

鄭觀應「仙道」與「救世」的思想和實踐： 兼評其對清末民初道教發展的影響及意義*

黎志添

香港中文大學文化及宗教研究系

浮雲世事如蒼狗，為救災黎且學仙。

——鄭觀應

前言：有關《盛世危言後編》研究的討論

鄭觀應(1842–1921)，原名官應，字應鈞，又字正翔，號陶齋、居易、守中、教昌、羅浮山人、倂鶴山人，別號杞憂生，自稱成基道人(成基子)、復元子。晚年呂純陽祖師賜道號「虛空」，張三丰祖師賜道號「通濟」，陳抱一(致虛)賜道號「一濟」。廣東香山縣(今中山市)雍陌鄉人。

歷來研究鄭觀應的學者，研究焦點幾乎都集中在他三部著作《救時揭要》(1873年仲春刊印)、《易言》(三十六篇本，1880年出版)、《盛世危言》(五卷本，1894年3月定稿、刊行)裡所提出的各種改造滿清統治下的吏治政策、經濟財政、軍事外交、設立報社、廢止科舉、善業救濟等自強變法的論述、闡釋和貢獻。¹此外，鄭觀應一生有豐富的洋行買辦和洋務實業家的經歷和成就，從他十七歲(1858年)開始到上海學習經商，十九歲(1860年)在寶順洋行(Dent, Beale & Co.)當上買辦，²三十三歲

* 本文初稿在中央研究院近代史研究所主辦之「五四運動與中國宗教的發展學術研討會」(2017年11月23–25日)席上宣讀，承蒙與會學者惠賜修改建議，論文審查期間復蒙三位匿名審查人提供寶貴意見，謹此一併申謝。

¹ 例如劉廣京：〈鄭觀應《易言》——光緒初年之變法思想(上)〉，《清華學報》新第8卷第1、2期合刊(1970年)，頁373–425；王爾敏：〈鄭觀應之實業救國思想〉，《香港中文大學中國文化研究所學報》第15卷(1984年)，頁21–47；姜義華：〈鄭觀應與近代中國啟蒙運動發端〉，《嶺南文史》2002年第3期，頁28–32。

² 關於晚清買辦的社會地位及其與廣東香山商人的關係，參黎志剛：〈香山商人的冒險傳統〉，載郝延平、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年)，頁427–51。

(1874年)受聘為太古輪船公司(太古洋行 [Butterfield, Swire & Co.] 旗下公司)總買辦,四十一歲(1882年)後積極投入李鴻章和盛宣懷推動的輪船招商局、上海機器織布局、中國電報局、開平煤礦局、粵漢鐵路等洋務企業,直至1921年病逝於上海招商局公學居處。³這些豐富的經商、辦實業經歷,成為研究這位近代中國改良主義思想家的生平歷程及救國實踐的寶貴資料。⁴鄭觀應更為後人稱譽的是,他有開闊的視野,高瞻遠矚,甚至被認為具有「超前意識」的啟蒙思想,⁵直接啟迪了幾代中國統治者和領導人如光緒皇帝、孫中山和毛澤東。⁶據說,1894年初刊的《盛世危言》已有「大地遍風行」、「洛陽紙貴」之勢,直至1896年11月,「各處翻刻約已銷一萬五千餘部」。⁷不僅如此,梁綸卿在《侍鶴山人六秩唱和詩集》的和詩自注甚至說「各省翻板已銷流數十萬部矣」。⁸因為影響深遠,有關鄭觀應的研究遂長期得到史學界的重視,且是研究中國近代啟蒙運動思想史的重要課題。

然而,作為近代道教史研究者,筆者被鄭觀應的著述吸引並展開深入研究的原動力,並不是從《救時揭要》、《易言》、《盛世危言》這三部著作而來的,而是源自對鄭觀應醞釀於宣統元年(1909)而迄至民國十年(1921)夏才正式出版的《盛世危言後編》(見附圖一)。相對於《盛世危言》,近代史學者並不太重視《盛世危言後編》的研究價值,例如夏東元編著的《鄭觀應年譜長編》就評價說:「此書係鄭觀應大半生所寫書札、企業章程等文章匯編,因此可稱為『文集』。它不是前面的《盛世危言》的『續篇』或『補篇』。」⁹然而有一點卻令一些近代史研究者感到困惑不解:為何鄭觀應作為一位具影響力的近代中國改良主義思想家,卻把〈道術〉這樣重要的文字編排在十五

³ 上海招商局公學於1918年9月11日在上海提藍橋華德路(今長陽路)開辦,鄭觀應應聘為住校董事,一直任至去世。見夏東元(編著):《鄭觀應年譜長編》(上海:上海交通大學出版社,2009年),頁824。

⁴ 上海圖書館設有鄭觀應專檔文獻,收藏鄭氏編撰的圖書和信函最多,可惜至今還不能查閱。參王宏:〈上海圖書館館藏鄭觀應資料綜述〉,載陳麗蓮、徐新(編輯),澳門博物館(編製):《盛世危言:鄭觀應文物集》(澳門:澳門特別行政區政府文化局,2008年),頁198-203。

⁵ 夏東元:〈鄭觀應與中國近代化及其超前意識〉,《社會科學》1992年第11期,頁62-66。

⁶ 1895年初,江蘇布政司鄧華熙將《盛世危言》奏呈御覽。光緒皇帝對該書頗為重視,將它發交總理衙門刷印,分給大臣閱看。之後,湖廣總督張之洞更將《盛世危言》付諸「手民,照繕刻布,以廣其傳」。參費成康:〈《盛世危言》版本考〉,載《盛世危言:鄭觀應文物集》,頁173-79。另外,有關鄭觀應與孫中山的交往和關係,參邵建:〈鄭觀應與孫中山關係再討論〉,《社會科學》2014年第3期,頁158-63;有關鄭觀應對毛澤東的影響,參盛巽昌:〈鄭觀應與毛澤東〉,《嶺南文史》2002年第3期,頁33。

⁷ 鄭觀應:〈鄭官應致汪康年(二)〉,載上海圖書館(編):《汪康年師友書札》(上海:古籍出版社,1986-1989年),頁2978。

⁸ 鄭觀應:《侍鶴山人六秩唱和詩集》,收入《鄭觀應詩集》,卷下,頁六上。

⁹ 夏東元:《鄭觀應年譜長編》,頁846。

卷本《盛世危言後編》的卷首？筆者則另有看法，認為這種編排足見《盛世危言後編》並非一般的雜文彙編而已。

據夏東元編《鄭觀應集》，〈道術〉共收錄文章九十九篇，包括：（一）陳抱一祖師為〈道術〉乩示的序文一篇；（二）鄭觀應為重刻刊印道經而撰寫的三十四篇序文；（三）其他著作的序文四篇；（四）與道友、親友談論求道修煉的文章五十一篇；（五）鄭觀應上奏神明的表文、疏文八篇；（六）讀道經後感一篇。《盛世危言後編》第一卷〈道術〉之後，第二至第十五卷內容與鄭觀應神仙修道經歷大都無關，而是回到如《盛世危言》等書所談的治國改革之道。十四卷討論的題目為：學務、立憲、政治、軍務、開墾、工藝、商務、鐵路、船務、礦務、電報、鐵廠、賑務、雜著。¹⁰

總括來說，一般深受五四運動進步史觀影響的近代史學者感到困惑的是：《盛世危言後編》卷首〈道術〉與其餘十四卷之間所形成「聖」與「俗」的內容落差，幾乎可說是極其不協調，甚至存在不能理解的矛盾關係。這種從《盛世危言後編》主題內容的分歧、落差和不協調所引伸的疑惑，是進行鄭觀應研究所難以避免的問題，即是說有關這位改良主義啟蒙思想家求道修仙的道教信仰與其提倡的近代中國現代化改革論述之間的不協調問題。這個問題有時更成為研究者對探討鄭觀應生平經歷的一種方法論上的盲點，例如易惠莉《鄭觀應評傳》一方面批評鄭在1914年之後「沉迷於修道活動而不能自拔，他的生活多有虛妄荒誕的內容」；但另一方面卻稱鄭觀應當時的「精神狀態仍是正常的，思想也仍是活躍的」。¹¹我們應如何理解、協調、統一鄭觀應在其八十載人生歷程中出現的兩個看似極其矛盾的面向：其一是矢志不渝的道教信仰和相關求道、辦道的實踐；其二是對近代中國現代化進程影響深遠的濟世救國的啟蒙思想及洋務企業。¹²

本文以鄭觀應為具體的個案進行研究，並以宗教史的進路探究其一生銳志修道、證道、辦道所蘊含的宗教及社會意義。作為一位非宮觀、非教職人員、非道派傳統的在家信道者，鄭觀應結合了內丹性命修煉者、虔誠的乩壇弟子，以及積極推廣修道知識的道教文化人的三種身份。本文旨在探討以下幾個方面：（一）鄭觀應信服仙道與救世並重的道教信仰；（二）在清末民初的社會處境下，鄭觀應一生修煉仙道的經歷及意義；（三）從清末民初的道教發展脈絡來分析鄭觀應如何實踐其個人修道之志之餘，究實當中蘊含了甚麼具有改革傳統道教的現代性面向。總結來說，鄭

¹⁰ 第十五卷〈雜著〉的部分內容與其修道歷程相關，如〈代上海道德會擬募捐公啟〉、〈代道德會擬募捐上海建天醮公啟〉、〈覆張靜生道友書〉等。

¹¹ 易惠莉：《鄭觀應評傳》（南京：南京大學出版社，1998年），頁730。

¹² 范純武對這種有關鄭觀應研究的矛盾和不協調，作出以下表述：「在買辦、民族資本家、資產階級的改良主義者和洋務企業的推手等多重角色之外，與鄭氏有關的文獻資料中複雜的宗教與信仰世界，又要如何在具有實業與科學啟蒙色彩的論述中去安置與解讀？」見范純武：〈飛鸞、修真與辦善：鄭觀應與上海的宗教世界〉，載巫仁恕、康豹、林美莉（主編）：《從城市看中國的現代性》（臺北：中央研究院近代史研究所，2010年），頁248。

觀應改革傳統道教的貢獻包括：(一) 結合道教各派修煉內丹的思想；(二) 搜羅大量殘存道經並加以重刊；(三) 積極支持道教乩壇發展；(四) 實踐仙道濟世思想，擴展善堂慈善事業。

本文主要分三部分。第一部分從鄭觀應持守的道教治心與治世不可分的信仰價值出發，研究鄭觀應學習西學、投身洋務運動、踐行賑災善業等濟世行為，一生追求實業救國、變法圖強理想背後所依據的內在宗教精神、動力及其道教信仰的價值來源。誠如鄭觀應的說法，「內修真一」與「外植仁義」是道教實修仙道的一體兩面。¹³

第二部分整理鄭觀應一生五十餘年訪師求道、修丹煉養、結交道友、搜尋及重刊道教丹道經籍等的宗教經歷。這部分的研究成果說明鄭觀應的道教面向不單停留於個人或內心世界，更是具有公開傳播道教仙道濟世思想，推動道教丹道知識現代化的目的。鄭觀應的道教著作例如《成仙捷徑》、《羅浮待鶴山房談玄詩草》、《羅浮山房修真四要》、《待鶴山人七秩唱和詩集》等，都代表了鄭觀應要向世人傳播其一生追求、持守的修仙道而救世，積累功德而成仙的思想。

第三部分從清末民初道教的發展脈絡來評價鄭觀應如何實踐其個人修道之志，並探討其中蘊含的具有改革傳統道教的現代性面向。一方面，鄭觀應兼修中國傳統舊學與新興西學，一腔熱誠地提出求仙修真可以濟世救國的理想；另一方面，他亦提出在中國現代化過程中道教文化的傳播必須同時尋求改革。本文認為鄭觀應集一生的精力，持之以恆地搜集、整理、出資重刊大量幾近失傳的道教經籍，對保存近代道教經籍文化和推動其發展，厥功至鉅。

從〈道術〉收載的書信內容來看，鄭觀應十分清楚地表明終其一生矢志不渝的求道和修道志向、努力和實踐，例如有「待鶴求道已五十年，凡有道之士靡不執贄求教，指示迷津」；「觀應夙慕神仙事業，曾讀南派、北派、東派祖師丹經數十種，遍求丹訣已五十餘年」；「余訪道天涯，備嘗艱苦，幸蒙師授，語契丹經」；「余少年多病，愛讀仙經養生之書。……兄夙抱成仙救世之苦志，遍處求師訪道，於茲五十餘年」；「向道之心百折不回，一息尚存，此志不容稍懈」等心跡表白。¹⁴對於鄭觀應異常堅決的訪仙求道之志的解釋，一般近代史學者提出的都可以歸納為一種外緣性或功能性的解釋。例如說鄭的修道訪仙只是為了治病強身，因為他一向身體羸弱，患過肺結核，並長期受哮喘病折磨；¹⁵另一種的說法是：鄭觀應最後尋求精神的寄託，

¹³ 鄭觀應：〈《道言精義諸真玄奧集》序〉（清同治十三年〔1874〕香山鄭氏校刊本，日本京都大學人文科學研究所藏），第1冊，序頁三上。

¹⁴ 夏東元（編）：《鄭觀應集》（上海：上海人民出版社，1988年），下冊，〈上張三丰祖師疏文〉，頁47；〈致劉和毅真人書〉，頁88；〈重刊《金仙證論》序〉，頁31；〈致月巖四弟書並寄示次兒潤潮〉，頁107；〈上通明教主權聖陳抱一祖師表文〉，頁102。

¹⁵ 見徐龍：〈試論近代實業家的道教信仰——兼論鄭觀應求道濟世思想〉（福州：福建師範大學碩士論文，2014年），頁57。

倡導宗教信仰救世，是因為他在著書立說不能富強救國而中國又面臨崩潰的情勢下，才愈老朽愈叩求通過訪仙求道來達到救國救世的目的。¹⁶ 易惠莉《鄭觀應評傳》可說是結合了上述兩種解釋的代表，她認為只是在1914年之後，當鄭身體日見衰竭，而且在招商局內的工作地位不太重要的時候，鄭觀應「訪道求仙之類的活動逐漸在他生活中占據主要的地位」；她並且強調：「在生命的最後數年中，求生及擺脫病困的欲望使鄭觀應沉迷於修道成仙，甚至參與發起許多虛妄荒誕的公開的社會活動。」¹⁷ 然而，從事實推證可得到的結論是，易惠莉的說法與筆者整理出來的鄭觀應至少六十多年的具體實在的修道生活經歷有很大的分歧，甚至可以說易惠莉提出的說法不符合客觀事實。如上所述，造成研究者對探討鄭觀應一生經歷的盲點，正是由於他們無法解釋（或不願接受）結集外國洋行買辦、洋務官員、民族實業家、改良主義思想家這四種身份於一身¹⁸的鄭觀應，為何竟是一位畢生篤信道教、訪道不輟、出資刊印大量道教經籍，以及一直毫無隱藏地提倡仙道救國思想的虔誠道教徒。

鄭觀應一生訪仙求道的活動長期以來受到學術界的漠視，對此不得不提夏東元的研究影響。夏東元長期專注研究鄭觀應的生平思想，整理了其龐雜的著作，編著有《鄭觀應集》（兩冊）、《鄭觀應年譜長編》（兩卷）及《鄭觀應傳》等，對研究鄭觀應作出很大的貢獻。¹⁹ 然而，若要指出夏東元研究鄭觀應的問題和限制，可以這樣說：他完全忽視並且有意略去鄭觀應在修道和辦道方面的經歷，又不承認宗教信仰對鄭觀應投入救國濟世所產生的積極意義。例如在編輯《鄭觀應集》時，夏東元拒絕將其有關道教思想的作品收進集內。²⁰ 在兩卷的《鄭觀應年譜長編》裡，夏東元完全沒有提及鄭觀應多番尋師問道、隨師入室修煉的艱辛經歷，甚至不提及鄭觀應曾經重刊過六十種道教內丹經籍的客觀事實（見附表）。光緒二十四年（1898），鄭觀應五十七歲，正式結集、出版有關其過去四十年來修煉性命之道的經歷和體驗，其一是「詩草」一冊，題為《羅浮待鶴山房談玄詩草》；其二則為有關求道修真的提要，即《羅浮山房修真四要》。當其時，鄭觀應的修丹道師方內散人（萬立唐，1848–1915）撰有《羅浮山房修真四要跋》，云：

俯鶴先生，粵東有道士也。……戊戌〔光緒二十四年〕仲夏，因緣獲晤於海上。見其詩章宏富，著作等身，大半救世挽俗之作。而《談元〔詩〕草》一冊，

¹⁶ 見孫啟軍、張英姣：〈論鄭觀應的求道救世思想〉，《五邑大學學報（社會科學版）》2007年第2期，頁27–29、40；馬平安：〈長生、濟世及一統：鄭觀應與近世道教〉，《世界宗教研究》2017年第1期，頁39。

¹⁷ 易惠莉：《鄭觀應評傳》，頁721、725。

¹⁸ 夏東元：〈論鄭觀應的一身四任〉，載夏東元：《近代史發展新論》（澳門：澳門歷史文物關注協會、澳門歷史學會，2003年），頁421–32。

¹⁹ 夏東元：《鄭觀應傳》（上海：華東師範大學出版社，1981年）。

²⁰ 夏東元：〈《鄭觀應集》前言〉，載《鄭觀應集》，上冊，頁1：「醫藥衛生和封建迷信方面的作品，如《中外衛生要旨》、《富貴源頭》、《陶齋志果》等，本集不予收錄。」

又皆本諸躬行心得之餘，道人所不能道。蓋先生遇奇人異士，輒忘分忘年，虛心請益，雖親友笑為迂愚而不顧也。久之，精益求精，於丹經性理，洞中肯綮。欲度有緣，發為歌詠。媿諸仙佛心腸，不是過耳。²¹

對於鄭觀應在光緒二十四年活躍的道教出版活動，夏東元在《鄭觀應年譜長編》裡完全沒有提及，也沒有提到《羅浮待鶴山房談玄詩草》和《羅浮山房修真四要》在該年出版的消息。²²他認為鄭觀應的救國改良主義著述是代表進步的思想，至於其道教信仰則屬於迷信範疇，「沒有必要寫」。²³

2015年黃克武發表〈迷信觀念的起源與演變〉一文，探討清末民初中國知識界對「迷信」觀念的爭議。²⁴受到該文的啟發，筆者相信把「宗教」界定為「迷信」且與「科學」、「理性」、「現代化」相互矛盾的說法，應該只能視為當時知識界裡存在的各種相關論述之一種而已。黃克武稱之為「在『五四話語』所主導的『現代化』史觀」，²⁵但它不能代表一種「普遍歷史」的真實發生。黃克武評論說：「其後隨著人們對五四啟蒙觀念的反省，現代化史觀或說以西方線性進化的俗世化經驗來認識中國歷史的觀點，才開始受到質疑。」²⁶借用黃克武對「五四話語」所主導的「現代化」史觀的說法，我們可以說，近代中國思想界把迷信等同宗教，並拓展到把宗教視為非理性和反科學的東西，繼而絕對化或標準化這種「五四話語」所主導的「現代化」史觀的偏見，只會造成如夏東元等研究者一般，把自己的研究陷入一種無法協調和理解的境地，如不能解釋鄭觀應生命歷程中具有看似矛盾的兩個面向的問題。譬如夏曉虹以下的判語便是持著這種研究立場的弊病：「站在現代科學的立場，鄭觀應的學道自屬愚昧無知，

²¹ 方內散人：〈《羅浮山房修真四要》跋〉，載鄭觀應：《羅浮山房修真四要》（清光緒二十四年〔1898〕刻本，廣東省立中山圖書館藏），收入陳建華、曹淳亮（主編）：《廣州大典》（廣州：廣州出版社，2008–2015年），第53輯子部道家類第2冊，頁391。

²² 夏東元：《鄭觀應年譜長編》，頁507–20。

²³ 同上注，頁835。另外，徐元基、武曦：〈論《救時揭要》與鄭觀應的早期思想〉，《學術月刊》1981年第4期，頁47：「《揭要》反映了鄭觀應早期的愛國主義和人道主義思想，……沒有擺脫封建主義傳統思想的束縛，信奉道家說教，迷信因果報應，明顯地存在一些糟粕。」

²⁴ 黃克武：〈迷信觀念的起源與演變：五四科學觀的再反省〉，《東亞觀念史集刊》第9期（2015年12月），頁153–226。另參陳玉芳：〈「迷信」觀念於清末民初之變遷〉，《東亞觀念史集刊》第2期（2012年6月），頁383–402。

²⁵ 黃克武：〈迷信觀念的起源與演變〉，頁169：「20世紀初期以來，許多接受西方啟蒙理性的中國思想家，以及受到1960年代美國『現代化』理論影響的學者幾乎都同意：近代中國的方向是以理性掃除蒙昧（即傳統社會中的『封建迷信』），朝向現代化（有些人同意即西化）的路途邁進，此一理念在五四新文化運動中凝聚為對科學與民主的追求，可以稱之為『五四話語』。在『五四話語』所主導的『現代化』史觀……。」

²⁶ 黃克武：〈迷信觀念的起源與演變〉，頁170。

不值一談。」²⁷相反，范純武以下的觀點卻具有啟示的價值：「將現代性視為摧毀一切舊有傳統價值的割裂態度，或許存在著問題。」²⁸不僅如此，從迷信、宗教與科學、理性之間的關係議題再出發，重新認識晚清民初道教的发展，我們確實有需要重新探討在中國近現代脈絡的研究視角下，道教是否真的處於衰落及社會邊緣性地位，或者把道教說成是「與近代要求救亡圖存的時代浪潮扞格」，²⁹彷彿這個中國本土宗教傳統已經在新文化運動風潮中被掃進歷史的角落，或是只可以處於中國近現代文化史的邊緣性位置。儘管梁啟超在其1933年出版的《中國歷史研究法補編》中有辱罵道教的一種奇怪說法：「就中國原有的宗教講，先秦沒有宗教，後來只有道教，又很無聊。道教是一面抄襲《老子》、《莊子》的教理，一面採佛教的形式及其皮毛，湊合起來的。做中國史，把道教敘述上去，可以說是大羞恥。他們所做的事，對於民族毫無利益，而且以左道惑眾，擾亂治安，歷代不絕。」³⁰但是，從鄭觀應本人，以及〈道術〉裡所載的與鄭觀應相交的商業、政治、文化及道教界的眾多友好，包括吳劍華、黃邃之、鄭鼎臣、龔易圖、張弼士、羅星譚、梁綸卿、余蓮村、劉甸侯、伍廷芳等等，我們都可以把他們作為個案研究，闡明以下一個與本論文題旨相關的研究初論，即是說：他們虔誠的道教信仰推動了他們在中國現代化過程中進行各種經世救國的實踐和嘗試改革傳統修道信仰。

