

第二章

朱子早期的人性、物性論——

以朱子、張南軒與湖湘學者的「天命」之辯為視域

一、前言

在上一章中，筆者通過當代知名的宋明理學研究，業已指出諸位學者對於朱子人性、物性論的理解與看法頗有分歧。為釐清相關的爭議，筆者將重新檢視朱子自身在這個議題上的看法，而以二章的篇幅，分別探討朱子「中和舊說」時期（此筆者所謂「早期」）與「中和新說」之後乃至晚年（此筆者所謂「中、晚期」）的人物性同異論。

筆者於上一章曾指出，根據牟宗三的研究，宋明理學自周濂溪（敦頤，1017-1073）立說起，即以「天道性命相貫通」為其內在理路，此理路貫穿著整個宋明理學的發展。牟宗三這一對於宋明理學的詮釋，廣為當代的宋明理學學者所接受，甚至可以說是研究宋明理學的共識。然而，若我們接受這一對於宋明理學內在理路的論斷，誠如馮耀明所追問的，孟子（約 371-289B.C.）以來的「人禽之辨」要如何在此「天道性命相貫通」的宇宙意識中證成，便成了一個須要回答的問題。此即是宋明儒學「人物性同異論」所涉及的問題。其實這一問題也並非在當代方有學者追問，清代學者黃百家（1643-1709）即針對程明道（顥，1032-1085）「『萬物皆備於我』，不獨人爾，物皆然。都自這裏出去，只是物不能推，人則能推之。〔……〕」¹的說法提出批評，認為：「此則未免說得太高。人與物自有差等，何必更進一層，翻孟子案，以蹈生物平等？撞破乾坤，只一家禪詮。」²甚至，一如本文所要探討的，更早在湖湘學派內部張南軒（栻，1133-1180）與其他湖湘學者彪德美（居正）、胡伯逢（大原，為胡五峰姪子）、胡季立（大本，為胡伯逢弟）、周允升（奭，張南軒的門人）³即對此問題產生論辯。此「人物性同異論」在這場湖湘學派內部的論辯中，以「天命」問題的形式為湖湘學者們所討論，其論辯的核心為「天命」的超越性（transcendence）與絕對普遍性（absolute universality）。在論辯雙方皆主張「天命」具有超越性與絕對普遍性的前提下，他們爭論的是，這是否也意謂「天命」普遍地內在於人、物而為人、物的性？換句話說，他們爭論的是，在人之外，是否物也具有天命之性？張南軒據二程（特別是程明道）之說，主張人物皆普遍地具有天命之性，而自「物不能推，人則能推之」來說明人物性的差異；彪德美等湖湘學者則據胡五峰（宏，1106-1161）之說，主張唯人具天命之性，物則不具天

1 〔宋〕程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷2上；《二程集》（北京：中華書局，2004年），上冊，頁34。

2 〔明〕黃宗義：〈明道學案上〉，《宋元學案（一）》，卷13，見沈善洪主編：《黃宗義全集》（浙江：浙江古籍出版社，1985年），第3冊，頁682。顯然地，他對於程明道在主張人物性同的前提下，以「物不能推，人則能推之」來解釋人禽之辨並不滿意。

3 周允升既是張南軒的門人，也是他曾與朱子提到幾位人才之一，他說：「湘中士人有周奭者，舊嘗相從，近來此相訪，頗覺長進，似是後來可望者，蓋天資元來剛介，今却肯作工夫耳〔……〕。」見〔宋〕張栻：〈答朱元晦〉第9書，《南軒集》，卷25；《張栻全集》（長春：長春出版社，1999年），下冊，頁875。以下引用《張栻全書》時，均以此版本為據，但標點可能有所修改。

命之性。朱子（熹，號晦菴，1130-1200）於「中和舊說」與張南軒論學時期，雖然沒有直接參與（「中和新說」之後則沒有參與）此湖湘學派內部的論辯，但在這個問題上，他與張南軒站在同一陣線上，反對胡五峰與彪德美之說。而朱子對胡五峰與彪德美人物性同異相關說法的理解與批評，則深深地影響了他「中和新說」之後乃至晚年的人物性同異論。

二、牟宗三對程明道人性、物性論的修正

筆者於上一節已提到孟子的「人禽之辨」在宋明理學中即是「人物性同異論」。牟宗三認為對此問題的討論，程明道的圓教模型可為代表，其一方面在本體宇宙論的意義下談論人物皆「本體論地圓具」天命之性外，一方面又自「道德實踐地具」來區別人物。

H1) 所以謂萬物一體者，皆有此理，只為從那裏來。「生生之謂易」，生則一時生，皆完此理。人則能推，物則氣昏，推不得，不可道他物不與有也。人只為自私，將自家軀殼上頭起意，故看得道理小了侷底。放這身來，都在萬物中一例看，大小大快活。⁴

H2) 「萬物皆備於我」，不獨人爾，物皆然。都自這裏出去，只是物不能推，人則能推之。雖能推之，幾時添得一分？不能推之，幾時減得一分？百理具在，平鋪放著。幾時道堯盡君道，添得些君道多；舜盡子道，添得些孝道多？元來依舊。⁵

此二段引文是程明道會通《易·繫辭傳》「生生之謂易」與《孟子》「萬物皆備於我」的談論。對於這個會通，牟宗三表示：

〔此二條〕在明道貫通《易傳》與孟子未加分別而言之，亦可以說完全相同，不只連貫而已也。惟前條是從本源處說，通過「生生之謂易，生則一時生」來說「皆完此理」，故云「只為從那裡來」。而此條則借用孟子「萬物皆備于我」之語，而說「都自這裡出去」。因為「皆有此理」，皆完此理，故一方既可由此說「萬物一體」，一方亦可由此說「萬物皆備于我」，此其所以意思相連貫也。而當明道說「萬物皆備于我」時，實透視到「生生之謂易」之本源，實根據「皆從那裡來」而說，不必根據孟子盡心知性知天，擴而充之，仁不可勝用，義不可勝用之道德實踐而說「萬物皆備于我，反身而誠，樂莫大焉」，故此條亦可以說與前條完全相同。「只為皆從那裡來」，皆完具此理，故每一主體（我），實亦皆可彰顯地或潛存地函攝一切，即一切復皆可彰顯地或潛存地「都自這裡出去」也。「都自這裡出去」即是「萬物皆備于我」。「皆備于我」不只是事上的「百理」皆備于我，實即表現天理之每一事亦皆具備于我也。蓋我「從那裡來」所完具之天理實即是一創造之真幾。一切事，嚴格言之，一切道德行為、道德實事，皆為此創造真幾之所創生，亦即皆為此創造真幾之所函攝。⁶

換言之，程明道之會通《易傳》與《孟子》主旨之一，即在表明人物皆「本體論地圓具」天理為性，即人物不但皆以易體（創造真幾〔creative feeling〕、創造實體〔creative reality〕）

4 程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷2上；《二程集》，上冊，頁33-34。

5 同上註，頁34。

6 牟宗三：《心體與性體》，第2冊（臺北：正中書局，1996年），頁58。

為存在根據，而且「從那裡來」後，也「皆完此理」，因此人物皆稟天理為性⁷，此即是說每一個個體（人、物）都是創造中心，「在人是『萬物皆備于我』，『都自我這裡出去』，在其他任何個體亦是『萬物皆備于它的我』，『都自它們的我這裡出去』。」⁸既然人物皆「本體論地圓具」天理為性，人性與物性是相同的，程明道也要照顧到《孟子》裡的人禽之辨，在這點上，他則依然接續著孟子，自道德實踐的層面來談論人性物性的差異⁹，關鍵在於「能不能推」。對此，牟宗三解釋：「然人與物畢竟有差別，此差別之關鍵即在人能推，物不能推。能推不能推之本質的關鍵在『心』（在是否能自覺地作道德實踐），而作為助緣之形而下的底據則是氣也。物氣昏，心不能呈現，故『推不得』也。（在此，氣與心是兩範疇，不可混同于一範疇。）自此而言，人能彰顯地具此動理以為性，而物則只是潛具也。故本體論地圓具言之，皆具此理；而道德實踐地言之，則物只是潛具〔筆者按：此意謂潛能地具，見下文〕，而實不能真以此為性也。」¹⁰

從這裡看來，本體宇宙論的說性方式，必然得承認在存有論的層面言，人物皆具有天命之性，但從實踐的層面言，由於人有心，即因有道德自覺而能道德實踐，故能「道德實踐地具」天命之性，物沒有心¹¹，即沒有道德自覺，因而也不能「道德實踐地具」天命之性。就此而言，說物之具有天命之性，只能說是潛能地具天命之性；此與人類中不能彰顯的潛存地具天命之性不同。這二者的差別在於「潛能地具有只是有此具有之可能，此與已具有之而未呈現，而只是潛存，不同。」¹²換言之，雖然人有能彰顯與不能彰顯之別，就人之不能彰顯而言，依然具有天命之性，雖然只是潛具；然而物則在實際上根本不能具有天命之性，物實際上所具有的只有「墮性、本能、物質的結構之性」¹³。牟宗三之所以要區分物之潛能地具／人之潛存地具天命之性，是因為他認為雖然程明道在本體宇宙論的意義下談論人物之性，並不違背孟子的人禽之辨，但這種說性的方式，亦有其在理論上的混淆之處，他說：

-
- 7 牟宗三說：「明道所謂『易體』即『於穆不已』之體也，亦即誠、神體。它是理，亦是神，乃是『即活動即存有』者。〔……〕即是生之理，簡言之，即曰『生理』或『生道』。此易體如以理或天理言之，此理即是『動理』（active reason），非『只存有而不活動』之靜理也。此作為動理之易體即是創造之真幾，亦曰創造實體，乃是『體物而不可遺』的絕對普遍的實體，故萬物皆由之而來，『生則一時〔俱〕生』也。是即皆以易體為同一根源也。依明道，不但皆從此同一根源來，而且來了皆完具此動理（創造的實體）以為性。『皆有此理』、『皆完此理』，即皆同時即具有此創造真幾、動理、於穆不已之體以為性也。不但人有之，物亦有之。此是本體論地圓具言之也。」牟宗三：《心體與性體》，第1冊（臺北：正中書局，1996年），頁69。
- 8 同上註，頁70。
- 9 此如孟子云：「人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」（《孟子·離婁下》）見〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1999年），頁411。
- 10 牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁69。
- 11 程明道有云：「天地之間，非獨人為至靈，自家心便是草木鳥獸之心也，但人受天地之中以生爾。一本此下云：『人與物，但氣有偏正耳。獨陰不成，獨陽不生。得陰陽之偏者為鳥獸草木夷狄，受正氣者人也。』」〔宋〕程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷1；《二程集》，上冊，頁4。此彷彿程明道也認為草木鳥獸也有心，即有道德自覺。然而這段話中的「心」，是本體論地言之的實體性的心，而不是實踐地言之的自覺的心。本體論地言之的實體性的心表示的是天理作為創造實體的活動性，此猶如程明道所說的「春意」、「生意」（見下文），自此言之，人物平等，故說「非獨人為至靈」；而本體論地言之的實體性的心之真實意涵必自實踐地言之的自覺的心見出，自此而言，「獨人為至靈」，故說「人受天地之中以生」。參牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁60。
- 12 牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁60。
- 13 牟宗三說：「在人類中，不能彰顯者，吾人仍承認其實有此性，此是真正的潛具——潛具此理為性，潛具其『萬物皆備於我』。然而在物處尚不能說其實踐地潛具此理為性，實踐地潛具其『萬物皆備於我』。實踐地言之，彼實根本不能有此性，亦根本不能有其『萬物皆備於我』也。是以在物處結果只有墮性、本能、物質的結構之性也。此種差別實應正視。」同上書，第1冊，頁71-72。

明道謂其「具有」是體用圓融地說，亦是帶點觀照的意味，亦是由「萬物皆有春意」而見。但由「春意」而見，只是見天命流行之體（生德）之無所不在，「萬物之生意最可觀」亦是由此可悟生德之無所不在。生德之體之無所不在，乃至體用之圓融，與個體是否能具有此體以為性，與性體之名與實之所以立，似乎尚有一點距離。若只形上地或形式地謂此無所不在之體即是其所在處之性，則此性字即只有本體宇宙論的意義，並無道德實踐上的意義，亦即並不能道德實踐地以為其所在處之性，此即性之名與實之不能真實地被建立。只可說此無所不在之體是呈現地為其體（因皆是天道之所生化故，皆是天命流行之所流命故），而潛能地、潛存地為其性。明道是把這兩者混同說了。若必謂其具有，則亦只是潛能地、潛存地、外在地具有，而不是實現地、呈現地、內在地具有。潛能地具有只是有此具有之可能，此與已具有之而未呈現，而只是潛存，不同。明道亦是把此兩義混同看了。依此分辨，就性體之名與實之所以立說，吾將不謂物具有此性。在宇宙進程底現階段中，吾仍說物只具括弧之性，不具創造之性，只有氣之性命，並無理之性命。¹⁴

牟宗三認為性有名與實的分別，性之名是對應個體的存在而立，性之實在宋明理學中則指「於穆不已」的天命¹⁵。就此，他指出程明道在本體宇宙論的意義下談論人物之性，其混淆之處有二點：（1）性之名與實有本體宇宙論的意義與道德實踐的意義，前者是性之名與實的形式意義，後者方是其實質意義。程明道以天命流行之體的普遍性來談論人物之皆具天命為性，是混淆了性之名與實的二種意義。（2）若真要說人物皆本體宇宙論地具天命為性（外在地具有），則此「具有」也有潛能地具／潛存地具的分別，前者只是有具有的可能，後者則是已具有之而未呈現。這個區分，程明道在相關的談論中也沒有分別。而以牟宗三的看法，他認為若就性體之名與實之所以立說，則只有人類潛存地具有天命為性，物則不具有¹⁶天命為性（理之性命），只具氣命（氣之性命、類不同之性〔括弧之性〕）。程明道「本體論地圓具」的說法雖然是宋明理學「天道性命相貫通」的義理模式應有之義，但畢竟是「極端的理想主義之言」，並非為自道德實踐地言之者所函¹⁷，必經過這一番區分，始能無「翻孟子案」之疑¹⁸。牟宗三與程明道在這方面義理的差異則表現在對《中庸》首章「天命

14 同上書，第2冊，頁157-159。

15 參同上註，頁154-155。

16 物之「不具有」當是指「潛能地具」，即現在不具有，但有具有的可能意思。因為牟宗三說：「〔……〕明道謂其具有而不能推，吾此處所言，則是不具有，故不能推。若具有而不能推，則其不能推是一時的，無永不能推之理。就『性體之實』之立言，當謂其不具有。此『不具有』並無邏輯的必然性，只是宇宙進程中之一時地，故亦只是經驗地。一旦彼亦能推而見道德之創造，則即有此性矣，亦可謂能吸納天命流行之體以為性矣。」（同上註，頁158）

17 牟宗三說：「『本體論的圓具』義是極端的理想主義之言也。是所謂一起登法界也。高則固高矣，然卻為本體宇宙論地言之『天道性命相貫通』之義所必函，雖非道德實踐地言之者之所函。」（同上書，第1冊，頁72）

