

旅行、身體與空間：徐霞客 〈滇遊日記〉的觀看視域與敘寫模式*

楊建國**

【提要】

《徐霞客遊記》在晚明散文類型中，無論置於山水小品、性靈小品或地誌、方志，乃至輿地遊記書寫之列，皆卓爾不群，自有其高蹈地位。歷來論者或由其地理學之貢獻入手，或由文學記敘之可觀著眼；勘地貌，溯水文，兼及人文、經濟、民族誌等領域，遂成一龐大研究社群，文獻系統涵括自然／人文、科學／美學範疇，直可媲美紅學、艷學。旅行是身體在空間的移動，而身體乃具有知情意的整體，當身體遠離家鄉、移動至異域，必然產生共鳴、驚奇、差異、調整、認同與批判。本文擬以「文化地理學」與「身體現象學」雙重觀點，重新審視徐霞客（1587–1641）在生命最後四年西南行腳的滇遊記述；特別是他在身體移動中的「感覺體驗」、「自我與他者」的觀看維度、「以物觀物」之模山範水，以及文本中特出而迥異於水平軸的同時代前後作家及縱貫軸之歷代記遊書寫的敘寫模式。藉此，試圖追索探究徐霞客在人文地景空間書寫上的貢獻，並以之做為後繼者之旅遊寫作可資參考的典範。

關鍵詞：旅行書寫 敘寫模式 身體現象學 徐霞客 〈滇遊日記〉

2022 年 10 月 17 日收稿，2023 年 1 月 3 日通過修改後刊登

* 本文修訂稿承蒙諸位匿名審查委員及貴刊英文編輯、校對之斧正與惠賜寶貴意見，受益匪淺，謹此由衷表示誠摯的謝意。

** 南開科技大學通識教育中心退休講師

一、前言

崇禎 9 年（1636），徐霞客由江陰出發，經浙江、江西、湖南、廣西、貴州抵雲南，歷時四年，留下〈浙遊〉、〈江右遊〉、〈楚遊〉、〈粵西遊〉、〈黔遊〉、〈滇遊〉日記近四十萬字；其中〈滇遊日記〉¹ 寫於崇禎十一年（1638），是其平生壯遊的最後記錄。

這段歷程不同於〈遊恆山日記〉² 及其之前的遊蹤。首先，這是一段長達四年馬不停蹄、幾無間歇的「歷時性」旅遊，身體隨著時間不斷地在空間中移位，如果以當代「行動藝術」³ 的角度視之，即便未曾留下片言隻字，這個身體在時間及空間所跨據的廣度、深度以及厚度，已使得「空間」具有實質的生命能量與精神內涵；⁴ 其次，長途跋涉於中南、西南險阻艱困之地形與詭譎多變之氣候中，無論精神、意志力、體力的負荷、挑戰，均非其先前「定點、定時且能隨時返鄉補充體能財資」的名山遊歷所能比擬；三者，論及寫作篇幅亦形成絕大對比，如果先前諸篇稱之為山水踏青小品，此四年的壯遊紀實則堪稱為波瀾壯闊的山川長卷。〈滇遊日記〉當此長卷的壓卷之作，值得關注的是：滇遊不僅是徐霞客一生旅途的終點，而且滇地陞遠，不論在山川地景，乃至人文、

¹ 本文所用的「徐霞客遊記」版本為明·徐宏祖著，黃坤注釋，黃志民校閱，《新譯徐霞客遊記》（臺北：三民書局，2002），以下引用在本文中僅註明篇名頁碼。

² 〈遊恆山日記〉寫於崇禎 6 年（1633），乃徐霞客結束中原名山的最後一遊，時值 48 歲，距離他萬里遐遊的 1636 年，僅相隔三年。

³ 行動藝術做為藝術的類型之一，其主要目的在於使藝術與生活產生有效的連結，從而由意識的改造來進行生活層面的改變。論者以湯皇珍的《我去旅行》行動藝術為例，認為其主要以行動藝術做為創作方式，藉之叩問和思考人類存在處境的永恆命題，並以「溝通」和「旅行」為主題，來批判當代高科技社會下人類生活的疏離現象，演繹出人生做為一場旅行的各種樣態與意義。詳參呂筱渝，〈湯皇珍行動藝術的創作形式：以《我去旅行》系列為例〉，《臺北市立大學學報》第 462 卷第 2 期（2015 年 12 月），頁 53-79。

⁴ 「純粹或從零開始的旅行是不可能的，因為旅行的主體永遠載著原先的文化、語言結構或意識型態的眼鏡；換句話說，主體帶著移動的結構一起旅行。在旅行所經過的土地上，主體同時也將原來的結構帶入這些地方；而主體同時也將異地的某些東西帶入結構中或帶回生長的土地上。」詳參李鴻瓊，〈空間，旅行，後現代：波西亞與海德格〉，《中外文學》第 26 卷第 4 期（1997 年 9 月），頁 109-110。

風俗、生活習慣皆與中原大異其趣，實是他尋江溯源、獵奇探秘於未可預知，且亟待求證的異域國度。當「身體」這知、情、意所構築的「主體」，與一陌生的世界相互撫觸交接而形成「主體與他者」共構的存在世界時，在「視域」上會突顯出一個有趣的焦點：⁵ 平常在熟悉的環境下，可能視而不見、聽而不聞，一旦置身異域的他者環境中，臨淵履冰的身體感知活動易形成一敏銳載體，在「凝視、互動、感知與回應」⁶ 模式下，所有的景物、人事不但格外鮮明有趣，也由於人在經驗之流脈中與空間的感應互動，空間也不再只是一個徒具經緯的地理區位，而是一個有笑、有淚、有生機的「存在空間」。⁷ 而此一「存在空間」的〈滇遊日記〉文本，又因歷史積澱，成為一具有文化意蘊的精神文明而代代相傳。徐霞客究竟以何種「觀看角度」去凝視身處的山川景物？他的觀

⁵ 本文所採用之「視域」一詞，亦指觀看事物的方法、範圍與內容。觀看事物必定繫屬於某一「主體」，即「誰」在觀看？而主體既定，則觀看就必然預設「立場」，也就是「誰」站在什麼立場、從什麼「視角」，而以什麼「觀點」在看一個特定的對象。就人文地理學引用海德格的存有論而言，存在空間因主體與空間的交融互動而產生意義，人與空間不再是獨立存在，而是在相互交融中互為「開顯」，亦即主體與客體交互感應互動的「整體情境」。詳陳惠齡，〈「移動」的情境與隱喻——《詩經·采薇》一詩所建構的時間頻譜及其景觀詩學〉，《興大人文學報》第49期（2012年9月），頁5；另外，顏崑陽在「視域」、「關係性的研究」、「動態歷程的研究」有極精闢的解說，詳顏崑陽、蔡英俊、鄭毓瑜，〈中國古典文學研究的現代視域與方法——「百年論學」學術對談〉，《政大中文學報》第9期（2008年6月），頁5、頁12-14。

⁶ 詳陳惠齡，〈「移動」的情境與隱喻——《詩經·采薇》一詩所建構的時間頻譜及其景觀詩學〉，《興大人文學報》第49期，頁5；另詳參鄭毓瑜，〈抒情、身體與空間——中國古典文學研究的一個反思〉，《淡江中文學報》第15期（2006年12月），頁263-265；廖炳惠認為旅遊的情感結構所引發的五種反應，分別是共鳴、驚奇、懷舊、救贖與反征服，這五種情感的反應都是身體主體與他者環境交互感知、互動所展現的整體情境。詳參廖炳惠，〈旅行、記憶與認同〉，《當代》175期（2002年3月），頁84-105，亦收錄於廖炳惠，《臺灣與世界文學的匯流》（臺北：聯合文學，2006），頁182-192。

⁷ 所謂「存在空間」的說法，是指人含容參與並且直接關懷而不斷發生意義的空間，在此空間中，人與人、人與世界具有一個聯結關懷的共同意向所形成的意義性網絡。換言之，「存在空間」意指空間與人主體形成一意義的關聯共構，人與空間，主體與客體成為一主體際之間的互動。存在空間強調人在其經驗之流脈中與空間的感應互動，亦即「經驗」是我們得以認識這個世界的整全一體的工具，我們唯有透過身體的感覺知覺及概念的作用，方能夠認識世界。詳潘朝陽，〈現象學地理學——存在空間的一個詮釋〉，《中國地理學會會刊》第19期（1991年7月），頁73-75；潘朝陽，〈空間·地方觀與「大地具現」暨「經典訴說」的宗教性詮釋〉，《中國文哲研究通訊》第10卷第3期（2000年9月），頁173-175。

看視域所透露的核心意義是什麼？相較於同時代前後期的作家，他的視域呈現何種特色？不同的觀看視域，必然會有不同的敘寫模式，回應當代「身體現象學」⁸ 及「文化地理學」的跨文化討論，⁹ 關於身體主體與客體之間的物我相處之道¹⁰ 以及「自我與空間的相互定義」，¹¹ 吾人從他獨特的敘寫模式中，或可尋出蛛絲馬跡。

二、〈滇遊日記〉的觀看視域

相較於明代更早的《五嶽遊草》、¹² 《廣志繹》¹³ 以及清初《滇

⁸ 身體現象學為現象學的一個重要的支脈，梅洛龐蒂為主要的代表人物。身體現象學家認為身體是物質與精神的總成，而非笛卡兒的身心二元論，所以身體本身是一主體，它可以是意識的身體、形軀的身體，也可以是自然氣化的身體、社會的身體，將之視為「主體」，乃統攝整個從意識到形氣內外，至於與人際社會相協調乃至與自然宇宙相感通的主體意義。詳參鄭毓瑜，〈抒情、身體與空間——中國古典文學研究的一個反思〉，《淡江中文學報》第 15 期，頁 266；龔卓軍，〈身體部署——梅洛龐蒂與現象學之後〉（臺北：心靈工坊，2006 年），頁 9-10；龔卓軍，〈身體感：胡塞爾對身體形構的分析〉，《應用心理研究》第 29 期（2006 年 3 月），頁 157-176；吳俊業，〈從書寫到書法——一個身體現象學的考察〉，《清華學報》新 40 卷第 3 期（2010 年 9 月），頁 301-326；宋灝，〈由身體現象學談書法功夫論〉，《東吳哲學學報》第 28 期（2013 年 8 月），頁 39-69。

⁹ 關於「文化地理學」的觀念，鄭毓瑜認為「外在空間的實踐其實與內在意識的象徵相互表裏，一個地理空間可以是某種意象化的形式，而人們正是藉助於在一定程度上共通的意象，來『看到』這個空間或發展出對於這個空間的感知」，詳參鄭毓瑜，〈文本風景——自我、空間的相互定義〉（臺北：麥田，2014）〈導言：抒情自我的詮釋脈絡〉，頁 18。另外詳參 Mike Crang 著，王志弘、余佳玲、方淑惠譯，〈第 4 章〉，收入《文化地理學》（臺北：巨流出版社，2003），頁 57-78；Paul Cloke、Philip Crang、Mark Goodwin 等著，王志弘等譯，〈導論〉，收入《人文地理概論》（臺北：巨流出版社，2006），頁 8-13；Tim Cresswell 著，徐苔玲、王志弘譯，〈第 1 章〉、〈第 2 章〉，收入《地方：記憶、想像與認同》（臺北：群學，2006），頁 5-25、27-86。

¹⁰ 當代所關懷的「物」，已非物自身，而是傾向於將「物」置於「物我關係」中來探討「物」的意義。存有論喜用「開顯」，而不用「認識」，在物我相處及互相觀看中，人與物究竟「開顯」出何種意義，成為現象學走向多元、開放、深不可測的詮釋領域。詳參宋灝，〈物我相處之境：論日本庭園〉，《中正漢學研究》第 24 期（2014 年 12 月），頁 272-276。

¹¹ 鄭毓瑜認為：人往往在知識概念上認識一個地方，卻遺忘透過感覺、觸覺、視覺等豐富經驗資料所形成的複雜、矛盾的地理感。……一個人要擁有充滿動感的三維度空間，最先必須運用視覺、觸覺，再加上嚐、嗅、聽覺及皮膚的細微的感覺，就可以大大強化對世界的空間意識。……空間環境與個人之間，並非單方面宰制，而是他們彼此「相互定義」。詳參鄭毓瑜，〈抒情、身體與空間——中國古典文學研究的一個反思〉，《淡江中文學報》第 15 期，頁 264-265。

¹² 《五嶽遊草》是王士性宦遊中的詩記之作，為其早年撰寫的地理著作，成書於萬曆 19 年，遊蹤遍及全國，僅缺福建一省，其中〈卷七滇粵〉，乃雲南、廣西之記敘，詳明·王士性，

略》、¹⁴ 《滇黔土司婚禮記》等西南異域書寫，¹⁵ 或側重旁觀采風，或偏好獵奇搜秘，徐霞客的〈滇遊日記〉展現獨特的觀看視域。關於中國邊陲地區，明清的眾多書寫中，不可避免地牽涉非漢族群及其文化觀看、瞭解與認同，也從而反射作者的身份與文化思維，更由於主觀見解及既定立場，難免在書寫的過程中摻雜一些片斷或偏頗的成份，無法提供一客觀詳實的異己社會文化敘述。¹⁶ 而徐霞客在西南紀行的旅遊書寫中，展現與其同時代前後作家相異的觀看角度——他客觀寫實而不帶有「他者化」的敘寫角度以及自然無我的觀看視角，¹⁷ 均為其視域的主要特色，〈滇記〉堪稱為同期邊陲異域書寫的特例。

（一）行旅方式：眼見親臨、踏察履實

晚明士人好遊，甚者以山人自居而實不居山，好交遊行旅卻懶於遠

《王太初先生五岳遊草》，收入《續修四庫全書》史部地理類冊 737（上海：上海古籍出版社，1995），頁 31-185。

¹³ 《廣志繹》成書於萬曆 25 年，係王士性晚年撰寫的一部筆記體地理著作，其中〈卷五西南四省〉，記錄四川、廣西、雲南、貴州，詳明·王士性，《廣志繹》（北京：中華書局，1981），頁 106-136。另詳徐建春，〈徐霞客與王士性〉，《浙江學刊》第 4 期（1992 年 4 月），頁 89-95。

¹⁴ 《滇略》一書為謝肇淛具官方身份的私人修志，此書或擷取前代詩作，或留存往來書函，可說是廣義的「記事」文學。共十卷，展現作者對雲南一地的多重視野，包括地理版圖、山川地景、物產民風。詳明·謝肇淛，《滇略》，收入《四庫全書珍本三集》（臺北：臺灣商務印書館，1972）。另參詳范宜如，〈謝肇淛《滇略》的書寫視域及文化意蘊〉，《國文學報》第 55 期（2014 年 6 月），頁 165-199。

¹⁵ 清初人陳鼎一生遍遊四方，癖好奇聞軼事，在晚年寫作此書，以自傳回憶錄形式，重建少年時在滇黔交界地帶與當地「龍土司」女兒聯姻的個人經驗與私密生活。此書對龍土司的歷史淵源、管轄地的地理形貌、婚禮過程及婚姻生活都有鉅細靡遺的敘述。詳清·陳鼎，《滇黔土司婚禮記》，收入《百部叢書集成·知不足齋叢書》（臺北：藝文印書館，1965）。相關研究參詳胡曉真，〈旅行、獵奇與考古——《滇黔土司婚禮記》中的禮學世界〉，《中國文哲研究集刊》第 29 期（2006 年 9 月），頁 47-83。

¹⁶ 關於明清時期漢人的異己書寫的論述，詳參王鵬惠，〈漢人的異己想像與再現——明清時期滇黔類民族誌書寫的分析〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》第 58 期（2002 年 6 月），頁 146-192；胡曉真，〈旅行、獵奇與考古——《滇黔土司婚禮記》中的禮學世界〉，《中國文哲研究集刊》第 29 期，頁 47-83。

¹⁷ 詳參范宜如，〈《徐霞客遊記》的西南書寫：以異族敘述為探論核心〉，《中正漢學研究》第 37 期（2021 年 6 月），頁 249-278。范氏舉住居、服裝、食物、瘴病及語言溝通等面向為例，認為徐霞客的西南書寫，突顯漢族與異者的差異。從旅行家辨異的角度衡論此乃無可厚非，但「他者化」則是以優位角度觀看他者，在范文中所舉的例子而言，實未見霞客有過度渲染漢族之優位立場。

遊，即便有遊，亦僅居所附近的田園踏青、¹⁸ 名勝登臨，而陳繼儒更標舉出臥遊，但也盛讚具「靈根」、「膽智」、「矯捷」、「精爽壯旺」之遊殊為可貴，遠非文士山人所能勝任。¹⁹ 王士性在《五嶽遊草·序》中點出人遊與天遊、神遊、²⁰ 臥遊之不同，強調遊歷必須冒險犯難、親臨踏察、無畏風霜雨雪，方顯遊之可貴，他說：

