

第一编 鸦片战争前后的启蒙学术及其负面学说

第一章 龚自珍的古文经渊源、 今文经学术思想和历史 发展哲学思想

龚自珍，乳名阿珍，初名自暹，后名自珍，始字爱吾，又字尔玉，改字璈人，号定庵，又作定庵道人，又更名巩柞，再更名易简，字伯定，别号碧天怨史，曼倩后身，晚年自号羽琇山民，学佛时号怀归子，浙江仁和人（今浙江杭州）人，生于乾隆五十七年（1792），卒于道光二十一年（1841），即鸦片战争爆发的后一年，终年五十岁。

龚自珍是清代经学思想演变过程中一位很关键的人物。一方面，他对公羊学说进行了革命性的改造。在他手里，公羊学说才成为批判专制、倡导社会变革的思想武器，开了晚清“喜以经学作政论”的先河，这一思想对后来维新派领袖康有为有着很大的影响。另一方面，他对古文经学中具有积极意义的内容进行了创造性的阐释，并且提倡破除旧学术中盛行已久的壁垒森严、势若水火的门户之见。在他身上，标志着清代学术中汉学、宋学这两个营垒由原先的尖锐对立到逐步走向调和统一。

龚自珍虽然没有形成自己完整的哲学体系，但他对一些哲学问题，如名实关系问题、人性问题和历史发展规律的问题等，都进行了深入的思考，并且形成了自己独特的思维方式。龚自珍对当时社会存在的弊端进行了深刻的揭露与批判，并为补救时弊，挽救行将崩溃的清王朝努力探索方法。

一、龚自珍与古文经学

龚自珍是今文经学的健将，但他对古文经学并不一意排斥，而是能择其

善者吸收之，这与纯粹的今文经学家庄存与、刘逢禄、宋翔凤等人不同，也与起初尊信古文经学，后来信从今文经学而大肆攻击古文经学的康有为有所不同。与古文经学紧密相关的乾嘉考据之学，对龚自珍也有深刻的影响，是龚自珍思想的主要源泉之一。

（一）受外祖父段玉裁和父亲龚丽正的影响

龚自珍对古文经学有颇深的造诣。他的外祖父段玉裁，是乾嘉学派的代表人物，所撰《说文解字注》被王念孙称为“盖千七百年来无此作矣”的文字训诂学的名著，所撰《六书音均表》，被清代著名学者钱大昕誉为古音学史上“凿破混沌”之作，当代著名语言学家王力先生也认为段玉裁在《说文》研究中应坐第一把交椅，而在研究古音方面，应该“功居第一”。龚自珍的父亲龚丽正，是段玉裁的入室弟子，并且“能传其学”，著有《国语韦昭注疏》、《三礼图考》、《两汉书质疑》、《楚辞名物考》等。龚自珍自小受父亲与外祖父的影响，对于六经及古文字学方面都有深厚的素养。他曾有志写定六经，同时代的学者李锐、陈奂、江藩等人也都希望他做成此事。在道光初年，他曾致书在翰林院供职的某公，替他拟出了可向朝廷奏请的开石经馆，以整理、写定儒家经典的建议，首先提出了“改伪经”的主张。他认为“东晋《伪尚书》，宜逐削之；其妄析三篇，宜遂复并之”。他还要求改正因书体屡变和刻本纷杂造成的讹夺错误，并改正“唐、宋君臣，往往妄改”、“宋、元浅学，尤多恣改”的错误，但他强调那些属于经师异字、今古异字、假借字以及疑为错误而尚无可靠佐证者，则不改，要慎重对待（《与人笺》又题《拟厘正五事书》）。

龚自珍是在视名物训诂为学问全部的社会背景下成长起来的。他的外祖父段玉裁，他的父亲龚丽正对他的影响主要在正统考据学的小学训诂、经学格物方面。1799年，年仅八岁的龚自珍就开始读《登科录》，辑录二百年科名掌故。收集资料，正是考据学派治学的初步。从十二岁起，龚自珍就跟随他的外祖父段玉裁学习《许氏说文部目》，开始“以经说字，以字说经”，即以文字学引申经义，又以经义丰富文字学内涵。从此，关于古代典章制度、名物训诂之学，无论古今官制、版本目录学、历史学、地理学、金石学等，龚自珍均有涉猎，而且终生不废。考据学对龚自珍思想的形成与发展，起了十分重要的作用。首先，龚自珍继承了明末清初民主主义思潮，并根据身处的现实，加以扩充，予以宣传，成为近代启蒙思想的基础之一。考据学派以诠释儒家经典为己任，在诠释、引申之中，往往强调原始儒学的务实性和民主性，并结合时代的特点，提出一系列具有民主主义性质的启蒙思想要求。宋明理学把本来已被汉儒歪曲的“三纲五常”这个道德伦理规范神化了，将人们在社会生活中逐步形成的准则抽离成先天的不依存于人类社会的永恒规

范。这是历来具有民主主义思想的考据学者所反对的，龚自珍也勇敢地参与到这个行列中来。很显然，努力探求原始儒学的务实性与民主性，是龚自珍继承了先辈考据学派对先进思想追求的传统，他们的理论探索和宣传呼吁，不仅剥下了宋明理学各种严肃玄虚言论的外衣，还或多或少地起了动摇封建宗法制度思想基础之一的神学目的论的作用，体现了近代民主主义思想的倾向。其次，考据学派所倡导的经世致用之学，直接影响了龚自珍一代关心中国命运的人们。龚自珍把这种经世致用的务实之学称为“天地东西南北之学”。龚自珍在经世务实之学方面有很多建树，确实下了一番功夫。如他于地理学，曾撰述西北边疆的历史地理沿革，提出了建设边疆，巩固边防的方略。他精通蒙古语，研究蒙语文字源流，注意中华民族团结问题。他关心金融历史和现实的变革，提出经济改革的设想；他探讨政事程序，要求改革行政官僚的运作机制；他反对鸦片贸易，反对西方资本主义的侵略等等。总之，他的论文大多数是涉及现实政治、经济、国防、行政、历史、地理等，甚至正式提出施行的建议，这与他受了考据学“经世致用”学术主张的影响是分不开的。再其次，考据学派研究问题的治学方法对龚自珍的治学、论述均有一定影响。考据学的治学方法主要是归纳法，是通过大量归纳排比材料，逐层推进，得其条贯，使结论清晰鲜明。龚自珍的主要政论，如《西域置行省议》、《北路安插议》、《保甲正名》、《地丁正名》以及《拟进上蒙古图志表文》等一系列论文，内容切近社会现实问题，论述的方法仍以条贯的归纳、逐层的推进为主，使文气畅达，结论鲜明。考据学所用的这种归纳方法，既是一种治学的方法，同时也是一种思维方法。龚自珍的文章由点及面的广阔视野，宏观与微观有机地结合，与这种思维方法的训练是有很大的关系的。所以龚自珍在晚年回顾外祖父段玉裁对少年的他予以考据学派治学方法的训练时，以深厚的感情吟道：“张杜西京说外家，斯文吾述段金沙。导河积石归东海，一字源流奠万哗。”龚自珍一直为自己是考据派的传人而自豪，并且晚年在《己亥杂诗》中还以自己未能在朴学、考据学方面有所成就作为教训来教育他的儿子，希望他的儿子“莫抛心力贸才名”能继承考据学派传统，在这方面做出成绩。他在诗中写道：

