

## 重省與跨越——論龔自珍思想中的「情」<sup>\*</sup>

陳木青<sup>\*\*</sup>

### 摘 要

在近代時期，龔自珍是一位不可忽略的重要人物。他在經學上承接常州公羊學派，以經世濟民為志向；就文學而言，其展現的濃厚情感與救國情懷，更被後來文人推崇，甚至造成一股集龔詩句之風潮；思想方面，其對「情」亦有所思索與闡發，而這在以經學為主的龔自珍研究中，較少被專門、集中的探討，故本文希望藉此而對相關研究有所開拓。

在龔自珍「情」之思想的相關研究中，多認為其承接晚明李贄的「童心說」，並具有反傳統、蔑視禮教、張揚個性情感之精神；然而，若從李、龔二人的論述來看，則可了解其受儒家道德良知的影響仍深，並作用於對「童心」的界定上。另外，若聚焦自珍對於「情」的論述，則可知其有著從「宥情」到「尊情」的思想歷程，並認為須以「無寄」、「無住」為尊，但其終極理想仍希望能調和情感，以達聖人守正之境。最後，本文亦藉「情」來觀照其對公、私意涵的思考，可知其批判「大公無私」之思維，認為「私」並非如此負面，甚至能藉「私」而達到更大範圍的公共利益。因此，此二者之界限便不再如此分明與絕對，而有著跨越的可能性。

**關鍵詞：**龔自珍、尊情、宥情、童心、公私

---

<sup>\*</sup> 拙文初稿題目為〈承繼與轉化——論龔自珍思想中的「性」、「命」與「情」〉，發表於國立中興大學中國文學系主辦之「2017 經學與文化全國學術研討會」（2017 年 12 月 8 日），承蒙劉錦賢老師、蕭振聲老師賜予寶貴的建言與鼓勵，後於學報審查期間，又獲得二位匿名審查委員的指正與意見，使本文能更臻完備，亦讓筆者收獲良多，特此致謝。

<sup>\*\*</sup> 嶺東科技大學通識教育中心兼任講師。

# Rethinking and Crossing—On the Issue of Sentiment in Gong Zizhen’s Thought

Chen, Mu-Ching\*

## Abstract

Gong Zizhen has been regarded by contemporary literature as an important thinker in *Qing* dynasty. In classical studies, Gong inherited *Gongyang* studies of *Changzhou* School in order to achieve his statecraft. In the area of literature, Gong appeared his strong sentiments on his works, and this is why Gong was highly esteemed by other literati, in the sense that a wave of collecting the sentences of Gong’s poems had been caused. From the aspect of thinking, Gong’s discussion on the issue of sentiment, though being important in a philosophical sense, had seldom been paid attention, which is taken as a background in this paper to do a further study on Gong’s thought.

In researches of Gong’s thought of sentiment, it has often been claimed that Li Zhi’s theory of kidult spirit was the origin of Gong’s thought, in the sense that both held an anti-tradition thesis and were full of feelings. But, it is also no doubt that Gong and Li were both deeply influenced by Confucian moral tradition, which was embodied in their definition of kidult spirit. Besides, based on Gong’s statements, it can be seen that there is a process from “forgiveness of sentiment” to “respect of sentiment”, towards the sage level in which sentiments and emotions would have been in a balanced state. This paper, based on the study of Gong’s conception of sentiment, also provides a thinking to the relations between impartiality and privacy, arguing that in Gong’s idea, privacy, apart from its negative aspect, can be considered a way to achieve public benefits. In this regard, instead of something contradictory as some common view, these two concepts may be available to cross each other.

---

\* Adjunct Lecturer, Center for General Education, Ling Tung University.

**Keywords:** Gong Zizhen, Respect of Sentiment, Forgiveness of Sentiment, Kidult Spirit, Impartiality and Privacy



## 重省與跨越——論龔自珍思想中的「情」

陳木青

### 一、前言

在清代中期之後，國勢已不復如康熙、乾隆之盛世，而開始走向衰頹。當時的學術風氣乃盛行考據之學，但亦有一些人已開始關注經世濟民之實學，如龔自珍（1792-1841）、魏源（1794-1857）等人；亦因為如此，使經學中的今文學派也開始受到注意與提倡，以期實現志士仁人們的治世想望。本文所探討的人物——龔自珍，出生於乾隆五十七年（1792年），卒於道光二十一年（1841年），為清代《說文》學碩儒段玉裁（1735-1815）之外孫。其成長於宦宦世家，自小便耳濡目染外祖父的經、字之學。<sup>1</sup>另外，其亦與著名考證學大家王念孫（1744-1832）、王引之（1766-1834）父子交遊，故對考據、小學皆有精通。<sup>2</sup>在經學方面，其受公羊學於劉逢祿（1776-1829），而劉氏乃常州公羊學派宗師莊存與（1719-1788）之外孫，故此亦影響自珍的治經態度，使其致力發揚今文經學，重視微言大義，對當時社會有所批判與省思。<sup>3</sup>佛學方面，其亦發表許多篇章，且不拘於禪、淨土、

<sup>1</sup> 例如在龔自珍《己亥雜詩》第58首與附註中，便提及：「張杜西京說外家，斯文吾述段金沙。導河積石歸東海，一字源流奠萬譁。」（年十有二，外王父金壇段先生授以許氏部目，是平生以經說字、以字說經之始。）由此可知，從自珍十二歲始，段玉裁便授以許慎《說文》之學。引文請參見清·龔自珍著，王佩誥校：《龔自珍全集》（上海：上海古籍出版社，1999年），頁514。

<sup>2</sup> 龔自珍曾作〈工部尚書高郵王文簡公墓表銘〉，其中便交代王安國、王念孫、王引之三代之家世，以及自珍與王引之的學術淵源，如：「公之學，及其著書大凡，嘗不以自珍為不可裁而請之矣，其行誼始末，自珍又窺其數大端矣。」引文請參見清·龔自珍：〈工部尚書高郵王文簡公墓表銘〉，收錄於《龔自珍全集》，頁147-149。

<sup>3</sup> 例如龔自珍《己亥雜詩》第59首：「端門受命有雲初，一脈微言我敬承。宿草敢禱劉禮部，東南絕學在毘陵。」（年二十有八，始從武進劉申受受《公羊春秋》，進歲成《春秋決事比》六卷。劉先生卒十年矣。）由詩及附註可知，自珍承襲莊存與之公羊學，並寫成《春秋決事比》六卷，可惜內容今已佚，只存有〈春秋決事比答問〉、〈春秋決事比自序〉及目錄等部分篇章。詩歌引文請參見清·龔自珍著，王佩誥校：《龔自珍全集》，頁514。

密、天臺等宗，而皆有深刻見解。<sup>4</sup>然而，正因自珍生活於清代由盛轉衰之期，故在文章、詩歌中，便提出許多改革、經世的理想與措施，這影響了後來如康有為（1858-1927）、梁啟超（1873-1929）等革新志士。例如梁氏便指出：「晚清思想之解放，自珍確與有功焉。光緒間所謂新學家者，大率人人皆經過崇拜龔氏之一時期。初讀《定庵文集》，若受電然，稍進乃厭其淺薄。」<sup>5</sup>由此可知，自珍確實影響後來許多的改革志士、講求新學者，對晚清思想解放有其貢獻。

就目前的龔自珍研究而言，主要仍多著重於其經學思想與文學研究<sup>6</sup>，並探討其學術態度、治學取徑、尊史思想與佛學思辨等議題。然而，除此之外，其對「情」的思考，亦是值得關注。關於「情」之思想，在明代之後便愈發受到重視，例如從明代李贄（1527-1602）「童心說」、馮夢龍（1574-1646）「情教說」到清代戴震（1724-1777）的「遂欲達情」之脈絡來看，可知已漸漸有別於程朱理學一脈所提倡的「存天理，滅人欲」之說，而有著將人之情欲從禁錮中解放之意。然而，此種解放，是否就等同縱情與濫情？此或可從鍾彩鈞之語觀察，其認為「所謂情欲解放，指的是不再將理性與生活割裂，對情欲的安排有更多關注與討論，但這並不是鼓勵縱欲。」<sup>7</sup>一般而言，情欲以往多與理性、天理相對，有著負面性之意涵；但此處鍾氏之論乃將情欲與人類生活連結，使其不再割裂，於是解放或許便有著

