业的又一外部动因。晤谈中,李提摩

〔1〕 王震(一亭):《函北平中法大学李石曾》(1930 年 10 月 18 日),上海市档案馆藏件,档号 Q114 - 1 - 36。

〔2〕 周秋光编:《熊希龄集》下册,第 2106 页。

〔3〕 《张謇全集》第四卷,第 406 页。

太称中国非真能实行普及教育、公共卫生、大兴实业、推广慈善四端,必不能共和,必不能发达。而中国究竟有几省能试行一二?张謇猝无以应,勉强答之:或许沿江各省州县能行者,但一时不易遍及。李回应说,有三两处作模范即善,愿他日待望。张"深愧其语",触动心灵,遂于次日作《感言之设计》,对将来推广慈善事业有了通盘计划[1]。然仔细考究起来,张謇对将来慈善事业发展的规划设计,仍不出自治之范畴,待十年之后,所设计的慈善机关如养老院、残废院、栖流所等"次第兴办,粗具规模",他依然归结为地方自治之结果。正如他所言:"謇抱村落主义,经营地方自治,如实业、教育、水利、交通、慈善、公益诸端,始发生于謇兄弟一二人,后由各朋好之赞助"[2]。而且他始终认为:"查地方自治,以进增社会之能率,弥补人民之缺憾为其职志。而进行之事业,属于积极之充实者,最要为教育;属于消极之救济者,最要为慈善。教育发展,则能率于以增进;慈善周遍,则缺憾于以弥补。"[3]这种看法张謇还在不同的场合反复申论,很显然,实现地方自治才是他致力于慈善事业真正的、最根本的动机。

与张謇比较而言,熊希龄投身慈善事业的动机则颇为复杂,并带有一定的偶然性。1916 年,熊希龄回湘迎母却遭遇兵燹,在悲惨情状的刺激下,从而担任湘西宣慰使,赈恤灾黎。这自然有"悉秉母训"[4]乐于从善的传统美德因素,也出于桑梓情怀,出于对灾民同情心。或许说,传统儒家理念催化了熊希龄的恻隐之心、仁爱之举,这并不是毫无根据的妄自揣测。然而,赈济顺直水灾,他的慈善动机却是另一种情形,还以此为契机在赈灾结束后发生转折、变化,并得到进一步升华,由此他的人生轨迹也发生了巨变。1917 年 11 月,正当顺直救灾进行之际,熊希龄即向密友赵凤昌倾吐了衷肠:"此次目

[1] 《张謇全集》第四卷,第 389 - 390 页。
[2] 《张謇全集》第四卷,第 457 页。
[3] 《张謇全集》第四卷,第 355 页。
[4] 指严:《熊希龄》,见鲁云奇:《一百名人家政史》,上海:中华图书集成公司 1918 年版。

睹灾区惨状,心良不忍,且念出仕十余年来,从未直接为民做事,愧对吾民,勉竭驽钝,以当此艰难,亦冀稍赎政治之罪戾而已。”[1]不难看出,其慈善动机除了对灾黎惨状的同情外,还抱有“赎罪”的心理,希以洗刷政治污名。不过,在长年从事慈善救济事业之后,熊希龄逐渐真正了解贫民社会的疾苦并由此产生对民国政治的痛恶,日久浸染,他的慈善观念也很快发生了质的变化,致力于慈善事业成为他“建立在理性认识基础上的一种高度的自觉与自动”,其慈善动机便包含了“为人”、“无我”的理念,[2]矢志不移,为香山慈幼院与其他慈善救济事业竭尽心血。

其次,活动范围及影响不同。

张謇早年本于儒家饥溺为怀的慈爱观念,亦曾捐助过义赈。光绪十年(1884 年),黄河再度决口,张謇兄弟途经山东归里,见“饥寒载途,惨目伤心,归告家君,即与二三戚好兴助棉衣一千余件,由上海施少钦转展赶解灾区”[3]。及至清末,张謇确立地方自治为其办理慈善之动机,其慈善事业遂以通州、海门、东台数县为域,而鲜顾及他处(1920 年张謇也有襄助熊希龄赈济北方旱灾之举)。1924 年江浙战争爆发,太嘉昆宝常五县难民“今过江而避难于通海者,殆过万人,……不得不有赖于救济”[4],张謇念及其为一衣带水之比邻,且与南通地方社会之稳定有极大关系,遂与商会发起救济会,募捐筹款,以维持秩序。而对于 1923 年上海惠爱施诊医院两度募捐,张謇则以“年来屡丁灾歉、支拄尤难,愧无余力,可济遵需”为辞而奉还捐册。或许,张謇所言确为实情,我们于此不难看出其经营南通慈善事业原就本于自治之理念,“未募他处一钱”[5],因而无需虑及他处。这样,其慈善事业的影响自然会限于苏中相对较小的区域,因而难免地带有些畛域观念与界限。对于这一点,如果我们换一个角度来看,

〔1〕 周秋光编:《熊希龄集》中册,湖南出版社 1996 年版,第 1105 页。
〔2〕 周秋光:《熊希龄传》,湖南师范大学出版社 1996 年版,第 554 – 555 页。
〔3〕 《张謇全集》第四捐,第 334 页。
〔4〕 《张謇全集》第四卷,第 363 页。
〔5〕 《张謇全集》第四卷,第 361、362 页。

在多灾多难的近代中国,灾区广阔,遑不胜救,果能救济一区已属难能可贵,那么,我们也就不难理解,也就不应过于苛求前人了。

相对而言,熊希龄所致力的慈善事业范围十分广泛,影响也宽广得多,对于各灾区毫无畛域之念,真正体现出救灾恤邻之义。熊希龄从赈灾开始踏足慈善事业,救济范围就无分天南地北,范围遍及全国。1916—1920 年间,湖南迭遭兵燹与水旱诸灾,熊希龄即在北京多方运筹,成立旅京湖南义赈会,并从江苏求得大宗米粮助赈〔1〕。后又督办顺直水灾救济,灾区由畿辅绵延至周边数省。而后为收养各省灾孩成立抚育机构,最终创办起北京香山慈幼院。香山慈幼院虽以收养京畿及华北五省的孤贫儿童为主,同时也收录南方各省的灾童。上海贫儿院还一度送来部分孤贫儿童为进一步培养。由于香山慈幼院施行学校、家庭、社会三位一体的教育体系,除了香山本院,还在院外设有香山感化院、北京贫儿院、香山初级小学事务所、慈祥工厂、慈云女子工厂等附属机构,并延聘一些社会名流指导与监督,进而扩大了其社会影响力。二三十年代,熊希龄为办好香山慈幼院几乎倾注了所有的心力,殚精竭思,直至逝世。然而,熊希龄也并非专顾慈幼院而于其他置之罔闻,每遇全国各地灾歉,他总慨然以为己任,为救济灾黎奔走呼告。1920 年华北五省大旱,熊希龄即率先奔走呼吁,先后发起北五省灾区协济会、国际统一救灾会、华洋筹赈会等多个慈善组织,积极劝募,主张以工代赈救济灾民。由于灾患连绵,救济不遑,熊希龄觉得需有一个永久性的慈善救济机构,1922 年,遂同钱能训等一批人发起组织了世界红卍字会,1925—1937 年任会长期间,对于国内的历次兵灾和自然灾害,“几乎无役不从事赈济”〔2〕,所办永久慈业和临时慈业多达 26 项,甚至还跨出国门,参与日本、苏联等国的灾害救济〔3〕。综上而见,熊希龄的慈善事业已不限惠泽北京(平),也惠泽国内各省市,其影响波及海外。

---

〔1〕 周秋光:《熊希龄传》,第 530 – 541 页。
〔2〕 《世界红十字会筹款赈救水灾》,天津《大公报》1935 年 7 月 21 日。
〔3〕 周秋光:《熊希龄传》,第 549 – 552 页。

再次,慈善资金来源不同。

张謇在南通创办的一系列慈善机构,主要以张謇个人捐资及其大生企业集团拨助为主要经费来源。1921 年,张謇在《为南通地方自治二十五年报告会呈政府文》即称,慈善公益诸事“综计积年经费所耗达百数十万,皆謇兄弟实业收入所入济之。岁丰则扩其范围,值歉则保其现状,不足又举债以益之,俟有赢羡而偿其负。……故上而对于政府官厅,无一金之求助;下而对于社会人民,无一事之强同。”[1]这也许是张謇传统绅士性格及个人仕途经历使然。后来,他也反复申言:“謇南通人,决不愿南通轻受人惠,从前所谓地方教育慈善公益者,或捐己所得,或己任负债,未尝累及股东”[2]。及至 1925 年,张謇为地方慈善公益事业捐资已有二十余年,可记数额达 150 余万,另合叔兄所捐也有 200 余万[3]。款项不可谓不巨,可说是张謇一生心血之奉献,令人肃然起敬! 除个人捐资,张謇所创企业是其慈善事业另一重要善源。早在 1899 年大生纱厂开办之初,张謇即在《厂约》中规定:“每年余利,除提保险公积外,分十三股,以十股归股东,三股作在事人花红。三股中两股归绅董,一股归各执事。绅董之两股,作十成分派,绅得一成半,杂务帮董得一成半,行厂银钱董各得二成,余一成提充善举(若杂务帮董中省去一人,则杂务得一成,其半并充善举)。”[4]这就为后来张謇在南通渐次推行、扩展与维系慈善事业提供了殷实的经济基石。揆诸大生企业集团的历届账略,资助各善举的款项,在在皆有。据《大生系统企业史》的统计数据,仅大生一厂在 1910—1922 年间就曾拨款资助南通育婴堂累计达规银元 13901.53 元[5]。张謇在南通的各项善举向外界募捐仅占

〔1〕《张謇全集》第四卷,第 459 页。

〔2〕南通市图书馆、张謇研究中心编:《张謇全集》第三卷,江苏古籍出版社 1994 年版,第 112 页。

〔3〕《张謇全集》第三卷,第 112 页。

〔4〕《张謇全集》第三卷,第 19 页。

〔5〕大生系统企业史编写组:《大生系统企业史》,江苏古籍出版社 1990 年版,第 155 - 158 页。

很小比重,完全居次要位置,且多在清末时期。如他在南通刚创办育婴堂之初,即刊募启:“如蒙赐助,请登台衔,及日捐若干文,或趸捐若干文,或永愿,或有年限,俾为炊而数米,或集腋以成裘。”[1]入民国以后,即便在经费异常支绌的关头,张謇也是靠个人力量通过鬻字筹措善款,独撑艰局。如上这些经费来源,我们可窥探出其迥然有别于熊希龄主持的香山慈幼院之处。

由于熊希龄从事慈善事业并不限于一省一区,因而在善款筹措方面,熊希龄不仅自己慨解仁囊,还劝亲属捐资,并在全国范围内广泛向社会各界募捐。湖南历经护国、护法战争两次兵燹之后,元气未复,1918 年入夏又复遭天灾,苦雨连绵,湘、沅、澧三水并涨,沿江数十县泛滥成灾。6 月,熊希龄遂向全国各省发出请赈通电,祈望“当世恻隐仁人,慈悲仕女,推爱乡之心,并毁家以纾难,本恤邻之义,则泛粟以济饥。或脱簪钏,或节脂粉,或捐宴费,或捐游资”。[2]他还借助个人在民初社会的声望,广泛动用社会网络资源,积极求得政府的资助,为灾民及慈幼院孤儿谋福祉。香山慈幼院的创办之初,其经费则由督办京畿水灾河工善后事宜处提拨,分为两项:一官款补助;二民捐余款。总共收入为官助款现洋 17 万余元,民捐款现洋 30 余万元,民捐款京钞 13 万余元,民捐公债等洋 20 余万元,又卢布洋 1 余万元。这些款项全部由慈幼院董事会管理,用作开办费。1921 年以后,随着收录儿童的逐年增多,初始基金已渐不敷,熊希龄遂屡屡凭人缘请求财政部,先后获得部拨实业股息之款(年红息 36000 元)、道胜、汇理两行盐余之款(每月 13000 元)、上海码头捐之款(每月 3000 元)、面粉捐之款(初每年约 5 万元,后受战争影响仅 2 万元)为经常收入。此外,在熊的积极奔走呼告之下,香山慈幼院还获得了两淮盐商的捐款、湖南筹赈会余款、湘西抚绥处余款、江苏拨款

〔1〕《张謇全集》第四卷,第 339 页。
〔2〕周秋光编:《熊希龄集》中册,湖南出版社 1996 年版,第 1207 页。

等数宗较大款项[1],以资运转。香山慈幼院鉴于国内连年巨灾,各慈善团体需款孔亟,“本院苟能设法,自应避让,以免妨碍其他团体之进行”,故从未中外募捐,然名声所播,“数年中亦有数处热心代募及自动捐助者”,其大宗捐款有张镇芳、黄泰源、刘鸿生诸君及美国阿及泊夫人、银行团体慈善团等 13 宗[2]。同时,慈幼院的工艺产品也是维持善举之一途。在经费紧张或竭虞之时,熊希龄为维持慈善事业,亦不得不有向各银行贷款抵押之举。1932 年 10 月,熊希龄还捐助全部家产二十余万元设立熊朱义助幸福基金社,由董事会次第在北平、湖南等地开办慈善公益事业[3]。总上来看,熊希龄所从事的慈善事业,善款来源渠道甚多,既有政府拨助,也有民间捐助,在赈灾救济时还主动劝募,这就使其慈善救济活动有了基本的资金保障,长袖善舞,善举由此实惠及民,取得相当的效果。

复次,认识、处理慈善事业与宗教关系不同。

张謇自幼习儒,毕生服膺儒学,尽管科举之途坎坷,终亦成人杰。由此,他遵循、奉崇儒家传统观念,来认识和对待慈善事业与宗教之间的关系。“彼佛教、道教为上等人说法,清净寂灭而失之于空。耶教、回教为下等人说法,洗礼膜拜而失之于固。我孔子则取中庸主义,不偏不易,纯为人道。”[4]他兴办南通新育婴堂、养老院,即是儒家王政观念的外在表现。诚然,由于数千年的氤氲浸染,佛、道两教的慈悲及因果报应之说在民间社会流播甚广,张謇在举办慈善事业过程中也曾袭用来劝募善款。另外,面对晚清以来信徒日众的基督教,张謇既不推崇也不盲目排斥,却善于借鉴其慈善运作方式,创办起一些新式育婴堂、养老院、盲哑学校等近代慈善机构。但在张謇的内心深处,儒家“勿佞佛道”的古训仍使得他有意或无意地疏远宗

---

〔1〕 熊希龄:《香山慈幼院历年收支经费报告书》,见周秋光编:《熊希龄集》下册,湖南出版社 1996 年版,第 1835 – 1841 页。

〔2〕 熊希龄:《香山慈幼院历年收支经费报告书》,见周秋光编:《熊希龄集》下册,湖南出版社 1996 年版,第 1841 – 1842 页。

〔3〕 周秋光编:《熊希龄集》下册,第 2094 – 2096 页。

〔4〕 《张謇全集》第四卷,第 147 页。

教,并对之持怀疑态度:“天如胥赖人焉用,佛果能灵世久平。”[1]或许缘于民初政坛的纠葛,熊希龄从刚办理慈善再到晚年学佛,他日益注重慈善与宗教的关系,肯定其对慈善的推动作用。依照熊希龄的认识,我国“立国最古,文化最先,五千年来养成良善风俗者,莫不由于儒、释、道之学说所熏陶”[2],因此他主张对于包括回、基督在内的各教应兴革事宜,“去其迷信,存其精义,并令兴学布道行慈,以裨益于人心世道”[3]。也是基于这种宗教有裨于慈善,有裨益于救人济世的认识,熊希龄参与发起组织世界红十字会,并长期主持会务,拯救了众多的灾黎穷民。

结 语

张謇逢清末民初政局动荡、兵燹绵延之际,竭尽心力于南通一地的实业发展,并以自治为本、实业为基,将盈余源源不断地挹注到慈善事业中,为众多无告民众谋得福祉。张謇曾言:“天之生人也,与草木无异。若遗留一二有用事业,与草木同生,即不与草木同腐。”[4]除实业、教育而外,张謇毕生心血经营并遗留下的南通慈善慈善事业,无庸多言,是于国家、于社会、于民众皆有益有用的事业,自可与草木长生不腐。“自治为本,立足南通”也许不失为张謇慈善事业的最好概括。而熊希龄也耗尽后半生精力于慈善事业,谋香山慈幼院的发展与其他救济活动的展开,救济区域甚广,救济人数甚众,且投入时间之久,竭尽心思之专,堪称民国慈善界一巨擘。概其事功,“醉心慈幼,博施济众”亦应属公允中肯之语。

总之,通观张、熊二人毕生致力慈善事业,顺应时代潮流趋势,注重积极救济方式,实施工赈工程,创设慈善教育机构,并获得相当效

---

[1] 南通市图书馆、张謇研究中心编:《张謇全集》第五卷(下),江苏古籍出版社1994年版,第376页。

[2] 《熊希龄集》下册,第2002页。

[3] 《熊希龄集》下册,第2004页。

[4] 《张謇全集》第四卷,第359-360页。

果,是他们共有之处。同时,他们在办理慈善事业中也在动机、经费、影响等方面存有差异。这些异同,一方面与当时的社会环境有关,另一方面与他们各自的经历也不无关系。动机的不同,反映出近代慈善家行善理念的多层化;经费来源的渠道不同、慈善救济范围的宽狭及其影响之远近,同样也折射出近代慈善事业发展进程的多元图景。毕竟,殊途同归,善与人同。只要人们所致力的慈善事业,于民众有益,于社会有补,无论动机怎样、影响如何,或许,都值得认可。

佛门居士范仲淹的慈善思想及实践

崔传爱[1]

摘　要:北宋名士范仲淹也是中国慈善史上的标志性人物。作为佛门居士,其“忧乐观”既蕴含了儒家“仁爱”思想,又是佛家慈悲精神的体现。他不仅胸怀忧国忧民的慈悲心,而且亲践利泽民生的菩萨行。其最突出且广为人知的善举就是创办了范氏义庄。

关键词:范仲淹　忧乐观　慈善思想　菩萨行

范仲淹是北宋著名的政治家、军事家、思想家和文学家,也是中国古代慈善机构——义庄的首创者。他在《岳阳楼记》一文中抒发了“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”的政治理想,且身体力行,成为后人立身处事的楷模。儒家文化的熏陶使他成为一代伟人,但联系其出入佛门的经历,“先忧后乐”未尝不是佛家慈悲精神的映现。笔者试对其慈善思想及实践作粗浅分析,祈请方家指正。

一　范仲淹慈善思想的渊源

从世界范围来看,慈善往往更多地同宗教相连。宗教帮助人们洞察世事,探究人生,劝导人们放弃贪婪和野心,放弃对财富和权力的过分欲求。正是在这一高层次上,宗教引导人们培养慈善之心。

〔1〕　崔传爱:西安电子科技大学宗教学硕士研究生。

日本学者吉田久一在《日本社会事业的历史》一书中,就把“慈善”界定为以“仁义”为特征的儒教慈善、以“博爱”和“禁欲”为特征的基督教慈善和以“慈悲”为特征的佛教慈善,三者既相通又有差异。

儒家主张仁爱,但儒士真能做到“己所不欲,勿施于人”并进而“己欲立而立人,己欲达而达人”的并不多。原因或许在于“为仁”的根本途径是自我修养,只论及现实的人际关系而罕言作恶下地狱、行善上天堂的彼岸世界,不如佛家的暮鼓晨钟能提起人的警觉。佛家把善恶报应与六道轮回相连,作恶者会入三恶道(畜生、恶鬼、地狱),因此具有强大的警策作用。反之,行善则会有数不尽的“福报”,如“往生西方极乐世界”。据《角虎集》载,范仲淹“常修净业,以养圣胎。临终之日,谓家人曰:‘吾昨夜梦见池中莲花皆作金色,即当随师西去矣。’泊然而逝。”

“慈善”一词是佛教传入中国后才出现的,即“慈悲之善”。《大智度论》云“大慈与一切众生乐,大悲拔一切众生苦”,意为将人从苦难中拔救出来,给人快乐。什么是善?《成唯识论》云“能为此世他世顺益,故名为善”。佛家对慈善提出了准确的概念,劝人从十善学起,且指明“善有善报,恶有恶报”。《观无量寿经》具体要求“孝养父母,奉事师长,慈心不杀,修十善业”,强调“孝,敬,慈,善”,以敬重师长之心扩展到敬重一切众生,有这样的敬重,才能生出大慈悲心。

佛教教义极为复杂,简而言之,其中构成慈善事业动力机制的是因果报应学说与慈悲观念。因果报应学说是佛教伦理的理论基础,认为世间万物都受因果法则支配,是由“业”决定,善因产生善果,恶因产生恶果。这种因果报应学说对我们并不陌生,因为中国传统文化中早就有“积善余庆”、“积恶余殃”的思想。这种道德约束力还对来世起作用,上至统治阶层、下至普通百姓都害怕来世投胎受苦,因而不断警醒自己去恶从善。

范仲淹的思想大体植根于儒学,其本人就是北宋儒学复兴的先驱。据《宋史卷·范仲淹传》载“仲淹泛通《六经》,长于《易》,学者多从质问,为执经讲解,无所倦”。范仲淹在《遗表》(《范文正公文

集》卷第十八)中也自述“少而从学”,“幼习儒术”,祖述尧舜,言必孔孟。然而在当时儒、佛、道三学并存、融合的学术环境下,作为宋学开山之一的范仲淹在深谙儒学、躬行儒家教义的同时也钟情佛学,于佛结缘甚深。据《佛光大藏经·净土藏·角虎集》载,范仲淹是佛门居士。他少年时曾在缁州(今山东邹平)醴泉寺待过很长一段时间,留下“断齑划粥”的苦读故事。年龄稍长又出外游学,与广宣大师同游紫云阁,参禅悟道。入仕后,游寺院、交僧友是他业余生活的重要部分,足迹遍及顶山寺、金山寺、云岩寺、灵岩寺、甘露寺、圣果院等江南名刹且多有留题。

宋儒无不精研儒、释、道三教经典,多为博学广识之士。范仲淹就是其中的佼佼者,佛学素养之深令人叹为观止。他在宣抚河东途中,偶或一卷佛经,当即识别是出于宋初刊刻的《大藏经》某某卷。甚至在御敌边的戎马生涯中也常诵《十六罗汉因果识见颂》,并感叹说“究诸善之理,见诸佛菩萨施广大慈悲力,启利益方便之门,自天地山河,细及昆虫草木,种种善谕,开悟迷徒,奈何业结障蔽深高,著恶昧善者多,见性识心者少。故佛佛留训,祖祖垂言,以济群生,以成大愿”。

范仲淹在给其兄仲温的书中曾说:“千古圣贤,不能免生死,不能管后事,一生从无中来,却归无中去,谁是亲疏?谁能主宰?既无奈何,即放心逍遥,任委来往。”对生死看得很开,且透出浓浓的佛味。从“不以物喜,不以己悲”可看出范仲淹的修行境界,即不受环境即六尘(色、声、香、味、触、法)所左右,保持其真诚、清净、平等、正觉和慈悲。他一生中与僧侣交往很多,有诗文往来的就有20多位。有《呈慧觉师偈》为证:“连朝共话释疑团,岂谓浮世半日闲。直欲与师闲到老,尽收识性如玄关。”但范仲淹屡遭贬谪却始终没有遁入空门,“不以己欲为欲,而以众心为心”,(《用天下心为心赋》)似菩萨般未度己先度人,甘为众生承受一切苦难。

慈悲精神只有体现在行动(主要指布施,有财施、法施、无畏施)上,才是真正的慈悲。所以范仲淹身体力行佛陀的教义,戍边护民、

恤民赈灾、治堰兴学、爱惜人才、直言进谏,“宁鸣而死,不默而生”。(《灵乌赋》)

二 “先忧后乐”显慈善

“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”是《岳阳楼记》中的点睛之笔,是范仲淹于宋仁宗庆历四年被贬官至邓州时所作,时年已近60岁。此“先忧后乐”说显然源自儒家,可上溯至孔子对颜回的赞语“人不堪其忧,回也不改其乐”,孟子的“生于忧患,死于安乐”。“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”正是出于孟子“穷则独善其身,达则兼善天下”的教诲,成为后世众多封建士大夫追求的人生理想。

范仲淹早年丧父,饱受困苦,比较了解下层百姓生活的真实情况,曾有“不为良相,即为良医”的抱负。据两宋之际的吴曾《能改斋漫录》卷十三记载:

范文正公微时,尝诣灵祠求祷,曰:“他时得位相乎?”不许。复祷之曰:“不然,愿为良医。”亦不许。既而叹曰:“夫不能利泽生民,非大丈夫平生之志。”

范仲淹的“忧乐观”核心在“先”、“后”二字,积极发展了先秦儒家的“忧”、“乐”说,是我国士人阶层忧患意识的最精当的总结。南宋诗人王时朋有诗曰:“先忧后乐范文正,此志此言高孟轲。暇日登临固亦乐,其如天下有忧何?”(《读岳阳楼记》,《梅溪王先生文集后集》卷一五)曾接受过范仲淹帮助和教诲的关中大儒张载,后来创立了理学的重要一支“关学”,他提出的著名的“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”的命题,明显受到范仲淹“忧乐观”的影响。

范仲淹的一生,真正超越一般人遇困境“则有去国怀乡,忧谗畏讥,满目萧然,感极而悲者矣”,遇顺境“则有心旷神怡,宠辱偕忘,把酒临风,其喜洋洋者矣”的世俗情怀,而升华为一以贯之、时时处处忧国忧民的忧患意识。

佛教即以慈悲为本。慈悲者,怜爱、怜悯、同情之谓也。范仲淹敏锐地洞察到天下人的忧患,并为此而忧虑,尽己所能解除大家的忧苦。他要先替天下人着想,先让天下人都快乐,自己才能安心享有快乐。此即为“无缘大慈,同体大悲”意识,是视一切众生与己同体、苦乐相共的菩萨境界。

因此范仲淹流传千古的名言“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”,正体现了佛家的大慈大悲精神。美国汉学家莱特就曾说,范之“先忧后乐”名言,来之于大乘佛教的菩萨行。范之“先忧后乐”思想,当源自《孟子》“忧以天下,乐以天下”,欧阳修等亦有此说法。(方健《范仲淹评传》)范仲淹向往的,是儒家“兼善天下”和佛家“普度众生”的崇高境界,所以无论当文官还是任武官都深得人心。他在近40年的政治生涯中,是真正做到了“进亦忧,退亦忧”,救民疾于一方,分国忧于千里。

三 慈悲济世的菩萨行

佛教慈善的思想核心是修福行善的功德论,充满浓厚的“福报”、“修福”观念,更多地强调要落实到行善的行动中。宋代以后,儒、佛、道三教出现合流趋势,尤其在道德伦理方面,佛、道二教走上了儒家化的道路。儒者习佛参禅之风日盛,行善即是佛教徒的基本实践活动之一。

至于行善的方法,佛教提倡“四摄”,指的是布施、爱语、利行和同事四种行善的方法。布施包括财布施、法布施和无畏布施。财布施是以财务济人,消除他人物质匮乏之苦;法布施是帮助人们摆脱对天灾人祸的恐惧,使之安居乐业。爱语,是首先要有爱敬之心,即先学爱人、敬人、爱物、爱事、敬事,续则以亲爱之情、和易之语因势利导地劝化人们;利行,是指以种种善举利益众生;同事,是以众生平等之心、平等之身份亲近众生,同舟共济,同甘共苦,与大家共同做好事,以身教感化人。佛教慈善的终极目标是把众生救出六道轮回,其慈

善救助的范围极为广泛。作为佛教信徒,范仲淹可说是一生都在行善。《宋史·范仲淹传》又有记载:

仲淹内刚外和,性至孝,以母在时方贫,非宾客不重肉。妻子衣食,仅能自充。而好施予,置义庄里中,以赡族人。泛爱乐善,士多出其门下,虽里巷之人,皆能道其名字。死之日,四方闻者皆为叹息。

范仲淹一生出将入相,始终以节俭律己、之家。宋代名人富弼在其所撰范公碑铭中说:“既显,门中如贫贱时,家人不识富贵之乐。”且为官廉洁,政风可颂,曾写信教育儿子“清心做官,莫营私利”。他对己对家苛刻,对人则“临财好施,意豁如也”(《范公神道碑铭》),他“历年俸禄与累获之奖金,除建置义田、义宅以济宗族,则分散财物,以济亲邻”(龚明之《吴中纪闻》卷三),临终竟至“敛无新衣”,“诸孤无所处,官为假屋韩城以居之”。(楼钥《范氏复义宅记》)

1049 年范仲淹出知杭州,考虑到苏州的宗族中尚有不少饥寒的成员,于是“置上田十顷于里中,以岁给宗族”,使“虽至贫者,不复有寒馁之忧”。钱公辅撰《义田记》称:范仲淹“于其里中买负郭常稔之田千亩,号曰义田,以济养群族”。范仲淹以俸禄之余购买良田,捐为范氏宗族公产,称为“义田”,又设立管理机构,称为“义庄”。为保证“义庄”的正常运营和久持不坠,设立不久范仲淹即手定《义庄规矩》,对义田所得租米的分配作了具体安排。其中言及“乡里、外姻、亲戚中有贫困、急难不能度日者,诸房商议核实,酌量济助”,对周围的百姓起到了慈善救济的作用,有助于维护社会的和谐与稳定。

随着时代的发展,义庄的保障内容也愈益丰富,鼓励科举入仕,并提出对族人的道德要求。南宋嘉定六年(1213 年),范仲淹六世孙范良在《续定规矩》中扬善惩恶与义庄的赡族行为相联系,加强了对族人伦理道德的要求,如规定“诸房闻有不肖子弟因私犯罪听赎者,罚本名月米一年;再犯者除籍,永不支米”,有助于当地良好社会风尚的形成。

范氏义庄由于子孙世守,代有扩增,自北宋皇祐元年(1049 年)建立起,经历了南宋、元、明、清、民国,至新中国成立(1949 年)才结

束,历时整整900年,在中国慈善史上写下了浓浓长长的一笔。

自范仲淹创立义庄后,“吴中士大夫多仿而为之”(刘宰《希墟张氏义庄记》),此后族田义庄的数量大为增加。清代更出现了设立义庄的高潮,以致有“义庄之设遍天下”的说法。据统计,至清代末年,仅苏州府的义庄数即达到22个之多。(范金民《清代苏州宗族义田的发展》,《中国史研究》1995年第3期)而范仲淹手定的“义庄规矩”及后人的“续定规矩”,成为后世各义庄规条的范本,奠定了义庄制度的基础。

范氏义庄是最早的家族义庄,中国慈善史上的典范,尽管是非宗教性的民间慈善组织,但其创始人却是忠实的佛教信徒,受佛陀教义影响甚深。

范仲淹也关心苏州的教育事业。他曾在南园购得一块风水宝地,已盖好房子,据说“此地必踵生公卿”(世代出公卿)。范仲淹说:“吾家有其贵,孰若天下之士受教育于此,贵将无已焉。”(《宋史·范仲淹传》)由他创立的苏州府学对当时北宋教育事业的发展起到了强有力的推动作用,给苏州后来历朝历代的教育做出了榜样与示范。

此外,范仲淹认为“善国者,莫先育材”,(范仲淹《上时相议制举书》)十分重视对人才的选拔和培养。作为宋儒宗师,他还奖掖、提拔了胡瑗、孙复、李觏、石介等一大批儒者,而这些儒者后来多是一派宗师或著名学者,为丰富、发展中国传统文化做出了各自贡献。

范仲淹是儒家式的佛门居士,“先忧后乐”以儒家的语言表述了佛家的大慈大悲精神。斯人已去,精神常存。千余年来,范仲淹其人其忧乐观,始终为人所景仰。于其身所呈现的慈悲心和菩萨行,闪烁着超越时代的光芒。时至今日,佛家的慈悲精神仍是人类最基本的生存精神,也是世界传统文化中最有生命力的东西,其中蕴藏着决定世界未来的巨大精神力量。

参考文献：

方健：《范仲淹评传》，南京大学出版社 2001 年版。

陆镜生：《慈善面面观》，中国社会出版社 2007 年版。

（元）脱脱：《范仲淹传》（《宋史》卷 314），中华书局 1985 年版。

季铁铮：《范仲淹》，湖南人民出版社 2006 年版。

王卫平：《从普遍福利到周贫济困——范氏义庄社会保障功能的演变》（《江苏社会科学》1999 年第 2 期）。

《范仲淹全集》四川大学出版社 2002 年版。

老子之慈与和谐

贾　丽[1]

摘　要:学界一般认为,“慈”是老子思想中最好的学说。本文从母性伦理视阈,通过考察老子“慈”之思想渊源、丰富意蕴,探讨我们如何化解人与自我、人与人、人与自然之间的紧张关系,为构建社会主义和谐社会提供必要的文化资源。

关键词:老子　慈　和谐

《道德经·六十七章》曰:“我有三宝,持而保之。一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先。”这是老子的“三宝”说,其中第一宝就是“慈”。林语堂先生在《老子的智慧》一书中指出,“慈”作为老子思想中最好的学说,它视人民如赤子而尽力卫护,所以能产生勇气。“三宝”之中,“慈”最重要,以慈爱之心用于战争就会胜利,用来防守就能巩固。能够发挥慈爱之心的人,天也会救助他、卫护他、成全他。陈鼓应和白奚先生则认为:“慈”就是爱心加上同情心,这是人类友好相处的基本保障和动力[2]。程伟礼先生认为:“慈”既有母性的爱护备至、仔细入微、深思熟虑、举无不当的柔情母爱,又有女性的忍辱负重、无私曲成的宽容[3]。当然亦有学者表示将“慈”释为“柔”

---

[1] 贾丽:苏州科技学院公管学院伦理学硕士研究生。
[2] 陈鼓应,白奚.老子评传[M].南京:南京大学出版社,2001.p.44。
[3] 程伟礼.老子与中国“女性哲学”[J].上海:复旦大学学报,1998(2)。

或“仁”,皆有不妥,“慈”就是爱。不同的角度,不同的阐释。本文试从“母性伦理”视阈,通过考察老子“慈”之思想渊源、丰富意蕴,探讨我们如何化解人与自我、人与人、人与自然等之间紧张关系,为构建社会主义和谐社会提供必要的文化资源。

一 老子“慈”之思想渊源

老子“尚柔,尚慈,崇俭,不争,守雌”等思想,蕴藏着我国传统文化中特有的女性伦理。“知其雄,守其雌,为天下谿……知其荣,守其辱,为天下谷。”(《老子》二十八章,本文以下所引《老子》均略去书名,只标明章次。)“我有三宝,持而保之。一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先。”(六十七章)“上德若谷”(四十一章)“守柔曰强”(五十二章)“天下之至柔,驰骋天下之至坚。”(四十三章)这些体现了老子对女性伦理的推崇,对女性伦理价值的肯定,对母系氏族社会的理性肯定。

吕思勉先生曾在《古史辨》中指出:《老子》“全书之义,女权皆优于男权,与后世贵男贱女者迥同。”〔1〕张智彦先生认为:“如果我们说儒家思想更多的是继承了父系氏族社会的传统的话,那么老子思想则是更多的继承了母系氏族文化的传统。”〔2〕邵汉明先生在《中国文化研究二十年》中指出:《老子》喜欢以“母”喻道,就其深层结构来说,不但与“玄牝:谷神”的信仰相表里,而且跟上古社会交响着“两种生产”之动机的“繁殖崇拜”相呼应,而它就是《老子》提出虚静、阴柔、慈俭,因而闪烁着“母性之光”,甚至被谥为“女性哲学”的文化背景。〔3〕陈鼓应和白奚先生则认为老子继承了对远古女性的崇拜,突出表现在《老子》第六章,其言曰:谷神不死,是为玄牝。玄牝之门,是谓天地根。绵绵若存,用之不勤。“玄牝”和“谷神”都是

〔1〕 吕思勉. 变梁任公[M]. 上海:上海古籍出版社,1982. p. 369。
〔2〕 张智彦. 老子与中国文化[M]. 贵阳:贵州人民出版社,1996. p. 121。
〔3〕 邵汉明. 中国文化研究二十年[M]. 北京:人民出版社,2003. p. 23。

指女性生殖器官。老子这里所谓的“根”,是指女根,是天地之根本,万物所由之出的总根源。老子用“不死”、“绵绵若存,用之不勤”来描述“谷神”和“玄牝”的永恒性,它是万物取之不尽,用之不竭的源泉。[1]

近年来学者们也都普遍认为,老子的思想同母系氏族社会的原始宗教观念有着密切的渊源关系,老子的“三宝”之说正是体现了老子对上古文化中女性伦理的继承和哲学提升。春秋是大乱之世,封建剥削日益严重。老子思想正是对当时男性中心文化的否定,表现了老子对逝去的母性氏族社会价值观念的留恋与向往。老子认为当时社会男性中心文化充满野蛮和剥削,世风日下,社会伦理和秩序异常混乱,而逝去的女性轴心时代是人类历史的黄金时代。女性轴心时代女娲补天的故事世代相传。屈原在《天问》中感叹:“女娲有体,孰制匠之?”可见,女娲不仅是创世始祖还是创世女神。女娲不仅功绩卓越,而且德行和性格都十分完美。上古母系社会虽然最终被男性中心的社会所取代,但老子对女性轴心时代有着很多的留恋与不舍。

老子以哲学思维的方式继承了远古母系氏族社会的文化传统,对女性特有的伦理美德和优良性格等进行哲学提升,展现女性独特的智慧。老子的“三宝”之说集中体现了母系氏族社会女性首领的美德。作为“三宝”之首的“慈”体现了博爱的情怀,无私奉献的精神和女性的温情等等,这些都是氏族女首领赢得尊重和爱戴的宝贵品行。可见,老子“慈”的伦理范畴的思想根源,正是来自对远古母系氏族时代的理性肯定和对母性伦理的继承。

二 老子“慈”之丰富意蕴

“如爱子者,慈于子。”老子把“慈”和母性美德联系在一起,赋予

[1] 陈鼓应,白奚. 老子评传[M]. 南京:南京大学出版社,2001. p. 46。

了“慈”更深刻、更丰富的内涵。从母性伦理视阈看,“慈”至少具有以下三层意蕴。

(一)“无弃人、无弃物”

“尽如慈母之为弱子虑也”。美国作曲家史蒂维·旺德说:“妈妈是我最伟大的老师,一个充满慈爱和富于无畏精神的老师。如果说爱如花般甜美,那么我的母亲就是那朵甜美的爱之花。”母亲对于残疾的孩子也不放弃,可见“慈”是母亲之本性,使人“能自全而尽随于万物之理者”。老子“慈”的内涵之一就是“无弃人、无弃物”。“是以圣人常善救人,故无弃人;常善救物,故无弃物。”(二十七章)这里的“慈”的对象不仅仅是“人”,还包括“物”,将“慈”的对象扩展到无差别的天下万事万物,正如河上公所言:“圣人不贱石而贵玉,视之如一。”由此可以看到,“慈”是一种对宇宙间一切对象的博爱,具有普适性。“善者吾善之;不善者吾亦善之,德善;信者吾信之,不信者吾亦信之,德信。”(四十九章)“人之不善,何弃之有?”(六十二章)用博大的慈爱之心对待不善之人,人尽其才;对待不善之物,物尽其利。

(二)“报怨以德”

巴尔扎克曾说过:“母亲的心是一个深渊,在它的最深处你总会得到宽恕。”在《道德经》二十七章中有“大小多少,报怨以德”的表述。“大小多少”,意为大生于小,多生于少,千里之堤毁于蚁穴。因此,老子提出对于人与人之间的仇与怨,要虚怀若谷,要以一种宽广的胸怀,以自身的“德”对“怨”予以化解,努力把仇怨消解在萌芽之中。“是以圣人掌左契,而不责于人。有德司契,无德司彻。天道无亲,常与善人。”(七十九章)虽然执有“左契”,却不向债务人索债。“报怨以德”是“善者吾善之,不善者吾亦善之”的进一步发展,是与人为善的处世准则。如果人们都能有慈悲的广大胸怀,世界上也就不会有战争。战争是人与人之间丧失“慈”的表现,“夫兵者,不祥之器。物或恶之,故有道者不处。”(三十一章)“兵者不祥之器,非君子之器,不得已而用之,恬淡为上。”(三十一章)在战争中是没有真正

的胜利者,因为战争总是要付出惨重的代价。“师之所处,荆棘生焉;大军之后,必有凶年。”(三十章)冤冤相报何时了!“报怨以德”是一种化解仇恨的有效方法,可以减少灾祸的发生。

(三)“至公无私”

“天无私覆也,地无私载也,日月无私烛也,四时无私行也。行其德而万物得遂长焉。”(《吕氏春秋·去私篇》)世界上最无私的爱莫过于母爱,她宽容博大,无私奉献,不求回报。《道德经》七十七章云:“孰能有余以奉天下,唯有道者。”道者这种博大的慈爱之心,陈鼓应先生称其为“给予的道德”[1]。老子称“道者”为圣人。圣人“无执”、“无誉”,甚至“无身”。老子曰:“天长地久。天地所以能长且久者,以其不自生,故能长生。是以圣人后其身而身生,外其身而身存。”(第七章)在老子看来,不存在有私心的慈爱,也不会有慈爱的私心。在《道德经》九章,老子曰:“功遂身退,天之道也。”老子认为真正的慈爱是不求回报的,不争名利的,是无私奉献的博大情怀。然而事物的发展是辨证的,懂得“给予的道德”的人似乎一无所有,但却无所不有。老子曰:“圣人不积,既以为人己愈有,既以与人己愈多。”(八十一章)“夫唯不争,故天下莫能与之争。”(二十二章)

三 老子“慈”与和谐

“如爱子者,慈于子”,从母性伦理视阈阐述“慈”的内涵,赋予了“慈”“无弃人、无弃物”,“报怨以德”,“至公无私”的博大情怀和母性涵养。“慈”可以调和矛盾,促进和谐。季羡林先生生前曾与温家宝总理谈及和谐:“我们讲和谐,不仅要人与人和谐,人与自然和谐,还要人内心和谐。”在面临人与自我、人与人、人与自然如何和谐相处的今天,老子关于“慈”的思想越发具有参考与借鉴价值。

---

[1] 陈鼓应,白奚:处世之道,梁启超等.名家品老子[C].北京:中国华侨出版社,2009.p.180。

(一)促进人与自我的和谐

随着经济的发展,社会竞争压力不断升级,生活节奏加快,现代人常被焦虑、烦恼、苦闷、痛苦等不良情绪困扰,个人身心失衡已成为普遍现象。近年来出现自杀事件有增多趋势,引起社会广泛关注。从内因来看,自杀都属于错误地评估世界、自己,也是由于这些情况的长期存在而又得不到及时有效地自我调整造成的,自身的发展需求往往会转变成压力所致,但主要源于不能宽容自己,悦纳自我。老子之慈,认为身重于物,要宽恕自我,对待自我更应有博大的胸怀,对待名利要适可而止。老子的“慈”有助于培养健全人格,修身养性,促进身心和谐。在市场经济条件下,人与人的道德关系就往往集中表现为利益的斗争关系,人在这种斗争中,获得了物质欲望的满足,却失去了精神自我的满足。对物质的追求是无止境的,为了利益可以不顾一切,牺牲自我的健康和快乐与自由,剥夺自我享受美好生活的权利,在名利场苦苦找寻遥远的幸福。不懂得如何真正地去爱自己。因此,慈爱自我就是乐观而宽容地对待自我,促进个体身心和谐发展。

(二)促进人与人的和谐

胡锦涛总书记明确指出,社会主义和谐社会应该是民主法治、公平正义、诚信友爱、充满活力、安定有序、人与自然和谐相处的社会。这就告诉我们,构建内涵丰富的和谐社会,关键是人,关键在人,人际关系的和谐是最基本的和谐。目前有不少社会矛盾、经济坎坷、利益纠纷、思想颓废等不和谐问题,深层原因,正是人际关系的不和谐或直接,或间接,或演变,或激化造成的。这些问题是枝蔓、是表象,根源是人,人的涵养。汤因比感慨爱在当今已被福利政策或慈善活动所独占,日益变成一种与人之本己的生命无甚关联的制度化的东西。在谈到人与人关系中最需要的爱时,他认为目前迫切需要的是一种

类于佛教“慈悲”的、发自人之本心的、对人类普遍的“爱”[1]。可以确定,汤因比所谈及的这种爱和老子的“慈”非常相似。老子所阐述的母性的“慈”往往是从“大我”出发后所获得的无条件的绝对的“爱”,是母亲的本性,是自然而发之情。老子所倡导“慈”的博大宽容,有助于淡化人们的私心,减少人际摩擦,培养人们的奉献精神,追求“奉献的道德”。老子倡导的“报怨以德”,以德解怨,有助于解决人际冲突,增强人际关系的稳定性。老子的“慈”还有利于人们相互理解、相互关爱。如果人们都像母亲那样持有慈爱之心,人际之间的紧张、矛盾与冲突也将会得到有效的解决。

(三)促进人与自然的和谐

人与自然的和谐是社会主义和谐社会的基本特征之一。由于长期沿用以追求增长速度、大量消耗资源为特征的粗放型发展模式,在由贫穷落后逐渐走向繁荣富强的同时,造成环境污染和生态失衡,土地荒漠化加剧,酸雨和空气污染,海洋污染和海洋过度开发,生物多样性的锐减等等,人与自然的冲突不断激化。老子崇尚“无弃物”,有助于人们爱惜各种生物,保护自然环境;有助于避免资源浪费;有助于防止人类对大自然的掠夺和征伐;有利于大自然保持生态平衡。老子之慈的内涵让我们懂得博爱,去关爱大自然,与大自然和谐相处。要加强老子“无弃物”慈爱万物理念的传播,提高民众环境意识,要改变不良生活方式,积极建设环境友好型社会。

---

[1] 汤因比,池田大作.展望二十一世纪[M].北京:国际文化出版公司,1985. pp. 411-428。

论经元善的慈善事业
——从义赈和义学谈起

樊艳美[1]

摘　要:经元善是19世纪中后期中国颇具名望的人物。当时中国内忧外患,灾荒不断,在义赈活动中,他是当时中国民间义赈的翘楚。他创办的协赈公所及制定的义赈的规章制度对于当时的灾荒救济有着积极的作用。他希望能够通过创办义学的途径,实现国家的强盛,他集资创办了经正书院和中国第一所女子学堂,制定实施较为完善的规章制度,正是体现出他学习西方教育的理念,这在当时中国具有顺应潮流的作用。这正是缘于他深受其父经纬言传身教和自小受儒家、佛教等思想的熏陶的结果。

关键词:经元善　义赈　义学

经元善(1840—1903),原名高泉,字莲珊(后也作莲山),号居易子、居易居士,晚年号剡溪聋叟,笔名沪滨呆子、汨罗江后学等,浙江上虞五驿乡(今驿亭镇)驿亭人。父经纬是上海富商,乐善好施。经元善17岁时至沪经商。清同治四年(1865年)继承父业经营钱庄,并从事慈善事业。由此结识郑观应、谢家福等洋务企业活动家和社会名流。清光绪四年(1878),元善首创协赈公所,组织、领导江浙沪

〔1〕 樊艳美:苏州大学社会学院硕士研究生。

绅商赈灾,持续十余年,募款数百万,受清廷嘉奖十余次。此外,他希望能够通过创办义学的途径,实现国家的强盛,他集资创办了经正书院和中国第一所女子学堂,制定实施较为完善的规章制度,正是体现出他学习西方教育的理念,这在当时中国无疑具有领导潮流的作用。在经元善的一生中,其慈善实践是广受时人赞誉。本文试从主持义赈,创办义学两方面来重点论述经元善一生的慈善事业。

一

经元善17岁起即从其父经纬经商,后承袭父业,成为上海有名的绅商。经元善的灾荒赈济活动主要集中在1877年至1892年之间。"他从1878年首创协赈公所,联合苏州、杭州、宁波等地的绅商举办河南、陕西、山西等省义赈,开始义赈活动,到1892年退出义赈队伍,历时十余年,这正是他从38岁到51岁阶段,是一生中年富力强之时,他把人生中黄金岁月献给了义赈事业。"〔1〕协赈公所是比较成熟的民间义赈机构,它经历了一个逐渐演变的过程。1877年冬,经元善从报上获悉河南奇灾,与友人李麟策及上海果育堂首董瞿世仁商议,决定募捐救济豫灾,开办义赈。次年2月,又和李麟策及旅沪同乡绅商屠云峰等数人,创立"上海公济同人会",专办豫赈。3月,瞿世仁病故,同人一致推举经元善代替果育堂负责收解赈款之事。4月,上海义赈绅商开会集议陕西义赈问题,又一致公推经元善"总司后路赈务",全面负责赈款收解事务。经元善遂集全力于赈务,为着一志筹赈。"他毅然将世业仁元钱庄停歇,以其地办上海'协赈公所',作为组织上海绅商进行义赈活动的常设机构,从而使经元善在实际上成为上海绅商义赈活动的领袖,他在上海的社会地位也顿时提高。"〔2〕协赈公会在当时的中国是应运而生,符合社会

〔1〕 孙玉敏、宋纯路:《略论经元善的赈灾主张》,《牡丹江师范学院学报》,2000年第1期。

〔2〕 虞和平:《简论经元善》,《浙江学刊》(双月刊),1988年第2期(总第49期)。

需要。它属于民间自设机构,由地方有威望的士绅领导一方民众进行义赈活动的方式,在全国属首倡。它的创办,使分散各地的义赈活动增强了组织性和计划性,有利于克服规模小,力量分散的弊瑞,使义赈的规模化和制度化。对于受灾地区,协赈公所先派人去调查实情,对于受灾区域,受灾人数,灾情程度有确实了解后,“根据实际灾情确定赈济范围,募款、司帐、押运、放赈都有专人负责,每一灾区均按灾民人数和发放标准拨给款项,在地方官吏的配合下按规定发放。这种募、收、运、放相分离,定点、定人、定款的赈灾方法,使贪污中饱之事难以发生。而且每月将收解款项逐笔登报公布,每次赈灾结束都刻印征信录,使人一目了然”。[1]而当时的官捐局账目不清、贪污挪用成风,弊端甚多,二者形成鲜明的对照,在一定程度上激发了社会各界参与义赈的积极性。

二

在当时社会,有识之士都在探索救国之路。洋务运动在经历自强、求富两个阶段后,效果有限。维新运动正在酝酿之中。如何实现中国强盛,经元善以兴学育才,改造社会为自己的救国之路。1893年底,他集资在上海创办了“经正书院”,聘请梁启超、王敬安等新式知识分子任教,教授中西方知识,试图开拓培养洋务人才的新途径。经正书院是对近代新式教育方式的尝试。但至1898年夏,因经费困难,加之盛宣怀欲以其地办南洋公学,经正学院被合并于南洋公学。

1897年下半年,经元善又联合上海各界创办了中国第一所女子学堂。他明确提出办女学以“翼中国自强”的方针,他希望通过兴女学,造就出有文化的新女性,从而改良母教。如果使儿童从小就能受到良好的母教,就可以为以后的学堂教育打下好的基础,就有可能培养出对社会有益的各类人才。他办女学的目的还在于提倡男女平

〔1〕 虞和平:《简论经元善》,《浙江学刊》(双月刊),1988年第2期(总第49期)。

等。当时人们还是以“女子无才便是德”等旧观念来进行对女子的教育,裹足之风依然很盛。经元善希望使女子通过学习,掌握充当医生、律师、教习的本领,从而在社会上立足。女子学堂的管理完善,在当时具有进步意义。学校管理可分为三部分:首先,办事人员。设提调2人,“照料学生出入,管束堂中仆人等”;设内董12人,“轮日到学稽查功课,并帮助提调照料管束一切”;设外董12人,“在外提倡集款、延聘教习、提调、商定功课、稽查用度等事”;另设司事2人,“主管银钱出入,及堂内外琐务。”[1]其次,招生对象。规定招收8-15岁的“良家闺秀”,并要求8-11岁者,能略识字,12-15岁者,略识文法能阅浅近之信札,方许入学。最后,作息制度。规定每年“正月一十开馆,十一月望日散馆”,从“三月朔起,每晨七点半钟开课,十一点放饭;午后一点钟开课,五点钟放学。九月朔起,每晨八点半钟开课,十一点放饭;午后一点钟开课,四点半钟放学(春冬两季加添夜课)。”并规定每周“体沐一天”,“三伏酷著,午后停课纳凉,如欲回家歇夏,准予给假一月”。[2]这说明,学校的各项规章制度非常严密,办事人员分工细致,职责分明,有利于提高办事效率;招生对象及学生工作都有明确规定,有利于照章办事,严肃校纪。“这种严密有序的学校管理制度是旧式书院所无法比拟的,这是经元善学习西方学校教育的具体体现。”[3]中国女学堂之设,和经正学堂一样,为时不长,于1900年因经元善亡走澳门而停闭,但其影响却是深远的。它开了新式女子教育的风气,作了妇女解放的尝试,培养了第一批从事女子教育和妇女解放运动的女骨干分子,为以后的女子教育和解放树立了榜样,打下了基础。

1899年秋,经元善决定将经正书院重新开张。在朝廷维新变法的号召下,经元善带着“为贫民谋生计,即为国家渐图富强”的思想

〔1〕 章开沅:《经元善集》,华中师范大学出版社1988年版,第226页。
〔2〕 章开沅:《经元善集》,华中师范大学出版社1988年版,第230页。
〔3〕 宋艳丽:《经元善与近代女学的兴起》,《聊城师范学院学报》(哲学社会科学版),2001年第5期。

而行动的。因此,书院拟“以改良农事,振兴工艺”,抵制洋货之挽回利权为宗旨。此时的经正书院,和当初的学堂相比,名称虽然依旧,但是已经发生了很大改变。所设课程既有策论、掌故、算数、舆图,又有西文、西学,齐全的学科设置大受社会和学者所欢迎。“该书院重开不久又因经元善出逃澳门而停办,但其独到的办学方法则为其他书院所继承”。[1]

三

是什么原因让经元善投身于义赈和义学的慈善事业中呢?笔者认为原因主要有两个:首先,受其父经纬的影响。经元善的父亲经纬(1804—1865),字庆桂,号芳洲,其“性勤、慎言笑”诚信刚正,他按照这种为人处事的理念经商,最后成了上海滩上一位“白手致富十万金”的成功实业家。经纬发迹后,一跃成为上海钱业巨头,担任上海钱业公所首董要职。经纬成功之后走上了一条“疏财仗义,见善必为”的道路。1847 年,他与上海士绅首创“三堂”,即辅善堂、同仁堂、育婴堂,自任堂主,专门为老人、小孩、灾民做善事。“三堂”由经纬亲力亲为,潜心经营,经久不衰,救济贫困百姓不计其数。1848 年,上海郊外灾民尸骨遍野,经纬主持的辅善堂兴办了掩埋遗骨的善事。1849 年,上海大水成灾,经纬率先创设两所“粥厂”,救济灾民,还在上海南门外设局,代养灾童 1800 余名,“待岁熟均听领回”。1850 年,江北发大水,经纬邀集同志收赎妇女,不使堕尘,有夫者资送还家。1863 年,经纬 60 岁寿辰,他将亲友所送寿礼 2000 余金,捐给辅善堂并劝募殷富,共置荒田 5000 余亩,召佃户垦种,把收入作为同仁、辅善、育婴三堂的恒久经费。此外,经纬还创办了敬修义塾。他于 1848 年拨款在驿亭建立宗祠,并在祠旁构建房屋,设义塾,这就是驿亭镇小学雏形。1855 年,经纬扩大义塾规模,在公祠后又建起 5

〔1〕 虞和平:《简论经元善》,《浙江学刊》(双月刊),1988 年第 2 期(总第 49 期)。

间楼房、7 间平屋,旁建三层六角塔奎星阁及船亭、回廊等,新辟敬修义塾(1915 年改为敬修小学)。经纬另置田产 300 余亩,规定经氏子弟免费入学,经氏鳏寡孤独还可每月在义仓领取抚恤救济粮。经纬一生淡泊功名,乐善仗义,正直无私,这对经元善产生的潜移默化的影响。其次,受到儒家、佛教思想的影响。经元善主导思想为儒家思想,深受儒家经典的影响,但他对其他学说并不排斥,他认为佛教、道教在教育人多多行善方面,是殊途同归。因为有这个认识,所以他的思想并非封闭的,对佛家因果报应之说是笃信不疑的,他劝人们不要为物欲所蔽,恢复良知,及时行善,求得好报。他三十八岁时,创办义赈时在神前祈祷,结果一直无子的他连生四子,这虽是巧合,却使经元善更加坚信报应之说,从善之心更加坚定。“他推己及人,在宣传义赈时,不断向人们灌输这种思想。而这又是极具诱惑力的,造成很好的宣传效果。他写的两篇文章:《金观察办赈获墓记》、《魏君积德延龄记》很集中体现了他的因果报应思想。”[1]这也体现出了经元善从事义赈的某种心态。

经元善生活的时代主要是 19 世纪中后期,那个时代正是中国的多事之秋,内忧外患曾出不穷,清政府像一艘破旧的大船,逐渐驶向沉没。在如此动乱的时代里,经元善走过他人生的大部分春秋。纵观其一生,经元善的最有影响的事迹就是主持义赈和创办女学。面对河南奇灾,经元善和友人一起募捐救济豫灾,开办义赈。后又接着开办陕西和山西义赈。协赈公所成为上海缙商组织义赈的常设机构。它是当时国内设立的第一个民间义赈机构,对于团结各地义赈组织,扩大义赈规模,起到十分明显的效果。他所遵从的募、收、运、放相分离,定点、定人、定款的赈灾方法,有效避免了贪污、挪用等弊端,有利于调动募捐者的积极性。经元善在儒家思想的熏陶教育下度过一生,儒家的修身之道、仁爱之心、积极入世的态度,对他价值观的定位的影响甚大,中国一贯是儒释道三者并存,经元善不排斥其他

〔1〕 孙玉敏:《简论经元善的赈灾思想》,《黑龙江农垦师专学报》,2000 年第 2 期。

思想,所以根据其言行可以看出,佛家的因果报应等思想,也起着重要的作用。他用自己久不得子,义赈后连得四子的现身说法,鼓励别人募捐,从中可看到佛教在当时的社会影响甚巨。面对外辱不断,内乱频仍,如何救国,是当时每个有爱国之心的人士都会进行的不断思考的难题。经元善所得出的结论是:教育是救国之道。于是他身体力行,主张并积极实践其教育救国理想。1893 年底,他集资创办的经正书院,为的就是开拓培育洋务人才的新途径,它所开办的科目和教学方式,已经有了近代新式教育的端倪。1897 年他创办的中国第一所女子学院,明确提出办女学以“翼中国自强”的方针,希望以此来提高女性素质,从而由高素质的母亲培育出中国高素质的改革家。虽然有局限之处,并且时间很短,但是开了新式女子教育的风气,作了妇女解放的尝试,而且女学的规章制度制定严密,办事人员分工细致,职责分明,有利于提高办事效率;招生对象及学生工作都有明确规定,有利于照章办事,严肃校纪。这种严密有序的学校管理制度是旧式书院所无法比拟的,这是经元善学习西方学校教育的具体体现,在当时成为仿效的榜样。

秉慈悲之心　行慈善之道

——贾母慈善形象意蕴

胡晓明[1]

摘　要:本文讨论了佛教慈悲的精神、传统与现实,阐述了《红楼梦》中贾母秉慈悲之心、行慈善之道的形象,分析了其财布施、法布施、无畏布施的行持。

关键词:佛教　慈悲　红楼梦　贾母

佛教尊重生命,爱惜众生,以慈悲为本怀,以不杀生为首戒。倡导"诸恶莫作,众善奉行"(《大方广佛华严经》),践行"无缘大慈,同体大悲"(《法句经》),充分体现了佛教的慈善。"佛教极力倡行慈悲,并将其视为佛法根本。佛教还极力倡导学修智慧,慈悲与智慧结合才是完善的。"[2]学诚大和尚为我们充分展示了佛教的慈悲理念、宽广胸怀、明睿理智。作为中国古典小说名著之一的《红楼梦》,"书名本身就隐含着人生如一场空梦的佛教观念。全书从开头的关于'色空'的说教,到后来出现的许多人生如梦幻的诗词,再到最后的宝玉出家,可以说贯穿其中发展的主线都是佛教观念。"[3]道安法师指出:"《红楼梦》一书,小说也,然其写苦、空、无常之理,亲切入

---

[1] 胡晓明:武汉大学期刊社副编审。
[2] 学诚:社会福祉与佛教慈善[J].法音,2009(2):3-18,第7页。
[3] 智海:佛教对中国小说的影响[J].寒山寺,2009(春季号):86-90,第88页。

微,叙因果报应之事迹,历历如绘。”〔1〕真禅法师指出:“《红楼梦》的主题就与佛法有关。从一开头空空道人谈‘色空’,甄士隐的‘好了歌’,到贾宝玉出家,最后宝玉对宝钗感叹:‘我们生来已陷在贪、嗔、痴、爱中。’然后与一僧一道飘然而去,所有这一切,不仅其思想全从佛法中来,而且连语言也完全是佛法中的。”〔2〕由此探讨《红楼梦》中显现的佛教慈悲理念就是十分有意义的了。在《红楼梦》中,作者刻划了贾母慈悲之心和慈善之道。“言布施者,以己财事分与他,名之为布;辍己惠人,目之为施。”(《大乘义章》)布施又有三种,财布施是施舍财物,济人贫匮之苦;法布施是讲授正法,破迷开悟;无畏布施是帮助他人免除畏惧,使之身心安乐。贾母正是做到了这样三种布施的。

一　佛教的慈悲精神、传统与现实

我们不妨简析一下我国佛教慈悲精神的传承。“大乘佛教的最高理念是实践菩萨之道,以‘大慈大悲’为至高道德原则,以解脱一切众生为追求目标。”〔3〕“佛教慈悲的高超之处即在于它建立在断除贪爱烦恼,将虚妄情识转化为清净智慧的基础上。……内证身心的无我,外证自他的无我,使慈悲心超越自他,无有限量。”〔4〕

慈悲是汉语中本来就有的词汇。《说文解字》曰:“慈,爱也。从心兹声。”“悲,痛也。从心非声。”在中国古代典籍中也多有所用,如“父慈子孝,姑慈妇听。”(《左传·昭公二十六年》)“我心伤悲”(《诗经·召南·草虫》)“慈悲后甘”(《礼记·内则》)等。

在佛经中,既有单用慈、悲的,又有合用慈悲的。“慈悲是梵语 Maitri - Karuna 的意译。‘慈’是慈爱众生,给与快乐,‘悲’是悲悯众

〔1〕 潇湘:红楼梦与禅[M].台北:狮子吼杂志社,1970 年 3 月版,第 2 - 3 页。
〔2〕 真禅:佛法.社会.人生[M].上海:华东师范大学出版社,1995 年 6 月版,第 57 - 58 页。
〔3〕 杨曾文:当代佛教与生态文明建设[J].觉群,2008(6):24 - 27,第 27 页。
〔4〕 陈星桥:慈悲与爱的异同[J].法音,1993(3):27 - 30,第 30 页。

生,拔除痛苦,二者合称为慈悲。"〔1〕

佛经中论述了慈悲精神,表现出释迦牟尼佛极端重视和提倡。《佛说观无量寿佛经》中有:"诸佛心者,大慈悲是,以无缘慈悲摄众生。"《妙法莲华经》中有:"大慈大悲,常无懈倦,恒求善事,利益一切。"《大涅槃经》中有:"一切声闻、缘觉、菩萨、诸佛如来,所有善根,慈悲为本"等。观世音菩萨是广大慈悲的杰出代表。在《首楞严经》中,有"观世音菩萨耳根圆通章",在《妙法莲华经》中,有"观世音菩萨普门品",在《大方广佛华严经》中,有"善财童子二十七参观自在菩萨章",还有《观世音菩萨授记经》等,都表现了观世音菩萨闻声救苦、慈悲济世、大慈大悲、救苦救难的精神和成就。

历代的圣者、祖师、大德们,"都深怀大慈大悲之心,把赈济、养老、育婴、医疗等救济事业,看成是慈悲之心的外化。同时又时时以'慈悲喜舍'的四无量心善待众生,以宽宏的胸襟劝谕世人,发慈悲之愿而生救世之心,广行善举,求得菩萨的护佑。"〔2〕

龙树菩萨在《大智度论》中有:"慈悲是佛道之根本","一切诸佛法中慈悲为大","大慈大悲名为一切佛法之根本。"鸠摩罗什大师说:"慈悲,佛道根本也。"(僧肇:《注维摩诘经》)智顗大师在《法华文句》中指出:"慈悲是施化之本,一切是王道,恒为慈悲所被。"

印顺法师指出:"慈悲为佛法宗本。"〔3〕圆锳法师指出:"发大心。既悟大理。则发广大平等慈悲之心。发慈心,欲与一切众生以安乐;发悲心,欲拔一切众生之苦恼。"〔4〕本焕长老经常告诫弟子:"眼里要有大众的影子,耳里要有大众的声音,心里要有大众的功德,身上要有大众的恩惠。这就是我们出家人的慈善观。"〔5〕

---

〔1〕 方立天:中国佛教慈悲理念的特质及其现代意义[J].文史哲,2004(4):68-72,第69页。

〔2〕 周秋光,徐美辉:道家、佛家文化中的慈善思想[J].道德与文明,2006(2):4-8,第8页。

〔3〕 印顺:印顺集[M].北京:中国社会科学出版社,1995年12月版,第112页。

〔4〕 圆锳:小乘与大乘[A].见:佛家二十讲[C].北京:华夏出版社,2008年1月版,第70页。

〔5〕 印顺:六祖文化与本焕长老[J].弘法,2008(11):21-26,第25页。

圣者、祖师、大德们不仅开示了慈悲的道理,而且以自己的行持,展示了慈悲的柔心、善行的庄严、利他的悲切、成就的壮怀。

佛教传入中国,就有慈善的传统。“自公元九世纪以后的一千余年中,佛教的高僧大德从事造桥修路、兴修水利、植树造林、行医施药、赈灾救难、救死扶伤,以至兴办社会福利事业、从事民族团结工作、进行整理文化遗产者代不乏人。”〔1〕

当今中国因为经济发展的不平衡,形成了地区间的巨大差距;收入的不公平,加剧了贫富之间的差距;更有各种洪水、干旱、地震等自然灾害不时袭来,困苦群众、弱势群体,还存在许多生活困难,中国的佛教慈善事业作出了许多贡献。在发生大旱灾、大水灾、冰雪冻灾、地震等灾害的时候,中国的佛教协会和各级佛教协会、各寺院僧众等都纷纷慷慨解囊,伸出援助之手,捐款捐物,济贫救困,践行了佛教的慈悲心,实现了拔众生苦的大功德。在慈善工作中,既发挥了佛教的慈善传统,又以因缘因机创造了许多新的慈善方式。(限于笔者见闻,仅是挂一漏万,绝无不恭敬之意)

净慧法师“以慈悲与智慧为内涵”,“用现代的语言来诠释佛教的大智慧与大慈悲”,提出了生活禅,以解现代人之心理疑惑和精神压力,自 1993 年创办“生活夏令营”慈悲人生,弘扬佛法,深受海内外、教内外的称赞。

1994 年 12 月 14 日,中国大陆第一家佛教慈善机构——厦门市南普陀寺慈善事业基金会在妙湛老和尚的倡导下,经海内外各界促成,得以正式成立。

2004 年 4 月 28 日,全国宗教界第一家慈善中心暨慈善超市在苏州寒山寺开业。

2004 年 9 月 1 日,河北佛教慈善功德会建立了第一个弘德家园,专门收养了十九个孤儿,并提供他们就近上学。

---

〔1〕 赵朴初:佛教和中国文化[A].见:佛家二十讲[C].北京:华夏出版社,2008 年 1 月版,第 169 页。

2004 年 12 月 28 日,广东省佛教协会慈善中医诊所开业。

2007 年黄石佛教协会成立慈云功德会,提出“爱心三六五、慈云直通车、携手捡珍珠,相扶第一步”的理念,专门资助贫困的高中学生和考上大学的贫困新生。

2008 年 5 月 12 日四川汶川发生八级特大地震。“在地震的地动山摇中,什邡市妇幼保健院妇产科的医护人员们护住 3 个产妇、40 多个孕妇冲出了危险的院舍。”在马祖道一禅师出家和讲经传道的罗汉寺住持素全的邀请下,全部人员转移到了庙里。[1]罗汉寺僧以素斋房作产房,以禅床作手术床,自 5 月 13 日晨 7 时 36 分,诞生第一个婴儿,到 8 月 7 日撤离,共有 108 名宝宝降生古刹,人称“罗汉宝宝”,是汶川大地震救灾中最感动人的慈悲之举。素全法师在博客中写道:“无论将来我在那里,我会永远祝福我的这 108 个孩子,祈佛保佑他们健康吉祥,希望他们长大后努力学习,成为社会有用的人才,不负大地之爱,不负众生之爱。”[2]

2009 年春节,上海玉佛寺捐资一千万元,与上海慈善基金会、上海市教委、上海市团市委联合成立“觉群大学生创业基金”,资助解决大学生创业。[3]

二 贾母慈善之财施

在《红楼梦》的故事中,贾母是一个四世同堂大家族的最长者。虽然不经手钱物,每日里只与孙儿孙女们一道玩乐、怡孙养性,但是仍然是经常以财布施,积德行善的。最能显现贾母恤老怜贫、仁慈宽厚的有两次,一是刘姥姥二进荣国府时,一是贾府被抄、革去世职的剧变时。

---

〔1〕 常正:兴慈运悲,赈灾济困[J]. 法音,2008(6):12-14,第 13 页。

〔2〕 素全:5·12 汶川大地震记:我的 108 个孩子[EB/OL]. [2008-10-25]. http://blog.ifeng.com / article / 1804208.html)。

〔3〕 格桑梅朵:慈心化作菩萨行[N]. 香港大公报,2009 年 3 月 29 日。

刘姥姥二次进府,是年年成好,多打了粮食,刘姥姥将新鲜的瓜果菜蔬送来,“孝敬姑奶奶姑娘们尝尝”。让贾母知道了,并不以其村老婆子为意,请她来见一见,又留住两日,还游玩大观园。看到大观园“竟比那画儿还强十倍,”贾母让惜春为其画一张。看到糊窗的软烟罗,刘姥姥“想他作衣裳也不能”,贾母让“送这刘亲家两匹”。看到玲珑剔透的牡丹花样小面果子“舍不得吃,包些家去给他们做花样子去倒好。”贾母道:“家去我送你一坛子。”在栊翠庵喝茶时,妙玉亲自以一个海棠花式雕漆填金云龙献寿的小茶盘,将成窑五彩小盖钟捧与贾母,是以旧年蠲的雨水冲泡的老君眉。成窑瓷当时已是名器,老君眉也是著名贡茶,真是名器配名茶的隆重待客。贾母只吃了半盏,又递予刘姥姥,与贾母共饮了一杯,这都是礼遇非常的。果然,平儿拿予刘姥姥瞧的,不仅有贾母所说赠送的各物,还有王夫人送的一百两银子,凤姐送的八两银子,甚至平儿还送了衣裳裙袄等。正如《宝集经》云:“贫者给财,病者施药。”《梵网经》也云:“见一切病人,常应供养,如佛无异。”“鸳鸯拿给刘姥姥的,既有贾母送的衣服,还有药品,更有两个荷包里装着的“笔锭如意的锞子”。贾母所施之药,计有梅花点舌丹、紫金锭、活络丹、催生保命丹四种。“救人一命,胜造七级浮屠”,这几种成药,既名贵,又有效;既有内服,又有外用;既有内外科用,又有妇儿科用,体现了贾母的慈悲用心。而为了使用时的方便,更在包装上又加讲究,“每一样是一张方子包着”,外面还有一个总包。真是体贴细致的显现。

因“贾赦交通外官,依势凌弱,辜负朕恩,有忝祖德,着革去世职”,引来抄家之祸。在查抄之中,又查出御用衣裙及禁用之物,并违例取利的两箱房地契又一箱借票。致使宁国府不仅全部被抄入官,而且贾赦发往台站效力赎罪,贾珍派往海疆效力赎罪,仅贾蓉幸免。其时,不仅亲友星散,而且阖家上下皆惊恐无措,惟独贾母沉静有度。面对转眼空无一切的大宅,贾母“叫鸳鸯等各处佛堂上香,又命自己院内焚起斗香”,上香下跪磕了好些头,念了一回佛,含泪祝告天地道:“皇天菩萨在上,我贾门史氏虔诚祷告,求菩萨慈悲。我

贾门数世以来,不敢行凶霸道,我帮夫助小,虽不能为善,亦不敢作恶。必是后辈儿孙骄侈暴佚,暴殄天物,以致合府抄检。现在儿孙监禁,自然凶多吉少,皆由我一人罪孽,不教儿孙,所以至此,我今即求皇天保佑,在监逢凶化吉,有病的早早安身。总有合家罪孽,情愿一人承当,只求饶恕儿孙。若皇天见怜,念我虔诚,早早踢我一死,宽免儿孙之罪。"八十多岁的老人,经历了多少人间风雨,暮年晚景如此凄凉,然其愿以自己一身承担,请菩萨保佑儿孙。其言哀、其声悲、其情深、其意绝,慈悲悯厚之态若然显现。不仅祈求菩萨慈悲,护佑贾氏子孙,而且贾母同鸳鸯等"开箱倒笼,将做媳妇到如今积攒的东西"全数拿出,逐人分派,使全家又能转入到正常的生活上来。平日只管玩笑的老祖母,关键时刻挺身而出,力挽狂澜,舍尽资财救全家。首先安排了要充军赎罪的贾赦、贾珍父子,及留在家中的邢夫人、尤氏;其次,安排了凤姐,也分给了钱物;再次安排了变卖金子还清债务;再次安排了给宝玉夫妇和李纨母子,就连已逝的黛玉,也安排了将其棺材送回南方。最后才是:"等我死了做结果我的使用,余的都给我伏侍的丫头。"实乃大慈大悲之举。

不仅有如此之恤老怜贫之举,而且还时常有舍钱之举。如在二十五回,贾母就吩咐人:"以后大凡宝玉出门的日子,拿几吊钱交给他的小子们带着,遇见僧道穷苦人好舍。"在第五十三回看戏时,事先就准备好了新出局的铜钱,饰文豹的小演员发科浑说:"恰好今日正月十五,荣国府中老祖宗家宴,待我骑了这马,赶进去讨些果子吃是要紧的。"引得贾母、薛姨妈等高兴,贾母一声"赏",就有媳妇向台上撒钱。既造成了节日的热烈,又显现了贾母的慈悲。

《梵网戒经》云"佛子以慈悲心行放生业。"在贾母八旬庆寿时,众人先行礼,然后赖大率众下人磕头行礼,至众媳妇、丫头行礼毕,"又抬了许多雀笼来,在当院中放了生。"以放生来作为庆寿的一个节目,以示对生命的敬畏和爱惜。

三　贾母慈善之法施

“法施,就是把佛法的道理介绍给别人知道,使众生能够了解生死的由来、死后的归趋、解脱烦恼的方法,真正幸福快乐的境界等”,“法施能成就众之法身慧命,了脱生死,超出三界,甚至于证得阿耨多罗三藐三菩提。”〔1〕

贾母的“法施”也表现在抄经上。抄经亦称写经,是用虔诚的心抄写佛经的过程,也是佛教的行门之一,具有悠久的历史。我国现存最早的实物,就是在新疆维吾尔自治区吐鲁番出土,现藏旅顺博物馆的晋元康六年(296 年)所写的《诸佛要集经》残本,距今已有一千七百多年。由于在《金刚般若波罗蜜经》、《妙法莲华经》等诸多经典中,都开示了抄写经文、受持读诵、广为传播的广泛功德。如“若复有人,闻此经典,信心不逆,其福胜彼,何况书写、受持、读诵、为人解说。”(《金刚般若波罗蜜经》)故抄写经文广泛存在于官民、僧俗、农商之间。抄写经文时,抄者精神集中于书写和经文上,故能断除杂念,归心于经;能心境平和,达人于境;能当下省悟,臻之于佛。“在远离人间烟火的寺庙中,那种皈依佛门的教徒们依然运用书法的方式来阐释他们的理想和信念。”〔2〕

在贾母八十一岁之前,“发心要写三千六百五十零一部《金刚经》。”这就是其法施的重要表现。由于数量较多,要用请外面人抄写。同时,还发心抄三百六十五部《心经》。贾母让鸳鸯分别到各处,“请亲丁奶奶姑娘们写”,送去了抄经的素纸和所焚的藏香。这个抄写《金刚经》和《心经》的心愿,不仅继承了中国抄写经文的传统,而且反映了清代抄写经文的现实。清朝的康熙、雍正、乾隆诸皇帝,都经常抄写这两部佛经。特别是乾隆皇帝,自乾隆元年至三十九

〔1〕 佚名:法施的功能[EB/OL].[2006 - 03 - 25]. http://www. ucchusma. net/samanta/indexl. htm。

〔2〕 胡传海:笔墨氤氲[M].上海:复旦大学出版社,1988 年 12 月版, 第 73 页。

年,每年的正月初一和四月初八都抄写《心经》一部,多件实物现藏故宫博物院。《如来要义经》云:“执持书写、念诵经文者立即可观自己已证得佛果位。”抄经不仅实现贾母的愿心,而且使全家都分别随喜了这个功德。故当鸳鸯送给惜春时,惜春即说:“若要写经,我最信心的。”在宝玉去看黛玉时,黛玉笑着道:“请坐。我在这里写经,只得两行了,等写完了再说话儿。”这里叙述抄写《心经》是真实进行的。既有鸳鸯送惜春的纸和香,又有黛玉实际的抄写。抄写时的专注,不能停下来待客。真实反映了抄经时全神集中精力的要求。而后在黛玉让紫鹃“把藏香点上”时,紫鹃即问“又要写经”,再次将抄经时点了藏香说出,以与鸳鸯之语映照。“《心经》具称《般若波罗蜜多心经》。是佛教经论中文字最为简炼,而内容又极为丰富的一部典籍,它和《金刚经》一样,在社会上广为流传,影响极大。”[1]由于《心经》浓缩了般若学的精髓,直明第一义谛,不仅出家人早晚二课诵读《心经》,可破除对红尘的眷恋,而且在家人经常诵读《心经》,可以增智慧除烦恼。在抄写《心经》时,“色即是空,空即是色”会给抄写者深刻地印象。“不生不灭,不垢不净,不增不减”会给抄写者强烈地影响。惜春最后明心悟道皈依佛门,黛玉最后认清自我斩情以逝,也许都从《心经》中得到了点化和滋养。在贾母弥留之际,还念念不忘抄经的功德,问凤姐送完了没有?凤姐告诉还没有时,贾母嘱咐“早该施舍完了才好。”

在抄经施人之外,贾母所居之处,还供养了许多佛经。在宝玉病重,贾母让其移到她那里住时,就说:“我屋里干净些,经卷也多,都可以念念定定心神。”

贾母还在佛前供养。在听了马道婆所说大光明普照菩萨的威神之力后,为了保佑宝玉的平安,供养了一日五斤的灯油。

贾母不仅自己念佛诵经,而且供养庙里念经,更时有听师傅念经说法。如庆祝八十寿诞时。先是由南安太妃问宝玉,引出“今日几

---

[1] 济群:心经的人生智慧[M].厦门:南普陀寺慈善基金会,1995年版,第14页。

处庙里念‘保安延寿经’,他跪经去了。”红楼梦因是小说,实则佛经中没有“保安延寿经”的。有《药师琉璃光如来本愿功德经》,药师琉璃光如来亦称消灾延寿药师佛,本经系药师佛在过去世行菩萨道时,发十二大愿,为众生解除疾苦,使其具足诸根,导入解脱。至今僧人早晚课诵要念诵“南无消灾延寿药师佛”。不知是否由此佛名号而演义经名?经中有云:“若有流布此经,或复受持药师琉璃光如来名号恭敬供养者,我等眷属卫护是人,皆使解脱一切苦难,诸有愿求悉合满足。”是故药师法门的中心内客就是消灾延寿,使众生现世即得平安快乐。在贾母庆寿时,于各庙唪诵此经就是恰当的,宝玉去跪经亦是当然的了。晚饭时,先请师傅素食,然后贾母才吃饭。之后,洗手、上香,捧了一升豆子来,两个师傅念佛偈,大家拣佛豆儿。“一个一个的拣在一个簸箩内,每拣一个,念一声佛。明儿煮熟了,令人在十字街结寿缘。”贾母也先后让凤姐、尤氏及宝玉和姊妹们跟着师傅拣佛豆儿。这也是随喜佛事,共沾功德。最后,还有“贾母歪着听两个姑子又说些佛家的因果善事。”

四　贾母慈善之无畏施

在众生身心不安、恐惧、害怕的时候,若以大悲心帮助他、宽慰他、消除他的烦恼、恐惧、痛苦、紧张等,使其勇敢面对各种险境、困难、挑战,而从苦难中得到解脱,即为无畏布施。

贾母的无畏布施也是很突出的。林黛玉幼年丧母,是人生之大悲。旁无兄弟姊妹,身体又怯弱,是最为痛苦悲愁之时。远在千里之外的外祖母尚未出场,就因念其“无人依傍教育”,并且专门“遣了男女船只来接”黛玉。在刚进得贾府时,黛玉“方欲拜见时,早被他外祖母一把搂入怀中,心肝儿肉叫着大哭起来。”贾母的首次出场就是如此心痛黛玉大哭,直叙出了贾母丧女之极度伤心,更心疼失恃的柔弱外孙女,给了黛玉以最温暖的情怀。既体现了贾母的慈爱心,又体现其施无畏的慈悲。当晚即让黛玉住在自己的身边,又“将自己身

边的一个二等丫头,名唤鹦哥者与了黛玉。”以至“贾母万般怜爱,寝食起居,一如宝玉,迎春、探春、惜春三个亲孙女倒且靠后”了。

在其他生活的细节中,也都深深地渗透了贾母的爱怜。

首先,是在刘姥姥游大观园时,看到潇湘馆“窗上纱的颜色旧了”,贾母吩咐王夫人道:“这个纱新糊上好看,过了后来就不翠了。这个院子里头又没有个桃杏树,这竹子已是绿的,再拿这绿纱糊上反不配。我记得咱们先有四五样颜色糊窗的纱呢,明儿给他把这窗上的换了。”虽然其后未明王夫人换此窗纱,但是更反衬了贾母的关爱。其次,元宵节放花炮时,林黛玉禀气柔弱,不禁毕驳之声,恐其闻爆炸之惧,“贾母便搂他在怀中”。可是宝玉也胆小,贾母却未搂。又由没有人搂的凤姐说出了:“我们是没有人疼的”,以显示贾母对黛玉的疼爱之切。再次,林黛玉肺弱,时常咳嗽,于是宝钗提出吃燕窝。宝玉只“在老太太跟前略露了个风声”,贾母即“叫人每日送一两燕窝来”,以至紫鹃心中疑惑,直到与宝玉相问,才知道缘故。再次,是贾母随祭老太妃时,家中无人照料,既“托了薛姨妈在园中照管他姊妹丫鬟”,又“千叮咛万嘱咐托他照管林黛玉”。园中宝玉和姊妹众多,此处单独特别举出黛玉之名,且又是“千叮咛万嘱咐”的相托,实在是放在第一位的托付。最后,在抄家之后的艰难时期,贾母将做媳妇到如今积攒的东西都拿了出来,从贾赦、贾政、贾珍、贾琏,到宝玉、李纨、贾兰,再到服侍的丫头,都分别得到了银两和衣物等,贾母之所有是一分而光。虽黛玉已亡,但贾母并没有忘记这个外孙女,专门拿出“这五百两银子交给琏儿,明年将林丫头的棺材送回南去。”既全了黛玉临终时“叫他们送我回去”的遗言,又全了贾母对黛玉自始至终的疼爱。

再如在对待鸳鸯去留问题上,鸳鸯是贾府丫鬟中的第一人物。既因其是贾母的侍女,贾母吃饭,鸳鸯服侍;贾母打牌,鸳鸯招呼;贾母行令,鸳鸯侍令;贾母之物,鸳鸯掌管;离了鸳鸯,贾母的生活无措。其“服侍老太太安歇后,自己念上米佛,已经念了三年多了。”虔心向佛,心存慈悲,表里如一。由此,鸳鸯一方面深得贾母的信任和上下

人等的钦佩,另一方面也突来无妄之灾,贾赦看上了鸳鸯作妾。先邢夫人秉顺贾赦之意作说客,罗唣了鸳鸯一番,因鸳鸯不从,其错会成鸳鸯羞涩之意。次寻鸳鸯父母在金陵不成,找其嫂子再作说客,即被鸳鸯“啐了一口,指着骂”。再由贾赦亲自让鸳鸯之兄再劝,金文翔将鸳鸯接回家中,详说贾赦“许他怎么体面,又怎么当家作姨娘”,鸳鸯仍然是咬定牙关不愿意。最后贾赦是恼羞成怒,直说出,想着老太太疼他,“也难出我的手心”。此时,鸳鸯实际处于非常危险的境地。有可能解救鸳鸯的只有贾母一人。从表面上看,仅是贾赦纳妾,看中了服侍母亲的丫环,实质上并不仅只在于此。贾母早已看出贾赦的丑恶用心,是“外头孝顺,暗地里盘算我”,“弄开了他,好摆弄我”。贾母之慈悲,体现在以“留下他伏侍我几年,就比他日夜伏侍我尽了孝一般”,撑了鸳鸯的腰。以保证自己的日常生活秩序为由,解救鸳鸯于贾赦的淫威之下。真是一石三鸟,既化解了鸳鸯的危机,又打破了贾赦的图谋,更显示了老祖宗的手段,

贾母庆寿之时,族中亲友不分贫富都来祝寿。贾母留下了喜鸾、四姐儿玩两日再去。由贫穷之家进到富贵之府,其处境显然可知。当初黛玉进贾府时,也曾“步步留心,时时在意,不肯轻易多说一句话,多行一步路,惟恐被人耻笑了他去。”何况喜鸾、四姐儿呢?贾母知道家里的男男女女都是“一个富贵心,两只体面眼”,未必把他两个放在眼里。故又唤了一个老婆子来,“到园里各处女人们跟前嘱咐嘱咐,留下的喜姐儿和四姐儿虽然穷,也和家里的姑娘们是一样,大家照看经心些”,“有人小看了他们,我听见了可不依。”

凤姐作为脂粉队里的英雄,虽然有“粉面含春威不露,丹唇未启笑先闻”的容貌,但却是个杀伐决断、我行我素的人物。家盛时,凤姐出尽了风光风头。俗语云:“虎落平阳被犬欺”,在贾府被抄时,凤姐是墙倒众人推了。不仅没有了往日的丰采,而且“巴不得今儿就死了才好”,既愧又疚。贾母在听丰儿说凤姐“气都接不上来”时,“叫鸳鸯等派人拿了给凤姐的东西跟着过来”。贾母的到来,使凤姐又鼓起了生的希望。贾母不仅此时慰藉凤姐,而且弥留之际也是关

照凤姐:先是嘱咐其“将来修修福罢”,再是嘱咐《金刚经》“早该施舍完了才好”。给困境中的凤姐以巨大的支持,直至生命的最后。

一叶一菩提,一花一如来。慈善之举不仅能给他人以快乐,而且带给自己以欢欣;悲悯之心不仅能解除他人的痛苦,而且可升华自己的情操。秉慈悲之心,行慈善之道,既是佛教的深厚传统,也给中国社会生活以深刻的影响。文学作为对社会生活的反映,其故事人物折射了时代的现实。《红楼梦》中贾母的形象,就集中体现了这样一种情怀。慈悲之心,人谓之菩萨心肠。慈悲做事,人谓之济世度人。妙玉赞誉“老太太这样慈善的人”,林黛玉梦中都说“老太太最是慈悲的”,平儿告诉刘姥姥:“我们老太太最是惜老怜贫的”。家中上下,乃至方外之人都异口同声地赞美,显示了贾母泽惠众人的形象,深入人心、真实可信。让我们深切地感受到了贾母的慈悲之心、慈祥之态,也体会到佛教慈善救助众生的伟大。

浅析《论语》中的慈善思想及其现代意义

甄　杰[1]

摘　要:慈善事业就是以爱人为基础,在自愿的情况下,向社会的弱势群体提供一定的无偿物质和精神援助,从而使弱势群体的基本生存需要得到满足的社会行为,在某种意义就是爱人和富民的行为。《论语》中的“爱人”思想具有爱每一个现实中的人的博爱精神,且“爱人”的实现具有“我欲仁,斯仁至矣”的意识,更具有立己立人、达己达人、欲己欲人的社会道德责任。其“富人”的思想具有“使民以时”、“博施于民而能济众”、要少收赋税的内容。它们对中华民族的民族性格和民族精神的形成产生了重要影响。在大力发展中国的慈善事业的今天,可以汲取它们的精华,以便更好的发展现代慈善事业,为社会主义和谐社会建设服务。

关键词:论语　爱人　富民　现代意义

慈善是什么?“慈”,在东汉许慎的《说文解字》中注曰:“慈,爱也”;《左传·文公十八年》称:“宣慈惠和。”唐代大儒孔颖达注:“慈者,爱出于心,恩被于物也。”“善”的本义是“吉祥”、“美好”,《说文解字》注曰:“善,吉也,从言从羊,此与义(繁体字)、美同意。”从字义上可知,慈善就是出于爱心的使人得到好处的实际行为。从而说慈

〔1〕 甄杰:苏州科技学院公管学院伦理学硕士研究生。

善应该是一种爱心的彰显,慈善是一种使人(弱势群体的人)生存的基本需求得到满足的行为。慈善事业就是以爱人为基础,在自愿的情况下,向社会的弱势群体提供一定的无偿的物质和精神援助,从而使弱势群体的基本生存需要得到满足的社会行为,在某种意义就是爱人和富民的行为。《论语》作为传播儒家创始人——孔子思想文化的载体,对中国人的精神世界和行为方式都产生了重要的影响,包括中国人的世界观、人生观、价值观、政治立场和态度、伦理道德、生活方式、心理结构、价值观念、审美情感、思维认知、信仰活动等等。其"爱人"、"富民"思想也为后人所继承,对中国人的乐善好施、扶贫济困等传统美德产生了重要影响。要大力发展现代慈善事业,就要汲取传统文化中的慈善思想,如《论语》中的"爱人"和"富民"思想等,以便使慈善事业更好的为社会主义和谐社会建设服务。

一 《论语》中的"爱人"思想

"仁"是《论语》的核心思想之一。在"仁"的核心思想之上,《论语》中提出了"爱人"的思想。在《论语》中,孔子的学生樊迟问仁,孔子概括的回答"爱人",从而提出了"爱人"的思想。"爱人"可以看做是对"仁"的基本诠释,是"仁"的基本含义。"传统文字学从字形结构上把'仁'解释为'从人从二',二人相和相爱之意,或二人相对相从之意。周谷城则从语言学上释义,又以书法习惯把'仁'解释为两个人连写,即'人人',把人当作人,做人要有人样子。此说颇佳。"它的核心是"以人为本",是因为"民兴于仁"(《论语·泰伯篇》),"民之于仁也,甚于水火"(《论语·卫灵公篇》),"仁"是必须的。此处的人人,把人当作人,做人要有人样子,具有抽象性。《说文解字》中仍旧保留着"仁"字的古字,有现在的"千"和"心"构成,上"千"下"心",从"心"从"千"。这与许慎说的"从人从二"是有区别的。"近年来,刘翔先生以现存先秦古'仁'字为基础,从探求其构型演化的轨迹入手,认为:目前所能见到'仁'字的最早构型为'身',讹变为

‘千’,又省变而为‘仁’字,‘仁字造文从心从身,身亦声,会意兼形声,此构型之语义,当是心中想着人之身体’,‘换句话说,就是要时刻想着爱惜人的生命’”。这里的“心中想着人之身体……要时刻想着爱惜人的生命”,把人由抽象的人落实到每一个具体的人。仁者爱人,即是从人人,把人当作人,做人要有人样子,到达了以心里要时刻想着爱惜每一个人的生命。可以说《论语》中的“爱人”是要求从爱一个抽象的人,落实到爱生活中的每一个人,具有博爱的精神。最具体的表现是,孔子的马棚失火了,他从朝堂回来问道:“伤人乎?”不问马(《论语·乡党篇》)。但作为其时代的产物,他没有超出时代的限制,又把“爱人”的思想建立在“入则孝,出则悌”(《论语·学而》)基础之上。

“爱人”的实现是非常容易的,《论语》中也提供了一些方法。因为“爱人”是“仁”的基本含义,所以为仁的方法,也是实现“爱人”的方法。如“能近取譬,可谓仁之方也已”(《论语·雍也篇》)为仁的方法,就是说能以自己的行为去爱别人,用自己的爱施于别人,要求每一个人从自己和自己身边的事切实的做起。这是非常容易的而且也是能做到的。孔子自己也说“仁远乎哉? 我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而篇》)、“为仁由己,而由人乎哉?”(《论语·颜渊篇》)。更深刻的说“爱人”就是“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也篇》)、“己所不欲,勿施于人”(《论语·卫灵公篇》)。即“爱人”是立己立人、达己达人、欲己欲人的社会道德责任。

《论语》作为研经时代必读的书目之一,“爱人”思想对中国古人产生了重要影响。“爱人”思想为慈善提供了情感思想基础,为慈善理念的形成奠定了理论基础,推动了各种慈善形式的出现。中国人民的乐善好施、扶贫济困、尊老爱幼、扶弱助残的传统美德,都是“爱人”思想的体现。具体说来:在熟人乡里之间,有义学、义田、义塾、族田等形式;在陌生人之间,有行业互助、医疗慈善等形式;在国家则有:养护老人的居养院和安济坊、养护儿童的有慈幼庄和婴儿局、助葬的漏泽院等。

