

戰國時代的氣概念

——以出土文獻為中心

竹田健二^{*}

摘 要

在中國思想史上，學界向來認為氣概念作為特別重要的概念而登場主要是在漢代以後。雖然如此，這並不代表氣在漢代以前從未被論述過。在記錄先秦思想的文獻中，已經頻繁地討論到氣。討論氣的片段分散出現在先秦思想的現存文獻中，因此以往的研究似乎仍未解明先秦時代的氣概念為何，以及有關氣的思考在戰國時代是否已經形成體系等等問題。然而，如果一併考慮向來的研究所使用的現存文獻，以及近年的戰國時代出土文獻論述的氣思考，則勢必大舉糾正過去研究的見解。

本文藉由新出土文獻與現存文獻的氣的例子，釐清戰國中期以前的道家與儒家對於氣的多樣思考，並且認為這些多樣的有關氣的思考，即是道家與儒家順應其所關心，接受且展開在他們以前先行存在的、世界的一切現象是由氣所構成的氣思想之結果。

關鍵詞：氣、出土文獻、道家、儒家、戰國時代

^{*} 作者現任日本島根大學教育學部教授。

A Study on a Thought on *Qi* 氣 in the Warring States Period:

Focusing on Excavated Materials

Kenji Takeda

The purpose of this study is to get a new view about how the Hundred Schools of Thought (諸子百家) developed their thought on *Qi* 氣 in the Pre-Qin period. In my analysis I rely considerably on excavated materials in the Warring States period: Chu Bamboo Slips from Guo Dian 郭店; Chu Bamboo Slips of the Warring States Period Collected in Shanghai Museum; Bamboo Slips of the Warring States Period Collected in Tsing Hua University.

In conclusion, Daoism (道家) and Confucian School (儒家), certainly had various thoughts on *Qi* before the middle Warring States period: In Daoism, *Qi* is a component of everything; In Confucian School, mostly *Qi* is a component that makes up human body or mind. The important point to note is that examples using the term of *Ying Yang zhi Qi* 陰陽之氣 and *Tian Di zhi Qi* 天地之氣 can be seen in Rong Cheng Shi 容成氏 of Chu Bamboo Slips of the Warring States Period Collected in Shanghai Museum. I would suggest that the thought on *Qi* that *Qi* is a component

of everything already existed before Warring States period, Daoism and Confucian School before the middle Warring States period adopted the thought on *Qi* of precede philosopher, and developed it.

Keywords: *Qi*, excavated materials, Daoist, Confucian School,
Warring States period

戰國時代的氣概念

——以出土文獻為中心^{*}

竹田健二

序 言^{**}

在中國思想史上，學界向來認為氣概念作為特別重要的概念而登場，主要是在漢代以後。雖然如此，這並不代表氣在漢代以前未曾被論述過。在記錄先秦思想的文獻中，已經頻繁地討論到氣。

討論氣的片段雖然散見於記錄先秦思想的現存文獻中，然而以往的研究似乎仍未解明先秦時代的氣概念為何、有關氣的思考在戰國時代是否已然形成體系等等問題。

由於近年戰國時代的竹簡資料陸續出土，我們對於戰國時代有關氣的論述得以產生新的看法。截至撰寫本文的時間點為止，所謂近年出土的戰國時代竹簡資料共有三種：第一，1993年在湖北省荊門市郭店一號楚墓出土的楚簡（底下略稱為郭店楚簡）；第二，1994年上海博物館購得的戰國楚簡（底下略稱為上博楚簡）；第三，2008年清

* 本稿是日本學術振興會科學研究費基盤研究B「中國新出土文獻の思想史的研究」（代表人：大阪大學大學院文學研究科教授湯淺邦弘。題目號碼26284009）的成果。

** 本節內容因與本人長年研究課題相關，故多徵引自拙作〈「先秦時代における氣」研究史〉，《中國研究集刊》第3號（1986年6月），頁58-61。

華大學獲得的戰國竹簡（底下略稱為清華簡）。

關於郭店楚簡，學界推定郭店一號楚墓的營造年代為西元前300年左右，碳14的測定結果顯示為西元前390年±170年，因此可以確定郭店竹簡的書寫年代是戰國中期。¹上博楚簡與清華簡是盜掘簡，故而出土地點以及時期都不明。最為困擾的是，我們對於這些竹簡的副葬墓之營造年代毫無資訊。雖然如此，根據碳14的測定結果，上博楚簡的書寫年代為西元前308年±65年，清華簡則是西元前305年±30年，兩者的書寫年代推定為約莫與郭店楚簡同為戰國中期。²

郭店楚簡藉由《郭店楚墓竹簡》而公開，³唯至本文撰寫時，上博楚簡與清華簡還有未公開的部分。即便這三種戰國時代竹簡資料全貌尚未得見，但是在已經公開的資料中，有多篇文獻論述到氣概念。筆者認為論述氣概念的出土文獻之出現，突破了過往研究中無法避免的資料限制，進而釐清戰國時代氣概念的實際情況，並提供了解明氣之思想發展的線索。

本文旨在闡明戰國時期氣概念的使用情況，並對氣概念的成立與發展歸結出新的研究展望，因而首先將基於現存文獻概觀日本研究史，進而以道家與儒家為核心視角，探討戰國時代出土文獻所論述之氣概念。

¹ 參照湖北省荊門市博物館：〈荊門郭店一號楚墓〉，《文物》1997年第7期，頁35-48、崔仁義：〈荊門楚墓出土的竹簡《老子》初探〉，《荊門社會科學》1997年第5期，頁31-35。

² 參照馬承源：〈前言：戰國楚竹書的發現保護和整理〉，收於馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》（上海：上海古籍出版社，2001年），前言頁1-4、〈馬承源先生談上博簡〉，收於上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編：《上博館藏戰國楚竹書研究》（上海：上海書店，2002年），頁31-35，以及李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》（上海：中西書局，2010年），前言頁1-4。從現存的有關戰國時期的資料來看，我認為：對於清華簡真假的問題，目前我們沒有判斷「清華簡是偽簡」的確實根據。所以在這篇論文中，我認為清華簡是戰國時期的資料。

³ 可參考湖北省荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年）。

此外，關於探討對象的設定，例如是否將「陰」、「陽」視為氣等，必須慎重斟酌。由於篇幅有限，本文僅以郭店楚簡、上博楚簡以及清華簡釋讀為「氣」字之例作為探討對象；現存文獻部分，也僅專注於「氣」字之使用。

一、氣概念的原意

本節在概觀先秦時代氣概念的研究史之前，首先需要確認日本諸學者如何理解氣的原意。

筆者認為「氣」的原意大致上可以分為雲氣說與呼吸或蒸氣說兩者。雲氣說的代表人物為白川靜（1910-2006），他的見解是基於許慎《說文解字》的論說。

「氣」被收錄於《說文解字》米部，曰：「氣，饋客芻米也。从米气聲。《春秋傳》曰：『齊人來氣諸侯。』」⁴也就是說，《說文解字》中「氣」意味著送客人的食物，或者是「送」此一動詞。因此，《說文解字》的「氣」似乎有別於本文所討論的氣概念。

在《說文解字》收錄的文字中，相當於氣概念的文字即是气部所收錄的「气」字。針對「气」字，《說文解字》云：「气，雲气也。象形。凡气之屬皆从气。」⁵「气」字被視作雲氣的象形文字。

關於這個「气」字，白川氏在《字統》中陳述：「气字描述出雲氣流於天空，雲的其中一邊垂下來的形狀。乞也是同形字。卜文近似三橫畫的形狀，中畫較短。古時觀察雲氣而祈禱，例如金文：『用气嘉命』、『用气眉壽』，气字如同句、害，意味著祈求。乞原來與气同字，後來分為兩字。在卜文中，見於以气解釋為『迄』的用法。《說

⁴ 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》（臺北：萬卷樓圖書公司，2002年），頁489。

⁵ 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，頁489。

文》一上有：『雲气也』，後來被認為是氣的首次出現。」⁶

相對地，藤堂明保（1915-1985）與加藤常賢（1894-1978），以及在下一節中詳細論及的栗田直躬，則將氣的原意視為呼吸或蒸氣。

對於气、乞，藤堂氏基於「單語家族」的思考，在《漢字語源辭典》中敘述道：「這字描述呼吸被阻擋，吐氣不順之樣貌，是略帶象徵性的象形文字。可以不用想像成呼吸，而是想像成被蓋子擋住而逸出的蒸氣。要言之，气（k'iar）、乞（k'iat）這些言詞表現出氣穿透各個角落而逸洩出來，因此等同於慨、嘅（喘氣而嘆息）。煮米時，將從蓋子的縫隙露出的蒸氣稱做氣，將做菜時發出蒸氣的食物叫做饋。在喉嚨中喘氣而焦急，稱做吃，而在喉嚨中喘氣哀願，稱做乞。」⁷

加藤氏在《漢字の起源》中，針對氣字有過如下闡發：「加上意符的『米』而言，『饋（送）米』是本義。氣指的是作為薪資而收到的米，或者贈送給客人的米等等。……空氣、蒸氣等通用義的『氣』之本字是『气』。《說文》中雖然說『气』字為『雲氣也』，我反倒認為气字是人的呼吸的氣，或者蒸氣的象形字。想像冬天呼吸的氣以及蒸氣等就能清楚地理解了。」⁸

