

论郑观应“七教合一”的宗教观

万淑君

(南开大学 哲学院, 天津 300071)

摘要: 郑观应的宗教观是其整个思想中最具特色的部分, 他以“道术”为其宗教观立纲, 阐发了独特的性命观和神气观。他又从同源、同道、同心三方面会通儒、道、佛, 在统一儒、道、佛三教的基础上, 提出“七教统一”的宗教观, 试图融儒、道、释、回、耶稣、天主等各教思想于一炉, 通过寻找各个宗教的共通点来实现会通全球各教的理想。他的宗教观突破了“中体西用”文化观的局限, 显示出新文化观的端倪。

关键词: 郑观应; 宗教观; 道术; 七教统一

中图分类号: B259.9

文献标志码: A

文章编号: 1006-5261(2012)06-0054-06

郑观应(1842—1921年), 广东香山(今中山)人, 原名郑官应, 字正翔, 号陶斋, 又号居易、杞忧生、慕雍山人、罗浮待鹤山人等。郑观应生长在一个商业色彩浓厚的士人家庭, 五岁入塾读书, 接受传统的乡塾教育。咸丰八年(1858年), 郑观应童子试未中, 即奉父命远游上海, 弃学从商, 在任上海新德洋行买办的叔父郑廷江处“供奔走之劳”。次年, 郑观应由亲友介绍进入上海一流的英商宝顺洋行任职, 从此进入商界, 辗转奔波数十年, 曾两任买办, 数度进出于洋务派企业, 同时还投资于实业。

郑观应不仅是一位实业家, 而且还是一位思想家。他关心时政, 忧国忧民, 表现出中国传统知识分子的责任感和使命感; 他思想开放, 注重西学, 积极地吸取古今中西各种有益的思想文化, 结合中国特有的实际情况, 提出全面有效的思想应对时代的挑战。其思想不但全面丰富, 而且具有较高的理论水平。他的宗教观是其整个思想中最具特色的部分, 由此可见其开放的心态和包容的胸怀。

一、郑观应宗教观形成的背景

郑观应一生整理并出版了许多道教书籍, 据资料反映, 他曾校勘、批注道教经籍七种, 即《阴符经》《道德经玄览疏》《指玄篇》、陈上阳注本《周易参同契》《金仙正论》《金丹真传》、通霄子秘本《真诠》; 重刻善本、秘本三种, 即宋版《冲虚至德真经》、秘本

《群真玄要》、秘本《七真灵文》; 翻版重刻的约三十余种。他以道教“三教合一”的理论为基础, 会通儒、道、佛, 在此基础上形成了其独特的宗教观。

郑观应宗教观的形成, 除了学理渊源外, 还是为了回应时势的变化。一方面, 其宗教观是在中西文化激烈碰撞之时, 为避免中西宗教冲突、平衡中国人对外来宗教的排斥心态而提出的; 另一方面, 其宗教观是在反思“自强运动”的基础上形成的, 这在《盛世危言后编》序言中论述得很清楚:“前著《盛世危言》, 首篇论道器, 盖形而上者谓之道, 形而下者谓之器; 器可变, 而道不可变也。今著《危言后编》, 首编论道术, 亦与前编所论道器同。惟世人只惜前、后编所论中外利弊、富国强兵诸策法良意美, 未见诸施行, 而不知所论道器、道术, 皆为修身之本、性命之学, 即抱朴子所著内、外篇修己治人之意也。”^[1] 在反思历史、综观时势的基础上, 郑观应敏锐地察觉到这样一种状况: 世人只关注富强良策, 却忽视了内在的身心性命之学, 只重发展外在价值, 而忽略了内在价值的意义, 二者长期不平衡的发展最终导致中国社会的畸形发展。富强之策只能御一时之急, 如果没有内在道德观念的滋养, 富强之策是不能真正生根发芽、稳固发展的, 若只重实用而轻道德, 最终只会适得其反。于是, 他在讲求富强之策的同时, 大力强调道德的作用。他采取的方式, 首先是到中国传统中寻求支援, 重新思考“身心性命之学”的现实意义, 其次是在