18 「翻孟子案」是清代學者黃百家對程明道「『萬物皆備於我』，不獨人爾，物皆然。〔……〕」（見引文H2）所表示的人物性同說提出的質疑，他說：「此則未免說得太高。人與物自有差等，何必更進一層，翻孟子案，以蹈生物平等？撞破乾坤，只一家禪詮。」（黃宗義：〈明道學案上〉，《宋元學案（一）》，卷13；沈善洪主編：《黃宗義全集》，第3冊，頁682）。對此，牟宗三表示程明道的性說：「此是徹底透出，圓滿之教。悠悠之輩不能正視此義之嚴整與重大，遂以為『說得太高』、『撞破乾坤，只一家禪詮！』實則此正是挺立乾坤，貞定乾坤，而人物之別亦不泯，與禪有何關係耶？此只是撞破以往之習限耳。當然此種徹底透出之圓滿表示與孟子自道德實踐而言之盡心知性知天，言彰顯地『皆備于我』，直顯人與物之差別，稍有不同〔……〕然彼之此種表示亦並非不為孟子學之所函與所契，而自《中庸》、《易傳》之天道方面說起，亦必然允許有此種表示也。而《中庸》、《易傳》之天道神化亦正是本孔孟而來之發展之充其極，而與帝、天、天道、天命之老傳統打成一片，而且與性命貫通而為一者。自明道方面說，及至其一本論，則主客觀面完全統一，人之自覺義之心性已完全凸顯矣。」（牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁60-61）而對於程明道的性說如何避免黃百家之流的質疑，他表示：「〔……〕要者在能分別『本

之謂性，率性之謂道」的詮釋上。程明道解釋「天命之謂性，率性之謂道」說：

H3) [……]「天命之謂性，率性之謂道」者，天降是於下，萬物流形，「各正性命」者，是所謂性也。循其性一作「各正性命」。而不失，是所謂道也。此亦通人物而言。循性者，馬則為馬之性，又不做牛底性；牛則為牛之性，又不為馬底性。此所謂率性也。人在天地之間，與萬物同流，天幾時分別出是人是物？「修道之謂教」，此則專在人事，以失其本性，故修而求復之，則入於學。若元不失，則何修之有？是「由仁義行」也。則是性已失，故修之。[……] 19

對此，牟宗三評論說：

[程明道]解「天命之謂性，率性之謂道」，無問題。惟「通人物而言」，則有辨。「天降是于下，萬物流形〔〈乾·象〉：品物流形〕，各正性命者，是所謂性也」。此層若「通人物而言」，則在人處，理之性命與氣之性命同正，而在物處，則只正氣之性命。是以「是所謂性也」，此「性」若真就「於穆不已」之真幾以立，則有此性者唯人耳，而物則不能有此性。是以天命流行之體，在人處，既超越地為其體，復內在地為其性，而在物處，則只是超越地為其體，而不能內在地復為其性。其所以不能者，只因物不能吸納之以為性之故也。不能吸納之以為性，即函明道所說「不能推」。惟明道謂其具有而不能推，吾此處所言，則是不具有，故不能推。20

牟宗三所謂天命之謂性「通人物而言，則有辨」，如上述，是因為他認為只有人能道德實踐地具天命之性，故實際上只能說唯人具有「於穆不已」的天命。因此，對於程明道依《易·乾·象》「大哉乾元！萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。〔……〕乾道變化，各正性命」所表示的本體宇宙論來解釋「天命之謂性」，他認為「在人處，理之性命與氣之性命同正〔按：即「成」的意思〕，而在物處，則只正氣之性命。」他和程明道的差異在程明道認為物具有天命之性而不能推，他則認為物不具有天命之性，故不能推。既然他們二人對於「天命之謂性」有不同的解釋，則對於「率性之謂道」的解釋也不同。牟宗三說：

天命之性，通人物而言，既有不同之意義，則「率性之謂道」通人物而言，亦當有不同之意義。人既能吸納「於穆不已」之真幾于自己之生命內以為性，故能盡性、率性，重現此「於穆不已」以為道，即能起道德創造之「純亦不已」也。但物如牛馬木石等，既不能有此性，自亦無所謂盡性、率性以為道。就物言，明道云：「循性

體論的圓具』之無異與『道德實踐的具』之有異兩者分際之不同。自『道德實踐的具』而言之，人能具此理以為性，真能自覺地作道德實踐以起道德創造之大用，故能彰顯地『完具此理』，並能彰顯地做到『萬物皆備於我』。然而在其他動物以及草木瓦石則不能有此自覺，因而亦不能有此道德之創造，是即等于無此『能起道德創造』之性也。是故創造實體在此只能是超越地為其體，並不能內在地復為其性，即其他個體並不真能吸納此創造真幾于其個體內以為其自己之性也。此即立顯出人物之別矣。自『道德實踐的具』而言之，此人物之別尚與人類中有能彰顯有不能彰顯之別不同。在人類中，不能彰顯者，吾人仍承認其實有此性，此是真正的潛具——潛具此理為性，潛具其『萬物皆備于我』。然而在物處尚不能說其實踐地潛具此理為性，實踐地潛具其『萬物皆備于我』。實踐地言之，彼實根本不能有此性，亦根本不能有其『萬物皆備于我』也。是以在物處結果只有墮性、本能、物質的結構之性也。此種差別實應正視。如此，可無『翻孟子案』之疑。明道雖喜言『本體論的圓具』上之無異，然依其義理客觀地觀之，此並不妨『道德實踐的具』上之有異。彼要說『本體論的圓具』義，故于『道德實踐的具』方面說得較輕鬆。然依能推不能推，彼亦仍可轉過來偏重這方面，而于那方面較輕鬆也。」（牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁71-72）

19 程顥、程頤著：《河南程氏遺書》，卷2上；《二程集》，上冊，頁29-30。

20 牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁157-158。

者，馬則為馬之性，又不做牛底性，牛則為牛之性，又不為馬底性，此所謂率性也。」此所率性之性顯然不是「於穆不已之真幾」之性，而是「如其生之自然之質」之實然之性，類不同之性，故馬是循馬之性而不同于牛，牛是循牛之性而不同于馬。若是循而盡之者為「於穆不已」之真幾之性，為道德創造之性，則其「率性之謂道」應與人同，儘管有括弧之性之不同。因為此「性」是絕對普遍的，人亦因此而凡聖等，則物如具有之，自亦應與人等。但顯然物無此創造之性，故其所循者只能是括弧之性、氣之結構之性，如所謂本能、墮性等便是。此只是差別性之性，而不是那等同性（普遍性）之性。明道若以為物所循之性是同于人之於穆不已之真幾之性，而又于此謂牛循牛性，馬循馬性，藉以分別馬之性與牛之性，則不但是混擾，而且是大悖。故通人物而言，必分別言性之兩層。[……]「人在天地間與萬物同流，天幾時分別出是人是物」？此從「天無心而成化」方面說，固是如此。但從性體之名與實之所以立以及率性盡性之不同方面說，則人與物儘有差別。雖在天地間同流，而亦各自率其所應率之性以各自就其所應流而已：人率其於穆不已之真幾之性而流其道德創造之純亦不已之流，物則率其氣之結構之性而流其本能之流或墮性之流。此則不可混也。人若不能盡性、率性，而亦只率其氣之結構之性，則雖在分類上，可有別于牛馬，而在道德價值上，亦無異于牛馬也。此孟子之所辨也。²¹

牟宗三認為由於人真能具有天命之性（「於穆不已之真幾」之性），因此真能率此性以為道；物則不具此天命之性，只具氣之性命（如其生之自然之質」之實然之性，類不同之性、氣之結構之性，亦即本能、墮性），因此只能各率其類不同之性以為其自身之道，此所謂「循性者，馬則為馬之性，又不做牛底性，牛則為牛之性，又不為馬底性，此所謂率性也。」而且由於天命之性具有絕對的普遍性，若物真具有此天命之性，則物應當也能跟人一樣能從事道德實踐而將天命之性實現出來，但物顯然不能有道德實踐，只有其自身作為物的用，因此物僅僅具有其作為物類所具的氣之性命。而若程明道真以為物實際上亦具有天命之性，則是混淆、悖理；此所以牟宗三以「本體論地圓具」來說明程明道人物性同說，並將「天命之謂性，率性之謂道」中的「性」分為理命 / 氣命二層。經過這一區分，人物的差別即有二方面可說：一是從分類上說明人物之不同，一則從道德價值來說明人物之不同，亦即人若不能盡性、率性，不能「道德實踐地具」天命之性，則在道德價值上，將無異于禽獸。

筆者之所以不嫌詞費地引述牟宗三對於程明道人性物性論的相關分析與論說，是因為程明道的解釋，雖然在其時並無人質疑，卻成為南宋朱子、張南軒與其他湖湘學者間論辯的焦點，論辯雙方所爭論的，正是牟宗三所指出的程明道的相關論述在理論上可能會產生的混淆之處。

三、朱子早期的人性、物性論與湖湘學者的「天命」之辯

朱子自乾道二年（1166年，37歲）起與張南軒討論「中和」問題，其思想也在相關的

21 同上註，頁159-160。

討論中逐漸確立，其中以乾道五年（1169年，40歲）為關鍵轉折。此年，朱子在與蔡季通（元定，1135-1198）論學之際，忽然自疑，對中和問題的思索產生了轉變²²。朱子稱此前對的中和問題的思考為「中和舊說」，此後的思考為「中和新說」²³。本節所謂的「早期」即指「中和舊說」時期。大體而言，朱子在「中和舊說」時期對中和問題的思考，因為他接受程伊川（頤，1033-1107）「凡言心者，皆指已發而言」之說，基本上遵循著胡五峰「未發為性／已發為心」的義理架構²⁴來理解「天命流行之體」；在「中和新說」中對中和問題的思考，則轉向程伊川「性即理」之說，並據此說確立了其理氣二分、心性情三分的義理架構。在中和舊說期間，有關於人性／物性同異的問題，雖然不是朱子論學的重點，然而在乾道二年（1166年）與乾道四年（1168年）朱子與徐元聘（芸齋）、張南軒的論學書中，分別有朱子談論胡五峰與彪德美有關這個問題的看法的信件（分別是〈答徐元聘〉第2書與〈答張欽夫〉第10書）。通過這二封論學書，我們得知朱子此時雖然接受胡五峰的學問，但他並不能同意胡五峰與其弟子彪德美的人物性同異論；通過與張南軒的論學書，我們得知甚至胡五峰的另一位弟子張南軒，也在人物性同異論——「天命」問題——上與朱子站在同一陣線，並與彪德美等其他湖湘學者有所論辯。以下我們即以此二封論學書的討論為背景，一步步地揭示朱子對於人性、物性論的看法。

（一）李延平對朱子人物性同異論的影響

有關人物性同異的問題，朱子早在與李延平（侗，1093-1163）問學時即有過相關的討論。《延平問答》壬午（1162年）六月十一日載：

〔朱子〕來論以謂「仁是心之正理，能發能用底一箇端緒，如胎育包涵其中，生氣無不純備，而流動發生自然之機，又無傾刻停息，憤盈發洩，觸處貫通，體用相循，初無間斷」。此說推擴得甚好。但又云：「人之所以為人而異乎禽獸者，以是而已，若犬之性、牛之性，則不得而與焉。」若如此說，恐有礙。蓋天地中所生物，本源則一，雖禽獸草木，生理亦無頃刻停息間斷者，但人得其秀而最靈，五常中和之氣所聚，禽獸得其偏而已。此其所以異也。若謂流動發生自然之機，與夫無傾刻停息間斷，即禽獸之體亦自如此。若以為此理唯人獨得之，即恐推測體認處未精，於他處便有差也。〔……〕伊川所謂「理一分殊」，龜山云「知其理一，所以為仁，知其分殊所以為義」之意，蓋全在「知」字上用著力也。謝上蔡《語錄》云：不仁便是

-
- 22 參閱朱熹：〈中和舊說序〉，《晦庵先生朱文公文集》（以下簡稱《文集》），卷75；《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年），第24冊，頁3634。以下引用《朱子全書》時，均以此版本為據，但標點可能有所修改。
- 23 若僅考慮朱子與湖湘學派間的論辯，據〔清〕王懋竑《朱子年譜》（北京：中華書局，1998年），「孝宗乾道二年丙戌（1166），三十七歲」條（頁27-30），有關朱子的「中和舊說」的文獻，可以收錄於其《文集》卷30答張南軒十書的第3、4書（此二書皆題為〈與張欽夫〉，見《朱子全書》，第21冊，頁1315-1317）與卷32答張南軒十八書的第3、4書（此二書皆題為〈答張敬夫〉，見同書，第21冊，頁1392-1395）為代表；同樣地，據《朱子年譜》，「孝宗乾道五年己丑（1169），四十歲」條，「中和新說」可以收錄於《文集》卷67的〈已發未發說〉（見《朱子全書》，第23冊，頁3266-3269）、卷64的〈與湖南諸公論中和第一書〉（見同書，第23冊，頁3130-3131）與卷32答張南軒十八書的第18書（題為〈答張欽夫〉，見同書，第21冊，頁1418-1421）為代表。
- 24 朱子說：「《中庸》未發、已發之義，前此認得此心流行之體，又因程子『凡言心者，皆指已發』之云，遂目心為已發，而以性為未發之中，自以為安矣。」參閱朱熹：〈已發未發說〉，《文集》，卷67；《朱子全書》，第23冊，頁3266。上引程伊川語見〈與呂大臨論中書〉，《河南程氏文集》，卷9；《二程集》，下冊，頁608。

死漢，不識痛癢了。仁字只是有知覺了了之體段。若於此不下工夫令透徹，即緣何見得本源毫髮之分殊哉？若於此不了了，即體用不能兼舉矣。此正是本源體用兼舉處。人道之立，正在於此。²⁵

朱子其時（33歲）原本認為「仁」作為人心中的「正理」乃是人之性，禽獸並無此「仁」作為其性；換言之，朱子此時是從《論語》、《孟子》的道德實踐的進路來理解人禽之辨，以為人禽之辨即在人能以「仁」為性，物則不能。然而李延平並不同意這樣的看法，他從本體宇宙論的進路來理解人禽之辨，認為「仁」作為生理是萬物（包含人與禽獸、草木）的存在根據，就算是在禽獸草木，此「生理亦無頃刻停息間斷」，因此仁作為生理當為萬物所同得。就此而言，李延平認為人禽之辨（其實已經擴大為人、物之辨）在「氣」的差異，即人是「五常中和之氣所聚」，所以「人得其秀而最靈」，禽獸只得其偏而已。他並認為此亦可以程伊川的「理一分殊」作表示。就此，他認為「若以為此理唯人獨得之，即恐推測體認處未精，於他處便有差也」。李延平以人物之辨在「氣異」，其實際的意義其實與程明道「人則能推，物則氣昏，推不得」的意思相同，故說工夫「全在『知』字上用著力」，「若於此不下工夫令透徹，即緣何見得本源毫髮之分殊哉」。李延平所謂的「知」，即是謝上蔡（良佐，1050-1103）的「知覺」義。謝上蔡之以知覺言仁²⁶出於程明道「醫書言手足痿痺為不仁」²⁷之旨，程明道以手足痿痺為不仁，是為了譬喻仁之「感通無隔，覺潤無方」，仁正是「以感通為性，以潤物為用」²⁸者。因此，誠如牟宗三所說，此知覺並不能以具知識論意涵的“perception”，也不能以喜怒哀樂等感性情感（sensible feeling）來理解，而當以具存有論意義的「覺情」（feeling；牟宗三在不同的論述脈絡中又以「道德情感」〔moral feeling〕、「宇宙情懷」〔cosmic feeling〕以及「本體論的覺情」〔ontological feeling〕稱之）來理解²⁹。

