

晚清思想家冯桂芬近代慈善理念的 确立及其实践^{*}

黄鸿山 王卫平

内容提要 晚清著名改良派思想家冯桂芬,不仅积极改革近代社会,也致力于慈善救助。无论理念抑或实践,他都有可圈可点之处,特别是太平天国运动前后,由于身受西学影响和社会形势的急剧变化,冯桂芬在从事传统慈善活动的同时大胆提出对传统慈善事业的改革设想,冯桂芬慈善思想和实践显然已与传统观念和行为不相一致。就此,中国传统慈善事业已开始近代转型的历史进程。

关键词 冯桂芬 慈善事业 近代转型

作为晚清著名改革派(或曰改良派)思想家,冯桂芬很早便引起学界关注,相关论著为数众多。但很少有人注意到他的慈善活动,并加以研究。实则冯桂芬不仅积极主持并参与慈善活动,而且大胆主张借鉴西方经验,对中国传统慈善事业加以变革。^①他的慈善思想和实践表明,至迟在太平天国战争前后,中国传统慈善事业已踏上近代转型的历史进程。

冯桂芬与慈善事业的渊源

冯桂芬(1809~1874),苏州府吴县人,道光十二年(1832)中举,道光十八年高中榜眼,此后历任翰林院编修,顺天、广西乡试考官等职。道光二十五年,冯桂芬丁母忧回籍守制,道光三十年又丁父忧在乡。咸丰三年(1853)太平军定都天京(南京),冯桂芬奉清廷旨令在籍帮办团练。太平军攻占苏州后,冯桂芬逃往上海,参与筹办“中外会防局”,借用外国军队抵挡太平军,并力邀曾国藩遣

军来援。清军收复苏州后,冯桂芬返回苏州居住,同治十三年(1874)病逝。光绪二年(1876)奉旨入祀乡贤祠。^②

冯桂芬年少时考场得意,但仕途并不顺畅,自丁父忧回乡开始,便逐渐淡出仕途,主要以地方绅士的身份在苏沪一带活动。正缘如此,冯桂芬才有条件对慈善事业倾注大量精力,由此成为著名慈善家。光绪二年,江苏巡抚吴元炳在奏稿中曾对冯桂芬一生的善举作过扼要总结:“故宦于善举尤尽心力。咸丰三年,收养江南北流亡,全活无数;同治初,在上海请设抚恤局,专办掩埋、栖流,又创立保息、安节等局;郡城复后,故宦经理女普济、锡类两堂,樽节经费,营建堂屋,规制因以大备焉。”^③只是此处总结过于简略,下文将具体分析冯桂芬的慈善之举,以说明冯氏的作为和思想。

明清时期的苏州是全国慈善事业最为兴盛的城市之一,地方有力者举办慈善事业的传统非常浓厚,所谓“吴中富厚之家多乐于为善,冬则施衣

* 本文系江苏省社科规划项目“晚清太湖流域慈善事业研究”(项目号:08LSB004)的阶段性成果。

被,夏则施帐扇,死而不能殓者施棺,病而无医者施药,荒则施粥米”^④。生于斯、长于斯的冯桂芬浸润其中,很早就有参与慈善事业的记录。

冯桂芬中举以后、中进士之前曾以充当幕友为生。道光十三年(1833)秋冬之际,冯桂芬担任江阴知县幕友^⑤,时江阴“淫雨猝至”,以致“禾尽坏”。地方官发动江阴绅富举行“捐赈”,共募集制钱八万余串,用以救助灾民。冯桂芬曾代知县撰写《江阴捐赈录序》,以记录此事。^⑥中进士以后,冯桂芬在京供职。道光二十五年(1845),江苏苏州府、太仓州籍的京官鉴于“京华人海,五方辐凑,吾乡人之糊口于是者尤伙,而义园他省多有,独吾郡阙如”,捐资在京城创办“苏太义园”,救助死后无力举葬的同乡,“乡人之无以敛者,资以槨送园,逾年而瘞之,愿归葬者资而致之家”。冯桂芬本身系苏州人,又代其座师、苏籍京官的领袖、大学士潘世恩撰写了《苏太义园记》。^⑦说明他是当时事件的积极参与者。

当然,参与举办江阴捐赈和创办苏太义园,只是冯桂芬参与慈善的初始活动,他未能起到主持和领袖作用。至道光三十年返乡后,他才开始对慈善事业倾注更多心血,不仅积极参与各种慈善活动,还亲自创办或主持多种慈善组织。

