

杜亞泉文選

顧廷龍題



# 杜亞泉文選

田建業 姚銘堯 任元彪  
選 編

華東師範大學出版社

(滬)新登字第201號

杜 亞 泉 文 選

田 建 業 等 編

華東師範大學出版社出版發行

(上海中山北路 3663 號)

郵政編碼: 200062

新華書店上海發行所經銷

江蘇如東印刷廠印刷

開本: 850×1168 1/32 印張: 15.25 插頁: 6 字數: 395 千字

1993 年 10 月第一版

1993 年 10 月第一次印刷

印數: 001—1,500 本

ISBN7-5617-1123-9/C·023

定 價: 20.00 元

紀念杜亞泉先生  
誕辰一百二十周年



杜亞泉先生像

# 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

## 王元化序

# 杜亞泉與東西文化問題論戰

杜亞泉，1873年（同治十二年）生於浙江紹興府山陰縣僧塘鄉（今上虞市長塘）。原名煒孫，字秋帆，又署僧父。少時刻苦自修，精於曆算，通日語，長於理化、礦物及動植諸科。他的治學道路頗曲折，青少年時，即覺帖括非所學，改治訓詁，甲午後，又覺訓詁無裨實用，再改學曆算。1898年應蔡元培之聘，任紹興中西學堂算學教員。越二年，為提倡科學，培養人才，創辦亞泉學館（後改為普通學書室），同時出版《亞泉雜誌》。（案亞泉二字為氫、線之省筆。氫是一種惰性化學元素，線在幾何學上無體無面，這兩個字原表示自謙之意。可是他没有料到，氫在今天已成為具有廣泛用途的重要元素了。）1903年（光緒三十年）應商務印書館夏粹芳、張元濟之邀赴滬，將其普通學書室併入商務，任商務編輯所博物理化部主任，負責編輯教科書。（王雲五《小學自然科詞書序》稱：經他負責編輯的教科書不下百餘種之多。筆者少時讀代數所用的蓋氏對數表，就是他編譯的）。至今仍在延用的化學元素中文譯名也是出于他的首創。袁翰青《中國化學史論文集》所收重要論文三十餘篇，其中四篇是他發表在《亞泉雜誌》的文章。由於這些成就，人們稱他是“中國科學界的先驅”，徐壽以後至二十世紀初，成績卓著的學者。他在主編任上，獎掖後進，做了不少工作。後來，胡愈之回憶在《東方雜誌》當編輯時說，曾得到他的細心指導，並稱他是忠厚長者，治學嚴謹，辦事踏實。（見胡序文《胡愈之和商務印書館》。）

1911年(宣統三年)至1920年(民國九年)，杜亞泉掌《東方雜誌》筆政，前後凡十年。他出任主編後，刷新內容，擴大篇幅，使這個刊物成為當時具有重大影響的學術雜誌。除主持編務外，他還勤於著述，著有《人生哲學》，譯有叔本華《處世哲學》。他在《東方雜誌》上發表論文達二百篇。其中有些文章，今天讀來，仍有一定啓迪作用。後人在他去世後，曾對他作了中肯的評價：“其對於人生觀和社會觀，始終以理智支配欲望為最高理想，以使西方科學與東方傳統文化結合為最後目的。先生實不失為中國啓蒙時期的一個典型學者。”蔡元培也說他“以科學方法研求哲理，周詳審慎，力避偏宕。”（《書杜亞泉先生遺事》）他在胡適以前，首開以科學方法治學的風氣。雖然今天看來，科學主義不免給學術研究帶來不少弊端，但他在運用科學方法解釋社會問題時，却比今天一些號稱運用自然科學與社會科學交叉的青年學者，要通情達理得多。

五四時期，發生了東西文化問題論戰。這場論戰肇始於《新青年》主編陳獨秀批判《東方雜誌》上發表的三篇文章。不久，杜亞泉於1920年迫於情勢（受論戰影響）辭去主編職務，同時也不再為雜誌撰稿，僅擔任編輯課本工作，同時創辦新中華學院，兩年後因經費告絀而停辦，負債數千元。淞滬戰爭爆發，商務毀於日軍砲火。杜亞泉舉家避難回鄉。次年，患肋膜炎，十二月六日逝世，享年六十歲。他在病時，無錢醫治，下葬時借棺入殮，身後蕭條，令人倍覺淒涼。張梓生於《新社會》半月刊撰文悼念，言詞甚哀，極為沉痛：“國人對於人物之崇拜，久失其正鵠。當曲園之死，舉國淡然，時王靜安已有所感。近則時局變幻，人心愈趨卑下，對數政客官僚之死亡，報紙爭載，市巷紛談；而對於品格崇高，行足諷世之學人之逝世，除三數熟友外，類皆無所感懷。”

