

杜亞泉的中西文化觀

• 高力克

杜亞泉(1873-1933)為近代中國著名的科學教育家和啟蒙學者，長期供職商務印書館，曾任商務編譯所理化部主任和《東方雜誌》主編，於自然科學和人文社會科學的介紹研究貢獻甚偉，為世紀初中國一位百科全書式的啟蒙學者。五四時代，杜主持《東方》筆政期間，因倡導溫和的文化調和論而與新文化運動發生牴牾，隨之為急進的時代潮流所湮沒。在世紀交替的90年代，學界開始重新檢省啟蒙時代的文化運動，並進而總結中國文化轉型的世紀歷程，杜的思想價值方始重新凸顯，成為啟蒙時代一份有待發掘的思想遺產。

一 動靜說：中西文化的特質

動靜說是杜亞泉比較文化論的一個基本觀點。在中西文化問題上，五四思想界流行的是文化進化論。杜的動靜說提出了一種不同於進化論文化觀的文化多元論。

與文化進化論之「古代／現代」的比較文化範式不同，杜亞泉的比較文化論更強調東西文化之社會歷史傳統與文化價值特質的差異。杜認為，中西文化的差異為「性質之異」，而非「程度之差」。文化為社會歷史演化的產物，中西文化的差異源於各自不同的社會歷史傳統。西洋社會古來由相互對抗紛爭的諸多異民族混合而成，故演變成今日民族國家爭鬥之局；中國社會歷史則有着與西方社會迥異的國家一統和民族同化局面。西方社會的商業文明源於交通便利的地中海環境；中國社會的農業文明則發達於土地沃衍的內陸黃河流域。西方社會的民族紛爭和商業競爭造就了西方人的競爭精神；中國社會的民族和平及鄉土和諧則形成了中國人的和平精神。這裏，杜以比較文化的社會學和歷史學分析，揭示了中西文化的不同社會歷史背景和演化類型。

杜亞泉認為，中西文化的差異為「性質之異」，而非「程度之差」。杜更以中國哲學的「動靜」概念來概括中西文化的總體特徵，而將其歸結為「靜的文明」和「動的文明」。兩者各有其價值，也互有其偏弊。

杜亞泉進而認為，正是中西社會歷史的這種基本歧異，導致了中西文化一系列深刻的差異：西方文化是人為而反自然的，中國文化則為順自然的；西方人的生活為向外的，中國人的生活則為向內的；西方社會由競爭而發達種種具有法權主體的人格化團體，中國社會則除自然人以外別無法定人格和團體；西方社會崇尚競爭勝利，中國社會則注重道德修身；西方社會多戰爭，中國社會則貴和平。而中西文化的上述差異，皆源於「競爭存在」和「自然存在」兩種文化精神的歧異^①。最後，杜以中國哲學的「動靜」概念來概括中西文化的總體特徵，而將其歸結為「靜的文明」和「動的文明」。在他看來，西方「動的文明」具都市景趣和繁複色彩，而中國「靜的文明」則具田野景趣和恬淡色彩^②。

在中西文化問題上，杜亞泉堅持辯證理性的批判態度。他認為，中西文化各有其價值，也互有其偏弊。動的社會其個人富於冒險進取，注重外向發展，故其生活日益豐裕；靜的社會專注於內部之節約，而不向外部發展，故其生活日益貧瘠。身心忙碌者以生活之豐裕酬之；生活貧瘠者以身心之安閒償之。豐裕和安閒於人的幸福皆有價值，唯二者不可得兼，其中常需平衡調劑^③。在杜看來，人生終不免與苦痛相伴，自然之苦痛烈則人為之苦痛少，自然之苦痛減則人為之苦痛多。故而中西文明各有其弊，中國社會之弊若貧血症，西方社會之失則若充血症。總體而論，「西洋文明，濃郁如酒，吾國文明，淡泊如水，西洋文明，腴美如肉，吾國文明，粗糲如蔬」^④，中西文明各有長短，相輔相成，二者適可互為調劑補正。

