

朱光甫 论

## 王夫之与郑观应道器观的

## 异同

关于王夫之的道器观,方克立在《王船山道器论浅析》<sup>(1)</sup>、《论中国哲学中的体用范畴》<sup>(2)</sup>等文中已论之甚详。本文拟以此为据,试对王夫之与郑观应的道器观之异同作些分析。

## 一 关于道体器用

道体器用,是王夫之道器观的一个基本涵义。这里的“道”指太极即世界的物质实体,“器”指太极细缊化生的物我万象。道体器用的关系,是指本体(本质)和现象的关系。首先,他从气一元论出发,发挥了张载“太和所谓道”<sup>(3)</sup>的观点,认定“道”是“太极”,也就是阴阳二气之和合,其内容是物质的气。他明确指出:“此太极之所以出生万物、成万理而起万事者也,资始资生之本体也,故谓之‘道’。”<sup>(4)</sup>这个为万事万物所“资始资生之本体”,即产生万事万物等现象的根源之“道”,显然是一个唯物主义的本体范畴。

其次,他从一般和个别的角度,分析了道不会创生也不会消灭。他指出:“无恒器而有恒道也”<sup>(5)</sup>、“器敝而道未尝息也”<sup>(6)</sup>。作为普遍本质的物质实体,即“气之体”的“道”,并不随着个别的具体现象的消灭而消灭,具体的器物可以敝坏,但“道”却永恒存在并运动不息。他举出一些实例予以论证,例如一车之薪经过燃烧化为烟灰,似乎消灭了,但实际上是“木者仍归木,水者仍归水,土者仍归土,特希微而入不见尔”<sup>(7)</sup>。又如“一甑之炊,湿热之气,蓬蓬勃勃,必有所归,若盒盖严密,则郁而不散”<sup>(8)</sup>。既然象薪火、蒸气等“有形”的物质尚且不能“一旦化为乌有”,更何况“细缊不可象”的“气之体”呢?

最后,他把道器关系归结为道体器用。他指出:“道,体乎物之中以生天下之用者也”<sup>(9)</sup>。道是体,物是用;道是本质,物是现象。各种具体器物都是作为本体的道的表现。在他看来,“道体”是内在的本质,“器用”是外在的现象,只有通过现象才能把握本质。

同样地,道体器用也是郑观应道器观的一个基本涵义。他说:“凡天下有名相者,莫非道朴之所散。道非器则无以显其用,器非道则无以资其生。”<sup>(10)</sup>“所谓物由气生,即器由道出。”<sup>(11)</sup>就是说,作为天下万事万物的“器”都是本体(本质)“道”的表现。换言之,道的实在性由它的作为现象的器表现出来,而作为现象的器只有依赖于道才能得以产生。其涵义就是道体器用,与王夫之所论基本相同。不过,作为郑观应的最高哲学范畴的道实体,其涵义却存在着明显的矛盾性。一方面,他肯定“道”就是物质的气。他说:“何谓道?先天一气之造化也。”<sup>(12)</sup>这个“先天一气”之“道”是产生天地万物(“器”)的本质,即所谓“道为生天地、生万物之根”<sup>(13)</sup>。这个“道”及其产生万物的过程,他认为是:“太始之先,浑沦一炁(气),无所谓生与杀也。及乎具而为太极,分而为阴阳,变合而为水、火、

