

【社工实务】

中国佛教社会工作的伦理与实践

——基于文化和历史传统的本土经验

杜立婕

【摘要】本文主要探讨了中国佛教社会工作作为文化和历史传统的一种本土经验的几个相关问题。第一,论述了中国佛教社会工作伦理,佛教中如平等、慈悲、福田、布施等诸多伦理思想与西方社会工作伦理相通的价值观念。第二,回顾了佛教传入中国后,在魏晋南北朝时期提供了社会流动中的福利;唐宋时期的“悲田养病坊”成为“官督寺办”的制度化福利形式;明末清初时期围绕寺院捐赠形成的地方“士绅社会”,寺院提供了一个可在其中将士绅地位变成公共权力的社会领域;近代太虚进行佛教改革,提出“人间佛教”的思想体系;当代大陆地区各个佛教寺院的社会服务状况和基金会的运作,台湾慈济佛教社会工作的成功案例。第三,中国现代佛教社会工作实践面临的瓶颈问题及应对策略。

【关键词】中国佛教社会工作;伦理与实践;本土经验

【作者简介】杜立婕,女,山东德州人,上海师范大学人文学院社会学系副教授,博士(上海 200234),华东师范大学社会发展学院博士后,研究方向为宗教社会福利、社会工作理论与实践研究(上海 200241)。

【原文出处】《云南师范大学学报》:哲学社会科学版(昆明),2016.5.74~82

【基金项目】2013年国家社会科学基金项目“中国佛教社会工作研究”(13CZJ027)阶段性成果。

社会工作起源于西方社会,自传入中国后,一直存在着本土化的诸多探讨。西方社会工作的兴起与宗教慈善有着深厚的渊源,一开始从事这种助人活动的大多是基督教徒或者各类带有宗教背景的慈善组织。基督教的价值理念深深影响并塑造了社会工作的价值观念,如“平等、利他、助人、奉献、敬业”等。^①基督教思想中包含的博爱、平等的观念促使上层社会对平民百姓尤其是弱势群体产生道德上的同情,对至善的颂扬使“社会工作”这种利他行为变得更为自觉。后现代的社会工作思想流派,更加强调社会工作理应成为工作者个人的道德实践,在社会工作者和求助者的专业关系中的道德反省成为工作者个人道德实践的一部分。^②社会工作作为社会福利的发送体系,从一诞生便与宗教伦理相联系,宗教伦理中包含的精神价值,一直就是与社会福利精神有着亲和性的关系,甚至是推动社会福利的主要动

力。时至今日,政府社会福利与宗教社会福利之协力,在世界发达国家和地区仍然是一个重要的事实。^③这种合作对于社会发展和人类文明的意义已经得到了证实并积累了丰富的经验。尽管在西方社会存在大量的社会服务机构和NGO组织,由于宗教深厚的历史传统,这些服务机构大都有宗教背景,而当民众生活上遇到困难时,往往更加信任并且首先求助有宗教背景的慈善团体。我国与西方国家有着不同的文化背景,佛教而非基督教是传统文化的重要组成部分,佛教慈悲济世的宗教理念一直影响着中国民众的社会公益心理,佛教社会福利也在中国传统社会中和政府福利、家族福利一起为提高民众福祉发挥了重要功能。

鉴于宗教与社会工作的关系,也有现代学者直接将基督徒或者带有基督教背景的社会机构所从事的服务活动称为“基督教社会工作”。本文沿用此

法,把佛教的社会服务事业称为“佛教社会工作”,这里的“佛教社会工作”概念意义较为宽泛,指佛教信徒在佛教教义的理念影响下以佛教组织为载体所从事的各类有益于社会的服务活动,既有物质的救助,也有精神的抚慰、道德的教化等,既有针对老弱病残等社会弱势群体群的补救式活动,也有针对社会一般人群的心灵和信仰服务。现代佛教社会工作在中国某些地区已有成功经验,以台湾的慈济功德会为例,慈济在济贫的个案制度方面已经发展出一套相当精致和完整的作业流程,而慈济医院里也有社工部门的设置,慈济的发展已经和台湾社会工作的发展紧密联系在一起。20世纪80年代以后,中国大陆诸多寺庙纷纷设立佛教功德会和基金会,尝试在社会服务中运用专业NGO管理机构模式进行操作。与“基督教社会工作”相比,“佛教社会工作”的历史稍显年轻,^④“佛教”和“社会工作”两个概念的彼此结合还存在一段时间的磨合和适应,佛教界正在进行着尝试性实践,而学术界也在努力地结合实践进行理论研究。^⑤

本文试图对中国佛教社会工作伦理,中国佛教社会工作的实践形态,以及现代佛教社会工作中面临的瓶颈问题及突破策略等做出初步探讨。

一、中国佛教社会工作伦理

佛教教义中蕴含着丰富的伦理,如慈悲、布施、福田等思想,与西方社会工作伦理和价值观如“平等、利他、助人、奉献、敬业”有相通之处,佛教的伦理思想指引着中国佛教不断为人类福祉贡献自己的力量。

(一)佛教的慈悲观

佛教以“慈悲为怀”,慈悲观在佛教的众多教义中占有极其重要的地位。中国社会流行大乘佛教,普度众生是其最基本的追求,慈悲观便成为其最突出和最核心的教义。慈悲观在小乘佛教中原本是一种修行法门,到大乘佛教时,为了突出慈悲的深意,将“慈悲喜舍”由修行法门提升为佛性的地位,认为慈悲就是佛性,体现了大乘佛教对慈悲的重视。^⑥

