

道家、佛家文化中的慈善思想

周秋光 徐美辉

〔摘要〕《老子》《庄子》等道家(教)文化典籍中“清净无为”的人生哲理及“赏善罚恶,善恶报应”等道德观念,是古代中国慈善事业发展进程中一个重要的思想源头。佛教在中土的发展中一直伴随着对现实生活至善的追求并与传统伦理不断融合,使得中国佛教善恶观及劝善理论特别丰富。佛教在中国本土化之后,其社会功能也就趋向劝善化俗之道,即以通俗的教化劝导人们止恶从善,避恶趋善。

〔关键词〕道家文化 佛家文化 慈善思想

〔中图分类号〕B82-055 〔文献标志码〕A 〔文章编号〕1007-1539(2006)02-0004-05

一、道家文化中的慈善思想

道家文化是中华传统文化中的重要一脉。《老子》《庄子》及其他的道家(教)的文化典籍中,蕴涵了十分丰富的伦理思想,诸如“清净无为”的人生哲理及“赏善罚恶,善恶报应”等道德观念,成为了古代中国传统慈善事业发展进程中一个重要的思想源头。

(一)先秦道家思想的慈善渊源

道家学派于春秋末期由老子创立,其代表作是《老子》。该书中主要述其“自然天道观”,强调效法“道”。在政治上,提倡“使人无争”、“无为而治”;在伦理道德上,主张“清净无欲,独善其身”的人生观。这对后世的慈善思想产生了一定的影响。

老子作为先秦道家的创始人,对“善”、“恶”有着独特的看法。《老子》第七十九章云:“天道无常,常与善人。”在老子看来,“道”是天地万物之源,不可名状,亦无法察知,却可赏罚应时,使善人得福,恶人遭祸。由此,他提出尘世间应遵循“道”的规律,人人向善,善待芸芸众生。“善者吾善之,不善者吾亦善之,德善。”(《老子·第四十九章》)以善意对待不善良的人,结果就会使他也变得善良,社会走向至善。这种观点,看法经过进一步的引申与升华,便成为了后人劝善去恶的慈善道德基础。庄子的思想是对老子思想的继承与发展。“无为而尊者,天道也。”(《庄子·在宥》)“技兼于事,事兼于义,义兼于德,德兼于道,道兼于天。”(《庄子·天地》)由此,人

们可以通过修养得“道”升天,得“道”之人就是“真人”。得道之法即是做善事。只要做善事顺应自然,就“可以保身,可以全生,可以养亲,可以尽年”(《庄子·养生主》),让善人修身颐养天年,高寿善终。可见,善恶自有报应是庄子与老子共同的主张。

善恶报应是一种必然的伦理律令,在道家经典中得到反复的申述。如:“积功累仁,祚流百世”,“施恩布德,世代荣昌”;“人行善恶,各有罪福,如影之随形,响之应声”等等。其实,这是殷商时代就有的“积善余庆”、“积恶余殃”之说的进一步阐说,并使之世俗化。如《周易·坤·文言》言:“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃。”又《尚书·商书·伊训篇》:“惟上帝不常,作善降之百祥,作不善降之百殃。”上古时期提出的善恶观念,一一被道家(教)所继承和发扬,并屡屡论及。如此一来,道家的善恶观便深深地影响了中国民众的善恶选择和善恶行为,并衍生为中土根深蒂固的慈善伦理传统。

老子心中的理想社会是“无为而治”、民风淳朴的乐土。他对严苛的政治给予了抨击,认为“民之饥,以其上食税之多,是以饥”,“民之轻死,以其上求生之厚,是以轻死”(《老子·第七十五章》)。正是由于统治者“损不足以奉有余”,造成了老百姓生活的艰难困苦。他提出应当改变这种不合理、不平等的社会现象,效法自然界“损有余而补不足”,学有道的贤者圣人“能有余以奉天下”(《老子·第七十七章》)。只要人们都清心寡欲,“圣人不积,既以为

