

# 從《薑齋文集》論王夫之的 場域與身體觀\*

施盈佑\*\*

〔摘要〕

王夫之《薑齋文集》的場域與身體觀，不僅是未見前賢研究，更因〈船山記〉等文章所呈現的場域與身體，相較《張子正蒙注》等義理著作的精練，反倒顯出自然而然的性情抒發。而本文透過「力爭與藏身：以『人』觀之的場域與身體」及「頑石與抱獨：以『氣』觀之的場域與身體」兩面向，揭示王夫之如何思維人之為人。前者著力在道德主體的挺立，因此場域是人文社會，身體則偏重道德主體與客觀現實關係；後者關注於「全生全歸」，故而場域是天地一氣，身體是氣化身體，兼攝形而上下的道德主體與形軀肉體。總之，對場域與身體的闡發，既提供王夫之研究的另一研究視野，更能描繪其如何重取客觀，並據此串接重氣、重人道、重時中及重事理等等的核心思想，且有助理解明清鼎革下的思想流動。

關鍵詞：王夫之、身體、抱獨、場域、薑齋文集

---

\* 本文係 108 學年度科技部專題研究計畫「從《薑齋文集》論王船山場域與身體觀」(計畫編號：108-2410-H-167-006-) 之研究成果，感謝科技部提供研究補助。再蒙本刊兩位匿名審查老師惠賜良見，方得修訂完稿，特此謹申謝忱。

\*\* 國立勤益科技大學基礎通識教育中心副教授。

## 一、前言

王夫之（1619-1692）義理的研究，早期主要焦點在《周易外傳》、《讀四書大全說》、《周易內傳》、《張子正蒙注》、《思問錄》、《老子衍》、《莊子通》及《莊子解》等義理專著。而近代則將探索觸角延伸到非義理著作上，如《宋論》、《讀通鑑論》、《詩廣傳》及《禮記章句》等等，之所以有如此轉變，除義理專著的相關研究，成果已然豐碩之外，另一原因是王夫之的非義理著作，亦含載諸多可供抉取的義理內蘊。其次，在王夫之的絕多數作品中，往往涉及理氣、時中、人道等等重要議題，明顯在挺立道德主體的同時，又特別重視客觀現實，或言如何理解人與客觀之間的種種對應。<sup>1</sup>那麼，本文縮合前述二思，欲從《薑齋文集》<sup>2</sup>的文字訊息中，闡發王夫之如何理解「場域」與「身體」，並且用以增補

<sup>1</sup> 基本上，王夫之義理的研究，若涉及道德主體的相關議題時，學者多有指出王夫之非只關注心性，或形上之體。如唐君毅：「當明清之際，能上承宋明儒學之問題，反對王學之流，亦不以朱子之論為已足，而上承張橫渠之即氣言心性之思路，又對心性之廣大精微有所見，而能自樹新義，以補宋明儒之所不足者，則王船山是也。」見《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1991年），頁503；錢穆：「可見船山論性，其視後天人事，毋寧更重於其視先天之命。因此船山極不喜一種人生的消極態度。凡在哲學上懸空先立一本體，與在宗教上提出一最先原因者，其對宇宙廣大人繁變之終極態度，必然要歸宿到消極。」見《中國思想史》（臺北：蘭臺出版社，2001年），頁188；曾昭旭：「而在船山，則形上形下本來是一，故直就形下之氣說形上之體，而形下亦直是體也。」見《王船山哲學》（臺北：遠景出版社，1996年），頁207；林安梧：「『性』不祇是『道德性』或『道德之理』，而且是『生之性』或『生之理』。」見《王船山人性史哲學之研究》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁107；陳寶：「歷史在王船山那裡意味著這樣一個領域，它把主體的生存接收入與共同體及其歷史與未來的關聯中，並且，歷史性成了主體存在的內在維度。正是在這個領域中，人自身的存在成為真實的存在具體展開了一種形態。因此回歸真實的存在，就是開始一種歷史性的生存。」見《回歸真實的存在：王船山哲學的闡釋》（上海：復旦大學出版社，2007年），頁547……等等，此處不一而足。

<sup>2</sup> 〔明〕王夫之：《薑齋文集》，《船山全書》第15冊（長沙：嶽麓書社，1998年），頁83-252。按長沙嶽麓書社出版的《船山全書》，《薑齋文集》共計十卷、補遺一卷，內容有論、俶符命、連珠、傳、行狀、墓誌銘、記、序、書後、跋、啟、尺牘、九昭、九礪、賦、贊、銘……等等。然本文研討不僅關注在〈船山記〉的「頑石」與「抱獨」，同時將剖析〈家世節錄〉、〈石崖生先傳略〉、〈九昭〉、〈章靈賦〉、〈筆銘〉、〈刈草辭〉……等等的相關訊息，這些作品與王夫之其他重要義理相較，牽涉更多的個人情志，藉之可揭示與思想體系之間的交會與滲透。

其重視客觀之另一區塊。<sup>3</sup>

綜觀研究現況，學界尚未有專論探析《薑齋文集》的場域與身體。<sup>4</sup>而較為相關且可供參閱的文獻，如胡國繁（1972-）〈故國餘魂長縹緲殘燈絕筆尚崢嶸——隅舉《船山記》解讀船山精神〉、<sup>5</sup>劉鐵山〈抒抱獨情，發亡國憤——《船山記》探幽〉、<sup>6</sup>李振中〈試論王船山游記體散文的語言特色〉、<sup>7</sup>孟澤〈安身之所立命之據——王船山《船山記》、《龍舟會》發微〉<sup>8</sup>……等等。前述論文皆針對〈船山記〉，胡文強調〈船山記〉乃王船山「畢生奮鬥經歷有意而為的一個總結報告」，雖有說明〈船山記〉的獨特性，卻非關注在場域與身體。劉文旨在揭示〈船山記〉「描述的情形與實際中石船山的環境非常不一致」，<sup>9</sup>並以《七十自定稿》詩文說明王船山在湘西草堂時期，居所環境乃「竹木蔥蘢」，<sup>10</sup>意即現王夫之眼中的岡童溪渴之凋零，<sup>11</sup>非是現實裡的場域。姑且不論船山植被是否有過變化，但身體感的「頑石」與現實的「場域」之間，有可深論處自是無庸置疑。然而，本文以為強調「環境描寫是對統治階級的一種潛意識的蔑視和漫罵」，<sup>12</sup>或許可樹立「民族主義思想之強烈」的典範，但卻未真正釐清王夫之對「場域」的思維方式，實為可惜。李文雖以〈船山記〉作為研究範疇，但關注在「語言特色」。孟文是發表時間最早，其言「每一居停之所的命名都隱含了他『以不能言之心，行乎不相涉之

當然，亦會援引《薑齋詩集》或其他義理著作。

<sup>3</sup> 本文所處理者，更可映顯互證如《張子正蒙注》等著作之義理，但為使討論聚焦且礙於篇幅，故權暫擱下而留待另文處理。

<sup>4</sup> 以「臺灣期刊論文索引系統」、「臺灣碩博士論文知識加值系統」及「中國期刊全文數據庫」進行檢索之結果。

<sup>5</sup> 胡國繁：〈故國餘魂長縹緲殘燈絕筆尚崢嶸——隅舉《船山記》解讀船山精神〉，《衡陽師範學院學報》2017年第2期，頁27-30。

<sup>6</sup> 劉鐵山：〈抱獨情，發亡國憤——《船山記》探幽〉，《衡陽師範學院學報》2004年第1期，頁42-45。

<sup>7</sup> 李振中：〈試論王船山游記體散文的語言特色〉，《船山學刊》2012年第4期，頁39-43。

<sup>8</sup> 孟澤：〈安身之所立命之據——王夫之《船山記》、《龍舟會》發微〉，《古典文學知識》1997年第4期，頁64-69。

<sup>9</sup> 劉鐵山：〈抱獨情，發亡國憤——《船山記》探幽〉，頁43。

<sup>10</sup> 同前註。

<sup>11</sup> 〔明〕王夫之：《薑齋文集》，《船山全書》第15冊，頁128。

<sup>12</sup> 劉鐵山：〈抱獨情，發亡國憤——《船山記》探幽〉，頁44。

世』」，<sup>13</sup>實是深刻體認到「安身之所」即「立命之據」，但對場域與身體的理解，亦未精細立論。不過，本文旨在關注王夫之的場域與身體，實與前述研究有所不同。

《薑齋文集》研究雖待開拓，但其他相關研究仍有不少可供本文參考者，如唐君毅（1909-1978）《中國哲學原論》對本文最具啟發，唐君毅不僅較正面客觀評斷王夫之，<sup>14</sup>且辨明諸多重要義理，如「若謂物之相阻害之關係，為物與物間恆有永有之關係，則萬物早已滅絕淨盡。抑且根本無任何之物之能存在—以任何物皆有所包含之各部之物，並育並存于其中也。惟現見之物與物間，終不免有阻害關係之存在者，則以其轉移也有其時。當其未轉移之時，則其關係為不當而未善、不善。然即在此未轉移之時，其轉之之道，未始不在，氣化亦終能順道以流行。此船山之所以說道大而善小也」，<sup>15</sup>此處雖對「道大而善小」立說，但所論涉及王夫之如何看待「物」與「場域」。再如「乃溯此不善之生于氣稟與外物相感應之際，而後有不盡之才、不善之情與不當理之欲」、<sup>16</sup>「然而不善之所從來，必有所自起，則在氣稟與物相授受之交也」、<sup>17</sup>「然則情者，不純在外，不純在內。或來或往，一來一往，吾之動幾與天地之動幾，相合而成者也」，<sup>18</sup>是論旨在釐清「人有不善之原」，然而強調船山義理的「相感應」、「相授受之交」與「相合而成」，皆是指明身體與場域的緊密關係，實可啟發相關議題的思考。

在身體的相關研究中，如「身體感」的說明與界定，余舜德〈從田野經驗到身體感的研究〉一文有言，「身體作為經驗的主體以感知體內與體外世界的知覺項目，是人們於進行感知的行動中關注的焦點」，<sup>19</sup>或者蔡璧名（1965-）〈當莊

<sup>13</sup> 孟澤：〈安身之所立命之據——王夫之〈船山記〉、〈龍舟會〉發微〉，頁 64。

<sup>14</sup> 唐君毅曾如此評斷王船山：「船山本其哲學思想之根本觀念，以論經世之學，承宋明儒重內聖之學之精神，而及于外王，以通性與天道與治化而一之者，惟船山可當之耳。」見《中國哲學原論·原教篇》（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁 515。或者「由此以論中國之歷史文化，則尤能見其精彩，非昔之宋明儒者所及。」見《中國哲學原論·原教篇》，頁 517。皆是較正面評論王船山。

<sup>15</sup> 同前註，頁 552-553。

<sup>16</sup> 同前註，頁 576。

<sup>17</sup> 同前註，頁 577。

<sup>18</sup> 同前註，頁 579。

<sup>19</sup> 余舜德：〈從田野經驗到身體感的研究〉，收入李尚仁等人著：《體物入微：物與身體感的研究》（新竹：國立清華大學出版社，2017年），頁 15。

子遇見 Tal Ben-Shanhar：莊子的快樂學程——兼論情境、情緒與身體感的關係》一文曾說，「『身體感』之研究不同於『身體觀』，『身體觀』屬於認識論，係針對『具體』存在物——身體——作一抽象的理解，意即把原初的『經驗』加以『觀念化』，將『具體身體』暫作抽象的描述。如果說『身體觀』是一種理論性、概括性的『認識』，則『身體感』所指涉的是『現象』，是以具體時空中的身體為認識、感知世界的主體。這種身體主體所追求的不是抽象與概念式的認識，而是直接的感官經驗、是有關世界的具體現象」，<sup>20</sup>而當吾人討論王夫之的身體認知時，即使以「身體觀」言之，當然也不是將「具體身體」或「肉體形軀」加以抽象描述，較合宜的解讀應是，在看似「器」的身體，實為即器即道的身體，是一種整體的生命觀照。

在場域的相關研究中，本文主要是參考布爾迪厄（Pierre Bourdieu, 1930-2002）的「場域」（field），<sup>21</sup>以及西田幾多郎（にしだ きたろう, 1870-1945）的「場所」。<sup>22</sup>首先，法國社會學家布爾迪厄指出，人（行動主體）在社會結構中的對應關係，乃是受到社會地位或職位等等的影響，並形成具有結構性的空間（力場，a field of forces），也就是說，社會是由各種場域所組成。而當吾人審視王夫之「力

<sup>20</sup> 蔡璧名：〈當莊子遇見 Tal Ben-Shanhar：莊子的快樂學程——兼論情境、情緒與身體感的關係〉，收入余舜德等人著：《身體感的轉向》（臺北：臺灣大學出版中心，2016年），頁224。

<sup>21</sup> 有關布爾迪厄的「場域」，參閱邱天助：《布爾迪厄文化再製理論》（臺北：桂冠出版社，2002年），以及黃俊：《布爾迪厄文化再生產理論道論》（北京：社會科學文獻出版社，2019年）。

<sup>22</sup> 有關西田幾多郎的「場所」，參閱西田幾多郎著，黃文宏譯注：《西田幾多郎哲學選輯》（臺北：聯經出版，2019年），頁163-240。以及藤田正勝著，林永強譯：《西田幾多郎：生與哲學》（臺北：聯經出版社，2016年），頁79-95。另外，必須稍作說明的是，為何本文使用「場域」？首先，使用「場域」一詞，並非王夫之場域觀近布爾迪厄而遠西田幾多郎，嚴格來說，王夫之的「氣」場域，與西田幾多郎「場所」有更多對話性。不過，無論是套用布爾迪厄的「場域」，抑或援引西田幾多郎的「場所」，皆可能造成混淆，因此本文用詞所思考者，仍是儘可能直接關注在王夫之義理自身，意即擇取「場域」或「場所」為用的第一考量，當在王夫之義理自身。而王夫之晚年義理名著《張子正蒙注》曾使用「域」字，如：「人各有形，形以內為吾氣之區宇，形以外吾之氣不至焉，故可立內外之名。性命乎神，天地萬物函之於虛靈而皆備，仁可以無不達，義可以無不行，氣域於形，吉凶禍福止乎其身爾。」見《船山全書》第12冊，頁119；「天德之生殺，本無畛域。」見《船山全書》第12冊，頁286。或者《讀通鑑論》：「至德之域」，見《船山全書》第10冊，頁88。故若將天地一氣視為「本無畛域」或「至德之域」的場域，「場域」應可更貼近王夫之義理。

