

郑观应“道器”、“体用”论及其评价

梁文生

(华东政法大学, 上海 200042)

[摘要] 郑观应“道器”与“体用”论属于两组不同概念, 两者异同并存。其中, “道”的范围要比“体”的范围广, “体”主要指政教制度, 而“道”除了政教制度, 还包括伦理道德。“器”和“用”则相同, 指持艺。郑观应“道器”、“体用”论与张之洞“中体西用”论的差别, 在于两人对西方宪政等根本制度认知不同。郑观应思想有其时代局限性, 但是其最大的历史价值在于启蒙。

[关键词] 郑观应; 道器; 体用; 启蒙

[中图分类号] B2

[文献标识码] A

[文章编号] 1000-3541(2009)06-0067-04

一、郑观应论“道器”与“体用”

鉴于理学的重要影响, 道本器末论在中国传统思想中一直占主导地位。郑观应在《盛世危言》开篇即以《道器》篇统率全书。而对于道器论, 因郑观应少年时期深受传统思想熏陶, 自然脱不了道本器末论的窠臼。即使在《道器》篇中, 郑观应主张道器不可分, 然而, 他又在《盛世危言》增订新编凡例一文中明确指出: “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。”^[1] (p.24) 既然“道器”论是郑观应思想的基础, 那么, 明确“道”、“器”的内涵外延非常必要。首先要考察郑观应的“道”论。在郑观应看来, 道是世界万物产生的原则, 他引老子所言之“道”, 认为“致中和, 天地位焉, 万物育焉”。进而言之, “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。”揆其意, 郑观应认为, “道”是亘古不变的规律。当然, 此类说法不免过于抽象, 郑关应又引申说: “一语已足以包性命之原, 通天人之故, 道者是也。”^[2] (pp.157-158) 如果从中国传统著作进行索引, 那么“性命之原, 通天人之故”乃常见之语, “性命”、“天人相应”只不过是儒家正统学说的代名词。由此可见, 郑观应心目中的“道”乃是儒家伦理。儒家伦理要求大家讲道德, 主张修身、齐家、治国、平天下。中国的集体潜意识无疑深藏于郑观应思想之中。概而言之, 郑观应视之为理想状态的儒家伦理就是“道”。为此, 可从郑观应有关言论得到证明。如“无论民重、国重总以道德立其基”^[3] (pp.160-161)。郑观应明确道德是国家建设的基础。又如他在《盛世危言后编》自序中陈述的: “首卷言道术, 即正心修身、穷理尽性, 至命之学也。”^[2] (p.166) 不难看出,

郑观应的“道”论服膺于儒家伦理, 通过修身穷理来讲道德, 从而达到治国的善境。马克斯·韦伯曾提出意志伦理和责任伦理两种类型。意志伦理认为, 应该以主观的人的意志来判断事情结果的好坏。责任伦理则从客观的事情结果来判断人的责任。韦伯认为, 意志伦理多发生于传统社会, 而责任伦理流行于现代化社会。以此标准看, 郑观应仍然处于传统社会“意志伦理”的范畴。

其次要考察郑观应的“器”论。“形而下者谓之器”, 据此句意, 可见、可操作的事物应可归纳到“器”的范畴。“技”就是可见事物之一。魏源提倡“师夷长技以制夷”, 其中的“技”指西方的先进技术, 这已成为当时人的共识, 郑观应也不例外地把“器”等同于“技”。他指出: “西人之所矚格致诸门, 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。”^[2] (pp.157-158) 郑观应在《道器》篇中, 主张在坚持中国的“道”的同时, 要向西方学习。“宪章王道, 抚辑列邦, 总揽政教之权衡, 博采泰西之技艺。”那么, 郑观应主张学习西方两个方面: 一是政教制度。“诚使高大、小学馆以育英才, 开上、下议院以集众益, 精理商务, 籍植富国之本。”二是西方的技艺。“简练水陆, 用代强商之谋。”^[2] (pp.157-158) 这里应该指出郑观应思想吊诡之处, 他主张以中国之“道”御西方之“器”。也就是说, 学习西方的“器”, 即技艺。因为“道”应该专属于中国的, “西方不知大道, 囿于一偏。”^[2] (pp.157-158) 然而, 除了西方的技艺之外, 其实他主张学习西方的“政教”, 也就是西方立国之本的制度。那么, 制度是属于“器”还是“道”? 郑观应没有明确指出, 但根据其文论旨意, 制度应该属于“道”的范畴。要理解此点, 还应考察郑观应的“体用”论。

