

第四章

韓國朱子學中的「人性、物性同異」論——

以李東與韓元震的論辯為核心

一、前言

筆者於前章曾指出朱子自「中和新說」後，是由「存有論的解析」說「性」，即由存在之「然」（而不是由內容之「然」）來推證存在之所以存在的超越的「所以然」以為其「性」。此超越的所以然即存在之所以存在的理由（reason）或「存在之理」（principle of existence），此存在之理，是「超越的、整全的，非類名的」。若就存在的內容之「然」做推證，則其所以然之理，為「形構之理」（principle of formation），此形構之理是「內在的（現象的），定多的，類名概念的」，換言之，即「本質」（essence）¹。在此存有論解析論性的方式下，朱子其實無法將實然的自然之理與應然的道德之理做出區分。這是因為在存有論解析論性的進路下，人物是否具有此天命之性已與道德實踐無關，天命之性的絕對普遍性（absolute universality）只成為「形上地分解地斷定語」²。然而朱子在以北宋諸儒為典範的理學傳統下，依然賦予性理以道德意涵，以仁義禮智作為性理的內容；並且在我們目前關注的議題——人物性同異之辨上，朱子也想自道德價值做人物之辨，故在其具重智論（intellectualism）色彩的倫理學下，他以人可以此具道德意涵的性理為知覺對象並表現之而物不能，來說明何以人能推而物不能推。就此而言，朱子人物之辨的關鍵，雖然在形式上也同他之前的儒者一樣在「心」，即「知覺」；但一方面，在其理氣二分的義理架構下，「心」是氣，而且此「心」——「知覺」並非人所獨有，物也有知覺，人物知覺的差異只在「氣質」所造成的程度上昏明的差別；換言之，這只是「量」（quantity）而不是「質」（quality）的差異。另一方面，既然人物的知覺之有無與昏明最終為氣質所決定，故究其實，人物性之辨的最終原理只能在氣質。這對比朱子前的諸儒的論性方式，不論是以程明道（顥，1032-1085）作為北宋儒學代表的自本體宇宙論論性的型態，還是胡五峰（宏，1106-1161）為代表的自道德實踐論性的型態，皆能通過人所獨有的超越的道德意識——「心」或「本心」（程明道的「仁」、謝上蔡〔良佐，1050-1103〕、李延平〔侗，1093-1163〕、胡五峰的「知覺」）而道德實踐地具天命之性，即以超越的「本心」為人物性之辨的最終原理，畢竟有所不同。因此，在朱子之後，若深入地探究朱子與其他諸儒乃至孟子（約 371-289B.C.）對於人物性之辨的看法，勢必會面臨種種理論上的衝突。

然而此人物性同異之辨，在後來的朱子學者中，並沒有被「主題化」（thematize）而引起充分的關注與熱烈的討論。朱子學者關心的還是「理能不能活動」（如曹端〔正夫，

1 參牟宗三：《心體與性體》，第3冊（臺北：正中書局，1995年），頁508與《心體與性體》，第1冊（臺北：正中書局，1996年），頁87-91。

2 同上書，第3冊，頁495。

1376-1434))、「理氣是一是二」(如羅整菴〔欽順，1465-1547〕)或「心是不是理」(如王陽明〔守仁，1472-1529〕)。此問題之「主題化」反而發生於朝鮮末期的儒者李柬(字公舉，號巍巖，1677-1727)與韓元震(字德昭，號南塘，1682-1751)。

在這場人性、物性同異論辯中，李柬主張人物性同論、韓元震主張人物性異論，他們對於朱子學有關人物性同異的討論是深入且廣泛的。筆者以為通過他們與本研究目的相關的討論，有助於我們更加理解朱子哲學。

二、理論背景

筆者於第二章指出，在程明道的圓教模型下，在湖湘學派內部發生了對於如何理解「天命」的超越性(transcendence)與絕對普遍性的「天命」之辯。在張南軒(栻，1133-1180)與彪德美(居正)等湖湘學者皆主張「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？即他們爭論的是，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之說，主張唯人具天命之性，物則不具天命之性。在這個問題上，朱子與張南軒站在同一陣線上，反對胡五峰與彪德美之說。這個立場，也為朱子在「中和新說」後所堅持。朱子在「中和新說」後轉由「存有論的解析」說「性」，即由存在之「然」來推證存在之所以存在的超越的「所以然」以為其「性」，此超越的所以然即存在之所以存在的「理由」或「存在之理」。此「理由」、「存在之理」在朱子以「理」或「太極」稱之。故當我們說凡存在皆以「存在之理」為其性，即意謂凡存在皆以「理」或「太極」為性。此如枯槁有性，即意謂枯槁有其所以為枯槁的存在之理。朱子這個論性的方式，雖然表面上與程明道相同，但其實大不相同。牟宗三即指出：

在明道處，理既為其體又為其性之同只能是本體論地圓頓言之，或藝術性的圓照言之是如此，而在朱子則成斷定地言之，為其存在之理即等于為其性，故理同即性同，此性同是斷定語也，枯槁之物定然地有此理以為其本然之性也。此即性只存有而不活動，性義滅殺。而人與物之別不能自性體上別，只成只能就心氣之異上別矣。明道言能推不能推固直接是表示氣異，然其所以能推之積極根據則在道德的實體性的本心，而本心即性，即此道德創造之真機也。物不能推，正是表示物無此道德創造真機之性也。此正是自性體上立人物之別，而亦函著「即活動即存有」的天理實體之超越地為體與內在地為性之分際上之不同，並亦函著「超越地為體即內在地為性」只能是本體論地圓頓言之、藝術的觀照言之是如此，而道德實踐地彰顯地言之，則物並不能如此，而唯在人始能如此也。要者是在明道所體悟之性體無論是本體宇宙論地言之，或是道德實踐地言之，皆是即活動即存有者，是心與性為一者，而由孟子之「本心即性」以實之。故性即是道德創造之性，性義不滅殺也。³

簡言之，朱子論性的方式有「超越地(但非創生地)為其體與內在地為其性兩者完全同一

3 牟宗三：《心體與性體》，第2冊(臺北：正中書局，1996年)，頁65。

化」⁴的問題，讓人物之辨從「本心」（或由「本心即性」所表示的「性體」）轉為心氣（即心之氣質的偏正通塞）的差異。而且在朱子自存有論解析論性的方式下，他其實無法將實然的自然之理／應然的道德之理做出區分，但朱子在以北宋諸儒為典範的理學傳統下，依然賦予性理以道德意涵，以仁義禮智作為性理的內容，並以道德價值做人物之辨。並在其具「重智論」色彩的倫理學下，以「心統性情」的義理架構來說明何以人可以具此道德意涵的性理為知覺對象並表現之而物不能，來說明何以人能推而物不能推。牟宗三指出：

在人處〔……〕惟因氣清心靈，能認知地攝具理，使心之動靜活動皆可如理，因而亦即表現理，而理可有行為事象上之彰著；但在物處則因氣昏心塞，理實不能有行為事象上之彰著，螻蟻、彌猴之類，略有點子表現，至草木瓦石、枯槁之物，則根本不能有表現，故只收縮而為一存在之理，亦即是「其存在為而此物」之性也。⁵

人之能推與物之不能推就在心的通塞差異上，心以性理為知覺的對象，此心的氣質之昏明通塞影響了其對於性理的知覺與表現。而「物之間有知者」，即禽獸中能於性理略有表現者，也因其畢竟是「理塞而無所知」⁶，並不能有意識地知覺性理而表現之，故其對性理的表現，只是因其形質或物質的結構之性而有的本能，故朱子說：

禽獸於義禮上有見得處，亦自氣稟中來，如飢食渴飲、趨利避害之類而已。只為昏愚故愛，故上之不能覺知，而下亦不能作為。⁷

這也就是說，禽獸因其知覺偏塞，故其對性理只能是本能的表現。至於枯槁則完全無法表現性理，故性理對於枯槁而言，只表示為枯槁的存在之理，朱子所謂「本然之性」⁸。

朱子既認為凡存在皆以「理」或「太極」為性，而以人物之辨在心之氣質通塞的差異，而非人所獨有的本心或性體，則當有學者追問朱子與孟子論人物之辨上的差異時，則朱子所可能會導致的問題即顯現出來。此即朝鮮末期朱子學者韓元震與李柬「人物性同異論」所面對的問題。其問題意識與在湖湘學者間產生的「天命」之辯相似：湖湘學者追問的是在「天命」具有超越性與絕對普遍性的前提下，「天命」是否也普遍地內在於人、物而為人、物的性？在這個問題上，程明道與胡五峰之說分別為張南軒與彪德美等學者所支持，然而不論是程明道或胡五峰之說，人物之辨終究皆在人所獨有的本心性體上可以得到證成。而韓元震與李柬所論辯的則是在朱子（1）自存有論解析論性的方式，超越的天命定然而普遍地內在為人物之性，且在其（2）理氣二分的理論架構中，心是氣不是理（性）的前提下，如何與孟子之說取得一致？即人物性之辨是否依然在「性」上，而不是在「心」所代表的「氣」上。在這個問題上，韓元震認為人物性之辨在「性」上，李柬則認為在「心」上。然而與湖湘學者不同的是，韓元震與李柬所面對的是一共同的理論權威——朱子學，因此，

4 同上書，第3冊，頁495。

5 同上書，第2冊，頁64-65。

6 〔宋〕朱熹：《朱子語類》，第1冊（北京：中華書局，1999年），卷4，頁65-66。

7 朱熹：〈答李守約〉第12書，《晦庵先生朱文公文集》（以下簡稱《文集》），卷55；《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23冊，頁2606。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。

8 《朱子語類》載：「徐子融以書問：『枯槁之中，有性有氣，故附子熱，大黃寒，此性是氣質之性？』陳才卿謂即是本然之性。先生曰：『子融認知覺為性，故以此為氣質之性。〔……〕』」（第1冊，卷4，頁61）

無論他們的主張如何，他們皆以朱子的相關文獻為其主張的根據，並認為自己的主張與朱子一致⁹。

三、論辯緣起

韓國於十八世紀朝鮮末期發生了其儒學史上的「湖洛論爭」。此論爭肇始於畿湖栗谷學派內部湖學權尚夏（字致道，號遂菴、寒水齋，1614-1721）之門下，其學派內諸位門生曾就「人物性同異」問題、「未發時有無氣質之性」等問題相與討論，其中以李柬與韓元震的見解最為分歧，也最深刻。而在二人與其師權尚夏的討論中，權尚夏贊同韓元震之說。自此論爭逐漸擴大，波及至洛學諸儒，遂成「湖洛論爭」。其中贊同權尚夏、韓元震之論者，多居在遠離漢城（舊稱漢陽）的忠清道近郊之湖西地區，故謂之「湖論」；贊同李柬之論者，多居住在漢城和京畿道近郊（洛下），故謂之「洛論」（李柬本人則居於湖西地區）。而李柬在這場論辯中主張「人物性同」、「未發時無氣質之性」；韓元震主張「人物性異」、「未發時有氣質之性」¹⁰。

李柬與韓元震的論辯起源於 1705 年韓元震發表了〈示同志說〉、〈人心道心說〉等文，並開始與其同門崔徵厚（字成仲，號梅峰，1614-1715）、韓弘祚（字永叔，號捐齋、鳳溪，？-1712）等進行性理學相關問題的討論。李柬則遲至 1708 年才因韓弘祚而看到了韓元震等人的討論（李柬此時還不認識韓元震）。李柬在當年與崔成仲函提到「頃因永叔，得見韓德昭抵老兄別紙。而永友所答，則未及一見，渠却袖去，殊鬱。想兄有所答書，切望

9 李明輝於研究朝鮮儒學四端七情之辯提出，在參與此辯的朝鮮儒者，有「多重文本交疊」的特色，即「他們除了要面對《禮記》、《孟子》等早期儒學文本及其所代表的權威（即孔、孟的權威）之外，還要面對程、朱性理學的文本及其所代表的權威（即程、朱的權威）。由這雙重文本及其雙重權威所形成的思想史背景本身便成為引發爭論的根源。」李明輝著：〈朱子性理學與韓儒丁時翰的四端七情論〉，收入黃俊傑、林維杰編：《東亞朱子學的同調與異趣》（臺北：臺大出版中心，2006 年），頁 277-278。筆者以為在韓元震與李柬的人物性同異論之辯也具有此特色。