二 《论语》中的“富民”思想

《论语》中提出了“富民”的思想。孔子到卫国去,冉有为他赶车。孔子说:“庶矣哉?”。冉有说既然如此,又该如何呢?孔子说:“富之。”冉有又说这之后又该如何呢?孔子说:“教之。”在“庶矣哉”、“富之”、“教之”三者中,“富民”出于其中间,起着非常重要的作用。它是众多的人走向文明人的中间站,连接着人们由众多走向道德文明。在孔子评价子产时,子产有君子之道四焉,其一就是“其養民也惠”(《论语·公冶长篇》),就是养民要用恩惠使民富足,也是“富民”在政治上的一种表现。《论语》中也提出了一些“富民”的具体思想措施:

首先,要“使民以时”(《论语·学而篇》)。这是孔子在谈治理国家的时候提出来的。在中国古代是农业社会,没有现代化的收割手段,农作物的收割必须及时,违背了农作物的收割时间,很难全部的收到仓库里面的,这会对当时人民的生产和生活产生重大的影响。所以孔子由此说。“使民以时”中的“时”是适时、按时的意思,就是要求官员在役使老百姓要在农闲的时间,不要妨碍农业的生产。《论语·尧曰篇》中提出了“尊五美”的思想。这五美之中“君子惠而不费,劳而不怨”,就是“因民之所利而利之,斯不亦惠而不费乎?择可劳而劳之,又谁怨”。这里讲的君子对民的恩惠都是因民之利的恩惠,对人民的役使都是择其可劳的役使,实质上这也是“使民以时”的一种表现。这种适时、按时的思想在《论语》还表现为“学而时习之,不亦说乎?”(《论语·学而篇》)、“吾十有五而志於學,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳順,七十而從心所欲,不逾矩”(《论语·学而篇》)等。这种“使民以时”的思想既可以达到使民富足的要求,又可以达到君子提升道德要求的需要。

其次,要少收赋税。在《论语·颜渊篇》记道,鲁哀公向有若问道“今年收成不好,国用不足,应该怎么办?”有若说“为什么不撤掉

一分赋税呢?”鲁哀公说“现在是二,还怕不足,怎么还要撤掉一分呢?”有若说“百姓富足,你怎么会不足呢? 百姓不足,你怎么会足呢?”这里明确地表明了在灾害之年要减少赋税的要求。在《论语·先进篇》写到季氏比周公还富裕,孔子的学生冉有还为他搜刮积聚更多的财富,孔子明确的说“非吾徒也,小子鸣鼓而攻之可也!”表达了对强征赋税表示强烈的反对。在《礼记·檀弓下》孔子说过“苛政猛于虎也”也表示了对强征赋税的反对。这是孔子对春秋时期各国起义反思的结果,因为当时的起义多部分是由强征赋税而加重人民的生活负担而引起的。由此孔子要求人们特别是官员,要“居简而行简”(《论语·雍也篇》)因为只有这种大简才能减少官员生活费用,对人民宽厚,进而才能减少对人民征收的赋税。孔子也把这作为评价人物的一个重要方面,即使是管仲这样的仁人也被孔子评价为“焉得俭”(《论语·八佾篇》)。

再次,要“博施于民而能济众”(《论语·雍也篇》)。孔子把这种“博施于民而能济众”看做是非常高贵的,比仁德还要高,就是尧舜还没有达到,但这是为仁之人向往的道德目标。在救济人的具体时候,孔子有进一步指出“吾闻之也:君子周急不继富”(《论语·雍也篇》),就是作为君子的人要救济穷困的人,而不是周济富裕的人。这就对“博施于民而能济众”作了进一步的注释,虽然要“博施于民而能济众”,但更重要的是“君子周急不继富”。

《论语》中这些“富民”思想措施,对中国的慈善事业和社会救助产生了深远的影响。特别是“使民以时”的“富民”思想措施,在古代只要不是昏庸的帝王都会在不是农时的时候役使百姓,以免百姓衣食有忧,就是到现在都在产生作用,如在农村的打井、挖河的社会救助活动,只要用到人,都会在农闲的时候进行,以免耽误农时。“博施于民而能济众”和“君子周急不继富”更为中国古代人救穷扶弱的慈善事业提供了具体的思想指导。

三 《论语》中的“爱人”、“富民”思想的现代意义

《论语》中的“爱人”、“富民”思想对现代慈善事业的发展有着重要的作用,要发展社会主义慈善事业,就要发挥其积极的作用,以便更好的为社会主义和谐社会建设服务。

首先,要扩充“爱人”的思想。现今的一些人们为了满足自己的愿望或需要,或为经济利益,或为权力需要,进行一系列的非法活动,使人民和国家遭受巨大的损失。这些都可以说明现代人,物质富裕了,但是缺乏了“爱人”之心。所以我们现在应当加强和扩充“爱人”的思想。要把《论语》中的“爱人”的思想,落实到爱现实生活中的每一个人。并且把“爱人”的思想扩充起来,把“爱人”扩充到爱与人生命有关的各种生命体,即“爱人”思想推理出爱人和爱自然界。对于爱人,因为社会是有现实的每一个人组成的,“凡有人群居住的地方,人们都必须相亲相爱,和睦相处,社会才会安定与和谐,人类群体才能得到繁衍和发展。离开了‘爱人’,人就不能成其为人,社会也就不成其为社会”。此外,爱人之心,是对给予自己快乐的人的心理反应,是产生同情和报恩伦理行为的动因、根据、原动力。因为“一个人爱谁,便会对谁产生同情心,便会与谁发生同样的感情”。即与被爱的人产生融为一体的感情,对人的爱越多,就会产生越强的同情感,否则越淡薄。所以只有在现实社会中加强“爱人”思想的宣传和落实,才会消解人与人之间的矛盾,才会更多的与他人产生同样的感情,把别人的困难和处境当做自己的困难和处境,从而减少损公肥私、贿赂公行、腐败堕落偷工减料等事情,使社会更加和谐,其乐融融。

对于爱自然界,这是因为自然界是由非生物和生物组成的有机统一体,在这个统一体中每一种非生物或生物都有自己不可代替的位,是人们无法改变的。人也是自然界的一个位。然而人们囿于自己所谓的优胜劣汰或人定胜天的偏见,总是显示人类无所不胜的力

量,征服自然而毁灭性的开发自然、砍伐森林、滥杀动物、以致制造种种大量高效杀人武器,变动了非生物或生物的各自的位,造成了一系列的现代病,如环境问题、生态问题、气候问题、资源问题等,给现代社会的人们造成了不可忘记的灾害。要爱自然,并不是反对开发自然,而是开发自然要合理,开发自然的时候又要保护自然,且对自然进行一定的补偿。要爱自然,就要在现实中以爱护自然之心来约束我们的行为,使我们的在生活中产生的垃圾不能随意乱放,而是放到适当的位置。

其次,培养人们的慈善责任意识。"1994 年我国已成立了中华慈善总会,也做了大量工作,但至 2000 年时,中国人均慈善捐助不足 1 元钱。在 2003 年被《福布斯》评出的 100 位中国富豪,有 70% 没有在慈善榜中出现;2005 年 11 月中国慈善大会列出的'2005 中国大陆慈善企业家排行榜',上榜的 135 位慈善家中只有 3 人曾出现在中国百富榜前 10 名,成为为数很少的'有钱'慈善家;另据中华慈善总会的估计,国内各种慈善公益组织仅有 100 多家,所掌握的资金仅占到国内 GDP 的 0.1%。与我们国家形成鲜明对比的是,美国的免税慈善基金组织有 120 万家,可以支配 6700 亿美元,资金规模占 GDP 的 9%;美国人对慈善事业的捐款额在 1990 年为 1115 亿美元,到 1996 年上升到 1510 亿美元。按户统计,有 65.5% 的美国家庭对慈善事业进行了捐献,人均捐款额在 1996 年时达到 695 美元;在全美 2.54 亿人口中,有 9300 多万人义务参与相关慈善活动,义务工作时间折合金额总计亦高达 2015 亿美元。"说明了我国慈善行为不具有普遍性,人们的慈善责任意识普遍低。而在"爱人"的实现方法中"己欲立而立人,己欲达而达人"、"己所不欲,勿施于人",表达的是立己立人、达己达人、欲己欲人的社会道德责任。这种社会的道德责任意识是经过"我欲仁,斯仁至矣"、"为仁由己"实现的。特别是"我欲仁,斯仁至矣"包含了两方面,一方面是我有能力爱人,另一方面我爱人的行为是一定能够成功实现的。所以我们借助于此来培养人们的慈善责任意识,即慈善是我有能力且一定能够成功实现的。慈善的责

任意识应该包括三个方面:自愿性,不求回报的无偿性,慈善行为一定能够成功实现的责任性。这种慈善责任意识可以通过以下方式培养:一是,在每个企事业单位中,在固定的地点设立爱心奉献箱。在固定的时间由义工组织打开爱心奉献箱,并将爱心奉献的款数公布到网络上,作为对企事业单位评估的参考系之一。二是,设立义工服务站。规定每个人,在一年中要有多少个义工日,单位的评比活动中要参考义工服务的完成情况。

再次,据"使民以时"的适时和"周急而不继富"的思想,向弱势群体提供免费的技术帮助。时代是变化的。社会经历了农业时代、工业时代,进而进入了现在的信息时代。时代的不同相应的伴随着表现手段的不同:农业时代是铁器的广泛应用;工业时代是机器的广泛用;信息时代是计算机技术和微电子技术的广泛应用。鉴于科学技术在现代社会中起着举足轻重的作用与表现时代的手段的不同,现阶段就要据"使民以时"的适时和"周急而不继富"的思想,向弱势群体提供免费的技术帮助。免费的技术帮助就是给人们提供免费的技术学习,使弱势群体弱势改变,如使残智障的无劳动能力的人有家可归,衣食无忧;使残疾的有劳动能力的人,给他们免费提供技术学习的机会,使他们衣食无忧;有病的,提供医术使病的医治;上不起学的贫困的,提供免费学习技术,使他们能够致富等等。这种提供免费技术的建立,本质应该是公益性学校的建立。学校的一切都是公益性的。学校老师是由担任过该门课的大学老师的义工们组成,他们分别讲授该门课程的一部分。书籍、教室、设备都是有社会上的捐助得来。它对社会弱势群体免费,为他们提供改变弱势生活的技术保障。公益性学校培养的弱势群体的人才,其工资除了维护他们自己的生活支出之外,要留出一小部分(在其可承受的范围内)捐给公益性学校或慈善机构,帮助别的弱势群体,回报社会。他们的捐款可以使公益学校持续不绝,也为慈善捐款提供一部分财政来源。这种免费技术的帮助,也是解决当前贫富差距与城乡差距的一种有效手段,它的实行可以使社会更加和谐安定,人民更加生活的美满。

参考文献：

王振铎：孔子的人本文化观[J]. 华北水利水电学院报，2001，(2)，p. 46。

刘翔：中国传统价值观诠释学[M]. 上海：上海三联书店，1996 版，pp. 159 – 160。

杨国玉，韩进军：论董仲舒对先秦人学的继承和改造[J]. 河北大学学报，2002，(1)，p. 101。

冯达文，郭齐勇主编：新编中国哲学史(上册)[M]. 北京：人民出版社，2004. p. 34。

斯宾诺莎：伦理学[M]. 北京：商务印书馆，1962 年版，p. 107。

王卫平，黄鸿山：中国传统慈善文化与和谐社会建设[J]. 苏州科技学院学报，2006，(3)，p. 98。

中国传统文化对古代慈善思想、活动的影响

王海艳[1]

摘　要:中国古代慈善的发展深受我国传统文化的影响。中国古代慈善思想及活动随着儒家、道家、佛教三大主流思想相互激荡、相互融合的轨迹向前发展,在不同时期呈现出不同特色。

关键词:中国传统文化　古代慈善思想　古代慈善活动

中国古代慈善发展的历史与我国传统文化的发展相一致,各个时期统治者及民间慈善救济实施方略,无不是当时社会主流思想在社会救济领域的体现,可以毫不夸张的说中国慈善思想发展的历史本身就是一部中国慈善事业发展的历史。因而,认识、把握不同时期慈善思想有助于我们对历史上不同时期各具特色慈善活动的理解。

在中国数千年的慈善发展中,受不同时代主流思想影响形成了不同慈善思想,并不断影响着各个历史时期慈善活动的发展。但是对我国慈善事业发展影响最大的要数儒家、道家、佛教三家,中华民族慈善思想核心也是数千年积淀下来的儒家思想以及儒、佛、道三家相互融合的救人济世思想。我国古代的慈善思想亦随着三大主流文化不断激荡、融合轨迹向前发展,并且深刻影响不同时期慈善活动。

〔1〕 王海艳:苏州科技学院公管学院伦理学硕士研究生。

一 诸子百家政治思想与先秦时期的慈善救济

春秋战国时期,诸子百家纷纷著书立说,宣传自己的政治主张,其中“仁爱”、“民本”、“大同”、“兼爱”等思想的提出对当时社会的救助的实践产生重大的影响。这一时期管子提出的:倡赈灾救济;倡布兴“六德”;倡“九惠之教”等思想,特别是“九惠之教”(一曰老老;二曰慈幼;三曰恤孤;四曰养疾;五曰合独;六曰问病;七曰通穷;八曰振困;九曰接绝)的思想,着重强调了对生活贫困无着以及残疾之人的生活救助。而儒家的民本、仁政思想在这一时期也得到较大发挥。孔子在他的以“仁”为核心的思想框架下,提出的爱民、富民、教民及德政主张,为民本思想添加了新的内容。孟子更是提出了“仁政”学说,形成了比较完整的民本思想体系。孟子认为“天视自我民视,天听自我民听”,也就是说,天的旨意在很大程度上将通过民意表达出来,或者说天意以民意为归依。在这样的基础上,孟子提出“民为贵、社稷次之、君为轻”的名言,这种民贵君轻的思想在于强调民的重要作用,从而要求君主行事必须以人们的利益为出发点,以民意为依托。而管子的社会救助思想和儒家的仁政、民本思想也直接影响了春秋战国各诸侯国的荒政和对弱势群体的救助。

二 儒家民本、仁政思想与两汉时期的慈善救济

西汉以降,为恢复凋敝的社会经济,从汉高祖刘邦到景帝六十多年,推行“无为而治”的黄老思想,与民休息。在政治上主张无为而治,经济上实行轻徭薄赋。在思想上,清静无为和刑名之学的道家思想受到重视。武帝即位后,从政治上和经济上进一步强化专制主义中央集权已成为封建统治者的需要;而儒家的春秋大一统的思想,仁义思想和君臣伦理观念显然与武帝时所面临的形势和任务相适应,于是,在思想领域,儒家终于取代道家的统治地位。董仲舒认为由于

诸子百家思想的传播,人们的思想大不统一,这与追求政治上的大一统背道而驰,要实现政治上的大统一,必须实现思想的统一,在这样的基础上提出了“罢黜百家、独尊儒术”的建议,汉武帝接受了这一建议,从此儒学成为中国封建社会的正统学说,被视为治国的经典,而道家等诸子学说则在汉时政治上遭到贬黜。

两汉的统治者大都信奉儒家思想为立国之基。汉统治者在总结秦灭亡的原因时认识到,秦统治者不懂得“攻守异势”之理,在守天下时,仍一味依靠刑罚的威慑力量,徭役征发频繁,把民众逼到死亡线上,从而导致了统治崩溃。汉统治者认为要使国家稳定,就必须与民休息,这样的意识决定了汉统治者重视民生问题和解决民生问题的治国方略。汉政府在赈灾中不仅对灾民实施直接的救济和蜀免赋役,而且还经常主动诏令削减朝廷及宫廷的膳食支出费用,号召官僚、贵族减少挥霍浪费,甚至削减官员的俸禄以利国家拿出更多的资财来实施救灾工作。受儒家仁爱思想和孝文化的影响,在对弱势群体的救助基础上特别重视敬老恤幼。除了统治者的官方救济,这一时期受儒家仁爱思想和因缘业报宗教思想的影响,还出现了以血缘为基础的宗教救济和民间义行。

三 佛教慈善思想与魏晋南北朝及隋唐佛教寺院的慈善救济

西汉末年佛教传入中国后,其特有的慈悲观、因果报应观和修善功德观的迅速和我国的儒家、道家思想的融合,并形成在现实生活中向善的追求。佛教寺院的慈善救济开始于汉末,但其行为在社会上影响不大,救济效果也不明显,至魏晋南北朝时期佛教寺院的救济已初具规模,成为官方救济的重要补充力量。特别是到了唐代,由于统治者大都推崇佛教,对佛教的活动都给予大力的支持,所以在这一时期佛教寺院得到极大的发展,而佛教寺院的救济也逐渐变为制度化和经常化。

由于佛教倡导的慈悲观是对一切悲苦之人包括动物怀有怜悯之

心,佛教的理念中把赈济、养老、育婴、医疗等救济事业看成是慈悲之心的外化。而佛教的行善功德论和因缘业报说讲究的是善有善报、恶有恶报,因此行善、布施成为佛教徒的修善之路,佛教寺院和佛教信徒纷纷参与到扶贫济困、修桥打井、施医给药等慈善活动中。佛教寺院的救济也从魏晋南北朝开始兴起,发展到隋唐时期寺院救济达到高潮,并成为我国一支非常重要的慈善救济力量。特别是到了唐朝还出现了专门的佛教慈善救济机构——悲田养病坊,是专门收养贫病孤老者的慈善机构。佛教慈善机构的建立是我国的慈善救济不再是应急或者自发的形式,而是作为一种常规性的救济形式存在,从而促进了我国慈善事业的发展。

四　儒、释、道三教的融合与两宋时期的慈善救济

唐末五代,经过两次较大规模的毁佛事件,特别是通过毁佛,表明了封建王朝决心以儒家的政治伦理为基本出发点。入宋以后被称为“北宋五子”的周敦颐、张载、程颐、程颢和邵雍为代表的儒家学者在经过一番出入佛老的心路历程后,将儒家思想重新振作和复兴起来。此后,佛教主动吸收儒家的一些道德伦理思想,用儒家思想来改造、矫正佛教教义。而道教在宋代由于统治者的推崇也得到了较大的发展,并和儒家思想相互融合,所以在宋朝出现了儒、释、道三教的融合的局面,尤其在道德伦理方面,佛、道二教走上了儒家化的道路。

儒家的“仁义”、“仁政”学说和民本思想,佛教的“慈悲观”、“修善功德观”以及道家的“善恶报应”观在这一时期影响着统治者的治国方略和民众的慈善行为。三教合一,宣扬以仁义为中心的王政思想,要求人们行善积德。两宋时期朝廷主办的慈善机构如居养院、安济院、慈幼院、婴儿局等,成为朝廷治国安邦的重大举措之一。官方的救济不管是救济范围还是救济手段,不管是救济机构还是救济的效果都创造了我国古代政府慈善救济的巅峰,这不能不说与宋朝统治者在意识形态领域吸收了儒、释、道三教的有进步意义的慈善思想

有关。同时由于儒、释、道三教在两宋时期的传播和普及,影响了一些士大夫阶层,他们也纷纷加入到社会慈善救济的行列,比如范仲淹宣传的“义田”、朱熹从事的“社仓”,刘宰办的“粥局”等。民间慈善事业在宋代逐渐兴起,并成为政府慈善救济非常重要的补充力量。

五 善书的传播与明末清初的民间救济

所谓善书,是指宣扬伦理道德,以劝人为善为宗旨的民间通俗书籍。善书初现于宋代,至明清时期达到昌盛。明清时期,善书极为盛行,流通量几乎与四书五经相比,与宋代善书主要由乡绅士人撰写不同,明末清初,不仅乡绅士人、地方官员热衷于撰著善书,而且帝王亦积极利用编撰、推广善书等方式来实施对黎民百姓的教化以求稳定社会秩序。如明太祖在洪武二十年(1387 年)颁布的《修身大诰》三篇,洪武三十年(1397 年)颁布《教民榜文》,其中第一条就是“六谕”:孝顺父母、尊敬长上、和睦乡里、教训子弟、各安生理、毋作非为。康熙九年(1670 年)将顺治皇帝的六谕扩充为“圣谕十六条”其内容包括纲常名教、忠孝节义等内容。

善书运用了民众的善恶报应心理,宣传忠孝伦理,提倡谦诚节俭主张利物济人,慈爱物命。而且针对明清时期江南工商业的发展,善书还提出士农工商、官长乡绅各执己业。善书具体罗列出行善之恶的条目,要求士庶能存善念、行善事,以通俗易懂的形式教人近善远恶。劝善书内容含广泛的儒家、佛家思想,但最主要的是以道教思想为主。道教劝善书往往通过列举大量的行善获福、作恶遭殃的事例来劝化世人。正是由于善书的传播,明清时期才出现诸如同善会、清节堂、义田、义庄等民间慈善事业的兴起,使我国的民间慈善救济力量第一次成为与政府救济并驾齐驱的力量。

由中国传统文化深刻影响的古代社会慈善思想在不同时期的发展直接指导了当时社会的慈善救济活动。因而洞悉我国古代的传统文化发展脉络,不失为打开古代社会绵延不绝慈善思想、慈善活动的

一把钥匙。

参考文献：

管仲：《管子》（“入国”第五十四），辽宁：辽宁教育出版社，1997。

周秉钧注译：《尚书》，岳麓书社，2001。

史向前：佛教从隋唐向宋代的发展[J]，安徽大学学报（哲学社会科学版），2005，2，21－24。

周秋光，曾桂林：中国慈善简史[M]，北京：人民出版社，2006。

王俊秋：中国慈善与救济[M]，北京：中国社会科学出版社，2008。

历代藏书家化私为公、与人共读之善举概述

吕竹君[1]

摘　要:私人藏书是我国古代四大藏书类型之一,“秘惜所藏”是古代私家藏书的主流风气。但开放派私藏家在“与人共读”上成就卓著,典籍文献的开放利用体现了藏书家之无私精神,同时也使藏书得以充分利用,在传扬文化中发挥显著功效。

关键词:私人藏书　秘惜　开放派

一　引　言

纵观中国两千多年的藏书发展史,私人藏书历来与官府藏书、书院藏书、寺院藏书并称,乃中国古代图书馆事业的四大支柱之一。中国历史悠久的文明传承与数目庞大的精神遗产分不开,而这份遗产的精心维护群体之一——广大的私人藏书家们的光辉则在历史的长河里熠熠闪光。无论是出于何种目的,他们举个人之财力、精力对书籍的维护,在客观上起到了殊途同归的效果。

“藏书者,诵读之资,而学问之本也。”这个信条,支撑着众多的私人藏书家,自春秋时期的孔子以来,藏书家们或为济世、或为求知、或为修身养性,藏以致用,因用而藏。学问之本就在种种复杂因素中

〔1〕　吕竹君:南京大学信息管理系硕士研究生。

源远流长了。

商周、春秋战国是我国古代私家藏书的萌芽时期,春秋战国时期,私人讲学之风的兴起,使得私人著书立说之风兴起。《国语·鲁语下》中“昔正考父校商之名颂十二篇于周太师,以《那》为首……”是史载最早私人整理图书的例子。先秦两汉到唐五代,是中国私人藏书的兴起阶段。《梁书·任昉传》中记载“聚书至万余卷,率多异本,昉卒后,高祖使学士贺众共沈约勘其书目,官所无者,就昉家取之”。私家藏书的繁荣阶段是宋、元,《中国古典文献学》载宋宣献“博通经史百家,家富藏书,多秘府所不及,亲自校雠,实胜诸家”。明清时期是中国私人藏书的鼎盛时期。叶昌炽《藏书纪事诗》载清代著名的藏书家有497人,各地私家藏书楼兴建,以江浙地区为甚。清代藏书家中,以瞿绍基、杨以增、陆心源、丁丙最为著名,他们与家人穷毕生心血,以收集古籍善本为己任,日积月累,终成藏书大业。

搭世界历史的脉博,无论哪一个文明,对书籍文化的重视程度总是随文明程度的发展越来越高。据文献统计,从五代末至现代的私人藏书家多达1039人,这个群体担负起了华夏文明传承中的重要一程,私人藏书在历代典籍的保存与传播方面,贡献不可磨灭。

长期以来,中国古代的私人藏书观念中,“秘惜所藏”的风气很盛,但是在“秘惜”风气盛行的情况下,仍然有一部分值得颂扬的开放派私人藏书家,将私人藏书从狭小的空间内解放出来,为好学者提供广阔的摄取知识之平台,体现出博大的人文和善关怀。这部分人的善举,也使得典籍在存在的过程中,或多或少地影响了藏书家的周遭之人,开放派藏书家对于文化传播扩散起了更大的推动作用。

因此研究这部分私人藏书家的思想与善举,对促进中国现当代图书馆的公众化与开放化,具有现实的指导意义。

二 藏书家“秘惜”之风

自产生私人藏书家以来,“秘惜”之风越刮越列,但是私藏家在

不肯公开私藏典籍的背后,也有着自己的无奈。开放派私藏家之所以为世人所敬仰,与其冲破“秘惜”之风气关系甚密。研究私人藏书开放,不得不回顾秘惜私藏风气的史实。

纵观中国私家藏书的发展史,不难看出藏书界的一个通病,大多数的藏书家嗜书如命,对于书籍的痴迷有的到达狂热的态度,很多的藏书家本身家底并不宽裕,但是却历经千辛,收藏心仪的典籍,“黄金散尽为收书,秘本时时出老屋”,希望将自己苦心收藏的典籍诗书相传,子孙永保。虽然家中藏书众多,却订立严格的查阅规定,“秘惜所藏”,轻易不肯将书公之于众。

藏书乃诵读之资,也是学问之本。许多藏书家藏书动机出于此,那么希望自己费尽心血所得之书为家人所用之心便容易理解了。唐杜暹在跋尾皆自题诗以戒子孙曰“清俸买来手自校,子孙读之知圣教,鬻及借人为不孝。”[1]

除了为我所用之外,许多私人藏书家利用藏书著书立说,进行典籍校刊和刊刻工作。据统计,历代藏书家中,著书立说的约占41%,校勘刊刻的约占14%,两项合计约占55%。[2]“自珍自秘,概不借人”的风气自宋代开始至清代,在藏书家身上愈演愈烈。

宋代晁公武《郡斋读书志》中记载“某老且死,有生平所藏书,甚秘惜之……”以天一阁为例,明嘉靖四十年至四十五年,兵部右侍郎范钦建宁波天一阁,万历十三年范钦谢世,长子范大冲继承天一阁藏书,确立起“代不分书,书不出阁”的严格族规,限制天一阁文献的使用,开始了一种封闭的、家族共同管理的管理制度。这一制度大大遏制了天一阁大量文献的使用。明代绍兴祁氏澹生堂定制了《澹生堂藏书约》,使藏书“入架者不复出”,“子孙能读者则一人尽居之,不能读者则众人递守之。”

历代许多有才能的文人骚客,在成才之前,多因借阅典籍而遭人

〔1〕 北宋王辟之,《渑水燕谈录》。
〔2〕 叶昌炽,《藏书纪事诗》。

歧视。若无开放派私藏家这支流派存在,历史会枯燥许多。强大的“秘惜”之风,可以说严重扼杀了文化之发展。

三 私藏开放之善举

相比于“秘惜所藏”的私人藏书家,舍得将藏书借与他们阅览刊刻的开放派藏书家,在藏书的利用上取得的成绩更大,其藏书不仅限于个人之用,更助长了学术,以藏书经世道、长见识。他们这种“与人共读”的境界,更彰显了读书之人与藏书之人的博大胸怀。

事实上,在藏书出现的最初,“用”是藏书的出发点,春秋战国时期的藏书家,大多是“士”这个阶层,百家争鸣阶段,“士”人著书立说,游说讲学,建立私家藏书,目的都是为了利用藏书,将书中的思想发扬光大。《中国藏书通史》中记载:先秦诸子藏书主要为了利用。表现在两个方面,一是兴办教育,即我国私塾的起源;二是游说诸侯,极力自荐藏书中的思想和谋略,企求诸侯重视、任用。孔子收弟子“有教无类”,从侧面体现出当时文化典籍传播的公平性与开放性。

私家藏书发展到中途,私人藏书家们因种种原因“因噎废食”而导致文献典籍藏于户牖之下,实不可取。即使在“私藏不开放”的普遍风气之下,也仍然有开明的私人藏书家,通过种种方式,将其对他人,对文化的善心发扬地淋漓尽致。

在两千多年的藏书史上,这类不计较个人得失,开放藏书于他人的藏书家代代辈出,优秀事迹不绝于耳。主要体现在两个方面,一为藏本对读者有限开放流通,二为捐献藏书为公众所用。

首先,从藏本有限开放流通的角度上看,乃私藏家在小范围内接受学者的阅览或是将私藏假借于同行刊刻。

秦汉时期,孔鲋将家藏“《古文尚书》及《礼记》《论语》《孝经》凡数十篇,皆古文字,藏于旧宅壁上,隐居嵩山,教弟子百余人。”〔1〕汉

〔1〕《汉书·艺文志》。

代时,蔡邕有书万卷,汉年末,载数车与王桀。[1]

魏晋时期,私家藏书中借抄借阅的现象十分普遍,藏书家为了扩大藏量,相互间互通有无,进行借抄活动。袁峻"家贫无书,每从人假借,必皆抄写,自课日五十纸,纸数不登则不止。"《晋书·范平传》中记载:范蔚"家世好学,有书七千余卷、远近来读者,恒有百余人。蔚为办衣食。"可见范蔚的仁者之心,一般的藏书家,能够将书假于他人,已充满慈善之心,而范蔚除了将书开放之外,还为缺衣少食的读书人置衣供食,其对于文化传承负责任的态度,可称之为藏书界的美谈。还有一位叫做向朗的藏书家"潜心典籍,孜孜不倦,年逾八十,犹手自校书,勘定谬误。开门接宾,诱纳后进。"[2]

《新五代史》卷34中,石昂"家有书数千卷。喜延四方之士,士无远近,多就昂学问,食其门下者或累岁,昂未尝有怠色。"宋代宋敏求"其家藏书,皆校三五遍。世之蓄书,以宋为善本,居春明坊昭陵时,士大夫喜读书者,多居其侧,以便于借置故也。"[3]宋敏求藏书三万卷,士大夫喜读书者,多赁屋于宋氏所居春明坊的附近,以便就近借读,遂使春明坊一带的房租要高出他处一倍。元代张汝卿"生平多蓄经史图集,构堂贮之,号曰万卷堂,又于堂右筑文会斋,接纳四方贤士。"[4]丘浚作为明朝杰出的政治家,与海瑞堪称海南历史上两大巨擘,他的童年孤苦,为了读书,四处告借,受尽白眼,其在《藏书石室记》中提到:晚年如愿建成自己的藏书楼,并向社会开放。明代曹溶的《流通古书约》最早提出图书流通思想"当念古人竭一生心力,辛苦成书,大不易事",应将珍本秘籍"绣梓通行,广储好事"。

明代开始出现营建专门用于公开借阅的藏书楼,藏书家李如一的藏书楼名为"得月楼",认为"天下好书,当与天下读书人共读之",允许所藏普通书籍出借。清代时期涌现的著名藏书家涌现,开放私

〔1〕《博物志》卷六。
〔2〕《蜀志·向朗传》。
〔3〕《曲侑旧闻》卷四。
〔4〕万历《恩县志》卷四。

家藏书于众的善举也时时出现。周永年曾作“藉书园”,祀汉经师伏生,聚书其中,招致来学。其认为图书“藏之一地,不能藏之于天下,藏之一时,不能藏之于万世也”。个人藏书只有加以流通利用,才能发挥它的作用。《江浙藏书家史略》中载:浙江玉海楼孙衣言,是藏书致用观念的倡导者,常说“有读书之才,读书之志,而能无谬我约,皆可以就我庐,读我书。天下之宝,我固不欲为一家之储也”,他还订立《玉海楼藏书公约》,向乡里士人开放玉海楼藏书。

清代四大著名藏书楼之一的“铁琴铜剑楼”主人瞿绍基,虽在藏书的初期制定了严格的阅读规定,严禁或不轻易外借私藏,但是在藏书楼发展壮大的后期,不吝所藏,在一定范围内开放私藏。该藏书楼之所以出名,概与此有关。蓝文钦著的《铁琴铜剑楼藏书研究》中有提到,“瞿氏藏书不仅丰富,绵亘久长,在整理利用方面也多值得称道。其不吝通假,尤令人赞誉;较诸其他扃钥甚密的藏家,实不可同日而语。且其通假之便,已到令人油然思之的程度。试举叶昌炽为例,叶氏说:‘衰龄酷暑,百事皆废,但可钞书。惜里中无藏书家可通假,令人思居古里(钦案:瞿氏所居村名)’”对于看书的人,瞿氏亦能代为解决膳食问题。所以,毛子水、姚从吾等,特别希望私人藏书都能以铁琴铜剑楼为榜样。他们说:私人藏书,本身固是好事,对社会亦是好事。如能效法晚近常熟瞿氏铁琴铜剑楼的招待远来看书者,则鼓励学人的功效,自比公家图书馆更大。“为善最乐”,藏书无疑是“为善”的一端。上海商务印书馆辑印《四部丛刊》,其底本借自铁琴铜剑楼的,凡八十种。使珍贵古籍,得以化身千万,沾溉士林,实亦无量功德。乔衍琯曾列举瞿氏不私其藏的作为,凡有四端:

一、编有精善之藏书志,俾世人即目以求。

二、有欲观珍秘者,许入楼参阅。

三、珍善孤本,或自行摹刻,或借人影印,冀广流传。

四、虑宋刻元椠不克尽行重印,而世之欲睹其本者,征访莫由,因择尤印为书影,使人得鼎尝一臠(注二七)。

瞿氏所以能得人和,盖缘其大公无私有以致之。

这批优秀私人藏书家“与人共读”思想的代代相传,将“与人共享”的美德代代流传,实为善举。而因开放发展订立规章制度,实行借阅有章法可依的行为,也为中国近代的图书馆事业开启,奠定了基础。

其次,在中国藏书历史上,更能见到许多将私藏之书无偿赠与他人收藏抑或是将藏书赠与开放式藏书楼以便公众阅览的善行。在太平年代期间,许多注重文化建设的君主往往会发布诏令,号召私人藏书家向国家藏书机构进献图书,以用于修著大型文献。两汉时,河间献王“修学好古,实事求是,从民得善书,必为好写之,留其真,加金帛赐以招之。由是四方道术之人不远千里,或有先祖旧书,多奉以奏献王者,故得书多。”〔1〕

在正常情况下,限于个人之力的单薄,国家对于典籍的统一保护更加可靠,许多藏书家为了使文献能够得到良好的维护而不惜将私藏献于官藏或者直接提供给官府校对,这对典籍的记载与流传起到了重要的作用。晋人张华“天下奇秘,世所希有者,悉在华所。秘书监挚虞撰定官书,皆资华之本以取正焉”〔2〕。

清代时,政府统一编定大型丛书类书的风气很甚。为使士大夫归顺朝廷,清廷鼓吹“稽古古文”,组织大批文人为朝廷编书,大兴出版事业。乾隆时,广征天下典籍,编辑《四库全书》,进呈图书有一万数千部之多。以天一阁为例,范钦八世孙范懋柱进呈图书640种,其中近六分之一入选《四库全书》,七分之五入选《四库全书总目》。天一阁进呈本以明代文献为主,有明人著述413种,其中不见于《明史.艺文志》著录的有250余种,多为有关边疆、海防,有裨实用,事关国计民生的著作,具有不可磨灭的历史文献价值。向《四库全书》献书最多的徽州人马曰琯在四库全书馆设立时呈书多达700余种,鲍廷博和汪启淑两位私藏家的呈书也达600余种〔3〕。

〔1〕 班固·《汉书》。
〔2〕 《晋书·传记》。
〔3〕 《清史稿·文苑传》。

除了向官府藏书进献图书之外,许多的私人藏书家还将图书赠与开放式藏书楼,用于公众阅览之用。袁枚是一个“图书共享”的学者,其藏书达 40 万卷,筑有藏书楼“小仓山房”、“所好轩”。公元 1773 年,乾隆帝下诏求书,他就把藏书散给了众人,并做《散书记》、《散书后记》二文。到了清末,私家藏书楼向公众开放的风气渐渐形成,孙衣言的玉海楼、周永年的藉书园、国英的共读楼、陆心源的守先阁等都陆续向公众免费开放。

中国古代私藏开放之历程中,不得不提的一人,就是古越藏书楼的创办者徐树兰。为建造这座藏书楼,徐树兰独家捐银 8600 余两,在绍兴西古贡院购地 1.6 亩开工营造,建成后即名之为古越藏书楼。古越藏书楼之书的来源,一是徐树兰将家藏经史大部及一切有用之书悉数捐入,延聘专人分类编目以供阅读;另外出白银约 2.36 万两,购置新出之译本以及图书标本、报章。古越藏书楼开办之日,藏书总额达 10 万多卷,书目为 35 卷。为使古越藏书楼能长年供人阅览,徐树兰每年捐钱 1000 元以作馆内工作人员之工资及常年经费等。其订立《古越藏书楼章程》,规定欲借图书者,不限条件,只需要提述申请并遵守章程即可,藏书楼每日对外开放 6 个小时,读者可以摘抄、影印,藏书楼还代办三餐饮食,免费提供茶水。这些做法的提出,使古越藏书楼成为近代中国第一座真正意义上的图书馆。

在开放私藏的过程中,开放派藏书家的开放方式也是逐步完善的。从最初到家中借书、借读,发展到后期创建藏书楼公开借阅。开放的规模越来越大,开放的制度也越来越成熟。开明的学者藏书,更注重图书的归属,让智慧的火炬长明。这种种开放藏书的做法,以及开放派私藏家在藏书理论、典籍保护和利用等方面做出的重要贡献,都为后人留下了宝贵的财富。

四　私藏开放之深远影响

虽然说,私藏开放在中国的藏书史上非主流的思想,遵循这一做

法的也只是少数的藏书家。但是藏书致用对于社会的影响却极其深刻。这种影响主要体现在三个方面。

首先是对于自己的影响。即便是开放派的私人藏书家,其藏书的最初动机仍然是为了方便使用,希望通过阅读藏书来丰富自己及家人后代的学识。在“万般皆下品,唯有读书高”的古代中国,藏书的多少很大程度上影响着一个人社会地位的高低,而家中藏众多典籍的人,自身肯定是刻苦努力研读的大家。读圣贤书,达则致君泽民,穷能独善其身。

中国的私人藏书有一历史史实不容忽视,那就是一个真正大藏书家的出现,往往经过历代人的努力,书籍对于一个家族的影响深刻,大藏书家的出现,也就意味着自家成为了书香门第。

其次是对周遭与同行的影响。古代中国,拥有大量典籍文献的都为有地位的人士,科举进第主要是这个阶层的人,一般的平民若想要读书进官绝非易事。而开放派的私人藏书家能够冲破“子孙永保”的思想,将珍藏公之于众,对于当地的读书人来说是一大幸事。中国历史上,许多著名学者的成才,都是借助于藏书家的无私奉献。郝经是元代著名的政治家,饱读诗书,著有《续后汉书》、《易春秋外传》、《太极演》、《原古录》、《通鉴书法》、《玉衡真观》等。元代藏书家贾辅曾在自家万卷楼中单独开辟出一室,供郝经阅读藏书,以己之力成就他人的成绩,可见贾辅之善心。我国著名教育家蔡元培先生,于光绪十一年(1885 年)受聘于同乡徐树兰家校书,得遍读藏书,学业大进,获益非浅,就是一例。

许多史上有名藏书楼的图书来源,除了购买的藏书之外,由藏书家自行刊刻。刊刻的前提是有可以复制的母本,这就需要向藏书同行借用。私人藏书在保存上有很多的局限性,当遭遇兵火、家道中落变故的时候,非常容易出现“旋聚旋散”的情况。许多的私人藏书家认识到这种规律会使优秀典籍受到损毁,便主动开放私藏以利刊刻传播典籍。“藏书不如读书,读书不如刻书”,正是因为如此,许多优秀的典籍才能够在历史的长河中保存完好,流传至今。

再次是对近代图书馆事业的影响。开放性是现代图书馆的主要特点之一,这与开放派私人藏书家的理念不谋而合。在古代“秘惜”风气盛行的社会里,他们能够冲破禁锢的牢笼,与他人共享藏书,刻书、编印书目以传播书籍信息,着实难能可贵。开放派私藏家的时代努力,正是为了达到当今“阅读大公”的现状,这一宝贵的思想精神,现代图书馆更应努力发扬光大。

佛教慈悲理念溯源

——兼谈当代中国佛教的慈善实践

荆三隆[1]

摘　要:佛教在长期的发展中,形成了完整的思想体系,慈悲理念是其中的重要内容。慈悲喜舍作为佛教“三学”、“六度”基本理论中的组成部分,两千年来,在中国佛教的演化过程中,对社会结构的完善、社会秩序的稳定与和谐发展产生了积极的作用。大乘佛教的基本思想中,具有菩萨行的系统学说,其愿、理、行、果的修行实践,始终充溢着大悲情怀,拉进了和民众生活的距离,使佛教教义和现实社会密切相连,为人类的文明和进步作出了贡献。

关键词:佛教　慈悲理念　溯源

佛教诞生于公元前六世纪的古印度,其创始人佛陀(前563—前483)是北印迦毗罗卫国的王子,按照传统,他从小就接受了完整的贵族式的婆罗门教育,研习诗体宗教著作“四吠陀”(《梨俱吠陀》、《夜柔吠陀》、《娑摩吠陀》、《阿闼婆吠陀》)和“五明”(声明、因明、医方明、工巧明、内明)学说,这些都为佛陀在以后创立新的宗教提供了思想基础。他在思考众生命运、社会发展、国家前途时,看到田中被不断抽打的耕牛而于心不忍;为动物之间的弱肉强食而不安;为在

[1] 荆三隆:西安电子科技大学传统文化研究所所长、教授。

酷暑中劳作的农夫感伤;为病痛折磨的患者悲悯不已;为临终之人的痛苦感到深深地无奈;更为北印城邦国家之间长期混乱的争霸局面感到无比忧虑。对这一切的穷思极虑,使佛陀终于在二十九岁时,放弃了王位,告别了妻子耶输陀和儿子罗睺罗,出家以探求解脱人生苦难的方法。按照婆罗门教的传统,佛陀修了六年的苦行,试图以肉体上的苦难,来换取心灵上的安抚。但栖身山林的磨难,并未使佛陀获得心灵的抚慰和解脱,于是,他萌发了创立新宗教的想法。经过四十九天的"返观内照"后,佛陀认识到世间的痛苦是由一系列因果关系形成的,如果消灭了产生痛苦的原因,就可以达到超凡脱尘、自在清澄的理想境界——涅槃。成道之后,佛陀随之度化了五位弟子,称为"初转法轮"。值此,释迦牟尼为佛宝,基本教义"四谛"为法宝,五弟子为僧宝,"三宝"俱足,标志着佛教的创立。在此后四十五年间,佛陀以一灯照暗室,四处见光明的心愿,以彻悟人生真谛的灯火,照亮每一位众生的心灵。佛陀面对着现实生活的一切挑战,为众生脱苦海一生弘法,自觉觉他,无私奉献。因此,佛陀的创教理念就是建立在悲悯一切众生、救助社会苦难的弘愿之上的,他在创教之初,感念人生苦难的大慈大悲的情怀,就是佛教慈善理念的思想渊源。

一　佛教慈悲理念的理论基础

佛教创立后,在长期的发展中教义虽有所演化,但基本教义仍保持一致。

如"三法印"、"四谛"、"五蕴"、"六度"、"八正道"、"十二因缘"等。这些基本理论都是互为因果,相互联系的,其中都浸润着佛教慈悲为怀的观念,如"四谛"学说。

"四谛"又称"四圣谛",指佛教对人生价值判断的四条真理。分别是苦谛、集谛、灭谛、道谛。"苦谛"是"人生是苦"的价值判断,即"谓生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、所求不得苦、略五

盛阴苦。”〔1〕

佛教认为人生的一切,由因缘合和之身构成,七情六欲、生死相因,皆成苦难,缠绕始终。人生总是处在痛苦的重压之下喘息,在生死轮回、茫茫无涯的苦海中挣扎。因此彻底从精神上摆脱人生的苦难,就是佛教追寻的目标。“集谛”是探求产生苦的原因。而欲念就是产生烦恼和痛苦的原因,究其因则是“无明”,即对自己的身心皆由因缘而生,一切无常、无我的道理不能认识,形成诸烦恼,从而如欲海情波,永无止息。若消灭了无明,就消灭了产生一切苦恼的原因。“灭谛”指消灭产生苦难的原因。灭尽了爱欲,就灭尽了烦恼,灭尽了执著和产生苦难的无明,达到了知实相万有的本质,皆归于空,进入理想境界——涅槃。“道谛”指到达涅槃境界的方法和修行实践。“云何苦灭道圣谛?谓正见、正志、正语、正业、正命、正方便、正念、正定。”〔2〕以上合称“八正道”。

“八正道”,指八种通向涅槃解脱的正确方法,佛教认为只有按这样的途径修行才能由凡入圣,由迷转悟,即所谓“苦乐俱遣,出于苦乐之外”。

与“八正道”相关的是“六度”,即智慧、持戒、布施、精进、忍辱、禅定,这是大乘佛教修行的基本内容,是六种由此岸到达彼岸境地的途径。“八正道”与“六度”的相互关系是:正见、正志对应“智慧”,正语、正业对应“持戒”,正命对应“布施”,正精进对应“精进”,正念对应“忍辱”,正定对应“禅定”。而“六度”可以归纳为“慧、戒、定”三学,其涉及的慈悲理念在内容上十分丰富。仅对“六度”中的“布施”,略加讨论。

(一)慈悲的善行——布施

“布施”是指以福利施与他人。佛家布施的内容十分丰富,对象极其广泛。各派学说强调的侧重点也各有不同。但其根本都在于培

〔1〕《中阿含经·象迹喻经》,《大正藏》第1册,第464页中、下。
〔2〕《中阿含经·分别圣谛经》,《大正藏》第1册,第469页上。

养善心,“布恩施惠”。因此,《维摩经·佛国品》称“布施是菩萨净土”。通常人们理解的佛家布施,是把财物给与需要帮助的人,即“财布施”,以及给人们宣讲佛教教义,使之能认识生活真谛,即“法布施”。其实,佛教的慈悲理念不只包括了人们的衣食住行以及心理需要等各个方面,所谓“无缘大慈,同体大悲”,其慈悲观还涵盖了所有的生灵,一切有情众生。这里只对佛教布施中涉及心理层面的内容择要说明:

在佛陀随缘施教、讲说因缘的《杂宝藏经》中,就有许多宣扬布施得福的故事,鼓励人心永远向善,对人有极大的心理引导作用。如“佛说有七种施,不损财物,获大果报”〔1〕。是说有七种布施,不需要用财富,同样是善行,并且可以得到极大的善果。分别是:

一是眼施,以慈眉善目对待一切长者、尊者,不用凶恶、轻蔑的眼神。其善果是转生后,可以有一双明亮的眼睛。若修佛理,可得天眼、佛眼。

二为和颜悦色施。对长者、尊者,不愁眉苦脸、漠然视之,而要和颜悦色。转生后可以生得相貌端庄。若修佛理,可得到纯金般的瑞相。

三是话语施,对长者、尊者,说话彬彬有礼,不讲粗话。死后转生,辩才无碍。若修佛理,可以得到法无碍、义无碍、说无碍、辩无碍四种智慧。

四为身施,对师长、尊者,要恭迎礼拜。死后转生会长得端正高大。若参证佛理,则身体如大榕树一样健美,成就佛果。

五是心施,对师长、尊者,心存善念,真诚相待。死后转生,可以明察事理。若修证佛义,可得一切智慧,成就佛果。

六为床座施,能够给师长、尊者,提供方便,礼让铺位、座位。死后转生,可以得到金、银、琉璃、玛瑙、玻璃、珊瑚、砗磲等七宝的贵位。若修证佛理,可得法座,成就佛果。

〔1〕《杂宝藏经·七种施因缘》,《大正藏》第4册,第479页上、中。

七是房舍施,礼邀师长、尊者到房屋中做客,热情招待他们。死后转生,可以得到宫室房屋。如修行佛理,可得禅房,成就佛果。

这里讲的七种布施行为是大乘佛教世间法的表现,虽然说的不是捐出财物的布施,但佛典中仍然对这些行为给予了高度的评价,指出这样做都可以获得福报和善果。这七种布施分别从眼神、情态、语言、行动、心理、坐卧、处室等七个方面入手,提出了在人们日常生活中,在言行举止方面应当具有的善良品行。这种对生活细微之处的具体要求,把佛教慈悲为怀的理念,体现在这些善行上。所谓以小见大,见微知著。从一滴水可以反映三千大千世界,从一言一行可以看到佛教扬善止恶、匡扶人心的作用。应当指出,七种布施所提及的果报,把人们的心理预期推到了来世,给人以心灵召唤的作用。它符合一切善良人们的心理愿望,同时又把这种愿望同佛教信仰紧密联系在一起,尽管彼岸世界是无法证实的,但只要信其有就会产生践行的强烈愿望,这也是佛教慈悲理念广被世间的根本原因。

(二)善恶有报的"世谛"

因果报应是佛家世间法中阐发一切事物相互关系的基本理论,即"已作不失,未作不得",指任何的行为,都会产生相应的结果。有因必有果,有善恶的行为,也必然受到行善或作恶的报应,即由现在之因,得未来之果,这种因果关系符合人们的心灵期许。多做善事,不做坏事,以期得到福报和善果,这就对人的言行从道德上给予了引导和约束。这种认识具有现实基础,符合生活常理,也成为佛教慈悲理念的一个组成部分。如人们通常所説的"种瓜得瓜,种豆得豆","谁种下仇恨,谁自己遭殃"等,都是这一认识的反映,并在中国社会得到了广泛的认同。善恶有报的观念,在对人心给与抚慰作用的同时,也使人的心灵得到了升华,完成了从现实到未来的转换,实现了由此岸到彼岸的跨越。

佛教认为,现世人生的一切都是由业力决定的,都是由前世之业因,造成今日之报果。同理,现世的一切善恶行为,也会形成业力果报在来世中体现。这种认识在道德上具有不可忽视的感召力,产生

扬善止恶的作用。在佛教的理论体系中,业报与轮回学说是联系在一起的,它为我们展示出一个多层面的生命空间。在这个空间中,轮回所显示的不同生命,也是与人的善恶行为相互对应的。因此,佛教把现实生活中人与人、人与社会之间的伦理道德关系体现在“业报”与“轮回”上,具体对应在“善有善业,恶有恶业”的因果之中。所谓“轮回”,意指如车轮旋转于六道之间,生死相续,以至无穷。“六道”又称“六趣”,即根据生前所作善恶,死后往生的六种去处:地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天。应当看到,单纯的善恶观念只能产生死后进天国或地狱的朴素想法,却不会导致轮回思想的产生,只有在业力学说建立之后,才能产生轮回思想。这是因为所谓的业力,就是一种连续不断的潜力,连接过去、现在、未来三世,绵绵不息。在佛典中,有大量关于业报轮回的故事和传说,宣扬了行善与作恶所带来的不同结果。这在客观上,对佛教人间净土观念的建立起到了推动作用,使行善去恶的思想深入人心,在淳正世风上也有积极意义。

大乘佛教世间法中的业报轮回学说,促进了社会伦理的发展,丰富了善恶理念的内涵,具有一定的认识价值。其实践意义在于,它不仅拉近了出家人和在家人之间的距离,推动了佛化人间的慈悲实践,也为佛教在现实生活中的广泛传播,铺就了广阔的道路。因果报应的观念,在相当长的社会历史环境中,都有利于调节社会矛盾,缓解利益冲突,为社会和谐提供有益的思想资源。

二 大乘经典中的慈悲思想

大乘佛教的慈悲理念,是对“至善”、“至真”人生境界的超越,同时也展示了中国佛教慈悲济世、弘法利生的精神风貌,表现出对众生的关怀和对社会的高度责任意识。

(一)《楞伽经》中阐发的大悲心

《楞伽经》自南朝宋元嘉二年(443)由印度僧人求那跋陀罗译出后,形成了传承此经的楞伽师派,并且成为中国禅宗首次“付法”、

“传灯”的经典,历来为中国佛教各宗派所重视。该经开篇就礼赞了佛陀的“四大悲心”,由大慧菩萨说:“世间离生灭,犹如虚空华。智不得有无,而兴大悲心。一切法如幻,远离于心识,智不得有无,而兴大悲心。远离于断常,世间恒如梦。智不得有无,而兴大悲心。知人法如我,烦恼及尔焰。常清净无相,而兴大悲心。”[1]这里的大悲心是指佛与菩萨悲心广大,具有救渡一切众生出苦海的弘愿。佛家的大悲心首先是由智慧产生的,即“智悲双运”。认为世间的一切事物都是因缘和合的产物,现象的生灭变幻,都是由人的幻有心识生发出来的。由于妄有心使人产生无穷欲望,从而在烦恼和痛苦中不能解脱。认识了产生痛苦的原因,就脱离了对妄有的执著。因此,当人了悟了“物我皆妄”、“人法二空”,即消除了主观的“我”,客观的“物”,就可以理解生命的真谛,进入清澄境地。人们在心中不再追寻一切现实的“虚幻”,断了妄有的缘心,达到有无俱遣、了脱生死的羁绊。大悲大愿是大乘佛教菩萨行的思想基础,也是佛教教义中,最具思想魅力和现实价值的内容。

(二)《金刚经》舍身、忍辱的大悲情怀

《金刚经》自后秦(402 年)由鸠摩罗什译出后,注家蜂起,至初唐相关的论述达八百余家,唐玄奘译本(648)颁行全国,是流传最为广泛的大乘经典。《金刚经》中的大悲情怀是大乘佛教菩萨行的核心内容,在中国产生了极其深远的影响,在今天仍具有社会价值。

佛教的慈悲理念具有十分深邃的内涵,这就是它的宁舍身以利人,愿忍辱负重以证菩提的愿力。因此,佛教的大悲情怀体现了信仰主义者所具有的特殊高度,是理想的境界。它表现出佛陀以苦身、舍命以利众生的彻底的奉献精神。正如他所述:“如我昔为歌利王割截身体,我于尔时无我相、无人相、无众生相,无寿者相。何以故?我于往昔节节肢解时,若有我相、人相、众生相、寿者相,应生嗔恨。须菩提,又念过去,于五百世作忍辱仙人,于尔所世,无我相、无人相、无

[1] 南朝宋求那跋陀罗译本《楞伽经》卷一,《大正藏》第 16 册,第 480 页上、中。

众生相,无寿者相。是故,须菩提,菩萨应离一切相,发阿耨多罗三藐三菩提心。不应住色生生心,不应住声、香、味、触、法生心,应生无所住心。若心有住,即为非住。是故佛说菩萨心,不应住色布施。须菩提,菩萨为利益一切众生故,应如是布施。”〔1〕

这里,佛陀讲述的忍辱修行,舍身度人的牺牲精神,是大乘佛教菩萨行的具体表现。大乘佛教对于损人害己的恶行,也采取了一种极为超脱的方式,反对以暴抗暴、冤冤相报。即使是面对邪恶和迫害,也仍能以悲悯之心度化,体现了人类最大的容忍度和宽恕心。修忍辱,从本质上来看,是一种宁可自我牺牲,也要解救一切众生脱离苦海的大悲情怀。这种坦然面对苦难的人生态度,是与“无我”论的思想结合在一起的。因为,已经没有了“我相”、“众生相”,那么,在面对人间的一切烦恼和怨恨时,自然也就没有抱怨了。这是具有极大感召力的“菩萨情怀”,闪耀着信仰主义者的思想光芒。这种忍辱负重的善行,其目的并不是为了个人的解脱,消除个人的恶业,而是积极地引导众生脱离苦难,为此不惜牺牲自己的生命。这是大乘佛教积极入世、渡众生出苦海的“菩萨行”,是悲悯一切众生的“大悲心”,也是“为利益一切众生故”的“大愿行”。

三 佛教慈悲理念的当代实践

汉地大乘佛教以“无缘大慈,同体大悲”的情怀,救渡世间受苦难煎熬的生灵,以为众生得安乐的弘愿投入到世间的慈善事业之中,教化众生,慈悲度人。所谓“大慈,与一切众生乐;大悲,拔一切众生苦。”〔2〕这正是大乘菩萨行的精神动力,并以大慈大悲的胸襟上求觉悟,下化有情。古往今来,中国佛教史上,高僧大德护佑人生、扶危济困的事例不胜枚举,诸如旱时祈雨,灾时布施,难时禳福,广种福

〔1〕 后秦鸠摩罗什本《金刚般若波罗蜜经》,《大正藏》第8册,第750页中。
〔2〕 《大智度论》,《大正藏》第25册,第256页中。

田。这些善行,都是千百年来,佛教信众身体力行的社会实践活动[1]。当代佛教慈悲济世,同样为社会做出了卓越贡献。如:

(一)声播海内外的"慈济功德会"

由台湾证严法师创办于1966年的"佛教克难慈济功德会",以爱人救人之心,从每人每天捐出买菜节省的五毛钱做起,来筹集善款。由最初的30名信众发展到今天,成为举世瞩目的国际性慈善救济组织,工作范围涉及到医疗、教育、人文、环保、社区服务、骨髓捐献、国际赈灾等各个方面。它也是第一个在大陆合法营运的台湾佛教的慈善组织。慈济的骨髓库是亚洲最大、志愿捐髓比例最高的,仅大陆地区受益人数已达上百人。今天已经形成了慈济骨髓干细胞中心,将会使成千上万的病患者得到捐助。慈济功德会在全球的志愿者已达到五百多万人,募集的善款已逾百亿新台币,其受益人数之巨,影响之大都是中国佛教史上罕见的。

(二)各地形式多样的慈善活动

改革开放以来,我国佛教的慈善事业得到了极大地发展,成为社会慈善团体中引入注目的组成部分。如广东省佛教界近年来就开展了"八大慈善活动",包括:赈灾济困、"一十百千万"行动、新农村建设、施医送药、植树造林和放生环保、捐资助学、恤孤养老、光明行等内容。其中的"一十百千万"行动就很有特色。所谓"一",是指组建一支弘法团,到各地弘法,引导信众积极参与构建和谐社会;"十"是建立十所以上慈善诊所、文展馆、图书馆;"百"是培训百名宗教干部和寺院负责人;"千"指植树千株、放生动物千只以上;"万"是扶助万名困难群众。[2]其工作内容具体、措施到位。还有,山西"五台山佛教功德慈善总会"多年来进行了大量的佛教慈善活动,也为2009年五台山佛教文化圣地成功申报世界文化遗产做出了贡献。江苏无锡

---

〔1〕 参见拙作《佛蕴禅思》第三章"伦理道德观的铸就",太白文艺出版社,2007年版。

〔2〕 温金玉"慈风善雨起岭南——广东佛教界的慈善实践考察"一文,《禅和之音》,宗教文化出版社,2009年版。

灵山祥符禅寺先后投入数千万元致力于赈灾、助残、救孤、济困、助学、环境保护等方面的慈善公益事业,取得了良好的社会声誉,曾被民政部授予“中华慈善奖”。总之,我国各地的慈善事业,近年来取得了长足的进步,佛教信众的慈悲济世活动,也得到了社会各界的普遍认同。本次由寒山寺文化研究院主办的以“慈善与和谐”为主题的文化论坛,对推动慈善思想文化的研究,对深入开展各种慈善活动都有积极的作用。衷心地期望在新的历史时期,我国社会的慈善事业不断取得更大进步。

论布施及其道德原则
——兼论与慈善的统一基础

聂士全[1]

摘　要:佛教组织及信众,本诸信仰而广行布施以利乐有情,乃古今皆有之事实。讨论布施行为奉行的宗教伦理原则,不仅有助于揭明佛教慈善事业的理念,而且对一般慈善行动也有参照或资鉴意义。因此,本文从布施是六度之首、布施所奉行的原则、布施与慈善的统一三个方面,总结菩萨所行布施是由回向菩提、一切智智而被建构起来的,若背离菩提原则,布施便无从成立,由此逻辑,慈善亦应本诸对终极原则的服从与信念,否则很难避免经验层面的冲突。

关键词:布施　慈善　菩提原则　缘起性空　业力因果

慈善作为公益事业之一,指募集物质以无偿施予匮乏者的社会活动,就字面解,即以仁慈为价值取向的善行,因而可判归社会伦理行为。布施是本诸对大乘佛法的信仰而将净财或真理无条件施诸众生的宗教修行法门之一,就其饶益有情的动机与效果论,显然属于伦理行为,而就其信仰本质应为宗教行为,既然布施能将饶益有情与求证菩提完全统一,不妨视作宗教伦理行为。之所以将布施与慈善合论,一是鉴于佛教信仰群体一直以布施而行社会慈善之实,二是有意

〔1〕　聂士全:苏州科技学院副教授、博士。

通过核校慈善行为的性质以明其道德根基,因此,本文综合二者,拟通过揭明蕴含在布施行中的信仰特质与佛理依据来凸显布施与慈善行为的纯粹性或先验形式。我们认为,布施以菩提心为动机与目的,以性空之理与饶益有情为一贯原则,而动机、原则均以神圣而虔洁的信仰为情感基础,若能置名词差异于不顾,布施与慈善这两种能呈现人类普遍价值的行为并无本质区别,若能超越异型文化间的价值之争,慈善也只有建立在普遍信仰基础上才能保证其纯粹性,而现实慈善行为中发生的种种问题,如以不净财施人是否该遣责、施者是否该期待受施者的感恩回报(心理的而非实物的)等等,均可由布施行为所坚守的原则予以对治解决。

一 布施位居六度之首

布施、持戒、忍辱、精进、禅定与般若,能将一切有情自生死烦恼的此岸摆渡到涅槃解脱的彼岸,所以合称为六度。六度属菩萨行业或事业,布施则为六度之首。

《瑜伽师地论》卷三九定义布施谓:“谓诸菩萨于自身、财无所顾惜,能施一切所应施物,无贪俱生思,及因此所发能施一切无罪施物身、语二业,安住律仪阿笈摩见、定有果见,随所希求,即以此物而行惠施。”[1]其中,布施主体是菩萨。菩萨为菩提萨埵的略语,菩提意为佛道,萨埵意名众生或大心,以佛道觉悟众生,即名菩萨。菩萨“有大誓愿,心不可动,精进不退”,凡从初发菩提心,立“我当作佛,度一切从生”[2]之誓愿,即可名为菩萨。凡正信并实践菩提道,矢志于上求佛道和下化众生之事业,无论出家、在家,皆可称为菩萨。若出家修行布施,当遵循所受律仪,谓之“安住律仪阿笈摩见”。菩萨须对布施之本质、修习方法、意义及其所招致的结果,深信不疑,并

[1] 《大正藏》第30册,第505页中。
[2] 龙树造、鸠摩罗什译:《大智度论》,《大正藏》第25册,第86页中。

如实理解,即安住“定有果见”,也就是说要以业力因果观为原则,这样行布施才是完全出于自觉,而不是由于环境影响或他人引导。

以所施物为标准,可析布施为法施、财施与无畏施三种。法施,即施以佛法真理,令受者发菩提心,走上觉悟之路。施以衣食等一切资生之物,谓之财施。当人处于畏惧惊怖状态时,如畏惧生死,则施以无畏,令其走出心理困境。法能启发心智,财解人贫困,无畏则给人以勇气,三种施皆能助人身心安乐。然而法施较财施为胜,这是因为:财有尽时,法则无尽;财只对人现在有利,法之利益影响长远;财施无益于受者的开悟,法施能令闻法者速发菩提心[1]。上引定义,析所施物为身体与财物两种。身属内所施物,若有人为了衣食而要求菩萨作他的仆从,菩萨则以身施彼,由其指使;若求手、足、头、目等器官,也应随其所欲,一切施与。此二看似难以理喻,其实也为常见事实。如义工为他人无偿服务、捐献器官以救治病患,即符合施人以身的规定。当然佛教语境中,施身的目的还在于破除我执和对色身的贪著。财属外所施物,如衣食住行等资具,能让人获得受用,游戏娱乐等器具,能让人放松自在,菩萨皆能心无贪恋,应彼所需而快速施与。无论如何,所施之物,应为鲜洁物而非破败物,应为精妙物而非贱劣物,应为清净物而非污秽物,同时,不能以非法手段得来的财物施人,如为人乐道的劫富济贫之类便不合布施要求。

受施者为一切有求众生。菩萨对有求众生要平等对待,不能有任何轻视厌烦等心。《增一阿含经》卷十九论菩萨行布施应依四法,其第一谓,上及诸佛,下及凡人,菩萨皆以平等心视之,不加选择,但存一切众生“由食而存、无食则丧”[2]的慈悲之念。《瑜伽师地论》卷三九说,菩萨行施时,“普于一切有情之类而起平等心,住福田想”,终不分别亲怨、有德无德、优等劣等[3]。既于受者不分别,则不会施此优而多,施彼劣而少。有一种情况,例如单位或个人对贫困

[1] 般若译:《大乘理趣六波罗蜜多经》,《大正藏》第8册,第883页中。
[2] 《大正藏》第2册,第645页中。
[3] 《大正藏》第30册,第506页下。

学子的资助行为,往往要以是否品学兼优、是否最为贫困为资助标准,这可能因为虑及求助者多而助学资金不足等条件制限,然而无论如何,此种道德行为所奉行的法则应非纯粹的先验法则,而是经验的有条件的,它造成的结果是,求助学子需开具贫困证明,或借助媒体公开并渲染经济困境和求学愿望,以引起公益组织或个人的同情,才能获得资助,而施者往往还会跟踪施助的结果,要求受施者向他汇报学习情况等等,这无疑对双方而言都已成为负担,尤其是伤害了受施者的尊严。布施是无条件的,至于它奉行哪种法则,下文再给予深论,这里先提出它在事行或经验层面的要求。菩萨本着与一切众生共同觉悟的愿望,向有求者布施一切可施之物,但既为宗教伦理行为,施者应遵循经验层面的因果原则,要考虑到能否真正给受者带来利益安乐,凡事行之起必有因缘,也必有结果,出于恶因缘的求助只能给受者带来恶果,因此菩萨要在信解因果的前提下,分辨施或不施的情况。例如,若有众生求菩萨与他一同作非理逼迫、损害、欺骗他人之事,或怀恼乱心而求菩萨施与肢体,或其心愚痴狂乱来求菩萨肢体,或求自害害他的毒、火、刀、酒等物,或求种种能导致无义之事的戏乐之具,或求猎捕方法及罗网等猎捕工具,若有病来求非理非宜饮食,或已经饱满来求过量饮食,具如《瑜伽师地论》卷三九所述,这些情形或于受者无益,或促成受者造杀生恶业,不仅不能让他得利益安乐,反而令其良知有亏,因此皆不应施与。

以上对布施的定义及三要素略作总结,并旁及布施行为在事相上所应遵循的经验法则。然而菩萨修习六度万行,为什么布施能居其首呢?《大乘理趣六波罗蜜多经》中,佛陀从三个方面回答了这个问题。一因布施最易行,一切有情皆能离自私悭贪而行布施。此判断主要基于众生普能慈育幼仔这一事实,无论是心识暗昧的动物,还是凶狠极恶之类,虽不能自觉这样做的意义,却皆能本诸天性,对幼仔起怜爱之心,解其饥渴,令得安乐。将养育后代归于布施,显然认为布施等舍己为他的公义行为有其可靠的事实基础。这与儒学以亲亲之情作为仁爱的前提一样,根源于同一个观察。以大公为本质的

仁爱,若不以绝对无条件的亲亲之情为前提,很难再找到更为纯粹的根基了。二因物质资料是最基本的生存保障,贫穷必将扼杀各种生命潜能,限制了人的全面发展,衣食住方面的生活资料得不到满足,身心先已不安,则遑论其他事业,因此菩萨当先从基本方面做起,施与一切衣食、房舍、卧具、医药等物,令其身心安乐,再劝其发菩提心,心向觉悟。据此,布施堪为六度万行之门,唯先行布施,才能进论其他,以逐步提升生命层次。三因贪嗔痴慢疑乃人性中最一般的弱点,被喻为五毒,时时侵扰身心,而贪为五毒之一,对治它的良方正是布施。菩萨完全出于利乐有情的目的,随其所有,无条件的施与来求者,即便珍爱之物,亦不悭吝,施后不追悔,通过观想一切事物的变易无常性,舍离所有爱恋之心。无著谓:"能破裂悭吝、贫穷,及能引得广大财位、福德资粮,故名为施"[1],认为贪财、违戒能阻碍人们心向菩提,所以应行布施、持戒予以对治,同时布施能以正道摄受众生,持戒能不毁害众生。

二 布施奉行的道德原则

因果、性空、菩提,是布施所奉行的原则,也是其他菩萨行业的原则。由于服膺这些原则,才造就了菩萨这一群体的性格。

上文提及菩萨由信解因果而行布施,正因为对这个原则的尊重与服从,菩萨才自觉自愿的行布施,而非取决于环境或他人引导。所谓因果,非指一期生死之自然规律,而是生命绵历不绝的轮回法则,这可从两方面给予理解。首先是业力因果,谓生命活动(行业)犹如一股势能(力)必将引生某种结果,行为与结果的性质一致,即通常所说的善有善报、恶有恶报。显然其中设定了一个自由主体,它自己作或善或恶的决定,由语言与行为表现出来,并自己承担或善或恶的结果,完全符合"自作自受"原则。众生有向善的共性,可以世人皆

〔1〕 无著造、玄奘译:《摄大乘论本》,《大正藏》第31册,第144页中。

赞赏善而憎恶恶为实证。善有世间善,与恶相对,如抑恶扬善之善,皆裨益于人群共处、社会和谐;有出世间善,是超越善恶相对的第一义善,以菩提为终极期待。菩萨深信因果,能正知何种行业导致何种结果,所以他们矢志于菩提,广行布施,利乐有情,却不计任何法则之外的因素。正如康德将道德筑在经验之前的纯粹理性基础上,布施行为显然植根于服从法则的理性。

其次是生死轮回,意指生命不仅是受制于自然律的短暂过程,而是具有不断流转的长期性,若置差别不论,此与一般所谓灵魂不朽观相类。生死复生死的三世轮回说,将经验生命提升到与宇宙一样渺远深邃,因而获得了与宇宙时间一体的恒久性。宇宙间的生命形态有天、人、畜生、饿鬼、地狱五种,若析似天而非天的阿修罗为一类,即成"六道"。轮回就是在六道中流转,随业力性质而改变生命型态,生此死彼,死彼生起,循环不止。所谓众生、有情之语,义该六道,不仅指人,但因诸佛"皆出人間,非由天而得"〔1〕,天界乐多苦少,不能即天身成佛,人间苦乐参半,成佛因缘具足,故佛出人间,所以主要还是指人。轮转六道说,将人的生命与其他生命型态及一切万有融为一体,有着共同的命运。佛教将生存感受总结为苦,烦恼是存在的本质,是造成生死轮回的根本原因,因而将超生死求涅槃、断烦恼证菩提的出世间之路设定为正道。经典为出世间指示的理路大致有两条,表现为对生死烦恼的态度不同。声闻、缘觉二乘厌离生死而欣求涅槃,厌离因为怖畏,欣求则成执著,其实是未将个体生命融入宏大的宇宙中,所以才无视众生而唯求个体解脱,在菩萨奉行的经典中,常被呵责为自了汉,谓心意羸劣怯弱使然。

菩萨钦慕莲花品格,如莲花之洁净出自淤泥而非虚空,生死之外亦无究竟涅槃可期,所以关于生死与涅槃一体不二的认识,让菩萨与众生紧紧维系在一起。菩萨虽然意向菩提,却将证得菩提之期延长到无限。一般谓菩萨从初发菩提心,经三大阿僧祇劫,便可即身成

〔1〕 僧伽提婆译:《增一阿含要》,《大正藏》第2册,第694页上。

佛,但这个时间之长也非我人所能思维与想象。总之,菩萨已将成佛时间与宇宙过程等同起来,全部事业皆以饶益有情为出发点,以通往菩提为终极归趣。《大乘理趣六波罗蜜多经》卷三谓:“佛道悬远,经百千劫,难行苦行,难舍能舍,国城妻子、象马七珍、奴婢僮仆、身肉手足,无所悭惜,如是布施,经千万劫,方证菩提。”[1]千万劫意指极长,菩萨只将对结果的期待化作无穷无尽的与宇宙一体的生命活动中。有位号称地藏的菩萨典型,更发“众生度尽,方证菩提,地狱未空,不取正觉”[2]的宏愿,菩提、正觉显然就是救度众生、共期觉悟的事业本身。如果菩萨像二乘一样因厌舍众生而入涅槃,又怎么践履如此大愿呢?由于烦恼是生死流转之因,所以菩萨不断烦恼,长住世间,行利乐有情之事,誓与一切众生同成佛道。据玄奘译《大般若经》卷五八零,与二乘急于求证的念头相比,菩萨所起贪等烦恼心,虽然也能障碍菩提,但是不仅危害小,而且还是证得菩提的必要条件,因为“贪嗔痴等,能令生死诸有相续,助诸菩萨引一切智,谓菩萨众方便善巧,起诸烦恼,受后有身,与诸有情作大饶益,依之修学布施、净戒、安忍、精进、静虑、般若波罗蜜多,令得圆满。”[3]也就是说,菩萨发菩提心,誓度一切众生,必须“久住生死”,才能不断积蓄菩提资粮。所以烦恼是引发一切智智的必要条件。然而二乘厌背世间、速入涅槃的念头却从根本上消解了这一条件,因此菩萨不仅不断烦恼,而且还要“于烦恼起有恩想”。当然菩萨还得有方便善巧,才能不断烦恼,而又不为烦恼所系。

一切存在者,因缘而生,因缘而灭,其性本空,菩萨行布施,理当服从存在者的本性,即缘起性空原则。依此原理,菩萨常观一切法皆如幻化,非真实存在,而是因缘决定的假有,始终处于生住异灭的过程中,没有一物可以常住,如经谓“一切有为法,如梦幻泡影,如露亦

[1] 《大正藏》第8册,第879页下。
[2] 智旭:《占察善恶业报经义疏》,《卍新纂续藏经》第21册,第424页下。
[3] 《大正藏》第7册,第998页中。

如电,应作如是观。”〔1〕有为法指受制于因果法则的一切生灭现象。性空观显然是从长远、整体角度思维一切事物,唯如此才破除对眼前之物的贪爱和执取,从而打开心灵,融入到无边无际的平等法界中。《大般若经》卷五八零说,菩萨真正行布施,首先要发菩提心,其次知一切事物如幻如化,观所舍物、布施之事等皆空无所有,不取相,不执著,如此则能舍一切,疾证无上菩提。初发菩提心,确立菩提意向,终证终极大菩提,令意向圆满,过程却是常观诸法性空,不取施者相、受施相、施事相,不求受者感恩,不为道德满足感而布施,谓之“不住相布施”,这就是菩萨有方便善巧而行布施,不常观性空则谓之无方便。

依性空原则的指导,菩萨行布施能渐次远离悭贪心,破除一切执著,包括对“空”、“菩提”的执著。《大般若波罗蜜多经》卷五八一说,菩萨布施时,“于一切法都无所舍”,证无上正等觉时,“于一切法亦无所得”,“如菩萨众行布施时,于一切法都无所损;如是菩萨当证无上正等觉时,于一切法亦无所益。”舍无所舍,得无所得,施时不减一法,证时不增一法,因为舍与得、损与益,皆相待而立,尚非整体视域中的无分别。如此则不以舍为忧,不以得为喜,对不善法不起贪欲,对善法亦不起贪欲,因为“如来观见一切法空故,善法中亦无大欲。如我今者于一切法都无欲心,昔菩萨时虽行布施而于诸法都无所舍,了达诸法毕竟空故,诸佛世尊于一切法无爱无恚。所以者何?通达诸法皆非实有,本性空寂爱恚断故。”〔2〕毕竟空非指空有相对之空,而是超越相待的第一义空。唯其本诸第一义空,才能以绝对无所得心,任运作一切事,常与有情作大饶益,布施才是服从事物本性的纯粹布施。

经论中,性空原则通常是以否定句式表达的。如《大方广十轮经》卷七谓,菩萨行施时,“不著躯命,亦不为己求世间、出世间乐”,

〔1〕 鸠摩罗什译:《金刚般若波罗蜜经》,《大正藏》第8册,第752页中。
〔2〕 《大正藏》第7册,第1003页上-中。

“不受后有故施,不粗心故施,无嫉妒故施”,“不为受报故施”,乃至“不染著人、天生死五欲乐故修行于施”[1]。《瑜伽师地论》卷三九亦谓,菩萨“不以异意、不以愤怒挠浊之心而行惠施”,“终不施已而自赞”,“不由恶见妄有执取而行惠施”,“不观其果而行布施”,“不损恼他而行惠施”,“不以谄诡而行惠施”,“不以恶慧而行布施”。[2]如此等语,基本上排除了来自经验、情感方面的目的。不为世间乐,亦不为出世间乐,绝不执任何快乐结果而行布施。不为五欲乐,亦不为自夸德行,排除了身心两方面的满足感而行布施。总之,不贪执任何事相,纯任性空法则而行布施,如此才在意向菩提的前提下,纯以利乐有情为怀。

二乘也行布施,然而“声闻行施,回向涅槃阿罗汉果”,唯自求解脱,菩萨行施,则“回向菩提、一切智智”。回谓回转,向谓趋向,回向谓菩萨回转所行所行功德,与一切众生一起,趋向于菩提、一切智智。布施等事业,除指向菩提之外,拒绝任何其他目的,因而只接受菩提法则的决定。菩萨区别于二乘的独立品格,即在于发菩提心、常欲饶益有情这个誓愿,因此,菩萨行施,是完全服从他的本愿即菩提意向的。《大般若经》卷五七九谓,菩萨行施时,应当这样观想,“我施善根,勿招余果,唯证无上正等菩提,能尽未来利乐一切”,“如是回向无上菩提非余果者,乃名布施波罗蜜多,普令一切波罗蜜多皆得圆满,若无后心缘一切智、回向无上正等菩提,虽行布施而非布施波罗蜜多,亦不能令余所修习波罗蜜多速得圆满,亦不能得一切智智”。[3] 将布施所培植的善根,完全付诸对菩提的意向中,并能穷尽未来,令一切得利益安乐,此种只回向菩提而不回向其他目的的行为才是真正布施,即便所施甚少,只要回向菩提,则意义深广,能证得一切智智。

菩提即佛道,谓究竟的觉悟境界,与此境界相应的观智,即平等

〔1〕《大正藏》第13册,第714页中。
〔2〕《大正藏》第30册,第506页下-507页中。
〔3〕《大正藏》第7册,第992页下。

无分别的一切智智。上引经又谓:“菩萨所成清净广大妙法,谓发无上正等觉心不复退转。”[1]意指菩萨所发无上正等觉心,就是他将以全部生命来成就的清净广大妙法,而此最极清净广大妙法,即如来性、自然觉性、无上正等菩提之性。如来性即佛性,由于是一切众生本有之性,所以称为自然觉性,或自然智、无师智。服从菩提法则,就是服从内心的觉悟本性,将全部生命投入到饶益有情与有情共同觉悟的无穷尽的活动中,所有观念与行为因有了这个法则,才可以说为绝对的无漏善。生命因菩提法则而有了终极意义。

菩提心是菩萨行的起点也是终点,任何因素都不能退转他的菩提意向,否则即非菩萨,即非布施。如何保证不退转呢?首先,菩萨依业力因果原则,留或润生,不为二乘急于求证的念头所侵扰,与世间同浮沉,与众生共命运,广行布施等事业,利乐有情,净化世间。同时,又不怀任何其他目的,而将所行一切回向菩提、一切智智。试想:若厌离生死,弃舍有情,但求个体解脱,则分别生死涅槃为二,既执涅槃,又执生死,岂是无分别的一切智智,将个体与有情对立起来,漠视有情的存在,岂是视众生万物为一体的平等大觉。菩提心与饶益有情看上去是二事,其实理同,如前文所论,发菩提心而又不执菩提,将证得菩提之期延长到无限,因此,只能这样推论,一是确立了生存意向,二是服从菩提法则而饶益有情,广行布施只为责任不为其他。其次,菩萨依缘起性空原则,常观世间万有因缘生灭,其性本空,破我、法二执,证我、法二空,显平等真法界,因为只能绝对的空性才能推出万法平等,才能推出一切智智。所以布施应不取一相而行布施,“若诸菩萨能舍众相,回向无上正等菩提,欲为有情作大饶益,乃名能得无上善利”,因“饮食等物皆有众相,诸有相法皆有数量,有数量法有分限故,缘彼不能证无分限一切智智。”[2]最后,观诸法性空,才能不令菩提意向退转,观空不证,才能常住世间利乐有情,总之,菩萨观

[1] 《大正藏》第7册,第995页下。
[2] 《大正藏》第7册,第1000页中。

空而不执空,住有而不执有,空有相即,统一于无上的菩提意向中。正因为以菩提、一切智智为意向,菩萨心才坚固不变,不可倾动,菩萨期待发一切智智烛照一切,意在转无明为明,怎肯为无谓之事所拘牵憾动。

三 布施与慈善的统一

如果说布施所奉行的原则具有客观普遍性,那么对慈善等伦理行为也应该同样有效。起码在佛教语言中,菩提或佛性原则是六度等一切行动所应遵守的,因为基于一切众生悉有佛性的判断,菩萨总以摄受一切有情为怀,将毕生付诸劝导众生发菩提心趣证菩提的事业中。只是自觉以菩提原则为行动的依据,离不开信仰即发菩提心的支持,而一般慈善则勿须考虑这个因素。然而既是伦理行为,慈善的道德价值同样也应体现在对终极原则的服从与信念中,尽管这个原则也许不以"菩提"为名,但所指应当无二。

暂不论原则,布施其实就是慈善,只不过前者就行为立称,后者以德性为名。首先,若遇无物可施的情况,菩萨应学习掌握各种技能,通过劳动合法获得财物,再施予求助者。此种关于布施细节的规定,表明菩萨不必是遗世索居的清修僧,而是积极投身于社会生活、富于慈悲心肠的慈善家,用实际的助人行动来表达内心的菩提信念。《大般若波罗蜜多经》卷五七九谓:"诸菩萨众应起是心:若诸有情来至我所,求索种种资生之具,我当发起决定施心,不应发起无资具心。设我现无所索资具,要当方便求觅施与。终不发起如是之心:我既现无所索资具,不应方便为彼求觅。若余有情自施彼者,我当随喜,若不欲施,我当种种方便劝发,要令求者所愿满足。"[1]若自已暂无资具,还可灵活为彼募集,终不因匮乏而失却助人之念,若见他人施彼,也能随喜称叹,为施者之施心、求者之得助而高兴,这时的菩萨显然

[1] 《大正藏》第7册,第995页下-996页上。

就是一位积极的志愿者,全以助人脱困为怀,终不以个己私念为意。由此二规定,看不出布施与慈善有何分别。

其次,菩萨以慈悲喜舍四无量心而行布施。与有情乐谓慈,拔有情苦谓悲,庆贺有情离苦得乐谓喜,等视有情而心无所执谓舍。四无量心,即四种禅定。以四心为境而作观想,则常能以慈悲喜舍之情对待众生。《大般若波罗蜜多经》卷五八三谓,菩萨"入慈悲定",唯念一切有情皆得安乐及出离众苦。修此慈悲定,要以发菩提心、决定求一切智智为前提,以一切有情为缘。讲菩提,即含摄了饶益有情义,换句话说,由菩提概念自然可以分析出饶益有情的内容,通常所谓悲智双运,便就此而论。智即菩提、一切智智,以无分别心洞悉诸法实相及众生苦之存在现实,自然而起拔苦之悲心,因而智与悲是一体不二的,不以无分别智为念,必无同体大悲可言。《大般若波罗蜜多经》卷五七九谓,"若菩萨摩诃萨欲证无上正等菩提,应缘一切智智,以大悲为上首,修行布施波罗蜜多。"〔1〕四无量心,即是因意向菩提、一切智智而生起的德性。

在儒学伦理语言中,慈善一语,与"父慈子孝"的道德观念极为相近。慈是父对子的亲亲之情,具有绝对性或无条件性。一般的事实是,各种人伦关系中,最不计较利害得失的,莫过于血亲间的亲亲之情。亲亲之情,纯任天命之性,不仅与得失之心绝缘,而且拒绝知性分别,因而堪谓仁爱的根本前提。将亲亲之心扩充至天下人,即为仁。仁即大公,唯筑基于无条件的亲亲这一情感事实,才获得它的先验形式,舍此,仁爱很难再找到其他根基了。依此而言,所谓慈善,就是本诸亲子之情,关心需要帮助的人群,如不忍子之身心受煎熬而全心哺育,亦不忍天下人受苦而全心救助,子病犹如己病,天下人有难犹如自己有难,唯其如此,才可称之为善。善的行为,就是受无条件的法则决定的行为。如见孺子之将入井,奋然施救,非欲结交于其父,非欲邀誉于乡里,皆因纯粹的恻隐之心使然。《中华慈善总会章

〔1〕《大正藏》第7册,第991页下。

程》第三条规定该会之宗旨,谓:“发扬人道主义精神,弘扬中华民族扶贫济困的传统美德,帮助社会上不幸的个人和困难群体,开展多种形式的社会救助工作。”[1]从表述上看,社会救助工作是以发扬人道主义精神、弘扬扶贫济困的传统美德为逻辑前提的。以贫困者为扶助对象,肯定不是无视或漠视,而是蕴含了人与人之间的普遍联系这一观念为出发点的。若理解无差,这里的人道主义应包含视不幸的人、困难群体为独立主体的内容,既为主体,便要施予如人一般的待遇,这就是人道主义。因而人道主义、仁爱与慈悲,名词虽不同,却都指谓同一个德性,它们遵循的法则并无二致,即众生平等、万物同体。布施是为了与一切有情共同期待彻悟,慈善也以自己和他人的自我实现为目的。撇开信仰因素不论,唯就伦理而言,无论是行为还是行为所遵循的法则,布施与慈善都具有统一的基础。用康德的哲学语言来说,它们都是完全出于责任的道德行为。

最后,值得一提的是,若要道德法则在任何时侯都能决定我们的行为,对终极目的的信仰或信念,以及依信念而起的道德经验,不仅不能缺少,而且要时常以此警醒自己,对作为佛教伦理行为的布施如此,对一般慈善活动也不例外。

[1] http://www.chinacharity.cn/。

汉传佛教慈善事业的理论来源及其实践模式

李尚全[1]

摘　要:本文认为,西晋法立、法炬翻译的《佛说诸德福田经》,是汉传佛教慈善公益事业的理论来源,在古代形成了无尽藏等五种传统慈善公益模式,在近代转型成被动模式(庙产兴学模式)和制度化模式,而在当代大陆是以"灾难危机"模式运作的。

关键词:慈善公益事业　汉传佛教　灾难危机

佛教慈善事业是大乘佛教修行方法之一。大乘佛教强调福慧双修的理论,强调修福是第一位的修行。一个人只有满足了物质生活的最低需求(福报),才能追求精神需求(智慧)。汉传佛教是大乘佛教的中国化,在2000多年的发展史上,始终强调福慧双修的信仰特色。本文拟将其慈善事业的理论来源及其实践模式,做一些历史学的探索,提出自己的洞见,斧正于佛教界和学术界的方家及同仁。

一　《佛说诸德福田经》:佛教慈善事业的理论来源

佛教自两汉之际传播到中国,在东汉末年以洛阳为中心,向东向南波及到苏北和南京,在广东南部也有所传播。魏晋时期,开始向西传播,敦煌菩萨竺法护在西晋末创立了长安大乘佛教学派后,受其影

〔1〕 李尚全:扬州大学佛学研究所所长、博士。

响,佛教基本上遍布北部中国。魏晋时期,社会动荡不安,天灾人祸不断,为佛教慈善理论的出现,提供了社会平台。从汉魏西晋佛教信仰的主旋律来看,以佛教经典翻译为主轴。因此,此时出现的佛教慈善理论,是以翻译佛经的方式出现的。西晋沙门法立、法炬共同翻译的《佛说诸德福田经》就是这个时代的产物。在这部大乘佛教经典里,为中国社会输入了大乘佛教慈善理论。经云:

> 佛告天帝:复有七法,广施名曰福田,行者得福即生梵天。何谓为七?一者兴立佛图僧房堂阁,二者园果浴池树木清凉,三者常施医药疗救众病,四者作牢坚船济度人民,五者安设桥梁过度羸弱,六者近道作井渴乏得饮,七者造作圊厕施便利处。是为七事得梵天福。[1]

如果我们参照《中华人民共和国公益事业捐赠法》(1999)第3条的内容(即所谓的慈善公益事业,主要包括:(1)救灾济贫、扶助残障等慈善活动;(2)教育、科学、文化、卫生、体育事业;(3)环境保护、公共设施建设等活动;(4)其他公共与福利事业),来诠释这段经文的话,就可以了解到佛教慈善事业涵盖的主要内容为:(1)“兴立佛图僧房堂阁”的愿意是塑造佛像、修建寺院,在古代是修福的第一要务,因为在当时,佛教寺院是作为传播文化的功能来出现的,再加上“常施医药疗救众病”,这两项内容,在今天,就应该诠释成为兴办教育、科学、文化、卫生、体育事业;(2)“园果浴池树木清凉”、“近道作井渴乏得饮”、“造作圊厕(厕所)施便利处”,用今天的话说,就是佛教界要积极参与环境保护、公共设施建设等活动;(3)“作牢坚船济度人民”、“安设桥梁过度羸弱”,表明佛教界在今天要主动投入到救灾济贫、扶助残障等慈善活动之中,张扬大乘佛教的慈悲情怀。

曾经有人说台湾地区慈济功德会从事的佛教公益事业不是佛教,基督教也在做这些事情。如果我们从汉传佛教的大乘修行理论来加以评论,这种论调是非常肤浅的。或者认为做经忏佛事才是佛

[1] 《大正藏》第17册,第777页b。

教,或者认为讲经说法才是佛教,或者认为著书立说才是佛教。其实,这些都是汉传佛教信仰的真实内涵的误解,汉传佛教信仰的灵魂,实际上是大乘佛教慈悲精神的社会化。因此,积极参与社会慈善事业,既是大乘佛教的修行内容,也是大乘佛教社会化的实践活动,用现在的话说,就是佛教与社会主义社会相适应。

二 汉传佛教慈善事业实践模式的历史回顾

1. 传统的佛教慈善模式

根据震华法师在《僧伽护国史》及相关佛教史料记载,传统的佛教慈善模式有以下几种类型:

(1)无尽藏模式。在南北朝时期,汉传佛教界创立了慈善性质的金融机构,叫无尽藏,类似于今天的慈善资金会。隋唐时的三阶教,使无尽藏的慈善模式更加完善,规模空前,引起当局的猜疑,并强行取消。到了宋代又死灰复燃,以“长生库”的名义出现,在元代更名为“解典库”,东传日本后,叫“无尽会社”。

(2)悲田院模式。武则天统治时期,在唐朝出现了名为“悲田养病坊”的慈善组织,宋朝更名为“福田院”,类似今天的福利院、养老院。

(3)养病坊模式。南齐时佛教设六疾馆,“以养贫民”。梁武帝普通二年(521)设孤独园,令“孤独有归”,类似于近代以来的慈善医院。

(4)放生造林模式。类似于今天的生态环境保护运动,主要表现在两个方面:一是护生止杀,爱护生命,类似于现代的动物保护、生命关怀、爱护动物等社会运动。二是功德林,类似于现代的义务植树活动。

(5)修桥补路等模式。类似于现代的公共设施建设,包括:义务修建公共浴池,造船义渡,修桥补路,掘井引水,以及建设公共厕所等。

上述传统的佛教慈善模式,基本上是汉传佛教界的自发组织,是在受到历代当局的猜忌和打压下,佛教界积极主动地把大乘佛教信仰社会化的时代精华。

2. 民国时期的佛教慈善模式

民国时期的佛教慈善模式分为被动模式和制度化模式两种。所谓的被动模式,是康有为和张之洞在戊戌变法时期倡导的庙产兴学运动的被动回应,也就是说,在清末新政和民国北京政府期间,政府兴办新式中小学,资金困乏,于是提取佛教和道教的部分庙产,作为政府兴办国民教育的经费。佛教界和道教界为了保护庙产,被迫开办中小学,参与兴办新型的国民教育运动。

所谓佛教慈善的制度化模式,是指南京国民政府成立后,试图把佛教和道教的庙产制度化管理的一种尝试,或者说,是在政府主导下,佛教界和道教界必须向基督教学习,要参与社会慈善事业。民国十八年(1929),南京国民政府内政部颁布《监督寺庙条例》,明确规定佛教界和道教界要用庙产创办社会公益事业,尤其是要开办地方性教育事业。抗日战争爆发,南京国民政府西迁重庆后,在民国三十二年(1943)1 月 8 日,内政部颁布渝礼字 01021 号政令,责令各地佛教界和道教界成立地方性公益慈善事业委员会,并颁布了《寺庙兴办公益慈善事业实施办法》和《佛教寺庙兴办慈善公益事业规则》。这两项政策法规,使汉传佛教慈善公益事业规范化、法制化、制度化,尤其是《佛教寺庙兴办慈善公益事业规则》,更是把汉传佛教慈善公益事业细化为以下五项:

> ①关于民众教育事项;②关于济贫救灾事项;③关于育幼养老事项;④关于公共卫生事项;⑤其他公益或慈善事项。寺庙出资兴办事业时,应按其每年财产总收入依下例之标准每年分两次缴纳之:①五百元以上一千元未满者百分之二;②一千元以上三千元未满者百分之四;③三千元以上五千元未满者百分之六;④五千元以上一万元未满者百分之八;⑤一万元以上者百分之

十,其全年总收入不满五百元之寺庙自愿量力纳款。[1]

由此可见,国民政府在重庆颁布的《佛教寺庙兴办慈善公益事业规则》,已经把佛教慈善公益事业规范得十分具体,并有了量化标准,有了可操作性。汉传佛教界的慈善公益事业向制度化、规范化的方向发展。