昔人一泉之旁，一山之阻，神林鬼塚，魑魅之穴，猿狖所家，魚龍所宮，無不託足焉，真吾師也。……當其霜雪慘烈，手足皸瘃，波濤撼空，帆檣半覆，朝畏嵐煙，夜犯虎跡……何惜遇佳山川則遊？²¹

潘耒亦強調徐霞客之親歷險境、眼見為憑的身體經驗乃其特殊之處，²² 所謂「不從官道，但有名勝，輒迂迴屈曲以尋之」、「登不必有徑，荒榛密箐，無不穿也；涉不必有津，沖湍惡瀧，無不絕也」，其行旅之所以艱苦卓絕，乃因根本不受限於既成、既定的路線，其眼中的「名勝」亦不受地誌或前人圖書之記載左右，而以自己身體之體驗與考察決定，他是真正的旅人，而非「觀光客」，兩者的區別乃後者按圖索

¹⁸ 如袁中郎〈雨後遊六橋記〉：「午霽，偕諸友至第三橋，落花積地寸餘。遊人少，翻以為快。……少倦，臥地上飲，以面受花，多者浮、少者歌以為樂。」〈墨畦〉：「……行數十步，溪流回合，水亦縹綠可喜，一壁上白石鱗起如珂雪，苔花繡之，皆作層巒疊嶂，余大呼曰：『此黃大癡峨眉春雪圖也。』」詳明：袁宏道著，錢伯城箋校，《袁宏道集箋校》（上海：上海古籍出版社，1979），頁426、1428。

¹⁹ 他說：「且山遊之難我知之矣：巨靈五丁洗鑿之地，半出於神鬼護呵，俗子命車，則風雷雨雹隨其後，非夙具靈根者不能遊。揉巖虎窟，蛟穴鼉宮，與夫族家叢祠之林，狐狸嘯而鵲鳴啼，非有膽智者不能遊。棧腐梯殘，葛枯蘿脆，非捷如猿鳥而頑如樵牧者不能遊。寒暑載途，變色而進，喘不續吁，胸與膝柱，非精爽壯旺者不能遊。」詳明：陳繼儒，〈臥遊清福編序〉，收入《陳眉公集》（上海：上海古籍出版社，2002）卷5，頁67-68。

²⁰ 所謂神遊者，龔鵬程舉《列子·黃帝》所載為例，認為偶然精神寄托於某山某水，如黃帝夢遊於華胥國；所謂天遊者，舉《莊子·逍遙遊》為例，認為莽蕩其馬，支離其御，踰六合之外，乃莊周超然物表之遊，兩者都是主觀性的遊。人遊則神林鬼塚，魚龍宮穴都應涉入，進入客觀世界，仔細體會其間的夷阻，享受其間的風雨，經驗各地的人情土俗。詳參龔鵬程，〈遊人記遊：論晚明小品遊記〉，《中華學苑》第48期（1996年7月），頁54-55。

²¹ 明·王士性，《王太初先生五岳遊草》，收入《續修四庫全書》史部地理類冊737，頁37。

²² 潘耒，〈徐霞客遊記序〉，收入明·徐宏祖著，黃坤注釋，黃志民校閱，《新譯徐霞客遊記》，頁2741-2742。

驥到訪前人所認定的「風景名勝」，並在此所謂的「名勝」留連忘返，以印證前人詩詞歌詠之確然鑿鑿，因此所觀視之眼乃前人之眼，所體察多為重蹈前人之所觸所感，所以觀光客眼中的風景乃「常人」的風景，²³ 而非前者如旅人般所尋訪探索的「屬己本真」之旅。²⁴ 潘耒盛讚其「審山脈來去，水脈分合」、「一丘一壑，支搜節討」，乃再三推崇霞客所親臨之山水名勝，皆以自身豐富的地理學背景，在知性的認知中展開感性的身體力行。此顛覆前人封閉似的觀光行徑，反而在「行不由徑」、無路鑿路、無水不度的窮山惡水中，敞開驚人的意志與大地相摩相親，所謂「途窮不憂，行誤不悔。暝則寢樹石之間，饑則啖草木之實。不避風雨，不憚虎狼，不計程期，不求伴侶」，乃至「峰極危者，必躍而踞其巔；洞極邃者，必猿掛蛇行，窮其旁出之竇」，無怪乎潘耒尋章摘句，拈出霞客親臨而不畏艱難之精神，並讚其「以性靈遊，以軀命遊。亙古以來，一人而已」，真不愧為霞客知音！

誠如潘耒所言，〈滇遊日記〉中關於旅途艱辛乃至險阨之記敘縷縷不絕，諸如險峻路途、迷蹤忘路、夜行、遇盜、山野借宿等，觸目皆是。如記登太華山頂：

由殿東側門下，攀崖躡峻，愈上愈奇，而樓、而殿、而閣、而宮，皆東向臨海，嵌懸崖間。每上數十丈，得斗大平崖，輒杙空架隙成之，故諸殿俱不巨，而點雲綴石，互為披映，至此始擴然全收水海之勝。……抱一宮南削崖上，杙木棧，穿石穴；棧懸崖樹，穴透崖隙，皆極險峭。（〈滇遊日記一·遊太華山記〉，頁 1629-1630）

道盡舉步維艱，險峻至極，稍有不慎，便墮萬丈深淵。如記夜行迷途，

²³ 「常人」一詞意謂一種「平均狀態」的存在方式。所謂的平均狀態即別人怎樣閱讀，我就怎樣閱讀，別人怎樣享樂，我就怎樣享樂，常人存在的方式，亦即人云亦云，庸庸碌碌的平整方式。詳參馬丁·海德格爾（Martin Heidegger）著，陳嘉映、王慶節合譯，《存在與時間》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014），頁 131-151。

²⁴ 詳參楊婉儀，〈對於旅行意涵的探索：屬己的旅行以及與他者相遇的旅行〉，《哲學與文化》第 49 卷第 5 期（2022 年 5 月），頁 109-122。

「暝色已合。顧僕後，余從一老人、一童子前行，躑躅昏黑中。余高聲呼顧僕，老人輒搖手禁止，蓋恐匪人聞聲而出也。」（〈滇遊日記二·戊寅八月十六日〉，頁 1667）荒郊野嶺，噤若寒蟬，不敢發語出聲，稍一聲張，恐即淪匪禁囿；又記山野借宿：

「余止而謀宿，莫啟戶者。心惶惶念顧僕負囊，山荒路寂，泥濘天黑，不知何以行？且不知從何行。久之，見暗中一影，亟呼而得之，而後喜可知也！既而見前一家有火，趨叩其門，始固辭；余候久之，乃啟戶入。淪湯煮楊君所貽粉糕啖之，甘如飴也。濯足藉草而臥，中夜復聞雨聲。」（〈滇遊日記二·戊寅八月十六日〉，頁 1668）

夜黑風高，借者驚恐，宿者更是膽顫惶惑，疑扣門者究竟是匪是盜，是人是鬼，是故敲門者叩叩如急令，而聞聲者心驚如催魂，若非親臨現場，難以寫下如許生動筆墨。

從浙遊出發到離開滇地長達四年的旅途中，徐霞客綿密毫不間斷的逐日記載，除遇雨不出或身體不適稍做休息外，²⁵ 幾乎無日不以身體親臨每一寸山河大地，以此做為一種對山川地理空間的觀看考察，他摒除臥遊、神遊、心遊乃至任何志書、境圖所述所繪，堅持以親身踏察、身體撫觸、眼見足履來認識這一方水土，丈量這片山川大地，即便履險亦在所不惜，如十二月初六日所記：

又北一里餘，有村當路北，遂由其南西向入峽。半里，涉枯澗，乃躡坡上。其坡突石，皆金沙燦燦，如雲母堆疊，而黃映有光。時日色漸開，躡其上，如身在祥雲金粟中也。一上二里，逾其頂，望其西又闢一界，有尖山獨聳，路出其間，乃望之而趨。西向漸下，三里，抵塢中，有水自南峽中來，至此繞塢東北去。其水不

²⁵ 「十六日，雨意霏霏，不能阻余行色。而吳、楊文未至，令顧僕往索之。既飯，楊君攜酒一樽，侑以油餅熏鳧，乃酌酒而攜鳧餅以行。」（〈滇遊日記二·戊寅八月十六日〉，頁 1666）滇遊幾乎日日有雨，徐霞客往往衡量自己體力，鮮少因雨阻行。

深而闊，路北數十家倚河東岸，由其南渡河而西。有枯澗自西來，其中皆流沙沒足，兩傍俱回崖互壁，夾持而來，底無滴水，而沙間白質皚皚，如嚴霜結沫，非鹽而從地出，疑雪而非天降，則硝之類也。（〈滇遊日記五·戊寅十二月初六日〉，頁1942-1943）

滇冬無日不雨，霞客每晨起身，必先記錄當日天候，只要天氣有放晴跡象，必是出遊時機。像初六這天，霞客偕蜀僧出遊，僧本想先逛街再遊，但飯後有人建議不妨趁天晴早早出發，霞客雖心繫僕人病體，但仍趕早出門。踏上旅程，方位、里程、山川、地質岩層之記敘是其基本敘述模式，然而讀來絕無流水帳簿般枯燥，只覺山崖之嶙峋、溪澗之迂曲、沙石坡之舉步維艱……，彷彿一一憬然赴目。正是因為透過霞客「以身體之」²⁶ 實地踏勘，滇地特殊地形地貌的奇崛驚險才活現於你我左右——「涉枯澗，乃躡坡上。其坡突石，皆金沙燁燁，如雲母堆疊，而黃映有光。時日色漸開，躡其上，如身在祥雲金粟」，美則美矣，實則令人不禁為之捏把冷汗；描述類似流沙的硝磺，「沙間白質皚皚，如嚴霜結沫，非鹽而從地出，疑雪而非天降，則硝之類」，寥寥幾句而色白如鹽似雪，其美直逼仙境而非人間所有。

類此描述，遍佈〈滇遊日記〉行程，倘無遊觀的親臨踏察，這般生動的實景寫照勢將漏失無疑。

（二）觀看方式：以物觀物

衡諸晚明文士的觀物方式，徐霞客這種「親臨踏察、客觀描摹」的觀物態度，實為特例。關於晚明士人的觀物模式，陳忠和提出「以我觀物」及「以物觀物」兩種方式：

前者（以我觀物）以帶有主觀情志的「我心」觀照物象，後者（以物觀物）以不帶主觀情感意志的「物心」觀照物象。……前者化

²⁶ 杜維明，〈身體與體知〉，《當代》第35期（1989年3月），頁46-52。

物為我，……物皆著我的色彩，……情顯景微，體現有我之境；
後者化我為物…我隱蔽於在物之後，…景顯情微，體現無我之境。²⁷

以「化我為物」及「化物為我」分判「以物觀物」及「以我觀物」，深值商榷。且將晚明所有文士的山水小品全都納入「以我觀物」，更錯漏了徐霞客「以物觀物」的觀物特色。²⁸

宋人邵雍在《皇極經世書·觀物外篇下》說：

任我則情，情則蔽，蔽則昏矣。因物則性，性則神，神則明矣。……
以物觀物，性也；以我觀物，情也。性公而明，情偏而暗。……
不我物然後能物物。²⁹

宋邦珍引述這段話來說明邵雍分辨觀物方式為「以物觀物」及「以我觀物」，³⁰ 同樣是觀物，前者的觀看方式其實是「還物為物」，還原物自身真實面貌，而不以一己之喜怒好惡左右對事物的觀察。邵雍認為情感必然有所取捨偏好，從物我關係而論，如此不惟不能客觀如實曲盡物的形貌，甚且因放任主觀情感之觀看，離自己本性愈來愈遠。此間邵雍對

²⁷ 詳參陳忠和，〈晚明山水小品中「以我觀物」的審美感應模式〉，《靜宜語文論叢》第1卷第2期（2005年12月），頁13。按陳文中的「山水小品」舉例中，並不排除《徐霞客遊記》。

²⁸ 陳忠和認為晚明士人未若宋儒那樣標榜「以物觀物」轉而推崇「以我觀物」主要立論點乃是認為晚明的陽明心學一方面將心性合入自我的良知本體，以良知本體統攝萬境，另一方面又融情感因素於良知本體，關注個體生命價值。陳忠和以陽明學籠照晚明而忽略從程朱「即物窮理」之線索，對於晚明有關身心性命的探討缺漏了「即物窮理」乃是性命之學，而「主敬存誠」乃是身心之學，朱子以為要透徹性命、應事無偏，只在身心上用功還不足，還須廣泛的做即物窮理的功夫。徐霞客以行腳窮理，乃體認天地萬物之理遍在萬物，必須廣泛體驗方能豁然貫通，窮到性命源頭。另詳參吳孟謙，〈晚明「身心性命」觀念的流行：一個思想史觀點的探討〉，《清華學報》新44卷第2期（2014年6月），頁218-220。

²⁹ 宋·邵雍，〈觀物外篇下〉，收入《皇極經世書》（臺北：廣文出版社，1988年），頁355、357、410。

³⁰ 邵雍曰：「聖人之所以能一萬物之情者，謂其聖人之能反觀也，所以謂之反觀者，不以我觀物也，不以我觀物者，以物觀物之謂也，計能以物觀物又安有我于其間哉！」詳參宋·邵雍，〈觀物外篇下〉，收入《皇極經世書》，頁415。另詳參宋邦珍，〈邵雍「以物觀物」詩學觀之析論〉，《人文及社會學科教學通訊》第12卷6期（2002年4月），頁161-168。

「情」的理解是以爲「任情」會遮蔽「人我世界的開顯」，不但進而造成人與世界無法交融，更因爲任情的障蔽，使人我關係走入「異化」。儒、道在物我關係上重天人合一，道家尤其強調不以「我」的觀點介入，以免造成傷身害性。³¹ 北宋邵雍更深入廓清「以物觀物」的內涵：

以道觀性，以性觀心，以心觀身，以身觀物，治則治矣，然猶未離乎害者也。不若以道觀道，以性觀性，以心觀心，以身觀身，以物觀物，則雖欲相傷，其可得乎？（〈伊川擊壤集序〉）³²

宋邦珍更進一步闡明：所謂的「以物觀物」也就是以「物自身」來觀看事物本身。可見「以物觀物」做爲一種創作方法，其本質即在排除一己的私念和情感，以一種清朗的心性觀照外界事物，所謂「雖死生榮辱轉戰於前，曾未入於胸中」，³³ 而以萬物之情爲情。足證邵雍「以物觀物」所關心的是「存有論」（人如何開顯自身及自身所在的世界），而非「認識論」（人如何認識世界）的問題。³⁴

「以物觀物」並非「化我爲物」，而是強調將人我關係從「主體哲學」拋回「場域哲學」，當人與物的關係還原爲相互對待、相互尊重，強調互爲主體的「主體際性」，才更貼近生活的現場。³⁵ 是故「以物

³¹ 《莊子·應帝王》：「至人用心若鏡，不將不迎，應而不藏，是以勝物而不傷。」所謂勝物而不傷，是一者相稱於物之如實，二者物我同處於對等地位，因之能開顯整體世界的意義。詳參戰國·莊子著，郭慶藩輯，《莊子集釋》（臺北：華正書局，1991），頁307。

³² 宋·邵雍，〈擊壤集序〉，收入《擊壤集》（臺北：廣文出版社，1972），頁2。

³³ 同上註。

³⁴ 宋邦珍，〈邵雍「以物觀物」詩學觀之析論〉，頁164。

³⁵ 關於主體哲學與場域哲學的相關論述，可詳參吳冠宏，〈從「自足於內」到「氣通內外」：阮德如與嵇康〈宅無吉凶攝生論〉等四篇試解〉，《臺大中文學報》第45期（2014年6月），頁87-121；吳冠宏，〈從莊子到嵇康——「聲」與「氣」之視域的開啓〉，《清華學報》第44卷第1期（2014年3月），頁1-28。另外，朱志學引述《周易·文言傳》乾卦正文：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時，天且弗違，而況於人乎！況於鬼神乎！」認爲主體性，不是可以從周遭具體世界抽離之全然孤絕的純粹意識，而是渾涵天地、日月、四時、鬼神於一身的飽滿主體。主體不離場域，場域具有先在性，是場域決定了主體的精神動向；若無場域先給出具體的存在情境，主體的動向也就杳渺難尋、追躡無蹤。參詳朱志學，〈從「生活世界」到「場域性主體」：「存有三態論」內涵的現象學思路及其歷史定位〉，《奇萊

