

佛教慈善的理论支撑^{*}

余日昌

(江苏省社会科学院 哲学与文化研究所, 江苏 南京 210013)

摘要:支撑佛教慈善的理性包括佛教的“缘起论”、“不二论”、“果报论”和“往生论”、“六度”、戒律等教义、大乘佛教的“菩萨”精神。菩萨精神基于缘起理论,旨在体现无我、平等的观念,从而构成了佛教慈善的基本德性,依此支撑佛教以“无缘大悲”为显著特点的慈善行为。佛教主张先“拔苦”后“与乐”,“拔苦”为悲,“与乐”为慈,构成了菩萨慈悲基本的行为方式,这种慈悲方式基于佛教“不二法门”的世界观,导致其布施行为的特点表现为一种无上的清澈、彻底、轻松,无上的宽容、包涵、体谅和信任。佛教的“因果报应”理论一直是深刻影响并推进社会慈善的一种宗教积极力量。

关键词:佛教;慈善;理论支撑

Abstract: The theories that support Buddhist idea of compassion are teachings such as the pratitya-samutpada, theory of monism, cause and effect, being born in the Pure Land, the six pāramitās, and ethics as well as the Bodhisattva spirit of the Mahayana Buddhism. The Bodhisattva spirit is based on the pratitya-samutpada, which tries to reflect the spirit of non-self and the concept of equality. Thus it establishes the basic Buddhist virtues of charity, and supports the charity behavior characterized by the Buddhist unconditional compassion. Buddhism holds that one should first save people from sufferings and then give them happiness. Therefore, saving people from suffering is merciful while giving people happiness is compassionate, which constitutes the basic behavior of Bodhisattva compassion. Such compassion is based on the Buddhist idea of monism, and leads to behavior characterized by tolerance, indulgence, understanding and trust which are totally clear, complete and relaxed. Buddhism's "karma" theory is an active religious force profoundly influencing and promoting the social charity.

Key words: Buddhism; compassion; supporting theories

【中图分类号】 B948 【文献标识码】 A 【文章编号】 1671-7287(2009)03-0035-04

因为有佛教理论的支撑,中国佛教的慈善行为让大多数信徒从中体会着佛教教义,体验着自我修行,也使得佛教团体的慈善活动成为了佛教徒们几乎不含功利因素的自觉行为。

东汉时期佛教传入中国,当时能够吸引信众、推广信仰的传教措施之一,就是雨后春笋般的佛教寺院无不大兴济贫善举。佛教“行善积德”的功德论中“福报”、“修福”等慈善观念,深深吸引社会富绅纷纷解囊。到了汉唐,中国佛教寺院的财产得到空前的充实,一度成为了其他慈善团体远所不及的

慈善本钱。然而,儒学自宋明复兴便大扬其善,风头直逼佛教,儒家精神框架下的中央政府将慈善制度渐渐公开化、制度化。明清时期,西方基督教也首先高举慈善大旗进入中国,教会学校、医院和育婴堂救济许多难民,从而吸引了许多信众。这种情形之下,中国传统的佛教慈善对社会的影响渐趋弱下。直至近代,中国佛教逆势中兴,“庄严国土、利乐有情”的净土号召、“不为自己求安乐,但愿众生得离苦”的大乘菩萨行渐渐复苏,逐渐地,在“人间佛教”这面鲜明的旗帜下,中国传统宗教的慈善作

* 【收稿日期】2009-07-12

【作者简介】余日昌(1961-),男,江苏南京人,江苏省社会科学院哲学与文化研究所研究员,博士,研究方向:宗教学。

为终于开始走向了明朗化、公开化,其影响延绵至今。

对于世人有目共睹的佛教慈善之社会贡献,却有不少人还不甚理解其真正动力及其原委。实际上,支撑佛教慈善之举的主要是“缘起论”、“不二论”、“果报论”、“往生论”和“六度”、戒律等教义、大乘佛教的“菩萨”精神。佛教正是通过慈善之举,给信徒以修行的机会,给佛教以传道的途径,给民众以利乐的受益,从而向社会昭示大乘佛教“度一切苦厄”的菩萨精神。

