

中国哲学视野下的“达德之勇”

杨道宇

摘要:“达德之勇”经孔子的“三达德”概念而被标识为中国人所憧憬的核心素养之一。这一核心素养在中国文化发展中被理学、心学、气学丰富发展为道德参与之勇、良知信仰之勇和造器创世之勇“三系”:理学最重道德参与之勇,主张“达德之勇”只能是捍卫道义的义理之勇,而不能是血气之勇,因为义理之勇既具血气之勇的敢为、坚守之优点,又有血气之勇所无的知耻、慎思之长处;心学针对理学“道德参与之勇”的主体化不足问题而提出了与之对立、张扬意志自由的“作为自我而存在的勇气”,并在此基础上提出了同时超越二者的良知信仰之勇;气学则以气为根而主张最根本的“达德之勇”既非“道德参与之勇”,亦非“良知信仰之勇”,而是人通过创造“新形式”,以“气之生产力”推动世界与人自身不断创生发展的“造器创世之勇”。由此,中国“达德之勇”便因赋予勇气以道德、信仰、创造之核心要素而在当今风险时代变得愈来愈重要。

关键词: 达德之勇;道德参与之勇;良知信仰之勇;造器创世之勇

中图分类号: B21 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2026)02-0129-09

“达德之勇”是“作为美德的勇气”,是中国人憧憬的“三达德”之一。中国哲学,尤其是儒学,认为勇气虽稀有,但并非所有勇气皆为美德:没有廉耻、不分是非而怕危险地争夺吃喝的“狗彘之勇”,不怕死亡而残暴的“暴徒之勇”,不顾道义而果断狠毒地巧取豪夺利益的“商贾之勇”^[1],此三者虽属勇气范畴,但皆非“达德之勇”,因为“达德之勇”的“勇”至少要属于广泛意义的“德”之范畴才会被纳入“达德”之中。

在中国哲学中,“达德之勇”可依据人存在于世的场域而分为三大类型。人存在于世的场域可分为社会世界、精神世界和物质世界三类,“达德之勇”则可相应地分为侧重人际事务的道德参与之勇、侧重精神事务的良知信仰之勇和侧重物质事务的造器创世之勇三型。形塑这三类“达德之勇”的思想来源主要是程朱理学、阳明心学和船山气学,此“三

学”分别基于自身哲学而将自己侧重的“达德之勇”推向顶峰,从而使先秦儒学所言的“达德之勇”类型化为以道德、信仰、创造为核心的“三系”。鉴于此,本文试图将散落在“三学”中的“达德之勇”思想进行系统化论证,从而彰显其历史价值与时代价值。

一、道德参与之勇： 达德之勇的理学之思

朱熹理学对勇气论的突出贡献,是在区分“勇”和“勇德”的基础上提出,“勇”只有以道德的形式实现出来才能被称为“勇德”^[2]。朱熹认为血气之勇并非美德,至少算不上“达德”,作为理想人格范畴的“达德之勇”只能是“义理之勇”。“义理之勇”既有血气之勇的敢为、坚守之优点,又具血气之勇所不具有的知耻、慎思之长处。

收稿日期:2025-12-15

基金项目:国家社会科学基金项目后期资助项目“道体课程观:中国传统课程哲学研究”(25FJKB040)。

作者简介:杨道宇,男,教育学博士,湖南师范大学潇湘学者特聘教授、博士生导师,全国课程学术委员会副理事长(湖南长沙 410081)。

(一) 义理之勇的构成

与为私的血气之勇不同,“义理之勇”是指向道义的为公之勇、不顾邪恶威胁而敢于捍卫道义原则的道德之勇。义理之勇包含敢为、知耻、慎思、坚守四种关键成分。

其一,不惧式敢为。在朱熹那里,“不惧式敢为”具有形式和内容两方面的规定。在形式层面上,“不惧式敢为”是“勇”区别于“非勇”的本质规定。朱熹赞同孔子“勇者不惧”的界定,因为克服恐惧是对所有勇气的一般规定。这里的恐惧暗含着“危险”因素,“危险是恐惧的来源,恐惧是危险的主体化反应”^[3]。在内容层面上,不惧式敢为的对象是区分不同勇敢类型的根本依据。其中,“血气之勇”即指克服死亡恐惧而敢于舍生忘死,并以先行到死中去的无畏态度而肯定生命。血气之勇虽稀有,但朱熹并未给予更高评价,因为血气之勇是身体的勇敢,因无道义引导而常堕落为满足私欲而不怕死的“狗彘之勇”和因不怕死而残暴的“暴徒之勇”。为避免“血气之勇”蜕变成践踏道义的“狗彘之勇”“暴徒之勇”,人须将“道德原则”融入“血气之勇”,使之发展成为敢于捍卫道德原则的“义理之勇”。

其二,向义的知耻。义理之勇虽常和血气之勇相连,但其核心却不是身体的勇敢,而是为捍卫道义而敢于同邪恶做斗争。朱熹赞同孔子“知耻近乎勇”的主张,认为不仅“困知行勉”是勇,“知耻”亦是“勇”^{[4]1673}。知耻不但是“勇”,而且是“勇气”提升为“勇德”的关键。这里的“耻”不是好利而以恶衣恶食为耻,而是好义而以不义为耻。人不论富贵贫穷皆要耻于不义而非耻于贫穷;以道而富或贫皆不可耻,不以道而富或贫皆可耻;志于道而耻恶衣恶食者则是应警惕和远离的,这不仅因为恶衣恶食本身并不可耻,更因为“志于道而耻恶衣恶食”是走不义而富之路的前兆。在朱熹看来,知耻才能克制私欲而不屈于物,才能改过自新而不蔽于过,这些都是“勇”,因为“勇是克治之功”^{[5]1057}。这里的“知耻”是指向道义的知耻,关键要素是以明辨是非为基而生的好善厌恶情感,据此做可耻之事便会自生罪疚感,进而促使人在知错必改中成长为敢于捍卫道德原则的义人。