如同上述，「氣」的原義有雲氣說與呼吸或蒸氣說。至於兩者中何者正確，就筆者所見，目前沒有一個判斷材料具有決定性的根據，因此兩者都無法脫離臆測的範圍。而且如後述，被視為記錄先秦思想的現存文獻或者戰國時代出土文獻所使用的氣概念具有多樣的義涵。因此，無論氣概念之原義為何，無法只依據其原意而統一解釋在先秦時代諸文獻中出現的所有氣概念。筆者認為在現存文獻與出土文獻中，以多樣的義涵來使用氣概念，此一現象可能顯示「氣」在戰國時代已經由其原意有所衍生，成為具有複雜義涵的概念。

⁶ 白川靜：《字統》（東京：平凡社，1984年），頁138。

⁷ 藤堂明保：《漢字語源辭典》（東京：學燈社，1965年），頁704。

⁸ 加藤常賢：《漢字の起源》（東京：角川書店，1970年），頁247。

二、與氣概念相關的研究回顧

筆者認為關注先秦時代「氣」的思想發展的前行研究，大致可以分為兩個方向。

一個方向即是氣概念隨著時代一起發展，結果衍生成多樣的義涵。栗田直躬〈上代シナの典籍に見えたる「氣」の觀念〉、⁹ 黑田源次《氣の研究》¹⁰ 等屬於這類研究，成為與先秦時代「氣」的發展之相關研究的主流。

栗田直躬（1903-1998）是日本觀念史研究先驅津田左右吉（1873-1961）的弟子。栗田氏首先檢討在諸子文獻中「氣作為人類具有的作用」的意義，區分出氣的主要兩個意義：“seelisch”即是作為精神的、靈魂的作用之義涵，以及“körperlich”即是作為肉體的、生理的作用之義涵，進而指出「對人類而言，氣的義涵在這兩者之間擺盪」，但是「能夠觀察到在生活活動中 körperlich、意即有關生理的作用，這義涵反而成為基礎，作為 seelisch 作用的義涵，則好似從 körperlich 此一地盤衍伸出來的」，並指出：「körperlich 作用的義涵可以被推斷為與發揮其作用的原動力聯繫，亦即與作為生命原理的義涵聯繫。」而且此一「作為生命原理的義涵」相通於自然界的氣，也就是天地、陰陽、五行、四時、寒暖等「使物運作、支配人事，或者影響人事萬物的力量與作用」，人類的氣與自然的氣在觀念上具有密切的關聯。

栗田氏將氣此一詞彙的原義視為呼吸，進而推論：「創作出氣此一文字時，氣此一詞彙的模擬對象應該是呼吸。」進一步認為這是「從泛靈論（animism）的呼吸觀開展而衍伸為生之原理的義涵」；

⁹ 栗田直躬：《中國上代思想の研究》（東京：岩波書店，1949年），頁75-146。以下行文敘述詳參本書。

¹⁰ 黑田源次：《氣の研究》（東京：東京美術，1977年），頁1-221。以下行文敘述詳參本書。

繼而「隨著思想的進步，生之原理的義涵脫離原始的 Seele（引用者注：靈魂、神靈）觀念，傾向聚焦形成作為支配生活活動的力量之義涵」，這「作為生活活動的原動力的氣或針對 körperlich 發揮作用的氣，這些使物體運作、支配的實在力量之義涵」進一步開展成自然的天地、陰陽、五行等的氣。

黑田氏認為，戰國時代氣概念的內容原來意味著和人類生命與心理相關的「生氣」，後來《荀子》於此加上「自然之氣」的意義，之後作為「自然之氣」的使用便迅速地增加。具體而言，黑田氏指出氣不見於《尚書》、《易》、《春秋》，然而《論語》的氣則是「都意味著有關人類生活機能的生理現象」，而《孟子》的氣「乍看之下比較複雜，其實卻都是以身體為基礎的心理機能，是屬於士氣或者勇氣性質的」。此外，大部分《荀子》的氣也與《論語》、《孟子》的氣相同，然而黑田氏關注到《王制》中出現的「水火」之氣而指出：「到了《荀子》我們才首次看到無生物之氣的出現。」在《莊子》中，人氣與天地自然之氣的使用量大致上相同，這顯示了自然之氣的例子突然增加，於是黑田氏認為：「勢必要承認《荀子》與《莊子》之間具有思想上的一大飛躍。」黑田氏進一步針對《列子》、《呂氏春秋》、《管子》以及《淮南子》中氣的例子加以檢討，歸結出「氣」此一文字於「戰國初期開始被使用，隨著時代而流行」，並且他認為：「氣在《荀子》以前意指辭氣或者血氣（包含食氣）或者勇氣（包含志氣）等等有關生命的意涵與蘊含心理意義的詞彙；在《荀子》首次出現水火之氣一例，接著到《莊子》以後出現天地之氣（日月星辰山川風土之氣）、陰陽之氣（四時寒溫風雨晦明），這自然之氣的趨勢忽然之間壓倒了生氣。」¹¹

¹¹ 黑田氏將《荀子》中的水火之氣視為「諸子中首次在純物質的存在上認知到氣」，而陳述：「於上述諸家中全然未看到對水火等無生物認知到氣的例子，至於《荀子》為何特別舉水火二者視為『有氣』，這當然是一個必須考察的問題。或許這是以兩者代表五行，暗示五行思想當時已經存在。果真如此，則當時的五行說已經成熟到具有將五行視為氣的見解。」詳參氏

根據以上回顧，能夠觀察到日本學者多數認為氣的整體發展，是由人類的氣到天地萬物的氣演變的。相較之下，白川氏則將氣的原義視作「雲氣」，認為氣的思想發展反而是從外界的物質存在往人類的氣的方向發展。這個立場大致上相同於中國學者將氣的原義主要視為「雲氣」或者「天地之氣」，並將氣視作原本是物質性的存在，進而描述出氣的發展，例如張岱年〈釋「天」、「道」、「氣」、「理」、「則」〉。¹²

以上爬梳了對氣概念發展的見解，因而得以將氣概念的發展理解為隨著時代而開展出多元的義涵；然而，另外一個見解有別於這種自單一至多樣的發展方向的詮釋，乃是本來具有不同字形以及個別觀念的幾個思想，漸次有所變化，最後統合成「氣」字。例如平岡禎吉〈氣の思想の起源と成立〉的見解。¹³

平岡氏認為：「氣觀念顯然橫跨到多領域，而且並非偏於一個學派」，也認為：「換言之，氣觀念是中國人廣泛地共有的，想必具有相當悠久的歷史」；「我確信氣的觀念並非忽然形成的」，而是「在古代生活過程中許多人感覺到，直覺到的，是從直接經驗中產生的」。因之將氣概念視為「在古人的生活過程中直接面對且經驗到的具體事實所產生的諸多觀念之中，由其無自覺性中綜合而構成的概念；並且是自然發生而廣泛地為人所認知到的」。總而言之，「氣」觀念之建立其背後成因有：一、針對寄宿人類肉體的靈魂、鬼神的信仰之詮釋；二、從有神目的論的宇宙觀到無神機械論宇宙觀的變化；三、試圖於禮儀中對人類生命的關心與靈魂信仰做定位；四、出於觀察天蠶的變化與海市蜃樓的現象，對寄宿於萬物中的生命力之確信等等，這些各式的原因隨著戰國時代自然科學知識的進步而浮現，大致在孟子、莊

著：《氣の研究》（東京：東京美術，1977年），頁20-55。

¹² 張岱年：《中國哲學範疇集》（北京：北京人民出版社，1985年），頁97-124。

¹³ 平岡禎吉：《淮南子に現われたる氣の研究》（東京：理想社，1968年），頁291-372。以下行文敘述詳參本書。

子時期被觀念統合並完成「氣」思想。平岡氏將氣思想成立的根本視作呼吸之氣。

以上針對先秦時代「氣」概念的思想發展闡述日本兩種理解的方向。這些研究以氣概念的思想發展為探討核心，但另有不少研究不同於此，即便同樣關注氣概念的思想發展，卻是旨在考察各個思想家或者文獻所論述的氣。舉例而言，小野澤精一、福永光司、山井湧編《氣の思想—中國における自然觀と人間觀の展開—》收錄多數這類研究。本書收錄1974年至1978年以「呈現中國思想史中的哲學概念之變遷」為主題的綜合研究成果，其目的在解明氣概念於史學方面的變遷樣貌，並已有中文出版。¹⁴該書由20位學者共同執筆，依筆者之見，將各篇收錄論文理解為個別的研究較為妥當。