3. 当代大陆汉传佛教的慈善模式

当代大陆的佛教慈善模式比较单一,可以称之为"灾难危机"模式,就是说,当某个地区出现了天灾人祸以后,需要社会救济的时候,在"大灾有大爱"的理念支配下,实现佛教慈善的有序用作。例如,在2008年发生的四川汶川地震面前,在一个多月的时间里,据不完全统计,大陆佛教界捐款折合金额近4亿人民币,尤其是什邡罗汉寺禅床上出生的108个婴儿,更是赢得了社会的广泛美誉。

为了应对灾难危机,佛教的慈善事业社团化(民间组织化)。据国家宗教局副局长、中华宗教文化交流协会副会长兼秘书长齐晓飞介绍,"截止到2006年6月,在民政部门正式登记注册的各级佛教慈善团体有60多家,其中省级机构10余家,地市县级机构有40余家。各地佛教组织和团体,纷纷成立慈善团体、功德会,数目将会更多。总的看,大陆佛教慈善事业逐渐从自发走向自觉,从零散走向有序。"[2]

三 结 语

尽管汉传佛教的慈善事业历史悠久,但当代大陆汉传佛教的慈善事业,还是一件新鲜事物,与过去相比较,还没有达到历史的辉煌,比先辈落后了很多。就其原因,是人们对佛教与社会主义经济建设

[1] 汪光华:《民国时期江西寺产嬗变的研究》,《江西科技师范学院学报》,南昌:2003年第2期,第28页。

[2] 奉音:《教界、学界关于中国佛教慈善事业的集体思考》,http://www.hnfjxy.cn/show.aspx?id=746&cid=31。

的关系问题,在不同阶段有不同认识。在改革开放以前,人们普遍认为,佛教与社会主义是水火不相容的关系。但改革开放以来的30年,人们的观念发生了改变,认为佛教能够与社会主义经济建设相适应,佛教能够为社会主义经济建设服务。

佛教界积极从事慈善公益事业,是佛教社会化的根本途径,也是大乘佛教的基本信仰理念,通过社团组织的方式,规范化、制度化、法制化,跳出“灾难危机”模式的单一窠臼,向《中华人民共和国公益事业捐赠法》规定的所有慈善公益事业拓展开来,张扬佛教的慈悲精神,使传统的经忏佛事式寺院信仰模式,转型成走出寺院的社会化信仰模式。

佛教慈善与基督教慈善的比较

陈建明[1]

摘　要:慈善是佛教和基督教共同关注的话题,虽然在慈善的教义基础方面两者存在着重大差异(佛教慈善是建立在佛陀慈悲度世的教导上,而基督教的慈善是建立在耶稣基督的爱人如己的教导之上),但在慈善的具体要求和社会实践方面两者表现出高度的相似性,都强调慈善一定是内在爱心与外在善行的统一,慈善一定是物质性慈善与精神性慈善的统一,都把关心社会弱势群体、边缘群体的疾苦作为实践自身信仰的重要内容,这些相似性是佛教和基督教开展平等对话的基础。

关键词:慈善　佛教　基督教

慈善作为仁德与善行的统一,几乎在所有宗教中都占有重要的地位,以至有人说如果撇开宗教表面形式的不同,我们可以找到宗教的共同根据,即都是劝人为善。本文就佛教与基督教[2]的慈善理念与实践作一比较,期望能对慈善的宗教根基有更深入的理解,同时也期望能在佛教与基督教的对话中找到共同的基础。

---

[1] 陈建明:苏州科技学院副教授、博士。

[2] 本文中,基督教(Christianity)是指天主教(Catholicism)、东正教(Eastern Orthodoxy)和新教(Protestantism)的合称,而不是仅指狭义上的新教,中文的“基督教”一词常被用于专指基督新教,这是中文的习惯。

一 慈善的教义基础

1. 佛教慈善的教义基础:慈悲度世

在佛教中,与慈善相关的词有“慈悲”、“布施”、“种福田”、“结善缘”等,其中“慈悲”或“大慈大悲”最广为人知。慈悲是梵语Maitri - Karun的意译,“慈”是慈爱众生,给与快乐,“悲”是悲悯众生,拔除痛苦,二者合称为慈悲。[1]《大智度论》卷第二十七云:

> 大慈与一切众生乐,大悲拔一切众生苦;大慈以喜乐因缘与众生,大悲以离苦因缘与众生。譬如有人,诸子系在牢狱,当受大辟。其父慈恻,以若干方便,令得免苦,是大悲;得离苦已,以五所欲给与诸子,是大慈。

佛教认为,现实世界中充满了痛苦,人由于深刻感受到自身的痛苦,也就能对他人的痛苦感同身受,产生悲情,自然地会从内心生发出对他人的同情,并扩展为对一切众生的普遍的平等的慈爱,慈从悲来,悲必为慈。慈悲是佛教的根本,《增一阿含经》序品甚至用慈悲定义佛教:“诸恶莫作,众善奉行,自净其意,是诸佛教”,“诸恶莫作,众善奉行”就是倡导佛教徒要克欲律己、与人喜乐。为什么说慈悲是佛教的根本呢?《大智度论》卷第二十七的一段经文集中解释了这一点:

> 慈、悲是佛道之根本。所以者何?菩萨见众生老、病、死、苦,身苦、心苦,今世、后世苦等诸苦所恼,生大慈、悲,救如是苦,然后发心求阿耨多罗三藐三菩提;亦以大慈、悲力故,于无量阿僧祇世生死中,心不厌没;以大慈、悲力故,久应得涅槃而不取证。以是故,一切诸佛法中,慈、悲为大;若无大慈、大悲,便早入涅槃。

---

〔1〕 与乐曰慈,拔苦曰悲。四无量心中之二无量也。——见丁福保编,《佛学大辞典》,文物出版社,1984。

佛菩萨看到世间众生的种种苦相,发大慈悲心,决心以普度众生为自己的崇高职责和伟大理想,于无量阿僧祇世生死中(意为漫长),求得无上觉悟(阿耨多罗三藐三菩提)。佛教的根本宗旨是要让世间无明的众生通过修持佛法、自我觉悟,最终脱离痛苦,达到涅槃境界,而慈悲是获得无上正觉的不二法门。慈悲心也是佛为众生阐说苦、集、灭、道四谛的内在动因,慈悲精神贯穿于四谛之中,《长阿含经·大本经》云:"以慈悲心故,为说四真谛。"《法集要颂经·有为品》也云:"如是佛世尊,一切智中师,慈悲为有情,广说真实语。"《中阿含经·说处经》和《增一阿含经·苦乐品》分别讲到慈、悲、喜、舍"四无量心"与慈、悲、喜、护"四等心",四无量心亦即四等心,是佛教修持者藉以成就阿罗汉果位的解脱心愿和精神力量。在小乘佛教慈悲理念的基础上,大乘佛教进一步深化慈悲理念,把四无量心发展为四种广大的利他心愿,以引导和辅助无量众生成就佛果,大乘佛教认为修证需要经过无数生死,历劫修行,以"摩诃般若"(大智慧),求得"阿耨多罗三藐三菩提"(无上正觉),除断除自己一切烦恼外,更应以救脱众生为目标,许多大乘佛教经典都宣扬慈悲理念,如《观无量寿经》云:"佛心者大慈悲";《普贤菩萨行愿品》云:"诸佛如来以大悲心为体如。因于众生。而起大悲,因于大悲,生菩提心。"《大乘起信论》说:"尽其未来,以无量方便救拔一切苦恼众生,令得涅槃第一义乐。"在《妙法莲华经》中,更是集中地宣扬菩萨,特别是观音菩萨的大慈大悲精神。"不为自己求安乐,但求众生脱离苦"的大乘菩萨的慈悲济世精神是佛教事业的根本精神,也是佛教慈善事业的最重要的教义基础。

2. 基督教慈善的教义基础:爱人如己

在基督教中,慈善的基础是爱邻人,爱邻人本质上是来自于上帝的命令,是人对上帝命令的回应,这种爱既不是指家庭成员之间的亲情之爱,也不是指成年异性的情欲之爱,甚至也不是朋友之间的亲密

情感,而是指对任何他人(包括仇敌)的无边的善意和仁慈。[1]从根本上,这种爱来自于上帝,在《圣经·旧约》中记载了许多对上帝是仁慈的话语:"他施舍钱财,周济贫穷。他的仁义存到永远,他的角必被高举,大有荣耀。"(《旧约·诗篇》112:9);"为民中的困苦人伸冤,拯救穷乏之辈,压碎那欺压人的。"(《旧约·诗篇》9:18)同时上帝也对以色列人提出了要爱人如己的命令:"不可摘尽葡萄园的果子,也不可拾取葡萄园所掉的果子,要留给穷人和寄居的"(《旧约·利未记》19:10);"不可欺压寡妇、孤儿、寄居的和贫穷人,谁都不可心里谋害弟兄"(《旧约·何西阿书》10:12);"不可报仇,也不可埋怨你本国的子民,却要爱人如己"(《旧约·利未记》19:18);"要怜恤贫寒和穷乏的人,拯救穷苦人的性命。"(《旧约·诗篇》72:13)并且认为爱人如己的人必然能得到福报,"好施舍的,必得丰裕;滋润人的,必得滋润。"(《旧约·箴言》11:24-25):"好施散的,有多人求他的恩情;爱送礼的,人都为他的朋友"(《旧约·箴言》19:6);"眼目慈善的,就必蒙福,因他将食物分给穷人。"(《旧约·箴言》22:9)

基督教认为,上帝的爱创造了这世界的一切,上帝以爱造人使人能领受上帝赐予的福分,但人的悖逆和骄傲的罪性使人陷入痛苦之中。对于有罪的人,上帝并没有放弃,而是差遣他的独生子耶稣基督来到人间,让人通过耶稣基督认识自己的罪并悔改。因此,爱本身就是人对给予命令的上帝所爱的仿效:"你们要仁慈,正像你们的天父是仁慈的"(《新约·路加福音》6:36)。作为接受命令者,基督徒们应该用爱去回应,爱所有服从这一命令的人。来自上帝的爱给予了圣子,圣子又把这种爱施于所有跟随他的人,"我爱你们,正如父亲爱我一样;你们要学着生活在我的爱中。你们要彼此相爱,像我爱你

[1] 在希腊语中的表达"爱"有四个不同的词:storge 是指家庭之爱,即父母对子女,子女对父母的爱;eros 形容男女之爱,包括情感和性爱;philia 表达冷静和高尚的爱,常用于最亲近、最信任的朋友之间;agape 是指不可征服的善行,无边的善意。基督的爱就是agape——见巴克莱著,新约圣经注释上卷[M].上海:中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会,1998。

们一样,这是我的命令。”(《新约·约翰福音》15:2)这种爱尤其表现在耶稣自己所倡导的新的生活方式和耶稣的教导之中,耶稣的一生,是爱的一生,他关心穷人、肢体残疾的人、身负重病的人、备受歧视的人,甚至是有罪的人,施于他们以爱,在爱中备受磨难和痛苦,直到牺牲了自己的生命,耶稣用自己的生命昭示了:人对上帝命令的回应不能通过提供祭品来表明,也不能通过宗教仪式来表现,而只有在人们对上帝的爱、对邻人的爱中才能表现。

耶稣基督把旧约律法的精神归结为两条诫命:“你要尽心、尽性、尽意,爱主你的上帝,这是诫命中的第一,且是最大的。其次也相仿,就是爱人如己。”(《新约·马太福音 22:37》)爱上帝、爱人如己是一切律法和先知的总纲,也是基督教教义的真正根据。要爱上帝,服从上帝的命令,就不能离开爱人如己,实践爱人如己是对上帝爱的最好回应。因此,基督徒应该在现实生活把爱邻人、对邻人施于仁慈、善意作为自己生活的中心。“有两件衣裳的,就分给那没有的;有食物的,也当这样行。”(《新约·路加福音》3:11)“你若愿意做完全人,可去变卖你所有的,分给穷人”(《新约·马太福音》19:21》)“有求你的,就给他;有向你借贷的,不可推辞”(《新约·马太福音》5:42)。耶稣要求基督徒给即饥者得食、寒者得衣、劳者得息,穷乏者得饱足,病痛者得救治,甚至仇敌也应得到帮助和受到宽恕,“要爱你们的仇敌,为那逼迫你们的祷告,”(《新约·马太福音》5:38.)可以说,这种爱是超越了任何个人的私利和情感的大爱,它的终极根源只能来自于上帝。“基督教的爱有其原型,这就是上帝所表现出来的爱,所以它必须是自发的、自存的、非事先筹划的、无限的、无条件的。”〔1〕圣保罗强调基督徒的爱“并不分犹太人、希腊人、自主的、为奴的,或男或女,因为你们在基督耶稣里都成为一了。”(《新约·加拉太书》3:28)显然,基督教的博爱超越了民族、肤色、阶层、性别、

〔1〕 [德]卡尔·白舍客,基督宗教伦理学(第二卷)[M].静也,常宏等译.上海:上海三联书店 2002。

文化和国家的界限,带有浓厚的普世主义色彩,这种普遍的、无私的博爱是基督教慈善的教义基础。

3. 两者比较

从以上的论述我们可以看出,佛教与基督教都把慈善看作是各自宗教的核心内容而强调,都认为慈善与各自信仰的最高原则相一致,都要求作为一个虔诚的信徒,首要的就是在生活中实践慈善。两者的不同在于佛教慈善的终极目的是自觉觉人,让人获得无上的正觉,让众生最终脱离生死轮回之苦;而基督教慈善的终极目的是使人悔罪得救,让有罪的人最终获得上帝的恩宠,以求得永生的幸福。

二 慈善的具体要求

1. 佛教慈善的具体要求:布施

布施是佛教徒实践佛法的四摄(布施、爱语、利行、同事)六度(布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧)之首,[1]也是佛教慈善事业的具体要求,无论小乘佛教还是大乘佛教都是以布施利生为修行的前提条件,是佛教徒由凡入圣,到达涅槃彼岸的必经之路。离开布施一切佛法无从建立,无有慈悲事业一切菩萨难以圆成正觉。《佛说像法决疑经》云:"我念成佛皆因旷劫行檀布施救济贫穷困厄众生。十方诸佛亦从布施而得成佛。是故我于处处经中说。六波罗蜜皆从布施以为初首。善男子。譬如有人双足俱折。意欲远步不能得去。比丘亦尔。虽行五波罗蜜经恒沙劫。若不布施不能得到涅盘彼岸。善男子。不行施者则戒不淳。戒不淳故则无悲心。无慈悲者则不能忍。无忍辱故则无精进。无精进故则无禅定。无禅定故则无智慧。无智慧故常为无量客尘烦恼之所得便。善男子。此布施法门。三世诸佛所共敬重。是故四摄法中财摄最胜。"

[1] 四摄的"摄"字有导引、摄受之义,"四摄"即布施、爱语、利行、同事,是菩萨摄受众生时所应坚持的四种方便法门。

何为布施?《大乘义章》卷十二说:“言布施者,以己财事分布与他,名之为布;掇己惠人曰之为施。”即从慈悲心出发惠人以财,普施他物。一般而言,佛教徒的布施主要分为三种,一是“财施”,将财物布施于他人,破除自我的贪心和吝啬,以免除来世贫穷.。佛陀在世时,教导在家居士把收入分作四份:一份用来日常开销,一份作为积蓄,一份投资生财,一份广行布施;二是“法施”,即向人说法传教,使人成就解脱智慧,此两者主要为小乘佛教所尊奉。大乘佛教在此基础上又增加第三种“无畏施”,即给人增强无畏的信心,使之面对茫茫人生之苦而无所畏惧,在修持解脱的漫漫长途上勇猛精进。佛教认为行布施,首先要注意自己的身、口、意,即首先要正行、正言、正思,不能将错误的言行和思想传递给受布施之人,而这便需要戒律为伴;布施的过程中,可能会受到误解或谩骂,这就需要忍辱来保证布施的持续进行;时间长了,布施者难免有懈怠,这便需要精进来不断地鞭策;为保持布施过程中心态的平和专注,需要静虑禅定来安抚其心;最后,要了知布施因果,通达布施实相,选择正确的布施方法,则必须依靠智慧。同时,对于布施者,无论行何种布施,均要做到“三轮体空”:布施者空,这样可以去我执,就是我空;所施物者空,这样可以去悭贪,就是法空;受施者空,不分亲疏恩怨,平等布施,就是人空。有这三空才是真布施,即不求功德,不期回报,将布施作为一种自然而然的生活方式,这才是成就佛道之必需。

值得注意的是,佛教倡导布施必须以正确的心愿为基础,光有布施的行为而无正确的心意的布施,佛教认为不是真布施,而是假布施,《毗耶娑问经》载有有三十三不净布施,“何等名为三十三耶?一者有人邪心倒见。无净信心而舍财物。如是施者非净布施。二者有人。为报恩故而舍财物。则非布施。三者有人。无悲愍心而舍财物。亦非布施。四者有人。因欲心故而舍财物。亦非布施。五者有人。舍物与火亦非布施。六者有人。舍物与水亦非布施。七者有人生如是心。舍物与王望王识念。如是舍物非净布施。八者有人。以畏贼故舍物与之。如是施者亦非净施……”佛告诉毗耶娑,有人虽

做了好事,但挟带了功利性的不清净心理,不算真布施。这些不清净心理包括:歪曲颠倒的心、投桃报李的心、骄傲的心、攀比的心、嫉妒心、求出名的心、恐惧心、懊悔心、算计的心、有分别的心、勉强的心等等,所有伴有这些不清净心理的布施行为都不是真正的布施和慈善。而只有出于慈悲、怜悯、同情等清净心的布施才是真布施、真慈善,也才能真正得到正觉。《布施经》、《业报差别经》、《大智度论》中详细记载了种种布施功德:按时布施的人,身心清净,四时平安;常布施的人,身心舒适愉快,没有散乱;如法布施而且尊重受施者的人,将来安稳快乐,人见人爱;以慈心布施,能远离杀害逼迫;以喜心布施,能远离忧愁苦恼,无所畏惧;以广大心布施,将得到无量福报;以清净心布施,将得无上智慧。

除了布施,佛教还要求人广种福田,种福田是为了圆成福德,种福田可分为敬田和悲田。敬田即护持佛教,尊重人伦师道,对三宝父母师长的供养等;悲田则是对病者、贫穷、孤老,以及动物的爱护与布施收养,以及利益他人的公共福利事业等。

2. 基督教慈善的具体要求:仁慈善工

在基督教中,做仁慈善工是基督徒实践爱的具体要求,无论是新旧约都把对具体困难的实际帮助——施舍列为爱人如己的首要表现。“在耶和华你上帝所赐的地上,你弟兄中若有一个穷人,你不可忍着心,攥着手,不帮补你穷乏的弟兄。总要向他松开手,照他所缺乏的借给他,补他的不足。你要谨慎,不可起恶念,说:第七年的豁免年快到了。你就恶眼看你穷乏的兄弟,什么都不给他,以致他因你求告耶和华,罪便归于你了。”(《旧约·申命记》15:7-11)犹太拉比在这段经文基础上定下了施舍的原则:不可拒绝施舍,因为凡拒绝施舍的,就等于敬拜偶像;施舍不但要除去贫穷,并要除去贫穷带来的羞辱;施舍必须在暗中进行,施舍者不应该知道接受施舍的人,而接受者部应该知道施舍者;施舍的方式必须又助于接受者的品格和气质;

施舍是一种权利也是一种责任,因为所有的施舍都是给予上帝。[1]给予在需要中的人们,不是一件可以选择的事,而是一件必须做的工作,因为他若拒绝人,就是拒绝上帝。“怜悯贫穷的,就是借给耶和华,他的善行,耶和华必偿还”(《旧约·箴言》19:17),“凡向人施怜悯的,上天要向他是怜悯;凡不向人施怜悯的,上天也不怜悯他”。在新约中,耶稣时时教导他的门徒要实施怜悯和爱,“凡劳苦担重担的人,可以到我这里来,我就使你们得安息”。(《新约·马太福音》11:28)并把这种施舍扩展到每一个人甚至是罪人,“如果你的仇人饿了,你要给他饭吃;渴了,应给他水喝,你不可为恶所胜,反应以善胜恶”。(《新约·罗马书》12:20)

教会列出了七种物质性的仁慈善工(seven corporal works of mercy)和七种灵性的仁慈善工(seven spiritual works of mercy),前者分别是:给饥饿者食物、给渴者饮水、照顾无家可归者、给赤身裸体者衣服、看顾患病者、探望坐监者、埋葬死亡者;后者分别是:教导无知者、劝告困惑者、安慰悲伤者、纠正迷途者、宽恕自己所受的伤害、忍耐不义的待遇、为生者与死者祈祷。[2]无论是物质性的仁慈善工,还是灵性的仁慈善工,都是上帝爱的要求,是上帝的不可征服的善行和无边的善意对人的要求,一个人有了这样的爱,就成全了他受造的目的。人受造的目的是什么?《圣经》中有明确的指示,“我们要按照我们的形象,按照我们的样式造人。”(《旧约·创世纪》1:26)人受造是为要像上帝,上帝的特征是一视同仁的施爱,不可征服的善意,不断为寻求各人的至善而努力。上帝最伟大的特征就是对圣徒和罪人同样的爱,不论人怎样对待他,上帝除了他们的至善以外别无所求,人的生命中一旦产生这种不停地饶恕和为上帝牺牲的善行,他就变

---

〔1〕 巴克莱著,新约圣经注释上卷[M]. 上海:中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会,1998。

〔2〕 仁慈善工(the works of mercy or charity),分物质性仁慈善工和精神性仁慈善工,是基督徒实践爱人如己的具体做法,物质性善工最早由拉克坦斯编辑在一起,其中六件来自马太福音25:35以下的审判故事,另外一件来自圣经后典多俾亚传。——参见[德]卡尔·白舍客,基督宗教伦理学(第二卷)[M] 静也 常宏等译 上海:上海三联书店2002。

得更像上帝,这就是实现了人生的目的和价值。

同样值得注意的是,基督教要求人们在施舍或做其他仁慈善工时,一定要是出于自己内心的、真诚的、无私的爱,耶稣说:"所以,你施舍的时候,不可在你面前吹号,像那假冒为善的人在会堂里和街道上所做的,故意要得人的荣耀。我实在告诉你们,他们已经得了他们的赏赐。你施舍的时候,不要叫左手知道右手所作的;要叫你施舍的事行在暗中,你父在暗中查看,必然报答你。"(《新约·马太福音》6:3)耶稣强烈反对那种不是出于真正爱的动机的施舍和善行,在耶稣看来,施舍决不能出于冷酷,自以为义的责任感;更不能求得自我的荣耀和他人的称誉;甚至也不能出于对自我的满足。施舍必定要出于爱心自然的流露,充满谦卑和温柔,使接受者没有任何不适,同时也给施舍者带来许多喜悦。耶稣本人就是施予的榜样,耶稣基督将自己给以了人们,人们必须要像他一样将自己给以他人。"我若将所有的周济穷人,又舍己叫人焚烧,却没有爱,仍然与我无益。"(《新约·哥林多前书》13:3)

真正基于爱心基础上的仁慈善工,必然是谦卑的、温和的、尊重人的,在《新约》里,保罗列举了一系列爱的特殊性质:"爱是恒久忍耐,又有恩慈;爱是不嫉妒,爱是不自夸,不张狂,不做害羞的事,不求自己的益处,不轻易发怒,不计算人的恶,不喜欢不义,只喜欢真理;凡事包容,凡事相信、凡事盼望,凡事忍耐。"(《新约·哥林多前书》13:4-7)没有爱心的善工,不是真正的善工。

3. 两者比较

综上我们可以看出佛教和基督教都对慈善做出了具体的要求,都强调慈善不仅包括物质性的慈善,也包括精神性的慈善,是两者的统一;同时也都强调了真正的慈善必定是爱心与善行的统一,任何脱离了爱心的善行就不是真正的善行,而是伪善,任何不表现为行动的爱心,也不是真正的爱心。两者的不同在于佛教的布施是建立在对世界上众生痛苦的深切体认之上,布施的最终目的是要消除世间的痛苦,获得无上正觉、达到涅槃彼岸;而基督教的仁慈善工是建立在

对世界上人人皆陷于罪恶之中的认识,仁慈善工的最终目的是要让人认识自己的罪,并悔罪自新,最终获得上帝的恩宠和拯救,获得在天国永生的幸福。

三 慈善的社会实践

1. 佛教的社会慈善实践

佛教从一开始弘法就实践其悲悯众生,布恩施惠的慈悲理念,在历史上,伴随着佛教的兴盛是佛教慈善事业的兴盛,这尤其在中国的佛教发展中可以看出来,佛教对于中国传统社会慈善福利事业贡献巨大,佛教慈善成为中国传统社会慈善事业的主要组成部分。归纳这些慈善事业,主要有以下几类:

赈灾济贫:赈灾济贫,救助穷困一直是佛教慈善事业的主要内容,在中国古代,每当有灾难和饥荒发生时,佛教寺院和僧人就扮演着重要的社会救济角色。佛教的"斋会"就是社会救助的重要形式,所谓"斋会",就是不分道俗、贫富,平等设斋的施食法会,斋会的全部费用统由施主们负担。一旦有灾害发生,寺院就会组织大规模的斋会施食活动,以救助饥民。《后汉书·陶谦传》:"每浴佛,辄多设饮饭,布席于路,其有就食者和观者万余人",可见规模之盛。历史上也记载有许多僧人舍寺救民的故事,隋末东都婴城坚闭日久,城中饥饿相望,沙门法素不忍其困危,变卖一黄金佛像,换米赈济,遭受众沙门指责。法素力辩道:昔日如来为解救众生,不惜头目脑髓,生作肉山死为大鱼,以济饿饥。此佛像今日若不施予众生,城破之后也必然为他人所毁,令多人因此堕落,不如今日让我独自承担此罪业。[1]除了临时的施舍和赈济之外,佛教还设立如一些常设性的救助机构,如"无尽藏"和"僧祇户"制度的设立。起于南北朝时的"无尽藏",其最初的目的就是用于社会救济和福利,即将信徒施舍的钱粮由寺

〔1〕《续高僧传》,卷二十九。

院保藏,然后布施或借贷给贫穷信徒,或供修缮寺塔佛经,“其无尽藏财分为三份:一份供养天下伽蓝增修之备,一份以施天下饥馁悲田之苦,一份以充供养无碍(斋僧)。”[1]其中的悲田和无碍具有明显的救助性质,这一制度一直在寺院里保存下来,在宋代为“长生库”,在元代为“解典库”,流传到日本叫“无尽会社”。建立于北魏时的“僧祇户”制度,规定每逢丰岁缴谷六十石于僧曹公署者,为僧祇户,所缴之谷为僧祇粟。“僧祇之粟,本期济施。俭年出贷,丰则收入。山林僧尼,随以施给。民有窘敝,亦即赈之”。[2]这些僧祇粟储存下来,若遇荒年,可供赈灾之用,待丰收年时,再归还寺院,平时则加以活用,作为资助平民之用。“无尽藏”和“僧祇户”的设立使佛教的社会救助事业突破了依赖于个别寺庙和个别高僧的局限,使救助有了制度性的保障,为缓解社会贫困,弘扬佛教慈悲精神做出了巨大的贡献。

施舍医药:佛教把病苦认为是人生八苦之一,慈悲度人就是要“常施医药,疗救众病”。早在南北朝时代,佛教徒就已开始设立医疗救护机构,据载齐文惠太子“与竟陵王子良俱好释道,立六病馆,以养穷民”;北齐文宣帝时,北天竺的那连提黎耶舍法师在汲郡(河南)的西山建立三寺,广事收容疠疾患者,且将男女病房隔开[3];唐初,洪昉禅师赖其行乞所得,“于陕城中,选空旷地造龙光寺,又建病坊,常养病者数百人。寺极崇丽,远近道俗归者如云。”[4]在瘟疫流行之时,由于患传染病人数太多,无法集中到寺内治疗,僧医即游行乡里,拯救危急。寺院的病坊也惠及疠疾、癞病、麻疯病等患者,癞痢者所发出之恶臭污秽,人们掩鼻避之唯恐不及,僧人不仅收容而且亲自为之洗涤、吸脓。如据《续高僧传》记载,唐初蜀地福成寺的道积和尚,碰到“诸有癞疾洞烂者,其气弥复郁勃,众咸掩鼻。道积与之

〔1〕 李昉等编《太平广记》,卷四九三 杂录一,北京:国家图书馆出版社,2009。
〔2〕 《三国志·魏书》,释老志,卷一一四,北京:中华书局2006年。
〔3〕 (梁)萧子显,南齐书,卷二十一,北京:国家图书馆出版社,2004。
〔4〕 李昉等编太平广记卷九五,异僧传,北京:国家图书馆出版社,2009。

供给,身心无贰,或同器食,或为补浣。时有问者,积云:'清净臭处,心憎爱也。吾岂一其神虑耶?寄此陶练耳!'皆慕其为行也,而患已不能及之"。[1]佛教病院的设立,最著名的要算唐朝的"悲田养病坊",[2]这是根据佛教的福田思想,由国家设置在寺院之内的社会慈善机构。悲田养病坊就是把贫穷患病者、无力求医濒死者、老而无所养者、贫穷流落街头者、幼失所亲而孤苦者等等社会弱势群体集中起来,施以安养。设立"养病院"对疾病者施予安养治疗。

公益利生:自古以来,佛教徒一直本着利他的精神,在历史上作了大量服务人群,造福大众的事。在《佛说诸德福田经》中论说有七种福田:"一者兴立佛图,僧房堂阁;二者园果浴池,树木清凉;三者常施医药,疗救众病;四者作牢坚船,济度人民;五者安设桥梁,过渡羸弱;六者近道作井,渴令得饮;七者造作圊厕,施便利处。"贤首法藏大师则在《梵网戒本疏》中开示佛教慈善福利事业为八福田,即"一造旷路美井,二水路架桥,三平治险路,四孝事父母,五供养沙门,六供养病人,七救济危厄,八设无遮大会。"无论是七福田还是八福田说,其中的绝大部分都是同社会公益事业密切相关,举凡植树造林、垦荒辟田、凿井施水、筑桥铺路、利济行旅、兴建水利、设置浴场、兴建公厕、建立凉亭、急难救助、等常见的公共事业,几乎都有佛家寺僧的身影。据著名宗教史家方豪统计,在《古今图书集成》及各地方志所载的各类桥梁中,其中由寺院募建者,在浙江、广东占到15%,在江西、江苏均占27%,而在福建,居然占到桥梁总数的54%。此外,佛教在兴办学校、设立义学方面也做出了巨大贡献,诚如钱穆先生所言,在南宋书院兴起前,寺院"实担当了社会教育之职责",长期以来,寺院"陶铸圣凡,养育才器,……教化之所从出"。历史上如范

[1] 李昉等编太平广记卷九五,异僧传,北京:国家图书馆出版社,2009。

[2] 唐代悲田养病坊是设置于寺院、专门收养贫病孤老者的慈善机构,它源于佛经中的悲田思想和僧俗赈济贫病的善举,唐长安年间政府开始把它纳入国家救济体系,直到唐末。其经济来源为官府供给、官置本钱的利息、寺田收入以及信众的供施,悲田养病坊在唐代虽历周折,对后世慈善机构的设置却产生了深远的影响。——见张志云,唐代悲田养病坊初探,载青海社会科学2005年2期。

仲淹,吕蒙正、韩亿、李若谷、王安石等名儒,都曾寓于寺院苦读,即使在书院教育盛行后,寺院仍占非官方教育一席之地。[1]

2. 基督教的社会慈善实践

在历史上,基督教从教会一开始建立就开展了慈善活动,《圣经》上记载的大量关于慈善的教导成为了基督徒日常生活的信仰准则,直接指导着基督徒们的行为规范,在现代福利国家兴起之前,西方社会几乎所有的社会慈善事业都是有基督教教会来承担,这些慈善事业包括:

救助穷困:对穷苦人的关心一直是教会的显著特征,早期教会的信徒就已经学会将财物分给教会内的人,在教会内兄弟同甘共苦,《圣经》记载在保罗的建议下,富裕的地方教会为贫穷的耶路撒冷教会举行了募捐,通过募捐,使"多收的也没有余,少收的也没有缺"。(《新约·哥林多后书》8:15)同时他们也把这种爱带给了教会外的人,这样做的理由完全是出于基督的爱,"他施舍财产,周济贫穷,他的仁义存到永远"。(《旧约·诗篇》112:9)公元五世纪耶路撒冷主教西里尔卖掉了教堂的财宝以帮助饥饿的人;十世纪温切斯特主教埃塞沃尔德卖掉了他主持的大教堂里的所有金银器皿,帮助那些在饥荒中频于饿死的穷人,他的理由是:上帝的圣殿里满了财富,而圣灵的殿却要饿死,这是毫无道理的。在整个中世纪,大多数基督徒关爱弱者、病人、穷人以及下等人,表现出极大的同情心和爱心,他们将收入的1/10捐给慈善事业,用来帮助寡妇、孤儿、残疾人、病人,为穷人提供葬礼费用,有时还出资赎买奴隶,基督教会还始终遵守一条普通规定,就是以教会入款的1/3或1/4分给穷人。此外,每逢重大节日,基督徒还必须特别募捐以救济穷人,基督教教会的这些工作为帮助穷人、减轻社会穷困现象做出了巨大的贡献。[2]

收养孤儿和老人:早期基督教在罗马社会里收留了大量弃儿与

---

[1] 钱穆:文化与教育[M],南宁:广西师范大学出版社,2004。

[2] 参见[美]施密特(Alvin Schmidt),基督教对文明的影响[M].汪晓丹,赵巍译.北京:北京大学出版社,2004。

孤儿,在自己的家里养育他们,他们的这种行为完全来自于《圣经》的教导:即每个人在上帝眼里都是值得珍贵的。“在神我们的父前,那清洁没有玷污的虔诚,就是看顾在患难中的孤儿寡母。”(《新约·雅各书》1:26)在公元313年基督教合法化之后,基督徒收养孤儿和弃儿不再局限于家庭,而是办起了孤儿院和育婴堂,这两个机构标志着孤儿院制度的正式确立,后来在全世界范围内被得到普遍推广,基督教的这种行为与当时盛行在罗马的杀婴和弃婴习俗是完全相悖的,因为在罗马人看人,生下来就有残疾和体质羸弱的小孩就应该让他死去而逐步值得同情,是基督教改变了罗马人的这一观念。同丢弃小孩一样,老年人在罗马社会也没有任何地位,他们处于被遗弃的状态,尤其是老年病人。为了改变这种状况,教会在查士丁尼统治时期,建立了养老院收养了老年人,通过基督徒的怜悯和关心,使老年人能得到较好的照顾。今天养老院已遍布世界各地,成为现代文明社会的基本福利之一,这些养老机构无论是教会办的还是世俗社会办的,最早都受惠于基督怜悯人的福祉。

照顾病人:新约记载耶稣的生平事迹中,其中的重要内容就是医治病人,马太指出:“耶稣走遍加利利,在会堂里教训人,传天国的福音,医治百姓各样的病。”(《新约·马太福音》6:3)传福音和医治人的病是同时进行的,耶稣同样期望门徒们也按他的道去践行:“又差遣他们去宣传神国的道,医治病人。”(《新约·路加福音》9:2)因此,照顾和医治病人一直是基督徒工作的重要,他们与当时罗马人把帮助病人看住是人性软弱的标志不同,认为服侍病人同时也是在服侍上帝,帮助、护理每一个病人是上帝所喜悦的事。早期教会在教堂旁边建造的救济院是教徒收留、照看病人的主要场所,这些救济院就是后来发展的医院的雏形。据考证,公元369年圣巴西尔在卡帕多西亚创立了第一所医院,390年圣哲罗姆的朋友,富裕的寡妇法比拉奥在罗马建造了西方第一所医院,到14世纪,欧洲医院已经星罗棋布,仅当时不到400万人口的英国就拥有六百家医院,这些医院多数都是由基督教教会设立和监督管理的。一位学者说:“没有任何迹象

表明,在进入基督教时代以前存在过任何资源奉献性质的医疗机构。”正是这些基督教医院,彻底改变了穷苦人、病人和临终之人的待遇。尤其值得一提的是国际红十字会的创立,这一至今仍是世界上最有影响的人道主义组织正是在信仰基督的基础上成立的。它的创立者杜南特选择了基督教的十字架——基督受难、救赎的象征作为这个新组织的标志,这个标志——染成红色的十字架被基督徒和非基督徒一致公认为是怜悯和爱的象征,在临终前,这位第一位诺贝尔和平奖的获得者说:“我是一个第一世纪的基督的门徒,仅此而已。”〔1〕

建立自愿性的慈善团体:基督教的慈善事业一开始就是自愿性的,无论是照料病人、救助穷人,还是收养弃婴、奉养老人,早期基督徒所给予的援助都是出于自觉自愿的。基督徒在聚会时常常把捐项投在“金库”里,这些基金不是用来吃喝,而是用来帮助穷人、抚养孤儿和重病缠身的老人,教会会选出一些执事来管理这些金钱,这是遍及今天西方各种慈善基金会的最早形式。在基督信仰的激励下,西方社会成立了各种形式的慈善组织和团体,这些组织和团体为缓解社会矛盾、促进社会和谐做出了巨大的贡献。以美国为例,1927 年的一项统计表明,美国约有八百多个不同的兄弟会组织,全国 6000 万人中有一半人至少属于一个兄弟会组织,这些组织都是属于不同派别的基督徒组织,为陷入困境的成员提供长期性的资助。目前在美国,有超过 750 家的新教慈善组织每年接受、分发 20 亿美元的慈善捐款。〔2〕安德鲁·卡耐基和约翰·D·洛克菲勒被公认是为美国私人慈善事业的伟大奠基者,他们都是基督的信仰者,正是基督的教导使他们乐意把财富贡献出来为更多的人使用:“不要为自己积攒财宝在地上,地上有虫子咬,能锈坏,也有贼挖窟窿来偷。只要积攒

〔1〕 参见[美]施密特(Alvin Schmidt),基督教对文明的影响[M].汪晓丹,赵巍译.北京:北京大学出版社,2004。

〔2〕 参见[美]施密特(Alvin Schmidt),基督教对文明的影响[M].汪晓丹,赵巍译.北京:北京大学出版社,2004。

财宝在天上,天上没有虫子咬,不能锈坏,也没有贼挖窟窿来偷。”(《新约·马太福音》6:19-21)比尔·盖茨也把自己所有财产(580亿美元)全部捐赠给盖茨-梅琳达基金会,他认为所有的财产都是上帝委托人管理的,当人离开这个世界的时候,这些财富必须交还给上帝,用到上帝所需要的地方。

3. 两者比较

从以上我们可以看出,无论是佛教徒还是基督徒,他们都共同把实践自己的信仰与关心社会弱势群体的利益紧密联系在一起,关心病人、照顾老人、抚养孤儿、救济穷困是两者实施慈善行为的共同内容,都对他们各自所生活的社会产生了巨大的影响,在现代福利国家兴起之前,都共同担负着社会慈善救助的主要角色。不同的是基督教的慈善活动经过宗教改革和资产阶级革命,已经融入到西方国家的社会建制之中,成为西方社会平衡各方势力、促进社会和谐发展的重要力量,而佛教的慈善活动由于历史和政治的诸多原因,仍然停留在过去的角色之中,缺乏一种现代化的提升。[1]

四 简短的结论

通过上述的比较,我们可以看出,虽然基督教和佛教有着完全不同的教义,但它们在对慈善的具体要求和社会实践方面有着高度的相似性,对慈善的强调是共同的,这说明,即使是信仰完全不同的两种宗教,也还是可以有进行对话和交流的共同话题。慈善作为一项有着深厚历史渊源并在现实社会中发挥巨大作用的事业,可以为不

〔1〕 可喜的事,这种状况正在改变,佛教界的慈善事业正逐渐取得国际性的影响,如证严上人所创立的慈济基金会已成为一个具有国际影响的佛教慈善组织。2003年,以“台湾佛教慈济基金会”之名,正式成为联合国非政府组织(NGO)——联合国新闻部非政府组织联系单位(The Committee on NGO of the Department of Public Information)的一员。同年,台湾有一群企业家志工为能让慈济急难救援,更掌握时效、及时配合供应灾区志工的援助工作及物资需求,他们以慈济大爱的精神和环保理念,成立“慈济国际人道援助会”(Tzu Chi International Humanitarian Aid Association, TIHAA),是一个有系统的后勤行政与研发团队,以提升赈灾工作效能。

同信仰的人群所共同承认,这是世界各种不同宗教、宗教不同派别开展对话的机缘所在。倡导全球宗教对话的孔汉思认为:“没有各宗教间的和平,就没有各民族间的和平;没有各宗教间的对话,就没有各宗教间的和平;没有对各宗教的研究,就没有各宗教间的对话。”〔1〕诚如斯言。因此,开展宗教慈善的研究,比较不同宗教慈善理念和实践的异同就十分必要。它可以为推动世界各宗教间对话、营造“人心和善、家庭和乐、人际和顺、社会和睦、文明和谐、世界和平”的人类美景打下良好的基础。〔2〕

〔1〕 [德]孔汉斯:世界伦理构想[M],周艺译,上海三联书店出版,2002。

〔2〕 2006年4月在普陀山举行首届“世界佛教论坛”发表的宣言,提出当代佛教“新六和”的理念,即“人心和善、家庭和乐、人际和顺、社会和睦、文明和谐、世界和平”,集中反映了当代佛教的和谐价值观念。

佛教慈善与社会和谐

牛延锋[1]

摘　要:佛教是慈悲的宗教,慈悲是佛教的核心教义之一,也是佛教的一个基本理念。以慈悲理念、福田思想和报恩思想等为基础,佛教经论大力提倡慈善义举,提倡广行诸善。我国佛教有着以慈善济世的思想传统和兴办慈善事业的历史传统,在古代,中国佛教建立了“悲田坊”、“福田院”、“安乐坊”、“养病坊”、“安济坊”、“义仓”、“粥厂”等慈善机构,用以救济贫病孤寡。在佛教传统慈善济世思想和现代慈善理念的共同指引下,中国佛教协会自成立以来,一直把慈善事业作为一项重要的工作,开展了一系列慈善公益活动,使我国佛教界的慈善公益事业有了长足的进展。佛教慈善事业是佛教自身形象建设的一个重要方面,是佛教弘法利生的一个窗口,是实践“人间佛教”的重要途径。同时,它所承载的中华民族的乐善好施的优秀精神和传统、它所蕴含的高尚道德情操、它的巨大的心灵安抚作用、它所达到的缩小贫富差距的作用、以及它对生态平衡的维护等,正在成为促进社会和谐和健康发展的重要力量。

关键词:佛教　慈善事业　社会和谐

当前我们正在进行建设的和谐社会,应该是既包括人与人之间

〔1〕 牛延锋:西藏民族学院民族研究所讲师,博士。

的和谐,也包括人与自然之间的和谐,既包括政治、文化上的和谐,也包括经济上的和谐。现今正处在社会转型期,社会财富的分配还有许多不和谐的因素,社会上存在着比较严重的贫富悬殊现象,并有进一步扩大的趋势,社会财富的和谐分配已经成了当前建设和谐社会的一项突出任务。在以市场经济为主导的经济体制中,社会财富的分配基本上通过三次分配来实现,第一次是以市场为主导的分配,第二次是以政府为主导的财政税收、社会福利、社会保险等财富分配,第三次是以非政府组织(NGO)为主导的社会公益事业所进行的财富分配。在这第三次社会财富的分配中,无论在国外还是国内,宗教慈善事业都在社会公益事业中扮演着重要的角色。随着社会公益事业在社会财富分配和构建和谐社会中的地位越来越突出,宗教慈善的重要性也越来越凸显了出来,并正在成为构建和谐社会不可或缺的一份重要力量。佛教慈善就是当中重要的一部分,在我国和谐社会的构建中做出了自己独特的贡献。我国佛教有着以慈善济世的思想传统和兴办慈善事业的历史传统,当前佛教慈善工作也办得有声有色,在社会上发挥了不可替代的作用。深刻挖掘佛教在慈善济世方面的历史和现状,有利于更好地发挥它在构建和谐社会、实现社会稳定中的积极作用,实现它的积极社会意义。

一 慈悲是佛教的核心教义之一

佛教是慈悲的宗教,慈悲是佛教的核心教义之一,也是佛教的一个基本理念。《观无量寿经》上讲“佛心者大慈悲是”[1],就是说佛教以慈悲为根本。南本《大般涅槃经》卷十四说:“一切声闻、缘觉、菩萨、诸佛如来,所有善根,慈为根本。”[2]《弥勒菩萨所问经论》卷七也说,“发菩提心修诸善行,皆慈悲心以为根本”。[3]可见,慈悲能

[1] 《大正藏》第12卷。
[2] 《大正藏》第12卷。
[3] 《大正藏》第26卷。

使人发菩提心修诸善行,能出生、长养一切诸善根,是上求佛道、下化众生的根本力量之一。所以,《大智度论》卷二十七才这样说:“慈悲是佛道之根本。所以者何?菩萨见众生生老病死苦、身苦、心苦、今世后世苦等诸苦所恼,生大慈悲,救如是苦,然后发心求阿耨多罗三藐三菩提。亦以大慈悲力故,于无量阿僧祇世生死中,心不厌没。以大慈悲力故,久应得涅槃而不取证。以是故,一切诸佛法中慈悲为大。”〔1〕尽管慈悲并不完全等同于慈善,但由慈悲思想引申出的中国佛教的大乘利他精神,却是普度一切众生、救济天下孤寡等慈善行为的动力和源泉。

所谓慈悲,就是“拔苦与乐”。《大智度论》卷二十七中解释说:“大慈与一切众生乐,大悲拔一切众生苦。大慈以喜乐因缘与众生,大悲以离苦因缘与众生”(同上)。《十地论》卷二也解释说,“慈者同与喜乐因果故,悲者同拔忧苦因果故”〔2〕。可见,慈心是希望他人得到快乐,慈行是帮助他人得到快乐。悲心是希望他人解除痛苦,悲行是帮助他人解除痛苦。慈悲又分为众生缘慈悲、法缘慈悲和无缘慈悲三种。《往生论注》卷上云,“慈悲有三缘,一者众生缘是小悲,二者法缘是中悲,三者无缘是大悲。”〔3〕慈悲的三种分类与自身的见证和心量有关。缘父母、妻子、眷属等一切众生相而起慈悲心,叫众生缘慈悲,这时主体行为者心里还有人相、我相、众生相等诸相;不见父母、妻子、眷属等众生相,见一切诸法皆自缘生而起慈悲心,名法缘慈悲,这时主体行为者已经达到了一切相空的境界,但尚未达到法空的境界;不住法相及众生相,三轮体空,在佛的境界上而生起的慈悲叫无缘慈悲,这是一种无差别的、普遍的慈悲,也称为“无缘大慈,同体大悲”,是慈悲的最高境界。从慈悲的具体施为上来说,慈悲既指给予他人以物质上的帮助,还指给予他人以精神上的安慰和心灵上的满足,使他人摆脱匮乏、痛苦,消除困惑、烦恼,远离一切怖

〔1〕《大正藏》第25卷。
〔2〕《大正藏》第26卷。
〔3〕《大正藏》第40卷。

畏、恐惧。在佛教的种种修持法门中,慈心观、悲心观以及慈悲喜舍四无量心的圆融运用,都与慈悲理念密不可分。佛教还立悲智二门,表示佛法的觉德,并以观音菩萨象征阿弥陀佛的慈悲门,以普贤菩萨象征释迦佛的慈悲门。佛教传入中国两千多年来,观音菩萨的大慈大悲深入人心,在中国人眼里,观音菩萨几乎成了慈悲的代名词。观音菩萨以及她所代表的佛教慈悲观念,已经深深融入到了中国人的血液里,慈悲和善举成了佛教的代表形象之一。

佛教慈悲理念的具体实践主要是布施、不杀生、放生等等。布施为梵语"檀那"的义译,是六度中的布施波罗蜜,也叫檀波罗蜜。布施有三种,即财施、法施和无畏施。财施就是财物的施舍,以物质资助弱势众生;法施就是弘扬佛法,以佛法救度众生;无畏施就是救人于厄难之中,令人无所畏惧。所以,在慈悲心的基础上,佛教不但以财施和无畏施去济施贫困、解救危难,更是以法施去净化人们的心灵。《华严经》要求布施时应该进行"无相布施",所谓"无相布施",就是由大乘佛教的慈悲理念所引申出的菩萨的布施行为完全出于怜悯心、同情心和慈悲心,完全出于利他的道德观,而不带有任何功利目的,不执著于布施者、受施人、所施物等有相的因素,怨亲平等,三轮体空。布施有种种功德,《大智度论》卷十一中说,"檀为积善福德之门,檀为立事聚众之缘,檀为善行爱果之种,檀为福业善人之相,檀破贫穷断三恶道,檀能全护福乐之果,檀为涅槃之初缘,入善人聚中之要法,称誉赞叹之渊府,入众无难之功德,心不悔恨之窟宅,善法道行之根本,种种欢乐之林薮,富贵安隐之福田,得道涅槃之津梁。"[1]所以,在大乘佛教"四摄"、"六度"中,布施都列为第一。除布施外,不杀生也是佛教慈悲理念的具体实践。不杀生是佛教"五戒"中的第一戒。慈心不杀是把慈悲爱心普施一切众生,既止持不杀戒,又培植慈悲心。慈心不杀不仅是佛教徒慈悲心的体现,更是平等观念的体现。佛教育大家不仅要平等对待一切人,还要平等对待除人以外

[1] 《大正藏》第25卷。

包括动物在内的一切有情众生,甚至对无情的花草树木、山河大地也要有爱心、慈心、平等心。不杀生的一个重要方面就是素食。从梁武帝之后,汉地佛教信徒开始提倡素食。佛教不仅提倡素食不杀生,还进一步提倡放生。素食放生的理念,正是基于平等慈悲的观念。众生平等,应慈悲善待一切,怎么能够为贪口腹之欲而杀它性命?将它肉补己身,是一切有慈悲心的佛弟子所不为的。所谓"血肉淋漓味足珍,一般痛苦怨男神;设身处地扪心想,谁肯将刀割自身。"[1]

二 佛教经论提倡广行诸善

佛教提倡慈善义举,提倡广行诸善,其思想基础就是慈悲理念,此外还有福田思想和报恩思想。佛教谈到布施时,常以"福田"作比喻,"田"含有生长和收获的意思。布施就像种"福田",可以种下福德,收获更多的福德、功德。《大智度论》把福田分为悲田、敬田两种,悲田就是以慈悲心善待孤贫病者等人和待杀的动物等,敬田就是以恭敬心奉养佛法僧三宝。另外,有的还在悲田、敬田之外加上恩田,称为"三福田"。恩田就是要以感恩心报答父母、师长等对自己有恩的人。贤首法藏大师在《梵网经菩萨戒本疏》中记载说,有人把佛教的慈善义举分为八福田,即"一造旷路美井,二水路桥梁,三平治险路,四孝事父母,五供养沙门,六供养病人,七救济危厄,八设无遮大会。"[2]福田无论是分为两种、三种还是八种,都是要人们进行利益他人的慈善事业,都是要人们广行布施,广行诸善。

除福田思想外,中国佛教还特别提倡报恩的思想。中国佛教通用的回向偈里主张要"上报四重恩",这四重恩就是指佛法僧三宝恩、父母恩、国土恩和众生恩。之所以要报国土恩和众生恩,是因为佛教认为,一个人的生存都离不开与其有关的有情无情,也就是说,

〔1〕 刘源春:《共生共荣——佛教生态观》,北京:宗教文化出版社,2002年。
〔2〕 法藏著,《梵网经菩萨戒本疏》卷五,《大正藏》第40卷。

山河大地、树木花草和包括动物在内的所有的众生都对一个人的生存是有恩的。报国土恩和众生恩,就要爱护环境,爱护动物,报效国家,服务社会,这些已经包含了慈善的内容,并超出了慈善的范畴。

以慈悲理念、福田思想和报恩思想等为基础,佛教经论大力提倡慈善义举,提倡广行诸善。在《妙法莲华经》中,《妙音菩萨品》、《观世间菩萨普门品》等以菩萨,尤其是观音菩萨的大慈大悲精神来启发民众,希望人们效法她的慈悲行为,上求佛道,下化众生。《佛说无量寿经》、《佛说观无量寿佛经》等宣扬了阿弥陀佛接引众生往生西方极乐世界、使众生离苦得乐的慈悲精神和情怀。以阿弥陀佛和观音菩萨为代表的西方净土的慈悲形象深入人心,近两千年来逐渐在中国形成了"家家阿弥陀,户户观世音"净土信仰盛况,慈悲观念和福善义举也随之广为人们所采纳和信仰。佛教认为,慈善济世是死后往生西方极乐世界的一个重要条件。《佛说无量寿经》要求念佛众生严持禁戒、饶益有情;《佛说观无量寿佛经》要求念佛众生当修净业三福,第一就是"孝养父母、奉事师长、慈心不杀、修十善业"[1];《佛说阿弥陀经》也明确告诉念佛众生"不可以少善根福德因缘得生彼国"[2]。所以,佛教的西方净土信仰把慈善救济看作是往生西方净土不可或缺的条件,要求众生把念佛与慈善救济结合起来,在念佛中做慈善,在做慈善中念佛,共同回向净土,这样才能往生极乐。净土宗六祖永明延寿大师在《万善同归集》中写道:"夫万善是菩萨入圣之资粮,众行乃诸佛助道之阶渐。若有目而无足,岂到清凉之池?得实而忘权,奚升自在之域?是以方便般若,常相辅翼;真空妙有,恒共成持。法华会三归一,万善悉向菩提。"[3]他认为广行诸善会趋向菩提,佛教徒要想获得生死解脱,必须修行慈善利他的万行善举。

《摄大乘论》解释了救济众生的种种菩萨善行,其中包括要救济

[1] 《大正藏》第12卷。
[2] 《大正藏》第12卷。
[3] 延寿著,《万善同归集》卷上,《大正藏》第48卷。

一切众生的各种灾横、贫病等,使他们能够脱离苦难,并要求大乘菩萨以坚持修行这种广行救济的“救济乘”为解脱生死轮回、获得人生解脱的重要途径。《像法决疑经》就要求佛弟子广行布施和救济,“我于处处经中说布施者,欲令出家人、在家人修慈悲心,布施贫穷、孤老乃至饿狗”。[1]在《弥勒菩萨所问经论》卷七,佛还告诉大家,广行布施和救济能获得无量的福报,“修慈悲心与乐拔苦,依慈悲故起心修行,舍布施等得无量福。”[2]在《佛说诸德福田经》中,佛告诉大家七种慈善方法,“复有七法,广施名曰福田,行者得福即生梵天。何谓为七?一者兴立佛图僧房堂阁,二者园果浴池树木清凉,三者常施医药疗救众病,四者作牢坚船济渡人民,五者安设桥梁过渡羸弱,六者近道作井渴乏得饮,七者造作圊厕施便利处,是为七事得梵天福。”[3]能够实行这七种慈善,就是在种福田,能获得大福报,来生还能生到天上。佛教讲福慧兼修,慧就是要明白道理,福就是要广行诸善。王日休在《龙舒增广净土文》卷九写道,“人不可不兼修福慧。种种利物,常行方便,作一切善,戒一切恶,所谓修福也。知因果,识罪福。观释氏书,内明性理,观儒家书,外明世道,所谓修慧也。修福得富贵,修慧得明了。修慧不修福,明了而穷困;修福不修慧,富贵而愚痴;福慧若兼修,富贵而明了;二者皆不修,愚痴而穷困。佛以福慧兼修,故谓之两足尊,谓福慧两足也”。[4]而且,修福还可以帮助人发慧,没有一颗慈悲心,不能广利众生,不能说有智慧,是与佛教的菩提心相违背的。能生慈悲心拔一切众生苦,才能使众生心安,众生心安学佛弟子才能心安清净。“安清净心,为拔一切众生苦故。菩提安稳一切众生清净处,若不作心拔一切众生离生死苦,即便违菩提。是故拔一切众生苦,是顺菩提门。”[5]佛教通过修行慈善把世间法和出世间法结合了起来,使佛教徒在修行生死解脱的同时,能够

〔1〕《大正藏》第85卷。
〔2〕《大正藏》第26卷。
〔3〕《大正藏》第16卷。
〔4〕王日休著,《龙舒增广净土文》卷九,《大正藏》第47卷。
〔5〕道绰著,《安乐集》卷上,《大正藏》第47卷。

不脱离社会,在现实生活中服务社会,利乐有情。

三 中国古代的佛教慈善事业

从佛教的慈悲理、福田思想和报恩思想出发,按照佛陀和历代祖师大德在经典中的教导,中国佛教界历来重视佛教慈善济世利民的积极意义,始终以慈悲喜舍为教导,用“庄严国土,利乐有情”来号召广大教徒投身到慈善济世的活动中去。古代,中国佛教建立了“悲田坊”、“福田院”、“安乐坊”、“养病坊”、“安济坊”、“义仓”、“粥厂”等慈善机构,用以救济贫病孤寡。

南齐时齐武帝曾建“六疾馆”,收养贫病之人。北齐文宣帝时,专门建立三寺,收容疠疾患者。到了隋唐时期,又建立养病坊、疫病坊等等,以佛教之慈善救济世间之病苦。到了唐朝武则天统治时期,至少在两京地区的佛教寺院里已经普遍地设置了养病坊。这些养病坊、疫病坊等等,是中国佛教界建立的专门的医疗机构,被认为是现代医院之滥觞,这样,世界上最为古老的医院出现在了佛教的慈善事业中。在唐代,佛教寺院还出现了中国第一家麻风病人院——病人坊,专门隔离麻风病人,并给与麻风病人以周到的护理和治疗。此外,中国佛教史上还曾经出现过许多以治病而著称的医僧,他们有非常精湛的医术,在寺院或者民间行医,为病人解除痛苦。梁武帝曾建“孤独园”,收养孤儿和寡老。隋代僧人智通曾建孤老寺,用以帮助那些需要照顾的老人。唐玄宗开元年间,京城长安附近寺院设立的养病坊开始收容孤儿和寡老,遂发展成为悲田坊。此后,各地方寺院也开始设置悲田养病坊,在全国形成了一个庞大的佛教悲田系统。到了宋代,唐朝那种收养孤寡的悲田坊发展成了“福田院”。悲田坊、福田院等佛教机构,赡养社会上的鳏寡孤独和贫病者,具有养老院、孤儿院、养病院、收容难民等的性质。

在南北朝时期,佛教出现了一种慈善性质的金融机构——无尽藏,无尽藏以民众捐赠为主要方式,把资金统一起来用于佛教慈善,

主要目的是用以救灾、救济贫穷等。这恐怕是世界上最古老的慈善基金会了。到隋唐时,三阶教以无尽藏吸引民众,普通民众从中受益良多,人们也愿意捐赠佛教以利群萌,所以无尽藏的规模空前繁盛,以至于影响了当时统治阶级的利益,最终导致被统治者强行没收,三阶教也从此湮没于历史。但是,大家集资于寺院办慈善的传统却继续延续着,宋代的“长生库”、元代为“解典库”等都是这种佛教慈善基金会的延续。此外,历史上许多寺院还设立“义仓”,专作赈济之用。除了这些规模性质的慈善基金外,中国佛教寺院和僧人还在自己力所能及的范围内,以自己独特的方式悲悯与救助贫弱病苦之人,常用布施的方法来接济民间贫弱,比如,隋朝有一个叫德美的僧人,每年夏天都要在他所在的寺院大殿前放一个大盆,接受信徒们的施舍,叫做“普盆钱”,德美就用这些普盆钱来周济饥民。遇到灾荒、战争、冬春青黄不接等特殊时期,许多寺院还设立“粥厂”,以救饥民于水火倒悬之中。

除了上面提到的这些常设性的慈善机构外,在遇到灾荒年月和瘟疫流行等特殊情况时,佛教寺院还会设立临时性的救济机构,本着佛教财物十方来十方去的原则,把平时积攒的财物、富人阶层的财物、僧人自养的财物等都拿出来,在急难时刻施食、施衣、施药。此外,寺院和僧人还进行修桥补路、掘井引水、植树造林、建凉亭楼阁及公共厕所、办义学、开凿放生池保护动物、建藏经楼方便人们学习、以寺院为旅社方便人们出行等慈善行为。佛教寺院和僧人的种种慈善行为,推动了中国古代慈善事业的发展,也提升了人们参与慈善事业的信念和价值观,以至于人们把那些乐善好施、救助贫弱的人称作有“菩萨心肠”。同时,中国佛教在古代进行的慈善事业,也给当代佛教留下了宝贵的慈善传统。

四　中国当代的佛教慈善事业

在佛教传统慈善济世思想和现代慈善理念的共同指引下,中国

佛教协会自成立以来,一直把慈善事业作为一项重要的工作。在建国初期,慈善公益事业主要体现于赈灾济困、植树造林、出钱出力支持抗美援朝等方面。自上个世纪八十年代以来,随着国家宗教信仰自由政策的落实,佛教界发扬“弘法是家务,利生为事业”的优良传统,将慈善事业作为佛教融入世间、与社会沟通的桥梁和现代方式,开展了一系列慈善公益活动,使我国佛教界的慈善公益事业有了长足的进展。

20 世纪 80 年代,中国佛教协会为中国残疾人福利基金会捐款,向修复长城、抢救大熊猫等公益事业进行资助。1991 年,安徽、江苏等地发生严重洪涝灾害,中国佛教协会号召全国各省、自治区、直辖市佛教协会带领全国佛教徒积极行动起来,向灾区捐款捐物,救济灾区人民。台湾地区的慈济功德会在证严法师的带领下也向灾区进行了大量的捐助。1996 年,湖南、湖北、江西、贵州、安徽等省遭受严重洪涝灾害,中国佛教协会及各省、市、自治区佛教协会又带领佛教徒捐款捐物,支援受到严重洪涝灾害的灾区。1998 年,长江流域发大水,各级佛协及四众弟子积极响应政府号召,为抗洪救灾出钱出力,中国佛教协会荣获了中央政府授予的“抗洪抢险救灾模范先进单位”称号。

2003 年,中国许多地方发生了非典型性肺炎疫情,各地佛协、寺院和佛教弟子除了主动协助各级党和政府部门做好“非典”防治工作之外,还为控制疫情积极捐款捐物,捐款达 500 多万元,并在厦门南普陀寺隆重举行了“海峡两岸暨港澳佛教界为降伏非典国泰民安世界和平祈福大法会”,参加的有两岸四地佛教领袖、四众弟子一万多人。2004 年 12 月,印度洋发生海啸,造成数十万人死亡,数百万人流离失所,中国佛教协会组织海峡两岸佛教界在北京灵光寺佛牙舍利塔前共同举行了“海峡两岸、百寺千僧、捐款千万、救苦救难”消灾祈福万人大法会,为在印度洋海啸中遭受巨大灾难的印尼、斯里兰卡、印度、泰国等国家的灾民消灾祈福,并对亡灵进行诵经超度,现场捐款近千万元,全部捐往受灾各国。2008 年 1 月,我国南方大部分

地区出现了建国以来罕见的持续大范围低温、雨雪和冰冻等极端天气,造成了道路结冰、交通堵塞、水管冻爆、停电停运、物资紧缺等状况,给人民群众的生产生活带来了诸多不便,也给我国经济造成了巨大损失。雪灾牵动着佛教四众弟子的心,中国佛教协会号召全国三大语系佛教四众弟子积极行动起来,以各种方式,通过不同的渠道,为抗灾救灾工作做出贡献。1 月 31 日,中国佛教协会在北京广济寺举行“雪灾消弭国泰民安祈福法会”,并号召广大佛教徒积极参加抗灾救灾及灾后重建工作。广大佛教信众纷纷向灾区伸出援助之手,佛教各界捐资达数千万元。2008 年 5 月 12 日,四川省汶川县发生里氏 8.0 级地震,人员财产遭受了重大损失。中国佛教协会于 14 日上午在北京广济寺举行消灾祈福大法会,中国佛教协会会长一诚大和尚在法会上呼吁各级佛教协会带领广大佛教徒,全面配合党和政府做好抗震救灾工作,各尽所能,积极参与到灾害的紧急救助当中,向灾区人民伸出慈悲、关爱、援助之手。2008 年 5 月 21 日,第十一世班禅额尔德尼·确吉杰布在北京雍和宫主持为在四川汶川大地震中遇难同胞的祈愿法会,为灾区人民祈福。2008 年 5 月 29 日,来自两岸三地的高僧大德在四川省成都市的宝光寺举行“中国佛教界为汶川等地震灾区祈福追荐赈灾大法会”,为地震受灾同胞诵经祈福。台港澳地区佛教界与海外华人佛教徒也对地震灾区进行了无限的关爱。5 月 17 日,台湾佛光山举行“百万人共同念佛祈福回向法会”,并决定捐出新台币 1000 万元来救灾,台湾慈济功德会还派出医疗救治小组前往灾区,台湾法鼓山社会福利慈善基金会也派出救援人员进入地震重灾区。香港、澳门佛教界也积极行动起来,投入捐助与赈灾活动之中。5 月 15 日,地震刚过三天,香港佛教界就筹集到了 630 万元善款,并捐往灾区。在灾区,佛教志愿者发放救灾物资、抢救伤员、送医送药等,到处都留下了他们的足迹。据不完全统计,海内外佛教界为地震灾区捐款超过了两亿多元。

中国佛教界除了向发生自然灾害的灾区捐款、给残疾人捐款、参与支持希望工程助学、出资协助政府安排下岗工人再就业、积极向各

慈善机构发展社会慈善事业捐款、赞助再就业基金、捐助重症患者医药费等以外,还陆续成立了各种形式的基金会,开始募集资金,自主从事捐资助学、扶贫救灾、捐助社会慈善等活动。像台湾地区的慈济功德会、香港慈辉佛教基金会、厦门南普陀寺慈善事业基金会、重庆佛教协会慈善功德会、河北佛教慈善功德会、天津佛教慈善功德基金会、山西五台山佛教功德慈善总会等都是比较有影响的正式注册的佛教慈善公益组织。除了传统的扶贫济困、救灾助学、修桥补路、放生等活动之外,河北佛教慈善功德会还创办了弘德家园,收养了近二百多名孤儿,解决他们的生活、上学等各种问题,并进行向贫困学生提供助学金及其他功德事业;陕西乾县弥陀寺收养了四百多个孤儿,并在寺院旁边创建了为孤儿接受教育的慈爱学校;四川省绵阳市三台县的大佛寺也建有孤儿学校,收养了三十多个孩子;福州正心寺收养了一百多个孤儿;苏州寒山寺创办了苏州市寒山寺慈善中心,让慈善捐助有了一个固定的平台,并下设寒山寺慈善超市,用来解决一部分贫困户的日常用品短缺问题;厦门南普陀寺慈善基金会成立了慈善处、佛经流通处、义诊院等慈善机构;广东省佛教协会在中山市开办了全部免费的医疗诊所佛教慈善中医诊所;庐山东林寺在九江开办了面对城乡贫困家庭的免费诊所东林慈善门诊部;云南上座部佛教也积极开展艾滋病关怀行动;天津佛教慈善功德基金会向天津滨海区捐助树苗支持植树造林等等,出现了一系列的带有时代特色的慈善公益活动。除了这些有组织的慈善行动外,一些佛教弟子个人的慈善活动也格外引人注目。广东省揭阳市紫峰寺住持耀楷法师以一人之力,13 年来收留、抚养了 65 名孤残儿童;福建泉州清源庵的比丘尼师父收留了十多个孤儿;山西太原华塔寺的悲善比丘尼前后收养了几十个孤儿;河南郑州年届七十的妙行法师收留了三十多条流浪狗……佛教界的各种慈善公益事业,是中国佛教协会倡导的“人间佛教”的具体实践,体现了佛教界慈悲济世的传统精神和现代风貌,为社会的发展和稳定做出了巨大的贡献,成为构建和谐社会的积极力量。

五 佛教慈善对构建和谐社会的意义

佛教的慈善济世思想和慈善公益事业,无论在古代还是在现代,都发挥了提高人们思想道德水平、帮助受苦难的众生、促进社会和谐等作用。佛教四众弟子付出爱心,以慈悲心来关心和帮助处于弱势的下层社会民众,在政府不太容易做到的一些方面,对这部分民众施以援手,帮助他们克服贫苦和急难,使他们获得物质的基本需求、精神的满足和心灵的温暖。同时,佛教的慈善传统和行为,也为它提供了融入社会的更大空间,使它获得了更多的理解和认同,为它赢得了更好的宗教生态环境。

首先,佛教作为我国五大宗教之一,日益成为我国和谐社会建设的重要力量。中国是个多宗教的国家。据不完全统计,中国现有各种宗教信徒一亿多人,宗教活动场所 8.5 万余处,宗教教职人员约 30 万人,宗教团体 3000 多个。佛教约有寺院 1.3 万余座,出家僧尼约有 20 万人,其中藏语系佛教的喇嘛、尼姑约 12 万人,活佛 1700 余人,寺院 3000 余座;巴利语系佛教的比丘、长老近万人,寺院 1600 余座。“文化大革命”后,经过拨乱反正,中国宗教信仰自由政策也得以恢复,制定了《关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》,文件指出:“尊重和保护宗教信仰自由,是党对宗教问题的基本政策。”又从法律上确定了宗教组织团体对寺院及其财产的所有权与使用权,从而在经济上承认与保证了宗教对寺院的自我管理权。在我国社会主义初级阶段,实行社会主义市场经济体制,宗教界根据政教分离的原则和国家关于实行“自传、自治、自养”的“三自”方针,就必须落实寺院的所有权和使用权的产权政策,以维护其合法权益。宗教组织团体对寺院及其财产的所有权与使用权的确认,为佛教开展慈善事业提供了法律和政策上的基础保障。

1991 年,中共中央 6 号文件规定当前党和政府的宗教工作的任务之一就是全面、正确地贯彻执行党的宗教政策,积极引导宗教与社

会主义社会相适应。由于社会主义制度的建立、改革开放的深入和社会主义市场经济的发展,我国宗教存在的阶级根源已经基本消失,宗教存在的自然根源、社会根源和认识根源也发生了很大变化。政治上讲我国宗教不再是帝国主义和封建势力利用的工具,而成为信教群众自办的事业。宗教界的爱国人士和广大信教群众拥护党的领导,拥护社会主义制度,成为爱国统一战线的重要组成部分。社会主义社会为发挥宗教的积极因素,抑制消极因素创造了有利条件。宗教是一种历史现象,在社会主义社会中将长期存在,如果宗教与社会主义社会不相适应,就会发生冲突。这种适应,并不要求宗教信徒放弃有神论的思想和宗教信仰,而是要求他们在政治上热爱祖国,拥护社会主义制度,拥护共产党的领导;同时,改革不适应社会主义的宗教制度和宗教教条,利用宗教教义、宗教教规和宗教道德中的基本积极因素为社会主义服务。当前,宗教在整个社会结构关系中的地位已确定,宗教关系作为五大社会关系之一,涉及的其实就是宗教与社会之间的关系、各宗教之间的关系以及宗教自身系统中的关系,协调处理好这几个层面的关系,不仅是宗教自身健康有序发展的根本保证,也是关系到社会稳定、人群安宁等国家全局性的重大问题。十七大报告中提出,要“全面贯彻党的宗教工作基本方针,发挥宗教界人士和信教群众在促进经济社会发展中的积极作用。”这与十六大六中全会所提出的“发挥宗教在促进社会和谐方面的积极作用”的精神是一致的。这充分说明宗教界在促进社会和谐方面能够发挥积极作用,在促进经济社会发展中也能够发挥积极作用。十七大报告中把发挥宗教在促进经济社会发展中的积极作用作为重点提了出来,明确了宗教界在新时期的历史使命。促进经济社会的良性发展,促进社会的和谐进步,也成了佛教融入世间的时代使命,成了佛教应承担的社会责任。举办、发展慈善公益事业,正是佛教完成上述使命和责任的重要方式之一。

其次,社会慈善事业对社会的和谐发展具有重要意义。随着改革开放的深入和社会的发展,我们国家经济基础有了极大的提高,我

国国民的整体生活水平也有了质的飞跃,国家出现了繁荣昌盛的局面。同时,也应当看到,社会上还存在比较严重的贫富差别,我国贫困人口的绝对数量还比较大。为了缩小人们收入之间的贫富差距,为经济发展创造更好的和谐社会环境,通过以非政府组织(NGO)为主导的社会公益事业所进行的第三次社会财富分配就显得越来越重要。中国政府对慈善事业在创建和谐社会中的重要作用越来越重视,对慈善公益事业的法律和政策支持力度也在加强。1999 年《中华人民共和国公益事业捐赠法》将慈善事业的各项政策以法律形式固定了下来。2004 年,党的十六届四中全会通过了《中共中央关于加强党的执政能力建设的决定》,将慈善事业第一次写入了中共中央文件,要求健全包括慈善事业在内的社会保障体系,以达到构建社会主义和谐社会的目标,从而从根本上确立了慈善事业在我国国民经济和社会发展中的地位、作用和任务。会议认为,发展慈善事业能够最广泛最充分地调动一切积极因素,不断提高社会主义和谐社会的能力。佛教慈善事业作为我国慈善事业的一个重要组成部分,加上它独特的宗教身份,必将对社会和谐作出独特的贡献。

第三,佛教慈善对和谐社会的构建能作出独特贡献

我国的佛教慈善公益事业是在我国有着两千多年历史的、充分融入中国社会文化的宗教团体所举办的,旨在以慈悲心和利他精神解除他人痛苦、使他人获得快乐的慈善公益事业,它身上所承载的中华民族的优秀精神和传统、它所蕴含的高尚道德情操、它的巨大的心灵安抚作用、它所达到的缩小贫富差距的作用、以及它对生态平衡的维护等,都昭示着它对于当前和谐社会的建设,具有独特的作用和意义。

佛教慈善事业有利于我国对慈善精神和传统的继承,也有利于提高人们的慈善思想观念。五千年的中华民族传统文化积淀中,积德行善、扶危济困、乐善好施、济世为怀等传统美德几乎融入到了人们的血液里,儒家讲“仁者爱人”,佛教讲慈悲为怀,道家讲“上善若水”,中华民族有着悠久的慈善传统,也有着数不清的慈善济世义

举。但是,由于一些腐朽思想观念开始侵入了一些人的头脑,金钱至上的信条在社会上大有市场,在义与利的天平上,有的人作出了错误的选择。恶意拖欠工人工资、侵吞劳动报酬、富裕后不愿做慈善、对贫病者视而不见等现象时有发生,有些人已经远离了传统的慈善思想观念,而对于现代慈善公益事业也没有一个正确的认识。佛教慈善以其特有的文化传承和宗教关怀,可以提高人们的慈善思想认识,弘扬我国传统的慈善济世精神,传导正确的现代慈善理念。

佛教慈善事业有助于提高人们的思想道德情操。改革开放在给社会带来繁荣和进步的同时,也带来了一些负面效应。许多人把金钱和财富看成人生价值的目标,道德淡漠、金钱至上已经成为许多人的生活态度。三鹿奶粉事件、毒大米事件、层出不穷的违规食品添加剂事件、黑煤窑事件等等,反映出金钱和道德天平的失衡,道德在金钱面前出现了滑坡。佛教慈善事业所蕴含的慈悲精神,提倡人道主义、助人为乐、慈爱悲悯众生,体现了平等互爱、扶贫济困的道德品质和文明风尚,鼓舞着人们用爱心、慈心、怜悯心去关爱众生,以无我的精神去服务社会、利乐有情,这有助于引导人们克服、摆脱物欲的束缚,提升道德情操。这与建设社会主义精神文明、构建和谐社会的目标是一致的。

佛教慈善事业有巨大的心灵安抚作用。从隋唐到明清的一千多年封建王朝,对待儒释道三家文化的态度大体都是儒家是治国,道家治身,佛家治心,承载佛教文化精髓的佛教慈善事业也有巨大的治心作用——心灵安抚作用。处在社会转型期的当代中国社会,由于竞争激烈,生活、社会压力加大,出现了精神文明极度贫乏和失落的现象,人与人之间情感扭曲,人们心灵极度不平衡,一些人感到空虚、孤寂、抑郁,亲情、友情变得淡漠,人与人之间猜疑、嫉妒,同学打人事件频发,自杀现象也时有发生。佛教慈善事业传承的爱心和慈悲心,可以使人们在对社会和他人的无私奉献中断除烦恼,获得心灵的满足,正所谓送人玫瑰,手有余香。同时,佛教慈善可以让人们体会到爱和慈悲,感受到社会的温暖,他人的友情。佛教慈善可以让人们懂得感

恩、尊重、包容、仁爱,可以克服人们的空虚、孤寂、抑郁,使人们达到心灵的平衡,并拥有一个积极、正确的人生观。佛教慈善包括对人心灵的慈善,许多寺院的心理咨询门诊、心灵抚慰中心、夏令营、禅修营等都在发挥着佛教独特的心灵慈善的作用。

佛教慈善事业有助于缩小贫富差距,维护社会稳定。和谐社会的构建,必然要有一个良好的、稳定的社会环境。而要维护社会秩序的稳定,就必须处理好人们之间的各种利益冲突,首要的就是物质利益的冲突,贫富差距当属重中之重。随着社会主义市场经济的发展,人们收入差距开始拉大,出现了贫富悬殊、仇富心理、心理失衡等现象,由此引发的社会矛盾冲突也有增多的趋势。解决人们收入上的不均衡,仅仅依靠政府部门的第一、第二次社会分配是不够的,以慈善事业为主导的第三次社会分配起着越来越重要的作用。佛教慈善事业的发展,有助于社会财富调配和重新分配,有利于缩小城乡之间、地区之间、民族之间的贫富差距,促进经济和社会和谐发展。同时,在贫富差距面前人们心理的失衡是通过行政命令无法解决的,而佛教慈善事业所进行的扶危济贫、赈灾救难、关心弱势群体等活动,可以使人们去掉贪心、私心,净化人们的心灵,消除仇富心理和不平衡的心理等,从而缓解了社会矛盾,维护了社会稳定。

佛教慈善事业有助于维护生态平衡,促进社会可持续发展。历史传统上,佛教慈善就主张植树造林、戒杀护生等。由缘起论引导的慈悲观、平等观、因果观出发,佛教强调宇宙万物的互相依存性,大自然的一切,包括山川草木、花鸟鱼虫等都互为生存的条件。佛教慈悲理念倡导人们以慈悲心善待自然、善待生命,主张尊重动植物的生命,主张植树造林、戒杀护生等,反对滥杀滥伐,破坏生态平衡。现今社会,随着科学技术的发展,人们利用自然、改造自然的能力在逐步提高,同时,生态环境的破坏、全球变暖、自然灾害增多、地球资源耗竭等问题也出现在了人们面前。效法佛教的慈善事业,借鉴佛教的慈善理念,提倡佛教的慈悲精神,关爱自然,关爱生命,必将有利于自然生态环境的恢复和保护,有利于维持生态平衡,有助于推动经济和

社会的可持续发展,促进人与自然、社会与自然的和谐相处。

佛教慈善事业是佛教自身社会形象建设的一个重要方面,是佛教弘法利生的一个窗口,是实践“人间佛教”的重要途径,也是适应日益明显的宗教世俗化的一个重要途径。佛教慈善事业展示了中国佛教慈悲济世的传统精神和现代风貌,树立了佛教的良好形象,为佛教赢得了良好声誉,使人们对佛教有了崭新的、更多正面的认识。同时,佛教慈善事业为佛教在现代化社会中发挥更大的作用提供了条件和平台,是佛教与社会主义社会相适应的重要体现。佛教慈善具有特有的魅力和感染力,它所承载的中华民族的乐善好施的优秀精神和传统、它所蕴含的高尚道德情操、它的巨大的心灵安抚作用、它所达到的缩小贫富差距的作用、以及它对生态平衡的维护等,正在为和谐社会的构建贡献力量,将来也必然会成为促进社会和谐和健康发展的更重要的有生力量。

读《观世音菩萨普门品》有感

——依观音菩萨的慈济之道与普门教育思想略谈和谐

昌　莲[1]

摘　要:本文主要以《观世音菩萨普门品》为蓝本,从如下五个方面说明观音菩萨的慈济之道的原理与特性,及其慈济的宗旨与精神,乃至普门教育思想与构建和谐的目的与意义。使人们充分地认识到如何正确地发展佛教的慈善事业,发扬观音慈济之道的精神及普门教育的思想,为构建和谐而贡献自己的力量与智慧。

关键词:慈济　普门　法身　理智　和谐

在大乘佛教里,观世音菩萨是广大慈悲与无上智慧的代表与结晶。无论是《楞严经·观世音菩萨耳根圆通章》、还是《妙法莲华经·观世音菩萨普门品》,乃至《华严经·善财童子二十七参观自在菩萨章》、《观世音菩萨授记经》、《悲华经》等,无处不透露着菩萨拔苦与乐的慈悲济世精神,及普门神通示显的不可思议和谐境界。观世音菩萨的慈济精神与普门教育思想,对于今天构建和谐社会及发展佛教的慈善事业有着非同寻常的意义。故今就依据《观世音菩萨普门品》而析条陈述如下,以求诸达人指正。

---

〔1〕 昌莲:寒山寺法师。

一 何谓观世音慈济、何谓普门教育

所谓的的观音慈济,即是观世音菩萨发自内心深处的一种广大慈悲与无上智慧的流露,亦是对处在水深火热之中的芸芸众生的一种无畏的关爱与无私的奉献。正如经文所云:“若有无量百千万亿众生,受诸苦恼,闻是观世音菩萨,一心称名,观世音菩萨,即时观其音声,皆得解脱。”又云:“是观世音菩萨摩诃萨,于怖畏急难之中,能施无畏,是故此娑婆世界,皆号之为施无畏者。”可见,观音菩萨的慈济之道,是以受诸苦恼众生的一心祈求解脱为前提的,是以菩萨的无畏精神为后盾的,感应道交的当下即得解脱自在。这种慈济之道,正如印光所作联之曰:“有感即通,千江有水千江月;无机不被,万里无云万里天。”这种慈济之道,既赋予了大乘佛教的新机,又不同于外道的纯救济;既显示了菩萨的无畏救济精神,又包含了对被救济者的尊重。

所谓的普门教育,即是说明观音菩萨抱一种平等慈怀关爱一切众生,而又对不同根性的众生施加不同的教育。菩萨把净佛国土、度脱众生之事看作是一种游戏神通,故菩萨愿与一切众生同乐。如经云:“应以佛身得度者,观世音菩萨即现佛身而为说法……”这则充分说明,观音在佛界同佛,在菩萨界同菩萨,在声闻界同声闻,在天界同天,在人间同人,在三恶道同三恶道。这种平等爱护、观机逗教的普门教育,其目的是为了达到和谐美满的究竟境界,以体现菩萨的无缘大慈与乐的大乘佛教的根本精神与出世度生的彻底本怀。

所以,观音菩萨的慈济之道,说明菩萨下与六道众生同一悲仰,视众生之苦为自己之苦,故运同体大悲行深般若,照见五蕴皆空,得真圆通,现随类逐形身寻声救苦;普门教育,说明菩萨上与十方诸佛同一慈力,以众生之乐为自己之乐,故兴无缘大慈游戏神通,安住一尘不立,证大寂灭,依即心自性之道说法度生。要知观音菩萨的慈济之道与普门教育的不二,乃是为了实现菩萨净佛国土、度脱众生的誓

愿,以力求达到和谐、美满的圆融境界。

二 观音内证法身与众生外修理智的和谐与统一:是观音慈济精神与普门教育的原理与特性

观音菩萨,一般来说有二种不同的名号。在《法华经》里被译为“观世音”,在《般若经》里被译为“观自在”,甚至有的译本合称“观音自在”。恰好这二种不同的译名却显示了不同的取向:观自在,则是一种灵明洞彻、无碍自在的解脱境界;观世音,则是一种广大智慧与无限慈悲的拔济精神。但这两种译名及其涵义,则从不同角度说明了观音慈济精神与普门教育的原理与特性。

《首楞严经》说,菩萨最初修行的法门是耳根圆通,“反闻闻自性,性成无上道”。即不向外闻声而反闻闻性,便可当下得到性定解脱。如经所云:“初于闻中,入流亡所;所入既寂,动静二相,了然不生。如是渐增,闻所闻尽,尽闻不住,觉所觉空,空觉极圆,空所空灭,生灭既灭,寂灭现前。忽然超越出世出世间,十方圆明。”

而《法华经·普品门》则说菩萨慈悲济世的本愿是寻声救苦,只要受苦众生专心称念菩萨名号,而与彼愿力感应道交,便得救度。如经云:“若有无量百千万亿众生,受诸苦恼,闻是观世音菩萨,一心称名,观世音菩萨即时观其音声,皆得解脱。”

这两部经所言,若分别而说,则前者是自利,后者是利人;自利为智,利人为悲。至于观自在的名义,主要以《般若波罗蜜多心经》为代表而总括前两部经典的内涵:“观自在菩萨,行深般若波罗蜜多时,照见五蕴皆空,度一切苦厄。”不论是自利与利人,悲智双运,都能得到大自在的不可思议解脱境界。

这两种名号在终极整合的意义上是一致的,但为了侧重说明菩萨称名求助的济世本愿的特性,则以观世音的名称,作为方便解说。首先,从有神论的客体上说,“观世音”意谓:菩萨能以佛的圆融智慧来观察十方世界,感应一切受苦众生求救之声音,随令解脱,均得离

苦得乐,消灾免难。若从自性论的主体上说,观世音是众生外观的个体对象,内观的是众生即心的自性;或者说:观音是众生的自内证,众生只要一心称名,即可得到与佛菩萨齐等的信念妙方,在众生的称念音声中,观音自然示现。这种说法是把菩萨因地所发拔苦与乐的出世度生誓愿看成众生内在的自性,众生念观音即是念自性。因此,众生的得救与其说是菩萨的拔济之功,倒不如说是众生求得即心自性的解脱,原以"求人不如求己"故。若从大乘般若学的角度而言,即所谓"菩萨清凉月,常游毕竟空;众生心垢净,菩提影现中。"或"修习空花梵行,宴坐水月道场,降伏镜里魔军,大作梦中佛事。"这都是能观与所观的统一,主体与客体的融合,乃至从二元的相对意识中脱颖而出,达到物我双泯的和谐境界。

总之,强调一切苦恼众生称念观音名号的信仰,不仅是应现人性的必然希求所产生的慈悲拔济精神与普门神通示现形象,亦是源于行深般若波罗蜜多的智慧结晶。在此五浊充满的娑婆世界,观音菩萨自然而然地荷担如来家业,以遍法界众生祈求真理之感,菩萨则以不可思议勇猛自在精神而遍法界应。因此,观音菩萨在一切众生心中便成了勇猛自在、广大灵感、寻声救苦、普门示现的慈悲权化形象与代表。可见,观音菩萨是以寻求受苦众生的至诚祈求音声,契机而现的绝对圣者,菩萨的特性是依无相度生弘誓而存在的,其生命的本质价值取决于尽未来际身实现自己初衷的度生弘誓。

正因为观音菩萨的慈悲拔济之道是基于众生自性解脱的理念,故菩萨的拔济原理是要求观音内证法身与众生外修理智必须达到和谐与统一的程度,否则难以当下得到自性的彻底解脱苦难。要知,观音本是每个众生心中的内证法身,这个从本以来如是,非从外得,乃众生天然自性本具。原以无始以来埋没迷失故,失去其本有之光明,起惑造业而受诸苦恼,既因苦而至诚祈求即心自性本具之观音,那有众生心中观音不寻声救苦观音心中众生之苦难的呢!