10 關於「湖洛論爭」的源起，可參閱〔韓〕李丙燾：《韓國儒學史略》（首爾：亞細亞文化社，1986 年），頁 223-224；邢麗菊：《韓國儒學思想史》（北京：人民出版社，2015 年），頁 234-235。關於李柬與韓元震（連同權尚夏）所爭論的議題，韓元震歸結說：「〔……〕其大目有二：曰未發氣質之性有無之辨也，曰人物五常之性同異之辨也。」（見韓元震：〈李公舉上師門書辨〉，《南塘集》II，《韓國文集叢刊》〔首爾：民族文化推進會，1998 年〕，第 202 輯，卷 28，頁 119）有關「未發氣質之性有無之辨」，論者多做心性論的解讀，而概之以「未發有善惡」、「未發純善」（如李丙燾：《韓國儒學史略》，頁 226-227），或有關人心未發狀態「未發心體說」（如〔韓〕高在旭：〈導論：人物性同異論爭在韓國儒學史上的意義——人物性同異論之發生、展開及意義〉，《哲學與文化》，第 41 卷第 8 期（2014 年 8 月），「韓國儒學的人物性同異論之研究專題」，頁 4；〔韓〕朴勝顯：〈巍巖李柬人物性同論與心性一致論之研究〉，《哲學與文化》，第 41 卷第 8 期，頁 64；〔韓〕林明熙：〈韓元震哲學與人物性異論〉，《哲學與文化》，第 41 卷第 8 期，頁 90）。這雖然是李柬與韓元震在此「未發氣質之性有無之辨」爭論的一個重要面向（後來甚至成為湖洛論爭的主題），但若僅僅將此爭論做心性論的解讀，則不免忽略在韓元震對朱子學的理解下，「未發氣質之性有無之辨」所具有的形上學意涵，連帶地忽略這個爭論在理解李柬與韓元震人物性同異論的重要性。事實上，韓元震本人即指出，他與李柬等同門原本討論的就是「未發前氣質之性有無」的問題，但李柬在與其師權尚夏轉述韓元震的看法時卻「不舉題目，又不曾略說及氣質字」，一度導致權尚夏以為韓元震在心性論上主張「未發前有善惡」而否定其說。其後韓元震向權尚夏澄清曰：「此非小子之意也，小子以為未發之性，亦在氣中，兼其氣而言則是氣質之性。」這個看法則得到權尚夏的肯定（此始末見韓元震：〈李公舉上師門書辨〉，《南塘集》II，《韓國文集叢刊》，第 202 輯，卷 28，頁 112-113）。這即是說，對於韓元震而言，他認為他與同門最初所討論不只是心性論問題，還是形上學問題；雖然後來在李柬的理解下，轉為偏向心性論問題的爭論。但也由此看出「未發氣質之性有無」相較於「未發心體有無善惡」是更原初的問題（關於這點，前述朴勝顯與林明熙二位學者與筆者的看法一樣，二位學者的看法分別見《哲學與文化》，第 41 卷第 8 期，頁 71、90）。筆者將於下文討論李柬與韓元震對「本然之性」/「氣質之性」的理解時，指出雙方對於「未發時氣質之性有無」的主張與其對人物性同異看法間的關係。

此便惠示也。因此別紙，得承僉兄緒餘，孤陋之幸大矣！〔……〕東於德昭，未及相識，而竊聽於士友，蓋吾黨中倚仗之人也，尋常傾嚮，有既見之願矣。今得所論，則其中又不無與管見犁然相契者，殊以為幸。」¹¹李東並於這封信開始對韓元震所提出的議題進行回應與討論，並由崔徵厚轉給韓元震（此後直至 1711 年，李東與韓元震基本上都是通過同門信件的傳遞，特別是崔徵厚的信件，進行論辯）。二人直至 1709 年方與諸同門於寒山寺正式會面並討論學問，李東並將此行寫成〈寒山紀行〉¹²一文。韓元震則於 1709 年〈答崔成仲〉函中，連同李東〈寒山紀行〉中針對他的質疑，一併作了回復，並請崔徵厚轉寄給李東¹³。爾後二年，二人多將其見解與對對方乃至同門之見解的批判質之其師權尚夏。直至 1711-1712 年李東與韓元震才正式通信論辯，這二年可說是二人的直接交鋒。但為期不久。李東於 1713 年〈與崔成仲〉函中提到同門師友對於李東的論辯已感到不滿¹⁴，而在是年給韓元震的信函中，則提到韓元震經年阻拜之事¹⁵，韓元震更在 12 月的回信中，認為李東的此信是出於絕交¹⁶。然而韓、李二人還未互不往來（不過，在 1714 年 3 月韓元震〈上師門〉函中，他已經跟權尚夏表明他不想與李東論辯¹⁷），因為在 1715 年 3 月韓元震〈上師門〉函中，韓元震還評論了李東 2 月拜訪他時所提出的意見¹⁸。不過，在同年李東寄給崔徵厚的信件中已提到他的五常說等，因畏於時義，悶不敢就正¹⁹。可見當時討論的氛圍已大不如前。而見韓元震 10 月與蔡君範（字之洪，號鳳巖，1683-1741）函中，韓元震竟感謝蔡君範阻擋李東拜會²⁰，於此則顯見李、韓二人當已決裂。此後他們二人進入各自表述期，僅在與其他同門的書信中批評彼此的說法。李東後來也僅於權尚夏去世時，寫了封給韓元震與蔡君範的信件表示其哀悼之情²¹。由於一方面權尚夏勸誡韓元震不要再與李東論辯，一方面也因為韓元震自己已不想再和李東論辯，所以韓元震於 1715 年後固然因李東有〈未發辨〉、〈五常辨〉之作，而有所回應，並做了以「擬答李公舉」為題的書信，但終究沒有寄給李東。韓元震最後僅於 1724 年 4 月因誤以為有人據李東於 1713 年寄給權尚夏的信函攻擊師門，

-
- 11 李東：〈與崔成仲己丑〉，《巍巖遺稿》，《韓國文集叢刊》，第 190 輯（首爾：民族文化推進會，1997 年），卷 7，頁 353。此信《巍巖遺稿》繫年己丑有誤。因為此信函，亦見於韓元震〈再與崔成仲別紙〉中，韓元震此書寫於戊子（1708 年）八月，可見李東此封信年代應為戊子（1708 年）。
- 12 李東：〈寒山紀行〉，《巍巖遺稿》，《韓國文集叢刊》，第 190 輯，卷 1，頁 246-249。
- 13 韓元震：〈答崔成仲己丑三月〉有云：「李公舉別紙，深荷轉示。〔……〕」見《南塘集》I，《韓國文集叢刊》，第 201 輯，卷 9，頁 203。此信後附有〈李公舉寒山紀行詩跋〉及韓元震的回應，並繫年己丑復月。因此，可能是二封時間不同的書信。
- 14 李東提到「比有親友書尺紛然而至，以為江門士友咸謂此物與老師較角為務勝，或謂厲氣快語，自恃加人。只此虛驕，已足以敗之云云。〔……〕」李東：〈與崔成仲〉，《巍巖遺稿》，《韓國文集叢刊》，第 190 輯，卷 7，頁 355。
- 15 李東提到「秋初惠書，兼蒙〈別紙〉一冊子。經年阻拜之餘，披濯可涯〔……〕」李東：〈與韓德昭癸巳〉，《巍巖遺稿》，《韓國文集叢刊》，第 190 輯，卷 7，頁 365。
- 16 韓元震：「第以答黔書末語，為出於絕交，則實是意慮所未到，尤不勝驚悚慚恨之極。〔……〕」〈答李公舉東癸巳十二月〉，《南塘集》II，《韓國文集叢刊》，第 202 輯，卷 3，頁 368。
- 17 韓元震說：「公舉近日講辨之未能審悉，而有誤傳誤認之失也〔……〕今後不欲復與之開口〔……〕。」〈上師門甲午三月〉，《南塘集》I，《韓國文集叢刊》，第 201 輯，卷 7，頁 178。
- 18 韓元震提到「去月，李公舉來訪，五常氣質之論，墨守愈固。其新說則以為心與氣質之辨，不可不明。元震不欲費思深辨。〔……〕」〈上師門乙未三月〉，《南塘集》I，《韓國文集叢刊》，第 201 輯，卷 7，頁 178。
- 19 李東說：「五常說、就德昭書，略有所辨，而畏於時義，悶不敢就正矣。〔……〕」〈與崔成仲仁仲安厚乙未〉，《巍巖遺稿》，《韓國文集叢刊》，第 190 輯，卷 7，頁 356。
- 20 韓元震提到「李公舉數日前來此，阻餘得逢，肝膽相照，令人慰喜〔……〕。」〈與蔡君範乙未十月〉，《南塘集》I，《韓國文集叢刊》，第 201 輯，卷 14，頁 326。
- 21 李東：〈與韓德昭蔡君範之洪辛丑〉，《巍巖遺稿》，《韓國文集叢刊》（首爾：民族文化推進會，1997 年），第 190 輯，卷 7，頁 366。

故作了〈李公舉上師門書辨〉做回應，但後來（1725年3月）卻發現只是一場誤會²²。

由以上可見，李東與韓元震實際論辯的時間在1708-1715年間²³。

四、李東與韓元震的朱子人性、物性同異論辯

（一）韓元震的「性三層」說

對於朱子的人物性同異論，韓元震於1708年的〈上師門〉中，表示了他的看法：

元震竊疑以為性有三層之異。有人與物皆同之性，《中庸》二十二章《章句》：「人物之性亦我之性。」有人與物不同而人則皆同之性，《孟子·告子篇》輯註：「以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉！」《大學·序》文：「天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性。」有人人皆不同之性。《論語》子曰：「性相近也。」性非有是三層而件件不同也，人之所從而見者，有是三層耳。就人物上除了氣，獨以理言，則渾淪一體，不可以一理稱之、一德名之，而天地萬物之理、仁義禮智之德，無一不具於其中矣。此人與物皆同之性也。就人心中，各指其氣之理而名之，則木之理謂之仁，金之理謂之義，火之理謂之禮，水之理謂之智，四者各有間架，不相淆雜，而亦不雜乎其氣而為言，故純善而無惡。人則稟氣皆全，故其性亦皆全，物則稟氣不能全，故其性亦不能全。此人與物不同，而人則皆同之性也。以理雜氣而言之，則剛柔善惡，有萬不齊。此人人皆不同之性也。豈人既有人與物皆同之性，又有人與物不同之性與人人皆不同之性哉？特以其獨言理而不及氣，則人與物皆同；各指其氣之理，而亦不雜乎其氣而為言，則人與物不同，而人則皆同各指其氣之理，故有仁、義、禮、智名目之不同，而人與物不同，亦不雜乎其氣而為言，故純善無惡，而人則皆同；以理與氣雜而言之，則人人皆不同，而有是三層耳上二層本然之性，下一層氣質之性。其實一性而已也。²⁴

觀韓元震在此引文中的自註，可見他之所以提出「性三層」說，目的在會合朱子《四書集註》中對於人物性的不同說法²⁵。筆者於上一章中曾指出，朱子《四書集註》中，特別是

22 韓元震說：「先生之於是辨也，往復至再，及得此書，不復有辨，且戒小子以無辨。此豈理屈辭窮，無可辨而無辨哉！蓋知其講辨無益，而徒勞於往復也。故愚於年前，得見公舉所著〈五常、氣質辨〉一通，對作辨說數千言，既成而還寢之。蓋不敢違師門之戒也。先生得是書，投之深篋，不以示人。先生既歿，頗聞有書行於世，深攻師門之說，心竊訝之。及得先生諸孫以遺篋所藏往復文字寄示，此書亦在其中，前所聞有書行於世者，意其為是書歟。一讀以還，屢日不怡。蓋歎師說之見枉於世也甚矣。推先生意也，今亦宜無辨。然竊思之，此書既行於世，而先生又未有對辨文字，世之徒觀於此書者，將謂先生之學，只如是已矣。而荀、揚、告子之論性，合而為先生謗矣。是惡得無辨。故茲不避多言之譏，逐條辨釋，以示同志，於公舉則不暇恤其有傷也。噫！孟子有言曰：『余豈好辯哉！余不得已也。』知我罪我，其在斯歟。甲辰閏四月晦日，書于鰲峰精舍。」此段下又有說：「近因士友所傳而得其實，則向所謂有書行於世者，果非此書也，乃別有說也。余未見其書，固未知其為說如何？而想亦不外此書之旨也。既辨此書，則雖更有說千百其多，亦無待於更辨也。假使其為說，真有異於此書，不過是空華浮漚自發自幻，不干人事，又何事於辨也。觀於此書之辨者，其或知之哉！乙巳三月日，又書。」見韓元震：《南塘集》II，《韓國文集叢刊》，第202輯，卷28，頁120-121。

23 李丙燾認為李東與韓元震的論辯始於1705年並極於1715年（《韓國儒學史略》，頁225-226）。筆者以為論起因固當追溯至1705年，若論李東與韓元震二人的論辯，則當始於1708年。

24 韓元震：〈上師門戊子八月〉，《南塘集》I，《韓國文集叢刊》，第201輯，卷7，頁163-164。

25 《中庸》二十二章《章句》：「人物之性亦我之性。」見〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1999年），頁43；《孟子·告子篇》輯註：「以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉！？」（同上，頁457）《大學·

