

王夫之人性论的历史脉络

王 潇

新疆师范大学政法学院, 新疆 乌鲁木齐

收稿日期: 2026年7月4日; 录用日期: 2026年7月26日; 发布日期: 2026年8月6日

摘 要

王夫之以“理在气中”的气一元论为哲学根基, 颠覆了程朱理学“天命之性 - 气质之性”的二元框架, 消解了其禁欲主义人欲观的理论基础; 提出“日生日成”的动态人性观, 强调人性是在气化流行与生命实践中持续生成的过程, 具有“未成可成, 已成可革”的可塑性; 并以“习与性成”理论为核心, 构建起“主动有为”的工夫论, 将人性的塑造与历史实践、制度环境紧密相连。其重实践、重动态生成的思想特质, 对后世理解人性本质与道德修养路径具有重要的启示意义。

关键词

王夫之, 人性论, 习与性成

The Historical Context of Wang Fuzhi's Theory of Human Nature

Xiao Wang

School of Political Science and Law, Xinjiang Normal University, Urumqi Xinjiang

Received: July 4, 2026; accepted: July 26, 2026; published: August 6, 2026

Abstract

Wang Fuzhi, based on the qi monism of “reason in qi” as the philosophical foundation, subverted the dual framework of “the nature of destiny-the nature of temperament” in Cheng-Zhu’s Confucianism, and dispelled the theoretical foundation of his ascetic view of human desire. The dynamic view of human nature is put forward, emphasizing that human nature is a continuous process of generation in the popularization of gasification and life practice, and has the plasticity of “can be achieved before it is achieved, and can be reformed after it is achieved”. And based on the theory of “habits and nature” as the core, it constructs the theory of “active and active” and closely links the shaping of human nature with historical practice and institutional environment. Its thought characteristics of

emphasis on practice and dynamic generation have important implications for the understanding of human nature and the path of moral cultivation in later generations.

Keywords

Wang Fuzhi, Human Nature Theory, Habit Becomes Second Nature

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

人性问题是中国哲学史上的核心议题之一，自先秦诸子百家争鸣起，历代思想家便围绕人性的善恶、本质、生成等问题展开持续探讨。宋明时期，程朱理学构建起“天命之性 - 气质之性”的二元人性论框架，以“理气二分”为哲学前提，将人性划分为先验至善的本体与后天驳杂的现实形态，提出“存天理，灭人欲”的伦理主张，深刻影响了此后数百年的思想走向。然而，这套理论体系在逻辑上存在人性割裂的弊端，在实践中易陷入禁欲主义的误区，也难以解释人性的动态发展与主体的道德能动性。

明清之际，社会剧烈动荡催生了思想界的自我反思，一批思想家开始对程朱理学的僵化教条要素发起挑战，王夫之便是其中的杰出代表。王夫之立足于张载开创的气一元论传统，从宇宙论与本体论层面入手，对程朱理学的人性论展开批判，进而构建起一套独具特色的动态人性生成体系，其思想不仅回应了宋明理学人性论的内在矛盾，更将人性的探讨从抽象的思辨拉回到现实的生命实践与历史发展之中。

2. 对程朱理学人性二分法的批判

2.1. 程朱“天命之性 - 气质之性”的弊端

王夫之批判的靶子，是程朱理学体系中的人性论框架。这套框架将人性划分为两个层面：一个是纯粹至善的“天命之性”，另一个是因个体禀赋差异而有善恶的“气质之性”。

朱熹将“天命之性”等同于“理”，指当今所说的理想的人或人理想的状态；而“气质之性”则被视为“理”在具体个体中实现时，因“气”的清浊厚薄不同而产生的差异^[1]。这种划分的哲学前提是“理气二分”，即“理”是形而上的、先验的、不变的本体，而“气”是形而下的、后天的、可变的质料。朱子一边说“但有此，则理便在其中”，却又强调理对气的绝对统治力，将二者在形上形下与地位上分离开来，由此在说到心性时，由于心包含理气，朱子对此的拒斥，将其强行分成理、性与心、气，双方有先后、静动、形式质料的区别^[2]。