爭」的場域，實可與之相互呼應。為何要力爭？正因身處於「掌握資源者／資源匱乏者」的競爭對立的社會結構。然而，王夫之的場域觀，又不能直接等同布爾迪厄的場域，如在抱獨的面向中，天地一氣之場域，則顯然是不自陷於社會結構的場域。其次，日本京都學派創始者西田幾多郎的「場所」，更有諸多精闢見解，助益本文對王夫之場域觀的探討，如「場所」是兼融時間與空間，故有別於「空間」(space)；「場所」是超越的，不是主觀的，而必須是客觀的；「絕對無的場所」，乃是包括對立有無的超越的絕對無；對「認知」的看法，不該是在「認知者／被認知者」的對立，而是必須從判斷的包攝性關係作思考……等等。基本上，王夫之力爭、藏身或抱獨任何一種場域，亦皆非只是「空間」，因為當自我開展出此場域時，必然融攝過去與未來於「現在」，<sup>23</sup>意即人當下活動的「現在」，必定是兼融時間與空間。或者，在王夫之的天地一氣場域，若以「無」言「氣」，「無」亦是超越且融攝「有／無」對立的「絕對無」。不過，王夫之從「氣」體現的場域，固然有消融對立，甚至跳脫人的某種框限，但是否即是「純粹經驗」？<sup>24</sup>甚至能夠「將道德建立在宗教之上」？<sup>25</sup>此應如黃文宏在譯注西田幾多郎《善的研究》時所言，「這一點是京都學派與新儒家在根本上不同的地方」，<sup>26</sup>王夫之的天地一氣場域，仍舊在以儒者自居的先決條件中，顯然也無意將道德建立在宗教之上。

要言之，正因王夫之《薑齋文集》所呈現的場域與身體，尚未被真正揭示，故而本文擬從「力爭與藏身：以『人』觀之的場域與身體」與「頑石與抱獨：以『氣』觀之的場域與身體」，試圖彰顯其場域與身體的思維方式，並說明為何且如何重視客觀現實。至於為何要由「以『人』觀之」與「以『氣』觀之」進行探討？蓋因王夫之歷經明清鼎革的時代巨變，當其身處其中，如何看待人之為人的課題，顯然更加鮮明與急迫。而「以『人』觀之」與「以『氣』觀之」，又是王夫之最明而可徵的觀人之法。簡單說，「以『人』觀之」是以「人」觀人，人之身體乃是人文社會的身體，場域也是人文社會的場域。然而「以『氣』觀之」是以「氣」觀人，人之身體是氣聚而成的身體，場域是天地一氣的場域。那麼下文便分此兩面進行探討。

<sup>23</sup> [明]王夫之：《思問錄內篇》，《船山全書》第12冊，頁404。

<sup>24</sup> 藤田正勝著，林永強譯：《西田幾多郎：生與哲學》，頁56。

<sup>25</sup> 西田幾多郎著，黃文宏譯注：《善的研究》(新竹：國立清華大學出版社，2019年)，頁19。

<sup>26</sup> 同前註。

## 二、力爭與藏身：以「人」觀之的場域與身體

首先，在「力爭與藏身」的面向，王夫之的場域與身體，主要立基於異於他者的「己」，或言「人」的視域。王夫之因挺立道德主體，形成己與他者相互衝突的場域，且身體是悲憤鬱結的緊繃。其次，尚需申明的是，本文以「面向」言「力爭與藏身」，非言「階段」，蓋因「階段」有時間區隔，但如「力爭」的以「人」觀之，雖常見於早期著作，亦可在中晚期著作找尋到相關訊息。是故，「面向」較能指出王夫之場域與身體觀的複雜性。下文即先談「力爭」，再論「藏身」。

### （一）力爭

王夫之「力爭」的場域與身體觀，主要呈現在隱居湘西草堂之前，約略在康熙十四年（1675）的五十六歲之前。其於〈家世節錄〉提及「力爭」二字：

嗚呼！先君之訓，如日在天，使夫之能率若不忘，庚寅之役，當不致與匪人力爭，拂衣以遯，或得披草凌危，以頸血效嵇侍中濺御衣，何至棲遲歧路，至于今日，求一片乾淨土以死而不得哉！<sup>27</sup>

本文認為「力爭」實為王夫之場域與身體觀的一種面向，尤其早年最顯著。據引文所示，王夫之縱使懊悔未能謹遵「先君之訓」，但仍舊有「以頸血效嵇侍中濺御衣」的求死想像。換言之，表面看似不欲與奸臣王化澄（?-1652）「爭」，卻又執著實踐臣道的「爭」死。於此，似可察見王夫之對身體（包括形軀肉體與道德主體）的理解，其用心全然聚焦在道德實踐。正因如此，王夫之身處的場域，<sup>28</sup>泰半呈現緊張或衝突，而身體雖屬剛強，卻難掩悲憤鬱結。有關場域的緊張或衝突，再援引〈章靈賦〉為證：

<sup>27</sup> [明]王夫之：《薑齋文集》，《船山全書》第15冊，頁219。

<sup>28</sup> 王夫之的場域，有時是指「生活空間」，如其遊歷的船山石；有時是指「心理空間」，如遊歷船山石所引發的孤獨感；有時是指身處天地一氣的「自我呈現」。而在此處所論的「力爭」，抑或下文將討論的「藏身」或「頑石」，通常皆非單純指生活空間或心理空間，而是兼攝主客的自我呈現。但是，三者仍舊有層次上的區別，即本文所欲逼顯的「以『人』觀之」或「以『氣』觀之」的場域。

勝調飢於紫龜兮，永眇視於躍馬。奮殘形以殆庶兮，危季歎於撩虎。<sup>29</sup>

是文後面小注則寫道：

癸未冬，張獻忠陷衡州，捕人士補偽吏。時絕食傷肌，以脫其污，庶幾襲任二子之意，然其得免虎口者僅矣。<sup>30</sup>

這「斲面刺腕」<sup>31</sup>以拒張獻忠（1606-1647）的事件，《薑齋文集》不只一處提及。王夫之站在明臣的立場，堅守立場並與他者（張獻忠）產生對立關係，場域是緊張的，身體亦是緊繃的。至於為何會與他者對立衝突，在〈刈草辭〉曾有一段揭露：

翳秋霖之滂沛，忽蔓草以紛披。奪園林之芳徑，浸階除而俱迷。蘭芷為之斂秀，群蔬亂其植時。<sup>32</sup>

王夫之承繼屈原的香草美人，從「蔓草」與「蘭芷」的對立，言君子小人之別。而且，「蔓草蓊然」的情況，不僅壓縮「蘭芷」的生存空間，同時也讓「群蔬亂其植時」。因此，對王夫之而言，或許他也不想要與人對立衝突，但「蔓草蓊然」的世道中，其又不得不如此。但無論理由為何，王夫之認知的場域，就是衝突對立的場域。

有關衝突對立的場域，以及緊張的身體，在〈九昭〉有更明顯的呈現：

〈蕩憤〉楚之勢不兩立者，秦也；自相欺百相奪者，秦也；懷王客死不共戴天者，秦也。懷王客死不共戴天者，秦也。屈子初合齊以圖秦，為張儀靳尚所阻，憤不得申。<sup>33</sup>

---

<sup>29</sup> [明]王夫之：《薑齋文集》，《船山全書》第15冊，頁185。

<sup>30</sup> 同前註。

<sup>31</sup> 同前註，頁103。

<sup>32</sup> 同前註，頁251。

<sup>33</sup> 同前註，頁158。



引文呈現出身體流盪著殺伐之氣，如若將「楚／秦」置換成「明／清」，「懷王」置換成「崇禎」，屈原自然成了王夫之，完全無違和感。更重要的是，此文的身體姿態，應是咬牙切齒之容。讀至此，不禁讓人再度想起數日不食寫下〈悲憤詩〉<sup>34</sup>的那個王夫之。是以，在此面向的視域中，王夫之尚未完全關注在天地一氣，以人為重，身體是社會的、文化的、禮儀的，非是關注通同的氣化身體。與「千古而下」<sup>35</sup>類似的，「方將之不可念兮，聊息乎長夜之曾會」，<sup>36</sup>這種孤獨的身體感受，成分多是怨、<sup>37</sup>恨、悔……等等負面情緒，如「遺孤頽之流連」，與下節的頑石之獨，有所不同。

事實上，除了政治上的明顯敵對之外，衝突也發生在日常生活上，如〈家世節錄〉記載一段有趣故事：

又曾以孟冬攜夫之上一山公塋，歸渡耒水，操舟人索錢不已。從人與之爭，其人爭而狂詈，刺刺不休，奪石相擲，及夫之馬首。夫之于馬上勸止之，愈不得止。夫之怒，令人搏之。其人掉舟中流，無可如何。先君見夫之怒不可遏，從容上肩輿去。使人傳命云：「此何難，且歸，徐告于有司捕繫。」夫之乃迴轡而反。抵家，先君色既不忤，又不一語及之。夫之不敢請。遲之數日，乃曰：「前者操舟狂夫，何以不屬之有司乎？」俛而微笑。夫之不覺汗之霑頤。先君乃為好語慰藉而起。<sup>38</sup>

與政敵立場之別，王夫之的「爭」，明顯是較為主動的一方。但此則故事顯然是被動一方，畢竟是操舟狂夫「索錢不已」在先，擲石「夫之馬首」在後，但無論如

<sup>34</sup> 據王啟〈大行府君行述〉所載：「甲申五月，聞北都之變，數日不食，作〈悲憤〉一百韻。」見《船山全書》第16冊，頁71。

<sup>35</sup> 〔明〕王夫之：《薑齋文集》，《船山全書》第15冊，頁156。

<sup>36</sup> 同前註，頁161。

<sup>37</sup> 如王夫之有《瀟湘怨詞》，見《船山全書》第15冊，頁793-804。對象雖寫瀟湘景色，用意卻在寄托身為明代遺民的亡國之哀怨，如「相眉黛嬌青，眼波凝綠，不是舊時面。」見《船山全書》第15冊，頁794；「聽哀雁啼更，孤篷打雨，難擬明朝旭。」見《船山全書》第15冊，頁799；「憶自尋香人去也，寒原夕堊悲餘燠。」見《船山全書》第15冊，頁801……等等，樂景寫哀情，更見其哀其怨。

<sup>38</sup> 〔明〕王夫之：《薑齋文集》，《船山全書》第15冊，頁221。

何，結果仍舊是己與他者的衝突，意即「爭」。要言之，王夫之衝突對象，不只是政敵，生活上有接觸者，皆可能衝突。

另外，王夫之的「力爭」，也有非直接面對面的他者，如老子、莊子、申不害（?-337 B.C.）、王守仁（1472-1529）……等等，此可參閱〈知性論〉與〈老莊申韓論〉：

故浮屠、老子、莊周、列禦寇、告不害、荀卿、揚雄、荀悅、韓愈、王守仁各取一物以為性，而自詫曰知，彼亦有所挾者存也……然而皆非性也。故其不知性也，非見有性而不知何以名之也。惟與性形影絕，夢想不至，但聞其名，隨取一物而當之也。<sup>39</sup>

我知其盡然傷心者倍甚於老莊，則已知老莊之賤名法以蕪安天下，未能合聖人之道，而固不敢背以馳也，愈於申韓遠矣……易動而難戢者，氣也。群起而焚人以逞者，匹夫蹶然之恩怨也。是以君子貴知擇焉。弗擇，而聖人之道且以文邪慝而有餘。以文老莊而有老莊之儒，以文浮屠而有浮屠之儒，以文申韓而有申韓之儒。下至於申韓之儒，而賊天下以賊其心者甚矣。後世之天下死於申韓之儒者積焉，為君子儒者潛移其心於彼者，實致之也。<sup>40</sup>

以「人」觀之的王夫之，顯然側重在如何分判君子儒與老莊之儒、浮屠之儒、申韓之儒的差異，如此觀照中的場域與身體，並非天地一氣的場域與身體，場域是強調相異的人之社會，身體是申明個別差異的社會之人，並非天地一氣的場域與身體。

有趣的是，王夫之以「人」觀之的場域與身體，固然多見於早年，但晚年亦會偶有顯露，如庚申年所作的〈螳鬪賦〉：

曦歎方凝，滄雲欲興。玄蚺觸氣，載戰於庭。壺子據梧徒倚，顰蹙而起曰：夫物固有所不自己者哉。于以蒸蒸涔涔，波颭煙委，盈氣盈心，挾為成理。

<sup>39</sup> 同前註，頁 84。

<sup>40</sup> 同前註，頁 87。

窮高天而無一罅之舒，互長日而無須臾之止，平水微搖而瀟灑，怒風倏徹于崔嵬。震宕無聊，不知攸似。若舍旃而莫容，唯役情於一死。<sup>41</sup>

王夫之是年已六十一歲，文章表層寫蟻鬥之慘烈，深層亦喻君子小人之爭鬥。因此，為何不言以「人」觀之的「力爭」，乃是其第一階段的場域與身體觀，理由即在這是一道複雜的議題，或許王夫之終其一生，對於場域與身體的思維，是永不停止的辨證。

## （二）藏身

《薑齋文集》除了「力爭」的場域與身體觀之外，另有一種似異實同的場域與身體觀——「藏身」，「藏身」是建構在以「物」觀之，且易被誤解為以「氣」觀之，但若細究便知，其思維方式仍舊陷溺在「人」，<sup>42</sup>並非以「氣」觀之的場域與身體觀。顯著例證是〈銘〉十一首，〈銘〉完成於王夫之五十二歲時，是時雖未居住在湘西草堂，但已隱居。而「藏身」二字乃見於〈硯蓋銘〉：

