印光、史怀哲和章太炎对《感应篇》的误读及其价值

黄家章

[摘 要] 对于提倡成仙证道和行善积德的《太上感应篇》,印光、史怀哲、章太炎有着三种不同的解读。三种不同的解读中不乏误读,通过对其中的义理进行分析,发见各自的信仰或思想之立场预设,导致了各对同一文本的理解认识出现了大歧异。误读的价值在于使同一文本有被作各种解读的无限可能,从而给原文本增加了更多的附加值,使历史维系不至于间断,多元化路子也得以更多地开启,并不断受到历史的检验。

[关键词] 《太上感应篇》; 印光; 史怀哲; 章太炎; 误读

[作者简介] 黄家章,广西社会科学院副研究员,博士,广西 南宁 530022

[中图分类号] B956 [文献标识码] A [文章编号] 1004 - 4434(2011)02 - 0037 - 04

《太上感应篇》,简称《感应篇》,全篇思想素材源自《太平经》《赤松子经》等,面世时代或为北宋初,南宋理宗时已有刊本传世,其作者迄今尚无定论[1](P124 - 125)。全篇共约一千二百余字,开头即以"祸福无门,惟人自召; 善恶之报,如影随形"十六字为纲,然后叙说人要行善积德才能长生多福,并列举了二十多条善行、一百多条恶行,以为趋善避恶的准绳,提出了"欲求天仙者,当立一千三百善,欲求地仙者,当立三百善"的标准,并谓人体内有名为"三尸"的司过之神,时刻记录人的恶行,定期上白天曹、下讼地府,告人罪状,述人过恶,天因此而定夺人的寿夭祸福; 还特别强调了"立善多端,莫先忠孝",这也就是成仙证道的根基。《感应篇》将道教方术和戒律贯穿于道德修养之中,由神来对人作道德上的善恶评判,促人从一念起处下工夫。最后以诸恶莫作,众善奉行,积善天必降福,行恶天必降祸来作结语。全篇主要宣扬天人相感、因果报应思想,既有儒之伦理规范,又有释、道之宗教信条,融儒、释、道三家思想于一文中。

对于这个文本,中外的三位大师级人物在二十世纪的上半叶给出了不同的解读。

一、印光对《太上感应篇》的解读

就出世间法而论,《太上感应篇》作为道教劝善书中的一种,被后人尊为净土宗第十三代祖师的印光(1861 ~ 1940 年)并不认同以它的终极取向作为个人信仰的终极取向"此书究极而论,止乎成仙。若以大菩提心行之,则可以超凡入圣,了生脱死,断三惑以证法身,圆福慧以成佛道,况区区成仙之人天小果而已乎?!"[2](P1164 - 1165)依据印光的终极追求,超凡入圣、了生脱死、成就佛道才是福慧圆满,是人生的至大而终极的成就,成仙只是人天之间的非终极的小成就。

就世间法论,在提供道德关怀的依据方面,印光则十分推崇《太上感应篇》,原因在"欲人明明德,止至善,最初下手,令先从格物致知而起"方面,《感应篇》与儒家的《五经》《四书》相比较,也有其优势《五经》《四书》"以文言浩瀚,兼以散见各书,不以类聚,颇难取法。而未多读书者,更无因奉为典型也"。《太上感应篇》则"撮取惠吉、逆凶、福善、祸淫之至理,发为掀天动地、触目惊心之议论。何者为善? 何者为恶? 为善者得何善报? 作恶者得何恶报? 洞悉根源,明若观火。且愚人之不肯为善,而任意作恶者,盖以自私自利之心使之然也。今知自私自利者,反为失大利益,得大祸殃,敢不勉为良善、以期祸灭福集乎? 由是言之,此书之益人也深矣。故古之大儒,多皆依此而僭修焉"[2](P1164)。与《四书》《五经》相比,《感应篇》文义的优势之一,是回答了何种行为是世间之善,何种行为是世间之恶; 优势之二,则是回答了行善者会获得何种善报,作恶者会获得何种恶报。让更多的人阅读后,明白"善恶之各有报应,则谁肯为恶而召祸乎? 此风一行,善以善报,则礼让兴行,干戈

