

《東海大學文學院學報》

第52 卷，2011 年7 月

頁243-264

Tunghai Journal of Humanities

Vol. 52, July 2011

pp. 243-264

從「氣」概念論《左傳》與《國語》 之思想史意義¹

吳秉勳*

Field, time and space and the body of the
dialogue—from the selection of Guo Xiang's
self-cultivation environment to explore the
ideological outlook

by

Wu, Ping-Hsun²

關鍵字：氣、左傳、國語、思想史、老子、孔子

Keywords: To discuss the Thought History of meaning about "Zuo Zhuan" and "Guo Yu" from the conception with Qi

¹ 本文原擬刊載於《中國文化月刊》第327 期，因故未能刊登，著作權屬於《東海大學文學院學報》。

* 東海大學中文系兼任講師。

² Serving concurrently as a lecturer, Department of Chinese Literature, Tunghai University.

- 一、前言
- 二、對「天地自然之氣」的說解與概念性的確立
- 三、「個體生命內在之氣」高度發展了「血氣」概念
- 四、結論：《左傳》與《國語》對「氣」概念的開創與啓迪

〔提要〕

本文試圖利用不同以往之研究視角，突顯《左傳》與《國語》之學術地位，故特別標舉「氣」概念以審視二文獻。今日學者多推舉《左傳》與《國語》為中國「氣」思想之肇端，唯此說之所以成立，皆是從哲學概念與範疇之形成與否的角度而論，對於「氣」概念在此時期所呈現的思想價值，以及其所涉及之時代課題，皆未見清晰明確之論述。本文認為，《左傳》與《國語》可視為春秋至戰國中期左右思想之總成，二書述及「氣」概念之處亦同，其不僅對老子所言之「自然之氣」與孔子論及之「血氣」有更明確之說解，且試圖連繫二概念，使二者在宇宙生成論上各有定位。再者，二書利用「血氣」連結人類之生命本質與思維意志，並以「即時」、「持守」與「宣散」說明充實與涵養「血氣」的工夫，使其成為聯繫人類身、心之中介，此皆是二書在總結前代哲人之後的再發展，極富思想史意義。

此外，雖此時期之「氣」思想，仍尚存若干留待解決的問題，然卻可合上述而同作為啓迪後代之處。職是，本文於結論處試從「氣」概念論後世哲人對《左傳》與《國語》之承繼與開創，希冀以此作為學者先進在論證其學術貢獻時的補充。

Abstract

This article attempts to use different sights from the past, and show the "Zuo Zhuan" and "Guo Yu"'s academic status. So this article use Qi to compare it. Nowadays, scholars recommend "Zuo Zhuan" and "Guo Yu" for the beginning of Qi's thoughts, the reason why it has been established and been discussed is from the philosophy's concept and it's range. As regards the concept of Qi, we can't find out the elaboration and the thought value in that time is clearly or not.

This article believed that "Zuo Zhuan" and "Guo Yu" may regard as the unit thoughts from Spring and Autumn Period to Mid-Warring States Period, this two books has the same conception about Qi, it's not only had a clear and definite solution to Lao-tzu's Qi (自然之氣, Qi from the nature) and Confucius's Qi (血氣, Qi from the body), but connect both of it. It made both of it be location in the Universe production theory. Furthermore, both of these use the Qi from the body connect human's essence and thoughts, and use "instant", "insist" and "distribute" to explain the Qi from the body, and connect the human being's body and heart, it's summarize the development of the philosophers, and it full a lot of meaning about the history with philosophy.

In addition, it has a lot of problems need to be solved, but there are few ways can be edification

the generations. In this article's summarize, "Zuo Zhuan" and "Guo Yu" need to inherit and initiate by generations, I wish it can be supplement for the scholars, when they are demonstration their academic.

一、前言

《左傳》與《國語》之成書時間皆約當戰國中期以前，不僅年代相近，部分所記之事亦可互相參證，³雖部分內容與文辭嘗經後人編纂、添加與潤飾，然所記大抵為春秋史實；所載史實在時代上僅次於《易》、《書》、《詩》等古籍，故可視為春秋時期思想之總成，以及戰國以降諸子百家萌發之肇端，此本是近世學術界之普遍共識。⁴二書論及「氣」觀念處亦同，今日學者多推舉其為中國「氣」思想之肇端，唯此說之所以成立，皆是從哲學概念與範疇之形成與否的角度而論。⁵筆者認為，《左傳》與《國語》所述及之「氣」概念，本具一定程度之思想史意義，其不僅代表孔子之「血氣」⁶與老子「自然之氣」⁷二種概念之逐步成熟，並以明確的文字敘述，將二者作思想性的連結，可謂戰國中期以前，中國哲人對「氣」概念之集大成者。

《左傳》與《國語》言「氣」大抵有二：「天地自然之氣」與「個體生命內在之氣」，⁸此與上文所謂老子「自然之氣」與孔子「血氣」二概念相仿，唯《左傳》與《國語》如：顧立三先生《左傳與國語之比較研究》（台北市：文史哲出版社，1988年12月，初版）即針對二書所載之歷史事件的互為補缺、添省處作分析研究。

⁴ 此可參馬岡（馮友蘭）：《中國思想史資料導引》（台北市：牧童出版社，1977年3月，初版），頁72-73。屈萬里：《先秦文史資料考辨》（台北市：聯經出版社，1993年9月，初版三刷），頁365-370。莊耀郎：《原氣》（臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1985年），頁18。

⁵ 莊耀郎、程宜山、張立文、李志林、李存山與曾振宇等學者皆主張此說，然諸位學者在論述時仍稍有差異。見莊耀郎：《原氣》，頁9-26。程宜山《中國古代元氣學說》，頁5、頁7。張立文《氣》，頁23-29。李志林：《氣論與傳統思維方式》，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》，頁26-33。

⁶ 《論語》言「氣」凡四例，除〈鄉黨〉第八篇之「不使勝食氣」作「餽」義解外，在〈泰伯〉、〈季氏〉與〈鄉黨〉第十篇中，或指「血氣」；或指與「血氣」有關之引申意義。

⁷ 《老子》言「氣」處僅三例，分別見於第十章、第四十二章與第五十五章，雖述及之處以「血氣」概念為主，然論「道體」時常賦予其「自然之氣」之能量意含，以方便說解「道」之流行，是本文謂老子言「自然之氣」者。

