

传统道德敬畏心态形上建构的思维演进与价值考量

——以传统官箴果报文化为主要视角

王忠春

(山东科技大学 马克思主义学院, 山东 青岛 266590)

摘要:由“天命”而“果报”的传统思想所构筑的道德敬畏心态的形而上学,不仅对传统仕者的官德立品提供了内在动力,而且还展现了由“神道”而“设教”再到道德“说教”的“达人”之路。其于情感呈奉中所呈现出的审美旨趣、荣辱意识和道德用意,不仅启示我们要在社会发展定数的不可控中,于自身生存有限性的高度警觉里,将这种对于生存的敬畏演变成对于道德荣辱本身的敬畏和自觉,并由此转化为人类自身的道德救赎行动;而且其由“神道”到“人道”的重心演变,更引导我们在其价值的现代化转化中,要以对“形而下”世界的更多关照去实现其“形而上”的神圣魅力。

关键词:道德敬畏心态;神道设教;官箴文化;果报论

中图分类号: B822.9; D648.1

文献标志码: A

文章编号: 1008-7699(2014)01-0052-14

中国人似乎什么也不怕:既不惧法律的威严,先天就没有什么规则意识;也不怕形而上的宗教惩戒,因为我们信奉无神论。于是,从“仕风”到“士风”再到“世风”,各色价值丑相在解构式的疯狂与无畏、颠覆与反叛、戏谑与恶搞中,不断冲刷着国人的道德底线,模糊着荣与辱的距离,甚至催生着价值审丑的快感。^①为此,敬畏心态的建构在当下中国受到强烈关注,正所谓“人生在世,苟无畏心,则肆无忌惮,何所不为!”^{[1]370}习近平总书记更是多次强调党员干部要心存敬畏、手握戒尺,以守住底线,独善其身,^②反复表达了他对敬畏心态在职业道德建构方面所寄予的政治厚望。

本文意从传统官箴果报文化的角度,以官员职业道德塑造为视野,解读形而上学层次的道德敬畏心态的思维演进与价值走向,以揭示其对中国古代政治生态所发挥的作用,以及如何发挥了作用,从而探寻道德自觉得以生成的内在动力,推动道德价值的权威构建。如此立意基于以下考量:其一,传统士大夫是

收稿日期: 2013-12-26

基金项目: 山东省社会科学规划研究项目“社会主义荣辱观理论体系及培养路径研究”(08JDC129); 青岛市社会科学规划研究项目“清代官箴视域下的廉政文化理论及实践问题研究”(QDSKL110115)

作者简介: 王忠春(1972-),女,山东泗水人,山东科技大学马克思主义学院副教授,博士。

① 当下中国,从“我爸是李刚”的猖狂到中国情妇们在反贪廉政建设中的巨大贡献,从大学校园内“换妻游戏”的出现到“求包养”的热烈呼声,从车轮滚滚下的小悦悦惨剧到凤姐、犀利哥等网络“呕像”的走红,各种道德裂变的丑相可谓层出不穷,都在折射着核心价值建构的重要意义。

② 习近平同志一直强调敬畏心态对党风廉政建设的意义。2010年,习近平在出席中央党校秋季学期开学典礼时强调,领导干部要谨慎用权,“要常怀敬畏之心、戒惧之意”。2011年4月,他在安徽党政干部座谈会上强调,各级党员干部要在对待党和国家事业上始终保持进取之心,在对待人民赋予权力上始终保持敬畏之心,在对待个人名利地位上始终保持平常之心。在2013年的两会中明确指出,公务人员和领导干部,要守住底线。心中要有敬畏,知道什么是高压线,想都不要想,一触即跳,才能守得住底线。2013年8月,习近平在辽宁考察时强调,领导干部要把深入改进作风与加强党性修养结合起来,心存敬畏、手握戒尺,对党忠诚老实,对群众忠诚老实,做到台上台下一种表现,任何时候、任何情况下都不越界、越轨。2014年1月,习近平在十八届中央纪委三次全会上更是强调,坚持以零容忍态度惩治腐败,并告诫全体领导干部要心存敬畏,不要心存侥幸。要让每一个干部牢记“手莫伸,伸手必被捉”的道理。在2014年的两会中,则继续强调,有些人觉得纪律是“稻草人”,不在乎,现在就是要严明纪律。各级干部要有敬畏之心,监督、奖惩措施要跟上。

传统道德话语世界的建构主体,而其官箴文化作为仕者为官心得的经验总结,既充溢着对道德的关注与笃信,又在现实实践的困惑中表达了基于道德建构的挣扎与探索,其中的努力对处于同一群体的当下官员职业价值观的塑造大有裨益。其二,由传统果报文化所构筑的形上层次的传统道德敬畏心态不仅涉及道德生成的动力问题,其话语本身所反映的幸福和德行的必然性,及其演生的道德义务与道德权利的张力问题,均“涉及到道德的根本价值基础,涉及到人为什么要讲道德的伦理学根本问题”,^{[2]53}因而作为社会公正的重要内容及必然要求,在古今中外的思想发展中都成为备受关注的普遍性命题。^①对传统中国来说,由本命论到天谴论再到果报观,种种思想都在国民的人格塑造中积淀着对于道德的无限敬畏。

一、传统形上敬畏心态建构的文化溯源

敬畏心态是道德建构的重要内驱力,它使人的思想因敬重而不敢逾越界限,由畏惧而知收敛、约束。正所谓心有敬畏,行有所循;心有所畏,方能行有所止。不过细细品来,“敬”“畏”之义又别有不同。明代名臣方孝孺在诠释先儒所谓“敬胜百邪”之语时辨析道:“敬字细密,畏字悚切。敬可责之贤人君子,难以概责人人;畏则统上下知愚,皆不可少。”^{[1]370}“敬”属于美国法学家富勒所谓的“愿望的道德”的层次,其道德高标的特质决定其易为道德君子所为,却难为芸芸众生所守;“畏”则源自人的自然情感的本能反应,故在道德要求面前,其适用对象具有更广泛的普遍性。如果说“敬”催生了对于德性的审美,“畏”在悚切惊惧中所呈现的自卫性反省与自觉,则是人类觉悟善性、体会荣耻的道德杠杆,因而塑造敬畏心态成为传统社会有识之士的普遍共识。

关于敬畏心态在文化意义上的内涵,先秦道家敬畏自然,倡导“人法地,地法天,天法道,道法自然。”孔子强调君子“三畏”:^{[1]369-370}“畏天命,畏大人,畏圣人之言。”明君唐太宗则强调为君者要“自守谦恭,常怀畏惧”:^[3]“朕每思出一言,行一事,必上畏皇天,下惧群臣。天高听卑,何得不畏?”方孝孺的诠释则更为详尽:“人不可无畏心也,幼则畏乎长,贱则畏乎贵,乡则畏乡之老成,学则畏士之贤者,仕乎位,则畏法令、畏小民、畏公议。”在诸多可畏因素之中,他将对天的敬畏列于首位:“夫违乎天、怠乎君、忽乎亲,此其可畏之大者。”^{[1]369-370}不难看出,诸上敬畏心态将天命与人事均涉列其中,但在传统“天人合一”这一“元叙事”的架构下——其以天摄人、言天事以为人事的话语初衷,奠基了“天”这一超自然神灵对意义世界的建构意义——虽然所畏之“人事”各不相同,但却共同呈现了对天命的敬畏。

从文化溯源的角度讲,中国传统形而上层次意义上的敬畏心态的塑造,首先源于对天命、鬼神的未知与无奈,孔子“未知生,焉知死?”的态度即代表了传统士人对这一形上问题的存疑。正是在对未知的无力中,产生了对超自然力量——准人格神“天”的依赖、畏惧乃至推崇。中国传统“乐感文化”的天性、天作主宰的意志目的论及与之傍生相随的阴阳五行机械论等,共同演绎了《春秋繁露·俞序》所谓的“仁,天心”的假设与笃信,天成为融自然性、道德性、神学性、情感性于一体的存在。而对天性至善的虔诚与天命无常的畏惧,使天命论早在先秦时期就与传统果报论走在一起。《尚书·多士》云:“天命靡常,惟德是辅”,《易·坤·文言》则谓:“积善之家,必有余庆;积不善之家,必有余殃”,春秋时期《左传》更是强调“天祚明德”,“长恶不悛,从自及也”,宣扬善恶行为决定不同命运,均可谓中国传统报应观的早期发展。道家强调

