

道家哲學氣論的演進與發展

—圍繞莊子和稷下黃老道家展開

龐燕飛 蘇州大學

道家哲學從形而上的本體層面出發下落到形而下的現實層面，進而言明宇宙萬物運行之理、社會人倫存續之則，將所有終極性的、不可言說的規律抽繹概括為「道」之一字。道論作為道家學派的闡釋重點，使得其他概念在道家哲學的思想體系中往往作為一個附屬性的、解釋性的理論內容而存在。

道家哲學肇始於老子，《老子》全書篇幅有限加之缺乏對相關內容的充分解釋，為後來的道家哲學在該書基礎上展開理論演進預留了廣闊的空間。

隨著社會歷史的變革和發展，僅僅憑著《老子》一書中抽象而粗略的道論已經無法回應人們對於現實生活的關切，因而道家哲學亟需一個或幾個具有描述和解釋雙重功能的概念，將學派的關注點從玄遠清虛的天道復歸於日常現實的人事，用以提高該學說的解釋力和可信度。「氣」作為中國哲學最精微、最基礎的主幹概念之一，自然而然地在道論的統攝下發揮著釋道的作用。「氣化論的提出主要是為了便於說明道化生萬物的過程，以及萬物之間的統一性。因此，氣一般是作為道和萬物之間的中間環節。」^[1]用以連結

道和萬物。在以道釋氣和以氣釋道的過程中，氣論與道論也漸趨合流，共同構成了道家哲學的重要基石。

一、前言：作為並行學派的莊子哲學和稷下黃老道家

回顧中國古代哲學史的發展脈絡，篩選並結合各時期的代表性氣論，大致可將氣論的演進過程簡單地歸納為：

氣的哲學化（《管子》四篇「精氣說」）→宇宙論圖示（董仲舒）→古典氣論體系化（王充元氣本原論）→古典氣論巔峰（張載）→理氣之辯（程朱理本氣末→羅欽順理氣合一）→超越古典氣論的嘗試

（王夫之的「誠」）→古典氣論終結（嚴復全盤西化）^[2]

「氣」是一個內涵豐富的含混概念。文獻中最早記錄的「氣」是一個自然概念，許慎《說文解字》中指出「氣，雲氣也，象形，凡氣之屬皆從氣」，「氣的觀念是從雲氣、水氣煙氣以及人的呼吸之氣概括由來的」^[3]，此後學者通過一系列論述逐漸將「氣」這一自然概念上升為哲學範

摘 要：氣論是中國哲學內在邏輯自洽的重要支柱。老子之後的道家哲學氣論出現了注重自然知識、注重修身養性和注重社會政治三種傾向，莊子和稷下黃老道家沿著三條徑路發展了老子「氣」的本體論、修養論和宇宙論。在本體論層面，二派將老子的道本體論深化為道氣一元論。在修養論和宇宙論層面，莊子氣論偏重於主體心性的顯揚，關注個體生命的保有和養護，而稷下黃老道家聚焦於現實政治的運行，力圖社會秩序的恢復和重構。將老子、莊子和稷下黃老道家的氣論進行比較考察，便於從整體上把握先秦至秦漢時期道家哲學的演進與發展。

關鍵詞：氣論；老子；莊子；稷下黃老道家



疇，氣論在其理論發展過程中呈現出思辨性不斷增強、綜合性不斷深化的特徵，但在整體上似乎沒有超出中國古典哲學概念自身所具的「泛生命性、泛倫理性、經驗性和前邏輯性四大哲學特質」^[4]的傳統。先秦至秦漢時期，道家哲學氣論業已為未來幾千年的氣論變革趨勢奠定了基調。老子之後的道家哲學有兩條發展主軸，「其一是莊子學派在心靈境界層面對老子思想的承繼和發揮；其次則是黃老學派側重現實社會層面的關注，而將老子的道論結合刑名、法術等內容以展現出新的思想面貌」^[5]。除此之外，兩派仍然繼續深化貫徹了老子的道本體論體系。本文旨在通過考察這一歷史時期中老子氣論、莊子氣論以及稷下黃老道家氣論的演進與發展，以求對道家氣論乃至道家哲學有更為全面的理解。

