臺大文史哲學報　第一百期
2023年11月　　頁85~117
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202311_(100).03

楊牧詩、文呈顯之儒者情懷與憂患意識探論*

許　嘉　瑋**

摘　要

楊牧雅擅詩文創作、翻譯與編輯，難以由單一面向進行概括。本文擬從詩歌創作背後的精神底蘊著手，觀察其人詩、文流露之儒者情懷與憂患意識，探究此一襟抱之養成與呈顯。

儒者情懷與憂患意識是楊牧創作之重要源頭，體現他的現世觀照。此一學養背景塑造頗受陳世驤與徐復觀之沾溉，但楊牧並非全盤照收，乃於繼承轉化時有所偏重，尤側重周旋於社會、世界之變動後如何抒情。藉由抒情傳統的感興明志與新儒家承擔現實的觀點，思索楊牧何以藉由詩文涉事(世)。

詩無達詁，建構放諸四海皆準的詮釋框架實屬不易，本文嘗試凸顯楊牧之際遇及其與現實之互動，耙梳詩、文裡攸關發憤抒情的深層憂慮，彰顯他對人類共通生命經驗之恆定秩序與倫理價值的思索。

關鍵詞：楊牧　抒情　儒者情懷　憂患意識

2022.03.11 收稿，2023.02.17 通過刊登。

* 本文之撰作緣起為參與鄭毓瑜院士於 2021 年倡議之楊牧詩文研讀會，令筆者得以有機會較全面閱讀楊牧之詩文作品，並整理為初步的觀察。粗稿完成後，曾與學友利文琪、郭哲佑、廖啟余討論，修改稿又承蒙匿名審查人惠賜修訂意見，減少本文疏失，謹此致謝。

** 國立臺北大學中國文學系助理教授。Email: cwhsu@gm.ntpu.edu.tw。

臺大學術期刊資料庫

Confucian Humanism and Non-complacent Consciousness in Yang Mu's Poems and Articles

Hsu, Chia-wei *

Abstract

While it is difficult to reconcile Yang Mu's oeuvre, including poetry, translation and editing, from a single approach, this article attempts to explore elements of Confucian humanism and non-complacent consciousness across Yang Mu's poetry and prose. By ducumenting the two seminal ideological strands, this article traces the development and demonstrations of such trains of thought in Yang's works.

The aesthetics of Confucian humanism and non-complacent consciousness represent the significant foundation of Yang Mu's creations, through which his observation of the present world is emeshed with profound humanistic spirit. Although Yang Mu's views and philosophy are inspired by Chen Shixiang and Xu Fuguan, he focuses more on the outward expression of internal emotions after drastic shifts in the external world. Through examining the tradition of lyrical expressions and the notion of worldliness from New Confucianism, this article investigates the fundaments for Yang Mu to elucidate worldly experience by means of his poetry.

This article does not seek to construct a universal interpretive framework of Yang Mu's poetry. Rather, it highlights Yang Mu's real-life encounters and real-world interactions, and demonstrates that the profound expressions of sentiment and non-complacency in Yang Mu's poetry exhibit his concerns for the order of life and the value of ethics within the scope of the collective human life experience.

Keywords: Yang Mu, lyrical, Confucian humanism, non-complacent consciousness

臺大學術期刊資料庫

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taipei University.
Email: cwhsu@gm.ntpu.edu.tw

一、前言：感興言志與生命歷程

楊牧（1940-2020）早期詩作善於抒情而音韻優美，但晚期隨著對詩藝追求的強化，風格日趨圓熟卻也逐漸令讀者費解。1980 年代後，楊牧多方嘗試透過典故運用與形式的實驗去探究詩的可能性，儘管與晚期風格相比，不全然屬於難讀之作，但其中不乏需要反覆求索及充滿歧義者。讀者固可略窺其大要，並欣賞其音韻節奏之美，但未必能完整揭露其豐富的內涵與細節。

從創作的角度出發，作者內在幽微的情志未必能全然透過文字展現，而流露的情感與心境也不一定直接反映現實生活的樣貌，有時也關涉過往經驗。一首詩的完成既仰賴瞬間靈光與噴薄情感，也必須透過反覆調整修改確認適切的文字。假設我們從學思的發展歷程作為觀察楊牧創作時的內省姿態，可以發現這種反覆調整，與授業師陳世驤和比較文學的養成背景密切相關。

從東海外文到柏克萊的比較文學系，楊牧無疑受到英美經典文學的薰染。如但丁（1265-1321）、莎士比亞（1564-1616）、華滋華斯（1770-1850）、濟慈（1795-1821）、艾略特（1888-1965）等，讀者要臚列出更長的名單證明楊牧詩作出現的西方文學傳統痕跡絕非難事。[1]楊牧比較文學的視野和對「情」的多層次思考，雖因赴美求學且師從「抒情傳統」奠基者的陳世驤而得到強化，[2]可是自東海時期開始，我們也不難發現楊牧屢屢提及中國古老文明與審美意識。最明顯的例子便是他從游於新儒家重要人物徐復觀（1904-1982）。《奇萊後書》中數篇記錄楊牧大學生活的文字，都能看到人格修養、文明秩序等圍繞儒家特別強調的概念。如〈雨在西班牙〉一文，楊牧就以「孔門弟子也強調虛心和謙

1 如〈歷史意識〉、〈論修改〉兩篇文章，直接提及艾略特的詩論與詩作，並以此為例闡發他對詩歌創作的理解，顯然對「傳統與個人才能」這樣的議題頗為熟悉。參楊牧，《一首詩的完成》（臺北：洪範書店，2001），頁 55-66、157-174。楊牧也曾翻譯莎士比亞、葉慈之作，不少友人都曾在楊牧辭世後的紀念文集提及他與西方典範文學的淵源。可參見顏崑陽，〈永遠的搜索者楊牧〉、單德興，〈譯事・譯緣——我與楊牧先生的翻譯因緣〉，二文收入須文蔚編，《告訴我，甚麼叫做記憶——想念楊牧》（臺北：時報文化出版公司，2020），分見頁 52-58、73-83。

2 陳世驤與楊牧的往還可參楊牧，〈柏克萊—懷念陳世驤先生〉，《純文學》第 10 卷第 2 期（1971 年 8 月），頁 69-78。陳世驤辭世後，楊牧編《陳世驤文存》，是當時陳氏唯一的學術論集，師友之誼可見一斑。張暉編纂《中國文學的抒情傳統：陳世驤古典文學論集》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，2015）時亦收入此文，見頁 366-377。作為理解陳世驤學思背景與友朋互動的參考，陳、楊的學術傳承脈絡頗為清晰，不難得知楊牧受學過程對中國古典文學的浸潤以及對詩與情的思考，深受陳世驤影響。

臺灣學術期刊資料庫

讓，以惕厲人格修養」，應對英語作文教師夫婦勒夫鳩埃伉儷對東方理想世界的崩壞。楊牧懷抱之人文精神，可從倫理秩序和修己的角度出發，連繫儒家強調之內在自省。[3]有關人性和宇宙、有限和無限、過去和未來等「時間」的多層次思考，更可藉每個當下空間情境的言行反饋略窺一斑。[4]情感必有根源，將抒情放在宏觀框架下，人與人、人與現實在時間流的諸多交涉互動，透過物象排列舒展心象的風景。中、西方的古典文學作為符號，對楊牧來說都屬鎔鑄詩作的元素，藉由與古典對話，確認自身當下的定位。在漫長的時間軸線中，個體此刻的情感可能與過去某個體有著幽微連結，也昭示著未來可能有某一心靈能與自己產生共鳴。[5]

循此，便不難理解楊牧何以將葉慈（1865-1939）詩作〈青金石雕〉和《文心雕龍‧比興》的「起情者依微以擬議」、「起情故興體以立」並置。[6]情感的逗引與呈現極其幽微，是以典故之運用絕非複製過往人物在事件當下興起之情，而是藉情抒情，呈現自我主體的人格形象。參照〈複合式開啟〉一文中楊牧回想閱讀《詩經》、《楚辭》、《老子》等中國古代典籍的經驗，可知外文系並未框限楊牧汲取中國傳統文學與思想，儘管此種傾向多少和他大學時期開始與徐復觀往還密切有關，[7]卻再次證成「傳統」的重要性。傳統之存在，呼應楊牧

3 對話內容詳楊牧，《奇萊後書》（臺北：洪範書店，2020），頁 100-101。

4 顏崑陽認為楊牧始終堅持的人文精神並不陷落於某一「意識形態」，而有更廣大的理想追求，背後支撐此一關懷者，除了詩人天生的性情外，亦得益於對中國古典文化與文學的精深學養。顏崑陽，〈永遠的搜索者楊牧〉，須文蔚編，《告訴我，甚麼叫做記憶：想念楊牧》，頁 56-57。鄭毓瑜曾借用楊牧頗為熟悉的西方詩人濟慈與艾略特之說，分析他對時間、典故與自我個性的辯證關係，說明詩歌不能理所應然視為作者本我的流露，詩人也潛藏著他人及其情感之胚芽。由於「藝術的感情沒有個性」，故創作者必須投身時間長流永不消失的「過去」，否則無法將命運變化、情感衝突等相屬連的情境問題統攝於一。見鄭毓瑜，〈仰首看永恆——《奇萊前（後）書》中的追憶與抵抗〉，《政大中文學報》第 32 期（2019 年 12 月），頁 5-34。簡言之，情不會只是個己之情緒、情感，也包括更廣大的人類社會、歷史所呈顯之情境。鄭氏所論得以成立，基礎實源自天人、物我、情感的共感。「我」的情感從未獨立於具體存在的世界之外，擁有感知自然種種物象推移、變遷、擾動的痕跡，情之發動與指涉才有更完整的脈絡。

5 〈古典〉、〈現代文學〉、〈外國文學〉三文，均涉及相關議題的討論，詳見楊牧，《一首詩的完成》，頁 67-77、79-88、89-101。

6 楊牧，〈雨在西班牙〉，《奇萊後書》，頁 106-110。

7 楊牧以大量的感官（視覺、聽覺、嗅覺以及觸覺）去描述從徐復觀家離開時，門外桂花帶來的衝擊。該段文字頗為細膩地暗示了情感、意象與記憶之間的幽微連結：「惟

臺大學術期刊資料庫

對「歷史意識」的認知：創作者自覺與這時代的關係，乃至整個中、西文學傳統，是並行共生的狀態，一種內化承衍。[8]因此，不宜遽然從表現進行分判，而應以更全面、寬闊的態度去處理。以楊牧之學經歷言之，固然受西方浪漫主義傳統影響甚深，但不限於此，中國傳統學術之作用，也能在楊牧作品找到相應的痕跡。情感的流動超越時空，是「我」何以在此際存在的具體表述。對此，楊牧曾藉楚戈（1931-2011）的詩與畫，延伸至屈原與自身創作理念的關聯，且看以下這段文字：

> 我們埋首尋找。這是怎樣的自我？除了文字的創造，還有人格顯影，一個巨大的形象。所有的創作都集中，聚焦於此，一個自我形象的完成。我們設身處地試行通過楚戈通過的知識經驗和感情的波谷，以及恍惚的精神偶爾定於一：……而他點染的大結構和小結構皆指向生命，有血有肉的人的存在，雖然不一定就是他自己。[9]

在此基礎上，楊牧隨即援引〈離騷〉的句子，概括性地總結：「時間在他的意志裏壓縮成為一個可掌控的象徵。」[10]乍看之下，這些評論是圍繞楚戈展開，但我們何嘗不能將時間、意志、象徵視為觀察楊牧詩歌創作的敲門磚？面對歷史時的自我定位，可從語言的鋪展蠡測情志的意向性。有感的生命存在並非具體指涉單一的生命歷程，而是藉由共感時間中的他人經驗，逐漸建構更完整的自我形象，無須忙碌依循傳統，應將自身投入現實人間種種。楊牧選擇陳述感知的主要方式是創作，包括散文，自然也包括依情起興的現代漢詩。調整詩歌的形式，包含文字與韻律節奏，其實幽微地反映出作者如何調整主體在依存空間中的見聞與記憶，自然可略窺其人之情志。