郑观应提出“体用”论比“道器”论要早, 并且内

[收稿日期] 2009-08-09

容十分明确。何为“体用”？郑观应认为：“中，体也，本也，所以不易者，圣之经也。时中，用也，末也，所谓变易者，圣之权也。”^{[4] (pp.168-170)} 这个“体”，与其“道”论，内容有相同之处。郑观应的“道”包括两个传统概念“中”与“和”，“体”则指“中”。如此说来，“体”应该蕴含于“道”中，是“道”的一部分。至于“用”则与“器”的内容一致。郑观应把“体用”的概念多用于表达西方事物。他指出，西方之所以强大，在于体用兼备。“育才于书院，论政于议院，君民一体，上下同心，此其本；练兵、制器械、铁路、电线等事，此其用。”^{[5] (p.159)} 又如，他引张树声之言：“育才于学堂，论政于议院，君民一体，上下同心，务实而戒虚，谋定而后动，此其体也。轮船火炮，洋枪水雷，铁路电线，此其用也。”^{[4] (pp.168-170)} 从其言论观之，郑观应所谓的“体”乃指宪政、教育、商业等制度；“用”指练兵、制器械、铁路、电线等技艺。通过体用兼备，则可达至君民一体、上下同心的善治。

郑观应思想中的“道器”与“体用”两组概念关系如何？毋庸置疑，“器”与“用”的内容一致。令人混淆的是“道”与“体”的关系。郑观应认为，“道”和“体”都是不易之法则，但“体”指的是制度，而“道”更着重于道德，特别是儒家伦理。虽然郑观应于主张学习西方的体与用，即政教制度和技艺，但是，对于西方哲学基础来源之一的基督教精神，他则强烈反对，相反他以中国的儒家的“道”予以代替。同时代的王韬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》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。”这可视为郑观应的“道”的注脚^[6]。由此观之，尽管郑观应没有把“道”的外延论述清楚，但揆其意，“道”还是包括制度和伦理道德两大层面。其中，制度层面由“体”的概念所涵盖。据此分析，郑观应的“道器”与“体用”的关系如表1所示。

名 称	道		器
		体	用
内 容	伦理道德	政教制度	技艺

二、郑观应“体用”论与张之洞的“中体西用”

清末以降，中国面对西方列强的挑战，不得不作出回应^{[7] (pp.193-195)}。回应的直接后果就是曾国藩、李鸿章提出的自强运动，即“洋务运动”^{[8] (pp.167-183)}。洋务运动有两大特征，一是自上而下的推行，体现了官办特色；二是体制之内的改革，它要求不改变现有的基本体制，实行技术性变革。洋务运动的内容表达，先是由曾、李提出“中本西末”之说，后经冯桂芬提出：“以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术”，逐渐形成了“中体西用”的标语式口号，最终由张之洞在《劝学篇》中发挥完善。张之洞位高权重，他的“中体西用”论是在保守

派和维新派折中的基础上提出的，并得到了清王朝的认可。因此，张之洞的“中体西用”论是洋务运动的主要理论资源。“体用”虽然成为当时的流行语，然而，在每个人的思想中却有着不同的内涵和外延。张之洞提出：“中学为内学，西学为外学；中学治身心，西学应西事。”此处的“中学”为体，乃指有关世道人心的纲常名教，是不易之经。“西学”为用，但“西学”包括西政和西艺。其中，“学校、地理、度支、赋税、武备、律例、劝工、通商，西政也。”“算绘、矿医、声光、化电，西艺也。”^{[9] (pp.143-146)} 如此说来，“用”既包括一部分西方的制度，也包括西方的技艺。

