

许纪霖 编
田建业

杜亞泉文存

上海教育出版社

图书在版编目(CIP)数据

杜亚泉文存/许纪霖,田建业编著. —上海:上海教育出版社,2003.5

ISBN 7-5320-8453-1

I. 杜... II. ①许...②田... III. 社会科学—文集 IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 031591 号

杜亚泉文存

许纪霖 田建业 编

上海世纪出版集团 出版发行
上海教育出版社

易文网: www.ewen.cc

(上海永福路 123 号 邮政编码:200031)

各地新华书店经销

商务印书馆 上海印刷股份有限公司印刷

开本 890×1240 1/32 印张 16.5 插页 6 字数 420,000

2003 年 5 月第 1 版 2003 年 5 月第 1 次印刷

印数 1-5,000 本

ISBN 7-5320-8453-1/I·24 定价:(软精)30.00 元



杜亚泉先生像

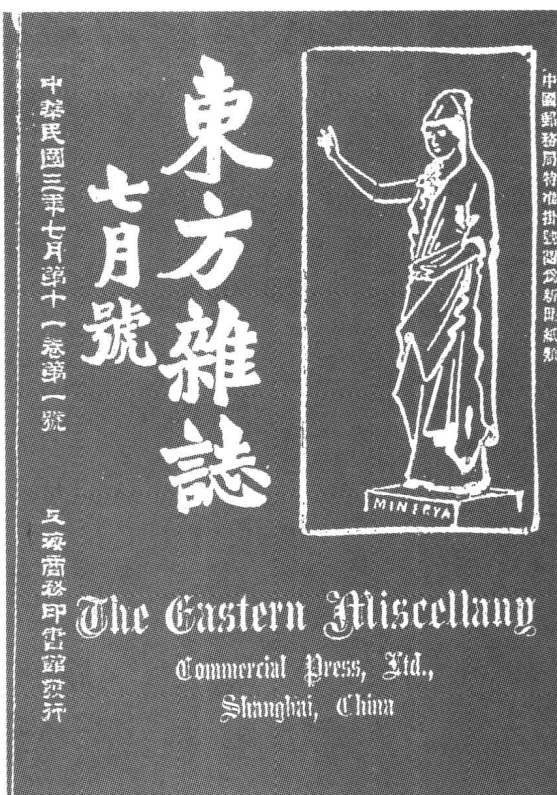


1928 年摄于上海蜀商公所

(自左至右) 杜其执(四子) 杜亚泉、杜其在(三子) 田曾彭(二女婿之弟)、杜其根(二子)



杜亞泉先生旧居
(上海宝山路宝山西里 104 号)



东方杂志封面

普通學報 第一期

普通學報

第二期

父部之先聲
學生之好友

辛丑九月

亞泉題字

杜亞泉先生手迹

杜亞泉先生詩句：

鞠躬尽瘁尋常事，
動植猶然而況人。

田建業刻



杜亚泉与东西文化问题论战

(代 序)

王元化

—

杜亚泉,1873年(同治十二年)生于浙江绍兴府山阴县伦塘乡(今上虞市长塘)。原名炜孙,字秋帆,又署伦父。少时刻苦自修,精于历算,通日语,长于理化、矿物及动植诸科。他的治学道路颇曲折,青少年时,即觉帖括非所学,改治训诂,甲午后,又觉训诂无裨实用,再改学历算。1898年应蔡元培之聘,任绍兴中西学堂算学教员。越二年,为提倡科学,培养人才,创办亚泉学馆(后改为普通学书室),同时出版《亚泉杂志》。(案亚泉二字为氩、线之省笔。氩是一种惰性化学元素,线在几何学上无体无面,这两个字原表示自谦之意。可是他没有料到,线在今天已成为具有广泛用途的重要元素了。)1903年(光绪三十年)应商务印书馆夏粹芳、张元济之邀赴沪,将其普通学书室并入商务,任商务编辑所博物理化部主任,负责编辑教科书。(王云五《小学自然科词书序》称:经他负责编辑的教科书不下百余种之多。笔者少时读代数

所用的盖氏对数表,就是他编译的。)至今仍在沿用的化学元素中文译名不少也是出于他的首创。袁翰青《中国化学史论文集》所收重要论文三十余篇,其中四篇是他发表在《亚泉杂志》的文章。由于这些成就,人们称他是“中国科学界的先驱”,徐寿以后至20世纪初,成绩卓著的学者。他在主编任上,奖掖后进,做了不少工作。后来,胡愈之回忆在《东方杂志》当编辑时说,曾得到他的细心指导,并称他是忠厚长者,治学严谨,办事踏实。(见胡序文《胡愈之和商务印书馆》)

