

氣質之性說的成立及其意義

——以漢語思維的展開為線索

林 永 勝*

提 要

中國古代思想家在探討自我或人的問題時，通常是通過對「性」此一概念的探討來進行的。先秦兩漢儒者對性的討論十分豐富，而其共通處在於，他們都是在「人之所受以生者」這樣的思考方向下，檢討人之所以稱得上是人、其所稟受的內容究竟為何。但這種思考方向，在佛教進入中國後開始受到批判。梵語使用者是從「體」的角度來思考「性」的問題，事物的實質稱之為體，體的不變異者稱之為性。古漢語所說的性，在佛教思想家看來，是因認知與為作而生，因此只是「有為法」的性。真正的體，必須是無為法、甚至是佛，而由此歸納出的性就是法性與佛性，而對佛性的探究，也成為南北朝至唐代佛教思想的核心。中土在吸納佛教思想的過程中，利用漢語來翻譯由梵語所構造的世界觀與思維方式，由此遂產生了漢梵思維的融合，張載的天地之性、氣質之性二分的說法，正是在此背景下成立。氣質之性言個體所受以生之性，這是古漢語的思維方式，而天地之性則是在講真實不變的性體內容，這是受到梵語思維的影響，張載用「本來性」與「現實性」的架構，來安置此兩種性之間的關係，

本文於 103.06.09 收稿，104.03.04 審查通過。

* 國立臺灣大學中國文學系副教授。

DOI:10.6281/NTUCL.2015.03.48.01



臺灣大學學術
期刊資料庫

代表漢、梵思維的融合。此種說法提出後，一方面解決了先秦兩漢儒家有關人性論的爭議（未能對本來性有較深入的探討），一方面又能批判佛教佛性論在實踐上會面臨的困境（無法對個體的現實性賦予太多肯定），因此很快就得到其他理學家與內丹派所接受，成為近世儒、道思想的核心理論。

關鍵詞：人性、佛教、佛性、理學、氣質之性



臺灣大學學術
期刊資料庫

The Establishment of the Psycho-Physical Nature Theory and Its Meaning: An Exploration Based on the Thoughts of Chinese Language

Lin Yung-Sheng*

Abstract

Ancient Chinese philosophers usually explore humans through the concept of “nature.” The discussions in pre-Qin and Han dynasties Confucianism on human nature are based upon a common thesis: nature is “what human beings receive to live.” This approach is criticized after the introduction of Buddhism to China, as Sanskrit users meditate on human nature from the perspective of invariability. Buddhists think that the ancient Chinese concept of human nature is *samskṛta-dharma* (conditioned dharmas) for it is developed from phenomenal recognition, while the true nature should be *asamskṛta-dharma* (unconditioned dharmas) or even Buddha, which can be furthermore comprehended in terms of *dharmata* (dharma-nature) and *buddha-dhatu* (Buddha-nature). Therefore, the search of *buddha-dhatu* becomes the core of Buddhism from the Southern and Northern dynasties to the Tang dynasty. During the incorporation of Buddhism into central mainland China, the translation of Sanskrit cosmology and thought into Chinese bring about the fusion of Chinese and Sanskrit thoughts. Amid this context originates Zhang Zai’s theory of heaven-earth nature and psycho-physical nature. The psycho-physical nature means

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.



the nature which human beings receive to live, which conforms to ancient Chinese concepts; the heaven-earth nature refers to the true and unchanging nature, which is influenced by Sanskrit thought. Zhang Zai uses the structure of “inherent nature” and “realistic nature” to relate the two concepts of nature. As a synthesis of Sanskrit and Chinese thought, this structure resolves the pre-Qin and Han dynasties debate over human nature and the predicament of buddha-dhatu practice. Hence very soon it is accepted by other Neo-Confucianists and the Daoist school Neidan (internal alchemy) and becomes the core theory of modern Confucianism and Daoism.

Keywords: human nature, Buddhism, Buddha-nature, Neo-Confucianism, psycho-physical nature



臺灣大學學術
期刊資料庫

氣質之性說的成立及其意義

——以漢語思維的展開為線索

林 永 勝

一、前 言

中國古代思想家在探討自我或人的問題時，通常是通過對「人性」此一概念的探討來進行的。所謂的人性，目前比較籠統的被解釋為人之本質，亦即，若沒有這種本質，則無法被稱之為人。如馮友蘭認為：「某一類中之事物所必依照於某理者，……自其因依照某理而得成為某一類事物言，則謂之性。」¹ 當人知道自身的本質為何後，就可以對「自我」的意義有所體認，也能夠知曉要如何行動、甚至修養，才能讓自己成為一個理想而完整的「人」。但這種必須具備才得以稱之為人的條件是什麼，不同的學派、宗教會有不同的思考方向，從而提出以身體、氣、心、德性、理性、思維等作為人的本質，而對這些問題的反省，也建構出各學派、各宗教的實踐體系。

儒家對人的意義特別重視，其核心價值多必須在人群中才能落實，故對人性的問題也特別關注，自先秦以降，儒者對性的討論異常豐富，學者也多有分析。而本文比較關注的是，不同的思想家，是如何對人之本質這個問題進行思考的？如前面所引馮友蘭之說，是從「依照某理」這種角度來思考性的問題，但在宋代以前，思想家是否真的會從「依照某理」這種角度來思考「性」的問題？若不會，則他們對「性」這個概念到底有何種理解？又是如何對「性」的問題進行思考的？事實上，在先秦兩漢儒學、中世佛教、乃至宋明理學的討論

¹ 馮友蘭：《新理學》（上海：商務印書館，1946年），頁122。

中，「性」都屬於最核心的概念，但三者在使用性字時，其理解的意涵是否是一致的？答案應該是否定的。但這種差異又是如何形成的？本文擬從思維與語言的互構角度來進行探討。

關於語言與思想二者的關係，一直是許多思想家探討的重點。早期的思想家從自身使用語言的經驗出發來進行思考，如亞里斯多德即認為語言是思想的工具。到了近代，歐陸學者在比較哲學與普遍語言學的視野下，發現不同的民族語言，其造字、取音、表義、構句的方式常截然不同，因此各民族的人在進行思考時，其會關注的問題、思考的方向、論證的途徑等，也常呈現出迥異的面貌。亦即，語言的成立，其實是該民族試圖對其所觀察到的世界進行表象的嘗試，故不同的語言，即蘊含著不同的表象方式與世界觀，而各民族的人在思考問題時，必然會受到其語言內在邏輯的範鑄，故語言不能說是思維的工具，而應說是思維的器官。

中國近世思想（如理學、禪宗、道教內丹派等）的內涵，是以周文化為基盤的古漢語思維，在中世時通過翻譯佛經而吸納了其背後的梵語思維，這兩種語言與思維互相融攝後而成的新思維。在中世的佛經翻譯過程中，有許多重要概念是以音譯的方式被引入，如般若、禪那等，但有更多核心的概念，是譯家挑選漢語中涵義相近的字詞來進行比附，並藉由不斷的詮釋以賦予其新意，如法、性、止觀、定慧等語。其中「性」這個概念又特別值得注意，因為在先秦儒學、佛教、乃至宋明理學的討論中，「性」都屬於最核心的概念，藉由對性這個概念意涵的探討，可以觀察到古漢語、梵語與近世漢語此三種思維，在思考人之本質這個問題時的差異。本文擬以兩漢以前國人對性這個概念的思考方向，中世佛經翻譯者對性字的使用方式，以及北宋理學家何以會提出「氣質之性說」的脈絡為線索，探討「氣質之性」此一概念的成立背景，及其思想史意義。



二、行為與稟受——古漢語思想家對人之本質的思考

性字不見於甲骨文、金文，此字是在東周時由生字所衍生，如告子即言「生之謂性」。傅斯年以出土文物為據，認為先秦傳世文獻中的性字原本皆寫作生，²性字是經漢人傳抄所改異。對於傅氏論點的問題，徐復觀在《中國人性論史——先秦篇》有較詳細的檢討，其第一章〈生與性——中國人性論史的一個方法上的問題〉，即在檢討傅氏此書的缺失。徐復觀認為傅斯年沒有歷史發展的視野（即使性字從生字而得義，但也不見得就始終以生為義，漢字的字義本會隨著時代不斷孳乳，此係漢字的特性），還有，傅斯年對性、命的討論有許多是學術以外的原因（即傅氏欲以此書打破「孟子—程朱」此一道統系譜）。³傅氏在論述上的問題非本文的重點，但傅氏提出的一些觀點，如通過語言學的觀點可以解釋思想史的問題，筆者大體是認同的，但這並不是如傅斯年在其書中經常以「一聲之轉」的方式將兩個詞語等而同之，或是必須大費周章將先秦的性字全改為生字，才可以證明。而是在比較語言學的視野中，有限度的觀察漢語的特性，以及一些漢字在甲骨文、金文的造字意涵，以及這些意義如何翻出後來在東周時的意涵，從這種翻出的過程，方可以進一步考察古漢語使用者的世界觀與其思維方式等問題。

回到性字的討論上，性字既是由生字所衍生，故其涵義是由生字所孳乳。生為象形，字形上草下土，所象之形如《說文解字》云：「象草木生出土上」。⁴此一破土而出的意涵應用到人的身上時，遂有出生、產生之意涵，如《詩》云：

² 傅斯年：《性命古訓辨證》（臺北：新文豐圖書公司，1985年）。如該書第七章篇名是〈論告子言「性」實言生——兼論孟子一書之「性」字在原本當作生字〉，可以作為其論點的最佳說明。但若依傅氏論點來看，則告子的主張其實是「生之謂生」，這有何意義值得討論，就較為費解。