氣論在道家哲學體系中佔據著基礎性的地位。為了便於對老子氣論、莊子氣論以及稷下黃老道家氣論進行比較，筆者選取了《老子》、《莊子》和《管子》四篇三本不同時期的代表性文獻作為主要抓手，輔之部分相關稷下黃老道家文獻^[6]，加以比較，以探究中國哲學道家氣論的演進和發展。《莊子》和《管子》兩書成書年代先後素有爭議，兩種觀點都有相應的理據支撐。《莊子》一書中部分篇目是偽作已為公共認知，學界一般將「內篇」視為莊子所著，「外篇」和「雜篇」為莊子後學和其它學派的偽作。《管子》作為一部雜糅各家各派的彙編類著述，其中混雜著諸家的思想精髓，也不是純粹的稷下黃老道家書籍，而《心術上》、《心術下》、《內業》和《白心》這四篇則是公認的稷下黃老道家著述。這兩本一手文獻在斷代和斷派上的難點不是障礙，反而有利於我們將其作為一段整體性的特定歷史時期切片，從而獲得對道家氣論思想的整全把握。

本文將莊子和稷下黃老道家定義為在邏輯上並列、在時間上無先後次序的道家理論，用以考察莊子氣論和稷下黃老道家氣論二者對老子氣論的承續和顯揚，而非稷下黃老道家氣論對莊子氣論，或莊子氣論對稷下黃老道家氣論的單向發展。主要原因有以下三點：一是稷下黃老道家學派內部自身的完整性，由於稷下黃老道家

的形成和持續時間以及從稷下道家向黃老道家轉變的過渡時間並不明確，比較稷下黃老學派和莊子學派的時間邏輯關係較為困難；二是莊子哲學和稷下黃老道家在學派思想上的交融，二者涵蓋的時間跨度並不完全吻合，《莊子》一書的成書年代大概在戰國中後期，而稷下黃老道家持續時間橫跨戰國至漢初，在秦漢至漢代時期學術合流的大環境下，莊子及其後學與稷下黃老道家在文本上表現出的思想層面上的契合與呼應，難以將二者進行分割；三是研究稷下黃老道家缺乏權威的原始文本，為了解決這個問題，只能儘量從似乎受到稷下黃老道家思想影響的相關歷史和哲學文本中收集材料。

二、老子氣論和道家哲學的三個發展徑路

「作為中國哲學史重要概念的『氣』，基本上是個介於形上、形下之間，常或帶著物質性的概念；它本指一種自然的生機流行，或生理生命力，也常被轉化提升為精神或道德生命力，也被解釋為構成形、神及一切身、心現象的根源。」^[7]道家哲學中的「氣」總體上也沒能超拔出這幾個維度，追溯至理論初始時的老子氣論似乎早已昭示了未來的發展徑路。

《老子》一書中提及「氣」的篇幅較少，與「氣」相關的章節總計三處，分別是：

載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？（《老子·第十章》）

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。（《老子·第四十二章》）

知和曰常，知常曰明，益生曰祥，心使氣曰強。（《老子·第五十五章》）

「專」通「搏」，「專氣」即為「搏氣」。對於「專氣」有兩種常規性解釋：一是將「專」解釋為任，即任自然之氣流行；二是解釋為結聚，結合聚散自然之氣。^[8]「專氣致柔」既是老子修養方法論，也是老子修養目的論。^[9]通過對自然之氣的存有和養護，使個體能夠保持身體與精神合一的、如赤子嬰兒般的天然狀態，由此可見老子的「氣」已初具修性養身論的意味。

對於老子四十二章的注釋紛繁，主要爭議在於此處的「二」為何意。總的來說，「二」有「無」「有」、陰陽、天地三種解釋。其中，將「二」理解為「陰陽」有兩種細分的釋義，一是將「陰陽」作為描述氣的具體性質的陰陽二氣，二是指稱相互對立、相互消長的矛盾對待之氣。自莊子始及其後漢代的注釋大多傾向於將「氣」界定為作為萬物生成環節中的矛盾對待二氣，^[10] 矛盾對待二氣的規律性、週期性運動創生了宇宙天地萬物。作為漢代道家的常識性觀點，能否將以陰陽釋氣的緣起時間提前推定至老子是值得再思的。老子所言「沖氣」在語境中類似於陰陽對待之氣，但《老子》全文中僅在此章出現「陰陽」的表述，直接將這一章中的「氣」簡單地界定為漢代語境中的矛盾對待二氣似乎並不合宜，是否可以以此作為老子宇宙論圖示的佐證也是一個問題。

「知和曰常，知常曰明」作為老子預設的理想狀態，「益生曰祥，心使氣曰強」則是對理想狀態的背離和反叛。老子認為以心為氣之主宰會招致惡果，造成「和」的喪失，應該注重因循自然，這與儒家宣導的以心馭氣、心氣相輔的心氣關係迥然相異。

