

王夫之实践主体性思想浅析

——以《张子正蒙注》为中心的考察

陈志明

杭州师范大学马克思主义学院, 浙江 杭州

收稿日期: 2026年6月6日; 录用日期: 2026年6月28日; 发布日期: 2026年7月9日

摘要

王夫之通过对张载《正蒙》的注释, 构建了一个以实践为核心的伦理学体系。其“才性之辨”区分了先验道德本体和经验资质禀赋, 将静态的“性”转化为了一种潜能, 同时赋予“才”作为实践基础的规定性, 为伦理实践奠定了本体论的基础。同时, 王夫之通过“尽心”“成身”“礼器”, 描绘了一条认识到行动的完整路径, 最终要达到的是“诚神合一”的最高境界, 以实现“修己安人”“天下和平”的伟大理想。王夫之的实践哲学克服了抽象人性论的局限, 将道德转化为动态的、历史的任务, 为人的自我实现和社会和谐提供了一条可行路径。

关键词

实践, 才性之辨, 尽心

A Brief Analysis of Wang Fuzhi's Thought on Practical Subjectivity

—A Study Centered on His Commentary on *Zhang Zai's Correcting Youthful Ignorance*

Zhiming Chen

School of Marxism, Hangzhou Normal University, Hangzhou Zhejiang

Received: June 6, 2026; accepted: June 28, 2026; published: July 9, 2026

Abstract

Wang Fuzhi, through his commentary on Zhang Zai's *Zheng Meng* (often rendered as *Correcting Youthful Ignorance*), constructed an ethical system centered on the notion of practice (*shijian*). His

文章引用: 陈志明. 王夫之实践主体性思想浅析[J]. 哲学进展, 2026, 15(7): 64-69.

DOI: 10.12677/acpp.2026.157308

critical distinction between “innate nature” (*xing*) and “endowed talent” (*cai*) separates the transcendental moral substance from empirical endowments and aptitudes, transforming static *xing* into a dynamic potential while conferring upon *cai* the status of practical foundation. In this way, he establishes an ontological grounding for ethical practice. Furthermore, through the concepts of “exhausting the mind” (*jinxin*), “realizing the self through the body” (*chengshen*), and “ritual vessels” (*liqi*), Wang Fuzhi delineates a complete pathway from cognitive recognition to concrete action. The ultimate goal of this practice is the highest realm of “the unity of sincerity and spirit” (*cheng shen he yi*), whereby the great ideals of “cultivating oneself and bringing peace to others” and “universal harmony under Heaven” can be realized. By overcoming the limitations of a static, ahistorical conception of human nature, Wang Fuzhi transforms morality into a dynamic and historically situated task, offering a viable path for human self-realization and social harmony.

Keywords

Practice, Distinction between *xing* (Nature) and *cai* (Endowed Talent), Exhausting the Mind (*jinxin*)

Copyright © 2026 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

王夫之的哲学体系以“贞生死以尽人道”为宗旨，其伦理思想尤其注重将天道性命之学落实于主体具体的实践活动中。近年来，学界对王夫之实践哲学的研究已取得丰硕成果：陈来先生侧重其“理气合一”视域下的道德动力问题([1], p.112)，杨国荣先生则从“本体与工夫”的互动阐发其成性论([2], p.87)，而张立文先生将其纳入“和合学”的诠释框架([3], p.45)。然而，现有研究多聚焦于“性日生日成”、“理势合一”等命题，对于“才性之辨”如何为实践主体提供伦理奠基，以及“尽心”、“成身”、“礼器”如何构成实践的具体路径，仍有进一步整合与深化的空间。本文尝试以“实践主体”为核心线索，系统重构王夫之《张子正蒙注》中的伦理学体系，并阐明其从个体修养到社会理想的完整展开。

2. 实践主体的伦理奠基

王夫之在《诚明篇》中对“才”与“性”的关系进行了剖析，事实上是区分了先验道德本体和经验资质禀赋。这样的区分为实践主体的伦理实践提供了本体论的奠基，此本体论区别于西方哲学的本体论，指王夫之为道德实践寻求终极依据的理论工作。

(一) “性”是待实现的潜能

王夫之评价荀悦、韩愈的“性三品说”是把“气质之性”误认为“天命之性”。“性三品说”将人性分为上、中、下三品，上品是天生为善的，中品可以在引导下为善或向善，下品是天生向善。韩愈认为这是对过去人性论的补充，孟子、荀子、扬雄等人的人性论都是就中品之性进行阐发的，而加入上品和下品才是完善的、全面的人性论，给予政治统治以合法性。这一理论存在着两重困境：其一是人性如果天生如此，那道德修养和教化就失去其意义；其二是天赋人性的直接性、静止性削弱了儒家“人皆可为尧舜”的超越境界。