李延平從本體宇宙論的說性的意見，朱子很快地接受並做了修正：

熹昨妄謂仁之一字，乃人之所以為人而異乎禽獸者，先生不以為然，熹因以先生之言思之而得其說，敢復求正於左右。熹竊謂天地生物，本乎一源，人與禽獸、草木

25 朱熹：《延平問答》，收入《朱子全書》，第13冊，頁332

26 引文中謝上蔡《語錄》之言如下：「問：『求仁如何下工夫？』謝曰：『如顏子視聽言動上做亦得，如曾子顏色、容貌、辭氣上做亦得。〔……〕。古人曰：『心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。』不見、不聞、不知味，便是不仁，死漢不識痛癢了。又如仲弓『出門如見大賓，使民如承大祭』，但存得如見大賓、如承大祭底心在，便是識痛癢。』」（謝良佐：《上蔡語錄》，收入《朱子全書·外編》〔上海：華東師範大學出版社，2010年〕，第3冊，卷1，頁14）「心者何也？仁是已。仁者何也？活者為仁，死者為不仁。今人身體麻痺不知痛癢，謂之不仁。桃杏之核可種而生者，謂之桃仁杏仁，言有生之意。推此，仁可見矣。」（同上書，卷1，頁2）「仁是四肢不仁之仁，不仁是不識痛癢，仁是識痛癢。」（同上書，卷2，頁20）

27 程明道云：「醫書言手足痿痺為不仁，此言最善名狀。仁者，以天地萬物為一體，莫非己也。認得為己，何所不至？若不有諸己，自不與己相干。如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。故『博施濟眾』，乃聖之功用。仁至難言，故止曰『己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。』欲令如是觀仁，可以得仁之體。」程顥、程頤著：《河南程氏遺書》，卷2上；《二程集》，上冊，頁15。

28 參牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁220-224。

29 參牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁364-365；第3冊（臺北：正中書局，1995年），頁251、276-277。李明輝則據現象學倫理學家謝勒（Max Scheler, 1874-1928）對「感知」（Fühlen）（「價值感」〔Wertfühlen〕）與一般意義下的「情感」（Gefühl）之異質區分，指出謝上蔡的「知覺」概念係屬「感知」，而非「情感」（參氏著：《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》〔臺北：臺大出版中心，2005年〕，頁62-64、368-369）。他並指出謝勒的「感知」概念相當於牟宗三的「覺情」（參同書，120-121、368）。

之生，莫不具有此理。其一體之中，即無絲毫欠剩，其一氣之運，亦無頃刻停息，所謂仁也。先生批云：「有有血氣者，有無血氣者，更體究此處。」但氣有清濁，故稟有偏正，惟人得其正，故能知其本、具此理而存之，而見其為仁；物得其偏，故雖具此理而不自知，而無以見其為仁。然則仁之為仁，人與物不得不同；知人之為人而存之，人與物不得不異。故伊川夫子既言「理一分殊」，而龜山又有「知其理一，知其分殊」之說，而先生以為全在「知」字上用著力，恐亦是此意也。先生勾斷批云：「以上大概得之。他日更用熟講體認。」³⁰

朱子的回應為李延平所同意，因此批云「以上大概得之」。此後，自本體宇宙論說性的進路即為朱子所接受，而「仁」作為生理，即萬物的存在根據，朱子亦與他之前的宋儒一樣，會通《論語》、《孟子》與《中庸》、《易傳》為論說的根據而說：

蓋所謂性，即天地所以生物之理，所謂「維天之命，於穆不已」、「大哉乾元，萬物資始」者也，曷嘗不在而豈有我之所能私乎？³¹

「性」即是萬物的存在根據，其實際內涵即是《中庸》「維天之命，於穆不已」的天命之性與《易·乾·彖》的「乾元」，是具有絕對普遍性的存有。

（二）朱子對胡五峰人物性同異論的批判

李延平過世後，朱子自乾道二年（1166年，37歲）起與張南軒論學，如上文所述，此時朱子雖然通過胡五峰的義理架構來理解「天命流行之體」，但他並非全盤地接受胡五峰的思想。朱子在與徐元聘討論人物性同異的問題時，即批評了胡五峰的人物性同異論：

承諭人物之性同異之說，此正所當疑當講者，而考訂精詳，又見志意之不衰也，慰幸！慰幸！熹聞之：人物之性，本無不同，而氣稟則不能無異耳。程子所謂：「率性之謂道，兼人物而言。」又云：「不獨人爾，萬物皆然」者，以性之同然者而言也。所謂人受天地之正氣，與萬物不同，又云：「只是物不能推，人則能推之」者，以氣稟之異而言也，故又曰：「論性不論氣，不備；論氣不論性，不明。二之便不是。」熟味此言，可見先生之意，豈若釋氏之云哉？來論云云，胡子《知言》正如此說。內一章首云「子思子曰」者是也。然性只是理，恐難如此分裂，只是隨氣質所賦之不同，故或有所蔽而不能明耳。理則初無二也。至《孟子》說中所引，乃因孟子之言，只說人分上道理。若子思之意，則本兼人物而言之也。「性同氣異」，只此四字，包含無限道理，幸試思之。若於此見得，即於聖賢之言都無窒礙矣。³²

朱子所批評的胡五峰《知言》「子思子曰」一段是：

30 朱熹：《延平問答》，收入《朱子全書》，第13冊，頁335。

31 朱熹：〈答李伯諫甲申〉（1164年，朱子35歲），《文集》，卷43；《朱子全書》，第22冊，頁1954。此書繫年請參陳來：《朱子書信編年考證》（北京：三聯書店，2007年），頁33（以下有關朱子書信之繫年，筆者皆以此書為據）。

32 朱熹：〈答徐元聘〉第2書，《文集》，卷39；《朱子全書》，第22冊，頁1758-1759。此書據陳來考據，當在乾道二年（1166年）左右，見陳來：《朱子書信編年考證》，頁40。

子思子曰「率性之謂道。」萬物萬事，性之質也。因質以致用，人之道也。人也者，天地之全也。而何以知其全乎？萬物有有父子之親者焉，有有君臣之統者焉，有有報本反始之禮者焉，有有兄弟之序者焉，有有救災恤患之義者焉，有有夫婦之別者焉。至於知時禦盜如雞犬，猶能有功於人，然謂之禽獸而人不與為類，何也？以其不得其全，不可與為類也。夫人雖備萬物之性，然好惡有邪正，取捨有是非，或中於先，或否於後，或得於上，或失於下，故有不仁而入於夷狄禽獸之性者矣。惟聖人既生而知之，又學以審之，盡人之性，盡物之性，德合天地，心純萬物，故與造化相參而主斯道也。不然，各適其適，雜於夷狄禽獸。是異類而已，豈人之道也哉！是故君子必戒謹恐懼，以無失父母之性，自別於異類，期全而歸之，以成吾孝也。³³

胡五峰以《孟子》「萬物皆備於我」之說來解釋《中庸》的「率性之謂道」，認為「萬物萬事，性之質也，因質以致用，人之道也」。「萬物萬事，性之質也」意猶「萬物皆性所有也」³⁴、「大哉性乎，萬理具焉」³⁵，即性具萬理（萬理是「天命」具體化於諸事上所反顯出來者）。這個義理與程明道「『萬物皆備於我』，不獨人爾，物皆然。〔……〕百理具在，平鋪放著。」（上引 H2）的意思相通，只不過胡五峰並不同程明道認為天命或天理之具於人物是「不獨人爾，物皆然」，胡五峰認為只有人才稟有「天命」，故他說：「人備萬物，賢者能體萬物，故萬物為我用。物不備我，故物不能體我。」³⁶「物不備我」其意即涵「萬物〔按：即萬理〕並非皆備於物」³⁷。這是從道德實踐言性的進路。換言之，胡五峰雖然以《孟子》「萬物皆備於我」來解釋《中庸》的「率性之謂道」，但不同程明道將「萬物皆備於我」作人物性同的存有論解釋，並據此說「率性之謂道，兼人物而言」（見上引 H3），而是從道德實踐的圓頓意義或體用圓融義來說「萬物皆備於我」³⁸，從道德實踐的圓頓意義反證就道德實踐而言，實際上只有人能以「萬物皆備於我」為性的實質，且僅人能率此性的實質以為道，故說「因質以致用，人之道也」。用前述牟宗三的哲學術語來說，即如果說程明道認為天理或天命對人物而言不但是超越地為其體，也內在地為其性，胡五峰則會主張天理或天命對人而言是「既超越地為其體，復內在地為其性，而在物處，則只是超越地為其體，而不能內在地復為其性」（見上引註 20）。這個解釋明顯地反對張橫渠（載，1020-1077）「我體物未嘗遺，物體我知其不遺也」之說³⁹，也反對程明道上述「率性之謂道，兼人物而言」之說。胡五峰有一段話，頗能表示此立場：

事物屬於性，君子不謂之性也，必有心焉，而後能治。裁制屬諸心，君子不謂之心

33 [宋]胡宏：《知言·往來》，《胡宏集》（北京：中華書局，1987年），頁14。

34 胡五峰說：「萬物皆性所有也。聖人盡性，故無棄物。」見《知言·一氣》，同上書，頁28。

35 胡五峰說：「大哉性乎，萬理具焉，天地由此而立矣。世儒之言性者，類指一理而言之爾，未有見天命之全體者也。」（同上註）

36 胡宏：《知言·事物》，同上書，頁22。

37 物能體我的思想出於張橫渠。他說：「盡其性能盡人物之性，至於命者亦能至人物之命，莫不性諸道，命諸天。我體物未嘗遺，物體我知其不遺也。至於命，然後能成己成物，不失其道。」見[宋]張載：《正蒙·誠明篇》，《張載集》（北京：中華書局，1985年），頁23。

38 此如胡五峰說：「聖人退藏于密，而吉凶與民同患，寂然不動，感而遂通天下之故，體用合一，未嘗偏也。不如是，則萬物不備。萬物不備，謂反身而誠，某不信也。」見胡宏：〈與原仲兄二首〉，《胡宏集》，頁122。

39 張橫渠說：「盡其性能盡人物之性，至於命者亦能至人物之命，莫不性諸道，命諸天。我體物未嘗遺，物體我知其不遺也。至於命，然後能成己成物，不失其道。」見張載：《正蒙·誠明篇》，《張載集》，頁23。

也，必有性焉，然後能存。⁴⁰

「事物屬於性」，卻不謂之性，還必須通過心而有的道德實踐才能謂之性。心是「知天地，宰萬物，以成性者也」⁴¹，不但要盡人之性，還要盡物之性，所以他說「萬物備而為人，物有未體，非仁也。萬民合而為君，有一民不歸吾仁，非王也。」⁴²換言之，必須在道德實踐充其極的聖人或聖王境界下，方能體現性的全盤意義而令其具體化、真實化，故他說：

天命不已，故人生無窮。其耳目、口鼻、手足而成身，合父子、君臣、夫婦、長幼、朋友而成世，非有假於外而強成之也，是性然矣。聖人明於大倫，理於萬物，暢於四肢，達於天地，一以貫之。性外無物，物外無性。是故成己成物，無可無不可焉。
〔……〕⁴³

反過來說，心雖然能「知天地，宰萬物」，所謂「裁制屬諸心」，但卻不謂心，還必須有性作為其客觀的實踐根據，方真能存心，而非盲行，所謂「理其性者，天心存」⁴⁴。所以他讚嘆吾人之性說：

「維天之命，於穆不已」，聖人知天命存於身者，淵源無窮〔……〕。⁴⁵

從上述，我們可以說性與心二者其實是同一個本體的二個側面——客觀面與主觀面，二者是一而非二，單說一面，其意義便不完整。就此，胡五峰說：

「天命之謂性」。性，天下之大本也。堯、舜、禹、湯、文王、仲尼六君子先後相詔，必曰心而不曰性，何也？曰：心也者，知天地，宰萬物，以成性者也。六君子，盡心者也，故能立天下之大本。人至于今賴焉。不然，異端並作，物從其類而瓜分，孰能一之！⁴⁶

「性，天下之大本也」，然則何以往聖「必曰心而不曰性」，因為必通過心方能將性的全盤意義具體化、真實化，故說往聖是「盡心者也，故能立天下之大本」。對此，筆者以為牟宗三以胡五峰的性為「自性原則」，心為「形著原則」，並以為胡五峰的義理特色在「心性對揚、以心著性，盛言盡心以成性，而最後終歸于心性是一」⁴⁷，其詮釋甚為適確。

既然，胡五峰是以道德實踐的進路言性，特別重視心對性具體而真實化的形著作用，我們即不難理解他從道德實踐的圓頓意義上說「人也者，天地之全也」，此與前引「人備萬物，賢者能體萬物」、「萬物備而為人，物有未體，非仁也」的意思相同。相對地，從道德

40 胡宏：《知言·紛華》，《胡宏集》，頁 25。

41 見朱熹：《胡子知言疑義》，收入《胡宏集》，「附錄一」，頁 328。

42 胡宏：《知言·天命》，《胡宏集》，頁 4。

43 胡宏：《知言·修身》，同上書，頁 6。

44 胡宏：《知言·漢文》，同上書，頁 41。

45 胡宏：《知言·陰陽》，同上書，頁 9。

46 見朱熹：《胡子知言疑義》，收入《胡宏集》，「附錄一」，頁 328。此段據李瑞全的考證，當為《知言》首章，其相關理由為筆者所信服，參氏著：〈《知言》之版本源流和章節考訂〉，《鵝湖學誌》，第 48 期，頁 39-86。李瑞全對《知言》首章的論斷見頁 73。

47 參牟宗三：《心體與性體》，第 2 冊，頁 431。

實踐上看，禽獸則根本沒有心⁴⁸，即不具備道德意識，所以不能起道德實踐；此即是說，禽獸不可能像人一般地能形著性而將性具體而真實化。因此，雖然萬物雖也表現了天理的部分內容，甚至其自然生命所表現功能還能對人類有所幫助（「知時禦盜如雞犬，猶能有功於人」），彷彿物也能備我，因此也能體我；但就因為其無心、不具備道德意識，所以這些表現只具有自然的（natural）意義，而不具道德的（moral）意義，即物的這些表現是因其物質的結構之性所表現出的本能與功能，因此究其實際，物依然不能備我，也不能體我。胡五峰即是從道德實踐的觀點說物「不得其全，不可與為類」。然而人雖然能「備萬物之性」，但卻有道德意志的培養——即工夫論上的問題，所謂「天命之謂性，流行發見於日用之間。患在學道者未見全體，窺見一斑半點而執認己意，以為至誠之道。如是，如是，欲發而中節，與天地相似也，難矣哉！」⁴⁹故胡五峰接著說：「好惡有邪正，取捨有是非，或中於先，或否於後，或得於上，或失於下，故有不仁而入於夷狄禽獸之性者矣。」此所以必須「學」。學的方法即「致知」，此「知」意同上述謝上蔡、李延平的「知覺」或張橫渠所提出的「德行之知」⁵⁰。學以至於「盡人之性，盡物之性，德合天地，心純萬物」方真能「自別於異類」。

通過上述筆者對胡五峰《知言》「子思子曰」一段所表示的人物性同異論的分析，現觀朱子對胡五峰的批評：「然性只是理，恐難如此分裂，只是隨氣質所賦之不同，故或有所蔽而不能明耳。理則初無二也。」朱子認為胡五峰的談論是對天理的割裂，顯然是誤解。因為胡五峰是從人的道德實踐對於性的具體而真實化的形著來說人得天命之全，物不得天命之全，並不是從「量」（quantity）的角度來談論人得天命之全，物不得天命之全⁵¹，所以並沒有割裂天理的問題，胡五峰本人即說：「萬物各正性命而純備者，人也，性之極也。故觀萬物之流形，其性則異；察萬物之本性，其源則一。〔……〕調理萬物，各得其所。此人之

48 此如胡五峰說：「人皆有良心〔……〕良心，萬世之彝。乘利勢，行彝章，如雷之震，如風之動，聖人性之，君子樂之。不然，乃以一時之利失萬世之彝，自列於禽獸〔……〕。」（胡宏：《知言·仲尼》，《胡宏集》，頁16）