其三,审慎的思虑。义理之勇不仅涉及捍卫道义,更涉及为捍卫道义而敢于承受危险。“敢于承受危险”是审慎地对待危险,是必要时才冒险,尤其是在冒生命危险时须审慎,而非鲁莽冒险,更非轻率地冒生命危险。正如孔子所言:“暴虎冯河,死而无

悔者,吾不与也。必也临事而惧,好谋而成者也。”^[6]由此可断定:“人的勇敢在于:当面临外界的攻击或处于危险之中时,既不盲目地逃走,也不盲目地冲进危险,而是保持镇静,仔细冷静地研究情况,运用头脑来思考和判断,然后果断有力地作出究竟是去抵抗进攻,还是防御退却的决定。因此,审慎构成勇敢的重要部分。”^[7]朱熹在此基础上提出“临事而惧”思想:“‘临事而惧’,是临那事时,又须审一审。盖闲时已自思量都是了,都晓得了,到临事时又更审一审。这‘惧’字,正如‘安而后能虑’底‘虑’字相似。”^{[5]943}由此可见,“敬惧”是高阶的“不惧”,是理智审慎思虑之后的“不惧”,它既不畏首畏尾,又不盲目冒险,而是在对危险进行充分认识后,怕应当怕的,不怕应当不怕的。因此,道德之勇是充分意识到捍卫道义面临的“受辱、受排斥、受攻击”等危险后而产生的不惧邪恶威胁的道德行为。据此而来的“敬惧”,则不是没意识到邪恶带来的危险,而是对邪恶的威胁有充分的认识;不是没有对邪恶的恐惧,而是克服对邪恶的恐惧;不是只在心中不惧邪恶,而且还在行为上敢与邪恶做斗争。这一切都是深思熟虑的结果,而非一时兴起。

其四,忍耐的坚守。道德勇气不仅包括道义和危险,而且包括为了捍卫道义而对危险甘心忍耐的坚守^{[8]8},即在忍耐危险中对道义持守坚固。这里,“持守坚固”主要有“笃实于行”和“笃实于恒”两层含义。“笃实于行”意指,“敢为”的“为”不是思想之为,不是情感之为,而是将思想或情感付诸行动的力行,朱熹由此将“勇”界定为“着实去做”,即“着力去做底是勇”^{[4]1672}。“笃实于恒”指向“敢为”的时间性,真正的“勇敢”不是一时逞强,而是持之以恒,长时间坚守。朱熹由此将“勇”界定为“困知勉行”^{[4]1672}式坚守,认为仁智虽好,但无勇则会半途而废:“仁、知不是勇,则做不到头,半途而废。”^{[5]1057}“坚守”意味着勇敢不仅包含激情,更包含激情褪去之后的苦干,即将苦吃到位、将工做到位的工匠精神,正所谓“‘人一己百,人十己千’,方正是说勇处”^{[4]1678}。在此意义上,义理之勇指向为捍卫道义而长时间地忍耐受辱、被排斥、被攻击的危险,因而是对道义永不言弃的勇气。

总之,“敢为”“坚守”是“义理之勇”的基础性成分,“慎思”是理智性成分,“知耻”是道德性成分。只有基础性成分的是“暴民之勇”,只有基础性成分和理智性成分的是“贾盗之勇”,三种成分皆俱的勇才是朱熹所言的“义理之勇”,这是一种敢于捍卫道

义的“君子之勇”。

(二) 义理之勇的本质

“勇气”是人对自身存在的自我肯定,依据人自身存在的方式可分为“作为部分而存在的勇气”和“作为自我而存在的勇气”两大类型^{[9]76-77}。人存在于世的方式可分为参与式存在与不参与式存在。“参与式存在”意指人参与到世界中,与参与的世界结为共同体,从而作为共同体的一部分而存在,由此而获得的存在之力便是作为部分而存在的勇气,即“有勇气把自己作为自身所参与其中的那个共同体的一部分来加以肯定”^{[9]78}。“参与式存在”的预设是“普遍在逻辑上比个别更真实,集体在事实上比个体更实在。特殊通过参与到普遍之中而具有了自身存在的力量”^{[9]80},由此形成的是各式各样的集体主义。与个人主义相比,集体主义认为个体的存在取决于团体的存在,从而将人的存在归结为社会性存在,将人的价值归结为道德价值,以人的社会价值取代人的个体价值^{[10]99-101},最终使人的勇气表现为“为集体而在”的勇气,即作为部分而存在的勇气。这一勇气类型的根本特征是个体把自己作为所属整体的一部分而不是作为独特自我来加以肯定:个体只有参与到其所属的共同体之中才获得了自身的存在,才成为真实的个体。由此,个体的本质取决于这种参与,取决于所参与的整体具有的性质。在参与集体生活的过程中,集体被视为永恒的存在,个体则通过参与到永恒之中而感到自身生命被纳入全人类的生命之中。通过这种纳入,个体感到自身生命在集体生命中得到了延续,由此而获得了存在的勇气,一种作为部分而存在的勇气。

依据参与的对象,“作为部分而存在的勇气”可分为生产参与之勇、社会参与之勇和道德参与之勇等类型。其中,生产参与之勇即是作为生产过程的一部分而存在的勇气,它是最基本的“作为部分而存在的勇气”类型。人在参与生产中获得了自身赖以存在的物质基础,并以物质基础的底气,托起自身作为自然生命而存在的勇气;反之,缺乏赖以生存的物质基础,会使人产生死亡焦虑,从而消磨人存在于世的勇气。社会参与之勇即是“和其他人建立亲密关系的勇气”,一种为克服孤独感而敢于向他人开放、与他人建立联系的勇气,这种不怕自身弱点暴露于他人而敢于既走进他人、又让他人走进自己的勇气是建立道德勇气、克服道德冷漠的基础。道德参与之勇即是参与到集体中、依据集体规范展开行动的勇气,其本质是为集体存在而敢冒危险的勇气,它

