

太虚的佛教慈善观

刘 聪

提 要：作为近代佛教革新运动的主要代表，太虚顺应近代中国社会现实的变化，在庙产兴学事件和日本、锡兰等国佛教界开展慈善事业等因素的影响下，积极倡导佛教慈善事业。在理论层面，太虚认为佛教开展慈善事业的佛法基础是大乘佛教的慈悲精神和因果报应论，并回答了佛教徒慈善活动时面临的戒律问题。在实践层面，太虚注重制度的设计，以具体的实践规划落实佛教慈善事业。

刘聪，哲学博士，安徽工程大学人文学院副教授。

主题词：佛教 慈善 太虚

佛教自两汉之际传入中国以后，便与慈善结下不解之缘，在济贫赈灾、治病救人等方面做出了贡献。辛亥革命以后，以太虚为代表的中国佛教界逐渐认识到，振兴佛教必须返本开新，在继承和发扬佛陀济世救民创教本怀的基础上，积极适应现代社会与文化发展的需要，弘扬佛教的慈善救济传统。

一、太虚提倡佛教慈善事业的原因

作为近代佛教革新运动的主要代表，太虚积极倡导将佛教解脱思想和慈善事业相结合，使出世的佛教转化为入世的佛教，进而实现振兴佛教的目的。太虚之所以将慈善事业视为近代佛教转型的重要内容，有着深刻的历史和社会背景。

首先，近代中国的社会现实是太虚提倡佛教慈善事业的背景。就理论归宿而言，佛法讲求智慧解脱，大乘佛教更强调普度众生，因此佛教不应有国界之见，佛教慈善事业也当利益全世界。但就现实而言，近代欧美列强恃强凌弱，掠夺各国，中国更是列强侵夺的主要对象。近代中国贫弱危困，民生艰苦，所以佛教界虽悟万法皆空，尤当供养国家，救济社会，投身于国内慈善救济事业。^①基于此，太虚指出中国佛教徒本着爱国之心，利益中国百姓，巩固国家机体，与佛法并不相悖，这是因为：“佛法施行一切国土，贵适乎时而当乎机，随顺差别必观因缘。”^②

其次，民国时期的庙产兴学事件是太虚提倡佛教慈善事业的直接原因。民国以来，由于一些人对佛教缺乏了解，许多人觊觎庙产，藉兴学之名，行吞并寺产之实，造成寺庙财产被损毁、侵占风潮。1929年，民国内政部部长薛笃弼颁布了侵夺庙产的“寺庙管理条例”二十一条，立法院又颁布了《寺庙监督条例》，责令寺庙兴办社会慈善事业。此后，一些人以兴办慈善事业为名，侵夺寺庙财产。对这一现象，太虚指出：“凡佛教范围内之财产、居宅，得完全由佛教统一机关之佛教总会公有而保护之，以兴办教育、慈善、布教等事业；除佛教统一机关之外，无论何项机关，或团体、或私人，均不能侵占而干涉之。”^③经过这一事件，太虚认识到出现庙产兴学事件的根源在于社会与佛教的隔膜，“佛教和社会隔膜，往往引起社会的反感。思弥补其反感的方法，莫若以感情感化之也……若组织孤老院，乞丐收容所，贫民教养所以救济之，则社会对于佛教的反感，必可以此而消灭于无形中也”^④。与其被动地卷入庙产兴学事件，不如佛教界主动从事社会慈善事业，在维护佛教界合法权益的同时，还可促进佛教的发展和转型。

再次，日本、锡兰等国佛教界开展慈善事业的成果也是太虚提倡佛教慈善事业的重要原因。1925年，太虚率中国代表团出席东亚佛教大会，遍观全日本佛教慈善教育公益事业^⑤。此次日本

