

## 改革者的內心世界 ——鄭觀應的道教信仰與濟世志業

楊俊峰<sup>\*</sup>

### 提要

過去學界討論鄭觀應的角色定位，著重在兩方面：一是買辦商人的經歷，一是主張「中本西末論」的變法思想家，兩者皆從中國現代化的論述脈絡來定位這位開明的思想家，然而鄭氏的內心世界裡，道教實佔據重要的位置。

本文試圖論證，鄭觀應始終兼有長生與濟世的思想，同時他認為，仙學與西學都足以救世。甚者，鄭氏所欲成就的人生典範——道教聖王，成為其晚年救世的主要憑藉。事實上，人們熟悉的「中本西末論者」之形象，無法與鄭氏的內心世界接軌；相對而言，「成道濟世」一詞，更能充分地描述他的想像世界，並點出他畢生精神生活的主體性。一旦我們關注思想家個人的意義脈絡，不僅挑戰只從近代思潮發展定位趨新思想家既有的取徑，同時也為近現代思想史的多元性，提供一鮮明的個案研究。

關鍵詞：鄭觀應 道教 長生 中本西末 成道濟世

---

<sup>\*</sup> 國立臺灣大學歷史學研究所博士候選人

## 前言

一、早年的教育與求仙活動

二、成道濟世之願

三、劍仙術「濟儒道之窮」

四、晚年珍視傳統

五、龍沙識走入晚年的內心

結語

## 前言

傳統的觀念裡，追求長生不死的想法，很難和中國近現代開明派人物相聯繫，本文探討的鄭觀應（1842~1922），卻是緊密結合長生之志與濟世理念的思想家。

鄭觀應，原名官應，號陶齋、羅浮待鶴山人，廣東香山縣人。他早年舉試失敗，遂奉父命赴上海學賈，後來經商有成，也參與經營輪船招商局等晚清洋務企業。同時，他積極獻策救世，發表《盛世危言》等著作，鼓吹變法，大談商戰，倡議清廷施行君主立憲。在近代史上，鄭氏一直是以成功的買辦商人與開明的變法思想家為學界所重。<sup>1</sup>

鄭氏一系列富強救國的議論，如《救時揭要》、《易言》、《盛世

---

1 鄭觀應的研究成果頗豐，傳記的專著，主要有：夏東元，《鄭觀應傳》（上海：華東師範大學出版社，1985）；易惠莉，《鄭觀應評傳》（南京：南京大學出版社，1998）。研究鄭氏改革思想的論文，比較重要的則有：劉廣京、黎志剛，〈鄭觀應《易言》——光緒初年之變法思想〉，收入劉廣京，《經世思想與新興企業》（臺北：聯經出版事業公司，1990），412~521；李國祁，〈由盛世危言一書析鄭觀應的改革思想演進〉，收入陳三井編，《郭廷以先生九秩誕辰紀念論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1995），上冊，69~80；薛化元，《晚清「中體西用」思想論：1816-1900》（臺北：弘文館，1987），99~162；小野川秀美著，黃福慶、林明德合譯，《晚清政治思想研究》（臺北：時報文化，1985），65~74。

危言》前編（以下簡稱《前編》）等，在清末轟動士林。由於光緒皇帝親頒御旨，刊刻《前編》，科舉試策者廣引他的作品，使得《前編》與《易言》二書，從一八九四至一九〇〇年，刊刻了二十種版本。<sup>2</sup>這種密集出版的程度，相當罕見。如果說他隱然是當時輿論界的重要領袖，亦不為過。

當救時議論凝聚世人的目光，鄭觀應在一八九八年出版《羅浮待鶴山人詩草》與《羅浮待鶴山房談玄詩草》（以下簡稱《談玄詩草》）兩部書。<sup>3</sup>他似乎有意藉這兩部歷來不被研究者重視的詩集，向世人透露其傾慕長生的心志。許多為詩集作序的人，都從詩中讀出鄭氏內心罕為人知的世界。胡昌俞寫序時，說他的詩「情殷匡濟，慕勛名，復慕長生，其視成仙得道，若可券獲者十詩而九」。過去只側重他的時務議論，自不免偏狹而片面，通讀詩集後，才知道他的志趣與依歸。<sup>4</sup>同樣的，盛宣懷（1844~1916）也提醒讀者，不能只注意鄭氏指陳利病、籌備方略的活動，而忽略了其「耽玩道真，蕭閑物外」的情志。<sup>5</sup>顯然，鄭氏一系列救時方略建立的公眾形象，遺漏了其內心世界的重要面貌。<sup>6</sup>這兩部「言志」的詩集問世，歷經幾年的醞釀籌備，非受戊戌政變的刺激而成。專門談論道教修煉之學的《談玄詩草》，在其議論風行時獨立付梓，就是最好的證明。<sup>7</sup>

2 夏東元，《鄭觀應傳》，270~274。

3 夏東元編，〈鄭觀應年譜簡編〉，收入鄭觀應撰，夏東元編，《鄭觀應集》（上海：上海人民出版社，1982~1988，共二冊；以下簡稱《鄭集》），下冊，294。一八九八年六月，鄭觀應出版《羅浮待鶴山人詩草》一書，同年九月三十日，則出版了《羅浮待鶴山房談玄詩草》。

4 胡昌俞，〈胡昌俞序〉，鄭觀應，《鄭集》，下冊，1244~1245。

5 盛宣懷，〈盛宣懷序〉，鄭觀應，《鄭集》，下冊，1241。

6 胡昌俞的序文談到，以前不曉得鄭氏除了《盛世危言》之外，還有其他集子，可見鄭氏在當時人心目中的印象，確實是依靠一系列救時之作所建立的。見胡昌俞，〈胡昌俞序〉，《鄭集》，下冊，1244~1245；〈盛宣懷序〉亦同（頁1241）。

7 根據易惠莉的考證，《羅浮待鶴山人詩草》一書在一八九八年春已經初步編成，但真正編定是在戊戌政變之後。見易惠莉，《鄭觀應評傳》，549，註1。另外，鄭觀應為《羅浮待鶴山房談玄詩草》作序是在一八九八年九月三十日，可見此時《談玄詩草》一書

過去學界討論鄭觀應，重視鄭氏買辦商人的經歷，及其救時議論在中國現代化過程的地位。但是前述鄭氏兩部詩集的出版，卻引發一無從迴避的論題：如何解釋鄭氏站在變法輿論界的頂峰，仍有意出版《談玄詩草》一書？<sup>8</sup>要回答此一問題，顯然須進一步探討道教信仰在他內心世界的意義。

然而，學界至今對此課題的探索，仍然很少。這個研究空白，與宗教領域不受到近現代思想文化史研究者的重視有關。過去研究者較少仔細探究道教對趨新思想家的影響，因為中國邁向現代化的進程裡，宗教常被趨新思想家視為絆腳石，彷彿隨時將被掃進歷史的角落。而且，時間越後，宗教越趨於邊緣化，面對新思潮帶來的挑戰也越嚴苛。道教的處境尤其艱困，它出世的形象，與近代要求救亡圖存的時代浪潮扞格，更未發展出可抗衡西學的思想論述，實處於中國現代化的歷史論述之角落。而迄今中國近現代道教通史的專著仍未問世，更彰顯道教在中國現代化脈絡的研究視角下所處的邊緣性地位。<sup>9</sup>

---

準備付刊（鄭觀應，《鄭集》，下冊，1165、1556）。這兩部詩集出版時點皆在戊戌政變之後，很容易讓人聯想鄭氏出版二書，用意在避禍，所以故意透露自己的「求仙」志趣。但是戊戌政變發生之後，他並未刻意和政治劃清界限，也沒有自顧不暇的情狀（易惠莉，《鄭觀應評傳》，561~562）。而且更重要的，鄭氏友人為二書寫序的時間頗早，如一八九五年鄭沅的序（《鄭集》，下冊，1242）、一八九六年文廷式的序（頁1240）、一八九七年鄧華熙的序（頁1239），顯見出版詩集早在鄭氏的規劃之中，業經長時間的醞釀。

8 鄭觀應早在光緒十八年（1892）時，便提到《盛世危言》的出版問世，和他急欲獨善潛修的心境有關，他說道：「自顧年老才庸，粗知易理，亦急擬獨善潛修，韜光養晦，爰檢舊篋，將先後所論洋務五十五篇……付諸手民，定名曰《盛世危言》。」《鄭集》，上冊，236。

9 道教在中國現代化的歷史論述缺席，並不是一個孤立的現象，事實上，早在新史學肇建時，梁啟超要把道教放進中國史研究的範疇，都要經過一番掙扎。一九二〇年，梁啟超在《中國歷史研究法》說：「做中國史把道教敘述上去可以說是大羞恥，他們所做的事對民族毫無利益，而且以左道惑眾，擾亂治安，歷代不絕，講中國宗教，若拿道教做代表，我實在很不願意，但道教雖很醜，做中國史又不能不敘他……略微講論就夠了。」由「略微講論」四字可見，梁啟超有意把道教放在歷史論述的邊緣。梁啟超，《中國歷史研究法（補編）》（臺北：臺灣中華書局，1961），140。另參見林富士，



筆者以為，近現代趨新思潮的主要發展脈絡，並不一定能代表變法思想家個人的思想軌跡，回溯到鄭觀應自己的視角，道教在他的內心並非無足輕重。夏同龢曾說，鄭氏是「最富宗教思想」的人，而且其詩「多雜仙心」，<sup>10</sup>點出「求仙」是鄭氏在近代眾多趨新思想家中獨樹一格的特色。因此，本文擬回到歷史行動者自身的意義脈絡，探討鄭氏內心裡長生之志與濟世之懷的聯繫，並試圖從道教信仰來解釋他晚年救國濟世思想的微妙變化。

## 一、早年的教育與求仙活動

過去學界描述鄭觀應的生平，幾乎無人關注他求仙的志趣，以及在他忙碌的仕、商生活中，有那些求仙活動，因此，本文試圖釐清其早年的求仙活動。為了適切說明鄭氏思想、信仰形成的歷程和基礎，首先必須略述他早年的養成教育。

鄭觀應的養成教育，可說是十九世紀中葉中國鄉紳家庭教育的縮影。父親鄭文瑞（1812~1893），在香山執教維生，是他啟蒙教育的老師。家教對他的影響主要有兩方面：一是善書勸善的傳統；一是宋明理學。

首先敘述善書勸善的傳統。鄭文瑞曾纂輯《訓俗良規》，收錄先聖格言，<sup>11</sup>一八七九至一八八〇年間，山西、河南、河北諸省鬧災荒，他命諸子積極參與華北的賑災活動，並獲得清朝政府的表揚。<sup>12</sup>鄭觀應受

---

〈臺灣地區的道教研究概述（1945-1995）〉，《臺灣宗教學會通訊》5（2000，臺北），35。相對於此，佛教在近代復興的現象則受到學者注目，近年來問世的中國近現代佛教史的專著也很多。佛教憑藉「抗衡西學」的思想武器，在晚清曾一度佔據清末少數知識界菁英的心靈。以上見，葛兆光，〈論晚清佛學復興〉，收入陳平原等主編，《學人》第10輯（南京：江蘇文藝出版社，1996），96~101。

10 夏同龢，〈夏同龢序〉，鄭觀應，《鄭集》，下冊，1243~1244。

11 鄭觀應，〈先考榮祿大夫秀峰府君行狀〉，《鄭集》，下冊，1223。

12 游子安，《勸化金箴：清代善書研究》（天津：天津人民出版社，1999），103~104。

父親庭訓的陶冶，自幼閱讀各種勸善的書籍；<sup>13</sup>赴上海經商後，很快地和年歲相差甚多、以勸善行善知名的余治結交，成為忘年之友。<sup>14</sup>此外，鄭觀應也相信因果報應，數度纂輯《陶齋志果》（1870）、《富貴源頭》（1878）等善書，並倚為畢生行事的理念，終身不移。<sup>15</sup>

其次，鄭氏在成長過程中閱讀了大量宋明理學的著作。在一封書信中，他難得地提到早年讀書的情形：

幼年讀《大學》、《中庸》、《性理大全》、《五子近思錄》，白沙子、王文成、羅文恭全集；繼讀道家《唱道真言》、《金華宗旨》、《青華秘文》、《清淨經》、《定觀經》、《日用經》、《心印經》、《胎息經》、《道竅談》、釋家《多心經》、《慧命金仙證論》、《童蒙止觀》，知三教聖人修身之道，先須正心誠意。<sup>16</sup>

鄭觀應此處未交代所有閱覽的書籍，幼年一詞所指也略嫌模糊，但是大量宋明理學的著作顯然是他重要的教育資源。我們缺乏直接的證據證明鄭氏理學的學養源於父親，不過，鄭文瑞既是塾師，也說明此一推測有其合理性。鄭氏一向以思想家之形象為學界所重視，他卻未特意交代自己的學思歷程，筆者略做勾稽，欲藉鄭氏的成長教育指出一點：宋明理學憑藉科考的現實利益，對廣東一隅的鄉紳教育影響深遠，但在鄉紳的

13 鄭觀應，〈因果集證序〉，《鄭集》，下冊，1161。在〈訓俗良規序〉一文，鄭氏提到：「著述之最易感人者，莫如多著善書；善書之最著者，莫如《太上感應篇》……茲承庭訓，手輯前賢之要旨為後學之津梁。」（頁1162）可見他「自幼讀勸戒諸書」，明顯受到父親鄭文瑞的影響。