杜亞泉的多元論文化觀，提出了一個被五四主流思想界輕忽的重要課題：文化的民族性，以及現代化中的文化認同問題。文化既有體現人類文化「共相」的時代性內容，又有表徵民族文化「殊相」的民族性特質。文化的發展既有時間性的進化趨勢，又有空間性的多元進路。杜的文化多元論和新青年派的文化進化論，分別揭示了文化的民族性和時代性兩個基本屬性。杜強調中國文化之東方特質的多元論文化觀，應是對五四主流思想界單線的進化論文化觀的補正。為新文化運動所輕忽的文化的民族性問題，後來成為文化保守主義抗衡西化思潮的中心主題。直至30年代，文化的時代性與民族性的辯證關係，方為思想界所普遍認識。

杜亞泉關於中西文化的「動靜說」，不失為比較文化的一個富有原創性的深刻見解，它不僅影響了五四思想界(李大釗)，而且與其後的斯賓格勒(Oswald Spengler)、湯因比(Arnold Joseph Toynbee)、泰戈爾(Rabindranath Tagore)等人的東西文化觀相映成趣。1921年，泰戈爾在紐約接受馮友蘭採訪時亦有動靜說^⑤：

有靜無動，則成為「惰性」(Inertia)，有動無靜，則如建樓閣於沙上，東方所能濟西方的是「智慧」(Wisdom)，西方所能濟東方的是「活動」(Activity)。

泰、杜的動靜說如出一轍。湯因比晚年以「活躍進取性」與「安定性」來概括近代西歐文化與中國傳統文化，並期待中國在會通東西的基礎上創造一種綜合的新文化模式^⑥。此可謂西方版的動靜說。杜的動靜說的深刻之處，在於其以「動」

杜亞泉的多元論文化觀，提出了被五四主流思想界輕忽的重要課題：文化的民族性，以及現代化中的文化認同問題。杜強調的文化的民族性問題，後來成為文化保守主義抗衡西化思潮的中心主題。直至30年代，它才被思想界所普遍認識。

與「靜」這對簡明而富有辯證張力的中國哲學範疇，揭示了西方「浮士德文化」之「自由」精神與中國審美型文化之「和諧」精神，且其動靜辯證法還蘊含着中西文化相輔相成而功能互補的思想邏輯，這較之進化論文化觀之「傳統／現代」二分法，顯然更為深刻。杜的動靜說關於中西文化比較的一系列具體結論，亦不乏獨到深刻之處，並且對思想界產生了深刻影響。如其關於中國文化順自然、西方文化反自然之說，即與韋伯(Max Weber)的中國文化重適應自然、西方文化尚征服自然之說不謀而合；其關於中西文化內向外向之辯，對梁漱溟、張君勱等現代新儒家深具影響，可謂「內在超越／外在超越」論的理論源頭；其關於西方社會以法權型「團體」為特色的觀點，我們也不難從梁漱溟的文化理論中找到回響。

在中西文化評判上，杜亞泉反對激進的西方中心主義取向，而取價值中立的批判態度。如果說新文化運動的「價值重估」實則不過是單維的以西方現代性衡估中國文化，那麼杜則堅持同時對西方文化進行反向的價值評判。這種「以西評中」和「以中衡西」並重的文化對話，是一種「以現代化批判傳統，以傳統批判現代化」(張灝語)的理性價值評估，它使杜超越了傳統主義的偏狹墨守和啟蒙主義的廉價樂觀，而深刻洞見了東方古典文明之精神和諧與西方現代文明之物質豐裕不可得兼的人類文化困境。

二 調和論：中西綜合的新文化圖景

調和論是杜亞泉關於社會文化問題的一個基本觀點，它貫穿於其關於宇宙、社會、人生等問題的一系列看法中。在杜看來，矛盾的調和是宇宙演化的基本法則，「進化論謂世界進化，實賴矛盾之兩力，對抗進行，此實為矛盾協進最大之顯例」^⑦。社會之進化亦然，「有衝突而後有調和，進步之機括，實在於此」^⑧。矛盾的「對抗調和之理」，為宇宙與社會運演的普遍法則。據此，杜在思想上主張開放的多元主義哲學。杜強調，兩種對立的學說往往各足成立，互相補救。世界事理，如環無端，無往不復，東行至西，西行至東，寒往暑來，否極泰生。故而國民宜持開放心態，廣博其思想，勿專主一說，勿輕易排斥異己思想，勿極端主張自己思想^⑨。杜的文化調和論，正是其多元主義和調和論哲學理念的產物。

