

## 從符號與身體的通路論先秦之氣\*

丁亮\*\*

### 摘要

本文旨在闡明「氣」在不同範疇間所形成的通路作用，特別是在符號與身體兩個範疇間所建立的通路。論述從「氣」字探索出發，說明本象「河床涸竭之形」，而可表河川涸竭時蒸發之水氣，再上升為雲，下降為雨，而成化生萬物的「天地之氣」。依此轉化感通之義，而在先秦文獻中形成「水氣」、「土氣」、「天地之氣」、「食氣」、「血氣」、「精氣」、「心氣」、「志氣」、「意氣」、「仁氣」、「禮氣」、「辭氣」等等貫串不同領域的辭彙，「氣」因此在不同範疇間建立起內在的通路。其中特別值得重視的是「食氣」觀念在符號的操作層面於身體與符號兩個範疇間所建立的通路，讓「精氣」可以與「心氣」互動，延展為「辭氣」，而在道德與政治兩大領域以「無名」與「正名」等主張發揮不可輕忽的影響，並於後世文學批評領域持續轉生出「文氣」等重要觀點。自然與人文、身體與心靈、精神與物質以及符號與意義等在現代學術中往往呈現為二元對立的關係，先秦之「氣」在符號與身體間所建立的通路，因此也為對立關係的疏通提供了另一種參考。

關鍵詞：氣、符號、身體、無名、正名

---

\* 本文的刊出，要感謝多位審查人對本文的指正與建議，使得文章的內涵與論述更為縝密周詳，當然，其中仍有缺失不完滿處，筆者自應承擔，並於未來繼續改進。

\*\* 國立臺灣大學中國文學系副教授。

## 一、前言

本文旨在闡明「氣」以轉化感通的意義，在符號與身體間所建立的通路。此一通路，不但成為古代文化不同層次與範疇互聯的背景，並且足資現代學術處理身心二分的問題。

回顧先秦至清之傳統文獻，「氣」因其在不同事物間所具有的轉化感通作用而廣為論述，成為中國文化之重要觀念。如《莊子·知北游》謂「人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死」，「臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：『通天下一氣耳』」，<sup>1</sup> 最終並在《淮南子·天文訓》中構成一氣化宇宙，<sup>2</sup> 而為此後學者繼承發揮，如張載（1120-1177）《正蒙·太和篇》謂「太虛不能無氣，氣不能不聚而為萬物，萬物不能不散而為太虛」；<sup>3</sup> 方以智（1611-1671）《物理小識·天類及歷類》「一切物皆氣所為也，空皆氣所實也」。<sup>4</sup> 「氣」既可以轉化感通不同事物，日本學者小野澤精一（1919-1981）等便編成《氣的思想—中國自然觀與人的觀念的發展》一書，以之溝通現代自然與人文的對立；張立文《中國哲學範疇發展史（天道篇）》一書亦特立〈氣論〉一章，仍從甲骨文中的氣字開始，概括整理歷代「氣」論，而以「運動變化」的「質料」予以掌握。整體來看，因其原始之聚散生化作用，「氣」為天地萬物的產生與交互作用提供了合理的解釋，也令其自身成為足使天地萬物相互轉化的概念。

「氣」的轉化感通特性還對現代學術解決笛卡爾（Rene Descartes,

<sup>1</sup> 〔清〕郭慶藩輯，《莊子集釋》（臺北：漢京文化事業公司，1983年），頁733。

<sup>2</sup> 相關的介紹，可參〔日〕小野澤精一、福永光司、山井涌編，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，2007年），頁124-138；張立文，《中國哲學範疇發展史（天道篇）》（臺北：五南圖書出版公司，1996年），頁151-152。另外陳麗桂，《秦漢時期的黃老思想》（臺北：文津出版社，1997年），頁69-75，也有詳細的論述。

<sup>3</sup> 〔宋〕張載著，章錫琛點校，《張載集》（北京：中華書局，2006年），頁7。

<sup>4</sup> 〔明〕方以智著，陳文濤箋證，《物理小識》（福州：福州文明書局，1936年），頁11。

1596-1650) 身心二元論所形成的問題具有重大意義。日本學者湯淺泰雄指出「自從笛卡兒認定精神與物質之間彼此沒有任何關係以來」,「近代哲學及科學的領域,長期以來都被精神與物質二分的二元論,及由此而衍生的種種二分法思考方式所支配」。「笛卡兒所主張的精神、物質二元論,適用於人類本身情況的,就是身、心二分法」,但是,這種二分的身心關係在「以『心』的問題為醫療對象的深層心理學、精神醫學、身心醫學」與研究「心與腦之間的問題」的腦部生理學中為人重新審思,<sup>5</sup> 於是在東西兩方,並皆興起了有關身體的研究,如 Margaret Lock 〈*Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge*〉一文即簡述了從 Durkheim、Hertz、Douglas、Sahlins、Ellen 等至今二十年有關身體的研究。文中顯示,西方社會學與人類學已逐漸脫離笛卡爾的身心二元論的觀點,不再將身體視為身心二元論中一個客觀、被動的物理性身體 (physical body),而嘗試將身體置於特殊的社會、文化與歷史脈絡中討論,透過身體於社會儀式及活動中所扮演傳遞者 (transmitter) 與接收者 (receiver) 的角色,而將身體問題當作一種符號現象 (one of semiosis),身體也就逐漸在行動上表現出有如心靈的主體性,難以與心靈截然二分;<sup>6</sup> 湯淺泰雄則在東亞文化圈興起了「『氣』的身體觀」的研究,<sup>7</sup> 此後日本學者小野澤精一等編有《氣的思想——中國自然觀與人的觀念的發展》一書,以「氣」對自然和人文的聯繫作用為主,繼續進行了有關身體的討論。而身心兩者在中國文化中具有

<sup>5</sup> 湯淺泰雄,〈「氣之身體觀」在東亞哲學與科學中的探討——及其與西洋的比較考察〉,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84-85。

<sup>6</sup> Margaret Lock, "Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge", *Annual Review of Anthropology* Vol. 22 (1993), pp.133-155。

<sup>7</sup> 湯淺泰雄,〈「氣之身體觀」在東亞哲學與科學中的探討——及其與西洋的比較考察〉,收入楊儒賓主編,《中國古代思想中的氣論及身體觀》(臺北:巨流出版事業公司,1993年),頁84。

「氣」的共同根源，<sup>8</sup> 臺灣學者楊儒賓因編有《中國古代思想中的氣論及身體觀》一書，另著《儒家身體觀》，申明「氣」在聯結身心二者上的作用。鄭毓瑜則繼劉若愚《中國文學理論》一書之後，深入中國文學「文氣」傳統的研究，以「氣」、「人」、「文」三者互動關係說明「氣」在人之身心與語言文字間的作用。<sup>9</sup> 因此，「氣」一概念得以整體關聯作用而為現代學術疏通精神與物質、身體與心靈、自然與人文以及人心與語文等二元對立關係。

本文即根據前述學者之努力，建立研究的對象、立場、方法與途徑。以求明晰的釐清研究者的現代立場與研究對象的時代特性後，形成有效的觀察與詮釋。

首先，筆者以「氣」在「符號」與「身體」間所建立的通路為研究對象，以氣的轉化感通作用，聯結精神與物質、身體與心靈、自然與人文以及人心與語文間因二元對立觀點所形成之隔閡。蓋就前述人類學、社會學與人文學的研究來看，「身體」不只是一自然的生理或物質的存在，亦具有人文的、心理的或精神的特性，而為生理與心理的綜合體，既屬自然又屬人文，既含精神又含物質；同樣的，語言文字等「符號」則是「能指」(signifier)與「所指」(signified)的組合，既具物質性又具精神性，既包含心理又涉及生理。是以「氣」對「符

<sup>8</sup> Thomas P. Kasulis, "Introduction In Self as Body in Asian Theory and Practice", in, Roger T. Ames and Wimal Dissanayake, ed., *Self as Body in Asian Theory and Practice* (Albany: State University of New York Press, 1993), pp. xi-xxii. 原文為「Finally, a fourth recurrent theme is the prominence in many of the Asian theories of a third entity that is neither mind nor body, but somehow the root of both. In the East Asian theories, this entity was often expressed in terms of *ch'i* or *ki*.」。

<sup>9</sup> 劉若愚《中國文學理論》對「文氣」傳統中「氣」與「人」與「文」三者關係已屢屢論及。參見劉若愚，《中國文學理論》(臺北：聯經圖書公司，1981年)，頁56-58、141-142、203-204；鄭毓瑜則依先秦古籍直探「文氣」根源，進行深入而完整的論述，可參鄭毓瑜，〈文心雕龍的辭氣論〉，《臺大中文學報》創刊號(1985年11月)，頁409-426；鄭毓瑜，《六朝文氣論探究》，(臺北：國立臺灣大學出版委員會，1988年)。

號」與「身體」的聯結乃是前述精神與物質、身體與心靈、自然與人文以及人心與語文等等關聯的焦點。故而只要觀察「氣」的轉化感通特質在「符號」與「身體」聯結間所發揮的作用，便能為現代學術在破解精神與物質或身體與心靈等二元對立的迷思上提供有效的理論。

研究對象既定，則可據以採取現代學術中的「符號」觀點為研究立場。這不但是因為與氣的「文氣」、「辭氣」等概念密切相關的語言文字是人類文化中最重要之符號，也是因為當身體進入社會文化人與人的互動脈絡中時，也將成為一種符號的存在，而得以與語言文字置於統一的研究立場上討論。同時，透過符號特性所彰顯之身體在行為中的主動性，也得以在討論中帶出心靈與自我等概念，<sup>10</sup> 而得以重新詮釋傳統氣論中「食氣」、「血氣」、「精氣」、「心氣」、「志氣」、「意氣」等與身心自我相關之概念。且「符號」觀點跨越現代學術中語言學、社會學、人類學、哲學、文學、認知心理學、精神分析與文化研究等等諸多學門，此一研究立場的建立，有益確保本文之討論是在現代學術之中所進行的一項有意義的討論，亦有益議題後續踏實的討論，使筆者隨時進行自我檢驗，避免不自覺的落入自我作聖或變換立場的尷尬情境。身為人文學門的研究者，此一立場也避免研究開始便使觀察與理解受限於現代科學的眼光，陷入物理學或生物醫學的討論方式，而有利議題初步開展。

在「符號」觀點的研究立場上，便可進一步引入語文學的研究方法，亦即跟從日本學者小野澤精一與臺灣學者楊儒賓、鄭毓瑜等人的腳步，根據中國古代文獻，進行「符號」觀點的解讀。此一解讀必然放棄神經科學或大腦醫學的研究進路，暫且擱置有關「氣」之現實對

<sup>10</sup> 除了前引 Margaret Lock, “Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge”一文論及身體、心靈與自我的關聯外，喬治·赫伯特·米德更從符號觀點出發論述心靈與自我在身體中的形成過程。詳參〔美〕喬治·赫伯特·米德（George Herbert Mead）著，趙月瑟譯，《心靈、自我與社會》（上海：上海譯文出版社，2006年）。

應物的討論，故此「氣」是某種物質或是某羣物質或是物理能量或是精神能量等等不在本文討論範圍，而只是依據文獻，將「氣」一概念置入其所產生的歷史文化脈絡中，對其發展與內涵，進行符號面的動態理解。但是，這不表示作者僅將「氣」視為一符號性的或概念性的存在，或僅將「氣」的轉化感通效果視為古代文化對理解與詮釋事物轉化感通的需求。同時，亦不排斥古人將「氣」視為實際存在之物，一如我們研究中國古代的鬼神龍鳳，乃是依據古代文獻或考古文物，抱持著社會學者韋伯 (Maximilian Emil Weber, 1864-1920) 所說的「解釋性理解」，<sup>11</sup> 以古代社會的思維與價值進行語文學式的理解與詮釋，而不以研究者所在的現代觀點進行批判。

同時，語文學的方法將使文獻的解讀還原至文字、辭彙與文本等最基本的語文使用層面。一如 James Turner 在《語文學：現代人文學科被遺忘的根源》(Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities) 一書中所顯示的一種可以融合考古學、語言學、文學與哲學的文獻解讀方法，<sup>12</sup> 這也意味著研究將著眼於語文與文化在生活中的全面關係，這種由生活而建立的實際關係應該是由當時語言文字的所有使用者在說話和書寫中形成的，至少是使用文字的所有文人，並從語文的社會傳播功能著眼，而將文獻視為具有文化普遍意義的語料加以解讀，而不是持有某一學派思想或某種文學嗜好的某一群人或某幾位特出的聖賢決定，即使文獻的書寫是由某些特殊思想流派或某位特出人物完成，但不受限於今日所分之專業學科的觀點，如小學、思想或文學，予以解讀，甚至在必要時刻，還得暫時擱置專業學科的特殊觀點、書寫習慣與預設立場。

---

<sup>11</sup> [德] 韋伯 (Maximilian Emil Weber) 著，顧忠華譯，《社會學的基本概念》(臺北：遠流出版事業公司，1993年)，頁 25-27。

<sup>12</sup> 參 James Turner, *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities* (Albany: New Jersey: Princeton University Press, 2014).