木、金、土，于是生克嗣续循环无穷，而物生其间，莫不顺其生杀之气以长养休息。是天生、天杀亦道之一理耳”<sup>(14)</sup>。这个过程，在《道器》中，又表述为：“道自虚无，始生一气，凝成太极。太极判而阴阳分，天包地外，地处天中……由是二生三，三生万物，宇宙间名物理气，无不罗括而包举”<sup>(15)</sup>。在这里，他所列举的“虚无”、“理”、“太极”，都指的是元气。试看：“养浩然即存神养气。所谓神者非懵懂思虑之神，乃先天不老之元神。气非口鼻呼吸之气，乃先天虚无之气……其实乾元统天之气，是气即是理。”<sup>(16)</sup>“太极未分，莫可名状”<sup>(17)</sup>，“祖炁(气)者乃父母媾精时，得天赋之一点……此一点[·]者即人生所得于天之理，周子所谓太极是也”<sup>(18)</sup>。即使是“性”和“无极”，在他看来，也都指的是元气，即所谓“盖人之生也，无极之真，二五之精[·]妙合而凝。所谓性，即无极也……所谓无极者，混沌鸿蒙，得一以灵，何思何虑，是性之本体也……所谓本体即天地之性”<sup>(19)</sup>。所以，无论“虚无”、“无极”、“太极”抑或“理”、“性”，均是元气。可见，郑观应的“道”范畴显然是唯物主义的本体范畴。

另一方面，他又肯定“道”范畴的涵义就是“中”，也即“道”范畴涵有伦理道德规范“中”的内容。他说：“老子云：‘无名，天地之始；有名，万物之母。’无名者，‘喜怒哀乐之未发，谓之中也’；有名者，‘发而皆中节，谓之和也。’”又说：“《大学》云：‘[在]止[于]至善。’止此中也。《中庸》云：‘得一善则拳拳服膺。’服此中也。《易·系辞》云：‘成性存存，道义之门。’存此中也。致中和，天地位焉，万物育焉。”<sup>(20)</sup>这里，“中”的涵义就是“喜怒哀乐之未发”，就是“性”，也就是“善”。这个被作了非科学的抽象的伦理道德的“中”，在他看来，不仅成了“天地之始”的本原，也成了“列圣”用之于“教天下万世”<sup>(21)</sup>的准则。因而，道体器用的“道”，显然又是个精神实体。据此，他把性、无极、天理等又解释为至善与仁。他说：“至善也者，心之本体也。”<sup>(22)</sup>“若人能心中无物，一念不生，则性体湛然，虚而常明，感而常寂。这个性体，道家谓之圆明，释家谓之圆觉，儒家谓之明德，又谓之至善。所谓无极是也。”<sup>(23)</sup>“内存养熟，念念是天理，即为仁；外省察精，事事皆合宜，即为义。仁熟而义精，日用伦常无不合乎中道，功用大矣。”<sup>(24)</sup>因而他明确地肯定，道也就是中与心之合，即：“中也，心也，合而言之，道也。”<sup>(25)</sup>可见，郑观应的“道”范畴，实质上又是唯心主义的，这显然是不同于王夫之“道”范畴的一个地方。

## 二 关于器体道用

器体道用，是王夫之道器观的又一个基本涵义。这里的“器”是指具体事物，“道”是指事物的规律。器体道用的关系，是指本体(实体)及其作用、属性的关系。关于器体道用，他又多层次地予以了唯物主义的论述。首先，他指出：“道者器之道，器者不可谓之道之器也。”<sup>(26)</sup>规律只能是具体事物的规律，而具体事物则不能说是规律派生的事物。他举例说：“道者，天地精粹之用。”<sup>(27)</sup>作为自然规律的“道”，不过是器体所表现出来的作用。

其次，他进一步指出：“无其器则无其道”<sup>(28)</sup>，“据器而道存，离器而道毁”。<sup>(29)</sup>宇宙间没有脱离具体事物而独自存在的规律。他举例说：“洪荒无揖让之道，唐虞无吊伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。”<sup>(30)</sup>这里，王夫之的道器观已触及到社会存在与社会意识的领域了。

最后，他将器体道用的观点归结为：“天下惟器而已矣”<sup>(31)</sup>，“尽器则道在其中矣”<sup>(32)</sup>“象外无道”<sup>(33)</sup>。宇宙间一切事物都是具体的存在，人们只有努力地去予以探索，才能揭