人”，“圣人之道，为而不争”（《老子·第八十一章》），“甘其食，美其服，安其居，乐其俗”（《老子·第八十章》）的理想社会就会来临。至于庄周，他长期过着息影林泉的隐居生活，追求一种“与天地万物游”的自然和谐的理想社会。他亦主张“富而使人分之”（《庄子·天地》），救济贫者，颇有可取之处。此外，他认为，为政者养育百姓，应“爱人利物”，应效法“古之畜天下者，无欲而天下足，无为而万物化，渊静而百姓定”（《庄子·天地》）。老庄这种思想对道教的发展不仅产生了不可估量的影响，而且对西汉初年“黄老无为”的治国方略的制定及其后世慈善之政的发展也有不可忽视的影响。

（二）早期道教的慈善观

《太平经》一书的内容体系至为纷杂，糅合了先秦儒、道、阴阳诸家思想，企图通过神道设教的方式来宣扬善恶报应等思想观念。从某种意义上说，《太平经》为我们研究早期道教文化中的慈善思想提供了丰富的史料。

《太平经》提出了建立“太平世道”的设想，描绘了公平、同乐、无灾的理想社会蓝图。为实现太平社会，它要求道众敬奉天地，遵守忠、孝、慈、仁等宗教伦理道德，提出了“乐生”、“好善”的教义。这就是说，道教对世俗民众也深怀仁慈爱意，主张在施爱于他人中体验幸福的境界，才能长生不老，羽化成仙。

《太平经》认为天地的一切财物都是天地中和之气所在，不应被私人所独占，“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”^[1]。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”^{[1](60)}。

《太平经》的“承负说”亦成为后世慈善活动的依据。“承负说”是在“积善余庆，积恶余殃”的善恶报应论和天人感应思想的基础上发展而来的。它认为，任何人的善恶行为不仅在自身遭报应，而且对后世子孙也产生影响；而人的今世祸福也都是先人行为的结果。如果祖宗有过失，子孙也要承负其报应。至于善恶相承负的范围是：承负前五代，流及后五代。

“承负说”还提出，如果自身能行大善，积大德，就可避免祖先的余殃，并为后代子孙造福；如果从恶不改，神灵将依据其行为赏善罚恶，毫厘不爽。“承负说”还为人们指明了行善积德、可免余孽的行动方向。这种思想在以血缘关系为纽带的中国封建社会，对于扬善惩恶自有其特殊意义。在民间社会，人们暗暗地做好事、修阴功，其慈善活动的思想渊源即可上溯于此。由此而论，“承负说”的提出，不仅推动了后代道教众徒力行善事义举，而且在中国民间社会也产生了不少影响。

魏晋时期，由于统治者和上层士族的信崇，道教获得了大发展，道教的思想理论包括慈善思想，也得到进一步丰富。葛洪作为道教发展史上一个承前启后的人物，也不乏有关慈善方面的论述。葛洪著有《抱朴子》一书，其中“内篇”（20卷）蕴涵着早期道教的积善修德思想，这也是道教文化中慈善思想的理论精蕴。葛洪宣扬一种极具神秘色彩的因果报应思想，并将儒家的纲常名教与道教长生成仙的教义相结合。“若德行不修，而但务方术，皆不得长生也”^[2]，告诫道众欲想长生成仙，不能光靠内修外养等方术，还须积善立功，为人多谋利益。正如他所言：“欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物，恕己及人，仁逮昆虫，乐人之吉，愍人之苦，见人急，救人之穷，手不伤生，口不劝祸，见人之得如己之得，见人之失如己之失，……如此乃为有德，受福于天，所作必成，求仙可冀也。”^[3]换言之，他是要求所有信奉金丹道教的人在处理人与人的社会关系时，都要做到“乐人之吉，愍人之苦”，周急救穷，见到别人受损失如同自己受到损失，见到别人有所得如同自己有所得一样，推己及人，自觉去为求仙而行“善”。为此，葛洪还提出了行善成仙的具体做法。他说，仙有地仙、天仙之分，“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善”，而且都必须连续立善，不能稍有疏忽。比如要成为天仙，“若有千一百九十九善，而忽复中行一恶，则尽失前善，乃当复更起善数耳”。如果“积善未满，虽服仙药，亦无益也”；相反，如果不服仙药但行好事，“虽未便得仙，亦可无卒死之祸矣”^[4]。相比之下，行善比服用丹药更重要，更能得道成仙。后来，人们将《抱朴子·内篇》中的《对俗》、《微旨》的内容进一步阐发，改编成通俗的道教劝善书，对后来民间慈善事业的发展产生了深远影响。葛洪所提出的这些道德行为准则相承日久，至明清