具體的研究途徑則將依先秦的文字、辭彙與文獻資料展開。先觀察「氣」一概念對自然、身體與人文等不同範疇的關聯，然後再將焦點集中於身體與人文符號間的關聯，闡明「氣」在符號與身體之間的通路作用及作用的型態。因從小野澤精一、楊儒賓、鄭毓瑜等學者的研究來看，先秦文獻已足以說明氣在符號與身體兩個範疇間轉化感通的作用，此後由先秦而兩漢，如《呂氏春秋》與《淮南子》等書，遂發展出氣化宇宙理論，而於後世變化出種種豐富多樣的文獻內涵，僅就小野澤精一等所編《氣的思想——中國自然觀與人的觀念的發展》一書所論先秦之後的思想內容來看，便已令人眼花撩亂，為使理解免於分裂、瑣碎、偏差與混淆，故從「氣」一概念之起源探索，而將時代斷限於先秦。

另外在語文學的解讀下，考慮中國語文的特性，分文字、辭彙與文獻三個層次進行動態的交互詮釋。特別是中國文字的性質與拼音文字大不相同，就氣字而言，其能指與所指的聯結非如索緒爾(Ferdinand de Saussure, 1857-1913)所提的任意關係，因此，其辭彙的意義亦非如梅洛龐蒂(Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961)所言是一任人填入的空白表格，故在詮釋文本之時，亦不可將氣一概念視為如雅克慎(Roman Jakobson, 1896-1982)所言，由文本脈絡意義決定的指示詞(shifters)。相反的，就氣字而言，其能指與所指的聯結可以採用皮爾斯(Charles Sanders Peirce, 1839-1914)所提出的圖象或指示法則，而以安海姆(Rudolf Arnheim, 1904-2007)在《視覺思維》一書提出的典型式意義進行理解，<sup>13</sup> 並且透過洪堡特(Wilhelm von Humboldt, 1767-1835)的「姿態」觀點引入身體的範疇。<sup>14</sup> 如此，根據甲骨文氣字字形三，參考甲骨文與早期文獻中的用法，二者交相詮釋，掌握

<sup>13</sup> 詳參丁亮，〈漢字符號學初探〉，《符號與傳媒》2013年第1期(2013年3月)，頁103-140。

<sup>14</sup> 詳參林遠澤，〈從洪堡特語言哲學傳統論在漢語中的漢字思維〉，《漢學研究》第33卷第2期(2015年6月)，頁7-47。

「氣」一概念在所有文字使用者心中最根本最原始的核心意義，然後隨著時代的發展，以動態的眼光充份整合文字與文獻二者所展露的訊息，從文字層面，如三、气、𠄎、𠄎、𠄎、𠄎、𠄎、𠄎等，確認「氣」概念在語文基本層面中的意涵變化，以及𠄎字人食完畢之圖形所鮮明引入的身體姿態；然後，再以氣字為核心，搭配各種不同字形，觀察「水氣」、「土氣」、「天地之氣」、「食氣」、「血氣」、「精氣」、「心氣」、「志氣」、「意氣」、「辭氣」，甚至後世之「文氣」、「語氣」等等諸多具體辭彙，藉由辭彙的穩定性，據「水氣」、「土氣」、「天地之氣」等確立氣在自然範疇中的作用；據「食氣」、「血氣」、「精氣」等確立氣在身體範疇中的作用；據「心氣」、「志氣」、「意氣」等確立氣在心靈範疇中的作用；據「辭氣」並參考後世之「文氣」、「語氣」等確立氣在語言文字等符號範疇中的作用，然後隨著辭彙的新生，藉著氣在自然、物質、身體、心靈、語文等不同範疇間的移動與穿透，確立作用。最後在語用學的觀點下，結合文字與文獻二者，將「氣」字字形與論述語言重新放回其所運作的歷史語境，從文字之字形、字音到語言的辭彙到思想的論述，在三者間進行較為細緻的解讀，不但以思想的發展解釋語文的變化；同時以變化的語文證成思想的詮釋，說明「氣」一概念的根本性質及其在自然、身體與人文等不同範疇中的連續變化，這樣，我們將可在文本的脈絡下，將「氣」在自然或人文等各個不同範疇中的內涵，予以貫串掌握，整體理解，建立通路。

但對通路的整體理解需克服兩點困難：一是對「氣」字字形根本意涵的探索。這點，因甲骨金文中「气」用為乞、迄、訖等義，與後世思想中天氣、水氣、雲氣的用法相別甚巨，難以跨越，致使文字學者直至今日仍多以假借釋「气」與「氣」的關係，如季旭昇即認為「气」乃雲氣，「甲骨文假借為『乞與』之『乞』」；<sup>15</sup> 又因水氣、雲氣的用

<sup>15</sup> 季旭昇，《說文新證》（臺北：藝文印書館，2004年），頁48-49。

法與食氣的用法相別亦巨，故文字學者早自段玉裁（1735-1815）始，即以「氣」為「饑」的本字，而「既」為「饑」的假借。<sup>16</sup> 這便也使一般學者無法在論述中給出貫串整體的答案，如日本學者前川捷三在〈甲骨文、金文中所見的氣〉中即把气字意義當成「留下的問題」，而主張「『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」。<sup>17</sup> 同樣的，張立文〈氣論〉開頭論完甲骨文中「氣有乞求、迄至、訖終的意思」後，以通假解釋氣之作乞，便直接跳入西周末年「天地之氣」的論述。<sup>18</sup> 於是「氣」的源頭成為一個謎，其最原始、根本而核心的意涵難以確認，「氣」的理解也被切為數段，其通路功能因此難明。而筆者則據「氣」字甲骨文之字形三，並在《國語》「川，氣之導也」的堅實論據下，<sup>19</sup> 以皮爾斯符號學中的圖象法則，解讀氣字本以川竭時川水化為水氣表達訖盡與轉化之意，故可確定轉化乃為氣論之核心，並由此順利的衍生出氣的感通意義。

一是從「身體」之氣跨越到「符號」之氣。因在二元對立的觀點下，「身體」乃具先天自然生物特質，而難與純粹人為創造的語言文字等「符號」關聯。不過，中國文學中本有之文氣論提供了跨越二者的論述，鄭毓瑜《六朝文氣論探究》以人身之氣為主題，自先秦之「氣」貫串至六朝「文氣」，析為人物「才性」與文學「辭氣」兩層闡明，

<sup>16</sup> 段玉裁《說文解字注》「氣」字下謂「今字段氣為雲氣字。而饑饑乃無作氣者」；「既」字「《論語》曰。不使勝食既」下謂「鄉黨篇文。此引經說假借也。論語以既為气」。參見〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注，《說文解字注》（臺北：黎明文化事業公司，1990年），頁336、219。

<sup>17</sup> 前川捷三，〈甲骨文、金文中所見的氣〉，收入〔日〕小野澤精一、福永光司、山井涌編，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，2007年），頁14。

<sup>18</sup> 張立文，《中國哲學範疇發展史（天道篇）》（臺北：五南圖書出版公司，1996年），頁141。

<sup>19</sup> 〔春秋〕左丘明著，〔吳〕韋昭注，上海師範大學古籍整理研究所校點，〈周語下〉，《國語》（上海：上海古籍出版社，1998年），頁102。

在疏通氣於「身體」與「符號」之感通作用上，非常具有參考價值。<sup>20</sup> 而楊儒賓在《儒家身體觀》一書提出「意識的主體、形氣的主體、自然的主體與文化的主體」四體綜攝的「四體一體的身體觀」，又於《中國古代思想中的氣論及身體觀》一書〈導論〉提出「氣——身體」的詮釋典範，<sup>21</sup> 融合天地之氣、血氣、志氣與道德之氣等不同範疇之氣，足為進一步論述的思想背景與依據，以便從「食氣」而「心氣」而「辭氣」，在「氣」字的意義脈絡中，更加細膩而清晰的建立身體與符號的通路。故此，實際論述將分為三個部份進行。

第一部份將從「氣」字進行根源性的探討，闡明「氣」因其轉化感通作用而成為貫通天地萬物與人文禮制的通路。論述開始，即以古文字與古文獻交互詮釋，在語文表義的基礎層面，確立「氣」一概念在聯繫天人間所起的作用；第二部份，則將繼前述之天人通路，進一步觀察氣在符號與身體間所建立的通路。此一通路，若就楊儒賓綜攝「意識的主體、形氣的主體、自然的主體與文化的主體」四體的身體來看，理應存在，而本文則仍將回歸文本，在符號的立場上細細梳理，從氣的觀點在四種身體間建立內在聯繫。探索的徑路一樣立基於語文表義的基礎層面，一方面依據「氣」字字形，甚至包含「既」的寫法，<sup>22</sup> 說明普遍隱含於士人意識底層的觀點；一方面依據語詞穩定的形式，如「天地之氣」、「雲氣」、「土氣」、「食氣」、「血氣」、「精氣」、「心氣」、「志氣」、「意氣」、「辭氣」等等，確立「氣」在不同範疇間所建

<sup>20</sup> 此點可與它書比較而知，若劉若愚《中國文學理論》一書所觸及之文氣論是從形上理論、決定理論、表現理論及技巧、審美、實用等等觀點進行論述；又若張靜二《文氣論註》一書則以「文」與「氣」的探討為核心，間以西洋文論為資，而在緒論中將「氣」解為「生命力」，於詮釋中國文氣傳統有其新意，亦令人疑慮。參張靜二，《文氣論註》（臺北：五南圖書出版公司，1994年）。

<sup>21</sup> 楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999年），頁9；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59。

<sup>22</sup> 既字古文字字形即象人食畢之形，詳細解說請參後文。

立的通路；第三部份，則是要從身體所具自然與人文的兩種特性說明氣通路中「自然」與「使然」的雙重特性。這是為了說明通路運行中所包含的各種論述可能，而不是進行一種思想主張的論述或學術脈絡的整理，更不是要對相關思想進行全盤清理，故藉學界熟悉，且具代表性的學說，展現「自然」與「使然」兩種特性的存在，以此為兩端，而以兩端之相互作用說明兩種特性可為氣的論述建立空間與彈性，身體、心志與符號足以在其中展現各種奇妙的姿態，創造猶如光譜一般的關聯。

最終想再強調，本文僅在對「氣」在中國文化中所建立的通路進行基本的闡釋。暫時無意對先秦氣論做全面的詮釋，也無意對通路中的各個範疇或各種議題進行全盤的論述，引述文獻詮釋文獻的目的，乃在將其視為歷史語料，解析其中基本的語文訊息，以證明氣通路在古人意識中的普遍存在，而不在澄清某一學派或某一學者的氣論主張，以儒家《孟子》為例，其謂「志壹則動氣；氣壹則動志也」，<sup>23</sup>此一語料顯示當時學者明白知道氣通路中至少擁有雙重的動向，而孟子（372-289 B.C.）「志，氣之帥也」的主張，<sup>24</sup>則是證明氣通路中「使然」特性的最佳語料，《老子》雖有「心使氣曰強」一語，<sup>25</sup>但也不敢或不能否認在氣通路中，心可以使氣的特性，甚至此一語料還證成了心可以使氣的特性，因為，只有在心可使氣的狀況下，《老子》此一主張才有存在的意義，反過來說，孟子「志，氣之帥也」的主張也只有氣通路中氣亦可動志的情況下才有存在的意義。換句話說，本文所欲闡明之通路，只是諸子思想主張或文學展演的舞臺，引用文字、語詞與文獻只在證成此一舞臺的存在與性質，而不在介紹臺上上

<sup>23</sup> [宋]朱熹著，《四書章句集注》（北京：中華書局，2015年），頁232。

<sup>24</sup> [宋]朱熹著，《四書章句集注》，頁231。

<sup>25</sup> [魏]王弼著，樓宇烈校釋，〈老子道德經注·第五十五章〉，《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年），頁146。

演的劇碼。

以上，是筆者長期思考符號與身體問題之下所形成的一個小小嘗試。就筆者而言，符號如何影響人的生命乃是所有思考中的核心問題，而符號對人的影響應不只存於邏輯層面，「氣」一觀念實在邏輯之外為符號與身體的互動提供了一種可能，而前輩學者的研究，已為問題的探討建立良好的基礎，新資料的出土，如郭店簡、上博簡等，亦有極大助益，是以勉力為之。此下，即分三節展開論述。

## 二、中國古代貫通天人的「氣」

從「氣」字之構成當可溯及其「氣」最原始最核心的意義。而就古文字來看，本指河川中水轉化為水氣蒸發的情景，其字形甲骨文如圖一，三橫而中橫短，周初器猶存此形，東周器齊侯壺，亦名洹子孟姜壺，則變如圖二、圖三：

 甲骨文 (前 7.36.2、合 12532：賓組) <sup>26</sup>	 金文 (集成 9730、洹子孟姜壺)	 金文 (集成 9729、洹子孟姜壺)
--	---	--

于省吾(1896-1984)《甲骨文字釋林》先說字形謂「甲骨文之三即今氣字，俗作乞」，「以其與三字易混，故一變作；取其左右對稱，故再變作

<sup>26</sup> 臺灣大學中國文學系、中央研究院歷史語言研究所、資訊科學研究所共同開發，《小學堂文字學資料庫》(<http://xiaoxue.iis.sinica.edu.tw/>)，2014年6月7日下載。以下字形亦取自此，不再註明。

<sup>27</sup> 于省吾，《甲骨文字釋林》(北京：中華書局，1979年)，頁80。

气字之用法有三：一為气求之气，二為迄至之迄，三為終止之訖。气訓气求，典籍常見。气字孳乳為迄或訖，二字典籍每互用無別。《爾雅·釋詁》：「迄，至也。」又：「訖，止也。」詩生民之「以迄於今」，毛傳：「迄，至也。」書泰誓之「民訖自若是多盤」，孔疏：「訖，盡也。」訖之訓止訓盡，與終義相因。<sup>28</sup>

下又舉甲骨文「气雨」明乞求義；「气至」明至義；「之日气」明終義。<sup>29</sup> 徐中舒（1898-1991）《甲骨文字典》此字釋義亦與于省吾同，然或受郭沫若（1892-1978）釋此字為「古川字」的啟發而釋此字形謂：

象河床涸竭之形，二象河之兩岸，加一於其中表示水流已盡。即汜之本字。《說文》：「汜，水涸也。」又孳乳為訖，《說文》：「訖，止也。」引申為盡。小篆譌作，借為雲气之氣。又省作乞，從乞之字多保留气字初義。<sup>30</sup>

郭沫若「古川字」之說雖誤，然此字字形確與河川相關，《說文》「汜，水涸也」的解釋可以支持此處「象河床涸竭之形」的說法，<sup>31</sup> 而有止盡終至與乞求之意，河水汽化則轉化為水氣、雲氣之氣，故徐氏此處「借為雲气之氣」的說法未必可信，但可表為天地自然之水氣則為實。

《國語·周語》中的記載更明謂「氣」乃河川自然之「水氣」，具有轉化流通特性。《國語·周語上》載周幽王（795-771 B.C.）二年（780 B.C.）西周地震，伯陽父（?-?）謂：

