

【伦理与道德】

论 勇 德

张再林

摘要:勇敢在古代被视为“三达德”之一,但在今天却日渐淡出人们的视域。而哲学上、文化上的“身体转向”的崛起,则为人们重新认识勇德提供了契机。从身体哲学出发可以发现,勇是“身心一体”,是“生命之能”,“依自不依他”是勇的根本原理。这一切还意味着,勇既是宇宙的终极存在,又是人类道德伦理的“第一要义”。即使在“唯知主义”日益风靡的今天,勇德不仅不会在人类生活中销声匿迹,反而将愈加彰显其不朽的道德魅力。

关键词:勇德;身心一体;生命之能;依自不依他

中图分类号:B82

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2020)05-0092-07

随着人类淹于思敝的智能化时代的到来,曾作为达德之一的勇德日渐淡出人们的视域。但哲学上、文化上“身体转向”的异军突起,则再一次为我们重新认识武德、重新复兴武德提供了千载难逢的契机。故谈勇德,必自“身心一体”始。

一、身心一体

论及勇德,也许没有哪一种性质比身心一体更为突出、更值得我们去关注。这种身心一体既非“离形去知”的坐忘式的“冥想”,又非“形如槁木,心如死灰”的老僧般的“入定”。与这些唯心化、静态化的身心一体不同,我们所说的“身心一体”是具身化、动态化的身心一体。这种身心一体,既心之所之,亦身之所之,也即把我们的内在欲求直接兑现为外在行为。这种身心一体,在身体现象学家梅洛-庞蒂那里,就是“可见的”与“不可见的”通过行为的交织,也即“内的外化”“外的内化”的人的实践过程;在荀子那里,就是“天下有中,敢直其身”^①,而这不过是以儒家方式对上述“内的外化”“外的内化”的再次肯定;在庄子那里,就是宋铎所谓“语心之容,命之曰心之行”^②,章太炎的“且夫行者,不专斥其

在形骸,心所游履与其所见采者,皆行也”^③一语恰恰是对其最好的阐明;在《大学》里就是“诚于中,形于外”,唯其如此,才使“诚信”不仅关乎“合内外之道”,也同时成为勇德之所以为勇德的不可或缺的规定;在禅宗那里,就是持守正念、一心一意、全神贯注地做事,故一位一流的剑术大师在教授全部绝技后告诉学生:“我只能教你这么多了,其余的只能靠禅来助你领悟。”^④在王阳明那里,身心一体就是“用志不纷,则敢于直道”^⑤,这使阳明以“知行合一”之旨的振起而优入圣域,并令那些始终耽于“袖手谈心性”的唇舌之儒、文墨之儒望尘莫及。

易言之,这种“用志不纷,则敢于直道”就是“坚定地走发自内心的路”。“坚定地走发自内心的路”是日剧《萤草》的主人公菜菜的人生箴言。主人公菜菜是古代日本武家之女,年幼的她就背负着多舛而悲惨的命运。父亲受奸臣迫害冤屈地剖腹而死,母亲患病不治也离她而去。后来她隐去自己的身世在一个家庭担任帮佣,但不久后该家庭的主公也因受同一奸臣的诬陷而身遭牢狱之灾。当明白父亲的冤死和帮佣家主公的受害出自同一奸臣时,少女菜菜开始了自己的复仇之旅。尽管她面对的敌人权倾

收稿日期:2020-04-17

* 基金项目:国家社会科学基金重大项目“近现代中国价值观念史”(18ZDA020)。

作者简介:张再林,男,西安电子科技大学特聘教授,华山学者,西安交通大学教授,博士生导师(西安 710100)。

朝野、强大无比,尽管她只是一个形只影单、举目无亲、孤立无援的弱女子,但这并不妨碍她报仇雪恨的决心。她每日积极地苦练武艺,千方百计地搜寻敌人犯罪的证据,并勇敢地摆脱了仇敌的一次次剿杀,而支撑她做出这一切的正是“坚定地走发自内心的路”这一信念。最后,她终于赢得了与自己仇敌武场决斗并直接面谒藩主的千载难逢之机,在经历了险象环生、几乎命垂一线的艰难之后,最终使自己的仇敌伏法自杀,以自己的勇敢使千古奇冤一朝雪洗和大白于天下。