杜亞泉文化調和論的要旨，在於反對不加分析地襲取西方文化和蔑棄中國文化，而主張中西文化在理性評估的基礎上進行辯證的綜合創新。杜認為，一切文化不獨各有特性，而且互有長短，故而文化交通必須取長補短。同時，文化為歷史演化的產物，其無不兼具人類共同和民族獨異的因子。「故吾人現今所宜致力者，當採世界文明之所同，而去其一二端之所獨，復以吾國性之所獨，融合乎世界之所同」^⑩。文化的衝突調和是文化進化的法則，輸入之西方新文化還須與東土舊文化調和而融會貫通，方能形成新型的中國現代文化。故當下中國的問題，「非輸入新文明之為患，乃不能調和舊文明之為患」。而調和新舊，去其畛畦，祛其扞格，以陶鑄中國新文化，為中國文化建設之要務^⑪。

杜亞泉的「以西評中」和「以中衡西」並重的文化對話，是一種「以現代化批判傳統，以傳統批判現代化」(張灝語)的理性價值評估，超越了傳統主義的偏狹墨守和啟蒙主義的廉價樂觀。

杜亞泉文化調和論的要旨，在於反對不加分析地襲取西方文化和蔑棄中國文化，而主張中西文化在理性評估的基礎上進行辯證的綜合創新。



質言之，對中西文化取長補短，趨同融獨，調和新舊，是杜文化調和論的基本方針。

在文化建設問題上，杜亞泉主張對中西文化在批判的基礎上綜合而創新。在他看來，歐戰已暴露了西方文化的破綻，對西方文化也應像對東方文化一樣進行重新評判。東西文明皆非人類圓滿的「模範文明」，因而戰後新文明應是東西文明的改造、更新、調和。新文明的創造應「以適於人類生活者為歸」。人類生活最重要的領域為經濟和道德，兩者為人生之物質和精神依憑，而不可或缺。「故既富加教，實為人類保持生活之大綱。文明之定義，本為生活之總稱，即合社會之經濟狀態與道德狀態而言之。經濟道德俱發達者為文明」^⑫。以此文明標準衡之，今日之東西文明皆不免其病態。就經濟而言，西方文明失在「充血症」，其科學的經濟手段誠然發達，但卻為其追逐欲望的錯誤經濟目的所濫用；而中國文明則害在「貧血症」，其經濟目的雖僅在滿足人生所需之生活資料，惜乎缺乏有效的經濟手段。就道德而論，東西道德互以良知的「理性」和實踐的「力行」見長，但西方人之「重力行而蔑視理性」和中國人之「講理性而不能力行」，適成反對。西方道德源於希臘和希伯來文化，其千百年來幾經衝突融合，在現代科學文化和物質文明的衝擊下陷於淪落，宗教本位的希伯來思想與理性本位的希臘思想並遭毀棄，現代道德則淪為權力本位、意志本位，因而現代西方文化已陷入嚴重的道德危機。相比較，中國道德則未陷於西方那樣的價值衝突。就東西道德總體而論，東方社會失之於精神薄弱的麻痺狀態，而西方社會則病在精神錯亂的狂躁狀態。展望戰後文明演化趨勢，杜認為將出現「世界潮流逆轉」，而趨於東西文明的調和。他預言，大戰以後西方社會經濟之演變，「必趨向於社會主義」。而未來西方道德之變遷，將在源於希臘文化的近代科技文化趨於極端而陷於窮境之時，復趨於「希伯來思想復興時代」，而達致

希臘文化和希伯來文化的調和。在杜看來，社會主義為中國固有的人文理想，西方文明的社會主義趨勢，將使中國人獲得實現千年大同理想的途徑。而希臘希伯來思想文化，本與中國傳統道德若合符節，因而兩希文化調和以後，與中國道德必大有趨近之觀。值此世界潮流轉換之時，國人在文化問題上應有所自覺自信。對輸入之西方文化，必審其價值，取長棄短。對中國傳統道德，當確信其為「最純粹最中正者」，同時研究世界各國優秀道德遺產以資借鑒。質言之，東西文化的調和，在於「以彼之長，補我之短。」「吾人之天職，在實現吾人之理想生活，即以科學的手段，實現吾人經濟的目的；以力行的精神，實現吾人理性的道德。」^⑬