① 关于因果报应、德福统一的问题,就宗教言,佛教三藏十二部,用现代高僧虚云和尚的话说,“约而言之,则因果二字”,这二字“全把佛所说法包括无余了。”除佛教外,基督教、伊斯兰教及中国道教等均主张善恶因果报应。而在哲学领域,除中国哲学外,西方思想界,从近代的康德、边沁到现代伦理思想家莫里茨·石里克,都对这一问题进行了强烈关注和系统探讨。参见《郑州大学学报》(哲学社会科学版)2004年第2期刊发的魏长领所撰《因果报应与道德信仰——兼评宗教作为道德的保证》一文。果报文化对当下处于价值断裂期的中国所面临的伦理信仰危机有着更为迫切的意义,有学者甚至认为,“伦理信仰危机的重要根源是善恶因果律的中断与紊乱。善恶因果律的中断,导致伦理的合理性与有效性缺乏。现代中国伦理建设的重要突破口,就是重建道德的善恶因果律,由此建立新的伦理—社会生态,赋予伦理以新的合理性。”参见《上海社会科学院学术季刊》1999年第3期刊发的樊和平所撰《善恶因果律与伦理合理性》一文第86页。

“法自然”，《老子·七十九章》云：“天道无亲，常与善人”；儒家祭天、敬鬼而又崇德。二氏虽未明确言及报应，但对超自然神灵的态度均由一种虔诚之“敬”提升为“融敬于畏”，甚至更倾向于“畏”的心态塑造。法家《韩非子·安危》言：“祸福随善恶”，道出了道德与幸福的因缘问题；而墨子“天志”“明鬼”却又“非命”的三位一体的本体哲学，更是为其兼爱学说设立了宗教的形上制裁力，使道德敬畏意识由此产生。因而在传统文人看来，释老因果论与先秦诸子多家学说话语方式早有暗合：“《易》六十四卦皆言吉凶祸福；《书》四十八篇皆言灾祥成败；《诗》之《雅》《颂》，推本福禄寿考之故。”^[4]³⁸ 均由吉凶言及人事，再现了敬畏心态的力量。由此不难看出，因果报应论通过祸福之报教人为善去恶，表面上看似系释家之言，但其话语方式却与中国固有文化早有渊源。

汉董仲舒立基于“天人感应”说基础上的“天谴论”及其后的讖纬之学，进一步影响了人们对道佛两教神灵与报业观的看法。从形而上的本体理念上说，传统士人对“报”的相信，不仅在于它后来承受到了释家因缘报业说的直接影响，更在于它与传统中国人对“天人合一”而“天命至善”的笃信原先就具有深层联系。“天地之大德曰生”的伦理特质与“天”的人格化自然神的内在特质都使后人深信，残刻行为能“杀人身而败人名也”。推原其故，“盖天地以生万物为心，人之仁慈好生者，顺天地之心者也，故降之以福；人之残刻好杀者，逆天地之心者也，故降之以祸。以好生得生，以好杀得杀，理有固然，事所必至。”^[5]²⁹⁹ “天人合一”论的理论架构为带有等级秩序性烙印的和谐宇宙观提供了理论上的内在依据与神圣权威。从政治用意上讲，它要求传统中国人在这种秩序架构中各安其命，各尽其职，以维持秩序的和谐；^①并使人坚信，一个人一旦试图去打破这种宇宙观秩序，“有阴德者，必有阳报；有隐行者，必有昭名”，^[6]在阴阳两界的互换中将不断传承着道德因果的互报与轮回。

两汉以降，随着道学向道教的部分流变，在“崇自然”向“敬鬼神”的转身中，人文精神虽在流失，但道德的形上惩戒力量却在加强，在讖纬神学与道教的双重影响下，传统果报论得到充分发展。尤其是随着佛学的大量传入，保持印度精神的佛教果报观与中国本土报应观虽在报应的善恶标准、承担主体、方式以及追求的终极目标等诸多方面都存在种种差别，^②但基于二者在价值审美情趣上的一致，即均以建立在因果律基础上的道德自我约束力为特色，佛学果报理论与中国传统报应观渐趋在冲突中走向融合。南北朝时颜之推援儒入佛，将三世轮回与子孙报应兼信，来世善果与现世功利并重，并且将佛教果报的善恶标准“五戒”与儒家的“五常”视为一体。“仁者，不杀之禁也；义者，不盗之禁也；礼者，不邪之禁也；智者，不酒之禁也；信者，不妄之禁也”，^[7]由此将佛教果报论与传统报应观融合为一。唐宋之后，在儒者积极吸纳释道精义而“为往圣继绝学”的同时，佛教果报论也积极采纳中国传统报应观的现世报，肯定追求现实功利的合理性，并且接纳了传统伦理道德的重要规范——五常与孝德，将传统以孝为核心的纲常道德与佛教戒律等同，“欲福不若笃孝，笃孝不若修戒”；^[8]“发于仁者则不杀，奉于义者则不盗，敬于礼者则不淫，悦于

① 如晚清仕者方大湜《平平言》卷一“君相不能造命”所云：“若贫贱之人，命里不应富贵，即君相亦不能造。”参见黄山书社 1997 年版《官箴书集成》第七册中方大湜所著《平平言》卷一之“君相不能造命”。

② 根据学者陈筱芳的研究，这种不同首先表现在，印度佛教果报观具有戒律性、个体性、出世性和精神性，其终极关怀是因果之外的涅槃境界，关注因是为了从因上断尽导致生死轮回的业的果报，从而最终摆脱因果，得到彻底解脱。与之相比，中国传统报应观则具有伦理性、家族性、现世性和功利性等特性。参见《社会科学研究》2004 年第 3 期刊发的陈筱芳所撰《中国传统报应观与佛教果报观的差异及文化根源》一文第 68 页。因此从人生观言，中国人不愿意为了虚无缥缈的后世和精神性的涅槃境界而抛弃现实的人世幸福，“纵有因缘，如报善恶，安能辛苦今日之甲，利益后世之乙乎？”参见中国文史出版社 2003 年版《颜氏家训》第 246 页。其次，印度佛教所谓“子非父母所致，皆是前世持戒完具，乃得作人。”参见线装书局影印宋元版（1440）《永乐北藏》第 61 册《中本起经》卷上第 522 页，与传统报应观重视伦理亲情的思想相抵牾。再次，诚如唐初排佛者傅奕在其《请废佛表法》所言，“生死寿夭，由于自然；刑德威福，关之人主”，而佛教因果报应论将罪福根源归诸佛陀，这不仅是在“窃人主之权，擅造化之力”，显然有损帝王尊严。参见上海古籍出版社 1979 年版《中华活叶文选》合订本（三）第 55 页。

信者则不妄,师于智者则不酒”,^①将五常提高到与五戒同等的地位,并以此作为因果报应的善恶标准。

当佛教戒条与儒家伦理融为一体之际,果报文化遂成为政治“不完善性的补充和神圣化”。这种带有强烈的政治功利性用意的文化发展走势,“既从政治的角度对待宗教,又从宗教的角度对待政治。当它把国家形式降为外观时,也就同样把宗教降为外观。”^{[9]176}在宗教为政治服务的目的驱使之下,中外果报论的融合性发展增强了传统形上层次的道德敬畏心态的建构力量。更有意义的是,在此道德惩戒力的发展场域中,一切对天命、天性的敬畏越来越多地反映到对阴阳果报、祸及子孙的忧虑中。当道德生成的内在驱动路径体现为由“畏”而“敬”时,虽然其中有着不得已的被动使然,但却在畏惧与呈敬的相生中演绎出更为现实、更为强劲的道德驱动力。正是出于对形上超自然力量的敬畏,果报思想及其道德影响一直在传统官箴文化中得到普遍的关注与探讨,对传统亲民官的荣辱自觉、爱民理念、廉政意识及临民执政等方面,都发生着至深的影响。

二、传统官箴果报文化的价值旨趣:情感呈奉中的道德自救与善性张扬

(一)传统官箴文化视域中果报文化的官德立品效应

由于深受传统人文批判精神的洗礼与浸润,传统因果报应观的文化效应逐渐从对于宗教惩戒的敬畏转向具有人文入世情怀的道德荣辱心态的塑造。所谓“立己”方能“达人”,传统官箴文化首先着重从阴福之报的角度来培育居官者对于道德荣辱的敬畏意识。仅从本土果报论的影响来看,道家的《太上感应篇》《文昌帝君阴骘文》早就是流传甚广的劝善书,南宋名臣郑清之的《感应篇赞》与此呼应道:“善积而庆钟,恶稔而殃集,感召之机,随触而应,施报之迹,以类而从。则曰非我也,天也。”^{[10]54}此论为大多数传统文人所接受,并在集经验之大成的清代官箴文化中广为散布。乾嘉时期的名吏汪辉祖就曾自称,其一生笃信因果报应,实源自他十五岁时,“检先人遗篋,得《太上感应篇注》,觉读之凛凛,自此晨起必虔诵一过。终身不敢放纵,实得力于此”,^{[11]274}从中可见他对鬼神论和因果报应观很早就有较为浓重的敬畏意识。及至晚清,更有仕者对这种深受道家感应思想浸润的文化心态总结道:“过萌于心,则咎形于事。此作而彼应,有不期然而然。《易》之所谓必者,盖善恶报应之际,断乎其不可易,此感应篇之所由作乎?”^{[10]54}

