

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十一編

林慶彰主編

第23冊

魏晉氣化思想研究

吳秉勳著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

魏晉氣化思想研究／吳秉勳 著 — 初版 — 新北市：花木蘭文化出版社，2011〔民100〕

目 4+194 面；19×26 公分

(中國學術思想研究輯刊 十一編；第23冊)

ISBN：978-986-254-469-3 (精裝)

1. 魏晉南北朝哲學 2. 氣

030.8

100000801

ISBN-978-986-254-469-3



中國學術思想研究輯刊
十一編 第二三冊

ISBN：978-986-254-469-3

魏晉氣化思想研究

作 者 吳秉勳

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 新北市永和區中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2011年3月

定 價 十一編 40 冊 (精裝) 新台幣 62,000 元

版權所有・請勿翻印

魏晉氣化思想研究

吳秉勳 著

作者簡介

吳秉勳，新竹市人。目前就讀東海大學中文系博士班，擔任東海大學中文系兼任講師、《台中縣大肚鄉鄉誌》編輯委員。

主要學術著作：《魏晉氣化思想研究》（東海大學中國文學系碩士論文）、〈魏晉人士的個體自覺表現——以《世說新語》〈容止〉和〈任誕〉篇為例〉（《有鳳初鳴年刊》第2期，2006年）、〈從《管子》「精氣說」論其對《老子》「道」中含「氣」思維的開展〉（《雲漢學刊》第15/16期，2008年）、〈鄭注《禮記》中「讀為」、「讀曰」等訓詁術語釋疑〉（《東方人文學誌》2010年）。

共同創作部份：《中文經典100句：淮南子》（台北：商周出版社，2009年）、《中文經典100句：易經》（台北：商周出版社，2010年）、《臺中縣大肚鄉地方自治發展史》（大肚鄉公所／群御廣告公司，2010年）。

提 要

本論文撰著之旨，是欲利用較全面性、專門性與系統性之視角，針對魏晉哲人或彼時之思想性史料典籍中之「氣」義，進行深入的考察與研究，以探討魏晉學者對「氣」與「氣化」思想之詮解，及「氣」概念在魏晉學術環境的時空背景下，所體現的一些時代特色或產生的思想性質變。是剋就研究方式之主軸而論，筆者首先總述秦漢時期之「氣」論，作為論文主體部分之對照基礎，再仔細爬梳魏晉時期之相關文獻，以充分呈現魏晉「氣」學之若干特色。此外，復旁及此時典籍文獻中，「氣」義出現頻率寡於其他時代的一些可能因素，並簡單提點魏晉以後「氣」論之發展態勢，合而作為定義魏晉「氣」與「氣化」在思想史上的學術地位與價值時之關鍵論述。

中國古代學者總試圖將「氣」定位為構成一切有形體、有生命之物的原始材料，甚至可泛指一切物質現象與精神境界，並以「氣」的中介作用解釋事物的相互作用，而「氣化」則是此類生化、運作與活動等模式之整體過程，可謂哲人對宇宙中各種客觀物質存在，與事物發展樣態的慣用認知方式。魏晉以降，學者或者承繼前代之氣化論而更有所發展；或者在前代之思想成果上再開創別具風格之「氣」論；或者高度重視「氣」在經驗世界的實踐義；甚或由於學說或宗教基本理論之需要而較不關注「氣」義，致使「氣」概念自秦漢以後，雖已逐漸脫離單純的物象範疇而朝向形上意涵超昇，並在漢末近幾與「道」同格，但在此時又反有逐漸動搖之傾向。如此看似紛雜而無共識之情況，不僅反成為魏晉「氣」學的特色之一，亦足作為魏晉以後，哲人能對「氣」義作更多元、更精確之闡釋的磨合與過渡時期。依此，魏晉學者對「氣」義之理解與運用，在一定程度上，仍是中國古代思想史上的重要課題之一，實不能輕易地刻意忽略，而魏晉對「氣」與「氣化」降低關注的學術氛圍，亦是一不容置喙的歷史事實，故當時典籍文獻為何較少涉及「氣」義之可能原因，自是另一值得探究的思想議題。