⁸ 此採莊耀郎之說，參莊耀郎：《原氣》，頁22。

按：莊氏認為《左傳》與《國語》之「氣」概念大致可分為「自然之氣」與「生命之氣」，唯筆者於下文所論，實與莊氏之說不同。

從「氣」概念論《左傳》與《國語》之思想史意義

· 247 ·

語》明言「自然之氣」產生於天地之後；並以「血氣」連結人類之生命本質與思維意志，又試圖連繫「自然之氣」與「血氣」，故本文特標舉上述二概念以區別其與孔、老

所論之不同。

二、對「天地自然之氣」的說解與概念性的確立

(一) 《國語》說明人爲力量足以改變「自然之氣」的運行

《國語·周語》記載伯陽父論地震之成因：「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（蒸），於是地震。」認爲天地間的陰、陽之氣一旦無法調和而亂了次序，便會產生地震。此外，陰陽二氣之失調，亦造成川源阻塞，故下云：「陽失而在陰，川源必塞；源塞，國必亡。」伯陽父將「自然之氣」失調而發生的天災，歸咎於人爲的破壞，其明言天地間的自然之氣本有一定的運行規律，但人爲力量卻足以破壞此秩序。既陰陽之氣不能正常蒸騰、發散會造成各種自然災難，若人類能遵循自然界的定數常理，依天地間「氣」的流行而作息，則以農業社會爲主的先民，自能尋求一套與之共處的生活規律，故〈周語〉記載虢文公對周宣王之勸諫：「陽瘴憤盈，土氣震發，農祥晨正，日月底于天廟，土乃脈發。」並引太史告稷之語：「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。」足見自然界「氣」的規律運行，與古代農事、農務密切相關。

依上述，先民認爲自然之氣的運行與人類生活關係密切，而人爲力量亦足以改變自然界，此是〈周語〉記載太子晉勸諫周靈王時，有「川，氣之導也」、「疏爲川穀（山谷），以導其氣」等語，說明君王當視河川爲導「氣」之處，使之「氣不沈滯，而亦不散越」，自能「天無伏陰，地無散陽，水無沈氣，火無災燁，神無間行，民無淫心，時無逆數，物無害生。」又〈魯語〉記載襄革破壞宣公之漁網時，以「助宣氣」強調國君當依四時節氣的需要，帶領人民從事適時適宜的漁牧工作，以幫助宣散地下的陽氣。此皆呼應伯陽父「陽失而在陰，川源必塞」之理，亦足以說明統治者當以遵循自然界萬物運行之規律作爲治國方針，並善用人爲力量，以改善地表景物。

· 東海大學文學院學報 ·

· 248 ·

(二) 「自然之氣」的概念性確立

《左傳》與《國語》所記述之內容，實可作爲春秋末年以至戰國初期思想上承先啓後的代表。文獻中對「自然之氣」之說解亦同，較之以老子描述其狀態之隱晦不顯，⁹二書不僅明言「自然之氣」是產生於天地之後的物質，以區別於自然界規律循環的「天道」，並與之較明確的概念性說解。此皆顯示《左傳》與《國語》中「氣」思想之時代性特色，亦具有戰國以降，諸子對「氣」概念能有更多元之認識與說解的啓蒙地位，使吾人得以窺見春秋至戰國時期「氣」概念的發展脈絡。有關二書對「自然之氣」的概念性說解，大致可歸納爲三點：

第一、「氣」是天道規律運行的環節之一。¹⁰《國語》中透露著濃厚的「天道」思想，或者純粹指涉自然界循環規律的總原則；¹¹或者賦予「天神」、「上帝」等含有意志成分之主宰者概念；¹²又或者以「德行」爲基礎，形成與《論語·述而》「天生德於

予」相仿之「天人合德」思想。¹³《左傳》亦常在「天」字中賦予一超越自然萬物而具主宰地位，甚至能懲善罰惡、賜福降禍與決定國家興亡之觀念，如：〈昭公十八年〉子，老子並未具體描述「氣」的形成與狀態，以及「道」是否為「氣」等問題，但其行文中許多描述「道體」的文字，猶似今日吾人對「氣」概念的理解，如：十四章云：「無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。」二十五章云：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆...。」這些「暫時借用」以描述「道」的辭語，往往透露著創生孕育、流動不居的作用與概念，足見《老子》言「道」，實包含一具流動性質之「氣」能量觀念。

¹⁰ 不論《國語》與《左傳》中描述自然萬物運行之總原則；或者神格化而具主宰地位之「天」義；或者具道德意識之「天」，皆是先民對其所生存的世界有一「統攝」、「主宰」等形而上地位的景仰，是本文所謂「天道」思想。

¹¹ 如：〈周語〉記載景王問鍾律於伶州鳩，對曰：「紀之以三，平之以六，成於十二，天之道也。」說明天、地、人孕育出來之後，再由人類配合四時節氣等自然界循環之道，產生十二律呂，正與天時之十二月相配，故云「天之道」也，換言之，「天之象」即「天之道」。又〈周語〉記載太子晉諫靈王時云：「象物天地，比類百則，儀之於民，而度之於群生。」此以天地、星辰運行的自然規律，配合人事運作而成為人民生活的準則，實具「天道」意涵，是「天道」的代稱。〈越語〉中亦有不少提及「天象」與描述天象之辭語，而〈晉語〉則多論述星象與人事之相互關係。

¹² 如：〈晉語〉記錄子產所言之「上帝」，其具賞善懲惡作用，實指人格化或神格化的意志之天。

¹³ 如：〈周語〉記載單襄公重視人品休養能相合於天道，並認為君王應合於天命，並自有美德之思想。又〈周語〉記載內史過藉論神以論人事時，亦闡明一「以德配天，敬天保民」之思想。

從「氣」概念論《左傳》與《國語》之思想史意義

· 249 ·

產所言之「天道」；〈昭公元年〉的醫和、〈哀公十五年〉的芋尹蓋、〈哀公十七年〉子高所言之「天命」等，皆是一具道德意識或神格化之天。¹⁴從時人對「天道」思想的各種認定及其高度遵奉、崇敬之心理，足見先民因農業社會的需要，必須與自然環境作配合，使其相信自然界必然存在一足以主宰、統攝一切之物，繼而有敬畏天神、重視自然界規律循環等觀念，《國語·晉語》中甚至記錄了山崩之後，國君與人臣所應盡之禮，是先民崇敬天地山川等自然事物之鮮明例證。以此觀〈周語〉之伶州鳩與周太子晉諫靈王時所述之「天象」等概念，其不僅指天候星象，而是萬物運行的總規律，且配合人事運作而成為人民生活的準則，足作為「天道」之代稱。¹⁵換言之，舉凡星辰運行、天象變化、四時交替、物換星移與人事運作，皆包含於「天道」之內，「自然之氣」的流布運作、陰陽二氣的消融盈滿，也當是構成「天道」概念的其中一個環節。故「自然之氣」的流動與陰陽的交會雖有定則，但在先民觀念裡，卻仍不足以作為一切事物的定數常理，「氣」僅是天道運行總規律的環節之一。