但众生的得救实乃自性的解脱,故观音菩萨虽则终日寻声救苦、度脱众生,则菩萨认为未曾有众生可度,并不以功自居。虽则终日寻

声救苦、普门示现,而又常处寂灭大定中享受真常我净之乐。观音菩萨的拔济之道是出于真心的流露,亦是随顺机宜的,绝无功利色彩的夹杂。故菩萨所发的度生弘誓必须是远离人、我、众生、寿者四相的,这正如《金刚经》所云:“如是灭度无量无边无数众生,实无众生得灭度者。”

三　感应道交:是观音拔济之道与普门教育的宗旨与原则

感是指遍法界众生之机,应是指遍法界菩萨之应。众生有感,菩萨必应。也就是凡有受苦众生的至诚祈求音声,菩萨则以遍法界身随类示现往救。观音菩萨的赴感应机之灵感不失,古德曾形容说:“寻声救苦磁吸铁,现身说法月应池。”或云:“千处祈求千处应,苦海常作度人舟。”

从缘起性空而谈,物我同源,生佛平等。人与自然万物犹如骨头与肉皮一般之不可分离,人与人之间本是一个不可分割的整体,彼此相互依存,紧密相连。按理说,自应“我为人人、人人为我”才是。别人的苦难即是自己的苦难,别人的快乐才是自己的快乐。所以,人们自应彼此互助,同舟共济,众志成城,创建美满、和谐的家园与世界。但因人们无始以来的迷昧本性,贪嗔痴的作怪,从而彼此分张,尔虞我诈。

观音菩萨鉴于人同此心,心同此理,人人真如佛性平等平等故,则上合三世诸佛同一慈力,以本妙觉心愿与大地众生同乐,普门神通示现,应众生不同身而随类示现、观机逗教。又菩萨下合十方众生同一悲仰,以无畏力拔济一切众生种种苦难,所谓解七难、除三毒、应二求也。所以,菩萨本无心,以众生之心为心,故菩萨入于一切众生心想中,凡有众生求救之音声便有菩萨赴感应机之事迹。

感应道交,贵在至诚。观音是法界身,遍于一切众生心想中。众生随处随时祈求,菩萨则随处随时而应。故感应有四:显感显应,显感冥应,冥感显应,冥感冥应。可见,菩萨之感应事迹实则不可思议,

要知尽虚空遍法界之一切情与无情皆是菩萨所示现。若行人能作如是之想,自可体悟照见五蕴皆空、度一切苦厄的甚深般若境界,则一切苦难当下解脱,得大自在。

四 同体大悲、无缘大慈:是观音慈济之道与普门教育的精神与功用

大慈,与一切众生乐;大悲,拔一切众生苦。《观世音菩萨普门品》,主要发扬了观音菩萨的拔苦与乐精神,正是这种精神的支柱,才促使菩萨尽心尽力地拔济一切众生的苦难,亦尽心尽力地给与一切众生种种快乐。

正因菩萨视众生苦难为自己苦难,菩萨认为行六度万行拔诸众苦乃是在做自己家里的事,故菩萨能在众生急难怖畏之时施以无畏之拔济。菩萨为了能尽未来际身拔济众生之苦难,所以宁可保留最后一品生相无明不断,扶惑润生,与苦难众生同舟共济。在众生苦难未尽前,绝不成等正觉,如地藏菩萨所谓的"地狱不空,誓不成佛;众生度生,方证菩提"之誓愿。

观音菩萨的普门神通示现,应以何身得度者即现何身而为说法,是"大慈,与一切众生乐"的最好例证与形象说明。所以,菩萨无始以来出生入死,游戏神通,净佛国土,度脱众生。

"弘法是家业,利生为事业"一语,正是"同体大悲、无缘大慈"精神的最好注脚与说明。

五 构建和谐:是如来发挥观音菩萨的慈济之道与普门教育的目的与意义

诸佛如来以"一大事因缘"出兴于世的彻底本怀,无非是为令一切众生开示悟入佛之知见、当下成佛而已。何故释迦世尊,在法华会上极力发挥观世音菩萨的拔济之道与普门教育呢?目的只有一个,

就是构建和谐境界,即无上菩提、究竟涅槃也。因为只有在常寂光净土中,才能真正地远离一切烦恼苦难,以享究竟常乐我净之快乐,此为最究竟极则之和谐美满境界也。

从《观世音菩萨普门品》可知,如来宣说此经发挥观音拔济之道与普门教育的目的与意义,主要是为了构建四种和谐,即:

一、环境的和谐:如菩萨应机感的至诚祈求往救七难之文,即是解救众生身外之苦难,这是由险恶的外界环境给众生带来的苦难。观音菩萨的往救,意味着构建和谐的外界环境以彻底消除环境苦难。

二、身心的和谐:经文劝信一切众生称名观音名号的目的,就是以此巍巍功德之名号彻底消除一切众生内心的贪嗔痴等烦恼,以确保身心的和谐。

三、家庭的和谐:如经云:"若有女人,设欲求男,礼拜供养观世音菩萨,便生福德智慧之男;设欲求女,便生端正有相之女,宿植德本,众人爱敬。"这便是为了构建家庭的和谐,菩萨亦以广大灵感满足众生的心愿。

四、人我的和谐:观音菩萨的普门神通示现之不可思议,随顺众生之不同机宜,"应何身得度者即现何身而为说法"之一段文,主要说明菩萨的普门教育是为了协调人与人之间的和谐,故菩萨抱平等心怀,对不同根性的众生现不同身而说法教化之。

这四种和谐,充分说明了佛陀为何在法华会上宣说《观世音菩萨普门品》的真实意旨与彻底本怀,亦是希望人人能彻底掀翻、当下承当观世音菩萨的慈悲拔济精神与普门教育思想。

总之,观世音菩萨的慈悲拔济门是以"寻声救苦"为其特点的,普门权化教育门是以"平等心怀、观机逗教"为其特点的。这二门,犹若鸟之二翼、车之二辐,须臾不可离也。今日,人们呼吁构建和谐世界、和谐家庭、和谐人心、和谐人生等,而观音菩萨的慈悲拔济精神与普门权化教育思想给我们开了先河,提供了宝贵的经验,但愿人人深思之。

汉地大乘佛教慈悲思想与护生实践

孙克昱[1]

摘　要:慈悲思想是大乘佛教菩萨行理论的一大支点,本文结合佛性、缘起等理论,分析大乘佛教的慈悲思想,藉由《梵网经》等典籍,探讨汉地佛教护生的实践模式。结合大乘菩萨慈悲观分析汉地传统佛教的放生观、戒杀观及其操作模式,以及近年来佛教护生观的新发展。

关键词:佛教　大乘　慈悲　放生　护生

慈悲思想是大乘佛教菩萨行理论的一大支点,本文将结合大乘的慈悲思想,分析汉地佛教救护生命的实践模式。关于慈悲,印度佛教中观派的代表人物龙树大士在《大智度论》卷第二十七中说:“大慈与一切众生乐,大悲拔一切众生苦”。大慈意味着以喜乐因缘与众生,大悲以离苦因缘与众生。大乘瑜伽行派的创始人之一世亲则在《十地经论》中说:“慈者,同与喜乐因果故;悲者,同拔忧苦因果故”。简而言之,慈爱众生并给与快乐(与乐),称为慈;同感其苦,怜悯众生,并拔除其苦(拔苦),称为悲;二者合称为慈悲。[2]

---

[1]　孙克昱:复旦大学哲学系博士生。

[2]　对此可参见《佛光大辞典》相关词条。隋代高僧慧远法师在《大乘义章》卷十四中结合佛教的教义对慈悲做了详尽的理论解说,由此也可以帮助我们了解佛教关于救度动物的思想与世俗保护动物之观点的不同。慧远认为:恻怆称悲,爱怜曰慈。悲有三种:一、众生缘悲,缘苦众生,欲为济拔。二、法缘悲,观诸众生,俱是五阴因缘法数,无我无人而起悲心。三、无缘悲,观诸众生五阴法数,毕竟空寂,而起悲心。慈亦有三:一、众生缘慈,缘诸众生欲与其乐。二、法缘慈,缘诸众生但是五阴因缘法数,无我无人而起慈心。三、无缘慈,观一切法毕竟空寂而起慈心。

大乘佛教的慈悲护生思想与其佛性观和缘起性空的平等观之间亦存在着密切的联系。汉地流行“一切众生皆有佛性”的思想。在汉传佛教中极受重视的《法华经》中便记载了“常不轻菩萨”对一切众生加以礼拜的故事。在大乘佛教思想中,“佛性”一般解释为佛陀的状态或成佛的依据。[1]而中土自作的重要佛典,禅宗的《六祖坛经》则主张:“佛性本无差别”,经文肯定并强调众生与佛皆同此清净无差别之性,主张各种生命在终极不二层面上的平等。此类思想的流行亦从侧面否定了“人类中心主义”的狭隘思想。在这平等一如的心境中,终究发生“同体大悲”[2]之情,在情理等方面多维贯通佛法与护生之间的联系。此外,佛教主张诸法缘起[3],世间万法都处于相互联系,彼此维持、作用的网络之中,故而都不是独立的、实体性的存在。深入缘起法意味着诸现象之性空,即通达一切法的无自性,这也从反面体现了各种不同众生之间平等一如的法性[4]。

对于大乘佛教而言,慈悲利他是佛陀的本怀,慈悲心是成佛的必要条件。佛典中便有主张只要还有一个众生未解脱,菩萨就誓不成佛。《大智度论》卷27云:“慈悲是佛道根本。所以者何?菩萨见众生生老病死、身苦、心苦、今世、后世苦等诸苦所恼,生大慈悲救如是苦,然后发心求阿耨多罗三藐三菩提;亦以大慈悲故,于无量阿僧祇

---

〔1〕 根据《究竟一乘宝性论》,汉译“佛性”一词主要有三层含义。一是指佛界,即佛的界性,或可称为如来的本质体性。二是佛种性,以此来区别印度传统的种姓制度,三是佛藏(如来藏),比喻众生皆有尚未成就圆满的成佛因子,就像胎儿尚在母亲的子宫当中一样。

〔2〕 同体大悲,又作同体慈悲。指观一切众生与己身同体,而生起拔苦与乐、平等绝对之悲心,亦即初地以上之菩萨,摄众生于自体,以众生之苦为己苦,生起哀伤之心。北本《大般涅盘经》卷十六:“譬如父母见子遇患,心生苦恼,愍之愁毒,初无舍离;菩萨摩诃萨住是地中亦复如是,见诸众生为烦恼病之所缠切,心生愁恼,忧念如子,身诸毛孔,血皆流出,是故此地名为一子。”

〔3〕 台湾当代高僧印顺法师认为,“缘起”指“依缘而起”,宇宙间一切事物和现象的生起变化,都有相对的互存关系或条件。佛教常用“此有则彼有,此生则彼生,此无则彼无,此灭则彼灭”来说明缘起的理论。参见中华佛教百科全书“缘起”词条。

〔4〕 如中国华严宗所主张的法界缘起观,认为千差万别之缘起现象界,其法性(梵 dharmata)具实,此即法界(梵 dharma - dhatu)之实相。法界之形成,系以一法而成一切法,以一切法而起一法,是故“一”关系着宇宙之一切(一即一切),一切亦含摄于一之中(一切即一)。如是法界之一与一切互为主从,相入相即,圆融无碍而重重无尽,称为法界缘起。

世生死中,心不厌没,以大慈悲力故,久应得涅盘而取证。以是故,一切诸佛法中,慈悲为大。”就中国佛教的具体形态而言,慈悲信念主要由慈悲心、布施心、福田思想、报恩观念、不杀生戒和普遍的放生理念构成。大乘佛教的这种慈悲精神,不单是对于人类社会,也遍及于一切有情之生命。为救助一切有情而不懈努力,是汉地大乘佛教最为推崇的菩萨利他行。这一方面表现为不惜牺牲自己的一切;另一方面则表现为戒杀和放生等行为。

对于汉地佛教徒而言,不杀生不仅仅是为了消极地逃避恶报,也是一种积功累德,增加福报的积极行为。《杂宝藏经》卷四记载,一沙弥见众蚁子,随水漂流,命将欲绝,遂心生慈悲,自脱袈裟,盛土堰水,而取蚁子,置高燥处,遂悉得活。沙弥以此因缘,得延命之果报。然而对于普通人来说,有缘拯救生命的机会并非俯拾皆是,因而放生在汉地佛教中发展为一种重要的宗教性行为。放生的本意包括赎取被捕之鱼、鸟等诸禽畜,再放于池沼、山野。在印度佛典中,已有不少关于放生的记载,如《六度集经》卷三记载,在佛前世为大理家时,见市人卖鳖,以百万价赎之放生之事。放生文化在发展过程中逐渐形成了一套宗教仪式,并发展成了在寺院中举行的放生法会,人们喜欢在节日放生,也愿意到寺庙放生。为满足教徒的放生意愿,在寺庙中,还有专门的放生建筑“放生池”。但放生文化影响扩大的过程中所产生的功利化倾向也导致了一系列因放生也导致害生的问题,〔1〕幸好佛教界、尤其是台湾地区佛教界对这一问题颇为重视,若干年来

〔1〕 对此可参考台湾释圣严法师《为何放生? 如何放生?》,台湾《人生》第62期。在台湾的某一时期,放生成为大规模商业行为,贩卖供放生的动物与贩卖鸡鸭无异,抓捕野生动物以及运输贩卖和放生过程中导致大量“被放生”生物死亡,不少供“放生”的野生动物在捉、放之间吃尽苦头,即使熬到放生之后又往往不适应新环境因而客死他乡。另一些专供放生的动物本是商业化饲养的产物,根本没有野生的能力,故而每次放生后就尸横遍野,还有不少放生动物在仪式结束之后被人重新捕捉,再次成为供放生的商品,或者成为放生场所附近企业的免费食品原料。即使有幸存活下来的放生动物也可能造成其他问题,如破坏了本地的动植物平衡,形成新的生态威胁。对此问题的详细调查可参看陈玉峰:《放生文化的初步研究》,《佛教与社会关怀学术研讨会论文集》,1996。(http://www.szjt.org/fj_renjian/guanhuai/contents/guanhuai119.htm)

大力倡导转变传统的放生为新型的、更注重生态环保的护生实践,近些年来已取得了可喜的效果。

在中国佛教的思想形态中,保护动物的观念还以戒的形态融入其中。大乘的戒经《梵网经》[1]中不仅有直接反对杀生的戒条,而且禁止“恶心故放大火烧山林旷野”,否则便犯“犯轻垢罪”,本经特别指出在四月至九月禁止烧山,根据古大德的相关注本,如此规定的部分理由在于这段时间正是虫蛇鼠蚁等生灵繁殖的时期,若放火烧山,会杀死无数小生灵。

对于有较高追求的佛教徒而言,不杀生乃至积极的救生护生是心灵成长和人格提升的重要的维度,亦是修行大乘菩萨道不可分割的组成部分,是实践慈悲观的一种途径。《十善业道经》云:“慈庄严故,于诸众生不起恼害;悲庄严故,悯诸众生常不厌舍;喜庄严故,见修善者心无嫌嫉;舍庄严故,于顺违境无爱恚心。”不杀生不仅意味着对恶业的恐惧和对福祉的期盼,而且在特定宗教观下更为高尚的道德情感和追求。按佛教的轮回思想,众生在六道之间生生死死,转世轮回,这便意味这我们不能以另一个生命今世的样态来衡量我们对其所应尽的道德义务。因为在无数次的轮回之中,今世的动物可能在我们以往的生命历程中曾经作为我们的父母、子女、兄弟而存在。所以《梵网经》中说:“若佛子,以慈心故,行放生业,一切男子是我父,一切女人是我母,我生生无不从之受生,故六道众生,皆是我父母。而杀而食者,即杀我父母,亦杀我故身。”戒杀的另一面是积极救度一切众生。依《大智度论》卷十三之说,诸功德中,不杀第一。

---

[1] 参见《梵网经》卷下。《梵网经》主张淡化在家与出家的区别,以开发自己的佛性为目的。因此,梵网戒亦可谓为“佛性戒”。包括劝人孝顺父母、师僧、三宝及重慈悲。相比其他律典而言,《梵网经》的思想与汉地文化更为切近,故而在中土颇受欢迎。本经题后秦鸠摩罗什译。但据梁代僧佑《出三藏记集》卷十一所载《菩萨波罗提木叉后记》则无作者名字,只说鸠摩罗什在姚秦一代译经时,最后从《梵网经》中诵出菩萨十重四十八轻部分。至隋《法经录》才着录《梵网经》二卷,编于众律疑惑类,并注云:“诸家旧录多入疑品”。二十世纪以来,望月信亨主张《梵网经》为中国人所撰。此说得到不少学术界人士的接受。参见《佛光大辞典》和《中华佛教百科全书》相关辞条。本文在研究汉地慈悲观与护生问题上多参考《梵网经》。

凡此种种,可以说积极救度一切众生的思想是大乘佛教菩萨道精神的核心内容之一。

大乘佛教的菩萨理想要求人们以慈悲之心积极地求取众生的离苦解脱,甚至将众生的解脱视为比一己之解脱更应追求的要务。慈悲所缘的最大范围遍及三世六道。三世纵越过去、现在、未来;六道则横备天、人、阿修罗、饿鬼、畜牲、地狱,动物自然也是佛教慈悲精神所摄之对象。

就护生而言,汉地大乘佛教慈悲观不仅仅体现在救护其他动物之生命,而且将其与特定的宗教追求联系起来。大乘佛教主张,修菩萨道之人应以慈悲精神教化众生,尽可能使更多的众生归附佛陀之教,因此人对于动物还有宗教上的积极教化之义务,而这种积极的义务被融进了本义上更倾向于"防非止恶"的戒律之中。《梵网经》云:"若佛子,常起大悲心。若入一切城邑舍宅,见一切众生,应当唱言:汝等众生尽应受三归十戒。若见牛马猪羊一切畜生,应心念口言:汝是畜生发菩提心。而菩萨入一切处山林川野,皆使一切众生发菩提心。是菩萨若不教化众生者,犯轻垢罪。"从此经内容来看,佛弟子应当常以大慈大悲之心,启发动物发菩提心〔1〕,若不履行此条戒律,也犯轻垢罪。所谓轻垢罪即突吉罗,在《梵网经》中指低于佛教所谓的杀盗淫妄酒自赞毁他等十重罪之外的,但有污垢而非"净行"之罪〔2〕。以此观之,此类佛教典籍主张在人造福动物的观念中须融入更多积极主动的因素而非仅仅囿于对自己未来恶报的担忧。由

〔1〕 菩提心(梵 bodhi - citta)即求无上菩提之心。详称阿耨多罗三藐三菩提心。据大乘佛教,若发起此心,勤行精进,则得成无上菩提。盖此菩提心乃大乘菩萨最初必发起之大心。《大智度论》卷四十一云(大正25·362c)云:"菩萨初发心、缘无上道,我当作佛,是名菩提心。"此菩提心之内容,即"众生无边誓愿度,烦恼无尽誓愿断,法门无量誓愿知,佛道无上誓愿证"之四弘誓愿。旧译《华严经》卷五十九云(大正9·775b):"菩提心者,则为一切诸佛种子,能生一切诸佛法故。菩提心者,则为良田,长养众生白净法故。菩提心者,则为大地,能持一切诸世间故。菩提心者,则为净水,洗濯一切烦恼垢故。菩提心者,则为大风,一切世间无障碍故。菩提心者,则为盛火,能烧一切邪见爱故。菩提心者,则为净日,普照一切众生类故。菩提心者,则为明月,诸白净法悉圆满故。"

〔2〕《梵网经菩萨戒本疏.卷四》轻垢罪篇(大四〇·六三四中):"轻垢者,简前重戒,是以名轻,简异无犯,故亦名垢。又释,黩污清净行名垢,体非重过称轻。"

于在佛教看来,世间无常,充满痛苦,即使是世俗之乐,若以佛法观之,亦可视之为苦,生命若执迷不悟,便在这苦难世间不断流转受报。故此人对于其他生物的关怀,当不仅仅限于显见落难遭凶的个别生灵,而应以大乘佛教的精神和智慧,给予其宗教性的救度。

近年来,汉传大乘佛教地区的护生事业又有了新的发展。尤其是台湾地区,佛教的慈悲护生在理论与实践两个层面均得到了发展。台湾地区佛教界相继出现了释传道、释昭慧等重量级的生态保护人士,将护生发展成一种前驱于时代、公益性高且突破宗教范围的社会运动,佛光山的释昭慧法师创办“生命关怀协会”,更投身一线从事护生和戒杀的工作。该协会对于推动台湾立法机构通过《动物保护法》起到了重要的作用。法鼓山的释圣严法师则把 1992 年定为农禅寺、中华佛教研究所的“环保年”,藉此号召佛教徒实践环保工作,不要透支自然资源,他不断地呼吁我们佛教徒“要节约,戒贪,戒杀,少用自然资源,才愈能够对我们未来的天国也好,未来的净土也好,积存愈大的功德。”而慈济功德会的释证严法师,也在演讲开示时一再呼吁弟子要“我们要存着一份戒惧谨慎的恭敬心,尊重天地万物。”从目前的趋势来看,台湾佛教界正积极引导教徒由传统的放生行为向着通过保护、改善整体生态环境进而实现护生理想的模式前进。

参考文献:

大正藏:《大方广佛华严经》。
大正藏:《六祖大师法宝坛经》。
大正藏:《梵网经卢舍那佛说菩萨心地戒品第十》。
大正藏:《十善业道经》。
大正藏:《妙法莲华经》。
大正藏:《维摩诘经》。
大正藏:《大智度论》。
大正藏:《十地经论》。
大正藏:《中论》。

大正藏:《大乘义章》。

大正藏:《法苑珠林》。

印顺:《印度佛教思想史》,正闻出版社,1988 年 4 月第一版。

吕澂:《吕澄佛学论着选集》,齐鲁书社,1991 年 7 月第一版。

释昭慧:《佛教伦理学》,法界出版社,1995 年。

董群:《禅宗伦理》,浙江人民出版社,2000 年 5 月第一版。

业露华:《中国佛教伦理思想》上海社会科学出版社,2000 年第一版。

默雷 摘编:佛教思想与生态哲学,法音. 1998 年第 4 期(总第 164 期)。

释传法:台湾佛教社会运动中的环保与动保问题,人间佛教与当代对话——第三界研讨会论文集。

陈玉峰:放生文化的初步研究,佛教与社会关怀学术研讨会论文集,1996 年。

林清玄:放生·护生·环保,http://magazine. fjnet. com/hykw/fxwz/wz7/WZ7_29 - 31. htm 转载自《慈济》。

释传道:人间佛教的实践——略谈妙心寺的严土熟生事业,载第一届“人间佛教,薪火相传”印顺导师思想之理论与实践学术研讨会论文集,桃园:弘誓文教基金会,2000 年 10 月。

龟山纯生(日本东京农工大学):东方思想在现代环境思想中的意义——以佛教思想为中心,http://philosophy. cass. cn/chuban/zxdt/dtgqml/02/0204/dt020403. htm。

印光法师的慈善思想及实践

王海男[1]

摘　要:印光法师是净土宗的一代宗师,一生弘扬“念佛法门”,影响深远。在弘扬净土法门的同时,印光法师也身体力行着佛教对社会的慈善。捐款赈灾、参加护国息灾法会、助办慈幼院和监狱感化会等等。这些慈善活动,是与其净土思想相表里的,是密不可分的。研究学习其慈善思想及实践,可以更加完整地理解印光法师及其所从事的佛教事业。

关键词:印光法师　慈善　净土

一　生平简介

印光法师,俗姓赵,名绍伊,生于1861年。出家后法名圣量,字印光,别署常惭愧僧。陕西省合阳县人。

印光法师自小从长兄读儒书,后来病目,几至失明,病困数载,始悟前非。到了目疾渐痊,批阅释典,研究有悟,乃发心出家。光绪七年,他由西安到终南山,在南五台的莲花洞寺出家,道纯和尚为他剃度。光绪八年四月,到陕西兴安县的双溪寺,从印海定律师受具足戒。之后就到终南山太乙峰结茅潜修,在终南山一住五年。光绪十二年十月,法师听说红螺山资福寺是修净土的道场,于是就到北京西

〔1〕 王海男:硕士、苏州市职业大学教育与人文科学系讲师。

北怀柔县红螺山资福寺挂单念佛。翌年,向资福寺告假朝五台山,然后仍回到资福寺。他在寺三年,曾充任上客堂香灯、寮元等职,工作之余,研读大乘经典。到了光绪十六年,他又到北京龙泉寺,任行堂职,翌年又住北京圆广寺。

光绪十九年,随普陀山法雨寺的化闻老和尚到普陀山法雨寺,他在法雨寺励志精修,一住数年,唯念弥陀。后来由于寺众一再坚请他讲经,他推辞不掉,乃开讲《弥陀便蒙钞》。民国元年,上海的狄楚青居士创办《佛学丛报》,发表了印光法师的几篇文稿,署名"常惭"。民国三年、五年,在北京政府任职的徐蔚如居士在北京印行《印光法师信稿》。到了民国七年,重为印行,题曰《印光法师文钞》。这以后一再增益,在商务印书馆印出了铅印版,在扬州藏经院印出了木刻版,后来又在中华书局、上海佛学书局、苏州弘化社,一印再印,这部《印光法师文钞》就风行天下了。徐蔚如为文钞作跋云:"大法陵夷,于今为极,不图当世,尚有具正知正见如师者,续佛慧命,于是乎在。"又云:"师之文,盖无一语无来历,深入显出,妙契时机,诚末法中应病良药,可谓善识法要,竭忱钦仰者矣!"

印光法师于光绪十九年到普陀山,一住二十五年,直到民国七年,他58岁的时候,才出山活动。先到扬州刻经处去印经。后到上海,住太平寺。日子久了,增加了他人事繁杂的困扰。到民国十九年二月,法师就迁到苏州报国寺去闭关了。

印光法师到苏州后,创办了一所"苏州弘化社",专印佛书赠人,自净土经论、《安士全书》、他自己的文钞,以至于各种初机佛书,前后多年印送的书籍,不下四五百万部,佛像亦百万馀帧。

印光法师自奉极薄,食则唯求充饥,不求适口;衣则唯求御寒,厌弃华丽。他虽薄以待己,却厚以待人,凡善男信女供养的香敬,他都拿来印佛书流通,为人种福田。民国二十六年,应妙真、了然、德森等的请求,迁到城外木渎灵岩山去住。

民国二十九年(1940年)十一月初四日,在苏州灵岩山寺安详坐逝。世寿八十,僧腊六十。

二 印光法师的慈善思想

1. 佛教的慈善思想渊源

佛教是中国传统社会的三大思想体系之一,是在汉代从西域传入我国的。在佛教传入我国之前,汉地已经有了高度发达的物质和精神文明,作为文明发展的一种高级型态——慈善,也早已从实践上升到理论层面。

儒家思想家多借慈善以阐述自己的社会理想,如孟子所云“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼。”这种推己及人的慈悲思想,“吾不忍见其觳觫”的恻隐之心。汉代初年的贾谊讲:“恻隐怜人,谓之慈。”意思是对人要有恻隐同情之心,这是“慈”的境界。“慈”,东汉许慎的《说文》解释为:“爱也。”到北宋理学家张载,发展为:“民吾同胞,物吾与也。”以己推人,由人推物。所有的人民,所有的物类,都被慈善之心所笼罩,体现出儒家人物宽广的胸怀。

传统的道家也对慈善大加倡导。比较著名的是《太上感应篇》,《太上感应篇》大致产生于两宋之际,其中融合了儒、释的一些思想,被称为“道家劝善之书”,从书中所劝导的善行来看,大多是救济社会贫苦民众的。例如:“一、收街市弃儿,雇人代养。……二、每冬十一月初一,收贫人入本宅养济院。……三、普济应验汤药。……七、赈济穷民。……八、修造桥梁,开河铺路。……”《太上感应篇》广泛流传于民间,以其特有的宗教感召力,影响着以慈善为荣的社会风气,关于《太上感应篇》,印光大师予以高度评价:“《太上感应篇》,摄取惠吉逆凶,福善祸淫之至理,发为掀天动地触目惊心之议论,何者为善,何者为恶,为善者得何善报,为恶者得何恶报,洞悉根源,明若观火。且愚人之不肯为善,而任意作恶者,盖以自私自利之心使之然也。今之自私自利者,反为失大利益,得大祸殃,敢不勉为良善,以期祸灭福集乎!由是言之,此书之益人也深矣。”又说:“此书究极而论,止乎成仙,若以大菩萨心行之,则可以超凡入圣,了脱生死,断三

惑,以证法身,圆福慧以成佛道,况区区成仙之人天小果而已乎。”

从佛教来看,自从两汉之际传入中国,“慈善”便是它与中国社会相联系的重要纽带。佛教的“大慈大悲”逐渐深入人心,《大智度论》第二七《释初品·大慈大悲义》解释说:“大慈与一切众生乐,大悲拔一切众生苦。”这一思想与中国固有的思想不仅毫无冲突,而且显现出相互融合、相互借鉴的合流趋势。尤其是佛教将“善恶、因果、业报、福田”等观念引入慈善事业中,对慈善事业的发展、普及,起到了不可估量的作用。传统社会中不计其数的慈善事业都是由佛教徒或是在佛教的影响下完成的,这是不争的事实。到了近代,慈航法师提出了著名的“文化、教育、慈善是佛教的三大救命圈”的观点。他在1948年春季离开南洋赴台开办台湾佛学院前发表了著名的演讲《怎样做一个真正的佛教徒》。他旗帜鲜明地指出,“推行佛化,是佛教徒的唯一责任。然而,佛化究竟要怎样去推行呢?我平常有3个口号,就是‘文化、教育、慈善’。因为有文化,可以宣传佛教的教义;有教育,可以栽培弘法的人材;有慈善,可以得到社会上的同情;所以‘文化、教育、慈善’,是今后佛教的三个救生圈。我很希望今后的佛教徒,特别是在座的诸位,应从这三方面去做,一定会得到很大的效果。我们要知道:‘人类如果不努力消灭战争,那战争一定会消灭人类的。’所以我们佛教徒应有悲天悯人的心,来救人救世,这才算是一个真正的佛教徒。”至此,佛教慈善完成了他的现代转化。

2. 印光法师的慈善思想

(1)大德曰生　大道曰慈

我们知道,印光法师是以倡导持名念佛,往生净土而知名于世的。其实,印光法师的慈善思想与其净土理论,是相一致的。净土法门,是印光法师专为末法众生开示的方便法门。他说,“夫所谓净土法门者,以其普摄上中下三根,高超律、教、禅宗”;“九界众生离此法,上不能圆成佛道。十方诸佛舍此法,下不能普利群生”。净土法门是诸佛“本怀之法”,“教内特别”,它“万汇咸收,三根普被”,修习容易,成佛迅速,一生成办,不经后有,对于“当今之人”来说,“欲于

现生了生死者,舍此一法”,确实“绝无希望矣”。这就是印光法师慈善思想的直接根源。所谓的种种法门,只是手段,最根本的,是解决人的生死问题。印光法师一直强调“天地之大德曰生,如来之大道曰慈。”因此,法师一贯积极主张放生、护生、超生。他自问自答到“物类无尽,能放几何?答曰:须知放生一事,实为发起同人普护物命之最胜善心。企其体贴放之之意,中心恻然,不忍食啖。既不食啖,则捕者便息。庶水陆空行一切物类,自在飞走游泳于自所行境,则成不放之普放。非所谓以天下而为池乎?纵不能人各如是,而一人不忍食肉,则无量水陆生命,得免杀戮。况不止一人乎?又为现在未来一切同人,断鳏寡孤独贫穷患难之因,作长寿无病、富贵安乐、父子团圆、夫妻偕老之缘。正所以预行周济,令未来生生世世永不遭鳏寡等苦,长享受寿富等乐。非所谓罄域中而蒙福乎?何可漠然置之。子审思之,戒杀放生,毕竟是汲汲为人,抑止汲汲为物,而缓急轻重倒置乎?”虽说放生的是物类,其实归宿还是人。这里虽然渗透着佛家的因果、轮回、福田等思想,但是毕竟以恻隐之心为出发点,使众生都能“断鳏寡孤独贫穷患难之因,作长寿无病、富贵安乐、父子团圆、夫妻偕老之缘”。印光法师并不避讳慈善的功利目的,在他看来,“所愿仁人君子,一切善信,各推幼幼之心,勿吝涓涓之助。须知施为福本,天道好还。我既济人之孤,则己之子孙,当必多皆出类拔萃,大有作为。决不至困苦颠连,无所吁告耳。宋范文正公,唯以济世济人为事。其子孙至今,多有达者。固知急人之急者,其自己与子孙,世世生生,皆不至有急而待人周济也。”

(2)关注现实　关心弱者

首先,印光法师明确表示不收剃度徒弟,后来在居士们的一再要求下,才开始收在家皈依弟子,并一发不可收拾,到其辞世时候,海内外皈依弟子有数十万之众。印光法师的弘法,侧重在在家居士,反映了印光法师对现实的强烈关注。由于早年的儒学修养,使他虽身在佛门,但一直徘徊在关房与现实之间,他既强调“敦伦尽分,闲邪存诚,诸恶莫作,众善奉行”的儒家修身功夫。更提倡“真为生死,发菩

提心,以深信愿,持佛名号”的净土法门。在他看来,世出世间法是并行不悖的,虽然印光法师没有提出或附和“人间佛教”的口号,但是其思想实质,却是充满了对薄地凡夫的哀悯之情的。在《上海残疾院劝捐疏》中,印光法师语重心长地指出,“世之最可怜可悯者,莫过于贫无衣食之瞽目残疾人。均是人也,人皆眼目明了,彻见一切,彼则虽处光天化日之下,无异暗室幽谷之中。人皆手足完全,随意动作,彼则肢体残缺,诸凡不便。如是之人,又加以无家室以庇身,无衣食以养体。彼等同为天地父母之所生,固为吾之同胞。吾人幸受天地父母之所覆载,而境遇稍亨。若不设法,令彼身有所托,心有所依,俾其宿业消灭,来报胜妙,便失天地父母平等生育之心,兼负天地父母锡吾福乐安适之念。况乎博施济众,老安少怀,视民如伤,恩先无告,古圣贤无不提倡而躬行之,以为天下后世法。岂可不仰体天地圣贤之心,以行一视同仁之道,而漠然置之乎?”

其次,印光法师居普陀山20余年,普陀山是观音菩萨的道场,因此法师深受观音菩萨之影响,他在《历朝观音像序》说:“近多年来,世道人心愈趋愈下,争地争城,互相残杀,人祸既烈,天灾又临,水旱虫疫,同时降作,此种灾祸,皆由大家宿世现生种种恶业之所感召,然心能造业,心能转业,当此天灾人祸并临之时,若能发至诚心,念南无观世音菩萨圣号,誓愿从今以后,敦伦尽分,闲邪存诚,诸恶莫作,众善奉行,决定即蒙慈佑,逢凶化吉,于诸难中不受危险,乃以现前念菩萨之别业,转宿世现生所作之共业,故得常获吉祥也。”在这里,他扩大了观音菩萨的“业务”范围,观音菩萨不再只是关心个人的苦厄而已,还要关注共业所感的天灾人祸了。

其三,印光法师对人间的疾苦,进行了追本溯源式地探讨,他认为,国家的问题在于国民,国民的问题在于家庭,家庭的问题在于母亲,他在《家庭教育为天下太平之根本发隐》说:“母教,第一是胎教,胎教乃教于禀质之初。凡女人受孕之后,务必居心、动念、行事唯诚唯谨,一举一动不失于正,尤宜永断腥荤,日常念佛。令胎儿禀受母之正气,则其生时必安乐无苦,所生儿女必相貌端严、性情慈善、天姿

聪明。及至初开知识,即为彼说做人之道理,如孝、弟、忠、信、礼、义、廉、耻等及三世因果之罪福、六道轮回之转变,俾彼心中常常有所恐怖、有所冀慕,再令念佛、念观世音,以期增福增寿、免灾免难。不许说谎话、说是非、打人骂人,不许遭践字纸、遭践五谷、遭践一切东西,不许乱吃食物,不许与同里群儿聚戏。稍长,即令熟读《太上感应篇》、《文昌阴骘文》、《关帝觉世经》,俾知有所师法、有所禁戒。一一为其略说大意,以为后来读书受益之前导。幼时如是,愈读书愈贤善,不患不到圣贤地位光宗耀祖也——否则,任性憍惯,养成败类,纵有天姿,亦不知读书为学圣贤,则读的书愈多愈坏。"由此出发,印光法师对旧社会的女性同胞,表现出了更多的关爱与同情。谆谆告诫说,"(母亲)若已生气,当过二、三日,候气平后,乳的毒性转作本性,再喂儿,庶不至误事。此二、三日,当用牛乳。无牛乳处,或用藕粉,或嚼饭及馒头喂之。生气之人,切不可嚼,以口水、眼泪亦有毒故。生气后抱儿在怀,若流眼泪,须避儿头。泪入儿眼,儿眼恐瞎,不可不知。"其慈善之心,可见一斑。

(3)护国息灾　扶危济困

印光法师虽自谦"乃西秦百无一能之粥饭庸僧",对国家大事,仍是一直牵挂在心的。其慈善思想,则时时从国家社会的高度进行立论阐述。在《自叙》中,他很自信地说道"此稿大通家固不要看,倘愚钝如光,又欲即生了生死大事,及欲治心治身、治家治国,无从下手者,阅之或可不无小补云。"还以前述女子为例,他认为"凡女人气性大者……关于各人家声子孙、地方风俗、国家人民甚大。以女子性情柔和,则家庭和睦,子女贤善,由一家以及一乡,则俗美风淳。无冤枉死之小孩,则国民繁盛。以繁盛之贤善,为国家之人才,国运必定昌泰。国泰则天心顺,雨旸时若,而物阜民康矣。"又如"凡一切鳏寡孤独,颠连困苦,无所倚赖者,无不欲为救援。……取无父无母,无法存活之孤儿,养之教之,俾其成才而自立。免令冻饿而死,以填沟壑、饱鸦犬。致彼祖宗断祭祀,兼使国家少人民。……是知神龙之雏,每有沙碛之困。仁人能以斗升之水济之,待其羽翼既成,风云际会,便能

普天之下,悉降甘霖。纵令天姿庸常,无此作略。而养其良知良能,俾各为良善,亦可以为天下太平之本。……倘能俯纳刍荛,不惜家珍,俾此举大成,岂特孤儿之大幸哉?实天下国家之大幸也。”

当国家遇到灾难的时候,印光法师总是不辞其难,挺身而出,尽自己所能,为国家社会尽自己的微薄之力。他在《由上海回至灵岩开示法语》中说“因佛教会诸公之请,祈于护国息灾会中,每日说一次开示,发挥三世因果、六道轮回之理,提倡信愿念佛、即生了脱之法,以挽救世道人心。固辞不获,遂于本月初六日出关往沪,以尽我护国之义务。”其实何止一个护国息灾法会,各地发生水旱兵灾,他或捐款,或组织赈灾,无不体现慈善为怀的精神。

(4)三施并行　共成佛道

在佛教看来,慈善属于六度中的“布施度”,即财施、法施和无畏施。印光法师特别强调了其中的“无畏施”,他认为“施有三种。一财施,即以钱财,及衣、食、住,给济贫穷困苦者。二法施,其人不知善恶邪正,及三世因果,六道轮回,并了生脱死切要法门,方便善巧而为宣说。或以佛、菩萨、祖师、善知识,所说契理契機之书,印送流通。俾见闻者生正信心,渐次深入,以至了生脱死,超凡入圣者,皆名法施。三无畏施,一切众生,好生恶死,普劝同人,戒杀护生。并人有怖畏,或弭其祸,或启其衷,是小无畏施。一切众生,终难免死,死而復生,生而復死,永劫长怀此之怖畏。令彼信願念佛,求生西方,渐次进修,至成佛道,是名大无畏施。此三种施,财施只在现生,后二直尽未来。凡欲利人以期圆成自己福慧者,宜随己力而实行之。则人民幸甚,国家幸甚。”在每一次的慈善行动中,印光法师都念念不忘劝人念佛,以期改变世道人心,共成佛道。

三　印光法师的慈善实践

1. 于己

慈善的另一面是如何看待财富的问题,在印光法师看来“世之

有钱者,尚不肯愍念灾黎,可谓痴人。徒守钱财,以供子孙之浪费,是所谓弃功德而收罪过,为明眼人所怜愍者。其人来生,或恐遇灾,并不逢人为救耳,可不哀哉,可不哀哉!”“又今之女人首饰、臂钏、耳坠、戒指、均不可带,带之则招祸。若留之与儿女,则是贻祸於儿女。若死后附葬,必致掘坟露尸,其为辱也,大矣。若肯赈灾,则是送祸去而迎福来矣,祈与一切人发挥此义。若女界中肯如此以施,则其款巨矣。勿谓我语迂阔,实为至理至情。彼高邮、邵伯之富人,在先何尝不念念为子孙谋,不肯少行救济。而大水一来,房屋、器具、人口、通皆七零八散,十不存一。每村数十家,求一锅一灶而不可得。曹崧乔,在扬州买锅、灶、米、火柴,数十家给一锅,以大船装去。村间用小船往放。说之令人堕泪。有房末倒者,蛇、与蜈蚣,均盘踞其上,人欲上房,亦不敢上,树上亦然,可怜可怜。彼女人尚将招祸之物,不肯用以救济,则后生他世,恐亦罹此灾,而無人肯救也。”

印光法师“虽名震遐迩,而克苦俭朴”,在他的同时代人看来,“(法师)洒扫洗涤,躬自操作;粒粟寸纸,珍若拱璧;与人书牍,概以国产毛太纸为笺。某年给明道师信,则用人所供养之密桃外的包皮纸也。间有人供养以较好之纸,则亦用之,若过华美,则必峻拒。珍贵物,则不必论矣。”“公对于时贤手札,从不加以珍藏,即有人赠以书画,亦婉言拒之,盖绝无贪爱之心也。”又“民国六年秋,津京大水为灾,沪上狄楚青、王一亭、程雪楼诸居士,电嘱下山救济。又接师及谛老函,谓救灾即是普渡众生,亦是保护佛法。故此出山,将自了之念抛弃。时天寒地冻,大雪封山,冒险便道京津,勘灾事毕,南下,随到沪上,狄楚青、虞洽卿、王一亭、程雪楼、应季中、朱葆三,及盛府诸善士,合组佛教慈悲义赈会,推余往各处劝办分会,负担总务及查放事。余先到宁波,观宗谛公发心允设分会。随至普陀,师与了清方丈,招集锡麟堂了余上人、长生庵老当家佛顶文质和尚,及诸山长老,说明北方赈灾救济事,设分会于普陀,随缘乐助。次朝,师办陕西小米粥油饼赐食,早餐并谈“某某老先生等来山请皈依我,我决不准!并送香金,分文不收”云云。余再三顶礼劝师,如有真正发心请求

者,务说方便皈依,普度众生,适合佛祖遗风;如违常住之规模,余向法雨老当家及方丈请求通过,师始含笑点头允之。师云:'我仅存洋拾圆,取出交汝带沪。'余再四不收,纵然有款,理应送交分会。告别,师嘱赈事毕,来山休养。"

2. 于人

印光法师的皈依弟子智如在《印光大师高行记》曾记述一件事情,"公对于救济急难,犹如切肤之痛,无不尽力。彭泽许止净居士,于民十六年避难来沪,濒归,赠以丰厚之旅费。"如真达、妙真、了然、德森等敬述的《中兴净宗印光大师行业记》中所记,"师俭以自奉,厚以待人,凡善信男女,供养香敬,悉皆代人广种福田,用于流通经籍,与救济饥贫,但权衡轻重,先其所急,而为措施,如民十五年(六十六岁),长安被困,解围后,即以印文钞之款,急拨三千圆,托人速汇振济,凡闻何方被灾告急,必尽力提倡捐助,以期救援。二十四年(七十五岁),陕省大旱,得王幼农居士函告,即取存折,令人速汇一千元助急赈,汇后,令德森查帐,折中所存仅百余圆,而报国寺一切需用,全赖维持,亦不介意。"

民国二十年,印光在《复刘汉云杨慧昌居士书》中曾写道,"值此大灾见告,当随己力设法救济,以尽自己之天职,则其利大矣。光一向不做事,凡所有施资,均归於印书,或救灾用。今年六月,汉口初发水灾,明道师往上海,代捐一百圆。后其水更大,又捐一百圆。一弟子以芜湖水灾,函祈募赈。光復彼信,谓光一向不募捐,况在关中。汝願每年给二百元作用费,祈将此助赈,以后永勿见给。随汝捐二百也好,四、六、八、千、也好。后一弟子曹崧乔,往江北赈灾,打电令光劝捐,光送印书洋一千赈灾。高鹤年,来函祈救灾,光令交二百三十元。此今年赈灾所出者。光作此说,非自夸功,盖欲汝等同皆发心,随分随力而为救济。有力出力,無力出言劝有力者,亦是善事。"这一年,作为苦行僧的他,为赈灾捐款达 1400 余圆,这在当时,绝不是一个小数目。

在济危赈困的同时,印光法师还有更长远的慈善规划,1922 年,

“魏梅荪,王幼农等居士,在南京三汊河,发起创办法云寺放生念佛道场,请师参加,并订定寺规,继由任心白居士,商请上海冯梦华,王一亭,姚文敷,关絅之,黄涵之等诸居士,开办佛教慈幼院于其间,一一皆仗师之德望,启人信仰,而得成就,且对慈幼院之教养赤贫子弟,师益极力助成,其中经费,由师劝募,及自捐者,为数颇钜,即上海市佛教会所办慈幼院,师亦力为赞勷。”〔1〕

与此相应的还有,“民十一二年,应定海县陶知事请,物色讲师,至监狱宣讲,乃推智德法师应聘,师令宣讲安士全书等,关于因果报应,净土法门各要旨,狱囚多受感化,及沪上王一亭,沈惺叔等居士,发起江苏监狱感化会,聘师为名誉会长,讲师邓朴君,戚则周,(即明道师在俗姓名)乔恂如等居士,皆师之皈依弟子,由师示以心佛众生,三无差别,及注重因果,提倡净土,为讲演之要目,而狱官监犯,因之改过迁善,归心大法,吃素念佛者,亦大有其人。”〔2〕

3. 于国

据《圆瑛大师年谱》“1936 年 11 月 22 日至 29 日(夏历十月初九至十六日),上海各界名流,在佛教净业社,发起组织上海护国息灾法会。召集发起人有圆瑛、远尘、屈文六、黄涵之、关炯之等,公推屈文六为临时主席。法会以宣扬净土,发慈悲心,护国息灾为宗旨。启建大悲道场七永日。敦请圆瑛法师领众熏修,主持法会。恭请印光老法师每日登座,开示法要。”对于这次法会,年已七十五岁高龄的印光法师极为重视,他在《复屈文六居士书一》中表示,“手书备悉。此次法会,是护国息灾。凡是国民,当尽心从事。光旦夕课诵,亦各为祝。今蒙会长及诸公之命,固当尽我愚诚。”

在这次法会上,印光法师虽然以说法为主,但是,时刻牵挂国家安危、民生疾苦,在法会上,他大声疾呼,“现在绥远战事甚急,灾祸极惨,我忠勇之战士,及亲爱之同胞,或血肉横飞、丧身殒命,或屋毁

〔1〕 真达、妙真、了然、德森等《中兴净宗印光大师行业记》。
〔2〕 真达、妙真、了然、德森等《中兴净宗印光大师行业记》。

家破、流离失所。无食无衣,饥寒交迫。言念及此,心胆俱碎。今晨圆瑛法师,向余说此事,令劝大家发心救济。集腋成裘,原不在多寡,有衣助衣,有钱助钱,功德无量,定得善果。要知助人即助己,救人即救己,因果昭彰,丝毫不爽。若己有灾难,无人为助,能称念圣号,佛菩萨于冥冥中,亦必加以佑护焉。余乃一贫僧,绝无积蓄,有在家弟子布施者,皆作印刷经书用。今挪出一千圆,以为援绥倡。能赈人灾,方能息己灾。现在一般士女,务尚奢华,一瓶香水之值,有三、四十圆,至二、三百圆者。何如将此靡费之资,移作助绥之用?又有一般人,多好敛财,生前既不愿用,死后仍期带于地下,欲其子女以厚葬之,或留为子女用。殊不知现世有掘墓之危险,留之反受其害。如现在陕西有掘墓团之组织,专门做此工作。为人子者,既孝其父母,何忍因孝而使其枯骨暴露于地?莫如将此巨款以救济他人之为善也。又有贫苦之人,虽有志于此,而力未逮。余以为可以念佛为助,既可息人之灾,又可息己之灾,果何乐而不为乎!”又据真达、妙真、了然、德森《中兴净宗印光大师行业记》的记载“二十五年(七十六岁)应上海护国息灾法会说法时,闻绥远灾情严重,即对众发表,以当时一千余人皈依求戒等香敬,计洋二千九百余圆,尽数捐去,再自拨原存印书之款一千圆为倡。及回苏,众在车站迎接,请师上灵岩一观近年景象。犹急往报国,取折饬汇讫,而后伴众登山。师之导众救灾、己饥己溺之深心,类皆如是。”法师的踏实、尽心,一见于此也。

四 结 语

对于印光法师的成就和影响,太虚大师称:“尽一生精力,荷担斯法,解行双绝者,印光大师也!”[1]近代著名高僧圆瑛法师说:“能留人之永远纪念者,或道德超著,或学问济世,或功德及人,三者必具其一而后可。惟我印光大师,由儒入释,三者悉备于一身;念佛修心,

[1] 太虚《莲宗十三祖印光大师塔铭》。

六字包罗乎万行;故能令人永久纪念也。语其道德,则戒行庄严,念力坚定,三业清净,历证事理一心,一行圆成,深入念佛三昧,如大势至菩萨所云:‘都摄六根,净念相继,入三摩地。’道高德备,洵称末世津梁;腊长年高,堪作众僧矩范!语其学问,则智慧弘深,性情忠直,博通三藏,智日朗耀于天;总持百家,慧炬腾辉于长夜;发于言论,著为文钞。其开示于人也,直心直语,句句皆药石之谈。其流通于世也,为偈为文,字字等珠玑之灿。觉民导世,拭翳指迷。具大辩才,上智下愚皆摄受;得正知见,佛法世谛以融通。语其功德,则运智运悲,救灾救难;布衣粗食,宁节口体之供;舍物损资,不事衣钵之蓄。自他等视,胞与为怀。义粟仁浆,难众得资生之益;恩膏惠泽,灾黎怀感德之心。其修持净土也,自行化他,数十年如一日,匪独面命耳提,亲承法益,乃至闻风仰德,感化殊多。”〔1〕确实,在印光法师的极力弘化下,净土宗重新焕发出勃勃生机。《印光法师文钞》的广泛流行,皈依弟子的众多,使法师的慈善思想和实践,也深入人心,流泽海内外。相信,在印光法师的慈悲加持下,会结出越来越多的慈善之花。

〔1〕 圆瑛《印光大师西归二周年纪念》。

佛教慈善精神的两层构架与圆善旨向

朱光磊[1]

摘　要:慈善行为具有“与乐拔苦”的表征,而慈善行为所依据的慈善精神却有不同的构架。在第一层构架中,发愿者依据私心而求果报,这虽然在世间法上以及学佛之机上值得肯定,但并不究竟,甚至与慈悲心相违背。在第二层构架中,发愿者依据佛心,分别破人执、法执、人法执而求佛性之圆满。依天台圆教,将此两层构架诡谲相即,方成慈善精神之圆善境界,开拓了德福一致的圆善旨向。

关键词:慈善　私心　果报　佛心　圆善

慈善作为一种实践行为,在根本意义上,需要以道德为基础。在中国传统文化中,儒释道三教都大力提倡慈善。三教虽然教义有别,但根本精神则一致。本文主要从佛教的视域,来审视慈善行为之精神基础。略引其他各家文献以助理解,以知三教皆明此理。

一种行为并不会无缘无故而生,此行为之施行必然有相应的思想为其指导。依佛法之义理,万法因缘而生,因缘而灭。固然色法有其外缘之力,心法亦有不可取代的作用。阿弥陀佛发四十八大愿;慧远大师结莲社发愿往生净土;玄奘法师发愿赴印度取经而弘扬唯识,这些发信誓愿之心都能促成弘道力行之举,从而化度天下有情众生。慈善的行为也就是慈悲心的外显。

---

〔1〕 朱光磊:南京大学中国思想家研究中心博士生。

《大智度论》云:“大慈与一切众生乐,大悲拔一切众生苦;大慈以喜乐因缘与众生,大悲以离苦因缘与众生。”[1]慈悲与众生乐,拔众生苦。慈善源于慈悲心,由慈悲心发愿而在实践中帮助天下众生,即是慈善。如果仅从表征上看,一切“与乐拔苦”的行为都属慈善,然而由于发心之不同,虽然在表征上相似,而慈善之举却有层次的差别。

一 私心与果报:慈善精神的接引之途

因果业报是基于十二缘起的佛教基本教义。除了无为法外,一切有为法都是有漏的,都处于缘起的物质与精神世界之中。“已作不失,未作不得”,佛教认为任何前因都能作业,并在后果中得报。慈善是善因,自然结善果。贡献越大,福报越大。慈善能够使从事慈善的人在此生或来生获得更大的利益。

因此,慈善虽然在表面上是利他,实质上是自利。施舍者以财物予人,以智慧予人,都能在自己遇到困境时得到别人的帮助。助人者,人恒助之。这种行为在伦理上是一种善行,“我为人人”之后隐藏着“人人为我”的果报。从个体的长远目标来看,慈善具有的果报远甚于慈善的损失。从社会整体利益来看,人人相助的社会将是一个和谐的社会。

然而,这种慈善之举的发愿心尚执著于“我”,乃由私心而起,慈善的最终目的为追求个体或团体将来的更大利益。如经济领域中“低投资,高回报”,或商人名为捐款而实为做广告;或求福者以牺牲香火笼络神道以求福荫。在不侵犯他人利益的前提下,这样的行为皆属个人自由,即使慈善行为内藏私心,所施舍之财物对于被施舍者而言同样起到了救济的效果,因此施舍者虽为名利之私心而行慈善,但同样帮助了被施舍者。倘若人人抱此态度,慈善行为也将得以延

[1] 《大智度论》,《大正藏》第25卷,第256页。

续。私心行慈善虽然不及以慈悲心行慈善,但在客观效果上都能帮助被施舍者。私心能鼓动得大部分人从事慈善,那么此种慈善仍然有其价值。

事实上,我们不可能要求每个慈善家、每个施舍者都有很高的道德觉悟。在中国传统中,利用因果业报来设教是一种十分普遍的做法。道教的劝善书,如《太上感应篇》,以及民间流行的功过格都有类似的作用。《易经·文言》言"积善之家,必有余庆,积不善之家,必有余殃"也是这个意思。这种因果业报的思想在民间颇为流行,是一种引入佛门的方便法门。虽然对于悟道者而言,因果业报作为慈善动机尚为不究竟,但对于根器较浅,趋于名利之徒来说,却是一大接引之路。佛教认为"一阐提人皆能成佛",人人都有佛性,但无明所积,故不明佛法。如果直接晓以佛法究竟义,则如聋如哑,无法接受。所以需要以神道设教,通过权法使百姓敬畏而产生道德行为,再由道德行为熏习出道德心。这是通过渐教来诱发众生本有的佛性得以呈现的方法。最初施舍者以贪图业报或者弥补过失而从事慈善事业,希望福荫后代或者将功补过,他们通过佛法的熏习而渐渐明白求福报不能了脱生死,真正的大福报并不在六道之中,而要明心见性得涅槃寂静。慈善并不由私心、名利心而起,而是慈悲心而起。那么,这道方便法门就接引施舍者进入修行佛法的更高阶段。

从客观上说,需要救济者可以得到帮助,符合传统道德伦理。从主观上说,施舍者之名利心可以接引至慈悲心,仍具权法的意义。从上述分析上看,以名利心而行慈善之举仍有价值。这一层应该正面承认,不能因动机不纯而简单否定。

上述情况对于一个世俗的慈善家而言需要正面肯定,但对于一个依佛法而行慈善者而言,若长期停留在这一阶段,则十分可悲。以名利之私心而行慈善,无异于被丰裕的福报熏习出更大的我执。求佛者我执太重,反而误了正道。梁武帝一生弘法,修建无数寺院珈蓝,但只求福报未得解脱,即为可悲之例。方便法门只为入门之方便而设,入门之后即须舍下,若仍然执以为究竟,则成魔道。

在康德哲学中,真正的道德需要理性自我立法而成。佛教也讲佛从自心中见,不假外求。外在的衡量标准纵然高尚纵然利他,仍是落在第二义上。我们不能以个体的效益甚至于整个社会的效益来作为发心正确与否的最终衡量标准。慈善精神的第一层构架只是外在显现慈善的“与乐拔苦”的表征,并不能契合慈善行为的真正的发愿心。故从道德的进路逆推,必然逼显出慈善精神之发愿动机,这就进入了慈善精神的第二层构架。

二 佛心与慈悲:慈善精神的根本要义

我们在讨论慈悲心之“与乐拔苦”的精神时,若不论发愿心之区别,而只看结果,则基于求福报的私心、功利心都能行使一部分慈善行为,客观上也达到“与乐拔苦”的功效。

然而真正的慈善精神却不止于此。发愿者的私心、功利心都是虚妄心,都是执于外在的我、虚妄的我而产生的,因此并不是人的真正的本心。执迷于此虚妄心并不能求解脱,也不能帮助众生求解脱。功利心与慈悲心在根本上相违背,而只有真正的慈悲心才能帮助众生求解脱。慈悲心在于内而不在于外,类似于孟子所说的不忍人之心。“所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕恻隐之心。非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。由是观之,无恻隐之心,非人也;无羞恶之心,非人也;无辞让之心,非人也;无是非之心,非人也。”[1]不忍人之心并非外来的,而是见孺子入井时当下呈现,孟子将其视为人之为人的地方。慈悲心与不忍人之心一样为当下呈现,慈悲心不假外在思索,也不为求福报而来。儒家讲不忍人之心,发展至王阳明为良知,被认为是人之根本。佛教与儒家的慈善精神有所类通。佛教认为人能成

〔1〕《孟子·公孙丑上》,见〔宋〕朱熹:《四书章句集注》,中华书局,1983年10月,第237页。

佛的根本在于人有佛性,佛性不能孤悬于个体中,必然透至恒沙佛法佛性方成究竟。佛性通达个体之外,融摄一切众生,达至遍满常,即是慈悲心。《大智度论》云:“慈悲是佛道之根本”〔1〕,佛道之根本从普遍性上看即是佛性,从主体性上看即是佛心。“佛心者大慈悲是。以无缘慈摄诸众生。”〔2〕故慈悲心即是佛心,佛性。

依佛性开展深度之不同,可有三种境界。“慈悲心有三种,众生缘,法缘,无缘。凡夫人,众生缘;声闻、辟支佛及菩萨,初众生缘,后法缘;诸佛善修行毕竟空,故名为无缘。”〔3〕依慈悲心悲愿之大小,三缘与小中大三悲相配。“慈悲有三缘,一者众生缘是小悲,二者法缘是中悲,三者无缘是大悲。”〔4〕

第一种是众生缘。发愿者缘一切众生而起慈悲。这是在具体的经验世界中而起的悲愿。众生执著我相、人相、众生相,经受生老病死,怨憎会,爱别离,求不得苦。发愿者于万法之实有以及现实的众生之苦难而生慈悲,由于仅在人执之苦上发愿,故为小悲。

第二种是法缘。发愿者能破人执,怜悯众生的五取蕴苦,认为众生之苦由于不明白五蕴和合的真相而起。发愿者能开掘人乘,进至声闻、辟支佛及菩萨乘境界。由于发愿者虽破人执,不破法执,仍不究竟,故为中悲。

第三种是无缘慈。发愿者悟诸法实相,不住有为、无为,不住过去、未来、现在,人执法执两破。心无所缘而生慈悲,此慈悲心即是佛心,即是般若智心。如《金刚经》中所云:“因无所住,而生其心。”〔5〕此心是不住不执的当下一念之心,此一念心对迷于人执与法执的众生而显慈悲,故亦可称慈悲心,此为佛之境界,故为大悲。

从般若上看,大慈悲心不住缘起的人法二相,从缘起观法上而知万法不真;从佛性上看,大慈悲心即是佛性遍满常三千世间,万物在

〔1〕《大智度论》,《大正藏》第25卷,第256页。
〔2〕《观无量寿佛经约论》,见《卍新纂续藏经》第22卷,第450页。
〔3〕《大智度论》,《大正藏》第25卷,第350页。
〔4〕《无量寿经优婆提舍愿生偈注》,《大正藏》第40卷,第828页。
〔5〕《金刚经》,《大正藏》第8卷,第749页。

佛智关照下圆融相摄、事事无碍,故曰“无缘大慈,同体大悲”。

此为慈悲心的三种境界,分别破人执,法执,以及人法二执。也可看作是佛性由小乘而至大乘,由封限之个体而至无限之全体,由三界中而透至三界外。这三种境界虽有高低的差别,其共同特征都是超出了因果业报之功利心,而诉诸道德心。此道德心正是慈善精神的要义,故真正的慈善精神是道德心,在佛教称为慈悲心,也就是佛心、佛性。

张载著《西铭》,云“乾坤父母,民胞物与”,论述天人一体,舍弃人我差别,归于同体之境。这或可类同于“无缘大慈,同体大悲”。儒佛二教在慈善精神之精微处具有共同的旨趣。但是我们须知,任何高明的境界都起于最初一心之萌动。孟子讲人之四端,见孺子入井而豁然呈现,并不单指圣人,而是指一切众生。一旦有此正确的发愿心,则“闻一善言,见一善行,若决江河,沛然莫之能御也。”〔1〕慈善行为从私心、功利心而转至道德心。尽管发愿者最初仅在经验层面上怜悯众生的苦难,但随着修行的深入,发愿者可以破执去相,而向无缘慈悲的目标奋进。

三　成德与获福:慈善精神的圆善旨归

天台智者大师曾对东流佛教作一科判。智顗在《四教义》中判四教为:藏教、通教、别教、圆教。

“三藏教名者,此教明因缘生灭、四圣谛理,正教小乘,傍化菩萨。……此之三藏,的属小乘。”〔2〕由于藏教只讲明因缘生灭,四谛之义,明白事物空的一面,却不知其不空的一面,所以属于小乘。

“通者,同也。三乘同禀,故名为通。此教明因缘即空,无生四

〔1〕《孟子·尽心上》,见[宋]朱熹:《四书章句集注》,中华书局,1983年10月,第353页。

〔2〕《四教义》卷一,《大正藏》第46卷,第721页。

真谛理,是摩诃衍之初门也。正为菩萨,傍通二乘。”〔1〕通教得名,由于三乘同禀。“欲学声闻乘者,当学般若;欲学缘觉乘者,当学般若;欲学菩萨乘者,当学般若。三乘同禀此教,见第一义,故云通教也。”〔2〕般若为三乘之共法,前通藏,后通别,是藏教向别教的过渡。通教教理为因缘即空,是当体空。

“别者,不共之名也。此教不共二乘人说,故名别教。此教正明因缘假名、无量四圣谛理,的化菩萨,不涉二乘。故声闻在座,如聋如哑……净佛国土,成就众生,心不喜乐,即其义也。”〔3〕别教专为大乘菩萨说,故声闻乘,缘觉乘对此不能领会。别教能晓因缘假名,内断无明,外化众生。

“圆以不偏为义,此教明不思议因缘。二谛中道,事理具足,不偏不别,但化最上利根之人。故名圆教也。……教圆者,正说中道,故言不偏也。理圆者,中道即一切法,理不偏也〔4〕。智圆者,一切种智圆也。断圆者,不断而断无明惑也。行圆者,一行一切行也;大乘圆因,涅槃圆果,即因果而具足无缺,是为一行一切行。位圆者,从初一地,具足诸地功德也。因圆者,双照二谛,自然流入也。果圆者,妙觉不思议,三德之果,不纵不横也。”〔5〕圆教生死即涅槃,烦恼即菩提。在教、理、智、断、行、因、果、位八处都圆满具足,圆融无碍。

依佛性开展,藏教佛性只在个体之中;通教佛性前通藏教后通别教;别教佛性达至恒沙佛法佛性;然而智顗并不以此认为究竟。别教的形态缘理断九,只在佛界的境界中,不免为偏枯之德性,而真正的圆教,应该十界互具,开权显实。在圆教的境界中,不但佛界遍满佛性,而且余下九界,甚至六凡之中亦遍满佛性,此为真正的圆满。

慈悲心作为佛性之异名,也在藏、通、别、圆四种境界中开展。基于私心与果报的发愿心只在“六凡”之领域,尚不能进“四圣”之领

〔1〕《四教义》卷一,《大正藏》第46卷,第721页。
〔2〕《四教义》卷一,《大正藏》第46卷,第722页。
〔3〕《四教义》卷一,《大正藏》第46卷,第722页。
〔4〕《四教义》卷一,《大正藏》第46卷,第722页。
〔5〕《四教义》卷一,《大正藏》第46卷,第722页。

域。而基于佛心的发愿心依众生慈,法慈,无缘慈之开展仅达到别教之境界,尚处于“缘理断九”,而未至圆境。真正的圆境应该“生死即涅槃,烦恼即菩提”,在当下的现实中不离现实而觉悟佛性。此清净的佛性与污杂的世间同体相即,当下证成。在此境界中,佛界与九法界不隔,每一念中俱含三千世间。慈悲心不能仅仅停留于佛界中,而需要重返九法界,界界融摄。

孟子云:“有天爵者,有人爵者。仁义忠信,乐善不倦,此天爵也;公卿大夫,此人爵也。古之人修其天爵,而人爵从之。今之人修其天爵,以要人爵;既得人爵,而弃其天爵,则惑之甚者也,终亦必亡而已矣。”[1]“今之人”要人爵的态度即是从道德心滑向了功利心。而“古之人修其天爵,而人爵从之”,则是一种圆教的状态。此在康德哲学中,称为德福一致。德福一致,不但儒家讲,佛教也讲,更是人类一切智慧的价值旨向。

佛教的德福一致,就是成德获福。成德是天爵,是发愿心,慈悲心,佛性,是纯粹的道德动机。获福是人爵,但并非有意为之,而是因果的必然。虽然无缘慈是无为法,已经不住人我执,但无缘慈发愿后的慈善行为却需要在九法界中施行。既在九法界中,即是有为法,而有为法必然落于因果业报之中。发愿者虽然以无为法而发愿,一旦实施,则必然借助有为法在经验世界中的施行,就如菩萨发愿而化众生相以度人。虽为一权法,则是自动取执,这与执迷不悟之执不同。发愿者所施舍的东西起于慈悲心,故上贯佛界下通俗界。“与乐拔苦”的慈善对于发愿者而言是下通俗界的自动取执之事物,对于被施舍者而言,必是存在俗界中的具体现实之事物。无论自动取执或执迷而执,都不离俗界之因果业报。对于被施舍者,“与乐拔苦”是对他的现实帮助;对于发愿者而言,此“与乐拔苦”的帮助就在当下种下了善因,而此后必有善果,必然能够获福。因此,行慈善的发愿

[1] 《孟子·告子上》,见[宋]朱熹:《四书章句集注》,中华书局,1983 年 10 月,第 336 页。

者既有在佛界之慈悲心,又有俗界之福报,此为天爵人爵合一之德福一致的境界。

慈善精神之圆善旨向是将成德与获福诡谲的相即,即慈悲心达至十界,又并非将十界之法收归于佛心,而是当下即是佛境。去其执而留其法,缘起之法层层相应,因果业报也自然相生。对于慈善行为所带来的福报,不执其有,也不破其无。慈善与福报虽有因果而不必刻意留心,佛心与万法达到主客二泯,相即不二的状态。

大乘佛教讲自利利他。慈善初看起来是"利他",其实也有"自利","自利"即"利他","利他"即"自利"。依照慈善精神的两层构架与圆善旨向,可有三种自利利他。在利他上,都是"与乐拔苦"之表征,他们的不同在于自利的差异。第一种自利,为求取福报,这是利他行为的目的;第二种自利,为成就自我的德性,佛性遍满常而至九法界,于是利他即成为成德之份内事。由于众生与我都在佛心佛智无差别的观照与朗润之中,于是众生与我无有差别,非一非异。利他即是自利,自利即是利他。在利他的过程中来成就自我的德性,在自利的过程中达到佛性之遍满常而融摄一切众生;第三种自利,既成就了自我的德性,又获得相应的福报。福报不是目的,但却是因果中必然事,此为圆善之境地。在圆境中,德福一致,天爵人爵相应,消除了我与他的区别,是与非的区别,理想世界与现实世界的区别,三千世界融摄于一,德福遍满一切世间。自利利他,德性福报完全圆融和合,诡谲相即。

因此,这三层自利利他可以表述如下:

(1)自利:求福;利他:基于私心的"与乐拔苦"

(2)自利:成德;利他:基于佛心的"与乐拔苦"

(3)自利:成德获福:利他:圆教融摄下的"与乐拔苦"

此三层利他在经验层面上看都是"与乐拔苦"的表征,都属慈善。但由于三种慈善发愿心之不同,导致慈善精神的两层构架。此两层构架的圆融合一,则是慈善的圆善境界。一方面平常人难以到达圆善,另一方面平常人都有潜在的圆善可能,因此,慈善的圆善境

界成为一种理想目标,激励发愿者不断向前奋进。

由以上分析可以看出,一个施舍者或者一个慈善家虽然在行善之时具有相同的表现,但是却有不同的精神状态。从世俗角度而言,这三种精神状态都应该得以肯定,但从佛教修行而言,这三种精神状态则有高下之分。慈善行为之善功善果既可接引众生为入佛门之机,又可显现佛陀本怀,为做人学佛之一大法门。

“与乐拔苦”的慈善行为对于贫富分化世界中的弱势群体具有较大的帮助。“无缘大慈,同体大悲”的慈悲精神有利于提高发愿者的道德境界。佛教弘扬慈善与慈善精神,既是传统文化的延续,又是这个时代的需要,充满慈善的世界必将是一个和合共生的和谐世界。

至大和谐的“回向”
——基于文化慈善的佛教图书馆建设思考

徐建华[1]

摘　要:本文从佛教重要的修行理论之一的“回向”入手,在分析了“回向”理论构成的基础上,明确提出开办和建设佛教图书馆是众生回向理论在文化方面的最佳实践,并围绕此考察、分析了我国佛教图书馆建设的历史、现状和今后的发展之路。

关键词:回向　众生回向　文化　慈善　佛教图书馆

“回向”,又作转向、施向,梵语为 parinama,是大乘佛教菩萨行的一个重要的有关修行的理论。意即将自己所修之善业功德,不自己独享,而将之“回”转归“向”,“回向”众生与菩提,与之同享。

在相关佛经和与之相匹配的诸释经论等佛教经卷之中,有关“回向”的论述有许多,归纳一下,大约集中在以下两个方面:1.“回向”的价值、作用以及在个人修行中的重要性;2.“回向”的方向。对于第一个方面,归根到底可以是一句话,即“回向”无论对于自、他都有很大的利益,因此,一切学佛向善者在修行中应时刻注意并身体力行。对于第二个方面,则说法多样,但不出三个方向:菩提回向,即回自己之功德,趣向于佛果菩提,这也被称为回因向果;众生回向,即回

[1] 徐建华:南开大学商学院信息资源管理系教授、博士生导师。

自己之功德,施之于一切众生,这亦被称为回自向他;遮障回向,这是一个不太规范的说法,但却在目前普通修行者中存在的比较普遍,意即为求三乘菩提修学之无障无碍,当以回向遮障自己的冤亲债主为优先,致使障道之因缘自然减小乃至消失。这三个方向实际上代表着三个境界:菩提回向是为了佛教的发展,可以认为是增益佛宝;众生回向虽是为了世间众生,但终极目的还是为了佛教的发展,因此,可以认为是增益法宝;遮障回向虽是为了个人修行,终极目的也是为了佛教的发展,因此,可以认为是增益僧宝。除此之外,“回向”还有回事向理、回小向大、回少向多、回劣向胜等等,不一而足。

在本文的研究中,我们注重的是众生回向,因为菩提回向和遮障回向从某种意义上讲是佛教界内部的事宜,只有众生回向涉及到佛教界和世俗界共同的事宜。这是因为,佛教的发展,离不开社会的接纳、政府的支持、文化的认同、民众的皈依和信众的供养,同时,还必须回馈社会,融入社会生活之中,为社会文化的发展提供直接支持,这是一种慈悲,也是一种慈善。作为一个外来并迅速融入中国文化之中的世界三大宗教之一的佛教,对中国文化的影响和渗透的是全方位的,也确实在中华民族的意识形态领域做出过巨大贡献。通观中国历史上的佛教发展和繁荣时期,都是佛教和世俗社会和谐共存的时期,这一切,都应是众生回向的理论在具体实践中结出的硕果。

如果要从纯粹文化的角度来考察众生回向,我们可以看到,在中国佛教的发展历程中,兴办教育、开办寺学是不可忽略的,尤其是在边远地区,贡献尤大。著名的如唐朝时期的敦煌地区,有佛寺十六所,其中十一所招生授业,当年率敦煌民众光复敦煌的归义军领袖张议潮,就曾在寺学中学习过。寺学的教授内容,除佛教知识之外,还有儒经、史籍、书仪规范、文字书算、诗歌词赋等等。兴办教育、开办寺学对于保存中华文化传统、提高民众文化水平、提升民族素质,发挥了积极作用。佛教的这个优良传统,目前在藏传佛教和南传佛教中还得到一定的保存。

属于这一方面佛教做得极好而又基本被忽略的是历代寺院藏

书。佛教寺院藏书起源于何时?学术界存在着争议,十多年前我已有专文论述,认为是与两汉之际的佛教传入基本同时,至今已近二千年,给我们留下了许多值得记忆和研究的历史与文化遗产,只是一直缺乏成系统与成规模的总结和研究,没能引起佛教界和社会各界的关注与重视,自然也就没能完整展示佛教的众生回向在文化方面的功德,成为一种憾事。这一切,理应在今后的研究规划中加以注意。

进人新世纪后,佛教界和学术界在加强对佛教寺院藏书系统研究的同时,与文化相关的众生回向还应该紧贴时代的脉搏,体现时代的特色,以佛教的博大精深和慈悲、慈善,回馈社会、影响众生、改善风气、促进和谐。在这个方面,建设面向僧、俗四众和其他有兴趣读者开放的带有公共图书馆意味的佛教图书馆应该是一个非常好的选择。

实际上,佛教图书馆早在上个世纪初的上海即已有之,从二十年代开始,陆续有世界佛教居士林、上海佛学书局、上海佛教净业社、大法轮书局、玉佛寺、上海佛教青年会、兴慈中学等建立了面对佛教居士及社会各界人士开放的佛教图书馆。这些佛教图书馆有固定的场所、稳定的经费、丰富的馆藏、周到的服务,有的还提供邮借,更有如世界佛教居士林图书馆还专门针对少儿特点开办了儿童部。对于扩大佛教影响、提升佛教形象、增加佛教亲和力,进而促进佛教传播,发挥了积极作用。

上海之外的广州大佛寺,民国年间也成立了阅经社,这应该就是一个佛教图书馆。

在海峡对岸的台湾地区,以及香港、澳门地区,由于佛教的普及与发展,为多途径、多角度、多层次地向社会传播佛教,佛教图书馆的建设,进入到一个蓬勃发展时期。不仅建立了较大数量的佛教图书馆,编制了馆藏目录和统一的佛教图书分类法,进行了数字化改造,还编辑、出版了专门研究、交流佛教图书馆建设经验与心得的学术刊物《佛教图书馆馆讯》等,使得整个佛教图书馆的建设,能够在一个比较高的层面上开展,并能够不断地进行理论提升。

进入新世纪之后,具有较完全意义上的佛教图书馆建设日益得到大陆佛教界的重视,各地纷纷建立了规模不一的佛教图书馆,如2000年6月,上海玉佛寺恢复了民国年间即有的弘一图书馆,并与上海图书馆结为“合作共建单位”;2000年9月,广州大佛寺恢复了民国年间大佛寺阅经社的传统,成立了广东第一家面向社会开放的现代化佛教图书馆,并于2003年成为广东省立中山图书馆的佛教分馆;2003年,杭州灵隐寺在浙江医科大学图书馆周子荣前馆长的全程参与下,建立了云林图书馆;2007年,在北京大学图书馆戴龙基前馆长的亲自指导下,峨眉山佛教协会在大佛禅院建起了峨眉山佛教图书馆;2009年3月部分开放的由台湾佛光山星云大师捐建的扬州鉴真图书馆,应该是近年来建设规模最大的佛教图书馆。除此之外,重庆华岩寺在重庆工商大学图书馆杨因前馆长的指导下建成了觉初佛教图书馆,杨因先生还对成都文殊院、西园寺的佛教图书馆建设发挥了积极作用;庐山东林寺据闻也建成了佛教图书馆,并曾有募书之举。

值得重视的是,杭州市图书馆新馆开放后的一个新的工作重点是择址建设一个全新的佛学图书馆,借景西湖,以琴、棋、书、画、经典、文物、茶、素斋等来阐释佛教文化。这标志着佛教图书馆的建设,已经超出了佛教界,作为社会文化服务体系重要组成部分的公共图书馆也开始介入佛教图书馆的建设,代表着一个新趋势的出现。

新世纪以来建立的佛教图书馆,除了具有传统世俗公共图书馆的一般特征之外,还结合佛教特点,定期开展一系列弘法利生的活动,如迎请高僧大德讲经开示、举办各类佛学班、开辟网上佛学论坛、设置佛学疑难解答留言薄等,集阅览、视听、刻录、流通、传讲、检索等多项功能于一体,更有如鉴真图书馆那样具有学术活动、阅览、修持、出版、教育、艺文休闲、佛学研究七大功能。此外,今年上半年,广州大佛寺依托寺内图书馆还举办了广州市首届佛教读书节,这是一个创举,不仅将图书馆的作用发挥到极致,同时也引领了当今的社会潮流,提升了佛教的品味,一举而数得。

随着佛教现代化形象的日益明晰,佛教介入社会文化生活程度的加深,社会大众佛教接受程度的提高,佛教图书馆作为佛教界护法安僧、化世导俗的一个重要方式,以及为当今佛教获得更好发展的重要文化保障和公共关系手段,理应得到较大幅度的增长。这是一种和谐共生、善施众生的举措,也是一种基于文化慈善的众生回向,更是一种至大和谐的"回向"。一切有条件的寺院,都应普遍开办不同类型的佛教图书馆,这是因为"回向"是发愿,其真正意思是志向、立志、希望等,是心理的愿望,不是赠送物品。而图书馆是最好的度人金针,她能够提供帮助世人进步和提升的便利条件,并开示方向,让众人在此求仁得仁,这也正是佛教"回向"理论的真谛。

开办和建设佛教图书馆,是一件自利利他、自利利国、自利利民、自利利时代的事,不应等闲视之,理应成为佛教界的共识。

参考文献:

徐建华:中国古代佛教寺院藏书初探[J].佛学研究,1998(1)348-350。

吴平.近代上海佛学图书馆概述[J].法音,2000(6)35-36。

徐建华.当今大陆佛教图书馆建设的若干问题研究[J].中国图书馆学报,2009(12)。

略谈佛教慈善与环保

阿　莲[1]

摘　要:慈善是体现佛教慈悲济世,净化世人心灵的最好方式。环保是保护人类生存的自然环境,创造更加适合人类居住的优美环境。佛教慈善与环保具有密切的关系。

关键词:佛教慈善　环境保护

慈善就是指我们对于他人具有关怀和同情的心。慈善包括物质和精神两个层面。而作为社会慈善的重要组成部分的佛教慈善就充分具有了这两方面的特点。不仅对人提供物质和精神帮助,在促进和谐社会发展方面发挥了很大的作用,而且佛教慈善还有助于改善人际关系和改变人的生活处境,与环境保护也有着极为密切的关系。

佛教提倡慈善的理念,世出世间法都要求信众要以“慈悲为怀”,就是“大慈与一切众生乐,大悲拔一切众生苦”,希望建立一个“人人观世音,个个弥陀佛”的净土世界,这也是太虚大师的“人间佛教”精神的理论基石所在。

简单说来,佛教的慈善就是要求我们要利乐有情,善待自然万物,保护生态环境,和谐人与自然的关系。因为在佛教的慈善理念中已经蕴含了极为深刻的环保意识:“此有故彼有,此无故彼无,此生故彼生,此灭故彼灭”。这是佛教的缘起思想,充分说明了人与世间万物有着和合共生、唇齿相依、互为因果的密切关系;同样,佛教的

〔1〕 阿莲:苏州寒山寺《寒山寺》编辑部编辑。

“依正不二”理论告诉我们,主体的人以及我们赖以生存的环境是相互依赖、相互影响、不可分割的。

下面本文分别从慈悲惜福、戒杀放生、减少污染、美化环境等几方面来论述二者的关系。

一 慈悲惜福

佛教的慈悲除了被称为“大慈大悲”之外,又被称为“无量心”,其意在说明佛教的慈悲可以普被天下无量众生,能引无量福德。而佛教的《檀特罗经》和《法句经》亦以“慈悲五利”和“慈悲十二利”之说来表明:行持佛教慈悲能得到大福德、大利益。

慈悲心是佛教徒应当具备的基本品质,佛教的三藏十二部经典也皆以慈悲为根本。慈悲的含义为:慈爱众生并给予快乐(与乐),称为慈;同感其苦,怜悯众生,并拔除其苦(拔苦),称为悲,二者合称为慈悲。佛陀之悲乃是以众生苦为己苦之同心同感状态,故称同体大悲。又其悲心广大无尽,故称无盖大悲(无有更广、更大、更上于此悲者)。对于慈悲,诸多经典中都有所论述。如《大智度论》卷二十九将慈、悲摄于四无量心中,而分别称为慈无量与悲无量。

佛经中说:一切佛法如果离开慈悲,则为魔法。可见慈悲思想与佛教关系之密切。学习佛法的人都知道,慈悲是佛道门户、诸佛心念,是否具有慈悲心是菩萨成佛的必要条件。从这种意义上来说,大乘佛教的菩萨道,其实也就是慈悲精神的实践与完成。《涅槃经》卷十四云:“一切声闻、缘觉、菩萨、诸佛如来,所有善根,慈为根本。”《观无量寿经》云:“佛心者,大慈悲是,以无缘慈摄诸众生。”

从现实的角度来说,慈悲心是人的一种慈善悲心的显露,也是人美好心灵的展现。具有慈悲心的人,不仅自己生活得坦然自在,而且还会时时处处替别人着想,帮助别人解救苦难,从而受到别人的尊敬与爱戴。

佛教不仅主张人要有慈悲心,而且也主张人要简朴抑奢,惜福布

施。释迦牟尼在世时,以身示范。每天托钵化斋,自己清扫卫生、担水、补衣等,从不役使劳烦他人。佛祖在教经中也总是苦口婆心的劝人要惜福,生活有所节制。《佛说四十二章经》第二十二章之“财色招苦”中说:财色于人,人之不舍。譬如刀刃有蜜,不足一餐之美。小儿舐之,则有割舌之患。《佛遗教经》之节食篇中也说:受诸饮食当如服药,於好於恶勿生增减。趣得支身以除饥渴。如蜂采华,但取其味,不损色香……无得多求,坏其善心;少欲篇中也有:当知多欲之人,多求利故苦恼亦多。少欲之人,无求无欲则无此患。直尔少欲尚宜修习,何况少欲能生诸功德。少欲之人,则无诌曲以求人意,亦复不为诸根所牵行,少欲都凡则坦然无所忧畏。触事有馀,常无不足……

古德言“佛观一粒米,大如须弥山;若人不了道,披毛带角还。”其意在提醒我们,即使是微小如一粒米,也需要经过播种、管理、收割、加工等多种因缘才能放到我们的碗里。如果不知道珍惜,只怕难以消受,而且来世还要作牛作马来偿还。从这个方面,佛教的历代祖师都做出了惜福、节俭的典范。如《百丈清规》的创建者百丈禅师坚持“一日不作,一日不食”,即使到了八十高龄也不改初衷。又如著名的仪山和尚因为弟子倒掉了一点水而谆谆教导弟子:“你怎麽这麽不惜福呢?这一滴水给树,树也很开心,给草,草也很欢喜,一滴水也有它的价值啊!”而近代佛门大德印光大师每次吃完粥都要用开水将碗底的残羹冲一下,然后全部喝下去。而且每次吃饭多是以咸菜就稀粥而食。而之后的弘一大师受到印光大师的影响,也凡事都事必躬亲,从不烦人代劳。在吃的方面,他也养成了印光大师的习惯,他认为开水虽淡,但有淡的味道。即使在别人眼中不屑一顾的物品,他也都视为至宝。

惜福、勤俭、合理用财,这既是佛教徒一贯的生活理念,也是中华民族的传统美德。但是在现实生活中我们常常可以看到有钱或有势之人在春风得意时分,过度的放纵和挥霍。但是花无百日红,人无一世喜,等到到了落魄和失意的时候,再看他们那凄凉、孤苦的晚景,真

是不能不让人嗟叹昔日的种种放浪和香车宝马的醉生梦死是何等的不当和虚幻不实。

因此,哪怕是极其平常的日用饮食和起居供需,我们都要思其来之不易而避免浪费,如节约用水、节约用电、不浪费粮食、注重循环利用或者再生的应用。同时在当你吃喝不愁,生活无虑的时候,要节省一些钱财,接济那些贫困的人,或者以慈善的举动,做些对大众有利的事,便得那些钱财不落虚空。这样不光可以使你更好的受用你的福气,还能使其有剩余,使自己的福报绵远流长,慈济众生。

二 戒杀放生

不杀生戒是佛教五戒之一,也是佛教的基本戒条。佛陀在制定五戒时,对不杀生戒作了如下定义:杀生中的杀是杀害,生是生命,不杀害一切有情的生命,名为不杀生。佛陀告诉弟子,具备以下四个条件就构成杀业:1. 故意杀生。故意地去杀害众生,而不是误杀。2. 杀他有情。你在杀其他的有情,而不是杀你自己。3. 明知故犯。你也知道这是蚂蚁、蟑螂、老鼠等,它们也像人一样,有自我保护意识,贪生怕死。我们不顾及怜悯它们,反而有意地去伤害它们。4. 制造杀生用具。有意识地做杀生工具,如杀生用的笼子、猎枪、捕鱼网、钓鱼钩之类的工具。又如事先挖好陷阱,暗算杀害动物,或有预谋起心杀害一个人而准备谋杀的工具。

佛教讲众生平等,有情众生都有佛性,都能成佛。我们现在杀了有情,就是等于杀了未来佛。佛教讲因缘,认为任何事物之间都有千丝万缕的联系,加上三世轮回,这样,历劫以来的有情众生,就是相互联系,相互轮回,互相投生,你、我、他之间,前世就可能是兄弟姐妹,乃至父母乡亲。若杀生就会引起冤冤相报,故佛陀制戒不准杀害众生生命。

佛教不仅认为自己杀生,或叫人杀、方便杀是杀生,而且还进一步认为食肉也是杀生。从佛教观点来看,食众生肉,与食自己的六亲

眷属无异,若食用众生肉,将来会堕落地狱,受到饿鬼之苦报。因此,佛教劝人要戒杀素食。也正介于此,素食成为了佛教素有的传统,也是佛教不杀生戒的有力保证。虽然地球上各种生命体的形态有所不同,但其希望生存下去的本性是一样的。从这一点上来说,实行素食是戒杀放生的依止处,是培植慈悲之心的良佳途径,也是从生活中培育人的慈悲佛性种子。经云:“若佛子,故食肉,一切众生肉不得食。夫食肉者,断大慈悲佛性种子,一切众生见而拾去。是故一切菩萨,不得食一切众生肉,食肉得无量罪。”(《大正藏》十六卷·上)一切水陆空行的众生,皆有佛性,与我同体。而今食其肉,残惨之甚。此外,素食本身还是布施,在财施、法施、无畏施的三种布施中,素食属于无畏施。

所谓放生就是将被捕的鱼、鸟等动物放回江河、山野,使其重获生命自由。放生是戒杀、素食的发展。如果说不杀生、素食是对生命的消极保护,那么放生就是对生命的积极保护。在佛陀时代,有专门保护生命的器具,叫“放生器”。佛陀所处的地区,天气炎热,生命繁盛,为防止杀生,佛教徒取水之时,必用一滤水袋过滤,将所得小生物放入专门容器,再将它们放归江河泉池。在民间,放生是颇受尊敬的善行,人们喜欢在节日放生,也愿意到寺庙放生。为满足教徒的放生意愿,许多寺庙建有专门的放生池,一般多设在佛寺门前或周围,池中置水,大的放生池中还有假山、亭子、花草等,供生物生存休栖。佛教还有专门放生的法会,叫“放生会”。佛教制定有杀生戒,并视之为第一大戒,同时极力赞叹放生护生功德,甚至有佛陀舍生饲虎的故事;在僧团中制定有在动植物滋生的雨季结夏安居三月的制度,尤其是汉传佛教,有着优良的素食传统。这些在客观上都对生态环境的保护发挥了积极的作用。

三 减少污染

现今佛教寺院都提倡文明进香,每每在山门外张贴有提倡香客

们文明进香的标示语。礼佛燃香,不在多少,旨在向佛祖表达一份皈敬之意,正所谓心到佛知。然而许多信众不明此理,以为燃香越多越好,生怕佛祖不知,成把甚至成捆地烧,弄得寺院烟熏火燎,既污染环境,又易造成火灾,不利于古建等文物的保护。因此寺院一般都主张每次燃一至三枝香即可,同时还提倡信众以花代香敬献佛祖。

上海的龙华寺,劝勉信众文明进香,一般不主张信众自带香烛,而是在山门内设置一处赠香点,每位进寺院的香客,可以自取一束,香不多,但是足够敬佛表示诚意。

另外,大多佛教寺院如今已经取消佛前用油燃火的长明灯,取代代之的是具有节电功能的小电灯,形式虽有所改变,但供灯的意义未变,还减少了油烟的污染。

在寺院吃过斋饭的人大都知道,寺院斋堂从不用一次性杯、碗、筷,甚至桌面上也不铺设一次性塑料布以方便清理,这除了是让资源得到合理利用之外,也主要是为了减少白色污染。

纵观历史,中国佛教向来具有保护自然、美化环境的优良传统,“庄严国土、利乐有情”是中国佛教徒的行为准则。地球是人与万物共有的空间,多样性的共生环境是维持我们世界和谐的重要基础,你中有我,我中有你,破坏了人类赖以生存的环境,就等于毁灭人类自身。全球生态保护的根本出路,即从我做起、提高认识、人人参与。

禅宗有一首著名的偈语:“身是菩提树,心如明镜台,常常勤拂拭,莫使惹尘埃。”人心需要不断的闻法修行而得到净化,环境更需要人们不断的治理与维护而得到美化。佛教徒应当摒弃那种“各人自扫门前雪,莫管他人瓦上霜”的观念,做到以防犯污染为主,治理污染为辅,充分利用一切科技手段治理环境,营造一个人与自然和谐、优美的环境。

四 美化环境

美化我们的生存环境,是佛教环保的重要内容。佛教的菩萨行

有“庄严国土,利乐有情”之语,所以佛教有大量针对生态环境保护的善举,其表现主要有两方面:一是护生止杀,以及对稀有物种的保护。放生是佛教的一大特色,其动机在于尊重生命,爱护生命。在这种理念的影响下,现代佛教的动物保护、生命关怀、动物救助等组织,皆应运而生。二是功德林(即佛教徒的义务植树活动)的种植,仅以《洛阳伽蓝记》的记载,佛教植树造林活动在南北朝时期已初具规模。如景乐寺的桑林,并州(山西)武德寺慧觉法师带领信众种植的枣园,苏州通玄寺慧旻法师植梓树十余万株,泗州(江苏)开元寺为除水害而植松、杉、楠、桧等万余株……

现在很多处于山林中的佛教寺院通常都是林木葱郁,鸟语花香,环境清幽。这既是缘于“庄严国土,利乐有情”的理念,也是出于参禅修道的环境需要。古人道“世上好语佛说尽,天下名山僧占多”,即形象地表现出佛教对人类心灵的净化和对生态与自然环境的保护有着特殊的意义。

而林木花草除了为寺院增添其特有的幽静与灵性之外,还具有涵养水分、净化空气、美化环境之功用。

佛教界除了在寺院栽花种草、植树造林之外,还会发动信众拿出一部分资金用于绿化荒山,开辟若干片“佛教林”以造福后人,回报社会。四大佛教名山之一的五台山堪作代表。这里的名花异草多达170余种,名贵药材200余种。五台山由僧人栽植管护的林地很多,如西天寺、桑螺树、贡布山、母树林、清凉桥等几个林区,成材林总面积已达6万余亩。

当代著名画家叶浅予先生曾有诗曰:“人言名山僧占尽,荒山废寺谁问津,若非和尚勤护卫,何来天目古杉林。”这是对天目山绿树成林以及和尚们的辛苦建设的真实写照。这也说明虽然僧侣们修学佛法,注重内心的清净、平和,但是也同样注重外在环境的清静庄严,注重以整洁、协调的自然之态来美化寺院,以此优美的外部环境来无声地宣示佛教清净国土的理念。

在做好环保的具体方法上,应当从个人生活中做起,减少资源浪

费。例如:多使用环保袋、环保碗筷,随身携带环保杯,减少使用塑料瓶、纸杯。之后要做的就是积极实践资源的回收再利用,就是珍惜资源、减少垃圾:回收纸类、塑料、铁、铝、玻璃等等,让可回收再利用的产品,都尽可能回收再制,不仅可珍惜地球资源减少垃圾,更是让垃圾场及焚化炉延长使用寿命。

通过以上的几点论述,我们可以得到这样确切的结论:佛教慈善与环保具有密不可分的关系。佛教慈善是净化心灵,改善人的生活,培养慈悲心的最好方法。可以这样说:佛教慈善做好了,人的社会关系和谐了,就会更有利于人们做好心灵环保和自然环境保护。

总之,佛教的慈善理念之中具有着深厚的环保意识,不但注重人类内在的心灵环保,同时也兼顾外在环境的生态平衡。而发扬佛教注重环保的思想,将环保理念融入大家的日常生活,以宗教的愿力落实环保,对今天改变环境恶化、生态失衡的难题无疑具有重要的意义。

略谈佛教文化中的生态关怀与环保思想

毛　贺　居晴磊[1]

摘　要:日益严峻的生态环境危机,促使人类不断反思人与自然关系的深层根源,而佛教博大精深的文化为人们提供了很多思想根源的启示。本文试从佛教缘起的整体观、平等慈悲观以及净土理想观来解读佛教思想文化中人与自然的和谐关系、佛教深层次的环境关怀以及寺庙的生态保护。

关键词:佛教思想文化　人与自然　生态关怀

引　言

“我们是依靠生态变化过程预知性生存的。如果生态变化过程无常,我们就不会知道何时收获,何时播种。”　——戈德·史密斯·E.

