

# 郑观应《道器》平议

方志钦

不少人认为，维新派<sup>①</sup>之所以为改良主义在于：不愿从根本上改变封建政治制度，保留君主，反对共和；思想上(或意识上)不愿否定封建道统和传统的道德伦理观念。这种说法是片面的。

关于前者，维新派以实行君主立宪为理想模式，已否定封建专制政治，不可谓非资本主义的政治革新，不过手段温和而已，但也未完全排除在必要时使用暴力的可能性。对此，笔者已另有专文发表，本文从略。关于后者，要全面考察维新派的言行，不能据零篇碎简遽下断语。维新派在一定程度上鼓吹民权、自由、平等，均与旧传统相左，与封建卫道者对立。今试以郑观应这个承先启后的维新派代表人物言之。

郑观应以《道器》作为其代表作——《盛世危言》一书的首篇，难免使人以为此乃全书之纲，变法之旨。但是只要认真审视郑氏一系列新学之作，就自然会对此先入为主的观念发生疑问。并导致得出两点结论：一、《道器》篇实为点缀门面以防御顽固分子攻击之作；二、《道器》篇虽然反映了郑氏世界观中保守的一面，但与其诸种改革主张并无直接联系。

## 郑观应不是卫道者而是改革者

直至清末，“士为四民之首”，“商为四民之末”的观念还没有改变，但是出身于士人之家的郑观应却在十七岁时弃士从商，就已显示出其反传统的勇气，并以学习英文入手接触西学。此后数十年，他与洋务、西学打

交道从不间断。观其一生实践，以从事商务、洋务、西学为主，是当时杰出的新派人物；然而，十七岁前，儒学和其他旧学对他的熏染，也在其思想中留下了很深的痕迹，加上入世后又学仙学道，加重了他的思想包袱。但是，无论如何，西学是郑氏思想和实践的主流，儒学和道学只是支流。

郑氏一生，著述甚多，而其要者，当为《救时揭要》、《易言》和《盛世危言》三书。从1862年《救时揭要》付梓到1894年《盛世危言》刊出，凡三十余年，仅《盛世危言》就有约计20.2万字，而《道器》篇只得1128字(按两项统计均不算标点)。《道器》以外各篇正文，均言富强和济世之学，即大抵为西学，绝口不谈“道”、“器”问题，惟在《盛世危言》增订新编《凡例》中有简单几句提及。可见郑氏治国安邦之策几乎全系于西学。何以《救时揭要》和《易言》成书的二十年中，都不曾谈及“道”、“器”问题？因为郑氏只对救国之急务——改革感兴趣，“道”、“器”问题不在其考虑之列。况且这个问题自宋明以来，已为道学先生谈了好几百年，没有必要再谈。

最先在郑氏新学著作中谈“道”、“器”的是王韬于1880年为《易言》写的跋，而不是郑氏本人。从该跋的文意看，王韬谈“道”、“器”是被动而非主动的，是专为郑观应辩护而作，倒不是有意鼓吹道统。跋云：《易言》“于当今积弊所在，抉其症结，实为痛彻无

<sup>①</sup> 笔者不赞成用“改良主义”一词形容近代资产阶级改革派，故称维新派。

遗。而一切所以拯其弊者，悉行之以西法。若舍西法一途，天下无足与图治者。呜呼！此我中国五帝三王之道将坠于地而不可收拾矣。古来圣贤所以垂法立制者，将废而不复用。用夏变夷则有之矣，未闻变于夷者也。诚如杞忧生（按即郑观应）之说，是将率天下而西国之也。此书出，天下必以杞忧生为口实。呜呼！是不知古贤圣之在当时，天下事犹未变也；而今则创三千年未有之局，一切西法西学，皆为吾人目之所未睹，耳之所未闻。（按：此乃以退为进的笔法，然后笔锋一转，引出下文。）夫形而上者道也，形而下者器也。杞忧生之所欲变者器也，而非道也。”又云：“当今之世，非行西法则无以富国”。“诚使孔子生于今日，其于西国舟车、枪炮、机器之制，亦必有取焉，器则取诸西国，道则备自当躬。盖万世而不变者，孔子之道也。”<sup>①</sup>