³ 徐復觀：《中國人性論史——先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁1-13。

⁴ 漢·許慎撰，宋·徐鉉等校定：《說文解字》（北京：中華書局，1963年），頁127下。

「父母生我。」草木以種子的型態，自地上破土而出，最後會長成跟原株相同的形態，人也是如此，會長成與父母相似的型態，故生又衍生出「繼承」這樣的意涵，如《詩》云：「夙興夜寐，無忝爾所生。」所謂「爾所生」，就是指自己從父母處所承繼的一切內容，包括生命、身體、血氣等。人之出生，乃繼承了父母、其中母親的血脈尤其重要，故生字在金文中最常出現的場合，是應用在人名，如虢生、武生、伊生、宜生等。前一字表其氏族或父母之名，後一生字則表繼承之意。金文中的這些人我們已不熟悉，但春秋時期晉獻公子稱太子申生，鄭莊公名寤生，而這就比較容易理解。申生其母為來自中國的姜姓貴族女子，其所產之子繼承了母親的血脈，故名之為申生。而鄭武公夫人武姜於寐時生莊公，至寤時始覺，武姜驚，故以寤生名之，表示不願承認寤生稟受自己的血脈。由此可知，生具有「人之所受」、「人之所稟」這樣的衍生意涵。

至春秋時代，由於生字的意涵已經過於蓬勃，因此「人之所受」這個意涵就逐漸獨立出來，由於此一意涵主要在討論人，因此加上心字旁以象人，而有性字的創制。⁵ 在《左傳》、《國語》中經常有性字的使用，而且通常是在講人因為稟受、繼承了某些東西，因而有其生。所稟受的內容有數端：一是生命或存在狀態，如《左傳·昭公八年》：「今宮室崇侈，民力彫盡，怨讎並作，莫保其性」，⁶ 或《左傳·昭公十九年》：「吾聞輔民者，節用於內而樹德於外，民樂其性而無寇讎」，⁷ 這裏的性，大概都可以作生命或存在狀態之義來理解；一是身體或血氣，如《國語·周語上》：「先王之於民也，懋正其德，而厚其性」，⁸ 這裏的性，則可以做身體或血氣來理解（《史記·留侯世家》的「留

⁵ 亦即，在古代凡是使用性字，其實就是在討論人性了，不需再加上人來加以限定。而在討論人之外事物的本質時，才要加上補充語，而稱牛之性、馬之性云云。

⁶ 晉·杜預注，唐·孔穎達正義：《春秋左傳正義》，《十三經注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），第19冊，總頁1448-1449。

⁷ 同前註，總頁1594。

⁸ 吳·韋昭注：《國語》，《文津閣四庫全書·史部》（北京：商務印書館，2006年），第403冊，卷1，總頁3。



侯性多病，杜門不出歲餘」⁹的性，也是類似的意涵）。人從父母處稟受了身體、血氣、生命，因而成為存在，這是性字較原初的意涵，戰國時告子云：「生之謂性」，曹魏時何晏云：「性者，人之所受以生者也」，¹⁰南朝梁的皇侃則說：「性者，人所稟以生也」，¹¹都是在說明性的這個核心的意涵。「人之所受以生者」此一性字較原初的意涵，同時也是生字的衍生意涵，亦即生與性在此一意涵上有部分重疊之處，但不能如傅斯年一樣，直接將兩者等同視之，凡看到性字就逕自解釋為生，而且性字之後仍有孳乳的意涵，稍後會進一步討論。

性的意涵是「人之所受以生者」，也就是指人承繼了某些內容（所受）因而展現出其存在狀態（以生）。但人所繼承的內容，如何得知？事物承繼了哪些內容，沒有辦法直接進行觀察，可以被觀察的是其展現出的存在狀態（或行為）。例如有一事物，當其可以磨損其他事物、而自身卻不會被磨損，即可從其堅硬的存在狀態，確認其承繼了堅硬這種本質。存在狀態這個概念古代被稱之為「行」，鋒銳堅硬則稱為金，亦即，凡可以觀察到有金之「行」者，就可以確認其稟受了金之「性」，而凡稟受此性者，表示其本質相同，故都可以歸入金之「類」，並用相同的部首（《說文》540部的金部）來對金之類中的個別事物進行命名。從這種角度，也就比較容易瞭解告子所主張的「白之謂白」是何意涵。亦即，凡具有白之外觀（存在狀態）者，代表其具有白之性，也就可以將其歸入白之類。¹²若事物的外表、功用、行為、存在狀態等可以區別出

⁹ 漢·司馬遷：《史記》，《二十四史》（北京：中華書局，1997年），第1冊，總頁2044。

¹⁰ 魏·何晏注，梁·皇侃疏，清·鮑廷博校：《論語集解義疏》（臺北：藝文印書館，1966年，百部叢書集成原刻景印），卷3，頁11。何晏的解釋涵義較完足，因為有「者」這個指示代名詞，指所承繼的那個部分（身體、生命、血氣等）。

¹¹ 同前註，卷9，頁3。

¹² 此即孟子質疑「白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？」而告子肯定的原因。至於孟子用「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」來進行反駁，與前一提問的邏輯關係並不類似，反而予人有強辯之感。

差異時，就表示其所稟受的性是不一樣的，而既然有不一樣的性，就可以歸為不同的類。若順此方向進行思考，那麼人是否稟受著同樣的本質，而可以歸為一個共同的類？對於這個問題，古漢語使用者會從其行為、存在狀態來進行探討。

在性是「人所受以生者」這樣的理解下，「性」字一開始不會有「人的共同本質」這樣的意涵，因為當時尚無「共同的人」這樣的概念。在周代以前的氏族社會中，不同氏族的成員，其本性是否相同？早期並不認為是相同的。氏族時代的人們因血緣關係而共同生活，而此氏族的居住環境有特定的風土條件，也會發展出其語言與符號系統，因而同一氏族會有共同的行為方式、倫理與禁忌系統等，而血緣關係越遠的族群，其行為方式等的差別則會越來越大，彼此很難溝通。而從各氏族的的存在狀態、行為方式上的差異來推論，會認為各氏族其實稟受了不同的性，因此才會展現此種差異，於是各部族遂以其血緣作為符號以區別彼此本質之異，而有圖騰（如人方、鬼方等）與姓（如姬姓、子姓等）的出現。

姓字的甲骨文字形是從母從生（母字旁在小篆中始改寫為女），《說文解字》云：「人所生也。」¹³ 此種姓，與前面討論到的生與性，是一體的三個面向，「生」是指血緣繼承的過程，「性」是對所繼承內容的描述，而「姓」則是對稟性相同者所區分出的類。如西漢大儒董仲舒云：「夏上忠，商上敬，周上文。」¹⁴ 其中夏、商與周，是指不同氏族，各以不同的姓區別其所生（夏人姒姓、商人子姓、周人姬姓）；而上（尚）忠、上敬與上文，則是指這三個部族行為方式的差異（行），由這些行為方式遂可推導出其「所受」的內容差異，也就是性。因此在早期文獻中，通常不會直接看到「人」這種稱法，而多使用「X人」，如周人、齊人、夷人等，這其實都是在對人之「類」進行區分，而區分的方式則是由其行為（行）推導出的稟受（性）之異。

¹³ 同註 4，頁 258 下。

¹⁴ 漢·班固：《漢書》，《二十四史》，第 2 冊，總頁 2518。



當一個氏族征服了另一氏族，一方面可以通過婚配讓兩個姓相互結合，一方面則可以通過政治手段強迫被征服者其改變行為方式，使之與征服部族一致，此即所謂治性、節性。《尚書·召誥》中有「節性，唯日其邁」一語，由於〈召誥〉被認為是西周初期的文獻，故傅斯年對此語亦十分苦惱，但其處理方式仍是將之解釋為「生」，因此「節性」一語在傅氏的詮釋下，其涵義竟然變為「養生」，頗令人吃驚。徐復觀批評傅氏之說，而將此語解釋為「節制個體生命中所蘊藏的欲望」。¹⁵此義雖較傅氏為勝，但仍有跳躍太快之感。筆者以為較合理的解釋，是宋代學者陳經在《陳氏尚書詳解》中所說的：

節性，惟日其邁。商民之性，既流蕩而不知反，欲節抑商人之性，使之日進于遠大之地。然亦不可不以身率之敬，為其所不可不敬之德。¹⁶

亦即，節性是通過節制商人的行為（好飲酒、淫於鬼神之類）來改易商人之性（尚敬），使其同於周人之性（尚文），而這種動作（節性）當然是與剪商（變其姓，即分割商人氏族使遷居到各地，使與周人同化）同時進行的。由此亦可知早期有商人之性、周人之性，但沒有普遍之人性這樣的概念，此一概念是在周朝天命觀的影響下逐漸展開的。

在周代以前，各氏族的信仰對象雖不盡相同，但對祖妣的崇拜則是共同、而且是最重要的，因為從自身乃至整個部族，都是受之於祖妣而生。古人認為祖妣作為超越者，可以對繼承其血脈的氏族產生實質影響，而若對祖妣的犧牲與奉獻豐厚的話，則祖妣會更為強大，從而讓其氏族得到更多的利益。商人認為自己能夠統治中夏，乃因其祖妣的力量勝過其他氏族所致，因此對於祖妣崇拜更為狂熱，對祖妣的命令也充滿崇敬與畏懼。商人雖然也有「天」這樣的信仰，但重要性遠不如祖妣（如武乙曾有射天的行為）。但商人之鼎命最後仍為周人所革易，周人自稱「小邦周」，雖然亦有祖妣的崇拜，但對祖妣的祭祀與

¹⁵ 同註3，頁7。

¹⁶ 宋·陳經：《陳氏尚書詳解》，《景印文淵閣四庫全書·經部》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第59冊，卷32，總頁308。

奉獻絕對不如「大邑商」豐厚，則周人何以能夠勝過商人，就必須設想還有在各氏族的祖妣之上，還有一個更高的存在，由其決定了各氏族的命運，而這個更高的存在即是天。由這種對天的信仰出發，周人遂以祖配天，告誡周人其得勢是因為獲得天命，故應該更加敬事天命，告誡商人其失國是因為失去天命，故應節制其性云云。而在這種從受命於祖妣、轉變為受命於天的信仰下，周人對於人的分類方式也有了轉變。

