

# 改良的底线\*

## ——“体用”、“道器”与郑观应思想

伍 国

(美国奥本尼纽约州立大学 历史系, 纽约 12222)

**摘要:**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家和道教的理论核心“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;儒家;基督教

**中图分类号:**K256.1 **文献标识码:**A **文章编号:**1001-733X(2004)06-0060-04

## The Bottom Line for Reform ——the Thought of Zheng Guanying and the Doctrine of Chinese Learning as Essence, Western Learning as Utilities, the Dichotomy Between Dao and Qi

WU Guo

(History Department State University of New York at Albany, New York 12222, USA)

**Abstract:** Compared with the reformist bureaucrats during the Tongzhi Restoration, the late Qing reformist thinker Zheng Guanying pushed the doctrine of “Chinese Learning as essence, Western Learning as utilities” forward to the dichotomy between Dao and Qi, which can be seen as a breakthrough of the contemporary Chinese mind. However, Zheng Guanying still stuck to his fervent belief in Dao as the core of Confucianism and Taoism. The loyalty to the Dao and the antagonism towards Christianity became the distinguished trait of late Qing reformist thinkers and their intellectual bottom line.

**Key words:** Zheng Guanying; Wei Yuan; Wang Tao; Dao; Qi; Confucianism; Daoism; Christianity; reformism

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。自十九世纪中期以来,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应用到西方文化的辨析和接受之中。

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。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和教育制度,但在政治制度和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》到张之洞1890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,郑观应的观点最为鲜明和超前。<sup>[1](P273~274)</sup>事实上,郑观应早在十九世纪七八十年代提出的关于“道”与“器”的思想就已

收稿日期:2004-09-21

作者简介:伍国(1974-),男,四川人,美国奥本尼纽约州立大学历史系博士研究生。研究方向:中国近代思想史,当代文化转型。

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”思想家与李鸿章等“洋务派”政治人物的一个重要区别(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差异)。[2](P138) 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的交往,郑观应的国家观念发生了很大变化。他虽然自己也说“斥夷狄而师其法,取其利用也”,[3](P127)但更像是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,亦可行于万国。”[3](P67) 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,才可能真正融入国际大家庭,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 1884 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。他在该年的《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,所以事多杆格,难臻富强。”[3](P697) 他清醒而尖锐地指出,体和用是一个不可分割的整体,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。他对于洋务运动既有内部参与者的了解,又有旁观者的批判眼光。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”一语预见了对洋务派在中法、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,把郑观应笼统归入洋务运动时期的改良思想家,很容易以时代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。《盛世危言》中宣传的维新思想如王韬在《易言(36 卷本)》·跋》中所概括的,“若舍西法一途,天下无足与图治者。”但“法”并不等于“道”,而是介于形而下的器物与形而上的思想之间的政治体制。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。”[3](P244) 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之“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之“器”的最终归宿。王韬在这篇跋中直接论及“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。杞忧生(郑观应的笔名)之所欲变者器也,而非道也。”[3](P166) 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。”[3](P240)

究竟什么是道呢?孔子说,“天下有道则见,无道则隐。”(论语·泰伯)他强调道对于“士”的重要性,说“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也”(论语·里仁)和“君子谋道不谋食。耕也,馁在其中矣;学也,禄在其中矣。君子忧道不忧贫。”(论语·卫灵公)儒家经典在这里主要是强调君子士大夫与道的关系,显然孔子是主张一种以道为终极价值的理想主义的精神追求。而作为宇宙起源的形而上的道的实质在老子的《道德经》中更为侧重阐释,如“道生一,一生二,二生三,三生万物。”总体上看,可以认为道既是宇宙本源又是一种合乎宇宙规律和人伦的和谐的社会秩序。郑观应的基本观点并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。”说“道”是“涵盖古今,成人成物,生天成地。”[3](P242) 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”,可见道的内涵又是德,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,君主抑或民主的政治制度也是次要的,所以郑观应到晚年直言“由君主而变

