

郑观应与道教关系及其“道器”观

武 曦

(一)

郑观应，自号待鹤山，道号教昌、一济。他“自幼好道，尝究身心性命之学。”^①及至青年时期，博览群家道经，醉心于道，并且“寻真访道遍遨游”^②，“凡有道之士，靡不执贽求教”。^③北至京奉，南至闽浙，东至芝罘，西至巴蜀都留下他修炼的足迹；他曾七次到江西、江苏等地入室修炼。仅江苏的一次竟达十年之久。

郑观应除修炼以外，还从事道教经籍的整理和道教的社会公益活动。他整理道教经籍以丹鼎宗为主。据资料反映，郑观应曾校勘、批注的道教经籍约七种，如《阴符经》、《道德经玄览》、《指玄篇》，陈上阳注本《周易参同契》、《金仙证论》、《金丹真传》、通霄子秘本《真诠》等。重刻善本、秘本三种，如宋版《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，如石印《老子通元》、《悟真篇三校注》和无垢子校注本《心经》、《鹤癯子唱道真言》、无我子《吕祖诗文集》、《吕祖师诗集》、《吕祖灵应迹》、《修真传道集》、《龙门秘旨》、闵小艮《古隐楼藏书》、刘小珊《新解老》、《还丹下手秘旨》等等。此外，他还编辑《剑侠传》，手订《道法纪纲》和编纂校注《方壶外史丛编》（包括《玉皇经》、《阴符道德经》、《参同契》、《吕祖百字诀》、《邱祖青天歌》、《龙眉子金丹印证传》、《玄肤论》、《金丹大要图》八种）。^④

诚然，郑观应手批、校注以及挖掘的珍本、秘本仅五十余种，比之《道藏》、《续道藏》，

犹如小巫和大巫。不过，从弘扬、保存道家、道教文化的角度看，仍有可取之处。首先，丹鼎门户广泛，所传丹法有南北中东西诸派。郑观应初“护南派，未遇真传，迭无效果”，改为“究心北派，以真息为本。”^⑤嗣后，悟知“南派虽重阴阳，实不离清静……先了命而后了性耳；北派虽重清静，亦非不晓阴阳……由尽性而至于命。”都是性命双修，“唯其中火候南、北各异”。^⑥至其晚年，在修炼中不断切磋、探究，继续吸取陆潜虚的东派丹法。因此，郑观应整理、刊刻的经籍，本着“南北东西各派如得真传，均可成道”的准则^⑦，兼蓄并包，广搜博采。如闵小艮《古隐楼藏书》即是集南、北、东三派的大成。^⑧其次，郑观应以三十多年的时间整理道教经籍，不管是持之以恒，且严格恪守道教修炼、传授法则：“务实不务虚，论事不论理，贵逆不贵顺，重诀不重文”^⑨多看书、多研究，寻访炼过此等功夫的人与他讨论^⑩对经籍进行选择 and 甄别。如重版《龙门秘旨》，他就内容考订说：“小周天火候口诀最真，字斟句酌，真泄天机。其余六章，如炼气化神为十月怀胎内事，炼神还虚……，篇中次序不合，且文词亦不简净，恐非邱祖所作，是后人托名耳。”^⑪又如刊刻《真诠》，感慨“迭次护师入室无效，而受病之酷、中毒之惨，颠倒数十年”，而格外慎重，经过“日与同学诸道友讨论”之后，再“付于手民”刊梓。^⑫还有的是通过郑观应实地习练后，或荐他人参照，或请神职人员加注作疏。为此，郑观应所整理的道教丹鼎经籍具有可行、严谨的特点，不同于书市坊间的粗制滥造。

组织道德会、崇真院、丛林修真院等构成郑观应道教活动的又一个方面。上海道德会是近代社会末期以宣扬道德为宗旨的会社组织。道德会的设立,最初由湖南、四川等地的道人出于政局动荡、生灵涂炭,“宣化救世”,挽回人心道德而倡议。尔后,经王新甫举荐,郑观应出面号召组织,并遴选上海牯岭路延庆里为会址和活动场所。由杨海秋等主持修真论道事务,兼以符水治病。^⑬