收稿日期: 2012-07-30

作者简介: 万淑君(1984—), 女, 天津人, 助理研究员, 硕士。

认识到全球宗教拥有“至善”的共同伦理目标基础上，提倡借助宗教的道德力量来补“自强运动”的缺失。

二、郑观应宗教观的内容

(一) 道术

郑观应以“道术”为其宗教观立纲。

他首先把道分为“先天之道”与“后天之道”：“后天之道神气也，先天之道性命也。性命、神气相似而实相悬……学人知此分际，当以神气了后天，而以性命了先天。”^{[1]128}他把“性命”归为“先天之道”，把“神气”归为“后天之道”。那么，他所谓的性命和神气分别指的是什么呢？

郑观应是这样诠释性命的：“无名则无极也，有名则太极也。性则无极也，命则太极也。性则神也，命则精与炁也。”^{[1]42}他借用道家的无极、太极概念解释性命，并进一步展开：“盖人之生也，无极之真，二五之精，妙合而凝。所谓性，即无极也；所谓命，即二五之精也。二者妙合而人始生焉。方其未生之前，则所谓性即无极也。所谓命即二五之精也。二者妙合而人始生焉。”^{[1]53}他以人之“未生”与“始生”划分了“先天之道”与“后天之道”，“先天之道”即人未生之前被赋予的性，“后天之道”则是人出生后“乾坤颠倒”，是精、气、神散步周身后的命。之后，他对性命也进行了先天与后天的区分。他以理学家张载“天命之性”与“气质之性”的观点，将人性分为“先天本性”和“后天质性”。“先天本性”是性之本体，是无极；而“后天质性”是情识，它会蒙蔽“先天本性”，要“复归于无极”就要对性进行修炼。他说：“方其未生之前，则所谓无极者，混沌鸿蒙，得一以灵，何思何虑，是性之本体也。夫情识开而本体凿矣。张子曰：形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。所谓情识即气质之性，所谓本体即天地之性。老子曰‘复归于朴’，‘复归于无极’，即善反也。即《周易》所云尽性至命之学无异。”^{[1]53}这其中不仅具有道家固有的宇宙论传统，且含有理学家“性命之学”的思想要素。

接下来，郑观应辩证地分析了性与命二者之间的关系：“性所命者曰性命，两件原是一件……《道德经》云：‘无欲以观其妙，有欲以观其窍。’观妙、观窍，玄玄之机。人当至静无欲以观其妙，是乃定性之功。及乎时至机动，元始真一之气自虚无来者，实有窍焉。夫两者虽有异名，而皆本于太极，是其同出者也。于其无者以观妙，已得一玄；于其有者以观窍，又得一玄。玄之又玄，性在是而命在是也。夫性也，本乎天命；而命也，本乎尽性。”^{[1]129}他借助道教“妙观”“窍

观”的概念和儒家“天命论”的观念来解释性命关系。“妙”指变化莫测，没有常态。“窍”指变化轨迹。性着重虚无的一面，而命则侧重实有的一面。性与命既相互对立，又相互统一。

郑观应又以朱熹的理气关系论来解性命：“天以气成物，而理亦赋焉。是由命以与人性，故曰‘天命之谓性’也。人以理造物，而气始生焉。是由性以立其命，故曰‘尽性以至命’也。在天则理从气出，在道则气从理出。理从气出者以气为重焉。此气乃絪縕化醇之气，人得此气而生身，然后理有所寄。故此炁为可重也。气从理出者，更以气为重焉。此气乃元始真一之炁，阴受阳光而铅种，铅中又见一阳生，故此气愈可重也。”^{[1]129}从天道来讲，“由命以与人性”就是以理赋物的过程；从人道来讲，人以理造物就相当于“由性以立其命”。他把儒家的理气关系与道教的修养方法结合在一起，巧妙地融合了儒家理气性命的先天论和道教的内丹修炼工夫，形成了独特的“性命观”。