虽然张之洞和郑观应同属洋务派之一员，但两者的“体用”论并非完全一致。张之洞的“体”与郑观应的“道”有相同之处，与郑观应的“体”却无共同点。张之洞的“用”范围大于郑观应的“用”，并包括郑观应的“体”的一部分。两者最大区别点体现在对于“制度”的认识及其划分。在郑观应心目中，西方政教制度，主要是议院、宪政、民主选举、学校、商业等制度，是西方强国立国之本，是属“体”的范畴，并且也是中国应予借鉴的地方。然而，在张之洞看来，西政仅指“学校、地理、度支、赋税、武备、律例、劝工、通商”，同样属于“用”的范畴，中国可以学习，但是，至于宪政、三权分立、民主选举等根本制度，却不在此列。张之洞是封疆大吏，是体制之内的官员，他只希望以西方之“用”救中国之时弊，如果一旦采纳西方的宪政、民主制度，势必动摇清廷的根基，故此，他把西方根本制度弃之除外，我们就不难理解了。相反，郑观应位于体制之外的买办阶层，他看到西方的富强在于宪政、民主，而不仅仅是“坚船利炮”，故而提出要学习西方之体与用。因此，郑观应的“道器”、“体用”论与张之洞的“体用”论，既有相同之处，也多有差异（见表2）。

郑观应	道		器
		体	用
	伦理道德	政教制度	技艺
张之洞	体		用
	纲常名教	西政	西艺

三、对郑观应“道器”、“体用”论的评价

评价一个历史人物，大抵从两个视角切入。第一个视角是从当时的历史语境出发，将其影响做一个横向的考察和评估。第二个视角是从当代的价值出发，对该历史人物做一个纵向的剖析。本文正是从以上两个视角对郑观应的“道器”、“体用”论予以评价。

首先，从清末时期的历史语境出发，对郑观应做一个横向的评析。在此，笔者以梁启超提出的“器物、制度和文化”三个转变作为评价标准。梁启超在《五十年中国进化概论》中指出，自清末以来中国处于急剧转型状态，中向西方学习是一个共识的路径，然而，这个学习过程由浅而深。梁启超概括为：“先从器物上感觉不足，再从制度

上感觉不足，再从文化上感觉不足”^[10]。此论恰好指出洋务运动器物改革之失败，进而由康梁的改良派主张的制度改革亦以失败告终，最后梁启超提出应从思想文化上向西方学习。从清末的保守派到民国时期激进派要求全盘西化，基本上也是从器物到文化三个转变的逻辑发展之结果。中国从传统到现代的社会发展，也从器物技能层次、制度层次和思想行为层次依次展开的^[11]。

洋务运动是清末改革的首次尝试，其核心是从器物技能层次进行变革。洋务派的核心理论乃以张之洞为代表的“中体西用”论。虽然郑观应被视为洋务派属人物，但其思想主张与张之洞的主流派有别。从器物、制度和三个转变的标准来衡量，张之洞的“中体西用”正是主张从器物层次的改革，以“夷之长技”补中体之不足。尽管郑观应的“道器”论主张保存中国儒家之道，借鉴西方之器。但是，他的“体用”论却包括了引进西方宪政、三权分立、民主选举、学校等根本政教制度的主张。也就是说，当时他的思想已然包含制度层次的改革要求，已经达到梁启超提出的第二阶段的改革。因此，从内容上看，郑观应的思想主张超出洋务派理论的藩篱，具有远见性。有论者认为，洋务派的“中体西用”论是补救论，希望师夷之长技以补一己之短；而以康梁为代表的维新派的“中体西用”是“会通”论，即将中西理论融会贯通。故而，洋务派与维新派有着质的区别^[13]。此论甚为中肯，但中西会通却是由郑观应首先提出，而由梁启超加以发挥完善的。这是应对郑观应予以肯定的一面。