中國古代文學批評有兩種主要型態，其中便包括漢代以降《詩》、《騷》箋注所形成的「情志批評」。所謂「情志批評」是透過直觀感發，或傳統的知人論事、以意逆志之法，從文本內、外去探索作者可能表現、寄託的情志。然而這些解讀並不只是文本所隱涵的作者情志，也同時隱涵讀者、仿擬者、批評

有從細微先慢慢去追憶，從書的氣味，桂花香，紗門回撞，野草新穗，昆蟲和蜂蠆，破碎的陽光，和比較的心思，那些遺失忘卻的知識理念，和意志。去追憶。」同上註，頁 124。

8 楊牧，〈歷史意識〉，《一首詩的完成》，頁 55-56。

9 楊牧，〈誰謂爾無羊〉，《奇萊後書》，頁 188-189。

10 同上註，頁 189。

臺大學術期刊資料庫

者反照自身的詮釋效用。簡言之，「我」與前行文本的作者在某個層面相互指涉，如賈誼（B.C.200-B.C.168）撰〈弔屈原賦〉、東方朔（約 B.C.161-B.C.93）撰〈七諫〉。這種詮釋作用，不是知識建構意義上的，而屬於文化社會價值的「實踐」意義。[11]此論述的背後肌理奠基於生命彼此通感的狀態，即透過中國傳統氣化宇宙論的哲學背景進一步延伸。儘管楊牧並未明確表示現代詩創作的機緣可追溯至陳世驤所建構的抒情傳統論述，但創作主體和外在氛圍的情感相應，乃至身心姿態的瞬間體現，確實容易讓論者聚焦在音樂性和內心自白的交涉。實則抒情傳統仍處於動態發展的過程，並不限於主體感官之所生發，楊牧對直抒胸臆式的個人情志抒發有相當程度的自省。[12]楊牧頻頻顧盼自我以及與文字相周旋的姿態，正凸顯吟詠性情的現代詩體，因參照虛實、出入古今之社會與歷史而愈發耐人尋味。詩中敘事者和現實世界的楊牧身影交錯分合，展現出明確的古典意識與返身詮釋的途徑。由個己之情到社會共感，可窺見楊牧進一步發揮陳世驤（1912-1971）抒情傳統論述中潛而未顯之處，並緊密聯繫《詩》、《騷》傳統之核心概念：「時」與「興」。

語言結構和內在經驗在詩體本屬表裡，「在心為志，發言為詩」雖已屬司空見慣之論，但抒情傳統正以此肇端。若想更深入挖掘楊牧詩，不可避免須關

11 對情志批評與反身性詮釋效用的詳細闡釋，詳顏崑陽，〈生命存在的通感與政教意識形態的寄託—中國古代文學「情志批評」的「反身性詮釋效用」〉。此文最早發表於 2014 年政大中文系舉辦之情志批評與中國文學研究學術研討會，後刊於《思與言》第 53 卷第 4 期（2015 年 12 月），頁 9-48。該文後收入《反思批判與轉向：中國古典文學研究之路》（臺北：允晨文化實業公司，2016），頁 273-306。必須說明的是，除生命通感外，顏崑陽也指出政教意識形態的寄託是傳統知識份子（士階層）透過言論、作品對當代政教善惡提出一己之見。時空背景有別，楊牧面對的並非單一政教意識形態之善惡，而是以普遍性的、永恆的人文追求為主要探索。

12 郝譽翔曾以撰寫於 2000 年前後《奇萊後書》為範圍，考察楊牧對抒情傳統的思考，文中指出個人情志的淡化與客觀知性的加強是楊牧對詩言志論述的探問與改造試驗。參郝譽翔，〈抒情傳統的審思與再造——論楊牧《奇萊後書》〉，《國立臺北教育大學語文集刊》第 19 期（2011 年 1 月），頁 209-236。實則此觀點在 1970 年代後期就有明確跡象。1975 年所撰之《瓶中稿・後記》，楊牧主張「社會性仍然要從個人的良知和情感出發」，去探索「個人生命和群體生活的意義」。上述說法不啻點出抒情雖應從個人生命出發，但也必須以此為基礎去關懷群體之生活。1977 年的《北斗行・後記》更說明詩歌不應只是歷史社會事件的反映，而應有更崇高、永恆的追求。也就是說，寫詩不只是證明創作主體「我」活著，也要證明「你」活著。這便讓抒情的向度開闊起來。兩篇後記依序收入《楊牧詩集 I》（臺北：洪範書店，2015），頁 616-626；《楊牧詩集 II》（臺北：洪範書店，2015），頁 501-507。

臺大學術期刊資料庫

注當詩人將意象作為情感的載體，草木鳥獸與風火山林等宇宙空間內的物色，除卻是靈視內照的想像湧動，也應有跡可循。在前文推導出的框架下，文學傳統無疑是更為龐大的「集體資料庫」，在迎拒間逐漸構築自身的形象。創作者憑藉物件與事件，使心理活動與外在環境的交涉化為文字，知覺的召喚是感興的基礎，讓片段而模糊的印象鮮明起來。心與外在世界的交涉，讓歷史社會得以介入創作者的生命，甚至可說創作者本就實存於歷史社會裡。

徐復觀便認為知識份子應對現實生活有擔當的自覺，作為儒家思想的根本基礎，憂患意識是將政權興替的思考落實於社會，進而呈顯出普遍性的意義。[13]這也代表憂患不可能只停留在抽象思考，必須重新召喚現實種種，讓抽象思維得以具體實踐。投射至創作，與楊牧所謂「彷彿鼓盪著天地作息，要求虛無與實有交叉再生」若合符節，乃至「進入一個思維的和高度想像的創作模式，講究知識，理性，紀律，甚至在這條線上暫且將自由詩的權宜放到一邊。」[14]故情感並非毫無節制的宣洩，反而必須透過選擇與沉澱，故不宜遽然稱楊牧是強調感性、個人經驗的浪漫主義詩人。[15]至少，陳世驤以文學抵抗黑暗的說法與徐

13 徐復觀認為儒家思想、憂患意識終究與社會政治相關，知識份子的責任感與憂民態度，應回到以人為主體進行思考。至若「中國思想，雖有時代有形上學的意味，但歸根究柢，它是安住於現實世界，對現實世界負責。」參徐復觀，〈三版改名自序〉，《兩漢思想史》（臺北：臺灣學生書局，1978），卷 1，頁 1。相關立論如「儒家思想，乃從人類現實生活的正面來對人類負責的思想。他不能逃避向自然，他不能逃避向虛無空寂，也不能逃避向觀念的遊戲，更無租界外國可逃。而只能硬挺挺的站在人類的現實生活中以擔當人類現實生存發展的命運。」參徐復觀，〈研究中國思想史的方法與態度問題〉，《儒家政治思想與民主自由人權（再版）》（臺北：八十年代出版社，1979），頁 39。

14 有關時間與創作形式的探索和意見，尤其是選擇與割捨某些語言隱喻，讓想像與思維進入某種知識的、理性的狀態，無疑圍繞歷史與記憶為關鍵詞或潛在線索而展開的系列思考，這些正是楊牧念茲在茲的命題。在〈抽象疏離〉一文，楊牧以追憶緬懷的角度，檢視 1964 年寫下〈給時間〉至撰文當下對相關議題的思索，指出「在以後這漫長的日子裏，我又屢次試探時間，從不同角度窺伺它的形貌和聲音，或者說，想像它之無形，太希冥默，如何去體會其寂寂空靈而不決的失落？我調整過不少角度切入互異的背景，替換光影強弱，甚至創造截然不同的心態」，立足上述楊牧的夫子自道，當不難理解帶有情感的記憶，在化為詩句之際是必須透過選擇、斟酌的，是講究知識和理性的過程。完整說法，見楊牧，〈抽象疏離（上）〉，《奇萊後書》，頁 216-227。

15 一般對浪漫主義的直觀認識集中在個人式的自由、解放，而興起於啟蒙運動之後的浪漫主義思潮其實潛藏反理性的可能，具有導向極權政治興起的危險性。就筆者所

臺灣學術期刊資料庫

復觀所標舉之憂患意識，在楊牧展現關懷現世社會的詩作中，可以看出遙相呼應處。

楊牧與陳世驤、徐復觀之學術傳承關係，不乏論者，但回到楊牧詩、文的具體呈現如何表述，則有待更細緻的耙梳。本文聚焦在儒者情懷和憂患意識兩點，嘗試論證楊牧「抒情」詩的現實自覺和憫世情懷的客觀、知性層面，[16]然而並不代表楊牧僅有知性與社會關懷的面向。作為感性與浪漫主義以外的補充，本文於楊牧研究之可能意義當在於拓展其人詩、文根源之豐富性。創作者的思想隨生命起伏持續微調，初步勾勒楊牧生命的幾次轉折，可知楊牧對陳世驤與徐復觀的共感相當程度源於相近的飄零經驗，不過三人所面對的時代與現實殊異，故下文擬以儒者情懷與憂患意識為肌理，辯證楊牧如何吸收、轉化「抒情」與「憂患」論述，同時以此反諸自身的際遇，確立共感的基礎。

二、儒者情懷的向度

楊牧受陳世驤影響頗深固無庸置疑，多數研究卻更側重以抒情傳統為核心

及，暫未找到楊牧本身對浪漫主義的直接論述，但透過一些線索仍可略窺他所認可的浪漫主義。如楊牧以五四受到西方文學啟蒙的徐志摩為例，以浪漫主義為框架，論述徐志摩詩在關懷層面和技巧投射兩方面的成就。首先指出他雖贊同胡適歸納徐志摩人生觀為愛、自由、美，而這些都是西方浪漫主義所重視者，但徐志摩又具有「極端強烈的時代感，他是一個肯以文學去實踐夢想，體驗社會的勇者，而不僅以個人一己的行為去試探罷了。他的關懷層面是複雜多樣的。」甚至表示徐志摩這分關懷長期受到論者所略，指出「我們若以為徐志摩只是一個情詩夢幻能手，則我們錯會了他正面的浪漫精神」。此處正面的浪漫精神，指關懷社會現狀，處理痛苦不安主題與人間黑暗。這與多數人對西方浪漫主義的理解不甚相同，而這樣的關懷又與中國傳統知識份子社會的介入相表裏。詳參楊牧，〈徐志摩的浪漫主義〉，《隱喻與實現》（臺北：洪範書店，2010），頁 79-92。

16 張依蘋爬梳楊牧創作歷程時，曾提出一個觀察，認為 2001 年前，楊牧的創作觀更傾向於文藝創造為理性活動。因「詩比歷史更真實」，於是從詩的本質——語言出發，認為鍛鍊語言是創作過程必須仔細斟酌之處，而藉由古人之語言展開「知識上的考古」，則屬於內化的涵養工夫。唯有溫故才能知新，進一步完成「因傳統而現代」的目標。此一進路與筆者接近。但本文更重視的是凝鍊過後的語言與楊牧「個人史」之關係，也就是典故、創作觀與「情」的互動。此外，以古典為現代的思考進路，乃貫穿楊牧一生的文學觀念，前後期創作雖在理性或情感的調配上有比重差異，但不撼動本質。參張依蘋，〈一首詩如何完成——楊牧文學的三一律〉，陳芳明主編，《練習曲的演奏與變奏》（臺北：聯經出版事業公司，2012），頁 213-243。