之行使太虚看到佛教慈善事业的前途。抗战期间，太虚率佛教访问团访问缅甸、锡兰、印度等国，看到这些国家佛教慈善事业的巨大影响力。归国以后，他指出：“整个的都搬到中国来的适宜的制度是没有的；有些部分足堪我们采取者，实在不少。尤其是锡兰佛教徒实行大乘行，办理社会、慈善、教育事业的精神，更值得我们效法。说到大乘和小乘，中国佛教徒向来高谈大乘道理，而实际的行为大都是小乘行；锡兰虽只谈小乘理，而所做所为的却是大乘行。佛教办的医院等等慈善机关姑且勿论，就是全国的学校，几乎都是佛教办的，僧人自充教员，全国人民受的都是佛教的教育，社会一般人士对于佛教的认识与信仰非常深固，僧人在社会上地位很高，所以锡兰佛教的基础非常的稳定。以后我们中国的佛教，不应专在理论上空谈大乘，应该要效法于锡兰佛教，实地的去实践大乘的行愿。”^⑥在他看来，慈善事业不仅是中国佛教落后于日本、锡兰等国之处，更是大乘和小乘的分野，中国佛教一向提倡大乘行愿，但在实践大乘行愿上却不及锡兰等国。

在民国佛教界中，太虚提倡佛教兴办慈善事业有教内和教外的双重原因。就教外而言，近代中国的社会现实是民国佛教界面对的宏观社会背景，佛教开展慈善事业是顺应社会历史需要之举。就教内原因而言，庙产兴学事件后，太虚积极提倡庙产改革，而佛教慈善事业是其中的重要组成部分。不仅如此，太虚考察日本、锡兰以后，认识到慈善事业是近代佛教发展的基本趋势。

二、佛教办慈善的佛法基础

在中国历史上，各种形式的慈善活动大量存在，人们或从宗教信仰出发，希望通过做慈善功德而生天堂，或以慈悲恻隐的心肠来做慈济事业。对于这些慈善事业，太虚认为：“若不能信佛学佛回向菩提，亦祇是有限的功德，或转世来做一个好人而生富贵家中，或也能成仙生天。若由佛法看来，都是有限量而不究竟的。若明了佛法而去做善业，即将有限的福德成为无量的功德了。”^⑦同样是开展慈善事业，佛教因其独特的信仰根基，使得佛教慈善事业与一般的慈善事业有

着本质的不同。因此太虚注重从佛教的基本立场出发，阐释佛教办慈善的佛法基础。

第一，慈悲精神是佛教的根本宗旨，兴办慈善事业是佛教慈悲精神的具体落实。《大智度论》中有“大慈与一切众生乐，大悲拔一切众生苦”之说。使一切生命体感到快乐称为“大慈”，使一切生命体脱离痛苦，称为“大悲”。当然，佛教所说的“拔苦与乐”，并非指人们在获得衣食住行等物质满足之后获得的快乐，而是指使众生脱离贪爱和无明造成的种种烦恼。佛教的慈悲精神是从事慈善事业的重要理论来源。在佛教理论中，“拔苦与乐”的慈悲之举实际上是一种菩萨行的作为。只有具有菩萨精神的信徒才要求自己自觉地给别人承担痛苦，给别人以快乐。在佛教看来，在慈悲心的基础上，还要发起勇猛之心，不推托、不怯懦，进而发起菩提心，即为了圆满地帮助众生，自己要修行成就佛的菩提果位。为具体说明菩提心和大慈悲的关系，太虚指出：“菩提心为因，大慈悲为根本。”真正发了菩提心，佛教即称之为菩萨。菩萨不只是发心而已，还要付诸行动，修广大的菩萨行。