14 鄭觀應校訂余治的年譜，兩人的情誼可見一斑。見吳師澄，《余孝惠先生年譜》（北京圖書館年譜珍本叢刊第156冊）（北京：北京圖書館出版社，1998），357。

15 鄭觀應，〈重刊陶齋志果序〉，《鄭集》，下冊，1221；夏東元編，〈鄭觀應年譜簡編〉，《鄭集》，下冊，1530。鄭氏在〈重刊陶齋志果序〉裡提到，同治庚午（1870），曾纂輯刊刻《陶齋志果》一書，並說自己「足跡所及，聞見愈多，覺因果之理無判乎古今者，更無分乎中外。」鄭觀應另有《富貴源頭》、《救災福報》等書，現有《鄭集》的點校本編者，因考慮這些書屬於「封建迷信」的範圍，未予收錄。關於這一點，筆者在結語將進一步申論。

16 鄭觀應，〈致楊了悟、何善園、陳靈甫、盧鈞堂諸君書〉，《鄭集》，下冊，46~47。

社群裡，理學與通俗文化中的果報觀並存，同樣主宰鄉紳的思想世界，彼此並無衝突。

從前引鄭氏的回憶文字判斷，他接觸道經、佛典的時間晚於宋明理學。限於史料，我們很難了解鄭文瑞對佛、道二教的態度，遑論對其子信仰之影響。<sup>17</sup>比較確定的是，鄭觀應最初是為了養生、健身，接觸道教經典，他說自己「少年多病，愛讀仙經、養生之書」。<sup>18</sup>大約十八到二十歲，他便銳志求仙，並博覽三教經書。<sup>19</sup>顯然，他求仙的心志萌芽於事業起步之前，無關個人政治與經商的得失。二十四至二十七歲期間，鄭氏開始跟隨傅蘭雅學習英文，累積探究「泰西政治、實業之學」的語言基礎，<sup>20</sup>邁向學習西方之路。鄭氏接觸道教在前，探研西學在後，

17 鄭觀應為鄭文瑞所寫的墓誌〈先考榮祿大夫秀峰府君行狀〉中，曾提到其父晚年有出世之志：「先榮祿公晚年……益謙沖自矢，樂善不倦……後閉戶靜坐，遂有出世之志。」（《鄭集》，下冊，1223）但是鄭文瑞早年的信仰生活，則無從得知。

18 鄭觀應，〈致月岩四弟書並寄示次兒潤潮〉，《鄭集》，下冊，107。〈羅浮待鶴山房談玄詩草自序〉一文中，鄭氏說自己童年，「願學老莊」（頁1411）。這些都是中年以後回憶舊時經歷之作，從少年、童年二語判斷，應該是十幾歲的事情。另外，〈答張君弼士並錄寄香港張君潤生、星加坡何君善園〉一文中，鄭氏也提到自己「童年訪道，於茲四十餘載」。由於文中述及寫作此文時，詩文「兒輩已索去付託有道選刊」，時間應該是在一八九八年左右，所以往回推四十餘年，「童年」亦當在十餘歲的時候（頁72）。少年、童年二語，比幼年指涉的年歲略長一些，亦可間接推敲其接觸道典的時間晚於宋明理學。當然，鄭文瑞藏書頗富，應是鄭氏此時閱讀仙經與養生之書的來源。

19 鄭觀應在〈陳抱一祖師命式一子傳諭一濟到揚入室志感〉中，說自己「行世七十八，求道六十年，家貧因好善，立志繼前賢，遍處尋仙侶，北還復入川。」將自己開始求道的年齡繫於十八歲。《鄭集》，下冊，1468。作於一九二〇年的〈還丹下手秘旨序〉，則說自己慕道已有六十年（頁165），則鄭氏至少在一八六〇年以前開始求道，大概也是在十九歲的時候。另外，在〈呂純陽、張三丰兩祖師仙跡詩選序〉一文中，他則提到自己弱冠時生病，因自念「人為萬物之靈，豈有壽不如龜鶴」，從此銳志求道，時間是在二十歲左右。《鄭集》，下冊，60。

20 易惠莉，〈鄭觀應評傳〉，38~39。鄭觀應在〈稟商部條陳六弊請通飭各總商會舉調堂員互相砥礪事〉中，只提到自己「少讀書，長從英博士傅蘭雅學習英文，究心泰西政治實業之學。」《鄭集》，下冊，604。他並沒有明確說何年開始學習英文，所以我們只能根據傅氏主持英華書館的時間，寬鬆地說是二十四到二十七歲期間。

從傳世的鄭氏文字來看，西學知識的增加，從未撼動其奉道之信心。<sup>21</sup>

鄭觀應公開的出版活動，自始便展現其內心並存濟世之懷與求仙之志。在最早的救時議論《救時揭要》一書問世時，他也正校刊並準備出版數種道經。<sup>22</sup>〈救時揭要序〉曾提及此事，但鮮為人注意：

僕家貧服賈，負米娛親。普濟雖有懷，恨乏點金之術。顯揚仍未遂，徒深投筆之心，惟是庭訓夙承，不敢自棄。性耽鉛槧，大意粗知。於是不揣固陋，聊效芹曝，研性理則輯《道言精義》，論感應則集《志果》諸書，竊冀廣推，妄災梨棗；又復觸景傷時，略陳利弊，隨所見聞，頻登《申報》，更伸鄙意，撰成是編。……同治十一年……鐵城紅黑海五柳居滎陽氏識於滬上待鶴齋。<sup>23</sup>

此處鄭氏扼要道出自己早年的心志與出版活動之梗概。諸書之中，一八七〇年出版的《陶齋志果》，最早問世；一八七三年出版了《救時揭要》；一八七四年出版的《道言精義》，係纂輯廿二種道經而成。<sup>24</sup>三部書體現鄭氏幾個重要的人生面相：行善活動、求仙之志（研求性理）與濟世之懷（略陳利弊）。這時他涉入西學未深，足見傳統中學對鄭氏人生活動的重大影響。<sup>25</sup>

21 例如，鄭觀應援引當時國外對於神仙信仰的最新報導，以及術士煉黃金的說法，來支持自己的信念。鄭觀應，〈致化學黃君遠之、醫士呂君獻堂、佛學研究會張君潤生書〉，《鄭集》，下冊，64~69。

22 陳廖安主編，《珍藏古籍道書十種》（臺北：新文豐出版社，2001），下冊，585、609、627。值得一提的是，這些序皆收入《盛世危言後編》（以下簡稱《後編》）首卷，而卷一〈道術〉篇標題旁有小註年代為「癸未至庚戌」（1883~1910），但明顯不符。同樣的，卷首也收入一些一九一〇年以後的文章，見鄭觀應，《鄭集》，下冊，15。

23 鄭觀應，〈救時揭要序〉，《鄭集》，上冊，5。

24 夏東元編，〈鄭觀應年譜簡編〉，《鄭集》，下冊，1533。

25 易惠莉早已注意到鄭觀應此時先後有三書問世：《陶齋志果》、《救時揭要》、《道言精義》。由於易氏對鄭氏思想與生命歷程，採取一種進化的觀點，而未能正視道教信仰、因果報應的面相，一直存在於鄭氏生命之中。易氏強調《救時揭要》一書，「代表了完全不同於《道言精義》、《陶齋志果》的著述傾向」，並認為此書促成了鄭觀應不同於父親之文化層次上的躍變（易惠莉，〈鄭觀應評傳〉，56、61）。易氏認為，《救時揭要》一書具有其餘二書向後來的《易言》過渡的意味（頁62），《陶齋志果》雖然較

《道言精義》一書，係由上海道人徐棟纂輯。有關徐氏的生平，目前僅知其棄儒就道，從江西廬山發跡，頗為當時人看重。<sup>26</sup>在編纂《道言精義》時，他已移往上海，故自稱「上海道人」。徐氏應是鄭觀應初次追隨的道師，<sup>27</sup>彼此交往，長達十年之久。從鄭氏日後的回憶判斷，跟徐氏學道顯然是受騙的經驗。<sup>28</sup>

《救時揭要》早四年問世，但日後重刊，至於《道言精義》則晚《救時揭要》一年問世。從諸書出版的情況，很難證明《救時揭要》有此一過渡性的地位。

- 26 見徐棟的序文，收入陳廖安主編，《珍藏古籍道書十種》，下冊，578。廬山對鄭氏的道教信仰有特殊的意義，他在當地閱讀明太祖御製石刻的〈周顒仙傳〉，更堅定他追求肉體不死的心志。在〈答曹一峰先生書〉中，鄭觀應說自己讀明太祖的〈周顒仙傳〉，「始信有長生之道，於是暇則瀏覽三教道書」，見《鄭集》，下冊，41。這裡所說「始信」應該說是一種確認。詩集中所收〈游廬山御碑亭讀明太祖石刻御製周顒仙傳歌以志感〉，是此次廬山之行的「志感之作」，內中提到：「世人不信道，辯論肆譏彈，試以此碑證，當復釋疑團，海疆正多事，況復財力殫，願求點金術，飛劍誅樓蘭，神仙如首肯，庶以拯時艱。」（頁1430）鄭氏何時有廬山之行，並無確切的資料可供說明。筆者傾向是在一八六〇年稍後，因為詩中提到「海疆正多事」，應該是指一八六〇年英法聯軍之役。清末有幾次較大的外患，鴉片戰爭（1841）、英法聯軍（1858、1860）、甲午之役（1894）、八國聯軍（1898）等。鄭氏瀏覽三教經典時間頗早，不可能遲至一八九四年，所以合理的推斷其確認追求長生之道時間，應該是在一八六〇年稍後。而且鄭氏在〈易言自序〉提到這個事件帶給他的衝擊：「庚申（1860）之變，目擊時艱……。」（《鄭集》，上冊，173）由於當時上海是許多外交活動的地點，鄭氏人在上海學商，得以目擊此事。易惠莉，《鄭觀應評傳》，43。

- 27 鄭觀應在〈羅浮待鶴山房談玄詩草自序〉中提到，「初師東海，籌置丹房。未經入室，已致傾囊。」《鄭集》，下冊，1411。詩中的「東海」，是以徐氏的郡望代稱徐氏，很可能「初師」指的就是徐棟。由於鄭氏尚未入室，序文中是以「徐甚陽先生」稱呼徐棟。陳廖安主編，《珍藏古籍道書十種》，下冊，609。

- 28 鄭觀應在〈張三丰祖師賜和有感三疊韻敬答〉一詩提到：「……師借慢傳索供應，十載方悟非通儒（原詩自註：指前遇之師）。」（《鄭集》，下冊，1464~1465）這首詩對跟隨十年的道師表示不滿，未指明何人，但是在〈上張三丰祖師疏文〉一文中，鄭氏曾提到自己供養江蘇徐先生十年（頁47），可知前引詩中「非通儒」所指應即江蘇的徐先生。而且筆者認為，江蘇的徐先生應即上海道人徐棟，理由有三：一、上海位於江蘇。二、鄭氏既隨江蘇徐先生十年學道，而鄭氏與徐棟校刊《道言精義》時，諸序的寫作跨越一八六九至一八七四年，長達五年之久。三、鄭觀應在《道言精義》原序中盛讚「徐（棟）甚陽先生夙挺靈根，道通三教，結廬匡阜，立說著書，辨異端似是之非。」（陳



儘管如此，《道言精義》仍具有鄭觀應早期信仰與思想的珍貴史料，值得進一步梳理。書前鄭氏的序文頗能反映其早年慕道的情志：

竊慨生寄死歸不過電光石火……是以先聖念人身之難得，視富貴如浮雲，致力夫性命之學，尤亟亟焉！尼父垂誠意修身之文，孟子有存心養性之訓。其所以略而不詳者，蓋欲正倫紀綱常之事，施仁義禮樂之教，故於金丹之道未嘗顯言，僅以命術寄諸易象，性法混諸微言而已。夫金丹之道與聖道原無二致，……無論賢愚，但矢志不移，誠求師友，積德累功，即可超凡入聖，何待他生歷劫哉！……

應鈞（鄭氏字號）性本凡庸，質又孱弱，睹光陰之易逝，悲生死之靡常，聞道有年，丹財罔措，求緣道侶，入室同修。<sup>29</sup>

鄭觀應此時僅三十三歲，序文既言身體孱弱，又說自己聞道有年，間接佐證他日後回憶求仙之志，始立於十八至二十歲，並非虛言。<sup>30</sup>文中鄭氏發抒感嘆生死無常，欲覓求道侶同修的心情，顯示鄭氏事業勃興之初，早有超脫生死的求仙願望。同樣的，他的慕道情志也見於居所的命名，如一八七三年〈救時揭要序〉與〈重鐫心經序〉二文，以及一八七五年《易言》皆序於海上「待鶴齋」。「待鶴」一詞即「待招玄鶴為從駒」之意，<sup>31</sup>鄭氏藉此以寓自己慕求成仙之志。尤有甚者，鄭氏於《道言精義》一書中，自稱「成基道人」，並作〈大道歌〉一首，略論內丹

廖安主編，《珍藏古籍道書十種》，下冊，609。）但後來《後編》收錄此文言及徐氏時，已無讚美之詞。鄭觀應，〈道言精義序〉，《鄭集》，下冊，100。

29 陳廖安主編，《珍藏古籍道書十種》，下冊，540~541。

30 相對於此，易惠莉對鄭氏早年與道教的關係，有不同的解讀。易氏認為，「鄭觀應晚年的回憶，是把自己成為道教徒的歷史提前了」，並說「鄭氏早年本人不熱衷、甚至厭惡修道活動，但是以父親鄭文瑞為主的家族環境，使他不可能割斷與這些活動的關係。」不過，易氏並未具體說明鄭文瑞及其家族的道教活動內容。易惠莉，《鄭觀應評傳》，365~367。

31 玄鶴原作「元」鶴，係避諱之故，「待招元鶴為從駒」一句，語見鄭觀應，〈讀羅浮紀游作〉一詩，《鄭集》，下冊，1353。〈易言序〉，《鄭集》，上冊，173；鄭觀應，〈重鐫心經序〉，收入陳廖安主編，《珍藏古籍道書十種》，下冊，541。