在該書所收錄的論文中，特別值得注意的，首先要舉小野澤精一〈齊魯の學における氣の概念—《孟子》と《管子》—〉。¹⁵小野澤氏認為在《論語》中的氣「即是人類身體的能量來源的血氣、氣息與辭氣以及穀物的生氣，乍看之下只是片段的、散發的」，然而「若進一步加以檢討，就會發現：也許由於《論語》的『氣』概念的時代似乎屬於比較晚的緣故，《論語》對人本身的觀點是，雖然它仍然以身體為中心來看待『人』，但是還加上與其他主要的因素組合，而『氣』就指建構整體生命基礎之重點。」小野澤氏認為在產生這樣的氣的背景中可以看出「東方的齊魯相對於西方的地域性特色」，並指出：「是否能認為西方明顯擁有的傾向是：並非直接順應外在的自然，就是服從上位者權威的嚴苛性；相比之下，東部地區擁有在人類集團與身體

¹⁴ 小野澤精一、福永光司、山井湧編：《氣の思想—中國における自然觀と人間觀の展開—》（東京：東京大学出版会，1978年）。以下諸篇論文請參本書。另有中譯本：小野澤精一、福永光司、山井湧編，李慶譯：《氣的思想——中國自然觀與人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，1990年）。

¹⁵ 小野澤精一、福永光司、山井湧編：《氣の思想—中國における自然觀と人間觀の展開—》，頁30-81。

的內部尋求自然與權威的傾向」。

另外，他認為：「就當作思想的主題來看，『氣』本身在戰國時代《孟子》以前尚未作為重要概念而登場」，藉此針對「《孟子》中所見的『氣』思想狀況」，指出：「雖然處理關於心的問題，但是與其認為《孟子》的特色在於心本身，《孟子》的關心反而朝向那些心底意識下，使心成立者或使心與身體成立者」，並闡述：「被視為使人類或者自然成立的原因之『氣』，不見於古代以周朝為中心的《詩》、《尚書》，一直到《論語》、《孟子》，尤其到了《孟子》浩然之氣，才首次以氣為主題。此一氣的發展可以歸因於兩個緣故：一方面在從廣泛意義上，就思想史的觀點來看，一開始以周朝天命思想為中心，作為對自然界各種精靈的被動信仰，到這時期轉以人類為中心，昇華到對使萬物成立的生命力之自覺；另一方面在資料上，就地域性而言，氣思想比起西部秦、韓、魏，更明顯可見於東方齊、魯，尤其多見於齊地區的文獻中。因此伴隨著該地域風俗的、不老不死之術的盛行，而導向為提高對養心、養身的關心。」

澤田多喜男〈《荀子》と《呂氏春秋》における氣〉注意到，以萬物由氣構成的看法為基礎，進而以氣的聚散說明萬物生滅變化的一系列的描述，可見於前漢初期的《淮南子·天文》，然而「在戰國時代，見於儒家《荀子·王制》的理論雖然非生成論，但是可以說最完整地、總合說明了氣與萬物的關係」。澤田氏注意到《荀子》中的氣思考，並認為：「宋學的一個特色是氣，或者理與氣正式成為議題，藉由理氣來考察存在的問題；宋學中作為議題的氣，其實繼承了戰國末期明確被描述出的氣思想傳統」。¹⁶

以上是根據現存文獻，對日本的氣概念研究所作的概觀。這些研究大致上具有共通的理解，即氣概念本身在戰國初期已經存在，然而有關氣的思考一直到戰國中期才盛大的展開及發展，至戰國後期大顯

¹⁶ 小野沢精一、福永光司、山井湧編：《氣の思想—中國における自然觀と人間觀の展開—》，頁81-100。

身手的苟況，更建立了廣泛承認在人類之外的萬物也具有氣的思考。相較之下，中國的學者因為氣的例子多數見於《左傳》與《國語》，因而認為有關氣的思考在春秋時代已經存在，這是不證自明的。程宜山在《中國古代元氣學說》第一章〈元氣論自然觀的發展及其自然科學基礎〉中，認為：「以元氣為天地萬物的本原和元素的元氣論樸素唯物主義自然觀形成於漢代，但元氣論的思想萌芽可以追溯到先秦。這些思想萌芽是，（一）『氣』的觀念的出現；（二）有形狀的物體由『氣』凝聚而成的思想的形成；（三）『氣』進入宇宙演化學說中；（四）『元氣』觀念的出現。氣在先秦的文獻中已經作為哲學範疇出現。據《國語·周語》記載，早在西周末年，伯陽父就已經用『天地之氣』的失序來解釋地震。」¹⁷張立文在《中國哲學範疇發展史·天道篇》第五章〈氣論〉中，陳述：「氣範疇在其歷史的演變中，殷周時便已提出，西周末年，以天地之氣（即陰陽之氣）的『過其序』說明地震現象，這是中國原始的、早熟的有序性觀念。春秋時，氣與五行相配，說明事物多樣性。戰國時，各家提出各種氣論，並從各個側面對氣做了論證。」¹⁸另外，李志林在《氣論與傳統思維方式》前言〈氣論——人類自然觀的一枝奇葩〉中，說明：「作為明確的哲學範疇的氣概念產生於西周。《國語·周語上》記有虢文公引太史之言諫周宣王說：『土氣震發』，『陽氣俱蒸』，論及陰陽之氣與農事的關係。又載伯陽父云：『陽伏而不能出，陰迫而不能蒸，於是有地震』，樸素地表達了氣的對抗、流轉、變化與地震等自然界變異的關係。又引伯陽父對周幽王語：『夫天地之氣，不失其序；若過其序，民亂之也』，講了氣的變化與人事之間的關係。《左傳·昭公元年》記醫和之言：『天有六氣……六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也。分爲四時，序爲

¹⁷ 程宜山：《中國古代元氣學說》（武漢：湖北人民出版社，1986年），第一章〈元氣論自然觀的發展及其自然科學基礎〉，頁5。

¹⁸ 張立文：《中國哲學範疇發展史·天道篇》（北京：中國人民大學出版社，1988年），第五章〈氣論〉。

五節。』這裡講到了氣的物質性、多樣性和變動性，已包含有哲學範疇的意義。以六氣配五行、四時，則是在極其曖昧的形式中，暗示著空間與時間的統一，蘊含著四時五行的宇宙架構的最初萌芽。」¹⁹再者，李存山在《中國氣論探源與發微》第一章〈氣概念的原始意義和氣論哲學的產生〉中，闡述：「《論語》、《左傳》、《國語》等書雖然成書的時間稍晚，但它們作為春秋時期史料的價值還應該基本肯定。《左傳》、《國語》中記載了西周末期和春秋時期較豐富的氣的思想，這些思想與戰國時期的思想有很大區別，例如『味以實氣，氣以行志』和『天六地五』（天有六氣，地有五行）的思想就是春秋時期特有的（詳見本書第二章），這是編纂者不能作偽、也沒有必要作偽的。」²⁰再加上，在張立文主編《中國範疇精粹叢書·氣》第一章〈先秦時期氣的思想〉中，岑賢安視為：「先秦時期，氣範疇開始產生、形成並得到初步的發展。在殷周甲骨、金文中，氣字已出現。氣為象形字，其原始意義為『雲氣』。《左傳》、《國語》首先對『氣』做了論述。《左傳》提出了『六氣』之說，認為天有陰陽風雨晦明『六氣』，分為四時，序為五節，人的寒熱末腹惑心『六疾』，好惡喜怒哀樂『六志』，社會的禮義刑法，都產生於『六氣』變化。《國語》認為氣是天地陰陽之氣，天地陰陽之氣包含在自然萬物和人體之中，有其自身存在和運動的秩序，決定著自然、社會和人的發展變化。《左傳》、《國語》的氣，已是一個涵蓋自然、社會和人生的普遍概念，開始成為哲學範疇。」²¹如此，中國的研究立場與上述日本研究相當不同，好像兩者之間尚未有共通的問題意識。

然而，如果一併考慮歷來研究中所使用的現存文獻裡的氣思考，

¹⁹ 李志林：《氣論與傳統思維方式》（上海：學林出版社，1990年），〈前言·氣論——人類自然觀的一枝奇葩〉，頁5。

²⁰ 李存山：《中國氣論探源與發微》（北京：中國社會科學出版社，1990年），第一章〈氣概念的原始意義和氣論哲學的產生〉。

²¹ 岑賢安：〈先秦時期氣的思想〉，見張立文主編：《中國範疇精粹叢書·氣》（北京：中國人民大學出版社，1990年），頁18。以下論點請參看本書。

以及近年的戰國時代出土文獻論述的氣思考，則勢必需要大舉糾正過去研究的見解。因而從下一節起，本文將對出土文獻所說明的氣進行分析。

三、出土文獻中偏屬於道家系統的氣概念

本節將檢討出土文獻中偏屬於道家系統的氣概念。

在郭店楚簡與上博楚簡所包含的道家系統古佚文獻中，多數文獻皆闡發了尚未被認知之形式的萬物生成論，其中，並存著氣構成萬物的思考。舉其中一例，本文考察上博楚簡道家系古佚文獻〈恆先〉：

恆先無，有質靜虛。質大質，靜大靜，虛大虛，自厭不自忍，或作。有或焉有氣。有氣焉有有。有有焉有始。有始焉有往者。未有天地，未有作行，出生虛靜，爲一若寂，夢夢靜同，而未或明，未或滋生。氣是自生，恆莫生氣。氣是自生自作。互氣之生，不獨有與也。²²