從《老子》三章中可以看出「氣」在老子哲學中還是一個較為原始的粗糙概念，從中卻似乎可以窺見後世道家學派「混而為一」的本體論、「專氣致柔」的修養論和「負陰抱陽」的宇宙論這三種雛形，為後代氣論的演進和發展留下了充分的闡釋空間。先秦至秦漢時期，受到各家學術交流和轉型的影響，道家理論逐漸與儒家、墨家、法家、陰陽家等諸派融合，《老子》中的氣論思想被後人從三個方面做了發展，逐漸形成了注重自然知識的派別，注重修身養性的派別和注重社會政治的派別^[11]，道家氣論也因此出現了注重自然知識、注重個體修養以及注重社會政治的三種徑路，在道家哲學體系中承擔著作為道氣一元論、養性修身論和宇宙生成論的功用。由於缺少清晰有力的說明，是否能夠依據《老子》這三章中的氣論內容具有的三種傾向直接推斷出後來道家學派的發展徑路是十分可疑的，但這些傾向確乎在老子哲學中已經開始萌芽了。

道家哲學在自我革新和發展中，將學派的關注點放置於自然領域。在對自然和生命的求索過程中，「氣」逐漸從殷商時期的自然概念提升為哲學概念，道家首創了作為本原的「氣」，其運動聚散產生了世間萬物。道家與陰陽家、法家交涉的過程中，「氣」作為萬事萬物基礎的特性進一步顯現，隸屬於最高層次的道之後的下一層次的概念。而在儒家的影響下，道家哲學的「氣」的意涵開始與「血氣」、「浩然之氣」等生理性和心理性概念接軌，並通過強調原先隱匿於「道」之後的「術」，突顯出個體養性修身的必要性。在生成論的意義上，與漢代天人感應思想結合後，「氣」與陰陽、四時、五行等相關概念一起構成了宇宙論圖示，使得道家的整個理論架構更為完整。而老子開創的道家學說的動機與目的，「並不在於宇宙論的建立，而依然是由人生的要求，逐步向上推求，推求到作為宇宙根源的處所，以作為人生安頓之地。」^[12]

三、莊子氣論和稷下黃老道家氣論對於老子氣論的發展

（一）莊子氣論和稷下黃老道家氣論對於老子氣論發展的相同點

1、道即是氣——作為萬物本原的「氣」

「在春秋時期，『氣』被用以說明世界的秩序和普遍聯繫；至戰國時期，被看作是化生世界萬物的元素或本原。」^[13] 先秦至秦漢時期，建立一個完善的本體論體系用以規定共同性是迫切的，而「道家在中國哲學史上的最大貢獻，是開創了哲學本體論。」^[14] 老子哲學以「道」為核心概念，而「氣」作為「道」的附屬概念連接了道與萬物，強調「氣」生於「道」，「氣」馭於「道」。為什麼老子及其後道家學派會選取「氣」這一哲學概念呢？其一，在性質上，氣純粹、細微、無形，可作為構成宇宙萬物的基礎組成部分；其二，在形態上，氣能變能化，能聚能散，可用於解釋天地萬物的化生和流行；其三，在內容上，氣與精神、意識等人類生命活動相接軌。^[15]

莊子氣論和稷下黃老道家氣論延續和推進了老子氣論，不再過分關注「道」和「氣」之間的



差異性，將「氣」作為「道」得以踐履和實現的途徑，轉而高揚「道」和「氣」在本體論層面上的一致性，道家哲學從原先的道本體論發展為道氣一元論。莊子哲學仍以幽深縹緲的「道」為本原，卻也做出了模糊道氣之間界線的嘗試。稷下黃老道家抬升了「氣」的地位，以「氣」代替「道」作為天地萬物的本原。馮友蘭先生認為，以氣釋道、道即是氣、道氣結合是稷下黃老學派的特徵。^[16]個體生命、精神意識以及倫理道德觀念皆發源於氣的主張在二派著述中皆有所體現，人與天地一氣，與萬物一氣。

個體生命發源於氣。《莊子·大宗師》中「彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣」^[17]，《莊子·知北遊》中「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。」^[18]莊子在繼承老子道論本體論的基礎上，以氣之聚散作為人之生死的標誌，氣聚則形成，形散則為氣，進而得出了「遊乎天地之一氣」和「通天下一氣」兩個重要論斷，天地萬物的生成和迭代都是「一氣」實體化和流轉化的結果。「《管子》『黃老四篇』（《心術》上下、《白心》、《內業》）中的『精氣』已上升為哲學本原範疇」^[19]「精氣」即精微之氣，《管子·水地》中「男女精氣合，而水流形」^[20]，將陰陽二氣的交感融合作為生命產生的先在條件，發展了老子四十二章的萬物生理理論。《管子·內業》中提出「凡物之精，此則為生」^[21]，「五穀」、「列星」、「鬼神」、「聖人」等都是由精氣化育而成。《管子》四篇首創了完整的精氣說本體論，第一次明確地將「精氣」定義為產生宇宙萬物和個體生命的本原和質素，是先秦氣論的獨特論斷之一。該精氣說是在道家哲學對傳統宗教人神觀的破除後，沿著兩條路線進行抽象的結果，分別是「第一條路線：『六氣』—『道』—『氣（精氣）』，第二條路線『五行』—『水』—『氣（精氣）』。」^[22]