郑观应又详细地区分了“后天之道”神气：“人之所以生者，精、气、神，而有先天、后天之分。元精、元气、元神为先天，凡精、凡气、凡神为后天。养凡精、凡气、凡神者寿，养元精、元气、元神者与天地合。人秉父母而生，必得天地之理气而后为人。天地、理气，质言之止精、气、神而已。未生以前为先天，既生以后为后天。先天子在母胎，无精、气、神之可名，浑然一个太极。”^{[1]162-163}“后天之道”神气可以再细分为先天神气和后天神气。元精、元气、元神为先天，凡精、凡气、凡神为后天。

接着，郑观应具体解释了元精、元气、元神与凡精、凡气、凡神：“人禀父精母血而生，初为赤子时，元精、元气、元神无不纯全。及其年渐长成，盖因眼、耳、口、鼻所诱，一灵真性被色、声、香、味所触，习染深固，以是日复一日，岁复一岁，元精化为交感之精，元气化为呼吸之气，元神化为思虑之神。此三元分泄，难复天真。”^{[1]108}元精为心中的真液，元气指虚无中的真气，元神是人未生之前的灵真。而凡精、凡气、凡神分别指交感之精、呼吸之气和思虑之神。

郑观应以道教的精、气、神理论和佛家思想阐发了他的神气论。所谓耳、口、鼻的诱惑之类，显然是来自佛教。性命论与神气论一起构成了他的先天、后天理论。他对道、性命、神气等进行先天与后天的划分，意在说明尽管先天具有真性，却是不可见的，人们只能通过后天有形有质的事物之用显发先天之真。先天与后天的互动不但造就了生命，而且为“身心性命之学”提供了理论依据。

郑观应在详细论述“道”的同时，着重突出了“术”的重要性：“然世人多讲无为之道，罕言有为之术，故郑子集先圣之语反覆言之，读者幸勿忽略。”^{[1]13} 郑观应所言之“术”其实就是修身的工夫。他不但强调修身在成就道德方面的重要作用，而且进一步指出如何见道、如何修身。他从道术的涵义及其关系的角度分析了“术”的作用：“故曰：性以道全，命以术延。圣修之能事而性命之极至也。道则道也，而以术言者何也？曰：术者道德之巧者也。……盖言术也，夫人、物之生也，既落于后天，则不能无身，既囿于气数，则不能无生死。”^{[1]3} 要完善“身心性命之学”，必须见道，而道是无形无象的，只有通过术才能见道，术起到桥梁的作用。

（二）三教同源

郑观应提出三教同源的思想，为会通儒、道、佛做好铺垫。首先，他明确指出了儒、道、佛三家的相异之处：“圣学以知止始，以止于至善终。始于无极，归于无极。佛以无所住而生其心，如一大藏教旨。道以致虚无二字完性命全功。”^{[1]111} 又谓：“儒家从心性用功，纯乎天理，养我浩然之气。释家从寂灭入手，不为物欲所累，直超上乘；道家从虚无入手，亦不为物欲所诱，了性了命。”^{[1]111-112} 在承认三教各有特色、相互区别的同时，他指出三家虽异，其实同源。

郑观应先阐释儒、道同源：“古者神人合一，无所谓儒与道也……汉以来，黄老之术始别于儒。其源虽一，其流不同。”^{[1]34} “儒与道实同一源而毫无疑义矣。”^{[1]162} 他认为儒、道自古同源，只是从汉代以来两家选择了不同的发展道路而有所区别了。接着，他又论述了儒、道互补：“儒之道不外日用伦常，修、齐、治、平，皆中庸也。仙之道足以补天地之缺，济儒道之穷……其所致力者各异，其有济于世者则未尝异也。”^{[1]34-35} 他认为虽然二者异流，但是其理论并不矛盾，反而可以相互补充，相互促进，更好地发展。