这种二分法在理论上导致了人性的割裂，人被悬置于纯粹理念与驳杂现实之间，既无法在经验中确认本体之善，又难以在现实中进行道德实践。一方面，它为道德修养设定了一个遥不可及的、先验的“复性”目标，即通过“变化气质”来恢复那个本然的、至善的天命之性。另一方面，它将现实人性中的恶归咎于“气禀”，认为“人之气质相近之中，又有美恶一定，而非习之所能移者”^[3]，从而一定程度上消解了主体对自身恶行的道德责任，也削弱了个体在道德实践中的能动性，使其带有宿命论的色彩。

王夫之敏锐地察觉到，这套人性论的要害在于其背后的“理气二元论”。因此，他的批判策略是釜底抽薪，即不直接在人性论层面与程朱争辩，而是首先在宇宙论和本体论层面，对“理气二分”的哲学前提发起批判。

2.2. “理在气中”对理气二元论的反对

王夫之认为,“理”并非独立于“气”之外的先验实体,而是“气”自身运动变化的内在条理和规律。他明确指出:“理即是气之理,气当得如此便是理,理不先而气不后”([4],p.660)。这一论断彻底颠倒了程朱理学“理先气后”的逻辑顺序,将“理”从一个高高在上的主宰者,还原为“气”自身的内在属性。

这一批判带来了两个效果。首先,它消解了“天命之性”与“气质之性”二分的哲学基础。既然“理”不能脱离“气”而存在,那么那个纯粹、先验的“天命之性”也就失去了其独立存在的依据。王夫之指出“天地间只是理与气”([5],p.551),且“气凝为形,其所以成形而非有形者理也”([5],p.718),“理只在气上见,其一阴一阳、多少分合、主持调剂者即理也”([5],p.729),以此说明理作为气的规定只能在气中体现,二者不可分,也无先后、地位上的区别。

其次,它为人性的动态生成论开辟了道路。如果“理”是“气”运动变化的规律,那么作为“理”与“气”结合产物的人性,也必然不是一个静态的、一成不变的实体,而是一个随着“气”的运动变化而不断生成和发展的过程。人性在王夫之看来,是气化流行中生生不息的实然状态,其善恶非由先验设定,而取决于气之清浊、厚薄、通塞及其与外物交感之实际过程。他强调“夫性者生理也,日生则日成也”,人之德性须于“形色天性”之中,在饮食男女、伦常日用间切实涵养。

王夫之的这一立场,使其在宋明理学的谱系中,明确地归属于张载所开创的“气一元论”[6]传统。他通过批判程朱的“理本论”,将张载的气论思想推向了新的高度,为明清之际的哲学思想的转型做出了关键贡献。

2.3. 批判理学禁欲主义的人欲观

在解构了程朱理学的“理气二元论”后,王夫之进一步将批判的矛头指向了其在伦理实践层面所导致的禁欲主义倾向。他通过对“理欲关系”的重新审视,提出了一种更具现实关怀和人性温度的伦理观。

程朱理学主张“存天理,灭人欲”,将“天理”与“人欲”对立起来,认为人欲是道德修养的障碍,必须加以克制甚至消灭。王夫之则坚决反对这种将理欲截然对立的观点。他继承并发展了胡宏“天理人欲,同行异情”的思想,认为天理与人欲并非水火不容,而是可以并行不悖的,人的基本生理需求(如饥则食,寒则衣)本身就是天理的体现,是自然合理的。他指出:“人欲之各得,即天理之大同;天理之大同,无人欲之或异”([4],p.248),强调理欲本是一体之两面,不可偏废。

王夫之的理欲观革新,极大地拓展了儒家伦理的实践空间。它不再将道德修养的目标设定为对自然欲望的压抑,而是转向对欲望的正确引导和节制,即“以理导欲”。这种观点肯定了人的感性欲望的合理性,强调道德实践应当立足于现实的人性,而非一个虚幻的、无欲的圣人境界。他认为,理与欲如影随形,皆根于气之实然流行,故欲不可灭而理不可离;灭欲则失其所以为人,离理则流于禽兽之行。

王夫之反对空谈心性,主张“有即事以穷理,无立理以限事”。这意味着道德原则(理)必须在具体的实践活动中(事)才能被认识和实现,而不是用一个先验的、僵化的“理”去束缚和限制丰富多彩的现实生活。这种思想为儒家伦理摆脱宋明理学的僵化教条,走向经世致用的务实道路奠定了基础。

3. 动态的人性生成论

3.1. 气一元论

王夫之“性日生日成”论的宇宙论根基,在于其继承并发展的张载“气一元论”。他将整个宇宙视为一个由“气”构成的、永恒运动变化的有机整体,而人性的动态生成正是这一宏大宇宙图景在个体生命层面的微观体现。

