

《佛说诸德福田经》与中古佛教的慈善事业

张国刚

(南开大学 中国社会史研究中心, 天津 300071)

摘要:《佛说诸德福田经》及其经变画宣传一种福田思想, 倡导僧俗大众通过救助济贫、施医治病和养护放生, 获得福报。其理念与实践尽管有宗教的色彩, 但是在客观上有利于社会公益事业, 佛教福田观念是中华慈善思想的重要来源。

关键词:中古; 佛教; 慈善事业

中图分类号:K204 **文献标识码:**A **文章编号:**0559-8095(2003)02-0023-06

佛教的终极关怀虽然是得道成佛、以求解脱生死轮回之苦, 但是其实现的途径却离不开现实生活中的修行。即使是禅宗以“明心见性”为修行的法门, 他们对于日常生活的态度也是要慈悲为怀, 把普度众生、救苦救难、利益有群作为其基本的行为准则。帮助别人是为了自己未来的福报, 从今天角度来认识, 这实际上是一种自利利他的思想。在这种思想的指导下行事, 就会在客观上做出有利于社会公德的事情。正是从开掘传统思想文化资源的角度, 我们肯定佛教寺院和僧尼救助济贫、施医治病和养护放生的理念与实践, 对于当时的社会公益事业做出了积极的贡献。

一、福田经与福田经变画

佛教提倡善行善举, 根源于其福田思想。原始佛典《阿含经》等中就已经存在福田思想。西晋沙门法立、法矩还特别翻译了《佛说诸德福田经》。^①经文不长, 只有一卷, 经文说, 天帝(忉利天之帝主)问佛: “夫人种德, 欲求影福。岂有良田果报无限, 种丝发之德本, 获无量之福乎?” 佛陀为之解说“五净德福田”和“七法广施福田”。五净德福田是对于僧众而言的, “供之得福, 进可成佛”。“七法广施福田”是适用于一般世俗大众的, “行者得福, 即生梵天。”所谓五净德, 是指:

- 一者发心离俗, 怀佩道故
- 二者毁其形好, 应法服故
- 三者永割亲爱, 无适莫故
- 四者委弃驱命, 尊众善故
- 五者志求大乘, 欲度人故

这其实是要人们出家当僧尼, 遵守戒律, 弘扬佛法, 以便获得福报。所谓“七法广施福田”就是:

- 一者兴立佛图, 僧房堂阁
- 二者园果浴池, 树木清凉

收稿日期:2002-10-19

作者简介:张国刚(1956-), 男, 安徽宿松人, 南开大学中国社会史研究中心教授, 研究方向为中古社会史和制度史。

^①语出《大正新修大藏经》卷十六, 页777-778。下凡引此经者, 不另出注。

三者常施医药,疗救众病
四者作劳坚船,济渡人民
五者安设桥梁,过渡羸弱
六者近道作井,渴乏得饮
七者造做圜厕,施便利处

这其实是要求世俗大众多做公益善事,以便得到福报。经文后面举了若干事例,以证明福田报应之不虚。如波罗奈国的听聪,在大道旁做小精舍,提供饮食;拘夷那竭国的波拘卢,奉药果给众僧;维耶离国的须陀耶,举瓶酪享众僧;罗阅祇国的阿难,为僧人沐浴,造作新井;还有一个贫穷的女人,将乞求来的瓜果施舍给僧人;天帝前生以珠宝施舍僧人;佛陀也讲述了前生自己在大道边建造厕所的事情。经文最后以命名此经为《佛说诸德福田经》结束。后世的福田宣传一般重点放在针对世俗大众的“七法广施福田”方面,如敦煌 296 号石窟中有一幅年代为北周的《福田经变》壁画,^[1]其内容就是依据以上七法广施福田中的六种福田(第七种盖厕所未画出)内容绘制的。另外 302 号石窟隋代的《福田经变》,画面上有“伐木”、“建塔”、“筑堂阁”、“设园池”、“施医药”、“置船桥”、“作井”、“建精舍”等场景。