示出其中的规律，凡是离开了具体的事物，那是找不到规律的。

这个“器体道用”的观点，郑观应虽然对之论述不多，但它也确是郑观应道器观的一个基本涵义。在论及道器关系时，他曾明确地指出：“虚中有实，实者道也；实中有虚，虚者器也”<sup>(34)</sup>。“道又寓于器中矣。”<sup>(35)</sup>所谓“虚中有实”、“实中有虚”和“道寓器中”，即就是说，规律只能寓于具体事物之中，道不能离器而独存。他又指出：“道非器则无以显其用”<sup>(36)</sup>。即是说，规律只能是具体事物的规律，只有通过具体事物的研究才能发现其规律。可见，“器体道用”的观点，在郑观应道器观中也是明显地存在着的。这里的“实者道也……虚者器也”的观点，同王夫之的“实道而虚器”<sup>(37)</sup>的观点，何其相似乃尔！这个观点被郑观应运用于伦理领域，也就表现为“德体道用”<sup>(38)</sup>等思想。

### 三 道器观的方法论原则

王夫之运用体用、本末、虚实、上下等传统范畴来阐释道器关系，坚持了道器一致的辩证原则。首先，他以体用范畴阐释了道器关系。他说：“凡言体用，初非二致。有是体则必有是用，有是用必固有是体，是言体而用固在，言用而体固存矣。”<sup>(39)</sup>又说：“天下无无用之体，无无体之用。”<sup>(40)</sup>“体用元不可分作两截。”<sup>(41)</sup>在这些论述中，他把体和用说成是既彼此区分又不可分离的辩证关系。据此，他批判了佛、老割裂体用的形而上学思想，指出：“佛老之初，皆立体而废用；用既废，则体亦无实”<sup>(42)</sup>。也批判了朱熹的道在器先的唯心主义观点。他的从本体论角度论证了体用一致的这个思想，无疑是对中国传统的辩证体用观的继承和发挥，并极大地丰富了传统唯物主义道器观的内容。他不仅从本体论的角度朴素地论证了一般和个别的辩证联结，而且还扩而大之，从认识论的角度提出了“尽器则道无不贯，尽道所以审器”<sup>(43)</sup>的深刻思想。一方面，“尽器则道无不贯”，“吾从其用而知其体之有”，“由用以得”<sup>(44)</sup>。这是从个别上升到一般的认识原则。另一方面，“尽道所以审器”，即掌握了事物的规律能够加深对具体事物的了解，认识还应当从一般回到个别。可以说，他已经触及到了认识过程总是从个别到一般，又从一般到个别的发展规律。

其次，他出色地用本末这对范畴说明了道器关系。他指出：“道为器之本，器为道之末。”<sup>(45)</sup>自魏晋以来，“本末”这对范畴常常同“体用”这对范畴并用，“本”和“末”就是指“体”和“用”。他在这里所讲的道本器末，也就是道体器用，即本体（本质）与现象的关系。他认为，“观物象以推道，循末以测本也”<sup>(46)</sup>。从事物的现象着手可以深入到对事物本质的把握。他在说明道本器末这个命题时，特别强调“本末一贯”。他说：“物之有本末，本者必末之本，末者必本之末。”<sup>(47)</sup>本质和现象彼此包含而不可分离，本质一定是现象的本质，现象一定是本质所表现的现象。也就是说，作为“本”、“体”的“道”是作为“末”、“用”的“器”（现象）的依据，而现象则是本体“道”的表现，即所谓“用即体之用，要不可分”<sup>(48)</sup>。本末之间的关系是一种“体用合一”的关系，末之不能离本犹用之不能离体一样。

最后，他还通过用虚实这对范畴来阐述道器关系。一方面，他指出：阴阳二气细缊变化，“散而归于太虚，复其细缊之本体，非消灭也。聚而为庶物之生，自细缊之常性，非幻成也”<sup>(49)</sup>。这里是讲“道虚器实”，即“道体器用”，也就是本质与现象的关系。他认为道是虚，即“本体”之气，而器是实，即气所表现的“非幻成”的“庶物”。另一方面，他又指出：“实道而虚器。”<sup>(50)</sup>这里是讲“器虚道实”，即“器体道用”，也就是本体（实体）与其作用、属性的关系。可见，他以虚实释道器，从自然观的角度说，也存在着“道体器用”