接下来，郑观应指出佛、道的修炼宗旨大同小异：“间尝博览二藏，穷究丹经，则见夫佛之宗旨以绝欲出尘为始基，以忍辱受苦为功行，积久而能明心见性为入门……功德圆满乃能成佛，未易悉数也。仙之宗旨大同小异，亦有顿渐之分，三乘之别。其要旨亦以绝欲离尘为始基，积德累行为功果。”^{[2]536} 他通过详细阐释佛、道的修行工夫和修行宗旨，说明两家的相通之处。最后，他以性命之说统道、佛：“要之仙、佛同源，佛法详言性，而略言命，然《金刚经》、《心经》、《六祖坛经》则已微露其端。《道经》详言命，而略言性，然《关尹子》及《清净经》、《心印经》、《悟真外

编》亦颇略阐其妙。总此二家，胥不离心、性二字。”^{[2]536-537} 既然性命是相统一的，那么道、佛二家虽然强调不同的侧面，佛家详言性而略言命，道家详言命而略言性，但是它们的理论根源是一致的。

（三）三教归“心”

郑观应认为儒道释“三教虽异，其实同源”^{[1]79}，强调三家各有所长，应该集各教之长，合各教为一。他主张以“三心”来会三教：“夫儒曰‘正心’，道曰‘修心’，佛曰‘明心’。其教虽殊，其理则一也。”^{[1]15} 他从三教皆言“心”这一共通处入手，认为三教虽语殊，但心同。

郑观应先引用《三一音符》中关于“三教合一”的论述，说明“心”“中”“道”三者的关系：“《三一音符》云：黄、老太极，万古无二道，道在一心，三教之旨不外一心，万法不外一中。不知中，则无以全八卦，而归一元，不明心，则无以统五行，而司万化。故中也，心也，合而言之，道也。”^{[1]148} 道、中、心三者是相互统一的，中与心正是道的集中体现。“道”在郑观应的观念中是形而上的宇宙本体，体现在人身上则为“本心”“本性”。那“中”又是什么涵义呢？他是这样解释的：“身，天、地之至中，三中混一，故名曰和。”^{[1]153} 然后，他又从“中”的角度阐发了三教同道：“闻思者闻于中，而虚谷传声，习坎者习于中，而赤水韵自流矣；心斋者斋于中，而太音声正希矣。泥其文则三教各别，会其中则六律和同。”^{[1]153} 最后，他又借道教丹法东派创始人陆潜虚的话来印证三教同此道：“陆子云：三教之道一而矣。生天、生地、生人、生物同一道之所为。其以可知可见者而言，则天、地、人、物皆形而下者也。形而下者谓之器，故天、地、人、物会有变灭而不能久。以其不可知不可见者而言，则所以为天、地、人、物之根者，又皆不受变灭、超然独存者也。圣人知其如此，故尝修之以善其身，能使形神俱妙而与道为之合真焉。”^{[1]14}

在三教同道的基础上，郑观应具体论述了三教同“心”的思想。他先论述了三教的修养工夫，指出三教工夫虽异，却同归于“心斋”。他论证说：“或问：‘仙、佛之道所重者何也？’曰：佛经重在楞严之闻思，仙经重在南华之心斋，儒经重在易之习坎。其实闻思即习坎，习坎即心斋。文虽殊，义则同也。孔、颜问答，惟道集虚。虚者心斋也。观世音从闻思修入，方获圆道。”^{[1]153} 在他看来，佛家的“闻思”，儒家的“习坎”，最终都可归结为道教的“心斋”。三家修行工夫从字面上看是各不相同的，但是实质是相同的。