<sup>28</sup> 同前註，頁 80-81。

<sup>29</sup> 同前註，頁 81-82。

<sup>30</sup> 徐中舒主編，《甲骨文字典》（成都：四川辭書出版社，1989年），頁 38。

<sup>31</sup> 〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注，《說文解字注》（臺北：黎明文化事業公司，1990年），頁 564。

夫天地之氣，不失其序；若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能蒸，於是地震。今三川實震，是陽失其所而鎮陰也。陽失而在陰，川源必塞；源塞，國必亡。夫水土演而民用也。水土無所演，民乏財用，不亡何待？<sup>32</sup>

地震影響涇、渭、洛三川，使「天地之氣」在當地的運行失了序，依韋昭注「水氣不潤，土枯不養，故乏財用」，九年之後西周滅亡。是知「氣」本天地自然之氣，而由河川主導，影響及人。文中「陽伏而不能出，陰迫而不能蒸」句正以天氣陰晴影響水氣蒸發說明了氣的轉化流通特性。《國語·周語下》太子晉（565-549 B.C.）語義強烈的支持了氣的轉化流通特性及其與河川的密切關係，其言謂：

夫山，土之聚也；藪，物之歸也；川，氣之導也；澤，水之鍾也。夫天地成而聚於高，歸物於下。疏為川谷，以導其氣；陂塘汙庫，以鍾其美。是故聚不阢崩，而物有所歸；氣不沈滯，而亦不散越。是以民生有財用，而死有所葬。<sup>33</sup>

「川，氣之導也」，天地「疏為川谷，以導其氣」，故知「川」正為古人視為氣之疏導者，气字甲骨文亦以縮短川字中畫為形。在川的疏導下，氣才能「不沈滯，而亦不散越」，流行於天地之間，潤澤萬物，足民財用。是以太子晉在後續之言中繼續闡明「疏川導滯，鍾水豐物」，以使「水無沈氣」的意義，<sup>34</sup> 此亦當為甲骨文中「气雨」一詞屢見的原因。由此可知：一、「氣」以河川水氣為本，而可轉生為自然的「天地之氣」；二、天地之氣有其秩序與性質，不但充塞宇宙，而且上下循環；三、天地之氣潤澤萬物，足人財用。是以從甲骨文所

<sup>32</sup> [春秋]左丘明著，[吳]韋昭注，上海師範大學古籍整理研究所校點，〈周語上〉，《國語》（上海：上海古籍出版社，1998年），頁26-27。

<sup>33</sup> 同前註，〈周語下〉，頁101-102。

<sup>34</sup> 同前註，頁104。

提供的圖象並以視覺符號所建立的典型式意義進行詮釋，氣字以川水轉化為水氣之圖象可表水氣、訖止、乞至等字義，而成為古代理解不同事物轉化的代表，因此成為聯繫物與人的重要概念，韋昭（204-273）因以其可「象天」、「儀地」、「和民」，<sup>35</sup> 而貫通於天人之間。同時，身體的感受亦已介入此一理解，即《說文·序》引《易》而謂「近取諸身，遠取諸物」，<sup>36</sup> 因為川水氣化只是一自然現象，將其體會為訖止、乞求都是人以其身體自我之感受而賦予的意義，一如古文字中桑可表喪、羊可表祥、熊可表能、聽可表聖、農可表辱。

然而「氣」不僅在天地、萬物與人之間進行外在聯繫，還透入其中發揮作用，就人而言便是透入身體、構成身體而對身心言行產生影響，天地之「氣」因而轉化滲入人文領域。《左傳·昭公元年》（541 B.C.）載晉平公姬彪（?-532 B.C.）因女色生病，秦醫醫和（?-?）觀病後謂：

天有六氣，降生五味，發為五色，徵為五聲。淫生六疾。六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也，分為四時，序為五節，過則為菑。<sup>37</sup>

從「天有六氣」，「六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也」來看，「氣」在此仍為自然之氣，但此六氣「降生五味，發為五色，徵為五聲」，則在口嘗五味、目視五色、耳聽五聲之下，進入人體，影響生理，若感官視聽過度，則「淫生六疾」，晉平公是以將死。另《國語·周語下》所記西元前 522 年卿士單穆公諫周景王鑄大鍾之言亦可為證，其

<sup>35</sup> 同前註，頁 121。

<sup>36</sup> 〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注，《說文解字注》（臺北：黎明文化事業公司，1990 年），頁 761。

<sup>37</sup> 〔春秋〕左丘明著，楊伯峻編著，〈昭公元年〉，《春秋左傳注》，修訂本（北京：中華書局，1990 年），頁 1221-1222。

言謂：

口內味而耳內聲，聲味生氣。氣在口為言，在目為明。言以信名，明以時動。名以成政，動以殖生。政成生殖，樂之至也。若視聽不和，而有震眩，則味入不精，不精則氣佚，氣佚則不和。於是乎有狂悖之言，有眩惑之明，有轉易之名，有過慝之度。<sup>38</sup>

很明顯的，此處「聲味生氣」之「氣」已非前述天地之氣，而是天氣透過味、色、聲等所轉化生成的人體體內之氣，是人體之氣支持著口目感官主動發揮作用，若「氣佚」而「不和」，則君王在身心言行上將「有狂悖之言，有眩惑之明，有轉易之名，有過慝之度」，最終危及人民與國家生存。當氣由天地自然進入人身，而人之身體乃是「意識」、「形氣」、「自然」、「文化」四體一體的身體，在古人所析離出「五色」、「五聲」、「五味」的固定符號介面下，氣也就自然由天地萬物之氣轉化為人文之氣。

天地之氣既經轉化進入身為「文化的主體」的人體，而可影響國家存亡，古人也就屢欲經由「五色」、「五聲」、「五味」調養體內血氣。此由周定王（?-586 B.C.）宴享晉隨會一事可明，宴上「定王享之餼烝」，牲體不全，隨會著眼於禮制純粹的形式，而以「王室之禮無毀折」疑之，定王謂曰：

夫王公諸侯之有飫也，將以講事成章，建大德、昭大物也，故立成禮烝而已。飫以顯物，宴以合好，故歲飫不倦，時宴不淫，月會、旬修，日完不忘。服物昭庸，采飾顯明，文章比象，周旋序順，容貌有崇，威儀有則，五味實氣，五色精心，五聲昭

<sup>38</sup> [春秋]左丘明著，[吳]韋昭注，上海師範大學古籍整理研究所校點，〈周語下〉，《國語》，頁125。

德，五義紀宜，飲食可饗，和同可觀，財用可嘉，則順而德建。  
古之善禮者，將焉用全烝？<sup>39</sup>

語中明示以適當之「五味」、「五色」、「五聲」、「五義」調和人體內在之血氣，使王公諸侯之身心言行精明而合宜，彼此相處和同合好，而能與「不俟馨香嘉味」、「血氣不治，若禽獸焉」的戎狄相別，<sup>40</sup> 完成國家政治大事，才是舉行盛宴的目的。《左傳·昭公二十年》所載晏嬰（578-500 B.C.）之言，更能說明古人運用聲味介面調和血氣以成其政的觀點，其文謂：

和如羹焉，水、火、醯、醢、鹽、梅，以烹魚肉，燂之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以洩其過。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所謂可而有否焉，臣獻其否以成其可；君所謂否而有可焉，臣獻其可以去其否，是以政平而不干，民無爭心。故《詩》曰：『亦有和羹，既戒既平。醜嘏無言，時靡有爭。』先王之濟五味、和五聲也，以平其心，成其政也。<sup>41</sup>

要完成和羹，得講究「水、火、醯、醢、鹽、梅」、「魚肉」、「薪」等材料，還得具備「和之」、「齊之」的技術，更要掌握「濟其不及，以洩其過」的標準，如此費事的關注於一套材料、技術與標準，目的不在君子享樂，而在平君子之心，以飲食之味調和君子血氣，以求成政事。先王「濟五味」如此，「和五聲」亦如是。

若如上述，講究聲、味、色、儀等感官介面以調和人體血氣即成先秦時周人禮樂制度之根源。《左傳·昭公二十五年》載子大叔（?-506 B.C.）答趙簡子（?-476 B.C.）問禮之語謂：

<sup>39</sup> 同前註，〈周語中〉，頁 64-65。

<sup>40</sup> 同前註，頁 62。

<sup>41</sup> 〔春秋〕左丘明著，楊伯峻編著，《春秋左傳注》，頁 1419-1420。

夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經，而民實則之。則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。氣為五味，發為五色，章為五聲。淫則昏亂，民失其性。是故為禮以奉之：為六畜、五牲、三犧，以奉五味；為九文、六采、五章，以奉五色；為九歌、八風、七音、六律，以奉五聲。……民有好惡、喜怒、哀樂，生于六氣，是故審則宜類，以制六志。哀有哭泣，樂有歌舞，喜有施舍，怒有戰鬥；喜生於好，怒生於惡。是故審行信令，禍福賞罰，以制死生。生，好物也；死，惡物也。好物，樂也；惡物，哀也。哀樂不失，乃能協于天地之性，是以長久。<sup>42</sup>

從意義的根源來看，禮之制作乃是依據天地之性，制定「五色」、「五聲」、「五味」，以之調理人民血氣。蓋民之「好惡、喜怒、哀樂，生于六氣」，而好惡喜怒哀樂等本即為人之氣性，新出戰國簡郭店〈性自命出〉與上博〈性情論〉皆謂「喜怒哀悲之氣」，是知禮對人民氣性或性情之調理具有回歸或「協于天地之性」的終極意義；從操作層面來看，當上下循環流行於天地之間的磅礴大氣轉變為「五色」、「五聲」、「五味」等介面時，「氣」，就成為一可分別、可重複、可計量、可節制、可作為之物，人因而可從人的觀點予以操控，建立制度，達成政治統理的目的。雖然，制定「五色」、「五聲」、「五味」的詳細技術與標準今日已難確定，但藉助各種相類事物進行分別、制度，建立具體可遵循的固定標準，以免人因好惡過度而昏亂其性，則與本文前引諸故事相通。聲、色、味諸介面中，又以聲音特別適於對器物制作度量，故樂亦成為制度之重要標準，《國語·周語下》單穆公（?-?）謂：

<sup>42</sup> 同前註，〈昭公二十五年〉，頁 1457-1459。

夫鍾聲以為耳也，耳所不及，非鍾聲也。猶目所不見，不可以為目也。夫目之察度也，不過步武尺寸之間；其察色也，不過墨丈尋常之間。耳之察和也，在清濁之間；其察清濁也，不過一人之所勝。是故先王之制鍾也，大不出鈞，重不過石。律度量衡於是乎生，小大器用於是乎出，故聖人慎之。<sup>43</sup>

器物的大小與顏色氣味無涉，但可表之於聲音，其中自以樂器的大小影響聲音最為明顯，然聲音之聽聞，又只能以一人之身為察度，「耳之察和」與人數無關，於是由鍾之制作定均定石，「律度量衡」、「大小器用」於是可制，過，則有害人之身心，是故前述秦醫和替晉平公治病時亦謂「先王之樂，所以節百事也」。可見，周人之禮樂制度並非來自人所約定之行為規範，亦不僅是一套以器物形制區別社會等級的制度，而是根源於天地之性，以此氣性為基礎，深入人體之氣性，制度聲色味儀之種種分寸，用「五味」、「五色」、「五聲」調和血氣，而味、色、聲等與人身之本質無異，同為氣所化成，故謂「禮者，體也」，而「禮以和為貴」，「人之能自曲直以赴禮者，謂之成人」，此乃「民之所以生也，是以先王尚之」。<sup>44</sup> 此當即周人禮樂制度之深邃內涵。

同時因為天地陰陽、人體性情與禮樂聲色皆是氣，則於天地自然以聲色味來影響人外，人亦可發揮其主體性，而反過來以聲色味等調理陰陽。周景王之司樂官伶州鳩（?-?）謂：

夫政象樂，樂從和，和從平。聲以和樂，律以平聲。金石以動之，絲竹以行之，詩以道之，歌以詠之，匏以宣之，瓦以贊之，革木以節之。物得其常曰樂極，極之所集曰聲，聲應相保曰和，細大不逾曰平。如是，而鑄之金，磨之石，繫之絲木，越之匏

<sup>43</sup> [春秋]左丘明著，[吳]韋昭注，上海師範大學古籍整理研究所校點，《國語》，頁123。

<sup>44</sup> [春秋]左丘明著，楊伯峻編著，《春秋左傳注》，頁1459。

竹，節之鼓而行之，以遂八風。於是乎氣無滯陰，亦無散陽，陰陽序次，風雨時至，嘉生繁祉，人民蘇利，物備而樂成，上下不罷，故曰樂正。<sup>45</sup>

所謂「氣無滯陰，亦無散陽，陰陽序次，風雨時至」當即指王者樂和之時，可以調節天地陰陽之氣，使得陰陽不失其序，而風雨合時而至。若如前述幽王二年西周三川皆震，天地之氣過其序，則當是「民亂之也」，民即王，韋召注謂「言民者，不敢斥王也」。王亂之，故「陽伏而不能出，陰迫而不能烝，於是有地震」，是知在周人心中，王者可由聲色味等調理自然陰陽，《左傳·昭公四年》所載古人藏冰發冰調理陰陽一事，以使「冬無愆陽，夏無伏陰，春無淒風，秋無苦雨，雷出不震，無菑霜雹，癘疾不降，民不夭札」，<sup>46</sup>亦可為例。《易》所謂「同聲相應，同氣相求」，其後《管子·幼官圖》、《呂氏春秋·十二紀紀首》、《禮記·月令》、《春秋繁露》等皆多調陰陽之論述。<sup>47</sup>