臺大學術期刊資料庫

的相關論述。抒情傳統雖為陳世驤最廣為人知之處，但考究其人對文學觀念的核心論述，實源於對人間的關注，從思想層面切入，不可輕易忽略背後的儒家肌理。本文所謂儒者情懷，乃指以傳統儒家思想作為價值取向上的知性認定，但更為強調自覺的承擔以及如何回應社會現實之層面，透過反思與批判精神，凸顯個人而非群性，因即使作為凡人亦可實踐理想並貫徹之的堅持。如〈周文史詩〉與〈論一種英雄主義〉都聚焦在文王，認為周人放棄祈求鬼神庇佑而以「敬」作為道德規範，說明儒家天人關係的轉換：從對超自然力量的疑懼，轉為人如何藉由具體行動來彰顯天命的不穩定與不確定。文王的「文」象徵「文明」與「文化」的繼承，也可見周人如何追溯祖先的蹤跡以確立自身之民族精神。〈周文史詩〉[17]更提到公劉雖以農起家，依舊足以被稱為英雄，縱然在《詩經・公劉》相關段落中提到武器，也是為了保護農民而非歌詠戰爭與個人式的武勇。[18]這種回歸人與文明為核心的觀察，是孔子建立儒家思想的重要理論基礎，而楊牧思維對儒家情懷的接受與呈現卻又不止於此。

楊牧回應曾珍珍（1954-2017）的訪談過程中提到自己雖然追隨陳世驤研究《詩經》對自身創作的主題、內容、形式、風格都有影響，然而他也對儒家的溫柔敦厚和經世效用持保留態度，同時舉出〈延陵季子掛劍〉與〈鄭玄寤夢〉二詩為例，試圖說明筆下描述的儒者精神與一般認知有別。[19]

〈延陵季子掛劍〉作於 1969 年，[20]楊牧在柏克萊攻讀比較文學，詩中所謂飄泊、異邦、北地，不免有自我形象的痕跡。歷史中的季札遠走他鄉是為了避免嫡長子制度崩壞，而詩作前三段勾勒的儒者形象卻是不守信諾、遲遲不反、能言善道。最後在並置的友人目前與中原幻滅的黑暗中，季札以壯士「斷腕」、「病為漁樵」來說明最後的抉擇絕非「悽惶奔走於公侯的宅院」。古代知識份子自期學而優則仕，但學術所薰染的儒家精神真能透過政治改變甚麼嗎？讓國後的季札飄泊異邦，而深恐崩壞的制度並未讓世道好轉。這正是楊牧對傳統儒者能否經世的深切質疑。孔子作為儒家開山祖，尚且因魯國三桓而不得施展抱負，於是周遊列國而困於陳蔡，尚儒的季札終究感於寂寞秋夜、聽見「山岡沉沉的怨恨」。若儒為道、劍為術，道術終須配合，方能體用不二。既然口誅筆伐無益改變世道，君子佩劍亦復何為？詩人對儒者怎麼自我承擔並回應社會，

17 楊牧，〈周文史詩〉，《隱喻與實現》，頁 265-306

18 參楊牧，〈論一種英雄主義〉，《失去的樂土》（臺北：洪範書店，2002），頁 251-271。

19 完整訪談稿參曾珍珍，〈英雄回家——冬日在東華訪談楊牧〉，《同樣的心——楊牧生態詩學、翻譯研究與訪談錄》（桃園：逗點文創結社，2022），頁 236-266。

20 楊牧，《楊牧詩集 I》，頁 366-368。

臺大學術期刊資料庫

顯然有所省察，故詩中非儒非俠的人物形象廓然可辨。

儒者、經業是否無益世道？定稿於 1977 年的〈鄭玄寤夢〉[21]隱隱將政治拒於詩外，有「拒收作過官的人為弟子」這樣的句子。但以一介儒生注解群經，鄭玄對後世影響深遠。這首詩與〈延陵季子掛劍〉相隔八年，但行文呈現的自信頗為不同。詩作中的鄭玄自言不遜色於以語言見長的端木賜，而是與子游、子夏並列文學科，參照《毛詩》的作用是「再造了我的心智懷抱」，可見詩是亂世中維繫知識份子內在力量的重要關鍵。職此，文學自然也就成為傳承文明精神的指標，是一種價值判定，詎可夸夸而談！

持續的反思並未終止，我們在楊牧書寫「吳鳳」主題的系列詩文仍發現他對「儒者」本質的探究。儒者難道只是關在書齋而不願採取任何行動的空談者嗎？聖賢的存在與傳遞的理念並非只是飄浮的語言，必須落實在現實世界中，關懷生命的苦難以及他人的啼笑。在〈吳鳳成仁〉一詩裡，[22]楊牧如斯寫道：

> 讀書宦遊人楚楚的衣冠
> 任重道遠的神色，我知道
> 我曾經仰望著迷——
> 而那僅僅是知識的幻影
> 學術的架子，不是知識
> 和學術所擴充的真實氣度

甚至有如此直截的表述：

> 聖賢書教我們蹉跎猶疑
> 耿耿觀念依舊，生靈的災難
> 是實際。我終於了解儒者
> 所謂放眼天下是空言
> 文字是他們悲哀的逃避
> 我選擇了生命的參與來證明
> 聖人無辜，是論者愚妄盲目……

21 楊牧，《楊牧詩集 II》，頁 226-230。

22 同上註，頁 236-240。

臺大學術期刊資料庫

這些字句可謂重新定義儒者修持的實踐工夫，真正的儒者顯然不能只是逃遁於文字，而要能發揮澄清世道的影響力。張煌言（1620-1644）的從容就義雖體現對倫理秩序的堅持，然而鄭成功（1624-1662）到臺灣，王船山（1619-1692）隱居湖廣，朱舜水（1600-1682）遠遁日本，只是選擇相異方式回應現實，意義與價值並不比死亡來得輕。死生之間的試煉不在結果，活著不見得是逃避，若能「將制度付諸洪荒」，同樣貫徹儒者言行。這與陳世驤以陸機（261-303）為儒者的論述正可並列而觀。

陳國球梳理陳世驤早年學養經歷時，便指出聚焦在陸機對時局關心，隱約透露自身帶有入世性格，故陸機被陳世驤定位為具「儒者」情懷的創作者並不令人意外。現實愈混亂，文學創作愈飽滿豐沛，言志抒情遂有相應的座標。內在經驗奠基於現世，作為「中國文學抒情道統的發源」的《詩經》、《楚辭》，既源於現實，又能不被現實所羈絆，呈顯出若即若離的微妙間隙，這樣的基本觀點也是抒情傳統一以貫之處。[23]是以不只是《詩經》、《楚辭》潛藏入世情懷，陳世驤研究並英譯《文賦》時便有藉古人酒杯澆自身塊壘的傾向。這從他所訂立的標題——「文學作為抵抗黑暗之光」可略見一斑。

該著是楊牧《陸機文賦校釋》之重要基礎，師生間一以貫之的幽微傳承，俱是乎在。陳世驤的《文賦》英譯共分為三部分，除第三部分為全文英譯外，第一部份涉及《文賦》撰作時間及陸機生平重要大事，第二部分則針對部分概念用語提出說明：陸機早年抗晉的行動與後來仕晉舉措雖充滿矛盾，但對當時的中國人而言，一統的帝國等同天下宇宙，身懷匡復世難的陸機選擇留在政治風暴中心，陳世驤解釋這是一種絕望式的孤注一擲。是以陸機的〈弔魏武帝文〉在陳世驤眼中也成為表述古今、人我面對生命困境時，藉文學呈現心靈情狀的載體。陳世驤甚至將陸機的文學與生命概括為以下文字：

> 文學本身就代表一切「可能」與「自由」……對於〈文賦〉為何如此強調詩人的崇高地位、強調創造力的原創性、強調詩人的心靈狀態，我們因此有了新的領悟。我們也因此對陸機生命晚期的離奇言行、他的置之度外、他對人世災難的從容接受，有了一種至少部分合理的解釋，因為他已經找到他自己的世界。[24]

23 參陳國球，〈「抒情傳統論」以前－陳世驤早期文學論初探〉，《淡江中文學報》第 18 期（2008 年 6 月），頁 225-252。

24 陳世驤《文賦》英譯共分為三部分，本文引用張万民譯，陳國球校訂的版本僅翻譯前兩部分，雖依循本來題目〈文學作為對抗黑暗之光〉，但不採用書名號，謹此說

臺大學術期刊資料庫

陸機出身東吳而出仕晉朝，並未直接批判時政與社會，故陳世驤假《文賦》以澆塊壘，有其自身的考量與關懷。楊牧負笈柏克萊時雖從學陳世驤，但面對當時西方冷戰下的世界局勢，兼具學者身份的詩人仍有意識地透過創作轉化詩騷精神，在陳世驤的抒情理論框架下，逐漸展現對現世的關懷。意象作為符號，本就具有表層與深層意義，藉由詩作和歷史情境產生的幽微連結和張力互動，從而耙梳詩作後的各種可能，並參照詩論與散文自述等相關資料，當可循著楊牧的記憶軸線嘗試勾勒當中是否存在若顯若隱的共通之處。

陳世驤在英譯《文賦》時，曾以「試煉」來闡發原文中「情」字諸多涵義中的一個面向，認為除了主觀經驗外，情也應包含對現實的客觀觀察；此外，「意」也被翻譯為「意義」，而不是「概念」或「意圖」；「理」字更非指涉理念層面，而是現實的「實」，並說明在 11 世紀新儒家主義興起之後，「理」才上升至高度理念化的層面。創作過程中，無論情、意、理，都應當落實於客觀現實世界，而非抽象的、形而上的存在。觀察楊牧 1970 年代後的論述，不難看出類似痕跡，只是起初選擇的文體不是詩，而是散文。

1977 年，《柏克萊精神》由洪範書店出版，該集主要收錄他 1976 年返臺任臺大外文系兼任教授時所寫篇章。洪範書店的出版品，摺頁之作者簡介幾乎都出自楊牧之手，至少在出版時也經作者審閱，且看他如何剖析陳述此集作品：

> 本書為楊牧第一本隨筆散文集，收作品二十篇，三分之二以上為他在臺灣大學任教時所撰之觀察及感懷，觸及面極為廣泛，頗能看到楊牧以詩人之心擴張的介入抱負，對於現代社會、文化、教育的體會和批判，於題材風格方面超越了《葉珊散文集》時代的抒情飄逸，也大異於《年輪》一書所代表的寓言濃郁，以切入直指之文筆面對現實人生的問題，探討知識份子的社會良知，闡揚勇於任事的現代精神。[25]

這段描述透露不少訊息，若再參酌〈附錄：詩話（楊牧訪問記）〉提到的「一九七O年夏秋到一九七四年結集的《瓶中稿》，有一部份就是受到最原始中國《詩經》精神、形式的影響。」[26]《詩經》在楊牧的理解和闡釋下，本就帶有人文主義的理想與承擔，並將之聯繫到士弘毅的精神。這應是他長期關注的重要

明。詳參《政大中文學報》第 35 期（2021 年 6 月），頁 5-44。此段引文見頁 16。

25 楊牧，〈作者簡介〉，《柏克萊精神》（臺北：洪範書店，2014），封面折頁。

26 同上註，頁 178。

臺大學術期刊資料庫

課題。

將文學的存在視為一種抵抗，一種試煉、一種秩序，有助於理解〈詩大序〉提及的人倫政教、屈原所謂「發憤以抒情」與中國傳統士大夫精神的內在連結，乃抒情傳統正式提出前的涓滴之源。楊牧 1992 年發表的〈詩與抵抗（一六四四—一六六四）〉一文，對此精神有更清晰的描述，能看出詩人內心傾慕之典型跨越時間而未有更替。結尾數句所描述的形容氣象，直可與陳世驤對陸機的研究相參：

> 我們又確切記取，當張煌言櫛風沐雨在孤懸的東海舟山，亟圖進取的時候，當鄭成功躍馬金陵竟投鞭天塹將以渡江北伐的時候，曾與他們日夜共事的尚存在著的，正是儒學術業最後拔起的象徵之一，比他們老一輩，兼具疊山與文山風義與情懷，以孔孟之道教養，移化日本於德川時代達二百年的朱舜水。[27]