这一故事告诉我们,真正的身心一体意味着,要做到勇敢就要坚持不懈地力为力行。就此而言,孔子是提出勇德的第一人,他提出了“我欲载之空言,不如见之行事之深切著明也”^⑥、“君子欲讷于言而敏于行”^⑦、“见义不为,无勇也”^⑧。而孟子所谓“形色,天性也。惟圣人然后可以践形”^⑨,则把这种力为力行之勇升华到“天人合一”的最高化境,并实开后来颜元“极神圣之善,止自践其形骸”^⑩这一思想的先声之鸣。之后,随着中国后期历史重文轻武、重知轻行的愈演愈烈,虽然这种力为力行之勇开始被弃如敝屣,但对它的强调却始终此起彼伏、不绝如缕。在这方面,我们不仅看到了王阳明对“敢直其身,敢行其意”“屏唇舌之论以归躬行”的“儒侠”精神的大力标举,还看到了颜元以“身实学之,身实习之”^⑪、“夙兴夜处,不惰其身”^⑫的“实学”主张的推出,扫除了“二千年来,只在口头取胜,纸上争长”的后儒的积弊,并使其不愧于“先生之力行为今世第一人”的胜誉。^⑬而后来戴震的“语德之盛者,全乎智仁而已矣……益之以勇,盖德之所以成也”^⑭这一观点的推出,则使力为力行之勇在德性中作为“道德执行力”的决定性地位得以真正揭橥。

一种真正的力为力行同时意味着守诚信而重然诺。章太炎在《革命之道德》中说:“信者,向之所谓重然诺。”自古以来,对此多有论述。孔子称:“人而无信,不知其可也。大车无輹,小车无軌,其何以行之哉?”^⑮曾子曰:“可以托六尺之孤,可以寄百里之命,临大节而不可夺也,君子人与?君子人也。”^⑯子路可以做到“终身无宿诺”^⑰,司马迁写道“得黄金百斤,不如得季布一诺”^⑱,李白高歌侠客的“三杯吐然诺,山岳倒为轻”,新渡户稻造直言“诺言无需凭证”。故古往今来,真的勇士并非“负然诺以求苟得者”,而个个都是“一诺千金”之人。由此就有了

“向风刎颈送公子,七十老翁何所求”的侯嬴,为救“赵氏孤儿”不忘初心、前赴后继的公孙杵臼、程婴,还有“七被追捕,三入牢狱,而革命之志,终不屈挠者,并世亦无第二人”(鲁迅语)的现代儒侠章太炎先生。需要指出的是,在这里之所以将章太炎先生奉为典型,乃在于他明确提出“古之所谓成人者,见利思义,见危授命,久要不忘平生之言,其本要将在斯也”^⑲,其以重然诺为人之本的观点,不仅使他成为古代重然诺精神的彻底的自觉者,而且因他对这种精神的身体力行而使自己当仁不让地成为重然诺精神的第一人。

穷原以竟委,身心一体之所以被视为勇德的第一特征,在于勇德最初作为“战士的道德”,其与战争、战斗有着不解之缘。亚里士多德认为,战场上的勇才是真正的勇,其代表了“最高尚的勇敢”^⑳。不难看出的是,战场直接攸关人的生死存亡,容不得丝毫闪失,故战争实际上是身心一体要求的真正滥觞。在战争中,“真正勇敢的人往往是沉着的,从不会猝不及防,没有任何事能扰乱他精神的宁静。在激烈的战斗中,他依然镇定自若,处变不惊”^㉑。甚至一位伟大的武士说自己不忍心侮辱一位面对敌人的穷追猛打仍不失内心宁静的义士。^㉒这种排除任何干扰的“心灵的宁静”恰恰是身心一体的至极体现。缘乎此,我们就不难理解为什么在新渡户稻造笔下,一身心的“禅”被视为日本武士道的首要来源^㉓,并且最为高尚的武士都深受理倡“一念之发动处就是行”的王阳明思想的影响和感染。^㉔