修養之法。<sup>32</sup>

值得注意的是鄭氏對三教的態度。鄭氏透露欲「求緣道侶」同修的心境，顯示這位以儒者自許的思想家，<sup>33</sup>同時也是有意超脫生死的道教徒。所以他主張「金丹之道與聖道原無二致」，並對孔、孟為何罕言性命之學做出一番解釋。另外，鄭氏在《救時揭要》所收〈論三教要旨、傍門惑世〉一文裡，也指陳「天下無二道」，「性命之道即一貫之道」。<sup>34</sup>日後，他仍服膺由儒入道的陸潛虛等人主張三教「同源異流」的觀點，<sup>35</sup>宣揚三教同源於大道，漢以後始分化為儒、釋、道三教。對身心修煉的思想，鄭氏時時看重三教「同源」的面相，直陳三教皆是「窮理盡性至命之學」，<sup>36</sup>而很少措意三教「異流」的面相。

鄭觀應強調，刊行《道言精義》是為了開示後學，避免學者誤入旁門，<sup>37</sup>並以提供正確的修行法門為職志。類似的思想也見於〈論三教要旨、傍門惑世〉一文。兩者皆基於「性命雙修」的立場，批評當時道教內部旁門左道惑世的現象。<sup>38</sup>相應於鄭氏的觀點，徐棟也力主三教同此一理，並留心「大道、丹經、盡性至命之學」，<sup>39</sup>而且《道言精義》輯錄的道經，多數不見於前引鄭氏最初接觸的道典裡。由此或可研判，此次的出版活動是其初次訪師求仙的成果。

鄭觀應的求仙活動從來就不是離世的，在仕宦與經商之餘，他還有

32 陳廖安主編，《珍藏古籍道書十種》，下冊，575。另外在〈張三丰先生玄要篇序〉，鄭氏亦自稱「成基道人」（頁627）。

33 鄭觀應曾說「僕固儒生」，可見他的身分認同在儒不在商。見鄭觀應，〈成仙捷徑序〉，《鄭集》，下冊，1079。

34 鄭觀應，〈論三教要旨、傍門惑世〉，《鄭集》，上冊，48。

35 鄭觀應，〈答曹一峰先生書〉，《鄭集》，下冊，79。

36 鄭觀應，〈答直隸司君新三、雲南黎君燦階書〉、〈致蕪湖道袁爽秋觀察書〉，《鄭集》，下冊，52~53、54。鄭氏在〈致蕪湖道袁爽秋觀察書〉附上張三丰〈大道論〉，〈大道論〉一文亦強調三教同此一道，而此道「無非窮理盡性以至於命而已」（頁57）。

37 陳廖安主編，《珍藏古籍道書十種》，下冊，609。

38 鄭觀應，〈論三教要旨、傍門惑世〉，《鄭集》，上冊，48。

39 陳廖安主編，《珍藏古籍道書十種》，下冊，578。

不少閱讀丹經、求師訪道的活動：

觀應枕肱丹經五十餘載矣。雖蹭蹬仕途，奔馳商界，與當代名流晉接，日不暇給，而旁搜博覽之餘，每於經史詞章外，就百家諸子之言道者，探蹟索隱，擇尤記錄，刊印二十餘種，以廣流傳。生平訪友求師，遍於海岳。<sup>40</sup>

如果我們只注意鄭氏的救時議論，便很難窺見這位晚清開明派思想家奉道的生活痕跡。<sup>41</sup>在這篇晚年回憶的文字裡，鄭氏自言閱讀丹經五十餘年，並刊印二十多種丹經，流傳世間。大體上，他早年的求仙活動也以讀經和訪師求友為主（如一八八二年在上海遇見楊了塵道人，獲贈丹經《金筭寶籙·沖虛外篇》），<sup>42</sup>而公開的刊經活動，則是他訪師求友的媒介。<sup>43</sup>鄭氏早期求仙的知識意味濃厚，並未走向棄俗絕世，表現出「論道」多於「體驗」的傾向，這一點和晚年隨師入山潛修不同。相應於此，鄭氏早年很少描述自己的修道體驗（特別是內丹）。為此他也是一再感嘆

40 鄭觀應，〈重刻陳注關尹子九篇序〉，《鄭集》，下冊，122。鄭氏訪友論道的情形，頗見於詩作，例如〈贈西蜀王仙巢孝廉〉（頁1384）、〈呈梅嶺栖雲山人步龍眉子對月感懷原韻〉（頁1442）。

41 最能說明這種情形的莫過於《長江日記》這本著作。日記沒有通行本，經王宏輯錄、點校，已刊於《近代中國》第10輯（上海：上海社會科學院出版社，2000），268~313。此書內容記載一八九三年考察長江商務的活動，即使我們很確定鄭觀應與吳劍華此行曾共同訪道，也很難在書中看到這些私訪的活動，例如《鄭集》下冊中有〈同劍華望峨眉〉，應是此行中與吳氏唱和的一首詩。鄭氏詩集並非全依寫作時間排序，但時有依次編排的情形，此行的詩作即為一例，而且鄭、吳兩人此次商旅同遊四川，足證此詩描寫兩人求道的活動，是長江商務之旅之私訪行程。詩裡寫道：「風波歷盡訪神仙，夢醒黃梁廿四年。曾客燕齊游北岳，重來吳楚入西川，遍尋紫府求丹餌，欲煉黃舉結善緣。翹首峨眉同頂祝，相期接引大羅天。」（鄭觀應，《鄭集》，下冊，1287。）然而兩人的求道活動，並未記載在《長江日記》裡。值得注意的是，此詩提到夢醒黃梁廿四年，推算回去，是在一八六九年，當時鄭氏正在校刊《道言精義》一書。

42 鄭觀應，〈還丹下手秘旨序〉，《鄭集》，下冊，168。

43 鄭觀應在〈上張三丰祖師疏文〉一文，曾道出自己藉著出版丹經，俾能訪師求友的用意：「又苦無真師提拔，故刊丹經、《劍俠圖傳》訪道。」《鄭集》，下冊，48。

「潛修夙志，何日相償」。<sup>44</sup>

鄭觀應為求長生，閱讀大量的道典，成為他批判現實道教的基石。一八八三年，鄭觀應習靜於道觀，目擊當時道教「宗風掃地」的現象，作〈辨道詩〉十首，詩序道出了寫詩的緣由：

癸未（1883）習靜於道觀，往來談玄者甚多，大半習閨丹爐火之術。又有偽托仙傳，詐稱佛降，借長生為騙局，假財色以愚人，惑世誣民，莫此為甚……宗風掃地，一至於斯。余目擊心傷，不忍坐視，爰作辨道詩十首，專誦性宗，未及命理也。<sup>45</sup>

鄭氏心傷之餘，顯然是以虔誠道教徒的立場來發言的。他站在教門之內，批判當時道教「宗風掃地」，實沿續了《救時揭要》的思想軌跡。這種批判性較強的求仙性格，可能促成他轉益多師，不宗於一師一派，接觸的道術也很多元化。他自稱「粗知玉液、金液、人元、地元、南宮、符籙大旨」，即使以內丹學而言，也遍讀東、西、南、北各派的丹訣。<sup>46</sup>或許這種依經不依於師的傾向，淡化了鄭氏道教信仰中地域與宗派的特色。

鄭氏文集中僅見的早年日常宗教活動，主要仿效北宋儒士趙清獻「晝有所為，夜必告天」的行徑，在夜裡直接向天禱告、懺悔。〈六十初度書懷〉一詩寫道：

花甲初週鬢已斑，少君底事未安閒。<sup>47</sup>

驚看海上銀濤起，靜守壺中玉液還。

夜告蒼穹恆自勉，<sup>48</sup>日行素位復誰訕。<sup>49</sup>

鄭氏於詩中自言，夜裡上告蒼穹「恆」自勉，並非虛言。鄭觀應一八八四年前往南洋，一八九四年《盛世危言》付梓等活動留下的詩作，皆記

44 鄭觀應，〈羅浮待鶴山房談玄詩草自序〉，《鄭集》，下冊，1411。

45 鄭觀應，〈辨道詩并引〉，《鄭集》，下冊，1437~1438。

46 鄭觀應，〈致張靜生道友書〉，《鄭集》，下冊，104。

47 原詩自註：李少君聞道未修，因貧而仕。

48 原詩自註：趙清獻晝有所為，夜必焚香告天，不可告天者不為，余師其法以自勉。

49 鄭觀應，〈六十初度書懷〉，《鄭集》，下冊，1367。

載其夜中焚香告天之事。<sup>50</sup>鄭氏仿效前代儒者夜裡告天的行徑，或許說明了他中年以前未和特定道觀維持密切互動的原因。在〈論廣東神會梨園風俗〉一文，他強調「不以茹素誦經為修行，不以建壇設醮為功德」，而個人的自省修養，以及善行活動，才是最重要的修行法門。因此，鄭氏批評當日僧、道誦經、建醮的行徑，並建議效法范仲淹創義倉、開義學等義舉，將這些廟會活動的花費，挪為濟世救民之資財。<sup>51</sup>

由於無暇潛心修煉，鄭觀應試圖協助道師修煉，希望所護的道者成仙後，能拉拔他同登仙域，達到「成人成己」的目的。〈悟真篇〉一文即道出這種心願：

官應不敏，亦蒙師指，得聞奧旨。惟家貧親老，碌碌謀生，未遑專志修己濟人，故混俗和光，以期外護耳。誰能假我扶搖力，一舉同升在十洲。<sup>52</sup>

上文既言「家貧親老」，則撰文的時間應在一八九三年鄭父去世以前。這篇中年之作說明，鄭觀應青壯歲月雖忙於事業，無法「修己濟人」，他也曾試圖乞求外護（即外力的護持），借「他力」而成仙。這些尋求外護的活動屢見於文集，<sup>53</sup>但最終都以失敗收場。<sup>54</sup>

在鄭觀應的認知中，世俗的生活對成仙是有其正面意義的。他早年的生活或偏重於建立功業，但是許多世俗的行善活動，都能累積陰德，

50 鄭觀應，〈敬次彭雪琴宮保師海南軍次秋興二十四章原韻〉、〈盛世危言付梓書感〉二詩。《鄭集》，下冊，1262、1288。

51 鄭觀應，〈論廣東神會梨園風俗〉，《鄭集》，上冊，34~35。

52 鄭觀應，〈悟真篇〉，《鄭集》，下冊，26。

53 鄭觀應，〈上通明教主權聖陳抱一祖師表文〉，《鄭集》，下冊，102。

54 鄭觀應晚年〈上張三丰祖師疏文〉中則提到，生平訪師求道不如意的情形：「待鶴求道已五十年，凡有道之士靡不執贊求教，指示迷津……奈夙孽重、德行薄，雖不憚跋涉，北至京、奉，南至閩、浙，東至芝罘，西至巴蜀，曾經護師入室，江西萬先生三次，四川廖先生二次，江蘇徐先生潛修十年；江蘇丁先生、四川陳先生、徐先生、雲南楊先生、福建彭先生、敝省蘇先生，均已行功數月或年餘，小有應驗，無大效果，不能如《金丹真傳》所論立竿見影，行之五月而體貌異，九月而丹成，竟失所望。」《鄭集》，下冊，47~48。



而「積德正是入道之門」。<sup>55</sup>這種「在俗也能修道」的心態，緩和了他早年生活裡世俗與方外兩領域之間的緊張關係。

上文的討論指出，鄭觀應立志「成道」<sup>56</sup>甚早，並大致勾勒他早年求仙活動的梗概。在這些活動中，鄭觀應毋寧是一位求仙甚誠的傳統士子。他自幼研讀大量的理學著作與勸善之書，所以在修行活動上，重視自省之功與善行善業，而否定常民誦經、建醮的修行意義，表現出迥異於常民的信仰傾向。另一方面，鄭氏的身心修煉思想，強調三教同源，將理學素養與長生之志融冶於一爐。

然而，道教對他的意義，除了追求長生不死之外，還兼有濟世的面相。

## 二、成道濟世之願

鄭觀應的內心裡，將道教修煉的目的與入世的志業緊密結合。他晚年的一封信裡提到少時所立下的三願：

兄志大才疏，恨無實際，少時有三大願：一願學呂純陽祖師，得金丹大道，成己成人；二願學張道陵天師，得三甲符籙之術，澄清海宇；三願學張三丰真人，得黃白之術，令各州縣多設工藝廠以養貧民，並設格致學校以育人材。<sup>57</sup>

55 鄭觀應，〈覆蘇州劉君傳林書〉，《鄭集》，下冊，58~59。另外，鄭氏在〈呈張歐冶真人書〉裡，曾明確表達世俗活動對求仙的意義：「待鶴雖不敏，廉正自矢，志在先積陰功，後學神仙。曾在名利場中四十餘年，見義勇為，扶危救急，如籌賑、設善堂、施醫藥、保嬰、救溺、皆殫心竭力相助。凡有利可興、有弊可除、事關大局者，均不避嫌怨，務陳當道……是以數十年來，公爾忘私，以直待人，疊受親友虧累……惟幸不愧屋漏，志趣、行跡可邀天鑒。」（頁37）

56 本文使用「成道」一詞，即「成就道業，以達長生不死」之意。與「成道」一語相同的概念，亦見於鄭觀應自己的詩文，例如〈師友疊勸出山賦此答之〉一詩寫道：「道成法備救蒼生，四海河難奏底平。」《鄭集》，下冊，1421。文中「道成」一語，即「成道」之倒裝，意義相同。