性的涵義是「所受以生者」，這個涵義其實一直很穩固（南朝梁的皇侃、唐代的韓愈等人，仍都以此來定義性），但所謂的「所受」，其內容是可以與時變化的。早期對所受的理解是父母、及由此往上推的祖妣，即同姓的直系祖先。但在周人的封建制度下，各氏族被要求以共同的標準來生活，而且其信仰對象除了祖妣之外，還有位階更高的天。各氏族可以祭祀其祖妣，祭祀天的權力則掌握在天子手中，而可以與天進行溝通的天子，遂成為天在地上的代理人。在這樣的視野下，就會認為人之所受，在父母祖妣之上，還有一個更高的源頭，因為祖妣也必須有所受，因此是受之於天而有其生。在這種視野下，人們開始會認為，各氏族的人，既然同是受之於天而生，因此其性應該是相近的，才會有互相溝通、共同生活的可能性。而在這種觀點下，遂有孔子「性相近也，習相遠也」這種論點的出現。亦即，原本人們認為夏人之性、商人之性與周人之性是不同的，但這只是因為他們在不同族群中成長，有著不同的風土條件、符號體系、生活習慣等，因為習染的關係而使其性看起來好像不一樣（習相遠）。但從更廣泛的視野來看，各族群其實都是受之於天而生，因此其性是「相近」的。由這種超越血緣之性（姓）、追求共通之性的視野出發，才會開始有「共同的人」這樣的觀點出現。

但不可忽略的是，孔子除了講「性相近也，習相遠也」，也講「唯上智與下愚不移」。在周朝制度的影響下，各氏族互相通婚、共同生活，姬姓魯國、子姓宋國、姒姓杞國、姚姓陳國等，都保持對天的信仰、國家的執政者多是具德行修養的君子，也有共同的行事準則，因此「不同的姓即有不同的性」這樣的觀念遂逐漸消失，取而代之的是另一種對性的區分。周人認為人受天地之中

以生，因此開始產生「共同的人」之概念，但此共同的人並不包含通而先識的聖人、與冥頑不靈的惡人。性是人所受以生者，而當其所受不同時，表現出的行為也會有明顯差異，而其存在狀態也完全不同。而在周人的經驗性視野中，受天地之中以生的人，可以接受教化、遵循禮義而行，但也偶有惡行的產生，這是人之「類」。但除了人之外，還有另外兩個「類」。一是通而先識的聖人，這種聖人是受天地之德以生（通常都伴隨著感生神話，表示其所受與中民本不相同），能夠瞭解天道與萬物的運行規律，而能創制垂則，中民所接受的教化、行為的規範皆是由其所制訂。這種聖人是各氏族皆有之（姚姓的舜、姒姓的禹、子姓的湯、姬姓的文、武、周公等），由聖人的行為與能力可以推知，其所受之性與中民不同，故而成為一個單獨的類，即聖人。¹⁷另外一類是冥頑不靈者，此一類是受天地之戾氣而生，沒有向善的意圖、不會接受教化、不遵守禮義、甚至不會畏懼刑罰，而且也是各氏族皆有之（如堯之子丹朱、舜之弟象、禹之裔桀、湯之裔紂等），因此也可以由其行為的冥頑不靈而認定其稟受了不同的性，因此可以形成一個獨立的類。

孔子對性思考，其實仍是在古漢語的思維方式下進行的。亦即，以往認為各氏族在行為上的差異，是受其血緣之影響（姓不同），則其性就不同，故而有周人、商人等不同的類。而在孔子處，這種區別消失，取而代之的是人的行為是否符合道德原則，由此可以將人區分為三個不同的類。個體的行為不同，代表其所受不同，而其性就是不同的。人（中民）受天地之中而生，故其性是相近的，只是因為習染而產生某些差異。至於作為上智的聖人與下愚的惡人，因其所受既與人不同，也不會因為教化、習染而改變其性，故曰「不移」。這種由行為之異，往內逆推以觀察出其所受之別，從而界定出其性之異的方法，是古漢語使用者（受佛教性論影響之前）對性的主流思考方式。

在戰國時期，孟子學生公都子曾舉當時流行的人性討論而云：

¹⁷ 正如同基督教信仰者不會因為自己與耶穌有著同樣的形體，就認為彼此稟受了同樣的本質，而古人對聖人的態度也是如此。



或曰：「性可以為善，可以為不善。是故文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴。」或曰：「有性善，有性不善。是故以堯為君而有象，以瞽瞍為父而有舜；以紂為兄之子且以為君，而有微子啟、王子比干。」¹⁸

「可以為善可以為不善」，就是孔子講的「性近習遠」，而「有性善有性不善」，則是孔子講的「唯上智與下愚不移」，這都是由個體（一般人民；瞽瞍與象這種具惡行者；微子啟與比干這種具善行者）行為之異所界定出的稟受之別。孔子之說與這些戰國時的流行說法，在董仲舒處進一步被界定為「性三品」之說，《春秋繁露·實性三十六》云：

聖人之性，不可以名性。斗筭之性，又不可以名性。名性者，中民之性。¹⁹

聖人、人與惡人，由其行為內推可以得知，其稟受了不同的性而生，分別是聖人之性、中民之性與斗筭之性，而教化、禮義所要施行的對象，只會落在「可以為善可以為不善」的中民身上，因為另兩者是不移的。這種對性的討論，是由性一直保有的「人所受以生者」這樣的意涵，再進一步由人的行為以區別其所受之異，所得出的觀點。這種對性的區分方式，在佛教思想席捲中土之前，一直是中國論性的主流，即使是中唐時提倡孟子的韓愈，仍然是主張性三品之說的。

歸納本節的討論，在古漢語中，性字由生字所孳乳，其主要意涵為「人之所受以生者」。古漢語使用者認為，萬物稟受了某種內容因而開顯出其存在的狀態，而當其存在狀態或行為方式不同時，就被認為稟賦了不同的性。在氏族社會的時代，人們認為不同氏族有不同的行為方式，故而稟受了不同的性。而

¹⁸ 漢·趙岐注，宋·孫奭疏，清·阮元校勘：《孟子注疏》，《十三經注疏》，第25冊，卷第11上，總頁353。

¹⁹ 漢·董仲舒：《春秋繁露》（上海：上海古籍出版社，1989年），頁63。此處所謂「聖人之性，不可以名性」，乃因性是人所受以生，故指的是人（中民）這個類。聖人與斗筭是特殊的類，當然亦有其性，但人數少，故在其性上加上聖人、斗筭以限定之。

在周文化的影響下，人們逐漸產生「共同的人」之概念，但仍可以依行為將人區分為聖人、中民與惡人，並認為其稟受了不同的性，而有性三品說的出現。至於其他未言性三品之說的儒者，不管是孟子講性善、荀子講性惡等，其實仍是在古漢語性字義的視野下，由人的行為界定出其稟受、從而確認人所受以生的內容為何，這可以視為古漢語思想家對人之本質的主要思考方向。

三、性與體——梵語思維對於人之本質的重構

孔子去世後，儒分為八，對性的思考與實踐方式不同，可能也是各派的區別之處。性既是「人之所受以生者」，告子便據此言「生之謂性」，而性既是受之於天，則人實無必要對其進行價值判斷，故告子亦言「性無善無不善」。但漆雕開、世碩、公孫尼子等人認為，若順著人所稟受的性而行，則在行為上仍有善惡的區別，故言「性可以為善可以為不善」，因此這些儒者主張通過「養性」的方式以去惡存善，讓中人能朝著善的方向邁進。但從這種養性成善的角度出發，又會有一種疑問：中人是否不可能成聖？下愚是否真的是不移的？由這種思考出發，孟子就指出「天下言性，皆故而已矣」，他從「鈞是人也」這類「共同的人」之角度出發，提出「性善」之說，以解決性三品之分可能會造成的理論限制，並以「性／命」之分來重新界定「可以為善者」（仁義禮智）與「可以為不善者」（耳目口鼻）。但孟子這種將受之於天但又「可以為不善者」界定為「命」的方式，為荀子所反對，荀子提出「性／偽」之分，以界定「人之所受以生者」及「可以為善者」，從而發展出「性惡」之論。到了漢代，陸賈、董仲舒、劉向、揚雄、王充等人，對性的問題還有更多的發展。

以上先秦兩漢儒者對性的討論，如性善、性惡、善惡混、無善無不善、可以為善可以為不善等，看似豐富而多端，但大體上的方向是一致的，也就是其對性的理解都是在「人之所受以生者」這樣的範疇下，來思考人之所以稱得上是人、其所稟受的內容究竟為何。即使孟子認為「天下言性，皆故而已矣」，他認為自己提出了對性的新思考，但也沒有逾越古漢語對性字的基本理解。孟

子只是從「人文化成」的角度，將「人所受以生者」的範圍擴大了。²⁰這是因為儒者在使用性字時，其思考會被性字的基本意涵所範鑄，因此如《中庸》言性、道、教，已經是古典儒學言性的極致了，到了魏晉的王弼、嵇康等人，吸收了道家對性的討論，發展出性情之論，但對性的理解也沒有太大的突破，因為道家仍是在古漢語的思維範疇下討論這個問題的。

性的意涵既是「所受以生者」，則人因為稟受人性而成為人，馬則稟受馬性而成為馬。²¹但人與馬、甚至與萬物的關連性為何？萬物之間是否有一個更加共同而根源的本質？以往對這個問題的思考，大概是放在道、氣這些概念上來討論。但殊別性、與共同的道之間的關連性為何？孔子並沒有對這個問題有太多發揮，如子貢云：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」²²戰國的儒、道思想家對此問題雖有進一步的思考，但仍會面臨一些理論上的困境。若所受以生就是其本性，則萬物依其本性而行，便是最理想的狀態，這是道家的觀點。但為了順任自身本性而行，常必須藉由破壞他物的本性來達成（如藉由殺生以維持自己的生命狀態），此即所謂「生命界的內在衝突問題」。若認為萬物雖各有其性，但能夠率性而行的則只有人，因此人在修養自身而成德後，就可以

²⁰ 亦即，原本儒者思考人所受以生的內容時，焦點集中在形氣神的身體上，以及由此身體產生的情感、嗜欲等，由此就會有無善無不善、可以為善可以為不善等各種思考。但對孟子而言，人所受以生的內容，還會包含著文化的澱積，相關問題有待進一步討論。

