臺大中文學報　第五十七期
2017 年 6 月　　頁 59～104
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

氣的考古學——風、風氣與瑪納

楊　儒　賓*

提　　要

「氣」是中國文化史上極重要但也極難界定的詞彙，本文綜合宗教學與文獻學的角度，對「氣」的內涵作了知識考古學的工作。本文認為《說文解字》的「雲氣」的解釋雖有其理路，但仍不足以闡釋先秦時期氣的豐富內涵，氣的內涵在氣的文字學的涵義之外。本文從「風」、「氣」兩字在使用時高度重疊，指出風是原始之氣，在建構文明的工程中貢獻卓著，它建構了部分的時空秩序，也參與了「禮」的風土性格。風的作用後來被「氣」所接受，形成風顯氣隱的結構。氣後來更獨立發展，具有清晰的形上學與心性論的內涵。伴隨「風」、「氣」一體化的轉化過程，氣的版圖愈形擴大，並形成「氣」的精進版的「精氣」。「精氣」的神秘性功能可追溯至「瑪納」（mana）此一極早的宗教概念，「瑪納」概念帶有情動的巨大能量，亦即帶有「聖顯」與「力顯」的作用，它具足內在的動力，在歷史上持續發展。「氣」的前身因此可說是源於極早的神秘之力，後來才發展成重要的心性論與形上學的概念。瑪納是相當普遍性的概念，相對於世界其他地區，中國思想史中的「氣」概念造成的連續性思惟相當明顯。

關鍵詞：氣、風、瑪納、風氣、聖顯

本文於 105.10.24 收稿，106.05.10 審查通過。
＊國立清華大學中國文學系教授。
DOI:10.6281/NTUCL.2017.06.57.03

臺灣大學學術期刊資料庫

The Archeology of *Qi*: Wind, Social Atmosphere, and Mana

Yang, Ru-Bin*

Abstract

Qi is one of the most complicate ideas in Chinese cultural history because it always has multiple meanings that can't be separated clearly. This article studies the contents of *qi* with an archeological method from the perspectives of religion and philology. The explanation of *qi* as air of cloud in *Explaining Graphs and Analyzing Characters* deeply influences the development of Chinese metaphysics and self-cultivation but it omits important metaphysical implications and the human nature. Beyond this traditional explanation, this article traces *qi* to the idea of "mana." In a primitive idea, mysterious inherent power, witches, and holy tools carry much more power of mana than ordinary people and things. The article also traces *qi* to R. Otto's idea of "luminosity" in his *Idea of Holy*, which means "mysterious calling." With examples such as *feng-qi* 'social atmosphere' and *feng-su* 'custom,' etc., this article is against the arguments that regard *qi* as an inert idea or a ceaseless transmigration of inner monism. *Qi* is not a comrade of Chinese tyrannical feudal system; on the contrary, it is a sympathetic and creative element in our nature. There are two kinds of *qi*, one naturalist and the other spiritual. Spiritual *qi* is composed of energetic elements while naturalist *qi* is constructed with material elements. The concept of *qi* in Chinese thought history features continuity more than other countries.

***Keywords*: *qi*, wind, mana, social atmosphere, hierophany**

---

* Professor, Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University.

臺灣大學學術期刊資料庫

氣的考古學——風、風氣與瑪納

楊　儒　賓

一、雲氣之外

在中國文化傳統中，我們如要找到比「氣」字內涵更豐富的字，肯定不容易；我們如要找到比「氣」字字義更模糊難辨的字詞，也一樣地艱難。「氣」來自於古典文獻，任何一本古代典籍，我們幾乎都可找到由「氣」此字根所構成的大量詞彙。這些大量的詞彙即使到了今日，依然保留在口語中，如氣氛、氣息、氣度、氣韻、氣候、氣節、氣魄、氣機、氣場、節氣、生氣、力氣、神氣、風氣、習氣、義氣、精氣、人氣、行氣……真是族繁，不及備載。不但如此，新造的詞彙如氧氣、氫氣、電氣、煤氣、氣壓、氣溫等等，還不斷地湧進我們的日常語言中，成為詞典中的新收詞目。「氣」的生命力之頑強，氣息之長，在漢字中是少見的。

在中國哲學中，「氣」超越了貌相聲色的「物」之層次，扮演說明個體形成之前的存在之角色。用唐君毅先生的語言講，氣乃「流行之存在」，或「存在之流行」。[1] 但何謂「流行之存在」？「存在」不好解，「存在」加上「流行」，其實還是存在，「存在之流行」一詞比起「氣」字來，其實不會更好解。「存在」一詞一向是哲學的難題，維根斯坦（L. Wittgenstein）說：「並不是『世界如何存在著』是神祕的，而是『只世界的存在著』這才是神祕的。」[2] 的確，

---

1 參見唐君毅：《中國哲學原論——原教篇》（香港：新亞研究所，1975 年），頁 88。

2 （英）維特根什坦（Ludwig J. J. Wittgenstein）著，牟宗三譯：《名理論》（臺北：臺灣學生書局，1987 年），頁 157。牟先生此處的譯文依德文譯出。「而是」的原譯文作「但」，為求文氣通暢，筆者改換之。

臺灣大學學術期刊資料庫

存在不是知識論的問題，任何問題只要能夠化成「如何」的知識論形式，不管如何困難，終究有解。但「存在」不屬有解的領域，世界就如此呈現，不管它以美學的觀相性格整體呈現，或以心體朗現的直覺全盤相印，甚或以感性的直接性顯現，存在就是神祕，神祕不構成思辨的對象。

存在是神祕，但理解是人存在基本的向度，根源的事件需要精緻的解釋。一般的知識如果不能夠提供合理的解釋，先民不見得會停止探索，他會另尋出路。遙遠的遂古之初，那是個神話的年代，神話年代的世界乃是力動的世界，劇場的世界，變化是世界最顯著的特色。[3] 變化同於存在，存在的變化因此不能不是「存在」一詞最具特色的屬性。在中國古代，更確切地說：在先秦時期，人們用以稱呼這種不可見的變化因素之名稱為「氣」。不可見的「氣」用以解釋一切可見的事物，同時也解釋不可量度的歷史的推移、心情的變化、成長的狀態云云，亦即解釋「存在」。

為什麼解釋整體存在的變遷要用到「氣」字？面對這個難以議題化的概念，我們或許可以從文字學的古義入手，探索其內涵。《說文解字》云：「气，雲气也。象形。凡气之屬皆从气。」許慎認為氣字的本義是「雲氣」，是個象形字，但這個作為「雲氣」解的有形之物如何演變成可以解釋難以名狀的身心語彙（如意氣）？最後甚至可以成為那麼神祕而全面性解釋功能的哲學概念？顯然路途迢迢，不是目前文字學所能解決的，中間需要有些新的因素帶進來，才可以解釋得清楚。

筆者倒不認為「雲气」解一定說不通，事實上，荀子提供了我們一條有用的線索。《荀子》書中有〈賦〉篇，賦物五種，其中有一種名為「雲」，〈雲〉賦描述雲之來去自如，變化萬狀，一化為雨，水潤千里。其狀五彩斑斕，備而成文。若此敘述，自然可視為對雲的現象之描述。很寫實，不必過求甚解。但

3 這就是卡西勒（E. Cassirer）所說的神話世界的特色：「一個戲劇世界，一個行動力量與爭鬥的權力的世界。在自然的每一個現象中，神話看到了這些力量的碰擊。神話知覺永遠充斥了這些情感的性質。」（德）卡西勒（E. Cassirer）著，劉述先譯：《論人》（臺中：東海大學出版社，1959 年），頁 88-89。

臺灣大學學術期刊資料庫

「往來憧憧，通于大神。出入甚極，莫知其門。天下失之則滅，得之則存。」[4]這類敘述，或「此夫大而不塞者與？充盈大宇而不窕，入郤穴而不偪者與？」這類敘述，都已越出了雲的物理形象，頗涉玄義。如果我們說出荀子設定的謎題之答案為「氣」，或「雲氣」，其解可能比單獨列出的「雲」字更為合理。

雲是自然界中常見之物，在中國農業文明的環境中，雲和雨水的意象分不開，前賢設論時，雲的比喻自然不會冷僻。[5] 然而，荀子〈賦〉篇所賦五物，其中「禮」、「知」兩者乃荀子思想的核心概念，其重要不言可喻。「蠶」與「箴」兩者則是透過衣服的象徵，以言「功被天下，為萬世文」（〈蠶〉）；「日夜合離，以成文章」（〈箴〉），這兩賦是和「禮」、「文」的關懷結合在一起的，「禮」、「文」也是荀子思想的核心概念。「雲」和這四物相比之下，其重要性何在？不能不令人好奇。然而，如果我們依《說文解字》解，荀子當日作〈雲〉賦時，或許心中已有「氣」的腹案。「氣」在荀子的思想體系中既扮演了作為萬物存在最基層之物，也作為物之轉化所以可能的依據，它的地位很重要。如果此說無誤，那麼，謎面與謎底的隙縫自然就可彌合了。〈雲〉賦更恰當的用語當是〈雲氣〉賦，荀子賦此雲氣，以表「氣」之「大參天地，德厚堯禹」。[6]

就比喻言，雲和氣的意象有旁通之處，如果雲取其流動變化意的雲氣理解，兩者的關連處更明顯。荀子賦雲，採取的自然是文學的比擬用法，以雲氣比氣，沒有說不通之處。然而，一種自然現象語彙的雲氣之「气」如何演變成老莊哲學中的形上學之「氣」，也就是從物理學（physics）的語彙變成後物理

4 惛憊，猶晦暝也。極，讀為「亟」，急也。參見唐・楊倞注：《荀子・賦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1965 年，四部叢刊初編縮本），第 18 冊，卷 18，頁 186。

5 如孔子論富貴之起滅無常，不足依賴，有云：「不義而富且貴，於我如浮雲」（《論語・述而》）；孟子論王道政治之效應，亦云：「天油然作雲，沛然下雨，則苗浡然興之矣」（《孟子・梁惠王上》）。

6 關於〈雲〉賦與氣的關係，參見朱曉海：〈荀學的一個側面——「氣」——的初步摹寫〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993 年），頁 451-483。

臺灣大學學術期刊資料庫

學（meta-physics），亦即形上學的語彙，顯然需要有異質的跳躍。同樣重要的演變歷程，此即作為自然現象的「雲氣」之「氣」如何變為「血氣」或「精氣」這類生命現象的語彙，顯然也需要費些周折，好好思考。我們如只從「雲氣」的性能進入，借著意象的旁通，勾連從雲氣之變幻到存在之流行的演變過程，雖說可勉強如此推衍，終覺思路崎嶇，相去有間。至於「气」字作為「乞求」的「乞」字解，[7] 其義相距更遠，連結更難，似可不用再論。

思想是有風土性的，文明的胚胎不能不建立在該文明的環境基礎上。「氣」原本即是華夏文明對世界整體性質所作的一種特殊的解釋，其內涵之演變幾乎與中國整體思想的演變同等長。我們要探討「氣」的本源及流變，不妨比照考古學的模式，挖掘華夏文明的風土基礎，清理出從遂古之初至後世的演變途徑。文字學是保存古代知識密碼重要的寶庫，它無疑是我們作知識考古學重要的器具，但碰到像「氣」這般具有複雜內涵的形上學字詞，顯然我們又不能只依賴文字學。「氣」字的雲氣源頭有其合理面，但解釋力道仍嫌不足。追源溯流，河流源頭複雜不一，語詞亦然，「氣」字的來源可能不只一條。

重要漢字概念就像上古中國文明源流一樣，可能都是很複雜的。[8] 面對意義重層之「氣」，除了文字學提供的線索外，我們更需要的，反而是引進跨科系甚或跨文化的普遍文明現象的概念，筆者相信：我們需要從宗教學的角度，追尋「氣」字的先祖。這位先祖就像一些研究早已指出的，應當就是「瑪納」

7 甲骨文中「三」字，于省吾釋之為「气」字（即氣字所從出之字），認為其義有三，其中一個為「乞求」之「乞」的意思。參見于省吾：〈釋乞〉，《雙劍誃殷契駢枝》，收入宋鎮豪、段志洪主編：《甲骨文獻集成‧甲骨文考釋》（成都：四川大學出版社，2001 年），第 8 冊，頁 55-58。金文情況類同，高田忠周、孫作雲、高鴻縉皆有是說，參見周法高編：《金文詁林》（香港：香港中文大學出版社，1974 年），第 1 冊，卷 1，頁 294-299。

8 其中一個原因當與種族之繁雜有關，中國文明的起源很可能是多源的，不同的民族貢獻了不同的文明因子。中國新石器時代文物出土地點有如滿天星般遍布於中國大地上，可見文明起源之多之雜。細節參見蘇秉琦：《中國文明起源新探》（北京：人民出版社，2013 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

（mana）這樣的宗教理念，「瑪納」連帶地會帶有「聖顯」（hierophany）、「力顯」（kratophany）的性質（見下文）。但「氣」應當也有本土的先祖，前人的研究已指出「風」和「氣」應當有親密的血緣關係。[9]筆者也相信「風」、「氣」親和性的假說，但親和到什麼程度，仍大有闡釋的空間。本文要作的事就是連結「瑪納—風—氣」這幾個概念的工作，以確定「氣」的根本義。

「氣」從「雲氣」、「風」、「瑪納」這幾個源頭分享其特質，再融合為一。在戰國時期，此字基本上已完成作為存在基質與作為生命本質的基本功能。後世，「氣」又與時精進，內涵日豐。宋儒興起，「氣」字與「理」字結合，形成理氣論，更構成儒學思維的核心觀念。「文變染乎世情，興廢繫乎時序」（《文心雕龍‧時序》），重要概念的演變亦不出乎此，茲從「風」談起。