57 鄭觀應，〈致天津翼之五弟書〉，《鄭集》，下冊，1182。

鄭氏發願學習內丹、外丹、符籙等道術，意在濟世度人，他也時常表達「夙慕玄宗，欲道成救世」的心志。<sup>58</sup>即使在一九二〇年（一九二二年鄭氏過世）的一首詩裡，鄭氏仍然表達了「長願留形駐世間，留形駐世為救世」的心志。<sup>59</sup>他倡議變法，吸納西學，只是濟世手段中的一種；同樣的，他成就道業，長生不死，最後仍要救世。求仙與變法莫不通往濟世的目標。

事實上，鄭觀應的三願與濟世的現實需求息息相關，點石成金之術即是典型的例子。前文鄭氏的〈救世揭要序〉，表達了自己從事濟世活動時「恨乏點金術」的心情，此處他立願學黃白之術，就是「恨乏點金術」心態的體現。鄭氏為了籌措行善的資財，數度在詩裡表達希冀習得「點石成金」之術。如一八七六年，在晉豫施賑時，他寫下因救災而渴求點金術的心情：「倘逢回道人，揮手從之游，乞賜點金術，博施遍九州」的願望。<sup>60</sup>現實中，鄭氏確曾花下大筆錢財，護師入室，煉製外丹，結果都以一事無成收場，使他對煉丹一事，抱持更加謹慎的態度。<sup>61</sup>然而，史上煉丹成功的事例（如沈萬三因張三丰傳授點化之術而致富的記載），一直鼓舞著他。<sup>62</sup>到了晚年，鄭氏仍然深信點石成金之術可行，<sup>63</sup>所欠缺的是真師的提攜。

58 鄭觀應，〈致王君靜山書〉，《鄭集》，下冊，276。

59 鄭觀應，〈張三丰祖師賜和有感疊韻敬答〉，《鄭集》，下冊，1464。

60 鄭觀應，〈籌賑感懷〉，《鄭集》，下冊，1280。鄭氏渴求點金術的願望，散見於一些詩，如〈游廬山御碑亭讀明太祖石刻御製周顒仙傳歌以志感〉所示：「海疆正多事，沉復財力殫，願求點金術，飛劍誅樓蘭，神仙如首肯，庶以拯時艱。」（頁1430）；再如一八七八年的〈泰西各藝專門大書院博物會機器廠養貧工作皆富強始基余於戊寅年籌賑條陳當軸未行書此志感〉一詩裡，他也寫道：「民愁生計絀，國困勢亦危。惟冀神丹術，點化遂所司，富貴非吾願，聊將答聖慈。」（頁1280）

61 鄭觀應，〈與鄭君鼎臣、黃君益齋論黃白書〉、〈致觀妙道人書〉，《鄭集》，下冊，62~63、83~84。

62 鄭觀應，〈寄楊綬卿太守〉，《鄭集》，下冊，1441。

63 鄭觀應在〈庚申、己未兩歲秋感〉一詩中，寫道：「夙懷五願請邊陲，曾謁三丰張祖師，乞賜丹砂開道院（鄭自注：丹砂，即點化之丹母；道院，即七教之叢林），煉成金液傍瑤池。」《鄭集》，下冊，1453。

鄭觀應十七歲因科考失敗，奉父命至上海經商，走的是明清以來士人常見的「棄儒就賈」之路，<sup>64</sup>也是晚清香山入赴上海發展的眾多例子之一。<sup>65</sup>值得注意的是，以商業活動為生業、大談商戰的鄭氏，並不認同商賈的身分，終其一生以儒者自許。他雖致力於提倡專業教育，卻認為「第一等人」必須立志建立修齊治平的功業，<sup>66</sup>他對讀書人的最高目標，仍舊秉持傳統通儒的理想。所以經商之餘，鄭氏頻頻發出救時危言，著論救世。在他身上，可以嗅出清代思想界考據學已經衰落，經世思潮抬頭的氛圍。<sup>67</sup>鄭觀應早年舉試失敗，無法一償兼善天下的心志，有時毋寧視「成道濟世」為彌補的手段，希望能在道教天地裡另闢兼善天下的途徑，實現救世的宏願。<sup>68</sup>顯然，鄭氏雖被目為「買辦商人」，基本的身分認同仍是儒者，儒學依然為他打造了人生鵠的的基石。這位成長於十九世紀中葉的知識分子深受舊學的影響，不言而喻。

然而他所欽慕的濟世典範，並非儒門中人（王陽明可能是唯一的例外）。他少時立願學習的對象，如呂洞賓、張三丰與張道陵等諸人，全是道教史上的「聖者」，而且在他筆下出現的道徒典範，如呂望、張良、諸葛亮、東方朔、陶宏景、許遜、李靖等人，也都是道教中人出仕救世者。這些人入世救世的事蹟，成為他替道教徒遁世的形象辯駁，解消來自儒者論難的基礎。<sup>69</sup>從鄭氏人生所欲成就的典範來看，儒學未能提供

64 余英時，〈士商互動與儒學轉向〉，收入郝延平、魏秀梅主編，《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》（臺北：中央研究院近代史研究所，1998），5~10。

65 易惠莉，《鄭觀應評傳》，27。

66 鄭觀應，〈訓子侄〉，《鄭集》，下冊，211。

67 王汎森先生曾指出，方東樹《漢學商兌》一書「批漢復宋」，意在恢復宋學，代表的是一個新時代的動向，代表道光年間一批想要改革的士大夫共同的想法，他們欲挽救知識與道德、知識與社會斷裂的危機。王汎森，〈方東樹與漢學的衰退〉，收入氏著，《中國近代思想與學術的系譜》（臺北：聯經出版事業公司，2003），3~22。

68 在〈致吳君劍華、何君閻樵書〉中，鄭觀應曾道出，有意藉修仙一償救世宏願的心境：「執事胞與為量。既不能兼善天下，又不肯獨善其身，故欲藉修仙以求償救世之宏願。蓋窮而在下，捨是末由，孤詣苦心，良堪忻慰。」見《鄭集》，下冊，61。

69 鄭觀應，〈致蕪湖道喪衷秋觀察書〉，《鄭集》，下冊，53~54。事實上，早在〈道言精義諸真玄奧集序〉中，鄭觀應就提到張天陵等「真仙」救時匡劫之事。該文收入陳廖

他人生的終極目標，而道教在其內心世界裡扮演更吃重的角色。關於這一點，鄭觀應文集中記錄的幾個夢，以及他為妾趙氏所寫的紀念詩，提供了一些考察的線索。

鄭觀應一生中見諸記載的三個夢，都和成道的心願有關，在六十二歲（1903）所作的一首詩裡，他記載老君在夢中現身說教的經過：

六月十一夢老子，身長玉立空中起。

伏求超脫返蓬萊，仙露澆背涼無似，<sup>70</sup>

仰視丰頤聆法言，同寓太陰太陽理。<sup>71</sup>

儘管鄭氏現實上的求仙經歷不斷遇挫，<sup>72</sup>但這次在夢中與老君直接面對面的接觸，卻是一次愉快的體驗。夢裡鄭氏叩求老君助他超脫塵俗，而且蒙老君以仙水洗背「加持」。鄭觀應一直感嘆未遇明師，此次與仙人在夢中交會，不啻一圓尋訪真師的大願。在另一首詩裡，他則提到兩度夢見獲仙人的邀請，到天上的法台論道。<sup>73</sup>

鄭觀應特別記錄這三個夢，顯現求仙對他的人生意義重大。鄭氏夢見老君親自授道與加持，投射出求道未遇明師的心境，其餘兩個則暗示自己道業已成，凡此皆反映他渴求長生的心態。夢的內容充分說明，「成道」的意念佔據他心靈的內核。

同樣的，妾趙氏也因為是鄭觀應求仙之路的知音，特別令他感念，成為他唯一寫詩悼念的女性。根據墓誌的記載，趙氏是在鄭氏四十一歲、仍無子嗣的情況下娶進門。當時年僅十六歲，後來為鄭氏生下長子潤林。她與鄭氏相差二十五歲，也只陪伴他走過十年（四十一至五十一歲），時間並不長，但是跡象顯示，在鄭氏妻妾<sup>74</sup>中，趙氏最令鄭氏懷

安主編，《珍藏古籍道書十種》，下冊，539。

70 原註：叩求之際忽蒙仙水洗背，清涼透入骨髓。

71 鄭觀應，〈癸卯六月初二日交卸左江道篆東旋初十夜道經梧州宿南寧舟次忽蒙老君示夢起志一詩〉，《鄭集》，下冊，1440。

72 鄭觀應，〈呂純陽、張三丰兩祖師仙跡詩選序〉，《鄭集》，下冊，60。

73 鄭觀應，〈庚申、己未兩歲秋感〉，《鄭集》，下冊，1456。

74 鄭觀應積極提倡放足，但是他的婚姻仍是一妻多妾。其第一任妻子的生平資料完全闕

念。鄭氏詩集中〈悼趙姬〉，明顯是悼念她的詩作。<sup>75</sup>另外一組五首〈悼亡〉詩，詩題雖未明言悼念的對象，但是內容提到此人伴他十年，且出身大家，與趙氏的墓誌所載若合符節，應是鄭氏在六十餘歲時悼念她的詩作。〈悼亡〉一詩裡記載，趙氏在相伴的十年歲月中，曾和他一起廢寢忘食，同抄道書，並共同發願同登神仙之域。<sup>76</sup>

相對於鄭觀應與趙氏求仙的「有志一同」，他和繼室葉氏在宗教信仰上卻衝突不斷。葉氏伴隨鄭氏長達六十年，信佛篤誠，和鄭燭居的五妹一同在自家後園構築靜室，念經禮佛。<sup>77</sup>在鄭氏眼裡，這種行為完全不顧家務，因此他寫信給葉氏，批評此一行徑：「豈可有夫之婦行為如尼姑，日以念經禮佛，不顧家務乎？」<sup>78</sup>他甚至節錄《婦女時報》的治家格言，寄給葉氏，警告這種「脫序」的行為。<sup>79</sup>與此相應，鄭氏文集中卻也頻頻出現「室人交謫」的字眼，<sup>80</sup>顯然葉氏經常指責他求仙護師失敗，耗財過多。不同的宗教信仰，為這對夫婦帶來不斷的衝突。

---

乏，繼室是葉氏，文集中有葉氏的墓誌。此外，鄭氏至少有六個妾，鄭氏在分配遺產時，曾提及四、五、六妾。鄭觀應，〈中華民國三年香山鄭慎餘堂待鶴老人囑書〉，《鄭集》，下冊，1485。

75 鄭觀應，〈悼趙姬〉，《鄭集》，下冊，1333。詩中提到「八載情緣泡影空」，可能是計算實際的生活歲月，與墓誌所說的時間有點出入。

76 鄭觀應，〈妾趙氏墓誌〉，《鄭集》，下冊，1224。〈悼亡〉詩五首裡，有一首詩透露他和趙妾一起抄寫道經的經過：「道書欲購乏金錢，徹夜同鈔廢食眠，何日丹成窮碧落，彩鸞雙跨共升仙。」（頁1301）此組詩寫作的時間可能比較晚（1898~1909），因為這組詩戊戌（1898）本未收錄，而己酉（1909）本始收錄。見鄭觀應，《鄭集》，下冊，頁1301，註4。

77 鄭觀應，〈繼室葉夫人墓誌銘〉，《鄭集》，下冊，1235。

78 鄭觀應，〈訓婦女修行書〉，《鄭集》，下冊，1180。此文所訓誡的「婦女」，即繼室葉氏，因為文中提到禮佛不必在外另營靜室。

79 鄭觀應，〈致內子葉夫人書並錄婦女時報治家格言〉，《鄭集》，下冊，1214~1216。此信末尾提到「《婦女時報》刊有〈訓俗良言〉一篇，洞中時弊，故節錄之以警告我家婦女」，並做為舉世婦女之警誡。

80 「室人交謫」這類字眼出現頗多，分見鄭觀應，〈上張三丰祖師疏文〉、〈致劉句侯道友書〉、〈陳抱一祖師與陳履白真人度式一子賦詩紀之並述近懷〉，《鄭集》，下冊，48、119、1467。



成道濟世雖然是鄭觀應人生的大願，但求仙之路並不順遂，而且時代的思想氛圍是越來越不利於道教的。特別是一八九五年以後，西方的科學知識大量湧入，中國傳統的宇宙論、世界觀面臨挑戰，價值與文化體系也產生危機，<sup>81</sup>外界對鄭氏長生信仰的質疑聲音越來越大。在他人眼中，不死之說純係無稽，追求長生的他，則是不折不扣的「腐儒」。<sup>82</sup>鄭氏自己也清楚意識到這種思想氛圍，而發出「相識滿天下，知音幾無人，只求長富貴，不信可修真」的感嘆。<sup>83</sup>世俗中能和他論道，且私交不錯的道侶，只有梁綸卿、張弼士、吳劍華等寥寥數人。上述諸人傳世的著作與傳記資料甚少，尤其缺乏道教活動的相關訊息，很難據以勾勒他們和鄭氏共同求仙、論道的圖象。我們大約只能從鄭氏文集中得知，吳氏曾和他考察長江商務，並一同從事尋道訪真的私人活動；梁氏擔任鄭觀應遺囑的見證人；張弼士則和他一同贊助許多道師的修煉活動，張氏死後，鄭氏特別彙集其生平事略，以「誌景慕之意，聊盡友誼」。<sup>84</sup>

81 張灝先生認為，西學在一八九五年大量湧入後，挑戰中國傳統的世界觀與價值觀，並削弱了這些傳統觀念。他討論傳統的觀念，著重於儒家。張灝，〈轉型時代中國烏托邦主義的興起〉，《新史學》14卷2期（2003，臺北），2~4。