49 胡宏：《知言·復義》，同上書，頁39。

50 胡五峰說：「孔子十五而志於學，何學也？曰：大學也，所以學修身、齊家、治國、平天下之道也。〔……〕請問大學之方可乎？曰：致知。請問致知。曰：致知在格物。物不格，則知不至。知不至，則意不誠。意不誠，則心不正。心不正而身修者，未之有也。是故學為君子者，莫大於致知。彼夫隨眾人耳目聞見而知者，君子不謂之知也。」（《知言·大學》，《胡宏集》，頁31-32）「夫隨眾人耳目聞見而知者，君子不謂之知也」即意涵張橫渠：「見聞之知，乃物交而知，非德性所知；德性所知，不萌於見聞。」（《正蒙·大心篇》，《張載集》，頁24）所做出的「見聞之知」/「德性之知」的區分。就此而言，胡五峰也說：「夫人非生而知之，則其知皆緣事物而知。緣事物而知，故迷于事物，流蕩失中，無有攸止〔……〕。」又說：「〔……〕夫事變萬端，而物之感人無窮。格之之道，必立志以定其本，而居敬以持其志，志立于事物之表，敬行乎事物之內，而知乃可精。目流于形色，則志自反，而以理視。耳流于音聲，則知自反，而以理聽。口流于唱和，則知自反，而以理言。身流于行止，則知自反，而以理動。有不中理未嘗不知，知之未嘗復行，此顏子所以克己復禮，不遠復而庶幾聖人也。及其久也，德盛而萬物一體，仁熟而變通不窮，豈特不為事物所迷亂而已哉？」（《復齋記》，《胡宏集》，頁152-153）

51 大陸學者向世陵即做這樣的理解，他說：「〔……〕就性之『大體』而言，雖說天地萬物無不備有此性，然人則獨得其全。就是說萬物的質體雖都稟承了同一之『性』，但在量上看，不同物類所稟是有差異的。『人也者，得天命之全』。為什麼能這樣說呢？〔……〕即性的普遍性乃是就質而言，它並不等於空間上量的均勻分布性。」（見氏著：《善惡之上：胡宏·性學·理學》〔北京：中國廣播電視出版社，2000年〕，頁104）這如同筆者所說的，是對胡五峰人物性論的誤解。甚至朱子對胡五峰人物性說的詮釋與批判（雖然是出於誤解而有的批判）也較向世陵更一致，即朱子認為胡五峰既然以人得天命之全，物不得天命之全，則這是對天理的割裂。朱子這個批判背後所預設的意涵，則在下文中，為張南軒所揭示，他說：「若在物之身，太極有虧欠，則是太極為一物，天將其全與人，而各分些子與物也。」（張栻：《與吳晦叔》，《南軒集》，卷28；《張栻全集》，下冊，頁946-947）張南軒的意思是，若僅人得天命之全，物不得天命之全的結果是讓太極成為一個具有有限性的存在（「太極為一物」），而非一具絕對普遍性的存有。從朱子與張南軒的誤解與批判看來，向世陵對於胡五峰人天命之全，物不得天命之全的詮釋：「性的普遍性乃是就質而言，它並不等於空間上量的均勻分布性。」筆者則以為頗難理解。

所以為天地也。」⁵²此足見胡五峰對於在存有論上，天命作為萬物的存在根據，與在道德實踐上，天命只能作為人的性而不能為物的性，實在有相當清楚的意識。

（三）朱子論彪德美與湖湘學者間的「天命」之辯

朱子既然對胡五峰的人物性有所誤解與批評，則當他聽聞胡五峰的弟子彪德美直接地宣稱「天命惟人得之，而物無所與」與「稟生賦形以前為天命之全體，而人物所受皆不得而與」，自然也就表示了他對此說的不滿。在乾道四年的朱子〈答張欽夫〉中，他即對張南軒說：

所示彪丈書論天命未契處，想尊兄已詳語之。然彪丈之意，似欲更令下語，雖自度無出尊兄之意外者，然不敢不自竭以求教也。

蓋熹昨聞彪丈謂「天命惟人得之，而物無所與」，鄙意固已不能無疑。今觀所論，則似又指稟生賦形以前為天命之全體，而人物所受皆不得而與焉，此則熹之所尤不曉也。⁵³

就此封信看來，張南軒與彪德美對於有關「天命」的問題原本就有所論辯而不能相合。此「天命」問題，依朱子信中所說「所示彪丈書論天命未契處，想尊兄已詳語之」與「今觀所論，則似又指稟生賦形以前為天命之全體，而人物所受皆不得而與焉」來看，應當包含人性／物性的問題。然而今觀張南軒〈答彪德美〉書⁵⁴，並沒有有關人性／物性問題的直接談論，此或許在彪德美致張南軒函中，包含有關人性／物性問題的相關說法，但因為彪德美原信不存，所以我們沒辦法直接地得知他對其說所持的理由。雖然如此，我們依然可以張南軒〈答彪德美〉書為線索，間接地推測他的可能看法；因為，筆者發現彪德美的立場，並非僅為彪德美所主張，湖湘學派學者胡伯逢、胡季立、周允升，也持相同的主張，並且與張南軒有所論辯。雖然跟彪德美致張南軒函情形相同，胡伯逢、胡季立與周允升等學者的原信也沒有保留下來，但比起朱子答張南軒的這封信，胡伯逢與周允升持論的理由在張南軒與其論學的書信中則相當程度被保留了下來。筆者以為通過張南軒與其他湖湘學者的論辯，我們可以較完整地了解朱子與彪德美彼此立論的差異。

52 胡宏：《知言·往來》，《胡宏集》，頁14。

53 朱熹：〈答張欽夫〉第10書，《文集》，卷30；《朱子全書》，第21冊，頁1326。此書繫年請參陳來：《朱子書信編年考證》，頁49。這封書信也引起了牟宗三的注意，並在《心體與性體》第2冊中以〈附論：關於朱子之論彪居正〉專節討論此封書信（見《心體與性體》，第2冊，頁535-545）。不過，牟宗三之所以注意到此封書信，卻是因為這封書信中朱子所透露出的由孟子盡心、知性、知天所開啟的「無心外之法」的「一本論」立場（同上，頁543-544），並提醒我們：「此書固力言一本，天命流行之全體不外一心，然若詳其平素解說之底子，則知其所謂一本恐要落空，即亦是一本，恐亦不是明道之一本，象山、陽明之一本，孟子盡心知性之一本，五峰、蕺山盡心著性之一本，其中蓋有甚多之委曲。是以若有人注意及此書，以為朱子亦是『心一本』之論，則不可不詳察其原委。〔……〕故知此書不足為憑，非可儻侗不察也。」（同上，頁537-538）或許是囿於當時資料的限制，牟宗三沒有提到，也似乎不知道朱子這封書信的寫作時間乃是朱子「中和舊說」時期；因此，他以朱子「中和新說」後的成熟思想來討論他對彪德美的批評。現在既然已大抵確定這封書信的繫年，則牟宗三所擔心的，即朱子學的研究者會因這封書信而誤以為朱子是「心一本論」的憂慮即可以拋開。不過，他對朱子之論彪德美的討論，則要重新看待。

54 這封信收錄於張栻：《南軒集》，卷25；《張栻全集》，下冊，頁896-897。

1. 張南軒對「天命」的理解

張南軒〈答彪德美〉書云：

垂諭之詳，再三誦之，政所望於良友者，但鄙意不能無疑。如「自滅天命，固為己私」一段，恐錯斷文句，故失先生之意，已於季立書中言之矣，想必須見，幸更深思。平必易氣，無為己私橫截斷，庶乎其有取也。〈知言序〉可謂犯不韙，見教處極幸，但亦恐有未解區區之意處，故不得不白。如云「夫子未嘗指言性，子思《中庸》首章獨一言之」，此蓋是設問之辭，故以「或曰」起之。然云「指言」，則謂如「天命之謂性」是指言也。其他說話，固無非性命之奧，而非若此語指而言之也，故於答之之辭中，引子貢之語，以為夫子之言無非天命之流行發見也。意則可見矣。來書雖援引之多，愈覺泛濫。大抵是捨實理而駕虛說，忽下學而驟言上達，掃去形而下者而自以為在形器之表。此病恐不細，正某所謂雖闢釋氏，而不知正墮在其中者也。故無復窮理之工，無復持敬之妙，皆由是耳。〔……〕⁵⁵

張南軒在這封書信的談論有三個重點：(1) 是對於《知言·陰陽》「自滅天命，固為己私」一段的斷句問題，此涉及對於相關義理的理解。(2) 是回應彪德美針對其〈胡子知言序〉⁵⁶中對孔子有關「性」的談論之闡釋⁵⁷所提出的質疑，認為彪德美誤解了他的意旨。(3) 則涉及張南軒對於彪德美學問的評價，其中張南軒提到彪德美的論說「正某所謂雖闢釋氏，而不知正墮在其中者也」，則反指彪德美落入異端之說。筆者以為重點(1)與(3)與人性/物性問題相關。

有關《知言·陰陽》「自滅天命，固為己私」一段的斷句問題，這段文字原文如下：

有情無情，體同而用分。人以其耳目所學習，而不能超乎見聞之表，故昭體用以示之，則惑矣。惑則茫然無所底止，而為釋氏所引，以心為宗，心生萬法，萬法皆心；自滅天命，固為己私。小惑難解，大礙方張，不窮理之過也。彼其誇大言辭，顛倒運用，自謂至極矣，然以聖人視之，可謂欲仁而未至，有智而未及者也。夫生於戎夷，亦間世之英也，學之不正，遂為異端小道。惜哉！⁵⁸

與彪德美致張南軒函的情況一樣，胡季立致張南軒函也沒有留存下來，所以，我們實際上並無法得知彪德美與胡季立是怎麼為這段文字斷句，以至於張南軒會認為他們因「錯斷文

55 同上註。

56 參見張栻：〈胡子知言序〉，《胡宏集》，「附錄二」，頁338-339；此序亦收錄於《張栻全集》，中冊，頁755-757，唯文字略有出入。此外，《張栻全集》於此序後，又附有宋本作為附錄（頁757-758），宋本文字則與上列二版本頗有差異。筆者比對張南軒〈答彪德美〉書中文字，確認他們討論的非宋本。又筆者此文並非考據文章，因此為了避免討論上的困擾，只要無關義理，對於此序的引用，以《胡宏集》的版本為主。

57 張南軒於〈胡子知言序〉有言：「或問於栻曰：『〔……〕今先生是書於論性特詳焉，無乃與聖賢之意異乎？』栻應之曰：『無以異也。〔……〕蓋夫子之文章無非性與天道之流行也。至孟子之時，如楊朱、墨翟、告子之徒，異說並興。孟子懼學者之惑而莫知所止也，於是指示大本而極言之，蓋有不得已焉耳矣。又況今之異端直自以為識心見性，其說講張雄誕，又非當時之比。故高明之士往往樂聞而喜趨之。一溺其間，則喪其本心，萬事隳弛。毫釐之差，霄壤之謬。其禍蓋有不可勝言者。先生於此又烏得而忘言哉？』」參見張栻：〈胡子知言序〉，《胡宏集》，「附錄二」，頁338-339。

58 胡宏：《知言·陰陽》，同上書，頁9。

句」而「不成文義」⁵⁹。不過，既然張南軒認為彪德美跟胡季立都因「錯斷文句」而誤解了胡五峰的意思；因此究其實際，還是涉及他們對胡五峰此段話的理解。現在，既然彪德美與胡季立的原信不存，若我們要了解他們雙方在理解上的差異，只能先從張南軒的理解下手，那麼，張南軒本人是怎麼理解這段文字呢？他在〈答胡季立〉中說：

〔……〕夫天命之全體流行無間，貫乎古今，通乎萬物者也。眾人自昧之，而是理也何嘗有間斷？聖人盡之，而亦非有所增益也。未應不是先，已應不是後，立則俱立，達則俱達，蓋公天下之理，非有我之得私。此仁之道所以為大，而命之理所以為微也。若釋氏之見，則以為萬法皆吾心所造，皆自吾心生者，是昧夫太極本然之全體，而返為自利自私，天命不流通也，故其所謂心者，是亦人心而已，而非識道心者也。《知言》所謂「自滅天命，固為己私」，蓋謂是也，若何？所斷句則不成文義，失先生意矣，更幸思之，却以見教。⁶⁰

從張南軒的回應看來，「自滅天命，固為己私」一段的斷句問題，固然涉及對於「天命之全體」或「太極本然之全體」（就此體流行無間而言，與牟宗三所謂的「天命流行之體」是同義詞，以下筆者依文脈，有時亦以此稱之）的問題，但同時也涉及儒佛之辨的問題。首先，張南軒此處解釋「有情無情，體同而用分」，特別強調有情（有知覺的人、禽獸）與無情（無知覺的草木瓦石）⁶¹——即萬物——「體同」的部分⁶²，認為天命全體一方面是超越的

59 李瑞全亦認為：「〔……〕兩造所謂不同句讀在何處〔……〕所引《知言》之文獻，似無句讀之疑難，因此，南軒所謂『不成文義』之意，目前實已難以稽考。」見氏著：〈《知言》之版本源流和章節考訂——並論張南軒「《知言》序」與朱子「中和舊說」期間對五峰學之理解〉（以下簡稱〈《知言》之版本源流和章節考訂〉），《鵝湖學誌》，第48期（2012年6月），頁67。

60 張栻：〈答胡季立〉，《南軒集》，卷5；《張栻全集》，下冊，頁900。

61 李瑞全在〈《知言》之版本源流和章節考訂〉一文中，將「有情無情，體同而用分」做心性論的解讀，認為胡五峰此句話的意思是「有情無情似相反而實同體，只在發用上有區分。此亦是『天理人欲，同體而異用，同行而異情』之一義。」（《鵝湖學誌》，第48期，頁68）。筆者以為這是個錯誤的解讀。而且由於這個錯誤的解讀，讓他在解釋〈答胡季立〉時，（1）對張南軒做出了相反的評價：一方面認為「南軒之答覆亦似是就仁道言心，主道心，批評佛家則只言人心，用以說明五峰區別儒家與佛家之重點。〔……〕此解五峰闢佛之主旨，亦可謂確當」（同上，頁67），一方面又認為張南軒「特重太極之說，未能正視五峰論心性之義以區別於佛家之心性論」（同上，頁68）。（2）認為張南軒對胡五峰「有情無情，體同而用分」之密義，視而不見（同上，頁67）。然若依筆者將胡五峰「有情無情，體同而用分」這句話作為他對人物性同異的論斷，則（1）可避免對張南軒作出在心性論相反的評價，因為胡五峰在這段話中所討論的並不僅止於心性論，而是涉及人性物性同異的存有論問題。（2）張南軒此函，正正在解釋「有情無情，體同而用分」。又筆者以「有情」為有知覺的人、禽獸，「無情」為無知覺的草木瓦石，是根據程伊川與學生的問答：「〔……〕問：『太古之時，人還與物同生否？』曰：『同。』『莫是純氣為人，繁氣為蟲否？』曰：『然。人乃五行之秀氣，此是天地清明純粹氣所生也。』〔……〕或問：『宋齊丘《化書》云：『有無情而化為有情者，有有情而化為無情者。無情而化為有情者，若楓樹化為老人是也。有情而化為無情者，如望夫化為石是也。』此語如何？』曰：『莫無此理。楓木為老人，形如老人也，豈便變為老人？川中有蟬化為花，蚯蚓化為百合如石蟹、石燕、石人之類有之，固有此理。某在南中時，聞有採石人，因採石石陷，遂在石中，幸不死，飢甚，只取石膏食之。不知幾年後，因別人復來採石，見此人在石中，引之出，漸覺身硬，纔出，風便化為石。此無可怪，蓋有此理也。若望夫石，只是臨江山有石如人形者。今天下凡江邊有石立者，皆呼為望夫石。』（見程顥、程頤著：《河南程氏遺書》，卷18；《二程集》，上冊，頁198-199）而且張南軒在《孟子說》中即以禽獸為有情之類，他說：「人與萬物同乎天，其體一也，稟氣賦形則有分焉。至若禽獸，亦為有情之類，然而隔於形氣，而不能推也。人則能推矣。」（見《張栻全集》，上冊，卷4，頁387）；甚至《朱子語類》亦有一樣的使用：「問：『理是人物同得於天者。如物之無情者，亦有理否？』曰：『固是有理，如舟只可行之於水，車只可行之於陸。』」（見朱熹：《朱子語類》〔北京：中華書局，1999年〕，第1冊，卷4，頁61）此當可為胡五峰借用佛家用語「有情無情」來反批佛家相關義理的例證。

