

郑观应思想中的“体用”与“道器”

伍 国

(美国纽约大学博士生)

内容提要:与洋务派官员相比,晚清改良主义思想家郑观应将“中体西用说”推进到“道器说”,率先将变革的内涵由经济技术层面扩展到政治体制变革,是对当时洋务派官员思想局限的一个理论突破,但另一方面,郑观应仍然固守着对儒教和道教的理论核心“道”的执着追求和信仰。对道的迷信和对以基督教为核心之一的西方文明的本能排斥成为以郑观应为代表之一的晚清改良主义思想家的思想特征和最后精神底线。

关键词:郑观应 魏源 王韬 道器 儒家 道教 基督教 改良主义

中国分类号:B

文献标识码:A

文章编号:1000-8750(2005)01-24-4

在传统辩证思想的影响下,中国人习惯用二分法来对事物进行归类,而在二分法中,又习惯于首先区分“本末”和主要次要关系,把内在核心的部分与外在的、现象的和实用的部分区分开来。自十九世纪中期以降,当中国面临西方列强前所未有的挑战时,这一辩证思想被多次用于对西方文化的辨析和接受中。

在最初,以魏源为代表的早期启蒙思想家敏锐地认识到,在鸦片战争前后的险峻形势中,中国必须向西方国家学习些什么,才能有效地遏制对方咄咄逼人的攻势。魏源破天荒地提出了“师夷长技”这个命题。尽管魏源在《海国图志》中已经表现出对西方民主制度的某种朦胧的好感,但他心目中的长技,主要是战舰,火器和养兵练兵之法。魏源也最先提到什么可变什么不可变的二分法。他把不可变的称为“道”,可变的称为“势”。洋务运动的主要人物李鸿章等人都是魏源思想的服膺者,并将对西方的学习扩展到经济领域。张之洞提出“中学为体,西学为用”的口号,把道势论发展为体用说,为晚清洋务派的思想体系找到了一个最为简明扼要的概述,而这一口号也标志着洋务派思想所能达到的最远界限——即赞成学习西方的军事科技技术,部分地模仿西方经济组织模式,但在政治制度,思想基础上坚持以中学——实质是儒学——为不变的本体。

从魏源 1844 年发表《海国图志》到张之洞 19 世纪 90 年代发表《劝学篇》,经历了大约半个世纪的时间。其间思想界对何者可变何者不可变的问题屡有讨论。冯桂芬提出了“本辅论”,仍是强调中学为本。而其中以郑观应的观点最为鲜明和超前。^①事实上,郑观应早在 19 世纪 70 至 80 年代提出的关于“道”与“器”的思想就已经超越了后来张之洞的体用说,达到了民主革命前的改良主义思想家所能达到的一种极限。我以为,对晚清改革的深度和广度的认识是“改良派”与“洋务派”的一个重要区别。^②而郑观应思想的意义,就在于超越经济技术改良而直指政治体制问题,要求建立议会制度,将“可变”的范畴向前推进了一大步。

首先,经过魏源一代人的启蒙,加以长期的上海都市文化熏陶和与西方人士及传媒界的交往,郑观应的国家观念发生了很大变化,已经具备了近代民族国家的概念。他虽然自己也说“斥夷狄而师其法,取其利用也”,^③但更象是姑且站在完全反对学习西方的人的角度劝说,因为他对中国人自以为居于地球正中的迂腐含糊的“天下”观念进行过毫不客气的嘲讽,“若我中国,自谓居地球之中,余概目为夷狄,向来划疆自守。”接下来,郑观应更直截了当地质疑了长久以来盛行的夷夏之争。他指出:“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!如中国能自视为万国之一,则彼公法中必不能独缺中国。”而我中国之法,亦可可行于万国。^④以上文句,出现在郑观应于 19 世纪 70 年代中期的《易言(36 卷本)》中的《论公法》一篇。值

得指出的是,这篇政论的目的是强调国际公法的意义。他深刻地指出,中国必须接受近代民族国家理念,进而接受普世的国际法准则,才可能真正容入国际大家庭,并利用国际法来捍卫自己的权益。这样积极开放而又理性的国家观念,决定了郑观应的对于进一步变革有比前代人更为包容务实的态度。