對於鄭觀應道教信仰與其維新改革思想及積極推動救國濟世實業活動之間的關係，雖然相關研究著述很少，但值的稱讚的有楊俊峰〈改革者的內心世界——鄭觀應的道教信仰與濟世志業〉及范純武〈飛鸞、修真與辦善：鄭觀應與上海的宗教世界〉這兩篇論文。二文對以後重新研究鄭觀應「信道」與「救世」的相互關係有很大的啟迪作用。然而，從本文採取的不同研究方法來說，筆者不同意范文和楊文所強調的研究方法和目標落在揭示或重構「鄭觀應內心的宗教世界」或是以「道教信仰在他內心世界的意義」為出發點。³¹筆者所持的理由出於以下重新研究鄭觀應的看法：鄭觀應一生追求仙道、尋師、修煉及辦道等方面，都不純粹是止於一種內心、個人或隱密性的宗教信仰和行為。相反，已經公開的鄭觀應出版著作（包括：《陶齋誌果》、《續劍俠傳》、《救災福報》、《救時揭要》、《易言》、《成仙捷徑》、《中外衛生要旨》、《盛世危言》、《羅浮待鶴山房談玄詩草》、《羅浮山房修真四要》、《盛世危言後編》等）、重刊的道經典籍（例如《道言精義》、《金仙證論》、《呂純陽、張三丰兩祖師仙蹟詩

²⁷ 夏曉虹：〈心存救濟利名輕——說鄭觀應的「恬淡」〉，載夏曉虹：《舊年人物》（上海：文匯出版社，2008年），頁21。

²⁸ 范純武：〈飛鸞、修真與辦善：鄭觀應與上海的宗教世界〉，頁248。

²⁹ 楊俊峰：〈改革者的內心世界——鄭觀應的道教信仰與濟世志業〉，《臺大歷史學報》第35期（2005年6月），頁88。

³⁰ 梁啟超：《中國歷史研究法補編》（臺北：臺灣商務印書館，1966年），頁200。

³¹ 范純武：〈飛鸞、修真與辦善：鄭觀應與上海的宗教世界〉，頁250；楊俊峰：〈改革者的內心世界——鄭觀應的道教信仰與濟世志業〉，頁88。

選》、《古書隱樓藏書》等)、鄭觀應一生結成的道教師友交往網絡,以及與家人及不同圈子朋友和同事的書信、表述和評語等大量的原始文獻資料,充分說明鄭觀應的道教信仰和修道實踐是公開、豐富、鮮明及徹底的。因此,有關研究鄭觀應「仙道」與「救世」的思想與實踐的課題,就不應困在揭秘式的進路;反之,當我們能夠擺脫過往單線的、除魅式的、俗世化的所謂「五四話語」所主導的「現代化」史觀的解釋模式,鄭觀應與道教信仰的密切關係即能一目瞭然。就事實而言,鄭觀應對晚清民初道教的改革作出了非凡的貢獻,對以後道教發展產生深遠的影響。

鄭觀應「仙道」與「救世」並重的道教信仰分析

鄭觀應修持的道教信仰型態,主要是一種從明末清初以來,由文人主導的以皈依乩壇、信奉呂祖降乩、學習性命雙修內丹術、遵行修仙濟世教旨的新興道教。³² 一直以來,作為中國土生土長的宗教,道教的信仰內涵、表達和傳播都以宮觀、道士及齋醮儀式這三種存在型態為主。十五世紀明英宗年間編修的《正統道藏》,仍然保存這三種宗教型態。但是,從明代中葉開始,作為神人之間的溝通者——無論是受籙的正一派火居道士還是受戒的全真派出家道士——一直由他們承傳的道教科儀經典和內丹修煉的密傳知識,逐漸被教內文人精英所掌握,以至於出版和傳播。例如,明代萬曆年間湖北進士彭好古(號一壑居士)輯刊的內丹叢書《道言內外秘訣全書》,就收入了彭氏對《悟真篇》、《參同契》、《金碧古文龍虎上經》、《金華秘訣》、《石函記》、《銅符鐵券》等丹書的注疏。此外,清代乾隆、嘉慶年間由北京覺源壇的文人弟子編纂刊刻的《呂祖全書正宗》及《道藏輯要》等道經叢書,都是在官方道觀或傳統道派以外,經由信奉呂祖的乩壇弟子編纂和刊刻的,對清代以迄近代的道教發展產生了重要影響。³³ 自明末至當代中國,道教確實出現了新的發展形式,那就是以在家信眾和皈依弟子作為聚合中心而組成的扶乩道壇。在家信眾共同信奉、皈依呂祖或其他乩壇神明,他們在道壇一起進行扶乩等宗教活動,進而逐步形成有組織的道教團體。

舉例來說,康熙時期著名的道教內丹經書《太乙金華宗旨》,就是由毗陵武進縣(今江蘇常州市)的一所由文人士紳組成的呂祖乩壇白龍精舍所演成的。³⁴ 乩壇成員

³² See Lai Chi-Tim, "The Cult of Spirit-Writing in the Qing: The Daoist Dimension," *Journal of Daoist Studies* 8 (2015), pp. 112–33.

³³ 參黎志添:〈清代四種《呂祖全書》與呂祖扶乩道壇的關係〉,《中國文哲研究集刊》第42期(2013年3月),頁183–230;エスポジト モニカ(Monica Esposito):〈清代道教における三教の寶庫としての『道藏輯要』—在家信徒と聖職者の權威の對峙〉,載麥谷邦夫(編):《三教交渉論叢續編》(京都:京都大學人文科學研究所,2011年),頁431–69。

³⁴ 關於《太乙金華宗旨》與常州白龍精舍的淵源關係,參森由利亞:〈『太乙金華宗旨』の成立と變遷—諸版本の序・注の記述を手掛かりに〉,《東洋の思想と宗教》第15號(東京:早稻田大學東洋哲學會,1998年),頁43–64;Mori Yuria, "Identity and Lineage: The *Taiyi*" (下轉頁159)

莊惺庵(字博望)出身於毗陵最有勢力的莊氏家族,³⁵他如此描述當時在乩壇的經驗:「憶自丙午〔1666〕秋闈後,先母忽遭危疾。予小子維〔莊惺庵法名乾維〕泣叩於周埜鶴乩壇,蒙純陽聖祖默佑,親體獲痊。而是冬及春,維復患病幾殆,又荷多方開導,冥冥扶持,俾身漸安而智漸啟。此小子發心向道之始也。自是與易庵、度庵、深庵、宇庵、埜鶴暨胞弟,無日不談玄。每聚必叩聖祖,甚至終日不倦,竟夕忘疲。沙飛乩走之間,不啻耳提面命,一言佩服,往往刻骨銘心。三載如一日云。」³⁶這種在道觀、道派或道士以外由在家信眾所組成的扶乩道壇,對近現代道教的發展起到非常重要的作用。³⁷特別是以呂祖信仰為中心的飛鸞降乩、垂經闡教及濟世度人的信仰,在明萬曆至整個清代的發展過程中影響力得到不斷提升和擴大。

清初,呂祖扶乩信仰在文人精英群中引發熱潮,取得的直接效果之一,是嘉慶九年(1804)道教神仙呂祖受官方敕封為「燮元贊運純陽演正警化孚佑帝君」並被納入官祀,以至禮部飭令各省直地方通祀呂祖。³⁸呂祖濟世度人信仰的主要內涵即繫於其受元始天尊之命降生、救劫消災、濟世普度的思想。呂祖信仰建立在「顯化度世」的思想之上,可以在南宋之後一直流傳最為家喻戶曉的鍾離權度化呂洞賓的「黃粱夢」故事傳說為典範。根據現存萬曆十一年(1583)福建寧府浦城雲石人楊良弼校刊《純陽呂真人文集》所收的〈呂真人本傳〉,³⁹在鍾離權考驗、度化呂洞賓之後,鍾

〔上接頁158〕

jinhua zongzhi and the Spirit-Writing Cult to Patriarch Lü in Qing China,” in Livia Kohn and Harold D. Roth, eds., *Daoist Identity: History, Lineage, and Ritual* (Honolulu, HI: University of Hawai'i Press, 2002), pp. 165–84; 黎志添:〈《太乙金華宗旨》的淨明源頭:清初常州呂祖乩壇信仰與淨明派的關係〉,《道教研究學報:宗教、歷史與社會》第9期(2017年),頁103–40。

³⁵ 關於常州莊氏家族,詳參 Benjamin A. Elman, *Classicism, Politics, and Kinship: The Ch'ang-chou School of New Text Confucianism in Late Imperial China* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1990); 蔡長林:〈莊綬甲與常州學派〉,《中國文哲研究集刊》第27期(2005年9月),頁243–90。

³⁶ 莊惺庵:〈《太乙金華宗旨》原序〉,載劉體恕(輯)、邵志琳(增輯):《呂祖全書》(清乾隆四十年〔1775〕武林王氏刊本,日本京都大學人文科學研究所藏),卷四九,序頁十四下。

³⁷ 參黎志添:《了解道教》(香港:三聯書店,2017年),第4章,頁170–228。

³⁸ 黎志添:〈明清道教呂祖降乩信仰的發展及相關文人乩壇研究〉,《中國文化研究所學報》第65期(2017年7月),頁139–79;尹志華:〈清朝嘉慶年間敕封呂祖及其影響〉,《中國道教》2014年第3期,頁53–56;王見川:〈清代的呂祖信仰與扶乩:以嘉慶皇帝賜封為考察中心〉,載臺灣新港奉天宮世界媽祖文化研究暨文獻中心:《媽祖與民間信仰:研究通訊(4)》(臺北:博揚文化事業有限公司,2013年),頁28–39;鄭永華:〈從民祀到正祀:清代崇封呂祖史事補考〉,《中國道教》2016年第3期,頁56–61。

³⁹ 楊良弼(校刊):《純陽呂真人文集》,《海王邨古籍叢刊》影印明崇禎年間(1628–1644)刊《道書全集》本(北京:中國書店,1990年),卷一〈真人本傳〉,頁844下至849下。另見臺灣國家圖書館藏明嘉靖三十七年(1558)河北邯鄲縣重刊本《純陽呂真人文集》,此本共八卷,前有南宋孝宗乾道二年(1166)劍津(今福建南平)陳得一(號谷神子)的序文。

離權告訴呂洞賓，他自己在天界已晉升為「九天金闕選仙使」，要立即昇天，離開人間世；鍾離權也說，呂洞賓在完成人世間「三千功滿，八百行圓」的修功立德之後，亦會像他一樣昇天。但是呂洞賓卻回答說：「崑山之志，異於先生，必須度盡天下眾生，方上昇未晚也。」⁴⁰據〈呂真人本傳〉，呂洞賓從此在人世間隱顯變化，行化度人。道光八年(1828)，由閔一得(字小良，道號懶雲子，1758–1836)主持復興湖州金蓋山呂祖乩壇時，呂祖「救劫醫世」的信仰思想得到進一步的推崇與發展。閔一得當年刊行《古書隱樓藏書》(現存光緒三十年〔1904〕本，收錄三十八種道書；民國五年〔1916〕鄭觀應重刊本，收錄三十五種道書)，⁴¹其中收錄的《呂祖師三尼醫世說述》稱：「純陽真人，化號文尼，職司鐸化。故詔以三尼之道，敷錫於世，陰鷲下民。呂祖師之統儒釋道以宣教，天所命也。」⁴²所謂三尼，即指青尼、仲尼、牟尼。文尼(呂祖)是三教之師，受元始天尊之命，羽翼三尼，並將「三尼醫世之道」傳授下民，展開救劫消災的濟世活動。⁴³《呂祖師三尼醫世說述》記稱：「《心印集經》⁴⁴曰：『青尼致中，仲尼時中，牟尼空中。三尼師師，文尼翼司，三尼克傳，文尼斯贊，宏敷教育，裨生化之源。』」⁴⁵

⁴⁰ 楊良弼(校刊)：《純陽呂真人文集》，卷一〈真人本傳〉，頁849上、846上。

⁴¹ 重刊本《古書隱樓藏書》所收三十五種道經為：卷一《持世陀羅尼經》、《陀羅尼經註》；卷二《陰符經玄解正義》；卷三《雨香天經咒註》(含三種真言：密蹟金剛神咒註、大悲神咒註、祭煉心咒註)；卷四《碧苑壇經》；卷五《太乙金華宗旨》、《呂祖師三尼醫世說述》、《醫世說述管窺》、《呂祖師三尼醫世功訣》；卷六《皇極闢闢仙經》、《寥陽殿問答編》；卷七《天仙心傳》、《天仙道程寶則》、《天仙道戒忌須知》、《二懶心話》；卷八《如是我聞》、《泄天機》、《上品丹法節次》、《十三則闡微》、《管窺編》、《就正錄》(附《與林奮千先生書》)；卷九《三丰真人玄譚全集》、《西王母女修正途十則》、《李祖師女宗雙修寶筏》、《金丹四百字註釋》、《瑣言續》；卷十《修真辯難前編參證》；卷十一《修真辯難後編參證》；卷十二《清規元妙》(寶誥、遺言、自述)。參陳云：〈閔一得研究〉(成都：四川大學博士論文，2012年)，頁28–29。

⁴² 陶太定(輯)、閔一得(疏)：《呂祖師三尼醫世說述》(清光緒三十年〔1904〕金蓋山純陽宮刻《古書隱樓藏書》本，香港中文大學圖書館藏)，頁九下。

⁴³ 關於《呂祖師三尼醫世說述》的研究，參森由利亞(著)，孫穎、葛強(譯)：〈呂洞賓與全真教——以清朝湖州金蓋山的事例為中心〉，載吳光正(主編)，趙琳、董曉玲、孫穎(翻譯)：《八仙文化與八仙文學的現代闡釋——二十世紀國際八仙論叢》(哈爾濱：黑龍江人民出版社，2006年)，頁446–61。

⁴⁴ 根據丸山宏的研究，閔一得把呂祖稱作「文尼」，依據的是《玉清贊化九天演政心印集經》。參丸山宏：〈清朝道光年間金蓋山呂祖道壇所創造之經典初探：以《玉清贊化九天演政心印集經》、《玉清贊化九天演政心印寶懺》為中心之探討〉，《道教研究學報：宗教、歷史與社會》第7期(2015年)，頁176。

⁴⁵ 《呂祖師三尼醫世說述》，頁九上。另見《玉清贊化九天演政心印集經》，收入蔣予蒲(彙輯)：《道藏輯要》(清嘉慶十年至二十年刊本，法蘭西學院高等漢學研究所圖書館藏)，箕集十，卷上，頁五下：「青尼致中，仲尼時中，牟尼空中。三尼師師，文尼翼司，三尼克傳，文尼斯贊。」

有關呂祖「醫世說」的具體內容和實踐，閔一得在〈《讀呂祖師三尼醫世說述管窺》跋〉中指出：「醫世」之學要循大道，是性命之學，並非依靠一般法術。下文在道教「醫世說」的理念上探討鄭觀應在〈道術〉所言「道」與「術」的救世關係，先來引述閔一得的〈跋〉文解釋以道醫世的說法：

或又疑而問曰：「世之為病多端，醫世之事亦多術，如禳旱澇，消沴侵，厭兵燹，除疾疢，救焚拯溺，捍大災大患，皆當有大神通、大法力，施符持呪，分應而不窮。今是書以一法而欲治眾病，若是其疎乎？抑全書中諸法皆備，而子未之見乎？」予應之曰：「子之所言，術也；此書之所言，道也。吾知此書必不言術。……」⁴⁶

呂祖醫世之「道」強調「性命之外無道」，⁴⁷並且要以真一（真性）、真元（真氣）培養受到種種物欲侵蝕的身心，因此說：醫世是先治以身，次治以心，最終「即身以治世」，⁴⁸累行積功，修真證道，達到治世（民富國強）的目的。⁴⁹閔一得這種通過修身煉心而達到「治心以治世」的道教醫世思想，道出了道教一直持守的「求真」與「濟世」兼舉、「出世」與「入世」並重的宗教思想。鄭觀應晚年七十五歲時（1916），聽從仙師陳抱一降乩之命，捐銀重刻《古書隱樓藏書》，並撰有序文（見附圖二）。⁵⁰

同治十一年（1872）是鄭觀應自咸豐八年（1858）從故鄉廣東香山到上海學習商賈之後的第十四年，三十一歲，出版了第一部收錄二十四篇救時議論的著作《救時揭要》。同年4月30日，《申報》創刊。過了不到兩個月，鄭觀應就開始在《申報》上發表文章。⁵¹光緒六年（1880），鄭觀應在二十篇本《易言》的〈自序〉裡提及「目擊時艱」，有感於中，思所以自強之道：「庚申之變，目擊時艱，凡屬臣民，無不眦裂。每於酒酣耳熱之下，聞可以安內攘外者，感觸於懷，隨筆札記。歷年既久，積若干篇。」⁵²

⁴⁶ 閔一得：〈《讀呂祖師三尼醫世說述管窺》跋〉，載閔一得：《讀呂祖師三尼醫世說述管窺》，《古書隱樓藏書》本，頁三五上。

⁴⁷ 陶太定：〈《呂祖師三尼醫世說述》原序〉，載《呂祖師三尼醫世說述》，頁六下。

⁴⁸ 閔一得：《讀呂祖師三尼醫世說述管窺》，頁二四上。

⁴⁹ 關於《呂祖師三尼醫世說述》「醫世說」的闡釋，參蓋建民：〈閔一得與道教「醫世」思想〉，《世界宗教研究》2002年第1期，頁30-36；陳云：〈《古書隱樓藏書》之醫世思想探析〉，《中華文化論壇》2008年第4期，頁109-11。

⁵⁰ 鄭觀應：〈致萬雯軒先生書〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁88-89：「承示閔一良先生古隱樓藏書。此書三十餘種，南、北、東三派俱全，最為精美。陳師嘗囑，重刻分布，惟刻資須一千二百餘元，若代募六百元則可成等語。待鶴昨捐銀一百元，交郵局寄上。今代募張君弼士捐銀五百元，由上海裕和成寄上。」

⁵¹ 易惠莉：《鄭觀應評傳》，頁58。根據文章內容，《救時揭要》癸酉（1873）本二十四篇文章中有十二篇可以確定作於同治二年（1863）之後的幾年間。參徐元基、武曦：〈論《救時揭要》與鄭觀應的早期思想〉，頁41，注2。

⁵² 鄭觀應：〈《易言》自序〉，載《鄭觀應集》，上冊，頁173。庚申之變即第二次鴉片戰爭，中英、中法《北京條約》簽訂。

同年刊行的三十六篇本《易言》的鄭序還說：「內之積感於寸心，外之眷懷於大局，目擊時艱，無可下手，而一言以蔽之曰，莫如自強為先。」⁵³但是，在《易言》出版期間，其「思所以自強之道」的救時議論其實並不限於「治世」一面的著述。對於一直信奉呂祖醫世之道的鄭觀應來說，治世更需要從根本的「治心」開始。就事實而言，在《救時揭要》的序言裡，鄭觀應已經清楚明言「治心」是救世的根本：

嘗思：木有本而水有源，傷其根則木枯，絕其源則水竭。於人亦然。人之本何在？心是也。存其心則惟善為寶，而心廣體胖，事無不安，人無不樂，天必將於其間降之以福；失其心則以惡為能，而心悸神昏，事無不悖，人無不怨，天亦於其間降之以禍。降之者天，召之者人。天道至公，應物無迹，栽者培之，傾者覆之。天心也，人心也，人心能合天心，天心自默鑑乎人心也。是故經天緯地，赴湯蹈火，無不由乎一心；為聖為賢，成仙成佛，亦無不恃乎一心。三教經書，無非治此心也。此心不治，而可以自立於人世者，未之有也。⁵⁴

心是人之根本，若「此心不治」，則人不可以自立於此世。這種論述正是反映道教強調的醫世要以心性修煉為本，即是先治身心，然後累行積功，才可以達到治世。《救時揭要》收有一篇題為〈論三教要旨傍門惑世〉的文章，該文表達鄭觀應信奉「性命之道」的要旨乃是與其餘二千六百種邪門眾術不相同，且不可比較。⁵⁵鄭氏說，「聞道之士，先貴積德」。並言：「求道不積德，猶饑而無糧也。」⁵⁶

若果說《救時揭要》代表了鄭觀應投入經世實務的第一部救時議論著作，而在該書出版前兩年的同治九年(1870)，時值二十九歲的鄭觀應已經在治心方面輯刊了一部關於道教性命修煉的丹經叢書《道言精義》。當年，鄭觀應為其道師上海道人徐棟(道號甚陽子)刊行丹經注釋作品《大道內外篇》，書名《道言精義》。鄭觀應的序文記稱：「徐甚陽先生，夙挺靈根，道通三教，結廬匡阜，立說著書。辨異端似是之非，開後學未明之惑。余將其所作之《大道內外篇》所註之丹經，畧為校訂，名曰《道言精義》。捐資剞劂，開詔後學。仰副祖師之婆心，體先生之宏願也。時同治庚午〔1870〕冬至日香山鄭應鈞陶齋氏謹序。」⁵⁷四年之後的同治十三年(1874)，即《救時揭

⁵³ 轉引自徐元基、武曦：〈論《救時揭要》與鄭觀應的早期思想〉，頁42，注3。

⁵⁴ 鄭觀應：〈《救時揭要》序〉，載《鄭觀應集》，上冊，頁4。

⁵⁵ 鄭觀應：《中外衛生要旨》(清光緒二十一年〔1895〕鉛印本，廣東省立中山圖書館藏)，收入《廣州大典》第44輯子部醫家類第15冊，卷一，頁574：「且余志在大道，無意小法，屢受艱苦，夙志不移。幸遇至人，得授金液還丹大道……。」

⁵⁶ 鄭觀應：〈論三教要旨傍門惑世〉，載《鄭觀應集》，上冊，頁48。

⁵⁷ 鄭觀應：〈《道言精義》序〉，載徐棟(纂輯)：《道言精義諸真玄奧集》，清同治十三年(1874)鄭應鈞校刊本，收入陳廖安(主編)：《珍藏古籍道書十種》(臺北：新文豐出版公司，2001年)，頁609。此序名原缺，筆者根據鄭觀應的序文內容，補入此序名。