觀物」並非「化我為物」，主體的我仍然存在，只是主體與客體之間不再是一個「認識主宰」與「被認識、被主宰」的關係，而是彼此對等；也因為主體的消融退讓，乃讓所知覺的客體返回其自身面貌，此時物也成為主體。「這意謂著在知覺活動停止運作而彷彿放棄其所知覺的對象時刻，萬物才能成為其所是」，³⁶ 當代海德格及胡塞爾（Edmund G.A. Husserl）所構思的「存有論」及「現象學」，最偉大的貢獻即是「讓事物回到自身」，³⁷ 並因人之知覺的意向性指向的「客體」，必然要先排除主觀的先入之見，「客體」方能突顯它的意義，當雙方沒有了主客對立關係，其中的意義與價值才被真正的「開顯」出來。³⁸

宋灝（Mathias Obert）論述「物我相處」時，亦強調：

海德格所構思的物我關係，其所設想的知覺情境，也包含知覺活動的撤退、縮小，直至知覺活動似乎轉成一種「看而不見」，即一種「看而不求見」的狀態，這種觀看不再屬於觀者本身，它彷彿屬於其所觀之物。正是這種「不求觀之觀」，讓人在觀看活動中變成「以物觀物」。³⁹

論衡：東華文哲研究集刊第3期（2017年3月），頁67-98；亦可參詳魏光莒，〈「生活世界」——由「視域」理論到「場域」理念〉，《環境與藝術期刊》第4期（2006年5月），頁17-23。

³⁶ 宋灝，〈物我相處之境：論日本庭園〉，《中正漢學研究》第24期，頁288。

³⁷ 「讓事物回到自身」，意謂讓事物回到事物原始的樣貌，而非人主觀先天或後天加諸其上所顯現的樣子，就「存有」而言，這是「無執存有」（或稱為素樸存有）的存在樣貌，人若體認「存有」為「無執存有」，那麼物我合一，物我相互開顯才有可能。關於「無執存有」、「有執存有」相關論述，詳參林安梧，《存有、意識與實踐》（臺北：東大圖書股份有限公司，1993），頁20。

³⁸ 詳參胡塞爾著，舒曼編，李幼蒸譯，《純粹現象學通論》（北京：商務印書館，2009），頁114-117、頁257-260。另外，吳冠宏引述蔣年豐在〈體現與物化——從梅洛龐蒂的形體哲學看羅近溪與莊子的存有論〉一文中的見解，亦提出重要的觀點：「承梅洛龐蒂『感知哲學』的啟發，他（蔣年豐）主張的人身形體並非『客觀上的形體』，而是『現象學的身體』，藉此破解笛卡兒主義所衍生出來的心物二元、主客對立的問題，強調我們人身形體與所存處的世界是互為主體的世界，彼此交錯迴轉，人我之間亦恆有感通交融在其中」。人與世界互為主體，不惟「人我之間」相互感通，「人與物」、「人與事」亦相互聯結，構成一個有情氣韻的世界。詳吳冠宏，〈人物品鑒學之新向度的探索——從蔣年豐〈品鑒人格氣象之解釋學〉一文談起〉，《成大中文學報》第27期（2009年12月），頁21。

³⁹ 宋灝，〈物我相處之境：論日本庭園〉，《中正漢學研究》第24期，頁288。

所謂「看而不求見」、「不求觀之觀」，就是節制、放下自我的情緒，不求觀看過程中呈現我的喜怒哀樂，也不求物著「我」之色彩。反觀〈古詩十九首〉中「行行重行行，與君生別離。……浮雲蔽白日，遊子不顧反」⁴⁰、「人生天地間，忽如遠行客。驅車策駑馬，遊戲宛與洛」，⁴¹乃至柳宗元〈永州八記〉、⁴² 范仲淹〈岳陽樓記〉、⁴³ 蘇軾〈赤壁賦〉均是藉景物描寫抒發個人情志的觀物方式，⁴⁴「這仍然是『以客襯主』或『以客顯主』，寫景固然深刻細緻，畢竟目的不在於寫景；記敘永州之風土固然詳晰，宗旨終究是為了表達懷鄉者的感慨，重點仍在於抒情。……徐霞客不是『以客顯主』，而是『以主入客』，進入山川之中，全身心的投入旅遊」。⁴⁵ 龔鵬程所言的「以主入客」，實則是「以物觀物」，從容悠然地進入山川之中，讓客體的山川在主體的退讓中盡情開顯；此范寬的《谿山行旅圖》之所以成為中國山水畫之傑作，⁴⁶亦在其全幅開顯人與自然、人與自然空間的意義。⁴⁷

徐霞客在寫人寫物記景記事上，充分展現「以物觀物」、節制情感介入的觀物方式，正如范寬《谿山行旅圖》中，觸目所見都是磅礴雄偉、氣勢淋漓盡致的山川景物，人成了圖中小小的一個點綴配景：

二十七日 余見前路漸翳，而支間有跡，可躡石而上，遂北上攀陟之。屢懸峻梯空，從崖石間作猿猴升。一里半，則兩崖前突，皆純石撐霄，拔壑而起，自下望之，若建標空中，自上凌之，復

⁴⁰ 南朝梁·蕭統撰，李善注，《昭明文選》（臺北：河洛出版社，1980），頁409。

⁴¹ 同上註，頁409-410。

⁴² 唐·柳宗元，《柳宗元集》（臺北：華正書局，1990）卷29，頁759-777。

⁴³ 宋·范仲淹，《范文正公集》（上海：上海書店，1989）卷7，頁3-4。

⁴⁴ 宋·蘇軾，《蘇東坡全集》（臺北：世界書局，1989），頁268。

⁴⁵ 龔鵬程，〈遊人記遊：論晚明小品遊記〉，《中華學苑》第48期，頁54。

⁴⁶ 詳參何傳馨，〈范寬谿山行旅圖成名史〉，《故宮文物月刊》388期（2015年7月），頁4-12。

⁴⁷ 「當這樣一番『以物觀物』發生時，不但物成為物，在我『赤裸暴露於物當前』的時刻，我也能捨棄所有養成的習性以及所有對自身的見識，以轉成此時此刻的『我所是』。」拋棄先入為主的成見，是徐霞客的觀看視域中為何沒有他者化的主要原因。詳參宋灝，〈物我相處之境：論日本庭園〉，《中正漢學研究》第24期，頁289。

有一線連脊，又如瓊台中懸，雙闕並倚也。後即為橫亘大脊。披叢莽而上，有大道東西橫山脊，即東自雞坪關山西上而達於絕頂者。因昔年運磚造城絕頂，開此以通驢馬。余乃反從其東半里，凌重崖而上。然其處上平下嵌，俯瞰莫可見，不若點頭峰之突聳而出，可以一覽全收也。（〈滇遊日記五·戊寅十二月二十七日〉，頁1989）

徐霞客寫山勢險峻高聳如在目前，而人渺小如山間之猿猴跳躍攀升其間，只是大自然一點綴而已，更恰切言之，人之主體消融於大自然中，與天合一。霞客「披叢莽而上」、「凌重崖而上」，人在山脊所見，「兩旁皆古木深翳，通道於中，有開處下瞰山後」……，他描述的深山行旅，似一幅幅多重視點變化的圖畫，隨著他視點的轉移，或仰觀俯察，或平視深遠；山勢或高聳，或下嵌，或石或崖；登臨之途或雜草叢生或古木參天、蓊鬱連綴，在徐霞客描寫的圖像中歷歷如繪，然所該注意的是，其間並無任何情感之深寄與渲染，只在平靜無波的觀照下，自然全然開顯湧現。以下再看隔天（同月二十八日）所記：

二十八日 晨起，寒甚，亟披衣從南樓觀日出，已皎然上升矣。晨餐後，即錄碑文於天長、善雨之間。指僵，有張憲副二碑最長，獨不及錄。還飯迦葉殿。乃從北門出，門外岡脊之上，多賣漿淪粉者。脊之西皆削崖下覆，豈即向所謂捨身崖者耶？北由脊上行者一里，乃折而西下，過一敝閣，乃南下束身峽。巨石雙迸，中雷成坑，路由中下，兩崖逼束，而下墜甚峻，宛轉峽中，旁無餘地，所謂「束身」也。下半里，得小坪，伏虎庵倚之。庵南向，從其前，多賣香草者，其草生於山脊。循捨身崖東南轉，為曹溪、華首之道；繞庵西轉，盤絕壁之上，是為禮佛台、太子過玄關。余乃先過禮佛台。有亭在台東，亦中圯，台峙其前石叢起中，懸絕壑之上。北眺危崖倒插於深壑中，乃絕頂北盡處也。其下即為桃花箐，但突不能俯窺耳。其東南壑中，則放光寺在焉，其西隔

塢相對者，香木坪也。是台當絕頂西北隅懸絕處，凌虛倒影，若浮舟之駕壑，為一山勝處，而亭既傾敝，不容無慨。（〈滇遊日記五·戊寅十二月二十八日〉，頁1995-1996）

「日出已皎然上升」、「錄碑」、「指僵」、「巨石雙迸」、「崖逼甚峻、旁無餘地」、「岡脊之上多賣漿淪粉」、「循捨身崖……繞庵西轉」，霞客一日之遊，登絕壁、窺懸崖，亦睹賣湯漿香草之小販，其視點轉換、人物杳然，之間全無人語對話，唯大地磅礴從容躍出，人籟盡消，只聞天籟，寂寂然廓爾渾淪為一。情感之抒發，只一句「不容無慨」，戛然而止，情感節制若此，全然以大地為主，人退居於幽微地位，所謂「不求觀之觀」、「看而不見」，與莊子「虛而待物」、「以道觀之」的審美境界，似相契合。

當吾人視霞客的〈滇遊日記〉為一山水長卷或足以喚發吾人人格氣象的作品，則將他每日所記載描述的山容水貌稱之為藝術品亦當之無愧。

中國的山水畫迥異於西洋風景畫的一個主要特徵是：西畫中，人總是背對觀眾而目視景物；而中國山水畫的人物則是身在自然景物中，與自然共融而成為其中的一份子。西洋畫中所透顯的人與萬物的關係乃是一主客對待，主對客或欣賞或宰制，總是二元對立，未若中國山水畫中人與自然和諧一體、共存共榮。⁴⁸ 尼采與海德格在藝術哲學上的諸多洞見，乃在於反對身心對立、主客分判，進而視形體的狀態乃是身心的整體反映。吾人以此審視徐霞客作品的價值，並非只著眼於地理學或文學的貢獻，最難能可貴的是：他留下一組足以喚起吾人感知天寬地闊、人格氣象與天合一的生命藝術之作。而他所呈現的人與自然合一的渾然氣象，如果不是「以物觀物」的讓自然開顯，當不至於此。⁴⁹

⁴⁸ 幽蘭，〈景觀：中國山水畫與西方風景畫的比較研究1〉，《二十一世紀雙月刊》第78期（2003年8月），頁78-105。

⁴⁹ 詳吳冠宏，〈人物品鑒學之新向度的探索——從蔣年豐〈品鑒人格氣象之解釋學〉一文談起〉，《成大中文學報》第27期（2009年12月），頁20。

余束裝欲早往晉寧，主人言薄暮舟乃發，不若再飯而行。已而阮玉灣饋榼酒，與吳君分餉之。下午，由羊市直南六里，抵南壩，下渡舟，既暮乃行。是晚西南鬪風，舟行三十里，至海夾口泊。三鼓，乃發棹，昧爽，抵湖南涯北圩口，乃觀音山之東南瀕海處。其涯有溫泉焉，舟人有登浴者，余畏風寒，不及沐也。於是掛帆向東南行，二十里至安江村，梳櫛於飯肆。仍南四里，過一小橋，即西村四通橋分注之水，為歸化、晉寧分界處。又南四里，入晉寧州北門，皆昔來暗中所行道也。至是始見田疇廣闊，城樓雄壯焉。入門，門禁過往者不得入城，蓋防阿迷不靖也。既見大來，各道相思甚急。飯而入叩州尊，如慰飢渴，遂留歡宴。夜寢於下道，供帳極鮮整。（〈滇遊日記四·戊寅十月初四日〉，頁1831）

此段文字記夜行晉寧城的一小段旅程。霞客本擬一早出發，但因發船時間在黃昏，於是停留半日，在友人招待酒菜飯食之後啓程。先陸路，後水路，「直南六里」、「舟行三十里」、「二十里」、「又南四里」，途中經溫泉、海口、村落，只提及「人有登浴」、「余畏風寒」；所見田疇廣闊、城樓雄壯，入城既見友人，亦僅「各道相思甚急」、「如慰飢渴」；歡宴之後，只客觀陳述「寢於下道」、「帳極鮮整」。整段記敘中，於時間、路程長短、方向、游具、所見、所觸、記人、寫事，無一不賅實明快，堪稱簡潔扼要毫無贅筆，尤其在情感的抒發與表達上的節制，已成其觀物的基本模式。

（三）視域特色：存有開顯

如果以〈遊恆山日記〉做為分界，徐霞客之前的遊記，依《昭明文選》分類，大致上可以置於「遊覽」，從〈浙遊日記〉開始至〈滇遊日記〉，則非置於「行旅」莫屬，⁵⁰ 其中的差別在於後者涉及「空間的

⁵⁰ 詳王文進，〈南朝山水詩中遊覽與行旅的區分——以《文選》為主的觀察〉，《東華人文學報》第1期（1999年7月），頁103-113。

移動」。這樣的說法並非說遊歷恆山是不動的空間遊覽，而是相較於浙遊之後的四年，由江陰到雲南行腳萬里，不僅時間綿亙四年而且在遊記書寫上除了少數幾天，幾乎無日不遊，無日不記。這樣大規模的空間移動，並且逐日寫下旅行日記，其間的意義如以當代人文地理學所標舉之空間與地方的定義而言，⁵¹ 更顯得饒富趣味。

一個空間，如果沒有與人互動留下任何記錄或意義，則空間只是標示經緯的區位。即便一個人生活在一個空間沒留下任何記錄，但因為這個人的知覺意向與這個空間產生聯結，這個空間對這個人而言便可以稱之為「地方」，或可稱之為「存在空間」。所以「存在空間」即是人含容、參與並且直接關懷而不斷生發意義的空間。在此空間中，人與人、人與世界具有一個聯結關懷的共同意向所形成的意義網絡；此「存在空間」，即是由主體之人做為空間的中心點而往外圈擴展，在此擴展中，主體（人）不斷地投射、賦予層層空間以意義和價值。⁵²

徐霞客漫長的旅途以身體的親臨踏察所留下的記錄，無疑地已使得當時仍然是異域蠻荒的滇地，透過非官方、亦非懷有任何崇高偉業的信念或目的的觀照，在「存有」及「開顯」的意義下，顯得別具深意。⁵³ 身體的親臨踏察最寶貴的是經驗，「而經驗是我們認識世界的整全一體的工具，我們必須透過及身的感覺、知覺以及概念方能夠認識世界」。⁵⁴ 在這個角度下，徐霞客留下的文本，尤其在「以物觀物」的方式下，

⁵¹ 詳 Mike Crang 著，王志弘、余佳玲、方淑惠譯，〈第 7 章〉，收入《文化地理學》（臺北：巨流出版社，2003），頁 57-78，頁 133-158。

⁵² 潘朝陽，〈現象學地理學——存在空間的一個詮釋〉，《中國地理學會會刊》第 19 期，頁 73。

⁵³ 關於「存有」意指「活生生的實存而有」，而海德格指稱的「此有」（Da-sien），為能領會此「存有」的唯一存在；而「開顯」意指我人之為一「活生生的實存而有」之進到此世界中來，「在某種實際操勞活動中，讓一個上到手頭的東西像它現在所是的那個樣子存在，讓它因此能像那個樣子存在，我們要從存在論原則上把握『讓它存在』的這種存在者層次上的意義」。你之迎向這世界，此世界又同時迎向你，就在這樣「我與您」的互動中，主客無分，一體開顯。詳參馬丁·海德格爾著，陳嘉映、王慶節合譯，《存在與時間》，頁 99。另參詳林安梧，《存有·意識與時間》（臺北：東大圖書公司，1999），頁 1-11。