自工业革命之后,基于对自然资源无节制的开发利用而建立起来的近现代工业文明体系,使整个世界发生了巨大的变化,现代科学技术更使人类利用和改造环境的能力空前提高,人们在享受巨大的物质财富与工业化成果的同时,却也同样切身感受到由生态环境污染所带来的深重灾难。人类过度使用地球资源,生态环境危机相继出现甚至无可逆转:温室效应导致的全球气温上升,严重的水污染和

〔1〕 毛贺:硕士、苏州科技学院建筑城规学院讲师。居晴磊:硕士、苏州科技学院建筑城规学院讲师。

水资源匮乏,森林、草原等植被严重破坏,水土流失、土壤沙化、生物多样性锐减,城镇地区固体废弃物和噪声污染,全球性传染疾病愈渐频繁的爆发……特别是在全球经济现代化发展背景下,为追求经济增长而牺牲生态环境使全球性的生态恶化加剧。国际自然与自然资源保护联合会在《千年生态环境评估报告》指出:在过去五十年里,人类对生态系统的影响比以往任何时期都要快速和广泛;生态系统为人类社会和经济发展做出贡献的同时,其生态服务功能正在不断退化;生态系统服务功能的退化在未来五十年内将进一步加剧。[1]严重的生态失衡所引发的种种生态环境危机已然威胁着全人类的生存与发展,促使人们不得不重新审视人类与自然,深度反思人与自然关系的深层根源。

人与自然的关系是人类社会发展的永恒主题,人类的所有活动都离不开对自然环境的依赖,人类首先是作为自然界发展的产物出现的,在整个地球生物圈人类和其他任何生物一样,都必须以一定的生态环境系统作为其生存繁衍的基础。

佛教的整体观与生态和谐

"此有故彼有,此生故彼生;此无故彼无,此灭故彼灭。"

佛教核心思想基石是缘起论。"缘起论"是一种整体论的世界观,它把整个人生和宇宙间的一切现象都看作是因缘和合而成。认为整个世界是相互联系的,不能分割。"诸法因生者,彼法随因灭,因缘灭即道,大师说如是。"自然界的一切存在都不是孤立的存在,任何事物之间都是以无穷的因缘关系相互联结,事物之间互依互存。为此,华严宗提出了著名的"因陀罗网"来隐喻生物共同体概念的完整性,形象的表达出宇宙万物复杂的多层次的关联。"因陀罗网是佛教帝释天宫殿中的一张缠有无数宝石的悬珠网。其中,每一颗宝

[1] 参见刘斌.联合国发布《千年生态环境评估报告》,科技日报,2005年4月1日。

石都会映现出所有其他的宝石,这样,所有宝石无限交错,重重无尽。”[1]包括人类在内的所有生物就是通过这样一种复杂的联系融合于生态系统的整个网络之中,这同现代科学的生态学理念的整体观是完全契合的。生态系统的整体观和整体效应普遍存在于人类与自然生态系统中。自然界是由一个个复杂系统构成的,其中的因素相互关联,事情彼此交织在一起。生物多样化、与生态圈中复杂的群落也如同因陀罗网的结构组织是互为因果的关系。

毛里求斯岛大颅榄树的绝育同渡渡鸟的灭绝关系经常被自然生态学家引用来表明生物的整体性的关联。毛里求斯岛的大颅榄树原本遍布全岛,在人类对渡渡鸟大肆猎杀而灭绝之后,这种树虽然仍开花结果,但是种子不再发芽,数量日益减少。原来大颅榄树植物的种籽必须经过渡渡鸟的消化道把种子外层的硬壳溶解掉了,被渡渡鸟排泄出来才能萌生,大自然原本维持着巧妙的生态平衡。人类的无知的任意行为直接导致渡渡鸟的灭绝,继而树种的灭绝,自然界生态平衡的相关性遭受破坏,一些表面看来不相关的事物,其实都是有联系的都可能会在其他方面带来巨大的变化从而影响整体。人类生存与其他部分的生存状况紧密相连,人类对自然的活动行为同样带来自然的变化。改变人类生息长养的生存环境,从而也就严重威胁到人类自身的生存。

佛教的平等慈悲观与生态关怀

“一切刹土平等,一切佛法众生平等。”

佛教的平等慈悲观是关于人与人,人与自然及其他生物关系的基本精神与伦理原则。佛教的平等强调众生平等,即生命本质的无差别对待;强调众生与“无情”的平等,即众生与自然界同体存在。

〔1〕 参见张怀承 任俊华《论中国佛教的生态伦理思想》,吉首大学学报(社会科学版),2003 年 3 期。

“一佛成道,观见法界,草木国土,悉皆成佛”,佛教“众生平等”的思想将自然万物都看作是佛性的显现,山川大地、草木花树、飞鸟走兽等皆有佛性。“郁郁黄花无非般若,青青翠竹皆是法身。”大自然的一草一木都有其存在价值,一切生物都有其生存的权利。佛教慈悲是指人对待生物的关怀态度,即“无缘大慈”与“同体大悲”,不仅要求人类尊重敬自然,摄护自然和其他生物,而且要求人真诚的关怀和爱护他们。《十地经论》中说:“慈者,同与喜乐因果故;悲者,同拔忧苦因果故。”其意思是就是爱护众生,尊重包括植物与动物在内一切生命,对一切皆愿意与乐拔苦的精神境界。这样的平等慈悲、尊重万物的佛教伦理原则可以为我们改变掠夺自然的人类中心主义提供深邃的生态智慧。

现代文明是建立在一种把人同自然对立起来的即所谓人类中心主义的世界观,在认识人与自然关系的问题上过分强调人的中心性和绝对的支配地位,漠视人类行为对自然的破坏作用,从而造成了人与自然关系的严重不协调。这也促使近现代西方许多哲学家、生态学家以及环境主义者对人与自然的关系以及环境问题进行更深层的思考,发展出各种生态理论体系,如:基进生态学、深层生态学、灵性生态学、绿色政治运动等等。其中破除以人的利益为中心的深层生态学受到人们的普遍关注。深生态学从佛教平等慈悲观的理念中得到启示,认为一切生命形式皆有其内在价值和目的性,都有生存与发展的平等权利,它们在生态系统中具有平等的地位。主张把人与自然环境之间的关系纳入伦理调整的范围,即把人与自然的关系视为一种由伦理原则来调节和制约的关系。作为自然界一分子的人类,平等慈悲观消除了人类自身在世界中的优先性,从自然中寻找人与自然和谐共存的智慧原点。“欲得安身处,寒山可长保,微风吹幽松,近听声愈好。”我们从寒山诗中就可以领悟到佛教中人亲近自然,与大自然和谐相处的生命态度。

基于佛教平等慈悲观的理念,佛教提倡素食,戒杀,放生等蕴涵着环境保护的善行。佛教所提倡的简朴素食的生活观念对当前的生

态保护有诸多积极作用,并且符合现代人要求身心健康、绿色消费、节约资源的时代潮流。佛教基于不杀生的慈悲心怀,有利于保护动物多样性,维护生态平衡。而今禁止非法捕杀野生动物,减少由动物皮毛制作服装饰物等已经成为现代人们的共识。放生则是佛教慈悲精神更为积极的表现,梵网经曰“若佛子以慈心故,行放生业”。自天台宗智顗大师创导了“水系放生池制度”以后,寺庙中大都设有放生池,“环地为池,周天布泽,动植依仁,飞潜受护”。“生态放生”的理念是通过生态保护的措施来保护水中生命的,实际上就是建立一种自然生态的保护区。而“生态放生”实践所带来的环境效益也是当代环境保护所需要的,如同现在的“生态保护林地”,“湿地生态公园”等等,也可看作是这种环保理念的广泛应用。

佛教的净土理想观与寺庙环境

“松桧老依云里寺,楼台深锁洞中天。”

净土理想观作为佛教思想的一部分在佛教中是具有重要的意义。净土即清净、庄严、平等的国土,它是由诸佛的本愿力而形成的,是众佛所居之地,是佛教的理想国。佛教对净土世界的描绘体现出佛教的理想生态观。《阿弥陀经》等佛经中所描绘的西方极乐世界,有以自然化生的七宝佛土;有行行相植的宝树花果,宝树高大,花叶奇彩,自垂美果;有八功德水,清凉甘甜;有奇珍鸟类,出和雅音……这样一个美好而祥和的“极乐世界,净佛土中”正给人们提供了一个人与自然十分和谐的空间理想模式。

佛教徒以西方极乐世界为参照,在修行内心的清净、平和的同时十分注重环境的清静庄严,因而常常结庐于幽境胜地,形成峰峦隐映,松柏荫郁寺院丛林。“世间好话佛说尽,天下名山僧占多。”纵观我国的名山大川,几乎都建有佛教的寺院。清凉胜境的五台山,有古老植物王国之称的峨眉山,如今都已成为人类自然和文化双重遗产。寺庙园林是佛教描绘西方净土的特殊手段。佛徒们不但选择自然生

态良好之地建寺清修,也注重对寺庙周围周围天然生长的树木环境保护以及在寺庙内院栽植树木进行绿化,使得无论是建于深山僻林还是地处繁华市井的佛寺内都是是古木参天,林木葱郁。保留至今的千年名木古树也大都存留于寺庙之中,古寺中必有古木,因而可以说僧人保护树木的传统为现代社会的生态环境作出了积极的贡献。尤其是银杏、古柏此类佛教象征意义的树种,少则百年多则千年亦不算稀罕,如五台山的抱子观音树、北京潭拓寺的帝王树等等不胜枚举。这些古木由于历时久远,往往林木枝体苍劲,奇姿异态,与庄严古老的寺院建筑构成为自然与人文双重风貌景观。如此良好生态的寺院环境也使往来礼佛及游览的众生获得身体的放松和心灵的向往。苏州千年名刹寒山寺虽几经烧毁,但其寺院中仍保留有两株百年瓜子黄杨,和数株古柏,为寺庙增添出许多古意。“从此道树花开,禅林果出也。”佛教徒以树木繁茂的自然环境之态来诠释佛教净佛国土清净庄严的理念,并将圣所环境纳构到佛教既定的宇宙秩序中,自然的环境便从凡俗空间中脱离出来成为“不思议境界”,古老的树木亦被视为神品而得到更好的保护。

结　语

“佛教关于人与自然关系的见解可以提供一个精神基础,在此基础上当今人们所面临的紧迫问题之一——环境的毁坏——可以有一个解决方法……让人与自然和谐相处又不失却其个性。”

——阿部正雄

佛教的整体观告诉人们人与自然和谐共生的密切关联。佛教的平等慈悲观使我们懂得人类不是生命共同体的主宰者,而是生命共同体中平等的一员,应以慈悲为怀去关爱和守护自然万物。而佛教的净土理想观则形成了千百年来寺院良好的生态环境,是人类优美环境景观的典范。当今时代,在人类探索如何改善生态环境,如何处理好人与人、人与自然的关系的问题时,佛教文化中的生态关怀理念

与环保思想给予了许多有益的启迪,并发挥出其特有的灵性与实践功能,今后更必将显示出它的独特价值。

参考文献:

E. 戈德史密斯:《生存的蓝图》,程福祜译,中国环境科学出版社,1987 年 1 月第 1 版。

[日]阿部正雄:《禅与西方思想》,王雷泉、张汝伦译,上海译文出版社,1989 年 2 月。

方立天:《中国佛教慈悲理念的特质及其现代意义》,《文史哲》,2004 年第 4 期。

陈红兵:《试论佛教生态观的理论建构》深圳大学学报(人文社会科学版),第 25 卷第 1 期。

林敏霞:《深层生态:佛教的诠释及实践》广西民族学院学报(哲学社会科学版),2004 年第 1 期。

陈坚:《论智顗的"生态放生"的启示》佛教导,http://www.fjdh.com/wumin/HTML/94825.html。

论中国佛教中的修善功德观

陈　枫[1]

摘　要:佛教自传入中原后,经过中国传统文化的影响和融合,形成了以善恶观、人生观为主要内容的中国佛教的伦理思想。这一思想在中国佛教的修善功德观中得到了充分的彰显。本文通过对中国佛教修善道德观中所表现的慈悲思想的考证与整合,论述了中国佛教修功德观对中国世俗社会产生的影响。

关键词:中国佛教　修善功德观　慈善

佛教自传入中国以来,经过了与中国传统文化的渗透和融合,形成了具有鲜明的以儒家思想为主导的中国佛教,也形成了以慈悲思想为主要内容的修善功德观。在佛教伦理思想的指引下,中国佛教寺院的各项慈善活动应声而起。它成就了中国佛教,使本土化后的中国佛教在跨越了千年时空后仍能延绵不绝。它也成就了中国世俗社会,使我们的千年古国保持了民风淳朴、勤劳善良。因此,在中国佛教中,慈善思想是其核心思想之一,而其中最具影响力的就是修善功德观。佛教修善功德观不仅有具体的理论体系,对僧尼的思想和实践活动有很大的约束力,同时对中国世俗社会的也有极大的影响。

〔1〕 陈枫:苏州科技学院伦理学专业硕士研究生。

一 修善功德观中的教化为善思想

修善功德观对中国世俗社会影响最大的是对民众教化为善。

(一)修善功德观中的善恶观念

善恶之分一直是人类社会所共有的基本伦理道德准则。在中国佛教文化中,它是关于心性论的一对范畴。《大乘义章》卷12规定:“顺理为善,违理为恶”。[1]《成唯识论》卷五中说:“能为此世,他世顺益,故名为善”[2],反之为恶。从中可以看出,佛教中这种最初的善恶理念是以能否契合佛理为标准的,是以人和心性净染作为尺度的,其实它就是一种道德内涵,它倡导所有佛法修持者其言行要从善避恶。这一内涵在《十善业道经》中说得更加具体:“当知菩萨有一法,能断一切诸恶道苦。何等为一?谓于昼夜常念思惟观察善法,令诸善法念念增长,不容毫分不善间杂。是即能令诸恶永断,善法圆满,常得亲近诸佛、菩萨及余圣众,言善法者;谓人、天身、声闻菩提、独觉菩提、无上菩提,皆依此法以为根本而得成就,故名善法。此法即是十善业道。何等为十?谓能永离杀生、偷盗、邪行、妄语、两舌、恶口、绮口、贪欲、嗔恚、邪见。”[3]

随着佛教的发展,这种以善恶为基础理念的内涵也得到了延伸,出现了更深层次的概念:“慈悲”。以慈悲为怀,以慈、悲之心面对众生,可以说慈悲二字贯穿于现代所有佛经之始终。在梵语中,“慈”是含有纯粹的友爱之情,“悲”是哀怜、同情之意。慈与悲的义理内涵虽然有所不同,然而“拔济众生,离苦得乐”是其共有的实质。

慈悲是佛教渊源中最为核心、最为重要的内容。《大度智论》曰:“大慈一切与众生乐,大悲拔一切众生苦。大慈以喜乐因缘与众生,大悲以离苦因缘与众生。”《大宝积经》曰:“能这众生作大利益,

---

〔1〕 王月清:《中国佛教理论研究》[M],南京大学出版社,1999年,第27页。
〔2〕 王月清:《中国佛教理论研究》[M],南京大学出版社,1999年,第27页。
〔3〕 大唐于阗藏实叉难陀译:《十善业道经》[J]。

心无疲倦”,“普为众生,等行大悲”。《观无量寿经》上称“佛心者大慈悲是”。慈悲表达为四无量心,即慈、悲、喜、舍四种广大利他之心的圆融。

这种大慈大悲观念出现的根本意义在于它把原来仅局限于佛门内部的道德标准和自律行为一下子无限延伸到一切众生,这不仅规范了佛门,也教化了世俗。在《法华经》里,这一思想被得到进一步明确,而且被具体化:“大慈大悲,常无懈怠,恒求善事,利益一切。”由此,佛门高僧大都以深怀大慈大悲、普渡众生之心为修佛、行佛的最高境界。大行善事,广积善德,身体力行,化导民众成为具体目标。

数千年来,中国佛教以“不为自己求安乐,但愿众生得离苦”为指引,以慈悲精神回报社会。它代表了一种“自度度人”的佛教伦理思想,同时也是佛教慈善事业的思想基础。无数佛门弟子也正是在《大宝积经》“慈爱众生如已身“的熏陶下,视其与众生为一体,知其困厄,如同身受,形成了“众生度尽方成正觉,地狱不空誓不成佛”的菩萨人格。

从善恶到慈悲再到大慈大悲,其中心思想都是一样的,那就是昭示了佛教是一个以从善和“拔济众生”为已任的宗教。它的宗旨在本土化的移植中不仅被世俗社会所接受和认同,而且和儒家思想融和于一体,成为人们共同的伦理道德标准。“北魏时,昙清所作《提谓波利经》二卷,以善恶报应宣扬持斋修行、止恶从善,成为高僧以造经作论的形式劝导民众的宗教善行的典范。”〔1〕

(二)修善功德观中的福田思想

佛教中的修善功德观念不仅作为一种思想存在于佛教的许多经典著作中,而且它被作为一种刚性的行为准则,出现在佛门弟子的戒律里。在佛教一系列的戒律中就有“十善十恶”、“修三福”、“持五戒”等明文规定。其中“修三福”的具体内容为:一者,养父母。奉事师长。慈心不杀。修十善业;二者,持三皈。具足众戒。不犯威仪;

〔1〕 周秋光、曾桂林:《中国慈善简史》[M],人民出版社,2006年,第50页。

三者,发菩提心。深信因果。读诵大乘。劝进行者。如此三事。名为净业。[1]而此三福中,佛门又以为第一福为世间善行中最重要的内容。“修福田”由此成为佛法修持者和居士们必修的重要课程。

“人天路上,修福为先。”福田有三,在《大智度论》里,福田分为两种:一、以恭敬佛法僧为对象的“敬田”;二、以救助病苦、怜悯病者为对象的“悲田”。在《优婆塞戒经卷三、俱舍论卷十八》又增加了恩田:“三种福田之一,亦为八种福田之一。对于父母、师长、和尚、阿阇梨等,于己有恩德之人,能知恩、感恩、报恩,则可生福德,一如田地之能滋生长养谷物,故称恩田。”

佛教中的的福田思想,尤其是悲田思想是佛教慈善事业的重要理论来源。在福田思想的基础上,把佛教布施中的财布施,落实成佛教信众对社会贫困灾病和突发灾害的直接救助,体现了佛教“自利利他”的思想。净慧法师曾经说过:“我们资助一些孤儿、特困学生,不仅仅是解决他们的学习、生活问题,更重要的是体现佛弟子的慈悲心。如果我们的慈善事业仅仅是为了解决物质上的问题,那就把佛门四众所做的善事看得太肤浅了。我们是通过布施来实践‘无我利他’、‘无私利人’的菩萨悲心宏愿。单纯的在物质上帮助人,很多慈善机构和爱心人士都在不遗余力的从事着这方面的工作。不同之处在于,佛子所作所为,乃是建立在悲心、愿力、智慧基础上的。”[2]这种福田思想的实践不仅提升了佛教的自身形像,提高了社会对佛教的认同度和信赖感,也在客观上教化了世俗社会,对民间慈善活动的兴起和发展起到了积极的推动和引领作用。

(三)修善功德观中的布施修行

佛教中有“正命”、“邪命”之分,凡将正当的谋生手段称之为正命,反之即为邪命。其区分的标准就是《十善业道经》。

布施修行也体现了佛门中的一种财富观,与我们通常的古训:

---

〔1〕 周秋光、曾桂林:《中国慈善简史》[M],人民出版社,2006 年,第 45 页。
〔2〕 南阳、张谦之:《略论佛教的慈善内涵》,《菩提道》[J],2008 年第 4 期。

“君子爱财,取之有道”有异曲同工之理。然而更重要的是其对财富的分配。佛教中的布施行为实际上就是一种财富再分配的方法。大乘佛教认为:“以已财事分与他,名之为布,已惠人,名之为施。”

《像法决疑经》云:“我于经中处处说布施,欲令出家在家人修慈悲心,布施贫穷、孤老乃至饿狗,我诸弟子不解我意,专施敬田不施悲田,敬田者即是佛法僧宝,悲田者贫穷孤老乃至蚁子。此二种田,悲田最胜。”这种特别强调救助悲苦众生的悲田思想,把财布施的方向和结果做了明确的指引。

不仅如此,佛教的禅宗们对如何布施也作了明确的指导,在《佛说诸德福田经》中,释尊倡导“广施七法”:“一者兴立佛图僧房堂阁;二者果园浴池,树木清凉;三者常施医药疗救众病;四者作坚牢船济渡人民;五者安设桥梁过渡羸弱;六者近道作井渴乏得饮;七者造作圊厕,施便利处”。

布施分为三种:财布施、法布施和无畏布施。其中财布施就是施舍财物,济人贫匮之苦。由此可知佛经中称之为的“布施”就是把寺院中的一部份财产接济给贫困或突受灾害的群体。其实质就是佛门引导佛门弟子和世俗社会,在有了余财之后不能忘怀社会中的弱势群体。“财富应分为四份,第一份用以保障家庭的日常开支;第二份用以投资增值,否则财富就成为无源之水,无本之木;第三份用以储蓄,以备不时之需;第四份用以慈善事业,一方面回馈社会大众,一方面耕耘自己的福田。”[1]

在修福田、广布施的思想引导下,佛教在中国的各个历史时期不断开办了“养病坊”、“福田院”等等慈善机构,诸多名刹大寺也逢荒放粮,遇灾赈灾,行了无数善举。世俗社会的许多商贾富人在佛教“布施”的感召下,纷纷解囊相倾回报社会,涌现了无数慈善家、“大善人”。即使普通百姓,也自视其能力,或出资或出力济贫扶困,大行善事,使广大民众之心从善,纯净了社会之风。

---

[1] 济群:《佛教的财富观》[M],上海古籍出版社,2006 年 1 月,第 52 页。

二 修善功德观中的避恶理论

修善功德观中不仅有许多正面的、积极的教化从善的理论,而且也明确了很多避恶的详尽措施和手段。

(一)思恩图报

“上报四重恩,下济三途苦”。此回向偈中的的四重恩,第一重恩就是报“父母恩”,第二重是报“众生恩”,第三重是报“国土恩”,第四重是报“三宝恩”。

这四重恩可以说,从一个人的投胎初生到长大成人裹括了对其一生的作为和要求,从家庭到社会,从父母到祖国都要思恩图报。试想,如果一个人其一生都在思考报恩,要报答父母、报答社会、报效祖国,那么这个人心中必然不会有怨恨、有邪恶。

从更深的层次上看,佛教的上报四重恩的思想也是一种慈悲思想的体现。修善功德观中的报恩思想已经远远地超越了狭隘的家庭、宗族乃至国家的界限。在某种程度上甚至超越了宗教、阶级和文化的差别。生发起利乐一切众生,救济一切众生的大行愿,从而成为人类道德的最高准则。上报四重恩的四个层面,最终落实在众生的层面,凝聚成了“庄严国土,利乐有情”这样一个能够充分表达佛教社会责任的理念。基于这一点,这种思恩图报的思想也就成为了佛教慈善事业的一个理论支撑。

(二)忏悔

“金无足金,人无完人”,人其一身,孰能无过?犯了过错该如何处理呢?《金光明经》云:“千劫所作极重罪业,若能至心一忏悔者,如是重罪,悉皆灭尽。”《金刚经》曰:“若善男子善女人,受持读诵此经,若为人轻贱,是人先世罪业,应堕恶道;以今世人轻贱故,先世罪业,即得消灭,当得阿耨多罗三藐三菩提。”

佛教认为“业造万端,非凭佛力,何能忏悔”,至诚忏悔可以摧毁过去所造恶业(往业),往业得到清除,由所做业而产生的果报就自

动消除。此节经义告诉人们,如造极强大的心业,自然能化减过去的大恶业,示现以较小的果报后而自消除。

佛教通过让犯错误的人经过忏悔,改良罪业,弥补过咎。从挽救人的角度上看其慈善功能就更具有精神内涵和人性价值。星云大师在讲忏悔的功能时讲了三点:第一,忏悔是认识罪业的良心,第二,忏悔是祛恶向善的方法,第三,忏悔是净化身心的力量。星云大师开示佛教徒的四种忏悔行为,其中两条都与金钱有关,第二条是"捐善款来忏悔:多行布施,多做功德,既能驱伏贪爱,又可以惠施众生,也是一种忏悔"。第四条是"成就他人来忏悔:多为别人着想,多成就他人好事。如别人做生意,我多光顾买东西,让他多赚钱,表面看来是帮别人,可是功德会回向,常常也是帮自己"。[1]

(三)果报论

中国佛教为实现劝善避恶的目的,还提出了生命轮回说,善恶报应说,即"果报论",这也是佛教慈善思想修善功德观的内容之一。佛教认为,人有往生,今生和来世。而一个人的"业力",它将给人的今世带来或善或恶,或苦或乐的因果报应,并会延伸到一个人的来世。

正如《百业经》里所记载的"众生之诸业,百劫不毁灭,缘会时至际,其果定成熟。"和《涅槃经》里所说的"善恶之报如影随形,三世因果,循环不失。"对此,英国的列摩尼爵士解释说:"凡做一事,造一业,必有后果。既已造成的罪恶,不可能因受到饶恕而消除,如有人损害了别人,别人虽可宽恕,而其罪业仍然存在。并且因此罪业而引起的后果,又绵延无尽。因此既造了业因,必将受到其果报,业力高于一切。"[2]"倾家财,发善意,其功德巍如嵩泰,悠悠如江海矣。怀善者应之以祚,挟恶者报之以殃,未有种稻而得麦,施祸而得福焉。"[3]如此之类的善恶报应的说词在佛经里比比皆是。

---

[1] 南阳、张谦之:《略论佛教的慈善内涵》,《菩提道》[J],2008年第4期。

[2] 索达吉堪布:《佛教科学论》[J],第三章第七节《因果规律》,五明佛学院,2001年。

[3] 尚海、傅允生:《四大宗教箴言录》[M],中国广播电视出版社,1993年,第316页。

在这里,我们不对佛教所谓“三世论”、“果报论”等观点进行剖析和论述,也不妄加定论。但有意义的是,佛教的这些观点在传入中国以后,正与中国传统的“积善余庆”、“积恶余殃”之思想合拍,从而更易被世俗民众所接受。而佛教的“果报论”的理论又具有一定的系统性,这就使它在客观上作为一种伦理思想渗透到中国的现实生活中。并对人的行为构成一定的威慑力,起到了规范人们从善避恶的作用。同时,使一些富商豪绅起于对来世的希望而大举善事,广结善缘,推动了民间慈善活动公益开歇业的发展。

三 修善功德观的对社会的影响

中国佛教的修善功德思想是以“自利利他”为原则,以“慈悲众生”为指引的理论体系。它在一代又一代禅宗们的参悟中得到不断地提升,并得到一批又一批佛法修持者和在家居士们的努力实践。它对中国社会伦理标准和人文思想的发展产生了一定的影响。

首先它体现在思想领域,无论是儒家的仁爱思想,墨家的兼爱理论乃至道家的“黄老道”,中国佛教的修善功德观使中国的传统价值观从内容到形式都给予了一定程度的充实和补充,它甚至对中国宋代理学思想的形成提供了一定的理论基础,从而丰富了中国传统文化的思想内容。并随着中国传统文化思想的社会影响力,使佛教修善功德理论得到了一起传播,从而共同构建了中国社会的伦理标准。

其次体现在文化领域。中国佛教在其传播过程中,为了辅助教化,把修善功德观中的劝善理论与文学艺术相结合,产生了志怪小说、佛经应验记等文学作品。正如鲁迅先生所说:“释氏辅教之书,《隋志》著录九家,在子部及史部,今惟颜子推《冤魂志》存,引经史以证报应,已开混合儒释之端矣。”〔1〕蒲松龄的短篇小说集《聊斋志

〔1〕 鲁迅:《中国小说史略》,《鲁迅全集》(第9卷)[M],人民文学出版社,1981年,第54页。

异》就是这类志怪小说的代表著。其后,又影响到戏曲、民间故事等领域,这类志怪文艺作品的出现,不但充实了中国文学、艺术的表现形式,也丰富了闾巷百姓的生活。成为中国文学、艺术发展史上不可或缺的组成部分。

第三体现在社会效果上,长期以来,修善功德思想不仅严格地规范和约束了佛法修持者们的思想和行为,对世俗社会也产生了很大的效果。从善避恶,扶弱济贫,祈福禳灾,善恶果报等佛教精义在震悚世俗,止恶扬善方面发挥了极大的作用。在佛门身体力行的善举推动下,中国世俗社会的慈善事业也得到了极大的发展。“这种自利利他,自觉觉人的行愿精神,不仅对出世僧尼和在家居士有着向引意义。而且对广大民众也产生了一种世俗伦理和舆论习俗的约束力。使人们慈心向善,慈心行善。久而久之,乐善好施,济人贫苦就成为一种社会风尚。并成为中华民族传统美德和一个重要内容。”[1]

中国佛教的修善功德理论是直接来源于中国佛教和中国传统伦理道德,同时也完善和补充了中国社会的伦理道德标准。它既凸显了中国佛教的仁爱情怀,也张扬了儒家的仁爱精神。因此,它无论是在中国历史发展的进程中或是当代社会中都产生了重大的影响力,对民族道德的提升,民族凝聚力的合成都发挥了十分积极的作用,对当今构建和谐社会的实现做出了自己的贡献。

[1] 周秋光、曾桂林:《中国慈善简史》[M],人民出版社,2006年,第47页。

佛教布施观对当代慈善公益事业的启示

仲　鑫[1]

摘　要:佛教自传入中国以来,一直倡导自利利他,佛教布施思想中蕴涵了丰富的利他、助人内容,为其慈善事业提供了价值基础,同时也为现代慈善事业的发展提供了有益的启示,如尊重弱势人群、慈善不分阶层、关注心灵成长等。本文力图通过对佛教经典中布施理论的梳理,阐发布施观对于当代慈善事业的意义,以期对公益事业的研究者和践行者有所启发。

关键词:佛教　布施　慈善　不住于相　无有分别

中共十七大报告中提出宗教有促进社会发展的功能,而慈善事业正是宗教促进社会发展的主要途径之一。佛教自传入中国以来,一直倡导自利利他,救苦济贫,其布施理论及实践为寺庙慈善活动及民间慈善提供了重要的价值基础,布施本身也成为众所周知的一种慈善行为。本文力图通过对佛教经典中布施理论的梳理,阐发佛教布施观对于当代慈善事业的意义,并进一步探讨如何激发当代中国公民的慈善公益心,以期对慈善公益事业的研究者和践行者有所启发。

〔1〕 仲鑫:南京大学社会学系博士研究生,南京财经大学法学院社会工作系讲师。

一 布施在佛教中的含义及重要性

佛教(汉传佛教,本文中所论佛教均指汉传佛教)经典中大量谈到了布施,《大藏经》中专门论述布施的经典有《佛说长者施报经》、《佛为首迦长者说业报差别经》、《佛说分别布施经》、《大乘理趣六波罗蜜多经》、《佛说迦叶度贫母经》、《佛说布施经》、《佛说五大施经》、《大丈夫论》等。此外,《大藏经》中涉及到布施内容的经典有《佛遗教经》、《四十二章经》、《维摩诘经》、《金刚经》、《华严经》、《坛经》、《大悲经》、《六度集经》、《像法决疑经》、《大智度论》等。

(一)布施的含义

《六度集经》中解释布施为"慈育人物,悲愍群邪,喜贤成度,护济众生。跨天逾地,润弘河海,布施众生。饥者食之,渴者饮之,寒衣热凉,疾济以药,车马舟舆,众宝名珍,妻子国土,索即惠之"[1]。佛教认为,世间众生有饥、寒、贫、病等各种苦,为帮助众生减少痛苦,应行布施:饥渴之人布施饮食,严冬布施寒衣,酷暑布施清凉,疾病布施良药,行旅布施车马,以至于针对不同的欲望施舍相应的物品。

此外,"若见厄难、恐怖危逼,随已堪任,施与无畏。若有众生来求法者,随己能解,方便为说。不应贪求名利恭敬,唯念自利利他,回向菩提故"[2]。无畏施和法施能帮助众生增加勇气、增添信心,获得智慧,消除无明贪执造成的种种烦恼。佛经中无畏布施涉及较少,许多学者也提出佛教布施主要有财布施和法布施,如台湾的刘淑芬等,因此本文主要关注财布施(财施)和法布施(法施)。

佛教的布施有两层意义,一方面,布施是给予痛苦者物质和精神支持,帮助众生减少痛苦,消除烦恼;另一方面,布施是帮助施者种福

---

〔1〕 六度集经.大正新修大藏经(第三卷),台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:1。

〔2〕 马鸣菩萨:大乘起信论.大正新修大藏经(第三十二卷),台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:581。

田,消除贪、痴、嗔等种种杂心,获得智慧、欢喜、快乐,因此是一个使施者和受者均受益的过程。

(二)布施理念的哲学基础——缘起论

1.缘起论主要观点

赖永海教授认为缘起论是整个佛法的理论基石[1]。缘起论认为万物包括人生都是特定条件(缘)的产物,“条件具备了,事物就产生了;条件不复存在了,事物也就消亡了”[2]。因此,万物都不是一个永恒不变的实体,而是处于念念不住的变化过程中。人生也是各种条件(五蕴)的产物,处于不断的变化中,五蕴聚而有人生,五蕴散则人生灭,从无明到生老病死不停地流传,世间的万物(包括财产和人身)实质都是空、是虚妄、假相。

方立天教授则从事物之间的关系看缘起。他认为根据佛教的缘起论,世间万事万物由因缘和合而生,万物都处于不断的流转中,因此每个人都与世界万物有着直接或间接的关系,并没有一个真正独立的自我存在。“按照缘起论,没有任何事物可以离开因缘而独立产生和独立存在,同样,每个人也都与其他众生息息相关”[3]。方立天从缘起论推导出“同体论和平等论”,“进一步说,佛、菩萨关照众生与己身具有同一的本性(同体),也就是说,一切众生皆具有存在的同一性、本质的同一性和至善的同一性”[4]。

2.从缘起论看佛教财富观——不执着

从缘起论看财富,佛教认为财产同世间万物一样,是条件(缘)的产物,其本质是无常、虚妄、处于不停的流转、不断的变化中,“是物未来过去空,现在分别无”[5],并有五家分财之说,认为人的财产为五家(王、贼、水、火、不孝子)所共有,国家或政府(王)可能把财富

[1] 赖永海:缘起论是佛法的理论基石[J].社会科学战线,2003(5)。
[2] 赖永海,王月清:宗教与道德劝善[M].南京:江苏古籍出版社,2002:48。
[3] 方立天:佛教哲学[M].北京:中国人民大学出版社,2006:358。
[4] 方立天:佛教哲学[M].北京:中国人民大学出版社,2006:358。
[5] 龙树:大智度论.大正新修大藏经(第二十五卷),台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:147。

征收或没收、小偷(贼)可能把财富窃走,自然灾害(水、火)会让财富减少或消失,败家子(不孝子)可能浪费、败光家产,因此不管个人如何孜孜营求财富,究其本质而言,财富是空有的。

众生若不理解财富虚妄、空有的本质,对财富悭吝、不肯布施,时刻攀缘、希望营求更多财富,则会沉沦于无法满足的欲望的痛苦中,不能自拔。因此,佛教首先让人看清财富虚妄致苦的本质,"复次慈氏一切财富。无常败坏众苦之本"[1],"财色之于人,譬如小儿贪刀刃之蜜,甜不足一食之美,然有截舌之患也"[2]。然后让众生不要执着于财富的占有和营求,对于出家人,要求其"去世资财"[3],不得"安置田宅"[4],"一切种植及诸财宝。皆当远离如避火坑"[5],对于在家的信众,则告诫其不要贪执于财富。

3. 从缘起论看佛教布施观——真正拥有

由缘起论来看布施,既然财富的本质是虚妄、是空有,是假相,那又如何对待财富?如何让财富真正属于自己?按照缘起论,佛教认为包括自己身体在内的整个世界都是一个刹那生灭的过程,财富也同样是因缘而聚、缘尽而散,因此,佛教让人首先要看清财富的本质,从而不执着于财富,进而,为了让财富真正属于自己,佛教提出人要行布施,"富者能施富得坚牢"[6],只有布施出去的财富才会真正属于自己,"水火怨贼不能侵夺"[7]。

---

[1] 《大乘理趣六波罗蜜多经》. 大正新修大藏经(第八卷),台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:886。

[2] 四十二章经. 大正新修大藏经(第十七卷). 台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:723。

[3] 四十二章经. 大正新修大藏经(第十七卷). 台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:722。

[4] 佛垂般涅槃略说教诫经. 大正新修大藏经(第十二卷). 台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:1110。

[5] 佛垂般涅槃略说教诫经. 大正新修大藏经(第十二卷). 台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:1110。

[6] 提婆罗. 大丈夫论. 大正新修大藏经(第三十卷). 台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:259。

[7] 大乘理趣六波罗蜜多经. 大正新修大藏经(第八卷). 台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:886。

同时根据缘起论,众生之间有着千丝万结的时空关系,“一切众生无始以来是我父母。一切众生无始以来皆是我兄弟姊妹妻子眷属。以是义故。于一切众生慈悲悯念随力救济”〔1〕。因此关心他人的疾苦,对苦难的人有同情心、怜悯就不仅是道德意义上的利他,而是与自己切身利益相关的利己。布施不仅惠泽他人,更是关系到施者自身的利益,能帮助施者找到自己至善本性,获得智慧。

4. 布施在佛教修行中的地位

在佛教中,布施是成佛最基础的修行方法,在众生成佛的六种途径“六度“(布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧)中位置最前,也居菩萨教化众生、调伏众生心性,使其心向智慧的四摄(布施、爱语、利行、同事)之首。“夫布施之业。乃是众行之源。既标六度之初。又题四摄之首”〔2〕。“菩萨于法。应无所住。而行布施”〔3〕。不论对于普通人还是觉悟了的人,布施都是最基础的历练身心的方法:对于想减少烦恼、摆脱痛苦的普通人,布施是最初级、最基础的自我净化、自我提升的方法,帮助人减少贪心,为自己积累福德,通过能行布施、渐渐能持戒、忍辱、精进、禅定、最后获得大智慧;对于觉悟的人,布施是其吸引众生、教化众生的最便捷、有效的方法。

在修行方法中,布施也是最为简单易行的方法,佛在讲成佛方法时,先说布施,“其布施者于六度中。最易修习是故先说”〔4〕。布施相对简单易行,老百姓即使不懂佛教、佛理、不信佛,不知道六度四摄,但对“施舍”、“布施”“化缘”等词语等都不陌生,因此,不仅学佛的人要从布施开始修行,平民行善最简单易行的方法也是行施。

---

〔1〕 像法决疑经. 大正新修大藏经. (第 85 卷). 台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:1338。

〔2〕 道世. 法苑珠林. 大正新修大藏经(第五十三卷). 台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:877。

〔3〕 金刚般若波罗蜜经. 大正新修大藏经(第八卷). 台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:749。

〔4〕 大乘理趣六波罗蜜多经. 大正新修大藏经(第八卷). 台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:882。

二 布施观在中国的发展

(一)布施观在中国发展的伦理基础——业报论

佛教在中国蔚为大观与其本土化路径密不可分。因此,我们来看布施时,先要了解布施理论在中国本土的理论基础。

中国传统文化也提倡乐善好施,《墨子·尚贤下》中有“有力者疾以助人,有财者勉以分人,有道者劝以教人。若此,则饥者得食,寒者得衣,乱者得治”。虽然中国本土的价值伦理中也包含了布施行善的价值,但注重现实人生的中国人,在社会行动中能否践行布施则是根据该行动对自己的功利性或情感性后果,因此,布施作为一种带有信仰意义的社会行动,也打上了本土化的烙印。

布施行善在中国的伦理支持是中国本土的业报论思想:善有善报,恶有恶报,“积善之家有余庆,积恶之家有余殃”。业报论认为人所做的或善或恶的事(业)会在将来以福祸的形式反馈到自身或自己的家庭。根据业报论的,施舍、行布施的人会有健康长寿、富有、平安、家庭和睦等福报,中国的乞丐也常利用人们的相信业报心理,在受人施舍时说诸如“好人好报”的套话。业报论说明人们愿意相信善行有好报,并在心理上期待和追求这种善报。

业报论虽然为中国人布施行善提供了一定程度的伦理依据,但也有其自身的局限性。赖永海教授认为它无法解释现实生活中报应反常的现象,如为什么现实社会中总有乐善好施之人不得好报,而为非作歹、恶贯满盈的人却能逍遥自在,甚至飞黄腾达。因此,业报论无法给出行善必获福报的确证,无法使人全然信服。“中国古代的福祸报应有一个重要特点,就是较侧重于经验现实,而缺乏理论的论证和说明,因而经常无法对现实生活中的报应反常的现象做出比较‘合理’的说明”〔1〕。因此,本土的业报论只是为佛教布施行善提

〔1〕 赖永海,王月清.宗教与道德劝善[M].南京:江苏古籍出版社,2002:54。

供一个伦理契合点,在人们心中印下了一个“善有善报”的观点,但这个观点能否在实际生活中指导人的行为,甚至在遇到报应反常现象时仍然能够坚定行善、不退转,还有待于在更为纵深的时空观的关照下对祸福报应的解释。由此,中国本土的佛教发展出了三报说,将人的前世、今生、来世结合起来,解释人生的因果报应。

(二)布施观本土化表现——三报论

魏晋南北朝时慧远将中土的祸福报应与佛教的业报轮回融合起来,提出了三业三报说。三业是身、口、意,三报是现报、生(下世)报、后报。“经说。业有三报。一曰现报。二曰生报。三曰后报。现报者善恶始于此生即此身受。生报者来生便受。后报者或经二生三生百生千生。然后乃受”〔1〕。从三报论视角观察,此世福祸命运不能仅依据此世的善恶行为,还要看前生所造之业,而今生福报反常则是前世或善或恶的业所造成,“世或有积善而殃集。或有凶邪而致庆。此皆现业未就而前行始应”〔2〕。

宋代的宗密在《原人论》中也论述了三世因果报应思想,“谓前生敬慢为因。今感贵贱之果。乃至仁寿杀夭施富悭贫。种种别业不可具述。是以此身无善自福,不仁而寿。不杀而夭等者。皆是前生满业已定”〔3〕。

三报论在理论上加上了前世和来生,对报应反常现象的解释比业报论更有说服力,对社会人生问题的解释也更为圆融,因而在中国产生了广泛的影响。三报论让人们接受现实命运,同时鼓励人们积极布施,改善命运,从三报论的观点看,今生贫富祸福是前世业力所致,不必怨天尤人,而改善命运最有效的方法是布施行善:已在富中享福的人行布施会使福德增加,陷于困苦中的人则更要通过积极的

〔1〕 慧远.三报论.弘明集.大正新修大藏经(第五十二卷).台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:34。

〔2〕 慧远.三报论.弘明集.大正新修大藏经(第五十二卷).台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:34。

〔3〕 宗密.原人论.大正新修大藏经(第四十五卷).台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:710。

布施行善来改善自己的命运。

三报论思想在中国的深入民心则表现在《三世因果经》在民间大量流布及《三世因果经》歌曲在信众中的广为传唱,经中劝人布施行善的语句多人所熟悉,“欲知前世因,今生受者是”,“骑马坐轿为何因,前世修桥补路人,穿愁穿缎为何因,前世施衣济穷人,有食有穿为何因,前世茶饭施贫人。无食无穿为何因,前世不舍半分文……今生无病为何因,前世施药救病人”。《三世因果经》通过口耳传唱方式,劝人布施行善,从而使得积善积福的观念深入妇孺。

三 布施的具体内容

(一)谁来布施——人皆可行布施

佛教认为众生平等,一切众生都能行布施,不论其贫富贵贱善恶,“一切有情无有不能行布施者”[1]。施舍与否,观其有无施心,有施心者,一花一草、一叶一木、一针一线、一米一水,都能成为可施之物。若心无施舍之念,如吝啬悭贪之人,即使富有国家,也不能行施,所以《法苑珠林》讲“一切水草人无不有。虽是国主不必能施。虽是贫穷非不能施”[2]。佛教认为众生都有布施的资格,都能行布施,布施应成为人日常行动的实践。

在佛教发展的早期,部分佛教徒根据穷人今世贫穷乃由前世悭吝之因,只有布施才能获福报的佛理,认为贫穷的人最需要帮助,帮助穷人最好的办法就是给穷人布施的机会,因此一些佛教徒偏重于向穷人行乞,如阿难乞残剩米汁于贫妇,迦叶专向贫穷人家行乞等。但在佛教众生平等、救济一切有情、普度众生的人间关怀及认为众生皆可成佛的基本信念下,更多的佛教徒则认为要不分贫贱、为一切众

---

〔1〕 大乘理趣六波罗蜜多经.大正新修大藏经(第八卷).台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:882。

〔2〕 道世.法苑珠林.大正新修大藏经(第五十三卷).台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:879。

生提供布施的机会。维摩诘就批评迦叶“有慈悲心而不能普,舍豪富从贫乞。”〔1〕认为施舍当“住平等法,应次行乞食”〔2〕。佛经上载佛陀带领出家众乞食时是“次第乞”,没有分别和挑拣,为每个人创造积累福德的机会。

佛教认为布施不仅是帮助他人的一种道德义务,更是改善自身的权利,不仅劝导所有众生都行布施,也劝导为所有众生提供布施的机会,并批评在布施对象上挑拣和分别的作法,如出家人在乞食时不应嫌贫爱富,也不应重贫轻富,强调每个人都可以通过布施来改善自己,洁净自己。极贫穷的人,只要有施心,就可以发现许多可施之物,如自家的饭菜给蝼蚁,自己的一点口粮给穷人,施舍劳作等。富有的人更应该施舍,“富者应施”,因为只有施舍出去的财富才能真正属于自己,为自己积累今后的福德,并通过布施来提升自己的精神境界。

(二)布施何物——财施与法施

按照布施的内容,佛教将布施主要分为两种:财施和法施。财施是以衣服、食物、珍宝、交通工具,甚至房舍田地等施予大德及贫穷的人。法施是劝化人生,如劝喻安慰、抄经、诵经等。佛教认为法施境界最高,如《金刚经》上讲法施功德“不可思议”。

《大乘理趣六波罗密多经》中具体论证法施胜财施,提出1.“财施者而有竭尽。法施增长则无有尽”〔3〕,布施的财物资源是有限的,能够穷尽;而为人解说道理,开导智慧则是无有穷尽。2.“受财施者现在利益。受法施者现在未来俱有利益。于无量世恒相随逐无人侵夺。乃至无上正等菩提不相舍离”〔4〕,认为财施仅能解决贫者一时的痛苦,减轻人生表层饥寒病弱等烦恼,利益仅停留于当下;而

〔1〕 赖永海译.维摩诘经. 佛光山宗务委员会,1997:63。
〔2〕 赖永海译.维摩诘经.佛光山宗务委员会,1997:63。
〔3〕 大乘理趣六波罗蜜多经.大正新修大藏经(第八卷).台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:883。
〔4〕 大乘理趣六波罗蜜多经.大正新修大藏经(第八卷).台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:883。

法施则能帮助苦恼者从根本上解决问题,驱除使众生产生各种烦恼、苦恼的妄心、贪心、痴心、嗔心等各种杂心。佛教认为,世间各种苦都是由心所生,因此,离苦得乐最彻底、究竟的方法就是净化人的心灵环境。3、“财施者能施获益受者无益。若法施者自他俱益”〔1〕,佛教认为,布施世间财物仅能使得施者获福报,受者则没有真实福报;法施则是自利利他,施者和受者都能获得真实利益。施者为自己积累未来的功德福田,受者也会因为“由闻法故发心速趣无上菩提”〔2〕,能够自利利他。

(三)布施的对象——不住于相,无分别的受施者

在佛教的价值体系中,众生平等,无有分别,佛经中常劝人放下“我相人相众生相寿者相”等种种分别之相,因为种种相都是虚妄,“凡所有相皆是虚妄”〔3〕,“我相即是非相。人相众生相寿者相即是非相”〔4〕,只有离开各种分别计较,才能获得智慧解脱,“离一切诸相则名诸佛”〔5〕。在布施上,佛教提出不住相布施,“菩萨应如是布施不住于相”〔6〕。“不作二相”〔7〕,具体而言,“所谓不住色布施。不住声香味触法布施”〔8〕,提出在布施时,要打破各种世俗分别,如善与恶、美与丑、是与非、智与愚、高与下、亲与怨、敌与友、爱与憎,乃至众生与佛等各种分计较相。

---

〔1〕 大乘理趣六波罗蜜多经.大正新修大藏经(第八卷).台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:883。

〔2〕 大乘理趣六波罗蜜多经.大正新修大藏经(第八卷).台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:883。

〔3〕 金刚般若波罗蜜经.大正新修大藏经(第八卷).台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:749。

〔4〕 金刚般若波罗蜜经.大正新修大藏经(第八卷).台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:750。

〔5〕 金刚般若波罗蜜经.大正新修大藏经(第八卷).台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:750。

〔6〕 金刚般若波罗蜜经.大正新修大藏经(第八卷).台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:749。

〔7〕 道世.法苑珠林.大正新修大藏经(第五十三卷).台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:879。

〔8〕 金刚般若波罗蜜经.大正新修大藏经(第八卷).台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:749。

就受施者而言,不住相布施提出“不见受者持戒破戒。是田非田。此是知识此非知识。施时不见是器非器。不择日食是处非处。亦复不计饥馑丰乐。不现因果。此是众生。此非众生。是福非福。虽复不见施者受者。及以财物。乃至不见断及果报。而常行施无有断绝”〔1〕。即布施时不用世俗分别标准对来乞之人做价值判断,不思考来乞之人是善、是恶,是聪明、是愚昧,是否有值得同情的正当理由,是否会回报施者,以及是什么原因造成的饥饿贫困等,而要放下世俗的分别思量标准,原谅一切人,帮助一切人,怨亲平等,平等布施。

此外,佛教特别强调关注社会中最弱的人群,强调对社会中最弱小的人行布施,认为施与最贫困的人与施佛所得的功德是一样的“若施主等心施一最下乞人。犹如如来福田之相无所分别”〔2〕,若布施给孤独老弱贫困生病之人,则福德不可思议,“随宜布施贫穷孤老恶疾重病困厄之人。其福甚大”〔3〕。

(四)如何布施——生大悲心,恭敬欢喜

佛教布施理论认为布施行善不能停留在布施的行为上,更重要的是布施时的心态,布施时是否能生悲心,“悲是三施之因”、若无悲心施不清净”、“虽复大施若无悲心不名为施”、“悲心起施能与众生乐聚”〔4〕。提倡布施时同情弱者,心怀怜悯,并真心希望来乞之人能离苦得乐,如在布施饥饿之人时,应真诚祝愿自己的施舍能帮助对方延续寿命、增进健康、增长力气、增加智慧,“以食施者,当施五

〔1〕 道世.法苑珠林.大正新修大藏经(第五十三卷).台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:879。

〔2〕 维摩诘所说经.大正新修大藏经(第十四卷).台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:543。

〔3〕 像法决疑经.大正新修大藏经(第85卷).台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:1336。

〔4〕 提婆罗.大丈夫论.大正新修大藏经(第三十卷).台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:259。

事”[1]。

对于不同的受者,佛教认为布施时持三种心态,恭敬心、怜悯心、恭敬怜悯心。对于贫困的弱者,布施时应当怜悯其苦,希望对方能够从自己的布施中得以延长生命、改善生活质量。在向修行人布施时,应怀赞叹恭敬之心。若向老弱修行人布施时应既恭敬且怜悯。“心有三种,若怜悯,若恭敬,若怜悯恭敬。施贫穷下贱及诸畜生,是为怜悯施。施佛及诸法身菩萨等,是为恭敬施。若施诸老病贫乏阿罗汉辟支佛,是为恭敬怜悯施”[2]。

除了要怜悯、恭敬众生,在布施上,佛教还提倡要欢喜感恩。“菩萨见乞者时心大欢喜。胜于他人所见亲者”[3],见乞者时,“菩萨执手欢喜与语。犹如亲友”[4]。乞者为施者提供了积累福德的机会,帮助施者戒除悭吝恭高我慢之心,因此施者应当感激来乞之人,心生欢喜,“自捧持所施之物。右膝着地欢喜奉施”[5]。此外,佛教经典还有至心施、信心施、随时施、自手施和如法施等等真施,强调布施时要心无杂念妄想,从而增进自己的福慧。

因此,从心态上看待佛教的布施,其更多注重布施当下的心态,有无“悲心”,是否生恭敬心、欢喜心、怜悯心、感恩心等,强调布施行为对于世人心灵的教化作用。

(五)布施的目的——化烦解忧,教化人心

1. 对于受者——减缓痛苦,心向智慧

佛教认为,世间有种种饥、寒、病、老、贫等烦恼痛苦,众生忙于应

---

[1] 大乘理趣六波罗蜜多经. 大正新修大藏经(第八卷). 台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:883。

[2] 龙树. 大智度论. 大正新修大藏经(第二十五卷). 台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:147。

[3] 提婆罗. 大丈夫论. 大正新修大藏经(第三十卷). 台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:258。

[4] 提婆罗. 大丈夫论. 大正新修大藏经(第三十卷). 台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:258。

[5] 大乘理趣六波罗蜜多经. 大正新修大藏经(第八卷). 台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:886。

付每天的生活,在攀缘和生活的营求中身心难以安定,无法心向智慧菩提,因此提出,对于处于痛苦的人,先减缓其人生表层的急迫的痛苦(如饥寒等)——让众生能够获得安静欢喜的身心,身心安定之后,再引导众生寻求智慧,“又如一切贫穷有情。饥寒裸露身心不安。何能造作种种事业。若与衣食令得安乐。然后能修种种事业。菩萨摩诃萨亦复如是。见诸有情贫穷所逼。不能发起无上信心。修行大乘种种事业。先施舍一切衣服饮食。房舍卧具病瘦医药令心安乐。然后令发无上正等觉心。修行大乘种种事业”〔1〕。又有“乞者既得满足欢喜悦豫转相施与亦如菩萨”〔2〕。因此,佛教布施表层的目标是解除贫困者的饥寒贫困,使其摆脱痛苦,身心安乐,其更深远的意义则在于希望痛苦者能够发心寻找人生的智慧,培养感恩心,学会自利利他,加入到菩萨助人的行列中。

2. 对于施者——降伏其心,获得智慧

佛教认为众生本来有悲心、智慧心,由于被种种贪欲烦恼遮蔽,不能见自心,因此,布施是去除杂心见自悲心的主要方法。“若不行施覆蔽悲心”〔3〕,在佛教看来,布施对施者的利益更大:降伏烦恼心,得自在心,“寝息安隐心无忧虑”〔4〕。“以敬事一切起除慢法。于身命财起三坚法。于六念中起思念法。于六和敬起质直心。正行善法起于净命。心净欢喜起近贤圣。不憎恶人起调伏心”〔5〕。佛教提倡通过布施帮助人去除贪心、痴心、嗔心、嫉妒心、攀比心、求报心、人我之心、我慢之心等种种妄心,而生敬爱之心、直心、净心、同情

〔1〕 大乘理趣六波罗蜜多经. 大正新修大藏经(第八卷). 台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:882。

〔2〕 提婆罗. 大丈夫论. 大正新修大藏经(第三十卷). 台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:258。

〔3〕 提婆罗. 大丈夫论. 大正新修大藏经(第三十卷). 台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:260。

〔4〕 大乘理趣六波罗蜜多经. 大正新修大藏经(第八卷). 台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:886。

〔5〕 维摩诘所说经. 大正新修大藏经(第十四卷). 台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:543。

心、感恩心等种种真心。

因此,佛教的布施观注重布施实践给施受双方带来的身心成长:对受者而言,帮助他们减少痛苦、烦恼,解脱困难,吸引他们寻求人生的智慧,增加感恩心;对于施者而言,帮助他们减少对物欲的攀缘,通过布施来洁净自己的心灵,将其善心、真心通过布施的习惯熏习出来,获得欢喜、智慧和更多的福报。

四 佛教布施观小结

(一)慈善布施是双赢——布施行为中施受双方均得利益

传统慈善观往往将布施行善视为一种单向的助人过程,通过为弱势人群提供物质和精神生活资料,帮助他们摆脱困境,慈善也往往被看成是富而有余力之人的事,“富而好仁”,“富而好施”,是富人的义务。佛教布施观则告诉人们慈善布施不仅是单向的助他行动,更是自助的行动,通过布施行善,施者能获真实利益——洁净心灵,智慧显现以及未来福报的许诺。布施理论认为,人在行布施时,通过“舍”弃(贪心、悭吝心等众多杂心)而“得”(心灵的成长、精神境界的提升从而得到福报增长、命运的改善的心理许诺),不论是从业报还是心灵财富的角度上讲,布施对行善者也有益,而且利益更大。

因此,布施行善对受者和施者均有利益,行善不仅是义务,更是每个人的权利,每个人都可以通过布施行善来净化自己的心灵、减少烦恼、增加欢喜、增长人生智慧,增进对社会的见知,进而完善自身,改善人生。

(二)无分别的平等观念

佛教的布施观强调不作二相、无有分别的布施,认为众生平等,每个人都有施的权利,每个在世间受苦的人都有受到帮助的权利,强调施者在布施时不要按照世俗的标准进行是非、善恶的判断,不分别受者是贫是富、是善是恶、是美是丑、是智是愚,只要来乞,就随愿而施。另一方面,佛教也提出出家人和贫人在受人布施时要不起分别,

“所见色,与盲等。所闻声,与响等。所嗅香,以风等。所食味,不分别”,让人不要执着或贪着于所得之物的色相,不要增长自己对物质的贪求之心,对所得到的施舍都要欢喜感激,不分别施者是贫是富,所施之物是美是丑〔1〕。

因此,佛教的布施理论强调施者和受者都要增长自己的无分别心、平等心,施者增长怜悯心,受者增长感恩心,并通过平等心的薰习增长自己的智慧。

(三)贫人的价值

佛教认为贫人为他人创造了积累功德的机会,是世道人心的试金石。贫人的存在有助于帮助众生去除吝啬、贪婪、人我之心,“此善知识令受我施。除我悭贪恶趣过失”,贫人能增长人的怜悯心、爱心,使人看到人生的无常。因此,贫人是众生的良友,是有价值的。早期的佛教徒去世资财,以乞食为生,用乞食的方法与众生结缘,帮助众生做好事、积累功德。因此,佛教提倡见到穷人要恭敬欢喜,要尊重穷人。

五 布施观对于慈善事业的启示

(一)慈善不分社会阶层

和六度中其他五度比较,对于平民大众而言,布施行善最为简单易行,也最能为大众所践行。从家庭每日的点滴小施到富裕家庭的大施,从施舍米、钱、物到给人安慰、尊重、理解、支持、关心,布施可以随时随地进行。传统慈善观点往往认为慈善是富人的事,与穷人无关。佛教布施理论则认为,每个人在布施上都是平等的。富人需要通过布施来减少自己的贪婪和妄想、增加欢喜心;穷人也需要通过布施来增加怜悯心,为自己积累福德,因此布施是每个人的事情,穷人

〔1〕 大乘理趣六波罗蜜多经.大正新修大藏经(第八卷).台北:财团法人佛陀教育基金会出版部,1992:886。

和富人都可行也应行布施。布施行善关注的是行善当下的心态,有无悲心,在佛教看来,只要真正悲悯,平民的布施在价值上与富人的布施是等价的,因此,现代慈善工作应更多地鼓励平民慈善,为平民创造布施的环境,因为慈善是不分社会阶层的。

(二)慈善布施是心灵环保

佛教认为,布施能帮助人们减少劳神伤心的三毒(贪嗔痴),增长平等、慈悲、智慧、感恩、欢喜之心。在这个意义上,慈善活动能够帮助现代人降伏浮躁不安、营求、计算的心,放下分别、执着和过于理性的心,通过布施帮助他人,获得心灵的平静和欢喜,学会尊重不同阶层的人,学会同情他人,为他人着想,从而让心灵得到滋润,增强自尊、自信,增长爱心,增长对世界的感恩和欣赏,让心灵更加充实丰满。因此,慈善为现代人提供了洁净心灵、对心灵资源进行开发的方法,是一种心灵的环保。

(三)尊重弱者

佛教认为众生平等,施者和受者都是平等的关系,反对居高临下和贡高我慢的施舍,认为弱者能够激发人的同情和善心,在社会中是有价值的。同时缘起论也认为众生之间存在着千丝万结的复杂关系,因此,佛教提倡在布施时,要感激弱者、尊重弱者,真心关怀弱者。在这个意义上,现代慈善事业更应尊重弱者,感激弱者,倡导对社会弱势人群的体谅和关心,倡导社会不同阶层之间的尊重和关怀,因为是弱者提醒每个人时时生怜悯心,时时发善心,是弱者时时把世道人心的问题摆在每个人面前,时刻拷问着每个人的良心。

慈善活动三题

柯继承[1]

摘　要:苏州的慈善活动一向走在全省甚至全国前面。传统的慈善活动,主要集中在衣、食、住、行及筹备义学等方面;近现代苏州慈善活动又有了新内容,如义演、义卖、献骨髓、义工、爱心超市等等。我们既要吸收中外慈善活动和慈善主张中先进的元素,又要不断在慈善实践中创新观念,以进一步推进慈善活动的发展。

关键词:苏州　慈善活动

一　传统的慈善活动

在悠久的中国历史上,乐善好施,作为一种美德,总是受到人们的褒扬,尽管起初它只是从同情、吝悯、施舍出发,但作为一种慈善文化,慈善事业,它具有充分的正面价值。

传统的慈善活动,主要有哪些呢?

1. 衣、食为先的赈灾活动

旧时的赈灾救难活动、慈善事业,首先关注的是灾民难民的食品。食是人类最基本的需要,食是生命的能量,是生命运动最原始的

[1] 柯继承:中国民间文艺家协会会员、江苏省作家协会会员、苏州市民间文艺家协会副主席、寒山寺文化研究院副院长。

保证,所谓“民以食为天”。我们汉语中有“赈济”这个词,意思就是以财物救灾救难,而其中第一要义就是保证灾民、难民、贫民的食物供应。《盐铁论·力耕》云:“战士以奉,饥民以赈”,所谓“发粟以赈穷乏”。总之,食品是第一位的。旧时形容灾区或难民有饿殍千里、饥寒交迫之谓,都是指没有食品。即使上世纪60年代初“困难时期”,国计民生的困难首先也是粮食欠缺。所以古代官方赈灾,开仓放粮是最紧要的。包公“陈州放粮”还做了清官戏曲的剧目,而民间慈善活动,赈灾救灾,传统上也主要是救济口粮,募款也主要是为了购粮救济灾民。

明清以来,苏州地区经济发达,慈善事业也走在全国前列。即使这样,对本地的饥民、贫民也得加以救济,就有了“施粥”善举,官方、民间都办起“粥厂”。所谓粥厂,就是从事定期熬粥(稀饭)施舍饥民的机构。苏州官方的施粥就有三处:“吴门年例施粥有三厂,吴县设北寺,长洲设北禅寺,元和设青松庵”(见《吴门表隐》附集)。官方的粥厂设在寺庙里,是因为寺庙有较大的空间,僧人又多以慈善为怀,对饥民的亲和力较强,能淡化官衙色彩。

赈济的对象除了灾民外,还有难民,其中包括城镇中无业或丢失工作的难民,用今天的话说就是因下岗而造成生活困难的。《吴门表隐》附集中就有救济这类难民的记录:“吴门首重机业,城东比户皆然。道光十六年后,丝损停工,匠户嗷嗷莫济,死于沟壑,惨不忍言。郡绅潘筠浩、王有庆、汪翼铭、程仁藻、仁霈等倡捐,邱福淳、包汝霖等呈官设局调济,诚盛举也。始于戊戌秋,终于己亥夏。统计二百六十日,所恤机匠共三千六百余口,共糜制钱一千万有奇。”

除了无偿提供口粮外,荒年向贫民出售平价米(平粜)也是一项义举,荒年粮价激增,贫民无力购粮,就由官方或慈善家出面按市场价购进粮食,然后以平价出售给贫民,以度过荒年。

食品中当然也包括饮用水,特别是因地震、矿难、污染造成的灾害,导致灾民难民饮用水的缺乏,提供饮用水,也是慈善活动中的内容。

人类的生活内容,衣、食、住、行,衣食是放在一起的。人类从蒙昧时期进入文明社会,除了食品外,穿衣也是一桩大事,穿衣一是御寒,二是安全与文明,灾民的穿衣蔽体,也是亟须关注的。所谓“食不果腹,衣不蔽体”、“饥寒交迫”、“缺衣少食”,衣与食是处在同一价位,我国对北方的灾民,秋冬时期的捐衣赠衣,助其御寒保暖,始终是赈济的一大主题。

遮蔽风雨,保障安全,还有房屋问题,遇有地震、洪灾、火灾,大批民居的毁坏,也是赈灾机制亟需关注的。个人慈善活动在这方面常显得力不从心,至多只能解决临时帐篷与栖息地的事宜,像地震后大规模的房屋重建,无不是主要依靠国家、团体的筹划才得以实行。

2. 施药治病与铺路造桥

“饥则捐赈,疫则施医”。治病施药是慈善人间的题中应有之义。灾难导致的伤残,疫病的肆虐,不仅严重危及人们的生命,也严重影响人类社会的和谐发展、人们的生活质量及具体赈灾、救难活动。“不怕穷,就怕病”,疾病对人的危害,古往今来,从没有停止过。特别是传染病,往往伴随着大范围的自然灾害(如地震、水灾、旱灾)而跟进,所谓“福无双降,祸不单行”。如鼠疫、痢疾及其他恶性瘟疫,它不仅加大了救灾抗灾的难度,还会对非灾区的人民健康造成极大的威胁,从而造成恶性循环。

人的生老病死,固然难免,治病救人当然是人生一大内容,所以杜甫会说:“多病所须唯药物,微躯此外便何求?”(《江村》)宋代范仲淹自小立志“不为良相,即为良医”,就把从医与从政看得同等重要。

铺路(开河)造桥,从来就是人类活动的主要内容,纳入衣、食、住、行中的“行”范围内,当然也是慈善活动中常见的赞助参与项目。苏州建在水乡,江河交叉,所以铺路、开河、造桥,是与城市建设紧密相连的。唐白居易开山塘河,筑山塘堤,便于交通,早已脍炙人口。苏州许多名桥的建成,更多为慈善活动的结晶,这是非常引人注目的奇特现象。如葑门外灭(觅)渡桥,是元代僧人敬修与里人陈阶、张

光福发起募捐建造的,虎丘东麓的普济桥,是清代山塘街普济堂药铺捐资兴建的,甚至大名鼎鼎的宝带桥,也是因唐代刺史王仲舒捐玉带助资创建的,桥也因而用宝带命名,苏州的有些桥名更是沿用了造桥者的姓名,如盘门民国时建造的裕棠桥,平门开建的梅邨桥(平门桥)等。

至于铺路,更是司空见惯,连苏州闹市区的观前街,也是道光二十一年冬,由一些绅士捐砌长条石铺就,从而改观的。阊门上塘街有一阵称让阔官道,之所以叫让阔官道,是因为早先该道很窄,两边都是人家,随着阊门一带的商市发展,上塘街的交通越来越紧张,乾隆元年(1736),市民陈肇文、江宗岳各捐地三尺,陆令誉、唐尔元、张羽煌、唐元各捐地二尺,袁胜大、蒋万年、孙德和、邱令闻各捐地一尺五寸,孙永升、周天祐、郑子康、陈继茂各捐地一尺二寸,让出房基,开阔通道,这种善举,有益于公众,有益于社会,令人敬佩。

3. 办学育人

兴办教育事业,是国家的根本。民间办学,特别是办义学,旧称义塾,是慈善活动中最具人文意义的项目。宋代范仲淹在苏州置义庄、办义学,首开私人办义塾之风。范氏办义学,对当时及后世均有深远的影响。初创时,就增田山百亩,“备师资束修之礼,子弟笔札之费,一有以劝。”宋代以降,争办义学成了慈善活动中相当突出的现象。义学,大多数是“供膳义学”,即既负责学生的学杂费用,还供应学生伙食。到清代,武训办义学的举动,惊天动地,惠及贫苦子弟,也利及国家。晚清起,办义学越加有了救亡图存的意义。近代中国电信通信业的开拓者、苏州著名慈善家谢家福在苏州桃花坞开办五亩园义塾,便是最有代表性的一例。光绪十八年,谢家福捐资在五亩园(今平门内西大营门北部林业机械厂旧址)办“孺孤学舍”,专门招收贫苦家庭子弟及孤儿上学,不仅学杂费全免,还提供膳食和住宿,学舍“专授新学(包括外文)”,特别是创办了闻名电信界的“苏州电报传习所”,简称“苏堂”,三年中一共为电信界输送了报务人才800余人。苏堂与当时官办的上海电报学堂(沪堂)、天津电报学堂(津

堂)齐名,但声誉、效果和影响更在沪堂、津堂之上。

辛亥革命后,在本市阊门外广济桥北堍、留园路东口有个“苏州苦儿院”(原址解放后划归苏州茶厂),则是另一种形式的“义学”,它已具有现代慈善家办学的性质。“苏州苦儿院”原址为清代邮传部大臣盛宣怀的私人花园别墅。民国成立后,浙江人陆纯伯(树藩),通过徐世昌,商请盛氏捐赠,筹办私立苏州苦儿院。陆自任院长,常住上海,另委请姚达孙为院监,专理日常院务。苏州苦儿院专收家境贫寒年满十岁的男生,由介绍人缴费 100 元,在院就学六年,伙食住宿、理发洗澡及其他生活费用,均由院方负担,不再收费。学生从一年级到四年级(10 岁 ~14 岁)学习文化知识,四年后进入工艺班(分小班、大班),学习工艺技能(如家具木工、油漆、制革、藤竹器)。毕业后,由原介绍人领回就业,或由院方介绍工作。另外,四年文化学习期满成绩优良者,由院方保送公立中学继续深造,费用也由院方负担。苏州苦儿院自 1911 年开办后,工学并举,造就人才数百名,经营费用绝大部分由院方、私人或工商团体募集,官方(民政厅)每年也出适量费用,院务安定。1925 年陆纯伯病逝,由姚达孙接任院长,直到 1937 年苏州沦陷,苦儿院才难以为继,逐渐陷于停顿(抗战胜利后,姚氏后人接管,开办私立念达小学)。留园路东口旧时有条弄堂,称积善里,就是因之成名的(积善里“文革”时曾改名新兴弄),20 世纪 90 年代留园路扩建,积善里才予以撤销。

对于未到上学年龄的孤儿,各地都设有育婴堂、孤儿院等,此处不再赘述。但值得一提的是苏州至今还有一处与抚育孤儿有关的地名,这就是景德路西端的恤孤局。这是一条巷名,巷北原有恤孤局,故巷原称恤孤局前,民国时称恤孤局弄,解放后直接就称恤孤局,1982 年在当地还发现了恤孤局石碑一块。

4. 开水井、筑路亭及其他

古代苏州的慈善活动还表现在开掘义井、筑路亭及办理义冢等。

旧时苏州城中居民除了饮用河水外,主要就是开井取水。苏州海拔高度低,开井代价不是挺大,但于民生极为称便,所以募款开掘

水井比较盛行。苏州古城内至今还保存了不少水井,其中相当数量的还是民间私人募捐开凿的义井。开凿义井的缘由多种多样,有的是许愿、还愿,有的纯粹出于见义勇为或造福邻里,也有的是为了感恩报恩。如仓街小新桥巷西端的双眼老井“百龄泉”。这口老井,开凿于民国二十二年(1933),是原振亚丝织厂业主陆志高和妻子姜仲明当时因年龄相加满百岁,为了庆贺与纪念,决定施善于邻,捐资凿造了这座连体双眼井,井台铺砌卵石,四周围以铁栅栏,每天,有专人负责开启铁门,供乡邻前来用水,如今,当地街巷面貌早非当日,铁栅也已不存,但井水依然清澈,附近居民仍习惯来井台洗衣洗物。陆氏远在国外的晚辈来苏州,还总不忘前来小新桥巷“百龄泉”过一把汲水瘾、思乡情。

于道旁筑亭供行人歇息,聊避风雨,也是一种义举。苏州西郊藏书镇有一处地名善人桥。旧时有寺名雷音庵,庵内僧人道成因庵前为“诸山要路”,就募捐筑了一座石亭,以供来往行人憩息。道成“夏日施茶,冬日施姜汤,暗夜借灯,暴雨借蓑笠,历久不衰。门外悬灯,有‘方便’二字,以照往来。”(《吴门表隐》卷十八),极大方便了往来过客,也提高了藏书镇的声誉。如此善行,当然是善人了。

此外,还有办义冢、捐养病牛等义举,也是“古已有之”。

二 近现代苏州慈善活动新内容

慈善活动是改善民生,促进社会和谐的事业,随着社会的进步和发展,慈善活动的内容也有所扩大,例如义演、义卖、献骨髓、义工、爱心超市等等。

义演,指明星演艺人员进行表演,或者不收演出报酬,并将演出收入献给公益慈善活动。

苏州艺人的义演,始于民国初期,主要是以赈灾、支援罢工(五卅运动)和抗日为主。最早开展义演的,是职业性演出团体“苏州醒世振剧社”,这是个话剧团,民国元年(1912)5月,该剧团在全浙会馆

串演 3 天,所获剧资全部贡献出来,以救济温州水灾灾民。这是苏州演艺人员以演出收入全部捐出赈灾首次见之于文字记载的。值得一提的还有民国十四年(1925),江苏省苏州中学在校内搭台义演,由张闻天(时在该校任教)导演的独幕剧《回家以后》(欧阳予倩编剧)、新剧《虬髯客》和《王昭君》,义演收入全部用以支持五卅罢工活动。民国二十二年(1922)1 月 13 日 ~15 日,著名京剧表演艺术家梅兰芳、马连良在苏州的义演,轰动了苏州,其声势之大,影响之深,在苏州都是空前的。据报载,当时义演总收入达 18000 余元,其中直接拨给贫民的 4500 元,划拨贫民收容所救济贫民的有 120 石的米款,还有的则分赈外地灾区灾民。

义卖,主要指书画义卖,指书画家们把自己的书画作品廉价卖出,并将收入全部用于赈济灾民、难民。

例如民国十九年(1930),画家吴子深发起成立的“桃坞画社”,在北局青年会举行社员书画展览,所有展出的作品都明码标价,廉润出售,立轴每幅 5 元,扇面每件 2 元,所得之款,除提取装裱费外,悉数捐献给贫苦百姓,深得社会赞许。参加廉润捐献的有吴子深、吴秉彝、吴振声、吴似兰、陈摩、蒋宜安、蔡震渊、朱铸禹、刘临川、张辛稼等。同年,张一麐、吴子深、费仲琛、刘临川等发起组织“冬季书画济贫会”,也捐赠字画,标价出售,救济贫穷百姓。

民国二十一年(1932),吴似兰发起成立的“娑罗画社”,也曾多次举行社员书画展览,吴似兰、颜纯生、蒋宜安、叶焕文、吴守一、朱铸禹、沈寿鹏、柳君然、蔡震渊、姚轩宇、周幼鸿、范子明、汪漱玉、吴子深、吴秉彝、张辛稼等十八人出新作,标价出售,以救济贫民。画社还组织社员开展“夏天施送医药,冬天赠以寒衣”的慈善活动。

同年(1932),74 岁的老画家刘临川还抱病画了幅《秋江图》献给苏州孤儿院,后通过展览、出售,代作捐款。《苏州明报》对他的善举是这样报道的:“刘照,字临川,别署雁潭,我苏之老画师也。……年已古稀,精神尚未全复,迩来封笔优游,未刊之画,缘因善举,故破例而为之也。”

这些都有力地推动了慈善活动的发展和壮大。

红十字会是近代在战争期间救死扶伤的最有效的慈善团体。民国期间,苏州红十字分会在救死扶伤慈善活动中的作用十分巨大。已有专文详述,这里不再重复,需要强调的是,在抗战苏州沦陷期间,苏州红十字会转入“地下”,不但工作没有停止,反而加强了救济力度,义诊、施医、施药、施棺、冬令救济等,为抗日的胜利作出了贡献。

改革开放后,苏州的慈善活动打开了新的一页,除了传统的慈善义举外,还有了更新的慈善内容,如造血干细胞(骨髓)捐献活动等。

造血干细胞(亦称骨髓)捐献移植,是目前治疗白血病等多种疾病的有效手段。据了解,我国每年新增4万多名白血病人需要得到有效治疗,中国红十字会造血干细胞捐献志愿者资料库扩容运作来,苏州市民参与的热情就十分高涨,据2003年年底的统计,苏州就已有5000多人报名捐髓,其中采集血样3300多份,分别占全省总数的25%;捐髓志愿者HLA检测资料入库2700多份,占全省30%;8位志愿者HLA与患者配型相合,占全省26%;实现捐髓2例,占全省22%。另外,苏州HLA实验室共完成分型检测5500份,占省内2个实验室的60%。

最近,患有重型再生障碍性贫血的女童牟青青的治疗也引发了新一轮的慈善捐献活动,其中捐献血小板的活动更是令人感动。牟青青的血型是O型RH阴性,尽管经过治疗,但血小板的减少,使她无法度过危险期,而她的血型又是极为稀少的。为此,通过新闻媒体,一场捐献相同血型血小板的活动兴起了,这场活动不是人人都可以全程参加,只有同样是O型RH阴性血液的志愿者才能捐献,但越是特殊的慈善活动越能显示市民的素质和活动的意义,其涵义之深广已决非仅止于“救人一命,胜造七级浮屠”了。

在现代的慈善活动中,出现了一个新名词:“义工”,义工实际上就是志愿从事慈善活动而不索取报酬者。但两者还是有些许差别。我们中国很早就出现“有钱出钱,有力出力”的说法,慈善活动需要募捐、筹款,更需要人员参与管理和具体操作,无偿地参加各种活动,

而并不索取额外报酬,这就是志愿者。志愿者从事的公益活动称“志愿服务”。上世纪末,海外港澳台地区出现了“义工”,义工当然是志愿服务者,但义工具有普遍的民间性质,志愿服务模式则较多地获得官方行政资源的支持,而义工一开始并不受舆论的直接影响或关注,完全出于自愿,获得社会资源自动的支持。义工的亲民性、亲和力是优于获得官方行政资源支持的志愿服务模式。因此,“义工”的民间色彩要浓厚些,特别是在党政不便或难以直接出面时,或在宗教参与慈善活动时,称作义工也更合适些。

苏州正式出现“义工”是在 2006 年,当时几个网友发起成立了最初的义工团队。第一次活动是跟血站联合起来发放献血小知识传单。

2006 年 10 月,这支义工团队成立理事会以及建立章程,更名为苏州义工联。

2007 年 3 月,正式被苏州市红十字会接纳成为苏州市红十字会社会义工部。

随着活动需要相继成立了捐赠组、成长组、环保组、松柏组、医学组、义教组多个活动组,成立了网络组、外联组、财务组、培训组、服务组多个服务组。并建立了理事会、活动组、义工的三级组织架构。

建立了自己的一系列正规的管理制度和组织架构,并且在活动的过程中不断的进行自我完善和提高。已经具备了培训制度、义工登记制度、活动管理制度、财务管理制度等一系列管理制度。

经过了两年的时间,这个义工团队已从 13 个人发展到拥有注册会员 3000 人的规模。通过不断服务,每年为社会奉献了义务服务时间达 10000 小时以上。

目前看来,这个“义工”团队作为一个慈善团体,是十分成功的,但义工绝不会只限于红十字会范围内,义工的概念要广泛得多,民间散于各种慈善活动中的志愿者也是义工,义工活跃于各种公益慈善活动中,“义工”作为一个外来词,在中国大陆由于“来龙”有缘由,“去脉”有愿景,将成为一个有生命力的,既包括传统意象又具有新

意的常用词,这是因为义工是有生命力的,义工在社会公益、慈善活动中,起到越来越大的作用。

近年来,全国还出现了“爱心超市”“红领巾超市”等专以救济贫困户贫苦学生为宗旨的商店市铺。说到此类超市,首先就要提到苏州寒山寺的慈善超市,因为它是全国首创的。

寒山寺做过许多慈善事业,并多次捐助贫困户和失学儿童。为了扩展救助范围、解决一部分贫困户的日常用品短缺问题。2004 年 4 月寒山寺创办了“苏州市寒山寺慈善中心”,下设“寒山寺慈善超市”,让慈善捐助有了一个固定的平台。这家由寒山寺创办的国内宗教界的首个宗教慈善超市开张当天,首批苏州的 200 户困难户领到了价值 60 元的米油等生活必需品。

寒山寺宗教慈善超市实行“按需捐助、多方互助、物质扶困、精神解困”的帮困方式。社会上孤老残幼等困难人群凭慈善超市发放的“申领券”每月可免费到超市领取 60 元的所需物品。250 多个平方米的超市内摆放着近 300 个品种的货物,以米、油、饼干、方便面、洗涤用品等日常生活必需品为主。寒山寺在出钱购买这些物品的同时也得到了社会的捐助,从而为社会慈善事业增大了“滚雪球效应”。

此外,苏州的“献血”义举也是闻名全国,单是 2008 年苏州全市无偿献血人数达 14 万人次,位居全省第一,向临床安全供血 34 吨,无偿献血量占临床用血量,连续四年超过 100%,在全国地市级中处领先水平,所有这些,都是非常引世人注目,令世人感动的。

三 慈善理念的升华——从谢家福、曹崧乔两位慈善家谈起

有清以来,苏州出现了两位颇有全国影响力的慈善家,一位是洋务派人士谢家福,一位是清末民初的名士曹崧乔。

谢家福(1847—1897),吴县(今江苏苏州市)人,字绥之,号桃源主人、望炊楼主人、兰阶主人等。他是清代洋务运动的积极参与者,

也是苏州电报通信的创始人。

谢家福生于苏州,咸丰十年(1860),因为战乱,同母亲一起避居上海。到上海进了舆图局,从事分校各国地图工作。谢结识了在广方言馆工作的德国人金楷理,跟他学习西方文字语言,一起搜集欧洲人的著作,接受了西方科学文化。还亲历许多江海要防,结合自己的学习心得,写下了好几部有关军事、通商、外交等方面的书籍。

光绪初期,实行"新政",谢家福在轮运、电报、纺织等行业中出了大力,特别是在电报草创初期,他以国子监学正的身份,积极参与创办工作,"殚精竭虑,擘画一切"(陈贻范《谢氏家藏同、光诸老尺牍序》),"当时名公巨卿之董其事者,莫不与之往返磋商"(民国《吴县志》卷七十上本传)。

谢家福参加筹办上海电报分局的工作,是在光绪七年(1881)四月,同年十月调苏州电报分局,担任分局总办,光绪九年(1883)二月又调回上海局。光绪十年(1884),浙江、福建、广东三省电报线路竣工以后,上海分局改称上海电报总局,谢担任总局提调。不久,谢母逝世,谢家福以丁忧援例回籍。

谢家福参办电报时,很受电报总办盛宣怀的器重,盛屡次在李鸿章面前推荐谢"殆堪大用"(见光绪七年八月十六日盛宣怀写给谢家福的私信)。现存的李鸿章奏文上,也有谢"帮同盛宣怀办理电线事宜,实心实力,井井有条,凡有所见,地无论远近,事无论巨细,皆竭诚筹助,其议论亦多可采用,在电局五年,甚著劳勋"等语(见直隶总督李鸿章光绪十一年八月十五日奏片)。于是,在光绪十一年(1885)八月十七日朝命谢家福"以知县留于直隶补用"。

但是当时清统治集团中,围绕着办电信的争论仍旧十分激烈。有人甚至攻击兴举电报是"徒糜巨赀,生意必不能旺,出多入微必不能支,字码新本必不能用"(见《谢氏家藏同、光诸老尺牍》卷六,袁敬孙给谢家福的信),这就使得办理电报的工作更加复杂化,朝野众说纷纭,莫衷一是。谢家福既在直隶,身处漩涡之中,"人言籍籍","颇有毁谤"(见《谢氏家藏同、光诸老尺牍》卷六,袁敬孙给谢家福的

信),甚至连他技术上的建议和意见,也“每每格于时议”,“未能尽见施行”(见陈贻范《谢氏家藏同、光诸老尺牍序》),于是愤然辞去有关公职。

谢家福赋闲归苏后,在苏州城西北“五亩园”原正道书院故址上,创建了义塾“儒孤学舍”,专授“新学”,创办了苏堂,为中国电报业培养了许多人材(前已详述)。

光绪二十年(1894 年)7 月,中日甲午战争爆发,谢家福给李鸿章写了几封信,主张筹款三千万,购买战舰弹药,并表示愿意辞去其他公职,专门参谋军事,但李鸿章未予理睬。第二年,清军战败。4 月,清政府被迫和日本签订了丧权辱国的《马关条约》。这一年岁暮,谢家福患疾在身,仍旧关心时事,对国家大事多有论述,不久,谢因忧愤交加,吐血数升,溘然长逝。

谢家福出生在殷实之家,他本人又是晚清文人中的有识之士,到处传授科学知识及劝募赈灾行善,“名满天下,惠遍灾黎”。

谢氏积极参于赈灾救济活动,在当时全国闻名,江北救灾、山东赈灾、河南为灾民乞命,山西旱灾,直隶安徽水灾,河南郑州黄河决江,都有他的身影,所谓“他省洊饥,府君无役不从”,《谢家福行述》比较详细记载了他救灾的经历:

“光绪二年,留养江北灾民,府君与郡绅分董其事。三年夏,齐大饥,府君叠接友人函书言被灾男孩颇为外人收育,流转他乡,将永沦异域。府君与李秋亭丈金镛、金少愚丈德鸿谋醵金往振,摒挡得银三百,曰:资斧备,吾足以成行矣。检查先大父遗册,有刊图募捐成法,一呼众诺,遐迩同声,道出申江已集银数千两,及行抵山东,源源济助者不绝。府君分司寿光一局,而以青州留孩一事独任之,振事毕,为设留孩所,更买屋设义塾,筹经费以图久远。是役也,为创办义振之始。明岁河南以旱荒告灾,人相食,熊纯叔丈其英、凌砺生丈淦闻之,掉臂直前主振事,而金苕人丈福曾、严佑之丈作霖继之,以转运事属之府君,府君变通成法,号召各行省善士绘图贴说为灾民乞命。自晨至夕,日削牍数十通,墨干笔秃,奋不顾身,往往至漏尽不辍。然

诚能动物,虽在穷乡僻壤之间,殊方异俗之外,以白金捆载来者,必曰:捧诵图册而不知感动者,非人情也。其甚者,且泣数行下也。自是厥后,他省洊饥,府君无役不从,如五年山西旱灾……六年直隶水灾……八年安徽水灾……九年直隶、山东又灾,……十三年河南郑州决口及安徽水灾,……十五年,苏属江震常昭昆新青浦等县水灾,……十九年,山西再告灾,……府君综核条理,手自钩稽,界限分明,不相联缀。届蒇事,著征信录,斟若划一,力辞保案,出于至诚。历蒙各督抚宪奏闻,累奉上谕谢家福著传旨嘉奖钦此者七次,并恩准建坊,给予'乐善好施'字样。"

谢家福也因此忧劳交加,患上了咯血症。被民间称作"大善人"。但谢对这称号很反感。他曾说:"生平最恨人称善者……区区心中但为中国保自主权,无所谓善事也。"他十分敬仰鸦片战争中的英雄人物林则徐和陈化成。一次病重,在昏迷中,他好像接到陈化成的邀请书,要他一起驻军吴淞口,抗击侵略军,他为此写下了著名的诗句(见谢家福诗《九月二十四日待死述怀》,下同):

食少事烦本不支,平生志意有谁知。

他年海上掀波浪,便是微臣保国时。

还有一次,谢家福依稀梦中遇见了林则徐,而且相互间似乎是"极熟之人"。醒来便慷慨地写道:

我欲追寻林少穆,上穷碧落下黄泉。

谢家福一生忧国忧民,但他对中国的前途还是充满信心的。他在《述怀》中,还鼓励人们去奋斗,诗曰:

几辈良朋经济才,艰难时事莫心灰。

何时共展擎天手,我死九天亦快者!

谢家福著作等身,除编撰了《通商简要》(四卷)、《兵事纪略》(二卷)、《善后私议》(四卷)、《和约汇钞交涉新案》(八卷)、《柔远成案》(十卷)等有关"军国大事"的集子外,还印刻了《望炊楼丛书》、《磷血丛钞》,荟集了相当丰富的文史资料。生前诗作颇丰,尤其是他辑录的《邓尉探梅诗》,保存了相当多的邓尉探梅风俗和故

事,很有参考价值。

曹崧乔,名岳申,生于光绪五年,父亲曹福元,曹福元之兄就是清末御医曹沧洲,曹福元弟就是曹元弼。作为名门之后,曹崧乔幼时聪颖,塾读五经,擅书法,并由监生考取总理各国事务衙门同文馆,熟悉外务,光绪二十七年(1901)起,先后担任出使英国、意大利大臣的随员。辛亥革命后,回到苏州侍奉父母。

1921 年起,他与胞弟曹惕寅秉承父亲曹福元"世事无可问,惟善举当勉为之耳"的遗训,联合士绅吴荫培、杨廷栋、陆仲英、潘廷枞等人,创设了"苏城隐贫会",救济失业贫民。"隐贫"有两层含义:一是被救济的原本是具有小康水平的士商家庭,后因故贫困,向他人借款又羞于启齿,不愿张扬;二是救济人为顾全被救济人的体面,注意对他们的隐情加以保密。隐贫会救助的是区别于贫民小贩的特定失业群体,一般的小工小贩不但能以劳力获得基本生活费,而且"穷出名"了,施衣施粥都可以首先轮到,而生活遭遇变故的原小康之家,既无其他手工技艺可以谋生,又未"穷出名",急需赈济却不可得,这正是隐贫会所关注并亟待解决的。隐贫会成立不久,曹惕寅便赴沪行医,隐贫会就由曹崧乔独自负责。

曹崧乔不仅受到家庭"行善积德,造福子孙"观念的影响,还因为出使了解西欧各国的慈善活动,并深受影响,尤其英国的养老院、老儒会、绣花会、童艺院等,救济读书寒士、世家妇女、失业子弟,与隐贫会救济的对象极为相似,可见创办隐贫会明显受到英国慈善组织的启发与影响。曹在接济隐贫户施钱施物的同时,更注重从根本上助其摆脱困境,如贷款帮助商人重振营业,传授技艺让其自食其力,资助清寒子弟读书使其早日自立等。

曹崧乔是高僧印光法师的皈依弟子,所以他的慈善救济活动也带有宗教色彩,并利用宗教之便行事。如让那些病弱寒士充当写经员,缮写《金刚经》等佛经,然后销给购经者,以此维持生计。每年农历四月初八为佛祖生日,吴中有放生的风俗,隐贫会因而组织四八放生会,大批麻雀、蟾蜍、青蛙、螺蛳因而获得放生。

曹崧乔擅长书法,常为他人书写扇面、楹联、碑铭、寿文等,书写所得的酬金则全部用来资助隐贫户,隐贫会会务发达后,还兼办平价粜米、免利借本、施粥等活动。1934 年 7 月苏州遭遇大旱,各界纷纷开凿食用水井,他也在隐贫会中开凿一口自流井,并建筑水塔、安装龙头,利用马达汲水,一天可出水一千余担,惠及附近居民。

除隐贫会外,曹崧乔还参加其他慈善公益团体活动,还兼任职务,如民国初的金阊下塘桃坞市民公社评议员,1926 年为积善局在吴江的四处留婴局劝募经费,1931 年 5 月当选苏州苦儿院第二届常务委员,1935 年担任吴县筹募水灾赈款委员会委员。

曹还积极从事外地的救济活动,1917 年,北京、直隶、奉天地区洪灾,他积极参与募捐。1926 年,他与吴荫培、张一麐等,为直、鲁、豫等地遭受兵灾而发起义演筹款,几个月后,又与吴县知事一起,冒酷暑赴北方灾区赈济灾民,1928—1930 年陕西全省因各种灾祸发生大饥荒,不仅杂草、树皮、昆虫被人充饥,甚至发生吃人肉的情况。曹得知后,立即在报上刊登乞赈陕灾启事,还到处呼吁,积极筹款,先后共有数十万赈灾灾区,陕西百姓非常感动,特将一块由陕西省政府主席杨虎城将军亲笔题写的匾额千里迢迢的送到苏州,以示永怀。1931 年 3 月苏北遭受水灾,他又不辞辛劳,参与赈灾。1937 年苏州沦陷,曹与家人辗转赴上海避难,隐贫会被迫停办。但 1939 年灵岩山寺举行祈祷世界和平法会,曹仍作为发起人之一劝募经费,祝愿世人早日摆脱战争的苦难。1940 年曹妻在沪病故,他于 11 月由沪回苏,当局邀他出任吴县县长,被他拒绝。但凡慈善活动,他仍积极参与。1945 年 4 月 23 日,曹中风去世。临终前一日还应人之请至道义会提倡施济,为贫民募得善款 580 余万,去世当天早晨他出门看见一饥饿者,还给了 200 元钱。正如他的叔叔曹元弼所说:“昔谢丈绥之拯晋豫大荒,为海内善士冠,没后,大府上其事于朝,国史为立独行传,崧乔其继起者哉!”

从谢家福的“区区心中但为中国保自主权,无所谓善事”,到曹崧乔建“隐贫会”,拒绝出任伪职,却至死募捐赈贫,都表明了晚清以

来,在苏州一些著名慈善家心目中,“乐善好施”已不仅是一个行善积德和个人道德高尚的概念了,而是把它当作个人承担的社会责任,本质上已是个人动用自己的合法财产和能力来实现社会、国家、世界变得更美好的愿望,慈善理念已开始从单纯的行善积德向个人履行社会责职这一高度升华。

正因为如此,苏州的慈善活动走在全省全国前面,就非常顺理成章了。改革开放后,苏州的慈善活动迅速发展,深度与广度再次走在前面,这恐怕也是一大原因。

今天,我们新的慈善事业是伴随着思想解放应运而生的,它是我们从事于“让世界变得更美好”神圣事业的一个强有力的举措,慈善人间,和谐社会,也正是我们先辈所努力追求,所衷心渴望的,我们既要吸收中外慈善活动和慈善主张中先进的元素,又要不断在慈善实践中创新观念,进一步推进慈善活动的发展,以确保社会的进一步和谐与发展。

政府搭台　社会联动
慈善文化全力助推和谐社会建设

张　艳[1]

摘　要:慈善事业不只是政府事业,而是全社会的事业。金阊区委、区政府坚持政府搭台,社会唱戏,积极转变政府职能,努力畅通慈善捐赠渠道,营造社会爱心氛围,为构建和谐社会创造了良好的环境。

关键词:政府　慈善　和谐社会

慈善事业的发达程度是一个社会文明进步的标志,是实现社会主义和谐社会的基础之一。慈善事业作为社会保障体系的重要组成部分,是继工资、福利、社会保障之后的“第三次社会大分配”,是一些企业或个人将自身拥有的资源捐赠给需要帮助的人,改善他们生存环境的一种方法。近年来,我国各阶层之间的收入差距出现不断扩大的趋势,这必然导致社会的不安定。慈善事业通过自愿捐赠的方式来实现较富有的阶层帮助较贫困的阶层,有利于促进社会各阶层之间的互相理解、交流与互助,进而促进社会公平,维护社会稳定,构建社会和谐。

慈善事业不只是政府事业,而是全社会的事业,是公众行为。近年来,金阊区委、区政府坚持政府搭台,社会唱戏,积极转变政府职

〔1〕 张艳:苏州市金阊区民政局副局长。

能,努力畅通慈善捐赠渠道,营造社会爱心氛围,为构建和谐社会创造了良好的环境。

一 完善机制,广泛动员,构建“捐有所收”的爱心平台

随着经济社会的快速发展和人民群众物质、精神需求的不断提高,因各种因素造成的贫富差距不断扩大,扶贫帮困工作面临的新情况、新问题日益突出,政府部门、企事业单位和社会各界等援助主体日益增多,整合帮困资源的平台,特别是社会各界、企事业单位捐款、捐物的途径相对缺乏。近年来,金阊区不断探索,积极实践,高起点、高标准地构建和完善整合资源的平台和网络,为社会各界搭建了慈善捐赠的平台。

1. 搭建经常化捐赠平台。2004 年,建立了金阊区手拉手爱心援助中心、金阊区法律援助中心、金阊区心理健康指导中心三个中心、健全了金阊区慈善基金会、金阊区志愿者协会两个组织、设立了一个美佳倍顺爱心超市。“321”扶贫帮困工程的启动与实施,走出了一条整合与优化资源的新路子,把物质帮困、精神济困、就业脱困等多种援助形式融合到一起,拓宽了扶贫渠道,丰富了帮困形式,完善了资源配置,增强了实际效果。

工程平台的搭建一方面发动社会力量,整合社会资源,募集帮困资金和物资,为全社会爱心人士和单位提供了直接捐赠平台,众多企事业单位和个人慕名而来捐款捐物,至今累计近 60 万元;另一方面,依托爱心超市实现物资变现,变现资金再纳入区慈善基金会,用于各类援助。在爱心超市开辟了爱心专柜,实现不定向社会捐赠物资的变现,同时,在全市 38 家美佳倍顺连锁超市设置“爱心找零”捐款箱,倡导人们在购买物品的同时奉献一份爱心,丰富了慈善捐赠的途径,营造了社会文明氛围。

2. 完善立体化组织网络。街道、社区(村)建立了经常性爱心援助工作站、点,完善了全方位、立体化的组织网络。区、街道、社区三

级捐助平台,为社会各界爱心人士提供了奉献爱心的渠道和窗口,谱写了一曲曲爱心涌动人间真情的诗篇。

3. 营造规模化捐赠氛围。在每年的岁末年初,我区均举行一次规模大、范围广、力度强、参与多的大型募捐活动,2004 年“手拉手”爱心工程慈善募捐大会,2005 年“真情金阊”慈善募捐大会,2006 年“和谐金阊”慈善募捐大会,2007 年举办“感动金阊”慈善募捐大会,2008 年“慈善金阊”募捐大会。通过政府动员、困难家庭真情故事讲述等形式来激发企业的爱心,吸引了机关、企事业单位 300 多家,社区居民近万人,募集资金约 1100 万元。通过广泛的募捐发动,有效的援助形式,丰富的帮困内涵,充分营造慈善氛围,提高企业募捐积极性。

二　突出主题,打造品牌,营造“捐有所受”的慈善氛围

金阊慈善在规范慈善捐助的同时,努力打造“项目”品牌,建立慈善募捐与救助项目相结合的运作机制,规范慈善劝募秩序,提高慈善劝募水平,扩大慈善救助“品牌”效应。近年来,区慈善总会按照每年理事会通过的慈善资助计划,结合困难群体的状况和需求,实施各项援助,为全区老、弱、病、残、幼等困难家庭开展物质帮困、精神济困、就业脱困。同时,通过固定的窗口,向社会公开捐赠资金用途。通过援助活动的开展营造浓厚的慈善氛围,使社会捐赠资金应援尽援,捐有所受。

1. 六大援助,温暖人心

以“定期援助、主题援助、应急援助、法律援助、心理援助、就业援助”六大援助为主要形式,为困难群体提供全覆盖、全方位、全天候的援助服务。一是定期援助,借助美佳倍顺爱心超市和寒山慈善超市平台,每月为近 700 户特困低保家庭提供 60 元定期援助爱心券,五年来,累计发放定期援助 300 多万元;二是主题援助,结合困难群众实际需求,开展了学生慈善营养午餐、爱心助学大行动、关爱残

疾人士和优抚对象活动、千名社会老人特别关爱计划、爱心连线主题活动、百名老人圆梦行动等20余项主题援助活动,惠及群众6000余人次;三是临时救助,为因天灾人祸造成突发困难的家庭提供救助,努力做到“第一时间发现,第一时间帮扶,第一时间救助”,五年来,共为702户因突发事件致贫家庭实施及时的援助;四是法律援助,努力为弱势人群撑起“法律保护伞”,五年来,共接听解答法律咨询电话1000余个,接待当事人法律咨询9000余人次,办理法律援助案件225件;五是心理援助,区心理健康指导中心由政府出资向专业的心理咨询服务公司购买服务,聘请执业心理咨询师、知名心理学专家学者,不定期地组织志愿者,以个案心理咨询服务为主,面向全区普及心理健康教育;六是就业援助,充分利用区、街道、社区三级援助和就业网络,帮助困难群体自食其力、实现就业、摆脱贫困,全区共有151户低保户通过再就业走出了生活的阴霾,重拾生活的信心。

2.“阳光”品牌,关爱民生

为认真贯彻落实党的十七大对关注民生、构建和谐社会提出了新要求,积极实践科学发展观,金闾区自2008年起,倾情推出“阳光福民工程”,全力打造“阳光”慈善品牌。投入100万元,为105户低保重症残疾人和大病患者家庭,实施了以改变居住环境、改善生活设施为主要内容的“阳光乐居援助计划”;针对12-16岁单亲家庭未成年人可能存在的心理和性格上的障碍和缺失,开展“阳光少年成长计划”,通过心理评估、心理健康课程、团体心理训练、个体心理辅导、心理健康操培训等形式,给予他们精神的慰藉和心灵的关爱;投入10万元,为100位80岁以上的低保、低保边缘老人提供以“送服务、送健康、送美食、送温馨、送文化、送援助”为内容的“阳光乐龄帮扶行动”;投入20万元,关怀低保、低保边缘全日制大专以上的在校学生,为他们开展以学费资助、生活扶助、就业援助为内容的“阳光学子援助计划”;建立全市首家社区服务信息超市——“阳光福民信息超市”,让居民足不出户就能实现社区服务、养老服务、帮困援助等政策咨询、在线申请,感受到政府“便民、利民、安民、乐民”的全方

位服务。

3. 志愿服务,情暖万家

为了树立全区慈善事业的新形象,2006 年区慈善总会和区“手拉手”爱心援助中心策划培育了“金阿姨”这块金字招牌。设计了“金阿姨”爱心图标,组建了“金阿姨”爱心志愿者服务队,推出了“金阿姨爱心助学卡”,发放了“金阿姨”爱心日记,开通了“金阿姨博客”,创作《金阿姨志愿者之歌》,表彰十佳金阿姨志愿者。组织开展了金阿姨“爱心敲门”认亲结对、爱心菜配送、安装爱心门铃等活动。目前志愿者队伍已发展到 260 余人,随着活动的推进,不断树立慈善形象,丰富帮困内涵,提升服务水平。金阿姨志愿者服务队被评为 2007 年度苏州市精神文明十大新人新事,“金阿姨”原形金秀华同志被市委市政府授予 2008 年苏州市“慈善之星”荣誉称号。

三　典型引路,凝聚力量,建立“捐有所报”的激励机制

在做好帮困资金募集工作中,我们坚持积极宣传慈善典型,加强与爱心人士的沟通交流,多形式、多渠道凝聚社会力量。

一是荣誉激励。对贡献突出的单位和个人授予了“慈善之星”、“慈善大使”称号,目前,全区共有 5 位慈善大使、12 位慈善之星。在 07 年的“感动金阊”募捐大会上,对近年来在慈善事业中涌现出来的十大慈善爱心人物进行了表彰,包括了关心支持公益事业,积极承担社会责任的江苏亚细亚集团;致富不忘回报社会,发展不忘尊老敬老的苏州东凌集团;广泛弘扬佛教慈善文化,积极参与慈善捐助的寒山慈善中心等等。

二是情感互动。区慈善基金会每逢重大节日都会为企业送去祝福的贺卡,特别是在“慈善之星”生日之际,为其送去鲜花和祝福,有些企业家自己由于工作繁忙都已经忘了自己的生日,慈善基金会送去的鲜花让他们倍感惊喜与温暖,政府与企业间的沟通更加融洽。

三是媒体鼓励。企业积极承担社会责任,也是对企业形象的良

好提升,对于企业的发展有利无弊。为了表达对长期以来关心支持金阊慈善事业发展的企事业单位的感谢,区慈善基金会两次通过报纸进行整版答谢,帮助企业扩大了慈善影响。

慈善事业功在当代,利在千秋!金阊区的慈善工作在各级领导的关心、指导下,在社会各界的支持、参与下,取得了一定的成效,救助工作的社会化程度进一步提高,扶贫帮困的活力进一步增强,整体效能也得到了有效提升,为和谐社会建设奠定了坚实的基础!