俭腹高谈我用忧，肯肩朴学胜封侯。
五经烂熟家常饭，莫似而翁啜九流。

图籍移从肺腑家，而翁本学段金沙，
丹黄字字皆珍重，为裹青毡载一车。

尽管龚自珍对传统的考据学及古文经学有着浓厚的兴趣，在这方面也有一些著述，但他本人并没有把大量精力放在考据学术活动方面，因为他所面临的形势为他提出了更为迫切的社会任务，他把自己的治学定位在社会改革宣传的活动上。正如他在《古史钩沉论三》中回答师友所说的“予大惧后世益不见《易》、《书》、《诗》、《春秋》。李锐、陈奂、江藩、友朋之贤者也，皆语自珍曰：曷不写定《易》、《书》、《诗》、《春秋》？方读百家，未暇也。内阁先正姚先生语自珍曰：曷不写定《易》、《书》、《诗》、《春秋》？又有事天地南北之学，未暇也”。很显然，以考据学派严格的科学精神和方法，去整理、诠释古代儒家经典，是龚自珍的意愿，但是，他认为，广泛地吸取各种思想流的养分，从而撰述切合时务的政论文字，是他更为迫切的工作，至于考据学派传统的学术活动，只能俟之来日了。这也正是龚自珍与传统考据学派的区别之一，显示这位启蒙思想家在时代氛围之中，关注的重点是现实问题。

（二）与章学诚“六经皆史”相互发明

章学诚提出了“六经皆史”的学说，龚自珍不仅对章学诚的观点大加赞同，而且撰写了《古史钩沉论》、《尊史》、《六经正名》等一系列论文反复加以阐发章学诚的观点。在《古史钩沉论》中，龚自珍的核心论点是认为古代一切文字记载都是历史资料，并且提出了“六经，周史之大宗”的著名命题。他说：“周之世官，大者史。史之外无有语言焉，史之外无有文字焉，史之外无有人伦品目焉。史存而国存，史亡而国亡。……六经者，国史之宗子也。《易》也者，卜之史也；《书》也者，记言之史也；《春秋》也者，记动之史也；《风》也者，史所采于民，而编之竹帛，付之司乐者也；《雅》、《颂》也者，史所采于士大夫者也；《礼》也者，一代之律令，史职藏之故府，而时以诏王者也。”龚自珍的这段论述，与章学诚的“六经皆史”说正好互相发明，他们把儒家的经典从被理学家推崇为神学教义的地位拉回到人类社会历史文献的行列，还这些儒家经典更切实可信的本来面目。当时的风气，经书是被当作偶像受到崇拜的，而史书只能居于次要的地位，就是所谓“号为治经则道尊，号为治史则道诎”。章学诚的“六经皆史”的命题和龚自珍“六经者，国史之宗子也”的命题，抹去了经书的神圣灵光，同时也提高了史学的地位，这是符合近代学术发展的大趋势的。把所有的学术都放在历史考察范围之内，这就包含了冲破封建教条的积极意义。他们的议论都是针对时弊而发的，这与他们强调学术必须为“经世”服务的主张是分不开的。他们的学术观点，向人们透露出晚清经学嬗变的信息。

在对待具体的古文经书的态度上，龚自珍也与其他今文经学家如刘逢禄等人是不一样的。刘逢禄认为《左传》经过了刘歆之徒增饰、附会。在刘

逢禄看来,《左传》是不传《春秋》的。他说:“左氏以良史之材 博闻多识 本未尝求附于《春秋》之义 后人增设条例 推衍事迹 强以为传《春秋》 冀以夺《公羊》博士之师法 名为尊之 实则诬之。”他主张对于《左传》应该“审其离合 辨其真伪”,以《春秋》归之《春秋》,《左氏》归之《左氏》而删其书法凡例及论断之谬于大义 孤章断句之依附经文者 以存《左氏》之本真(《释内事例》)。刘逢禄又作《左氏春秋考证》二卷 对《春秋左传》进行辨伪考证。全书分两部分 上卷共 119 条 摘引《左传》原文,证明是刘歆所比附而非《左传》旧有 下卷 24 条 摘引《史记》、《汉书》、《后汉书》、《说文解字》、刘向《别录》诸书和孔颖达的疏文 各证《左传》本不传《春秋》均属刘歆所窜改而致伪。龚自珍认为《左传》是很有价值的书 纠正了刘逢禄偏颇之见 态度比较公允。在龚自珍看来,《左传》与《公羊》均可以配《春秋》(见《六经正名答问五》)。龚自珍并不故意贬低《左传》 说《左传》不足凭信。他对《左传》的批评仅限于很局部的问题 说“宜删去刘歆窜益”即认为《左传》不足凭信的仅是某些内容。这与刘逢禄认为《左传》的文法、凡例“君子曰”都出自刘歆伪造,《左传》本不传《春秋》的说法是有很大的区别的。后来的康有为在《新学伪经考》中进而称刘歆窜改《左传》的目的是“所以翼王莽居摄而篡位者也”,则更是离题愈远了。相比之下,还是龚自珍的看法要客观、科学得多。龚自珍所撰《左氏决疣》与刘逢禄的《左传春秋考证》、康有为的《新学伪经考》比较起来 立论平和得多。至于《周礼》 龚自珍对它的批评更为严厉一些。他认为《周礼》晚出 刘歆始立。刘向、班固灼知其出于晚周先秦之士掇拾旧章所为 附之于《礼》 筹立于‘明堂阴阳’而已。后世称为经 是为述刘歆 非述孔氏(《六经正名》)。龚自珍又说:“《周官》之称经 王莽所加 应该正名。”(《六经正名答问》)