杜亞泉逝世後，不但他的生平和功業很少有人提及，就連他的

名字也似乎漸漸湮沒無聞了。解放後所出版的現代思想史論，對五四前後那場關於東西文化問題的論戰，未置一詞。這場論戰就其在文化史上的意義來說，是遠遠駕凌於以後發生的科玄論戰、民族形式問題論戰等之上的。根據現在涉及杜亞泉的幾篇文章來看，却是毀多譽少，有的甚至把他詆為落伍者。現在是應該對他作心平氣和的再認識再估價的時候了。

杜亞泉在任主編前就已經在《東方雜誌》上發表文章。最初兩篇文章是《物質進化論》和《倫理標準論》，接着一篇一篇源源不斷。就這些文章看，他不僅是啓蒙者，也是一位自由主義者。1912年他在《減政主義》一文中說：“今各國政府組織繁復之官僚政治，視社會上一切事務均可包含於政治之內，政府無不可爲之，亦無不能爲之。政權日重，政費日繁，政治機關之強大，實社會之憂也。”他認為政府對於社會，只能養其活力的源泉，而不要使之涸竭，只能順其發展的進路，而不要設置障礙。祇有這樣，社會的活力才得以順暢發展。所以政府在教育事業和工商事業方面，僅僅是司其政務，而不必自己去做教育家，自己去經營工商事業。要使教育發達，並不是政府多頒學堂章程，多編教科書。他說：“不察此理，貿貿焉擴張政權，增加政費，國民之受干涉也愈多，國民之增擔負也愈速。干涉甚則礙社會之發展，擔負重則竭社會之活力。”這種觀點在其他文章中（《論人民重視官吏之害》、《個人與國家之界說》等）亦多有闡發。

照杜亞泉看來，保證社會不發生專制集權現象的重要條件之一，就在於要有一個民間社會的獨立空間。政府需受到法律的嚴格限制，才可以避免對於社會進行過多的干預。他認為社會活力具有偉大的創造力量，一國的興衰就視其社會活力是受阻而涸竭，還是相反得到了通暢的發展。這一觀點十分近於西方的小政府大社會的契約論。近年來，海外學術界重新探討了黑格爾等市民社會理論，大多認為如果無條件地承認國家至上獨尊的地位，就會導致國家對人民權力的剝奪或侵吞。杜亞泉在《個人與國家

之界說》中，也批判了國家主義“強他人沒入國家”與“強個人沒入國家”的現象，說這是“侵犯他人的自由，蔑視基本人權”。他在《論思想戰》中，把這種自由思想闡發得更為透徹。這篇文章提出四項原則，前面兩條說的是開濬與廣博思想，屬於思想修養的問題。後兩條，一條是“勿輕易排斥異己之思想”，另一條是“勿極端主張自己之思想”。這種毋意毋必毋固毋我的觀點，固然來自傳統資源，但杜亞泉使它和現代民主思想接軌。數十年後，胡適聲稱他認為“容忍比自由更重要”是自由主義的一項重要原則。在那場論戰中和杜亞泉站在對壘地位的陳獨秀，到了晚年也說，承認反對黨的自由乃是自由的要義。但他在那場論爭中，曾經是多麼疾言厲色地批判了杜亞泉。杜亞泉寫的《中國之新生命》一文也是十分值得注意的，其中提到中產階級問題：“現今文明諸國，莫不以中等階級為勢力之中心，我國將來也不能出此例。此則吾人之所深信也。”他在五四前後就提出這些看法，說明他的思想敏銳，這使他在當時知識分子中間居於領先的地位。