⁵⁴ 詳潘朝陽，〈現象學地理學——存在空間的一個詮釋〉，《中國地理學會會刊》第 19 期，頁 73-75。

雲南不再是一個陌生的區位，吾人因其觀看視域所留下的豐富素材，得以從中體會領略相當具有生命意義的資糧。

徐霞客長程移動的觀看視域，給予我們深刻印象的便是移動的方位與旅程遠近。且看〈滇遊日記五〉的初九日的這段記敘：

出寺，一里半，過家莊。半里，轉南。半里，倉屯橋。二里半，泗峽口。轉西五里，王家橋。五里，孚眾橋。西上山，十里至脊。轉南半里，廟山營。西下半里，廟前打哨。西下二里，有岐轉北坳。一里，復西隨平峽北。二里，又西下，二里，至峽底。西平行一里半，復於峽北上。一里，轉北坳而西，又北半里，過一峽脊。又北下半里，又北度一峽底。又西上坡一里，轉而北，又一里，轉而西下，一里，至脊間。又西二里餘，乃下脊。一里餘，抵其北，曰小佗老村。又西四里，抵西山下，有村。轉南一里，西過一小坳。又半里，西南過新壩屯，又西半里，過新壩橋。又西一里，轉而南，二里，盤西山嘴，轉而西北，一里餘，入大姚東門。半里，過縣前，又西南至旅肆歇。（〈滇遊日記五·戊寅十二月初九日〉，頁 1954）

這類看來既不生動又乏趣味的記錄，徐霞客不僅熱衷而且形成他記錄的特色。然而吾人如果以自己的身體為基準點，站在他所處的位置依照他的記錄去走，這份看似沒有趣味的文字就幾乎成為今天的衛星定位系統，⁵⁵ 尤其當你行走在荒郊野溪、迷失於崇山峻嶺時，就更顯得意義非凡。徐霞客以他所在的位置，做前後、左右、上下的移動，這是將

⁵⁵ 全球定位系統（英語：Global Positioning System，通常簡稱 GPS），又稱全球衛星定位系統，是美國國防部研製，美國太空軍運營與維護的中距離圓型軌域衛星導航系統。它可以為地球表面絕大部分地區（98%）提供準確的定位、測速和高精度的標準時間。詳參〈全球定位系統〉，「維基百科」，<https://zh.wikipedia.org/>，（瀏覽時間：2022 年 10 月）。簡錦松以 GPS 衛星定位系統研究古典文獻，開創「現地研究」的先鋒，成績斐然。詳參簡錦松，〈GPS 在跨國漢學研究上的應用與必要性〉，《中正漢學研究》第 1 期（2015 年 6 月），頁 93-122；簡錦松，〈夔州八陣圖現地研究〉，《東華漢學》第 24 期（2016 年 12 月），頁 107-156。

原本物質幾何的空間，透過他身體的意向性聯結，轉換成有意義的空間。當幾何物理之空間轉成以身體向度聯結的意義空間，所謂的「開顯」便具有「自我與他者」一體呈顯雙方互利互惠的生命體驗，以下試就開顯性的主體與對象兩個面向加以分析：

首先，〈滇遊日記〉字裡行間「不斷移動的視角」，正如中國的山水畫冊，不像西洋風景畫的單一視角，它具有高、深、平之不同觀看視域，郭熙在〈林泉高致〉說：

山有三遠，自山下而仰山巔，謂之高遠；自山前而窺山後，謂之深遠，自近山而望遠山，謂之平遠。高遠之色清明，深遠之色重晦，平遠之色有明有晦。高遠之勢突兀，深遠之意重疊，平遠之意沖融而縹縹緲緲。⁵⁶

霞客遠行的空間視角移動，以《遊太華山記》為例，有遠觀之平遠如「出省城，西南二里下舟，兩岸平疇夾水。十里田盡，萑葦滿澤，舟行深綠間，不復知為滇池巨流，是為草海，草間舟道甚狹，遙望西山繞臂東出，削崖排空，則羅漢寺也。」（頁 1627）所謂「平疇夾水」、「十里田盡，萑葦滿澤」皆是平視視野，即便遙望西山，目光遠至西山崖頂之羅漢寺，亦皆平視所見；另有仰觀、俯視之高遠、深遠如「南逾嶺，西折入腋湊間，上為危峰，下盤深谷，太華則高峙谷東，與行處平對。然路必窮極西腋，後乃東轉出。腋中懸流兩派墜石窟，幽峭險仄，不行此徑不見也」（頁 1629）、「三里，下瞰海涯，舟出沒石隙中，有結茅南涯側者，亟懸仄徑下，得金線泉。」（頁 1630）所謂「入腋湊間」即越過山嶺而進入山腰凹陷處，由此位置的視野所見，便可得出仰觀、俯視之視角；更出奇的是其逼臨山川險仄的迫近視角，處處顯得驚險萬狀、駭人耳目，而他卻絲毫不以為意，如「余輒從危崖歷隙上，壁雖峭，石縫多稜，懸

⁵⁶ 宋·郭熙，《林泉高致》，收入楊家駱主編，《宋人畫學論著》（臺北：書界書局，1992），頁 279。

躍無不如意。壁紋瓊葩瑤莖，千容萬變，皆目所未收。素習者惟牡丹，枝葉離披，佈滿石隙，爲此地絕邁，乃結子垂垂，外綠中紅，又余地所未見。」（頁 1631）壁紋、石隙這類的「千容萬變」、「枝葉離披」，若無迫近，則無緣得見。

類此流動視角所呈現的除了上述三遠之「恢宏」胸襟之外，又因其爲萬里跋涉，全篇如同橫卷一般具有「闊遠」的氣勢，盪人神魄；此一睥睨天下的豪氣雖直逼聖賢英雄，其身體處境卻如顏回居陋巷，貧賤不改其志，平易如升斗賤民，如其記曰：「居停之老陳姓，甚貧而能重客，一見輒煨棗棗以燎濕衣。余浣污而炙之。雖食無鹽，臥無草，甚樂也。」（〈滇遊日記二·戊寅八月二十五日〉，頁 1697）、「半里登其巔，則營房在焉。營中茅舍如蝸，上漏下濕，人畜雜處。其人猶沾沾謂予：『公貴人，使不遇余輩，而前無可托宿，奈何？雖營房卑隘，猶勝彝居十倍也』。余領之。索水炊粥。峰頭水甚艱，以一掬濯足而已。」（〈滇遊日記二·戊寅八月十七日〉，頁 1674）、「余見雨勢不止，憚於往返，乃掃剔片地，拭木板爲几，匡坐敝茅中，冷則與彝婦同就濕燄。蓋一茅之中，東半畜馬，西半則主人之榻，榻前就地煨濕薪以爲爨，爨北即所置几地也，與其榻相隔止一火。夜則鋪茅以臥，日則傍火隱几。雨雖時止，簷低外濤，不能一舉首辨群山也。」（〈滇遊日記三·戊寅九月初一日〉，頁 1721）憑這等身、心、意隨旅途之風塵而曲捲舒放的已非只是山川考察、抒情言志，而是一種類似通往聖賢修爲的返道歷程，⁵⁷ 在通過感官長期與山水天地之交融，達到人神共感、天人合一之境。有一則趣事所記，突顯在無可奈何、人窮呼天之境，雖自言不喜

⁵⁷ 關於身體之身心轉化，蔣年豐標舉孟子「其生色也，晬然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻」及程明道「若夫至仁，則天地爲一身，而天地之間品物萬形爲四肢百體」兩釋例，視之爲儒家體現形體所表現的基本樣式，指出氣象是實踐而非思辨的，強調氣象乃道德精神流貫瀰漫於一個人的言談舉止而產生。詳參吳冠宏，〈人物品鑑學之新向度的探索——從蔣年豐〈品鑑人格氣象之解釋學〉一文談起〉，《成大中文學報》第 27 期（2009 年 12 月），頁 19。另參詳鄭毓瑜，〈身體表演與魏晉人倫品鑒——一個自我「體現」的角度〉，《漢學研究》24 卷 2 期（2006 年月），頁 71-104；楊建國，「玩具新論：明清器玩美學發微」（嘉義：國立中正大學中國文學系博士論文，2021 年 8 月），頁 86-89。

怪力亂神，然其心誠則靈、天人感應，卻可見一斑：

余時右足為污泥所染，以足向舌下，就下墜水濯之。行未幾，右足忽痛不止。余思其故而不得，曰：「此靈泉而以濯足，山靈罪我矣。請以佛氏懺法解之。如果神之所為，祈十步內痛止。」及十步而痛忽止。余行山中，不喜語怪，此事余所親驗而識之者，不敢自諱以沒山靈也。（〈滇遊日記二·戊寅八月十七日〉，頁1678）

其次，就其與主體相互開顯的「他者」而言，其觀視方式因其「還物為物」，僅為白描而無主觀情感介入，更能顯現「現象」之本質意蘊，此即：原本平淡無奇的一草、一木、一景、一物乃至一人、一事，因著旅途履踐之所聽、視、觸所記，而率皆轉化為永恆之文化意象，並且因之如實地保存了十六、七世紀雲南民俗、人文與地理原貌。

以下茲舉幾例，譬如「滇中花木皆奇，而山茶、山鵲為最。山茶花大逾碗，攢合成球，有分心、卷邊、軟枝者為第一。省城推重者，城外太華寺。城中張石夫所居朵紅樓樓前，一株挺立三丈餘，一株盤垂幾及半畝。垂者叢枝密幹，下覆及地，所謂柔枝也，又為分心大紅，遂為滇城冠。山鵲一花具五色，花大如山茶，聞一路迤西，莫盛於大理永昌境」（〈滇遊日記一，滇中花木記〉，頁1637）山茶本為中原尋常花木，在其筆下所繪之「大逾碗、攢成球」，且推介具「分心、卷邊、軟枝」為第一，因其特異而植栽於太華寺及張氏所居之紅樓前，而自然成為雲南省城昆明之特殊地景。至於五色之山杜鵑，凡於春天造訪大理必覽勝景，或謂大理之為大理，旅人之於大理，只緣於那一路綿延不絕、可聞可賞的花海，亦無不可。

次如「北峽中男婦二十餘人，各捆負竹筍而出，蓋土人群入筍采歸，淡熏為乾，以待鬻人者。」（〈滇遊日記三·戊寅九月六日〉，頁1737）此則簡短記敘，知其所採的竹筍必經「淡熏」處理，而非以生筍出售，而燻筍之成為雲南特產乃其「淡熏為乾」特別容易保存之故。其用字中

特別注意「箐」之一字，凡 192 見，反覆出現在〈滇遊日記〉文本中，大抵指大片竹林樹叢，且深密幽覆，位處地形險峻、谷崖河海之交，如「迴顧西壑，崇嶺高懸，皆叢箐密翳」（頁 1674）、「其中箐深霧黑，望之杳然」（頁 1690）、「時密雲釀雨，見細箐縈崖，深杳叵測，真豺虎之窟也」（頁 1726）、「崖南峽中，箐木深鬱，微霜乍染，標黃疊紫，錯翠鋪丹，令人恍然置身丹碧中」（頁 1775）、「幽箐深崖，令人有鳥道羊腸之想」（頁 1948）、「峽路漸翳，叢箐橫柯，遂成幽闕」（頁 2044）、「下里餘，路窮箐密，傾崖倒坎，敲仄蒙翳，下嵌莫測。乃攀枝橫跌，跌一重復更一枝，幸枝稠箐密，不知倒空之險，如是一里，如蹈碧海，芒無崖際」（頁 2160）等等，亦為此地地景之特色。

再如「一里，得數家當嶺頭，其茅舍低隘，牛畜雜處其中，皆所謂儼儼也。⁵⁸ 男子皆出，婦人莽不解語，索炊具，無有應者。是即所謂箐口也，海崖之界，於是止焉」（〈滇遊日記三·戊寅九月七日〉，頁 1742）知曉當地土人居住在人畜不分的環境，其屋貌及其生活品質雖想見一斑，但霞客於此卻無任何漢／夷優劣的品評，更因索炊具無有應者，知漢語未曾流通於異域，雙方語言不通乃漢／夷交接之常態，土男或因日常與外客往來而略懂漢語，至於土婦則全不通曉，「男子皆出」一語，便知其家庭男女分工狀態，更知所謂的「儼儼」之為西南之一族，此即其生活環境及起居樣貌，文中並無任何褒貶；⁵⁹ 而所謂的「箐口」，不僅是地名，更地處海崖之界，而為當地特殊地景，所以凡與「箐」有關之特色地形，皆可以冠上「箐」字而以之為名，如「龍馬箐」（頁

⁵⁸ 中國少數民族之一。屬中國西南羅緬族系，人口總計在兩百萬以上。主要居地介於中國大陸四川、西康兩省間的大涼山。多以農耕為生，間事漁、獵、牧、商。有象形兼表意的文字，信仰泛靈。詳參〈儼儼〉，「國語辭典簡編本」，<https://dict.concised.moe.edu.tw/>，（瀏覽時間：2022 年 10 月）。

⁵⁹ 儼儼在〈滇記〉文本中凡 13 見，其中於〈滇遊日記十一〉中記敘：「所居皆茅，但不架欄，亦儼儼之種。俗皆勤苦墾山，五鼓輒起，昏黑乃歸；所墾皆磽瘠之地，僅種燕麥、蕎麥而已，無稻田也」（頁 2500）；又〈滇遊日記十〉記：「遍叩寨中儼儼，終無解語者」（頁 2463），可見漢人與儼儼語言之不通，可見一斑。

1964)、「松箐」(頁 1977)、「桃花箐」(頁 2044)、「峽箐」(頁 2053)、「觀音箐」(頁 1962-1963)等等，莫不與整大片的竹叢特殊地貌有關，而「箐」不惟成為當地特殊語意，亦成為特殊路標或指引。凡此種種若非深入其中，當場目睹，難能留下深刻印記。

又如記一自然地貌：「其處土傾峽墜，崩嵌交錯，而石骨露其中，如裂瓣綴行。其墜處皆流土，不可著足，必從石瓣中宛轉取道。其石質幻而色異，片片皆英山絕品，惟是風鶴驚心，不能狎憩而徐賞之。亡何，已下見西塢南流之江，知去橋頭不遠，可免虎口，乃倚石隙少憩，竟作青蓮瓣中人矣」(〈滇遊日記三·戊寅九月七日〉，頁 1744)此則顯示石灰岩色彩斑斕之地形地貌，而在險處中仍不忘以「青蓮瓣中人」自娛娛人，並提醒後世旅人至此當格外戒慎恐懼，但絕對值得駐足留觀，不容錯過。

在人情世故上，徐霞客亦自慚於「信人不疑」之失，並知曉當地盜賊橫行乃出於「人謀不臧」之故，故記曰：「『下午樵於山，數賊自山後躍出，剝三人衣，而碎一人首。與君來時相後先也。』予於是始感前止宿者之情，而自愧以私衷臆度之也。蓋是嶺東為越州，西為石堡，乃曲靖衛屯軍之界，互相推諉，盜遂得而乘之耳。」(〈滇遊日記三·戊寅九月七日〉，頁 1745)所謂眼見為實，之前聽人說盜賊橫行，懷疑乃僅為勸客留宿之花招策略，及至親見，方慚愧於己之「私衷臆度」。凡此記載信手拈來不勝枚舉，保存了穿越時空的不朽記錄，又因其「讓之……在」地讓這些自然人文實存活動「如其所是」地如實呈現，而非「加工、改善或粉碎」，⁶⁰ 在忠於原貌的敘述下，雲滇不僅開顯了自己，日後更成為滇史中不可磨滅的明珠。

誠如潘朝陽指出：

⁶⁰ 所謂「讓之…在」即事物與「此有」打交道時，事物本然地會向此有揭示，而「此有」理應讓此事物自然地開顯，而不應以己意給予加工或改造。詳參馬丁·海德格爾著，陳嘉映、王慶節合譯，《存在與時間》，頁 99。

人不僅以其肉體身體在世存有，他也必是以其意識的身體在世存有，所以空間不惟是中性的幾何空間而已，它會由於人意識的徼向，而當然產生價值的判斷或情感。……因此空間的每一方位，對於生活在大地上的人而言，均必有其象徵上的意義。且人在空間中靜止和運動亦會產生差異甚大內涵，在大地上不斷移動的旅人總會有漂泊無根的心情，家則總是在其靜止的狀態中給予家人寧靜平安和祥幸福等感覺。⁶¹

潘朝陽從知覺現象學的人文地理學著眼，指出人在空間移動必含括極強烈的象徵意義，然而吾人在徐霞客的長篇記遊中，卻幾乎不曾看見所謂的遊子思鄉，這並不意謂著徐霞客無情，而是他一生對旅遊遠行的心態向來迥異於一般人。遊子或求學、經商或戰爭、遠役或仕途流貶，總因有不得已的苦衷而遠離家鄉，甚而懷憂喪志，但在霞客的心裏則視天涯為其家園，山川大地乃其畢生心之所趣的「徼向」，遠離家鄉向外探索的名山大川或異邦世界，在他心裏則無異於「道」，所以他的山水長卷、萬里遠征就格外具有意義。

〈滇遊日記〉做為山水長卷的壓卷，不僅讓徐霞客在天地宇宙間安頓其位，也使閱讀此一文本的讀者因為這扇窗開啓廣闊遼遠的世界觀，更因「以物觀物」的觀看視域，予人無限遠、無限高、無限長如聖賢般高尚的精神境界。

