

郑观应与中西文化

刘圣宜

(华南师范大学人文学院, 广东广州 510631)

摘要:郑观应是中国近代著名的改革思想家,他以世界的眼光审视中西文化,把两种文化置于平等地位。他对中西两种文化的态度,总的倾向是中西融合而不是中西冲突和对抗。他认为西方文化“由外而归中”,与中国文化相融合可生成一种“本末具、虚实备、理与数合、物与理融”的新文化。郑观应的“仿泰西,复三代之法”重点在于引进西方文化,因为西法是具体而详实可行的,三代之法是遥远而含糊的。可以说,郑观应对西方文化持全方位多层次的开放吸取的积极态度,是近代中国最重要的西学东渐的先驱人物之一。

关键词:郑观应; 中国文化; 西方文化

中图分类号: K 103 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-5455(2002)04-0076-08

郑观应是中国近代著名的改革思想家,提倡学习西方先进文化,改造中国社会。他与中国文化和西方文化都有接触,对中西文化的认识自然也是独到的,但是,由于没有作出专门的论述,人们对他的文化见解和文化取向不甚了然。本文试图通过分析郑观应与中西文化的关系,对这个问题作出初步的评述。希望通过这一个案的考察,对中国文化在现代化的过程中如何吸收外来文化、如何保留传统、如何形成新的文化格局等问题,有所启发。

一、中国文化培养出救世情怀

首先,不言而喻,郑观应是由中国文化塑造出来的。从5岁入塾读书到17岁结束学业走上谋生之路,郑观应所受的教育主要来自两途:一是庭训,二是乡塾。

所谓“庭训”,就是家庭的教诲。郑观应自述,“官应夙秉庭训,夙闻先曾祖璧庄公性耿直,胆识兼优,为高祖坟地被富豪侵葬,不畏财雄势大,挺身赴县力争,经年讼始得直,合族德之。先祖鸣歧公俭朴寡言,敦品励节,均不屑以寻章摘句为能。先荣禄公……一言一行,动为世法,性孝友,重言诺,慷慨好义,有古杰士风。”^①

由此得知,郑观应的家族传统是方刚正直、不畏强暴、讲求道德修养、慷慨好义、注重实学。他的父亲郑文瑞对他的影响最大。文瑞“生秉异姿,夙承家学,读书过目成诵,藏书颇富,手自校

收稿日期:2002-04-30

作者简介:刘圣宜(1946-),女,广东中山人,华南师范大学人文学院历史系教授。

黜,丹铅殆遍,然澹于进取,敝屣科名,设帐授徒”,^②是个学富五车的教书先生。他教育学生的一个重要手段是把大量的先贤格言收集抄录下来,编成教本,藉以振聩发聋,用于化民成俗。他编的书有《训俗良规》、《劝戒录》等。这些书对郑观应的人格形成有重大意义,以致郑观应在晚年还把《训俗良规》整理付印,认为它“言虽浅近,事实淳详”,是“善书之最著者”。文瑞的慷慨好义的品格深深地影响着郑观应。他在家乡筹置义田,兴立善堂。凡地方上的水利桥梁义仓等公益事业,无不热心规划,尽力捐输。光绪五年,河北、山西等地遇上大灾,文瑞命家人售鬻衣饰捐资。时在上海经商的郑观应也邀集同志设立了协赈公所,募得数十万金,救了不少人命。由于郑父提倡赈灾最早,而郑家集款又最多,朝廷下旨褒奖其“一门义行”,颁给“乐善好施”四字。郑观应常说,自己所以不自量力地写下《救时揭要》等许多文字,无非是因为“夙承庭训,不敢自弃”。正好说明了他的社会责任感的最初来源是家庭的教育和影响。

乡塾教育,一是启蒙,读三字经、百家姓、千字文、幼学琼林等,再学一些日用杂字。二是科举考试的训练,读四书五经、学写八股时文。中国传统的伦理道德与政治学说则贯穿在教育的过程中。郑观应接受能力很强,忠孝仁爱、礼义廉耻的道德标准深深地印在他的脑子里,中国文化的和谐、求实、进取精神溶入了他的血液中,“立功、立德、立言”的人生价值成为他的行为动力和终生追求。