吴县光福镇一仁堂和种树局便出自冯桂芬的手笔。一仁堂的职能为施药和施棺。冯桂芬在《光福一仁堂记》中记道:“近世善堂之法,凡贫者病与药、死与槨,死于道路者埋而具褐焉,苏城内外,无虑数十堂,独光福巡检所辖百三十一图中无之”,以致“凶岁暑月,道殍相望”。道光末年,当冯桂芬赴光福为母亲选择墓地时,当地居民曾告知此事,因经费难筹,冯桂芬只能“婉谢之而已”,但此事已给他留下深刻印象。咸丰六年(1856),已奉旨帮办团练的冯桂芬游说地方官员,从讼案罚金中拨出银两,创建光福一仁堂,并为之置办田产200多亩;又设种树局,“得山地百余亩,杂艺梅桃桑柘之属”。一仁堂在救助地方贫民方面发挥了重要作用。在太平军攻占苏州、一仁堂的管理者纷纷逃离后,当地居民“犹能以堂租治堂事”,掩埋了数以千计的难民尸骸。同治年间清军收复苏州,在冯芳植(冯桂芬次子)等主持下,一仁堂与种

树局恢复正常运行。^⑧另据前引吴元炳奏稿,咸丰三年,冯桂芬还参与举办“收养江南北流亡”的活动。

咸丰十年(1860),太平军攻占苏州,冯桂芬避居上海。在此期间,他的慈善举措更加繁多有力,除“请设抚恤局,专办掩埋、栖流”以外^⑨,还主持创办保息局和安节局,用于救助战争难民。保息局创办于同治元年(1862)。据《同治上海县志》载,同治元年夏,上海发生大疫,苏州绅士在上海广福寺创建保息局,“为施医药、施棺代葬之所”。保息局最初的救助对象是苏州来沪的同乡,所谓“专为苏人避难者设”,不久后又“旁及他处,不分畛域”,扩大了救助对象的范围。清军收复苏州以后,保息局迁往苏州,但上海原址仍然保留,“局分苏州而沪局亦如旧”。其经费来源以丝捐为主,浙江嘉兴、湖州一带的丝商多参与其事,首倡捐款者为冯桂芬的亲家、浙江秀水县人王亨谦(冯芳植的岳父)。^⑩《同治苏州府志》也载,保息局最初由冯桂芬创建于上海,举办养老、恤嫠、施棺、埋葬和义塾等善举,同治四年移建苏州。^⑪

综上所述,保息局的最初职能为施给苏州难民医药及施棺代葬,后来将救助范围扩大到所有战争难民,职能也有进一步拓展,发展为兼办养老、恤嫠、施棺、埋葬和义塾的综合性慈善组织。在光绪七年(1881),上海保息局曾出版《保息局征信录》,藉此可对其创办和运营情况有更详实的了解。其中,《保息局征信录》的序言为冯桂芬在同治二年撰成。文中指出,太平军攻占苏州后,“吴民死亡者三之一,散而之四方者亦三之一”,逃往上海的苏州难民“先后奚啻以十万计”。他们生活极为艰难,“流离播迁之余,羈孤无可告,重以食玉炊桂,居大不易”;又恰逢“天行疠疫”,遂出现“病无以医药,死无以棺敛,比比皆是”的惨况。鉴于此,同治元年夏,冯桂芬率领一批江南绅士仿照苏州“诸善堂故事”,创办保息局,举行施药、施棺、掩埋、恤嫠和惜字等各项善举。^⑫

创办保息局时,为得到官方支持,冯桂芬等曾呈文官府。呈文内称,“窃苏城各善堂向办义学、恤嫠、育婴、施棺、施药、放生、惜字、掩埋各善举,每逢暑令,送诊给药”。苏州失守后,“长、元、吴三

县及各处居民避难沪地者日众, 贫困颠连, 衣食莫继, 情实堪悯”。冯桂芬等“谊切桑梓, 不忍坐视”, 遂借用上海泉漳会馆房屋, “先行延请各专科送诊给药, 其余各项善举即拟陆续举办”。开办经费主要来自丝商的“慨然乐助”, “每包捐银二钱, 永为定例, 每年计有数千金”, 同时“酌量劝募, 随缘乐助, 共襄善举”。呈文中还提议: “将来苏城克复后, 再行移归郡城办理。”表明保息局将在战后迁回苏州, 继续善业。

在冯桂芬等人拟定的《保息局规条》中特为指出, 保息局专为救助难民而设, “沪城流寓难民, 各处丛集, 遇有疾病死亡事故, 本局见闻所及, 一例体恤, 以示一视同仁之意”。局中设“司总”三人, 身负“随时稽查兼理”之责, 各项善举设有分管绅董。他们不取报酬, “即轿金、茶点等项亦不开销公项分文”。具体事务“酌定修金”, 雇请“司事”办理。^⑬清军收复苏州后, 冯桂芬等将保息局迁回苏州, 但因“各处贫民无力回里, 在沪者亦复不少”, 所以上海原址“未便遽撤, 循旧妥为举办”, 保息局在上海遂得以保留。^⑭