佛教全部的理论都建立在“缘起论”这个坚实的基础之上,“缘起论”是佛教道德形而上学的第一原理,也是支撑佛教慈善行为的最基本的理论。

“缘起论”最早的表达见于《阿含经》,即“所谓此有故彼有,此生故彼生。谓缘无明有行,乃至生老病死、忧悲劳苦集。所谓此无故彼无,此灭故彼灭。谓无明灭则行灭,乃至生老病死、忧悲苦恼灭”(《中阿含经》卷七、《大正藏》卷2)。其中,“此有故彼有,此生故彼生。此无故彼无,此灭故彼灭”这两句从关系主义或相对主义的角度对佛教理解事物生成、存在的原因的表述,就成为了缘起论的核心观念。显然,缘起论主张世间一切事物无不是相互为条件、相互依存的。其中,事物的一方相对地表现为事物发生的主要条件而被称之为“因”,另外一些方面则表现为事物发生的次要条件而被称之为“缘”。佛教认为,任何事物均因缘和合而成的,不存在永恒、唯一、中心、绝对的什么独立存在者。所以,佛教最讲究的就是人与人之间相互依存及相互依赖的关系。这也是大乘佛教的菩萨为什么不愿放下尚未成佛的众生而独自成佛的一个充分理由。在“缘起论”这种关系主义的理论基石下,佛教生成了无我、平等基本观念。

所谓“无我”,指的是任何事物的存在都是以其他存在为条件的,所以,在一个事物中,实际上并不存在能够独立主宰自身命运的本体性东西存在,这个东西就是所谓的“我”。所以,无我是忘我的逻辑起点,忘我是无我的逻辑必然。佛教主张“为家忘一人,为村忘一家,为国忘一村,为身忘世间”(《增一阿含经》卷30、《大正藏》卷2),就是对无我观念的体现。佛教的平等观念,最早旨在要求印度社会中各种姓之间相互平等。佛教以“万法(即任何事

物)都是无自性而性空”这一基本点作为平等观最根本的逻辑起点,主张万法之间并不存在任何真正意义上的差别。所以,佛教认为,人世间不应当存在任何形态的差别。

佛教这种源于“缘起论”的“无我观”和“平等观”,是佛教慈善的一种德性。在此基础上,被缘起论所支撑的佛教“大慈大悲”、“无私大爱”的菩萨精神,则是佛教慈善的一种德心。有了“缘起论”的支撑,面对因为各种不同之“缘”所产生的那些在佛教看来是虚假的差别,佛教当然主张通过某些具体的方式去缩小甚至消灭之,以体现佛教慈善的德性和佛教慈善德心的对外功用。

佛教行慈善之举,必从慈善的德心而发。佛家的慈善心有别于儒家的慈善心。儒家基于政治抱负所提出的慈善,实际上为了体现个人对家庭、社会与国家甚至君王的责任。因此不论在理念或效果上,儒家慈善无法认同佛教这种“人人平等”的平等观。儒家传统将“慈”义表述为“慈者,爱出于心,恩被与物也”(《左传·文十八年》“宣慈惠和”之孔颖达疏曰)。“亲爱利子之谓慈”,“恻隐怜人之谓慈”(《新书·道术》)。无非表达一种“由上对下、由强对弱或由多对少”这一类特殊的爱。这就是儒家慈善的心理基础。在此基础上,面对一个弱于自己的对象,人们自然无法产生“恨”的念头。于是,儒家慈善实际上始终存在着一个令人遗憾的“爱的局限”,这就是无法去爱一个比自己强的人,无法去爱一个伤害过自己的人。与之相比,佛家慈善的德性所体现、其德心所承载的“大爱”却是宽广无拘的。

台湾当代著名的佛教慈善家证严法师说过一句名言:“普天之下没有我不爱的人,普天之下没有我不信任的人,普天之下没有我不原谅的人”^[1]。第一句是佛家之爱,第二句是佛家之善,第三句是佛家之忍。其中,佛家之爱就是佛家之慈。佛家之慈是一种无私而不讲条件(即缘)的所谓“无缘大慈”,即证严法师所说的那种“人人都需要爱……和我无缘的人我也爱他们,也想使他们快乐;这种不带任何自私色彩的大爱,必定需要发挥智慧,才能让被爱的人感到快乐,爱人的的人也不觉得烦恼,这就是慈”^{[2][3]}。可见,佛家的“无缘大慈”是一种没有私心的、没有污染的清净之爱,表现在佛家慈善动机与行为上不盼回报、不讲条件、一无所求的给予。这真实地表达了一种佛家慈善的本怀与胸襟,同