62 張南軒於他處解釋人物「體同而用分」，舉例而言，如「原性之理，無有不善，人物所同也。論性之存乎氣質，則人稟天地之精，五行之秀，固與禽獸草木異。」（《論語解》，卷9；《張栻全集》，上冊，頁214-215）又如：「人與萬物同乎天，其體一也，稟氣賦形則有分焉。至若禽獸，亦為有情之類，然而隔於形氣，而不能推也。人則能推矣。其所以能推者，乃人之道，而異乎物者也，故曰『幾希』，言其分之不遠也。人雖有是心，而必貴於能存；能

(transcendent)，一方面也是內在的(immanent)，即萬物皆具有天命全體以為性，所謂「夫天命之全體流行無間，貫乎古今，通乎萬物者也」、「公天下之理，非有我之得私」，這意謂天命流行之體的絕對普遍性。其次，佛家則相反地主張「萬法皆吾心所造，皆自吾心生者」，此固然也是主張「體同」，但張南軒認為此「體」並不是具超越性的天命流行之體與「道心」，只是具經驗性的「人心」。從張南軒的解釋，並對比於朱子所聞彪德美「天命惟人得之，而物無所與」的主張與張南軒批評彪德美落入異端之說，顯示湖湘學派內部似乎對於胡五峰「天命全體」的概念有著不同的理解，而且這個理解即與人性／物性問題直接相關。

2. 胡伯逢對「天命」的理解與張南軒的批評

關於「天命流行之體」，胡伯逢亦曾與張南軒討論程明道與程伊川對於《中庸》首章「天命之謂性」的詮釋。胡伯逢說：

明道先生曰：「『上天之載，無聲無臭』，其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神，其命於人則謂之性。率性則謂之道，脩道則謂之教。」又曰：「『民受天地之中以生』，『天命之謂性』也。『人之生也直』，意亦如此。」又曰：「孟子曰『仁也者，人也』，合而言之，道也。《中庸》所謂『率性之謂道』是也。」詳此兩說，則是《中庸》首兩句明道便屬人說矣。而伊川先生乃曰：「……『天命之謂性，率性之謂道』者，天降是於下，萬物流形，『各正性命』者，是所謂性也；『各正性命』而不失，是所謂道也。此亦通人物而言。循性者，馬則為馬之性，又不做牛之性云云。所謂率性也。……『脩道之謂教』，此則專在人事。」伊川之說，則自首兩句已兼人物而言之矣。呂、游、楊之說則同乎明道，侯子之說則同乎伊川，二先生之說所以不同者，如何？⁶³

胡伯逢指出程明道與程伊川對於《中庸》首章「天命之謂性，率性之謂道」的解釋⁶⁴有分歧，

存而後人道立。不然，放而不知求，則與庶物亦奚以異哉？」（《孟子說》，卷4；《張栻全集》，上冊，頁379-380）張南軒以「氣質」為人物間的差異性原理，至於人物最根本的差異，還是在於人「有心」及「能不能推」。

63 張栻：〈答胡伯逢〉，同上書，下冊，卷29，頁956。

64 胡伯逢舉程明道三說的原文如下：（1）「『忠信所以進德』，『終日乾乾』，君子當終日對越在天也。蓋『上天之載，無聲無臭』，其體則謂之易，其理則謂之道，其用則謂之神，其命於人則謂之性，率性則謂之道，修道則謂之教。孟子去其中又發揮出浩然之氣，可謂盡矣一作性。故說神『如在其上，如在其左右』，大小大事而只曰『誠之不可揜如此夫』。徹上徹下，不過如此。形而上為道，形而下為器，須著如此說。器亦道，道亦器，但得道在，不繫今與後，己與人。」（程顥、程頤著：《河南程氏遺書》，卷1；《二程集》，上冊，頁4）（2）「『民受天地之中以生』，『天命之謂性』也。『人之生也直』，意亦如此。」（同上書，卷12，頁135）（3）「孟子曰：『仁也者人也，合而言之道也。』《中庸》所謂『率性之謂道』是也。仁者，人此者也。『敬以直內，義以方外』，仁也。若以敬直內，則便不直矣。行仁義豈有直乎？『必有事焉而勿正』則直也。夫能『敬以直內，義以方外』，則與物同矣。故曰：『敬義立而德不孤。』是以仁者無對，放之東海而準，放之西海而準，放之南海而準，放之北海而準。醫家言四體不仁，最能體仁之名也一本醫字下，別為一章。」（同上書，卷11，頁120）其舉程伊川說（即引文H3）原文如下：「告子云『生之謂性』則可。凡天地所生之物，須是謂之性。皆謂之性則可，於中却須分別牛之性、馬之性。是他便只道一般，如釋氏說蠢動含靈，皆有佛性，如此則不可。『天命之謂性，率性之謂道』者，天降是於下，萬物流形，『各正性命』者，是所謂性也。循其性一作『各正性命』。而不失，是所謂道也。此亦通人物而言。循性者，馬則為馬之性，又不做牛底性；牛則為牛之性，又不為馬底性。此所謂率性也。人在天地之間，與萬物同流，天幾時分別出是人是物？『修道之謂教』，此則專在人事，以失其本性，故修而求復之，則入於學。若元不失，則何修之有？是『由仁義行』也。則是性已失，故修之。『成性存存，道義之門』，亦是萬物各有成性存存，亦是生生不已之意。天只是以生為道。」（同上書，卷2上，頁29-30）由於這段話由於在《河南程氏遺書》係二先生語，並沒有特別標示是明道語還是伊川語，胡伯逢與張南軒顯然對此有歧見；朱子的著作對這段話的歸屬也有不一致的現

認為程明道的解釋僅對人而言，程伊川的解釋則「兼人物而言之」；他並指出這個解釋上的分歧也發生在程門弟子：呂與叔（大臨 1044-1091）、游定夫（酢，1045-1115）、楊龜山（時，1053-1135）的解釋同於程明道，侯師聖（仲良）則同於程伊川⁶⁵。對此提問，張南軒表示：

某竊詳所錄明道先生之說，蓋明性之存乎人者也；伊川先生之說，蓋明性之統體無乎不在也。「天命之謂性」者，「大哉乾元」，人與物所資始也；「率性之謂道」者，在人為人之性，在物為物之性，「各正性命」而不失，所謂道也。蓋物之氣稟雖有偏，而性之本體則無偏也。觀天下之物，就其形氣中，其生理何嘗有一毫不足者乎？此性之無乎不在也。惟人稟得其秀，故其心為最靈而能推之，此所以為人之性，而異乎庶物者也。若元不喪失，率性而行，不假脩為，便是聖人。故惟天下之至誠能盡其性，而人之性、物之性亦無不盡。惟其有所喪失，則不能循其性，故有脩道之教焉，所以復其性之全也。明道於人身上指出，要人就己體認耳，然亦豈遂謂物無天命乎？伊川發明其說，統體可謂完備矣。侯子解稱兼人物而言者為明道說，恐此亦必有據。或曰：「天命獨人有之，而物不與焉。」為是說者，但知萬物氣稟之有偏，而不知天性之初無偏也；知太極之有一，而不知物物各具太極也。故道與器離析而天地萬物不相管屬，有害於仁之體矣，謂之識太極可乎？不可不察也。伊川不獨解「天命之謂性」一章有此意，《遺書》中如此說處極多，如說「萬物皆備於我」處亦然，幸詳攷而深思之。區區所見，未知然否？且辭不逮意，惟高明察之。⁶⁶

張南軒的回應包含三部分：(1) 是他表述自己對於「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教」的理解。他認為《中庸》「天命之謂性」意同於《易·乾·象》「大哉乾元」的本體宇宙論解釋，此即意謂「天命」作為人物存在的超越根據，同時也是內在於人物之中的「性」；「率性之謂道」則意謂人物各循其性而不失，即是其道。又，既然「天命」內在於人物而為其「性」，何以人物循其性所行出的道卻不同呢？張南軒以為這是物的「氣稟」有偏，而人卻稟得秀氣，所以只有人有心而能推，此意謂唯有人有道德意識，故能自覺地通過道德

象，在《孟子精義》中將之歸於明道語（見《朱子全書》，第7冊，卷11，頁767），在《中庸輯略》則歸於伊川語（見《朱子全書·外編》，第1冊，卷上，頁6）；牟宗三則斷定「係明道語無疑」（見《心體與性體》，第2冊，頁156）。

65 有關這四人相關的解釋，分別舉例如下：呂與叔：「此章先明性道教三者所以名。性與天道，一也。天道降而在人，故謂之性。性者，生生之所固有也。循是而之焉，莫非道也。道之在人，有時與位之不同，必欲為法於後，不可不修。」（見〔宋〕呂大臨：《中庸解》，陳俊民輯校：《藍田呂氏遺著輯校》〔北京：中華書局，2012年〕，頁481）游定夫：「『惟皇上帝降衷於下民』，則天命也。若『遁天背情』，則非性矣。天之所以命萬物者，道也；而性者，具道以生也。因其性之固然，而無容私焉，則道在我矣。夫道不可擅而有也，固將與天下共之，故修禮以示之中，修樂以道之和，此『修道之謂教』也。或蔽於天，或蔽於人，為我至於無君，兼愛至於無父，則非教矣。知『天命之謂性』，則孟子性善之說可見矣。或曰性惡，或曰善惡混，或曰有三品，皆非知天命者也。」（見〔宋〕游酢：《中庸義》，《宋·游酢文集》〔廣州：延邊大學出版社，1998年〕，卷4，頁124；標點筆者略有修改）楊龜山：「『天命之謂性，率性之謂道』。性、命、道三者一體而異名，初無二致也。故曰在天曰命，在人曰性，率性而行曰道，特所從言之異耳。」（〔宋〕楊時：《楊龜山先生全集》〔臺北：臺灣學生書局，1974年〕，卷14，頁684-685）侯師聖則似沒有直接對「天命之謂性」做解釋，但其解釋「喜怒哀樂之未發謂之中」則曰：「中者，理也，無物不該焉，故曰『大本』。」（見〔宋〕衛湜：《中庸集說》〔桂林：漓江出版社，2011年〕，卷2，頁35）解釋「唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。」則曰：「『大本』，中也，物物皆有中。」（見同上書，卷14，頁327）侯師聖既以「中」為「大本」，則「中」就是天命之性，可謂「中體」；他又說此中體「無物不該」、「物物皆有中」，則我們可說他主張天命兼人物而言。此或是胡伯達將他歸於程伊川說的原因。

66 張栻：〈答胡伯達〉，《南軒集》，卷29；《張栻全集》，下冊，頁956-957。

實踐來表現其內在的「性」，物則不能；雖然如此，張南軒強調縱然物的氣稟有偏而不能推，但並不影響其內在的天理（性之本體）之無偏。又人雖然具道德意識與相應的從事道德實踐的能力，卻也有意志上的抉擇與培養的問題：即張南軒所謂「若『元不喪失』，率性而行，不假脩為，便是聖人」與「惟其有所喪失，則不能循其性，故有脩道之教焉，所以復其性之全也。」這裡「元不喪失」的主詞指「性」而言（其實義當為「心」）。而若能如聖人般盡性，則能盡人物之性。詳觀張南軒的回應，則不難發現在他的回應中，一如胡伯逢，也預設了程明道的說法（特別是引文 H3，雖然胡伯逢認為這是程伊川之說）。因此，（2）對於二程「天命之謂性，率性之謂道」的解釋是否有分歧的部分。表面上，張南軒似乎接受了胡伯逢認為二程對於「天命之謂性，率性則謂之道」有「明性之存乎人者也」與「明性之統體無乎不在也」二種不同解釋的前提；不過，張南軒其實並不同意胡伯逢的分別，他認為就算二程主張不同，程明道之說也只是「要人就己體認耳，然亦豈遂謂物無天命乎？」而若天命「通人物」之說是程伊川所主張，則他更贊同程伊川這個對程明道之說的發明，並認為程伊川之說「統體可謂完備矣」。不過，張南軒實際上還是認為胡伯逢所舉的這些話都是程明道的主張，所謂「侯子解稱兼人物而言者為明道說，恐此亦必有據」。甚至，更可能的是他認為這是二程的共同主張。（3）最後，張南軒據（1）（2）兩點，批評「天命獨人有之，而物不與焉」的主張，認為這是「但知萬物氣稟之有偏，而不知天性之初無偏也；知太極之有一，而不知物物各具太極也」，其將導致「道與器離析而天地萬物不相管屬，有害於仁之體矣」的理論後果⁶⁷。而觀文中張南軒強調「蓋物之氣稟雖有偏，而性之本體則無偏也。觀天下之物，就其形氣中，其生理何嘗有一毫不足者乎？此性之無乎不在也」，則他明顯地將胡伯逢與彪德美視為同調，即他認為胡伯逢也是主張「天命獨人有之，而物不與焉」者。從張南軒從以上批評看來，他其實認為胡伯逢誤解了程明道之說。

在同一封信中，胡伯逢又質疑張南軒本身對於人物性同異論的立場不一致：

「萬物皆備於我矣」，解曰：「凡有是性者，理無不具，是萬物無不備也。故程子曰：『非獨人也，物亦然。』」却於「親親而仁民」處解云：「人與人類，則其性同；物則各從其類，而不得與吾同矣。」有牴牾否？竊謂「萬物皆備於我」，乃仁之道，與「天下歸仁」之義同。蓋謂人能備之耳。「我」者，指人而言也。昨見言中有疑議，

67 又張南軒在其評語下自註：「伊川不獨解『天命之謂性』一章有此意，《遺書》中如此說處極多，如說『萬物皆備於我』處亦然，幸詳攷而深思之。」觀其語脈重點在強調太極的絕對普遍性，所謂「物物各具太極」，意即萬物皆有天命之性，因此其所謂的伊川解「天命之謂性」章的文字，應該就是胡伯逢所指出的引文 H3，而不是程伊川的另一段比較「生之謂性」與「天命之謂性」的談話。關於這段談話，程伊川說：「『生之謂性』與『天命之謂性』，同乎？性字不可一概論。『生之謂性』，止訓所稟受也。『天命之謂性』，此言性之理也。今人言天性柔緩，天性剛急，俗言天成，皆生來如此，此訓所稟受也。若性之理也則無不善，曰天者，自然之理也。」（見程顥、程頤著：《河南程氏遺書》，卷 24；《二程集》，上冊，頁 313）這段談話程伊川旨在分別氣質之性與天命之性不同。同樣地，關於程伊川解「萬物皆備於我」的文字，則可能意謂被視為二先生語的引文 H2，其強調「雖能推之，幾時添得一分？不能推之，幾時減得一分？」能推與不能推無損於天理之完備於萬物，所謂「元來依舊」；而不是另一段被視為二先生語的「『萬物皆備於我』，此通人物而言。禽獸與人絕相似，只是不能推。然禽獸之性卻自然，不待學，不待教，如營巢養子之類是也。人雖是靈，卻極喪處極多，只有一件嬰兒飲乳是自然，非學也，其佗皆誘之也。欲得人家嬰兒善，且自小不要引佗，留佗真性，待他自然，亦須完得些本性。須別也。」（見同上書，頁 56-57）這段話雖然也談論到天理之完備於萬物，但更強調人禽之別在於禽獸之性為本能，而人除了本能外，尚有需要後天誘而學之與培養先天德性的事。此段談論的意旨與張南軒這裡對胡伯逢的批評較不相關。