之际发展成影响甚广的功过格

(三)唐宋道教的慈善观

唐宋是道教的鼎盛时期。由于两朝皇帝对道教的尊崇,奉道之风发展到极致,道观几乎遍及名山幽谷。同时还涌现出孙思邈等著名的道教学者,辑录了一些道教经籍,如《道藏》《太上感应篇》。这些道教学者和经籍,无疑进一步丰富了道教的思想宝库。我们从中亦可觅见此时期道教文化中所蕴藏的慈善思想

唐代道士孙思邈在其影响深远的医著《千金要方》中就提出,医家须具备“人命至重,有贵千金”的医德,还应当“志存救济”,有慈济救人的普爱之心(《千金要方·序》)。“若有疾厄来求救者,不得问其贵贱贫富,长幼妍蚩(媿),怨亲善友,华夷愚智,普同一等,皆如至亲之想,亦不得瞻前顾后,自虑吉凶,护惜身命”(《千金要方》卷一),对病人要一视同仁,竭力抢救。这种以医济世的慈爱思想对后世设立惠民药局、医治所等慈善救济机构颇有启发,使民间善士施医给药的善举频频可见。可以说,此为其端倪。其他道教学者如成玄英、司马承祯等人在修行崇道中,也时时留意对道教信仰及善恶观的宣传,希冀人们在尘世积功累德,行善乐施以感动太上,死后升入神仙之列。

再来看看《太上感应篇》。《太上感应篇》是依道教经籍辑录的一部著名的劝善书,大致编纂于北宋末年,至南宋初年已广泛流传于社会。它以道司命神“太上君”规诫的方式,宣扬善恶报应,并列出了种种善举恶行作为人们趋善避恶的标准。其善举主要是指符合人伦的行为,诸如:“不履邪经,不欺暗室,积德累功,慈心于物,忠孝友悌,正己化人,矜孤恤寡,敬老怀幼”,等等。所谓恶行,主要是指“暗侮君亲,慢其先生,叛其所事”、“恚怒师傅,抵触父兄”、“违父母训”、“男不忠良,女不柔顺,不和其室,不敬其夫”这类有悖于传统伦理道德的行为。“善恶之报,如影随形。”如果人们笃行善事,那就“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”。反之,若犯有恶行,司命神定将“依人所犯轻重以夺人算,算减则贫耗,多逢忧患,人皆恶之,刑祸随之,吉庆避之,恶星灾之,算尽则死”。简言之,“积善天必降福,行恶天必降祸”。《太上感应篇》通篇千余字,全都借助神道说教来扬善止恶,“施恩不求报,与人不追悔”,并谆谆相诫不要

“非义而动,背礼而行”,不应“以恶为良,忍作残害,阴贼良善”。这种以行恶遭祸减算、损害现实利益的劝诫,对注重现世利益、希求福寿的中国人来说,具有很大的吸引力。由于文字浅显,通俗易懂,很快就在民间传播开来。绍定六年(1233年),宋理宗在卷首御书“诸恶莫作,众善奉行”,更加促进了《太上感应篇》的流布。大约在同时期,道教的另一部重要的劝善书《文昌帝君阴鹭文》也刊行于世,民间行善之举蔚然成风了。应该说,两宋时期慈善活动的普及、发达,与《太上感应篇》《文昌帝君阴鹭文》等道教早期劝善书有割不断的思想联系。及至明清诸种劝善书的风靡,其源亦应溯于此,可见其影响之长久。

