

## 記憶、哀情與神傳：論王夫之的哀輓詩及 生死觀\*

張歡歡\*\*

### 摘要

王夫之通過哀輓詩書寫和記憶死者死亡故事，構建他們的形象，並以此表達自我的愧憾，償還其情感債務。他所記憶的是經過精心選擇的死節者和遺民。藉由王夫之流轉之氣論，此種個人記憶亦融入「存人道」的文化記憶中，成為明朝乃至文化延續性之證明。在記憶之外，抒發「哀情」為面對死亡必要之舉。王夫之指出人禽之大別在於哀死與患死之間，相信哀情之表達，為天地生生不息的昭顯，故「哀死」實為尊生，是「盡人道」的表現。此種哀輓觀念，也承接了他「詩道性情」的詩歌本質觀。此外，作為明遺民的王夫之，面對他人之死與自身之生，亦在「孤臣惟一死」、「後死心尤惕」及「聊安後死心」之間掙扎徘徊。極哀情以悼先死者，突顯了自身不死／未死的存在荒謬，造成了痛苦的分裂。王夫之通過「形生不若神傳」、「傳幽貞」的思想，對死亡觀念加以轉換，試圖緩釋此種分裂。

關鍵詞：王夫之、哀輓詩、生死觀、記憶、哀情、神傳

\* 本文內容由香港都會大學研究基金項目主要資助（計畫編號：PFDS/2025/09）。本文初稿曾宣讀於香港都會大學、香港樹仁大學合辦之「新材料與新方法：第二屆文史研究香港青年學者論壇」（2023年3月），承蒙吳志廉博士惠示修訂意見。復於「明清詩文研究學會」第二期報告會（2023年4月）承嚴志雄教授暨葉倬璋、葉曄、龔宗傑、楊彥妮、許建業、徐隆垚、許明德、游勝輝諸師友點撥賜正。投稿後，又得匿名審稿專家與學報編輯部斧正，使文章益臻完善。謹此並致謝忱。

\*\* 香港都會大學人文、語言與翻譯學系高級講師。

## 一、引言

自三十歲為元配陶氏(1620-1646)寫下悼亡詩，至七十歲為釋二如作輓詩為止，王夫之(1619-1692，世稱「船山」先生)哀輓詩作共存 47 題 132 首，<sup>1</sup> 是其後半生主要詩歌類型之一。哀輓詩為船山詩歌中之佳作，錢仲聯(1908-2003)編《清詩紀事·明遺民卷》，選船山詩 6 題 10 首，其中哀輓詩佔 5 題 9 首。<sup>2</sup> 嚴迪昌(1936-2003)《清詩史》亦讚船山詩「忠愛情深，纏綿悱惻，故別具一種楚騷嗣音風調，讀之感人易悲」，並獨選哀輓詩二題以說明此點，「總覽《薑齋詩集》數以千百記篇幅，似只須例舉〈續哀雨詩四首〉及〈初度口占〉一組六絕即已能概見其詩心、詩風，較〈讀指南集二首〉等更可見鶻泣猿啼般的心聲」。<sup>3</sup>

哀輓詩是直面死亡的文體，為中國詩歌題材一大類別。由於明清鼎革帶來的巨變，「死」成為士人不得不頻繁面對的課題。此時為死者而作的哀輓詩，成為詩人型塑哀輓對象形象、書寫與記憶死者死亡故事、呈現自我內心情感，乃至形成歷史／文化記憶與群體認同的重要載體。通過分析哀輓詩，可揭示此時士人複雜的情感趨向及詩中豐富的審美內蘊及人文價值。<sup>4</sup> 明清之際，船山是給人以死亡印象濃厚

<sup>1</sup> 學者統計為 49 首，實不止此數，參全華凌，〈論王船山詩歌的生死主題：以悼挽詩和遊仙詩為例〉，《南華大學學報（社會科學版）》2009 年第 2 期（2009 年 4 月），頁 5。在現存哀輓詩作之外，船山為崇禎(1611-1644)、福王(1607-1696)、唐王(1629-1709)、永曆帝(1623-1662)所作的〈悲憤詩一百韻〉及三續作已佚，未計數在內。本文所選哀輓詩是從詩意取，將船山哀悼亡者之詩均納入在內，詳見附錄〈王夫之哀輓詩作年表〉。

<sup>2</sup> 錢仲聯主編，《清詩紀事二·明遺民卷》（南京：鳳凰出版社，2004 年），頁 158-160。

<sup>3</sup> 以上引文，見嚴迪昌，《清詩史》（杭州：浙江古籍出版社，2002 年），頁 322-325。

<sup>4</sup> 學界對哀輓詩歌的研究主要集中在漢魏六朝。從文體史角度而言，此時輓歌體式有所定型，亦有特殊新變，多典範之作，一海知義（1929-2015）、吳承學、王宜瑗等學者對此已有充分論述。明清之際哀輓詩文研究則較少，整體討論可參周月亮、李新梅，〈略論明清之際文人悼亡情緒的文化史內涵〉，《學術界》2002 年第 4 期（2002 年 8 月），頁 215-228；專題研究

的詩詞作者。<sup>5</sup> 然而對於其哀輓詩，學界尚未能施以整體觀照，說明此類詩作之於船山的獨特意義；亦未結合船山個人經歷及思想，討論其哀輓詩中死亡觀念的轉變，因此仍有深入分析的空間。<sup>6</sup> 本文以船山的哀輓詩為中心，探論其如何在詩中記憶身邊先死者的死亡事蹟，怎樣通過詩歌表達哀情並由此建立以此延續天地之生的信念，又是如何將對自我及他人之死的觀念，經由艱辛的試煉和「神傳」的氣論思想，融入到更廣闊的歷史與思想視野中去，傳遞給後人。

## 二、遺民時間中的記憶：誰在記憶？記憶什麼？

船山的哀悼對象可分為六類：一為君王，如崇禎、永曆（1647-1662）等；二為親人，如父（1568-1648）、伯兄（1606-1686）、續妻鄭氏（1633-1661）等；三為師長，如瞿式耜（1590-1651）、嚴起恆（1603-1651）等；四為朋儕，如郭鳳躡（?-1653）、方以智（1611-1671）等；五為僧道，如僧性翰（?-1656）、釋智霈（?-1679）等；六為烈女，如廖周氏（?-?）、胡安人（?-?）等。船山所哀悼者，是明清易鼎下身邊那些或殉死、或戰死、或病死、或老死之人。

在具體的逝者之外，還有一類哀悼對象較為抽象、隱微——

可參許明德，〈明清之際夏允彝之死及相關悼念詩文之敘事策略〉，《漢學研究》第32卷4期（2014年12月），頁167-191；王欣慧，〈達士窮途之悲，壯夫歧路之淚——夏完淳〈大哀賦〉的自悼與自贖〉，《漢學研究》第36卷1期（2018年3月），頁137-171；彭志，〈明清之際江南士人死亡書寫探賾——以張煌言之死為中心〉，《地域文化研究》2020年第2期（2020年3月），頁130-137。

<sup>5</sup> 有學者通過與屈大均（1630-1696）、陳維崧（1626-1682）、朱彝尊（1629-1709）等所寫詞中「死」的書寫數量的比較，指出明清之際「詞中透露死亡氣息最顯著者，當屬王夫之」，參林怡劭，《明清之際「詞史」研究與「新詞史」專題》（香港：香港浸會大學中文系博士論文，2017年），頁105。

<sup>6</sup> 船山哀輓詩研究，除一二篇從悼亡詩分析夫妻情誼的論文之外，從生死角度討論的文章可參全華凌，〈論王船山詩歌的生死主題：以悼挽詩和遊仙詩為例〉，頁5-8。

「明」。對故明的哀悼散落於各詩篇中，數量龐大，故不計入本文哀輓詩數；然需對此稍作觀覽、詮釋，方能更好地理解船山哀輓詩。在船山的詩歌圖景中，明朝被滅後的天地是白日墮地的昏暗世界，「天漢竭，崑崙折，日輪墮地夏雨雪，涕泗血乾哀歌闋」。<sup>7</sup> 日輪墮地，夜因此出現。「夜」象徵明亡之後的歷史走入晦蒙否塞中，意味著明及明所代表的文化正處於幽暗時刻。此夜不是可預知的確定，而是未知何時「復旦」的遙遙無期：

草野哀痛，悲長夜之不復旦也。（〈章靈賦〉自注）

今生永，迢迢良夜，如何拚得。（〈多麗・別恨〉）

飲泣當年聞國變，埋心遙夜但天全。（〈同須竹送芋巖歸空竟，小艇汎湘轉郡城有作〉，案：60 歲作）<sup>8</sup>

這與屈原（342 B.C.-278 B.C.）的孤心相類。<sup>9</sup>「長夜」也隱喻死亡，這是漢魏以來哀輓詩的傳統意象。<sup>10</sup> 人死後遁入的黑暗與幽夜相同，

<sup>7</sup> [明]王夫之，〈上邪〉，《薑齋詩集・薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，2011年），冊15，卷2，頁484。

<sup>8</sup> 以上引文，分見[明]王夫之，《薑齋文集》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15，卷8，頁185；《薑齋詞集・船山鼓棹二集》，冊15（不分卷），頁775；《薑齋詩集・六十自定稿》，冊15（不分卷），頁365。匿名審稿人建議闡析詩作宜盡量依循時間演變，以突顯船山哀輓詩如何在時間的延展中不斷深化個體情感與歷史記憶，揭示其思想流變與抒情模式的轉變。這是具啟發性的建議。本文在現行並列結構下作出修訂：1，在內部小結構中，在需要連續引用哀輓詩作的部分中按照編年排序，以在一定程度上見出船山情感的深化；2，在引用的每首哀輓詩作後，筆者均標出船山的作詩年歲，以增強讀者對於船山生命時間及哀情表達變化的感知。

<sup>9</sup> 王夫之〈九辯〉：「去白日之昭昭兮，襲長夜之悠悠」；〈九章・悲回風〉：「終長夜之漫漫兮，掩此哀而不去」。[明]王夫之《楚辭通釋》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊14（不分卷），頁378、341。

<sup>10</sup> 如阮瑀（約165-212）〈七哀詩〉「冥冥九泉室，漫漫長夜臺」，傅玄（217-278）〈輓歌〉「存亡自遠近，長夜何漫漫」，沈約（441-513）〈懷舊詩〉其五「事隨短秀落，言歸長夜臺」，以

「長夜一永訣，餘命遂衰老」，<sup>11</sup>「生死者晝夜也，晝夜者古今也」。<sup>12</sup>身邊親交的逝世，對船山而言是與明代一同死去。因此當他希望挽留象徵生命之「光」的那些人物時（「殘暉」、「殘燈」、「流螢」、「死焰」……），他惋惜的也是那沉於平野、無可返照的明朝歲月：

驚聞墨影似，還欲惜殘暉。（〈家兄觀夫之抄稿，云墨跡似先  
徵君，垂示以詩，哀定後，敬和四韻〉，案：51 歲作）

種桃客已逝，四海無春暉。（〈廣哀詩・李孝廉國相〉，案：  
63 歲作）

一夕殘燈千淚合，無憑留得滿頭霜。（〈小除夕寫悲，是日為  
烈皇聖誕，先舅氏譚星歌先生亦以是日生，括眾哀為一章〉，  
案：68 歲作）

歸禽邀日沉平楚，宿露冷風潤綠蕉。（〈宿別峰菴，庶僂策杖  
來慰，時方從哭送先兄歸壙返〉，案：69 歲作）<sup>13</sup>

---

上引文，分見邊欽立輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局，1983 年），魏詩卷 3，頁 380；晉詩卷 1，頁 566；梁詩卷 7，頁 1654；此外，杜甫（712-770）〈存歿口號二首〉其二「鄭公粉繪隨長夜，曹霸丹青已白頭」等，參〔唐〕杜甫著，〔清〕仇兆鰲注，《杜詩詳注》（北京：中華書局，1979 年），卷 16，頁 1452。

<sup>11</sup> 〔明〕王夫之，〈廣哀詩・少傅嚴公起恆〉，《薑齋詩集・薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 462。

<sup>12</sup> 〔明〕王夫之，〈周易外傳〉，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 1，卷 2，頁 887。

<sup>13</sup> 以上引文，分見〔明〕王夫之，《薑齋詩集・薑齋六十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 347；《薑齋詩分體稿》，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 466；《薑齋詩集・薑齋詩分體稿》，冊 15，卷 3，頁 509；《薑齋詩集・薑齋七十自定稿》，冊 15（不分卷），頁 417。「春暉」隱喻在船山文學批評中亦時有出現（如「春晴始旦」、「方春之旦」、「如晴如春」、「灼灼如春」、「方昇之旭日」等），但涵義不同，代表的是高潔和煦、清雅溫潤的審美詩境，學者將之視為與莊子「朝徹」之境相類的意象，參陳勇，〈王夫之詩學批評觀與《莊子》「朝徹」之境〉，《文學遺產》2022 年第 1 期（2022

反過來也說明，長夜之中士人若能保持氣節與人格，便能存明之遺光：

長夜悠悠二十年，流螢死焰燭高天。（〈聞極丸翁凶問，不禁狂哭，痛定，輒吟二章〉，案：54 歲作）

男兒生戴髮，如戴青天日。（〈廣哀詩·唐處士克峻〉，案：63 歲作）<sup>14</sup>

船山的哀輓詩，便是紀錄和哀緬這些幽燭、殘燈不得不滅盡隱去的過程，也是試圖給出黑暗之光如何存儲、怎樣充盈的良方。在這裡，回憶與記憶變成了一種政治力量，「當下在這些歷史中表現為無望的時代，只有借助回憶才能超越。」<sup>15</sup> 這些「從死者那裡遞過來的燈」、「從黑暗中遞過來的燈」，<sup>16</sup> 可以提醒生者如何把握光明。

### （一）遺民之死的記憶

對記憶的執著是因為記憶並非無處不在，「記憶的經驗越是缺少集體性，它就越需要個人將它轉化為記憶人」。<sup>17</sup> 遺民本身是一種「時間現象」，其在時間中的消逝往往由「後人的『遺忘』」所造成。<sup>18</sup> 因

---

年 1 月），頁 155。

<sup>14</sup> [明]王夫之，《薑齋詩集·薑齋六十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 357；《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，冊 15，卷 1，頁 468。

<sup>15</sup> [德]阿萊達·阿斯曼，《回憶空間：文化記憶的形式和變遷》（北京：北京大學出版社，2016 年），頁 189。

<sup>16</sup> 借用王家新之語，[德]保羅·策蘭著，王家新譯，〈譯序〉，《灰燼的光輝：保羅·策蘭詩選》（桂林：廣西師範大學出版社，2021 年），頁 22。

<sup>17</sup> [法]皮埃爾·諾拉主編，黃艷紅等譯，《記憶之場：法國國民意識的文化社會史》（南京：南京大學出版社，2015 年），頁 16。

<sup>18</sup> 趙園說明「遺民是一種時間現象」，其意涵頗為複雜，包括遺民「存恢復期待」到「無可待」的時間焦慮、遺民節操在時間中的剝蝕、遺民不世襲的時間大限、輿論環境在時間中的變

此隨著時間流逝，對遺民及其所認同的人、事、物的記憶經驗將愈來愈缺乏集體性，成為「斷簡殘編」，散若星辰，若明若滅，船山即有此憂懼：

悲夫！吾懼日月之逾邁，而天下順之，漸漬之久，求中心之  
「蘊結」者，殆無其人與！

文已散佚，獻復凋殘，雖斷簡殘編之偶在，遺民野老之或傳，  
而得其一端，忘其全體，不足矣。<sup>19</sup>

富於規模的、集體性的記憶力量屬於清廷，並不歸屬孤散的遺民（「得其一端，忘其全體」），因此當身邊同道不斷逝去，記憶的責任便落在了那個暫時擁有更多時間的「記憶人」身上，且隨時間的積累、逝者的增添而不斷加重。遺民壽則多「辱」，「辱」在於不得不承受故國破碎後人盡、道亡、文喪的失落：

書卷已蕭條，人間無素業。（〈廣哀詩・歐陽文學惺〉，案：  
63 歲作）

河山破碎銀蟾影，文字凋零粉蠹痕。（〈得安成劉叔功書，知

---

化、後人的遺忘導致遺民現象消逝、遺民訴諸時間的記憶工程等議題，內容相當豐富。本文聚焦於遺忘和記憶的問題，表明遺民存在被有意無意遺忘的「時間恐懼」，並著重論述如船山等遺民因此致力於著述和記憶的舉動，正是為了對抗遺忘以存人、存史、存明，從而令遺民及其事蹟「憑藉文字活在時間中」、「活在後人的讀解中」。趙園，《明清之際士大夫研究》（北京：北京大學出版社，2014 年），頁 314-338。

<sup>19</sup> [明]王夫之，《詩廣傳》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 3，卷 2，頁 377；[明]王夫之，《四書訓義·論語三》，《船山全書》，冊 7，卷 7，頁 330。清末傅熊湘（1882-1930）在《鈍安腔錄》說明了清初湖南遺民著述失落之狀：「清初湘中諸遺老集，自船山遺書晚得湘鄉表彰外，蓋僅有存者。其時清鼎初定，文網寢密，遺民著述，結礙滋多，不得刊行，遂致湮沒，何可勝道。」此段論述收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 16，頁 863。