《观无量寿经》上称“佛心者大慈悲是”,^⑦即是说佛教以慈悲为本。在原始佛教里,“慈”与“悲”本来是有分别的,佛典解释说“慈名与乐,悲名拔苦”。慈,音译为“弥勒”,以亲切、友善之心对待众生,给予众生快乐、幸福;悲,原意为“痛苦”,引申为能够深切

同情体察别人之痛苦,并做出行动为人拔除痛苦。^⑧慈心是希望他人得到快乐,慈行是帮助他人得到快乐;悲心是希望他人解除痛苦,悲行是帮助他人解除痛苦,因此慈悲的定义就是“拔苦与乐”。

(二)佛教的布施观

“布施”,被列为大乘“六度”之一,是实施慈悲精神的主要途径。《大智度论》卷14中对布施进行细化,认为“布施有三:一为财施,二为法施,三为无畏施”。^⑨财施就是将财物施舍给别人,往往是为了救助贫困;法施就是宣讲佛法,将佛法说与人知,以佛法度人;无畏施就是在众生恐惧害怕、身心不安的时候,能够帮助他面对困境无所畏惧。佛教中除对“布施”内容进行细化之外,还对“布施”的境界有着更高的要求:无论是法施、财施,还是无畏施,是布施者对自己的个人要求,布施并非为了利己的目的和期待,而是将布施这种行为作为生活内容的一部分,不求功德,不图回报,即“三轮体空”,因为这是成就佛道之基础,也是必经之路。

(三)佛教的福田观

佛教称应给予慈悲救济的对象为能生长福报的“福田”。佛教在谈到布施时,也常用“福田”来进行比喻,进行布施好比撒种子在田里,种植了希望,会有收获。“田”,田地,意味着生长和收获,“福田”即可生福德之田。在佛教中,关于福田的说法不一,有“二福田”(悲田、敬田)、“三福田”(悲田、敬田、恩田)、“七福田”、“看病福田”等多种。在《大智度论》中把福田分为两种,即悲田和敬田:“悲田”以受怜悯之贫、病者为对象,“敬田”以受恭敬之佛法僧为对象。在悲敬二田中,佛教更关注以贫病、孤老为对象的悲田。大乘经中,佛多处说以慈心布施贫病老弱孤独者及畜生的功德,在《佛说阿难四事经》中,佛说:“当以慈心养育幼弱,见禽兽虫蛾、下贱仰人活者,常当愍念,随其所食,令得稣息。”^⑩佛陀谆谆告诫人们:应常怀慈悲心,关怀周济老弱贫病。

以《大智度论》提出的悲、敬二大福田更具有囊括性和代表性,在中国的影响似乎更为广泛深远,佛教的福田思想实际上是发展公益事业的启蒙。“事业”一词,来自佛教,今天慈济功德会所说的“志业”类似于佛教中“事业”的基本含义,多指有神圣价值的工作,与我们现在说的公益事业,非常接近。大乘佛教的奠基者龙树在《大智度论》中说:“一切资生事

业,悉是佛道”,^①把世间具有正面价值的工作,一切能够有益大众的事业,都纳入了佛教的范围之中。《瑜伽集要焰口施食仪》中的“三归依赞”,更提出“利生为事业,弘法是家务”,^②利生,也就是利益众生,和弘传佛法并举,成为佛教的根本工作,而这样的具有佛教意义的“事业”,也就具有了神圣价值。

二、中国佛教社会工作的实践形态

苦难往往促使宗教诞生,对苦难的解脱往往吸引人皈依宗教,所以基督教徒把传播教义直接称为“传福音”,“福”是幸福、福祉。佛教亦如此,佛陀人生“八苦”论的确吸引了诸多信众为求解脱而皈依佛教,也反映了佛教在印度的诞生直面现实人生与社会苦难,满足了那个时代民众的福祉需求。佛教传入中国后,服务个体人生,应对社会灾难,中国佛教社会工作不仅拥有深厚的教义哲学基础,还积累了丰富的历史经验,也在不同时期呈现出各有特色的实践形态。

(一)魏晋南北朝佛教:集群迁移流动中的福祉

佛教自两汉之际传入中国,但终汉之世规模和影响都不大。自魏晋南北朝时期,中古的公元3~6世纪(西晋末年永嘉之乱至隋朝统一),情况却发生了很大变化。这个时期形势复杂,社会急剧转型,政权更替、人口迁徙、战火纷飞,民族矛盾突出,社会痛苦加剧,佛教的传入让那个痛苦的时代表现出欢畅的意义。

其一,北方少数民族纷纷南下和东进,如匈奴、鲜卑、羯、氐、羌等游牧民族,他们本来生活在长城以北的草原地带,这个时期进入中原,这样原本以关中平原为核心地域的汉族王朝的统治秩序和文明体系,便被彻底打乱了,传统的社会整合能力也被削弱。因此就产生了两个拥有迥然相异文化背景的集群,胡和汉,胡代表游牧民族,汉代表农业文明,除了胡、汉两大族群之外,还存在着由于羌、氐、鲜卑等等种族细分带来的亚文化群。这种文化类型的多样性差异再加上当时人口流动迁移的频繁,传统的社群关系遭到破坏,人与人之间新的社会关系的建立处在一个过渡时期。迁移对社群的影响主要在于“一个曾经紧密相连的社区分裂成为零散的个人和家庭,并且人们发现迁移后很难建立起新的社会联系”。^③一盘散沙近乎呈混乱杂居状态分布的传统农业区域社会迫切需要一种文化体系或者共同的信仰