總之，「氣」是中國思想史上極受廣泛使用的概念，絕非獨在魏晉時期，即湮沒殆盡，筆者本著此等立場，希冀透過撰述此論文，不致讓「氣」在魏晉思想之空缺，成為中國古代「氣」學研究上的遺珠之憾，更盼能在一定意義上，透顯此論文之學術價值。

凡 例

- 一、本論文徵引古籍文獻、專書與期刊論文時，以「□」標示缺字；以「()」表示原文外加之字辭。
- 二、本論文除注釋中徵引古籍文獻時，本於原著之書名外，為求行文方便，或有將古籍予以簡稱，詳見下方「簡稱對照表」：

全 稱	簡 稱
《呂氏春秋》	《呂覽》
《黃帝內經》	《內經》
《老子道德經河上公章句》	《河上公章句》
《老子想爾注》	《想爾注》

- 三、行文中除筆者親炙之師長，尊稱為「先生」外，其他學者先進皆直書其名。



目次

凡例

第一章 緒論	1
第一節 中國「氣」的文字概念及其思想內涵之開展	1
一、「氣」字字義溯源	1
二、「氣」與「氣化」思想之肇端	4
三、中國「氣」與「氣化」思想與西方諸理論之異同	8
第二節 前人研究成果簡述	10
一、西元 1978 年以前的「氣」學研究	10
二、西元 1978~2006 年間的「氣」學專著	13
三、近二十年的相關性學術著作簡介	17
四、哲學思想方面以外的研究成果	20
第三節 研究動機與目的	23
第四節 研究範圍、方法與材料	24
第二章 先秦諸子論「氣」梗概	29
第一節 對「天地自然之氣」的關注與「萬物一氣」思維的發展	29
第二節 被賦予意志與道德成分的「血氣」概念	36
第三節 「氣」與「氣化」思維被高度重視之代表性概念：「精氣」	44

第四節 「氣」與「陰陽」、「五行」之聯繫	50
第三章 高度重視「氣」概念的兩漢哲學	57
第一節 漢代「元氣論」概說	57
第二節 《春秋繁露》與《淮南子》論「氣」	66
一、《春秋繁露》的「氣化宇宙論」圖式	66
二、《淮南子》對「道」、「氣」相互關係的 二種說解	71
第三節 早期道教的以「氣」釋「道」思維	76
一、《老子道德經河上公章句》將「道」的 內涵規定為「氣」	76
二、《太平經》將「道」、「氣」、「一」互相 闡釋	77
三、《老子想爾注》強調「道」、「氣」不二	82
第四章 魏晉學者對「氣」概念的兩極化看法	87
第一節 劉劭援用傳統「氣」概念以開展其「才 性」理論	87
一、「氣性」是「才性論」的形上根據	88
二、利用「陰陽」、「血氣」等概念開展其獨 具風格的才性理論	89
第二節 阮籍與嵇康是魏晉人士中善用「氣」概 念者	91
一、阮籍詩文中傾向於道家思維之「氣」	92
二、嵇康藉「氣」概念以加強其諸論證	96
第三節 「貴無」、「崇有」學術論爭下「氣」地 位之升降	104
一、何晏、王弼不重視「氣」概念：兼論韓 康伯之「氣」思想	105
二、楊泉大量援引「氣」義並重視其實踐層 面	108
三、郭象間接提高「氣」在形下世界的重要 性	115
第五章 「氣」在魏晉玄、釋、道交涉後的概念 性轉變	123
第一節 葛洪強調「氣」在經驗世界的實踐作用	123