郑观应可说是中国乡塾教育的一个成功例子。在他31岁时写成的《救时揭要》一书中,展现了他所获得的中华文化的优良精神道德和思想观念。郑观应在该书的《序》中说明自己写书的动机是经世致用,而其做法则是把中国古代的“道言精义”、“因果报应”等思想言论辑集起来,加上自己的见闻,进行推广发挥,以达到匡时救世、普济众生的目的。他说:“研性理则辑道言精义,论感应则集志果诸书,窃冀广推,妄灾梨枣;又复触景伤时,略陈利弊,随所见闻,频登《申报》,更伸鄙臆,撰成是编。”^③可见此时他的主要思想来源还是中国文化。

该书主要篇章为19世纪60年代所作,少数为70年代初所写,并在《申报》上刊登过(注:《申报》创办于1872年)。此时,郑观应刚从农村走进城市,见闻渐广,有些文章也介绍了西方国家的治国方略,有了采用西法的初步设想,但该书总的倾向还是把中国传统的“仁政”、“德治”作为治国的根本方法,以劝善惩恶为治人的根本方法。

他恪守古圣贤教诲,以之作为行动指南。该书几乎每篇都有引用先贤语录作为立论依据,或放于篇首,或放于篇中。如《澳门猪仔论》篇首是:“《书》云:民为邦本,本固邦宁。故先王行仁政以济贫乏,严法令以禁游民,使亿万人为一心,所以保天下之民,不使流离失所,投诸他邦,为日后执柯伐柯之患也。”^④又如《拟自禁鸦片烟论》指出“己所不欲,勿施于人。入国问禁,入乡问俗。中外同情,断无或异。”认为外国既以重税禁止烟酒之泛滥,推己及人,也应同意我国以重税阻洋烟之入口。^⑤在《或问守身要旨》一文中,讲到勤俭的道理时,他便引用了朱子的话:“一粥一饭,来处不易;半丝半缕,物力维艰。”类似的“吕祖云”、“文昌帝君曰”、“古云”、“经曰”、“书曰”等等在书中俯拾即是,可见郑观应的伦理道德观念承接了中国的传统,而以他为代表的中国商人则有着与西方商人差别很大的文化面孔。

郑观应认为世道的好坏关乎人心,因此努力劝人行善积德,宣扬善有善报,恶有恶报。他在《救时揭要序》中说:“人之本何在?心是也。存其心则惟善为宝。而心广体胖,事无不安,人无不乐,天必将于其间降之以福;失其心则以恶为能,而心悸神昏,事无不悖,人无不怨,天亦于其间降之以祸。”^⑥就是说祸福都是由人心造成的。因此,他在《劝戒放生论》中说:“愿结同志,体天地好

生之德，仿古人爱物之心，令一切物命出诸割烹之地，……又能推爱物之心，为爱人之举，乐施孝友，济弱扶倾，救人一命，胜救百万生物，其功德不可量矣。”^⑦他在《论三教要旨傍门惑世》中说：“信夫闻道之士，先贵积德。孝弟之道，通乎神明，此积德于亲也；诸恶莫作，众善奉行，此积德于世也；持其志，勿暴其气，此积德于身也；毋不敬，俨若思，此积德于心也。老子所云：‘道生之，德蓄之。’求道不积德，犹饥而无粮也。孔子曰：‘德之不修，学之不讲。’其斯之谓欤？”^⑧他还举了某人做了好事得到好报、某人做了坏事得到恶报的例子证明因果报应道理，以警醒世人。他在自述修身的目的时说：“余视富贵如浮云，欲修身以济世，何富贵之有？然大富大贵乃前生所定，祖德宗功。……为富不仁，……其子孙不能保也。”^⑨道德高于功利，是郑观应不同于一般唯利是图的商人的地方。

无可讳言，郑观应的思想中同时存有中国文化的精华与糟粕，因果报应是不科学也不新鲜观念，但他对中国文化的优良部分的继承是主要和大量的。

二、寻找救国良方：走近西方文化

大约在《救时揭要》刊行后 10 年（1880 年），《易言》36 篇本和 20 篇本相继问世。这些在 19 世纪 70 年代写成的篇章，显示了郑观应文化视野的拓展，西方文化成为他热心学习研究的对象。鸦片战争以后西方势力入侵中土，苦力贸易、鸦片贸易给人民带来了深重的灾难，加上国内连年的水旱灾害、粮食不足、医疗落后，人民生活非常困苦。郑观应目睹时艰，忧心如焚，亟思挽救。他像一个医生一样，总是希望找到效力特强的药方。上海这个城市为他提供了有利的条件。