早在张之洞提出体用说以前十多年,郑观应就已经不认为对“体用”人为进行中西分解的二分法有什么实际价值。他在1884年的南游日记中写道,“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,所以事多扞格,难臻富强。”^⑤他清醒而尖锐地指出,体和用是不可分割的一个整体,其中的体即已经包含了近代教育和议会政治,舍弃这两点,富强无异缘木求鱼。郑观应于1882年加盟洋务派主持的轮船招商局,这次南行,本是在中法战争的危机中替清政府赴南洋诸国搞穿梭外交,以争取支持,他对于洋务运动应当是有相当的认识。而这段评论无异于间接地批评了洋务派只重技术,忽视政治的弊端,用“难臻富强”一语预见洋务派在中法、中日战争中的连续失败,也等于指出了“中学为体,西学为用”学说的片面性。由此再次看出,把郑观应归入洋务运动时期的思想家,很容易以时间分期上的共时性掩盖了早期启蒙思想家与开明洋务官员的区别。

在同代的思想家中,郑观应率先走到了政治制度重建,即“变法”的思想前沿,他不仅最早明确提出开设议院,还在《易言》和《盛世危言》中对从学校、报馆、藏书、银行等民族国家建设的方方面面都从借鉴西方的角度作了细致的讨论,反复呼吁向西方学习以实现富国强兵的目的。但是他并非没有自己的清晰的边界,尽管他可以为了变革而提出不分夷夏,但头脑中的儒家道统——“道”——却是根深蒂固的,并且是其包括政体改革在内的一切改良措施——“器”——的最终归宿。王韬是在为《易言(36卷本)》作的跋中直接论及“道”与“器”的概念,算是替郑观应的思想做了注脚:“夫形而上者道也,形而下者器也。杞优生(郑观应的笔名,作者注)之所欲变者器也,而非道也。”^⑥郑观应本人则在《盛世危言》增订新编凡例一文中明确呼应王韬的观点,再次强调,“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。”^⑦郑观应将议会制度乃至立宪都归入可变之“法”,因而又提出“法可变而道不可变”。^⑧

究竟什么是道呢?郑观应的观点没有脱离中国传统哲学的范畴。他在《道器》一文中认为“道自虚无,始生一气,凝成太极”;又大量引用老子和孔子的言论来证明道是宇宙的起源和本质——“涵盖古今,成人成物,生天成地。”^⑨郑观应引庄子的话说“技兼于事,事兼于义;义兼于德,德兼于道,道兼于天”。可见道的实质是德,这正是儒家思想的内核,而技和事——不论技术抑或制度——均从属于道德,受其统辖。郑观应理想的社会,就是一个合乎道德原则和宇宙规律,讲究仁爱信义的大同世界。在这个大同世界中,政治制度也是次要的,所以郑观应到晚年即直言“由君主而变君民共主,而君民共主而变民主。”^⑩可见保皇还是共和在郑观应的头脑中与其说是一个是与非的原则性问题,不如说是一个时间早晚的问题,而他并非是一个顽固不化的保皇派。但是不论是政治上的立宪还是共和,郑观应真正在意的是世界的纷歧、不宁、混乱和暴力,而这一切又系于天下有道抑或无道。到了晚年,郑观应在1921年刊行的《盛世危言·后编》中已经将侧重点由治国之策转向形而上的哲学探讨,用了大量的笔墨集中阐述他研习道教的心得。郑观应在《致伍君秩庸书》中指出道的另一重意义是个人的自我修养,即“内可修身,外可治世”。从19世纪末到20世纪初,郑观应的思想轨迹始于儒家的经世致用,而归结于道家的虚无。但他坚持认为虽然“儒曰存心养性,道曰修心炼性”,但就求道来讲,“黄、老与尧、舜、周、孔之道同源异流”,都是“穷理尽性致命之学。”^⑪因而,郑观应试图在儒和道之间进行沟通和协调,强调二者的互补性。他说,“窃意儒之道不外日用伦常,修,齐,治,平,皆中庸也。仙之道实足以补天地之缺,济儒道之穷。”^⑫郑观应晚年甚至四处访道寻师,寻求“升堂入室”,并于1917年开始正式“入室修道”。这样,尽管具体的制度变革乃至政治革命是郑观应的一大理论突破和强烈呼吁,但在个人和社会双重层面上的得道,却是他内在的终极精神追求。

在郑观应的论述中,被放在儒家/道教精神的对立面的,是基督教及其在华传教活动。与大量和广泛地正面描述,介绍西方政治经济法律制度的政论文相对照,郑观应的政论文对基督教的评价的确非常负面和消极。第二次鸦片战争中国战败后,基督教得以在中国自由传播,传教士在中国违法乱纪,造成民教冲突的事时有发生,因而郑观应对基督教的认识主要是从现实政治的角度出发而较少从宗教教义和精神价值的角度讨论。在王韬所提及的这篇名为《论传教》的文章中,郑观应认为传教士的真实目的是“刺探华人之情事,欲