当然，郑观应的“道器”、“体用”论存在着局限性，它的内容尚未发展到梁启超提出的第三段，即从思想行为层次进行变革。即使是他首先提出会通论的“中体西用”，却未能系统阐述文化整体的变迁。郑观应提出“道器”、“体用”论的理论资源，或许借鉴于日本明治维新。明治维新被视为成功的现代化变革，使日本位列西方强国之侪。日本明治维新的主要理论是“和魂洋技”，既保存日本传统，又吸纳西方长技，并且事实上日本确实做到了成功转型。郑观应颇为欣赏日本的变革，他指出：“考日本效法，从本源上讲求，重教育、设公塾、立宪法、兴实学，士农工商均有专门之学，人材日出，技艺日精，上下相顾，情如一体。”^[14]（pp.168-170）同时，他大力主张效法日本，“悉照日本维新变法，择善而行，修举百政。”^[15]（pp.160-161）郑观应主张效法日本变法，是他提出保存中国之“道”、借鉴西方“体用”的思想的实践，以冀收到像日本“和魂洋技”一样的效果。郑观应的“道器”论与日本的“和魂洋技”在内容上一脉相承，为何日本“成功”了，而中国的自强运动却失败？马克斯·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中指出，宗教思想对社会发展起着影响作用。有学者从韦伯理论出发认为，虽然中国和日本同受儒家精神支配，但日本的儒家精神是以“忠诚”为核心的，中国的儒家精神则以“仁慈”为核心，“忠诚”使日本走向“尊王攘夷”、“忠诚爱国”的民族主义式军国道路，“仁慈”则以适应性精神使中国认可

社会现实而无法实行大刀宽斧的改革^[13]（pp.280-290）。日本走上了民族—国家的道路，中国则停留在传统社会。英国社会学家安东尼·吉登斯指出，民族—国家是迈向现代社会的重要标志^[14]。民族—国家的形成与一个国家的公民的思想行为密不可分的。郑观应虽然贯通中西知识，但依其时认识，颇难洞察公民思想行为与民族—国家的关系，其局限性自是情有可原的。

其次，从当下的语境出发，给郑观应的“器物”、“体用”论做一个纵向的评价。当我们回首百年以前的郑观应，除肯定其历史功绩外，应指出他所代表的社会思潮严重不足处在于，“借思想文化以解决问题的途径”。林毓生首先以“借思想文化以解决问题的途径”一语概括中国知识分子的基本信念，即文化改革为其他一切必要改革的基础^[15]（p.43）。这种思想文化取向在中国历史上不乏先例，特别是在面临严重社会危机之际，尤为明显。譬如，宋朝在深受外敌威胁的状态之下，大变革不可能执行，却坚守文化保守主义，提倡道德重建，通过构建“理学”的方式来拯救社会^[16]（p.55）。文化优势论从中国历史中积淀而成。诸多中国历史经验表明，即使外族统治中原，无不被汉化。儒家文化遂演化成挽救社会危机的精神支柱。郑观应虽然主张引进西方的“体”与“用”，但作为儒家文化代表的“道”仍然摆在不可动摇的首位，是外来之“器”的统率。可以说，郑观应的思想中深深烙上了传统文化的“自恋”的痕迹。与郑观应“道器”论背道而驰的，是另一股后来发展为全盘西化的社会思潮，如陈序经认为中西文化牛马异种，不能部分学习，而应全盘接受。从洋务派到全盘西化整个修过程，其实均处在“借思想文化以解决问题的途径”的一条线上。全盘西化不也是从文化思想上整体接受西方的移植？只不过它以文化“自卑”的形式表现出来而已。金耀基指出，中国现代化运动需要在“认同”与“变革”两者消长之间取得一个平衡，“认同”处于中国传统一方，“变革”则代表外来文化的影响^[17]（pp.38-59）。“认同”与“变革”的此消彼长，可以概括清末向西方学习的过程，但这个过程没有摆脱“借思想文化以解决问题的途径”的支配。