《中庸》首章「天命之謂性」註與《孟子·告子上》「生之謂性」章註，對於人物性同異的解釋有表面上的矛盾之處——即前者主張人物性同，後者主張人物性異——，因此引起了其友人與門人對他的質疑。這些質疑中，以如朱子在〈答嚴時亨〉第三書（1196年，67歲）對於人物性之所以有差別在「究其所以然者，却是因其氣稟之不同，而所賦之理固亦有異」²⁶的表達方式最容易讓人誤會，黃商伯（灝）即質疑朱子意思是否意謂在宇宙論上「氣既不齊」，因而導致人物在存有論上「所稟之理亦隨以異」²⁷？當代學者陳來即從這個角度詮釋朱子的人物性同異論，認為朱子在這個問題上確實有「理同氣異」與「氣異理異」所產生的實質矛盾。現在，韓元震雖然並不認為朱子的解釋有所矛盾，但他顯然也為此自宇宙論論性的思路所引導。在此思路下，他反對其同門崔徵厚、韓弘祚「論人物之性，則以為禽獸亦稟得盡五常之性，而與人初無異」²⁸的看法。韓元震說：

論理則人與禽獸同矣，論氣則禽獸不能全，而人獨全矣。性是理墮氣中以後名，則禽獸與人，安能同其全乎？理雖墮在氣中，而若專指其理，則禽獸又未嘗不與人同矣。此所謂「同中有異，異中有同」者也。高明不深究此，而概以為禽獸稟得盡五常，則無乃有傷於踈漏耶？高明所謂「梏於氣而不能全」者，誠確論也，而以為稟得盡以後事，則又有所未盡者。既能稟盡，則又何不復全耶？蓋其稟得時，已梏於氣而不能稟其全耳，非既稟之後，却不能全也。²⁹

文中「高明」即崔徵厚。韓元震認為自「理」而言，因其是「存在之理」，故「渾淪一體，不可以一理稱之、一德名之」，此乃就「理」的「整全」義而說，所謂「天命全體，無物不賦」³⁰，就此說人物（禽獸）性同。不過，因韓元震認為「性是理墮氣中以後名」，故精確地說，當說是人物「理」同。自「氣」而言，人物因稟氣有全／不全（或說全／偏）的差異，故人物性也有全／不全（或說全／偏）的差異（「人則稟氣皆全，故其性亦皆全，物則稟氣不能全，故其性亦不能全」）；此是自宇宙論論性的思路。韓元震自宇宙論論性的思路來看，他不能接受崔徵厚「禽獸稟得盡五常之性，而以其梏於氣，故不能全」³¹的看法，他認為物先天即沒能稟得性之全體（五常），而不是在「既稟之後，却不能全也」。韓元震謂崔徵厚「既稟之後，却不能全也」，應當是指物因氣質的限制而無法完全表現性理，因為他批評崔徵厚「以性之偏全，歸之於發用之際」³²。韓元震這個在「本然之性」中畫分「理」（太極）與「性」（五常）二層的說法，得到其師權尚夏的認同³³。根據這個思路，韓元震對於他的「性三層」說有更清楚的說明：

序》：「天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性。」（同上，頁1）《論語》子曰：「性相近也。」（同上，頁246）

26 朱熹：〈答嚴時亨〉第3書，《文集》，卷61；《朱子全書》，第23冊，卷61，頁2968。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422。（以下有關朱子書信之繫年，筆者皆以此書為據）

27 黃商伯質疑朱子說：「豈氣既不齊，則所稟之理亦隨以異歟？」朱熹：〈答黃商伯〉第4書，《文集》，卷46；《朱子全書》，第22冊，頁2129-2130。

28 韓元震：〈上師門戊子八月〉，《南塘集》1，《韓國文集叢刊》，第201輯，卷7，頁164。

29 韓元震：〈與崔成仲別紙戊子八月〉，同上書，卷9，頁200。

30 韓元震：〈與崔成仲別紙辛卯四月〉，同上書，卷8，頁98。

31 韓元震：〈與崔成仲別紙戊子八月〉，同上書，卷9，頁200。

32 韓元震：〈與崔成仲別紙己丑至月〉，同上書，卷8，頁189。

33 對於韓元震的說法，其同門蔡君範向權尚夏提問：「性與太極，亦有分別乎？」權尚夏回答：「理無不全，性有偏全，性與太極不同之說然矣。」〈答蔡君範之洪 戊子十月〉，《寒水齋集》，《韓國文集叢刊》（首爾：民族文化推進會，1995年），第151輯，卷12，頁241。

大抵萬物各具一太極，則萬物之性莫非全體，而又謂之有偏全，何也？蓋太極者，超形器而言之也；五常者，因氣質而名之也。超形器而言之，故理之所在莫非全體，而性無人、物之殊矣；因氣質而名之，故氣有偏全，理亦偏全，而性有人、物之殊矣。然其太極之全體，實不外乎其偏者，故即其偏者而獨觀其理，則渾然全體又未嘗不自若也，此朱子所謂「同中識其異，異中見其同」者也。以此觀之，則各具太極、性有偏全之說，可以融會貫通而為一說矣，又何必概全德於稟賦之初，語偏全於發用之際，而後為「知性」、「知天」也哉！³⁴

理本一也，而有以超形氣而言者，有以因氣質而名者，有以雜氣質而言者。超形氣而言則太極之稱是也，而萬物之理同矣。因氣質而名則健順五常之名是也，而人物之性不同矣。雜氣質而言則善惡之性是也，而人人物物又不同矣。以此三言推之於聖賢論性之說，則千言萬語，或異或同者，庶見其為一致而百慮，殊途而同歸矣！³⁵

韓元震明確地將其「性三層」界定為「超形氣（器）而言」、「因氣質而名」與「雜氣質而言」。他恪守朱子「論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則以理與氣雜而言之，非以氣為性命也」³⁶、「大抵本然之性與氣質之性，亦非判然兩物也」³⁷，「氣質之性，便只是天地之性」³⁸的立場，認為「蓋性與氣質，不雜不離。不雜也，故單指其理而謂之本然之性。不離也，故兼指其氣而謂之氣質之性。」³⁹因此，「超形氣而言」的太極與「因氣質而名」的五常，如上所述，既然係屬「本然之性」，則如前引所說是「不雜乎其氣而為言，故純善而無惡」。「雜氣質而言」的善惡之性，則顧名思義，是「以理雜氣而言之」的「氣質之性」，故「剛柔善惡，有萬不齊」。又「超形氣而言」的太極是萬物的存在根據，是人物皆同的性；「因氣質而名」的五常，則因氣有偏全而理亦隨之偏全，故是人物不同的性；至於「雜氣質而言」的善惡之性，則是人與人、物與物皆不同的性。就此而言，韓元震認為人物之辨就在「因氣質而名」的五常上，換言之，他認為朱子的人物性之辨在「本然之性」上，不在「氣質之性」上。不難看出，這與筆者於上一章的分析，以朱子的人物性之辨在「氣質之性」上不同。筆者以為韓元震對朱子的人物性之辨確實有其特殊看法。這是因為他對（1）「本然之性」/「氣質之性」與（2）「太極」/「五常」的關係的理解有關；這二者其實也是他和李東論辯的焦點。

（二）李東、韓元震對「本然之性」與「氣質之性」的理解

1. 韓元震的理解

對於「本然之性」與「氣質之性」這對概念，韓元震解釋：

夫性一而已矣，何以有本然、氣質之二名也？蓋天地萬物皆得陰陽之氣以成其質，

34 韓元震：〈與崔成仲別紙己丑至月〉，《南塘集》I，《韓國文集叢刊》，第201輯，卷8，頁189。

35 韓元震：〈擬答李公舉〉，同上書，卷11，頁248。

36 朱熹：〈答鄭子上〉第14書，《文集》，卷56；《朱子全書》第23冊，卷56，頁2688。

37 朱熹：〈答方伯謨〉第3書，《文集》，卷44；《朱子全書》，第22冊，頁2012。

38 朱熹：《朱子語類》，第1冊，卷4，頁68。

39 韓元震：〈答崔成仲己丑三月〉，《南塘集》I，《韓國文集叢刊》，第201輯，卷9，頁204。

得太極之理以為其性，而性與氣質不可相離，亦不可相雜，故因其不雜而單指其理則曰「本然之性」也，因其不離而兼指其氣則曰「氣質之性」也。然則所謂「氣質之性，即此本然之性墮在氣質之中自為一性」也，兩「性」字義雖不同，其實一性也，其所以一者，理也，其所以不同者，氣之兼不兼也。〔……〕未發之前理具氣中，故專言理則渾然至善，而所謂「本然之性」也，兼言氣則善惡一定，而所謂「氣質之性」也；已發之際，理乘氣上，故其善其惡固皆氣質之性所發，而其善者，乃本然之性不為氣揜者也，其惡者，乃本然之性為氣所揜者也；然則氣質之性所發，即本然之性所發也。⁴⁰

韓元震從個體的存在來論「理氣不離不雜」，故說「性與氣質不可相離，亦不可相雜」。而就此性不雜於氣而單論其理（所謂「單指」）為「本然之性」，就此性不離於氣（所謂「兼指」）為「氣質之性」，並據朱子「氣質之性，只是此性墮在氣質之中，故隨氣質而自為一性〔……〕」⁴¹之說，解釋本然之性與氣質之性只是同一個性而有「單指」與「兼指」之兩面。此固然合於朱子之說，然而特別的是韓元震將這組概念與朱子的「心統性情」結合起來談論，認為（1）心在未發之前即有本然之性與氣質之性，所謂「專言理則渾然至善，而所謂本然之性也，兼言氣則善惡一定，而所謂氣質之性也」；而且（2）他以未發的氣質之性為善惡之情的存有論根據，並以不兼氣而言的本然之性為這些情感的價值標準；並於（3）心（氣）根據性（理）而發（理乘氣上）的已發之際談論善惡之情。他認為依據氣質之性所發的善情即意謂本然之性不為氣所掩者，依據氣質之性所發的惡情即意謂本然之性為氣所掩者，故氣質之性所發者，亦可說是本然之性所發者。韓元震之所以認為在未發之前即有氣質之性的主要原因之一，是因為他認為：

未發之前苟無氣質之性，則其發也亦何自而有情之善惡乎？設令有如是者，是無性之情也，豈所謂人情乎？且凡言性者，體也；而情者，用也。果如氣質之性，真無體而有用，則是有非體之性，而情亦可謂之性也，豈所謂人性乎？⁴²

他認為（1）唯有在未發之前即有氣質之性，才能解釋情感的善惡。他認為若未發之前沒有氣質之性，則善惡之情將是無性之情，即沒有性作為根據而發的情感，這樣的情感不能稱之為情感。而且（2）有體必有用，若在未發之前沒有氣質之性，卻有已發後情感的善惡，則氣質之性之為「性」，將不是體；而以氣質之性為已發後的情用，則是情也能是性，如此人的性便不成其為「性」了⁴³。從韓元震這裡的解釋看來，他是從人作為一主體的存有論結

40 韓元震：〈本然之性氣質之性說〉，《南塘集》II，《韓國文集叢刊》，第202輯，卷30，頁146。此說作於1707年，略早於1708年的〈上師門〉提出的「性三層」說。在此說中韓元震似乎還沒將人物性之辨置於「本然之性」上，故有文中「本然之性無不全、無不善，而天地萬物皆同矣；氣質之性有偏全、有善惡，而天地萬物皆異矣」的說法。然而筆者引此文的目的在闡釋其於「未發」之前談論「本然之性」與「氣質之性」的看法，其對於人物性的前後看法，並非筆者目前闡釋的焦點，為避免混淆，故暫時略去。

41 朱熹：〈答徐子融〉第3書，《文集》，卷58；《朱子全書》，第23冊，頁2768。

42 韓元震：〈本然之性氣質之性說〉，《南塘集》II，《韓國文集叢刊》，第202輯，卷30，頁147。

43 筆者以為韓元震的這個說法是依據朱子的「心統性情」說對氣質之性所做的推演。筆者於上一章（見第2節的第4小節「朱子『知覺』的意涵與其對『以覺言仁』、『以知覺為性』的批判」）已指出朱子所謂「心統性情」意謂心管攝性、情。心之管攝性，即心因能知覺理，故能具理；心之管攝情，即心能知覺理，並根據所知覺的理引發情。換言之，朱子的「心統性情」說所要表達的是「心」作為認知與實踐主體，通過對「理」的認識，展現其抉擇與主宰的能力。然而韓元震卻過度地推演此說，以為心所根據的「性」是氣質之性，以氣質之性作為善惡之情的存有論根據。然而對於善惡之情，朱子並不從存有論解釋其根據，而是從心是否發揮其主宰作用來談論。至於心能不能發

構來談論未發時有本然之性與氣質之性。而這也與他的人物性的看法密切相關。因為，進一步地，他認為凡個體之存在皆以「本然之性」與「氣質之性」為其存有論結構，他說：

愚〔韓元震〕故曰：「性者，心之理也；心者，性之質也。專言理則曰本然之性，兼言氣則曰氣質之性。而心有未發、已發，故未發是性之體，而已發是性之用也。但未發之前，氣不用事，故但見其理之至善，而不見其氣之善惡；及其發，而後方見其氣之善惡。」故愚又曰：「未發之前，氣質之性不可見；而已發之後，方可見也。不獨心為然也，以耳目口體而言之，則其見聞作用者，皆氣質之性也，而其皆有當然之則者，本然之性也。不獨耳目口體為然也，雖至於一毛髮之微，一爪甲之細，亦皆有本然、氣質之性也。蓋有物則必有則，專言則，則為本然之性，而兼物則而言，則為氣質之性也。」⁴⁴

