

東西之間：杜亞泉的文明論與倫理視域

楊芳燕

摘要

19、20世紀之交，隨著西力入侵以及東亞地緣政治的變動，文明的交會與差異問題開始成為中國知識分子熱議的焦點。本文探討1900-1910年代杜亞泉（1873-1929）文明論的歷史生成，並嘗試說明他在東西文明的對照框架下，廣泛介入人類生活各個面向的繁多議題，所欲辯證的理想文明與人類生活究竟是何面貌。

從分析觀點來看，杜氏的文明論可區分為三個向度：在宇宙進化的視野下探討文明進化的原理；文明的東西類型論；反思現代文明並構想未來新文明。第一向度構成另兩個向度的基礎，其內建的調和論思維並奠定整個文明論的基調。本文認為，杜氏的調和論思維乃傳統陰陽互濟觀念的現代延續，蘊含一種將理性與經驗、創造與因襲視為相即不二的理性觀。因此，他倡議的東西文明調和論並無法化約為認同政治的產物，而是結穴於特定的世界觀、歷史觀之內。它同時展現深刻的倫理關懷，直指普世性的價值選擇問題。

正是立足於價值選擇的倫理思考，杜氏通過以特定方式形構而成的文明論，嘗試對抗中國自甲午戰敗以來，以「追求富強」為導向的思想路徑。由於他乃將這個路徑，連同甲午之戰與一戰，視為現代工業資本主義文明

2018/9/10 收稿，2018/10/31 審查通過，2019/9/26 修訂稿收件。

* 本文為105年度科技部專題研究計畫編號105-2410-H-002-177之研究成果，初稿曾發表於中央研究院近代史研究所主辦之「文化的政治·政治的文化：五四知識分子的轉變」國際學術研討會（2018年6月14-15日）。承蒙本刊兩位匿名審查者惠賜寶貴意見，謹致謝忱。

** 楊芳燕現職為國立臺灣大學中國文學系助理教授。

DOI: 10.30407/BDCL.201912_(32).0007

的內部問題，因此他的對抗實亦回應了現代世界的普遍性問題。另一方面，他亦通過東西文明的相互審視來構想 20 世紀新文明，以期實現心與物、人與人、人與世界的和諧統一。本文將說明杜氏文明論的批判意識，如何經由一種注重歷史延續性的理性原則的涵化，最終引導他走向漸進改良式的社會主義之路。

關鍵詞：杜亞泉、文明論、東西二元論、倫理視域、社會主義

Du Yaquan's Discourse on Civilization: Negotiating an Ethical Vision Between East and West

Yang Fang-yen

Abstract

Around the turn of the 20th century, as a result of the intrusion of Western powers and the ensuing changes of East Asian geopolitics, the problematiqués of inter-civilizational encounters and differences began to capture the attention of many Chinese intellectuals. This article explores the historical formation of Du Yaquan's (1873-1929) discourse on civilization as it unfolded in the first two decades of the 20th century. It also explains how, within the comparative framework between Eastern and Western civilizations, Du considered many topics on various aspects of human lives, and placed an emphasis on the ethical vision which informed his search for an ideal civilization and a new mode of human life.

Analytically speaking, Du's discourse can be divided into three dimensions: an inquiry into the principles of civilizational evolution from a cosmic perspective; a typology of civilization predicated on the East-West binary and a reflection on the modern industrial capitalism and projection of a new civilization for the 20th century. The first dimension constituted the foundation of the other two. It featured a harmonizing mode of thinking which also shaped the whole discourse. The article argues that Du's harmonizing mode of thinking was a modern variation of the traditional idea of yin-yang harmonization. It gave rise

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

to a rationalist stance that assumed continuity between reason and experience, creation and carrying forward traditions. Consequently, Du advocated a theory of reconciling Eastern and Western civilizations in order to invent a new civilization for the 20th century. As such, the theory could not be reduced to a product of identity politics, but had deep roots in a particular worldview and understanding of history. It also illustrated profound ethical issues concerning universal value and choices confronting the modern world.