(三) 兼采汉、宋的经学史观点

在对待经学史上的汉学与宋学之争,龚自珍也表现出宏通、客观的态度。所谓“汉学”,即以古文经学为代表的汉儒考据训诂之学。两汉以后历代皆有重考证,尚质朴之治学者,这些人都可视为汉学的传人,归为汉学学派之中。清代的汉学,则是以乾嘉学派为代表考据之学,有人称之为新汉学。宋学,即以理学为代表的宋儒性命、义理之学。龚自珍力主屏弃“汉学”、“宋学”互相对峙、势不两立的门户之见 并且创造性地阐释古文经学中的资料,引出具有近代价值的新论点。

嘉庆二十七年(1817)年已五十六岁的江藩著成《国朝汉学师承记》 将书稿送与年仅二十五岁的龚自珍,请他读后作序。龚自珍坦率地建议应将书名改为《国朝经学师承记》。他以宏通客观的观念来看待学术潮流演变,

举出十项应该更名的理由，指出这是标立汉学门户的“十不安”：“夫读书者实事求是，千古同之，此虽汉人语，非汉人所能专，一不安也。本朝自有学，非汉学，有汉人稍开门径，而近加邃密者，有汉人未开之门径，谓之汉学，不甚甘心，不安二也；琐碎短钉，不可谓非学，不得为汉学，三也；汉人与汉人不同，家各一经，经各一师，孰为汉学乎？四也；若以汉与宋对峙，尤非大方之言，汉人何尝不谈性道？五也；宋人何尝不谈名物训诂？不足概服宋儒之心，六也；近有一类人，以名物训诂为尽圣人之道，经师收之，人师摈之，不思深论，以诬汉人，汉人不受，七也；汉人有一种风气，与经无与，而附于经，谬以裨灶、梓慎之言为经，因以汨陈五行，矫诬上帝为说经，《大易》《洪范》身无完肤，虽刘向亦不免，以及东京内学，本朝何尝有此恶习？本朝人又不受矣，八也；本朝另有绝特之士，涵咏白文，创获于经，非汉非宋，亦惟其是而已矣，方且为门户之见者所摈，九也；国初之学，与乾隆初年以来之学不同，国初人即不专立汉学门户，大旨欠区别，十也。”

龚自珍从历史源流上、学术原理上、现实利病上三个层面，指出拘守“汉学”门户的片面和流弊。龚自珍能够看到汉学与宋学各有所长、又能互相渗透影响，并且能看到学术是发展的，后来的学术在有些地方已超出汉学、宋学的范围，这都是很有眼光的，他的兼采汉宋的观点，对后来的曾国藩、张之洞都有很深的影 响。当然，龚自珍过分看重汉学与宋学的相互渗透、相互联系，而对双方的主要本质特点有所忽视。后人所谓的汉学、宋学主要是就其儒学精神、方法内容和治经目的而谈的，并非就是时代的观念，这一点龚自珍是有所忽略的。

二、龚自珍的今文经学思想

龚自珍出生于诗礼传家，读书人仕的豪门大族。他从小受到传统的儒家教育，十二岁时从外祖父段玉裁学习《说文》，在考据学方面有很深的修养。然而，清代乾、嘉以后，社会风气沦坏、政治腐朽不堪，农民起义起伏不已。如此的社会环境，刺激了殷忧国事，少有大志的龚自珍逐步地走上了经世的道路，而与经世思想密切相关的今文经学成了他批判社会、变革社会思想的主要来源，同时他对以公羊学为代表的今文经学也作出了超越前人的解释，今文经学在他的手里开始嬗变。由庄存与开其端，刘逢禄、宋翔凤继其踵的清代今文经学，到了龚自珍的手里，得到了发扬光大，对清代的政治思想产生了极大的影响。

（一）师承刘逢禄之前 发挥《公羊》“三世”说

龚自珍的今文经学，以嘉庆二十四年（1819）为界限。此前是龚自珍在今文经学道路上自我摸索的阶段。此时的他虽然对古文经学、考据学具有浓

厚的兴趣，但他对今文经学已有一些很深刻的见解，此后他从刘逢禄学今文经学，遂下决心以公羊学作为自己治学的旗帜，从刘逢禄那里学到了治经上下贯通，以公羊学说贯穿历史问题的见识和气魄，他的经学思想也起了很大的变化。

龚自珍在从刘逢禄问学之前，已写下了一系列具有深刻政治见解和巨大批判意义的政论、学术文章。在他此期所写的几篇文章中已经体现出鲜明的公羊学“变易”的观点。在著名的《乙丙之际著议第九》（此文写于嘉庆二十至二十一年之间，此时龚自珍 21 岁）中龚自珍已精辟地论述了“世有三等”并且预言“乱亦将不远矣”。

龚自珍在文中说：“吾闻深于《春秋》者，其论史也，曰：书契以降，世有三等，三等之世，皆观其才。才之差，治世为一等，乱世为一等，衰世别为一等。衰世者，文类治世，名类治世，声音笑貌类治世。……”