在佛教开展慈善事业的理论基础上，太虚依照佛教的传统，以佛教“拔苦与乐”的慈悲精神作为佛教徒从事慈善活动的依据。太虚首先指出，佛教之本性在于慈悲。佛陀说法的动机就是慈悲。佛陀是一位大慈悲者，见到众生的苦恼属于自己的苦恼，佛陀在慈悲心的驱使下，使众生们同离苦恼、同得快乐，也就是使众生离开这黑暗的世界，而进入光明大道，这完全是以慈悲为出发点。其次，佛教的慈悲心要求我们做任何具体事情都要从这慈悲心出发。要解除民众的痛苦，这就从悲心中流露出来的；要使民众得快乐、得人生的真幸福，必须从慈心中流露出来，以民众的痛苦为痛苦，民众的幸福为幸福。再次，佛教的慈悲心可以在整顿教团、研究教理、方便布教和慈善事业中具体显现出来。对于其中的慈善事业，太虚说：“佛教内部真能整顿使成有组织、有训练的团体，同时又有深刻教理上的研究，又有深入浅出的向民间布教，应再进一步表现佛教的慈悲力和智慧力，以救济社会中的老幼贫病无告的弱者，此如慈儿院、养老院、平民医院等之设立。”^⑧可见，太虚所说的佛教慈善事

业，既立足于佛教一贯主张的慈悲精神，又不完全依止于此，而是将慈善事业纳入近代佛教革新的大事业中，在革新佛教的基础上，推行佛教慈善事业。

在佛教理论中，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”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”之首。在近代中国内忧外患的社会现实下，布施成为佛教徒拯救百姓疾苦的重要途径。对此，太虚说：“今夫幼而待教者，老而待养者，病而待医者，饥而待食者，寒而待衣者，茫茫苦海中正不知其凡几也！吾教固能以慈善为怀，济人救世，社会将欢迎之、信仰之不暇，又何凌侮诋诬之有乎？维持佛教，不可无实行博爱之筹备。”^⑩维系中国近代佛教发展的重要途径就是以慈善为怀，布施救助社会弱势群体。

需要指出的是，太虚虽然依止于慈善和菩萨行，提倡佛教徒积极从事各种慈善事业，但他同时指出，佛教的慈善事业不同于一般社会团体的慈善活动，而必须将慈悲与智慧结合起来，以佛陀觉悟的人生真理指导慈善活动。民国以来，一些佛教徒为适应时代的变化，借鉴了天主教和基督教的做法，兴办了一些孤儿院，以求扩大佛教的影响。对于这种做法，太虚持批评态度。他说：“今创办佛教孤儿院诸人，稍有欲藉之以保存或扩充佛教之势力，及欣羨他教之由此喧赫流俗，意将追步其后而与之竞争，甚且逐逐于誉、毁、誉、称、讥、盛、衰、荣、辱之念，不能暂释乎胸次；则佛教本自慈悲，适以孤儿院乃贪、嗔、痴之矣！其为求一己之名闻，或冀所住寺庵赖以安利者，更无论已。盖佛教之真慈悲，须以真智慧为正因，先净尽我爱之根株，空诸所有，后不可思议之真界，观诸如幻众生，本具无边福智，徒以迷惑颠倒执着缠缚，自为障碍，不获现证，于是兴慈与乐，运悲拔苦，济物利人，不由分别，是为清净之善。”^⑪那种希冀通过兴办孤儿院的慈善活动，以保存或扩充佛教之势力的做法，在太虚看来已经陷入贪、嗔、痴之念。佛教的慈善活动，须以真智慧为正因，去除我爱之根，空诸所有，方可利益众生。

第二，佛教中的因果报应理论是太虚提倡佛教慈善事业的理论基础。因果业报是佛法的重要

内容。因果业报，依佛陀所说是身、口、意三业，起乎自心而自造，谓之业因；由业因而造成事实之结果，谓之果报。业因轮流，果报循环，相续不断。天地万物与一切人事的变化，都是人类及一切有情众生各所自造和共造而成的结果。事实上，在中国传统文化中，我们可以找到许多与佛教的因果业报相似的说法。例如《尚书·商书·伊训》中有“惟上帝无常，作善降之百祥，作不善降之百殃”。《周易·坤·文言》中有“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃”。道教中也有“积善得善，积恶得恶”的善恶报应思想。佛教的因果业报说传入中国以后，与中国固有的善恶报应思想相结合，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。

