
重评杜亚泉与陈独秀的东西文化论战

高力克

杜亚泉是20世纪初中国著名的科学教育家和启蒙学者。由于百年中国历史的急进历程和传统学术范式的限度，杜以及东方文化派的研究在学术界长期受到冷落，这与五四新文化运动研究汗牛充栋的显学局面形成鲜明对照。本世纪交替之际，回顾20世纪中国回应西潮而探寻中国现代性的曲折历程，杜亚泉的东西文化调和理论和其稳健的启蒙思想，不失为一份值得重新发掘以资借镜的珍贵思想遗产。

一 社会进化论与文化多元论

杜亚泉是20世纪初中国一位百科全书式的启蒙学者。他不仅于自然科学的介绍建树颇巨，而且于人文学和社会科学的研究译介亦贡献良多，他所主编的《东方杂志》，为民初介绍世界现代政治经济社会现象和文化学术思潮重要刊物。早在民国初年，杜即始注重国民心里改革问题，倡导“精神救国”、“个人之改革”，而孜孜于培育现代国民精神的思想启蒙，为民初一位重要的启蒙学者。新文化运动兴起后，杜对其西化主义和反传统主义的激进倾向持批评态度，与陈独秀为代表的新青年派展开了一场东西文化问题论战。这场文化论争的焦点，在于东西文化的性质及其优劣的评判问题。

比较文化思潮是东方中国启蒙运动的特定形式，五四新文化

运动也是围绕东西文化论争而展开的。陈独秀在《青年杂志》创刊伊始,相继发表《敬告青年》、《法兰西人与近世文明》、《东西民族根本思想之差异》等文,以其激进的东西文化比较理论开启了五四启蒙运动的序幕。在《敬告青年》中,陈将东西文化的差异概括为“奴隶”与“自主”、“保守”与“进步”、“退隐”与“进取”、“锁国”与“世界”、“虚文”与“实利”、“想象”与“科学”,并把“人权”与“科学”归为西方现代文明的两大基石,而力倡中国文化的西方化。在《东西民族根本思想之差异》一文中,陈进一步从价值观层面比较评判了东西文化,将西方文化与东方文化的差异归为“个人”本位与“家族”本位、“法治”本位与“感情”本位、“实利”本位与“虚文”本位,并且主张革除中国人“爱平和尚安息雍容文雅之劣等东洋民族”的民族性,而“以个人本位主义,易家族本位主义”。在《吾人最后之觉悟》一文中,陈进而将文化批判的锋芒直指儒家伦理,指出儒家别尊卑明贵贱的三纲伦理,与西方自由平等学说分别为东西道德政治之大原和“东西文明之一大分水岭”。儒家纲常礼教与现代共和政治水火不容,存其一必废其一。陈的文化观以孔德和斯宾塞的社会进化论为基底,其对中西文化的总体评判是“中西古今论”。在《法兰西人与近世文明》一文中,陈把东西文明归结为“古代文明”与“近世文明”,他认为东洋文明“其质量举未能脱古代文明之窠臼”,而“可称‘近世文明’者,乃欧罗巴人之所独有,即西洋文明也”^①。因而在陈看来,中国文化的现代化无疑就是西方化。这种代表新青年派的西化主义文化观,主导了五四思想界。

陈独秀比较文化理论的深刻之处,在于其敏锐地把握了世界现代化的历史趋势,适时提出了借西方现代文化和变革中国传统文化的历史课题。然而,由于陈比较文化理论是由强烈的现代化功利激情所导引的,其采用的进化论文化范式就不可避免地具有西方中心主义倾向。在陈的文化进化图式中,只有人类文化由传统向

^① 《独秀文存》,安徽人民出版社1988年版,第10页。

现代、由东方向西方的一元进化，而没有东方文化在现代世界文化中的位置，也没有传统与现代的连续性。与此相联系，由于陈比较文化理论之启蒙进步主义的价值取向，其东西文化的比较与其说是东西两种文化之间的双向“对话”，毋宁说是以西方现代性为准衡而对东方传统文化的单向“批判”。以陈的这种西化主义文化观所主导的新文化运动，深化了中国文化的认同危机。杜亚泉的东西文化理论，即对陈和新青年派之西化主义倾向的回应。杜于《新青年》创刊不久，在其主编的《东方杂志》发表了《静的文明与动的文明》、《战后东西文明之调和》等文。针对陈的西方中心主义的进化论文化范式，杜提出了文化多元论的东西文化观。

与陈独秀把东西文化定位为“古代文化”与“现代文化”不同，杜亚泉则坚持认为东西文化的差异为“性质之异”，而非“程度之差”。他指出，文明为社会历史演化的产物。“西洋文明与吾国文明之差异，即由于西洋社会与吾国社会之差异；至两社会差异之由来，则由于社会成立之历史不同”。^① 西洋社会古来由相互对抗纷争的诸多异民族混合而成，故演成今日民族国家争斗之局；而中国社会历史则有着与西洋社会迥异的统一局面。西洋社会的商业文明源于交通便利的地中海环境；而中国社会的农业文明则发达于土地沃衍的内陆黄河流域。西洋社会的民族纷争和商业竞争造就了西洋人的竞争精神，而中国社会的民族和平和乡土和谐则形成了中国人的和平精神。中西社会历史的这种基本差异，导致了中西文化的一系列深刻的差异：如西洋文明是人为（反自然）的，中国文明则是顺自然的；西洋人的生活为向外的，中国人的生活向内的；西洋社会有兼具权利义务的人格化的团体，中国社会则只有自然人而无团体；西洋社会崇尚竞争胜利，中国社会则贵重道德修身；西洋社会多战争，中国社会则贵和平。在杜看来，中西文化的上述差异，皆源于“竞争存在”和“自然存在”两种文化精神的差异。他以