来进行整合,佛教可谓应时而来。佛教传入中国后,在北方地区很快被民众信仰,它的“众生平等”“因果轮回”等理论,使“华夷之别”、胡汉之分在一定程度上得以泯灭,“非我族类,其心必异”的仇视心态得到消解,它为胡汉双方提供了寻求精神与社会合作的途径,从而大大缓解了当时的社会冲突带来的痛苦。^④

其二,魏晋南北朝时期是中国历史上战争最多、各种矛盾最激烈的时代,使得社会秩序混乱不堪,生存的安全系数降低,佛教弥补了儒家在社会动荡时如何救助没有血缘关系的陌生人的理论欠缺。中国主流宗教儒教的规范体系是建立在宗法性社会结构基础之上并与之相适应的体系,不可避免地存在着诸多的缺陷。社会中的一些个体可能并不满足践履血亲关系基础之上的伦常规范,而是倾向于将道德行为的施与对象与寻求救助对象扩展到血亲关系的界域之外,这种伦理需要在战乱动荡的社会境域里显得尤其强烈。因为在这样的历史境遇里,迫使个体(如鳏寡孤独)在血亲关系之外去寻求救助。这样,佛教、道教等制度型的宗教规范体系,就会适时的补充儒教道德规范体系的不足。例如,仁慈好施、戒杀乐施是佛教个体修行实践中去除私欲的根本方式之一,在印度社会并不奇怪,可谓司空见惯,但在汉代输入中国时,却成为本土罕见之事,当时恰逢汉末动荡不安的社会境遇,这种宗教行为因为境遇的需要很容易被中国人接受下来。^⑤

(二)唐宋佛教:“官督寺办”的制度化福利

佛教成了唐朝时期重要的民间救灾力量,壮大了社会救灾的声势,其作用也被政府承认并进一步利用,该时期佛教社会福利的表达形式,出现了明显的与以往不同的特征,那就是“官督寺办”半官半民性质,典型的是“悲田养病坊”。

刘淑芬先生经过研究得出结论:佛教福田思想不但影响了中古时期民间的社会救济工作,而且影响到了国家的社会救济事业。^⑥在南北朝时期,佛教寺院所创办的零星的慈善机构就已经出现,最早见于文献记载的就有北齐那连提黎耶舍所建的收养麻风病人的病坊,“又收养厉疾,男女别坊,四事供承,务令周给”^⑦,但这个时期,此类机构并不成规模,属于僧侣和信徒在民间实施的零散慈善行为,政府也没有重视。到隋唐时期,佛教所创办的慈善机构出现了规模化倾向,最主要的标志是悲田养病坊的创

设,“僧寺为救济贫病,恒在寺中设病坊,曰悲田坊,以悲田养病本于释教也”^⑧。“悲田养病,自长安以来,置使专司。开元五年宋璟奏,谓聚无名之人,著收利之便,实恐逃捕为藪,隐没成奸。请罢之,不许。开元二十二年,断京京城乞儿悉令病房收管,官以本钱收利给之”、“会昌五年僧尼还俗后,李德裕改请悲田为养病坊,令检人管之,并定两京诸州各坊给田数目”。^⑨

最后,悲田养病坊的社会功能受到政府的认可,进一步成为唐代政府设置的半官半民的慈善机构。佛教“悲田”思想中救济的主要对象,包括贫困者、病人、无依无靠的老人、孤儿、流浪人员等,悲田养病坊成为收容这些人的场所,使病者得愈、老者得养、幼者得教、亡者得安。它的出现标志着佛教的社会救助功能走向了成熟,慈善机构的设置走向了制度化。

唐朝的佛教慈善事业对后世产生了深远影响,之后的宋朝也在此基础上进行了继承和发展。宋朝建立后,承袭了唐代悲田养病坊的传统做法,“官托寺办”、“官督寺办”的慈善公益事业得到了进一步发展。宋朝先在开封建立了委托佛寺和僧侣经营的官方慈善机构福田院,之后在地方上广泛建立居养院、安济坊、漏泽园等慈善机构,大多数由寺院僧侣管理。唐宋以后,由于佛教本身的衰落,佛教社会福利事业与官方慈善事业分离,也逐渐失去了以往的浩大声势。

唐代悲田养病坊不光对后世宋朝慈善机构的设置产生了深远的影响,而且这种“官督寺办”的形式本身颇具近现代西方社会NGO的性质,官府委托寺院经营悲田院、养病坊等福利机构,兼具官办、民办两种形式的优势。当时就有人评价“官托寺办”的好处:衙门有权有财,但办不成事,而僧家“以利物为便,故不惮劳;以坚固为定力,故不作辍;无妻擎之累,故不营己私;持报应之说,故不肆欺弊”^⑩。这种思路在很大程度上已经接近于近代西方社会倡导的“政府出资购买第三部门的公益服务”的做法:政府有动员资源的能力,但运作成本高,而第三部门有志愿精神与理想主义热情,运作成本低,但筹资能力不如政府,^⑪两者结合,因为优势互补而发挥巨大作用。