精神意識發源於氣。《莊子·人間世》云：「氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也」^[23]，以耳聽之、以心聽之不如以氣聽之，以虛空之氣取代人感知和思維的官能，連接萬物方能排除「耳」、「心」等外在感官的刺激與滋擾，

使個體生命保持在自然虛靜、無為恬淡、逍遙無待的理想狀態。從老子的致虛極守靜篤、專氣致柔到莊子的心齋坐忘，都是通過外在修養工夫的力行從而達成內在養氣益生的功用。《管子·內業》云：「凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以為人。和乃生，和不生。」^[24]天與地分別賦予了人以精神和形體，精神和形體二者的和合產生了生命，因而生命的前提是和氣。值得注意的是，《管子》中提及的精氣已經先驗性地具備了心智的認知功能，精神意識是作為一種定在而存在的。

倫理道德觀念也發源於氣。莊子哲學和稷下黃老道家各有偏重，莊子氣論偏向於自然生態倫理，而稷下黃老道家氣論則偏向於社會政治倫理。《莊子·知北遊》中「聖人處物不傷物。不傷物者，物亦不能傷也。唯無所傷者，為能與人相將迎。」^[25]聖人處物而不傷物，應物而無累於物，物物而不物於物是因為遵循了以「自然」為中心的總原則，不受其他非自然意志的干擾。萬物的生成、存續與消亡都是天道的彰顯，都是氣聚集或分散的結果呈現，這就是莊子的自然生態倫理。《管子·內業》中「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。」^[26]以「善」和「惡」賦予氣以倫理價值判斷，因而社會人倫物理皆是氣內在性質的外化表現形式。《管子》四篇中設置了一種「預定和諧」狀態，即將「善」作為萬物的本質的界定。「善氣」雖為先驗性的道德原理，但並非恆常不變。「善氣」在各種社會行為過程中易於散失，只有通過個體在現實實踐場域中的「中得」，才能養護和光大本然之「善氣」，做具禮義廉恥國之四維之人，立「君無為而臣有為」的治國為政之道，維繫好基礎人際關係和社會倫理秩序。

個體生命、精神意識以及倫理道德觀念都發源於氣，道氣合一，那麼道和氣之間的關係究竟是如何從道本體論轉變為道即是氣的呢？在老子哲學中，氣是由道生成的，道在即氣存，氣既非自存也非依他物而存。而在上博楚簡《恆

先》中，創造性地提出了「氣是自生」的本體論表述。「氣是自生，互（恆）莫生氣。氣是自生自作。互（恆）氣之生，不獨有與也，」^[27]「恆先」即道，「氣」不再是道無意識、無目的自然生成，而是自生、自為、自作的。這意味著「氣」自身是本體，和「道」處於同等地位，「氣是自生」貼近了道氣二者的距離。「『氣是自生』的說法，這是中國思想史上第一次明確地把『氣』和『自生』聯繫在一起」^[28]，這種觀點在道家哲學中並非孤例，可將其作為老子氣論與莊子氣論及稷下黃老道家氣論的過渡環節看待。

（二）莊子氣論和稷下黃老道家氣論對於老子氣論發展的差異性

莊子哲學和稷下黃老道家的發展徑路差異鮮明，「一條是從老子到楊朱、列子和莊子等的路線（可稱為「老莊的路線」）。另外一條是從老子到《管子》、《黃帝四經》、彭蒙、田駢、慎到、申不害和韓非子等的線路（這是一般所說的「黃老學」的路線）」^[29]，即前文所述注重修身養性的派別和注重社會政治的派別。莊子哲學和稷下黃老道家分別從不同角度出發，對老子的氣論進行了闡釋和深化。莊子哲學側重於主體心性修養層面的顯揚，關注於個體生命的養護和發展，抗拒外在非自然的束縛與規訓。稷下黃老道家則聚焦於現實社會政治的運行，注重制度和法治的建立和完善，著眼於人當下的切身利益和需求的實現。

1、心氣交涉—作為精神境界的「氣」

「中國的傳統氣論總是傾向於說明氣在生成過程的初始意義與構成生命力的元素性質，以至在玄上的『氣』與氣血之『氣』間自由轉換」^[30]，作為自然之氣、本原之氣、生理之氣和心理之氣的「氣」是如何勾連轉化的，心及其官能在該環節中起著什麼作用。討論心氣關係，不免涉及先秦儒道兩家關於心氣關係的分殊論述。儒道兩家都把心區分為本然之心、後天之心和應然之心三者，認為先天授予的本然之心處於完滿狀態，後天之心受外物的遮蔽而損傷了先天的本然之心，需要通過特定的修行方法（存養或損忘）使後天之心回復到現實中的應然之心。但