① 陈崧：《五四前后东西文化问题论战文选》，中国社科出版社1985年版，第17页。

“静的文明”与“动的文明”来概括中西文明。“综而言之，则西洋社会为动的社会，我国社会为静的社会。由动的社会，发生动的文明，由静的社会发生静的文明。两种文明各现特殊之景趣与色彩，即动的文明具都市的景趣，带繁复的色彩，而静的文明具田野的景趣，带恬淡的色彩。”^①

在东西文化的评判问题上，杜亚泉反对新青年派之“以西评中”、“以今评古”的进化论取向，和对西方文化无批判的盲从态度，而坚持对东西文化兼取批判态度。他认为，东西文明各有其价值，也互有其偏弊。“动的社会其个人富于冒险进取之性质，常向各方面吸收生产。故其生活日益丰裕。静的社会专注意于自己内部之节约，而不向外部发展，故其生活日益贫啬。盖身心忙碌者，以生活之丰裕酬之；而生活贫啬者，以身心之安闲偿之。以个人幸福论，丰裕与安闲孰优孰劣，殊未易定。惟二者不可得兼，而其中常具一平衡调剂之理。”^②人类生活终不免与苦痛相伴，自然之苦痛烈则人为之苦痛少，自然之苦痛减则代之以人为之苦痛。故而中西社会各有其流弊，中国社会之弊若“贫血症”，西洋社会之失则若“充血症”。在杜看来，总体而言，“西洋文明浓郁如酒，吾国文明淡泊如水，西洋文明腴美如肉，吾国文明粗粝如蔬”，中西文明各有长短，不可或缺，二者适可互为调剂补正。

作为对新青年派进化主义文化观的批评性回应，杜亚泉的多元论文化观提出了一个被五四主流思想界所轻忽的重要课题：文化的民族性以及现代化中的文化认同问题。文化既有体现人类文化“共相”的时代性内容，又有表征民族文化“殊相”的民族性因素。文化的发展既有时间性的进化趋势，又有空间性的多元进路。陈杜之文化进化论与文化多元论的歧异，从其主编的《新青年》和《东方杂志》之刊名已显示。实际上，两者分别抓住了文化的时代性与民

① 《五四前后东西文化问题论战文选》，第20、21页。

② 同上

族性两基本属性。杜强调中国文化之东方特质的多元论文化观，应是对陈之进化论文化观的补正。需要指出的是，杜在文化问题上并不否认“进化”法则，但他反对社会达尔文主义“唯物”的一元进化论，而主张社会进化独立而超越自然进化的“心物”二元进化论。他认为：“有机界之进化，与超有机界之进化，理法不同，目的不同。世之操生存竞争说者，欲以生物界之现象，说明人类社会之现象，至使人类社会堕落于禽兽之域，其谬误既不待言。”^① 杜的多元文化观立基于二元进化论，此为其与陈一元进化论文化范式的基本歧异。

杜亚泉关于中西文明之“静的文明”与“动的文明”的概括，不失为比较文化的一个深刻见解。这一观点不仅影响了五四思想界（如李大钊等），而且与汤因比晚年关于中国文化之“安定性”与西方文化之“变动性”的观点相映成趣，汤期待中国文化在融和东方“安定性”和西方“变动性”的基础上创造一种人类新文明。^② 在中西文化评判问题上，杜反对新青年派的西方中心主义取向，而采取了价值中立的批判态度。如果说新青年派的“重新估定一切价值”实际上不过是以西方现代性衡估中国文化，那么杜则同时坚持对西方文化本身进行反向的“价值重估”。杜的这种“以西评中”和“以中衡西”并重的文化对话态度，使其超越了传统主义的偏狭墨守和启蒙主义的廉价乐观，而深刻地洞见了东方古典文明之精神和谐和西方现代文明之物质丰裕不可得兼的人类文化困境。杜的稳健的多元论文化观虽不免煞新文化运动的风景，但其对于矫正新文化运动之西化主义的偏颇和探寻中国文化重建的正确道路，无疑自有其深邃独到的思想价值。

① 《杜亚泉文选》，华东师大出版社 1993 年版，第 108 页。

② 参阅山本新编《中国文明与世界》，东方出版社 1988 年版，第 214 页。

二 现代化与精神传统

如果说从世纪初到五四时期的中国现代化思潮有一个趋于激化的过程,那么这一过程的标志则是反孔运动的兴起。无论康有为的儒学改良运动和梁启超的思想启蒙,还是章太炎的国粹主义和孙中山的民族主义,在文化上都没有越出“中体西用”的文化民族主义范式。而五四新文化运动则是一场效仿法国启蒙模式的激进反传统运动。