〈恆先〉的宇宙生成論甚深難解。²³ 〈恆先〉將宇宙的始源視爲

²² 底下參照拙稿：〈上博楚簡《恆先》における氣の思想〉，《中國研究集刊》第36號（2004年12月），頁168-181。另，引用出土文獻時，郭店楚簡的相關引用依據的是荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年）以及武漢大學簡帛研究中心、荊門市博物館編著：《楚地出土戰國簡冊合集（一）》（北京：文物出版社，2011年）。關於上博楚簡的引用則依據馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）、（二）、（三）、（四）》（上海：上海古籍出版社，2001年、2002年、2003年、2004年）。以下所引用的上博簡各篇文獻皆以此本爲主，不再一一詳注。另外，關於異體字，無論郭店楚簡或上博楚簡，盡量改爲通行字體，也有地方依拙見而改；但是爲了避免繁雜而省略逐一註記。

²³ 關於〈恆先〉之思想內容的理解，我在拙稿：〈上博楚簡《恆先》における氣の思想〉已經陳述過，我參考淺野裕一：《〈恆先〉の道家特色》，收於氏著：《戰國楚簡研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2004年），頁147-152，獲益匪淺。他說：「恆是原初的階段，這一階段是無，不過只有質、靜、虛微弱地存在著。質後來增大成爲大質，靜也向著大靜增大，虛

「無」，此「無」即是「恆」，「恆」的世界逐漸轉換成「或」的世界，而在此「或」的世界中產生氣。接著氣首先生成天地，以後經過各式的變化，陸陸續續地生成萬物；由氣生成的萬物充滿天地，如此生成整個世界。在這樣的〈恆先〉宇宙生成論中，氣顯然被視為構成萬物的因素。

在此甚為有趣的是，〈恆先〉強調在宇宙的始源「恆」與氣的關係上，氣並不是從「恆」產生而來的，兩者沒有直接的父子關係。或許這是為了強調宇宙始源的「恆」並非由氣所構成。氣就是構成具體的事物或現象的東西，而「恆」則是超越這些具體事物、現象的存在。

〈恆先〉又敘述：「濁氣生地，清氣生天。氣信神哉。云云相生。信盈天地。同出而異性，因生其所欲。察察天地，紛紛而復其所欲。明明天行，唯復以不廢。」設想出清、濁兩種氣，天與地個別由「清氣」與「濁氣」而構成。就這一點來看，可以觀察到〈恆先〉的此一描述與郭店楚簡道家系統古佚文獻〈太一生水〉後半部分具有共通性。〈太一生水〉說：「下，土也，而謂之地。上，氣也，而謂之天。道亦其字也。」大地由土而構成，而「上」，也就是天由氣所構成。

順帶一提，郭店楚簡〈太一生水〉開頭部分說明闡發的是相異於〈恆先〉的宇宙生成論：

太一生水。水反輔太一，是以成天。天反輔太一，是以成地。

也向著大虛增大。為此質、靜、虛三者不滿足於現狀而從恆中分離，或的階段興起了。進入了或的階段便有了氣的存在，有了氣的存在，無就已經不得不向有的世界轉變了。進入了有的世界，事物從起始到終結的變化過程就會伴隨出現，因此產生了叫作『開始』的現象。產生了開始的話，就產生了從原始中分離出去的現象。……在恆的階段，連天地都不存在，任何事物都沒有發生行動。不久源自質的氣擺脫了虛和靜產生了出來，但它仍然靜靜地不動，保持著分化前作為一個整體的原始狀態。由於維持著茫漠平靜的狀態，或的世界也尚未取得明確的狀態，或也沒有滋生出各種各樣的形態。氣是自己產生、自己動起來的。於是在氣產生了之後，只有恆對氣的活動也毫無干預。」

天地〔復相輔〕也，是以成神明。神明復相輔也，是以成陰陽。陰陽復相輔也，是以成四時。四時復【相】輔也，是以成滄熱。滄熱復相輔也，是以成濕燥。濕燥復相輔也，成歲而止。

是故太一藏於水，行於時。周而或〔成，以生爲〕萬物母。一缺一盈，以紀爲萬物經。此天之所不能殺，地之所不能釐，陰陽之所不能成。君子知此之謂道也。

在〈太一生水〉開頭的宇宙生成論中，宇宙的根源被視爲「太一」，「太一」首先產生水，接著水補佐「太一」而生成天。天又補佐「太一」生成地，接著從天地生成神明，從神明生成陰陽，從陰陽生成四時，從四時生成滄（寒冷）熱，從滄熱生成濕燥，從濕燥生成歲（一年四季中的所有現象），如此依序生成而完成世界。另外，太一被視爲潛藏於水中而周行於時空各處，全程參與了萬物生成。太一即是不會受到天地、陰陽等干涉的「萬物之母」或者「萬物之經」，乃絕對的存在。

在如上〈太一生水〉開頭部分的宇宙生成論之中，無法釐清「陰」與「陽」是否是氣的一種，但是如上所述，〈太一生水〉的後半部分記述天是由氣而構成的；據此可以推測，整體而言，〈太一生水〉認爲氣構成天以及一切事物與現象。

復以，上博楚簡〈凡物流形〉又說明和上博楚簡〈恆先〉與郭店楚簡〈太一生水〉不同的宇宙生成論。其中說道「五氣」：「天地立終立始，天降五度，吾奚衡奚縱。五氣竝至，吾奚異奚同。五言在人，孰爲之公。」〈凡物流形〉的宇宙生成論亦甚難解，也無法釐清「五氣」具體而言包含哪些；雖然如此，但是或許可以認爲〈凡物流形〉將「五氣」視爲能夠在天地成立以後，構成各種各樣的萬物的元素。

如同上述，郭店楚簡與上博楚簡所包含的道家系統古佚文獻顯示，氣在戰國初期以前的道家所說明的各個宇宙生成論中，被描述爲

構成萬物者。

順帶一提，眾所周知，現存文獻《老子》描繪出包含氣思想的宇宙生成論。通行本《老子》第42章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」²⁴說明宇宙根源的「道」首先產生「一」，接著「一」產生「二」，「二」產生「三」，「三」進一步產生「萬物」，描繪出從「道」生成世界的這種以道為本體的「流出論」式的宇宙生成論。可惜的是，郭店楚簡《老子》並未包含通行本《老子》第42章；至於「一」、「二」、「三」指的內容，向來有著五花八門的見解。雖然如此，但是在該宇宙生成論中，除了「陰」、「陽」之外還把「沖氣」置入生成萬物的過程之中。因此，此一《老子》宇宙生成論亦可以視為其中蘊含著氣構成萬物的思考。

另外，通行本《老子》第55章云：「心使氣曰強。」這部分亦出現在郭店楚簡《老子》中，藉此可以窺見《老子》具有人體是由氣而構成的思考。所謂「心使氣曰強」，意指人為了刻意使其身體強盛而針對構成身體的氣積極干涉，在此可以將氣所指者，視作構成人體的元素。

以上主要檢討了出土文獻中偏屬於道家系統所說明的有關氣的思考。郭店楚簡、上博楚簡等諸文獻都被認為寫於戰國中期，這些文獻本身並不可能是原典，因而可以視為重複抄寫原典而流傳的文本之一。因此，由於〈恆先〉、〈太一生水〉、〈凡物流形〉都說明了蘊含氣思想的宇宙生成論，於是可以認為其原典早在戰國初期，或者戰國時代以前已經成立。總而言之，我們足以認定氣構成萬物的思考，在戰國初期以前已經存在。

特別值得注意的現象是：〈恆先〉、〈太一生水〉、〈凡物流形〉三文獻的宇宙生成論，不但具有不同名稱的宇宙始源，而且具有相當不同的宇宙生成過程；儘管如此，還是可以看到三者共有氣構成萬物

²⁴ 朱謙之：《老子校釋》（北京：中華書局，1996年），頁174-175。

的思考。三文獻中宇宙生成論的先後關係不明，然而就筆者來看，氣構成萬物的思考共通於三文獻，此一現象揭露了氣構成萬物並非是三文獻成立的時間點首次產生出來的概念。換言之，可以認為這樣的思考在三文獻成立以前便存在著，三文獻不同形式的宇宙生成論成立之時，建構其宇宙生成論者接受了既有的有關氣的思考，並將此一思考融入於各自的宇宙生成論，結果氣構成萬物的思考共通存在於三文獻。於是氣構成萬物的思想本身之成立，被推測可溯及到三文獻成立以前。

四、出土文獻中偏屬於儒家系統的氣—— 郭店楚簡、上博楚簡

郭店楚簡、上博楚簡、清華簡包含著論述氣的多數儒家系統文獻。本節將檢討見於郭店楚簡、上博楚簡中偏屬於儒家系統的有關氣的思考。

如同現存文獻，有些郭店楚簡、上博楚簡的儒家系統文獻說明構成人體的因素「血氣」。舉例來說，郭店楚簡〈唐虞之道〉云：「11 順乎脂膚血氣之情，養性命之正，安命而弗夭，養生而弗傷。」²⁵〈唐虞之道〉第 11 簡因竹簡下端殘缺而缺落兩、三個文字，在復原竹簡的排序上被視為仍然有問題；然而，就文章脈絡而論，這部分應該陳述了聖王的理想治世，敘述在聖王的理想統治下，民眾得以好好控制「脂膚、血氣」的狀態而盡其天年。「血氣」在此與「脂膚」形成一套組合，顯然存在於人的身體內部，是為構成人體的因素之一。