82 鄭觀應，〈呈張歐冶真人書〉，《鄭集》，下冊，38。另外〈致張靜生道友書〉一文亦提到「各親友引為笑柄矣」（頁104）。

83 鄭觀應，〈呈通一齋主人〉，《鄭集》，下冊，1440。

84 幾位友人中，吳劍華是和他一同考察長江商務的伙伴，兩人曾在長江商務之旅一同尋訪「真仙訣」，彼此亦以道侶稱之。〈贈劍華道侶〉，《鄭集》，下冊，1443。梁綸卿和他一同赴上海學賈，但是此人的生平不詳，只能從鄭氏文集中略窺二人互動的痕跡。梁、鄭時有信件往來，或討論當時中國商戰如何進行，或討論修道「頓」、「漸」之法（鄭觀應，《鄭集》，下冊，153）。由於兩人情誼密切，梁綸卿擔任鄭氏遺囑的見證人（《鄭集》文前圖片有「鄭觀應遺囑底頁」，上有知見人梁綸卿）。另外一位是張弼士（振勳），兩人最初結識於中法之役鄭氏遊歷南洋之時。張氏和鄭氏同是廣東人，又是成功的實業家，憑藉經商成功，也使他參與中國近代若干新興企業的創設活動，並在清末民初政治上得到比鄭氏更崇高的地位。很少人注意到張弼士也有求道的一面，張氏擁有雄厚的財力，曾是鄭氏許多道教活動的贊助者，不僅和他一起護師入室，也曾一起出資刊刻道經（頁77、89、91、1360、1461）。張弼士過世後，鄭氏在輓詞中也提到張氏「欲求長生，遍訪先覺，雖詣丹訣，未隨師學……臨別遺書，道義交重，勉我速修，樂土與共。」在《張弼士君生平事略》的序文中，鄭氏也說「張公弼士，舊交也，蘭誼也，亦道侶也。」

鄭觀應在成道之路上屢屢受挫，長生的信仰又不斷被人質疑，有時他毋寧以經、史來自解修道的挫折。他時時訴諸經、史體現的客觀性，為一己的信仰尋求安頓棲止。<sup>85</sup>例如，他目睹明太祖御製的碑文，相信明初仙人周顛的事蹟；他親登呂祖閣，作詩誌感，<sup>86</sup>並重刊李西月等人所輯的《呂祖應跡》二卷，希望藉著呂洞賓千年來顯跡人間、化度群迷的事蹟，告訴世人「神仙之學非必絕無階升」。<sup>87</sup>另外，明朝陸潛虛曾親蒙呂洞賓傳授丹訣，這段奇遇載諸《海山奇遇》，該書也受到鄭氏青睞而重新刊行，希望能藉此「使慕神仙者篤信，並醒世之謂無仙者」。<sup>88</sup>同樣的，他注意到張三丰曾化度求仙至誠的沈萬三，並蒙明成祖的詔書禮聘，<sup>89</sup>清初，張氏還一度顯化於劍南道署，「面授汪夢九真人丹訣」。<sup>90</sup>對鄭觀應而言，呂、張「近世」度化的事蹟，既具體又有皇室威信的保證，客觀性不容置疑。<sup>91</sup>表面看來，鄭氏這些公開的出版活動，用意在解消世上不信者的質疑，更進一層想，這又何嘗不是鄭氏在「未遇明師」的情況下，用來確立、鞏固自身信仰的活動。

上述鄭觀應的出版活動顯示，若干奉道甚篤的知識分子，此時已感受到學術視野裡道教被邊緣化的思想氛圍，只好訴諸經、史「記載」的客觀性，自解求仙受挫的窘境。近世道教史上祖師成道度世的事蹟，早已成為鄭觀應心靈的避風港，化度眾生的呂洞賓、張三丰，不啻是他筆下最常出現的道教人物。他們遊戲人間，與世俗若即若離，扭轉了道教

---

鄭官（觀）應輯，《張弼士君生平事略》（臺北：文海出版社，1972），3、81。

85 〈述懷寄同門諸道友〉一詩裡，鄭氏寫道：「或笑無神仙，經史可為證。」鄭觀應，《鄭集》，下冊，1446。

86 鄭觀應，〈登呂祖閣有感〉，《鄭集》，下冊，1416。

87 鄭觀應，〈呂祖靈應跡序〉，《鄭集》，下冊，25。

88 鄭觀應，〈答梁道友重刊海山奇遇序〉，《鄭集》，下冊，82。

89 鄭觀應，〈述懷寄同門諸道友〉，《鄭集》，下冊，1446。

90 鄭觀應，〈答楊君超伯岷嶠山人書〉，《鄭集》，下冊，113。

91 鄭觀應選刊呂、張二人仙跡詩選，「均編有年月，足證世間非無真仙」，仍是以仙跡的史實客觀性，保證神仙的真實存在。鄭觀應，〈呂純陽、張三丰兩祖師仙跡詩選序〉，《鄭集》，下冊，60。

徒深山孤修的形象，同時在「去聖日遠」的情況下，保證長生之道的可能性。在鄭氏的認知世界裡，只要緣份一到，呂、張隨時將出現在他的面前。到了晚年，面對來日無多的無助，鄭氏出資護持乩壇，和張三丰降乩的詩詞頻繁應和，以自解求仙受挫的心境。<sup>92</sup>早年他尋求經、史客觀性的保證，晚年更轉進「降乩」的神人直接接觸，顯現後期急欲成道的心態。對鄭氏而言，呂、張二人在經典上時隱時現的行跡，既是他成道濟世的理想典範，也鼓舞他在不信者質疑的氛圍下，繼續追尋長生不死之鵠的。

### 三、劍仙術「濟儒道之窮」

鄭觀應接觸的道術是多元的，其中他對「劍仙」之術特別感到興趣。劍仙的事蹟，多見於明清的通俗小說與筆記小說。據說此輩煉劍成功，能身劍合一，收發自如。道藏沒有收錄專門談劍仙修煉法門的著作，此術似非道教修煉門徑的主流，<sup>93</sup>然而鄭氏在求仙之路上，特別青睞劍仙一類人物。早在一八七九年，鄭氏三十八歲那年，他便接繼明人王世貞編纂《劍俠傳》之工作，從《耳食錄》、《聊齋誌異》、《遁窟譚言》等明清小說、寓言，輯錄出三十九位劍俠的事蹟，以為《劍俠圖傳》，與王氏的著作並行於世。傳中的主角多為俠義之士，真正能稱得上「仙人」的其實很少，但在鄭觀應的眼光下，這些俠義之士，似乎都成了劍仙。這一點在後來〈致吳君劍華、何君閻樵書〉中表現更明顯，信中他逕以「劍仙」代替「劍俠」，來指稱這些人物。<sup>94</sup>他認為，擁有法術，具有超自然力量的劍仙，能立刻懲奸鋤惡，更切於世用。一八七九年的

92 這類應和詩不少，分見鄭觀應，《鄭集》，下冊，1460、1463、1464、1466。

93 胡孚琛所編，《中華道教大辭典》（北京：中國社會科學出版社，1995），「劍仙派」條目，47。

94 鄭觀應，〈致吳君劍華、何君閻樵書〉，《鄭集》，下冊，61；另外，〈致曹一峰先生書〉裡，鄭氏也說到，「歷代所傳劍俠，……載在昔年所刻《劍俠傳圖》，歷歷可考，可知仙跡不虛矣。」（頁141）

〈劍俠傳序〉寫道：

竊意儒之道不外日用倫常，修、齊、治、平，皆中庸也。仙之道實足以補天地之缺，濟儒道之窮。如旌陽斬蛟、莆田拯溺之類，其尤著者，而謂中庸之道能之乎？……余憫世宙之迍邐，慕仙人之神妙，而劍俠一流于文為宜，于用為切。苟有其人，何患乎異端！何慮乎強敵！<sup>95</sup>

這段文字透露鄭氏好道，是因為道術比儒道更能積極用世。在他看來，晚清面對異端、強敵紛至的危局，早已不是講中庸的儒學所能承擔。相對的，道教中「倏忽千里，游戲人間」的劍仙，可立即懲惡，<sup>96</sup>滿足他急欲拯救亂世的心理需求。鄭氏曾回憶自己學道的歷程，最初，他希望成道之後再救世，後來覺得緩難濟急，轉而留心劍仙之術，冀收速效。<sup>97</sup>從他一八七四年刊刻《道言精義》，收錄內丹的丹訣，到一八七九年輯錄的《劍俠圖傳》，也可以看到這種轉變的痕跡。事實上，鄭氏少時曾立願向張道陵學習「三甲符籙之術」，以澄清海宇；而四訪道徒，求授劍仙之術，也反映其「誅妖滅怪慕南宮（原詩註：劍仙係南宮法）」的心態。<sup>98</sup>對鄭氏而言，晚清無疑是一內憂外患踵接的時代，但同時也是「妖怪亂世」的時代。他努力追求劍仙術，不再輕信儒學經世之用，可謂以求仙心靈積極回應晚清的亂局。<sup>99</sup>

鄭觀應大半輩子追求劍仙等法術，時常受挫，<sup>100</sup>但是渴求劍仙之術、撥亂反正之志，終身未變。大約在七十三歲左右，他通過道友吳劍

95 鄭觀應等編、河北人民出版社整理，《劍俠圖傳全集》（石家莊：河北人民出版社，1987），附錄〈劍俠圖傳序〉，184。

96 鄭觀應，〈致吳君劍華、何君閻樵書〉，《鄭集》，下冊，62。

97 鄭觀應，〈致王君靜山書〉，《鄭集》，下冊，276。

98 鄭觀應，〈感賦七律八章藉紀身世〉，《鄭集》，下冊，1452。

99 鄭觀應曾說自己「救世心存學劍仙」。鄭觀應，〈得羅星潭觀察陳次亮部郎手書〉，《鄭集》，下冊，1358。

100 鄭觀應在〈上通明教主權聖陳抱一祖師表文〉中，曾提到「學法欲除暴以安良，迭遭狡徒誑騙」。見《鄭集》，下冊，102。在〈上張三丰祖師疏文〉中，鄭氏也舉出一位自稱「廣華山劍俠」的人劍術小法，不甚奇異，說明「世上藉道騙錢者多」。（頁48）



華的引介，結識羅教的門人曹一峰，<sup>101</sup>並經由曹氏的引介，寫信給曹師張歐冶。他向張氏表達拜師學劍之意，並說將來成道以後，要在那只有強權沒有公理的「末世」裡主持正義。信中他還輯錄南洋地區一位奇人展現神術，「震懾荷官」的事蹟，並請教張氏此人是否就是劍仙。<sup>102</sup>此事最終因曹氏施展羅教一派的氣劍秘訣令他失望而做罷。<sup>103</sup>

無疑的，俠情與道心都是鄭觀應內心世界的重要組成，劍仙則體現了二者的結合。夏同龢曾說，鄭氏是最富有宗教思想的人，又形容他「壯年豪俠有奇氣」，簡扼地指出他身上俠與道緊密結合的特質。這一點也反映在鄭氏對詩集的安排上。根據夏氏的觀察，鄭觀應的詩集「開宗明義冠以〈俠客吟〉，而殿之以《學道集》」。<sup>104</sup>〈俠客吟〉一詩的內容，表達了當今世事不平，翹望俠士現身救世的心聲，至於《學道集》應即《談玄詩草》這部專談道教修煉之詩集。從詩集的安排來看，鄭氏可說是「崇任俠而明黃老者」。

如果詩集透露鄭觀應內心嚮往俠與道的結合，其實早在他三十八歲刊刻《劍俠圖傳》之舉，便已充分表露此種心態，他甚至期待有一天遇上小說中記載的劍仙，向仙人學習切於時用的法術。至於鄭氏關注南洋「異人」震懾荷蘭官員的事蹟，說明了隨著知識來源的擴大，國外最新的報導都成為他尋覓劍仙行跡的線索。

鄭觀應輯錄《劍俠圖傳》，宣揚俠義事蹟的舉措，若是看在清代前期文人的眼裡，誠屬危險之舉。在清代高壓統治下，提倡俠義精神不啻干犯清廷的禁忌。一般士人不敢在文章中宣揚俠道的精神，這類人物的

101 鄭觀應在〈致吳劍華道友書〉裡，寫道：「曹一峰先生、裴遠塵先生均遇仙傳，請問如何？」推測鄭氏結識曹一峰，是由吳劍華介紹的。《鄭集》，下冊，99。

102 鄭觀應，〈呈張歐冶真人書〉，《鄭集》，下冊，37~38。

103 鄭觀應有意向曹一峰、張歐冶學習劍仙法術的經過，請參見鄭觀應，〈答曹一峰先生書〉、〈致曹一峰先生書〉，《鄭集》，下冊，37~39、141~142。萬啟型在〈盛世危言後編序〉提到，一九一五年，道人陳抱一許授鄭氏「玄科秘旨」，而〈致曹一峰先生書〉亦提及此事，鄭氏並以此做為婉拒向曹、張二人習劍的藉口，可見他欲向曹、張二人習劍，大約在一九一五年前後。萬氏序見《鄭集》，下冊，頁3。

104 夏同龢，〈夏同龢序〉，《鄭集》，下冊，1243。



事蹟往往只能出現在筆記小說的軼聞，或成為通俗小說的素材。《劍俠圖傳》的問世，顯示清廷箝制文化活動的力道已逐漸鬆弛。此書的刊刻過程中，不見有任何道教人士參與其中。鄭氏對「劍仙」等法術情有獨鍾，或許說明了來自筆記小說的習染，使劍俠的快意恩仇成為其信仰中重要的思想資源。<sup>105</sup>

世人眼裡行跡近似遁世的道教，反而因劍仙術的神奇力量，成為鄭觀應拯濟「儒道之窮」的救世之道。鄭氏相信道教切於時用，時時準備回應來自儒者的問難，使他在晚清眾多提倡經世的思想家裡獨樹一幟。