三、〈滇遊日記〉的敘寫模式

〈滇遊日記〉寫於崇禎 11 年至 12 年間（1638–1639），是徐霞客遊記中篇幅最多、歷時最長的作品，而且是他壯遊的最後歲月。全文共

⁶¹ 潘朝陽，〈空間·地方觀與「大地具現」暨「經典訴說」的宗教性詮釋〉，《中國文哲研究通訊》第 10 卷第 3 期，頁 175-176。

分 13 篇，除了第一篇毀於 1645 清兵南下的江陰兵火，⁶² 其餘各篇從所記之日期來看幾乎是相續不絕，即便是過年期間也馬不停蹄，其遊歷之熱誠與心切，可謂「鞠躬盡瘁」；其對險難之挑戰與勇氣，又豈是「視死如歸」足以描摹？從貴州入滇，除了第二篇因考察南盤江而滯留廣西外，⁶³ 其餘各篇大致以昆明、大理、滇池為中心，⁶⁴ 並擴遠至麗江、永昌而達於緬甸邊界的騰沖。⁶⁵ 其間，除考察南北盤江水脈之源，並訂正〈禹貢〉岷山導江之說，留下著名的〈盤江考〉及〈溯江紀源〉，⁶⁶ 其他時間大多留在靜聞師埋骨所在的西南名山雞足山，並朝夕留連山中名寺，忘返於寺僧所居之壯麗山水。⁶⁷

相較於浙遊之前的名山之遊，滇遊除具有長程、長時旅遊的特色之

⁶² 〈滇遊日記〉第一冊稿本，在 1645 年七月清兵南下時，毀於江陰兵火，故現缺五月初十到八月初六共 87 天的日記，後經徐霞客第四子李寄聚殘補缺，收錄了〈遊太華山記〉、〈滇中花木記〉、〈遊顏洞記〉、〈隨筆二則〉。此遊經昆明，遊覽太華山，考察瀘江源流、異龍湖，遊顏洞後到廣西府。（詳參頁 1625-1654）

⁶³ 〈滇遊日記二〉（1638）：從八月初七遊覽廣西府，因向何別駕索取《廣西府志》，滯留到 16 日才離開。逕往考察南盤江，經張飛哨、偏頭哨，再度過江底河，於 8 月 29 日返回雲南。（詳參頁 1655-1719）

⁶⁴ 〈滇遊日記四〉（1638）：10 月 1 日—11 月 11 日，共 38 天，以昆明、滇池為中心的考察。〈滇遊日記八〉（1639）：3 月 1 日—29 日，以考察大理為中心，「下關風、上關花、蒼山雪、洱海月」為大理四景。在大理逗留十天，隨後往西抵入滇第一勝的水寨，進入永昌府城。（詳參頁 1827-1934）

⁶⁵ 〈滇遊日記七〉（1639）：2 月 1 日—24 日，前十五日在麗江，盡情描寫地貌、景觀、氣候、交通、建築、物產、風情、習俗等。之後南下西行，考察歷遊九無台、一女關等地。（詳參頁 2105-2192）；〈滇遊日記九〉（1639）：4 月 10 日—29 日，以永昌府為中心的考察。（詳參頁 2311-2412）；〈滇遊日記十〉（1639）：5 月 1 日—6 月 29 日，以騰越為中心，考察地熱溫泉。（詳參頁 2311-2412）

⁶⁶ 〈滇遊日記三〉（1638）：從 9 月 1 日—9 月 29 日，共 28 天，考察白石江上遊、龍盤山脊、滇池主要水源和嘉利澤的水文後返回昆明。（詳參頁 1721-1812）；〈盤江考〉是 9 月 23 日第六次論述盤江源流的結晶，訂正〈大明一統志〉的看法。（詳參頁 1812-1825）；〈溯江紀源〉收錄於馮士仁崇禎〈江陰縣志〉。（詳參頁 2703-2716）

⁶⁷ 〈滇遊日記五〉（1638）：12 月 1 日—30 日，共 30 天，考察姚安五海子，歷覽水目山、清華洞、九鼎山諸勝景。下旬抵雞足山，葬靜聞遺骨，隨後遊覽山水勝景，留在獅子林靜室過年。（詳參頁 1935-2012）；〈滇遊日記六〉（1639）：1 月 1 日—29 日，續留雞足山中廣交僧侶，遍遊名勝考察山勢，對雞足山做了詳盡的描寫。最後過邱塘關抵麗江府，寓居解脫林。（詳參頁 2013-2103）；〈滇遊日記十二〉（1639）：8 月 1 日—22 日。返回雞足山，在悉檀寺居住。（詳參 2569-2657）；〈滇遊日記十三〉（1639）：8 月 23 日—9 月 14 日。再度上雞足山考察山勢。顧僕帶財物逃走，徐霞客患風疹，心力交瘁，因腳病不良於行，應木曾之聘，留山中修〈雞足山志〉。（詳參頁 2659-2683）

外，⁶⁸ 〈滇遊日記〉的篇幅最長，⁶⁹ 而且在相續不絕的年餘記錄中，其中長短參差、詳略不一、精粗有別，更可一窺伏隱其中關於徐霞客體力、行前功課、行腳目標、書寫方式及觀看視域等諸多面向所涵攝開展的「敘寫模式」。筆者於此所側重關心的不在他的地理學成就或在文學修辭筆法的描摹生動，而是試圖進一步探究他的敘寫模式背後所隱含的意義，諸如：在眾多文體類型中，他選用日記體記錄究竟有何深意？如果將〈滇遊日記〉置於同類的日記體遊記中，⁷⁰ 或同時代前後關於雲南異域⁷¹ 的書寫文本中，則在敘寫模式及觀看內容上有何差異？這應是個有趣的觀察重點。⁷²

至於「敘寫模式」如何與「觀看視域」之間產生聯結，便成為本節討論的核心，容筆者先以「現象學」的幾個觀點，做為討論的起點。

（一）「敘寫模式」的現象學課題

極少有人會質疑：徐霞客為何採用日記體做為遊記表達的體例？為何要不厭其煩的記錄「左三里、右二里」？吾人認為把時空及身體的經驗、知覺同時具現在一個文本，而不採分門別類的志書敘寫模式，基本上是很具「身體現象學」的一種表達方式。

⁶⁸ 相較於〈浙遊日記〉的 28 天；〈江右遊日記〉的 82 天；〈楚遊日記〉的 115 天；〈粵西遊日記一、二、三、四〉自 1637 閏 4 月入廣西至 1638 年 3 月 26 日離開，前後近一年，占西遊全部行期（三年九個月）的四分之一強，行程 5400 多里；〈黔遊日記一、二〉的 42 天，全程 1500 里；〈滇遊日記〉從 1638 年 5 月到 1639 年 8 月，共歷時一年三個月。

⁶⁹ 〈粵西遊日記一、二、三、四〉所記共 20 萬字，約佔全部遊記百分之三十；〈滇遊日記一—十三〉所記約 25 萬字。

⁷⁰ 如陸游的《入蜀記》、范成大的《吳船錄》。詳參宋·陸游，《入蜀記》（臺北：藝文印書館，1965）；宋·范成大，《吳船錄》（臺北：藝文印書館，1965）。

⁷¹ 與徐霞客同時代前後關於雲南書寫較具代表性如：王士性《廣志繹》卷 5 的〈西南諸省〉及謝肇淛的《滇略》。關於他們的研究，詳徐建春，〈徐霞客與王士性〉，《浙江學刊》75 期，頁 89-95；范宜如，〈華夏邊緣的觀察視域：王士性《廣志繹》的異文化敘述與地理想像〉，《國文學報》第 42 期（2007 年 12 月），頁 121-151；范宜如，〈文化圖景的形構：王士性《廣志繹》之地方知識與敘事〉，《中國學術年刊》第 32 期（2010 年 9 月），頁 191-222；范宜如，〈謝肇淛《滇略》的書寫視域及文化意蘊〉，《國文學報》第 55 期，頁 165-199。

⁷² 滇遊日記不同於志書寫作體例，其與上述兩書的觀看視域及敘寫內容也有極大的差異，如果從身體現象學或人文地理學的現象學角度比較其間差異，當更能體察霞客遊記的特色。

當代現象學一個主要課題，乃是強調在觀物時「回到現象本身」。回到現象本身基本上是讓所觀之物呈現它本來樣貌，這看來好像簡單，實則不然，因為吾人在觀物時往往容易帶著自己的觀點，帶著有色、有情的眼鏡觀物，以致所觀之物往往不是現象本身，所謂的「主觀」或「他者化」，便是在這樣的觀看方式下的產物。所以現象學實則是一個觀視方法，它首先是「存而不論」（懸置），也就是排除一切預設立場與方法；其次是進行對物的「直觀」描述，讓主客體產生交融，以便尋找其間的本質及意義。⁷³ 所謂「本質及意義」，做為對客體的認識上，現象學的貢獻是：這個被認識觀察的客體不像是笛卡兒把人與世界切成主體與客體兩塊的那個與主體無關聯的客體，也不是像自然科學的認識論，冷靜的剖析客體的形質或成份而已，它著重的是主體與客體的「關聯」以及它所「開顯」的意義。⁷⁴ 所以觀察一棵樹，不只是認識這棵樹的物質結構，而是這棵樹與我之間的關聯以及它對我的意義，換言之，人是主體，樹也是主體，人與樹的關係是主體與主體的關係，因為你與它產生生活的經驗，它對你產生了意義，所以家鄉的一棵樹，當你以你的意識在描述它時，那個兒時的經驗，雖然是回憶或成為心靈的圖象或是想像，⁷⁵ 也因之豐富你與這棵樹的關係，人與樹，就「存有」而言，雙方互為主體的「開顯」了存在的意義。

「意識」具有意向性，強調的是人與世界的關聯意義，它不是心理學或神經科學被拿來解說生物的腦神經細胞與器官的知覺而已。在現象學的觀念裏，一顆足球不是討論它的皮質外形與構成，而是當你與它產生「體驗」時，這顆球才對你具有意義。所以「它」是什麼？「它」與觀物的主體有何關聯、意義？「它」如何被呈現？以及如何表現「它」？

⁷³ 胡塞爾著，舒曼編，李幼蒸譯，《純粹現象學通論》，頁 109-114。

⁷⁴ 同上註，頁 257-260。

⁷⁵ 凡意識皆有意識對象，即便想像、回憶亦然，意義的產生不在「在場直觀」的「滿實意向」，更在於不在場的「空乏意向」。詳參胡塞爾著，舒曼編，李幼蒸譯，《純粹現象學通論》，頁 257-260；另參羅伯·索科羅斯基（Robert Sokolowski）著，李維倫譯，《現象學十四講》（臺北：心靈工坊，2004），頁 62-64、66-69。

等等，這已充分關係到表達方式，換言之，你採用何種的敘寫模式及所觀看的視域內容，牽涉到主體際性間開顯的意義。我們平常往往是藉由理念（以我觀物）在看事物，從自身的立場判斷事物，如此所看到的現象總是被「遮蔽」，一產生「遮蔽」，主客體雙方就形成封閉系統，無法聯結溝通，遑論產生意義。⁷⁶ 所以客觀描述事物，讓事物回到事物本身，進而與主體產生交融，開顯存有的價值，就成為現象學的主要課題與貢獻。⁷⁷

如果從這個「使客體忠實呈現」的觀看視域來看「敘寫模式」，徐霞客的「日記體」就格外具有「現象學意義」。⁷⁸ 他所敘寫的山川大地，透過他以感官知覺形塑出「身體感」的敘寫模式，⁷⁹ 使得「自然空間」的物理地景轉換成饒富人文意義的「存在空間」。⁸⁰ 換言之，

⁷⁶ 胡塞爾著，舒曼編，李幼蒸譯，《純粹現象學通論》，頁 114-117。

⁷⁷ 「視域交融」是高達美的哲學詮釋學理論的核心所在，詮釋學強調不同的視域可以進行聯結，在雙方開放的系統下不斷地延伸擴展，在不斷的來往復詮釋中，形成新經驗與新見解。在現實視野上，讓「事物回到現象本身」，「忠實客觀」的描寫事物，在詮釋上仍是一個重要的方法。詳陳榮華，《高達美詮釋學：《真理與方法》導讀》（臺北：三民書局，2011），頁 12-17。

⁷⁸ 人往往在知識概念上認識一個地方，卻忽視透過感覺、觸覺、視覺等豐富經驗資料所形成複雜的地理感。一個人要擁有動感的三維度空間，最先必須運用視覺、觸覺，再加上嚐、嗅、聽覺及皮膚的細微感覺，就可以大大強化對世界的空間意識。徐霞客在遊記中的敘寫模式所呈現的身體主體對於現象學地理學而言，堪稱典範。詳潘朝陽，〈空間·地方觀與「大地具現」暨「經典訴說」的宗教性詮釋〉，《中國文哲研究通訊》第 10 卷第 3 期，頁 169-188。

⁷⁹ 身體做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。經由這些焦點，我們展開探索這個世界的行動，做出判斷，並啟動反應。關於「感知」，過去認為是被動的，只是感官接受訊息，並經由大腦整合解讀的結果。新的觀點則主張感知是行動的一種方式，同樣的事物，每個人感知不同，所謂「視而不見」，說明我們不見得「看見」了所有呈現於眼前的人事物，見與不見，和觀察者的主動性有關。兩位觀察者看著同一景象，常因個人的背景、訓練與關注的焦點，而「看到」不同的現象。論者更進一步指出觸覺的感知方式較之視覺更適合做為感知的典範。徐霞客以身體丈量大地，注意路程的遠近，里程多寡與方位、天候、陰晴乾濕、涼寒、燥熱的變化，亦堪稱典範中的典範。關於「身體感」，請詳參余舜德編，《身體感的轉向》（臺北：臺大出版社，2015），頁 12-22；余舜德、顏學誠，〈體物入微：物與身體感專號導言〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》65 期（2006 年 6 月），頁 1-8。另外，胡塞爾對人與世界，主體與他者的關聯討論，也是從對「他者」身體的感知為起點，也就是從身體知覺與動覺，從身體空間的差異經驗為描述的起點，我的身體成了理解他人的一個軸心參考空間。詳龔卓軍，〈身體感：胡塞爾對身體的形構分析〉，《應用心理研究》第 29 期（2006 年 3 月），頁 157-181。

⁸⁰ 徐建春認為王士性寫的是人文地理學，徐霞客寫的是自然地理學，於此現象學的角度觀之，

徐霞客以身體踐履踏察「以物觀物」的視角，讓現象本身回到物自身；更由於他的意向性除了關注山川自然景物，旅途中的寺廟、僧人、奇聞、異事也都成為他主要的關懷視域，其敘寫內容因之產生極大的詳略、輕重、粗細的變化。此即〈滇遊日記〉做為山水長卷、移動視域下的「敘寫模式」特色，這與他之前名山之遊、同時代前後作家的日記體遊記《入蜀記》、《吳船錄》的敘寫模式均有極大的差別，這些差異也成了本節關懷的重點所在。

（二）〈滇遊日記〉敘寫特色

1. 敘寫特色之一：歷時性與空間感

以體知性、身體感為重心的敘寫模式，「空間的歷時性」是還原現場的最好方式。⁸¹ 所謂「身歷其境」，時間是最動人的因素，時間的推移再加上空間的轉換，這是歷歷在目呈現物自身的最佳方式。⁸² 而〈滇遊日記〉做為逐時、逐日的日記體呈現，較之王士性的《廣志繹》、謝肇淛的《滇略》，就「還原現象本身」而言，後者是無法相提並論的。

嘉陵江從漢中自北入，岷江從松潘自西北入，大渡河從西番自西入，馬瑯江出雲南自西南入，涪江出貴州自南入，總會於瞿塘三峽向東而出。以七百里一線之路，當貴、滇番漢之流，故江水發時，一夜遂高二十丈，至灩澦縵恚此海內水口之奇也。江行在兩崖間，天造地設，如鑿成石峴，其狹處，謂非亭午不見日，月影

深值商榷。詳徐建春，前揭文，頁 89-95。

⁸¹ 「空間歷時性」簡要地概括來說，即是：人在「處境空間」中，以自己身體的運動與活出的「時間」交互運作；或者說，更因此「活出來的存在時間」的推移、流動及身體運動交互作用下，形成了「存在的鮮活情境」。

⁸² 范宜如參詳梅洛龐蒂在《知覺現象學》的觀點，提出「身體是一切認識、感知的根源，經由活動中的體驗向我們提供進入世界的方式，最重要的即是空間性的形成，人與世界關係的建立於焉開展，身體空間同時是一種「處境的空間性」，它是由眾多感官融貫共構的身體主體，向外所投射出一個有系統並包含其自身的空間結構。身體與世界對話，共構出世界的意義。」詳參范宜如，〈文化圖景的形構：王士性《廣志繹》之地方知識與敘事〉，《中國學術年刊》第 32 期，頁 202-203。范宜如對王士性對物候之書寫，認為他以白描的手法寫所見的實景，堪稱客觀寫實，但吾人認為相較於徐霞客運用歷時性的寫法，在身體感知經驗的呈現上，顯然仍有很大的區別。