太虚在论证近代佛教从事慈善事业的必然趋势时，有意识地利用了佛教中重视因果业报的传统，甚至扩充开来，将其作为解决近代中国乃至世界问题的重要方法。在太虚看来，20世纪世界各国的战争，与中国的天灾人祸，内忧外患，皆是由因果业报酝酿逼迫而来，迷而不醒，昏而不觉，逐渐演变为共同业力感召的恶果。具体到慈善事业，太虚认为：“慈善事业之提倡，公益善举之兴办，一切事务当出于正义而合乎真理，如此则各人各造善业而各得善果，同造善业而同感善果。”^⑫进一步推广开来，如果人们欲得将来的佳果，当先起现时的佳因，如诸恶莫作，众善奉行，不宜损人而利己，则可致世界大同的成功。归根结底，所谓佛的教法，就是要彻底觉悟宇宙万物的真相，能自觉觉人者，即为佛；所以信佛法即信因果业报之理，即以佛为无上导师。

第三，太虚详细回答了佛教徒进行慈善活动所必须遵循的戒律。在现有的研究中，已有学者关注到缘起论、慈悲精神、业报轮回说等对佛教慈善事业的理论支撑作用^⑬。事实上，太虚在论证佛教办慈善的佛法基础时，不仅从上述角度分析佛教从事慈善事业的可能性和必要性，而且还注重解决佛教从事慈善事业的戒律问题。

十善是指佛教徒的十种善业，也称十戒。太虚认为，佛教的十善中内在地包含救济百姓的慈善事业。他指出，十戒又有四种助成之者，即忍

辱德、精勤德、安忍德、精进德。其中的忍辱德又有以下德行：一是修救护行，包括救放生命、弭息兵灾、除暴安良、成仁取义等行为。二是修利乐行，包括保幼、养老、恤贫、济苦等行为。三是修礼义行，包括改良风俗、整齐文化等^③。由此可见，在太虚看来，佛教徒遵行十戒，不仅需要外在的规范和内在的发心，更需要救放生命、弭息兵灾、保幼养老、恤贫济苦等慈善行为的辅助。

由于佛教戒律有大乘戒和小乘戒之分，而中国佛教推崇大乘菩萨戒，因此太虚着重从大乘菩萨戒的角度说明佛教慈善事业的戒律依据。无论是印度佛教，抑或是汉传佛教之菩萨戒都较少关注佛教徒从事慈善事业的戒律问题。随着时代的发展，佛教徒参与慈善事业已经为不可避免之事，因此迫切需要解决相关戒律问题。为此，太虚首先指出中国佛教修行中存在的问题。以前僧人的修行法，或出自于禅宗，或出自于净土，皆不圆满。在修行问题上，僧人应修菩萨行。至于礼拜、念诵只是修行法中之万一，若仅仅依此戒发菩提心去行六度、四摄，是不全面的。由于中国佛教以往的修行，大都注重礼拜、念诵，认为只有空心静坐为修行，而对于现身社会去做一切利他事业被视为非本分之举，由此将中国佛教弄得死气沉沉，怪象重重。其次，太虚认为，戒律也要与时俱进，菩萨戒要回答僧人从事慈善的问题。菩萨之修行六度，以不离有情界之实际，做一切利生事业为正修行，故非学此戒去修菩萨行不可。此戒为现今在家出家之佛徒需要，以在现今国家社会环境中，尤非昌明此大乘菩萨法不可。因此，佛教徒努力做有益于社会之事，方能显出佛法精神，方能为建立国民道德之基本。“菩萨戒乃深切现今七众佛徒实际上办事之应用者，如出家僧办佛学院及公益慈善等，皆时势上应办之事。换言之、凡与众人相关而有益社会之事，今后皆应去办，非复闭门修行可尽其责。”^④最后，太虚为避免僧人以从事慈善事业为借口而违背戒律的问题，进一步说明僧人在从事慈善事业时，并不能以此为借口违反戒律，依旧需要受学菩萨戒法，方有办事行轨，否则破坏佛法，违背教规而不知。在太虚设计的佛教僧制中，有具体规定参学毕业受比丘菩萨戒后，方可办慈善事