一、以「成仙」為最高理想開展其攝生觀	123
二、吐納導引是「氣」在經驗世界的具體實踐	125
三、玄學理論對葛洪「道」、「氣」等概念之影響	129
第二節 從《弘明集》與《廣弘明集》考察魏晉佛教徒論「氣」	132
一、對「氣」概念的若干限定	134
二、間接否認氣化萬物的重要性	136
三、多數佛教徒仍肯定陰陽二氣之實存與「血氣」、「氣息」等義	142
第三節 從「氣」之視角論張湛雜揉玄、釋、道思想	145
一、大量沿用前代「氣」概念	145
二、賦予「氣」循環作用的生死觀	147
第六章 魏晉文獻較少論及「氣」義之可能原因	151
第一節 玄學理論無益於「氣」概念之發展	153
第二節 科技的成熟與進步對「氣」概念發展的影響與侷限	157
第三節 佛教哲學對中國「氣化」思維發展的限制	164
一、般若學的「空」論	164
二、業報輪迴說與神不滅論	167
三、「無常」觀念	173
第七章 結語：本論文的六大研究議題	175
主要參考書目	183

第一章 緒 論

第一節 中國「氣」的文字概念及其思想內涵之開展

一、「氣」字字義溯源

有「氣」之名，由來已久，東漢許慎即云：「𩚑，饋客之芻米也，從米，气聲。春秋傳曰：齊人來氣諸侯。」〔註1〕此「氣」字當與「或从食」之「餼」字有關，清代王筠說：「《說文》之氣，則今所用之餼也。」又：「氣乃餼之古字，又作既、𩚑，《論語》：不使勝食氣、《中庸》：既稟稱事，此古字古義之僅存者。」〔註2〕推測「氣」、「餼」等字皆與飲食有關，或謂先民觀察芻米之水氣，或炊煮穀糧時產生水蒸氣形狀而命名。然「氣」、「餼」二字已結合了與飲食有關之意涵於內，日本學者前川捷三甚至推測：「根據許慎的說法，氣是表示與之同音的『饋』字意義的文字。」〔註3〕言下之意，許氏言「氣」，並非今日通行之「氣」的最原始概念。

〔註1〕「氣」、「芻」二字之說解，並見（漢）許慎撰、（清）段玉裁注：《說文解字注·七篇上》（台北：洪葉文化，2001年10月，增修一版二刷），頁336。

〔註2〕上引二例，並見（清）王筠：《說文釋例》（北京：中華書局，1998年11月，一版二刷），頁56，與王筠：《文字蒙求》（台北：藝文印書館，1956年6月，初版），頁8~9。

〔註3〕前川捷三：〈甲骨文、金文中所見的氣〉，收於小野澤精一、福永光司、山井湧編，李慶譯：《氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社據東京大學出版會1980年第三次印刷版譯出，1992年6月，一版三刷），頁13。再次徵引簡稱作《氣的思想》。

許慎云：「𠄎，雲氣也，象形。」〔註4〕認為「气」是形象雲氣貌之象形字，歷來學者多認同此說〔註5〕，是「气」之字形似較貼近今日吾人所認知之「氣」義，亦即「氣」、「飶」等字，並非今日通行的「氣」之原字原意，其原始概念可能由「气」字假借而來。近世學者亦皆傾向於從組成「氣」字形的「气」，作為探求字源之方向，如；清代段玉裁云：「气、氣，古今字。自以氣為雲氣字，乃又作飶為廩氣字矣。氣本雲气，引申為凡气之稱。」又：「今字段氣為雲氣字，而饗飶乃無作氣者。」〔註6〕此足見「氣」當是一後起之字，其本義並非「空氣」、「水氣」、「雲氣」等概念，「气」、「氣」本是內涵各別的二種字形，今日所見「氣」字，是由「气」（或「乞」）字假借而來，此是段玉裁於「飶」（飶）字下注云：「在假氣為气之後」〔註7〕。王筠亦認為：「𠄎，此雲氣之正字，經典做乞而訓為求，本是假借，借用既久，遂以氣代气……。」〔註8〕丁福保則羅列南唐徐鍇《說文繫傳》與元代黃公紹《古今韻會》等書，說明將「气」寫作「氣」之歷史進程〔註9〕。此是前川捷三所謂：「『氣』字無疑沒有雲氣等意義，而是在這樣意義上——將假借音的乞字作為構成要素的文字來使用的。」〔註10〕將「气」、「氣」解為一對通假字、古今字，似乎已成今日學術界之普遍共識。