<sup>4</sup> 就篇章名稱而言，在本文所使用的《龔自珍全集》一書中，第六輯（共有十一輯）全為關於佛教之論，並輯成四十九篇。自珍學佛法門不一，而晚年精深於天台宗，並自號「天台喬人」。此語見〈二十三祖二十七祖同異〉一文，收於《龔自珍全集》，頁375-376。

<sup>5</sup> 清·梁啟超：《清代學術概論》（北京：東方出版社，1996年），頁67。

<sup>6</sup> 學術方面，例如有張壽安：《龔自珍學術思想研究》（臺北：文史哲出版社，1997年）、張麗珠：〈嘉道經世思潮中龔自珍「援經議政」的今文學走向〉，《國立彰化師範大學文學院學報》第13期（2016年3月），頁93-122、尤聖鑫：《龔自珍經世思想之變易史觀》（新北市：輔仁大學哲學研究所碩士論文，2011年）、林佳慧：《但開風氣不為師——龔自珍及其思想要義研究》（高雄：國立高雄師範大學經學研究所碩士論文，2010年）、鄭嘉文：《龔自珍經世思想研究》（彰化：國立彰化師範大學國文學系碩士論文，2006年）等相關研究；就文學而言，則有陳志峰：〈試論龔自珍「尊情說」之內涵及其詩歌之情感基調〉，《東吳中文學報》第30期（2015年11月），頁239-268、許永德：《龔定盦詞研究》（臺北：東吳大學中國文學系碩士論文，2014年）、呂霽霞：《龔自珍《己亥雜詩》探索》（臺中：國立中興大學中國文學系在職專班碩士論文，2003年）、劉韻蘋：《龔自珍詩文研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系在職進修學位班碩士論文，2003年）等。

<sup>7</sup> 鍾彩鈞：〈導言〉，收錄於鍾彩鈞主編：《明清文學與思想中之情、理、欲——學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年），頁6。

將情理調和而非放縱之意。<sup>8</sup>然而，若對應到自珍對「情」之思考，值得探究的是，在其論述中是否即如目前相關研究所言，有著發抒奔放情感的浪漫意涵？<sup>9</sup>還是有不一樣的觀察角度與可能？而此正是本文首先所欲聚焦、著眼之處。

另外，在「情」的討論中，也很常連結到對公、私意涵的思辨，而此於龔自珍的篇章中亦有呈現。龔氏家學深受儒家影響，推崇仲尼之學，故可知其具經世濟民之懷抱。然而，龔氏生長在理學、心學影響之後的清代，而此二學對公、私意涵的價值判定，亦有不同看法。因此，自珍既然對「情」之意義有所思索，便也連帶地對公、私之意涵與界限有所探討，而此亦是值得衍伸、探討之面向，以期觀察自珍如何以「情」思考公、私。

## 二、論述的重省——論龔自珍的情思歷程

在目前對龔自珍的「情」之相關研究中，大多認為其承自晚明李贄的〈童心說〉，跳脫出以往「存天理，滅人欲」的論述框架，並直接抒發內心的真情實感，一改蔑視人欲的學術思想風氣。此部分可先從陳志峰的論述來思考，正如下文所述：

National Chung Hsing University

李贄童心說之暢行，一掃明代模擬剽竊之風，蓋以文章詩歌情感，斷非步趨堆疊可得，龔自珍或有鑑於其所處之文壇及學風，有類於李贄之時，是以前在其基礎上進一步發揮，而將「尊情」與「童心」結合，所尊之情，乃

<sup>8</sup> 關於對「情欲解放」的看法，楊瑞松曾論及就五四後的觀點來說，晚明的解放乃為追求個體之自由；然而，若從清初顧炎武、王夫之等人對晚明的評論而言，則將當時視為人欲橫流、道德淪喪的時代；又或從物質文化的角度來看，則認為當時是重視物質、講究生活品味的時期。因此，對當時的評價與論述，便實與詮釋及切入角度有關。詳細內容請參見蔣宜芳紀錄：〈「世變中的文學世界」系列座談會之五：晚明與晚清文化景觀再探——歷史現實與文學想像〉，《中國文哲研究通訊》第9卷第4期（1999年12月），頁10。

<sup>9</sup> 例如左鵬軍便提及龔自珍的尊情思想為「遠接魏晉時代阮籍、嵇康等的嘯聚山林、蔑視禮教，更是晚明浪漫思潮李贄、湯顯祖、馮夢龍、公安三袁、徐渭以及清代袁枚、金聖嘆一派異端思想的繼承和發展」其認為這些人的思想展現出浪漫思潮從魏晉、晚明至清代以來一脈相承的樣貌。引文請參見左鵬軍：〈龔自珍「尊情」三層面說〉，《華南師範大學學報》（社會科學版）第3期（1995年），頁88。

原本最初抒發情感之天性，不由外在而增減。<sup>10</sup>

龔自珍曾於文章中表達其「宥情」、「尊情」思想，認為因其蓬勃情感不能禁錮，於是便須有所抒發。上述引文將自珍說法與李贄「童心說」結合，認為龔自珍所處的時代與晚明的李贄類似，且對「情」都有近似的觀念。然而，可以思考的是，在〈童心說〉中，是否有指涉情感的範疇為何？或是否即最初抒發出來的情感？此可先從李贄的原文來探討：

夫童心者，真心也。若以童心為不可，是以真心為不可也。夫童心者，絕假純真、最初一念之本心也。若失卻童心，便失卻真心；失卻真心，便失卻真人。人而非真，全不復有初矣。<sup>11</sup>

從原文來看，似乎並無提到對「情」的看法。當中提到童心等於真心，沒有參雜任何假造、假想的成分，即為最初一念之本心、初衷。假如沒有此種「絕假純真」的真心，便無法成為一個完全的真人。因此，就此文來說，其重點乃為強調「真」的重要性，而「童心」之「真」是否可對應、等同於後來相關學者在龔自珍研究中所論述的「情」？此可從其〈童心箴〉來加以觀察：

嗚呼！思童之年，晝視此日而長。一物摩挲，有濕在眶。子在川上，歎彼逝水。軻亦有言，大人赤子。雖無罪于聖哲，而懼傷其神髓。姬公有祝，秦爾幼志。吾從姬公，神明澹止。<sup>12</sup>

此箴提到因其思及童年時光，而感到熱淚盈眶，並引用孔子見流水逝去而感嘆之典故，點明其對過往的眷念。另外，亦引用《孟子·離婁下》「大人者，不失其赤子之心者也。」<sup>13</sup>此典故，認為大人需要保持赤子般之真心，才能真誠、率直而不造作。然而，自珍因害怕傷害到此種真心，於是便常提醒自己勿傷害此種如赤

<sup>10</sup> 陳志峰：〈試論龔自珍「尊情說」之內涵及其詩歌之情感基調〉，頁 256。

<sup>11</sup> 明·李溫陵著，張業整理：《李贄文集》（北京：北京燕山出版社，1998 年），頁 126。

<sup>12</sup> 清·龔自珍：〈童心箴〉，收錄於《龔自珍全集》，頁 418。

<sup>13</sup> 宋·孫奭疏：《孟子注疏》卷八（《四部備要》本，臺北：中華書局，1966 年，據阮刻本校刊），頁 5。

子般的真性。值得注意的是，這裡其所引用的孟子典故，在趙岐（108-201）的注中，乃將大人、赤子解釋為「孟子言世之所謂為之大人者，是其能不失去其嬰兒之時心也，故謂之大人，如《老子》所謂『常德不離，復歸於嬰兒』之意同。」<sup>14</sup>由趙注可了解，其將赤子類比為老子的純潔無瑕、不受外在干擾的「嬰兒」形象。然而，自珍將赤子之心與童心對應，是否也是將之類比於老子的嬰兒含意，此或可從蕭義玲對李贄「童心說」的觀察來了解：

李贄之所以稱真心為童心，只是援用「比喻」的方式命名，並非對心體做本質的描述，而他之所以要名之為「童心」，乃是「童子」代表「人之初」。故所謂的童心就是「心之初」，也就是「絕假存真，最初一念之本心也」的「初心」，同時這個初心也是自然無偽的「真心」。與老莊所論不同之處在於李贄的童心是禮義的根源，並非無心、無欲、無知等解剝一切存在的自然條件的心體。<sup>15</sup>