第二、「氣」並非一切事物的本原。依上述，既「自然之氣」的流行，是天道運行總規律的環節之一，則先民之「天」或「天道」實高於「氣」概念。此外，《國語》與《左傳》中之「天」與「地」，皆有作為事物本原之可能，「氣」並非萬物的最初創生者。本文試以「六氣」概念釋之：〈周語〉記錄單襄公論晉周將得晉國一事，襄公曰：「天六地五，數之常也。經之以天，緯之以地。經緯不爽，文之象也。」認為天有六

氣，地有五行，本是天地之間的定數常理。所謂「六氣」，《左傳》描述甚詳：
〈昭公元年〉：天有六氣，降生五味，發爲五色，徵爲五聲。淫生六疾。六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也，分爲四時，序爲五節，過則爲菑：陰淫寒疾，陽淫熱疾，風淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。

〈昭公二十五年〉：則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。氣爲五味，發爲五色，章爲五聲。淫則昏亂，民失其性。……。民有好惡、喜怒、哀樂，生

14 不論《國語》與《左傳》，其所言之「天」皆至少有二種意涵，除本文此處所云之「天道」外，尙有一純粹作爲自然界中與「地」相對概念之「天」，不論哲學成分與境界層次，皆略次於前者，如下文論述產生「六氣」之「天」即是。

15 參本文註9。

· 東海大學文學院學報 ·

· 250 ·

于六氣，是故審則宜類，以制六志。

「六氣」由天地化生而得，是產生於天地之後的六種基本自然現象或氣候。「六氣」與「五行」成形之後，自然界始蓬勃地萌生滋養，舉凡各種自然現象、味道、顏色、聲音，甚至人類好惡、喜怒、哀樂，皆由此而發，依此形成「天地→六氣、五行→一切自然現象與人類生理感官」的宇宙生成順序，具自然物質屬性的「天」與「地」，不論地位及其創生時間，皆優先於「氣」概念。

吾人可將《左傳》與《國語》中「天」、「天道」、「天象」與「六氣」等概念合觀，推敲先民對「氣」地位的認知，以及萬物生成的大致輪廓，雖此時期未能清楚界定

「氣」與「六氣」之間的相互關係與先後順序，然萬物產生於「天地」之後；「氣」並非一切事物的本原，已在文獻中自明。

第三、賦予「氣」物質性概念。戰國以前之哲人對「氣」的物質性描述並不明顯，文獻典籍中亦無相關之論述，雖老子曾暗示「氣」之物質性與運動性，¹⁶然其是否爲一具體的物質性存在，仍缺乏可靠的文獻證據。而《左傳》與《國語》中對「氣」之物質性描述，可與上述二項特色合論：「天道」雖具抽象概念，但其底下規律運行之「天」與「地」已屬自然界物質，由天地化生之「氣」，其物質屬性亦在文獻中自明。又《國語·周語》：「夫山，土之聚也；藪，物之歸也；川，氣之導也；澤，水之鍾也。」此是文獻中首次將「氣」概念與其他自然界物質並列、類比之處，足見「氣」在當時已用於指涉一種自然物質。再考《國語》、《左傳》中對「六氣」、「五行」、「雷」、「電」、「上

帝」、「天神」等抽象與具象概念的細膩描述，及其與人事之緊密連繫，足見先民對自然界的各種物質與現象已有深刻的認識，此種對概念描述的成熟，是當時明確賦予「氣」物質特性之思維方式的輔證。

（三）與「自然之氣」相關之「祥」、「氛」、「禘」等概念

先民對「自然之氣」的理解，並非僅充盈於天地間的流動之氣，雲氣的變化及其代表意義，同樣受到關注，如：《左傳·僖公五年》：「五年，春，王正月辛亥朔，日南

至。公既視朔，遂登觀臺以望，而書，禮也。凡分、至、啓、閉，必書雲物，爲備故

16 此可參張立文：《氣》，頁35。

從「氣」概念論《左傳》與《國語》之思想史意義

· 251 ·

也。」記載古代國君或諸侯定期登「觀臺」察看雲色氣象，占其吉凶水旱豐歉並加以記載的禮制。¹⁷然視「氣」作「雲氣」在《國語》及《左傳》中並不多見，由是本文視爲「自然之氣」之較特殊意義者。又《國語·晉語》記載：「獻公田，見翟祖之氣，歸寢不寐。卻叔虎朝，公語之。」先民言「雲氣」，吉者曰祥，凶者曰氛，¹⁸且「祥」、「氛」亦可純粹指「雲氣」，如《國語·楚語》記載伍舉論臺美而楚殆一事：「先君莊王爲創居之台，高不過望國氣，……。」此處「氛」字已涵蓋「氣」、「祥」二概念，其下伍舉又云：「先王之爲台榭也，榭不過講軍實，臺不過望氣祥。」亦將「祥」、「氣」二字連用而成爲「雲氣」的代稱。此皆是以「雲氣」判斷吉凶之文獻資料，足見雲氣變化所賦予的人事吉凶意涵，影響先民對行爲處事之判準。

《國語》中以「雲氣」判斷吉凶僅上述三例；用以指「表凶象之雲氣」者，唯「氛」一字。《左傳》記載「雲氣」及其相關概念者亦僅有四例，且「氛」字之義與上述稍有不同，本文分作三點釋之：首先，其在《左傳》中可指「霧氣」、「妖氣」或「不吉利之氣」，皆在〈昭公〉篇裡，如〈昭公十五年〉記載梓慎之言論：「禘之日其有咎乎！吾見赤黑之祲，非祭祥也，喪氛也。」又〈昭公二十年〉有「梓慎望氛」。雖上述之「氛」義大致與《國語》相仿，然其是否直指雲氣，亦或作「天地間所蒸騰上升之氣」、「霧氣」等，仍待商榷。再者，「氛」字似乎可以從「凶氣」再引申，作爲比《國語》中兼具吉、凶二義更廣泛之「氣氛」，如〈襄公二十七年〉的「楚氛其惡」即隱含此概念。最後，《左傳》中除「氛」字外，另有「祲」字可作爲「妖氣」，上述《左傳》記載梓慎所言「赤黑之祲」，杜預認爲是紅黑色的「妖氣」、「惡氣」，是古代迷信思想中的「不祥之氣」，¹⁹此足見古代曆算家判斷「氣」或「雲氣」對人事的影響，不再只有