郑观应以道教的神气理论来会通儒家的心性论，

他说：“道流所谓存神养气，即吾儒存心养性之功。儒者不察，以为异端。心即人之神明，谓存神非存心可乎？神，气之主；气，体之充。谓存神养气非持其志，无暴其气可乎？”^{[1]162}他以“心”为桥梁来会通儒道。他肯定了儒家所说的“心”就相当于道家所谓的“神”这一前提，因此，道教“存神养气”的工夫和儒家“存心养性”的工夫就相一致了。

郑观应又以孟子所说的“浩然之气”作为会通三教的联结点。他说：“浩然之气，刚大者其功用，虚无者其本原。即以人身心而论，著于言行日用者其实，存诸心者则无声臭……以存心养气，即所谓养浩然，养浩然即存神养气。所谓神者非憧憧思虑之神，乃先天不老之元神。气非口鼻呼吸之气，乃先天虚无元气。神、气凝结即为精。止此静存之功，道曰玄，佛曰禅，无二理也。讳言神、气，止言心、性，儒者通弊。不知心性，只言其理，神气乃言。”^{[1]164}他认为孟子所讲的“养浩然之气”，在道教那里叫“玄”，在佛家那里名“禅”，三家的侧重点不同，儒家重心性，道教重神气，各有偏颇，所以应该相互借鉴，取长补短。

那么如何养“浩然之气”呢？郑观应认为“养浩然之气”不是空言，需要真正践行：“其文曰，问：‘浩然之气如何至大至刚？如何直养？直养如何便塞天地？孟子言之，竟罕人知。祈示。’曰：此需实践其功，非可以空言文字传也。”^{[1]162}他借道教内丹学的修养工夫来诠释儒家“养浩然之气”的“静存”工夫：“圣人教人复性必须存神、养气、洗心，退藏于密。密者何？天地之中也。如何退藏？收已放之心，入虚灵之舍，止于其所，寂然不动，《大学》所谓‘止至善’也。以虚无之神养虚无之气，为仁之功，立诚之道。果能收心，方寸一念不生，万禄屏绝，则神、气归于一，精即神、气凝结之名，非神、气之外别有精也。神、气、精合为一元，则宥密之地，真阳火生。”^{[1]163}他把“浩然之气”与“虚无之气”等同，指出只有通过“存神、养气、洗心”的修行才能恢复先天的“浩然之气”。在论说的过程中，他把儒、道、佛三家的思想交错穿插其中，显示出其会通三教的理论自觉。

而后，郑观应以道教内丹修养理论来解孟子的“静存”理论，他指出：“《孟子》所谓‘有诸己’也。更加养静，实践人伦、事物正理，所谓动静交养，内、外兼修，而真阳之气日新月异，‘充实之谓美’矣。功夫到了充实黄中道理，正位居体美在其中，而畅于四肢，发于事业，美之至矣。孟子所谓‘充实之[谓]美’，本于夫子之言。更加动静交养，充实而有光辉，根于心，生于色，粹然见于面，盎于背，施于四体，四体