佛教的福田事业当然不限于《佛说诸德福田经》介绍的这几种。因果业报观念认为人们做的任何一件事情都会有相应的报应。善有善报,恶有恶报,不是未报,时候未到。这种业报观念已经融入古人的深层意识之中。除《梵网经》等充满伦理价值的经典之外,《六度集经》、《百喻经》、《贤愚经》、《杂宝积经》等搜集了一则则因缘故事,说明因果报关系。它们从另外一方面强化了佛教戒律的儆戒功能,强化了福田观念的劝诱作用。除去其中那些旨在弘扬佛教的一些内容外,佛教的福田思想和因缘业报观念与中国传统道德中的“积善之家,必有余庆”相结合,发展出具有中国特色的慈善思想,对于社会公益事业和民间的慈善救助事业都是有积极意义的。

二、佛教的生活救济活动

佛教戒律第一条戒杀不只是说不准杀生,而且要救助众生。《梵网经》里一再强调一切众生皆是我父母,对于贫弱的社会群体进行救助,是佛教的基本道德。取之于社会,报之于社会,也是今日佛教界的基本信条。“戒之为义,固在孝顺”。^[2]而佛家的孝顺,不只是亲生父母,而是包括父母师僧三宝,乃至一切生命有群。

佛教有所谓“三福田”,供父母的称恩田,供僧尼的称敬田,施贫苦者称悲田。“悲田”就提倡悲悯与救助贫弱病苦之人,所以隋唐时期的佛教寺院和僧人往往用布施的方法来救济民间贫弱。隋朝僧人德美,每年夏天的时候都要在他所在的寺院大殿前面放一个大盆,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。隋朝末年的时候,有一个叫做法素的僧人劝说寺僧把寺里的两尊金佛像融化以后换成了米,赈济饥民。唐玄宗开元年间,五台山清凉寺专门设“粥院”供养各地来的游方僧,同时也周济贫民。^[3](卷二十一)唐肃宗至德初年,成都的僧人英干“于广衢施粥以救贫馁”。^[4](卷四十)唐宪宗元和年间,僧人智顓“于世资财,少欲知足,粝食充腹,粗衣御寒,余有寸帛,未尝不济施诸贫病”。^[5](卷二十七)另外还有一个天台国清寺的僧人清观,“贵人所施皆充‘别施’”,唐宣宗大中七年(853年)的时候,“江表荐饥,殍踣相望”,清观“并粮食施之”。^[6](卷二十)可见,许多寺院和僧人是在努力遵守佛教戒律的要求,开展慈善活动的。

三阶教的“无尽藏”具有佛教救济事业基金的性质。根据韦述《两京新记》卷三和《太平广记》卷四九三的记载,无尽藏积聚了信男善女施与的大量财物,被“分为三分:一分供养天下伽蓝增修之备,一分以施天下饥馁悲田之苦,一分以充供养无碍。”^[5](卷四九三)虽然无尽藏聚敛的财富由于玄宗开元二十年的诏书切责而声名大损,它被指责“名为护法,称济贫弱,多斯奸欺”。^[6](卷二十八)但是,慈善事业中的腐败现象并不能否定慈善事业本身的作为。三阶教为官府所不喜欢,但它在无尽藏创设之初,确实有救济布施和救济贫穷人的目的。《无尽藏法略说》云:“小乘法中唯明自利,大乘法内自利利他。是故菩萨依大悲心,立无尽藏。”^[7](P262)无尽藏的双重作用在于:一方面供养佛、法、僧及众生,是为敬田,二为施舍