是，儒道兩家對於本然之心和後天之心的觀點不盡相同，由此對應的養心方法也是大相逕庭。

「心」作為人之所以為人的特質，在儒家處主要是一種道德心。以孟子為例，這種心是有道德屬性的「不忍人之心」，表現為「惻隱之心」、「辭讓之心」、「是非之心」以及「羞惡之心」四種形式，四心自然的發用與流行便是人固有的仁義禮智秉性的展現。而老莊道家的心是一種自然心，是祛除物欲、人利和巧智後的清淨自然之心，是對自然的效法和依循，不執著於外在事物，與天地精神為一。

「先秦儒道在關於心以及心與氣的關係上表現出德行與自然的兩種進路。」^[31]儒家以為，在心氣關係中，「心」統帥著「氣」，「心」是第一位的，「氣」是第二位的，《孟子·公孫丑上》「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉」^[32]，氣的充盈和遍在是人的生命和精神的表徵。

「心」與「氣」相互交涉，「氣」反過來也可以影響「心」，「志壹則動氣，氣壹則動志也。今有蹶者趨者，是氣也，而反動其心」^[33]，所以儒家「養心」和「養氣」的目標和結果是一致的。孟子的「氣」與個體的精神屬性和道德境界相關，通過「養氣」，可以使「心」回復到天所賦予的本然狀態。養「氣」是手段，而復「心」是目的，因而「心」在儒家哲學中高於「氣」。在老莊道家的心氣關係中，「氣」絕不是主宰。「心使氣曰強」^[34]，「心」對「氣」的役使是對於「和」與「常」的破壞。老子的「養氣」側重於自然，整個自然界都是由「氣」構成的，他補足了儒家哲學忽視的身體維度，主張治身與治國並重。《莊子》中出現「氣」共38處，頻次明顯高於《老子》，「氣」的意涵也在一定程度上有所豐富，大致可概括為自然之氣、中醫之氣、面容之氣和造物之氣四類。《莊子·人間世》中「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣」^[35]，他理想的心氣交涉關係是心淡氣漠，「心」歸於「氣」，心如死灰。「心」能如「氣」一般連接世界、虛而待物，才是對本然之心的保有。莊子的「養心」和「養氣」在一致性上和儒家相左，他堅持了道家哲學以「氣」為重的基本取向。「莊子哲學的『心』在作用層，而不在本體層」



[36]，心齋坐忘不是為了重拾失落的本心或真心，而是順無為之道而行，去心乃至無心，無所欲，無所求。

相較於老莊「捨心以歸乎氣」的心氣關係，稷下黃老道家秉持的心氣關係，與儒家的心（志）與氣的關係的基本精神更為接近^[37]。《管子》四篇可以說是稷下黃老道家關於心氣關係的重要論述：《內業》論述了內心的修養方法，憑藉化不易氣、修心聚氣、一意搏心、內靜外敬等要旨提升至更高的人生境界；《心術》上下探討了修心體道之術，《心術上》從治身引申到治國、從「心術」推衍至「主術」，《心術下》闡釋了治身和治國之間、「心術」與「主術」之間的聯繫；《白心》詳敘了使心潔白的要領。《管子·心術上》云：「心之在體，君之位也」^[38]，「心」的地位不再是老莊哲學中的從屬性的存在，而是和總領性的「氣」混成，類似於君臣關係中的「君」，宰治著「體」的運行，這與儒家的見解相通。雖然在《管子》四篇中「心」非被剷除的存在，但心不失位、不離道，遵循著「靜乃自得」的無為之道，還是一貫了老莊道家氣先於心、虛而待物的基本立場。而儒家的「氣」和稷下黃老道家的「氣」主要差異在於，「氣」字本來有兩種意義，一種是指客觀存在的物質，這是稷下唯物派所謂氣。一種是一種精神或心理狀態，這是孟子所謂氣。^[39]稷下黃老道家的氣是事物本體性質的氣，如管子的「精氣」；儒家的氣是作為個體生理心理基礎的氣，如孟子的「浩然之氣」、「夜氣」，荀子的「血氣」等。並非稷下黃老道家理論中沒有精神性的「氣」，儒家理論中沒有物質性的「氣」，而是二派理論中著重使用二氣概念中的某一種意涵。儒家氣論和稷下黃老道家氣論的殊途可能在一定程度上受學派的地理位置因素影響。^[40]