不言而喻。先天乾元之气充满此身，故曰‘充实而有光辉之谓大’。”^{[1]163}根据他的论述，儒、道、佛三家的修养理论实际是可以相互印证，相互补充的。

接下来，郑观应阐述了儒、道、佛三家“治心”方法，他指出：“儒曰存心养性，道曰修心炼性，释曰明心见性。均于心上做起，于心上收功，诚澈始澈终工夫。”^{[1]179}他详细论证了三家心性修养工夫与《大学》中所讲的“三纲领、八条目”之间的关系：“存其心不使须臾走作，而为物欲所累，将天赋之至虚、至灵，养得浑然中处。虚灵受之于天谓之性，即所谓‘存心养性’也，即所谓‘明明德’也。心既退藏于密，固喜、怒、哀、乐未发时也，固至中时也，是之谓静存。若动而发为言行则有美恶，故必察焉。静时为心，动时为念。念之美者扩而充之，合事理之当然，即所谓发而皆中节也。念之恶者即为欲，当立刻克制，不使之发，即所谓克己复礼也。是之谓动察。静、动在于心，隐微之地，人不知而已独知之最真。故曰‘莫见乎隐，莫显乎微’。知之而存焉察焉，则善恶自明，即所谓‘知止’也。明，即事事必求乎天理，即所谓‘有定’也。有定则率性而行，即所谓明善复初也。《大学》‘止至善’，《中庸》‘致中和’，此之谓也。静存动察，四存用功，不难其道，只在乎治心，时时检点，不使走作。若动则必审其可否，就此些微上用功。初则勉强，久之自然。内存养熟，念念是天理，即为仁；外省察精，事事皆合宜，即为义。仁熟而义精，日用伦常无不合乎中道，功用大矣。格物致知，诚意正心，修身、齐家、治国、平天下，一以贯之矣。”^{[1]178-79}首先，他把道佛二家所讲的“虚灵”与儒家的“性”联系起来，证明了三家所说的“性”是同一的。据此，“存心养性”“修心炼性”“明心见性”三者实现了统一。之后，他具体论述了《大学》中提出的“定”“静”“安”“虑”“得”等修养方法，指出通过内外兼修的方法实现三纲的理想。

在阐述了儒家义理之后，郑观应又把道、佛两家的“治心”方法与儒家的“治心”方法统一起来，他说：“三教圣人修身之道，先须正心诚意。孟子所谓‘存心养性’，道教所谓‘修心炼性’，释家所谓‘明心见性’。而存养之法即收其放心于‘知止’‘至善’之地，即道书所谓调息凝神于脐下，调至神气融洽、无我无人之际，自然真息动而阳生矣。孟子云：‘反身而成，乐莫大焉。’”^{[1]147}他以道教的养“内三宝”（精、气、神）“外三宝”（耳、口、鼻）的内丹工夫和佛教无我境界的修炼法则来说明如何“收其放心于‘知止’‘至善’之地”。

三教除了在工夫论上同归一心之外，郑观应还根据理学家的理气观念，进一步阐发了三教同“心”的思想。他还是以“浩然之气”为融会点沟通儒、道、佛三家：“其实乾元统天之气，是气即是理。天之所以为天，即人之所以为人。人、天合一，全凭养浩然之气。”^{[1]164}他把“浩然之气”等同于“乾元统天之气”，结合王夫之理气统一和“理气相涵”的思想，为道教神气论注入了理学气息。在他致道友的信中写到：“迄乎三千阴功、八百德行圆满，在儒书谓之有至德，而至道凝焉。正理、正气存诸心者，与天地同其高明博厚，著于事为者，与圣贤、仙、佛同其变化神明，皆莫非存神养气之功，尽人合天实事。《易》曰：大知，皆吾身之神。气，合乎天地……理以载气，气以行理，天地亦止一神、气而已。”^{[1]163}他用佛家的功德思想来说明儒、道的“至德”“至道”观念，并把理气论与神气论有机地结合在一起。

最后，郑观应以三教“治心”的工夫来释理：“然其所以载理、入理、见理者，总不外乎正心、修心、明心。盖正心为载理之本：心有未正，则理无由载，所载者欲也。修心为入理之本：心有未修，则理无由入，所入者欲也。明心为见理之本：心有未明，则理无由见，所见者欲也。所载者欲，则欲胜夫理，虽从事孔门，莫能阐明圣道也。所入者欲，则欲制夫理，虽从事道门，莫能参透玄机也。所见者欲，则欲蔽夫理，虽从事佛门，莫能融通妙谛也。”^{[1]115}他认为“治心”是“载理”“入理”“见理”的基础，又结合理欲关系说明了“治心”的重要作用：“是知圣贤仙佛所以异于人者，异其心者也；圣贤仙佛之所以与人同者，同其理者也。使为士者能正心以载理，则由圣希天，下学可以上达也；为道者能修心以入理，则烧丹炼汞，返朴可以归真也；为僧者能明心以见理，则回头是岸，即色可以知空也，又何虑欲胜夫理、欲制夫理、欲蔽夫理，不能纳万殊而归之一本哉。”^{[1]115}三家唯有从“心”入手才能达致所追求的目标。