和“器体道用”这两个基本的涵义。此外,关于虚实关系,他认为应是:“虚涵气,气充虚,无有所谓‘无’者”(61)。这种把虚与实说成是既互相区别、又不可分离的对立统一关系,无疑闪烁着辩证法的光芒。

这一辩证法则,还表现在他以“上下”这对范畴来阐明道器关系上。他在论述器体道用观点时,特别强调道和器虽有形上、形下之别,但都离不开“形”,并以此来说明规律不能脱离具体的事物。他指出:“形而上者,非无形之谓。既有形矣,有形而后有形而上。”(62)“器而后有形,形而后有上。”(63)“形而上而不离乎形,道与器不相离。”(64)据此,他深刻揭穿了从佛老直到程朱理学等“标离器之名以自神”(65)的思想骗局,指出:“老氏誓于此,而曰道在虚,虚亦器之虚也;释氏誓于此,而曰道在寂,寂亦器之寂也。”(65)

同样地,郑观应也广泛地运用体用、本末、虚实、有无、上下乃至常变、性命、性情、心身、道德、道术以及约博等传统范畴,从多种领域来阐释道器关系。不过,他在阐释中有着不同于王夫之的若干地方,如:既有表现为唯物的阐述,也有表现为唯心的发挥;既具有道器一致的辩证原则,也夹杂着器变道不变的形而上学。

首先,他沿用传统的体用范畴阐释了道器关系。关于器体道用方面,他对之论述较少。他曾指出:“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。”(67)这里指的是“虚体实用”,也即“器体道用”,道与器两者紧密结“合”而不可“分”离,因为规律是不能脱离具体事物而独存的。他把“器体道用”的观点运用于社会领域,就表现为“德体道用”等思想。正如他所指出:“德者道之体,道者德之用,二者相因相剂而为人至宝”(68)。认为德与道的关系是一种“相因相剂”的辩证关系。

在道器关系上,他主要论述的是道体器用方面。他说:“故物由气生,即气由道出。”(69)他以体用释道器,指出体用关系就是一种“有体必有用,”(69)“无体何以立?无用何用行”(69)的关系,也即是一种本体(本质)必然表现为现象,本质和现象彼此包含而不可或缺的关系。因而道体器用关系,在他看来,自然也就是一种“道非器则无以显其用,器非道则无以资其生”(62),“道器相乘,有无相因,有不可歧而二者”(63)的对立统一关系。这个道体器用的观点,被他运用于社会历史领域,则表现为“圣人之制器尚象,莫非斯道之流行,器固不能离乎道”(64),“道也者,不可须臾离也”(65)的器不离道、道器一致的思想。

这个本体论上的“道体器用”涵义,也被他运用了其他范畴来予以阐释,有着丰富多彩的表现。如表现为“性体情用”:“凡有性必有情,有体必有用。”(66)或表现为“心体身用”:“正心复其身也,修身著其用也。”(67)或表现为“性体命用”:“夫性也,本乎天命,而命也,本乎尽性。”(68)或表现为“上体下用”:“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。然《易》独以形上形下发明之者。”(69)或表现为“虚体实用”、“约体博用”,等等。他的这个“道体器用”的观点,被运用于政治伦理领域,则表现为“道体德用”:“学者岂可只知从事于道,而不资德行以相扶助哉!”(70)或表现为“以道为体,以术为用”(71)的“道体术用”等等。而这些相应的范畴,不论上与下、性与命抑或道与术等,其关系则是“二者不可偏废”的一体关系。就上、下说,“‘通于天地者德也,行于万物者道也。’即形而上焉者也。‘上治人者事也,能有所艺者技也。’即形而下焉者也。”(72)上、下相兼,“兼者合而一之义,分而两则道器离矣。”(73)就性命言,“不知性,安知命耶?既知命矣,性可遗耶?故论性而不沦于空,命在其中矣,守母而复归于朴,性在其中矣。”(74)“陆潜虚先生云:‘性非命弗彰,命非性不灵。俗士以性命