從韓元震的說明看來，他之所以在未發時談論「雜氣質」的氣質之性，是為了要解釋人與人、物與物有萬不同的在先天上的資質稟賦之美惡（即自然意義的善惡）⁴⁵，所謂「剛柔善惡，有萬不齊」。韓元震一如他認為情感的善惡必有其存有論上的根據，他也認為這些稟賦的美惡必有其存有論上的根據，而此根據即在氣質之性⁴⁶。同時他也認為這些稟賦的美惡有其價值標準，其價值標準即在內在於氣質又不雜於氣質的本然之性上，故他說：「有物則必有則，專言則，則為本然之性，而兼物則而言，則為氣質之性也」。這句話中的「本然之性」當指人與物不同之性（即在人氣全理亦全，在物氣偏理亦偏的「因氣質而名」之性），此本然之性兼言氣（氣質）而為氣質之性。又此氣質之性未發之前不可見，已發之後方可見，未發時的氣質之性是「發後淑慝之種子」⁴⁷。對於這個個體存在的存有論結構，韓元震在為其師權尚夏辯護的文字有清楚的表達：

揮其主宰作用與其抉擇相關，因為心不只能知覺「理」，也能知覺「欲」。韓元震不從心作為實踐主體的倫理學面向來談論何以有善惡之情，卻以氣質之性作為善惡之情的存有論根據，此不啻忽略了朱子之心作為實踐主體的意涵。不過這涉及另一議題，非本文主旨，暫且不論。

44 韓元震：〈本然之性氣質之性說〉，《南塘集》II，《韓國文集叢刊》，第202輯，卷30，頁147。

45 韓元震說：「未發氣質之論，前此所論非不詳矣，而猶有所未盡者，聽者之愈惑，亦無足怪也。蓋人生氣稟固不能無美惡之不齊，而苟能善變則惡者皆化而為善，故聖凡同歸而不復有不齊者矣。」（韓元震：〈與崔成仲正月〉，《南塘集》I，《韓國文集叢刊》（首爾：民族文化推進會，1998年），第201輯，卷8，頁197）筆者於上一章已指出朱子在其依存有論解析論性的架構下，無法分別道德之理與自然之理。韓元震承襲朱子之說，也無法在道德善惡與自然善惡做出區分，故在此「雜氣質而言」的氣質之性談論存有者氣稟的問題時，善惡與美惡常混用而不分，他自己即說「美惡善惡，有何分別？」（〈答蔡君範五月〉，《南塘集》I，《韓國文集叢刊》，第201輯，卷14，頁317）有關朱子在這方面的問題，可參閱參閱李明輝：〈朱子論惡之根源〉，鍾彩鈞編：《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年），上冊，頁24-25、29。

46 關於這點，筆者亦於上一章（見第2節的第3小節「朱子論『本然之性』與『氣質之性』」）指出，有關資質稟賦的美惡，在朱子，即安置在「氣質」這個概念上。對朱子而言，氣質有兩個意涵，即「形質」與「資質」。朱子說：「質並氣而言，則是『形質』之『質』；若生質，則是『資質』之『質』。」（見朱熹：《朱子語類》，第1冊，卷4，頁76）所謂「形質」，意謂「生物之具」，故朱子也說：「以人物之生，必稟此理然後有性，必稟此氣然後有形。」（朱熹：〈答黃道夫〉第1書，《文集》，卷58；《朱子全書》，第23冊，頁2775）氣質在此意義下，是作為本然之性的實現原則。所謂「資質」，即「氣質之稟」，意謂人物因其形質所具有的稟賦，即「氣稟」，人物各自的氣稟同時也限制了其內在的本然之性的表現，此如朱子說：「人之才具，分明是各局於氣稟，有能有不能。」（朱熹：《朱子語類》，第2冊，卷24，頁578）在此意義下，「氣質」可謂本然之性的限制原則。而且要注意的是，朱子並不以「氣質」為性而反對二性說。簡言之，朱子是從「氣質」而不是從「未發時的氣質之性」談論稟賦的美惡。韓南塘在這個問題上，不免是疊床架屋，令問題複雜化。

47 韓元震自述其師與他的對話說：「〔……〕高明笑曰：『果然矣。未發前有善惡云云，是德昭之見也。』愚以為如是，則德昭誤矣。其後德昭之來叩其所見，儘不然矣。其意蓋謂有生之初，便有氣質之性，清濁粹駁有萬不齊，其本領之美惡如此，故為發後淑慝之種子，非謂未接物時惡念常存於心也。此說不無所見，故愚嘗印可之矣。」（李公舉上師門書辨），《南塘集》II，《韓國文集叢刊》，第202輯，卷28，頁113。

先生此書所謂「氣質，心也。太極之理，囿在心中，故曰性。此『生之謂性也』」者，政是論氣質之性，得於有生之初，而具於此心之中。本非可以感、未感，發、未發，隨時有無也。曰「氣質，心也」者，言氣質只是心，而非性也。曰「太極之理，囿在心中，故曰性」者，言雖是氣質之性，亦得理在其中，故謂之性；若是氣質而已，則不可謂之性。此即本然、氣質，只是一性，不可分而二之，而謂一有一無也。曰「此『生之謂性也』」者，言此即所謂「氣質之性而得於有生之初」云也。⁴⁸

韓元震所引的文字出於 1712 年權尚夏〈答李公舉〉函⁴⁹，由於權尚夏與韓元震立場一致，所以也可說是韓元震自道。在這封書信裡，他明白地表示「氣質之性而得於有生之初」（原文是「人生氣質，得於有生之初，雖未發之前，美惡自在」）。換言之，凡存在即是太極之理（本然之性）在氣質（心）中的實現，此即氣質之性。這即是說，韓元震認為就個體的存在論性必是氣質之性，必於氣質之性中單指其理方是本然之性。又所謂就個體的存在論性，韓元震即放在朱子「心統性情」中的「性」中談論，故他認為未發時即有氣質之性。

2. 李柬的理解

對於韓元震這個個體存有結構的理解，李柬表示了不同的看法：

夫天命率性，固通人物言者。而至於未發已發、大本達道，則專以人心寂感之妙，中和之德言之，其義蓋益精矣。今不論氣質之善惡，本心之存亡，而惟以單指為大本，則彼跖、躄、禽獸之頑，木、石、糞、壤之塞，與堯舜同有中和之德矣。其可乎？愚意則不然，論大本則必就夫本心之體而單指焉，論達道則又必就本心之用而單指焉。蓋性理之善，雖則不本於心氣，而其善之存亡，實係於心氣之善否。心之不正而性能自中，氣之不順而理能自和，天下有是乎？故單指之善，自不干涉於其器，而在人則必待夫理氣同實，心性一致處言之者。或慮理然而氣不然，性然而心不然，則畢竟不成為大本達道，不成為中和之德故也。惟物則本無可以未發已發中和之德言之者，故其單指之善，可自超脫於其器矣。然則德昭單指之說，自謂洞窮擢髓，而實則於承用之中，未嘗勘其情實矣。〔……〕今渠之索性主張底依然在朱子所謂「不中底未發」，故其極本窮源之論，不過曰「人生氣質，得於有生之初，雖未發之前，美惡自在。」〔……〕⁵⁰

李柬據《中庸》首章，認為天命、率性，固然是「通人物而言」⁵¹，但已發、未發與大本、

48 同上註，頁 104。

49 權尚夏：〈答李公舉九月〉，《寒水齋集》，《韓國文集叢刊》，第 151 輯，卷 13，頁 261。

50 李柬：〈未發辨甲午〉，《巍巖遺稿》，《韓國文集叢刊》，第 190 輯，卷 12，頁 459-460。

51 此典出於程明道：「〔……〕『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。〔……〕」程顥、程頤著：《河南程氏遺書》，卷 2 上；《二程集》，上冊，頁 29-30。朱子承襲此說，故於《四書集注》中解釋「率性之謂道」說：「率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。」（《四書章句集注》，頁 23）並於《中庸或問》中申論說：「蓋天命之性，仁、義、禮、智而已。循其仁之性，則自父子之親，以至於仁民愛物，皆道也。〔……〕性者，無一物之不得，故所謂道者，不假人為而無所不同。雖鳥獸草木之生，僅得形氣之偏，而不能有以通乎全體，然其知覺運動，榮悴開落，亦皆循其性而各有自然之理焉。至於虎狼之父子，蜂蟻之君臣，豺獺之報本，

達道卻涉及工夫論的領域，只就人而言。就天命、率性，可以談論「本然之性」與「氣質之性」，因為萬物皆對天命之性有所表現，只是因為萬物有氣稟的差異，故對天命之性的表現有偏全的不同。他解釋本然之性與氣質之性說：

大家「氣質之性」一句，近來朋友不甚勘破，百場聚訟，皆從此起鬧。深願老兄於此，細著心，明著眼，區區得以請教焉。朱子曰：「天命之性，仁、義、禮、智而已。」即是而單指則為本然之性也。兼指則為氣質之性也。而夫所謂氣質之性者，又有偏全焉，有善惡焉。人則仁義、牛則耕、馬則載，此偏全之大分也。仁與不仁，義與不義，及耕載之能否，此善惡之細分也。以仁義粹然之全，而謂之氣質之性者，驟看似乎未安，而實則於正通上須說仁義，偏塞上須說耕載，而正通偏塞是人物氣質之大分也。故仁作義不得，義作仁不得之性，朱子以為氣質之性也，必也即是而單指仁即義，義即仁，無人無物至通自若之體而後，方得為本然之性矣。⁵²

從上述引文看，李東認為氣質之性是本然之性的表現，就此表現單指其內在的存在之理即是本然之性。就此而言，人與物必須有所區分。因為人能自覺地表現天理，故雖然就「理氣不雜」而言，性理之善（或單指之善），雖不本於心氣（或不干涉於其器），但就「理氣不離」而言，本然之性是否能完全體現，則與心氣相關（「其善之存亡，實係於心氣之善否」）。至於物，則沒有自覺不自覺的問題，物只是依其形質、氣稟（即此二者即「氣質」⁵³）本能地表現本然之性，故李東說「物則本無可以未發已發、中和之德言之者，故其單指之善，可自超脫於其器矣」。依此義理，李東認為韓元震將「本然之性」與「氣質之性」納入「心統性情」，置於個體存在的存有論結構中談論，不免是「承用之中，未嘗勘其情實矣」。換言之，李東認為「本然之性」與「氣質之性」不該與「心統性情」說連結在一起談論。而若依韓元震將「本然之性」與「氣質之性」結合「心統性情」說而論個體存在的存有論結構，則將有「跖、躄、禽獸之頑，木、石、糞、壤之塞，與堯舜同有中和之德」的理論後果。這即是說，韓元震對於個體存在的存有論結構的談論是有問題的。

3. 「枯槁有性」是氣質之性還是本然之性

韓元震之所以主張未發時即有氣質之性，是因為他認為朱子主張枯槁也有氣質之性：

枯槁之物，一味至靜，而亦皆兼言理氣，謂有氣質之性。則人心之至靜者，獨不可兼言理氣者，何也？⁵⁴

就此，他批評李東等同門：

元震按：諸友之說，皆以情當氣質之性〔……〕必以情為氣質之性，則彼木石灰土

睢鳩之有別，則其形氣之所偏，又反有以存其義理之所得。尤可以見天命之本然，初無間隔，而所謂道者，亦未嘗不在是也。是豈有待於人為，而亦豈人之所得為哉？」（《中庸或問》，卷上；《朱子全書》，第6冊，頁551）

52 李東：〈與成子長〉，《巍巖遺稿》，《韓國文集叢刊》，第190輯，卷8，頁374-376。

53 參註46。

54 韓元震：〈答李公舉王辰八月〉，《南塘集》I，《韓國文集叢刊》，第201輯，卷10，頁232。

無情之物，果皆無氣質之性耶？⁵⁵

以情為氣質之性，則孟子之言犬牛人性之不同，皆指其情之動者，而木石灰土硬頑枯槁無情之物，皆可謂無氣質之性耶？昔徐子融謂「枯槁之物，只有氣質之性而無本然之性」，朱子以為非常醜差。若如公舉之論，則是枯槁之物只有本然之性而無氣質之性也。⁵⁶

韓元震依其個體存在的存有論結構，批評如崔徵厚「以性之偏全，歸之於發用之際」的同門是把「情當氣質之性」。但如上所述，李東並沒有在「心統性情」的已發 / 未發的結構下來理解「本然之性」與「氣質之性」。而且，他也曾經批判同門韓弘祚與尹焜（字晦甫，號泉西）將「本然之性」與「氣質之性」視為已發 / 未發的關係⁵⁷。不過，韓元震的意思很明顯，只要將氣質之性視為本然之性的表現，他即依其對於個體存有論結構的理解，視為以氣質之性為情。而以情為氣質之性，他認為將使枯槁沒有氣質之性，只有本然之性，因為枯槁是無情之物。