1911年(宣统三年)至1920年(民国九年),杜亚泉掌《东方杂志》笔政,前后凡九年。他出任主编后,刷新内容,扩大篇幅,使这个刊物成为当时具有重大影响的学术杂志。除主持编务外,他还勤于著述,著有《人生哲学》,译有叔本华《处世哲学》。他在《东方杂志》上发表论文达二百篇。其中有些文章,今天读来,仍有一定启迪作用。后人在他去世后,曾对他作了中肯的评价:“其对于人生观和社会观,始终以理智支配欲望为最高理想,以使西方科学与东方传统文化结合为最后目的。先生实不失为中国启蒙时期的一个典型学者。”蔡元培也说他“以科学方法研求哲理,周详审慎,力避偏宕”(《书杜亚泉先生遗事》)。他在胡适以前,首开以科学方法治学的风气。虽然今天看来,科学主义不免给学术研究带来不少弊端,但他在运用科学方法解释社会问题时,却比今天一些号称运用自然科学与社会科学交叉的青年学者,要通情达理得多。

五四时期,发生了东西文化问题论战。这场论战肇始于《新青年》主编陈独秀批判《东方杂志》上发表的三篇文章。不久,杜亚泉于1920年迫于情势(受论战影响)辞去主编职务,同时也不再为杂志撰稿,仅担任编辑课本工作,同时创办新中华学院,两年后因经费告绌而停办,负债数千元。淞沪战争爆发,商务毁于日军炮火。杜亚泉举家避难回乡。次年,患肋膜炎,12月6日逝世,享年60岁。他在病时,无钱医治,下葬时借棺入殓,身后萧条,令人倍觉凄凉。张梓生于《新社会》半月刊撰文悼念,言词甚哀,极为沉痛:“国人对于人物之崇仰,久失其正

鹄。当曲园之死,举国淡然,时王静安已有所感。近则时局变幻,人心愈趋卑下,对数政客官僚之死亡,报纸争载,市巷纷谈;而对于品格崇高,行足讽世之学人之逝世,除三数熟友外,类皆无所感怀。”

二

杜亚泉逝世后,不但他的生平和功业很少有人提及,就连他的名字也似乎渐渐湮没无闻了。解放后所出版的现代思想史论,对五四前后那场关于东西文化问题的论战,未置一词。这场论战就其在文化史上的意义来说,是远远驾凌于以后发生的科玄论战、民族形式问题论战等之上的。根据现在涉及杜亚泉的几篇文章来看,却是毁多誉少,有的甚至把他诋为落伍者。现在是应该对他作心平气和的再认识再估价的时候了。

杜亚泉在任主编前就已经在《东方杂志》上发表文章。最初两篇文章是《物质进化论》和《伦理标准说》,接着一篇一篇源源不断。就这些文章看,他不仅是启蒙者,也是一位自由主义者。1912年他在《减政主义》一文中说:“今各国政府组织繁复之官僚政治,视社会上一切事务均可包含于政治之内,政府无不可为之,亦无不能为之。政权日重,政费日繁,政治机关之强大,实社会之忧也。”他认为政府对于社会,只能养其活力的源泉,而不要使之涸竭,只能顺其发展的进路,而不要设置障碍。只有这样,社会的活力才得以顺畅发展。所以政府在教育事业和工商事业方面,仅仅是司其政务,而不必自己去做教育家,自己去经营工商事业。要使教育发达,并不是政府多颁学堂章程,多编教科书。他说:“不察此理,贸贸焉扩张政权,增加政费,国民之受干涉也愈多,国民之增担负也愈速。干涉甚则碍社会之发展,担负重则竭社会之活力。”这种观点在其他文章中(《论人民重视官吏之害》、《个人与国家之界说》等)亦多有阐发。