二、四方風與時空架構

「氣」無形無狀，不好解，也不好比較。天壤之間，論內涵接近「氣」者，莫過於「風」。「風」也無形無狀，也不好解，但卻人人可感。「風」、「氣」兩字時常連用，風的現象與氣的現象也時常重疊，在小傳統的醫術與巫術中，「風」、「氣」兩字不時可以通用，如「占風」、「占氣」之術的重疊即是。筆者認為：「氣」的性質要追溯到「風」，其系譜才可建立。上古之風有它獨特的故事。

依和辻哲郎的名著《風土》的文化類型之歸類，中國被歸類為季風型氣候。[10]季風是大陸氣溫與海洋氣溫不均勻的流動所產生的現象。東亞位於歐亞

9 平岡禎吉、赤塚忠等人在半世紀之前已提到風與氣的關係，前川捷三亦同意此說。參見（日）前川捷三：〈甲骨文、金文中所見的氣〉，收入（日）小野澤精一等編，李慶譯：《氣的思想》（上海：上海人民出版社，2007 年），頁 16-24。

10 參見（日）和辻哲郎：《風土》（東京：岩波書店，1967 年），頁 121-134，討論「季風風土特殊形態」有關中國的部分。另參見拙作：〈和辻哲郎論「間柄」〉，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012 年），頁 401-426。

臺灣大學學術期刊資料庫

板塊與太平洋之間，夏季來自太平洋的風，帶著濕熱的氣流，吹向亞洲大陸；冬天，來自大陸西北的冷氣團，乾燥而寒冽，壓向了地勢逐漸低傾的東部土地。季風型氣候最大的特色之一是依季節的轉變，風向也跟著轉變。夏季吹南風或東南風；冬季則吹北風或西北風。或者反過來說：依風向的轉變，季節也就不一樣。當南風或東南風轉成了北風，或北風轉成了南風或東南風，季節也會跟著轉變。三代時期的中原之氣候很可能比現在潮濕，季風型氣候的類型可能更顯著，因此，季風轉變的經驗很可能是三代人民共同的經驗。

「季風」的「季」意指四季，季風的轉變即預設了四季風的概念，「四季風」是和時空的定位連結在一起的。風何以能與時空結合，成為季節的指標，此事真是神祕。四季風此概念見之於文獻，最早的源頭可溯至商代的四方風，不管甲骨文中是否有「夏」、「冬」兩個季節字彙，四方風的觀念確實孕育了四季這樣的想法。[11] 有關商代四方風最著名的一件甲骨文當是中國國家圖書館所藏編號「北圖 12789」的文物，此件甲骨文物難得的是，它是一片載有四方風名與神名的牛肩胛骨，依據胡厚宣的釋文，其文如下：「東方曰析，風曰劦。南方曰夾，風曰岂。西方曰夷，風曰彝。北方曰宛，風曰役。」[12] 這片甲骨文字剛被發表時，頗有人認為其刻辭為偽，但經胡厚宣考證過後，此片甲骨不僅確定為真，而且是難得的一件具有重要思想史意義的史料。後來學者還從現存甲骨文中，搜集到另外五則有關四方風的刻辭，在重要史料為數不多的甲骨刻辭中，這樣的比例實在不低了。[13] 很明顯的，四方風在殷人的精神世界中，占有重要地位。

由卜辭的四方風之記載，學者很容易聯想到《山海經》與《尚書・堯典》

11 甲骨文已有「東土受年、南土受年、西土受年、北土受年、受中商年」之說。四方土和廣受矚目的四方風概念，當出自同一種思維，四方風又與四季的推移有關。以上論點參見胡厚宣：〈論五方觀念及「中國」稱謂之起源〉，《甲骨學商史論叢初集》（上海：上海書店，1989 年），第 2 冊，頁 1-3。

12 胡厚宣：〈甲骨文四方風名考證〉，《甲骨學商史論叢初集》，第 2 冊，頁 1-3。

13 上述所說，參見胡輝平：〈國家圖書館藏「四方風」與大龜四版〉，《中國書法》2012 年第 6 期（總 230 期），頁 100-112。

臺灣大學學術期刊資料庫

裏相關的敘述。《山海經》之文姑且不論，《尚書・堯典》有四方風之記載，自從胡厚宣提出重要的研究以後，[14] 學者多知道〈堯典〉的記載與《山海經》及貞卜文字的記載相合，由此可見四方風的觀念傳之已久。有關〈堯典〉與四方風的載錄，雖然相關研究已多，但其內容似乎尚有闡釋的餘地。所以我們還是將〈堯典〉所說內容羅列如下，以供探究：

> 分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷，寅賓出日，平秩東作；日中，星鳥，以殷仲春；厥民析，鳥獸孳尾。
>
> 申命羲叔，宅南交，平秩南訛，敬致；日永，星火，以正仲夏；厥民因，鳥獸希革。
>
> 分命和仲，宅西，曰昧谷，寅餞納日，平秩西成，宵中，星虛，以殷仲秋；厥民夷，鳥獸毛毨。
>
> 申命和叔，宅朔方，曰幽都，平在朔易；日短，星昴，以正仲冬；厥民隩，鳥獸氄毛。

〈堯典〉為《尚書》首篇，在塑造東亞文明的精神史上，此篇文章一直占有重要的地位。疑古風氣大開以來，時間意識摧殘了原型意識，史證要求動搖了讀者的精神寄託，此篇鴻文的寫成年代與價值地位遂有逐漸被往下拉降之勢。後來因為契文四方風的發現，以及大量的新石器時代考古的突破發現，學者對華夏源頭的興趣日強，疑古學風逐漸被理性學風取代，〈堯典〉篇的地位才又有日益上升之勢。不管此篇的寫定年代為何，我們有很強的理論性的理由，認定〈堯典〉是中國人文之源很關鍵性的一篇文章。維柯（G. Vico）論文明之始時，很強調詩性的智慧，他所說的詩性的智慧常以神話的形式表現之。[15] 卡西勒（E. Cassirer）論秩序的形成，其源頭往往從天體的秩序開始定位起，天文學是各文明都出現過的最早的知識體系。〈堯典〉提供了我們典型的詩性智慧，它也

---

14 參見胡厚宣：〈甲骨文四方風名考證〉，頁 1-3；嚴一萍：〈卜辭四方風新義〉，《甲骨文字研究》第 1 輯（臺北：藝文印書館，1976 年），頁 173-190；李學勤：〈商代的四風與四時〉，《中州學刊》1985 年第 5 期，頁 99-101。

15 （義）維柯（G. Vico）著，朱光潛譯：《新科學》（北京：商務印書館，1989 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

告訴我們最古老的天文學的消息。

《尚書》是載錄中國上古文明的總集，〈堯典〉是此經的第一篇，它描述偉大的帝堯的治績，其地位類似〈創世紀〉在《舊約》中的位置。〈堯典〉表現的正是詩性智慧，它以神話傳說的方式，表現華夏文明是如何起源的，文明的起源即是秩序的創造。〈堯典〉中創造秩序的核心人物自然是帝堯，重要的輔助英雄分別是羲仲、羲叔、和仲、和叔，這四位英雄很可能是傳說中「絕地天通」神話中的「羲和」此神人的分化。一年有四季，一地有四方，絕地天通的英雄因此也就不得不分而為四。〈堯典〉的結構顯現人倫的秩序與自然的秩序是連續性的，帝堯的世界是彝倫攸敘、文明燦爛的神話樂園景象，而彝倫攸敘的關鍵在於時空秩序的優先定位。時空定位了，人文世界才可展開，此之謂「敬授人時」。

「敬授人時」此句話出自〈堯典〉，記載帝堯命令羲和「曆象日月星辰，敬授人時」，它意指人間秩序依天界原型運作，天道明朗了，時間也就成立了，地界的人事自此有個準則。上段引文中《尚書・堯典》的記載明顯的是神祕的宇宙圖式之歷史化，或許該說是：偽歷史化。這種四方風的宇宙圖式是個曼荼羅形的構造，每一方位皆有特定之人、特定之山，更重要的還有特定之風神坐鎮其間。《尚書・堯典》把「四方風」的內涵戲劇化了，它變成了一種「封神」的儀式劇。我們看到這種「封神」的儀式劇和卜辭的「四方風」之敘述可說都是同一套敘述。這種分殊化的人、時、風、物，可以視為儒家版的渾沌的創造神話。原本模糊沒面目的空間因為神聖的人物坐鎮其間，它遂由無名而有名，由渾沌而秩序，風與日、星居間扮演了關鍵性的角色，它們因秩序性地重複出現，共同建構了時空的格局。

〈堯典〉所述的「羲仲」、羲叔」、「和仲」、「和叔」應當都出自「羲和」一語，也就是祂們都是「羲和」的分身。「羲和」是中國天文學與史學的「遠祖」，但其本尊當是日神御者的稱呼，[16] 因為是日神的御者，所以才會被

16 「黃帝使羲和占日，常儀占月，臾區占星氣。」參見漢・宋衷：《世本・作》（臺北：藝文印書館，1966 年，畿輔叢書），頁 22b。

臺灣大學學術期刊資料庫

帶有濃厚日神性格的帝堯命令去「寅賓出日」。[17] 在這樁偉大的安頓世界秩序的事件中，這位作為日神分身或象徵的「羲和」主宰了四時的分化以及相應的自然與人間設計。〈堯典〉此一圖式甚有理趣，因為在文明的黎明期，太陽在建構人間秩序一事上，地位特別重要，超出了月、星、風的地位。正因太陽特別重要，所以才會有太陽神象徵的帝王命令太陽神御者迎日（宅嵎夷，曰暘谷，寅賓出日，平秩東作），這樣疊床架屋的儀式。除了太陽，〈堯典〉還以鳥、火、虛、昴四星定位四季。〈堯典〉中沒出現月亮的蹤影，但我們由商代「既生霸」、「既死霸」之說，可以想見天體的月與人間歲月週期的月的緊密關係。三光（日、月、星）在建構人類的時空秩序上，非常關鍵，茲不細論。[18] 倒是〈堯典〉論及羲和四人宅於四方，每一季觀測日時的後面，都會加上「厥民」如何，「鳥獸」如何等，其說頗特別，值得再議。

〈堯典〉裏所說的「厥民」，因為我們現在有了甲骨文以及《山海經》的幫助，可以很確定地說：它們是方位神，而不是一般的神，方位神有四個，表示四方。這四位方位神也是風神，四時氣候不同，風向與風的性質也不同，因此，風神遂分化為四。析、因、夷、隩除了為四方位神與風神外，我們也有理由認定：四方神實質上也是分至之神。[19]「分至」是太陽公轉一年的分期概念，細分則為春分、夏至、秋分、冬至。東方神為析，也是春分神；南方神為因（或作為遲），也是夏至神；西方神為夷，也是秋分神；北方神為隩，也是冬至神。時間和空間在此是統一的，宇宙恍如時鐘，太陽的遷移，月亮的遷移，星辰的

17 關於帝堯與日神的關係，參見拙作：〈黃帝與堯舜——先秦思想的兩種天子觀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》2 卷 2 期（2005 年 12 月），頁 99-136。

18 參見拙著：〈時間形式、禮與恥感——火的原型象徵〉，《清華學報》新 43 卷 4 期（2013 年 12 月），頁 555-598。

19 《尚書》所說的「平秩東作」、「平秩南訛」、「平秩西成」、「平在朔易」，指的即是太陽行經春分、夏至、秋分、冬至，四方神因此也是分至之神。參見馮時：〈殷卜辭四方風研究〉，《出土古代天文學文獻研究》（臺北：臺灣古籍出版公司，2001 年），頁 192-225；黃懷信：《古文獻與古典》（濟南：齊魯書社，2003 年），頁 159-162。

臺灣大學學術期刊資料庫

遷移，就像時鐘上的計時針一樣，它們以東西的方位、定量的時刻，有度地在宇宙此大鐘上移動，刻劃出時空的格局。「日月有常，四時從經」，[20] 常態循環，週期出現，宇宙的秩序就形成了。「四民」除了是風神外，也是空間（四方）神與時間（四季）神。

在這種三光合構的宇宙關係中，時空的秩序和物候的秩序是一致的，在〈夏小正〉這類的著作中，春天總是和燕、雉結合一起；夏天總是和鴃、蜩結合一起；秋天總是和雁、熊結合一起；冬天總是和黑鳥結合一起。這些動物在〈堯典〉一文中被簡稱為「鳥獸」，由鳥獸再進一步簡化為其毛羽的狀態，春天交尾，夏天稀疏，秋天毛濃，冬天豐厚。一花一世界，一毛一如來。當氣候改變，風的感覺不同，世界也就跟著輪轉了。鳥獸的毛色帶來了春、夏、秋、冬，就像北斗星的斗柄隨歲月的變遷指向了四季的方位，也像太陽的行程帶來了四方與四時的概念。〈堯典〉所述是物候學的世界，也是神話思維的世界。