分宗，而不知……二者不可偏废。”<sup>(75)</sup>就道术说，“道也术也，其实不过性命双修而已。”<sup>(76)</sup>

其次，他运用虚实这对范畴来阐释道器关系。这里，先引述两条材料然后加以分析。第一条，他在《致上海崇道院张道友书》中，赞同刘止唐的看法，认为：“虚者未尝不实，实者未尝非虚，费而隐微之显，大道原止如此……浩然之气（按指元气），则大者其功用，虚无者其本原。即以人身心而论，著于言行日用者实，存诸心者则无声臭（按指虚）。谓人伦日用、美恶不根于心可乎？谓虚者与实者两不相属可乎？”<sup>(77)</sup>第二条，前面曾予引用，他在《道器》中说：“虚”是“形上”之体，“实”是“形下”之用，“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。”<sup>(78)</sup>从这两条材料中可以看出，他从本体论的角度，以虚实范畴论述了道器关系，并将其运用之于社会领域，认为虚实（“本末”）“兼赅”，“谓虚者与实者两不相属可乎？”也就是说，道与器之间的关系，是一种彼此联结、不可分离的辩证关系。同时，从这两条材料中，也可分析出体用范畴涵义的不确定性。以第一条为例，所谓“虚者未尝不实，实者未尝非虚”，其前提是以虚为体，以实为用。所谓“虚者未尝不实”，即是“虚体实用”，也即“道体器用”。所谓“实者未尝非虚”，同样地，即是“虚体实用”，也即“道体器用”。再以第二条为例，所谓“虚中有实，实者道也，实中有虚，虚者器也”，其前提仍是以虚为体，以实为用。所谓“虚中有实”，即是“虚体实用”，也即“器体道用”。所谓“实中有虚”，同样地，即是“虚体实用”，也即“器体道用”。因此，“虚体实用”既可指“道体器用”，也可指“器体道用”。可见，象体用这类传统范畴，往往具有多义性的特点，只有分清其在不同命题中的不同涵义，才能对郑观应的道器观有一个全面而确切的了解。

最后，他还用本末这对范畴来阐述道器关系。在中哲史上，自魏晋以降，本末、虚实、体用这几对范畴，通常是并用的。他以本末释道器，明确指出：“[孔氏]既曰物有本末，岂不以道之本，器为之末乎？”<sup>(79)</sup>这个本体论上的“道本器末”的观点，被他运用于政治伦理领域，就是“道本德末”等思想。他说：“学者岂可只知从事于道，而不资德行以相扶助哉？又岂可只知积德累行，而遇事不加谨哉！世亦有志于道而遗忘德行，与夫失业废事者。安知圣人立言垂训，体用毕备，本末具陈，如此详悉耶！”<sup>(80)</sup>在他看来，本末应当是一致的。因此，如若“只务本而不知务末”，则“未有不因末而害本者也”<sup>(81)</sup>。同样地，也不能“舍本而求末”，“盖事[物]有本末，物[事]有终始，知所先后则近道矣。”<sup>(82)</sup>总之，本“先”末“后”的这种本末关系，应当是一种以德扶道，“本末具陈”的辩证联结关系。不过，应当指出，在方法论上，他的思想又是矛盾的。在用本末这对范畴来释道器关系时，他还明显地存在着“道常器变”的形而上学的一面。

所谓“道常器变”，从体用范畴的涵义上说，即指常住性和变动性。他曾明确地指出：“中，体也，本也，所谓不易者，圣之经也。时中，用也，末也，所谓变易者，圣之权也。无体何以立，无用何以行？无经何以安常，无权何以应变？”<sup>(83)</sup>他又强调地指出：“余曰：道为本，器为末，器可变，道不可变，庶知所变者富强之术，非孔孟之常经也。”<sup>(84)</sup>由此也可看出，郑观应道器观的这一“道常器变”的涵义，虽同本体论的“道体器用”的基本涵义相联系，但这里却已具有方法论的内容了。