道家的「嬰兒」意涵，具有無知、無欲的素樸之意，並認為這是虛靜清明的道之境界。<sup>16</sup>然而，蕭氏認為童心為最初一念、絕假純真的本心，雖然與道家思想一樣強調絕無虛偽造作，但畢竟李氏以「實儒」<sup>17</sup>自居，於是「赤子」便可能較不是偏向道家色彩，而是承自儒家陽明心學的一脈而來。<sup>18</sup>另外，自珍於此箴

<sup>14</sup> 引文請見宋·孫奭疏：《孟子注疏》卷八，頁5。

<sup>15</sup> 蕭義玲：〈李贄「童心說」的再詮釋及其在美學史上的意義〉，《東華人文學報》第2期（2000年7月），頁181。

<sup>16</sup> 劉見成提及「嬰兒」、「無極」、「樸」皆為老子用來形容返本復初、與道渾一的虛靜境界，必須以致虛守靜的工夫才能達至，為老子的「虛心之教」。詳細內容請參見氏著：〈老子《道德經》中的道論與修道思想〉，《高雄師大學報：人文與藝術類》第22期（2007年6月），頁85。

<sup>17</sup> 李贄在《初潭集》的序言中，曾自謂其「雖落髮為僧，而實儒也。是以首纂儒書焉，首纂儒書而復以德冠其首。」由引文可知其心中仍以儒者作為自身之定位，並在其編撰的著作中以儒書為首。引文請參見明·李贄：〈初潭集序〉，收錄於《初潭集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1982年），頁1。另外，袁光儀亦對其儒者身份有所論述，提到「李贄師承泰州王東崖，對王龍溪及羅近溪等王門學者皆推崇備至，故其學術淵源於陽明心學，實亦無庸置疑」，並認為需要對李氏以往被冠上的「非儒反孔」、「反傳統」之立場加以重新解讀與修正。詳細內容請參見袁光儀：〈「為下下人說法」的儒學——李贄對陽明心學之繼承、擴展及其疑難〉，《臺北大學中文學報》第3期（2007年9月），頁131。

<sup>18</sup> 在李贄所推崇的羅近溪思想中，「赤子良心」為其主要概念，而李氏的「童心」，或

中也提到要效法儒家所尊崇的周公，期待其神志能夠清明、澹止。因此，就自珍所提及之孟子、周公等儒家人物來看，可見其受儒家影響仍深，因此「童心」便也便具有儒家色彩，以不愧、無罪於前人聖哲為是。

就上述部分而言，可了解李贄的「童心」雖然以「真」為要，但仍受到儒家的道德良知、孝弟觀念影響，而非無所拘束。於是，便不能輕易地將李、龔二人的思想連結到浪漫思潮與反傳統、反禮教，以及認為此思想贊同蓬勃之情應要盡情抒發、張揚，而是需要有著更多細緻的關照與討論；而若想要將「童心」與「情」有所對應或比較，則要針對龔自珍的相關論述來探究，如此才能更加了解龔氏對「情」的思考為何。

例如，在〈宥情〉此篇文章中，自珍便以甲、乙、丙、丁、戊五人的對話作為起始，由此可見其在這些對話中的思索與論辯，正如下列引文：

甲曰，有士於此，其於哀樂也，沈沈然，言之而不厭，是何若？乙曰：是媠媠之民也。許慎曰：「情，人之陰氣有欲者也。」聖人不然，清明而彊毅，無畔援，無歆羨，以其旦陽之氣，上達於天。陰氣有欲，豈美談耶？丙請辨之，西方之志曰：欲有三種，情欲為上。西方聖人，不以情為鄙夷，子言非是。丁曰：乙以情隸欲，無以處夫哀樂之正而非欲者，且人之所以異於鐵牛、土狗、木寓龍者安在？乙非是。丙以欲隸情，將使萬物有欲，畢詭於情，而情且為穢墟，為罪藪，丙又非是。是以不如析言之也，西方之志，蓋善乎其析言之矣。戊請辨之曰：西方之志又有之，純想即飛，純情即墜，若是乎其概而訶之也，不得言情，或貶或無貶，汝言皆非是。<sup>19</sup>

上述五人的對話可謂展示自珍對於「情」、「欲」的思考與論證。甲提及有士沉浸於哀樂之情，且無法自拔，而乙則認為該士為「媠媠之民」，視其為輕侮之人，而

許便可能由此繼承而來。羅氏此概念，可從楊祖漢的論述了解，即「依近溪，以赤子之心之知孝知弟證本心良知，亦以此體會天道生生，亦可謂是登峰造極，至平易切近處，便是至高明偉大處」此論說明赤子之心含有「孝」、「弟」等道德根本，並可從平易之處以體證本心良知及天道之生生不息，具有濃厚的儒家色彩。引文請參見楊祖漢：〈羅近溪思想的當代詮釋〉，《鵝湖學誌》第37期（2006年12月），頁170。

<sup>19</sup> 清·龔自珍：〈宥情〉，收錄於《龔自珍全集》，頁89。

非得情之正之聖人。乙又以許慎（58-147）對情的界義作為解釋，將情視為與欲同為具有陰氣者，與聖人有所區別。其對聖人之觀點，乃認為其不具有情欲之陰氣，而只有旦陽之氣，如此才能清明、上達於天。由此可知，乙對於人之情持否定態度，而這或許亦與傳統上對聖人有情、無情之探討有關。接著丙便提及其認為情欲為上，且以西方（亦有一說此處指天竺）作為參照，認為該地以情欲為上而不鄙夷，展現出與乙相反之論點。最後丁則提及乙之說法為「以情隸欲」，認為把情隸屬於欲之下；而丙之說法則為「以欲隸情」，將欲包含在情裡面。此處值得注意的是，丁將情、欲的意涵區隔開來，並把情視為「哀樂之正而非欲」者，而這正是人異於其他動物之所在；然而，若將情、欲觀念混同起來，便可能會讓情淪為罪藪、穢墟，而失其原貌。最後，戊以佛典《楞嚴經》中的「純想即飛，純情即墜」之語，作為其反詰丙的西方以情欲為上之說，並論及若純以情為思想立場，則可能會墜入三惡道，且西方亦有說法認為情會讓人沉淪、墮入惡道，是故應該極力剷除。

就上述五人之說來看，最後似乎仍未得到一個確切答案，但透過這些論辯，則可了解龔自珍所受的思想有多種面向，例如對聖人情感的看法，或是佛經中對情的觀點，亦或是從文字釋義來切入，可見龔氏治學有著多層面的思考與詮釋。在論辯之後，龔氏以其自身經驗作為對象，提及其在閒居時常有「陰氣沈沈而來襲心」之情況，並思及：

予童時逃塾就母時，一燈熒然，一硯、一几時，依一嫗抱一貓時，一切境未起時，一切哀樂未中時，一切語言未造時，當彼之時，亦嘗陰氣沈沈而來襲心，如今閒居時。如是鞫已，則不知此方聖人所訶歟？西方聖人所訶歟？甲、乙、丙、丁、戊五氏者，孰黨我歟？孰詬我歟？姑自宥也，以待夫覆鞫之者。作〈宥情〉。<sup>20</sup>

就上述自珍思及其童年時光而言，可知他認為當時哀樂尚未中節，且還不識語言，處在天真爛漫之時光中。然而，當時的他卻也感受到「陰氣沈沈而來襲心」的情況，與現在處境相同。關於此部分，或可與陳志峰之言對照：

<sup>20</sup> 清·龔自珍：〈宥情〉，收錄於《龔自珍全集》，頁 89-90。

上論〈宥情〉，則知龔自珍之所以寬宥其情，乃在於蓬勃發動之情感受到壓抑提出否定，是以所謂「陰氣沉沉」之「病」，實乃指傳統思想對於「人之含氣有欲者」之「情」而言，傳統學界以禮義節情，而龔自珍乃回歸情之本真狀態，以為情既是天生而有，抒發之、張揚之，亦無不可，何須屈就於外在之侷限。<sup>21</sup>