安节局同样创办于上海。《同治苏州府志》称, 安节局“初设在上海县, 郡人冯桂芬等创建, 收养名门嫠妇”; 清军收复苏州后, 于同治三年(1864) 移建苏州。冯桂芬曾提到: “且住(保息)局妇女别为安节。”^⑮可见安节局最初应是保息局的附属机构, 后来才独立成局, 专门收养“名门嫠妇”, 即士绅家庭的寡妇。

在清军收复苏州以后, 冯桂芬还被委以重建苏州慈善组织的重任。同治三年(1864), 在江苏巡抚李鸿章的直接过问下, 以冯桂芬为首的一批苏州绅士“拟重整各善堂章程”, 将苏州原有的慈善组织“照章逐一清理”。苏州知府发布告示, 要求苏州原有慈善组织分别查认产业, “苏城三邑境内各民堂、局原董、司事人等, 将原有田房产业即赴郡绅设局清理堂务处据实开报, 以便逐一清查在案”, “郡城官堂原办司事分投查认堂产”。^⑯此外, 冯桂芬还亲自兴复了苏州女普济堂、锡类堂和丰备义仓三个慈善组织。

苏州女普济堂创建于乾隆三年(1738), 以收养贫病妇女为职。锡类堂设立于雍正十三年

(1735), 负责收埋无人认领的道路遗骸。咸丰年间, 二堂均毁于兵燹, 同治年间, 冯桂芬重建女普济堂, 并将锡类堂附入办理。^⑰丰备义仓建于道光十五年(1835), 在太平军占领苏州期间亦停止运营。清军收复苏州后, 冯桂芬与同乡绅士潘遵祁等多次呈文官府, 要求重建义仓。冯桂芬还主张对义仓的运营办法作必要的变通。如对因战争而未能及时给奖的捐田者从优奖励, “以广招徕”, 因“格于部议”, 此事最终未果。他又建议改变原来“出纳官主之, 士绅不与”的管理模式, 将义仓改为“官绅互为经理”。江苏巡抚郭柏荫认为, 此举“虽与从前奏案稍有未符, 而互相稽查, 公事公办, 洵足以诏慎重”, 同意了冯桂芬的建议。^⑱同治五年(1866), 冯桂芬和潘遵祁动用义仓田亩收租所得, 在苏州城中建成仓廩, 使丰备义仓顺利重建。^⑲此外, 同治年间设立的苏州洗心局, 与冯桂芬也有着密切联系, 因下文将有详论, 兹不赘。

冯桂芬慈善思想的发展及其原因

通过上文的梳理, 我们可以看出, 冯桂芬一生的慈善活动数量众多, 涉及面宽泛, 举凡救灾备荒、施棺代葬、施药送诊、恤嫠养老、施衣施粥、惜字义塾及收养难民等活动都有参与。不过, 熟悉明清慈善事业史的学者将会发现, 这类慈善活动早已有之, 冯氏所为并没有新意。若仅就此而言, 冯桂芬只能算作一个热心慈善的传统绅士。然而, 事实不仅如此, 在避居上海期间, 冯桂芬的慈善理念还发生了重大转变。

大体而言, 中国传统慈善事业的思想渊源主要有四个方面: 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、民间善书反映的道教思想。在冯桂芬早年的慈善思想中, 我们同样可以看到这些因素的影响。

青年时代的冯桂芬曾以制举文深得林则徐的赏识, “有一时无两之誉”, 以此为背景, 他的思想当然倾向于儒学正统。其表现之一, 便是论及慈善事业时, 最常援引的理论根据是历来为儒学正统宣扬的民本主义和仁义学说, 对佛、道的宗旨及其宣扬的善恶报应学说, 则持明显的排斥态度。在代林则徐撰写的一篇序文中, 他写道: “释氏入

中国,创为轮回报应之说,神像前杂作坐烧春磨诸惨状。噫!可谓诞矣!”²¹甚至对儒家经典中的“神道设教”之说,他也不以为然。他曾说:“尝读《易》,至观之《象》辞曰:‘圣人以神道设教而天下服。’窃以为天降下民,作之君,作之师,教也者君师之责也,何藉乎神?神又何自教我民?”不过冯桂芬也认识到,民众虔信神佛,“不特乞灵邀福之谓,亦实有惧冥诛而恶念为之衰息者”,即报应学说具有劝人向善的社会功能。在约束普通民众的行为方面,佛道的效果也要比儒学更为有效,“大抵圣人之施教有常而神与佛之施教不测,故愚民敬畏圣人之心每不如其敬畏神与佛”。所以,他最终还是承认了佛、道二教存在的合理性和必要性:“三代以下,人心不古,黄老浮屠之说迭兴,未始不足以济君师教民之权之穷而补其所未逮,故天亦听之而莫能废。”²²从这些言论来看,冯桂芬并未摆脱一个长期困扰明清士人的思想矛盾:虽然佛道宣扬的报应学说在约束民众行为方面拥有巨大力量,但这种以善行追求福报的观念,又与正统儒学的宗旨存在冲突,是过度功利的错误观念。²³换言之,若要追求人人向善的实际效果,报应学说自然大有可取;若从“理论”的视角出发,这种学说又与“儒者不谈果报”的观念相违背,思想上就是不正确的。