他从 17 岁开始到上海洋行当学徒、打工，业余时间又学习英语，曾师从英国传教士傅兰雅。傅兰雅是博学之士，郑观应从向他学习英语开始，又“究心泰西政治、实业之学”。在积蓄了一定的资金后他自己开茶栈、办公司，从事对外贸易，常与外国商人打交道，在 20 多年的工作和生活中接触到不少西方人士，这对他了解西方文化有很大的帮助。上海“自西人来后，风气先开”，成为西方文化登陆中国的第一站，西方书籍和报刊触目皆是，这对他钻研西学提供了极好的条件。郑观应非常勤奋好学，而学习目的又非常明确，就是研究泰西诸国之所以强、中国之所以弱的原因，为中国的富强提供意见。他在《〈易言〉自序》中说：“余质性鲁钝，鲜能记诵，长客四方，日与异国人相接。沪上为江海通津，冠盖往来，群萃旅处，达人杰士，往往获从之游。窃闻时论，多关大计，以为由今之道，变今之俗，宜览往古，法自然，谏远情，师长技，攻其所短，而夺其所恃。而西人久居中国者，亦时时申其论说，作局外之旁观。……每于酒酣耳热之下，闻可以安内攘外者，感触于怀，随笔札记。”^⑩可见《易言》不光是郑观应一人的见解，而是他与那些关心国事的人不断地讨论、反复地研究的结果。他如海绵吸水一般，广泛收集和吸取中外达人杰士的意见，再把各种零散的意见加工整合成系统、条理、切实可行的言论，郑观应所花费的心血非常人所能为，亦非常人所肯为。无怪乎当时思想最为开明敏锐的改革思想家王韬阅后叹道：“余读未终卷，而窃叹杞忧子为今之有心人也。”^⑪郑观应到上海接触西方文化后，就像发现了一个新大陆。他对西方文化着迷，认为西方强国“富强有由，洵非一朝一夕之故也”^⑫。他从公法、通使、传教、交涉、开矿、铸银、铁路、电报、船政、税则、商务、国债、考试、水师、火器等十几个方面论证了西方强邻有好的做法值得中国仿效。

《易言》一书的文化倾向，以郑观应的知己王韬说得最中肯：“（《易言》）于当今积弊所在，抉其症结，实为痛彻无遗。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。”“诚能如杞忧生(郑观应)之言,自强之道在此矣!”^⑬这时郑观应对中西文化的认识,有如下几个方面值得注意。

1. 以世界的眼光审视中西文化,把两种文化置于平等地位。

郑观应认为,“中国开辟最先,建立最久,数千年来,更群圣人之经营缔造,而文明以启”,由于中国长期统属于天子,以为自己是世界的中心,故有所谓内外之辨、夷夏之防。其实,中国文化只是世界文明之一种。他说,“天子号曰有天下,而实未尝尽天所覆,尽地所载而全有之,则固一国也”。^⑭“欧洲各国与中国同属地球上之一国,彼此并立,地位是平等的:‘夫地球圆体,既无东西,何有中边。同居覆载之中,奚必强分夷夏’”。^⑮“欧洲各国的文明虽比中国晚起步,但后来居上,是中国的竞争对手:‘欧洲各国,当中国汉时,始辟洪荒,至今未及二千年。故其风气敦庞,人心坚定,较之中国,尚在春秋之世。……至于今,则欧洲各国兵日强,技日巧,鲸吞蚕食,虎踞狼贪,环地球九万里之中,无不周游贩运。中国亦广开海禁,与之立约通商’”。^⑯他认为中国只要摆正自己在世界上的位置,自视为万国之一,那么中西文化便可平等交流,中国固有的优良文化也可以远播欧美:“所谓彼教之来,即引我教之往。风气一开,沛然莫御。庶几圣人之道施及蛮貊,凡有血气者,莫不尊亲,文教之敷,于是乎远矣”。^⑰

2. 肯定西方文化有很多优秀的地方,主张把好的东西拿过来为我所用。

郑观应认为,虽然西方强国是侵略我们的敌人,如狼似虎;西方国家的文明起步比我们晚,被斥为夷狄。但不等于就不应向他们学习。他说:“彼夫恶虎豹而服其皮,取其温暖也。斥夷狄而师其法,取其利用也。”^⑱“我们要效其所长,出乎其上。因为当今之世,非行西法则无以强兵富国。他对西方国家的涉外之法(包括公法、公使)、致富之道(包括商务、专利、机器、铁道、电报等等)、防御之方(如军制、海军、火器、练兵)政事法令(如议政、廉俸、洋学、西医、考试等等)均细细考究,进行中西对比,常常赞叹西方国家“法甚善也”!提出广采西法以补中国之缺。