进入穷人和病人手中,是为悲田。所谓种福田,应该包括这样两个方面,亦即佛教主张要把信徒供奉的物质财富,分别用之于法事活动和慈善活动之中。

另外,佛教寺院还把收容孤贫也作为一种功德。隋代的僧人智通建立了一个孤老寺,对那些需要照顾的老人“以时周给”;光明寺的主持昙延“凡有资财,散给悲、敬,故四远飘寓,投告偏多,一时粮粒将尽。”^[8](卷八)根据张读《宣室志》的记载,唐扶风县天和寺“在高冈之上,其下龕宇轩豁,可居穷者”,无家可归的赵叟就住在这里。^[9](卷二)一般来说,佛教寺院和僧人的这些用来赈灾布施的财物,除了有一部分是朝廷的资助以外,其中大部分都是来自于信徒们的施舍。

三、佛教的医疗救助事业

佛教将疾病之苦列为人生八大痛苦之一,佛典中有丰富的关于医疗疾病思想和方案。五明是菩萨必修课目之一,五明之一就是医方明。佛典要求僧侣具有医疗疾病的知识。《梵网经》卷下记四十八轻戒中的第九“不看病戒”云:“见一切病人,常应供养,如佛无异。”“乃至僧房中、城邑、旷野、山林、道路中,见病不救济者,犯轻垢罪。”见病不救竟然是犯戒行为,并要求佛教僧人应该象对待佛那样对待一切有病的人。敦煌 302 窟《福田经变》的“常施医药疗救众病”这幅画分上下两组,分别表现医师治疗病人外科和内科疾病的情况。上组:病人卧床上,家属各执其一手,医师正在施外科手术。下组:一身体虚弱的患者在别人服侍下坐着,身后立一持药的少女,医师正在调药。

中国的佛教僧人对施药治病这种功德也非常重视。道宣在删定《四分律》时,曾专门就佛教寺院和僧人对外施药、施食、照顾病人等方面的行事准则做出了明确的规定,“若彼病者,慈心施食,随病所宜。……婴儿、狱囚、怀妊等,慈心施之,勿望后报”;“若和尚父母在寺疾病,弟子亦得为合药。又,父母贫贱,在寺内供养;净人兄弟、姊妹、叔伯及叔伯母、姨舅,并得为合药。无者,自有,亦得借用。不还者,勿责”。^[10](卷四十)其中表现出了相当鲜明的人道主义精神。

我们从敦煌佛寺的开支帐目中也可以看出,唐末五代时期,敦煌的佛寺经常支出面和油,给寺奴及其家属治病。不仅如此,佛教史上还曾经出现过许多以治病而著称的神僧,其中隋唐时期比较有名的有法进、波颇、法喜、神智等人,他们本身就有非常精湛的医术,同时又能通晓梵文,这样一来,他们就把天竺的“医方明”介绍到中国,并和中国的传统医学结合起来,在佛教寺院里或者是民间的村落之间行医,为病人解除痛苦。这些治病救人的医僧在民间的影响很大,以至于在唐玄宗开元年间的时候开始流传“药王菩萨”的传说。^[4](卷四十)唐末江都开元寺的惠镜上人发现了一个温泉的医疗功能,开发水浴,治愈了两万余人,也被人们所称道。^[6](卷八七七)