比郑观应年长十六岁的王韬，毕竟老成练达得多，所以能在跋中化实为虚，把实际问题转成哲学问题，以哲学理论为西学辩解，发郑观应未发，言郑观应所不能言。这种以虚代实的手法，是有一定雄辩力的。郑氏在王韬的启发下，写了《道器》一篇，置于《盛世危言》卷首。按理来说，郑氏实不必为《道器》篇另加说明的，正如不必为其余各篇加以说明一样。但是，他却郑重其事地在《盛世危言》增订新编的凡例中特别指出：“或问书中皆言时务，何以首列《道器》？余曰：道为本，器为末，器可变，道不可变，庶知所变者富强之权术，非孔孟之常经也。”<sup>②</sup>这无异是说，本来《道器》是与“时务”无关的，但仍须表明自己只变“权术”，不变“常经”，以免招来非议。他自知该书“竟属僭越狂悖，难免获罪当道”<sup>③</sup>，只好画蛇添足；虽不免有“此地无银三百两”之嫌，但舍此别无他法。我辈学者，仍有不明此意者，相信《道器》篇为郑氏弘道之作，真是不知郑氏了。退一步说，如果确如《道器》所言，“夫道弥纶宇宙，

涵盖古今，成人成物，生天生地，岂后天形器之学所可等量而观”；“我务其本，彼（按指西人）逐其末，我晰其精，彼得其粗”<sup>④</sup>；则何至于要大声疾呼提倡西学，“礼失而求诸野”呢？既然“道为本，器为末”<sup>⑤</sup>，何以论“道”的仅此一篇，而论“器”的却全书皆是呢？这岂不是舍本逐末吗？综观郑氏救时之作，确是重“器”而不重“道”。“道”乃浅尝辄止，“器”则反复研求；“道”乃门面之言，“器”则肺腑之论。

即使是在以重“道”为基调的《道器》篇中，也不乏对西人重“器”的赞美之词：“自《大学》亡《格致》一篇，《周礼》缺《冬官》一册，古人名物象数之学，流徙而入于泰西，其工艺之精，遂远非中国所及。”并在批评秦汉以还，国人“循空文而高谈性理”的时候，转换了“道”、“器”的涵义，说是“我堕于虚，彼征诸实。不知虚中有实，实者道也，实中有虚，虚者器也”<sup>⑥</sup>。经此一转，即变成：“器中有道”、“道中有器”，“我”务“器”，“彼”务“道”；西学有“道”，中学有“器”；“虚”与“实”，“道”与“器”，失去了区别，混同为一。于是乃得出“虚”与“实”，“道”与“器”“合之则本末兼赅，分之乃放卷无具”的结论，与篇首所引“孔子曰：‘君子谋道不谋食，忧道不忧贫。’又曰：‘君子不器。’”大相径庭，不能自圆其说。此实由于郑氏口说“道”重于“器”，而心想“器”重于“道”，心口不一造成的。《道器》篇不但没有说清“器可变，道不可变”的道理，反使郑氏自陷于“道”“器”互变的八阵图中，不能解脱。掩卷细思：郑氏对“道”“器”之辩本无兴趣，一心只在提倡西学，传统哲学非其所长，因被舆论所逼，

① 《易言·跋》，《郑观应集》上册，第165~167页。

② 《郑观应集》上册，第240页。

③ 同上，第239页。

④ 同上，第242页。

⑤ 《盛世危言》增订辨编凡例，《郑观应集》上集，第240页。

⑥ 《郑观应集》上册，第242~243页。

⑦ 同上，第241页。

硬着头皮上阵，结果越说越糊涂。

一旦抛开了《道器》的桎梏而谈“时务”的本末和体用，郑氏的思路却变得非常清晰，绝无含混之处。他自言经过多方考察西方政教风俗和利病得失，“乃知其治乱之源，富强之本，不尽在船坚炮利，而在议院上下同心，教养得法”<sup>①</sup>。他引用张树声的话作为自己的结论，使自己免成守旧派众矢之的，更是聪明之举：