然而朱子在〈答余方叔〉中說：

天之生物，有有血氣知覺者，人獸是也；有無血氣知覺而但有生氣者，草木是也；有生氣已絕而但有形質臭味者，枯槁是也。是雖其分之殊，而其理則未嘗不同。但以其分之殊，則其理之在是者不能不異。故人為最靈而備有五常之性；禽獸則昏而不能備；草木枯槁，則又并與其知覺者而亡焉，但其所以為是物之理，則未嘗不具耳。若如所謂纔無生氣，便無此理，則是天下乃有無性之物，而理之在天下乃有空闕不滿之處也，而可乎？⁵⁸

這段引文，如同筆者於第三章指出的，(1) 對朱子而言，人與禽獸皆有「心」（知覺）而能對性理有所表現，但因氣質有清濁之別，故人物的「心」有昏明的差異，即人能有意識地知覺性理而具之，物不能，也因此對性理的內容之表現有偏全之在程度上的差別，枯槁則完全無法表現。因此，朱子主張枯槁只有本然之性。(2) 至於朱子之所以認為徐子融謂「枯槁之物，只有氣質之性而無本然之性」非常醜差，是因為對朱子而言，「氣質之性」與「天命之性」就是同一個性，而徐子融既主張枯槁有氣質之性，即不啻說枯槁就一定有本然之性，而不是朱子認為枯槁有氣質之性。此觀朱子批評徐子融以枯槁有性是氣質之性的說法是「認知覺為性」可知。再進一步地說，朱子也不是認為枯槁不但有本然之性也有氣質之性，所以他肯定陳才卿（文蔚，1154-1239）認為枯槁只有本然之性的說法⁵⁹。因為

55 韓元震：〈上師門庚寅閏月〉，同上書，卷7，頁167。

56 韓元震：〈答崔成仲己丑三月〉，同上書，卷9，頁204。

57 李東批評道：「晦、永二友，真以本然之性只作未發之體，以氣質之性只作已發之用，則其言果似乎未詳矣。」〈與宋信甫戊子〉，《巍巖遺稿》，《韓國文集叢刊》，第190輯，卷8，頁388-389。

58 朱熹：〈答余方叔〉，《文集》，卷59；《朱子全書》，第4冊，頁2854。

59 《朱子語類》載：「徐子融以書問：『枯槁之中，有性有氣，故附子熱，大黃寒，此性是氣質之性？』陳才卿謂即是本然之性。先生曰：『子融認知覺為性，故以此為氣質之性。〔……〕』才卿謂有性無仁。先生曰：『此說亦是。是他元不曾稟得此道理。惟人得其全。如動物，則又近人之性矣。〔……〕』」（《朱子語類》，第1冊，卷4，頁61）對此，牟宗三的解釋為筆者信服，他說：「『惟人得其全』云云，是就氣質之性表現上絕不同言。本然之性只是一，而且皆相同。『是它元不曾稟得此道理』當該為『是它元不曾稟得「表現其性為仁」之氣』。不曾稟得『表現其性為仁』之氣，故亦無仁這個理，而只有一純一的本然之性。」牟宗三：《心體與性體》，第3冊，頁502。

對朱子而言，如牟宗三所說：「在表現上始可說氣質之性」⁶⁰。就此而言，李東的看法是對的。

然而之所以讓韓元震感到疑惑的地方，在於他認為若要在李東等人的「氣質之性」概念上談論人物性之辨，即意謂人物之辨將在「情」上，而非「性」上：

蓋以性之偏全歸之於發用之際，故又必并驅先賢論性之偏全者，而謂論其用處。誠如是也，先賢之論性者，非實論性，而乃論情也；人、物之不同者，非在其性而乃在情也。人、物之性果同，則先聖何故謂「天地之性人為貴」乎？偏全果在於發用，則先儒何故不曰「情有偏全」，而必曰「性有偏全」乎？且枯槁無情之物，未有發用之可見，則其性之偏全，終不可論耶？抑無情者其性之全反有勝於有情者耶？聖賢之立言著說，本欲曉人而非欲罔世也，性情之論又是義理之源頭，而於此乃反掩真諱實，張虛駕誕，言雖說性，而意實論情，使千萬世千萬人眩亂於名實之際，迷惑於欺誑之中，而性之為性，卒秘而不言。何也？⁶¹

經過上述的分析，我們可以很清楚地知道，這是韓元震依其個體存在的存有論結構所產生困擾，並非朱子之說有以情論性的問題。

而就韓元震自身來說，他既以「雜氣質」的氣質之性來解釋人與人、物與物有萬不同的在先天上的資質稟賦之美惡，人物性之辨便不能在氣質之性上談論。他想到的解決方式，是在本然之性上區分「超形氣而言」的太極與「因氣質而名」的五常。「超形氣而言」的太極是萬物的存在根據，此是人物皆同的性；「因氣質而名」的五常，則因氣有偏全而理亦隨之偏全，故是人物不同的性。就此，韓元震認為人物性之辨就在「因氣質而名」的五常上。

（三）李東、韓元震對理（太極）與性（五常）的理解

1. 韓元震的理解

筆者於上一節提到韓元震因堅持「性是理墮氣中以後名」，因此區分出「渾淪一體，不可以一理稱之、一德名之」的作為人物存在之理的「超形器（氣）」的「太極」，以及自「氣」而言，「人則稟氣皆全，故其性亦皆全，物則稟氣不能全，故其性亦不能全」，人物有偏全差異的「因氣質而名」的「五常」。自「太極」而言，可說人物理同，自「五常」而言，可說人物性異。對於「超形器」的「太極」，李東與韓元震並無異議⁶²，二人所爭論的是此「超形器」的「太極」是否即是人物的性，即物是否也具有「五常」？換言之，即他們所爭論的是「超形器（氣）」的「太極」與「因氣質而名」的「五常」是否具有同一性？既然他們都認為「太極」是「超形器」的，因此爭點就在「因氣質而名」的「五常」上。韓元震對他

60 牟宗三：《心體與性體》，第3冊，頁501。

61 韓元震：〈與崔成仲別紙辛卯四月〉，《南塘集》I，《韓國文集叢刊》，第201輯，卷8，頁189。

62 李東說：「『超形器』三字，即愚一原之說也。語本無病。而但德昭之意，必外五常之實體而言之，則此不過空虛渺茫無實之物也。豈天命哉？」李東：〈五常辨甲午〉，《巍巖遺稿》，《韓國文集叢刊》，第190輯，卷12，頁462。

所謂的「因氣質而名」解釋如下：

所謂因氣質而名者，於陰指其為陰之理，而名之曰「順」；於陽指其為陽之理，而名之曰「健」；而亦未嘗以氣之昏明清濁者而雜言之，故其為健為順雖不同，而其為本善之理則自若矣。於木指仁，於金指義，義皆如此。⁶³

若五常只是「因氣質而名」，其實並不是甚麼太大的問題，因為在朱子存有論解析的論性架構下，朱子也認為：「理無跡，不可見，故於氣觀之。」⁶⁴，此意即理要自氣上看出。問題在五常是不是「因氣質而有」。因為韓元震在其「性三層」說解釋五常「因氣質」時提到：

就人心中，各指其氣之理而名之，則木之理謂之仁，金之理謂之義，火之理謂之禮，水之理謂之智，四者各有間架，不相淆雜，而亦不雜乎其氣而為言，故純善而無惡。人則稟氣皆全，故其性亦皆全，物則稟氣不能全，故其性亦不能全。此人與物不同，而人則皆同之性也。⁶⁵

所謂「因氣質而名」者，是就「心」（知覺）氣推證其所以然之理而言，而人物因稟氣有全／不全（或說全／偏）的差異，故人物性有全／不全（或說全／偏）的差異。對此，韓元震另有較詳細的談論：

夫以為知覺運動，人與物同者，豈謂人之無不知、無不覺者，物亦同之耶？蓋以知覺之在人在物者，雖有精粗之不同，其有是知覺則同；至於仁義禮智，則初無精粗之混，而非物之所得以全者。故謂知覺運動則人與物同，而仁義禮智則人與物異也。若論其仁義禮智之或存或亡，或全或偏者，則又不在于他，在乎其知覺之氣有不同耳。何以言之？物之知覺，其氣得五行之粗濁者，故其理只得為粗濁之理，雖未嘗無其理，亦不可謂仁義禮智也。虎狼之仁、蜂蟻之義之類，是於五行中亦得其一段秀氣，故其理為仁為義，而終不同全也。人之知覺，其氣得五行之精英者，故其理為仁義禮智，而知覺之發見者，莫非仁義禮智之用也。彼物之知覺雖甚粗濁，若就其事之與人彷彿者而言之，則其理亦可謂之五常，愚前所謂或者之說，一曲可通者此也。⁶⁶

很明顯地，韓元震在此是要在朱子〈答余方叔〉與《孟子·告子上》「生之謂性」章註中取得一致的解釋。朱子在〈答余方叔〉中提出的從知覺的有無與昏明來談論人物以至枯槁在存有上的階序。朱子從知覺在人物以至枯槁的昏明與有無而說「其分之殊，而其理則未嘗不同。但以其分之殊，則其理之在是者不能不異。」而在《孟子·告子上》「生之謂性」章註說：「人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，則知覺運動，人與物若不異也；以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉？」⁶⁷韓元震在此，並不取朱子「心」（知覺）的有無與昏明對於性理表現程度上的差異來談論人物性的差別，而採取了「心」（知覺）氣推證其所以然之理的方式，由心得五行（氣）之精粗，來談論其所以然之理是

63 韓元震：〈擬答李公舉〉，《南塘集》I，《韓國文集叢刊》，第201輯，卷11，頁248。

64 《朱子語類》，第1冊，卷6，頁111。

65 韓元震：〈上師門戊子八月〉，《南塘集》I，《韓國文集叢刊》，第201輯，卷7，頁163-164。

66 韓元震：〈論性同異辨辛卯〉，《南塘集》II，《韓國文集叢刊》，第202輯，卷29，頁125-126。

67 朱熹：《四書章句集注》，頁457。

否為五常。得五常之精英者（秀氣），其理才是五常（道德之理），得五行之粗濁者，其理則無以名之（相較於五常作為道德之理，此當可稱為自然之理）。韓元震說：

得五行之氣則亦得五行之理者，此固然矣。然五常者，五行秀氣之理也，必得其秀氣，然後其理方謂之五常；如不得秀氣，則雖未嘗無其理，亦不可謂五常也。人則盡得五行之秀，故五常之德無不備；物則或得一氣之秀，而不能盡得其秀，故虎狼之仁、蜂蟻之義之類，僅存其一德之明，而其餘德則不能有也。若以其同得五行之氣，而皆謂之具五常，則彼猛獸之搏噬、蚊蝎之毒螫、禽犢之無別、梟獍之食母，其性然也，而亦莫非自五行中來矣，此亦可以五常目之耶？若此而皆可謂之五常，則聖人何貴乎五常之德，而欲其人之無失耶？⁶⁸

韓元震之所以從心氣的精粗推證其所以然之理，即人之所以為人之理在五常，物與枯槁之所以為物與枯槁則只能說亦有其理（自然之理），是因為他認為這樣才能說明人物之辨。他舉例，若物跟人一樣也具有五常，則將無法解釋自然界種種如「猛獸之搏噬、蚊蝎之毒螫、禽犢之無別、梟獍之食母」等與道德價值相悖的現象。物的這些理雖然也自五行（氣）中推證出來，但顯然不是五常（至於虎狼、蜂蟻，則只各得仁、義一常）。韓元震這個談論固然有其理，但一方面其思路不同於朱子，一方面則確實表示了他是從宇宙論論性的進路來談論五常「因氣質」。換言之，五常不只是「因氣質而名」，還是「因氣質而有」。

2. 李東的理解

李東即認為韓元震之說不只是五常「因氣質而名」，也意謂五常「因氣質而有」：

德昭曰：「謂萬物皆具天命之全體，則可也；而謂皆具五常之全德，則不可。蓋天命者，超形器而言；五常者，因氣質而名。」云云，愚以為無論性命，其名理已千萬大錯矣。天下豈有天命而非五常，五常而非天命者哉？太極之有動靜，是天命流行也，元、亨、利、貞非天命之全體乎？況一陰一陽之道，未做人未做物時已具是四者，則五常之名，豈因氣質而生哉？愚嘗聞器生於道，陰陽生於太極，而未嘗聞因器而方有道，因陰陽而方有太極，因氣質而方有五常也。德昭蓋不得於言，而未嘗反求，愚恐其見正於從上所言「偏」、「全」字看不出，直至此耳。何則？人得其全者，得五行之全粹也；物得其偏者，得五行之偏駁也。其全其偏，同是五行之德也，如是看「偏」、「全」字，則決無許多障礙，許多杜撰。而今必以人具五行為全，物則半得半不得為偏，實見已定，而於二五妙合等說說不去，則又不得已為超形器之論，但未知超形器時，獨非五常之全德乎？而凡天下形器中，散殊萬物，則俱無與於天命乎？然則人與物皆形器也，其不得於天命也審矣。〔……〕⁶⁹