以捍卫道义为目的,以捍卫道义所承受的危险、克服的恐惧为特征,区别于没有危险的亲社会行为^[11]。由此可见,作为道德参与的“义理之勇”,在范畴上是一种“作为部分而存在的勇气”,即“通过道德参与行为来肯定自我存在的勇气”^{[9]77}。

朱熹所言的“义理之勇”即是孔子所言的“见义不为,无勇也”意义上的道德之勇,一种作为道德过程之一部分而存在的勇气。作为中国天人合一文化背景下的道德之勇,超越了西方天人分离式的道德之勇。在天人分离的西方文化中,道德之勇更多指向为他人而在的勇气,由此而来的诚实之勇、公平之勇、尊重之勇、担责之勇、同情之勇等道德勇气仅适用于人,而不适用于自然界,因为自然界不是道德的对象;在天人合一的中国文化中,道德之勇虽首先指向人,但最终指向天地万物,并以服务天地为最高宗旨,从而使自身获得了超越性。朱熹所言的“义理之勇”,既是作为参与天地之天道过程而存在的勇气,又是参与全人类之人道过程而存在的勇气,二者是一体的,因为人道是天道的承继,天道依人道而光大。由此,“义理之勇”便从为他人而在的勇气走向为天地立心的超越之勇,它不仅因参与到人类的永恒中而使个体克服了死亡恐惧,更因参与到天地的永恒中而使个体获得了替天行道的超越性,并凭借这种超越获得存在于世的存在之力。

尽管如此,我们亦应警惕“义理之勇”作为参与之勇带来的局限性。“义理之勇”与其说是个体的勇气,不如说是集体的勇气,最终肯定的是集体的存在而非个体的存在,是集体的性质而非个体的性质,是通过个体肯定集体而非通过集体肯定个体,虽然个体亦通过集体参与获得了自我存在的肯定。由此可见,“义理之勇”自带消解个体之个性的自然倾向与不足:作为参与之勇,“义理之勇”把人的价值归结为道德价值,将个体价值归结为社会价值,在强调个体对社会道德坚守的同时,亦消解着人与人之间的个性差异^{[10]99-100};在肯定个体朝着人之为人之本质实现的同时,亦存在着消解个体作为独特自我而存在的勇气的可能。个人所具有的不同于他人的个性也许会受到忽视,也许会因难以明确对公共人性的贡献而被漠视与排挤。

二、良知信仰之勇： 达德之勇的心学之思

从“达德之勇”的角度看,阳明心学的超越之处

在于,其针对朱熹理学“道德参与之勇”带来的主体性意志不足问题,开出了与“作为参与而存在的勇气”相对立的“作为自我而存在的勇气”,并在此基础上开出了超越道德参与之勇与自我存在之勇的纯粹良知信仰之勇,从而不仅使人的个体意志得以彰显,而且使人的勇敢获得了“超凡之力”。

(一)作为自我而存在的勇气

阳明心学看到了朱熹理学强调道德参与之勇对个体自我造成的威胁——以个性化为核心的主体性丧失,并为解决这一问题提出了有学者称之为“让心自由”的旗帜性主张,这一主张被誉为中国“第一次将个人的尊严和自由掌握在自己手中”^[12]。“让心自由”的基本含义是意志自由,它强调的是个体不顾束缚而肯定自己主宰自身命运的绝对意志自由。意志自由的绝对性主要体现为个体在自我选择人生道路时不仅不受外部束缚,而且不受自身内在束缚,从而在任何时候、任何情况下皆有做出为善或为恶自主决策的自由^[13]。在善恶之间,个体总是倾向于择善弃恶:即使个体运气不佳——生来气质不美、渣滓多、障蔽厚且外部环境恶劣,也有选择向善为善的自由^[14]¹⁸²;即使自己染上恶习,也有决定不再为恶的自由,虽然该情况下选择为善须付出更大的意志努力^[15]。这种绝对意志自由不仅因天生如此从而是自然的,并且因完全基于个人自主从而是浪漫的,故而属于浪漫的自然主义。由此而开出的勇气不再是作为整体之部分而存在的勇气,而是作为自我而存在的勇气^[9]¹⁰⁰⁻¹⁰¹。

以存在主义来观照,当今的存在主义是“作为自我而存在的勇气所采取的最激进的形式”^[9]¹⁰⁵。它一方面反对本质主义,主张人首先是虚无,由此“存在先于本质”而非“本质先于存在”,从而将人判定为“虚无”的同时赋予人绝对自由,使人能通过自由选择而成为自己想成为的样子;另一方面反对“为他主义”,主张“他人即地狱”,认为人生最有价值的不是为他人而活以活成他人希望的样子,而是“活成自己真正想要成为的样子”^[16],由此人须反对将自己与他人的要求绑在一起,从而能听从自己内心的声音,通过自由选择,活成自己真正想要的样子。据此,“作为自我而存在的勇气”,在存在主义那里便成了“为自己而在”并反对“为他人而在”的勇气。这种为自己而活的勇气首先表现为真诚的勇气,即真诚面对生而虚无带来的存在之痛和绝对的选择自由,从而自主地选择人生之路,并勇敢肩负起自由选择带来的全部责任。由此可见,以萨特为代

表的激进存在主义即是彻底的个人主义,以此为基的“作为自我而存在的勇气”成了与“作为部分而存在的勇气”相对立的勇气。后者强调个体作为集体性、普遍性的一部分而存在,前者则强调个体作为个性化、多样化的独立自我而存在。激进的“作为自我而存在的勇气”与“作为部分而存在的勇气”是勇气的两极。过分强调“作为部分而存在的勇气”,会削弱个性化自我,从而使自我消失在世界中;过分强调“作为自我而存在的勇气”,会削弱普遍的类自我,从而使世界消失在自我中^[9]译者前言V。