在鄭觀應的內心裡，顯然同時存在兩種應付時局的思想武器。他一方面鼓吹變法，喚醒朝廷的憂患意識，並提出一套學習西方文明的方法，以因應日益嚴峻的外患。另一方面，鄭氏認為，一八四二年以後的世局，是一亟待拯救的「亂世」。身處變亂頻生的世局裡，他期待自己不只發揮建言者、西學引介者、思想啟蒙者的角色，甚至，他還想成為劍仙，擁有法術，以一己的力量，更全面而有效地應付內憂外患。

更深一層來看，鄭氏追求劍仙術，在內心構築了「自我主持正義」的可能空間。他的這一面較隱晦，而容易為人忽略，但是在他的內心裡，此種遙不可及的願望，只需「機緣」一至，就能隨時實現。筆者認為，這種有可能隨時實現自我伸張正義的心態，或許對他的濟世事業有一種補償的心理作用。鄭觀應自負於自己的救時議論，<sup>106</sup>當期待中的改革並未未來臨時，他在心態上便擁有一種獨特的俠義思想，以調適變法的挫敗。因為，一旦遇上明師，學成道術，鄭氏便可憑藉道教法術超自然的力量救世，以一己之力逕自改革。筆者認為，此一心態適為濟世之懷受挫的內在安頓，在他身上，宗教信仰反而以這種迂迴的方式維繫濟世的事業。

鄭觀應一向以中本西末論者為人所重，但是上文的討論顯示，他同

105 晚清動亂與官場腐敗，同樣也造就了晚清俠義公案小說的流行。王德威，〈未被伸張的正義——《三俠五義》與《老殘遊記》新論〉，收入氏著，《如何現代，怎樣文學？——十九、二十世紀中文小說新論》（臺北：麥田出版公司，1998），77~78。

106 鄭觀應，〈致英博士李提摩太書〉，《鄭集》，下冊，1166。

時看重西學與修仙兩條濟世的途徑，不分先後、輕重，只是角色扮演的差異而已。由於鄭氏宣揚西學，喚起眾人的變法意識，必須仰賴文字的媒介，因此，他在中國近代史上鼓吹變法的形象特別突出，但是我們也不能忽略他「成道濟世」此一平行的思路。這雖是冀望依靠修煉而來的力量救世，與外在現實世界的改造少有聯繫。但是觀察鄭氏晚年的內心世界，會發現隨著中國的現實情況，越來越偏離其設想的改革軌跡時，以法術快速解決種種亂象的想法，遂成為他救世的主要手段。

#### 四、晚年珍視傳統

##### （一）從「中本西末」到「內聖外王」

過去學界的研究只注意鄭氏思想趨新的一面，但是筆者發現，他晚年的思想更珍視傳統，不再積極宣揚學習西方。他晚年對中、西學在濟世之道的宣傳分量與位序的改變，充分表現在《盛世危言》前、後編的定位上。

上文提到鄭氏養成教育的過程中，閱讀大量宋明理學的著作，他對知識的分類，對生平著作的定位，也充分體現此一影響。《前編》首列〈道器〉篇，是全書的總綱。鄭觀應從宋儒常講的道、器概念，闡述「中本西末」的理念。他宣揚「器不離道」的觀念，提出西學源於中國說，意圖在學習西方文明之餘，能維繫民族的文化自信心。從當時的思想氛圍來看，該文實欲藉「道寓於器」的觀念，提高「器」的地位，肯定向西方學習器物與制度的正當性，<sup>107</sup>此一思路脈絡早已廣為人知。

相對於此，很少人看重《後編》在鄭氏思想歷程上的意義。這部集子自一九〇八年開始編纂，<sup>108</sup>直至一九二一年才正式出版。<sup>109</sup>內容收錄

107 鄭觀應，〈道器篇〉，《鄭集》，上冊，244；小野川秀美著，黃福慶、林明德合譯，《晚清政治思想研究》，70~73。

108 潘飛聲，〈盛世危言後編潘序〉，《鄭集》，下冊，7。

了他生平的書信、文章，係其晚年編纂個人生平的篇什之集成。<sup>110</sup>鄭氏提及此書的次第時說，首卷〈道術〉篇講道術，即「正心修身，窮理盡性至命之學」，而內容多三教（道教為主）的修煉之學；其他各卷，講求治道，即「齊家治國、安內攘外，自強之說」。<sup>111</sup>體用、道器與修齊治平之學，皆是宋明理學常見的觀念，鄭氏依宋明理學的傳統，對畢生的著作加以分類，這是我們在留心他倡議西法之餘，不應忽略的事實。

由於時空背景的更替，《後編》一向不受重視，連帶的，此書體現鄭氏晚年濟世思想的轉變，少見論及。從內容上來看，這部書雖然是採擇其生平著作而成，但是鄭氏對它的整體期待已有所不同，宣統元年（1909），他在《後編》的序文說道：

今朝廷變法，講究學校，尚望愛國濟時之君子注意內聖外王之學，……毋假公濟私，毋黨同伐異，折衷中、外教育……道德固與富強等量，富強亦與道德齊觀，則郅治日臻，四方咸服，重睹唐、虞盛世矣。<sup>112</sup>

如果《前編》的〈道器〉篇是在保守的思想氛圍下宣揚西法，此時鄭氏已在思潮不斷趨新的環境下，回頭強調「內聖外王」的傳統理想。從細微處看，鄭觀應不再特別宣揚趨新的價值，而是以「內聖外王」之學，期許愛國的君子，並宣揚傳統的政治理想。

事實上，鄭觀應重新揭示「內聖外王」之學，意在回應現實環境的若干變化。王國維曾指出西學傳入後，內聖外王之學一分為二，中學在外王領域已無主導權，只能往內退。鄭觀應的著作也如實反映此一歷史現象。除了〈道術〉篇以外，《後編》其他卷談治道的內容，西學幾乎

109 夏東元，〈編輯說明〉，《鄭集》，下冊，頁1下，註1的說明。

110 易惠莉說，鄭觀應在一九〇八年編纂此書，除了對生命不久的擔憂外，也有為「政治上被社會遺忘而進行抗爭的積極意圖」，並指出鄭氏此時在政治領域與企業活動都表現出很高的熱情。見易惠莉，《鄭觀應評傳》，674~676。但是《後編》的出版，主要和晚年的心境相關，鄭氏在一封寫給五弟的書信裡提到，自己年近七十，來日無多，所以急著出版救世之言。鄭觀應，〈致天津翼之五弟書〉，《鄭集》，下冊，1182。

111 鄭觀應，〈盛世危言後編自序〉，《鄭集》，下冊，14。

112 鄭觀應，〈盛世危言後編自序〉，《鄭集》，下冊，14。

籠罩一切，彰顯了近代中國士人普遍面臨「國」與「身」分裂的窘境。<sup>113</sup>鄭氏以內聖外王之學定位《後編》，意欲納入西學後，重新揉合中、西學，挽回當時學問已面臨國、身分裂的局面。

有一點殊值玩味：何以在西學已籠罩外王領域的情況下，鄭觀應在信念上仍相信傳統的學問有「修齊治平之精理」？<sup>114</sup>事實上，他從未宣稱中學不管外王領域，甚至在新文化運動「重估一切」的思想氛圍下，他更強調研治經書，能使學者知曉禮義廉恥與「修齊治平之精理」。此處的「精理」二字，已洩漏鄭氏認為中學具體效用不大的心跡，但在信念上，他仍相信傳統學術的功用。筆者以為，此種心態體現信仰在其思想層面上的重要影響。由於道教佔據鄭氏的心靈內核，在三教同源的前提下，以三教為主體的中學體系，不僅很難完全被擊倒，反而成為他抵禦外在思想文化變遷的憑藉。

鄭觀應從主張「中本西末」，到提出「內聖外王」的理想，反映其晚年更珍視傳統內聖領域的思想傾向。他希望國家追求富強的同時，也能兼顧「道德」，以內聖外王的政治領袖，做為改革中國的中堅力量。而且，從上引序文中「今朝廷變法，講究學校」一段，可知鄭氏晚年珍視傳統，係源於新式學堂帶來的文化衝擊而引發的反思。

鄭氏很早就注重西洋的學校制度，<sup>115</sup>《前編》亦有〈學校〉與〈西學〉二文專論中國學校的改革。然而，一九〇五年打著西化旗幟的新式學堂開辦後，他卻抱持較激烈的批評態度。當時報紙刊載動輒罷課的風潮，讓他不敢恭維。<sup>116</sup>若干今人眼中認為是新學生進步的表現，如講自

113 王汎森，〈中國近代思想中的傳統因素〉，收入氏著，《中國近代思想與學術的系譜》，146。

114 鄭觀應，〈答潘蘭史徵君論讀經書〉，《鄭集》，下冊，249。另外〈答楊君邵伯、梁君敬若、何君聞樵書〉中，鄭氏也指出，誠正修齊治平之道在四書五經：「夫誠、正、修、齊、治、平之道，莫不備載於五經四子書，誠歷千秋而不變，亙萬古而常昭，豈能弁髦視之哉！」（頁251）

115 鄭觀應，〈論考試〉附〈論洋學〉，《鄭集》，上冊，106~109。

116 鄭觀應，〈與月岩四弟書〉，《鄭集》，下冊，241。



由、有愛國心、鼓動學潮、挑戰權威等舉措，<sup>117</sup>都成為這位「開明思想家」筆下批判的對象，並以此訓誡子侄。<sup>118</sup>在他看來，那些「動說自由」、「動說愛國」、滿口新名詞的人，不僅不學無術，更是道德敗壞、風俗日壞的元兇。<sup>119</sup>而學子道德的墮落，與他們只重新書，不習四書、五經，有很大的關係。一九一九年，在招商局公學開學的訓詞中，鄭氏強調新學只講形器之學，不是根本的學術，當時學生不研究「根本學術」，昧於道德的情形，令人擔憂。<sup>120</sup>顯然在新式教育系統日益威脅傳統四書、五經的地位時，他卻逆著時代的新風潮，反過來強調「道德不立」，則「學術無根」，<sup>121</sup>凸顯舊學對陶冶品格的重要性，並提倡學校讀經的運動。

上海一地的風俗轉變較快，受到的文化衝擊也較大，這位鼓吹學習西法的買辦商人，很早就訴諸於嚴格的道德教育資源。一九〇二年，鄭觀應請翼化堂重刊劉戡山的《人譜》，希望流傳此書，以達到「正人心」、「維世教」的目的。<sup>122</sup>在私生活的領域裡，他批評家中子弟「不識禮節，不曉公理，動說自由」的習性，<sup>123</sup>後來也以《人譜》陶冶族中子弟的德性。《人譜》是明末道德嚴格主義的產物，嚴格促人改過、省過。<sup>124</sup>面對清末傳統文化失落的衝擊，鄭氏竟開出這帖猛藥，希望兒童從小接受

117 桑兵，《晚清學堂學生與社會變遷》（上海：學林出版社，1995），176~181、186~188、211~215。

118 鄭觀應，〈訓子侄〉，《鄭集》，下冊，211~212。

119 在〈致家塾潘教習論朱星源小、大學書〉一文裡，鄭觀應批評新派人士時，說道：「一馴至今日，一般自命開通之學生，粗得西學皮毛，輒滿口名詞，自詡為通才碩學，時帶金絲眼鏡，口含雪茄煙，革靴西服，有不可一世之概。跡其所行，假公濟私，利祿薰心，廉恥道喪，輕佻浮躁，指習成風。吁！世道人心，安得不日非而日壞耶？」《鄭集》，下冊，210。

120 鄭觀應，〈招商局公學開學訓詞〉，《鄭集》，下冊，262。

121 鄭觀應，〈致鄧用甫太守書〉，《鄭集》，下冊，409。

122 鄭觀應，〈劉戡山先生人譜序〉，《鄭集》，下冊，1205。

123 鄭觀應，〈與月岩四弟書〉，《鄭集》，下冊，242。

124 王汎森，〈明末清初的人譜與省過會〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》63 本 3 分（1993，臺北），679~712。



嚴格的道德教育，顯示他此時更看重傳統的道德體系。顯然，新式學堂興起後，學生與子弟道德的淪喪，皆引起他的側目，而亟思改變，也造成他對中學與西學在宣傳順位之位移。

鄭觀應以為，清末民初競爭激烈的中外世局，是整個世界道德衰頹的縮影。他指出，清末政界、商界「人心之壞」，緣於不重道德，<sup>125</sup>並強調民國初年是個亂世，<sup>126</sup>因此，在遺囑中特別叮嚀子孫不要從政。<sup>127</sup>他宣揚學習議院制度不遺餘力，卻直接批判民初的議員缺乏道德，是共和成立後政局亂象的來源，<sup>128</sup>而且力贊康有為《共和評議》對時政的批評。此時，鄭氏對世局的觀察，常常帶有濃厚的道德批判意味。《天演論》譯介後，競爭淘汰的觀念影響晚清思想界甚鉅。他吸納新的競爭世界觀的同時，也批評當世有強權而無公理，是個道德墮落而秩序混亂的世界，並期待將來的世界，是以道德為基礎。<sup>129</sup>這時鄭氏心中常常有舉世皆道德墮落的深切痛惡感，他甚至發出法律制度、器物形式只是表面，道德才是國家社會根本的呼聲。<sup>130</sup>

鄭氏將晚清最後十餘年西學湧入、政局不穩的現象，皆歸因於道德的墮落，並非當時孤立的個案，實與若干晚清遺民的觀點接近。<sup>131</sup>然而他對前清沒有太多的眷戀，他之所以認為整個社會（甚至世界）皆道德沉淪，實根源於清末社會文化的快速變遷，而非伴隨清朝政治秩序的崩

