

自利利他：近代中国绅商居士的义利抉择

张 佳

(东南大学 人文学院,江苏 南京 210096)

[摘 要] 义利关系问题是中国哲学的关键议题之一。相对于过去主流的重义轻利学说,义和利同等重要的观念在近代逐渐被接受,并促使传统士绅和商人阶层成功对流形成绅商阶层。如何实现传统士绅求“义”与商人求“利”的本质诉求,成为近代绅商始终需要面对的一大难题。大批绅商居士选择从结合中印传统的自利利他思想中攫取伦理资源,践行义利统一观念。他们不断淡化“以世俗利益度化众生”与“以超越功德度化众生”及“践行儒家道义”与“践行释家义理”之间的区别,同时在现实与超越层面实现求“义”和求“利”的平衡统一。

[关键词] 自利利他 义利之辨 绅商居士

一、义利之辨与近代绅商阶层的崛起

物质利益与道德行为的关系问题,自先秦伊始一直是中国传统哲学所探讨的基本议题之一。先秦儒家一方面肯定追求合理利益的正当性,如孔子曾言“富而可求也,虽执鞭之士,吾亦为之”(《论语·述而》),另一方面也强调当义和利发生冲突时应当毫不犹豫地以义为先,如孔子言“富与贵,是人之所欲也,不以其道得之,不处也”(《论语·里仁》),“君子喻于义,小人喻于利”(《论语·里仁》)。孟子甚至还提出“生,亦我所欲也。义,亦我所欲也。二者不可得兼,舍生而取义者也”(《孟子·告子上》),凸显儒者对义的崇奉。在见梁惠王时,孟子也曾论及“王何必曰利?亦有仁义而已矣”(《孟子·梁惠王》),指出君主应以仁义来治理国家。自孔孟正式提出义利之辨这一哲学命题后,其他诸子百家也纷纷就此发表见解。如庄子强调“至人无己,神人无功,圣人无名”(《庄子·逍遥游》),不但反对功利行为,而且主张连义利行为本身也应一并舍弃。对比儒道二家的轻利,墨家则重视义与利的一致性。如墨子提出“兼相爱、交相利”“兴天下之利”(《墨子·兼爱》)。在墨子看来,“义,利;不义,害”(《墨子·大取》),兴义就是兴既利己又利他的天下大利。至于法家,又有别于儒道墨三家,表现出对利的特别重视。如韩非称“去求利之心,出相爱之道”(韩非子·六反)不可能存在,还由此提出唯有代礼治为法治方可协调人与人之间的利益关系。

义利之辨在“罢黜百家、独尊儒术”之后,也在后儒们的哲思中一直延续。如董仲舒就继承了先儒的重义轻利思想,主张“义则世治,不义则世乱”(《春秋繁露·王道通三》),故仁者应“正其谊不谋其利,明其道不计其功”(《汉书·董仲舒传》)。及至宋代,朱熹甚至称“义利之说,乃儒者第一义”(《晦庵集·与延平李先生书》)。程颢、程颐和朱熹等理学家不但重申义利之辨,而且进一步将其推至理欲之辨的层面,提出“存天理,灭人欲”之说。伴随此说的流行及种种误解,中国社会甚至一度出现过分贬抑利益需求的现象。为纠正此偏颇,以陈亮、叶适为代表的永嘉学派又提出“义利双行,王霸并用”(《陈亮集·又甲辰秋书》),“既无功利,则道义乃无用之虚语耳”(《习学记言》),强调义与利之间的统一,并被后来主张经世致用的浙东学派继承。晚明之后,随着阳明学的展开,天理与人欲之间的紧张关系在一定程度上亦得以缓解,义利之辨还走向更为细致的讨论。如王夫之认为“私欲之中,天理所寓”“离欲而别为理,其唯释氏为然,盖厌弃物则而废人之大伦矣”(《读四书大全

[基金项目] 国家社会科学基金青年项目(17CZJ009)、东南大学“至善青年学者”支持计划(2242021R41159)阶段性成果。

[作者简介] 张佳,哲学博士,东南大学人文学院副教授,研究方向:中国思想史、三教关系。

说)),宣扬人欲和天理的统一。又如颜元提出“以义为利”,甚至改董仲舒之句为“正其谊以谋其利,明其道而计其功”(《四书正误》)。由此可见,如何把义的原则落实到经世致用之上,开始成为思想界共同关注的焦点。