时,证明了佛家慈善的大爱是以“无我观”和“平等观”为内容的“缘起论”作为理论基础的。

佛家的“无缘大慈”区别于那种出于被人类欲望所支使的小爱或私爱,舍弃了那些哪怕只含一毫私意的凡夫之爱,这正是佛家慈善的德心所在。佛家认为,充满于人世间的欲望之爱,实际上都是“贪”而不是爱。不少助人为乐的行为背后往往都存在某些特殊目的,比如为了获得自我心里的宽释、恕罪、快乐等情感需要而对别人实施的各种帮助,这些“善意的欲望”,也往往因为隐含着一种特殊的贪而令人心灵不安。之所以这样,是因为人们心中依然保留着一个佛教要排除的“我”。因为人们往往认为,如果得不到回报的话,那么,慈善布施这种单向度的给予,就会造成彼此之间的差异。显然,这种观念是不符合佛教“无我论”的。因此,佛家彻底的“无我观”和“平等观”所支撑的佛教“无缘大慈”的种种慈善行为,总是表现得非常纯洁。

二

理解佛家的慈善,必须首先体会佛家“慈悲”的真正含义。

《大智度论》所说“爱怜曰慈,怜悯曰悲”。慈,指的是一种“与乐”的发心及其行为,悲,指的是“拔苦”的发心及其行为。值得人们体会的是,在佛教慈善观中,似乎存在这样一种理性逻辑甚至实践的次序:只有先“拔苦”,才能打通“与乐”的途径,只有除去痛苦或苦难,才能够趋向表现为“心灵和谐”的大乐。于是,“拔苦”成为了“与乐”的一个逻辑前提。在佛教理论中,“拔苦”和“与乐”实际上都是一种菩萨行的作为。也就是说,只有具有菩萨精神的信徒,才要求自己自觉地为别人承担痛苦,给别人以快乐。这是因为,所谓菩萨精神是支撑佛教慈善的最高理性,慈善就是菩萨的最大美德。

《法华经》中有《观世音菩萨普门品》,专门谈观世音菩萨的慈悲之德。所谓“普门”,正如三论宗祖师吉藏所言“普为周普之义,门为开通无滞之名”(《法华义疏》卷12、《大正藏》卷34)。又如唯识宗大师窥基所言“普者平等遍满义,门者入出之由处。诸三业归依,必六通垂救,平等示此出苦入乐所由处所,故名普门”(《法华玄赞》卷10、《大正藏》卷34)。可见,以观世音菩萨行所代表的佛教慈善之行,主要是通过菩萨观察众生的身、口、意这三业的

行为是否符合佛教的慈善标准,然后通过“布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧”这六度(亦称六通)使之趋善。吉藏还进一步解说佛教的慈悲之义,认为“观音谓大悲拔苦,普门即大慈与乐”(《法华义疏》卷12、《大正藏》卷34)。

佛教所说的“与乐”,并非指人们在获得衣食住行满足之后获得的那种快乐。当人们还没有通过“觉悟”而真正从精神压力或痛苦中解脱出来之前,那些被外力施加的“与乐”,往往并不能真正激发一种无忧无虑、发自内心的大乐。所以,佛家慈善的德心,虽然表现在“与乐之慈”,却立足于“拔苦之悲”。

为什么这样说?因为,世间助人为乐的慈善行为虽然能让别人快乐而使自己快乐,但是,若助人者将自己获得快乐作为一种目的,那么,即使这种欲望在本质上十分善良,也会被激旺如干柴越烧越烈而令人心焦。就佛理而言,佛教“普度众生脱离生死轮回”的菩萨行旨趣,只能通过“拔苦”去实现。也就是说,通过“与乐”的方式减轻别人的痛苦,就等于为自己种下了一份福田,净化了一次心灵,但不能让接受你所给予快乐的人积德。所以,佛家慈善的德心已经被悄然地分为了这样两个层面,一个层面是为自己积德而“与乐”的“无缘大慈”,另一个层面是以普度众生而“拔苦”作为目的,正如证严法师“普天下的人虽然与我非亲非故,但是人伤我痛,人病我苦”^{[2]10}那种心量的“同体大悲”。

“同体大悲”的“同体”,其根据就是佛教的“不二法门”,这也是支撑佛教慈善的另一个理论。所谓“不二法门”,反映了佛教基本的世界观,它包括了认知方式、修学要领和证入(修行)方法三个方面。在认知方面,佛家认为自己与他人、色(实有)与空(不实)、死(出世)与生(入世)之间是平等无差的。在修学方面,佛家认为理解与力行、理性与事物、苦与乐之间是平等无差的。在证入(修行)方面,佛家认为能力与目标、静思与辨析、本质与表现、心灵与物质之间是平等无差的。这也是佛家处理世间一切事物的根本大法。这种“世间万物平等无差”的世界观,源于“众生的佛性及实相(即人存在的真实性)平等无差别”这种大乘佛性理论,因此,人与人之间的不同生活遭遇在本质上也是无所差别的。

在“不二法门”所体现的大乘佛性论支撑下,佛教的菩萨行便有了离开菩萨神圣身躯、成为信徒自

身自觉修行实践的可能性。以佛家“不杀生”的戒行与“放生”的善举为例,《梵网戒经》称:“若佛子以慈悲心行放生业,一切男子是我父,一切女子是我母,我生生无不从之受生,故六道众生皆是我父母,而杀而食之,即是杀我父母。”佛家如此解读人生人事,推而广之,如果一个人对别人产生了忿恨(不爱)、不信任(不善)、不原谅(不忍)等情感,他首先就是对自己产生了忿恨、不信任和不原谅。反之,对别人慈善也就是对自己慈善。因此,人们有什么理由对别人不慈、不善呢?