3. 郑观应虽然没有对中西文化的关系作出专门的论述,但他主张利用西法将中国的一切弊端悉加整顿,由此可知他认为中西文化是有共同性的、可以沟通和互补的,中西文化交流后,是可以融为一体的。

此时郑观应对西方文化的选择,以是否对应中国的现实需要为基准,而不管它是“器”还是“道”。西方文化为我所用后,便与中国文化融为一体。但这种思想倾向,在当时是触犯禁忌的。所以王韬出于保护也可能出于纠偏的心理,在《易言·跋》中说,“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,未闻变于夷者也。诚如杞忧生之说,是将率天下而西国之也。此书出,天下必将以杞忧生为口实。呜呼!是不知古圣贤之在当世,天下事犹未极其变也;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。夫形而上者道也,形而下者器也。杞忧生所欲变者器也,而非道也。”^⑲王韬为之辩解,为之说明,恐怕他遭人攻击和指责而使其好主张不能为当道者接受,用心可谓良苦。王韬还说,郑观应的论传教一篇,证明他是恪守孔子之道的。其实,郑观应此时的反洋教,主要不是出于卫儒道,这个时候他对基督教还没有深刻的研究和全面的认识。由于传教士在中国的传教活动激化了中外矛盾,教里教外的人互相仇杀,教案迭出,使他视基督教为扰乱社会的不祥之物,所以反对洋人在中国传教,他并无考虑到变器不变道的问题,但经王韬这一提醒,他开始注意到这个问题。

三、“道器论”与中西文化融合之途

《易言》刊行后十几年,经过不断增续,篇幅更大,内容更广,1894年改名《盛世危言》出版。《盛世危言》切中时弊,适应时代需要,不仅为世人所重,也为统治者们赞赏。江苏布政司使邓华熙把它进呈光绪皇帝御览。皇帝大加肯定,命译署刷印,分散臣工阅看,这使其在士大夫中的影响越来越大。

《盛世危言》既是郑观应原创,又承几位同道之人及通时务者如余莲村、王韬、沈谷人、谢绶之、家玉轩、陈次亮、吴瀚涛、杨然青等人改正、参校、删定,不断完善和圆熟,体例也更加严整,同时也加进了他们的意见。由于当时鄙薄西学者还相当多,该书既是大讲西学,便不能回避对中学的态度立场以及中西文化关系的说明,于是在书中特地安排了“道器”一篇,置于卷首。它既是全书的总纲,也是该书的指导思想。“道器”篇的主要观点如下:

1. 形而上者为之道,形而下者为之器。中国因有列圣相传,“道”是得到继承发扬的。但是,“西人却不知大道,囿于一偏”^①。这里指出了中国文化优于西方文化的地方,是关于万物与人性之本原的学问,即宇宙观、自然观、社会观和价值观,具体的说,就是孔子之道。

2. 中国自秦以后,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。“秦汉以还,中原板荡,文物无存,学人莫窥制作之原,循空文而高谈性理。于是我堕于虚,彼征诸实。”^②这里是说中西文化各有优势。西学的优势,是在“器”,即物质文明方面。

3. 道与器是统一体,不可分离。虽然说道为本,器为末,但道中有器,器中有道,两者不能割裂。“盖我务其本,彼逐其末;我晰其精,彼得其粗。我穷事物之理,彼研万物之质。……于是我堕于虚,彼征诸实。不知虚中有实,实者道也;实中有虚,虚者器也。合之则本末兼赅,分之乃放卷无具。”^③这是说中西文化各擅其长,但两者不是排斥的,而是相容和互补的。中国所长与西方所长必须互相结合,才得完备。“昔我夫子不尝曰由博返约乎?夫博者何?西人所鹜格致诸门,如一切汽学、光学、化学、数学、重学、天学、地学、电学,而皆不能无所依据,器者是也。约者何?一语以足以包性命之原,通天人之故,道者是也。今西人由外而归中,正所谓由博返约,五方俱入中土,斯即同轨、同文、同伦之见端也。由是本末具、虚实备,理与数合,物与理融,屈计数百年后,其分歧之教必寝衰,而折入于孔孟之正趋;象数之学必研精,而潜通乎性命之枢纽,直可操券而卜之矣。”这里描绘了中国文化吸收了西方文化后所达到的中西文化融合的新境界。