照杜亚泉看来,保证社会不发生专制集权现象的重要条件之一,就

在于要有一个民间社会的独立空间。政府需受到法律的严格限制,才可以避免对于社会进行过多的干预。他认为社会活力具有伟大的创造力量,一国的兴衰就视其社会活力是受阻而涸竭,还是相反得到了通畅的发展。这一观点十分近于西方的小政府大社会的契约论。近年来,海外学术界重新探讨了黑格尔等市民社会理论,大多认为如果无条件地承认国家至上独尊的地位,就会导致国家对人民权力的剥夺或侵吞。杜亚泉在《个人与国家之界说》中,也批判了国家主义“强他人没入国家”与“强个人没入国家”的现象,说这是“侵犯他人的自由,蔑视基本人权”。他在《论思想战》中,把这种自由思想阐发得更为透彻。这篇文章提出四项原则,前面两条说的是开浚与广博思想,属于思想修养的问题。后两条,一条是“勿轻易排斥异己之思想”,另一条是“勿极端主张自己之思想”。这种毋意毋必毋固毋我的观点,固然来自传统资源,但杜亚泉使它和现代民主思想接轨。数十年后,胡适声称他认为“容忍比自由更重要”是自由主义的一项重要原则。在那场论战中和杜亚泉站在对垒地位的陈独秀,到了晚年也说,承认反对党的自由乃是自由的要义。但他在那场论争中,曾经是多么疾言厉色地批判了杜亚泉。杜亚泉写的《中国之新生命》一文也是十分值得注意的,其中提到中产阶级问题:“现今文明诸国,莫不以中等阶级为势力之中心,我国将来也不能出此例。此则吾人之所深信也。”他在五四前后就提出这些看法,说明他的思想敏锐,这使他在当时知识分子中间居于领先的地位。

三

我认为把杜亚泉看作是一位反对革新的落伍者,这种误解要归之于长期以来近代中国历史上发生的急骤变化。近代历史上的每次改革都以失败告终。鸦片战争后,以曾李为代表的洋务运动,希望从西方引进船坚炮利声光化电等科学技术。可是甲午一战,惨遭失败。继起者认识到不经过政治制度的根本改革,科学技术是不可能孤立地发展的,

于是出现了康梁维新运动。辛亥革命成功,以共和代替了帝制。但政治情况却并未改善,军阀割据,连年混战,民不聊生。在共和制下,竟出现了议会贿选,政客收买猪仔议员的丑剧。继起者再一次认识到共和政治制度只能在一定的社会背景和思想基础上形成,于是五四的思想革命诞生了。百余年来不断更迭的改革运动,很容易使人认为每次改革失败的原因,都在于不够彻底,因而普遍形成了一种越彻底越好的急躁心态。在这样的气候之下,杜亚泉就显得过于稳健、过于持重、过于保守了。

对于改革,杜亚泉却有他自己的看法。他在《个人之改革》一文中,阐明了他的改革观念:“吾侪自与西洋社会接触以来,虽不敢谓西洋社会事物悉胜于吾侪,然比较衡量之余,终觉吾侪之社会间,积五千余年沉淀之渣滓,蒙二十余朝风光之尘埃,症结之所在,迷谬之所丛,不可不有以廓清而扫除之。故近二三十年以内,社会变动之状况,虽左旋右转,方向不同,而其以改革为动机则一也。社会间稍有智能之人士,其对于社会之运动,虽温和急进,手段不同,而其以改革为目的则一也。改革云者,实吾侪社会新陈代谢之机能,而亦吾侪社会生死存亡之关键矣。”他清楚说明改革是他坚定的信念,这里没有什么虚饰或权辩,他对改革是真诚的。可是至今人们还是不能理解他那渐进温和的态度。四年后,东西文化问题论战爆发,他的东西文化调和论,被陈独秀斥之为“人类惰性的恶德”。陈独秀持激进彻底态度的原因,可用他在《调和论与旧道德》中的几句话来说明:“譬如货物买卖,讨价十元,还价三元,最后结果是五元。讨价若是五元,最后的结果,不过二元五角。社会上的惰性作用也是如此。”《新青年》同仁中也有人说过类似讨价还价的话。这种要求彻底的态度一直延续到数十年后的政治批判运动中。由于矫枉必须过正,以致形成以偏纠偏,越来越激烈,越来越趋于极端。