In the final analysis, at the core of Du's discourse was an ethical vision that posed a direct challenge against the predominant intellectual orientation geared toward the "search for wealth and power." Du considered this orientation, along with the Sino-Japanese War and the First World War, as problem integral to modern industrial capitalism. His challenge also constituted a response to certain prevailing problems of the modern world. On the other hand, Du compared and contrasted the Eastern and Western civilizations to envisage a new civilization for the 20th century, with a view to restore harmonic unity between the human heart/mind and material objects, among the individuals in society, and between humans and the outer world. The article shows how Du's critical consciousness was subsumed under a rationalist principle of prudence which emphasized historical continuity, and thus paved his way toward a non-revolutionary transition to socialism.

Keywords: Du Yaquan, discourse on civilization, the East-West binary, ethical vision, socialism

一、前言

近年來伴隨著「中國崛起」之勢，中國社會輿論紛見推崇「中國經驗」作為一種另類現代性的發展道路，在在強調中國與西方社會的差異與抗衡。在這股訴諸中國特殊性的正當及價值，乃至意圖與西方競爭「普遍價值」話語權的思潮中，有學者呼籲要提防西方普遍主義的霸權話語，倡議將中國經驗「作為一種普遍的東西再一次表述出來」的文化任務，否則中國文化「就只能作為一種特殊性和局部的東西，臣屬於其他文化或生活世界的更為強大的自我期許、自我認識和自我表述」。¹在大國崛起以及中西對峙的喧囂亢奮之外，亦有學者選擇冷靜追問：「中國的崛起與文明有關嗎，抑或僅僅是一種『富強的崛起』？」²更尖銳的觀點則直指急切宣告「民族崛起」、「文明復興」的危險性，並審慎辯證何以「自由民主為現代文明提供了自我修復和更新的能力」，「未來的中國文明首先取決於今後數十年中國人的政治創造」。³如此一來一往，見證了中與西、文明與富強、普遍與特殊的糾葛，時至今日仍是爭論不休且攸關現實的思想課題。

回顧百餘年來的中國歷史，每當內部與外部秩序遭逢重大重組的時刻，上述課題便掀起知識界熱議。鴉片戰爭以降 50 年間，民族國家的世界體系漸愈鞏固，並藉由帝國主義勢力的擴張進逼東亞。期間日本崛起，並於甲午之戰擊敗中國，迫使中國菁英階層覺悟中華帝國必須轉型為現代國家，以便重新加入國際社會。降及一戰前後，國際社會面臨新一輪的角力和秩序重組。中國雖未派兵參戰，但列強爭奪勢力範圍的持續威脅，累以因軍閥政治而加劇的內部危機，初肇的共和國遂遲遲難以確立為現代國家。甲午戰爭與一戰，這兩次現代史上意義非凡的軍事衝突，不僅反映國際地緣政治的變動軌跡，亦標示中國思想史上兩次重大轉折。雖然時空脈絡、中國國際地位迥然不同，但前述當今知識界所關切的中與西、文明與

¹ 張旭東：《全球化時代的文化認同：西方普遍主義話語的歷史批判》（北京：北京大學出版社，2006年），頁1-2。關於此書所揭觀點與論證涉及的思想難題，一個重要評述見蕭高彥：〈「文化政治」的魅力與貧困〉，《思想》第3期（2006年12月），頁205-235。

² 許紀霖：〈中國如何走向文明的崛起〉，收於許紀霖、劉擎編：《何種文明？中國崛起的再思考》（南京：江蘇人民出版社，2011年），頁3。

³ 崇明：〈現代文明建構中的國家與民主：關於中國文明復興的一些思考〉，收於同上註，頁25。

富強、普遍與特殊的課題，已隨兩次轉折開顯於思想地景。本文以 1910 年代深具輿論影響力的《東方雜誌》主編杜亞泉（1873-1933）為焦點，在中國秩序危機以及一戰——杜氏集中關切的兩個巨大現實——的脈絡下，通過重構他有關「東西文明」問題的論述，探討他如何理解、表述與回應前述課題。