亦然。霜降水涸，僅如溪流，自四月至九月，石險水深，行人不敢渡，為其湍急，舟一觸石則如齧粉。（《廣志釋》，頁 106）⁸³

王士性此段敘述長江之險不可謂不生動，然較之徐霞客歷時性的身體親臨寫法，其間的差別在於「現場感」的逼現。試看徐霞客在時間推移、空間轉換的寫法：

路漸窮，抵峽中，則東峰石壁峻絕，峽下隕壑崩懸，計其路尚在其下，甚深。乃返，從來徑過簾泉翠壁下，再入蘭宗廬，……余先屢過其旁，翠條罨映，俱不能覺，今從蘭宗之徒指點得之，則小閣疏櫺，雲明雪朗，致極清雅。（〈滇遊日記六·己卯正月初一日〉，頁 2016）

「路漸窮，抵峽中，則東峰石壁峻絕……乃返從來徑，……余先履過其旁，…今從蘭宗之徒指點……」，整段記敘雞足山僧人靜室之座落於山巔懸崖僻靜之幽微處，隨著時間推移，身體歷臨、空間場景之轉換，顯得歷歷如繪。

南行一里，始沿崖南下。又一里，仰見路西之峰，亦變而為穹崖峭壁，極危峻之勢焉。從此瞰東崖之下，江流轉曲，西南破壁去，隔江有茅兩、三點，倚崖而居。乃東向拾級直下，一里，瞰江甚近，而猶未至也。轉而北，始見西崖矗立插天，與東崖隔江對峙。其崖乃上下二層，向行其上，止見上崖而不得下見，亦不得下達，故必迂而南，乃得拾級云。北經矗崖下半里，下瀕江流，則破崖急湧，勢若萬馬之奔馳，蓋當暴漲時也。（〈滇遊日記二·戊寅八月二十四日〉，頁 1691）

「南行一里……又一里……仰見路西之峰……瞰東崖之下……東向拾級……瞰江甚近……轉而北……向行其上……」在這記敘上，舉凡

⁸³ 明·王士性，《廣志釋》，頁 106。

方位、里程、仰觀、俯瞰，皆步履親臨，「極危峻」、「破崖急湧，勢若萬馬之奔騰」是現場的所見、所聞、所觸、所感，既非道聽塗說，亦非史料堆疊。再看隔日所記，所謂的「歷時性」與「空間感」的「險象環生」及「靈幻飄渺」，其身體感所呈現的逼臨現場，即便遙隔千年，亦憬然赴目：

峽中深逼，自東而西，路循北山嶺南行，自西而東。又五里，則北山忽斷如中剖者，下陷如深坑，底有細流，沿石底自北而瀉於南峽。路乃轉北而下，歷懸石，披仄嶠，下抵石底。踐流稍南，復攀石隙，上躋東崖。由石底北望，斷崖中剖，對夾如一線，並起各千仞，叢翠披雲，飛流濺沫，真幽險之極觀，逼仄之異境也。既上，復循北嶺東行。五里，稍降，行塢中二里，於是路南復有峰突起，不沿南塢，忽穿北坳矣。時零雨間作，路無行人。既而風馳雨驟，山深路僻，兩人者勃窣其間，覺樹影溪聲，俱有靈幻之氣。（〈滇遊日記二·戊寅八月二十五日〉，頁1696）

這個敘寫方法的歷時性在《吳船錄》亦頗多表現，然其夾敘夾議之敘述方式，不若霞客之一氣呵成：

乙巳。發敘州。十五里，有南廣江來合大江，通百二十里，至南溪縣。四十五里，至瀘州江安縣。道中有灘，號張旗三灘。謂湍勢奔急，張旗之頃，已過三灘也。百二十里，至瀘州，方申時。大雨中不暇登眺。瀘雖近年以為帥府，井邑草草，不成都會，亦以密邇夷蠻故也，然在漢已為江陽縣矣。蜀中惟瀘敘之城皆以屋蓋之，極類廣西。敘多頽圯，瀘獨全好，然猶不及桂林之壯。瀘、敘對江即夷界。近城有渡瀘亭，竟不知諸葛孔明的從何處渡。或云敘正對馬湖江，馬湖入諸夷路，當自彼渡也。（《吳船錄》卷下，頁1-2）⁸⁴

⁸⁴ 宋·范成大，《吳船錄》卷下，頁1-2。

所謂「道中有灘，號張旗三灘，謂湍勢奔急，張旗之頃，已過三灘」乃夾敘志書所載，非親臨之現場敘寫；對於瀘敘兩地的描寫，縱然親臨，但在敘寫模式上則多採夾敘夾議，不如霞客以「空間歷時性」的身體感敘寫所達到的逼真如現。

「地方」是「時空脈絡」的構成，在西方中世紀的觀念裏，認為時間與空間並非中性客觀的，而是被認知為充滿神祕性、具有強大力量，且富含意義及情感；及至近代，在現象學興起後的人文地理學特有的視野中，人們依時間及空間觀來塑造地景及地方，因而承繼「生活世界」的世界觀，⁸⁵ 人與世界乃是互相融合、開放而互動的整體。⁸⁶ 此即當代「現象地理學」所揭示之「存在空間」的深蘊。以此角度盱衡徐霞客在日記體所呈現的歷時性及空間方位、山形、地貌、節候、水文……的描述寫照，會訝異地驚嘆，這是二十世紀才建構的觀念，徐霞客竟然在十七世紀便辦到了。⁸⁷

2. 敘寫特色之二：詳略有別，取「奇」捨「俗」

日記體採逐日記事，在敘寫模式上是相續不斷的寫法，唯每日所記長短不一，精粗、詳略差異極大，亦形成歷時性的敘寫模式的另一特色。

十四日 在署中。

十七、十八日 皆在州署。

十九日 在州署。夜月皎而早陰霾。

⁸⁵ 有關「生活世界」乃晚期胡塞爾提出的概念，意指：「……做為唯一實在的，通過知覺實際地被給予的、被經驗到並能被經驗到的世界，即我們日常的生活世界。」詳參胡塞爾著，張慶熊譯，《歐洲科學危機和超越現象學》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1992），頁51。另詳參陳榮華，〈胡塞爾哲學的世界概念〉，《臺大哲學論評》第7期（1984年1月），頁199-223。

⁸⁶ 魏光莒，〈由地方的構成反思現代空間：一種現象學地理學的解讀〉，《環境與藝術學刊》第10期（2011年6月），頁116-121。

⁸⁷ 英國科學家李約瑟（Joseph Needham, 1900-1995）認為徐霞客在地理學的成就及觀念比當代人還進步前衛：「《徐霞客遊記》讀起來並不像十七世紀的文人所寫的作品，倒像一部二十世紀的野外勘測家所寫的考察記錄。他不但在分析各種地貌上具有驚人的能力，而且能夠很有系統地使用各種專門術語，如梯、坪等，這些專門術語擴大了普通術語的含義。」詳參李約瑟，〈第5卷·地學〉，《中國科學技術史》（香港：中華書局，1978），頁61-63。

二十日、二十一日 在州署。兩日皆俟雨俟霽。（〈滇遊日記四〉，頁 1838-1839）

十九日 坐雨逆旅，閱《廣西府志》。下午，有伍、左、李三生來拜。

二十日 雨阻逆旅。

二十一日 亦雨阻逆旅。（〈滇遊日記二〉，頁 1686）

每日所記，短可短到三、五字，長則可長到七、八千字。這個敘寫模式從〈滇記〉的長程寫作中大致可得出其隱伏的道理，如以〈滇遊日記四〉四十天近二萬五千字的長篇敘述來看，他在行旅中行腳是採間歇方式，以做體力及書寫上的調配，每隔幾天的連續出遊或長篇記事之後，必然夾以數天的休息，休息的理由或因天候或因人事，但更可能的理由乃是體力之調適及做行前的功課，在足不出戶休息時日偶會觀覽志書或境圖，或補述前日尚未完成的日記內容。這種大遊數日之後必夾以數天休整歇息之敘寫模式，為〈滇遊日記〉一大特色。⁸⁸

而徐霞客筆下之詳略、精粗，自有取捨。有的篇章是「左三里、右二里」馬不停蹄的轉換空間、推移時間，在記敘上顯得流水帳般的單調無趣；有的篇章卻鉅細靡遺地記錄細節，不放過任何一寸他所行走的大地與親臨目睹的人事，但其中又有所揀擇並進而表現出長短、精粗的敘寫差異，他選材的準則為何？吾人從其對「俗」與「奇」的用筆中概可略窺一二，舉凡俗景、俗人、俗事一概簡略帶過，而奇人奇事異聞，無論親臨或耳聞，絕不輕易錯過。

以余品之，明空猶俗僧也。其名之重，以張代巡鳳翽同鄉，命其住持絕頂迦葉殿，而沐府又以中和山銅殿移而畀之，故聲譽赫然。然在頂而與河南僧不協，在西來而惟知款接朝山男婦，其識見猶

⁸⁸ 〈滇遊日記四〉四十天的記載，共有二十一天休息。這近一半的休息，並非全然受阻於天候，有些是因病體不適，更多是體力上的調適、補記大遊之缺漏或惡補行前功課。

是碧雲諸徒流等，不可望幻空後塵也。（〈滇遊日記六·己卯正月初六日〉，頁2020）

還飯舊寺，即欲登頂為行計，見炊飯僧慙慙整餉，雖瓶無餘粟，豆無餘蔬，殊有割指啖客之意，心異之。及飯，則已箸不沾蔬，而止以蔬奉客，始知即為淡齋師也。先是橫山屯老嫗為余言：「山中有一僧，損口苦體，以供大眾。有予衣者，輒復予人。有餉食者，已不鹽不油，惟恐眾口弗適。」余初至此訊之，師不對，余肉眼不知即師也。師號大乘，年甫四十，幼為川人，長於姚安，寄錫於此，已期年矣。發願淡齋供眾，欲於此靜修三年，百日始一下山。其形短小，而目有瘋癢之疾。苦行勤修，世所未有。余見之，方不忍去，而飯未畢，大雨如注，其勢不已，師留止宿，余遂停憩焉。是夜寒甚，余宿前楹，師獨留正殿，無具無龕，徹夜禪那不休。（〈滇遊日記三·戊寅九月十二日〉，頁1756-1757）

明空雖聲譽顯赫，在霞客眼中卻是識見淺薄的庸俗之輩，所以行文用筆粗疏而著墨不多，反之，貧賤如淡齋師，瓶無餘粟，豆無餘蔬，字裡行間卻青睞有加，「徹夜禪那不休」一語，不僅是霞客耳中聽聞，亦是畢生心趣所向。〈滇遊日記六〉中拜訪雞足山眾多僧人卻罕見彼此對話內容或描寫僧人舉止，反而大量用筆於僧人所居之雄偉磅礴的山勢地貌與風景，由此詳略取捨可窺見霞客的意向：人俗則無語而從略簡約，景俗而不足觀者亦當如此，至於旅途見聞之奇崛殊怪者，在一里又一里的時空交錯下，細筆一一畢現無遺。

飯後下山。凜滑更甚於昨，而濃霧充塞，較昨亦更甚。一里，抵昨所入塢中，東北上一里，過昨所返轅處。又一里，逾山之岡，於是或東或北，盤旋嶺上。八里稍下，有泉一縷，出路左石穴中。其石高四尺，形如虎頭，下層若舌之吐，而上有一孔如喉，水從喉中溢出，垂石端而下墜。喉孔圓而平，僅容一拳，盡臂探之，

大小如一，亦石穴之最奇者。（〈滇遊日記二·戊寅八月十八日〉，頁 1678）

此段除記錄了石穴之奇：「形如虎頭、……若舌之吐」，而水從如喉之孔湧出，僅容一拳……，又寫到幾近山靈神怪之奇，此奇若非己身歷經體驗，則恐僅流於怪誕之說。凡此奇、俗差異，乃徐霞客敘寫上在取捨詳略精粗間之判準，又為其一大特色。

3. 敘寫特色之三：巨視與微觀之「主題式」日記體

明清邊域或域外書寫如《廣志繹》、《滇略》、《滇黔土司婚禮記》、《朝鮮賦》、⁸⁹ 《真臘風土記》等的敘寫形式、內容，⁹⁰ 大都可歸入筆記體或民族誌的寫法。范宜如給筆記體的定義如下：

陳平原以宋代雜錄歷史軼聞的筆記為例，論其兼及敘事與議論，甚至略帶考據，於樸實自然中見風神逸韻；此外結合地志博物、歲時紀勝，掌故古跡與都市風情的筆記，有其文學表現。這些說法顯示了筆記體著作的內容涵蓋史物歲時與空間，敘事型態則為議論與考據，在雜沓的敘述與議論相互泛漫融會的觀察評述之中，在史料與解頤之間，……擴展知識以及書寫信而有徵地表述一件具體特定的事實及生活的真實塑像。⁹¹

上述諸作確實吻合所謂的「歲時紀勝」、「掌故古跡」、「議論考據」等特質，但與徐霞客以歷時性日記形式所展現的身體感、空間場域、氣氛來充實於人與生活、人與自然關聯的「存在空間」敘寫，顯然有極

⁸⁹ 董越著。據〈四庫提要〉：「明孝宗即位，越以右春坊右庶子兼翰林院侍講，同刑科給事中王敞使朝鮮，因述所見聞，以作此賦。」明·董越，《朝鮮賦》，收入《景印文淵閣四庫全書》史部地理類冊 594（臺北：臺灣商務印書館，1984）。

⁹⁰ 元·周達觀著，夏鼐校注，《真臘風土記校注》，收入《中外交通史籍叢刊》（北京：中華書局，2000），頁 1-205。

⁹¹ 詳參范宜如，〈文化圖景的形構：王士性《廣志繹》之地方知識與敘事〉，《中國學術年刊》第 32 期，頁 196-197；另詳范宜如，〈華夏邊緣的觀察視域：王士性《廣志繹》的異文化敘述與地理想像〉，《國文學報》第 42 期，頁 121-151。作者指出「博物」與「瑣言」乃筆記體書寫的特質。

大的差別。徐霞客之所以採取日記體敘寫，「形式」及「內容」選材是兩個重大的關鍵。相較於社會學民族誌的寫法，⁹² 徐霞客在客觀描述上的「即身敘事」比上述諸作都顯得深刻而具臨場感，因為他的選材都不是為了調查或以地方官吏身份出使的寫作報告，⁹³ 而是以自然山川為經，以親身經歷、耳聞目睹的事件為緯，所構成的「主題式」的日記體遊記。而相較於同為日記體的《入蜀記》及《吳船錄》等泛漫各種瑣聞、俗事、俗見，⁹⁴ 徐霞客聚焦山水的敘寫模式實展現迥異於志書、民族誌的格局特色。

這本以山川自然、親臨踏察為經，而以旅途所見所聞的奇人異事為緯的日記體遊記，卸除擱置不相干的鄉愁情思、無謂的閒談俗語、彰顯

⁹² 民族誌的寫法比較像「參與式觀察法」，艾金生認為社會學民族誌含有兩層的敘事成份。客觀描述的部份，是用來觀察現場觀察到的事件；「即身敘事」則是講述民族誌作者自己探索及啟蒙的過程。詳參方孝謙，〈什麼是再現？跨學門觀點初探〉，《新聞學研究》第60期（1999年7月），頁131。

⁹³ 酈道元實地勘察，將各流域之古蹟山川風土民情作了具體生動的敘述，使得《水經注》兼具地理考察與遊記書寫的雙重特質，開啓史地辯正、山水一體的地志遊記。詳參王學玲，〈是地即成土——清初流放東北文士之「絕域」紀遊〉，《漢學研究》第24卷第2期（2006年12月），頁276；另詳張蓓蓓，〈由《水經注》看酈道元的人道人文關懷〉，《成大中文學報》第29期（2010年7月）。作者指出酈道元《水經注》在敘寫內容上具有五大特色，認為他在描摹山水所以能夠深入人心、流傳後世，絕不只由於刻劃之工、修辭之美，還當得力於其有意無意中展露的自然哲學意蘊，尤其在人文關懷上，為其重大成就。徐霞客或受其影響很深，但就其尋江溯源做為萬里遐遊的動機來看，這只是其中的一部份，更確切的說，徐霞客的萬里遊蹤只想印證其畢生讀書萬卷中所在的「知識地理」，並將之轉化為「存在空間」，讓他的生命歷程與自然的山川大地產生聯結，這種「無目的」的目的，不同於宣揚國威的《朝鮮賦》，也不同于藉著觀察突顯自我的優越。