綜合以上論述，「氣」就在天地自然、人體性情與禮樂制度等三大不同範疇間建立了一條通路。通路的建立是以人為核心，從觀察河川水氣聚散轉移開始，古人以三字（乞、气）凝定其感興，領悟到氣在天地間上下循環轉化感通，滋潤萬物，生成水土草木蟲魚鳥獸，為人觀賞食用，「氣」因由水氣而具有轉化感通的作用。由此更進一層，而在人以耳目口鼻等感官接觸外物中，化生出聲、色、味介面，而透過「五色」、「五聲」、「五味」等等制定人文禮樂，以利生存。於是「氣」便在天地萬物與人文禮樂間建立了一條通路，天地、萬物、人與禮樂因此可以彼此作用，交互影響，甚至合為一體，最終形成氣化宇宙的理論。

<sup>45</sup> [春秋]左丘明著，[吳]韋昭注，上海師範大學古籍整理研究所校點，《國語》，頁128。

<sup>46</sup> [春秋]左丘明著，楊伯峻編著，《春秋左傳注》，頁1250。

<sup>47</sup> 徐復觀，《兩漢思想史·卷二》（臺北：臺灣學生書局，1985年）論《呂氏春秋》部份〈從夏小正到十二紀紀首〉一文有相關論述，讀者可參。

而在天地、人體與禮樂所形成的大通路中，符號與身體這段通路又值得特別研究。一是因為此一關聯正為文化與政治的核心，是以早在先秦便為文人矚目，多所論述；一是因為氣的通路乃以聲色味為介面發生作用，聲色味既可是自然的，又可是人為的；既屬於外在客觀事物，又屬於內在感官知覺；既為事物外在之表象，又為事物內在的顯露，因此足以在符號與身體間建立種種微妙有趣的關聯，而可深究。

### 三、符號與身體的氣通路

從文獻來看，符號與身體的通路不但是「氣」在天地、人身與禮樂之通路中的部份，而且往往為古人獨立論述，細膩解析。前引單穆公「口內味而耳內聲，聲味生氣。氣在口為言，在目為明。言以信名，明以時動。名以成政，動以殖生。政成生殖，樂之至也」云云即是。<sup>48</sup> 西元前五三三年，《左傳·昭公九年》所載膳宰屠蒯諫晉平公之言亦是，其文謂：

味以行氣，氣以實志，志以定言，言以出令。<sup>49</sup>

味以行氣之氣即身體之血氣，而言以出令之令，即發號施令之名命，故屠蒯以這段話其實即是將名與身的關聯從氣的通路中獨立出來的論述，頂真形式塑造了強烈的連續性，使名與身的關聯在聽者心中形成固定的印象。至於入諫，乃因晉卿荀盈卒而未葬，晉侯便飲酒作樂，為「司聰」之「君耳」的樂工不諫，為「司明」之「君目」的外嬖不諫，為「司味」之君口的屠蒯只好入諫，這不但是古代國君一體觀念的表現，也是氣的通路中聲、色、味、儀調理的制度化的反映。<sup>50</sup>

<sup>48</sup> 〔春秋〕左丘明著，〔吳〕韋昭注，上海師範大學古籍整理研究所校點，《國語》，頁125。

<sup>49</sup> 〔春秋〕左丘明著，楊伯峻編著，《春秋左傳注》，頁1312。

<sup>50</sup> 古人以身體比君國，詳情可參王健文，〈國君一體——古代中國國家概念的一個面向〉，收

相類論述亦出現在眾多士人口中。如《大戴禮記·四代》所記孔子（551-479 B.C.）答魯哀公問祿之言謂：

食為味，味為氣，氣為志，發志為言，發言定名，名以出信，信載義而行之，祿不可後也。<sup>51</sup>

透過這段話可以肯定符號與身體的關聯已成為士人注目的焦點，而孔子強調「祿不可後」亦是在「舌不更氣」，「事必與食，食必與位」的前提下說的，<sup>52</sup> 俸祿以食不只是為了獎賞，而是為了提供事事者適宜的飲食，調節身體血氣，培養心志，下達命令，以利完成政事。另如《孟子·公孫丑上》載告子（420-350 B.C.）「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」，<sup>53</sup> 孟子「不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉」，<sup>54</sup> 則是在上述關聯議題下論述「言」、「心」、「氣」關係。至於《管子·內業》則是以全篇的篇幅在進行論述，始於論物之精氣「此氣」，後謂「治心在於中，治言出於口，治事加於人，然則天下治矣」，<sup>55</sup> 接之以論心言，亦是。可知，不但符號與身體的通路往往獨立論述，而且，中國文化中身心不分的身體，既是「形氣的主體」又是「意識的主體」的身體，<sup>56</sup> 在這個議題上，也分為身體與心志兩

---

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227-260。筆者則以為此一概念亦與氣之通路有關。

<sup>51</sup> 〔清〕王聘珍著，王文錦點校，〈四代〉，《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983年），頁171。

<sup>52</sup> 同前註，頁169。

<sup>53</sup> 〔宋〕朱熹著，《四書章句集注》，頁231。

<sup>54</sup> 同前註。

<sup>55</sup> 顏昌嶠著，《管子校釋》（湖南：岳麓書社，1996年），頁401。

<sup>56</sup> 在古代語詞之中，「身」即往往兼心而言，而非僅指生理的肉體，如「修身」指的便不是健身，而是涵養性情，《老子》的「無身」，無論如何難解，指的更不會是沒有肉體，而得在身體的心理涵義上解釋，可知中國文化中的「身」本是與心合一的身，楊儒賓四體一體

個範疇，以便聯結名言範疇，三者共同成為士人共同討論的對象。

而身體既為銜接自然與人文的關鍵，「食氣」便成一特出的觀念。因為身體與飲食皆具自然與人為的特性，飲食之物雖來自自然，亦可在禮制要求下精心調理，供應人身活動的血氣與精氣，直接影響行事，故在聲色味儀中，「味」具有優先性，而在符號與身體的通路論述中，以「味以行氣」與「食為味，味為氣」等語優先述及，更進一步的形成了「食氣」觀念，並可及於「血氣」與「精氣」等觀念。《論語·鄉黨》謂：

食不厭精，膾不厭細。食饅而餲，魚餒而肉敗，不食。色惡，不食。臭惡，不食。失飪，不食。不時，不食。割不正，不食。不得其醬，不食。肉雖多，不使勝食氣。唯酒無量，不及亂。沽酒市脯，不食。不撤薑食。不多食。祭於公，不宿肉。祭肉不出三日。出三日，不食之矣。食不語，寢不言。雖疏食菜羹，瓜祭，必齊如也。<sup>57</sup>

古人觀察到飲食對於身體、性情與行為的影響，故有「味以行氣」、「食為味，味為氣」、「食飲足以和血氣」，「味入不精，不精則氣佚，氣佚則不和」的觀點與「事必與食，食必與位」的主張，《禮記·中庸》「既廩稱事」之意亦然，因此才要對飲食有更進一步的講求。在此，精細成為飲食的首要標準，以免「味入不精」，而「不厭」則顯示出精細講求的極度重要，但隱藏在精細標準背後的是古代禮樂制度下以飲食調和身心血氣的考量，而非美食享受，故生「食氣」一語。簡單的講，「食氣」即指與飲食相關之氣，其中包括飲食所生之氣與飲食所需之氣，食魚食肉，自可在人體之內轉化為氣，供其行事；但亦可反過來從其行事，定其所需從飲食獲致之氣，餐飲時魚肉雖多，仍不

---

定義，則是更為精準的說法。

<sup>57</sup> [宋]朱熹著，《四書章句集注》，頁120-121。

可超過所需之量，所謂「肉雖多，不使勝食氣」。故「食氣」一語的出現，顯示出將人適當飲食產生之氣予以概念化的強烈需求，藉助此詞將人生活從事所需之血氣與飲食之多少精粗相制度的觀念固定下來。<sup>58</sup>

然而「食氣」概念並未以詞語的形式流行起來，反而以「既」、「氣」、「餼」等文字形式穩定下來。這真是奇妙，《說文解字》既字條下謂：

既，小食也。……《論語》曰：「不使勝食既」。<sup>59</sup>

此處「既」字實即「氣」字，而亦為「餼」字，《論語注疏》邢疏謂「肉雖多不使勝食氣者，氣，小食也，言有肉雖多，不可使過食氣也」，<sup>60</sup> 是以氣字字形表，段玉裁注《說文》謂「今論語作氣。氣氣古今字。作氣，蓋魯論也。許偁，蓋古文論語也」，<sup>61</sup> 並以假借解之，則知「氣」可寫為「既」。另外，在「既廩」與「雍既」等語詞中，「既」亦用為「餼」，如《禮記·中庸》「日省月試，既廩稱事，所以勸百工也」，<sup>62</sup> 鄭玄（127-200）注「既讀為餼」；《儀禮·聘禮》「日如其饗餼之數」，<sup>63</sup> 鄭玄注「古文既為餼」；《大戴禮記·朝事》「君親致饗既，還圭，

<sup>58</sup> 按「食氣」一詞歷來注家解釋不同，或從五穀論食氣，以食為肉外他饌，而肉食當與之配；或從食禮論之，而以肉食之量不當過禮。以上說法參程樹德著，程俊英、蔣見元點校，《論語集釋》（北京：中華書局，1990年），頁694-695皆有討論，讀者可參。筆者以為氣或餼不限指穀物，如《論語·八佾》即有「子貢欲去告朔之餼羊」，故不以肉不肉的角度釋氣，而從本文之脈絡進行理解，賦與食氣在此脈絡下之涵意，角度與上不同。

<sup>59</sup> 〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注，《說文解字注》，頁219。

<sup>60</sup> 李學勤主編，《十三經注疏整理本論語注疏（上論）》（臺北：臺灣古籍出版公司，2001年），頁151。

<sup>61</sup> 〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注，《說文解字注》，頁219。

<sup>62</sup> 〔清〕阮元校勘，《十三經注疏附校勘記·禮記》（臺北：新文豐出版公司，1978年），頁889。

<sup>63</sup> 同前註，頁289。

饗食，致贈，郊送，所以相與習禮樂也」。<sup>64</sup> 然而「既」字甲骨文本象人食畢之形，在意義上本與飲食相關，而《說文解字·米部》氣字條下謂「饋客之芻米也。从米气聲」，《春秋傳》曰：「齊人來氣諸侯」，又謂「饋，氣或从食」，又謂「饗，氣或从既」，<sup>65</sup> 今從氣在飲食上所衍生之「食氣」觀點來看，則既、氣、饋皆為「食氣」觀點下的新字形，「既」字因其飲食之義而用為「氣」，「氣」字則因飲食之義於「气」字增「米」旁而成；「饋」字則是於「氣」字累增「食」旁而成；「饗」則於「既」字再增「米」旁而成，故皆可通。反過來，气字亦可用指結束終了之既，既字字形自甲骨始即表食既之形，气亦為气盡，並於甲骨文中已如此使用，後轉生成訖，故王力（1900-1986）《同源字典·物部見母》引《說文》「訖，止也」、《廣雅·釋詁四》「已，訖也」、《廣雅·釋詁四》「既，已也」與《廣韻》「既，已也，盡也」等，而以訖既同源，<sup>66</sup> 則知气既同源。

 甲骨文既 (燕 2(甲))	 小篆既 (說文)	 饋 (說文或體)	 饗 (說文或體)
--	---	---	---

今日所見出土器物氣字字形另有从火者，其形如下：

 (郭.性.2)	 (上(1).性.1)
---	--

<sup>64</sup> [清]王聘珍著，王文錦點校，《大戴禮記解詁》，頁 233。

<sup>65</sup> [漢]許慎著，[清]段玉裁注，《說文解字注》，頁 336。

<sup>66</sup> 王力，〈物部見母〉，《同源字典》（濟南：山東教育出版社，1992 年），頁 582。又董同龢將此二字分入微部。

是以在字形字音與古文獻的相互參照下來看，既之作為氣非僅為聲音的假借關係，亦有意義上的關聯，甚至二者本為同源字詞，既之食畢，實是天地之氣轉入身體之後在語文層面上的具體展現，而字中身體姿態，則直接在當時之文字使用者身上呼喚起食畢之後充滿活力的感受，傳遞食物入胃轉化為血氣之意，一如氣之水潤以表水流氣化而成水氣之意。則「食氣」概念便隨著氣字字形參入既、火、米等與煮食有關之義符而固定於文字字形之中，建構了每一位古代文人意識底層對飲食與氣的瞭解。

而「食飲足以和血氣」，故就本文的脈絡言「食氣」之後所要討論的就是「血氣」。血氣當即人身中主由血液所成之氣，《左傳·昭公十年》已載晏嬰「凡有血氣，皆有爭心」之言，<sup>67</sup> 其後《論語·季氏》孔子謂「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」。<sup>68</sup>《管子·中匡》以「道血氣」當成「為身」，而謂「道血氣以求長年長心長德，此為身也」，<sup>69</sup> 可知「血氣」一般又寬泛的用為身體之氣的代稱，並且成為周人禮樂制度涵養的中心目標，《荀子·樂論》「故樂行而志清，禮脩而行成，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧」的短短幾句話便將禮樂導引「血氣和平」而能天下太平的作用進行了濃縮的敘述，<sup>70</sup>《韓非子·解老》「聖人在上則民少欲，民少欲則血氣治，而舉動理則少禍害」數語亦對血氣的重大影響予以描述。<sup>71</sup>《管子·禁藏》謂「食飲足以和血氣」，<sup>72</sup> 血氣影響既如此重大，古人自然要去調和

<sup>67</sup> 〔春秋〕左丘明著，楊伯峻編著，《春秋左傳注》，頁 1317。

<sup>68</sup> 〔宋〕朱熹著，《四書章句集注》，頁 173。

<sup>69</sup> 顏昌嶠著，《管子校釋》，頁 181。

<sup>70</sup> 〔清〕王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校，〈樂論篇〉，《荀子集解》（北京：中華書局，2010 年），卷 14，頁 382。