要》出版後二年)，鄭觀應又出版由他編纂、校刊的八卷本《道言精義諸真玄奧集》。這即是說，同治年間《道言精義》前後有兩種版本。八卷本《道言精義諸真玄奧集》共收錄二十四部丹經。⁵⁸除了收入徐棟《大道內外篇》所注釋的《金碧古文龍虎上經》、《陰符經解》等丹經之外，還收入由鄭觀應收藏的「聖師五祖七真之仙經」，⁵⁹他更撰寫一篇〈大道歌〉，略論內丹修煉之法。檢日本京都大學人文科學研究所藏有同治十三年香山鄭氏校刊本《道言精義諸真玄奧集》六冊，有五篇鄭觀應撰的序文：〈《道言精義諸真玄奧集》序〉(1874)、〈《金丹真傳》後序〉(1873)、〈《大道內外篇》序〉(1870)、〈重鐫《心經》序〉(1873)、〈《張三丰先生玄要篇》序〉(1872)。⁶⁰其中的〈《道言精義諸真玄奧集》序〉記述了鄭觀應校刊該部丹經叢書的緣由和經過：「應鈞性本凡庸，質又孱弱。覩光陰之易逝，悲生死之靡常。聞道有年，丹財罔措，求緣訪侶，入室同修。乃焚香告天，將所藏聖師五祖七真之仙經，摺其精英，顏曰《道言精義》，校刊行世。或精誠感格，幸獲知音，玩月西遊。……願與同志者共勉之。時同治甲戌元旦，香山鄭應鈞謹序於陶齋精舍。」⁶¹這裡面提到的「聖師五祖七真之仙經」是許真君〈醉思仙歌〉、呂真人〈敲爻歌〉、張伯端〈石橋歌〉、馬自然〈還丹口訣歌〉、馬丹陽〈太空歌〉、陳楠〈羅浮翠虛吟〉、白玉蟾〈前快活歌〉等修丹歌訣。鄭觀應後來在一篇〈《還丹下手秘旨》序〉中也提及：「爰將《黃帝龍虎經》、《陰符經》、呂純陽祖師、張三丰祖師、聖僧濟祖師詩文及群仙歌訣、金丹真傳，分為八卷，付諸手民，名曰《道言精義》。」⁶²

從同治九年到十三年間，鄭觀應一直跟隨徐甚陽學習道教金丹南宗一派的修煉傳統。鄭觀應在〈致上海崇道院張道友書〉追憶說：「年三十，得遇明師，示以存養之方。」⁶³在〈《道言精義》序〉又稱讚甚陽子說：「徐甚陽先生夙挺靈根，道通三教，結廬匡阜，立說著書，辨異端似是之非，開後學未明之惑。」⁶⁴鄭觀應出資支持徐甚陽修煉金丹大道，期望他能卒底於成。徐甚陽可說是鄭觀應一生中支持眾多道人入室

⁵⁸ 《道言精義諸真玄奧集》所收二十四種道經為：(一)金碧古文龍虎上經；(二)火蓮經；(三)答論神丹書；(四)還金術；(五)醉思仙歌；(六)破迷歌；(七)敲爻歌；(八)石橋歌；(九)還丹口訣歌；(十)太空歌；(十一)得道歌；(十二)羅浮翠虛吟；(十三)前快活歌、後快活歌及大道歌；(十四)道闡元樞歌；(十五)金丹歌；(十六)靈源大道歌；(十七)判惑歌；(十八)青天歌；(十九)還丹破迷歌；(二十)大道歌；(二十一)陰符經；(二十二)摩訶般若波羅蜜多心經；(二十三)頂批金丹真傳；(二十四)玄要篇。

⁵⁹ 鄭觀應：〈《道言精義諸真玄奧集》序〉(京都大學藏本)，第1冊，序頁五上。

⁶⁰ 陳廖安主編《珍藏古籍道書十種》所收錄之同治十三年本《道言精義諸真玄奧集》不分卷，與京都大學人文科學研究所藏本不同。

⁶¹ 鄭觀應：〈《道言精義諸真玄奧集》序〉(京都大學藏本)，第1冊，序頁四下至五下。

⁶² 鄭觀應：〈《還丹下手秘旨》序〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁165。

⁶³ 鄭觀應：〈致上海崇道院張道友書〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁162。

⁶⁴ 鄭觀應：〈《道言精義》序〉，頁609。

修煉金丹的第一位道師。所以，鄭觀應在前引〈《道言精義諸真玄奧集》序〉說：「聞道有年，丹財罔措，求緣訪侶，入室同修。」值得注意的是，信奉道教性命修煉之道的鄭觀應在〈《大道內外篇》序〉及〈《張三丰先生玄要篇》序〉的下款都以道人署稱：「成基道人」和「成基道人復元子」。因此可以確定地說，至遲在二十九歲至三十三歲間，即在上海寶順洋行停業後，擔任上海生祥茶棧通事及揚州寶記鹽務總理的幾年間，⁶⁵鄭觀應不僅追隨道人徐甚陽修煉內丹、校刊道教丹經，並且以「成基道人」和「復元子」為修道者自稱，這都足以確證鄭觀應在這期間已持守其一生中屢屢稱「求道之心百折不回，……髫年求道」、「夙抱成仙救世之苦志，遍處求師訪道」，⁶⁶而且完全不是易惠莉所言的，「無論從事業的角度還是從個人生活的角度，鄭觀應在1882年〔光緒八年〕左右都不具備追求道仙、熱衷於修煉的可能性」。⁶⁷

本節的目的並不只在於要證明鄭觀應在他二十九歲或以前已經投入修煉心性的丹道，還要指出對刊印《道言精義諸真玄奧集》的青年鄭觀應來說，求道成仙與救國濟世這二事從來不處於矛盾或衝突的對立面。反之，筆者相信從鄭觀應信奉仙道醫世的宗教精神價值出發，更容易把握和解釋鄭觀應一生追求實業救國、推動洋務企業、學習西學、變法圖強、著書立說、賑災善業、警世吶喊等濟世行為和思想背後的內在宗教精神和動力及其來源。這種觀點就好像馬克思·韋伯 (Max Weber) 在《新教倫理與資本主義精神》一書所論證的有關宗教價值對社會經濟行為的影響。韋伯指出基督新教的救贖教義能激起信徒辛勤工作的心理張力，以及表現出具有功利主義和理性思維的商業行為，因此得出西方現代資本主義興起的主要原因。對應鄭觀應而言，筆者相信依據「仙道」與「救世」並重的信仰價值觀去分析鄭觀應一生的救世思想和社會活動，的確能把這兩種看似矛盾的領域有機和完整地結合起來。相反而言，無論是把鄭觀應的仙道追求看成是迷信行為，或是把修道與經世的關係說成只是為了救國，甚或說這兩者在現實中存在無法解決的矛盾等等說法，都是只如黃克武所指出的研究者仍受到「五四話語」所主導的「現代化」史觀影響。⁶⁸

如上所述，鄭觀應內奉道教性命之學，外行醫世之道。在〈《道言精義諸真玄奧集》序〉中，鄭觀應很清楚地解釋了這種修道成己成人的理念：「夫金丹之道與聖道原無二致，先盡倫常，復修性命，所謂內修真一而外植仁義者也。」⁶⁹「內修真一」與「外植仁義」都是道教實修仙道的一體之兩面，並且體現在鄭觀應一生堅持擁抱的「成仙

⁶⁵ 夏東元：《鄭觀應年譜長編》，頁36–55。

⁶⁶ 鄭觀應：〈致張靜生道友書〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁104；〈致月巖四弟書並寄示次兒潤潮〉，頁107。

⁶⁷ 易惠莉：《鄭觀應評傳》，頁368。

⁶⁸ 例如見張秀莉：〈論鄭觀應的道教信仰與經世實務之關係〉，《史林》2007年第6期，頁76–85、190；孫啟軍、張英姣：〈論鄭觀應的求道救世思想〉；徐龍：〈試論近代實業家的道教信仰〉。

⁶⁹ 鄭觀應：〈《道言精義諸真玄奧集》序〉（京都大學藏本），第1冊，序頁三上。

救世之苦志」。⁷⁰ 首先，修仙必須以治心性為本，但成仙的條件必須建立在世間積德累功的基礎之上：「神仙無不以積德立功為心。」⁷¹ 鄭觀應在〈致蕪湖道袁爽秋觀察書〉裡就清楚指出上述兩點的關係：

昨由漢返滬，道經蕪湖，承邀在蘆船晚飧，暢談時政，並賜讀大著，注意道德，具見性命、道德與政事幹濟相輔而行。敬服無量！弟自愧庸愚，未能進德修業，惟少年亦嘗究身心性命之學。……豈知古之呂望、張良、諸葛亮、東方朔、陶宏景、許旌陽、葛稚川、李鄴侯、李靖、袁天罡諸賢，皆道教中人而出仕救世者，何嘗獨善其身不兼善天下？惟修道之士不輕易出山，且功成身退，視富貴如浮雲耳。⁷²

這樣的表述正好解釋了道教仙道信仰所具備的有關神仙理想與現實世界的價值關係：第一，好像東方朔、陶弘景、許旌陽、葛稚川等歷代修道者，他們不會「獨善其身不兼善天下」；第二，他們在救世的實踐中「視富貴如浮雲」。鄭觀應在他光緒五年（1879）所輯的《劍俠傳》中稱：「仙亦有天仙、地仙、人仙、劍仙之別。其所致力者各異，其有濟於世則未嘗異也。」⁷³ 鄭觀應向五弟鄭翼之提及他學道之願終究是以呂祖、張三丰和張道陵這三位道教祖師為目標榜樣，因為他們都以仙道濟世為理想：「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。」⁷⁴ 綜觀鄭觀應一生銳志於修道濟世的理想，可以說真的是貫徹了他效法呂純陽、張道陵和張三丰在現世積功累德的仙道實踐。對於自己救世善業的成果，鄭觀應有以下的回顧總結：「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、施醫葯、保嬰、救溺，皆殫心竭力相助。」⁷⁵

在結束本節論述鄭觀應一生信奉修道與濟世並重的思想之前，我們可以進一步根據這種信仰理念，分析鄭觀應在《盛世危言後編》所提出的「道術觀」。為甚麼鄭觀

⁷⁰ 另外，鄭觀應〈陳抱一祖師命式一子傳諭一濟到揚入室志感〉詩云：「行世七十八〔1919〕，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。」（《鄭觀應集》，下冊，頁1468）

⁷¹ 戴公復：〈《盛世危言後編》匡廬山觀妙道人戴序〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁6。

⁷² 鄭觀應：〈致蕪湖道袁爽秋觀察書〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁53-54。

⁷³ 鄭觀應：〈《劍俠傳》序〉，載鄭觀應：《劍俠傳》（清光緒五年〔1879〕刻本，廣東省立中山圖書館藏），收入《廣州大典》第50輯子部小說類第3冊，頁81。

⁷⁴ 鄭觀應：〈致天津翼之五弟書〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁1182。

⁷⁵ 鄭觀應：〈呈張歐冶真人書〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁37。鄭觀應的賑災善業和著述並非本文題旨，讀者可另參楚秀紅：〈香山買辦與近代慈善——以鄭觀應為個案研究〉，載莫華釗等（主編）：《買辦與近代中西文化交流》（廣州：廣東經濟出版社，2013年），頁160-76；范純武：〈飛鸞、修真與辦善：鄭觀應與上海的宗教世界〉，頁247-74。

應將集他畢生修道、訪道經驗的〈道術〉置於《盛世危言後編》的卷首，而把其餘談種種富國變法思想體系的十四卷排在〈道術〉之後？為甚麼鄭觀應一方面積極向國民推介西方現代思想、各種教育、善慈、政治議會、銀行、商業等制度，以及化學、電報、鐵路等科技發展，另一方面卻非常重視傳統的道教神仙信仰？或者更可以探問，比較後來陳撝寧（又名圓頓，號撝寧子，1880–1969）所持的仙學是科學、科學與宗教（道教）對立的立場，為甚麼鄭觀應無須把道教與科學對立起來，或將仙學與宗教區分出來？⁷⁶其實戴公復⁷⁷早已在〈《盛世危言後編》匡廬山觀妙道人戴序〉中說：《盛世危言後編》出版時就有人提出〈道術〉作為卷首是否合適的疑問。⁷⁸

鄭觀應在《盛世危言後編》的〈自序〉裡，解釋該書是補前著《盛世危言》所未發之言：「首卷言道術，即正心修身、窮理盡性，至命之學也。二卷至十五卷言治道，即齊家治國、安內攘外，自強之說也。」⁷⁹這即是說《盛世危言後編》卷首〈道術〉是談論治心、修性之道，其後十四卷是探討救國富強之務。然而，鄭觀應相信救國富強之路不能沒有道德修養的基礎。因此，他在〈自序〉總結說：「道德固與富強等量，富強亦與道德齊觀。」⁸⁰換言之，《盛世危言後編》的論述結構依然反映出鄭觀應一生信奉的道教醫世之說——治心與治世並重。學者研究《盛世危言後編》及鄭觀應生平思想，若不能注意他追求仙道的苦志與精神，就必然無法理解這位近代中國啟蒙運動的變法思想家為何一生求道、訪道和辦道，以至願望「道成出救世，度人億萬千」。⁸¹關於這一點，即有關鄭觀應強調治心與治世不可分的信念，我們可以根據戴公復為《盛世危言後編》所撰的序文來肯定。序文指出，《盛世危言》卷首〈道器〉篇和《盛世

⁷⁶ 參陳撝寧：〈〈道學長歌十首〉按語〉，載郭武（編）：《陳撝寧卷》（北京：中國人民大學出版社，2015年），頁183–84：「余主張仙學完全獨立，不必牽涉到儒釋道三教範圍之內，……因為仙之本身，產生於學術之實驗，不像宗教要依賴信仰。」

⁷⁷ 鄭觀應（原著）、盛克琦（編校）：《鄭觀應養生集——修真四要·道術·中外衛生要旨》（北京：宗教文化出版社，2015年），頁17：「戴振年，字公復，號白陽子、觀妙道人，江西大庾人（今江西大余縣），為清末民初著名書畫家。民國吳心穀編著的《歷代畫史彙傳補編》（卷四，頁十五）稱振年『以字行，官廣東知縣，工山水、花果、翎毛……著有《白陽畫稿》』」。《盛世危言後編》收錄〈致戴君白陽書並錄寄同道諸君〉、〈致觀妙道人書〉、〈答戴君伯陽論道術書〉等鄭觀應致戴公復的論道書函。

⁷⁸ 戴公復：〈《盛世危言後編》匡廬山觀妙道人戴序〉，頁5：「或謂：『鄭子所論中外利弊，富國強兵諸策，批卻導窾，目無全牛，實為用世之要務。若〈道術〉篇所論備言性命之學，脩仙之法，近於遜世，與用世適立於反對地位，列為首篇，毋乃失其輕重。』」

⁷⁹ 鄭觀應：〈《盛世危言後編》自序〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁13–14。

⁸⁰ 同上注，頁14。關於「商道」的解釋，鄭觀應在宣統二年（1910）上書徐世昌，告以振興商務之法，稱經商者必須注重道德：「故人謂我國商人才智缺乏，我謂我國商人道德缺乏。蓋道德者萬事之根本，而一切富貴勢利不能與之比較也，可不尊重哉！」見夏東元：《鄭觀應年譜長編》，頁711。

⁸¹ 鄭觀應：〈陳抱一祖師命式一子傳諭一濟到揚入室志感〉，頁1468。

危言後編》卷首〈道術〉，都詮釋了鄭觀應認為仙道救世處於重要地位的觀點。然而，可惜的是，對此關鍵之處，戴公復認為世人卻不太明白：

鄭子陶齋，性情恬淡，樂善好施。其道不行，著書救世。前著《盛世危言》，首篇論道器，蓋形而上者謂之道，形而下者謂之器；器可變，而道不可變也。今著《危言後編》，首編論道術，亦與前編所論道器同。惟世人只惜其前、後編所論中外利弊、富國強兵諸策法良意美，未見諸施行，而不知所論道器、道術，皆為修身之本、性命之學，即抱朴子所著內、外篇修己致人之意也。⁸²

據戴公復的看法，〈道器〉、〈道術〉兩篇皆言鄭觀應追求的修心之本、性命之學。至於「道」與「器」及「道」與「術」的關係，筆者認為若以「道本器末」或「中體西用」來概括，未免過於簡化了鄭觀應的想法。首先，若根據鄭觀應〈道器〉所言，「道」與「器」的關係應該是器不離道，道寓器中。他說「故物由氣生，即器由道出」，「〔事〕以道開其始，而器成其終乎？」又以虛與實的動態關係言「道器」：「不知虛中有實，實者道也；實中有虛，虛者器也。合之則本末兼賅，分之乃放卷無具。」準此，「道」與「器」是互補相關的，這即是所謂「道非器則無以顯其用，器非道則無以資其生」的道理。⁸³ 據此，鄭觀應認為西方格致及制度之學，如汽學、光學、化學、數學、重學、天學、地學、電學等西方科技都可以融入中國的文化傳統，由外而歸中的重要功夫是必須由博返約、引器物與道本相合，從而達到「由是本末具，虛實備，理與數合，物與理融」。⁸⁴ 此外，關於「道」與「術」的關係，鄭觀應在《道言精義諸真玄奧集》撰寫的〈《陰符經》序〉已經為「道術」這一概念提出了解釋。他認為「道」與「術」的分別只是繫於先天與後天，或無為與有為：「術者，道法之巧者也。道與術不外陰陽，惟分先天後天、有為無為而已。」⁸⁵ 依照「道非器則無以顯其用，器非道則無以資其生」的道理，「道」與「術」的互補關係亦正落在道教性命修煉的逆修目標之上，即是以術合道：「是假術以成其道。」⁸⁶ 根據上述鄭觀應有關「道器」和「道術」的觀念，可以明白，作為推動近代中國思想啟蒙運動、積極介紹西學的以仙道濟世的道教信仰者，在理論上融合傳統中國重治心的道德價值與近代西方社會制度和科技文化。⁸⁷

⁸² 戴公復：〈《盛世危言後編》匡廬山觀妙道人戴序〉，頁4。

⁸³ 鄭觀應：〈道器〉，載《鄭觀應集》，上冊，頁241、243、244。

⁸⁴ 同上注，頁243。

⁸⁵ 鄭觀應：〈《陰符經》序〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁16–17。

⁸⁶ 同上注，頁17。

⁸⁷ 鄭觀應亦以「道器論」評論中西文化本質上的分別：「古人名物象數之學，流徙而入於泰西，其工藝之精，遂遠非中國所及。蓋我務其本，彼逐其末；我晰其精，彼得其粗。我窮事物之理，彼研萬物之質。」見鄭觀應：〈道器〉，頁242。參武曦：〈鄭觀應與道教關係及其「道器」觀〉，《江西社會科學》1991年第6期，頁55–59；朱光甫：〈論王夫之與鄭觀應道器觀的異同〉，《湘潭大學學報（社會科學版）》1990年第4期，頁63–69。

晚清處境下鄭觀應追求仙道信仰與實踐的經歷及意義

鄭觀應的神仙思想是以仙道與濟世並重、出世與入世兼顧的教旨，作為他一生行事及宗教精神的依歸。鄭觀應修道、訪道、辦道的心志和實踐，在他一生中佔據十分主要的地位。可惜，不僅大多數今世學者將鄭觀應的道教信仰歸入迷信之列，「沒有必要寫」；甚至乎他自己也常慨嘆：「世人笑我何學仙」、「人多目以為痴者」、「世人皆目為痴顛」，⁸⁸以及「屢受室人交謫」、「室人動輒交謫」、「親友笑為迂腐」。⁸⁹

據筆者目見所及，楊俊峰〈改革者的內心世界——鄭觀應的道教信仰與濟世志業〉一文，可說是第一篇全面研究鄭觀應仙道之志、活動與追求的專論，確為填補此塊學術空白作出了貢獻。⁹⁰然而，儘管楊文的目標在重溯鄭觀應思想軌跡裡的道教信仰，但其研究的出發點，卻採取一種從隱藏世界裡揭示秘密的角度探究鄭觀應「內心罕為人知的世界」、「道教信仰在他內心世界的意義」、「鄭氏內心裡長生之志與濟世之懷的聯繫」。⁹¹學者持有這種揭示式的研究視角，就好像是假設了鄭觀應一生「五十餘載」的求道經歷，⁹²只是隱藏於其「內心的宗教世界」，為世人所不知。然而，筆者經過整理和細讀與鄭觀應相關的道教資料，包括訪師求道、結交道友、搜尋及重刊

⁸⁸ 鄭觀應：〈四十初度感賦〉，載鄭觀應：《羅浮待鶴山房談玄詩草》（清光緒二十四年〔1898〕刻本，廣東省立中山圖書館藏），收入《廣州大典》第53輯子部道家類第2冊，頁360；〈呂純陽、張三丰兩祖師仙蹟詩選序〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁60；〈《羅浮山房修真四要》序〉，載《羅浮山房修真四要》，頁373。

⁸⁹ 鄭觀應：〈焚香禱告老祖師火龍真人疏文〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁71；〈致劉甸侯道友書〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁119；方內散人：〈《羅浮山房修真四要》跋〉，頁391。「室人」，指鄭觀應的繼室葉氏。光緒元年（1875），鄭觀應三十四歲，娶葉氏。1920年10月2日葉氏病逝。見鄭觀應：〈繼室葉夫人墓志銘〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁1236：「夫人生咸豐六年〔1856〕四月十六日卯時，終民國庚申年〔1920〕八月廿一日亥時，將卜葬於吉大鄉南面山。余年八十，恐夫人之行述不彰，為之立石刻銘。」

⁹⁰ 2005年楊文發表之前，關於鄭觀應與道教關係的研究有：王煜：〈鄭觀應的道教思想〉，《宗教學研究》1996年第3期，頁24-25；鄧景濱：〈鄭觀應道號及學道始年考〉，《學術研究》1996年第5期，頁71-72；侯杰、秦方：〈鄭觀應與近代道教芻議〉，《弘道》2004年第1期（總第18期），頁14-19。2005年以後的相關論文則有：龐明威：〈鄭觀應的道教傾向與濟世思想研究〉（香港：香港大學碩士論文，2007年）；張秀莉：〈論鄭觀應的道教信仰與經世實務之關係〉；盧偉：〈鄭觀應道教思想研究〉（蚌埠：安徽財經大學碩士論文，2011年）；賀瓊：〈鄭觀應《續劍俠傳》及其道教思想研究〉（廣州：暨南大學碩士論文，2014年）；范純武：〈飛鸞、修真與辦善：鄭觀應與上海的宗教世界〉；吳國富：〈鄭觀應學道經歷探幽〉，《中國道教》2012年第3期，頁48-52；徐龍：〈試論近代實業家的道教信仰〉；馬平安：〈長生、濟世及一統：鄭觀應與近世道教〉，頁37-51。

⁹¹ 楊俊峰：〈改革者的內心世界——鄭觀應的道教信仰與濟世志業〉，頁87、88、89。

⁹² 鄭觀應：〈上通明教主權聖陳抱一祖師表文〉，頁100。

道教經籍、撰述和出版自己修道體驗的文章，以及參與和主持在上海的乩壇活動等，可以總結說：鄭觀應的道教信仰和追求並不能被敘述為只停留、隱藏在其內心的宗教世界，甚至是其內心罕為人知的世界。如上節所述，作為晚清時期推動變法救國的啟蒙思想家，鄭觀應的道器觀（道術觀）一方面強調仙道治心的重要性，這是國民道德基礎的依歸；另一方面引進西學和推行洋務等都是見證仙道濟世的實踐，而結合這兩方面就是他所信奉的「借修仙以求償救世之宏願」。⁹³因此，可以說鄭觀應道教信仰的追求、撰述和出版都是處於是公開傳播的狀況，換句話說，他面向的不單是個人或內心世界，更是涉及當時眾多的修真道友、讀者和社會大眾。