王夫之的体系中，“性”不是静态的，而是动态的、尚待实现的潜能。王夫之明确指出：“性者，气顺理而生人，自末有形而有形，成乎其人，则固无恶而一于善。([4], p.137)”从尚未具备形体到已然具备

形体，人的本质都是纯然至善的。“性者天道，心者人道，天道隐而人道显；显，故充侧隐之心而仁尽，推羞恶之心而义尽。([4], p.135)”潜在的性需要通过能动的心发挥出来，天道自身并不会主动完成对人与物的塑造。也就是说，虽然性是天赋至善的，但是这种至善如果没有后天的能动发挥，也只是潜在的。

王夫之继承宋明理学的人性论，把韩愈的“性三品”归结为气质之性，但是王夫之认为单纯把人性分为“天命之性”和“气质之性”仍然会造成误解，会把不善归入“性”。王夫之推崇张载的区分：“张子以耳目口体之必资物而安者为气质之性，合于孟子；而别刚柔缓急之殊质者为才，性之为性乃独立而不为人所乱。([4], p.137)”张载把人的耳目口体等生理欲望归为“气质之性”，而具有刚柔缓急的个别特质归为“才”，区分善恶的关键就是关注“才”是否遮蔽了“性”，而修养就是要把偏离的“才”返回到气的中道之中，“养之，则性现而才为用；不养，则性隐而惟以才为性，性终不能复也。([4], p.138)”这也就意味着王夫之把善恶的问题交给了个体的伦理抉择，没有绝对善恶，善是通过克服偏才而实现的，将道德从先验命题转变成历史性的实践任务。

(二) “才”是实践的基础

实践的展开是立足于具体的现实环境的，这也就是被王夫之视为“气之偏”的“才”。才的产生是由于成形之时的升降变化的气凝结而成，气的动静变化是具有偶然性的特征的，因此其禀赋也具有偶然性。这并不是道德上的缺陷，而是生理或心理上的差异，正是这种差异让“性”有发挥的场所和基础。每个人禀赋的差异成就不一样的道德实践路径，个体在能动性方面的抉择正是善恶导向的关键，“静而无为谓之性、动而有为之谓才。([4], p.137)”王夫之举了商臣和象的例子：商臣天生相貌是残忍之相，其父楚成王没有通过教化让其改变，导致“才”之偏遮蔽了本性，酿成恶行；象多次想谋害其兄舜，但是通过舜的德行感化，最终唤醒了潜藏在本性中的善。这说明通过修养工夫，可以矫正“气”的偏斜，让“才”为“性”所用。

正是有了“才”这一基础性奠基，“性”不至于空洞抽象。如果脱离了“才”的具体性，那么“性”就是无源之水、无本之木，失去了能够发用的载体和工具。王夫之正是依据这种现实的规定奠定了实践得以可能的根基。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中提到：“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。([5], p.501)”这正是反对一种抽象人性观念，这种人性论脱离具体的历史进程和社会关系，追求一种静态的本质。真正的人性不会因为一些外在的规定而被约束停滞，而是始终能够在伦理生活中不断前进和发展。

(三) “气”之差异的转化和成全

王夫之提出“养气尽性”，并非简单地弥合“才”和“性”之间的裂隙，而是要为“才”的差异性找到一条通向普遍善端的道路。王夫之不主张消灭“才”的差异以求抽象同一，而是在强调差异中转化，成就和谐统一。

王夫之强调，“养气”不是要脱离世事，超然物外，而是要投身于活生生的应事接物之中，自觉地发挥主体能动性。“应物之感，不为物引以去，而敛之以体其湛一”，外物引发的诸感觉影响内心的情绪是正常现象，要做到不因其而迷失，要收敛内聚，体认本性。儒家不否定情感、人欲等的客观存在，要做到驾驭现象界而不是排斥现象界，就像程颢所说的“廓然大公，物来顺应”。

进一步而言，王夫之强调“养气”也并非排斥和消灭才智之偏，而是化之，“居移气，养移体，气体移则才化。([4], p.137)”环境可以改变气质，修养可以改变形体，气质形体的改变会引发才智的变化。这说明才智的差异性并非一成不变，而是在环境和修养的调整中不断完善的过程。最理想的状态不是千人一“才”，而是能通过对个体才智的差异性转化，成就不同的成善之道，这为人的个性发展提供了哲学依据。