在這種物候學的世界中，日、月、星辰、鳥獸的出現是一體而來的，它們在大自然此大螢幕上，共時性地出現，共時性地出現也就是共時性原理的展現。這些大自然的意象和時間、空間的格度是同時生起的，季節的變化和代表季節變化的自然物的關係不是因果性的，也不是逆因果性的，它們是同一個圖式的不同部位。所以春秋季節的轉移固然可以說是春氣催來了燕子，秋氣招引了鴻雁，但也未嘗不是燕子帶來春天，鴻雁攜來秋天。這些物候以有秩序地輪轉，解釋了時空「變化」的因素，對初民而言，它們是以視覺的形象帶來了變天的消息。它們有待攝受者的眼睛將之呈顯，視覺是光，是呈現原理，眼睛彰顯了有秩序的變化，視覺站在自然物象帶來季節變化的論述這一邊。但視覺不是唯一感受到季節變化的感官，初民有更寬廣的知識—知覺的轉換系統。

相較於日、月、星辰、鳥獸這些有形有狀的物象，四方風的性質是非視覺的，它們的取名與身體的感覺有關。甲骨文中的東風曰劦，是指和煦之風；

20 參見漢•伏勝：《尚書大傳》（臺北：臺灣商務印書館，1965年，四部叢刊初編縮本），卷1下，頁19。

臺灣大學學術期刊資料庫

南風曰𠬜，是指微弱之風；西風曰彝，是指蕭瑟之風；北風曰殳，「殳」字字義難明，或許是指烈風。[21] 風無形無狀，它之所以被理解，可能是透過一點聽覺，甚至有可能透過一點嗅覺，但最重要的相應感官當是一種身體的觸覺，一種溫度的感覺。或是一種綜合的身體感，這種身體感連著運動感、空間感、溫度感綜合而成。風的感覺是一連串難以量化的知覺之流，它是主體根源性的反映，情感起於感之情。感之情無分於內外，它勾連於內在的情緒與外緣的物象之間，內外以身體的外表區隔開，卻以交感的實質串連起來。情者，實也，「真實」是「情」的另一個主要的定義。人的情動性連結於情氣的流通性，有感即串連內外，這樣的感之情才是感之實。在四季的遷流中，我們感受到的風氣之冷、暖、暑、燠，風勢之微、習、肅、烈，這都是很根源性的區隔性經驗。依據物候學的共時性原理，四季風彼此的區隔也帶來了四季與四方的定位。

風不在前，不在後；不在上，不在下；而是在人身內外，也在人身四周。人整體在風中，人也以整體的感受去領略風。就經驗論經驗，先民對於氣候的感覺先於氣候的知識而存在。對身處於季風型氣候帶的人而言，四方風和四方位、四季、四時農作（春生、夏長、秋收、冬藏）、物候之鳥獸是同一個世界圖像的成員，其中的四季風扮演帶動溫度變化、季節推移、循環動力的角色。三代時期雖有專職的風神之說，[22] 但實際上的風神是一風化成四風，它們是時空相位皆不同的四方風神，它們賦予抽象性的時空架構一種原始的情感。

《尚書・堯典》不管成文於哪一個年代，它的內容應當是相當古老的，[23]

21 風名的解釋參見楊樹達：〈甲骨文中之四方風名與神名〉，《積微居金文說甲文說》（臺北：大通書局，1974 年），頁 52-57。

22 如周代的「飛廉」即是。

23 依據竺可楨之說，此文當成於西周初年，參見竺可楨：〈論以歲差定尚書堯典四仲中星之年代〉，《科學》11 卷 12 期（1926 年）。趙莊愚則認為當成立於公元前 2060 年，參見趙莊愚：〈從星位歲差論證幾部古典著作的星象年代及成書年代〉，中國天文學史整理研究小組編：《科技史文集》第十輯（上海：上海科學技術出版社，1983 年），頁 69-92。異說仍多，事關專家之學，無能細論。

臺灣大學學術期刊資料庫

它有可能奠基於文明成立之際的關鍵期，因為四方風常和四方神、四季結合，這種曼荼羅式的設計不只見於中國。方位風有專名，也不只是中國巫文化的特性，中東古文明即有四方風神之說，美洲印第安人四季風的設計也極像中國，他們的四方也都有四風之神坐鎮其間。推而廣之，古希臘人有八風之說，中國至遲在春秋後，也有完整的八風論述。[24] 波里尼西亞（Polynesia）人有十二風之設計，庫克群島（Cook Islands）人甚至將風分類至三十二種之多。[25] 以四為基準的思考方式普見於許多文明區域，「四象性」常以符號「十」或「卍」的形式表現之，換言之，作為人類兩大宗教的根本象徵都可追溯到遙遠的史前時期。榮格強調「四象性」（quarternity）是人的原型，是秩序原理，是曼荼羅人格的四方展現，此說很可能可以成立。談到「四方風」這種原型象徵，我們的視野顯然已不能受限於文獻的記載，神話學、人類學提供的助益絕不下於本國視域下的文化史或傳統的經學。[26]

經學之前是神話，神話理性化以後，其敘述即成為經典的篇章。神話在人的精神發展史上占了關鍵的地位，季節神話的重要性尤為顯著，弗雷澤（J. Frazer）的《金枝》可以說即是建立在季節神話的主題上，季節神話建構了根本的時空秩序，就像「四象性」建構了人內在的身體秩序。四象性與四季神話的圖像學意象即是曼荼羅（mandala），曼荼羅是人格也是世界的隱喻，曼荼羅圖像在各宗教與原型精神分析學中都有極重要的功能。「四方風」是曼荼羅世界的指標，它帶來了四季、四方的演變，《尚書・堯典》展開的是曼荼羅的世界，也是風的世界。

---

24 參見鄭騫：〈八風彙考〉，《龍淵述學》（臺北：大安出版社，1992 年），頁 543-607。

25 （英）A. H. Keane, "Air and Gods of the Air" , in James Hastings ed., *Encyclopedia of Religion and Ethics* (New York: Charles Scribner's Sons,1926), Vol.1, pp.252-257.

26 四方風神在許多民族的神話傳說裏都出現過，最明顯的是美洲的原住民神話。如果張光直先生的「馬雅—中華文化假說」可以成立的話，商代的四方風神話的源頭可能更遠，傳播的區域也可能更廣。另見饒宗頤：〈四方風新義〉，《中山大學學報》1988 年第 4 期，頁 67-72。

臺灣大學學術期刊資料庫

《尚書・堯典》是經學版的曼荼羅時空創造學，是主體與文明發現之篇章。在設想中的文明發軔期，乾坤間雖已絕地天通，神人也已開始分業，但構成主體的具體內容仍不是明確的道德法則，也不是認識作用，而是強烈的一體之感。此際的世界是律動的、感性的構造，世界不是以認識的對象呈現於意識之前，它是以流動性的力量貫穿於一些特殊的聖顯之事物上：日、月、星辰、名山、大川、神木、巨石等等。在曼荼羅式的聖顯之世界圖像中，感受者是以感性人的身分，神秘地參與了宇宙的變化。「風」是用來解釋變化的因素，神祕之風因而成了「變化」的體現者，它是帶動宇宙變化的體感原理。體感原理的風和週期循環的視覺原理之日、月、星辰合作，共同建構宇宙變化的大劇場。但風無形無象，「化」的角色特別明顯。後世言「風化」，「風」的「化」之作用源自文明初期初民的反思，它的神話源頭相當早，但絕不會衰老，它會一直貫穿到至今為止的歷史行程，也會繼續貫穿下去。

三、風土、風氣與風俗

風是構成原初的宇宙秩序的元老，與天、地、日、月同在，它的功能非常重要，但就形成知識的條件而言，「風」卻特別難以捉摸，因為知識意味著抓取、領受、知解，這些概念都帶有明晰的視覺的聯想，也都有主/客的構造內孕於其中。[27] 然而，風抓不住，也看不見，它首先呈現出一種體表的觸感，觸感沒界限，流動於人身內外之間。風從來不是以對象物的身分呈現在人的意識之前，恰好相反，當我們有了風的意識時，我們早已浸漬在風中，被風所吹襲。風的意識先行於反思的意識，我們體之，而不能知之。

風的意識帶著四方方位與三光合構成的時空圖式，在此圖式中，一種循環的時間形成了。在季風東亞，當西北風吹來時，寒氣凜冽，草木枯槁，大地進

27 莊子言：「知者，接也；知者，謨也」（《莊子・庚桑楚》）。「知」預設了與「外在」對象間的接應或摹寫的關係。

臺灣大學學術期刊資料庫

入死寂的歲月。隔年，當春風拂襲時，草木萌芽，大地重新復活。春代表生命的復甦，而春的使者即是春風，春風之神是帶著翅膀的鳥神，[28] 它早在下民還沒清楚地意識到季節的轉換時，已滲進人的主體之內。人格結構的潛存構造乃是與風共在的構造，人格與風有種預定的和諧，因為風是感受的基礎，也是感應的基礎。風隨四季而不同，也隨四方而不同，同樣地，人格的成長也和四時的輪轉以及四方的錯位而跟著不同。就此而言，初民的主體可說是風的主體，風意味著變化，所以風的主體也可說是風化的主體。在下文我們還會進一步引申道：風化的主體也是氣化的主體。不管風化主體、風氣主體或氣化主體，其主體都是前意識地和時空的潛移密轉共構而生，主體即潛存地呈現主體—四時—四方的構造。

「風化主體」或「氣化主體」顯示主體帶著化的神祕功能，它不可不極細緻精微，這是種前意識地天人交感的合一，這種感應首先見於主體與時間結構的關係，亦即主體與季節的推移是同步共振的。然而，主體一旦與四時、四方結合，風化的主體即不可能不落實於具體的時空當中。進入農業社會，這種感應即見於主體與農耕大地的關係，風與四方土結合，形成風土的概念，風土意味著一種對生命的新倫理，也可以說是一種新的人性觀逐漸成形，風化主體因而是風土主體。中國人性論的發揚期在戰國時代，農業文明初期很難有成論的人性觀，但百姓日用而不知，無其名不表示無其實。在季風型農業中呈現的風土主體的特性既是時間的，也是空間的，這樣的關係很具體地呈現在「月令」的設計中。

「月令」的內涵見於《禮記》與《呂氏春秋》之中，它源自「夏小正」的傳統。「月令」的概念是農民曆的概念，它規畫著農業文明初期的住民的世界

28 在五行的格式中，代表春季、東方的神祇曰勾芒，勾芒人面鳥神，此神曾出現在《墨子》、《國語》諸書中，祂的來源應當很早。甲骨文中有「帝史鳳」一詞，「鳳」是以作為上帝的使者的面貌出現的。《山海經・大荒北經》有「九鳳」神鳥，據胡厚宣、楊寬考證，九鳳皆勾芒。參見胡厚宣：〈甲骨文商族鳥圖騰的遺跡〉，《歷史論叢》1964 年第 1 輯，頁 153-155。

臺灣大學學術期刊資料庫

觀與生活的作息。在華夏文明初期的農民曆世界觀中，春天由星辰、協風、燕子帶來，也由星辰、協風、燕子共同組成。在「月令」的世界關係中，人也是「自然」的一部分，農業初期的人民要與星、風、鳥共同作息，成為這個結構中的一員。等到春去夏移，時序進入下半輪，「涼風至，白露降，寒蟬鳴」；「盲風至，鴻雁來，玄鳥歸」，[29] 秋季降臨。此時日星的移動日漸偏斜，萬物開始收斂，玄鳥南歸，百工休息，殺氣逐漸盈漫於人事與自然之間。秋主刑殺，帝國法律主秋決，農業共同體的成員也當稟肅內斂。天人之際，皆帶秋意。

同樣是風，在大自然的劇場中，春風秋風的性質截然對反，一主生，一主殺。春秋是季節的概念，風如果與其他的概念結合，如與方位的東、西或顏色的青、白，同樣也可以表示生死之意。在季風亞洲的農耕文化時期，四季的循環：春生、夏長、秋收、冬藏的韻律，表現得極為明顯。弗雷澤《金枝》的主軸可以說即是對普見於歐亞大陸的農耕文明的「生死儀式」的重新解釋，農業文明特別容易形成四季循環的週期概念，形成宇宙性宗教，普世皆然。[30] 在中國的初期農業社會中，這種生活與四時、四方共構的生活秩序尤其明顯。「風土」意味一種建立在自然秩序上的社會秩序原理。

相對於「風」在構成廣泛的身體秩序以及主體形成中的作用，「風土」則更具體地落實於農業文明的社會秩序上。相傳聖王帝舜面對南風吹拂大地，乃彈五絃之琴，進而歌道：「南風之薰兮，可以解吾民之慍兮；南風之時兮，可以阜吾民之財兮。」[31] 南風吹起，這不只是物理氣息的流動，它也帶來了農收、

29 上述兩句引文分別見於《禮記・月令》所述孟秋、仲秋之景象。漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏：《禮記正義》，收入李學勤主編：《十三經注疏整理本》（臺北：臺灣古籍出版社，2001 年），第 77 冊，卷 44，頁 1439。

30 正如耶律亞德（M. Eliade）所說：「農業文化發展出我們所謂的宇宙宗教，因為他們的宗教活動圍繞著某個核心的奧祕：世界的週期性更新……以農耕為框架的宇宙時間經驗，最後演變為週期性的時間以及宇宙循環的概念。」參見（羅馬尼亞）耶律亞德（M. Eliade）著，吳靜宜、陳錦書譯：《世界宗教理念史》（臺北：商周出版社，2015 年），頁 70-71。