2、以氣釋道—作為宇宙圖示的「氣」

宇宙論主要是關於宇宙起源、構成、變化和歸宿的研究。上文已述，老子並未對其宇宙論進行整全的系統性說明（主要是缺少陰陽二氣交融融合的實證），因而不能簡單地從老子四十二章的內容中直接推衍出「道→氣→陰陽→萬物」的宇宙論模型。而「陰陽」一詞在《莊子》一書中

已經大量出現。莊子以為「通天下一氣」，宇宙萬物都是「氣」的造物，《莊子·田子方》中「至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地。兩者交通成和而物生焉」^[41]，由此以「道（氣）→天地→陰陽→萬物」為生成序列的道家宇宙論模型大體上基本成型。但莊子的宇宙論和老子一樣並不明晰，甚至準確來說不能稱之為嚴格意義上的宇宙論，更適合表述為一種自然主義式的人生論。莊子追求的是「真人」式的人生境界和人格理想，他的宇宙論不是道（氣）本體下沉的結果，而是以宇宙自然本體切入人的本體，將人作為本體提高到宇宙本體的高度。所以莊子的宇宙論沒有完全成形，還處在人生論的畛域之中。

而「稷下學屬於官學，黃老各派闡發的道論現實性很強，其性質均屬『君人南面之術』」，^[42]聚焦於社會政治治理這一面向。稷下黃老學派發軔於戰國齊地，在實用和樸茂的齊文化氛圍濡化下的稷下黃老道家，呈現出齊地文化中的尚權變、尊賢智、重外王的地域性特徵。「齊國稷下道家，把老子思想引向與陰陽五行、儒家等思想相結合的道路，逐步成為一種綜合性的治國之術。」^[43]《管子》四篇作為稷下黃老道家的代表性作品，呈現出經世濟用、重術尚用的入世特點。它以傳統的道家理論為核心，吸收和援引了儒家、法家、陰陽家等各派的觀點，特別是將陰陽、四時、五行等納入體系，極大地增擴了道家宇宙論的意涵。《管子·內業》中「凡物之精，比則為生。下生五穀，上為列星，流於天地之間，謂之鬼神；藏於胸中，謂之聖人，是故民氣。」^[44]「精氣」作為組成物質的最小單位創生了萬有，並與四時、五行等時間節律結合，政權的正當性與合理性等社會政治倫理也與之掛鉤，共同構成了宇宙生成論圖示。《管子》四篇中創設的宇宙論圖示其實並不是最具典型性的，《管子·幼官》、《管子·四時》、《管子·五行》等篇章中的論述更接近於漢代的成熟宇宙論，但這些內容的成書時間本身也更接近漢代，不能肯定是純粹的稷下黃老道家典籍。至漢代《呂氏春秋》、《淮南子》等汲取先前的相關理論，大致形成了「太始→虛霧→宇宙→元氣→天／地（輕揚／重濁）→陰／

陽→萬物」的基礎宇宙論模式^[45]，之後的觀點大體上不出這一框架。

（三）總結

綜上，在本體論層面，莊子和稷下黃老道家將老子的道本體論深化為「混而為一」的道氣一元論，延續了道家哲學注重自然知識的基本面向。而在修養論和宇宙論層面上，二派發展各有所側重。莊子氣論偏重於個人主體心性的顯揚，關注個體生命的存續、保有和養護，而稷下黃老道家聚焦於現實生活的運行，擘畫了相應的宇宙-政治圖示，力圖實現社會秩序的恢復和重構。當然，這種差異只是一種總體性傾向，二派氣論中或多或少都摻雜著修養論和宇宙論的成分。

四、莊子氣論和稷下黃老道家氣論演進的原因探析

莊子氣論和稷下黃老道家氣論對於老子氣論在自然知識、修身養性以及社會政治這三個徑路上的發展，其原因可以簡單從內外兩個角度進行考察。

從社會歷史發展進程來看，先秦至秦漢初期大致經歷了春秋戰國時期的百家爭鳴、漢初的「與民休息，無為而治」和漢武帝時期的「抑黜百家，獨尊儒術」三個階段。在社會轉型、除舊立新的背景下，定分止戈成為了各家共同的目標。國家從分裂到一統，政治從割據到集權，秩序從崩塌到重構，階級矛盾從尖銳到緩解，道家哲學也相應地隨之轉變面貌，從重道到重術，從出世到入世，從無為到尚功，從治身到治國，肩負著由亂到治階段的國家重建工作。在這個時期中，整個社會的學術大趨勢一直是各家各派的文化相互涵攝、相容多元、博採眾長，思想層面上趨向於合流。從老子哲學到莊子哲學、稷下黃老道家，通過和儒家理論進行融合豐富了養生論，依靠與法家、陰陽家等理論進行融合擴寬了宇宙論，加上自身開闢的本體論學說，道家氣論呈現出多學派特色複合的趨向。