悲田养病坊是佛教参与公共医疗事业的一个重要事例。“矜孤恤穷,敬老养病”历来是儒家的基本社会伦理,受到朝廷的提倡。^[11](卷四九)开元五年,宋 就特别提出设立病坊,这是事关释教的事,不用国家置使专管。说明唐朝佛教寺院为了救济贫病无助的人,在寺院里面设立收容病人的养病坊,被纳入国家的社会保障措施之列。中古佛教寺院养病坊的出现无疑是释门悲田的社会救助功能成熟的标志。^[12](利养篇)到了武周时期,至少在两京地区的佛教寺院里已经普遍地设置了养病坊。根据《太平广记》卷 95《洪昉禅师》的记载,陕州的洪昉禅师曾经在他自己创建的龙光寺中建了一所病坊,“常养病者数百人”,“远近道俗,归者如云”,洪昉“常行乞以给之”。长安年间,朝廷还特别设置了悲田使,专门负责佛教寺院病坊的监督,确立了“寺理官督”的悲田管理体制。唐玄宗开元二十二年(734 年),朝廷又“断京城乞儿悉令病坊收管,官收本钱,收利给之”,^[11](卷四九)京师养病坊同时兼有了收容的职责,发展成为悲田坊。从这以后,各州的佛教寺院也都陆续开始设置悲田养病坊,到了唐宣宗以后,甚至连县里的佛教寺院也都有了悲田坊,在全国形成了一个庞大的释门悲田网络。唐代的佛教寺院还设有一种特殊的专门隔离麻风病人的医院,叫做病人坊,病人在病人坊里可以得到相应的护理和治疗。会昌灭佛,僧尼还俗,病坊里的贫穷病人无人主领,宰相李德裕提出要有政府出面来管理,结果朝廷决定:“悲田养病坊,缘僧尼还俗,无人主持,恐残疾无以取给,两京量给寺田拯济,诸州府七顷至十顷,各于本州选耆寿一人勾当,以充粥料。”^[11](卷四九)这条材料充分显示了一般情况下寺院僧尼在悲田病坊中起主导作用。

四、佛教的生态环境意识

慈悲为怀、好生恶杀的基本道德价值观,决定了佛教伦理与现代重视生态环境的公德意识具有天然的契合性。它和儒家“天人合一”、道家“道法自然”的学说结合在一起,形成了中国传统文化中护惜生命、崇尚自然的生态文化观念。

佛教关于护生、放生的观念符合于现代保护生态环境的思想。《梵网经》卷下“第十四放火焚烧戒”,禁止“放大火烧山林旷野”,反对“烧他人家屋宅、城邑、僧房、田木及鬼神、官物。一切有主物,不得故烧。”特别指出不得在四月至九月烧山,因为这正是虫蛇鼠蚁繁殖的时期,若放火烧山,会杀死无数小生灵。《梵网经》卷下“第二十不行放生戒”提出,不仅自己要“行放生业”,而且要“教人放生。若见世人杀畜生时,应方便救护,解其苦难”。

为了惜生护生,佛教寺院和僧人修置放生池。隋代天台宗的创始人智顓曾经在江浙一带向临海的渔民宣传放生的思想,在那儿修建了63所放生池,对这一带的民俗影响很大。武周时期,监察御史王守贞出家为僧以后,在京兆西市开凿了一个池塘,“支分永安渠水注之,以为放生之所”。^[13](卷二九九)在佛教的倡导下,护生的观念逐渐为社会所接受。武则天的时候就有人“以缗钱购禽飞,或沉饭饱鱼腹”。^[14](P2214)唐肃宗乾元二年(759年)的时候曾经颁布圣旨,在全国的81处地方设立放生池,蓄养鱼虾之类,禁止人们捕捉,当时著名的书法家颜真卿还为这些放生池专门书写了碑文。唐宪宗时的宰相元稹在江东的时候,也曾经“修龟山寺鱼池,以为放生之所”。^[15](卷上,江都事)另外,隋唐时期,在上元节和中和节等节日期间都要禁屠,也是受到佛教护生观念的影响。