(三)明清佛教:围绕寺院捐赠形成的地方“士绅社群”

佛教中的居士捐赠行为是一个贯穿佛教发展历史的普遍事实,之所以将明末清初时的士绅捐赠作

为特殊的案例拿出来分析,是因为当时所处时代的原因,使这一现象的确有着与以往的士大夫捐赠不同的使命和内涵,它反映了当时一个新的社会阶层的形成,寺院捐赠行为则显示了这一社会阶层希望在社会系统内获取权力资源的一种途径。通过捐赠寺院的活动而显示其为当地的精英,寺院被建构成这些所谓“地方精英”的公共活动机构,或者当地社区一个特殊社会阶层的活动中心,它为士绅的自治组织提供了一个地方论坛,也提供了一个在其中可将士绅地位变成公共权力的社会领域。^⑫

16世纪中叶到17世纪中叶,社会经济和商业的发展,使得由富裕士绅、地主和商人组成的上流社会,在人数上与日俱增,垄断的资源也日益庞大,但政治系统里能提供的官僚岗位却没有相应增长,读书人投身宦生涯难乎其难。隋唐以后,科举成为中国选拔官员的最主要制度,在这种制度下,进士、举人可以任官职,而再低一级的生员,即一般所称的“秀才”,则构成待命的“准官僚阶层”。明朝的士绅阶层不同于以往的士大夫阶层,读书人通过县试被称为“秀才”,是获得士绅地位的最低标准,但仅此并未获得正式的政治权力,获得权力的关键是官僚系统中能够提供一个职位,如果候补官员的数量远远超出了职位数量,造成的结果是大量士绅积压在县一级的地方社区,并未在政治舞台上获得一席之地。

新的社会阶层有他们利益上的诉求,他们中的一些人在地方上崭露头角的行为便是对寺院的捐赠,开始了一个不同于以往性质的富人阶层大量施舍财富的时代。通过投资慈善活动这样的地方性事业,来积累好的名声而获得百姓的拥戴。他们通过寺院职能的发挥来积极主动参与地方事务、关心地方利益,完成了诸如修桥铺路、建立公共设施、埋葬贫穷的死者、监督兴修水利和灌溉系统,捐助公共娱乐活动,灾荒年月施赈放粮于灾民等慈善公益事业,佛教寺院被建构成士绅发送社会福祉于民众的一个载体,也为士绅带来了成就感和价值感。但是士绅的这类善举和公益事业仅仅是在地方社区,而不是国家,他们的行为是在某种程度上替代了国家的公共权威,却并不代表国家统治的公共领域内负责承担的公益事业。地方士绅没有过多的选择官方倡议的宗祠祭祀等非佛工程,因为他们认为那是代表国家的事业,相反,国家也没有参与此一时期对佛教

的大规模捐赠工程,这说明了佛教捐赠代表的地方精英和国家政权之间某种程度的分离,是这个时代的一种新兴的特征。

在社会学家看来,此一时期围绕着寺院捐赠所促成的士绅社群,因为当时所处时代的原因却拥有了一种更广泛意义的代表公共领域的表现和声音。士绅的寺院捐赠正在推动建设一个仍在建构之中还未充分发展的“公共领域”,为一个正在出现的来自公共权威的自治意义提供实践依据。当代德国著名哲学和社会学家哈贝马斯首先提出“公共领域”的概念,他认为“公共领域”的出现源于早期资本主义随着商业市场经济活动领域的扩大,原有的君主专制权威变得集权和官僚化,新兴的资产阶级为了对抗集权主义,取代封建君主的专治,创造出来表达和协调私人利益而进行沟通的一种政治公共空间——“公共领域”,它与国家的公共利益无关,但是承担对公共关怀事务的发言和表决权利的私人集合。^②

遗憾的是,士绅寺院捐赠的热情从16世纪中叶开始持续到17世纪后期就终止了,“晚明时代士绅的这种特权和优势没有导向确认地方士绅对地方事务统治权力的制度性革新,而且这样的发展在中国随后的三个世纪里也没有发生”^③。围绕寺院捐赠而形成的士绅社群因为时代的结束已经离去,它的产生和维持反映了那个时代背景下国家和社会分离状态下的现实需求,而佛教寺院则为这种社会公共空间的产生提供了一个合适的场所却具有永久的社会学意义,一直到现代的思想家提出的将佛教寺院和佛教组织视为所谓的“第三部门”,正是晚明士绅社群的镜像世界在现代社会得到的遥远反映。

(四)近代太虚的“人间佛教”改革:服务人群的菩萨行

佛教传入中国后,自两汉至明朝中期这段时期,中国一直处于比较稳定的农业社会,佛教不但为那些官场失意的士大夫、遭受人生挫折的平民百姓提供了精神归宿,而且解决了这批人的生存问题,佛教“治心”功能和社会福利功能得以充分发挥。^④然而19世纪中国农业社会的衰弱与封建王朝后期的腐朽对佛教社会功能的发挥产生不利影响,官场的腐败如同瘟疫传染给整个社会,佛教也难以幸免,许多僧人信仰衰落乃至丧失,形同俗人,“裸居茶肆,拈赌骨牌,聚观优戏,钩牵母邑”“不事涉摩静虑,而唯终日