依上所言，陳氏主張會「宥」情之因，乃是自珍認為其蓬勃之情受到傳統禮義之束縛、壓抑，才使他得到「陰氣沉沉」之「病」。於是，此處便可視為自珍對於傳統禮法的反動，認為無須抑制個人情感。然而，值得思考的是，當自珍童年之時，哀樂未中、語言未造、一切境未起，為何還會有「陰氣沉沉」之「病」產生呢？此處自珍似乎也沒有給我們一個確切答案，於是他提出甲至戊五人誰是偏袒、贊成，而誰又是反對、詬病他的情感思想之叩問。論辯到最後，因為仍無法有確切答案，才姑且寬宥其情，等待後來者的回答。因此，對情的思考，此處便不能如此確定，認為自珍提出宥情是因為對壓抑情感的反動，而是需更進一步的論證，才可發掘自珍情思的更多面貌。

在〈宥情〉之後，自珍又提出「尊情」之說，但並非是針對此議題所做的文章，而是於〈長短言自序〉中論及，正如下列引文：

情之為物也，亦嘗有意乎鋤之矣；鋤之不能，而反宥之；宥之不已，而反尊之。龔子之為〈長短言〉何為者耶？其殆尊情者耶？情孰為尊？無住為尊，無寄為尊，無境而有境為尊，無指而有指為尊，無哀樂而有哀樂為尊。<sup>22</sup>

自珍將情視為不應留住之物，且曾想過要將它去除，但正因無法除去，於是便對之寬宥，並寫就〈宥情〉此篇文章。由上述可知，自珍在此文中對「情」仍尚未有頭緒，才姑且先「宥」之。然而，因情無法除去，故最後也只能「尊」之。從這段發展歷程來看，可知自珍對情似有莫可奈何之感，也見識到情對其身的影響之深。另外，文中亦說明尊情之意涵，即須以「無住」、「無寄」、「無境」、「無指」、

<sup>21</sup> 陳志峰：〈試論龔自珍「尊情說」之內涵及其詩歌之情感基調〉，頁 253。

<sup>22</sup> 清·龔自珍：〈長短言自序〉，收錄於《龔自珍全集》，頁 232。

「無哀樂」為尊，此應與佛家思想有關。於是，就此而言，其便認為對於情、哀樂、境界等可入於其中，但不能執著。後來其又論及情感要藉由聲音才能曉暢，而他對聲音亦有其觀點，如下所述：

凡聲音之性，引而上者為道，引而下者非道，引而之於旦陽者為道，引而之於暮夜者非道；道則有出離之樂，非道則有沉淪陷溺之患。雖曰無住，予之住也大矣；雖曰無寄，予之寄也將不出矣。<sup>23</sup>

由上述可了解聲音有其「性」，且會造成道與非道的結果，而這牽涉到引而上或引而下之區別。當音聲引領向上，便能得佛教意義上的「出離之樂」；而當引領向下時，則有沉淪陷溺之可能。於是，聲音便具有其重要功能，而這或許也能跟佛教的音聲觀念對應，即「佛教將音聲加以淨穢區分，與其宗教教義的斷惡修善精神符合，因此好聲、善聲便變成佛教建立音樂思想的組成之一。」<sup>24</sup>由此可知，佛家將音聲分為淨／穢二者，而自珍也提到他仍無法達到「無住」、「無寄」等理想之境，於是才會創作「長短言」（即詞）此文體。另外，在〈袁通長短言序〉當中，自珍亦提及創作長短言與情感之關係：

錢塘袁通〈長短言〉六卷。今夫閨房之思，裙裾之言，以陰氣為倪，以怨為軌，以恨為旆，以無如何為歸墟，吾方知之矣。若其聲音之道，體裁之本，短言之欲其烈，長言之欲其淫裔，莊言之欲其思，譎言之欲其不信，謬言之欲其來無所從，去又無所至也。怪哉！使我曼聲吟歎，壽命訖而不知厭。<sup>25</sup>

袁通（1775-1829）為袁枚（1716-1797）嗣子，自珍為其〈長短言〉作序，提到詞類此種文體很適合用來表達濃烈之情感，於是認為其作品中乃充滿著閨房之思、裙裾之言，並以怨、恨等情緒為軌範。在音聲、體裁上，亦有針對長、短、

<sup>23</sup> 清·龔自珍：〈長短言自序〉，收錄於《龔自珍全集》，頁 232。

<sup>24</sup> 釋妙樂：〈佛光山「佛教音樂」實踐歷程之研究（上）〉，《普門學報》第 35 期（2006 年 9 月），頁 4。

<sup>25</sup> 清·龔自珍：〈袁通長短言序〉，收錄於《龔自珍全集》，頁 201。

莊、譎、謬等言發出議論，而這些都讓他著迷、無法自拔，直到生命盡頭。此種蓬勃的情感，正是相關研究者推論自珍提倡盡力發抒、張揚情感之證，但就此處而言，卻是使其感到怪異，隱含著莫可奈何之意，且亦不能與「無住」、「無寄」等理想之境呼應。

龔氏除了受到佛家思想影響之外，與中國傳統儒家之禮樂制度亦有深遠關係，此可從下列論述觀察：

樂籍既棋布於京師，其中必有資質端麗，桀黠辨慧者出焉。目挑心招，掉闔以為術焉，則可以箝塞天下之游士。烏在其可以箝塞也？曰：使之耗其資財，則謀一身且不暇，無謀人國之心矣；使之耗其日力，則無暇日以談二帝三王之書，又不讀史而不知古今矣；使之纏綿歌泣於牀第之間，耗其壯年之雄材偉略，則思亂之志息，而議論圖度，上指天下畫地之態益息矣；使之春晨秋夜為匱體詞賦、游戲不急之言，以耗其才華，則論議軍國臧否政事之文章可以毋作矣。<sup>26</sup>

在《禮記·樂記》中，對於「樂」記有其功用，即「故樂者，審一以定和，比物以飾節，節奏合以成文，所以合和父子君臣，附親萬民也。是先王立樂之方也。」<sup>27</sup>因此音樂具有調和作用，讓節奏能不急不緩、得其中和，而此乃先王立樂之方法，期望能與人倫、萬民及政治相通。<sup>28</sup>若將此回應到自珍之論，其認為樂籍制度的建立<sup>29</sup>，對於仁人志士、游士會有所箝制，例如會耗其資財、日力，使之意亂情迷，並無法專心於國策、社會民生，進而纏綿於牀第與艷體詞賦之間，讓國

<sup>26</sup> 清·龔自珍：〈京師樂籍說〉，收錄於《龔自珍全集》，頁118。

<sup>27</sup> 清·孫希旦：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1976年），頁946。

<sup>28</sup> 例如馮兵便指出：「樂出於人情，重在對人心志情緒的調和安撫，陶冶人的性情，進而移風易俗，使得整個社會國家由上到下、由內到外皆能和諧安樂，乃『中和之紀』也。」由此論可知，樂對於人心、風俗、政治統治能達到中和、安定作用，而這也是儒家思想重視禮樂制度之因。詳細內容請參見馮兵：〈「中」、「和」與「中和」——論禮樂的核心精神〉，《鵝湖月刊》第36卷第10期（2011年4月），頁58-64。

<sup>29</sup> 關於明清樂籍、樂戶的研究，邱仲麟有其觀察，認為在朝廷各項典禮當中，樂工是不可或缺的角色，但其身份卻甚為卑微。正因為身分的卑賤，於是樂籍、樂戶便似乎帶有「原罪」（original sin）一般，甚至被蔑稱為「王八」、「烏龜」，有著「汙名化」（stigmatization）的過程與現象。相關內容請參見邱仲麟：〈明清的樂戶：基於一種特殊官方體制的考察〉，《明代研究》第24期（2015年6月），頁106-111。

家無法得到真切建言。於是，就其言可知，他仍希望有志士仁人能出來為國家貢獻心力，與儒家經世濟民的理想對應。是故，龔氏所尊之「情」，除了有佛家色彩之外，中國傳統的儒家思想，亦應有其影響。

然而，除了佛、儒的影響之外，道家與魏晉玄學的色彩在其對聖人之情的論述中，或也能有所觀察，如其在〈五經大義終始論〉中所言：

聖人治人情，必反攻其情，以己治之。聖者有情歟？曰微矣！至清以有神，至和以有精，至靜以有形，至澹以應羣靈，至沖虛以應兆人，故遂終言之曰：「心無為也，以守至正。」無為本太一而已矣。<sup>30</sup>