既「氣」之原始概念，可能由「气」之字形假借而得，是吾人得再依此推求早期文字中，「气」之字義。殷商甲骨卜辭中有「三」之形，學者多隸定作「乞」，並視為「气」字之最早字形，唯現存甲文出土之約莫一百八十多條材料中〔註11〕，「三」皆作「乞」義，解為「乞求」、「迄至」、「訖終」（終迄）

〔註4〕（漢）許慎撰、（清）段玉裁注：《說文解字注·一篇上》，頁20。

〔註5〕此可參（清）丁福保：《說文解字詁林》（台北：臺灣商務印書館，1970年1月，臺三版），頁211之整理。

〔註6〕上引二例，並見（漢）許慎撰、（清）段玉裁注：《說文解字注·一篇上》，頁20、《說文解字注·七篇上》頁336。

〔註7〕（漢）許慎撰、（清）段玉裁注：《說文解字注·七篇上》，頁336。

〔註8〕並見（清）王筠：《說文解字句讀》（北京：中華書局，1998年11月，一版二刷），頁13，與王筠：《文字蒙求》，頁8。

〔註9〕（清）丁福保：《說文解字詁林》，頁211。

〔註10〕前川捷三：〈甲骨文、金文中所見的氣〉，《氣的思想》，頁14。

〔註11〕姚孝遂整理《甲骨文合集》中有關「乞」之句例共計181筆。參姚孝遂主編：《殷墟甲骨刻辭類纂》下冊（北京：中華書局，1992年8月，一版二刷），頁1283～1285。

等〔註12〕，不僅未見以「三」作實體之「雲氣」義者，且其詞性亦皆非名詞，而是在甲骨卜辭中作為動詞或副詞使用。故于省吾雖曾引許慎《說文》說明「乞」、「气」二字之「雲氣」義，並依此云「三即今气字，俗作乞」、「三為气之初文」，是「金文小篆及傳世之書，已無乞形者。蓋以畫之微有彎曲，而後人遂不識之也。」但其仍未敢斷言「气」、「乞」之義是否直指「雲氣」〔註13〕，誠如莊耀郎所云：「……就『雲氣』一義求諸甲骨文，依資料所顯示者及眾家之說辭，尚無可據以訓為『雲气』義者。」〔註14〕

春秋中期以前的金文材料亦同，考察現有殷周金文中使用「气」（乞）字之例約莫十筆，雖研究者對其讀法各異〔註15〕，然統歸其用法亦約如甲文而釋作「乞」，仍不作「雲气」解，且春秋銘文中之「气」（乞）字已作「𠄎」形，或許可視為甲骨文的「三」字與篆文「𠄎」字之間的字形。目前現存金文材料中，與「氣」概念及其字形最接近者，是羅振玉歸在〈雜兵〉類而標為「劍秘」的「行氣玉銘」〔註16〕，銘文中的「氣」字，學者多隸定為「氣」〔註17〕，與道家行氣以養生觀念相類，此代表金文至此方出現近似「雲氣」或人體「血氣」義之字，唯此材料之時代已屬戰國時期，約莫與其同時之文獻典籍中，早已大量出現「氣」字，且諸子百家對其概念之說解已臻成熟，並逐漸形成較完足之理論，故「氣」字亦非「氣」概念之原始字形與字義。

綜合上述，「氣」的文字概念與今日吾人所理解之「氣」義稍有不同，而其字源則勉強可溯至殷周甲骨文之「气」或「乞」字。唯甲文與早期金文中，

〔註12〕 此可參于省吾：《殷契駢枝全編》（台北縣板橋：藝文印書館，1975年11月，再版），頁117~120。又于省吾主編：《甲骨文字詁林》第四冊（北京：中華書局，1999年12月，一版二刷），頁3371~3379，亦收錄多位學者之考釋，足證此說大致已成定論。