伴随儒家轻功利思想的消极影响愈发明显,近代知识精英们在前贤的基础上也纷纷公开质疑乃至批判传统义利观。如魏源有感于国退民弱的民族危机而言“圣人以名教治天下之君子,以美利利天下之庶人”“自古有不王道之富强,无不富强之王道”(《魏源集·默觚下》),强调国富兵强才是王道应行之义。维新派思想家薛福成更是指出传统重义轻利的思想是制约商品经济和现代工业发展的障碍,认为“人人之私利既获,而通国之公利寓焉”(《出使日记续刻》)。康有为亦直言,若在义利关系上再因循守旧下去,“犹不讲求生财之道,亟亟以实利之是尚,吾恐鱼无水死,国无财亡”(《论语注》)……这些学说尖锐地批判了传统讳忌言利的偏颇,充分肯定了利的重要性。与此同时,他们也继承了先贤的重义之说,认同义在协调人与人之间相互矛盾对立的利益关系时所发挥的作用。如严复曾言:“今人则谓生学之理,舍自营无以为存。但民智既开之后,则知非明道则无以计功,非正谊则无以谋利。功利何足病,问所以致之之道何如耳。故西人谓此为开明自营,开明自营于道义必不背也。”(《天演论》下卷论十六《群治》按语)在他看来,在“明道”“正谊”之义的前提下谋利计功,正是社会文明发展之道。

整体而言,传统义利关系的探讨可归为“重义轻利”“重利轻义”和“义利协调”三种类型^①。以先秦儒家为代表的“重义轻利”思想在过去一直最具影响,法家“重利轻义”之论仅是昙花一现,墨家以及后儒们的“义利协调”学说亦未成为主流,更不用说道家弃绝义利的观念难以在现实实现。尽管主流义利观的偏颇不断受到质疑,却鲜有人深入阐释义与利的内涵及关联,进而建构起一套理论完备且为多数社会成员所认同的新型义利观念。不过,正如前所述,传统“重义轻利”观念在宋明时期已经出现新的变化。由此,现实社会也悄然发生了改变。

在传统“士—农—工—商”的四民社会中,商人尽管自战国秦汉以降一直活跃于社会,却多因“逐利”而背负贱名,处于四民之末。相比之下,士绅往往与“取义”关联,故而被赋予高尚地位。然而,随着明清儒者对“治生”“理欲”“公私”等义利关系问题出现新的认识,而商人也通过树立类似于韦伯(Max Weber)所言之“入世苦行”的“商道”而与士绅相互流动,士绅们对商人的态度渐渐发生改变,甚至不得不开始重新审视他们的社会地位。如王阳明曾提出“古者四民异业而同道,其尽心焉,一也”(《节庵方公墓表》),在试图将其良知心学推及士、农、工、商四“业”的同时,亦可谓儒者破天荒地对商人地位表示首肯。明清之际,士绅和商人阶层相互混融还逐渐成为潮流。弃儒经商的现象越来越普遍,商人的社会功能和地位也愈发显要。清政府亦逐渐开始尊重商人,不但放松对他们的控制,而且时常将他们与士绅并提^②。

绅商阶层的出现,正是此义利观念变革和社会变迁之下的产物。历史学中的“绅商”概念具有双重意涵,在广义上即指中国传统四民社会中士绅和商人两个阶层混融而成的社会群体。随着近代社会商人地位的逐渐上升和士绅地位的日益下降,二者呈现出相互趋近与结合的状态。就狭义而言,“绅商”一词则是指清末民初同时拥有功名职衔及社会财富,逐渐取代传统士绅作用的“职商”,但究其本质仍然在商。陈旭麓曾言,“绅商(由商而绅、由绅而商)和乡绅是官与民的中介,前者多在市,后者多在乡;前者与工商结缘,后者与宗法、地租联姻,从他们身上可以捕捉到中国近代社会的脉络”^③,即从狭义角度阐释绅商是中国社会近代化历程中以工商业为根本,同时又取代传统士绅来沟通官民的一批人。“绅商”不仅是历史学的概念,还是清末民初社会公私文献上经常出现的词汇。如《申报》等报刊杂志就经常以此冠名,称某人为“绅商某某某”。无论是从语言的发展,还是社会变迁