切所未安。若夫萬物素備之說，則是一義。⁶⁸

胡伯逢指出，張南軒在其《孟子說·盡心上》「萬物皆備於我矣」章中，以「人與物均本於天而具是性（理）」的理由，認為人物皆具有天命之性（理）⁶⁹；但在「君子之於物也」章中為了解釋「親親而仁民，仁民而愛物」⁷⁰中所包含的愛有等差的意涵，卻主張人物性異。胡伯逢認為這是一個相互矛盾的解釋。不過，在張南軒看來，這樣的解釋並不矛盾，而且是有根據的，因為程明道也自「『萬物皆備於我』，不獨人爾，物皆然」、「所以謂萬物一體者，皆有此理，只為從那裏來。『生生之謂易』，生則一時生，皆完此理」來談論人物皆具天理為性。至於人物間的差異，張南軒亦遵循程明道「人則能推，物則氣昏，推不得」的從道德實踐來區別人物的立場，認為「理一而分殊〔……〕究其所本，則固原於一；而循其所推，則不得不殊」，這即是說，既然物不能推，無法從事道德實踐，則人物性終究不同。就此，張南軒即根據程明道的義理，認為在《孟子·盡心上》「萬物皆備於我矣」一章中，「萬物皆備於我矣」一句是一個存有論的斷言，自「反身而誠」以下，才是談論人之道的文字；又人物性既然不同（分殊），則他認為「親親而仁民，仁民而愛物」中所表示的愛有等差之義也能獲得解釋。從此解釋來看，張南軒對於程明道的理解並沒有問題。但胡伯逢並不同意張南軒從存有論的角度將「萬物皆備於我」理解為人物皆具有天命之性，他指出這句話應當從道德實踐的角度做解讀，其所要表達的是只屬於人的仁道，因此，應是「天下歸仁」⁷¹的意思，即天下皆在吾人內在的仁體的潤澤之中；這是體用圓融的境界。換言之，胡伯逢是以道德實踐的體用圓融義來理解「萬物皆備於我」，認為這句話表示的是道德實踐的圓頓境界，因此只有人能備萬物，物不能。而且在此圓頓之境中，雖然有「仁者，渾然與物同體」這個「與物無對」的一體之仁的存有論意義，但它所表達的只是人與物皆被視為目的而為仁體所潤澤；因此，張南軒以人物皆具有天命之性來解釋「萬物皆備於我」——「萬

68 張栻：〈答胡伯逢〉，《南軒集》，卷29；《張栻全集》，下冊，頁959。

69 張南軒註釋《孟子·盡心上》「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉」說：「凡有是性者，理無不具，是萬物無不備也。程子曰：『非獨人也，物亦皆然。』蓋人與物均本於天而具是性故也。物雖具是理，為氣質所隔而不能推。人則能推矣。故『反身而誠』者，所以為入之道；反身未誠，則強以此合彼，不能貫通而實有之，又安得樂？反身而至於誠，則心與理一，不待以己合彼，而其性之本然、萬物之素備者皆得乎此，然則其為樂又烏可以言語形容哉？〔……〕」（見張南軒：《孟子說》，卷7，同上書，中冊，頁466-467）這個詮釋預設了程明道《識仁篇》：「學者須先識仁。仁者，渾然與物同體。〔……〕此道與物無對，大不足以名之，天地之用皆我之用。孟子言『萬物皆備於我』，須反身而誠，乃為大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？〔……〕」（程顥、程頤著：《河南程氏遺書》，卷2上；《二程集》，上冊，頁16-17）與引文H1、H2的義理。

70 張南軒註釋《孟子·盡心上》「君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物」說：「理一而分殊者，聖人之道也。蓋究其所本，則固原於一；而循其所推，則不得不殊。明乎此，則知仁義之未嘗不相須矣。夫君子之於物無不愛者，猶人之一身，無尺寸之膚而非其體，則無尺寸之膚不愛也。然曰『愛之而弗仁』，何也？夫愛固亦仁也，然物對人而言，則有分矣。蓋人為萬物之靈，在天地間為至貴者也。人與人類，則其性同；物則各從其類，而其性不得與吾同矣。不得與吾同，則其分不容不異。『仁之』者，如老其老、幼其幼之類，所以為交於入之道也。若於物而欲仁之，固無其理；若於人徒愛之而已，則是但以物交，而入之道息矣。故程子曰：『人〔按：當為『民』〕須仁之，物則愛之。』雖然，於入道之中，有所親者焉，自吾以父等而上之，自吾之子等而下之，自吾之身旁而殺之，而五服有其序；自吾之母而推之，自吾之仇讎而推之，而又有甥舅昏姻之聯焉。於所親之中，而有輕重等差之不齊，釐分縷析皆非入之所能，為天斂、天秩則然，蓋一毫不可以紊，過與不及，皆非天之理矣。『親而仁民，仁民而愛物』，由一本而循其分，惟仁者為能敬而不失也。」見張栻：《孟子說》，卷7；《張栻全集》，中冊，頁492-493。「民須仁之，物則愛之。」出自程顥、程頤著：《河南程氏遺書》，卷6；《二程集》，上冊，頁87。

71 「天下歸仁」典出《論語·顏淵》篇：「顏淵問仁。子曰：『克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？』」見朱熹：《四書章句集注》，頁181-182。

物素備」(萬理素備於人與物)，其實是另一種義理。對於胡伯逢的批評，張南軒僅簡短地回復「此難以言語盡，請無橫舊說於胸次，玩味伊川先生之言而深體之。」⁷²此則重複此信開頭張南軒批判持「天命獨人有之，而物不與焉」主張者，只知道「萬物氣稟之有偏，而不知天性之初無偏也；太極之有一，而不知物物各具太極也」的意思，而要胡伯逢深思程伊川相關的談論（即強調天理的絕對普遍性的言論。參註 67）。

張南軒之所以一再對胡伯逢強調天命的絕對普遍性，如前文所提到的，是因為他認為胡伯逢主張「天命獨人有之，而物不與焉」，是不瞭解「但知萬物氣稟之有偏，而不知天性之初無偏也；知太極之有一，而不知物物各具太極也」。張南軒對胡伯逢的這個批判，也曾對吳晦叔（翌，1129-1177）提起：

〔……〕伯逢〔……〕〈太極圖〉渠亦錄去，但其意終疑「物雖昏隔不能以自通，而太極之所以為極者，亦何有虧欠乎哉」之語，此正是渠緊要障礙處。蓋未知物則有昏隔，而太極則無虧欠故也。若在物之身，太極有虧欠，則是太極為一物，天將其全與人，而各分些子與物也。此為於大本甚有害。前臨來，未及詳此，從容間更以告之可也。〔……〕⁷³

這在在都表示了張南軒對於胡伯逢主張天命之性僅有人具備的理解與擔憂。他認為胡伯逢這個對天命的見解是不瞭解「物則有昏隔，而太極則無虧欠」的義理，其結果是讓太極成為一個具有有限性的存在（太極為一物），而非一具絕對普遍性的存有。張南軒的意思是太極若是一具絕對普遍性的存有，則它必然內在於人與萬物而為其性；人的能推與物的不能推，並無關乎太極作為人與萬物的性，進一步地說，物之不能推，是氣稟使然，與太極無關，此即前所謂「蓋物之氣稟雖有偏，而性之本體則無偏也。觀天下之物，就其形氣中，其生理何嘗有一毫不足者」。然而，筆者以為，胡伯逢未必如張南軒所批評的不瞭解「物則有昏隔，而太極則無虧欠」的義理。他之所以會懷疑「物雖昏隔不能以自通，而太極之所以為極者，亦何有虧欠」，很可能是因為他——如同牟宗三對程明道之說的質疑——認為在張南軒主張人物皆具天命之性（太極）的前提下，則物應該也要跟人一樣能推；現在物實際上是不能推的，而若物又確實稟太極為性，則太極豈不是有虧欠嗎？在此，筆者以為「虧欠」可以有兩個意思：(1) 是太極因無法突破氣質的遮蔽，故其動力有虧欠；(2) 是如張南軒

72 張栻：〈答胡伯逢〉，《南軒集》，卷 29；《張栻全集》，下冊，頁 959。

73 張栻：〈與吳晦叔〉，同上書，卷 28，頁 946-947。文中〈太極圖〉，當指張南軒所著〈太極解義〉（又名〈太極圖解義〉、〈太極圖解〉、〈太極說〉）。此張南軒〈太極解義〉，最早為陳來於 1980 年代在北京圖書館所藏宋版《元公周先生濂溪集》中找到的張南軒佚文，後來韓國學者蘇鉉盛在陳來的指導下，據其發現進行了復原的工作並完成其博士論文《張栻哲學思想研究》（北京：北京大學，2002 年；〈太極解義〉原文見論文第 4 章，現亦收錄於陳來編：《早期道學話語的形成與演變》〔合肥：安徽教育出版社，2007 年〕，「附錄二」，頁 516-520）。此後又有德國學者蘇費翔（Christian Soffel）在上述研究基礎上進行考證、補充與再復原（參氏著：〈張栻《太極圖解》與《西山讀書記》逸文〉，《嘉大中文學報》〔2009 年 3 月〕，頁 223-250；後又以〈張栻《太極圖解》與《西山讀書記》所存逸文〉，收錄於《中國學術》第 29 輯〔2011 年 6 月〕，頁 199-223）。最新的發現是，粟品孝在宋刻殘本《濂溪先生集》和〔明〕周木重輯的《濂溪周元公全集》中發現了內容幾乎不同且更完整的另一版本，他認為陳來等所發現的版本，從內容上看或是初版，而他所發現的版本應當是張南軒對初本的修改，代表了張南軒更成熟的思想；其成果以〈張栻《太極圖解》的完整再現〉為題，發表於蔡方鹿編：《張栻與理學》（北京：人民出版社，2015 年），頁 253-259。筆者以上所述發現淵源，即據此文轉述。本文所引張南軒〈與吳晦叔〉中「物雖昏隔不能以自通，而太極之所以為極者，亦何有虧欠乎哉」之語，即見於粟品孝所發現的版本中，惟此〈與吳晦叔〉函中「而太極之所以為極者」，粟品孝發現的版本為「而太極之所以為者」（同上，頁 257），不知是否校對之誤，還是原版文字即缺漏，若是後者，則筆者以為可以張南軒〈與吳晦叔〉文作為補充。

所說的「太極為一物，天將其全與人，而各分些子與物也」。反之，若要避免太極有虧欠的後果，就要承認物其實不具天命之性；換句話說，胡伯逢在主張如彪德美「天命惟人得之，而物無所與」的同時，也可以主張「物則有昏隔，而太極則無虧欠」，而且太極也不會淪為一物。觀張南軒對胡伯逢主張的批判，筆者以為，張南軒在追隨程明道義理的同時，也避免不了筆者於前文提及的牟宗三對程明道性說提出的質疑：「生德之體之無所不在，乃至體用之圓融，與個體是否能具有此體以為性，與性體之名與實之所以立，似乎尚有一點距離。」這個問題則為周允升所指出來。

3. 周允升對「天命」的理解與張南軒的批評

張南軒的門人周允升也質疑張南軒對於人物皆具太極為性的主張，他說：

王通謂夫子「與太極合德」。若如先生之說，則人與物莫不**有**太極，詎止合而已。通顧為是言，殆將太極別為一物耶？爽竊疑焉，於是反復思之，意夫通之說蓋指其初者言之也。當其三才未判，兩儀未分，五行未布，而太極已**固存**矣。逮夫太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰。陰陽分而兩儀立，陽變陰合，而五行生。無極之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，而人始**具**此太極矣。逆通之意，其指夫生物之初者言之耶！今夫人莫不**具**是性也，而盡性也者誰歟？性中皆有天也，而配天者誰歟？是以《中庸》之論「惟天下至誠為能盡性」、「惟天下至聖……故曰配天」；太極亦猶是也。儻曰「太極吾所**固有**」，何「合德」之云？則「配天」之說亦非耶？爽嘗譬之日光，凡世間一切物能容光者莫不具日光焉，畢竟空中之日光自若也。今日能容光者非日光也，固不可也；謂日光盡在是，而空中者無與焉，亦不可也。是故物生之初，太極**存**焉；生物之後，太極**具**焉；人雖各**具**太極，要其初者固自若也。此通所以有「合德」之說歟？〔……〕⁷⁴

周允升假借王通（仲淹，584-617）《文中子·王道》篇中王通讚嘆孔子與太極合德的文字⁷⁵，請教張南軒「人物皆具太極為性」的思想。周允升認為，若依張南軒以人物皆有太極作為其存在根據（「人與物莫不**有**太極」）即等同具此太極為性的思想，則人物將與太極為一，而不只是合德而已。因此他接著問，若依王通「與太極合德」的說法，難道就會讓太極成為跟性不一樣的存有嗎？他認為王通說法下的太極，是就太極作為宇宙論的本體，即萬物的存在根據（「指夫生物之初者言之」）而說的。在物生之初，太極原本就是一超越於萬物的存有（「太極已**固存**矣」）；在生物之後，它內在於人，人始具有（潛具）太極為性（「人始**具**此太極」）。現在人既具有（潛具）太極為性（「今夫人莫不**具**是性也」），而且性與天命通而為一（「性中皆有天也」），但是就如《中庸》所說，能盡性的只有天下之至誠，能配天的只有天下之至聖⁷⁶。而若說人之具有太極為性，此具有是「固有」（已實現）的意思（「太

74 張栻：〈答周允升〉，《南軒集》，卷28；《張栻全集》，下冊，頁976。粗體為筆者所加。

75 〔隋〕王通：《文中子中說·王道》：「子遊孔子之廟，出而歌曰：『大哉乎！君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦，夫子之力也。其與太極合德，神道並行乎？』」王通：《文中子中說》（臺北：世界書局，1970年），卷1，頁5下。

76 此分別見《中庸》第21章：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」《中庸》第30章：「唯天下至聖為

極吾所固有」)，則當不須說「與太極合德」了，如此一來，《中庸》「配天」的說法是否也錯了呢？他並舉日光為喻說：「凡世間一切物能容光者莫不具日光焉，畢竟空中之日光自若也。今日能容光者〔所容之光〕非日光也，固不可也；謂日光盡在是，而空中者無與焉，亦不可也。」周允升所謂此句話中的「日光」指的當是太極，「能容光者」比喻的是「能盡性者」，因此這句話是說：「凡世間一切存在能實踐地具太極為性，都具有太極，但這並無礙太極同時也還是一超越的存有。現在說，能實踐地具太極為性的這個性不是太極，固然不可；而說太極只是此實踐地具之之性，而無關乎那個超越的太極，亦不可也。」這個譬喻旨在說明人之能實踐地具太極為性，而物不能，其實並不妨礙太極同時也是一超越的存有。因此，在物生之初，太極是一超越於萬物的存有；在生物之後，太極雖內在地潛具於人，但亦無礙太極自身的超越性。在此，我們可以看到周允升頗擅長哲學思考，而且在這個問題上幾乎做出了跟牟宗三一樣的分析：他以「固存」或「存」字表示太極作為一超越的存有，以「有」字表示太極作為人與物或萬物的存在根據，以「具」/「固有」的區分來表示太極之內在於人而為人的性，只是尚未實現的潛具（即牟宗三所謂潛存地具），而不是已實現（這個分別有助於我們下面對他文字的解讀）。