在这里，龚自珍提出以“治世—衰世—乱世”这一模式作为概括时代变迁的理论，这在中国经学史上还是第一次。

龚自珍所说的“深于《春秋》者”显然是指西汉公羊学大师董仲舒。董仲舒根据《公羊传》先后三次讲到“所见异辞——所闻异辞——所传闻异辞”的思想资料，加以发展，提出了“所传闻世——所闻世——所见世”的公羊“三世说”。《公羊传》所言是后来学者推演的公羊“三世说”的雏形，其中包含着极其宝贵的历史发展观点，人们可以据以发挥，划分历史不同的发展阶段。到了东汉何休，作了进一步发展，总结出“据乱世——升平世——太平世”的理论模式。何休在《春秋公羊解诂》隐公元年注文中论述说：“于所传闻之世，见治起于衰乱之中，用心尚粗，故内其国而外诸夏，先详内而后治外；……于所闻之世，见治升平，内诸夏而外夷狄……至所见之世，著治太平，夷狄进至于爵，天下远近大小若一。”何休的这一诠释，是对春秋公羊义理的重大发展，在中国哲学史上第一次系统地提出了描述历史进化的理论，实在具有“集大成”的意义。按照何休的理论，历史不但可以划分为具有不同演进特点的阶段，而且显示出由低级阶段向高级阶段的发展，包含有国家统一规模、文明程度和民族关系都越来越多的丰富内涵。

从《公羊传》的“三世异辞”说到何休的“三世”进化史观，为龚自珍观察社会、理解分析社会状况提供了理论武器，同时也为他提供了极具激发创造活力的思想资料。只是他们面临的现实与前人根据公羊“三世异辞”说所发展概括而来的社会发展模式相矛盾，这就促使龚自珍从独特的角度来理解公羊“三世说”对《公羊春秋》这部儒家经典中所提供的命题进行大胆的诠释和精心的改造，使之具有时代的新内容，能够从新的角度来看待社会发展

的历史阶段问题，集中地体现了时代的新特点。

何休的“据乱世——升平世——太平世”的历史发展理论模式，作为纵览历史和展望未来社会发展方向的理论，是非常精辟的，后来维新派领袖康有为就把“据乱世——升平世——太平世”这一理论模式作为他鼓吹变法，倡言“大同”的理论基础。但是龚自珍是社会批判的思想家，他所面临的社会又是由盛转衰的清王朝，当他试图用“据乱进——升平世——太平世”这一理论模式来指导认识清王朝统治由盛转衰的特点时，则是扞格难通的。于是，富有创造性的龚自珍就对这一理论模式进行了大胆的、革命性的改造。龚自珍保留了“三世说”变易的理论模式，而改造其内容，另外从中国思想史上、文学史上丰富的关于治乱盛衰变化的思想资料中加以总结、提炼，提出了“治世——衰世——乱世”这一新的三世说，作为指导观察晚清历史变化的崭新的今义经学。龚自珍在《乙丙之际著议第九》这篇阐释自己独特的三世历史观的名文中，重点分析了“衰世”社会所具有的种种特征，暗示着清王朝正处在“衰世”，如果不采取有效的措施改变衰世所存在的种种弊端，那么乱世将会到来。在这里，龚自珍向醉生梦死，一片浑浑噩噩的清王朝统治者发出了“乱亦将不远矣”的有力的警告。在《乙丙之际著议第七》中，龚自珍把《公羊传》的变易历史观与《周易》“穷变通久”的哲学观这两种本就相通的理论合在一起，深刻地总结出变革是历史的规律，是避免“衰世”进一步滑落到乱世的唯一有效的措施。

龚自珍还写有一篇著名的寓言式文章《尊隐》，同样创造性地发挥公羊“三世说”的义旨与政论文章《乙丙之际著议》相照应，刻划“衰世”的种种特征，论证了变革是历史的必然，同样具有警策人心的作用。在《尊隐》中，龚自珍巧妙地运用象征和隐喻的手法，以“三世说”来描绘专制统治的濒于崩溃，把社会危机随时都将爆发这番抽象的道理，形象化地变成几乎是伸手能触及到的情景和耳际能听到的呼声。他在这里用了“早时”、“午时”、“昏时”来象征封建统治的三个阶段，称“岁有三时：一曰发时，二曰怒时，三曰威时；日有三时：一曰早时，二曰午时，三曰昏时”。龚自珍用“早时”象征着统治集团处于上升阶段。他认为在这个时期，专制皇权所在的“京师”有能力控制全国，而被称为“鄙夫”、“皂隶”的在野力量在当时还未对封建王朝构成威胁，并不足重视。龚自珍用“午时”象征着统治者尚可很好地维持统治阶段。他认为这时的统治集团仍然有力量控制局面，制度、秩序尚未崩坏，“京师”仍是集中全国财富和吸引人才的中心，而那些处境窘迫不得志，代表在野势力的“窒士”仍然不能构成对当权者的威胁。龚自珍用“昏时”象征统治者穷途末路，封建统治行将崩溃的阶段。龚自珍认为，到了“昏时”，不思进取的

当权者已经到了穷途末路，整个社会美与恶，是与非都被颠倒了。并且当此之时，眼光锐力，有所作为的人才都生于民间，他们才是真正有希望的力量。这些人才非但受不到重用，反而受压迫、受摧残，而那些卑劣齷齪的小人却受到重用。这个时代完全是黑白混淆、理性泯灭，诈伪横行的可诅咒的时代。在这个时代，代表统治者的‘京师’与代表在野力量的‘山中’之间，力量对比发生了根本变化，这就是他在《乙丙之际著议第九》所预言的“乱亦将不远矣”的局面了。在龚自珍逝世的头一年，爆发了鸦片战争，在他逝世不过十年，惊天动地的太平天国农民运动就爆发了，这一切都证明龚自珍是一位非常有远见的思想家。

（二）师承刘逢禄之后 发挥《公羊》和《尚书·洪范》历史进化说

龚自珍的上述思想都是在他二十八岁以前形成的。嘉庆二十四年（1819）龚自珍是年二十八岁参加会试落第后留在京师，从这时开始向刘逢禄学习公羊学。他曾写诗表达自己的志向和心境，流露出对刘逢禄的崇敬之情。诗曰：“昨日相逢刘礼部，高言大句快无加。从君烧尽虫鱼学，甘作东京卖饼家。”在刘逢禄死后，龚自珍又作诗志感。诗曰：“端门受命有云初，一脉微言我敬承。宿草敢褫刘礼部，东南绝学在毗陵。”可见龚自珍对刘逢禄服膺之深，从中也可以看出龚自珍承认自己受了刘逢禄教诲、启发。

如前所述，龚自珍向刘逢禄学习公羊学说之后，更加下决心以公羊学作为自己治学的旗帜，他从刘逢禄学到治经上下贯通，以公羊学说贯穿社会历史问题的见识和气魄。龚自珍二十八岁之后所写的有关今文经学的论著主要有《五经大义终始论》、《五经大义终始答问》、《农宗》、《春秋决事比答问》等。其中《春秋决事比答问》是龚自珍于道光十八年（时年四十七岁）撰成的。