4. 中国由于有优越的孔子之道,必能“由强企霸,由霸图王,四海归仁,万物得所”,^④中国的以“王道”、“仁爱”为核心的文化取向必将克服西人所用的霸术,使世界归于和睦与大同。这里是说世界文化趋同的实现是由中国为主体和主导的,中国文化的力量是十分强大的。

总的说来,“道器”篇的中心思想是:以中国的传统文化为主体,以“化西为中”的手段吸收西方文化,使中国文化得到发展和完善,最终以王道宾服天下。这一方面是满足了中国人的民族自尊心和保持发展中国文化的愿望,另一方面也指出了中西文化融合的大趋势。对“道”与“器”的概念和内涵,郑观应没有作出细致的分析和逻辑的论证,大体上说,“道”与“器”可认为是文化结构中的两个层面:精神和物质。郑观应认为,物质文明西方胜于中国,精神文明中国胜于西方,把中西文化融合起来可以生成完美的文化。这种中西文化融合论的提出,在当时来讲是很不容易的,它打破了中国人心中牢固的“夷夏大防”观念,为中国文化的更新改造奠定了理论基础,是中国近代较早形成的新文化观。当然“道器”篇也有时代的局限,因为郑观应认为“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”^②,说明他对中西两种文化的认识是肤浅的,因而对两种文化的价值判断也不准确,更未能超越中国文化优越论和中国文化中心论。这些局限性在当时是难以避免的。

四、文化取向:仿泰西,复三代之法

郑观应对中国文化,是崇古抑今,对西方文化,是厚今薄古,而用“礼失而求诸野”的主张把两者联系起来。他赞扬中国“自伏羲、神农、黄帝、尧、舜、禹、汤、文、武以来,列圣相传之大道”^③,认为三代之时已达到鼎盛。他叹息本原文化在三代以后逐渐衰落:“我中国文明开寰宇之先,唐、虞之时已臻盛治。迄乎三代,文化允隆;设学校以教士,授井田以养民。其时庶物咸熙,人怀帝德,猗欤盛哉!……降及春秋,群雄竞伯,人各自私,生民涂炭,教养之道荡然无余。……暴秦崛起,焚书坑儒,务愚黔首。……此三代以下,人材不世出,民生所以日促也。悲乎!”^④同时,他却发现,中国在三代以后逐渐丢失的文化在西方得到保存、创新和发展:“试观英、德、法、美诸邦崛起近世,深得三代之遗风”,^⑤“不知我所固有者,西人特踵而行之,运以精心,持以定力,造詣精深,渊乎莫测。”^⑥怎么办呢?唯一的办法就是“礼失而求诸野”。这个“西学中源论”、“礼失求野论”虽然在学术上讲得十分笼统粗疏,但对于说明中、西两种文明的兴衰的过程和这两种文化之间自古以来就互相交流的历史,大体上是正确的。更为重要的是,它有利于摆脱顽固派“用夷变夏”的指责和破除时人的心理障碍,理直气壮地接受西方先进文化。

在如何“仿泰西”的问题上,郑观应提出了“西学自有体用论”。这是打破了洋务运动 30 年来的局限,加上自己对西学认识的深化而达到的新知。洋务派为了驳斥顽固派指责他们学西方是“失体孰甚”的观点,提出“中学为体,西学为用”,但同时也制约了洋务运动的健康发展。虽大讲富国强兵,但舍其本逐其末,有其名而无其实,国势未能张,外侮未能御。“西学自有体用论”最早是在 1884 年提出的,郑观应在《南游日记》中写道:“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。中国遗其体效其用,所以事多掙格,难臻富强。”^⑦他不仅主张学习西方的科学技艺,同时明确提出学习西方的民主议政制度。他在 1892 年写的《盛世危言自序》中再重申:“(泰西)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。……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。”^⑧