31 「昔者舜彈五絃之琴，造南風之詩」，參見魏・王肅：《孔子家語・辨樂》（臺北：臺灣商務印書館，1965 年，四部叢刊初編縮本），卷 8，頁 7。

臺灣大學學術期刊資料庫

成長、生命，南風構成了農業文明春季的底據。《詩經・豳風・七月》不無可能是從周公東征之戰士所作之懷鄉詩，這篇懷鄉詩也是歌詠周民族偉大的生活詩，此詩描述周人定居在周原（今陝西邠縣）這塊豐饒的大地後：「九月築場圃，十月納禾稼。黍稷重穋，禾麻菽麥。嗟我農夫！我稼既同，上入執宮功。晝爾于茅，宵爾索綯，亟其乘屋，其始播百穀。」[32] 這是一幅建立在鄉村共同體上的豐年樂園像。經由周人的努力，周原遂由蠻性的自然變為文明的風土。〈七月〉是大地成了一個民族為己的存在以後，人、社會與大地共滲共享的一首讚美之歌，建立在周原風土上的秋收、冬藏成了周文明核心的成分。

農業文明因為有了土地的介入，它的個性不能不有更強烈的穩定因素。無疑地，社會秩序的構造即有風土性，其時居民的主體也不能不是風土性的，風土性主體則不能脫離時間的構造，顧炎武所以強調三代以上之人皆懂天文，[33] 乃因三代以上之人的時間意識都是建立在天文學的基礎上。如果說康德的時間形式用以解釋人類知識成立的條件，是先驗性的；我們也可以說：經驗性的月令圖像乃是具體的內在之時間性表象，它用以解釋具體的人之知識的軌約條件，風土性不能不帶有時間的流動性。同樣地，我們泛論普遍性的知識條件時不能不預設空間形式，但論及具體的人之知識性質時，不能不論及人總是在具體的地理空間中存在的，人有土性，風土性人格因此也是蘊藏了細密疊合的在地性內蘊的人格。

在神話思維中，「土」不只代表生命的成長，土者，吐也，土就是生命的母體。母體寬廣深沉，孕育子嗣，所以土也代表寬厚、深藏。中國是黃土文明很典型的區域，土在五行中實質上居有首出的地位。[34]「土」與「風」結合，

32 屈萬里：《詩經釋義》（臺北：華岡出版部，1967 年），第 1 冊，頁 108-112。

33 顧炎武引《詩經》之語後云：「三代以上，人人皆知天文。七月流火，農夫之辭也。三星在戶，婦人之語也。月離于畢，戍卒之作也。龍尾伏辰，兒童之謠也。」參見清・顧炎武：《原抄本日知錄》（臺北：明倫出版社，1970 年），卷 30，頁 855。

34 參見龐樸：〈五行思想三題〉，《龐樸文集》（濟南：山東大學出版社，2005 年），卷 1，頁 276-278。

臺灣大學學術期刊資料庫

「風」的流動性因而受到減殺，或者轉型，它深潛到土中，與土一體化。風土的結合是一齣宇宙的大戲，是人類精神發展史上的大事，是宇宙生命由隱而顯的結果。用芬克（E. Fink）的話表達，是天空與大地的永恆差異的運動；[35] 用 Lurker 的話講，是由代表生命動能的靈鷲與代表潛存黝暗力量的巨蛇的永恆鬥爭。[36] 在《易經》的系統中，天地的鬥爭整合即以乾元—坤元表之，乾元是始元的縱貫創生力道，坤元是旁通四極的廣生能力。[37] 風土就像陰陽，或者說：風土就是具體的陰陽，這組詞語是宇宙性的相偶性原理，是世界存在的構成因素。風土集結了，結構撐開，才有世界可言。

世界形成了，人才有了家。陰陽對轉，風土摶合，以成世界，這種類似的思考是相當普遍的，這是種根源很深遠的宇宙性思考。無疑地，人總是在世界中形塑自體的——具體的人的世界才是具體世界，也就是在具體的風土中成形的生活世界才是真正的世界。生活世界中的風不可能只是流動變化，它總是帶著特定地區的濕燥、土地之物性以形塑人格，不同的土地因而有不同的人格。班固所謂：「凡民函五常之性，而其剛柔緩急，音聲不同，繫水土之風氣，故謂之風；好惡取舍，動靜亡常，隨君上之情欲，故謂之俗」。[38] 劉安云：「衍氣多仁，陵氣多貪，輕土多利，重土多遲，清水音小，濁水音大，湍水人輕，遲水人重。中土多聖人。皆象其氣，皆應其類。」[39]《周禮・大司徒》云：「以土會之灋辨五地之物生：一曰山林……其民毛而方。二曰川澤……其民黑而津。三曰丘陵……其民專而長。四曰墳衍……其民皙而瘠。五曰原濕……其民豐肉

35 引自鍾振宇：《道家的氣化美學》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2016 年），頁 21-22。

36 參見（德）M. Lurker 著，林捷譯：《鷲と蛇》（東京：法政大學出版局，1983 年）。

37 《易・乾彖傳》云：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」《易・坤彖傳》云：「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。」

38 漢・班固：《漢書・地理志下》（臺北：鼎文書局，1978 年），第 2 冊，卷 28 下，頁 1640。

39 漢・劉安：《淮南子・墜形訓》（臺北：臺灣商務印書館，1965 年，四部叢刊初編縮本），卷 4，頁 5。

臺灣大學學術期刊資料庫

而庳。」[40] 類似的話語在先秦兩漢古籍中不斷出現，一方風土養一方人，早期中國的風俗論述有很濃的地理決定論性格。但話如果不要說得太死，風土與人性有神祕的連接點，其說並非無稽。

筆者相信周、秦、兩漢古籍所說的不同地方的人帶有不同的性格，這種觀察具有相當的普遍性，是初民的智慧。我們在古希臘的記載，如希波克拉底斯（Hippocrates）這位醫學之父的觀察中；在印度的記載、早期偉大探險家的傳記中，都可看到類似的載錄。與異國他者的遇合是人類文明史中相當重要的經驗，在此經驗中，我們很容易看到「風土」與「人格類型」的關係。在十六、七世紀的「民族學誌」的敘述中，風土與人種的關係即成了主要的論點。我們上引的《淮南子》、《呂氏春秋》、《管子》之說，在後代的史書、地方志諸書中，也不斷出現。

從希波克拉底斯到管子；從孟德斯鳩到魏源，風土與民族的緊密關係一直沒有受到忽視。然而，風土之重要性不能僅從民族分類此種角度進入，風土之重要性當從風土與主體性的構成來看。筆者此處的論述顯然帶有和辻哲郎風土論的預設，事實確也如此，和辻哲郎的《風土》一書接受了東西各種風土論述的影響，尤其受惠於赫德（J. G. Herder）的論點。赫德之異於先前的風土論述者，主要是他將風土視為人的精神的「記號」，它帶有濃厚的精神性格，人的感覺因此是風土的，想像力是風土的，實踐性的理解是風土的，感情與衝動是風土的，幸福也是風土的。各地風土必定不同，必各有特色，赫德討論人的風土性格，具有很重要的尊重他者之價值。[41]

有關赫德、和辻哲郎的風土論之諸多問題，不是本文的主要論點，筆者借路經過，主要想確認人格結構與風土的內在關連，我們可用「風土主體論」一詞描述人格與風土的詭譎結合。「風土主體論」一詞既承認人的主體的創造性，

40 漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏：《周禮注疏》，收入李學勤主編：《十三經注疏整理本》，第 61 冊，卷 10，頁 287-288。

41 上述兩節所說，參見（日）和辻哲郎：《風土》，頁 205-223。

臺灣大學學術期刊資料庫

意識作為心王，它有統攝諸種意識的功能。但我們也不宜忘掉：人是在風土構成主體之後才能反思主體的性質的，風土是前反思的生活世界，是人的不能意識到的「成見」。這種成見雖然沒有形成判斷令式，無法發揮明確的指示作用。但它構成了人的情態性，這種風土的情態性與主體一體難分，換言之，風土性是主體的構成因。我們不妨想像：在我們未能明說的身心感受之中，那些與氣候共感的張縮輕重之感、色聲香味之韻、春朝秋夕難以掩抑的惆悵莫名之情，若此種種，混合構成了生活世界中的我，曖昧渾厚的情態性應當即是我們的人格的風土性作祟所致。

如果主體的一種條件可從風土性界定之，我們不能不考慮中國的風之現象學中的「風氣」概念。「風土性」的始源意義是由時間性的四季推移與空間性的地理質性合構而成，然而，作為社會人的人不可能化約到自然人的存在，所以真正的風土性不可能只在深層結構的季節感與風土感中，而當有社會性的風土可言。社會性的風土包含結構性的禮，也包含非結構性的風尚，結構性的禮也是先於個體存在的禮，禮是社會整體遞演的體系的文化符碼。符碼既是非個人的，但也是個人的。它是非個人的，因為它是整體性存在的社會事實；它也是個人的，因為它是主體的構成因素，它是人作為社會人的本質因素。[42] 非結構性的風尚則是一時流行的文化樣式，它的流行或許不見得有大道理可說，或許其道理隱藏在深層的社會結構中，但一旦風尚流行以後，它同樣是影響主體形構的社會因素。不管禮或風尚，它們自然會帶有非意識所及的影響力，這樣的影響力即是風氣，社會性的風土形成社會性的風氣。風氣云者，社會性之風

42 米德（George. H. Mead）認為有組織的、社會性的自我是可以出現的，因為我們採取「泛化的他人」的態度，我們扮演不同的角色，採取大家共享的符號，社會的價值體系即自然地深入於主體之中。他說：「在我們生活的共同體中有一整套這樣共同的反應，而這樣的反應我們稱之為『制度』。制度體現了共同體全體成員對一個特定情境的一種共同反應。」（美）喬治・米德（George H. Mead）著，趙月瑟譯：《心靈、自我與社會》（上海：上海譯文出版社，1992 年），頁 230。米德這裏所說的「制度」大體即等於筆者所說的「禮」。

臺灣大學學術期刊資料庫

尚，不可見之共感力。共感力綰結了社會的每一個體，人在風氣中成長，風氣滲透到每個人的經脈血氣，每個個體分享了共感力的風尚與禮以成就自我。

當「風土」從自然義延伸至社會義時，風即從自然的作用力引申到社會的影響力，與「風氣」、「風土」緊緊相扣的社會身體的概念是「風俗」。俗者，習俗也，習俗是在地化的繼承結構，是不嚴格意義的「禮」。「風氣」與「風尚」、「風俗」等家族語彙共同指向一種無形的、無名的社會主體的作用。在「風氣」這些語彙的內涵中，意味著一種前於主體性的文化型態，這是種社會性的概念，它意味著從言語、行為、制度、習慣綜合而成的作用力。這些作用力的形成雖然不能沒有主體的參與，在形成綜合作用力的過程中，上層權力結構的力道尤其大，有風，所以說「君子之德風」，「風從虎」。然而，這些作用力既然是綜合而成的社會性概念，因此，說到底，仍是無名主體的。它先於主體而存在，而且是主體建構的構成性因素。我們很難想像一種不在社會中成長的主體，沒有在社會性風尚下的作用——包含知覺、語言、動作、規範等等在內——我們很難想像該主體如何形成。由於「風氣」、「風俗」先於主體而存在，因此，如欲修身，有種哲學認為最有效的辦法當是正本清源，先修好先決的條件，亦即使風俗樸實，風氣醇厚，也就是改良以禮為運作核心的生活世界。[43]

風不只是構成自然秩序的要角，轉成了風氣、風尚、風俗，它也構成了社會秩序與人格結構中的核心因素。就如史賓諾莎在《神學政治論》中所說：「只是因為獲得這兩樣東西：制度與習俗，才使得每個民族獲得了它自己特殊的品格，它自己的存在方式和它自己的觀念。」[44] 這段話用以解釋個人的特性與民族的特性，應當都可以成立。

---

43 葉適的「皇極之學」可代表此一思路，參見拙作：〈葉適與荻生徂徠——皇極之學的開展〉，《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，頁 363-396。

44 引自（瑞士）畢來德（Jean François Billeter）著，宋剛譯：《沉默的中國》（高雄：無境文化事業公司，2015 年），頁 69。史賓諾莎此書中譯本的譯文參見溫錫增譯：《神學政治論》（北京：商務印書館，1996 年），頁 245-246。

臺灣大學學術期刊資料庫

四、作為生命力的「氣」之出現

早期華夏文明風的神聖化與神祕化當是季風亞洲的產物，而一種融合時空架構於主體的風土性則是華夏初民的人性構造，風土性格的人性依具體的時空格局之物候以反應之，則可以說是「太古存有論」的顯現。「太古存有論」模式下的人對四時、四方的回應可以說是人文秩序的起源，也可以說是禮的起源之一。禮的起源和「神人以和」的要求息息相關，如前所述，初民世界中的四方、四季皆有神坐鎮，這種「神人以和」的模式在中國的農業文明中彰顯得相當清楚，初期農業文明的時空是不折不扣的「神聖時空」。在尚未受到軸心時代興起的思潮洗禮的神聖時空的架構下，天地人的三才之道是緊密相連的。四時的移動牽引著初民的作息，也帶動初民對這種「天道」的膜拜，並形成一連串的儀禮，這是時空格局下內在一元性的大自然之迴轉。

在「初民」的世界中，時間、空間都是神話的，都是律動的。當伽利略、哥白尼、牛頓尚未介入時，時空不是認知的框架，而是生命的框架。生命的起源與風相關，春風帶來春意，但風是否為自足原理？什麼因素推動風的流動？「風」的背後呢？一種向更深層的無形力量的探究慢慢成形了，就像各地區文明發展的情況一樣，這種更深層的生命因素的探究常和宗教儀式的實踐有關，齋戒應當是很關鍵的因素。我們看到「氣」的概念即出現於神祕化的風土儀式中，「籍禮」此儀式是風土的儀式，也是風、氣的儀式。