另外，郭店楚簡〈六德〉曰：「15 義者，君德也。非我血氣之

²⁵ 參照前揭書《楚地出土戰國簡冊合集（一）》。該書對〈唐虞之道〉的釋讀依據周鳳五：〈郭店楚墓竹簡《唐虞之道》新釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 70 本第 3 分（1999 年 9 月），頁 739-759 的竹簡排序。以下本節行文以本書為主，請自行參看，不一一詳注。

親，畜我如其 16 子弟。故曰：苟濟夫人之善施，勞其股肱之力，弗敢憚也，17 危其死弗敢愛也，謂之【臣】，以忠事人多。」認為君主「義」即是視同其子弟一樣來養「非我血氣之親」的臣。接著闡述因為君主施行如此的「義」，故而臣會竭力事君，甚至不會規避禍殃其身。由於〈六德〉將臣視為「非我血氣之親」者，並與有血緣的子弟對比，於是在此以有血緣者之間「血氣」互通的思考為前提，亦可以認為此一「血氣」存在於人的身體內部且為構成人體的元素之一。²⁶

除了這些「血氣」以外，諸出土文獻還說明了以下存在於人身體內部的氣。

首先，郭店楚簡〈性自命出〉、上博楚簡〈性情論〉說明了成為人的情感因素的氣。眾所周知，郭店楚簡〈性自命出〉與上博楚簡〈性情論〉被視為相同文獻的異本，因此下文引用時，本文使用郭店楚簡〈性自命出〉。

〈性自命出〉開頭曰：「01 凡人雖有性，心亡奠志。待物而後作，待悅而後行，待習而後02 奠。喜怒哀悲之氣，性也。及其見於外，則物取之也。」闡述雖然所有人都具備「性」，但是並非天生將向善的「志」固定在「心」，而為了固定「志」必須受到後天的、外在「物」的作用。接著認為人具備的性是「喜怒哀悲之氣」，即是如同「血氣」內在於人身、成為情感因素的氣，若外在事物對此發揮其作用，氣便會運作，並將喜怒哀悲的情感表露到外在世界。²⁷

²⁶ 「血氣」一詞亦出現於郭店楚簡〈語叢一〉：「45 凡有血氣者，皆有喜46 有怒，有愼有慙；其體47 有容有色，有聲有嗅48 有味，有氣有志。凡物49 有本有標，有終有始。」但是由於無法將〈語叢一〉本身視為儒家系統文獻，本文暫不討論。至於〈語叢一〉，參照福田哲之：《〈語叢〉（一、二、三）の文獻的性格》，收於大久保隆郎教授退官紀念論集刊行會編：《大久保隆郎教授退官紀念論集 漢意とは何か》（東京：東方書店，2001年），頁25-43。後又收於淺野裕一編：《古代思想史と郭店楚簡》（東京：汲古書院，2005年），頁293-310。

²⁷ 末永高康認為：「可以視為『喜怒哀悲之氣，性也』一句簡要地描繪出

另外，〈性自命出〉曰：「43 目之好44 色，耳之樂聲，鬱陶之氣也，人不難爲之死」，敘述將「目之好色，耳之樂聲」視爲「鬱陶之氣」的作用，人因爲其作用之甚者足以致死。²⁸ 這「鬱陶之氣」與「喜怒哀悲之氣」相同，被認爲與人的精神作用密切相關而產生人的情感與行動。也就是說，〈性自命出〉認爲：首先是外在現象中的「色」、「聲」對人發揮作用，接著人的身體裡的「鬱陶之氣」對此反應，藉由此一「鬱陶之氣」的反應產生人類「好色」、「樂聲」的行動。另產生「好色」、「樂聲」的行動的過程，被認爲本來應該是禮的規範來控制。換言之，人類並非天生向善，有時會遇到禮不足以控制「鬱陶之氣」的狀況，一旦出現這狀況，就會造成過度反應而足以致死。

另外，上博楚簡〈民之父母〉如下說明「氣志」：

10〔子夏曰：「□可得而聞歟？」孔子曰：「無聲之樂，氣志不達。11〔無〕體之禮，威儀逮逮。無服之喪，內恕巽悲。無聲之樂，塞于四方。無體之禮，日逮月相。無體〈服〉之12 喪，純德同明。無聲之樂，施及孫子。無體之禮，塞于四海。無服之喪，爲民父母。無聲之樂，氣13 志既得。無體之禮，威儀翼翼。無服喪，施及四國。無聲之樂，氣志既從。無體之禮，上下和同。無服14 之喪，以蕃萬邦。」

『性』即是喜怒哀悲的『氣』，亦即『性』的實質乃是喜怒哀悲的『氣』。」末永高康：〈「性」即「氣」——郭店楚簡《性自命出》の性說〉，《鹿兒島大學教育學部研究紀要》人文・社會科學編第51卷（2000年3月），頁13-32。

²⁸ 關於在〈性自命出〉中被釋讀爲「鬱陶之氣」的部分，與此對應的上博楚簡〈性情論〉難以隸定、釋讀，無法釐清究竟何種氣。李零在〈上博楚簡校讀記（之三）——《性情》〉中，釋讀爲「鬱陶」，並說明「上字從耳從日，應是『臧』的異體，字同『臧』；下字，原書隸定有誤，應釋『仙』，估計是『歲』字的誤寫。」本文依從李零的見解。詳參李零：《上博楚簡三篇校讀記》（臺北：萬卷樓圖書公司，2002年），頁63-83。

關於「無聲之樂」、「無體之禮」、「無服之喪」這些理想的「樂」、「禮」、「喪」等「三無」，上段引文提出「五起」乃是五個階段。其中，「無聲之樂」的「五起」是「氣志不違」、「塞于四方」、「施及孫子」、「氣志既得」、「氣志既從」五者，其中藉由「氣志」此一複合詞的形式提出氣。同引文基本上說明藉由理想音樂的「無聲之樂」，使得「民之父母」的君主和在其統治下的臣與民的關係接近理想狀態；所謂「氣志不違」、「氣志既得」、「氣志既從」應該意味著君主的「氣志」，亦即其精神活動的狀態通達於被統治者的臣與民而廣泛地與之共有。換言之，從與「志」相連結之使用足以闡明，「氣志」意味著人的精神作用。

此外，上博楚簡〈從政〉曰：「09 聞之曰：『志氣不旨，其事不……』。」其中可見「志氣」一詞。此一「志氣」和上述上博楚簡〈民之父母〉中所提到的「氣志」相同，是為連結氣與志的詞，仍舊可以視為與人的精神作用有密切關連。然而，目前〈從政〉甲第9簡殘缺竹簡的上下端，前後的接續不明，不足以深入探討。²⁹

如同上述，在郭店楚簡、上博楚簡的儒家系統文獻中，除了「血氣」以外，還提及氣：內在於人體且成為人的情感與行動的元素，並被視為連結到人的精神活動、作用者。因此可知，在儒家系統戰國楚簡中所說的內在於人體的氣具有構成身體的物質性的氣、精神作用本身的氣或者與精神作用密切相關的氣。

關於出土文獻中偏屬於儒家系統的氣，特別值得注意的是，除了內在於人體的氣以外，還提到外在於人體的氣。

29 臯陶既已受命，乃辨陰陽之氣，而聽其訟獄，三30年而天下之人亡訟獄者。天下大和均，舜乃欲會天地之氣，而聽用

²⁹ 關於這部分，湯淺邦弘說：「雖然這部分能夠推測為說明『從政』者的心態『志氣』，但是因竹簡的缺損，內容未詳。」見湯淺邦弘：〈上博楚簡《從政》の竹簡連接と文節について〉，《中國研究集刊》第36號（2004年12月），頁113-131。

之，乃立質以爲樂正。質既受命，作爲六律六……

在此引用的是上博楚簡〈容成氏〉的一部分。³⁰ 該引文描述受命而成爲天子的臯陶辨別「陰陽之氣」，面對訴訟下了以「陰陽之氣」爲標準的判決，結果三年內普天之下無人起訴而天下治；舜爲了順著「天地之氣」的狀態而統治，因而收集「天地之氣」，將質任命爲樂正，也就是音樂官，質便奠定了六律六呂。因爲竹簡殘缺之故，質所奠定的六律六呂與舜的統治之間的關係不明，然而可以推測〈容成氏〉陳述舜也與臯陶一樣施行合宜氣之狀態的統治，結果天下治平。上段引文中所提到的「陰陽之氣」、「天地之氣」即是統治天下且將天下的狀態改善爲理想狀態的規範，因此得以確定這些氣應該不局限於人體內在的氣，而是普遍存在於天地自然之間的氣。

天地自然之間的氣的狀態成爲人類統治的規範此一思考，尤其是爲了正確保持氣的本來秩序而重視音樂的思考，與此類似的思考也出現於《國語·周語》或者《左傳》。³¹ 這樣的思考見於〈容成氏〉，筆者認爲這對於考察儒家的氣思想之發展，極爲重要。