如上所述，同治十三年，鄭觀應三十三歲，應聘為太古輪船公司總買辦，兼管賬房、棧房等事。同年，鄭觀應出版由他編纂、校刊的八卷本《道言精義諸真玄奧集》。光緒五年（1879），鄭觀應三十八歲，從明清筆記小說中輯出有關劍俠故事三十九則，分作四卷，題為《續劍俠傳》，與明人輯錄的四卷本《劍俠傳》合為一函出版行世。⁹⁴在該書的序言，鄭觀應清楚講述自己素慕劍仙，以至於以劍仙為修道濟世的榜樣：「余憫世宙之迍邐，慕仙人之神妙，而劍俠一流於今為宜，於用為切。」⁹⁵劍仙與天仙、地仙、人仙並列，雖然修成方法不同，但是在邁向濟世、立功、積德上，目標卻是一致的：「其所致力者各異，其有濟於世者則未嘗異也。」光緒十七年（1891），鄭觀應五十歲，於冬至日編輯完成《成仙捷徑》，輯錄五十四位道教歷史中由積功累德而成仙的修道者的成仙歷程。鄭觀應一方面嚮往這些成己成人的神仙，說：「洵成仙之捷徑，亦僕生平之厚望也夫。」⁹⁶另一方面，也想向天下人傳播自己一生持守的修仙道而救世、濟世而成仙的思想。例如〈《成仙捷徑》序〉稱：「夫修道者，以能盡性命為功；而積德者，以能救性命為行。欲救人性命，則莫大於荒年賑饑。僕曾選輯古今賑饑而食報富貴者百餘則，名曰《富貴源頭》，茲復采由是而得道成仙者數十則，顏曰《成仙捷徑》，亦付手民，以廣流傳。俾知古今仙真，無不立功濟世，非徒獨善其身而已也。」⁹⁷

如果說編著、出版《道言精義諸真玄奧集》、《續劍俠傳》、《成仙捷徑》這三部有關道教仙道的書，尚未足以代表鄭觀應向天下人宣白其修煉性命之道的仙道信仰，則於光緒二十四年，他還同時出版了兩部與道教有關的書，其一是他學道以來修道體驗的詩集《羅浮待鶴山房談玄詩草》（書口題為「羅浮山房談玄詩草」）一卷，其二是修丹著作《修真四要》（書口題為「羅浮山房修真四要」）一卷。《羅浮山房修真四要》

⁹³ 鄭觀應：〈致吳君劍華、何君閩樵書〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁61。

⁹⁴ 參賀瓊：〈鄭觀應《續劍俠傳》及其道教思想研究〉。

⁹⁵ 鄭觀應：〈《劍俠傳》序〉，頁81-82。

⁹⁶ 鄭觀應：〈《成仙捷徑》序〉，載鄭觀應：《成仙捷徑》（清光緒三十四年〔1908〕省城十七甫穗雅鉛印本，中山大學圖書館藏），收入《廣州大典》第53輯子部道家類第2冊，頁396。

⁹⁷ 同上注，頁395。

一書其實是重輯嘉慶、道光年間醉花道人傅金銓(號濟一子)⁹⁸彙輯《一貫真機易簡錄》的第二卷〈法財侶地〉,⁹⁹書後附錄方內散人所著的《北派小周天火候辨惑論》和《南宗門戶暨火候辨惑續論》,總題《羅浮山房修真四要》,署名「羅浮山人香山鄭觀應陶齋敬輯」出版。根據廣東省立中山圖書館藏光緒二十四年刻本,《羅浮待鶴山房談玄詩草》和《羅浮山房修真四要》是以合刊本的形式出版,原書版框高一八點三釐米,寬一二點八釐米。¹⁰⁰

光緒本《羅浮待鶴山房談玄詩草》收入鄭觀應修道詩歌二十八題七十一首,附錄〈呂祖師敲爻歌〉、〈呂祖寄白龍洞劉道人歌〉,以及方內散人的〈北宗九律〉、〈南宗九律〉和〈辨道十律〉。¹⁰¹這部談玄詩集清楚記錄了鄭觀應五十七歲以前的修丹道經歷、體驗、與道友的交往及依託的呂祖信仰。例如〈四十初度感賦〉記述了光緒七年鄭觀應四十歲生日時對學習仙道體驗的感慨,及以學效丹道祖師呂祖、淨明派祖師許旌陽、明代內丹雙修派祖師陸潛虛(名西星、字長庚)為志趣:「世人笑我何學仙,我欲九祖同昇天。嚴父古稀尚矍鑠,萱庭見背已卅年。食貧茹苦撫吾輩,寸報未獲伸庭前。子孫富貴有何益,建醮齋僧亦徒然。旌陽昔日登仙籍,全家拔宅萬古傳。世間大事莫逾此,忠孝當知事弗偏。康節潛虛師呂祖,留侯燕相皆英賢。學道何嘗身獨善,窮通得失樂隨緣。」¹⁰²十年之後,即光緒十七年,鄭觀應撰〈五十初度感懷東同志青城羅浮道人〉,記述他與青城山和羅浮山兩地道友的交往:「五十年華瞥眼過,神仙富貴兩蹉跎。著書豈為留名計,煉劍將祛亂性魔。籍檢韜鈴驅虎豹,波翻江海懾蛟鼉。遲余買得岩阿地,靜室潛修互切磋。」¹⁰³

鄭觀應赴四川都江偃青城山修道究在何時,筆者尚未能確實。不過,《待鶴山人七秩唱和詩集》收錄一首羅浮道人蘇英沛的和詩,稱鄭「來往峨眉已數春,青城古觀徧尋真」。¹⁰⁴另外,鄭觀應在〈復羅君星譚書〉裡,提及他曾匯款一千兩予羅氏,託他

⁹⁸ 傅金銓,江西金溪珊城(今金溪縣珊城鄉)人。嘉慶、道光年間,在四川巴縣赤水創立呂祖乩壇流雲丹室(或稱流雲山館)。關於傅金銓的生平,參謝正強:《傅金銓內丹思想研究》(成都:巴蜀書社,2005年),頁2-17; Elena Valussi, "Printing and Religion in the Life of Fu Jinquan: Alchemical Writer, Religious Leader, and Publisher in Sichuan," *Daoism: Religion, History and Society* 4 (2012), pp. 1-52。

⁹⁹ 《一貫真機易簡錄》,收入傅金銓(編):《濟一子道書十七種》(道光二十二年〔1842〕蜀東善成堂刻本,中山大學圖書館藏)。

¹⁰⁰ 見《廣州大典》第53輯子部道家類第2冊,頁357。

¹⁰¹ 宣統元年(1909)上海城北著易堂刊印的二卷本《羅浮待鶴山房詩草》將《羅浮待鶴山房談玄詩草》收作附錄,增補了二十題二十六首,易名為《羅浮待鶴山人外集·談玄詠》,收入《鄭觀應詩集》;又收入《鄭觀應集》,下冊,頁1409-47。

¹⁰² 鄭觀應:〈四十初度感賦〉,頁360。

¹⁰³ 鄭觀應:〈五十初度感懷東同志青城羅浮道人〉,載《鄭觀應集》,下冊,頁1418。

¹⁰⁴ 鄭觀應:《待鶴山人七秩唱和詩集》,收入上海圖書館、澳門博物館(編):《鄭觀應詩集》(上海:上海古籍出版社,2014年),頁五上。

在成都代購住宅一所，擬將來隱居川內，隨真仙修道。羅星譚是清代同治年間名將、中日甲午戰爭的功臣。戰後，跟隨道人黃瑞亭修道，隱居於青城山靜遠山莊。〈復羅君星譚書〉一信便提及羅星譚在青城山修道一事：「吾兄既偕瑞亭師隱於靜遠山莊，得此法緣，幸勿中途而廢。」¹⁰⁵既稱黃瑞亭為師，而黃道人又於青城山辦道，或許鄭觀應曾往該地向黃師習道。光緒本《羅浮待鶴山房談玄詩草》有〈呈西蜀獅子坪黃瑞亭先生〉，詩云：「景仰先生道德高，心香遠祝夢魂勞。……幽居蜀嶺藉禪逃。何時得授金丹術，西望慈雲感二毛。」¹⁰⁶

至於鄭觀應初往廣東羅浮山修道的時間，則可確定是光緒十二年(1886)，時年四十五。鄭觀應在《中外衛生要旨》、〈《羅浮山房修真四要》序〉、《羅浮俯鶴山人詩草》、〈《還丹下手秘旨》序〉裡都提及他在羅浮山跟隨道人天外散人(彭凌虛)學道，得其傳授伍柳派丹訣。伍柳派丹法是明朝後期內丹家伍守陽(字端陽，號沖虛子)、清嘉慶年間柳華陽所傳演的道教北派內丹法。¹⁰⁷鄭觀應〈《羅浮山房修真四要》序〉親述自己往羅浮山遇丹師彭凌虛：「於丙戌〔光緒十二年〕春，薄游羅浮，始遇天外散人，傳授伍沖虛、柳華陽兩真人口訣。」¹⁰⁸〈《還丹下手秘旨》序〉提及彭凌虛將其師李真人所傳的「煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛三步口訣」一併授予鄭觀應。¹⁰⁹光緒十六年(1890)，鄭觀應編成著名的《中外衛生要旨》四卷，¹¹⁰裡面提到丙戌年他在羅浮山獲天外散人授內丹口訣之後，在山上靜室靜修的體驗：「余於丙戌年，在羅浮得聞北派真傳，曾試行於萬籟俱寂之室，靜極而動，身中暢快，莫可名言。」¹¹¹

鄭觀應《羅浮待鶴山房談玄詩草》清晰地記載了他向世人表達其修煉丹道的體驗，而又將此書與《修真四要》合刊，其用意幾可肯定：表達他對於「法財侶地」的修真思想。《修真四要》不僅是他修真志趣和體驗的表白，更具有證道的目的，他要向天下人宣講道教普渡世人的覺路。鄭觀應〈《羅浮山房修真四要》序〉稱，他將《修真四要》「公諸同志，期以普渡羣迷，同登覺路。法財互濟，人我齊修。尚冀有道君子，進而教之，則余之厚幸焉」。¹¹²

¹⁰⁵ 鄭觀應：〈復羅君星譚書〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁27。

¹⁰⁶ 鄭觀應：〈呈西蜀獅子坪黃瑞亭先生〉，載《羅浮待鶴山房談玄詩草》，頁362。

¹⁰⁷ 參丁常春：《伍守陽內丹思想研究》(成都：巴蜀書社，2007年)。

¹⁰⁸ 鄭觀應：〈《羅浮山房修真四要》序〉，載《羅浮山房修真四要》，頁373。

¹⁰⁹ 鄭觀應：〈《還丹下手秘旨》序〉，頁168。

¹¹⁰ 光緒二十一年乙未(1895)，鄭觀應續編《中外衛生要旨》，補增第五卷。鄭觀應：〈《中外衛生要旨》卷五續編序〉，載《中外衛生要旨》，卷五，頁692：「時光緒乙未年冬至日，羅浮俯鶴山人鄭官應識於海上居易書屋。」

¹¹¹ 鄭觀應：《中外衛生要旨》，卷一，頁578。

¹¹² 鄭觀應：〈《羅浮山房修真四要》序〉，頁373。蕭天石謂《證道一貫真機》一書，「半言隻字，無不為渡人梯航，證道金針」。見蕭天石：〈證道一貫真機序〉，載傅金銓(彙輯)：《證道一貫真機》，收入蕭天石(主編)：《道藏精華》(臺北：自由出版社，1989年)第三集之六，頁2。

鄭觀應影響近代道教發展極大。因此，與其說鄭觀應的修仙之志為當世人所罕知，無寧承認這種說法只是出於今世學者對這位近代中國改良主義啟蒙思想家缺乏全面關注的方法問題和研究局限。鄭觀應一向熱心求道、證道、辦道，其家人、鄉里、朋友、以至商界、政界同人，均所熟知。例如在鄭觀應一生洋務事業上與他關係最為密切的盛宣懷（字杏蓀，1844–1916），¹¹³在民國元年（1912）五月二十日流亡日本時，給鄭的回信中表露出對鄭「信道素深」、「數十年老友縱談身心性命之學」的羨慕。¹¹⁴盛宣懷在宣統元年（1909）刊印的《羅浮侍鶴山人詩草》裡撰〈序〉，慨嘆自己「牽於世網，齒髮日衰，聞道已晚」；反顧鄭觀應（時值六十八歲），雖則「與予年相若，病肺亦相等」，但卻仍然「精悍悅澤，雙瞳炯然。固知長生久視，自有要妙」。¹¹⁵

宣統二年（1910）中秋，鄭觀應將《待鶴山人七秩唱和詩集》（以下簡稱《七秩唱和詩集》）交付上海著易堂排印出版。¹¹⁶《七秩唱和詩集》是為了慶賀鄭觀應「七十攬癸之辰」而刊印的，與十年前出版的《侍鶴山人六秩唱和詩集》不同，《七秩唱和詩集》是由鄭觀應先作律詩二首及〈七十書懷錄寄峨眉匡廬羅浮各名山道長〉二首，之後寄予眾多「修真道友」，邀請和應。鄭的詩作再次清楚向天下人表白其一生所持守「浮雲世事如蒼狗，為救災黎且學仙」、「廣刻丹經訪劍仙，澄清海宇救眉燃」的仙道濟世信仰。¹¹⁷更值得注意的是，《七秩唱和詩集》輯錄了一百零一位鄭氏修真道友的和詩。和詩的內容記錄了鄭觀應一生投入修道、訪道、證道的活動，也有他與全國各地道師、道友、道長交流修道心得的記載，其中最為學者所知的人物有鄧華熙、萬立唐、何卓勳、司士銘、梁應綿、潘飛聲、吳劍華、黃受謙、廖一中、梁錦蓉等。此外，〈道術〉收錄的五十一篇與道友談道的書信中，還有羅星潭、張弼士、鄭鼎臣、戴公復、龔易圖、劉甸侯、伍廷芳等。對這群修真道友的進一步研究，雖然已經超出本文的論述範圍，但是學者可以仔細梳理他們的生平及修道資料，俾學術界深入了解鄭觀應六十載修道經歷裡結聚的道緣網絡，以及他對近代道教發展的影響和貢獻。楊俊峰說「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」，¹¹⁸顯然與鄭觀應一生廣結修真道友的事實不符。

¹¹³ 參邵建：〈鄭觀應與盛宣懷關係研究〉，《廣東社會科學》2014年第2期，頁121–29。

¹¹⁴ 見夏東元：《鄭觀應年譜長編》，頁754–55：「閣下抱才未用，信道素深，倘能乘此閑暇命駕東游，海上神山雖屬縹緲，但須磨舞子，不亞羅浮。數十年老友縱談身心性命之學，亦晚暮難得之境也。」

¹¹⁵ 盛宣懷：〈《羅浮侍鶴山人詩草》序〉，載鄭觀應：《羅浮侍鶴山人詩草》，收入《鄭觀應詩集》，盛序頁一下。

¹¹⁶ 《待鶴山人七秩唱和詩集》牌記：「宣統庚戌中秋羅浮侍鶴山人付上海著易堂排印。」

¹¹⁷ 鄭觀應：〈《待鶴山人七秩唱和詩集》原唱〉，載《待鶴山人七秩唱和詩集》，頁一下；〈七十書懷錄寄峨眉匡廬羅浮各名山道長〉，載《待鶴山人七秩唱和詩集》，頁一下。

¹¹⁸ 楊俊峰：〈改革者的內心世界——鄭觀應的道教信仰與濟世志業〉，頁104。

本節最後一部分追溯鄭觀應一生求道、訪師、修道的經過，進而認識他終生好道的始點，並非僅是出於晚年疾病纏身、走投無路後寄託神仙世界的一種精神解脫。¹¹⁹對於鄭觀應求道始於何時的問題，有些學者根據鄭的自述推斷：「不超過26歲、不遲於20歲、18歲。」¹²⁰例如，丁巳年（1917）鄭觀應七十六歲，元旦日在乩壇上呈了一通予祖師陳抱一的表文，稱：「竊官應童年好道，於茲五十餘載。」¹²¹前引鄭觀應〈陳抱一祖師命式一子傳諭一濟到揚入室志感〉詩亦云：「行世七十八，求道六十年。」這都可以證明鄭觀應訪師學道的時間很早，甚至可以肯定說早於他到上海學習經商的初期。事實上，鄭觀應童年在故鄉香山接受應對傳統科舉考試的教育時，已經接觸、閱讀過多部道教修丹經籍，例如《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》等。¹²²據此丹經書目，我們可以了解他所說的「余少年多病，愛讀仙經養生之書」、「待鶴自幼好道，博覽丹經」、「觀應童年，願學老莊」、「官應弱冠時嬰疾病，自念『人為萬物之靈，豈有壽不如龜鶴。』銳志求道」，¹²³以及「少時有三大願」等所指涉的好道行為。對於童年的鄭觀應如何能夠讀到上述所列十分有份量的道教丹道書籍的問題，相信唯一的答案要從鄭父文瑞（字啟華、號秀峰，誥封榮祿公，1812–1893）方面去找。簡要來說，根據鄭觀應為其父撰寫的〈先考榮祿大夫秀峰府君行狀〉（1893），鄭文瑞在生時，鄭氏家族是廣東香山的名門望族、書香門第、紳商世家。¹²⁴〈行狀〉記稱鄭文瑞「生秉異姿，夙承家學，讀書過目成誦，藏書頗豐，手自校讎，丹鉛殆遍，然澹於進取，敝屣科名，設帳授徒，從游者多享盛名，各有建樹，手錄先賢格言，編輯成

¹¹⁹ 孫啟軍、張英姣：〈論鄭觀應的求道救世思想〉，頁29：「這是中國近現代資產階級改良思想家走投無路後的必然歸宿。」

¹²⁰ 鄧景濱：〈鄭觀應道號及學道始年考〉，頁72。

¹²¹ 鄭觀應：〈上通明教主權聖陳抱一祖師表文〉，頁100。

¹²² 鄭觀應：〈致楊了悟、何善園、陳靈甫、盧鈞堂諸君書〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁46–47：「弟幼年讀《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〔經〕》、《金仙證論》、《童蒙止觀》諸書，知三教聖人修身之道，先須正心誠意。孟子所謂『存心養性』，道家所謂『修心煉性』，釋家所謂『明心見性』。」

¹²³ 鄭觀應：〈致月巖四弟書並寄示次兒潤潮〉，頁107；〈焚香禱告老祖師火龍真人疏文〉，頁71；〈《羅浮俯鶴山人談玄詩草》自序〉，載《羅浮俯鶴山人談玄詩草》，頁359；〈呂純陽、張三丰兩祖師仙蹟詩選序〉，頁60。

¹²⁴ 參易惠莉：〈鄭觀應與他的家族〉，《嶺南文史》2002年第3期，頁68–74。關於香山鄭氏家族的紳商身份，參陳麗蓮：〈買辦生涯對鄭觀應的影響〉，載香港中文大學中國文化研究所文物館、香港中文大學歷史系（合編）：《買辦與近代中國》（香港：三聯書店，2009年），頁234–54；楚秀紅：〈香山買辦與近代慈善——以鄭觀應為個案研究〉。

帙，名《訓俗良規》，藉以振聵發聵。¹²⁵由此可知鄭觀應接觸的道教仙經，應該是來自父親的收藏，或許還曾受到啟迪。

然而，博覽丹經與修煉丹法是兩回事。正如鄭觀應的親身體驗：「索諸丹經，語多譬喻，理奧辭玄，莫能解悟。」¹²⁶後來他總結自己少年時博覽丹經的階段說：「余髫年好道，博覽三教經書，未能通其奧旨。」¹²⁷對於修丹之士來說，所謂「未能通其奧旨」的意思，應是指修煉者未遇師父口傳親授「丹訣」。這即是丹經常說的「其中口訣，非師不明」。¹²⁸《羅浮山房修真四要》所論「法財侶地」首先就指出「法訣」的重要性：「金丹大道，古人萬劫一傳，並非等閒細事。天機祕密，古聖仙真著書立說，皆不敢成段抉破。其中孔竅多門，名號不一，真是不可以意見猜度。」¹²⁹丹道法訣是內丹修煉的具體操作功程，若未得口訣者，丹經道書的譬喻便莫能解悟，「必須由師父口傳才能掌握丹訣次第和火候細微」。¹³⁰這可以讓人明白在鄭觀應一生的修道過程中，為何屢屢說「於是凡遇有道之士，無不虛心請教，證以丹經」；「三十年來，舟車所至，無不徧訪高人，叩以窮理盡性至命之學」；「待鶴求道已五十年，凡有道之士靡不執贄求教，指示迷津」。¹³¹

綜觀鄭觀應訪道、尋師、授訣的歷程，他可說總攬了道教內丹修煉傳統裡幾個最主要流派的丹經和要訣。無論如何，就近代內丹術的發展歷史來說，鄭觀應所做出的貢獻及所佔的地位，理應不在後來的陳撻寧之下。¹³²北宋以來，直至明清，丹道流派大多都上溯鍾（鍾離權）、呂（呂洞賓）的傳統（例如最晚已在南宋期間流傳的《鍾呂傳道集》¹³³），由此又分為南、北、中、東、西五大流派。¹³⁴南宗創始於浙江天

¹²⁵ 鄭觀應：〈先考榮祿大夫秀峰府君行狀〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁1223。

¹²⁶ 鄭觀應：〈重刊《金仙證論》序〉，頁30。

¹²⁷ 鄭觀應：〈《羅浮山房修真四要》序〉，頁373。

¹²⁸ 方內散人：《南北合參》，收入方內散人（著）、蒲團子（編訂）：《通一齋四種》（香港：心一堂，2009年），頁53。

¹²⁹ 鄭觀應：〈法〉，載《羅浮山房修真四要》，頁373。

¹³⁰ 董沛文（主編）：《天樂丹訣：道家大江西派內丹文獻彙編及闡秘》（南昌：江西人民出版社，2011年），上卷，董序頁8。

¹³¹ 鄭觀應：〈《還丹下手秘旨》序〉，頁165；〈《羅浮山房修真四要》序〉，頁373；〈上張三手祖師疏文〉，頁47。

¹³² 關於陳撻寧對內丹術發展的貢獻，參劉迅（著）、廖振旺（譯）：〈修煉與救國：民初上海道教內丹、城市信眾的修行、印刷文化與團體〉，載《從城市看中國的現代性》，頁221-46；蒲團子：〈陳撻寧仙學的倡導過程〉（上）、（中）、（下），《弘道》2007年第1期（總第30期），頁32-44；2007年第2期（總第31期），頁44-51；2007年第3期（總第32期），頁27-34。

¹³³ 施肩吾（傳）：《鍾呂傳道集》，收入石泰（輯）：《修真十書》卷十四，《道藏》本（北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社，1988年），第4冊，頁656-82。南宋陳振孫《直齋書錄解題》卷十二明確記有：「《鍾呂傳道記》三卷，施肩吾撰敘，鍾離權雲房、呂巖洞賓傳授論議。」見陳振孫（撰），徐小蠻、顧美華（點校）：《直齋書錄解題》（上海：上海古籍出版社，1987年），頁348。