杜亚泉主张温和渐进改革的理论根据,他在《接续主义》(1914年)一文中曾加以阐明。接续主义是德国学者佛郎都在其《国家生理

学》一书中的用语。接续是指旧业与新业接续而成,不可割断。杜文说:“接续主义表示,一方面有开进的意味,一方面又含保守意味。”他认为有保守无开进,则拘墟旧业;有开进无保守,则使新旧中间的接续中断。在近世国家中,英美两国都是开进和保守二者兼备。他大概是最早把保守和开进结合起来,并揭示保守的积极意义。他说:“所谓保守者,在不事纷更,而非力求复古。”可见他是从历史发展的继承性使用保守一词的。在这篇《接续主义》中,他根据以往的历史,指出当时如果复古,结果将是摧折新机,动摇国本。历史是不能倒退的,法国革命后屡次复古卒不成功,汉高欲复封建为张良所阻。假使今日俄国欲复彼得大帝以前之旧法,日本欲行明治维新以前之旧制,世人岂不“皆知其不能,皆识其不可”?他引孟子的话:“吾闻出于幽谷迁于乔木,未闻下乔木而入于幽谷者。”接续主义正是出谷迁乔,而不是相反下乔入谷。他说:“水之流也,往者过,来者续,接续者如斯而已。若必激东流之水,返之在山,是岂水之性也哉。”

四

东西文化问题论战中的一个插曲:关于新思想问题的争论,是值得注意的。这一争论涉及到理性与感情问题。1919年,蒋梦麟在《时事新报》发表《新旧与调和》一文,虽然没有提杜亚泉的名字,实际上却是对他的调和论提出批评。蒋梦麟的文章说:“新思想是一个态度,这一态度是向那进化一方面走,抱这个态度的人视吾国向来的生活是不满的,向来的思想是不能得知识上充分愉快的。”杜亚泉在《何谓新思想》中争辩说:“态度非思想,思想非态度”,态度是心的表示,且常属于情的表示,而思想则是心的作用,且专属于智的作用。二者不能混同。对向来的生活与知识感到不满足、不愉快,是一种感情,感情不是思想。主张推倒旧习惯,改造旧生活、旧思想,是一种意志,意志也不是思想。接着,蒋梦麟再为“新思想是一种态度”的观点进行辩论,认为态度与

思想并非毫无关系,“态度变了,用官觉的方向就变,感情也就变,意志也就变,理性的应用也就变”。这篇文章刊载于《东方杂志》,文末附有杜亚泉的按语。按语再驳蒋说:“以感情与意志为思想之原动力,先改变感情与意志,然后能发生新思想,是将人类之理性为情欲的奴隶。先定了我喜欢什么,我要什么,然后想出道理来说明所以喜欢及要的缘故。此是西洋现代文明之根柢,亦即西洋现代文明之病根。”这里所说的西洋文明的病根,即杜亚泉在下文中所指出的第一次大战时,西方以国家主义、民族主义、竞争主义等等名目,作为发动战争、进行侵略的借口。杜亚泉曾多次撰文对这种行径加以指摘,并引俾斯麦回答奥人的话:“欲问吾开战之理由耶?然则我可于十二小时以内,寻得以答之。”认为这正是先有了要什么的态度再找理由去说明的生动例证。

这一问题的讨论,具有普遍意义。许多人至今仍相信思想取决于态度的正确。解决思想问题,不是依靠理性的认识,而是先要端正态度,先要解决爱什么,恨什么,拥护什么,反对什么的问题。这种态度决定认识的观点,正是马克斯·韦伯所说的意图伦理(an ethic of intentions)。我们都十分熟悉意图伦理的性质及其危害,它使学术不再成为真理的追求,而变成某种意图的工具。这种作为意图工具的理论文章,充满了独断和派性偏见,从而使本应具有的学术责任感沦为派别性意识。杜亚泉为了说明仅仅从感情冲动出发的不可靠,再援历史为证。他说:“英国十九世纪初期,劳动者以生活困难之要求,闯入工场,摧毁机器,仅有感性的冲动,而无理性的作用者,即因社会主义新思想尚未发生彼等心意之中也。”

像杜亚泉这样坚持理性的人,不可能不对我国历史作出冷静思考。他的《中国政治革命不成就及社会革命不发生的原因》(1919)一文将中国历史划为三个时期,文中以大量篇幅谈到游民与游民文化问题。他说游民是过剩的劳动阶级,即没有劳动地位,或仅作不正规的劳动,其成分包括有兵、地棍、流氓、盗贼、乞丐等。游民阶级在我国社会中力量强大,他们有时与过剩的知识阶级中的一部分结合,对抗贵族阶级势

力。他认为“秦始以后,二十余朝之革命,大都由此发生”。可是革命一旦成功,他们自己也就贵族化了。于是再建贵族化政治,而社会组织毫无更变。他说这不是政治革命,也不是社会革命,只能说是“帝王革命”。游民和知识阶级结合,就产生了游民文化。这种文化以尚游侠,喜豪放,不受拘束,不治生计,嫉恶官仇,仇视富豪为其特色。