²¹ 如《莊子·馬蹄》云：「馬，蹄可以踐霜雪，毛可以御風寒。齧草飲水，翹足而陸，此馬之真性也。」這裏同樣是從馬的存在狀態推論馬所稟受的性。

²² 伊川認為這裏的性是在講義理之性，這是用理學家對性字所增益的內涵，去理解孔子的思想，並不可信。此語應如韓愈所說：「吾謂性與天道，一義也。若解二義，則人受以生，何者不可得聞乎哉？」亦即子貢不可得而聞的，不是孔子對性、對天道的解釋（二義），而是對「性與天道」之間的關連性的討論（一義）。正如韓愈所說，性是人受以生，此義人所盡知，怎麼可能會不可得而聞？此處亦可見到，韓愈仍是用「人受以生」來定義性，這與其性三品之理解是相呼應的。見唐·韓愈、李翱：《論語筆解·經部》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第196冊，頁10。

對萬物的本性一一進行衡量，於是服牛乘馬，從而使萬物能各盡其性。此係《中庸》的觀點，但這其實是從人的角度來審視萬物之性，並衡定其價值，也正是道家的性論所欲批判者。亦即，若只從所受以生這種殊別處談性，而沒有從一個共同處來談，則仍不免會面臨理論上的難題。而古漢語思維在性論上會面臨到的理論難題，在佛教進入中國後開始有了轉折。

與單音獨體、沒有明顯詞類區隔、無詞型變化、也沒有嚴格文法結構（但有句法）的古漢語不同，梵語是一種曲折語，其詞型、文法的變化十分繁複。梵語的名詞有三種性、三種數及八種格的型態變化，形容詞、代名詞的變化與此相同。動詞則有三種性、三種人稱、六種時態、三種語態、四種語氣的型態變化。而且比其他印歐系語言更複雜之處，梵語常將許多詞彙連結而成較長的複合語，同時，詞彙連結時會有連音變化的規律，這使得梵語主要是通過「口說／聆聽」而非「書寫／閱讀」來進行訊息傳遞的。梵語的語言特性，讓古代的印度人得以認識其世界（對事物的差別處，會進行非常細膩的區分），並以之進行思維（擅長以抽象的思考，來掌握繁複詞彙背後的共同之處），而在這種思維方式下，遂產生了吠陀與佛教的經典，而這些經典又進一步建構出更為繁複的世界觀，同時也提出了許多認識繁複世界的背後實相之方式。

隨著漢代交通西域，西域諸胡定居中土者漸眾，也逐漸有漢譯佛經的需求，而古漢語及梵語這兩種語言與世界觀，正式有了交涉。由於此時佛經的研習者仍集中於在華的胡人群體，故翻譯方式較偏向於將沒有對應漢語詞彙的梵文直接進行音譯。到晉朝，可能出於士人對佛教義理的興趣，也可能出於佛教徒欲將其義理融入士人的文化圈，因此開始有格義佛教的流行。²³ 譯家用中土

²³ 湯用彤云：「大凡世界各民族之思想，各自闢塗徑。名辭多獨有含義，往往為他族人民所不易了解。而此族文化輸入彼邦，最初均牴牾不相入。及交通稍久，了解漸深。於是恍然於二族思想，固有相同處。因乃以本國之義理，擬配外來思想。此晉初所以有格義方法之興起也。迨文化灌輸既甚久，了悟更深，於是審知外族思想，自有其源流曲折，遂瞭然其畢竟有異，此自道安、羅什以後格義之所由廢棄也。」見湯用彤：《兩漢魏晉南北朝佛教史》（北京：中華書局，1983年），上冊，頁167-168。

流行的用語、尤其是道家的概念，來轉譯佛教的語彙，因此佛被譯為道、菩薩被譯為真人、空被譯為本無、而實相則被譯為自然。「自然」在西晉玄學家討論中是重要的概念，如當時有名教／自然之爭，而郭象則主自然獨化之說。因此西晉代表性的譯家竺法護處，就大量使用「自然」一詞來翻譯許多涉及最高真理的語彙，如涅槃、實相、真如等。²⁴ 這種翻譯策略，讓兩晉士人可以用漢語的思維去掌握佛經內容，使佛教徒在清談活動中也能佔有一席之地，但也會讓中土的士人認為，佛教義理與道家的精神是一致的。因此東晉最後期的譯家，不管是西行求法返抵中土的法顯、或同時期在長安主持譯場的鳩摩羅什等人，皆改用「性」來取代竺法護所使用的「自然」譯語，並調整翻譯的策略，從而讓漢語思維對性字有了新的理解，對人的本質問題也產生了不同的思考方向。

竺法護譯經數量龐大，因此其所譯佛經有許多會與羅什、法顯所譯重疊，而將雙方的譯語互相對照，尤可見出此種轉變過程。如竺法護所譯《光讚般若經》，羅什譯為《大品般若經》，其中「自然」一詞，在《光讚》中凡 203 見，至《大品》中則只有 11 見。與此相對應的是，「性」字在《光讚》中僅 10 見，至《大品》中則暴增至 925 見。先看竺法護所使用的「自然」一詞，竺法護在翻譯指涉最高真理、最高境界之類的梵語時，基本上多將其譯為「自然」。《道德經·二十五章》言：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」人與萬物有其本性，而此本性乃受之於天，稟之於道，但就道而言，其以自身為因，自己如此，更無其他的本源可以追溯，故言自然。而這樣的概念，是比較容易與類比於佛教中涉及及不受因緣，以自身為因的相關概念。但這仍是格義的方式，無法完全說明佛教所說的真如與道家所說的道，究竟有何差別，而使學者產生更多誤解。因此到了鳩摩羅什處，這些「自然」的用語就依其音義分別被改譯為

²⁴ 黃國清：〈竺法護《正法華經》「自然」譯詞析論本〉，《中華佛學研究》第 5 期（2001 年 3 月），頁 105-122；聖凱：〈論魏晉佛教對「自然」說的吸收〉，《覺群·學術論文集》（北京：宗教文化出版社，2004 年），第四輯，頁 169-181。

「實相」、「涅槃」、「性」等詞語。例如：

【梵本法華經】sthitikā hi eṣā sada dharma-netrī prakṛtiś ca dharmāṇa sadā prabhāsvarā (51:14-15)

【護本法華經】諸佛本淨 常行自然 此諸誼者 佛所開化。(T9.72a)

【什本法華經】知法常無性。(T9.9b)

prakṛti 一詞，指事物之實體、本來具足之性質，即受外界影響亦不改變之本質。這個概念竺法護譯為「自然」，但羅什則譯為「性」，但已不是古漢語意義下的性。古漢語所說的性，即「所受以生者」，如人之性、馬之性等，這是人之所以為人、馬之所以為馬的因素，這種性看似具有不變的本質，但實則不然，因為他仍必須依因待緣而生，如羅什所譯《大智度論》中指出：

諸法性常空，假業相續，故似若不空。譬如水性自冷，假火故熱。止火停久，水則還冷。諸法性亦如是。未生時空無所有，如水性常冷。諸法眾緣，和合故有。如水得火成熱。²⁵

與古漢語使用者是從「所受」的角度來思考性的方向不同，梵語使用者如龍樹、羅什等，是從「體」的角度來思考性。事物的實質稱之為體，如人、冰、金等，而體之的不變異者稱之為性，故性與體其實是一名之兩稱。人們通過六根去掌握事物的實體，並通過歸類與心之為作而界定出各類事物的本性，如人性善、冰性寒、金性堅等，從而認為這是體之不變者。但冰若受熱融化則成水，則其性就轉變為「就下」，若持續加熱則成沸湯，則其性就轉變為「熱」。亦即，一般所認知的體（形體、物體、身體等，即諸法），是因五蘊的發用而成為有（諸法眾緣，和合故有），則針對這些有為法的存在狀態所界定出的性，也就不是固定的了（諸法性亦如是）。因此古漢語所說的性，在佛教徒看來，只是「有為法」的性，羅什稱之為「諸法之性」或「別性」。諸法之所以被認為有其性，是因為各種因緣的集合，假業相續，讓人們認為這種性是一種穩定、不

²⁵（印度）龍樹造，東晉·鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版社，1983年），第25冊，頁292上-292中。



變的狀態。但是當周遭的因緣發生變化時，諸法也隨之變化，故諸法非實相，諸法之性也不是真正的性。《大智度論》指出：

性名自有，不待因緣。若待因緣，則是作法，不名為性。諸法中皆無性。何以故？一切有為法，皆從因緣生。從因緣生，則是作法。若不從因緣和合，則是無法。如是一切諸法性不可得故，名為性空。²⁶

真實的體，必須是在一切因緣和合之前的狀態，如無為法、甚至是超越無為法的佛（或說法身），而在以法、佛為體的意義下，所歸納出的不變異者，就是「法性」與「佛性」，而這兩個譯語，正出現於法顯的譯經中。《涅槃經》在中土所以受到重視，正在於其中的「佛性」之說，而這個譯語是從法顯開始的。西晉竺法護所譯的兩卷本的《佛說方等般泥洹經》，未曾使用性字；而東晉法顯所翻譯的六卷本《大般泥洹經》，則使用了 183 次的性字，其中多言法性、佛性，即可看到佛教徒對性字意涵的開發。法顯的「法性」一詞，譯自 dharmatā 一詞，這是陰性抽象名詞 dharma（法，這是勝義的法，指佛陀的經教，與有為法的意涵相反）加上表性質、狀態的語尾 tā 所構成的詞語，指不受因緣影響的真實本體的狀態，因其也具有真實不變、超越因緣的語意，故法顯遂將其譯為「法性」。至於「佛性」一詞，則是譯自 buddha-dhātu 一詞，這是 buddha（佛）與 dhātu（界、領域）這兩個詞語構成的複合詞，指佛的全幅領域，眾生修行至此佛境界已成，於中統攝無限之德，皆依佛的智慧而起，而遍一切法。而從客觀上說，此境界就是存在的本爾狀態，也為佛智慧所如實觀照的對象。至此境界，一切經驗界的概念如生滅、因果、來去等，均用不上，故亦名為「真如」。此語可直譯為「佛界」，但由於其具有真實不變、自為因果的意涵，也蘊含著眾生的存在根據，故法顯便將其譯為「佛性」，而「一切眾生皆有佛性」之語，也是出自法顯此部譯經中。