以上，本節檢討郭店楚簡、上博楚簡儒家系統文獻中所提到的氣。總結論述，可以歸納出以下幾點：在兩楚簡的儒家系統文獻中，雖然以內在於人體的氣爲中心，但是仍然一併說明存在於天地自然之

³⁰ 關於將〈容成氏〉視爲儒家文獻之根據，參照淺野裕一：〈上博楚簡《容成氏》における禪讓と放伐〉，《中國研究期刊》第36號（2004年12月），頁55-74。後收錄於淺野裕一主編：《竹簡が語る中國古代思想—上博竹簡研究—》（東京：汲古書院，2005年），頁3-33，以及拙稿：〈中國楚簡《容成氏》における身體障害者〉，《福祉文化》第3號（2004年2月），頁75-82。後收錄於淺野裕一主編：《竹簡が語る中國古代思想—上博竹簡研究—》，頁35-51。

³¹ 參照拙稿：〈《國語》周語における氣〉，《中國研究集刊》第8號（1989年11月），頁1-9、〈氣の思想の成立—《國語》における氣を中心に—〉，《新潟大學教育學部紀要（人文、社會科學編）》第32卷第2號（1991年3月），頁17-27，以及〈《左傳》における氣の思想—《國語》における氣の思想との比較を中心に—〉，《東アジア—歴史と文化—》第2號（1993年6月），頁16-34。

間的氣；內在於人體的氣包含「血氣」等構成身體的、物質性的氣，以及「志氣」、「氣志」等精神作用本身或者與精神作用密切相關的氣；至於存在於天地自然之間的氣，即是「陰陽之氣」與「天地之氣」等氣，充溢於天地自然之間而成爲統治的優良規範。

下一節將檢討亦被視作儒家系統出土文獻的清華簡〈湯在啻門〉中的氣。

五、出土文獻中偏屬於儒家系統的氣 ——清華簡〈湯在啻門〉

《清華大學藏戰國竹簡（伍）》³² 公開古佚文獻〈湯在啻門〉，其中出現氣。詳細內容在後面會討論到，而〈湯在啻門〉被視作儒家系統文獻。本節將檢討在〈湯在啻門〉中有關氣的思考。³³

〈湯在啻門〉記載湯王與小臣（伊尹）的問答。該文獻的架構爲：開頭部分設定場面，時間爲「正月己亥」，地點爲「啻門」；湯王提問而伊尹回答，這樣的問答總共重複七次，最後以湯王的發言作結。

湯王對伊尹的第一個提問即是：「古之先帝亦有良言情至於今乎」，詢問「古之先帝」的「良言」是否傳世至今？針對湯王第一個問題，伊尹的第一個回答說：「有哉。如無有良言情至於今，則何以成人？何以成邦？何以成地？何以成天？」「古之先帝」的「良言」有流傳，否則後世的王者怎能「成人、成邦、成地、成天」，意即因此而得以使人、國家、地、天分別都成爲理想狀態而完成。自此以後，在兩者的問答中，湯王的發問都關乎這些「成人」、「成邦」、「成地」、「成天」四者而進行。因此，該文獻的主題可以理解爲藉由「古

³² 清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（伍）》（上海：中西書局，2015年4月）。

³³ 以下行文皆以此本爲主，不一一詳注。

之先帝」的「良言」實踐「成人」、「成邦」、「成地」、「成天」。

接著，湯王問第二個問題：「幾言成人？幾言成邦？幾言成地？幾言成天？」詢問「成人」、「成邦」、「成地」、「成天」四者的個別內容。伊尹對此提出第二個回答說：「五以成人，德以光之；四以成邦，五以相之；九以成地，五以將之；九以成天，六以行之。」關於「成人」，五個東西整頓人，而德擴大了人；關於「成邦」，四個東西整頓邦，五個東西幫助邦；關於「成地」，九個東西整頓地，五個東西幫助地；最後是關乎於「成天」，九個東西整頓天，六個東西使天運行。

接著，湯王承接伊尹對「成人」的回答而問第三個問題：「人何得以生？何多以長？孰少而老？固猶是人，而【五】一惡一好。」亦即人獲得什麼而生、增加什麼而成長、減少什麼而變老，以及即便一樣做人，但有的壞、有的好，這差異的原因是什麼？氣概念就出現於〈湯在啻門〉伊尹對這問題的第三回答中。

伊尹的第三回答是如下：

唯彼五味之氣，是哉以爲人。其末氣，是謂玉種，一月始揚，二月乃裹，三月乃形，四月乃固，五月或褻，六月生肉，七月乃肌，八月乃正，九月顯章，十月乃成，民乃時生。其氣暫歇發治，是其爲長，且好哉。其氣奮昌，是其爲當壯。氣融交以備，是其爲力。氣促乃老，氣徐乃猷，氣逆亂以方，是其爲疾殃。氣屈乃終，百志皆窮。

伊尹認爲湯王所問的都是「五味之氣」的作用，「五味之氣」就是人類的開始，構成人類的身體。接著提出在「五味之氣」中，將「末氣」稱爲「玉種」，乃特別精微的氣，進而說明以「末氣」爲基礎歷經十個月構成人類身體的過程，亦即懷胎十月的胎兒成長，一個月接著一個月闡述人類生長的過程。也就是說，胎兒在第一個月生成，第二個月慢慢形成輪廓形狀，第三個月其外形明確，第四個月其外形

固定下來，第五個月手臂伸長，第六個月長肉，第七個月形成肌肉與皮膚，第八個月身體確立，第九個月男女的區別顯化，第十個月就完全成形而出生。

接著伊尹認為氣「暫歇發治」，也就是氣在出生後的人體內若充滿且旺盛，如此人就成長得很快；人體內的氣進一步奮發且旺盛，如此人的身體則轉為成人的身體，而其體內的氣藉由性交而周流於全身，並轉為活力。另外，人體內的氣流通於身體內若氣遲滯則老，若氣緩流則身體活動停止；再者，混亂氣的流動則損害身體的作用，結果導致疾病而耗盡氣，最終造成身體活動停止且失去意欲。以上為伊尹第三回答的內容。

在上述說明中，伊尹藉由氣的狀態說明胎內十個月的生長過程、出生後至壯年的成長過程，以及包含疾病的發生原因等致死過程，也就是說明人類一生中有關身體的甚為多樣的現象。

特別值得注意的是，關於人的死亡，一方面說明死是因為耗盡人體內的氣之運動而導致的；另一方面說明耗盡氣的運動造成「百志」，乃精神活動的停止。換言之，伊尹所說明的氣不但物質上構成人體，而且還構成人的精神上的活動。由此可知，在〈湯在啻門〉中有關氣的思考即是針對人的身體與精神，全然藉由氣來說明自發生至死亡的時間過程中出現的所有現象。³⁴

另外，令人感到有趣的是如同上述，在〈湯在啻門〉中湯王與伊尹的問答都以「成人」、「成邦」、「成地」、「成天」四者為主軸而進

³⁴ 關於在〈湯在啻門〉中的氣，整理者李守奎在〈說明〉中敘述：「全篇論五味之氣與生命之關係尤為詳盡，青玉行氣銘之類的氣功養生說當與其有密切關係。」在〈湯在啻門〉中的氣構成人自發生至死亡的身體及精神活動，於是如同李守奎所說，確實可以視為〈湯在啻門〉詳細說明氣與人類的生命之間的關係。而且，無論在〈湯在啻門〉中的氣或者氣功養生說的氣，兩者都基本上存在於人體內、構成人的身體與精神，並和其身體與精神有密切關係。雖然兩者確實有共通處，但是〈湯在啻門〉完全沒有說明這些氣的操作。因此，筆者認為在〈湯在啻門〉中有關氣的思考和氣功養生說有密切關聯之說，有待商榷。

行，然而只有伊尹說明「成人」的部分論及到氣，而伊尹說明「成邦」、「成地」、「成天」時，完全沒有討論到氣。也就是說，雖然〈湯在啻門〉針對「成地」言及「五」乃「水火金木土」，針對「成天」言及「六」即「晝夜春夏秋冬」，但是氣完全沒有出現在這些天或地等外在世界之現象的說明中。

如同上述，上博楚簡所包含的古佚文獻〈恆先〉和〈凡物流形〉、郭店楚簡〈太一生水〉等道家系統出土文獻提出各式各樣的宇宙生成論，其中可以看到一切萬物都由氣構成此一思考，而且氣概念不但被說明為人體的構成物，還被說明為萬物的構成物。相較之下，在〈湯在啻門〉中，由氣說明變化的只有關於「成人」的現象而已，而對於氣的所在之設想局限於人的體內。

就內容的分量來看，在〈湯在啻門〉中多談及「成人」和「成邦」，即是直接關係到人類的現象；相比之下，言及「成天」、「成地」的部分非常少。從此可知，在〈湯在啻門〉湯王與伊尹之間有關「成人」、「成邦」、「成地」、「成天」四道問答中，〈湯在啻門〉的關心特別聚焦於直接關連到人類的現象。本文上段所提到的〈湯在啻門〉之特徵可以理解為深刻與此關聯。也就是說，在〈湯在啻門〉中有關氣的思考，和道家系統出土文獻所論述的，氣廣泛地構成萬物的思考具有相當不同樣貌，反而更類似專注於說明人體內部的氣這種儒家的氣思想。