學者已指出，東西文明問題是在杜氏擔任《東方雜誌》主編之後，逐漸成為該刊焦點話題。⁴發行達 45 年之久的《東方雜誌》，由上海商務印書館創立於 1904 年，杜氏則於 1909 年春起擔任主編，前後歷時 11 年。⁵在這個輿論平臺上，杜氏帶頭開啟東西文明問題的討論，並提出調和東西文明以克服現代世界危機的主張。⁶他這些深具現實意義的討論，發軔早於受到一戰衝擊而興起「反思西方」思潮的其他知識分子，包括《新青年》的主編陳獨秀（1879-1942）。1918 年秋以降陳、杜之間因立場歧異衍生的著名論爭，隨著 1920 年杜氏辭去主編而停歇，但已為往後蔓延 7、8 年之久的東西文化論戰揭開了序幕。如今為人熟知的梁啟超（1873-1929）的《歐游心影錄》以及梁漱溟（1893-1988）的《東西方文化及其哲學》，雖然論述取徑或結論立場有所不同，但皆提出以化解現代世界危機為導向的東西文明論。在這方面，杜氏實是開了論述先河，其重要性不言而喻。

杜氏作為一個五四時期所謂「東方文化派」的代表人物，在「新文化」的主流話語支配下長期未獲重視，然其思想豐富的歷史及理論涵蘊，無疑值得重新抉發。關於杜氏的中西文化觀以及他與陳獨秀之間的思想論爭，1990 年代以降學界已累積不少研究。⁷本文嘗試另闢蹊徑，選擇聚焦於杜氏

⁴ 汪暉：《文化與政治的變奏：一戰和中國的「思想戰」》（上海：上海人民出版社，2014 年），頁 21。

⁵ 杜氏正式掛名主編始於 1912 年 7 月，但由於前任主編孟森（1868-1938）在 1909 年當選江蘇省諮議局議員，因此自該年春起，實際編務即由杜氏主持。在他的領導下，《東方雜誌》於 1911 年 3 月進行改版，從原本文摘匯編的形式，轉變為收錄更多評論性文章的綜合型雜誌。該刊對一戰的爆發與發展有十分頻繁的報導及評論，是時人認識一戰的重要窗口。相關討論見丘為君：〈戰爭與啟蒙：「歐戰」對中國的啟示〉，《國立政治大學歷史學系學報》第 23 期（2005 年 5 月），頁 91-146。

⁶ 以《東方雜誌》為對象的相關討論，請參丘為君：〈「歐戰」與中國的現代性〉，《思與言》第 46 卷第 1 期（2008 年 4 月），頁 75-124；洪九來：《寬容與理性：〈東方雜誌〉的公共輿論研究（1904-1932）》（上海：上海人民出版社，2009 年）；汪暉：《文化與政治的變奏：一戰和中國的「思想戰」》，頁 3-111。

⁷ 主要論著包括：王元化：〈杜亞泉與東西文化問題論戰〉，收於許紀霖、田建業編：《一溪

所採以「文明分析」為本位的論式，以此論式的歷史生成及其內蘊的倫理視域為研究課題，梳理清末民初杜氏的思想發展。本文無意對杜氏思想提出全幅考察，其社會政治面向深具繁複歷史涵蘊，足為一獨立論題，有待來日另文深究。通過前述課題的開展，本文想要探究的基本問題是：杜氏頻頻往返折衝於東洋與西洋之間，廣泛介入社會、政治、經濟、法律、科學、技藝、語文、藝術、宗教、道德與歷史等人類生活各面向的繁多議題，所欲辯證的理想文明及人類生活，究竟是何面貌？這個問題絕非恣意套加。本文將指出，正如杜氏晚期力作《人生哲學》是在一個統攝性的「哲學」概念的架構下探討「人生」問題，⁸清末以降他有關東西文明乃至文明自身的多方討論，亦貫穿著這個問題底蘊。在中國秩序危機以及一戰的背景下，他固然關切「富強」的時代課題，但始終將它置於一個以人為本的倫理視域下進行觀照。他的根本問題因而是：文明若非為了成就美好的人生，又有何目的與價值？

那麼杜氏如何論證「好的」？他的倫理視域又是如何歷史地生成？本文將從他的文明論論式切入，展開思想史的考察，一則以見其相關思考及言說開展的方式與脈絡，二則以見其思考的內容何以必然是以「調和東洋與西洋」為核心命題，以及他如何在此命題之下構想「20世紀之新文明」。本文認為，杜氏的調和論思維乃是中國傳統陰陽互濟觀念的現代延續，蘊含一種將理性與經驗、創造與因襲視為相即不二的理性觀。因此，他倡議