125 鄭觀應，〈答潘蘭史徵君論讀經書〉，《鄭集》，下冊，249。

126 鄭觀應形容共和的時局是亂世，他曾說：「鄙人今日遭此亂世。」《鄭集》，下冊，429。另外〈庚申、己未兩歲秋感〉一詩則寫道：「八載共和爭利祿，民生塗炭幾時休。」（頁1458）

127 鄭觀應，〈中華民國三年香山鄭慎餘堂待鶴老人囑書〉，《鄭集》，下冊，1488。

128 鄭觀應，〈與潘君蘭史、何君閻樵論選舉參議院議員宜先注重道德〉，《鄭集》，下冊，322。此文應作於黎元洪、段祺瑞府、院之爭的時期。

129 鄭觀應，〈與青城山人書〉，《鄭集》，下冊，418；另見〈訓次兒潤潮書〉一文，同前書，1206。

130 鄭觀應，〈與梁君綸卿書〉，《鄭集》，下冊，415。

131 羅志田，〈科舉制的廢除與四民社會的解體〉，收入氏著，《權勢轉移：近代中國的思想、社會與學術》（武漢：湖北人民出版社，1999），187；林志宏，〈清遺民的心態及處境：以劉聲木《萇楚齋隨筆》為例〉，《東吳歷史學報》9（2003，臺北），196~198。

解而來。從近代中國接觸外來文明的角度來看，鄭觀應是最前沿的買辦商人之一，但是當清末最後十餘年社會、文化、政治各方面秩序快速變動時，鄭氏的思想發展有自己的脈絡，迥異於整個時代轉變的新趨向。他訴求舊的道德價值觀與教育資源，將拯救衰世的希望，繫於個別聖王的出現，並重新標舉宋明以降的聖王統治理想。甚者，下文將進一步指出，這個救世的聖王卻是道教的聖者。如果我們深一層思索，道教聖王即是他「成道濟世」之願所欲成就的典範。顯然宗教信仰已帶動鄭氏晚年濟世思想的轉變，個人成道之願竟浮現出來，成為他淑世的主要憑藉。

## （二）培育道教聖王的修真院

最晚在清末，道教聖王已成為鄭觀應拯救衰世的首要選擇，在一封寫給英國李提摩太（Timothy Richard, 1845~1919）的信中，他提到：

然火器酷烈，天心厭亂，將來握符闡珍執全球之牛耳者，必在內聖外王之學，具六通，顯法力，令火器無效；崇道德，行憲政，興實業，厚民生，廣施教育，無分畛域，不論種族，均一視同仁。<sup>132</sup>

鄭觀應的信裡還提到清朝政府有意立憲，推測此文應寫於晚清立憲前夕。當時嚴復譯介的《天演論》已影響鄭氏的思想，所以他說這是個「國與國爭、教與教爭」的時代，但同時也是弱肉強食的世界。《天演論》強調優勝劣敗之理，也強化了世界只有強權沒有公理的印象。鄭氏認為，未來將有具備六通與「內聖外王之學」的聖人展現法力，終結這些亂象。在一九一八年的一封信裡，他贊同康有為批判當時的共和亂象，並強調共和國的總理與總統，需具備「軒轅黃帝等內聖外王之學」，<sup>133</sup>直接標舉軒轅黃帝，做為共和國領導者的理想典型。即使預測世界未來的發展，鄭氏也表示，將來必有大聖人統一世界，「出其內聖外王之學，群仙扶助，火器無效，銷凶焰而靖全球。」<sup>134</sup>

為了拯救混亂的世局，鄭觀應還嘗試建立修道院，培養道教型的聖

132 鄭觀應，〈致英國博士李提摩太書〉，《鄭集》，下冊，318。

133 鄭觀應，〈致潘蘭史、何閻樵兩君論共和書〉，《鄭集》，下冊，327。

134 鄭觀應，〈致伍秩庸書〉，《鄭集》，下冊，81。

人，這個想法肇始於一九一七年對神明所發的五大願望。

一九一七年元旦，鄭觀應向張三丰上表，發下「五願」。<sup>135</sup>內容大致如下：一、發願成道後，合各教為一教，並撮選各教論道書之精義為頓、漸兩法，使學者易於入門，「應設聖道總院，供奉各教主聖像」。二、各國聖道總院設分院，每星期該教長必須對大眾演說修身、齊家、治國之道。三、由仙、佛施展法力，懾服亂世魔王，消滅各種火器，使五大洲生民安居樂業。四、以點金術所成就的財貨，分交各分院教主，創設貧民工藝廠、各學校及開礦、開墾等事，務使野無曠土，國無游民。五、規定有關聖道總院監督各分院的職能。

「五願」一詞常見於其晚年的文字中。<sup>136</sup>鄭觀應之祈願，固然期待上天救護他老病的身軀，也兼有個人冀望「位證上真」的功利目的，<sup>137</sup>體現了他晚年更專注於修道志業的事實。但是如果將這些願望視為思想家轉向「迷信」的表現，<sup>138</sup>似乎未能貼近鄭氏的內心世界，而予以同情的理解。事實上，鄭氏打算設置修真院，培育道教的聖王，拯救衰世，是將「成道濟世」之願具體落實在教育建制中。

鄭氏「五願」中第一個願望，期許自己將來成道後，能糾合各教的精義為頓、漸二法，使學者易於入門，並設立聖道總院。後來實際從事規劃時，設置的機構卻分為七教叢林與修真院（講學談道所）兩種。根據方案，他們預計建造七教叢林一所、男、女修真院各一所。<sup>139</sup>

鄭觀應在清末已有整合各教，創設普通教的構想，但設置七教叢林的提議，可能源自他晚年跟隨的道師陳抱一。<sup>140</sup>陳抱一的生平事蹟不

135 鄭觀應，〈上通明教主權聖陳抱一祖師表文〉，《鄭集》，下冊，100~101。

136 鄭觀應，《鄭集》，下冊，278、1452、1453、1456、1460~1463、1466。

137 鄭觀應，〈上呂純陽祖師、陳抱一祖師、張三丰祖師、何合藏祖師稟〉，《鄭集》，下冊，278。

138 易惠莉，《鄭觀應評傳》，727~728。易惠莉同時也認為，鄭氏對人類與世界深感失望的痛苦與無助，使他把拯救紛亂的世局，寄託於神仙的世界。

139 鄭觀應，〈上呂純陽祖師、陳抱一祖師、張三丰祖師、何合藏祖師稟〉，《鄭集》，下冊，277。

140 設置「七教叢林」的提議，應該是陳抱一最先提出來的，鄭觀應〈新解志序〉一文說：

詳，此時他已從揚州至上海發展，參與晚清至民國上海道院的擴張史。他有意藉著鄭氏的財力與名望，在上海建立傳道的基地。根據規劃，七教叢林合各教為一，但設想的主事者還是「成道者」。這些活動可視為陳抱一同道徒試圖擴大道教之「道」，成為吸納各教教理，整合人類信仰的基礎。「道」的概念顯然有潛在的擴張性，並隱含普世主義的傾向，陳抱一等人欲藉此整合各教，完成世界一統，以回應混亂的局局。

依當時道教徒乩壇上的示語，人類第三期浩劫即將來臨，<sup>141</sup>為了挽救浩劫，鄭氏規劃設立修真院，培養軒轅氏、姜太公這類道教內聖外王的人才。<sup>142</sup>現存鄭氏所擬的條例中，並未提及修真院的具體課程內容，但是根據最初構想，他們有意在上海設立奉道教內丹「南法」的道院，與宗「北法」的揚州道院並立。<sup>143</sup>鄭氏打算考取聰明、有夙根的童男、童女數十人，入院修煉，俟學子們通曉內聖外王之學才能畢業。<sup>144</sup>規劃中的修真院，是一所道教「內聖外王」人才的育成機構，但不見於已知近代上海道院之列。<sup>145</sup>筆者推測，這個計畫最後並未付諸施行。

內聖外王的理想，本是宋代以後的儒學發展出來的觀念，鄭氏提倡「內聖外王」，自是這個傳統影響下的產物，但是他理想的政治領袖卻

---

「西人哲學始終不離物理，不能入于第一義諦。誠哉是言。然而西人近多研究佛、老之學，逆料將來必從物理而通大道，從有入無，從實入虛，與老氏『清淨無為』大旨不相違背，所以通明教主定一真君（陳抱一）有七教叢林之議也。」《鄭集》，下冊，160。

141 鄭觀應，〈感賦七律八章藉紀身世〉，《鄭集》，下冊，1452。詩中提到：「……夙懷五年嗟難達，挽救三期劫未收（原註：乩示蚩尤頭期，武王二期，目下三期大劫極宜解救）。漫侈飛機潛水艇，佇看法力定蚩尤。」

142 鄭觀應，〈上呂純陽祖師、陳抱一祖師、張三丰祖師、何合藏祖師稟〉，《鄭集》，下冊，277。

143 鄭觀應，〈上通明教主權聖陳抱一祖師表文〉，《鄭集》，下冊，103。

144 鄭觀應，〈上呂純陽祖師、陳抱一祖師、張三丰祖師、何合藏祖師稟〉，《鄭集》，下冊，276。

145 民國時期上海道院遽增，但是現有上海宗教史或上海宗教志的著作，均未記載此修真院，也許它仍停留在紙上規劃。阮仁澤等主編，《上海宗教史》（上海：上海人民出版社，1992），413~428；上海宗教志編纂委員會編，《上海宗教志》（上海：上海社會科學院出版社，2001），223~234。



是道教型的聖王。此點恰好與《後編》首卷多論道之言、以道教修煉之學收攝三教性命之學一致。

文前曾指出，鄭觀應早年即抱持三教同源的主張，在他眼中，四書、五經都是丹經，<sup>146</sup>而若干道者以道教修煉的角度，解釋儒家經典的著作，特別受到他的青睞。他認為道士和陽子的《仙學正傳》主張「丹經與《學》、《庸》、《周易》相發明」，是以內丹修煉學詮釋《大學》誠意、正心、明明德等觀念的著作；<sup>147</sup>他也曾重刊四川劉派開創者劉止唐的《大學古本質言》，並稱許劉氏「羽翼聖經往往獨得心傳，訂前人之誤，抉發性命之精」。<sup>148</sup>在他看來，和陽子的《仙學正傳》與劉氏的《大學古本質言》、《論語恆解》，都是「清靜安樂法，道成尸解而去」之學，而且二人因擔心「白日飛升」之舉驚世駭俗，所以避談「黃帝、許旌陽白日飛升」之事。

事實上，鄭觀應晚年希望以道教聖王治國平天下，體現了其救世思路的微妙轉變。鄭氏頌揚的道教聖王典型，恰好是他希望成就的典範。在既有的改革之途遭受頓挫後，他的宗教信仰浮現上來，勾勒出「末世救贖」的聖王典型。修真院的規劃，說明鄭氏此時成道濟世之願外顯化的現象，而個人心願早已化為具體的教育建制。鄭觀應晚年的內心世界裡，以西學救世的想法，已退居客卿的地位。由於此願不曾實現，而且鄭氏早已不是引領風騷的檯面人物，其晚年濟世思想因道教信仰帶動的變化，很容易淹沒於近現代中國思想日趨激進化的浪潮中。

鄭觀應晚年思想中，西學與中學在救世議論上位序的移動，意味著被歸類為鼓吹「中本西末論」思想家的鄭觀應，有自己的思想脈絡，而非熟見的近現代線性發展思想史所能概括的。<sup>149</sup>特別是學者往往重視改

146 另外，鄭觀應的〈辨道詩〉，也從道教內丹修煉之法來看待四書五經，他寫道：「五經四子盡丹經，總是庸儒眼欠青，漫把中和騰口說，須將精一勒心銘……。」《鄭集》，下冊，1438。

147 鄭觀應，〈致陳抱珍女士書〉，《鄭集》，下冊，146。

148 鄭觀應，〈重刊劉止唐先生大學古本質言序〉，《鄭集》，下冊，125。

149 王汎森先生在一篇反省中國近代思想文化史研究的文章中，提醒讀者要「去熟悉化」，並且要讀者注意「史家的邏輯」與「事件發展的邏輯」是相反的，必須擺脫「後見之



革者的思想與時代趨新思潮的連動性，以趨新、現代化的脈絡，定位近代改革派人物的思想；至於改革者的信仰，以及改革者不站在思潮浪頭的思想觀念，常為人所忽略。上文對於鄭氏內心世界之探索，提醒讀者，若能留意這些面相，可以提供一幅多線、多元的近現代思想史的圖象。

最後，筆者想藉一則在淨明道內部流傳數百年的預言，走進鄭觀應晚年的內心世界，描述他暮年的心曲，以為本文的結束。

## 五、龍沙識走入晚年的內心

鄭觀應晚年的「五願」，除卻聖道總院之設置外，其餘仍為冀望習得點金術生財，以籌辦各種興利的事業，以及祈求仙佛降世，銷毀傷人的新式武器。「五願」和他少時三願相同，仍相信超自然力量的存在。稍有差異的是，鄭氏晚年更求助超自然的力量，因為，他認為這是能提供靖亂的完整解決方案。在一通上給張三丰的疏文中，鄭氏寫道：

蓋時際內闕外侮，是非顛倒，賞罰不公，有強權無公理，趨炎附勢，不顧廉恥，無道德，無法律，視蒼生賤如馬牛，哀黎遍野，淒慘可憐。且各國殺人火器日出日精，近有四十二生的大炮，有毒炸彈，有飛行機，有潛水艇，動輒殺人流血千里，傷殘慘酷，為自有戰史以來所未見。然欲挽浩劫而靖全球，非應龍沙會之識，有多數道成法就者廣施法術，不足使至奇極巧之火器銷滅於無形。蓋神仙身外有身，散則成器，聚則成形，出入水火，飛騰雲霧，萬里誅妖，一電光耳。劍仙雖是符籙之法，亦不缺內功，所謂靜則金丹，動則霹靂，凌虛隱遁，除暴安良。故呂祖師贈劍仙詩有云：三清劍術妙通靈，翦怪誅妖沒影形。<sup>150</sup>