17 《周禮》亦記載：保章氏：掌天星，以志星辰日月之變動，以觀天下之遷，辨其吉凶。……以五雲之物，辨吉凶、水旱降、豐荒之祲象。以十有二風，察天地之和、命乖別之妖祥。凡此五物者，以詔救政，訪序事。《周禮鄭注》（台北市：中華書局據永懷堂本校刊、印行，1981年），第二冊，卷二十六〈宗伯禮官之職〉，頁9-11。

18 此採段玉裁《說文解字注》之說。丁福保：《說文解字詁林》（台北市：臺灣商務印書館，1970年1月，臺三版）第二冊，頁211-212。

按：許慎：《說文解字》：「氛，祥氣也，从气分聲。」但杜預注《左傳》：「非祭祥也，喪氛也。」其「氛」字爲「惡氣」，此引發歷來文字學者之爭議，詳參丁福保：《說文解字詁林》，頁211-212。

19 《春秋左氏傳杜氏集解》（台北市：中華書局據相臺岳氏家塾本校刊印行，1981年）冊四，卷二十三，頁16。

· 東海大學文學院學報 ·

· 252 ·

吉、凶二種相對的概念，亦有以「氣」的顏色作爲判準之例。

《國語》及《左傳》中，與「雲氣」相關之「祥」、「氛」、「祲」等概念並不多見，

亦未見二書作詳盡或精闢之說解。推究其因可能有二：或者如後代學者所謂「雲氣為氣字之本義」，²⁰故「雲氣」義在當時已司空見慣，不需特別強調；或者「雲氣」之義當屬晚出，約莫《國語》及《左傳》之成書年代前後始逐漸成熟，故所見之資料不多。今考二書以前之文獻資料，實難尋得有關「雲氣」的明確描述，故筆者寧暫且以後者之推論為主，視「雲氣」為「氣」之相關、後起或引申義，此似乎較符合歷史事實。

三、「個體生命內在之氣」高度發展了

「血氣」概念

「血氣」概念經孔、老思想之說解，在《國語》及《左傳》中得到高度發展而成為一重要的哲學範疇，不僅描述其循環過程，亦利用人類身體為中介，連結天地間「自然之氣」，使二股能量得以結合，是宇宙萬物與人類緊密交融而為一體的表現。為突顯此時期之特色，故筆者以「個體生命內在之氣」區別其與初期「血氣」思維之不同。²¹又文獻中之所記較為紊亂龐雜，故本文作五點釋之：

(一) 利用「血氣」聯繫個體生命與意志

《國語》與《左傳》所言「血氣」，多與個體之生命力有關，若更嚴格界定，則實指「體魄」，是《國語·魯語》中所謂「血氣強固」者，故《左傳·襄公二十一年》記載蘧子馮裝病推辭令尹一職，國君派醫生探視，回報其身體狀況：「瘠則殃，而血氣未動。」即使裝作重病，體內運行不已的血氣仍然正常，此是血氣影響個體生命的旺盛與
²⁰ 許慎、段玉裁等文字學家以今日學者多主張此說，參程宜山：《中國古代元氣學說》頁6。張立文：《氣》，頁21。

²¹ 不論「天地自然之氣」或「個體生命內在之氣」，皆是筆者為突顯《左傳》與《國語》之「氣」概念時所賦予之名詞，但《左傳》與《國語》在行文中，仍時以「血氣」稱之，為方便本文之論述與貼近作者原意，故下文適時地將「血氣」、「個體生命內在之氣」、「生命之氣」與「內在生命之氣」等辭彙互用。

從「氣」概念論《左傳》與《國語》之思想史意義

· 253 ·

否之例證。既「血氣」影響生命力之盛衰，然其是否天生本俱，或者源自於天地間「自然之氣」；又個體生命及其思維的產生，是否源自於「血氣」，《國語》與《左傳》皆未能有明確之說解。但從其云「血氣」與「意志」之間必須透過一些中介轉化而產生關聯，足見「血氣」不僅會與「意志」互相影響，甚至個體生命與意志之間，亦依血氣而得以連繫。故《國語·周語》記載單穆公諫景王鑄大鍾一事時有謂：「口內味而耳內聲，聲味生氣。氣在口為言，在目為明。」滋味與聲音進入人體之內即產生氣，表現於口是言；表現於目是明，此非僅是人類感官的知覺能力，而是透過思維意志的轉化、控制所顯現出來的行為表現，是《左傳》所謂「味以行氣，氣以實志」者。²²

誠如上文論「自然之氣」時所述，「六氣」產生味道、顏色與聲音，人類亦透過知覺感官，體驗「五味」、「五色」與「五聲」，進而產生「六志」，故《國語·周語》記載

周定王論不用全烝一事時，以「五味實氣」說明人類品嚐酸、苦、甘、辛、鹹等五種餽烝之美味，是充實「血氣」的來源，而「血氣」又能因此充實「意志」，依此形成一「血氣—個體生命—思維意志」三者緊密聯繫與循環之觀念。依此，時人認為天地間「自然之氣」產生的味道，經過人類器官的接觸與感知後，使之充實血氣與意志。由是觀之，「血氣」概念並非僅指個體的生命活動力，實已灌注「意志」成分，此超越了《老子》與《論語》中對「血氣」概念的認知，使其緊密連繫並影響個體生命與其心靈意志。

《國語》與《左傳》所言之「血氣」，亦存在於天神上帝及動物身上，非僅止於人類體內，此說明了自然萬物皆需「血氣」以充實個體生命。唯此時僅賦予其生命活動力旺盛與否之意涵，不帶思維意志成分，《國語》與《左傳》中各有一條材料，如〈楚語〉記載觀射父論「絕地天通」時云，以「禍災薦臻，莫盡其氣」描述災禍頻起而天神、人類皆毫無生氣之情狀；又〈僖公十五年〉以「亂氣狡憤，陰血周作，張脈僨興，外強中乾」形容馬匹因體內氣血急速奔流，使之狡亂狂躁。此足見「血氣」概念已可使用於人類以外之生命體，唯資料甚少，無法分辨此是否為一特例；又或者已被廣泛使用，且與動物同具生命力之植物是否含有血氣，亦無從得知。