黃塵玄埃，切近其災。苟藏身之已密，彼於我何有哉。<sup>43</sup>

「藏身」表面言硯蓋若能藏身隱密，便可遠離「黃塵玄埃」，場域中的「硯蓋」與「塵埃」，遂成無有衝突對立的和諧情況，「硯蓋」亦獲得免災的保全。然而，此場域和諧與身體保全的可能，蓋因「硯蓋」必須「藏身」，「藏身」則已是帶著消極意味的應對方式。且一讀便知，「藏身」實為王夫之的生命經歷，即南明政權結束後的歸隱山林。因此應可接著申論，王夫之試圖「藏身」於「物」，身藏於物就是以「物」觀之。在這種思維面向裡，王夫之與「物」多有共鳴，己物共鳴當然浮現出天地一氣的想像。不過稍加注意便知，王夫之「藏身」所呈現的場域，已雖與之形成和諧關係，但亦僅是與己共鳴之物，而已卻有與「人」對立的「孤」

<sup>41</sup> 同前註，頁 196。

<sup>42</sup> 蓋因「藏身」的以「物」觀之，最終仍舊框限在「人」的視域，是故本文將之併入「以『人』觀之」的討論中。另一意圖則是，在「以『人』觀之」與「以『氣』觀之」的概分中，也較易指出王夫之「以『氣』觀之」的特色。

<sup>43</sup> [明]王夫之：《薑齋文集》，《船山全書》第 15 冊，頁 206。

感，非是包含「孤／不孤」的「獨」。如〈筆銘〉：

為星為燐，於爾分眇。為梟為麟，於爾傳真。吁嗟乎，吾懼鬼神。<sup>44</sup>

文中的「爾」與「吾」，顯然指出王夫之與稱頌的「筆」之間，仍舊為己是己而物是物。不過，「分眇」與「傳真」的書寫，又道出王夫之試圖將己之寓意，置放在對象之物之上。換言之，己與物之間的界線，某種程度上是被消弭。進一步說，王夫之透過「筆」自許能分判是非善惡，但此分判中，王夫之既消解己與物的隔閡，卻又增強己與他者（人）的鴻溝。而〈墨銘〉亦如是，王夫之與「墨」的關係，即墨即己，即己即墨，人物之分是瓦解，但「莠瀾」與「微言」的強烈對立上，卻又深深紮根於人我對立上，箇中皆是不斷顯示王夫之與他者不同的「孤」。這當然涉及王夫之具有「明遺民」身分，此身分遂使其無法直接跳脫人文社會的身分。若再深思則知，「孤」看似一人的感受，實則在社會各種對應中出現的自我觀照，如〈六十初度答徐蔚子啟〉的「生無益於人」，<sup>45</sup>人是處於社會對應關係之中，更易執泥在人己差異，加上困境的推波助瀾，遂凝塑成「孤」感。

事實上，「孤」字時常出現在《薑齋文集》的各類書寫中：

蓋聞業有待於傳人，無殊炫玉。道有需于仿古，終哂效顰。前百世而後千春，誰為知者。抱孤心而臨五夜，自用惘然。是以花無異採，非仍用其落英。水有同歸，不豫期於後浪。<sup>46</sup>

十八補郡文學，屢應賓興，文筆孤清，弗售于有司。<sup>47</sup>

春之雲，有半起而為輪困，有叢岫如雪而獻其孤黛；夏之雨，有互白，有淤澗，有孤裊，有隙日旁射，耀其晶瑩。<sup>48</sup>

<sup>44</sup> 同前註，頁 205。

<sup>45</sup> 同前註，頁 141。

<sup>46</sup> 同前註，頁 99。

<sup>47</sup> 同前註，頁 125。

<sup>48</sup> 同前註，頁 130。

陽禽回翼，地遠天孤。一線斜陽，疑非疑是。<sup>49</sup>

寒齋孤冷，紙牕回清夜之風；函丈優游，衾枕顧旦明之影。<sup>50</sup>

無論是墓表、遊記、稿序、爰書，抑或連珠的特殊文體，皆鑲嵌進「孤」字。而「孤」的描繪對象，則遍及自我、他者、他物及天地。再如「以旌三閭之志」<sup>51</sup>的〈九昭〉，文中提及「孤危」、「孤忠」、「孤情」、「孤月」及「孤遊」等等，<sup>52</sup>「孤」亦貫穿全文。相同情況也發生在《薑齋詩集》，如七十自定稿的五言律詩，即將此「孤」感，發揮的淋漓盡致。在所輯錄的四十二首中，直接將「孤」字入詩，共計十三首，可謂令人咋舌的高比例：

忘物仍憂亂，孤遊託耦耕。<sup>53</sup>

半峰黃葉小，孤樹暗禽歸。<sup>54</sup>

他時聞吹笛，莫遣憶孤音。<sup>55</sup>

遺怨留鴻字，孤吟閉鹿柴。<sup>56</sup>

百福宜他歲，孤心惜暮年。<sup>57</sup>

流螢孤一照，烏鵲緩雙星。<sup>58</sup>

<sup>49</sup> 同前註，頁 132。

<sup>50</sup> 同前註，頁 250。

<sup>51</sup> 同前註，頁 147。

<sup>52</sup> 同前註，頁 147-163。

<sup>53</sup> 〔明〕王夫之：《薑齋詩集》，《船山全書》第 15 冊，頁 392。

<sup>54</sup> 同前註，頁 393。

<sup>55</sup> 同前註，頁 394。

<sup>56</sup> 同前註。

<sup>57</sup> 同前註，頁 395。

寶刀蝕虎氣，孤鏡吼龍吟。<sup>59</sup>

微雨收難定，孤雲遠自歸。<sup>60</sup>

禽歸孤樹夕，月上半峰陰。<sup>61</sup>

薄靄孤星出，林風幾葉飛。<sup>62</sup>

雙淚初春盡，孤燈丈室封。<sup>63</sup>

雲暈孤輪影，珠圓曲港音。<sup>64</sup>

藕葉擎孤翠，榴珠啟半腮。<sup>65</sup>

「孤遊」與「孤心」，「孤」在己；「孤音」與「孤吟」，「孤」在人；「孤鏡」與「孤燈」，「孤」在物。而且詩題有「初秋」、「初夏」及「冬夕」，儼然「孤」感存在於一年各季之中。若再檢閱七十自定稿五言律的其它作品，如「抱哭老兵狂」、「天地儘清狂」、「秋老一林中」、「殘輝杖影斜」……等等，<sup>66</sup>雖無「孤」字，卻也能體會到蕭瑟場景的孤寂之感。要言之，王夫之的「孤」感，或顯或隱，五言律詩幾乎無處不現。再觀〈絕筆詩〉「荒郊三徑絕，亡國一臣孤。霜雪留雙鬢，飄零憶五湖。差足酬清夜，人間一字無」，<sup>67</sup>「亡國一臣孤」的「孤」，正可指出前述作品的

---

<sup>58</sup> 同前註。

<sup>59</sup> 同前註，頁 396。

<sup>60</sup> 同前註，頁 397。

<sup>61</sup> 同前註。

<sup>62</sup> 同前註，頁 398。

<sup>63</sup> 同前註，頁 400。

<sup>64</sup> 同前註，頁 401。

<sup>65</sup> 同前註，頁 402。

<sup>66</sup> 同前註，頁 400、401、402、403。

<sup>67</sup> 〔明〕王夫之：《船山詩文拾遺》，《船山全書》第 15 冊，頁 921。

「孤」，乃王夫之身體對亡國場域的無奈回應。那麼，王夫之欲使「己」藏身於「物」，可又據「物」針砭「人」（他者），「力爭」衍生出衝突對立的「孤」，仍舊流竄在「藏身」的王夫之身上。是故，此藏身的以「物」觀之，實又可劃歸在以「人」觀之。

誠如前述，「藏身」固然與物有所感通，但與「力爭」無有不同的是，與人之間是衝突對立。進一步再說，衝突對立的場域，直接造成道德主體的孤感之外，同時也加速形軀肉體的衰老，甚至是病痛，如〈種竹亭稿序〉：

江天風起，高閣秋新，把酒酌空，問騎鯨弄黍之客，人有賦心，仙依客影。不知今之以白首對江山，遽為殘夢，吟蔚子「各懷佳月人在春風」之句，何以還酬夙昔哉？陽禽回翼，地遠天孤……而余少於蔚子，衰乃倍之。<sup>68</sup>

此乃王夫之替友人徐芳（生卒不詳）《種竹亭稿》所寫之書序，而其旨在感慨「白首對江山」。除了「風起」、「客影」、「殘夢」及「天孤」等蕭瑟衰敗之景，文末更拈出友人雖較己年邁，但王夫之卻深覺自己較為「衰老」。相同感受亦在他文中重複出現，如〈丙寅歲寄弟姪〉、〈又與我文姪〉、〈又與幼重姪〉及〈與爾弼弟〉：

病軀日衰，後會又不知何日也……今年已衰老，稚有此心，願家族受和平之福以貽子孫，敢以直言為吾宗勸戒。<sup>69</sup>

與吾姪別，遂已三易歲矣。衰病老人，更能得幾三歲，通一字於左右也。<sup>70</sup>

無日不在病中，血氣俱盡，但靈明在耳。<sup>71</sup>

而愚日衰一日，經年不能出戶，未知更有相會之日否也？<sup>72</sup>

<sup>68</sup> [明]王夫之：《薑齋文集》，《船山全書》第15冊，頁132-133。

<sup>69</sup> 同前註，頁142。

<sup>70</sup> 同前註，頁144。

<sup>71</sup> 同前註。

<sup>72</sup> 同前註，頁145。

「今年已衰老」、「衰病老人」、「血氣俱盡」及「而愚日衰一日」，皆指明身體的衰老。顯然地，王夫之「藏身」後的身體，時常是衰老姿態。而且，衰老身體又不離病痛折磨，如「病軀日衰」與「無日不在病中」。其子王敵（1656-1730）於〈薑齋公行述〉曾載：「迄於暮年，體羸多病，腕不勝硯，指不勝筆，猶時置楮墨於臥榻之旁，力疾而纂註」，<sup>73</sup>衰老病痛對身體的影響，最明而可徵者，即在不勝筆硯這些過往輕而易舉之事上。再如「病眼忘春賞，芳辰競客遊」，<sup>74</sup>「病」體不只是與蕭瑟場域有共鳴，同時也將場域收攝在病體之中，「病眼」是身體對場域的收攝，身體感受透過「視覺」，重新定義場域。而「病骨喜衣輕」<sup>75</sup>則是拈出身體「觸覺」的被迫調整。除了視覺、觸覺的改變之外，夜不能寐的精神耗損，也是衰老病痛的一大折磨：

旦而思之，中夜不能寐焉。啟戶而視，有犬躍然，搖尾而迎，似解人意者。因銘以志警。<sup>76</sup>

中原未死看今日，天地無情喚奈何。拋卷小窗尋蟻夢，挑鐙一壁理漁蓑。流螢斷影疏萍亂，微窺斜窺宿鳥過。祇載閒愁清夜永，不驚白髮鏡中多。<sup>77</sup>

第一段引文，此銘雖寫守門犬，但文前小序言，為何突然要「銘以志警」，正因「中夜不能寐」。第二段引文，亦記錄夜不能寐，徒對無情天地呼喊奈何。試問為何夜不能寐？禍根在「力爭」的衝突對立，如〈不寐〉「含凄愁夢杳，魚柝警嚴城」，<sup>78</sup>「嚴城」描繪出庚寅年王夫之遭受政敵王化澄、雷德復（生卒不詳）等人迫害。<sup>79</sup>換言之，夜不能寐若非心中鬱結，就是身體病痛，但無論何者，皆會造成身體緊

<sup>73</sup> [清]王敵：〈薑齋公行述〉，《船山全書》第16冊，頁81。

<sup>74</sup> [明]王夫之：《薑齋詩集》，《船山全書》第15冊，頁397。

<sup>75</sup> 同前註。

<sup>76</sup> 同前註，頁252。

<sup>77</sup> 同前註。

<sup>78</sup> 同前註，頁278。

<sup>79</sup> 參閱王之春《船山公年譜》的「國朝順治七年（一六五〇），明桂王永曆四年，公三十二歲。」見《船山全書》第16冊，頁315-320。



繃或不適，正如〈八月六夜病不得寐有會而作〉的詩題名，<sup>80</sup>再明白不過。足見縱使「藏身」，但已與他者衝突對立的場域，造成身體內外各種破壞的遺毒，必然還是深刻影響著王夫之。吾人不難想像，衰老病痛所描繪的身體圖像，正與「世局艱難」<sup>81</sup>的場域，相互扣合成王夫之的生活日常。<sup>82</sup>其次，「衰老」與「靈明」，在〈又與幼重姪〉一文中，可謂被切割為二，是以王夫之「藏身」的身體觀，形軀肉體與道德主體之間，似乎尚未完全關注彼此影響的密合關係。因為，王夫之不斷釋放的「衰老病痛」訊息，關注在「人」的身體，而非全生全歸的天地一氣的身體。所以，衰老病痛也顯現王夫之在此面向中，似乎並未真正體現身體是場域的身體。簡單說，王夫之「藏身」的場域與身體觀，看似與物達成某種和諧關係，實則是與人衝突後的內縮，這難道不會陷溺「全身遠害，退隱已耳」<sup>83</sup>的未「立人道之極」？<sup>84</sup>職是之故，下文說明「頑石與抱獨：以『氣』觀之的場域與身體」，從「氣」立基的場域與身體，方能立人道之極，而不只是全身遠害的退隱而已。

綜合此節所論，王夫之在「力爭與藏身」的面向中，身體傾向以道德主體姿態進入場域，在混惡之世中，遂使身體與場域之人事物，形成一種斷裂關係。意即，身體是緊繃，場域是緊張，身體與場域是衝突對立。當然，「藏身」的身體，與「物」之間是有所感通，形成己物的和諧場域，不似「力爭」因挺立道德主體而赤裸地與人衝突，不過，當「藏身」回歸與人對應之時，那些敵對的他者，王夫之仍舊採取詆訾批判。