耻于言兵在宋以后的中国社会的风靡,不仅导致武勇精神的日益衰敝,同时也造就了与勇德中身心一体之旨的背离。朱熹的观点即为其显例。一方面,尽管朱子也一定程度上触摸到了勇德的身心一体之旨,例如,其对力行的强调:“着力去做底是勇”^㉕、“‘困知勉行’,以勇为主”^㉖、“为学自是用勇方行得彻,不屈偃。若才行不彻,便是半途而废”^㉗。再如,其对勇中“理不离气”的一定自觉:“气足以配道义,故不惧”^㉘、“如人能勇于有为,莫非此气”^㉙。另一方面,即使如此,身心分离的唯知主义依然是理学鼻祖朱子勇德学说的主旋律。例如,他认为:“只是理明了,自是不惧……若于道理见得了,何惧之有?”^㉚“见义不为无勇”起因在于“见得未分明”,在于“知未至”“若知至,则当做底事,自然做将去”^㉛。显而易见,在朱子的学说里,一种唯知主义、一种

“道问学”之于“尊德性”的优先决定了“勇者不惧”实成为“知者不惧”。这种偷换不仅意味着其道德学说与“美德即知识”“恶行即无知”的古希腊学说暗通款曲,而且其结果势必将三达德中“勇德”的重要地位一笔抹去。无怪乎在他的勇德讨论里竟然出现了“勇本是没紧要物事”^⑳的断语。

需要指出的是,即使在今天,肃清这种唯知主义流弊也是我们再造传统勇德的应有之义。对知识的追求固然是当今人类社会进步的巨大推动力,但与此同时,它也造就了唯知主义的风靡。唯知主义的风靡除了使重知轻行、重心轻身成为我们生命价值的主导趋势外,还使身心一体的传统勇德面临着灭顶之虞。从长于坐而论道到矜于自夸的精神胜利法,从敬业精神的式微到诚信伦理的丧失,这些在今天触目可见的事实都无一不使之暴露无遗。其结果是坚毅果行的勇士退隐,而工于言说心计的谨小慎微之人却大行其道,并最终如章太炎所说,使“屏唇舌之论以归躬行”成为新时代道德再建的当务之急。

二、生命之能

我们所说的具身化、动态化的身心一体,在梅洛—庞蒂的学说里是我“走向世界”的过程,也即内在的“不可见的”外化为“可见的”的过程;在海德格尔的学说里是“此在”之于“世界”“去存在”(to be)的过程;在中国哲人的学说里是由“微”及“显”的过程,也即刘宗周所谓“始于几微,究于广大”^㉑的过程。显而易见,无论是梅洛—庞蒂的“走向世界”、海德格尔的“去存在”,还是中国哲人的由“微”及“显”,都表明这种具身化、动态化的身心一体之所以为身心一体,是以一种潜在的“可能性”而非既定的“现实性”为其核心规定的。这就把我们导向了生生不已的“生命之能”。论及这种“生命之能”,中国道家对之的贡献可谓居功殊伟。它之于自组织式的“无为而为”的生命之旨的回归,它对于虚无、空缺、寂默的积极强调,对于绝对、规矩、名教的无情摧毁,对于自由、逍遥、超然的空前鼓吹,都体现了其对生命之能的心领神会。从中开出了前所未有的幽深奥妙的魏晋玄学,开出了充满青春活力、放逸不羁的诗仙李白,开出了中国画家虚实相间、留白写意的一幅幅瑰丽的画作,还有中华民族特有的极其含蓄的民族性格,都可借此找到注解。