试析苏州会馆和公所的慈善义举职能

臧寿源[1]

摘　要：苏州是明清时期著名的商业中心城市，传统商业行会组织十分发达，“会馆之设，肇于京师，遍及都会，而吴阊为盛。”先后建立的会馆和公所逾200所。在长达四、五个世纪里，会馆和公所以完备的慈善义举职能，承担着特定的社会责任，起到了维护从业人员生息基本权利，缓解社会矛盾的作用。其鲜明的时代性、突出的典型性和普遍的代表性，为我们留下了一笔不可多得的慈善文化历史遗产，也是一笔传统文化历史遗产。进行深入研究与探讨，有益于了解传统慈善文化发展历史，更益于继承和弘扬苏州“乐善好施”、“敬老助贫”的优良传统，对于倡导各行各业和谐发展，促进构建和谐社会都有积极的现实意义。

关键词：苏州慈善文化研究　会馆和公所慈善义举职能　历史贡献和现实意义

明清时期，苏州是闻名海内外的商业中心城市，“商贾辐辏，百货骈阗，上自帝京，远连交、广，以及海外诸洋，梯航毕至。”传统商业行会组织十分发达，“姑苏为东南一大都会，五方商贾，辐辏云集，百货充盈，交易得所，故各省郡邑贸易于斯者，莫不建立会馆。”

商人会馆作为同乡会性质的传统行会组织，旨在“迓神庥、联嘉

〔1〕 臧寿源：苏州市商业联合会副秘书长。

会、襄义举、笃乡情”。如果说商人会馆主要职能是联合团结同乡商帮,以保障共同的经济利益,同时以“襄义举”承担起社会责任。那么各业同业公所则打破了地域界限,由地域性商帮狭隘的内部联系扩展为全行业商人联系,所承担的社会责任也相应扩大,慈善义举面向全体同业,这是传统商业行会的一个进步。然而同业公所作为坐商行会,与行商为主的会馆长期并存,一直持续至民国年间。

一 苏州会馆和公所的基本情况

据明清碑刻等资料统计,苏州先后建立的会馆和公所逾200所,历史之久、数量之多、地域之广、商帮之繁,在国内除京城之外的众多城市中实属罕见。

会馆,始于明代,最早出现在京城,属于与商无关的自发性同乡人松散组织。明代中叶,发展了商人会馆,以至于“商贾辐辏之地,必有会馆”,会馆多寡竟成为衡量一个城市商业繁荣的标织。

苏州作为商业中心城市,会馆建立早且多。“会馆之设,肇于京师,遍及都会,而吴阊为盛。”(《吴阊钱江会馆碑记》)据现存资料统计,自明代万历年间至清末宣统年间,在苏州建立的大小会馆超过50所(一说57所)。有据可考的有50所(见附表一),大体可归为四类:(1)纯商人会馆,有32所,占64%;(2)仕、商共建会馆,初有9所,由商人会馆转为仕、商共建有2所,共11所,占22%;(3)纯仕官会馆,有湖南会馆、八旗奉直会馆2所,占4%;(4)创办者身份待考有5所,占10%,因此苏州会馆绝大多数姓“商”。

苏州会馆具有地域广、层次全、商帮多的特征。以涉及地域范围而区分,可归六类:(1)属全省性“省馆”,有岭南会馆、三山会馆、全晋会馆、全浙会馆、陕西会馆、江西会馆、中州会馆、安徽会馆、湖北会馆等;(2)属州府“郡馆”,有潮州会馆、冈州会馆、泉州会馆、宛陵会馆、浙绍会馆、浙宁会馆、金华会馆、邵武会馆、吴兴会馆、嘉应会馆等;(3)属一县范围,有宝安会馆、新安会馆、元宁会馆、仙城会馆、翼

城会馆等;(4)属县以下一地范围,有洞庭会馆;(5)属跨省性联合,有两广会馆(广东、广西)、云贵会馆(云南、贵州);(6)属跨府、跨县性联合,有东齐会馆(山东胶西、潍邑诸商共建,一说胶、青、登三州)、高宝会馆(江苏海、淮、洋、泗四地)、延宁会馆(福建延平、建宁)、江鲁会馆(兖、徐、淮、阳四地)等。

以涉及商帮而区分,可分为四类:(1)属一地一帮独建,有全晋会馆(山西钱商)、毗陵会馆(常州猪业客商)、仙翁会馆(福建纸商)、武安会馆(河南武安绸商)等;(2)属同地多帮共建,有徽郡会馆(徽州涝油、蜜枣、皮纸三帮合建)、武林杭线会馆(杭州线商、绸商、箔商合建)、三山会馆(福建干果帮、青果帮、丝帮、花帮、紫竹帮、洋帮共建)、江西会馆(麻货帮、纸货帮、瓷器帮、漆器帮、漆货帮、饼行帮、布商帮共建)等;(3)属同地各帮各建,如杭州就有武林杭线会馆、钱江会馆(杭州绸商),绍兴也有浙绍会馆、东越会馆(绍兴蜡烛商),安徽宁国有宛陵会馆、宣州会馆(宁国烟商)等;(4)属异地同帮共建,如大兴会馆由江苏各府木商共建,宁吴会馆由江宁、苏州铜铁锡作坊共建等。

会馆是得到地方官府认可的商业行会,受到官方保护,会址禁止侵占。“查会馆为商贾贸易之所,未便官为久占。抑苏州府查明示禁详夺……仰该会馆司事及各商众人等知悉:嗣后如有当仕借作公馆者,许即屏绝。倘该地方与办差人役混行勒借,一经举禀,定拿究治。其各永远凛遵毋违。”(《吴县永禁官占钱江会馆碑》乾隆四十一年十月)

各路商帮云集苏州,“于是吾郡通商之事,咸于会馆中是议”,客帮与本帮商人共同促进了各业繁荣。苏州绸缎业就有杭州帮、苏州帮、金陵帮、济宁帮、武安帮,木行业有江苏帮、福建帮、浙江帮、江西帮、广东帮,粮食业有徽州帮、江西帮、湖北(汉口)帮,纸业有福建帮、浙江帮、江西帮、苏州帮,皮业有金陵帮、苏州帮,线业有杭帮、苏帮,金银箔业有苏帮、申帮(上海帮),烟业有宣州帮、福建帮、苏州帮等。地域性行帮发展促进了同行业沟通和联合,至清代中叶,苏州发

展起各行业同业公所,其中部分同业公所就是由单一商帮性会馆演化而来,如以毗陵会馆演变为猪业公所,江鲁会馆演变为江鲁公所等。

但必须指出,同业公所并不是商人会馆的终结或简单联合,实际上同业公所只是坐商的行会组织,而客帮行商依然以地域性会馆为活动场所,因此苏州各行业同业公所不断兴办同时,会馆依然有增无减,甚至出现有一些商号既参加会馆活动,又加入同业公所的现象。据文献资料不完全统计,始自清康熙年间迄于民国初,苏州共建立同业公所 149 所,其中行业明确的有 136 所,地址明确的有 127 所,资料较详的截止清末有 83 所(见附表二),民国初期建立了 10 余所。

同业公所的基本特征是一个行业一个公所,这是与会馆的最大区别。由于当时历史条件限止,对于"同业"划分缺乏明确标准,因此出现"同业"界限粗细不一,带有浓重的自愿组合色彩,同行业过度分化的倾向。如粮食业,先后建立了豆米公所、五丰公所、声叙公所,木作业有小木公所、巧木公所,硝皮业有允金公所、裘业公所,琢玉业有玉业公所、珠昌玉业公所,纸业有浙南公所(粗纸)、两宜公所(纸商)、绚章公所(蜡笺纸),饭馆业有膳业公所、梁溪膳业公所、厨小甲公所,酒馆业有菜业公所、友乐公所,置器漆作业有承善公所、性善公所、集德公所等等,过分细化也造成了同行业力量分散,加剧竞争。

清末民初,苏州兴起近代商业社团——苏州商务总会,逐步取代传统商业行会,至民国十九年(1930),商会筹建各业同业公会(附表三),会馆、公所遂结束历史使命,归并入各行业同业公会。

二 会馆和公所的"慈善"根基

近代学者对传统商业行会组织形式及职能,形象化地概括为:"会馆有时行公议裁判等事,俨如外国领事馆;公所为各业之机关,俨如商业会议所。其始不过曰联乡谊、营慈善而已,浸假而诉讼冤抑

之事为之处理矣,浸假而度量衡归其制定矣,浸假而厘金归其承办矣,浸假而交通运输之规则归其议决矣。”(杨萌杭《上海商帮贸易之大势》)会馆、公所确实以“联乡谊、营慈善”起始,透彻一点讲,“营慈善”既是创办会馆、公所的先决条件,也是会馆、公所赖以长期生存的维系根基,舍此而不能凝聚同帮,舍此而将丧失权威,“慈善义举”旗帜才体现着凝聚力、号召力。

(一)传统商业行会与行业慈善社团存在着根源关系。苏州现存资料显示,有些同业自发性慈善会创设之前,且演为同业公所的组织基础,即使在公所建立之后,仍然在一定范围内保持活动。试举下例为证:

1. 同业公所建立之前,已创设同业慈善会组织。

如洋布(洋货)业“恤寡会”:

咸丰乙卯(即咸丰五年,1855),吾吴洋布者,相约集厘,捐为恤寡会,借阊门尚义里公所为之……同治癸亥(即同治二年,1863),苏州平。又重建皋桥关帝阁,协助娄门外桥工,恒善堂施棺,朱家庄施粥及上海同业各贫户冬令衣米,咸取给于是……建咏勤公所……专恤贫寡,按月散给……语云:和气致祥,感召之理无或爽。吾郡女普济清节堂、安节局以及儒寡、恤嫠诸会,不一而足。(《咏勤公所恤寡会碑记》)

“恤寡会”创设于清咸丰年间,而同业咏勤公所则建立于同治年间。“恤寡会”参与了建庙、建桥、施棺、施粥等善举,并与社会慈善社团“女普济清节堂”、“安节局”、“儒寡会”、“恤嫠会”等诸会相提并论,足见其地位相类。此外,咏勤公所成立之前,还设有专门为同业代办葬礼的“推仁局”,原附在“同仁堂”,咏勤公所成立之后才移入。

推仁局者,创始于同治五年,推广各善堂代葬之法而小变之,凡有墓地而无力办葬者,局为经营周至。始附于白莲桥同仁堂,会洋货咏勤公所落成,其地在郡城宝林寺之西。同业者咸踊跃乐助其成,遂移局为,而仍其名曰“推仁”。(《咏勤公所推仁局办理代葬碑记》同

治十二年)

洋货业还另有“长生会”:

窃苏城洋货,始无专业。庚申兵燹(即指清咸丰十年)以前,附销于绒领一业。厥后洋货日盛,领业日衰。现在此业已绝,无人经理。所遗心兰堂领业公所,坐落北正一图黄鹂坊桥弄内,计平房十八间,年久失修,坍塌不堪……议将此产归并与洋货长生会内……另设洁净病房数椽,以备同业异乡伙友、学徒养病之所……领头一业,久无专业。以前领业中人,现均改业洋货,并无争执情事。(《领业公所房屋并入洋货业长生会内办理公益碑》光绪三十四年十月)

洋货业咏勤公所已在同治年间建立,但光绪年间“心兰堂”领业公所却将房产并给“洋货长生会”,而不是咏勤公所,可见洋货“长生会”仍然有独立活动能力。

如皮货业先草创慈善社团“楚宝堂”,然后创建裘业公所:

皮货一业,不过半年生理。同业伙友,年老失业,以及故后孤寡无靠者甚多。从前同业抽捐货厘,草设裘业楚宝堂,轮流办理周恤同业善举……自遭兵燹……克复后……置买吴邑北正一图梵门桥弄底破屋十间,基地二十余间,设立公所。(《裘业创设公所办理同业善举碑》同治十三年六月)

如绸缎业创设同业慈善“公局”:

职监胡寿康等设局捐济绸缎同业善举,立案遵守缘由……查职监胡寿康等慕义设局,捐济同业,事属善举……经置房屋,作为公局,捐厘助济绸业中失业贫苦、身后无备、以及异籍不能回乡,捐资助棺,酌给盘费。(《苏州府为绸缎业设局捐济同业给示立案碑》道光二十三年十二月)

查职监胡寿康等具禀绸缎店业公捐设局,议济同业中贫苦身后无备,以及异(中缺)盘费,置地设立义冢等善事。(《吴县为胡寿康等设局捐济绸缎同业给示立案碑》道光二十四年正月)

道光二十三年、道光二十四年,苏州府、吴县县衙先后为绸缎业的慈善“公局”出“给示”,但只字未提同业公所,可见绸缎同业创设

慈善“公局”在先,筹建“七襄公所”在后。《七襄公所碑记》作于道光二十七年:

吴中绸缎同业者,咸量力亦各垫多金,购营公所,名曰七襄,以为同业议事公局……爰筹公费,立规条,如同业中有老病废疾不能谋生者,有鳏寡孤独无所倚籍者,有异乡远客贫困不能归里者,由各肆报之公局,令司月者核实,于公费中量为资助。(《七襄公所碑记》道光二十七年五月)

2. 同行业内部存在多个慈善会组织。

如漆作业,店作规模小但却数量众多,苏城同业“伙友”有600余人,按地域分成“仁字”、“义字”、“礼字”、“信字”、“智字”五大组别,一组少则50余人,多则近200人。在同业捐款名单中屡屡出现“长庆会”、“长寿会”、“性安会”、“长生会”、“寿延会”、“华阳会”、“长福会”等组织名称,显然这并非商业性经营机构,而是同业自发性慈善会组织。漆作业创立同业公所,即创设“性善局”。

于道光十六年间……即将是房捐入业中,设立公所,名曰“性善局”,以备同业贫苦孤独、病残无依者生养死葬等事。(《吴县为吕松年捐置房屋永为性善公产给示杜忧碑》道光二十九年)

“性善局”,实际上是联合了业内多个慈善会而设立的全行业慈善“公局”。

3. 会馆、公所创设伊始,即宣告慈善行规。

会馆、公所实际上兼有商业行会和慈善社团双重性质(参见下文引各业碑刻资料)。

(二)传统商业行会以创设慈善实体为立会之基。慈善实体,主要指慈善活动的固定场所、收养病残老寡暂寓之所、置办义冢、开办义学等。会馆、公所宣告成立,无不以创设会所(固定活动场所)为标志,而会所首先兼作慈善活动场所。如估衣业云章公所:

身等苏城内外估衣生业。前缘同业有贫苦病故,孤寡无依,曾于咸丰六年间在长洲县境护龙街南塔儿巷内,置办汪姓房屋一所,计三进共十余间,集资建成云章公所。凡同业夥友,年老失业无靠,报知

公所,留养衣食。倘病故无着者,照章给资,以备棺殓一切,所遗孤寡无依,亦由公所按月贴钱敷度。(《估衣业重建云章公所碑》光绪二年九月)

布业尚始公所:

商等均系布业为生,同业自遭兵燹,孤苦无告者居多。甚至半为饿殍,目击心伤,实难坐视。爰于同治丙寅秋季,同业公议……自此同业之孤寡,均赖以生养死葬,不致饿殍暴露。业以购买吴邑中街路房屋,作为公所,取名尚始。(《布业建立尚始公所办理善举碑》同治八年十二月)

咈布染坊公所:

职原籍浙江绍兴府山阴县,向在苏开咈布染坊。现有染司顾永和等在坊就业,难免失业之时,离家数百里之遥,异地流离,不胜困苦。况有疾病死亡,无从依托,惨更难言。是以邀及各坊诸司,在元邑九都五图莲花兜地段,议建公所……自立之后,倘有失业诸司,报明姓氏,竟向公所内寄寓。或有年老病故等情,绝无亲友依赖者,查明之后,买棺成殓,安送归乡。俾生者自有容身之地,死者得免暴露之悲。则虽集腋成裘,实属谊同桑梓。(《苏州府为咈布染坊建立公所议定章程办理善举给示晓谕碑》同治九年四月)

纸业两宜公所:

习斯业者,异乡人氏居多,而年老失业,贫病身故及孤寡无靠者甚众。职等谊切同舟,或关桑梓,情难坐视。爰集同业,议立两宜公所于吴邑北正二图宝林寺前西首,专办同业老病、孤寡、义园诸善举……为拟章程,环叩分给兴修办善,示谕勒石遵守,以垂久远。(《纸业两宜公所办理同业善举碑》同治九年十月)

蜡笺纸业绚章公所:

身等朱蜡硾笺业帮伙,类多异乡人氏。或年老患病,无资医药,无所栖止;或身后棺殓无备,寄厝无地。身等同舟之谊,或关桑梓之情,不忍坐视。伏查郡中各业,向设公所……现经公议,筹资于吴邑北利四图宝城桥弄内珍香街,契买得程姓朝南基地一所,计内屋三进

九间三披,三联印单执业,建立绚章公所,并设义冢一处,禀县另请给示。身等司年,轮流共襄善举。凡同业之人,生则医病,死则殓埋,以全乡谊,而广招徕。(《吴县为蜡笺纸业创建绚章公所办理善举给示晓谕碑》同治十一年七月)

甚至辟设专用慈善厅堂。如烛业东越会馆(三乐湾)设"公善堂"。

吾越以烛业而旅于吴者,指不胜屈。感同游于异地,谊笃敬桑;惨暴卒于穷途,情殷保槥。择基觅址,固已久费经营……事事秉公,人人赞善,堂名"公善"……堂基周围八十五丈,外堵以墙,内建殡舍八大间,分别上次。遇有同业尊重先人灵柩,择寄上房,必须照章慨纳寄资,俾充本堂修葺经费。在彼固属慎终,在此则求经久。其次则专寄同乡同业旅榇,不取寄资。俟购得冢地,再行代为掩埋,以成其善。另筑一亭,内供先董神位,由司年者照章轮祀。遇有柩属修斋追荐等事,可就馆旁院堂通用。又远来领柩柩属,必须暂宿于此者,自有寝所。至运柩河埠,在上塘大街上津桥西首。地未购成,暂借他码头上下出入。载柩之船,已经置备。(《东越会馆公善堂碑记》咸丰五年)

同业置办义冢,实际上有三种不同情况:

1. 同业公所置办的义冢。

如书坊业崇德公所,"苏城书坊一业,向于康熙十年间曾建崇德书院,在治北利三图汪家坟……并同业中异乡司伙,如有在苏病故,无力回乡者,代为埋葬狮山义冢等项事宜。"

剃头业江镇公所,嘉庆年间"并捐置二十四都华字圩空地一所,以为义冢,掩骼埋胔之惨"。

漆作业性善公所,"爰于光绪十九年九月,价买钱土奎地二亩六分零九毫,坐落长邑(即长洲县)八都一图地字地圩内,当出价银十六两……议将此地作为同业诸伙友义冢。"

金银箔业圆金公所,"所有义冢在元邑(元和县)九都八图虎丘山地方,一切悉照定章。"

蜡笺纸业绚章公所,“并设义冢一处,禀县另请给示。”

缏绳业采绳公所,“宜择买高燥相宜之地,作为义冢,为之埋葬。如业中身故无后,无可归葬者,亦可掩埋,以免暴露。”

红木梳妆公所,“同业伙友中如有年老贫病无依,不能工作者,由公所收养。身后给发衣棺,殓埋义冢。”

2. 同业公所建立之前,同业已置设义冢。

如漆作业,“于道光十六间,绝买孙姓平房一所,计共十三间,坐治北元二图地方。时因同业虽有义冢之善举,而无公所之依栖,意在创置。身父叔即将是房捐入业中,设立公所。”(《吴县为吕松年捐置房屋永为性善公产给示杜忧碑》道光二十九年)

3. 置办了同业义冢,并未建立同业公所。

如钟表业:“元和县人唐明远等呈称:身等籍金陵,于元和县廿三都北四图创设义冢,系即宇圩鸟号七十二、三、四、五丘,计官田二亩九分四厘。本图钟表义办粮,专葬同业,环叩给示勒碑等情词。奉批:据呈,捐设义冢,埋葬同业,亦属义举……田二亩九分四厘,以作埋葬同业义冢。”(《钟表业办理同业义冢碑》清嘉庆二十一年六月初五日)

开办义学。如纱缎业云锦公所设“蒙养小义塾”。

据机业宋季记等禀,添设蒙养小义塾,公举云锦公所司月董事邹惟金、邹为全经理,刊送章程,求请分移给示晓谕,勒石遵守,俾垂久远……为此,仰云锦公所董事及机业人等知悉,须知宋季记等会议拨款添设义塾,原为同业无力子弟读书起见,务各照章经理,幸勿始勤终怠,是为至要。(《元长吴三县为纱缎机业宋季记等拨款添设义塾给示晓谕碑》光绪十五年九月)

三 会馆和公所慈善经费的筹集方式与管理监督

苏州会馆和公所的慈善义举职能,主要体现在三个方面:一是修订慈善义举行规;二是以厘捐等方式筹集善款;三是对善款使用进行

管理监督。

会馆和公所为保障慈善义举有足够的资金来源,根据各行业自身特点,采用了不同的筹款捐款方式,大体分为十种:

1. 按照商号的进货款额,按比例提捐。

纸业两宜公所规定,商铺进货金额每“一两”纹银,提捐“五厘”,即千分之五。“诸善举……其一切经费,统由同业进货每两提捐五厘,汇存公所,以备抵支,并不外摹抑勒。”

2. 按照商号的交易额,按比例提捐。

布业尚始公所则按各商号交易额,每 1000 文捐 2 文,即千分之二。“(同治)戊辰春,再为劝募,各庄各坊交易内,每千捐钱两文,亦各乐从,汇存公所。”

估衣业云章公所,“一切经费照章于销货中按数每两捐银二厘,俾集腋成裘,共襄义举。”亦以销货金额的千分之二提捐款。

裘业,“所有公所经费,仍照章抽厘……议明本城店铺,每两抽三厘,乡店抽二厘,行家抽一厘。”裘业捐款城乡有别,分三种类型:城中商铺抽捐千分之三,乡镇商铺抽捐千分之二,行家(批发商)抽捐千分之一。

绸缎业,“各店消货捐厘”:“议济同业中贫苦身后无备,以及异(中缺)盘费,置地设立义冢等善事。所需经费,就各店消货捐厘办理,仍由浙庄按照苏店置货实数,扣交公局支用”。

3. 按照作坊的加工量,按比例提捐。

咈布染坊公所规定,各个染坊以加工布匹数量来提捐。“将咈布染酒钱内,每匹提取二文,交公所暂为收存。”

钢铁锯锉业,按作坊炉灶数量提捐。“各店按炉每月提钱一百文,交由公所抵办前项善举之用。”

4. 按照个人所得薪俸,按比例提捐。

金银丝抽拔业立有《崇礼堂公所整顿行规在伙友薪水项下提钱办理善举碑》,定行规“在伙友薪水项下,每千文提出钱二十文,以备同业孤寡无靠、死无棺葬善举之用。”即按每人薪水的 2% 捐作善款。

布业尚始公所也采用过按薪提捐。“爰于同治丙寅秋季,同业公议,各伙友愿于辛俸内每千捐钱十文,店主人亦复照数捐助,抵充办善经费。”即按店主、伙友薪水的1%提捐,这种所提善款太少,“积至年余,为数尚寡,不敷周急之用。”后来改为以店铺营业额提成(见2条)。

漆作业性善公所,以“人工”数提捐,每工二文,伙计、店主各捐一文,按月汇缴。“每伙一工,由店主多出一文,伙计让出一文,每工两文,按月由店主汇交司月,司月汇交司年,为同业诸伙友棺椁衣衾掩埋之费。”

5. 按实际“人头”数,定额派捐。

有按作坊师傅(做手)人数,每月派捐。如蜡笺业“各作坊原定规条,每做手一人,每月捐钱五十文……系属义举。”每个“做手”必须累计捐满“十二千文”,方可招收徒弟。“原议(做手)捐钱必足十二千文,始许收徒,不许做手多捐,亦不许作主代捐。在大作做手较多,钱易足数,收徒不难。其做手仅一二人之作,必须捐至十余年、二十年方能收徒,为时过远,未免偏枯。嗣后各小作均以六年为限,准收一徒。此六年中,做手所捐不足十二千之数,即由作主照数捐足。如不捐足此数,不许收徒。如此,则捐钱仍不致短少,收徒亦不致漫无期限,庶免争端。”同业公所承诺,“将来积有余资,置备恒产,所出足资应用,即可将各做手捐钱停止。”

有按师傅、徒弟分档每月派捐。如缏绳业采绳公所,“常年经费,由各店主按每店用夥一人捐钱一百文,学徒一人捐钱五十文,按名按月计捐……此项月捐,系由店主捐出,亦非派在夥徒。”伙计每月捐100文、学徒月捐50文,这些钱都由店主承担,而不向店伙、学徒摊派。

有按店(作)总人数,每日派捐。如红木业梳妆公所,“无论开店、开作,每日照人数归店主,愿出一文善愿。”按店、作内实际人数,以每人每日捐一文计算,由店主统一交公所。

6. 设立慈善基金,以每年利息作为善款。

洋货业咏勤公所,“凡银三千两,发典生息,岁得银三百六十两。专恤贫寡,按月散给。岁终益以御寒米,计费尚不足,会商郡绅,请方伯拨儒寡例,拨四典月捐资用,而所存本银三千两,永不动支,以期经久。”纹银3000两即为基金,只动用每年利息360两办善举,不足部分由各商号摊捐。

7. 置房屋公产,出租获利抵费用。

绉绸业吴兴会馆,“查会馆房屋之外,总共置有大小市房六处,以抵常年岁修杂支等用。所有一应房屋契照,向由董事庋藏会馆中。”

8. 按实际费用,同业商号量力认捐。

银楼业安怀公所,“公所常年经费,公议由各号量力自认,按月收取。一切开支,分四季报销,以昭信实。”

9. 按行规一次性捐款。

有收徒满师一次性捐款。硝皮业裘业公所,“各作收徒,向有旧章,每收学徒一人,出钱一千六百文,俟年满出师后,再出钱一千四百四十文,以充公所经费。”红木业梳妆公所,“店、作欲收学徒,同业公议,遵照由店主出七折钱(银)三两二钱……学徒满师成伙入行,出七折钱六两四钱。”小木公所,“带本地之徒,先交行规钱五两”,“本城出师开张,先交行规钱二两四钱”。

有新商号开业性一次性捐款。梳妆公所规定,无论本地人、外地人在苏城新开店,须“出七折钱(银)二十两”,新开作坊“出七折钱十两”。小木公所规定,“开张吾业,先交行规钱四两八钱”。银楼业规定,“新创铺号,须酌量成本,捐助公所经费。”

10. 自愿捐款,同业集资。

各行业都有自愿捐款,或专项集资,以充经费不足。如书业崇德公所,“今同业各愿捐资……皆出同业自愿捐办,毫无假公勒捐情事。”

纸业两宜公所,“旋因经费不敷……复商举五魁会,集得洋蚨一千元有奇,凑集厘金。”

为了保证善款的合理使用,各业都制定监督管理行规。主要采取三种形式:

1. 同业各店分管,轮值“司季司月”,同业公所专人监督。

纸业两宜公所规定,由各店来轮值“司季司月”管理善款,并由公所推举专人进行监管。“至出入账目,现由同业公议,酌派各店分管,司季司月轮流经理,发专责成,并公举丁卯科举人曹毓俊董理其事。”

2. 由同业中大商号代管,按行规使用,年终公布账目。

蜡笺业绚章公所议定,全部捐款由四大作坊代管,“各作坊……应照旧如数捐收。所捐钱文,均交曹信义、凤鸣斋、张同顺、华正和四大作坊收存。”凡同业病故者,可到“四大作坊”就近一家支善款“十千文”,作坊登记在册,年底一起公布,供同业审阅。“如有同业病故,开具姓名、籍贯,赴作支钱十千文,以为棺殓之费。不准聚众饮茶,浪用糜费。每至年底,开列管收除在细数,公同查阅,以昭众信。”

3. 由同业会所集中统一管理,指定“司月”、“司年”具体经办。

布业尚始公所,各庄各坊捐钱“汇存公所”,由公所向同业中老弱病残“按期分给月米钱文”,以及“兼助丧仪等费”。

咈布染坊业浙绍公所,“(捐款)交公所暂为收存。(公所)自立之后,倘有失业诸司,报明姓氏,竟向公所内寄寓。或有年老病故等情,绝无亲友依赖者,查明之后,买棺成殓,安送归乡。”

绸缎业七襄公所捐款集中公所,“其费则各肆酌捐五厘,按月汇交公局,籍而记之,以待诸用。”使用由公所直接支出,“爰筹公费,立规条,如同业中有老病废疾不能谋生者,有鳏寡孤独无所倚籍者,有异乡远客贫困不能归里者,由各肆报之公局,令司月者核实,于公费中量为资助。”

缏绳业采绳公所,“经管银钱,概不入己,立簿登记存储。司年、司月之人,不准支取薪水等费,及从中挪移情事。登账不清,下次不轮。”慈善对象为:“同业伙友,孑身无依,病故无着,准给代赊一具丧

费洋四元。同业伙友,年老贫病及寡居无理,给月米钱文。同业无依病故之人,给棺收殓之后,必须埋葬,以了其事。”

苏州会馆和公所慈善义举职能还有一个特征,就是慈善行规虽然属于内部章程,但却得到了官府的认可,立案“给示”,具有合法性、权威性、公开性,对各地商帮产生了深刻影响。如苏州府为绸缎业慈善“公局”的“给示”,曾“复移知浙江嘉、湖二郡,晓谕绸绉各肆,一体遵守。”

职监胡寿康等设局捐济绸缎同业善举,立案遵守缘由……查职监胡寿康等慕义设局,捐济同业,事属善举……亦属至公。现奉各宪批准,除移嘉兴、湖州二府,并札吴县、长洲、震泽三县一体示谕外,合就给示勒石遵守。为此示,仰各该地地保及绸缎同业,以及在苏消绸各庄人等知悉:所有职监胡寿康等,经置房屋,作为公局,捐厘助济绸业中失业贫苦、身后无备、以及异籍不能回乡,捐资助棺,酌给盘费。置地设冢等善事,自当永远恪遵。(《苏州府为绸缎业设局捐济同业给示立案碑》道光二十三年十二月)

显而易见,绸缎同业慈善行规已超越了苏州地域概念。

四 传统商业行会慈善义举迈向近代商会慈善事业

清末,近代商会兴起,传统商业行会既与之存在“血缘关系”,又属于新旧更替的代谢。

苏州商务总会于清光绪三十一年九月八日(1905 年 10 月 6 日)在文衙弄七襄公所召开了成立大会,从此宣告苏州近代商业社团诞生。

中国近代商会同传统行会组织之间的历史联系,其实是一种组织系统间的“起源联系”。既存的会馆、公所、商帮等旧式工商组织构成近代商会组织建构的历史起点和基础。这里包涵有两层意思:其一,商会的创设和开展活动需要获得公所、会馆和商帮人力及财力的支持……其二,各公所和商帮势力大小会在商会内部等级构成中

得到相应体现。(《传统与近代的二重变奏——晚清苏州商会个案研究》第134页)

苏州商务总会成立,虽然得到会馆、公所的支撑,但两者分属新旧两种行会范畴因而没有从属组织关系。商会会员只代表商帮行业或工商企业,而不是会馆、公所的代表,但实际上许多重要商帮的会员,却又属于会馆、公所的头面人物,这种复杂性,被当今学者喻为"中国特色"。于是乎自1905年苏州商务总会成立至1930年建立各业同业公会,25年间出现了新旧两种行会组织共存的特殊现象。但在近代商会的主导下,会馆、公所走上了由传统商业行会逐步向近代商业社团演变异化的过程。

苏州商务总会成立后,不再以会馆、公所"慈善义举"为号召,而是发展了社会慈善事业。商会成立不久就接连发动苏州商界各业募捐赈灾:

1906年,湖南发生特大水灾,无家可归之饥民为数甚众……苏州商务总会劝募各业商人慷慨解囊。1909年,苏州商务总会将丝业所捐数百元赈灾款,解送上海广仁堂,用以赈济鄂省水灾。1910年,又集得数百元,赈济江北灾民。1911年,皖北发生严重水灾,苏州商务总会吁请"广为劝募,源源报解,以济灾黎。"其中"拒烟会"捐棉衣裤400件,士绅沈椿念甚至变产购置棉衣1000套捐赠,获得了"乐善好施"匾额。

苏州商务总会筹办了二桩善举:1908年将原"无怨堂",改为"济良所",收留愿意从良妓女。凡投所妇女一概留养,"教职工以女红、烹饪家庭琐事,俾从良后不失为勤俭良妇。"1910年,总会商董协商,集资2万元,将原贫民习艺所,改办贫民工厂,"广收极贫子弟入厂肄习。"

"公所为一业之团体",商会为"各业之团体",商务总会将传统行会慈善义举引向社会民生慈善事业。"近代商会只有在旧式会馆和公所不断解体的基础上才能真正谋求自身的发展和壮大",苏州会馆、公所最终以蜕化并入各业同业公会而告结束历史使命。

纵观苏州传统商业行会组织,自明中叶,历经有清一代,迄止民国中,跨越四、五个世纪,会馆和公所相袭延续时间之长,行规章程之详,涵盖行业之全,社会影响之大,实为国内罕见。谨就苏州会馆和公所慈善职能的历史贡献而言,主要体现在三个方面:一是维护了各行各业从业人员的生息基本利益,凝聚了同业。“同时又起着调节封建社会内部关系,在某种程度上实行民间互助自救,缓解了社会矛盾的作用。”;二是承担了一定社会责任,推进了社会公益事业和慈善事业;三是以苏州商业中心城市的地位,对各地商帮产生了深刻影响。数百年来,苏州各行各业慈善义举约定俗成,成为传统慈善文化重要部分。苏州会馆和公所的慈善义举职能,以其鲜明的时代性、突出的典型性和普遍的代表性,为我们留下了一笔不可多得的慈善文化历史遗产,也是一笔传统文化历史遗产。因此,进行深入探讨与研究,对于了解苏州及中华慈善文化的发展历史,对于继承和弘扬“乐善好施”、“敬老助贫”的优良传统,倡导各行各业和谐发展,促进构建社会和谐都有积极的现实意义。

附表一:

苏州会馆分布情况(50 所)

名称	创办时间	创设者	地址	备注
岭南会馆	明万历年间	广东仕、商	山塘桥西	
三山会馆	万历年间	福建仕、商	万年桥大街	
东官公馆	天启五年	广东东莞商人	山塘街半塘	后合入宝安会馆
潮州会馆	清初	广东潮州七邑商人	阊门外北濠	康熙四十七年移上塘街
宝安会馆	康熙十六年	广东东莞商人	山塘桥西	

名称	创办时间	创设者	地址	备注
冈州会馆	康熙十七年	广西义宁商人	宝安会馆东	俗称扇子会馆
大兴会馆	康熙十九年	江苏各府木商	齐门外西汇	同治四年移娄门外东汇
东齐会馆	康熙二十年	山东胶、青、登等商	山塘街桐桥	一说建于顺治年间
江西会馆	康熙二十三年	江西仕、商	留园附近	民国年间改江西同乡会
宛陵会馆	康熙三十六年	安徽宁国仕、商		
漳州会馆	康熙三十六年	漳州仕、商	南濠街	亦称霞漳会馆、霞漳公所
泉州会馆	康熙四十六年	福建泉州商人	阊门外张家园	
邵武会馆	康熙五十年	福建邵武仕、商	南濠街	
汀州会馆	康熙五十七年	福建上杭六串纸商	上塘街	光绪十年改仕、商共办
高宝会馆	康熙五十七年	江苏海、淮、洋、泗	四帮商人	阊门外潭子里
亦称江淮会馆	兴安会馆	康熙年间	福建莆田、仙遊商人	阊门外佑圣观弄
浙绍会馆	康熙年间	浙江绍兴商人	盘门新桥巷	
洞庭会馆	乾隆前	吴县洞庭东山商人	阊门外枫桥大街	
浙宁会馆	乾隆前	浙江宁波商人	南濠街	
武林杭线会馆	乾隆初	杭州线商及绸、箔商	阊门蒋家桥弄	道光间绸、箔商分出
宣州会馆	乾隆初	安徽宁国烟商	阊门吴直殿巷	

名称	创办时间	创设者	地址	备注
陕西会馆	乾隆六年	陕西西安商人	山塘街	亦称全秦会馆、雍谅公墅,后为仕、商共建
延宁会馆	乾隆九年	福建延平、建宁商人	曹家巷	亦称延建会馆
金华会馆	乾隆十七年	浙江金华府商人	南濠街	
钱江会馆	乾隆二十三年	浙江杭州绸商	桃花坞大街	
毗陵会馆	乾隆二十七年	江苏常州猪商	阊门外莲花兜	亦名毗陵公墅,俗称猪行会馆
全晋会馆	乾隆三十年	山西钱商	山塘街半塘桥	又称山西会馆、白石会馆
徽郡会馆	乾隆三十五年	徽州涝油、蜜枣、皮纸三帮商人	镇抚司前	
中州会馆	乾隆三十七年	河南商人	天启桥西三元坊	
江鲁会馆	乾隆四十六年	兖、徐、淮、阳商人	胥门外官路	后称江鲁公所
吴兴会馆	乾隆五十四年	浙江湖州商人	曹家巷	
仙翁会馆	乾隆五十八年	福建纸商	沿河街长衖	
新安会馆	乾隆年间	安徽歙县商人	上塘街后十家巷	民国时改新安同乡会
嘉应会馆	嘉庆十四年	广东嘉应府仕、商	胥门外枣市街	
东越会馆	道光二年	绍兴蜡烛商人	阊门外三乐湾	
元宁会馆	咸丰十年前	金陵商人	中街路高师巷	民国六年改江宁会馆

名称	创办时间	创设者	地址	备注
安徽会馆	同治六年	安徽仕、商	南显子巷	
湖南会馆	同治九年	湖南湘军	通和坊	
八旗奉直会馆	同治十年	奉天、直隶八旗官员	拙政园	
宁吴会馆	同治年间	江苏宁、吴两地铜、铁、锡手工业作坊	尚义桥	
两广会馆	光绪五年	两广仕、商	待其巷	
湖北会馆	光绪十年		西摆渡	粮商
武安会馆	光绪十二年	河南武安绸商	天库前舒巷	
全浙会馆	光绪三十一年	长春巷		
山东会馆	光绪年间		山塘街	
云贵会馆	宣统三年		十全街	
仙城会馆	不详	广州商人	山塘桥西	见《桐桥倚棹录》
翼城会馆	不详	山西翼城商人	虎丘小武当西	早于全晋会馆
覃怀会馆	不详			见《桐桥倚棹录》
上海会馆	不详			见光绪二十五年吴兴会馆碑刻

附表二：

苏州同业公所分布情况(83 所)

名称	创办时间	创设者	地址	备注
崇德公所	清康熙十年	书坊业	汪家坟	原名崇德书院，同治十三年迁石幢弄
梨园公所	乾隆二年	昆、弋戏曲业	镇抚司前	初称如意会
剞厥公所	乾隆四年	刻字业		
面业公所	乾隆二十二年	面馆业	宫巷	
光裕公所	乾隆四十年	说书业	宫巷第一天门	
成衣公所	乾隆四十五年	成衣业	阊门北正三图	同治五年迁九胜巷
菜业公所	乾隆四十五年	酒馆业	宫巷关帝庙	光绪二十八年迁东美巷
磨坊公所	乾隆五十五年	磨坊业		
豆米公所	乾隆年间	豆米商		
炉饼公所	乾隆年间	炉饼业	玄妙观雷尊殿	又称集庆公会
花商公所	乾隆年间	花商	山塘下塘	
允金公所	嘉庆年间	硝皮业	隆兴桥	嘉庆二十二年重建 即允宁公所、永宁公所
园金公所	嘉庆五年	园金业(飞金、金叶、金箔)	蒲林巷	原名经匠差局公所
江镇公所	嘉庆十三年	剃头业	马医科	

名称	创办时间	创设者	地址	备注
时入公所	嘉庆十四年	煤炭树柴船业	四摆渡东山庙南	
小木公所	嘉庆十五年	小木作业	憩桥巷	
南枣公所	嘉庆十七年	南枣、橙、桔商	枣市街胥台乡庙	
柏油公所	嘉庆二十四年	柏油商	阊门外水信心巷	
珠昌玉业公所	嘉庆二十五年	琢玉业		
咏勤公所	嘉庆年间	洋货、洋布商	梵门里肖家园	同治二年移宝林寺右
梁溪公所	嘉庆年间	梁溪膳业(羊肉面)	养育巷海红坊	
巧木公所	道光元年	红木、巧木业	憩桥巷	
膳业公所	道光初	饭馆业		
七襄公所	道光年间	绸缎商	宝林寺文衙弄	
水炉公所	道光十一年	水灶业	东北街皮石弄	
礼茶公所	道光十五年	掌礼业	社坛巷	原名掌礼通业公所
咸庆公所	道光十六年	瓜帽艺业	阊门下塘神仙庙	咸丰九年移承天寺后
丽泽公局	道光十六年	金箔业	刘家浜	民国五年称丽泽公所
性善公所	道光十七年	漆作业	斑竹巷	
承善公所	道光十七年	置器业		
永和公所	道光二十年	木柴业		

名称	创办时间	创设者	地址	备注
嘉凝公所	道光二十年	金线业	小王家巷	
明瓦公所	道光二十年	明瓦商	东海岛一弄	
醴源公所	道光二十四年	酒商	胥门外官路	
三义公所	道光二十五年	肉店业	夏侯桥	同治间改称敬业公所
梓义公所	道光三十年	瓦木匠业	洙泗巷内	
枭盈公所	道光年间	弹花业	景德路华严寺	
锡善公所	咸丰以前	锡器业	桃花坞廖家巷太平弄	同治十年重建
梳妆公所	咸丰十年前	红木梳妆业	桃花坞廖家巷底	初称三义公所光绪十五年重建更名
云章公所	咸丰十年前	估衣业	塔倪巷	光绪二年重建
心兰堂领业公所	咸丰十年前	绒领业	黄鹂坊桥弄	光绪三十四年并入洋货业长生会
永和公所	咸丰八年	海货业	南濠街黄家巷	同治四年归入南北杂货
太和公所	咸丰九年	药材业	养育巷柳巷	亦称药业公所、饮片铺公所
丝业公所	咸丰十年前	丝经行、丝行	祥符寺巷轩辕宫	同治九年重整
红业丹霞公所	咸丰十年	红布头绳、丝经、梅红三业	虎丘冶坊浜	
云锦公所	同治年间	纱缎业	祥符寺巷轩辕宫	

名称	创办时间	创设者	地址	备注
梁溪膳业公所	同治四年	梁溪饭铺业	景德路磨坊弄	
锦文公所	同治六年	刺绣业	阊门香橙弄	
安怀公所	同治七年	银镂业	紫兰巷	
浙南公所	咸丰十年前	浙江粗纸箬叶商	南濠街谈家巷	同治七年重建
尚始公所	同治七年	布商	中街路	
两宜公所	同治九年	纸商	宝林寺西	
浙绍公所	同治九年	绍兴咈布染坊业	阊门外莲花兜	亦称浙绍长生公所
巽正公所	同治九年	木行业	娄门外西汇路	
皮货公所	同治九年	皮货商	梵门桥弄	
存仁公所	同治九年	铜丝业	西大营	
集德公所	同治十一年	置器、置器漆作	因果巷	
绚章公所	同治十一年	蜡笺纸业	宝城桥弄珍香街	
裘业公所	同治十二年	硝皮业	阊门下塘官宰弄	
酱业公所	同治十二年	徽、苏、宁、绍四帮酱坊业	颜家巷	
香业公所	同治十二年	香业商人	马医科巷	
猪业公所	同治十三年	猪行商人	齐门新桥下塘	系毗陵会馆讨帐公所
厨小甲公所	光绪元年	膳食业	东采莲巷	

名称	创办时间	创设者	地址	备注
江鲁公所	光绪元年	腌腊鱼蛋咸货业	胥门外官路	江鲁会馆演化而来
钢锯公所	光绪前	钢铁锯锉店业	镇抚司前	光绪二年移建雍熙寺弄底清荫堂
五丰公所	光绪三年	粮食业	菉葭巷	亦称米商公所
四明公所	光绪十三年	浙江宁波商人		
京腔梨园公所	光绪十五年	京剧艺人	三乐湾义慈巷	
安仁公所	光绪十七年	寿衣业	司衙前采莲巷	
粉业公所	光绪十八年	石粉业		
采绳公所	光绪二十三年	缏绳业	承天寺西海岛	
胺业公所	光绪二十七年	胺业		
友乐公所	光绪年间	酒馆业	宫巷关帝庙	后移乐美巷
钱业公所	光绪二十九年	钱业商人	东中市	
永康糖食公所	光绪三十年	糖食（糕点）商人	观前施相公弄	
石业公所	光绪三十二年	石作业	半边街绣花弄	
崇礼堂公所	光绪三十三年	抽拔金银丝业	装驾桥	
履源公所	光绪三十四年	靴鞋业		
彩章公所	光绪年间	回鬚业	桃花坞廖家巷打线场	

名称	创办时间	创设者	地址	备注
玉业公所	光绪年间	金陵玉业	天库前	
坤震公所	宣统元年	煤炭业	南濠街	
霞章公所	宣统二年	纱缎机工匠	乔司空巷	
镇扬公所	宣统二年	镇江、扬州同乡	阊门外上津桥下塘	

注:民国年间建立的有旅社公所、颜料公所、茶商公所、江安公所(茶食业)、禹川公所(绍酒业)、霓裳公所(戏衣业)等10余所。

附表三:

苏州同业公会分布情况(71个)

名称	行业	地址	加入组织
华洋布业同业公会*	棉、夏、土布	中街路	尚始公所、咏勤公所、领业公所
蔴绒布衬同业公会*	蔴布	腌猪河头	
百货业同业公会	广货、百货	文山寺禾家弄	惟勤公所
估衣业同业公会*	旧衣、新衣	塔倪巷	云章公所、裘业公所
纸业同业公会*	纸业	宝林寺前	两宜公所、浙南公所、霞章公所、绚章公所、纸坊公所、汀州会馆
文具业同业公会	文具	尚义桥	崇德公所
国药业同业公会*	饮片药业	旧学前	太和公所
药材参燕业同业公会*	药材	爱河桥	药业公所、人参会馆
绸缎业同业公会*	绸缎	文衙弄	七襄公所、钱江公馆、吴兴会馆

名称	行业	地址	加入组织
丝线业同业公会*	杭线、苏线	宝林寺前	武林杭线会馆
刺绣业同业公会*	刺绣	阊门神仙庙前	锦文公所
另剪顾绣业同业公会	另剪绘绣	小王家巷	云华绣业公所
戏衣业同业公会*	行头戏衣	官厍巷	霓裳公所
湖绉棉绸裱绫同业公会*	湖绉绸绫	曹家巷	吴兴会馆(后并绸缎业同业公会)
丝织业同业公会*	丝织、漳绒	祥符寺巷	锦章公所
纱缎业同业公会*	纱缎	祥符寺巷	云章公所(后并丝织业同业公会)
丝业同业公会*	丝业	祥符寺巷	丝业公所(后并丝织业同业公会)
杭绸业同业公会*	杭绸	桃花坞	钱江会馆(后并绸缎业同业公会)
织带业同业公会*	丝边	西海岛	采绳公所、彩章公所、贡带公所、嘉凝公所
丝经染同业公会*	丝经染	华阳桥南	
帽业同业公会	瓜帽业	西海岛	咸庆公所
履业同业公会	鞋业	东海岛	履源公所
寿器业同业公会	寿衣	南采莲巷	安仁公所
茶食糖果业同业公会*	茶食、糕点、糖果	施相公弄	糖食公所、江安公所
南北海货业同业公会*	南北货	南濠街黄家巷	永和公所
油酒酱业同业公会*	酱园	大井巷10号	酱业公所

名称	行业	地址	加入组织
烧酒业同业公会*	烧酒	小日晖桥	醴源公所
绍酒业同业公会*	绍酒		禹川公所
卷烟业同业公会*	香烟	横马路仙工里	(原无公所)
猪行业同业公会*	猪业	莲花斗	毗陵会馆、猪业公所
鲜肉业同业公会*	肉店	夏侯桥	敬业公所
腌腊火腿业同业公会	腌腊	潭子里	高宝会馆、江鲁公所
米店业同业公会*	米店	菉葭巷	声叙公所、米豆公所、五丰公所
粮行业同业公所*	粮食	东北街灵迹司庙	声叙公所、米豆公所、五丰公所等分出
菜豆棉油同业公会*	食油	富仁坊横巷口	(原无公所)
豆腐业同业公会*	豆腐	唐寅坟5号	(原无公所)
茶叶业同业公会*	茶叶	市福桥	秀兰公所、浙台公所、茶商公所
荤油业同业公会*	荤油	丁家巷新安会馆	荤油公所
桐柏油饼业同业公会*	柏油	信心桥	柏油公所
面馆业同业公会	面馆	宫巷	面业公所
菜馆业同业公会	菜馆	东美巷	庖人公所、友乐公所、膳业公所
理发业同业公会	理发	马医科	江镇公所
水灶业同业公会	老虎灶	西北街	水炉公所

名称	行业	地址	加入组织
旅社业同业公会*	旅馆	五福路苦儿院	旅社公所
烛商业同业公会*	蜡烛铺	三乐弯	东越会馆、蜡烛公所
箔业同业公会*	锡箔	上塘街	武林会馆
香业同业公会*	香业	马医科	香业公所
木业同业公会	木行、木商	齐门外	大兴会馆、巽正公所、大隆公所、务本公所(锯木业)
竹业同业公会*	竹行	娄门外大街	
木器业同业公会*	木器、嫁妆	因果巷	梳妆公所、三义公所、巧木公所、置器公所
盆桶业同业公会	盆桶、橱柜	景德路	承善公所、橱柜公所
树柴业同业公会	树柴	盘门外	承和公所
煤炭业同业公会*	煤炭	南濠街	坤震公所
珠晶玉业同业公会*	琢玉	周王庙	宝珠公所、玉业公所
金银业同业公会*	银楼	刘家浜	丽泽公所、园金公所、安怀公所
铜锡业同业公会	铜锡器	桃花坞	锡善公所、铜锡公所、存仁公所、积义公所
刀剪匠作业同业公会	刀剪作	北园	钢锯公所、打铁公所
营造业同业公会	水木匠作	牛角浜	梓义公所
髹漆业同业公会*	漆作	宋仙洲巷横行	性善公所、集德公所
制革业同业公会*	硝皮	隆兴桥	永宁公所、元宁会馆

名称	行业	地址	加入组织
染业同业公会	染坊	新桥巷	浙绍会馆
颜料业同业公会*	染料	南濠淡家巷口	颜料公所
石粉业同业公会	石粉	牛王庙	粉业公所
典当业同业公会*	典当	清嘉坊	典业公所
壅业同业公会*	壅业	乔司空巷	
石灰窑同业公会*	石灰	娄门下塘	
印刷业同业公会*	印刷	西中市文新公司	
银行业同业公会*	银行	暂借吴县商会	
运输业同业公会*	运输	钱万里桥	
民信业同业公会*	民信	宁波会馆	
布厂业同业公会*	织布	玄妙观	

注:1. 表中带*属首批获准57个,成立于1930年6月至12月
2. 表中所列同业公会截至1937年抗战前

参考文献:

《明清苏州工商业碑刻集》(苏州历史博物馆、江苏师范学院历史系、南京大学明清史研究室合编,1981年2月第一版)。

《明清时期苏州的会馆和公所》(吕作燮著)。

《传统与近代的二重变奏——晚清苏州商会个案研究》(马敏、朱英著,1993年巴蜀书社出版)。

慈善为本　救援为民
——民国时期苏州慈善义举侧记

诸家瑜[1]

摘　要:民国时期,苏州一些社会团体和各界人士本着“慈善为本,救援为民”的宗旨,投身于社会公益慈善义举活动之中,通过各种方式筹募款物,扶困济贫,进行着社会救济。本文采用侧记的形式,以翔实的史料,讲述那个年代所发生的一些感人肺腑的往事。

关键词:民国时期　苏州　慈善义举　侧记

民国时期,军阀混战,时局动乱,各地灾害频频发生,呈现出无年不灾、多灾并发的局面,苏州贫民以及外地来苏灾民游民有增无减,地方政府虽有慈善机构,名义上也有贫苦孤老收养、贫苦幼儿育养、贫苦鳏寡恤养、灾民游民教养等内容,也主办急赈和冬赈两种社会赈济,但实际上政府救济极微,扶困济贫主要由社会团体和各界人士通过各种方式筹募款物,进行社会救济,善举项目有发救济款、赈米施粥、施衣施药、施棺置冢、平粜借本、收养孤幼、铺路修桥等等。

“慈善为本,救援为民。”这是那个时代的一种“慈善为民,爱民慈善”的精神,所有投身于这项社会公益慈善义举活动的团体和个

〔1〕 诸家瑜:中国民间文艺家协会会员,中国化工作家协会会员,中国东方文化馆馆员,苏州市传统文化研究会会员、寒山寺文化研究院研究员。

人,无不倾情奉献,不图回报。如今重温历史,一桩桩的往事,既感人肺腑,又发人深省!

社团单位扶贫救灾

民国时期,战争频频,经济萧条,失业严重,贫民增多。于是,扶贫救灾成为了一些社团单位的“本职工作”。

市民公社　这是一种市民自治组织,在清末民初发起建立的,以辖区地名命名,如观前市民公社、道养市民公社、胥盘市民公社等等,共有 27 个之多。民国七至十四年(1918—1925)每年冬季,苏州城内外各市民公社常办粥厂施粥贫民,所需经费除劝募外,另由丰备义仓每年拨助 3600 ~ 3800 元左右。粥厂分东西南北中五路设立,有时设 10 余处。民国十三年(1924)7 月,道义、娄门、马路等市民公社先后设立平价饭店,以代平粜。之后,城内外各市民公社亦分别举办过平粜。

急赈会　这是一个临时性社会团体,由苏城绅士组织的。民国元年(1912)11 月,辛亥革命政局甫定,经济萧条,失业严重,贫民增多。据当时调查,极贫者 6830 人,次贫者 7768 人。急赈会公筹洋 5 万元,用于急赈 2 万元,筹办生产 2 万元,购发棉衣 1 万元,对孤贫寡婴发给双份口粮。民国三十二年(1943)2 月,又救济失业文人每人 80 元或 100 元。民国三十六年(1947)1 月,再度发放贫民救济款 270.9 万元。

苏州隐贫会　这是一个民间社会团体,是由苏城士绅曹崧乔、曹惕寅、吴荫培、杨廷栋、陆仲英、潘廷枫、张荫玉、洪少圃、潘子义等于民国十年(1921)组织成立,以救济失业民众为宗旨。民国十七至十九年(1928—1930)间,陕西全省干旱不雨,加之其他天灾人祸,发生了大饥荒,饿死者数十万计。该会在报纸上刊登乞赈陕灾启事,为灾民哀痛呼吁,积极筹募捐款,随到随汇,先后共有数十万大洋赈济灾区。民国二十年(1931)8 月,苏北洪水泛滥成灾,该会又在《苏州明

报》等报上刊登求助本省义赈的启事,为灾民请命,陆续募得 15 万大洋、10 多万件单夹棉衣鞋袜、千馀条棉被及大量食品、药品等,分别救济高邮、宝应、兴化、东台、泰县、江都等地灾民。另外,还经常举办平粜。

中国华洋义赈救灾总会　这是一个全国性的民间救治合作社,成立于民国十年(1921)11 月,苏州人章元善为总干事。该会的主要工作是通过向国内外募捐,救济中国北方农村的灾民,开展施放赈款、赈粮、赈衣,举办粥厂,建收容所等扶贫灭灾救治工作。民国十六年(1927),苏北宿迁大灾,百姓流离失所,大量灾民涌到苏州。为了让灾民们尽快摆脱饥饿,华洋义赈会苏州分会立即组织开展扶贫济困活动,向宿迁饥民施济赈款。之后,苏州的华洋义赈会和市民公社,以及苏州济生会等众多慈善机构,为扶贫济困做了许多工作。

吴县阊胥盘区地方公益会　这是一个以区域命名的民间社会团体,成立于民国三十年(1941)。在建会当年的暑假中,苏州“贫民患病甚众,医疗无资”,于是该会理事会决议,为他们办理暑期送诊给药。自 8 月 1 日起至 9 月 30 日止,“该会施诊送药二个月,连同义务医师车马费及中西内外各科药资,共用达八千余元,而受惠之贫民共五千余人”。10 月初,该会副理事长,联合地方人士王叔平、殷坟原、陈夔原、朱庚生、张桂三、许伯安等筹备组织葑溪地方公益会。闻此消息,娄齐一带亦表示愿意参加,并分别公推黄旭人(娄门地区)、刘恂介(齐门地区)参与建会的筹备工作。不久,娄齐葑区地方公益会成立,与阊胥盘区地方公益会并肩努力服务,为地方公益作出了卓越的成绩。

河沿街道义化赊会　这是一个以街道命名的民间社会团体,活动于抗战时期。在日军侵占苏州期间,不少贫民治病无力,死亡无棺。民国三十一年(1942),该会代赊棺木 100 余具。

政府救济机构　这是政府有关部门成立的一些临时性救济机构,主办赈济,有急赈和冬赈两种。

公款公产管理处曾针对苏州一些失业贫民能做小商小贩,但缺

少本金的情况,多次设立借本所或贫民小本贷款所,运用自筹或代办款项,对部分贫民进行小额贷款,分期归还,不取利息。

平粜局、丰备义仓在米价不断上涨,民食维艰期间,相继举办平粜,对贫民进行有限救济。民国九年(1920),平粜局实行间日一粜,每户3升,价格低于市价1/4。民国十一年(1922),丰备义仓以2.3万元办理平粜,为时3个月。

吴县冬令救济委员会、年终筹款济贫会亦曾在民国十五至三十七年(1926—1948)期间相继举办平粜。吴县冬令救济委员会等单位还在抗日战争时期筹办粥厂17处。民国三十七年(1948),县冬令救济委员会劝募捐款34万元,救济贫民;又劝募食米97石,县积谷委员会拨谷1000石,除拨发施粥米81.5石和拨慈善事业59.82石,悉数发给贫民,计发放1152人。

吴县公安局也于民国二十二年(1933)2月设平民收容所,救济款是从梅兰芳来苏义演筹得款项中提取的。据当年2月5日的《吴县日报》报道:“吴县公安局,近因城厢各处贫民路跸者甚多,殊为可惨,故於上届局务会议时提出讨论,议决由城厢一二三分局,会同各该区公所,劝募棉衣稻草,筹设平民收容所,每处规定名额五十名,其经费则由上次梅兰芳演剧筹得之款项下,划米款一百二十石,分发各该所,以资救济。故於昨日令行城厢三分局,着即着手办理,以资救济,而重人道云。”

抗战时期,由汪伪政府控制的吴县济民会也曾为不少治病无力的贫民施诊给药,民国三十二年(1943)里,4个月送诊2455人,给药2307帖。

红十字会救死扶伤

清宣统三年,即1911年,改变中国历史命运的辛亥革命爆发。武昌起义不久,江苏战场燃起熊熊战火。特别是两江总督所在地南京,争战激烈,伤亡累累。总部设于上海(时属江苏所辖)的中国红

十字会采取救援行动,筹组救护医队赴宁,并于沪宁铁路沿线,联络当地人士,设立分会,以保障救护行动的顺利推进。苏州红十字会由此诞生,发起单位的博习医院、福音医院以及广仁医院,均成为红十字会临时伤兵医院,救护伤员。之后,苏州红十字会又在社会公益慈善事业中,发挥了积极作用。

民国五年(1914),中国红十字会创始者之一的吴江人施则敬在其家乡震泽发起成立震泽红十字会,“原以赈济四乡贫乏为职志,当时会员约四十余人”。施则敬“因劝办红十字会有功,由陆军部奖给金色奖章”。

民国九年(1920)夏,苏州时疫流行,苏州士绅蒋季和等人于7月15日倡议组织成立的万国红十字会苏州分会设立时疫医院,投入大量的人力、物力救治病人。

民国十三年(1924)秋,江浙军阀交战,苏州毗邻战区,吴江震泽“毗连吴兴,形势尤为危险”,9月初重组的震泽分会即组织救护队4队,分驻平望、梅堰、秋石村、半路亭等处,并设立妇孺收容所8处,收容妇孺。救护队还雇轮开赴前线,救回难民近百人,收容留养。9月3日,昆山地方名流方还、王沂仲等组织成立的中国红十字会昆山分会,设难民收容所9处,收容难民3546人。周庄名医费公直与王大觉也在家乡发起组织中国红十字会周庄分会,担负救死扶伤职责,获得乡里人士的支持。9月26日,常熟乡绅张鸿、张玉、宗舜年、张建铭等在石梅图书馆重建的中国红十字会常熟分会,设难民收容所10余处,留养难民2000余人。由吴江盛泽商会首任会长张庆镛设立的中国红十字会盛泽分会,也组织人员救护收容伤兵难民。为此,江苏省省长韩国钧于12月13日特赠盛泽分会匾额一方,题“见义勇为”四字,加以表彰。

同年9月,苏州地方知名人士宋铭勋律师、张一麐等人发起成立中国红十字会吴县分会,会址设在公园图书馆内,由宋铭勋、钱鼎先后担任议事长,吴问潮、季小松、吴靖澜等为理事,办理兵燹救护、防疫救灾事务。时值战事激烈,难民蜂拥来苏州,红十字会吴县分会

“恐事急时,妇孺无法躲避,特商借学校、教堂及公共场所,分组临时收容所,以便趋避”,在临顿路小日晖桥保卫团办公处、狮林寺巷临北公社、桃花坞钱江会馆等地设立难民收容所80余处,粮食由官仓供给,经费由红十字会自筹。仅齐门外,一日就收容难民500余人。为防溃兵游勇骚扰,该会在草桥省立第二中学设立临时妇孺收容所,专门收容城区妇女儿童。另外,还商借县立医院、更生医院、福音医院等多家医院为临时伤兵医院,收治伤兵。9月11日前后,县立医院已有伤兵38人,福音医院87人,苏民医院89人,省立医院25人,博习医院2人,更生医院11人,其中87名“系由第四混成旅野战病院军医尹声涛君由太仓直接送往”。至9月中旬,红十字会吴县分会各医院已有伤兵800余人。

民国十四年(1925),战火重新燃起后,红十字会吴县分会钱鼎议事长等于1月19日开会议决“延长粥厂,以一月为期,每厂由本会补助粥米十石”,并组织收容所20多处。是月26日,大批溃军聚集齐门、娄门一带,该会负责接待,免费供应茶水食物,直至“遣送”军队出境。翌日,军阀张宗昌部由无锡抵苏,该会极力维持,使地方免受其害。同时又在省立医院、苏民医院、更生医院等处成立临时医院,负责救伤,如在四摆渡更生医院内设立伤兵医院(床位100张),治疗伤兵。此外,还协助红十字会九江分会在阊门外设立伤兵医院,组织救护队;商请上海中国红十字会总会总办事处每日派专轮往返苏沪疏散难民并兼输送沪地日用品来苏,以维持居民需求。

民国十四、十六年(1925、1927),苏州又相继流行时疫,红十字会吴县分会设立了时疫医院,投入大量的人力、物力救治病人。仅民国十四年(1925)5月,设立临时时疫医院2处,分院6处,光福、东山、黄埭、木渎、角直等处均有设立,累计诊治的病人就达到7000余人,住院者500多人。

民国十六年(1927)4月5日,吴县医师公会成立。民国二十三至二十四年(1934—1935),该会主席林苏民选派会员参加防痨协会,开展防痨救治工作,还发动会员捐款救灾。民国三十三年

(1944),该会理事长庄觉组织讨论优待中小学师生治病办法,实行门诊号金全免,出诊减半收费。同年,世界红十字会苏州分会等单位亦分别举办夏令施诊给药,救济贫病者。

民国二十一年(1932)“一·二八事变”爆发,苏州各地红十字会开始了抗战救护的伟大事业。淞沪战争爆发后,吴县分会即在阊门宁波会馆设后方办事处,由钱鼎、王畿道、刘赓华、诸重华等负责救济事宜。3 月 18 日,吴县分会仅从昆山一地就收容难民 149 人,并将他们安置在干将坊骧王庙战地同胞收容所内留养。常熟分会从 2 月 28 日起,先后开办 6 处难民收容所,“收容安置嘉定、太仓、昆山三县来常难民 534 人”,战火平息后又全部护送回籍。战后霍乱流行,常熟分会又于城内西弄孝友小学设时疫医院,并于 7 月 12 日开诊,先后诊治门诊病人 349 人,住院 204 人。同时,分批组派医务人员奔赴东始庄、妙桥、福山、谢桥等地,免费注射霍乱预防针 6106 人次,施送时疫药水 28175 瓶。

“八·一三”事变后至 11 月 19 日苏州沦陷,苏州各地的红十字会组织及其各救护机构,克服重重困难,展开救援行动,且号召各界捐助被褥、衣裤、毛巾、食粮、茶叶等物品,慰问抗战将士和支持后方医院工作,得到社会各界响应。

抗战时期,苏州红十字会组织策略性转入“地下”,进行“潜伏工作”,义诊、施医、施药、施棺、冬令救济等慈善义举并未间断,会员们或私人集资搞善举,或参与一些社会团体组织的慈善活动。抗战胜利后,中国红十字运动进入“复员”时期,苏州的红十字会组织恢复工作,直至中华人民共和国成立。

民国时期,苏州的红十字会组织在地方和社会公益慈善事业中发挥了极大的作用,取得的功绩是不可磨灭的。

苏州票友赈灾义演

民国时期,苏州许多爱好京剧的票友,相继成立了票房组织:江

氏票房、半园票房、隐约有声社、铎社、戊辰票房、龙集票房、求是社、晓社平剧研究会、啸云社、六宜社、兰集社、壬申票房、苏声社、普平社、大中华社、龙吟曲社、兰社、普平社、庸集社、麒麟社等等。这些票房组织有的昙花一现,几个月或年把时间就解散了,有的存在几年甚至十几年。但是,这些票房组织存在时活动频繁,经常搞彩排,有的一年四季彩排,大多是为地方和社会公益慈善事业募捐演出。

民国十八年(1929)9 月,工商界的几位票友在北局青年会组织成立龙集票房,主持人张寿鹏、蒋枫影,票友邱橘农对谭派艺术颇有研究。龙集票房的活动至抗战爆发,历时八年多,期间,先后为华北和苏北高邮水灾灾民举行过义赈演出,由票友王纳斋演《审头刺汤》,李又宸演《洪羊洞》,张寿鹏演《四郎探母·坐宫》,票款收入悉数缴送地方慈善机构。票友们高尚艺德和无上为公的奉献精神,受到了当时社会各界人士的交口称赞。

民国二十一年(1932),壬申俱乐部的票友组织成立壬申票房,这是苏州历时最长、人数最多、影响最大、名流荟萃之京剧票房组织。壬申票房初成立时,便有 50 余人,角色行当齐全,均为乡绅名流,有苏州闻人、时任吴县提倡国货委员会副主任的刘正康,及其公子刘庚华,有吴县新闻记者公会理事长、《苏州明报》总编的仇昆厂(音庵,时任晓社平剧研究会主持人,后创办《大华报》),还有卢天锡、王南政、吴家桢、褚绍荣、高庚生、杨兰生等。之后,有华慧娟、曹秋萍、程兰琳等女性入社学戏。该票房在阊门外丁家巷刘正康家活动。后改名为苏声社,移至在祥符寺巷活动,先后由孙凤伯、朱仓新、杨兰生负责。民国三十一年(1942),又迁马医科活动。

壬申票房成立的那一年(1932),适逢湘鄂等八省水灾,灾民达一亿人。为此,官绅商报各界联合成立“苏州公益慈善筹款演剧会”,由吴县县长邹競,县公安局长茅迺功,律师、东吴大学法学教授张云搏(名一鹏,张一麐胞弟),刘正康、刘庚华父子,吴县县商会主席委员、县商团团副施筠清,仇昆厂等发起,组织苏州各界开展公益慈善筹款活动。苏州票房组织也积极响应参与其中,壬申、苏声、龙

集、六宜、晓社平剧研究会等多家票房联合同台演出,为赈灾进行义演。

是年(1932)11 月 29 日,著名京剧表演艺术大师梅兰芳偕夫人福芝芳首次来苏。当日,在招商局北中华三栈视察主任徐佛生陪同下,从南京“乘三点一刻之特别快车来苏,抵苏已九时有馀,当即在铁路饭店开定卅号之特别房间。……因梅来消息,知者尚鲜,故往访者并不甚多”。《苏州明报》总编仇昆厂“偕壬申票房票友,同往请晤,梅氏招待殷勤,吐属隽雅”。

梅兰芳夫妇及其随从,在苏逗留 5 天,受到苏州各界热情厚待,刘庚华、闵仲谦、刘庚华夫人、闵仲谦夫人分别陪同梅兰芳夫妇,游览了灵岩、狮子林等城内外古迹名胜。12 月 2 日晚,苏州各界在鹤园举行宴会,其盛况为空前所未有。苏地名摄影家观西新村照相馆主徐新夫,特往鹤园,为梅摄影。12 月 3 日下午,禊集票房在青年会彩排昆曲,“观前听曲,张仲仁招待,梅兰芳倾倒”,《苏州明报》以此小标题概述了当时的情景。是日晚,梅兰芳等离苏去沪,去参与金廷荪宅堂会,并应天蟾舞台之约,参加义学筹款演出,与马连良等登台献艺。“梅于到车站之前,曾至丁家巷壬申票房参观,因感于该票房爱护之诚,特表示于到沪后,当以贵重品相赠与,并谓海上北返时,或将再度过苏小驻数日,以舞台上艺术,供献三吴人士云。”之后,又在火车站酒排间接受了《苏州明报》总编仇昆厂的采访。

梅兰芳在沪期间,苏州公益慈善筹款演剧会成立了“梅兰芳等来苏演剧”的班子,有负责布置剧场、收票的,有负责纠察、验票的,有负责交际接待的,有负责宣传报道的。还将义演安排在北局可容 2200 余座的东方大戏院旧址——刚改名不久的开明大戏院内。而开明大戏院为迎接梅兰芳的到来进行了整修。

翌年(1933)1 月 12 日下午,梅兰芳等在上海闻人黄金荣的弟子、苏州闻人谌则高(当时刚寓居沪上)的偕同下,冒雪来到苏州。“与梅氏同来者,有徐佛生、钱志翔、孙兰亭、孙克友、龚兆熊、姚绍华、金少山、姚玉芙”等,以及沪上名票裘剑飞、沈兰亭、龙厂(音庵)

居士等。马连良因尚有他事,未克与梅等同车而来,于当晚十时许来苏。梅夫人、黄金荣则在第二天抵苏。当天上午,苏州公益慈善筹款演剧会“即雇备马车,扎以花彩,备梅氏等乘坐”。下午,苏州“雪里迎梅,官绅各界纷赴车站”,“计莅站欢迎者,有邹县长代表严庆祥,茅局长代表张南邨,及张云搏、闵仲谦、刘庚华、程平若、殷新甫、洪青圭、薛云龙、柳启东、朱庸白、钱养然、曹安昌、诸重华、仇昆厂等”。

当年义演的演员阵容之强大,演出戏目之精彩,在苏州京剧舞台上可称历史之最。梅兰芳等在苏演出共3天,每天演出,场场爆满,剧场外守候退票的每日在千人以上,北局为之途塞。每场演出,观众为之倾倒。演出间隙,苏州各界竞相举行欢迎活动,车队走街穿巷,全城为之轰动。梅兰芳等来苏演出期间,《苏州明报》刊登了每晚义演的戏目单,各家报纸、电台都作了连续报道。这次义演,总计收入18000余元,全部用于地方公益,其中拨给救济贫民款4500元,划拨给吴县公安局设平民收容所救济贫民计米款120石。由于苏州的义演,使梅等不克参加北平一年一度为救济梨园公会贫老会员的“窝窝头戏”的演出,特由苏州义演收入中拨出2000元寄赠北平梨园公会。

事隔三个月后,即民国二十二年(1933)4月,壬申票房举办了一场为救济东北灾民的义演,由邹競、茅廼功、施筠清、刘正康、张云搏、刘庚华、仇昆厂等发起。同年,又为冬令施粥助赈义演。当年义演的主要戏码有:女票友华慧娟的《拾玉镯》,曹秋萍的《锁麟囊》,程兰琳的《三堂会审》、《金玉奴》,男票友仇昆厂、狄祥麟的《四郎探母·坐宫》、《九更天》、《吊金龟》,杨兰生的《落马湖》,褚绍荣的《李陵碑》,吴家桢的《坐寨》,戴葆成的《荒山泪》、《六月雪》等。

民国时期的苏州票房组织,不仅为弘扬祖国京剧文化做出了贡献,更为地方和社会公益慈善事业做出了杰出贡献,这给苏州的票房史添上了熠熠生辉的一页。

必须重视对民国慈善事业的研究

中华民族是一个热情仁爱、乐善好施的民族,关于“慈善”的概念,古已有之。博爱为慈,乐举为善,以慈行善。在中国传统文化典籍中,“慈”是“爱”的意思。孔颖达疏《左传》有云:“慈者爱,出于心,恩被于业。”又曰:“慈为爱之深也。”许慎的《说文解字》中也有解释道:“慈,爱也。”亦谓“上爱下曰慈”,《国语·吴》中“老其老,慈其幼,长其孤”的“慈”即为此意。“善”的本义是“吉祥,美好”,也就是《说文解字》中所解释的“善,吉也”,后引申为和善、亲善、友好。如《管子·心术下》中所说的“善气”二字合用,则是“仁善”、“善良”、“富于同情心”的意思。又如《北史·崔光传》中所讲“光宽和慈善。不忤于物,进退沉浮,自得而已”云云。

中国的慈善思想源远流长,先秦时期的诸子百家对此都曾有过精辟的论述。中国的慈善事业,也有着悠久的传统。在我国传统的慈善活动中,主要有四类施善团体起着主要的济贫帮困作用,它们是家族、宗教组织、政府以及社会团体。虽然这四种慈善类型并不表现为单一形态的依次更替,在同一时期处于并存状态,但大致上还是看得出其历史变迁的逻辑:宗族慈善、宗教慈善、国家慈善和社会慈善。而“在中国,由社会团体举办慈善事业自古有之,但直至民国时期它才首次成为中国慈善事业的主要形式。民国时期,灾害频发,战乱连年,以致生灵涂炭,民不聊生。中央政府为维护统治,疲于应付各种事变。即使有心顾及黎民,也因庞大的军费开支而显得力不从心。由于政府救济不力,大量的救济工作便只得由慈善组织来承担。这一时期,无论是慈善团体的数量,还是慈善家群体,在中国慈善事业史上都是首屈一指的”。上述所阐述的民国时期苏州社会团体一系列慈善之举,就是一个极好的佐证。但是建国以来,由于政治上的原因,许多研究中国慈善事业史的人都回避或者缄口不语民国时期慈善事业这段历史。这是有失偏颇的。

一般来说,社会慈善事业是国家保障的补充。如果国家保障功能健全,社会慈善事业就会相对萎缩,如果国家保障不堪重负,社会慈善事业就有相当大的发展空间。以往的历史经验告诉我们,社会慈善事业对一个社会的发展起的仅仅是微调的作用,还没有哪个朝代像民国这样,社会慈善的作用空前膨胀,有时甚至起到了决定性的作用。

据民国十九年(1930)国民政府内政部调查江苏等18省的救济院和旧有慈善团体(明清时期设立的慈善团体)时统计的数据,总计566个县市共有1621个旧有慈善团体。又据民国三十五年(1946)年底国民党中央社会部的统计,全国29个省市共有救济机构3045个,其中私立的有1011个,约占33%。民国三十七年(1948)的《中国年鉴》披露:当时全国有4172个救济机构,其中私立者1969个,占47%。这些数据因调查范围不同而有所差异,但是,民国时期的民间慈善救济机构一直数目众多却是不争的事实。在全国众多的民间慈善救济机构中,影响较大的有中国红十字会、中华慈幼协会、战时儿童保育协会、香山慈幼院、中国华洋义赈救灾总会等。在苏州,民间慈善救济机构也相当的多,除了分布在苏州各地区的中国红十字会和中国华洋义赈救灾总会苏州分会外,还有市民公社、苏州隐贫会、吴县救济院等等。

民国时期的苏州慈善义举,枚不胜举!民国的慈善事业,更值得我们重视和深入研究!