<sup>80</sup> [明]王夫之：《薑齋詩集》，《船山全書》第15冊，頁502。事實上，王夫之有為數不少的「病痛」書寫，如〈復病〉，見《船山全書》第15冊，頁393；〈病起連雨四首〉，見《船山全書》第15冊，頁411-412；〈述病枕憶得〉，見《船山全書》第15冊，頁681。王夫之在〈廣哀詩〉序文亦言：「迨平生交游凋替之頻仍，老棲巖谷，唯病相耦而已。」見《船山全書》第15冊，頁459，顯見「病」對其影響之深。

<sup>81</sup> [明]王夫之：《薑齋文集》，《船山全書》第15冊，頁144。

<sup>82</sup> 王夫之〈崇禎癸未賊購捕峻亟先母舅玉卿譚翁以死誓脫某兄弟於虎吻謝世以來仰懷悲哽者三十餘年翁孫以扇索敏姪書字綴為哀吟代書苦不能請先兄俯和益以老淚淫淫承睫不止〉：「楓林落葉嶽雲寒，兄弟披離片影單。九族憑誰容破壁，寸心已許付危湍。恩深草屨隨拖杖，命續霜刀惜刈蘭。今日涇陽回首處，蕭條白髮淚痕乾。」見《船山全書》第15冊，頁419。從崇禎癸未至是詩創作，身心糾結此事竟達三十餘年，故本文方言已成王夫之的「生活日常」。

<sup>83</sup> [明]王夫之：《薑齋文集》，《船山全書》第15冊，頁155。

<sup>84</sup> 同前註，頁395。

### 三、頑石與抱獨：以「氣」觀之的場域與身體

《薑齋文集》最重要且獨特的場域與身體觀，當屬「抱獨」，而「抱獨」思維又與「頑石」有關，二者呈現出以「氣」觀之的場域與身體。「頑石」與「抱獨」見於王夫之晚年著作〈船山記〉。〈船山記〉是一篇遊記短文，除了有晚年心情寫照（以船山石自喻），當然也可能有如劉鐵山特別強調的，<sup>85</sup>文中的船山場域之景色，全是憑空想像，只是對清政權的痛恨。然而本文認為更重要的是，〈船山記〉既與《張子正蒙注》修訂稿同屬王夫之的晚期作品，《張子正蒙注》的重氣、重乾坤並建、重人道……等等，是否會顯現在直抒胸臆的〈船山記〉？答案是肯定的，當王夫之在全身遠害之際，固然堅守儒學的挺立道德主體，但對客觀現實卻有強烈的感受。是以〈船山記〉裡呈現以「氣」觀之的場域與身體觀，恰是重氣、重人道及重視客觀的印證。

至於〈船山記〉有何獨特的義理訊息？下文則由「頑石：以『氣』觀之的場域」與「抱獨：以『氣』觀之的身體」進行闡釋：

#### （一）頑石：以「氣」觀之的場域

「頑石」是王夫之對「船山」的「有石如船」的說法，本文認為不僅是觀照自我的想像，更涉及對場域的思維方式，即透露以「氣」觀之的場域。據〈船山記〉所載：

船山，山之岑有石如船，頑石也，而以之名。其岡童，其溪渴，其斬有之木不給於榮，其草癯靡紛披而恒若凋，其田縱橫相錯而隴首不立，其沼凝濁以停而屢竭其瀕，其前交蔽以絃送遠之目，其右迤於平蕪而不足以幽，其良禽過而不棲，其內趾之獰者與人肩摩而不忌，其農習視其墜埒之坍塌而不修，其俗曠百世而不知琴書之號。然而予之歷溪山者十百，其足以棲神怡慮者往往不乏，顧於此閱寒暑者十有七，而將畢命焉，因曰：此吾山也。<sup>86</sup>

首先，吾人皆知後世常用「王船山」稱呼王夫之，此實因晚年隱居石船山麓之故。

<sup>85</sup> 劉鐵山：〈抱獨情，發亡國憤——《船山記》探幽〉，頁 42-45。

<sup>86</sup> 〔明〕王夫之：《薑齋文集》，《船山全書》第 15 冊，頁 128。

然讀此文便知，「船山」二字的重要意義，更在於王夫之直言「此吾山也」。那麼，被王夫之視為「吾山」的船山，究竟是何樣貌？船山之名，乃因山上「有石如船」。但「有石如船」的外貌形狀，顯然非是王夫之將自我生命與之呼應處，關鍵當在「頑石」二字。所謂「頑石」，主要是此石在船山整體場景的獨特認知。而從「岡童」、「溪渴」、「不給於榮」、「恒若凋」……等等描繪得知，「船山」給予王夫之的感受是蕭瑟殘破。試將此蕭瑟殘破之景與衡山相較：

結天元以紐靈，扈陽冶之鴻施。母黃精之函載，炳相見於重離。帝宅炎以誕命，帙萬年而不辭。<sup>87</sup>

其草則有黃精少辛，芎藭射干，幽蘭茱萸，芍藥芳荃，苦葳甘菊……其木則有檉桂厚朴，榛橡含桃，丹楓英梅，梓榲夏稻……其泉則有金砂娑羅，貫道水簾，龍池洗衲，虎跑三潭，春草載榮，石髓飛甘……其獸則有蔚豹文狸，獨猿歧雉，駒駱山都，豪豕刺蝟……其鳥則有素鷗白練，山雞吐綬，睨皖鶯啼，鈎翰雉雉。<sup>88</sup>

首段引文是〈南嶽賦〉書寫衡山的開場，不僅匯聚天地靈氣，又是炎帝受命之地，可謂氣勢磅礴。次段引文則是描繪南嶽衡山的繁榮景色，更顯船山之蔽。南嶽衡山是一片繁榮，有蘭有桃，有水簾有龍池，有獸有鳥，復觀〈船山記〉的「良禽過而不棲」，頓生「繁榮／蕭瑟」的強烈對勘。正如王夫之的自白，「歷溪山者十百」而「足以棲神怡慮者往往不乏」，而南嶽衡山不就是「足以棲神怡慮」的隱居修身處？縱使不選南嶽衡山，尚有如〈雲臺山〉：「佛宇不可知，雲留高樹裡。日落鐘磬聲，隨雲度溪水」、〈伊山〉：「雲煙開綠畝，金碧動青林。香篆迎風入，鐘聲過鳥尋」、〈東臺山〉：「半峰明紫樹，群岫倒蒼灣。仙館簫聲歇，漁舟隔浦還」……等等，<sup>89</sup>亦是景色宜人。但為何偏要認定「船山」即「吾山」？顯然地，這不僅僅是單一地景的問題，而是王夫之當下如何以其身體（己）回應場域（天地）的問題。所謂當下回應，乃王夫之的客觀現實情況，即「顧於此閱寒暑者十有七，而

<sup>87</sup> 同前註，頁 165。

<sup>88</sup> 同前註，頁 169-171。

<sup>89</sup> [明]王夫之：《薑齋詩集》，《船山全書》第 15 冊，頁 343、349、351。

將畢命焉」，此說明已與天地萬有在每個當下構成一個只屬於那個當下的客觀現實。〈船山記〉另一段文字，更明白指出此意：

是故翔視乎方州，而尤佳者出；而跼天之傾，躋地之坼，扶寸之土不能信為吾有，則雖欲選之而不得。蠲其不歡，迎其不棘，江山之韶令，與愉恬之志相若則相得；而固為棘人，地不足以括其不歡之隱，則雖欲選之而不能。仰而無憾者則俯而無愁，是宜得林巒之美蔭以旌之；而一坏之土，不足以榮吾所生，五石之煉，不足以崇吾所事，楫以叢棘，履以繁霜，猶溢吾分也，則雖欲選之而不忍……夫如是，船山者即吾山也，奚為而不可也！<sup>90</sup>

「雖欲選之而不得」與「則雖欲選之而不忍」的不得不忍，乃是王夫之的時處位的不得不忍。要言之，不是王夫之，或可選擇雲臺山為吾山，不是那個「顧於此閱寒暑者十有七，而將畢命焉」的王夫之，或亦能選擇南嶽衡山為吾山。但在〈船山記〉那時的王夫之，就必須在那個當下的客觀現實裡，言船山是吾山，因為「頑石」是與「王夫之」相互印證的場域之對象，這或許可說是囿限，但也可說是尊重客觀現實。

進一步言，王夫之以「頑石」言「船山」，「船山」又非只客觀現實之對象。那麼，為何已與物之間能夠感通？肇始於王夫之重視「氣」，且將「氣」視為天地萬有的根本，故「頑石」自是氣化場域的可感通之對象。至於王夫之如何理解「氣」？晚年重要代表著作《張子正蒙注》，有幾段值得注意的說法，首先是：

虛空者，氣之量；氣彌淪無涯而希微不形，則人見虛空而不見氣。凡虛空皆氣也，聚則顯，顯則人謂之有，散則隱，隱則人謂之無。神化者，氣之聚散不測之妙，然而有迹可見；性命者，氣之健順有常之理，主持神化而寓於神化之中，無跡可見。若其實，則理在氣中，氣無非理，氣在空中，空無非氣，通一而無二者也。其聚而出為人物則形，散而入於太虛則不形，抑必有所從來。蓋陰陽者氣之二體，動靜者氣之二幾，體同而用異則相感而動，動而成象則靜，動靜之幾，聚散、出入、形不形之從來也。<sup>91</sup>

<sup>90</sup> [明]王夫之：《薑齋文集》，《船山全書》第15冊，頁128-129。

<sup>91</sup> [明]王夫之：《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁23。

分三點說明：其一，王夫之承繼張橫渠（1020-1077）的「太虛一氣」，<sup>92</sup>認為天地就是「氣」，言「虛」言「空」，無非亦是「氣」。其二，無論是人，抑或是物，當然也是氣聚而成，一旦氣散，則是歸復太虛一氣。其三，王夫之以「陰陽」言「氣之二體」，也就是其《易》學的「乾坤並建」說法，此乃從實有的陰陽二氣言「氣」。<sup>93</sup>因此，王夫之未有在萬物之先的氣，意即「太極」也只是「陰陽二氣之化之渾合」，<sup>94</sup>意即道在器中或即器即道。<sup>95</sup>換言之，以「氣」觀之的場域，成為王夫之重視客觀現實的先決條件，若天地非是「氣」，客觀現實便無所依憑。

再者，以「氣」觀之的場域，人與他者他物遂有感應感通之可能：

此言聖人存神之妙，物無不相感應之理。其出而加乎物，物入而應乎己，用無不利，皆有不知其所以然而然之妙。蓋繇萬物之生成，俱神為之變易，而各含網緼太和之一氣，是以聖狂異趣，靈蠢異情，而感之自通，有不測

<sup>92</sup> 王夫之言「太虛一氣」之「虛」，乃是「虛涵氣，氣充虛」之「虛」，非如釋老之空虛之虛，見《船山全書》第12冊，頁30。不過，王夫之對「太極」與「陰陽二氣」的理解，雖受橫渠「太虛即氣」影響，但又強調陰陽二氣是自始已分，意即「太極」是「陰陽之渾合者而已」，在陰陽二氣之前，非有一根源「太極」。

<sup>93</sup> 王夫之於《張子正蒙注》中，亦多次提及「一氣」，如「一氣之中，二端既肇，摩之蕩之而變化無窮，是以君子體之，仁義立而百王不同法，千聖不同功。」見《船山全書》第12冊，頁42。或者「故直言氣有陰陽，以明太虛之中雖無形之可執，而溫肅、生殺、清濁之體性俱有於一氣之中，同為固有之實也。」見《船山全書》第12冊，頁80……等等，此多指陰陽二氣渾合、太虛、太和及太極。

<sup>94</sup> 唐君毅對王夫之的「氣」，曾有一段精闢討論：「以其哲學思想而論，取客觀現實的宇宙論之進路，初非心性論之進路，故特取橫渠之言氣，而去橫渠太虛之義。彼以氣為實，頗似漢儒。然船山言氣復重理，其理仍為氣之主，則近于宋儒，而異于漢儒。惟其所調理雖為氣之主，調理無理，調理為氣之理，則同于明儒。明儒言氣，或溯之于未始有物之先之元氣，如王廷相；船山則即器似言氣，從不溯氣于未始有物之先，則大異于明儒。又其言氣，不言一氣之化，而言二氣之化；二氣之德為乾坤，故其講易，主乾坤並建，謂太極即陰陽二氣之化之渾合。此又異于先儒二氣原于一氣之說。」見《中國哲學原論·原教篇》，頁516。

<sup>95</sup> 有關王夫之即器即道或道器不二的說法，如《周易內傳》：「此以形而發生乎用之利，可即器以遇道者也。聖人作《易》之意，合上下於一貫，豈有不可見之秘藏乎！」見《船山全書》第1冊，頁569。或者《周易外傳》：「然則上下无殊畛，而道器无異體，明矣。天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可調之道之器也。」見《船山全書》第1冊，頁1027。

之化焉。萬物之妙，神也；其形色，糟粕也；糟粕異而神用同，感之以神而神應矣。<sup>96</sup>

王夫之與「頑石」的感通，正是基於「各含綱緼太和之一氣」，因萬物生成皆分自太和一氣，所以「氣」已提供相互感通的最原始可能。吾人也透過王夫之對「頑石」的感通，獲知其「氣」不是理論，而是被體現的生活感受。要言之，此思維方式即是以「氣」觀之，即人與天地是在一氣的整體之中，所以思維「人」就必須思維「場域」，唯有如此，方是真實認知「人」的整體，才不會落入只聚焦於道德主體的扭曲認知。另外，必須追問的是，己與天地萬有同在一氣整體中，遂有彼此感通之可能，然而所謂「感之以神而神應矣」的感通，能否跳脫形軀肉體而專就道德主體言？誠如前文已提及的，王夫之認為道在器中，離器而無道，是故身體也如此觀，身體必須是形軀肉體與道德主體的不二，道德主體在形軀肉體之中。《周易外傳》有言，「形而上者，非无形之謂。既有形矣，有形而後有形而上。无形之上，亘古今，通萬變，窮天窮地，窮人窮物，皆所未有者也」，<sup>97</sup>在氣聚為人的有形之後，方有形而上的道德主體，卻未存在一個「無形」的形而上者。此種思維身體的方式，源自王夫之將「氣」視為天地萬有的根本之故。更重要的是，「頑石」的以「氣」觀之，場域非限縮在人文社會，而是含納人文社會的天地。此時，場域的凋蔽與榮華，乃是一種自由對應的關係，隱居不必好山好水。縱使場域是凋蔽，亦無自虐之感，同樣可以是自在安處的場域。