舉主黃門歐陽公已溘逝三年矣，賦哀四首〉其二，案：66 歲作）

故國人今盡，先君道已亡。（〈為家兄作傳略已，示從子敞〉，案：68 歲作）<sup>20</sup>

然而，「壽多」亦有時「非」辱，而帶著「記憶人」的某種「榮耀」：

楚些吾能唱，魂兮其媵余。（〈嶽峯悼亡〉四首其二，案：43 歲作）

精爽何所憑，吾其汎玄昊。（〈廣哀詩・少傅嚴公起恆〉，案：63 歲作）<sup>21</sup>

「我」將唱響楚些招魂，將「你」的精爽之氣導引至玄昊太虛。這種記憶之「榮耀」除了存在於我與先死者的默契之中，也存在於被後代知音心領神會的瞬間。這一榮耀也帶有區隔、辨別的功能，「欲傳幽饗心，未許流俗窺」，<sup>22</sup> 是不容許不能承接此種「天地之孤氣」<sup>23</sup> 的流俗進入、窺探並共享的。

船山哀輓詩所記憶的便是這些存氣節的先死者，〈廣哀詩〉十九

<sup>20</sup> [明]王夫之，《薑齋詩集・薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 463；《薑齋詩集・薑齋詩分體稿》，冊 15，卷 3，頁 503；《薑齋七十自定稿》，冊 15（不分卷），頁 400。

<sup>21</sup> [明]王夫之，《薑齋詩集・薑齋五十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15 冊（不分卷），頁 285；《薑齋詩集・薑齋詩分體稿》，冊 15，卷 1，頁 462。

<sup>22</sup> [明]王夫之，〈廣哀詩・管中翰嗣裘〉，《薑齋詩集・薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 462。

<sup>23</sup> [明]王夫之，《詩廣傳》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 3，卷 2，頁 377。

首為其中最特別者。<sup>24</sup>此組詩是船山在康熙二十年（1681）63 歲時所作，紀念師友凡十九人。若以死亡方式及其情境而言，此十九人可分四類：一為富於公共性和象徵性的賢臣將相「死國者」，二為殉死的下層官員和「小讀書人」，<sup>25</sup>三為非主動殉死的被害士人，四為老死、病死的遺民。

第一類死節者中，如瞿式耜（1590-1651）、張同敞（1608-1651）、嚴起恆等是耀眼的名字。瞿張嚴等人的死亡慷慨激烈，也因被圍觀、廣議而擁有某種「公共性」，引起道德震盪，激發了更多忠義。<sup>26</sup>他們的死亡事蹟常被賦予傳奇性，「秋冶先生於南寧為孫可望爪牙吳姓者撋墜水薨，越數日，虎從水中負尸出岸上，膚髮無損」，<sup>27</sup>「猛虎

<sup>24</sup> 〈廣哀詩〉繼承杜甫〈八哀詩〉傳統，此類詩歌應用性及抒情性均較強，既承擔哀悼功能，又兼具傳記意義，明遺民多有創作，如〔清〕錢謙益著，〈二哀詩〉，收入〔清〕錢曾箋注，錢仲聯標校，《牧齋初學集》（上海：上海古籍出版社，1985 年），卷 15，頁 545-546；〔明〕朱嘉徵，〈哀三哀〉，收入徐世昌編，閻石點校，《晚晴簃詩匯》（北京：中華書局，2018 年），卷 22，頁 696-697；徐枋，〈五君子哀詩〉，收入錢仲聯主編，《清詩紀事》，頁 183；〔明〕夏允彝，〈練川五哀詩〉，收入〔明〕夏完淳撰，《夏完淳集》（上海：中華書局，1959 年），頁 199；〔明〕黃宗羲〈八哀詩〉，《南雷詩文集》，收入〔明〕黃宗羲著，吳光編，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2012 年），冊 21，卷 2，頁 827-830；〔清〕錢澄之，〈哀江南〉十九首，收入〔清〕錢澄之撰，湯華泉校點，《藏山閣詩存·生還集》，《錢澄之全集之四》（合肥：黃山書社，2004 年），卷 6，頁 163-168；〈續哀〉，卷 9，頁 227-229；〈廣哀〉，卷 9，頁 229-231。

<sup>25</sup> 此概念參考張藝礮的定義：「所謂的小讀書人，指的是地方上的一般士人，這類士人多半只有中低級的功名，或是沒有功名的布衣處士。」參張藝礮，《歧路彷徨：明代小讀書人的選擇與困境》（新竹：國立陽明交通大學出版社，2022 年），頁 5。

<sup>26</sup> 張暉，〈士大夫的絕命詩〉，《帝國的流亡：南明詩歌與戰亂》（北京：中國社會科學出版社，2014 年），頁 121-153。

<sup>27</sup> 〔明〕王夫之，〈搔首問〉，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 12（不分卷），頁 624。全祖望（1705-1755）〈跋梨洲先生行朝錄〉亦載此事：「首輔嚴起恆以此為孫可望所害，投之水中，一夕虎負其尸登岸。」〔清〕全祖望，〈跋梨洲先生行朝錄〉，收入〔明〕黃宗羲著，吳光編，《黃宗羲全集》，冊 22，頁 167。

負貞骨，幽眷知天保」；<sup>28</sup> 其亦為人所廣傳廣和，「式耜與同敵先後唱和絕命詩十餘章，人間頗有傳者」。<sup>29</sup> 他們以志行氣節全而歸之（「全歸夫何惴」），光照天下（「白日虞山心，懸光照薜荔」）。死國者將為歷史重筆而書，船山對此毫不懷疑，故云「公死天下知，不借青史字」，<sup>30</sup> 「碩德及丹心，千秋足揚擢」。<sup>31</sup>

第二類殉死的為下層官員和「小讀書人」。<sup>32</sup> 在這一哀悼組詩中，船山的寫作有其策略，是期望將未來讀者的視線除了引入到那些廣受關注的死國者身上，也引入到較為沉默的亡者身上去，要使他們通過他發出聲音。這便是船山在詩序中特地強調「不以隱顯為先後」<sup>33</sup> 的緣由；而當強調此點，突出「隱」的意圖也浮現出來。船山「因長逝之歲月」的時間順序為亡者作哀輓詩，除了說明「記憶人」與時間的緊密關係外，也欲說明那些未被聚焦和關注的死者與成為公共議題的死國者一樣，擁有同等的記憶價值。此類別中，在〈廣哀詩〉中列首位的熊秉（?-1643）可作代表。熊秉是船山十六歲至武昌應鄉試時相識，也是最早從船山生命中離世的好友。熊秉事蹟在《續表忠記》、《明史》及《湖廣通志》中可見，文字大同小異：「熊雯（案：秉），

<sup>28</sup> [明]王夫之，〈廣哀詩·少傅嚴公起恆〉，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 462。

<sup>29</sup> [明]王夫之，〈永曆實錄·瞿嚴列傳〉，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 11，卷 2，頁 375。錢謙益（1582-1664）、陳璧（1605-？）、陸世儀（1611-1672）、錢澄之（1612-1693）、歸莊（1613-1673）、陳瑚（1613-1675）、錢曾（1629-1701）等俱有輓詩哀悼瞿式耜。

<sup>30</sup> 以上引文，見[明]王夫之，〈廣哀詩·太傅瞿公式耜〉，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 461。

<sup>31</sup> [明]王夫之，〈廣哀詩·少傅嚴公起恆〉，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 462。

<sup>32</sup> 此類死者也常為明遺民所強調，如錢澄之〈哀江南〉十九首、〈續哀〉八首、〈廣哀〉十二首亦哀悼不少地方小讀書人。

<sup>33</sup> [明]王夫之，〈廣哀詩序〉，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 459。

字渭公，亦以諸生移居武昌。嗜古學，尤喜邵子《皇極書》，言未來事頗驗。十六年元旦，盡以所撰《性理格言》、《大易參》諸書付其三弟，曰：『讀此可以保身立命矣。』城破前一日，貽書雲路，言『當覓我某樹下。』明日賊追至樹旁，躍入荷池死。」<sup>34</sup> 熊秉之書，《明史》多載一種，為《圖書懸象》；《湖廣通志》再多一種，為《春秋主左十三經注疏》。<sup>35</sup> 四書今不存，在船山寫作哀輓詩時亦已流散，故船山特別留意自己從熊秉身上獲得的珍貴隻言片語（「我友片言存，步趨力苦竭」，指對船山勿學竟陵體的勸誡），對其遺言絲毫不敢遺忘，終身踐行（「生死四十秋，奉此為津筏」），並將其視為需記憶與傳承下去之物（「欲言人不知，時語唐端笏」）。<sup>36</sup> 這一「勿用學秦觀，眉山同汨沒」的隱喻告誡，也深刻型塑了船山後來的竟陵派亡國論述。<sup>37</sup>

第三類為非主動殉死的被害士人。熊秉為一諸生，他的死亡雖未能如瞿張一般得以激發公共紀念和討論，然亦得入各忠義傳，其名能夠留存，相對「顯」豁；列於〈廣哀詩〉第二首的文之勇（?-1647），則更為隱而不彰。文之勇於永曆元年（1647）遇亂兵死，其事蹟未見他書。船山在詩中所惋惜的，是之勇在九嶷山東麓藍山的荒野中悄然被害，而不能以忠義氣節之名為人所知，「所憾委荒草，未能生蕙薹」。<sup>38</sup> 此種惋惜，與上首哀熊秉「赴通山王府蓮池死」時，形容其

<sup>34</sup> [清]趙吉士纂編，[清]盧宣彙輯，《續表忠記》（杭州：寄園趙氏藏版，1695年），卷6，頁7下-8上。

<sup>35</sup> [清]張廷玉等撰，《明史》（北京：中華書局，1974年），卷294，頁7535；[清]夏力恕等編纂，《湖廣通志》，收入[清]紀昀等編，《欽定四庫全書》（香港：迪志文化出版公司，2007年，冊533，卷64，頁15下）。

<sup>36</sup> 以上引文，見[明]王夫之，〈廣哀詩·熊文學秉〉，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15，卷1，頁459。

<sup>37</sup> 張歡歡，〈亡國悔書：王夫之批評竟陵派的社會語境及思想析論〉，《臺大文史哲學報》第100期（2023年11月），頁41-84。

<sup>38</sup> [明]王夫之，〈廣哀詩·文明經之勇〉，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委

香氣或濃郁或淡雅，彌布於洞室、噴湧於清池、散發於荷沼的意境形成鮮明對照：「示我濂谿蓮，清池噴馝馞」、「尋芳誠有徑，可造眾香窟」、「皎潔秋泉清，荷沼幽香發」。<sup>39</sup> 之勇「荒涼寒苦」、「簡傲絕俗」，其所居處「僦郊外一破屋，每旦待餽而炊，而長日一卷，嘯傲自如」，<sup>40</sup> 是一窮困隱居的「山川間漁樵」。<sup>41</sup> 隱士山川間悄然被殺缺乏場景感和震撼力，本不足道；船山對此有所不滿，他以為之勇雖非如嵇紹（253-304）一般是在「兵交御輦，飛箭雨集」下，「儼然端冕，以身捍衛」，並最終以頸血濺晉惠帝（259-307）御衣，<sup>42</sup> 却也是為社稷死，這與之勇貧苦傲岸的隱士身分無礙，故應以同樣的死節被記憶：「頸血誠有託，何必非松喬。」<sup>43</sup> 這與常論不同之處，即船山將士人的死亡「具體情境化」<sup>44</sup> 了，而提出了評價標準應有所更新的要求；是希望藉著這首詩，將新的「條件」注入死亡氣節的價值判定之中。

第四類為老死、病死的遺民。死事、死難者「血汁濺千秋」、「隨地洒碧血」，<sup>45</sup> 其志節無待意義證明。那些無意外、無故事的「自然

員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 460。

<sup>39</sup> 以上引文，見〔明〕王夫之，《董齋詩集·董齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 459-460。

<sup>40</sup> 以上引文，見〔明〕王夫之，《董齋詩話·南窗漫記》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 876。

<sup>41</sup> 〔明〕王夫之，〈廣哀詩·文明經之勇〉，《董齋詩集·董齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 460。

<sup>42</sup> 以上引文，見〔唐〕房玄齡等撰，中華書局編輯部點校，《晉書》（北京：中華書局，1974 年），卷 89，頁 2300。

<sup>43</sup> 〔明〕王夫之，〈廣哀詩·文明經之勇〉，《董齋詩集·董齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 460。

<sup>44</sup> 趙園，《明清之際士大夫研究》，頁 36。

<sup>45</sup> 〔明〕王夫之，〈廣哀詩·大學士章公曠〉，《董齋詩集·董齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 460；〈廣哀詩·少傅嚴公起恆〉，《董齋詩集·董齋詩分體稿》，冊 15，卷 1，頁 462。

死亡」，或許才是更為常見的真實場景。船山在每首〈廣哀詩〉序中所說明的遺民隱士之死亡方式，基本僅是死亡時間加上代表死亡的動詞「卒」、「歿」、「沒」、「告終」而已：夏汝弼（?-1649）「己丑避寧遠山中，幽憤而卒」；李跨鰲（?-1655）「避山中，乙未卒」；南岳僧性翰（?-1656）「丙申沒」；鄭顯祖（?-1660）「庚子歿」；管嗣箕（?-1664）「甲辰沒」；劉惟贊（?-1666）「避隱山中，丙午告終」；劉象賢（?-1677）「丁巳沒」；李國相（?-1678）「避隱桃塢，戊午告終」；雪竹山道者智霈（?-1679）「己未沒于嘉興之楊墳」；唐克峻（?-1679）「己未沒」。<sup>46</sup> 這些是不為人所知的安靜死亡，是若不被記載便會消失在歷史中的無聲死者。他們的死亡事蹟、時空情境平淡無奇，並無史書價值，也不能在理學思想中細論，船山為記憶他們找到了一個適宜的載體：詩。船山在廣哀詩中一一記錄他們的死亡時間、地點、事蹟、環境等細節，其話語背後的心理內容，除了為以上遺民隱者的死亡代言，實則也隱然指向對未來自身之死的意義求證。

## （二）遺民之生的記憶

遺民隱者的死亡情境相對不具特別意義，船山所著力論證和記憶的便不在於那訴諸氣節的最後一「死」，而在於同樣艱難的遺民之「生」。船山以為，人最重要的是處於那「初生之一日」和「正死之一日」之間的「中間一大段正位」：

何嘗喫緊將兩頭作主，而丟漾下中間一大段正位，作不生不

---

<sup>46</sup> 以上引文，見〔明〕王夫之，〈廣哀詩〉，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 459-469。

死、非始非終之過脈乎？<sup>47</sup>

凝固的兩頭之中是瀰散性的「生」和「死」（船山稱之為「始」、「終」），它存在於生命的每一個可能瞬間，「既生以後，刻刻有所成，則刻刻有所終；刻刻有所生於未有，則刻刻有所始」。<sup>48</sup> 這是從時間視閾解釋生死，也從哲理上論證了作為時間現象的遺民應當如何「生」（而非「死」）的問題。他以為，應以流動的視野來看待生命、時間和品性，「要以未死以前統謂之生，刻刻皆生氣，刻刻皆生理；雖綿連不絕，不可為端，而細求其生，則無刻不有肇造之朕」。<sup>49</sup> 時間視閾下，「生」是流動的，生氣、生理無時無刻不可肇造，遺民的品質也是時時生成的，「天命時刻在賦予，人性時刻在開始，時刻在完成」。<sup>50</sup> 遺民隱者在時間中若能堅守身份、心態、志節，將（與死節者）抵達同樣的「全歸」<sup>51</sup> 境域。

船山所記憶同時希望後世記憶的，正是那些能堅持存衣冠、守志節的遺民。如在張獻忠（1606-1647）陷衡州時，引刀剗兩股示不可用，

<sup>47</sup> [明]王夫之，《讀四書大全說》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊6，卷6，頁753。

<sup>48</sup> [明]王夫之，《讀四書大全說》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊6，卷6，頁754。

<sup>49</sup> [明]王夫之，《讀四書大全說》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊6，卷6，頁753。

<sup>50</sup> 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），頁333。

<sup>51</sup> 「全歸夫何惴。」[明]玉夫之，〈廣哀詩·太傅瞿公式耜〉，《董齋詩集·董齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15，卷1，頁461。「全歸」之意，嚴壽澂總結為「不雜髮，不易服，不為黃冠，不入空門，以漢衣冠終其身」，參嚴壽澂，〈書評：《明清學術思想史論集》上下冊〉，《中國文哲研究集刊》第42期（2013年3月），頁260。陳來解為：「君子知道人們的善惡行為不會隨一死而消散無餘，因此修身俟命，存神盡性，這樣生時全面行善，與太虛通為一體，不會留下任何濁氣災眚於兩間之中，這就是『全而生之』。這樣的君子死後合於太虛，以全清之氣回歸到氤氳太和，這就是『全而歸之』。」參陳來，《詮釋與重建：王船山的哲學精神》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2010年），頁389。二者之論，一是歷史的、具體的，一是思想的、抽象的，可互相補充。

鼎革後自南岳轉徙山谷、歲更其處的桃塢老人李國相：<sup>52</sup>

白髮千絲傳典訓，深衣幾幅畫乾坤。（〈為芋巖定遺稿感賦〉其二，案：66 歲作）<sup>53</sup>

「白髮千絲」彰顯此頭是經過時間驗證的「真頭」，<sup>54</sup> 「深衣幾幅」則是「天之經，地之義，人之所以異於禽獸，中國之所以異於夷狄」的標誌，是「人道之切要」。<sup>55</sup> 不雜髮，著深衣，堅守傳統典訓和天地乾坤之氣者，在船山看來，是光風霽月的人道之光：

亘天耀白月，乃知眾星微。（〈廣哀詩·李孝廉國相〉，案：63 歲作）

君霽月如燈，紙窗燈如月。（〈輓桃塢先生詩二十四首〉其二，案：作年未詳）<sup>56</sup>

有如李國相一般的遺民寥寥無幾，故船山發出追問：「茫茫四海中，頭顱凡幾箇？」<sup>57</sup> 衡州遺民群中，船山好友兼學生唐端笏（1639-1705）亦可謂擁有真頭顱的遺民子弟。船山不僅自己「鏡裏狂尋頭上