面对这个难题,冯桂芬最终在“思想正确”和实际效果之间选择了后者。他开始有意在儒家经典中寻找报应学说的理论根据。他曾指出:“儒者不谈果报而天人感应之理具载于经,《易》言余庆余殃,《古文尚书》言降祥降殃,《春秋》一书于福善祸淫之义尤深切著明。”²⁴“五经四子书,皆劝善书也,亦间及果报。”²⁵冯桂芬有时甚至还有意提倡报应学说,以鼓励人们积极行善。咸丰年间,冯桂芬就曾提到:“吾吴自贼窳白门以来,濒于危者数矣,卒以无事,固师武臣力使然,顾亦有天幸焉,说者遂谓吴人乐善好施之报,虽大吏如许信臣侍郎诸公讵有斯论,殆非虚语矣。”²⁶同治年间,冯桂芬为苏州恤寡会撰写碑记时,又曾经这样赞扬恤寡会的主持者:“至所谓有阴德必享其荣以及子孙者,又奚待为观察诸君赘邪?”²⁷

从冯桂芬的思想冲突及其最终选择中,我们

可以看出佛道宣扬的报应学说在传统慈善事业中发挥的重大作用。报应学说也给传统慈善事业留下了鲜明印记。在笔者看来,传统慈善事业至少有两个特点与报应学说息息相关。

首先,传统慈善事业对受助者的道德操守有着明确要求,对道德不良者往往不予救助。按照善有善报、恶有恶报的报应观念,慈善事业应该优先救助“好人”;“坏人”陷于贫困则是理所应当,并不值得救助。晚明高攀龙制定的《同善会规例》和陈龙正所作《同善会式》都指出,同善会优先救助贫困无依的孝子节妇,其次才考虑未被养济院所收、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”,则一律不予救助。²⁸在宗族举办的慈善事业中,同样可以看到类似做法,制订于康熙年间的浙江萧山《来氏赈米条款》中指出:“僧道尼姑”、“奸生子”及“为强窃盗已服官刑不改过自新者”,概不发给赈米。制定于嘉庆年间的江苏长洲潘氏《荥阳义庄规条》也指出,“不孝不悌甚至流入匪类及身为仆役、卖女作妾、玷辱祖先者”,义庄均不予救助。²⁹

其次,传统慈善事业的救助办法较为消极。一般认为,慈善救助的办法可分为消极和积极两种,消极救助指给予钱物,使受助人得以维持生存,即所谓的“养”;积极救助则指对受助者进行教育和培训,为之提供就业机会,使其最终可以利用自身的能力摆脱贫困,即所谓“教”。传统慈善事业的救助办法历来有着“重养轻教”的不足,这与报应学说是分不开的。在明清人的观念中,行善主要是为了获得自身的“福报”,至于受助者是否能最终摆脱贫困,并不是他们关注的重点。³⁰所以,明清时期的慈善事业,有时不过是施舍钱财的代名词,所谓“为善之道,无非分人以财”³¹,很少有人考虑如何才能使受助者彻底摆脱窘境。

这两大特点,在冯桂芬主持的慈善事业中同样存在。譬如,保息局在办理“赙棺”(贴钱施棺)善举时,对“娼优隶卒”、“忤逆不孝”及“奸淫造孽”等人“一概不赙”。³²他主持或参与各种慈善活动,亦以消极救助的办法为主。

避居上海期间,冯桂芬大量阅读了西方书籍,

并与西人密切接触,其慈善思想出现了一些新的元素。从当时撰成的《收贫民议》和《复宗法议》二文来看,冯桂芬已注意到西学中有关慈善救助的内容,并借鉴西方经验,对中国慈善事业提出改革构想。

在《收贫民议》中,冯桂芬写道:“尝博览夷书,而得二事,不可以夷故而弃之也。”其一是:“荷兰国有养贫、教贫二局,途有乞人,官若绅辄收之,老幼残疾人养局,廪之而已;少壮入教局,有严师,又绝有力,量其所能为而日与之程,不中程者痛责之,中程而后已。国人子弟有不率者,辄曰逐汝,汝且入教贫局,子弟辄誓为之改行,以是国无游民,无饥民。”其二是:“瑞颠(典)国设小书院无数,不入院者官必强之,有不入书院之刑,有父兄纵子弟不入书院之刑,以是国无不识字之民。”此处提到的事例,严格意义上说并不能算作慈善事业,而应属于近代西方国家实施的社会保障和义务教育制度的范畴,但其功能无疑与慈善事业有着共通之处。所以,这立刻引起了冯桂芬的注意。