《新青年》的反孔运动固然起于对康有为与帝制复辟势力合流的孔教运动的反应,但它也是其进化论范式之西化运动的逻辑结果。陈独秀非孔的基本理由,是孔子之道违逆现代生活。他认为,道德随社会生活而进化,“孔子生长封建时代,所提倡之道德,封建时代之道德也;所垂示之礼教,即生活状态,封建时代之礼教,封建时代之生活状态也”。^①因而孔教在现代社会已丧失存在之价值。代表古代文明的孔教与代表现代文明的西方文化水火难容。孔教“根本的伦理道德,适与欧化背道而驰,势难并行不悖。吾人倘以新输入之欧化为是,则不得不以旧有之孔教为非。”“新旧之间,绝无调和两存之余地。”^②陈的反孔以法国学者孔德的实证主义进化论为理论依据,在这种“宗教——玄学——科学”三个阶段文明进化图式中,现代社会将以科学取代古典社会的宗教和玄学。据此,陈在信仰问题上持启蒙理性主义态度,主张废弃宗教,“以科学代宗教”。他认为,宗教道德法律等“人为法”是部分的、暂时的、当然的,而科学之“自然法”则是普遍的、永久的、必然的。“人类将来真实之信解行证,必以科学为正轨,一切宗教,皆在废弃之列”;“人类将来之进化,就随今日方始萌芽之科学,日渐发达,改正一切人为法则,

① 《独秀文存》,第85页。

② 同上,第660、91页。

使之与自然法则有同等之效力,然后宇宙人生,真正契合”。^① 陈的这种以科学统整宇宙人生,以知识代信仰的唯科学主义观点,典型地代表了新青年派的启蒙理性主义倾向。此外,“民主”是陈崇尚的另一西方价值理念,他相信,“科学”和“民主”万能,可以救治中国政治道德学术思想上的一切黑暗。

然而,陈独秀的以科学民主取代儒学传统的启蒙理性主义新文化模式,涵有一个深刻的文化难题:世俗的西方现代性能否取代东方古典精神传统,而成为中国新的道德精神资源?当陈和《新青年》启蒙学者们急功近利地鉴取 18 世纪西方现代启蒙文化时,他们却有意无意地忽略或迴避了近二百年来西方基督教传统与现代性并存不悖的历史经验,而对基督教采取了拒斥态度。这就使新文化运动的“全盘西化”有名无实,而空缺了超越性之终极关怀层面的中西交流。陈在反孔时并未意识到,作为古典中国文化认同象征和道德精神资源的儒学被毁弃后,中国文化势所难免的认同危机和意义危机。而这种传统文化失范所导引的价值真空,并非西方启蒙理性主义文化如“科学”或“民主”所能填补。“科学”属知识范畴而不具有人文价值,而“民主”以及“自由”、“平等”诸理念亦属世俗社会伦理,而不具有精神价值的终极超越性意义。这样,新文化运动的中西文化对话(尽管是批判性的),实际上就仅仅限于社会伦理层面(自由平等与纲常礼教),而中西价值系统之终极关怀层面——儒学与基督教之间的对话,则付之阙如,尽管新文化运动对儒学采取了整体性否定的全盘反传统主义方针。而这种“半截子西化”(工具理性化)和“全盘性反传统”所难以避免的意义危机,则是新文化运动之最深刻的内在困境。这也是杜陈文化论争的一个焦点。

关于中国传统道德,杜亚泉民初以来一直主张进行温和的道德改良,而反对激进的道德革命。杜的道德改良论的基本理由是:

① 《独秀文存》,第 660 页、91 页。

一、中国数千年来以道德立国，为世界上不假宗教而“纯粹惟一之道德国家”，人民本道德以为相维相系之具，故当今国势危殆之际，救国之道仍不能离立国大原之道德。二、道德有“体用”之分，道德之大体可不变，而其小端及其应用则宜因时因势而损益变革。三、新旧道德差别甚微，而中国旧道德由于未以欧西之宗教和等级社会为基础，其与现代道德则尤少 悟。四、中国当今处外势侵入的形势，正宜刷新旧道德，巩固防围，以为抵抗，而不能舍本国特性而同化于外人。五、值此民初社会变乱初定和秩序未复之时，唯以维持现状保守和平为急务，而不宜速求进步。杜的这种稳健的道德改良论，成为其民初启蒙活动的基本宗旨，它与陈独秀和新文化运动之激进的伦理革命方针迥然相异。