22 《左傳·昭公九年》：「味以行氣，氣以實志，志以定言，言以出令。」

· 東海大學文學院學報 ·

· 254 ·

（二）重視「血氣」的充實與涵養：「即時」、「持守」與「宣散」

《國語》曾記載先民認為「天道」之所以「盈而不溢」，實因其氣旺盛廣大卻不驕狂；²³《左傳·昭公十年》又謂「凡有血氣，皆有爭心」，人類爭奪之心起於旺盛的生命之氣。故自身若不知調理，又或調和不當，則如《國語·周語》記載定王之觀點：「夫戎、狄，冒沒輕儷，貪而不讓。其血氣不治，若禽獸焉。」《左傳》甚至有視妖孽之興，與氣燄（血氣）過度旺盛有關之例。²⁴此足見時人重視血氣的充實與培養，亦提出調理「血氣」之法：

《國語·周語》：口內味而耳內聲，聲味生氣。氣在口為言，在目為明。……。若視聽不和，而有震眩，則味入不精，不精則氣佚，氣佚則不和。

《左傳·昭公元年》：僑聞之，君子有四時：……。於是乎節宣其氣，勿使有所壅閉湫底以露其體，茲心不爽，而昏亂百度。今無乃壹之，則生疾矣。

《左傳·昭公十一年》：單子會韓宣子于戚，視下言徐。叔向曰：「單子其將死乎！朝有著定，會有表；衣有衿，帶有結。會朝之言必聞于表著之位，所以昭事序也；視不過結衿之中，所以道容貌也。言以命之，容貌以明之，失則有闕。今單子為王官伯，而命事於會，視不登帶，言不過步，貌不道容，而言不昭矣。不道，不共；不昭，不從。無守氣矣。」

時人強調個體生命皆需旺盛的「血氣」，但旺盛之餘仍需合於節度。從嚮往天道、重視天人合德的先民描述天道之「盈而不溢，盛而不驕」觀點，使吾人自能比附於其時代背景之下，理解時人對經驗現象界之「血氣」必須充盈而又能持守涵養的觀點。此外，依

上引諸例，先民利用「血氣—個體生命—思維意志」三者緊密聯繫與循環，說明生命之

23 《國語·越語》：「天道盈而不溢，盛而不驕，勞而不矜其功。」

24 《左傳·莊公十四年》申繻回答鄭厲公的問題時云：「人之所忌，其氣燄以取之。妖由人興也。人無孽焉，妖不自作。人棄常，則妖興，故有妖。」把人類氣焰（血氣）之盛衰視為妖孽產生的原因。

從「氣」概念論《左傳》與《國語》之思想史意義

· 255 ·

氣的「持守」工夫與「血氣涵養之即時性」，認為一旦視聽不和諧，滋味入口就不能產生精（氣），氣因此不能精純而逐漸散佚，使四體、五官皆不和。故血氣若不能調和得當，意志無法充實；思緒亦不清明，人類便無法有效控制身體之各種行為舉止，於是乎「有狂悖之言，有眩惑之明，有轉易之名，有過慝之度。」²⁵叔向評論單子其之情況亦然，其「視不登帶，言不過步，貌不道容，而言不昭」的偏差行徑，皆是不知「守氣」之故。

雖「血氣」有持守保養的必要性與及時性，但不能使之專任於某處，且當有節制地發散。以《左傳》記載公孫僑（子產）說明晉侯生病一事而論，公孫僑認為君子必須善於規畫平日行程，在規律的作息中自然有節制地發散體氣（血氣），晉侯之所以生病，實是不知「節宣其氣」，加之以過度旺盛之血氣專任於某特定之處，疾病由是乎生。

綜合上述，足見血氣的涵養，在味道進入口中之際即開始，並利用「持守」、「適時宣散」等工夫，使意志能在血氣有節度地充實下，控制行為舉止。且從其云「不精則氣佚」可知，血氣之涵養重在「精粹」；血氣之旺盛關鍵在質而不在量，頗能與《左傳》中描述馬匹「亂氣狡憤，陰血周作」之情狀相呼應。

（三）凝聚個體「血氣之勇」成為作戰所需之「士氣」

雖持守、宣散等工夫，是充實與涵養「血氣」之法，但在戰爭頻繁的時代，「血氣」之過份旺盛仍因時代環境的需要而被提倡。「凡有血氣，皆有爭心」，作戰時最需此爭奪之心，利用人人皆有之「血氣」，引發出來作為戰時必備之勇氣，此雖看似悖反涵養血氣，然二種思維實無衝突。因先民雖承認「血氣」過於旺盛會造成意志的妄念妄作，故主張持守與涵養，但仍不諱言「血氣之勇」有其發展的正當性，身處兵荒馬亂的非常時期，培養士兵勇氣，是戰爭勝利的關鍵之一。又「血氣」是存在於每個生命個體裡的一股內在能量，當此能量不斷積聚，甚至在一個團體中形成強烈的氛圍時，此時「血氣」的旺盛不僅是個人「勇氣」的象徵，亦是團體中的一股集體意識：「士氣」。

《左傳》即記載時人關注於「勇氣」與「士氣」之例：

25 《國語·周語》單穆公言「不精則氣佚，氣佚則不和」之下所云。

· 東海大學文學院學報 ·

· 256 ·

〈莊公十年〉：十年，春，齊師伐我。公將戰。……，公問其故。對曰：「夫戰，勇氣也。一鼓作氣，再而衰，三而竭。彼竭我盈，故克之。……。」

〈僖公二十二年〉：子魚曰：「君未知戰，勅敵之人，隘而不列，天贊我也；阻

而鼓之，不亦可乎？猶有懼焉。……。三軍以利用也，金鼓以聲氣也。利而用之，阻隘可也；聲盛致志，鼓儼可也。」

〈定公八年〉：公侵齊，攻廩丘之郛。主人焚衝，或濡馬褐以救之，遂毀之。主人出，師奔。陽虎偽不見冉猛者，曰：「猛在此，必敗。」猛逐之，顧而無繼，偽顛。虎曰：「盡客氣也。」