植树造林是隋唐时期佛教寺院和僧人保护生态环境的另一个表现形式。《梵网经》卷下“第四十五不教众生戒”提到,“菩萨入一切处,山林川野,皆使一切众生发菩提心。”与人、畜、自然、山林川泽的和谐相处是佛教的基本信念之一。一般来说,凡是佛教寺院所在的地方,僧人们总是不断的努力植树造林,保持环境幽雅洁净。隋朝的时候,武德寺的僧人慧苑不远千里,从青州求得枣树苗,把它们种植在并州城内开义寺的周围,在那儿形成了一大片枣树园。唐高祖武德初年,僧人慧旻在海虞山隐居的时候,看到那儿的气候和土壤适合栽种梓树,就利用自己的影响进行宣传,鼓动人们栽种了数十万株梓树,绿化了环境。同一时期,忻州秀容县修建寺院的时候,在山上种植了许多松柏,人们称之为“伞盖青松”,所以这所寺院也就叫做伞盖寺。唐太宗贞观年间,僧人法瑱在当阳玉泉寺“夹道植松”,唐肃宗乾元二年(759年),明州鄞县天童寺的清闲、昙德两位禅师也种植了二十里夹道松。唐宪宗元和年间,泗州开元寺的地势低下,每年雨季都要受灾,僧人明远在泗水、淮水两岸种植了一万多株松、杉、楠、桧等树木,优化了环境,从此杜绝了每年发生的水灾。著名的智闲禅师在修建鄂州唐年县净刹寺的时候,在山前种植了二百棵松树,并自豪的把这种美景称为“清凉世界”。元和十年(815年),柳州重建大云寺的时候,也种植了很多树木和三万棵竹子。这一时期,僧人们不仅热衷于植树造林的活动,而且他们对于植树造林的意义也有着非常清楚的认识。创立临济宗的僧人义玄在山上栽种松树的时候,他的师傅希运问他栽松树干什么用,义玄就明确回答道:“一与山门作境致,二与后人作标榜。”^[16](卷十一)衡山七宝台寺的僧人玄泰“尝以衡山多被山民斩伐、烧畲,为害滋甚,乃作《畲山谣》曰:‘畲山儿,畲山儿,无所知,年年斫断青山岫。就中最好衡岳色,杉松利斧摧贞枝。灵禽野鹤无因依,白云回避青烟飞。猿猱路绝岩崖出,芝术失跟茆草肥。年年斫罢仍再锄,千秋终是难复初。’又道:‘今年种不来,来年更斫当阳坡。国家岳域向如此,不知此理如之何?’远迹传播达于九重,有诏禁止。故岳中兰若无复延燎。”^[16](卷六)玄泰反对烧山杀生,获得朝廷的支持,符合于大乘佛教戒律不得放火烧山,涂炭生灵的要求,只不过,这种要求在客观上有利于环境的保护罢了。

五、佛教其他公益事业

佛家戒律还有热情招待远道而来的客人的要求,否则就是犯戒。《梵网经》卷下《第六不供给请法

戒》要求法师、同道前来寺庙或家宅,都应起身迎接、供养。《第二十六独受利养戒》规定游方僧前来住宿、饮食,寺院必须提供一切条件,予以招待。实际上,既然“一切男子是我父,一切女人是我母”(第二十不放生戒),寺院僧尼招待往来缁素客旅,便是理所当然的事情。敦煌 296 窟《福田变相》在“道旁小精舍”这幅画上表现的是经文中某人在道旁建立小精舍,招待过往僧人。但是,根据画面的内容看,一幢楼阁建筑,四面围墙环绕,屋内有二人饮酒,一人弹琵琶,则招待并不限于僧人,还有世俗的旅客。302 窟经变中“道旁精舍以安行人”画面上,展示的也是平顶房屋里,席褥上一世俗男人在饮酒,有三个女乐在演奏。