3. 实践展开的具体路径

如果说“才性之辨”奠定了主体实践的可能性基础，那么王夫之关于“尽心”“成身”“礼器”的相关论述就具体回答了实践如何展开的问题。

(一) 实践的认识论前提

王夫之在《大心篇》对“尽心”和“知性”展开了细致地辨析。他指出伦理实践的首要前提就是要有正确的认识作为先导，而“尽心”就是关键。

何谓“尽心”？王夫之是这样定义的：“大其心，非故扩之使游于荒远也；天下之物相感而可通者，吾心皆有其理，唯意欲蔽之则小尔。由其法象，推其神化，达之于万物之源之本，则所以知明处当者，条理无不见矣。天下之物皆用也，吾心之理其体也；尽心以循之，则体立而用自无穷。([4], p.143)”“尽心”不是无限扩张对外部世界的认识，而是要突破私欲对本心的限制，认识到物我皆本一体。王夫之在这里是要突破一种狭隘的理性认识，将认识方向调转朝向内心，从而上升到一种更高的理性直观。

王夫之在此承接张载对见闻之知和德性之知的区分，所谓“见闻之知”就是通过感官对外物进行认识，这种认识仅限于耳目所及的范围，不具有普遍性和必然性。而“德性之知”是根源于本心所通达天地的真知，超越于感官同时可以统摄感官的认识。王夫之将其描述为“所得于天而即所以自喻者也”，德性之知是禀受于天的，主体可以借助德性之知向内认识。

虽然王夫之强调向内求索，但是他也不主张完全废弃见闻之知，他指出：“多闻而择，多见而识，乃以启发其心思而会归于一，又非徒恃存神而置格物穷理之学也。([4], p.145)”王夫之说这是张载和陆、王的根本区别，张载强调“尽心”和“格物”的统一，而不是偏其一方。

这种认识论为伦理实践奠定了坚实基础，主体既不能盲目顺从外在规范，又不能放弃见闻凭空冥想，而是要通过“尽心”体认德性，通过德性统摄见闻，通过见闻启发人心。

(二) 实践的具体展开

王夫之强调道德实践必须落实为具体活动。他指出，人的身体就是天性所成，是天道运行的一部分，因此不仅不能将身体视为累赘，反而人要通过引导闻见之知去穷究事物之理，最终充分实现本性。真正有德之人能够将身体作为成道的工具和载体，依托身体来实现道。身体并不只是满足欲望的工具，而是天道的显现载体。同时，“体物”和“成身”是一个过程的两面：只有体认了事物之理，才能成就自身的德性；成就了自身的德性，反过来也就认识了事物之理。这种循环和悖论就是实践展开的具体机制。

伦理关系并不是现成给定的，而是在实践中不断生成的，王夫之在注释中写道：“尽孝而后父为吾父，尽忠而后君为吾君，无一物之不自我成也；非感于闻见，触名思义，触事求通之得谓之知能也。([4], p.143)”父子、君臣等这些伦理关系不仅仅是客观事实，更需要主体通过具体的实践来完成，只有在实践中，父亲才成为我的父亲，君主才成为我的君主。

(三) 实践的制度规范

在《至当篇》中，王夫之论述了“礼”在道德实践中的重要作用。所谓“至当”，就是言行举止合乎义理，能够达到协调统一、恰到好处的境界，而要实现这种境界，就要依靠“礼”。

王夫之对于“礼”的理解十分深刻。他指出：“礼器于多寡、大小、高下、质文，因其理之当然，随时位而变易，度数无方而不立所尚以为体，故曰‘礼器是故大备’，言尽其变以合于大常也。全乎不一之器，藏于心以为斟酌之用，故无不协其宜，而至当以成百顺。([4], p.167)”在他看来，礼器并不是死的规范、教条，而是蕴含着大道，此大道让礼能够千变万化，依据具体情况做出调整。

王夫之进一步区分了“礼运”和“礼器”的关系。“礼运”是礼的精神、原则和运行规则，是体；“礼器”是礼的具体规范、制度和形式，是用。二者的关系是相互的，精神要贯通于具体规范之中，同时

规范又能体现和实现精神，如此才能达到体用合一的境界。

当主体掌握了“礼”的规范，也就能成就德性。因为“礼”代表着一种尺度，一种“时中”的境界。因此，主体对“礼”的学习并不是机械的，而是要将其内化为人心的的一部分，内化为自觉的道德准则，能够在具体情境中灵活运用，这正是孔子“从心所欲不逾矩”的境界。