《國語・周語上》記載「籍禮」的事蹟，跟本文有關的氣的內容如下：

> 古者，太史順時覛土，陽癉憤盈，土氣震發，農祥晨正，日月底于天廟，土乃脈發。
>
> 先時九日，太史告稷曰：『自今至于初吉，陽氣俱蒸，土膏其動。弗震弗渝，脈其滿眚，穀乃不殖』。稷以告王曰：『史帥陽官以命我司事曰：距今九日，土其俱動，王其祇祓，監農不易』。王乃使司徒咸戒公卿、百吏、庶民，司空除壇于籍，命農大夫咸戒農用。

臺灣大學學術期刊資料庫

這是一則發生於周宣王時期的敘述，籍禮的年代還可往上溯至殷商，歷代的君王也都採用——但多少是告朔之餼羊之意了。在上述引文之後，接著出現一連串的儀式行為：齋戒、供禮、於田中行象徵性的耕作儀式云云。籍禮應該和普見於中東、西亞的農耕儀式相關，它背後預設了對土地——大母神的崇拜，也隱含了兩性結合與參贊天地的關係、四時所代表的生死秩序之循環等等相關的因素。其中和「嘗新」的儀式相關，尤其值得注意，君王供奉祖先第一把食物，其象徵意義非比等閒。這是一幅宇宙全面復甦的復活圖，無物不活，天人共喜。[45]

這時，我們見到「協風」所扮演的角色。在引文的前半部，還有一小段文字記載著：窺測宇宙祕密訊息的人是瞽叟——早期文明能窺測天機的人總是非尋常的殘缺者，聖俗的結構在這類污穢性的聖職人員身上顯現，特顯突兀。[46]這位盲眼的聖職人員通知周王室成員：協風已至。周王於是率領臣子，先齋戒三日，再從事「參與天地」的大禮。籍禮不只是農業事件，它是代表上天行事的天子在四時循環的宇宙圖式裏，配合上天旨意所做的一件宇宙性事件。值得注意的是：協風此時是和「陽癉憤盈，土氣震發」一齊出現的，也就是天空中無形的「化之力」與大地中無形的「胎動力」齊幅共振。生命是個神祕，協風能傳達此消息，因為風者，鳳也，鳳也是上帝的使者。[47] 它既是上帝的使者，

45 籍禮的歷史問題參見楊寬：〈「籍禮」新探〉，《古史新探》（北京：中華書局，1965 年），頁 218-233。

46 「聖」在物上的顯現，如神木之於群木，聖火之於凡火，靈泉之於眾水，這些聖物都特別顯現出令人「神祕嚮往」的作用。相對之下，瞽叟、巫厓等人的身體表徵不會令人如此聯想。瞎子心明，聽力特別發達，因而有可能更易接聽到天界的訊息，參見葉舒憲：〈瞽誦詩——瞽矇文化與中國詩的發生〉，《詩經的文化詮釋》（武漢：湖北人民出版社，1994 年），頁 244-349。但「知覺代換作用」的解釋模式對巫厓等殘怪之型人物即不適用，或許巴赫汀（Mikhaïl Bakhtine）的「反常」之嘉年華會解釋模式，或者吉拉爾（René Girard）的「神聖的暴力根源說」，有部份的解釋力道。

47 甲骨文裏有「帝史風（鳳）」之文字，《莊子・逍遙遊》言及鯤化為鵬（亦即鳳）的神話，可見到鳳的早期形象。馬王堆出土《十大經・成法第九》有云：「昔者皇天使風（鳳）下道一言而止」，此說也是源自古老的神話。《山海經・大荒東經》

臺灣大學學術期刊資料庫

傳達了生命復甦的消息，因此也就有可能是帶來了生命的復甦，而不只是傳達消息而已。然而，「風」此際需要有幫手，我們看到一種大地生命力的氣居間扮演了共同創生的角色。土地之所以可以生產農作生命，乃因有「陽氣」、「土氣」在大地下震發憤盈。

籍禮的形式有可能起源甚早，它不無可能和農耕文明一起出現。幾乎可以確定就在執行此儀禮的這一個時期，「氣」已經被視為大地的生命因素，而川谷即是大地生命流注之管道。川谷之於水氣，一如經脈之於血氣：「川，氣之導也……（天地）疏為川谷，以導其氣，陂塘汙庳，以鍾其美。是故聚不阤崩，而物有所歸，氣不沉滯，而亦不散越。」[48] 這是則大地與人身同形論的敘述，大地、川谷與水氣的關係顯然是運用了氣—經脈的意象。地震所以發生，乃是天地之氣的宣洩出了問題。反過來說，如果人們能夠疏導川谷之氣，天地自然可以步上正軌。「氣」是萬物存在之依據，〈齊物論〉說「大塊噫氣，其名為風」，莊子是位天才型的哲人，講得真好，「氣」是風的深層因素。但可想見的，「大地吐氣為風」不是他的創造，而是忠實地引介來自悠遠的傳統的知識。風與氣在此同化，但此時的氣已被視為更根源的存在。周代重要的農業祭典——籍禮，說的就是這個故事，我們不會忘了前面業已引用過的「順時覛土，陽癉憤盈，土氣震發」云云的鮮明意象。《國語・周語》這兩段話中的大地簡直是一位大的人體，或者說：就像是位大的母親，或許我們由此可推想「大母神」的由來。

人有脈，脈有氣；土有脈，脈也有氣。對初期農業民族而言，這種人與大地同型共範的關係不是個類比，而是個真實的世界圖像。很明顯的，當風是時空構造的核心因素，而且風構成實質的生活世界的潛層因素時，人的主體即是

云：「有五彩之鳥……惟帝俊下友。帝下兩壇，彩鳥是司。」此五彩之鳥可為帝俊之使者，也當為鳳凰之屬。參見郭沫若著：《青銅時代》，《郭沫若全集本・歷史編》（北京：人民出版社，1982 年），卷 1，頁 328-329。

48 周・左丘明：《國語・周語下》（臺北：臺灣商務印書館，1965 年，四部叢刊初編縮本），卷 3，頁 6。

臺灣大學學術期刊資料庫

風化的主體，一種流動性的因素被視為遍布於人身內外的整體世界之間。流動之外顯可感者為風，風之潛存內蘊者為氣。既然大地之母也有大身體，水、川谷與人身經血類似，依據大小週天同構的原始思維法則，初民自然認為天人兩種現象背後的原理是同樣的。川澤有氣，人身亦有氣。大地吐氣，萬物氤氳；人身吐氣，亦與天地通。人只要透過呼吸，覺得有「氣」自外而入，並與身上的血氣相通時，他很難不認為：人的身體是個開放的交換系統，氣不斷的透過呼吸與身體體表的張縮，往返於身體內外之間。

風與氣一體同化，其說雖然築基於天人同構的類比基礎上，但兩者也都出自人最原始的經驗。風是在自然間不可見的氣息之流動，氣則是某種類似風的因素在人身上流動，它被視為更隱微、更根本，這種內氣外風的對照不只見於自然界的「大塊噫氣，其名為風」，它更見於人性的構造。人也有噫氣往外的現象，它最初的顯象即是呼吸，呼吸不僅帶動了內外之氣的交流，形成了原初的萬物一體的臍帶之感；它更帶動了身體的震動、感受，於是有了生命之氣的概念。氣在鼻口與身軀之間流動，有之則生，無之則死，氣於是成了存在與非存在的關鍵性因素。

呼吸等同於生命的本質，這是普遍的文化現象，中外皆然。「精氣」（以及其家族概念，其義見後）是「風」最高的發展。風、呼吸、靈魂在許多語言裏都是同源字，拉丁語的 spiritus 指的是神的呼吸；英語的靈感 inspiration 也是吸氣之意。希臘人的 pneuma 一語兼指風與精神；阿拉伯人的呼吸與風都用 juh。[49] 佛洛伊德說：「精神一詞借自微風」。另外，英文、德文的「靈魂」（soul）一詞和奇特文籍古德文中用以表達紅色、流動之意相通，也和斯拉夫語表「力量」之詞相關。[50] 這些雷同的現象應當是有道理可說的，這種現象指向靈魂、空氣、呼吸的緊密關係。但中國思想由此原始經驗出發，透過了「氣」的概念

49 更詳細的闡釋參見（英）泰勒（E. B. Tylor）著，蔡江濃譯：《原始文化》（杭州：浙江文化出版社，1988 年），頁 404-432。

50 參見（瑞士）榮格（C. G. Jung）著，黃奇銘譯：〈分析心理學的基本假定〉，《尋求靈魂的現代人》（臺北：志文出版社，1974 年），頁 214-215。

臺灣大學學術期刊資料庫

作媒介，它遂展開了龐大的概念系統。

論及氣概念家族中與生命關係最密切者，當是氣和血結合起來所成的「血氣」一詞，「血氣」被視為身體的構成因素。「血氣」的概念可想見的出現得很早，我們首先想到的是《論語》裏一段著名的話語：「君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬥；及其老也，血氣既衰，戒之在得。」（《論語・季氏》）孔子講的這段話充滿了人生的智慧，但可以想見的，「血氣」的概念一定是既成的術語，血氣和人的行為有關，大概也是時人的共識，而不是孔子個人的創造。孔子是在既有的文化傳統上，特別突顯血氣在不同年齡層上可能會帶來的行為上的偏差。孔子的論點不在討論生命、血氣的關係，但卻是建立在「氣血即生命的本質」此基礎上。他的言外之意，也隱含了人的生理機能與道德行為之間有緊密的關係。

呼吸、生命與氣的一體關係，我們可從《禮記・喪大記》記載的一則敘述看出。〈喪大記〉作者記載人病危時，其家屬當「屬纊以俟絕氣」。纊是新而輕薄的巾布，「易動搖，置口鼻之上，以為候」。[51]「候」自然指的是生死，尚有一息，口鼻上的纊會輕搖。纊不動了，意味著病人已死，氣息已息。《禮記》這則敘述很平淡，呼吸與生命的關係應當不會在晚周才受到注意。但其敘述也顯示先人對生死問題的慎重，我們至少可從這則經典的記載，再度確認呼吸與生死的關連。

我們只有在作為生理機能的血氣與生命的外在表現之間拉上一條線，才能同情的了解經書所說的喪禮的意義，同時也才能同情的了解周人（至少春秋時期的周人）對血氣、風氣與所謂的民族性之間關係的理解。《國語・周語中》記載周定王有言曰：「夫戎狄冒沒輕儳，貪而不讓，其血氣不治，若禽獸焉。」人獸的問題變成血氣治不治的問題。血氣不只可用來解釋人種的行為之差異，它也用來解釋動物的行為。《左傳・僖公十五年》記載晉惠公與秦國交戰，騎一匹鄭國所獻的馬，晉大夫慶鄭勸阻國君騎這匹馬，他說的理由是：「異產」

51 《禮記正義》，卷 44，頁 1439。

臺灣大學學術期刊資料庫

的馬碰到緊急時，會因恐懼而「亂氣狡憤，陰血周作，張脈僨興，外疆中乾。進退不可，周旋不能」。慶鄭這段話不但提到血氣與馬的行為的關係，它還提到血氣與脈的關係。氣脈之學是中國醫學極大的特色，做為實用技術的醫學何時成形，或者何時出現氣—經脈的概念，恐怕很難確切地考定。周秦之際有可能是體系較完備的時期，[52] 但由西周記載籍禮的文字已用到大地的經脈的隱喻，我們有理由相信：早在中國文明的黎明期，氣脈、氣血這樣的概念已經有了，在一個不容易明確認定的時期，「風」、「氣」完成了功能的轉換，「氣」接收了「風」的性能，構成了生命的基礎。

五、瑪納與精氣

當「氣」用來解釋一切的存在，它又視為具有主生死的力量時，它的形貌與三代時期的風即日漸同化，風與氣的屬性高度重疊。在戰國時期，氣扮演的角色無疑地愈形重要，至少在晚周諸子當中，氣概念的重要性遠超過風，兩者比較的話，風或可視為外顯的、粗糙的氣，氣則為內斂的、精緻的風。有關風與氣兩個概念的演變系統，我們目前掌握不到足夠的文獻依據足以澄清其間演變過程中的種種關鍵點，但氣更形而上學化，也更性命之學化，這個傾向是可以肯定的。我們在晚周諸子中，會看到「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死」（莊子）或「一氣孔神兮，於中夜存」（屈原）的論述，這樣的論述在同一時期或更早的占卜文字中，卻看不到等值的文字。但反過來看，我們雖然看不到這麼明確的主張，不過由風的屬性入手，我們發現：遍在性、生命的質素、無形無狀、可體感而不可目視云云，這些質性同樣見於風與氣，兩種概念之間又明顯地有類似之處。風與氣的關係因此視為相續性的，這毋寧是較妥當的安排。

52 參見李健民：《死生之域——周秦漢脈學之源流》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2000 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

目前學界有關氣的研究已累積了相當的成果，如果我們以小野澤精一等人合著的《氣の思想》[53] 作為研究這個領域方便的起點，氣的研究史已超過了四十個年頭，不管就氣的性質，如變化、不朽、基質等；或就氣在中國文化史上的展現，如文氣、行氣、氣韻之說；或就氣在中國哲學史裏的分布，如理氣論、唯氣論、養氣說，都已有不錯的研究成績。但學界這些研究成績通常流於概念化，相對地，非學術性質的氣之研究通常又缺乏這個領域該有的知識品質。所以研究文獻雖然不少，卻仍大有拓展的餘地。