同屬晦暗的衰世末年，同樣以詩點亮微弱的人文之光，我們對儒家的理解和想像應更加多元。儒者亦不妨礙他們同時是文人、學者，固有其迂闊形象，亦有積極用世的一面：或將見聞化為創作能量，或潛心著述傳承文明香火，各自選擇不同方式對抗人間災難。鄭成功以儒將著稱，朱舜水則在異地傳授經學，文天祥（1236-1283）獄中寫下的〈正氣歌〉與臨刑前寫下的絕命詞。殉節犧牲的文人義士、積極抗清的孤臣孽子、遠赴海外的前朝衣冠，乍看之下渾不似皓首窮經的儒者，然而支撐他們行動的真正動力，無非儒學術業與孔孟教養，信念所繫或在自身節操，或凸顯君臣之義，或在反覆思慮後將教化放在第一順位。整體觀之，都與儒家氣象密切相關。若欲探究楊牧詩學體系建立的思維框架，此一抒情道統顯然值得更多關注。文化傳統既然包括史學、經學、文學等領域，詩人何嘗不能懷抱儒家精神？從陳世驤「陸機以文學作為一種抵抗黑暗」的說法為起點，足以發現其人之抒情論述至關重要的一點是指出「情」亦可理解為「試煉」，看似置身事外的陸機遂在文學創作中找到生命出口。外在環境的挫折苦難隨著個人經驗差異，也會呈顯出不同的姿態與樣貌。從楊牧撰寫的序跋和評論文字，我們當能看出陳世驤抒情論述帶來的影響。

每個人選擇抵抗苦難挫折的方式不同，楊牧不是陸機，也非鄭成功、朱舜水等人，無意膠著於創作的技藝面如何斟酌意、物之間的相稱問題，也不曾打

27 楊牧，〈詩與抵抗（一六四四—一六六四）〉，《隱喻與實現》，頁 218。

臺大學術期刊資料庫

算在危疑不定的世紀末落實、存續任何制度，楊牧更著重的卻是儒者知其不可而為之的堅毅精神。從詩作對吳鳳的描寫可知決定赴死絕對不是理所應然，吳鳳焦慮、恐懼自身的選擇將徒勞無功，依舊對於人性之良善保留些許的希望。對楊牧來說，儒者情懷的實踐必須回到「人」身上。「詩是我涉事的方式」此一夫子自道，[28]不代表楊牧的詩、文必須針對特定、具體的事件發表意見，事件背後所張揚的人文精神才是最為關鍵處。若將涉事的基礎視為一種信念或儒家式的襟抱，作為具責任感的知識份子，「環顧左右，眼有不忍見者，耳有不忍聽者，在這樣一個公理正義幾乎都已經衰頹敗壞的時代，中夜捫心，怎麼能不批衣感奮」？[29]此思維連綿貫徹楊牧的生命，形塑出完整且深刻的儒者情懷，是對整體有機文化生命的長久執著、試驗與突破。

〈詩與抵抗〉寫於 1992 年，而 1986 年的《有人‧後記》中，楊牧也曾主張詩並非追逐當下時事，所有批判、規勸都在文字指涉和聲韻跌宕之中，不輕易隨著政治局面或意識形態改變。[30]這呼應「道」是一種價值、信念，抒情作為一種道統，更像挖掘人內在自省本質的探索如何回應時代變動，且不因具體政權更迭而改變情志。此一說法草蛇灰線，伏線甚遠，包括楊牧 2010 年為第三部詩集長編所撰序文，亦指出言志抒情「並不是文類發展的執拗或阻攔，蓋時態與人稱之均衡變化提供了超越抒情的體裁，為我們激盪出無匱乏的形式與風格，正足以負載，表達超越的心志和無窮的思維。」[31]顯然楊牧對此議題有過長時間的思考。

若追溯此一觀念可能的源頭，則 1970 年代對楊牧的心境和思想來說當是重要轉折。該時期他與林衡哲開始主編「新潮叢書」，隱隱有將「傳統」視為「當代發明」的意圖；[32]1971 年取得比較文學博士學位，任教於華盛頓大學，

28 楊牧，〈《涉事》後記〉，《楊牧詩集 III》（臺北：洪範書店，2014），頁 510。

29 楊牧，〈社會參與〉，《一首詩的完成》，頁 109。

30 所謂「詩為人而作」，重點在於人事帶出的意義與價值判斷，我們未必要拘泥於單一特定事件，導致詩的意義內縮，甚至妥協於不得不選邊站的窘境。以人為本，以良知為線索，以詩的結構、觀點、語氣、聲調、色彩為載體，這是詩得以永恆的樞紐。詳細說法，參楊牧，〈《有人》後記：詩為人而作〉，《楊牧詩集 II》，頁 525-531。

31 楊牧，《楊牧詩集 III》，頁 21。

32 李瑞騰指出 1970 年代後期是楊牧向古典回歸的時期，「新潮叢書」共收 24 部著作，其中包括楊牧的《傳說》、《傳統的與現代的》、《瓶中稿》，展現詩人深厚的古典文涵養，一方面展現在學術研究，一方面則融入現代新詩的創作。見李瑞騰，〈楊牧與「新潮叢書」——謹以本文悼念楊牧先生〉，須文蔚主編，《告訴我，甚麼叫

臺大學術期刊資料庫

同年陳世驤在美國亞洲年會發表「中國的抒情傳統」一文，並在 5 月辭世；1972 年，更改筆名為楊牧，隔年升任副教授，此後西雅圖可說是他在海外安身立命最久的地方。傳統與現代、學者與詩人、理想與現實，三者的初步融攝在 1970 年代晚期成形。看似生活日漸安穩，但楊牧不免對未來呈現危疑不定的態度，在〈鼬之天涯〉一文已透露蛛絲馬跡：

> 這段時間前後，我心中常為幾樣雜事感覺不安。
>
> 那一年我剛過三十歲，自覺不能不認真思考未來的興趣走向，為往後的學術選擇環境，而西雅圖應該是比麻薩諸塞理想的工作環境，何況我始終仍以為回臺灣才是我真正的目標。這一部分很快，很容易就想清楚了，但同時我也深感輕易很難離開現有的人情，更困難的是因為那段時間我經歷的創作活力昂揚，由衷希望能就地加以延續，擴充……
>
> 好像就這樣繞了一大圈，從這終於浮現的海岸伸出手來，盲目地抓攫，參差的脈搏是往昔的回應，愚騃的夢在那久久沉默的另外一個海岸成型。而我已經失去方向，我衰弱地發聲，對著自己遲鈍的感官，為要證明那感官的中心主宰還在，操控一切。[33]

煩心的雜事為何未曾明說，但時局、是否滯美、如何面對生活與創作的平衡，都直扣本心。即使最終選擇到華盛頓大學任教，楊牧仍不免對缺乏教學經驗的自己感到焦慮困擾，尤其是內容和時間的掌握等，甚至曾透過書信向徐復觀請益。各種不安與孤寂依舊潛伏著，那是詩人幽微的本質。抵達華盛頓大學後，楊牧卻清楚無論時局如何更替，文字仍是他情之所繫，是用以抵抗幽暗的微光。在《楊牧詩集 II • 自序》，楊牧是這樣概括 1974 至 1985 的創作：

> 通過時間，穿越那晦暗，不定，破碎，將所有短暫的意氣和靜默掇拾，縫在一起，並且再現我們曾經的英勇與憂鬱，使之長久，長久存在於一不斷生生的結構（而不僅祇為固定的文本）的，惟詩而已。[34]

做記憶：想念楊牧》，頁 64-67。

33 楊牧，〈鼬之天涯〉，《奇萊後書》，頁 321-323。

34 楊牧，〈自序〉，《楊牧詩集 II》，頁 3。

臺大學術期刊資料庫

1974 年 12 月寫成的〈情詩〉，恰可看出他日趨堅定的情志。此外，收錄前後年份作品的詩集《禁忌的遊戲》，楊牧在〈後記〉也指出：「我們今天也只有保持這種孔門詩教的寬容態度，讓超現實主義者的內心探索和鄉土墟里的詠唱並列，不以主題分高下優劣……就主題內容言，我以為詩是沒有限制的；若必有之，應該只是詩人的自我紀律，不委棄他的藝術良知為權勢作偽證」。新詩此一五四以降發展的新形式，在楊牧看來，應能表達「對於時代的理解和批判，對於社會的參考和挫折感」[35]。內心探索與墟里詠唱，固然有主題內容的差異，但都應該呈現「真實」的樣態，將自身與外在時空人事的感受與反饋，鎔鑄為詩歌的基礎框架。進一步爬梳「孔門詩教」，則思無邪、溫柔敦厚、興觀群怨，乃至多識草木鳥獸，都可以在楊牧詩作找到相對應的座標。

〈情詩〉之核心典故是屈原託物言志之作〈橘頌〉。〈橘頌〉旨趣乃陳述對理想之堅定與美好人格的自期。僅就表層義而言，敘事者和你（們）的互動關係，確實可以看作情侶戀情中男女的二元結構，不過楊牧在〈古典〉一文曾如此說道：

> 古典文學的研讀不是為了使我們脫口能斷章取義，是為了教我們有好的典型可以仰望，好的楷模可以追尋。例如**屈原的作品和人格**所能啟發於我們的，莫非堅實準確如雪霽後的山川，同時又是那麼抽象，普遍，恆常，也不下於雪霽後的山川。[36]（粗體為作者所加）

楊牧雅擅中西經典，對《詩》、《騷》尤有會心，應清楚古典文學傳統中，男女之情和君臣之義的解讀框架。故此詩之「情」當解釋為個人情志，帶有泛道德化的修養境界和人文精神。筆者無意將〈情詩〉的詮釋侷限在儒家精神，然而透過「受命不遷」、「后皇嘉樹」等肇端自屈原作品的詞句，確實能看出楊牧之殷殷自期。當屈原面對楚國將至的亂世，只能以詩歌作為抵抗，因為生活便是詩所能籠罩的所有範圍。當讀者嘗試穿透詩歌文字的表層義，意象便可能不只是單純意象，而有隱隱躍動的生命力。有了上述的基本認知，我們便可回到〈情詩〉大量出現的植物意象進行勾勒。

詩中大量出現的芸香科植物與作為對比的楝科同為南方植物，而一嘉一拙的對比，隱含有為者亦若是的欣羨之意。但「我」終究無法，更不必成為「你」，即使人格典範的追尋堪為後代知識份子情懷養成的原型，當下體現依舊不是呆

35 兩段引號文字，見楊牧，〈序跋彙編〉，《楊牧詩集 II》，依序見頁 513、518。
36 楊牧，〈古典〉，《一首詩的完成》，頁 76。

臺大學術期刊資料庫

板的複製。筆者以為〈情詩〉可以解讀為一首別出心裁的情詩，但同樣可以解讀為屈原人格形象的嚮往，如楊牧提醒自己應當時時檢視初心，並試著穩定朝理想邁進。因此，描述移地不改其志的〈橘頌〉，從後見之明來看，楊牧面對初任教職的挑戰雖未如戰爭亂離強烈，一開始卻同樣有所衝擊，然而外在環境帶來的壓力，也沒改變他對文學的初心。這樣的內在情志與屈原之外顯表徵不同，但深情與執著之內在質地則遙相呼應。當我們細讀〈情詩〉，則擁有臺灣米仔蘭別名的紅柴，被楊牧用來自喻，在土氣之外，當有寄託。