郑观应从同源、同道、同心三方面会通儒、道、佛，指出三家在追寻“真善美”统一的精神境界即终极关怀层面是相通的，三家共同揭示了人的道德精神的永恒性。这种道德精神超越了三家理论的相异之处，被升华为一种普世精神。

(四) “七教统一”

郑观应在统一儒、道、佛三教的基础上，把“三教合一”的思想发展为“七教统一”思想。七教指的是儒、道、释、回、耶稣、天主、希腊各教。他把通晓七教的理论作为统一各教的起点：“观应原拟仙道成

学佛，佛道成再穷究天主、耶稣、回教之理，道通各教、法力无边之后，即商前辈高真，会同奏请上帝施恩饬行。”^{[1]102}他在深入认识儒、道、佛三家理论的基础上，从同源、同道、同心三方面会通儒、道、佛，为统一七教做好铺垫。

郑观应通过阅读外国传教士的书籍，对西方的天主教、耶稣教、希腊教有了一定的了解，他在《传教》中写道：“按泰西基督之教，流派分而为三：一曰天主教，传自犹太，盛行于罗马，意大利、奥斯马加、比非利亚、法兰西、日斯巴尼亚、葡萄牙、比利时等国从之。一曰耶稣教，日耳曼国之所分也，英吉利、德意志、美利坚、丹麦、荷兰、瑞典及瑙威、瑞士等国从之。一曰希腊教，希腊为西人文字之祖，亦衍基督教之说，别树一帜，小亚细亚、欧罗巴之东、俄罗斯、希腊等国从之。其教或分或合，有盛有衰，名目不同，源流则一，皆本于向传之新、旧约两书。《新约》载耶稣降生为上帝子，以福罪之说劝人为善。”^{[2]409-410}他对回教也有些许认识：“独不见夫回教乎！彼族虽奉其教，诵其经，而人伦执业不异四民，日用衣冠悉遵王制，惟不食猪肉等事，彼教自伸其私禁。故在上者亦安之而已。安见处二氏者独不可以如是治之耶？世有通人留心治术者，当不可河汉斯言。”^{[2]539}在近代的中国，对西方宗教有所认识的人为数极少，虽然郑观应对回教和泰西三教的教义和历史的了解是有限的，但是他能冲破当时人们对西方宗教的片面认识，以开放的心态和包容的胸怀了解西方宗教，并认识到它们与儒、道、佛三教在道德观念上的追求是统一的。

郑观应指出宗教的本义都是劝人向善的，西方宗教也不例外：“况入教之民，犹是中国食毛践土之民也，劝民为善，固圣朝宽大之政所允行也。若纵民为奸恶，倚教势以祸人，非摩西立戒之旨，教士传教之心，抑亦为条约所必不能从者也。尝见敦品之教士，其心能克己爱人，颇近我儒家者流，亦有颇知读我孔孟之书者。”^{[2]412}郑观应认为宗教对人生的重要作用和其普世意义是任何东西都无法取代的，据此，他主张以宗教的统一来实现全世界的统一：“盖人生于世，不能逸居无教。如有僻在遐方，礼教未行，狃獠未变者，耶稣教士遍至其地而化导之，地球各国现已一律相安。”^{[2]410}他在致伍廷芳的诗中说：“我倡七教统一议，已蒙上帝准行矣。尚祈各教统一心，协力同心急奋起。大同世界泯战争，民康物阜万国宁。不分畛域无强弱，专崇道德重文明。”^{[1]472}他认为通过统一七教，可达致大同世界的理想。这一思想的产生，与当时第一次世界大战有着直接的联系。当时正值一战，郑观应通

过报纸等渠道了解这场浩劫给人类带来的灾难，给人心造成的创伤。他站在人道主义的立场，以宗教道德的方式化解这次全人类危机。他希望全世界“无分畛域，无分种族，一视同仁”^{[1]103}，最终实现大同理想。