<sup>52</sup> [清]羅正鈞編纂，《船山師友記》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 16，卷 9，頁 97。

<sup>53</sup> [明]王夫之，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 502。

<sup>54</sup> [明]王夫之，〈水調歌頭·放言〉，《船山鼓棹二集》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 746。

<sup>55</sup> [明]王夫之，《禮記章句·深衣》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 4，卷 39，頁 1437。

<sup>56</sup> [明]王夫之，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 466；《船山全書詩文拾遺》，卷 1，頁 966。

<sup>57</sup> [明]王夫之，〈輓桃塢先生詩二十四首〉（其十二），《船山全書詩文拾遺》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 967。

頭」，<sup>58</sup> 堅持著對鏡觀髮的象徵舉動和日常政治；更希望唐端笏「惜餘鬢」，「始自今以延延兮，羌百齡而始參」，叮囑其讓這烏黑的鬢髮從今開始長遠地留存。<sup>59</sup>〈廣哀詩〉最後一首的哀悼對象是唐端笏之父唐克峻（1613-1679），他同樣是一位戴髮的遺民隱者，在船山看來，他的品性節操亦因此昭然可見，「男兒生戴髮，如戴青天日。自然心所安，於君見昭質。」<sup>60</sup> 記憶艱難情境中仍能存衣冠髮膚的遺民，<sup>61</sup> 是在記憶其所象徵的明代及中夏文化，並期望將此文化承傳下去，不被遺忘，「留語烏衣諸子弟，應知頭上有青天。」<sup>62</sup>

對堅守衣冠髮膚的表彰，並不意味這是遺民志節品性唯一的、凝滯的判斷準則。生氣、品性是流動的，而所謂流動，是一種「不确定性、多變性、不徹底性、未完成性、開放性、可能性、多元選擇性和差異性」。<sup>63</sup> 遺民所處的現實情境、道德處境之艱難，呈現在多樣、差異與變化之中，其身份亦有不得不妥協的成分：

彌天無潔土，匿者之蓮邦。雖從膚髮毀，猶異稽顙降。（〈廣

<sup>58</sup> [明]王夫之，〈鶴鳩天·藤蓑詞五首其四〉，《船山鼓棹初集》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 718。

<sup>59</sup> 以上引文，見[明]王夫之，〈惜餘鬢賦〉，《薑齋文集·補遺》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 248。〈惜餘鬢賦〉作年為康熙十三年（1674），此年吳三桂（1612-1678）攻下船山所在的衡州，其檄文以恢復「中國冠裳」為旗號，雜髮之令此時應已鬆動。吳三桂檄文參徐凱，〈吳三桂討清〈檄文〉原文本考〉，《清史研究》2017 年第 3 期（2017 年 8 月），頁 145。

<sup>60</sup> [明]王夫之，〈廣哀詩·唐處士克峻〉，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 468。

<sup>61</sup> 侯岐曾（1594-1647）順治三年三月初一日記載當時五等關於雜髮的定罪標準：「一寸免罪，二寸打罪，三寸戍罪，留髮不留耳，留髮不留頭。又頂大者與留髮者同罪。」[清]侯岐曾著，王貽樑、曹大民校點，《侯岐曾日記》，收入《明清上海稀見文獻五種》（北京：人民文學出版社，2006 年），頁 504。

<sup>62</sup> [明]王夫之，《薑齋詩集·薑齋七十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 418。

<sup>63</sup> 趙靜蓉，《文化記憶與身份認同》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2015 年），頁 30。

哀詩・雪竹山道者智霈〉) <sup>64</sup>

茹蘡大師智霈（?-1679）國變後毀膚髮、匿蓮邦，船山雖不為之，但亦認同「潔土」、「乾淨土」在世間再也無從尋找，故仍以通達的態度看待此種行為：

破船載月浮寒水，別路尋芳駐晚晴。（〈宿雪竹山同茹蘡大師夜話〉) <sup>65</sup>

寒水中以「破船」載月，探尋「別路」試圖留駐「晚晴」，船山所欲說明的是逃禪遺民的堅忍精神，尤有令人感佩之處。船山對於遺民保持氣節諸種可能性的討論有助深化對人性的認識，因此當他收到方以智（1611-1671）及其同道劉安禮（?-?）邀請一同「行別路」且「意乃愈迫」的書信時：

何不翻身行別路，瓠落出沒五湖煙？（方以智〔缺題〕) <sup>66</sup>

船山也次韻述懷，期望他們明白「人各有心」，對彼此的選擇「別調相看」：

知恩不淺難忘此，別調相看更驟然。（〈極丸老人書所示劉安禮詩垂寄，情見乎詞，愚一往呐吃，無以奉答，聊次其韻述

<sup>64</sup> [明]王夫之，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15，卷1，頁467。

<sup>65</sup> [明]王夫之，《薑齋詩集·薑齋六十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15（不分卷），頁356-357。船山亦欣賞另一位僧者知韜和尚（?-?），稱讚其「別路琴心」：「大笑隨吾黨，孤遊有歲年。……別路琴心迥，他生錦字傳。」（〈萬峰韜長老去年寄書，有「不願成佛，願見船山」之語。聞其長逝，作此悼之〉）[明]王夫之，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15，卷3，頁496。

<sup>66</sup> [明]王夫之，《薑齋詩話·南窗漫記》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15（不分卷），頁887。

懷〉) <sup>67</sup>

遺民是「難以保有而易於失去的一種品性」，<sup>68</sup> 行走於「別路」，也可能遭受「別路」對本質的浸染。金堡（1614-1680）有時被視為一反例，船山曾為其作哀輓詞（作年不詳），其中云「今生死死生生，總難片語分判」，顯示了他對於金堡某些遺民行徑的寬容處；<sup>69</sup> 然又謂金堡「以崇土木、飯髡徒之故，不擇人而屈下之，與尚氏往還，稱頌之不怍」，「作海幢於廣州，營丹霞於仁化，所費至數萬金，以此盡忘其本色」，<sup>70</sup> 認為他與降清的尚可喜（1604-1676）同流合污，費民之財營造寺廟，本有之品節在時間中有所銷磨。在船山看來，金堡不若以智「所延接者類皆清孤不屈之人士」，「借莊、釋而欲弊之以

<sup>67</sup> [明]王夫之，《薑齋詩集·薑齋六十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 356-357。此中的「別調」，劉毓崧（1818-1867）《年譜》謂指船山所作之《愚鼓歌》，為以樂歌形式述道家內丹法之作。吳立民（1927-2009，號吳明，法名信如）指出愚鼓即漁鼓，說明船山以儒家正統侈談內丹之學，故而有所隱晦，「愚」者是以諧聲，抑自謙也。以智入釋，主禪；船山此時入道，主丹。船山〈十二時歌和青原藥地大師〉序中謂「千里唇皮，遙相喬賺，瓠道人倚愚鼓而和之，不道未喫藥地藥，便掇開藥囊向一壁也煮」。船山以瓠道人自居，自言未吃藥地之藥，卻「入其藏而探之」，是彰明其意欲採擷佛道精華，為己所用，以此發明儒家正學。方以智著作常用藥喻，曾有「應病予藥」說，船山對此有所駁辯，參徐聖心，〈儒學論最高教法之型態——王夫之與方以智之「應病予藥」喻／辯〉，《青天無處不同霞：明末清初三教會通管窺》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010 年），頁 159-182。吳立民、嚴壽澂均關注到船山收攝內丹思想入儒學的部分，並指出其以內丹之學養身保命為其中小者，報國救民、為功天地之氣方為最終目的。參吳明，〈〈愚鼓詞〉注釋〉，《船山學刊》1986 年第 1 期（1986 年 4 月），頁 47-56；吳信如，〈愚鼓詞注釋餘論〉，《唯識秘法：船山佛學思想探微》（北京：中國藏學出版社，2008 年），頁 334-340；嚴壽澂，《近世中國學術思想抉隱》（上海：上海人民出版社，2008 年），頁 66-97。

<sup>68</sup> 趙園，《明清之際士大夫研究》，頁 320。

<sup>69</sup> [明]王夫之，〈尉遲杯·聞丹霞謝世遙為一哭〉，《薑齋詞集·船山鼓棹初集》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 728。

<sup>70</sup> [明]王夫之，〈搔首問〉，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 12（不分卷），頁 631。

正」，<sup>71</sup> 故亦未能如以智一般，入於船山所置的〈廣哀詩〉十九首之「萬神殿」中。<sup>72</sup> 可見，船山所記憶者，是那些經過他精心選擇了的、得以抵抗住時間、未曾黯淡過的遺民之光。

以上可見船山以長壽的「記憶人」身份自期，希望藉由記憶遺民而存明之光；而通過其最重要的哀悼組詩（〈廣哀詩〉十九首）的次序安排、對象選擇、詩序描述等信息，亦可知船山有突顯「隱」的思想傾向，期望強調身邊遺民隱者的死亡氣節；而其最終記憶目的，則在於說明遺民之「生」的艱難與珍貴。組詩的記憶似乎是經過時間沉澱後的理性抉擇，但死亡帶來的畢竟是直接、即時、持久的巨大悲痛，船山如何處理自身這一強烈情緒和情感？

### 三、哀情與天地之生

#### (一)「哀以延天地之生」——哀情表達的必要性

船山既是逝者的記憶者，也是哀情的充分表達者。朝代的崩毀，

<sup>71</sup> 以上引文，見〔明〕王夫之，《搔首問》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 12（不分卷），頁 631。

<sup>72</sup> 金堡卒於康熙十九年（1680），〈廣哀詩〉十九首作於次年（1681），殿軍為唐克峻，康熙十八年（1679）沒。船山作〈廣哀詩〉時是否已收到金堡死訊，尚未可知；但後來未在此組詩中有所補充，亦說明了船山的某些傾向。《搔首問》作於康熙二十七年（1688）後，距金堡逝世已八年，其中對金堡的批評可視作船山晚年定論，其中將金堡與方以智作直接對比，褒貶分明。然而也應留意，船山雖未將金堡置於〈廣哀詩〉十九首無瑕疵的「萬神殿」中，但仍選擇了金堡著意甚深的詞體用以追悼，他對金堡的情感和評價實甚曲折，經歷了「由仰慕到幻滅的複雜歷程」，且根植於其時儒佛的不同價值取向和社會脈絡，廖肇亨對此有較詳細的分疏，參廖肇亨，〈金堡之節義觀與歷史評價探析〉，《中國文哲研究通訊》第 9 卷第 4 期（1999 年 12 月），頁 95-116；廖肇亨，〈天崩地解與儒佛之爭——明清之際逃禪遺民價值系統的衝突與融合〉，《忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013 年），頁 43-96。《搔首問》之作年，可參鄧輝，〈王船山思想淵源略考：附《搔首問》年考〉，《船山學刊》2008 年第 4 期（2008 年 10 月），頁 16-17。

伴隨生死別離，為人情不可承受之重，「違白日，襲長夜，恩摧愛折，血膏原野而骨飽狐狸，豈非人情之大痛者與？」<sup>73</sup> 對諸逝者的哀傷及隱痛，船山一一呈現在哀輓詩中。

就親人而言，船山先後遭遇了喪父、母、元配、子、舅氏、仲兄、從子、內弟、繼妻、孫、女兒、伯兄之痛，他不禁追問喪悼苦痛何以不斷落在「我」身上，「如何悼亡客，還有喪予傷」。<sup>74</sup> 至親逝去帶來的難言之痛，也讓船山產生一種似在夢境、又若久浸水中的麻木和虛幻不實之感，淚水乾流，悲情難抑：

殘帷斷帳空留得，四海無家一腐儒。（〈悼亡四首〉其四，案：30 歲作）

十載每添新鬼哭，淚如江水亦乾流。（〈初度口占〉六首其五，案：43 歲作）

餘生一儘萬重悲，誰望含飴未死時。

如夢如漚添一淚，為亡為在至今疑。（〈哭殤孫，用羅文毅公慰彭敷五喪子韻二首〉其一，案：52 歲作）

梅根千年蔭野土，鶴髮衰翁淚如雨。（〈梅陰冢〉，悼女，案：59 歲作）<sup>75</sup>

<sup>73</sup> [明]王夫之，《續春秋左氏傳博議》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷下，頁 596。

<sup>74</sup> [明]王夫之，〈哀管生永叙〉，《薑齋詩集·薑齋五十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 291。

<sup>75</sup> 以上引文，分見〔明〕王夫之，《薑齋詩集·薑齋詩臘稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 564；《薑齋詩集·薑齋五十自定稿》，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 315；《薑齋詩集·薑齋詩編年稿》，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 540；《薑齋詩集·薑齋六十自定稿》，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 376。

而面對知己，如相伴數十年的李國相之死，船山用二十四首輓歌書寫彼此相憐的愴然與感動：

君病不自憐，而憐我病深。自知生死易，死亦戀知音。（〈輓桃塢先生詩二十四首〉其十四，作年未詳）<sup>76</sup>

將死之友李國相「自知生死易」，對於馬上到來的死亡，心態上頗為達觀；所不能輕易通達者，在於「戀知音」的執著，因而不顧己身，反擔憂起生者的病體。這種「不自憐」而「憐人」的知己關懷，更增生者的無限悲痛。生時之情誼愈深，死後之哀傷亦愈濃重，十字吞吐之間說不盡船山送葬歸來的落寞（「默塞無與言，歸來長掩扉」<sup>77</sup>）。而對於蒙正發（1619-1679），曾經的南明「五虎」之一，船山曾與他共享永曆政權中九死一生的記憶。其時蒙正發入詔獄，船山亦幾被構陷致死，卻均幸運逃命（船山謂「余與聖功屢不死」<sup>78</sup>）。然而如今這一情況改變了：

閒愁生死外，回首故人無。（〈聞聖功訃遽賦〉，案：61歲作）<sup>79</sup>

面對知己好友不斷逝去的現實，擁有時間的人惟有承受新鬼哭、故人無的痛愴情境。亡者一一離去，船山強烈感知到的是被拋下和遺落的悵然若失，獨自擁有時間的「虛空」：

<sup>76</sup> [明]王夫之，《船山全書詩文拾遺》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15，卷1，頁967。

<sup>77</sup> [明]王夫之，〈廣哀詩·李孝廉國相〉，《薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15，卷1，頁466。

<sup>78</sup> [明]王夫之，〈三湘從事錄序〉，《船山全書詩文拾遺》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，第15冊，卷1，頁932。顧城曾論蒙正發和船山相交事，並批評船山為蒙正發所寫的墓誌銘中有「不客觀的立論」，參顧城，《南明史》（北京：光明日報出版社，2011年），下冊，頁421-426。船山這種書寫態度亦間接可見其與蒙正發的友誼。

<sup>79</sup> [明]王夫之，《薑齋詩集·薑齋六十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15（不分卷），頁353。

而我悲吟獨待今，二十六年愁埋心。（〈風泊中湘，訪張永明老將，弔孫呂二姬烈死。讀辛卯以來諸公獎貞之篇，放歌以言情。孫呂事詳故中舍管公記〉，案：57歲作）

唯餘船山叟，煙草吟荒蛩。（〈廣哀詩·蒙諫議正發〉，案：63歲作）

何須攜片石，濡泪寫虛空。（〈輓桃塢先生詩二十四首〉其二十三，作年未詳）<sup>80</sup>

亡者作為最後的「殘燈」、「死焰」逐一黯淡，昭示明朝歲月的漸行漸遠；而無論如何追憶、哀悼，都無法令幽光返魂：

追憶無返魂，衿淚如新浥。（〈廣哀詩·歐陽文學惺〉，案：63歲作）

漣水自東流，何因返湘岸。（〈廣哀詩·劉孝廉象賢〉，案：63歲作）

昊天無返照，從爾得委悉。（〈廣哀詩·唐處士克峻〉，案：63歲作）

腸斷青螺川下水，湘流難挽嚮東奔。（〈得安成劉叔功書，知舉主黃門歐陽公已溘逝三年矣，賦哀四首〉其二，案：66歲作）<sup>81</sup>

<sup>80</sup> 以上引文，分見〔明〕王夫之，《薑齋詩集·薑齋六十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15（不分卷），頁376；《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，《船山全書》，冊15，卷1，頁468；《船山全書詩文拾遺》，《船山全書》，冊15，卷1，頁967。

<sup>81</sup> 以上引文，見〔明〕王夫之，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15，卷1，頁463、466、468、503。

逝者之增添昭顯時間的流逝，船山在哀悼的同時不斷被提醒自身的衰老與病痛：

寒灰墮地皆千載，老病逢人但一哀。（〈同須竹送芋巖歸空竟，小艇汎湘轉郡城有作〉，案：60 歲作）

白髮共憐燈影瘦，青山未遣淚痕消。（〈宿別峰菴，庶僂策杖來慰，時方從哭送先兄歸壙返〉，案：69 歲作）<sup>82</sup>

從以上哀輓詩中，可見船山對於哀傷、愴痛、愧恨、感動、愁苦、惋惜、遺憾、無奈、自憐等複雜心緒和精神重荷，均盡其情、如其情地一一紓張。哀情為其中最強烈的情感。詩中的悲哀堆疊、凝聚、積壓，船山並不以此為過，對他而言，哀情的充分表達是必要的，因為「情」的表達正代表了「生」：