善夫张靖达公云：“西人立国具有本末，虽礼乐教化远逊中华，然其驯致富强亦具有体用。育才于学堂，论政于议院，君民一体，上下同心，务实而戒虚，谋定而后动，此其体也。轮船火炮，洋枪水雷，铁路电线，此其用也。中国遗其体而求其用，无论踟蹰步趋，常不相及。就令铁舰成行，铁路四达，果足恃欤！”诚中之论也。<sup>②</sup>

本来，郑氏早于1884年《南游日记》就说过与上引文几乎一样的话：“余平日历查西人立国之本，体用兼备。育才于书院，论政于议院，君民一体，上下同心，此其体；练兵、制器械、铁路、电线等事，此其用。中国遗其体而效其用，所以事多扞格，难臻富强。”<sup>③</sup>甲午后，他又在《盛世危言》八卷本《议院上》中更干脆地说立国之本全在议院了：“盖闻立国之本在乎得众，得众之要在乎见情。故夫子谓：人情者圣人之田，言理道所由生也。此说谁能行之，其惟泰西之议院。”<sup>④</sup>

总而言之，郑观应认为国家富强之本，在开议院，中国应仿效英、德两国议院之制，实行君主立宪<sup>⑤</sup>，其余各种兴革都不过是末。照《道器》篇的逻辑类推，换言之，议院为富强之道，其余为富强之器。一到实际问题，抽象的“道”、“器”反倒无关宏旨了。虽然郑观应也说过：“合而言之，则中学其本也，西学其末也”<sup>⑥</sup>这样的话，但并没有展开论证，当可作门面话看待。

## 不应把郑观应的哲学观点与政治观点混为一谈

上文说“道”“器”之辩在《盛世危言》中不过是门面之言，但并不是说郑观应根本就没有《道器》篇中的哲学观点。他的哲学观点是“道为本，器为末，道生器”。

由于郑氏早年受儒家思想的熏陶，又从青年时期开始热衷于学仙学道，所以他的世界观有保守的一面和迷信的一面。他虽然不是哲学家，但是有其世界观。他认为：“盖道生自虚无，始生一气，凝成太极。太极判而阴阳分，天包地外，地处天中。阴中有阳，阳中有阴，所谓一阴一阳之谓道也。由是二生三，三生万物，宇宙间名物理气，无不罗括而包举。是故一者奇数也，二者偶数也，奇偶相乘，参伍错综，阴阳全面万物备矣。”“故物由气生，器由道出。”<sup>⑦</sup>由之可知，他是循虚无——道——气——太极——阴阳（天地）——道的演化途径去认识世界的，认为虚无——道是世界和万物的本源。阴阳交错观念，显示出郑氏世界观中辩证的因素。阴阳交错是“变”产生之由。故郑氏和所有维新派人士一样，都奉《易》的“穷变通久”为圭臬，主张因时而变。这是郑氏世界观中最积极的一面。

郑氏以《中庸》的“君子而时中”与“道”联系起来，认为“故中也者，圣人之所以法天象地，成始而成终也”；“中，体也，本也，所谓不易者，圣之经也”；<sup>⑧</sup>“道为本”<sup>⑨</sup>。此即：“中”=“体”=“本”=“经”=“道”。于是