我們從前面引籍禮之說，可看到氣概念是從具體的生活世界裏朗現出來的，氣的體驗則和儀式進行當中一種身心的感受有關。我們不妨再引一則有名的故事，以證氣和宗教實踐的關係。筆者所舉者乃是莊子〈人間世〉提出的有名的心齋論。在此篇中，莊子借孔子與顏回之口，不斷地在「齋」與「心齋」之間作語言的遊戲。莊子說的心齋的內容乃是「無聽之於耳，而聽之於心；無聽之於心，而聽之於氣。」「心齋」明顯地從「齋」中化出，沒有齋，心齋也無法成立。氣的體得只能經由心齋，但心齋卻又由齋化出，宗教實踐是爾後心性實踐的源頭。齋戒常需經由現實身心的轉化，才可在一種深層的身心結構中完成與聖界的契合。換言之，氣和一種轉化的深層生命息息相關。

有關氣與宗教實踐相關的記載，我們還可找到一些文獻作佐證，茲不贅述。筆者所以要提出氣與宗教的連結之問題，乃因氣在戰國後的中國思想界，一直扮演獨特的契近天人幽明之際的角色，氣被認為綰結了先天、後天之紐的功能。論及中國的宗教，其相雖繁，但一種體證性格的天人奧妙的性命之學當是三教的核心，這點應該是可以成立的。其次，宗教的特色與宗教的起源一直是宗教學史的核心問題，諸說紛雜。不管如何界定，宗教當是文化領域內最足以帶領初民走出一元內在的自然世界，碰到超越者的臉龐。初民借著聖俗分裂的構造，走向了一條追求不同精神層級的道路，完成祓除凡塵的功能。沒有聖俗的分裂，即沒有種種宗教的追求。而論及宗教之源，我們不會忘掉一種無形

53 （日）小野澤精一等編：《氣の思想》（東京：東京大學出版會，1978 年），中文譯本見李慶等譯：《氣的思想》。

臺灣大學學術期刊資料庫

無象、神妙靈現的因素，這個因素是宗教突破的重要力量，在人類學家或宗教學家筆下，名之為「瑪納」（mana）。看到瑪納的內涵，我們很容易想到漢字的對應項：「氣」。

「瑪納」之說在建構現代宗教學的過程中，扮演很重要的角色。馬瑞特（R. R.Marrett）認為它可能比泛靈論的歷史階段還早，或許是最早階段的宗教現象，可名為「泛生氣論」（animatism）。「瑪納」是南島系語言，這個概念意指一種非人格性的神祕力量，「瑪納」聚於何處何物，其物其處即獲得更多更大的神聖力道，因而從周遭環境中脫穎而出。「瑪納」一詞雖然取自南島語言，但其解釋效率不只限於一時一地的民族學領域，而是具有普遍性的意義。類似的語言不少，如 kike、orenda、waken、hasina、manitou 等等，瑪納與禁忌聯合形成的瑪納—禁忌名稱不同，但通常扮演非人格性的神祕力量。這種非人格性的「瑪納」帶來了聖俗的原始分裂，對「瑪納」的經營因而也成了文明進展的大事。[54]

瑪納是否為人類宗教史上普遍性的「築基」的概念爭議頗大。我們確實在美拉尼西尼群島外的許多地區看到類似的概念，除上述的 orenda 外，我們還可看到西印度群島的 Zemi，Hurons 的 Oki（岐），非洲矮人族的 megbe 等，這些神祕的概念都有些類似瑪納的內涵。然而，瑪納的現象是否那麼普遍，那麼同質，不同的判斷也是有的。誠如耶律亞德所說的：連美拉尼西尼群島的有些部落都沒有類似的概念。他還引用 Paul Radin 的研究，指出前人研究的瑪納的家族概念成員 wakanda、manito 等概念雖有「驚奇」、「神聖」、「非常」、「充沛」等內涵，都沒有隱性力量的意思，其差異也是很明顯的。[55]

瑪納是否可能成為人類最古老的宗教概念，此事非筆者知識所能及。由

54 參見林惠祥：《文化人類學》，收入蔣炳釗、吳春明主編：《林惠祥文集》，上冊，頁 414-419。卡西勒推論宗教的起源時，由人格神、功能神一直往前推到瞬間神的「瑪納」，他也以自己的宗教哲學呼應了原始階段宗教概念的論點。

55 上述論點參見（羅馬尼亞）M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion.* (New York: New American Library, 1974), p.22。

臺灣大學學術期刊資料庫

於我們要從現代社會，即使是較原始的社會，重構一個前歷史的宗教始源的階段，可想見的，技術與理論的困難一定都很大。但「瑪納」這個概念可能有的普遍意義還是值得注意，至少有一說認為瑪納不只是初民的宗教概念，印度的「梵」（brahman）、伊朗的 xvarenah、羅馬的 imperium 等等也有類似的內涵。卡西勒更進一步提出希臘哲學提供的例證：「斯多亞的學說，主張一種瀰漫一切的『生氣』——一種呼吸，散佈在整個宇宙之中，它賦與一切事物以張力，由之而它們被連繫在一起——還與原始的概念，如波來尼西亞人的『瑪納』，伊羅可的『鄂蘭大』，夕烏克斯的『衛慳』，阿羅昆的『門尼托』等等，表現了非常驚人的類比情形。」[56] 卡西勒相信斯多葛學派說的「生氣」與瑪納的類似性，不是類比，而是同根而發，出自極深的宗教情感底層。

跨文化之間的比較總會被質疑比較的合法性，但如果人類此「種」生物有求精神發展的種屬的特性，我們不免會想到它在中國的對應概念。法國漢學家葛蘭言（M. Granet），很早即提出中國哲學重要概念「道」與瑪納的關係，葛蘭言之言無由閱讀，但黃文山先生曾引介其言，踵事發揮。葛氏與黃文山將瑪納比作中國的道。黃文山引人類學家科德林頓（R. H. Codrington）對瑪納的介紹，那是一種非物質而又超自然的力量，它無所不在，一切生命形式，一切行動效果，不論人、生物或無生物，皆受其影響云云。[57] 觀黃文山所言，瑪納似乎更接近於氣的形象。然而，道與氣的關係原本密切，從《管子・內業》以下，歷代以氣釋道者，不時可見。[58] 準此，葛氏與黃文山之以道釋瑪納，其實

56 （德）卡西勒著，劉述先譯：《論人》，頁 106。

57 黃文山：〈圖騰制度及其與中國哲學起源之關係〉，原刊於《中央研究院民族學研究所集刊》1960 年第 9 期，頁 50-70。後收入劉福增等編：《中國哲學思想論集：總論篇》（臺北：牧童出版社，1977 年），頁 166-172。

58 道教的文獻不時可見，如「道本無形，但是元氣。《養生經》云：『道者，氣也』，保氣，則謂得道，古來通儒以氣為道」。參見唐・釋法琳：〈出道偽謬篇〉，《辯正論》，《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983 年），第 52 冊，卷 8，頁 547。與王陽明並世而生的湛若水所說也很直接：「即氣即道，氣之中正者，即道，道氣非二也」。明・湛若水：〈問疑續錄〉，《湛甘泉先生文集》（臺南：莊嚴文化事業公司，1997 年，四庫全書存目叢書），卷 11，頁 4。

臺灣大學學術期刊資料庫

質內涵也可以說即是以氣釋瑪納。

以氣釋瑪納，兩者有其近似之處。然而，就像在人類學或宗教學圈裏對瑪納是否遍佈一切，是否那麼普羅一樣，頗有學者即認為瑪納這類的特殊之物只有非凡的人、非凡的物才可以擁有，並非遍佈一切的天賦物精。換言之，瑪納也是精英的概念，學者如想了解此概念，需要作工夫，先將原先的瑪納性質精緻化。同樣地，與瑪納相對應的氣也須精緻化，才可顯示氣的特殊性。裘錫圭先生曾撰文探討精氣說與瑪納的關係，[59]依據其說，我們觀人類學家對「瑪納」的形容，對照《管子》之〈內業〉、《呂氏春秋》之〈盡數〉諸篇描述精氣匯聚所產生的諸種神奇的效果，兩者確有驚人的一致性。且看《呂氏春秋》的說明：「精氣之集也，必有入也。集於羽鳥，與為飛揚；集於走獸，與為流行；集於珠玉，與為精朗；集於樹木，與為茂長；集於聖人，與為夐明。精氣之來也，因輕而揚之，因走而行之，因美而良之，因長而養之，因智而明之。」[60]《呂氏春秋》的精氣說的來源很值得探究，它當然有可能來自《管子‧內業》所說，但〈內業〉的論點源自何處呢？問題還是存在。筆者相信：精氣說有可能來自密傳的宗教傳統。我們試比較瑪納與精氣，兩說正可相呼應。

「精氣」顯然是「氣」的進化版，它被視為構成人的精神，也是構成超越界實質的內涵之物項。「精氣」這個複合詞由「精」與「氣」兩字構成，由此詞語的構造也可看出「精氣」是「氣」字的補充修正，如果「氣」字能夠完成〈內業〉作者設想的那種神祕絕俗的功能，即不須在此字之前更加上修飾詞。然而，「氣」字代表一種統一性原理的功能固然存在，它作為與自然隔離之上的超越功能卻常顯現不出來，所以〈內業〉作者不能不再加一種代表「美好」、「本質」意義的「精」字，以顯示「精氣」不是一般的氣。「精」字的出現是中國思想史的一件大事，在東周的文獻中，我們不時可看到「精爽」、「其精

59 裘錫圭對瑪納的理解主要依據林惠祥的解釋，參見林惠祥：《文化人類學》，收入蔣炳釗、吳春明主編：《林惠祥文集》，上冊，頁 414-419。

60 秦‧呂不韋：《呂氏春秋‧盡數》（臺北：臺灣商務印書館，1965 年，四部叢刊初編縮本），卷 3，頁 4。

臺灣大學學術期刊資料庫

甚真」這類的語詞，這是一種帶著神祕而美好質性的術語，「精氣」是「精」字語族中內涵最深遠者。孟子所說的「浩然之氣」的「浩然」；莊子所說的「氣母」的「母」字也都是在這樣的思考背景下呈現出來的，但後兩者的用途不如「精氣」廣。

不管瑪納、精氣是否可視為最原始的宗教概念，它起源甚早，大概可以確定。然而，論及瑪納這個根源性的概念時，耶律亞德、卡西勒等學者都將奧托（R. Otto）《神聖的概念》一書的核心概念帶進來，這個挾帶絕非偶然。在宗教史研究的演進上，奧托「神聖」（numinous）的概念非常重要，大異於以往研究者從宗教概念如上帝、耶穌、三位一體等概念進入，討論宗教學的內涵。奧托則從宗教經驗進入，他認為宗教之核心在於「神聖」之體驗。神聖這種宗教情感之異於一般心靈經驗者，在於聖俗的分裂所造成的那種總體的強烈的矛盾之感，亦即神祕的畏怖與神祕的欣慕。奧托的《神聖的概念》一書提供了我們一種從主體經驗進入宗教界的途徑，此書的詮釋學的轉折對重主體性的中國哲學尤具深刻的啟發意義。以神聖感的體驗為準，則精氣的體驗亦當帶有一種強烈的情動因素，用耶律亞德的話講，也就是聖顯帶有力顯。再下一轉語，也就是瑪納與禁忌同體共在。

我們將氣、精氣與瑪納對舉，當然要面臨跨文化語詞轉譯的正當性問題之質疑。但是我們如果認為在遂古之初，論述成家的價值解釋體系還沒建構起來之前，人類文明的發展有共相，那麼，人類學的知識用以解釋文明初期的階段文化即會有更大的適用性，職是之故，我們找出風、氣與瑪納的共通性，也就不是那麼不可理解的事。溯源以清流，源頭清楚後，我們對氣的流向也會更清楚。

六、服氣、行氣與養氣

如果瑪納和氣是同一時期宗教史的相對應概念的話，我們發現兩者後來發展的途徑卻大異其趣。依據卡西勒之說，從瑪納到功能神到人格神，其發展是

臺灣大學學術期刊資料庫

相當異質性的躍升，宗教常會提供超越時間之上的理念，但宗教本身也是有歷史的。如果說在西方從瑪納到人格神的發展是藕斷絲連的，在中國，氣的後續發展則可看出是在同一路途上的更形深入，更形開闊。不管宗教精神發展的路途上有多少新的成員加入，氣始終蘊藏在靈魂、神祇、心性諸概念之後，未曾斷滅，它甚至形成一種足以和西洋文化對照的「連續型的世界觀」。[61]

「氣」在中國思想史的特殊地位在於它是可以經營的。由於「風」、「氣」與「瑪納」具有特殊能量的巫術特質，因此，控制「風」、「氣」的技術不能不先後走上歷史的舞臺。我們看氣的經營呈現出由外而內的模式，首先出現在歷史舞臺上的是一種帶有濃厚巫術性質的「占風」、「寧風」之術。甲骨文中頗有這些記載。當殷商民族由東北而中原，由遊牧而農居，如何正視與農作有關的天文、土地、風、水，遂不能不浮上政治的舞臺。天文、地理、風、水這些因素加起來，即是農業民族的核心要義。宇宙是個生命循環不已的系統，咒術是個潛存的知識體系，它或許改變不了大自然的物理性質，卻可暫時撫平初民對生命的焦慮。從「占風」、「寧風」這些巫術的行為更進一步，繼而有「占氣」、「望氣」之術。我們現在看到戰國秦漢這些諸「氣」的經營範圍，常見於天文學、軍事的領域。[62] 因為正是在這兩個領域內，不確定的知識的因素特別多，其影響又特別大。所以意味著「無形的變化」之「風」、「氣」遂乘之而起，兩者先後遞現，「風」的內涵逐漸被「氣」所接收。可以預期的，只要軍事或政治上的偶然因素不能徹底被轉化時，各種類似「占風」、「望氣」之