¹³⁴ 參霍克功：《內丹解碼——李西月西派內丹學研究》（北京：人民出版社，2008年），頁14-25。

台張伯端(987-1082)，其丹法先命後性，先術後道，著有《悟真篇》、《金丹四百字》、《青華秘文》等；北宗由全真教祖師王重陽(1112-1170)開創，傳全真七子，尤以長春真人丘處機的龍門派最為著名，其法先性而後命；¹³⁵中派肇始於元朝李道純，熔南北二宗丹法於一爐，著有《中和集》、《清庵瑩蟾子語錄》；東派為揚州陸西星(字長庚，號潛虛子，又號方壺外史，1520-1606)所創立，著有《方壺外史》、《三藏真詮》等；¹³⁶西派創始人為清道咸年間的李西月(字涵虛，1806-1856)，自稱傳承自張三丰，著有《九層煉心》、《後天申述》、《道竅談》、《三車秘旨》等。¹³⁷鄭觀應在致道友張靜生的信中，提及學習上述各種丹道流派的歷程：「弟求道五十餘年，曾讀南派、北派、東派、西派各真人之書，並得名師訓示，始知南、北、東、西各派如得真傳，均可成道。」¹³⁸在前引〈致劉和毅真人書〉裡，也說：「觀應夙慕神仙事業，曾讀南派、北派、東派祖師丹經數十種，遍求丹訣已五十餘年。」

徐棟(甚陽子)或許是鄭觀應最早學習修煉南派丹道的道師。如上所引，同治九年，鄭觀應希望完成「先生之宏願」，為徐甚陽的《大道內外篇》等捐資劖劂，並題書名為《道言精義》。鄭觀應何時在上海與徐甚陽相遇尚待考查，但在撰於同治九年的〈《大道內外篇》序〉裡，鄭觀應已經對其道師的丹道修行推崇備至了：「我徐爾權〔甚陽〕先生，雲間達士，節孝賢孫，生而穎異，夙慕玄宗，明天人之理，通修治之方，鈎玄舉要，立說著書，羽翼六經，陶鑄萬世。」¹³⁹因此可相信當年鄭已跟隨徐甚陽習道。不僅跟隨徐師習丹道，鄭觀應還出資支持他入室修煉，時間長達十年之久：「曾經護師入室：……江蘇徐先生潛修十年。」¹⁴⁰在這十年間，鄭觀應耗費道資甚鉅，以致後來在光緒二十四年撰寫〈《羅浮待鶴山房談玄詩草》自序〉時說：「初師東海，籌置丹房。未經入室，已致傾囊。」¹⁴¹關於徐甚陽的入道來歷，徐氏自述：「弱冠後，

¹³⁵ 仇兆鰲云：「北宗盛於丘長春，其法先性而後命；南宗起自張平叔，其法先命而後性。」見張伯端(譯)、仇兆鰲(纂輯)：《悟真篇集註》，收入《道藏精華》第六集之一，中卷之下，頁203。

¹³⁶ 參陽明：《道教養生家陸西星與他的《方壺外史》》(成都：四川大學出版社，1995年)。

¹³⁷ 參黃兆漢：〈清代道教西派命名、活動及道統考〉，載黃兆漢：《道教研究論文集》(香港：中文大學出版社，1988年)，頁61-91；霍克功：《內丹解碼——李西月西派內丹研究》，頁32-58；蕭進銘：〈性命雙修與心息相依——內丹西派的入手工夫及其演變〉，載蕭進銘：《道教內學探微——以內丹與齋醮為核心》(臺灣：新文豐出版公司，2015年)，頁188-225。

¹³⁸ 鄭觀應：〈致張靜生道友書〉，頁104。

¹³⁹ 鄭觀應：〈《大道內外篇》序〉，載《道言精義諸真玄奧集》(京都大學藏本)，第4冊，頁一下。

¹⁴⁰ 鄭觀應：〈上張三丰祖師疏文〉，頁47。

¹⁴¹ 鄭觀應：〈《羅浮待鶴山房談玄詩草》自序〉，載《羅浮待鶴山房談玄詩草》，頁359。鄭觀應在別處提及他與道友龔易圖集道資存於匯豐銀行，「應徐師來闖入室之用」。見鄭觀應：〈致劉君宣甫書並錄寄孫君仲英〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁64。

適際世故，寄跡江干，退處巖谷，留心於大道丹經，盡性至命之學。歲丁巳〔咸豐七年，1857〕，訪道嘉禾，得遇朱師相傳心法，得悉危微精一之理，漸明大道源流。隨師講《易》於南海普陀山，朝夕參訂，始恍然悟，憬然惺。」¹⁴²至於徐甚陽傳授鄭觀應的丹道心法，究竟屬於哪個流派的問題，筆者從以下兩種資料得到答案。其一是鄭觀應在〈致劉君宣甫書並錄寄孫君仲英〉裡，引述道友龔易圖（1836–1893）¹⁴³評論徐甚陽師的丹法較重先了命、後復性的南宗傳統：「鄧師所傳靜功，徐師所論陰陽，是一言性而一言命，均非性、命雙修之旨。」¹⁴⁴其二是根據同治十三年本《道言精義諸真玄奧集》一書所選刊的二十四種丹經種類，並從道教丹經三元丹法的角度來判別，推知鄭觀應此時接受徐甚陽所傳的丹法是「以南宗人元丹法為大道」。¹⁴⁵

若以《道言精義》校刊於同治九年算起，並依據鄭觀應〈上張三丰祖師疏文〉稱曾跟隨「江蘇徐先生潛修十年」來推論，鄭觀應從徐師習南宗丹道一直維持至光緒六年（1880）。在後來的著述中，例如《羅浮待鶴山人詩草》、《羅浮待鶴山房談玄詩草》、《盛世危言後編》等，鄭觀應沒有再提及徐甚陽其人。在同治九年至光緒六年（1870–1880）的十年間，鄭觀應主要任職太古輪船公司總買辦（1874–1882）。這時期鄭觀應出版了《救時揭要》（1872）與《易言》（1880）二書；與江浙士紳交遊漸廣，例如光緒三年（1877），與經元善、謝家福、嚴作霖等在上海創辦賑公所，賑濟山西災荒；光緒四年（1878），與徐潤、盛宣懷等辦義賑公所，又捐資賑濟河南、直隸等省災荒。¹⁴⁶為了勸募捐輸，救濟災民，鄭觀應還刊刻《十可省歌》、《鐵淚圖歌》和《廣譬如歌》。¹⁴⁷光緒八年2月，鄭觀應與太古輪船公司合同期滿，不再續訂。3月，經由唐廷樞（總辦）、徐潤（會辦）說項，接受李鴻章的札委，出任上海輪船招商局專任幫辦一職。¹⁴⁸

鄭觀應在早期求道尋師的歷程中，還提到光緒八年，在上海遇見一位道人楊了塵，並獲贈丹經《金笥寶籙》。後來，約在民國四年（1915），他將《金笥寶籙》與另外

¹⁴² 徐甚陽：〈《大道內外篇》序〉，載《道言精義諸真玄奧集》（京都大學藏本），第2冊，頁一下。

¹⁴³ 龔易圖，字藹仁，號谷盈，福建閩縣（今福州）人。咸豐九年（1859）進士，選翰林院庶吉士，曾任江蘇按察使、湖南布政使等官職。著有《烏石山房詩藁》。

¹⁴⁴ 鄭觀應：〈致劉君宣甫書並錄寄孫君仲英〉，頁63。

¹⁴⁵ 周全彬：〈《鄭觀應養生集》前言〉，載《鄭觀應養生集》，前言頁5。

¹⁴⁶ 〈鄭觀應年譜簡編〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁1534。

¹⁴⁷ 《鄭觀應集》，下冊，頁1074：「余刊送《奇荒鐵淚圖》、《富貴源頭》、《成仙捷徑》諸書，借以勸募。復有同志寄來〈勸募晉省十可省歌〉、〈鐵淚圖歌〉、〈廣譬如歌〉。擊節嘆賞，深獲我心。仁人之言，其利必溥。全帙匯刻，以廣流傳。凡勸賑名言、查賑條議、代贖婦女章程，均附錄之，俾為後世取法。」參林妙玲：〈鄭觀應勸募詩析論——以〈十可省歌〉、〈廣譬如歌〉、〈血淚圖歌〉為例〉，《衍學集》第6期（2013年），頁18–33；范純武：〈飛鸞、修真與辦善：鄭觀應與上海的宗教世界〉，頁261–70。

¹⁴⁸ 夏東元：《鄭觀應年譜長編》，頁123、124、127。

兩部丹經《三一音符》和《天仙心傳問答》合成一卷刊行，經名題為《修身寶筏》。¹⁴⁹前文曾提及，光緒十二年春鄭觀應遊羅浮山時，與天外散人相遇，獲授「北派真傳」，這即是鄭所說的「伍冲虛、柳華陽兩真人口訣」和「煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛三步口訣」。伍柳派嗣承北宗龍門派丹法。柳華陽乾隆五十五年(1790)著《金仙證論》，乾隆五十九年(1794)著《慧命經》。¹⁵⁰鄭觀應其後將這兩部伍柳派的道教北宗丹經重刊，見《盛世危言後編》所收〈重刊《慧命經》序〉及〈重刊《金仙證論》序〉。在前引〈重刊《金仙證論》序〉中，鄭觀應感慨說：「余訪道天涯，備嘗艱苦，幸蒙師授，語契丹經。」據此，可推測《金仙證論》和《慧命經》均是從天外散人傳授得來的。

光緒十七年4月，鄭觀應得到舊友盛宣懷、唐廷樞的幫助，重獲洋務派起用，擔任開平煤礦粵局總辦職務，結束六年(1885-1891)在澳門蟄居的日子。¹⁵¹翌年6月，鄭觀應得到盛宣懷堂弟盛宙懷轉來盛宣懷的消息，欲邀其重返輪船招商局並請他赴煙臺商議此事。9月初，李鴻章札委鄭觀應為輪船招商局幫辦。¹⁵²光緒二十年(甲午，1894)，鄭觀應五十三歲，五卷本《盛世危言》正式定稿、刊行，廣受讀者歡迎，影響社會甚巨。值得注意的是，此書得到晚清著名變法思想家王韜(1828-1897)的「參訂」。不過，其實早在光緒六年刊行的《易言》，王韜已為《易言》撰寫了〈序〉、〈跋〉。¹⁵³由於鄭觀應與王韜相熟，「光緒二十年(1894)和光緒二十一年(1895)孫中山和康有為先後來滬上拜謁王韜」，「王、鄭二人一同出席」。¹⁵⁴

光緒二十年春，即重返上海之後的第二年，鄭觀應結識修丹道師方內散人，拜在門下，學習丹道。鄭觀應〈《羅浮山房修真四要》序〉記述：「復游滬上。甲午〔光緒二十年〕春，得遇有路山人〔楊永鐘〕、方內散人，密授金丹真傳，神交體不交、氣交形不交之旨。」¹⁵⁵光緒二十一年，五卷本《中外衛生要旨》添加了南昌方內散人的

¹⁴⁹ 鄭觀應：〈《還丹下手秘旨》序〉，頁168；〈合刊《金筭寶錄》、《三一音符》、《天仙心傳問答》序〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁148-49。

¹⁵⁰ 丁常春：《伍守陽內丹思想研究》，頁219。

¹⁵¹ 鄭觀應1885年1月4日從廣州啟程抵達香港，太古洋行藉口要鄭賠償他於1881年冬保薦太古洋行總辦楊桂軒虧欠的四萬餘元，向香港當局提出控告。鄭被拘留於香港。直至5月下旬，太古楊桂軒虧欠事得到解脫，賠銀五千兩。之後，脫累歸里，養痾立言，較少參與社會活動。見夏東元：《鄭觀應年譜長編》，頁190-95。

¹⁵² 夏東元：《鄭觀應年譜長編》，頁335-36。

¹⁵³ 王韜：〈《易言》序〉，載《鄭觀應集》，上冊，頁61-62；〈《易言》跋〉，載《鄭觀應集》，上冊，頁165-68。

¹⁵⁴ 蕭永宏：〈王韜與鄭觀應交往論略——兼及王韜對鄭觀應思想之影響〉，《江蘇社會科學》2016年第5期，頁248。參見夏東元：《鄭觀應年譜長編》，頁402。就鄭觀應與孫中山的交往，夏東元〈鄭觀應三子潤榮採訪錄〉記稱：「孫中山至少兩次到過澳門鄭慎餘堂，也到過上海的家中；別後有書信來往，但不多。說其父對孫中山有過資助，孫中山還留下借條。這些書信和借條，早就被其父燒毀了。」見《鄭觀應年譜長編》，頁348。

¹⁵⁵ 鄭觀應：〈《羅浮山房修真四要》序〉，頁373。鄭觀應何年在上海與方內散人相遇有不同說法，鄭說是光緒二十年春，但是前引方內散人〈《羅浮山房修真四要》跋〉卻稱：「戊戌〔光緒二十四年〕仲夏，因緣獲晤於海上。」

〈題詞〉，方內稱：「余與俯鶴遊，忘年兼忘勢。」¹⁵⁶方內散人可說是徐甚陽之後，第二位對鄭觀應修道追求影響很大的丹道師。方內散人，原名萬立唐，又名潛齋、益園，號通一齋主人、南通子，江西南昌合燠（今南昌市南昌縣向塘鎮合燠村）人。¹⁵⁷檢馬濟人編《實用中醫氣功學》附錄有：「《壽世新編》，清·萬潛齋（方內散人）編，清光緒十八年壬辰（1892年）上海道合山房刊本。」¹⁵⁸《壽世新編》全書三卷，分為外感雜方、瘡疾門、痢疾門、婦科、小兒門、目疾門、瘡毒門、跌打、中毒、雜方十個門類，收臨牀驗方301個。據其弟子洗心說，由於方內散人「聲名蜚起，親友之求診者門外踵相接」。¹⁵⁹方內散人既是醫家，也是著名丹家，究心道教性命之學。洗心稱其師「篤志好道，內典丹經靡不研究。時尋繹其尊人所得熊淡庵先生真傳秘錄，證以師友所談玄要，遂得北派真傳。……幸蒙上蒼垂佑，假以奇緣，獲遇真師，復得南派正法，益得以參觀互證，融會貫通」。¹⁶⁰據洗心之說，方內散人匯通了南北二派性命修煉之學。陳櫻寧亦曾評說：「據云此君〔方內散人〕，對於三教之理，南北道派，皆能融會貫通，不固執門戶，惟善是從。」¹⁶¹

前文曾提及，光緒二十四年《羅浮待鶴山房談玄詩草》刊行時，鄭觀應已在該書附刻方內散人所著的《北派九律》、《南宗九律》和〈辨道詩〉。同年刊行的《羅浮山房修真四要》亦附刻方內散人《北派小周天火候辨惑論》和《南宗門戶暨火候辨惑續論》。光緒二十三年（1897），方內散人輯成《南北合參》，論辨道家南北丹法的異同，以及陰陽清靜火候的口訣。光緒二十九年（1903），方內散人又將其四種內丹著述《三教宗旨》、《南北合參》、《道情十詠》、《閒情雜著》合刊出版，命名《通一齋四種》。¹⁶²

一方面，鄭觀應得到方內散人密授金丹火候口訣，即前引鄭所謂「神交體不交、氣交形不交之旨」；另一方面，方內散人對鄭觀應結合南北二宗性命之學的影響也是明顯的。從《盛世危言後編》所見有關鄭觀應的丹道思想來看，有一部分可以從方內散人的丹道著述中找到他所受啟蒙的根據。例如關於「道術觀」，鄭觀應在〈答戴君伯陽論道術書〉解釋說：「承詢道術二字。官應雖獲真傳，自愧學問淺陋，尚未入室，惟嘗讀陳上陽真人序《悟真篇》，云『形以道全，命以術延』，此語備金丹之說矣。」¹⁶³

¹⁵⁶ 方內散人：〈《中外衛生要旨》題詞〉，載《中外衛生要旨》，頁549。

¹⁵⁷ 施錚、陳仁壽：〈清末道醫方內散人考〉，《中國中醫基礎醫學雜誌》2017年第6期，頁765-66、801；《鄭觀應養生集》，頁6。

¹⁵⁸ 馬濟人（主編）：《實用中醫氣功學》（臺北：知音出版社，2005年），頁689。另見萬潛齋：《壽世新編》，收入裘沛然（主編）：《中國醫學大成三編》（長沙：嶽麓書社，1994年），第2冊，頁965-1067。

¹⁵⁹ 洗心居士：〈《通一齋四種》總序二〉，載方內散人：《通一齋四種》，頁3。

¹⁶⁰ 同上注。

¹⁶¹ 徐伯英（編輯）、袁介圭（審定）：《中華仙學》（香港：陳湘記書局，1977年），頁939-40。

¹⁶² 據《通一齋四種》「編輯大意」頁2，此書「有『光緒癸卯仲夏錢西昌夏尊德堂藏板』行世」。另見方內散人：《南北合參法要》，收入《道藏精華》第三集之七。

¹⁶³ 鄭觀應：〈答戴君伯陽論道術書〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁90。

而方內散人也有相似的說法：「昔人謂：『上士以道全其形，下士以術延其命。』夫形以道全，則形亦性也；命以術延，則術亦道也。」¹⁶⁴對於性命雙修、南北二派合流，二人皆有相同的見解。鄭觀應〈《龍門秘旨》序〉云：「余雅志元門，訪道冊載，見夫世之談道者，宗南派則詆北派言性不言命，宗北派則詆南派言命不言性。其實得真傳者，無不洞曉陰陽，深澈性命雙修之旨。」¹⁶⁵這也是方內散人所持南北雙修同參的觀點：「道，一太極也，包天地，貫古今，攝陰陽，統動靜。無方無體，何分南北」；「北派南宗，流傳不滅。印證丹經，昭然若揭。作用雖殊，成功則一」；「南宗裁接北清靜，至道惟從兩派參」。¹⁶⁶

約在光緒二十年至宣統三年（1894–1911）的十八年間，鄭觀應與方內散人一直維持著「忘年兼忘勢」的師徒關係。鄭觀應讚揚其師云：「方內散人，即南昌先生，補博士弟子員，精岐黃術。童年已矢志潛修，非聖人之書不讀。參性理十年，參丹經十年，參內典十年，得遇真傳，年已五十。」¹⁶⁷從前引〈《羅浮山房修真四要》跋〉，可知方內散人對鄭銳志好道亦甚為欣賞：「遇奇人異士，輒忘分忘年，虛心請益，雖親友笑為迂愚而不顧也。久之，精益求精，於丹經性理，洞中肯綮。」光緒二十八年（1902），鄭觀應為方內散人刊行《道情十詠》題詞，已提及「護師入室」之事，因此可說此時他們師徒於丹道修煉上過從甚密：「結緣滬瀆，築安樂窩；護師入室，昕夕相過。」¹⁶⁸方內散人則在〈訪護法論〉解釋了「法財兩用」與「護師成道」的關係：「可見入室用功，在內必得同心伴侶，為之維持；在外必得有力外護，為之保障。」¹⁶⁹鄭觀應不止一次出資外護方內散人入室修煉。宣統元年本《羅浮待鶴山人外集·談玄詠》收錄了一首鄭觀應〈呈通一齋主人〉詩：「相識滿天下，知音無幾人。祇求長富貴，不信可修真。欲知山下路，須問過來人。夢授與乩示，相傳恐未真。學道如牛毛，成真似麟角。鼎鑪已粗備，毋遺世人謔。功業原無盡，年衰兩鬢斑。病多家累重，急欲出塵寰。護師先入室，屈指第三次。力薄賴同人，相扶遂我志。」¹⁷⁰據詩所載，鄭觀應三次資助方內散人入室修煉。鄭觀應在〈上張三丰祖師疏文〉裡，亦這樣說：「曾經護師入室：江西萬先生三次。」¹⁷¹鄭觀應願意這樣做，無疑與其終生「不憚心勞跋涉，覓侶求鉛」的修道銳志直接相關。因此，就算是「人多目以為痴者」，「屢受室人交謫」，「各親友引為笑柄」，¹⁷²鄭仍堅持夙志不變，一心以求道為事。

¹⁶⁴ 方內散人：〈《南北合參》自序〉，載《南北合參》，頁51。

¹⁶⁵ 鄭觀應：〈《龍門秘旨》序〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁84–85。

¹⁶⁶ 方內散人：《通一齋四種》，頁51、67、101。

¹⁶⁷ 鄭觀應：〈《羅浮山房談玄詩草》題識〉，載《羅浮山房談玄詩草》，頁372。

¹⁶⁸ 鄭觀應：〈《道情十詠》題詞〉，載方內散人：《通一齋四種》，頁83。

¹⁶⁹ 方內散人：《通一齋四種》，頁45。

¹⁷⁰ 鄭觀應：《羅浮待鶴山人外集·談玄詠》，頁十九上。

¹⁷¹ 鄭觀應：〈上張三丰祖師疏文〉，頁47。

¹⁷² 鄭觀應：〈呂純陽、張三丰兩祖師仙蹟詩選序〉，頁60；〈焚香禱告老祖師火龍真人疏文〉，頁71；〈致張靜生道友書〉，頁104。

《待鶴山人七秩唱和詩集》收錄署名匡廬萬立唐(潛齋)的四首和詩，其二云：「奇才自古多奇遇，大德從教享大年。漫道長生無學處，世間已見地行仙。」¹⁷³這裡，方內散人以「地仙」之稱來稱讚七十歲的鄭觀應。然而，在其生命的最後十年(1911–1921)，鄭觀應卻屢屢以悲傷的心情，慨歎自己過去五十年來曾經多次「護師入室」而竟無效果。例如宣統三年(1911)，鄭觀應輯成了《呂純陽、張三丰兩祖師仙蹟詩選》，並交付手民排印小本行世(見附圖三)。鄭〈自序〉云：「官應迭經護師入室潛修，丹財不足，復求助於道侶，竭力經營，竟無效果。」¹⁷⁴民國六年(1917)元旦，鄭觀應上呈兩通表文予陳抱一和張三丰兩位祖師。〈上通明教主權聖陳抱一祖師表文〉稱：「竊官應童年好道，於茲五十餘載，……求道欲成人而成己，屢次護師入室，均無效果。」¹⁷⁵〈上張三丰祖師疏文〉更將鄭一生中曾經護師入室的記錄羅列(總共有九位道人)：

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。¹⁷⁶

這裡很清楚提及「江西萬先生三次」入室，只有小驗卻無大效，以至鄭觀應「竟失所望」。值得一提的是，方內散人萬潛齋卒於民國四年，得年六十有七。1940年1月，陳櫻寧在《仙道月報》重載方內散人〈論濟一子傅金銓先生批注各書〉一文的附注中，引述黃邃之(字益齋，號通邃道人，江西清江縣樟樹鎮人，1866–1933)的說法，提出另一種對鄭護師入室的說法：「清朝光緒時代，廣東香山鄭陶齋君曾授業於方內散人之門。……鄭君當年作彼護法，助以財力，俾克入室下功，已大見效驗。但因發生意外之障礙，竟不能終局。」¹⁷⁷當然，陳櫻寧的這個說法只能看作民國時人的聽聞而已。