臺灣比楚地更加南方，而「紉秋蘭以為佩」的屈原在年少就立定受命不遷的志向，與楊牧形象既相似而又有距離。舊說〈離騷〉是屈原被放逐離開郢都後所作，詩中「紛吾既有此內美兮，又重之以修能」等句，將本質與修飾之美作為對自我理想人格的目標加以綰合，同樣彰顯初衷不改。並置屈原與楊牧所使用的草木意象，好聽又芬芳的芸香科和不起眼卻木質還算堅硬的楝科，當為一體兩面。多識草木鳥獸之名的楊牧，確實可能藉由植物的寓言，將同樣身為南國植物的紅柴（多產於菲律賓、恆春半島、蘭嶼等地），視為「我」的化身。因為對撰寫〈情詩〉當下位於西雅圖的楊牧而言，臺灣是南國更是母土。最初自期受命不遷生南國的芸香科植物，最後繞了一大圈落腳於美西海岸，楊牧憑藉著詩，將諸多閃現的畫面縫合起來。意象的連類及感官體驗的類比，讓情詩之「情」返照自身而有了人生體悟和哲學層次的高度。屈原與楊牧，古典與現代，如何在詩作中跨越實質空間地理完成相互定義，應能以此為思考起點。

《楚辭》自漢代以降雖被儒家詮釋系統反覆渲染，〈情詩〉卻無法直接看出楊牧詩作與「儒者」性格、襟抱之具體關係，但這樣的連結無疑值得更多後續研究展開討論，因二者絕非毫無瓜葛。[37]楊牧曾於 2013 年冬夢見與孔子一起飛翔，儘管並未具體整理思緒，省察儒家經典、詩教對自身漫長的創作與治學過程產生的影響，卻表示跟孔子飛翔彷彿擁有師徒關係，進而帶來一種幸福感，這何嘗不是一種對典範人物的理想追尋？從陳世驤對中國抒情文學道統的標舉出發，楊牧企慕的屈原、陸機、朱舜水，無不展現出對內在情志的堅持。在詩作意象允許的前提下，即使不那麼明確直截，以儒家思想作為詮釋的一種角度仍足以聊備一格。當楊牧述及受教於徐復觀的影響，帶出憂患意識與居安思危

37 徐復觀曾以屈原〈離騷〉在漢代得到劇烈迴響為例，指出當時知識份子希望能夠在政治上自由作選擇的希望破滅。詳參徐復觀，《兩漢思想史》，卷 1，頁 284-286。〈情詩〉對屈原的繼承與呼應，顯然看不出徐復觀筆下所謂政治壓迫，但對自身情志的堅持，仍是無法選擇外在環境壓力逼迫時的鍛鍊。屈原形象在〈情詩〉裡只是「好聽的故事」，一種背景的存在。相較芸香科植物，紅柴並沒有好聽故事，但卻依舊有強韌的質地，反而強化儒者修己不為人的涵養性格。

臺大醫院版權所有 資料庫

等概念，自述不敢或忘昔日歷盡艱辛的過程，同時順此問題將過去曾涉及經學、儒家相關的詩作。[38]

儒家的生命抉擇與價值取捨究竟為何物，是為了濟世而存在嗎？楊牧曾在《陸機文賦校釋》最末的按語如此說道：

> 詩便不僅是為了溫柔敦厚的教養一端而已；詩須拔脫浮俗，教誨時代，須為生民立命，開往繼絕；詩須超越而介入，高蹈而參與。詩是讚頌，也是質問，詰難，批判的一種手段。[39]

詩歌與內心、現實的間距，是投注感情但能反省，以理智處理冷、熱的表現。詩人即離於文字、現實、時間三者，對事件也就有不同的判斷。其中為生民立命、超越而介入、是讚頌也是批判等說法，都凸顯出楊牧雖受到師承關係的影響，但面對抒情與憂患兩個課題，仍有自己的思考與判斷，與政局的連結較低。如在柏克萊求學時聽從陳世驤的建議選修卜弼德的課，但不認同偽古文《尚書》〈武成〉篇對戰爭的殘酷描述，故〈武宿夜組曲〉中嘗試以憂患意識和人文精神詮釋武王伐紂。[40]當我們再次檢視〈周文史詩〉、〈論一種英雄主義〉，乃至〈古者出詩〉諸文闡發的憂患意識，當能更瞭解楊牧何以將反戰、歷史意識等關鍵字聚焦在文王執政後居安思危的自我警覺與惕勵。[41]此論頗有自出機杼處，與徐復觀所言不全然相符，當可進一步發揮。

在具體展開楊牧對憂患意識的接受與轉化前，從上文所論可知楊牧對儒家人文關懷的思想框架並不陌生，他一方面接受陳世驤抒情論述的基礎當包括儒者信念，一方面也受到徐復觀之深刻啟迪。在《陸機文賦校釋》按語中，楊牧提到「溫柔敦厚」的精神，明顯是從徐復觀《中國文學論集》中〈釋詩的溫柔敦厚〉所出。陸機〈文賦〉本為楊牧溝通、詮釋陳世驤與徐復觀二位恩師的重

38 楊牧夢見孔子與回憶徐復觀先生，乃至兩篇與儒者相關詩作的說法，請參曾珍珍，〈英雄回家——冬日在東華訪談楊牧〉，頁 238-242。

39 楊牧，《陸機文賦校釋》（臺北：洪範書店，1985），頁 115-116。

40 這段經歷詳見楊牧，〈卜弼德先生〉，《柏克萊精神》，頁 89-101。憂患與人文精神的互動，可推測相關思考當肇端於 1970 年代，並反覆纏繞於楊牧心中，在 1980 年代仍透過創作與文學批評等形式呈現。

41 詳參陳義芝，〈住在一千個世界上——楊牧詩與中國古典〉，陳芳明編，《詩人楊牧：練習曲的演奏與變奏》（臺北：聯經出版事業公司，2012），頁 297-335。

臺大學術期刊資料庫

要媒介，[42]我們不妨以此切入。

三、憂患於亂世

徐復觀論先秦人性問題時標舉「憂患意識」一詞，實奠基於特殊的政治、歷史背景。主要內容乃針對周代殷立後，將宗教信仰式的天命觀轉為對人如何面對政權興替的不確定性所展開的憂懼。[43]周民族共同面對的群性焦慮，而當代知識份子的政治處境迥異於周人，徐復觀與楊牧也各自擁有需要承擔與面對的現實環境。徐復觀以此框架省思憂患意識的現代意義：傳統文化如何開出民主政治，知識份子能否因應省察、反思自身所需承擔的文化自覺。[44]從周秦而至漢代，宗法封建過渡到士集團與工商業發展，導致專制政體成立，背後依舊與知識份子如何面對時代密切相關。徐氏所操持之問題意識，仍聚焦在承繼傳統文化的士面對現代社會應如何自處。故《周秦漢政治社會結構之研究》、《學術與政治之間》等著作，皆可看出徐氏對儒家傳統如何現代化有其內在焦慮。[45]至若楊牧汲取徐氏強調現實的部分，並選擇透過詩文來介入時代轉變，從中

42 許又方論及楊牧在《陸機文賦校釋》中對陳世驤與徐復觀之說既有承繼，亦有轉化。有關儒者情懷的部分，楊牧指出兵馬倥傯的時代，陸機選擇述先士之盛藻，所論並不侷限於純文學藝術之美，而是凸顯文學作品所涵攝的淑世精神和理想境界。此一觀點當取資自徐復觀《陸機文賦疏釋》將〈文賦〉視為彌綸陸機人生之所及的看法，與儒家臨危致命的性命之學如出一轍；陳世驤則以「當時代最後的儒者」來評價陸機，並強調陸機深信人類無可驅撓的意志足以證明人有不朽的可能，屬於一種獨特的儒家信念。詳參許又方，〈楊牧《陸機文賦校釋》述評〉，《東華人文學報》第12期（2008年1月），頁197-232。

43 徐復觀認為周初人文精神的躍動源於對原始宗教的轉化，進而帶出以「禮」為中心的時代。詳徐復觀，《中國人性論史：先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1977），第2章，頁15-35。類似觀點在儒家經典中也頗為習見，諸如「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」、「君子有終身之憂」、以及「君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。」這些戒慎恐懼的操持，無疑是儒家頗為核心的自我警醒。

44 有關徐復觀如何站在現代視野去詮釋古典儒學，可參酌黃俊傑，〈古典儒學與中國文化的創新：徐復觀的新詮釋〉，《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009），第6章，頁181-230。

45 徐復觀這兩部著作背後的問題意識都在處理士集團（知識份子）在政體轉變過程中面對的各種情況，本文論述重點不在此，無法詳述，可參酌《周秦漢政治社會結構之研究》（臺北：臺灣學生書局，1974）、《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書

臺灣學術期刊資料庫

思考知識份子如何對人文精神存續作出貢獻，就實踐面而言，與徐復觀頗見差異。據此，楊牧與新儒家思潮的互動關係並非全盤的接受，實有省思與突破。

楊牧曾自言《陸機文賦校釋》之撰作乃受徐復觀之命，取《陸機文賦疏釋初稿》與陳世驤之英譯本詳細比較，可知其人折衷二家，自出新意。雖名為校釋，卻可看出楊牧的創作理念以及受教於徐、陳二人所承襲的社會關懷與現世憂患。若對照〈釋詩的溫柔敦厚〉一文，傳承脈絡實歷歷可辨：

> 當詩人感奮於某種事物以形成創作的衝動時，感情總是很熱烈地，但感情正像火樣燃燒的時候，絕做不出像樣的詩來，詩乃在某種事物發生之後的適當時間中所產生的。……。稍稍後退到適當的時間距離而發生反省作用時，理智之光常從感情中冒了出來，……。但若在反省中，把原先尚未曾觸發的感憤或感奮更出發出來了，此時的理智便支持著愈燒愈熱的感情，便不知不覺地做出辛辣痛烈的表現。[46]

創作與學術皆屬文化志業，必須介入、參與，甚至從中看見創作者自身的「人生哲學」。知識份子的個人情懷為道德內化後的自然呈現，當社會上共同的大利大害需要介入時，批判遂有存在之必要。是以楊牧作品也值得放在更高更廣的層次去思考。諸多迂迴曲折，乃至深奧難解的篇章，都潛藏各種延伸的路徑和可能，既是正面禮讚，也應為詩人內省的斑斑痕跡。正如楊牧這段悼亡文字：

> 徐先生不是一個孤高狹窄的學術人物，他是入世的傳道者；他有堅毅傳薪的精神和反抗權威的大勇，他也有獨多情感的一面。[47]

令人稍感疑惑的是，從抒情傳統譜系來看，師法徐復觀，高友工與新儒家的關係已有不少討論，[48]而楊牧與新儒家精神的內在消息相通，據筆者所知尚缺乏

局，1980）二書。

46 徐復觀，〈釋詩的溫柔敦厚〉，初收於《中國文學論集》，後出版社將之與《中國文學論集續編》合為一帙，並為與徐氏自許的傳世之作《中國藝術精神》呼應，遂將之命名為《中國文學精神》（上海：上海世紀出版集團，2006）。此處引文見頁44-45。

47 楊牧，〈動亂風雲，人文激盪——敬悼徐復觀先生〉，曹永祥等編，《徐復觀教授紀念文集》（臺北：時報文化出版公司，1993），頁 252。

48 龔鵬程、王德威等人意見有別，實則均聚焦於新儒家與抒情傳統之互動，相關論述

臺大學術期刊資料庫

更詳細的討論。感時憂國、花果飄零，是外在現實無法控制的侷限，可謂當時抵臺新儒家學者共同的心境寫照，而靈根自植則出於對傳統文化的殷殷護持。[49]楊牧對徐復觀苦心孤詣撰寫的思想史著作都曾專心研讀，且除論及屈原在兩漢造成迴響的《兩漢思想史》外，楊牧對《中國文學論集》、《中國藝術精神》等將藝術與文學結合思想背景脈絡的著作也有會心。[50]事實上，徐復觀的儒家性格強烈，加上外在環境導致的憂患，愈發考驗信念是否堅持不屈。將文化傳承、現實批判奠基於修養與情志的態度，多少也見諸楊牧長期的言行，藉由楊牧在《陸機文賦校釋・自序》的觀點，也能驗證一二：