服华人之心”，这符合当时多数士大夫的认识。但他认为基督教在欧洲历史上所起的作用只是“或结教民之党，或夺君王之权，互相讪谤，积不能容，时动干戈，务求争胜”却显得偏颇。在郑观应看来，纷争成为基督宗教的痼疾，与讲求和谐仁爱的儒家思想显然背道而驰，而“夺君王之权”则更是大逆不道，违背儒家准则。不仅如此，郑观应还认为不仅拿破仑的失败是因为基督教，而且“同治时普法之战，教人实启其端”。因而他主张避免中外冲突的途径就是“英不贩烟，法不传教”，把基督教和鸦片等量其观^③在《传教》一文中，郑观应再次将“中西失欢”的原因归罪于“贩烟，传教。”^④郑观应一生交游广阔，尤擅和各界西人恳谈中外时事，从中获取灵感。然而，在1884年赴东南亚的船上遇到一名自称收了上千名中国教徒的外籍传教士，郑观应却立即躲避，甚至“托疾不敢与谈。”^⑤

虽然敏锐地注意到帝国主义文化侵略的一面；但当郑观应讨论到基督教的教义时，其偏见或知识局限又是很明显的。他对基督教显然没有真正进行过深入研究，至少远不及他对议会制度的理解。在《道器》一文中，他甚至以一种文化优越感和儒家本位的思想先入为主地认为“西人不知大道，囿于一偏”，并认为耶稣的本意是“劝人为善”，但是可惜后来“剿袭佛老之肤言，旁参番回之杂教，敷演天堂地狱之诡辞”。^⑥在郑观应看来，基督教充其量是一种“动人为善”的说教，而到后来实际上连这一点都丧失了，沦为一种肤浅混乱的邪说，根本不可能与综合了本体论、宇宙论和道德哲学的完善的儒家思想体系相提并论。同期的另一名启蒙思想家王韬则毫不犹豫地肯定了郑观应维护儒道，批判西方基督教的思想。他在为郑观应的《易言（36篇本）》撰写的跋文中说，“盖万世而不变者，孔子之道也。孔子之道，儒道也，亦人道也。道不自孔子始，而道赖孔子以明。昔者孟子距杨、墨，功不在禹下；昌黎辟释氏，功不在孟子下。今杞忧子论教一篇，功不在孟子，昌黎下。”王韬不仅在此捍卫了孔子之道，还顺带把儒家代表人物维护儒家道统的历史简述了一笔。在他看来，韩愈批驳佛教与孟子斥责杨朱、墨子“无父无君，是禽兽也”。^⑦在维护儒家正统思想的意义上是一样的，而郑观应对基督教的否定，其意义与前辈卫道士相若。

虽然在诸如社会管理乃至政治体制问题上，郑观应都超越了同代的文人士大夫而主张向西方深入借鉴，并表现出充分开放的心态和虚怀若谷的态度，但在一旦面临基督教，郑观应却立即表现出极大的优越感和与当时大多数文人士绅完全同样的排拒态度。在内心深处，郑观应仍然是一个儒者，他所追求的是将儒家文化准则推到一种天与人伦的极至的和谐状态，即便实行西方式的政治改革，目的也是为了实现“君民不隔”，他也不可能吸收基督教文明中包含的既讲求平等个性又富侵略性的特征。不可否认，讲究孝道和忠君的儒家传统与基督教之间存在某种根本的意识形态冲突，而与基督教有关的纷争又完全破坏儒家关于和谐一统的大同观念。^⑧“郑观应本人在英国传教士傅兰雅主办的英华书院学习英文，又受益于大量阅读传教士编译的图书和出版的报刊，应当能够先于他人而看到基督教文化中积极的一面。但是，由于在文化心理上的排斥，郑观应仍然不愿意由此就正面和客观地评价基督教，而是只能在既批判现行制度又维护其思想文化本原之间找寻平衡，在赞美西方的技术和制度与夸耀中国的道德之间确立自己的文化认同。另外，郑观应在积极倡导议会制度的时候也未能意识到，在西方的议会制度背后的，正是教权与皇权的相互制约，以及深深植根于基督教文明中的平等观念。或许是因为知识结构的缺陷，他虽然在简略介绍基督教时提到天主教、新教和希腊正教三种主要派别，却从未提及过它们之间的区别和马丁·路德宗教改革的意义。事实上，不仅对基督教神学缺乏兴趣，郑观应对西方实证主义哲学都存在偏见，他认为：“西人哲学始终不离物理，不能入于第一义谛。”^⑨