「血氣之勇」不足，影響行為能力的意志亦受牽連，縱有強健之軀體，在氣不滿、志不足的情況下，仍無法提升戰鬥之意志，是陽虎所謂「客氣」。故統治階級必須善用每個單獨個體的「血氣之勇」，以凝聚作戰時具渲染、感應能力之「士氣」，尤其首重其爆發力特性，在積聚至極致時瞬間引爆，此之謂「一股作氣」。又勇氣與士氣的激勵與提振，可利用外在工具輔助，是子魚所謂「金鼓以聲氣」，以此壯大聲勢與振奮士氣。《國語·周語》記載景王問鍾律一事中，伶州鳩云：「王以黃鍾之下宮，布戎於牧之野，故謂之厲，所以厲六師也。」亦是希冀君王能如武王一般，利用音律勉勵六軍、宣養士兵之氣德，以提升「士氣」。

除了「士氣」，另有一「民氣」觀念，指積聚於眾人體內的某種特定氛圍，與「士氣」概念相類，如《國語·楚語》記載觀射父論祭祀與牲禮時云：「夫民氣縱則底，底則滯，滯久而不振，生乃不殖。其用不從，其生不殖，不可以封。」認為民氣不得放縱，否則必然停滯而不能振作，一切生物便無法繁衍生殖。²⁶此足見具生命力之「血氣」不再僅存在於單一或特定生命個體內，不同的單獨生命個體，能依靠人為力量凝聚成同一種氣質而分散於不同的個體中。若能善用血氣在團體中的凝聚性，可成為剛健與勇力的「士氣」；反之，則導向畏懼與怠惰的面向。

「血氣之勇」約相當今日吾人所理解之「勇氣」概念，可視為「血氣」義之引申，

²⁶〈楚語〉中有「夫民心之恤」一語，亦含有「民氣」之概念。

從「氣」概念論《左傳》與《國語》之思想史意義

· 257 ·

此是莊耀郎先生所謂「用有不同，故異名以別之」，²⁷筆者所述「士氣」、「民氣」亦復如是，唯「士氣」與「民氣」又在「血氣」引申義上，賦予其積聚成群體氛圍或能量之功能，此是今日學者研究戰國氣論鮮少提及之處。

（四）利用「血氣」轉化「聲波」為「音律」

《左傳》與《國語》已賦予「聲音」二層含意，²⁸一是源自天地間自然之氣的類似「聲波」概念；二是經由人類「血氣」轉化的「音律」。二觀念雖有不同，然可透過「自然之氣→聲波→生命血氣→音律」思維而產生聯繫。《左傳·昭公二十五年》：「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。」「氣」所顯示的五種聲音是一自然界現象，在人類未經感官認知之前即有，此約莫可見先民面對自然界氣體流動、碰撞而造成聲響時，所認知的初期「聲波」觀念。²⁹五種聲音產生之後，人類再透過「血氣—個體生命—思維意志」而轉化為「音律」，是莊耀郎先生所謂「生命活力發為聲音」者。³⁰故《左傳·昭公二十年》記載晏子之言論：「……。聲亦如味，一氣，二體，三類，四物，五聲，六律，七音，八風，九歌，以相成也。」聲

音的組成最初是「一氣」，而後產生「二體，三類，四物，……」等人類所認知的物件，再相互組成而產生美妙的音樂。《國語·周語》亦記載：「先時五日，警告有協風至……。膳夫贊王，王歆大牢，班嘗之，庶人終食。是日也，瞽帥、音官以風土。」說明身居司樂之職的「瞽」者，能透過自身之血氣意志，將氣流動產生的「和風」轉化為音律，以考察風土。

又《國語·周語》記載伶官州鳩說明古代音樂理論：

夫六，中之色也，故名之曰黃鍾，所以宣養六氣、九德也。由是第之：二曰太簇，所以金奏贊陽出滯也。三曰姑洗，所以修潔百物，考神納賓也。四曰蕤

27 莊耀郎：《原氣》，頁20。

28 本文言「聲音」指「聲波」、「音律」等觀念。《左傳·襄公三十一年》北宮文子所謂「聲氣可樂」指「聲音氣度」，與筆者論述之意涵無關。

29 李約瑟（Joseph Needham）：《中國之科學與文明》（台北市：台灣商務印書館，1980年8月，三版）第七冊，頁224-225，與頁335-336。

30 莊耀郎：《原氣》，頁20。

· 東海大學文學院學報 ·

· 258 ·

賓，所以安靖神人，獻酬交酢也。五曰夷則，所以詠歌九則，平民無貳也。六曰無射，所以宣佈哲人之令德，示民軌儀也。爲之六間，以揚沈伏，而黜散越也。元間大呂，助宣物也。二間夾鍾，出四隙之細也。三間仲呂，宣中氣也。四間林鍾，和展百事，俾莫不任肅純恪也。五間南呂，贊陽秀也。六間應鍾，均利器用，俾應複也。律呂不易，無奸物也。……，故先王貴之。

自然之氣經人類發揚，可制定成與四時之氣相佐的「黃鍾」、「大呂」等十二律呂。³¹伶官州鳩舉周武王爲例，說明其以表示「中正之色」的「黃鍾」之聲宣養士兵之氣德，以提升軍隊之士氣，³²故君王當知四時之氣能與音律相配合，並利用音律使士兵產生勇氣。換言之，天地間的四時之氣，可透過人爲血氣意志的轉化，與人事相配合，成爲積聚餘於人體、甚至群聚於多數人的共同之「氣」。此如同《左傳·僖公二十二年》記載子魚所云「金鼓以聲氣」，是自然界四時之氣經人類知覺感官感受後，轉化成可充實血氣與意志的音律，是所謂「聲盛致志」。

（五）與「血氣」相關之「魂魄」概念

有關「魂魄」義，《左傳》凡四見，以〈昭公七年〉子產之論述最具代表：

鄭人相驚以伯有，曰伯有至矣，則皆走，……。及子產適晉，趙景子問焉，曰：「伯有猶能爲鬼乎？」子產曰：「能。人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄強，是以有精爽，至於神明。匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人，以爲淫厲，況良霄——我先君穆公之胄、子良之孫、……從政三世矣。鄭雖無腆，抑諺曰『蕞爾國』，而三世執其政柄，其用物也弘矣，其取精也多矣，其族又大，所馮厚矣，而強死，能爲鬼，不亦宜乎！」