阳明勇气观的一大贡献,是在中国思想史上第一次旗帜鲜明地主张意志自由,主张自我主宰人生,从而开出了防止个体消失在集体之中的“作为自我而存在的勇气”。这种勇气挺立自我的主体性,与朱熹理学进行着辩证性对抗,并在对抗中激发着人与社会的活力,从而在中国传统教育中占有极其重要的地位,以至于被视为与朱熹理学相抗衡的改革派传统^[17]。阳明心学所隐含的浪漫自然主义与强调“我的人生我做主”的存在主义在自作主宰方面形成了天然的联盟,并因此被视为中国的存在主义,从理学到心学的转变被视为“从本质主义到存在主义的转变”^[18]⁴。阳明心学的存在主义精神在心学的泰州学派分支发展中逐渐超出了王阳明设定的极限,走向了“‘心’的一切都是合‘理’的”的随心所欲式自然主义^[19]²⁸¹,其中李贽的“童心说”即是典型代表。“童心说”的前提假设是存在主义式的,认为人的本真状态是“无人无己”、无依无傍的赤裸裸存在。“无人”是对外在永恒之理的否定,“无己”是对内在先验人性的否定,双重否定使人无依无靠,剩下的只有一颗“童心”。因而可断定“童心”即本心,它反对人云亦云,将外部带给个体的一切皆归为不合理的假,提倡每个人皆有独特的价值,“天生一人,自有一人之用”,由“童心”随心所欲选择的一切皆合理,从而在极端意义上反对朱熹理本体设定的本质主义^[20]。这种狂飙是“作为自我而存在的勇气”的极端表现。1602年李贽自杀,标志着阳明后学狂飙时代的结束^[19]²⁸³。

(二)纯粹良知信仰之勇

王阳明虽为解决朱熹理学带来的主体性不足问题而开出了与“作为道德参与而存在的勇气”不同的“作为自我而存在的勇气”,但始终未放弃对本体的承诺^[18]⁵,从而使阳明心学必须处理二者间的矛盾与冲突,即如何将让心自由以彰显“作为自我而存在的勇气”与让天地本体进入内心以彰显“作为

道德参与而存在的勇气”联结起来。阳明的策略是发明良知概念^①,主张“心即理”,使良知同时既是个体主体的,又是纯粹本体的,由此而在主体实体化和实体主体化之间展开了辩证运动。具体而言,即是在天理良知化和良知天理化的辩证运动中形成超主客境界的“作为纯粹良知信仰而存在的勇气”(简称良知信仰之勇)。在王阳明那里,天理良知化与良知天理化是“心即理”命题的两方面。一方面,阳明主张在人类史前史,自然在进化出人的同时,将自己的天地之心——天理——置于人心,从而使天理良知化。另一方面,他主张人生而皆有的良知既属个人又超越个人而为人人共有的公共良知,既属人类又超越人类而为人与物共有的天地之心。由此,良知被客观化为世界的本体:“良知是造化的精灵。这些精灵,生天生地,成鬼成帝,皆从此出,真是与物无对。”^[14]²⁷⁹

这里的关键问题是:如何确信“心即理”命题为真?阳明的策略是神圣体验,它不是认识现实世界的认识论体验,而是被“存在一本身”的神圣之力攫住的神圣体验,其内容可逻辑地分为对接受之力(存在之力)的体验、对不被接受之物的体验和接受不被接受之物的体验三方面^[9]¹⁴⁸⁻¹⁴⁹。在宗教信仰中,例如在基督教信仰中,接受者是上帝,不被接受之物是死亡、罪过和无意义等绝望之物。个体一旦被绝望之物缠身,在不被世人接受的绝望挣扎中体验到上帝对自己的宽容与拯救,便体验到来自上帝的超凡接受之力,从而会在这种超凡之力的感召下信奉上帝,形成“作为信仰而存在的勇气”。中国哲学尤其是儒学,没有为“上帝”留下位置,而是创造了“道”这一超越上帝的神圣之物。“道”在不同学说中有不同面目,在心学那里称之为“良知”。在良知信仰中,接受者是良知而非个人,个人则是被接受者,并作为被接受者而被无限超越个体自我的普遍之物——良知——所接受^[9]¹³⁹。更为关键的是,不被世人所接受的个体,一旦接受良知对自己的接受,便会形成对良知的纯粹信仰,并由此而生纯粹良知信仰之勇。这里的接受是双重的:一是良知对不被接受之个体的接受,二是不被接受之个体接受了良知对自己的接受^[9]¹⁴³。良知信仰是对“尽管不可被接受,还是被良知接受了”的确信,这种确信源于良知这一接受者所具有的超越性。不被接受之个体一旦接受了“不可被接受的自己被良知接受”,便被良知的接受之力攫住,从而会产生对良知接受之力的信仰,继而拥有超凡存在之力——纯粹良知信

仰之勇。王阳明有此神圣体验,并在坚信良知神圣超凡中获得了纯粹信仰之勇,正如其所言:“近来信得致良知三字,真圣门正法眼藏。往年尚疑未尽,今自多事以来,只此良知无不具足。譬之操舟得舵,平澜浅濑,无不如意,虽遇颠风逆浪,舵柄在手,可免没溺之患矣。”^[21]这里,“真诚”是获得神圣体验的前提,唯有“真诚”才能获得信仰,唯有对良知真诚才能获得良知神圣体验,才能形成纯粹良知信仰,才能完全依据良知信仰展开生活^[22]。在此意义上,阳明赞同《中庸》“至诚尽性”说,认为“诚是心之本体”^[23],获得良知神圣体验的关键在于心“诚”,诚则有,不诚则无,至诚则恒有,不仅恒有良知神圣体验,而且恒有纯粹信仰之勇。