⁹⁴ 如《入蜀記》記乾道六年二十日至二十六日所記：「二十日。黎明渡江，江平無波。少休仙林寺，寺僧為開館設湯飲。遂買小舟出北關，登漕司所假舟於紅亭稅務之西，夜無蚊。二十一日，省三兄。二十二日，至二十四日，皆留兄家。二十五日。晚，葉夢錫侍郎衡招飲，案間設盤山數盆，望之如雪。二十六日。晚，芮國器司業曄招飲，同集仲高兄、詹道子大著元宗、張叔潛編修淵。坐中，國器云：「頃在廣東作漕，有提舉茶鹽石端義者，性殘忍，每捕官吏繫獄，輒以石鹽木枷枷之，蓋木之至堅重者。每曰：『木名石鹽，天生此為我用也。』」其後，石坐罪，竟荷校云。」詳參宋·陸遊，《入蜀記》卷1，頁1-2。《吳船錄》記癸丑至甲寅：「癸丑。發竹平。七十里，至忠州。有四賢閣，繪劉晏、陸贄、李吉甫、白居易像，皆嘗謫此州者。又有荔枝樓，樂天所作。又行五十里，至萬州武寧縣。八十里，至萬州。宿在江濱。邑里最為蕭條，又不及恭、涪。蜀諺曰：『益、梓、利、夔最下，忠、涪、恭、萬尤卑。』」然溯江入蜀者，至此即捨舟而徒，不兩旬可至成都，舟行即須十旬。甲寅。早遊西山。萬有西山及岑公洞，皆可游。岑叟事見嚴挺之碑，隋末避地得道。洞隔漲江，不暇往。」詳范成大，《吳船錄》卷下，頁5。

自我的文化優越，而純以旅人好奇探索的心，讓世界客觀而忠實地呈現。舉凡地貌水文、人情風物、佛寺僧人、天涯知音，在巨視與微觀下，成為具有主題的日記，而非沿途瑣聞俗事泛情雜觀的隨筆記錄。

整部《徐霞客遊記》裏有 180 餘次引用方志，⁹⁵ 在〈滇游日記〉中也曾多次指正《大明一統志》關於山川、水文記載的錯誤。每到一處必先查看該處縣府的境圖，然後按圖索驥，足見徐霞客行前對沿途地理在「巨視」上所做的功課，用力甚深，如〈滇遊日記二〉初十日所載：

廣西府西界大山，高列如屏，直互南去，曰草子山。西界即大麻子嶺，從大龜來者。東界峻逼，而西界層疊，北有一石山，森羅於中，連絡兩界，曰發果山。東支南下者結為郡治；西支橫屬西界者，有水從穴湧出，甚巨，是為瀘源，經西門大橋，而為矣邦池之源者也。矣邦池之南，復有遠山東西橫屬，則此中亦一南北中窪之坑，而水則去來皆透於穴矣。此郡山之最遠者也。（〈滇遊日記二·戊寅八月十日〉，頁 1655-1657）

這段文字當屬《廣西府志》所載，而為霞客在行前對山川自然的巨視理解。至於〈盤江考〉或〈滇遊日記九〉所述，則為其巨視下的親身踏察：

至《一統志》最誤處，又謂南北二盤分流千里，會於合江鎮。蓋惟南寧府西左、右江合流處為合江鎮，是直以太平府左江為南盤，田州右江反為北盤矣。今以余所身歷綜校之，南盤自霑益州炎方驛南下，經交水、曲靖，南過橋頭，由越州、陸涼、路南，南抵阿彌州境北，合曲江、瀘江；始東轉，漸北合彌勒巴甸江，是為

⁹⁵ 此 180 餘次引用志書乃筆者檢索《徐霞客遊記》，「中國哲學書電子化計劃」，<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=196805>，（瀏覽時間：2022 年 10 月）。輸入「志」之後所呈現的 199 筆引用，在對照本文使用的版本，扣除「志」做為「立志、志氣」意的幾筆，應當有 180 餘筆顯示的次數。全書在志書的引用上包括有《大明一統志》、《衡州統志》、《名勝志》、《雲南志》、《九域志》、《梧志》、《九成志》、《郡志》、《百粵志》、《廣西府志》、《州志》、《雞山志》、《大理郡志》、《騰志》、《永昌志》等，按其書寫行文慣例，很多志書直接稱《志》，有些則進一步細分為《一統土物志》、《百粵風土志》，所以閱讀時宜置於行文脈絡以便判讀所引志書為何《志》。

額羅江。（〈盤江考〉，頁 1817）

其兩峰之高者，左右皆環而止，唯中之伏而起者，一線前度，其東為筆峰、巖嵒，南為寶峰、龍光者，皆是脈也。……山頂之石，色赭赤而質輕浮，狀如蜂房，為浮沫結成者，雖大至合抱，而兩指可攜，然其質仍堅，真劫灰之餘也。（〈滇遊日記九·己卯四月二十一日〉，頁 2354）

巨視猶如凌空於天際而向下俯瞰，其登高望遠所視宛似現今之空拍，其特色乃能縱觀全局，掌握山川縱橫走向之來龍去脈。所謂見樹見林之說，巨視雖猶如見樹，但又不僅止於見樹之粗疏模稜，若以「尋視」稱之，⁹⁶ 反見妥切。尤其〈盤江考〉中，以鏗而不捨地身歷其境之考察，因之糾正了傳統志書之謬誤，為地理學做出了不朽之貢獻。在〈滇遊日記九〉的登高巨視中，不惟在俯瞰中考察了地脈走勢，並且在登頂後仍不忘展現其細膩之「尋視」，將石之色、之質一一羅縷具現，令人嘆為觀止。

至於微觀所記，小至絕糧：「絕糧。知劉北有將赴省闈，欲設酌招余，余乃作書，謂：『百杯之招，不若一斗之粟，可以飽數日也。』」（〈滇遊日記十·己卯六月二十四日〉，頁 2486）、「又絕糧。余作書寄潘蓮華，復省中吳方生，潘父子以初八日赴公車。且與潘索糧。」（〈滇遊日記十一·己卯七月五日〉，頁 2498）；再如借宿：「晨起雨猶不止。即而霽，泥濘猶甚。……薄暮復雨，中夜彌甚，衣被俱沾透」

⁹⁶ 胡塞爾在感知分析中對意識與空間對象的透視提出洞見：「被感知之物在某種程度上向我們呼喚：這裡還有進一步可看的，讓我在所有面上都轉上一圈，同時仔細觀察我、走近我、觀察我、肢解我，一再打量我並全面的翻轉我，這樣你便會從各個方面認識我，知道我是什麼。」海德格進一步引申：「同用具打交道的活動使自己從屬於那個『為了作』的形形色色的指引。這樣一種順應于事的視乃是尋視。」「尋視」乃現象學之觀看方式，意謂從不同角度不同面向，來來回回以「側顯」的視界觀看，其態度乃置傳統所見為只是感知的「部份」，所以對一切的觀看須不斷地轉換位置，以取得更可信而清晰入微的明證性。詳參胡塞爾著，克勞斯·黑爾德編，倪梁康、張廷國譯，《生活世界現象學》（上海：上海譯文出版社，2002），頁 48；詳參馬丁·海德格爾著，陳嘉映、王慶節合譯，《存在與時間》，頁 82。

（〈滇遊日記二·戊寅八月二十七日〉，頁 1702）、「又上一里，而馬場之聚當嶺頭。所投宿者，乃新至之家，百無一具。時日已暮，無暇他徙，煨濕薪，臥濕草，暗中就臥」（〈滇遊日記三·戊寅九月六日〉，頁 1738）；又如治病，「余先以久涉瘴地，頭面四肢俱發疹塊，累累叢膚理間，左耳左足，時時有蠕動狀。半月前以爲蝨也，索之無有。至是知爲風，而苦於無藥。茲湯池水深，俱煎以藥草，乃久浸而薰蒸之，汗出如雨。此治風妙法，忽幸而值之，知疾有瘳機矣。」（〈滇遊日記十三·己卯八月二日〉，頁 2661）；乃至訂正〈郡志〉關於「龍泉雙月」之月影描述：

按《郡志》八景中有「龍泉雙月」，謂郡城東十里有雙泉，相去十餘步，月夜中立其間，東西各見月影中逗。以余觀之，泉上石環樹罨，雖各涵明月，恐不移步而左右望中，未必能兼得也。（〈滇遊日記三·戊寅九月二十三日〉，頁 1780）

或寫山形險象：「疊磴夾縫間，或西或北，曲折上躋甚峻，兩崖夾石如劈，中垂一溜，水搗石而下，磴倚壁而上，人若破壁捫天，水若爭道躍額，兩不相遜者。夾中古木參霄，虬枝懸磴，水聲石色，冷人心骨，不復知有攀陟之苦，亦不知爲驅馳之道也」（〈滇遊日記八·己卯三月二十九日〉，頁 2299）、「側身而進，披隙而出，復登南台之上。仍東過伏虎，循岩傍壁，盤其壑頂。仰視矗崖，忽忽欲墮，而孰知即向所振衣躡履於其上者耶。」（〈滇遊日記五·戊寅十二月二十八日〉，頁 1996）、「二里，出循崖正道，過八功德水，於是崖路愈逼仄，線底緣嵌絕壁上，仰眺只覺崇崇隆隆而不見其頂，下瞰只覺窅窅冥冥而莫晰其根，如懸一幅萬仞蒼崖圖，而綴身其間，不辨身在何際也。」（〈滇遊日記五·戊寅十二月二十八日〉，頁 1997）；或述途中遇惡客、惡婦：「有舟在江東，頻呼之，莫爲出渡者。薄暮雨止，始有一人出曰：『江漲難渡，須多人操舟乃可。』不過乘急爲索錢計耳。又久之，始以五人划舟來，復不近涯，以一人涉

水而上，索錢盈壑，乃以舟受，已昏黑矣。雨復淋漓，截流東渡，登涯入旅店。店主人他出，其妻黠而惡，見渡舟者乘急取盈，亦尤而效之，先索錢而後授餐，餐又惡而鮮，且嫚褻余，蓋與諸少狎而笑余之老也。此婦奸腸毒手，必是馮文所所記地羊寨中一流人，幸余老，不爲所中耳！」（〈滇遊日記二·戊寅八月二十四日〉，頁 1691-1692）；或啖一清涼木瓜梨：「流上橫小橋西度，有一老人持筐賣梨其側，一錢得三枚，其大如甌，味鬆脆而核甚小，乃種之絕勝者，聞此中有木瓜梨，豈即此耶？」（〈滇遊日記三·戊寅九月七日〉，頁 1743）；或觀火山地熱：「余訊大塘之出硫磺處，土人指在南峽中，乃從橋南下流涉溪而西，隨西山南行。時風雨大至，田塍滑隘，余躑躅南行，半里得徑。又南一里，則西山南迸，有峽東注大溪，遙望峽中蒸騰之氣，東西數處，鬱然勃發，如濃煙卷霧，東瀕大溪，西貫山峽。先趨其近溪煙勢獨大者，則一池大四五畝，中窪如釜，水貯於中，止及其半，其色渾白，從下沸騰。作滾湧之狀，而勢更厲，沸泡大如彈丸，百枚齊躍而有聲，其中高且尺餘，亦異觀也。時雨勢亦甚大，持傘觀其上，不敢以身試也。」（〈滇遊日記十·己卯五月七日〉，頁 2429）；或觀飛瀑、樹影、綠苔：「有石崖傍峽而起，高數十丈，其下嵌壁而入，水自崖外飛懸，垂空灑壁，歷亂縱橫，皆如明珠貫索。余因排簾入嵌壁中，外望蘭宗諸人，如隔霧牽綃，其前樹影花枝，俱飛魂濯魄，極罨映之妙。崖之西畔，有綠苔上翳，若絢彩鋪絨，翠色慾滴，此又化工之點染，非石非嵐，另成幻相者也。」（〈滇遊日記六·己卯正月初三日〉，頁 2024）。

不論巨視或微觀，整部〈滇遊日記〉的山水長卷，實則以山川景物爲其旅遊主題是非常明確的，迥異於王士性、謝肇淛、周達觀、董越以山川、風土、文化、奇俗異聞、宣揚國威爲主的記敘。在徐霞客以日記體的敘寫模式中，讓讀者感受那宛如一幅幅的山水畫冊，但霞客不是站在畫外觀覽，而是以其生命融入其中，其中人言人語、俗事情思、憂國

憂民、優越文化意識都消融於山水大地中，只留下人渺小的身體與自然共存、共構、共在，形成遼闊悠遠的「存在世界」。

4. 小結

將徐霞客的滇遊長卷置於當代存有哲學「從主體到場域」來看，⁹⁷確實是深值吾人探索的課題。不論西方的心物二元論或中國的「以心控身」，都把心與身、人與物視為主體與客體的對立，但是「在海德格，『人』不是現代哲學以來說的心靈意識精神主體性，而是『Dasein』，Dasein的基本意義是存有『Sein』在這裡（da），人之所以為人，不是由於他具有心靈或理性，而是他的身心整體存在了解著存有。海德格的學生高達美（H. Gadamer）更明確指出，人不是主體，人是一個物我沒有區分的統一現象，人只有讓出自我意識的主宰性，才能避免與別物的對立，回到與萬物合一或與存有（道）同遊的原始統一中」。⁹⁸人不再是萬物的主宰，人要放下主體主宰的位子，讓物返回物自身；更重要的是體會到人與萬物同在於一個共通的場域，人與萬物是可以「氣」或「氣氛」、「氣場」交互召喚，互相交感。所謂「春女思、秋士悲」，物來動情，情來感物，人與萬物一起置身在同氣相動、同類相感的氣韻之中，以至於「你泥中有我，我泥中有你」，心凝形釋，與萬化冥合。山川大地自然景物之所以能與人共感，「氣氛」是一個關鍵因素，「氣氛」看似抽象捉摸不定，實則充溢於整個萬物大地而不容忽視，它猶如電場、氣場、磁場，有時不需接觸就能產生作用，這好似我們在教堂歌誦聖詩的氣氛中感受到上帝臨在一般。晚近「氣氛美學」將氣氛提昇到一種哲學概念，超越了主客二元對立，把「主體」透過氣氛的同氣共感拋回「場域」，其中主體概念已從心靈或精神的優越地位走向形體、身體、精神三元架構，「身體」成了此一架構的核心概念。身體主體不僅

⁹⁷ 詳參朱志學，〈從「生活世界」到「場域性主體」：「存有三態論」內涵的現象學思路及其歷史定位〉，《奇萊論衡：東華文哲研究集刊》第3期，頁69-71。

⁹⁸ 詳王志楫，〈從有身到無身——論《老子》的身體觀〉，《彰化師大國文學誌》第15期（2007年12月），頁33。

感受自身同時也感知、感染環境，而物也在「氣氛」環繞下不斷地向外輻射，人與物乃在氣氛和諧下相互依存，共存共榮。⁹⁹

徐霞客滇遊長卷以「身體／自然」的敘寫模式，將「身體感」做為敘寫的主題，從自身的身體實踐中去彰顯人的身體與大自然渾然一體的密切關係。身體做為主體，取代身體與靈魂的對壘，取代了意識主體，於是身體與周遭世界渾淪為一，正是法國梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）的身體現象學提出的重要論點：

格式塔理論告訴我們，在背景上的圖形是我們能夠獲得的最簡單的感覺材料，在此，不是事實知覺的偶然性使我們在一種理想的分析中隨意地引入印象概念。它是知覺現象的定義本身，如果沒有這個定義，一個現象就不能說成是知覺。知覺的「某物」總是在其它物體中間，它始終是「場」的一個部份。¹⁰⁰

梅氏引用格式塔理論，從「身體感知」論及身體與周邊環境的關係，認為身體做為一主體，它與萬物是一體共在。換言之，萬物與人的關係，不再是對象（或客體）與人的關係，而是人本來就與萬物一同呈現、一體開顯，若非如此，則現象本身就主體感知而言即為不可能的事。

而梅洛龐蒂特別喜歡藝術，尤其是視覺藝術，更喜歡大自然，認為「我們來到戶外，一方面呼吸新鮮的空氣，與大自然打成一片，另一方面氣定神閒地欣賞大自然的美景，在寧靜清新中捕捉自然界剎那間最美的意境。……『深度』顯示的是物體和我之間的某種不可分割的關係，通過這種關係，我得以處在物體面前。因此，『深度』比其他空間面向更直接地要求我們摒棄關於世界的偏見和重新發現世界，……」。¹⁰¹ 梅洛龐蒂喜歡自然、戶外，更視身體為展現主客交融、主客合一的中介與