杜亚泉认为知识阶级缺乏独立思想,达则与贵族同化,穷则与游民为伍,因而在文化上也有双重性。一面是贵族性,夸大骄傲,凡事皆出于武断,喜压制,好自矜贵,视当世人皆贱,若不屑与之齿者。另一面则是游民性,轻佻浮躁,凡事皆倾向于过激,喜破坏,常怀愤恨,视当世人皆恶,几无一不可杀者。往往同一人,处境拂逆则显游民性,顺利则显贵族性;或表面上属游民性,根底上属贵族性。他说,以此性质治产必至于失败,任劳动必不能忍。这些说法都道人所未道。游民和游民文化是中国历史上的特殊现象,很少被人涉及,但是研究中国文化就不能不注意这个问题。

五

陈独秀所质问的《东方杂志》的三篇文章,均发表于1918年。它们是杜亚泉的《迷乱之现代人心》,钱智修的《功利主义与学术》,平佚编译的《中西文明之评判》。当时正是一次大战之后。论战发生的前一年,杜亚泉撰《战后东西方文明之调和》,说“此次大战使西洋文明露明显之破绽”。这在当时是相当普遍的意见,海外学人甚至谈得更多。杜文又说:“十九世纪科学勃兴,物质主义大炽,达尔文之生存竞争说,叔本华之意志论,推而演之,变成强权主义。其尤甚者,则有托拉邱克及般哈提之战争万能论。不仅宗教本位之希伯来思想被其破坏,即理性本位之希腊思想亦蔑弃无遗。现在道德观念,竟以权力或意志为本位,而判定是否道德,则在力不在理。战争责任不归咎于强国之凭陵,而委罪于弱国之存在,于是弱者劣者为人类罪恶之魁。”这种估计虽然

不免夸大,但事实却是存在的。他就是在这种背景下,提出东西文化调和论的。《中西文明之评判》这篇文章译自日本杂志《东亚之光》,其中介绍了三位西方学者台里乌司、弗兰士和普鲁克陀尔福对中国学者胡君的著作的意见。日音胡、辜相近,胡乃辜鸿铭之误译。辜书曾以德文在德发行,一本是《中国对欧洲思想之辩护》,另一本是《中国国民之精神与战争之血路》。其内容要旨是说以孔子道德伦理为代表的中国文明,实优于基于物质主义的西方世界观。台里乌司对辜说表示同情,而弗兰士则力辟其妄。陈独秀质问的另一对象是撰写《功利主义与学术》的钱智修。钱又署坚瓠,为杜亚泉在商务的同仁,他与陈寅恪曾在复旦公学同学,1920年杜亚泉辞职后,钱继掌《东方杂志》的笔政。钱对改革的看法与杜相近,他有因革说:“因者,取于人以为善,其道利在得。革者,创诸已而见长,其道利在异。因革互用,同异相资,故甲国之学,即以先进之资格为乙国所师,乙国之学亦时以后起之变异为师于甲国,而学术即因转益相师而进步。”他也和杜亚泉一样,在中西文化问题上主张调和论。他那篇引起陈独秀质问的《功利主义与学术》,主要阐明文化结构的两个不同层次,即“高深之学与普及教育之关系”。鉴于时人多以功利主义蔑弃高深之学,他对此加以批评。他借“儒家必有微言而后有大义,佛家必有菩萨乘而后有声闻乘”来说明高深之学与大众文化、通俗文化之间的关系。当时传统国学正在衰落,面临这种惨淡景象,他无限感慨地说:“濂洛关闽,年湮代远,不可作矣。问有如黄顾颜王之艰苦卓绝,独创学风者乎?无有也。问有如江永戴震之立书著说,发明绝学者乎?无有也。问有如俞樾黄以周之久主书院,门弟子遍于东南者乎?无有也。问有如李善兰华蘅芳之精研历算,译著传于天下者乎?亦无有也。有之,则载政客为巨魁之学会,及元勋伟人之政书尺牍耳。”后来,王国维自沉昆明湖,陈寅恪在挽词中说:“凡一种文化值衰落之时,为此文化所化之人必感痛苦。”钱智修这段话正与此相应,可以用来作为阐释王国维自杀的原因。这种思想反映了这一代受到传统文化浸润的知识分子的普遍心态。