永息，人民安乐，天下太平矣”[2](P1165)。在印光的思想世界里，《感应篇》的价值也就是一本优秀而通俗的人间道德教本，有助于在世间落实道德关怀，最终可以落实到成就佛道的终极关怀上。

二、史怀哲对《太上感应篇》的解读

诺贝尔和平奖获得者(1952年度)、“敬畏生命伦理学”创立者的史怀哲(Albert Sehweitzer，1875～1965年)在《哲学和动物保护运动》一文中，如是论及《太上感应篇》：

《太上感应篇》(赏罚之书)，中国宋代(公元960～1227)的一部212条伦理格言集，其中同情动物具有重要地位。这些格言本身也许是非常古老的。这部至今仍然很受民众推崇的格言集表达了这样的思想，‘天’(上帝)赋予一切动物以生命，为了与‘天’和谐一致，我们必须善待一切动物。《太上感应篇》将喜欢狩猎谴责为下贱行为。它还认为植物也有生命，并要求人们在非必要时不要伤害它们。这部格言集的一个版本还用一些故事来逐条解释同情动物的格言[3](P73)。

显然，史怀哲是人从对动植物生命关怀的角度来解读《太上感应篇》的。在同一文章里，他还进一步通过比较中国、印度与西方各主要思想家、道教、婆罗门教、佛教与基督教在对待动植物问题上的差异，得出的结论之一是‘我们乐于承认，与我们相比，在中国和印度思想中，人和动物的问题早就具有重要地位；而且，中国和印度的伦理学原则上确定了人对动物的义务和责任。”结论之二是：“中国伦理学的伟大在于，它天然地并在行动上同情动物。但是，它距在整个范围内探讨人和动物的问题还很远。它也不能够教导民众真正对动物行善。中国思想的静止状态出现得太早了，它僵化在经学中，停留在古代流传下来的爱动物的思想上，没有进一步发展它。”[3](P74)

三、章太炎对《太上感应篇》以及净土宗的解读

章太炎(1869～1936年)在《东京留学生欢迎会演说辞》中，有这么一段涉及到对《太上感应篇》以及净土宗的评价：

佛教的理论，使上智人不能不信；佛教的戒律，使下愚人不能不信。通彻上下，这是最可用的。但今日通行的佛教，也有许多的杂质，与他本教不同，必须设法改良，才可用得，因为净土一宗，最是愚夫愚妇所崇信的。他所求的，只是因为现在的康乐，子孙的福泽。以前崇拜科名的人，又将那最混帐的《太上感应篇》《文昌帝君阴骘文》等，与净土合为一气，烧纸、拜忏、化笔、扶箕，种种可笑可丑的事，内典所没有说的，都一概附会进去。所以信佛教的，只有那卑鄙恶劣的神情，并没有勇猛无畏的气概[4](P870)。

章太炎的这段话，为了提倡佛教改良，基本上也就将《感应篇》、净土宗及其信众予以了彻底否认。

四、印光、史怀哲和章太炎对《感应篇》的误读

从文本阅读的角度看，即使文本同一，但对文本的解读也是多种多样的，误读也就在所难免。但即使“误读”无时无处不在，结合以上三位大师对《感应篇》的论述，问题还是尤其变得明确与尖锐：以上生活在同一时代的三人，都是大师级人物，但他们何以面对同一读本，结论却或是大部分肯定(印光)，或是部分肯定(史怀哲)，或是完全的否弃(章太炎)，他们的误读何在？他们何以在理解上有这么大的歧异？