61 此說為牟復禮所創，經杜維明、張光直等人相續主張後，其義日受重視，參見張光直著，郭淨等譯：〈連續與破裂〉，《美術、神話與祭祀》（瀋陽：遼寧教育出版社，1988 年），頁 117-127。

62 參見（日）坂出祥伸：〈占風術のさまざま——中国古代における〉，《關西大學文學論集》34 卷 3、4 號合刊（1985 年 3 月），頁 1-22；〈中国における風の観測と観測器具の発達〉，《關西大學文學論集》35 卷 1 號（1985 年 12 月），頁 1-19；〈中国古代の気または雲気による占い——漢代以後における望気術の発達〉，《関西大学中国文学会紀要》第 10 號（1989 年 3 月），頁 1-24。

臺灣大學學術期刊資料庫

類的神祕巫術就不會告退歷史舞臺。即使「風」、「氣」這類的字彙不再流行了，仍然會有各類的英雄好漢，從生辰八字到面相、手相、星相、紫微斗數，南北雜貨，華洋名品，會紛紛取而代之。

「占風」、「占氣」的技術中沒有道德的屬性，沒有理則的內涵，它們是純粹的力量。事情的成敗勝負，端看風、氣如何經營而定，但風、氣是很難經營的，占卜傳統中的「術」與「數」帶有相當大的解釋空間，一切依科技理性算計的因素至此都不得不低頭。如果我們將文中的風、氣代之以瑪納，應該不難找出彼此間的公因數。我們有理由相信：越是早期的風、氣理念，其巫術性質越濃。

「氣」的內涵可以追溯到早期的風—瑪納的源頭，但「氣」後來在中國文化諸領域卻帶來巨大的影響。誠然，類似「氣」這種無形而神祕的全體性力量之概念並非中國所獨有，其他諸大文明也有類似的概念，但「氣」在中國文明中的影響之大確實是很特殊的。「氣」貫穿於大小傳統間，影響同樣重大。大體說來，在小傳統中的「氣」的內涵接近於瑪納，大傳統中的「氣」的精神內涵則越來越濃。小傳統中的氣雖說源於瑪納，但它既然在歷史的流變中演化成與生活相關的術，它總要有知識的含義在內。這些由天人相符所構成的知識，如命數云云，到底有沒有效？能否找到需要大量非量化的詮釋過程的知識，是件不容易判斷的事。[63] 但我們看到「氣」在後來的大傳統中所扮演的角色，基本上是對巫術性的瑪納能量的批判與轉化。應然的意識在戰國時期形成以心性論為中心的哲學。「善為易者不占」、「易為君子謀，不為小人謀」諸說，[64] 顯示「氣」在彼時的諸子體系中雖占有重要地位，但巫術性格已淡，一種帶有規範性、精神性的氣將成為文化的主流。

---

63 據說勞思光先生認為占卜這類的知識介於理性與非理性之間，他的態度令筆者聯想到榮格對占卜的判斷，兩人的結論頗可相互發明。為免瓜蔓，茲不贅述。

64「善為易者不占」一詞出自唐‧楊倞注：《荀子‧大略》，第 18 冊，卷 19，頁 197。「易為君子謀，不為小人謀」一詞出自宋‧張載：《正蒙‧大易》，《張載集》（北京：中華書局，1978 年），頁 48。

臺灣大學學術期刊資料庫

這種轉化巫術性力量的過程，我們不妨稱為道德化的價值建構工程。我們這裏所說的道德化不是依現在的「道德」義而言，而是依據「道」與「德」之原始義來說。「道」字宏大，它將作為一種形而上學的原理踏上中國的思想舞臺。相對於「氣」的彌天蓋地，難以規範，「道」字所出的途徑義則容易引申出「法則」、「遵循以行走」、「由此到彼之目的」諸種內涵。「道」、「氣」的轉換關係在秦漢後——尤其宋明階段，仍有反覆演出的過程。「道」字作為首出的形上學原理之地位沒被動搖，但以氣代道的情形也是有的。而在原始階段的瑪納演變成「道」或形上學之氣的過程中，氣作為存在原理，或自然哲學原理，缺少主體轉換過程的形上學之氣，這樣的自然主義的敘述也是有的。但大體而言，在春秋戰國時期，一種具有規範及精神內涵的形上學之道已經形成，儒、道兩家的思想特色以及歷史任務，至少有一項是轉化瑪納的巫術性質以證成氣的形上學。

儒、道兩家的氣的形上學的一項特色在於氣作為形上原理與作為一種具有超越性質的生命原理的相關性，事實上，一種脫離具有工夫論內涵、不具性命之學意義的觀解形上學的氣學在中國思想史領域內固然存在，比如說：王廷相哲學，但不是儒道傳統的核心關懷。相反的，氣的形上學有種須被證成的性質，氣的形上原理在形上學結構中雖是首出，但在理論次第上，或是工夫次第上，卻有待氣作為心靈核心因素的轉化才可體現。氣哲學變成性命之學的內涵乃是瑪納概念精粹化的合理發展。

「氣」的精粹化意味著環繞著「氣」，一種與身心相關的修養技術的形成。不像早先時期初民對「風」，「氣」的經營是非主體性的，此際對氣的經營是另類的模式。學者返身自求，首先出現一種透過呼吸吐納，融合身體外的「風」、「氣」與體內的生命力的修行方式，我們不妨稱為服氣法。這種以呼吸法為中心的服氣法在後世的道教文獻中有大量的記載，在埃及、印度的文獻中也頗有類似的方法。在中國呼吸吐納的方法很可能於新石器時代即已存在，晚近研究中國氣功、修行法的學者追溯這些功法的起源時，往往追溯到新石器時代的陶器、岩畫，這樣的溯源雖然缺乏文字的佐證，但從圖誌學的觀點來看，

臺灣大學學術期刊資料庫

是足以成說的。[65]

如果從文字的載體來看，盛行於中國南方的陵陽子明之術所說最為典型：「春食朝霞。朝霞者，日始欲出赤黃氣也。秋食淪陰，淪陰者，日沒以後赤黃氣也。冬飲沆瀣，沆瀣者，北方夜半氣也。夏食正陽，正陽者，南方日中氣也。并天地玄黃之氣，是為六氣也。」[66] 從四時春夏秋冬到晝夜的時段，各有不同的氣，但都需呼吸吐納之。如果只是一味之風或者一味之氣，如何分辨四時之氣或晝夜之氣？這些不同的氣與生命的經營有何關係？顯然，中間有些環節失落了，其技術不易追蹤。但服氣要有作用，「觀想」應該居間扮演了重要的角色，行者透過了觀想的內化作用，外在的自然之氣因為有了呼吸、氣管、經脈的管道之加持，產生了與生命同質化的作用，須彌納於芥子，朝霞、淪陰、沆瀣等氣變成了服氣者生命的部分。

在後世中國的修煉傳統中，《陵陽子明經》的法門所代表的是服食天氣或外氣的類型，這種類型的法門與瑪納的原型較為接近，但與作為更精純的生命原理的氣之關係較遠。但即使服外氣的法門較原始，較遙遠，我們仍看出此法門也需要精神的努力，所以要觀想的介入。而「觀想」所以可能，乃因這種身心技術背後自然預設了風、氣與靈魂間的內在關連。大約在戰國時期，我們看到一種先驗而具有宇宙性的神秘靈質的氣被闡釋出來了。這種更精緻的氣或被稱為「氣母」、「先天之氣」云云，這個概念意指在粗顯的、表層的形氣構造外，人人都有一種作為生命本質的「精氣」。

當一種先天之氣的概念形成時，相應的工夫也形成了。先天之氣的工夫途徑有兩種，在老子、列子、管子這些道家型哲人的著作中，我們看到他們如何透過觀想，或者說，如何透過坐忘、日損、虛無這類損之又損的負面方法的觀想，自我退位，讓先天之氣在虛無荒漠中自然生起。屈原的〈遠遊〉更具體地

65 上述說法參見李志庸：《中國氣功史》（鄭州：河南科學技術出版社，1988 年）。

66 王逸注〈遠遊〉「餐六氣而飲沆瀣兮」，參見洪興祖：《楚辭補注》（臺北：大安出版社，1995 年），卷 5，頁 251。

臺灣大學學術期刊資料庫

指出仙人王子喬傳授的成仙之道的具體步驟：「一氣孔神兮於中夜存，虛以待之兮無為之先」，此文可視為真正的「萬古丹經王」。〈遠遊〉修的是成仙之術，在儒佛大修行者的眼中，成仙不是值得頌揚的目標，其層級也比不上老、莊、列的虛靜之術所欲達成的境地。然而，我們如單論調氣養生之術，道家的致虛守靜、朝徹見獨與內丹道教的行氣法，固有著力與不著力之別，有自然與勉強之異，但類型是相同的。

論及治氣養身之術，如果道家諸子側重負面的方法，儒家則重視正面的法門。當氣被視為靈魂的本質，而且被收編到心靈的內涵時，可意識到的意志以及隨之流行的氣，兩者被視為一體的兩面，心顯氣隱。心之意志帶有更大的動能，它可牽引氣之流行，一種重視心氣相連、心至氣次的擴張效果之法門即出現了。孟子講四端擴充、志氣同流，〈內業〉講內靜外敬，氣盈四海云云，即類似後儒所說的承體起用之工夫。晚近出土的〈五行篇〉更將道德意識的仁、義、禮、智、聖窮源至心靈深層的仁氣、義氣、禮氣、智氣、聖氣云云。[67] 氣的動態性格的道德屬性更加顯著，氣與心性的本質性關連也因此確立下來。氣是晚周的公共論述，儒家在此一時期不但沒有缺席，它還賦予心氣相聯極大的道德意義，其論述與老子的「心使氣曰強」的遮撥法成了極有意義的對比。

至少從晚周起，由於氣被視為內在於人的生命本質，發展到先天之氣的理念時，治氣、養氣之說即取得安身立命的地位。對「氣」的經營因此被視為工夫論的主軸，它與調心的工夫論可分可合。在六朝、在宋明，如何正心誠意，如何經營氣，如何心氣兩調停，即成了學者主要的考量。「守一」、「觀想」、「主靜」、「持敬」、「致虛」云云，都成了儒、道兩家核心的工夫論。我們

67 出土帛書〈五行篇〉只列出「仁氣」、「義氣」、「禮氣」，缺少「智氣」與「聖氣」，因為依據思孟學派「志至氣次」的理論，只要有心識的活動，即會有氣的流行，只是或有大小輕重之別而已。陳來教授引用理智德性與實踐德性之別，認為乃因〈五行篇〉作者重視理性之外的心理因素，此解釋具有部份的解釋效力，但對「聖」德的解釋，似乎不如對「智」德的解釋。參見陳來：《竹帛《五行》與簡帛研究》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2009 年），頁 158-164。

臺灣大學學術期刊資料庫

追溯後代成熟的內丹或心學的性命之學時，都可在先秦儒道的精氣論中找到源頭。氣的故事如果從四方風起頭，其脈甚長，我們在晚明劉宗周的性宗之氣論說及王夫之的天均哲學的氣論說，一是深之又深的性天之獨，一是浩瀚無涯的道氣流行，應該可以找到完美的句點，至少是完美的歇腳處。

七、結論：盈天地皆氣也

「氣」是個不容易找到相對應的西洋詞彙之重要本土概念，我們怎麼設想一個遍布虛空、無形無狀、卻又可不斷轉化世界的力量呢？筆者從季風亞洲重要的天文地理現象「風」入手，找到風與氣的連繫點。由風、氣的概念再往宗教學的相對應概念尋其軌跡，筆者找到瑪納作為風與氣的前身或是分身，找到「聖顯」與「力顯」作為瑪納的重要屬性。但中國氣概念之異於其家族概念瑪納及不同的化身者，在於氣後來發展出極精緻的氣的形上學與工夫論。不像其他文明地區的瑪納不能充分展現其內涵，後來宗教的發展乃是對此概念的征服，始源的概念提供的基礎不夠寬厚。[68] 相對地，中國重要的宗教核心理念與「氣」常構成連續性的結構，氣是具有明顯中國文化特色的哲學概念。

氣作為形上學語彙，它在後世的發展才特別顯現出精彩。本節將以筆者特別關心的理學為核心，稍作勾勒，以作總結。在理學興起後，「氣」此概念或被視為最高存有下的次級概念，如程朱理學的理氣論的氣；或被視為最高存有的另一名稱，此一意義下的「氣」有幾種不同的型態，有自然哲學的唯氣論傳統，如王廷相哲學的氣；也有超越哲學之類型，如張載、劉宗周思想中的氣，這是一種可以和「本體」地位等同的核心概念。在超越哲學中作為最高存有的氣通常可作為體用論中的「用」字理解，這樣的「氣」字通常和「理」字隸屬同一層，理氣同一。道氣或理氣通常維繫不一不異的詭譎關係，其類型極像泛神論的模式，或萬有在神論的模式，程朱的理氣論在這方面表現得特別明顯。