① 宋志明:《义利之辨新解》,《学术研究》2004年第2期。

② 关于新四民论的出现和士商关系的变化,参见余英时《中国近世宗教伦理与商人精神》,合肥:安徽教育出版社,2001年,“下篇”第189-274页。

③ 陈旭麓著,熊月之、周武编:《陈旭麓文集》(第4卷),上海:华东师范大学出版社,1997年,第156页。

的辩证关系来看,绅商阶层的出现都是士绅与商人两个阶层从古代社会的分离状态,到明清之际呈现趋近之势,进而在清末民初时出现合流的结果。他们不完全是传统意义的士绅,也不算是现代意义的工商业资本家,而是“新旧时代之间、等级社会与职业社会之间的一种过渡性社会阶层”,是“传统社会力量向近代社会阶级力量过度的‘承载物’和‘中转站’”^①。

二、自利利他与义利统一观念的融摄

士绅与商人得以突破阻碍,成功对流,正体现出“利”和“义”并非截然对立。但如何在现实层面平衡传统士绅求“义”与商人求“利”的本质诉求,仍然是近代绅商始终需要面对的一大难题。与此同时,随着传统儒教的崩塌和民族文化的觉醒,知识精英纷纷开始从佛学中汲取思想资源,不少绅商精英也逐渐步入佛门,成为在家居士。尽管他们的皈依缘由不尽相同,但若从义利之辨的视角去审视不难发现,佛教的自利利他思想恰恰为他们践行义利统一观念提供了一种可能。

自利利他之“利”,意为“饶益”,略称“利”或“益”。印顺法师曾指出,利是“利益”“利乐”,是“离虚妄,离丑恶,离贫乏,离苦痛,而得真实、美善、丰富、安乐的”。“自利”与“利他”,则是“使自己或他人得到这样的利益安乐”。他还从世间法和出世间法的角度做出区分,认为“世间法,有利必有弊,有乐就有苦,虽不是完善的,彻底的,然也有世间的相对价值。佛法流行在世间,所以佛所说的利,除了究竟的大利——彻底的解脱而外,也还有世间一般的利乐”,即首先对世间包括物质利益在内的利乐予以肯定。佛教在世间的出现,则被视为“使人得‘现生乐,来生乐,究竟解脱乐’”^②。换言之,佛教虽然在人类厌苦求乐的天性层面肯定世间利乐的意义,但同时又强调应破除由此天性带来的贪婪、嗔怒和愚痴,故而将获得解脱法乐的佛教觉悟视为最高利益。由此,自利利他所言之“自利”,在佛教修行层面一般并不指对身外物质的享受等自利行为,而是从觉悟解脱、修证成佛方面展开论说。相应地,尊奉佛法所获得的利益才称得上是自利的“功德”。如修习四禅八定、般若波罗蜜等方法,最终可至常乐我净与涅槃寂灭的境界。自利利他之“利他”,在佛教又特称为“利益”。印顺法师将“利他”分为物质和精神双重层面。物质上的“利他”即外财施和内财施:“如见人贫寒而给以衣食的救济,见人疾病而给以医药的治疗,修道路,辟园林等,以及用自己的体力或生命,来助人救人。”精神上的“利他”则包括法施和无畏施:“如愚昧的授以知识,忧苦的给以安慰,怯弱的给以勉励;从一切文化事业中,使人心向上,向光明,向中道,向正常,向安稳”;“不但是出世法的化导,也以世间正法来化导,使人类养成健全的人格。提高人类的德性知能,为出世法的阶梯”^③。除了从物质和精神层面关切世俗社会的布施之外,佛教的五戒(不杀生、不偷盗、不妄语、不邪淫、不饮酒)、十善(不杀生,不偷盗,不邪淫,不妄语,不两舌,不恶口,不绮语,不贪欲,不嗔恚,不邪见)、四无量心(慈、悲、喜、舍)、六度(布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧)、四摄(布施、爱语、利行、同事)等修行条目,大多都以利他为起点。除去禅定和智慧更关及修行自利之外,这些教条几乎都是佛教徒对社会的道德义务,具有一定道德规范的含义。