物情非妄，皆以生徵，徵於人者，情為尤顯。……哀戚哭踊，所以留陰陽之生，斬其離而惜其合，則人所以紹天地之生理而依依不舍於其常者也。然而以之為哀而不以之為患，何也？哀者必真，而患者必妄也。且天地之生也，則以人為貴。艸木任生而不恤其死，禽獸患死而不知哀死，人知哀死而不必患死。哀以延天地之生，患以廢天地之化。故哀與患，人禽之大別也。<sup>83</sup>

船山指出，人禽之大別正在於「哀死」與「患死」之間。他將人與草木、禽獸相提並論，說明草木任生任死，並不會對死產生憂慮之情；

<sup>82</sup> 以上引文，分見〔明〕王夫之，《薑齋詩集·薑齋六十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 365-366；《薑齋詩集·薑齋五十自定稿》，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 417。

<sup>83</sup> 〔明〕王夫之，〈无妄〉，《周易外傳》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 1，卷 2，頁 888-889。

禽獸憂生患死，卻不會哀悼死亡；而人，作為天地之貴，能夠哀悼死亡，卻不以死為憂。因為擔憂、恐懼死亡是「妄」，為死亡感到悲傷則是「真」。「妄」是執著，是不明白生聚死散為天地間的至理；「真」則是因為「情」的徵顯在人身上最為鮮明昭著，故喜怒哀樂之情都是天地生生的徵兆，真誠無妄。為死者哀戚痛哭、依依不捨，正是紹繼天地生理的表現。船山並不以死為憂（「患」），認為這是廢止、否認了天地生息之化；而哀情的表達，是天地生生不息的昭顯和延續，因此「哀死」實為「尊生」。如此，他為遺民的抒發哀情作出了有效的論證和呼喚——「哀以延天地之生」！船山踐行「如其哀」以徵生，作出諸多哀輓詩，並在詩序中直白告知它們正是因哀而作、為哀而作：

老人哀之甚，且恐此土為樵犁所侵，詩以志之。（〈梅陰冢〉序，案：60 歲作）

抑此但述哀情，不以隱顯為先後，因長逝之歲月序之。（〈廣哀詩序〉，案：63 歲作）<sup>84</sup>

那麼，哀情如何有效表達？其載體緣何是「詩」？哀情的表達又是否會過度呢？船山欲進一步說明的是，哀情作為「生」的徵顯是屬於「詩」的「妙用」，並且與性、情密切相關：

可性可情，乃三百篇之妙用。蓋唯抒情在己，弗待於物，發思則雖在淫情，亦如正志，物自分而已自合也。嗚呼！哭死

<sup>84</sup> 以上引文，見〔明〕王夫之，〈廣哀詩序〉，《董齋詩集·董齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，頁 459。然此序最後，船山亦云：「杜陵〈八哀詩〉，竊嘗病其破蘇李陶謝之體，今乃知悲吟不暇為工，有如此者。」可見其對哀情的抒發是否過度、是否盡性亦有所警覺，此經匿名審稿人點出，謹此致謝。船山所言之「情」為「性之情」，是詩歌藉以引導人心、修身成德的獨特特徵，故其「悲吟」實有導向「性」的部分。

而哀，非為生者。聖化之通於凡心，不在斯乎？<sup>85</sup>

為死者痛哭而哀傷，並非為了活人，而是純粹出於本心。這是因為真正的抒情發自內心，不依賴外物的引發，也不為外物而作，因此即便哀情的開端和表達看似是放縱的、過度的，詩人內心依然保持（或在偶然偏離之後引導返回至）端正的情志——外物有其「分」和不合宜之處，而詩有可性可情的「妙用」，可與此縱情有契合的部分（「合」），而不失其「性」。「聖化」（天地之生，即「性」）與「凡心」（人情）的互通感應，正在於斯（詩）。可見船山哀輓詩創作觀念，承接了其「詩道性情」的詩歌本質觀。

船山此處所評的是曹丕（187-226）〈燕歌行〉其二，此詩實非哀輓詩作，但船山開篇即言「所思為何者，終篇求之不得」，<sup>86</sup> 說此詩所表達的情思自己讀完整篇也未必完全領悟；從後文可知，船山是希望藉此詩闡發「詩道性情」之理。為說明此旨，他引用《孟子·盡心下》的「哭死而哀，非為生者」<sup>87</sup> 一句來詮解。這是其一以貫之的解釋方式，在多處論著中均可見，如《讀四書大全說》卷十云：

知堯、舜之「哭死而哀，非為生者」，性、情之分，理、欲之別，其際嚴矣。<sup>88</sup>

<sup>85</sup> [明]王夫之，《古詩評選》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊14，卷1，頁504。關於船山性情的討論，亦可參[明]王夫之撰，嚴壽澂導讀，《思問錄導讀》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁12-17；性情與詩論的關聯，可參柯岳君，〈王夫之詩論——性情觀析探〉，《朝陽人文社會學刊》第5卷第2期（2007年12月），頁201-238。

<sup>86</sup> [明]王夫之，《古詩評選》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊14，卷1，頁504。

<sup>87</sup> [清]焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），卷29，頁1012。

<sup>88</sup> [明]王夫之，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊6，卷10，頁1101。

又《船山經義》云：

聖人之哀，發乎性而止乎情也。蓋性無有不足者。當其哭而哀，足於發為生之情；理所不發，而抑奚暇及之！此孟子體堯舜之微而極言之曰：德純乎性者，情亦適如其性；如其性者之情，不容已之情也。……故我以信聖人之「哭死而哀，非為生者」也，性自足乎哀而無所待也。<sup>89</sup>

此三則文本均藉「哭死而哀，非為生者」，既分辨性情之別，又解說二者之關聯。船山說明聖人之哀發自「性」（道德情感）而止於「情」（審美情感），辨別性情之不同；又以為孟子此句體察到了聖人深意，並論說：德行純粹出於天性的人，其情也合符天性；合符天性之情，是「不容已」的真情。這是希望表明性情的緊密關聯，啟發人們體會「情中之性」、「性中之情」，他在《讀四書大全說》卷二也說：「唯性生情，情以顯性，故人心原以資道心之用。道心之中有人心，非人心之中有道心也。則喜、怒、哀、樂固人心，而其未發者，則雖有四情之根，而實為道心也。」<sup>90</sup> 可見性行於情中，情之未發即為性；性力量微妙，不易被察知，情作為顯性力量正可導引、顯發隱微的「性」，令其流行通暢。因此，詩中的情（尤其是哀情），正存有導向為善、盡性的功勞作為，因此也可以是、確實是積極的力量。這正是「詩」中性情的妙用所在。

船山在說明「哀以延天地之生」後，亦接著論述如何「盡人道」（順情）以合天地生生之德：

聖人盡人道而合天德。合天德者，健以存生之理；盡人道者，

<sup>89</sup> [明]王夫之，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 13（不分卷），頁 681-683。

<sup>90</sup> [明]王夫之，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 6（不分卷），頁 475。

動以順生之幾。<sup>91</sup>

「生之理」為性，乃天之德；「生之幾」為情，乃人之道。<sup>92</sup> 人，既存天地「生」理（性），亦需順應「生」的幾微變化（情）。由此可見，尊生、貴生、愛生之義，本身即內涵於人的性情之中。「情」是天地陰陽變化之幾，二氣聚散不息，變化無窮，其能最大，故「情」絕不會死亡、消失（「情者，陰陽之幾，凝于性而效其能者也，其可死哉？」<sup>93</sup>）。在此處，船山的「盡人道」便是要發揮「情」的作用，「哀情」的表達是其中最重要的部分：

人之大情，哀樂而已，而哀為甚。<sup>94</sup>

船山言「詩以道情，道性之情也」，<sup>95</sup> 是期望充分以詩中「情」之力，鼓舞其才以成大用，影響世道人心。這也是「詩」之動人魂魄、搖撼心旌，往往為「史」所不及之處。「如《春秋》一書，……慷慨動人於百世之下者，固不若屈氏之〈騷〉也」。<sup>96</sup> 因此在所有的「情」之中，哀情的諸種詩意書寫和表達（「賦哀」、「括眾哀」、「哀歌」、「綴為哀吟代書」、「述哀情」……），最能充分呈現人的生理。此處的哀情抒發，成為「人道」的展現，昭示了人禽之別。

<sup>91</sup> [明]王夫之，〈无妄〉，《周易外傳》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊1，卷2，頁890。

<sup>92</sup> 陳玉森、陳憲猷，《周易外傳鏡詮》（北京：中華書局，2000年），上冊，頁268。

<sup>93</sup> [明]王夫之，〈无妄〉，《周易外傳》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊1，卷2，頁888-889。

<sup>94</sup> [明]王夫之，《禮記章句》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊4，卷4，頁289。

<sup>95</sup> [明]王夫之，《明詩評選》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，第冊14，卷5，頁1440-1441。

<sup>96</sup> [明]王夫之，《讀四書大全說》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊6，卷6，頁813。

船山亦曾自嘲自己本身已是被哀、受哀之人，似乎不需再處於為他人哀傷的境地，卻又轉而說明二者並不衝突，而是各如其情、各盡其性、各盡人道罷了：

乃還自哂：人且哀余，余何庸為諸逝者哀？雖然，人亦誰且哀余者？余固不可不拾零香，拈碎玉，為疇昔哀也。亦各如其情也已。<sup>97</sup>

船山邏輯實有不通處，人且哀余，亦何妨余之哀人？然其言下之意，似也表達了未來的自己作為逝者後，後人同樣拾起零香碎玉、為己而哀的呼喚期待和想像。

## (二)「不足以哀」？——哀情表達的特殊案例

船山雖極言哀情的意義，卻也在一則哀輓詩序中，說明「不足以哀」。何也？船山曾為管嗣箕（1611-1663，字弓伯）作〈管大兄弓伯挽歌二首〉（1664，案：46 歲作）。<sup>98</sup> 管嗣箕為管嗣裘（?-1654）之兄，二人與船山為同里友朋，亦是患難之交。船山〈管大兄弓伯挽歌二首有序〉（康熙三年〔1664〕）中記載嗣箕事頗詳。此序甚長，在其哀輓詩序中很是獨特，值得細讀。全序可分三部分，第一部分記敘作詩緣由，略述死亡經驗的唯一性，以此帶出嗣箕死亡創傷的特殊性：

有明文學管嗣箕弓伯，以今癸卯（案：康熙二年，1663）冬，卒于南岳百丈山。病乃使余有宿草而不得哭。其明年，姬六以亡託將改適，返靈筵于高節里之故居，乃申一慟。良慨然

<sup>97</sup> [明]王夫之，〈南窗漫記引〉，《薑齋詩話》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 873。

<sup>98</sup> 學者以為此詩是哀悼管嗣裘的，誤。參全華凌，〈論王船山詩歌的生死主題：以悼挽詩和遊仙詩為例〉，頁 7。

矣，將復何言。抑夫生人之役，榮凋歡惡，咸有二三，唯一而不兩者，死而已。唯一而不兩，故昧者遲回，覺者引決。但一忍之須臾，無他畏難矣。慷慨之捐，唯一斯易。假令試之二三，則壯士之頻繁，不能魯縞之穿也。今勿說弓伯兄之死，得年五十有二，考終于室，弓伯兄固久不期此。癸未賊投人于湘水，雁行相接，兄犯其不測，以保難弟之節，一死矣。戊子起兵不利，縲而繫於潭獄，刻日就白刀者，一死矣。庚寅流離困病於嶺海，犯難以護難弟於長林，一死矣。<sup>99</sup>

船山說明管嗣箕曾經歷「三死」。明崇禎十六年（癸未〔1643〕），張獻忠陷衡州，購索人士充當偽吏，不從者便投於湘水之中。其時管嗣裘躲於深山，張獻忠促令捕殺，其兄嗣箕詭言其弟已死，應捕代死。<sup>100</sup> 此為一死。南明桂王永曆二年（戊子〔1648〕）冬十月，船山與夏汝弼、管嗣裘、僧性翰等舉兵衡山，戰敗軍潰。<sup>101</sup> 觀上序可知，嗣箕亦參與其中。舉事失敗，船山逃出，嗣箕則被俘，限期便要就白刃以死，嗣箕「談笑晏如」。<sup>102</sup> 兩月後，寇遁，方得歸。此為二死。永曆四年（庚寅，1650），嗣箕流離於嶺海，護弟嗣裘於山林之中。船山《永曆實錄》載：「廣西陷，〔案：嗣裘〕匿靈川山中，冬月負敗絮，採苦菜以食，……以死自誓。」<sup>103</sup> 羅正鈞（1855-1919）推測當時「弓伯（案：嗣箕）蓋又偕治仲（案：嗣裘）至粵，以桂林陷後返楚

<sup>99</sup> [明]王夫之，《薑齋詩集·薑齋五十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15（不分卷），頁324-325。

<sup>100</sup> [明]王夫之，《永曆實錄》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊11，卷17，頁494。

<sup>101</sup> [明]王夫之，《永曆實錄》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊11，卷17，頁494。

<sup>102</sup> [清]羅正鈞編纂，《船山師友記》，頁99。

<sup>103</sup> [明]王夫之《永曆實錄·晏黃二劉列傳》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊11，卷17，頁494。

也」<sup>104</sup>。此為三死。身歷三死，最終以五十二齡終，「後嗣裘從王死，嗣箕則益託於酒，居鄉中，絕不與諸人往還，以壽終」。<sup>105</sup>

序的第二部分說明嗣箕在經歷三死後，返回衡州隱居後的狀態與遭遇：

以身突其三死，而誰期為一者之考終。弓伯兄弄死如丸，死去弓伯兄如鷺，復得此十三年於荒山僻徑之中，兄餘食而贅形視之。昔不為兄讒，而今為兄哀耶，妄也。兄磊磊不為愚人之容，人或以為兄詬，此何有哉！兄善飲，亦善飲人。兄善以財假人。然以二者故，引其谿壑之涎而終不能充塞之。兄不慕炎而棄寒，以是睥睨炎者。而雖不炎者，亦妒兄之不與己同調，以歛歛于炎。塗詬之興，自此積矣。雖然，彼流者且艷腥草，唼腐蘋，寶敝帚如拱璧，而嚙囁於寒雲酸雨之中，浸不詬兄，則兄病矣。<sup>106</sup>

嗣箕經歷三死，「弄死如丸」；當危境解除，嗣箕縱馳如鷺，放浪形骸，從庚寅返楚至逝世（康熙三年〔1664〕）的十三年來，隱居荒山，視己彷彿如喫臘之食、身之贅瘤一般，不甚愛惜。船山稱賞嗣箕磊磊落落，不以恭謹之貌待人，亦不慕炎棄寒，然而卻也感嘆此種幽光志行並不能阻止谿壑閒言，而惋惜那些腥草腐蘋、寒雲酸雨中積累的「流者嚙囁」終究使嗣箕「病矣」。<sup>107</sup> 嗣箕餘食贅形、曝於「塗詬」環境

<sup>104</sup> [清]羅正鈞編纂：《船山師友記》，頁99。

<sup>105</sup> [清]羅正鈞編纂：《船山師友記》，頁100。

<sup>106</sup> [明]王夫之，《薑齋詩集·薑齋五十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15（不分卷），頁325。

<sup>107</sup> 對嗣箕等遺民隱者的閑言似非孤例。船山本人亦因未死而遭到譏諷：「抑余欠人間唯一字，……緣未就，功不我報，未能為郭景純、顏清臣耳，奚守屍之足誚？」[明]王夫之，〈《愚鼓詞·前愚鼓樂》序〉，《愚鼓詞·前愚鼓樂》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊13，頁613。

中的自懲行為，是通過抵抗「修通」(working through)，以此維持一種對創傷的忠誠感覺：因為若重新參與生活，便意味著對亡者作出背叛。<sup>108</sup> 當這種自懲傾向發展到強烈、急迫的時候，會『冥冥之中』支使一個人主動去尋找傷害自己的環境，這是一種「無意識的自我毀滅意向」，這種傾向雖常被壓抑著，卻一直在無意識中醞釀。<sup>109</sup> 在船山的描述中，嗣箕之三死，實際上均與護弟相關，而在嗣裘終究一死時，原本弄死如丸的嗣箕便失去了與死亡拉鋸的意義；他的死亡慾望潛藏著，在漸漸解除自身防禦力量後，最終趨向「積」而「病」的無意識自殺。這一過程持續了十三年。

當有人惋惜嗣箕無子嗣血胤時，船山從其氣論出發，將血肉身軀的產生與消逝，看作聚散變化的一部分，此為該序的第三部分：

兄家世宣州，寓籍蒸上，族寡而未有血胤，則或有為兄惜者。夫萬彙之息，形生為下，神傳為上。今兄以其孝友義烈之氣，如雲如日，其暉蔭所注，且將孕為千百奇男子，以似續古人。彼區區保有其血肉之產，呴呴喫喫，衛之如君，愛之如父，此一藕之絲，其聯能幾哉？故凡此者，不足以哀。不足以哀，則亡用其挽，聊紹古〈薤露〉〈蒿里〉各一章，以娛兄于漠漠焉耳。<sup>110</sup>

船山以為，萬物的變化，「形生」不若「神傳」。子孫等區區血肉之產，不過如藕絲一般相連，豈能彰顯天地生化的幾微神妙？他相信真正值得鼓舞的是，嗣箕「如雲如日」的「義烈之氣」，既神且靈，其光暉所

<sup>108</sup> Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Trauma* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2014), 21–22.