萬啟型(字雯軒，號式一子，1874–1919)是鄭觀應一生訪師求道歷程中所遇到的最後一位對他影響至深的修丹「度師」。鄭觀應自稱「逮晚年始獲真傳」，又說「至晚

¹⁷³ 《待鶴山人七秩唱和詩集》，頁二上。

¹⁷⁴ 鄭觀應：〈呂純陽、張三丰兩祖師仙蹟詩選序〉，頁60。

¹⁷⁵ 鄭觀應：〈上通明教主權聖陳抱一祖師表文〉，頁100、102。

¹⁷⁶ 鄭觀應：〈上張三丰祖師疏文〉，頁47。另見鄭觀應：〈呈梅嶺棲雲山人步龍眉子對月感懷原韻〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁1442：「海上經營四十秋，備嘗艱苦我深憂。護師入室無多效，訪侶求鉛未竟修。惆悵何年登閬苑，綢繆此日選神州。幾遭魔障仍前進，終望功成上十洲。」

¹⁷⁷ 原載《仙道月報》第13期(1940年1月1日)，轉引自《陳櫻寧卷》，頁472。

年，幸遇至人，始明真汞、真鉛、火候、法度、煉地、元須、真種諸妙旨」。¹⁷⁸民國四年至八年(1915–1919)間，鄭觀應師從萬啟型，常稱「萬師雯軒」、「度師萬雯軒先生」、「吾師式一子」等。¹⁷⁹這段獨特的修道經歷可以說是左右了《盛世危言後編》的出版計劃和奠定全書的道教信仰定位。據知，《盛世危言後編》初稿約於光緒三十四年(1908)12月編成，潘飛聲(字蘭史，號劍士，別署水晶庵道士，1858–1934)為該書早期的編輯者。〈《盛世危言後編》潘序〉云：「余於戊申〔1908〕十月至澳門，寓倚鶴山房三月餘，與山人日夕討論時局，盡讀叢稿十六冊。乃采擇要著編為八卷，名曰《盛世危言後編》，以別於前編。」¹⁸⁰鄭觀應的〈《盛世危言後編》自序〉亦於宣統元年9月28日寫成，¹⁸¹但是一直到民國成立時，《盛世危言後編》尚未印就。1912年5月20日〈馮廷襄致鄭觀應函〉提及鄭觀應交來臺札一紙，稱：「現民國成立，該集必大加修改。」並以此為由，向上海翰華閣主人馮廷襄提出暫停刊印《盛世危言後編》。¹⁸²從1912年修改，延至1919年完成裝訂三百五十部《盛世危言後編》樣書、鄭付銀420元為止，¹⁸³前後經過八年的時間，是甚麼原因導致鄭觀應要費這麼長的時間才能定稿、刊行？筆者認為這除了涉及中華民國成立的事，鄭觀應還作了與其道教信仰相關的考量。因為在那幾年間，鄭觀應開始師從萬啟型。可以確定的是，這時期的實修經歷對他晚年的仙道救世思想產生了很大的影響，以致他決心將這最後階段求道信仰的心跡融入《盛世危言後編》的最終稿本之中。

南京圖書館藏民國十年(1921)上海翰華閣書店刊行的《盛世危言後編》收錄六篇序文，撰序者依次為：(一)玉封通明教主權聖定一普濟真君陳抱一祖師(即陳顯微)〈道術編序文〉，(二)同門後學豐城萬啟型〈《盛世危言後編》序〉，(三)匡廬山觀妙道人戴公復〈《盛世危言後編》匡廬山觀妙道人戴序〉，(四)番禺潘飛聲〈《盛世危言後編》潘序〉，(五)高要何卓勳閩樵甫〈《盛世危言後編》何序〉，(六)香山鄭觀應〈《盛世危言後編》自序〉。第四篇潘序撰於宣統二年冬月(農曆十一月)，第五篇何序撰於宣統三年暮春之初，第六篇鄭自序撰於宣統元年中秋(9月28日)。至於托自陳抱一祖師降乩、萬啟型及戴公復的另外三篇序文，雖然沒有提示撰成日期，但應該都不會早於民國四年鄭觀應拜萬啟型為度師之前，也不會晚於萬啟型在民國八年去世之時。

¹⁷⁸ 鄭觀應：〈致月巖四弟書並寄示次兒潤潮〉，頁107；〈呂純陽、張三丰兩祖師仙蹟詩選序〉，頁60。

¹⁷⁹ 鄭觀應：〈重刊《古書隱樓藏書》序〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁94；〈上通明教主權聖陳抱一祖師表文〉，頁102；〈致孫君仲瑜、鄭君鼎臣、黃君益齋書〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁120。

¹⁸⁰ 潘飛聲：〈《盛世危言後編》潘序〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁7。

¹⁸¹ 夏東元：《鄭觀應年譜長編》，頁691。

¹⁸² 同上注，頁754；中山市人民政府(編)：《鄭觀應志》(廣州：廣東人民出版社，2009年)，頁303。

¹⁸³ 夏東元：《鄭觀應年譜長編》，頁829。

從時序和宗教性質來說，陳抱一祖師、萬啟型和戴公復三者的序文構成一組，代表鄭觀應在民國四年至八年間修仙求道的新形態和宗教特性。鄭觀應特別編排其仙師陳抱一、度師萬啟型和道友戴公復的序文作為《盛世危言後編》起首的三篇，這是具有深刻意義的，突顯了其仙道信仰的特別地位，以及反映他編纂《盛世危言後編》的意圖和宗旨。特別要指出的是，夏東元《鄭觀應集》將陳抱一〈道術編序文〉從原書置於六篇序文的第一篇移置於卷一〈道術〉，¹⁸⁴這種處理方法顯示了他仍未明白鄭觀應是要以陳抱一祖師的仙道降乩文作為全本《盛世危言後編》總序文的宗教意圖。事實上這三篇具有道教信仰性質的序文，明顯地呼應了〈道術〉作為《盛世危言後編》卷首的作用和意圖，以及闡釋了鄭觀應仙道救世的思想根柢「道器本相濟」，¹⁸⁵意即器不離道，道在其中。

鄭觀應與萬啟型相遇的時間應該是民國四年春，鄭時年七十四歲。民國三年冬，鄭在道友梁綸卿的見證下簽署了一份遺囑〈香山鄭慎餘堂待鶴老人囑書〉，據此安排了財產分配等事。¹⁸⁶萬啟型，江西豐城縣人，師從著名經學家皮錫瑞（字鹿門，1850–1908），肄業南昌經訓書院，為皮氏得意門生。¹⁸⁷光緒二十三年，萬啟型鄉試中舉人。三十二年，捐官選為江蘇寶應縣知縣。¹⁸⁸三十四年，轉任江蘇甘泉縣知縣。萬啟型〈《盛世危言後編》序〉自稱於1914年秋，「得遇仙師陳抱一先生，授以天元秘旨，囑為廣傳大道。四方之士踵門而求道者紛紛不絕」。¹⁸⁹於是，萬啟型在揚州創立修道院，傳授陳抱一降示的丹道。萬啟型說他與鄭觀應相遇是出於觀妙道人戴公復的引介：「陶齋先生聞之喜而不寐，亟托觀妙道人為之介紹。」¹⁹⁰這即是說，因為得知萬啟型獲陳抱一授予天元丹法，鄭觀應托戴公復介紹他與萬啟型結識。戴公

¹⁸⁴ 見《鄭觀應集》，下冊，頁15，注2。

¹⁸⁵ 鄭觀應：〈丁酉雜感〉，載《羅浮待鶴山房談玄詩草》，頁363。

¹⁸⁶ 上海圖書館、澳門博物館（編）：《香山鄭慎餘堂待鶴老人囑書》（澳門：澳門博物館，2007年）。

¹⁸⁷ 參見皮名振（編著）：《皮鹿門年譜》（長沙：商務印書館，1939年），頁53。

¹⁸⁸ 《政治官報》第638號（宣統元年6月22日），〈折奏類〉，第9頁；轉引自吳國富：〈鄭觀應學道經歷探幽〉，頁49。

¹⁸⁹ 萬啟型：〈《盛世危言後編》序〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁3。「天元秘旨」屬道教內丹三元丹法的天元丹法，又稱天元神丹。據胡海牙對三元丹法的解釋：「三元丹法即天元、地元、人元三品丹法的合稱。天元一般指清靜派的大丹功夫，……地元指神丹燒煉術，……人元指陰陽雙修派的金丹功夫。」見胡海牙：〈仙學概述〉，載胡海牙（著）、蒲團子（編訂）：《胡海牙文集》（香港：心一堂，2012年），頁50。香港道壇金蘭觀對三元丹法則有不同的修真解釋：「以內丹而言之，燒煉丹藥於下田，以生真炁，鞏固靈性，是為地元靈丹；苦煉心志於中田，千錘百煉，如礦出金，是為人元金丹；烹煉魂神於上田，修煉陽神，是為天元神丹。」見香港道教金蘭觀《金蘭特刊》編輯部（編）：《金蘭特刊》（香港：香港道教金蘭觀有限公司，1999年），頁104。

¹⁹⁰ 萬啟型：〈《盛世危言後編》序〉，頁3。

復與鄭觀應並沒有師徒關係，但彼此相識已久。¹⁹¹光緒二十八年，由鏡湖慎餘書屋同人集刊的《倚鶴山人六秩唱和詩集》（上下兩卷）收錄戴振年（白陽）的和詩，自注云：「公潛心性命之旨，力行勇猛。」¹⁹²

1915年春，鄭觀應師從萬啟型並加入其揚州修道院。陳抱一祖師即陳顯微，南宋維揚人，字宗道，號抱一子，臨安佑聖觀道士，著有《周易參同契解》、《文始真經言外旨》等。¹⁹³萬啟型〈《盛世危言後編》序〉稱：「乙卯（1915）春間，陳師降臨，首授先生以玄科秘旨，嘉歎無已，甚惜相遇之太遲。自是先生來揚州受訣。」¹⁹⁴鄭觀應接受陳抱一降予玄科口訣後，據說「當即依時內煉，委志虛無，寂然常照」；「朝夕煉習」；「勤集三年，無敢少懈」；「玄科訣煉過三年」。¹⁹⁵此後的四年間，鄭觀應與萬師和揚州修道院同學過從甚密。《盛世危言後編》收載三封鄭寄呈萬啟型的書函。其中一封是鄭觀應在陳抱一仙師傳授玄科口訣之後，請求萬師「轉呈抱一仙師，慈悲垂援，俯賜神丹，以除宿疾」。¹⁹⁶另一封則探問：「凡脩士不遇天仙真傳，又不得玄科口訣者，應先從何法下手。」¹⁹⁷

此外，《盛世危言後編》還收錄五封鄭觀應致揚州修道院同學及諸道長的書函，裡面屢屢提及自己近來修丹的進展狀況。其中最值得注意的是，三年朝夕修煉過

¹⁹¹ 吳國富：〈鄭觀應學道經歷探幽〉，頁49：「總之，就三人的關係而論，戴公復是師父，鄭觀應是大弟子，萬啟型是二弟子。」依筆者的考證，此說並不符事實。

¹⁹² 《倚鶴山人六秩唱和詩集》，卷上，頁六下。

¹⁹³ 陳顯微《周易參同契解》載南宋端平元年（1234）鄭伯謙序云：「先生名顯微，字宗道，後隱以少微名，維揚人也，號抱一子。有《立聖篇》及《顯微卮言》並《抱一子》書傳行於世云。」又云：「抱一先生陳君，天稟夙穎，洞明性命之宗，嘉定癸未〔十六年，1223〕，遇至人於淮之都梁，盡得金丹真旨。」見陳顯微（著）、蒲團子（編訂）：《抱一子陳顯微道書二種》（香港：心一堂，2011年），頁137-38。《抱一子陳顯微道書二種》頁134附錄鄭觀應刻本《陳注關尹子九篇》所附的〈陳抱一祖師傳略〉說云：「陳祖師名希賢，道名顯微，號抱一，山東濰陽縣人。宋理宗時官御史，因亂世辭官修真。四十五歲，遇尹真人化度。四十八歲成道。著有《立聖篇》、《顯微卮言》、《抱一子全書》，並註《參同契》上中下三篇、《關尹子》九篇。歷元、明、清，均有顯蹟。曾受玉皇封為權聖通明教主定一真君。往來中外，隱顯莫測，有普救眾生為萬國開太平之願，功侔天地，澤及萬世，千古所罕見也。」

¹⁹⁴ 萬啟型：〈《盛世危言後編》序〉，頁3。萬啟型〈重印《方壺外史叢編》序〉云：「今春〔1915〕來邗，就陳師而問道。師鑒其樂道好施，根識俱善，因授以玄科秘旨，使之性命雙修，將來精進不休，名登仙籍，實為同門之慶。」陸西星：《方壺外史》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社影印民國排印本，1994年），頁4。

¹⁹⁵ 鄭觀應：〈上通明教主權聖陳抱一祖師表文〉，頁102；〈重刊《古書隱樓藏書》序〉，頁95；〈重刻《陳注關尹子九篇》序〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁122；〈呈萬式一先生〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁1471。

¹⁹⁶ 鄭觀應：〈致萬雯軒先生書〉，頁86。

¹⁹⁷ 鄭觀應：〈致揚州萬雯軒先生書〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁143。

後，鄭觀應於1917年春，蒙仙師陳抱一降諭，准至揚州入室百日，與同學一起修煉性命。¹⁹⁸有關此行的經過，鄭觀應詩〈陳抱一祖師命式一子傳諭一濟到揚入室志感〉有載。鄭觀應入室修煉百日，取得了明顯的效果：「觀應入室兩月以來，關竅幸開，玉液已還，可以救護老殘，雖遺精可以採補。此功效之著也。」¹⁹⁹雖然已經修煉到「開關展竅」（或稱「只通關竅」），但是在〈致揚州道院諸道友書〉裡，鄭觀應與揚州道院道友繼續討論如何從下手第一著功夫的開關展竅而提升至「玄關無定處」的修煉法。鄭觀應提出「玄關有定處是體，無定處是用」的見解，並請同學代問萬師對此見解的看法。²⁰⁰

鄭觀應與萬啟型及揚州修道院諸道友之間建立的修道關係和模式，跟過去他向徐甚陽、天外散人和方內散人等學道有明顯差別。首先，鄭只稱萬啟型度師，而稱陳抱一仙師，即直接的傳授者。陳抱一仙師降授鄭「玄科口訣」，因此如他所言「遇天仙真傳」。這種降授方式與過去從丹師處獲授南北二宗丹經和火候口訣不同。²⁰¹其次，鄭觀應過去僅是求道訪師，護師入室，獲受丹法；但他與揚州道院的道侶是共修的，所修煉的是直接由陳抱一仙師降授的丹訣。鄭觀應在〈陳抱一祖師命式一子傳諭一濟到揚入室志感〉裡回顧說：他過去雖是護師入室，但最終都未能獲得真詮；而在揚州修道院，他卻「幸蒙我祖師，垂念道心堅。捐資助道院，准諭萬師傳。先授玄科訣，後講復命篇」。²⁰²第三，在揚州修道院，鄭觀應加入了一個結合扶乩活動和丹道修煉的道院團體。就事實而言，鄭觀應持守扶乩信仰由來已久，例如他在跟隨徐甚陽習道的時候，曾稱：「疇昔與龔君藹人、沈君荔虎及貴昆仲同在貴省白真人廟乩壇談道，不覺廿餘年。」²⁰³在〈致劉和毅真人書〉裡，鄭觀應還提到二十年前曾向辛天師叩乩：「憶前二十年，承辛天君批示『將來劉、張是我師』。」²⁰⁴《盛世危言後編》也收入多篇鄭觀應晚年向張三丰、呂純陽、火龍真人、陳抱一、辛天師、關帝、劉和毅、張歐冶、何合藏等仙師叩問的乩文和上表記錄。還有民國八年(1919)刊行的《待鶴山房唱和集》收錄兩首乩壇上祖師為鄭降示的和詩：〈孚佑帝君呂純陽祖師乩壇賜和〉、〈通明教主權聖定一普濟真君陳抱一祖師乩壇賜和〉。²⁰⁵以至於後來，他在上海

¹⁹⁸ 鄭觀應：〈致張靜生道友書〉，頁104。

¹⁹⁹ 鄭觀應：〈致揚州修道院同學諸道長書〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁114。

²⁰⁰ 鄭觀應：〈致揚州道院諸道友書〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁132-34。

²⁰¹ 鄭觀應：〈重刻《陳注關尹子九篇》序〉，頁122：「生平訪友求師，遍於海嶽，所遇南宗、北派奇才異能之士指不勝屈，而究其實有真傳者，莫得一二。乙卯歲〔1915〕以前緣獲遇仙真陳抱一祖師，授以玄科秘旨，勤習三年，無敢少懈。今春復遵諭入室修命，感荷師恩，無以酬報。」

²⁰² 鄭觀應：〈陳抱一祖師命式一子傳諭一濟到揚入室志感〉，頁1468。

²⁰³ 鄭觀應：〈致劉君宣甫書並錄寄孫君仲英〉，頁63。

²⁰⁴ 鄭觀應：〈致劉和毅真人書〉，頁150。這裡的「劉」是劉和毅，「張」是張歐冶。

²⁰⁵ 鄭觀應：《待鶴山房唱和集》，收入《鄭觀應詩集》，頁二下至四上。

主持道德會和崇道院這兩所乩壇。²⁰⁶這些訊息都顯示前文所提及的一種由文人士紳推動和主持的新興道教乩壇的信仰模式。鄭觀應修持的道教信仰主要是一種從明末清初以來，由文人主導的，以皈依乩壇、信奉呂祖降乩、學習性命雙修內丹術，以及遵行修仙濟世教旨的新興在家修道方式。

民國八年，萬啟型去世。翌年10月2日，鄭繼室葉氏病逝。鄭觀應有感賦詩，提及了這兩件凶事：「維揚凶耗未經年，迭奉廣州噩報傳。性命雙修方免劫，形神俱妙乃成仙。任他天外風雲變，願我壺中日月旋。為守聖師玄要訣，夜深起坐學參禪。」²⁰⁷萬啟型離世使得此時七十八歲的鄭觀應非常悲傷。其詩〈追憶萬式一先生〉云：「憶聞跨鶴淚沾巾，虛約仙槎問去津。……桃李滿門書滿架，疑團滿腹向誰詢。」²⁰⁸雖然為萬師仙逝感傷，但從〈萬式一先生臨壇賦此誌感〉一詩可見，鄭觀應仍然堅持修真救世的抱負：「欲乞上蒼行五願，全球從此息干戈。」²⁰⁹此詩的宗教信息是，鄭觀應通過扶乩方式，與已經修真成仙的萬啟型在乩壇上保持仙道修煉的交往。在另一首題為〈呈萬式一先生〉的詩中，鄭觀應更向萬啟型提及自己已命算到辛酉年(1921)去逝之期：「命算辛酉年羽化。」²¹⁰當然已知的事實是，鄭觀應於1921年夏曆五月初九日寅時病逝於上海招商局公學居處，終年八十歲(見附圖四)。²¹¹

鄭觀應「仙道」與「救世」的思想和實踐 對清末民初道教發展的影響和意義

在探討鄭觀應對清末民初道教發展的影響之前，應先明白既是商人、企業家又是知識分子的鄭觀應，他的道教信仰類型並不屬於道教宮觀出家道士或是正一派火居道士的傳統。或許可以直接地說：鄭觀應的修道事業對清末民初的宮觀道教發展沒有產生很顯著的影響。例如民國元年在北京和上海相繼成立的中央道教總會及中華民國道教總會，都沒有鄭觀應參與的蹤影。²¹²雖然可惜，但是反過來說，他在道教上

²⁰⁶ 鄭觀應：〈感賦七律八章藉紀身世〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁1452。

²⁰⁷ 鄭觀應：〈聞噩報有感(去歲式一子在揚州羽化今年老弟老妻在粵病歿)〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁1461。

²⁰⁸ 鄭觀應：〈追憶萬式一先生〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁1459。

²⁰⁹ 鄭觀應：〈萬式一先生臨壇賦此誌感〉，載鄭觀應：《待鶴山人晚年紀念詩》，收入《鄭觀應詩集》，頁二四下至二五上。《待鶴山人晚年紀念詩》由上海各教統一會於民國九年冬至日刊行。

²¹⁰ 鄭觀應：〈呈萬式一先生〉，載《待鶴山人晚年紀念詩》，頁二二下。

²¹¹ 〈(鄭觀應)訃告〉，《申報》，1921年7月17日，第1版：「清授榮祿大夫、原任廣西左江道鄭公陶齋，於夏曆五月初九日寅時壽終。謹擇於五月初十日酉時大殮，五月二十一日未刻發引，權厝閘北廣肇山莊。哀此佈聞。幕設提籃橋華德路招商局公學內。鄭慎餘堂治喪處謹佈。」

²¹² 參卿希泰(主編)：《中國道教史》(成都：四川人民出版社，1996年修訂本)，第4卷，頁425-34。

的貢獻也一直被制度化的道教界所漠視。甚至在道教學術界裡，關於他仙道信仰的研究也屈指可數。²¹³

從鄭觀應一生的著述來看，他少與道教宮觀道士往來。例如光緒二十四年刻的《羅浮待鶴山房談玄詩草》，只收入一首與宮觀道士(道人)相關的〈五十初度感懷東同志青城羅浮道人〉。²¹⁴至於他曾跟隨修習丹道的道師如徐甚陽、天外散人(彭凌虛)、楊了塵、楊潤畬²¹⁵、方內散人(萬潛齋)、有路山人、式一子(萬啟型)等，皆不是宮觀道士。可以說，鄭觀應對道教宮觀和道士的態度是疏離的、冷淡的。鄭觀應以下兩個批評道士的例子更可以證明筆者的說法。其一是鄭批評道流不事修心煉性之功：「今之道流不從事內功，而徒科法是恃，且符籙雖真而未獲師傳，神不守舍，宜其毫無靈應。舍本逐末，不特於法無益，亦褻法甚矣！」²¹⁶其二是因為從內丹修真的既定信仰立場出發，鄭觀應對於道士的齋醮科儀亦不感興趣，有時甚至懷疑由一些不虔誠的道士來施演科儀法事的靈驗功效。如前文已提及過，鄭觀應在《救時揭要》裡已肯定醫世必須從治心開始，因此在該書所收錄的〈論廣東神會梨園風俗〉一文中，他似乎否定道士醮儀的功德價值：「按修行功德之事，不以茹素誦經為修行，不以建壇設醮為功德。……今人於虧心之事置之不理，而偏以建醮補之，又無得道之縉羽虔誠感格，而乃舍本求末。」²¹⁷此外，雖然大多數學者如夏東元等把方內散人所撰的十首〈辨道詩〉誤為鄭觀應之作，²¹⁸但是，鄭既將〈辨道詩〉錄入《羅浮待鶴山房談玄詩草》，可信他也接受方內散人〈辨道詩〉對那時道觀「宗風掃地」的批評。²¹⁹同時可以說，〈辨道詩〉反映了清末知識分子如鄭觀應和萬潛齋等對道門腐敗之風的不滿：「癸未〔光緒九年，1883〕習靜於道觀，往來談元者甚多，大半習閨丹爐火之術。又有偽託仙傳，詐稱佛降，借長生為騙局，假財色以愚人。惑世誣民，莫