### 三

我認為把杜亞泉看作是一位反對革新的落伍者，這種誤解要歸之于長期以來近代中國歷史上發生的急驟變化。近代歷史上的每次改革都以失敗告終。鴉片戰爭後，以曾李為代表的洋務運動，希望從西方引進船堅礮利聲光化電等科學技術。可是甲午一戰，慘遭失敗。繼起者認識到不經過政治制度的根本改革，科學技術是不可能孤立地發展的，於是出現了康梁維新運動。辛亥革命成功，以共和代替了帝制。但政治情況却並未改善，軍閥割據，連年混戰，民不聊生。在共和制下，竟出現了議會賄選，政客收買豬仔議員的丑劇。繼起者再一次認識到共和政治制度祇能在一定的社會背景和思想基礎上形成，於是五四的思想革命誕生了。百餘年來不斷更迭的改革運動，很容易使人認為每次改革失敗的原因，都在

於不够徹底，因而普遍形成了一種越徹底越好的急躁心態。在這樣的氣候之下，杜亞泉就顯得過於穩健、過於持重、過於保守了。

對於改革，杜亞泉却有他自己的看法。他在《個人之改革》一文中，闡明了他的改革觀念：“吾儕自與西洋社會接觸以來，雖不敢謂西洋社會事事物物悉勝於吾儕，然比較衡量之餘，終覺吾儕之社會間，積五千餘年沉澱之渣滓，蒙二十餘朝風光之塵埃，症結之所在，迷謬之所叢，不可不有以廓清而掃除之。故近二三十年以內，社會變動之狀況，雖左旋右轉，方向不同，而其以改革為動機則一也。社會間稍有智能之人士，其對社會之運動，雖溫和急進，手段不同，而其以改革為目的則一也。改革云者，實吾儕社會新陳代謝之機能，而亦吾儕社會生死存亡之關鍵也。”他清楚說明改革是他堅定的信念，這裡沒有什麼虛飾或權辯，他對改革是真誠的。可是至今人們還是不能理解他那漸進溫和的態度。四年後，東西文化問題論戰爆發，他的東西文化調和論，被陳獨秀斥之為“人類惰性的惡德”。陳獨秀持急進徹底態度的原因，可用他在《調和論與舊道德》中的幾句話來說明：“譬如貨物買賣，討價十元，還價三元，最後結果是五元。討價若是五元，最後的結果，不過二元五角。社會上的惰性作用也是如此。”《新青年》同仁中也有人說過類似討價還價的話。這種要求徹底的態度一直延續到數十年後的政治批判運動中。由於矯枉必須過正，以致形成以偏糾偏，越來越激烈，越來越趨於極端。

杜亞泉主張溫和漸進改革的理論根據，他在《接續主義》(1914年)一文中曾加以闡明。接續主義是德國學者佛郎都在其《國家生理學》一書中的用語。接續是指舊業與新業接續而成，不可割斷。杜文說：“接續主義表示，一方面有開進的意味，一方面又含保守意味。”他認為有保守無開進，則拘墟舊業；有開進無保守，則使新舊中間的接續中斷。在近世國家中，英美兩國都是開進和保守二者兼備。他大概是最早把保守和開進結合起來，並揭示保守的積極意義。他說：“所謂保守者，在不事紛更，而非力求復古。”可見他是

從歷史發展的繼承性使用保守一詞的。在這篇《接續主義》中，他根據以往的歷史，指出當時如果復古，結果將是摧折新機，動搖國本。歷史是不能倒退的，法國革命後屢次復古卒不成功，漢高欲復封建爲張良所阻。假使今日俄國欲復彼得大帝以前之舊法，日本欲行明治維新以前之舊制，世人豈不“皆知其不能，皆識其不可”？他引孟子的話：“吾聞出於幽谷遷於喬木，未聞下喬木而入於幽谷者。”接續主義正是出谷遷喬，而不是相反下喬入谷。他說：“水之流也，往者過，來者續，接續者如斯而已。若必激東流之水，返之在山，是豈水之性也哉。”