〔註13〕 上引于省吾之語，並見于省吾：《殷契駢枝全編》，頁116~117。

〔註14〕 莊耀郎：《原氣》（國立臺灣師範大學中國文學研究所碩士論文，1985年），頁12。

〔註15〕 周法高主編：《金文詁林》上冊（香港：中文出版社，1974年），頁150~151。又前川捷三等學者已討論甚詳，本文不再累述，可參前川捷三：〈甲骨文、金文中所見的氣〉，《氣的思想》，頁14~16。

〔註16〕 羅振玉：《三代吉金文存》（四）第二十卷（台北：明倫出版社印行，1970年12月，初版），頁2129。

〔註17〕 郭沫若：〈行氣銘釋文〉，收於《郭沫若全集：考古編》第十卷（北京：科學出版社，2002年10月，一版二刷），頁170。陳夢家：〈五行之起源〉，《燕京學報》第二十四期（1938年12月出版），該文收錄於顧頡剛：《五德終始說下的政治和歷史》之附錄（香港：龍門書店，1970年3月），頁29~47。本文徵引處，以顧頡剛之書為本。

並未發現後世通行之「氣」字及其意義，故不足以斷言「氣」概念在甲、金文時期即已形成，假「氣」為「气」之本義，是否能直指為「雲氣」，亦仍待商榷。或者尚有某些文字之遞嬗過程仍未能被吾人所得見；或謂初民並未關注到流動的氣體或「雲氣」等觀念，故「气」字之本義並非「雲氣」，「雲氣」義可能另有本字可求；甚至「氣」之原始概念當始自天地間看似無形的一種能量，或是從生物的氣息義中類推而來，「雲氣」義反而是後出〔註18〕。總之，囿於今日之出土材料甚少、供以佐證之例不足，使文字演變之相關研究出現一定程度之斷層，從殷商甲文中的「三」到西周金文之「𠄎」，以至許慎將「乞」視為「氣」之假借，不僅字義不相連類，字形之演變過程亦無法有一套非常合理的發展模式，使吾人無法判定漢代小篆之「𠄎」字，是否確實由甲骨卜辭之「三」與金文之「𠄎」演變而來，縱使「气」、「乞」二字在古代確實有混用之可能，仍無法依此斷言「雲氣」為「三」、「𠄎」之本義。

二、「氣」與「氣化」思想之肇端

（一）對自然現象的認識到哲學內涵的賦予

雖「气」、「乞」等字之起源甚早，然其使用在殷周甲骨文和青銅器銘文中，僅是一普通字詞，未具較深刻之思想內涵，亦尚未成為一特定的哲學範疇。此足見後世通行之「氣」字，在中國思想史上形成明確之哲學概念的時空，似晚於其文字概念。不過，當古人能透過觀察此種介乎無形難以捉摸，與具體物質存在之間的霧靄物，擬配在宇宙萬有的自然變化，及人類呼吸、氣息等生命本質之中，並合而作為是類之共同根源或組成因子時，「氣」的哲學內涵即逐漸展開，且中國先民總欲以此概念聯繫自身之週遭環境與個體生命，從而形成一「大宇宙—小宇宙」之身體觀，著實賦予「氣」物質與精神二方面的能量意涵。

〔註18〕筆者較傾向此種說法。雖許慎《說文解字》實為漢字研究的根本文獻之一，其論「气」之象「雲氣」貌亦看似合理，而近世不論研究文字或思想領域之學者，亦多已認同「气」字的本義是「雲氣」，然鑒於「气」或「乞」字在甲骨文與春秋中期以前的金文中，並未出現與「雲氣」相關之義涵，且《說文》之說法，或者是漢代時人之普遍觀點；或者是許慎自己的文字觀，是「气」字本義是否為「雲氣」，似乎尚存不少問題，2010年，已開專文處理，可重新更正此語。吳秉勳：〈從先秦諸子「氣」思想論「气」字本義為雲氣之疑議〉，《2010年全北大學校人文大學國際學術大會》韓國，全北大學（2010年10月），頁98~112。