換句話說，郭店楚簡、上博楚簡的儒家系統文獻說明及現存文獻《論語》、《孟子》、《荀子》也頻繁說明的、存在於人體內且被視為構成人體的元素之一的「血氣」；除了「血氣」以外，還說明如同「血氣」一般存在於人體內而成為情感或行動之根本的「喜怒哀悲之氣」和「鬱陶之氣」等，或者意指君主精神活動狀態的「氣志」和「志氣」等。在儒家系統現存文獻和出土文獻中，尚未見到像〈湯在啻門〉的氣般，將氣視為說明人的發生與成長、生病與死亡等有關人的身體的廣泛現象而明確定義的思考。雖然如此，但是在儒家系統現存

文獻和出土文獻中所說的氣主要是說明有關人體現象的詞彙，而且也與精神作用相關。因此，筆者認為在〈湯在啻門〉中有關氣的思考，與在儒家系統出土文獻中所論述的氣，基本上可以視為是共通的。

〈湯在啻門〉此一文獻本來因為湯王與伊尹的問答此一體裁等的關係，令人易於猜想其文與《尚書》可能有所關聯。截至目前為止，無法澄清〈湯在啻門〉是否是《尚書》中的一篇，然而〈湯在啻門〉在體裁方面與〈尹誥〉有相當多的共通性。〈尹誥〉也是清華簡之一，並被視為古文《尚書》的一篇。〈湯在啻門〉與〈尹誥〉由湯王與伊尹的直接對話構成，看不到在《尚書》中常見的難以理解的描述。而且在〈湯在啻門〉中，湯王與伊尹的問答以「古之先帝」的「良言」有否傳承此一問題為起點，並在整個文獻的末尾部分，湯王陳述：「天尹，唯古之先帝之良言，則何以改之。」古之先帝的良言沒有應改的部分，並宣言自己會順從先帝的良言；雖然如此，但是令人甚為不解的是，其文本中毫無觸及到「古之先帝」的「良言」本身究竟為何。筆者推測這現象恐怕顯示了傳承「古之先帝」之「良言」的文獻，是〈湯在啻門〉的前提。具體而言，即是以《尚書》所收錄之虞書、夏書的存在為前提而成立的。

福田哲之在〈清華簡《尹誥》の思想史的意義〉，針對和〈湯在啻門〉同樣在清華簡裡發現的〈尹誥〉之成立，根據清華簡的碳14年代測定，對〈尹誥〉的思想和《孟子》之間的關聯性等詳加檢討，推定對於子思學派有密切關係的〈尹誥〉之成立時期確實是《孟子》以前，「約莫是春秋末到戰國前期之間」。福田氏論證〈尹誥〉的成立時期時，特別注意〈尹誥〉的對話形式，亦即湯王與伊尹的對話以伊尹的獨白為起點，接著展開兩者的直接對話，形式上較接近屬於最古層的周書五誥之一的〈洛誥〉。〈洛誥〉如同〈尹誥〉一樣，在《尚書》中具有「誥」的名稱，並且具有王與臣相互對話的形式。就這一點而言，〈洛誥〉比較近似於〈尹誥〉，然而〈洛誥〉有別於〈尹誥〉，並非反映出直接的對話，而且其文體是「《尚書》特有的既莊重

且晦澀的描述」。因此福田氏進而推測：「〈尹誥〉中可見的直接對話的體裁是在《尚書》作為史官記錄的傳統沒落後，而《論語》中可見的問答體開始滲入《尚書》的時期」的產物。³⁵

如同上述，〈湯在啻門〉也採用湯王與伊尹直接且反覆問答的形式，也毫無「《尚書》特有的既莊重且晦澀的描述」，因此並無發現可以將〈湯在啻門〉的成立視為比〈尹誥〉的成立更早的因素。由此，〈湯在啻門〉恐怕與〈尹誥〉同時期，亦與〈尹誥〉一樣，是由與儒家子思學派之相關人士所著述的可能性極高；〈湯在啻門〉中所闡發之有關氣的思考，可以視為是在春秋末至戰國初期，屬於儒家的人物所抱持（維持）的有關氣的思考。

六、出土文獻所見之戰國時代的氣

本文行文至此，主要在以道家與儒家為中心，探討出土文獻中有關氣的思考。藉由出土文獻而獲致新的見解，重新檢視基於既有文獻進行考察的前行研究成果，因而得以針對戰國時代氣概念的思想發展指出以下幾點：

首先值得注意的是，在被視為戰國中期書寫的郭店楚簡、上博楚簡、清華簡所包含的多數道家、儒家文獻中，確實可以看到有關氣的多種的思考，例如，萬物由氣所構成、人的身體與精神活動亦由氣所構成，這顯示早在戰國中期以前這些有關氣的多樣思考便已然確實存在著。

如同上述，過去研究大致上咸認為氣概念本身，在戰國時代初始便已經存在，然而有關氣的思考要到戰國中期才盛大發展且展開，一直到戰國後期甚為活躍的荀況時，更建立了人類以外的萬物也有氣的思考。舉例而言，小野澤氏在〈齊魯の學における氣の概念〉中針

³⁵ 福田哲之：〈清華簡《尹誥》の思想史的意義〉，《中國研究集刊》第53號（2011年6月），頁157-182。

對《論語》的氣的例子注意到其後出性。³⁶ 也就是說，由於「血氣」的例子出現在〈季氏〉，這篇屬於下論，下論比上論後出，且〈季氏〉整篇都由以「孔子曰」為開始的文句所構成，於是小野澤氏認為該篇的成立時期「屬於較新的」。另外，有關「血氣」的說明部分，其體裁採取條列式記述，小野澤氏對此指出：「不得不判定：客觀化並加以分類而整理成條文，這種思維是屬於戰國末期以後的思維。」然而，戰國中期書寫的道家系統、儒家系統出土文獻說明各式各樣的氣，而這些文獻的原典之成立時期可以推測比書寫年代更早，因此，儒家、道家在戰國初期，或者春秋後期談論氣，孔子以及其嫡傳弟子們，也應該擁有有關氣概念的思考。雖然目前為止《論語》尚未出現在戰國時代出土文獻中，但是就出土文獻的例子來看，特別將《論語》的氣的例子視為後出，這已經不是妥當的見解了。

其次，從出土文獻中得以窺見戰國中期之前有關氣的思考，基本上幾乎與之後諸子所說明的有關氣的思考一致。因此，筆者認為出土文獻中有關氣的思考可以理解為戰國中期以後被諸子接受。

舉儒家所論述的氣為例，《孟子》、《荀子》所論述的氣的性質基本上離郭店楚簡、上博楚簡的儒家系統文獻所論述的氣的性質不遠。也就是說，《孟子·公孫丑上》所說明的「體之充」之氣被視作構成人體的氣，〈唐虞之道〉的「脂膚血氣」也有相同的性質。同樣地，〈公孫丑上〉所說明的「守氣」被視作意味著人的精神作用，而〈民之父母〉的「氣志」、〈從政〉的「志氣」也同樣可以視作意味著人的精神作用。另，《荀子·王制》說明，氣不僅存在於人的體內，而且廣泛地存在於水火等外在世界的萬物之中。而〈容成氏〉所說明的「天地之氣」、「陰陽之氣」也可以視作廣泛地存在於天地自然之間。再則，《孟子·公孫丑上》的「浩然之氣」被視為「塞于天地之間」，而〈民之父母〉說明「無聲之樂，氣志不違」，與「氣志」密切連結

³⁶ 小野沢精一、福永光司、山井湧編：《氣の思想—中國における自然觀と人間觀の展開—》，頁34。

的「無聲之樂」被視作「塞于四方」，並且「無體之禮」也被視作「塞于四海」，能夠在想法與描述上看出兩者的類似性。據此，筆者認為基本上可以理解成，戰國中期以後大為活躍的孟軻、荀況，接受了出現在出土文獻中的那些先於他們的儒家的有關氣的思考。

截至目前為止，見於《孟子》的「浩然之氣」、「平旦之氣」、「夜氣」以及《荀子》的「順氣」、「逆氣」等始終無法在出土文獻中看到相同的語詞。然而，這些氣都存在於人的體內，大致上可以認定其為人的情感、行動以及反應的根據；進而可以揭示這些氣概念的性質與出土文獻的氣概念的性質幾乎一致。換言之，《孟子》、《荀子》所論述的氣並不是以前的儒家從未論述過的，亦即氣並非孟軻、荀況首次論述的，而是孟軻、荀況接受了比他們更早的戰國中期以前儒家所說明的氣，筆者認為這樣的理解較為妥當。³⁷

最後，如前所述，黑田氏在《氣の研究》中，指出戰國時代氣概念的內容原來意味著與人的生命、心理相關的「生氣」，而《荀子》於此加上「自然之氣」之義，其後「自然之氣」之義的例子迅速地增加。然而，道家系統出土文獻〈恆先〉、〈太一生水〉、〈凡物流形〉等的宇宙生成論中，存在著氣構成萬物的思考，又在上博楚簡〈容成氏〉中，闡發了「天地之氣」、「陰陽之氣」等非存在於人體內，而是