集：杜亞泉的生平與思想》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1999年），頁50-74；高力克：〈重評杜亞泉與陳獨秀的東西文化論戰〉，《近代史研究》總第82期（1994年7月），頁144-163；高力克：《調適的智慧：杜亞泉思想研究》（杭州：浙江人民出版社，1998年）；鄭師渠：〈論杜亞泉與新文化運動〉，收於鄭師渠：《思潮與學派：中國近代思想文化研究》（北京：北京師範大學出版社，2005年），頁371-384；鄭師渠：〈反省現代性的兩種視角：東方文化派與學衡派〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》總第239期（2013年9月），頁31-43；劉紀蕙：〈「心的治理」與生理化倫理主體——以《東方雜誌》杜亞泉之論述為例〉，《中國文哲研究集刊》第29期（2006年9月），頁85-121；Leigh Jenco, "Culture as History: Envisioning Change Across and Beyond 'Eastern' and 'Western' Civilizations in the May Fourth Era," *Twentieth-Century China* 38.1 (2013): 34-52；汪暉：《文化與政治的變奏：一戰和中國的「思想戰」》，頁3-111。

⁸ 1920年8月辭去《東方雜誌》主編後，杜氏仍任職於商務印書館，負責理科書籍的編輯工作。期間他一度重拾早年辦學的志趣，1924年在上海創立新中華學院。1929年間世的《人生哲學》，即根據他在該校講學的材料，費時數年擴充編纂而成。該書所揭的「哲學」概念，涉及杜氏以哲學統攝各科的知識想像，詳見第3節。

的東西文明調和論並無法簡單化約為認同政治的產物，而是結穴於特定的世界觀、歷史觀之內。它同時展現深刻的倫理關懷，直指普世性的價值選擇問題。正是立足於價值選擇的倫理思考，杜氏通過以特定方式形構而成的文明論，嘗試對抗中國自甲午戰敗以來，以「追求富強」為導向的思想路徑。由於他乃將這個路徑，連同甲午之戰與一戰，皆視為現代工業資本主義文明的內部問題，因此他的對抗實亦回應了現代世界的普遍性問題。另一方面，他亦通過東西文明的相互審視來構想 20 世紀新文明，以期實現心與物、人與人、人與世界的和諧統一。本文將說明杜氏文明論的批判意識，如何經由一種注重歷史延續性的理性原則的涵化，最終引導他走向漸進改良式的社會主義之路。

二、文明論的中國脈絡

張灝曾指出，轉型時代（1895-1925）中國思想的一個巨大變化，是新的思想論域（intellectual discourse）的浮現。張先生就此提出兩方面觀察。其一，「使用新的語言」，包括新詞彙（主要來自西學的輸入）、新文體（白話文或新體文言文）。其二，「討論常常是環繞一些大家所關心的問題而展開」，並呈現具「三段結構」特質的危機意識：「（1）對現實日益沉重的沉淪感與疏離感；（2）強烈的前瞻意識，投射一個理想的未來；（3）關心從沉淪的現實通向理想的未來應採何種途徑。」⁹本文認為，通過「文明」這個與「civilization」對譯的新詞、新概念，形成以「文明分析」為本位的論式來介入時人關切的「東西文明」（或「中西文明」）問題，即是新興思想論域的一個顯例。這種文明論的源起，可追溯至清末時期來自日本的影響。¹⁰期間戊戌變法失敗後流亡日本的梁啟超，對明治時期興盛的文明史、文明

⁹ 張灝：〈中國近代思想史的轉型時代〉，收於張灝：《時代的探索》（臺北：聯經出版事業公司，2004年），頁53-54。

¹⁰ 〔日〕石川禎浩：〈梁啟超與文明的觀點〉，收於〔日〕狹間直樹編：《梁啟超·明治日本·西方——日本京都大學人文科學研究所共同研究報告》（北京：社會科學文獻出版社，2001年），頁95-119；黃興濤：〈晚清民初現代「文明」和「文化」概念的形成及其歷史實踐〉，《近代史研究》總第156期（2006年11月），頁1-43；劉文明：〈歐洲「文明」觀念向日本、中國的傳播及其本土化述評——以基佐、梁啟超和福澤諭吉為中心〉，《歷史研究》總第331期（2011年6月），頁66-77；黃克武：〈從「文明」論述到「文化」論述——清末民初中國思想界的一個重要轉折〉，《南京大學學報（哲學·人文科學·社會科學版）》第54卷第1期（2017年1月），頁68-78。