故直言之，「氣」在先秦哲人眼中，已是一股自然能量，其猶似宇宙流動的大方向一般，充盈於天地之間，具體表現在天氣、地氣、氣候及季節變遷等義上，亦可內化而充實於生物體內，成為個體生命之活力泉源。這即是說，「氣」可以是形成各種自然現象的最基礎元素；可以是綱繆聚散、形成萬物的最精微物質：「精氣」、「元氣」等；可以是生物呼吸之「氣息」；可以是周遍體內、甚至被賦予道德屬性的「血氣」。

再進一步探求此概念之運動模式，即是所謂「氣化」，泛言之，「氣化」是陰陽二氣之流轉變化，李存山指出，中國哲學所謂陰陽二氣的運動，如：「陰陽消息」、「陰陽推移」等描述的最直接意義，即是一季風運動，其云：「中國古代既用『陰陽』表示四方之氣，又用『陰陽』表示天地之氣，這樣就把上下四方、六合宇宙看成是一個『陰陽二氣』相互作用並且普遍聯系的整體。」

〔註19〕

由是觀之，「氣」與「氣化」本是中國思想史上被廣泛應用的觀念與思維，不過今日學者對「氣」被賦予哲學內涵而成爲一特定概念的時間說法不一，經筆者整理，大致可分爲三說：

第一，由《左傳》與《國語》等史料而推測，認爲「氣」之哲學概念產生約當西周時期。主張此說之學者最眾，如：張岱年、莊耀郎、程宜山、張立文、李志林、李存山與曾振宇等學者〔註20〕。

第二，日本學者小野澤精一根據郭沫若在四十年代對《管子》四篇之考證，輔之以甲、金文與《尚書》、《詩經》未見名詞概念之「氣」字，以及《孟子》氣論思想受告子與《管子·內業》等四篇之影響，依此推論中國氣論哲學當產生於戰國時期的齊國〔註21〕。

第三，認爲氣論及其哲學範疇之開展當在漢代。如：李申重視「氣」思想之科學性與理論完整性，認爲中國氣論哲學的發展當在漢代，故特別推舉

〔註19〕 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12月，一版一刷），頁26～27。

〔註20〕 上述學者之相關論述，分見於莊耀郎：《原氣》，頁9～26。程宜山：《中國古代元氣學說》（湖北：湖北人民出版社，1986年1月，一版一刷），頁5、頁7。張立文：《氣》（台北：漢興書局，1994年5月，初版一刷），頁23～29。李志林：《氣論與傳統思維方式》（上海：學林出版社，1990年9月，一版一刷），頁5。李存山：《中國氣論探源與發微》，頁31～39。曾振宇：《中國氣論哲學研究》（濟南：山東大學出版社，2003年1月，一版二刷），頁26～33。

〔註21〕 小野澤精一：〈齊魯之學中的氣概念——《孟子》和《管子》〉，《氣的思想》，頁29～75。

董仲舒、王充等氣論思想家。李申認為，秦漢時代以前之「氣」概念，僅是中國古代哲學對自然物質與現象的一種認識而已；至董仲舒始在此基礎上發展了天人感應學說，正式將「氣」置於「物與物相互作用的中介」〔註 22〕，繼而建構出一體系化之氣論思想。

依上述，雖今日學者對「氣」之具備哲學意涵的形成時間，說法稍有出入，然「氣」的一般性含義，歷經先民的長期觀察與認識，逐步從自然現象中抽象地概括出較具思想性的概念，並在周秦兩漢之際大致發展完備，此幾無疑議。