從羅什、法顯在翻譯方式上的轉變，可以看到其對漢語思維所進行的轉化。前面提到出其佛教譯經的幾種方式，如音譯、格義等，這是因為許多梵語

²⁶ 同前註，頁 292 中。



詞彙並無對應的漢語詞彙，故譯家以音譯的方式，如實呈現梵語的音節及由此而生的內涵，這是以梵語思維為主的翻譯方式，但會造成只有通梵語者才較能理解這些經典的義理。格義是以漢語中可以對應於梵語概念的詞彙來進行翻譯，如道、無、自然等，這是以漢語思維為主的翻譯方式，可以讓中土的士人接受佛經的內容，但這兩種語言語其所構築的世界觀、思維方式本是有差異的，因此在理解上一定會造成誤差，之後遂有六家七宗的出現。而什公與法顯的方式則與此有所差異，他們不是找尋與梵語涵義相近的詞彙來進行翻譯，而是先去界定漢語字詞的核心意涵，如性字，在「所受以生者」這個意涵內，其實也隱含了一個意涵，即「不變的本質」。什公取性之「不變義」，以此來翻譯梵語中各種涉及不變之本質的詞彙，如 *prakṛti*、*svabhāva* 等，並以此義再回過頭去批判漢語思想家所討論的性，指出所受以生的性，並非真實不變的，因此不能視之為真實的本性，而這種方法也使漢語使用者對性的理解擴大了。通過這種翻譯方式，讓漢語思維與梵語思維發生了融合，從而逐漸產生了一種非屬古漢語、也非屬梵語的新語言思維。

自南北朝至隋唐，中土對於佛性的討論異常豐富而熱烈，如隋代吉藏在《三論玄義》中，曾列舉了十一種非究竟義的佛性之說。其原因在於，有些人是用古漢語的性字涵義去理解佛性，有些人是用梵語思維的性去理解，有些人是有意識的融合梵漢的思維，有些人則是無意識的被梵漢融合後的思維所影響，因此產生如此多的理解與衝突。以影響中土佛性討論最著名的北本《大般涅槃經》來看，據學者的研究指出，其「佛性」譯語所對應的梵語包含了 *buddha-dhātu*（佛界，佛的全幅領域）與 *buddha-goṭra*（佛種姓）。²⁷ 這兩個梵語指的其實是不一樣的概念，前者是佛的本然狀態（果）、後者是成佛之因，前者是無為法、後者是有為法，前者是本有、後者是始有等。耿晴曾針對南朝

²⁷ 見（日）高崎直道：《如來藏思想 I》（東京：法藏館，1988年），頁 54；（日）小川一乘：《小川一乘佛教思想論集第一卷：佛性思想論 I》（京都：法藏館，2004年），頁 54。

佛性論的發展進行討論，認為「導致關於佛性概念爭論的主要關鍵在於《涅槃經》中對於佛性概念並沒有作清楚的界定」，並指出從南朝開始，「佛性」（無為法）一詞出現了與「佛姓」（有為法）一詞混用的情形。並且，由這種關於佛性的理解出發，最後產生了中國式的佛性論，即《大乘起信論》同時將結果義的佛性（無為法）與原因義的佛性（有為法）一起歸入心真如門（無為法），並將眾生（即心生滅門，屬有為法）也安立於真如之體上。但耿晴也指出，這種混淆式的佛性理解，在嚴格區分有為法與無為法的印度佛教經典中，是不可能被接受的。²⁸

耿晴所討論的佛性概念中國化之過程，若配合本文所討論的漢梵思維之融合過程，其脈絡就會較為明晰。古漢語對「性」的各種理解，基本上都是有為法的概念，中國古代沒有明確的無為法之概念，不管是天、道、氣等，仍都是可以變動的。佛經的傳譯，引入了由梵語所構築的世界觀，而當譯經者試圖翻譯超出因果序列、真實不變、即涉及無為法的各種概念時，常會感到某種限制，因此初期時是使用「自然」來進行翻譯，後來則改用「性」字來取代之，並用總性／別性、法性／諸法之性等來區別梵語中所說的性，與古漢語所說之性的差別。但即使如此，漢語使用者在理解性字時，即使已經接受了無為法這樣的概念，但仍不會因此就放棄有為法的性字涵義，而在這種情形下，性字的意涵就會產生融攝。耿晴是站在試圖釐清印度佛經與漢語佛經對佛性概念的理解差別之立場，因此常會常用「混淆」、「誤解」等語來說明這種融攝的情形，但就漢語的特性及其思維方式來看，這種混淆其實是必然會發生的，而中國的思想也常是在這種混淆過程中展開的。何以故？

梵語既是拼音語言，當人們對一個概念進行了區分，就可以用各種構詞法創造出新的詞彙，而各詞彙就有著不同的意義。如 *dharma*（法）這個概念，

²⁸ 耿晴：〈「佛性」與「佛姓」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心〉，《漢語哲學新視域》（臺北：臺灣學生書局，2011年），頁69-97，引文見頁71。

當梵語使用者以是否有生滅來對這個概念進行區分時，就會構築出 *saṃskṛta-dharma*（有為法）與 *asaṃskṛta-dharma*（無為法）這兩個詞彙，從這兩個詞彙出發探討事物的本質，當然不可能將二者混淆，而佛教的思想也藉由對這種區分的討論而展開，但漢語就較不易出現這樣的情形。漢語是單音獨體的形式，常用字的字數也有一定限制，因此對一些問題的整體性思考，常是寄附在一個字詞上，如天、道、性、命等字。而隨著時間的推移，這種涵義寄附的動作也不斷在進行，因此一些核心的字詞，常會寄附著數十種重要的意涵，這些意涵在使用過程中也會逐漸融合，從而又產生更多新的意涵。學者在閱讀文獻時（如「天命之謂性」），必須通過「哲學工夫」，將自身所掌握的各個字所蘊含的各種意涵進行分析，以檢出最適合的一種意涵並加以詮解，因此漢語使用者常可以在解讀文獻的過程中，藉由訓詁以賦予其新意（如「之謂」、「謂之」在涵義上的差別之類。這通常不見得是最原始的意涵，而是具創造性的解讀），從而完成其思想上的創造。

使用漢語進行翻譯時，也必然會面臨上述的情形。譯經者使用性字翻譯了許多涉及無為法的概念，但漢語使用者在閱讀時，不會因此就將性字原本的有為法涵義去除。即使譯經者使用法性、佛性等方法界定此種性的內容，或是用佛性/佛性之分來對二者進行區別，但既然仍是使用性字，則性字原有的涵義，在閱讀理解過程中仍會浮現。漢語使用者隨著對佛經內容的逐漸掌握，吸收了梵語的概念及由這些概念所構築的世界觀，因此真常不變、超出因果這樣的內容也進入了「性」字的意涵中，但作為各人稟賦不同這樣的概念，也仍然是性字所具有的意涵。因此中土的佛教思想家從對漢語「性」字的整體性理解出發，對佛性概念進行理解時，就會產生將有為法/無為法融攝為一體這樣的思考方式，此即所謂梵漢融合後的思維。而同樣的，當漢語使用者有了「性」字具有真常不變、萬物同具這樣的理解後，以此進行哲學工夫再去閱讀先秦儒家、道家經典時，也會產生一種新的視野，從而有了重玄派道士的道性說提出、以及理學家的義理/氣質之性二分這種思考的出現。有關道性論的內涵，及其中涉及的古漢語的才性論/梵語的法性說之間的融攝問題，筆者已有相關的討

論，²⁹ 至於理學家從梵漢融合出發對性這個概念的新思考，則仍有進一步探討的空間。

四、體性與稟受——近世漢語思維的性／氣二分視野

張載提出的許多說法，對理學、乃至近世思想都產生了重要影響，如天地／氣質之性二分的說法提出後，隨即被二程所接受，二程並開始以此說對先秦儒家的性論進行重新詮釋，而稍晚於張載的內丹派南宗始祖張伯端，在其《玉清金笥青華秘文金寶內煉丹訣》中也抄錄了張載的性氣二分之說，以作為內丹派性命雙修工夫的理論依據。這種說法之所以被儒家、道家所普遍接受，一般的觀點是認為其解決了先秦兩漢有關性論的爭議，也讓儒、道在面對佛教的佛性論時，有了對其進行批判檢討的理論依據。如朱子的大弟子黃幹即指出：

自孟子言性善，而荀卿言性惡，揚雄言善惡混，韓文公言三品。及至橫渠張子，分為天地之性、氣質之性，然後諸子之說始定。³⁰

學者多會注意到張載性氣二分的重要性，但此重要性的關鍵主要呈現於何處，可能仍有進一步探討空間。亦即，張載此說的提出，真的只為了解決先秦兩漢儒者在人性問題上莫衷一是的爭論？還有，自兩漢以來，試圖解決上述爭論的思想家不在少數，如董仲舒、王充等，都藉由檢討諸子的性論而提出自己的平議，但其結果也就只是增加了另一種對性的解釋，而沒能真正平息爭論，何以張載之說卻可以讓諸子之說始定？最後，為何從孔子以降如此多的重要思想家，都沒有提出將性二分的說法，但張載卻突然提出了這種觀點？這些問題，通過本文有關漢語思維之展開的角度來進行考察，其脈絡應該會較為明晰。