冯桂芬指出,此二事均见于美国人裨理哲所著《地球说略》,他又要求弟子管嗣复“询之夷士”。在“益得其详”后,冯桂芬不禁感慨万分:“于乎,善哉!所谓礼失而求诸野者,其是之谓乎?”于是,他借鉴西方做法,对传统慈善事业提出改革方案:

今江浙等省颇有善堂义学,义庄之设而未遍,制亦未尽善,他省或并无之。另议推广义庄,更宜仿郡县普建善堂,与义庄相辅而行,官为定制,择绅领其事,立养老室、恤嫠室、育婴堂、读书室、严教室,一如义庄法,以补无力义庄之不逮。严教室,教之耕田治圃及凡技艺,严扑作教刑之法,以制其顽梗,凡民间子弟不率教,族正不能制者,赌博斗殴窃贼,初犯未入罪者,入罪不遇赦若期满回籍者,皆入焉。三年改行,族正愿保领者释之。别设化良局,专收妓女,择老妇诚朴者教之纺织,三年保释亦如之。期于境无游民、无饥民、无妓女而已。

从内容分析,冯桂芬提出的“普建善堂”,是为了“与义庄相辅而行”及“补无力义庄之不逮”。那么,冯桂芬构想的“义庄”又是怎样的呢?《复宗法

议》一文对此有过清楚的表述:

有一姓即立一庄,为荐糈合食治事之地。庄制分立养老室、恤嫠室、育婴室,凡族之寡孤独入焉;读书室,无力从师者入焉;养痾室,笃疾者入焉。又立严教室,不肖子弟入焉。

为达到最佳的救助效果,冯桂芬补充指出:义庄应以千人为限,“逾千人者分一支庄,增一族约”;若属“单门稀姓”或流寓外地者,“有力者亦许立庄,无力者择所附”;为方便起见,设立义庄并不一定要奉行同姓同宗才能成族的旧规,可略为变通,“如吴则同出泰伯之类,又如昌黎所谓何与韩同姓为近之类”;亦可不论姓氏,“则合数百人为一总庄,亦领以庄正庄约”。目的在于使“亿万户皆有所隶”,即绝大多数社会成员都能够为义庄所统辖,受到义庄的救助。

冯桂芬提出的这些构想,无论是救助对象,还是救助办法,都与传统慈善事业存在显著差异。

首先,救助对象的范围有所拓展。如前所述,明清慈善组织对道德不良者往往不予救助。但冯桂芬提出的改革方案已将道德不良者纳入救助对象的范围。如严教室专门收容“不率教”的子弟、“赌博斗殴窃贼”、“初犯未入罪者”和“入罪不遇赦若期满回籍者”;化良局则专门收容妓女。

其次,救助办法更加积极。与传统慈善组织“重养轻教”的做法不同,严教室、化良局机构等均采取“教养兼施”的救助办法。在保证基本生活之外,严教室“教之耕田治圃及凡技艺”,化良局“择老妇诚朴者教之纺织”,目的在于使受助者能够改邪归正,并习得谋生技艺,以便日后自立。应该着重指出的是,严教室和化良局实施的“教”,除教给知识和技能以外,其实还有着“严扑作教刑之法”的另一面,惩戒色彩非常浓厚。

如前所述,冯桂芬慈善思想的变化,显然受到西方的影响。此外,这种变化与当时的社会危机也息息相关,具体而言,主要是太平天国战争给冯桂芬带来的巨大震撼。

当太平天国进军江南之际,冯桂芬亲眼目睹了战争带来的巨大苦难,自己也被迫逃亡,受尽颠沛流离之苦。面对深刻的社会危机,冯桂芬开始反思社会动乱产生的根源和消弭动乱的良方。在

《复宗法议》中，冯桂芬就曾经提到：

天下之乱民，非生而为乱民也，不养不教，有以致之。

宗法行而邪教可不作。宗法之善，在有余则归之宗，不足则资之宗。邪教之宗旨，大都窃此二语，以聚无赖之民，始则济其不足，终则括其有余。乡愚无知，徇目前之利，陷于悖逆而不之悟。宗法既行，谁不愿以其从教主者从宗子哉？

我们不难看出，这里的“乱民”、“邪教”并不仅是泛称，同时也是有感而发，矛头直指太平军及拜上帝教。在冯桂芬看来，太平天国的发生，正是由于以往的统治者“不养不教”的缘故。他要求推广善堂、义庄，对民众实行普遍的养、教，是为了维持社会安定，达到“境无游民、无饥民、无妓女”和“宗法行而邪教可不作”的目的。

冯桂芬对改革构想的实践及其影响

在提出上述改革构想之后，冯桂芬并没有将它仅仅停留在纸面上，而是努力付诸实践，创办新型慈善组织。苏州洗心局便是其中典型事例。

据《同治苏州府志》载：“洗心局，在翦金桥巷，国朝同治十年郡人冯芳植创建，旧家子弟不肖者送局管束，共建号舍若干间，严行禁锢。”^②这种管束不肖子弟的新型慈善组织，与冯桂芬设想的“严教室”极为类似。那么，洗心局与冯桂芬存在直接联系吗？