这种“生命之能”,就其潜在谓之“几”^㉒,就“几”的生而不测谓之“神”^㉓,就“几”为行为的发端谓之“意”(刘宗周云“端倪即意”^㉔,章太炎《议王》云“作意则行之端矣”),就“意”“志”可以互训谓之“志”^㉕。故就此而言,“志”不仅因其使身心合一而与梅洛—庞蒂的“生命意向”几乎同旨,而且也同时成为身心一体之勇的真正内核。乃至在中国哲学中以“志”训“勇”不可或缺,它几乎成为古代勇德学说中众论所归之说。关于“志”,孔子提出“三军可夺帅也,匹夫不可夺志也”^㉖;孟子在谈勇时首先谈及的是如何“持其志”说;墨子声称“勇志之所以敢也”^㉗;揭竿而起的陈涉笑谈“燕雀安知鸿鹄之志哉”^㉘;诗杰王勃写下“穷且益坚,不坠青云之志”^㉙;章太炎视“用志不纷,则敢于直道”^㉚为勇德之要。

孟子说:“夫志至焉,气次焉”^㉛，“持其志,无暴其气”^㉜，“志壹则动气,气壹则动志也”^㉝。这意味着,在中国哲学的语境中,一旦我们肯定了“志”,那么同时也就肯定了“气”,也即“志”与“气”乃为异名同谓的东西。故正如“志”指向了“身心一体”那样,“气”亦指向了“身心一体”。这种“气”的“身心一体”性质除了可见于《管子》“精存自生,其外安荣”的“精气说”之外,尤可在孟子的“行有不谦于心,则馁矣”^㉞这一至理名言里找到依据。“行有不谦于心,则馁矣”,意指一旦我们身体行为有憾于、有负于我们的内心,那么我们的浩然之气也就随之衰竭。同理,正如“志”的“身心一体”指向了“身心一体”的“勇”那样,“气”的“身心一体”亦指向了“身心一体”的“勇”。故孟子认为“勇”之成立取决于你是否能够“善养浩然之气”;中国军事理论认为“夫治兵之道,莫径治气”^㉟,从而就有了古人的“夫战,勇气也。一鼓作气,再而衰,三而竭”^㊱之说,以及孙子把“避其锐气,击其惰归”^㊲视为“军争”的重要原则。人们看到,“气”与“勇”的关系是如此的须臾不可离,以至于《说文》中有“勇,气也”,勇敢也即勇气。在古人看来,但凡勇者都具有巨大气场。正是这种气场,才使勇冠三军的张飞声如巨雷发出一声怒吼,让曹军大将夏侯杰之马受惊,坠马而死,甚至“喝断了桥梁水倒流”。

“即气而劲在。”^㊳一旦我们肯定了气,那么同时也就肯定了劲力的“力”的存在。故中国词典有“气力”“力气”之词,并且段玉裁有“气之所至,力亦至焉”^㊴之解,中国拳经有“气与力合”之说,乃至有

学者指出,为中国气功所强调的“气沉丹田”的“丹田”,实际上指“象化的劲力学中心”^{⑤2}。这同时也意味着,一如《说文》“勇”字从力所说,《诗经》中的“无拳无勇”所说,在中国哲学的语境里,“勇气”即为“勇力”,二者其名虽异但其指却为一。无怪于被梁启超视为天下之大勇之冠的孔子,可以有“孔子之劲能拓国关之门”^{⑤3}之举;也无怪于尼采的生命哲学最终是以“强力意志”为其皈依的。在从“生命之能”走向“生命之力”的道路上,中西哲学可以说是殊途同归、百虑一致的。换言之,对于中国和西方的哲学家来说,他们都坚持生命之可能性既是一种玄之又玄、难以言喻的东西,又是一种现实可感、体之于身的东西。这与其说是体现了“唯物主义”,不如说是以“上学而下达”的“具体形上学”为其哲学理据的。