从实际情形来看,《全唐文》卷四十六有一篇《禁断公私借寺观居止诏》,禁止把寺院作为旅店用。但是,这恰恰说明了佛教寺院的借宿栖止之用。佛教本来就有接纳各地游方客僧的制度,后来,这种制度扩大到民间,衍生出一种新的社会功能,这就是停客。尤其是到了唐代,俗人寄寺已经成为比较常见的现象,唐高宗初年的时候,道宣还为此发出了“众僧房、堂,诸俗受用,毁坏损辱,情无所愧”的感慨。^[13] (卷四十)《广异记》记载:“衡山隐者,不知姓名,数因卖药,往来岳寺寄宿。”^[17] (P10)可见这位药商是寄宿岳寺的常客。唐人小说《莺莺传》中的张生和崔氏女莺莺也都是在前往长安的途中,寓宿于蒲州的普救寺中的。白居易《游丰乐、招提、佛光三寺》写到:“山寺每游多寄宿,都城暂出即经旬”。^[18] (卷六十九)由此可见,在这一时期,人们已经把佛教寺院当作了旅店,而佛教寺院也把接纳四方客人寄住当作是普惠众生的福田功德。为了遏止这种风气,朝廷不得不下诏禁止,实际上并没有起到什么作用。朝廷也已经把佛教寺院当成了临时的旅馆来进行利用。所以,宋钱易《南部新书》乙卷就说:“长安举子,六月后,落第者不出京,谓之过夏。多借静坊庙院及闲宅居住,作新文章,谓之夏课。”“夏课”决不是几天就可以完成的,落第举子要比较长期地住宿在寺院里了。

唐代的佛教寺院在分布上自然形成间隔式的布局,他们用接力的方式接待远程行客,有点类似于驿站传舍的功能。唐太宗贞观年间,僧人慧序在梁(今陕西汉中)、益(今四川成都)之间云游的时候,见到百牢关位居冲要,“四方所归”,却没有寺院,“道俗栖投,往还莫寄”,就在关口修建菩提寺,“用接远宾”,“行旅赖之”。这所菩提寺实际上就是传舍。一般来说,各州县的佛教寺院普遍都有用来供客人寄住的传舍,这些佛寺传舍又和乡间的兰若传舍相结合,形成了覆盖全国的传舍系统,唐宣宗大中六年(852年),朝廷甚至下诏说:“其有山谷险难,道途危苦,羸车重负,须暂憩留,亦任因依旧基,却置兰若。”“其诸县有户口繁盛,商旅辐辏,愿依香火以济津梁,亦任量事各置院一所,于州下抽三五人主持。”^[11] (卷四十八)在这种情况下建立起来的佛教寺院就纯粹是为了便利商客寄宿所用了。到唐武宗会昌初年,全国的兰若已经发展到四万多所,兰若传舍也几乎无所不在。日本僧人圆仁在《入唐求法巡礼行记》中详细记载了他在行程中留宿的佛寺的名称,揭示出一幅晚唐时代由晋冀普通院组成的网状传舍布局。这里所谓的“普通院”,就是“对巡礼者普与供养,通达五台”的意思,性质类似于兰若传舍。院里“常有饭粥,不论僧俗来集,便僧^[房]宿。有饭即与,无饭不与,不妨僧俗赴宿”。^[19] (卷二)两个普通院之间大约距离三十里左右,供给住宿之外,有时还提供饭食。这种普通院大约与《莺莺传》中的普救寺那样,是唐代后期佛教在民间普遍发展的情况下,为了适应普通民众礼佛的需求而设置的具有客店性质的佛教寺院。^[12] (P1017-1027)

除了以上几个方面的内容以外,隋唐时期佛教寺院和僧人还参与一些其它的社会公益事业。如敦煌 296 窟《福田经变画》所示,有一队商人带着骆驼在长途跋涉后栖息于井边;有商旅在桥上通行。302 窟描述一对商旅策马前行,有人骑骆驼从桥上经过,桥南边有一口井,有两人正在井边汲水。描写了远方客人在干旱和酷热的时候,有井水可以解渴;在河水湍流的地方有渡桥可以通行的幸福情景。在实际生活中,佛教寺院和僧人专门为百姓开挖水井也不乏其例。这种水井被称为“义井”。隋朝初年,僧人通幽开凿了四眼井,并且在井边设上打水用的辘具,供百姓使用。唐朝的时候,京城弘福寺的僧人慧斌为了报答父母的养育之恩,在汶水的边上开挖义井,著名僧人澄观也曾经在江宁的普慧寺以及北门凿井,以供民众使用。隋唐之际的僧人道渊因为不忍心看到渡锦江的百姓因为翻船而被淹死的悲惨情景,在江上架设飞桥,方便路人。僧人法纯“微行市里”,替人做工,给僧俗洗补衣服,清除市井的粪秽,为僧徒劈柴担水,填治道路等,无事不作。唐朝初年,僧人智聪住在栖霞山内,“以山林幽远,粮粒难供,乃合率