杜亞泉的文化調和論，以其對中西文化問題的開放心態、辯證分析和理性思考，在五四思想界獨樹一幟。杜的思想敏銳之處，在於其對西方歷史文化演化趨勢的深刻把握，他是最早從歐洲大戰中預見西方文化之困境及其思潮流轉趨向的思想家，他先於梁啟超和李大釗，而早在新文化運動之初，已預言了西方文明的危機和社會主義運動的興起^⑭。杜的文化調和論的深刻之處，在於其以開放的文化視界，提出了一個既不同於思想界主流激進派的西化主義、又有別於保守派的傳統主義的文化綜合主義範式。這一新文化範式以「人類生活」為標的，從物質文明(經濟)和精神文明(道德)雙重維度，以東方傳統、西方現代性和社會主義為精神文化資源，提出了整合「東西新舊」，而構建「既富加教」、科技經濟與道德相統一的新文明模式。應該說，杜之新文明藍圖所強調的「經濟」和「道德」問題，適為新文化運動中被「德先生」和「賽先生」所遮蔽的重要啟蒙主題。五四後期知識界已有「莫小姐」(道德)的呼喚；而關於啟蒙運動對經濟問題的輕忽，馮友蘭在30年代則有精當的評論。杜的文化調和論提出了一個文化綜合的命題。誠如希爾斯(Edward Shils)所言，文化擴張的極限是文化融合，「除了科學知識之外，相互融合是傳統流傳所達到的最遠極點」^⑮。日本和東亞「四小龍」現代化的歷史經驗證明，東方民族的現代化決不是一個必須以毀棄傳統為代價的「西化」過程，而是一個東西文化從衝突走向融合的文化綜合創新過程。顯然，杜的文化調和論無論從學理邏輯或歷史經驗而論，都符合二十世紀學術和社會發展的趨勢。

關於杜亞泉的調和論思想，蔡元培曾有精當的評價^⑯：

先生既以科學方法研求哲理，故周詳審慎，力避偏宕，對於各種學說，往往執兩端而取其中為，〔如〕唯物與惟心，個人與社會，歐化與國粹，國粹中之漢學與宋學，動機論與功利論，樂天觀與厭世觀，種種相對的主張，無不以折衷之法，兼取其長而調和之。

杜思想「周詳審慎，力避偏宕」的穩健，實與蔡氏思想多有相通之趣。需要指出的是，杜的調和論思想是盎格魯撒克遜自由主義精神與儒家中庸之道的結晶，其思維形式具有中庸之道「執兩用中」的折衷取向，而其精神底蘊則是西方的多元主義。多元主義的精髓在於尋求矛盾對抗調和的「對立的和諧」，也即亞里士多德所謂「最高度的和諧產生於對立」的哲理。杜的調和論，旨在以中庸的折衷

杜亞泉是最早從歐洲大戰中預見西方文化之困境及其思潮流轉趨向的思想家，他先於梁啟超和李大釗，而早在新文化運動之初，已預言了西方文明的危機和社會主義運動的興起。

之法，求中西文化之和諧對立的「調劑平衡之道」。杜有一段話，頗能表達其調和論的多元主義底蘊：「天下事理，決非一種主義所能包涵盡淨。」^①「雖極鑿柄之數種主義，亦可同時並存，且於不知不覺之間，收交互提攜之效。」^②杜關於中西文化之「動靜」調和論，即旨在於中西文化的矛盾衝突中求其良性互補的辯證張力，綜合中西而陶鑄中華新文化。應該說，杜的多元主義的調和論思想，在意識形態情結和一元論整體主義思維模式佔主導地位的五四思想界可謂慧眼獨具，這使其文化理論超越了激進保守的意識形態教條和浪漫主義情緒，而獨具理性的思想價值。

三 演化論：漸進的文化改良主義

作為世紀初啟蒙思潮的延續，杜亞泉思想大體屬於上承嚴復傳統的英倫式自由主義一脈。在文化建設問題上，杜持穩健溫和的漸進改良方針。

杜亞泉的文化改良主義，是其自由主義政治觀的延展。關於辛亥後民國政治現代化問題，杜主張變革與保守相調和的「接續主義」。他認為^③：

國家之接續主義，一方面含有開進之意味，一方面又含有保守之意味。蓋接續云者，以舊業與新業相接續之謂。有保守而無開進，則拘墟舊業，……反之，有開進而無保守，使新舊間之接續，截然中斷，則國家之基礎，必為之動搖。