张载所说的“太虚即气”,在程朱看来,“即”代表着“相即不离”,若这么解释,太虚和气在这个

连接词下被分成了形上形下的两个层面。而王夫之说“即者，言即这个物事，非有异也”([5], p. 406)“凡虚空皆气也”([7], p. 23)，“即”在这里表达“皆”的含义，太虚就是气，所以“人之所见为太虚者，气也，非虚也。虚涵气，气充虚，无有所谓无者”([7], p. 30)。

在气一元的框架下，王夫之认为，“盖言心言性，言天言理，俱必在气上说，若无气处则俱无也”([5], p. 1111)。气是一元的，而理是与气互证的，气是万事万物生成运行的原因，人性是气化流行的产物，理通俗来说则是气的“原理”。理是气的内在条理与秩序，气是理的物质载体，二者不可分割。因此，人性作为“气之理”，也必然随气的运动变化而变化。气并非纯粹自然的物质实体，也不是形而上的精神本体，是必须在人的生活实践中被感知、被运用、被转化的生命力量。成性必须在人的尺度上才能完成，“继善成性”便展示了道、善、人的推进关系，所谓“成之者人也，继之者天人之际也，天则道而已矣”([8], p. 1006)“继者，天人接续之际，命之流行于人者也”([8], p. 526)，人性之成是人在气化流行中持续参与、不断回应天命的过程。

在气化宇宙观的框架下，天命并非一次性赋予，而是人的生命过程，成性就是一个不断接受天命、生成人性的持续过程。

3.2. 天命与人性

基于气一元论，王夫之对天命有不同的理解，朱子所主张的“复性”，正是他所反对的，在他看来人性可以是天命的一部分，但绝非天命的全部，天命通过气化流行才能显现为人性，气是流动的，人性也是。

王夫之所言：“夫天，未有命而固有天矣。理者天之所自出，命者天之所与。天有命，而非命即天矣”([5], p. 1119)。理和命是天所固有的，且二者必须依托于天才存在，但是天却并不需要二者来证明自己存在，可以将天看作是一个集合，人性和人性之理只是其中一个要素，具体到其他动物或者植物呢？非人的存在自然不会跟人执行同一套规范，所以“天命大而性小”([5], p. 538)。在这种解读下，天命的命反而不是“命令”的意思，而是一种作为规律性的“律令”，即气化运行中不可违逆的内在节律与必然趋向。它不因人之意志而转移，也不因物之不同而变化，却在万物各自生命的过程中显现差异。

这也说明人性是一种不同于其他存在之性，是人之所以为人的独特规定性，人是可以作为一种道德性存在的主体。无论是对道德情境的感知、判断还是实践，主体都是人类自身。相应地，动物便不可以做出和人一样的道德实践，植物亦然。但是在程朱的概念下，天理就是一个天理，那边代表万事万物最后都是趋于同一，王夫之则是认为一物一命，更强调人性的特殊性与能动性。

在王夫之看来，人性的动态生成过程，并非仅仅是抽象德性的复归，而是感性欲望与德性意识在具体生命实践中相互统一、共同发展的过程，认为人的习行(实践)是塑造人性的关键环节。人性在“饮食起居，见闻言动”的日常生活中不断生成和变化。

3.3. “性者生理，日生日成”

王夫之对人性的界定，从根本上摒弃了程朱理学将人性视为先天、固定不变的“天命之性”与“气质之性”的二元框架，转而提出一种动态的人性生成论。

王夫之言：“夫性者生理也，日生则日成也”([9], p. 299)。其中“生”规定了途径，“理”规定了源头。《中庸》所说：“天命之谓性”，人是天命所生，理则是人之为人的自然规律，性就是人所特有而区别于他物的东西。日生日成则代表天命虽然给人以性，只不过是自然规律，人若想成性，则必须日日生发，是一个需要“生生”的持久过程。将“性”直接等同于“生理”，即生命的机能与法则，这一界定将人性牢牢锚定在具体的生命活动与实践之中，而非抽象的、先验的“天理”。