《新青年》激进的反孔运动，受到杜亚泉和《东方杂志》的批评。杜陈论争的一个焦点，在于如何对待中国精神传统资源。在《迷乱之现代人心》一文中，杜针锋相对地提出护存光大中国传统文化以救治现代中国之意义危机的主张。杜指出，以儒学为主干的中国传统文化，为中国社会统整价值和维系人心的“国是”。此“国是”系“先民精神之产物”和“吾国文化之结晶体”。现代思想文化由“分化”与“统整”二者互相调剂而成，文化之分化的发展和统整的连续，二者不可或缺。中国传统文化长于统整，几千年来演成以儒家为主干而整合道释的中国精神文化之结晶体。而源于希腊文化和希伯来文化的西洋文化则自古以来难以统一，文艺复兴以后更是众说纷杂。新文化运动迎西学而弃传统，复对纷杂片断之近代西洋文化忽迎忽弃，改宗倏忽而无所适从。这种传统价值资源毁弃无遗而输入价值又恍惚而无所守的局面，可谓“精神界之破产”。“譬有一人，其始以祖宗之产业，易他人之证券，既而所持证券忽失其价值，而祖宗之产业已不能回复矣。吾人精神界破产之情状，盖亦犹是。破产而后，吾之人精神的生活既无所凭依，仅余此块然之躯体、蠢然之生命，以求物质的生活，故除竞争权利、寻求奢侈以外，无复

有生活的意义。”^①与陈独秀废弃孔教而代之以国民教育的主张相反，^②杜认为现代教育之实用主义取向，正是中国意义危机的根源。在他看来，古典教育注重精神生活，而现代教育则注重实用知识技能而埋没于物质生活之中。这种仅“以实用为教育之主义，犹之以生活为生活之主义，亦为无主义之主义而已”。“吾人今日之所学者，岂复有君子之道，乃乞食之道而已”^③。

杜亚泉认为，西洋文明不足以救治中国人的意义迷失。在他看来，由希腊和希伯来文明杂合而成的西洋文明，自古纷争冲突，一部西洋文明史即两希文明交相冲突更替的历史。而文艺复兴以后，取代中古希伯来文化而复兴之希腊文化，复被近代科学文化所破坏，故西方现代文化实为破坏以后之断片，其彼此矛盾冲突而难以统一。关于中西精神文明的评判，杜反对新青年派“富强”至上的功利主义取向。他认为，“夫精神文明之优劣，不能以富强与否为标准，犹之人之心地安乐与否，不能以贫富贵贱为衡”^④。因而西方富强的物质成就，并不能掩盖其深刻的精神冲突。他从“衣锦食肉持筹握算而家室不安身心交痛的富翁”，来比喻西洋文明。杜强调指出，近代中国亲西方之变革运动的流弊，在于其以“富强”的功利主义取向对待中西文化。“吾人往时羡慕西洋人之富强乃谓彼之主义主张取其一，即足以救济吾人，于是拾其一二断片，以击破己国固有之文明，此等主义主张之输入，直与猩红热梅毒等之输入无异。”^⑤西学对于自身元气虚弱和缺乏免疫力的中国传统文化，是毁灭性的。

关于中国文化危机的出路，杜亚泉认为，唯有光大和修整中国传统文化，并以之统整和融合西洋文化。“救济之道，在统整吾固有

① 《五四前后东西文化问题论战文选》，第 43 页。

② 《独秀文存》，第 675 页。

③ 《五四前后东西文化问题论战文选》，第 45、46、47 页。

④ 同上。

⑤ 同上，第 47 页。

之文明，其本有系统者则明了之，其间有错出者则修整之。一面尽力输入西洋学说，使其融合于吾固有文明之中。西洋之断片的文明如满地散钱，以吾固有文明为绳索，一以贯之。”^① 杜认为，中国传统文明之所以具有“文明统整”的可能性，在于其素以统整见长并有数千年统一之历史经验，而中西文化亦多有相通之因素。他相信，中国文明若能“融合西洋思想以统整世界文明”，那么中国和世界都可得以救济。

综上所述，在如何对待传统资源的问题上，杜亚泉提出了与陈独秀以及五四主流知识界截然不同的主张。如前所述，陈以科学民主代替儒学传统的新文化模式，难以解决中国文化的意义危机和认同危机。儒学是一“凡圣合一”的东方价值符号系统，现代西方的科学和民主并不足以取代儒学而充当现代中国人的意义资源。杜敏锐地看到了新文化运动以西方现代性摧毁中国传统文化所产生之精神价值失范的意义危机。在精神文明评判问题上，杜反对以“富强”之功利尺度为标准，以护存传统资源不受工具理性化的西方现代性的侵蚀，这在功利激情弥漫的五四思想界，不能不说是理性的慧识。他所批评的新文化运动之“富强”至上的价值取向，及其以“断片”之西方现代性击破“统整”之中国精神传统的偏激倾向，深刻地揭示了新文化运动之“现代化情结”的片面性，以及其“半截子西化”与“全盘反传统”所遗留的意义空阙之困局。杜对新文化运动之“唯富强主义”取向、“断片之西化”和“全盘反传统”之偏失的批判，实际上提出了一个启蒙运动之“文化对话”的课题。此恰为新文化运动之深刻阙失。耐人寻味的是，陈独秀后来对此似有所悟，其“五四”以后转而疏离启蒙理性主义和倡导基督教，显然是对其前期激进倾向的修正。而新文化运动之另一领袖胡适，其大力张扬的唯科学主义的“科学的人生观”，亦不过是将儒家“三不朽”人生观加以“科学”的包装而已。陈胡的价值尴尬，恰恰暴露了新文化运