唐宋以降,经过中外果报论的互通融合,这种形而上层次的道德敬畏心态更对世人一士人一尤其是仕者的为官立德提供了重要资源。宋人吕本中在其《官箴》中对于政治得失问题曾总结道:“不与人争者,常得利多;退一步者,常进百步;取之廉者,得之常过其初;约于今者,必有垂报于后。不可不思也。惟不能少自忍者必败。此实未知利害之分、贤愚之别也。”^[12]在这里,吕氏将廉政与做人合为一体,将官品乃至人性之本体——道德的良知塑造立基于传统求道之径的功夫开展中。元人叶留专门撰写《为政善报事类》,历数各朝善政者所获福报之事例。明末的《颜光衷官鉴》,则“专从因果报应立论,然所采故实皆出史鉴,其事理正自确不可易。”^{[13]268}及至清人官箴,更是继续从因果报应的忧患中挖掘为人立品的内在资源:“宦海茫茫无定,盖作事善与不善,冥中已为权衡也。”^{[10]55}在此“定数”面前,居官者必须保持足够的惊惧与忧患。康熙时期名臣于成龙的“自省六戒”便深深立基于对身家祸福的忧虑之上:“受人钱而不与干事,则鬼神呵责,必为犬马报人。”^{[13]285}雍正时期宋楚望的《公门果报录》则以鲜明的主题专门编辑记载、分析善殃之降的案例。由名幕起家而终成一代循吏的汪辉祖,当初曾在其嫡母、生母诫止他为幕时发誓:“惟誓不敢负心造孽,以贻吾母忧。苟非心力所入享吾父,或吐及不长吾子孙者,誓不敢入于橐。”但这种誓言

① 参见江苏广陵古籍刻印社1990年版《唐》道世所撰《法苑珠林》第105卷“受戒篇·五戒部”第545页。孝被视为最重要的戒律:“夫孝也者,大戒之所先也。戒也者,众善之所以生也”。参见上海书店1986年版《宋》释契嵩所撰《镡津文集》卷三之“孝论·明孝章第一”第121页,五常和孝因之成为佛教戒律。

对其母而言,显然不够分量。两位母亲郑重地训诫汪氏道:“儿慎勿诳。不惟汝父实闻此言,天高听卑,鬼神皆知之矣。”^{[14]313}在此,基于道德荣辱心态建构的传统果报观,已由一种纯文化的静态再现,提升为照察现实命运的动态功夫;已由正面的思想灌输,转化为传统仕者身不由己、“不得不”面对的催生善政的迫动力量。

作为传统官箴文化的集大成者,清代官箴不仅意在提升官德,更是将佛道之书附以吏道政事,而托之以仙佛鬼神为之报应媒介,形成一种施政验道的良法与警戒。前述汪辉祖谨禀二母之训,不敢陨越,每每断案时,“欲出人罪,必反覆案情。设令死者于坐号相质,有词以对,始下笔办详。否则,不敢草草动笔。二十余年来,可质鬼神者,此心如一日也。”^{[14]318}及至晚年,汪氏在回顾自己的入仕生涯时,总结、比较了能吏、庸吏与爱民之吏^①三者的不同命运:

三十余年所见所闻牧令多矣,其干阳谴阴,祸亲于其身、累及嗣子者,率皆获上腴民之能吏;而守拙安分,不能造福亦不肯作孽者,间亦循格迁官;勤政爱民异于常吏之为者,皆亲见其子之为太史、为侍御、为司道,天之报施捷于响应。是以窃禄数年,懔懔奉为殷鉴,每一念及,辄为汗下。……居是职者,慎毋忘福孽之辨也。^{[15]②}

在汪氏看来,能吏之所以常常不免于祸累之结局,大抵不外乎自恃其能,忘乎所以,心无敬畏,肆意玩弄权力于股掌之上所致,最终却是“天道好坏,捷如枹鼓”。^{[16]298}正是出于对这种命定论式的果报观的笃信,清代官箴文化在论证廉政之由时警告仕者,如若贪腐,“即幸逃国法,亦必难免冥诛”。^{[17]607}要想官运亨通,只能切切“勿为非分之事”,否则必遭祸报:“福善祸淫,天有显道,以约失鲜,至竟不罹大戾,恣行威福之人,幸保令名,百无二三。不败则已,败必不止废黜。”^{[16]304}至晚清时期的觉罗·乌尔通阿更是在其所撰《居官日省录》中,于每条之后所附“格言”尤其是“事迹”中,除历数各朝官吏在治民中遭到的所谓福祸分明的因果之报外,^③还专门编辑了马惠我先生的功过格。其中,记功凡五十九条,记过凡三十七条,并特别强调此阴司之所记功过,较仕者上司之所记,效验更神,利害更大。在其间的计算中,就“功格”而言,譬如“遇大灾大荒,能早勘早申,力请蠲赈,设法救活多命,算千功”,“遇残苦地方,能申请减赋停征,算千功”,^{[10]49}均显示了对民生问题的强烈关注。对于刑名之事,马惠我规定得更为详细,如听讼得平,一事算一功;能劝民息讼,算十功;“出冤枉死罪一人,算百功”;“遇兵盗窃发,能豫为防范,力加捍御,免百姓被难,算千功”,^{[10]49-50}更反映出对关系民之性命问题的不同程度的关注。就“过格”来说,从廉政建设的角度看,若“好为奢侈,伤财害民,阴坏风俗,一事算十过”;“门禁不严,致家人通同衙役作弊,一日算十过。”^{[10]52-53}就行政事务而言,钱谷之事直接关系百姓民生,若擅自加派增粮,或催征无法,任书吏欺隐百姓,“乱拿乱责,追呼愈急,完欠愈淆,合县不安”,算千过。“遇灾荒不早申请”,或对救荒、积谷、练兵等重要事务,“不虚公详慎,偏听率性,苛派不堪”,这些扰民、害民行为均按千过计算。^{[10]51-52}如此等等,其他相关功过计算问题不一而足。通过借用马惠我对功过的罗列加减,乌尔通阿意在将可能招致的祸福之报清晰呈现给其同仁:“朱幡皂盖,何时不可默质神明;青琐黄堂,是处皆堪猛提性命。上报君父,下泽子孙,隐

① 关于传统官员的不同类型,柏桦有经典、详细的分析,参见天津人民出版社2003年版柏桦所著《明清州县官群体》第108-201页。

② 相比而言,汪辉祖是一个报业观念极深的人。《学治臆说》“详开检宜慎”、《佐治药言》“妇女不可轻唤”中,均记有鬼祸之报。在其《续佐治药言》二十六则中,更是所“征事处颇近果报,藉以相规行益自勉也”。其中,在“囚关绝祀尤宜详审”“定罪时有鬼物凭依”“删改自首之报”“事关入罪者口宜谨”中,一连记有四则关于厉鬼之报的案例;在“仁恕获福”中,记有三则德福之报的事例;“忌辣手”中记有辣手至祸之报事例一则,并警戒“辣则忍,忍则刻,恐造孽不少”,必遭不堪祸命。汪辉祖后来在总结其二十六年的为幕之道时,强调要辨明公私,“公则无心之过,终为舆论所宽,私则循理之狱,亦为天谴所及,故立心不可不正。”参见黄山书社1997年版《官箴书集成》第五册中汪辉祖所著《续佐治药言》之“立心要正”。

③ 乌尔通阿所撰《居官日省录》内有大量果报事例及思想。除了散见于其它章节的果报思想外,仅以其卷一的教导胥吏部分而言,在其“待胥吏”条后“事迹”篇所列的十一则事例中,就有六例属于因果之报,其中有四例涉及治狱讼之事。而在其后的“驭衙役”“考代书”两条中,所列事例共计十三则,全与狱讼有关,并全系果报之事,尤其是事涉代书者,全因息讼、唆讼的不同事迹而招致泾渭分明的福祸之报。

忤讦尤,显消怨詈,皆在此格中矣。则谓功过格,即人鬼关可也,即黑白业可也”,^{[10]48}从而使居官者明确其应有的官德与职责。

与马惠我在功过格中精打细算的严肃与惊悚相比,湖南湘阴士人王朗川的《言行汇纂》则以朗朗上口的民间打油诗的形式告诫仕者贪腐的后果,照样充满对福祸之患的忧虑:“财也大,产也大,后来子孙祸也大。借问此理是何如?子孙财多胆便大,天来大事也不怕,不丧身家不肯罢。财也小,产也小,后来子孙祸也小。借问此理是何如?子孙无财胆也小,些微生业知自保,少使俭用也过了”,^{[10]183}希冀能以祸及子孙的忧虑督促仕者的廉政建设。而乌尔通阿频繁撷取编撰他人果报思想,显见其官箴之道的价值支撑是建立在“上天难欺”的考量上:在倡导居官“更宜以俭相绳”的廉政思想时,他强调,仕者如若“以官场为享福之地,借临民为行乐之方,不顾上天难欺,妄谓下民易虐,一旦失足,灾辱临身,噬脐何及!”^{[10]193}在临民听讼时,他更坚持认为,任何一位优秀仕者应对其行为后果有高度的警觉:“一笔而判生死,一言而召灾祥,一念而分寒暖”,^{[10]48}故而切莫妄自非为,否则必会惨遭阴报,从中可见果报观念对传统仕者官德立品的深刻影响。