佛教对身、口、意三业上利他行为的强调,并非出于世俗不可害人的朴素伦理直觉,而是具有宗教信仰背后的理论深义。原始佛教和部派佛教的利他布施观念,主要延续了印度沙门思潮的福田等思想,如把布施看作破除个人贪念、为他人造福的生福之田,从而为自己积累功德,最终达到解脱境界。在此,自利是修行的终极目标,利他则是导向自利的重要途径。大乘佛教一方面依慈悲教义,视利他与自利同等重要,以利他为自利;另一方面又强调般若性空,提出自他不二的观念。在大乘佛教看来,慈悲之“慈”意为爱护众生,给予其欢乐,“悲”乃怜悯众生,拔除其苦难,在佛教伦理中具有母德地位,也是自利和利他行为的共同逻辑起点。譬如一个人持守不杀戒律,就是以慈心面对众生,布施无畏,众生因此免于死亡的威胁而安稳无惧,自己也因而越来越趋近无上菩提之道。在缘起无我、

① 马敏:《“绅商”词义及其内涵的几点讨论》,《历史研究》2001年第2期。

② 释印顺:《学佛三要》,《妙云集》下编,中国台北:正闻出版社,1992年,第93页。

③ 释印顺:《学佛三要》,《妙云集》下编,中国台北:正闻出版社,1992年,第93-94页。

业报轮回等理论基础上,佛教不仅认为众生平等,还推论出一切众生在本质存在甚至佛性层面具有同一性。因此,大乘佛教讲求“无缘大慈,同体大悲”,将普遍的、没有一切差别对待的慈悲视为证悟的最高境界^①。佛教的同体大悲,与儒家的推己及人——如孟子的“恻隐之心”“万物皆备于我”,王阳明的“以万物为一体”,以及道德情感主义的感同身受理论都有一定的相通之处。但不同的是,佛教不仅将慈悲布施的对象扩大为包括人和动物在内的六道众生(中国佛教甚至也关注对草木瓦石的慈悲之行),认为众生皆有佛性,故而关注情感上的慈悲共情,更将其与般若智慧相融通,主张悲智双运、自度度他。如《金刚经》有言:“善男子、善女人,发阿耨多罗三藐三菩提者,当生如是心,我应灭度一切众生。灭度一切众生已,而无有一众生实灭度者。何以故?须菩提!若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相,则非菩萨。所以者何?须菩提!实无法发阿耨多罗三藐三菩提者。”如果说儒家的推己及人难免缺乏由人及己的维度^②,佛教的同体大悲与无缘大慈则恰恰弥补了这一缺陷。通过发菩提心与悟空性见、利他与自利的有机结合,佛教能够打通人我甚至人与众生之间的界限,在多重维度实现自利与他利的共赢。

实际上,菩萨一词意为“觉有情”,即指上求菩提佛觉,下化有情众生。上求菩提是求智慧,可谓自利;下化众生是发悲心,可谓利他。《华严经》云:“常规第一义,不求自利乐,但愿益众生。”在俗世修行中,利他是宗教实践的根本指南,自利亦是利他的必然结果而非执着之目标。《佛遗教经》曰:“自利利人,法皆具足。若我久住,更无所益。”换言之,菩萨万行乃至整个佛法的精义,均在自利利他。尤其是对强调空性见的大乘佛教而言,利他即自利,自利即利他。《瑜伽师地论·本地分中菩萨地初持瑜伽处自他利品第三》对自利利他的内涵还有更为详尽的解释:其一,初发菩提心的菩萨,应从七处修习菩萨行,其中又以“自利处”和“利他处”为首要。其二,菩萨应以“他利”为根本,视“自利”为障碍;唯有“他利”与“共自他利”(即自利利他)才不会有碍修行。其三,初发心菩萨不但要严禁“为己乐故求财自用”“为秘法故求佛经法守护执持”“为生天故受持禁戒精进禅定智慧等法”“为世间贪果故供养佛塔”“为贪利故作求利相”“为欺彼故无缘自说种种功德”“贪他亲附非法摄受、自住禅乐舍为众生”等八种“纯自利”行为,而且要断除“无因无果、邪见布施”和“犯戒违道、为他说法”两种“纯他利”行为。其四,诸佛菩萨“留惑润生”的“纯他利”行为,以及其他“纯他利”以外的“共自他利”行为,均应修学。其五,菩萨行始终要围绕“布施”“忍辱”和“悲心”展开;而且这些发心和修行既能回向菩提,让众生获得无上正等正觉,又能使自己获福生天乃至修证佛果,故而又被称作“自利共他”。其六,若究其根本,摆脱欲界身财、因果轮回、烦恼永断的“毕竟自他利”则是菩萨行的最高境界。