<sup>109</sup> 以上引文，見〔奧〕弗洛伊德著，彭麗新等譯，《日常生活的精神病理學》（北京：國際文化出版公司，2000年），頁183-185。

<sup>110</sup> 〔明〕王夫之，《薑齋詩集·薑齋五十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15（不分卷），頁325。

注，「將孕為千百奇男子，以似續古人」。後人秉此內蘊嗣箕「義烈之氣」的天氣、神氣而生，也能感應此氣，神接古人。如此，嗣箕並未真正死亡。船山之目，從嗣箕亡逝的當下，轉向暉蔭所注、神氣流轉的未來，積極健動，故言「不足以哀」。不足以哀，便無需哀輓，船山採用了古〈薤露〉、〈蒿里〉，作了兩首輓歌史中獨特的「反輓歌」<sup>111</sup>，以笑罵諧諷的態度送別嗣箕。茲列數句以見：

……鼓毋怒，笛毋悲，庸夫不罵鬼，世間何用庸夫為。以爾笑罵代痛哭，鶴鵠乾鵠齊上屋。主人棄屋返青山，庸夫他家覓酒肉。我有酒，不酬黃泉將潤庸夫口。肥牛十臠，醇醪三斗，轆轤軸軸，狂鼓庸夫死奔走，黃泉之人應拍手。<sup>112</sup>

詩中刻意消解喪儀悲情（「鼓毋怒，笛毋悲」），又以鶴鵠（貓頭鷹，凶兆）與乾鵠（喜鵠，吉兆）「齊上屋」的景象傳達生死界限的模糊，而「主人棄屋返青山」的灑脫之意，又襯出假意憑弔的庸夫「覓酒肉」之俗之偽。最終，肥美牛肉、三斗美酒、轆轤作響的車輪和狂亂的鼓聲，驅使庸人瘋狂奔走，船山以「黃泉之人應拍手」的荒誕諷刺收束全篇，完成了「笑罵代痛哭」的輾轉哀情抒發。

<sup>111</sup> 二詩繼承漢魏六朝文人輓歌詩傳統，自嘲笑罵、調侃荒誕的內容意境尤與陶淵明（約 365-427）〈擬輓歌辭〉三首相類。或不妨將此類詩命名為「反輓歌」詩，陶氏開其先，此後有南宋趙崇嶓（約 365-427）〈反輓歌〉二首，明代呂坤（約 365-427）〈反輓歌〉七首，清初顧景星（約 365-427）〈反薤露歌〉等，此類詩歌性質獨特，迥異於其他哀輓詩，值得深探。以上引詩，分見〔晉〕陶淵明著，逯欽立校注，《陶淵明集》（北京：中華書局，1979 年），卷 4，頁 141-142；〔宋〕陳起編，《江湖後集》，收入〔清〕紀昀等編，《欽定四庫全書》，冊 1357，卷 8，頁 6 上；〔明〕呂坤撰，王國軒、王秀梅整理，《呂坤全集·去偽齋集》（北京：中華書局，2008 年），卷 10，頁 593；〔清〕顧景星，《白茅堂集》，收入《清代詩文集彙編》編纂委員會編，《清代詩文集彙編》（上海：上海古籍出版社，2010 年），冊 76，卷 3，頁 20 下。

<sup>112</sup> 〔明〕王夫之，《薑齋詩集·薑齋五十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 326。

死亡「唯一而不兩」，無法經驗第二次。一次慷慨捐生，實為輕易；而試之二三，那麼即便是壯士，也如強弩之末，不能再從容以對。因此船山慨嘆，從前若沒有為嗣箕不惜己身的行為感到駭異，如今也不應為其死感到哀傷，否則也是一種「妄」（「昔不為兄驥，而今為兄哀耶，妄也」）。當嗣箕被過去的創傷事件所吞噬，船山表達與死者（嗣裘）及死者親密者（嗣箕）聯繫的方式，是「不為兄驥」，將嗣箕行為視之為「痛苦但必要的紀念或追憶」，<sup>113</sup> 這使嗣箕的創傷和船山的見證都具有價值。而當嗣箕本身因此死亡創傷而逝世時，船山所描繪的「鳩鵠乾鵠齊上屋」的荒誕景象，「主人」與「庸夫」的強烈對照，笑罵代痛哭的離軌行為，實際仍是哀情的異化表現。船山詩中諷刺笑罵的激烈書寫情緒，顯示著其創傷經驗未經修整的絕對印痕。此種哀情的表達，就船山理路而言，本身即是天地之生的延續；而通過信奉「神傳」，相信此神此氣將重新擁有「身體」（「孕為千百奇男子」），通過呼喚一種非同時代性的再生和死者精神的返回，存氣節的逝者便成為另一種存在樣態，如此便不足為其而哀：在此中，無論哀與不哀，均因昭顯天地之生理而殊途同歸。船山的觀點有符合明清之際生死觀新發展的部分，即試圖說明個人道德成就與其死後情狀有密切關係，個人修養實踐的成果對實踐者本人有切身的永恆意義。<sup>114</sup> 船山對遺民精神的定位，或者說其願意深信的遺民價值，是歷史性的、富於時空知覺的。他相信志行高潔之人的生存邊界，可在時間和歷史中延伸、更新，而非落入無時間性的「循環」<sup>115</sup> 或「消逝」<sup>116</sup> 中去。這便是

<sup>113</sup> Dominick LaCapra, *Writing History, Writing Trauma*, 21–22.

<sup>114</sup> 呂妙芬，〈明清之際儒學生死觀的新發展〉，收入呂妙芬主編，《近世中國的儒學與書籍——家庭、宗教、物質的網路》（臺北：中央研究院近代史研究所，2013年），頁110。

<sup>115</sup> 個體靈魂性的出現和一一對應，將落入佛教式輪迴的陷阱，船山對此保持警惕，「死生流轉，無覩然之形以限之，安得復即一人之神識還為一人！」〔明〕王夫之，《張子正蒙說》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊12，卷9，頁370。

<sup>116</sup> 以為死亡即消散，不論有德無德者的死亡終點均相同，這也是船山所不認同的，「使一死而

生生之意，「由致新而言之，則死亦生之大造矣」，<sup>117</sup> 而只要合符生氣、生理，則哀亦可，不哀亦可。

#### 四、如何安後死心：船山消解後死的方式

在近距離與身邊的死亡接觸後，船山如何看待自己的生、死？存在主義哲學家蘭茨伯格（Paul-Louis Landsberg, 1901-1944）指出同類生物的死亡，尤其是所愛之人的死亡，可以令一個人深切體會到自身之死：

我們與亡者組成了一個「我們」。而正是在這個「我們」中，通過這個嶄新的、純然個人化的生命的特殊力量，我們被引導到我們自己也必須死亡的明確覺察中……我與這個人的共同體似乎被切斷了，而這個共同體在某種程度上就是我自己，我在自身存在的核心感受到死亡。<sup>118</sup>

哀輓詩是哀悼死者的文體，書寫死亡實際上也在「接近」死亡。作為遺民的船山，其對死亡絕非毫無意識，其死亡觀念亦非一成不變。船山在面對他人之死與自身之生時，其實是在「孤臣唯一死」<sup>119</sup>、「後

---

消散無餘，則謬所璠夷、盜跖同歸一丘者，又何恤而不逞志縱欲，不亡以待盡乎！」〔明〕王夫之，《張子正蒙說》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 12，卷 1，頁 22。

<sup>117</sup> 〔明〕王夫之，〈无妄〉，《周易外傳》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 1，卷 2，頁 888。

<sup>118</sup> Jacques Choron, *Death and Western Thought* (New York: Collier Books, 1963), 18.

<sup>119</sup> 〔明〕王夫之，〈續哀雨詩四首〉(其二)，《薑齋詩集·薑齋五十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15 (不分卷)，頁 300。

死心尤惕」<sup>120</sup> 及「聊安後死心」<sup>121</sup> 之間掙扎徘徊。此三者隨時地情境而變，亦隨船山之殉死、尊生的觀念轉變而變。

### (一)「天吝孤臣唯一死」

船山早歲有效死之心。永曆元年（1647）夏四月，永曆帝被擁兵自重的劉承胤（？-1648）劫遷至武岡，皇權低落，受制於人。<sup>122</sup> 船山與友人夏汝弼欲奔赴武岡，卻無奈受阻淫雨，不果往。<sup>123</sup> 其有詩〈淫雨彌月，將同叔直取上湘間道赴行在所不得，困車架山，哀歌示叔直〉，謂「天涯天涯，吾將何之？頸血如泉欲迸出」，<sup>124</sup> 展現其誓死衛明之志。二人又欲奔辰州、沅州，赴總制楚師的兵部尚書堵胤錫（1601-1649）所在以效死，行至中湘，又因道阻不能往，重為匪人所困，潛伏敗屋荒林中。<sup>125</sup> 被困之時，船山已作好了與友同死的準備，「但得龍翔乘雨駕天飛，與君同死深山願亦足」。<sup>126</sup>

此後二年，船山效死之念未變，「戊子（永曆二年，1648）、己丑

<sup>120</sup> [明]王夫之，〈廣哀詩·劉孝廉惟贊〉，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15，卷1，頁465。

<sup>121</sup> [明]王夫之，〈聞極丸翁凶問，不禁狂哭，痛定輒吟二章〉（其二），《薑齋詩集·薑齋六十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15（不分卷），頁357。

<sup>122</sup> [明]王夫之，〈明文林郎戶科右給事兼掌兵科都給事蒙公墓誌銘〉，《船山全書詩文拾遺》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15（不分卷），卷1，頁934。

<sup>123</sup> [清]王之春，《船山公年譜》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊16，頁310。

<sup>124</sup> [明]王夫之，《薑齋詩集·憶得》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15（不分卷），頁705。

<sup>125</sup> [明]王夫之，〈惜餘鬢賦〉，《薑齋文集·補遺》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15（不分卷），頁249。

<sup>126</sup> [明]王夫之，《薑齋詩集·憶得》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15（不分卷），頁705。

(永曆三年，1649），夫之愚不自量，思以頸血濺乾淨土，屢貽母以不測之憂」。<sup>127</sup>此二年，就其時整個南明復興事業而言，其關鍵正在湖南戰場；<sup>128</sup>對清兵而言，也感到這個地區「佈滿了荊棘」。<sup>129</sup>永曆二年，清軍主力撤出湖南，何騰蛟（1592-1649）、堵胤錫等正有機會收復湖南全境，堵胤錫此時亦邀忠貞營進軍此地，展現其對反正叛軍的統率實力。<sup>130</sup>在此情境下，是年冬十月，船山也與夏汝弼、管嗣裘、僧性翰等在南岳方廣寺起兵抗清，其時衡山尚處「孤掌之拊，自鳴自和」的境地，獨木難支，故此次集結最終力弱事敗，船山等人逃死行闕。<sup>131</sup>次月，衡山方被忠貞營攻克收復。隨後堵胤錫薦船山為翰林院庶吉士，船山因父喪請終制，得旨覆允。

永曆四年（庚寅〔1650〕），船山守喪期滿，至梧州就行人司行人之職，旋即陷入黨爭，幾乎受害，憤激咯血，遂求解職。後因忠貞營降帥高必正營救，得以給假。<sup>132</sup>七月，船山至桂林，依留守瞿式耜。僅留此地一月後，清兵即逼城下，船山偕鄭氏走避永福。冬十一月，清兵下桂林，瞿式耜死難。此時，船山亦陷入困境：

庚寅冬，余作〈桂山哀雨〉四詩。其時幽困永福水砦，不得南奔，卧而絕食者四日，亡室乃與予謀間道歸楚。顧自桂城潰

<sup>127</sup> [明]王夫之，〈顯妣譚太孺人行狀〉，《董齋文集》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 2，頁 117。

<sup>128</sup> 顧城，《南明史》，下冊，頁 397。

<sup>129</sup> [美]司徒琳著，李榮慶等譯，《南明史：1644-1662》（上海：上海人民出版社，2017 年），頁 203。

<sup>130</sup> 參顧城，《南明史》，下冊，頁 397-425；[美]司徒琳著，李榮慶等譯，《南明史：1644-1662》，頁 203-218。

<sup>131</sup> [明]王夫之，〈章靈賦〉，《董齋文集》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 8，頁 186。

<sup>132</sup> [清]王敵，〈大行府君行述〉，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 16，傳記之部，頁 72。

陷，霪雨六十日，不能取道，已旦夕作同死計矣。因苦吟以將南枝之戀，誦示亡室，破涕相勉。<sup>133</sup>

從序中可知，此時永曆奔南寧，船山與繼妻鄭氏因苦雨困於永福，不得南往，加之絕食四日，已與鄭氏預期同死。〈桂山哀雨〉組詩已佚，而在十一年後為悼念鄭氏而作的〈續哀雨詩〉中，有「同心雙骨埋荒草」、「天吝孤臣唯一死」<sup>134</sup> 之語，可想見這一同命眷侶處於絕望境地，淒寒苦雨，斷糧缺食，但仍以節義共誓，作好了與殘明國勢同命運的打算。

## (二)「十一年前一死遲」

船山在永曆初年的以身效死之志沒有持續下去。困於永福時，船山知母病，未知母亡，故仍懷抱「有約三春就夕暉」<sup>135</sup> 的養母之責，輾轉返楚。永曆五年（1651）始，船山便隱居湖南，間有進退躊躇之時，或避索捕而隨地托跡，但直至康熙三十一年（1692）去世的四十餘年間，船山未再實質參與抗清之事。前已論及，船山消弭死志、意欲隱遁林泉的心態轉變是由永曆朝陷入黨爭事所引發，此不贅述。然而未選擇效死以殉而最終失去官，隱居深林，導致今日再欲死已無乾淨土可為死所，船山對此實甚為愧恨：

庚寅之役，當不致與匪人力爭，拂衣以遁，或得披草凌危，  
以頸血效嵇侍中濺御衣，何至棲遲歧路，至於今日，求一片

<sup>133</sup> [明]王夫之，〈續哀雨詩序〉，《薑齋詩集·薑齋五十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15（不分卷），頁300。

<sup>134</sup> 以上引文，見[明]王夫之，〈續哀雨詩四首〉(其一)、(其二)，《薑齋詩集·薑齋五十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15（不分卷），頁300。

<sup>135</sup> [明]王夫之，〈續哀雨詩四首〉(其一)，《薑齋詩集·薑齋五十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15（不分卷），頁300。

乾淨土以死而不得哉！<sup>136</sup>

此種憾恨，在直面先死之親友的哀輓詩中尤其強烈。死者之於生者有一權力上的不對等性，生存對於死亡而言本身即是一種虧欠。<sup>137</sup> 因此即便是無辜的、艱難的生還者，也會對死者感到極深的愧疚與責任。<sup>138</sup> 此種愧疚感，可從船山哀輓詩作的最明顯特徵——強烈的時間焦慮中讀出。這以的永曆十五年（1661）、船山43歲時所作〈初度口占〉六首最為典型，今取其中四首細論：

橫風斜雨掠荒丘，十五年來老楚囚。

垂死病中魂一縷，迷離唯記漢家秋。（其一）

一萬五千三百三，愁絲日日纏春蠶。

天涯地窟知音絕，新翦牛衣對雨談。（其二）

十一年前一死遲，臣忠婦節兩參差。

北枝落盡南枝老，辜負催歸有子規。（其三）

十載每添新鬼哭，淚如江水亦乾流。

青鬚無伴難除雪，白髮多情苦戀頭。（其五）<sup>139</sup>

永曆元年（1647）春清軍孔有德（?-1652）部入湘，何騰蛟、章曠

<sup>136</sup> [明]王夫之，〈家世節錄〉，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15，卷10，頁219。

<sup>137</sup> 梁超，《哀歌：論文明的消極美學氣質》（桂林：廣西師範大學出版社，2018年），頁37。

<sup>138</sup> [美]司徒琳撰，王成勉譯，〈儒者的創傷——《餘生錄》的閱讀〉，《臺灣師大歷史學報》第39期（2008年6月），頁10。

<sup>139</sup> 以上引文，見[明]王夫之，《薑齋詩集·薑齋五十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15（不分卷），頁315。

(1611-1647) 等一潰千里。楚地失落，二月湘陰、長沙相繼失守，五月衡州失陷。<sup>140</sup> 船山全家逃散。當時之事距作此詩時正是十五年，故曰「十五年來老楚囚」(其一)。船山生於萬曆四十七年九月初一日，至永曆十五年(1661)生日，正為「一萬五千三百三」日(其二)。<sup>141</sup> 永曆四年(庚寅〔1650〕)，與妻鄭氏困於永福，不獲南扈桂王。冬十一月，清兵下桂林，此後數年桂王一路南奔，至潯州、南寧、廣南、安隆、騰越、緬甸等地。船山返湘避居雙髻峰續夢庵。永曆十五年(1661)冬，清兵至緬甸，桂王被執，南明亡。因道路阻絕，翌年訊始入山。桂王逝世前五個月，鄭孺人亦卒，年二十九，葬大羅山。十一年前一同被困，十一年後妻得以先逝，而自己仍苟活於世，思之痛之，故云「十一年前一死遲，臣忠婦節兩參差」(其三)。十年來，船山身邊親友逝去者，有繼妻鄭氏、內弟鄭添生(?-1660)、仲兄王參之(1604-1647)及其子王叛(?-1654)，亦有交遊嚴起恆、郭鳳躡、李跨鰲、歐陽惺(1621-1656)、僧性翰、管嗣裘及其子管永(?-?)等十餘人。生死與共的親交熟識，紛紛化作「新鬼」，唯自己獨存以老，故云「十載每添新鬼哭」(其五)。可見，船山所背負的由明亡、戰爭、親人逝世等創傷性事件而引發的「倖存者愧疚」(survivor's guilt)，<sup>142</sup> 持續時間長，且頗沈重，乃至即便是面對劫後幾十年來親交的自然死亡(病死、老死等)，也存在著自己「後死」、「死遲」的沉重負罪感。<sup>143</sup> 當極抒哀情以悼先死者時，也突顯了自身未死／不死

<sup>140</sup> 顧城，《南明史》，上冊，頁307；〔美〕司徒琳著，李榮慶等譯，《南明史：1644-1662》，頁172-174。

<sup>141</sup> 實為一萬五千三百二十七日，此取其成數。劉毓崧指此為仿《左傳》「二萬六千六百有六旬」之語，參劉毓崧，《王船山先生年譜》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊16，卷下，頁212。

<sup>142</sup> William Niederland, “Clinical Observations on the ‘Survivor Syndrome’,” *International Journal of Psycho-Analysis* 49 (1968): 313-315.