^① 《五四前后东西文化问题论战文选》，第47页。

动之启蒙理性主义之意义空阙的困局。在孔教问题上,陈反对孔教定于一尊的思想专制和杜护守传统资源的统整,分别抓住传统之“变革”与“认同”的二大主题。现代化应是传统之“变革”与“认同”统一的创造性转化。需要指出的是,杜的“文明统整”并非陈所简单理解的“思想统一”,而是意谓中国文化传统之一脉相承连续性和融会西学的整合。杜的以中国传统文化之“绳索”一以贯之西方文化之“散钱”的比喻,强调传统在现代化之文化整合中的主体地位,这点也是对新文化运动之西化主义的补正。

三 西化主义与东西调合

陈独秀在文化问题上激进的西化主义和反传统主义,既由其寻求“富强”的“现代化情绪”所驱策,也以西方启蒙理性主义的社会进化论为理论武器。这种社会进化论以孔德的实证主义进化论和斯宾塞的社会有机体论为基础。如果说孔德的“宗教——玄学——科学”三段论进化图式,使陈坚信儒学已被文化进化所淘汰而丧失了存在价值;那么斯宾塞的社会有机体论则进而使其意识到西方化和反传统都必须整体性的。在他看来,“无论政治学术道德文章,西洋的法子和中国的法子,绝对是两样,断断不可调和牵就的”。“因为新旧两种法子,好象水火冰炭,断然不能相容”。“若是决计革新,一切都应该采用西洋的新法子”。^①关于孔教,“吾人所不满意者,以其为不适于现代社会之伦理学说,然犹支配今日之人心,以为文明改进之大阻力耳,且其说已成完全之系统,未可枝枝节节以图改良,故不得不起而根本排斥之。盖以其伦理学说,与现代思想及生活,绝无牵就调和之余地也。”^②陈的这种全盘西化和全盘反传统的激进主义,代表了新文化运动的主流思潮。

① 《独秀文存》,第152页。

② 同上,第697页。

然而,陈独秀的这种立基于启蒙进化论的西化主义,在新文化运动的展开中不能不日显其内在的困境。人类文明之进化过程无穷,“新”“旧”之域相对,因而陈追寻“进化”的趋新骛时,使其不可能在20世纪坚执18世纪启蒙时代的“法兰西文明”。而且陈也和多数中国启蒙学者一样,在其深固的“现代化情结”和功利激情下,也难以超越“富强”的民族主义目标而真正深刻地体认西方人文价值。同时,文化上的“全盘西化”除了启蒙宣传外,亦并无实际运作的可能性。事实上,连激进反传统的五四启蒙学者自身也难以逃出“传统的掌心”,陈独秀胡适人生观之徘徊于个体与社群之间的价值尴尬,深刻地反映了新文化运动在传统与现代、中国与西方之间的内在困境。

杜亚泉在东方文化问题上主张调和论。在他看来,欧战已暴露了西洋文明的破绽,对西洋文明也应象对东洋文明一样进行重新评判。东西文明皆非人类圆满的“模范的文明”,因而战后新文明应是东西文明的改造、更新和调和。新文明的创造应“以适于人类生活者为归”。而人类生活最重要的领域为经济和道德。两者为人生之物质和精神依凭,而不可或缺。“故既富加教,实为人类保持生活之大纲。文明之定义,本为生活之总称,即合社会之经济状态与道德状态而言之。经济道德俱发达者为文明。”^①以此文明标准衡之,今日之东西文明皆现病态。就经济而言,西洋文明失在“充血症”,其科学的经济手段诚然发达,但却为其追逐欲望的错误经济目的所误用;而中国文明则害在“贫血症”,其经济目的仅在满足人生所需之生活资料,惜乏有效的经济手段。就道德而论,东西道德互以“理性”和“力行”见长,但西方人之“重力行而蔑视理性”和中国人之“讲理性而不能力行”,适成反对。源于希腊文化和希伯来文化之西方道德,千百年来几经冲突融合,在现代科学文化和物质文明的冲击下陷于沦落,宗教本位的希伯来思想与理性本位的希腊思想

^① 《五四前后东西文化问题论战文选》,第27页。

并遭毁弃,现代道德则沦为权力本位、意志本位。因而现代西方文明已陷入严重的道德危机。相比较,中国道德则未陷于西方那样的价值冲突。就道德总体而论,东洋社会失之于“精神薄弱”的“麻痹状态”,而西洋社会则病在“精神错乱”的“狂躁状态”。展望战后文明演化趋势,杜认为将出现“世界潮流逆转”,而趋于东西文明的调和。他预言,大战以后西洋社会经济之演变,“必趋向于社会主义。”而未来西洋社会之道德的变迁,将在源于希腊文化的近代科技文化趋于极端而陷于穷境之时,复趋于“希伯来思想复兴时代”,而达致希腊文化和希伯来文化的调和。在杜看来,社会主义为中国固有的人文理想,西洋文明的社会主义趋势,将使中国人获得实现千年社会主义理想的途径。而希腊和希伯来思想文化,本与中国传统道德若合符节。因而两希文化调和以后,与中国道德必大有趋近之观。当此世界潮流转换之时,国人在文化问题是应有所自觉和自信。对输入之西洋文化,“必审其于生活上之价值如何”,“取其所长,弃其所短”。对中国传统道德,当确信其为“最纯粹最中正者”,同时研究世界各国贤哲的思想以资借鉴。质言之,东西文明的调和,在于“以彼之长补我之短”。“吾人之天职,在实现吾人之理想生活,即以科学的手段,实现吾人经济的目的。以力行的精神,实现吾人理性的道德。”^①