²¹³ 據筆者所見，有關鄭觀應道教信仰的研究文章，在道教期刊上發表的只有兩篇，其一是侯杰、秦方的〈鄭觀應與近代道教芻議〉，其二是吳國富的〈鄭觀應學道經歷探幽〉。另外，董沛文主編的「唐山玉清觀道學文化叢書」2015年出版了《鄭觀應養生集》。

²¹⁴ 鄭觀應：《羅浮待鶴山房談玄詩草》，頁361。此外，《羅浮待鶴山人外集·談玄詠》增添一首〈寄羅浮蘇道人、武夷沈居士〉，頁二上至二下。參《鄭觀應集》，下冊，頁1414。

²¹⁵ 鄭觀應：〈復羅君星譚書〉，頁27：「弟前護楊紫京、楊潤畬兩公入武當養性，兩年無效，回川又護彭凌虛、胡仰山二君入羅浮養性。雖已通關，亦因家累返閩，功效無睹。」

²¹⁶ 鄭觀應：〈《道法紀綱》序〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁61。

²¹⁷ 鄭觀應：〈論廣東神會梨園風俗〉，載《鄭觀應集》，上冊，頁35。前引鄭觀應〈四十初度感賦〉亦云：「子孫富貴有何益，建醮齋僧亦徒然。」

²¹⁸ 夏東元將〈辨道詩〉收入《鄭觀應集》下冊，頁1437-39。另外，楊俊峰：〈改革者的內心世界——鄭觀應的道教信仰與濟世志業〉，頁97：「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。」

²¹⁹ 鄭觀應：〈《羅浮待鶴山房談玄詩草》自序〉，頁359：「方內散人，南宗九律。金丹真傳，若合符節。北派九律，龍門口訣。辨道之詩，一腔熱血。彙付手民，公諸賢哲，以期參証，同登金闕。」

此為甚！招災惹禍，到老無成。竟有妄詆名真，狂排上乘，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。」²²⁰

客觀地說，鄭觀應《羅浮待鶴山房談玄詩草》、《羅浮山房修真四要》、《盛世危言後篇·道術》、《中外衛生要旨》²²¹等道教著述所產生的社會影響，毫無疑問比不上《盛世危言》。民國十年鄭觀應去世後，不管是出版界、道教界，還是上海知識分子圈，對他道教著述的報導、介紹和引用均寥若晨星。例如在鄭觀應去世後十二年，即1933年，由上海翼化堂善書局主人張竹銘創辦、陳櫻寧主筆的《揚善半月刊》和後來1939年創刊的《仙道月刊》，兩份上海道教刊物只有三次間接地提及鄭陶齋。例如陳櫻寧〈〈道學長歌十首〉按語〉（1936年3月16日）云：「作者〔方內散人〕乃待鶴山人鄭陶齋之師，余未曾得見，僅由老道友黃遼之君口中聞其名。」²²²又前引〈論濟一子傅金銓先生批注各書〉（1940年1月1日）云：「清朝光緒時代，廣東香山鄭陶齋君曾授業於方內散人之門。」另一個值得深入探討且與近代道教發展相關的課題是，中華民國建立之後，「陳櫻寧來到在上海行醫的姊夫喬種珊家中居住，並開始在老西門外白雲觀閱讀《道藏》」，²²³但為何記載他一生改革道教的辦道事業的豐富著述中，幾乎沒有提及或宣揚鄭觀應對改革道教的影響和貢獻？

誠然，要充分整理和公允地總結鄭觀應的修道事業對近代道教發展的貢獻，還需要發掘和掌握更多的檔案資料，這項研究工作才能有更具開拓性的成果。然而，若從鄭觀應仙道救世的著作及其一生的修道經歷出發，探討當中的宗教意義和影響，特別是針對與近代道教發展相關的認識問題，相信我們仍然可以根據一些客觀的事實作出初步結論。

首先，鄭觀應集一生的精力，持之以恆地搜集、整理、出資翻刻與刊行超過五十種道教經籍，對於保存近代道教經籍文化，貢獻不可謂不大。特別是，在晚清民初建制性宮觀道教缺乏人才與資金的歷史環境中，鄭觀應以一己之力推動並成就這樣成果豐碩的重刊道經工作，確是不容易；在同一年代，除了光緒三十二年（1906）由成都二仙庵翻刻重刊嘉慶本《道藏輯要》，沒有其他更大規模的道教刊經活動可以比擬。只要一看〈道術〉所收的三十四篇鄭觀應重刊各種道經時撰成的序文，便知所言非虛。根據這些序文，鄭觀應總共重刊了一百零七種道經，計有：（一）《陰符經》；（二）《道德經》；（三）《通元真經》；（四）《沖虛至德真經》；（五）《周易參同契》；（六）《唱道真言》；（七）《心經》；（八）《指玄篇》；（九）《呂祖詩文集》；（十）《呂祖師詩集》；（十一）《修真傳道集》；（十二）《呂祖靈應蹟》；（十三）《悟真篇》；（十四）

²²⁰ 方內散人：〈辨道詩（并引）〉，載《羅浮待鶴山房談玄詩草》，頁371。

²²¹ 《俯鶴山人六秩唱和詩集》收入一首魏業箬的和詩，稱頌：「《衛生要旨》即道經所言陰陽道竅也。」（卷上，頁二六下）

²²² 《陳櫻寧卷》，頁183。

²²³ 郭武：〈《陳櫻寧卷》導言〉，載《陳櫻寧卷》，頁3。

《神功廣濟先師救化寶懺》；(十五)《金丹真傳》；(十六)《慧命經》；(十七)《金仙證論》；(十八)《群真玄奧集》(即《道言精義諸真玄奧集》，共收二十四種道經)；(十九)《玄要篇》；(二十)《呂純陽、張三丰兩祖師仙蹟詩選》；(二十一)《道法紀綱》；(二十二)《海山奇遇》；(二十三)《龍門秘旨》；(二十四)《方壺外史叢編》(收錄十四種道經)²²⁴；(二十五)《七真靈文》；(二十六)《古書隱樓藏書》(收錄三十五種道經)；(二十七)《真詮》；(二十八)《道言精義》；(二十九)《陳注關尹子九篇》；(三十)合刊《瑣言續》、《古法養生》、《闡微管窺編》、《就正錄》與《林奮千書》；(三十一)合刊《西王母女修正途》、《女宗雙修寶筏》；(三十二)合刊《金笥寶籙》、《三一音符》、《天仙心傳問答》；(三十三)《新解老》；(三十四)《還丹下手秘旨》。

另外，在〈《還丹下手秘旨》序〉中，自稱「今已年將八秩」的鄭觀應，臚列出一份由他親自編輯刊行包含二十二種「群仙修丹歌訣」的書目：

年來蒙陳抱一祖師傳授玄科口訣，何合藏仙師傳授先天口訣，爰手輯呂純陽祖師《百句章百字篇》、陳抱一祖師《訓釋道黑幕文》、《詠道詩》、張三丰祖師《打坐歌》《道要秘訣歌》及《刪正樵陽經》、《玉液還丹秘旨》、抱仁子《重訂玉液還丹秘旨》、李含虛真人《收心法》、希一子《補天隨功候篇》、《太微洞主授鄭德安玄關口訣》、尹真人《添油凝神入竅法》、《神息相依法》、《聚火開關法》、《治心法》、《築基全憑橐籥說》、《元性元神說》、《歸根覆命說》、邱祖師《秘傳大道歌》、太虛真人《道程寶則》、止唐先生《論道四則》、陸潛虛真人《內外藥論》。以上各篇皆重人元之學，而所編不厭重複，歷引諸真之言，互相引證，庶免讀者疑惑，並錄文先生《易學歧途辨》，陳真人《翠虛吟編》為一冊，名曰《還丹下手秘旨》。²²⁵

進一步來說，翻刻重印上述一百三十多種典籍，所需人力物力極大，究竟鄭觀應是如何成此偉業的？一方面，這是由於鄭觀應「不惜重資徧購丹經，尋真訪道」、「不惜貲財，不憚艱苦，不恥下問，一以求道為事」的個人努力與功勞，有以致之；²²⁶但另一方面，亦緣於鄭觀應得到許多商紳道友襄助。以1915年重刊「已散軼無存」的《方壺外史叢編》為例。首先是鄭的道友黃邃之捐出所藏由陸潛虛測疏的明版《方壺外史》，然後由鄭觀應、張弼士和馬馴之各捐助百金重印。²²⁷另一個例子是1916年重刊閱一得於道光十四年(1834)所輯但自咸豐年間太平天國變亂以來書板已「湮沒無存」的《古書隱樓藏書》。²²⁸萬啟型〈重刻《古書隱樓藏書》序〉提及此事的經過：「幸張君

²²⁴ 陸西星：《方壺外史》，目錄頁(缺頁碼)。

²²⁵ 鄭觀應：〈《還丹下手秘旨》序〉，頁166。

²²⁶ 《侍鶴山人六秩唱和詩集》，卷下，頁一上；鄭觀應：〈《羅浮山房修真四要》序〉，頁373。

²²⁷ 鄭觀應：〈《方壺外史叢編》序〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁86。

²²⁸ 鄭觀應：〈重刊《古書隱樓藏書》序〉，頁94：「惜書板燬於兵燹，湮沒無存。」

弼士、鄭君陶齋、張君靜生以及方君、陳君諸大善士，慨助多金，俾是書得以早日告成。」²²⁹至於鄭觀應與近代著名華僑實業家、東南亞首富張弼士（即張振勳，潮州府大埔縣黃堂鄉人，1841-1916）之間的深厚道誼及同修道術的記載，亦可見於〈道術〉篇所收四篇鄭致張弼士的書函。²³⁰此外，張弼士也向鄭觀應請教「何為道要」的問題，鄭觀應答以宜從「調息」入手。²³¹不僅此也，鄭觀應和張弼士更屢次出資護師入室修煉，例如〈致張靜生道友書〉記載：「弟前曾與張君弼士屢護南派、北派法師入室，未得真傳，均無效果，已酷受其累。」²³²1916年，張弼士逝世，鄭觀應對自此失去一位在辦道事業上的摯友十分感慨：「張太僕已歸道山，悵今無賢豪之巨室以共圖之。」²³³1936年，由上海翼化堂張竹銘和陳櫻寧等發起組成「丹道刻經會」，翻刻流通了幾種道學叢書，藉此保存和傳播道教信仰文化。1936年9月，陳櫻寧撰〈丹道刻經會公啟〉，提出翻刻道經的急切性：「古本丹經道籍，現在頗多絕版，將來尤恐失傳。至道淪夷，可悲可懼！」²³⁴對照〈公啟〉那份急切的期望，更顯得三十年前鄭觀應所具有的「超前意識」和仙道救世理想的不平凡，且他是實實在在將道教救世之言付諸刊行。如前所述，在同治九年至民國十年的五十多年間鄭觀應編纂刊行了一百三十多種道教典籍，筆者相信這份成就和貢獻，足以使他在中國近代道教丹道文化的繼承和傳播中佔有舉足輕重的地位。

第二點值得本文探討和反思的是，鄭觀應對傳播和改革道教丹道文化的理念。這點亦是屬於傳統道教文化在中國現代化過程中如何進行自我調適的問題。鄭觀應一生相信他所秉持性命雙修的仙道信仰是一種能夠「澄清海宇救眉燃」的道術。何謂道術？就是他所說的：「道也術也，其實不過性命、雙修而已。」²³⁵對鄭觀應來說，這種強調以治心來濟世的道術觀的重要作用 and 價值正在於它「足以補天地之缺，濟儒道之窮」。²³⁶因此，無論是天仙、地仙、人仙、劍仙哪種仙道，鄭觀應都相信「其所致力者各異，其有濟於世者則未嘗異也」。可以說，鄭觀應為中國現代化提出了一條獨特的道教醫世路徑，筆者認為即此已可成為鄭觀應在近代道教發展道路上佔有崇高地位的理由。鄭觀應是啟蒙改良主義思想家，不是傳統的保守主義者。他

²²⁹ 萬啟型：〈重刻《古書隱樓藏書》序〉，載式一子（批註）：《古書隱樓藏書》，萬序頁三上。

²³⁰ 鄭觀應與張弼士既是好友，亦是同修道術的道侶。參汪叔子：〈梅開庾嶺香千樹 松老徂徠蔭百尋——關於張弼士與鄭觀應之交往〉，載廣東歷史學會張弼士研究專業委員會（編印）：《紀念愛國僑領南粵先賢張弼士誕辰165週年暨學術研討會特輯》（2007年），頁77-87。

²³¹ 鄭觀應：〈答張君弼士、張君潤生論調息書〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁49。

²³² 鄭觀應：〈致張靜生道友書〉，頁104。

²³³ 同上注，頁106。

²³⁴ 陳櫻寧：〈丹道刻經會公啟〉，《揚善半月刊》第4卷第5期（總第77期）（1936年9月1日），頁1。

²³⁵ 鄭觀應：〈答戴君伯陽論道術書〉，頁90。

²³⁶ 鄭觀應：〈《劍俠傳》序〉，頁81。

通西文，解西說，讀西書，鑽研學習泰西各國政治、經濟、教育、學校等方面的制度。²³⁷然而，在中國文化走向現代化的前提下，他絕對沒有如後來《新青年》的新型知識分子陣營將傳統文化鎖定在愚昧、落後和腐朽的價值判斷上。例如錢玄同（1887–1939）激烈地將拒斥道教與中國文化的救亡相提並論：「道教毒燄……非使中國國民淪於萬劫不復的地位不止。」²³⁸又如胡適（1891–1962）將道書貶斥為「偽書」，作用無非「騙人」，甚至認為「道教中的〔一套『三洞、七輔』的〕所謂聖書的『道藏』，便是一大套從頭到尾，認真作假的偽書」。²³⁹

雖然，鄭觀應一腔熱誠提出求仙修真可以濟世救國，但是，他也深明在中國的現代化過程中，道教文化的傳播必須同時進行現代化改革。對他而言，道教性命修煉的仙道信仰固然可以擔任救世的道德力量，然而，如何能讓修道之士「舍妄求真，不為偽書所惑」？²⁴⁰這是要解決的問題。「偽書」、「庸師」、「小術」與「旁門邪術」都只會令後學求道者徒勞，或為所騙而未能真正修致存神養氣之道。鄭觀應除了在〈《道法紀綱》序〉及〈辨道詩〉對道教宗風作出批評，在〈致觀妙道人書〉中也慨嘆當時社會出現方術道士令人傾家蕩產、蹉跎歲月的混亂情況：「今方士假此騙人財寶，且有資身之法，或有一方而能醫奇病，或有一銀方而造假銀，或推託尋鉛覓砂，延捱歲月。其偽術多方，……學者誰敢致疑而識其詐？」²⁴¹

仙道修煉面對的第二個問題是丹經多載「譬喻之辭」，一般修煉者難通奧旨，以致常遭庸師小術「所惑所誤」。對此問題，一生苦志修道的鄭觀應深有體會。他在〈《還丹下手秘旨》序〉自白：「觀應慕道已六十年矣，曾覽《道藏全書》、《道藏輯要》及未入《全書》、《輯要》等書，覺所論命理玄奧，語多譬喻，隱而不露，未得訣者莫名其妙。」²⁴²道教丹道修煉的第三個問題是門戶之爭，鄭觀應所舉的例子是：「曩聞諸先進云：悟元子只知北派，不知南派；濟一子只知南派，不知北派，各有門戶之爭。」²⁴³南、北宗派門戶之爭造成宗南派者詆毀北派言性不言命，宗北派者則詆毀南派言命不言性。從「異流同歸」的角度看，鄭觀應經常慨嘆不同的丹家派別鮮有同參、同證的覺悟。參照他一生屢感失望的訪師求道經歷，門戶之爭造成有真傳者為數不多。前引鄭觀應〈重刻《陳注關尹子九篇》序〉即說：「生平訪友求師，遍於海嶽，所遇南宗、北派奇才異能之士指不勝屈，而究其實有真傳者，莫得一二。」

²³⁷ 例如鄭觀應自稱：「從英博士傅蘭雅學習英文，究心泰西政治實業之學。」夏東元：《鄭觀應年譜長編》，頁698。

²³⁸ 錢玄同：〈隨感錄（八）〉，《新青年》第4卷第5號（1918年5月），頁464。

²³⁹ 唐德剛（譯註）：《胡適口述自傳》（臺北：傳記文學出版社，1981年），頁256。

²⁴⁰ 鄭觀應：〈呂純陽、張三丰兩祖師仙蹟詩選序〉，頁60。

²⁴¹ 鄭觀應：〈致觀妙道人書〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁84。

²⁴² 鄭觀應：〈《還丹下手秘旨》序〉，頁165。

²⁴³ 鄭觀應：〈致張靜生道友書〉，頁104。悟元子，劉一明（1734–1821）道號。

對於如何解決在中國文化現代化轉型過程中傳播道教修煉與信仰的種種問題，鄭觀應不僅提出了改革方向，而且用其經商所得的財富與習得的學問去推動和實踐。無論如何，今天的學者都不能輕率地評論說：「道士和道教信仰實踐的普通參與者在這一文化運動中基本處於沉默的狀態。」²⁴⁴或者，我們對陳撻寧以下奇怪的說法也不應貿然接受：「現在〔1935年10月1日〕全國中真心實力替道教搖旗吶喊的，就只有我一箇人。」²⁴⁵

現在總結一下鄭觀應對近代道教發展的貢獻。首先是鄭觀應稱其一生遍處尋師訪道，叩問性命之學及丹訣，備嘗艱苦，並且屢遭方術之士所騙。他於是致力擺脫師傅口授的舊路，藉著刊刻一百三十多種丹經、丹訣，將道教各派的密修知識公開流傳，希冀後學道者不致重蹈其覆轍，或被庸師、偽書、邪術所惑所誤，或只囿於一宗一派，至終無大修成效果。例如在光緒二十八年（1902）年交付上海居易書屋重刊北宗龍門派丘祖師長春真人的秘傳丹訣七章《龍門秘旨》時，鄭觀應就清清楚楚地說明要將他所獲得世所罕見的「修煉真訣」予以廣傳，「以公同學」。²⁴⁶在〈重刊《金仙證論》序〉裡，鄭觀應亦說要將自己經歷艱苦訪道而蒙師授的丹經秘訣公開，目的是「願與有道之士同受其福」。這種「敢將秘傳先聖所述內外丹藥次序不同之處，備載於此」的重刊道教經籍做法，²⁴⁷改革了傳統以來秘傳師授的模式，特別是打破了傳統宮觀道士壟斷道教經典和修煉知識的局面。鄭觀應常常引用呂祖「神仙本是凡人做」這句話，²⁴⁸指出仙學的進階是開放予眾生的。他自己也說：「雖愚夫愚婦，專心而講習之，循途前進，皆可自修。」²⁴⁹而他致力於刊刻真經傳世，目的是希望求道者「不為偽書所惑」，同時又可將救世之言醒示世人，實踐他仙道濟世的抱負：「道成出救世，度人億萬千。」此外，為了能讓慕道之士於舟車旅途中易於攜帶、展讀道經，鄭觀應在宣統三年和民國五年分別將大本的《呂祖全書》、《張三丰全書》和《古書隱樓藏書》中的一些道書摘出，以單卷小本的形式排印，俾人人有經可讀。²⁵⁰舉例而言，這類小本書有《呂純陽、張三丰兩祖師仙蹟詩選》、《瑣言續》、《古法養生》、《闡微管窺編》、《就正錄》、《林奮千書》、《西王母女修正途》、《女宗雙修寶筏》等。尤可稱揚的是，鄭觀應支持女子教育，特別注意到女性修道者日益增多及她們的求道需要，希望她們不會被庸師所騙，因此把兩種女丹功法《西王母女修正途》和《女宗雙修寶

²⁴⁴ 程樂松：〈仙學：超越科學與道教的「終結」——以陳撻寧的仙學理論與科學觀念為例的研究〉，載張風雷（主編）：《宗教研究2015秋》（北京：宗教文化出版社，2016年），頁258。

²⁴⁵ 陳撻寧：〈讀《化聲敘》的感想（十二）〉，《揚善半月刊》第3卷第7期（總第55期）（1935年10月1日），頁8。

²⁴⁶ 鄭觀應：〈《龍門秘旨》序〉，頁85。

²⁴⁷ 鄭觀應：〈重刊《金仙證論》序〉，頁31。

²⁴⁸ 鄭觀應：〈《呂祖靈應蹟》序〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁25。

²⁴⁹ 鄭觀應：〈重印《瑣言續》、《古法養生》、《闡微管窺編》、《就正錄》與《林奮千書》序〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁144。

²⁵⁰ 同上注。

筏》合印為一卷：「《古書隱樓藏書》全部中《女修正途》、《女宗雙修寶筏》二種，專為女士指引迷途，言簡而賅，意精而透，洵為不可不讀。……今因女界中多有殷殷訪道者，特擇全書中二種合印為一卷，俾修真女子藉此尋師質證，不致墮入旁門。」²⁵¹

鄭觀應一直關注學校和人才培育制度的改革。《盛世危言》開卷之首為〈道器〉篇，之後就是〈學校〉篇和〈西學〉篇。鄭觀應指出：「學校者，造就人才之地，治天下之大本也。」又說：「學校者人才所由出，人才者國勢所由強，故泰西之強強於學，非強於人也。」²⁵²從中國學校的制度和教學內容等改革的先進建議來看，鄭觀應在晚年積極提倡建設道教修真院，發展、培育、選拔道教修真人才和導師，這些工作裡面貫徹了他一直持守仙道濟世的主張和實踐。然而，對於鄭觀應向呂純陽、張三丰、陳抱一三位祖師上表、叩准開設修真院一事，一些學者如易惠莉等卻不明就裡地解說為「在生命的最後數年中，求生及擺脫病困的欲望使鄭觀應沉迷於修道成仙，甚至參與發起許多虛妄荒誕的公開的社會活動」。力圖振興近代道教修真信仰，提出倡辦修真院的構想是一種嶄新的嘗試，也可說是近代道教走向在家弟子傳統的改革歷程中的出路。他先是於民國六年元旦上表陳抱一祖師，叩請准許他建設道教修真院。他同時也徵求一些道友出資襄助，但「未即允行」。²⁵³此事拖延至民國九年四月初一日，鄭觀應又與另外三位道友張教明、僧靜波、黃通邃於上海牯嶺路延慶里道德會乩壇上，再叩請祖師垂示並獲復示：「已邀眾仙佛、各教主、三丰真人、紫陽真人、各部教主、文昌帝君、中皇大天尊聚議代奏。」²⁵⁴鄭觀應等的表文包括了建設修真院的詳細計劃：一方面提出了修真院對未來道教人才培育的重要性：「夫欲求軒轅太公之才，必須有以玉成之而後人才乃出。此修真院所由設也。」²⁵⁵另一方面則羅列鄭觀應等集資的具體做法（附有募捐的「章程」）：