4. 实践主体的终极境界

(一) 自我实现的境界

王夫之在注释中多次提到“诚”与“神”的关系，在他看来，“诚”是一种真实无妄、充实饱满的存在状态，既是天道的根本属性，也是人道的最高目标。而“神”看似神秘莫测，但实际上仍然是“诚”，只不过是超出了人的认识。而理想的境界就是“诚”和“神”的合一，王夫之写道：“诚不息，神无间，尽诚合神，纯于至善，而德盛化神，无不成矣。([4], p.111)” 当一个人的修养达到极致，使得内心的“诚”纯粹无暇，就能够与“神”合一，这种境界就是儒家的“圣”的境界。冯友兰先生指出，王夫之的境界论将本体论与工夫论统一于动态的“合”之中，是对宋明理学境界说的深化([6], p.320)。

这种境界不是一蹴而就的，而是要通过不断地努力来实现。“日新盛德，乾之道，天之化也”，盛德就是永恒不息、生生不已的过程，因为宇宙就是如此生生不息。真正有盛德之人，不会固执于过去的成就，也不会执着于已有的境界，而是始终开放进取，在历史的长河中不断生长和丰富。其德性与天地合其德，其智慧与日月合其明，其行动与四时合其序，其应事接物与鬼神合其吉凶。

(二) “修己以安人”的人格典范

张载在《至当篇》论述了理想人格的特征及其社会作用。他引述并阐释了儒家经典的核心命题“修己以安人”。首先，他认为“修己”和“安人”是统一的，真正的修己必定是可以安人的，如果修己之后反而让身边人无法安宁，那修己就出了问题。因此任何脱离人伦日用的“高洁”，在张载看来都是虚伪的表现，真正的德性必然能够让他人受益。王夫之对张载的文本进行补充，他将“忤”解读为“气相感也”，人与人之间的感通其实是“气”的相感，而真正的修己之人其浩然之气必然能够与天下相通，这种感通的前提就是“无私无欲”，这是与其本体论、认识论一脉相承的。同时，真正的君子不是简单地对外在事物漠不关心，而是无论在什么处境下都能够坚守正道，因为君子在内心体认到了更广大的圆满，就无所谓外在了，而那种越是努力抗拒外在的诱惑，越遭受其限制。

在关于仁道推行的部分，王夫之还回应了“才”与“性”的关系。他指出：“用之大者因其才，性其本也，性全而才或不足，故圣人不易及。然心日尽则才亦日生；故求仁者但求之心，不以才之不足为患。([4], p.168)” 虽然圣人的境界需要相应的“才”作为基础，但是只要普通人不断尽心求仁，“才”也可以受到影响，强调了实践主体的能动性。

(三) “感人心而天下和平”的社会愿景

王夫之在《张子正蒙注》中，将个体修养的完成最终指向社会的和谐与大同。针对张载“通天下之志”的论述，王夫之认为纷繁复杂的世俗世界实际上并没有超出“道”的范围，世间万民的欲望和喜好只要是正当的流露，都不算是罪恶，而圣人所要做的就是包容这种多样性，发现其中的正面要素，积极弘扬和引导，走向大道。要达到这一点，就是要做到“同乎人而无我”，圣人不以自我为中心，而是能够超出自我，与天下人同其情感、同其好恶。这种无我的精神自然而然地感动人心，让天下人归向于善。王夫之提到一种“天下共化于和”的理想状态，这种状态就是大家在圣人的感化下，人人都能在自己的位置上各得其所，是一种承认和尊重差异的和谐。这种理想图景是儒家“万物一体”思想的深刻表达，也是王夫之伦理学体系的必然归宿。

5. 结语

综上,王夫之对张载思想的创造性诠释,构建了一个以实践为核心的伦理学体系。他利用“才性之辨”将静态的、先验的道德本体,转化为需要主体通过后天努力不断实现的动态任务。通过“尽心”的认识论转向,“成身”的身体力行,以及“礼”的制度规范,王夫之详细描述了主体在具体历史情境中进行伦理实践的完整图景。这一实践所要导向的是“诚神合一”的终极境界,并由此完成“修己安人”、“天下和平”的终极理想。王夫之的伦理学不仅回应了传统儒学的一些理论问题,也为其注入了主体能动性,将个体的伦理抉择和历史高度绑定,为身处现代社会的我们提供了宝贵的思想资源。

参考文献

- [1] 陈来. 诠释与重建: 王船山的哲学精神[M]. 北京: 北京大学出版社, 2004.
- [2] 杨国荣. 王船山的历史哲学与工夫论[M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2000.
- [3] 张立文. 正学与开新——王船山哲学思想[M]. 北京: 人民出版社, 2001.
- [4] (宋)张载, 撰, (清)王夫之注. 张子正蒙注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2000.
- [5] 马克思恩格斯文集(第一卷) [M]. 北京: 人民出版社, 2009.
- [6] 冯友兰. 中国哲学史(下册) [M]. 上海: 华东师范大学出版社, 2000.