总之,通过分析可知,在中国哲学的语境里,“生命之能”“生命之气”“生命之力”三者是完全可以互译的;进而也意味着,“勇德”“勇气”“勇力”三者亦归根结底是三而一、一而三的东西。尽管三者的语义在一定场合下或各有侧重,但这并不能改变三者本质上的一致。认识到这一点,不仅使我们可以把握勇敢理论“一以贯之”之理,也有助于我们走出勇敢理论长期存在的认识误区。而误区之一,就是一种堪称“勇有差等”的理论的提出。例如,一些人从孔子对子路的武勇所不屑出发,从荀子所谓“贱礼仪而贵勇力,贫则为盗,富则为贼”^{⑤4}出发,从程颐所谓“君子勇于义,小人勇于气”^{⑤5}出发,将“勇力”“勇气”彻底打入儒家“勇德”理论的冷宫。此外,一些人以亚里士多德所谓“即使是在比武上,最好的战士也不是最勇敢的人,而是最强壮、最有训练的人”^{⑤6}为依据,亦将“勇力”同样逐出西方“勇德”的理论领域。也正是集这些认识之大成,台湾著名学者潘小慧教授以总结性的口吻提出:“勇德”为贵,“勇气”次之,“勇力”为轻。^{⑤7}虽然这一观点看似持之有据,却由于其无视中国哲学中“生命之能”“生命之气”“生命之力”三者内在的一致,也由于其具有一定的“唯心主义”的致思嫌疑,而不能不使它与“勇敢”之真谛大异其趣。

既然“生命之能”是一种生命的“可能性”,这种生命的“可能性”既非既定的“现实性”,又体现了对这种“现实性”之即定规定的冲决、突破,那么,这无疑赋予了“生命之能”鲜明的形上超越性,从而也赋

予了以“生命之能”为内容的“勇敢”的鲜明的形上超越性。正是勇敢的这种鲜明的形上超越性,才使《武士道》一书的作者写道:“作为士兵之德的抱负,宁可选择损失,也不愿因获利而蒙受污名”^{⑤8},并且也使日本文化虽无自身特有的宗教,却有“以武士道代宗教”^{⑤9}这一奇异的文化功能。同时,也正是勇敢的这种鲜明的形上超越性,才使孔子在强调“见义勇为”的同时,提出“不义而富且贵,于我如浮云”^{⑥0};使孟子一反“以顺为正的妾妇之道”,提出“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈,此之谓大丈夫”^{⑥1};使荀子以“敢”字当头,写道“上不循于乱世之君,下不俗于乱世之民;仁之所在无贫穷,仁之所亡无富贵;天下知之,则欲与天下同苦乐之;天下不知之,则傀然独立天地之间而不畏:是上勇也”^{⑥2};使陆象山宣称“己私之累,人非大勇不能克”^{⑥3},王阳明宣称“苟惟理是从,而不难于屈下,则客气消而天理行,非天下之大勇,不足以与于此”^{⑥4};也才使颜元直言:“极天下之色,不足眩吾之目;极天下之声,不足淆吾之耳;极天下之艳富贵,不足动吾之心,岂非大勇乎!”^{⑥5}在颜元那里,勇敢以其对一切可感的现实经验的超越,毋宁说已经成为中国哲学的最高存在——“无极而太极”的寄托和力证。