诚然,从实相般若层面而言,大乘佛法追求破除我法二执,达到色空不二的修行境界,在某种程度上有些类似道家弃绝义利、无需言说传统利义之辨的意味,但从凡夫的角度来看,仍有五蕴假合而成的人我所在,人人都需面对“自”和“他”的对立,进而产生“利”和“利的关系”问题需要处理。自利利他思想正是观照此一理论与现实的对立而提出,在某种程度上也与传统义利之辨有一定的同构性。若将佛教之“自利”对应于儒家之“利”,佛教之“利他”对应于儒家之“义”,便可发现佛教主要是从宗教境界的向度展开论说,而非像中国传统义利之辨更关注社会伦理的维度。故此,有学者言,佛教是以获得解脱自利之“利”为前提,而非以利他之“义”的确立来达到自利和利他的平衡^③。不过,此一说法仍有待商榷。首先,中国汉地沿袭大乘佛教传统,倡导菩萨道的“上求菩提、下化众生”,即已言明“自利”和“利他”的并重,并且二者并无截然的逻辑或时间先后之分。其次,从《瑜伽师地论》等大乘经典来看,毕竟自利利他的境界唯佛菩萨方可企及,而修学菩萨道者的自利,始终也有赖于利他的宗教实践。总而言之,在人人皆有佛性、人人皆能成佛的信念下,利己与利他并没有截然的二元对立。发菩提心者的利他动机,与原初的自利意愿相互蕴含。利他不但与趋善避恶、取主舍次

① 方立天:《中国佛教慈悲理念的特质及其现代意义》,《文史哲》2004年第4期。

② 孔文清:《恻隐之心、万物皆备于我与感同身受——论孟子是否谈论过感同身受》,《道德与文明》2017年第2期。

③ 陈坚:《儒家“义利之辨”与佛教“自利利他”比较研究》,《齐鲁学刊》2007年第5期。

的自利人性相符,还与慈悲喜舍的佛性与悲智双运的成佛目标一致。故佛教所讲求的自利利他,并不像传统重义轻利观念那样推崇正当性的“义”独立且优先于物质性的“利”,却难以让人时时都能恪守道义;同时也能避免由于过分强调义利对立导致的利他主义“无人性有德性”,或利己主义“有人性无德性”之悖论。即便自己眼前的世俗利益与他人利益发生冲突,佛教徒更容易从信仰的角度赋予利他之善更高的权重,进而在业报和证悟的修行层面实现自利与他利的平衡。

三、近代自利利他观念的革新与绅商居士的义利抉择

佛教结合世间与出世间之法的自利利他观念,与立意于俗世社会的传统义利之辨虽然有一定同构性,但二者毕竟在理论上差异巨大。世俗社会甚至还出现从义利角度出发来批判佛教的声音。如陆九渊曾言:“某尝以义利二字判儒释,又曰公私,其实即义利也。儒者以人生天地之间,灵于万物,贵于万物,与天地并而为三极。天有天道,地有地道,人有人道。人而不尽人道,不足与天地并。人有五官,官有其事,于是有是非得失,于是有教有学。其教之所从立者如此,故曰义、曰公。释氏以人生天地间,有生死,有轮回,有烦恼,以为甚苦,而求所以免之。其有得道明悟者,则知本无生死,本无轮回,本无烦恼。故其言曰:‘生死事大’……其教之所从立者如此故曰利、曰私。惟义惟公,故经世;惟利惟私,故出世。……从其教之所由起者观之,则儒释之辨,公私义利之别,判然截然,有不可同者矣。”^①即认为儒家讲求公义,佛教追求私利。又如二程也曾论及:“释氏之学,于‘敬以真内’则有之矣,‘义以方外’,则未之有也。”^②宋代理学家多从公私义利的角度来贬斥佛教,认为佛教主张出世,废弃儒家的“义以方外”,即堕入了“私”“利”的窠臼。这种看法一直延续到近代。许多对佛教的世俗批评都是基于佛法与世法的对立、私利与公义的断裂层面展开。