他以“道常器变”的形而上学方法论，将“道体器用”的观点贯彻于历史观领域，则形成了他的著名的“中体西用”或“中本西末”之说。有的论者认为，郑观应的“中体西用”之说的“所谓体用实际上是一种本末或主辅的关系”，“这里所谓本末，乃是用中国传统的

重本轻末观念来表示对‘中学’的尊重、对‘西学’的轻贱”<sup>(85)</sup>。笔者以为,郑观应的“中体西用”之说虽有从主辅的不同地位来表达传统的重本轻末观念的伦理涵义,但这并不是其主要的涵义。实际上,他的作为政治历史哲学的“中体西用”之说,主要是阐述了他的唯心主义形而上学的历史发展观。对此,他是从历史运动的“圆圈”,即他所谓的“大本末”的角度,分两个层次来予以表述的:第一:他提出了“大本末”这一概念。他说:“欲与之(按指泰西)争强,非徒在枪炮战舰也,强在学中国之学,而又学其所学也……善学者必先明本末,更明所谓大本末而后。以西学言之:如格致制造等学其本也,语言文字其末也。合而言之,则中学其本也,西学其末也。主以中学,辅以西学。”<sup>(86)</sup>就是说,如果单独从西学自身而论,则西学自有西学的本末,言外之意,这不过是小“本末”而已。但如果把中学与西学“合而言之”,将它们一起置于整个人类历史的发展过程来考察,则“中学其本,西学其末”这个“大本末”是可以看得一清二楚的。因此,他认为不仅要看到小“本末”,而应“更明所谓大本末而后”。第二,他沿用传统的道器、体用、本末、虚实、约博等对范畴来表述了这个“大本末”。他说:“自《大学》亡《格致》一篇,《周礼》阙《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。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。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。”<sup>(87)</sup>接着,他又说:“昔我夫子不尝曰由博返约乎?夫博者何……器者是也。约者何……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,屈指数百年后,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。”<sup>(88)</sup>即是说,这个历史运动的“圆圈”即“大本末”,用公式表示,就是:“本(道、虚、体、约)——末(器、实、用、博)——本(道、虚、体、约)”,或简略为“中本——西末——中本”。也就是说,这个“大本末”是由中本开其端,中间经历了西末这一理论环节,最后又复归于中本的一个封闭体系。

#### 四、王夫之与郑观应道器观的时代特色

王夫之的道器观,在前辈唯物主义者的基础上,分清了规律和具体事物之间的关系,解决了世界的物质本体同事物现象的关系问题,坚持了道器一致的辩证原则,以其理论深度和批判锋芒,极大地丰富了传统的唯物主义道器观的内容,从根本上动摇了古代唯心主义本体论的基础。从中国古代哲学的历史发展和逻辑发展相统一的角度来看,他的道器观已达到了总结和终结的阶段,他确实无愧于作为一个总结和终结者的光辉地位。郑观应则是中国近代资产阶级哲学的开创者。他的道器观,从一定意义上说,已经突破了古代唯物主义的朴素性和直观性,并显示出近代机械唯物主义的若干特征。古代朴素唯物主义的道器观包含有向机械唯物主义转化的可能,植基于古代朴素唯物主义道器观之上的郑观应的道器观,同王夫之的道器观之间,在许多方面有着共同之点,这就说明了王夫之道器观的逻辑启迪之所及一直影响到近代;特别是郑、王的道器观在不少方面又存在着明显的相异之点,这又历史地反映了他们各自不同的阶级和时代的特色。

首先,从道器范畴的涵义说,郑观应与王夫之的道器观存在着明显的不同之处,主要表现为两个方面。一是郑的“道”、“器”范畴含有西方近代自然科学的色彩。他把“道”说成是由“气”“凝成”<sup>(89)</sup>的,又把力说成有“摄力”、“吸力”、“爱力”<sup>(90)</sup>以及“水之阻