<sup>71</sup> 〔清〕王先謙著，鍾哲點校，《韓非子集解》（北京：中華書局，2006 年），頁 142。

<sup>72</sup> 顏昌嶠著，《管子校釋》，頁 438。

血氣，《管子·入國》並以「精膳食」為佳。<sup>73</sup> 於是在「食不厭精」的狀況下，「精氣」誕生了。

飲食若精而符合食氣，血氣便將轉生成「精氣」。蓋精氣即血氣之精者，故《管子·內業》謂「精也者，氣之精者也」，<sup>74</sup> 而之所以用精字為形容，當因精本指精白好米，《說文》謂「精，擇米也。从米，青聲」，<sup>75</sup> 食之則為「馨香嘉味」，<sup>76</sup> 可致和同，故以精字指稱純和不雜之氣。或因飲食得當增強精力，故又以精氣指稱男女精氣，如《周易·繫辭下傳》「男女構精，萬物化生」，<sup>77</sup> 但精氣一詞亦可泛指人身血氣所有良好的作用，如《管子·水地》中一段饒富興味的論述，其文謂：

人，水也。男女精氣合，而水流形。三月如咀，咀者何？曰五味。五味者何？曰五藏。酸主脾，鹹主肺，辛主腎，苦主肝，甘主心。五藏已具，而後生肉。脾生隔，肺生骨，腎生腦，肝生革，心生肉。五肉已具，而後發為九竅：脾發為鼻，肝發為目，腎發為耳，肺發為竅，五月而成，十月而生。生而目視耳聽心慮。目之所以視，非特山陵之見也，察於荒忽；耳之所聽，非特雷鼓之聞也，察於淑湫；心之所慮，非特知於麤麤也，察於微眇，故修要之精。是以水集於玉，而九德出焉；凝蹇而為人，而九竅五慮出焉，此乃其精也。<sup>78</sup>

人之生乃自父母合精氣始，三月大可以咀嚼時則可漸食五味，然後由五味而五藏、五肉、九竅、五慮，由粗而精一層一層生成，最後完成

<sup>73</sup> 同前註，頁 446。

<sup>74</sup> 同前註，頁 400。

<sup>75</sup> 〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注，《說文解字注》，頁 334。

<sup>76</sup> 〔春秋〕左丘明著，〔吳〕韋昭注，上海師範大學古籍整理研究所校點，《國語》，頁 62。

<sup>77</sup> 尚秉和，《周易注釋》（臺北：里仁書局，1981 年），頁 314。

<sup>78</sup> 同前註，頁 349-350。

精氣之作用，乃至神明，故《左傳·昭公七年》謂「用物精多，則魂魄強，是以有精爽至於神明」，<sup>79</sup>《荀子·賦》亦謂「血氣之精也，志意之榮也。百姓待之而後寧也，明達純粹而無疵也，夫是之謂君子之知」，<sup>80</sup>精氣，以其為血氣之中最精細和同者，故能使肢體、耳目、心志的作用發揮良好，轉生成精神，精準的應接外物。

在「精氣」一語中，身體的精力與感知的精神得以統合，氣亦得以從身體的生理構成緩緩移向身體的心理層面。《管子·內業》謂：

思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神將通之，非鬼神之力也，精氣之極也。四體既正，血氣既靜，一意搏心，耳目不淫，雖遠若近，思索生知。<sup>81</sup>

這是從思慮的一端起始，說精氣的作用。又謂：

定心在中，耳目聰明，四枝堅固，可以為精舍。精也者，氣之精者也。氣，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。<sup>82</sup>

這是從身體的一端起始，說精氣的作用。而反覆論述的重點則在精氣思知的作用，這其實是先秦時期普遍的觀點，故《墨子·尚賢中》謂「精其思慮」；<sup>83</sup>《周易·繫辭上傳》謂「无有遠近幽深，遂知來物。非天下之至精，其孰能與于此？」<sup>84</sup>《荀子·解蔽》謂「心枝則無知，傾則不精，貳則疑惑」；<sup>85</sup>《管子·心術下》亦謂「形不正者德不來，

<sup>79</sup> 〔春秋〕左丘明著，楊伯峻編著，《春秋左傳注》，頁 1292。

<sup>80</sup> 〔清〕王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校，〈賦篇〉，《荀子集解》（北京：中華書局，2010 年），卷 18，頁 474。

<sup>81</sup> 顏昌峯著，《管子校釋》，頁 405。

<sup>82</sup> 同前註，頁 400。

<sup>83</sup> 〔清〕孫詒讓著，孫啟治點校《墨子閒詁》（北京：中華書局，2007 年），頁 64。

<sup>84</sup> 尚秉和著，《周義注釋》，頁 299。

<sup>85</sup> 〔清〕王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校，〈解蔽篇〉，《荀子集解》，頁 398。

中不精者心不治」，「專於意，一於心，耳目端，知遠之證」，「其精氣之極也」，<sup>86</sup> 而知即接也，故更以「一氣能變曰精」的定義說明齊一之精氣的作用就在知接萬物。

在「食氣」、「血氣」與「精氣」三個語詞的使用之下，身體從生理的身體逐漸轉移至心理的身體，由自然與形氣的範疇逐漸轉入意識與文化的範疇。由「食氣」對外在飲食的接納，到體內「血氣」的運作，到「精氣」對外物的感知與思慮，身體之氣的討論便逐步進入心的領域。從屠蒯和孔子的話來說，即是進入「氣為志」和「氣以實志」的志的階段，從《管子·中匡》「道血氣以求長年、長心、長德」一語來看，<sup>87</sup> 則是由「長年」進入「長心」，其中，又可細分成「心氣」、「志氣」與「意氣」三部份，雖然，心、志、意三者的意義極為接近，並可混合用為心志、心意、志意與意志等詞，但從名身通路來看，仍具有一些脈絡意義的差別，心能知能思，並且能主動；志則為心之所之，是心主動特性的表現；意則為心感知外物所生，為人好惡喜怒哀樂的根源。

但在開始討論「心氣」之前，首先要釐清的是心主動被動的兩面功能。心能接收訊息，故被動，易受影響而能知；心亦能思考，故主動，能堅持而可決斷。《荀子·正名》將心能知的作用說得很清楚，其言謂：

心有徵知。徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。<sup>88</sup>

《孟子·告子》則將心能思的作用說得很清楚，其言謂：

耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則

<sup>86</sup> 顏昌嶠著，《管子校釋》，頁 331-332。

<sup>87</sup> 同前註，頁 181。

<sup>88</sup> 〔清〕王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校，《正名篇》，《荀子集解》，頁 417。

思。<sup>89</sup>

耳目口鼻是心接引外物之孔竅，故《國語·周語下》謂「夫耳目，心之樞機也」，<sup>90</sup> 但孔竅本身不能感知，亦不能思慮，真正負責感知與思慮的是心，所以《呂氏春秋·仲夏紀·適音》謂「耳之情欲聲，心不樂，五音在前弗聽」，「心必和平然後樂，心必樂然後耳目鼻口有以欲之」，《禮記·大學》亦謂「心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味」。而心既然能感知，便能分別；能思考，便能決斷，因此，心具有身體感官所沒有的主動性，能夠主宰身體，是以《荀子·解蔽》謂「心者，形之君也」，<sup>91</sup>《尸子·貴言》謂「心者，身之君也」，<sup>92</sup> 至於《管子·心術上下》則通篇都在論述心在身體中的主宰地位與作用，《禮記·大學》因而形成「欲脩其身者，先正其心」的主張，因為心才是身修不修的決定性因素。但是，這並不意味心不會被干擾影響，相反的，心很容易受到誘惑或干擾，因此歷代典籍要不斷的指出這點，如《左傳·昭公元年》醫和謂「煩手淫聲，惱堙心耳，乃忘平和，君子弗聽也」；「君子之近琴瑟，以儀節也，非以惱心也」；<sup>93</sup> 如《左傳·昭公元年》子產謂「節宣其氣，勿使有所壅閉湫底以露其體，茲心不爽，而昏亂百度」等，<sup>94</sup> 其中說得最明白的是《管子·內業》之言，其文謂：

凡心之刑，自充自盈，自生自成。其所以失之，必以憂樂喜怒

<sup>89</sup> [宋]朱熹著，《四書章句集注》，頁341。

<sup>90</sup> [春秋]左丘明著，[吳]韋昭注，上海師範大學古籍整理研究所校點，《國語》，頁125。

<sup>91</sup> [清]王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校，《解蔽篇》，《荀子集解》，頁397。

<sup>92</sup> 水渭松注譯、陳滿銘校閱，《新譯尸子讀本》（臺北：三民書局，1998年），頁23。

<sup>93</sup> [春秋]左丘明著，楊伯峻編著，《春秋左傳注》，頁1221-1222。

<sup>94</sup> 此處「昏亂百度」的度字應即是《左傳·昭公二十八年》成鱗所謂「心能制義曰度」的度。

欲利。<sup>95</sup>

心是自主的，並擁有重大的功能，但亦會受外物誘惑干擾，產生憂樂喜怒欲利等心情，而失去其自主判斷與功能，這便是心的一般狀態。

心既重要又易受誘惑，便應使之發揮作用且不被誘惑，是以「心氣」要明而定。《管子·內業》謂：

全心在中，不可蔽匿。和於形容，見於膚色。善氣迎人，親於弟兄。惡氣迎人，害於戎兵。不言之聲，疾於雷鼓。心氣之形，明於日月，察於父母。賞不足以勸善，刑不足以懲過。氣意得而天下服，心意定而天下聽。搏氣如神，萬物備存。<sup>96</sup>

其中「心氣」即由心作用所成之氣，心要全，不可因私欲好惡而有所蔽匿偏頗，如此，則誠於中形於外，現於容貌肌膚，於是善惡之氣雖不言而作用強大，故謂「心氣之形，明於日月，察於父母」，勸懲效果過於刑賞。如此則氣意可得而使天下服氣，心意篤定而使天下聽從，氣血精一通神，從而心懷天下萬物，無所拒斥。此即孟子「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉」的境界，<sup>97</sup> 故《呂氏春秋·仲夏紀》謂「世之人主，多以珠玉戈劍為寶，愈多而民愈怨，國人愈危，身愈危累，則失寶之情矣。亂世之樂與此同。為木革之聲則若雷，為金石之聲則若霆，為絲竹歌舞之聲則若譟。以此駭心氣、動耳目、搖蕩生則可矣，以此為樂則不樂」，<sup>98</sup> 而在《呂氏春秋·仲夏紀》中主張「退嗜慾，定心氣」，<sup>99</sup> 並於《呂氏春秋·開春論》中舉宓子「逸四肢，

<sup>95</sup> 顏昌嶠著，《管子校釋》，頁 397。

<sup>96</sup> 顏昌嶠著，《管子校釋》，頁 404-405。

<sup>97</sup> 〔宋〕朱熹著，《四書章句集注》，頁 357。

<sup>98</sup> 〔戰國〕呂不韋著，陳奇猷校釋，《呂氏春秋新校釋》，頁 269。

<sup>99</sup> 同前註，頁 245。

全耳目，平心氣，而百官以治義矣」為例證明。<sup>100</sup>

心既能知能思能主動決斷、取捨、好惡，便有志而生「志氣」。蓋就古文字字形來看，志即心之所之也，故《論語·里仁》有「志於道」、「志於仁」之說，而心為身主，心往則身往，心氣往則身氣往，故《孟子·公孫丑上》謂「夫志，氣之帥也」，志可帥氣，志也就進入氣的領域而有「志氣」一詞，《墨子·經說上》、《莊子·盜跖》、《呂氏春秋·慎大覽》、《呂氏春秋·季秋紀》與《呂氏春秋·孟夏紀》皆可見之。其中《呂氏春秋·孟夏紀·誣徒》的話從反面表現出志氣的作用，其言謂：

不能教者：志氣不和，取捨數變，固無恆心，若晏陰喜怒無處。<sup>101</sup>

志氣不和則取捨數變而無恆心，則志氣和則取捨專一而有恆心，故在往有所取之外，志氣又有專一有恆的正面作用。然而志氣又有好惡、喜怒、哀樂之分，《左傳·昭公二十五》子大叔「民有好惡、喜怒、哀樂，生于六氣，是故審則宜類，以制六志」語杜預「六氣」下注「此六者，皆稟陰陽、風雨、晦明之氣」；「六志」下注「為禮以制好惡、喜怒、哀樂六志，使不過節」，故知好惡、喜怒、哀樂即六種志氣。<sup>102</sup>郭店簡《性自命出》謂：

凡人雖有性，心亡定志，待物而後作，待悅而後行，待習而後定。喜怒哀悲之氣，性也，及其見於外，則物取之也。<sup>103</sup>

此文又見上博簡《性情論》，而可與《逸周書·官人》「民有五氣，喜

<sup>100</sup> 同前註，頁 1452。

<sup>101</sup> 同前註，頁 223。

<sup>102</sup> 〔春秋〕左丘明著，楊伯峻編著，《春秋左傳注》，頁 1458。

<sup>103</sup> 劉釗，《郭店楚簡校釋》（福州：福建人民出版社，2003 年），頁 92。

怒欲懼憂」互參，再次證明志氣可再分為喜怒哀悲等氣。其實，志即是心主動取捨作用所成，其所取大則志氣大，其所取遠則志氣遠，而其本身喜則成「喜氣」，其本身怒則成「怒氣」，其本身善則成「善氣」，其本身惡則成「惡氣」。甚至，在「仁義禮智根於心」及「志者，氣之帥也」、「我欲仁斯仁至矣」的前提下，透過志便可能產生「仁氣」。<sup>104</sup>「志氣」一語便在氣的基礎上，標示出心為身之主的主動取捨下所可能形成的各種心氣。

心既有志之後，更將有意而生「意氣」。雖然，志意二語的意思極為相近，而往往連用或互用，《說文·心部》亦謂「意，志也」，<sup>105</sup>但意仍有與志不同的用法，如文意、詞意等，《荀子·樂論》即謂「曷以知舞之意？」<sup>106</sup>又如意測、意想等，《論語·子罕》「毋意、毋必、毋固、毋我」，<sup>107</sup>《荀子·正名》「凡同類、同情者，其天官之意物也同」等即是，<sup>108</sup>由此看來，志較偏向心的主動作用，意較偏向心對外在事物的理解，此為二者差別，《孟子·萬章上》「以意逆志」與《禮記·祭義》「先意承志」中志與意的意義因而明朗。意既可視為心對外在事物感知後所生的意想，其作用便在心物或志物之間，《禮記·大學》「物格而后知致，知致而后意誠，意誠而心正，心正而后身修，