（二）源於中國先民的「集體潛意識」

不容否認地，當「乞」、「气」、「氣」等字形先後產生後，其思想內涵本隨之而生，再經人類透過生活中之認識過程與經驗累積，逐漸從一文字概念進展到能明確地指涉某物之特定字義，並行諸於文字而深化至人類之思維與表達用語中，繼而形成一系統性的文章，「氣」概念即是在此過程中得以逐步擴展其涵義。尤其「氣」被作為一思想概念，本身並無精確、穩定的內涵與外延，而陰、陽氣化之運動方式，又總透顯著相互矛盾、相互反對的二股能量，終能相容於一體的高度圓融性，使先秦哲人總能有意識地援用「氣」概念，以詮解生活中必然要面對的一切自然、社會與生命諸現象，是其多視「氣」為天地萬物之本原，並以「氣化」解釋將宇宙生化過程，諸如：道家側重天地自然之氣，視「氣」為「道」生萬物之中間環節，進而利用「氣」以說明生命之本質；儒家藉「血氣」以說明道德倫常本有的本然性，並在此基礎上，推展至重視「氣」及其運動變化與心性修養、治國理民之相互關係。是不需遲至兩漢，「氣」實已極富哲學意義，並深刻地影響了中國古代天文學、醫學與文學等方面。由是觀之，「氣」被有意識地援用，及其在思想史上之發展歷程，蓋能以中國哲人的「集體潛意識」稱之〔註 23〕，可謂歷經長時間的經驗累積所得之一種思想成果。

「集體潛意識」(the Collective Unconscious，或譯為「集體無意識」)是瑞士心理學家榮格(Carl G. Jung, 1875A.D.~1961 A.D.)在佛洛伊德的理论基礎上所提出的新觀點。榮格認為，在人類之意識能覺察外的一些被

〔註 22〕 李申：《中國古代哲學和自然科學》(上海：上海人民出版社，2002 年 1 月，一版一刷)，頁 113~114、頁 561~562。

〔註 23〕 此採劉榮賢說，詳參氏著：〈中國先秦時代氣化本體觀念的醞釀與形成〉，《靜宜人文學報》第 18 期(2003 年 7 月，頁 53~70)，頁 55~56。

壓抑的記憶與素材，如思想、意象及情緒等心理部份中，具有一歷經先民長時間之經驗累積，而人類總意識不到、卻又不被遺忘的部分，其根據考古學、人類學與神話學等知識，考察古代神話、部落傳說與原始藝術中的意象，說明此種近似「遺傳」所形成之集體心靈意識，常充滿了神的形象或一些特殊的象徵意義，縱使既古老而陌生，使現代人不易直接理解與消化，卻可視為人類共通的心理遺產〔註24〕。尤其榮氏認為，相對於今日以科學知識對「物質」(matter)的認知，古老時代的物質常具有「萬物之母」(Great Mother)的形象，且此說足以表現先民欲統攝和表現出大地母親(Mother Earth)的深沉情感意義〔註25〕，而心理學醫師莫瑞·史坦(Murray Stein)論述榮格所論時亦云：「原型、集體無意識以及其力量的經驗，可以導致一個全新的意識狀態，自我在這個狀態中，會覺得心靈和感官的物質世界一樣的真實。」〔註26〕

中國思想史中之「氣」與「氣化」即是「集體潛意識」之明證，先民因日常生活條件皆處處仰賴自然環境；必須推展出一套與之共同作息的生活方式，故本然地對自然界各種物質與現象產生尊敬與崇拜，使之描述一主宰、總原則等觀念時，總賦予其看似神秘的自然界力量。且當先民能對宇宙萬物的生成規律有了粗略認識之後，並利用有限的智慧與經驗，對自然物質作主觀的分析，以至分析到不能再分析的極微程度時，再歷經長時間的思想累積與醞釀，自能從中逐漸提煉或附帶產生一些關於宇宙化生、甚至抽象本體思維的思想雛形。而「氣」的周行流行，頗能合於其欲描述之天地萬物循環規律，故有意識地借用「氣」之運動特性，以方便說解其思想，是唐君毅之說解，甚為貼切：「溯此氣之概念之所由成，則由人之見物（如雲氣）之形相之在變化流行中，遂不本此形相，以謂此物之為何，乃本此形相之恆在自己超化之歷程中，謂此中所有之物，無一定之形相，唯是一流行的存在，或存