在聖人有情／無情的論辯中，最為著名便是何晏（主張聖人無情）與王弼（主張聖人有情）的相異立場，而這也是後世對何晏、王弼二者高度的評價判準。就龔氏之論而言，他似乎不認為聖人全然無情，但能以至清、至和、至靜、至澹、至沖虛等心境與工夫來應對，於是能不被情感所影響。然而，何晏之聖人無情與王弼之聖人有情二說，是否真的如此對立？吳冠宏曾對此提出叩問，其將何晏的〈道論〉、〈無名論〉、〈無為論〉等論舉為何氏貴無論的重要論目，並進而討論其「聖人無情」之說，正如下列所述：

故其所謂「無情」正如「無名」、「無形」、「無譽」、「無爵」般，皆是凸顯聖人的超越性格，是以其「無情」之「無」，並非如漢儒進路般涉及本質性的否定，亦不似先秦道家特重工夫的作用層面而言之，乃是在其玄學格局下必然形成的觀點，是一種對聖人超越凡情之道境的表詮。<sup>31</sup>

若將上述與龔自珍〈宥情〉裡乙之論述以及〈五經大義終始論〉對照，便可理解自珍的聖人之情較接近吳氏之論，即並非從本質上完全加以否定，認為是絕對的無。自珍認知的聖人形象、特質或可與「應物而無累於物」的聖人形象呼應，即為至清有神、至和有精、至靜有形、至澹以應羣靈與至沖虛以應兆人之人，其亦

<sup>30</sup> 清·龔自珍：〈五經大義終始論〉，收錄於《龔自珍全集》，頁45。

<sup>31</sup> 吳冠宏：〈王弼思想之歷程性的探尋：從聖人無情到聖人有情之轉變的考察〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第5卷第1期（2008年6月），頁161。

引用《禮記·禮運》之語：「王中心無為也，以守至正」<sup>32</sup>，以此作為聖人行為的準則，如此才能清明彊毅、上達於天，以守至正之道。

整體而言，此部分首先探討了李贄與龔自珍對「童心」之論述，可了解有別於目前一些相關研究所賦予的浪漫意涵，而是與儒家的道德良知、孝弟觀念有所對應。另外，從自珍「宥情」到「尊情」的思想歷程，可了解其對情感的認知，並非是以盡情宣洩喜、怒、哀、樂等情緒為上，而是認為須以「無寄」、「無住」為依歸。最後，其對聖人之情的建構、論述，亦混合儒家、佛家、道家、玄學等諸多流別，但最終仍希望情感能夠調節、中和，如此才符合聖人理想，以達守正之境。

### 三、界限的跨越——對公、私意涵的思索

就公、私的關係而言，大多被視為具有相反、相對意涵的二元性質，即公多被描述為無私，具有公正、平等之意，且亦多與國家、政府等公共性部會連結，例如公務員、公家機關等；而私的部分，則多與個人、自我有關，且常有負面、貶抑之意，例如私心、自私、偏私等語彙。關於公、私的概念，在先秦典籍中即已有對此之討論，例如《禮記·禮運》的「大道之行也，天下為公」<sup>33</sup>、《莊子·天下》的「公而不當，易而无私」<sup>34</sup>、《韓非子·五蠹》的「自環者謂之私，背私者謂之公」<sup>35</sup>等，可知公、私概念的論辯淵源已久。關於此二概念之間的複雜關係，可從下列論述了解：

從公私相對待的意義上說，公與私之間，確實存在著發生矛盾的可能性，如公共利益（公）和個人利益（私）有時不能兼得，在這種情形下，無論是選擇公，還是選擇私，都不能說是圓滿的。但一般認為，選擇公是明智的，因為個體的利益，與公共的利益相比，在量上要小的多，以犧牲個人

<sup>32</sup> 清·孫希旦：《禮記集解》，頁 559。

<sup>33</sup> 清·孫希旦：《禮記集解》，頁 530。

<sup>34</sup> 清·王先謙：《莊子集解》（臺北：木鐸出版社，1988 年），頁 292。

<sup>35</sup> 清·王先慎撰，鍾哲點校：《韓非子集解》（北京：中華書局，1998 年），頁 450。

的利益換來整體的利益，體現了一種道德精神。<sup>36</sup>

從上述來看，公與私存在著道德、價值上的判斷，有著對立、相反意涵。一般來說，因為公涉及到大多數人，而私只是屬於少數或個人，於是便會認為前者重要性甚於後者。例如上述提及的《韓非子》，便認為「自環者」乃是私的表現，而須顧及到大眾、國家利益，如此才是道德精神的發揮與展現。此種二元觀念，直到現代仍是不衰的論辯、思考議題，且處於清代的龔自珍，對於公、私亦有其思索，故此部分便欲探討他如何看待公、私之間的意涵與界限。

在明清之際，對於公、私的概念便有相當豐富的討論，例如李贄、顧炎武（1613-1682）、黃宗羲（1610-1695）、戴震、凌廷堪（1757-1809）等，且對宋明理學與專制統治有所反思，進而思考公與私之間的關係。黃克武對從晚明到晚清的公、私思想發展，有較為深入的考察，如下列所述：

無論是明末清初還是清末民初的思想家在肯定「私」與「利」的同時並沒有放棄「公」的道德理想，仍然擁抱中國傳統中「天下為公」、「大公無私」的目標，也反對徇私或「假公濟私」等自私的行為。換言之，他們是在不抹煞個人合理的欲望，也尊重群體規範的前提下，來重新思考群己關係。<sup>37</sup>

由上述可了解，在明清時代的思想家們，努力在公與私中找到平衡，既不違背中國傳統對於具有道德理想之「大公」的強調，也希望能讓私人欲望合理地有所發揮，但這些也都須以群體利益為基礎、前提才能成立。因此整體而言，群的重要性仍大於個人，前者被歸入公領域的範疇，後者則納入私的視域當中。一般而言，若談論到「情」，多會與私連結，例如「兒女私情」便是一例。然而，私情是否只能與個人聯繫起來，而沒有變動、跨越的可能？此部分可從胡曉真的論述來思考，即「『情』何嘗只限於內室之私？然而談到情，我們又總是習慣性地把它跟隱私的

<sup>36</sup> 王中江：〈中國哲學中的「公私之辨」〉，《哲學與文化》第27卷第5期（2000年5月），頁476。

<sup>37</sup> 黃克武：〈從追求正道到認同國族——明末至清末中國公私觀念的重整〉，收錄於黃克武、張哲嘉主編：《公與私：近代中國個體與群體之重建》（臺北：中央研究院近代史研究所，2000年），頁63。

領域聯想在一起，彷彿如此一來，就能把情的力量規範在我們可以控制的範圍之內。」<sup>38</sup>此論給予我們一個叩問，即私情是否只能限於「內室」，即私人的領域？還是其實很多我們一般視之為公的場域、行為，其實也是含藏著私的意涵？這之間是否有一個明確的界限？此由龔自珍對於私的探討，或許便能有所觀察。

就自珍的公、私思想而言，最直接可見的篇章便是〈論私〉，此文首先便從一則故事與自然天地是否有私談起，正如下列引文：

朝大夫有受朋友之請謁，翌晨，訐其友於朝，獲直聲者，矜其同官曰：某甲可謂大公無私也已。龔子聞之，退而與龔子之徒縱論私義。問曰：敢問私者何所始也？告之曰：天有閏月，以處贏縮之度，氣盈朔虛，夏有涼風，冬有燠日，天有私也；地有畸零華離，為附庸閒田，地有私也；日月不照人牀闥之內，日月有私也。<sup>39</sup>