力,机之进力”<sup>(91)</sup>等,显然闪烁着一线机械力学的光芒。同时,他还指出:“西人所矜格致诸门,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。”<sup>(92)</sup>既然这个由本体(本质)“道”所表现出来的现象,即“朴散而为器”<sup>(93)</sup>的“器”,是光、电、化、重等自然科学的依据,与力学等自然科学有着根深蒂固的联系,因而作为本体的“虚者未尝不实”<sup>(94)</sup>的“道”,也就必然地具有着机械唯物主义的色彩。

一是郑的“道”范畴内涵,如前所述,既表现为物质的“气”,又表现为伦理道德规范的“中”,也即是说,既是个物质实体,又是个精神实体,因而具有着明显的二重性。这一二重性表明,由于中国资本主义经济的发展迟缓和自然科学的尚不发达,郑的“道”范畴还深受着传统观念的束缚而难于自拔。由于他区分不清物质与精神,也就不能把具有机械唯物主义色彩的道器观贯彻到底,从而又陷入了唯心主义的境地。郑观应道器观中的这种矛盾性格,恰好是处于初期发展阶段的中国资产阶级在现实斗争中极端软弱的思想表现。

其次,王夫之以传统的体用、本末、虚实等范畴阐释道器关系,坚持了“凡言体用,初非二致”<sup>(95)</sup>的道器一致的辩证原则。而郑观应虽一般地也运用体用、本末、虚实等传统范畴从多种领域阐释了道器关系,但在方法论上却明显地存在着辩证法与形而上学的矛盾。这是同他关于“道”范畴的二重性观点完全相一致的,既含有近代哲学方法论所表现的内涵,也反映了中国资产阶级的二重性格。

最后,关于“中体西用”之说。在以体用范畴阐释道器范畴上,王、郑道器观的基本涵义虽然均是两个,即“道体器用”和“器体道用”。但是,他们在同以体用、本末、虚实等范畴,从社会历史领域来释道器关系时,郑却不同于王,独特地提出了“中西”这对具有近代意义的新范畴,即“中体西用”之说。这个“中体西用”的观点,实质上就是在近代社会条件下,“道体器用”观以及“中学西源”说在历史观领域的创造性运用。它主要所描绘的虽是一个唯心主义形而上学的封闭体系,但对当时的中国却具有着历史的功绩。它的出现,给思想界带入了一股前所未有的资产阶级的新鲜空气,从而搅动了沉闷的根深蒂固的封建意识形态。这个观点,在某种程度上,还一直影响着此后中国近现代历史发展的进程,值得引起人们的重视。

#### 注释:

- (1)《王船山学术思想讨论集》,湖南人民出版社1984年版,第72—103页。(2)(85)《中国哲学范畴集》,人民出版社1985年版,第125—153,141页。(3)《正蒙》太和篇。(4)(54)(55)(56)《周易内传》卷5,5,5,5。(5)《思问录外篇》。(6)(7)(8)(46)(47)(49)(51)《张子正蒙注》卷1,1,1,3,3,1,1。(9)(26)(27)(28)(29)(30)(31)(33)(37)(44)(50)(52)(53)《周易外传》卷1,5,1,5,2,5,5,6,5,2,5,5,5。(10)(11)(15)(20)(21)(34)(36)(35)(57)(59)(60)(61)(62)(64)(69)(72)(73)(78)(79)(83)(84)(86)(87)(88)(89)(91)(92)(93)《郑观应集》上册,上海人民出版社1982年版,第244,244,241,241—242,242,243,244,244,243,241,244,233,244,244,242,244,244,243,241,233,240,276,242—243,243,241,887,243,244页。(12)(13)(14)(16)(17)(18)(19)(22)(23)(24)(25)(38)(58)(63)(65)(66)(67)(68)(70)(71)(74)(75)(76)(77)(80)(81)(82)(90)(94)《郑观应集》下册,上海人民出版社1988年版,第41,16,16,164,40,97,53,112,96,78,148,1216,1216,63,1206,1206,112,120,122—123,90,52,63,90,164,122—123,122,1201,1324,164页。(32)(42)(43)《思问录内篇》。(39)(40)(41)(45)(48)(95)《读四书大全说》卷7,6,1,7,4,7。

责任编辑:邓球柏