

## 「氣質之性何在？」(續) —

### 韓國寒洲學派對朱子「本然之性/氣質之性」的理解

呂政倚

#### 摘要

「天地之性/氣質之性」這組概念最早在張橫渠提出時，「氣質之性」係僅作為道德實踐的限制概念(其內涵即指人的「人之剛柔、緩急、有才與不才，氣之偏也」〔《正蒙•誠明》〕)，並希望學者通過道德實踐工夫，復其真性，故張載說：「善反之則天地之性存焉。故氣質之性，君子有弗性者焉。」(《正蒙•誠明》)。程伊川亦有相同的理解。但這組概念到了朱子哲學中，朱子因為以程明道「生之謂性，性即氣，氣即性」作為「氣質之性」的定義，所以在道德實踐的意義之外，也賦予了「氣質之性」形上學的意義，以「氣質之性」為墜在氣質之中的「本然之性」(=天地之性)，「氣質之性」成了一個與「本然之性」同一，而只是在不同脈絡下有不同指稱的「性」。不過朱子並沒有意識到他的理解並不同於張橫渠與程伊川，加上朱子於「枯槁有性」的討論中，以「知覺」(心)的有無來為人與動植等萬有進行分類，因此在韓國栗谷學派中產生了追問「天地之性/氣質之性」是否存有於「心」之未發的「未發時氣質之性有無」的新問題。韓國儒者之所以追問這個問題，與他們的實踐關懷有關，如提出這個問題的韓元震(南塘)，他一方面認為在朱子「理氣二分」、「心是氣」、「心統性情」的義理問架下，「氣質之性」既是「性」，則當存有於心之「未發」；一方面也認為只有在理論上將「氣質之性」置於「未發」，方能將「變化氣質」的工夫，與「心」關聯起來(關於這個在栗谷學派中的爭議，筆者已為文〈「氣質之性何在？」——湖洛諸儒對朱子「本然之性/氣質之性」的理解〉作了初步的梳理)。然而這個問題也受到隸屬退溪學派的李震相(寒洲)師生關注跟討論，李震相承退溪學派「心是理氣合」之說，而與栗谷學派主張「心是氣」，雙方對朱子主體架構的認識不同；李震相甚至在「心是理氣合」的理論前提下，提出「心即理」(雖然依然不是陸王的「心即理」)的主張。那麼寒洲學派會如何討論「未發時氣質之性有無」的問題呢？又韓儒對於朱子「氣質之性」的理解與詮釋，以及與此直接相關的「變化氣質」的工夫論問題，與當代學者對朱子學的理解又有什麼不同呢？是否朱子學中包含形上學與實踐意義的「氣質之性」概念，需要如韓元震所主張的，必須將其與「未發」概念相結合，主張「未發時有氣質之性」，方能關聯於「心」之工夫，而論工夫論意涵呢？其理論後果又是什麼？此即本文所欲探究的。