³⁷ 這令人想起儒家性說的發展。也就是說，在以往只基於現存文獻的研究中，孟軻的性善說與荀況的性惡說主要被理解為他們對性的獨創思考。不過，完整度較高的對性的思考已經出現在郭店楚簡〈性自命出〉，因此，在孔子的階段，還在片段式的、樸素的那些儒家有關性概念的思考可能到孔子嫡傳弟子們之間大為發展，結果產生許多見於〈性自命出〉的性說，或是除此之外各式各樣的性說；孟軻、荀況等戰國中期以後的儒者們接受這些先行的儒家多樣性說而建構出個別的性說。參照拙稿：〈郭店楚簡《性自命出》と上海博物館藏《性情論》との關係〉，《日本中國學會報》第55集（2003年10月）頁1-14、〈郭店楚簡《性自命出》、上博楚簡《性情論》の性說〉，《國語教育論叢》第14號（2005年3月），頁127-139。至於儒家有關氣概念的思考之發展，很有可能大致上與性概念相同地發展；據此可以認為孟軻、荀況等接受比他們更早的儒家有關氣的思考，而將先有的思考容納於個別的思想而發展之。

存在於外在世界的氣，於是吾人必須推斷黑田氏所說的「自然之氣」在戰國初期以前已經存在。

換言之，《荀子》所說明的「水火之氣」並不是儒家首次說明的「自然之氣」，「自然之氣」在戰國初期以前已經存在；據此可知，如前所述，荀況也只不過接受了這些先行的儒家等對氣相關的思考。

在郭店楚簡、上博楚簡儒家系統文獻中的氣，大部分確實是構成人體的「血氣」或者成為人的情感之根本的「喜怒哀悲之氣」，以及意味著精神作用的「志氣」、「氣志」等，存在於人體內的氣。因此，道家所論述的氣與儒家所論述的氣雖然同樣是氣這一概念，但是道家所說明的氣乃廣泛地構成萬物，相比之下，儒家所說明的氣大部分都是有關人的身體的氣，兩者所說的氣概念在性質上似乎具有很大的差異。不過，這差異應當理解為出自道家與儒家的思想立場的差異：相對於道家的思考強烈關注宇宙的根源，儒家的思考幾乎不關注宇宙根源，而集中於關注人類。這差異只不過是兩者的思想立場、或者主要關心的方向之差別而產生的差異罷了。

依筆者來看，氣構成萬物的思考早在戰國時代儒家、道家活躍以前便存在著，戰國時代的儒家、道家等諸子將氣構成萬物的思考，順應著個別的思想立場而接受，吾人應當如此理解。無論現存文獻或出土文獻，儒家之所以主要說明存在於人的體內的氣，是因為儒家的偏向發展的結果：儒家的關心聚焦於人類，因而集中接受與人體內的氣相關的思考，並發展之。另外，戰國時代道家系統出土文獻之所以闡發構成萬物之氣的論述，也是因為他們在建構宇宙生成論時接受氣構成萬物的思考之結果。³⁸

³⁸ 平岡氏在《淮南子に現われたる氣の研究》中，根據儒家、道家以及兵家等「橫跨自春秋時代至漢初的文獻」，認為：「氣觀念顯然橫跨到多領域，而且並非偏於一個學派」，「換言之，氣觀念是中國人廣泛地共有的，想必具有相當悠久的歷史」。筆者認為這見解大致上是妥當的。詳參平岡禎吉：《淮南子に現われたる氣の研究》（東京：理想社，1968年）一書。

結語

本文藉由新出土文獻與現存文獻中氣的例子，釐清戰國中期以前的道家與儒家對於氣擁有十分多樣的思考，並且論證了吾人可以認為這些多樣的有關氣的思考，即是道家與儒家順應其關心對象而接受且展開在他們以前先行存在的、世界的一切現象是由氣所構成的這種氣思想之結果。關於氣思想的成立與發展畢竟還有許多不明之處，探究先秦時代氣思想的全貌，將是本文後續的課題。

徵引文獻

- 上海大學古代文明研究中心、清華大學思想文化研究所編：《上博館藏戰國楚竹書研究》，上海：上海書店，2002年。
- 小野沢精一、福永光司、山井湧編：《氣の思想—中國における自然觀と人間觀の展開—》，東京：東京大学出版会，1978年。
- 小野沢精一、福永光司、山井湧編，李慶譯：《氣的思想——中國自然觀與人的觀念的發展》，上海：上海人民出版社，1990年。
- 加藤常賢：《漢字の起源》，東京：角川書店，1970年。
- 平岡禎吉：《淮南子に現われたる氣の研究》，東京：理想社，1968年。
- 末永高康：〈「性」即「氣」——郭店楚簡《性自命出》の性說〉，《鹿兒島大學教育學部研究紀要》人文・社會科學編第51卷，2000年3月，頁13-32。
- 白川靜：《字統》，東京：平凡社，1984年。
- 朱謙之：《老子校釋》，北京：中華書局，1996年。
- 竹田健二：〈「先秦時代における氣」研究史〉，《中國研究集刊》第3號，1986年6月，頁58-61。
- 竹田健二：〈《國語》周語における氣〉，《中國研究集刊》第8號，1989年11月，頁1-9。
- 竹田健二：〈氣の思想の成立—《國語》における氣を中心に—〉，《新潟大學教育學部紀要（人文、社會科學編）》第32卷第2號，1991年3月，頁17-27。
- 竹田健二：〈《左傳》における氣の思想—《國語》における氣の思想との比較を中心に—〉，《東アジア—歴史と文化—》第2號，1993年6月，頁16-34。
- 竹田健二：〈郭店楚簡《性自命出》と上海博物館藏《性情論》との關係〉，《日本中國學會報》第55集，2003年10月，頁1-14。

- 竹田健二：〈中國楚簡《容成氏》における身體障害者〉，《福祉文化》第3號，2004年2月，頁75-82。
- 竹田健二：〈上博楚簡《恆先》における氣の思想〉，《中國研究集刊》第36號，2004年12月，頁168-181。
- 竹田健二：〈郭店楚簡《性自命出》、上博楚簡《性情論》の性說〉，《國語教育論叢》第14號，2005年3月，頁127-139。
- 李 零：《上博楚簡三篇校讀記》，臺北：萬卷樓圖書公司，2002年。
- 李存山：《中國氣論探源與發微》，北京：中國社會科學出版社，1990年。
- 李志林：《氣論與傳統思維方式》，上海：學林出版社，1990年。
- 周鳳五：〈郭店楚墓竹簡《唐虞之道》新釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第70本第3分，1999年9月，頁739-759。
- 武漢大學簡帛研究中心、荊門市博物館編著：《楚地出土戰國簡冊合集（一）》，北京：文物出版社，2011年。
- 栗田直躬：《中國上代思想の研究》，東京：岩波書店，1949年。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海：上海古籍出版社，2001年。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，上海：上海古籍出版社，2003年。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（四）》，上海：上海古籍出版社，2004年。
- 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，臺北：萬卷樓圖書公司，2002年。
- 崔仁義：〈荊門楚墓出土的竹簡《老子》初探〉，《荊門社會科學》1997年第5期，頁31-35。
- 張立文：《中國哲學範疇發展史·天道篇》，北京：中國人民大學出版社，1988年。

- 張立文主編：《中國範疇精粹叢書·氣》，北京：中國人民大學出版社，1990年。
- 張岱年：《中國哲學範疇集》，北京：北京人民出版社，1985年。
- 淺野裕一：〈《恆先》の道家特色〉，收於氏著：《戰國楚簡研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2004年，頁147-152。
- 淺野裕一：〈上博楚簡《容成氏》における禪讓と放伐〉，《中國研究期刊》第36號，2004年12月，頁55-74。
- 淺野裕一主編：《竹簡が語る中國古代思想—上博竹簡研究—》，東京：汲古書院，2005年。
- 淺野裕一編：《古代思想史と郭店楚簡》，東京：汲古書院，2005年。
- 清華大學出土文獻研究與保護中心編、李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》，上海：中西書局，2010年，前言頁1-4。
- 清華大學出土文獻研究與保護中心編、李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（伍）》，上海：中西書局，2015年。
- 湖北省荊門市博物館：〈荊門郭店一號楚墓〉，《文物》1997年第7期，頁35-48。
- 湖北省荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。
- 湯淺邦弘：〈上博楚簡《從政》の竹簡連接と文節について〉，《中國研究集刊》第36號，2004年12月，頁113-131。
- 程宜山：《中國古代元氣學說》，武漢：湖北人民出版社，1986年。
- 黑田源次：《氣の研究》，東京：東京美術，1977年。
- 福田哲之：〈《語叢》（一、二、三）の文獻的性格〉，收於大久保隆郎教授退官紀念論集刊行會編：《大久保隆郎教授退官紀念論集 漢意とは何か》，東京：東方書店，2001年，頁25-43。
- 福田哲之：〈清華簡《尹誥》の思想史的意義〉，《中國研究集刊》第53號，2011年6月，頁157-182。
- 藤堂明保：《漢字語源辭典》，東京：學燈社，1965年。