二、佛家文化中的慈善思想

佛教诞生于古印度,及至西汉末年,它始由西域传入我国。佛法东传后,受到中国传统伦理思想特别是儒家思想的影响,形成了以善恶观、人生观为主要内容的中国佛教伦理思想。由于佛教在中土的发展中,一直伴随着对现实生活至善的追求并与传统伦理的不断融合,使得中国佛教善恶观及劝善理论特别丰富。正缘于此,佛教在中国本土化之后,它的社会功能也就趋向一种劝善化俗之道,以通俗的教化劝导人们止恶从善,避恶趋善。佛教寺院的慈善活动乃应时而起,至唐达到兴盛。

(一)修善功德观

善恶是中国佛教文化中关于心性论的一对范畴。在印度佛教中,它原指心性的净染。《大乘义章》卷十二有言:“顺理为善,违理为恶。”^[5]《成唯识论》卷五也说:“能为此世他世顺益,故名为善”;反之,违损此世他世则恶^{[5][26]}。由此看来,佛教最初的善恶观是以能否契合佛理为标准,凭染净来作为善恶的尺度。具体而言,顺应佛法,佛理是善,心地清净无染是善;违理背法是恶,烦恼痴迷是恶。“善恶是根,皆因心起。”于是佛教就制定了一系列戒律约束众徒,以断恶修善。佛门认为,只有不断改过,心地才能恢复清净,才能修成善果。因此,佛门中有“十善十恶”之说。所谓“十恶:杀、盗、淫、妄言、绮语、两舌、恶口,乃至贪、瞋、邪见,此名十恶。十善者,但不行十恶即是也”^[6]。这样,佛教徒以十善十恶为准尺,明善辨恶并求改过积德,产生一种崇贤尚善的力量。佛法对于修行实践的佛教徒在修善方面还有更高的要求:即“修三福”、“持五戒”。修“三福”的具体内容有:一是奉事师长,慈心不杀,修十

善业；二是受持众戒，不犯众仪；三是发菩提心，深信因果，读诵大乘，劝行善事。“五戒”是指戒杀生，戒偷盗，戒邪淫，戒饮酒，戒妄语，这与十善颇有相通之处，只是佛门中人将其奉为戒律并身体力行视作功德无量。这种佛教的伦理道德观推动了南北朝以来中国慈善活动的开展。后世人们不杀生而行放生，建放生池、立放生会，不偷盗而行施舍，设善堂、建义局，凡此种种善行就是佛教教义中三福、五戒、十善中蕴涵着的慈善思想外在的具体表现。

至于行善的方法，佛家也有其特别的论述，诸如“修福田”、“布施”等。所谓福田，就是行善有如农民播种于田，必有秋收之获，多行善事于前，将会受诸报于后。“福田说”即以此为譬，劝导世人多行善举，多积功德。这成为佛教教义中最有影响力的慈善思想内容。唐宋时的悲田养病坊、福田院之名就直接源于此。至于布施，大乘佛教就认为，“以己财事分与他，名之为布；己惠人，名之为施”。它还将布施分为财布施、法布施和无畏布施三种。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。除布施外，佛教还讲爱语与利行，以此度众生。爱语是以善言相劝谕，并以众生平等之心，亲近众生，随机教化；利行则是笃行诸种善举，以利众生。这就是说，佛教徒应该与众生结缘，同舟共济，同甘共苦，逐渐指引他们修德行善，劝勉佛教众徒“诸恶莫作，众善奉行”，为芸芸众生逃去劫难度向来世。这种自利利他、自觉觉人的行愿精神，不仅对出家僧尼和在家居士有着引意义，而且对广大群众也有一种世俗伦理和舆论习尚的约束力，使人们慈心向善，慈心行善。久而久之，乐善好施、济人贫苦就成为了一种社会风尚，也成了中华民族传统美德的一个重要内容。