随着佛教的现代化调试,这种圣与俗之间的鸿沟逐渐弥合,自利利他观念也越来越关注世俗伦理,并逐渐与方兴未艾的义利统一思潮相融合。何建明曾指出,将自利与利他、自觉与觉他完美结合,是调和佛法与世法的根本所在。佛教不但要达到“个性的本质自觉”,还应实现“群体的本质自觉”;既要“使自己得到益处”,又要“实现群体的利益富足”^③。近代知识精英不但从自利利他观念中发掘出佛法圆融世法的特性,还以佛法来建构他们各自的救国救民理论。如梁启超曾明确表示:“佛教之信仰,乃兼善而非独善。”^④自利利他的观念亦成为佛教界驳斥外界关于佛教“消极厌世”的批评,继而宣扬自身“积极入世”的关键学说。如太虚大师所推崇的人间佛教构想,不单重申菩萨思想,还在“究竟自利利他”基础上提出“人菩萨”范式,强调做人、行菩萨道与成佛的统一^⑤。除了太虚大师、李石岑、周叔迦等多位缙素学人从义理角度探讨自利利他的人生观外,东初法师等人还结合民国时期的民族危机,将自利利他与国民性的重塑关联起来。在东初法师看来,举世震惊的世界大战足以让人反思自私自利给世界带来的灾难,而中国宗法社会的自私自利传统或者说国民性,也一直让中国人陷入源源不断的私利争夺中;倘若不以同体大悲、无人无我、自利利他、布施忍辱等佛教精神来重建国民性格,中国将很难打破当时的灰暗局面,实现民族重振^⑥。这种融入了强烈民族救亡意识的自利利他观念,在日本肆意侵犯中国领土后,还逐渐发展为救国救民、为众生服务的人生观。佛教自利利他观念的近代调试,对深处利义难题中的近代绅商居士而言,无疑是一条解决困惑的新出路。绅商身份的自觉,意味着他们不可能放弃求利的本质诉求,同时也必须兼顾取义的价值伦理。居士身份的认同,则透露出他们在奉行佛法尤其是自利利他教条时,对义利统一观念的融摄。

就世俗场域言,绅商居士虽本质为商,在积极获取利益的同时,多能恪守诚信不欺与勤奋勤俭之道。至于经济发展,往往还被他们上升到国富民强的高度,试图以发展实业践行佛教报国土恩的教

① 陆九渊:《与王顺伯》,《陆九渊集·卷二》,北京:中华书局,1980年,第17页。

② 朱熹编:《河南程氏遗书》,上海:民国商务印书馆,1935年,第80页。

③ 何建明:《佛法观念的近代调适》,广州:广东人民出版社,1998年,第81页。

④ 梁启超著,葛懋春、蒋俊编选:《梁启超哲学思想论文选》,北京:北京大学出版社,1984年,第145-146页。

⑤ 学愚:《菩萨范式及其转换》,《世界宗教研究》2017年第3期。

⑥ 释东初:《怎样才能救中国》,《现代佛教周刊》1933年第6卷第4期,第54页。

义。他们凭借自身的经济资本,也多积极参政议政,投身地方自治运动,在维护民族国家尊严时大有舍身取义姿态。面对人民疾苦,他们又大力提倡社会公益,将自身资财与商才用于传统善堂与现代慈善机构的运行,在一定程度上缓解贫困、灾荒、游民等社会问题。由于自幼接受过传统士绅教育的熏习,他们也多擅长书画诗赋,因而还凭借笔墨来弘扬道义。显然,无论是他们的商政活动之“重利不忘义”,慈善活动之“以利行义”,还是笔墨下之“弘扬道义”,均贯穿着传统士绅对义的追求,以及商人对利的探寻。

以佛教场域论,他们不但像传统居士一样参禅礼佛、朝山捐寺,甚至在庙产兴学风波中以组织力量维护庙产,还极富创见地重释“居士”定义,以现代组织的模式创办居士林、功德林、佛学书局等居士团体,汇集在家信徒“熏习佛法、力行善举、匡扶僧侣、弘扬佛教、自利利他”^①。如上海世界佛教居士林以“慈悲喜舍”为林训,认为“慈,名爱念众生,常求安隐乐事以饶益之;修慈心为除众生瞋觉故。悲,名怜悯众生,受五道中种种身苦辛苦;修悲心为除众生恼觉故。喜,名欲令众生从乐得欢喜;修喜心为除不悦乐故。舍,名舍三种心,但念众生不憎不爱;修舍心为除众生中爱憎”^②。以佛学书局和功德林为代表的一些现代居士团体,甚至还摒弃传统寺院经济以捐赠为基础的模式,而采取现代股份有限公司的商业运作来筹集运营资本,同时又以出售多元化佛教商品和服务的形式维持经营,进而以此佛教文化资本和世俗经济资本的相互转换,赢取推广佛法的最佳效果。