> 蓋文學理論之所以有它的價值，有時正立足於他輝煌的主觀意識，此於**詩人秉持自己的思索經驗所闡揚的理論**，尤其是不可置疑的。陸機是一個**身體力行**的詩人，不是為評論而評論的學院纂修。……陸機有**詩的想像和教養，有文學的抱負，有歷史的責任感，所以國亡之後，仍能堅持他的勇氣，忍辱負重以不忝所生**……他的悲劇感慨激盪於兼及文武的生命體驗裏，在大**時代的末端**為中國文學創造出一不可詆侮的新世界。陸機是吳中軍人世家最值得驕傲的**飄零**子弟，文賦是我們文學批評史上最能承先啟後的大作品，殆無可疑。[51]（粗體為筆者所加）

思索經驗與詩的想像以及悲劇感慨激盪的生命體驗等看法雖來自陳世驤，然而不少關鍵詞的使用，如責任感、生命體驗、時代的末端等，則連結楊牧師承徐復觀等 1949 年前後知識份子面對亂離之境況。尤其徐復觀提出之憂患意識攸

可參曾守正，〈融合與重鑄：高友工與當代新儒家〉，《淡江中文學報》第 26 期（2012 年 6 月），頁 79-116。高友工如何將生命哲學轉為文學討論，與本文主軸無涉，故不進一步展開。

49 沈清松以新儒家重要人物唐君毅提出的「花果飄零」、「靈根自植」為例，說明離開故土、飄散海外的經驗，是華人哲學反思的重要契機。特別是儒家思想對人作為體現天地之「中」的存在，如何在艱困危難的環境下修養自持，並透過與西方文化差異的比較，轉為凸顯自身哲學特色。此說似可為陳世驤留美任教而不願回到中國作一旁證註腳。見沈清松，〈五十年來中國哲學的花果飄零與海外華人生命意義構想〉，《漢學研究》第 31 卷第 2 期（2013 年 6 月），頁 7-34。

50 相關敘述請參楊牧，〈動亂風雲，人文激盪〉，曹永祥等編，《徐復觀教授紀念文集》，頁 252-261。楊牧閱讀徐復觀著作的文字，見諸頁 255-256。

51 楊牧，《陸機文賦校釋・自序》，頁 vi。

臺大學術期刊資料庫

關應對劇烈變動的時局，有待知識份子的自覺承擔和責任感。[52]

《論語・顏淵》載有司馬牛問孔子何謂「君子」的對話，孔子回答「君子不憂不懼」，並說明「內省不疚，夫何憂何懼？」[53]君子即儒者之理想典型，孔子在面對時局憂患，「道」不行則周遊列國、乘桴浮于海，即使絕糧陳、蔡也不後悔，無疑是理想主義者。至若《孟子・告子下》所謂「生於憂患，死於安樂」，[54]更有戒慎恐懼，時時自省的意涵，亂世反而更能凸顯知識份子的情志所繫。

各時代的知識份子有各自面對的現實與壓力，承擔與抵抗之法也大不相同，而憂患意識肇端於遭遇困難而尚未突破，卻又有以己力面對的責任感。徐復觀假借周文化呼應時局，強力批判失去政權的國民黨，退至臺灣卻不思振作，僅知戮力於政治鬥爭。1949 年徐氏在香港創辦的自由主義刊物《民主評論》，初期與雷震所主持之《自由中國》分據港、臺，因反共立場而互倚為犄角，但鼓吹民主之態勢，自然容易受到現實政治的壓迫。1969 年，徐復觀參與梁容若是否為漢奸的一場論戰，便是一個具體的例子。因受政治風波所擾，徐氏被迫提前自東海大學退休，後轉至香港新亞書院任教。新亞書院的創立者為錢穆與唐君毅，唐、徐俱為熊十力弟子，是當代新儒家之代表人物，書院的創辦理念也在發皇傳統文化與價值，可視為靈根自植於異邦的具體表現。圍繞這兩點，當可推想徐復觀內化的儒家文化對現世政治有其理想藍圖，且即使遭受挫敗打擊，也未輕言放棄，依舊繼續透過撰作發聲。除批評蔣中正外，徐復觀 1980 年 1 月發表的〈八十年代的中國〉一文，更直指「八十年代的中國，是由目前的僵持走向或治或亂的決定點的中國。由於中共背的包袱太重，走向治，也難說是大治。由於毛澤東種的禍根太深，走向亂，便必然是大亂。因為中國是天字第一號的大國，所以中國的治或亂，同時關係於世界大局的安與危。」[55]

當儒家的社會實踐從政治轉為教育與學術，則孔子（也包括鄭玄、朱舜水

52 「憂患心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深思熟考而來的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在行為上所應負的責任。憂患正是由這種責任感來的要以己力突破困難而尚未突破時的心理狀態。所以憂患意識，乃人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了人地自覺的表現。」以上引文，見徐復觀，《中國人性論史・先秦篇》，頁 20-21。

53 宋・朱熹著，王浩整理，《四書集注》（南京：鳳凰出版社，2008），頁 130。

54 同上註，頁 329。

55 徐復觀，〈八十年代的中國〉，原刊於《中報月刊》創刊號（1980 年 2 月 1 日），收入《徐復觀雜文續集》（臺北：時報文化出版公司，1981），頁 85-92；引文處的文字見頁 85。

臺大學術期刊資料庫

等人）等人面對憂患的抒情方式，在二十世紀同樣體現在徐復觀，乃至楊牧身上。楊牧對世紀末之憂懼繫於文化的遺落與自由精神的喪失，故願意投身創辦學校、傳承文化，相信縱使無息消逝的時光可能趨於衰頹敗壞，但「終於只是短暫的現象」。如楊牧在收錄 1990 年前後詩作的《時光命題》之〈後記〉提到：

> 「這個世界幾乎一個理想主義者都沒有了—縱使太陽照樣升起。」我對自己說：「二十一世紀只會比這即將逝去的舊世紀更壞—我以滿懷全部的幻滅向你保證。」那是一九九二年九月。
>
> 一九九二年九月，在香港東陲的清水灣；我參與創辦一大學的實際工作已經屆滿一年，即將離開。縱使在黃昏時份，那裏廣闊的海天猶明朗和暢地湧動著無窮的生命的氣息，渲染了霞光的雲還不曾完全褪去他們潔白……在西南長空裏翻滾，搶佔有利於我眼睛觀察的位置，如此緩慢地游動，挪移；其實也只有像我這樣完全失落於某種**世紀末之主題**的人，心馳神往，才會斷定他們都迅速在動。
>
> 現在又過了這麼多年，而這就是既如此疲累地耗損著，真的所餘無多了，而可能如我預約的只會更壞的二十一世紀即將到來，現在我淡泊地回想那個黃昏對海胡然設定的悲觀，我想，應該就是一種**長**期，慢性，而反覆的憂憫，也不只一九九二年秋來才發生的，從前也患過，而說不定十六歲少年時代就有。[56]

這幾段文字頗耐人尋味。首先，主要觀點幾乎再現 1991 年集結的《方向歸零》中〈大虛構時代〉[57]的世紀末情懷，最明顯的差別可能是這次楊牧並未再次呼喊自己是「安那其」。也許長期的海外飄零讓楊牧心生些許倦意，加上赴港前期妻子夏盈盈並未同行，內心的孤寂與自我抽離可能愈發明顯。而這篇後記標註的定稿時間是 1997 年 11 月，這個年份更加引人遐想。具體事件分明是回溯協助創辦香港科技大學人文社會學院時的見聞感想，但從「世紀末」三字去思索內容描寫的各種景象：黃昏時分海岸翻飛捲動的浮雲，竟伴隨一座新大學的創立而生出幻滅，甚至據此以幻滅對應湧動的生命氣息！這無疑帶有楊牧面對具

56 楊牧，〈《時光命題》後記〉，《楊牧詩集 III》，頁 502-503。

57 〈大虛構時代〉本收入《方向歸零》，後與《山風海雨》、《昔我往矣》二部散文作品集結為《奇萊前書》。本文即引自楊牧，《奇萊前書》（臺北：洪範書店，2003），頁 269-287。

臺大學術期刊資料庫

體時代變動所衍生的感觸。若稍有歷史感，可知 1997 年為香港主權移交，暗示另一個可能的動盪即將到來。但這段透過寫景所建構的記憶，應當不純然歸諸如此直接的指涉，而是對於缺乏自由、理想與人文精神感到失落。當楊牧敘述自身失落的情況，並不代表他從此對人性、對世界徹底絕望而陷入某種孤注一擲的境地。

楊牧於〈後記〉最末仍試圖更積極「從中襲取一些教訓，並且全力以赴，超越那些憂憫的時刻經驗的，還有許多其餘的具象與抽象」。[58]我們固然無法篤定指出楊牧在香港辦學的感慨必然與徐復觀提出的憂患說有關。但楊牧的殷殷回顧，似乎有意串起相關線索，讓自身創作歷程收攏於憂憫與超越憂憫的張力架構，並與自身詩歌創作之初始緊密連結。因十六歲正是楊牧撰寫首本詩集《水之湄》所錄最早的兩首作品〈歸來〉、〈秋之離去〉的年紀。[59]

筆者以為楊牧述及有關詩的參與、責任、批判，與徐復觀一脈相承。這個觀點在 1980 年《陸機文賦校釋》有具體的呈現，作為樞紐銜接了楊牧取得博士學位並開始任教的 1970 年代，以及陸續籌辦香港科大與東華大學兩校的人文社會學院的 1990 年代。文化傳承繫於教育，而在教育之外，楊牧又以創作和詩論嘗試抵抗黑暗，體現自覺與對文化的責任感。這些行為都不是置身事外，只將自己投擲於文學創作的獨立世界。這部分獨有的情懷，雖與陳世驤提倡之抒情傳統有關，卻也可連結至徐復觀對文化傳承的承擔。當楊牧提到陸機吳中軍人世家子弟的驕傲，也提到詩歌應有想像和歷史的責任感，這部分的說法很難不令人想到徐復觀從本有之軍人身份轉為對思想史、經學研究的學者。如何理解陸機的歷史定位及評價，是抗晉的世家子弟、出仕新朝的貳臣，還是優秀的文人、文論家，顯然很難從外在的行為判斷，而是應該去思索人與歷史、社會的互動關係，是否存在更加本質、更為深刻的情懷與意識。

對應本在東海大學教書的徐復觀，1969 年因構陷而遠赴香港，作為私淑弟子的楊牧當知其內心失落。筆者此處將預見世紀末的楊牧與徐復觀並列，並非強調楊牧必然因徐復觀才發此浩歎，但師生二人本質上當有共同的關注點。透

58 見楊牧，〈《時光命題》後記〉，《楊牧詩集 III》，頁 505-506。為求文氣流貫，筆者擷取原有行文之部分，並將反詰語氣改為直述。本來語句為「何嘗不從其中襲取一些教訓，並且全力以赴？」但並未改變楊牧行文的本來用意，特此說明。

59 楊牧曾記錄與一位愛丁堡大學年輕學者的互動。當對方問道：「為甚麼選擇這個學院來教學研究？這麼遙遠，離你的家鄉」，楊牧以安那其回覆，稱自己是無政府主義者。後來年輕學者將這段對話寫成特訊刊載，並強調其中惻然的家國之思，根據文字所述，楊牧並未否認這樣的渲染與揣想。楊牧，〈大虛構時代〉，《奇萊前書》，頁 285-286。