(二)情感呈奉中由“神道”而“设教”的“达人”论说方式

诚然,由于传统主流思想儒学中向来缺少鲜明的人格化神的上帝观念,传统国人的思维焦点习惯于越过对神灵的追问而直接投向对人与人之间横向关系的关注,《论语·先进》所谓“未能事人,焉能事鬼?”的入世名言即反映了士人对超自然事物所持的比较冷漠的世俗态度。注重入世的传统官员并不全都笃信神灵或来世,诚如《汤子遗书》对唐柳氏家法的评语所云:“居官不奏祥瑞,不度僧道,不贷赃吏,此今日士大夫居官者之法也。”^{[13]278}然而就整体而言,由于深受传统天命论尤其是董仲舒立基于“天人感应”说之上的“天谴论”、道佛两教的神灵论以及中外(印)果报文化的多层影响,传统士人对超自然力量的存在虽未必笃信,但却普遍从现实功利主义态度出发,积极推动传统报应论与佛教果报观在跨文化传播冲突中的融合。之所以有如此表现,首先源自传统士人对超自然形上力量的特殊认知。

传统士人对果报文化的态度,既出自对鬼神之报的深刻忧虑,又是一种先秦以来就已具有的孔子式的对待鬼神“敬而远之”^①的情感宣泄。在一敬一畏的逢迎中,其亦真亦幻的话语方式既潜藏着神道设教的现实用意,又于情感的呈奉中彰显了道德自救与善性张扬的实用理性色彩。儒家极其注重人的心理结构即人性情感塑造,《论语·八佾》所谓“祭如在,祭神如神在。子曰:‘吾不与祭,如不祭’”。两个“如”字,显示儒家对于鬼神的存在既未证实,也未证否,而是将苍天鬼神“作为情感呈奉、依托、归宿的对象,而不是理知论证、逻辑推演(如西方中世纪神学和哲学对上帝存在的各种证明)的对象”,“强调的是行祭礼的时候必须设想鬼神(祖先)是存在着,要求的仍是一种心理情感的呈奉而不是理知的认识或论证。”因此,“重要的是亲身参与以获得这种心理、情感和素质”,而不在于奉神的仪文、形式^[18]——这是儒家典型的以神道来设教的育人方式的发端。

儒家这种情感的呈奉并非西方宗教式非理性的狂热,而是有理性因素蕴含其中,颇具冯友兰先生所谓的“诗意的态度”。^②这种论说方式张扬了强烈的道德用意,不仅于情感宣泄中增强了道德的感性色彩

① 《论语·雍也》记孔子答樊迟问知,子曰:“务民之义,敬鬼神而远之,可谓知矣。”李泽厚对此认为,“这种对鬼神不肯定、不否定,甚至不去询问、怀疑和思考的态度,是中国的典型智慧。因为任何询求、怀疑和思考,都需要运用理性思辨,而用思辨理性是很难证实或证伪上帝鬼神的存在。既然如此,又何必盲目信从上帝鬼神或者依据科学而力加排斥?”此种实用理性“亦见儒学之智、知,非止理解、认识,而乃行为、态度、境界。”参见生活·读书·新知三联书店2008年版李泽厚所著《论语今读》一书第193-194页。

② 冯友兰先生分析儒家丧祭之礼,认为人心有两个方面:理智的、情感的。“知道的,希望的,二者不同。知识是重要的,可是也不能光靠知识生活,还需要情感的满足。在决定对死者的态度时,不能不考虑理智和情感这两个方面。”宗教把人的幻想当作真的来说,而诗是把它当假的来说。诗主要是为情感的满足,是“自觉的自欺”,虽不科学,但却从诗中得到情感的满足而不妨碍理智的进步。《礼记·檀弓》载孔子所云:“之死而致之死,不仁,而不可为也;之死而致生之,不智,而不可为也”,就是要求人们对待死者,既按所知道的(死),又按所希望的(生),送以哀敬,表以思慕。因此,“丧礼、祭礼的意义都完全是诗的,而不是宗教的。”参见北京大学出版社1996年版冯友兰所著《中国哲学简史》一书第128-129页。

与亲和力,并在此基础上构筑起传统道德敬畏心态的形而上学,使“立己”之道获得浑厚的内在驱动性资源;而且更具普遍意义的是,在人文入世精神的影响下,传统士人全力推进了传统果报文化由“神道”向“设教”的转型。

为何会有这一文化品性的转型?概而言之,这是传统士人生存境遇使然,是其所面对的传统生态的成人之道及传统政治生态的秩序情结及政治关怀等多因素相互作用的结果使然。具体来说,不论从儒家所设想的由己及人的道德开展路径,还是从士人修齐治平的政治抱负,抑或是从仕者维护政治命运的职责所需来讲,都在要求“神道”必须要转化为“设教”的现实执政。对居官者而言,既要“立己”“度己”,更要“达人”“度人”。因而如果说,从不知守分必遭祸报的畏惧与忧患中,首先引起了仕者对自身立品问题给以瞩目的话,那么,官箴作者在因果论的宣扬中所体现的神道设教的现实用意,则将人性的改造由官德修养进一步延及整个社会国民品格的道德塑造。而转型实现的现实可能性,一方面是基于传统仕人对果报文化的态度:既然强调的是一种情感的呈奉与获得,所以重要的不是对神道外在仪式的笃信或遵守,而是重在对神道用意——设教的践行,这种做法宗教色彩颇浓,必然有助于推动民间的鬼神信仰;另一方面,“神道”向“设教”的顺利转型又显然得益于传统报应观与释家果报论在神道设教用意与旨趣上的暗合。尤其是经过正统儒学与王权政治对佛道两教的兼摄改造,因果报业论的政治用意逐步被凸现,佛道两家天道承负、因果报应、善恶福祸等宗教观念,不仅成为教徒信仰之中最普遍、最具渗透力的教义,而且“由此形成的社会意识,为统治者的神道设教提供了社会心理基础。”^[19]在大多传统仕者看来,“天下无不忠不孝神仙,成佛作祖皆非伦外之人,实与吾儒道理异室同堂。”^{[11]527}既然鬼神之报已经成为当时民间普遍的心态,故“存其说,未始不足阴辅”,^{[4]142}由此充分再现了传统仕者对果报文化的功利主义态度。更何况从敬畏力度上看,“庸夫愚妇,不畏物议,而畏报应;不惧官长,而惧鬼神。”^{[4]142}诚如康熙年间天台县令戴兆佳在听讼中的深刻察觉:“此辈蚩蚩无知,语以律例,或迷而不悟;告以因果报应,未有不瞿然而起者。”^[20]因而从临民理政的效果看,有必要在治民中培养民众对鬼神的敬畏意识。汪辉祖则在神道设教的政治用意中进一步表达了对土地神的青睐:“盖庸人妇稚,多不畏官法,而畏神诛;且畏土神甚于畏庙祀之神。神不自灵,灵于事神者之心,即其畏神之一念,司土者为之扩而充之,俾知迁善改过,詎非神道设教之意乎?”^{[21]281}他不仅在平时引导民众敬畏鬼神,强调因果报应,而且在听讼中有时也巧妙借助鬼神之力来辨明案情。^①与此相应,从外在礼仪潜移默化的影响力度看,在民众一次次的拜庙行香、祈祷雨泽及对朝廷或民间庙祀之神的祭拜事务中,不断洗礼着他们对神灵的感觉。很多时候,不论是官,抑或是民,一直都在对自家命运的审视中检阅着自身福祸与神灵间因果感应的关系。故而,这种道德惩戒的形而上学理论有力地弥补了传统社会现实实践中社会正义的不足,以一种寄托于超自然神灵的信仰方式满足着人们的缺憾。^②在此,如同其他宗教信仰意在通过对外在超越的追求而获致其内在向善的目的,传统的果报之说不仅同样获得、而且因受儒家道德性命说的影响,更能在宗教道德化的过程中得以突出再现它在人世中的普度众生、为善积德的积极用意。