#### 四

東西文化問題論戰中的一個插曲：關於新思想問題的爭論，是值得注意的。這一爭論涉及到理性與感情問題。1919年，蔣夢麟在《晨報》發表《新舊與調和》一文，雖然沒有提杜亞泉的名字，實際上却是對他的調和論提出批評。蔣夢麟的文章說：“新思想是一個態度，這一態度是向那進化一方面走，抱這個態度的人視吾國向來的生活是不滿的，向來的思想是不能得知識上充分愉快的。”杜亞泉在《何謂新思想》中爭辯說：“態度非思想，思想非態度”，態度是心的表示，且常屬於情的表示，而思想則是心的作用，且專屬於智的作用。二者不能混同。對向來的生活與知識感到不滿足、不愉快，是一種感情，感情不是思想。主張推倒舊習慣，改造舊生活、舊思想，是一種意志，意志也不是思想。接着，蔣夢麟再爲“新思想是一種態度”的觀點進行辯論，認爲態度與思想並非毫無關係，“態度變了，用官覺的方向就變，感情也就變，意志也就變，理性的應用也就變。”這篇文章刊載於《東方雜誌》，文末附有杜亞泉的按語。按語再駁蔣說：“以感情與意志爲思想之原動力，先改變感情與意志，然後能發生新思想，是將人類的理性爲情慾的奴隸。先定了我喜歡些什麼，我要什麼，然後想出道理來說明所以喜歡及要的緣故。此

是西洋現代文明之病根。”這裡所說的西洋文明的病根，即杜亞泉在下文中所指出的第一次大戰時，西方以國家主義、民族主義、競爭主義等等名目，作為發動戰爭、進行侵略的藉口。杜亞泉曾多次撰文對這種行徑加以指摘，並引俾斯麥回答奧人的話：“欲問吾開戰之理由耶？然則吾於二十四小時尋得以答之。”認為這正是先有了要什麼的態度再找理由去說明的生動例證。

這一問題的討論，具有普遍意義。許多人至今仍相信思想取決於態度的正確。解決思想問題，不是依靠理性的認識，而是先要端正態度，先要解決愛什麼，恨什麼，擁護什麼，反對什麼的問題。這種態度決定認識的觀點，正是馬克斯·韋伯所說的意圖倫理（an ethic of intentions），我們都十分熟悉意圖倫理的性質及其危害，它使學術不再成為真理的追求，而變成某種意圖的工具。這種作為意圖工具的理論文章，充滿了獨斷和派性偏見，從而使本應具有的學術責任感淪為派別性意識。杜亞泉為了說明僅僅從感情衝動出發的不可靠，再援歷史為證。他說：“英國十九世紀初期，勞動者以生活困難之要求，闖入工場，摧毀機器，僅有感性的衝動，而無理性的作用者，即因社會主義新思想尚未發生彼等心意之中也。”

像杜亞泉這樣堅持理性的人，不可能不對我國歷史作出冷靜思考。他的《中國政治革命不成就及社會革命不發生的原因》（1919）一文將中國歷史劃為三個時期，文中以大量篇幅談到游民與游民文化問題。他說游民是過剩的勞動階級，即沒有勞動地位，或僅作不正規的勞動，其成分包括有兵、地棍、流氓、盜賊、乞丐等。游民階級在我國社會中力量強大，他們有時與過剩的知識階級中的一部分結合，對抗貴族階級勢力。他認為“秦始以後，二十餘朝之革命，大都由此發生。”可是革命一旦成功，他們自己也就貴族化了。於是再建貴族化政治，而社會組織毫無更變。他說這不是政治革命，也不是社會革命，祇能說是“帝王革命”。游民和知識階級結合，就產生了游民文化。這種文化以尚游俠，喜豪放，不受拘束，不治生計，嫉惡官吏，仇視富豪為其特色。

杜亞泉認為知識階級缺乏獨立思想，達則與貴族同化，窮則與游民爲伍，因而在文化上也有雙重性。一面是貴族性，夸大驕慢，凡事皆出於武斷，喜壓制，好自矜貴，視當世人皆賤，若不屑與之齒者。另一面則是游民性，輕佻浮躁，凡事皆傾向於過激，喜破壞，常懷憤恨，視當世人皆惡，幾無一不可殺者。往往同一人，處境拂逆則顯游民性，順利則顯貴族性；或表面上屬游民性，根底上屬貴族性。他說，以此性質治產必至於失敗，任勞動必不能忍。這些說法都道人所未道。游民和游民文化是中國歷史上的特殊現象，很少被人涉及，但是研究中國文化就不能不注意這個問題。