由此，以郑观应、王韬等人为代表，以康、梁达到高潮的改良主义思想家的思想底线也就比较清楚了：他们将对西方的学习由军事技术扩展到了政治思想和政治制度领域，迈出了艰难而可贵的一步，但是一旦涉及到西方文明的文化内核部分就立即止步不前，对于构成西方文明的重要基石之一的核心部分的基督教避之唯恐不及，不愿也不屑面对；一直到民主革命时期，这一步才迈出去，其标志之一就是革命先行者孙中山已经是一名基督徒和耶稣的崇拜者，^⑩而五四新文化运动时期出现了爱国基督徒知识份子组织的“生命社”。^⑪这里又涉及到熊月之先生论述的另一个重要议题，即西方文明由自由平等走向议会制度，而中国在接受过程中却为何刚好相反。^⑫熊先生的观点非常锐利，但是他将主要原因归于当时中国民族危机深重和资本主义力量弱小却似乎显得说服力不够。固然这是两个客观原因，问题是，到新文化运动时期，这两个问题仍然存在，资

本主义也没有飞速发展,人们何以又可以追求德赛二先生和意识形态的根本转变?而买办资产阶级的代表人物郑观应又何以如此迷恋道教和炼丹?看来,人们头脑中“道”的束缚及对自由平等及西方精神内核的本能排斥,是阻碍中国人深入认识西方文明,造成中国只能“反向”启蒙,缓步推进的一个重要原因,并导致后来虽然政治风潮此起彼伏,但却用了足足50年时间,历经了多次挫折,才终于从军事技术革新,政治制度改造走到五四新文化运动否定儒教的“文化思想手段”³一途上。

注释:

① 此处论述参见王寿南主编,《中国历代思想家(十八)曾国藩·郭嵩焘·王韬·薛福成·郑观应》台北:台湾商务印书馆,1999年版,273—274页。

② 熊月之先生在《中国近代民主思想史》中辨析“洋务派”与“早期改良派”的区别时,仅仅指出二者的区别主要在于地位和改革的侧重点——前者从事军事科技工商而后者侧重政治思想,似忽略了他们思想深度上的巨大差异。参见熊月之,《中国近代民主思想史》,上海社会科学院出版社,2002,138页。

③ 夏东元编,《郑观应集》上册,上海人民出版社,1982,127页。④ 同上,67页。⑤ 同上,967页。⑥ 同上,166页。⑦ 同上,240页。⑧ 5同上,244页。⑨ 同上,242页。

⑩ 《郑观应集》下册,3页至38页。⑪ 同上,15页,81页。⑫ 同上,34及至35页。⑬ 同上,121页至123页。

⑭ 《郑观应集》上册,181页。⑮ 同上,973页。⑯ 同上,242页。

⑰ 孟子滕文公下。

⑱ 在这一点上,日本的同时代思想家福泽吉显然超越了中国的维新改良派,福泽认识到,政府与人民之间的冲突本质上是不可避免的,并于1879年提出用政党轮替的方式进行协调。见 Junji Banmo, *Democracy in Pre-War Japan: Concepts of Government, 1871-1937* 页。(London; New-York; Routledge, 2001)

⑲ 《郑观应集》下册,160页。

⑳ 见杨天宏,《基督教与近代中国》,成都:四川人民出版社,1994,307页。

㉑ 参见林慈信,《先驱与过客,再说基督教新文化运动》,加拿大福音证主协会,1996。

㉒ 熊月之,《中国近代民主思想史》,17页。

㉓ 此处为借用林毓生在 *The Crisis of the Chinese Consciousness: Radical Anti-traditionalism in the May Fourth Era*. (Madison: University of Wisconsin-Press, 1979)一书中的著名提法“Cultural-intellectualistic Approach.”

参考文献:

[1] 夏东元编,郑观应. 郑观应集上下集,上海人民出版社,1982.

[2] 孟子

[3] 王寿南主编. 中国历代思想家(十八),曾国藩·郭嵩焘·王韬·薛福成·郑观应. 台湾商务印书馆,1999.

[4] 熊月之. 中国近代民主思想史,上海社会科学院出版社,2002.

[5] 杨天宏. 基督教与近代中国. 四川人民出版社,1994

[6] 林慈信. 先驱与过客:再说基督教新文化运动. 加拿大福音证主协会,1996.

[7] Junji Democracy in Pre-War Japan: Concepts of Government, 1871 + 1937; Selected Essays.

[8] Lin, Yusheng, *The Crisis of the Chinese Consciousness: Radical Anti-traditionalism in the May Fourth Era*. Madison; University of Wisconsin Press, 1979

责任编辑 黄万机