安居;不闻说法讲经,而务为人礼忏”,^⑤有些地区“超生荐亡”成为佛教的主要经济来源,成为专门送死超生的“死”教,传统的佛事活动成为现代文明眼中的“迷信陋俗”,佛教社会功能萎缩衰落。^⑥在这样的情形之下,中国佛教开始了百年改革。

太虚的佛教改革思想主要包括“人生佛教”和“人间佛教”。太虚在推行人生佛教时,首先阐明佛法的真正精神是面向社会、服务人生,这是佛陀的本怀。“人生佛教”与“人间佛教”,虽各有侧重,但实质是相通的。^⑦

“人生佛教”的旨趣在于改进个人的道德价值和生存意义。太虚说:“佛法的根本在于五乘教法,就是重在说明人生的道德——教人养成应该怎样的思想和善的行为,方算是人生社会合于理性的道德”。建设由人而菩萨的人生佛教,以人生佛教建中国僧寺制,以人生佛教成十善风化的国俗及人世。^⑧“人生佛教”的主要意思是佛教徒以高尚的品德成就“菩萨人格”,努力成为“改良社会的道德运动家”,实行“服务人群的今菩萨行”。^⑨“人间佛教”的旨趣在于在佛教人生观的指导下,改造改进既定的不圆满的生存世界和伦理境遇,《增一阿含经》言,“诸佛皆出人间,终不在天上成佛也。”在《行为主义之佛乘》中大师认识到人生佛教必须扩展到人间,即关怀社会、利益人群。^⑩努力实现十善风化的国俗及人世,正是太虚倡导的佛教人生观的社会理想之所在,也正是在此意义上,人生佛教即是人间佛教。^⑪他在大乘佛理普度众生的基础上,认为人间佛教包含着普济个人、民族、人类三个层面,世界人类的利益高于中国佛教之局部。^⑫

“人间佛教”理论在实际的运作中遇到很多问题,太虚大师只是提出了一些个人思路,没有能够全部解决,他提出的僧制改革方案也遭到某种程度的挫折,但是他建构的“人间佛教”理论具有开创性,这一点被海内外公认,后来的中国大陆、中国台湾、中国香港、新加坡等地有众多支持者追随其理论,并且继续发扬光大。

香港地区,自从佛教联合会成立后的近70年里,已经建立起多元化多层次多方面的社会福利事业,兴建了多所佛教中小学、幼儿园和弱智人士学校,又兴办了丰富青少年业余生活的活动中心和康乐营,建立佛教医院、安老院、护理安老院及老人中心等。

为了推广佛教文化,还兴办佛学院,资助佛教杂志刊物的出版等种种慈善事业。^③台湾地区,印顺法师作为太虚事业的继承人丰富和发展了整个人间佛教理论,几十年的人间佛教运动,终于使人间佛教成为台湾佛教主流,佛教成为台湾当今社会第一显教。印顺的弟子之一证严尼师则坚持不懈致力于人间佛教理念的推广,创立了会员人数最多的佛教团体“慈济功德会”,该组织以医疗、教育、文化、慈善等积极具体的实践行动体现佛法大义,“慈济”对社会的关怀,折射出人间佛教的光辉,堪称人间佛教的典范,除慈济之外,还有佛光山、法鼓山、中台禅寺等。台湾佛教社会公益事业的发展已经引起了国际学术界的关注,波士顿大学的魏乐博教授在台湾宗教与市民社会的研究中发现,佛教成为台湾公益事业核心的力量,在西方社会却是基督教。^⑤

除香港和台湾地区外,当今社会海内外有很多佛教团体,在弘法之外,不遗余力地开展对普利众生的慈善公益事业。佛教在其固有的往昔“乐善好施、多作功德、同种福田”传统基础上,利益大众,进行社会公共服务功能的拓展,在现代化过程中成功实现了社会功能的转化。

(五)当代大陆地区的“人间佛教”和佛教基金会

“人间佛教”思想自20世纪初太虚大师在大陆提出以来,除了其弟子印顺法师在台湾地区将人间佛教思想发扬光大之外,一直居于大陆的赵朴初居士则是中国大陆地区继承和提倡“人间佛教”的又一位思想大家。赵朴初居士,生于1907年,早年就读于苏州东吴大学,1928年后一直在中国佛教界内任职,在上海,他结识了太虚并受到器重,开始接受“人间佛教”思想,从事佛教社会公益事业。新中国建立之后很长一段时间,由于历史的原因,他的事业被迫中断,至20世纪80年代初期重新开始,他于1980年后任中国佛教协会会长,中国佛学院院长和中国宗教和平委员会主席。那时正处于改革开放之初,经过几十年的磨难,人们对佛教既陌生又偏见,未来佛教走向何方?这既是佛教迫切需要解决的理论问题,又是不可回避的现实问题。赵朴初从80年代起之后至2000年逝世之前的近20年,在多次场合中,明确表示中国佛教要改变呈现在世人面前的“远离世间”的面貌,未来就是要走“人间佛教”的道路,^⑥他宣称“为社会服务,是佛教徒的天职”、“佛法在世间,不离世