子產認爲「魄」當在人類開始化生時即產生，隱含著人類軀體之意；當血氣充實個體生

31 《國語·周語》描述的「十二律呂」不僅與天地四時之氣相佐，亦能相應於天象、落實於各卦象與政治軍事等人事之關係上。此不僅闡明人、神、數、聲相應之理，亦呼應筆者「氣是天道運行規律的環節之一」之論。

32 《國語·周語》：王以黃鍾之下宮，布戎於牧之野，故謂之厲，所以厲六師也。

從「氣」概念論《左傳》與《國語》之思想史意義

· 259 ·

命，流動蒸騰的陽氣在人類體內形成一股能量，使之產生旺盛的活動力，此之謂「魂」。而血氣又能充實思維意志，使旺盛強健的「魂魄」得以控制行為舉止並使之合於規範，反之，則如〈昭公二十五年〉樂祁預言其國君將死時所云：「心之精爽，是謂魂魄。魂魄去之，何以能久？」

《左傳》與《國語》之其他篇章中，亦出現若干「魂」、「魄」概念的使用，如：以「魄」概括「魂」、「魄」二義，說明人類若多行不義，又或壽命已盡，上天將取回其所賦予之魂魄，故言「天奪之魄」、「天又除之，奪伯有魄」；³³《國語》亦視「魄」為「魂魄」之通稱，引申為較抽象而與思維意志相關的「形跡」之義。³⁴從「魂魄」概念可推知先民對人類產生的大致輪廓，亦呼應筆者「血氣—個體生命—思維意志」觀點。

四、結論：《左傳》與《國語》對「氣」

概念的開創與啓迪

（一）聯繫「天地自然之氣」與「個體生命內在之氣」

觀《左傳》與《國語》之所載，皆透露「自然之氣」與人類生活息息相關，使先民重視其與人事之密切配合。舉凡以四時之氣配合農務；或者說明統治者當用人為力量，遵循自然界萬物運行之規律，以改善地表景物；或者言「六氣」之降生各種聲音、味道、顏色與人類的喜怒好惡；或者觀天上雲氣與週遭氣息以預知人事吉凶，甚至將其運用在軍事上，成為作戰前的戰情分析之一，³⁵此皆是先民因日常生活處處仰賴自然界，進而對自然物質的遵奉與崇拜，推展出一套與自然界共同作息之生活方式。

此外，「天地自然之氣」與「個體生命內在之氣」之緊密聯繫，亦是此時期之重要思想，從二書中敘述「六氣」時之「降生五味，發為五色，徵為五聲」，到「味以行氣，氣以實志」，以至「民有好惡、喜怒、哀樂，生于六氣」，實已透顯二概念之連結程

³³ 並見《左傳·宣公十五年》與〈襄公二十九年〉所載之事。

³⁴ 《國語》言魂魄僅此一例，見〈晉語〉：「公子重耳其入乎？其魄兆於民矣。若入，必伯諸侯以見天子，其光耿於民矣。」

³⁵ 《國語·晉語》記載鄆陵之戰中，楚國在六月最末一日布陣陳兵，因這一天稱作「晦」，即「六月甲午晦」，為陰氣最盛之日，乃兵家大忌，故卻至評論楚師「陣不諱忌」

· 東海大學文學院學報 ·

· 260 ·

度。且「六氣」中所述及之「陰」、「陽」二概念，亦可作為二者密切聯繫之輔證，其不

再單純指日光之照射與山水地理形勢，而實有二股不同性質、優劣強弱的能量之分別，³⁶並利用此二股能量之交流，論述天地與人類身體的關係，³⁷此不僅是前代文獻典籍皆未能明言處，也代表「陰」、「陽」二概念發展的逐漸成熟，而「自然之氣」與個體生命之「血氣」，亦依陰、陽的交流密切，而有一定程度的聯繫。

再如《國語·周語》中伶官州鳩所述之「十二律呂」，是一套與「自然之氣」相應之「音律」，其中「六律」透過人類「血氣—個體生命—思維意志」而感知後，可宣養天之六氣、地之九德與幫助陽氣出滯，並具凝神安人、洗潔萬物之效果，此例足以說明天地間的「自然之氣」與個體生命之「血氣」二股能量，本可相互交流而不具明顯分別，亦是「天地自然之氣」與「個體生命內在之氣」緊密聯繫之明證。

（二）從「氣」概念論二書對後代哲人之啓迪

《左傳》與《國語》確立了「氣」的物質性概念，說明其產生於天地之後，是構成萬物現象之基礎，雖未能明言其是否為萬物之最本原，但已可視為此種思維之開端。此外，試圖聯繫「天地自然之氣」與「個體生命內在之氣」，不僅對「氣」思維的發展有開創之功，亦加強其「天人合德」、「天、地、人相應」等思想的合理性。雖此時之「氣」思想仍尚存若干問題，如：「血氣」是否源自「自然之氣」亦或天生本俱；具生命力之植物是否含有「血氣」亦無從得知；而依靠「血氣」連繫的個體生命與意志之間看似相關，又實有分別，未有明確的說解。又《國語》記載定王所云「血氣不治，若禽獸焉」時涉及一思想問題：即道德觀念是否為後天形成，故治了血氣才能講道德；亦或人類之「血氣」與「道德」先天同時並存而不具先後順序。

此類問題或許皆是先民之抽象本體思維及宇宙生成等觀念尚未成熟所致，但這些留待解決的問題，卻足以啓迪後世哲人。如：孟子明確區分「血氣」與「意志」，並提出一配「義」與「道」的「浩然之氣」，肯定「血氣」與「道德」二者是不相衝突地的先

³⁶ 「陰、陽」在最初始時，亦非指日光照射方向與山水地理形勢。目前出土之甲骨文材料中未出現「陰」字，而「陽」僅指「好天氣」，與「雨」字相對應。

³⁷ 如《左傳·昭公元年》：陰淫寒疾，陽淫熱疾，……。女，陽而晦時，淫則生內熱惑蠱之疾。今君不節、不時，能無及此乎？

從「氣」概念論《左傳》與《國語》之思想史意義

· 261 ·

天並存；莊子認為自然萬物皆「與氣同體」，故「自然之氣」當遍流於宇宙與萬物體內；荀子則在萬物體內皆存「自然之氣」之前提下，以「生命」、「知覺」與「德義」等概念，區分人類、禽獸、草木與自然界水、火等物質之別。³⁸又《禮記》中對「魂魄」概念之論述頗多，如：〈郊特牲〉說明「魂氣歸于天，形魄歸于地」；〈祭義〉藉仲尼之口而言：「氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也；合鬼與神，教之至也。眾生必死，死必歸土：此之謂鬼。」又：「骨肉斃於下，陰為野土；其氣發揚于上，為昭明，焜蒿，悽愴，此百物之精也，神之著也。」將「魂魄」觀念連接天地間「自然之氣」以說解其生成方式，是自《左傳》與《國語》之後，始能清楚界定「魂」、「魄」二概念者。而「味以行氣，氣以實志」的「血氣—個體生命—思維意志」課題，亦在《管子》與兩