这不能不使我们想到写下《存在和勇气》的蒂利希。因为蒂利希提出:“勇气是对一个人的本质,一个人的内在目的或圆极的肯定。”^{⑥6}即他也认为勇敢代表了一种有关“存在一本身”(being-itself)的最高存在,并且提出对这种存在的肯定“是一种本身具有‘不顾’性质(in spite of)的肯定”^{⑥7},为此它要付出诸如愉悦、幸福乃至一个人自身生命的种种牺牲,也即他亦赋予了“勇敢”以鲜明的形上超越性。但是,与蒂利希不同的是,当蒂利希把这种形上超越性的可能最终诉诸一种无所依靠的空空如也的所谓“上帝之上的上帝”(The God above God)时,中国哲学则以一种“下学而上达”的方式,使勇敢与勇气、勇力相连互通,从而使这种形上超越性同时亦奠基于一我们每一个人自身身体的坚实的行为、气力之中,并最终使一种既内在于现实中又超越于现实之上的“内在超越”成为可能。故对于中国哲学来说,既要“其心端直”^{⑥8},又要“眦裂而目扬”^{⑥9};既要做到“不动心”,又要做到“不屈身”;既要有无畏的勇气,又要有决胜的力量;既要勇于“视死如归”,又要敢于勇赴沙场;既要从事“批判的批判”,又要把“武器的

批判”真正提到议事日程之上。换言之,一种真正的勇,不仅以武勇为原型,以其敢于直面生命牺牲、把“幸福并不许诺德行”的道德原则推向了极致,乃至体现了人类伦理的“第一德性”,而且还作为合隐显、合内外、合心身、合可能与现实的“天人合一”之道,一如庄子“知穷之有命,知通之有时,临大难而不惧者,圣人之勇也”^①这一教导,而使宇宙论的“终极性存在”从中得以揭晓。

三、依自不依他

这种“终极性存在”既是“生命之可能性”,又是我之“生命可能性”。在西方哲学里,它就是胡塞尔现象的“就其自身里显现自身”,是海德格尔“此在”的“属我性质”(mineness),是梅洛—庞蒂身体的“我能”(I can),是尼采、弗洛伊德所谓的生命的“本能”,是蒂利希所谓的“人的内在目的”,也就是复杂性系统理论所谓的“自组织”功能。

在中国哲学里,对这种“生命可能性”的“我”的强调则倍极推崇而更胜一筹。在道家那里,这种“我”之“生命之能”体现在与“无为而为”可以互训的“自然而然”之中,体现在老子“未知牝牡之合而媵作,精之至也”的本能之中,体现在庄子对“以身为殉”这一人类自我异化的抗议之中。在儒家那里,这种“我”之“生命之能”体现在孔子所谓“为仁由己,而由人乎哉”^②、“人能弘道,非道弘人”^③,以及“射有似乎君子,失诸正鹄,反求诸其身”^④之中;体现在孟子所谓“万物皆备于我,反身而诚,乐莫大焉”^⑤“不虑而知”“不学而能”的良知良能^⑥,以及“行有不得,反求诸己”^⑦之中。在宋明人那里,这种“我”之“生命之能”体现在陆象山所谓“发明本心”和“学苟知本,六经皆我注脚”,王阳明的“致良知”和“自家无尽藏”之中。在禅宗那里,这种“我”之“生命之能”体现在其对“自性”的强调和对“骑驴觅驴”的深讥之中。在泰州学派那里,这种“我”之“生命之能”体现在王艮所谓“身与道原是一体”^⑧、罗近溪所谓“方信大道只在此身”^⑨、李贽所谓“万化生于身”^⑩之中;并且由于“亲己之切,无重于身”(萧统语),而把中国哲学之于“我”的尊崇推至极致之境。