## 五

陳獨秀所質問的《東方雜誌》的三篇文章，均發表於1918年。它們是杜亞泉的《迷亂之現代人心》，錢智修的《功利主義與學術》，平佚編譯的《中西文明之評判》。當時正是一次大戰之後。論戰發生的前一年，杜亞泉撰《戰後東西方文明之調和》，說“此次大戰使西洋文明露明顯之破綻。”這在當時是相當普遍的意見，海外學人甚至談得更多。杜文又說：“十九世紀科學勃興，物質主義大熾，達爾文之生存競爭說，叔本華之意志論，推而演之，變成強權主義。其尤甚者，則有托拉邱克及般哈提之戰爭萬能論。不僅宗教本位之希伯來思想被其破壞，即理性本位之希臘思想亦蔑棄無遺。現在道德觀念，竟以權力或意志爲本位，而判定是否道德，則在力不在理。戰爭責任不歸咎於強國之憑陵，而委罪於弱國之存在，於是弱者劣者爲人類罪惡之魁。”這種估計雖然不免夸大，但事實却是存在的。他就是在這種背景下，提出東西文化調和論的。《中西文明之評判》這篇文章譯自日本雜誌《東亞之光》，其中介紹了三位西方學者台里烏司、弗蘭士和普魯克陀爾福對中國學者胡君的著作的意見。日音胡、辜相近，胡乃辜鴻銘之誤譯。辜書曾以德文在德發行，一本是《中國對歐洲思想之辯護》，另一本是《中國國民之精神與戰爭

之血路》。其內容要旨是說以孔子道德倫理爲代表的中國文明，實優於基於物質主義的西方世界觀。台里烏司對辜說表示同情，而弗蘭士則力辟其妄。陳獨秀質問的另一對象是撰寫《功利主義與學術》的錢智修。錢又署堅瓠，爲杜亞泉在商務的同仁，他與陳寅恪曾在復旦公學同學，1920年杜亞泉辭職後，錢繼掌《東方雜誌》的筆政。錢對改革的看法與杜相近，他有因革說：“因者，取於人以爲善，其道利在得。革者，創諸已而見長，其道利在異。因革互用，同異相資，故甲國之學，即以先進之資格爲乙國所師，乙國之學亦時以後起之變異爲師於甲國，而學術即因轉益相師而進步。”他也和杜亞泉一樣，在中西文化問題上主張調和論。他那篇引起陳獨秀質問的《功利主義與學術》，主要闡明文化結構的兩個不同層次，即“高深之學與普及教育之關係”。鑒於時人多以功利主義蔑棄高深之學，他對此加以批評。他藉“儒家必有微言而後有大義，佛家必有菩薩乘而後有聲聞乘”來說明高深之學與大眾文化、通俗文化之間的關係。當時傳統國學正在衰落，面臨這種慘淡景象，他無限感慨地說：“濂洛關閩，年湮代遠，不可作矣。問有如黃顧顏王之艱苦卓絕，獨創學風者乎？無有也。問有如江永戴震之立書著說，發明絕學者乎？無有也。問有如俞樾黃以周之久主書院，門弟子遍於東南者乎？無有也。問有如李善蘭華蘅芳之精研歷算，譯著傳於天下者乎？亦無有也。有之，則載政客爲巨魁之學會，及元勛偉人之政書尺牘耳。”後來，王國維自沉昆明湖，陳寅恪在輓詞中說：“凡一種文化值衰落之時，爲此文化所化之人必感痛苦。”錢智修這段話正與此相應，可以用來作爲闡釋王國維自殺的原因。這種思想反映了這一代受到傳統文化浸潤的知識分子的普遍心態。

陳獨秀在《新青年》上發難，撰《質問〈東方雜誌〉記者》，副題是《〈東方雜誌〉與復辟問題》，時間是1918年9月。12月，杜亞泉發表《答〈新青年〉雜誌記者之質問》。次年2月，陳獨秀再發表《再質問〈東方雜誌〉記者》。從此論戰內容逐漸擴展，涉及的問題愈來愈多，參加者也愈來愈衆，當時一些重要學人幾乎無不參加，時間延續很