答案是肯定的。冯芳植即为冯桂芬的次子，友人致冯桂芬的信函中也曾有“尊处所办安节、洗心二局”之语^③；民国初年的调查更指出，洗心局系“冯绅桂芬与城绅数人”会商后，从女普济堂名下拨出房屋开办。^④综上所述，苏州洗心局应是冯桂芬父子共同创办。从晚清劝善书《得一录》收录的《苏郡洗心局章程》中，可对洗心局的运营办法略窥一斑。

《苏郡洗心局章程》规定：“此举专为兵燹后名门旧族子弟失教废学、误入下流者而设，年岁以二十左右为度。”若非旧家子弟，或年纪过大、劣迹过多者概不收容。愿送子弟入局的家庭应预先申请，由洗心局派人访明底细后方可收容。子弟入

局时，由家属并将子弟以往的性情举止、所犯过错及读书学业情况一一说明，以便管理者对症下药，因材施教，并写明“如有疾病意外等事，各安天命，与局无涉”。由于子弟入局后的一切开支均由洗心局负责，所以其家庭应“酌量按月捐助经费”。局中设有“司友”和“教习”等职，负责管教子弟。

在教育和改造子弟方面，洗心局定有专门制度。入局子弟每人独居一室，以免群聚生事，“每日一粥两饭，饭菜与局中司友无异”，此外不得私吃零食，“水旱烟亦不准吸”，子弟家属不准私送钱物。入局子弟一概不准外出，只有罹患重病者方准家属领出疗治，每月朔、望日集会于厅堂，聆听教习宣讲《圣谕》，每日清晨起身，上午学习书算，下午“就性所近，各习一技”，晚饭后各自回房休息，不准点灯，以便养成早睡早起的习惯。染有鸦片烟瘾的子弟由洗心局照《林文忠公戒烟方》配制丸药，责令戒烟。子弟须听从约束，平日“务各息心静气，不准高谈阔论及私相讲话”。

为保证教育和改造措施的贯彻实行，洗心局制定了周密的考核和奖惩办法。局中设“功过簿”一本，将子弟日常表现分别功、过填注。恪守局规数月无过失者，可迁入较为轩敞的号舍，以示奖励；改过自新者将提拔为号长，“现身说法，随时劝导”，协助教习管教其他子弟；确已尽除旧习的子弟交由家人领回，分别读书习业；不知改悔者由教习严加管教，必要时予以惩戒，如宣讲《圣谕》时“罚令跪听”，实在顽劣者“交原保送人领回”；“野性难驯、私自逃归”的子弟，准许亲族重新送入，但须从严责罚，以儆其后。^⑤

从洗心局的章程中可见，它的收容对象为“旧家不肖子弟”，正属道德不良者的范畴；救助办法也颇为积极，不仅教给知识技术，而且要努力改造思想，使其成为有用之人。这与冯桂芬之前设想的“严教室”基本一致。所以，苏州洗心局的出现，意味着冯桂芬已将“严教室”的构想付诸实践。

洗心局出现后，首先在苏州地区产生相当影响。同治年间的苏州地区曾出现过三所功能类似的组织：苏州城中的兴仁局和归善局“并同洗心局”^⑥。位于苏州城区附近、隶属元和县的甬直镇，亦有迁善局一所，“旧家子弟不肖者送局管束，

如郡城洗心局”^③。该局的管理办法与洗心局大体相同,如“素吸烟者则按林文忠公所遗良方治之”,“遇宣讲《圣谕广训》之期则令其恭听”,在局子弟应“不多言不外出,能读书者仍读书,能习艺者仍习艺”。^④

至光绪年间,洗心局的影响已超出苏州,开始在江浙地区得到推广。光绪五年(1879),浙江杭州设立由地方绅士主持的迁善所,专门收容“地方匪人著名凶恶为害市井者”^⑤。除保障其基本生活外,还教授谋生技艺,“巧者画扇,拙者糊冥洋、织草履、打草绳,前者为师,后者为徒”,以便其日后可以自食其力。^⑥光绪十五年,鉴于迁善所“羁押除窃棍外,间有旧家子弟不务正业,该家属恐其游荡为匪,亦令来所,俾可悔过从善,惟与窃棍同羁,殊非培植弃材之道”,所以杭州又另设专收“旧家子弟”的洗心所。^⑦光绪十二年,浙江湖州府南浔镇设立“洗心迁善局”,该局由洗心所和迁善所组成,洗心所收容对象为“士商家子弟,不遵父兄教训,吃烟、赌博、游荡之人”;迁善所则收容“赌博小窃以及好勇斗狠、动辄滋事、未便绳以官法”的地方无赖。无论是洗心所还是迁善所,收容对象都必须学习读书识字及谋生技艺。^⑧这类组织的出现,显然受到苏州洗心局的影响。