所有这一切,把我们导向了章太炎的“依自不依他”这一中国伦理哲学的“第一主题”。章太炎宣称:“仆所奉持,以依自不依他为臬极”^⑪、“盖以支

那德教,虽各殊途,而根原所在,悉归于一,曰‘依自不依他’耳”^⑫。原因在于,“孔氏而前,或有尊天敬鬼之说。墨子虽生孔子后,其所守乃古道德。孔氏而后,儒、道、名、法,变易万端,原其根极,惟依自不依他一语”^⑬,即使陆王与程朱之争讼不已,实际上却“虽虚实不同,拘通异状,而自贵其心,不以鬼神为奥主,一也”^⑭。因此,尽管章太炎“依自不依他”的思想形成与佛教唯识宗三性说的阐释,尤以其中的“依他起自性”的阐释,有着不解之缘,然而归根结底,这种“依自不依他”的思想实以中国传统经典思想为其真正滥觞。同时,对于章太炎来说,正是这种除了“自我”一无所依的思想,才使人“不顾”的勇敢精神得以真正的蹈厉发扬。故“依自不依他”既是中国伦理哲学的“第一主题”,又实为勇敢之所以为勇敢的应有之义。其情况,恰如皈依于“自性”的无神论佛教必然导向勇猛无畏的主张,恰如受章太炎的影响而提出“以己为中枢”的鲁迅始终衣被着“思想家+斗士”的精神光芒。

一个“依自不依他”的勇者必然是坚信自己本自俱足的真正“自信”的人。故对于亚里士多德来说,勇敢是“自信”(self-confidence)的体现,而恐惧则与不自信有关。当然我们并不否认亚里士多德由于强调量力而行的“适度的自信”,而使自己的自信观具有“分析主义”的思想局限。^⑮正是这种“自信”,才使孔子提出“文王既没,文不在兹乎?……天之未丧斯文也,匡人其如予何”^⑯;正是这种“自信”,才使曾子提出“自反而缩,虽千万人吾往矣”^⑰;正是这种“自信”,才使孟子提出“舜何人也,予何人也,有为者亦若是”^⑱;也正是这种“自信”,才使王阳明提出“个个人心中有仲尼”,“人人自有定盘针,万化根源总在心”^⑲,并且立足于这种“自信”,不仅使他本人具有超凡入圣的德行,而且也使他敢于直面和奋力勇闯“百死千难”的人生,并最终臻至“视险若夷”的生命化境。

同时,一个“依自不依他”的勇者也必然是一个坚持自己人格“独立”的人。故《易》称“君子以独立不惧”。而鲁仲连所谓“吾与富贵而屈于人,宁贫贱而轻世肆志焉”^⑳,庄子所谓“举世誉之而不加劝,举世非之而不加沮”^㉑,司马迁所谓“千人之诺诺,不如一士之谔谔”^㉒,李贽所谓“大人者,庇人者也,小人者,庇于人者”^㉓,以及“若要我求庇于人,虽死不为也”^㉔,《文化偏至论》中鲁迅所谓“掙物质而张

灵明,任个人而排众数”,谈的都是这种人格“独立”。人们看到,也正是深植于我们文化中的这种人格“独立”思想的基因,才使我们民族从殉身投江的屈原到铁骨铮铮的鲁迅英雄辈出,代代无穷;才使我们民族一如鲁迅所说,以其“特立独行”的精神,自古以来,就有埋头苦干的人,有拼命硬干的人,有为民请命的人,有舍身求法的人。他们铸就了我们民族的脊梁,代表了我们民族的英魂。甚至在被人视为古代的一介鲁莽的武夫豫让身上,我们都可一睹这种人格“独立”思想的光芒。豫让,晋人,始事范中行氏,却不被重用而投奔智伯,后智伯被赵襄子残酷害死,豫让为智伯报仇去刺杀赵襄子,为此混进赵府,并用自残的方式,吞炭漆身,自刑以易容,可谓历尽千辛万苦,但终被赵氏抓捕。赵襄子当面质问豫让,子尝事范中行氏,你为何不为他们报仇反倒为智伯而舍身?豫让回答说:“臣事范中行氏,范中行氏以众人遇臣,臣故众人报之;智伯以国士遇臣,臣故国士报之。”^⑨换言之,豫让之所以不惜一死报智伯,恰恰在于,在这个世界上唯有智伯才把豫让真正当人看,唯有智伯才让豫让体会到自己独一无二的人格力量。这一事实告诉我们,早在春秋战国侠胆义肠的侠士身上,我们民族就开始萌发了人格独立的伟岸思想。