如蒙批准，一濟等當邀世上賢豪，捐資四十萬元，提十萬元購地三十畝，分地十畝建設七叢林一所，分地十畝建設男修真院一所，分地十畝建設女修真院一所。均有花園、草埔，為修真子消遣之地。提五萬元為置家具、爐鼎、儀器、藥物之用。餘資二十五萬，仍存銀行生息，為院中經費，按月照收，量入為出。凡欲入院修真者，皆由祖師考選。限取善男子二十人，善女子

²⁵¹ 鄭觀應：〈重印《西王母女修正途》、《女宗雙修寶筏》序〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁145。鄭觀應支持女子教育的論述，可參鄭觀應：〈女教〉，載《鄭觀應集》，上冊，頁287-90；〈致居易齋主人論談女學校書〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁263-72。

²⁵² 鄭觀應：〈學校上〉，載《鄭觀應集》，上冊，頁265；〈西學〉，載《鄭觀應集》，上冊，頁276。

²⁵³ 鄭觀應：〈上通明教主權聖陳抱一祖師表文〉，頁102。

²⁵⁴ 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〉，載《鄭觀應集》，下冊，頁279。

²⁵⁵ 同上注，頁277。

二十人，不論捐資多少，只要其有賢德、有夙根，因緣時節已到，一一合格者。既入院修持，不成道不能出院。²⁵⁶

鄭觀應創立修真院的建議很快於四月初五日、初六獲得三位祖師和太上道祖的乩覆批諭。鄭觀應首先認捐銀一千元，作為宣傳募捐的籌辦經費；又一如既往地所持「向道之心百折不回，一息尚存，此志不容稍懈」的銳志，表示出對籌募修真院的極大熱誠：「如果不敷，自當再籌。一濟雖非殷商，然有月俸，除給家費外，儘可供應。此非好自誇大，亦係出於不得已，以免同志疑慮畏縮耳。然不出錢能出力者，如無纖毫私意，亦當同一律看待。一濟不求有功，惟求修真院成，人材日出，陸續舉行五大願。」²⁵⁷可見他具有擔當此項培育未來道教人才計劃的責任感與使命感。

結 論

本文從宗教史學的角度探索鄭觀應一生矢志不渝和虔誠的道教修仙信仰，以及他投入救國濟世所帶來的積極意義和影響。歷來研究鄭觀應的學者，一般都把鄭的道教信仰和修仙歷程與其維新改革思想和救世實業活動，看成極其矛盾的兩個面向：前者屬於迷信、落後，後者則歸於科學、進步。本文不同意這種研究方法，因為這樣就會把鄭觀應的完整生平、思想和實踐分割為兩個互不相連、甚或說是互相矛盾的部分。反之，從鄭觀應持守的道教治心與治世不可分的信仰價值出發，了解他修道與濟世兼舉的醫世思想，研究者更能明白鄭觀應學習西學、投身洋務運動、踐行賑災善業等濟世行為，及其一生追求實業救國、變法圖強理想背後所依據的內在宗教精神、動力和道教信仰的價值來源。誠如鄭觀應的說法，「內修真一」與「外植仁義」都是道教實修仙道的一體兩面。

鄭觀應的朋友夏同龢(1874–1925)²⁵⁸在宣統元年為鄭氏刊印的《羅浮侍鶴山人詩草》作〈序〉，稱：「香山侍鶴山人最富於宗教思想者也。」²⁵⁹夏同龢之所以稱譽鄭觀應為「宗教家」，理由亦是建立於鄭一生所堅持和實踐的「仙道」和「濟世」並重的宗教家理想。夏〈序〉解釋神仙家有兩派：「有持厭世主義而僅為自了漢者，有持救世主義而自度度人者。如前之說，其人雖仙，無裨於世，是方技家而非宗教家也；如後之

²⁵⁶ 同上注，頁277–78。

²⁵⁷ 同上注，頁282。

²⁵⁸ 夏同龢，字用卿，貴州麻哈（今麻江）人。光緒二十四年（1898）狀元。三十年（1904），入東京法政大學速成科深造。三十一年（1905）底回國後，得到兩廣總督岑春煊支持，在廣東課吏館原址創辦廣東法政學堂（中山大學前身之一）。三十二年五月初一日（1906年6月22日）正式開學，擔任學堂監督（校長）。同時兼任兩廣師範學堂監督和廣東地方自治講習所所長。參趙青、鍾慶：〈夏同龢創辦廣東官立法政學堂史實考辨〉，《教育文化論壇》2015年第1期，頁119–27。

²⁵⁹ 夏同龢：〈《羅浮侍鶴山人詩草》序〉，載《羅浮侍鶴山人詩草》，夏序頁四上。

說，大都由任俠而入於神仙者。縱不即仙，而抱此高尚純潔之理想，或見之於行事，或著之於寓言，其足以感發當世之心思而變化其氣質者，蓋不少矣。」²⁶⁰當然，夏同龢對鄭觀應致力於仙道濟世的評價就是把他歸類為第二種自度度世的神仙宗教家。結合鄭觀應信道與救世的關係研究，本文可說是對夏同龢上述說法作出的學術論證。

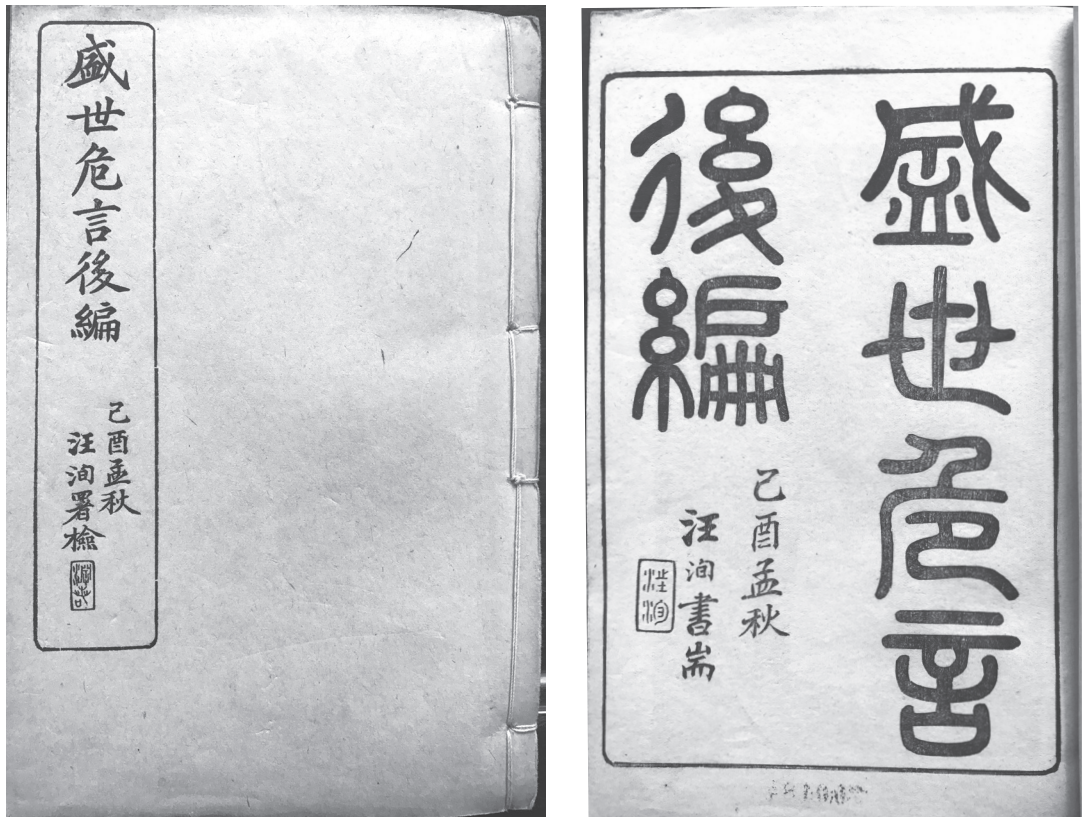
最後，如上文「前言」所說，鄭觀應的啟蒙改良主義思想研究長期得到近代史學界的重視，然而對他的道教仙道濟世信仰及影響的研究卻寥若晨星，尤其是近現代道教史的研究領域，更少提及鄭觀應對近現代道教文化傳播和革新的貢獻。造成這種令人抱憾的情況，原因一方面是大多道教史研究者仍受「『五四話語』所主導的『現代化』史觀」的偏見影響，把近現代道教史的研究空白歸因於道教在晚清民國「進一步衰落」的結果；另一方面，道教史學者要徹底探索鄭觀應一生五十餘年豐富的修道經歷、辦道事業，以及複雜的修真道友網絡，還需發掘更多鄭觀應的檔案資料。目前，上海圖書館皮藏鄭觀應編撰的著作、檔案文獻和信函最多。據說，上海圖書館入藏的鄭觀應專檔約有五千件；²⁶¹但可惜的是，直到目前，這些能夠推動多角度研究鄭觀應的檔案文獻仍然未能公諸於世。本文以鄭觀應為個案，從他以非建制、非教職人員、非宗派性的在家修道者及虔誠的乩壇弟子身份，探討了他對晚清至民國初年道教改革發展所作出的重要貢獻，盼望填補鄭觀應與近現代道教發展史關係研究的空白。

²⁶⁰ 同上注，夏序頁四下至五上。

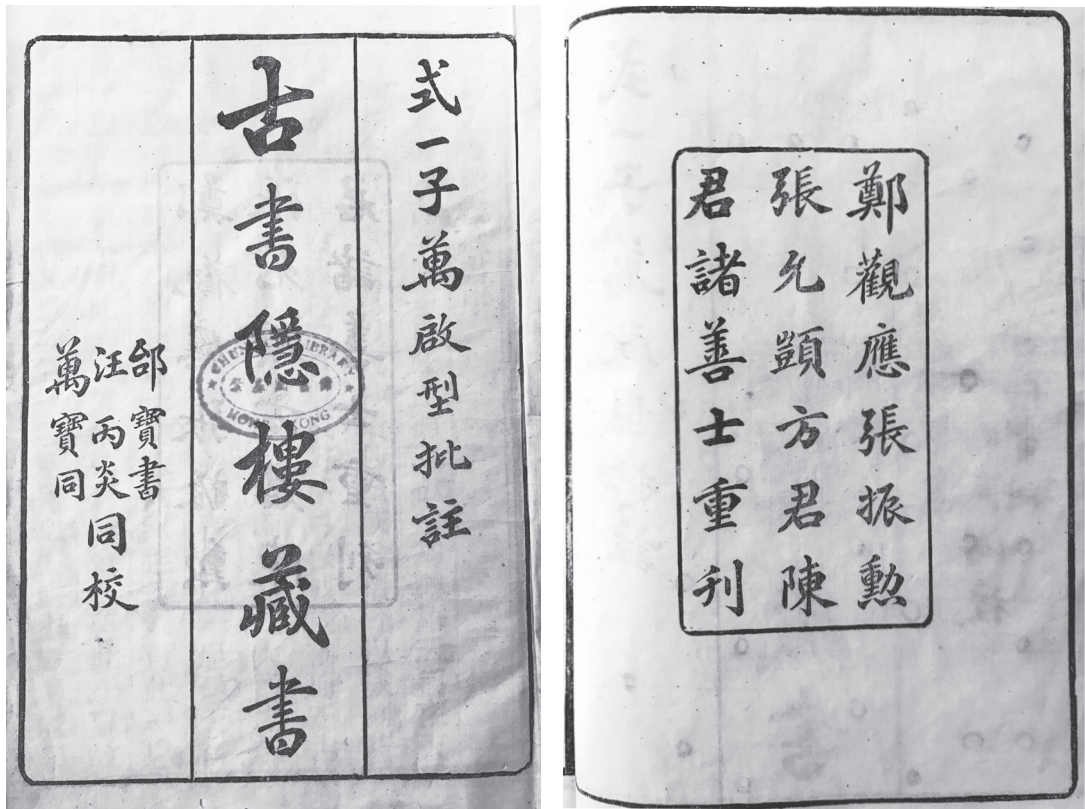
²⁶¹ 王宏：〈上海圖書館館藏鄭觀應資料綜述〉，頁201。

附表：鄭觀應刊刻道教類書籍目錄（共六十種）

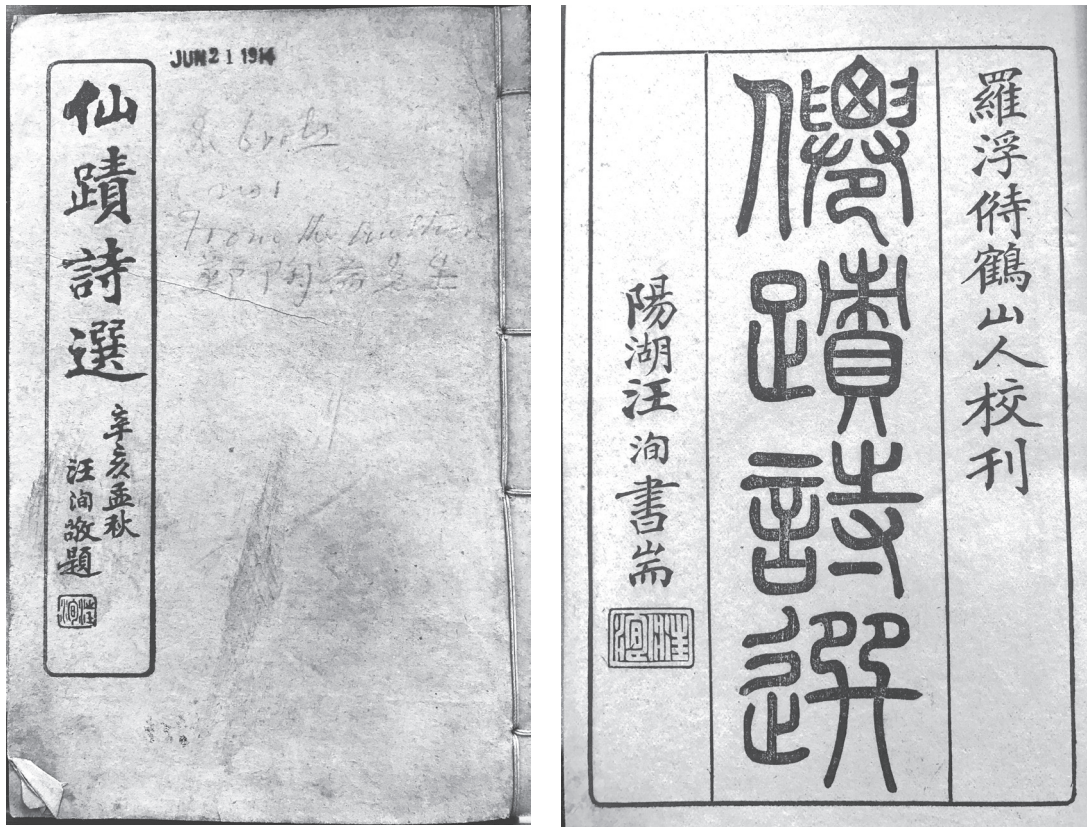
《七真靈文》	《悟真篇》
《女宗雙修寶筏》	《陳注關尹子九篇》
《中外衛生要旨》	《陰符經》
《心經註解》	《陶齋誌果》
《方壺外史叢編》	《陰鷲文圖證》
《古法養生》	《通元真經》
《古書隱樓藏書》	《梅華問答編》
《玄中直指》	《救時揭要》
《玄要篇》	《唱道真言》
《因果集證》	《道言精義》
《成仙捷徑》	《就正錄》
《西王母女修正途》	《備急驗方》
《呂祖全書》	《道法紀綱》
《呂祖師詩集》	《道德經》
《呂祖詩文集》	《富貴源頭》（後改名《救災福報》）
《呂祖靈應蹟》	《感應篇引經箋註》
《呂純陽、張三丰兩祖師仙蹟詩選》	《群真玄奧集》
《沖虛至德真經》	《瑣言續》
《周易參同契》	《龍門秘旨》
《林奮千書》	《慧命經》
《金丹真傳》	《劍俠傳》
《金仙證論》	《談元草》
《金液玉液論》	《凝神論》
《金笥寶笈》、《三一音符》、《天仙心傳問答》 （合名《修身寶筏》）	《還丹下手秘旨》
《指玄篇》	《羅浮山房修真四要》
《修真傳道集》	《羅浮山房談玄詩草》
《海山奇遇》	《羅浮俯鶴山人詩草》
《真詮》	《闡微管窺編》
《神功廣濟先師救化寶懺》	
《神統論》	
《訓俗良規》	
《訓俗遺規》	



附圖一：《盛世危言後編》民國十年版，南京圖書館藏



附圖二：《古書隱樓藏書》，民國五年重刊，香港中文大學圖書館藏



附圖三：《仙蹟詩選》，宣統三年版，南京圖書館藏



附圖四：鄭觀應八十歲影像（選自《待鶴山人晚年紀念詩》）

鄭觀應「仙道」與「救世」的思想和實踐： 兼評其對清末民初道教發展的影響及意義

(提要)

黎志添

本文從宗教史學的角度，探索鄭觀應一生虔誠的道教修仙信仰及其投入救國濟世所帶來的積極意義和影響。民國十年(1921)，鄭觀應出版《盛世危言後編》，卷首〈道術〉共收錄道教文章九十九篇，清楚地表明鄭觀應一生矢志不渝的求道和修道的志向、努力和實踐。

本文第一部分從鄭觀應持守的道教治心與治世不可分的信仰價值出發，研究鄭觀應學習西學、投身洋務運動、踐行賑災善業等濟世行為，一生追求實業救國、變法圖強理想背後所依據的內在宗教精神、動力及其道教信仰的價值來源。誠如鄭觀應的說法，「內修真一」與「外植仁義」是道教實修仙道的一體兩面。

第二部分整理出鄭觀應一生五十餘年訪師求道、修丹煉養、結交道友、搜尋及重刊道教丹道經籍等的宗教經歷。鄭觀應的道教著作例如《成仙捷徑》、《羅浮待鶴山房談玄詩草》、《羅浮山房修真四要》、《待鶴山人七秩唱和詩集》等，都代表了鄭觀應要向世人傳播其一生追求、持守的修仙道而救世、積累功德而成仙的思想。

第三部分從清末民初道教的發展脈絡來評價鄭觀應如何實踐其個人修道之志，並探討其中蘊含的具有改革傳統道教的現代性面向。一方面，作為兼修中國傳統舊學與新興西學的知識分子，鄭觀應一腔熱誠地提出求仙修真可以濟世救國的理想；另一方面，他亦提出在中國現代化過程中道教文化的傳播必須同時進行改革。

本文以鄭觀應為個案，從其以非建制、非教職人員、非宗派性的在家修道者及虔誠的乩壇弟子身份，探討他對晚清至民國初年道教改革發展所作出的重要貢獻，力求填補鄭觀應與近現代道教發展史關係的研究空白。

關鍵詞： 鄭觀應《盛世危言後編》 鄭觀應仙道信仰 鄭觀應與道教
鄭觀應與扶乩 鄭觀應與內丹修煉 方內散人 萬啟型
《羅浮山房修真四要》

The Thought and Practice of Zheng Guanying's “Immortal Way” and “World Salvation”: An Evaluation of His Influence on and Place in the Development of Daoism during the Late Qing and Early Republican Period

(Abstract)

Lai Chi Tim

The present article investigates Zheng Guanying's relentless and pious belief in Daoist cultivation as well as the positive meaning and influence brought by his engagement with the project of national salvation. In 1921 (Republican 10), Zheng Guanying published the *Shengshi weiyang houbian* 盛世危言後編, whose opening *juan*, named *Daoshu* 道術, recorded ninety-nine Daoist texts, demonstrating clearly his relentless search for the Dao, as well as his resolve and effort in and practice of Daoist cultivation.

The first part of this article, having as its point of departure Zheng Guanying's belief in the inseparability of the Daoist personal cultivation of the Heart (*zhixin* 治心) and social salvation (*zhishi* 治世), explores his Western studies, his participation in the Self-Strengthening Movement, his charitable and other activities directed toward social betterment, his life-long pursuit of substantial enterprises for solving the national crisis, the religious spirit and motivations behind his ideal of strengthening through reforms, as well as the root of his Daoist beliefs. As Zheng himself has put it, “the internal cultivation of Perfect Unity” (*nei xiu zhen yi* 內修真一) and “the external application of benevolence and righteousness” (*wai zhi ren yi* 外植仁義) form the two inseparable sides of the Daoist cultivation of transcendence.

The second part of this article provides a detailed and concrete account of the over fifty years of Zheng Guanying's religious trajectory, which encompasses his visits to masters in order to search for the Dao, his alchemical cultivation, his connection with Daoist friends, as well as his search and reprinting of Daoist scriptures on the elixir. Daoist works such as the *Chengxian jiejing*, *Luofu Daihe shanfang tanxuan shicao*, *Luofu shanfang xiuzhen siyao*, and *Daihe shanren qizhi chanhe shiji*, for instance, represent Zheng's intention in transmitting his thoughts on the salvation of the world by means of Daoist cultivation and the achievement of transcendence by means of the accumulation of merits, which he pursued and upheld throughout his life.

The third part of this article, putting into perspective the development of Daoism during the end of the Qing and the beginning of the Republican periods, presents an

evaluation of how Zheng Guanying realized his personal goal of Daoist cultivation. This part also discusses the modern aspects, which concern the reform of traditional Daoism. On the one hand, as an intellectual well-versed in Chinese traditional scholarship as well as in the newly flourishing Western studies, Zheng Guanying enthusiastically defended the ideal of Daoist cultivation as a resource for national/world salvation. On the other hand, he also put forward the idea that, as China faces modernization, the dissemination of Daoist culture should also be modernized and seek reform.

The present article, filling in the research gap on the relationship between Zheng Guanying and Daoist modern/contemporary history, takes Zheng Guanying—whose identity was of a non-partisan, non-academic, non-sectarian lay practitioner and pious disciple of spirit-writing altars—as a case study to discuss the significance of his contributions to the development of Daoist reforms during the late Qing and early Republican period.

Keywords: Zheng Guanying's *Shengshi weiyan houbian* Zheng Guanying's belief on the Immortal Dao Zheng Guanying and Daoism Zheng Guanying and spirit-writing Zheng Guanying and internal alchemy Fangnei sanren Wan Qixing *Luofu shanfang xiuzhen siyao*