<sup>104</sup> 楊儒賓在討論馬王堆帛書《五行篇》、《德聖篇》時謂「在『德之行』與『德之氣』之間，我們發現『志』扮演相當重要的角色，只要志之所向，氣即可隨之流行」，又謂「我們如接受孟子學的三个前提：一、仁義禮智根於心。二、志至之，氣次之。三、人身有自動自發的善德之氣（夜氣、平旦之氣），我們即可確定《五行篇》所說的氣之梗概。甚至，我們單單由『仁氣』、『義氣』、『禮氣』、『聖氣』等語彙顧名思義，都可預期這樣的氣具備了先天的、內在的善之屬性。」見楊儒賓，〈德之行與德之氣——帛書《五行篇》、《德聖篇》論道德、心性與形體的關聯〉，收入鍾彩鈞主編，《中國文哲研究的回顧與展望論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992年），頁431-440，此文亦收入楊儒賓，《儒家身體觀》。

<sup>105</sup> 〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注，《說文解字注》，頁506。

<sup>106</sup> 〔清〕王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校，〈樂論篇〉，《荀子集解》頁384。

<sup>107</sup> 〔宋〕朱熹著，《四書章句集注》，頁109。

<sup>108</sup> 〔清〕王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校，〈正名篇〉，《荀子集解》，頁415。

身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平」云云正是明確的顯示了意在物、知、心、身、家、國與天下一連串事物間的位置，明此，即可見出《管子·心術下》以「意氣」一詞所進行的類似論述，其文謂：

形不正者德不來，中不精者心不治。正形飾德，萬物畢得。翼然自來，神莫知其極。昭知天下，通於四極。是故曰：無以物亂官，毋以官亂心，此之謂內德。是故意氣定然後反正。氣者，身之充也；行者，正之義也。充不美，則心不得；行不正，則民不服。<sup>109</sup>

「無以物亂官，毋以官亂心」即以反面語氣進行相類於格物至正心的論述，從「氣者」、「行者」論至「民不服」亦以反面語氣進行相類於修身至平天下的論述。意氣則是心不亂的關鍵，意能瞭解外在事物，並可據之以掌握外在事物的狀況，意氣將誠實而定，然後形正身修，故謂「意氣定然後反正」，因此，意氣是人意想外在事物而生，若能意中，則可證明自己，並成為自我在世界中的拓展與實現，故《晏子春秋·晏子之御感妻言而自抑損晏子薦以為大夫第二十五》謂晏子為齊相時，其御擁大蓋，策駟馬，「意氣揚揚，甚自得也」，<sup>110</sup>《呂氏春秋·季春紀》謂知一者能應萬變時，「意氣宣通，無所束縛，不可收也」。<sup>111</sup>

「心氣」、「志氣」、「意氣」就這樣共同構成了氣在心志的範疇。在心的自主性下，氣因而可以定，可以往，可以動，可以靜，可以感，可以意，從而彰顯於外，接引事物。而從典籍的記載可知，心、志、意與言、辭、名的關聯最為切要，除了前述屠蒯「志以定言，言以出

<sup>109</sup> 顏昌峯著，《管子校釋》（湖南：岳麓書社，1996年），頁331-332。

<sup>110</sup> 吳則虞編著，《晏子春秋集釋》（北京：中華書局，1962年），頁359。

<sup>111</sup> 〔戰國〕呂不韋著，陳奇猷校釋，《呂氏春秋新校釋》，頁162。

令」與孔子「發志為言，發言定名」的話外，又有《逸周書·官人解》「方與之言，以觀其志」、<sup>112</sup>《管子·心術下》「意以先言」、<sup>113</sup>《上博一·孔子詩論》「詩亡隱志，樂亡隱情，文亡隱意」、<sup>114</sup>《上博三·互先》「言出於意，名出於言」、《荀子·正名》「說合於心，辭合於說，正名而期，質請而喻」與《說文·心部·意》「察言而知意也」等等，此外，先秦有關言意之辯的所有論述也都可說明心志範疇與符號範疇的緊密關係。當然，言、辭、名三者亦彼此相關，如《周易·繫辭上傳》謂「以言者尚其辭」，《荀子·正名》謂「名也者，所以期累實也。辭也者，兼異實之名以論一意也。辨說也者，不異實名以喻動靜之道也」，<sup>115</sup>由此而將符號與身體的通路又進一步推入「名」的範疇。<sup>116</sup>

然在觀察進入「名」的符號範疇前，尚宜就符號的觀點回顧一下「氣」在身心範疇中的作用。身體，是意識、形氣、自然、文化等四體一體的身體，當具轉化感通的天地自然之氣進入人自然的身體時，氣的轉化感通在人身的主體性下，由身體在「五味」的作用下養成「精氣」，使人耳目聰明，四肢堅固，靈敏的接受外界事物「五色」、「五音」、「五儀」等的調養，最終擁有精確操作外界形色味儀的能力，成為主動的動力。然後，心成為主動的重要角色，其能安定從容的透過精確的形色聲味，不受外物或感官的惑亂，妥當的發出喜怒哀悲好惡等「志氣」或「意氣」，處理事物，這樣，身體與心志就可在聲色味儀介面作用下，完成利用厚生之事。然而當人的身心是透過聲色味儀

<sup>112</sup> 黃懷信、張懋鎔、田旭東，《逸周書彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2007年），頁765。

<sup>113</sup> 顏昌嶠著，《管子校釋》，頁335。

<sup>114</sup> 馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，頁123。原書隱字皆釋為離，今依李學勤改為隱。

<sup>115</sup> 〔清〕王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》，頁423。

<sup>116</sup> 在此之「名」乃是一種廣義的用法，可對應於現代學術中的符號，而包含了語言與文字。詳參丁亮，《無名與正名——論中國上古名實問題的文化作用與發展》（臺北縣：花木蘭文化出版社，2008年），頁10。

的介面去掌握事物內在看不到也摸不到的性質與規律時，甚至，身體也以其行為舉動中之聲色味儀去與他人互動，傳達訊息時，這一切就變成了一個符號化的過程，事物外在之「五音」、「五色」、「五味」成了符號的能指，指向事物摸不到也看不到的內在本性。於是，這樣的身心，其實已經熟稔於符號化的過程，已經充滿著符號化的經驗，其實，也已為符號的操作，如命令、言語、文書，做好準備。這樣，也就審視了身心範疇中的符號性質，而可以進入符號範疇。

符號範疇在相關論述中是由「言」、「辭」、「名」三者共同構成，並有「辭氣」一語。當人身心已能恰當而準確的掌握事物外在形色聲味與其內在本質的關聯時，便已具有操作符號的能力，而可恰當且準確的操作語言文字等純粹的符號了。這些符號的稱呼，從統治階層的社會角度來看，便是命令，即「命」，即「令」，即「名」；從符號的媒介來看，便是語言，即「言」；從治理作用來看，便是辭令，即「辭」。其中，「言」與「名」雖從統治命令的角度著眼，而有「言以信名」、「言以出令」或「發言定名」諸論，但直接與氣聯結為語詞的，則僅有「辭氣」，首見《論語·泰伯》曾子（505-436 B.C.）謂：

君子所貴乎道者三：動容貌，斯遠暴慢矣；正顏色，斯近信矣；出辭氣，斯遠鄙倍矣。籩豆之事，則有司存。<sup>117</sup>

其次《荀子·大略》亦有一段類似的言論：

君子之學如蛻，幡然遷之。故其行效，其立效，其坐效，其置顏色、出辭氣效。<sup>118</sup>

另《大戴禮記·文王官人》亦有「心色辭氣」一語。<sup>119</sup> 而從《禮記·

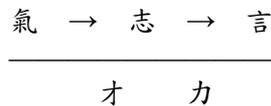
<sup>117</sup> [宋]朱熹著，《四書章句集注》，頁103-104。

<sup>118</sup> [清]王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校，〈大略篇〉，《荀子集解》，頁505。

<sup>119</sup> [清]王聘珍著，王文錦點校，〈文王官人〉，《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983年），

冠義》「正容體、齊顏色、順辭令」與《左傳·襄公三十一年》「善為辭令」二語觀之，此處「出辭氣」中之「辭氣」當即為辭令之氣，細膩的解，則包含下文所述辭語之聲氣與心志之氣。

而「辭氣」一語在身體對符號的操作上有巨大的意義。鄭毓瑜在解析「辭氣」一語時據劉勰（465-?）《文心雕龍·體性》「才力居中，肇自血氣；氣以實志，志以定言」引《左傳·昭公九年》「氣以實志，志以定言」語，繪出如下文學創作簡圖：



並謂「這除了使我們明瞭，文學創作的本質是在於作者的『情志』；更說明整個創作過程，即是作家才性之精神活動。而這才性的精神活動，其實也就是劉勰於『序志』篇所謂『為文之用心』，簡稱之為『文心』」。<sup>120</sup> 換句話說，「辭氣」所指向的是「辭」與言辭者的關係，而非僅「辭」與言辭所描述者的關係。若以「山」為例，「山」之為辭並非僅僅指向地理形勢之高低，從「辭」與言辭者的關係來看，「山」之為辭乃是言辭者與山感通的結果，當人之身體行為於山中，透過聲色味儀等氣所成之符號介面，於身體心志所感通到的山，便是發於言辭的山，這樣由「氣」而「志」而「言」的山，便是《詩經·小雅·節南山》「節彼南山，維石巖巖」、「節彼南山，有實其猗」中的山，亦是《詩經·鄭風·山有扶蘇》「山有扶蘇，隰有荷華」、「山有喬松，隰有游龍」中的山，山不只是無生命的土石堆，山是「安置（place）整體生存關係並讓這些地方充滿多層次意義與情態的發動者」，亦即「人情事件之所以形成意義的『發生場所』」。<sup>121</sup> 故〈中庸〉謂「今

頁 195。

<sup>120</sup> 鄭毓瑜，《六朝文氣論探究》，頁 118、127。

<sup>121</sup> 鄭毓瑜，〈重複短語與風土譬喻〉，《引譬連類：文學研究的關鍵詞》（臺北：聯經出版事業

夫山，一卷石之多，及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉；<sup>122</sup>《藝文類聚·卷第七·山部上·總載山》引《春秋說題辭》「山之為言宣也，含澤布氣，調五神也」、《春秋元命苞》「山者氣之包含，所含精藏雲，故觸石布山」；<sup>123</sup>《說文·山部》謂「山，宣也。謂能宣散氣生萬物也，有石而高」。<sup>124</sup>《韓詩外傳·卷三》更以「夫山者，萬民之所瞻仰也。草木生焉，萬物植焉，飛鳥集焉，走獸休焉，四方益取與焉，出雲道風，嶠乎天地之間。天地以成，國家以寧」云云說《詩·魯頌·閟宮》「泰山巖巖，魯邦所詹」與《論語》「仁者樂山」，<sup>125</sup>亦即，人身透過聲色味儀等自然之氣所成介面而遊走於山，體驗於山，而後內心志於山之高大含生萬物，乃定為言辭，由此言辭所傳遞出言辭者身心之氣，便形成了「辭氣」一語。雖然，「言」與「名」沒有形成言氣與名氣，但是「氣在口為言，……言以信名」、「志以定言，言以出令」或「發志為言，發言定名」等敘述已然極為清晰的表達了這種態度，最終，這種態度發展成中國文學的文氣傳統，影響深遠。

於是以「氣」為共通基礎，符號範疇必將與心志範疇結合，而成為「人」之內在的表現。亦即從語用觀之，語辭、文字等並非獨立存在於人外，符號的意義得回置於氣通路中，由其與人的關聯評定，而非僅可從能指與所指的關聯，即定其客觀價值。當周景王欲鑄大鍾時，便是誤將鍾之價值純由形制大小決定，而忽略了鍾與人的關係，因為欲望，而故意無視「耳之察和也，在清濁之間；其察清濁也，不過一人之所勝。是故先王之制鍾也，大不出鈞，重不過石」。<sup>126</sup>因此，中國人對言、辭、名等符號的創作未必在於追求客觀形式的完美，而

公司，2012年），頁154-185。

<sup>122</sup> [宋]朱熹著，《四書章句集注》，頁35。

<sup>123</sup> [唐]歐陽詢著，《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，2007年），頁121。

<sup>124</sup> [漢]許慎著，[清]段玉裁注，《說文解字注》，頁442。

<sup>125</sup> [漢]韓嬰著，許維通校釋，《韓詩外傳集釋》（北京：中華書局，1980年），頁111。

<sup>126</sup> [春秋]左丘明著，[吳]韋昭注，上海師範大學古籍整理研究所校點，《國語》，頁123。

更重視人格心志的表現，即便讀書，也是「以意逆志」，相關記載，因此不少，以先秦言，除了前引《逸周書·官人解》「方與之言，以觀其志」外，常見者尚有如下數條，如《周易·繫辭下傳》謂：

將叛者其辭慚，中心疑者其辭枝。吉人之辭寡，躁人之辭多。  
誣善之人其辭游，失其守者其辭屈。<sup>127</sup>

《孟子·公孫丑上》謂：

諛辭知其所蔽，淫辭知其所陷，邪辭知其所離，遁辭知其所窮。<sup>128</sup>

《逸周書·官人解》謂：

誠在于中，必見諸外，以其聲，處其氣，氣初生物，物生有聲，聲有剛柔清濁，好惡咸發于聲。心氣華誕者，其聲流散，心氣順信者，其聲順節，心氣鄙戾者，其聲醒醜，心氣寬柔者，其聲溫和。信氣中易，義氣時舒，知氣簡備，勇氣壯力。聽其聲，處其氣，考其所為，觀其所由，以其前，觀其後，以其顯，觀其隱，以其小，占其大，此之謂視聲。<sup>129</sup>