接著回問，南嶽衡山為何無法有「吾山」之感？可能原因有二：一是據〈南嶽賦〉：「朱陵通真，釋子彌天，羽客乘雲，九仙霄舉……以故金碧璀璨，堵窳穹崇，比岫聯香，接宇聞鐘。花雨成蹊，白雲在封」<sup>98</sup>可知，南嶽除了有「足以棲神怡慮」的山川地貌之外，其實更是佛道寺觀聚集地，此種無執逍遙的化外天地，王夫之或許認為只完成與物不傷，固然尚存人道，卻未立人道之極。<sup>99</sup>二是，「顧

<sup>96</sup> 〔明〕王夫之：《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁43-44。

<sup>97</sup> 〔明〕王夫之：《周易外傳》，《船山全書》第1冊，頁1028。

<sup>98</sup> 〔明〕王夫之：《薑齋文集》，《船山全書》第15冊，頁172。

<sup>99</sup> 〔明〕王夫之認為莊學雖可通君子之道，卻未立人道之極，是說見於《莊子解》：「莊生以此見道之大圓，流通以成化，而不可以形氣名義滯於小成。……其言較老氏橐籥之說，特為當理。周子太極圖，張子『清虛一大』之說，亦未嘗非環中之旨。但君子之學，不鹵莽以師天，而近思人所自生純粹以精之理，立人道之極；則彼知之所不察，而憚於力行者也。」見

於此閱寒暑者十有七，而將畢命焉」，「船山」作為王夫之生命最終歸復天地的場域，遂使其產生獨特的情感聯結。不過，在「良禽過而不棲」與「其鳥則有素鷗白練」的對照組中，其實還有一項重要訊息，王夫之固然將「船山」視為「吾山」，然其思維異於「力爭與藏身」，在此面向裡，己與物、他者的相異，雖然仍舊存在，但非衝突對立的緊張關係，而是各自展現的相異。更重要的是，各自展現的差異，又容納在天地一氣的相同場域中。當其言「偶然謂之，歛然忘之，老且死，而船山者仍還其頑石」，<sup>100</sup>「船山」已非〈孤鴻賦〉的「孤鴻」，僅是代人立言，具有人之文化身體的強烈侵入感，船山頑石與王夫之之間，既在天地一氣中獲得共鳴，卻又各自完好獨立。要言之，「異」與「同」不是對立的「異／同」，而是天地一氣裡無有對立的「異－同」。未因如此便否定船山以外的地方，就如同自己堅持儒者身分的同時，亦未否定「為浮屠去」的方以智(1611-1671)。<sup>101</sup>試問，這難道只是王夫之表現孤芳自賞的方式？還是受到天地一氣的整體思維，遂有正面認知「己」與「非己」的同存意義。

至此，吾人可知王夫之與「頑石」的感通，顯示場域是身體的場域。王夫之體現人道必須在所對應的場域之中，而這個直接且實實在在的對應，又必須根植在「身體」。所以，場域是身體的場域，此思維依然緊扣在即器即道，抑或道器不二。由此故知，場域必須是從「身體」對應的場域。這才不會陷溺於知識上、理論上的場域，言身體對應的場域，即是包含理解與實踐的知行不二的場域，那麼看似只代表「有」的形軀肉體，其實是含攝「有無」的氣化身體。猶如西田幾多郎的「絕對無」，必須是含攝有無的場所，<sup>102</sup>在王夫之的「無極而太極」說法

---

《船山全書》第13冊，頁395。另可參閱施盈佑：〈王船山莊學之「德凝」觀——評鷺莊學為何通君子之道而又未立人道之極〉，《彰化師大國文學誌》第19期（2009年12月），頁281-304。

<sup>100</sup> 〔明〕王夫之：《薑齋文集》，《船山全書》第15冊，頁129。

<sup>101</sup> 據〔明〕王夫之《永曆實錄》的〈李、文、方列傳〉所載：「永曆三年，超拜禮部尚書、東閣大學士，不拜。詔遣行人李渾敦趨入直，以智野服辭謝，不赴。平樂陷，馬蛟麟促以智降，乃舍妻子，為浮屠去。」見《船山全書》第11冊，頁222。

<sup>102</sup> 西田幾多郎著，黃文宏譯注：《西田幾多郎哲學選輯》，頁179。正如前言處所述，王夫之的場域觀，與西田的場所或相關討論，實有不少對話空間。除了內文提及的「絕對無」，再如西田幾多郎的「事實原樣」與「純粹經驗」，見藤田正勝著，林永強譯：《西田幾多郎：生與哲學》，頁56。那種未被概念化、抽象化的人事物原貌，而王夫之所體現的天地一氣之場域，亦有未被概念化抽象化的意味，人與天地萬有的對應關係，回歸最純樸的對應關係，此才會

中，「無」只是對「有」的某種形容，天地並未存在一種真正的「無」，因為天地一氣，天地始終是實有。

有趣的是，以「氣」觀之的場域，促使王夫之對「人」的理解，開始有所變化。而此種變化已有學者注意到，劉滄龍〈承認自然——霍耐特承認理論與王夫之氣的思想〉一文曾提及，<sup>103</sup>王夫之「二氣交感」的「氣」，實能拓展補充霍耐特「承認自然」的不足：

從「感受之學」此一美學的本質規定來看，王夫之強調陰陽二氣之間的感應、回應，不僅是屬人的「感受之學」，也超出人的社會性存在，而指向「感受之學」的自然性存在，通向天地萬物的交相感應。<sup>104</sup>

其中二氣夜感的思維貫通了自然現象與人文社會，陰陽二氣既是互為內在他者的相異個體，又在交感互動中相反相成、互濟共生。<sup>105</sup>

從氣的思維切入，人與自然之間也可能具有一種「在他者中保有自我」的交感運動關係。我們不必把「他者」封限在社會關係中的他人，而可以是人在面向世界與自然環境時，在共感的一體聯繫中既互為別異又交感互濟的自他關係，這是陰陽二氣易道的根本原理。<sup>106</sup>

是文立論既與西方思想家進行對話，且能清晰揭示船山義理的精髓。〈船山記〉正是關注陰陽二氣交感的王夫之，晚年對自我生命的一種認知，且此認知涉及到生

---

是最貼近真實，道德活動也才會更加真實。也正因為消除概念抽象化，所以人之為人的樣貌，也會還原到如何真正認識，如在生死觀的討論中，明遺民不必然人人皆要走上以身殉國，畢竟在天地一氣的場域，人可能有不同的道德實踐，如王夫之最終隱居山林述百經，便是其中一種可能。不過，王夫之義理與西田哲學雖然具有對話空間，卻不代表二者可以完全等同，如王夫之場域觀是建構在「氣」，故在立基點上已有不同。

<sup>103</sup> 劉滄龍：〈承認自然——霍耐特承認理論與王夫之氣的思想〉，《國文學報》第 61 期（2017 年 6 月），頁 69-93。

<sup>104</sup> 同前註，頁 82。

<sup>105</sup> 同前註，頁 83-84。

<sup>106</sup> 同前註，頁 86-87。



命所處的場域，涉及到活動在場域中的身體，這種理解「人」的方式，就是立基在二氣交感，既重視客觀現實，但又不是對客觀現實的屈服，亦非對主體積極能動的無視。換言之，王夫之徹底明白人之為人，就必須與客觀現實有所對應，就必須進入存在的活生生場域，因此特別重視己與天地萬有的「相接」。<sup>107</sup>至此，下文即可探討「抱獨」，揭示王夫之如何理解「人」，如何重視客觀現實，又能堅持挺立道德主體，簡單說就在以「氣」觀之的身體觀。

## （二）抱獨：以「氣」觀之的身體

「抱獨」且觀〈船山記〉所述：

古之所就，而不能繫之於今；人之所欲，而不能信之於獨。居今之日，抱獨之情，奚為而不可也？古之人，其游也有選，其居也有選。古之所就，夫亦人之所欲也。<sup>108</sup>

在以「氣」觀之的場域裡，王夫之如何看待自己？實可由「抱獨」作說明。首先，「抱獨」是從「情」言之，即為活生生的身體感受。張珣〈物與身體感理論：以香為例〉一文曾提及「在地感知」，其言：

感知需要身體感官、感知、記憶、情緒、認知、社會關係、宇宙觀等等一起作用。而人從來無法憑空感知，一定是在某一時空環境之下進行感知活動，因此，感知一定是受到後天文化的學習與制約，而不是超越文化時空的。<sup>109</sup>

---

<sup>107</sup> 王夫之《張子正蒙注》曾言：「際者，兩相接而成之謂。」見《船山全書》第12冊，頁62。「際」是每一個當下，而「相接」則是構成每個當下的對應。

<sup>108</sup> 〔明〕王夫之：《薑齋文集》，《船山全書》第15冊，頁128。

<sup>109</sup> 張珣：〈物與身體感理論：以香為例〉，收入余舜德等人著：《身體感的轉向》，頁67。

人的存在一直是處於有機或無機的環境當中，亦即，人無法單獨存在。那麼，人的身體感，除了對自我體內的感覺之外，應該都是與外物互動互響所引起的身體感。<sup>110</sup>

據此思考〈船山記〉的「抱獨之情」，這種身體感知或情緒，正是由道德主體與場域之物（頑石）構成，猶如前述曾言與物的相交相感，這必須奠基在客觀現實情境的場域。換言之，「抱獨」實為王夫之身體觀的最直白說明，身體是場域中的身體，此即從「情」言「抱獨」的首要訊息。其次，前文曾言王夫之喜用「孤」字，然而〈船山記〉全文未用「孤」字，如言「一坏之土」而不言「孤塋」，言「頑石」而不言「孤石」，是否因為不再言己與人之異？實則不然，在〈船山記〉呈現的「抱獨」，仍舊昭示己與他者之異，然而有所殊異的是，「孤」是衝突對立中的身體感受，「獨」是安於自分的身體感受。「孤」以負面情緒為主，激憤他者為何與己相異；「獨」以正面情緒為主，理解己與他者相異的自我價值。要言之，「獨」與「孤」雖皆關注己與他者之異，但由「孤」感轉為「獨」感，<sup>111</sup>「獨」較似同中存異，而非異中言異。另要申明的是，由「孤」轉為「獨」，「孤」亦提供王夫之體現「獨」的契機，意即在衝突對立的「孤」，促使王夫之更能清楚檢視自我，乃至最終以「氣」觀照天地與自我。而此種轉化過程，正是在客觀現實中發生，非是純粹關注在道德主體的義理創發。最後，無論身體是場域中的身體，抑或正面看待己與他者之異，「獨」之所以可能，其因即在以「氣」觀之，而非以「人」觀之。由是言之，

<sup>110</sup> 同前註，頁 69。

<sup>111</sup> 美國學者 Paul Tillich 曾言：「勇氣的本體論仍需包括焦慮的本體論，因為它們是相互依存的……那產生焦慮的，不是對於普遍的短暫性的認識，甚至也不是對於他人之死的體驗，而是這些事件對於我們自己不得不死這一潛在意識所產生的印象。焦慮就是有限，它被體驗為人自己的有限。」見〔美〕蒂利希（Paul Tillich）：《存在的勇氣》（貴州：貴州人民出版社，1998年），頁 29。「與焦慮相對的恐懼，總有一個確定的對象，這對象可以被直面、被分析、被進攻、被忍受。人可以對之採取行動並在採取行動的過程中參與到它中間去——甚至在鬥爭的形式上也是如此。以這種方式，人可以把對象納入他的自我肯定。勇氣能夠迎戰每一恐懼的對象，因為這是一種使參與成為可能的對象……然而焦慮卻不是這樣；因為焦慮並無確定的對象，或者用一句自相矛盾的話來說，焦慮的對象是對每一對象的否定。」見《存在的勇氣》，頁 29-30。王夫之最終需要處理的課題，已經不只是明清鼎革這個客觀現實，而是身為人的王夫之，是否認同自己曾經是好好活著的客觀現實之人？因此，「孤」可以視為王夫之迎戰可看見的明清鼎革的恐懼，而「獨」則是王夫之承擔不可見的生命有無價值的焦慮。

此面向的場域與身體，完全是以「氣」觀之的思維，身體是場域的身體，<sup>112</sup>無論是從形軀肉體觀照身體，還是從道德主體觀照身體，王夫之的「身體」，就是天地一氣的身體，意即是氣聚而生，氣散而死的身體，此即「蓋氣者吾身之與天下相接者也」。<sup>113</sup>身體的認知，不可切割成為二，形軀肉體是形而下，道德主體是形而上，皆在「形」言形而上下，若無此「形」，便無形而上下。要言之，當天地賦予人「形」，便已包含形軀肉體與道德主體的不二，而此形而上下的「形」，即為王夫之洞察到的身體。

「抱獨」既屬以「氣」觀之的身體觀，那麼又有何重要義蘊？援引〈船山記〉末幾行作說明：

無可名之於四遠，無可名之於末世，偶然謂之，歛然忘之，老且死，而船山者仍還其頑石。嚴之瀨、司空之谷、林之湖山，天與之清美之風日，地與之豐潔之林泉，人與之流連之追慕，非吾可者，吾不得而似也。<sup>114</sup>

首先是坦然面對身體的「老且死」。在〈船山記〉的陳述裡，除「老且死」之外，也曾言「而將畢命焉」，共計兩次提及死亡。而有關死亡議題的遍顯，實可勾勒出王夫之的身體觀。死亡，可謂每個生命不得不面對的最大限制，王夫之是如何看待死亡？在「力爭與藏身」面向上，曾討論過老病，而老病的最後階段，即是「死亡」。然而，老病死是自然死亡，但在明清鼎革之際，王夫之便已遇上「死／不死」的課題，如《讀通鑑論》所言：「蹈死之道而死者，正也；蹈死之道而或不死者，時之不偶也；蹈死之機而死者，下愚而已矣」。<sup>115</sup>王夫之並不贊同明遺民，皆必須