(三)由“设教”而“说教”中的道德自救与精神安顿

显然,神道设教的效果时常遭遇果报不爽的困顿。为此,佛教的三世报应说以生报(来生便受)、后报(或经二生、三生、百生、千生报)来弥补现报(善恶始于此身,即此身受)的不足,强调自己作业自己受,善自获福,恶自受殃,身自当之,无谁代者;报的发生或今世,或来生,神灵不灭,轮回报应。但在强调入世精

① 如汪辉祖审理刘开杨一案即是如此,参见黄山书社 1997 年版《官箴书集成》第五册中汪辉祖所著《学治臆说》之“敬城隍神”。

② 作为传统仕者职业道德修行的动力,传统果报文化不仅有助于官员立品,而且显然在社会治理中也发挥了重要作用。在劝善弃恶中,功过的计算、因果祸福的报应不仅指向官,也指向了民。正是在因果报应的劝善声中,“人们得到保证,无论赏罚的实际分配在他有限的现世景象中看起来多么令人困惑,还是依然存在一种合理的并被神支持的体系在起作用,以确保每个人和每个家庭最终获得他们应得的东西。”参见浙江人民出版社 1999 年版包筠雅所著《功过格:明清社会的道德秩序》一书第 244 页。

神的中国,对于个人来生后世的存疑无疑使佛教果报观的吸引力与公信力备受质疑。相较而言,传统士人所接纳的果报文化更带有强烈的中国特色,在业报的主体上,中国本土的后世报应说主张善有余庆,祸有余殃,前人作业,子孙受报,将报应成本放在宗法社会血缘关系上考量,以加大道德惩戒与敬畏的力度。由是,从形而下的现实层次上讲,立足于宗法社会的生存境遇中,传统中国人对天谴报应的信念与对祖先荣誉、子孙祸福的忧患是天然地联系在一起的对上而言,不管何人,一旦做出不耻之事,必将“辱及先人,清夜自思,不知将来死后有何面目见祖宗于地下。”^{[17]607}对下而语,它拿捏住了宗法社会生存规则的软肋。一个人可以不信鬼神,但对自己子孙将来的祸福却无法不去顾念。对此,清官于成龙反复警告世人,若有违天理良心之道,“王法不及,必遭天殃及之矣”,“或身或子孙,定遭奇祸”。^{[13]284-285}而熊宏备总结性的官箴之道亦颇值得玩味:“封赠父祖易得也,无使人唾骂父祖难得也;恩荫子孙易得也,无使子孙流落伶仃难得也。居官而思其难者,则父祖之泽长、子孙之祚远矣。”^[22]

传统果报文化的后世报应理论无疑增强了个体行为的责任意识,甚至在道德塑造中使人陷于“我执”而不得解脱的境地,并且在使“报应”只能成为信仰而不能求证的同时,它也使道德在敬畏中获得惩戒的力量,由此有力驱动了弥漫全社会的道德生成。正是面对祸福之报所带来的巨大的精神损益,清代仕者尹继善总督两江时,其办赈条告明确宣告:“倘不肖有司克赈肥家,一有见闻,断不能幸逃法网。即本部堂稽察有所不到,吾知天理难容,其子孙将求为饿殍而不可得!”无路可逃的后果警示致使当时的汪辉祖看后感叹,“痛哉言乎!读至此而不实力救荒,其尚有人心也哉!”^{[16]298}其实,宋代包拯早就为此警戒过子孙,“有犯赃者不得归本家,死不得葬大茔。”^{[13]278}肆意妄为不仅会祸及家人,就连自身的灵肉最终都会失去安顿的家园,果报的成本由是全面提升。

然而,传统中国“祸及子孙”的果报文化观同样存在理论上的缺陷:其一,诚如佛教对以儒家为代表的本土果报观的批判,积善有庆,积恶有殃,是“令罪福错受,善恶无章,其诬理也。”^{[23]388}让儿孙无故代受赏罚,不仅有害社会公平正义,而且抹杀了个体修身进德的价值意义:“是善有常门,恶有定族,后世修行复可益哉?又有束修履道,言行无伤,而天罚人楚百罗备纓。任性恣情,肆行暴虐,生保荣贵,子孙繁炽。推此而论,积善之报竟何在乎?”^{[23]229}不仅使道德功业的传承与开展进入绝境,更与儒家为仁由己、内圣开出外王的成道之路相悖。其二,由于祸及子孙,尽管果报的成本是高昂的,但其效果却未必是必然的。在从“神道”向“设教”的转身中,背后隐藏的是基于现实的无奈:现世报的概率毕竟是有限的,天命的掌控更是不可预知,由此决定了形而上超自然的威力也不是万能的。是以,道德因果律的形上惩戒力在其功利主义的目的论中隐藏着结构性悖论:如果有因必会有果,求福是为善的唯一动因,换言之,为德是达致幸福的唯一路径,那么在果报未必爽的现实境遇下,整个果报话语体系的真实性在检验中不仅时刻面临着崩溃的危险,甚至面临最终被颠覆的可能:对普罗大众来说,“宗教主要是利用善男信女对神的奖赏的欲求和对神的惩罚的恐惧,来换取他们对道德准则的实践。在这里,无论是欲求,还是恐惧,其客观效果往往也会激发起人们的贪欲之心,无助于培养自觉的道德义务感和真正的道德意识。”^[24]反而会使人觉得,如果讲道德并不利于自己利益与幸福的获得,就没有必要讲道德。^{[25]113}如此,这种敬畏心态的建构未必能树立起真正的道德信仰,套用康德的判断,它甚至可能会从根本上毁坏道德的根基。

基于传统果报论面对的这两大难题及由此带来的种种危机,与宗教在果报不爽面前进一步神化形而上的主宰威力与时效^①不同,世俗士人的回答则是驳杂多维的:

今人亦知忠良是好事,而到底不肯力为者,只因看得果报虚无、鬼神渺茫耳。不知此是自家性命事,即无果报鬼神,亦当时时存养省察,不敢少懈。况鬼神昭察、果报森然,有历历不爽者乎!夫忠良

① 面对现世报的不爽,宗教给予的解答是,继续鼓吹神道(或天命)的威力,并延长其惩戒时效。譬如佛家,即从“欲知前世因,今生受者是;欲知后世果,今生作者是”的三世因果论中,将今世果报的未爽与前世的因缘或来世的期待联系起来。

是载福的根本,减去一分忠良,即少却一分福泽。^{[10]42}

这种回答,尽管还继续穿越于今生与来世之间,却明显表现出朝向人类自身道德建构的努力,亦即,在延续宗教式的话语、不断重申鬼神的威严以强化宗教惩戒的法力之余,传统士人更多地是借用、虚置甚至剥离宗教惩戒的外衣,以至最后干脆将“设教”转向为直接的道德说教,将良心塑造以近乎直白的人文形式表达出来:“为善必报,君子道其常而已。不当以他人恶有未报,中道游移,以致为善不终。”^{[4]40}换言之,报业与否不应有太多理会,重要的是要与人为善,毋自作孽。于是善恶之报的主动权实际上已掌握在人类自己手中。此时,对设教之意的践行已超出神道仪式本身所能赋予的内涵,表现得更多的已不再是人对鬼神的敬畏,而是人对自身命运的积极把握。

渐趋抛开对后世报应之说的执着,更多从人类自身的角度宣传道德自我拯救的意义,似乎不仅成为回避报应“诬理”的公正性难题的不二法门,更有利于对果报可信度的质疑作出有力、有效的回应。这是一种基于现实的理性选择,毕竟,面对形上惩戒的无力,当居官者脱“神道”而入“设教”,甚至由“设教”而转向“说教”时,即不得不面临接下来的一系列问题:其一,在果报不爽的境遇下,人们是否还可相信神道、天命?亦或者,面对报应不爽的无力所造成的困顿,又该如何面对催生道德警戒力的那些形而上的超自然的力量?从而,又该如何建构催生道德敬畏心态的内在动力?对此,清代优秀仕者汪辉祖给出了两张皮式的回答。诚如前述,中国人对超自然力量所怀持的“诗意”态度,其前提本就是与鬼神超自然主宰的信仰有所保留、不置可否,甚至可以是完全不予相信。而对汪氏而言,当“设教”呈现出与“神道”的两张皮状态时,对果报的运用与对佛道的信仰实际已演变成两个完全不同的问题。汪氏笃信命定、报业,却排斥佛道的拯救方式,认为人之吉凶“未必仗二氏解脱;即有罪恶,亦非二氏之法所能忏悔”,^{[11]749}更不可能借助于神佛风水以扭转命运。唯一的可能就是,命运福祸全在人事如何:“墓之吉凶,当于人事求之,岂宜责效于黄壤哉!”“天地岂有私,吉凶称人事”。^{[11]684-685}从中可以看出传统报应论所张扬的畏惧意识中所蕴含的用意与情趣:面对超自然的宗教神灵,理应怀持一种信天性而不求天命、学佛但不求佛的人文精神,意即要学习佛大慈大悲、悲天悯人的宽仁雅量与济世情怀;要以现世性和功利性的人世精神为基础,而非以个体性、出世性和精神性的目的为旨归。只有积德养善,才能邀荷天眷,造福子孙。因此汪氏严禁子孙吃斋拜经或与僧尼往来,遗命其夫妇百年后“即可治敛,附身附棺,诚敬如礼,断断不可用僧道、鼓乐、树灯等项”,禁止治忏醮、祭祖道等事。^{[11]748-749}显然,这种思想是儒家典型的以人事天(或神)、以德配天、吉凶在人的处世理念的再现,体现了传统文化典型而又强烈的实践理性色彩。