如何跳出这个框框，寻找适合国情的良策？需要从两方面分析。第一，仍然从文化吸收入手。固有文化与外来文化本是独立的两个系统，无论是本末论，还是会通论，要求外来文化完全代替固有文化，或是两者合二为一，客观上极难做到。传统与现代化亦非截然断裂，而是相互连续的。在现代化的过程仍然保留大量的传统。文化保守主义和全盘西化乃两大极端，均不足取。然而，在两大文化交汇融和，必须做到创造的转化，才能使两者相互适应。也就是说，在中国传统文化与西方外来文化之间，坚持“批判继承与创造地发展”之原则，使两者兼容并包^[18]（pp.419-425）。郑观应的“道器”论强调以“道”御“器”，其中缺乏创造转化的精神，此诚为其不足之处。

第二，克服“道”与“器”、“体”与“用”二元对立概念的困境，需要从社会变迁的角度予以解释。郑观应的“道器”、“体用”论强调社会观念为本、技艺和社会制度

为器。引申而观之，郑观应认为，社会只是由社会观念和社会制度构成。其实，社会乃由三个层次构成：上层是社会观念，中层是社会制度，下层是社会结构。社会结构是指一个社会中各种社会力量之间所形成的相对稳定的关系。社会观念、社会制度和社会结构三个层次，分别代表三者在社会过程中的作用。社会结构是基础和基本因素。社会制度是社会结构的功能，社会观念则表达社会结构的力量，并反映整个社会制度。从系统论而言，社会是一个整体的系统，由三者共同组成，三者互相支持，又互相制约，牵一发而动全身。从宏观来看，三者并不是同步变化的，其变化或先或后，相互排斥，相互整合，它们之间的冲突性，遂推动了社会变迁。三者的互动是通过人的行为来实现的。人无时无刻不在行动着，并且通常在冲突的环境中行动着。在行动中，他接受、改变或传播观念。在行动中，他形成或改变着制度。在行动中，各个类聚的群体犹如魔方，代表不同的社会力量，构成不同的社会结构。郑观应的“道器”、“体用”论没有注意到社会结构在社会变迁中的重要作用。从中国传统社会结构来看，美国学者西达·斯考切波认为，由三个部分组成：国家、士绅、农民。在这里，斯考切波把国家看成一个独立的力量，对影响社会结构的变化起着举足轻重的作用。这三个部分不同的组合，产生不同的结构后果。在传统社会中，士绅上承国家，下接农民，成为连接上下的中间阶级，三者互相平衡，形成了半自治式管理社会^{[19] (pp. 185-187)}。然而，在清末中国要迈向现代社会的门槛之际，当国家要联合农民阶级进行改革时，因为触犯了士绅阶级的利益，士绅阶级抵制社会改革。相反，这时的士绅阶级联合农民阶级反对国家，主要原因在于中国是一个农业经济为主导的社会，士绅掌握了土地，成为掌控农业经济的主要阶层。要实施改革，必须削弱士绅阶级的力量，把国家与农民阶级整合在一起，才能储蓄足够的资源，向现代化冲刺^{[21] (pp. 80-39)}。诚如历史学家黄仁宇所言：“中国是一只大型的潜水艇夹肉面包。”^{[21] (pp. 294-310)} 高层机构（国家）与低层机构（农民阶级）犹如庞大的面包分居两端，中间的夹肉（士绅）成为联系两者的纽带。必须把高层机构与低层机构压成一块，即由国家直接农村，才能推动社会的发展。郑观应身处清末时期，尚未知身后事，并且属于士绅阶层，不可能清楚中国的社会变迁需要消灭自身阶层，也不可能提出这样超越其时代的洞识。因此，他的思想理论只能停留在“借思想文化以解决问题的途径”。