此外,晚清时期出现的一些新型慈善组织,虽然与冯桂芬本人没有直接关联,却与其改革思路有不谋而合之处。如冯桂芬曾有设立化良局、收容改造妓女的构想。光绪四年(1878),香港设立了功能类似的“保良局”^⑨。光绪二十七年,美国传教士又在上海设立“济良所”,收容立志从良的妓女,并教授其谋生技艺。此后,济良所开始在全国各地得到普遍推行,至民国年间仍被沿用不废。

结 语

冯桂芬在中国近代思想史上占有突出的地位,其思想上接林则徐、魏源,下启康有为、梁启超,影响从19世纪60年代至90年代从未间断。^⑩而在中国慈善事业史上,冯桂芬提出的改革构想及其实践也占有非常重要的位置,它说明至迟在太平天国战争前后,已有一些“先进的中国人”开始认识传统慈善事业的不足,并探索中国慈

善事业近代转型的道路和方向。那么,近代慈善事业发生了哪些变化?最终转向何处?发挥了怎样的作用?这些问题仍然有待于进一步的探索。

- ① 据统计,1937年到2001年间,中外学者直接以冯桂芬为主题的论著已达34种之多,近代思想史的论著对冯桂芬也多有涉及。参见熊月之《冯桂芬评传》,南京大学出版社2004年版,第281~283页。目前已有学者或多或少地涉及冯桂芬在慈善事业方面的贡献,但尚缺乏全面和专门的探讨;如田毅鹏《西学东渐与近代中国社会福利思想的勃兴》(《吉林大学学报》2001年第7期),熊月之《冯桂芬评传》(南京大学出版社2004年版)等。
- ② 贾熟村:《冯桂芬其人其事》,《清史研究》1998年第3期;熊月之《冯桂芬评传》,南京大学出版社2004年版,第39~167页。
- ③ ⑨ 《显志堂稿》卷首《崇祀乡贤录》。
- ④ 《民国吴县志》卷五二《风俗》。
- ⑤ ⑩ 熊月之:《冯桂芬评传》,南京大学出版社2004年版,第59、1~2页。
- ⑥ 冯桂芬:《江阴捐赈录序》,《显志堂稿》卷一。
- ⑦ 冯桂芬:《苏太义园记》,《显志堂稿》卷三。此处并未载明代何人所作,但冯桂芬在《潘文恭公墓志铭》(《大阜潘氏支谱·志铭传述》)中曾提及潘世恩“在京邸捐金建苏太义园”,且《苏太义园记》中亦有“余掌户部”等语,正与潘世恩履历相符。由此推断,此文当是代潘世恩所作。
- ⑧ 《同治苏州府志》卷二四《公署》;亦见于冯桂芬《光福一仁堂记》,《显志堂稿》卷三。
- ⑩ 《同治上海县志》卷二《建置·附善堂》。
- ⑪ ⑪ ⑫ 《同治苏州府志》卷二四《公署四》。
- ⑬ 《保息局征信录》卷首“序”,光绪七年刻本,版本下同。
- ⑭ 《保息局征信录》之《保息局规条》。
- ⑮ 《保息局征信录》之《丝捐》。
- ⑯ 冯桂芬:《恤赠知府銜候选同知秀水王君暨配张恭人合葬墓志铭》,《显志堂稿》卷八。
- ⑰ 李铭皖:《告示》,《上海新报》同治三年(1865)七月十七日。
- ⑱ 潘遵祁:《长元吴丰备义仓全案》卷一《重整规则》。
- ⑲ 参见黄鸿山、王卫平《传统仓储制度社会保障功能的近代发展——以晚清苏州府长元吴丰备义仓为例》,《中国农史》2005年第2期。
- ⑳ ㉑ 冯桂芬:《(太上感应篇图说)序》,《显志堂稿》卷一。
- ㉒ 冯桂芬:《(关帝觉世真经阐化编)序》,《显志堂稿》卷一。
- ㉓ 王汎森:《晚明清初思想十论》,复旦大学出版社2004年版,第121~122页。
- ㉔ 冯桂芬:《窥天镜序》,《显志堂稿》卷一。
- ㉕ 冯桂芬:《(良方集腋合璧)序》,《显志堂稿》卷一。
- ㉖ 冯桂芬:《泳勳公所恤寡会碑记》,苏州历史博物馆等编:《明清苏州工商业碑刻集》,江苏人民出版社1981年版,第206~207页。