68 筆者對宗教史的了解相當有限，此處姑且言之，以俟通人仲裁。

臺灣大學學術期刊資料庫

直線型的宇宙開闢論在中國哲學史上，尤其在漢代，確實是存在的，但非主流。

後世凡持中國哲學「無超越論」之類的主張者，其持論之有效性大概只對漢代那種宇宙論中心的哲學有效——中國的宇宙論中心哲學通常採取自然主義的元氣論的立場。但從自然主義的觀點界定氣的內涵，對儒道兩家哲學的大本大宗卻是彌近理而大亂真。「氣」在儒家與道家思想中無疑占有相當核心的位置，佛教東來，馬上面臨和「氣」的溝通的問題。[69] 但儒道兩家的氣不管是否被視為道之同義詞，「氣」的根源性是超越性的，它總是被視為代表創造源頭的心或道的屬性，在語言的表述上，甚至於比「理」或「道」的位置還高[70]——實質上，兩者在本體論上的優先地位仍須斟酌。道的活動性即是氣，所以道體的實相是超越義的道氣同流；心體的活動性也是氣，所以心體的實相即是超越義的心氣同流。凡體證型的超越哲學言及氣的優位性者，如張載、劉宗周某些語言所示者，其實質的內涵都是「理氣一物」。

筆者所以要提出體證型的超越哲學的「氣」的性質具有本體的意義，乃是要突顯此種「氣」的理念帶有本體的創造義。不管是實踐義的主體介入人間，或是宗教義的道體介入自然，作為本體的道體或心體只要一活動，總有新的意義會被帶到每一活動上來。「氣」概念在理學體系中，或者在中國的書法、詩歌、繪畫等文學領域或藝術領域中，與其說扮演永恆回歸的同一性的角色，或執行畢來德（Jean François Billeter）先生所說的「內在一元論」的功能。[71] 不如說：它扮演了日生日化的新生的功能。

---

69 圭峰宗密所謂：「儒道二教說，人畜等類皆是虛無大道生成養育，謂道法自然，生於元氣，元氣生天地，天地生萬物。」參見唐・釋宗密：〈斥執迷第一〉，《原人論》，《大正新脩大藏經》，第 45 冊，頁 708。「氣」構成了佛教與中國思想傳統最大的差異。

70 如羅欽順即言「理只是氣之理」、「理須就氣上認取」這類的語言自然須善解，不宜將救弊之言視為定義之言。參見明・羅欽順：《困知記》（北京：中華書局，1990 年），續卷上，頁 68。

71 參見畢來德（Jean François Billeter）著，宋剛譯：〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》22 卷 3 期（2012 年 9 月），頁 5-39。

臺灣大學學術期刊資料庫

有關中國哲學沒有超越性，沒有宗教性，這類的僵硬印象在今日學界雖然稍有鬆動，不像謝林（F.W.J. Schelling）、黑格爾（G. W. F. Hegel）那個時期所見到的那般死硬僵化。但改頭換面，類似的說詞還不少。本文無法處理此一問題，但我們追溯氣的始源直至「風」的概念，比較「風」、「氣」兩說，或許可以得到進一步思考的線索。作為氣的遠祖的風之創生性，乃是季節神話般的循環性的反覆再生。相對地，氣的循環性格不顯，尤其當心氣的概念結合成形後，氣帶來的消息往往是氣性之新、奇、詭、怪，破壞常規。但同時也彰顯了氣的虛己迴盪，與世界共化。氣之殊異性與共感性同時顯現特色，明代王陽明之後的文化正顯示了這樣的訊息，後儒批判陽明後學的理由往往不在他們陷於內在的一元性之反覆重述，而在他們完全逸出了儒門的矩矱。氣化日新，故事正長，就此暫止。

（責任校對：邱琬淳）

引用書目

一、傳統文獻

周‧左丘明：《國語》，臺北：臺灣商務印書館，1965 年，四部叢刊初編縮本。

秦‧呂不韋：《呂氏春秋》，臺北：臺灣商務印書館，1965 年，四部叢刊初編縮本。

漢‧伏勝：《尚書大傳》，臺北：臺灣商務印書館，1965 年，四部叢刊初編縮本。

漢‧劉安：《淮南子》，臺北：臺灣商務印書館，1965 年，四部叢刊初編縮本。

漢‧班固：《漢書》，臺北：鼎文書局，1978 年。

＊漢‧鄭玄注，唐‧孔穎達疏：《禮記正義》，收入李學勤主編：《十三經注疏整理本》，臺北：臺灣古籍出版社，2001 年。

漢‧鄭玄注，唐‧賈公彥疏：《周禮注疏》，收入李學勤主編：《十三經注

臺灣大學學術期刊資料庫

疏整理本》，臺北：臺灣古籍出版社，2001 年。
漢・宋衷：《世本・作》，臺北：藝文印書館，1966 年，畿輔叢書。
魏・王肅：《孔子家語・辨樂》，臺北：臺灣商務印書館，1965 年，四部叢刊初編縮本。
唐・釋法琳：《辯正論》，《大正新脩大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
唐・釋宗密：《原人論》，《大正新脩大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1983 年。
＊唐・楊倞注：《荀子》，臺北：臺灣商務印書館，1965 年，四部叢刊初編縮本。
宋・張載：《正蒙》，《張載集》，北京：中華書局，1978 年。
明・湛若水：《湛甘泉先生文集》，臺南：莊嚴文化事業公司，1997 年，四庫全書存目叢書。
明・羅欽順：《困知記》，北京：中華書局，1990 年。
清・顧炎武：《原抄本日知錄》，臺北：明倫出版社，1970 年。
（荷）史賓諾莎著，溫錫增譯：《神學政治論》，北京：商務印書館，1996 年。
（義）維柯（G. Vico）著，朱光潛譯：《新科學》，北京：商務印書館，1989 年。

二、近人論著

朱曉海：〈荀學的一個側面——「氣」——的初步摹寫〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1993 年。
宋鎮豪、段志洪主編：《甲骨文獻集成・甲骨文考釋》，成都：四川大學出版社，2001 年。
李志庸：《中國氣功史》，鄭州：河南科學技術出版社，1988 年。
李健民：《死生之域——周秦漢脈學之源流》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2000 年。
李學勤：〈商代的四風與四時〉，《中州學刊》1985 年第 5 期。

臺灣大學學術期刊資料庫

竺可楨：〈論以歲差定尚書堯典四仲中星之年代〉，《科學》11 卷 12 期（1926 年）。

周法高編：《金文詁林》，香港：香港中文大學出版社，1974 年。

屈萬里：《詩經釋義》，臺北：華岡出版部，1967 年。

＊林惠祥：《文化人類學》，收入蔣炳釗、吳春明主編：《林惠祥文集》，廈門：廈門大學出版社，2012 年。

胡厚宣：〈甲骨文商族鳥圖騰的遺跡〉，《歷史論叢》1964 年第 1 輯。

胡厚宣：《甲骨學商史論叢初集》，上海：上海書店，1989 年。

胡輝平：〈國家圖書館藏「四方風」與大龜四版〉，《中國書法》2012 年第 6 期。

＊洪興祖：《楚辭補注》，臺北：大安出版社，1995 年。

＊張光直著，郭淨等譯：《美術、神話與祭祀》，瀋陽：遼寧教育出版社，1988 年。

唐君毅：《中國哲學原論——原教篇》，香港：新亞研究所，1975 年。

陳　來：《竹帛《五行》與簡帛研究》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2009 年。

郭沫若：《郭沫若全集本・歷史編》，北京：人民出版社，1982 年。

馮　時：《出土古代天文學文獻研究》，臺北：臺灣古籍出版公司，2001 年。

黃文山：〈圖騰制度及其與中國哲學起源之關係〉，原刊於《中央研究院民族學研究所集刊》1960 年第 9 期。後收入劉福增等編：《中國哲學思想論集：總論篇》，臺北：牧童出版社，1977 年。

黃懷信：《古文獻與古典》，濟南：齊魯書社，2003 年。

葉舒憲：《詩經的文化詮釋》，武漢：湖北人民出版社，1994 年。

楊　寬：《古史新探》，北京：中華書局，1965 年。

楊儒賓：〈黃帝與堯舜——先秦思想的兩種天子觀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》2 卷 2 期（2005 年 12 月）。

楊儒賓：《異議的意義——近世東亞的反理學思潮》，臺北：臺灣大學出版

臺灣大學學術期刊資料庫

中心，2012 年。

楊儒賓：〈時間形式、禮與恥感——火的原型象徵〉，《清華學報》新 43 卷 4 期（2013 年 12 月）。DOI :10.6503/THJCS.2013.43(4).01。

楊樹達：〈甲骨文中之四方風名與神名〉，《積微居金文說甲文說》，臺北：大通書局，1974 年。

趙莊愚：〈從星位歲差論證幾部古典著作的星象年代及成書年代〉，中國天文學史整理研究小組編：《科技史文集》第十輯，上海：上海科學技術出版社，1983 年。

鄭　騫：《龍淵述學》，臺北：大安出版社，1992 年。

鍾振宇：《道家的氣化美學》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2016 年。

龐　樸：《龐樸文集》，濟南：山東大學出版社，2005 年。

饒宗頤：〈四方風新義〉，《中山大學學報》1988 年第 4 期。

＊蘇秉琦：《中國文明起源新探》，北京：人民出版社，2013 年。

嚴一萍：〈卜辭四方風新義〉，《甲骨文字研究》，臺北：藝文印書館，1957 年。

＊（日）和辻哲郎：《風土》，東京：岩波書店，1967 年。

（日）小野澤精一等編：《氣の思想》，東京：東京大學出版會，1978 年。

＊（日）小野澤精一等編，李慶譯：《氣的思想》，上海：上海人民出版社，2007 年。

（日）坂出祥伸：〈占風術のさまざま——中国古代における〉，《關西大學文學論集》34 卷 3、4 號合刊（1985 年 3 月）。

（日）坂出祥伸：〈中国における風の観測と観測器具の発達〉，《關西大學文學論集》35 卷 1 號（1985 年 12 月）。

（日）坂出祥伸：〈中国古代の気または雲気による占い——漢代以後における望気術の発達〉，《関西大学中国文学会紀要》第 10 號（1989 年 3 月）。

（英）維特根什坦（Ludwig J. J. Wittgenstein）著，牟宗三譯：《名理論》，

臺灣大學學術期刊資料庫

臺北：臺灣學生書局，1987 年。

（英）A. H. Keane, "Air and Gods of the Air", in James Hastings ed., *Encyclopedia of Religion and Ethics* (New York: Charles Scribner's Sons,1926), Vol.1, pp.252-257.

（英）泰勒（E. B. Tylor）著，蔡江濃譯：《原始文化》，杭州：浙江文化出版社，1988 年。

＊（美）喬治・米德（George H. Mead）著，趙月瑟譯：《心靈、自我與社會》，上海：上海譯文出版社，1992 年。

（瑞士）畢來德（Jean François Billeter）著，宋剛譯：〈莊子九札〉，《中國文哲研究通訊》22 卷 3 期（2012 年 9 月）。

（瑞士）畢來德（Jean François Billeter）著，宋剛譯：《沉默的中國》，高雄：無境文化事業公司，2015 年。

（瑞士）榮格（C. G. Jung）著，黃奇銘譯：《尋求靈魂的現代人》，臺北：志文出版社，1974 年。

（德）M. Lurker 著，林捷譯：《鷲と蛇》，東京：法政大學出版局，1983 年。

（德）卡西勒（E. Cassirer）著，劉述先譯：《論人》，臺中：東海大學出版社，1959 年。

（羅馬尼亞）耶律亞德（M. Eliade）著，吳靜宜、陳錦書譯：《世界宗教理念史》，臺北：商周出版社，2015 年。

（羅馬尼亞）M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*. New York: New American Library, 1974.

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

Selected Bibliography

Hong, X.-Z. (1995). *Chu-Ci bu-zhu* [The *Verses of Chu* with supplemented annotations]. Taipei: Da An.

臺灣大學學術期刊資料庫

Hu, H.-X. (1989). Jia-gu-wen si-fang feng-ming kao-zheng [A verification of the names of the winds from the four directions in oracle bone script]. In *Jia-gu-xue Shang-shi lun-con chu-ji* [The first volume of a symposium on oracle bone script studies and the history of the Shang dynasty]. Shanghai: Shanghai.

Lin, H.-X. (2012). *Wen-hua ren-lei-xue* [Cultural anthropology]. In Jiang B.-Zh. & Wu Ch.-M. (Series Eds), *Lin Hui-Xiang wen ji* [A collection of Lin Hui-Xiang's articles]. Xiamen: Xiamen University Press.

Mead, G. H. (1992). *Xin-ling zi-wo yu she-hui* [*Mind, self, and society*] (Zhao Y.-S., Trans.). Shanghai: Shanghai People's.

Onozawa, S. (2007). *Qi de si-xiang* [The thought of *qi*] (Li Q., Trans.). Shanghai: Shanghai People's.

Su, B.-Q. (2013). *Zhong-Guo wen-ming qi-yuan xin tan* [A new exploration of the origins of Chinese civilization]. Beijing: People's.

Watsuzi, T. (1967). *Feng-tu* [Custom and geographical environment]. Tokyo: Iwanami Shoten.

Yang, J. (Annot.). (1975). *Xun-Zi* [Xun-Zi]. Taipei: Commercial Press. (Original work published in the dynasty)

Zhang, G.-Zh. (1988). *Mei-shu shen-hua yu ji-si* [*Art, myth and ritual*] (Guo J. et al., Trans.). Shenyang: Liaoning Education.

Zheng, X., & Kong, Y.-D. (Annots.). (2001). *Li-ji zheng-yi* [*The Classic of rites* with annotations]. In Li, X.-Q. (Series Ed.), *Shi-San-Jing Zhu-Shu Zheng-Li Ben* [An organized edition of the Thirteen Classics with annotations]. Taipei: Taiwan Classics. (Original work published in the Han and Tang dynasties)

臺灣大學學術期刊資料庫