事物的一体两面决定了“高隐”的人格是“独立”的人格的另一面。二者的不同在于,如果说后者更多的是以一种入世之姿体现了特立独行之勇的话,那么,前者则更多的是以一种出世之姿使这种勇得以发扬光大。故在极力倡导勇德的章太炎那里,其不仅对“独立”之勇大加褒奖,亦对“高隐”之勇深深嘉许并极力标榜。用蒂利希的话语来表述就是,无论是“独立”还是“高隐”,它们都无一例外地体现了“不顾”的勇的果决、勇的力量。故“不食周粟”的伯夷是真正的勇士;“一箪食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐”的颜回是真正的勇士;“不为五斗米折腰”的陶渊明是真正的勇士,“弃经典而尚老庄,蔑礼法而崇放达”的竹林七贤是真正的勇士;写下“清风有意难留我,明月无心自照人”,并坚不出仕几十年一头钻入深山里著书立说的王夫之是真正的勇士。故在大易中,一如“大过”卦象辞对大水中的植木(“泽灭木”)的描述,“独立不惧”与“遁世不闷”,二者与其说是彼此对立,不如说是相互提携的^⑩,乃至在中国文化中,以“自强不息”与“甘于

退隐”的并行不悖,使“儒道互补”成为其最重要的君子的德性之一。

这一切导致了中国古人对“乡愿”旗帜鲜明、不依不饶的极力抨击。孔子曰:“乡愿,德之贼也。”^⑪孟子曰:“非之无举也,刺之无刺也,同乎流俗,合乎污世,居之似忠信,行之似廉洁,众皆悦之,自以为是,而不可与人尧舜之道,故曰‘德之贼’也”;“阉然媚于世也者,是乡愿也。”^⑫而独行独往的李贽对“乡愿”更是深恶痛绝,他说:“若夫贼德之乡愿,则虽过门而不欲其入室,盖拒绝之深矣,而肯遽以人类视之哉!”^⑬在他心目中,对这种人岂止是要拒之门,更是直以“非人类”而目之。因此,对于古人来说,“乡愿”既非“好好先生”,又非世事洞明、人情练达之人,而是随波逐流、趋炎媚俗之人。故这种乡愿者既无独立的人格,又遑论首出庶物的勇德,或者可以说是勇德的对立物。

中国两千年来“一人为刚,万夫为柔”(梁启超语)社会统治的结果,不仅导致了独立人格的丧失,亦造就了勇德日甚一日的沦落,取而代之的是“乡愿原则”被人们奉为生命的圭臬。以至于李大钊宣称“中国一部历史,是乡愿与大盗结合的记录”^⑭,谭嗣同宣称“两千年之学,苟学也,皆乡愿也”^⑮。即使在今天,由于社会的商品化、数字化所造就的海德格尔式的“常人”(das Man,英文They)“专政”,使这种“乡愿”以新的形式在社会中扮演着日益重要的角色。海德格尔讲:“常人怎样享乐,我们就怎样享乐;常人对文学艺术怎样阅读怎样判断,我们就怎样阅读怎样判断;竟至常人怎样从‘大众’中抽身,我们也就怎样抽身;常人对什么东西愤怒,我们就对什么东西愤怒”^⑯，“这个常人却是无此人”^⑰。同时,正是“这个常人指定着日常生活的存在方式”^⑱,才使“常人”的“统治”如同“乡愿”的风靡一样,随着人自身“本真性存在”的被褫夺,成为人类古老的“依自不依他”的勇德的掘墓者。

因此,虽然我们已迈入现代社会,却由于人类依然要面对诸如疫情、地震、洪水这样的自然灾害,面对诸如战争这样的社会灾难,面对“必有一死”这一人之难以逃脱的人生命运,尤其还要面对愈演愈烈和似乎无可救药的“常人”“专政”,这使人生的入口犹如但丁的“地狱的入口”;这里必须根绝一切犹豫,这里任何怯懦都无济于事。这也意味着,这里唯一可以求助的就是“依自不依他”的“自己”,就是坚