李東這裡的批判有二：（1）是從朱子「理氣不雜」、「理先氣後」⁷⁰的存有次序角度論五常並不是「因氣質而名」，也不是「因氣質而有」。所謂「元亨利貞〔……〕未做人未做物時

68 韓元震：〈與崔成仲別紙辛卯四月〉，《南塘集》I，《韓國文集叢刊》，第201輯，卷8，頁189-193。

69 李東：〈上遂菴先生辛卯〉，《巍巖遺稿》，《韓國文集叢刊》，第190輯，卷4，頁305-306。

70 有關朱子「理氣不雜」，舉例而言，朱子說：「須知未有此氣，已有此性，氣有不存，性卻常在。雖其方在氣中，

已具是四者，則五常之名，豈因氣質而生」、「器生於道，陰陽生於太極，而未嘗聞因器而方有道，因陰陽而方有太極，因氣質而方有五常也」。換言之，李柬認為五常即是元、亨、利、貞的別名，而且五常就是元、亨、利、貞。此合於朱子之說⁷¹。關於這點，李柬還說：

原理氣先後，則有理而有氣。論名實先後，則有實而有名矣。故有五常之理而斯有五五行之氣，有五常之實而斯有五常之名。此不易之勢也。今謂因氣之實而有理之名者，此甚說話乎？所謂「五常者，因氣質之名」，此一句八字，即渠自得之見，而實則其鑿孔生穴，宛轉膠漆之頭腦在此矣。⁷²

李柬提出的這個批判，筆者以為非常重要。因為在韓元震的「性三層」說中，雖然他強調「性非有是三層而件件不同也，人之所從而見者，有是三層耳。」但在其宇宙論性的進路下，不免有性（五常）、命（天命）在時間上不能並存的問題。李柬即指出：

雖本一物，而在天為命而不得謂之性，在物為性而不得謂之命，則必天與物兩存而後，性命方備矣。但時之不可並者，先後也。未生之命，已生之性，雖天下之絕智，豈得以並存於一時也。然則所謂性、命者，未免為前後之物，而「理通氣局」者，亦當為古今之事矣。是然乎？⁷³

甚至，李柬認為依韓元震論性的進路，自此性（五常）、命（天命）的時間性問題之下，不免導致有天命在超形器之時，人物僅只是「無與於天命」、「不得於天命」之不具價值的形器存在的理論後果⁷⁴。換言之，李柬認為性（五常）、命（天命）不能視為宇宙論的概念，而應視為存有論的概念。對於韓元震以「因氣質」來談論五常，他認為這是韓元震的獨家之見。他說：

然氣自氣，性自性，亦自不相夾雜。」（〈答劉叔文〉第1書，《文集》，卷46；《朱子全書》，頁2147）又有關朱子「理先氣後」，舉例而言，《朱子語類》載：「問：『有是理便有是氣，似不可分先後？』曰：『要之，也先有理。只不可說是今日有是理，明日卻有是氣；也須有先後。且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裡。』」（《朱子語類》，第1冊，卷1，頁4）要注意的是，朱子「理先氣後」意謂的是存有的次序，而非時間的次序。有關朱子這方面的理氣關係，請參閱李明輝《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135-137。

71 朱子在〈仁說〉中說「蓋天地之心，其德有四，曰元、亨、利、貞〔……〕」（《文集》，卷67；《朱子全書》，第23冊，卷67，頁3279）「天地之心」這一概念出自出於《易·復·象》：「復其見天地之心乎！」在理氣論上，朱子將之視為「天地之理」的同義詞，舉例言之：「問：『天地之心，天地之理。理是道理，心是主宰底意否？』曰：『心固是主宰底意，然所謂主宰者，即是理也，不是心外別有箇理，理外別有箇心。』」（《朱子語類》，第1冊，卷1，頁4）又「人之所以為人，其理則天地之理，其氣則天地之氣。理無迹，不可見，故於氣觀之。要識仁之意思，是一個渾然溫和之氣，其氣則天地陽春之氣，其理則天地生物之心。」（同上書，卷6，頁111）而在心性論上，朱子則將之等同於「性」，朱子在〈元亨利貞說〉表示：「元亨利貞，性也；生長收藏，情也；以元生，以亨長，以利收，以貞藏者，心也。〔……〕性者，心之理也；情者，心之用也；心者，性情之主也。」（《朱子全書》，第23冊，卷67，頁3254）甚至直接說：「仁義禮智，便是元亨利貞。」（《朱子語類》，第1冊，卷6，頁107）以上有關「天地之心」的討論，請參閱李明輝：《四端與七情——關於道德情感的比較哲學探討》，頁88-92。楊祖漢亦認為李柬此說合於朱子，見氏著：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），頁418-419。

72 李柬：〈五常辨甲午〉，《巍巖遺稿》，《韓國文集叢刊》，第190輯，卷12，頁462。

73 李柬：〈理通氣局辨癸巳〉，同上書，卷12，頁450。

74 李柬對於韓元震之說的這個批判，頗有將其歸類為類似筆者於本論文第2章中曾討論的湖湘學者彪德美（居正）之主張：「天命惟人得之，而物無所與」、「稟生賦形以前為天命之全體，而人物所受皆不得而與」的意味。朱子從太極作為一具超越性與絕對普遍性的存有出發，批判這種看法意謂（1）對天理的割裂；（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。此與李柬對韓元震的批判或可對比而觀。

「因氣質」三字，即渠自謂擴前人所未發者。而愚意其所見之實，則不過於「氣質之性」者見其半而不見其半矣。何者？其言曰：「在木之理謂之仁，而不可謂義；在金之理，謂之義而不可謂仁因氣質故也。」此即其截鐵插釘之論也。愚謂此朱子所謂「仁作義不得，義作仁不得」者。〔……〕元來氣質之性，也有善也有惡。德昭所見本然，不越其善一邊，故於「仁作義不得。義作仁不得」處，苦說其本然之性，而以其不仁、不義惡一邊，乃謂之氣質之性氣質之性，豈盡惡也。此其實見之本末也。窠坐節拍鐵定在「氣質」。故欲移上一原，則意不然，欲移下氣質，則心不甘，而終是其離脫不得處重在氣一邊，故畢竟曰：氣局之理、異體之理，而又苦說非氣質之性也。此則當依其所願，姑喚作「失所之本然」未妨也。但以單指、兼指言之，屬之單指，則分近於一原；屬之兼指，則勢偏於氣質。未知單指、兼指之外，又有居間可指之地乎？又以形而上、下言之，謂之形而上，則與太極無辨；謂之形而下，則與氣質無異。未知形而上下之間，又自有非彼非此之物乎？⁷⁵

李東認為韓元震以「因氣質」來談論五常，其實就是把五常當成了「氣質之性」⁷⁶。不過，這個評論對於韓元震之說也有過當之處，因為韓元震之說並沒有將惡全歸屬於「氣質之性」，在韓元震「氣質之性」這個概念，是要解釋善惡的根源的。但李東確實也說到了韓元震以「因氣質」的五常為「本然之性」在存有論地位上的尷尬之處（所謂「失所之本然」），「五常」究竟是屬於形而上還是形而下？是「太極」還是「氣質」呢⁷⁷？因為在朱子學中，「並不存在理、氣之外的第三個界域」⁷⁸

（2）李東批評韓元震誤解了朱子的人物性之辨。李東對於氣質之性的理解，如前述，是同朱子從人物對於性理的表現處說，故他在上引說：「人得其全者，得五行之全粹也；物得其偏者，得五行之偏駁也。其全其偏，同是五行之德也。」「五行之德」即是作為天命之實的五常。李東在回應其師權尚夏解釋朱子《中庸》首章「天命之謂性」註：「天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。」⁷⁹中的「各得」為「蓋理雖一原，而氣則不齊，得二五之正

75 李東：〈五常辨甲午〉，《巍巖遺稿》，《韓國文集叢刊》，第190輯，卷12，頁464-465。文中引韓元震文，當為其答蔡君範的文字：「所謂『各指其理』者，於木指仁，於金指義之類是也。若太極之為尊號，則通萬物而不改矣，烏在其為各指。」見〈答蔡君範五月〉，《南塘集》I，《韓國文集叢刊》，第201輯，卷14，頁318。朱子之說則出於《朱子語類》：「問：『五行之生，各一其性』，理同否？」曰：『同而氣質異。』曰：『既說氣質異，則理不相通。』曰：『固然。仁作義不得，義作仁不得。』（第6冊，卷94，頁2379-2378）

76 蔡茂松與楊祖漢也都認為，五常既是「因氣質」，則當視為「氣質之性」。見蔡茂松：〈湖洛兩論之研究：韓儒李巍巖與韓南塘對人物之性同異問題之論爭〉，《國立成功大學歷史學報》，第6期（1979年7月），頁234；楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，頁410。

77 在這個問題上，韓元震曾向蔡君範表示：「太極，本然之性也。剛柔善惡，氣質之性也。五常之性，對太極而言，則為氣質之性以五常為氣質之性，雖若可駭，然《聖學輯要》錄南軒說曰：『各一其性』則為仁、義、禮、智、信之理，而五行各專其一。」朱子以『各一其性』為氣質之性，而南軒、栗谷皆以五常為『各一』之性，則愚說固有所本矣。然此可為知者道，難與不知者言也；對剛柔善惡之性而言，則為本然之性。雖如此分析為言，實不以性為有三層階級而磊砢各安也，只是就渾淪一箇地頭，將理氣離合看耳。〔……〕韓元震：〈答蔡君範五月〉，《南塘集》I，《韓國文集叢刊》，第201輯，卷14，頁320-321。

78 李明輝：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋〉，《東亞朱子學的詮釋與發展》（臺北：臺灣大學出版中心，2009年），頁91。就此而言，邢麗蕪將李東與韓元震產生爭論的原因歸諸於思維方法的差異——李東使用二分法、韓元震使用三分法——並因為思維方法的不一致，導致他們無法接受對方的觀點（見氏著：《韓國儒學思想史》，頁243、246）；是將他們所面對的有關「性」的存有論問題簡化為方法論問題，不免忽略了此討論所具有的實質意義。

79 朱熹：《四書章句集注》，頁23。

且通者為人，偏且塞者為物，亦自然之勢，而人得人理，物得物理，是所謂『各得』也」⁸⁰時說：

愚意則恐正亦五常也，偏亦五常也，通亦五常也，塞亦五常也；同是五常，而正且通，故能發用，偏且塞，故不能發用，今見其發用與否，而謂之一有而一無，無適為未盡耶？朱子曰：「仁義禮智，物豈不有？但偏耳。」又問：「人具五行，物只得一行？」曰：「物亦具有五行，只得五行之偏者。」又問：「性具仁義禮智？」曰：「此猶是說「成之者性」，上面更有一陰一陽，「繼之者善」，未知做人做物，已具是四者，雖尋常昆虫之類皆有之，只偏而不全。」據此數段，則物亦得五常之理。《章句》、《圖說》之外，夫子亦嘗已明言之矣。又曰：「人之仁義禮智之粹然者，物則無也。」此又大煞較。然正且通，故粹然，偏且塞，故不能粹然；謂之未粹然，則可，並謂無五常，則惡可也！然五常之有粹駁，氣稟然也，雖在氣稟，而單指本然，則其所粹然者，亦何嘗有人、物之辨哉？⁸¹

簡言之，李東認為朱子在談論人物性之辨時，是就人物對於性理的表現上說，故說「五常之有粹駁，氣稟然也，雖在氣稟，而單指本然，則其所粹然者，亦何嘗有人、物之辨哉？」人物因氣稟有清濁之分，故對性理的表現有偏全的不同，此是朱子氣質之性的本義，也是其人物之辨之所在，而非人物的本然之性有不同。

針對李東批評韓元震以「因氣質」來談論五常是其獨家之見，韓元震則認為其說有據：

高明以「因氣質」三字謂愚自得之見，此恐考之不詳也。朱子曰：「凡言性者，因氣質而言之。」栗谷先生曰：「性者，理氣之合，理在氣中，然後為性，若不在氣中，則當謂之理，不當謂之性。」此皆愚說之所本也。朱子、栗谷皆釋性之名義，則此果以善惡之性非性之本體者言之耶？高明所謂「先有五常之名，後有五行之氣」者，此果何說？無木之地何以名仁？無金之地何以名義也？氣因理而生，理因氣而名，故《太極圖說》推陰陽五行之生，則先言太極。《中庸章句》釋健順五常之名，則先言陰陽五行，其義至精矣。於此都不察，而自謂知理氣，愚不信也。⁸²

韓元震以為他的說法是能得到朱子與李珥（栗谷，1536-1584）支持的。若他之依據朱子與李珥之說來支持其「五常（性）因氣質而名」，筆者以為並無問題。但如上述，李東與他之間的爭論點在：韓元震以「五常（性）因氣質而名」的談論下，是否包含了「五常（性）因氣質而有之」的觀點。在此回應中，他顯然閃避了這個問題。因為李東是在主張五常之名係根據五常之實——作為天地之心的元、亨、利、貞——的前提下，提出「論名實先後，則有實而有名矣。故有五常之理而斯有五行之氣，有五常之實而斯有五常之名」，批判他「因氣質而名之」是將五常之實建立在「氣」上（「今謂因氣之實而有理之名者，此甚說話乎？」）。但韓元震卻將李東的意思簡化為「先有五常之名，後有五行之氣」，這是轉化