<sup>143</sup> 明清之際對未死者的評價趨於嚴苛，他們不能不處於一面羞慚愧痛、一面為生辯護的境地

的存在荒謬。此時生和死之間的區分已轉為你我之辨、先後之別，此種先死與後死、眾死與獨存的對比在船山哀輓詩中反覆出現：

乃知君死而余生。（〈哭內弟鄭忝生〉，案：42 歲作）

十一年前一死遲。（〈初度口占〉，案：43 歲作）

鼎鼎孤生在，迢迢百行非。（〈家兄觀夫之抄稿，云墨跡似先徵君，垂示以詩，哀定後，敬和四韻〉，案：51 歲作）

後死心尤惕。（〈廣哀詩·劉孝廉惟贊〉，案：63 歲作）

後死非鄙心。（〈廣哀詩·太傅瞿公式耜〉，案：63 歲作）

不知何以獨存。（〈廣哀詩序〉，案：63 歲作）<sup>144</sup>

當以這些同道為參照，船山對其中某些人格品質（殉死甚或僅是先死）產生了理想化認同，並不斷通過衡量自己與這些理想人格品質的

之中，參何冠彪，《生與死：明季士大夫的抉擇》（臺北：聯經出版事業公司，2005 年），頁 97-204。關於清初士人的愧悔之情，學界討論頗豐，還可見孔定芳，〈明遺民的身份認同及其符號世界〉，《中國社會科學院研究生院學報》2005 年第 3 期（2005 年 5 月），頁 121-128；劉麗，〈清初「貳臣詩人」的「悔愧」心態〉，《南都學壇》2008 年第 2 期（2008 年 3 月），頁 77-80；張兵，〈明清之際：詩人心態與詩歌走向〉（北京：人民出版社，2023 年），頁 161-240。然而，正是如此的愧悔之情和寫作呈現了相當程度的私人向度，這種「明遺民性詩學作品」，可謂是「極其個人的自我書寫（auto-writings）」，包括見聞實錄，也包括幻想曠語，在在扣人心弦。寫作的行為讓作者得以反思那些政權更迭帶來的痛苦與困惑，得以坦白他的羞愧與內疚，或是更堅定自己的品格、尊嚴及信念。不堪承受良心的重荷，一整代的見證者（eyewitnesses）為死者發聲，去還原事實、哀悼喪亡。」嚴志雄，《錢謙益的「詩史」理論與實踐》（北京：中華書局，2019 年），頁 9。

<sup>144</sup> 以上引文，分見〔明〕王夫之，《薑齋詩集·五十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 324；《薑齋詩集·薑齋五十自定稿》，第 15 冊（不分卷），頁 315；《薑齋詩集·薑齋六十自定稿》，冊 15（不分卷），頁 347；《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，冊 15，卷 1，頁 465；《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，冊 15，卷 1，頁 461；《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，冊 15，卷 1，頁 459。

距離，來確認它們是否與自己相關。如果說早期有效死之心的自己，與這些人格品質的距離尚算接近；那麼後死、遲死的自己，無疑是變得愈加遙遠了。當因為時間的綿延而不斷被迫拉長與先死者及其人格品質的間距時，船山的愧恨、負疚之情也與日俱增，尤以代表年歲增長的初度時節感受至深（「一萬五千三百三，愁絲日日纏春蠶」）。這是船山不斷執著於諸種時間紀錄——與亡者死別之時間、距明亡之時間、距湘楚失陷之時間等等——的深層原因。從各哀輓詩中年份數字的記載中（十年、十一年、十四年、十五年、二十年、二十六年、三十餘年、四十年……），<sup>145</sup> 可見船山對於時間的焦慮，以及因此而日積月累、有增無已的悲恨與罪疚感（「含羞含恨無終極」<sup>146</sup>，「餘生一

<sup>145</sup> 康熙十年（1671）方以智最後一書距今日作詩之時間：「青原千里書，白髮十年哭。」〔明〕王夫之，〈廣哀詩・青原極丸老人前大學士方公以智〉，《薑齋詩集・薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 465。距桂林城破之時間：「十一年前一死遲。」〔明〕王夫之，〈初度口占〉（其三），《薑齋詩集・薑齋五十自定稿》，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 315；說明中表兄弟歐陽惺沉湘殉節意醞釀之久：「十四年來爭一死」。〔明〕王夫之，〈哭歐陽三弟叔敬沉湘六首〉其五，《薑齋詩集・薑齋五十自定稿》，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 312；與衡州失陷相距之時間：「十五年來老楚囚」。〔明〕王夫之，〈初度口占〉（其一），《薑齋詩集・薑齋五十自定稿》，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 315；哀悼方以智逝世時離明亡之時間（實為二十五年，船山以成數記）：「長夜悠悠二十年，流螢死焰燭高天」〔明〕王夫之，〈聞極丸翁凶問，不禁狂哭，痛定輒吟二章〉，《薑齋詩集・薑齋六十自定稿》，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 357；與管嗣裘、金堡同訪張永明老將（?-?）距今之時間：「而我悲吟獨待今，二十六年愁埋心」〔明〕王夫之，〈風泊中湘，訪張永明老將，弔孫呂二姬烈死。讀辛卯以來諸公獎貞之篇，放歌以言情。孫呂事詳故中舍管公記〉，《薑齋詩集・六十自定稿》，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 376；不敢忘亡友遺言之時間：「生死四十秋，奉此為津筏。」〔明〕王夫之，〈廣哀詩・熊文學秉〉，《薑齋詩集・薑齋詩分體稿》，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 459）。

<sup>146</sup> 〔明〕王夫之，〈從子救遘閔以後，與予共命而活者七年。頃予窜身猺中，不自以必生為謀，救因留侍伯兄。時序未改，避伏失據，掠騎集其四維，方間道往迎，已罹鞠凶矣。悲激之下，時有哀吟，草遽佚落，僅存絕句四首〉（其二），《薑齋詩集・薑齋五十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 311。

儘萬重悲」。<sup>147</sup>)

### (三)「土室聊安後死心」

「死遲」之後，先死者及自我的價值應當如何留存？船山藉由哀輓詩確認了自我認同的對象（殉死／先死之同道），通過在這些先死的亡親逝友身上看到的人之可能性，來確認自己有可能實現的人格潛能。人格非孤立存在的事物，我們每一刻的自我體驗和實現中，都包含著和他人及社會文化的印記，對船山而言，這些印記除了來源於已內化為文化道德理想的君臣之義，也源於對先死之親友志節的強烈認同，亦與其時士人群體普遍的悔罪心態和道德嚴格主義相關。<sup>148</sup> 船山最終沒有殉死，而以七十四高壽以終，在於他信任「生」是有價值的。

船山指出，先死之同道的「貞靈」、「義魄」，是幽、是隱的：

故貞者，幽道也。晉貞人而與絜言，論風采於艱危之始，未見貞人之多得也。始之以炎炎，中之以熒熒，終之以燼矣。  
始之以涓涓，中之以瀟瀟，終之洋洋矣。心藏於肺附，論定於蓋棺，存乎其所自喻而已。<sup>149</sup>

「貞人」本身即不可多得。諸多始之「炎炎」、中之「熒熒」的貞人，最終往往歸之以「燼」，其光黯淡消逝（這可能是針對其時改變志節

<sup>147</sup> [明]王夫之，〈哭殤孫，用羅文毅公慰彭敷五喪子韻二首〉(其一)，《薑齋詩集·薑齋詩編年稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15 (不分卷)，頁 540。

<sup>148</sup> 王汎森，〈清初士人的悔罪心態與消極行為〉，《晚明清初思想十論》(上海：復旦大學出版社，2004 年)，頁 187-148；王汎森，〈明末清初的一種道德嚴格主義〉，《晚明清初思想十論》，頁 89-106。

<sup>149</sup> [明]王夫之，〈詩廣傳·召南八〉，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 3，卷 1，頁 315。

的士人而發，節操在時間中的剝蝕、銷磨，正是時間焦慮更為深刻的根據）；<sup>150</sup> 而那些能夠一以貫之的貞人，其貞魂卻能夠「涓涓」、「瀟瀟」乃至「洋洋」，有始有終。生時他們的「貞」藏於肺腑，不為人所知；身死之後，則更是幽隱，難為人所感。貞，乃是一種「幽道」。此種是隱非顯的「幽貞」，蓋棺誰來論定？是誰可以彰顯其「貞」並使之得以承傳呢？這是船山不斷追問的問題：

誰為傳幽貞，金管勒豐碣。（〈廣哀詩·熊文學秉〉）

君復歸泉臺，流傳誰得實。（〈廣哀詩·唐處士克峻〉）<sup>151</sup>

欲使「幽」（幽貞）顯現為「明」，令不可見轉為可見，使神接義烈之氣的後世奇男子續似古人，「記憶」和寄託了人格與義烈之氣的「文本」及「作者」便尤為重要。亡者有必要在「我」身上顯現（「精爽何所憑，吾其泝玄冥」），「我」成為了神氣流轉的一個關鍵鏈條：

追平生交游凋替之頻仍，老棲巖谷，唯病相耦而已。夫之自弱冠幸不為人厭捐，出入喪亂中，亦不知何以獨存。諸所哀者，或道在死，或理不宜死，及其時相輳會，以靖其心，以安其命。而不肖獨參差子然者，蔑論箴石，即告語亦杜口矣。德業、文章、志行，自有等衰，非愚陋所敢定。抑此但述哀情，不以隱顯為先後，因長逝之歲月序之。杜陵〈八哀詩〉，竊嘗病其破蘇李陶謝之體，今乃知悲吟不暇為工，有如此者。（〈廣哀詩序〉）<sup>152</sup>

<sup>150</sup> 趙園，《明清之際士大夫研究》，頁319。

<sup>151</sup> [明]王夫之，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15，卷1，頁460、469。

<sup>152</sup> [明]王夫之，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15，卷1，頁459。

由此序可知，船山是為了「傳幽貞」而「獨參差子然」。他雖自謙各所哀者之德業、文章、志行，非其所敢論定，然而就〈廣哀詩〉中所抒，此三者實際上亦隨處可拾。如論「德業」，船山讚頌嚴起恆之節操德行（「太守貧而樂，方伯慈為寶。碩德及丹心，千秋足揚擢」<sup>153</sup>）；論「文章」，稱揚方以智之莊學融會貫通（「烹煮〈南華〉髓，調和雙行粥」<sup>154</sup>）；論「志行」，肯認管嗣裘誓死護君安危的英勇決絕（「秘計誓蘆粉，吾君在憂危。予行固捐脰，吾聊忍攢眉」<sup>155</sup>）。船山雖言「蓋棺事良難，後死心尤惕」，<sup>156</sup> 又云「魯郊無生麟，投筆置褒貶」，<sup>157</sup> 似以亂世者時孔子（551-479 B.C.）見麟有道窮之嘆而輟筆《春秋》自喻，然實際上承傳的是「後死」而「文在茲」的傳統，擔起了史家、詩家之責。<sup>158</sup>

〈廣哀詩〉十九首之命名，有其特殊含義。<sup>159</sup> 船山生死哲學極

<sup>153</sup> [明]王夫之，〈廣哀詩·少傅嚴公起恆〉，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 462。

<sup>154</sup> [明]王夫之，〈廣哀詩·青原極丸老人前大學士方公以智〉，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 466。

<sup>155</sup> [明]王夫之，〈廣哀詩·管中翰嗣裘〉，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 462。

<sup>156</sup> [明]王夫之，〈廣哀詩·劉孝廉惟贊〉，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 465。

<sup>157</sup> [明]王夫之，〈廣哀詩·夏孝廉汝弼〉，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 461。

<sup>158</sup> 細味船山詩，亦隱含嚴於斧鉞之貶，如論嚴起恆謂「公生固不謀，公死即善道」，批評其在何騰蛟死後湖南戰場的關鍵時刻無所作為，然其凜然之死則對此有所拯救。參〔明〕王夫之，〈廣哀詩·少傅嚴公起恆〉，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 462。

<sup>159</sup> 〈哀江南〉十九首、〈續哀〉、〈廣哀〉，《藏山閣詩存》，以上詩作，分見〔清〕錢澄之撰，湯華泉校點，《錢澄之全集之四》，卷 6，頁 163-168；卷 9，頁 227-229；卷 9，頁 229-231。有〈哀江南〉十九首，作年甚早，在弘光元年（1645），此後的續作〈續哀〉八首和〈廣哀〉十二首亦不晚於永曆二年（1648），均撰寫於船山之前，且是其「問道度嶺」時所作。永曆四年（1650），船山與錢澄之在嶺南永曆朝廷相識相知，因而作於康熙二十年（1681）的〈廣

重視「廣」字，其「廣」云者，在此處既是杜甫〈八哀詩〉詩數之廣；也是「廣則可以裕於死生之際矣」<sup>160</sup> 之「廣」，越形體而求德行之延續，期望在自我身上發現與實現前人，亦在後人身上發現和實現自己；還隱含將先死者之志節、將哀情的表達推而「廣」之，令百世以下者得以興起的「導天下以廣心」<sup>161</sup> 之義。船山將此種裕於死生之際的廣情喻為「方升之旭日」，認為這是一種「中夏之氣」，能夠近乎風化，轉圜「西崦之遽景」的世運。<sup>162</sup> 船山亦云，「孤月之明，炳於長夜，充之可以任天下」，<sup>163</sup> 這便是「廣」的意義，是信任遺民精神價值之於時空邊界的突破和超越力量。「哀」云者，是說明「其發於情者，哭死而哀，情之誠也」，<sup>164</sup> 而述此至誠無妄之哀情，可延天地之生。「十九首」云者，則是以船山至為推崇、「驚魂動魄」、「該情一切」的〈古詩十九首〉作為其詩的典範。<sup>165</sup> 在這裡我們看到，死亡覺察的增加是正向的經驗，會對生命產生更大的珍惜感，並且以建設性態

哀詩〉十九首，在創作上有受到錢詩影響的可能。然而錢澄之撰此類詩本身有「詩史」意圖，是希望作為異時野史的史料，所紀念者部分是蒐集聽聞而來的死者事蹟。如其〈哀江南〉十九首序云：「江南死者多，以予所知者，四方或未盡知，各賦一章，備異時野史採擇焉。」〈續哀〉詩序亦謂：「乙酉之變，予有〈哀江南〉諸詩，今在盱江，聞松江之難及傳南中諸死事甚悉，因為〈續哀〉〈廣哀〉以紀之。」這與船山哀悼諸親故、賦予其詩強烈的抒情色彩和個人色彩有所不同。

<sup>160</sup> [明]王夫之，《詩廣傳·周南四》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊3，卷1，頁302。

<sup>161</sup> [明]王夫之，《詩廣傳·小雅八》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊3，卷3，頁392-393。

<sup>162</sup> 以上引文，見[明]王夫之，《詩廣傳·周南四》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊3，卷1，頁302-303。

<sup>163</sup> [明]王夫之，《俟解》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊12，頁494-495。

<sup>164</sup> [明]王夫之，《四書訓義·孟子十四》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊8，卷38，頁955。

<sup>165</sup> [明]王夫之，《古詩評選》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊14，卷4，頁644、645。

度重新評估自己生活中的優先事項。<sup>166</sup> 對船山而言，哀輓詩的寫作和記憶，因是先死者神傳的憑藉，而成為一種有效的緩釋後死愧疚、反抗死亡焦慮的方式；死亡覺察也促使其珍生貴身，存傳護持他人之光，同時鍛鍊澄養自身之德，以求為功天地之清氣，不愧遺民之生。<sup>167</sup>

「殘膏少，零紅難待春宵曉。……朦朧睡眼微縈繞，疑無疑有幽光小。幽光小，破鏡含輝，死螢殘照。」<sup>168</sup> 迢迢長夜，點滴零紅殘膏、幽光死螢，爭不得白日重暉，終究會隨著遺民的死亡黯淡熄滅。然而，在破鏡仍「含輝」，死螢固「殘照」、仍有遺民「後死」的情況下，書寫這些殘破幽小的「照」「輝」「光」仍然重要，且夜愈暗，光愈明亮可見，愈值得記憶。對船山而言，詩的記憶和哀情的表達正是與黑暗抗衡，令時間流動，讓先死者之幽光承傳生新的舉動。殉死者及遺民的死亡（「鬼」、「歸」）作為一種義烈之氣，在未來的「顯現」（「神」）——亦即其輝蔭感應孕為千百奇男子的過程——最終仍需某種中介。這便是「詩」的效用。通過詩對於死亡具體事項的記載，通過詩人所記憶和傾注的情感，所記之人的人格精神得以在後世綿延。可以說，船山感應義烈而死的君親師友而作的、充滿哀情表達的哀輓詩，是一個努力使亡者在場的過程，也是嘗試為後人提供一個如何使亡者在場的範例，抑或媒介。在這些詩歌中，亡者自幽之明、由隱而顯、易鬼為神，成為顯現之物；讀者在閱讀的過程中，若能感應、感動、感切進而感發興起，也可接觸乃至抵達自己有可能實現的人格潛能。這便是船山所賦予思想信念的「孕為千百奇男子，以似續古人」