⁹⁹ 詳何乏筆（Fabian Heubel），〈氣氛美學的新視野：評介伯梅〈氣氛作為新美學的基本概念〉〉，《當代》第188期（2003年4月），頁35-41。

¹⁰⁰ 莫里斯·梅洛龐蒂著，姜志輝譯，《知覺現象學》（北京：商務印書館，2012），頁24。

¹⁰¹ 陳榮波，〈梅洛龐蒂《眼睛與精神》的藝術理念〉，《東海哲學研究集刊》第16輯（2011年7月），頁86-87。

載體，更提出「深度」做為人與物「相互開顯」的重要面向。這種純然客觀而不帶著「他者化」的立場，使得世界萬物與人都成為主體。徐霞客若處在當代，必能與梅氏引為知音。

四、結語

潘耒的《徐霞客遊記序》盛讚其西南之行，對於〈滇遊日記〉之敘寫至為推崇：

記文排日編次，直敘情景，未嘗刻畫為文，而天趣旁流，自然奇警；山川條理，臚列目前；土俗人情，關梁厄塞，時時著見；向來山經地志之誤，釐正無遺；奇蹤異聞，應接不暇。然未嘗有怪迂侈大之語，欺人以所不知。故吾于霞客之遊，不服其闊遠，而服其精詳；於霞客之書，不多其博辨，而多其真實。牧齋稱為古今紀遊第一，誠然哉！¹⁰²

排日編次的日記為其敘寫之形式，「直敘情景」之精詳與真實，令人嘆為觀止！不以搜奇為鵠的，而旅途自有怪奇異聞；不以風土人情為遊趣，而自有涼薄與溫情交織其衷。雖攜圖按志，考辨證實，亦只是印證胸笥之萬卷書，「夫惟無所為而為，故志專；志專，故行獨；行獨，故去來自如，無所不達意」，潘耒堪稱霞客千古知己。

吾人於本文特別措意於徐霞客之「觀看視域」及「敘寫模式」，實是深覺歷來論者多在闡明他在地理學或文學的成就，對於文本中「主體與他者」所共構的「存在空間」背後隱含之意蘊往往隱晦不彰，殊為可惜。展讀其〈滇遊日記〉萬里長卷，始終疑惑他這樣無為而為、勞心勞力地以一生心血行遍天下，付諸筆墨而傳世，所為何來？雲滇這個異域世界，透過徐霞客隱沒於山水自然中的「還物自然」的觀看視角及身體

¹⁰² 潘耒，〈徐霞客遊記序〉，收入明·徐宏祖著，黃坤注釋，黃志民校閱，《新譯徐霞客遊記》，頁 2741-2742。

感知的敘寫，因之不再只是一個擁有六大水系、數座橫斷山脈、經緯區位的自然地景，反而成爲一個可親、可遊、富含人文地景的「存在空間」！人與物、自我與他者、身體與自然不分疆界的融會一起。他如實地讓地理呈現它的原貌，忠實而「未嘗有怪迂侈大之語，欺人以所不知」，將旅途一切見聞在觀看視域的選取下，留下這份寶貴的資產。

這趟滇遊，徐霞客因木增三次阻止北上，因之未曾完成入藏的雄心，也因考量體力而放棄越過騰冲進入緬甸的壯志，實爲他心中之憾！他的「一僧一僕」，僧人好友靜聞師死於壯遊次年遇盜之創，相隨四年照顧他生活起居的顧僕也在最後一刻盡攜箱篋棄主逃逸，而自己也終因不堪萬里跋涉而雙足殘廢，雞足山是靜聞埋骨之所，也是徐霞客萬里遐遊的終點。

〈滇遊日記〉之爲壓卷，其意義與價值或不在這爲世人盛讚的有形文本，而在於他留給世世代代的每一位追逐夢想的人，每一位來過或沒來過雲南的人，驚嘆地大呼：

噢！原來你也在這裏！

引用書目

一、傳統文獻

- 戰國·莊子著，郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：華正書局，1991年。
- 南朝梁·蕭統撰，李善注，《昭明文選》，臺北：河洛出版社，1980年。
- 唐·柳宗元，《柳宗元集》，臺北：華正書局，1990年。
- 宋·邵雍，《皇極經世書》，臺北：廣文出版社，1988年。
- 宋·邵雍，《擊壤集》，臺北：廣文出版社，1972年。
- 宋·范仲淹，《范文正公集》，上海：上海書店，1989年。
- 宋·范成大，《吳船錄》，臺北：藝文印書館，1965年。
- 宋·陸遊，《入蜀記》，臺北：藝文印書館，1965年。

- 宋·蘇軾，《蘇東坡全集》，臺北：世界書局，1989年。
- 宋·郭熙，《林泉高致》，收入楊家駱主編，《宋人畫學論著》，臺北：書界書局，1992年。
- 元·周達觀著，夏鼐校注，《真臘風土記校注》，收入《中外交通史籍叢刊》，北京：中華書局，2000年。
- 明·王士性，《廣志繹》，北京：中華書局，1981年。
- 明·王士性，《王太初先生五岳遊草》，收入《續修四庫全書》史部地理類冊 737，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 明·袁宏道著，錢伯城箋校，《袁宏道集箋校》，上海：上海古籍出版社，1979年。
- 明·徐宏祖著，黃坤注釋，黃志民校閱，《新譯徐霞客遊記》，臺北：三民書局，2002年。
- 明·董越，《朝鮮賦》，收入《景印文淵閣四庫全書》史部地理類冊 594，臺北：臺灣商務印書館，1984年。
- 明·謝肇淛，《滇略》，收入《四庫全書珍本三集》，臺北：臺灣商務印書館，1972年。
- 明·陳繼儒，〈臥遊清福編序〉，收入《陳眉公集》卷 5，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 清·陳鼎，《滇黔土司婚禮記》，收入《百部叢書集成·知不足齋叢書》，臺北：藝文印書館，1965年。

二、近人論著

- Mike Crang 著，王志弘、余佳玲、方淑惠譯，《文化地理學》，臺北：巨流出版社，2003年。
- Paul Cloke、Philip Crang、Mark Goodwin 等著，王志弘等譯，《人文地理概論》，臺北：巨流出版社，2006年。
- Tim Cresswell 著，徐苔玲、王志弘譯，《地方：記憶、想像與認同》，

臺北：群學出版，2006 年。

方孝謙，〈什麼是再現？跨學門觀點初探〉，《新聞學研究》第 60 期，1999 年 7 月。

王文進，〈南朝山水詩中遊覽與行旅的區分——以文選爲主的觀察〉，《東華人文學報》第 1 期，1999 年 7 月。

王志楣，〈從有身到無身——論《老子》的身體觀〉，《彰化師大國文學誌》第 15 期，2007 年 12 月。

王學玲，〈是地即成土——清初流放東北文士之「絕域」紀遊〉，《漢學研究》第 24 卷第 2 期，2006 年 12 月。

王鵬惠，〈漢人的異己想像與再現——明清時期滇黔類民族誌書寫的分析〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》第 58 期，2002 年 6 月。

朱志學，〈從「生活世界」到「場域性主體」：「存有三態論」內涵的現象學思路及其歷史定位〉，《奇萊論衡：東華文哲研究集刊》第三期，2017 年 3 月。

何乏筆（Fabian Heubel），〈氣氛美學的新視野：評介伯梅〈氣氛作爲新美學的基本概念〉〉，《當代》第 188 期，2003 年 4 月。

何傳馨，〈范寬谿山行旅圖成名史〉，《故宮文物月刊》388 期，2015 年 7 月。

余舜德、顏學誠，〈體物入微：物與身體感專號導言〉，《國立臺灣大學考古人類學刊》第 65 期，2006 年 6 月。

余舜德編，《身體感的轉向》，臺北，臺大出版社，2015 年。

吳孟謙，〈晚明「身心性命」觀念的流行：一個思想史觀點的探討〉，《清華學報》第 44 卷第 2 期，2014 年 6 月。

吳俊業，〈從書寫到書法——一個身體現象學的考察〉，《清華學報》第 40 卷第 3 期，2010 年 9 月。

吳冠宏，〈人物品鑑學之新向度的探索——從蔣年豐〈品鑑人格氣象之

- 解釋學〉一文談起〉，《成大中文學報》第 27 期，2009 年 12 月。
- 吳冠宏，〈從「自足於內」到「氣通內外」：阮德如與嵇康〈宅無吉凶攝生論〉等四篇試解〉，《臺大中文學報》第 45 期，2014 年 6 月。
- 吳冠宏，〈從莊子到嵇康——「聲」與「氣」之視域的開啓〉，《清華學報》第 44 卷第 1 期，2014 年 3 月。
- 呂筱渝，〈湯皇珍行動藝術的創作形式：以《我去旅行》系列為例〉，《臺北市立大學學報》第 46 卷第 2 期，2015 年 12 月。
- 宋邦珍，〈邵雍「以物觀物」詩學觀之析論〉，《人文及社會學科教學通訊》第 12 卷第 6 期，2002 年 4 月。
- 宋灝 (Mathias Obert)，〈由身體現象學談書法功夫論〉，《東吳哲學學報》第 28 期，2013 年 8 月。
- 宋灝 (Mathias Obert)，〈物我相處之境：論日本庭園〉，《中正漢學研究》第 24 期，2014 年 12 月。
- 李約瑟 (Joseph Needham)，《中國科學技術史》，香港：中華書局，1978 年。
- 李鴻瓊，〈空間，旅行，後現代：波西亞與海德格〉，《中外文學》第 26 卷第 4 期，1997 年 9 月。
- 杜維明，〈身體與體知〉，《當代》第 35 期，1989 年 3 月。
- 林安梧，《存有·意識與時間》，臺北：東大出版社，1993 年。
- 幽蘭，〈景觀：中國山水畫與西方風景畫的比較研究 1〉，《二十一世紀雙月刊》第 78 期，2003 年 8 月。
- 胡塞爾 (Edmund G.A Husserl) 著，舒曼編，李幼蒸譯，《純粹現象學通論》，北京：商務印書館，2009 年。
- 胡塞爾 (Edmund G.A Husserl) 著，克勞斯·黑爾德編，倪梁康、張廷國譯，《生活世界現象學》，上海：上海譯文出版社，2002 年。
- 胡塞爾 (Edmund G.A Husserl) 著，張慶熊譯，《歐洲科學危機和超越現

象學》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1992 年。

胡曉真，〈旅行、獵奇與考古——《滇黔土司婚禮記》中的禮學世界〉，
《中國文哲研究集刊》第 29 期，2006 年 9 月。

范宜如，〈《徐霞客遊記》的西南書寫：以異族敘述為探論核心〉，《中正
漢學研究》第 37 期，2021 年 6 月。

范宜如，〈文化圖景的形構：王士性《廣志繹》之地方知識與敘事〉，《中
國學術年刊》第 32 期，2010 年 9 月。

范宜如，〈華夏邊緣的觀察視域：王士性《廣志繹》的異文化敘述與地
理想象〉，《國文學報》第 42 期，2007 年 12 月。

范宜如，〈謝肇淛《滇略》的書寫視域及文化意蘊〉，《國文學報》第 55
期，2014 年 6 月。

徐建春，〈徐霞客與王士性〉，《浙江學刊》75 期，1992 年 4 月。

馬丁·海德格爾（Martin Heidegger）著，陳嘉映、王慶節合譯，《存在
與時間》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2014 年。

張蓓蓓，〈由《水經注》看酈道元的人道人文關懷〉，《成大中文學報》
第 29 期，2010 年 7 月。

莫里斯·梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）著，姜志輝譯，《知覺現
象學》，北京：商務印書館，2012 年。

陳忠和，〈晚明山水小品中「以我觀物」的審美感應模式〉，《靜宜語文
論叢》第 1 卷第 2 期，2005 年 12 月。

陳惠齡，〈「移動」的情境與隱喻——《詩經·采薇》一詩所建構的時間
頻譜及其景觀詩學〉，《興大人文學報》第 49 期，2012 年 9 月。

陳榮波，〈梅洛龐蒂《眼睛與精神》的藝術理念〉，《東海哲學研究集刊》
第 16 輯，2011 年 7 月。

陳榮華，〈胡塞爾哲學的世界概念〉，《臺大哲學論評》第 7 期，1984 年 1
月。

- 陳榮華，《高達美詮釋學：《真理與方法》導讀》，臺北：三民書局，2011年。
- 楊建國，「玩具新論：明清器玩美學發微」，嘉義：國立中正大學中國文學系博士論文，2021年。
- 楊婉儀，〈對於旅行意涵的探索：屬己的旅行以及與他者相遇的旅行〉，《哲學與文化》第49卷第5期，2022年5月。
- 廖炳惠，〈旅行、記憶與認同〉，《當代》第175期，2002年3月。
- 廖炳惠，《臺灣與世界文學的匯流》，臺北：聯合文學，2006年。
- 潘朝陽，〈空間·地方觀與「大地具現」暨「經典訴說」的宗教性詮釋〉，《中國文哲研究通訊》第10卷第3期，2000年9月。
- 潘朝陽，〈現象學地理學——存在空間的一個詮釋〉，《中國地理學會會刊》第19期，1991年7月。
- 鄭毓瑜，〈抒情、身體與空間——中國古典文學研究的一個反思〉，《淡江中文學報》第15期，2006年12月。
- 鄭毓瑜，〈身體表演與魏晉人倫品鑒——一個自我「體現」的角度〉，《漢學研究》第24卷第2期，2006年12月。
- 鄭毓瑜，〈導言：抒情自我的詮釋脈絡〉，收入《文本風景——自我、空間的相互定義》，臺北：麥田出版，2014年。
- 簡錦松，〈GPS在跨國漢學研究上的應用與必要性〉，《中正漢學研究》第1期，2015年6月。
- 簡錦松，〈夔州八陣圖現地研究〉，《東華漢學》第24期，2016年12月。
- 顏崑陽、蔡英俊、鄭毓瑜，〈中國古典文學研究的現代視域與方法——「百年論學」學術對談〉，《政大中文學報》第9期，2008年6月。
- 魏光莒，〈「生活世界」——由「視域」理論到「場域」理念〉，《環境與藝術期刊》第4期，2006年5月。

魏光莒，〈由地方的構成反思現代空間：一種現象學地理學的解讀〉，《環境與藝術學刊》第 10 期，2011 年 6 月。

羅伯·索柯羅斯基（Robert Sokolowski）著，李維倫譯，《現象學十四講》，臺北：心靈工坊，2004 年。

龔卓軍，〈身體感：胡塞爾對身體的形構分析〉，《應用心理研究》第 29 期，2006 年 3 月。

龔卓軍，《身體部署——梅洛龐蒂與現象學之後》，臺北：心靈工坊，2006 年。

龔鵬程，〈遊人記遊：論晚明小品遊記〉，《中華學苑》第 48 期，1996 年 7 月。

〈儼儼〉，「國語辭典簡編本」，<https://dict.concised.moe.edu.tw/>，瀏覽時間：2022 年 10 月。

〈全球定位系統〉，「維基百科」，<https://zh.wikipedia.org/>，瀏覽時間：2022 年 10 月。

《徐霞客遊記》，「中國哲學書電子化計劃」，<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=196805>，瀏覽時間：2022 年 10 月。

Travel and Body Phenomenology in Space: On the Perspective Horizon and Narratives in Xu Xike's "Travel Diary of Yunnan Tour"

Yang, Chien-Kuo^{*}

【Abstract】

Xu Xike's Travels was a distinguished work among the genres of prose in the late Ming dynasty, no matter whether it was discussed from the viewpoints of landscape essays, lyrical essays, geographical records, local records, or even traveling notes of the land. In the past, researchers mostly embark on their studies from the perspectives of geography or literary narrative. In particular, the research were from manifold fields such as geomorphology, hydrology, humanities, economics, ethnography and so forth, thus forming a huge research community. Travel concerns body movement in space. When away from home to a foreign land, one's body will inevitably resonate, surprise, differ, adjust, identify or even critique the unfamiliar surroundings. Hence, this paper attempts to re-examine Xu Xike's (1587-1641) travelogue, recorded in "Travel Diary of Yunnan Tour", in his remaining four years in the Yunnan area from the perspectives of cultural geography and phenomenology of body. In particular, the study focuses on his feelings and experiences in the movement of body, the viewing dimension

^{*} Retired Lecturer, Center for General Education, Nan Kai University of Technology.

between the self and the other, and the phenomenological description of the landscape from the vision of things. This article argues that Xu's travelogue is written in a manner rather different from his contemporary writers and the travelogue narratives in history. Consequently, this paper attempts to trace and explore Xu's contribution to the writing of human landscape.

Keywords: Travel writing, narrative, Phenomenology of the Body, Xu Xiake, "Travel Diary of Yunnan Tour"