“五经大义终始”是指从儒家经典中寻绎出古代文明演进的主线，划分其大的发展阶段。龚自珍是进步的今文经学家，他虽然认为一个朝代的发展变化是要遵循‘治世——衰世——乱世’或‘早时——午时——昏时’这样的规律，但他对整个历史的发展规律则是具有历史唯物论的朴素认识。他认为历史变化总的规律是发展、进化的，这与古文经学派中主张‘恪守古训’的一些人认为“三代才是黄金时代”的复古思想极不相同。龚自珍观察社会和历史，具有重发展、贵变易，重视阶段的特点。龚自珍所说的终始，是哲学观、历史观上的概念，即发展的开始、终结和中间的阶段。龚自珍在《五经大义终始论》开篇就说：“昔者仲尼有言：‘吾道一以贯之’，又曰：‘文不在兹乎！’”

文学言游之徒 其语门人曰：‘有始有卒者 其惟圣人乎！’诚知圣人之文 贵乎知始与卒之间也。圣人之道，本天人之际，牖幽明之序，始乎饮食，中乎制作，终乎性与天道。”有人据此认为这是龚自珍对上古文明起源过程的概括之言，即龚自珍认为先有经济活动，然后才有各项制度，最后才有意识形态。由此可见，重视历史的发展演进的阶段特点，是龚自珍公羊学观点的一项重要特色。

具体而言，龚自珍对上古文明起源阶段演进的表述，是利用《尚书·洪范》中八政之说作为思想资料加以演绎的。《洪范》：“八政：一曰食 二曰货 三曰祀 四曰司空 五曰司徒 六曰司寇 七曰宾 八曰师。”孔颖达在《正义》中说：“八政者 人主施政教于民有八事也。”龚自珍却据之来论证上古文明发生、发展的过程，并且划分为三大阶段。在龚自珍看来，经济活动是基础 天地之后最基本的活动是饮食 故说：“饮食继天地。”在此基础上才能演变、发展出其他一系列活动，这些活动主要包括：1. 祭祀 有祭天地 祭祖先 祭父母 表示报答天地、祖先、父母惠赐了饮食；2. 司空 司徒、司寇 《尚书·洪范》作司空、司徒、司寇）八政中的这三项 用今天的话来说 相当于生产、工艺制度、军事制度；3. 宾、师，指意识形态代表者和文化传播者。在这里，龚自珍实际上是用阶段发展的观点在讨论文明的起源问题。

龚自珍对公羊学中“变易”、“进化”的精髓有着深刻的体会。按照他的诠释，“三世说”的发展阶段论，可以用于考察大的历史过程，也可以用于一个历史时期，或社会发展的某一方面，而不应当只把三世的观点局限于《春秋经》一书。他说：“三世 非徒《春秋》法也。《洪范》八政配三世 八政又各有三世。”八政如何配三世呢 龚自珍说：“食、货者 据乱而作也 祀也、司徒、司寇、司空也 治升平之事 宾、师乃文致太平之事。”他又说：“通古今为三世，《春秋》首尾 亦为三世。”（《五经大义经始论》）

在《农宗》篇中 他对上古时代的等级、秩序、政治制度、王权等是如何产生的问题作了具有深刻指导意义的回答，深化了《五经大义终始论》中关于生产制度等项产生于一定阶段的命题，对于历代儒生盲目信奉的“圣人创造万物”的教条作了有力的批驳。龚自珍认为，远古时代的农业生产，先经过采集野生谷物的阶段，即“采集经济”阶段，以后演进到人工栽培谷物的阶段，即“耕作经济”阶段，这是一个颇具天才的猜测。文中批评了颠倒历史的谬误学说，对那种否认等级、制度、政权、礼乐、刑法是由社会生活的演变而逐步产生的，最后才出现高高在上的王权的错误历史观进行了批判，认为把这些全都归于“圣王创造”是毫无根据的。龚自珍这种朴素的古代制度起源说，是发挥公羊变易进化观而得出的宝贵成果。

龚自珍也发扬了公羊学说大一统的精义，对俗儒们代代相传的关于民族问题的狭猛见解也进行了驳斥。他在《五经大义终始答问第七》中对宋代以来的俗儒、陋儒们喋喋不休宣扬“严夷夏之大防”说进行了有力的廓清，大力弘扬了公羊学“太平世，天下远近大小若一”的大一统进步思想，并引《诗·周颂·思文》“无此疆尔界，陈常于时夏”来论证他的“圣无外，天亦无外者也”的观点。

（三）经史结合 阐发《春秋》大义三律

龚自珍又于道光十八年（时年四十七岁）撰成《春秋决事比》六卷，引经传一百二十事，以此来“申刘礼部之谊”。惜原书已佚，仅存《春秋决事比答问》六篇。

从形式上看，龚自珍的《春秋决事比》这部阐发《春秋》大义的著作有类于汉儒以《春秋》决狱，将《春秋》当作最高法典。但从实际内容看，该书更重视对《春秋》根本大义的发挥，即通过对《春秋》书法和所记载的一些事实的归纳，得出“春秋作新王”、“《春秋》有‘常’有‘变’”的深刻认识。龚自珍并不墨守经说，对《公羊传》、何休，以至其师刘逢禄提出了一些不同的看法。同时，《春秋决事比》又体现了龚氏公羊学说“以经议政”、“诋毁专制”的时代特点。他不仅联系现行法律，提出何者符合《春秋》的精神、义旨，何者不符合，需要作出改变的议论，而且对专制昏聩之君提出了严正的警告。