因為朝大夫攻訐其求謁之友的緣故，而被形容為「大公無私」，此使龔自珍開始思索是否這樣就是真的「無私」？在上述中，他認為天、地、日月均有其私，否則天象便不會有閏月、盈虛、夏涼、冬燠等現象，也不會有零散的閒田土地，以及無法被日月照耀到的處所。事實上，這些關於天、地、日月的論述，乃是根據《禮記·孔子閒居》之「天無私覆，地無私載，日月無私照」<sup>40</sup>而來。此篇認為四時變化有其意義，且是無私的現象，聖王應該仿效才能成就此無私之德，以此表達對聖王的無私期待，正如陳章錫所言：「古之聖王明君即因秉持『三無私』之精神，取法於天、地、日月無私之政教，滿足人民需求而同其憂樂，世代積累其德澤，故能承受天命，保民而王。」<sup>41</sup>由此可知，自然現象與政治、帝王的統治有其連結；然而龔自珍則從不同的角度來思考，認為這些自然現象並非皆大公無私，不能稱為「公」，而「私」則從天地、日月一生成，便已有之。由此論可知其對傳統

<sup>38</sup> 胡曉真：〈情天欲海：私情的核心價值與外現形式〉，收錄於熊秉真主編，王瓊玲、胡曉真合編：《欲掩彌彰：中國歷史文化中的「私」與「情」》（臺北：漢學研究中心，2003年），頁7。

<sup>39</sup> 清·龔自珍：〈論私〉，收錄於《龔自珍全集》，頁91-92。

<sup>40</sup> 清·孫希旦：《禮記集解》，頁1169。

<sup>41</sup> 陳章錫：〈《禮記》政治思想之形上原理及其開展〉，《經學研究集刊》第13期（2012年10月），頁115。

的公、私思想有所轉變，並且進而展開對政治、思想層面上的公、私之辨。

接著，自珍便將公、私的意涵、思考放置到君臣、夫婦、家國等倫理層面，正如下列所引：

聖帝哲后，明詔大號，劬勞於在原，咨嗟於在廟，史臣書之。就其所為之實，亦不過曰：庇我子孫，保我國家而已，何以不愛他人之國家，而愛其國家？何以不庇他人之子孫，而庇其子孫？且夫忠臣憂悲，孝子涕淚，寡妻守雌，扞門戶，保家世，聖哲之所哀，古今之所懿，史冊之所紀，詩歌之所作。<sup>42</sup>

就「公」之意涵言之，多有著一視同仁、公平對待之意。對於聖王明君，百姓的期冀更是如此。就君王的聖明作為而言，文中以「劬勞」、「咨嗟」於廟堂之上等作為為例，認為多數人與史臣都會將此視為為了公共大眾的表現，但自珍則認為這樣只是庇護自己的子孫、保全自己的國家而已，存在著私之意涵。因此，龔氏此處論述的公 / 私界義或許便可多加思索，即若要稱為公，為何不也兼愛其他國家，反而只愛自己國家？為何也不庇蔭他人子孫，而只蔭己之子孫？且忠臣憂悲其國、孝子慈其親、寡妻貞婦守其夫，這些行為都只著重與己之關係，對於他者則有關愛上的差別，但這卻多被後人讚賞，也被史冊紀錄以及作家所謳歌。就此處意義而言，可了解自珍化公為私，將原本被視為無私的行為，轉換成仍可受人敬重、讚賞的私意，呈現出公、私界限的模糊性，也讓私的負面意涵有所改變，即認為上述行為均為人之常情，但也不將之視為「公」，於是對原來公、私的觀念、界義便有所調整。

除了賢明的聖帝哲后對其國家、百姓的庇護或可視為私的思考外，接著自珍便以君王在傳位上的禪讓行為，來思考公、私意涵：

且夫子噲，天下之至公也，以八百年之燕，欲予子之。漢哀帝，天下之至公也，高皇帝之艱難，二百祀之增功累胙，帝不愛之，欲以予董賢。由斯

<sup>42</sup> 清·龔自珍：〈論私〉，收錄於《龔自珍全集》，頁 92。

以譚，此二主者，其視文、武、成、康、周公，豈不聖哉？<sup>43</sup>

此處自珍將燕王噲、漢哀帝與文、武、成、康、周公等聖明君主賢相加以比較，思考子噲將燕國君位傳給子之、漢哀帝欲將帝位傳給男寵董賢，是否與前述君主的禪讓行為、心態一般？答案當然是否定的，因所傳之人的身分、個性不一樣。然而，此處便可討論「禪讓」與「家天下」兩種制度中，是否存在公、私的必然關係？就「禪讓」而言，其不以一家一姓為傳承對象，給予賢才公平競爭的機會，於是便多被視為上位者的大公表現；但另一方面，上位者可能會有自己的私心，且欲藉此將君位傳給私愛之人，正如子噲與漢哀帝。<sup>44</sup>又如「家天下」，因為天下、王土均為一家一姓所有，故必然會被視為私人財產；但古代天下、國家與君主大多會被等同起來，於是似乎又是代表著公眾立場。由此可知，上位者之於家國便會有不同角度的詮釋方式，正如下列所述：

「公」的一項主要含義是「君」，亦即從天下國家到地方郡縣的各級政府的最高行政長官。「私」的一項重要含義是指個體的存在。因此，君主作為個體的存在，其性質是私；同時，他作為最高的行政長官，代表著天下國家，又表現為公的一面。在中國古代社會，無論是周代的封建制還是秦漢以後的君主制，實際上都是君國（或天下）一體。《詩經·小雅·北山》所謂「溥天之下，莫非王土」，是這一觀念的典型表述。<sup>45</sup>

從《詩經》的話來看，便能了解古代君王與國家、天下被視為一體，都被視為「公」的代表；但當君主成為一人之身時，便又是私己的存在，特別他若以私心而眷顧、寵愛某人時，便會被視為自私的表現。自珍對於家天下的態度，並非全然排斥，

<sup>43</sup> 清·龔自珍：〈論私〉，收錄於《龔自珍全集》，頁92。

<sup>44</sup> 關於子噲讓位給宰相子之的論述，在《孟子·公孫丑下》便有記載：「沈同以其私問曰：『燕可伐與？』孟子曰：『可。子噲不得與人燕，子之不得受燕於子噲。有仕於此，而子悅之，不告於王而私與之吾子之祿爵，夫士也亦無王命而私受之於子，則可乎？何以異於是！』」由孟子之論來看，可知其認為國家不應屬於一人一姓之私產，君王無權將掌管國家之大位私傳他人。引文內容請見清·焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》（上）（臺北：文津出版社，1988年），頁285-289。

<sup>45</sup> 陳喬見：〈儒家政治哲學中的公私結構與理念〉，《哲學與文化》第43卷第6期（2016年6月），頁125。

但前提是不能有私心，而是要若聖者一般體現公心。例如龔氏於〈懷寧王氏族譜序〉便有下列論述：

民之生，盡黃帝、炎帝之後也，盡聖者之後也。部而有國，殺而有家，各私其子孫。夫使私其子孫，乃各欲其子若孫之賢也，起中古家天下之聖人而問之，不易此心矣；又使天下有子孫者，皆如此心，天下後世，庶幾少不肖之人矣乎！起黃帝、炎帝而問之，不易此心矣。欲子孫之必賢，有道乎？曰：聖者弗能。無已，姑稱祖父之心，而明惠之以言，則有二術焉。曰家法，曰家訓。<sup>46</sup>

上述為言家法、家訓的重要性，但此處乃著重在自珍將人民看作黃帝、炎帝與聖者之後，於是前者便可視為後者的子孫。<sup>47</sup>無論是家天下的聖主，或是黃帝、炎帝與聖者，如果都能私其子孫以賢，後世便能少有不肖之人。因此，黃帝、炎帝與聖者便有著聖王的公眾性；然而，因為「子孫」多是一家之後世，故此處若視為私之行為，亦無不可。於是，公私界限於此處便似無法有嚴謹的分明界義，也可推測自珍有意將原本被視為公的行為，轉化為具有私之意涵，進而鬆綁對於私的負面印象與認知。另外，關於君臣之間的公私界限，也可從自珍的「賓賓」之說觀察。所謂的「賓賓」之說，首字為尊敬之義，第二個「賓」字則指「異姓之聖智魁傑壽者也」<sup>48</sup>自珍認為主賓之間應有其分際，但也難免會有主之私心，正如下列所述：