對此，張南軒回應：

天可言配，指形體也。太極不可言合，太極性也。惟聖人能盡其性，太極之所以立也。人雖具太極，然淪胥陷溺之，則謂之太極不立，可也。⁷⁷

在這裡，張南軒的回答依然預設了程明道的一本論。程明道據其一本論曾發揮《中庸》第二十一章的義理說：「至誠可以贊天地之化育，則可以與天地參。『贊』者，參贊之義，『先天而天弗違，後天而奉天時』之謂也，非謂贊助。只有一箇誠，何助之有？」⁷⁸對程明道而言，「天人無二本，不必言合」⁷⁹，「只此便是天地之化，不可對此箇別有天地。」⁸⁰張南軒即基於此義理，說「太極不可言合，太極性也」。太極其實就是人的性，而非外在於人的存有，人只有盡不盡性以至於能不能體現太極的問題，而沒有與太極（天）相配不相配的問題。筆者以為，這個回答未必回應了周允升的提問。因為周允升所說的「性中皆有天也」的天，是指意義同於太極的天命或天道而言，他的意思是性雖與天命、天道通而為一，然有待道德實踐上的努力，以充分體現性與天道的全幅意義，故其說「惟天下至誠為能盡性」、「惟天下至聖……故曰配天」，其實也就是張南軒心能盡性的意思。這也就是說，張南軒誤

能聰明睿知，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。溥博淵泉，而時出之。溥博如天，淵泉如淵。見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊；舟車所至，人力所通；天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜；凡有血氣者，莫不尊親，故曰配天。」分別見朱熹：《四書章句集注》，頁43、51。

77 張栻：〈答周允升〉，《南軒集》，卷28；《張栻全集》，下冊，頁976。從上文張南軒與其他湖湘學者的論辯，不難看出張南軒有將太極與性視為同義詞而主張「太極即性」的傾向，此段引文，尤其是「太極性也」一句，更是被研究張南軒的學者視為最有代表性的話。參蘇鉉盛：〈張栻的《太極解》〉，收入陳來編：《早期道學話語的形成與演變》，頁396-400；陳代湘：〈朱子與張栻的思想異同〉，《湖湘論壇》，2010年第1期，頁75-76；楊柱才：〈張栻《太極圖說解》及其太極體性論〉，《張栻與理學》，頁247-250；肖永奎：〈張栻性論思想及其源流辨析〉，《張栻與理學》，頁265-268；吳亞楠：〈張栻、朱熹對「太極」與「性」關係的不同解讀〉，《江淮論壇》，2016年第1期，頁81-88；吳亞楠：〈張栻「太極」即「性」說辨析〉，《中國哲學史》，2016年第2期，頁89-96。

78 程顥、程頤著：《河南程氏遺書》，卷11；《二程集》，上冊，頁133。

79 同上書，卷6，頁81。

80 同上書，卷2上，頁18。

解了周允升的意思。張南軒與周允升在此處所爭論的問題，與對程明道一本論中「一本」的理解相關，對此，牟宗三曾有相當清楚的分析，可為我們釐清此問題：

《中庸》言「可以贊天地之化育」，「可以與天地參」，還是「離人而言」天地之化育，人不過是去贊之、參之。是則參贊字猶表示有彼此之別，是二本也。「本」者，就字面說，是根本、根源之意。然明道言一本、二本之本則較輕鬆，意即「路頭」之意，不是指抽象地反顯一個本體為根本而言一本也。本體即一矣，而凡有彼此對待說，不能消融而為一體之化而為一，便都是二本，意即猶有兩個路頭也。例如「天地之化」處是一路頭，我這裡因至誠而能去參贊它，又是一個路頭，這便是二本。並非說我這裡的本體與天地之化處的本體二，故為二本也。本體自是一，但只要有我這裡與它那裡之別，即是二本。消融這分別而泯除參字贊字，「只有一個誠」，只此至誠之形、著、明、動、變、化，便是天地之化，更無所謂參贊，亦無所謂別有一天地之化，這便是一本，意即一個路頭。反顯地認一個本體為一本，此易知也。人皆能言之。消融彼此的對待而成為一個路頭。如此言一本，是圓頓之境，此為圓頓之一本，此則並非易明也，亦非易事也，而唯明道特喜言之，此朱子所謂「渾淪、難看」也。此是其創闢智慧之無礙處、圓熟處，與明澈處也。⁸¹

依上文所舉周允升的文字，太極有二個意義，一是作為萬物的存在根據，一是作為人的性。他雖說「與太極合德」、「配天」，但同時也說「今夫人莫不具是性也……性中皆有天也」，此即意謂他並非將太極與天視為性外之的另一個本體或根源，而是應當如牟宗三所說的以太極與天所表示的天地之化為一路頭，我以至誠去參贊此天地之化又是一個路頭。太極與性就是同一個本體，然在人卻有盡心成性以體現太極的全幅意義的工夫論問題。周允升之所以假借王通「與太極合德」作為提問的話頭，其背後的意思是，物在事實上並不能推，即無法如人般盡心成性，而若如張南軒所主張的太極就是人、物的性，則將泯除了盡心成性的意涵，即此具有太極只能是「固有」。然而他以為人雖有具有性，也只是「潛具」太極為性，而有待吾人至誠盡性以體現太極的全幅意義，此即他所謂的「與太極合德」與「配天」。張南軒顯然誤解了周允升，因此他才會回答說：「天可言配，指形體也」，以為周允升所說的天是性外的另一根源⁸²。

至於人物性異，周允升在同一封信中也與張南軒討論程明道的相關說法，他問張南軒：

81 參牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁103。

82 上舉研究張南軒的學者皆一面倒地認為張南軒的「太極即性」說是他對胡五峰學問的繼承與發展。如吳亞楠即說：「張栻之看重太極〔……〕他的主要關注在於對師說，即胡宏性本論的繼承和推進，所以以『性』解『太極』才是張栻太極說的首要特點，並作為他成熟的觀點而始終堅持。」「正是在堅持『太極』即『性』的問題上，張栻維護和完善了湖湘性學的學派特色〔……〕。」（此二段話分別見吳亞楠：〈張栻、朱熹對「太極」與「性」關係的不同解讀〉，《江淮論壇》，2016年第1期，頁81、87）吳亞楠並認為韓國者蘇鉉盛已對於理解張南軒的「太極即性」說「提供了非常有價值的判斷」（見吳亞楠：〈張栻「太極」即「性」說辨析〉，《中國哲學史》，頁92）。有關蘇鉉盛對於張南軒以太極論性的詮釋，他認為這是「《周易》和《中庸》互相詮釋的結果，同時也是周濂溪和二程思想之結合」，並認為這是「一種新的詮釋」，讓太極從宇宙論意義轉換成心性論意義，其目的是讓太極內在化，以「確保性善之內在根據」。蘇鉉盛並認為依周允升之見，「太極是外在的超越的始源，我們無法聯繫太極和性，從而再不能確保性——先驗的內在的道德本質——善，這直接打擊宋代理學家之理論根據及儒家道德形上學之基礎」。（參氏著：〈張栻的《太極解》〉，收入陳來編：《早期道學話語的形成與演變》，頁397-400）筆者則以為若以胡五峰以心著性、盡心成性的義理來看，顯非諦論。

程子曰：「『萬物皆備於我』，不獨人爾，物皆然，都自這裏出去，只是物不能推，人則能推之。雖能推之，幾時添得一分？不能推之，幾時減得一分？百里〔按：當為「理」〕俱在，平鋪放著，幾時道堯盡君道，添得些君道多，舜盡子道，添得些子道多？元來依舊。」又曰：「『萬物皆備於我』，此通人物而言。禽獸與人絕相似，只是不能推。然禽獸之性，卻自然，不待學，不待教，如營巢養子之類是也。人雖是靈，却椽喪處極多，只有一件嬰兒飲乳是自然，非學也，其他皆誘之。……」⁸³又曰：「『萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉。』不誠則逆於物而不順也。」⁸⁴又曰：「學者必先識仁，仁者與物渾然同體。……孟子曰：『萬物皆備於我』，須反身而誠，乃為大樂。若反身未誠，則猶是二物有對，以己合彼，終未有之，又安得樂？」此四段皆程子之說。前二說謂人與物皆然，後二說則獨指人而言。據孟子謂「萬物皆備於我」，未嘗曰「物皆備萬物也」。如前二說則人與物更無差別，與告子「生之謂性」何異？夫惟物不能備萬物，故止有一物之用，所以不能推者，只為合下不曾備得。人則備矣，所以能參贊化育也。至於椽喪處雖多，這裏元來何曾增減？庶民自去之爾。故謂物莫不**有**大命，莫不**有**太極則可，謂物皆備萬物，則似恐未可。⁸⁵

周允升較胡伯逢更進一步地指出程明道對「萬物皆備於我」似乎有二種詮釋，一是以人物皆具天命之性或太極，一是以只有人具有天命之性或太極。不過，他跟胡伯逢一樣，認為孟子的「萬物皆備於我」應當從道德實踐的體用圓融義來做解讀，而不是從「物皆備萬物」（即物皆備萬理）的存有論意涵來做解讀；因此，他認為程明道若真以為人物皆存有論地具此天命之性或太極，則將與告子「生之謂性」的主張沒有差別⁸⁶。從道德實踐的角度，他認為就是因為物不能推、物在實踐上不能完備萬物，所以只能有其自身作為物之用（此即意謂物其實只具備其自身作為物的理，因此只有此物理的用）；因此，物之所以不能推，究其實是物實際上根本不具天命之性或太極（「所以不能推者，只為合下不曾備得」）。而人能推、人在實踐上可以完備萬物，所以可以參贊天地化育（此即意謂人具備事上的百理以至萬理〔百理以至萬理是天理具體化於諸事上所反顯出來的〕，因此能表現天理的每一件事⁸⁷），換言之，只有人具有（潛具）天命之性或太極；至於人自身椽喪處雖多，只是人

83 原文見〔宋〕程顥、程頤著：《河南程氏遺書》，卷2下；《二程集》，上冊，頁56-57。

84 原文見同上書，卷11，頁129。

85 張栻：〈答周允升〉，《南軒集》，卷28；《張栻全集》，下冊，頁977。粗體為筆者所加。

86 告子「生之謂性」是就「食色性也」（《孟子·告子上》）說性，意同荀子「生之所以然者謂之性」（《荀子·正名篇》）、董仲舒「生之自然之質為之性」（《春秋繁露·深察名號》），此皆表示自然生命的種種性質與特徵，包含物理、生理、心理等現象；此是經驗的氣的結構之性、實然之性、類不同之性。程明道所說的性卻是超越的道德創造性、應然之性，二者差別甚大（此可參牟宗三：《心體與性體》，第1冊，頁87-96）。又周允升認為若人物皆具天命之性將會導致告子「生之謂性」的混淆，程明道也據相似的理由批評佛家，他說：「告子云『生之謂性』則可。凡天地所生之物，須是謂之性。皆謂之性則可，於中却須分別牛之性、馬之性。是他便只道一般，如釋氏說蠢動含靈，皆有佛性，如此則不可。〔……〕」（程顥、程頤著：《河南程氏遺書》，卷2上；《二程集》，上冊，頁29）佛家所說佛性是超越的佛性，相當於儒家的超越的道德創造性，而不是告子「生之謂性」所代表的類不同之性。對於程明道的混淆，牟宗三曾指出說：「此並非告子意。告子並未說牛馬之性是一樣。『生之謂性』亦不函牛馬之性是一樣。若從『分別牛之性、馬之性』說，告子是可以分別的。但其分別只是實然之性之分別、類不同之性之分別，並不能見到道德創造之性也。孟子即據其不能見到道德創造之性，而推辯其混犬牛人之性而為一。明道亦據此義而謂其不能『分別牛之性、馬之性』。此皆兩層混雜以致辯，又是語意不明以致誤，非是。〔……〕而明道拖于『自然之質』上說釋氏之佛性，豈不謬哉！〔……〕此明是兩層之性，不可將超越層之性之同拖于實然層上而謂其不辨牛馬之殊異也。」（參牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁155-157）

87 參牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁58-59。

自身不盡性，並無損其潛具的天命之性或太極。因此，若說物以天命、太極為存在根據則可（「謂物莫不有天命，莫不有太極則可」），若再進一步地以為物以天命、太極為存在根據即等同於物皆存有論地「備萬物」，即物皆「固有」或實現地以太極為性則不可。換言之，周允升其實並不認同程明道以「萬物皆備於我」來談論人物性皆同具天命之性；天命或太極對於萬物，實際上只具有存在根據的意義。

對此，張南軒表示：

既曰「物莫不皆有太極」，則所謂「太極」者，固萬物之所備也。惟其賦是氣質而拘隔之，故物止為一物之用，而太極之體則未嘗不完也。⁸⁸

張南軒在此回應中依然堅持太極為萬物所備，即他依然堅持從「物皆備萬物」的存有論角度來談論「萬物皆備於我」的意涵。至於何以物只能有一物之用，他則歸諸氣質的拘隔，並非太極自身的不完滿或虧欠。然而就如筆者前文所指出的，「天命惟人得之，而物無所與」以及「物則有昏隔，而太極則無虧欠」是可以同時成立的主張，因此，太極並不會因此喪失其絕對普遍性而淪為一物。張南軒之所以會認為周允升、胡伯逢等人的主張會令太極淪為一物，是因為他依據程明道之說而跟程明道一樣，混淆了天命作為一具絕對普遍性的超越存有或人與萬物的存在根據、道德實踐的體用圓融之境，與個體是否能具有此體以為性，以及性體之名與實之所以立的義理差異。

現在，綜合彪德美、胡季立、胡伯逢與周允升的看法，筆者以為在湖湘學者間確實有二個對於「天命」或「天命流行之體」的看法：一是張南軒「夫天命之全體流行無間，貫乎古今，通乎萬物者也」、「公天下之理，非有我之得私」、「太極者，固萬物之所備」等主張人物皆具天命之性的人物性同的看法；二是彪德美等人的主張，此確實如朱子所說「天命惟人得之，而物無所與」或如張南軒所說「天命獨人有之，而物不與焉」、「稟生賦形以前為天命之全體，而人物所受皆不得而與」等主張唯人具天命之性的人物性異的看法。而張南軒認為彪德美等人的主張因不瞭解「物則有昏隔，而太極則無虧欠」，其結果將導致（1）太極有虧欠、太極淪為一物，即讓太極成為一個有限性的存在，而不是一具絕對普遍性的超越的存有；而且就因為太極淪為一物，而彪德美等人又宣稱只有人能備萬物，所以張南軒認為他們（2）將落入胡五峰所批評的佛家見解——「以心為宗，心生萬法，萬法皆心」，張南軒並認為佛家的心只是具經驗性的「人心」而非具超越性的「道心」；因此，彪德美等人之說這不啻是「自滅天命，固為己私」。從此看來，我們可以說湖湘學者間的「天命」論辯，其實就是有關人物性同異的論辯⁸⁹。而若依筆者對雙方立場的分析，則他們對於胡五峰

88 張栻：〈答周允升〉，《南軒集》，卷28；《張栻全集》，下冊，頁977。

89 曾亦已注意到張南軒與湖湘學者間對於「天命」有不同的理解，但對於此「天命」的理解涉及什麼問題？其實際內容是什麼？則沒有深入探究（參曾亦：〈張南軒與胡五峰之異同及其學術之演變〉，《湖南大學學報》〔社會科學版〕，2009年第6期，頁21）。李瑞全則如前述，因為錯解了胡五峰「有情無情，體同而用分」一段文字，故其雖然指出「天命」問題涉及「性與天命流行及批評佛家論心之義」，卻因此對此問題做了內涵不一致的解讀：一方面在詮釋張南軒〈答胡季立〉時，對性與天命流行的問題做了心性論的解讀而說：「依南軒之意性既為天命之流行所在：天命之謂性，故沒有間斷之時，不因個人之死亡而斷絕，因性理乃天之公而普及於一切事物者。此性理之流行發用處即是心，聖人表現此心對於此理不增不減，故盡心成性非古無今有之成，只是一不間斷之流行。」一方面則在詮釋朱子〈答張欽夫〉第10書時，又順此信件內容以「天命」問題為有關人物性的存有論問題而說：「朱子此書也是討論彪居正提出的天命之問題。朱子不但不同意彪居正獨以人得天命，其他諸物都不具備，更反對以在有生命