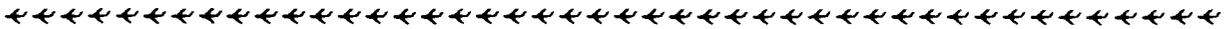
扬州三百清信,以为米社。人别一石,年别送之,由是山粮供给,道俗乃至禽兽,通皆济给”。^[8](卷二十)总之,佛教寺院和僧人通过种植福田和提倡种植福田,劝导世人多做善事,多做公益事业,是值得肯定的。

以上论述,我们强调了佛教慈悲为怀、利益有群的道德伦理观念对社会公德和公益事业所具有的积极意义,实际上,直到现在,海内外的佛教界也仍然以慈悲众生、利益有群这样的宗旨为社会服务。但是,这决不是无视中古佛教寺院中也有黑暗的一面,也不否定佛教伦理对于其信徒的某种消极影响。只是这方面的内容过去在把佛教作为宗教迷信和精神鸦片批判的时候论述已多,于此从略而已。我们这里要强调的是,佛教慈悲为怀的社会伦理价值观念,客观上符合了社会公众的利益,我们不能忽视它对于中华民族今日共同推崇的乐善好施、救助贫弱的社会伦理观念和民族心理习惯的最终形成,也具有积极的意义。

参考文献:

- [1]史苇湘.敦煌莫高窟中的《福田经变》壁画[J].文物,1980,(9).
- [2]袞宏.梵网经心地品菩萨戒义疏发隐:卷之二[M].台北:湛然影印清同治十年刊本.
- [3]宋高僧传[M].
- [4]佛祖统纪[M].
- [5]太平广记[Z].
- [6]全唐文[Z].
- [7]谢和耐.中国五——十世纪的寺院经济[M].兰州:甘肃人民出版社,1987.
- [8]续高僧传[M].
- [9]张读.宣室记[M].北京:中华书局,1983.
- [10]大正藏[M].
- [11]唐会要[Z].
- [12]张弓.汉唐佛寺文化史[M].
- [13]全唐诗[Z].
- [14]唐代墓志汇编[Z].
- [15]范摅.云溪友议[Z].
- [16]五灯会元[Z].
- [17]戴孚.广异记[Z].北京:中华书局,1992.
- [18]白氏长庆集[Z].
- [19]入唐求法巡礼行记[M].上海:上海古籍出版社,1986.

责任编辑:李洪权



(上接第 37 页)

二代、第三代的调整和改革,使政局趋于稳定,进而使国力达于强盛。如汉高祖死后,经吕后时期的动荡,过渡到“文景之治”;唐高祖晚年,经“玄武门之变”,李世民登上皇位,于是出现了“贞观之治”。明代的建文新政也是一种过渡,藩王之害在明成祖时期得到解决,许多制度和政策得到调整和定型,明朝的国力在明成祖永乐年间达于鼎盛。

建文新政虽然失败了,但它却给后世提供了深刻的经验教训。例如,革新一定要抓住主要问题,一些重大措施的出台要选准时机,态度要坚决,不可急于求成,决不可做那些没有任何实际意义而徒增纷扰的变更。

人类社会需要在不断革新中前进。为了少走弯路,不仅需要汲取历史上成功的经验,也需要研究失败的教训。建文新政可视为这方面的一个典型。

参考文献:

- [1]明史[M].北京:中华书局,1974.
- [2]祖训录[M].洪武御制全书本.合肥:黄山书社,1995.
- [3]方孝孺.逊志斋集[M].四库全书本.台北:商务印书馆,1986.
- [4]姜清.姜氏秘史[M].
- [5]史仲彬.致身录[M].丛书集成初编本.
- [6]谷应泰.明史纪事本末[M].北京:中华书局,1977.