長，直至1920年杜亞泉辭去《東方雜誌》主編職務後，論戰仍未消歇。這在我國現代思想史上是空前的。這場論戰第一次對東西文化進行了比較研究，對兩種文化傳統作了周詳的剖析，對中西文化的交流提出了各自不同的看法，實開我國文化研究之先河。以後文化研究中諸重大問題及對這些問題所持觀點，幾乎均可從這次論戰中見其端倪。其思路之開闊，論點之堅實，見解之深邃，往往難為後人所超邁。翻閱當時資料，我頗覺驚訝，今天有關東西文化的研究，好像還在重複着這場論戰中的一些重要論點。但是今天很少有人提及這場論戰了，這不能不說是一件憾事。

## 六

陳獨秀的第一篇質問共十六條。其中駁《中西文明之評判》九條，駁錢智修《功利主義與學術》六條，駁杜亞泉《迷亂之現代人心》一條，但這一條最長，其中又包括七點。陳駁杜亞泉的統整說是他的質問中最有理據的。杜亞泉提出統整之說，不僅是為繼承傳統，紹述“周公之兼三王，孔子之集大成，孟子之拒邪說”的盛業，而且也出於處在當時軍閥割據、列強瓜分的岌岌可危形勢下要求統一的迫切心情。但是無論如何，統整說和他那自由主義思想多少顯得有些格格不入。他是中西文化調和論者，主張西學融入傳統文化，因而他必須發掘可與西學接軌的傳統資源。這是一件十分困難而精密的工作，很容易因誤差而鑄成錯誤。他在和蔣夢麟論爭新思想問題時，蔣曾說他崇尚宋儒性理之學，這話有一定道理。他在文章中多次援引孟子的話，雖然有時對孟子也取批判態度，但他在文化問題上終未擺脫宋儒的局限。陳獨秀就他聲言漢後優於先秦的觀點作了有力的駁詰：“中國學術文化之發達，果以儒家統一以後之漢魏唐為盛乎？抑以儒家統一以前之晚周為盛乎？歐洲中世紀，耶教統一全歐千餘年，文藝復興後之文化，誠混亂矛盾，然比之中土，比之歐洲中世紀優劣如何？”這段話的缺點是未闡明西

方文化爲希臘文化與希伯萊文化之綜合，但它從文化的多元化來反對統整說，就比杜說顯得優越。可惜這場論戰沒有深入探討下去。今天海外不少學者正在進行苦苦思索，他們擔心多元化也有消極的一面，這就是會導致此亦一是非彼亦一是非的相對主義。這是一個懸而未決的問題，有待今後來解決。

陳獨秀駁錢智修的《功利主義與學術》沒有只字提及西方的宗教生活，這是一大缺陷。實際上，西方雖然在俗世生活中重功利、重物質，可是在俗世生活外還有宗教生活，可以使人在這個領域內吸取精神的資源，以濟俗世生活的偏枯。中國情況不同，沒有超越的領域，一旦受到功利觀念的侵襲，正如一位海外學者所說：“整個人生都陷於不能超拔的境地，所以有人慨嘆現代中國人過分講實際，過分重功利，缺乏敬業精神。很少有人爲知識而知識，爲藝術而藝術，只有一種工具理性。”五四時，胡適把文學革命說成是文學工具的變遷。四十多年來，盛行學術是“階級鬥爭工具論”。直到今天還有人以藝術“爲人道主義服務”取代“藝術爲政治服務”，作爲打破教條僵局的出路，而不知道自己並沒有走出工具理性一步。錢智修大概是最早對工具理性進行批判的人。他在文章中說：“功利主義最害學術者，則以應用爲學術之目的，而不以學術爲學術之目的。所謂《禹貢》治水，《春秋》折獄，《三百篇》當諫書者，即此派思想。”這種以學術爲筌蹄的觀點，足以妨礙學術之獨立。當時像他這樣的知識分子，都嚮往於學術具有一種自由의思想和獨立的精神。

錢文的不足是沒有對功利主義在西方思想史上的地位和作用作一交代，他只是說一句功利主義之流弊“殆非邊沁、約翰·穆勒輩主唱此主義時所料及者”，就一筆帶過了。這就給對方留下口實。陳質問錢：“以權利競爭爲政治上之功利主義，以崇拜強權爲倫理上之功利主義，以營求高官厚祿爲學術上之功利主義，功利主義果如是乎？”這一段駁詰不能說沒有道理，但是針鋒不接。錢文所批評的是當時中國社會中的功利主義，因此批評者應該就錢文所說