80 李東：〈上遂菴先生辛卯〉，《巍巖遺稿》，《韓國文集叢刊》，第190輯，卷4，頁304-305。

81 同上註，頁305。文中所引朱子文字分別見《朱子語類》，第4冊，卷62，頁1492；第1冊，卷4，頁56。

82 韓元震：〈擬答李公舉〉，《南塘集》I，《韓國文集叢刊》，第201輯，卷11，頁248。文中朱子說出於〈答林德久〉第6書，《文集》，卷61；《朱子全書》，第23冊，頁2945。栗谷之說出於李珥：〈答成浩原〉第3書，《栗谷集》I，《韓國文集叢刊》，第44輯（首爾：民族文化推進會，1996年），卷10，〈答成浩原〉，頁209。

也簡化了李柬的問題；而若他真以為李柬「有五常之理而斯有五行之氣」的意思與「先有五常之名，後有五行之氣」沒有分別，則更證實了他將五常之名與五常之理混為一談，即他所謂「五常因氣質而名」意思同於「五常因氣質而有」。

（四）文本詮釋

前文曾指出，韓元震之所以提出「性三層」說，其目的在會合朱子《四書集註》中對於人物性的不同說法。就此，韓元震認為他將本然之性區分為「超形器（氣）」與「因氣質而名」正可以一致地解釋《中庸》首章「天命之謂性」註與《孟子·告子上》「生之謂性」章註。

1. 《中庸》首章「天命之謂性，率性之謂道」註

朱子在《中庸》首章「天命之謂性，率性之謂道」註曰：

命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。⁸³

對於此註，上文中已經提到權尚夏解釋註中「人物之生，因各得其所賦之理」中的「各得」為「蓋理雖一原，而氣則不齊，得二五之正且通者為人，偏且塞者為物，亦自然之勢，而人得人理，物得物理，是所謂『各得』也」。韓元震與權尚夏的看法相同，認為「此註當為性異之證，而不當為性同之案」⁸⁴，他解釋道：

〔……〕論子思之旨，則天之命物，命之以全則性亦全，人是也；命之以偏則性亦偏，物是也。而命、性之間不能有異同矣！然萬物之性，無論偏全，皆從天來，則第一言天字可見其為一原矣，故章句釋此一句曰：「天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，理亦賦焉，猶命令也，人物之生因各得其所賦之理，以為健順五常之德，則所謂性也。」夫言天於陰陽五行之上，而陰陽五行以至化生萬物皆出於天，則即以明夫一原之所在也。言命於成形理賦之下，而成形之氣不同，所賦之理亦隨以不同，則亦以明夫命物之不同也。命之既不同，則人物之生因各得其所命之理而為性者，亦安能同乎？蓋「天命之謂性，率性之謂道」二句，直是一般話語，上一句五字內不可分命、性為二，則下一句五字內亦不可分性、道為二矣！性、道不可分二，則因道之不同而可以知性之不同矣。命、性不可分二，則因性之不同，而亦可知天命之不同矣。自命而為性，自性而為道，由道而知性，由性而知命，文理血脈多少分曉，誠如來論之謂矣。竊怪夫高明既知上句之不可判二矣，何獨不能推上句之知，以反之於下句乎？纔已力言性、道之不同，而旋又力攻命、性之分言，數行之間，

83 朱熹：《四書章句集注》，頁23。

84 韓元震：〈答李公舉王辰八月〉，《南塘集》I，《韓國文集叢刊》，第201輯，卷10，頁233。

語意矛盾，不相照管〔……〕⁸⁵

簡言之，韓元震將「天命之謂性」一句，區分作為萬物存在根據的「天」，與萬物的「性」。萬物同以「天」為存在根據，故萬物物理同，然而天之命物則有分別，人「命之以全則性亦全」，物「命之以偏則性亦偏」。這個解釋符合他「超形器（氣）」的太極以及「因氣質而名之」的五常之區分。而且在這樣的區分之下，「天命之謂性」之「性」與「率性之謂道」的「道」也可以得到一致的解釋，即人率人性為人之道，物率物性為物之道⁸⁶。就此，他質問李東：

〔……〕性與道，同乎？異乎？以為異，則非敢知；以為同，則人物之道異矣，性安得同乎？所得之性、所循之性，同耶？異耶？以為異，則非敢知；以為同，則所循者異矣，所得者安得同乎？抑以為人能率性，而物不能率性歟？則《章句》所謂「人物各循其性之自然」者，又何謂也？⁸⁷

對於這個天命、率性的問題，李東曾經表示：

竊詳來旨，蓋言命則是本然之理，言性則是氣質之性，所言雖多，綱領在是矣。愚嘗聞本然者，一原也；氣質者，異體也。今以天命、五常判然區別於一原異體、彼此偏全之間者。其得失姑勿論。只《中庸》首章第一句。朱子以為「仁、義、禮、智」而已。「而已」者，無餘之辭也。〔……〕子思語意，則分明在天所命者，即是此性也，初非外此性而復有天所命者，而此全彼偏。此一原彼異體之說，則反復推究，卒未見其影響。是何然歟？以是為氣質之性，則氣質非獨有偏全也，其善惡有萬不齊。然則彼舜與跖，均為率性者歟？《中庸》首句，止為異體。是決無之理也。天命、五常判為二物，是不得於言者。〔……〕愚試嘗反復之，以一原言，則天命、五常俱可超形器，而人與物無偏全之殊，是所謂「本然之性」也。以異體言，則天命、五常，俱可因氣質，而不獨人與物有偏全，聖與凡之間，又是千階萬級。而偏處性命俱偏，全處性命俱全，是所謂「氣質之性」也。此豈難見之物，可易之理哉！⁸⁸

李東指出（1）若依韓元震將「天命之謂性」之「性」視為人物偏全之性，則此「性」當是朱子的「氣質之性」（雖然韓元震以為是「本然之性」），就此而言，人人物物其實都不同；若以此為人物所率之性，則舜與盜跖，都將是率性者。他舉朱子「『天命之謂性』，是專言理〔……〕若云兼言氣，便說『率性之謂道』不去」⁸⁹而說「此句若以氣質言之，則上智下愚舉皆率性，大大說不去矣。」⁹⁰就此，他借用韓元震「超形器」與「因氣質」的區分表示：自「一原」，即以人、物性的相同處而言，「天命」與「性」（五常）皆是「超形器」的，此即是朱子的「本然之性」；若自「異體」，即以人、物性的差異而言，「天命、五常，俱可因氣質」，此即是朱子的「氣質之性」。（2）關於「率性之謂道」呢？此正與朱子的「氣質之

85 韓元震：〈擬答李公舉〉，同上書，卷11，頁251-252。

86 韓元震說：「愚意人物之性所得之全者，亦本然也；所得之偏者，亦本然也；循其性之全而為道之全者，亦本然也；循其性之偏而為道之偏者，亦本然也。」韓元震：〈答李公舉王辰八月〉，同上書，卷10，頁236。

87 同上註，頁233。

88 李東：〈答韓德昭別紙王辰〉，《巍巖遺稿》，《韓國文集叢刊》，第190輯，卷7，頁360。

89 《朱子語類》，第4冊，卷62，頁1490。

90 李東：〈理通氣局辨癸巳〉，《巍巖遺稿》，《韓國文集叢刊》，第190輯，卷12，頁451。

性」相關。筆者已於前文李柬回應其師權尚夏有關此章注解的問題時說過，李柬認為人物因氣稟有偏正之分，故對性理的表現有偏全或粹然不粹然的不同，但不能因為物無法表現出五常，就說物不具五常以為性（「正且通，故能發用，偏且塞，故不能發用」、「正且通，故粹然，偏且塞，故不能粹然；謂之未粹然，則可，並謂無五常，則惡可也！」）。換言之，他確實認為性、道是不同的。因此他說：

朱子曰：「天命之性，理之一本也；率性之道，理之萬殊也。」又曰：「性是箇頭腦，道是箇性中分派條理。」又曰：「天命之性，指迥然孤獨而言；率性之道，指著於事物而言。」詳此數說，則可知其同，又知其異矣。豈不多少灑落乎！〔……〕以人物言之，「一本」、「頭腦」，則指「迥然孤獨」而言，故同；「萬殊」、「分派」，則指「著於事物」而言，故異矣。以人而言之，一性之渾然者，頭腦而同，萬善之流行者，分派而異矣。知其同而不知其異，則於道未審矣；執其異而反疑其同，則於性未瑩矣。⁹¹

2. 《孟子》「生之謂性」章註

朱子在《孟子·告子上》「生之謂性」章註曰：

性者，人之所得於天之理也；生者，人之所得於天之氣也。性，形而上者也；氣，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，則知覺運動，人與物若不異也；以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉？此人之性所以無不善，而為萬物之靈也。告子不知性之為理，而以所謂氣者當之，是以杞柳湍水之喻，食色無善無不善之說，縱橫繆戾，紛紜舛錯，而此章之誤乃其本根。所以然者，蓋徒知知覺運動之蠢然者，人與物同；而不知仁義禮智之粹然者，人與物異也。⁹²

韓元震認為「大抵註所以釋經也，未有經文之指同而箋註之說異也。子思『天命之性』，孟子『性善』之性，其指既同，則朱子之註說，又安得有彼此之不同乎？況其『各循』、『各有』之語，『豈物所全』之說，實相表裏，而同其為以理言性者，則今謂有一理一氣之相反者，此其於文義，亦已不深考矣。」⁹³故他認為朱子《孟子》「生之謂性」章註文中有關人物性的談論，應該要與《中庸》首章「天命之謂性，率性之謂道」的註釋相呼應，堅持朱子在此註中也以人物性之辨在「本然之性」有不同，而非「氣質之性」有不同。韓元震說：

犬率犬之性為犬之道，牛率牛之性為牛之道，人率人之性為人之道，則犬、牛、人性之「性」與率性之「性」，同一「性」字；而今乃於彼則謂「本然」，於此則謂「氣質」，在彼則以鳶飛魚躍之性為「本然」，在此則以犬吠、牛耕、人無不善之性為「氣質」，此其字義之不辨〔……〕。⁹⁴

對此，李柬有相關的回應：

91 李柬：〈五常辨甲午〉，《巍巖遺稿》，《韓國文集叢刊》，第190輯，卷12，頁463-464。

92 朱熹：《四書章句集注》，頁457。

93 韓元震：〈答玄彥明尚璧 壬辰三月〉，《南塘集》I，《韓國文集叢刊》，第201輯，卷12，頁277。

94 韓元震：〈答玄彥明癸巳五月〉，同上書，卷12，頁280。

至以孟子犬、牛、人不齊之性者，亦謂之本然。雖有朱子定論昭爛日星，而一並置之不論之地，則惑矣。氣之正通，理亦正通；氣之偏塞，理亦偏塞。故惟人得全於仁義，而犬、牛不得以全之。此豈難見之物，可疑之言乎？與己見不合，則雖朱子定論，不復致思。此甚非善學之道也，一理未格，亦何足深病哉！德昭謂孟子此章，若以氣質言，則氣質之性本兼善惡，無乃與平日性善之旨相戾乎？此又有致詳者，蓋此章論性，雖在氣質，而孟子之言，亦只在正、通、偏、塞人物之大分者言之，故其旨正在人之仁義，非物之可比；而其不仁不義之細分，則未及焉。語勢然矣。其與性善之旨，有何相戾也。然朱子於此章，其所論說，殊有本末，不可不攷。⁹⁵

李東的回應有二點可說：(1) 筆者於上一章曾指出朱子對於此章的談論，以朱子在〈答嚴時亨〉第三書對於人物性之所以有差別在「究其所以然者，却是因其氣稟之不同，而所賦之理固亦有異」⁹⁶的表達方式最容易讓人誤會，黃商伯即質疑朱子意思是否意謂在宇宙論上「氣既不齊」，導致人物在存有論上「所稟之理亦隨以異」⁹⁷？筆者並於前文指出韓元震也為此自宇宙論論性的思路所引導而提出「性三層」說，並以「因氣質而名」的五常（本然之性），作為人物性之辨所在。然而筆者也已於上一章指出，在〈答嚴時亨〉第三書所說的「因其氣稟之不同，而所賦之理固亦有異」中「所賦之理固亦有異」，其實不是一句存有論的論斷，而是知識論與其在實踐上的論斷。朱子以存有論上用字「賦」來談論知識論與其在實踐上的意涵，因此造成誤解。就此而言，朱子《孟子·告子上》「生之謂性」章的註解：「人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，則知覺運動，人與物若不異也；以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉？」其中的「物之所得而全哉」中的「得」也應當從知識論與其在實踐上的意涵來理解，而可解釋為「以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所能知覺與表現得全哉？」現在，李東說：「氣之正通，理亦正通；氣之偏塞，理亦偏塞。故惟人得全於仁義，而犬、牛不得以全之。」顯然其理解與筆者相差不遠，都以人物因氣稟有偏正通塞之分，故對性理的表現有偏全的不同。至於(2) 何以《孟子》書的宗旨在論「性善」，孟子卻於此章以「氣質（之性）」解釋人物性之辨（其實應該是朱子以「氣質之性」做解釋，此亦見李東以為孟子說與朱子註的意思並無不同）？李東則以為「氣質之性」正是在說明，人不但稟有本然之性，更有能完全體現本然之性的知覺，就人的知覺能自覺地認知並表現本然之性而言，是物所不能比的（「孟子之言，亦只在正、通、偏、塞人物之大分者言之，故其旨正在人之仁義，非物之可比」），此是人物之辨之所在（大分），至於仁／不仁、義／不義與善／惡之辨（細分）⁹⁸則非孟子此章所論。就此而言，李東認為，孟子與朱子「氣質之性」的說法（其實是朱子「氣質之性」的說法，孟子並不從「氣質之性」解釋人物性之辨，李東之所以這麼說，理由同前述，即他以朱子註的意思同於孟子之說）與「性善」說並不違背。