间觉;离世觅菩提,犹如兔角”,并且提出“庄严国土,利乐有情”的口号。^⑦“全国佛教界要把弘扬人间佛教思想放到重要位置上,这既是我们弘扬佛法的本分,也是服务于国家和民族整体利益的重大职责。”^⑧“对众生的供养与对佛的供养应当是一样的平等。对众生应该像对自己的父母一样供养,不舍弃众生就是人间佛教的思想”。^⑨赵朴初的人间佛教思想已经对中国佛教产生了深远而积极的影响,对大陆提倡佛教现代化,实现中国佛教传统的创造性转换具有十分深远的意义。^⑩

自从中国佛教协会成立以来,在“人间佛教”这一理念指导下,慈善公益事业一直作为一项重要的工作,只是不同时期特征各异。新中国成立初期,佛教在植树造林、赈灾济困、抗美援朝等方面出钱出力,积极参与公益事业。改革开放初期,主要是恢复寺院自身的基本建设和重建各地佛协,初步完成之后,全国规模较大的寺院与各地佛协本着慈悲喜舍的精神,拓展慈善事业的范围,积极从事包括赈灾、助残、扶老、济困、救孤、助医、助学、环境保护、支持文化艺术等多方面的慈善公益事业。90年代末期,随着经济发展,也开始出现新的组织形式,有条件的佛协与寺院先后成立各类佛教慈善基金会,其他寺院亦仿效,陆续成立类似机构,为慈善公益事业的有序展开、规范化运作奠定了基础。相比内地和边远地区而言,经济发达地区如浙江、广东以及上海等大城市佛教社会公益活动和事业更发达些,具备现代特征的佛教慈善基金会也已经开始运作。以上海玉佛寺为例,目前已经有两个公益组织,继原有的以信徒为主要成员的“觉群慈爱功德会”之后,于2015年2月另成立以非信徒为主要成员的觉群文教基金会,向社会招募精通现代基金会运作管理模式的工作人员,以各种方式积极开展各类公益慈善活动,并且充分利用各种新媒体进行宣传,树立基金会的良好公众形象,也激发全社会爱心人士积极参与公益慈善事业的热情。^⑪

总之,佛教自两汉魏晋南北朝时期传入中国,历经唐宋“官督寺办”的制度化福利佛教,明清围绕寺院捐赠形成的地方“士绅社群”,近现代的“人间佛教”思想和实践,在不同时期创造了契合时代特征的社会工作实践形态。特别是近现代民国时期以来,佛教在生存压力之下被迫进行改革,经过百年转型,

已经初步从传统走向现代,太虚大师当年创立的“人间佛教”理论体系,经过印顺法师在台湾的推进和赵朴初先生在大陆的重新阐述,如今已经成为海峡两岸各宗各派公认的主导思想,也在世界华人佛教社区中得到印证和实践。海内外众多的佛教团体,在法师的带领下,集众人的力量,都在公益慈善、社会服务方面努力做出贡献,“人间佛教”思想指引着中国佛教迈向新的征程,也不断地为人类福祉贡献着自己的力量。

三、现代佛教社会工作面临的瓶颈与突破

“佛教”和“社会工作”本来是两个互无交涉的概念,能够结合在一起的重要原因来自于两个领域的现实需要:首先是来自社会工作本土化的需要;其次是佛教现代化发展的需要。由于二者结合的历史并不算悠久,尚属新生事物,发展依然处于稚嫩的初级阶段而问题重重。现代佛教社会工作发展面临的诸多瓶颈问题也皆来源于目前这两个领域分立而缺乏整合的状态。

首先,中国佛教伦理和实践是社会工作重要的本土资源。西方社会工作传入中国后面临着本土化的问题,本土化的其中一个重要意义是在吸收外国先进理论的基础上发展本国的自生理论,自生理论的来源之一是历史和文化传统。从事社会工作的学者提出要“重新审视本土思想资源与社会工作的关联”的迫切性,将社会工作与本土思想资源进行系统地联结的某些尝试。^④对于中国传统文化对社会工作本土化的积极影响,以往研究侧重于对长期占中国正统文化地位的儒家思想的挖掘,如“儒家社会工作”概念的提出。^⑤但是对作为中国传统文化的重要组成部分之一的佛教却有所忽略,有关佛教教义与西方社会工作伦理相通之处的系统研究相当缺乏。其实,佛教的“仁慈好施、慈悲为怀”等类似于西方基督教思想中蕴含的博爱、利他主义的道德规范一直为中国人践履之,而佛教在“家国同构”的中国传统社会一直是“公共利益”的承担者。现代社会,佛教社会福利若能与社会工作成功结合,对于社会工作本土化发展以及佛教的现代弘法形式的转型,有着双重的意义。如果在现阶段把中国社会工作假设成是一项政府和社会力量共同合作为百姓谋福利的事业,那么这种社会力量的组成也应该是多元化的,作为中国传统文化重要组成部分的佛教力量当然不可