<sup>112</sup> 黃冠閔曾指出梅洛龐蒂的「身體主體性」，乃是：「『世界』作為與身體交織的一個不可化約的領域，則是一個關鍵；身體是世界經驗的基礎，並不排除世界是身體經驗實現的場所。在可逆性的概念中，身體也是世界顯現的場所。」見〈觸覺中的身體主體性——梅洛龐蒂與昂希〉，《臺大文史哲學報》第71期（2009年11月），頁179-180。

<sup>113</sup> 〔明〕王夫之：《讀四書大全說》，《船山全書》第6冊，頁922。

<sup>114</sup> 〔明〕王夫之：《薑齋文集》，《船山全書》第15冊，頁129。

<sup>115</sup> 〔明〕王夫之：《讀通鑑論》，《船山全書》第10冊，頁1067。近代學者對此議題已有抉發，如趙園的精彩評論：「王夫之之論的有力，在其指出『死社稷』、『死封疆』、『死城守』均為對經典的誤讀，並由此歸結為明人的不學……王夫之更反復借唐宋史實說明末之事。『唯唐之君臣，不倡死社稷之邪說，沮捲士重來之計。』」見氏著：《明清之際士大夫研究》（北京：北京大學出版社，2006年），頁24。

慷慨就死，而必須審時度勢，此即「有死之道焉，有死之機焉」。<sup>116</sup>王夫之雖認同「唯一死而志事畢矣」，<sup>117</sup>但必須是在「守孤城，絕外救，糧盡而餒」<sup>118</sup>的場域中，而非每個場域皆是「唯一死而志事畢矣」。「不死」其實也涉及到對「身體」的想像，「死」當然可以成就「志」，但無可諱言的，「死」更意味著「身體」中「形軀肉體」是次要。換言之，從「不死」重新認知「身體」，關注重心已非只是明清鼎革的政權問題，而是擴大為如何將一己純氣歸復天地的人道問題。類似轉向亦不只在王夫之，如顧炎武有「亡國／亡天下」之論：

有亡國，有亡天下。亡國與亡天下奚辨？曰：易姓改號，謂之亡國；仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下。……是故知保天下，然後知保其國。保國者，其君其臣肉食者謀之；保天下者，匹夫之賤，與有責焉耳矣。<sup>119</sup>

「亡國／亡天下」之區分，其實也反應出明遺民如何理解身體與場域的關係，因為從「國」至「天下」，身體本只是有明一朝的身體，一旦基準調整為「天下」時，身體已是天下之身體。此擴大是巧妙的偏移，因為關注在天下，身體不再侷限於「明」，故而明亡身可不亡。且成為天下之身體，無疑較明政權之身體，具有解放意義。<sup>120</sup>事實上，在明亡之際，死或不死，必然是士大夫需要面對的抉擇，而王

<sup>116</sup> 同前註，頁 1067。

<sup>117</sup> 同前註，頁 870。

<sup>118</sup> 同前註。

<sup>119</sup> 〔明〕顧炎武著，黃汝成集釋，樂保群、呂宗力校點：《日知錄集釋》（上海：上海古籍出版社，2006 年），頁 379。

<sup>120</sup> 此思不僅在王夫之，或者顧炎武等少數人上，如萬壽祺（1603-1652）曾言：「功名事，在汝兄弟自斟酌之，我不勸，亦不阻。」參閱何冠彪：《明末清初學術思想研究》（臺北：臺灣學生書局，1991 年），頁 147。再如全祖望〈題徐獨石傳後〉：「獨石笑曰：『吾輩不能永錮子弟以世襲遺民也，亦已明矣。然聽之，則可矣；又從而為之謀，則失矣。』」當然，此中仍有缺憾，即如王夫之身處明清鼎革者，雖不禁子弟為清政權效力，但己身仍舊以守節為重。但不可否認的是，縱使未能完全解放身體，「天地一氣」的基本論調，已將身體投向天地的無限，而非在明政權的有限時空之中。這種身體觀的變化，其實就是受到場域的影響，若非明清鼎革的獨特場域，或許王夫之即不會有頑石抱獨之感，也不會特別強調「氣」或「全生全歸」。而何冠彪所認為的：「至於高唱種族思想的王夫之允許子孫從事舉業……就不能

夫之亦無可逃避。然而，尤可注意的是，當死亡議題在可以自行選擇上，將是一種身體感受，但在無法自行選擇，隨著老病而不得不面對時，又將是另一種身體感受。而不得不面對的無法選擇，才是關注到形軀肉體的身體觀，自行選擇較像是忽略形軀肉體的身體觀。因此，此處暫且撇開能夠自行選擇的死或不死，直接檢視王夫之如何面對不得不的死亡，如聽聞好友方以智逝世，即寫下〈聞極丸翁凶問不禁狂哭痛定輒吟二章〉：

長夜悠悠二十年，流螢死焰燭高天。春浮夢里迷歸鶴，敗葉雲中哭杜鵑。  
一線不留夕照影，孤虹應繞點蒼烟。何人抱器歸張楚，餘有南華內七篇。<sup>121</sup>

三年懷袖尺書深，文水東流隔楚潯。半嶺斜陽雙雪鬢，五湖煙水一霜林。  
遠遊留作他生賦，土室聊安後死心。恰恐相逢難下口，靈旗不杳寄空音。<sup>122</sup>

王夫之透過詩文抒發己情，「長夜」、「死焰」、「敗葉」、「孤虹」及「靈旗」等等，皆是傷痛情緒化為文字。而吾人欲問的是，王夫之為何會「狂哭」？本文認為此當下的王夫之，是「孤」而非「獨」，主要以「人」觀之。正因關注在「人」，所以尚未以「氣」思索人之死亡。好友亡故如此，親人亡故亦如此，〈武夷先生暨譚太孺人合葬墓誌〉即有：

嗣學不明，守死不篤，令聞永謝，僅保孤封于此嶽阜，尚宜為天所愍，為人所式，永固幽藏，與山終古，不敢系銘，泣述梗略如右。<sup>123</sup>

此墓誌是王夫之母太孺人逝世三十七年後所作，身體仍舊表現出「泣」，與方以智

---

令人信服了。」見《明末清初學術思想研究》，頁 149。此論雖有所見，卻也忽略王夫之在明清鼎革場域的諸多難處，且越值晚年，王夫之重視天地一氣的思維，越發鮮明，此方為王夫之是活生生見證時代變動的儒者，因為在天地一氣的整體觀照上，深刻明白「場域」已然在變動之中，但也堅持人之為人的最後一道防線的道德實踐。表面看似退縮或隨波，實則激見人之為人的最真實處，且真正能夠為人所把握處。

<sup>121</sup> 〔明〕王夫之：《薑齋文集》，《船山全書》第 15 冊，頁 357。

<sup>122</sup> 同前註。

<sup>123</sup> 同前註，頁 124。

亡故相同，其無法坦然面對死亡。不過，復觀〈船山記〉所言的「老且死」，卻在面對自身死亡問題，反倒能夠處之泰然，標幟出另一面向的身體觀。誠如前文所言，此即以「氣」觀之的身體觀。試問，氣化身體為何讓王夫之能夠坦然面對死亡？蓋因氣化身體具備「全生全歸」的獨特性，「全生全歸」可見於《薑齋文集》，在〈顯考武夷府君行狀〉<sup>124</sup>一文中，王夫之用「全生全歸」讚譽其父王朝聘（1568-1647）一生。不但如此，〈自題墓石〉更由「幸全歸于茲丘」<sup>125</sup>檢視自己的一生。而「全生全歸」最不可漠視的發揮，則在《張子正蒙注》：

此章乃一篇之大指，貞生死以盡人道，乃張子之絕學，發前聖之蘊，以闢佛、老而正人心者也。朱子以其言既聚而散，散而復聚，譏其為大輪迴。而愚以為朱子之說反近於釋氏滅盡之言，而與聖人之言異。孔子曰：「未知生，焉知死。」則生之散而為死，死之可復聚為生，其理一轍，明矣。《易》曰：「精氣為物，遊魂為變。」遊魂者，魂之散而游於虛也，為變，則還以生變化，明矣。……車薪之火，一烈已盡，而為焰、為煙、為燼，木者仍歸木，水者仍歸水，土者仍歸土，特希微而人不見爾。一甑之炊，濕熱之氣，蓬蓬勃勃，必有所歸，若庵蓋嚴密，則郁而不散。汞見火則飛，不知何往，而究歸於地。有形者且然，況其網緼不可像者乎！未嘗有辛勤歲月之積，一旦悉化為烏有，明矣。故曰往來，曰屈伸，曰聚散，曰幽明，而不曰生滅。生滅者，釋氏之陋說也。倘如散盡無餘之說，則此太極渾淪之內，何處為其翕受消歸之府乎？又云造化日新而不用其故，則此太虛之內，亦何從得此無盡之儲，以終古趨於滅而不匱邪？且以人事言之，君子修身俟命，所以事天；全而生之，全而歸之，所以事親。使一死而消散無餘，則諺所謂伯夷、盜跖同歸一丘者，又何恤而不逞志縱慾，不亡以待盡乎！惟存神以盡性，則與太虛通為一體，生不失其常，死可適得其體，而妖孽、災眚、奸回、濁亂之氣不留滯於兩間，斯堯、舜、周、孔之所以萬年，而《詩》云「文王在上，於昭於天」，為聖人與天合德之極致。<sup>126</sup>

<sup>124</sup> 同前註，頁 115。

<sup>125</sup> 同前註，頁 228。

<sup>126</sup> 〔明〕王夫之：《張子正蒙注》，《船山全書》第 12 冊，頁 21-22。

「全生全歸」非是「未知生焉知死」的關注「生」，而是知生知死的關注「生」與「死」。王夫之認為，身體的死亡，僅是肉體形軀的死亡，在「氣」的思維中，身體是氣聚為人的氣化身體，死亡是氣散而歸復天地一氣，<sup>127</sup>因此不認同朱熹（1130-1200）譏諷氣之聚散為「大輪迴」，更無法接受釋氏的「生滅」說法，強調儒者不言「生滅」，只言「幽明聚散往來屈伸」。要言之，若以「人」觀「人」，死亡是「散盡無餘」，但以「氣」觀「人」，在存神盡性後，保存清通之氣而歸復太虛一氣，遂可「妖孽、災眚、奸回、濁亂之氣不留滯於兩間」的「貞生死以盡人道」。故而聖人為何是聖人，王夫之即從「存神」作說明，「神」是「清通而不可象」之「氣」，生可據之挺立人道，死可歸返太虛一氣而立人道之極。<sup>128</sup>不僅如此，王夫之《思問錄》亦用「獨」表詮人道的獨特性，如「天道不遺於禽獸，而人道則為人之獨。繇仁義行，大舜存人道聖學也，自然云乎哉」，<sup>129</sup>或是「善惡，人之所知也。自善而惡，幾微之介，人之所不知也。斯須移易而已，故曰獨」，<sup>130</sup>人對「善惡」之分，有判斷；然而，對於「自善而惡」的換變，卻是不能夠明確體察的。此處的「獨」，帶著動態意義，而非認知中的善惡，「移易」非在認知，而在

<sup>127</sup> 陳來曾言：「船山的生死一人道論有著實體的含義，這就是，一個人的行為的善和惡不會隨其死亡而消散無餘，否則善惡的分別就沒有意義了，一個人的善惡將影響到他死後的歸宿，所以他主張要以『存神盡性』的修養，來保證死後『全而歸之』於『太虛』。因此，『存神盡性』和『全而歸之』就成了《正蒙注》的最主要的結論和落腳點。這在以前的船山研究中是完成被忽視了的。」見氏著：《詮釋與重建：王船山的哲學精神》（北京：北京大學出版社，2004年），頁293。此論甚佳，而本文除了認為「存神盡性」與「全而歸之」是《張子正蒙注》的重點之外，「全生全歸」更涉及王夫之對場域與身體的理解。有關王夫之生死觀的討論，可再參閱如鄭富春：《王船山生死觀與其義理體系研究》（高雄：國立高雄師範大學國文學系博士論文，2008年）、蔡家和：〈王船山對《論語·季路問事鬼神章》的詮釋〉，《哲學與文化》第43卷第3期（2016年3月），頁81-101、陳政揚：〈《正蒙釋》中的氣有生滅之爭——從朱熹、高攀龍、徐必達與王夫之詮釋論起〉，《揭諦》第30期（2016年1月），頁69-103……等等。

<sup>128</sup> 參閱《張子正蒙注》：「氣無可容吾作為，聖人所存者神爾。兼體，調存順沒寧也。神清通而不可象，而健順五常之理以順，天地之經以貫，萬事之治以達，萬物之志皆其所涵……使與太和綱緼之本體相合無間，則生以盡人道而無歉，死以返太虛而無累，全而生之，全而歸之，斯聖人之至德矣。」見《船山全書》第12冊，頁20。或者「氣有屈伸，神無生滅，通乎其道，兩立而一見，存事沒寧之道在矣。」見《船山全書》第12冊，頁39。

<sup>129</sup> 〔明〕王夫之：《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁405。