基于此,在王夫之看来,人性并非在出生那一刻就已定型,而是“日生日成”,在人的一生中不断接受天命的赋予而持续生成和完善。所谓“自继以善无绝续”([8],p.1008),继善成性日生日成,由此人才可以受天命而生,又可在生活中动态实践,从而不断扩充发展其善性,而非止步于静观默识,亦非囿于先天禀赋的限定,而是于日用伦常间不断涵养、砥砺与升华。人性的生成并非被动接受,而是人与天(自然)之间持续不断的互动过程。人通过“继善”(不断效法天道)来“成性”,体现了人在人性塑造中的主观能动性。这一观点直接挑战了程朱理学“而非习之所能移者”的静态人性观。

王夫之明确指出,人性“未成可成,已成可革”([9],p.301)。这意味着人性既可以由好变坏,也可以由坏变好,世间不存在不可改变的人性。这一论断极大地提升了人性的可塑性与道德实践的可能性。

4. 习与性成的历史实践论

4.1. “习与性成”

王夫之的“习与性成”理论,其核心在于将人性的形成与完善过程彻底置于动态的实践场域之中,从而解构了程朱理学将人性固化为“一受成例”的静态预设,将“习”从偶然的行為提升为决定人性生成的主导性力量。

这一理论的哲学根基在于其“性日生日成”的人性观。王夫之认为,人性并非在出生那一刻就已定型,而是一个伴随生命全过程的动态生成过程。因此,人性的善恶并非由先天的“气禀”所决定,而是在后天的“习”中不断塑造和改变的。对此,他描述为:“习者,亦以外物为习也,习于外而生于中,故曰‘习与性成’”([5],p.964),从这一点来看,王夫之更偏向道德后天论,但是并不代表他否认先天道德禀赋,他区分“天之几”与“人之几”,在解读“性相近,习相远”时,他认为人所表现出的不善,并不是先天造就的,也不是后天欲望等导致的,而在于“习”。所以他其实肯定了孟子的性善论,认为在先天层面来看,人性源于天道,是区别于他物的标志;同样,因为是天授,所以存在一定的不为人意志转移的东西;但是天命日新,人性是每天都在向善更进一步的过程;具体的人展现的是人性的一部分,而非全体,所以相近而非相同。

基于这种先天禀赋与后天习得的观点,“习”与“教”也是紧密联系的,学习与思虑都是“习行”的范畴,不仅将“习”理解为外在的行为模仿,更将其提升为一种包含理性思考与价值判断的主动实践。这种对“习”的理解,使其人性论具有了鲜明的实践品格,为个体通过主动学习和修养来改变自身、完善人性提供了坚实的理论基础。

4.2. 历史人性塑造案例

王夫之的“习与性成”理论并非停留在抽象的哲学思辨层面,而是通过《读通鉴论》得到了充分的历史验证。

郡县制的文明进化轨迹是王夫之分析制度与人性关系的经典案例。他认为,郡县制取代封建制是历史发展的必然趋势,其文明特质在于确立了“父子之亲、君臣之义、华夷之别”三大要素。这一制度变迁不仅改变了政治结构,更深刻地塑造了社会成员的身份认同与伦理观念,从而在宏观层面影响了整个民族的人性特质。王夫之高度肯定郡县制对于维护人类文明生活方式的积极意义,认为它为人性的良性发展提供了制度保障。

宋太祖“减员增俸”政策则是一个更具批判性的案例。王夫之在《宋论》中深刻剖析了宋代“苟且”心性的生成。他指出,宋太祖为防止武将坐大而采取的“杯酒释兵权”等一系列措施,虽然短期内巩固了皇权,但长远来看却导致了整个社会精英阶层精神萎靡、士气低落。这种制度设计诱发了士大夫阶层患得患失的状态,使得他们为了保住既得利益而变得因循苟且、颓堕宽弛。王夫之认为,正是这种制度

性的“习”，最终塑造了宋代“苟且”的国民性，成为其国势衰微乃至最终灭亡的内在根源。

对诸葛亮“伏戎于莽”的评价，则体现了王夫之对个体在历史实践中塑造自身人性的思考。他赞赏诸葛亮在乱世中能够“伏戎于莽”即在艰难困苦的环境中依然保持坚韧不拔的意志和高尚的道德情操。这表明，即便在恶劣的历史环境中，个体依然可以通过主动的实践和修养来砥砺心性，实现自我超越。王夫之借此强调，历史环境虽然对人性有巨大影响，但个体的主观能动性仍是决定其最终走向的关键。