杜亞泉認為，社會政治文明的演進是一個新舊接續的漸進歷史過程。據此，他對新文化運動之「推倒一切舊習慣」的激進反傳統態度提出批評。針對新青年派「破」字當頭的反傳統主義，杜提出了「以立代破」的文化漸進主義方針。

在杜看來，社會政治文明的演進是一個新舊接續的漸進歷史過程，因而健全的政治是「開進而兼能保守」，進步與保守互相對峙，各保平衡。英國模式為杜所傾慕的接續主義的典範。

關於文化發展的途徑，杜亞泉亦持漸進的演化論觀點。在新舊文化問題上，杜堅持認為，二者僅有進化程度之差，而非價值正負之異。新與舊，並非新者固善而舊者固惡，一切事物經歲月遷移，在由新變舊的演化中必有腐敗頹廢因子積於其中。故舊常與惡相緣。但舊者雖為惡之所積，又常為習之所安。而習慣之難移，不但守舊者、而且革新者亦在所難免。革新之難正在此。因而文化的更新決非人為急進的革命所能奏效，而必須經歷一個長時漸進的自然歷史過程。杜強調指出^④：

西人謂歲月為最大之革新家，謂革新事業，經過歲月，則自然成功。予謂歲月非能使舊者變新，不過能使新者變舊，新者既舊，則其習自成，惟其習既成，則其惡亦積，不可不以更新者代之。而社會之日趨於新，乃亦如歲月之進行，未常停滯；沒此機能而偶有停滯焉，則其社會必至於沉衰而覆滅。

此即社會和文化之新陳代謝的理法。據此，杜對新文化運動之「推倒一切舊

習慣」的激進反傳統態度提出批評。針對新青年派「破」字當頭的反傳統主義，杜提出了其「以立代破」的文化漸進主義方針。他指出^②：

吾以為彼之主張，決不能達其目的，蓋舊習慣之破壞，乃新思想成立後自然之結果。新屋既築，舊屋自廢，新衣既製，舊衣自棄。

在杜看來，文化的進化既然是一個需假以時日而潛移默化的自然歷史過程，那麼布新的建設之意義應大於除舊的破壞。而新文化運動之不務建設而專事破壞，只能欲速不達，而加劇新舊文化之矛盾衝突，從而阻礙新文化的生長。

杜亞泉所倡導的接續主義，強調社會文化進化中開新與保守的對立平衡、功能互補，這揭示了社會文化進化的一個重要法則。美國文化人類學家哈定(Thomas G. Harding)認為，文化進化是由「創造」和「保守」這兩個文化適應過程的特性所構成的^③。杜的文化改良論即立基於對文化進化之變革和保守的辯證特性的深刻把握，它超越了啟蒙時代激進保守各執一端的片面性，而具有更為開放宏遠的歷史眼光。