《春秋决事比》对《春秋》大义的阐发，可以概括为如下三项：

1. 不定律

龚自珍归纳出：《春秋经》中，当记载一些发生之时所作的事实判断，与事情过后对有关人物在书法上的灵活处理，二者常有不同。龚自珍称前者为“权假立文”。他说：“夫不定律者，权假立文也。”龚自珍认为，由于《春秋》当新王，前面的判断或书法，是在事件发生当时，直接按照法律条文或事理的自然，拙直地、粗浅地作出判断，往往谴责诛罚较严重，也较生硬，故尚要等待《春秋》新王作最后的裁定。这就好比《春秋》当一王之法，故假定他的属下有直接掌管刑狱的法吏，让他们先报初步意见（即“先原奏”），而后来较灵活、较宽大的书法、处理，则有如君主掌握最后核实和施恩的裁决（即“后旨意”），因而称为“不定律”。这样，即可以证明“《春秋》当新王”这一公羊学基本义旨，又可引申来作为现行刑法上报制度的一种理论阐释。龚自珍所举《春秋》中这类“权假以立文”、“先原奏，后旨意”的典型例证有：（1）鲁昭公十九年夏五月，许悼公病，许太子止进药而不知尝药，致使许悼公饮药而卒。《春秋》书曰：“五月戊辰，许世子止弑其君买。”但因许世子止实无弑君的动机，并且在父卒之后，以同弑君之罪自责，又不敢继国君之位而让

位其弟 他本人终日哭泣不思饮食 结果竟未逾年而死。《春秋》于同年冬载曰：“冬 葬许悼公。”此种做法正符合《春秋》“日卒时葬”的书法即载明卒之日，又载明按时入葬，表明不让许世子止承担弑君之罪。龚自珍对此解释说：“书许世子止 弑其君买 是拟死 书许悼公 是恩原之。《春秋》之史 闻有父饮子药而死者，急欲成子之意而拟之死。俄而《春秋》闻之，闻其愚孝，无有弑志 乃原之。”前者是“权假立文”先原奏 后者是“《春秋》当一王之法”，是旨意。(2)《春秋》宣公二年“晋赵盾 弑其君夷獯”。而在宣公元年复见赵盾 有“晋赵盾、卫孙免侵陈”。前者书“晋赵盾弑其君夷獯”尽管弑死夷獯者是赵穿而不是赵盾，因为赵盾是晋国正卿，他回国后不讨贼，故尔他应当承担弑君的责任。龚自珍称之为“是拟死”。后者是以记赵盾复出这一书法 透露出个中原委曲折 因为灵公暴虐 赵盾数谏却不从 赵穿顺应民众意愿，在桃园弑灵公，事情的真相是灵公因作恶多端而招致杀害，赵盾实不应蒙受不白之罪名。龚自珍称之为“是恩原之”。前者是“权假以立文”按照春秋各国通例，对弑君的行为进行严谴 后者是《春秋》当新王 根据事情的原委公正地恩准宽大。龚自珍对此解释说：“《春秋》之史 闻有臣 弑 大臣不讨 弑者 拟之死 然而《春秋》闻之 闻其数谏 无有 弑志 乃原之。”(3)《春秋》定公十三年有“秋 晋赵鞅入于晋阳以叛。冬 晋荀 罃及士吉射入于朝歌以叛 晋赵鞅归于晋”之记载。《公羊传》解释说 晋赵鞅之叛晋 并非真叛晋，而是取晋阳之甲来驱逐国君左右的恶人荀罃与士吉射。所以，当君侧之恶人叛入朝歌，赵鞅就返回晋国。龚自珍对此解释是，前者入于晋阳以叛，是拟死，后者书赵鞅归于晋，是恩原之。

龚自珍列举这些典型的例证 是作了一番比照之后 证明《春秋》对同一人物、事件 或密切相关的人物、事件书法的不同 的确有比较粗糙、生硬和体现为精微、仁恕的差别。前者是“权假以立文” 后者乃是最后的裁定 体现出《春秋》当新王 这一重要义旨。

2. 不屑教律

“不屑教律”的提出 更加突出地体现了龚自珍运用《春秋》“以经议政”的特点。对此龚自珍归纳出两类史实和书法，一类是与所谓“夷狄”相关的史实，一类是吴子馀祭被阖人弑杀之事和哀公四年“盗杀蔡侯申”之事。前者与所谓夷狄有关的史实共有两件：一件是《春秋》昭公十六年“楚子诱戎蛮子杀之”另一件是《春秋》文公元年“冬十月丁未 楚世子商臣 弑其君髡”。对于“楚子诱戎蛮子而杀之”，《公羊传》解释说：“楚子何以不名 夷狄相诱，君子不疾也 若不疾 乃疾之也。”意思是说 夷狄之间的残杀 君子是不痛恨的，在不痛恨里边实际上是包含着对夷狄的痛恨在内的。对于楚世子商臣

弑其君顓(《公羊传》、《谷梁传》均作“髡”)。何休指出类似事件《春秋》的记载是不同的。如襄公三十年夏四月 蔡世子般弑其君固,《春秋》记载此事未书日,而“楚世子商臣弑其君顓”则明确记载为“冬十月丁未”。同是子弑父,一“不忍日”,一“忍言日”,书法又不相同。龚自珍对此解释说,《春秋》假立楚为夷狄,对于夷狄之乱,最好不要过问,因为如果过问就是对他进行用兵。无论打胜打败,对自己都没有好处。这是仁者弗为,智者弗为的事。在这里,龚自珍把少数民族视为落后,不可理喻的民族是其思想的局限,但他敏锐地发现民族纠纷是不易解决的矛盾,引而申之,要慎重解决边疆之争的问题则是颇具远见的。在这一思想指导下,针对道光年间青海境内的蒙古族与藏族发生纠纷时有人主张朝廷派兵攻打藏族的错误建议,龚自珍写了《与人论青海事宜书》,引用历史教训驳斥这种错误主张,主张采用有效的办法来解藏蒙的争端,表现出超人的智慧。

至于《春秋》襄公二十九年“阍杀吴子馀祭”和襄公四年“盗杀蔡侯申”,龚自珍解释说:“所以然者,礼不下庶人也。礼不下庶人者,礼至庶人而极;刑人罪人,又为庶人所不齿。千乘之君而见杀于阍盗,盖吴子、蔡侯与阍盗,均不屑教。”龚自珍在此郑重其事地引申《春秋》之义,正告国君们要自重,不要因任用“不屑教”之人而使自己坠落到“不屑教”的行列。