從道家理論自身特質來看，道家哲學自身是一個不斷發展的、與時俱進的敞開理論體系，具有開放包容的現實性品格。「道」作為宇宙萬

事萬物旨歸的終極性規律，精微、素樸、無為，以虛無為本、以因循為用、以時變為守是道家哲學永恆不變的境界追求。司馬談在《論六家要指》中點明了「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，採儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多」的特質。他從正反兩面對每個學派進行了深刻的剖析和反思，認為道家能採各家之長，最具成為王朝統治馭下之術的潛質，道家哲學的部分思想天然地能與社會政治進行嫁接和轉化。老莊哲學和稷下黃老道家哲學都宣導治身治國並舉，筆力卻有所分散。「黃老道家既以道家思想為主幹，同時又能夠容納名家、法家，能夠借用陰陽家的框架，能夠重視儒家的倫理教化，不否定傳統的固有的好東西，著眼於構建現實的秩序與價值，所以成為一種非常具有可操作性的政治思想。」^[46]在《老子》和《莊子》中，「無為」、「自然」、「虛」、「靜」等概念經常被用來調節個體生命的身體與精神，該理論一直流行於知識份子和政治家群體之間。而稷下黃老思想在成為執政理念的過程中，人為地劃定了統治者和臣民之間的界限。原先道家哲學的重點已經從老莊的一般原則和精神問題轉移到了可操作的政治問題上，在歷史的前進過程中作為規範政府的行政概念被應用，較少涉及個人的培育和發展。換句話說，這些概念已經成為一項政治政策。

總而言之，從老子哲學到莊子哲學及稷下道家哲學的氣論發展和演進，是社會歷史發展和道家理論變革雙重需求下的產物，反映出一個時代的面目與氣質。沒有氣論的中國古代哲學，在本體論、心性論和宇宙論三個層面的內在邏輯會有一定的缺失和遺漏，也即氣論為中國哲學的孕育和自新提供了堅實的可能性。

^[1] 陳鼓應：〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，《道家文化研究》（第十輯）（上海：生活·讀書·新知三聯書店，1996年），第19-20頁。