〔註24〕 上述關於榮格對「集體潛意識」概念之說解，部分參考卡爾·榮格(Carl G. Jung)著，鴻鈞譯：《榮格分析心理學——集體無意識》(*Analytical Psychology*) (台北：結構群文化公司，1990年9月，初版)，頁27~39、頁75~89，以及其〈導論〉，頁2~6。

〔註25〕 卡爾·榮格(Carl G. Jung)主編，龔卓君譯：《人及其象徵：榮格思想精華的總結》(*Man and His Symbols*) (台北縣新店：立緒文化，2000年3月，初版二刷)，頁98。

〔註26〕 莫瑞·史坦(Murray Stein)著，朱侃如譯：《榮格心靈地圖》(*Jung's Map of the Soul: An Introduction*) (台北縣新店：立緒文化，1999年10月，初版二刷)，頁191。

在的流行；遂不視同一般有一定形相之物，而只名之爲氣。」〔註27〕此自是先秦典籍中，常能得見哲人以「氣化」方式呈現其思想或建構其理論之最主要原因。換言之，先民希冀利用自然界一流動不居、無所不入的狀態與能量，以方便說解其欲描述之宇宙萬物規律運行之總原則，進而試圖連繫個體生命與外在環境，以呈現所謂「天人合一」之生命境界，誠如劉榮賢先生所云：「這種生命意態的形成是以『潛意識』的狀態而存在的，當然這不止於單一的個體生命，而是廣大的人群社會中普遍的共識，因此它又是一種『集體潛意識』。」〔註28〕

三、中國「氣」與「氣化」思想與西方諸理論之異同

依上述，由於「氣」與人類生活息息相關，自是中國古代思想中之重要哲學概念。然持平而論，「氣」義並非中國思想之專利，一些重視宇宙論的印度及西方學者，亦曾提及與中國「氣」論相類之觀點，如：作爲反對印度婆羅門教的「順世論」，以自然界獨立常存的元素：地、水、火、風，作爲宇宙萬象的構成質素，以否定梵天創造世界之說，是世親菩薩所謂：「云何色蘊？謂四大種及四大種所造諸色。云何四大種？謂地界、水界、火界、風界。」〔註29〕此說可謂古代印度之著名唯物論。

另外，希臘宇宙論時期之哲人亞納西曼尼斯（Anaximenes，約 588B.C.～524 B.C.），亦視「氣」爲構成宇宙萬物之原質，其說法經過恩培多克利（Empedocles，約 490 B.C.～430 B.C.）之再開展，始有地、水、火、風爲「萬物之根」（the roots of all）的主張。除了「四根說」，復有留基伯（Leucippus，500 B.C.～440B.C.）及其弟子德謨克利特（Democritus，460B.C.～370B.C.）所提出之「原子哲學理論」（亦即「原子論」），亦爲希臘時代宇宙論者之重要主張之一，是輩視「原子」（atom）爲一恆久不滅、不可再分割的最小物質單位；可藉由結合、分離與重組等方式而形成各種物質，此實已將「原子」界定爲構成萬物之最微小粒子。

〔註27〕 唐君毅：《中國哲學原論：原性篇》（香港：新亞研究所，1978年3月，三版），頁118。

〔註28〕 劉榮賢：〈中國先秦時代氣化本體觀念的醞釀與形成〉，《靜宜人文學報》第18期，頁55～56。

〔註29〕 世親菩薩造，（唐）玄奘譯：《大乘五蘊論》，收於大藏經刊行會：《大正新修大藏經·瑜伽部下》（台北：新文豐出版公司，1983年1月，修訂版一版）第卅一冊，頁848中。本文援引《大正新修大藏經》處，以此書爲本，再次徵引簡稱《大正藏》，並只注書名、冊數及頁數。