“中体西用”思想原则在洋务运动中获得改革人士的普遍认同,但对于哪些是中国固有而应该保留的,哪些是西方先进而应该学习的,不同的人则有不同的看法。相对比较保守的人认为:“中国之杂艺不逮泰西,而道德、学问、制度、文章,则复然出于万国之上,莫能及也。”^⑨即认为中国的伦理道德、经史文章、专制制度都是中国立国之“体”和“本”,比西方要高明得多,不应该变动。而郑观应却认为西方的民主制度也应该学,并说西方的议院制颇与中国三代之法度相符,学习它是把中国原有的东西还之中国而已。这样,就像暗渡陈仓,把西方的民主制塞进了中国的立国之“本”中。显然,郑观应的“仿泰西,复三代之法”重点在于引进西方文化,因为西法是具体而详实可行的,三代之法是遥远而含糊的。郑观应对中西文化关系的处理,实质便是如此。

为什么郑观应能达到这样的认识呢?这与他的社会实践有密切的联系。是改革社会的实践使他的认识达到了一个新的高度。郑观应一生有 50 多年从事近代工商业的经营,既有在外国企业工作的经历,也有在中国洋务企业的工作经历,两种企业制度的对比,使他洞察中国官僚制度

的腐败,而对中国官僚制度的批判则深化了他对中国文化在道德层面的弊端的认识。他认为中国积弱与皇帝、官僚们的道德行为大有关系,他说:“国之强弱系于君相,英明者必顾公益,举直错枉,兴利除弊,国小亦强;昏庸者只图私利,举枉错直,赏罚不公,国大亦弱。”^②“中国官民分隔云泥,即亲民之官,于兵、刑、钱、谷之外无暇访求民间疾苦。且为官者,每存五日京兆之心,日事营求,只问缺之肥瘠,差之优劣,所以挟钻营之术者,干禄之意重,则爱民之念轻。虽有官箴、座右,作暮鼓晨钟,亦无以使之廉隅自守。”^③他对中国专制独裁政治的批判不遗余力,把政治不良的根源归结为当道者的私心:“惟从来富强之国能久存者,君上有公天下之心,知国家非一人之私产,开诚布公,立宪法,讲道德,以商战为本,以兵战为末。若舍本而求末,入不敷出,徒知聚敛,不复开源,转令民不聊生,盛亦难恃。”^④“我国积弱数千年之原,由于怀私,怀私由于政行专制,只知利己,不知爱国。不知爱国,则不能合群,人心涣散。”^⑤在《盛世危言后编自序》中郑观应指出,中国的官僚制度和道德滑坡成了中国改革的瓶颈:“我国地非不广,物非不博,人非不众。惟上下相蒙,失其教养,以致富而反贫,强而反弱。”^⑥“道德与富强等量,富强亦与道德齐观。”^⑦郑观应认为,要改变中国的政治不良和道德败坏,首先应从本民族的文化传统中寻求精神启示,然后从西方文化中寻找可行之策,中西文化互补并用。在该书卷一,他首言“道术”,主张继承中国传统中的“正心修身,穷理尽性”,提高人的道德修养;该书卷二至卷十五,“言治道”,其中提到要以西方的君主立宪制度来制约当道者们不断膨胀的谋私行为和改良君、臣、民的关系。他说:“……今欲反弱为强,须无利己之心方知爱国,既知爱国,必变专制。欲变专制,须开国会,设内阁,一以统合庶绩,一以固民志,所谓‘君之视臣如手足,则臣视君如腹心;君之视臣如犬马,则臣视君如寇仇。’若臣民未有权利,安肯担任义务?”^⑧他是中国近代第一个明确提出仿行西方议会政治的人,并认为此法可以改变中国政治的腐败。除了批判吏治外,郑观应还批评了中国的颓风败俗,如礼节的上尊下卑之深严,女子裹足的惨无人道,纲常名教的惨祸烈毒、八股取士的虚伪无实等。他在民国三年写遗嘱教诲其家人时,除了使用中国传统道德准则外,还加进了“西哲”和“西例”。他说:“凡子孙读书毕业后及21岁后不愿入专门学堂读书者,应令自谋生路,父母不再资助,循西例也。”^⑨“西哲查尔那比曰:‘困难愈甚,当愈劳苦,危险愈甚,当愈奋前。此后无困难危险矣。’帖木耳曰:‘人能忍耐勤劬,可以胜灾殃。后生小子而欲求自立于世界者,岂可怠惰安逸乎?’”^⑩可见在郑观应的晚年,他更进一步认为中国和西方在伦理道德上也有不少的共同性,不但对中外盛衰治乱之道,且对中外贤哲的道德教诲,同时兼收并蓄,提倡“折衷中外教育”。^⑪他从中国的现实需要出发,开始破除“变器不变道”的藩篱,在中西文化的选择上,不再设置绝对的界线。而向西方学习的内容,随着时间的推移越来越多,越来越广。虽然在“道”方面,郑观应始终认为中国的尧、舜、禹、汤、文、武、孔孟之道是不能丢的,但与中国文化具有一致性和共通性的西方政治、教育、道德等内容,也可以学,这就比同时代人的认识高出一个台阶,即认为西方文化不仅在“器”方面高于中国,在“道”方面也有优秀之处。可以说,郑观应对西方文化持全方位多层次的开放吸取的积极态度,是近代中国最重要的西学东渐的先驱人物之一。