① 《盛世危言自序》，《郑观应集》上册，第233页。

② 《盛世危言自序》，《郑观应集》上册，第234页。

③ 《郑观应集》上册，第967页。

④ 同上，第311页。

⑤ 郑氏称为“立君政治”，见《盛世危言·自强论》，《郑观应集》上册，第338页。

⑥ 《盛世危言·西学》，《郑观应集》上册，第276页。

⑦ 《盛世危言·道器》，《郑观应集》上册，第241页。

⑧ 《盛世危言自序》，《郑观应集》上册，第233页。

⑨ 《盛世危言》增订新编凡例，《郑观应集》上册，第240页。

超乎自然和社会的“道”遂变为万世不变的孔子之道(“圣之经”)。由此暴露出郑氏世界观中最保守的一面。

更有甚者,由于郑观应耽于仙道,浪费了他许多宝贵时间和精力。其《庚申、己未两岁秋感诗》云:“因设坛求善士,爱看道藏访神仙。曾蒙二圣(陈何两祖师)传丹诀,何日追随入洞天?”<sup>①</sup>这是郑氏相信扶乩,爱好道术,喜欢炼丹,希望成仙,宗教迷信意识甚浓的自我写照。

郑观应的世界观无疑是很复杂的。概括地说,就思想来源而言,有孔孟的儒学,老子的道学,宋明的理学和道教的修炼养生之学,还有庞杂的西学;从哲理方面而言,其言论多取材于传统旧学,未见受西方哲学名著的影响;从践履方面而言,则受西方格致、工艺、实业、政教的影响甚深,与其哲学观点大相径庭。此乃造成郑氏世界观与社会政治观自相矛盾的原因。

中国传统的“穷变通久”哲学,对郑观应影响极大,以致推动着他不断地进行变革中国社会的探索,经久不衰。中国的道统对他的社会实践影响不大,基本上没有指引过他进行社会实践。倒是西方的物质文明和精神文明对他的社会实践起了决定性的影响,启发他逐步深化地提出甲午战争前中国最完整、最先进的改革方案。这个方案是实用性而非哲理性的,所以加进了《道器》篇,难免使人有风马牛不相及之感。

不少学者强调“道为本,器为末”的世界观对郑观应乃至整个维新派的消极影响,认为这是变法维新不彻底和失败的认识根源,实际上并非如此。

郑观应要求变的是国家政治制度(关键是设议院)和经济制度(关键是兴工商),已触及国家的根本。按照郑氏“本”即“道”的观点,已不是变“器”的问题。郑氏在《救时揭要》、《易言》、《盛世危言》三书所提倡的变革,主要是国家体制的变革,不是哲学和伦

理道德的探索,更不是要维护孔子之道。哲学和伦理道德虽同国家体制有关,但却是另一个范畴的问题。政治和经济改革是决定国家命运的根本问题。这个问题解决了,其他问题也会逐渐解决。我们不能要求近代资本主义的改革家们在解决政治、经济问题的同时,一并去解决自己和别人头脑中的世界观和道德伦理观念。不应因某改革家头脑中存在着若干世界观和伦理观的局限而牵到对他提出的政治、经济改革方案的评估。

道德伦理观和世界观的改变是比政治、经济的改革还要深邃的问题。在资本主义经济、政治体制确立之后,人们的世界观、道德伦理观也会发生相应的变化,但是这种变化要比经济、政治的变化缓慢得多。世界的变化更为复杂,直至现在,资本主义世界还不可能有统一的世界观。

在郑观应鼓吹变革的年代,世界观和道德伦理观的变革,还没有提到中国变革的日程。至于道器之辩,是中国古老的哲学命题,自汉至清,一直争辩不休。郑氏服膺“道不可变,器可变”的传统观点,写了区区一篇《道器》,不过重复前人学说,并无创造发明,实为表态之作而已,对《盛世危言》全书主旨无实质性影响。不管郑氏认为书中提倡变的是“道”还是“器”,总之是希望把中国变成资本主义的君主立宪国家,这才是变的实质。我们倒不必受他这篇东西的影响,跟着他去打变道还是变器的官司。