在以形色聲味介面為核心的氣通路中，人之身心既然具備了操作符號的能力，甚至自家身體亦在禮樂制度中有意識的成為展演的符號，自能精密感知言辭所展現之細膩聲色，由能指而所指，再進而上達於所能指，此即《孟子·公孫丑上》所謂「我知言，我善養吾浩然之氣」。在符號與身體的氣通路中，此種緊密關聯並在以後成為中國文化中文

<sup>127</sup> 尚秉和，《周易注釋》，頁 320-321。

<sup>128</sup> 〔宋〕朱熹著，《四書章句集注》，頁 234。

<sup>129</sup> 黃懷信、張懋鎔、田旭東，《逸周書彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2007年），頁 775-777。此文亦見《大戴禮記·文王官人》。

如其人、字如其人的傳統。<sup>130</sup>

當然，這一切對氣、對飲食聲色、對禮樂、對志意、對言辭的關懷最後都將回歸於政治，並終止於符號範疇上。如單穆公謂「名以成政」，又如《論語·子路》謂：

子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉，子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉，由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣！」<sup>131</sup>

為政必正名，是《管子·內業》謂「治心在於中，治言出於口，治事加於人，然則天下治矣」，<sup>132</sup>《荀子·正名》謂「道也者，治之經理也。心合於道，說合於心，辭合於說，正名而期，質請而喻」，<sup>133</sup>新出土《上博三·恆先》亦謂「又（有）出於或，生（性）出於又（有），音出於生（性），言出於音，名出於言，事出於名」。<sup>134</sup>而《孟子·公孫丑上》則以言語之詖蔽離陷謂「生於其心，害於其政；發於其政，害於其事」，<sup>135</sup>蓋名即命即令，而「發言定名」、「言以出令」、「言以信名」，是以欲得天下安治，必論言名，即使是持相反看法，亦得從名出發論述，如《老子·第三十二章》謂：

<sup>130</sup> 文如其人的部份讀者可參鄭毓瑜《六朝文氣論探究》第二章第一節簡述魏晉以前文如其人的發展；字如其人的部份讀者可參邵康節《梅花易數》一書。

<sup>131</sup> 〔宋〕朱熹著，《四書章句集注》，頁 142-143。

<sup>132</sup> 顏昌峯著，《管子校釋》，頁 333。

<sup>133</sup> 〔清〕王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校，〈正名篇〉，《荀子集解》，頁 423。

<sup>134</sup> 馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，頁 292-293。依季旭昇〈《上博三·恆先》「意出於生，言出於意」說〉之釋，「音」當為「意」。

<sup>135</sup> 〔宋〕朱熹著，《四書章句集注》，頁 234。

道常無名，樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合以降甘露，民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦將知止。知止可以不殆。譬道之在天下，猶川谷之於江海。<sup>136</sup>

故知，無論主張是「正名」還是「無名」，其論述都將回歸政治，而政治，則將回歸於人身。

以上，較為詳細的論述了符號與身體的通路。透過身體、心志與言語三範疇中「食氣」、「血氣」、「精氣」、「心氣」、「志氣」、「意氣」、「喜怒哀樂好惡之氣」與「辭氣」等諸多語詞的層層轉換，通路形成。但是身體作為「意識的主體、形氣的主體、自然的主體與文化的主體」，在形色聲味介面的作用下，逐漸滲入符號的特性，而使「自然的主體」在「形氣的主體」的作用下，逐漸轉換為「意識的主體」，最終可以成為「文化的主體」，而在心志領域產生危機，當心志受外物吸引而惑亂時，欲望升起，人生的意義與價值在符號能指與所指的構成中，與外物形色聲味等能指結合，而使所欲之物成為主體，人反而物化轉為客體，此時，只要回歸以人的立場為根源而在天地場域所建立的氣通路，便可重新恢復主體。符號與身體的通路因而在天地之氣與政治事功間形成一個獨立的論述場域，而以形色聲味介面的符號作用貫穿了人文與自然，在心的被動知覺與主動決斷中，形成場域的獨特性質，從而產生了種種不同的主張。

#### 四、氣通路中「使然」與「自然」的雙重特性

自然之「氣」在不同事物間既可轉化感通，則其在各個不同範疇中的移動便會具有「使然」與「自然」兩種特性。而這兩種特性猶如

<sup>136</sup> [魏]王弼著，樓宇烈校釋，〈老子道德經注·第三十二章〉，《王弼集校釋》，頁 81-82。

光譜之兩端，兩者交織，便可形成氣通路無數的變化與主張，但為說明清晰，則將舉具有代表性的例子完成解說。

首先，「氣」既在不同事物間建立起關聯，便可形成一種使然的特性。這特別表現在一種連續推展的系列論述形式中，如「食為味，味為氣，氣為志，發志為言，發言定名，名以出信，信載義而行之」、「味以行氣，氣以實志，志以定言，言以出令」、「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足」、「有出於域，性出於有，意出於性，言出於意，名出於言，事出於名」、「心合於道，說合於心，辭合於說，正名而期，質請而喻」等等，配合食氣、心氣、意氣、志氣、辭氣等等表示由氣而成之事物語詞，這一連串相異事物間的關聯其實隱約說明了「氣」在其中的貫串作用，從個別事物來說，則是以氣為共通之構成，從而彼此產生影響，於是一種使然的特性出現在此氣之通路中，如在「食為味，味為氣，氣為志」中，則是味由食使成，氣由味使用，志由氣使成；在「味以行氣，氣以實志，志以定言」中，則味使氣行，氣使志實，志使言定；在「名不正，則言不順；言不順，則事不成」中，則是名正則可使言順，言順則可使事成。

但是氣路中亦可雙向互動，系列論述中之事物便具有主使者與被使者雙重身份，因而形成自然與使然兩種特性。就「氣以實志，志以定言」而言，人心志氣不但是決定言語的主使者，也是血氣使之充實的被使者。更有甚者，志可以定言，言亦可以定志，就政治而言，即是君主之志可以決定政令，而政令則引導百姓之志；就個人言，則是個人之志可以決定其言語，將此言語寫下則可成座右之銘，而穩定自己的心志。因此，在有關氣的系列論述中並不必然僅限於一單向的決定關係，否則教學便不能相長，由志而言而志可以在人和人間建立一種互動關係，也可以在自我心中產生一種省思，在內心深處反省自己。於是在此循環互動的作用下，事物產生一種變化的可能，而且是

發生於內在本質上的變化，於是在使然關係的循環互動下，形成了一種新的自主的「自然」關係，使然與自然因此成為氣通路的雙重特性，並明顯表現在古人對氣和對心的論述中。<sup>137</sup>

心因可自主的特性，而合理的成為氣通路中使然性質作用的主要支撐點。有關心志自主性與重要性，在本文前面論述心氣的部份已然說過，「心者，身之君也」，「凡心之刑，自充自盈，自生自成」，據此而生之氣論，則以孟子的論述最為惹人矚目。《孟子·公孫丑上》載公孫丑與孟子的問答調：

（公孫丑）曰：「敢問夫子之不動心與告子之不動心，可得聞與？」告子曰：『不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。』不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：持其志，無暴其氣。』既曰『志至焉，氣次焉』，又曰『持其志，無暴其氣』者，何也？」曰：「志壹則動氣；氣壹則動志也。今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心。」<sup>138</sup>

從「志壹則動氣；氣壹則動志也」的話來看，孟子顯然瞭解氣通路中的互動關係，只要作用專一，心志可以影響血氣，血氣可以影響心志，至於居處聲味亦可影響血氣肢體，故《孟子·盡心上》謂「居移氣，養移體」。<sup>139</sup> 但是，孟子以為人心可以修養至「不動心」，使心不受它物影響而能自主，以主宰其鄰近範疇之言與氣，故謂「志，氣之帥

<sup>137</sup> 黃俊傑在詮釋《孟子》知言養氣章時已謂「先秦各家多認為，『心』與『氣』之間存有有機聯結之關係，兩者不可斷為兩概。如此一來，則發生二者孰先的問題」，並舉《管子》、《淮南子》及《孟子》諸篇為例，主張「中國古代思想家肯定『心』的優先性的，為數甚多」；又舉《莊子·人間世》「聽之以氣」為例，以為此段文字「強烈隱含『氣』的優先性肯定」。參黃俊傑，《孟學思想史論（卷一）》（臺北：東大出版圖書公司，1991年），頁365-366。

<sup>138</sup> 〔宋〕朱熹著，《四書章句集注》，頁231-232。

<sup>139</sup> 同前註，頁367。

也；氣，體之充也」，「志至焉，氣次焉」，故孟子謂「不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可」，因此當人們不能掌握言語之表現內涵時，可以去揣摩言語背後說話者之心意；但當無法掌握言者心意時，則於其血氣求之無效，因為氣乃是被動的，其次的。即因以心為主的觀點，才有孟子養氣主張，而使氣在心的存養下成為道德之氣。《孟子·公孫丑上》續載：

（公孫丑）「敢問夫子惡乎長？」曰：「我知言，我善養吾浩然之氣。」「敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也。其為氣也至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心則餒矣。我故曰：告子未嘗知義。以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。無若宋人然。宋人有閔其苗之不長而揠之者，芒芒然歸，謂其人曰：『今日病矣，予助苗長矣。』其子趨而往視之，苗則槁矣。天下之不助苗長者寡矣。以為無益而舍之者，不耘苗者也。助之長者，揠苗者也，非徒無益，而又害之。」<sup>140</sup>

從養氣來說，心既為主，血氣配之，則志可帥氣，「配義與道」，於是由「集義」而可生馬王堆帛書《五行篇》中所謂之「仁氣」、「禮氣」、「義氣」與《德聖篇》之「聖氣」，人體由聲味所生之血氣因而在心的自主作用下轉化為道德之氣，故不同於聲味所生會導致震眩的氣，可「直養而無害」。在這種情況下，操則存，舍則亡，人成為自己的主人。

亦因此一以心為主的觀點，乃生孟子知言主張。在公孫丑和孟子後續的問答中，孟子以「詖辭知其所蔽」、「淫辭知其所陷」、「邪辭知

<sup>140</sup> 同前註，頁 232-233。

其所離」、「遁辭知其所窮」諸語解釋了何謂知言，並以為言語辭令「生於其心，害於其政；發於其政，害於其事」，充份展現心的主動性。以心而言，心既自然而為主，自可知言，是以《孟子·萬章上》謂：

說詩者，不以文害辭，不以辭害志；以意逆志，是為得之。<sup>141</sup>

於是孟子「知言」並未停留在語詞層面，不以言語所言說的內容來評斷言語，而是從語用的觀點，透過言辭深入人心，以己意知辭之「蔽」、「陷」、「離」、「窮」，由辭之「蔽」、「陷」、「離」、「窮」知言者志之「蔽」、「陷」、「離」、「窮」，此乃以意逆志。在以心為主的情況下，言語辭令因而可與心之志意建立緊密而有效的聯結關係。

同時，在名身通路身、心、名的範疇下，此一言意聯結完成了「正名」、「正心」、「正身」的系列主張。因為，雖然孔子有正身的言論，如《論語·顏淵》「政者，正也。子帥以正，孰敢不正」、<sup>142</sup>《論語·子路》「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從」、<sup>143</sup>「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何」，<sup>144</sup>《禮記·大學》又有「正心」的言論，<sup>145</sup>但孔子的正名論述並未明顯的提及身與心，唯有「言之必可行」稍稍觸及身行，而孟子此處「生於其心，害於其政；發於其政，害於其事」的言論則明顯將心加入，而心與身關聯，如此，孟子就將孔子的正名主張明白的與正心與正身繫聯，使「正名」、「正心」與「正身」成為一組相互呼應的概念，心正則可使身名正，在氣的使然性質下，心的自主性便在氣通路中成為一切使然關係作用的基點。

相對的，氣亦可因其自主的特性，合理的成為氣通路中自然性質

<sup>141</sup> 同前註，頁 311。

<sup>142</sup> 同前註，頁 138。

<sup>143</sup> 同前註，頁 144。

<sup>144</sup> 同前註，頁 145。

<sup>145</sup> 同前註，頁 3。

作用的論據。「天地之氣」本應自主，《上博三·恆先》承續此意，而謂：

氣是自生，恆莫生氣。氣是自生自作。<sup>146</sup>

則知「氣」本自然，「自生自作」，據此而生以氣為主之氣論，其中《莊子》的論述最受人矚目。《莊子·人間世》謂：

回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」<sup>147</sup>

就莊子（368-288 B.C.）言，「耳」、「心」、「氣」三者聽之作用上有優先順序，「耳」的感受與「心」的徵知作用則皆有其弊病，耳之感官有習性好惡，以音樂言，則易陷溺於符號能指之分別與重複所給予之刺激；心則有思慮取捨，成玄英（601-609）疏所謂「心有知覺，猶起攀緣」，於是「心起緣慮，必與境合」，心以其先所知而思慮，故受限於所歷情境而只能聽到與自己心境相符之意，故亦易陷溺於由名產生之自我與「前識」，產生心志壓迫氣機的狀況，《老子·第五十五章》所謂「心使氣曰強」，《莊子·人間世》所謂「德蕩乎名」。若將此處考量直接放入言意場域，則是言意皆有疏漏，故言與心皆不足恃，《莊子·秋水》所謂「可以言論者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗焉」。<sup>148</sup> 言意已有疏漏，則文字書寫更是不足，是以《莊子·天道》續言「世之所貴道者書也，書不過語，語有貴也。語之所貴者意也，意有所隨。意

<sup>146</sup> 馬承源主編，〈互先〉，《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，頁 288-289。唯文中文字已為閱讀方便而改為今日所行之字。

<sup>147</sup> 〔清〕郭慶藩輯，〈人間世〉，《莊子集釋》，頁 147。

<sup>148</sup> 同前註，頁 572。

之所隨者，不可以言傳也」。<sup>149</sup> 書、言、意既皆不足，故《莊子·人間世》又謂「師心者」，「胡可以及化」，是以要「聽之以氣」，蓋氣「虛而待物」，而道「集虛」。<sup>150</sup> 此乃《莊子·天地》「以道觀言，而天下之君正」，「以道汎觀，而萬物之應備」，「通於一而萬事畢」之謂。<sup>151</sup>