^[2] 以上總結的氣論演進過程並非說明氣論的理論發展方向由該哲學家首創，而是其理論體系中的氣論相應的特點較為突出，因而以此作為典型



- 性論斷加以歸納。
- [13] 程宜山：《中國古代元氣學說》，（武漢：湖北人民出版社，1986年），張岱年序。
- [14] 曾振宇：〈「氣」作為哲學概念如何可能〉，載《中國文化研究》，2002年第4期，第53頁。
- [15] 陳鼓應：《管子四篇詮釋》，（北京：商務印書館，2016年），第3頁。
- [16] 稷下黃老道家的參考文獻界定困難，廣義的「現存文獻（包括傳世文獻與出土文獻）中，《黃老帛書》和《管子四篇》是最無爭議的黃老之學的代表作。」「《管子四篇》，包括《心術》上下、《白心》、《內業》四篇，旁及《樞言》《宙合》兩篇。《鶡冠子》（元氣論）、《文子》、《淮南子》、《莊子》、《呂氏春秋》中的某些篇章。」下文可能會使用部分文獻。參見王海成：《黃老學派的政治哲學研究》（北京：北京師範大學出版社，2021年），第49頁。
- [17] 陳麗桂：〈先秦儒道的氣論與黃老之學〉，載《哲學與文化》，2006年第8期，第6頁。
- [18] 參見王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經校注》（北京：中華書局，2008年），第23頁和陳鼓應：《老子今注今譯》（北京：中華書局，2019年），第109頁。
- [19] 王小虎：《先秦氣論思想新探》（北京：中國社會科學出版社，2020年），第123頁。
- [20] 「第二個環節就是萬物生成的環節，『萬物負陰而抱陽，沖氣以為和』，即是萬物都包含著陰陽對立，陰陽對立融合而外化的沖氣最終到達和諧的境地。」參見秦曉：〈老子氣論思想探析〉，載《老子學刊》，2021年第1期，第84頁。
- [21] 參見孔令宏：《從道家到道教》（北京：中華書局，2004年），第9-10頁。
- [22] 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（北京：九州出版社，2013年），第294頁。
- [23] 李存山：《中國氣論探源與發微》（北京：中國社會科學出版社，1990年），第3頁。
- [24] 張岱年：《道家在中國哲學史上的地位：道家文化研究》（第六輯）（上海：上海古籍出版社，1995年），第4-5頁。
- [25] 參見曾振宇：《中國氣論哲學研究》（濟南：山東大學出版社，2001年），第29頁。
- [26] 參見馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民文學出版社，2007年），第203頁。
- [27] 郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，2019年），第244頁。
- [28] 同上，第647頁。
- [29] 曾振宇：《中國氣論哲學研究》（濟南：山東大學出版社，2001年），第26頁。
- [30] 黎翔鳳：《管子校注》（北京：中華書局，2021年），第815頁。
- [31] 同上，第931頁。
- [32] 李志林：《氣論與傳統思維方式》（上海：學林出版社，1990年），第31頁。
- [33] 同注[17]，第137頁。
- [34] 同注[20]，第945頁。
- [35] 同注[17]，第674頁。
- [36] 同注[20]，第943頁。
- [37] 參見李零注，馬承源主編：《恆先》，《上海博物館藏戰國楚竹書》（三）（上海：上海古籍出版社，2003年），第285-300頁。
- [38] 曹峰：〈《恆先》的氣論：一種新的萬物生成動力模式〉，載《哲學研究》，2012年第5期，第43頁。
- [39] 王中江：《根源、制度和秩序：從老子到黃老》（北京：中國人民大學出版社，2018年），前言1-2頁。
- [40] 路永照：《道教氣論學說研究》（成都：巴蜀書社，2015年），第124頁。
- [41] 鄭淑媛：〈先秦儒道養心觀之比較研究〉，載《中州學刊》，2015年第2期，第119頁。
- [42] 楊伯峻：《孟子譯注》（北京：中華書局，1960年），第62頁。
- [43] 同上。
- [44] 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經校注》（北京：中華書局，2008年），第146頁。
- [45] 同注[17]，第137頁。
- [46] 郭勇健：〈心學還是身學？——論徐復觀對莊子的誤讀〉，載《南開學報》（哲學社會科學版），2017年第1期，第109頁。
- [47] 「學界對《管子》四篇與《孟子》的關係問題，有兩種相反的意見，一種觀點認為《孟子》思想影響了《管子》四篇，如李存山《〈內業〉等四篇的寫作時間和作者》，另一種觀點認為是《管子》四篇影響了《孟子》，如郭沫若《稷下黃老學派的批判》、《宋鉅尹文遺著考》，白奚《〈管子〉心氣論對孟子思想的影響》」（劉愛敏：《管子》四篇哲學思想對《淮南子》的影響，載《船山學刊》，2015年第3期，第83-84頁。）《管子》四篇與《孟子》中的心氣論在內涵上呈現出的一致性使得學界對二文的邏輯關係有不同看法。
- [48] 同注[20]，第759頁。
- [49] 馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，2007年），第280頁。
- [50] 「在同一個山東半島（即齊國和魯國之中），也存在著泰山南面鄒地的孟軻偏重於心，即精神

方面；泰山北面齊地的《管子》則偏重於「氣」即身體方面的傾向。」（[日]小野澤精一、福永光司、山井湧編，李慶譯：《氣的思想——中國自然觀與人的觀念的發展》（上海：上海世紀出版集團，2007年），第41頁。）

[41] 同注[17]，第630頁。

[42] 胡家聰：《稷下爭鳴與黃老新學》（北京：中國社會科學出版社，1998年），第40頁。

[43] 孔令宏：《從道家到道教》（北京：中華書局，2004年），第10頁。

[44] 同注[20]，第931頁。

[45] 參見陳麗桂：《漢代道家思想》（北京：中華書局，2015年），第285頁。

[46] 曹峰：《文本與思想：出土文獻所見黃老道家》（北京：中國人民大學出版社，2018年），第12頁。

The Evolution and Development of Qi Theory in Taoist Philosophy -- Focusing on Zhuangzi's Philosophy, Jixia Huang-Lao Daoism

Pang Yanfei (Soochow University)

Abstract: The Qi theory is the core of internal logic self-consistency in Chinese philosophy. The Qi theory of Taoism after Laozi had three tendencies: focus on natural knowledge, focus on self cultivation, and focus on society and politics. Zhuangzi and Jixia Huang-Lao Daoism developed Laozi's ontology, cultivation theory and cosmology of "qi" along these three paths. At the ontological level, the two schools deepened Laozi's ontology of Tao into the oneness of Tao and Qi. At the level of cultivation and cosmology, Zhuangzi's Qi theory focuses on the manifestation of the subject's mind and the preservation and maintenance of individual life, while Jixia Huang-Lao Daoism focuses on the operation of realpolitik and seeks to restore and reconstruct the social order. The comparison of the Qi theories of Laozi, Zhuangzi, and Jixia Huang-Lao Daoism facilitates an overall grasp of the evolution and development of Daoist philosophy from the pre-Qin to the Qin-Han periods.

Key Words: Qi theory, Laozi, Zhuangzi, Jixia Huang-Lao Daoism