臺大學術期刊資料庫

過徐復觀在港、臺之際遇，乃至對時局的批判與自由民主等人文精神的追求，我們當可更全面理解楊牧對「道」的傳承與對師恩的緬懷。

但必須說明的是，無論是棄戎從文，流轉於中國、臺灣、香港各地而產生的花果飄零感的徐復觀，又或者長於中國而後決定滯美任教、不歸故土的陳世驤，他們內心感受到的邊緣與放逐感，都奠基於中國政權的轉移。儘管徐、陳選擇以維繫文化、道統的方式投身教育，進而影響楊牧，然而這種心境卻迥異於從小生長於花蓮而負笈美國、暫居香港而後回到臺灣的楊牧。從飄零的角度，二者不可遽然混為一談。簡言之，憂患意識是面對亂世該如何舉措的選擇，但未必只能對應到家國之思。世界局勢乍看之下和諧平穩，如眼前無限延伸的灣洋，楊牧卻胸懷隱憂，彷彿一切只是暴風雨前的寧靜。現實也確然如此，在 2000 年所寫的〈失落的指環——為車臣而作〉一詩，[60]內容描寫俄軍轟炸車臣，但更深層的關懷顯然是藉由一對姊弟的互動對話，檢視戰爭的殘酷及人在危局中的信念堅持與追尋，不僅僅侷限在一人之生死、一國之附庸與獨立。征伐過程必然有難以取代的更深邃之物在人與人緊密相繫所生成的光輝。耐人尋味的是，在這篇詩作後附錄一封「家書」，[61]字裡行間看似敘述詩作本事，卻更像為「幾個原已逃離果羅茲尼的車臣婦女，為了甚麼原因竟相約潛返毀滅的孤城」進行補充，讓詩作恍若填補留白的說明。

名為海蒂的女子指上那枚指環是姐弟的情感聯繫，是遠比戰爭殘酷與死亡人數更加真切的存在。而家書提到「十九世紀俄國人道主義者，小說家托爾斯泰少年時曾從戎戍邊於車臣一帶」，人道主義四字頗可深思。這首作品雖可放在當時的兩岸關係去詮釋，但置諸相應氛圍下，楊牧以一封家書為附錄，並用「天雨路滑，出入小心」作結，就顯得耐人尋味。從俄國的戰爭到臺海局勢，從海蒂與虛構的年輕戰士到家書裡的叮嚀關切，聯想與參照讓兩件看似無關的事物收束在憂患意識下，楊牧的感觸和體會，終究得回到自身生命歷程。

以徐復觀的話來說，憂患二字終究是「自身的志趣與所存在的時代」[62]產生摩擦，只是徐復觀特別強調外在力量中的專制政治壓迫，顯然與他的經歷有關，以生命際遇驗證學說。然而，楊牧與徐復觀的生命際遇不同，十六歲接觸創作的花蓮少年，內心感受的憂憫，不全然是政權轉移的歷史大敘述。楊牧自身志

60 楊牧，《楊牧詩集 III》，頁 366-376。

61 同上註，頁 377-379。

62 徐復觀，〈西漢知識份子對專制政治的壓力感〉，《兩漢思想史》，卷 1，頁 281。這句話表面上談論的是西漢，但綜觀其言，亦不妨視為徐復觀感受時代壓力後的反映。

臺大學術期刊資料庫

趣與時代的摩擦所產生的飄零感，或許更接近自身在長期流轉的場域所產生的不定與孤寂。有別於陳世驤、徐復觀選擇以學術論著為志業的「抒情」方式，透過詩、散文創作為自我安頓載體的楊牧，顯然有更廣闊的發揮空間。生長於臺灣，求學於美國，短暫寓居於香港，最後回到故鄉，相異時空背景與飄零經驗，皆是楊牧賴以思索自身周旋於各種情境的存在憑藉，而對人間世與生命本質的挖掘與思索，對楊牧來說，存在本身便代表終生的憂患。

四、飄零的自贖

既然楊牧體驗的飄零與易代動盪未必有直接關係，表述方式與內在情志也就與陳世驤、徐復觀有明顯的差異。儘管《瓶中稿》作為改名楊牧後首部集結的詩集，在〈自序〉提到的感慨，那些生命中難免遭逢的「奇異的衝斥力」與「又想突破現實的氛圍」，依舊符合徐復觀所謂憂患意識。但楊牧 1970 年代仍幾次返臺短期任教，並非真的難歸故土，顯然他的飄零並非 1949 兩岸分隔所造成的。從花蓮到東海，從臺灣到美國，包括最後返臺協助創立中國文哲研究所與東華大學人文社會學院，每段旅途雖有悲喜，但多半出於楊牧的選擇。選擇不代表全然接受流浪，據楊牧自言，他與妻子夏盈盈在 1979 年夏天從普林斯頓回到西雅圖，才算是定居並結束多年身心雙重的流浪。[63]不過 1980 年代後，臺灣接連產生的政治社會事件，是否讓該時期頻繁往還臺、美二地的楊牧再度產生身心悖反的飄零感呢？

前文曾提及《時光命題》收錄 1990 年代的詩作，彼時楊牧獨立清水灣前，將對人性、宇宙的質疑歸因於歲月的磨難和啟發，潮水來去，其中是否有飄零異地的失落與嘗試掙脫虛無的可能念頭呢？作為心靈高度敏感的詩人，楊牧與現實環境相齟齬的流浪感並不因婚後的幸福而完全消失。君子面對世紀末猶有終身之憂，列於《時光命題》卷首的〈客心變奏〉，應是我們理解當下詩人可能感受的切入點。該詩題目擷取自南朝謝朓（464-499）所作〈暫使下都夜發新林至京邑贈西府同僚〉，題材屬臨別贈答，楊牧之「變奏」顯然有意識在原作基礎上帶入當代意識，甚至自身對於南朝時局與謝朓的理解。2002 年一篇奚密的訪談記錄中，楊牧便提到自己當時正在讀謝朓。[64]作為楊牧變奏前的主調旋律。即使該篇訪談聚焦在謝朓對詩歌韻律的掌握，但從謝朓詩作入手，應有助於我們窺探此作可能的用意。況且楊牧在 1977 年開始著手進行的《唐詩選集》

63 參楊牧，〈海岸七疊詩餘〉，《楊牧詩集 II》，頁 519-520。

64 奚密著，葉佳怡譯，〈楊牧斥堠：戍守藝術的前線，尋找普世的抽象性—2002 年奚密訪談楊牧〉，《新地文學》第 10 期（2009 年 12 月），頁 277-281。

臺大學術期刊資料庫

便收錄李白對謝朓的致敬之作〈宣州謝眺樓餞別校書叔雲〉，該著初版於 1993 年，距奚密訪談也有十年時間，序文提到六朝對唐詩的影響，可推斷楊牧閱讀謝眺詩時間頗早，且總計累積不少時間。

南朝戰亂流離，政權更替頻仍的背景，宦遊常讓知識份子有機會臨水送別，導致此類作品在南朝文人群體中屬頗為習見的主題。謝朓在 490 年隨蕭子隆至荊州，任幕僚。493 年則奉召調還京師一段時間，對政局世道懷抱憂懼之思，即將抵達建康前，寫下這首以「大江流日夜」開篇的詩作。495 年外派為宣城太守時，另撰有〈之宣城出新林浦向板橋〉一詩，可知新林浦是建業欲往他處的必經通道，一入一出，難免觸動善感詩人的內心。儘管兩年後謝朓再度回京，孰料 499 年便遭誣下獄，隨即被殺，得年卅餘歲。謝朓出生名門，早年優游京城，人生最後十年卻羈旅漂泊，心境應能略窺一二。若我們理解原作是謝朓赴京途中寫給昔日同在蕭子隆幕府的同僚，思索他如何描寫夜晚從建康西南郊的新林浦出發，視線晦暗呈現的心理狀態，當能藉以推敲楊牧如何藉奔流不止起興，抒發離愁別意，並傳達身處時空氛圍裡隱隱然的格格不入。楊牧僅取首二句加以敷衍，名為變奏，蓋以謝朓客心之悲作為前理解，藉意象轉譯各種幽微曲折。

從宏觀背景來看，落腳美國西岸近 30 年的楊牧，1990 年代分別在香港、花蓮辦學，除去在中研院文哲所與政治大學外，幾乎可說楊牧的足跡與生命歷程幾乎都伴隨海，漂泊，起伏與洄瀾更像一種明喻。在港期間，詩文作品多半出現水的意象，如〈心之鷹〉、〈樓上暮〉等。以水喻時，本為中國文學傳統常見的手法。性質恍若引子的謝朓詩句提到，透露詩人之內心情感與外在環境的交涉，正源自無限時間流中的反覆騰湧，最終趨於永恆。「大江流日夜，客心悲未央」，未央二字，代表內心之悲處在持續未完的狀態。當漂泊難歸故土的「客」清楚知道眼前日夜不斷奔流的江水，從來不會因為一己感受到無窮盡的悲傷暫歇，日月的升降、江水的流動，都將情感從此際推移至感官所難以抵達的，不可知的未來。首段可謂「大江流日夜」的註腳與延伸，當詩裡的敘事者——「我」介入南朝謝朓的作品並闡發當代意義：主體的沉默專注，率先感受到的並非江水流速，而是天體交迭的過程。從水文到天文，視線的移動也讓從前歷史與眼前所及都成為時間的局部。介於日夜轉換與色彩更迭間的是髮色灰白的「我」，因融入逐漸模糊的灰白天空中，成為時空相拍擊的一點。楊牧透過看似對比的描述手法，將內、外空間的矛盾以感官和諧統一，讓外在遼闊廣大的具體空間與幽微難測的內在心靈相互牽動。充斥、傳播與競爭折射，不只限於視覺的觸動，也夾雜聽覺和觸覺。正因能更彼此交感，是以各種物象之「干涉」才得以被「捕捉」。最後一段收束於「轉黯的天色而模糊，終於妥協／肯定一切擁有的和失落的無非虛無」。

臺大藝術學研究集刊

但是楊牧並未陷於虛無而停滯不前，而是在詩作第二段抽高至另一層次，從造化和宇宙的角度進行思考：

大江流日夜
不要撩撥我久久頹廢的書和劍
我向左向右巡視，只見蘆荻在野煙裏
無端搖曳點頭，剎那間聲色
滅絕而宇宙感動地以帶淚的眼光閃爍
看我，將遠近所有的動力因子緊緊扣住
不讓它以那啓迪之力，以造物驅使的
情懷慫恿我，以衝刺冒險的本能
以欲以望
或者因為那一切或者
不讓我在黑暗裏歎息
在流離的，遠遠被拋棄，剝奪了
愛和關注的陰影裏哭泣：
大江流日夜[65]

「久久頹廢書與劍」固可視為詩人特質的隱喻，但書與劍無非古代知識份子的知識追求與現世實踐。書為儒者立身之基，劍為俠客仗義之器，假設這樣的理解沒有明顯偏差，那麼埋首學術多年的楊牧，在港期間寫下的這首作品，無非是一種自我檢視與辯證。與書並列而作為一組意象，劍是抵抗，是精神面的崇高砥礪轉往現實，造次顛沛必於是，豈能須臾離也。故詩作中「我」所言頹廢，是呼應〈後記〉對整個時代的巨大幻滅產生的無力感，彷彿謝朓面對南朝齊頻繁鬥爭殺戮時的心境。蘆荻白頭亦為敘事者之自我寫照，差別在於涉事後，本來的色彩、聲音與光線轉瞬滅絕，徒留一片黑暗以避免再次逗弄所有澎湃激昂的情懷。但楊牧與其建構的敘事者終究不是謝朓，來自宇宙的各種撩撥，終究透露出敘事者之心至今未放棄對理想的忻慕嚮往，只是偶爾不免覺得「微微衰落」。

微微衰落不代表就此消沉，而是沉澱省思後決定與之周旋。無論是取法宇宙造化，抑或在恆常的流逝中體悟當下，飄零的「我」必須回到現實省視內在

65 楊牧，〈客心變奏〉，《楊牧詩集 III》，頁 145-146。

臺大學術期刊資料庫

起伏之種種變化，否則將淪為邏輯面的思辨而缺乏具體實踐。若要更完整理解楊牧的心緒，則不妨再次回顧 1996 年楊牧所撰寫的〈詩與抵抗〉對明清之際儒士書生氣節自持的描寫，反襯他當下對人性宇宙的質疑：談陳子龍〈攲子美同谷七歌〉的用心，指出社會倫理系統被摧毀的哀嘆，寫夏完淳悼念陳子龍之作〈細林野哭〉，則是「以寒霜苦月的形象深化時代所加諸個人的無窮寂寥，化解悲哀，推移厄難，冥冥提示宇宙終將長存英烈之氣，以至於永遠。」[66]面對推移的悲哀與價值的瓦解，楊牧的「飄零感」應非單一來源，乃根植在於對外在環境細微擾動的不安。若謝朓只是引發飄零感的契機，藉由自我經驗的置換，楊牧的「追體驗」過程，不是國破家亡將至，而是長期以往對自身情志的反覆確認與探問。