那么,为何必须以德才能配天?换言之,既然命由天定,为善又有何用?这个问题与传统仕者在果报文化实践中所面临的第二个棘手问题又不无联系:如若天命不足信,果报不足论,人命该如何安顿?对此,传统官箴给予的思考是:“贵贱贫富死生,有司其权者曰‘天’,天不可以人为也;有定其分者曰‘命’,命不可以力竞也。吾顺吾天,吾安吾命,知止知足之间,自有不殆不辱之理。”^{[5]296}既然命由天定,非人所能参透,人类所有对“命”的自知均不足信。若想参透这一未知,唯有“知止知足”,于敬畏中发扬至善天性,以德配天,方能接近天等超自然的存在。陈弘谋在对《颜光衷官鉴》一书的按语中说得更为明了:“夫果报者,数也。数或有时难知,理则千古可信。居官者听其数于在天,而守其理于在己,其非所谓脚踏实地者哉!”^{[13]268}这种心理明显积淀着传统仕者的道德认知。面对不可掌握的政治命运及捉摸不定的果报效果,汪辉祖的体悟极为深刻:“知其为命而勤勤焉,求尽其职,则得失皆可不计,即不幸而遇公过挂碍,可质天地祖宗,可见寮友姻族,不足悔也”;^{[16]304}为防贻毒子孙,诸君子不得不以“天理人心”四字悬于心目之间也。而觉罗·乌尔通阿甚至直言不讳地将对天的敬畏延续至对“天子”——君的身上,继而将忠君爱民的功夫落实在“尽己之心”的道德修身之上:

古人事君如事天,行一事毋谓天不见而可欺,毋谓君不见而可欺,时时刻刻以此存心,身家之计可轻,久之并功名之念亦可淡。乃至利不能诱,威不能怵,死生荣辱不能夺。^{[10]39}

显然,这些传统优秀仕者虽将因果之报视为定数,但却申明,与其探寻那些捉摸不定、难以参透的命数,不如坚守、践行千古不移之天理。这种价值观的选择,以及那种虽知吉凶不可避而执意发其善端的人生态度,不仅充分再现了传统果报文化从宗教敬畏到人文关怀的蜕变,而且更是颇具道德拯救的人文意义,其思维演进有力地推动传统道德敬畏心态的形上建构实现由宗教向道德的转变。本来,传统果报文化以德福统一的功利性动力,使世俗道德的建构披上了宗教惩戒的外衣。但“道德不能成为宗教信仰的全部,即绝对意义上的道德宗教信仰化。”^{[26][113]}道德建设的良性发展,要求道德建构不能被过度功利化、宗教化,否则不仅可能使世俗道德的发展遭遇各种悖论——祸及子孙对社会公正的破坏及道德修身意义的抹杀,果报不爽对道德敬畏公信力的冲击等,还使世俗道德丧失其原本的人文性色彩。毕竟,道德不同于宗教,前者以社会化的人的现实社会关系为基础;后者则以虚幻的神人关系为基础,道德神启论本质上来源于人类精神的他律——对形上神灵的信仰以及恐惧,正是在对神的虔诚敬畏中,首先在人格塑造方面,“道德信仰成了宗教信仰的附庸,这非常容易导致人在道德上的盲从,成为缺乏理智的、人格扭曲的被动存在物”,群体批判的人文精神由是丧失;进而就社会秩序而言,在超自然的神秘力量诱导、威胁下,这种被动性格更易使人“屈从于某种秩序,安守于某种生活境遇,静待外来的拯救。”这与道德本是人的价值和崇高性的表现,并在劝勉、激励、感染中“通过人的自我认识、自我肯定、自我实现来达到道德人格的升华和超越”这一价值本意是背道而驰的。^{[25][113]}由是,在传统道德敬畏心态的形上建构中,其由“设教”而“说教”中的道德自救、由宗教而道德的精神安顿,便具有了非凡的人文意义。

三、余论:传统敬畏心态形上建构的价值意义及现代转换

从道德主体的心理养成来看,根据塑造论的观点,在无意识与有意识、潜意识与显意识之间,人们总是遇到生动性和规范性、生成性和成就性、发散性和收敛性,以及生动开发和规范节制等的冲突。^[27]在人类良好行为的养成中,要规范就得约束。这种作为道德“他律”的约束既可能来自现实的制度或舆论,也可能源自宗教神秘力量的惩戒。与礼义法令或物质满足程度(所谓“仓廩实而知礼节”是也)这些外在力量相比,道德生成的各种内在驱动力因着关乎人类荣辱自觉的最终生成,成为极富有期待力的伦理课题。诚如阿尔·戈尔所言,人类虽已僭取了自然和上帝的权力,但却没有上帝的智慧。^[28]反而正应了《圣经》的宣告:上帝欲使其灭亡,必先使其疯狂。因而一个社会道德的建构,离不开敬畏心态对人类这个集自然属性与社会属性于一体的群体的约束。但问题是,在科技工具理性横行的当下,传统形而上学层次的敬畏心态及其所内涵的天命观、果报论等思想,其现代意义何在?

毋庸讳言,在现代科学之光的照耀下,传统天命论、果报论所裹挟的封建迷信思想在历史舞台上早已无处遁形,尤其是其后世报业观“不是不报、时候未到”的阴律理念不仅为社会的种种不公提供了合理却又貌似公正的辩护,而且为遭受不公的人们提供了“精神胜利法”的心里慰藉。但是,纵观传统道德敬畏心态建构中那种极具中国特色的思维走势,其话语演绎的整个过程及其所表现出的人生态度,从立品修身、设教化民再到道德说教蜕变中所展现的道德自救,不仅提醒我们应继续关注多向度的道德建构,而且启示我们要在对当下发展定数的不可预知与无法控制中,首先要怀持一种对于人类自身生存有限性的高度警觉与无限敬畏。

不难看出,当传统中国人对因果报应的认识渐渐定格为一种对于存在的必然呼应及对其必然趋势的定数认定时,果报论的内涵便渐渐被不自觉地融入到人类对于自身生存命运的沉浮鉴定之中。在果报文化的进一步影响下,命定论作为传统中国社会的一种普遍理念,经常以必然之“果”的形式再现了中国人对超自然力量的一种敬畏。这种敬畏心态的来源固然带有浓烈的宗教色彩,对当今来说,超自然力量主宰下的命定论固然已不复存在,但站在价值转化的现代阐释立场看,中国人与果报文化的因缘仍然建立

在对于社会发展客观性“定数”的考量之上:无数平衡力所决定的社会发展趋势并不以任何人的意志为转移^①,网络世界的存在更使这种客观定势不仅难以预知、把握,甚至无法识辨、解读——新媒体时代所裹挟的海量信息每分每秒都以一种“病毒性传播模式”^②在转载、分享、回帖甚至营销着,使得隐私变得日益稀缺,任何个人行为及其所引发的一系列后果,都以无数的可能、未知的走向、不可控制的力度、不可测度的平台或渠道,向社会各个环节以不可预知的速度疯狂传递着、蔓延着、肆虐着。科学的发展使人们比以往任何时代都更能体会到天命不足信、果报未必爽、社会定势不可控的发展命运。尤其是当一些组织化的情节和信息与某些派系斗争交织在一起,官员对自身命运发展走势的把握更将变得无法预料、软弱无力。这诚如清代仕者在面对险恶复杂的政治环境所带来的前途上的不定数时对命运天定所发出的感叹:“上官之喜怒,一身之疾病,公事之降革,皆不可知。”^{[21]290}因此,“谋而得,不谋而亦得,愈谋而愈不得,有定命焉!”^{[16]304}在自身政治预期无法掌握的现代“定数”面前,由此产生的敬畏心态应该更为强烈,由此敬畏而产生的对人类行为的道德约束问题也应该得到更为充分的关注。