²⁹ 林永勝：〈從才性自然到道性自然——六朝至初唐道教自然說的興起與轉折〉，《臺大文史哲學報》第71期（2009年11月），頁1-35。

³⁰ 清·王植：《正蒙初義》，《文津閣四庫全書·子部》（北京：商務印書館，2006年），第697冊，卷6，總頁631-632。

有關張載的性論，學界的討論甚多，³¹ 本文受限於主題與篇幅，無法詳細探討此一問題，而擬將焦點集中於，張載是如何通過性／氣二分來融攝古漢語及梵語思維對於人之本質的思考。筆者曾有論文針對張載的道論進行討論，³² 指出張載的道論有兩重內容：第一重指的是作為「實體」的道，張載以「太和」或「氣化」名之，此實體是以「總合義」言之，指的是整個氣化的過程與範圍，但其中又蘊含著一定的秩序（太和），以及生生不息的創造動力（虛與神），此一氣化世界與創生動力之總合即是道。至於第二重則是指作為「本體」的道，張載以「太虛」或「神」名之，此本體是以「分解義」言之，除去了氣化與世界的內容，而專指道之內因，以及創生的根源，氣以虛為因、化以神為體，方能存有及活動。至於這兩種道的關係，張載以「太虛即氣」之說界定之。亦即就虛在道中、體在用中的關係來看，道體與道渾然同體，故曰「即」；但就道體與道分指本體與世界而言，二者有其獨立的意義，故曰必須分別以「太虛」與「氣」名之。這種關係，其實就是後來二程較常使用的體／用之說，太虛是道之體，而氣化是道之用。張載的道論之所以會呈現這種結構，並非偶然發生。實體之道，是繼承中國古代道論／氣論的傳統，以「總合義」來言道；本體之道，則是受到佛教真如之說的刺激而生，以「分解義」來言道。此二種道的關係，呈現為一種「非一非異」的關係，而這種關係，也貫穿於張載的其他理論，如對身體的理解有大體／小體的區分、對知解的內容有德性之知／聞見之知的分別、對心的掌握有大心／象心的差異，至於對性的區分上，則有天地之性／氣質之性的不同。

關於個體與道的關連性，張載曾云：

³¹ 有關「氣質之性」較具理論性的討論，可參考楊儒賓：〈氣質之性的問題〉，《臺大中文學報》第8期（1996年4月），頁41-104。

³² 林永勝：〈張載「太虛即氣」重釋——兼論兩種型態的非一非異之說〉，收入鄭吉雄、林永勝主編：《易詮釋中的儒道互動》（臺北：臺大出版中心，2012年），頁243-269。

氣塊然太虛，升降飛揚，未嘗止息。……此虛實動靜之機，陰陽剛柔之始。浮而上者陽之清，降而下者陰之濁。其感通聚結，為風雨，為雪霜，萬品之流行，山川之融結，糟粕煨燼，無非教也。³³

游氣紛擾，合而成質者，生人物之萬殊。³⁴

道（也就是「太虛=氣」此一結構）是一不斷創生、未嘗止息的最高實體，其展現自體的方式，是通過氣的聚散，從遊氣分為陰陽二氣、再分為五行之氣，各氣再互相感通融結，從而由不可見的氣凝聚為可見的質，遂有個體的出現。而由於游氣的感通融結方式不同，因此有各種「氣質」的分別，並產生人與萬物等不同的物類。各物類間，因其具有一種穩定的本質，遂被認為從上天稟受了某種性，例如張載指出：

天下凡謂之性者，如言「金性剛」、「火性熱」、「牛之性」、「馬之性」也，莫非固有。凡物莫不有是性，由通、蔽、開、塞，所以有人物之別。由蔽，有厚薄，故有智愚之別。塞者牢不可開；厚者可以開，而開之也難；薄者開之也易。開則達于天道，與聖人一。³⁵

所謂金之性、牛之性，這是古漢語所理解的性，即「所受以生者」這樣的意涵。只要可以歸為一個物類，就可以歸納出其所稟受之性，而物類之所以有不同的性，是因為其受氣有通、閉、開、塞之別。但就這些性都是受氣成質後才具有的性，則這些性可以統稱為「氣質之性」。比較值得注意的是，以往儒者論所受以生之性，焦點大多集中在人性的內容，而較不會將人性與物性放在同一立場討論（告子可能有此論，但其論述內容線索已少）。但張載卻是將人性與物性一起討論，如「由通蔽開塞，所以有人物之別」云云。

張載這裏的討論若加以分析，依照其是否「可開」（能夠自盡其性）可以分為四類：第一類是聖人，其性通（氣質之性與天地之性同一），故是生而已

³³ 宋·張載：《張載集》（北京：中華書局，1978年），頁8。

³⁴ 同前註，頁9。

³⁵ 同前註，頁374。



開的狀態；第二類是上智之人，其性雖蔽而蔽薄，故開之也易，這是較容易通過修養而盡性的人；第三類是下愚之人，性蔽而其蔽也厚，故開之也難，較容易有邪枉的行為，但仍有可開之可能性；第四類則是物，其性塞，故不可開，無法自盡其性，因此必須由已開之人（在盡己之性後）來盡物之性。張載此處的說法，其實是將原本的性三品之說，以及儒者不會特別討論的物性之論，以氣質之性的角度將起整合在一起，從而解決了前述先秦兩漢思想中，較難從性論的角度討論人與萬物關連性的侷限。

物類既然因受氣不同，因此有生物／無生物、動物／植物等的區別，各物類彼此稟受不同的本性，甚至看似形體相同的人，在重視道德實踐的儒家眼中、還可因其道德行為的能力而區分為聖／凡／愚三種物類，彼此也稟賦了不同的本性。既然如此，為何物類的性可以共同討論？因為除了受氣成質所稟受的氣質之性外，萬物還有一種共同之性（因此張載才能夠用已開、可開而未開、不可開等，來分判人物之性的關係）。萬物受氣而生，氣又是道的活動狀態，則萬物便是道的分有。萬物除了此生滅的形體所稟賦的性之外，還有著另外一種性，如張載云：

性者萬物之一源，非有我之得私也。惟大人為能盡其道，是故立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成彼。³⁶

聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣！³⁷

前面提到，張載對形軀的理解，呈現為大體／小體這種二重的結構。張載應是受莊子「吾喪我」一語影響，因此有意識的區分這兩種身體的差別，凡指涉有生滅的個別形軀時，張載使用「我」來指稱，而若涉及與萬物渾然同體這種大體觀念時，張載一定會使用「吾」來指稱之，如其〈西銘〉一文只使用「吾」而未曾用「我」。氣聚成質所形成的身體，固然可以理解為自我，通過對此身體所能展現的功能／行為進行觀察，可以反推出此自我的本性為何（如聖人／

³⁶ 同前註，頁 21。

³⁷ 同前註，頁 7。



中民／斗筭之性等），但這種所受以生的性，是受到氣質／形軀之限制的，若只以此為性，則會自甘於所屬之類，而欠缺實踐或自我轉化的動力。張載認為所受以生的性，既然是氣質，則可以通過變化氣質工夫而轉化之，³⁸此時會體會到自身其實還有另一種的本性，而這種性是萬物所同具的，因此張載會說「性者萬物之一源，非有我之得私也」，亦即人除了「我」所稟受的氣質之性外，還有另一種性（吾之性），而這種性必須有著超越個體形軀的視野或經驗時，瞭解到不管氣的聚散，都只是吾之體的變化（所謂「知死而不亡者」），才能夠體會到本性還有什麼樣的內容。

張載言性，大多是在說明「吾之性」的內容，而非一般習慣講的「我之性」，若不瞭解這種分別，大概就會覺得張載的性論多有「滯詞」。如張載言「體萬物而謂之性」，³⁹這是指在超越個體形軀的限制、以「大心」體會萬物之本質後，方能夠瞭解萬物所共有的本性為何。而如「天所性者通極于道，氣之昏明不足以蔽之」，⁴⁰這是在講性與道是同一的，就其萬物之總體而言則稱之為道，從個體體證的角度則稱為性。至於「合虛與氣，有性之名」，⁴¹張載將道的內容分為道之體（太虛）與道之用（氣），二者呈現為非一非異的關係，而當學者能夠體會「太虛即氣」這樣的概念，也就是體道時，也就能夠同步瞭解到性的內容為何。張載的這些說法，大概都有隋唐重玄派之道性論的影子，亦即從道的角度講萬物共通的性，但對這種性，張載改用《左傳》中已經出現的稱法，將其名之為「天地之性」。

在瞭解了張載對氣質之性、天地之性內容的討論，大概就比較容易理解這兩種性，在張載的思想中式如何連結在一起的。關於此兩種性的關係，張載指出：

³⁸ 例如：「人之氣質美惡與貴賤夭壽之理，皆是所受定分。如氣質惡者，學即能移。」

同前註，頁 266；「有志于學者，都更不論氣之美惡，只看志如何。」頁 321。

³⁹ 同前註，頁 64。

⁴⁰ 同前註，頁 21。

⁴¹ 同前註，頁 9。



形而後有氣質之性，善反之，則天地之性存焉，故氣質之性，君子有弗性者焉。⁴²

氣聚成質遂有形體之出現，形體出現後，人們將事物依照其外觀、屬性、功能、作用等加以分類，遂有物類的區分，不同的物類被認為稟受不同的性，⁴³此係所受以生的氣質之性。物類依照著自己稟受的性而存在，並依其性的發用而活動，但類與類之間、甚至同類間的個體，常會順此性而有互相侵害的行為發生，此即荀子所論性惡，或前文所說的「生命界的內在矛盾問題」。思孟學派講盡其性、知其性，莊子講通物我，其實也都想是要解決這個問題，但古漢語思維下的思想家受到其對性字理解的影響，並沒有提出萬有共通而不變的性這樣的概念（即具有不變義的「性體」），而這樣的概念卻是梵語的思想家所著重強調的。隨著佛經的傳譯以及翻譯者使用性字來翻譯相關概念，六朝的重玄派道士其實已經將性體說吸納到其道性論之中，⁴⁴而儒學的部分，則是從張載開始的。張載認為個體通過「虛心」與「變化氣質」的工夫，可以讓自身的象心轉化為大心，對形軀的理解也可以突破個體的限制，而有與萬物渾然同體之感，所謂「聚亦吾體，散亦吾體」、「民吾同胞，物吾與也」。⁴⁵而在這種合虛與氣、以道為體的經驗中，就會感受到自身的性不是僅止於氣質之性，而是道之性或天地之性，故云「氣質之性，君子有弗性者焉」。