崇真院、修真院为专事培养道教人才的机构。两者中较有特色的是丛林修真院,该院也称“七教丛林”。其宗旨在郑观应所拟的章程中说:一,值此中原逐鹿,南北分驰之时“欲挽此劫,非得内圣外王之才,如轩辕、太公者,固未能平治今之天下也。夫欲求轩辕、太公之才,必须有以至成之,而后人才乃出”,^⑭培养济世之才。二、“大启文明,合各教为一教”。按郑观应直接说法:“仙道成学佛,佛道成再穷究天主、耶稣、回教之理”^⑮。终而明道德,清海宇,收拾万国之心,顺天心而孚人心,^⑯修真院分男女修真两部分。主要对象为幼童幼女,或善男信女。学业竟成,即“通晓内圣外王之学后”,分赴工、矿、商、垦牧及各技艺行业,从事振兴道德之务。这所特殊的学校虽说为神学、道德培养人才,但也反映时至近代、道教的传人已不拘传统受度的一格,开始借鉴西方神职院校的形式。同时也表明郑观应一直主张引用西方教育方法并为此作出了尝试。

(二)

道家 and 道教的思想,由于历史的缘故,两者既有共通之处,也有实质性的差异。郑观应虽然信奉道教并参加道教的社会活动,但他的思想更多地同道教神学不一样,尤其他的哲学思想同传统儒家理学、道家思想有深层的关系。缘此,本文论述的“道器”观念,基本上作儒、道两家思想的比较,间或有涉道教。

“道器”,是郑观应代表作《盛世危言》的开卷篇。它通过“形而上者谓之道,形而下者谓之器”的阐义,扼要地揭示和反映了《盛世危言》的要领、编纂意图及郑观应的思想根柢。

道与器,原为我国古代哲学思想的发轫命题之一,也是理学期长期争论的焦点。因形上、形下之命题有:实体同属性、功能对立之说(张载);实体为潜在本体所生逻辑关系之说(朱熹);实体、心体一以贯之之说(五阳明);实体生成、因果之说(王廷相)以及实体、法则作用说(罗钦顺)等分歧。道、器的解释也众说纷纭。然而,有一点似可肯定,源自《易传·系辞》的道、器是用以说明乾坤、阴阳自然法则,而立论于宇宙本体的理性范畴的。至少在邵雍、张载以前,还不完全被当作思维认知的命题。以后,随着宋、明的理学批判、发展,道器始有:实体运动程序为道,循道生成的具体存在为器(张载、戴震);自然、道德准则为道,其表现形式、行为为器(程颐、程颢);特定规律、法则为道,实体气所生事物为器(罗钦顺);以自然界普遍法则及其运动的程序为道,器寓其中(朱熹)等等的认识。明末清初,学案再起,王夫子以道家倾向批判旧理学的道器观,顾炎武、颜元反对空谈,力主道、器的经世致用。道器观才发生了实质性的转变。鸦片战争以后,西方的坚船利炮迫使这组古老的命题再次易义,谱入先验认知、方法的涵义,并同另一组命题“体用”相提并论,超乎新旧理学的思辨、感知、道德的局限。基于道器观历史地演绎和近代社会的态势,郑观应一面改造新旧理学的道器之说,一面继承顾炎武、颜元的求实精神,反对“循空文而高谈性理”^⑰,分别从西方的科技、物质和中国的名教、典章论述道、器的“践迹”、“穷神”。但其毕竟是“三教同源”论者,立论、叙题或循道贯儒,或融儒入道,尽量地将其纳入道家 and 道教的治世观。

道,郑观应说:自虚无始生一气,凝成太极,太极判而阴阳分,阴中有阳,阳中有阴,一阴一阳之谓道。器,是“名者”,“奇(指一、阳一引者)偶(二、阴)相乘,参伍错综”的万物。“物由气生,器由道出”,物即器,气乃道。同时,他还说:道,为太极未判,形体未毁,于细缊之气中的形而上者;器,为形体毁坏朴散的形而下者。