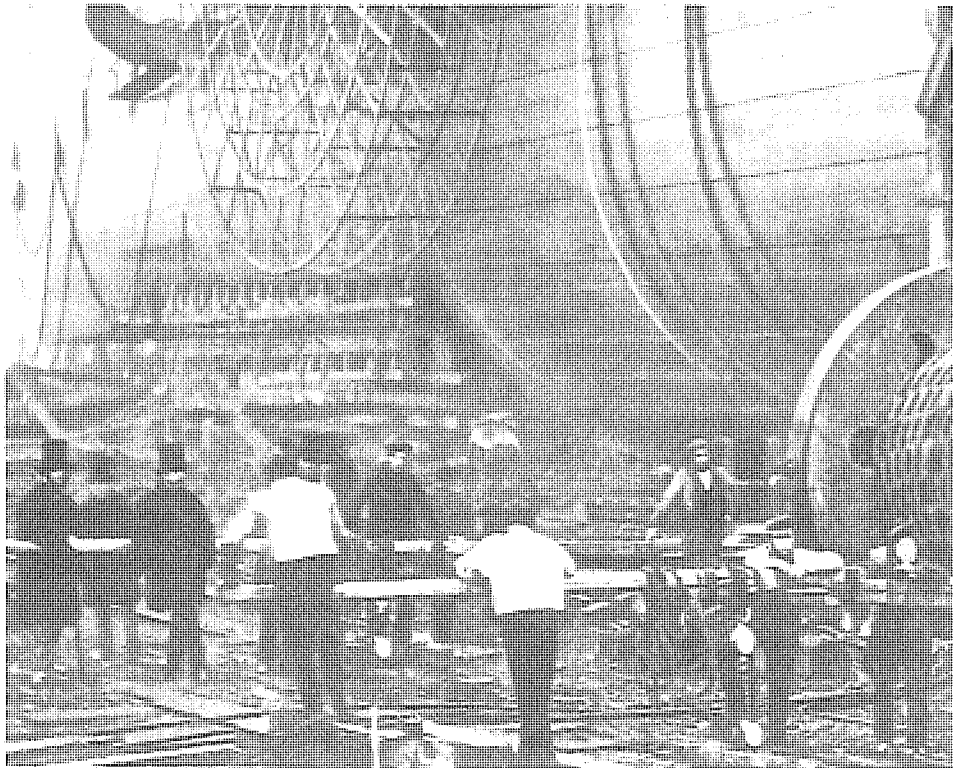
杜亞泉之漸進文化觀的最為深刻之處，在於其文化演化的理念。杜堅持認為，「文明之發生，常由於因襲而不由於創作」^④。因而在文化發展問題上，杜主張「以立代破」的文化漸進論，反對新青年派「推翻一切舊習慣」的激進反傳統主義，而將新舊看作一個不可分割的歷史連續體，將文化的發展視為一個傳統之潛移默化的漸進演化過程，並且主張文化運動重在建設，以避免摧破傳統的秩序和生機，彌合新舊文化的牴牾衝突，在輸入新文化、調和舊文化的過程中，使中西新舊文化由衝突走向融會、調劑、整合。值得注意的是，杜關於文化進化由於「因襲」而非「創作」的觀點，揭示了西方近代思想史上經驗主義與唯理主義文化觀的重要分野。波普(Karl Popper)曾以「漸進方法／整體主義」、「漸進社會工程／烏托邦社會工程」，來概括英國經驗主義與歐陸唯理主義社會思想^⑤。海耶克(Friedrich A. von Hayek)則將英國思潮與歐陸思潮歸為「進化論理性主義」與「構造論理性主義」。海氏指出，在歷史哲學上，進化論理性主義相信社會、語言和法律是以一種「演化」的漸進方式發展起來的；而構造論理性主義則將文明進化歸為人的理性「設計」的產物，相信理性可以指導人們徹底改造舊制度和建構新制度^⑥。杜的文化觀顯然屬於英倫經驗主義的文化演化論傳統。而新青年派與傳統徹底決裂的激進主義，則更多帶有歐陸唯理主義之「建構理性主義」的烏托邦色彩。杜的經驗主義文化演化觀，以其理性、開放、穩健的智慧和品格，在瀰漫歐陸唯理主義式激進浪漫氣氛的五四思想界獨具一格。

杜亞泉之漸進文化觀的最為深刻之處，在於其堅持認為，「文明之發生，常由於因襲而不由於創作」。值得注意的是，這種觀點揭示了西方近代思想史上經驗主義與唯理主義文化觀的重要分野。

四 統整說：中國人文價值的重建

五四啟蒙之「打倒孔家店」的反傳統運動，在陷中國文化於深刻的意義危機和認同危機的同時，也為其自身的文化重建理路設置了陷阱。新文化運動之拒

杜亞泉指出，陷於分裂衝突而匱乏統整功能的西方文化，不足以救治中國人的意義迷失。但他仍主張對西方文化以理性開放的精神兼容並蓄。他相信，中國文化若能融合西洋思想以統整世界文化，那麼中國和世界文化都可得以救濟。後來唐君毅亦有中國文化的整合性之說。