然而祖宗之兵謀，有不盡欲賓知者矣；燕私之祿，有不盡欲與賓共者矣；

<sup>46</sup> 清·龔自珍：〈懷寧王氏族譜序〉，收錄於《龔自珍全集》，頁230。

<sup>47</sup> 此處值得注意的是龔自珍將黃帝、炎帝與文、武、成、康、周公等儒家聖者連結，然而黃帝跟文、武等聖者有著不同概念，正如楊儒賓所言：「儒家理想的天子是堯舜，其政權產生的方式是禪讓政治，其政權的基礎是倫理格局；黃老道家理想的天子是黃帝，其政權產生的方式是神秘的天道政治，其政權基礎是刑德代錯。」由楊氏之論可知，以堯舜為代表的儒家終轉為道德政治，而以黃帝為代表的黃老思想則漸由神權政治轉向權力政治，此或可與家天下呼應，且仍講求「德」對萬民的發用，展現出既私又公的層面。引文內容請參楊儒賓：〈黃帝與堯舜——先秦思想的兩種天子觀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第2卷第2期（2005年12月），頁131。

<sup>48</sup> 清·龔自珍：〈古史鈞沈論四〉，收錄於《龔自珍全集》，頁27。

宿衛之武勇，有不欲受賓之節制者矣；一姓之家法，有不欲受賓之論議者矣。四者，三代之異姓所深自審也。<sup>49</sup>

異姓之聖智魁傑壽考者作為「賓」，當不能進犯主賓界限，而有知主之謀、共燕私之祿、節制武勇、議論家法之舉，而是應要知道自己的本分、位置，如此才能達到不辱、不殆之境地。另外，自珍又言「賓也者，生乎本朝，仕乎本朝，上天有不專為其本朝而生是人者在也。是故人主不敢驕」<sup>50</sup>，認為這些賓籍之聖者當為史才，不應只為該朝而仕，而是要識掌故、主記載，承擔作為賓之責任。然而，除了賓籍之聖應當守其「賓分」之外，朝廷君王也應當「賓」其「賓」，禮遇這些具有賢明之才的聖者，如此才能各處其安，以達到淑世、太平之目標。<sup>51</sup>因此，自珍此處之論，有嚴守君、賓間公、私界限的想望，而除了君王有著公、私兼有的特質外，賓一方面具有聽命於君的君臣之私，也具有不事一朝的公共特質，可見公、私性質在君臣人倫之間的互攝與兼融性。

在〈論私〉篇中，自珍也論及孟子對墨子、楊朱的批評，並擴及到人倫日用之實踐層面，如下所述：

孟子車氏其言天下之私言也，乃曰：「人人親其親，長其長而天下平。」且夫墨翟，天下之至公無私也，兼愛無差等，孟子以為無父。楊朱，天下之至公無私也，拔一毛利天下不為，豈復有干以私者？豈復舍我而徇人之謁者？孟氏以為無君。且今之大公無私者，有楊、墨之賢耶？楊不為墨，墨不為楊，乃今以墨之理，濟楊之行；乃宗子噲，肖漢哀；乃譏武王、周公，斥孟軻；乃別闢一天地日月以自處。且夫狸交禽媾，不避人於白晝，無私也。若人則必有閨闈之蔽，房帷之設，枕席之匿，牘牘之拒矣。禽之相交，徑直何私？孰疏孰親，一視無差。尚不知父子，何有朋友？若人則

<sup>49</sup> 清·龔自珍：〈古史鈞沈論四〉，收錄於《龔自珍全集》，頁27。

<sup>50</sup> 清·龔自珍：〈古史鈞沈論四〉，收錄於《龔自珍全集》，頁28。

<sup>51</sup> 關於「賓賓」之說，張麗珠有相當詳密的論證，其認為除了本朝要禮敬這些「異姓之聖智魁傑壽考」等「賓」之外，這些「賓」也須守其賓份、賓位，而不能僭越強求。故自珍論「賓」，須先明確定義「賓」之身分後，再說其應遵守的分際，最後再論其安頓自我與建立文化價值的途徑，並由此連繫到尊史思想。詳細內容請參見張麗珠：〈嘉道經世思潮中龔自珍「援經議政」的今文學走向〉，頁110-114。

必有孰薄孰厚之氣誼，因有過從讌游，相援相引，款曲燕私之事矣。<sup>52</sup>

上述引文首先從孟子對墨子、楊朱的批評著眼，認為前者無父、後者無君，因而言人人要各自親愛、尊敬自己的雙親、長輩，如此便能達至天下太平的狀態。然而，值得思考的是，這樣是否有「私心」存於其中，而沒有存在「大公」之義，這對重公輕私的中國傳統來說，是否能被接受？若要言「公」，實行兼愛的墨子可謂至公無私之人，而楊朱不拔一毛，乃是避免以個人之私徇於天下，故便不能謂之為無父、無君。龔自珍亦將此「至公」之情性，對應到子噲、漢哀帝的「禪讓」行徑，認為若如此則子噲、哀帝則比武王、周公更為大公無私，於是孟子之說為謬矣。然而，自珍實為譏刺這種虛假的「大公無私」之論，即其「從人性論的角度將私當作一種自然的傾向，不一定要完全視之為負面性的自私自利。」<sup>53</sup>其在文中以日常生活情景作為比附，即人的生活一定有公眾與私密之別，此乃人之常情；又交誼均有厚薄之分，若知己、他之父的等差之別，便無法知道友朋的遠近與所產生的親疏情誼。

除了對政治、倫理關係有所論述之外，自珍於民生問題上，亦與公、私有所連結。例如其在〈農宗〉一文中，便提到：

上古不諱私，百畝之主，必子其子；其沒也，百畝之亞旅，必臣其子；餘子必尊其兄，兄必養其餘子。父不私子則不慈，子不業父則不孝，餘子不尊長子則不悌，長子不贍餘子則不義。長子與餘子不別，則百畝分；數分則不長久，不能以百畝長久，則不智。農之始，仁孝悌義之極，禮之備，智之所自出，宗之為也。<sup>54</sup>

在此篇文章中，自珍提到農人對禮樂、宗法制度的制定有其貢獻，但一些儒者沒有認清這樣的情況，反而認為天下的倫理分際是由上而下，且庶人不足以配有這樣的分際。實際上，自珍認為倫理分際（即宗法制度）的建立，剛好是由下而上，即農人先有這樣的制度，進而才逐步擴充至上層的天子、諸侯等貴族。自珍將這

<sup>52</sup> 清·龔自珍：〈論私〉，收錄於《龔自珍全集》，頁92。

<sup>53</sup> 黃克武：〈從追求正道到認同國族——明末至清末中國公私觀念的重整〉，頁74。

<sup>54</sup> 清·龔自珍：〈農宗〉，收錄於《龔自珍全集》，頁49。

種制度視為「私」的表現，並藉由農人而呈現。就上述引文來看，可了解「子其子」、「臣其子」因只傳給長子，於是便為世襲，而自珍不因此而擔憂，因為父親、長子與其他餘子各有各的本分，若無做到，則便是不慈、不孝、不義、不悌，甚至家中的田地會無法長久維持，造成分崩離析的情況。因此，這樣的制度便能達到維繫、穩固宗族的作用，以防止內亂的發生。另外，在〈西域置行省議〉一文中，提到為了要讓西域諸境能夠不發生騷動，於是指出當時實行屯田制之弊病，即「屯田者，有屯之名，不盡田之力。三代既遠，欲兵與農之合，欲以私力治公田，蓋其難也。」<sup>55</sup>因為屯田制需要為政府耕種，於是所花費的心力可能便不比花在自己的農田上為多，因此自珍便欲提倡廢除屯田制度，而將其轉換為私田，讓各家戶均有自己的田可耕種，以達到長治久安的效果。若從民生部分的公、私意涵來看，無論是傳給長子的宗法世襲制度，或是廢公田為私田，均能讓更大範圍（如宗族、國家）的組織範疇更加穩定，於是似乎也有著化私為公的意涵。

就本部份的討論而言，可了解自珍一再在文章中強調私的日常性與正面性，甚至具有能穩定更大公共範圍之作用，以期跳脫出公之至高性的框架與界定。而且，公私之間的界定範圍，似乎也非不能移動與調整。例如在〈論私〉一文中，其從《禮記·孔子閒居》中的天地、日月無私之論，鋪展其對公、私的辨證。自珍認為天地、日月均有其私，正如忠臣忠己之君、孝子慈己之親、寡妻貞婦自貞自葆之舉，此種私乃是人之常情，與孟子的「親其親、長其長」之意相符。另外，他亦批判「大公無私」之論有其弊病與侷限，例如子噲、漢哀帝之舉與古代聖王的禪讓之舉同，但不能都說其公而無私。因此，何謂公，何謂私，便有其界限的多重詮釋、觀察角度，而非只能侷限於一端。