良知信仰之勇异于且超越了将本体诉之于外的宗教信仰之勇与天理信仰之勇,从而构成了绝对信仰之勇。在宗教信仰中,超越者是神而不是人,具超凡之力而为万物楷模的亦是神而不是人,人存在于世的勇气源于神的超凡之力;在天理信仰中,超越者是“天理”而不是人,人由信仰天理而获得的信仰之勇在其根源上依然源于外而非内。然而,王阳明认为,人要真正获得绝对超越之勇,须将信仰对象从外转向内,在自己身上寻找可信的东西,这个东西是人的良知而非理智或欲望。人只有信仰良知,才能超凡入圣,获得超越外在“上帝”“天理”的绝对信仰之勇,因为人信仰的超凡存在之力不但源于内,并且源于内在的值得信赖之物——良知。良知的超凡之力将内在神圣与外在神圣统一于内,并将内在的心与性合一,从而在“心即性即理”中将“作为自我而存在的勇气”和“作为部分而存在的勇气”统一起来并超越了两者^[9]¹⁵⁷。良知信仰在“有限自我”中获得了“无限自我”,从而超越了“作为自我而存在的勇气”;在天理永恒中将天理内化为良知,从而超越了“作为道德参与而存在的勇气”。

良知信仰之勇之于现代的最大意义在于,其是克服无意义焦虑的最好解药。焦虑是人对自身能否存在于世的担忧,依据非存在威胁存在的方式而可分为死亡焦虑、受谴责焦虑和无意义焦虑三大类型^[9]³⁶。不同时代的焦虑中心不同:在物质匮乏的远古时代,身体上遭受死亡威胁的焦虑(简称死亡焦虑)占中心;在物质问题基本得以解决的近古时代,道德上遭受谴责的焦虑(简称道德焦虑)占中心;在物质丰裕的当代,精神上遭受无意义威胁的焦虑(简称无意义焦虑)占中心^[9]⁴⁹。无意义焦虑是人不能在精神上自我肯定而产生的焦虑,并最终指

向丧失意义之源的焦虑,即丧失终极关怀的焦虑。无意义焦虑源于对精神生活的怀疑,这种怀疑一般会从精神生活的某种特殊内容开始,然后焦灼地从特殊内容抽身,去寻找可为具体精神生活之意义奠基的终极意义,却在寻找中恐惧地发现取消特殊精神生活意义的正是终极意义的丧失,而终极意义又不能有意地产生,由此无意义焦虑便被推向深渊^{[9]41-42}。对意义的怀疑常建立在个体缺乏参与而与整体分离的孤立基础上,由此,人为了根治无意义焦虑而拼命参与到世界中,试图通过各种参与来消灭无意义焦虑。“参与”虽是驱逐无意义从而拯救精神生活的有效方法,但人们却惊恐地发现,为此付出的代价是个体的自我牺牲了^{[9]43},从而使人在为这个或那个而活的同时却没为自己而活,由此失去了“作为自我而存在的勇气”。于是,人开始探索同时拯救“作为参与而存在的勇气”与“作为自我而存在的勇气”的两全其美的方法。人想到了信仰,因为生活的意义问题在科学的未尽之处,而科学的未尽之处只能是信仰。信仰可分为有神论信仰和无神论信仰。起初人们求助于“上帝”,试图依靠信仰上帝来解决精神空虚问题。但在宗教信仰越来越呈现为谬误或无用之后,尤其是在尼采宣布“上帝死了”之后,人越来越多地转向无神论信仰,开始信仰某物、某理念、某人……很快,人又焦虑地发现,诉之于外的信仰虽能解决精神空虚问题,却同样淹没了个体的自我。于是,人不得不将目光转向内,希望从人本身找到可以解决终极意义的东西。朱熹认为那个东西是人性,阳明认为人性太客观了,必须将人性主观化并由此形成既客观又主观且能挺立主体性的东西,这个东西便是即心即理的良知。良知在现代的根本价值,在于其对人存在的终极意义的解答。良知之所以能够解答,是因为“良知不仅是对生命价值的终极应答,亦是对生活价值的终极应答,亦即对整个人生价值的终极应答”^[24]。

三、造器创世之勇： 达德之勇的气学之思

与朱熹、阳明不同,船山以气为基,主张最根本的“达德之勇”既非“道德参与之勇”,亦非“良知信仰之勇”,而是通过创造新形式,以“气之生产力”推动现实世界不断创生发展的“造器创世之勇”。太虚之气作为实体,在本质上是具有创造能力的“生产力”^[25],其最大德性是创生天地万物的无限生产

性,由此而来的天人合一之达德则只能是人承继天地日新盛德而开出的创造之勇。

(一) 造器创世之勇是人的本质

在孔子所构建的人性三达德中,船山既不像朱熹的主智路线那样强调理智,也不像阳明的主仁路线那样强调良知,而主张意志是心之本体——“‘心者身之所主’,主乎视听言动者也,则唯志而已矣”^{[26]9},是人之为人而区别于动物的本质——“人之所以异于禽者,唯志而已矣。不守其志,不充其量,则人何以异于禽哉”^{[27]222}。在此基础上,船山赞同孔子“勇发于志”的主张^[28],认为“意志”在现实状态中的表现即是“勇”。由此,“勇”可表述为“面临危险而无所畏惧的坚定意志”^{[8]27},这种坚定意志是心之主宰,是人达至自我实现的关键力量。不过,并非所有类型的勇气都是达至自我实现的关键力量。天地最大的德行是使万物生生的创造,人格发展的最高阶段亦是使万物生生的创造,只有创造之勇才至关重要^{[29]20-21}。船山虽和朱熹、阳明一样从生生之道的角度界定“圣”,但其对“生生之道”的诠释却与朱王二人不同,并由此开出了与“道德参与之勇”“良知信仰之勇”不同的“造器创世之勇”。朱熹将“生生之道”客观化为指向社会规范的“礼”,将“圣”指向“礼义精神”,从而将“勇”指向道德参与之勇;阳明将“生生之道”主观化为“良知”,将“圣”指向“良知意识”,从而将“勇”指向良知信仰之勇;船山则将“生生之道”指向日新之道,将“圣”指向“作器”——“圣人者,善治器而已矣……‘作者之谓圣’,作器也”^{[30]134},从而将“勇”指向造器创世之勇。