斥基督教的世俗方維的「半盤西化」，和其引鑒之多元衝突的西方價值理念，使其不能不面臨深刻的價值整合困局。對上述問題，杜亞泉即以文化統整說作回應。

杜亞泉認為，以儒學為楨幹的傳統文化，為中國社會統整價值和維繫人心的「國是」，其為先民的精神遺產和中國文化的結晶。現代思想文化由「分化」與「統整」二者互相調劑而成，文化之分化的發展和統整的連續，二者不可或缺。杜的「分化」與「統整」概念採自斯賓塞(Herbert Spencer)社會學範疇，「統整」(integration)現通譯為「整合」。在杜看來，中國文化長於統整，幾千年來演變成以儒家為主幹而整合道釋的中國精神文化之結晶體。相反，源於希臘和希伯來文化的西方文化則自古以來多元分殊而難以統合，文藝復興以還更是眾說紛雜，盧梭(Jean Jacques Rousseau)、達爾文(Charles Darwin)、叔本華(Arthur Schopenhauer)等代有其人，各種學說對立矛盾，衝突迭生。新文化運動迎西學而棄傳統，復對紛雜斷裂之近代西方文化忽迎忽棄，改宗倏忽而無所適從。這種傳統毀棄而西學又恍惚無所守的局面，可謂「精神界之破產」。杜指出^②：

譬有一人，其始以祖宗之產業，易他人之證券，既而所持證券忽失其價值，而祖宗之產業已不能回復矣。吾人精神界破產之情狀，蓋亦猶是。破產而後，吾人之精神的生活，既無所憑依，僅餘此塊然之軀體、蠢然之生命，以求物質的生活，故除競爭權利、尋求奢侈以外，無復有生活的意義。

這種「精神破產」實為中國社會價值失範的意義危機。

杜亞泉進而指出，陷於分裂衝突而匱乏統整功能的西方文化，不足以救治中國人的意義迷失。由希臘和希伯來文化雜合而成的西方文化，自古紛爭衝突，一部西方文化史即兩希文化交相衝突更替的歷史。文藝復興以後，代中古希伯來文化而復興的希臘文化，復被近代科學和啟蒙文化所破壞，故西方現代文化實為破壞以後之斷片，其彼此矛盾衝突而難以統一。而中國文化的危機，即在於西學東漸中傳統遭破壞之後的價值整合危機。新文化運動為尋求富強而片面輸入西方世俗方維之彼此衝突的思想文化，這對於社會失範後虛弱和缺乏免疫力的中國文化來說，後果只能是破壞性的。

儘管杜亞泉對激進的西化主義持批評態度，但他仍主張對西方文化以理性開放的精神兼容並蓄。杜強調，世界各國的優秀思想文化皆當研究之，西方學說如競爭論和意志論等，皆當視之與諸子百家相等，而不可奉為信條。杜將多元的西方文化視為促進中國文化更新的有效外域精神資源，在他看來，克服中國意義危機，「救濟之道，在統整吾固有之文明，其本有系統者則明瞭之，其間有錯出者則修整之。一方面盡力輸入西洋學說，使其融合於吾固有文明之中。西洋之斷片的文明，如滿地散錢，以吾固有文明為繩索，一以貫之」^②。在杜看來，中國文化之所以具有文化統整的可能性，在於其素以統整見長，並有數千年文化統合的歷史經驗，而中西文化亦多有相通之因素。他相信，中國文化若能融合西洋思想以統整世界文化，那麼中國和世界文化都可得以救濟。

文化統整說是杜亞泉文化思想中最遭人非議的觀點，其時曾引發了一場《新青年》與《東方雜誌》之間的文化論戰。然而這一當年被陳獨秀斥之為「復辟」理論的觀點，今天卻值得我們重新評價。杜的文化統整說立基於其關於中西文化結構特性的獨特分析。他關於中國文化長於統整、西方文化重在分化的觀點，深刻揭示了中國文化「凡聖合一」的一統性結構與西方文化「凡聖分殊」的多元性結構之差異，此不失為五四比較文化理論的一個獨到而深刻的觀點。後來唐君毅亦有中國文化的整合性之說。杜關於中西文化史演化之「統整」與「分化」趨勢的動態性結構分析，深刻揭示了近代中國之中西文化衝突的結構性原因，和新文化運動之「斷片西化」與「全盤反傳統」所導引的價值整合困局。源於希臘和希伯來傳統的西方文化是一個凡聖二元的動態平衡結構，文藝復興以來的西方啟蒙雖有反宗教的運動，但其並未改變西方文化之世俗性與超越性層面多元分殊的結構特性。新文化運動激於「富強」的現代化宗旨，片面輸入啟蒙以來的西方世俗文化以摧破儒家倫理，這種拒斥基督教的「斷片西化」所導致的新文化之超越性價值空缺的結構失衡，以及西化之啟蒙理性主義與非理性主義多元分裂的斷片之間的價值緊張，不能不造成傳統之價值統整失範，而西學之分化價值又難以建構新意義結構的價值整合危機。由此觀之，杜的統整說可謂切中了新文化運動的要害。