佛教慈善是通过“布施”的方式来惠及社会的。这种“布施”并非仅仅指“财施”,即在物质上对社会的赈救,更主要的还有“法施”。所谓“法施”,就是佛家向凡夫讲解人情与事理之真谛的行为。佛家将此视为“大善”。就佛教世界观而言,大乘佛教立足于“不二法门”去除“无常、苦、无我(即不存在主体、本体)、不净”等人生烦恼,认为世间事物所表现出来那些恒常、快乐、有我、清净,都应当随着因缘而随聚随散,如果刻意地去追求,就会带来更大的烦恼。于是,旨在体现佛教价值观的佛教慈善,必然也是根据以“不二法门”的平等观,去善解世间的一切不平等(包括自己所遭遇的不平等)、救助世间的一切不平等的。可以说,世间再没有比佛家“不二法门”更能提供清澈、彻底、轻松的宽容、包涵、体谅和信任了。所以,佛教慈善观具有相当的彻底性。因此,在更为深层的意义上说,佛教慈善远不止一种对社会公益的付出,更是一种对更为崇高的菩萨境界的追求。

三

就佛教对于中华慈善精神的贡献而言,其“果报论”(或称因果报应论)成就最大。也可以说,最终引导佛教信徒个人加入佛教慈善事业的理论支撑,便是佛教的这种果报论。公元1世纪佛教传入中国时,得到了当时统治者的大力支持,佛教逐渐由宫廷流布民间。魏晋南北朝时期中国社会分裂割据,战争动乱给普通百姓带来了灾难,也使统治者陷于朝不保夕的境地,对人生失望的情绪便不可阻挡地在社会各阶层中蔓延开来,人们寻求精神寄托和灵魂安慰的渴望随之而生。佛教以其独具的教义,迎合了社会各阶层人们这方面的精神需要,在一些高僧的推动下,佛教教义与中国民族文化和

习俗心理相结合,成就了佛教的中国化。从此,源自印度佛教的“果报论”便深入信徒心灵。

“果报论”就是被佛教作为其伦理依据的“因果律”。佛教“果报论”认为,宇宙间的万事万物都受着因果法则的支配,是由“业”(即人们自身行为和支配行为的意志)来决定其性质的。世间万物,善因产生善果,恶因产生恶果。对于人类来说,这种善恶报应是在六道轮回中实现的。这种因果报应学说对于中国人来说并不陌生,因为,中国传统文化中早就有了“积善余庆”、“积恶余殃”的思想。比如:“惟上帝无常,作善降之百祥,作不善降之百殃”(《尚书·商书·伊训》);“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃”(《周易·坤·文言》)。传统道教中也有“积善得善、积恶得恶”的善恶报应思想。所以,佛教“果报论”有着中国人能够接受的社会基础。

佛教果报论有其自身的特点。首先,佛教认为,善恶之报不是由上天来主宰的,而是被自身所造之业力而感召的,任何人自己的行为必须对未来善恶果报负责;其次,中国传统伦理的报应主体,未必就是行为者本人,也可能是他的家庭子孙等。佛教则认为“父作不善,子不代受;子作不善,父亦不受”,从而主张自作自报。但在现实生活中,往往存在着一些“恶人得福长寿、善人致祸短命”的现象,这就难免启人疑窦、授人口实,对佛教“果报论”产生怀疑。对此,南北朝名僧慧远依据《阿毗昙心论》中“若业现法报,次受于生报,后报亦复然,余则说不定”的偈语,特意撰写了一篇《三报论》,系统地发挥了“三世轮回”理论结构的“果报论”。慧远指出:“经说业报有三:一曰现报,二曰生报,三曰后报。现报者,善恶始于此身,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”(《三报论》)。