(二) 因缘业报说

基于上述的这种善恶观念，中国佛教为实现劝善化俗的目的，还提出了因缘业报说，也称作“果报论”。佛教认为，“业有三报：一现报，现做善恶，现受苦乐。二生报，今生作业，来生受果。三后报，或今生受业，过百千生方受业”^{[6](316)}。善恶行为的潜在力量在时空中承续相沿，生起一种“业力”，它将带来或善或恶、或苦或乐的因果报应，由前世引发至今世，并延伸至来世，便形成善业善果、恶业恶果的业报轮回。这种业报轮回之说，给人以这样的伦理

启示：今生修善德，来世升入天界；今生造恶行，来世堕入地狱。由此看来，佛门的因缘业报说可谓独具特色，有别于道教的“承负说”和儒家的“积德余庆，积恶余殃”思想。“承负说”是一人作恶，殃及子孙；一人行善，惠及子孙，其范围为前后五世。儒家的“积善余庆，积恶余殃”思想是属于单线的报应论，局限于一个人的今生。而佛教的因缘业报说是一个人的前世、今世和来世的业力轮回，有其理论的圆通性。佛教的这种业报轮回说，一经传入中土便同中国早已有之的“积善余庆，积恶余殃”思想相合拍，因而使善恶果报理论更加丰富。“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，施祸而获福也。”^{[6](316)}像这样的善恶果报之说，十分通俗，在佛教经卷中比比皆是，更容易为下层民众所接受，也便于行善。

佛教的因缘业报说渗透到社会伦理生活中，唤醒了众多人的道德自觉与自律，使人们意识到“善恶报应也，悉我自业焉”^[7]，并且认识到“思前因与后果，必修德行仁”^[8]。从某种意义上说，因缘业报说更具威慑力地规范着人们的善恶行为，并进一步充实了中国民间社会的伦理观念。诸如“救人一命，胜造七级浮图”，“放下屠刀，立地成佛”等劝善嘉言，妇孺俱晓，童叟皆知。缘于对来世受苦受难的恐惧，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。

(三) 慈悲观念

慈悲观是佛教教义的核心，同时也是佛教慈善渊源中最重要的内容。在梵文中，“慈”含有纯粹的友爱之情，“悲”为哀怜、同情之意。对于奉佛信众来说，欲成圣佛，必须胸怀慈悲，以慈爱之心给予人幸福，以怜悯之心拔除人的痛苦。佛门还进一步讲“大慈大悲”，把慈悲扩大到无限，扩大到一切众生。《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，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。

佛教徒要摆脱轮回，出离三界，应怀慈悲精神，以正、悟、智、善的慈航普度众生，实行“与乐、拔苦”

的义举,为一切众生造福田。《大宝积经》云:“能为众生作大利益,心无疲倦”,“普为众生,等行大悲。”佛法这种不舍世间、不舍众生的利他精神也同样在《法华经》中得到揭示:“大慈大悲,常无懈怠,恒求善事,利益一切。”所以,佛教高僧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,求得菩提的护佑。

综上所述,我们认为本土化了的佛教实际上已经是一种劝导人们止恶从善,避恶趋善的伦理宗教了。它以兴善止恶、改恶迁善为佛法之大端,要求断一切恶,修一切善。这即是在慈善的伦理价值层面上规范人们的心理动机和行为倾向,敦促人们在社会生活和个人生活中内省律己,克服私欲,去恶从善,培养高尚的人格情操。在佛教慈善观和世俗道义的影响下,佛门弟子以慈悲为首,以度人为念,愍念众生之苦,甘愿为十方人做桥,度脱一切。这样,佛教的慈善伦理情怀与儒家仁爱之心、仁义之道就具有了相通之义。或许如此,唐宋以降,即使在儒学居统治地位的封建盛世,佛教也能摄儒入佛得以发展,并实现儒佛交融。民国有慈善家对此有这样的评说:“儒学盛兴之极,乃有佛教,儒、释、道相互传衍,数千年来深入人心,成为风俗。”^[9]由此,我们就不难理解明清时期的劝善书,功过格往往是融会儒佛道诸家的慈善思想,大力地对普通民众宣讲积德行善,或进行劝募劝捐,以便形成仁风善俗。