<sup>166</sup> [美]歐文·亞隆著，黃崢、張怡玲、沈東鬱譯，韓麥校，《存在主義心理治療》（北京：商務印書館，2015年），頁246。

<sup>167</sup> 「是故必盡性而利天下之生。自我盡之，生而存者，德存於我；自我盡之，化而往者，德歸於天地。」[明]王夫之，《周易外傳》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊1，卷6，頁1042-1043。

<sup>168</sup> [明]王夫之，〈憶秦娥〉，《薑齋詞集·船山鼓棹初集》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15（不分卷），頁715。

的過程。

在時間視野下，死生並非常人所以為的死生，而是噓吸、往來、屈伸、終始、虛實、古今的流行不息：

天地之間，流行不息，皆其生焉者也。故曰「天地之大德曰生」。自虛而實，來也；自實而虛，往也。來可見，往不可見。來實為今，往虛為古。來者生也，然而數來而不節者，將一往而難來。一噓一吸，自然之勢也，故往來相乘而迭用。……死此生彼者，一往一來之謂也。<sup>169</sup>

「今」人所修之志節（德）將由實返虛而成「古」，亦將流行生化、自屈而伸以成後人之「今」，亦是船山所云的「人生苦經歷，精爽定往還」。<sup>170</sup> 這是船山基於氣論而產生的歷史視野和遺民時間的擴張。當太陽最終升起，所起者未必會是遺民期望挽留的大明，卻有大明的精神價值存焉，其中涵蘊了船山所哀者之「貞」。基於船山流轉之氣論，哀輓詩所展現的個人記憶與情感，藉由貞靈義魄的「神傳」，融入以「人道」<sup>171</sup> 為關鍵詞的文化記憶中，成為明朝乃至文化延續性之證明：

道存乎人，而人不可以多得，有心者所重悲也。雖然，斯道亘天垂地而不可亡者也，勿憂也。<sup>172</sup>

<sup>169</sup> [明]王夫之，《薑齋詞集·船山鼓棹初集》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15（不分卷），頁1042-1043。

<sup>170</sup> [明]王夫之，〈來時路（悼亡）〉，《薑齋詩集·薑齋五十自訂稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15（不分卷），頁265。

<sup>171</sup> 「人道」在船山不同表述中具體為「仁禮」、「仁義」、「仁義禮信」。」

<sup>172</sup> [明]王夫之，《讀通鑑論》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊10，卷15，頁568。

人是道的載體，「以人存道」，則「道可不亡」<sup>173</sup>；但能存道之人，亦不可多得。船山〈廣哀詩〉十九首所精心選擇、記憶並哀悼的對象，無疑均是擁有高潔志行和貞魂義魄，不可多得的存道之人、麗道之器。在「夷之亂華」、「人道幾於永滅」<sup>174</sup> 的危亡時刻，「救人道於亂世之大權」、「存人道於將亡之日」、「存人道於變故繁興之世」，<sup>175</sup> 是船山不竭的追求；而詩的創作——志行的記憶、（哀）情的表達以及精神的興發，對船山而言，無疑是最有效用的舉措之一。如何承傳人道，船山的目光不在混亂失序的當下，而是投向了「來世與群生」，放置在「他日之生」、「他人之生」的縱向代際承傳和感應興發之中。<sup>176</sup> 因此船山雖「重悲」，而亦云「勿憂也」。他相信，人死為隱為虛，只是轉化為不可見的存在狀態，若後人與之精神相契，其遊魂便得以「返吟」，重新在場，成為可見：

情知死地非長夜，屢卜游魂得返吟。（〈寄懷青原藥翁〉）<sup>177</sup>

而從相接相續的後人身上，亦將看見墜地日輪的重新返照：

魂爽倘夢遇，落日回坤維。（〈廣哀詩·管中翰嗣裘〉）<sup>178</sup>

<sup>173</sup> [明]王夫之，《讀通鑑論》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊10，卷15，頁568。

<sup>174</sup> [明]王夫之《讀通鑑論》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊10，卷14，頁503。

<sup>175</sup> 以上引文，分見〔明〕王夫之，《俟解》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊12（不分卷），頁479；〔明〕王夫之，《四書訓義·孟子十三》，《船山全書》，冊8，卷37，頁839；〔明〕王夫之，《讀通鑑論》，《船山全書》，冊10，卷9，頁365。

<sup>176</sup> [明]王夫之，《周易外傳》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊1，卷6，頁1046。

<sup>177</sup> [明]王夫之，《薑齋詩集·薑齋五十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊15（不分卷），頁305。

<sup>178</sup> [明]王夫之，《薑齋詩集·薑齋詩分體稿》，卷1，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總

天地之間，必無長夜之理。日所不至，尚或照之，見明可以察幽，人心其容終昧乎？<sup>179</sup>

哀傷而無礙樂觀，絕望中不失希望，這便是船山抒廣哀之情的意義，「不舍此而通彼之謂也，方遽而能以暇之謂也，故曰廣也」<sup>180</sup>。如此則可以言「遠遊留作他生賦，土室聊安後死心」。<sup>181</sup>「遠遊」即屈原、郭璞（276-324）、顏真卿（709-785）之抉擇。《楚辭·遠遊》寫屈原周歷天地，浮遊八極，司馬遷（145-86 B.C.）《史記》亦稱屈原「蟬蛻於濁穢，以浮游塵埃之外」；<sup>182</sup>然〈遠遊〉開篇即言「悲時俗之迫阨兮，願輕舉而遠遊」，<sup>183</sup>可知其遠遊修仙想像，蘊涵舒憤懣、離愍患、保忠節之意，而最終「知死不可讓」（《九章·懷沙》），<sup>184</sup>自沉明忠。郭璞也用〈遊仙詩〉組詩構築出蓬萊仙境，云「朱門何足榮，未若托蓬萊」（其一），<sup>185</sup>表達自己隱遁求仙、超脫塵世的快樂；然他終究借卜筮對意欲謀逆的權臣王敦（266-324）作出婉勸，觸怒其人，不幸被害。<sup>186</sup>顏真卿留心仙道，精於修煉，《太平廣記》記載其

<sup>179</sup> 修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 462。

<sup>180</sup> [明]王夫之，〈天問〉，《楚辭通釋》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 14，卷 3，頁 279。

<sup>181</sup> [明]王夫之，〈聞極丸翁凶問，不禁狂哭，痛定輒吟二章〉其二，《薑齋詩集·薑齋六十自定稿》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15（不分卷），頁 357。

<sup>182</sup> [漢]司馬遷撰，[南朝宋]裴駟集解，[唐]司馬貞索隱，[唐]張守節正義，中華書局編輯部點校，《史記·屈原賈生列傳》（北京：中華書局，1982 年），卷 84，頁 2482。

<sup>183</sup> [戰國]屈原著，金開誠等校注，《屈原集校注》（北京：中華書局，1996 年），頁 667。

<sup>184</sup> [戰國]屈原著，金開誠等校注，《屈原集校注》，頁 553。

<sup>185</sup> [晉]郭璞著，聶恩彥校注，〈遊仙詩十四首〉，《郭弘農集》（太原：三晉出版社，2018 年），卷 2，頁 241。

<sup>186</sup> 《晉書·郭璞傳》云：「敦將舉兵，又使璞筮。璞曰：『無成。』敦固疑璞之勸嶠、亮，又聞卦凶，乃問璞曰：『卿更筮吾壽幾何？』答曰：『思向卦，明公起事，必禍不久。若住武昌，

臥疾久而不癒，終得授丹藥，可最終得道成仙之事蹟；<sup>187</sup> 然當李希烈（?-786）起兵造反，盧杞（?-785）假意請皇帝派顏真卿招安假意請皇帝派顏真卿招安，實為藉機迫害之時，顏真卿自知其必死，仍慨然赴之，自備遺表、墓誌、祭文，以儒家「成仁」完成道家「解脫」。<sup>188</sup> 三子都是「嘗學仙以求遠於險阻，而其究皆以身殉白刃」，是「達生死之理」，卻「益不昧其忠孝之心」的表率。<sup>189</sup> 船山佩服三人，然終究未能效之，沒有走上殉死道路，其云：

抑余欠人間唯一字，疑與夢相姪楹。雖然，夢授余多矣，從來祇有活人死，已死誰為受死身？緣未就，功不我報，未能為郭景純、顏清臣耳，奚守屍之足誚？<sup>190</sup>

所欠人間唯一字，即「死」字耳；船山更從夢中得授內丹養性之法，可如屈原等人一般超舉遠遊；<sup>191</sup> 轉而又謂，已死之人何來受死之

---

壽不可測。』敦大怒曰：『卿壽幾何？』曰：『命盡今日日中。』敦怒，收璞，詣南岡斬之。』〔唐〕房玄齡等撰，中華書局編輯部點校，《晉書》，卷 72，頁 1909。

<sup>187</sup> 「真卿年十八九時，臥疾百餘日，醫不能愈。有道士過其家，自稱北山君，出丹砂粟許救之，頃刻卽愈。謂之曰：『子有清簡之名，已誌金臺，可以度世，上補仙官，不宜自沉於名宦之海。若不能擺脫塵網，去世之日，可以爾之形鍊神陰景，然後得道也。』復以丹一粒授之，戒之曰：『抗節輔主，勤儉致身，百年外，吾期爾於伊、洛之間矣。』真卿亦自負才器，將俟大用，而吟閱之暇，常留心仙道。」〔宋〕李昉等編，《太平廣記》（北京：中華書局，1961 年），卷 32，頁 205-206。

<sup>188</sup> 〔宋〕歐陽修、〔宋〕宋祁撰，中華書局編輯部點校，《新唐書》（北京：中華書局，1975 年）卷 153，頁 4859-4861。

<sup>189</sup> 以上引文，見〔明〕王夫之，《楚辭通釋·離騷經》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 14，卷 1，頁 241-242。

<sup>190</sup> 〔明〕王夫之，〈《愚鼓詞·前愚鼓樂（夢授鵠鵠天詞十首）》序〉，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 13（不分卷），頁 613。

<sup>191</sup> 船山以內丹學釋〈遠遊〉，認為王喬（567-550 B.C.）、屈原是道教丹法正統，然實以出世精神為入世事業，體現了憂國望治之情；所謂夢授丹法，亦幻託言之，而實有師承。對此王沐有精細分析，參王沐，〈析王船山《楚辭通釋·遠遊》〉，《船山學報》1984 年第 1 期（1984 年 4 月），頁 21-38。

身？何需此法屍解成仙？通過說明屈、郭、顏三人忠愛之性超乎生死遠遊之外，船山論證（道之）長生養命與（儒之）為功天地實有莊楹之別。他繼承了三人之精神（修性養命及忠孝之心），卻沒有選擇遠遊或身殉之路，而是融合精神另擇「別路」而行，即：以「已死」之身「活埋」<sup>192</sup> 土室，尊生貴身，以哀悼逝者，承傳幽光，修德盡性，作詩立文，為功天地。此路之艱難，或抑有不減原路之處（這從船山實際上無法妥善解決的死亡愧疚即可清晰感知）；然而通過確認先死者和後死者（自己）能够在時間和歷史中各有其位，並自信天地生化將得以展現、延續，由此得以超越當下非議，「安」於死遲，積極奮發，向死而「生」：這可說是遺民之成熟性的一份證明。

## 五、總結並餘論

若僅從思想著作而言，可看出船山看待生死問題甚為通達，他以為如同晝夜一般的生死是人的必然命題，死亡只是生之終，不生處便喚作死，彷彿無需對此有特殊的情緒。他對於「生」與「死」極具獨創性的探論，也因此常為學界所稱道。<sup>193</sup> 諸如死亡等的「極限境遇」（border situations），<sup>194</sup> 適於打開純思想的探索之門，反省存在的有限性與超越性；然而，「極限境遇」必然是「個人的」，是極具個別性的具體人生經驗，因此那些抽象的思索——我們感到被什麼限制所束縛？又具有怎樣突破和超越這些限制的潛力？——都會首先落實到

<sup>192</sup> 「六經責我開生面，七尺從天乞活埋」，為船山晚年隱居觀生居所題聯語。參船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 15，卷 1，頁 921。

<sup>193</sup> 學者對其生死觀在思想史上的意義有積極闡發，參陳來，《詮釋與重建：王船山的哲學精神》，頁 355-403；陳贊，《回歸真實的存在：王船山哲學的闡釋》，頁 327-349。其中陳贊從時間視閾闡釋生死現象，並從人的存在的角度對船山生死觀展開論述，深具啟發意義。

<sup>194</sup> Hannah Arendt, "What Is Existential Philosophy?", in *Essays in Understanding, 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*, ed. Jerome Kohn (New York: Schocken, 2005), 167.

真切、即時的現實應對之中。本文所討論的，正是船山面對死亡這一極限境遇時的另一種聲音，熱烈而非冷靜淡然的聲音，帶有更複雜紛亂的情緒（苦悶、悲痛、愧恨乃至笑罵）以及人情應有的時間與死亡焦慮，最直觀同時深具省思。這些情感反應，出於船山直面生死的哀輓詩篇。詮釋這一必要的抒情文獻，並非僅是滿足以不同文本填補對船山生死觀的完整理解的要求，亦非試圖加重抽象與具體、思想與抒情的緊張和對立，而是期望說明詩歌本身即是一種不可或缺且富於魅力的思想方式，擁有越界與貫穿力量。通過此中情之流注的方向，我們可以看見詩與歷史、文化、思想的關聯因抒情而深刻彰顯。先死者的志節品性是傳遞過來的光，船山以擁有時間的「記憶人」身份，致力於記憶明末先死者的死亡故事，也在其中寄寓深刻的死亡思考和生存意義探索。抒哀情是記憶的另一種表達方式，也是延天地之生的必要舉動，這是詩本身擁有的獨特而巨大的力量。將前人幽光經由「神傳」的信念，導入更廣闊的文化記憶之中；將對自我及他人之死的反思，經由艱辛的試煉（創傷與修復），融入到更深遠的歷史與思想視野中去：這是船山哀輓詩給予我們關於詩、思、情的啟示。

可延伸的是，神傳的精神將在何時返現，成為可見？如德里達（Jacques Derrida, 1930-2004）所云，時代越是危機，越是顛倒混亂，便越需要召喚前輩，借用、挪用過去的「幽靈」和精神來勉勵生者，激活新人，振作那還未在場的在場者。<sup>195</sup> 二百年後的晚清，正是這樣一個時刻，此時船山及其他遺民的氣節、志行和思想，被發掘並召喚出來，重新復活。通過對他們言說、讓他們言說，並和他們一起言說，明末遺民精神得以鼓舞當下，扭轉天地。譚嗣同（1865-1898）兩次引船山之語，「以為德之已得，功之易成，皆逝者也」，<sup>196</sup> 正欲說

<sup>195</sup> [法]德里達著，何一譯，《馬克思的幽靈：債務國家、哀悼活動和新國際》（北京：中國人民大學出版社，2016年），頁110。

<sup>196</sup> 譚嗣同，《石菊影廬筆識》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊

明今人的努力、成就及歷史，與古人的精神、過去的條件息息相關。對於古人的幽靈，有的召喚是為了承傳、生新，有的則是為了去魅、驅邪甚至消滅；過去遺民隱者的精神價值究竟怎樣復返？如何作用？情感及思想的資源如何在不同的時空情境被吸納、爭奪、收編乃至吞噬？則是另一個論題了。

（責任校對：王冠翔）

---

16，頁 713；譚嗣同，《仁學》，收入船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊 16，頁 720。

附錄一：王夫之哀輓詩作年表

作年	公元	年歲	哀悼對象	關係	詩題	首數	詩體	出處
清順治五年戊子 南明永曆二年	1648	30 歲	陶氏	元配	悼亡四首	4	七言絕句	《薑齋詩牘稿》
清順治七年庚寅 南明永曆四年	1650	32 歲	洪業嘉、 龍孔蒸、 歐陽鎮及 其子歐陽淑	朋儕 ／師長	李廣生自黔陽生 還歸闕，率爾吟贈，並感洪一、 龍三、陽太僕山公及郎君鄭石諸 逝者浮湘亭之遊	1	七言律詩	《五十自定稿》
			堵允錫	師長	康州謠追哭督府 義興相公，是去 秋同鄒、管二中 舍會公地	1	歌行	《五十自定稿》
			彭焱元配 胡安人	烈女	胡安人挽詩	1	五言古詩	《五十自定稿》
清順治八年辛卯 南明永曆五年	1651	33 歲	未詳	未詳	游子怨哭劉母四首	4	五言古詩	《五十自定稿》
清順治十一年甲午 南明永曆八年	1654	36 歲	王叛	仲兄 之子	從子叛遭閔以 後，與予共命而 活者七年。頃予 車身猺中，不自 以必生為謀，敕 因留侍伯兄。時 序未改，避伏失 據，掠騎集其四 維。方間道往 迎，已罹鞠凶 矣。悲激之下， 時有哀吟，草遽 佚落，僅存絕句 四首	4	七言絕句	《五十自定稿》
			郭鳳躡、 文小勇	朋儕	再哭季林，兼追 悼小勇匡社舊遊	1	五言律詩	《五十自定稿》
			李跨鰲	朋儕	哭李一超	1	五言律詩	《五十自定稿》
清順治十二年乙未	1655	37 歲	堵允錫	師長	二賢祠重讀義興 相公詩感賦	1	五言律詩	《五十自定稿》