“新旧”之争是新文化运动的一个基本主题。关于“新旧思想”,杜亚泉反对新青年派唯启蒙文化是尊的独断论,而主张“新旧思想之折衷”。杜认为,所谓“新旧”之域在时间上是相对的,时代不同而意义自异。戊戌时代的“新旧”之争,以主张仿效西洋文明者为新,而以主张固守中国习惯者为旧。而欧战以来时势变迁,西洋现代文明破绽毕露,在现时代则复以主张创造未来文明者为新。值此世界文明转换之际,中国也应以未来文明之创造为己任。中国传统文明具有超越和补正西方现代文明的人文理想,若加以科学整理刷新,

^① 《五四前后东西文化问题论战文选》,第32页。

可成为未来文明之重要成分。因而在现时代，“则不能不以主张刷新中国固有文明贡献于世界者为新，而以主张革除中国固有文明同化于西洋者为旧”。对于“中西新旧”问题应有新的觉悟，“现时代之新思想，对于固有文明乃主张科学的刷新，并不主张顽固的保守，对于西洋文明亦主张相当的吸收，惟不主张完全的仿效而已”。^①今日的新思想，是戊戌时代和现时代新旧思想的折衷。杜的“折衷”意即“中道”或“综合”。他的新旧思想折衷论的总体原则，在于现代文明与未来文明、启蒙文化与社会主义的综合。“吾人主张以现代文明为表，以未来文明为里。表面上为奋斗个人主义，精神上为和平的社会主义”。^②

杜亚泉对新青年派揭橥的“新思想”提出批评。在他看来，新文化运动的所谓“新思想”实则“非新非思想”。“非新”者，指其仅抱守18、19世纪之启蒙文化如科学、民主和进化论，而于经济民主主义、互助进化论和社会主义等后启蒙文化之新思想无涉。“非思想”者，则指新文化运动之反传统主义意识形态，“实非思想而为态度”。这种推倒一切旧习惯的“态度”，起于对传统不满的感情，它也算不上什么“新态度”，而只是一种时髦态度。这种“推倒一切旧习惯”的态度与新思想的定义适相凿枘。“新思想依据于理性，而彼则于事物或观念间，破其从前所有之关系”。^③ 在新旧文化的关系问题上，杜反对陈和新青年派的“先破后立”的文化革命方针，而主张“先立后破”的文化改良路线。他认为，“盖旧习惯之破坏，乃新思想成立后自然之结果。新屋既筑，旧屋自废；新衣既制，旧衣自弃。今不务筑新屋，制新衣，而惟卷人之茅茨而焚之，剥人之蓝缕而裂之，曰：是即予之所谓新屋也，是即予之所谓新衣也。则人安有不起与之反抗者。”^④ 一味破旧和反传统不仅无助于新文化的构建，而且

① 《五四前后东西文化问题论战文选》，第163页。

② 同上，第198页。

③ 同上。

④ 同上，第199页。

将激化新旧之间的冲突而阻碍新文化的创造。

杜亚泉对陈独秀和新青年派之西化主义和反传统主义,作了全面的批评性回应。他关于新文化运动之唯启蒙文化是尊的独断的启蒙西化主义、“推倒一切旧习惯”的非理性态度和“以破代立”的文化激进主义的批评,不能不说切中了五四启蒙运动的偏弊。杜关于“东西新旧”问题的开放心态、辩证思考和理性选择,在弥漫着启蒙浪漫主义的五四思想界可谓独树一帜。在五四知识界,杜是最早从欧洲大战中预见西方文化之困境及其思潮转换趋向的思想家,他先于梁启超之《欧游心影录》而早在新文化运动之初,已预言了西方文化的危机,尽管陈独秀当时对此颇不以为然而轻蔑地讽之以“梦呓”。杜关于中西经济道德的辩证评判,尤其是关于战后西方文明将趋于社会主义和希腊希伯来文化融合趋向的预言,深有见地。耐人寻味的是,陈以后的思想流变,似乎戏剧性地映证了杜的卓识。陈独秀在“五四”以后也开始疏离和批判欧洲启蒙文化,他不仅将西方思潮划分为启蒙时代的“近代思潮”与20世纪的“最近代思潮”,而且承认近代思潮“杀人”和“教我们绝望”。同时,陈开始转而迎受社会主义和基督教。陈一改先前“以科学代宗教”的实证主义观点,而承认基督教和希腊文化是欧洲文化的两大源泉和“支配西洋人心底最高文化”,并且主张以鉴取希腊希伯来之审美和宗教情感来补正中国文化。陈对欧洲启蒙文化和基督教文化的迎拒,反映了新文化运动的内在困境。关于新旧文化的关系问题,陈的“先破后立”的文化革命论和杜的“先立后破”的文化改良论,实际上代表了激进的法国启蒙理性主义模式和稳健的英国自由主义模式的分歧。杜不认为文化进化可以靠除旧布新的文化革命形式来完成,他相信文化重建无须以摧破传统为前提。最值得一提的是,杜关于东西文明之调和与新旧思想之折衷的文化调和论,以“人类生活”为标的,从物质文明(经济)和精神文明(道德)双重维度,以东方传统、西方现代性和超现代之社会主义为精神文化资源,提出了整合“东西新旧”,而构建“既富加教”、效率与公正统一的新文明