陈独秀在《新青年》上发难,撰《质问〈东方杂志〉记者》,副题是《〈东方杂志〉与复辟问题》,时间是1918年9月。12月,杜亚泉发表《答〈新青年〉杂志记者之质问》。次年2月,陈独秀再发表《再质问〈东方杂志〉记者》。从此论战内容逐渐扩展,涉及的问题愈来愈多,参加者也愈来愈众,当时一些重要学人几乎无不参加,时间延续很长,直至1920年杜亚泉辞去《东方杂志》主编职务后,论战仍未消歇。这在我国现代思想史上是空前的。这场论战第一次对东西文化进行了比较研究,对两种文化传统作了周详的剖析,对中西文化的交流提出了各自不同的看法,实开我国文化研究之先河。以后文化研究中诸重大问题及对这些问题所持观点,几乎均可从这次论战中见其端倪。其思路之开阔,论点之坚实,见解之深邃,往往难为后人所超迈。翻阅当时资料,我颇觉惊讶,今天有关东西文化的研究,好像还在重复着这场论战中的一些重要论点。但是今天很少有人提及这场论战了,这不能不说是一件憾事。

六

陈独秀的第一篇质问共十六条。其中驳《中西文明之评判》九条,驳钱智修《功利主义与学术》六条,驳杜亚泉《迷乱之现代人心》一条,但这一条最长,其中又包括七点。陈驳杜亚泉的统整说是他的质问中最有理据的。杜亚泉提出统整之说,不仅是为了继承传统,绍述“周公之兼三王,孔子之集大成,孟子之拒邪说”的盛业,而且也出于处在当时军阀割据、列强瓜分的岌岌可危形势下要求统一的迫切心情。但是无论如何,统整说和他那自由主义思想多少显得有些格格不入。他是中西文化调和论者,主张西学融入传统文化,因而他必须发掘可与西学接轨的传统资源。这是一件十分困难而精密的工作,很容易因误差而铸成错误。他在和蒋梦麟论争新思想问题时,蒋曾说他崇尚宋儒性理之学,这话有一定道理。他在文章中多次援引孟子的话,虽然有时对孟

子也取批判态度,但他在文化问题上终未摆脱宋儒的局限。陈独秀就他言汉后优于先秦的观点作了有力的驳诘:“中国学术文化之发达,果以儒家统一以后之汉魏唐为盛乎?抑以儒家统一以前之晚周为盛乎?欧洲中世纪,耶教统一全欧千余年,文艺复兴后之文化,诚混乱矛盾,然比之中土,比之欧洲中世纪优劣如何?”这段话的缺点是未阐明西方文化为希腊文化与希伯来文化之综合,但它从文化的多元化来反对统整说,就比杜说显得优越。可惜这场论战没有深入探讨下去。今天海外不少学者正在进行苦苦思索,他们担心多元化也有消极的一面,这就是会导致此亦一是非彼亦一是非的相对主义。这是一个悬而未决的问题,有待今后来解决。

陈独秀驳钱智修的《功利主义与学术》没有只字提及西方的宗教生活,这是一大缺陷。实际上,西方虽然在俗世生活中重功利、重物质,可是在俗世生活外还有宗教生活,可以使人在这个领域内吸取精神的资源,以济俗世生活的偏枯。中国情况不同,没有超越的领域,一旦受到功利观念的侵袭,正如一位海外学者所说:“整个人生都陷于不能超拔的境地,所以有人慨叹现代中国人过分讲实际,过分重功利,缺乏敬业精神。很少有人为知识而知识,为艺术而艺术,只有一种工具理性。”五四时,胡适把文学革命说成是文学工具的变迁。四十多年来,盛行学术是“阶级斗争工具论”。直到今天还有人以艺术“为人道主义服务”取代“艺术为政治服务”,作为打破教条僵局的出路,而不知道自己并没有走出工具理性一步。钱智修大概是最早对工具理性进行批判的人。他在文章中说:“功利主义最害学术者,则以应用为学术之目的,而不以学术为学术之目的。所谓《禹贡》治水,《春秋》折狱,《三百篇》当谏书者,即此派思想。”这种以学术为筌蹄的观点,足以妨碍学术之独立。当时像他这样的知识分子,都向往于学术具有一种自由的思想和精神。

钱文的不足是没有对功利主义在西方思想史上的地位和作用作一交代,他只是说一句功利主义之流弊“殆非边沁、约翰·穆勒辈主唱此