- ②夫马进:《中国善会善堂史研究》,伍跃等译,商务印书馆2005年版,第103~106页及相关注释;梁其姿:《施善与教化——明清的慈善组织》,河北教育出版社2001年版,第76~82页;王卫平、黄鸿山:《中国古代传统社会保障与慈善事业——以明清时期为重点的考察》,群言出版社2004年版,第197~203页。
- ③多贺秋五郎:《宗谱の研究》第三部“资料”,株式会社开明堂昭和35年,第516、520页。
- ④梁其姿:《施善与教化——明清的慈善组织》,河北教育出版社2001年版,第189页。
- ⑤《推广借钱局说》,《申报》1880年2月5日。
- ⑥《保息局征信录》之《代除规条》。
- ⑦吴云:《两鬻轩尺牘》,台湾文海出版社1968年版,第122页。
- ⑧吴县议事会第二届常会:《议县知事交议洗心局辨别性质案》,苏州档案馆藏商会档案,1913年11月4日,档案号:II4-01-0452-053。

- ⑨余治:《得一录》卷一六《苏郡洗心局章程》。
- ⑩《同治苏州府志》卷二四《公署四》;《光绪甫里志稿》之《公署》。
- ⑪《光绪甫里志稿》之《公署》。
- ⑫《论迁善局立法之善》,《申报》1880年3月1日。
- ⑬丁丙:《乐善录》卷四《规约》。
- ⑭《民国南浔志》卷二《公署》。
- ⑮周秋光、曾桂林:《中国慈善简史》,人民出版社2006年版,第412页。

作者简介:黄鸿山,1977年生,历史学博士,苏州大学社会学院讲师;王卫平,1962年生,日本国立广岛大学文学博士,苏州大学社会学院教授、博士生导师。

[责任编辑:潘清]

· 补白 ·

白居易《牡丹芳》中的“卫公”指谁

傅绍磊

《牡丹芳》是白居易所创作的“新乐府”系列诗歌中的一篇,其中“卫公宅静闭东院,西明寺深开北廊”中的“卫公”指谁?这一问题还有待于进一步的解释。

朱金城先生在《白居易集笺校》中认为“卫公”指李靖,而非李德裕。(上海古籍出版社1988年版,第220页)谢思炜先生在《白居易诗集校注》中也持相同的观点。(中华书局2006年版,第382页)这种观点是认为“卫公”是“卫国公”的简称,而李靖、李德裕都是“卫国公”。(《旧唐书》卷六七、卷一七四)

这一问题也引起了日本学者的注意,静永健先生在《“卫公宅静闭东院”考——白居易〈新乐府·牡丹芳〉之我注》一文中引用并分析了一些其他日本学者的观点,认为“卫公”并不是指李德裕,因为李德裕活跃的时期是在白居易作《新乐府》以后的年月;此外,据清徐松《唐两京城坊考》,平康坊李靖住宅在玄宗天宝年间被李林甫接受为宅地,李林甫死后,杨国忠尽削其官爵为民,墓棺暴露,一族皆获罪流放,其宅邸也完全消尽,即白居易时代很可能已没有卫国公李靖宅邸的残留,那么“卫公”也就不是指李靖;在此基础上,静永健先生认为“卫公”并不一定是指“卫国公”,根据司马相如《上林赋》,“卫公”指卫青,进一步引申,可以认为白居易《新乐府·牡丹芳》中的“卫公”是指唐代与卫青地位相当的武臣,即郭子仪。(载静永健著,刘维治译:《白居易写讽喻诗的前前后后》,中华书局2007年版,第243~253页)

静永健先生认为“卫公”不是指李靖的论述颇有启发意义,但是,“卫公”是否指郭子仪,这还是值得商榷。对于“新乐府”的创作情况,白居易作了解释,“其辞质而径,欲见之者易谕也。其言直而切,欲闻之者深诚也。其事核而实,使采之者传信也。其体顺而肆,可以播于乐章歌曲也。”(朱金城笺校:《白居易集笺校》卷三,上海古籍出版社1988年版,第136页。)

由此可见,白居易创作“新乐府”力求通俗易懂,那么,倘若他想要在《牡丹芳》中涉及郭子仪,可以用“令公”等人们更为熟悉的郭子仪的称呼代指郭子仪,而用“卫公”代指郭子仪显然令人更难以理解。

事实上,比白居易生活时代略早,唐代还有一位“卫国公”,即杜鸿渐。杜鸿渐拥立唐肃宗即位有功,此后在宝应二年封卫国公,其卒年为大历四年,生活的时期略早于白居易创作新乐府的时期。(《旧唐书》卷一〇)

《旧唐书·杜鸿渐传》记载:“鸿渐晚年乐于退静,私第在长兴里,馆宇华靡,宾僚宴集。”以之前喧闹的“卫公宅”的宁静正可以说明其时牡丹使得长安“一城之人皆若狂”的景象。

而且,杜鸿渐晚年笃信佛教。(《旧唐书》卷一八〇)这样,将“卫公宅”与“西明寺”相提并论也较为合理。

综合上述,白居易《新乐府·牡丹芳》中的“卫公”指卫国公杜鸿渐。