参考文献:

《苏州市志》1-3卷,江苏人民出版社1995年1月版。

《苏州史志资料选辑》(内部刊物),1989年第一二辑合刊(总第十一、十二辑)、1989年第三四辑合刊(总第十三、十四辑)、1990年第二辑(总第十六辑)、1991年第一辑(总第十七辑)、1997年第一辑(总第二十二辑)、1998年刊(总第二十三辑)、1999年刊(总第二十四辑)、2001年刊(总第二十六辑)。

池子华、郝如一《苏州红十字运动的历史轨迹》,原载《红十字运动研究中

心》网 2008 年 3 月 30 日。
《吴语》,1926 年—1928 年 10 月。
《吴县日报》,1928 年 10 月—1933 年 12 月。
《苏州明报》,1931 年 1 月—1933 年 12 月。
《大光明》,1932 年 11 月—1933 年 3 月。
《苏州新报》,1941 年 10 月 5 日。
《中国慈善事业发展历史》,原载中国报恩网 2008 年 5 月 20 日。

苏州桥梁与慈善故事

吴眉眉[1]

摘　要:苏州水巷多,自然小桥也多,白居易诗称“红浪东西南北水,红阑三百九十桥”,刘禹锡有“春城三百七十桥,两岸朱楼夹柳条”之句。然而苏州每座桥梁的建造,几乎都得到过好心人的捐助。就这样,随着一座座桥梁的诞生、修缮、再重建,同时上演着一幕幕感人至深、发人深省的慈善故事。

关键词:解放前　苏州地方官民　捐资造桥

苏州造桥历史可上溯春秋,阖闾大城时即有建造。唐代之桥大都木构,至北宋时逐渐易木为石,一般采用本地花岗石,也有少许采用青石、武康石。据《平江图》著录,南宋时苏州城内有桥三百十四座;清末,城内有桥三百十一座。民国年间,因填河,一批古桥废弃,1940年的《吴县城厢图》上,城内尚有桥二百六十一座。至于城外,自清末开埠以来,新构增多,约有七百馀座。苏州之桥,不仅多而密,并且形制各异,精致典雅,这些不同时期的建筑,或伟岸恢宏,或玲珑小巧,或九曲逶迤,或石板平铺,或石阶连云,或横卧湖上,或两桥相连,或桥孔高拱,或有小小亭榭让行人憩息,或有小小神庙供香客祈愿……它们为风光秀丽的苏州增添了一道道亮丽的风景。

---

〔1〕 吴眉眉:中国楹联学会会员、苏州楹联研究会副秘书长、《楹联春秋》总编、沧浪区文联副秘书长。

苏州因水成市,因水成街,又因水成景,而水上交通,无非舟楫与桥梁。舟楫,随着时间的推移、社会的进步,逐渐退出了人们生活的舞台,成了现在一些古镇景点招揽游客的工具;而桥梁,自古以来与人们的生活和劳动密不可分,桥市是江南水乡最早的商市,茶坊酒肆都集中于此,桥,自然而然成了人们日常生活的中心。于是,形形式式的桥梁建筑,记录了不同时期的历史变迁,成为了古代灿烂文化的重要象征之一,也树立起了人类社会进程中文明进步的一座座里程碑。

桥梁,不仅是抵达彼岸的通途,也是古代人民发挥聪明才智的文化创造,更是捐资建造者善良之心的具体体现。苏州桥多是出了名的,苏州人心好更是出名,所以在苏州每座桥梁的背后,都有一位或几位,或捐资或出力的地方官员、僧人、商贾、乡绅和平民百姓,他们的无私奉献,造就和奠定了“苏州佛”这个千年不变的光辉形象,也正因如此,我们现在才有幸每天生活于“小桥、流水、人家”诗一般的意境里。

每次踏上小桥,除了感恩戴德外,总会从心底升起一股柔柔的情愫和深深的敬意,那坚如磐石的桥梁与桥下万般柔情的河水,以及那欸乃远去船娘朦胧的背影,早已烙上了苏州水乡永恒的印记,铭刻于每个人的心头。现在,就让我们一起怀着感恩的心,细数那些凝聚着古人恩德的苏州桥梁吧。

一　地方官员建造的桥梁

王仲舒捐玉带募集资金修建宝带桥的故事已深入人心,可以说,他是地方官员俸资造桥的形象代言人,深受百姓的爱戴和敬仰。榜样的力量真是无穷,王仲舒此举,就此揭开了一代代地方官员演绎一件件善行义举的序幕,这种精神,在后来的万年桥、虹桥等一次次重建中得到进一步的光大、升华。

宝带桥　横卧运河和澹台湖之间,初建于唐元和十一年(816),

因刺史王仲舒捐玉带募集资金,故名。

宋绍定五年(1232),郡守邹应博重建。明正统十一年(1446),巡抚侍郎周忱重修,民国《吴县志》引陈循《重修宝带桥记略》称"宋元以来,修葺不继,遂致倾圮。有司架木以济行旅,每有覆溺之患。正统七年,卢陵周公恂如以工部右侍郎巡抚兹地,睹之兴慨,乃与知府朱胜谋曰:'是役工费浩繁,不可轻举。'乃戒有司豫备工材之用,又四年为十一年,公率知府及长洲知县张旻、吴县知县叶锡往计度之,所积咸具,而俾耆民李禧等董其工。桥长千三百二十尺,洞其下凡五十有三,而高其中之三以通巨舰。冬十一月落成"。徐崧《见宝带桥重修有作》诗曰:"澹台湖在具区东,利涉全资宝带功。山对楞伽邀串月,塘连葑水捍衝风。石狮对坐行人过,水鸟群飞钓艇通。乱后圮崩谁再建?捐资直欲媲王公。"清康熙九年(1670)大水冲圮,十二年巡抚马祜布、政使慕天颜、知府宁云鹏再修。咸丰十年(1860)毁,同治二年(1863),英人戈登率常胜军与太平军作战,毁去第九孔,使北端二十六孔崩塌。十一年(1872)工程局修,并于北堍重建乙未亭,有张中丞树声碑记。1937 年"八一三"事变后,日军空袭,桥南端六孔被毁,至 1956 年修复。

王仲舒不仅建造了宝带桥,还于吴江九里石塘建筑了松江土堤。

吴江位于太湖之滨,自古就是"舟行不能牵挽,驿递不通"的水乡泽国。唐代起,就在古运河上陆续修建纤道,苏州至嘉兴全程百馀里由古塘、北塘、石塘、土塘等五塘组成。九里石塘,就是苏州刺史王仲舒于唐元和五年(810)始建的。

九里石塘于元天历二年(1329),由吴江知州孙伯恭主持,募钞 1000 锭、米 1000 馀石,用巨石重建,开凿水窦(涵洞)133 个,小窦之上覆以巨石,由木桥改为坚固的石桥。至正二年(1342),吴江监临官达鲁花赤与那海和以及知州孙嗣运主持,从湖州运来 3000 块大青石,用石工五万四千余名,耗资 8000 余锭,筑成石塘长 1080 丈,高 1 丈,广 1 丈 4 尺,又增加 3 个窦,并在南浦亭之南设立石门,上刻"至正石塘",镇以 4 座石狮,建石桥 9 座。

万年桥　享有“三吴第一桥”之称，位于胥门外，跨外城河。

相传万年桥始建于明嘉靖年间，是用紫红色武康石筑成的五孔石拱桥，桥栏雕刻精美，还镶有百余只玲珑可爱的石狮子。严嵩来苏，对此桥一见倾心，苏州地方官员见此便顺水推舟，把万年桥拆了，作为礼物迁至严嵩老家江西分宜。当然传说归传说，但从中也不难看出百姓盼望在此建桥的强烈愿望。

胥门，自古便是苏州水陆交通要道，每日在此待渡的人数以万计，遇上风雨天气，翻船之事时有发生。一些地方官员为推卸责任，编造城外岵崿山（即狮子山）狰狞多煞气，幸有江水所阻，建桥会引恶煞入城的谎言，欺骗百姓。个别豪绅乘机占着渡口，获取厚利。

清乾隆年间，苏州府中州汪德馨力辟谣言，倡议建桥，江苏巡抚徐士林鼎力支持，通判王延熙、驿丞高世杰、绅士郑培基、太学生汪令焞、善士张凤翔、李世权等都是有钱出钱，有力出力。在众人共同努力下，排除万难，历时两年多，终于在乾隆五年（1740）建成，三孔两堍梁式，桥东西有牌坊，额为“三吴第一桥”。

虹桥　即阊门钓桥，初为木桥。

民国《吴县志》引元虞集《记略》云：“虹桥在阊门西，跨官河，通驿道，为咽喉要处，水至桥下为回渊，折而东行，势用剽悍。桥旧植以木而加甃，岁久腐挠。”于是，元泰定二年（1326）郡人邓文贵捐出一半家产更为石桥，以利永久。明洪武初改石堍木梁。明成化十年（1474）知府邱霁修葺，更名永济桥。正德七年（1512）毁，吴县知县胡文静重建。万历十八年（1590）毁，知府石昆玉重建。崇祯十一年（1638）毁，巡抚张国维重建。

清顺治二年（1645）又毁，巡抚土国宝重建。十一年（1654）巡抚周国佐再建。康熙三年（1664）巡抚韩世琦又建；九年（1670）圮，吴县知县韩敬所重建；十年（1671）巡抚马祜修；十四年（1675）重建；五十二年（1713）再圮再建。嘉庆二十二年（1817）重修。民国时，用钢筋混凝土改筑桥面。

盘门外的如京桥，旧时也称虹桥（一说如虹桥）。宋嘉泰四年

(1204)正月,知府张巖、知府李大性命吴县尉罗相经理修桥事宜。吴县尉罗相领命亟募,道者徐妙行率徒鸠工,“凡四方贡赋之所输百工技艺,商贾之所辏,缙绅豪杰、文人隽士之所萃,九夷八蛮朝聘会同之所归,莫过于京师今驻跸,钱唐异时还都中原,兹桥实居孔道远近所必经,从者盖以如京名之”。在大家共同努力下,至开禧二年(1206)四月完工,周虎书三大字刻于桥下。明正统间,巡抚侍郎周忱修;弘治十一年(1498),水利郎中傅潮再修;嘉靖间,知县苏祐、宋仪望相继修;天启六年(1626)毁,郡人凌汉翀重建;崇祯十四年(1641)又毁,知县牛若麟重修;清顺治二年(1645)圮,又重修;同治十一年(1872)再修。

值得一提的是,傅潮(字日会,别号静斋,江右新喻人,成化辛丑进士)在修桥方面成绩显著,不但重修了如京桥,还先后主持修建了吴门桥、桐桥、五龙桥、夹浦桥、龙山塘桥、吞月桥、饶稼桥、永福桥、永寿桥(在五坞山前)、普济桥等。

然而,在普济桥的重修中,傅潮起了关键性作用。普济桥在南桥镇,旧为木桥。明弘治七年(1494)居民周方等欲重建,募得资金却因种种原因未能修成,为保险起见,将募得资金暂存于官处。等三年后修桥时,那钱却只剩下一半。后来傅潮奉勅来督三吴水利巡行至此,得知其中原委,便与知县刘珂(湖广兴国人,弘治丙辰进士)商议,刘珂随即决定,除补足原来银两,还另外出资购买良石,在董桥事的水利县丞窦胤(山西隰州人,太学生)的帮助下,桥终于修成。至清同治八年(1869)又重修。

作为地方官员的修桥楷模,傅潮这种大公无私的精神,令百姓欣慰,更令他的前辈王仲舒欣慰。在一座座桥梁的不断修建中,我们也清晰地看到,百姓的父母官那颗爱民如子金子般的心。

二 儒商捐资建造的桥梁

商人经商不一定非得损人才利己,苏州历史上就有许多商人懂

得取之于民当用于民的道理,这类商人大概就是人们通常所称的儒商吧。当然儒商也更懂得“百善孝为先”的含义,捐资建造以父亲的名字来命名一座桥梁,既可告慰高堂,又能训诫子孙,同时又行善乡人,可谓一举多得,无论是贝润生捐建“梅村桥”,还是严庆祥捐建“甘棠桥”,或是民国 22 年(1933)上海永泰和公司股东张晋源出资重建“晋源桥”,都是如此产生的。他们不仅自己终生行善,并且教育子孙要将慈善事业进行到底。

平门桥　原名梅村桥,落成于 1929 年,贝润生捐建,梅村桥,是以贝润生父亲的名字来命名的。

苏州自沪宁铁路通车后,商旅往来须从阊门或齐门进出。家住城里的,必先坐轿至阊门,然后乘黄包车或马车去火车站。为方便交通,当局重辟平门,城内筑路,城外架桥,直通火车站。因市政建筑资金有缺,“颜料大王”贝润生便出资建桥。桥为三孔,钢筋混凝土构造,桥面由石块砌成,当时堪称宏伟。

苏州贝氏,原籍浙江兰溪,徙吴的一脉最初是在阊门外南濠街摆摊卖草药的。修建梅村桥的贝润生,是贝家的十三世旁支所生,他年少时家境贫寒,靠贝氏家族自己的义庄按月发放粮食维持生活。他 16 岁进了颜料行当学徒,以自己的勤奋,一步步走向了“颜料大王”的宝座。从白手起家,到富甲一方,贝润生一直都是脚踏实地,且心地纯朴,乐善好施,他认为“以产遗子孙,不如以德遗子孙;以独有之产遗子孙,不如以公有之产遗子孙”。这是“颜料大王”最基本的家教方针,所以贝氏得以绵延百年、生生不息,也不足为怪了,正如曾国藩所称“孝友之家能绵延十代八代”。

当然,贝氏家族在苏州的善举并不仅仅捐造了一座桥梁,同时还募捐巨款 12000 元,开辟从阊门到虎丘的马路;投资 80 万银元,历时九年,重修狮子林;捐银 12500 元,开办中国第一个新式幼稚园;捐资建立贝氏承训义庄,赡养族人。他们不仅如此,还有更高的思想境界——资助辛亥革命;为黄炎培在上海创办中华职业教育学院资助经费;救济湖北灾情等。

裕棠桥　位于兴隆桥偏东南,跨大龙港,连接盘门路东西两。始建于清光绪晚期,时称甘棠桥。甘棠,即棠树,西周召伯巡行南国,宣扬文王之政,曾在甘棠树下休息,后人用甘棠为名以示纪念。

1929年初,严庆祥出资修建甘棠桥,改木构梁桥为水泥钢筋桥,且以其父亲严裕棠的名字命名。《师竹翁传》第五部分"年谱"称:"1929年初,苏州盘门外甘棠桥破烂不堪,年久失修,(严庆祥)先生便修建为水泥钢筋桥,便改名为'裕棠桥'"。

严庆祥的父亲严裕棠,1925年与吴昆生、李仲斌、李蔚青、潘守仁、毛鉴清组建洽记公司,承租苏纶纱厂,并将厂名改为"苏纶洽记纱厂"。严裕棠任经理,吴昆生任厂长。同年,严裕棠成立光裕公司,经营上海大隆机器厂和苏州苏纶纱厂(后又增加上海仁德纱厂、上海光裕房地产公司、上海泰利铁工厂等多家企业),实施棉铁联营。1927年春,严裕棠独自贷款购下先前租办的"苏纶洽记纱厂",改为原名"苏纶纱厂"。

严裕棠、严庆祥父子除积极参与造桥的公益活动,还在短短的六年时间里,先后创办了三所小学,这在苏州历代善举者中是极具代表性的。1920年,严裕棠在上海杨浦区蒋家浜小街23号,创办了私立严氏第一公学,1932年改为光裕第一小学,1956年更名齐齐哈尔路第五小学,1957年易名为齐齐哈尔路第四小学;1925年4月,严庆祥以光裕公司的名义,于上海极司非尔路(今万航渡路)钱家巷旧宅附近开办了光裕第二小学;1926年,厂长由严裕棠的长子严庆祥担任。是年,严庆祥以光裕公司的名义,在苏州盘门外成立光裕第三义务小学。还在盘门外东城脚(原为荒冢冷滩)择地建二层楼房150间,租给该厂职工居住,并以光裕公司的名义将此地取名为"光裕里",俗称"缫丝工房"。

为人节俭,行事低调,是他们共同的特点,也许在贝润生、严庆祥以及他们的父辈们看来,一个好的商人,应具备中华民族的传统美德,不但要照顾好自己的家人,更应承担起社会赋予的责任,这才是一个家族企业存在的真正意义所在。

三　僧人募资建造的桥梁

僧人,常常是慈悲的象征,他们游历大江南北,不辞辛苦,劝人为善。他们往往通过募资建桥,将佛教思想的精髓传播到四面八方,从而使更多的人加入到行善举义的行列中来。建造觅渡桥、渡僧桥的敬修、“渡僧”是如此,重修渡僧桥、枫桥的元恺、如净、法华也是如此。

觅渡桥　位于葑门外,跨京杭古运河,为单孔半圆石拱桥。始建元代,本名“灭渡”,今讹称“觅渡”,与本意相差甚远。关于“灭渡”,还有则耐人寻味的故事呢。

旧时,古运河周绕苏城为外濠,东南有赤门湾,一水自西而东,至此而分南北,波流湍急,一望渺弥。虽为水陆要津,往来者却只得靠船只通行。据张元亨《建灭渡桥记》记载,蒙元之际,舟人横暴,需索无厌,更有颠越取货者。

昆山僧人敬修几遭其厄,因此发愿倡建石桥,利济永久,遂与里人陈玠、张光福发起募捐。大德四年(1300)桥成,名灭渡,为消除横暴之意;或取《涅槃经》“灭烦恼渡生死海”之义。后人不解灭渡为何,因“灭”与“觅”吴语谐音,讹称觅渡。明正统年间,苏州知府况锺重建。清同治年间又重修。

觅渡桥以跨度宽大、结构轻巧著名,是苏州造桥史上的经典之作。桥西一带,绿树成阴,连廊庭院,临水平台;隔岸城楼巍峨,女墙迤逦,景致绮丽。每当晴夜,或弦钩清冷,或桂轮扬辉,如霜似水,清明无限;皓月当空,倒映桥洞,静影沉碧,波浪涵胸,欣赏着眼前的美景,僧人敬修的善举,当铭记不忘。

渡僧桥　是苏州的一座小桥,在阊门外,跨运河上,始建无考。

当然,关于渡僧桥及桥名的由来众说纷纭。张霞房《红兰逸乘》记道:“昔渡僧桥未造时,恒有小舡于此渡商贾,畀二钱。孙权时有比丘欲渡,舟人先索钱,僧故不与,舟人叱之,僧怒,折一杨枝置水上,

履之而渡,若平地也。于是诸商贾争牵衣拜之,多出金造此桥,因号曰‘渡僧’。”

渡僧桥至南宋咸淳十年(1274)重修,桥下旧有石刻“咸淳十年十月僧元恺等募缘重修”诸字。明崇祯九年(1636),僧人如净募资再建,为单孔拱形石桥,上下有72级。清乾隆十三年(1748),渡僧桥因遭火灾而倾毁,致使交通受阻,据说当年有八家布商集体捐资修复。清嘉庆二十二年(1817)重修。1925年又修。

与其他桥梁相比,渡僧桥不算雄伟,甚至有些娇小,但它却大大方便了百姓的出行。可以说,当初建桥的“渡僧”及后来修桥的元恺、如净,都是慈悲为怀称职的僧人。

枫桥　在铁岭关前,近寒山寺,跨运河上。因地处水陆要道,旧时设护粮卡,每当漕粮北运经过,便封锁河道,故也称封桥。自张继《枫桥夜泊》一绝风靡大江南北后,枫桥便名远播四方。

枫桥始建无考,范成大《吴郡志》称“自古有名,南北客经由,未有不憩此桥而题咏者”。由于屡经战乱,枫桥屡修屡毁。据说明崇祯末年僧法华募资重修,工程行将结束时,由无锡方向而来的清军随即过桥进入苏城。

清康熙四十五年(1706),由里人程文焕捐资重建(于此同时,他还重修了枫桥西南面的江村桥和创建了枫桥西面的西龙桥)。乾隆三十五年(1770)重修。同治六年(1867)又修。清人撰桥联云:“吉人语善视善行善三年天必降之福;凶人语恶视恶行恶三年天必降之祸。”

此联充满禅意,撰联者劝人为善的良苦用心一览无余,这是对佛教精神的最好诠释,也是对这种无私精神的弘扬者和传播者最高的褒奖。

四　里人捐资建造的桥梁

平民百姓的行为,直接反映出他们思想觉悟和道德品质的高低,

最能体现所处时代的社会风尚。在众多捐资造桥者中,他们当属最为平凡而又最为难得的。

吴门桥　在盘门外,跨古运河,北连盘门大街,南通盘门横街。在此造桥实属不易,因盘门城门外的水面开阔,水势浩瀚,故而这桥迟迟未能诞生,过往行人只得依靠渡船。

到了北宋元丰七年(1084),终于有位石氏善人捐资建桥了,朱长文《吴郡图经续记》云:“新桥在盘门外,自郡南出,徒行趋诸乡至木渎者,每过运河,须舟以济。又当两派交流之间,颇为深广,故自昔未有为梁者。今太守朝议章公下车,有石氏请出钱造桥者,公立限督之,即日而裁,逾时而毕,横绝漫流,分而三桥,往来便之。”

吴门桥,因与北岸两座相连的木桥和南岸一座石桥连缀而成,三起三落,俗呼三条桥。旧时又称新桥,因是“步入吴门第一桥”,故称吴门桥。范成大《吴郡志》云:“新桥,在盘门,分为三桥者,制度甚宏。”卢熊《苏州府志》称“新桥,即吴门桥”。南宋绍定年间改三孔石拱桥。

吴门桥全长 66.3 米,宽 5 米,底宽 5.7 米,拱券跨径 16 米,拱高 9.5 米,是苏州最高的古桥,旧时,惟有船经吴门桥毋须落篷。吴门桥用花岗石和少量武康石砌成,台阶均用整块条石,南北各五十级,桥面中央刻轮回纹浮雕,桥栏由曲尺形条石连接而成,不设望柱,可供行人憩息,桥北的金刚墙左右还筑有纤道,宽约 0.6 米,这种人性化的设计,在全国并不多见。

因吴门桥所处的地理位置相当特殊,故历代地方官都非常重视对桥梁的维修。明正统年间,知府况锺斥巨资重建;弘治十一年(1498),工部水利郎中傅潮重修;顺治三年(1646)再修;雍正十二年(1734)又重修。

咸丰年间,太平军曾在盘门一带与清军及戈登的洋枪队展开过激战,吴门桥作为城南的交通要道,遭到极大破坏,同治十一年(1872),由苏省水利工程总局重建,钱仲联称“吴门桥飞跨运河之上,实为内外要冲。桥始造于宋而重建于清,基巩构良,历时久而不

瓜离。徒旅攸忻,蹄踵相属,龟穹虹卧,兴波恬狎,此又一胜也”。

正因有了一千多年前石氏的善义之举,才成就了古城、古塔、古桥这“盘门三景”的千古绝唱。(如图6)

里人捐资建桥的善举遍布城乡各个角落,即使在较偏远的洞庭东山也是如此,而诸如渡水桥那样的城外津梁,因水势浩瀚,桥必长而广;又因下有巨艇出入,必高且大,比起城中诸桥,修造起来不但难度大,所化人工、钱财也多。所以这类桥梁的建设,从另一侧面真实反应了乡镇地区百姓的思想觉悟。

渡水桥　连接武山、莫厘,因山控湖。登临此桥,莫厘之巍峨,太湖之风月,尽收眼底,故又称具区风月桥。

洞庭东山,元明时,仍屹峙于太湖之中,据《太湖备考》记载,山间河港有二十六七条之多。在众多古河道中,有一条与山平行走向的具区港,杨循吉《重建渡水桥碑记》称其“南北贯于太湖,……其流广而且急,隔越行旅,为必由之要津”。

原桥只是简单的木结构,由于东山商贾挟资出山经商的人越来越多,元至正间,周富七郎始易以石。明景泰、天顺年间倒塌,后又架木桥以济渡。但木桥不稳,风雨晨昏,或提携负重者,走在桥上都战战兢兢的,一不小心便落水身亡。

明弘治九年(1496),里人吴天禬重建。《明杨循吉记略》云:“居武峰下者天禬,病人之厄,慨然思作之。知县邝侯美其志白之,知府史公简遣吏奖劳,天禬感励益勉厥事,尽弃旧石恶材,别购? 村之良者甃焉。”得到两位官员的大力支持,吴天禬自然干得格外起劲,他出资购得良石,不遗余力地重建渡水桥。

终于功夫不负有心人,桥于弘治九年(1496)九月完工,长一十六丈,高二丈九尺,东西为石堤延袤各四十多丈,规模之大,做工之精,连“工部主事姚公文灏方督水利亦懿而旌之”。吴天禬还在桥头建屋三楹,迎送过往客人,让他们有歇脚之所;他还疏通桥东之老井,并造亭于上,让行人既有憩息之所又有饮水之处。

吴天禬想得真是周到,应了那句“好事做到底”的民间俗语了。

五　众人合力建造的桥梁

俗话说“人心齐,泰山移”,众人齐心协力没有做不成的事,也没有克服不了的困难。他们每个人所表现出的淳厚朴实的世风人情和众心归善的传统道德,是那么自然、纯洁。

行春桥　跨石湖北渚。范成大《重修行春桥记》云:“前令陈益、刘棠皆有意而勿果作。淳熙丁未冬,诸王孙赵侯至县,甫六旬,问民所疾苦,则曰:‘政孰先于舆梁徒杠者?’”于是下令修桥,补覆石之缺,易籍木之腐,增设扶栏。在赵彦真(字德全,旧名彦能,隆兴元年进士)的主持下,桥自淳熙十四年(1187)十二月鸠工,于淳熙十五年(1188)四月完成。

元代时,行春桥是美丽的,郑元祐《行春桥》诗云:“醉拥捧心过,韶华艳绮罗。至今湖嘴上,彩霓卧沧波。”明洪武七年(1374)桥圮,十一年(1378)重建,据释妙声《重建行春桥记》称“据要领胜,桥不可一日废也。明年,优婆塞正宗方事经始惧弗克终,乃以属长洲僧善成”。于是,在善成诚心劝募下,修桥资金很快到位。可是开工后不久便遭遇重重困难,由于太湖水深浪急,没有造桥专家的把关工程很难继续,这时“素习桥事,机智便巧,并善袭断泅,深履险易甚平地”的秀州人钱元济的出现,使行春桥得以顺利修缮。

明成化间桥坏,知县文贵(字天爵,辽阳人,成化十一年进士)俸资重修。嘉靖时,行春桥九孔仅通一孔,其他皆设栅于水中。崇祯间,郡人大司马申用懋出资再修,改增石栏,以便游人坐憩。申用懋(字敬中,吴县人,申时行子)万历癸未(1583)进士,授刑部主事历兵部职方郎中,熟悉九边要害,一生为朝廷立下了汗马功劳。(如图7)

越城桥　在石湖北口中,行春桥东50米处,跨北越来溪,以近越城遗址得名,旧名越来溪桥,为单孔石拱桥,供舟船通航。此桥始建无考,据宋范成大《吴郡志》记载:“越来溪桥久废。淳熙中,居民薛氏以奁具钱复立之。”作为女性,薛氏的善举更令人敬佩,当然在她

之前,山塘街的桐桥,同样是由伟大的女性王氏,节省梳妆费用和生活开销,与两位儿子一起捐资重建的。

越城桥于元至正年间重建,明永乐十三年(1415)再修,成化年间文贵带头俸资重修,在懂得造桥技术的徐衢等人积极配合下,于成化十六年(1480)五月开工,来年的六月六日顺利完工。行春桥和越城桥与苏州其他桥梁一样,在好心人的资助下一次又一次地重生,而两桥在明成化年间的重建中,县令文贵均参与其间,出钱出力,从而大大提升了地方官员在老百姓心目中的地位。

行春桥与越城桥两桥相连,如长虹卧波,是石湖上一道亮丽的景观,文人唱咏,画家绘写,历代不断。每年八月十八看石湖行春桥下串月,为旧时苏州风俗盛观,画舫连天,绮筵待月。越城桥与行春桥可谓珠联璧合,旧时游人游石湖登桥远眺,北瞧晋源桥、亭子桥,南望溪港上南、北两溪桥(现已拆除)。两岸麦浪滚滚,菜花灿灿;远处山脉起伏,云雾缭绕;眼前波光粼粼,船鸟共舞,风景之美,可从桥联中略知一二。南桥联为"碧草平湖青山一画;波光万顷月色千秋。"北桥联为"十里荷花香连水;一堤杨柳影接行。"

桐桥　即古胜安桥,原名洞桥,在阊门外山塘街上,据说因桥畔多植桐树而得名桐桥。

顾禄《桐桥倚棹录》中明夏玑《重修胜安桥记》云:"宋端平时,里人金暹始易以石梁。明正统己未巡抚周文襄公忱、郡守况公锺重建,增广旧制。"另据顾震涛《吴门表隐》记载,"唐时架木以渡。宋端平时,里人金暹易石,实治平元年,金守暹、守良同母王一娘改建石桥,僧允勤监工。嘉定四年,尼师道重建。明正统己未,巡抚周忱、知府况锺重修,弘治己未,治水郎中傅潮、知府曹凤、通判陈玮、长洲县刘琦、吴县邝璠、长洲县丞窦允、里士周怿、郭鉴、蒋琼、陆荣、陆钊、朱继、僧圆智重建。崇祯十一年修。国朝道光二十年,同善堂捐建,改名古胜安桥,董国华记。"

又据《桐桥倚棹录》记载,清道光二十年(1840)同善堂重修时,于桥旁得明弘治十二年(1499)重建碑,又宋治平元年(1064)里民金

守暹同母王氏捐建碣,附镌“嘉定四年里尼道景重修”字样。显然顾禄《桐桥倚棹录》中引夏玑《重修胜安桥记》所称“宋端平时,里人金暹始易以石梁”的时间是错误的,准确时间应是治平元年,端平年在嘉定年之后,何来“重修”之事。

桐桥位于山塘街的中心位置,是最热闹的地方。桥内有十字洋,以两水会合之处横直作十字形,故名。南边俗呼“桐桥圩”,昔日竞渡龙舟,多集于此。那时苏州旧俗有“三节会”(即清明节、七月半、十月朝)和“山塘三市”(春天牡丹市、夏天乘凉市和秋天的木樨市),每当此时,桐桥周围便是最为热闹的地方,停泊在桐桥边的船只堪称“柔波戛鸣橹,划破桐桥烟”,惜 1963 年填河时桐桥被拆,我们再也看不见“三春红烛夜,一片画船歌”了。

在苏州大大小小的河道上,因种种原因被拆除的桥梁不下数百座,虽然它们已从我们的视野中消逝,但那些曾经为此付出爱心、行过善举的人,我们应铭记于心,永世不忘。

综上所述,旧时苏州,无论是地方官员、僧人、商人、平民百姓,以及乡绅们所设的各种善堂义局,都积极投身于自己热衷的慈善活动中,尤其对与自己休戚相关的造桥事业倾注了极大的热忱,而桥梁也成了人们善举的主要载体。每当我们徘徊在一座座古桥之上,只要留意看一下桥栏间,大都刻有修建桥梁时捐资者的姓名。他们的所作所为,并非沽名钓誉,而是纯朴善良之心的真实体现,每次修桥的过程,都是他们付出爱心后享受快乐的过程,所以才会有那么多行善者对此乐此不疲。我想行善贵在用心,假如人人都用心去经营慈善事业,那么我们向往的和谐美好的新世界就会早日到来。

吴地慈善之风已延绵数千年,然而现在看来,古人捐资造桥多少含有自私的成分,因为他们修的大多是自家附近的桥梁,但在信息较为封闭的年代,他们也只能“自扫门前雪”了。而现在不同了,互联网令我们真正做到了一方有难,八方支援。令人欣慰的是,这次四川大地震,苏州人没有辜负“苏州佛”这个历史悠久的光荣称号,苏州个人捐款总额就大大超过了企业的捐款总额,有一对父子就捐出了

2.7亿的巨资,这充分体现了苏州人无私的大爱。应了那句“不管世道变迁,人情冷暖,苏州人慈悲善良的心肠,千百年来有口皆碑”。

其实传统文化精神从来没有在我们的生活中消失过,就算人人都在为自己的生存而各自奔忙的今天,也是如此。中国改革开放三十年来,国家强盛,经济腾飞,人民生活富裕,政府对慈善事业所作的努力更是有目共睹,类似造桥铺路这些过去由大众捐资建造的工程,早已纳入政府出资的公共建设项目。现在我们慈善捐助的主要对象,是那些弱势群体及突遭天灾人祸的人们,目的是通过人道主义援助,帮助他们渡过难关,重建美好家园,从而让爱不分国界、不分肤色地在人们心中不断传递,无限放大。当然,慈心善举不是解决贫穷的唯一出路,富足的生活不是靠捐助就能实现,还得通过自身的努力创造美好未来。

现在我们进一步挖掘古人捐资造桥的目的,无非是想进一步加强和巩固现代人捐资帮困的意识,重温人性中最真、最善、最美的一面,尤其是处于当前这样一个价值观较为混乱的时代,从而促进苏州、中国乃至全世界慈善事业更好的发展,让中华民族抚贫济困、助人为乐的传统美德一直传承下去。我们倡导慈心善举的最终目的,就如世界慈善组织提倡的那样:“爱心遍世界,善意满人间!”

附　录:

据不完全统计,解放前有史料记载的苏州民间集资建造的桥梁有二百多座,其中还有:

1.斟酌桥,在虎丘山寺左,跨山塘河支流。旧时画舫日夜穿梭于此,又有酒楼集中于桥畔,而得名斟酌桥。原为木桥,明万历十三年(1588)里人张相泰募资重建,为单跨石梁桥。清嘉庆三年(1798),知苏州府事任兆炯重建。道光二十一年(1841),同善堂又出资重修桥栏。清人汪懋麟诗云:“白公堤外水迢迢,吴女花船背橹摇。最爱桥名是斟酌,也须春酒变春潮。”

2.普福桥,因桥上有亭俗名亭子桥,《吴郡志》称横塘桥。在横塘古镇,跨胥江之上。明洪武二十年(1387)僧明曌募修,于桥上建

亭一楹,供奉大士,并立七佛石幢,在桥岸四角各掘一井,井上筑亭各一。万历间里人徐鸣时倡修。清康熙四十七年(1708),郡人章豫重建。重建后仍为三孔石拱桥,中孔之上有歇山顶石柱木梁矩形暖亭一座,亭额为“横塘古渡”四字。

3. 五龙桥(又名五泓桥),在盘门外五里,位澹台湖、石湖等五水合流处。南宋淳熙间提举薛元鼎初建,明弘治十一年(1498)傅潮重建。崇祯六年(1633)圮废,十五年(1642)知县牛若麟重修,倪长圩为之记。清顺治十八年(1661)诸生张我城、里人沈某等重修。同治二年(1863),戈登率常胜军与太平军作战,桥毁。十二年(1873)又重建,为五孔石拱桥,雕镂甚精。桥南侧梁头下的立柱上,镌有桥联“锁钥镇三吴,下饮长虹窥半月;支条锺五水,远通飞骑扼全湖。”

4. 朱马茭桥,即朱马交桥,俗称朱马高桥,始建无考。《宋平江城坊考》云:“星桥、朱马茭桥年深坍坏,蒙运判府郑侍郎助钱三千贯,提举宝章判部赵郎中助钱二千贯,助长洲判县龚郎中助钱一千五百贯,并系十七界会重行展阔建造。劝缘崇禧、上官右史,干缘碧云庵僧守常,淳祐十年十一月朔题。”

5. 皋桥,在阊门内,汉皋伯通居其侧,故称皋桥或伯通桥。皋桥始建无考,明崇祯十一年(1638),解元杨廷枢倡募重建。清乾隆二十五年(1760)再修。嘉庆十五年(1810)又修,此次官民齐心修缮皋桥的过程,见民国《吴县志》引《清陈宏谋重建伯通桥记略》云:“余亟命吴邑介令玉涛图,所以重建之者吴令,既设诚致,行殚心擘画,而里民士庶慕义输金,踊跃趋事,推邑绅张鹏等董其事,克谨克勤,始于乾隆二十五年庚辰十月七日告竣于次年四月三日,计工料费二千五百有奇,顿还旧观,并以馀力,旁及于至德、张广两桥皆一律完固,三桥鼎峙,焕乎一新矣。”

6. 兴贤桥,在浒墅关镇南,跨运河。明万历三十一年(1603),由主事施重光倡建,里人张宏德兄弟助资,建成“广可四轨,崇若千尺”的兴贤桥。崇祯十四年(1641),监生朱涵虚捐资重修。清康熙二十二年(1683),员外郎黄懋又出资重建。嘉庆二十二年(1817),再修。

咸丰元年(1851),里人又出资重修。

7. 普思桥,在南新桥北,跨运河,一名北津桥,俗名北新桥。宋庆元三年(1197),僧妙寿建后圮。里老相传,在周孝侯庙旁旧时有桥,石上刻着“普思”,为宋庆元间建。在弘治九年(1496)的重建中,大家有钱出钱,有力出力,在工部主事姚文灏的支持下,在户部主事刘焕的主持下,是年告竣。清乾隆四十二年(1777)重修。同治七年(1868)里人出资又重修。

8. 葑溪二堰桥,俗名黄石桥,在葑门外六七里,旧传创建于东晋。据彭翊《重建黄石桥记略》记载,明成化七年(1471)里人张咏建。清顺治初圮,康熙八年(1669)僧惟初募资重建,十八年(1679)又毁。数年后,张咏后裔与许、陈两姓募资重建,桥于康熙二十七年(1688)建成。至道光十年(1830)桥又毁,行人再次无法通行。此时城西有位不愿透露姓名者出巨资,交由彭茂庭全权负责修桥事宜。桥自道光二十六年(1846)开工,于当年八月告成。

9. 永济桥,在常熟南门外下塘街,跨元和塘东西,为三孔拱桥,拱圈采用花岗石纵联分节并列砌置。陈守创《建永济桥记》云:“督粮道马公捐俸为创,里民汪晋卿等捐资成之。”工始于康熙四十六年(1707),落成于五十九年(1720)。桥北联曰:“风调雨顺,国泰民安。”桥南联曰:“愿天常生好人,愿人常行好事。”

10. 夹浦桥,东堍为吴江的夹浦桥,宋绍兴初建,人称便桥,因有五孔,故得名五星。石桥在鲇鱼口下流,水势迅疾,由于西纳具区之水,由吴淞以达诸海,日夜奔流不停息,遂为深渊,人疑其下伏有蛟龙。明宣德间,一夕大风雨,桥倾圮,久未修复。时为巡抚工部侍郎的周忱,用铁索将十六艘船只锁在一起架为浮桥,上济渡,下通枻,时间一长,屡修屡坏。据沈焘《重建夹浦桥记略》“都察院右副都御史瓜泾徐公源,与其第南昌经历君澄数过此,切以为忧,适冬官正郎傅公潮奉勅治水,乃具利害白之,公临视数四,拟复建石梁,谋于郡守曹公凤,乃集乡人野老计之”。于是弘治间,在水利郎中傅潮的牵头下,与郡守曹凤、长洲尹刘珂、吴江尹孙杰、通判沈浦、陈暐、县尹刘

泽、县丞窦允及俞秉协董其事,共同商议、反复推敲、不懈努力,桥于弘治十三年(1500)季冬十九日完工,还于桥旁造屋数楹,供来往行人憩息。嘉靖间重建石桥,寻圮。明万历三十一年(1603)重建。清咸丰十年(1860)毁,同治十三年(1874)工程局重建。

11. 洪恩桥,位于七都镇光明村,所跨张港,为七十二港之一。据桥内拱券上的题刻所载,此桥建于明成化六年(1470),由当地二十五户人家捐银七十二两建成。

12. 思本桥(俗称思汾桥),坐落于同里古镇的西郊同兴村辽浜。南宋宝祐年间叶茵(字景文,笠泽人,诗人)捐建。他乐于善举,一生从未中断对里中桥梁的修建,从而成为了文人捐资建桥的代表人物。

13. 吕浦桥,位于吕山与沙潭两村之间。因吕山为吕姓聚居地、沙潭村大多居民姓浦的缘故,得名。吕浦桥始建无考,《香山小志》称:"吕浦跨南宫塘西口,自香山出太湖之门户,同治里人朱焕文重建。"桥东侧镌有楹联:"十里波光迎画鹚,四周山色锁长虹。"西侧刻有:"同治十二年(1873)仲春立,善济堂募捐重建"。

14. 利往桥,一名垂虹桥,俗称长桥。坐落于吴江城东门外,因桥上有垂虹亭,又"环如半月,长若垂虹"而得名。宋庆历八年(1048),知县李问、县尉王廷坚以木为之。治平三年(1066),知县孙觉重修。元泰定二年(1325),判官张显祖易石重建,改为联拱石桥,下开62洞;三年(1326)达鲁花赤完者以四石狮镇两圯。至正十二年(1352),元帅宁玉再建,增开85洞。明洪武元年(1368),知州孔克中修。永乐二年(1404),知县蒋奎改砌砖面,翼以层栏。正统五年(1440),巡抚周忱修。成化七年(1471),知县王迪再修;十六年(1480)邑人屠母赵氏重建。康熙、嘉庆年间分别整修。民国四年(1915),主持县政的丁祖荫捐俸又重修。

15. 虎山桥,在光福镇西北,跨虎山、龟山之觜,界东西两崦,西接太湖。因截崦水之急,故建桥时不能下樁。据说当初建桥还有个故事呢,顾震涛《吴门表隐》卷二云:"唐末有人云,得铁帽者能建。至宋嘉泰初,将议建时,俄见一人,覆锅于首,众悟而求之。其人乞枣数

斤罄食,弃核于水,令下椿于核上,乃成,桥名底定。元泰定三年,改三拱。”明成化十一年(1475)重修,万历间,申时行与里人徐应祥等重建,改五洞,明申用懋有记。清顺治初,释口募建,仍改三洞。乾隆间,里人徐坚、李肇修、徐洪山、汪芳贻、徐敏中倡捐募建,徐坚有记。

16. 龙山塘桥,同治《苏州府志》称跨塘桥,在横山北麓,驾塘河上,俗名西跨塘桥。明弘治六年(1493)傅潮重建。嘉靖乙丑,里人徐言捐资再建。清康熙中圮,里人叶燮等募资重修。

17. 崇真宫桥,又称崇正宫桥,在崇真宫前。宋政和七年(1117)郡人黄悟微舍宅建造,赐名崇真圣寿宫。明正德五年(1510),大德法师马尚贤请于郡守况锺乃获重建。嘉靖八年(1529)重建。清乾隆六十年(1795),叶凤梧住持崇真宫,带头募资,管佑昌、倪茂昌、王永龄、管浤、刘学远、张培穀、监院周世学及叶凤梧之徒何志义、徒孙朱麟照皆参与其事。叶凤梧还于清嘉庆二十五年(1820),倡修距城西北三十里西昌镇的陶家桥,易木为石,吴人张吉安为记。

18. 钱万二桥,相传为宋代善士钱万二出资建造而得名。此桥介阊、齐两门之间,《姑苏志》作钱卖女桥,俗名钱万里桥。宋末建,明正统间知府况锺再建,嘉靖十一年(1532)刘茹苓重建,周天球记。靖同治间改建木面。

19. 夏侯桥,在卫治东北,卢熊《苏州府志》云:“相传唐夏侯司空所作,或云居此桥旁,今有夏侯庙。”始建皇祐壬辰,重修于绍兴辛未。宝庆初元,邦人相率出力重修,使守嘉其志捐金相助。

20. 枣市桥,清嘉庆十八年(1813)落成,广东嘉应州商贾集资建造。

21. 永平桥,清中期由木渎镇上的济善堂募资重建。

22. 黄埭镇香花桥,同治十一年(1872)里人捐资建造。

23. 广福桥,明天启元年(1621)由95人捐银99两四钱重建。

24. 普安桥(俗称小东溪桥),明洪武二年(1369)始建、正德元年(1506)由顾宽、顾宏捐资重建,清道光三十年(1850)里人又重建。

25. 永寿桥(俗称栅桥),清光绪五年(1879)同里保婴局募捐重

建。

26. 大庆桥(俗称溪桥),1922 年由丝商各界捐资重建。

27. 终慕桥(俗称柏家桥),由宋柏孝子创建,清乾隆六年(1741)重建,同治十年(1871)又修。

28. 福海桥,明洪武十七年(1384)始建,清嘉庆二十三年(1818)重修,1920 年由盛泽绸业人士筹款再修。

29. 太仓州桥(原名安福桥),元天历二年十月由太仓镇守乔千户捐资建造。

30. 后塘桥,民国十八年香山民众自己集资重建。

31. 彩云桥,明洪武中里人姚贵捐千金建造。

32. 西郭桥,明万历四十年(1612)邑人徐冲伯重建。

33. 北津桥,明弘治九年(1496)榷关主事刘焕重建。

34. 朱公桥,清光绪后期由朱公捐资所建。

35. 张公桥,咸丰三年(1853)张公捐资建造。

36. 百花桥(因位于百花洲畔故名),1933 年铸造局局长及方姓律师等十二家在此建别墅集资所建。

37. 奚公桥、奚婆桥,两桥在瑞光寺东,宋善士奚仁三夫妇建。

38. 安里桥,元至正十四年(1354)里人周玄初主持重建。

39. 兴隆桥,道光二十三年(1843)积功善堂劝捐重建。

40. 永年桥,又名西津桥,明万历间里人茅郊建。清康熙二十年(1681)洞庭东山吴序商重修,改今名。木渎十景其十曰“西津望月”。

41. 崇政桥,原名西跨塘桥,又名兴福桥,宋淳祐六年(1246)建。明嘉靖初废,崇祯三年(1630)重建,改名崇祯,冯翼记。清康熙间,洞庭东山吴序商重修,改今名。道光二十三年(1843)重建,张邦瑜记。

42. 通贵桥,崇祯十三年(1640)、清乾隆五十三年(1788)、光绪六年(1880)五月,分别由虎丘清节堂、里民吴三观、昌善局出资重修。

43. 饮马桥,在卫治东,宋淳祐六年(1246)知府魏庠建(职官表魏庠于淳化四年任,魏峻于淳祐六年去任,魏庠疑是魏峻)。

44. 乐桥,吴赤乌二年(238)建,元至正六年(1346)李道宁重修,会稽杨维祯记。

45. 白塔子桥,在花桥北,旧名东章家桥,清嘉庆二十年(1815)重修,光绪三十一年(1905)春,丁有庠、顾肇熙等集资重修。

46. 临顿桥,在任蒋桥北,清乾隆四十一年(1776)北禅寺僧了义重建。

47. 跨塘桥,嘉靖年间,娄门人蒋京义出资独建。

48. 盘门新桥巷口的南张师桥和陈千户桥,均由明世袭苏州卫千户陈英建造。

49. 至德庙桥,在至德庙前,宋乾道初知府沈度建,明嘉靖四十二年(1563)巡按御史陈瑞重建,清嘉庆十五年(1810)修。

50. 甫桥,在濂溪坊西,明成化十五年(1479)十月里人王克顺等捐资重建,有明吕尚文《重建甫桥记略》。

51. 平安桥,在皋桥南,清光绪三十四年(1908)里人募建。

52. 敦花桥,在黄牛坊桥北,清光绪三十一年(1905)里人募建。

53. 迎恩桥,在阊门外虎丘下塘山景园旁,里人戴大伦建。

54. 娄门永宁桥,宋崇宁初建。明弘治十一年(1498),里绅卢珪重建。万历五年(1577),顾豫、蒋二南、莫怀月等倡修。清乾隆元年(1736),里人重修。道光十八年(1828),把总宋天培等重修。同治间善后局修。另外卢珪还于明弘治十年(1497)、十一年(1498),分别易石重建了葑门外的梅里泾桥(一名通济桥)和金泾桥(即卢家桥)。

55. 娄门永安桥,俗名里跨塘桥,又称新造桥。宋庆元间建。明万历九年(1581)里绅蒋二南重建。清康熙十九年(1680),僧惟悦、蒋德埈倡建。道光元年(1821),里人重修;十六年(1836),石韫玉、程仁藻、仁霈、吴蔚林、曹文熙、俞孝庭、包汝霖等捐募重建,顾震涛记。

56. 元庆桥,旧名西山庙桥,在望山桥西,清康熙九年(1670)里人王廷台等出资建造,改今名。

57. 乘鱼桥,在旧子城西北,宋至和元年(1054)僧达本重建。

58. 西竺寺桥,在大石头巷西,即马禅寺桥,桥梁石板背面有“皇宋宝元元年魏氏五娘领男德口建”。

59. 吞月桥,原名吞越,跨北越来溪西岸支港。明弘治十一年(1498)傅潮修,天启间里众又修,文震孟改今名,清康熙十二年(1673)重修。

60. 饶稼桥,在南周村跨越来溪。明弘治十三年(1500)傅潮重建,里人卢纲等协助完成。莫震有《重建饶稼桥记略》。

61. 青龙桥,在大郎桥北,明嘉靖间推官张滂建。

62. 钱都衙桥,在青龙桥东北,吴赤乌间建,明隆庆四年(1570)里人张瀚修,清道光二年(1822)重建。

63. 春和桥,在善教桥东,旧名砖桥,明隆庆元年(1567)知府蔡国熙重建,改今名。

64. 南开明桥,在宝成仓南,明万历十六年(1588)里人龚勳重建。

65. 玉带桥,俗名水门桥,在新学东,清道光二十一年(1841)同仁局重建。

66. 来凤桥,在通津桥西,跨运河。清康熙二年(1663)僧越凡、慧光同募建,咸丰十年(1860)毁。

67. 五福桥,在普福桥西,其南堍有范丹墓,清康熙四年僧越凡募建。

68. 胥定桥,清咸丰七年里人张达言倡捐建,十三桥皆跨胥门塘。

69. 望山桥,旧名便山桥,在虎丘山前,清同治三年普济堂重修。

70. 夏驾桥,俗名小日晖桥,跨夏驾湖口,明成化十年(1474)知府邱霁建。

71. 永安桥,在虎丘南十房庄,康熙间里人募资,易木为石。

72. 永福桥,与永安桥、永济桥分跨兴福塘。明弘治十一年

(1498)傅潮重建,浦应祥记之。

73. 福履桥,清乾隆二十七年(1762)浦庄众姓捐资重建。

74. 仁寿桥,旧名浦庄桥。清道光二十五年(1845)里人钱士铨、俞存鋐等十五人出资修建,十五人岁数相加为一千岁,故集饮赋诗作千龄会,此时桥刚好落成,因改今名。

75. 采莲桥,桥向在采莲庵南。清康熙二十五年(1686)下堡金尚栻移建庵北,以便行者。乾隆三十年(1765)里人孔以方修。嘉庆八年(1803)桥圮,金尚栻之曾孙金成安、金成乐重建,金昇记之。

76. 东庄桥,俗名孔家塘桥,明王铨筑东庄别墅且适园于溪南,并建此桥。

77. 万户桥,跨万户浜,元宋万户通建。

78. 彩云桥,明嘉靖间修,清初南堍毁,康熙二年僧诚宝募建。

79. 庆历桥,一名宁庆桥,宋庆历三年(1043)里人张文贵建。嘉泰三年(1203)修。

80. 溪桥、管渎桥,二桥并在横山麓,明弘治十四年(1501)知县邝璠建,陈霁有《溪渎三桥记略》(三桥为饶稼桥、溪桥及管渎桥)。

81. 攸往桥,在治平桥南,明弘治间知县邝璠建。

82. 治平桥,在县治前,明弘治间知县邝璠建。

83. 康履桥,跨新开河,俗名新开河桥,旧名普济。明弘治中,知县邝璠重建,易今名,杨循吉记之。清嘉庆三年(1798)修。

84. 普安桥,七桥跨普安泾,与南口之圭泾通惠三、寿三桥,皆明弘治十四年(1501)知县邝璠建,清嘉庆十九年(1814)重建。明杨循吉有记。

85. 会通桥,明正统间参政陆友谅建,遂改陆公桥。

86. 福溪桥,在光福,明成化初里人徐衢重建。

87. 挺秀桥,跨直进泾,里人沈受安建。

88. 永兴长寿桥,三洞,俗名新桥,清康熙五十八年(1719)里人喻见善创建,乾隆二十四年(1759)圮,三十三年里人马景元、金茂贤募捐重建,叶南有记。

89. 三节桥,相传香山三节妇建,清光绪初重建。

90. 舟山桥,清同治间里人朱焕文、杨竹坪募捐重建。

91. 东山永宁桥,在施家泾,明崇祯初里人席本祯建。

92. 月盘桥,在枫桥西,清康熙五十年(1711)郡人章豫重建。

93. 南马桥、北马桥、南胜桥、北胜桥、金泾桥、南陈店桥、北陈店桥、瓜泾桥、南青石桥、北青石桥、双白桥、尤六马桥,以上十二桥光绪二十四年(1898)康济局修。康济局还于光绪二十五年(1899)重修了距射渎一里的杜庄泾桥和百亩桥。

94. 便民桥,在浒墅关口,即永通渠。明弘治十二年(1499)主事赖先建,隆庆三年(1569)许守谦修。明陈琦有《永通渠记略》。

95. 南新桥,在浒墅关北,跨运河,即中津桥。明成化间建,清康熙五十八年(1719)重修,同治七年(1868)里人重建。

96. 锦帆泾桥,明万历四十五年(1617)陆佥重建。

97. 虎西桥,一名西郭桥,俗讹西瓜桥。明万历四十年(1612)邑人徐冲伯重建,后圮。清康熙十二年(1673)重建,分司主事刘廷献记。与山塘桥并立阊门外山塘至射渎界口。

98. 朝天桥,在朝天湖口故名,又名齐福桥。旧以木为之,明宣德中知府况锺始易以石,俗名南马路桥。

99. 义成桥,对马路口,俗名北马路桥。康熙间督粮道刘鼎重建。

100. 西蠡塘桥,在蠡口。清同治十二年(1873)谈瑞顺、张增美捐资重建。

101. 东蠡塘桥,在蠡口。清同治十三年(1874)朱培基重建,改木面为石面。

102. 通吴桥,旧名通波,跨乌角溪,本木桥,宋至和二年(1055)始易以石,嘉泰二年(1202)里人陶光大重建,改今名,有记。

103. 永福桥、永禄桥和永寿桥,在永昌村,三桥皆于清顺治七年(1650)里人王之屏建。他还修建了同村的安荣桥、孟登桥及衣锦桥真是功德元量。

104. 福民桥,在府治前,明宣德间知府况锺建,嘉靖元年(1522)

修。

105. 石岩桥,在织里桥西,唐刺史白居易建,名白头桥,有石刻。宋天圣中知州孙冕修,人称孙老桥。元总管道童重建,改今名,石岩是他的号。

106. 通仙桥,即观桥,在相城,民国时中十八部八图,跨九图,光绪十六年(1890)张毓庆重建。

107. 通济桥,在阳城河新洋里。清康熙中,尧峰僧道洵募,里人朱莹卿建。

108. 青山桥,旧名白云桥,在白公桥西,清同治五年(1866)昌善局重修。昌善局还于同年修建了位于青山桥西的绿水桥(旧名普福桥)。

109. 利民桥,宋嘉泰三年(1203)建,道光二十三年(1843)昌善局募捐重建。

110. 日晖桥,清咸丰元年(1851)里人沈慰宗等募捐重建。

111. 汪家桥,清道光十五年(1835)里人程滏等募捐重建。

112. 官渎桥,跨至和塘。元至正二年(1342)建,明弘治十三年(1500)工部郎中傅潮主持,由官方出一部分,再由县民马璘、曹源等自愿捐助一部分,公私双方共同出资重建。清咸丰十年(1860)毁,同治四年(1865)里人程庭樾等募捐重建,十一年(1872)又修。

113. 谭泾桥,县志作潭泾桥。清咸丰十年(1860)毁,同治七年(1868)郡绅潘氏重建。

114. 褚泾桥,俗名水泾桥,清康熙十五年(1676)群绅蒋维城重建。咸丰十年(1860)毁,同治十一年(1872)仁济堂重建。

115. 永庆桥,俗名外跨塘桥,一名永丰桥。清康熙元年(1662)圮,十一年(1672)里人顾弈年重建石堍架木,咸丰十年(1860)毁。

116. 船场桥,又名东龙溇桥,清嘉庆二十年(1815)里人项凤天领募重建,道光二十四年(1844)沈晋采、沈藻采募捐再建。

117. 东萧泾桥,在宋坟西。明万历四十三年(1615)邑令胡士容重建。清嘉庆二十一年(1816)里人沈吉、陈寿春、沈长弈、朱丕绩再

建。

118. 缩里桥,在宋坟东。明万历间邑令胡士容重建,同时还修建了周泾桥。明万历四十三年(1615),他又重建了位于唯亭东面的司马泾桥。

119. 陆市浦桥,俗名东烟墩桥。明万历间邑令胡士容重建,清康熙初僧心达劝募再建,名浦前桥。嘉庆十九年(1814)里人沈吉、朱龙采再建,改名凝寿桥,旧志俱作陆市桥。

120. 阜民霖雨桥,俗名大桥,跨至和塘。清康熙三十二年(1693)里人亢本立募建,督抚雨院命名,故一桥两名。道光三年(1823)里人沈吉、朱椿倡捐重建。

121. 仁寿桥,即王店桥,在唯亭市西。明成化元年(1465)里人归以德、王常等重建,名德寿桥。嘉靖七年(1528)归(禾加章)、王承宠重修,改今名。

122. 至德庙桥,在唯亭下塘至德庙前因名。乾隆间,沈节地俾扩大庙址,母赵氏捐建,又舍桥东基。

123. 史家港桥,旧名太平桥。清嘉庆二十年(1815)横港氏重建,道光二十三年(1843)里人再建。

124. 赵家浜桥,清道光二十一年(1841)真义殷氏重建。

125. 界浦桥,东堍属新阳县。明万历四十年(1612)里人支守礼建,知县祝耀祖记。自虹桥至此,俱在娄门外官塘至新阳县交界。

126. 状元泾桥,俗名章家桥。明万历末里人王尧仁归隆允陈证重修。清乾隆三十二(1767)圮,王尧仁后裔王慎聪重建,王岱东记。

127. 安里桥,在葑门外。明洪武初,里人周元初重建。清同治十二年(1873)改建木面,姜渐记之。

128. 徐公桥,跨东西河。宋徐雅建,庆元四年(1198)重建。元至正十一年县尹刘某重建。清道光三十年(1840)里人重建。

129. 灯草桥,清康熙五十七年(1718)郡人章豫重建。咸丰十年(1860)毁,同治十一年(1872)工程局重建。

130. 位于袁家浜的仙泾桥、北朱泾桥及南朱泾桥,均于清同治十

年(1871)工程局重建。

131. 吴家桥、新桥、连石桥、长浜桥、张墓桥,均为清同治十一年(1872)工程局重建。

132. 瓜泾桥、黄家坝桥、界牌桥,均为清同治十二年(1873)工程局重建。

133. 尹山桥,跨运河。明天顺六年(1462)知府林鹗重建,钱溥记。清道光间重修,吴县曹堉代撰记。同治九年(1870)里人重修。

134. 马公桥,在角直镇。明崇祯二年(1629)里人许叔尹修。

135. 寿昌桥,在角直镇。明万历间陈双萱募建,清康熙三十六年(1697)宋伊慰重修。

136. 寿仁桥,在角直镇。旧名寿亭桥。清康熙十一年(1672)袁尚忠、僧士开募建。乾隆三十八年(1773)汪鼎煌重建。同治十年(1871)金辂又重建。

137. 广福桥,在角直镇。旧系木梁,清同治十一年(1872)里人沈国琛、沈国瑚改石桥。

138. 太平桥,在陈墓镇。明嘉靖三十一年(1552)建,清乾隆二十四年(1759)里人重建。

139. 永兴桥,在梅家厍。清顺治间里人严昌嗣建,旧志误作在云龙港。

140. 富安桥,在周庄,旧名总管桥。元至正十五年(1355)里人杨锺捐建。明成化十四年(1478)重修,嘉靖元年(1522)再修。清咸丰五年(1855)里人重建,有韩来潮碑记。

141. 永安桥,在周庄,明万历间里人徐松泉竹溪捐建,清道光二十三年(1843)重建;世德桥,明万历间里人徐正吾建,清乾隆三十年(1765)重建,道光二十三年(1843)里人重建。二桥基址相连,世德跨东西,永安跨南北,故俗名钥匙桥。

142. 全功桥,在周庄,俗名北栅桥,向系全姓所建。清康熙初重修,乾隆三十六年(1771)里人重建。

143. 报恩桥,在周庄,俗名南栅桥,旧系木梁,清康熙五十年

(1711)钱王浜、朱瑞如改建石桥。乾隆五十六年(1791)里人重建。

144. 陶公义渡,在周庄镇北,清初里人陶唐谏设方舟以济人,且捐田以食操舟者。

145. 济涉桥,在章练塘,俗名木瓜桥。明万历二十八年(1600)里人邹廉重建。

146. 太平桥,在章练塘,俗名黄家桥,系木梁,明万历间里人高心梅改建石桥。清康熙四十四年(1705)里人重建。

147. 南新桥,在县桥北,宋嘉定十四年(1221)里人蒋世濬等募缘重建。

148. 定跨桥,俗名跨塘桥,清乾隆四十一年(1776)北禅寺僧了义重建。

149. 南洋泾桥,清咸丰十年毁,同治九年(1870)里人重建。

150. 顾亭桥,在狮子口,宋顾亭居此。亭至孝,其母磨豆业,有宿孽,当天谴。林酒仙怜而救免,后皈佛,罄其资,独建此桥。

151. 华阳桥,洞碑有“圣宋庆元四年戊午九月十三日戊申鼎新重建华阳桥”,正书二十二字。

152. 醋坊桥,洞碑有“大乘陀僧智净募缘到施主钱米,并自己衣资,重建醋坊桥,至正丁亥年月日立”,正书三十二字。

153. 甫桥,东西跨街二石坊,东曰“清朝法从”,为丁世熙(元復父)立。西曰“藩屏硕望”,为乡贤丁元復立。今元和县署是元復故宅。(《元和旧志》)

154. 永昌村有永福、永禄、永寿三桥,皆顺治七年里士王之屏独建,并独修安乐、孟登、衣锦三桥。

155. 张墅观、张阿庶二桥,在穹窿山北。皆宋善士姓名,务农孝友积资独建,村人感德,附像祀于社庙傍。

156. 寿星桥,有磁寿星像,宋绍兴十年,里人浚河得之,遂建桥立庙祀之。

157. 富孙桥,在庆林桥侧,宋承事李富孙倡建。

158. 王家桥,清吴瀛重建。

参考文献:

(宋)范成大《吴郡志》,江苏古籍出版社 1999 年 8 月出版。

(明)钱穀《吴都文粹续集》,文渊阁四库全书。

(清)顾禄著《桐桥倚棹录》,江苏古籍出版社 1999 年 8 月出版。

(清)顾震涛著《吴门表隐》,江苏古籍出版社 1999 年 8 月出版。

(清)徐崧《百城烟水》,江苏古籍出版社 1999 年 8 月出版。

(民国)《吴县志》,总纂曹允源等,民国二十二年铅版、苏州文新公司承印。

王稼句编著《苏州旧梦》,苏州大学出版社 2001 年 12 月出版。

高校公益性学生社团志愿服务专业化道路探索
——以苏州科技学院社会工作者协会为例

朱爱华[1]

摘　要:高校公益型学生社团是推动慈善事业发展的积极力量,其开展志愿服务需要逐步实现专业化,专业化包括专业的精神及价值理念、专业的规范、专业的方法和技巧等。根据苏州科技学院社会工作者协会的实践探索,实现志愿服务专业化应当导入“服务性学习”理念。

关键词:公益型学生社团　志愿服务　专业化

一　引　言

公益型(也叫“公益服务型”)社团是高校学生社团的基本类型,通常与学术科技型、兴趣爱好型等并列,在高校学生社团联合体中占有比较重要的地位。在功能方面,对内而言公益型学生社团有助于培养学生良好的品质、提高学生的综合素质;对外而言,公益型学生社团则是推动慈善事业发展的一支积极力量。可以乐观地认为,大学生在公益型学生社团里接受了慈善文化的熏陶,经历了公益组织管理方面的能力锻炼,待他们走出校园、走上社会后,有望成为慈善

〔1〕 朱爱华:苏州科技学院人文学院社会学系讲师。

事业的重要领导者、管理者、参与者。从这个意义上说,公益型学生社团是慈善事业的“孵化器”,关注高校公益性学生社团的发展,就是关注慈善事业的发展。

高校公益性学生社团对外开展的各项活动,基本是属于志愿服务性质的,因此这类社团亦可称为志愿服务组织。[1]我国的志愿精神和志愿活动可以追溯到改革开放以前。从20世纪60年代中期开始,出于社会主义国家对世界上其他第三世界国家的国际主义义务,中国曾对亚洲、非洲的许多发展中国家进行过大量的国际援助。改革开放以后,我国最早的志愿者来自联合国志愿人员组织及国外的其他组织,至20世纪80年代后期,我国开始出现自己的志愿活动和志愿者,最早的志愿者产生在社区服务层次上。1988年12月,家住天津市和平区新兴街朝阳里的13位社区居民自发成立了社区志愿服务组织,发挥各自特长为社区双职工家庭、残疾人家庭、孤老户等提供服务。随后,新兴街党工委、办事处把活跃在各社区的志愿者组织起来,于1989年3月18日成立了新兴街志愿服务协会,[2]这是全国第一个“社区服务志愿者协会”。90年代初期,另外一支志愿者队伍在共青团系统中形成,并产生了该系统全国性志愿者组织。我国的志愿服务活动,是“学雷锋”活动在新时期的深化和升华。所谓志愿服务,是民间组织或个人出于自由意志,而非基于个人义务或法律责任,利用自己的知识、体能、技术、时间或财富,不以获取报酬为目的,通过各种服务性的行动去实现对社会事业的服务与奉献,或实施对有困难的社会群体及个人的服务与保障。在志愿服务的过程中,志愿者以自己的行动接受社会评价,并获得自我认同。[3]

虽然近20年来我国的志愿服务事业获得了长足发展,但仍然存

〔1〕 在我国高校里,作为志愿服务组织的“青年志愿者协会”自成一个系列,不列入一般意义上的学生社团,但就其本质而言,“青年志愿者协会”与公益性学生社团并无二致。

〔2〕 社区志愿服务的种子从这里破土,中国社会报,2009-03-20。

〔3〕 张敏杰:欧美志愿服务工作考察,青年研究,1997-4。

在许多问题、遇到许多困难。有人将其概括为“六个不够”[1]:1. 观念不新。志愿组织管理者和志愿人员的思想观念缺乏创新,往往是吸收一些外国、外地的经验之后,满足于简单地应用,缺乏进一步的创造、更新。2. 组织不活。志愿组织建立之后,缺乏组织创新的理论指导,容易照搬行政组织管理风格。3. 项目不多。缺乏理论指导的志愿服务往往停留在实施传统项目或者照搬他人经验,而不能够根据实际情况不断创新项目、拓展项目。4. 激励不灵。志愿组织习惯于采用简单的激励机制,没有根据现代人的特点设计灵活新颖的激励机制,激励的影响力逐渐减弱。5. 氛围不浓。缺乏理论创新支持的志愿组织难以营造学习型社团氛围,志愿者在服务活动中仅仅感觉是付出,而没有学习、成长、充实、提升的收获,热情逐渐降低。6. 持续不久。仅凭感觉、经验开展服务活动,缺乏理性思考,没有可持续的资源,志愿组织的发展受到局限。

笔者认为,当这一项社会活动在广度上开展起来以后,需要在深度上加以发展,惟其如此这项活动才能持久、深入。志愿服务的专业化是新时期志愿服务发展的必然趋向,是志愿服务长期有效开展的重要保障。

二 什么是志愿服务的专业化

(一)专业与志愿服务专业化

专业是由一群人共同掌握的一套系统的价值、技巧、技术、知识和信念,用以满足的社会需要。格林伍德提出了专业的五个特质,作为评价专业存在的基本标准,分别是:(1)系统理论;(2)专业权威;(3)社区认可;(4)伦理守则;(5)专业文化。[2]对于专业的认定有一个历史过程。从人们的社会实践看,对于专业的认识是从专业所

〔1〕 谭建光:中国志愿服务发展的十大趋势分析,广东青年干部学院院报,2005-12。

〔2〕 王思斌主编:社会工作导论,第1版,北京大学出版社,1998年。

发挥的社会功能开始的,同时一个专业在发展过程中逐渐形成了一些其他专业所不能取代的特质,这些特质被人们广泛认可,继而成为专业的标准。

志愿服务的社会功能已经获得了人们的广泛认可,社会对志愿服务有着巨大的需求,这种社会需求是专业产生的关键根源。专业化是一个由在经验指导下的个人行为的集合向由一套系统的理论指导下的专业人员的群体性共同行为发展的过程,志愿服务专业化就是志愿服务这项活动在社会不断发展的需求下,对社会服务活动建立起系统理论、专业权威、社区认可、伦理守则和专业文化的发展过程。

传统意义上的志愿服务专业化是指志愿者在进行服务活动时所采用的知识是专业的。如北京大学法律援助协会,作为青年志愿者组织之一,他们把向社会民众提供个案法律咨询、代写文书、协助谈判等非诉讼服务和进行诉讼代理作为协会的传统服务项目,运用法律知识提供专业性服务。这种利用自己的专业知识提供服务的活动方式是志愿服务专业化的一个方面。但本文提出的志愿服务专业化,突破了传统意义上的界定,而是赋予其更深的内涵。志愿服务专业化是指志愿者在参与志愿服务活动中,不断深化助人的价值理念,使得全社会形成一种良好的文化氛围;不断提高助人的技能,使得志愿服务成为一种有效的社会行动;不断完善助人活动的规范,使得志愿服务成为一种健全的社会制度。这样一个不断深化、提高和完善的过程即志愿服务的专业化,最终志愿服务将形成一套理论,理论又将继续指导实践。

(二)志愿服务专业化的内容

1. 专业的精神及价值理念。志愿服务最大的特点是志愿性,它包含了两层含义:一是参加志愿服务活动的成员不是被迫的,而是自愿的;二是志愿服务组织的内在驱动力不是利润动机,也不是权利原则,而是以志愿精神为背景的利他主义和互助主义。中国青年志愿者协会把志愿者精神概括为“奉献、友爱、互助、进步”,联合国志愿

人员组织将志愿者精神表述为“一种在自愿的、不计报酬或收入的条件下参与推动人类发展,促进社会进步和完善社区工作的精神”,它是“公众参与社会生活的一种重要方式”,是“个人对生命价值、社会、人类和人生观的一种积极态度”,现代意义的志愿服务,经过专业化过程的洗礼,更是提出了“助人自助”的价值理念。

志愿服务在现代社会是一种普遍的社会服务活动,社会大众在自动、自发和自觉的动机驱动下,协助他人克服生活困难,开展公益活动,创造美好的社区生活环境。传统上,志愿服务被认为是有能力的人基于怜悯关怀的利他情操、利用业余时间,不求回报,来帮助、支持困难人群。如今随着社会的发展,志愿服务被赋予了更多新的内涵,需要我们重新认识。[1]首先,从慈善爱心扩大到社会责任。志愿服务不完全是慈善性质的活动,而更多地体现出公民的社会责任。现代社会强调社会权利的拥有,弱势群体的困境主要应通过国家和政府健全社会保障制度来给予缓解,志愿服务不能替代国家和政府的责任,也不再停留于道德情操的构建,志愿者也不应只是那些有理想、心地善良、有正义感、勇于牺牲奉献的人,我们需要从履行公民的社会责任角度重新并扩展认识志愿服务的价值。其次,从牺牲奉献扩大到互惠性的知识能力成长。志愿服务在现代社会中的定义与传统的情操美德的概念有所不同,社会大众由于投身公益事业活动,不仅贡献个人力量,但也从中体验和学习到新的知识,增强了个人与他人的人际关系互动,个人与社会的相互联系,催生了社会责任感和使命意识。再次、从热心利他扩大到品质责任的志愿服务。过去志愿服务多是从个人情感出发,表现为不定期的助人行为,强调爱心服务,并认为能做就应该获得肯定、支持。现在志愿服务则需要秉持不仅要做,而且要做好的观念、态度。

2. 专业的规范。现代社会需要弘扬志愿服务精神,但是志愿服

〔1〕 孙莹:社区志愿服务内涵的重新认识,《志愿精神与和谐社会——中国社区志愿服务高层论坛论文集》,2005。

务精神的弘扬及服务活动的扩展又不是完全靠志愿服务“自然”发展实现的,而是要对其进行制度化建设。只有制度化才能更有效地整合服务资源,才能更好地展现志愿服务的精神,才能更多地得到社会的认可。所谓志愿服务活动的制度化,就是使其具有规范性特征,使志愿服务在行动安排、服务提供、效果评估方面有章可循。志愿服务过程中的规范主要反映以下几个方面:

(1)规划机制。计划与规划是任何志愿服务活动项目获得成功的关键所在,是志愿服务的第一步,它包括确定志愿服务的领域及内容,设计志愿者岗位,创建志愿者申请的表格,制定有关志愿服务的政策和程序等。

(2)招募机制。谁是理想的志愿者?志愿者关心志愿服务机会是出于什么动机?如何构思一个有创意的招募信息吸引潜在的志愿者加入到组织中?这些都需要在进行招募设计予以认真考虑,形成完善的招募方案。

(3)培训机制。专业的经验和理论的指导下的群体活动是专业化的标志,让招募到的志愿者接受组织的理念,通过培训课程,向志愿者传授知识、技术,增强志愿者的自信心,让志愿者清楚自己的权利和义务。

(4)监督机制。组织需要了解志愿者是否正在切实履行义务,志愿者也需要得到组织的肯定。定期考核,可以确定志愿者工作安排进行得如何,是否需要进行调整以改善志愿者的工作状况。

(5)激励机制。通过系统的设计,对志愿者的服务予以承认、奖励,提供回报。只有让帮助社会和他人的人得到激励,志愿服务事业才能持续发展。

3. 专业的方法和技巧。基于实践基础发展出来的个案、团体、社区等社会工作专业方法是志愿服务专业化的技巧。个案工作、团体工作和社区工作是助人服务的最基本、最主要的三大工作方法,通过这些方法的运用,可以使得志愿服务更深入、更有精度。

(1)个案工作。志愿者采用直接的、面对面的沟通与交流,运用

有关心理学、社会学等学科的理论与知识协助个人或者家庭解决在社会生活中遇到的问题,帮助他们去适应生活环境,增强个人或家庭独立应付生活的能力,以维护和发展个人或家庭的健全功能,增进其福利。个案工作的本质是用一个人的力量去影响另一个人,去帮助另一个人改变态度、改正行为、改善环境,帮助其发挥自身的潜能,实现人与环境互相适应。

(2)团体工作。在社会工作者的协调下,通过与团体内成员的互动,使参加团体的所有人在愉快、轻松的环境中,实现教育和治疗的目的,从而让参加的个人实现行为改变。

(3)社区工作。与个案工作和团体工作不同的是,社区工作不直接解决个人与家庭的社会问题,而是以整个社区为工作对象,通过社会工作者发动、组织社区居民,发掘和利用社区内外的资源,协助社区居民解决社区问题。

由新加坡触爱社会服务机构、上海华爱社区服务管理中心及上海乐群社工服务社联合主办的大型国际志愿服务计划——“千牵手”项目,就是团体工作方法在志愿服务中应用的实例。“千牵手”项目起初由新、中两国各 100 名青年参加,最终扩展为两国各 500 名青年到中国内地实施社会服务,历时三四年,爱心一直在传递,其规模、效果、影响令人瞩目。为什么能够达成服务目标,在没有行政约束的情况下,这么多人、这么大的项目何以组织起来?笔者以为,这一切在很大成度上缘于“千牵手”项目具备强大而持久的团体动力。按照主办方的说法,作为一个志愿服务组织,要使得组织士气高昂,需要在志愿服务管理中运用激励,重视团队的建设。与我们平时经历的志愿服务活动不同,“千牵手”项目不只是简单地提供服务,而是在提供服务之前、之后,花费更多的时间将活动的参与者建成一个团队。从社会工作的角度看,团队建立、维持的过程就是团体工作方法应用的过程,主要体现在团体主题规划、团体领导、团体技巧等进行阐述。

主题规划实质上反映了志愿服务的理念。在谈到为什么要实施

“千牵手”项目时,“触爱”负责人之一 X 先生的话令人印象深刻:青年是国家的未来,对社会来说他们既可以是一笔财富,也可能是一笔负担。到底是成为财富还是成为负担,关键是相信青年,帮助他们养成担当社会责任的意识和能力。这样的理念设计既立意深远,又不失之空洞。团体领导相当于一面旗帜,在团体活动中发挥着重要作用。所有参加“千牵手”项目的人构成一个大的团队,其中包含若干小的团队。无论多大规模的团队,每个团队都有团体领导,承担了引领者、支持者等角色,不但具备杰出的组织领导能力,还具有一定的个人魅力。参与者 Q 这样评价新方主要领导成员 X:

“我非常喜欢 X,他阅历丰富,保持着年轻人的心态、激情,懂得许多集体破冰游戏,关键时候发挥作用。他不会摆领导架子,跟他在一起无拘无束,但他绝对不是那种嬉皮笑脸、不追求高质量高效率的人。他会以自己的行动和魅力影响成员,让大家情不自禁地把焦点集中在他身上,然后以高标准高质量完成自己应该做好的事。”

除了好的主题规划、好的领导者,在微观层面上,团体动力的产生还需要注重运用各种团体技巧,以培养融洽的团体关系、营造良好的团体氛围。在“千牵手”项目中,团体技巧的运用集中表现在沟通反馈、团体游戏及关系维系上。以下是参与者 L 的活动心得,从中可以看出运用团体技巧的情形:

“还记得那天早晨我第一次进入会场的时候,就已经被他们的那种气氛所感染。志愿者已经分为小组在进行初次见面介绍。因为我迟到了,所以等分到小组的时候,他们已经开始做小组游戏了。可是对于我的到来,他们还是很热心地询问我的姓名、学校,并且积极地把他们自己介绍给我。接着小组又一起玩破冰游戏。不一会儿,我们之间的融洽已经不言而喻。”

这几乎是所有参加“千牵手”项目的人普遍的“第一印象”,非但如此,团体技巧的运用贯穿了整个服务过程。

三 怎样实现志愿服务的专业化

越来越多的大学生参与志愿服务,投身于公益事业,成为中国青年志愿者的主力军。本文以苏州科技学院社会工作者协会为个案进行分析。苏州科技学院社会工作者协会(以下简称“协会”)是社会工作专业学生的专业性、公益性、联合性社团,于2004年成立,协会的成员由社会工作专业的学生、其他专业的志愿者、社会工作专业的老师等组成的。协会依托社会工作专业背景,在志愿服务专业化过程中不断探索,努力成为校园内外公益事业的表率。简言之,用专业的方式,做公益的事情。

(一)协会早期的发展历程

1.起步——爱心捐赠。2005年5月底,协会第一次组织了自主安排的志愿服务活动——胜利民工子弟学校爱心捐赠。胜利小学的教学硬件和软件都非常缺乏,协会成员了解到这些情况后,出于对学校学生的关心,策划了在全校范围内组织爱心捐赠活动。协会用募捐得来的钱和其他物资,帮助胜利小学建起了一个小型图书馆。此次活动缘于协会成员的自发善心、爱心的凝聚,当时协会对志愿服务的内涵理解还不够深。

2.提升——团队培训。2005年7月,协会主要成员参加了新加坡触爱机构、上海乐群社工服务社共同组织的志愿者团队建立培训。培训充分展示了新加坡志愿者志愿精神的魅力以及团体工作方法在志愿服务中的运用,通过一些小组游戏使志愿者理解一个团队的形成和发展,以及在这个过程中一系列团队问题的解决、凝聚力的形成、领导者的组织和成员的参与等。以下是成员X在参加团队培训后的感受:

从活动的筹备到上海活动期间,他们每天都到凌晨才睡,但是在他们的脸上,我们却看不到一丝的疲惫,他们用热情不断感染着我们。因为他们热爱这项工作并以这项工作为豪,他们真正做着作为

一名志愿者所做到的——给予比得到更为有福!

3. 完善——慈济志工。2005 年 9 月,参加台湾地区慈济慈善基金会的志工活动成为协会发展过程中的一个重要突破。慈济基金会作为一个世界性的慈善组织,在慈善、医疗、教育和人文四大志业中有着很大的成就,基金会的组织体系相当健全,服务理念非常先进。通过一些定期的志工活动,协会成员奉献自己的力量,用爱心回馈社会。以下就是成员 Y 在实践后的分享:

来慈济之前,本想着就是来做义工,打发点时间,体验一下怎么做爱心酥,以及用自己的能力奉献点爱心。没想到的是慈济带给我的感动很快打消了我最初的念头,不是为了打发时间才去帮助贫苦的人们,而是源于内心的那份慈悲。

在慈济的每个角落都能体现她的细节,诸如整齐的桌椅、桌上的小摆设、洗手间的温馨提示,每一样物品的摆放都让我看到了他们的用心,这样一种和谐的氛围让我久久的感动。“用心就是专业”,这是每一位志愿者所应该做到的。

感动的内容很多。首先,协会成员在志愿服务的活动中找到自己的位置,得到自我的肯定。其次,在这样的肯定中也发愿对他人、对社会承担责任。对于民工子弟学校的孩子们,协会成员懂得了服务不仅仅是那份怜悯,而在于平时长期的陪伴,所以志工活动是长期的,服务于孩子们也是长期的。另外,“医生要感恩病人,因为是病人给了他做医生的机会;同样母亲也要感恩儿子,是儿子给了做妈妈的机会”,在这样感恩、尊重、爱的熏陶下,协会成员懂得了与被帮助者之间的那份平等。服务者与被服务者之间相互尊重,只有在这种价值基础上才能形成真正的助人,才是深刻理解了“助人自助”。

4. 发展——专业实践。通过专业培训和志工活动,协会成员把学到的一点一滴运用于志愿服务的实践中。以桃花坞工疗站的志愿服务活动为例,很少有人听说过有工疗站这类机构,也不会了解在这样的机构中生存的是怎样一个群体。正是有了服务社会的责任心,协会成员主动走进了工疗站,走近了精神残疾人士这一特殊群体。

其实工疗站是一些轻微的精神病患者进行社会康复的地方,根据工疗站资深工作人员的建议,在了解了精神残疾的知识,学习了服务方法后,协会成员开始了他们的服务实践。先从娱疗着手,打乒乓、下棋;之后是工疗,有丝网花的制作等;最后是心疗,通过一对一的形式来完成专业辅导。工疗站里的志愿服务是一个长期、深入的过程,以下是学生 Z 服务后的体会:

听到精神病患者,心里就会觉得怕怕的。第一次到桃花坞工疗站时,大家只是相互打了招呼,没有更多的交流。在不断努力下,我们利用下棋、打乒乓、打牌的机会与工友们熟悉,慢慢地大家就会一起聊天。其实他们很喜欢也很愿意跟我们交流。

协会的领域不断开辟,从无到有、由少到多,除工疗站的患者,还有老年人、儿童青少年、"新苏州"人、环境保护等,每一个群体、每一个领域都有自身的特点,相应地开展志愿服务活动都有不一样的实务技巧。但协会服务的宗旨是一致的,培养服务的理念,规范服务的流程,提高服务的技巧,在实践中不断探索。

(二)服务性学习——发展中的反思

协会在发展过程中时时注重反思:如何培养志愿者的服务精神?如何提高志愿者的服务质量?为推进志愿服务的专业化,协会在服务过程中导入了"服务性学习"理念。

服务性学习(Service - Learning,SL)是美国 20 世纪 80 年代中后期兴起的教育理念和教育实践方法,它将学业学习和社区服务有机结合在一起。1996 年,著名经济学家杰里米·瑞佛肯(Jeremy Rifkin)声称,21 世纪"服务性学习可能会成为解决社会问题的主要方法"。

美国 1993 年的服务行动(Service Action)这样定义服务学习:服务学习指的是一种方法,通过学校和社会的合作,将提供给社会的服务与课程联系起来,学生参与到有组织的服务行动中以满足社会需求并培养社会责任感,同时在其中学习以获得知识和技能,提高与同

伴和其他社会成员合作分析、评价及解决问题的能力。[1]换言之,服务性学习就是要使服务具有针对性、学习具有目的性,在服务于他人及社会的同时,实现服务者自身的成长,因此在志愿服务过程中,我们要关注两个目标:服务取得了什么效果?学习取得了什么效果?对于大学生来说,服务性学习就是在知识学习体系之外,到社区参加服务课程或服务活动,以满足社区的需要和实现自我成长的一种学习模式,经历、反思与互惠是服务性学习的关键。为把"服务性学习"理念导入志愿服务,协会尝试建立了内部培训制度,既提升了服务的深度和质量,也让协会成员体会到服务前学习的必要性、服务中所经历的学习、所取得的收获,有了收获就有了进一步服务、进一步学习的动力,否则可能变成为了服务而服务、为了活动而活动。2007年7月,协会承担了2006级社会工作专业短学期实践教学的任务,这是一次"服务性学习"的生动实践。以下是协会成员L的小结(摘选):

第一天的动员会议上,我与大家分享了"捡鱼的故事",并旧事新解,赋予它新的含义:接下来的几天活动正如沙滩上未被海浪送回大海的小鱼,你可以放弃他们,因为他们实在太多了,对于整个鱼群来说,没有太大的影响;你也可以捡起来,因为对于这条鱼就是它的整个生命,对于你自己,就是多救起一个生命。正如社工一样,你是选择放弃,还是捡起呢?我想,运用这种故事比口号比动员更具有趣味性,更会让人认真思考与接受吧。

下午经过"大家好"游戏的热身之后,同学们明显开始进入状态。接着的小组时间与集体游戏更是让同学们进入短学期实践教学活动中来……

晚上的"影视沙龙"又是一个亮点。作为协会的品牌活动,"影视沙龙"已经成功举办过两期。但今天的这期,更给相互熟悉的同学有了更深刻的了解彼此的机会。

---

[1] "服务学习"理念下的大学生志愿服务体系构建。

第二天上午“影视沙龙”(第四期)由特邀老师——袁炜主持。他让我们重新认识了公正与法律……不足之处,似乎比较像上课,气氛不太活跃。

下午共进行了三个活动:“气球作画”、“最后的事情”、“最高的塔”……

第三天是慈济人文交流。慈济在人文方面做得相当好,每次参加活动都会被那种氛围所感动、感染。在慈济,可以学习到许多的人生道理,比如及时行善行孝,把握当下。根据评估问卷,大家对当天的慈济活动还是相当的满意。

最后一天的汇演是整个短学期的高潮。同学们的天赋、思想得到充分的展现,一个个节目引得全场暴笑。每个人都是具有潜能的,这一点也许可以从今天的汇演得到印证。

短学期实践教学形式由此前单纯的参观机构、撰写报告,发展为现在专题性的项目活动,自己参与、自己感悟。这是一次新的尝试与探索,而且是成功的。此前的短学期活动在某种程度上是可有可无的,内容单调,效果不好,而在 2007 年,把短学期实践教学的主题确定为“专业价值、人文关怀”,比较鲜明,活动内容围绕主题展开,互动性和趣味性较强,可以让学生在参与的过程中感受社工的魅力,提高志愿服务的本领。

四 小 结

面对我国志愿服务有广度而缺乏深度的现状,探索志愿服务的专业化道路是很有必要的。志愿服务的专业化是一个动态的过程,其专业化的内容主要包括专业的服务文化和价值理念、服务制度的规范化和专业方法和技巧的运用。本文以苏州科技学院社会工作者协会的早期发展过程为例,对如何实现志愿服务专业化进行了探讨和反思。导入“服务性学习”理念是推进志愿服务专业化的关键经验。

随着政府向“有限政府”、“责任政府”、“服务型政府”转变,大量的群众性、社会性、公益性、服务性的社会管理职能,逐步从政府体系中分离出来,需要由中介组织、民间组织来承担。民间公益组织有着强大的融入社会的能力,更能感染、团结他人参与其中。大学生在未来社会的发展中起着不可估量的作用,高校公益型学生社团作为民间公益组织对慈善事业发展的推动作用也是可以乐观预见的。

以人为本　开拓创新
探索慈善工作的新途径

陆　敏[1]

摘　要:沧浪区围绕“重民生、谋幸福、建和谐”的具体要求,积极探索“政府慈善向社会慈善转变”的新思路;初步实践“治标救助向治本救助跨越”的新理念;全力营造“要我慈善向我要慈善转变”的新观念。

关键词:慈善　理念

沧浪区共有低保家庭1808户,低保边缘人群298人,社会贫困户(家庭人均收入低于450元)1947户。我们围绕“重民生、谋幸福、建和谐”的具体要求,在进一步加大政府救助力度的同时,继续进行了慈善互助工作的探索。

一　积极探索“政府慈善向社会慈善转变”的新思路

近年来我们遵循“依托社会办慈善,办好慈善为社会”,的根本宗旨,在注重政府慈善的同时,注重对社会慈善的培育、挖掘和发展。

1. 以慈善总会为源头,多方筹措资金。

近年来我们积极筹划、组织了“和谐沧浪、暖冬行动”共募集到

[1] 陆敏:苏州市沧浪区民政局副局长。

慈善资金1000多万元。这些慈善资金的募集,为我区进一步加大扶贫帮困的力度,扩大扶贫帮困的覆盖面创造了条件。

2.以慈善街道为契机,加大宣传力度。

为唤醒更多人的慈善意识,激发更多人的慈善行为,2007年3月28日,我区慈善总会在苏州市明日传播有限公司和苏州市新东方汽配城的大力支持下,设立了苏州市首条“慈善宣传一条街”,55块公益广告牌在胥江路上形成了一道独特的风景,“感动篇”、“爱心篇”、“启航篇”、“幸福篇”四个特色鲜明的宣传主题,先后亮相胥江路,唱响了年慈善宣传的四大乐章。“慈善宣传一条街”通过发生在身边的活生生的爱心事例,唤醒更多人的慈善行为,因为爱心,所以感动;因为感动,所以行动,使慈善人群成为一个雪球,在爱心、感动、行动的不断交替中,逐渐壮大,努力实现政府慈善向社会慈善的转变。

3.以慈善六重奏为主线,拓展救助内涵。

最近我区慈善总会又推出了“开展慈善一日捐”、“培育慈善爱心社”、“组织慈善圆梦行”、“相约慈善牵手月”、“举行慈善时尚拍”、“召开慈善群英会”的慈善六重奏,20个面向不同类型困难人群的爱心社相继成立;83位困难老人的梦想成真。2830户困难家庭结对成功,实现了帮困结对的全覆盖。

4.以“邻里情互助中心”为载体,按需开展援助。

充分发挥各街道“邻里情”互助中心的作用,变传统的以物定人为以人定物,变你助我受为按需救助,变临时性、阶段性的送温暖为长期性、经常性的送恒温,变单一依靠行政资源为盘活运用社会资源,并在活动中唤起人们的奉献、互助、友爱之心,营造出一种互帮互助的良好社会氛围。2005年以来,我们将一次性募集到的钱款以季度为单位,统一划拨到各“邻里情”互助中心,确保6个中心有固定的财源和稳定的货源,定期定量救助困难人群,真正实现救助工作的经常性。每年累计发放爱心购物券12000张,实施按需救助。如为大病、重病家庭送医疗救助卡、为“三无老人”和家庭的老劳模、伤残

军人等送钟点服务卡、为特困家庭送生活援助卡、为下岗人员送就业岗位卡,以缓解弱势人群的困难程度。与此同时,各“邻里情”互助中心还充分发挥各自的条件优势,形成了“农贸市场购物券”、“公益劳动爱心卡”、“乐龄爱心午餐会”等特色服务,实现了社会救助工作的全覆盖、经常化和互动性。

二　初步实践“治标救助向治本救助跨越”的新理念。

我们从弱势群体的实际需求出发,对慈善救助工作从救助－扶助、扶助－自立、自立－互助进行了又一次全新的尝试。启动了“爱心·启航”工程,在原苏州市职工收藏家协会会长、名城拍卖有限公司董事长殷琨先生的大力支持下,成功举办了艺术品义拍活动,将义拍的45万善款圆了19户家庭的养老梦、健康梦、创业梦和安居梦。实践了慈善救助工作从“治标”向“治本”跨越的新理念。“爱心·启航”工程启动至今,已发放爱心启航金50万元,有45户家庭在“爱心·启航”的行动中,圆了自己的梦:葑门街道横街社区的残疾人肖其德,如愿地得到了做海棠糕、梅花糕的全套模子,并学会了制作的方法,如今的生意红红火火;胥江街道三香社区的陆一冰成功地进行了心脏手术,甩掉了跟随他十八年的病号帽;吴门桥街道润达社区的黄林珍高兴地补齐了未交的社保金,彻底消除了养老、看病的后顾之忧,今年我们以“点燃希望”工程为主线,拉开了新一轮“圆梦行动”的序幕,首批为76户低保(边缘)家庭免费安装了管道煤气,近期将对余下的143户家庭将分期分批实施,力争在十月底前全部安装完毕。“爱心启航”活动也被评选为感动沧浪十大新人、新事。

三　全力营造“要我慈善向我要慈善转变”的新观念。

2008年5月12日四川汶川地区发生8级地震后,当我们在为灾区人民的遭遇而痛心、为灾区人民的坚强而动容的时候,我们同时

也为我区群众涌动的爱心热潮而感动。无需动员,捐赠的行动不约而同;无需宣传,我们的心已紧紧相连。在捐赠的人流中,有拄着拐杖的耄耋老人,也有被父母抱在怀中的孩子;有享受低保的困难家庭,也有坐在轮椅上的残疾人;有平时生活拮据的下岗工人,也有创业成功的企业家。苏州市城市建设开发有限公司捐赠30万元,江苏苏化集团有限公司捐赠24万元,南门街道积极组织,热情服务,捐款总额达到了170多万元,友新、双塔街道确定专人负责捐款工作,程序规范,帐帐相符……。在抗震救灾的活动中,我区慈善总会共募得善款746万元。实现了要我慈善向我要慈善的转变。

义庄与无锡钱氏家族

郑闯辉[1]

摘　要:本文通过对中国古代大家族的义庄传统、无锡荡口义庄群以及义庄与慈善事业的关系的考察,阐述了义庄所蕴含的慈善文化。

关键词:义庄　慈善　家族研究

一　引言:中国古代大家族的义庄传统

义庄,就是某一姓氏家族所创办的慈善机构。“义”即义举,为本族做好事。因为这种为本族做好事的经济实体,一般建在乡村、集镇,故称“义庄”。

自范仲淹于北宋皇祐年间(1048—1054)创设义庄后,范氏义庄遂成为江南地区大家族效仿的榜样,史载“吴中士大夫多仿而为之”[2]。据范金民先生在《明清江南宗族义田的发展》一文中统计:江南地区南宋150余年间仿立义庄者,约有十余例。元代有一例。明代260余年间(1368—1644),江南设立义庄者始渐见其多。而依据地方文献和相关记载,在明代,江南各府或多或少都置立了义庄义田。到了清代,江南宗族义庄真正获得了大发展。尤其是清中期以

[1] 郑闯辉:南京大学信息管理系硕士研究生。
[2] 刘宰:《希墟张氏义庄记》,康熙《镇江府志》卷四五《艺文》。

后,清廷镇压了太平天国,江南特别是苏州各地义庄急速增多,义庄数量蔚为壮观[1]。

在《钱穆与七房桥世界》一书中,作者邓尔麟(Jerry Dennerline)认为:"义务与依附关系与平等主义的思想加在一起形成封建王朝末期一种特殊的机构——义庄。义庄加强了乡绅阶级伦理道德观念,也减缓了乡绅子弟转向商界的进程。"也就是说,大族中的富户有责任有义务通过义庄来帮助那些族内急需帮助的人的。

其时江南的义庄,其运行方式基本上参照范氏义庄而有所损益。所以范氏义庄可以说是一个标竿性的举措。不少义庄的规条明确申明一如范氏义庄。当然各个义庄因其义田数量,其赡助的范围和程度也会各不相同。但是,我们从中可以看出,在北宋以后,中国形成了一个大家族设立义庄的传统,并在明清时期得到了快速的发扬光大。

二 无锡荡口的义庄群

无锡荡口有两个家族最为显赫。一个是华氏,一个是钱氏。这两个家族都是无锡的望族,颇有势力。而钱氏与华氏本来也就有着密切的关系,两个家族之间的通婚是常见的。

荡口有无锡的第一个义庄,是明朝华云创建。当年已是刑部郎中的华云因反对严嵩专权辞官回家,效法范文正公,捐田一千亩,建立了无锡第一个义庄。今天还能见到的最为有名的是华氏老义庄,是华进思、华公弼父子于清乾隆年间所建,其后族内慷慨之士继续捐集,加上义庄历年余资购田扩充,至清末,其义田总数超过七千亩,为全县义庄之最,也是江南地区规模最大的义庄,被称为"江南第一义庄"。

---

[1] 范金民:《国计民生——明清社会经济研究》,福建:福建人民出版社,2008年9月版,pp. 326-332。

另外在无锡东部的鸿声镇七房桥村,有一个很小的江南村落,村中多为钱姓聚族而居。这就是无锡的七房桥钱氏家族。在这个很不起眼的小村落里,却走出了钱穆与钱伟长叔侄两个世界级的文化名人。钱穆字宾四,清光绪二十一年(1895)出生,是我国近代最著名的历史学家,国学大师。钱伟长是钱穆的侄子,是我国最著名的物理学家之一。此外,在美国出版的《世界名人录》里,收录了五个钱姓名人,这五个人都出生在七房桥及其邻近的鸿声里,另外四人又都是钱穆早年的学生。无锡荡口对于钱氏家族尤其是钱穆和钱伟长来说,其意义也非同寻常。1915 年,七房桥钱氏家族的住所发生了火灾,火势很猛,房屋基本上被烧毁。钱穆先祖手抄的《五经》、评点本《史记》以及他父亲的窗课,尽付一炬。他们无处可归,只得全家迁徙荡口。

钱氏家族中人才出众,与当地义庄的扶持大有关系。比如,钱穆幼年时,家境贫寒,依赖钱氏设立的怀海义庄方能度日。另外,钱穆先生弟子严耕望所著的《怎样学历史——严耕望的治史三书》(辽宁教育出版社 2006 年 1 月版)中,收录了《钱穆宾四先生与我》[1]一文,其中讲到了钱穆与怀海义庄的特殊关系:“钱穆十二岁丧父,家徒四壁。只有寡母及兄弟四人,仰本族怀海义庄抚恤为生。”

为避免家道衰落后子孙后代吃苦受难,1840 年(道光十九年)前后,钱穆的五世祖钱邵霖在七房桥开办义庄。当时一共开办了三所义庄,其中以怀海义庄为最大。族中人或贫困,或孤寡老人无人扶养,或族中子弟穷困不能上学等,均有义务出钱供养。义庄设有庄屋,由富三房轮流管理。但是后来义庄管理不善,未能做到帮扶钱氏家族中的弱势群体。钱穆在《八十忆双亲》一文中有记载:

七房桥阖族,有义庄三所。惟怀海义庄最先最大,乃由老大房五世同堂祖先所创立。特建一庄屋,在七房之最东偏。族中大集会必

[1] 《钱穆宾四先生与我》一文原来是独立成书的,初版于 1992 年,原本收录于台湾商务印书馆的《岫庐文库》。辽教版为重印。

在此。而五世同堂一宅后最贫,特多孤儿寡妇,老死者无以葬,幼小者无以教,婚嫁之赀无所从出,有欲出外就业,亦乏赀遣。而庄产须由富三房轮管,五世同堂不得过问。先父自以一贫苦儿出身,特痛悯同宅中孤儿寡妇。念祖宗置此义庄,本为子孙救灾恤贫。今庄业日起,而庄主日落,理当开放,务为拯恤。以此意商之富三房中经管人,不获同情。屡商不洽。先父志不获申,乃投诉于无锡县署。义庄经管人则联合三富房抗诉。

因此,钱穆的父亲钱承沛义愤填膺,要为族中的孤儿寡母讨个说法。为此他与钱氏家族中的富三房多次交涉,最终迫使他们让步,从而改善了义庄的管理,并钱氏子孙救灾恤贫,使得族中老幼皆衣食无忧。其交涉过程亦在《八十忆双亲》一文中有记载:

自七房桥赴县城,相距数十里。富三房皆自备玻璃大舱船,舱中供卧坐,后舱可烹调,饭食舒适,常驻宅前啸傲泾上。若陆路徒步,健者半日可达。先父体弱,清晨起程,日晡始到,劳惫特甚。知县见先父状辞,感其理足,然亦疑先父年少好事。三抗辩人,皆先父伯叔父辈,年岁皆在先父一倍以上,亦皆温文多礼,并惯官场应酬。县官权衡至再,嘱双方回乡自求和解。数月后,终于再行涉讼。富三房抗辩者伯叔父,亦感先父志节,又悯其家贫体弱,招与同船。先父允之。同船往,同船返。在城中亦招先父同寓。然至县署,则双方争持如旧。

如是数四往返,县官深悉先父为人。一日,招先父一人至署私谈,云:“屡读君状辞,情理兼到,辩而不掩其诚。今当悉听君言,义庄判归五世同堂管理,如何?”先父言:“房中长老皆不熟管理此大业,恐不胜职。”县官言:“然则当由君掌管。”先父言:“某在一房中,年岁最幼,辈分最低,更不当任此职。”县官问:“然则君意当如何?”先父言:“某意仍由三房管理。惟盼另择一人,俾便改弦更张,使五世同堂一房孤寡得免饥寒。”县官问:“君意欲何人掌管为宜?”先父言:“二房某叔父当较宜。”县官曰:“君言差矣。我窥其人恬淡静让,似不愿管此事。”先父言:“正为彼不愿,故望彼任之。”县官欣然起

坐。曰:“我知君意,我知君意。明日当召双方共商之。”

翌日,召四人。县官曰:“同族久讼不决,此大不宜。今有一策,可悉尊双方之意,如此,能息讼否?”双方皆默然。县官语先父曰:“今当尊彼三人意,义庄仍由三房轮管,君意如何?”先父曰:“夙愿固如此。”又告三人:“今当从起诉方意,义庄另择一新管理人,俾便措置更新,君等意各如何?”三人皆俯首曰:“可。”县官因指二房某叔父,曰:“此事盼君勉为其难,君意又如何?”某叔父答:“长官为敝族事如此操心,某虽不胜任,归后当与起诉方再熟商之,庶以报长官之诚意。”县官曰:“甚善。”此讼遂决。

既归,某叔父召先父商谈,嘱为义庄抚恤救济时期等级等,定一详细条款。谓:“当一如君意,交义庄新聘账房照办。”自此五世同堂一宅,幼有养,老有归,皆得赖祖宗庇荫,粗衣淡食无忧,一宅欢然。而无伤义庄之赀产。富三房对先父所定条款,亦皆翕服。乃不逾时,受抚恤者纷来告苦,谓所获米粮,品劣,几不可下咽。先父嘱携样米来,取两小包藏衣袋中,去至义庄。账房淪茗陪坐。先父久不去。遂留午膳。先父席间语账房:“君为五世同堂中贫病老弱操劳甚苦,然此乃君主要职责。此辈贫病老弱,不啻为君之真主人。”账房颔首曰:“然。”先父因出示衣袋中两小包米,与桌上饭相比,曰:“此乃君之真主人所食,与君日常奉养,粗精之别,何啻天壤。”账房立道罪。自此诸孤寡皆得吃白米。[1]

怀海义庄现在仍然存在。位于新区鸿山镇七房桥村,是无锡地区第三大义庄。也是目前江南地区保存下来为数不多的传统民间慈善机构之一,占地面积约 450 平方米。这是一座保存比较完整的古建筑,座落在钱穆、钱伟长故居东侧,居今已有五百多年历史。

无锡市文化局文管办曾经对现存“怀海义庄”进行现场踏勘。经介绍,义庄为面阔五开间、进深两进、两侧两庑的建筑布局,为江南传统建筑。建筑总体格局及主构架、砖雕门楼、墙体基本保持原有的

〔1〕 钱穆:《八十忆双亲　师友杂忆》,长沙:岳麓书社,1986 年 7 月版,pp. 8 – 10。

风貌。但义庄在“文化大革命”期间曾遭破坏,精美的砖雕和木雕、花窗大都被毁,不过整体结构尚完整。另外由于年久失修,屋面渗漏严重,门窗均不存在,已到残破严重的程度。因此由当地政府组织,抢修怀海义庄,防止损坏坍塌;并组织专家论证,申报市级文保单位,切实加强了对怀海义庄的保护。

三 义庄与慈善事业

历史上的义庄是一个热闹的场所。义庄所做的事情,包括族中鳏孤寡独发放救济金,婚丧葬娶发放补助金,以及每年春秋两季祭扫公坟及祭祠堂等等。除了本族,义庄也进行社会救济,还有平时的修桥补路、施舍棺材、帮助殡葬等。义庄费用的来源主要是有钱人家捐田,收租的费用。当然,各族义庄首先照顾的是他们的亲戚,其次是别家的孤儿寡妇。

无锡钱氏一族,可以说是贫富不均,“五世同堂一宅后最贫,特多孤儿寡妇,老死者无以葬,幼小者无以教,婚嫁之赀无所从出,有欲出外就业,亦乏赀遣。”[1]因此,为了保证贫者的正常生活,就需要义庄出面提供基本的生活资料。这也是义庄所能提供的最基本和最主要的功能。华氏钱氏两大家族之所以人才辈出,与义庄能够保证族人的基本生活是很有关系的。读书做学问,是要靠大量闲暇时间才行的。如果没有义庄,人们就要为生计而奔波劳碌,读书治学将无从谈起。