业，办理仁婴苑、慈儿苑、施医苑等具体事务^⑤。

众所周知，释迦牟尼因深感人生的无穷苦难和生生轮回的无尽痛苦，通过勤勉的思考和精神实践，为人们指出了超脱生死轮回，达到涅槃解脱的途径和修行方法。但明清以后的佛教末流形成了一种极端的厌世心理和神道设教的陋习，超亡送死成为佛门最主要甚至唯一的活动。为对治这一弊端，太虚提倡佛教通过兴办社会慈善事业来积极参与社会生活。在太虚的佛教慈善观中，他注重从慈悲精神、业报轮回、大乘戒律等佛教基本理论出发，阐明佛教从事慈善事业即是契机之举，又是契理之行。

三、太虚对慈善事业的实践设计

太虚不仅论证了佛教从事慈善事业的佛法基础，而且注重设计一整套的制度，将佛教慈善事业落实到实践层面。

第一，太虚在区分僧人和在家信徒不同社会角色的基础上，详细说明了出家僧人和在家信徒分别从事的具体慈善事业。在《佛寺管理条例之建议》，他指出，佛寺除研究修习宣传佛学外，还可以举办下列社会公益活动：一、救济院，残废所，孤儿院，养老所，育婴所，拯灾所，动物保护所。二、贫民医院。三、贫民工厂。^⑥对于在家信徒，太虚认为可以用佛教正信会将他们组织起来，并组成佛教救世慈济团，推广慈善事业。相对于僧人，太虚认为在家信徒可以从事的慈善公益活动要宽泛得多。一、救灾，包括救拯焚溺、消防水火、赈济饥荒、救治兵伤。二、济贫，包括传习工艺、开垦荒地、赡养老耄。三、扶困，包括保恤贞节、矜全残废。四、利便，包括修造桥路、义治舟渡。^⑦二者的区别主要在于，僧人主要是依托寺院从事慈善事业，开办各种形式的救济所、抚养所、医院等慈善事业。而在家信徒从事的慈善事业较为复杂，既可参与各种形式的救济所、抚养所、医院等，更要积极走入社会，从事技术推广、经济活动、救灾活动。

第二，佛僧制改革中的慈善事业。太虚佛教改革的重要内容是推动的教制、教理、教产三大改革，它们虽然在具体落实的过程中遇到了一些挫折，但其中包含着太虚对佛教慈善事业的详细

规划。

首先，太虚认为，并非所有的出家僧人都参加慈善事业，只有特定的职僧才是佛教慈善事业的具体实施者。在僧制改革中，太虚将僧众分为三类：学僧、职僧和德僧。“职僧”是佛教从事各种事业的核心力量，佛教慈善事业也是由这些人具体主持。太虚认为，按年考试青年壮年有志有学之出家三年以上僧众，授予各级职僧及各种职僧事业之类别，使他们主办慈幼院、赈灾局、施医院、济贫等慈善事业，在全国范围内，大约需要 1500 余人。第二类是淘汰出僧团的僧人。太虚指出，为提高佛教僧团的素质，应将全国现有僧众调查登记后，淘汰出部分不合格的僧众。严格意义上说，他们不应该属于僧团范围，但这些人可以让他们参与佛教慈善事业。