杜亞泉統整說的另一深刻之處，在於其以文化之「分化」與「統整」的辯證法，揭示了在中西會通基礎上陶鑄中國新文化的文化重建主題。杜關於以中國文化之「繩索」一以貫之西方文化之「散錢」的比喻，概括了其關於中國文化重建的總體方針：多元迎受西方文化，以中國文化為主體融會貫通之，而實現中國文化傳統的重整更新。這裏尤值得重視的，是杜關於中國文化現代化中本土傳

杜亞泉文化思想中最遭人非議的文化統整說，曾引發了一場《新青年》與《東方雜誌》之間的文化論戰，被陳獨秀斥之為「復辟」理論的觀點。

杜亞泉以文化之「分化」與「統整」的辯證法，概括了其關於中國文化重建的總體方針：多元迎受西方文化，以中國文化為主體融會貫通之，而實現中國文化傳統的重整更新。這裏尤值得重視的，是杜關於中國文化現代化中本土傳統之主體地位的強調。

統之主體地位的強調。實際上，杜的統整說在中國文化建設上提出了一個既有別於西化論、也不同于體用論的新思想範式。杜並不認為中國文化的現代化是一個簡單襲取模擬西方文化、以歐化取代傳統的文化移植過程，而是將其視為一個傳統在西學的激活下光大更新的文化復興過程。另一方面，統整說之強調以中國文化為主體而融會整合西方文化，又不同於清末體用論的偏狹保守，其主張文化開放而並不以西學器物之「用」為限，而對西學價值之「體」，亦主張「盡力輸入西洋學說」。杜的統整說超越了西化與保守的對立，提出了中西新舊綜合創新的文化整合課題，以此揭示了中國文化現代化之由中西衝突走向融會、整合的辯證「合」題。誠然，「統整」與「分化」是文化進化辯證法之兩個相互調劑、功能互補的環節，兩者各有其獨立的價值。我們固然不必以肯定杜的「統整」說來否定新文化運動之「分化」的批判性思想價值。「分化」的變革與「統整」的建構，本屬文化進化的兩個不同的邏輯層面。

需要進一步指出的是，杜亞泉的文化統整並非定於一尊的「思想統一」之意，時人如陳獨秀等啟蒙知識份子對此多有誤解。杜的「統整」意謂對「分化」的文化價值融會會通，「集眾說之長，立群倫之鵠」的價值整合^②，它與杜的多元主義價值觀並無扞格。統整說的另一遭人非議之處，在於杜對儒家倫理的保守態度。杜不以「禮教必與共和不相容」之激進論為然，而認為儒家倫理即為君道臣節亦仍具有與西方現代價值融會調和之處。參照杜關於道德變遷之體常用變（如「忠」之由「忠君」到「忠國」的現代轉義）的道德改良主義觀點，其統整說的倫理「保守」，亦並非難以理喻的。

註釋

①②③④⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔ 田建業等編：《杜亞泉文選》（上海：華東師範大學出版社，1993），頁243-45；245；245；242；302；214；169；86；86；267；271；266-71；300；131；213；421；266；308；312；308。

⑤ 馮友蘭：《三松堂學術文集》（北京：北京大學出版社，1984），頁13。

⑥ 〔日〕山本新、秀村欣二編，周頌倫等譯：《中國文明與世界——湯因比的中國觀》（北京：東方出版社，1988），頁214。

⑬ 〔美〕希爾斯著，傅鏗、呂樂譯：《論傳統》（上海：上海人民出版社，1991），頁337。

⑰ 高平叔編：《蔡元培全集》，第六卷（北京：中華書局，1988），頁361。

⑳ 〔美〕托馬斯·哈定：《文化與進化》（浙江：浙江人民出版社，1987），頁54。

㉑ 〔英〕卡爾·波普：《歷史決定論的貧困》（華夏出版社，1991）。

㉒ 〔美〕霍伊：《自由主義政治哲學》（三聯書店，1992），頁4-6。