3.“常”与“变”律

从“父为子隐,子为父隐”一类史实和书法,阐述春秋公羊学说的“常”与“变”律。龚自珍认为,孔子说过“父为子隐,子为父隐”,《公羊传》即有“为亲者讳”的例。如《春秋》文公十六年“秋八月辛未,夫人姜氏薨,毁泉台。”《公羊传》解释说:“毁泉台何以书。”说这是对“毁泉台”进行批评。这种批评包括两个方面,一方面是批评鲁庄公不应该建筑泉台,一方面是批评鲁文公不应毁掉泉台。按照《公羊传》的解释,筑泉台是不合适的,然而既然前人筑成了,后人就不应毁掉;毁掉了,就更加证明初始建筑它是错误的。龚自珍对此解释说:“是子虽正,不得暴父恶也”(庄公与文公是祖孙关系)。龚自珍又举出《春秋》文公十五年“齐人来归子叔姬”之例。“齐人来归子叔姬”的原因,是因为在鲁文公十四年,鲁文公派大夫单伯送子叔姬适齐,结果发生了单伯与子叔姬通奸的事。齐人发现二人的奸情后,就于文公十五年把子叔姬休弃回鲁国。因为子叔姬是鲁文公的妹妹,所以《春秋》用了讳饰的书法,称“齐人来归子叔姬”。龚自珍对此解释是:“是子虽不正,父不得暴其恶也。”

以上两项史实和书法,符合孔子在《论语》中所提出的“父为子隐,子为父隐”的训言,也符合《公羊传》“为亲者讳”的信条,所以龚自珍认为他们体

现了《春秋》经义的原则性 并说：“二者，《春秋》之常经也。”

有“常”则有“变”，有原则性也还应有灵活性。龚自珍认为，“父为子隐，子为父隐”是《春秋》的常经 龚氏又说：“言父子则兄弟在矣”）但不能一成不变地到处套用，在特定的情况下必须变通，即“大义灭亲”，这种变通在根本上是符合《春秋》经义即儒学的基本精神的。龚自珍对《春秋》及公羊学中的“常”与“变”；“经”与“权”的关系进行了深刻的论述。

关于“大义灭亲”，龚自珍所举的著名例子是周公以叔父的身份辅佐周成王 对于管叔、霍叔、蔡叔之乱 诛不避母兄 这是“用亲以灭亲”并且与《左传》隐公四年卫石碚派人杀其子石原，左丘明认为是“大义灭亲”性质相同 龚自珍认为这是《春秋》的变例 龚氏称“皆其变也”。另一例是季友在鲁国乱臣庆父（季友之兄）走投无路请求返回鲁国时，断然拒绝其兄返回鲁国，庆父因绝望自缢而死。龚自珍认为“庆父卒死于季友之手，与牙同”。在龚自珍看来 季友的行为也是“诛不避母兄”；“大义灭亲”的“这一点”与周公同”是《春秋》经义中的“为亲者隐”的变例。

“常”与“变”；“经”与“权”是公羊学说的重要组成部分 龚自珍从《春秋》经传中归纳出许多史实和书法，进一步揭示出公羊学家经权观的价值，不仅把《春秋》公羊经说推进到一个新的高峰，同时也丰富了传统学术中辩证思维的内容。

需要指出的是，经学今古文之别，古文经学着眼于学术本身多一点，故其学风朴实。而今文经学，尤其是晚清今文经学，更多着眼的是政治，即“以经议政”，这往往不符合经义本身，不同的人可以从不同的目的出发，从经文中搜寻指导自己理论的见解，这有时难免给人牵强附会之感。我们要知道他们是在议政，在他们生活的时代不可能用马克思主义来武装自己，只能从经书中寻找助成己说的东西。龚自珍是如此，后来的康有为更是如此。就今文经学来说，其中有精华，也有糟粕。其糟粕包括用牵强附会的手段宣扬迷信的“五行灾异说”和“讖纬说”。龚自珍站在时代的高度，指出这些均不得混入孔子家法，这是颇具科学头脑的。

三、龚自珍的哲学思想

龚自珍一生都在积极地进行哲学探索，但他并没有形成自己完整的哲学体系。他首先是一个社会改革家和宣传家，所以他关于哲学的思考，大都是围绕着社会改革这个最高理想来进行的，他的哲学思想具有比较明显的实用性和目的性。他的哲学思想主要有三个来源：古文经学、今文经学、佛学。他对当时占据庙堂的宋明理学进行了猛烈的抨击，对庄存与、刘逢禄复

兴的今文经学又进行了创造性的发挥，对先秦以来的许多哲学论争，诸如天人关系、形神关系、道器关系等等，也都发表过意见。他的这些意见多是借古议今、具有强烈的现实性。这是当时启蒙思想的时代性和独特性，在当时的历史条件下具有一定的开风气的意义，有很大的进步性。

（一）历史发展观和历史发展循环论

龚自珍认为世界是发展变化的，事物是发展的。世界上每一事物的内部要素也都处在变化之中，变是事物的必然性。他说：“一瓠三变，一枣三变，一枣核亦三变。”（《龚自珍全集》第 16 页）。也就是说从葫芦与枣的生产来看，世上万物无不处在变化之中，从枣与枣核的关系看，每一事物内部各要素也都是处在变化之中。“变”是事物的必然性。联系到人类社会的发展，龚自珍认为人类社会也是发展变化的，而这种发展变化是有规律的。他认为“天道十年而小变，百年而大变，天运十年而小变，人事亦然。”他认为历史是按三个阶段来循环发展的，经历了“据乱——升平——太平”或“治世——衰世——乱世”三个历史环节，连礼祭也有三种，“有据乱之祭、升平之祭、有太平之祭”。历史就是按着这样三个环节，不断循环往复地前进。龚自珍认为，人事的变化与天运的变化相应，他说，“通古今可以为三世，《春秋》首尾亦为三世”（《五经大义终始答问》）。龚自珍认为世界上的事物是发展变化的，这种用发展的观点来看待世界是科学的，但他认为社会历史的发展是三段循环的模式则是错误的。龚自珍这种用“变”的观点来观察分析社会和自然现象的认识论，对于批判董仲舒所倡导的“天不变，道亦不变”的形而上学观点以及宋明理学把“理”当作没有发展不可变化的绝对精神的形而上学的世界观，是很有价值的，并且，龚自珍哲学思想的其它方面也都是以他的变易的历史发展观作为基础的，变易的历史发展观更是他批判社会、主张变革的理论基础。