综观郑观应的一生,他对中西两种文化的态度,总的倾向是中西融合而不是中西冲突和对抗。他认为西方文化“由外而归中”,与中国文化相融合可生成一种“本末具、虚实备、理与数合、物与理融”的新文化。^⑫他一方面对中国传统文化进行深刻反思,另一方面对西方文化大力讲求,使“中西利病情形”了然于胸,然后斟酌损益,形成了“仿泰西,复三代之法”的建设新型文化格局的主张,并认为这是适应时代要求的文化取向。他在《〈盛世危言〉增订新编凡例》里说:“今昔殊

形,远近异辙,海禁大开,梯航毕集,乃数千年未有之变局。我君相同德,上下一心,亟宜善承其变而通之:仿泰西,复三代之法。广开民智,以御外侮。”^⑬“仿泰西,复三代之法”说到底就是把体用兼备的西方文化作为合于三代之法的东西全面学习,说明郑观应已经超越了“中学为体、西学为用”的中西文化结合模式,达到了当时中国文化思想的高峰。

郑观应立足于复兴中国文化,因而对中西文化的价值判断和中西文化交流融合的主张,既具有维护中国文化的民族性的立场,也推动了中国文化走向世界、走向现代化的进程。他的思想大大开启了后人的智慧,对梁启超、孙中山都产生过很大的影响。

注 释:

- ①② ③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ ⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔ 夏东元编:《郑观应集》(下册),上海人民出版社1982年版,第1222,1222,11,294,13,303,10,14,303,1487,1496,14页。
40,48,51,173,61,65,66,175,67,67,67,127,166,242,242,243,243,240,242,479,480,275,967,235,243,237页。
- ③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ ⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔ ⑳ 邵作舟:《邵氏危言》,《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》(一),神州国光社1953年版,第183页。
㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛ 夏东元编:《郑观应集》(上册),上海人民出版社1982年版,第4,6,19,4, 【责任编辑:王建平】

(上接第75页)

- [13] 俾斯麦. 思考与回忆(第2卷)[M]. 北京:东方出版社,1985.
[14] 阿尔伯特·施赖纳尔. 俾斯麦与凡尔赛[J]. 世界历史译丛,1980,(6).
[15] 马克思,恩格斯. 马克思恩格斯全集(第22卷)[M]. 北京:人民出版社,1965.
[16] L. Snyder. Documents of German History[C]. New Jersey 1958.
[17] 俾斯麦. 思考与回忆(第3卷)[M]. 北京:东方出版社,1985.
[18] E. Ludwig. Bismarck, The Story of A Fighter[C]. N. Y. 1934.
[19] 迪特尔·拉夫. 德意志史(中文版)[M]. 波恩,1987.
[20] S. Pollard, C. Holmer. Documents of European Economic History: Vol. II[C]. N. Y. 1972.
[21] K. F. Reinhardt. Germany: 2000 Years: Vol. II[M]. N. Y. 1986.
[22] 马克思,恩格斯. 马克思恩格斯全集(第35卷)[M]. 北京:人民出版社,1971.
[23] 赫伯特·瓦恩克. 德国工会运动史[M]. 北京:三联书店,1958.
[24] 拉萨尔. 拉萨尔言论[C]. 北京:三联书店,1976.
[25] 艾伦·帕麦尔. 俾斯麦传[M]. 北京:商务印书馆,1982.
[26] G. E. Buckle. Life of Benjamin Disraeli: Vol. VI[M]. L. 1920.
[27] 科佩尔·S. 平森. 德国近现代史(上册)[M]. 北京:商务印书馆,1987.
[28] A. Hitler. Mein Kampf, trans. Ralph Mannheim[M]. Boston, 1943.

【责任编辑:王建平】