溯史而论,郑观应对道、器的命意并不新颖,

也无特别的时代气息。按其“道自虚无”说法，形似周敦颐的“太极图说”，道、器作为宇宙本源或本体的显示与存在。若辨其“始生一气”、“物由气生”，却又象最早提出“阴阳合一存乎道”^⑮的张载所论：“一阴一阳不可以形拘，故谓之道，乾坤成列而下，皆易（造化——引者）之器。”^⑯以实体无形的太虚之气运动程序（气化过程）为道，以运动程序所生成和构成的物、事为器。其实，历史的相似并不是简单机械的重复，郑观应所说虽然貌似周、张，但观念意识却截然不同，根本的区别在于郑观应的形儒实道。他认为圣人制器尚象，莫不是阴、阳之道的流行，所以，器不离道。象，古今易学研究中有各种理解，古者且不论，近人就有“象征”说，有“模拟卦象”说，还有“就是自然生物”说。^⑰如果不拘古今易学的陈说，《易传·系辞上》的象，可以指阴阳变化所显现的形象者。器，为显现且具形状的物质存在。尚象，本身就意味着阴阳变化规律的认识和再认识，或者是对道的认识所作的反应。郑观应于此视象为阴阳、阖辟规律的显示，基本是符合《易传》本意的。令人难于断论的是，郑观应又引道教经籍《阴符经》说：“爰有奇器，是生万象”，道寓其中。意思是物质形具缘奇而成。奇，并非《老子》中“奇”物、邪事可喻^⑱，乃是相对“万象”和“奇偶”之“一”。“得一者无一”，“阴阳在我”^⑲，奇为一、为阳。“道生一”，“万物得一以生”。^⑳用道教的语言表达：“夫一者，乃道之根本”，且为“气之始也”。^㉑就这样郑观应又将前述悉数囊括于后，变《系辞》本义的规律法则说为道教生生关系的气本体观念。

器不离道，道寓器中，严格讲为理学家朱熹说的“器亦道，道亦器也，道未尝离乎气”，“有分别而不相离”的翻版^㉒郑观应引儒入道，取其需者，非但未将道器说清楚，且前衲后凿。既有气本体的解释，又有规律法则的主体解释，还有道家虚灵的本源观念，莫衷一是。返而言之，“三教同源”自明代伍守阳、抑华阳、陆西星等鼓吹之后在道教中流行一阵外，并未产生多大的社会影响，本来就未形成系统的、完整的及科学的思想理论。许多定义，命题、内涵往往冗杂、

堆砌、含混而多歧。这也是其经不起历史推敲、锤炼的根本原因。再则，郑观应终究不比周敦颐、张载、朱熹那些学问家，也不类王夫之致力于旧理学的批判，是在日理事务（主要是商务）之余，凭借感性认识融古贯今自出机杼的一家之谈。器不离道，道在其中，成为规律、法则的主体解释，成为宇宙本体的认识。对郑观应来说也许并非十分重要。重要的是道器的价值观念：“显用”和“资生”。他引“率性之谓道”说，道有性，“天下无离性之道”。又说，“一阴一阳之谓道”，阴阳而有器，器，不离阴阳之性。既然道器有性，即道性和物性，郑观应便自然地推论：“道非器就无以显其用，器非道亦无以资其生”。以性、阴阳论显用，新旧理学家均有涉及。朱熹引《中庸》“率性之谓道”，训“率”为“循”，认为“达道者循性之谓，天下古今之所共由，道之用也”。^㉓罗钦顺说：“分阴分阳，太极之体以立，一阴一阳，太极之用以行。”^㉔不过，一、理学论性致用，多指人的情感心理升华而形成的道德意识，属于人伦道德的理性范畴；二、由性、阴阳论及致用，其间还牵涉太极、气、理、中和、藏密诸多环节。郑观应于此将道器从理学的道德范畴推及认知的思维范畴，就缺乏必要的过渡，显得突兀、穿凿。所以，单纯地用传统的理学观念考察郑观应的道器致用难以获得圆满的解释。假如，换个角度，将郑观应“一阴一阳之谓道”的显用说法，比照道教经籍《太平经》中的“道无异辞，一阴一阳为其用”^㉕，也许更直接，更易解明了。

郑观应不仅认为阴阳为道，由道生器，器即物，物有性，而且还据《礼记》的“物有本末，事有始终”推论：“道为之本，器为之末，道开其始，器成其终。”道和器有“本末”、“始终”的关系。有种说法，“道本器末”是由郑观应提出的，此说不尽准确。此前王夫之业已说过：“道为器之本，器为道之末，此本末一贯之说”这一类的话。不同者，王夫之的“道本”，指事物的内在本质；“器末”，指事物的外部现象。“道本”、“器末”两者是统一的。而郑观应的“道本”、“器末”可以作两种理解。一、为一般事物的消长、发展规律，“道本”、“器