印光的误读在于，在终极关怀方面，他并不认同《感应篇》的道教终极取向，而是用净土宗的终极取向来含摄道教的终极取向，用成佛来含摄成仙。在这项大前提下，他对《感应篇》有助于在人世间落实道德关怀的作用，给予了高度的褒赞与推崇。联系到他对儒家的学说义理也选择了同样的态度与舍取，体现的正是坚持以弥陀净土信仰作为基础的三教合一的思想或信仰趋向。

史怀哲的误读，诸如将“天”解读为“上帝”，主要源自于他的基督教信仰取向。另外，了解不透彻也是一个因素，毕竟他读到的中国文化与宗教经典不会很多，当他指出中国伦理学的伟大在于“天然地并在行动上同情动物”之余，又认为“它距在整个范围内探讨人和动物的问题还很远。它也不能够教导民众真正对动物行善”时，他所说的“中国伦理学”至少是没有包含中国佛教尤其是净土宗伦理学在内的，正如在我们从传统佛教延续到印光的佛性论和戒杀吃素思想中都能看到的，人和动物关系不是“还很远”，相反，就根性与终极关怀的最终落实而论，同样可以被归类在“众生”中的人和动物是完全一致的：同具佛性，不仅同有安享天年

的依据，也有最终往生弥陀净土的根性。佛教信众从这种信念出发，也就真正地对动物行善，对他人行善，戒杀吃素才成为了佛教信念中的题中之义并实际转化为践履作为。

章太炎的话语中所存在的误读，则有更多的可圈可点之处。首先，他论佛教信仰者完全从根性、智愚来论，但区分智愚的标准未必尽是客观的——能否在他人选择信仰时，就当他是来企业应聘找工作一样，先让他做个智力测验，然后再根据其智愚来进行区域性或流水作业式的安排？这显然有违佛教的众生平等当然也包括信仰亦平等之教义。其次，如果上智人信了佛教的理论，佛教的戒律是否就可以不奉行？如果下愚人不接受佛教的理论，他们又如何“不能不信”佛教戒律呢？佛教戒律毕竟不是法律——不乏上智人与下愚人对于法律也不遵守，何况是戒律？而且对于戒律而言，重要的不是知与信，而是行。在晚清与民国时期，奉行戒律的典范，恰恰是虚云、印光、弘一等这些深黯佛教理论并以净土信仰作为自己终极信仰的大师。其三，愚夫愚妇们选择信仰净土宗，即使是为现在的康乐和子孙的福泽，难道就是可以嘲笑的吗？正常宗教信仰者哪个不求现世康乐和不求子孙福泽呢？何况是提倡出世法不与世法违的佛法？讲“净土一宗，最是愚夫愚妇所崇信的”，未必有统计数字上的支持，相反的例证却比比皆是，就章太炎的同时代人而言，位列中国佛教史“民初四大师”的虚云、印光、弘一和太虚法师，后被称为同时期“中国佛教复兴之父”[5]的杨仁山居士，无一不是崇信净土并发愿往生净土的。历史延续至今，净土宗正因能同时吸引上智人与下愚人的共同信奉，才得以成为中国佛教乃至东亚佛教的主流。其四，说《太上感应篇》等是“最混帐的”，仅与印光与史怀哲之论相比，更多显是革命家的简单化意气化之话语词。其五，说信佛教尤其是信净土宗的人中，“只有那卑鄙恶劣的神情，并没有勇猛无畏的气概”的绝然之说，也不是对历史的真实全面之描述。仅在晚清与民国时代，与章太炎此说相反的人物例子可如数报来，如以“苟因国家生死以，岂因祸福趋避之”自铭并勇于禁烟的林则徐[2](P1341－1342)，提倡“念佛不忘救国，救国不忘念佛”的弘一法师等等，都是净土宗的虔诚信徒。