或缺,佛教社会工作的加入,将使中国社会工作本土化的探索性进程行走得更加协调和健康。

其次,佛教社会工作是佛教顺应现代化发展的需要。尽管佛教是中国的大宗教,而且在慈善公益事业发展历史中成为慈善公益组织中的一名资格较“老”的成员,在未来社会福利事业中潜在作用巨大,但由于宏观制度及佛教自身等方面的原因,佛教慈善组织的主体身份认同的问题和佛教慈善组织的管理问题始终是佛教社会工作的“中国式困境”。^⑥目前慈善尚处于形成阶段,也缺乏成功的案例,因此学者对此的关注较少。随着现代社会佛教各项社会服务事业的开展,引出的另外一个重要课题,就是佛教社会工作的制度规范 and 专业化问题,这涉及资金的监管、人员的安置等实际问题,这也是西方基督教慈善服务与社会工作结合所提供的经验。举办社会事业无疑需要大量资金,当代世界各国、各个地区,以及不同宗派的佛教组织,经济来源渠道是多元的,一般除从施主的施舍或者捐赠、各类佛事活动中取得收益外,佛教组织或者寺院兴办工商业或者服务业的经营活动,或者依靠旅游观光的门票、出售宗教用品或者纪念品得到数额可观的收入。但是佛教之财应“取之有道,用之于民”,钱财并非最终目的,接触和使用钱财是佛教的方便法门,是为了更好地服务社会,造福百姓,这是“人间佛教”所极力倡导的。在资金的使用方面除了宗教慈善团体的内在自律之外,还有政府对宗教非营利组织(或“第三部门”)外在的一系列资金监管制度问题显得尤为必要,特别是强调诸如非营利组织的会计签证制度以及信息公开化等工具性层次的理性运作原则,并制定和实施有关宗教募款的各种法令规范,如《宗教慈善法》、《宗教非营利组织法》,或者尽快将宗教慈善拉入到《慈善法》、《非营利组织法》中进行规范和管理,这显然有相当程度的正当性与迫切性。

就目前来看,宗教学、社会工作学界之间的会通、沟通,结束两个理论领域各自为政的局面,可能是解决瓶颈问题首先采取的策略,包括社会工作和佛教领域的学者联手进行交叉学科的研究,加强在实务领域上资源的整合等。目前香港、台湾、大陆地区的学者在这方面已有某些成功经验。如社会工作学者侧重本土思想资源的挖掘和探索,这些研究和探索也体现了费孝通先生一直倡导的“文化自觉”,

如香港的陈丽云教授“东方身心灵模式”，尝试在其实务中运用佛教“我执”、“无我”的心理学理论来改变案主的错误认知，虽然仅限于某些个案的尝试，理论上并未进行系统的总结，但至少表明在中国社会工作本土化过程中，作为文化传统之一的佛教修持理论对于社会工作服务技术有着重要的借鉴意义。一些年轻学者的硕士和博士论文也对佛教社会工作的本土意义进行了探讨。^{⑤⑥⑦}佛教学者对佛教社会工作某些成功个案的研究，台湾慈济作为人间佛教的典范，十分重视有效的管理制度，亦设有专门的个案管理部门，采取个案访视、效果评估等专业社会工作管理方式，实施社会服务，提供了一些成功的经验。而佛教研究领域近些年来对大陆佛教慈善事业研究开始成为热点，不仅相继出现了一些成果，而且也有学者专门对此类研究进行梳理。^⑧我们有理由相信，佛教社会工作尽管处于初创期，但是将会成为一个具有广泛前景的研究方向。

注释：

- ①李素菊.论宗教的社会工作意义[J].中国宗教,2009,(3).
- ②朱志强.社会工作的本质:道德实践与政治实践[A].何国良,王思斌.华人社会社会工作本质的初探[C].香港:八方文化企业公司,2000.
- ③王顺民.有关社会福利资源开拓与整合的若干想法:以宗教类非营利组织为例[A].郭静晃.社会问题与适应[C].台北:扬智出版公司,2000:553~570.
- ④王顺民.“人间佛教”的远见与愿景——佛教与社会福利的对话[J].中华佛学学报,1998,(11).
- ⑤杜立婕.佛教社会工作观:对中国佛教思想和现象的一种现代诠释[D].上海师范大学博士学位论文,2011.
- ⑥根通法师.中国佛教慈悲济世的理念与实践[EB/OL].<http://www.ways.com>,2006-09-17.
- ⑦《大正藏》第12册《佛说观无量寿经》。
- ⑧陈兵.佛陀的智慧[M].上海:上海古籍出版社,2006:195.
- ⑨《大正藏》第25册,《大智度论》第14卷。
- ⑩《大正藏》第493册,《佛说阿难四事经》第14卷。
- ⑪《大正藏》第25册,《大智度论》第四卷。
- ⑫《乾隆大藏经》第1460部,《瑜伽集焰口食仪》一卷。
- ⑬戴维·波普诺.社会学(第9版)[M].李强等译.北京:中国人民大学出版社,1999:621.
- ⑭尚永琪.3~6世纪佛教传播背景下的北方社会群体[D].吉林大学博士学位论文,2006.