當楊牧在詩中試圖抵抗眼前的流離與拋棄，提醒自己應避免耽溺於陰影與黑暗覆蓋下的哭泣嘆息，現實的壓迫與摩擦正是光亮的來源。相較謝朓相對消極的「悲未央」心態，楊牧希望透過時間表達的，反而是如何穿越晦暗不安的歷史角落，以詩歌創作與文學論述，嘗試證明人文精神之躍動昂揚，實屬悠久傳承之憂患意識的表徵。從遺民的亂離到民國知識份子的飄零，懸一線而未絕的文脈道統傳承，都被善感敏銳的詩人內化，讓本質飄零的「客心」找到短暫停頓的座標，得以在變動的歷史中嘗試自我安頓。當我們聚焦在省察反思與現實觀照的儒家情懷，便無需連結至聖王賢人之具體功業方得以成立，只要盡其在我，即使未必直接撼動、改變局勢，仍足以充分展現。文學具備更廣闊的包容性與想像空間，身為創作者的楊牧以當下的時空情境思考過往的人物與事件，故 2000 年後的創作出現較多與臺灣鄉土景況的敘寫。

從前文所論述的抵抗、憂患到此處所流露的飄零感，某種臨淵履冰的姿態，都可見楊牧面對現實時油然而生的不確定感。以楊牧自己擇取的意象來說，不啻是微塵。〈微塵〉一詩收錄在楊牧辭世後由謝旺霖整理編訂的同名詩集，[67]這首寫於晚年的作品，依舊可見楊牧提點（或說是暗示）讀者勾勒自身心境圖像的線索。微塵相對宇宙來說是渺小的，然而卻又真實存在、且行且止。在人與我、過去與未來、夢與醒、死與生的多重並置下，楊牧的「心」仍充滿活動意，處於猶豫、震顫、迴旋的狀態。該詩作末段足可憑式、概括楊牧對自身存在的敏銳警覺：

66 楊牧，《隱喻與實現》，頁 203-218。對夏完淳及其悼念陳子龍之作的描述，請見頁 210-211。

67 楊牧，《微塵》（臺北：洪範書店，2021），頁 138-140。

臺大學術期刊資料庫

或許從來不以離開為託辭
反宛轉留下。猶豫的渡頭——
忽然就在岸這一邊看到對方倒影
於翻縐的水裏強烈震顫搖著
或許，早已經發生過了
一心化微塵

五、結語：情感的殊途同歸

楊牧初至柏克萊時本無意願拜會陳世驤，但最後下定決心，甚至選擇攻讀比較文學博士，並由陳氏指導論文，實出於徐復觀的推薦。儘管陳、徐二人對〈文賦〉和《文心雕龍》的討論不乏相左處，然而彼此惺惺相惜，甚至在生命經驗頗可類比。[68]楊牧博采二家之長而有所別裁，但異中見同正在於重視情之共感以及飄零經驗與文化傳承的自覺，透過知識份子的責任與承擔加以勾連。[69]故有心全面考量楊牧創作、批評與實踐背後形成的動因，難以迴避人文精神的薰染滋養。若從時間軸來看，我們不妨以十年為一個階段，檢視他的生命歷程變化：1970 年代初，陳世驤辭世而楊牧開始於大學任教；1980 年代初，徐復觀辭世而囑咐楊牧盱衡校釋〈文賦〉，作為兩位飄零海外學者的情誼載體；1990 年代初，旅居海外多年的楊牧終於落葉歸根，總結、回顧二十世紀的結束，也同時眺望理想可能幻滅的二十一世紀。

從新儒家思潮的承衍關係出發，楊牧雖受徐復觀影響，但就實踐的角度，後者顯然更偏向以文學作為涉世／事的方式。徐復觀一方面闡揚傳統文化，一方面亦有不少批判時政的篇什，這與徐氏以往研究周漢以降政治社會結構的路數一貫而下，這種傾向在楊牧詩文作品裡較為少見。楊牧對儒者情懷的取捨雖有對文化的承繼，也有道德面的自期，然而留美求學、任教後，見證冷戰以來西方政治的角力以及臺灣政治事件帶來的動盪，因應感受到的時代氛圍，楊牧

68 因徐復觀指點而與陳世驤會面的因緣，徐、陳二人論《文心雕龍》意見不同以及楊牧後續攻讀博士班等過往，敘述可參楊牧，〈柏克萊—懷念陳世驤先生〉，頁 70-71。

69 討論〈文賦〉的差異可參《陸機文賦校釋》。如「佇中區以玄覽」，徐復觀著重創作與現實生活社會的關係，陳世驤則強調詩人除了在時代活動的中心，更在精神宇宙的中心，遂有超拔、無限的潛在本質。對此句的疏證詳《陸機文賦校釋》，頁 12-13。

臺大學術期刊資料庫

欲彰顯的人文價值，更側重身而為「人」應有之承擔與實踐，而逐漸從中國抒情傳統書寫轉向至普世意義的追求。上述轉變頗溢出對中國文化傳統的容受，且聚焦處不直接關涉政治批判或進德修業，而是透過日常依存的世界展現明確的自覺心靈，在文學書寫的方式流露其人之憂患心理。

即使黑暗一次次到來，知識份子的殷殷堅持仍迸發光亮，薪盡火傳，無窮無盡。有此理解，便不太可能質疑詩人和現實世界的種種興衰起伏脫鉤。除卻 1980 年〈悲歌為林義雄作〉、1984 年〈有人問我公理與正義的問題〉等較為直接的篇章外，堅定自我志向與叩問人性現實的詩作，又豈在少數。本文所舉〈情詩〉、〈客心變奏〉等，是臚列 1970、1990 兩個年代為端點，向前可追溯至十六歲初次寫詩的少年時期，向後則延伸至晚期風格，緊密聯繫詩歌、性情、際遇。從《奇萊前書》這部追溯過往而帶有濃厚自傳性質的散文入手，其中〈詩的端倪〉一文以回憶筆法自剖少年時對詩的啟蒙來自對冥冥不可辨識的恐懼、威嚴、戰慄，進而對天地自然的運轉產生敬畏與虔誠。這些都與發憤抒情、憂患意識冥契暗合。進一步推斷，抒發每個重要轉折時期的憂患之思，展現自身與現實相刃相靡後的意志，何嘗不是對飄零自我的重新定位。從中國抒情傳統到凝視臺灣當代現實，楊牧的儒者精神與憂患意識無疑曾有轉折。然限於篇幅，本文無法更進一步闡發、論證楊牧思想與創作的轉向，但將持續思考相關內涵的辯證，藉此觀察詩人晚期創作與論述的呈現。

綜觀被稱為自傳散文的《奇萊前（後）書》，不難發現憂傷易感的情緒蘊藏其間，若將發憤與憂患作為閱讀楊牧創作的基礎，則現代漢詩和古典詩文、中國傳統文學批評等異曲同工，只是以相異形式描述生命的不同面向。知識、典故絕非炫耀才學博雅，而是有機連結古今歷史結構和上下文形式結構的媒介，能幫助讀者更細緻深入楊牧詩作顯隱不一的旨趣。簡言之，詩中書寫的意象不啻於詩人凝視時空後的產物，而讀者則透過這些線索將流動的時空暫時定格，立足於個我際遇進行反身性詮釋。屈原、謝朓、朱舜水、陳世驤、徐復觀，這些出入楊牧生命間隙的名字，都是他忻慕效仿過的典型。不過從詩文內容可知，楊牧清楚每個人面對的生命困境不同，即使能交感共鳴，也無法彼此取代，抒情依舊必須回歸自己與現實的互動。也就是說，儒家的憂患意識固然是觀察楊牧抒情向度的重要指標，但考察時間轉折與具體生命經驗，顯然可以確定楊牧並非浪漫主義就能框定的創作者。他的詩，既是為自身飄零發聲，也是為相異時空氛圍下無數的飄零者代言、抒情。

臺大學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

宋‧朱熹著，王浩整理，《四書集注》，南京：鳳凰出版社，2008。

二、近人論著

沈清松，〈五十年來中國哲學的花果飄零與海外華人生命意義構想〉，《漢學研究》第 31 卷第 2 期，2013 年 6 月，頁 7-34。

奚密著，葉佳怡譯，〈楊牧斥堠：戍守藝術的前線，尋找普世的抽象性—2002 年奚密訪談楊牧〉，《新地文學》第 10 期，2009 年 12 月，頁 277-281。

徐復觀，《周秦漢政治社會結構之研究》，臺北：臺灣學生書局，1974。

———，《中國人性論史：先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1977。

———，《兩漢思想史》，臺北：臺灣學生書局，1978。

———，《儒家政治思想與民主自由人權（再版）》，臺北：八十年代出版社，1979。

———，《學術與政治之間》，臺北：臺灣學生書局，1980。

———，《徐復觀雜文續集》，臺北：時報文化出版公司，1981。

———，《中國文學精神》，上海：上海世紀出版集團，2006。

曹永祥等編，《徐復觀教授紀念文集》，臺北：時報文化出版公司，1993。

許又方，〈楊牧《陸機文賦校釋》述評〉，《東華人文學報》第 12 期，2008 年 1 月，頁 197-232。

陳世驤著，張万民譯，陳國球校訂，〈文學作為抵抗黑暗之光〉，《政大中文學報》第 35 期，2021 年 6 月，頁 5-44。

陳國球，〈「抒情傳統論」以前—陳世驤早期文學論初探〉，《淡江中文學報》第 18 期，2008 年 6 月，頁 225-252。

陳芳明主編，《練習曲的演奏與變奏：詩人楊牧》，臺北：聯經出版事業公司，2012。

曾珍珍，《同樣的心——楊牧生態詩學、翻譯研究與訪談錄》，桃園：逗點文創結社，2022。

曾守正，〈融合與重鑄：高友工與當代新儒家〉，《淡江中文學報》第 26 期，2012 年 6 月，頁 79-116。

臺大學術期刊資料庫

須文蔚主編，《告訴我，甚麼叫做記憶：想念楊牧》，臺北：時報文化出版公司，2020。

張暉編纂，《中國文學的抒情傳統：陳世驤古典文學論集》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2015。

郝譽翔，〈抒情傳統的審思與再造——論楊牧《奇萊後書》〉，《國立臺北教育大學語文集刊》第 19 期，2011 年 1 月，頁 209-236。

楊牧，〈柏克萊—懷念陳世驤先生〉，《純文學》第 10 卷第 2 期，1971 年 8 月，頁 69-78。

———，《陸機文賦校釋》，臺北：洪範書店，1985。

———，《一首詩的完成》，臺北：洪範書店，2001。

———，《失去的樂土》，臺北：洪範書店，2002。

———，《奇萊前書》，臺北：洪範書店，2003。

———，《隱喻與實現》，臺北：洪範書店，2010。

———，《柏克萊精神》，臺北：洪範書店，2014。

———，《楊牧詩集 III》，臺北：洪範書店，2014。

———，《楊牧詩集 II》，臺北：洪範書店，2015。

———，《楊牧詩集 I》，臺北：洪範書店，2015。

———，《奇萊後書》，臺北：洪範書店，2020。

———，《微塵》，臺北：洪範書店，2021。

黃俊傑，《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009。

鄭毓瑜，〈仰首看永恆——《奇萊前（後）書》中的追憶與抵抗〉，《政大中文學報》第 32 期，2019 年 12 月，頁 5-34。

顏崑陽，《反思批判與轉向：中國古典文學研究之路》，臺北：允晨文化實業公司，2016。

臺大學術期刊資料庫