船山的创造之勇思想源自《周易》的“日新之谓盛德”观念。《周易》的“日新”思想主要有两处:一是《大畜·彖》的“刚健笃实辉光,日新其德”,一是《系辞上》的“富有之谓大业,日新之谓盛德”。这种思想是将“作(创造)”视为天之大德、人生至道并由此开出创造者视域哲学的开山之作^[31]。对《周易》日新观念最有力的弘扬集中在宋、明、清时期。北宋张载的《正蒙·大易》认为:“‘日新之谓盛德’,过而不有,凝滞于心,知之细也,非盛德日新。惟日新,是谓盛德。”这里的“惟日新,是谓盛德”不是指先有盛德然后盛德日日新,而是指“日新”这一创造本身即盛德,即是生生之道这一天地大德。并且,“日新之道”即天道即人道,由此,天道人道统一于“日新之道”。船山承继张载,认为日新之谓盛德的根本原因在于日新才能生生不已,守旧而不能日新者必枯

槁而死——“守其故物而不能日新，虽其未消，亦槁而死。不能待其消之已尽而已死，则未消者槁”^{[27]211}，并在此基础上将张载的“日新之谓盛德”思想解释为：“日新盛德，乾之道，天之化也。人能体之，所知所能，皆以行乎不得不然而不居，则后日之德非倚前日之德，而德日盛矣。”^{[27]98}这里，船山将“惟日新是谓盛德”简化为“日新盛德”，认为日新盛德是天道，指向宇宙不断创生的大化，人应以此创生之道为己德，使自身处于日新之中。换句话说，“创造”是人之为人的最高德性，船山以“作者之谓圣”界定“圣”便是证明。以此为基，船山进一步指出，天地不但是日新的，而且这种日新是强健的，是生生不息的，这种强健的生生不息便是“勇”，将强健与日新合而为一便是创造之勇，具体到内容上便是造器创世之勇。由此，造器创世之勇即是人的创造意志，一种人之为人最为核心的特质。

这里，船山从动词角度而非名词角度界定人的本质，从而超越了理、心二学从名词角度界定人本质的局限。在人的本质问题上，朱熹与阳明在“以理界定人”与“以良知界定人”的差异背后隐藏着以名词界定人本质的共同性，这种共同性预设了本质主义，即认为人的本质是先天的且是永恒不变的，人后天的实践只是将这一先天永恒的本质实现出来而已。船山则以气为本体，反对本质主义，认为事物的本质不是先天的、永恒的，而是随着气聚成物的进程逐渐生成的。具体到人性方面，便是“性属气质，日生在人”，即人性不是固定不变的，而是日生日成的，这种日生日成虽有天赋成分，但更多表现为人为选择的“未成可成，已成可革”^{[30]362}。人在生之前虽无选择的自主权从而使“人之初，性相近”，但在生之后便对天之所赋的东西有了“自取自用”的自主选择权，从而使初生时相近的人性随着后天自主选择的不同而变得日益不同。后天的自主选择过程即是人创造自己本质的过程。在此过程中，动词先于名词，“创造”先于“人之本质”，“创造”定义了“人之所是”，人从事什么样的创造便是什么样的人，人越能创造就越能实现人之为人的本质^[31]。“创造”是及物动词，表现为创器，人对自身的创造是在造器创世中完成的。造器创世的工作是极其艰巨的，人世间只有具豪杰之勇的创造者才能完成此壮举，才能充分实现人之为人的本质，才能成为人人所想成为的理想模样。正所谓：“有豪杰而不圣贤者矣，未有圣贤而不豪杰者也。”^{[27]239}

这里，由于造器创世是创造世界与创造人自身

的有机统一，“造器创世之勇”便有了将“作为部分而存在的勇气”与“作为自我而存在的勇气”统一起来的超越性。一方面，对世界的创造只有通过人自身的独特性才能完成。世界有诸多发展的可能性，将哪一种可能性付诸实现则取决于创造者的独特性，这种独特性不是赋予创造以随意性，而是促使创造者更为敏感地洞察世界发展的特殊形式，并以物质材料实现特殊形式，从而创造出与众不同的“器”。另一方面，人的独特自我不是在与世隔绝的不参与中发展起来的，而是在参与世界的过程中发展起来的。人自身的独特性只有在与世界交会(encounter)中才获得实质性内容，创造性只有在与世界深度交会的狂欢中才会达到自身的最高点^{[29]50}。

(二) 造器创世之勇的类型

按照所造之“器”的类型，造器创世之勇可分为以自然物为对象的参天化育之勇、以人工物为对象的造器创理之勇和以自我为对象的自我创造之勇三大类型。

其一，参天化育之勇。在理、心二学那里，人之所以参天化育，主要因为生生之道不仅是天道，而且是人道，是人性，是良知，由此人可通过参天化育而实现自身的人性。船山则在此基础上进一步提出“天生之，人成之”思想，认为天地太虚之气虽有“生物”功能，但无“成物”功能。万物能否按照自身之性尽性发展，不仅取决于物自身，更取决于人，因为天地不与圣人同忧，没有人参与的自然生成既可能是“美好童话剧”，亦可能是自相残杀的悲剧。由此，使万物在天地所生的基础上尽性发展的责任便落在了人身上，这一使命是人继天而来的独特使命，人要勇敢地将其承担起来，传承下去。这里传达了“人是宏观宇宙的创造过程的微观参与者”^{[9]89}思想，既表明宇宙本身是生生不已的大化流行系统；又表明人不仅是宇宙生生系统的有机组成，而且是其核心，一个肩负着天地所未完成的“成之”功能的核心，由此，自然依天地而“生”的同时亦依人的参天化育而“成”；还表明人是小宇宙，大宇宙具有的生产之力亦存于人，人则通过参与大宇宙的生成，而呈现自身的成物功能，并由此将自身神圣化，继而获得作为参与自然创造过程之一部分而存在的勇气。