4.3. “主动有为”的工夫论

王夫之的工夫论是其“习与性成”理论在实践层面的具体展开，核心特质可以概括为“主动有为”，为个体在历史实践中塑造和完善人性提供一套切实可行的操作路径。

“行可兼知”知行观是王夫之工夫论的理论基石。他明确指出：“行可兼知，而知不可兼行”，强调实践在认识过程中的优先地位和决定性作用。这与程朱理学将“格物”作为首要工夫、陆王心学将“致知”作为核心路径的做法截然不同。王夫之认为，真正的知识和德性必须在实践中才能获得和体现，脱离实践的“知”是空洞的、无用的。这种知行观为其“主动有为”的工夫论提供了坚实的哲学依据。

王夫之对“诚意”工夫的诠释尤为独特，他反对将“慎独”理解为消极的“防”，而将其解释为“缜密详谨”。在他看来，诚意是一种积极的、充满内在动力的工夫，要求主体在独处时仍能保持高度自觉的理性审察与价值践行，而非仅仅约束私欲的被动戒惧。这种工夫要求主体在面对外物时，能够主动地、不假思索地做出符合道德准则的反应，这正是“习”到极致的表现。他将“诚意”视为连接“格物致知”与“正心修身”的关键环节，强调其在道德实践中的枢纽作用。

择守养性三层次则构成了王夫之工夫论的具体操作指南。他提出：“君子自强不息，日乾夕惕，而择之、守之，以养性也”([9], p. 301)。这里的“择”是指在纷繁复杂的社会实践中，主动选择符合天理、有益于德性修养的对象和环境；“守”则是在选定之后，持之以恒地坚守，不为外物所动；“养性”则是最终目标，通过持续的“择”与“守”，使善性得以涵养和壮大。这一工夫论将个体的道德修养完全置于主动的历史实践之中，强调了人在塑造自身人性过程中的主体地位和能动作用。

5. 结论

王夫之的人性论思想，是在批判继承宋明理学的基础上形成的理论体系，其以气一元论为哲学根基，实现了对传统人性论的颠覆性重构与创造性发展。

王夫之抓住程朱理学人性论的“理气二元论”，通过提出“理在气中”，消解了“天命之性”与“气质之性”二分的哲学基础。在此基础上，他批判了程朱理学“存天理，灭人欲”的禁欲主义倾向，提出“理欲一体”的伦理观，肯定了人基本生理欲望的合理性，将道德修养的目标从压抑欲望转向引导欲望。他提出“日生日成”的动态人性生成论，明确否定了人性先天定型的静态观点。将人性视为气化流行的产物，是伴随生命全过程、在与外物交感中持续发展的过程，赋予人性“未成可成，已成可革”的可塑性，凸显了主体在人性塑造中的主观能动性。而“天命大而性小”的论断，进一步区分了天命的普遍性与人性的特殊性，强调人作为道德主体的独特规定性，摆脱了程朱理学将万物之性归于同一天理的局限。

王夫之以“习与性成”理论为核心，构建起“主动有为”的工夫论体系。他将“习”提升为塑造人性的主导力量，强调人性的完善离不开后天的实践活动，通过“行可兼知”的知行观、“缜密详谨”的诚意工夫以及“择-守-养性”的修养路径，为个体道德实践提供了切实可行的操作指南。

参考文献

- [1] 郭齐勇. 朱熹与王夫之在气禀说与性习论上的分歧[C]//武夷山朱熹研究中心. 朱子学与21世纪国际学术研讨会论文集. 2000: 516-523.

- [2] 周方海. 朱熹之二元论矛盾及其原因[J]. 求索, 2006(6): 152-153+28.
- [3] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 2011(1): 164.
- [4] 王夫之. 读四书大全说[M]. 北京: 中华书局, 1975.
- [5] 王夫之. 船山全书(第六册) [M]. 长沙: 岳麓书社, 2011.
- [6] 郭焜. 中国古代气一元论学说中体现出的整体统一论思想[J]. 西安交通大学学报(社会科学版), 2008(2): 58-62.
- [7] 王夫之. 船山全书(第十二册) [M]. 长沙: 岳麓书社, 2011: 23.
- [8] 王夫之. 船山全书(第一册) [M]. 长沙: 岳麓书社, 2011.
- [9] 王夫之. 船山全书(第二册) [M]. 长沙: 岳麓书社, 2011.