其次，太虚对出家僧人主要从事的三种慈善事业仁婴院、慈儿院、医病院有详细的规划。每个仁婴院平均约收有从 1 岁至 6 岁之男女婴孩共 40 人，照幼儿园章程，抚养而教育之。7 岁以上者如慈儿院，分两级教育之，从 7 岁至 10 岁，男女兼收，每院约 600 人，为初等小学级，以初等小学之法程，分各学期教之，注重文字、算数，以诱开其知识；从 11 岁至 14 岁为二等小学级，只收男童，每院约 400 人，亦分各学期教育之，注重道德、实利，以造成其人格。15 岁以后，若自愿求入僧伽者，资格符合，由所择得度和尚领入行教院，其余则为介绍各种农工商业。若有资质聪颖、志趣高尚，更愿入各种中等高等学校者，当令具志愿书，亦可介绍令得入学，并供给以学费 6 年，使之成为国家适用人才。仁婴院和慈儿院中儿童，均需每日晓暮在佛室中行三皈礼，星期日则弦歌祈祷。医病院，仿医院造，除医治疾病外，需置一方丈室，供维摩诘居士示疾像，院长日为病人说法。

再次，太虚对佛教慈善事业的经费也有详细的说明。按照太虚的规划，佛教慈善事业的经费主要有以下来源：一是收回少数住持所霸占为私产的僧产，其中的部分作为利济社会慈善事业等之费用。二是全国僧尼缴纳的会费，每年有 60 万元会费之收入，其中的 10 万元办僧教育及其

它慈善公益。三是佛教僧团创办的企业、银行等实业的利润收入，其中的部分亦可作为慈善经费。四是慈儿院毕业之儿童，后从事社会职业，既经成立，或令每年量捐慈儿苑费若干，或按职薪所入捐二十分之一，或在苑制出手工等货物售之以充公费。佛教慈善事业的支出主要是仁婴院、慈儿院、医病院的支出，不足部分则由佛教正信会募化。

慈善在佛教中有着悠久的传统。到了近代，著名的佛教改革者太虚为了使佛教能够适应新的时代要求，大力提倡佛教慈善事业。他既论证了佛教慈善事业的佛法基础，也设计了较为完备的慈善实践程序。时过境迁，虽然太虚设计的佛教慈善事业已经缺乏实践基础，但古史今鉴，其中的一些内容对当代佛教慈善事业仍有着重要的借鉴和启发价值。

（责任编辑：魏昌）

- ①⑬ 邓子美著：《传统佛教与中国近代化》，上海：华东师范大学出版社，1996 年，第 220、102 页。
- ② 太虚：《佛法导言》，《太虚大师全书》第 1 册，台湾善导寺佛经流通处，1980 年（下同），第 104 页。
- ③⑮⑯⑰ 太虚：《上参众两院请愿书》，《太虚大师全书》第 17 册，第 659、198、404、270 页。
- ④ 太虚：《对于九华佛教的感想》，《太虚大师全书》第 28 册，第 267 页。
- ⑤ 关于太虚大师考察日本佛教的事实，参见肖平著：《近代中国佛教的复兴与日本佛教界的交往录》，广州：广东人民出版社，2003 年，第 285—286 页。
- ⑥⑩ 太虚：《由青年路向问到佛教革兴》，《太虚大师全书》第 27 册，第 826、30 页。
- ⑦ 太虚：《怎样来建设人间佛教》，《太虚大师全书》第 24 册，第 435 页。
- ⑧⑪ 太虚：《佛教会是本佛教之慈悲心和智慧心所组成的》，《太虚大师全书》第 28 册，第 284、456 页。
- ⑨ 太虚：《维持佛教同盟会宣言》，《太虚大师全书》第 19 册，第 1007 页。
- ⑫ 参见何建明：《中国佛教慈善思想的现代传统》，《中国哲学史》2009 年第 3 期；余日昌：《佛教慈善的理论支撑》，《南京工业大学学报》（社会科学版）2009 年第 3 期。
- ⑭ 太虚：《瑜伽菩萨戒本讲录》，《太虚大师全书》第 16 册，第 418 页。