当然,因果报应现象的存在并不等于道德因果律的必然,说到底,因果报应的实现只能是个概率性的问题。诚如德国现代伦理思想家莫里茨·石里克在《伦理学问题》一书中对美德与幸福之间的关系所作的探讨:“我们的命题不可能宣称(像许多斯多葛主义者宣称的那样)美德能担保一种幸福的生活,而只是说,它会导致生活中在给定的环境下可能达到的最大幸福。”因此,“关于美德与幸福之间的命题只是说,善良的人总比利己主义有更好的希望过最快乐的生活,他比利己主义享有更大的获得幸福的能力。”^[29]尽管网络信息加快并提升了现世报的步伐、概率,美德对于幸福生活的担保却只能具有可能性,但未必具有必然性。果报概率的不圆满折射的是社会公正实践水平与实现程度的欠缺,世俗世界所要关注的是如何弥补这一缺陷。为此,与本文话题最为密切相关的,则是首先在文化领域,作为道德建构功夫的继续开展,如何发挥果报文化在基于惩戒的敬畏中所持有的那种道德虔诚,推动形而上学层次的道德敬畏心态建构功德的圆满完成。

马克思曾言:“宗教从国家向市民社会的转移,这不是政治解放的一个阶段,这是它的完成;因此,政治解放并没有消除人的实际的宗教笃诚,也不力求消除这种宗教笃诚。”^{[9]175}在这里,对于敬畏的“笃诚”成为人的道德信仰之源。而文化意义上的传统敬畏心态建构的第二层意义则恰恰在于,它将一种基于生存难题而产生的敬畏演变成一种对于道德本身的无限敬畏和对荣辱自身的高度自觉,并力主通过人类的道德努力而展开积极的自我救赎。应该说,在传统“天人合一”式的宇宙秩序面前,清代官箴作者对命运的塑造并没有逸出传统人文精神对人之善性张扬与道德塑造的话语范式。意即,所谓“命由天定”非从吉凶之定势上言,而更多从礼之秩序上论;非以“命不可知”为旨归,而以知命、造命(命由己造)为情趣。从

① 恩格斯曾把社会历史的发展比作“信手画成的螺旋线,它的螺旋绝不是很精确的。历史从一个看不见的点徐徐开始自己的行程,围绕着这个点缓慢盘旋移动;但是,它的圈子越转越大,旋转越来越迅速、越来越灵活,最后,简直像明亮的彗星一样,从一个星球飞向另一个星球,时而擦过,时而穿插过它的旧轨道。而且,每转一圈就更加接近于无限。谁能预见到终点呢?”参见人民出版社 2005 年版《马克思恩格斯全集》第二卷第 107 页。

② 吴稼祥先生曾如此界定当前信息的这种“病毒性传播模式”:“就是 SARS 式传播加上信息传销,继而造成节奏性传染。一个个在吃饭的时候、聚会的时候,传播一个组织化的精神,组织化的情节。而原本这些信息是并不存在的,是任何人都不能验证的情节,但它们却以传销的方式,一传十、十传百、百传万,然后大家就认为这是共识了。”吴先生进一步一针见血地指出这种传播方式所隐藏的可怕危害:“这种组织化的手段混淆公众视听不说,它更大的害处在于把很多完全不相干的人都卷入政治生活中,甚至还有很多人把它当成职业。”它最终把互联网搞成一个派系斗争的工具,使互联网充满了组织化的信息而没有真实地反映民意,而“组织化信息的背后更多的就是权力斗争,但是利用互联网来进行政治权力的博弈是殃及老百姓的一件事情。”参见《吴稼祥:习李改革是中国重登世界之巅的契机》一文,http://www.21ccom.net/articles/zgyj/ggcx/article_20140220100924.html。

孔子面对命运表现出的“知其不可而为之”^①的奋斗精神不难看出,所谓知命,重要的不是肆意妄为地预测或掌控天命,而是要清晰地认识到人类能力的有限性,并在对命的未知中产生敬畏;进一步讲,重要的不是对命的敬畏,而是要在这种敬畏中展现人类自我救赎的积极态度,那就是:既要知此人生改造的有限性,又要明确人生改造的无限可能性,且将这种可能性首先并主要落实到人的道德主体的最终建立上,并将人的这种主体能动性的发挥提升为关乎“人之为人”的类特性——道德至善性的张扬,从而将对命的敬畏转换成一场关于道德的补偿运动。

现代社会发展的未知性“定数”还决定,当代道德敬畏心态的建构来源应该既是传统的,又是现代的;既是形而上的,又是形而下的。从其传统性而言,尽管承受着传统报应观与佛家因果报理论的双重影响,传统因果报观却明显体现出强烈的伦理性、家族性、世俗性、道德功利性等本土化特征,并在“神道设教”的审美旨趣和道德用意中,塑造起行为主体的敬畏心态、道德情感及荣辱意识;甚至以“学佛”但不求佛的非功利态度,于敬畏意识的培育中推究道德性情的研修进路,将道德之因“种植”的强调远远超出对福报之果的获得,从而使道德敬畏心态的塑造带有更浓烈的人文理性的品格。传统果报文化的话语方式及其对传统国人的道德塑造所产生的深远影响效果充分表明,人类必须心有所畏,才会形成对自我的真正约束。由此,对于传统果报思想在敬畏意识统摄下的行善主张及“度己”又“度人”的普世精神,如果以冯友兰先生所谓的那种“诗意的态度”对待之,这一浑厚的思想资源一经人文批评精神对其的创造性转化,不仅将有利于当下中国道德功夫的开展和荣辱意识的培育,甚至从某种程度上言,也必将有助于国人精神家园的安顿。

但是,我们不可能像康德那样,让伦理学最终走向宗教。尽管佛家认为一切诸法只是因缘和合,无自性,无实体,根本是性空,站在传统果报文化现代性转化的立场上,传统道德敬畏心态的建构却不能是“出世”的,而是“入世”的。为此,它必须在对“形而下”业性的更多关照中,实现其“形而上”的神圣魅力。所谓的“形而上”来源于人们对道德荣辱本身的神圣性所持有的强烈自觉与高度敬畏,但这种神圣感与其说来源于人们对道德伦理本身的演绎、修饰、打造、完善,不如说更源于其所产生的土壤——此岸世界社会各环节的合理安排与科学设计。从传统敬畏心态现代性意义的价值建构来看,在由“神道”向“设教”乃至“说教”的重心转移里,就早已明显呈现出了日趋脱离神道的人文色彩,道德的主动权的掌握渐趋由神转向人,并使道德的生长最终表现为无需形上超自然力量的牵引而由人类自身参与的道德自救运动。这种系列转型既为传统敬畏心态的形上建构提供了现代性转化的契机,也为当下道德驱动力及价值观念体系的建设提供了新的思路。其潜在人文性意义在于,它引导人们更多地关注此岸世界各因素存在及其建构的合理性问题,从现实本身进一步找寻并建构道德敬畏心态的内在驱动力。所谓“大法小廉”,“非廉无以行

① 命、天命、立命、知命、正命等,孔孟屡言及,然学界对此诠释却不尽一致。如冯友兰认为,儒家所言之“命”指非人所能控制的一种有目的的必然性力量。所谓“知命”也就是“承认世界本来存在的这种必然性”,惟其如此,对于外在的成败才会无所萦怀;既然命运非人所能控制,而“我们所能做的,莫过于一心一意地尽力去做我们知道是我们应该做的事,而不计成败。”因此,所谓“知其不可而为之”,意即人生奋斗的价值在于做的本身,而不在于外在的结果。这里,冯先生从道德义务的角度阐释人在“知命”中其所作所为的价值与意义,“如果我们应尽的义务,那么,通过我们尽义务的这种行动,此项义务也就在道德上算是尽到了,这与我们行动的外在成败并不相干。”参见北京大学出版社1996年版冯友兰所著《中国哲学简史》一书第40页。与冯先生将人的意义视为“做”而张扬人的类特性相比,李泽厚则在儒家天命论的阐释中,从更积极的意义上弘扬人的主体价值。他认为儒家之“命”指非人力所能主宰的各种未定之偶然,然而“人生活在无可计量的偶然性中,却决不失其主宰。”所谓“知命”,即人在命运之偶然中,一方面明确自己的有限性,另一方面明确自己的可能性,从而“谨慎敬畏地承担起一切外在的偶然,‘不怨天,不尤人’,在经历各种艰难险阻的生活行程中,建立起自己不失其主宰的必然,亦既认同一己的有限,却以此有限来抗拒,来承担,来建立,这也就是‘立命’、‘正命’和‘知天命’”。因此儒家的天命论不是对外在律令的畏惧或对外在主宰的顺从皈依,而是人对自己命运的决定权和主宰性,它要求人通过自己的努力,在无法预料的各种偶然中建立属于自己的必然,将命运掌握在自己手中,“这就是‘立命’,即主宰命运。”参见生活·读书·新知三联书店2008年版李泽厚所著《论语今读》一书第58-59页、第437页。冯、李二人的解释虽不尽相同,但都高扬了儒家天命论中所包含的人的主体能动性的价值与意义。相比而言,李泽厚的诠释颇近先儒原点时期的知命观,且似乎对此应有更具体的补充强调,即所谓人的主体性的能动发挥,首先且主要是对人的道德主体性的张扬,即人对心性向善的道德努力与塑造,这比较符合传统“为道”之学的进身精神。