五、误读的理论依据及其价值

显然，以上三人看待、评论与活用或否弃《感应篇》的理论依据，是有差异乃至大相径庭的：印光根据的是佛教理论尤其是净土宗的教义，史怀哲则有基督教的信仰背景和着力弘扬爱护动物生命运动的强烈意愿，章太炎则更多表现出对佛教、《感应篇》等传统与传统文本的否弃倾向，各自的信仰或思想的立场预设，直接导致了各自在对同一文本的理解上出现大歧异。可见，即使是大师对于历史文本出现“误读”，也不稀奇。

新的问题在于：“误读”也有价值吗？

印光的误读价值，在于立足弥陀净土信仰，突出地昭示了《感应篇》的道德说教，并将道德关怀的意旨落实在终极关怀之中。他这种以佛摄道的作为，依据虽在佛本论，但并没有对道教的典论抱着一种单纯的“非我族类”的完全排斥态度。虽然时代不同了，但印光误读的价值仍在于坚守，也即坚守净土的终极关怀以及道德关怀。

章太炎的误读价值，在于从思想的角度，表达出了对净土宗与《感应篇》的否定理解，他以偏激的语言质问来揭示诸如“烧纸、拜忏、化笔、扶箕”等问题之所在。但他力图在信仰上消解净土，也就意味着消解中国佛教已经成型并保留至今的终极归宿。当类似的极端思想演化为极端行动时，带来的后果就是令人痛心乃至不可挽回的巨大损失——在二十世纪的中国，类似的例子不可胜举。

史怀哲的误读价值，在于表达出了他对动物生命、对生态的一种深刻而真挚的关怀。而且较之章太炎，他在评价上的雍容，他对包括中国传统伦理学在内的中国传统文化的积极评价，他对人与动植物生命的敬畏姿态，也令人难忘。史怀哲与印光一样，在那个风雨如晦、人命尚且朝不保夕的年代，如此大力提倡对动物生命的关怀，其深度与力度，即使与当今最积极的保护动物生命的主张与运动相比，也是有过之而无不及的。

在当今多元化的时代，仅有一种声音已经更是一种遥不可及的奢求。世俗关怀与终极关怀的知之不易，从以上三位大师对《感应篇》的不同解读与误读，就可见一斑。管中窥豹，这也同样表明，在信仰与思想多元化的时代，印光或史怀哲的信仰心路、章太炎的思想理路都不是唯一的，而只是在多元信仰或思想中，有各自特色也各有其代表性的趋向终极关怀的殊途之路[6](P70－96)。后人们对于任何文本的解读，“完全意义上的还原是不可能的”[7](P418－419)。换言之，客观的只是历史文本，而后人对历史文本的任何解读都是主观的，甚或难免误读。误读源自于阅读者运用(下转第107页)

来，“境界”并不是单纯指写景，还涉及人的内心世界，包括意与境的结合。由于古代的人们对概念和范畴的把握不是十分明确的，因此，中国古代美学的许多观念往往呈现为一种非确定性的表述。“意境”在大多数中国人眼中，正是这样一种美学范畴。清代姚炳就在解释《诗经》里的“鬷鸟”时说过：“《诗》盖以草与鸟之美者，兴予之所美，意境自佳。”这其中，至于什么是“草鸟之美”，而什么又是“予之所美”？笔者认为都是只可意会不能言传的，而“意境”正是产生于这“心领神会”之间。可见，在中国古代众多的诗文、绘画等作品中，古人们追求的就是这种耐人寻味的“趣味”。