责任编辑:王 剑

The Goerdeler Group in the Anti – Nazi Movement and It’s Concept of a Post – Hitler Germany

WANG Qi (1)

The democratic and liberal Weimar Republic was soon transformed into a one – party dictatorship in the August of 1934 since Hitler gained power in the 30th of January, 1933, in a period of about one year and half. The new regime is the so called “Fuehrerstate” (Leader’s State”), a state dictated by the sheer will of its leader. In its internal affairs, the constitutions and the basic rights of German people granted thereby were not respected, Church was interfered, Jews persecuted, political dissidents harassed, all of these were carried out with an aim to forcing the state institutions and all kinds of organizations, together with academic and artistic activities, to complying with the demands of the Nazi regime and its ideology. In the foreign affairs, this regime threw aside international diplomatic protocols, used the national economy of the German people to reestablish the armed forces and, in the end, gambled as a stake the complete fate of the German people in order to realize the foreign policy of Hitler. All of these provoked reactions or oppositions from people of different social levels who were concerned. So there were hidden in different places all over the whole Germany not a few opposition members and political cells, and even the armed forces and the civil bureaucracy were not excepted. The Goerdeler Group was one of the opposition group “among many others” that was headed by Goerdeler. Ulrich von Hassell, Johannes Popitz, Jens Jessen, Jakob Kaiser, Wilhelm Leuschner and Hermann Kaiser were it’s main figures. The Goerdeler Group carried out many opposition activities and designed their concept of a new state in a post – Hitler age including domestic affairs and constitutional governmental system, economic and social policy, diplomatic policy.

The Thinking of the Field of Blessedness in Buddhism and Cherish

Charity in the Medieval China

ZHANG Guo-gang (23)

The Buddha’s Utterance of Sutra About the Virtues and it’s picture of transform to sutras publicized an idea on the field of blessedness, which advocating the monks and the secular masses to help the poor, to treat and look after the sick, and to release living creatures as a full of merit in order to win their blessing rewards. There was some religious meaning in such idea and those practices, but objectively to say, they were advantageous to the cause of the public welfare. The thinking of the field of blessedness in Buddhism is an important source of Chinese benevolent ideas.

On Emperor Jian Wen’s New Deal

CHAO Zhong-chen (33)

In a very short four – year reign emperor Jian Wen carried through a variety of reform measures with both advantages and disadvantages. He completely changed the tendency of Zhu Yuanzhang’s thinking much of military officers while despising civil service, and treated with leniency the civil servants and raised their official ranks. He made criminal laws lenient and redressed mishandled cases so as to eliminate astringent political atmosphere. Winning praise from the people, he abated taxes and abolished the accumulated bad policy to make “the taxes were particularly heavy in Jiang Zhe region”. However, emperor Jian Wen had “firm determination to return to the ancients” by frequently naming officials, palaces and halls after ones in “Zhou Li”. He even planned to restore the square fields system, which lead confusion. He failed to deal decisively with so called “harm of seigniors”, the largest threat to him, and committed a series of mistakes in this regard. This fatal error resulted in his losing imperial throne, leaving the significant reform measures unfinished.

It was not Monk Gui Wu and Ru Xi that delivered the letter Which

ZHU Cheng – gong Wrote to Japan

NAN Bing-wen (38)

In the book 《华夷变态》, there’s a letter that Zheng Cheng – gong wrote to Tokugawa Shogunate in 1658. The book does not mention the man who delivered the letter. Recently some scholars thought that it was Gui Wu