95 李東：〈五常辨甲午〉，《巍巖遺稿》，《韓國文集叢刊》，第190輯，卷12，頁465。

96 朱熹：〈答嚴時亨〉第3書，《文集》，卷61；《朱子全書》，第23冊，卷61，頁2968。

97 黃商伯質疑朱子說：「豈氣既不齊，則所稟之理亦隨以異歟？」朱熹：〈答黃商伯〉第4書，《文集》，卷46；《朱子全書》，第22冊，頁2129-2130。

98 李東在此回應中雖僅簡略地說「不仁不義之細分」，但實際的意思當如筆者所詮釋者。筆者的詮釋可參李東對於「氣質之性」的解釋：「〔……〕夫所謂『氣質之性』者，又有偏全焉，有善惡焉。人則仁義、牛則耕、馬則載，此偏全之大分也。仁與不仁，義與不義，及耕載之能否，此善惡之細分也。」（李東：〈與成子長〉，《巍巖遺稿》，《韓國文集叢刊》，第190輯，卷8，頁375）

(五) 李東與韓元震論人物性同異之辨

由上述李東與韓元震對《孟子》「生之謂性」章註的討論，足見朱子以「氣質之性」解釋人物之辨，確實與孟子「性善」之旨有所差距，孟子是以「性善」為人物之辨的超越根據之所在，且唯有人才有此超越的道德之性；並不是以人物皆具本然之性，而將人物之辨置於氣質的偏正通塞之分上。此中差距，雖然韓元震是在朱子學內談論孟子，並跟李東一樣，認為朱子與孟子並無二致，但或許他也覺得此中略有不同。故他雖在朱子凡存在皆以「理」或「太極」為性（即「超越地（但非創生地）為其體與內在地為其性兩者完全同一化」）的義理架構下論人物之辨，卻始終強調人物之辨應在「因氣質」的「本然之性」上。他說：

人之所以異於禽獸者，非以其形之殊，乃在於其性之殊。人苟有味於其性之為貴而不知所以存之，則是雖具人之形，即便與禽獸無別。聖人為之懼，於是分別得天命、形氣二者出來，以為知覺運動形氣之所為者，人與物雖同，而仁、義、禮、智天命之所賦者，人與物不同。欲使學者於此明覈齟齬，知所以自貴於物，而不以有生之同，自陷於禽獸；則可謂聖人之利民也大，慮民也深。而其所以喚醒人處，不過曰「仁、義、禮、智」四字而已。夫子言之已明，夫子曰：「立人之道曰仁與義。」又曰：「天地之性，人為貴。」而孟子說之；孟子說之已詳，而朱子釋之。則孟子、朱子說，見「告子生之謂性章」。為後學者，但當謹守成訓，勿墜法門可也。老兄緣何以吾人至貴之性，降同於禽獸之異類，而復去其間。區區焉與較其分數多寡於五十百步之間，欲以是為人獸之別，則其亦不思而已矣。〔……〕噫！今此之論，吾二人者已各自有一副定見、一副成說，則其是非得失之決，固難以口舌文字，取必於朝夕之間。然第有一事，終必有可決之時，夫人之所以能治國平天下者，以其有五常之性也。物苟有是性，亦必能做是事，而若曰：「人物之間分數有多寡。」則是雖不能做三代以上帝王之治，亦必能做漢唐以下少康之治。若到有是時，則後人當服高明之見。若卒無有是時，則高明之說，亦非可見諸行事者，而不得為知言矣。⁹⁹

韓元震在此除再次強調人物性之辨應在人所獨有而貴於物的「仁、義、禮、智」五常之性，而非形體之外，還對提出二個對李東的批評：（1）李東以分數有多寡不足以作成人物之辨；（2）則是有關前述天命、率性的問題。

有關李東的分數說，他曾經表示：

蓋人物均受五行之氣，而偏全煞有分數。今論其分數多少，發用與否則可，於其五者之中，謂一有而一無則不可。凡一草一木，何莫非二五所造，而況較靈於草木者，寧有不盡稟五者之理哉？¹⁰⁰

其中「分數多少」，當指人物稟氣的分數多少，而不論其稟氣的分數多少，五行皆具（此有關人物在氣稟上的偏正）。既然五行皆具，則當皆稟得五常以為性。既然人物性同，則人物

99 韓元震：〈與李公舉東·別紙辛卯六月〉，《南塘集》I，《韓國文集叢刊》，第201輯，卷9，頁213-214。

100 李東：〈與崔成仲己丑〉，《巍巖遺稿》，《韓國文集叢刊》，第190輯，卷7，頁354。

之辨也就在人物氣稟上的偏正與跟此氣稟偏正相關的發用上。韓元震批評此看法說：

朱子曰：「論萬物之一原，則理同而氣異。觀萬物之異體，則氣猶相近而理絕不同。」蓋自理上看則理無不同，自氣上看則理絕不同，人物之形氣既異，則其理亦安能同哉？物之被命受生之初，其氣偏而其理亦偏矣，安有初稟其全而後梏於氣之理耶！必單言其理，然後方稟其全也。五行之氣，闕一則不得生物，故人物之生，雖皆均受五行之氣，物之所受極其偏駁，故其理亦極偏駁，豈可以此而輿論於仁義禮智之粹然者哉！〔……〕¹⁰¹

他從其宇宙論論性的進路，認為人物之形氣既異，理本就不同，而且「氣偏而其理亦偏」，何以有「初稟其全而後梏於氣之理」呢？韓元震此看法，則與其解《中庸》首章「天命之謂性，率性之謂道」堅持性、道一致有關。

對於第二個問題，李東則連同韓元震以人物之辨在「性」的主張一併回應。他說：

來論以為人異於物者，非以其形，乃在於性也。高明方主張異體，而乃反不察於氣者，何歟？彼「頭圓象天，足方象地，平正端直」者，固自絕異於物，而至其方寸之地，則虛明洞澈，靈於萬物者，專在是矣。然則人與物所爭者，理乎？氣乎？是於一原未瑩，故於異體亦未瑩。而又與自家所謂得秀氣，然後方謂五常者，自相矛盾矣。〔……〕自上智大賢以下，不能無過不及之差，故五常之在人者，全者少而偏者多。彼偏一失全如夷、惠清和之類者，雖謂之只有其德，可也。而至於一生不仁義者如跖、桀之類，雖謂之無仁義、無人性，非可乎？然見其偏一而遂謂無全體，見其不仁而遂謂無人性。則是何足與議於性命之實哉！高明所謂「有性而不能發用，則天下有無情之性」者，是亦未瑩中支辭也。彼四獸之或通者，不過就至塞中，亦可見此理之一端者而言也，擬議於人，已自霄壤矣，況其草木之全塞者乎？蓋其運動知覺、榮悴開落之間，亦莫不有自然之情理意思，而其分則益微矣。宜乎兄輩之依暗於此矣，然見其或通與全塞，而遂謂無至通至不塞者，則亦何可與議於一原之體哉！¹⁰²

李東引證《朱子語類》：

人之所以生，理與氣合而已。天理固浩浩不窮，然非是氣，則雖有是理而無所湊泊。故必二氣交感，凝結生聚，然後是理有所附著。凡人之能言語動作，思慮營為，皆氣也，而理存焉。故發而為孝弟忠信仁義禮智，皆理也。然而二氣五行，交感萬變，故人物之生，有精粗之不同。自一氣而言之，則人物皆受是氣而生；自精粗而言，則人得其氣之正且通者，物得其氣之偏且塞者。惟人得其正，故是理通而無所塞；物得其偏，故是理塞而無所知。且如人，頭圓象天，足方象地，平正端直，以其受天地之正氣，所以識道理，有知識。物受天地之偏氣，所以禽獸橫生，草木頭生向下，尾反在上。物之間有知者，不過只通得一路，如鳥之知孝，獺之知祭，犬但能守

101 韓元震：〈上師門庚寅閏月〉，《南塘集》I，《韓國文集叢刊》，第201輯，卷7，頁170

102 李東：〈答韓德昭別紙壬辰〉，《巍巖遺稿》，《韓國文集叢刊》，第190輯，卷7，頁362。

禦，牛但能耕而已。人則無不知，無不能。人所以與物異者，所爭者此耳。〔……〕¹⁰³

李東雖然跟韓元震一樣，也不認為人物之辨在形體，但相對於韓元震認為人物之辨在「性」，他則認為人物之辨在「心」，所謂「方寸之地，則虛明洞澈，靈於萬物者」，然而人之所以有「心」，乃在於人得氣之精者。故他反問韓元震「人與物所爭者，理乎？氣乎？」換言之，李東雖然認為人物之辨在「心」，但究極而言還是在「氣」。他更指出韓元震的「性三層」說，也主張心得五常之精英者（秀氣），其理才是五常。故韓元震以為人物之辨在「性」不免自相矛盾。至於天命率性的問題，李東則說得更加明白。他認為人雖然可以表現五常之性的全體，但能全幅體現的人少，表現偏至者多，故說具有某某德則可；至於終身不為仁義的跖、桀，說他們無仁義、無人性不也是可以嗎？所以韓元震認為只要沒有表現五常就意謂沒有五常之性的看法是有問題的。依同樣的道理泛論萬物，則縱使萬物的表現跟人有霄壤之別——禽獸等有知覺者了不起或只能表現四端中的一端，草木等無知覺者，則只有榮悴開落——，我們也不能說萬物對於天理（五常）全無表現。故李東以為韓元震的主張，即若萬物有五常之性而又不能有所表現，則是「天下有無情之性」、「有體無用」，是說不通的。

五、結論

筆者曾在於本章第二節提到，李東與韓元震的問題意識與在湖湘學者間產生的「天命」之辯相似：湖湘學者追問的是在「天命」具有超越性與絕對普遍性的前提下，「天命」是否也普遍地內在於人、物而為人、物的性？在這個問題上，程明道與胡五峰之說分別為張南軒與彪德美等學者所支持，然而不論是程明道或胡五峰之說，人物之辨終究皆在人所獨有的本心性體上可以得到證成。而韓元震與李東所論辯的則是在朱子存有論解析論性的方式，超越的天命定然而普遍地內在為人物之性，且在其理氣二分的理論架構中，心是氣不是理（性）的前提下，如何與孟子之說取得一致？即人物性之辨是否依然在「性」上，而不是在「心」所代表的「氣」上。換言之，在這看似是一文本詮釋的問題的外表下，其內涵卻是一不折不扣的哲學問題。在這個問題上，韓元震堅持人物性之辨在「性」上，而且提出了「性三層」說，以為人性尋找一個超越經驗層次（氣）的空間。其在朱子「本然之性」中畫分「超形氣而言」的太極與「因氣質而名」的五常，目的即在說明五常之性只有人才具有。此奮鬥相當於湖湘學者彪德美等人（甚至李東也有將韓元震的主張歸納為類似彪德美主張的說法，並對此說法提出與朱子批評彪德美不同角度的批判，見註 74）。然而，因為韓元震與湖湘學者所據的理論典範不同，所以其結果也大相逕庭。韓元震在朱子存有論解析論性的方式底下，他只能走向宇宙論論性的方式來論證人物性之不同。再加上其「因氣質而名」相當於「因氣質而有」，使得五常在存有論上的地位相當尷尬。韓元震自己就說「五常之性，對太極而言，則為氣質之性；對剛柔善惡之性而言，則為本然之性。」¹⁰⁴因此，誠如李東所指出的，韓元震在「性三層」說中也是就人的心做推證，並認為心得五常之精英者（秀氣），其理才是五常，故韓元震以為人物之辨在「性」不免自相矛盾。換言之，

¹⁰³ 《朱子語類》，第 1 冊，卷 4，頁 65-66。

¹⁰⁴ 韓元震：〈答蔡君範五月〉，《南塘集》I，《韓國文集叢刊》，第 201 輯，卷 14，頁 321。

韓元震之說，依然避免不了朱子人物之辨的究極原理在「氣」的問題。而通過李柬與韓元震對於「生之謂性」章註的討論，更顯示朱子與孟子的人性論實有不小的差距。

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