总之,道器之辩,可以让哲学家作为哲学问题争论下去,但不一定要把它引入社会实际问题的争论之中。郑观应的改革言论,本来就没有这个问题,始作俑者是王韬。王韬为《易言》写的跋暴露了郑、王和维新一派的心病:生怕言之过激会招致传统势力的强烈反对。郑观应惟有仿效王韬,自言其改革不会改变孔子之道,不料却成了后人批评他

<sup>①</sup> 《郑观应集》下册,第1453页。

变法观念太保守的话柄。其实守旧派并不会因郑氏这种表白而改变态度，赞成他的改革主张。倒是王韬的示范，给后来实行变法的康有为增加了不少麻烦。康有为也为了表明他的变法不违圣人之道，儒家之经，费了九牛二虎之力，才写了《新学伪经考》和《孔子改制考》两书，其目的不外是“变器不变道”之类的辩证。康有为自云：“布衣改制，事大骇人，故不如与之先王，既不惊人，自可避祸。”<sup>①</sup>这真是深得王韬心传，比郑观应的《道器》高明多了，自然也费力多了。然而谁都知道，康有为并不是在维护孔子之道，儒家之经，而是“醉翁之意不在酒”（至于康氏在戊戌变法失败后提倡孔教，则是另一回事）。不过，这个“托古改制”的包袱太重了。既然维新派不赞成用革命的手段改造中

国，托古改制的手段是免不了的，所以“道”“器”的老谱新词便只有唱下去，一直唱到被革命运动的声浪淹没为止。不论唱与不唱，“道”和“器”却都在渐变，就连此唱彼和的王韬、郑观应，当时也未必相信“道”是万世不变的，因为他们是“穷变通久”的拥护者和实践者。因此，我们不要太相信他们“器可变，道不可变”的话。

最后还要说一句：郑观应谈“道器”是很少的。我们应实事求是，不要太夸大《道器》篇的作用。这也许是对郑观应诞辰一百五十年最好的纪念，让他含笑于九泉。

（责任编辑：齐国华）

<sup>①</sup> 《孔子改制托古考》，《孔子改制考》卷11。

## 【札记】

### “模棱”考

昱昊

“模棱”，亦作“摸棱”。该词在现代汉语中最常见的使用形式是作成语“模棱两可”。其出典《汉语成语词典》和《辞海》均谓在《旧唐书·苏味道传》，《传》文云：“味道善敷奏，多识台阁故事，然而前后居相位数载，竟不能有所发明，但脂韦其间，苟度取容而已。尝谓人曰：‘处事不欲决断明白，若有错误，必贻咎谴，但摸棱以持两端可矣’。时人由是号为‘苏摸棱’。”棱乃物体上不同方向的两个平面连接的部分，故手若摸在棱上，则难以辨出它究竟趋向于哪一面。显然，这些辞书均确认“模棱”源出唐代宰相苏味道的“经验之谈”。

然而，此说未可遽定。按《唐语林》卷五，“摸棱”系出苏味道的动作，而非语言（这段文字据自唐人著述《卢氏杂说》）：“苏

味道初拜相，门人问曰：‘方事之殷，相公何以夔和？’味道但以手摸床棱而已。时谓‘摸床棱宰相’。”在此所刻画的形像是：苏味道凡被问及敏感的或易于得罪别人的问题时，便沉默无语，不置可否，只是下意识地抚弄着交椅——这里的“床”当指“胡床”，即今交椅——扶手的边棱。语虽寥寥，却活灵活现地勾勒出了一个处世圆滑，不求进取，但求明哲保身的政坛“混客”的面目。足知这段描写必有生活实践为据，并非杜撰。此外，按之情理，象苏味道这类老于世故的政客恐怕不可能向人公开表述自己“摸棱以持两端”的做官秘诀，而更可能对于有重大利害出入的问题装聋作哑。因此，愚以为“模棱”似当源出苏味道“摸床棱”的动作，而非“摸棱以持两端”的言论。