其二，造器创理之勇。“器”在广义上既包括自然物，又包括人工物，还包括人自身。此处仅论狭义上的“人工物”。人工物，顾名思义，不是自然而然就有的，而是经过人的创造才有的。在创造之前，人工物并不存在，由此人工物中的“器理”亦不存在。

正所谓：“洪荒无揖让之道，唐、虞无吊伐之道，汉、唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道，未有车马而无御道，未有牢醴璧币、钟磬管弦而无礼乐之道。则未有子而无父道，未有弟而无兄道，道之可有而且无者多矣。”^[30]¹³⁴这里，人造之器既包括“人为之事”，又包括“人为之物”，而人为之物则包括诸如弓箭之类的“人工器物”、诸如汉唐之道的“制度”和诸如孝悌之道的“文化”三大类型。与自然界相比，人工物及其器理所构成的“器世界”是人造的世界，在人类创造之前并不存在，由此人对器世界的创造是“无”中生“有”。这个“无”是说器和器理在创造之前并不存在，而不是说造器的原料——气——不存在，相反，作为世界本体的气是永恒存在且具无限生产性的。由于是“无中生有”，所以困难比依自然物之理促进自然物成长的参天化育要大得多，故而需要更大的勇气；由于“无中生有”是在诸多可能世界中创造出现实的器世界，所以创造打上了创造者本人的自由意志^[32]。

其三，自我创造之勇。在人性问题上，船山与朱熹、阳明之间的区别主要有二。第一，朱熹与阳明虽在心性是否合一问题上存异，但皆主张人性生而俱有且一成不变，船山则反对此种人性只受于人初生之际的学说，认为性生日成^[33]。这不仅因为理是气之理，是随气聚成质才得以生成为气质之性，而且因为人所秉受的太虚之气无论是在生之前还是生之后都是由天日授的。由此，人对日授之气的接受也只能是日受的，与之相对应的气之性也只能是日成的^[30]³⁶²。第二，朱熹与阳明虽注意到人有万殊，但更强调古今中外共同的人性。船山虽和朱熹、阳明一样赞成人性源于生生之道，但更强调生生之道凝聚于人而形成的气质之性在人与人之间的万殊，“质以函气，而气以函理。质以函气，故一人有一人之生；气以函理，一人有一人之性也”^[26]³¹⁶。这里，天对人的造化无心且生人又广，从而使气在不同个体中凝成不同的质，进而人人因质不同而性相异，并且随质凝而成的万殊之性再也不能复归于同一生生之道，正所谓“一本万殊，而万殊不可复归于一”^[26]³¹⁹。面对此种自然生成，人既不应因先天素质不良、才情不优而怨天尤人，也不应一味顺其自然。因为气入人体，变化不定，不能自然使人强，而人在生之后便“能权变”。“能权变”则不仅意味着性在后天如何生日成取决于人如何践形，而且意味着先天带来或后天生成的气质之性亦是可革可再造的，正所谓“未成可成，已成可革，性也”^[30]³⁶²。

此处的“革”是“革命”之“革”，是“逆天改命”的再造。命虽可革可再造，但敢不敢逆天改命却取决于主体有无逆天改命的意志与勇气。由此，船山进一步认为，此强志刚勇只存在于英雄豪杰那里，故又称为“豪杰之勇”。它不是甘于平凡的勇，而是敢于逆天改命的勇，敢于攀登巅峰的勇，敢立时代潮头的勇，敢忍凤凰涅槃之痛的勇。

结 语

综上，勇气是不顾非存在威胁而敢于对存在进行的自我肯定^[9]³，中国“达德之勇”的特别之处在于将勇与道合为一体，从而成为“不顾威胁而敢于向道而行的自我肯定”。理、心、气三学虽皆赞同“向道而行”，但对“向道而行”之中“道”的解释不同，因而产生了三种不同类型的“达德之勇”。理学认为“道即理”“理即伦理”，由此而使“达德之勇”更多指向人存在于社会世界的“道德参与之勇”；心学认为“道即良知”“良知即道”，由此而使“达德之勇”更多指向人存在于精神世界的“良知信仰之勇”；气学认为“道即气”“气即生产力”，从而使“达德之勇”更多指向人存在于物质世界的“造器创世之勇”。

相比较而言，中国理、心、气三学的“达德之勇”虽皆注重“作为集体参与而存在的勇气”，但同中之异亦很明显。理学的道德参与之勇使人通过参与集体道德生活而获得存在之勇的同时，在一定程度上忽视了个体独特自我存在的必要性；心学的良知信仰之勇则针对理学压抑主体性的弱点提出“心即理”，从而旗帜鲜明地主张良知自由以使人获得“作为个体而存在的勇气”，同时主张“良知天理化”以使人在良知信仰中同时超越“作为参与而存在的勇气”与“作为个体而存在的勇气”；气学的造器创世之勇则在强调创造需要个体的独特性中倡导“作为个体而存在的勇气”的同时，亦在强调个体是天地太虚之气创生过程的微观参与者中倡导“作为生产参与而存在的勇气”。需要特别指出的是，心学与气学虽皆强调独特自我的重要性，但皆异于无视集体参与的萨特式个人主义，由此彰显了自身调和集体主义与个体主义之矛盾的哲学努力。