- ⑮孙尚扬.宗教社会学[M].北京:北京大学出版社,2001:212.
- ⑯刘淑芬.北齐标异乡议惠慈石柱——中国佛教社会救济的个案研究[A].梁庚尧,刘淑芬.城市与乡村[C].北京:中国大百科全书出版社,2005:52~86.
- ⑰[唐]道宣:《续高僧传》(卷二).《隋西京大兴善寺北天竺沙门那连耶舍传》。
- ⑱汤用彤.隋唐佛教史稿[M].北京:中华书局,1982:62.
- ⑲《唐会要》卷四九。
- ⑳李仲光.百丈桥记[A].陈梦雷.古今图书集成·职方典(卷一三七二八)·雷州府部·艺文[C].
- ㉑秦晖.政府与企业以外的现代化:中西公益事业史比较研究[M].杭州:浙江人民出版社,1999:221.
- ㉒卜正民.为权力祈祷——佛教与晚明中国士绅社群的形成[M].张华译.南京:江苏人民出版社,2005:316~387.
- ㉓Habermas Jürgen, The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society [M]. Massachusetts Institution of Technology Press, 1988: 51.
- ㉔卜正民.为权力祈祷——佛教与晚明中国士绅社会的形成[M].张华译.南京:江苏人民出版社,2005:16.
- ㉕陈兵,邓子美.二十世纪中国佛教[M].北京:民族出版社,2000:158~159.
- ㉖章太炎,曼殊.敬告十方佛弟子启[A].马以军.苏曼殊文集[C].广州:广州花城出版社,2002:109.
- ㉗陈永革.佛教弘化的现代转型——民国浙江佛教研究(1912~1949)[M].北京:宗教文化出版社,2003:3.
- ㉘王月清.论太虚的人生佛教思想[J].南京社会科学,2000,(12).
- ㉙太虚.太虚集[M].北京:中国社会科学出版社,1995:414.
- ㉚太虚.怎样来建设人间佛教[A].太虚大师全书(第47册)[C].台北:善导寺佛经流通处印行,2001:282.
- ㉛满霖.太虚大师“人间佛教思想”的形成[J].中国宗教,2003,(7).
- ㉜王月清.论太虚的人生佛教思想[J].南京社会科学,2000,(12).
- ㉝太虚.怎样来建设人间佛教[C].太虚大师全书(第47册),(台北)善导寺佛经流通处印行,2001:282.
- ㉞如是.佛教慈善与公益[EB/OL].<http://www.xuefo.net/nr/article23/225772.html>.2014/9/13 17:05:00.
- ㉟蔡长颖,王仕圆.医院组织属性对志愿者影响之研究[A].“台湾社会福利学会年会暨快乐儿童、活力老人、健康社区——建构台湾社会福利的新远景”国际研讨会论文集[C].2004.
- ㊱赵朴初.中国佛学院本科毕业典礼上的讲话(1984年7

月25日][A].赵朴初文集[C].北京:华文出版社,2007:53.

⑳黄夏年.赵朴初居士“人间佛教”思想体系初探[A].方立天,学愚.佛教传统与当代文化[C].北京:中华书局,2006:87~98.

㉑圣辉.中国佛教协会五十年[J].法音,2003,(10).

㉒赵朴初.佛教与社会主义精神文明建设关系的谈话(1986年3月)[A].赵朴初文集[C].北京:华文出版社,2007:153.

㉓陈兵,邓子美.二十世纪中国佛教[M].北京:民族出版社,2001:216.

㉔资料来源于上海玉佛寺官方网站<http://www.yufotemple.com/>和觉群文教基金会公众微信号.

㉕何雪松.重构社会工作的知识框架:本土思想资源的可能贡献[J].社会科学,2009,(7).

㉖钟桂男.儒家社会工作学的教育与实践模式[J].华东理工大学学报(社会科学版),2006,(1).

㉗郑筱筠.“另类的尴尬”与“玻璃口袋”——当代宗教慈善公益的“中国式困境”[J].世界宗教文化,2012,(1).

㉘李胜.佛教文化在推动社会工作本土化中的作用研究[D].西北大学硕士学位论文,2013.

㉙杜立婕.佛教社会工作观:对中国佛教思想和现象的一种现代诠释[D].上海师范大学博士学位论文,2011.

㉚仲鑫.当代佛教慈善公益组织及其活动的研究——以慈济基金会南京会所为例[D].南京大学博士学位论文,2011.

㉛王佳.中国佛教团体与慈善公益事业研究评述[J].世界宗教文化,2011,(2).

Ethics and Practice of Social Work of Buddhism in China in the Perspective of the Local Experience of Cultural and Historical Tradition

Du Lijie

Abstract: This paper focuses on three related issues about the social work of Buddhism in China in the perspective of the local experience of cultural and historical tradition: firstly, its ethics which finds expression in ethical ideas of Buddhism like equality, mercy, virtues, charity and so on, which are similar to those in Western ethics; secondly, its history like the early Buddhism in India that was a response to the reality and social suffering; the period after the introduction of Buddhism to China, during which it provided welfare in the social mobility in the Wei, the Jin, and the Southern and Northern Dynasties; the period of the Tang and Song dynasties in which the government-sponsored temple became the poverty-relieving office providing the institutionalized welfare; in the period of the late Ming dynasty and the early Qing dynasty during which the gentlemen's donation helped form the “gentry society” based on the temple that provided them with the possibility of changing their social position into social power; Master Tai Xu in early modern times put forward the idea of “humanistic Buddhism” for modern Buddhist reform; the related work and different foundations in the mainland of China in contemporary times, and the success of Buddhist Tzu Chi Foundation in Taiwan of China; thirdly, the bottleneck problems in the social work of Buddhism in China and possible solutions.

Key words: social work of Buddhism in China; ethics and practice; local experience