#### 四、結語

龔自珍在近代的位置，無論從經學、文學與思想角度切入，均是一個不可忽略的重要人物。他在經學上承接常州的公羊學派，認為需要與經世濟民結合，讓今文經學在清代中葉後更加盛行。就文學而言，他在詩文中展現的濃厚情感與經世情懷，更是被後來文人推崇，甚至造成一股集龔詩句的風潮。<sup>56</sup>至於思想方面，

<sup>55</sup> 清·龔自珍：〈西域置行省議〉，收錄於《龔自珍全集》，頁110。

<sup>56</sup> 龔自珍多「情」的特徵，多反映在清末民初重要的文學、革命社團——南社身上。南社

其對「情」乃有所尊崇與闡發，雖然這些觀念並沒有成一有系統的論述，但藉由相關篇章，仍可了解自珍對此方面的發想，而這在主要以經學為主的龔自珍研究中，是較少被注意到的面向，故本文希望藉由對此議題的探討，以增進、開拓自珍相關研究的新面向。

關於「情」的探討，可知目前相關研究多將自珍此思想連結到李贄的「童心說」，並認為其承繼了晚明以來性情解放的論述脈絡；然而，若從當時的語境及文章內容來看，可了解他們受儒家道德之影響仍深。雖然當時對「情」的開放與接受度已有提高，但仍較為強調個人的良知本心，而非偏向澎湃情感的發抒張揚。從其「宥情」到「尊情」的思想歷程可知，其認為須以「無寄」、「無住」為尊，且其對聖人情感的論述，亦非只尊一家，而是混合各家，但其終極理想仍是希望能調和情感，以達聖人守正之境。另外，本文亦藉由自珍於「情」之思考，觀照其對公、私的看法，可知其批判那些藉由「大公」之名而行「自私」之實之人，例如燕王噲、漢哀帝的傳位之舉；但另一方面，其亦認為「私」並非如傳統所述如此不堪，例如忠臣、孝子、寡婦的舉動，乃是私其己國、己親，而此便是個人之私在忠孝意義上的發揮與作用，於是此處便有其對公、私界限的重新思考與意義詮釋。

National Chung Hsing University

## 徵引文獻

### 一、傳統文獻

宋·孫奭疏：《孟子注疏》，《四部備要》本，臺北：中華書局，1966年，據阮刻本校刊。

明·李贄：《初潭集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1982年。

明·李溫陵著，張業整理：《李贄文集》，北京：北京燕山出版社，1998年。

---

成員最高峰曾達至上千人，並有許多知名社員，如柳亞子、高旭、陳去病、汪精衛、宋教仁、蘇曼殊、李叔同等。龔氏可謂南社的精神人物，例如柳亞子便稱自珍為「三百年來第一流」。而且，該社有著集自珍詩句的風氣，較常見的集句有「歌泣無端字字真」（〈己亥雜詩〉第一七〇首）、「胸中靈氣欲成雲」（〈秋心〉三首之三）等，而此現象除了是藉由自珍詩句以作為成員間情感互通的方式外，也是表達出對自珍的崇敬之情。關於南社集龔詩句之風潮，請參見林香伶：《南社文學綜論》（臺北：里仁書局，2009年），頁392-405。

- 清·孫希旦：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1976年。
- 清·焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》，臺北：文津出版社，1988年。
- 清·龔自珍著，王佩誥校：《龔自珍全集》，上海：上海古籍出版社，1999年。
- 清·王先謙：《莊子集解》，臺北：木鐸出版社，1988年。
- 清·王先慎撰，鍾哲點校：《韓非子集解》，北京：中華書局，1998年。
- 清·梁啟超：《清代學術概論》，北京：東方出版社，1996年。

## 二、近人論著

### (一) 專書

- 林香伶：《南社文學綜論》，臺北：里仁書局，2009年。
- 張壽安：《龔自珍學術思想研究》，臺北：文史哲，1997年。
- 黃克武、張哲嘉主編：《公與私：近代中國個體與群體之重建》，臺北：中央研究院近代史研究所，2000年。
- 熊秉真主編，王瓊玲、胡曉真合編：《欲掩彌彰：中國歷史文化中的「私」與「情」》，臺北：漢學研究中心，2003年。
- 鍾彩鈞主編：《明清文學與思想中之情、理、欲——學術思想篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年。

### (二) 期刊論文

- 王中江：〈中國哲學中的「公私之辨」〉，《哲學與文化》第27卷第5期，2000年5月，頁467-478。
- 左鵬軍：〈龔自珍「尊情」三層面說〉，《華南師範大學學報》（社會科學版）第3期，1995年，頁83-89。
- 邱仲麟：〈明清的樂戶：基於一種特殊官方體制的考察〉，《明代研究》第24期，2015年6月，頁105-208。
- 吳冠宏：〈王弼思想之歷程性的探尋：從聖人無情到聖人有情之轉變的考察〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第5卷第1期，2008年6月，頁145-174。
- 袁光儀：〈「為下下人說法」的儒學——李贄對陽明心學之繼承、擴展及其疑難〉，《臺北大學中文學報》第3期，2007年9月，頁129-163。

- 張麗珠：〈嘉道經世思潮中龔自珍「援經議政」的今文學走向〉，《國立彰化師範大學文學院學報》第 13 期，2016 年 3 月，頁 93-122。
- 陳喬見：〈儒家政治哲學中的公私結構與理念〉，《哲學與文化》第 43 卷第 6 期，2016 年 6 月，頁 121-136。
- 陳志峰：〈試論龔自珍「尊情說」之內涵及其詩歌之情感基調〉，《東吳中文學報》第 30 期，2015 年 11 月，頁 239-268。
- 陳章錫：〈《禮記》政治思想之形上原理及其開展〉，《經學研究集刊》第 13 期，2012 年 10 月，頁 101-124。
- 馮兵：〈「中」、「和」與「中和」——論禮樂的核心精神〉，《鵝湖月刊》第 36 卷第 10 期，2011 年 4 月，頁 58-64。
- 楊祖漢：〈羅近溪思想的當代詮釋〉，《鵝湖學誌》第 37 期，2006 年 12 月，頁 145-175。
- 楊儒賓：〈黃帝與堯舜——先秦思想的兩種天子觀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 2 卷第 2 期，2005 年 12 月，頁 99-136。
- 劉見成：〈老子《道德經》中的道論與修道思想〉，《高雄師大學報：人文與藝術類》第 22 期，2007 年 6 月，頁 77-89。
- 蔣宜芳紀錄：〈「世變中的文學世界」系列座談會之五：晚明與晚清文化景觀再探——歷史現實與文學想像〉，《中國文哲研究通訊》第 9 卷第 4 期，1999 年 12 月，頁 3-31。
- 蕭義玲：〈李贄「童心說」的再詮釋及其在美學史上的意義〉，《東華人文學報》第 2 期，2000 年 7 月，頁 169-187。
- 釋妙樂：〈佛光山「佛教音樂」實踐歷程之研究(上)〉，《普門學報》第 35 期，2006 年 9 月，頁 1-27。

### (三) 學位論文

- 尤聖鑫：《龔自珍經世思想之變易史觀》，新北市：輔仁大學哲學研究所碩士論文，2011 年。
- 呂霽霞：《龔自珍《己亥雜詩》探索》，臺中：國立中興大學中國文學系在職專班碩士論文，2003 年。
- 林佳慧：《但開風氣不為師——龔自珍及其思想要義研究》，高雄：國立高雄師範大學經學研究所碩士論文，2010 年。

- 許永德：《龔定盦詞研究》，臺北：東吳大學中國文學系碩士論文，2014年。
- 許瑞娟：《王弼與郭象之「性」及其比較研究》，臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，2005年。
- 劉韻蘋：《龔自珍詩文研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系在職進修學位班碩士論文，2003年。
- 鄭嘉文：《龔自珍經世思想研究》，彰化：國立彰化師範大學國文學系碩士論文，2006年。