君民共主，而君民共主而变民主。”<sup>[4](PP37-38)</sup>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。他甚至赞扬共和政体说“泰西共和政体存心公溥，有墨子兼爱之风。”<sup>[4](P187)</sup>这里似有必要强调一下，以是否支持维新运动或辛亥革命来判定一个人是进步还是落后是一种非常片面的看法。郑观应并不支持和参与康有为的政治活动，但当康有为拥护袁世凯复辟的时候，郑观应却又是反对袁的。他认为袁世凯和墨西哥独裁者迪亚士一样以民主之名行专制之实。在辛亥革命以前，思想界在对西方政治体制进行对比后，相当一部分人认为采纳日本和英国式的君主立宪比法国式的共和革命更为稳妥，这也可以看做是一种经过理性分析的认识，尽管在客观上有维护清朝统治之嫌，但未必是这种观点持有者的出发点。如郑观应在对比了欧洲君主立宪和中南美洲总统制后说，“几许试验，然后得此木偶虚衔，无权君主之良法，令人人以笔墨口舌争总理，而不以兵戎争总统，其法较为优胜也。”<sup>[4](P420)</sup>但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争、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，郑观应的思想更加趋向保守，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《至伍君秩庸书》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”。<sup>[4](P15)</sup>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……”<sup>[4](P34-35)</sup>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真正放在儒家以及道教精神对立面的，是基督教及其在华传教活动。与大量和广泛地正面描述和介绍西方政治经济法律制度的政论文相对照，郑观应在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“辞探华人之情事，欲服华人之心”，这符合当时多数士大夫的认识和一部分的事实。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，而暴力“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。<sup>[4](PP121-123)</sup>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。”<sup>[3](P181)</sup>郑观应本人在传教士傅兰雅主持的英文学校学习，在1880年就已和著名的英籍传教士李提摩太有过书信往来，希望他能促进中国的政治变革，后来又和李有当面交谈。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。”<sup>[3](P973)</sup>

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，敷沉天堂地狱之诡辞。”<sup>[3](P242)</sup>在郑观应看来，基督教充其量是一种“劝人为善”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。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(三十六篇本)》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。”(孟子·滕文公下)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。

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,但一旦面临基督宗教,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人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(在这一点上,日本的同时代思想家福泽谕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)。郑观应见识广博,交游广阔,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。或许是因为这一知识结构上的缺陷,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。”<sup>[4](P160)</sup> 更有趣的是,张之洞对于基督教的态度反倒比郑观应和王韬开明,在《劝学篇》中,张之洞甚至批评地方百姓盲目攻击和诋毁基督教的行为,主张以理性态度对待传教,“一概愤激则不明。”认为应该对基督教持宽容态度,“明我中国尊亲之大义,讲我中国富强之要术,国势日强,儒效日章,则彼教不过如佛寺道观,听其自然可也。”

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,<sup>[6](P307)</sup>而五四新文化运动时期更出现了爱国基督徒知识分子组织的“生命社。”<sup>[7]</sup>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。<sup>[2](P17)</sup>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?而被看作“买办资产阶级”的代表人物的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,对待外来思想的功利态度,以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的一个重要原因,造成中国只能“反向”启蒙,缓步推进,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”(Cultural-intellectualistic Approach)<sup>[8]</sup>一途上。

#### 参考文献:

- [1] 王寿南. 中国历代思想家(十八) 曾国藩·郭嵩焘·王韬·薛福成·郑观应[M]. 台湾商务印书馆, 1999.
- [2] 熊月之. 中国近代民主思想史[M]. 上海: 上海社会科学院出版社, 2002.
- [3] 夏东元. 郑观应集[M], 上册. 上海: 上海人民出版社, 1982.
- [4] 夏东元. 郑观应集[M], 下册. 上海: 上海人民出版社, 1982.
- [5] Junji, 2001. *Democracy in Pre-war Japan: Concepts of Government, 1871- 1937: Selected Essays*[M]. London; New York: Routledge.
- [6] 杨天宏. 基督教与近代中国[M]. 成都: 四川人民出版社, 1994.
- [7] 林慈信. 先驱与过客, 再说基督教新文化运动[Z]. 加拿大福音证主协会, 1996.
- [8] Lin Yusheng, 1979. *The Crisis of the Chinese Consciousness: Radical Anti-traditionalism in the May Fourth Era*[M]. Madison: University of Wisconsin Press.

责任编辑 汤 跃 英文审校 孟俊一