所說的「有情無情，體同而用分」，可以有二種解讀：(1) 是張南軒的解讀：因為天命流行之體是流行無間的，即具絕對的普遍性，因此太極作為存在之理不只是人物之所以存在的存在根據，而且人物皆稟太極為性（體同），但因為物的「氣稟」有偏，而人卻稟得秀氣，所以只有人有心，因此之故，實際上只有人能推而物並不能推（用分），因此人物性並不同；不過，就算物不能推，太極依然是它的性而沒有虧欠。(2) 是彪德美等人的解讀：因為天命流行之體具絕對的普遍性，因此太極作為存在之理乃是人物之所以存在的存在根據（體同）；又因為實際上只有人能推而物並不能推（用分），因此人物性並不同，即只有人能具（潛具）太極為性，物則不能具太極為性。從彪德美等人的立場看來，能不能推關乎的是能不能道德實踐地具太極為性，而與太極作為其存在根據無關；換言之，太極的超越性並不會因為人物的能不能推而有所影響；反過來說，既然要通過道德實踐方能具太極為性，則依此道德實踐說性的立場，確實可以主張「稟生賦形以前為天命之全體，而人物所受皆不得而與」⁹⁰。既然在物不能推的情況，太極依然可保有其超越性而無虧欠，那麼張南軒以彪德美等人的主張乃是相當於釋氏「以心為宗，心生萬法，萬法皆心」的見解，其結果將導致「自滅天命，固為己私」的批評，也就不成立了。

前文曾指出牟宗三認為程明道「本體論地圓具」的說法雖然是宋明理學「天道性命相貫通」的義理模式應有之義，但畢竟是「極端的理想主義之言」，並非為自道德實踐地言之者所函。牟宗三區分從本體宇宙論 / 從道德實踐來談論「天道性命相貫通」的進路或差異，筆者以為正可以視之為張南軒與彪德美等人論學特色的註腳，與雙方之所以產生論辯的原因。而從周允升對張南軒「太極即性」說的分析與批判，對比於張南軒之依據程明道的義理，不難看出他所以依據的乃是胡五峰盡心成性、心以著性的義理，此應當也是彪德美等人所預設；他們雙方的進路或差異，基本上可以說是程明道與胡五峰學問的差異⁹¹，進一步

形體之前有所謂天命之全體，而此全體乃人與物都不得此性命之全。朱子認為天命流行不已，是人與物得以而有生之理，反對有在人與物之外另有一天命全體。朱子主張就人與物之生生不已即見天命之流行不已。〔……〕」（參李瑞全：〈《知言》之版本源流和章節考訂〉，《鵝湖學誌》，第48期，頁64-70）。筆者則一致地主張此「天命」問題即人物性同異的問題。

90 參閱牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁541-542。

91 有關於程明道與胡五峰學問間的差異，牟宗三有清楚的表示：「明道之以《中庸》、《易傳》為首出，會通《論》、《孟》而為一，直下言『一本』，此乃是北宋開始復興儒學所成之圓教之模型。惟明道在分解的認識上說《中庸》、《易傳》之天道性體乃至誠體神體與孔子之仁以及孟子之心性是一，此只是平說，即只是以『即是』之方式說，人尚不易知其所以是一之實，即在分解的解析上似稍有不足處；其在融會的認識上說『一本』，只是直下圓頓地言之，人亦嫌攙統，朱子所謂『渾淪』是也，人亦不易知其所以為『一本』之實。前者似易補充，而於後者欲明其所以為『一本』，則須有一特別之勁道，須先明《中庸》、《易傳》言道體性體與孔子言仁、孟子言心性之分際，並于其中見出實有一可以使雙方契接而為一之關節。此即五峰學之著眼處。盡心成性，心以著性，即是雙方契接而為一，成其為『一本』之關節。蓋《中庸》、《易傳》之言道體性體是『本體宇宙論地』言之，客觀地言之，而孔子言仁，孟子言心性，則是道德踐履地言之，主觀地言之。兩者對比，即使皆視為體，亦很易見出此『體』之意義之不同。設客觀方面綜曰性體，主觀方面綜曰心體，此兩真體如何能相契入而為一耶？說到最後，天下不會有兩真體，其應為一也必矣。此則分解的認識上本已視為一，但既有主客觀言之之異，即應說明其如何能相契入而真為一。此非只是『即是即是』之平說方式所能盡，亦非只是直下圓頓的說之所能盡。」（參牟宗三：《心體與性體》，第2冊，頁509-510）又張南軒雖然是胡五峰的學生，但在學問上甚推崇二程，他曾表示：「近來讀諸先生說話，惟覺二程先生完全精粹，越看越無窮。〔……〕」（參張栻：〈寄呂伯恭〉第1書，《南軒集》，卷25，《張栻全集》，下冊，頁891）至於胡五峰的學問，他則並不能完全接受，他即表明：「《知言》之說，究極精微，固是要發明向上事，第恐為免有弊，不若程子之言為完全的確也。」（參張栻：〈答周允升〉，《南軒集》，卷28；《張栻全集》，下冊，頁899）此或許是因為張南軒雖然是胡五峰的學生，但為時甚短，因此領略有限，並對《知言》早已存疑（參曾亦：〈張南軒與胡五峰之異同及其學術之演變〉，《湖南大學學報》〔社會科學版〕，2009年第6期，頁19-25，此論斷見頁24註2與頁25；曾亦的論斷，李瑞全亦表示認同，並認為張南軒特重胡五峰太極之論，也顯示他「不必真能瞭解或認同五峰以心成性之要旨」〔見氏著：〈《知言》之版本源流和章節考訂〉，《鵝湖學誌》，第48

地說，即是程明道從本體宇宙論論性與胡五峰從道德實踐論性的進路間的差異。

4. 朱子論彪德美

現在讓我們回到朱子對彪德美的批判。朱子在這個問題上與張南軒可視為同一陣線。朱子既然反對「天命惟人得之，而物無所與」與「稟生賦形以前為天命之全體，而人物所受皆不得而與」，則朱子跟張南軒一樣，都主張「天命全體」或「天命流行之全體」的絕對普遍性，即天命作為存在之理，不只是人物之所以存在的存在根據，而且人物皆稟有天命為性；同時朱子也跟張南軒一樣，反對天命自身可以離開人物的稟受而獨自存有，所謂「夫天命不已，固人物之所同得以生者也，然豈離乎人物之所受而別有全體」。對此，朱子說：

夫天命不已，固人物之所同得以生者也，然豈離乎人物之所受而別有全體哉？觀人物之生生無窮，則天命之流行不已可見矣。但其所乘之氣有偏正純駁之異，是以稟而生者，有人物賢否之不一。物固隔於氣而不能知，眾人亦蔽於欲而不能存，是皆有以自絕于天，而天命之不已者，初亦未嘗已也。人能反身自求於日用之間，存養體察，以去其物欲之蔽，則求仁得仁，本心昭著，天命流行之全體固不外乎此身矣。故自昔聖賢不過使人盡其所以正心修身之道，則仁在其中而性命之理得。伊川先生所謂「盡性至命必本於孝弟」，正謂此耳。《遺書》第十八卷一段論此甚詳。夫豈以天命全體置諸被命受生之前、四端五典之外，而別為一術以求至乎彼哉？

蓋仁也者，心之道，而人之所以盡性至命之樞要也。今乃言「聖人雖教人以仁，而未嘗不本性命以發之」，則是以仁為未足，而又假性命之云以助之也。且謂之大本，則天下之理無出於此，但自人而言，非仁則無自而立。故聖門之學以求仁為要者，正所以立大本也。今乃謂「聖人言仁未嘗不兼大本而言」，則是仁與大本各為一物，以此兼彼而後可得而言也。凡此皆深所未喻，不知彪丈之意竟何如耳。

《知言》首章即是說破此事，其後提掇仁字，最為緊切，正恐學者作二本三本看了。但其間亦有急於曉人而剖析太過，略於下學而推說太高者，此所以或啟今日之弊。序文之作，推明本意，以救末流，可謂有功於此書而為幸於學者矣，尚何疑之有哉？釋氏雖自謂惟明一心，然實不識心體，雖云心生萬法，而實心外有法，故無以立天下之大本，而內外之道不備。然為其說者猶知左右迷藏，曲為隱諱，終不肯言一心之外別有大本也。若聖門所謂心，則天序、天秩、天命、天討、惻隱、羞惡、是非、辭讓莫不該備，而無心外之法。故孟子曰：「盡其心者，知其性也，知其性則知天矣；存其心、養其性，所以事天也。」是則天人性命豈有二理哉？而今之為此道者，反謂此心之外別有大本，為仁之外別有盡性至命之方，竊恐非惟孤負聖賢立言垂後之意、平生承師問道之心，竊恐此說流行，反為異學所攻，重為吾道之累。故因來示得效其愚，幸為審其是否而復以求教於彪丈，幸甚幸甚。⁹²

期，頁60、74〕）。因此，張南軒不免和湖湘學者間互有論辯，黃宗羲即在《宋元學案（二）·五峰學案》指出：「先生〔伯達〕與廣仲、澄齋守其師說甚固，與朱子、南軒皆有辯論，不以《知言疑義》為然。」見沈善洪主編：《黃宗羲全集》，第4冊，卷42，頁693。

92 張栻：〈答張欽夫〉第10書，《文集》，卷30；《朱子全書》，第21冊，頁1326-1328。

朱子在此信的談論有三個重點：(1)朱子主張天命流行之全體不但作為人與物的存在根據，而且稟生賦形以後，天命全體也為人物所同得，作為人物的性。至於人物性的差異，可從氣稟的差異來談論，所謂「〔天命〕所乘之氣有偏正純駁之異，是以稟而生者，有人物賢否之不一」，以至於「物固隔於氣而不能知，眾人亦蔽於欲而不能存」，並強調人若能「存養體察」，便可以「求仁得仁」而令「本心昭著」，如此則「天命流行之全體固不外乎此身」。此亦程明道「人則能推，物則氣昏，推不得，不可道他物不與有也」的義理。換言之，朱子跟張南軒一樣，以氣稟或氣質為人物間的差異性原理，而且也認為人物最根本的差異，還是在於人「有心」及「能不能推」。(2)朱子主張心（仁）即是性（大本），並據此批判彪德美「聖人雖教人以仁，而未嘗不本性命以發之」、「聖人言仁未嘗不兼大本而言」的談論，認為這是「心之外別有大本」的看法，將令「仁與大本各為一物」。從這個批判顯示他也跟張南軒一樣，對胡五峰先將心性分設，再由此談盡心成性、心以著性的義理有相同的誤解，即不知道胡五峰以心著性的義理即在表示心性之所以為一。因此朱子雖然依據胡五峰《知言》「性，天下之大本也」、「仁也者，心之道，而人之所以盡性至命之樞要也。」⁹³來批判彪德美，卻也正顯示他不了解胡五峰。尤其「性，天下之大本也」一段，正是胡五峰心性分設，以心著性、盡心成性之義理最明白的表示，胡五峰不正是說：「性，天下之大本也。〔……〕必曰心而不曰性，何也？曰：心也者，知天地，宰萬物，以成性者也。六君子，盡心者也，故能立天下之大本。」朱子於此函中不也說：「聖門之學以求仁為要者，正所以立大本也」，若朱子真能明白胡五峰之心性分設，其目的就是用以心著性、盡心成性來證成心性為一的一本論，則他應當也能同意彪德美之說，而不至於認為其說會導致「仁與大本各為一物」的「心之外別有大本」之說。而且筆者以為正是朱子不瞭解胡五峰的學問，所以在批評彪德美之外，認為《知言》首章雖然直接道破「一本」之義，但不免「急於曉人而剖析太過，略於下學而推說太高」，以為「此所以或啟今日之弊」。(3)朱子借孟子「本心」義下之「盡心，知性則知天」的義理來論「心外無法」，並藉以批評佛家雖言「心」卻不識「心體」，就此，朱子認為佛家雖然也說「心生萬法」，實際上卻是「心外有法，故無以立天下之大本，而內外之道不備」。此則跟張南軒批評佛家雖主張「萬法皆吾心所造，皆自吾心生者」，但其所謂「心」並非具超越性的「道心」，而只是具經驗性的「人心」，因此不免「自滅天命，固為己私」的批判相同。張南軒即藉此對佛家的批判來批判彪德美與胡季立，並通過對胡伯逢的批判，進一步地認為彪德美等人「天命惟人得之，而物無所與」的主張，是會讓天命全體有虧欠的，即失去絕對普遍性，終將導致「道與器離析而天地萬物不相管屬，有害於仁之體矣」；這不啻是朱子藉批判佛家「無以立天下之大本，而內外之道不備」來批判彪德美的另一種說法。

四、小結

通過宋明理學的「人物性同異論」作為問題意識，並參照牟宗三對程明道人物性論的修正，筆者發現發生在湖湘學者間的「天命」之辯甚有理論意義。以彪德美為代表的湖湘學者，在追隨胡五峰的從道德實踐論性的進路的同時，為了區別人物性之不同，周允升甚

93 胡五峰說：「誠者，命之道乎！中者，性之道乎！仁者，心之道乎！惟仁者為能盡性至命。」見《知言·天命》，《胡宏集》，頁1。

至作出了跟牟宗三一樣的分析，而周允升在這個問題上與程明道的差異——依牟宗三對程明道的圓教義的闡釋，只在程明道據其圓教義再進一步地認為物之具有天理為性，只是潛能地具，而實際上，因物沒有「心」，不能創造地呈現此性（不能推），故物實際上還是不能具有此天理為性。

再者，通過朱子、張南軒與湖湘學者的「天命」之辯，可以發現其問題意識乃在如何理解「天命」的超越性與絕對普遍性？對他們而言，這即與「天命」是否普遍地內在於人、物而為人、物的性相關。朱子、張南軒認為若在存有論上，物不具有天命之性，則意謂（1）對天理的割裂（朱子對批判胡五峰「人也者，天地之全也」，物「不得其全，不可與為類」說：「然性只是理，恐難如此分裂，只是隨氣質所賦之不同，故或有所蔽而不能明耳。理則初無二也。」）；（2）讓天理或太極成為有限性的存在，而不是具超越性與絕對普遍性的存有（張南軒批判胡伯逢「天命獨人有之，而物不與焉」說：「若在物之身，太極有虧欠，則是太極為一物，天將其全與人，而各分些子與物也」）。而不論朱子之批判胡五峰或張南軒批判其他湖湘學者，其對天命或太極作為「全體」，顯然深受胡五峰在其「以心著性」的系統下，談論「人也者，天地之全也」，物「不得其全」的用語所影響。朱子終其一生皆在此「全」/「不全」的架構下談論人物性同異的問題。

最後，朱子以天命全體為人物同得與從氣稟的差異（最根本原理則在「心」）來論人物間的差異的立場，不論是在「中和舊說」還是「中和新說」之後，在理論的證成形式上可謂前後一貫，沒有改變；但就證成的實質內容上，「中和新說」後，因為朱子轉而反對以覺為仁、以萬物一體為仁的義理，「心」只能是氣，所以在其理氣論的架構下，「氣質」反而成為人物性最終的差異性原理。以下即以「中和新說」後，即朱子思想步入成熟後有關人物性同異論的爭議為討論對象。

國立政治大學哲學研究所

博士論文

從中韓儒學中的「人性、物性」之辨
論當代新儒家的「內在超越」說

指導教授：李明輝 博士

研究生：呂政倚 撰

學號：95154501

中華民國 106 年 7 月