除了宣传倡导“七教统一”，郑观应还身体力行，从事振兴道德之务，组织道德会、崇真院、“七教修真院”等以宣扬道德为宗旨的会社组织，培养有道德的济世之才。他还对如何实行其设想制订了具体的方案：“道成后，邀同成道者求各教会商，奏请上帝大发慈悲，消除浩劫，大启文明，合各教为一教……各国圣道总院，应招考是真心修道、誓守院规合格者方准入院潜修……凡各国各埠有天主堂、耶稣堂、清真堂、孔教堂者须设圣道分院。……每星期该教长必须对众演说修身、齐家、治国之道，使妇孺咸知，即如今日之神甫、牧师也。”^{[1]101}

由此可见，郑观应“七教统一”思想的初衷和目的是高尚的，他认识到宗教的正面作用，并给予积极评价，对挽救当时普遍的道德缺失状况，重振道德精神，起到不可估量的作用。同时，我们也应认识到各宗教都有不同的理论背景，有其存在的合理性，不必人为的统一，它们必定会根据时代的要求自觉做出调整，不断发展自身教义，以适应时代的需要。我们可以吸取、借鉴各教有益的教义为实现世界和平而努力。

三、对郑观应宗教观的评价

郑观应宗教观的形成实质是其思想自然演进的过程，是其不断反思的结果。我们不能因为他的宗教观中含有某些神仙丹道思想，就全盘否定，认为其宗教

观是一种倒退或反动，而应该在综观其思想发展轨迹的前提下，结合当时的社会现实，给以公允的评价。

郑观应的宗教观已经突破了“中体西用”文化观的局限。“中体西用”虽然为西学的引进开辟了一条通道，但是仍然忽视了西方文化的精神，没有给予西方道德精神以应有的认可。而郑观应从宗教的角度，认识到西方宗教的道德精神价值，并揭示了中西在终极关怀层面的共通性。他对西方道德精神的肯定，已经超越了“中体西用”模式的底线，认识到西方除了技艺和制度具有价值，其精神价值也是不能忽视的。他对道德的崇尚，促使其超越了中西的界线，找到了中西在精神上的契合点，并把对道德的追求升华为一种普世精神。可见，郑观应十分注重精神的作用，他并不是把器物、制度和精神三者看作相互孤立的部分，而是把三者交融在一起，全面综合地探讨文化问题。他的宗教观突破了“中体西用”的模式，已显示出新文化观的端倪，为后世学习、研究和借鉴西方的精神价值开辟了道路。

注释：

笔者注，此指第一次世界大战。

参考文献：

- [1] 郑观应. 郑观应集：下[M]. 夏东元，编. 上海：上海人民出版社，1988.
- [2] 郑观应. 郑观应集：上[M]. 夏东元，编. 上海：上海人民出版社，1982.

〔责任编辑 叶厚隽〕

ZHENG Guan-ying's View of Religious

WAN Shu-jun

(Naikai University, Nanjing Jiangsu 300071, China)

Abstract: ZHENG Guan-ying's view of religious is the most unique part of his thought. With "Dao and Tactics" ZHENG Guan-ying elucidated his view of religious which included the unique concept of "Xing and Ming" and "Shen and Qi". He described the interdisciplinary of Confucianism, Taoism and Buddhism from three aspects. On the basis of unified three religions of Confucianism, Taoism and Buddhism, he proposed his view of religious which was "Seven Religious Unity", attempted to unify the thoughts of all religions, such as Confucianism, Taoism, Buddhism, Islamism, Protestantism, Catholicism and Greek. By finding the common points of all religions, he tried to achieve the fusion of all religious around the world. His view of religious breaks through the limitation of "Westernized Chinese Style" and shows the clues of a new view of culture.

Key words: ZHENG Guan-ying; view of religious; Dao and Tactics; Seven Religious Unity