末”为主从、轻重、根本与枝节的关系。另、按爱因斯坦的观点：时间空间并不是宇宙的容器（space and time is not the vessel of the Universe）离开了静止和运动，时空存在是不可想象的。^{②⑨}也就是说事物的整体运动有个时空统一的前提，要受到时间、空间客观条件左右，而显示、产生形态和物态的区别。这种区别即是“本末”，两者是并列、相辅相成，既非主从，也非因果。“器末”之所以存在，缘之“道本”的本源、本体，“道本”之所以显示、体现，因之“器末”的存在。联系郑观应的改良变法思想，他的“本末”观，不是前者，应是后者。且有与古代玄学相似之处：突出“本末”同“体用”的沟通，标榜“崇本举末”。否则，他也会和顽固派一样地“重本轻末”，轻视、否定物质文明的积极意义，或者“逐本忘末”，不视实情，盲目步趋，“遗其体而求其用”。

在郑观应的道器观中，“虚实”、“聚散”等同“本末”一样，都是其道器致用理论中的衔接环节。因“本末”、“虚实”直接关联物质和精神的内容，所以，它又集中地反映了郑观应对中西文明的根本态度。面临东西两方的物质状况，郑观应认为西方的工艺之精，“远非中国所及”，而不及的原因则在于“我务其本，彼逐其末”，“我穷事物之理，彼研万物之质”。但是，郑观应又不以此为绝对，认为：“我堕于虚，彼征于实。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。”这里从郑观应的实中虚、虚中实的说法来看，基本上既合乎历史的实际，也合乎一般事物的关系法则。但如据此进而推论：穷事物之理是堕于虚，穷理为虚，研万物之质是征于实，研质为实。即变成虚为道，实为器。与理者原为抽象、无形的形而上者，当为之道；质者原是指存在、已形的形而下者，应为之器的传统观念相左了。事实上，郑观应的“虚实”观确实存有辩证的含义，只是他在具体的阐释上不够缜密而将“堕于虚”、“征于实”同“实中虚”、“虚中实”混淆了。道器的“虚实”说较早地于张载的聚散论：“凡不形以上者，皆谓之道。唯是有、无相接与形、不形处知之为难。须知气从此者，盖为

气能一有无，无则气自然生，气之生，即是道，是易也。”^{③⑩}张载此之谓有、无和形、不形，系由气本体而有的两种状态：有形和无形。它们既是“一有无”的统一，又是循环散聚散，升降，缊蕴相糅、相兼相制的运动。形，往往由不形得以显示和存在。为此，无、不形实际表现为含隐不见的生机和活动，经过虚实、动静地即在统一体内外条件的作用，如聚散、升降、循环，使虚而为实，使静而为动。所以张载认为一、虚实、动静相向合一；二、“天地之道，无非以至虚为实”，“虚者天地之祖”，^{③⑪}实由虚出，虚寓实中。就此意义，郑观应言之我堕于虚、彼征于实，就不能理解为我务虚，彼务实。而是，虚者，乃“运而无所积”的虚；实者，乃动静变化中的“虚则无不可实”的实^{③⑫}虚中实，即是由虚而为之实（由精神而为之物质），实中虚，即是实中固已有之的虚（在物质中见精神所在）。作如是观，郑观应所言的本末、虚实及其同穷理、研质等的关系，就比较容易理解。

务本为穷理一穷理是堕虚一虚为之实一

实者即道

逐末为研质一研质是征实一实

具之虚一虚者即器

“本末具、虚实备、理与数合、物与理融”，这是郑观应道器致用的理想设计。接踵的实际问题：郑观应的道器究竟是何属。不言而喻，这是研究郑观应的学者所熟悉和了解的。这里强调的是：郑观应的道器观从既有本体，又是外界作用，既有存在、凝聚的，又有流行的朴散，既有可名性，又有两重性到道本器虚、道实器末、道体器用的一系列阐述，是一个有内在联系、互参酌用的大概念。形象地说，郑观应以道为经，以体用为纬，网罗有关道器所有的大小命题而构成一个“道者，体用之总名”^{③⑬}道器理论结构。这个结构中他既阐发古往之言，又充塞了时代的内容，并以“博”、“约”的关系将两者调和其内。郑观应认为事物是由博返约的。博，就是西人所鹜的汽学、光学、化学、重学、天学、地学、电学等格致之学，所谓技艺末学，此类为器。约，就是孔孟正趋、性命之原，通天之故之学，此类为本、为道。由博返约，即由外而归中，由