（二）世界为心力所造的唯心宇宙观

天人关系，是中国每一位思想家都不能回避的问题。龚自珍关于天人关系的论述，是从社会发展实践开始，然后引申到较为抽象的叙论。他的宇宙论带有较明显的实践性，带有生活、生产活动的客观反映。他说：“圣人之道，本天人之际，牖幽明之序，始乎饮食，中乎制作，终乎闻性与天道。民事终，天事始，鬼神设，福祿应，圣迹备。”

龚自珍在探讨人与自然的关系时，在探究宇宙本原时，并不是立刻从天人关系来论述，而是先从社会的“民事”开始议论。从“民事”演绎到“天事”的宇宙观，从社会历史的发展，推导到人类社会的形成，正是龚自珍宇宙观

的特点。在《农宗》篇中，龚自珍认为农耕生产能力的大小决定社会地位的高低。社会等级的形成，帝王独尊地位的形成，最终是以务农为基础的。龚自珍主要在表达尊贵并非神授，地位也并非天成的天人关系。

关于世界的本原是什么，世界是如何形成的，龚自珍在《壬癸之际胎观第一》中提出了自己的看法。他说：

天地、人所造，众人自造，非圣人所造。圣人也者，与众人对立，与众人为无尽。众人之宰，非道非极，自名曰我。我光造日月，我力造山川，我变造毛羽肖翘，我理造文字言语，我气造天地，我天地又造人，我分别造伦纪。

对于龚自珍的这段论述，学术界有不同的看法，有人认为这里的“我”，是指“众人”的主观精神，这样就把龚自珍的宇宙观定性为主观唯心主义；也有人认为这里的“我”“众人”，不是抽象的主观精神，而是具体的物质的东西，这样，就又把龚自珍的宇宙观定性为元气本体论的唯物主义宇宙观了。究其原因，是龚自珍没有清晰而准确地阐述过这两个关键的概念，叙述起来又有点扑朔迷离，反映了龚自珍对这一哲学问题认识上的模糊，这样，就为后人歧异的解释开启了门径。不过联系到龚自珍在这里曾说“众人之宰，非道非极 自名曰我”和他在《壬癸之际胎观第九》中所说：“群言之名我也无算数，非圣人所名，圣何名，名之以不名；群实之名物也无算数，非圣人所名，圣何名 名之曰我”等论述来看，这里的“我”是一个特殊的哲学概念，它不是理学所说的“道”、“极”而是物质的我，而这种物质的“我”就是构成宇宙万物的基础。接下去龚自珍说“我气造天地，我天地又造人，我分别造伦纪”，这样就构成了：“气——天地——人——伦纪”这个世界制作形成的过程。在龚自珍看来，从自然界的日月山川到社会生活的言语伦纪都是由这个“我”即“气”造成的。当然，龚自珍所说的“众人”、“我”也包含一定的精神方面的东西。似乎是把它看成是物质与精神的混合体更符合龚自珍的哲学体系。也就是说，在龚自珍看来，世界是由物质和精神构成的。如果从物质的角度看，宇宙物质是多样性的。有日月，有山川，有毛羽肖翘，有人，有文字语言；从精神的角度看，众人的主观精神参差不齐，有智愚、强弱、美丑等不同。是否因众人主观精神的不同而有着相应不同的世界呢？对这个问题，龚自珍在《法性即佛性论》中根据佛教的主观唯心主义理论进行了回答。他说：

十方、三世 所有微尘非他 知见而已矣。自佛知见 乃至地狱知见，皆遍一切处。汝开饿鬼知见，鬼法界遍一切处；开畜生知见，畜生法界遍一切处；开地狱知见，地狱法界遍一切处。

在龚自珍看来 这个世界又是多重的 随着人们‘知见’高低的不同而分成相应不同的等级，有什么样的知见，就有什么样的世界。如果“开佛知见”，也就会有一个永恒真实的佛的极乐世界。但是龚自珍认为，尽管如此，这个世界仍然是统一的 人们是凭各自的‘知见’把世界统一起来的 世界的统一性就在于它的精神性，这当然是唯心的。

这本来是佛教的传统的说法，龚自珍却借此推论出一个服务于他政治改革思想的结论 既然世界是由‘知见’所造成 要想改变世界 关键就在于改变人们的“知见”。他主张实行政治改革，首先从改变士大夫精神面貌入手，是他这一宇宙观、世界观的必然结论。

与龚自珍宇宙观、世界观相联系的 是他对于“命”的解释。“命”的概念，在传统的儒学里本是一个抽象的东西，在小乘佛教传入中国后，又成为轮回循环的一种生命形式。龚自珍年轻时曾写过两篇《尊命》对“命”这一概念进行了新的解释。他认为“命”的第一层解释是“命令”和规律，他说：“天命曰流行 君命曰内出。”他认为自然的规律和君主的命令 都是人们应该尊重的。但他认为天命与君命之间没有先验的感应关系，即使是出现了异常的自然现象，也不能归罪于人君，因为人与自然并非互相感应。在龚自珍看来，“命”这一概念并不是抽象的 不可知的 而是有实在的具体的内涵的。龚自珍对“命”的第二层解释是，“命”表达了社会关系的伦理道德准则。他说：“传曰：‘发乎情 止乎礼义’……夫我也 则发于情 止于命而已。”在这里，“命”和“礼义”是相同的。所以他解释《诗经》中几个用“命”的诗句 大抵是指君王与姬妾间的伦常关系。龚自珍在宋明理学独尊，佛教宿命论泛滥的时候 对“命”这一抽象神秘的概念进行了具体的解释 努力把这一概念从神秘化、迷信化中解救出来，给予一些符合意识与存在关系的反映论的解释，实际上是对理学和佛学的一种批判，具有一定的进步性。

（三）名副其实’的名实观

名与实的关系问题，是中国传统哲学中一个人们十分关注的问题。龚自珍以“变”作为他的认识论的基础 首先辨析了名与实的关系 借此对当时僵化的认识和名实不符的僵化的制度进行了强烈的谴责。

在“名”与“实”的关系上 龚自珍认为“名”与“实”要相符，“名”要在实际的情况下去命名，不能用凝固不变的老概念去限制生动变化的客观事物。