(四)两晋南北朝佛教慈善思想的丰富与发展

以因缘果报论为基础的佛教劝善理论是伴随着佛教的中国化而渐趋丰富的。两晋南北朝之际,佛教在中国得到进一步传播,佛学也有了空前的发展,产生了大量的劝善典籍,既有佛门疑伪经,又有释氏辅教书之类的志怪小说,佛经应验记及变文、俗讲,还有与儒道两家劝善书相近的佛门劝善书。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^{[5](48-51)}。南北朝之际,善恶果报等思想已深入中国民众的观念之中。为辅助教化,劝善理论还与文学艺术形式相结合,

产生了志怪小说、佛经应验记(鲁迅称之为“释氏辅教书”,见其所著《中国小说史略》)。《观世音应验记》就是当时佛门感应记的代表之作,以叙述佛教的神异及善恶报应的真实灵验和人们现实中的祈福禳灾为主题,与志怪小说类的“释氏辅教书”相呼应,为佛教震耸世俗、止恶扬善起了极大的作用,也推动了同时期佛教寺院慈善事业的发展。

北魏文成帝时,始建“僧祇粟”之制,划出一部分民户作僧祇户。每逢灾荒时,即以施粥发粟的形式来济贫赈灾。这种佛寺举办的慈善活动在南北朝时十分普遍,许多僧人都舍身于这一领域,《魏书》记载:“僧祇户、粟及寺户遍于州镇。”(《魏书·释老志》)尔后,僧尼还主持收养无力自养残疾鳏寡的六疾馆、孤独园。唐宋时期的悲田养病坊和福田院等慈善机构,最初也是由佛寺掌管,普施善行。这与唐代俗讲、俗唱、变文等通俗形式的佛教劝善理论的盛行不无关系。中国佛教的劝善理论,正是通过俗讲、变文等宣传配合,发挥了很好的社会作用,吸引并劝化了众多的善男信女。人们在听讲佛经中,渐渐受到劝善理论的熏染,自然而然地汲取慈善观念,播下善种,长成善根。从某种意义上讲,劝善理论是佛寺对慈善事业的宣传,是一种行善的功德论。中国佛教慈善理论的独有内容和形式,也昭示着佛教伦理的入世行善倾向。

(作者:周秋光 湖南师范大学历史文化学院教授、博士生导师,湖南长沙 410081;徐美辉 湖南师范大学历史文化学院在读博士、副研究员,湖南长沙 410081)

参考文献

- [1] 王明.太平经合校[M].北京:中华书局,1960.60.
- [2] 葛洪.抱朴子·内篇卷三[M].北京:中华书局,1980.
- [3] 葛洪.抱朴子·内篇卷六[M].北京:中华书局,1980.
- [4] 葛洪.抱朴子·内篇卷六[M].北京:中华书局,1980.
- [5] 转引自王月清.中国佛教伦理研究[M].南京:南京大学出版社,1999.27.
- [6] 尚海,傅先生.四大宗教箴言录[M].北京:中国广播电视出版社,1993.322.
- [7] 智圆.闲居编·四十二章序[M]//石峻.中国佛教思想资料选编第三卷.北京:中华书局,1987.
- [8] 印光集[M].北京:中国社会科学出版社,1996.20.
- [9] 周秋光.熊希龄集下册[M].长沙:湖南出版社,1996.2003.