

## 王夫之的伦理思想略说

杨国荣

作为中国古代总结性的哲学家,王夫之的思想中涵盖多重方面,而伦理观念则构成了其中的重要内容。从道德主体的层面看,伦理领域的思考首先关乎对自我的理解。道德自我内含多方面的规定,在本体论的层面,这种规定具体既非仅仅限于感性存在(身),也非单纯地呈现为内在意识(心),而是展开为身与心的统一。作为统一的主体,“自我”以个体的生命存在为其形而上的前提,而身心之间的关系,亦具有某种体用的性质(身为心之体)。王夫之对身或生命存在对自我的这种意义,给予充分地关注。针对所谓无我之说,王夫之指出“或曰圣人无我,吾不知其奚以云无也?我者德之主,性情之所持也。”<sup>[1]</sup>“德”含有具体规定之意,而并不仅仅限于内在的德性,这一意义上的“我”或“己”与视听言动的主体相通“所谓己者,视、听、言、动是己。”<sup>[2]</sup>视听言动可以看作是感性活动的多方面展开,作为感性活动的主体,“我”或“己”则相应地包含了感性等规定,后者常常以身的形式表现出来。在谈到身与道、圣的关系时,王夫之指出“汤武身之也,谓即身而道在也。道恶乎察?察于天地。性恶乎著?著于形色。有形斯以谓之身,形无有不善,身无有不善,故汤武身之而以圣。”<sup>[3]</sup>历史地看,在王夫之所批评的“圣人无我”说中,作为否定对象的“我”包括身,王夫之通过肯定身与“道”、“圣”的一致性,亦确认了“我”的存在理由。当然,王夫之对“我”的理解,并不限于肯定“身”等感性

的规定,所谓“德之主”,以“我”的多方面的统一为其内涵,“我”作为德之主则表现为对多重规定的统摄;但他同时亦强调了身(生命存在)对于自我的某种本源性。

对王夫之而言,道德自我同时以内在的意识为题中之义。与内在意识相关的自我一方面经历了形成与发展的过程,另一方面又存在着时间中展开的绵延的统一。在谈到意识的流变时,王夫之指出“今与昨相续,彼与此相函,克念之则有,罔念之则无。”<sup>[4]</sup>“夫念,诚不可执也,而惟克念者,斯不可执也。有以外者焉,流之源也,而谓之曰过去,不知其未尝去也。有将来者焉,流之归也,不知其必来也。其当前者,而谓之现在者,为之名曰刹那(自注:谓如断一丝之顷)不知通以往将来之在念中者,皆其现在而非仅刹那也。”<sup>[5]</sup>个体的意识活动往往展开为时间之流,其中固然包含过去、现在、未来的不同向度,但不能截断并执着于某一时间段。不同时间向度的意识,统一于现实的“我”;正是以“我”的现实存在为前提,过去、现在、未来的意识具有了内在的连续性,而意识的连续性同时也从一个方面展示了“我”的连续性。

从道德实践的展开背景看,如何协调普遍规范与具体情境的关系,是一个无法回避的问题。一方面,在解决道德问题的过程中,总是包含着规范的引用,另一方面,对具体情景的分析,又往往涉及一般原则或规范的变通问题。在王夫之以前,中国哲学已开始非常关注这一

作者简介: 杨国荣(1957-),男,浙江诸暨人,华东师范大学人文社会科学学院院长、中国现代思想文化研究所所长、教授,中国哲学史学会副会长,中华孔子学会副会长,上海,200241。

问题,在经权之辩中,便不难看到这一点。“经”所侧重的,是原则的绝对性,“权”则含有灵活变通之意。中国哲学家在要求“反(返)经”的同时,又反对“无权”<sup>[6]</sup>,这里已涉及规范的引用与具体情景的分析之间的关系。王夫之对此作了更深入的分析,并特别指出,经与权的互动,总是与主体及其意识系统联系在一起。从以下论述中,可以具体地了解王夫之的相关看法:

惟豫有以知其相通之理而存之,故行于此不碍于彼;当其变,必存其通,当其通必存其变,推行之大用,合于一心之所存,此之谓神。(《张子正蒙注·天道篇》)

王夫之的这一论述既涉及天道,也关联着人道。从后一方面(人道)看,所谓“相通之理”便包括普遍的规范,知相通之理而存之,意味着化普遍规范为内在的观念结构;通与变的统一,包含着“经”(普遍规范的制约)与“权”(基于情景分析的权变)的互动,而在王夫之看来,这种统一与互动,又以内在的观念结构为本(合于一心之所存)。尽管王夫之的以上看法并不仅限于道德实践,但其中无疑兼及这一领域;由后者(道德实践领域)视之,将“通”“变”的互动与“一心之所存”联系起来,显然已注意到主体内在的精神结构在普遍规范的引用、情景分析、道德权衡、道德选择等过程中的作用。

从道德行为展开的背景,转向道德行为本身,行为的动力系统便成为不能不加以关注的问题。中国哲学史上的所谓理欲之辩,在某些方面已涉及行为的动力问题。天理可以看作是规范的形而上化,人欲则与人的感性存在相联系,它在广义上亦包括情意等等内容。《礼记·乐记》已提出了理与欲之分,然后,在宋明时期的正统理学中,理欲之间的关系往往被赋予紧张与对峙的形态。与之有所不同,王夫之更多地从相容、互动的角度来理解二者的关系,在他看来,“故终不离人而别有天,终不离欲而别有理也。离欲而别为理,其唯释氏为然,盖厌弃物则而废人之大伦矣。”<sup>[7]</sup>“厌弃物则”意味着远离现实的生活世界,由此,道德行为也失去了内在的动力,“废人伦”则是否定道德关系和道德实践,而在王夫之

看来,后者正是理与欲分离必然导致的结果。在这里,扬弃理与欲的对峙,被理解为道德实践获得内在推动力、从而得以落实的必要条件。

理欲之辩关乎内在的道德意识,后者在广义上涉及道德情感。从内在的道德情感看,耻感无疑构成了其中重要的维度。作为道德情感,耻感更多地与自我尊严的维护相联系,其产生和形成总是伴随着对自我尊严的关注。这种尊严主要并不基于个体感性的、生物性的规定,而是以人之为人的内在价值为根据。正是在这一意义上,儒家对耻感予以高度的重视。孔子已要求“行己有耻”<sup>[8]</sup>。孟子进而将耻感提到了更突出的地位“耻之于人大矣。”“人不可以无耻。”<sup>[9]</sup>王夫之也上承了这一传统,并一再强调知耻的意义“世教衰,民不兴行,‘见不贤而内自省’,知耻之功大矣。”<sup>[10]</sup>对耻感的这一关注,与注重前文所提及的道德主体具有内在的逻辑关系:作为反省意识,“知耻”同时体现了道德自我的一种内在自觉。在“知耻”的过程中,理性之思(知)与情感的内容(耻感)相互融合,这种交融即赋予道德自我以具体的品格,又从一个方面构成了道德实践的内在机制。

#### 【参考文献】

- [1] 《诗广传·大雅》,《船山全书》第三册,岳麓书社1988年版,第448页。
- [2] 《尚书引义·大禹谟二》,《船山全书》第二册,岳麓书社1988年版,第267页。
- [3] (《尚书引义·洪范三》,《船山全书》第二册,岳麓书社1988年版,第352页。
- [4] [5] (《尚书引义·多方一》,《船山全书》第二册,第391页、389-390页。
- [6] 《孟子·尽心上》、《孟子·尽心下》。
- [7] 《读四书大全说·孟子》。
- [8] 《论语·子路》。
- [9] 《孟子·尽心上》。
- [10] 王夫之《思问录·内篇》。

(编校:章敏)