通過以上的討論，大概就比較容易理解，為何張載的性論可以解決先秦兩漢儒者對人性問題的爭論。先秦兩漢儒者論性，都是就人之所受以生者這樣的

⁴² 同前註，頁 23。

⁴³ 而若分類的方式不同，則各類所稟賦的性也因此有異，故陰陽、五行、八卦說文五百四十部等就是古漢語思維中逐漸發展出的類與性之觀念。

⁴⁴ 如南朝梁的道士宋文明云：「物之自然，即物之道性也。……第二明性體者，論道性以清虛自然為體，一切含識有各有其分。先稟妙一之氣以成其神，次受天命以生其身。身性等差，分各有限。天之所命，各盡其極。」見梁·宋文明：《道德義淵》，《中華道藏》（北京：華夏出版社，2004年），第5冊，頁521。

⁴⁵ 相關的討論可參考林永勝：〈惡之來源、個體化與下手工夫——有關張載變化氣質說的幾點思考〉，《漢學研究》28卷3期（2010年9月），頁1-34。

概念來討論的，但若從人的行為來觀察，本就會有聖人、凡夫、惡者等不同的區別，因此在人性的思考上，就會有性近習遠、可以為善可以為不善、性三品、善惡混等各種說法的出現，彼此各不相讓。而張載吸收了經由佛經所引入的性體概念，以此來涵攝所受以生的性，並用孟子提出的仁義禮智、《易傳》的生生之德、《中庸》所說的誠等，作為性體的內容，以此改造佛教的性體內涵。而在這種梵漢融合的視域下，先秦兩漢的性論就可以一一得到安立：荀子所說的性惡、告子所說的可以為善可以為不善、揚雄所說的善惡混，指的是氣質之性；而孟子所言性善，則是指天地之性。道的本質是仁義禮智、生生、誠等內容，但落實為個體後，則有氣質之性的成立。萬物所受氣質不均，而且形軀會有各種情感、生理欲求、氣的走作等，因此常會障蔽天地之性的開顯，這是氣質之性的「限制原則」；但若沒有個體的發用、沒有氣質之性，則天地之性亦無由展現，這是氣質之性的「表現原則」。個體存在的意義，正在於克服氣質之性的限制（先自身、再他人、最後及於萬物），從而讓天地之性的內容得到表現，而此表現與限制原則是永遠共存、同等重要的。

張載的二重性論，雖然是吸收了佛教的體性之說，但並非照搬全抄，而是以儒家的思考加以修正及超越。對佛教而言，當體證到不變的性體後，就會視所受以生之性為虛妄，於是將此部分的內容歸入心生滅門，而將焦點集中在對真如心的持守上。但對張載而言，即使體證了道體，仍必須以此形軀來進行道德行為，則形軀具有的各種限制條件仍會持續影響著實踐主體（事實上，對儒家而言本來就沒有脫離身體的純白主體），沒有一旦體證後即永不退轉之事，亦即唯有持續地對心生滅門作工夫，才是讓心真如的狀態得到貞定的關鍵（如果只從盡心的角度來講）。同時，若以盡性的角度來看，佛教在體證自己的本然狀態（盡己之性）後，大概就可以了，不需要再一一去盡物之性，因為這些內容不過是「一心」的展開。但對張載而言，個體的氣質、他者、物與世界等，仍有其獨立的價值，學者必須一一去實現其價值，若在暫時性地體道後卻沒有後半段的養性事天工夫，則體道經驗「終須有不透處」，於是不免把形軀氣質當成皮囊，把萬物與世界視為夢幻泡影，即所謂「入於禪家矣」。但若能在產

生體道經驗後，將此經驗存之，並以此涵養天地／氣質之性，則個體在本性擴充、氣質之性也道德化的同時，再秉此本性／氣質之性去應事，便能順利地盡己之性、盡物之性，從而參贊化育，這才是張載認為儒家與釋氏的不同之處。

張載的二重性論提出後，隨即被二程所吸收，二程並開始以此重新衡定先秦兩漢諸儒的性論，如孔子「性近習遠」一章，二程的解釋是：

明道曰：「性相近也，生質之性。」⁴⁶

（性相近也）伊川曰：「此言氣質之性。非言性之本也。若言其本，則性即是理，理無不善，孟子之言性善是也。何相近之有哉？」⁴⁷

「性相近也，習相遠也。性一也，何以言相近？」（伊川）曰：「此只言氣質之性也。如俗言性急、性緩之類。性安有緩急？此言性者，生之謂性也。」⁴⁸

孔子所言「性相近也」，與告子的「生之謂性」等說，被二程解釋為所受以生之性，即氣質之性。至於子貢言「夫子之言性與天道，不可得而聞」，這裏的性就被二程解釋成另一種性，即孟子的性善說。不過二程並未使用「天地之性」一語，因為天地之性一語在《左傳》中其實仍是所受以生的意涵，因此伊川在談到張載「天地之性」此一概念時，通常是用「性」或「性之本」名之。不過伊川常用理或天理之說來討論性之本的內容，因此到了朱子處，就更進一步使用「義理之性」來稱呼這種性體的概念了。以理來界定性體的內容，其實也非程朱的獨創，因為在六朝隋唐的佛性討論中，各派其實都使用理來談佛性的內容（如前面約略談到的「佛界」、還有天臺宗的「正因佛性」說、法相宗的「理佛性」等說，都是明顯例子）。伊川、朱子等人應是在理解佛性論的內涵後，又覺有不足之處，因而提出天理、義理之說以取代之，並提出「性即理」之說

⁴⁶ 宋·朱熹：《論語精義》，《景印文淵閣四庫全書·經部》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），第198冊，卷9上，頁3。

⁴⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》（臺北：中華書局，1966年，吳縣吳氏仿宋本校刊），卷9，頁2。

⁴⁸ 宋·程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，2004年），頁207。

以作為其理論核心，這也使氣質之性說的內涵更為豐富。但限於主題與篇幅，本文就無法對程朱的氣質之性說更進一步的討論了。

五、結 論

通過以上的討論可以瞭解，中國古代思想家在探討自我或人的問題時，通常是通過對「性」此一概念的探討來進行的。先秦兩漢儒者對性的討論十分豐富，如性善、性惡、善惡混、無善無不善、可以為善可以為不善等，看似互相衝突，但其實仍有共通之處。也就是他們都是在「人之所受以生者」這樣的思考方向下，去檢討人之所以稱得上是人、其所稟受的內容究竟為何。這是因為漢語的性字乃因生字而得義，故具有「人之所受以生者」這樣的核心意涵，思想家使用性字來進行思考時，就會偏向於將事物的外表、功用、行為、存在狀態等進行區分，從而檢別出其所受之性為何，遂有先秦兩漢諸子對於人性的諸般爭論。

與古漢語使用者是從「所受」的角度來思考性的方向不同，梵語使用者是從「體」的角度來思考性。事物的實質稱之為體，而體之的不變異者稱之為性。漢語使用者認為人、物等具有穩定、不變的狀態，因而對其所稟之性進行探討。但在佛教的視野中，通過感官而覺知的體，是依因待緣而有，則針對這些有為法的存在狀態所界定出的性，也就不會是固定的了。亦即，古漢語所說的性，在佛教思想家看來，只是「有為法」的性，諸法之所以被認為有其性，是因為各種因緣的集合，假業相續，讓人們認為這種性是一種穩定、不變的狀態。但是當周遭的因緣發生變化時，諸法也會隨之變化，故並非實相。真實的體，必須是在一切因緣合和之前的狀態，如無為法、甚至是超越無為法的佛（或法身），而在以法、佛為體的意義下，所歸納出的不變異者，就是法性與佛性。中土的佛教思想家在吸收了梵語就體而言性的思考方向後，也開始針對佛、法的境界進行探討，從而有三論宗的中道佛性、法相宗的二種佛性（理佛性、行佛性）、天台宗的三因佛性（正因、緣因、了因佛性）等說提出，這些對佛性

的思考，都是藉由批判「所受以生」的概念而展開的，從而展開了中國佛教的思想發展。

佛教進入中土，雖然引入了由梵語所構造的世界觀與思維方式，但由於佛經的內容仍必須藉由漢語才能進行傳譯，由此遂產生了漢梵思維的融合。佛教思想家在使用漢字來翻譯梵語的概念時，雖然藉由批判漢語原有的概念的方式來引入新的概念，但因為漢字本來就是一字多義，故即使經過佛教的洗禮，但漢字原有的意涵並不會因此消失，只是又寄附了一個新的意涵。如性字，雖然佛教徒引入體性之說，從而發展了豐富的佛性論，但性字所具有的「所受以生」這個意涵，並不會因此消失。因此當閱讀過佛教經典、但又歸屬於儒道思想的學者，再去對人之本質問題進行思考時，就會產生一種新的思考方向。如道教的重玄派受佛教影響，但仍以道為最高存有，故將傳統的道論進行重構，遂有了道體／道氣之說，萬有因稟受不同道氣而展現各種殊別狀態，但仍以道體為其共同本體，而在此視野下，重玄派思想家遂建構出「道性」之說，這是從體性的角度來重新思考萬有的共同本質，也是一種梵漢融合之後的思維。

類似的情形也見於張載的天地／氣質之性說的建構。氣質之性言個體所受以生之性，這是古漢語的思維方式，而天地之性則是在講真實不變的性體內容，這是受到梵語思維的影響，而張載用「非一非異」的架構來安置此兩種性，則代表梵漢思維的融合。此種說法提出後，一方面解決了先秦兩漢儒家有關人性論的爭議，一方面又能批判佛教佛性論在實踐上會面臨的困境，因此很快就得到其他理學家的接受，甚至內丹派也吸收了此種說法，從而成為近世儒道思想中的一個核心理論。

理學的成立，對中國近八百年來的思想文化奠立了基礎，其影響甚至及於整個東亞世界，這點在近年有關東亞儒學的研究成果中，可以明顯見出。關於理學與先秦儒學的差別處，學者當然有許多討論，如核心的經典、對聖人的理解等，而若從思維架構來觀察，理學家有一種思維架構是先秦儒學所不具備的，即二重式的思維型態。如對於性，理學家將之分為天地之性／氣質之性，二者是非一非異的關係；對於道，理學家將之分為體／用，二者同源而相涵；