诚然,上述两种场域并无截然分别。譬如,他们在创办居士组织活动时,不仅多采取世俗经营运作模式,且能兼及现代民众对信仰与现实生活的双重诉求;在兴办慈善活动时,也一改明清士绅举办之善会对贱民和道德败坏之穷人的排斥,讲求众生平等;在印送善书时,亦不忘宣传佛法……在他们看来,佛法不仅不与世法相违,更是挽救社会世风日下、劫运频发的根本方法。1923年晚秋,由绅商居士和出家精英组成的佛教同仁会曾向社会印赠《梦醒录》书画集,并在卷首写道:“于戏!世变亟矣!民生苦哉!物质文明,扩杀人之利器,兽欲炽盛,增乱世之厉阶。……道德之藩篱尽撤,仁义之礼教失修……试观近年来之变乱、灾荒……诚不可胜计。矧如西欧战祸,流血连年……嗟我同胞,或贪蜗角之名,营营无已,或博蝇头之利,攘攘不休,甚至阅墙肇祸,因兴蛮触之争,同室操戈,致蹈螳螂之辙,愈趋愈下,愈弄愈糟,歧路徘徊,无丝毫之觉悟……嗟世道人心,其日坏伤,天灾人祸之俱深……敝会众渡人愿切,救世心殷,大慈大悲,本一视同仁之旨,再接再厉,抱牖民觉世之忧……唯愿邦人君子,世界名流,迅出迷途,返归觉路,勿失本具之佛性,善保固有之家珍……所盼作人师者,以仁义道德为化导,为民上者,以慈悲和爱为设施。……”^③在绅商居士们看来,道德败坏、礼教失修的现状,正是人们一味追求利益和欲望而不顾仁义的结果,倘若社会上人人都能发掘本具之佛性,必然会自利利他,改变国弱民困的窘境。

1928年,主要由江浙绅商居士创办的江苏佛教联合会,在为保护庙产所作的《呈江苏省政务委员会》一文中还曾表示:“盖以佛化之推广能辅党治之精神,人们果能研究佛法,斯造因得果,不忠不恕之念自可冰消,而自利利他之心油然云起。是以国家愈文明,宗教愈发达;宗教愈发达,政治愈进步。我总理深悉此义,故厘定党纲,允许人民以信仰自由……况佛教尤非其他宗教可媲美,以之救世,无代不可以转危而为安;以之修心,无人不可以超凡而成圣。”^④这些绅商居士无论对寺庙的维护,还是对佛法的宣扬,在相当程度上都是出于佛法自利利他思想对塑造国家精神文明的借鉴意义。在他们看来,推广佛化则不但可以在物质层面“利民生”,以慈善救渡众生,更是在精神层面“安民心”,以佛法救渡众生。故此,在他们的实践中,“以世俗利益度化众生”和“以佛教功德度化众生”之间,“践行世俗道义”和“践行佛教义理”之间几乎不再有明显区别。他们甚至希冀通过自身商业

① 《上海佛教居士林暂行规约》,《海潮音》1920年第5期,黄夏年主编:《民国佛教期刊文献集成》,北京:全国图书馆文献缩微复制中心,1996年,第148卷,第127-128页。

② 《世界佛教居士林成绩报告书》,1933年,黄夏年主编:《民国佛教期刊文献集成补编》,北京:中国书店,2008年,第46卷,第165页。

③ 王中秀:《王一亭年谱长编》,上海:上海书画出版社,2010年,第297页。

④ 《呈江苏省政务委员会》,《净业月刊》1928年第24期,黄夏年主编:《民国佛教期刊文献集成》,北京:全国图书馆文献缩微复制中心,1996年,第126卷,第502-503页。