而「虛而待物」之氣明顯不是人體一般之血氣，故人只要消解自身之血氣心志執著作用，便可回歸自然之氣。是以《莊子·知北遊》謂「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也」，「通天下一氣耳」。<sup>152</sup> 回歸天地之一氣，便可得使萬物者。是以在孔子說完心齋之後，顏回與孔子又進行了一番問答。《莊子·人間世》謂：

顏回曰：「回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也；可謂虛乎？」夫子曰：「盡矣。吾語若！若能入遊其樊而無感其名，入則鳴，不入則止。無門無毒，一宅而寓於不得已，則幾矣。絕跡易，無行地難。為人使易以偽，為天使難以偽。聞以有翼飛者矣，未聞以無翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以無知知者也。瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也，禹、舜之所紐也，伏羲几蘧之所行終，而況散焉者乎！」<sup>153</sup>

「有回」之時，氣「未始得使」，「未始有回」，方得「使之」，蓋「徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎」，《莊子·大宗師》所

<sup>149</sup> 同前註，頁 488。

<sup>150</sup> 同前註，頁 145-147。

<sup>151</sup> 同前註，頁 404。

<sup>152</sup> 同前註，頁 733。

<sup>153</sup> 同前註，頁 148-150。

謂「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」。<sup>154</sup>「遊心於淡，合氣於漠，順物『自然』而無容私焉，而天下治矣」。<sup>155</sup>此乃為「天使」。

同時，在名身通路身、心、名的範疇下，此一言不盡意的關係完成了「無名」、「無心」、「無身」的系列主張。因為，雖然《老子》有「無身」的言論，如《老子·第十三章》「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」，<sup>156</sup>又有無心的言論，如《老子·第四十九章》「聖人無常心，以百姓心為心」，<sup>157</sup>但在《老子》的無名論述中亦未明顯的提及身與心，唯有《老子·第三十七章》「無名之樸，夫亦將無欲」<sup>158</sup>可及身行，而莊子此處「心齋」的言論則明顯將心加入，使心與身進入討論，「外於心知」實際上就是無心，無心方能避免師心自用，「入遊其樊而無感其名」，如此，莊子就將《老子》的無名主張明白的與無心與無身繫聯，使「無名」、「無心」與「無身」成為一組相互呼應的概念，心無則自然，於是身體與符號皆得以在無私無欲，自然而無預設的狀態下發揮作用。

在自然與使然的雙重特性下，氣通路形成以心為主與以氣為主的兩種不同作用型態。《孟子》與《莊子》的論述將之展現為兩種典型，成為光譜的兩端，而在其間開展出多種論述的可能，提供身體、心志與符號諸範疇多采多姿的表現。

## 五、結論

從「气」字開始，本文首先討論了氣貫通天人的轉化感通特性。

---

<sup>154</sup> 同前註，頁 284。

<sup>155</sup> 同前註，頁 294。

<sup>156</sup> 〔魏〕王弼著，樓宇烈校釋，〈老子道德經注·第十三章〉，《王弼集校釋》，頁 28。

<sup>157</sup> 同前註，頁 129。

<sup>158</sup> 同前註，頁 91-92。

甲骨文中「三」(气)字本為描繪河川之水氣蒸發的景象，氣一概念因此本指自然現象與事物。但由川中水氣上升於天，降生雨露，滋生萬物，而生轉化感通的作用，於是形成「天有六氣，降生五味，發為五色，徵為五聲」的說法，並據此「五味」、「五聲」、「五色」制度禮樂，導引人文，氣因此在其聲色氣味的感官介面作用中貫通了天地自然、人體性情與禮樂制度。此中值得注意的有兩點：一是天人通路的掌握乃以人的生存為根據而建立；一是貫通天人的關鍵乃在掌握聲色味感官介面的作用，因此涉入符號操作的範疇。

而在天人通路中，符號與身體這段通路最受古人矚目。因為，感官與心參入其中，故從符號操作的層面進行觀察，氣的通路足以產生種種變化。以「食氣」、「血氣」、「精氣」、「心氣」、「志氣」、「意氣」、「辭氣」等詞彙所凝定的身體、心志與言辭三個範疇中，「心」除了具有氣的感通特性外，又具有思慮決斷的自主性，而生喜怒哀樂好惡等種種志氣，最後可以透過耳目口鼻等感官，對外物之形色聲味產生欲望，反頭惑亂心志，破壞心的主體性，人失去其生存的主體，身心因形色聲味介面作用而被符號化，生存進入一種對符號能指不斷分別與重複的追求，心志正常功能失效，生存因此產生危機，周景王鑄大鐘，便是如此。符號能指與所指的聯結，不能純粹依賴人為約定，還要考慮語用，回歸氣的整體通路，尊重符號與自然人身之關係，使得形色聲味介面重新與自然萬物的內在本質聯結，一如「辭氣」之使言辭回溯人物性情，如此才能綜攝身體「意識的主體、形氣的主體、自然的主體與文化的主體」。

有趣的是，符號與身體的氣通路具有使然與自然的雙重特性，而能提供文化發展的可能。當視心為「自生自成」而強調其自然特性時，心便具有自主的功能，而能導引天地自然之氣，發而為志意，並恰當的建立起言意關係，表情達意，於身體和身體之間建立正確通路，因此心可影響名身二者，形成「正名」、「正心」、「正身」等連帶主張；

相對的，視氣為「自生自作」以發揮其自然特性時，氣便具有自主功能，通於體內外，從而消解了形體與心志的自主特性，在無知無意的狀態下，於身體和身體之間建立起感應的通路，因此影響名身二者，形成「無名」、「無心」、「無身」等連帶主張。於是在符號與身體通路的雙重特性下，身體、心靈與符號得以展現出各種奇妙的姿態，發生各種不同的關聯，並對有如道德與政治等重大議題發揮作用，文化因而可以創造，充滿可能。

於是，聚焦於符號與身體的通路，本文闡述了氣的核心意涵、作用特性及相關議題，而可供現代學術解決身心二元論所引發之問題時參考。「氣」由轉化感生的意涵所形成之關聯作用，在自然與人文、身體與心靈、精神與物質等二元對立關係上，提供了融通的可能。最重要的是，這種融通也直伸入符號的範疇，而影響著意義、感情、道德、政治、制度與儀式。身體，因此乃為一氣化的身體，而非僅生物生理的身體，足以與天地萬物互動，並相互涵養。從今日符號學的觀點來看，上述論點則將啟發符號能指與所指關係之討論，如天然事物外在形色聲味所表現的內在性質與語言中之能指所傳遞的所指有何不同？或如一位科學家觀察生物形色而對此生物所產生的理解和一位文學家朗讀詩歌的理解有何不同？甚或，以表意為主的漢字與以拼音為主的拼音文字在其與人身心的互動上有何不同？或許，先秦之「氣」又將在這眾多討論之中，以其通路特性給予啟發。

（責任校對：葉人豪）

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 〔春秋〕左丘明著，〔吳〕韋昭注，上海師範大學古籍整理研究所校點，《國語》，上海：古籍出版社，1998年。
- 〔春秋〕左丘明著，楊伯峻編著，《春秋左傳注》（修訂本），北京：中華書局，1990年。
- 〔春秋〕老聃著，〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋，〈老子道德經注〉，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992年。
- 〔魏〕何晏注、〔宋〕邢昺疏、〔清〕阮元校勘，《論語注疏》，臺北：大化書局，1989年。
- 〔戰國〕莊子著，〔清〕郭慶藩編，《莊子集釋》，臺北：萬卷樓圖書公司，1993年。
- 〔戰國〕荀子著，〔清〕王先謙撰，《荀子集解》，臺北：藝文印書館，2000年。
- 〔戰國〕呂不韋著，陳奇猷校釋，《呂氏春秋新校釋》，上海：古籍出版社，2002年。
- 〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注，《說文解字注》，臺北：黎明文化事業公司，1990年。
- 〔唐〕歐陽詢著，《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，2007年）。
- 〔宋〕朱熹撰，《四書章句集注》，北京：中華書局，2015年。
- 〔宋〕張載著，章錫琛點校，《張載集》，北京：中華書局，2006年。
- 〔清〕王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》，北京：中華書局，2010年。
- 〔清〕王先謙著，鍾哲點校，《韓非子集解》，北京：中華書局，2006年。
- 〔清〕王聘珍著，王文錦點校，《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，

1983年。

〔清〕郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：漢京文化事業公司，1983年。

吳則虞編著，《晏子春秋集釋》，北京：中華書局，1962年。

黃懷信、張懋鎔、田旭東撰，《逸周書彙校集注》，上海：古籍出版社，

2007年。

程樹德著，程俊英、蔣見元點校，《論語集釋》，北京：中華書局，1990年。

顏昌曉，《管子校釋》，湖南：岳麓書社，1996年。

## 二、近人論著

丁亮，《無名與正名——論中國上中古名實問題的文化作用與發展》，臺北：花木蘭文化出版社，2008年。

\_\_\_\_，〈漢字符號學初探〉，《符號與傳媒》2013年第1期，2013年3月，頁103-140。

于省吾，《甲骨文字釋林》，北京：中華書局，1979年。

王力，《同源字典》，濟南：山東教育出版社，1992年。

王健文，〈國君一體——古代中國國家概念的一個面向〉，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227-260。

林遠澤，〈從洪堡特語言哲學傳統論在漢語中的漢字思維〉，《漢學研究》第33卷第2期，2015年6月，頁7-47。

季旭昇，《說文新證》，臺北：藝文印書館，2004年。

徐中舒，《甲骨文字典》，成都：四川辭書出版社，1989年。

徐復觀，《兩漢思想史·卷二》，臺北：臺灣學生書局，1985年。

馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》，上海：古籍出版社，2009年。

\_\_\_\_，〈上海博物館藏戰國楚竹書（三）〉，上海：古籍出版社，2009

年。

張立文，《中國哲學範疇發展史（天道篇）》，臺北：五南圖書出版公司，1996年。

張靜二，《文氣論詮》，臺北：五南圖書出版公司，1994年。

陳麗桂，《秦漢時期的黃老思想》，臺北：文津出版社，1997年。

黃俊傑，《孟學思想史論（卷一）》，臺北：東大圖書公司，1991年。

楊儒賓，〈德之行與德之氣—帛書《五行篇》、《德聖篇》論道德、心性與形體的關聯〉，收入鍾彩鈞主編，《中國文哲的回顧與展望論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992年。頁431-440。

\_\_\_\_\_，〈儒家身體觀〉，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999年。

劉釗，《郭店楚簡校釋》，福州：福建人民出版社，2003年。

劉若愚，《中國文學理論》，臺北：聯經出版事業公司，1981年。

鄭毓瑜，〈文心雕龍的辭氣論〉，《臺大中文學報》創刊號，1985年。

\_\_\_\_\_，〈六朝文氣論探究〉，臺北：臺灣大學出版委員會，1988年。

\_\_\_\_\_，〈引譬連類：文學研究的關鍵詞〉，臺北：聯經出版事業公司，2012年。

〔日〕小野澤精一、福永光司、山井涌編，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，2007年。

〔日〕前川捷三，〈甲骨文、金文中所見的氣〉，收入小野澤精一等編，《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，2007年，頁12-27。

〔日〕湯淺泰雄，〈「氣之身體觀」在東亞哲學與科學中的探討——及其與西洋的比較考察〉，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63-99。

〔美〕喬治·赫伯特·米德（George Herbert Mead），《心靈、自我與

社會》，上海：上海譯文出版社，2006年。

〔德〕韋伯（Maximilian Emil Weber）著，顧忠華譯，《社會學的基本概念》，臺北：遠流出版社，1993年。

Kasulis, Thomas P. “Introduction In Self as Body in Asian Theory and Practice,” in Thomas P. Kasulis, Roger T. Ames and Wimal Dissanayake, ed., *Self as Body in Asian Theory and Practice* (Albany: State University of New York Press, 1993), pp. 3-38.

Lock, Margaret. “Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge,” *Annual Review of Anthropology* Vol. 22 (1993), pp. 133-155.

### 三、網路資料庫

臺灣大學中國文學系、中央研究院歷史語言研究所、資訊科學研究所共同開發，《小學堂文字學資料庫》（<http://xiaoxue.iis.sinica.edu.tw/>）。

## The Connection between Sign and Body: A Discussion of the Pre-Qin Concept of *Qi* 氣

Liang Ting\*

### Abstract

This study sheds light on the concept of *qi* 氣 and the way in which it connects different concepts, especially the connection *qi* forms between sign and the human body. Following an exploration of the character *qi*'s earliest written form, which is three horizontal lines that form a pictograph of a dry riverbed, the study goes on to explain how this form expresses the evaporation of water into mist, which turns into clouds, and falls as rain. This became a representation of the elemental *qi* that gave rise to all life. In accordance with the notion of correspondence, the terms formed from *qi* in Pre-Qin literature such as *shuiqi* 水氣, *tuqi* 土氣, *tianti zhi qi* 天地之氣, *shiqi* 食氣, *xieqi* 血氣, *jingqi* 精氣, *xinqi* 心氣, *zhiqi* 志氣, *yiqi* 意氣, *renqi* 仁氣, *liqi* 禮氣, and *ciqi* 辭氣 are indicative of the internal connection that *qi* builds between these concepts. Of these, *shiqi* is especially significant, because it established a connection between the human body and sign. This, in turn, made it possible for *jingqi* to come into contact with *xinqi*, which then led to *ciqi*. The concept of *ciqi* had a large impact on Chinese morality and politics that can't be overlooked, especially with regards to the concepts of "the nameless" (*wuming* 無名) and "correct names" (*zhengming* 正名). It

---

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

eventually led to the formation of *wenqi* 文氣, an important concept in later literary criticism. In modern academia, concepts such as nature and the humanities, the body and the soul, the spiritual and the material, as well as sign and meaning are often presented as being in binary opposition to each other. The Pre-Qin concept of *qi*, and its connection of sign to the body, provides a different way of thinking about the relationship between these types of opposing concepts.

**Key words:** *qi* 氣, sign, body, the nameless, correct names