對於身體，則有生理性身體及大體的區別，張載用吾與我以名之，而工夫必須同時針對二者進行修養與體證，故有性命雙修之說；至於理，則有物理與共通之理的架構，朱子也提出格物工夫，藉由格事物之理的積累，認為可以達到豁然貫通的狀態（證得共通之理）；甚至對於心的理解，也有張載的象心／大心之分，或二程的人心／道心之別等等。這種二分式的架構，為儒學的成聖之途，提供了理論上的基礎，而這種觀點是在先秦儒學中沒有被特別強調的，故可以視為理學中極為核心的一種思維模式。

理學家這種二分式思維的獨特性，學界也多有關注，並針對此種思維方式的來源進行了各種討論。筆者以往也常從三教思想交涉的角度，探討這種思想架構是如何形成的。⁴⁹但理學家提出這種二分式的思想，單純只是因為吸收了佛教所引入的體用、佛性、定慧等概念，因此有所創新？情況可能並非如此簡單。理論的提出來自觀念的建構，而觀念的形成又受到思維方式的範鑄，而思維又是通過語言來進行的，不同的語言有著不同的世界觀。因此，若從古漢語思維與梵語思維的交涉角度來思考這個問題，對於陳寅恪所說的理學之成立是一「大事因緣」之說，應該會有更深刻的體會。⁵⁰古漢語所展開的哲學思考有其豐富內容，但亦存在某些理論難題，這些理論難題很難單靠古漢語的思維方式得到解決，而這些問題在魏晉以降越發明顯。隨著對梵文佛典的翻譯，由梵

⁴⁹ 〈從才性自然到道性自然——六朝至初唐道教自然說的興起與轉折〉，此文從性論探討道教受佛性論影響而提出道性論的脈絡；〈二重的道論——以南朝重玄學派的道論為線索〉，《清華學報》新42卷2期（2012年6月），頁233-260、〈張載「太虛即氣」重釋——兼論兩種型態的非一非異之說〉，此文從氣論與佛教理體之說的雙重影響，探體道教重玄派與張載為何都會提出一種二重的道論；〈佛道交融視域下的道教身體觀——以重玄學派為中心〉，《輔仁宗教研究》第27期（2013年9月），頁1-34，此文探討道教重玄派如何受到佛教法身論的影響，而提出大體／小體的觀念，並以性命雙修的工夫來兼修此二重的身體。

⁵⁰ 陳寅恪：「中國自秦以後，以迄今日，其思想之演變歷程，至繁且久。要之，只為一大事因緣，即新儒學之產生及其傳衍而已。」見陳寅恪：〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉，《陳寅恪集·金明館叢稿二編》（北京：三聯書店，2001年），頁282。

語所構築的概念、思維模式與世界觀以漢語的形式被引入中土，而在翻譯與對話的過程中，兩種不同的語言與思維產生了碰撞，先是誤解、再重新理解、再逐漸接受、最後融攝出新的概念語彙。藉由兩種語言與思維模式的接觸與視域融合過程，漢語引入了大量新的詞彙、理解的範疇也得以擴充，從而產生了一種新的、有別於古漢語的思維方式，而國人以此種思維方式再去重新理解古代經典，也產生了新的詮釋，最後遂有理學的成立。若是能夠超越只以古漢語的概念為優先、而認為理學的說法非儒家本義（如戴震等考據學家、或伊藤仁齋等古學派，即楊儒賓所界定的「反理學者」），或以梵漢融合的思維為優先、而認為漢儒之說是儒學的倒退（如牟宗三以「天道性命相貫通」當作儒學的核心），而能針對古漢語、中世梵語與近世漢語的一些核心概念進行更深入的探討，則對於中國思想史的發展與轉折關鍵，應該還可以發現更多值得深入思考之處。

（責任校對：方韻慈）

引用書目

一、傳統文獻

漢·董仲舒：《春秋繁露》，上海：上海古籍出版社，1989年。

漢·司馬遷：《史記》，《二十四史》，北京：中華書局，1997年。

漢·班固：《漢書》，《二十四史》，北京：中華書局，1997年。

漢·許慎撰，宋·徐鉉等校定：《說文解字》，北京：中華書局，1963年。

漢·趙岐注，宋·孫奭疏，清·阮元校勘：《孟子注疏》，《十三經注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。

魏·何晏注，梁·皇侃疏，清·鮑廷博校：《論語集解義疏》，臺北：藝文印書館，1966年，百部叢書集成原刻景印。

吳·韋昭注：《國語》，《文津閣四庫全書·史部》，北京：商務印書館，2006年。

- 梁·宋文明：《道德義淵》，《中華道藏》，北京：華夏出版社，2004年。
- 晉·杜預注，唐·孔穎達正義：《春秋左傳正義》，《十三經注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，《景印文淵閣四庫全書·經部》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 宋·張載：《張載集》，北京：中華書局，1978年。
- 宋·程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，2004年。
- 宋·朱熹：《論語精義》，《景印文淵閣四庫全書·經部》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 宋·朱熹：《四書章句集注·論語集注》，臺北：中華書局，1966年，吳縣吳氏仿宋本校刊。
- 宋·陳經：《陳氏尚書詳解》，《景印文淵閣四庫全書·經部》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 清·王植：《正蒙初義》，《文津閣四庫全書·子部》，北京：商務印書館，2006年。
- （印度）龍樹造，東晉·鳩摩羅什譯：《大智度論》，《大正新修大藏經》，臺北：新文豐出版社，1983年。

二、近人論著

- * 林永勝：〈從才性自然到道性自然——六朝至初唐道教自然說的興起與轉折〉，《臺大文史哲學報》第71期（2009年11月）。
DOI:10.6258/bcla.2009.71.01
- * 林永勝：〈惡之來源、個體化與下手工夫——有關張載變化氣質說的幾點思考〉，《漢學研究》28卷3期（2010年9月）。
- 林永勝：〈張載「太虛即氣」重釋——兼論兩種型態的非一非異之說〉，收入鄭吉雄、林永勝主編：《易詮釋中的儒道互動》，臺北：臺大出版

版中心，2012年。

林永勝：〈二重的道論——以南朝重玄學派的道論為線索〉，《清華學報》新42卷2期（2012年6月）。

林永勝：〈佛道交融視域下的道教身體觀——以重玄學派為中心〉，《輔仁宗教研究》第27期（2013年9月）。

* 徐復觀：《中國人性論史——先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969年。

* 耿 晴：〈「佛性」與「佛姓」概念的混淆：以《佛性論》與《大乘起信論》為中心〉，《漢語哲學新視域》，臺北：臺灣學生，2011年。

陳寅恪：〈馮友蘭中國哲學史下冊審查報告〉，《陳寅恪集·金明館叢稿二編》，北京：三聯書店，2001年。

* 湯用彤：《兩漢魏晉南北朝佛教史》，北京：中華書局，1983年。

傅斯年：《性命古訓辨證》，臺北：新文豐圖書公司，1985年。

馮友蘭：《新理學》，上海：商務印書館，1946年。

* 黃國清：〈竺法護《正法華經》「自然」譯詞析論本〉，《中華佛學研究》第5期（2001年3月）。

* 楊儒賓：〈氣質之性的問題〉，《臺大中文學報》第8期（1996年4月）。

* 聖 凱：〈論魏晉佛教對「自然」說的吸收〉，《覺群·學術論文集》，北京：宗教文化出版社，2004年。

* (日) 小川一乘：《小川一乘佛教思想論集第一卷：佛性思想論 I》，京都：法藏館，2004年。

* (日) 高崎直道：《如來藏思想 I》，東京：法藏館，1988年。

(說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography)

Selected Bibliography

Fu, S.-N. (1985). *Xing ming gu xun bian zheng* [A critical examination of the ancient teachings on human nature and destiny]. Taipei: Shin Wen Feng

- Huang, K.-Ch. (2001). Zhu fa hu yi zheng fa hua jing zi ran yi ci xi lun [A study on the word “zi-ran” in Dharmarakṣa’s translation of the *Lotus sūtra*]. *Chung-Hwa Buddhist Studies*, 5, 105-122.
- Keng, Ch. (2011). Fo xing yu fo xing gai nian de hun yao: Yi fo xing lun yu da sheng qi xin lun wei zhong xin [The confusion between the concepts of “Buddhatva” and “Buddha-dhatu”: A discussion centering on the *Studies of Buddha nature and the Awakening of Mahāyāna faith*]. In Wang W.-Sh. (Ed.), *Han yu zhe xue xin shi yu* [New perspectives for philosophy in Chinese]. Taipei: Student.
- Lin, Y.-Sh. (2009). From talent self-being to Daoist nature self-being: The rise and development of the Daoist self-being theory from the Six Dynasties to early Tang. *Humanitas Taiwanica*, 71, 1-35.
- Lin, Y.-Sh. (2010). The origin of evil, individuation, and the starting point for self-cultivation: Thoughts on Zhang Zai’s doctrine of transformation of one’s internal disposition. *Chinese Studies*, 28(3), 1-34.
- Ogawa, I. (2004). *Ogawa ichijo bukkyo shiso ronshu: Dai 1-kan: Bussho shisoron* [Ogawa Ichijo’s collection of studies on Buddhism: Vol. 1. Studies on Buddha-nature]. Kyoto: Hozokan.
- Shi, Sh.-K. (2004). Lun wei jin fo jiao dui zi ran shuo de xi shou [On Buddhism’s absorption of the “nature” theory during the Wei Jin period]. In Shi J.-X. (Ed.), *Jue qun xue shu lun wen ji* [The awakened group: Symposium] (Vol. 4, pp. 169-181). Beijing: Religious Culture.
- Takasaki, J. (1988). *Nyoraizo shiso I* [Thought of Tathāgata-garbha I]. Kyoto: Hozokan.
- Xu, F.-G. (1969). *Zhong guo ren xing lun shi: Xian qin pian* [A history of Chinese theories of human nature: The pre-Qin period]. Taipei: Commercial Press.
- Yang, R.-B. (1996). On the idea of physical nature in New-Confucianism. *Bulletin of the Department of Chinese Literature, National Taiwan University*, 8, 41-104.