漢哲人中得到高度發展，成爲「精氣」與「元氣」等觀念之思想雛形。

《左傳》述及之「氣」，以「血氣」及其引申義居多，若以篇章而論，又以〈昭公〉篇材料最多；《國語》則「生命之氣」與「自然之氣」兼雜，而「自然之氣」則多集中於〈周語〉，且多與「四時節氣」有關。此是筆者爲方便研究而作的粗略統計，並不欲依此推斷其成書之先後，也無證據說明「氣」概念爲何總集中於某一篇章之有趣現象；對「氣」思想之探討，亦僅爲時代性通論，未能分辨其地域性特色，甚爲遺憾。本文欲明辨者，是透過二書中對「氣」概念的闡發，以突顯其承先啓後的學術價值，說明約莫戰國中期以前，「氣」字從一純粹「乞求」之字型，幾經春秋哲人之說解，在《左傳》與《國語》中得到概念性的確立，不僅說明「自然之氣」與「生命之氣」之生成流行皆對現實人生造成影響，並讓二義得以聯繫，成爲戰國諸子百家興起前夕的「氣」思維前身，往後歷代哲人，亦皆依自身關注之處而圍繞此二義而發，唯思想傾向之不同而影響其偏重之處耳，《左傳》與《國語》之思想貢獻即是在此。

38 《荀子·王制》：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最爲天下貴也。」

· 東海大學文學院學報 ·

· 262 ·

引用書目

一、古籍文獻

1. (周)左丘明傳，(晉)杜預注：《春秋左氏傳杜氏集解》，台北市：中華書局據相臺岳氏家塾本校刊印行，1981年。
2. (周)左丘明著，(三國吳)韋昭注：《國語》，台北市：中華書局據士禮居黃氏重雕本校刊印行，1981年。
3. (周)作者不詳：《管子》，台北市：中華書局據明吳郡趙氏本校刊印行，1981年。
4. (周)呂不韋：《呂氏春秋》，台北市：中華書局據畢氏靈巖山館校本刊印行，1981年。
5. (漢)趙岐注，(宋)孫奭疏：《孟子注疏》，台北市：中華書局據阮刻本校刊印行，1981年。
6. (漢)鄭元(玄)注，(唐)賈公彥疏：《周禮注疏》，台北市：中華書局據永懷堂本校刊印行，1981年。
7. (漢)鄭元(玄)注，(唐)孔穎達等正義：《禮記正義》，台北市：中華書局據阮刻本校刊印行，1981年。
8. (魏)何晏注，(宋)邢昺疏：《論語注疏》，台北市：中華書局據阮刻本校刊印行，1981年。
9. (魏)王弼等著：《老子四種》，台北市：大安出版社，2003年8月，一版二刷。
10. (清)郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，台北市：萬卷樓，1993年3月，初版二刷。

11. (清)王先謙：《荀子集解》，臺北市：藝文印書館印行，1988年，五版。
- 12.丁福保：《說文解字詁林》，台北市：臺灣商務印書館，1970年1月，臺三版。

二、近人著作

1. 小野澤精一、福永光司、山井湧 編：《氣的思想》，上海：上海人民出版社（據東京從「氣」概念論《左傳》與《國語》之思想史意義
· 263 ·
大學出版會1980年第三次印刷版譯出），1992年6月，一版三刷。
2. 王聰明：《左傳之人文思想研究》，國立臺灣師範大學國文研究所，碩士論文，1986年。
3. 寺嶋勇雄：《左傳與先秦儒家思想考論》，國立臺灣大學中國文學研究所，碩士論文，2003年。
4. 李約瑟（Joseph Needham）：《中國之科學與文明》，台北市：台灣商務印書館，1980年8月，三版。
5. 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。
6. 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。
7. 李杜：《中國古代天道思想論》，台北市：藍燈文化，1992年9月。
8. 屈萬里：《先秦文史資料考辨》，台北市：聯經出版社，1993年9月，初版三刷。
9. 周國正：〈左傳「人生始化曰魄」辨〉，《臺大文史哲學報》，第57期，2002年11月，頁211-221。
10. 柳秀英：〈「左傳」的神鬼觀〉，《美和技術學院學報》，第20期，2002年4月，頁25-41。
11. 唐君毅：《中國哲學原論：原道篇》，台北市：臺灣學生書局，1976年8月，修訂再版（台初版）。
12. 馬岡（馮友蘭）：《中國思想史資料導引》，台北市：牧童出版社，1977年3月，初版。
13. 莊耀郎：《原氣》，臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1985年。
14. 張端穗：《左傳思想探微》，台北市：學海出版社，1987年1月，初版。
15. 張舜徽：《周秦道論發微》，台北市：木鐸出版社，1988年9月，初版。
16. 張立文 主編：《氣》，台北：漢興書局，1994年5月，初版一刷。
17. 陳福濱 主編：《哲學與文化》（中國哲學氣論專題），臺北市：哲學與文化月刊雜誌社，革新號第387期（第卅三卷第八期），2006年8月，一版一刷。
18. 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。
19. 傅佩榮：《儒道天論發微》，台北市：臺灣學生書局，1988年8月，一版二刷。
20. 曾振宇：《中國氣論哲學研究》，山東省濟南市：山東大學出版社，2003年1月，一
· 東海大學文學院學報 ·

版二刷。

21. 楊儒賓 主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，台北市：巨流圖書公司，1993 年 3 月，一版。
22. 楊儒賓、黃俊傑 編：《中國古代思維方式探索》：台北市：正中書局，1996 年11 月，臺初版。
23. 楊儒賓、祝平次 編：《儒學的氣論與工夫論》，台北市：國立臺灣大學出版中心，2005 年9 月，初版。
24. 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，2003 年7 月，頁53-69。
25. 顧立三：《左傳與國語之比較研究》，台北市：文史哲出版社，1988 年 12 月，初版。