应当说,慧远的《三报论》不但克服了以往“一世报应说”的缺陷,也解决了中国传统道德始终无法解决的困惑,从此,佛教“果报论”以及与之伴生的往生理论,在中国社会中产生了广泛的影响,特别是产生了强烈的道德约束力,影响了上至统治阶层、下及普通百姓的佛教信徒,都对来世沦落“六道”经历痛苦的轮回产生怵惕。在佛教“果报论”的影响下,中国的佛教信徒自觉地将慈善积德作为了一项非常自觉的修为。同时,千百年来佛教“善有

(下转第44页)

然把孔看作素王，不脱今文经师的窠臼，但总算还是一个思想家的模样。比后世认为孔子只是一个抱残守缺的古代文献整理者和老教书匠来，自然有意思得多。但我们同时也要看到，宋翔凤在探求《论语》大义中一味求深，陈义过高，致使求深反感，乃至附会曲说，这样的地方绝不在少数。《子罕篇》：“子罕言利与命与仁。”从字面上看不难理解，孔子很少谈利与命、仁方面的问题。按照儒家的观点，孔子不谈少谈功利是完全可以理解的。孔门高才生子贡说过“夫子之言性与天道，不可得而闻也”，则少谈性也说得过去。仁是孔子经常挂在嘴边的话题，为何说也是“罕言”？宋翔凤大概也看到了这个问题，故《论语说义》说：“子罕言(句)利与命与仁。”在罕言处作一句读，“罕，稀也，微也。”把罕理解为稀、微都不成问题。如果将之连起来解“罕言”就是“微言”，明确指出了孔子《论语》中的微言，

那就大有问题了。而且还洋洋洒洒解说了一大通，断言“孔子存微言之教，以为百世之师者，备于利与命与仁矣”。可谓极尽附会穿凿之能事。立说精悍，却使人不敢苟同。诚为后世学者所讥，只能看成是《易》外别传一类作品。所以，我们认为宋翔凤的《论语说义》，不大为后世所重，非为无因。

参考文献：

- [1] 宋翔凤. 庄先生述祖行状[M] // 钱仪吉. 碑传集. 北京: 中华书局, 1993: 3109.
- [2] 施补华. 戴君墓表[M] // 戴望. 谪堂遗集. 光绪元年赵氏刻本: 卷首.
- [3] 吴承仕. 经典释文序录疏证[M]. 北京: 中华书局, 1984: 138.
- [4] 宋翔凤. 四书释地辨证[M] // 阮元. 清经解: 卷一三三〇. 上海: 上海书店, 1988: 563.

(上接第 38 页)

善报、恶有恶报”的果报思想，也被吸收到中国传统文化当中，成为中国人维护道德伦理、开展慈善社会实践的理论支撑。

应当说，中国佛教最终能够让慈善成为了中国社会最主要的道德观念之一，“果报论”发挥了不可忽视的关键作用。原先在小乘佛教教义中，慈悲原为“五停心观”之一，它主要是一种对治个人心性弱点的修行方法。这种慈悲观所要消除的正是众生的忿恨心，所以，慈悲观在小乘佛教中只是一种修行法门。然而，传到中国的大乘佛教，为了突出慈悲的深意，更进一步地将慈悲解说成就是一种对佛性的体现，将慈悲由修行法门，提升到了一种与佛性等高的地位，在从根本上对“众生皆有佛性”、“众生即佛”这种众生皆有脱离轮回及恶报之可能性的论证中，佛教信徒行善积德的积极修为被作为了重要的前提之一。

从社会的实际受用来看，自佛教传入中国以来，“果报论”所阐述的善恶报应思想，后来被延伸成为了一种能被世人理解接受的“广种福田”思想，导致南北朝及唐宋时代先后出现了“六疾馆”、“孤独园”、“悲田养病坊”、“福田院”等佛教慈善机构。

明清时期，也产生了由信佛的“善人”出面筹资创建并交由僧人管理的佛教善会、善堂等慈善机构。这都说明了佛教这种“广种福田”思想与佛教慈善事业发展之间的直接因果关系。

由于两千年的佛教发展始终与中国社会处于互动关系之中，因此，佛教慈善作为一种特殊的社会意识与社会现象，与当时的中国政治、经济、文化、艺术、教育等保持着千丝万缕的联系。佛教的宗旨虽然是超越而解脱的，但它的运作与发展却往往表现得非常现实而应世。因此，佛教在现实社会中的积极作用及其基本功能，就被不断地赋予了越来越深的道德伦理意义，以至于今天的世俗社会也不得不普遍承认，佛教慈善对于调节社会和谐、提升个人乃至全社会道德水平，都是有所裨益的。

参考文献：

- [1] 证严法师. 静思晨语[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2006: 扉页.
- [2] 证严法师. 自在的心灵[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2006.