义庄作为慈善机构,最重要的贡献就是资助孤寡鳏独、供给贫困学生和赈灾。怀海义庄起先是七房桥村族内长辈聚会的地方,后来改为义庄。其宗旨是“救灾周急、恤孤矜寡”。族内凡孤寡鳏独者均能领到义庄的钱粮,贫困学子都能在义庄的资助下上学。钱穆及其兄弟、钱伟长都是因家贫在义庄的资助下得以上学。

---

〔1〕 钱穆:《八十忆双亲 师友杂忆》,长沙:岳麓书社,1986年7月版,p.8。

义庄另一大贡献是办学。义庄专门划出义学田,专供族内子弟供书上学之资。华氏老义庄曾开办了一宗族私塾;新义庄则建立了一个书院,并邀请学者谈论新学和西学。荡口之所以清代以来名人辈出,义庄在其中起到了很大的作用。明代首创铜活字印刷的华燧,第一个用工尺符号记录大量琵琶曲谱、《十面埋伏》琵琶曲编写者、清末民族音乐演奏家华秋苹,引进西方科技、开创我国兵工、造船、机械等工业,民族实业家华绎之,当代漫画家华君武,作曲家王莘等都出自荡口。还有前文提到的钱穆、钱伟长叔侄,以及钱钟书和著名音乐家刘天华都与荡口有着很深的渊源。1911 年钱伟长之父钱声一回乡,利用"怀海义庄"筹办了七房桥又新小学,造福乡亲,当年钱声一亲书的"又新小学"校牌尚完好保存,成为了义庄的文化典范。

参考文献:

钱穆:《八十忆双亲　师友杂忆》,长沙:岳麓书社,1986 年 7 月版。

[美]邓尔麟:《钱穆与七房桥世界》,蓝桦译,北京:社会科学文献出版社,1998 年 3 月第 2 版。

范金民:《国计民生——明清社会经济研究》,福建:福建人民出版社,2008 年 9 月版。

印永清:《百年家族——钱穆》,石家庄:河北教育出版社,2003 年 6 月版。

严耕望:《怎样学历史:严耕望的治史三书》,辽宁:辽宁教育出版社 2006 年 1 月版。

陈勇:《国学宗师钱穆》,北京:北京大学出版社,2007 年 7 月版。

无锡日报:踏勘抢修五百年"怀海义庄",http://bj.people.com.cn/GB/25527/136516/8204674.html。

"钱穆故居"和"怀海义庄"修建今年底基本竣工,http://www.wxrb.com/2007wwh/2007wwh_3/200708/t20070829_140810.htm。

古代寒山寺的慈善精神及其实践

戈春源[1]

摘　要:寒山寺的慈善精神表现在寺僧的刻已奉公、对劳苦大众的同情与施舍。在其慈善的实践中,心理、行为与物质诸种慈善并举,取得良好的效果,并持续至今。

关键词:寒山寺　慈善　精神　实践

佛教的宗旨,是与人为善,普渡众生,使人脱离生死苦海。《大智度论·释初品中》:"大慈与一切众生乐,大悲拔一切众生苦。"佛子以悲悯之心,利生是务,惠施贫穷之人,慈航济众,修行善法,多做功德,为构建和谐社会作出贡献。

一

寒山寺历代高僧大德遵循"人间佛教"的准则,持戒修行,同情贫苦民众,无私奉献社会。其慈善精神首先表现在刻己奉公的思想。始祖普明不违实相,苦行清修,生性朴素,他所得布施"随缘喜舍"。每次至朝中参拜,隋朝皇帝都给予绢120段的丰厚赏赐,但普明不留一尺一寸,都用于请购经书与塑造神像,使佛的慈光普耀于世。寒山子早年云游四方,后隐于寒岩幽窟,"其布襦零落,面貌枯瘁,以桦皮

[1] 戈春源:苏州科技学院教授,寒山寺文化研究院研究员。

为冠,曳大木屐,”[1]身无长物,以剩饭稀粥维生,而所发辞气,“宛有所归,归于佛理。”寒山子分毫无私,一心向学,以通俗的语言,使人在禅机中醒悟。替寺院题额“寒山”的希迁长老,曾至南台的巨石上结草庵静坐,为此作“草庵歌”,表明“世人住处我不住”的超尘脱俗,认为草庵形体虽小而“胜于玉殿朱楼”,[2]用苦行以开法化众。

南宋初年住持僧法迁为修复墙坍屋坏的寒山寺,诚恳化缘,所得丰厚。而迁老“蔽衣粝食,不以一毫私其身,日以饰蛊坏,起颓仆为急”,可说是一心扑在寺院的修建而心不旁骛。寺院缺乏资金,“又饬其徒二三辈,持钵叩门,或持簿乞民间,日有获焉,惟资以治寺。”[3]迁老崇尚“空苦”,忙而心坦,苦而为道,从不私奉,因而获得得信徒的尊重。

明初昌崇重建兵燹后的寒山寺,深谷昶广泛募捐,亲率僧众,铲除荆榛,清理瓦砾,建起佛殿,使寺院中兴重光。以后本寂募建钟楼,晓山募建藏经的龙函阁,都表现了献身佛教的执着精神。明末,松陵鉴公与其弟子西流吾公两人,不遗余力,乞讨募捐,使再遭火灾的大殿,焕然重生,成为诸刹之冠。松、西两僧勤修梵行,清静除欲,爱护众生,深受道俗拥戴,故明朝苏州士绅范允临称他们博学多闻,操行纯结,道德高尚。

康熙时寒山寺方丈在昔,具有深厚的禅学修养与高超诗艺,胸襟开阔,寓情物外,紧持清风,不为乞食而媚俗于市廛。在昔年仅五旬逝世,其殁后,徒众“磬简子(在昔)所遗之瓶钵,祗余38文,旧衲质券数纸,此外并无粒粟寸布,值半铢寸钱之物。”[4]倒尽瓶罐,仅余几十文钱,可说是一贫如洗。这反映了他廉洁无瑕、不畏艰困与专心学禅习诗的高尚品格。这种无私的品格是慈善事业最基本的思想条件。只有舍弃一己私利,才会同情穷苦人民的境遇而给予施舍与帮

〔1〕 叶昌炽《寒山寺志》,江苏古籍出版社1990年版,第104页。
〔2〕 见普济《五灯会元》,中华书局1984年版第255页。
〔3〕 叶昌炽《寒山寺志》,江苏古籍出版社1990年版第9页。
〔4〕 叶昌炽《寒山寺志》,江苏古籍出版社1990年版第52页。

助。心怀慈悲是佛陀的宗旨,也是寒山寺的优良传统。

其次,是对劳苦大众的同情。寒山子尊重人的价值,提出“以人为本”的思想。他说:“国以人为本,犹如树因地。地厚树扶疏,地薄树憔悴。不得露其根,枝枯子先悴。决陂以取鱼,是取一期利。”认为国家与人是树与地的关系,如人稀民穷,国家就要憔悴;相反,人稠民富,国家之树就会茂盛。因此要求统治者不要削地而暴晒树根,不要竭泽而渔,否则国家枝萎籽落,不得长远之利。寒山子同情劳苦人民,在“大有饥寒客”一诗中,对“时哭路边隅”的穷人“累日空思饭,经冬不识襦,唯赍一束草,并带五升麸”〔1〕的凄苦境况表示深切的怜悯。《新谷尚未熟》一诗更反映了贫苦农民在青黄不接之时家中无炊的尴尬,“新谷尚未熟,旧谷今已无。就贷一斗许,门外立踟蹰。夫出教问妇,妇出遣问夫。”〔2〕为借区区斗米,夫妇羞于求人而互相推诿,因实在是拉不下脸。因此,寒山子要求富人要顾及穷人的处境,不要悭吝而为财所累,应该给穷人以施舍。

尤其是对一些贫病交迫者,更富有怜惜的心情:“吁嗟贫复病,为人绝友亲。瓮里长无饭,甑中屡生尘。蓬庵不免雨,漏榻劣容身。莫怪今憔悴,多愁定损人。”〔3〕对穷饿疾病,瓮甑无粮,亲友断绝,屋漏雨透的贫苦之人,表示悲叹。怜矜贫苦之人,是佛教人性的重要表现,〔4〕也是寒山子人生的体验。寒山子自己也有饥肠辘辘的时候。他外出参加科举归来时,囊中羞涩,已无青蚨,行李中只有几卷经书。“行到食店前,不敢暂回面”,〔5〕心里十分痛苦。他少年时勤奋读书,带经锄地而生活非常贫困,发出“谁能借斗水,活取辙中鱼”的哀问。由于这些亲身经历,所以会对贫困人群表示深切的理解而发出感情上的共鸣。因此,寒山子敦促人们,尤其是富人多植善根,广种福田,千万不要作悭吝小人。因为人生无常,穷富会转换,那些朱紫

〔1〕《寒山子诗集》苏州寒山寺印,2003年版第117页。
〔2〕《寒山子诗集》苏州寒山寺印,2003年版第60页。
〔3〕《寒山子诗集》苏州寒山寺印,2003年版第65页。
〔4〕《寒山子诗集》苏州寒山寺印,2003年版第92页。
〔5〕《寒山子诗集》苏州寒山寺印,2003年版第62页。

簪缨的富贵之家,一时金银盈屋,奴婢成群,马牛满厩,但也可能“埋头作地狱”,呈现“家破冷飕飕,食无一粒粟,冻饿苦凄凄”的惨象。钱财都是身外之物,有人“百计求名利”,处处寻觅荣华,没有片时休歇,疲命奔波如烟气的速散,但“死了万事休”,如冰消瓦解一样。有些人“心神用尽为名利,百种贪婪进己躯”,〔1〕但“浮生幻化如灯烬”,很快埋身化作泥土。所以,应该看透生存的本质,而乘有限的人生供养布施,行善修德,以求福报。

寒山子遵循佛教“众生平等”的思想,认为“佛说元平等,总有真如性。”是说平等是客观的实相,因此主张物的平均分配,他对“鸱鸦饱腥腠,鸾凤饥彷徨,骏马放石碛,蹇驴能至堂“的现象提出质疑,以“天高不可问”作结,实是对这一现象进行讥刺。寒山子提出人间不平现象必须改变,他为“始取驴饱足,却令狗饥顿”而愁闷。寒山子对一些“不知他命苦,祇取自家甜”的为富不仁者作了深刻的批判。他在《富儿多鞅掌》一诗中说,那些富人财物众多,碰到赈济等事不肯负起应有的责任,尽管自己家中“仓米已赫赤”,但“不贷人斗升”,动辄钻营狗苟,挑壮拣瘦,以求自肥。这种人绝不会有好的下场,临终之后,无人吊唁,只有苍蝇来作吊客。他为释迦牟尼的无私施舍而顶礼膜拜,他说:“慈悲大喜舍,名称满十方。众生作依怙,智慧身金刚。”寒山子之所以歌颂大法王的身如不坏之金刚,富有无上的智慧,是缘于大法王能“慈悲施舍”,普济贫士。拾得与寒山子的思想完全一致,认为作为一个人,运心要常宽广,做到“辍己惠于人,方可名为施。”〔2〕要舍己惠人,虔诚布施。尤其作为一个僧人,要广种福田,广结善缘。

在多种慈善的手段中,寒山子特别推崇心理慈善。他所作诗目的是劝人为善,他说:“凡读我诗者,心中须护净。悭贪继日廉,谄曲登时正。”〔3〕认为读他的诗可以驱除恶业,归依真性,使贪鄙者变得

〔1〕《寒山子诗集》苏州寒山寺印,2003 年版第 104 页。
〔2〕《寒山子诗集》苏州寒山寺印,2003 年版第 182 页。
〔3〕《寒山子诗集》苏州寒山寺印,2003 年版第 1 页。

廉洁高尚,阿谀奉承者登时变得正直,进而获得佛性。可见他十分重视诗的慈善作用。寒山子十分熟悉佛家典籍,自言常手持一卷经典,悉心钻研,并能针对众人的心理毛病对症下药,“方便度众生”,解除人的心理痛苦。

二

寒山寺始终贯穿着慈善精神,并且有意识地履行于实际生活中。

首先是把心理慈善付之于实践。寒山子可说为我们提供了范例。寒山子自己有六个兄弟,其中一个恶行多端。“打伊又不得,骂伊又不着。”这个家伙“耽财好淫杀,见好埋头爱,贪心过罗刹。”因此,“阿爷恶见伊,阿娘嫌不悦”,对他无可奈何。寒山有次把他抓住后,在一顿责骂之下,改作思想上的疏导,“趁向无人处,一一向伊说:汝今须改行,覆车须改辙”,作正面的引导;然后指出如继续一意孤行的恶果:“若也不信受,共汝恶合杀。”并指出,只要接受我的调教,一定让你找寻一条生路。他的兄弟接受了他的思想教育,改恶从善,“从此尽和同,如今过菩萨”,[1]专攻炉冶之业,成为炼就各型钢铁的好手,“至今静恬恬,众人皆赞说。”寒山的心理疏导,取得了良好的效果。这也是心理慈善的一种表现。

寒山寺僧人继承了这一传统,除超度诵经,弘扬佛事之外常作劝善之事。清康熙年间,寒山寺有个佣工比较勤快,但不能与年轻的寺主相处,被逐出山门。在一个风雨之夜,被逐的佣工爬上屋脊,准备击人报复。当时有个老僧见到屋上有人蠕动,走近细看,原是被逐者。老僧默默无言,回到房中插上门栓而卧。半夜时,被逐的佣工拔门栓发出声响,老僧说:“你做这样的不法之事,如果被不相得的少主听闻,就没有命了。你尽管进屋,到天亮的时候,我送你回去。”然后再次以温言相劝。到黎明时,送他一些黄金,说:“你赶快走吧,不

〔1〕《寒山子诗集》苏州寒山寺印,2003年版第130页。

要被寺方发现,回去娶妻生子安心生活。”被逐的佣工心里很受感动,回去后辛勤劳动,十五年后,带着妻儿到老僧处表示感谢,这时被逐者已是一个具有百金的小富人了。[1]老僧的慈行,取得了直接的效果。

寒山寺还注意行为慈善,也就是用体力或其他行为直接给人以帮助,解除困难。寒山住普明塔院期间见运河上的牵夫,不管烈日曝晒、刮风下雨,用力牵引航船,有时甚至破冰雪而前行。他们在热气蒸腾或凛冽朔风中,汗流浃背,气喘吁吁弯腰拉牵,十分艰难。寒山便奋不顾身代他们挽舟,使牵夫们得到一定休息。这是毫不利己、专门利人的佛家慈悲精神的闪光体现。

寒山寺还收养失去怙恃,或生活困难的青少年。寒山寺在道光年间曾收养这些孤苦无依之人,先把他放在厨房作事,俗称“灶下养”。“灶下养”的具体工作是负责升火煮饭、做菜,供应茶水等杂役。他们可以作为僧人的后补,也可离寺做其他工作。寒山寺此举,主要伸出援手,解决贫困青少年的生计甚至生存问题。

第三是物质慈善。寒山寺以大慈大悲的胸怀,直接以物质的支撑造福于人。一是修桥铺路。寒山寺积极参与周围环境建设。地方上开塘疏河、筑路架桥,多获寺方物质与精神上的赞助。清顺治二年(1645),正逢明清交递的国变之时,寒山寺寓僧性能(号法华)募资重修枫桥,桥面刚刚“合龙”时,清朝大军狼奔豕突而至,有一部从桥洞下窜入,进兵苏州。[2]而性能不怕危险,冒着战火,继续施工不辍,直到完竣为止。这种大无畏的造福人民的凛然正气,与到处杀人放火,实行民族压迫政策,镇压江南人民抗清斗争的统治者,形成鲜明的对比。

二是直接以粮物接济。早在唐朝寒山子在暑热之天见枫桥大道上行人与牵夫口渴难熬,便无偿供应茶水饮料,解除这些人的困乏疲

〔1〕 叶昌炽《寒山寺志》,江苏古籍出版社1990年版第68页。
〔2〕 叶昌炽《寒山寺志》,江苏古籍出版社1990年版第2页。

劳与“行旅之渴”。看到挽舟之人路途难行,便送给他们草鞋,以免脚部磨破。[1]1645 年,清兵南下,烽烟四起,兵灾遍地,老百姓逃难路过枫桥,性能用自己暂管的徐瑞宇栈房,收留这些逃难者,并取米作饭,供给膳食,[2]使他们免遭一劫。寒山寺在冬天腊月,多有施粥,以补“公家之不逮”。物质的施舍是对人最直接的救助,往往使人没齿难忘。寒山寺还接待贫困的云游修学之僧,保障了他们的生活,这不仅加强了佛教文化的交流,而且培养出一些著名的僧人。如性能、梵公等或苦行募捐创建寺院,或作诗研佛,而名声远播。

寒山寺慈善精神来源于历代当家高僧深湛的佛学修养,与对人间佛教的深切领会,他们关怀世间诸法与现实人生,弘法利生,广结善缘,共步人间净土。

今寒山寺继承了这一优良传统,办慈善超市、救济赈灾,腊八施粥等都是这一传统的继承与发扬。愿寒山寺的慈善事业更加辉煌。

---

〔1〕 叶昌炽《寒山寺志》,江苏古籍出版社 1990 年版第 147 页。
〔2〕 徐崧、张大纯《百城烟火》,江苏古籍出版社 1984 年版第 84 页。

超越“慈善超市” 凸显“慈悲胸怀”

——以苏州寒山寺的慈善文化遗产保护与传承为例

文剑钢[1]

摘 要:慈善出自人的善念,源于人性深层的慈悲心。当慈善形成社会文明的象征,对和谐社会起着积极的促进作用,对人性的觉悟产生重大影响时,慈善与慈悲重叠——人性的伟大由此谱写出历史的篇章。本文从当代流行的“慈善超市”现象入手,以寒山寺的慈善文化遗产保护与传承为例,阐述了慈善的本源、目的、慈善文化遗产的保护与传承,对开启心智、倡导爱心、和谐社会、促进现代社会文明可持续发展具有重要意义。

关键词:慈善文化 慈悲为怀 文化遗产保护 传承策略

一 我国慈善事业的现状与问题

“慈善超市”是当今社会慈善事业的一种运行方式,它产生于上个世纪初的美国,由“好意慈善事业组织”(GoodWell)创立,至今已有100多年的历史。在我国,“慈善超市”是个新生事物,最早的“慈善超市”于2003年5月在上海开办。此后,广州、武汉、苏州、济南等

〔1〕 文剑钢:苏州科技学院建筑城规学院教授,寒山寺文化研究院研究员。

城市陆续建成一批“慈善超市”。截至2008年底,全国共建起常设慈善捐助站(点、中心)和“慈善超市”3.8万个,基本形成了“政府供养、财政支持、社会捐助、宗教善举”等类型的覆盖全国城市的慈善捐助网络。

就某种意义而言,“慈善超市”既反映一个国家慈善事业的发展状态,更折射民众“人心向善”的心态。虽然自1994年中华慈善总会成立以来,中国的慈善事业已有较快的发展,但总体上尚处于低水平阶段:(1)慈善捐赠水平较低,占全国GDP的比重不足1%。(2)慈善机构处于发展初期,数量较少,动员社会资源能力弱,社会公信力不足,接受捐赠的渠道不畅。(3)相关的法律、法规滞后,慈善事业的进入、评估、监管、公益产权界定与转让、融投资、退出等完整法律框架尚未形成,使一些有意从事慈善事业的团体与个人徘徊观望。(4)计划经济时代形成的社会公益救济与福利观念惯性,使民众对个人捐赠的意义与价值认识不足,慈善捐赠在民众中意识淡薄,尚未形成社会团体或个人的一种义务和责任。(5)慈善事业的运行政策、机制与管理模式相对落后,使得一些社会捐助属性的“慈善超市”在物品捐助来源、经营理念、方法和监管等方面存在很多问题。诸多因素表明,中国当代的慈善事业要赶上国际水准是任重而道远,需要社会各界共同参与。

随着我国的经济振兴,长治久安,国际声誉和地位日益提高,在国泰民安盛世之下,人心向善、安居乐业求发展,为文明古国传统慈善事业的勃兴带来了机遇。近年来,宗教慈善事业的建设可谓异军突起。2004年,在千年古刹寒山寺方丈秋爽大和尚的倡导、主持下,苏州寒山寺慈善中心成立暨“慈善超市”开业,为寺庙慈善文化的延续、与促进地方慈善事业的健康发展掀开引人瞩目的一页。

虽然僧、俗的生存方式与行为目标大相径庭,但是,人间的寺院不可能与凡世绝缘而形成真空,“积德行善”既是世人弃恶扬善、得人天果报的目标,也是每一位“修真悟道”的实修证法者立足凡世,修行开悟的必由之路。世间内外,慈善事业的载体无论僧俗而同出

于人心,作用于社会,反哺于国民。因此,慈善应当是僧俗异曲同工的慈善文化,全社会的慈善事业。至于“宗教善举型”的慈善事业能对社会产生多大影响,则需要站在弘扬传统文化的高度,超越“慈善超市”的形式,探讨其根源、目标、层次、传承和对社会发展所起到的重要作用。

二 慈善的基本问题研究

1. 对慈善与慈悲概念的理解

慈:仁爱;慈祥、慈爱、慈悲。由心而出,具有关爱人际祥和的感情色彩;善:好事;是对人类品行的善良、善意、善事、善举等评价。慈是起点,善是落实。“慈能与乐,善能拔苦”。故慈善涉及的是人的思想行为和道德,是人类本质仁爱之心与良好举止的表现。

相对“慈善”而言,慈悲是建立在无私无我、平等无别的基础之上。因慈悲心而行,则“善在其中,爱心可用”,它是由人类社会“善”的道德出发,返朴归真,直达人性本源的“慈悲”。当然,这里的“慈悲”对于佛家的“了悟”不是本源,依然“是指月之手,非月亮本身”。人世间,慈悲博大,是彻而非悟。世俗谛的慈悲是必修之路,可以对治我执,但执著于此,必将迷失本性,执著于我而妄生邪见。所以,慈善与慈悲虽一字之差,在世间内外却有小大、浅深、迷悟层次之别——互为依存,序列有致,不可或缺。

2. 慈善与慈悲的本质与关系

由“慈善”与“慈悲”的涵义可知,它们无论涉及物质与精神、思想与行为,最终必然“直指人心”。对于个体的人而言,无所谓慈善。因为牠作为生物种群的个体来到世上纯属偶然:出生、成长、衰老、死亡,一切遵循自然生存法则。故在生死之间的漫长阶段惟有生存与繁衍的行为而已。这是一个虽具备人形却不具备人类思想的动物生态过程。个体的人只有作为人类社会群体的一员,才具有普通的人性和人生,具备区分慈善与凶恶的智能。

在人类社会中,个体的人会在生存过程、人际交往中获得知识、积累经验,产生思想、形成观念或道德原则,而这些思想、观念与原则必将导致人以某种自觉、主动的选择性行为付诸于行动,选择性思维会在类比中催生出思维的创造性。因此,具备了这种主动选择行为,就必然导致个体人在人类社会中的差异性,于是,社会开发了人的喜怒哀乐、七情六欲的情感,揭示出好歹成坏、善恶恩仇、贫富贵贱、尊卑荣辱等等的对立统一律——从此掀开了人类生命存在丰富而多彩的一生,脱离了动物性的自然生存规律,走向人类社会的生态文明。

当然,这里的"生态文明"是指中国古人所秉承的"天人合一"观。人们在生存劳作、促进社会文明中发现,人是宇宙自然中的一员,人要生存发展必须与世间万物保持既对立又和谐的关系,即使是人人之间、家庭、帮派、种族、国家之间,都有对立和谐甚至地位关系的转换。虽然人生必经"生老坏灭"的简单过程,但又何尝不经过世间"因果律"、"对立统一律"等所谓人类社会"知识文化"、"经验教训"的"熏蒸"和"熬煎"。这个过程,既滋生"爱恨情仇",也培养"惩恶扬善"。如果说人类必须有好坏、善恶的分别,也一定与许多因素有关,其中,竞争、发展是核心的主线。于是在人类生存发展的过程中通常表现出:"善"来自平和,"恶"出自危难,善、恶同根体现出人性的两面。而慈悲就是与生俱来,超越"善"、"恶"二元对立的人性本源。

"大慈与一切众生乐,大悲拔一切众生苦《大智度论》卷二十七。"慈悲心即是拯救生灵困苦,使其生命快乐的"平常心",慈善文化就是世间内外的德行、布施在文化过程中的具体表现[1]。所以,"慈善超市"作为经常性地以募集和发放为主要形式的社会捐助载体和机构,是社会新型慈善救助体系重要的基层平台。它是人类道德的基础,慈悲布施的起点。

3. 我国慈善文化的缘起与发展

[1] 佛家布施的"三轮体空",即不求功德,不期回报、不吝施物。

(1)社会的慈善事业　中国早期的慈善事业是社会救济的重要组成部分。商周时,实施“饥者食之,寒者衣之,不资者振之”的慈善救济政策。《周礼》记载,周朝实行“保息六养”之政:即慈幼,养老,振穷,恤贫,宽疾,安富”。自此以后历朝历代,无论国家状况怎样,其朝政十分重视慈善救济事业,把行善施救作为政府的重要职能,如汉代颁行“养老令”、“胎养令”;南北朝设立“六疾馆”、“孤独园”;唐朝设立收容贫穷、病残、老孤的“悲田养病坊”。至宋代,慈善救济事业自上而下体制完备,设施齐全,专门设施赡养鳏寡孤独贫病老人的“居养院”、“安济坊”,收容婴幼的“慈幼庄”、“婴儿局”和掩埋代葬的“漏泽园”等。其社会慈善事业的发展是我国古代慈善事业史上的昌盛时期。

(2)佛家“慈悲心”的慈善事业　明、清时期,虽然政府的慈善救济事业延续如故,但更为兴盛的是民间开办的慈善事业以及以佛教为主的佛、道、儒三教合一的趋势下创办的各类慈善、公益设施与机构,民心向善成为社会道德的主流,从此,传统慈善事业进入了一个“多元共建”的新阶段。其实,无论是早期的“佛道儒”各家文化,还是近代舶来的基督教文化,其“慈心向善”的理念都已成为中国慈善文化的重要思想来源并产生积极影响。其中佛教的大慈大悲观念与因果报应学说,毫无保留地融入传统慈善文化,“慈悲为怀”构成了中国传统慈善事业的动力机制,深深地影响了历代甚至是当代的慈善事业。

(3)新中国的慈善事业　在建国前的百余年时间里,中国经历了无数次战乱。当家破国亡的危难之际,在共产党的英明领导下成立新中国并开始了社会主义的现代化建设。六十年,短短的半个多世纪,中华民族以艰苦卓越的才干,把一个千疮百孔,曾被瓜分殖民的“东亚病夫”建设成为屹立于世界列强的超级大国,这其中,文明古国五千年的“文化遗产”为民富国强、快速振兴起到了决定性的作用。而新中国的慈善事业也开始从战后破碎的社会机构中重建,从民不聊生的生存危机中苏醒,百业待兴,我国的寺庙慈善事业也从废

墟中萌发出新的生命,融汇到遗产保护、传承和济世利民的使命当中。

(4)“慈善人间、和谐社会”的现实意义　从中国传统慈善文化的演化可知慈悲的人性、慈善的人心,对社会安定、家庭和睦、人生幸福的关联。无论社会荒蛮与文明、观念先进与落后,文化东方与西方,慈善始终伴随着朝野官民、僧俗众生,以机构或个人行为向人们传递慈的仁和、善的爱怜;虽然人生的种族血统、宗教信仰、慈善目标各异,然而其中所表达的博爱内涵却是一致的,“仁者爱人”!“因为爱,所以爱”,爱使人心向善,爱使生命有了意义、爱使生活丰富多彩、爱使社会和谐而长治久安。

由此可见,慈善事业对于人类社会是一件多么伟大的事业,以至于在灾难困苦、战祸纷争的年代也依然能够通过各种形式传播慈爱、善良的温暖,甚至通过各种途径把慈善融入文化历史的长河之中,使之成为人类文明的宝贵遗产。

三　以寒山寺慈善文化保护与传承为例

千年古刹寒山寺,在当代法主性空和秋爽大和尚等几任方丈的带领下,边修复殿堂塔宇、边开展佛教慈善事业,学修并重,“以出世之心为入世事业”,使寺院从“残垣断壁”中焕发出超越前世的历史风采,寒山寺慈善事业的保护与传承也得到了前所未有的发展。

1. 寒山寺慈善法统的演化

(1)千年名刹,古韵今风演绎慈善人性　“寒山寺始建于佛教盛行之梁天监年间”(502—519),初名“妙利普明塔院”,以唐贞观中寒山子曾止于此“缚茆以居”,“石头希迁禅师于此创建伽蓝,遂额曰‘寒山寺’”(《寒山寺重修记》明 姚广孝)。自此寒山子被尊为寺院祖师,世代供奉,希迁为寒山寺开山祖师广为铭传;千百年来,寒山寺曾遭唐“会昌法难”、“五代战乱”、南宋金兵入侵、明清时期的塔殿尽毁——经历朝历代,可谓“梵宇历劫,屡毁屡建;”寒山寺在“屡毁屡

建”中成就今日举世名刹,既借助文人墨客的“推波助澜”、历代官宦商贾的介入,更依赖僧人的化缘募捐以及民众、居士的慈善布施。这是一条僧众和合、坚不可摧的慈悲法脉,也是一则寺院香火永继的慈善历史因缘。

(2)寒山拾得,“和合二仙”彰显慈悲胸怀　寒山曾隐寒岩山而得名寒山,拾得因丰干道边拾得而名曰拾得。在史料中,寒山子曾于唐贞观(627—649)中或大历(766—779)中隐居浙江天台山的寒岩,与国清寺的拾得和尚、丰干禅师演绎了诗境、禅意,“平等”、“隐逸”、慈悲关爱的和合精神并有神异奇事传颂[1];在苏州寒山寺的“寒拾殿”里,至今有被尊为大士供奉的寒山拾得塑像:二人皆身材微胖、坦胸赤足、童颜留发;寒山持荷花、拾得擎净瓶,欢乐嬉戏,传达出亲切感人的神韵。作为慈悲与慈善圣贤的“和合二仙”寒山与拾得,更是通过“寒山子诗集”、历代名家“寒拾艺术造像”(绘画、碑刻、玉雕等工艺品),把和合仁爱的慈善思想广泛流传民间、日韩乃至美、英、法等亚欧美洲国家。

(3)历代高僧至当代法主性空的慈善行径　“寺以僧持,僧以寺集”。寒山寺开山扬名,首见普明[2]、寒山;中兴擎幢,有赖希迁、法迁[3]。元末明初,寒山寺适逢劫后重建,深谷昶禅师带领僧众亲向众檀越化缘、募捐而历时八年(明永乐三年至永乐十一年),终于使寒山寺“道场一新、规模可睹”。而今世幸有性空法主率四众弟子在社会各界支持及居士慈善的捐助下,经过十几年的辛勤操持和苦心经营,在寒山寺的宝塔重建、殿宇修复、佛像重光、土地征用、文化遗产保护及恢复丛林制度、培养僧伽人才、弘扬慈善文化等方面成就卓越(《重修寒山寺志》卷九—人物)。

---

〔1〕 唐代台州刺史闾邱胤为寒山子诗集作序及《唐高僧传》卷十九和《太平广记》卷五五《仙传拾遗》。

〔2〕 普明禅师,俗姓陈,会稽人,陈太建14年(582)入天台师从智顗,协助智顗修造寺院30余处,年86迁化,归葬枫桥,故有妙利普明塔院,见《重修寒山寺志》卷九—人物。

〔3〕 寒山寺复兴祖师(时称枫桥寺)。法迁率众弟子历十余年,终于使寺院“栋宇一新,可支十世”见孙觌《枫桥寺记》。

(4)现任方丈秋爽倡导的慈善文化保护与继承　当今,寒山寺在秋爽大和尚的主持下奉行古佛“无缘大慈,同体大悲”的宗旨,乐善好施,慈悲济世,在继承和保护佛家慈善文化传统中做出令世人瞩目的成就:修建寺庙建筑;开发江枫洲景区,以恢宏的气派铸就108吨的天下第一佛钟,竖起镌刻有张继“枫桥夜泊”诗作(高16.9米、重约390吨)的中华第一诗碑,使宝塔、佛钟、诗碑自北向南形成一条寺庙、园林一体化的景观轴线;通过“诗碑”、“钟声”文化广结善缘。自1979年苏州市政府与寒山寺开展元旦听钟声活动至2009年已达30届,每年参与此活动的成千上万名中外游客共同见证了利乐众生的慈悲与慈善;梳理寺内的文化遗产,分类编目并进行保护与继承,不仅延续了送“腊八粥”、供“素斋馆”等慈善利民的传统项目,并于2004年成立了慈善中心,开办了“慈善超市”、助学广场,通过慰问社会福利院、捐赠小学以及大量的扶贫赈灾捐款……使佛门慈善事业同社会公益事业一起为和谐社会起积极促进作用。

2. 当代寒山寺的“慈善文化”事业

(1)寒山寺慈善中心的“文化”宗旨　根据佛陀“慈悲为怀,济世助人、庄严国土、利乐有情”的精神,从社会经济发展的实际出发,为弘扬佛教文化,倡导社会公德,回报社会,向社会上的困难人群提供物资和精神帮助,为政府开展的“互助献爱心,携手奔小康”而贡献绵薄之力。做善事、结善缘,正所谓“十方来十方去共成十方事,万人施万人舍共结万人缘”。

(2)寒山寺慈善事业的“经营”理念　慈善事业是非赢利的社会公益事业,但是在现代化的社会发展中,却需要转换观念、与时俱进,立足本土,以国际化的经营理念来指导寺庙慈善事业的组织、运行、管理与发展。以寒山寺为桥梁,通过“慈善超市”、社会福利院、助学广场、捐赠希望小学、即将开办的“和合基金会”和因机随缘募捐的资金财物等形式,将古城苏州人和古刹寒山寺的爱心送达贫困地区、社会上需要救助的鳏寡孤独病残的千家万户。让社会上的困难人群,真正沐浴到佛陀的慈善之光,体会到和谐社会的温暖。

(3)超越“慈善超市”的“营销”方法 “慈善超市”在我国虽然开办仅仅6年,但是据最新文献研究,“慈善超市”在实际运行中,发展并不均衡,部分“超市”在慈善物资评估、进入、发放、监管以及管理、营销手段等方面尚需要做大的改革和完善。而寒山寺的“慈善超市”开办4年来,通过义工、退休人员的协同努力,采取灵活经营、因事随机的管理方法,集募集、救助、教育功能于一体,“救心助人”,以“造血自供”的机制使超市运行良好,为社会慈善捐助拓宽了思路,为宗教界慈善救助作了表率。

(4)凸显“慈悲胸怀”的“慈善”实例 以寒山寺“慈善超市”为例,仅为资助苏州市金阊区的200人一项预算,每年支出的购物款项最少就达15万余元。为坚持办好“慈善超市”,寒山寺将每年计划拿出一笔专项资金用于超市正常购物运转,并与苏州慈善机构形成合力,为慈善事业的发展,营造良好的社会氛围。而寺院要保持“慈善超市”的良性循环,必须超越“超市”的工作范畴,长期在各处设立慈善募捐功德箱,启建水陆道场,还将通过举办各种慈善活动,加大宣传力度,让更多的人参与到寒山寺“慈善超市”的运作中来,让更多贫困的人们能及时得到寒山寺慈善中心的资助。

3. 寒山寺慈善文化遗产的法统保护与传承策略

(1)对寺院历代慈善文化遗产的分类梳理 寒山寺慈善文化遗产包括物质与非物质的两部分,尚未被专门分类加以保护。为了弘扬慈善传统,需要在寺志、地方志以及其他史料中进行研究并分类整理。分类整理可按历史进程编年纪事、历史人物纪事、专题研究、大事记以及寺藏捐赠经典、宝藏的分类附录等方法,进行专业保护、文化研究、巡展与交流。

(2)以修为戒,编制慈善文化遗产保护条例 寒山寺慈善文化遗产是建寺以来在弘法修行、悟道实践的见证。僧人出世修行,虽然免去了世俗纷争,但是未必立竿见影而达妙有真空,更何况寺院的一切除“戒、定、慧”三学为寺院特有,其他与人间无别,与社会发展休戚与共、血肉相连,寺院的“屡毁屡建”就是最好的证明。所以,学僧

当以戒为师,以慈为本、以善作舟、以舍加持,必将证得大慈大悲的无上智慧。而对慈善文化遗产的保护,必须遵循学科技术的规范要求,编制保护条例,以为奉行。

(3)稳定体位,保持慈善文化传承的特色发展　寒山寺“慈善超市”就像连接佛门与社会的慈爱“桥梁”,令世间内外通达无碍;承载桥梁的框架结构是慈善、公益事业的体系和机制,而其根基支撑,则要靠基石慈善与慈悲的愿力和念力——社会道德水平的提升。对此,秋爽大和尚在保护与继承寺庙文化遗产的基础上推出了“三院一馆”工程的新创举[1],为寺院慈善文化事业的特色发展奠定了更加雄厚的“文化基础”——“历史在前进,时代在变迁,社会在发展,在物欲横流的今天,佛教的前进与发展,不但要与时俱进、与社会主义社会相适应,而且也要保持佛教的优良传统,如何去适应社会与时代赋予佛教的使命?那就是要发扬佛陀慈悲济世的精神,高举以戒为师的伟大旗帜,加强寺院的道风建设,树立僧人的良好形象,切实为佛教的前进与发展做出贡献见。”

(4)“慈善超市”促进慈善事业的发展策略　由于寒山寺的名声、地理位置的优越和经营理念的先进,使得寒山寺“慈善超市”“供血”充足,非一般寺院所能及。然而,中国需要的是千千万万个寒山寺的典范;供血来源并非不竭之源,要长久必须形成自身可持续的造血功能。因此,寒山寺的慈善中心正通过创建“和合基金会”、为受助受捐人群的力所能及者组织学法、培训、推荐再就业、参加慈善服务与产品加工的实体,以达到“慈悲济世、慈善救人、自救救人、回护社会”的良性循环。

---

〔1〕 寒山寺慈善文化建设工程,“三院”即寒山书院、禅意书画院、文化研究院,“一馆”即佛教图书馆。

四 结 语[1]

由寒山寺“慈善超市”一隅,可窥见中国慈善事业尚待发展、完善。慈善事业发展滞后是现象,根本原因不在于经济发展的水平和慈善资源的来源,而在于法律、机制的完备性,社会和谐的稳定性。道德的提升、观念的改变也将会从根本上影响慈善事业的发展。

我国是一个有着深厚历史文化和慈善传统的文明古国,要想使现阶段的中国慈善事业真正有所作为,必须在安定团结、和谐发展中提高社会慈善公信力,从历史文化遗产中汲取发展的本原动力,使人性中确立慈悲为怀、济世利民的公德,在国际慈善事业对比中,更新观念和方法,在理念上目标明确,方法上科学便捷,使慈善事业成为民众自己互助的事业。

参考文献:

孙京江:“慈善超市”的特点和发展模式初探. 厦门社区建设网 2005 - 04。

窦玉沛:我国慈善事业发展严重滞后于经济发展. 人民网 2009 - 01 - 12。

葛道顺:我国慈善事业的现状和发展对策. 中国社会科学院 2005 - 01。

王卫平:弘扬传统慈善文化 构建社会主义和谐社会. 中国社会学网,苏州大学,2007 - 01。

《寒山寺志》编写组:《重修寒山寺志》,江苏古籍出版社 2002 - 09。

苏州寒山寺编:《寒山寺》上海古籍出版社,2003 - 12。

马德峰:苏州寒山寺宗教型社区慈善超市现状分析,《慈善》2008 - 03。

秋爽:高举以戒为师旗帜加强寺院道风建设,苏州寒山寺 2008 - 04。

[1] 寒山寺文化研究院姚炎祥院长、张君年副院长为本文提供了珍贵资料和建议,一并致谢。

无缘大慈　同体大悲
——记性空长老及寒山寺慈善事业

沈志军[1]

摘　要:本文记述性空长老弘法利生、积极推行慈善事业的光明言行。展现性空长老值得广大信佛教者敬佩效仿的思想光辉。

关键词:坚信　弘法　慈善　和谐

《大智度论》卷二十七说:“大慈与一切众生乐,大悲拔一切众生苦。”佛是大慈心,虽与众生无缘,但也发大慈心而救度之。佛是大悲心,观一切众生与自己是同一体,视他人的痛苦就是自己的痛苦,而生起拔苦与乐,平等绝对的悲心。这两段阐述了“无缘大慈,同体大悲”的含义。寒山寺88岁的法主和尚性空长老就是这样一位僧人。他具有宽广的佛心,常具救难的决心。七十多年的修行,熟读佛经,精通佛理,融会贯通,虽遭挫折而不回,将弘法利生为事业。能书善画,并能吟诗作词,与世界各国来寒山寺礼佛的信众交际,舌灿莲花,出口成章。特别是点化人们的心灵世界,引导人们正觉正信。下面从四个方面记述性空长老弘扬佛法、开展慈善事业、为世界和谐作出贡献的事迹。

---

〔1〕 沈志军:苏州科技学院副教授。

坚信佛教

一个出家人,能一生坚信佛的教导,以佛为根本,正如经中说:“诸恶莫作,众善奉行,自净其义,是诸佛教。”就是善的化身。

当代名僧性空长老字圣智,江苏泰县张沐乡人,俗名杨葆青。1922 年 3 月 14 日生于一个普通农民家庭,排行第二。父母是虔诚的佛教徒,常常带他到庙里烧香敬菩萨,并用佛法慈悲精神教育他。外祖父姜渭源是乡里一个寺庙的庙主,常在乡里开讲佛经。在这样的家庭环境下,性空从小就对庄严慈祥的佛菩萨及穿海青色僧衣剃着光头的佛门弟子感到好奇和羡慕,渐渐耳濡目染,对佛教产生了很大的兴趣。

性空幼时曾在叔父杨雨诚开设的私塾读过二、三年书,学到一点文化,成为今后刻苦钻研佛学和文化的基础。后来由于体弱多病辍学在家。14 岁的性空到泰县西姜家庄观音庵出家,当了沙弥。师父是静禅法师。由于性空聪明伶俐,师父最疼爱他,为他传授佛经深奥哲理。19 岁时,日本人侵占了泰县,性空随云开法师一起逃到无锡南禅寺避难,并在此受具足戒。

性空进入佛门后,对佛门博大精深的佛学和玄奥机理很感兴趣,决心予以认真研究。由于文化水平较低,很多问题无法解决,很多哲理无法理解。在姜文良居士的指导下,性空考取了心仪已久的设在镇江焦山定慧寺内的佛学院。佛学院不仅开设佛学理论专业课,还开设中文、中外历史、英语、法律、社会学等文化通用课程。为提高教学质量,佛学院还高薪聘请上海复旦大学等著名院校的教授任课。佛学院内藏有许多名人字画,学员在教授的指导下学习书法练习绘画,吟诗作词,性空长老的书画诗词坚实功底就是在那里打下的。性空长老在焦山佛学院十年寒窗中熟读了《华严经》、《金刚经》、《般若理趣经》等佛教经典著作,对佛教世界观、人生观有了透彻的理解。同时又十分关心国家大事,面对日本人的侵略,心中怒火万丈,爱国

爱教之心越益高涨。有一次,他读到了爱国人士黄炎培先生所著的《延安归来记》,惊喜若狂,对当时黑暗笼罩,乌烟瘴气的社会里有这样一块光明的区域有所了解,对中国共产党领导全国人民奋勇抗日十分敬佩,并感到中国有了希望。

全国解放后,百废待兴。中国共产党是无神论者,信仰马克思主义。当时一些寺庙的大和尚不了解党的宗教政策,离开了寺庙到别处去求生。寺庙里的小和尚没有了经济来源,无法生活下去。性空去了扬州大名寺、常州天宁寺,后来又到镇江金山寺谋生,但最终只能回到母亲和四弟生活的昆山新镇乡务农。在务农过程中,性空仍念佛经,供奉佛祖。四周的农民都叫他“杨和尚”。性空曾参加“土地改革运动”,帮助抄写土地证;当过扫盲教师,提高农村文化水平。不久性空来到昆山圆通寺、奶奶庙念经供佛,生活虽苦,但心情舒畅。六十年代初,性空离开了寺庙,生活也无着落,正巧苏州西园寺的明开法师是性空师父东初的同学,遂请性空到西园寺,使性空长老重归佛门。明开法师十分看重性空的才能和工作能力,让性空当了西园寺的僧值,并把寺中大小事情都交给他处理。性空长老处理事情井井有条,得到了苏州市佛教协会领导的器重,1963 年被调到寒山寺当了监院。

当时的寒山寺殿堂破落,杂草丛生。有些乞丐拾荒者,来此过夜,就睡在著名的《枫桥夜泊》诗碑下。有时外宾来参观,乞丐拾荒者不肯起身让路,还要索讨钱财。为了管理好寒山寺,防止人为的损坏,性空长老在经过上级领导的同意下,筑起了围墙。为了限制常来此过夜的闲杂人员,开始卖三分钱的门票。同时,性空长老又与苏州市佛教协会的领导人商量如何修缮寒山寺古迹的问题。也得到了社会各界人士的支持,比如在当时主管文物保护的谢孝思局长的帮助下,苏州名家宋鸿钊将其祖传的名楼花蓝楼施赠寒山寺。经过工匠的精心操作,整坐楼完整地移建在寒山寺的东南角,易名为“枫江楼”。

不久“文化大革命”开始了,性空长老只能又回到昆山县下乡务

农。但性空长老坚信佛法“诸行无常”的哲理,相信总有一天佛教会重新振兴起来。自身虽苦,但信心不改。在昆山下乡务农期间,仍然天天念经,供奉佛祖。“四人帮”被打倒后,国家落实了宗教政策,性空长老又回到了寒山寺。

弘扬佛法

佛教六波罗蜜中规定,为佛办事,应当精进。弘扬佛法,宣传善的观点,教化人生,是佛教徒不可推辞的重大责任。

性空长老重回寒山寺时,寒山寺只剩下了一个空壳。庙宇破旧,佛像被封,院廊零星,文物散落,全无往日佛教圣地的庄严气氛,一切都得从头开始。性空长老与当时的演林法师一起整理佛像,收拾大钟,清扫寺庙。从西园寺将十八罗汉请回寒山寺大雄宝殿,使寒山寺初步恢复了旧观。

弘扬佛法需要资金投入,寒山寺没有经济来源,生活极其困难。性空长老就利用自己的手艺,拓碑卖钱。俞樾的《枫桥夜泊》诗碑,是家喻户晓深受中外游客欢迎的作品,所以销路很好,很快就解决了寒山寺的经济收入问题。

1979 年,苏州市佛教协会恢复工作,性空长老积极支持并参与了市外办、旅游局等部门联合举办的首届寒山寺除夕听钟声活动。亲自为来自日本、泰国、新加坡和马来西亚等国的近千名客人和海外侨胞敲响了象征美好祝福的 108 响钟声。使寒山寺钟声远播海内外。

1980 年,根据苏州市佛教协会精神,恢复僧尼自己管理寺庙的方针,并可以正式对外开放。性空长老抓紧寺庙的修葺工程,先后对大雄宝殿、罗汉堂、碑廊、寒拾殿、藏经楼进行了整修。又新建了霜钟阁、钟房、弘法堂等等寺庙建筑。使寒山寺基本恢复了往日佛教圣地的风貌。一些日本客人参观后惊喜地对性空说:“寒山寺月月有新花样,年年有大的变化。”

1984 年性空长老升座方丈以后,决心把寒山寺重建为中外著名的佛教圣地。

寒山寺古代有“妙利普明宝塔”,明代战乱时已毁于兵燹,至今六百多年。有寺无塔,不能不说是一件十分缺憾的事。因此,性空方丈发宏愿一定要在他有生之年为寒山寺兴建一座“普明宝塔”。但造塔谈何容易,首先是造塔没有资金;其次是必须经过上级主管部门的同意;第三是造塔所需的土地。困难虽大难不倒性空长老弘扬佛法的决心和信心。为了说服上级主管部门领导,性空亲自到上海拜访了中国佛教协会赵朴初会长。经过多次接洽,得到了赵朴初会长的同意。同时在遇到中央和省市各级领导来寺参观的机会,当即请示和宣传造塔的功德。其中尤其得到了原国防部长迟浩田上将的支持和苏州市委、市政府的大力帮助。苏州市政府发文将寒山寺旁的枫桥小学进行了搬迁,腾出地方让性空长老建造宝塔。造塔资金从何而来?正如赵朴初会长给性空的题字“笔底功德”所说。性空长老有一手好书法好国画。他写了大量的书法作品和画了大量的国画作品赠送给海内外的游客与信众用来筹集资金。那时由于寒山寺每年除夕听钟声活动的开展,到寒山寺听钟声的人数达到一百多万人次。特别是日本,以及中国台湾、香港、澳门地区等旅游者无不慕名前来拜访性空长老,并以能得到性空长老的墨宝为终身荣誉。因此他们也心悦诚服地大量捐款造塔做功德。仅仅几年,造塔资金很快筹集到了。性空长老面对如此成绩虚怀若谷,迅速组织建塔委员会筹划建塔事宜。当时性空长老已是七十多岁的老人还亲自参加出普坡劳动,感动了千千万万的游客和礼佛者。就是这样,从 1992 年开始到 1996 年,经过四年多的努力,终于将一座金碧辉煌的唐式宝塔耸立于游人面前。这座“普明宝塔”与苏州虎丘塔、北寺塔、灵岩山多宝佛塔遥相呼应,成为古城苏州的又一绝佳胜景。

性空长老从幼开始练习书法,特别是在镇江焦山佛学院期间将书法功底打得深厚。并得到了一些著名书法家的精心指导。因此性空长老的书法筋骨血肉齐全,结构紧凑,秀美中带有刚劲。他虽已年

逾古稀,仍不忘日日笔耕,坚持练习书法,抄写佛经。至今已出版了《性空写经集》,集中书写了《楞严经》、《金刚经》、《般若波罗蜜多心经》等。

弘扬佛法需要僧才。性空长老自从当上方丈以后,十分关心佛教后继有人的问题,一直将关心和培养僧才作为自己的神圣职责。我有幸在1991年担任当时仅有十几个小僧的寒山寺《古汉语》的讲课老师。记得每逢星期四晚上6时,在当时的方丈接待室里跟小僧上课。每次上课,性空长老必到,从不缺席。当我向小僧讲述唐代著名诗人王维《过香积寺》诗时,性空长老插话将此诗的诗理和佛理结合起来对小僧进行了教育,同时使我也大受启发。在我进行教学的期间,性空长老每次必到的精神深深地感动了我。那时所受教育的小僧现在都已经成了全国各地寺庙的方丈、住持、当家了。他们又按照性空长老的光辉,一代一代地培养着佛门子弟。在性空长老的努力下,现在寒山寺已成立了具有大学学历的“寒山书院”,每年培养几十、几百名僧才,使佛教事业越来越兴旺发达。

性空长老不但擅长书画,更擅长写诗写词。2000年古吴轩出版社出版了《性空书画诗词选集》,共收录了性空的诗词110首。性空每逢重大事情都要以诗词作为记录。他自己说:“我作诗是一种爱好,心里激动,就想吟诗表达,所以常常在一些场面中,即兴吟诗代言。诗歌短小易成,几句话就能留下我当时的感受和情景。”性空长老的诗词内容涉及宗教生活、法苑盛事、禅林风光、慈善事业、友好往来、社会活动等方面,体现了性空长老弘扬佛法的业绩和爱国爱教的思想情怀。如:

除夕鸣钟

夜兰香洁嘉宾丛,除夕今逢寺有容。金匾银楼迎海客,鱼音梵呗祝祥隆。法灯参照明罗汉,画栋广悬唐式钟。百八声清诚意远,钟声岁岁袅长空。

破阵子·甲子除夕钟声

除夕冬光春色,寒山夜半钟声;鼓钹悠扬供果碧,净瓶水注

好奶樱;今宵分外盈。

尽是东方高客,安祥动止素清;愿铸和平天下事,中日宾朋梁国情;歌罢复诗吟。

三更钟声迎回归

(一九九七年六月三十夜,寒山寺内钟声轰鸣,喜迎香港回归)

三更僧组撞钟班,袅袅声传新界南。禹甸千川汇北溟,神州百族瞻天安。九龙云集中华地,祖国清晖照海湾。火树银花城不夜,人心炽烈卷狂澜。

偕高朋首登普明宝塔即兴

六百年来塔喜成,高朋夙福先吟门。上梯一步高一步,下楼后程胜前程。四角浮屠增玉宝,十方信善培禅根。发宏誓愿人缘结,岁岁欣逢大业春。

常乐池边

(丁丑古历三月初晓常乐池边小坐即兴)

枫江小苑胜西天,雨后春晨草木鲜。常乐池中鱼隐跃,大雄殿内梵音绵。放参小憩禅林静,初长羽绒鸟雀翩。处处总成华藏界,无忧纳氧护丹田。

性空自勉

莫遣韶华轻易过,为僧奋进出娑婆。劳累不计费精力,反觉心安法味多。

喜迎寒拾再来

(甲戌秋季,日本宗教画法学院拟将惠赠本寺的千尊寒、拾画像出版问世,邀衲作序,喜吟七律一首,以申贺忱。)

文殊普贤来人间,寒拾天台曾现身。早日枫江塑圣像,今朝法相画禅分。千秋梵宇通神智,一瓣心香见性真。和合金容传盛世,东瀛蜂舞丹青群。

万代讴歌

出世横空不可当,神州大地变天堂。炎黄从此东方立,万代

讴歌泽被长。

（注:1993 年 12 月 21 日,参加市政协举行的毛主席诞生百周年纪念大会,有感而作。）

拜日本岚山周恩来总理诗碑有感

前贤遗志后人彰,碑立岚山百代芳。总理英灵请安息,大鹏展翅太公姜。

（1989 年 10 月 17 日至 25 日,应日本岚山市日中友协邀请,性空法师率寒山寺代表团访问日本。其间拜谒了岚山周恩来总理诗碑。此诗刊载于 1989 年 11 月 28 日《苏州日报》。）

慈善事业

寒山寺慈善中心门前一副对联:“但愿众生得离苦,不为自己求安乐”。是性空长老亲自题词,也是性空一生的真实写照。一个佛教徒平时收入不多,却倾囊相助,真是十方来,十方去,结十方缘。博大胸怀如浩瀚海洋。

在性空长老住持下的寒山寺十分关心社会上的弱势群体,特别是老人、残疾人、失学儿童等。1988 年捐助 7 万元支援苏州市佛教协会举办敬老院,以后每年都向敬老院,省、市老年基金会捐赠公益款项。寒山寺每年十二月初八要向贫困人家施舍“腊八粥”几千碗。每年五月端午向社会福利院、培智学校、残疾人群发送爱心粽子上万只。每逢六月一日,向全市贫困小学生赠送书籍、铅笔、书包等用品。

性空长老本人心系佛门奉献社会,在生活十分艰苦的年代,他坚持用佛经上的道理劝人为善,坚持用大悲心为人脱离苦海。1991 年以后,经济略有积余,就坚持开展救助别人。寒山寺僧人的单资是非常微薄的,根据佛法平等的原则,大和尚与小僧是一样的。虽然补贴不一样,但数目也并不多。1991 年全国很多地方出现了水灾,性空长老拿出自己积蓄的一万多元支持灾区人民抢险救灾。以后每年的寒冬腊月,性空长老都要到社会福利院去看望孤儿寡老,并向他们捐

款或赠送棉衣棉被等生活用品。有诗为证。

1996 年性空长老得知苏州大学有的学生家境贫寒,难以学习下去。通过联系和筹划,在苏州大学设立了“寒山寺助学金”,性空长老带头捐款 1 万元,来帮助那些学生度过生活的困难顺利完成学业。当得知苏州大学某女大学生不幸患白血病时,性空长老号召全体僧众主动为她募捐医药费,并多次派法师去医院看望,给予支持和帮助。

1997 年 7 月,性空长老得悉苏州市金阊区公安分局三元派出所民警徐友荣同志为维护社会治安光荣牺牲的噩耗,当即书写了“为国忘躯献生命,临危安中作义人。”的条幅,并给烈士家属送去 2000 元慰问金,以表达沉痛悼念和对烈士的崇高敬意。

1998 年,长江流域遇到特大洪涝灾害,苏州也同样遭受洪灾的侵扰。性空长老在寒山寺带头捐款,将身上所有的钱共 3122 元 1 角都拿了出来,其他的僧人也纷纷捐款,总共为社会捐款 6000 多元。性空长老即席作诗二首。其一:“几百年来大水灾,百万大军筑坝来。大家伸出支援手,连我僧众也上台。”其二:“隔日夜深标语写,人心牵动真情来。清晨恐后争捐款,榜上有名见佛怀。”

2001 年“全国助残日”前后,由寒山寺主办,苏州市妇女儿童活动中心承办的“同在一片蓝天下,庆六一伤残儿童联欢会”活动在活动中心顺利举行。性空长老向十一所培智学校捐款,向孩子们赠送礼品。看到孩子们天真烂漫的笑脸,已时逢八十高龄,戴着孩子们敬献的红领巾的性空长老,从心底里发出了由衷的微笑。

此外,每年“八一”前夕,性空长老都带队专程到附近驻苏部队去慰问子弟兵,感谢人民子弟兵对苏州人民作出的贡献。1997 年 7 月 30 日,性空长老等再一次来到驻苏部队,时值香港回归。驻苏部队首长提议军民同出对联一副,庆祝香港回归。驻苏部队上联是:盛事盛世盛时盛典,普天同庆香港回归祖国。性空长老的下联是:华人华僧华语华文,寺庙共颂炎黄扭转乾坤。双方相晤甚欢,共叙军民鱼水深情。

在其他寺庙经济上遇到困难时,寒山寺在性空长老的示意下,也总是伸出援助之手热情帮助,1986 年,香港宝莲寺建造天坛大佛,缺少资金,寒山寺尽其所有,捐资 5 万元。1998 年铜田市修复玉华寺,并建立玉华寺玄奘纪念馆,寒山寺赞助 5 万元。1999 年我国在尼泊尔释迦牟尼佛诞生地蓝毗尼兴建中华寺,寒山寺捐助 5 万元等等。

2002 年,年已八十的性空长老将方丈传位与秋爽,自己退居二线。但性空长老的精神却没有改变,在秋爽方丈的带领下,寒山寺建立了“慈善中心”,有组织,有计划、有制度保证地将慈善事业正常化。目前慈善基金已达数百万元。性空长老本人还向贵州侗族孤儿、回族女大学生进行捐助,帮助他们顺利完成学业。

2009 年 5 月 12 日,震惊世界的汶川大地震发生了。性空长老已是八十七岁的高龄,带头捐款,举行护国息灾祈祷法会,祈祷灾障消除,国泰民安。性空长老在寒山寺大雄宝殿念经三天。其精神令众多僧人佩服之至。寒山寺同时还决定对口支援四川灾区希望小学。

和谐世界

爱国爱教是僧人的重大责任,促进世界和平是普度众生最好的行为。佛教五戒中规定不杀生,最大的不杀生就是反对战争,促进世界和平。这是慈善的最好表现。

性空长老是苏州市佛教协会第二、三届理事会副秘书长,第四届理事会副会长。从 1983 年起又连续当选为苏州市第七、八、九届政协委员。为了协助党和政府做好宗教工作,维护宗教团体、寺庙及僧人的合法权益。性空长老总是在政协会上提出自己的一些合理化建议,这些建议都受到了重视和采纳。为此,1992 年 10 月,性空长老被苏州市政协第八届委员会评为先进委员,受到了市政协八届五次会议的通报表彰。

为纪念中日邦交正常化二十周年,1992 年 11 月 2 日至 11 日,

以性空长老为团长的友好访日团访问了日本东京、金泽和广岛。

性空长老在日期间,为了增进佛学思想的交流,增进中日友好的往来,接受了日本金泽市的《北国新闻》和广岛的《中国新闻》记者的采访。在采访中记者提出了各种各样的问题,性空长老都给予了圆满的答复。

问:你对天皇访华有何感想?

答:天皇访华取得了圆满成功,表示祝贺。

问:你觉得佛教的主要内容是什么?

答:因果报应,善有善报,恶有恶报。

问:那你觉得天皇访华的因是什么?

答:二十年来的中日两国领导人和人民的友好往来,坚持不懈的努力,才使得天皇访问圆满成功,这是因。而天皇的访华又种下了好的因,使中日两国友好能结出好的果来。

问:你对日本有什么希望和期待?

答:希望世代友好,彼此都要虚心,不要骄傲。日本人民上进心切,我们国家相对在某些方面落后一些,但现在已经起来了,突飞猛进,一定能赶上来。将来就怕日本骄傲,那是不好的,谦虚对双方都有好处。中国民族的宽容心比较强,但也有限度,到了忍无可忍,他们也会发怒,这个力量是势不可挡的。所以我们唯一的希望就是日本朋友不要出现骄傲自满的情绪。

性空长老为日本人民作了三场演讲。演讲的内容是“勤修内心,让心灵变得美好”、“为人处世需要平和中庸”、“要为社会有所贡献”。性空长老的演讲深受日本人民的欢迎,在苏州市的友好城市金泽市,新老朋友济济一堂座无虚席气氛十分热烈。演讲中性空长老知识渊博,文采奕奕。从佛教思想原理到中国的传统,都深深地打动了日本人民的心灵。演讲结束后很多日本人民纷纷询问了有关苏州寒山寺的历史、文化古迹和未来发展,表达了他们对中国人民的深情厚谊。并且都表示要到苏州寒山寺来观光礼佛听钟声。

访日期间,代表团特地拜访了位于东京郊外青梅市的寒山寺。

该寺建于二十世纪二十年代,乃日本书法家田口米舫游学中国,参拜苏州寒山寺,得到了寺僧赠送的一尊红木小佛像,归国后萌发了建寺的愿望而建造的。该寺依山而筑,风景秀丽。寺旁也有一座枫桥,寺内的俞樾诗碑和寒拾碑是根据苏州寒山寺的拓片复制的。性空长老特地赠送了紫砂寒山拾得塑像、宝塔纪念币、寒山寺志等,并为该寺题了诗,云:“寒拾在日也风光。”

性空长老与代表团一起参观了东京浅草寺、金泽兼六园、广岛和平公园、城堡等名胜古迹,会见了金泽市前议长长井贤哲等知名人士和一些中国留学生。为苏州的旅游事业及寒山寺的发扬光大作出了巨大的贡献。

1993 年 5 月,性空长老随江苏佛教代表团赴泰国、新加坡及中国香港、澳门等区地参观访问,访问期间,深交朋友,传送友谊,弘扬佛法,促进和平。

由于性空长老谦虚好学又擅长书画,吸引了许多信众与游客。自 1980 年以来,寒山寺先后接待了来自日本、泰国、马来西亚、越南、朝鲜、新加坡、美国、加拿大等国及港澳台地区的客人几百万人之多。不少信众与游客都向性空长老拜求墨宝,性空长老总是以善为本,当场挥写,满足他们的心愿。书写的内容是:善、福、寿、日日是好日、《枫桥夜泊》等等。正如性空长老自己所说:“我写字作画,一是为了更好地做好接待工作,加强与各国客人进行文化交流,增进彼此之间的友谊;二是为了宣传和介绍苏州,进一步扩大苏州在海外的影响;三是为了更好地提高寒山寺的知名度,进一步发展苏州的旅游事业。”性空长老的真诚得到了海外客人的普遍称赞,为和谐世界作出了重大的贡献。

性空长老从事佛教事业七十多年,历经坎坷不平,如无坚定的信心,是无法战胜生活的磨难与精神的沧桑。回想当年有很多名僧也是被生活所逼而回俗。如无佛教六波罗蜜精进的要求来严格要求自己为佛法而努力,怎能身怀绝技吟诗作画,并以此为寒山寺建造普明

宝塔？佛教徒是十方来十方去结十方缘。金钱是身外之物,性空将自己的仅有钱物都捐赠给了社会,帮助贫困人士度过难关。其胸怀宽大令人敬佩。性空长老的一生事迹将是众多佛教徒的榜样,值得学习与崇敬。

参考文献:

《寒山寺赞》,上海古籍出版社,2003 年 12 月第 1 版。
《寒山寺》,上海古籍出版社,2003 年 12 月第 1 版。
《性空书画诗词选集》,古吴轩出版社,2000 年 12 月第 1 版。

寒山寺慈善文化散论

宋刚刚[1]

摘　要:寒山寺慈善文化是寒山寺文化的重要组成部分,对弘扬佛理禅机与建设和谐社会有着十分重要的意义。要围绕慈善文化的核心和“发善心,吐善言,行善事”的内涵,树立悲悯之心,自觉参加慈善义举。要着力打造寒山寺慈善品牌,一是加大寒山寺慈善文化的宣传教化力度;二是加强寒山寺慈善文化的研究;三是创新寒山寺慈善活动的机制。

关键词:寒山寺　慈善文化　内涵　教化　创新

寒山寺是中国十大名寺之一,也是久负盛名的千年文化古寺,在国内外佛教界和世俗社会具有很大的影响。寒山寺慈善文化是寒山寺文化的重要内容,对弘扬佛理禅机与建设和谐社会有着十分重要的意义。本文围绕寒山寺慈善文化核心以及“发善心,吐善言,行善事”的内涵,进行一些“形散而神不散”的初步探讨。

一

我与寒山寺是挺有缘分的。1993 年 3 月,我调到与寒山寺一河之隔的苏州城建环保学院任教,报到才几天就被派往寒山寺讲课。

苏州城建环保学院与寒山寺不仅地域相连,而且心灵也是相通

〔1〕 宋刚刚:苏州科技学院副教授。

的。每逢腊月初八,正是学校放寒假前夕,寒山寺都要给学院的大学生送来香喷喷的“腊八粥”,同时送上佛教人士对莘莘学子的一片深情厚意。从上世纪80年代到本世纪初高校合并,每年岁末,寒山寺举办除夕听钟声活动的前夕,学院都要邀请苏州市宗教局主要领导为来自全国各地的大一新生开设专题讲座,介绍寒山寺的历史以及除夕听钟声活动的来历,并组织大学生参观寒山寺。寺院组织一些大型宗教活动,学院无偿提供桌椅、音响设备以及照相、录像服务。建设部、教育部、国家环保总局和省里领导、专家来学院开会或检查工作,姚炎祥院长都会亲自陪同参观近在咫尺的寒山寺,并请性空方丈为领导和贵宾书写唐诗《枫桥夜泊》条幅或专门题字,作为学院赠送的礼物。性空方丈的书法气势如虹,名闻遐迩,成为他们收藏的墨宝。

性空方丈向姚院长提出,请一位大学教授或专家到寒山寺开设一次关于国际形势的讲座。姚院长就把到寒山寺讲课的任务交给了社会科学教研部。苏州城建环保学院是一所工科院校,主要有建筑、城市规划、土木工程、环境保护、城市管理等专业,社会科学方面的教学任务只有交给社科部。我初来乍到,社科部分管教学的副主任许东先生就把这个教学任务交给了刚刚评上副教授职称的本人。这是我调到苏州的第一个工作任务。

讲座的时间定在晚上7点。时当春暖花开的季节,姑苏古城一片春意盎然。我提着装有教材、资料与卡片的皮包,在暮色苍茫中找到了寒山寺的边门。那儿早已有一名年轻僧人在等候。他把我引至寺院深处的方丈室,原来性空法师和寒山寺的全体僧众已经在这里等候。方丈室山墙中间放置了一块黑板,10来位寺僧静静地坐在靠墙的椅子上,形成一种寺院特有的教学氛围。性空法师代表寒山寺对我的光临表示欢迎,并逐一介绍了寺院的僧人。原来几位年纪轻轻的和尚,个个都是佛学院毕业的大学生,均有较深的佛学造诣,令我肃然起敬。秋爽法师那时才20岁出头,但已深悟佛理禅机,写得一手好字,成为寒山寺年轻一代僧众的翘楚。寒暄几句以后,讲座时

间已到,我便开始了讲课。

我以前在安徽高校教过《世界近现代史》与《当代世界经济政治与国际关系》两门课,也应邀开设过有关国际形势的讲座。关于国际形势头绪很多,内容繁杂,要在两个小时内讲清楚还确实有点难度。好在我对资料和数据比较熟悉,就先把世界大势及其特点进行了一番概括性的介绍,然后对当时世界的焦点“波黑战争”进行了重点介绍,对波黑内战的根源与发展趋势作了研究性的分析。我一口气讲了两个钟头,大家报以热烈的掌声。

讲座结束后,性空方丈示意一位年轻僧人给我送上一个红包,作为讲课的报酬。我连忙婉言推辞,说明我刚到苏州工作,此前一直对寒山寺深怀敬意。老方丈见我执意不收,便尊重我的意见,双手合十念声“阿弥陀佛”表示感谢。他赠我一张名片,说明持此名片便可随时进寒山寺参观游览。老方丈又邀我一起喝茶。我曾经走访过许多名山大川的古寺名寺,也曾与滁州琅琊寺方丈和西安伏龙寺方丈有过深谈,但在一所千年文化名寺与老方丈夜谈,这还是第一次。

深夜的寒山寺,林木蓊森,万籁俱寂。性空方丈生于 1922 年,原籍江苏泰县,俗姓杨,14 岁就出家当了沙弥,21 岁考入镇江焦山佛学院,学习钻研佛经整整 10 年,1984 年始任寒山寺方丈。他已经 70 多岁高龄了,但精神矍铄,思路清晰。他佛学造诣很高,但很谦虚,知道我是学历史的十分高兴,专门问了我一些关于南北朝的历史问题。我对佛教教义略知一二,就班门弄斧,与性空法师开展了一场关于佛教文化的讨论,因为那时社会上流行“文化热”。我们谈得最多的,就是关于慈善文化问题。这是一位得道高僧对佛教慈善文化的深刻感悟,对我具有振聋发聩的意义。可惜我当时没有记下来,但其精义是过耳不忘的。

性空法师说,做人应心怀慈悲,才能深晓佛理。佛教慈善文化的核心其实只有一个字,就是“善”,包括慈善、和善、亲善、友善、善良等涵义,就是要与人为善,与社会为善,与天地万物为善。不管是出家人,还是社会人,都要“发善心,吐善言,行善事”,培养越来越多自

觉做善事的善男信女。这样,社会风气就会越来越好,国家才能和谐进步。

“与君一席话,胜读十年书”。性空法师对于“善”的理解,以及“发善心,吐善言,行善事”的金玉良言,使我对佛家慈善文化有了深刻的理解,也是我学习与研究寒山寺慈善文化的发轫。

善,按许慎《说文解字》乃会意字,从羊从双言,羊于上而双言于下,合而为善。其本意作“吉”解。因羊之本性温驯和善,有跪乳之义。羊又为人类提供羊毛、羊乳、羊肉等,素被人们视为吉祥动物。双言即双方开口互相问候,为善。《大学》云:“止于至善”,即要求心善、言善、行善,达到“至善”之境,乃是人生的最高境界。

二

也许是学院与寒山寺距离太近,也许是机缘巧合,苏州城建环保学院(2001 年与苏州铁道师范学院合并后改为苏州科技学院,下称学院)不少教职工都对寒山寺有很深的感情,对佛教文化有浓厚的兴趣。

每当夜幕降临暮云四合之际,是学院许多教师的散步之时。住在校园内的不少老师喜欢走过横跨大运河的何山大桥,来到寒山寺景区漫步畅谈。这里远离都市的喧嚣,是一块清净幽静的乐土。我们或坐在运河边的石栏上,或站在高高的枫桥、江村桥上,或漫步在“寒山别院”的小径上,在唐代诗人张继《枫桥夜泊》的美妙意境中,高谈阔论,畅所欲言,有时诗词唱和,朗声大笑,颇有点寒山子与拾得和尚“和合二圣”的遗风。

我与许东、肖世葵、沈传尧三位先生就经常到寒山寺夜谈,面对月光下的寒山寺发思古之幽情,论当今之世界,常常谈论至深夜方回。我们戏称自己是“四条汉子”、“四大金刚”、“寒山四友”、“枫桥四老”。我们都出生于上世纪 40 年代,经历了许多人生的风风雨雨,对世界对人生都有一番自己的见解。许多学术上的创新性观点

就在寒山寺夜谈中诞生。寒山寺给我们提供了自由交流的一方净土。

许东和肖世葵均毕业于复旦大学,一个是哲学系,一个是生物系。沈传尧毕业于合肥工业大学地质系,而本人是学历史的。虽然学科不一样,隔行如隔山,但我们对寒山寺和佛教文化有着共同的兴趣,有着许多共同的语言。

在谈到寒山寺慈善文化时,我们一致认为:性空法师的一个“善”字,高度凝聚了慈善文化的精义和灵魂,与世界上流行的“善本主义”的理论核心也是一脉相通的。“发善心”是弘扬慈善文化、做好慈善事业的关键和基础,因为观念的转变才是根本性的转变。“人之初,性本善”,要通过激发人们心中深藏的慈善因素,焕发同情心与爱心,互相帮助,扶危济困。特别是像中国这样一个以农民为国民多数的人口大国,更有必要让大众都怀有一颗慈善之心,培育乐于奉献、乐于助人的善心,国民素质就能从根本上得到提高。一个人只要发了善心,那就必然会“吐善言”,说话文明礼貌,减少矛盾和冲突,再加上日常工作和生活中“行善事”的人越来越多,做坏事的人越来越少,整个社会的精神面貌和文明程度必然会有一个质的飞跃。

我们还注意到,凡是佛家子弟,大都怀有一颗慈悲之心,彬彬有礼,举止文明,乐于行善,极少有做坏事或行为不端的。这与高尚成熟的佛教思想文化的潜移默化与教习修养有关。在社会主义精神文明建设中,应该学习和吸取寺院佛教文化特别是慈善文化的科学观念与教化路径,加以弘扬,推而广之。

有一天,我独自在寒山寺里的“寒拾殿”盘桓,正遇性空方丈走过,便上前问候。难得性空法师时隔两年还记得我,邀请我到方丈室小叙,又赠了我一张名片,还说要请我参加即将落成的普明宝塔开光仪式。我把“寒山四友”的观点阐述了一番,老方丈连声称好,并希望我们进一步对寒山寺慈善文化作深入的研究。由于老方丈寺务繁多,马上又要接待外地的贵客,这次未及深谈,但性空方丈对慈善文化的重视是显而易见的。

我们学院有一位女教师,是一名造诣很深的佛教文化研究者,曾在北京一所名牌大学专门研究中国佛教史和中国佛教文化。最近,她在一家很有影响的杂志上发表了《生命的绝响》一文,对寒山子的事迹和思想进行了生动的描述与深刻的概括,具有撼人心魄的力量。一天,我与她围绕佛教慈善文化进行探讨。她反复强调,做人应该有一颗悲悯之心。行善之人,往往都有这样一颗悲悯之心,就是对受苦受难芸芸众生的深切同情。一个人有了这种悲悯之心,才会有善言善行,才能使人心向善,社会关系日趋和谐。在世风日下、人心浇薄的背景下,鼓励慈善活动和宣传慈善文化有着特殊的意义。千年文化名寺寒山寺在弘扬慈善文化和兴办慈善事业方面确实走在了时代的前列。

三

2004 年 4 月 28 日,寒山寺以佛教“慈悲为怀、济世助人、庄严国土、利乐有情”的精神,坚持“不为自己求安乐,但愿众生得离苦”的指导思想,成立了慈善中心暨慈善超市。这是江苏省宗教系统第一家慈善中心,是秋爽方丈升座以后发心创办、切实践行人间佛教和关注社会弱势群体的重要举措,标志着寒山寺的慈善事业进入了一个新的阶段。

寒山寺慈善中心创办以来,大力开展捐资助学、扶危济困、义演义卖、抗震救灾、创办希望小学等各种慈善活动。慈善超市给苏州近千户特困家庭每月都可领取一定数额的生活必须品,对这些困难家庭的救难解厄起了重要作用。寒山寺还在沧浪区、苏州新区、泰州市等地建立了慈善分中心,不断拓展慈善事业的地域范畴和慈善活动的社会价值,产生了良好的社会影响。

多年来,寒山寺坚持把慈善事业列入寺院弘法利生的重要工作来抓,积极开展佛教慈善活动,为民造福,在社会上产生良好的影响。今后,要进一步围绕“善”字做文章,拓展“发善心,吐善言,行善事”

的慈善文化内涵,着力打造寒山寺慈善品牌,使寒山寺慈善文化不断得以弘扬和传播。

一、加大寒山寺慈善文化的宣传教化力度。

“诸供养中,法供养第一”。要通过宣传寒山寺慈善文化的精义,树立众生于我平等无二的慈善观念,让更多的人了解佛教慈善思想,唤醒世人爱心,使越来越多的人积极参加到募捐救灾济困等各种慈善活动中来。要弘扬寒山寺优良的开放传统,面向我国港澳台地区和日本、韩国、东南亚、欧美等国家和地区筹集更多的慈善资金,同时提高寒山寺慈善文化的品位。

应进一步拓展宣传教化寒山寺慈善文化的路径。要利用现代信息技术,在寒山寺网站上完善慈善网页,不但用文字、图片反映寒山寺的慈善活动,还要更多地利用动画、录像、视频来反映寒山寺的各种慈善活动;在报纸、刊物等媒体上刊登有关慈善活动的公益广告;出版有关寒山寺慈善文化的书籍;创作包含慈善文化内容的具有佛教特色的寺歌;印刷和发放关于寒山寺慈善活动的宣传教化材料;寒山寺还可利用名寺游客众多的优势,建立“寒山寺历史文化陈列馆”,把寒山寺慈善活动照片和统计数据作为重要陈列内容,等等。通过多种途径,来阐扬佛教慈善文化的基本义理,吸引更多的群众参加慈善义举。

二、加强寒山寺慈善文化的研究。

2003 年 9 月,寒山寺在 1999 年创办的“佛学培训班”基础上,成立了省级佛学院——寒山书院,开创了寒山寺办学的先河。从事佛教文化学术研究是寒山书院的办学宗旨之一。在寒山书院要提倡和鼓励学僧研究慈善文化,开阔文化视野,积极参加和组织各种慈善活动,续佛慧命,救苦救难,在慈善活动实践中升华悲悯情怀和慈善境界。

2007 年 7 月,寒山寺成立了“寒山寺文化研究院”,并聘请我校老院长姚炎祥教授担任院长。老院长对学院人才家底了如指掌,在学院广招人马,搜罗贤才,为研究寒山寺文化殚精竭虑,身体力行。

在较短的时间里,举办了两届关于寒山寺文化研究的学术研讨会议,出版了煌煌巨作《寒山寺文化丛书》,发表有关寒山寺文化的论文数十篇,可谓成绩斐然,硕果累累。姚院长介绍说,目前正在积极准备围绕慈善文化研究举办一次“慈善论坛”,力求使寒山寺慈善文化研究再上一个新台阶。这是寒山寺功德无量的大善行。

寒山寺文化研究院作为研究寒山寺文化的重要平台,今后更要把寒山寺慈善文化和慈善事业作为研究的重要内容,特别是要动员和提倡包括大学在内的社会各界有识之士,加强对慈善文化各个方面的专题性课题研究,包括对拓宽慈善资金和慈善人力资源的深入研究,多出成果,多出实效。

三、创新寒山寺慈善活动的机制。

慈善事业是一项艰巨复杂的系统工程,不仅需要雄厚的资金作为慈善活动的基础,而且需要大量的人力资源作为开展慈善活动的保障。为了筹集更多的资金和人力资源,就必须在运行机制方面加以创新。

例如,寒山寺慈善中心要加强与企事业单位的联系与合作,欢迎更多的企业成为寒山寺慈善中心的理事单位,定期或不定期召开理事会议,商讨兴办各种慈善活动,造成一定的社会影响。在市场经济条件下,通过网站、电视、报刊、宣传品等渠道宣传慈善文化暨理事单位,可以提高理事企业的知名度和美誉度,扩大其产品或服务的影响。慈善中心还可建立慈善基金会,建立起一套科学管理慈善基金的运行机制,对捐款人公开善款的开支帐目。对捐款达到一定数量的善心人,应立碑勒石,以资表彰。

开展慈善活动除了寺僧以外,还需要大量自觉参加慈善活动的义工。寒山寺应成立具有自治性质的义工协会,实行志愿者会员制,广招有志慈善事业的信众,并委派深明佛理、年富力强的法师加强对义工的指导。在某些大型慈善活动中,还可以动员和鼓励大学生在自愿的基础上,利用节假日或课余时间参加寺院组织的慈善活动,这对寒山寺慈善文化的弘扬和大学生德育成长都是大有裨益的。

第三届寒山寺文化论坛总结发言

姚炎祥

（2009 年 9 月 20 日）

第三届寒山寺文化论坛由寒山寺主办，受秋爽方丈的委托，寒山寺文化研究院和寒山寺慈善中心共同承办。9 月 19 日论坛开始举行，主题发言和论文交流进行了一天半的时间，今天下午要参观寒山寺。对一天半的论坛活动，普遍反映比较满意。参加过前两届寒山寺文化论坛的一些专家说，寒山寺文化论坛越办越有生气，越办越有特色，越办越精彩。这是对我们的鼓励和鞭策，我们会继续努力。下面我仅就论坛的筹备工作、论文交流和下步打算作一个发言。

一

1. 论坛的主题的确定。和合文化是寒山寺文化的核心，首届寒山寺文化论坛的主题是“传承文化·和合人间”，第二届论坛的主题是“和合人间·和谐社会”。在第二届寒山寺文化论坛结束时，曾计划第三届寒山寺文化论坛为国际“和合文化”学术交流。由于今年是新中国成立 60 周年，又是寒山寺慈善中心成立 5 周年，再感到今年举办国际学术交流论坛时间比较仓促，因此决定第三届寒山寺文化论坛主题为“慈善人间·和谐社会”。除了庆祝建国 60 周年和寒山寺慈善中心成立 5 周年，这一主题的确定还因为：一是慈善文化是和合文化的重要组成部分，慈善文化的研究会深化和拓展和合文化

的研究;二是慈善文化的研究会促进寒山寺慈善事业的提升和创新;三是慈善文化的研究,会推动慈善文化的传播和慈善意识的提高;四是慈善文化的研究,有助于推动四川汶川大地震所形成的我国慈善事业的大转机持续发展,呈现出我国慈善事业新的大格局。这一主题的确定,得到了苏州市政府有关部门的支持,得到了许多专家学者的支持。普遍反映以"慈善"为主题,从我国慈善事业的大趋势看,是适时的,有深远的意义。

2. 论文征集。办好论坛的关键,是论文的质量和数量。只有保证一定数量的论文并有相当质量,论坛才可能有质量有水平。为保证第三届论坛的质量,我们就论文的征集做了如下工作:①4 月 10 日,在寒山寺网站上公布了"第三届寒山寺文化论坛的征文启事"。明确论坛主题为"慈善人间·和谐社会",并就论文选题提出 22 个方面的参考内容。对应征论文还提出具体要求,主要是"观点明确,资料翔实,切合论坛主题,注重理论联系实际,遵守规范,杜绝抄袭,论文必须未公开发表"。一些学者还将这一"征文启事"刊登在自己博客上,对这些学者的热心帮助,我们表示衷心感谢。②考虑到各种因素,论文作者重点放在苏州市和本省内。因此,在 4 月底至 5 月初,连续召开 4 次座谈会,先后邀请苏州市的 25 位专家学者参加讨论第三届寒山寺文化论坛的筹备工作。座谈中,对办好第三届论坛他们提出不少好的建议,并一致表示撰写论文参加论坛。对省内外一些熟悉的学者也打电话,发邮件,邀请专家写论文;③对第三届论坛作主题发言的专家,我们还专门登门拜访和邀请。特别感谢王卫平教授还帮助我们邀请他熟悉的国内慈善文化研究的名家;④此次论坛得到苏州市慈善总会、金阊区民政局、沧浪区民政局的大力支持,他们都撰写了论文;⑤第二届寒山寺文化论坛论文集由上海古籍出版社正式出版后,在 8 月 10 日我们举办了《寒山寺文化论坛论文集 2008》一书的首发式,邀请 50 多名专家学者参加,还邀请《苏州日报》、《现代快报》、《姑苏晚报》和《现代苏州》杂志参加。首发式后,这些报刊都作了首发式的报导,并在报导中为第三届寒山寺文化论

坛的举行进行宣传。这是一次新书首发式,也是对专家学者撰写论文的再次动员。通过一系列的工作,这次论坛共收论文 72 篇。远远超过了我们预计的论文数量。许多专家学者反映,慈善文化研究比较生疏,论文的写作有相当难度。这次论坛能收到这么多论文,许多专家学者都付出了艰辛的劳动。我们对各位论文的作者对第三届寒山寺文化论坛的大力支持,表示衷心感谢和敬意。

3. 论坛纪念品。这次论坛发了两件特殊的纪念品。一是给每位论文作者赠送装裱好的张继《枫桥夜泊》诗的书写条幅。这是由寒山寺文化研究院副院长张君年研究员书写的,这个特殊礼品象征第三届寒山寺文化论坛作者的论文会像张继《枫桥夜泊》诗那样,结缘寒山寺,留下千年绝唱,将永载史册。二是第三届寒山寺文化论坛,正值中国传统的中秋节的前夕,给每位论文作者赠送两盒寒山寺素食月饼,祈福所有论文作者,合家幸福,和睦团结,美美满满。赠与论文作者的这两件特殊礼品,都是开过光的,佛光普照,可能是各位作者终生难得的礼品,将有永久的纪念意义。

二

1. 这次论坛共收到论文 72 篇,收入论坛《论文汇编》的论文 64 篇。其中研究慈善理论及其价值的论文 21 篇,研究中国传统慈善文化的论文 16 篇,研究佛教慈善文化的论文 14 篇,研究苏州地方慈善文化的论文 8 篇,研究寒山寺慈善文化的论文 5 篇。当然,这也只是大概分类划分,之间也会交叉。应该说,这次论坛的论文的数量多,质量也是高的,凝聚了所有作者的心血。就苏州地区来说,有如此多的论文,来专门研究慈善大概还是第一次。会后在现有《论文汇编》的基础上,根据会议反映和论文修改情况,将进一步精选论文正式出版《寒山寺文化文坛论文集 2009》。

2. 在开幕式上,任平教授作了《论马克思主义的慈善观》的主题发言,苏简亚研究员作了《繁荣和发展苏州现代慈善事业》的主题发

言,王卫平教授作了《吴地慈善文化述论》的主题发言,王俊秋教授作了《建国六十年中国慈善事业发展与回顾》的主题发言。四位专家的发言,虽然研究慈善的内容和层面不同,但都有自己独到的见解,有很大的学术价值和实践价值。四位专家的发言,提高了整个论坛的水平,为论坛增添了光彩。这里需要说明的是,任平教授 18 日由北京出差深夜赶回、苏简亚研究员带病参加、王卫平教授推迟他主持的另一个会议、王俊秋教授也是 18 日深夜赶来,对他们的热情支持,我们表示忠心地感谢和敬意。

3. 这次论坛的特点:其一,论文数量多,内容广泛。收入《论文汇编》的 64 篇论文,有近 50 万字,对慈善文化进行了多层面、多视角的研究,涵盖了慈善文化的方方面面,可谓"诸子百家"。这些研究,提供了大量的慈善文化研究资料和研究的思路方法,有这么多研究资料和研究思路方法是难得的,是一大笔宝贵的慈善文化资源。其二,诸多论文见仁见智,取得了慈善文化研究的新成果。无论是慈善理论研究,还是中国传统慈善文化研究、中国慈善史的研究、当代慈善研究、和合文化和慈善文化关系的研究、佛教慈善文化研究、中西方慈善对比研究、苏州地方慈善文化研究以及苏州当代的慈善实践研究等,诸多研究成果,有自己的见解,有新意,都具有一定的学术水平和实践意义。特别要说的是,我国当代理论界对马克思主义的慈善观的研究是一大难题,研究的人很少,甚至常常回避这一问题的研究。在这次论坛中,《论马克思主义的慈善观》的论文作者,以开放的视野,与时俱进的眼光,在精辟分析马克思主义慈善理论的唯物史观和全球慈善理论的基础上,就建设中国特色社会主义慈善事业应当研究和把握的问题进行了四方面的分析:第一,应当科学认识我国开展慈善事业的特殊国情和时代语境;第二,要深度研究社会主义初级阶段慈善的本质和特点;第三,要充分认识慈善事业的地位凸显趋势;第四,从促进人的全面发展层面上,我们可更加深刻认识和张扬慈善事业的社会政治意义。作者的研究成果,为马克思主义的慈善理论研究作出了开创性工作,打开了马克思主义慈善理论研究的大

门,具有很高的学术水平和理论价值,是这次论坛的一大亮点。其三,论文交流,发言积极,情绪高涨。除了讲自己的观点,还提出不少建议,特别是一些问题引发争议,颇为激烈,展现出学术自由的生动场面。其四,作为民间的一次论坛,吸引众多学科的研究者积极参与论文的撰写,甚为罕见。研究者的广泛参与,这至少说明两点;一是这次论坛选择慈善研究主题,反映了大家的共同心愿。研究者都希望改变我国慈善事业落后的状态,尽快繁荣和发展我国的慈善文化。二是研究者都非常关注我国的民生,希望社会不公带来的贫富差距过大的现象能够尽快改变。从这里可以看出,“慈善人间·和谐社会”这一论坛主题的选择,是民意的要求,是我国现代社会发展的需要,慈善文化的研究和传播,具有深远的意义。

三

1. 寒山寺慈善文化是寒山寺文化的重要组成部分。寒山寺慈善文化内涵丰富,有佛教文化的根基,有和合文化的滋养,有慈善实践传统,有改革开放以来与时俱进的创新。从历史上看,由于社会多变,寒山寺多灾多难,受到各种条件的约束,寒山寺的慈善主要是法施济世,弘法感化,净化心灵,可称为人文慈善、心灵慈善;改革开放以来,在建设中国特色社会主义的大背景下,寒山寺迎来了大发展的春天,寒山寺在坚持和丰富法施济世的同时,着重投向社会公益慈善,救助灾害,扶助弱势群体,创办寒山寺慈善中心、助学广场、慈善超市等,在慈善方面做了大量创新性工作。2004 年 4 月 28 日成立寒山寺慈善超市,这是全国宗教界第一家慈善超市。秋爽方丈应邀到北京人民大会堂介绍经验,此后,全国各地办起了许多慈善超市。五年来,寒山寺慈善超市健康发展,已成为慈善创新的品牌。近年来,秋爽方丈总结寒山寺慈善工作经验,对慈善怎么做,提出了三个观点:一是“救急重于救贫”;二是“救智重于救愚”;三是“救勤重于救惰”。对寒山寺慈善事业的发展,他提出了四个具体方面:一是

“心灵慈善”;二是“老年慈善”;三是“环保慈善”;四是“礼仪慈善”。这正是在新形势下,寒山寺抓住机遇迎接挑战,进行慈善创新的新思路。广泛筹措慈善基金是发展慈善事业的基础和保证。寒山寺已申报“和合慈善基金”,如果申报成功,寒山寺的慈善事业还会得到更大的发展。

2. 2007 年 7 月 20 日寒山寺文化研究院成立。两年来,在秋爽方丈领导下,在各方面大力支持下,寒山寺文化研究院的工作得到了较快的发展。现在正研究的课题有八项:《寒山寺史研究》、《寒山寺听钟声活动研究》、《寒山寺大钟大碑研究》、《寒山子传记研究》、《寒山拾得画像图典研究》、《寒山寺诗话研究》、《寒山子文献资料研究》、《寒山寺与世俗社会关系研究》等,这些课题的研究进展比较顺利,除个别课题有困难外,从明年开始,将陆续结题并出版研究论著。前两届寒山寺文化论坛,已正式出版《寒山寺文化论坛 2007》和《寒山寺文化论坛 2008》。这两本书出版后,除正常发行外,寒山寺还将这两本书赠送一些中央领导、文化名人以及海外客人,得到了很好的反映。两年来,寒山寺文化研究院的研究员,在《苏州日报》、《姑苏晚报》、《现代快报》等报刊发表了十多篇有关和合文化、寒山寺文化、寒山寺慈善文化等文章,报刊电台还多次报导对寒山寺的采访。今年 8 月 8 日,香港凤凰国际中文台播放了《探访寒山寺》专题采访片,在世界华人中产生了巨大影响。“寒山拾得的传说”已经批准为江苏省非物质文化遗产名录,正在申报国家的非物质文化遗产,还准备创作有关寒山拾得的影视作品。有条件时,寒山寺还准备建立“和合广场”与“和合博物馆”。台湾著名影视演员赵文瑄八月份在苏州拍影视片时,记者问他来苏州的感受,他说:“我感到苏州到处都是园林,到处都是寒山寺。”可见寒山寺是一本可读的大书。

3. 在第二届寒山寺文化论坛上,我们初步将寒山寺文化定位为:寒山寺文化是以吴文化为根基,融合中国传统文化与外来文化为一体,形成以佛教文化为主体,和合文化为核心,钟声诗韵为标识,寒山拾得“和合二圣”为其文化形象代表的一种独具特色的寺庙文化。

寒山寺文化的核心价值是和合文化,从首届寒山寺文化论坛开始,我们就抓住和合文化这个核心价值,围绕和合文化举办论坛,并计划开展和合文化系列论坛。慈善文化是和合文化的重要组成部分,这次论坛的主题实质上是和合文化的深化与拓展。明年将举办第四寒山寺文化论坛,计划围绕和合文化开展国际学术交流。具体内容,可以就和合文化的内涵与价值、和谐社会与和谐世界、寒山子及寒山诗、寒山寺文化等方面进行研究交流。欢迎各位专家学者撰写论文参加第四届寒山寺文化论坛。我们将为寒山寺文化研究创造良好的环境,吸引全国乃至世界上热心寒山寺文化研究的学者,不断扩大研究队伍和研究成果,为弘扬佛法,高扬和合文化,为丰富人民的精神生活,为社会主义文化大发展大繁荣作出应有贡献。