作年	公元	年歲	哀悼對象	關係	詩題	首數	詩體	出處
南明永曆九年								
清順治十三年丙申 南明永曆十年	1656	38 歲	歐陽惺	中表兄弟	哭歐陽三弟叔敬沉湘六首	6	七言絕句	《五十自定稿》
清順治十七年庚子 南明永曆十四年	1660	42 歲	鄭興祖	內弟	哭內弟鄭忝生	1	歌行	《五十自定稿》
清順治十八年辛丑 南明永曆十五年	1661	43 歲	鄭氏	繼妻	續哀雨詩	4	七言律詩	《五十自定稿》
			鄭氏	繼妻	嶽峯悼亡	4	五言律詩	《五十自定稿》
			鄭氏	繼妻	來時路（悼亡）	3	五言古詩	《五十自定稿》
			鄭氏	繼妻	初度口占	6	七言絕句	《五十自定稿》
			管永叙	好友管嗣裘之子	哀管生永叙	1	五言排律	《五十自定稿》
清順治十九年壬寅 南明永曆十六年	1662	44 歲	永曆帝	君王	長相思	2	樂府	《五十自定稿》
清康熙三年甲辰	1664	46 歲	管嗣箕	朋儕	管大兄弓伯挽歌	2	歌行	《五十自定稿》
清康熙六年丁未	1667	49 歲	林孺人	朋儕之妻	故孝廉李一超以懷貞窮愁死，不及有嗣息。元配林孺人按咡太孺人于痺病中，十四年不舍榻右。猝遘危疾，臨終悲咽，以不得躬親大事為憾，啼聲未絕而逝。余于一超不淺視，道路感泣者，自逾涯量，裁二詩以將哀，尤為太	2	七言律詩	《五十自定稿》

清華大學報

作年	公元	年歲	哀悼對象	關係	詩題	首數	詩體	出處
					孺人愍悼焉			
清康熙八年己酉	1669	51 歲	王朝聘	父	家兄觀夫之抄稿，云墨跡似先徵君，垂示以詩，哀定後，敬和四韻	1	五言律詩	《六十自定稿》
清康熙九年庚戌	1670	52 歲	未詳	孫	哭殤孫，用羅文毅公慰彭敷五喪子韻	2	七言律詩	《董齋詩編年稿》
康熙十一年壬子	1672	54 歲	郭都賢	師長	補山翁坐繫，沒於江陵，遙哭二首	2	五言律詩	《董齋詩編年稿》
			方以智	朋儕	聞極丸翁凶問，不禁狂哭，痛定，輒吟二章（傳聞薨于泰和蕭氏春浮園）	2	七言律詩	《六十自定稿》
			李占解、方以智、郭都賢	朋儕	得須竹鄂渚信，知李雨蒼長逝，遙望魚山哭之五首	5	七言絕句	《六十自定稿》
康熙十四年乙卯	1675	57 歲	李占解	朋儕	孤雁行和李雨蒼	1	歌行	《六十自定稿》
			孫呂二姬	烈女	風泊中湘，訪張永明老將，弔孫呂二姬烈死。讀辛卯以來諸公獎貞之篇，放歌以言情。孫呂事詳故中舍管公記	1	七言歌行	《六十自定稿》
			章曠	師長	夜泊湘陰，追哭大學士華亭伯章文毅公	1	七言律詩	《董齋詩編年稿》
清康熙十六年丁巳	1677	59 歲	方以智	朋儕	桐城余兼尊，昔為青原侍者，歸素以來，崎嶇嶺外相值見	1	七言律詩	《六十自定稿》
清康熙十七年戊午	1678	60 歲	未詳	女	梅陰冢	1	歌行	《六十自定稿》
			李國相	朋儕	同須竹送芋巖歸窆竟，小艇泝湘轉郡城有作	2	七言律詩	《六十自定稿》

作年	公元	年歲	哀悼對象	關係	詩題	首數	詩體	出處
清康熙十八年己未	1679	61 歲	蒙正發	朋儕	聞聖功訃遽賦	1	五言律詩	《六十自定稿》
清康熙十九年庚申	1680	62 歲	蒙正發	朋儕	重挽聖功	1	五言律詩	《薑齋詩分體稿》
清康熙二十年辛酉	1681	63 歲	李占解	朋儕	得嘉魚李西華兄弟書追憶爾蒼	1	五言律詩	《七十自定稿》
			熊秉、文曠、夏汝弼、瞿式耜、嚴起恆、管嗣裘、李跨鰲、歐陽惺、僧性翰、鄭顯祖、管嗣箕、劉惟贊、方以智、劉象賢、李國相、智霈、蒙正發、唐克峻	師長／朋儕／僧道／親人	廣哀詩	19	五言古詩	《薑齋詩分體稿》
清康熙二十一年壬戌	1682	64 歲	萬峰韜和尚	僧道	萬峰韜長老去年寄書，有「不願成佛，願見船山」之語。聞其長逝，作此悼之	1	五言律詩	《薑齋詩分體稿》
清康熙二十三年甲子	1684	66 歲	李國相	朋儕	為芋巖定遺稿感賦	2	七言律詩	《薑齋詩分體稿》
			歐陽霖	師長	得安成劉叔功書，知舉主黃門歐陽公已溘逝三年矣，賦哀四首	4	七言律詩	《薑齋詩分體稿》
清康熙二十五年丙寅	1686	68 歲	崇禎、譚允阜	皇帝，舅氏	小除夕寫悲，是日為烈皇聖誕，先舅氏譚星歇先生亦以是日生，括眾哀為一章	1	七言律詩	《薑齋詩分體稿》
			王介之	伯兄	為家兄作傳略	1	五言	《七十自

清華大學報

作年	公元	年歲	哀悼對象	關係	詩題	首數	詩體	出處	
					已，示從子敞		律詩	定稿》	
清康熙二十六年丁卯 1687	69 歲	王介之 王介之	伯兄	寫恨		2	七言 律詩	《薑齋詩 分體稿》	
			伯兄	宿別峰菴，庶僊 策杖來慰，時方 從哭送先兄歸壘 返		1	七言 律詩	《七十自 定稿》	
清康熙二十七年戊辰 1688	70 歲	王介之 譚允琳	伯兄	寄題先兄祠屋		2	七言 律詩	《七十自 定稿》	
			舅氏	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		1	七言 律詩	《七十自 定稿》	
未詳	未詳	未詳	釋二如	僧道	別峰菴二如表長 老，類知予者， 對眾大言：天下 無和嶠之癖者， 唯船山一漢。媿 不克任，而表師 志趣於此徵矣。 就彼法中得坐 脫，其宜也。詩 以弔之		1	七言 律詩	《七十自 定稿》
			夏汝弼	朋儕	重過蓮花峰為夏 叔直讀書處	1	七言 律詩	《薑齋詩 贋稿》	
			廖周氏	烈女	輓烈婦廖周氏	1	五言 絕句	《薑齋詩 贋稿》	
			李國相	朋儕	輓桃塢先生詩二 十四首	24	五言 絕句	《船山詩 文拾遺》	
47 題					132				

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- [戰國]屈原著，金開誠等校注，《屈原集校注》，北京：中華書局，1996年。
- [漢]司馬遷撰，[南朝宋]裴駟集解，[唐]司馬貞索隱，[唐]張守節正義，中華書局編輯部點校，《史記》，北京：中華書局，1982年。
- [晉]郭璞著，聶恩彥校注，《郭弘農集》，太原：三晉出版社，2018年。
- [晉]陶淵明著，逯欽立校注，《陶淵明集》，北京：中華書局，1979年。
- [唐]房玄齡等撰，中華書局編輯部點校，《晉書》，北京：中華書局，1974年。
- [宋]李昉等編，《太平廣記》，北京：中華書局，1961年。
- [宋]陳起編，《江湖後集》，收入[清]紀昀等編，《欽定四庫全書》，冊1357，香港：迪志文化出版公司，2007年。
- [宋]歐陽修、[宋]宋祁撰，中華書局編輯部點校，《新唐書》，北京：中華書局，1975年。
- [明]呂坤撰，王國軒、王秀梅整理，《呂坤全集·去偽齋集》，北京：中華書局，2008年。
- [明]黃宗羲著，吳光編，《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，2012年。
- [明]王夫之撰，船山全書編輯委員會編校，楊堅總修訂，《船山全書》，冊1-16，長沙：嶽麓書社，2011年。  
\_\_\_\_\_, 嚴壽澂導讀，《思問錄導讀》，上海：上海古籍出版社，2000年。

- 〔明〕夏完淳撰，《夏完淳集》，上海：中華書局，1959年。
- 〔清〕侯岐曾著，王貽樑、曹大民校點，《侯岐曾日記》，收入《明清上海稀見文獻五種》，北京：人民文學出版社，2006年。
- 〔清〕張廷玉等撰，《明史》，北京：中華書局，1974年。
- 〔清〕焦循撰，沈文倬點校，《孟子正義》，北京：中華書局，1987年。
- 〔清〕顧景星，《白茅堂集》，收於《清代詩文集彙編》編纂委員會編，《清代詩文集彙編》，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 〔清〕夏力恕等編纂，《湖廣通志》，收入〔清〕紀昀等編，《欽定四庫全書》，冊 533，香港：迪志文化出版公司，2007年。
- 〔清〕趙吉士纂編，〔清〕盧宜彙輯，《續表忠記》，杭州：寄園趙氏藏版，1695年。
- 〔清〕錢澄之撰，湯華泉校點，《錢澄之全集之四》，合肥：黃山書社，2004年。

## 二、近人論著

- 孔定芳，〈明遺民的身份認同及其符號世界〉，《中國社會科學院研究生院學報》2005年第3期，2005年5月，頁 121-128。
- 王汎森，《晚明清初思想十論》，上海：復旦大學出版社，2004年。
- 王沐，〈析王船山《楚辭通釋·遠遊》〉，《船山學報》1984年第1期，1984年4月，頁 21-38。
- 王欣慧，〈達士窮途之悲，壯夫歧路之淚——夏完淳〈大哀賦〉的自悼與自贖〉，《漢學研究》第 36 卷 1 期，2018 年 3 月，頁 137-171。
- 全華凌，〈論王船山詩歌的生死主題：以悼挽詩和遊仙詩為例〉，《南華大學學報（社會科學版）》，2009年第2期，2009年4月，頁 5-8。
- 何冠彪，《生與死：明季士大夫的抉擇》，新北：聯經出版事業公司，

2005 年。

吳承學、趙宏祥，〈王船山觀生居題壁聯考釋〉，《學術研究》2014 年第 4 期，2014 年 4 月，頁 144-151。

吳明，〈愚鼓詞〉注釋（一），《船山學刊》1986 年第 1 期，1986 年 4 月，頁 47-56。

吳信如，〈唯識秘法：船山佛學思想探微〉，北京：中國藏學出版社，2008 年。

呂妙芬，〈明清之際儒學生死觀的新發展〉，收入呂妙芬主編，《近世中國的儒學與書籍——家庭、宗教、物質的網路》，臺北：中央研究院近代史研究所，2013 年，頁 103-130。

辛德勇，〈「古詩」何以「十九首」？〉，《史事與史筆》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2021 年，頁 31-60。

周月亮、李新梅，〈略論明清之際文人悼亡情緒的文化史內涵〉，《學術界》2002 年第 4 期，2002 年 8 月，頁 215-228。

林怡劭，〈明清之際「詞史」研究與「新詞史」專題〉，香港：香港浸會大學中文系博士論文，2017 年。

柯岳君，〈王夫之詩論——性情觀析探〉，《朝陽人文社會學刊》第 5 卷第 2 期，2007 年 12 月，頁 201-238。

徐世昌編，聞石點校，《晚晴簃詩匯》，北京：中華書局，2018 年。

徐凱，〈吳三桂討清〈檄文〉原文本考〉，《清史研究》2017 年第 3 期，2017 年 8 月，頁 140-145。

徐聖心，〈儒學論最高教法之型態——王夫之與方以智之「應病予藥」喻／辯〉，《青天無處不同霞：明末清初三教會通管窺》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2010 年，頁 159-182。

張兵，〈明清之際：詩人心態與詩歌走向〉，北京：人民出版社，2023 年。

張暉，〈帝國的流亡：南明詩歌與戰亂〉，北京：中國社會科學出版社，

2014 年。

張藝曦，〈歧路彷徨：明代小讀書人的選擇與困境〉，新竹：國立陽明交通大學出版社，2022 年。

張歡歡，〈亡國悔書：王夫之批評竟陵派的社會語境及思想析論〉，《臺大文史哲學報》第 100 期（2023 年 11 月），頁 41-84。

梁超，〈哀歌：論文明的消極美學氣質〉，桂林：廣西師範大學出版社，2018 年。

許明德，〈明清之際夏允彝之死及相關悼念詩文之敘事策略〉，《漢學研究》第 32 卷 4 期，2014 年 12 月，頁 167-191。

陳玉森、陳憲猷，〈周易外傳鏡詮〉，北京：中華書局，2000 年。

陳來，〈詮釋與重建：王船山的哲學精神〉，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2010 年。

陳勇，〈王夫之詩學批評觀與《莊子》「朝徹」之境〉，《文學遺產》2022 年第 1 期，2022 年 1 月，頁 153-166。

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。

彭志，〈明清之際江南士人死亡書寫探賾——以張煌言之死為中心〉，《地域文化研究》2020 年第 2 期，2020 年 3 月，頁 130-137。

廖肇亨，〈金堡之節義觀與歷史評價探析〉，《中國文哲研究通訊》第 9 卷第 4 期，1999 年 12 月，頁 95-116。

\_\_\_\_\_, 〈忠義菩提：晚明清初空門遺民及其節義論述探析〉，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2013 年，頁 43-96。

趙園，〈明清之際士大夫研究〉，北京：北京大學出版社，2014 年。

趙靜蓉，〈文化記憶與身份認同〉，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2015 年。

劉麗，〈清初「貳臣詩人」的「悔愧」心態〉，《南都學壇》2008 年第 2 期，2008 年 3 月，頁 77-80。

- 鄧輝，〈王船山思想淵源略考：附《搔首問》年考〉，《船山學刊》2008年第4期，2008年10月，頁16-17。
- 錢仲聯主編，《清詩紀事二·明遺民卷》，南京：鳳凰出版社，2004年。
- 錢海岳撰，《南明史》，北京：中華書局，2016年。
- 嚴志雄，《錢謙益的「詩史」理論與實踐》，北京：中華書局，2019年。
- 嚴迪昌，《清詩史》，杭州：浙江古籍出版社，2002年。
- 嚴壽澂，《近世中國學術思想抉隱》，上海：上海人民出版社，2008年。
- \_\_\_\_\_，〈以內丹術為功於天地——儒宗王船山與道士閔一得〉，《中華文史論叢》2012年第3期，2012年9月，頁201-232。
- 顧城，《南明史》，北京：光明日報出版社，2011年。
- 〔美〕司徒琳撰，王成勉譯，〈儒者的創傷——《餘生錄》的閱讀〉，《臺灣師大歷史學報》第39期，2008年6月，頁1-16。
- 〔美〕司徒琳著，李榮慶等譯，《南明史：1644-1662》，上海：上海人民出版社，2017年。
- 〔美〕歐文·亞隆著，黃崢、張怡玲、沈東鬱譯，韓麥校，《存在主義心理治療》，北京：商務印書館，2015年。
- 〔德〕阿萊達·阿斯曼，《回憶空間：文化記憶的形式和變遷》，北京：北京大學出版社，2016年。
- 〔德〕保羅·策蘭著，王家新譯，〈譯序〉，《灰燼的光輝：保羅·策蘭詩選》，桂林：廣西師範大學出版社，2021年，頁X。
- 〔法〕皮埃爾·諾拉主編，黃艷紅等譯，《記憶之場：法國國民意識的文化社會史》，南京：南京大學出版社，2015年。
- 〔法〕德里達著，何一譯，《馬克思的幽靈：債務國家、哀悼活動和新國際》，北京：中國人民大學出版社，2016年。
- 〔奧〕弗洛伊德著，彭麗新等譯，《日常生活的精神病理學》，北京：國際文化出版公司，2000年。
- Arendt, Hannah. "What Is Existential Philosophy?" In *Essays in*

- Understanding, 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism*,  
edited by Jerome Kohn, 163–187. New York: Schocken, 2005.
- Choron, Jacques. *Death and Western Thought*. New York: Collier Books,  
1963.
- LaCapra, Dominick. *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: Johns  
Hopkins University Press, 2014.
- Nederland, William. “Clinical Observations on the ‘Survivor Syndrome.’”  
*International Journal of Psycho-Analysis* 49 (1968): 313–315.

## **Memory, Grief, and the Transmission of the Spirit: On Wang Fuzhi's Mourning Poems and Philosophy of Life and Death**

Huan-Huan Zhang\*

### **Abstract**

This article examines Wang Fuzhi's (1619–1692) mourning poems as a medium for negotiating personal grief, cultural memory, and philosophical reflections on life and death. Wang commemorated carefully chosen martyrs and Ming loyalists, constructing their images to express remorse and repay emotional debts. Through his theory of the circulation of *qi* (氣), these acts of remembrance were integrated into the broader cultural memory of “preserving the Way of Humanity” (*cun rendao* 存人道), positioning his poetry as a testament to the continuity of Ming culture during dynastic upheaval. Wang viewed grief as central to the human condition, arguing that mourning and fearing death distinguish humans from animals. For him, mourning reflects the eternal cycle of life and serves as a moral act that “fulfills the Way of Humanity.” This aligns with his belief that poetry embodies *xing* 性 (human nature) and *qing* 情 (emotions). As a Ming loyalist, Wang struggled with the tension between his survival and the deaths of others, particularly those who died for the Ming dynasty. His profound grief highlighted the absurdity of his survival, creating internal conflict. He sought resolution through the idea that “the transmission of the spirit surpasses the physical” 形生不若神傳 and the moral responsibility of “passing on the spirit of integrity” 傳幽貞, which

---

\* Department of Humanities, Language and Translation, Hong Kong Metropolitan University.

served to reframe his understanding of death and survival.

**Key words:** Wang Fuzhi, mourning poems, views on life and death, memory, *aiqing*, *shenchuan*