法,非法无以佐廉”,^{[13]287} 上方合理的制度创设与道德公正的社会氛围是清明之治的坚实根基,是因果报应所达致的目标,也是果报得以运行与兑现的保障。尤其在道德评价^①方面,网络时代的信息爆炸虽然加快了果报的节奏,但却为道德定性的准确性带来困扰。然而,“道德评价公正是赏罚公正的前提,也是道德价值得以实现的必要条件”,^{[2]57} 诚如马克思所言:“‘思想’一旦离开‘利益’,就一定会使自己出丑”。^[30] 任何不恰当的评价所带来的回报,都将失去对惩恶扬善的道德激励作用,而道德赏罚更是直接关系到人们对善恶成本的度量,其公允恰当问题更成为道德结果公正的重要保障。因此,要解决传统道德因果律面临的道德义务性与道德功利性之间的内在矛盾^②,必须从社会的各个角度,动员社会各方面的力量,创设科学合理的道德评价、监督、赏罚等机制,从而在道德开展的公正氛围中提升道德的威严与魅力,并最终形成对道德本身的敬畏。

事实上,传统官箴尤其是明清官箴对敬畏心态的建构本身就是多维度的,除表现为形而上学层次的道德努力外,还从对各种利害关系的考察,如国法所涉含的犯罪成本、行政效率的政治要求等现实因素的分析中,^[31] 或社会舆论对官声评判影响的考量等方面,对敬畏心态的构筑给以全面多维的建构,从而力求为道德功夫的展开释放更充分的空间。这些探讨及其经验得失都为当下的价值观建构及廉政建设提供了重要启迪与思索。在当前的廉政建设中,从李源潮对三个“敬畏”的强调:“敬畏历史、敬畏百姓、敬畏人生”,到刘云山对领导干部三个“敬畏”的要求——“敬畏法纪、敬畏组织、敬畏群众”,再到习近平近年来多番强调官员干部要在纪律、权力面前心存敬畏,这些从政红线的划定,既再现了敬畏心态的建构在当下发展中的意义,又都体现了当代敬畏的内涵不仅是内在的,更是外在的;既有对主观世界自觉自律的继续强调,又更多地表现为对外在世界及其建设的关注。

可以预见,在规则与敬畏的双重保障下,当所有的社会个体成为无数的“天眼”,借由无数的机缘或平台,“人在做,天在看”的现代意义将会表现为,任何个人的恶行必然以现代果报的形式昭然若揭,此即“天网恢恢,疏而不失”的命运之势,却又是公平正义的果报承当。唯此,道德价值得以再生,道德威严得以重构。

参考文献:

- [1][清]陈弘谋. 学仕遗规[M]//官箴书集成:第四册. 合肥:黄山书社,1997.
- [2]魏长领. 因果报应与道德公正——因果报应具有必然性吗? [J]. 伦理学研究,2013(5).
- [3][唐]吴兢. 贞观政要[M]. 葛景春,张弦生,注译. 郑州:中州古籍出版社,2008:248-249.
- [4][清]汪辉祖. 双节堂庸训[M]. 天津:天津古籍出版社,1995.
- [5][清]余治,等. 身世十二戒[M]//郭成伟. 官箴书集成与官箴文化研究. 北京:中国法制出版社,2000.
- [6][汉]刘向. 说苑[M]. 杨以澹,校. 北京:中华书局,1985:39.
- [7][北齐]颜之推. 颜氏家训[M]. 北京:中国文史出版社,2003:244-245.
- [8][宋]释契嵩. 镡津文集[M]. 上海:上海书店,1986:130.
- [9]马克思恩格斯全集:第三卷[M]. 北京:人民出版社,2002.
- [10][清]觉罗·乌尔通阿. 居官日省录[M]//官箴书集成:第八册. 合肥:黄山书社,1997.

① 魏长领分析认为,因果报应具有必然性至少需要四个方面的条件:一是道德要求(道德准则)本身要公正、合理,二是道德评价要公正,三是道德赏罚要公正,四是道德结果要公正。参见《伦理学研究》2013年第5期刊发的魏长领所撰《因果报应与道德公正——因果报应具有必然性吗?》一文第57-58页。其中,第一方面指涉的道德规范体系属于思想建构领域;第四方面作为对前三者的总结,是上述公正的延续和保障落实;第二、三部分则涉及道德建设的社会领域部分。故笔者的思考就此两个向度即道德评价、道德赏罚而展开。

② 葛晨虹如是描绘这一矛盾的表现及其后果:“在社会生活中,如果只承认道德义务,不承认道德权利,或者说道德权利没有取得合理的地位,道德只要求人们履行义务,却又不强调回报这种奉献德行,就必然导致道德评价与道德赏罚的不公,导致义务与权利、奉献与补偿、德行与幸福的二律背反。久而久之,在社会道德生活中就会形成一种恶性循环状态,德行成了有德之人的重负,缺德倒成了无德之人的通行证。”参见《道德与文明》2001年第3期刊发的葛晨虹所撰《建立道德奉献与道德回报机制》一文第20页。

- [11][清]汪辉祖. 病榻梦痕录余[M]//汪龙庄遗书. 台北:华文书局股份有限公司,1970.
- [12][宋]吕本中. 官箴[M]. 上海:上海人民出版社,1999.
- [13][清]陈弘谋. 从政遗规:卷下[M]//官箴书集成:第四册. 合肥:黄山书社,1997.
- [14][清]汪辉祖. 佐治药言[M]//官箴书集成:第五册. 合肥:黄山书社,1997.
- [15][清]汪辉祖. 学治说赘[M]//官箴书集成:第五册. 合肥:黄山书社,1997:309-310.
- [16][清]汪辉祖. 学治续说[M]//官箴书集成:第五册. 合肥:黄山书社,1997.
- [17][清]方大湜. 平平言[M]//官箴书集成:第七册. 合肥:黄山书社,1997.
- [18]李泽厚. 论语今读[M]. 北京:生活·读书·新知三联书店,2008:100.
- [19]刘泽华,葛荃. 中国古代政治思想史[M]. 天津:南开大学出版社,2003:347.
- [20][清]戴兆佳. 天台治略:卷四[M]//官箴书集成:第四册. 合肥:黄山书社,1997:127.
- [21][清]汪辉祖. 学治臆说[M]//官箴书集成:第五册. 合肥:黄山书社,1997.
- [22][清]徐栋. 牧令书:卷一[M]//官箴书集成:第七册. 合肥:黄山书社,1997:15.
- [23][梁]僧祐,〔唐〕道宣. 弘明集 广弘明集[M]. 上海:上海古籍出版社,1991.
- [24]吕大吉. 宗教学通论新编:下卷[M]. 北京:中国社会科学出版社,2010:600.
- [25]魏长领. 因果报应与道德信仰——兼评宗教作为道德的保证[J]. 郑州大学学报:哲学社会科学版,2004(2).
- [26]王晓朝. 宗教学基础十五讲[M]. 北京:北京大学出版社,2003:274.
- [27]张全新. 塑造论哲学导引[M]. 北京:人民出版社,1996:914.
- [28]GORE A. Earth in the balance, ecology and the human spirit[M]. New York: Plume, 1993:240.
- [29][德]莫里茨·石里克. 伦理学问题[M]. 孙美堂,译. 北京:华夏出版社,2001:148.
- [30]马克思恩格斯文集:第1卷[M]. 北京:人民出版社,2009:286.
- [31]王忠春. 从利害考量看清代官箴民本思想的文化认同[J]. 山东科技大学学报:社会科学版,2009(1):84-90,96.

Thinking Evolution and Value Examination of the Metaphysic Construction of the Awe Mindset in China's Traditional Morality

——From the Perspective of the Retribution Culture Reflected in Traditional Chinese Official Mottos

WANG Zhongchun

(College of Marxism, Shandong University of Science and Technology, Qingdao, Shandong 266590, China)

Abstract: The metaphysics of the traditional awe mindset of morality based on “gods reverence” and “retribution” not only offered officials internal impetus for moral cultivation, but also revealed them an intelligent path originating first from preachings out of “gods reverence” and then moralization. The aesthetic purport, the honor and disgrace mentality and the moral intentions therein affectionately displayed enlighten us to develop this awe for existence to the awe for self-consciousness of honor and disgrace, and turn it into human redemption, in our uncontrolled destiny and our high vigilance over the limitness of existence. And the major change from “gods reverence” to “humanity” teaches us to give more care to the objective world for the sacred charm of metaphysics in the modern value transformation.

Key words: awe mindset of morality; gods reverence; traditional official motto; concept of retribution

(责任编辑:江 雯)