注释

①依据现代学者耿宁的考察，“良知”一词在王阳明那里至少具有心理素质层面的“先天善端”、道德批判层面的“良心自觉”和伦理信仰

层面的“纯粹良知本体”三重含义,王阳明前期倾向于使用先天善端与良心自觉含义,后期多提纯粹良知本体。

参考文献

- [1] 荀子.荀子[M].方勇,李波,译注.北京:中华书局,2011:40-41.
- [2] 东方朔.“勇”如何而为德?:朱子对《论语》“勇德”的诠释[J].道德与文明,2024(6):72.
- [3] 高德胜.“道德的勇敢”与道德勇气:兼论道德勇气的培育[J].教育研究与实验,2020(1):1-10.
- [4] 黎靖德.朱子语类:第3册[M].王星贤,校.北京:中华书局,2020.
- [5] 黎靖德.朱子语类:第2册[M].王星贤,校.北京:中华书局,2020.
- [6] 朱熹.四书集注[M].王浩,整理.南京:凤凰出版社,2008:91.
- [7] 包尔生.伦理学体系[M].何怀宏,廖申白,译.北京:中国社会科学出版社,1988:424.
- [8] 基德尔.道德勇气:如何面对道德困境[M].邵世恒,译.北京:北京时代华文书局,2016.
- [9] 蒂利希.存在的勇气[M].成穷,王作虹,译.北京:商务印书馆,2019.
- [10] 李中华.中国文化通义[M].北京:世界图书出版公司,2023.
- [11] PURY, LOPEZ. The psychology of Courage : Modern Research on An Ancient Virtue [M]. Washington, DC: American Psychological Association, 2010:151.
- [12] 荒木见悟.心学与理学[J].复旦学报(社会科学版),1998(5):75-81.
- [13] 杨道宇.试论阳明心学的“共享型独立人格”说[J].教育研究,2017(3):130-139.
- [14] 王阳明.传习录[M].北京:中国画报出版社,2012.
- [15] 黄勇.“道德运气”是个矛盾概念或悖论?:王阳明的解决办法[J].求是学刊,2020(4):22-42.
- [16] 刘玮.我们共同的存在主义哲学课[M].北京:北京大学出版社,2024:177.
- [17] 刘良华.教育哲学[M].上海:华东师范大学出版社,2017:238.
- [18] 于述胜,张良才,施扣柱.中国教育哲学史:第3卷:本卷引言[M].张瑞璠,黄书光,主编.济南:山东教育出版社,2000.
- [19] 葛兆光.中国思想史:七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰:第2卷[M].上海:复旦大学出版社,2014.
- [20] 于述胜,张良才,施扣柱.中国教育哲学史:第3卷[M].张瑞璠,黄书光,主编.济南:山东教育出版社,2000:190-191.
- [21] 王阳明.王阳明全集:伍[M].北京:线装书局,2012:55.
- [22] 耿宁.人生第一等事:王阳明及其后学论“致良知”:上册[M].倪梁康,译.北京:商务印书馆,2014:339.
- [23] 陈荣捷.王阳明传习录详注集评[M].重庆:重庆出版社,2017:115.
- [24] 高伟.论良知的现代教育价值[J].教育研究,2019(5):31-42.
- [25] 丁耘.道体与心性[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2024:343-344.
- [26] 王夫之.船山遗书:第7册[M].北京:中国书店出版社,2016.
- [27] 王夫之.船山遗书:第12册[M].北京:中国书店出版社,2016.
- [28] 熊十力.体用论[M].上海:上海古籍出版社,2019:229.
- [29] 罗洛·梅.创造的勇气:总序[M].杨韶刚,译.北京:中国人民大学出版社,2025.
- [30] 王夫之.船山遗书:第2册[M].北京:中国书店出版社,2016.
- [31] 赵汀阳.动词存在论与创造者视域[J].中国社会科学,2022(8):24-45.
- [32] 李伯聪.哲学视野中的“物”和“器”与“物理”和“器理”[J].分析哲学,2021(3):104-119.
- [33] 唐君毅.中国哲学原论:原教篇[M].北京:九州出版社,2021:455.

“The Courage of Universal virtue” from the Perspective of Chinese Philosophy

Yang Daoyu

Abstract: The Courage of Universal Virtue is identified as one of the core competences that Chinese people aspire to via the concept of Confucius’ “Three Universal Virtues”. This core competence has been enriched and developed into the “three systems” of the Courage of Moral Participation, the Courage of Conscience and Belief, and the Courage for Creation and Innovation by the School of Principle, the School of Mind, and the School of Qi in the development of Chinese culture; the School of Principle attaches the greatest importance to the Courage of Moral Participation, advocating that the Courage of Universal Virtue can only be the moral courage of upholding morality, rather than physical courage, because moral courage not only has the merits of physical courage such as courage to act and perseverance, but also possesses the strengths that physical courage lacks such as a sense of shame and reflective thinking. The School of Mind, in response to the insufficient subjectification of the Courage of Moral Participation in the School of Principle, puts forward the “Courage to Be One’s True Self” which advocates the freedom of will, and on this basis puts forward the Courage of Conscience and Belief that transcends both the Courage of Universal Virtue and the Courage to Be One’s True Self. The School of Qi, with qi as its root, advocates that the most fundamental Courage of Universal Virtue is neither the Courage of Moral Participation nor the Courage of Conscience and Belief, but the Creative Courage for Creation and Innovation, in which people promote the continuous creation and development of the world and themselves by creating “new forms” with “the productive power of qi”. Thus, China’s concept of the Courage of Universal Virtue has become increasingly important in the current era of risks because it endows courage with the core elements of morality, belief and creation.

Key words: The courage as universal virtue; courage of moral participation; courage of conscience belief; creative courage

责任编辑:涵 含