模式。这种新文明模式显然比新文化运动之“科学民主”模式更为深刻和宏伟。如果说百年中国现代化运动经历了一个由“西化”到探寻“中国现代性”的曲折历程,那么这一“中国现代性”的生成正是以中国传统、西方现代性和社会主义为基本精神文化资源的。正是此三维资源互动互约之“调和”的张力,规定了中国现代化模式的基本格局。

四 启蒙运动的两条路径

陈杜的东西文化论分别切中了中国文化现代化之“变革”与“认同”两大主题。陈关于东西文化之时代差异和世界现代化历史趋势的揭示,关于中国文化理性化之“科学”、“民主”主题的体认,以及对儒家纲常礼教的批判,深刻把握了中国文化多元之民族特性的强调,关于护存东方精神传统而保持中国文化之主体性和承续性的主张,以及东西文化融合调和而综合创新的文化重建思路,则进而揭示了中国传统文化自我更新转化的历史课题。美国文化人类学家托马斯·哈定对文化的“创造”和“保守”有精辟的见解,他认为:“我们的主题是由创造和保守——这两个文化适应过程的特性方面所构成的。通过分化和放射,同化和平行发展,新的文化类型和文化因素便得以产生了。但是由于它们的系统特性,文化又趋向于稳定和自我维持,即使是迫于外来压力而不断发展的特殊部分,也不过是为了保持其基本的结构和方向罢了。”^① 陈杜的东西文化论分别把握了中国文化之“创新”和“守成”的两大主题。杜的护存传统资源的稳健观点,是对陈和新文化运动之文化激进主义路线的制衡和补正。两者的一“进”一“挽”,缩影了一幅具有辩证张力的启蒙运动的思想图景。

关于陈杜文化理论的价值,如果说陈之优胜更多在于思想启

^① 托马斯·哈定等:《文化与进化》,浙江人民出版社1987年版,第54页。

蒙宣传效应,那么杜则长于文化学理的思想价值。从学理而论,陈之启蒙主义理论如进步主义、实际主义、唯科学主义、社会进化论等,以及其激进的西化主义和反传统主义文化主张,多粗陋浮泛而经不起学理推敲,尽管其“深刻的片面性”不乏历史合理性。陈的理论之误,在于把传统视为一个无生命力和铁板一块的僵死历史遗存,据此而把中国现代化归为一个移植西方现代性而摧破中国传统的简单的“西化”过程。而杜的“东西调和”、“新旧折衷”的文化综合理论,尽管在弥漫启蒙浪漫主义的五四思想界颇显“保守”和不合时宜,但却更为中正理性,而独具深邃恒久的思想价值。日本和东亚“四小龙”现代化的历史经验证明,东方民族的现代化决不是一个必须以毁灭传统资源为代价的“西方化”过程,而毋宁是一个东西文化从冲突走向融合的文化综合创新过程。诚如希尔斯所言,文化扩张的极限是文化融合,“除了科学知识之外,相互融合是传统流传所达到的最远极点”。^①“诸种传统的相遇也即意味着传统的冲突。冲突同时伴随着增添、融合、吸收和熔化,这并不是不协调的。”^②显而易见,杜的调和主义无论从学理逻辑抑或历史经验而论,都更符合20世纪学术和社会发展的趋势。

关于杜亚泉以及东方文化派的思想属性,学界一般将之归入“文化保守主义”范畴。然而需要指出的是,“保守主义”是一歧义丛生的西方概念,它在中国近代思想史研究中不能不具有阐释的限度。艾恺曾指出:“‘保守主义’,通常都有很重的政治含义与价值取向,和我希望指出的文化现象有出入;特别是民初的反现代化思想,其不但不保守,进取的精神反而很明显。”^③艾氏用“守成主义”(“守成”与“创业”相对应)代替“保守主义”,颇具深见。但将民初批评现代性对人文价值的侵蚀性、倡导东西文化调和的文化守成主