资本获取更多资财与名望,来践行以利行义、自利利他的精神,成为具有“士魂商才”的虔诚居士。

在儒家义利统一和佛教自他相利信念下,绅商居士在某种程度上还促使中国近代佛教出现力主慈善公益的发展导向。对财富能否等同于较高社会地位的焦虑^①,认为富贵如浮云的无常观念,凭借慈善获取佛教功德、现世来世善报的希冀……都是他们跻身公益的重要原因。更关键者,作为折中政教的桥梁,他们始终心系国计民生与弘扬佛法,故而借鉴西方宗教的先进公益模式来利行善举,不仅弥补了政府面对天灾人祸的无力,也为面对现代化危机的传统佛教发展取得政治合法性。因此,他们不但在个人和一般社会团体、居士组织层面注重现代公益事业,就连在中国佛教会等僧俗合办的护教团体中也始终坚持佛教人间化、慈善化的发展道路。对社会公益的强烈关注,甚至让他们还一度违背自利利他当不违正法的前提,把民众喜闻乐见的扶乩“外道”也纳为网罗慈善资源的重要途径,并声称其推广的济公扶乩信仰是佛教修行的方便法门。由于扶乩的支持为佛教慈善带来前所未有的救助成效,而他们雄厚的经济资本和社会资本又为主流佛教界的发展所依,故他们在济公扶乩团体努力塑造的佛教形象,在相当程度上也获得主流佛教界的认可^②。

四、结语

在义利之辨的思想史回顾中,佛教或许因为在根底上对欲望的贬抑而似未有一席之地,但实际上,自大乘佛教特别是中国近代人间佛教兴起之后,如何权衡义与利的关系问题,亦是佛教维系生存和发展的重要主题。随着义和利同等重要的观念逐渐兴起,中国近代社会出现士绅和商人阶层的对流,形成绅商阶层。其中一批绅商选择步入佛门,又从佛教自利利他思想中找到实现义利统一观念的伦理资源,成功弥合传统士绅求“义”与商人求“利”本质诉求之间的鸿沟。对他们而言,在修行慈悲喜舍之有形宗教和无形佛法的双重层面上,以世利度众生和以佛义度众生、以世义化众生和以佛利化众生之间的界限已经不复存在。通过经济资本的积累及其向佛教文化资本的转化来“庄严圣教”,开展教化,亦不违悖佛教“少欲知足”“一切皆空”的伦理和教义^③。他们对儒家义利统一和佛教自他相利观念的结合,在一定程度上还促使近代佛教出现力主社会公益的发展导向,重塑了中国佛教的现代景观。

孔子曾言:“不义而富且贵,于我如浮云”(《论语·述而》)。重义一直是中华民族的传统美德,而“义”在孔子那里更是一般的道德准则,其顺乎人情,合乎事理,通乎天理,是指导和判断人之行为的道理与意义^④。迄今为止,传统义利伦理观仍以新的方式在社会转型时期产生回响。如何协调道德正义和社会发展,促进伦理道德建设与经济建设的协调,亦是我们应当关注的重要问题。简单区分取义和逐利,片面强调舍利而取义,显然都不合时宜。反思并践行义利的统一,则是促使现代社会良性协调运行发展的必由之路。宋志明曾重申儒道所推崇的“内圣外王”模式,提出经过现代化的转换,其完全可以在动机和效果,或者说道义与事功层面指导具体的人生实践^⑤。诚然,学者应在儒道典籍中发掘传统美德,进行理论阐释与建构,从而引领社会具体实践。但与此同时,人们在把握此行为方向的原则之上,如何根据具体的道德处境作出判断和选择,亦是学术研究不容忽视的重要内容。本文期望抛砖引玉,以近代绅商居士的义利抉择和道德实践,呈现出义利统一观念在具体操作层面上的一种历史面向。

(责任编辑 刘英)

① 早前明清施善者的行善动机就与其贫富观念、社会等级有关,可参考梁其姿《施善与教化——明清的慈善组织》,石家庄:河北教育出版社,2001年,第61-82页。

② 张佳:《中国济生会所见近代绅商居士之济公信仰》,《宗教学研究》2015年第1期。

③ 关于佛教对物质、财富的看法及其中的吊诡,参见柯嘉豪(John Kieschnick)《“少欲知足”、“一切皆空”及“庄严具足”:中国佛教的物质观》,胡素馨主编:《佛教物质文化:寺院财富与世俗供养国际学术研讨会论文集》,上海:上海书画出版社,2003年,第35-47页。

④ 张汝伦:《义利之辨的若干问题》,《复旦学报(社会科学版)》2010年第3期。

⑤ 宋志明:《义利之辨新解》,《学术研究》2004年第2期。