在別人眼裡，這種解決方案荒謬而不值一提。但仔細推敲，鄭氏期待劍

---

明」式的，或過度目的論式的思維。王汎森，〈中國近代思想文化史研究的若干思考〉，《新史學》14卷4期（2003，臺北），183。

150 鄭觀應，〈上張三丰祖師疏文〉，《鄭集》，下冊，48。

仙萬里誅妖，神仙施用法術，以消滅日益精進的武器，實沿續其早年追求劍仙術的思路，只是此時神奇力量已成為挽救世局最重要的憑藉。

值得注意的是，鄭觀應疏文中所提的「龍沙會之讖」。龍沙會之讖，又稱「八百之讖」，原是淨明道內部流傳一則神仙現身救世的預言。預言最初源起於《太平廣記》，許遜（旌陽）斬蛟、仙人以劍術除妖的故事，後來經過南宋淨明道的何守證、道士白玉蟾的發展，成為明清時期淨明道內部傳播頗廣的讖言。其內容大意如次：許遜飛仙時，曾留下讖言，預言將來五陵會出現八百位地仙，拯救世人。<sup>151</sup>

鄭觀應可能是讀了傅金銓的著作，開始接觸龍沙讖。<sup>152</sup>讖言預言的主題是道教天師許遜以法劍斬蛟的故事，<sup>153</sup>正好對應於他大半輩子提倡的俠道，以及渴求「切於時用」的劍仙之術。但是它對鄭氏的意義不僅於此，龍沙讖也滿足鄭氏其他方面的心理需求，長生之宿願與濟世之理想，在此讖中都能有所寄託。

限於史料，我們很難辨明龍沙讖何時開始走入鄭觀應的內心，但是他在〈呂祖靈應跡序〉一文（大約是中年的著作）已提到，深幸能「下手速修，丹成九轉，證地仙八百之讖。」<sup>154</sup>而且隨著晚年的到來，此讖在其心中的份量日益重要。前文提及鄭觀應晚年有意向張歐冶學劍術，他向張氏表示，自己身處末世，「恨不能如許旌陽斬蛟以奠生民」，並希望能早日成道，共赴龍沙大會。<sup>155</sup>他以為，此一數百年來流傳的預言

151 卿希泰主編，《中國道教史》（臺北：中華道統出版社，1997），第四卷，220~224。

152 龍沙讖相關內容，見（元）劉玉，〈許旌陽真君龍沙讖記〉、〈瀛洲仙籍〉等文獻。後來傅金銓彙輯這些文獻，收入《新鐫道書樵陽經附集》，見《藏外道書》（成都：巴蜀出版社，1992），十一冊，662~667。鄭觀應接觸傅金銓的著作時間頗早，《道言精義》已收錄傅氏頂批的《金丹真傳》（陳廖安主編，《珍藏古籍道書十種》，下冊，609~626）。

153 明清俠義類的小說頗多，許遜斬蛟龍的故事，就是很受歡迎的題材。馮夢龍，《警世通言》四十卷，收入李石曾主編，《世界文學大系·中國之部》（臺北：啟明書局，1961），第四冊，593~630。

154 此文沒有鄭氏晚年詩文中常見老、病之嘆，應該是中年之作。鄭觀應，〈呂祖應跡序〉，《鄭集》，下冊，25。

155 鄭觀應，〈呈張歐冶真人書〉，《鄭集》，下冊，37。

即將實現，並熱切企盼自己能躋身八百地仙之列，以收斬妖除暴的急效。<sup>156</sup>鄭氏觀察到當時「龍沙離井數尺，柏枝離地數寸」，<sup>157</sup>符合讖言所說「龍沙入井，柏枝歸地」的徵兆。由於該讖提及庚申歲八百位地仙會降世靖亂，使他一度以為一九二〇年（歲在庚申），龍沙讖將會付諸實現，屆時八百地仙降世，世界將趨於和平。鄭氏在一首一九一九年的詩寫道：

明年可是龍沙會，海宇澄清萬國崇。（原註：許真君龍沙讖云，一千二百四十年後龍沙大會，庚申歲有地仙八百出現救世。）<sup>158</sup>

此詩說明淨明道數百年來流傳的讖言，時常縈繞於鄭氏晚年的心頭，並形諸於文字。

龍沙讖走入鄭觀應晚年的內心世界，揭示其信仰與思想回應近代變局的軌跡。當外在世界不如預期般改變，鄭氏竟將希望繫於己身成道濟世之願的實現。這種轉變不是改革受挫後的全面撤退，而是思想家欲以一己力量逕自救世。這是否意味著，當改革者面臨被改造的外在世界脫離原有的設想軌跡時，只能返求諸己，心繫一己之願？龍沙讖對鄭氏晚年心態的重大意義提醒我們，近代趨新思想家面臨改革受挫的心境，值得更深入地探究。

## 結語

過去學界的研究，多視鄭觀應為清季提倡「中本西末論」者，實據《盛世危言》大量提倡西學的議論以為支柱。相對於此，本文將他從近現代線性思想「發展史」抽離出來，力求貼近歷史行動者的內心世界，以期較全面地理解他的思想與信仰面貌。

156 「龍沙讖」一詞，屢見於鄭觀應的詩中，如鄭觀應，〈狂吟〉、〈重游甬〉、〈懷張歐冶、周鐵丸真人、曹一峰法師〉，《鄭集》，下冊，1302、1336、1462。

157 鄭觀應，〈答梁道友重刊海山奇遇序〉，《鄭集》，下冊，82。

158 鄭觀應，〈感賦七律八章藉紀身世〉，《鄭集》，下冊，1452。

筆者以為，不能輕忽鄭觀應成長於十九世紀中葉的事實，當時中學體系尚未崩潰，仍是士子知識、信仰重要的基礎，因此，有別於過往的成果，本文更重視傳統舊學對鄭氏的影響。他對知識的分類，受宋明理學傳統的影響；對知識的態度，也秉持經世濟民的傳統信念，而凌駕於自己提倡的專業教育。就此而言，鄭氏不僅是買辦商人與「趨新」的思想家，同時也是有心建立修齊治平功業的傳統儒者。

本文更著重考察鄭氏的內心世界。就在趨新思潮最邊緣的道教範疇裡，我們找到開啟鄭氏內心世界的鑰匙。他追求長生之願，早於探究西學，在忙碌的生活中，也穿插了許多閱讀丹經與訪師求道的活動。他甚至曾透過護持道師修道，希望所護的道師成仙後，能拉拔他同登仙域。在這些早年的求仙活動裡，鄭氏可說是一位求道甚誠的傳統士子。他自幼研讀大量的理學著作與勸善之書，在修行上，重視自省之功與善行善業，而否定常民誦經、建醮的修行意義，同時他強調三教同源，「金丹之道與聖道原無二致」，實將理學素養與長生之志融冶於一爐。

他的夢、他對妾趙氏的思念，乃至於其人生成就典範，都說明道教信仰佔據其心靈的內核。為了應付晚清內憂外患的世局，他四訪劍仙之術，冀望以仙學濟「儒道之窮」，以收懲亂除暴之速效。甚者，如果我們不再把焦點放在思想家最耀眼奪目的時期，並進一步觀照改革者面臨改革頓挫的心境，則早被除魅思想掃進歷史角落的道教信仰，就會走入我們的視角，而且鄭氏所欲成就的人生典範——道教聖王，也化為其晚年解決現世亂局的主要憑藉。

本文從道教入手，試圖勾稽鄭觀應內心世界的兩個面相：成道與濟世。鄭氏積極獻策救世，但無意建構龐大的思想體系，在救世手段、知識體系等層面，也未曾系統地論說仙學與西學的關係，因此，研究者很難以單一概念分析其思想與信仰的龐雜體系，「中本西末論」者的概念無法適切說明道教信仰對鄭氏精神世界的意義，就是最好的例證。但龍沙識走入鄭氏晚年的內心世界，適足以說明「成道濟世」是其畢生的終極關懷。以此分析鄭氏，西學固然是其重要的濟世手段，而其立志效法呂洞賓等人之願望，也才會有著落。唯有如此，倡議變法的鄭觀應與追



求長生的鄭觀應才能合為一體。因此，筆者以為，「成道濟世」此一概念能更全面說明鄭氏的內心世界，收攝仙學與西學兩股看似不協調的思想，並明確點出其畢生精神生活的主旋律。

本文考察鄭氏的內心世界，亦希望藉此一鮮明的個案，對被歸類為近代「開明派」人物的研究，提出兩點建議：首先，研究這些人物的思想，應適切拉回至其自身的意義脈絡。筆者認為，將鄭氏嵌入近現代思想「發展史」上維新變法的環節，基本上是從後設的角度確立人物的歷史角色。這種取徑過於強調趨新思想家與思潮的聯繫，反而容易忽視人物複雜的內心世界。其次，鄭觀應成道濟世的典範，化為晚年救世的聖王理型，顯示其內心世界裡信仰與思想交涉的複雜面貌。鄭氏的意義世界，應該不是孤立的現象，如何將宗教信仰適度拉回近代思想文化史的研究範疇，並深入探討宗教信仰在近代士人的意義世界所扮演的角色，也許是未來可以進一步開展的課題。

最後，筆者想說明本文的兩點限制：首先是史料利用上的有限。鄭氏的傳世文集，多為救世目的出版，僅收錄少數和私人信仰相關的篇什，而上海圖書館擁有最豐富的鄭觀應史料，迄今仍無法開放查閱。<sup>159</sup>事實上，點校的《鄭集》並非鄭觀應著作的全部，編者受到「除魅」思想的影響，未收入所謂「封建迷信」的著作（如《富貴源頭》、《陶齋志果》等）。<sup>160</sup>擴大來看，文集編纂者刪除著作中涉及「迷信」的情形，時有所見，<sup>161</sup>而今人自動「除魅」的編纂活動，更說明了宗教信仰在近現代史的史學論述中仍受輕忽的現象。

159 根據該館網站上的介紹，鄭觀應專檔約五千件，逾半是大量未刊的書信，其中亦涉及其道教信仰的活動，但限於人力與物力，這批書信目前尚未完成整理編目的工作，仍無法查閱。王宏，〈上海圖書館藏鄭觀應資料綜述〉，見上海圖書館網站，網址是：<http://www.library.sh.cn/new-eng/lectures/list.asp?id=801>。

160 夏東元，〈前言〉，《鄭集》，上冊，1。

161 若干近代文集、日記點校本，如劉大鵬《退想齋日記》、段光清《鏡湖自撰年譜》的編者，也主動刪除被視為「封建迷信」的內容。劉大鵬著，喬志強標注，《退想齋日記》（太原：山西人民出版社，1990）；段光清，《鏡湖自撰年譜》（北京：中華書局，1997三刷）。二書編校的序文都提到，點校本已刪除其中「封建迷信」的內容。



其次，目前清代與民國道教史的研究成果較少，筆者很難釐清鄭氏的宗教信仰與傳統接軌的面貌。就此而言，本文探索鄭氏的內心世界，也是未來考察清代、民國士人與道教交涉史的起點。

\*本文的初稿，蒙林維紅老師的鼓勵，曾於二〇〇四年九月七至十三日在南京大學「中國知識分子與近代社會變遷：第五屆兩岸三地歷史學研究生論文發表會」上宣讀，並獲得與會者的指教。在修改的過程中，特別感謝兩位匿名審查人細心的審閱與指正，復承陳弱水老師、邢義田老師、王汎森老師、周伯戡老師、張谷銘先生、楊宗霖學長與孫慧敏學友，提供許多寶貴的修改意見，謹此申謝。

（責任編輯：王安泰 校對：黃崇凱 林穎鈺）

# The Inner World of a Reformer: Zheng Guanying's Daoist Beliefs and Aspirations to Better the World

Yang, Jun-feng \*

## Abstract

In the past, academic discussions on Zheng Guanying's role in late Qing history have emphasized two aspects: as a Chinese comprador, and as a reformist thinker who advocated the doctrine of "Chinese learning as the primary and Western learning as the secondary" (*zhongben ximo lun*). Both of these factors orient this open-minded thinker within the context of discourse on China's modernization. However, within Zheng's inner world, Daoism occupied an important position. This paper discusses the connection between Zheng's desire for eternal life and his ambition to better the world; it also explains the subtle changes in his ideology on saving the country and bettering the world in his later years, from the viewpoint of his Daoist beliefs.

This essay argues that Zheng Guanying, at heart, always had a view both to attain immortality and to better the world. At the same time, he also believed that *xianxue*, "learning to attain eternal life," and Western learning provided sufficient means to better the world. Zheng's public image as a reformist emerged from his propagation of Western learning, which involved remolding social communities. The Daoist beliefs that occupied his mind were for the most part manifest in activities he engaged in as an individual, and thus were easily overlooked. In fact, the familiar image of the man who promoted the idea of "Chinese learning as the primary and Western learning as the secondary" does not correlate at all with Zheng's inner world. Conversely, the expression "to achieve the Dao and better the world," (*chengdao jishi*) captures more completely the interaction between his beliefs and ideology and better resonates with the melody of his spiritual life throughout his days. Once we turn our attention to the significant train of

---

\* The Doctoral Candidate of Department of History, National Taiwan University.

thought of the intellectual himself as a man, we not only challenge the well-laid path that determines the role of innovative thinkers within the development of ideological trends, we also provide a distinctive case study for research in the pluralistic intellectual and cultural history of the modern age.

**Keywords:** Zheng Guanying, Daoism, Immortality, *zhongben ximo*, *chengdao jishi*.