中国传统的“意境”说，由于在中国古代特殊的社会文化环境中较少受自然科学的影响，而使得它更具有意会性、主观性和浑整性的特点，也由此更具美感。虽然这种“美感”有可能是虚幻的，但它却能给人心理上带来更大程度的审美愉悦。对于有“意境”的美，古人们是这样来营造它们的：一是境界里的物和物之间要达到和谐；二是境界里的人和物之间同样也要达到和谐；再就是欣赏者与被欣赏对象之间在心理上要契合，心灵与外物以共振律动来获得审美愉悦。马致远的词作《天净沙·秋思》就是一个生动的例证，“枯藤老树昏鸦，小桥流水人家，古道西风瘦马，夕阳西下，断肠人在天涯。”尽管这首词很短，但却展现了极其丰富的意象，“枯藤”、“老树”、“昏鸦”等等，这些意象并置在一起具有着某种同一性——凋敝、饥寒和破落，它们互相映照加强，使整首词散发出一种强烈的“凄美”之感，读来让人不胜感叹。又如柳宗元的《江雪》一诗，诗中描述道：“千山鸟飞绝，万径人踪灭。孤舟蓑笠翁，独钓寒江雪。”此诗所营造的境界是人与环境已截然融合为了一体。茫茫白雪中，寒江、孤舟等意象构成了境界的美，全身覆盖着白雪的老翁没有突兀地出现在环境当中，而是自然地融合于环境中的一个部分。老翁的形象是否美丽并不重要，重要的是整个画面环境构成已经成功地营造出了美感。在这里，我们没有看到诗人在环境中对象化人的本质力量，却感受到了人与环境的自然相处与融合。

总而言之，意境即“味外之旨”、“韵外之致”，所带给人的是一种独特的美感。它与“整体美”、大美密切联系在一起，比一般的美感要更持久、更强烈、更深远、更丰富，它无法言喻，却能令人回味无穷。

[参考文献]

[1] 章启群. 新编西方美学史 [M]. 北京: 商务印书馆，2004.

[2] 李泽厚，刘纲纪. 中国美学史 [M]. 北京: 中国社会科学出版社，1984.

[3] 周宪. 美学是什么 [M]. 北京: 北京大学出版社，2002.

[4] 樊美筠. 中国传统美学的当代阐释 [M]. 北京: 北京大学出版社，2006.

[5] 王国维. 王国维文学论著三种·宋元戏曲考 [M]. 北京: 商务印书馆，2001.

[6] 郭绍虞. 中国历代文选论(第二册) [M]. 上海: 上海古籍出版社，1979.

[7] 宗白华. 美学与意境 [M]. 北京: 人民出版社，1987.

[8] 欧阳周，顾建华，宋凡全. 美学新论 [M]. 杭州: 浙江大学出版社，1993.

[责任编辑: 舒　生]

(上接第 39 页) 自己的阅历、知识、信仰、思想乃至情感价值参照系去衡量文本，立场预设后出现的仁智互见，文本也有了被作各种解读的无限可能，从而给原文本增加了更多的附加值。跟更多基于一般感受的普通读者不同，思想家站在什么立场，对于已经历史化的文本也就会有什么样的解读，一方面是新意因此得以进一步阐发，另一方面则是部分肯定、部分否定乃至完全否定的误读也就因此而产生，其中都维系着历史的不间断，多元化路子也因此得以更多地开启。但思想家如果一味囿于仁智互见之地，他们所依据的信仰、思想价值乃至情感参照系及由此得出的结论，是要受到历史检验的，他们的误读也将因此而明确。而缺乏立场预设的随心所欲之“误读”，毕竟不值得提倡。这也始终是任何一个后学者所不可能绕避的。

[参考文献]

[1] 卿希泰. 中国道教: 第 2 卷 [M]. 北京: 知识出版社，1994.

[2] 印光大师全集: 第二册 [M]. 台北: 佛教出版社，1991.

[3] 史怀哲. 敬畏生命 [M]. 陈泽环，译. 上海: 上海社会科学院出版社，1996.

[4] 潘桂明. 中国居士佛教史: 下册 [M]. 北京: 中国社会科学出版社，2000.

[5] Holmes Welch. 中国佛教的复兴 [J]. 姚育红，译，内明(香港) 1994，266、267 期

[6] 黄家章. 印光思想与终极关怀 [D]. 广州: 中山大学哲学系博士学位论文，2004.

[7] 冯达文，张宪. 信仰·运思·悟道 [M]. 广州: 中山大学出版社，2003.

[责任编辑: 青　山]