五方俱入中土。这样就为郑观应底定改革变法的依据：他要求清政府统治集团宅中驭外，总揽政教的权衡，博采西方的技艺，以培育人才，开上下议院，精理商务，养殖富国之本，简练水陆各师，以伐强敌之谋，使之四海归仁。

从十九世纪六、七十年代起，形上、形下之学和道器、体用等之所以复为热门的话题，究其原因无非是怎样对待东西文明以及寻求抵御外侮的良策。洋务派也罢、具有维新思想的知识分子也罢，都未逾此樊篱。王韬说：“形而上者中国也，以道胜；形而下者西人也，以器胜。”并主张“器则取诸西国，道则备自当躬”。^{③④}外国的传教士傅兰雅说：“形而上之为治之本，形而下之即富强之术。”^{③⑤}到八、九十年代，人人争谈道器。廖平认为：“中取其形下之器，西取乎形上之道”^{③⑥}谭嗣同则讲得更清楚：“道，用也；器，体也。体立而用行，器存而道亡”^{③⑦}

在这段历史时期各家的道器认识基本上是将道器和体用，技艺和义理糅为一体，肯定道是主体、是精神、是意识，器是客体、是物质、是基础。比之新旧理学占统治地位时期，这是道器史观的一大进步。郑观应的道器观明显地烙上了“三教同源”的印记。三教同源，归根到底是“同归道德”^{③⑧}用郑观应的说法“有道以御之，则病不生；有德以濡之，则习可变。”^{③⑨}且“感应之机，捷于影响。”^{③⑩}感应者“我感人，人必应我，我慎其感，人慎其应。人来恶应，当是我之恶感所致。”^{③⑪}在神学中感和应是作为天地、神人的能感和回应，用以沟通其间“的交往”。郑观应则以此为道御之、德濡之的先驱条件。所以他引道教《南华经》中的“以道观能，而天下之官治；以道观泛，而万物之应备。通于天地者德也，行于万物者也”说，这道是“形而上焉者也”。而治“上人者事也，能有所艺者技也”，技，即是“形而下焉者也”。“技兼于事，事兼于义，义兼于德，德兼于道。道兼于天”。^{③⑫}兼是合而一之的意思，如是不兼分之，则道器就分离了。由此可见，郑观应不同于王韬、廖平以儒论道器，而是将道器、形上、形下的宇宙本体论，推衍到道家或道教的道德、感知的主体范畴，更突出其治世的哲学观念。

注：

①③⑤⑥⑦⑧⑪⑫⑮郑观应：《后编·道术》卷1

②郑观应：《待鹤山人晚年纪念诗集》第1页

④根据郑观应未刊资料所作的粗备统计尚不完全（资料汇件藏上海图书馆）

⑨⑩参阅灵阳道人：《女功正法》《道学小丛书》版第3页，第11页

⑬《后编·杂著》卷15。

⑭⑯⑰《后编·学务》卷2。

⑰郑观应、《盛世危言》庚子本卷1（下文引该篇内容均不另注）

⑱⑲张载《正蒙·诚明》，《横渠易说·系辞上》

⑳参阅高亨《周易大传今注》，徐志锐《周易大传新注》，唐华《中国易经变化哲学原理》

㉑参阅范应元《老子道德经古本集注·五十七章》。

㉒㉓㉔王夫之《老子衍》四十二章，第四十二和三十九章；《庄子通·天路》

㉕㉖《太平经乙部》转引王明《太平经合校》第12页，第11页中华书局版。

㉗㉘朱熹《朱子语类》卷75；《中庸·章句》第一章。

㉙罗钦顺《困学记续》卷上

㉚参阅唐华《中国易经变化哲学原理》第173页。

㉛同⑬

㉜张载《正蒙·参两》

㉝“道者，体用之总名”是胡宏《胡子知言·阴阳》卷1中所提出的。综观郑观应体用的论述，并不十分周密，尚缺某些论证环节，为此以“总名”视之，更为直接。

㉞王韬《弢园文录外编》卷2。

㉟傅兰雅主编《格致汇编·告白》

㊱廖平《蓄艾文编》卷6。

㊲谭嗣同：《谭嗣同集·报贝元征书》

㊳《盛世危言·原君》

㊴静观子：《经典汇参》第3页

㊵郑观应：《盛世危言·道器·篇末记》卷①（乙未本）

（责任编辑 胡辉华）