<sup>130</sup> 同前註，頁407。

動態實踐過程，或言在「用」上。換言之，「獨」不是指心體的獨立，「獨」在生命動態過程中，不斷挺立人道的自覺與實踐。無疑地，王夫之的身體，乃是場域的身體。所謂場域的身體，就是理解人之為人最客觀處，脫離場域言身體，甚至脫離身體言道德，就是虛妄不實。人既在天地一氣之中，便不可亦不能脫離「天地一氣」的場域。更何況，在天地一氣的視域中，身體與場域本即是相通無隔。承前再論，場域的身體，不僅觸及死亡議題，更提供如何轉化死亡帶給人的恐懼或痛苦，這也是對「身體」最重要的認識。而「抱獨」即是在面對身體最大痛苦的死亡，這已不是老、衰、病，而是身體最大的痛苦。也因為直接處理「死亡」，所以再將心性修養與死亡進行串接，那麼死亡後的純氣歸復天地，賦予人之為人的最大價值，這也是以「氣」為義理核心的優點，意即人的道德修養，不僅僅是生命個體的一己之事，更全面投入天地一氣的群體之事。總之，氣化身體的「獨」，蓋因世俗已混濁，己卻堅持保有純氣的「獨」，當氣散歸復天地時，亦可將此純氣再重新注入天地一氣，避免天地一氣未有純氣的回歸，造成只有混濁之氣的最壞情況。故「抱獨」之「獨」，亦可視為與混濁之氣相對的純氣之獨，據此理解「獨」的相異性，即非只是已在當下與他人他物的相對之孤，而是從「氣」的視域，橫貫天地古今的包含異與同之「獨」。

誠如前文已言，「全生全歸」的身體觀，不僅開啟明清鼎革困境的出口，同時也蘊含身體的解放意義。其下再針對「抱獨」面向的身體解放，嘗試給予一些說明。首先，在〈船山記〉「此吾山」一語中，王夫之以「氣」觀「船山」，並言「船山石」為「頑石」，而「船山」是「吾山」，呈現出己物感通的氣化場域。從人文社會至氣化天地的場域變化，表明身體可在最大的氣化場域中活動，不再只受制於人文社會場域，畢竟改朝換代後的人文社會場域，早已不是王夫之能夠自在活動的場域。倘若不借由氣化天地提供全新的活動場域，身體就會永遠被禁錮在清政權之中。因此，「此吾山」的感通之語，其實表述一種跳脫清政權的場域與身體。然而，此種身體解放的體現，對於自認明朝遺臣的王夫之而言，實非易事，如在〈文學孝亮翁欽文墓誌銘〉曾提及，孝亮翁（唐克峻，1613-1679）之所以能在險惡世道中自在應對，實因「壹率其自然而已」。<sup>131</sup>所謂自然，乃是不落入兩端的對立，如「臧否」的善惡對立，孝亮翁可「言不及臧否」。<sup>132</sup>此墓誌

<sup>131</sup> 〔明〕王夫之：《薑齋文集》，《船山全書》第15冊，頁237。

<sup>132</sup> 同前註。



銘寫於康熙二十八年，即王夫之七十歲時，而其更言己是「漏表不悛」，<sup>133</sup>意即心胸狹隘而不知變通，所以「思取法於翁以免咎」，<sup>134</sup>但最終卻未達到。足見王夫之亦自知，在「率其自然」的避免對立上，明顯是有待加強處。而當其言「此吾山」，以「氣」觀之的身體，應較貼近「率其自然」。要言之，「此吾山」可視為王夫之重新思考自我價值，此際的王夫之，不必為政治服務，也不必為食祿折腰，而是單純為己這個存在能否以最好樣態回歸天地一氣。

職是之故，「抱獨」的「此吾山」之感，王夫之既有對清政權的反抗，也有對亡明的控訴。試問，尚未明清鼎革之前，王夫之是明政權之臣民，縱使明末已呈現衰敗氣象，但尖銳批判之言，是否能夠時時刻刻掛在嘴邊？還是只有在忠臣遇害時，不得不挺身而出之際，方會流露？簡言之，明政權尚在時，縱使耿直的王夫之，多數時間依然處在不能言。那麼，王夫之在明末，意志雖有可忠誠的明政權，但身體卻受到拘禁，而在意志無有忠誠對象的清政權，身體卻獲得解放。更確切的說，明亡讓遺民有國破家亡之恨，但卻也因此能夠較客觀地審視明末的種種謬誤，當然也可直言不諱。甚至，「獨」也可視為批判「南明」政權的一種說法，若單純言反清復明，王夫之仍舊是有同路人，可是這些本來可能的同路人，最終卻無一能讓王夫之交託生命，這難道不是一種控訴？在「南明」的過渡期中，王夫之的身體與場域進行重新調整，場域既限制身體，卻又解放身體。正因明清鼎革的時代驟變，迫使王夫之必須重新思考儒學，遂以「氣」為義理重心，進而重視客觀現實的場域與身體。總之，王夫之企圖為自己與儒學找出一線生機，表面上是時代限制生命所發的悲哀，卻也是時代激發生命的厚度積累。而原本與明政權為一體的身體，偏向社會的人文身體，最終收攝在與天地一氣為一體的身體，則是融入天地的氣化身體。

另外，王夫之「此吾山」是解放己之身體，而「仍還其頑石」則具解放他者之意。「船山石」為「頑石」，這是將客觀現實的對象，收攝在「己」的視域。但在此同時，王夫之卻又十分明白，「頑石」作為客觀現實的對象，其亦有自身存在的意義。換言之，「抱獨」的「獨」，既是王夫之對自我的一種最終認同，也是對他者他物的認同。「獨」原似封閉自我，但以「氣」觀之，遂與「頑石」有觸覺、視覺等等的感受，鑄就非侷限於「人」之社會的天地時空中。這不啻為

<sup>133</sup> 同前註，頁 238。

<sup>134</sup> 同前註。

解放自我，又解放對象。由此故知，「抱獨」與「藏身」雖皆有激見己物之同，然「藏身」是將己投身於物，而物似乎成為喪失物自身之物。但「抱獨」呈現的「仍還其頑石」，則與「此吾山」共構出己物感通之同，且又各自保有自身之異。那麼，「抱獨」的身體觀，即為場域中的身體，將身體置放在天地這個最大群體。進一步說，「抱獨」不僅突顯儒學的轉向，同時也蘊含王夫之與其他義理的對話，尤其是莊子。本文認為，「抱獨」若是將人之為人的道德實踐，直接與天地進行串接，此「獨」或許受到莊書影響不少，畢竟《論語》未有如此「獨」義，而《孟子·滕文公下》：「得志與民由之，不得志獨行其道」的「大丈夫」之論，或者《孟子·盡心上》：「窮則獨善其身」，雖皆可推行出與天道合轍，但場域明顯緊扣人文社會。縱使《易大過象傳》的「君子以獨立不懼，遯世無悶」，仍舊是傾向人的視域。然而，試觀王夫之《莊子解》如何理解莊書之「獨」：

若聖人之見獨，韜乎儻乎，事心大而與物遊，則兩端兼至，內外通一，機與忘機，舉不出吾在宥之覆載，而合於天德。<sup>135</sup>

而其為獨體也，萬物合一而莫非獨，故變而不失其大常，得喪禍福，待其至而後循斯須以應之，才乃無窮而德不假修。以是待物，物將自依于其所化，此之謂葆真以容物，而忘言以存其不忘。<sup>136</sup>

莊子之學，初亦沿于老子，而「朝徹」「見獨」以後，寂寞變化，皆通於一，而兩行無礙：其妙可懷也，而不可與眾論論是非也；畢羅萬物，而無不可逍遙；故又自立一宗，而與老子有異焉。<sup>137</sup>

對王夫之而言，莊書的「獨」，正是將身體視為氣化身體，<sup>138</sup>並置放在天地一氣這

<sup>135</sup> [明]王夫之：《莊子解》，《船山全書》第13冊，頁229。

<sup>136</sup> 同前註，頁325。

<sup>137</sup> 同前註，頁472。

<sup>138</sup> 有關氣化身體的討論，可參閱賴錫三與劉滄龍對莊書的闡釋。賴錫三有言：「因為真人的氣化身體著重在氣之流動、交感，因此人我之間、物我之間，乃至我與天地之間，自然可以跨越而交感互滲，也就是萬物共同敞開於大通之境。」參賴錫三：〈《莊子》的雅俗顛覆與文化更新——以流動身體和流動話語為中心〉，《臺大文史哲學報》第77期（2012年11月），

個最大場域中。如此一來，便可「與物遊」、「內外通一」、「合於天德」、「兩行無礙」，以及「萬物合一」又「物將自依于其所化」。因此，〈船山記〉的「獨」，與《莊子解》所闡發莊學的「獨」，二者幾乎是如出一轍。<sup>139</sup>必須再說明的是，「抱獨」雖可顯現王夫之晚年逐漸偏好的「以『氣』觀之」，卻也不必否定在不同時處位的他者，或能從「以『人』觀人」挺立道德主體，並極小化客觀現實的限制。可是理亦同然，王夫之義理的成型，自有其時處位的影響，當吾人從身體等議題，察見其在挺立道德主體之外，顯然不再只是單純從「道德主體」理解「人」，而是從天地一氣理解「人」，人之身體是氣化身體，氣化身體包括道德主體與形軀肉體，二者具存的身體，方得顯現人是群體之人。此時，吾人又將如何看待王夫之義理？是否定要解讀成以道德主體收攝形軀肉體？在如此簡約的闡釋中，固然可再次印證道德主體是主，形軀肉體為依據道德主體的次，但如此一來，是否忽略王夫之在巨變時代下的深刻感受，意即在其身心飽受煎熬下的王夫之，體現出「氣」視域下的身體。換言之，道德主體的挺立，當然仍舊是王夫之義理的重要元素，且亦因此元素說明王夫之是不折不扣的儒者，至於以「氣」觀「人」的氣化身體，本可豐富儒學的內涵，是故萬萬不可簡化為仍舊道德是主，此非一言以蔽之，而是一筆抹消。且「道德」是否就是窮盡儒家的人之為人？賴錫三在〈《莊子》自然觀導論〉一文，曾言「牟先生所詮釋的主觀道心的美學自然觀，是否真能窮盡道

---

頁 89；劉滄龍曾道：「莊子思想中應當也可以區分出兩種身體，用氣的思維來理解身體即『生命身體』，也可稱為『氣化身體』，這種思維把個體生命視為氣在流動賦形中的一個階段，能了達性命實相的聖者，他的『生命身體』不再拘限於個體，而可通達於萬物。違背了氣的思維的生活方式，則封限禁錮了整全的生命實現方式，貪戀生、恐懼死的心理膠著連結著形軀生命此一『個體身體』，以概念思維來增益生命的自我保存，將遠離來自於天道自然的『生命身體』。」參劉滄龍：〈身體、隱喻與轉化的力量——論莊子的兩種身體、兩種思維〉，《清華學報》第 44 卷第 2 期（2014 年 6 月），頁 188。本文認為二人所揭示的莊子「氣化」身體觀，不僅非常精闢，而且更對吾人思考重氣儒者的身體，乃至群體，皆具啟發。原因在於，重氣儒者泰半對莊子保有好感，但顯然非止於關注「氣」，深層剖析即知，實為以「氣」思維「人」的存在樣貌時，「人」即為氣化世界的體，此種氣化身體意義的人，既可有個體道德挺立，同時亦有與天地萬有相互對應的尊重客觀現實。

<sup>139</sup> 有關王夫之與莊書的會通問題，可參閱徐聖心〈渾天、天均與《易》《莊》會通〉一文，是文旨在探討王夫之如何以「渾天」「天均」進行《易》《莊》會通，且申明王夫之「不僅將莊子納於正學之中，亦有意將莊子判於老之外。」收入氏著：《青天無處不同霞：明末清初三教會通管窺》（臺北：臺大出版社，2010 年），頁 157。

家自然觀之全幅意蘊？」<sup>140</sup>此段話值得吾人省思，在典範的論述主流下，所有詮釋似乎要依據在某種規準下，悖離此規準便是離經叛道，然而若如此，王夫之義理中本可增美儒學的養分，卻反倒被認為是糟粕。

總之，王夫之在「抱獨」的面向裡，已非「求一片乾淨土以死而不得哉」<sup>141</sup>那種以道德主體作為唯一的身體觀，而是兼攝道德主體與形軀肉體的身體觀，或言，道德主體必須透過形軀肉體獲得實踐或挺立的身體觀。當王夫之嚥下最後一口氣時，明遺民的悲憤，或許仍在，但曾經彷彿苟延殘喘於世的己，應當已經有自我認同，有生命存活一世的價值。簡單說，王夫之緊扣氣化流行的氣，將身體與場域視為氣之身體與氣之場域，所以在此氣化流行的動態中，人是可以日生日成的動態生命，<sup>142</sup>所以身體獲得解放。如此一來，王夫之所面對的明清鼎革之困境，獲得重新思考的機會，而王夫之也才開啟重新思考儒學，若無此困境，王夫之或許也不能深刻體會「氣」賦予儒學在客觀現實的補充。如死亡是獲得逃避困境的最極端卻最有效的方式（亡國自殺），然而王夫之最終卻將死亡認知為，面對困境的最完善且需堅持挺立的方式，此法不是自殺，而是「全生全歸」。這種死亡，轉化為積極面對，而非消極逃避。要言之，在「頑石與抱獨」的面向中，場域與身體是以「氣」觀之，場域是身體的場域，故能與天地萬有產生感通，身體是場域的身體，故能尊重客觀現實又不受限於當下困境。