从纵向评价来看，郑观应的思想必然存在许多局限。从另一方面而言，对郑观应的思想应予肯定的地方在于他的启蒙价值。康德给启蒙下了一个著名的定义：“启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态，不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智无能为力。”^{[22] (pp. 32-38)} 郑观应思想起着开启民智的启蒙意义。在清末时期，当普罗大众仍囿于传统，对外来事物浑然不觉的时候，郑观应的思想犹如一炬火把，照亮了年代前进的道路，他把西方富强的知识介绍到国内，让

每个公民开智启慧，去选择改变社会的方向。即使在民国时期，郑观应的影响力并未衰退，毛泽东自陈青少年时期最喜欢读的书籍之一就是郑观应的《盛世危言》，可见郑观应启蒙思想传播之广。郑观应提出学习西方的“体用”，特别是学习宪政、三权分立、民主选举制度，时至今日，仍是人们争议不休的议题，也是人们现在可欲之目标。那么，我们反躬自问，难道郑观应的思想已经丧失了启蒙意义了吗？“要有勇气运用你自己的理智！这是启蒙运动的口号。”康德此言用于评价郑观应仍有现实的意义吧。

[参 考 文 献]

[1] 夏东元编. 郑观应集(上册)[M]. 上海: 上海人民出版社, 1982.

[2] 夏东元编. 郑观应文选[M]. 澳门: 澳门历史学会, 澳门历史文物关注协会出版, 2002.

[3] 郑观应. 致邓用甫太守[A]. 郑观应文选[M]. 澳门: 澳门历史学会, 澳门历史文物关注协会出版, 2002 .

[4] 郑观应. 《盛世危言》自序[A]. 郑观应文选[M]. 澳门: 澳门历史学会, 澳门历史文物关注协会出版, 2002

[5] 郑观应. 南游日记[A]. 郑观应文选[M]. 澳门: 澳门历史学会, 澳门历史文物关注协会出版, 2002

[6] 伍国. 改良的底线: “体用”、“道器”与郑观应思想[J]. 贵州师范大学学报(社会科学版), 2004, (6) .

[7] John King Fairbank. *The United State and China* (Fourth Edition) [M]. Harvard University Press, 1983.

[8] 萧一山. 清代史[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1997.

[9] 张之洞. 设学[A]. 劝学篇·劝学篇书后[M]. 武汉: 湖北人民出版社, 2002.

[10] 梁启超. 梁启超史学论著四种[M]. 长沙: 岳麓书社, 1985.

[11] 金耀基. 从传统到现代[M]. 广州: 广州文化出版社, 1989.

[12] 戚其章. 从“中本西末”到“中体西用”[J]. 中国社会科学, 1995, (1) .

[13] [日] 森岛通夫. 日本为什么“成功”[M]. 胡国成译. 成都: 四川人民出版社, 1986.

[14] [英] 安东尼·吉登斯. 民族—国家与暴力[M]. 胡宗泽, 等译. 北京: 三联书店, 1998.

[15] [美] 林毓生. 中国意识的危机[M]. 穆善培译. 贵阳: 贵州人民出版社, 1986.

[16] [美] 刘子健. 中国转向内在——两宋之际的文化内向[M]. 赵冬梅译. 南京: 江苏人民出版社, 2001.

[17] 金耀基. 现代化与中国历史[A]. 金耀基自选集[M]. 上海: 上海教育出版社, 2002.

[18] 傅伟勋. 批判的继承与创造的发展——关于中国学术文化重建的问答[A]. 从西方哲学到禅佛教[M]. 北京: 三联书店, 1996.

[19] 梁漱溟. 乡村建设理论[C]. 梁漱溟全集(第二卷) [M]. 济南: 山东人民出版社, 2005.

[20] [美] 西达·斯考切波. 国家与社会革命[M]. 何俊志, 王学东译. 上海: 上海世纪出版集团, 2007.

[21] 黄仁宇. 中国大历史[M]. 北京: 三联书店, 1997.

[22] 康德. 答复这个问题: 什么是启蒙运动? [A]. 历史理性批判文集[M]. 何兆武译. 北京: 商务印书馆, 1996.