① 希尔斯:《论传统》,上海人民出版社1991年版,第337、374页。

② 同上。

③ 艾恺:《世界范围内的反现代化思潮》,贵州人民出版社1991年版,第4页。

义思潮,定位为“反现代化”思潮,则在逻辑与事实上值得商榷。批评西方现代性对东方文化道德价值的侵蚀和护卫传统资源,无疑是五四东方文化派的一个基本特征,但是他们并不冥顽不化地拒斥现代西方科学和民主。易言之,东方文化派与新青年派的聚讼对峙,其焦点并不在于迎拒科学民主,而在于存毁传统道德。这也是东方文化派与体用派的一个基本分野。而按照费正清的阐释,即便是从事自强运动的体用派,似乎也并非“保守”的或“反现代”的,费氏将“认为中国跳半步便可进入现代”的洋务派和“反对一切西方的东西”的保守派,作了明确的界分^①。可见,如果以“反现代化”范畴来涵括近代中国一切批评西方现代文明的思潮,同样具有“保守主义”范畴之阐释的限度,它将难以区分墨守传统的守旧派与体用派、改良派、东方文化派等思潮的界限。显然,对于杜亚泉的思想个案来说,无论“保守主义”抑或“反现代化”范畴,都难以阐释其辩证臧否东西文化,并主张东西新旧融合的文化调和主义的繁复性。东方文化派是个十分复杂的思想流派,其主要成员多为留学欧美日而学贯中西的硕学之士,其对世界新知的了解决不在新青年派之下,且其思想又徜徉于“东西新旧”诸文化单元之间,而决非“传统—现代”二分范式所能涵盖。如果一定要给杜的调和论定位,大概也仅能以“反西化主义”为下限,它是对五四时代“西风压倒东风”之文化态势所作的批评性反应。

杜亚泉的“反西化”的文化调和主义,当属民初启蒙运动之重要一翼。杜陈文化理论的思想歧异与其说在于“激进”与“保守”的对立,毋宁说在于启蒙运动之“激进”与“稳健”路线的分歧。如果说陈的启蒙理性主义采借了激进的法国模式,那么杜的文化调和主义则更趋近于温和的英国自由主义模式,它与戊戌时代梁启超的启蒙路线相近似,李大钊的调和主义也当属此列。杜对稳健温和的英国现代化模式赞赏备至,他认为,“近世之国家中,开进而兼能保

^① 参阅费正清:《美国与中国》,商务印书馆1989年版,第141页。

守者，以英国为第一，用能以三岛之土地，威加海陆”。^①“故民主国家，于新旧交递之间，当以稳静持重为主”。^②杜本人曾以“新旧思想”之别来诠释其与新青年派的分歧：“新旧思想之差异，就其表著者言之，不过程度分量之问题，非极端反对者。其于西洋文明，一方主张完全仿效者，一方亦不主张为相当的吸收。其于固有文明，一方主张完全革除者，一方亦不主张顽固的保守。则折衷之结果，似不过于程度分量之间，为几分之加减而已。”^③这里，杜承认其与新青年派的歧见不属“极端反对”的敌对思想营垒，而仅有“程度分量”之别。杜还从知识情感之个性差异的层面，进一步深刻分析了新旧派别的特征。他指出：“知识明敏感情热烈者，常为革新之魁；知识蒙昧感情冷淡者，常为守旧之侣。至知识蒙昧感情热烈者，表面上为革新之先锋，而浅尝浮慕，宗旨恒不坚定，或转为守旧者之傀儡，今之所谓暴乱派是已。知识明敏感情冷淡者，实际上为革新之中坚，而徘徊审慎，不肯轻弃旧惯，反似为笃于守旧者，今之所谓稳健派是已。”^④显然，杜自居“革新之中坚”的“稳健派”，以与陈为“革新之魁”的“激进派”相区别。而在杜看来，两者的急进与稳健，归根结底源于“知识明敏感情热烈”与“知识明敏感情冷淡”的个性差异。陈杜二人同属“革新”的启蒙营垒，其文化启蒙的不同进路，很大程度上反映了一位急躁勇猛的革命家兼启蒙者与一位稳健温和的百科全书式启蒙学者的性格差异。

近代中国的启蒙运动，有一个由戊戌之英国式自由主义到五四之法国式激进主义的范式转换过程，这一运动的激进化趋势与20世纪中国政治变革的激进化趋势相同步。即便没有民初康有为与帝制复辟运动汇流的孔教运动，儒学批判运动在20世纪中国新文化运动中也属题中应有之义。因而中国启蒙运动鉴取法国模式

① 《杜亚泉文选》，第131、132、410页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上，第211页。

自有其深刻的历史合理性,这也是儒学一统的古典中国之统合型文化结构使然。问题在于,中国的现代化是否必须以全盘毁弃东方传统的代价?正是围绕这一基本问题,陈的反传统主义和杜的调和主义成为启蒙运动之激进和稳健路线的分野。杜的稳健路线的底蕴不在“保守”,而在于寻求超越西方模式的健全的东方现代性。

回眸百年思潮史,我们不无遗憾地发现,历史在宽容激进主义之“深刻的片面性”的同时,也长期湮没了理性的价值。在启蒙时代以至 20 世纪中国的革命进程中,杜及其所代表的东方文化派一直居于被历史遗忘的边缘地位。杜亚泉的文化思想是启蒙时代留下的一笔未被发掘的思想遗产。他关于在现代化中护存东方精神传统的观点,关于“先立后破”的渐进式文化转型进路,关于以东方传统、西方现代性和社会主义为精神文化资源而创造中国新文明的文化综合方针,以及关于物质文明与精神文明协调发展的“既富加教”的社会发展目标,不失为先驱者富有远见卓识的金玉良言,是 20 世纪中国思想史之一份经过历史汰洗而弥足珍贵的思想遗产。重新研究杜亚泉以及东方文化派,是重建百年思想史的一项重要课题。

(责任编辑:雷颐)

(作者高力克,1952年生,浙江大学哲学社会学系副教授)