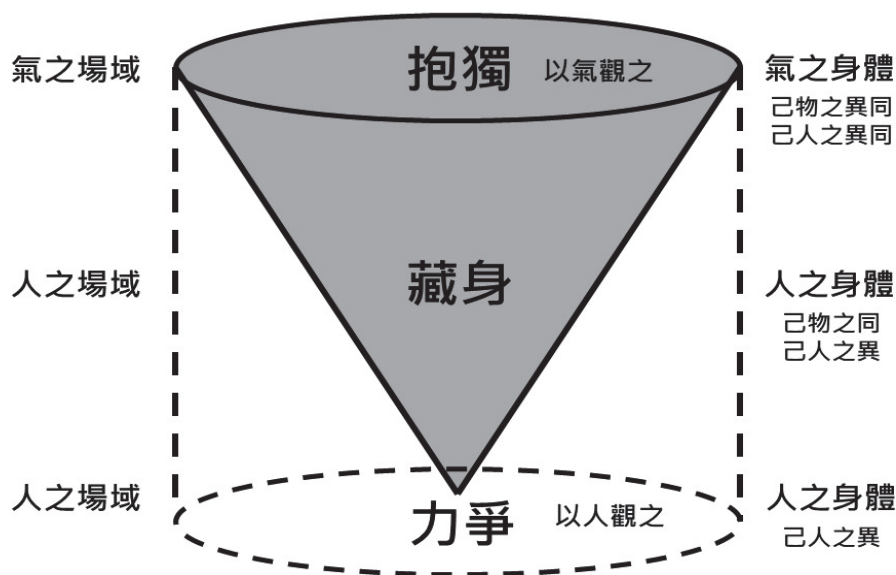
#### 四、結論

最後，試將本文論述重點繪製成圖，以茲作結：

<sup>140</sup> 賴錫三：《《莊子》的跨文化編織：自然、氣化、身體》（臺北：臺大出版中心，2019年），頁63。

<sup>141</sup> 〔明〕王夫之：《薑齋文集》，《船山全書》第15冊，頁219。

<sup>142</sup> 本文認為王夫之以「氣」為基礎，賦予「人」與「天地萬有」能夠感通。而頑石之所以被視為頑石，正在此感通中完成，同時亦印證王夫之的身體，乃是氣化身體。更重要的是，以「氣」認知身體，生命便具有更鮮明的動態樣貌。鍾振宇曾言：「而莊子的身體如同畢來德所強調的，具有轉化的機制，是動態的身體。在這點上，莊子的身體超越了現象學之靜態的身體觀。」見氏著：《道家的氣化現象學》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2016年），頁123。若言王夫之身體觀近於身體現象學，倒不如說其從莊學獲得重新思考儒學的養分，且後來更在張橫渠《正蒙》發見儒學本有的「氣」。



圖：王夫之的場域與身體觀

分四點說明：其一，以「圓柱體」標幟王夫之的場域與身體觀。由下而上，既是王夫之的年歲增長，亦是思維重心的逐漸轉變。所謂思維重心的逐漸轉變，乃指在思維不斷重整的迂迴交錯中，逐漸確立「以氣觀之」作為生命或義理的最終歸趨。要言之，縱使「以氣觀之」與「以人觀之」，具有境界層次的高下之別，然而二者卻非線性的兩階段或三階段。其二，圓柱體中又有「虛線」與「實線」的區別。虛線框內的白色區塊，正是「以人觀之」的思維面向，主要表現在「力爭」與「藏身」。無論是關注己人之異，抑或關注己物之同，場域是充滿衝突對立，而身體亦為緊繃不安。而「實線」所標示的灰色區塊（倒立圓錐體），則是「以氣觀之」的思維面向，尤其顯現在「抱獨」上。「抱獨」是在關注己物異同的當下，同時解放自我、物與他者，場域是和諧，而身體則是輕鬆自在。其三，在「以人觀之」中，身體是人文社會的身體，場域是人文社會的場域；在「以氣觀之」中，身體是氣聚而成的氣化身體，場域是己物能夠相互感通的氣化場域。因此，「力爭」與「藏身」，乃是以「人」觀「人」，而「抱獨」卻是以「氣」觀「人」。前者固然挺立道德主體，卻必須一再孤憤與當下困境相互衝撞，如「孤

／獨」對顯的「孤」，人文身體強烈感受到，自我與他者之異的「孤」；後者既要挺立道德主體，同時更加坦然面對當下困境的窒礙，如「孤／獨」對顯的「獨」，氣化身體深刻體認到，自我與他人他物有異有同的「獨」。<sup>143</sup>前者看似道德主體具有不可限制的創造性，實則客觀現實給予限制極大化；後者看似道德主體被限制住創造性，實則客觀現實給予限制極小化。其四，必須申明的是，在氣化身體所處的天地一氣之場域中，人文社會並非是被摒棄，而是要藉由「人」至「氣」的轉換，為人文社會尋求更大的安置處，此處便能不陷溺在明清鼎革的困境，人亦可積極且合宜地面對自我與客觀現實之間的對應，猶如「生以盡人道而無歉，死以返太虛而無累，全而生之，全而歸之」<sup>144</sup>所言，以氣觀之的身體與場域，正是要理解人之為人，正是要「盡人道」的「立人道之極」。<sup>145</sup>

王夫之場域與身體觀，其實極難用簡單一兩句話作說明，猶如本文不斷強調「面向」是個複雜的問題，絕非只是射線性的兩階段或三階段，如圖示裡的灰色區塊（倒立圓錐體），皆為王夫之「以『氣』觀之」的思維，在力爭或藏身的面向裡，亦已有之，僅是比重較低。反之亦然，當王夫之體現「抱獨」時，「以氣觀之」固然成為主要視域，但偶而也會出現「以人觀之」的觀照方式。另外，有關場域與身體觀的形成過程，王夫之既有儒學底蘊，又受莊學影響，甚至批判最鉅的佛學，亦間接激發其思維。正因為是極複雜的思維，也使得此議題變得有趣。

總之，本文藉由對《薑齋文集》的探討，實可察見王夫之在非義理著作中的場域與身體觀，此既可破除《薑齋文集》只能被視為文學性著作之成見，更可填補相關義理研究的空隙，未來亦可據之復觀《讀四書大全說》、《周易外傳》、《周易內傳》及《張子正蒙注》，成為開拓新議題的基礎。

<sup>143</sup> 有關王夫之的「抱獨」，其實亦可再與其好友「方以智」對讀，因為二者皆深受莊書「獨」觀影響。方以智《藥地炮莊》有載：「天下為公，其幾在獨。獨也者，貫先、後天而冒乎宙合者也。彌下綸上，旁費中隱。《圖》、《書》秘本，龍見雷聲。誰能磨天地為毫末，而屋漏見之，顯此發即未發之仁，而致此中和藏用哉！」見蔡振豐、魏千鈞、李忠達校注：《藥地炮莊校注》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年），頁206。融通「公」、「幾」、「先天」、「後天」、「發」、「未發」、「仁」於「獨」，表面與王夫之「抱獨」無有二異，但畢竟王夫之與方以智兩人如何安置生命的最終抉擇，實為不同，應可再深入探討。不過因偏離本文論述主軸，暫且擱下不談。

<sup>144</sup> 〔明〕王夫之：《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊，頁20。

<sup>145</sup> 〔明〕王夫之：《莊子解》，《船山全書》第13冊，頁395。

## 徵引書目

### 〔傳統文獻〕

- 〔明〕王夫之：《周易內傳》，收入《船山全書》第1冊，長沙：嶽麓書社，1998年。
- \_\_\_\_\_：《周易外傳》，收入《船山全書》第1冊，長沙：嶽麓書社，1998年。
- \_\_\_\_\_：《讀四書大全說》，收入《船山全書》第6冊，長沙：嶽麓書社，1998年。
- \_\_\_\_\_：《讀通鑑論》，收入《船山全書》第10冊，長沙：嶽麓書社，1998年。
- \_\_\_\_\_：《永曆實錄》，收入《船山全書》第11冊，長沙：嶽麓書社，1998年。
- \_\_\_\_\_：《張子正蒙注》，收入《船山全書》第12冊，長沙：嶽麓書社，1998年。
- \_\_\_\_\_：《思問錄內篇》，收入《船山全書》第12冊，長沙：嶽麓書社，1998年。
- \_\_\_\_\_：《莊子解》，收入《船山全書》第13冊，長沙：嶽麓書社，1998年。
- \_\_\_\_\_：《薑齋詩集》，收入《船山全書》第15冊，長沙：嶽麓書社，1998年。
- \_\_\_\_\_：《薑齋文集》，收入《船山全書》第15冊，長沙：嶽麓書社，1998年。
- \_\_\_\_\_：《瀟湘怨詞》，收入《船山全書》第15冊，長沙：嶽麓書社，1998年。
- \_\_\_\_\_：《船山詩文拾遺》，收入《船山全書》第15冊，長沙：嶽麓書社，1998年。
- 〔明〕方以智著，蔡振豐、魏千鈞、李忠達校注：《藥地炮莊校注》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年。

〔明〕顧炎武著，黃汝成集釋，樂保群、呂宗力校點：《日知錄集釋》，上海：上海古籍出版社，2006年。

〔清〕王之春：《船山公年譜》，收入《船山全書》第16冊，長沙：嶽麓書社，1998年。

### 〔近人論著〕

何冠彪：《明末清初學術思想研究》，臺北：臺灣學生書局，1991年。

余舜德：〈從田野經驗到身體感的研究〉，收入李尚仁等人著：《體物入微：物與身體感的研究》，新竹：國立清華大學出版社，2017年。

李振中：〈試論王船山游記體散文的語言特色〉，《船山學刊》2012年第4期，頁39-43。

林安梧：《王船山人性史哲學之研究》，臺北：東大圖書公司，1991年。

邱天助：《布爾迪厄文化再製理論》，臺北：桂冠出版社，2002年。

孟澤：〈安身之所立命之據——王夫之〈船山記〉、〈龍舟會〉發微〉，《古典文學知識》1997年第4期，頁64-69。

施盈佑：〈王船山莊學之「德凝」觀——評鷺莊學為何通君子之道而又未立人道之極〉，《彰化師大國文學誌》第19期，2009年12月，頁281-304。

胡國繁：〈故國餘魂長縹緲殘燈絕筆尚崢嶸——隅舉《船山記》解讀船山精神〉，《衡陽師範學院學報》2017年第2期，頁27-30。

唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1991年。

\_\_\_\_\_：《中國哲學原論·原教篇》，臺北：臺灣學生書局，2004年。

徐聖心：〈渾天、天均與《易》《莊》會通〉，收入《青天無處不同霞：明末清初三教會通管窺》，臺北：臺大出版中心，2010年。

張珣：〈物與身體感理論：以香為例〉，收入余舜德等人著：《身體感的轉向》，臺北：臺灣大學出版中心，2016年。

陳來：《詮釋與重建：王船山的哲學精神》，北京：北京大學出版社，2004年。

陳政揚：〈《正蒙釋》中的氣有生滅之爭——從朱熹、高攀龍、徐必達與王夫之詮釋論起〉，《揭諦》第30期，2016年1月，頁69-103。

陳贊：《回歸真實的存在：王船山哲學的闡釋》，上海：復旦大學出版社，2007年。

曾昭旭：《王船山哲學》，臺北：遠景出版社，1996年。



- 黃冠閔：〈觸覺中的身體主體性——梅洛龐蒂與昂希〉，《臺大文史哲學報》第 71 期，2009 年 11 月，頁 147-183。
- 黃俊：《布爾迪厄文化再生產理論道論》，北京：社會科學文獻出版社，2019 年。
- 蒂利希：《存在的勇氣》，貴州：貴州人民出版社，1998 年。
- 趙園：《明清之際士大夫研究》，北京：北京大學出版社，2006 年。
- 鄭富春：《王船山生死觀與其義理體系研究》，高雄：國立高雄師範大學國文學系博士論文，2008 年。
- 蔡璧名：〈當莊子遇見 Tal Ben-Shanhar：莊子的快樂學程——兼論情境、情緒與身體感的關係〉，收入余舜德等人著：《身體感的轉向》，臺北：臺灣大學出版中心，2016 年。
- 蔡家和：〈王船山對《論語·季路問事鬼神章》的詮釋〉，《哲學與文化》第 43 卷第 3 期，2016 年 3 月，頁 81-101。
- 劉滄龍：〈身體、隱喻與轉化的力量——論莊子的兩種身體、兩種思維〉，《清華學報》第 44 卷第 2 期，2014 年 6 月，頁 185-213。
- \_\_\_\_\_：〈承認自然——霍耐特承認理論與王夫之氣的思想〉，《國文學報》第 61 期，2017 年 6 月，頁 69-93。
- 劉鐵山：〈抱獨情，發亡國憤——《船山記》探幽〉，《衡陽師範學院學報》2004 年第 1 期，頁 42-45。
- 錢穆：《中國思想史》，臺北：蘭臺出版社，2001 年。
- 賴錫三：〈《莊子》的雅俗顛覆與文化更新——以流動身體和流動話語為中心〉，《臺大文史哲學報》第 77 期，2012 年 11 月，頁 73-113。
- \_\_\_\_\_：《《莊子》的跨文化編織：自然、氣化、身體》，臺北：臺大出版中心，2019 年。
- 鍾振宇：《道家的氣化現象學》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2016 年。
- 西田幾多郎著，黃文宏譯注：《西田幾多郎哲學選輯》，臺北：聯經出版社，2019 年。
- \_\_\_\_\_：《善的研究》，新竹：國立清華大學出版社，2019 年。
- 藤田正勝著，林永強譯：《西田幾多郎：生與哲學》，臺北：聯經出版社，2016 年。

# Exploring Wang Fuzhi's Notions of Field and Body as Presented in *Chiang-chai wen-chi*

Shih, Ying-Yo\*

## [Abstract]

Because Wang Fuzhi's notion of field and body in *Chiang-chai wen-chi* not only have not appeared in previous scholarly studies, but also because the notions of field and body presented in articles such as "Chuan Shan Ji" are briefer than those in such philosophical works as *Zhang Zizheng Meng Zhu*, and thus his views presented in the *Chiang-chai wen-chi* are more like a natural expression of temperament, they deserve close examination. This article reveals how Wang Fuzhi thinks about human beings through two different notions: the notion of "striving and hiding: the field and body viewed from the perspective of the 'human'" and the notion of "stubbornness and independence: the field and field viewed from the perspective of 'qi'". The former focuses on the moral subject, so the notion of field imbedded therein is that of the humanistic society. And the discussion of the body focuses on the relationship between the moral subject and objective reality. The latter focuses on "the body is born intact and then dies intact." Therefore, the field is the unity of heaven and earth. The body refers to the physical body defined by qi, including both the moral subject and its physical form. On the whole, the interpretation and development of the notion of field and the body can not only provide another research perspective on Wang Fuzhi, but also describe how he re-emphasizes objectivity and links his core ideas on this basis, including qi, Humanity, shi-zhong, and principle. This will help us understand the intellectual currents that defined the Ming-Qing transition.

**Keywords:** Wang Fuzhi, body, Baodu, field, Chiang-chai wen-chi

---

\* Associate Professor, Fundamental General Education Center, National Chin-Yi University of Technology.