論，尤其對福澤諭吉（1835-1901）《文明論之概略》（1875年刊行）的譯介，扮演了關鍵角色。學者已指出，留日期間梁氏投身大量著述工作，此時「『文明』成了他觀察和分析世界走向的第一個鏡頭」。¹¹而他引入中國的，並非僅是關於文明的客觀新知，例如現代學術分科的觀念，以及法政、史地、哲學、科學與科技等相關知識；更重要的，是「一元性發展的『文明』概念」，以及這個概念所承載的歷史觀、價值觀，亦即「以歷史的『進步』為前提，並包含著對以西洋為排頭的一元性順序和普遍公理的價值判斷」。¹²

作為甲午前後東亞地緣政治變動以及中國知識轉型的一個思想效應，梁氏通過日本渠道引入中國的文明論，正複製了18世紀末以降，歐洲人以現代西方文明作為認識世界的普遍尺度的觀點。¹³在歐洲，這種觀點已被組織到線性進化的目的論史觀之內，形成一元性的文明論。它一方面倡議自由、平等、人權等啟蒙哲人所揭新價值，以及現代主權國家、民族國家的觀念與制度；另一方面，它亦是歐洲用以區分我者與他者，並將他者含括在我者之內（意即：他者遲早要步上我者的文明歷程）的「文明化」話語建構。¹⁴甲午戰後，這種文明論在中國蔚為一股龐大勢力，促成思想地景的巨變。¹⁵羅志田指出，「近代中國人認知中『世界』的含義處於不斷變化之

¹¹ [日]石川禎浩：〈梁啟超與文明的觀點〉，頁100。

¹² 同上註，頁119、98。

¹³ 必須指出，此處所言的一元性文明論僅呈現梁氏思想的一個面向，自然不足據以論斷其文化觀的全貌。黃克武即闡發了梁氏以「調適」（accommodation）為原則的文化改良主義，高力克更將民初杜氏的調和論追溯至清末以梁氏為代表的調適思想。見黃克武：《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》（臺北：中央研究院近代史研究所，1994年）；高力克：《調適的智慧：杜亞泉思想研究》，頁1-7。

¹⁴ 夏伯嘉：〈從天儒合一到東西分歧——歐洲中國觀的演變〉，《新史學》第12卷第3期（2001年9月），頁1-18；Prasenjit Duara, "The Discourse of Civilization and Pan-Asianism," *Journal of World History* 12.1 (2001): 99-130; Bret Bowden, *The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea* (Chicago: The University of Chicago Press, 2009)。

¹⁵ 佐藤慎一曾從「萬國公法觀的變化」、「法國革命觀的變化」、「體制的選擇」三個角度切入，追溯了19世紀中葉至20世紀初中國知識分子文明觀的轉變。見[日]佐藤慎一著，劉岳兵譯：《近代中國的知識分子與文明》（南京：江蘇人民出版社，2006年）。筆者曾以《萬國公報》為焦點，探討一元性文明論最初如何透過萬華傳教士的中文著作，於1870年代輾轉進入中國。見楊芳燕：〈自西徂東：林樂知與《萬國公報》的文明論述〉，收於鄭毓瑜編：《文學典範的建立與轉化》（臺北：臺灣學生書局，2011年），頁441-490。必須指出，1895年之後，在中國敗於日本的背景下，梁啟超假道東瀛引入中國的文明論，對晚清思想界的衝擊與滲透無疑更具力道。

中，但其核心或主宰仍大致維持，即今日稱為『西方』的那些歐美國家和歐美國家」。¹⁶這種將「世界」直接等同於「西方」的普遍傾向，可謂一元性文明論的論述效應。不過早在 1900 年代，即便在受到西方思想影響的知識分子當中，已出現了一波反思。章太炎(1869-1936)與劉師培(1884-1919)分別根據唯識宗佛學與無政府主義思想，將西方現代文明予以相對化、問題化乃至斥為「偽文明」，即是重要案例。¹⁷降及 1910 年代，質疑聲浪愈形擴大，一來自以劉師復(1884-1915)為首的無政府主義者，¹⁸另一即來自以杜亞泉、李大釗(1889-1927)等人為代表的東西文明調和論者。

有別於一元性文明論所投射西方中心的文明想像，杜亞泉與李大釗的文明論皆強調文明的個殊性與多樣發展，從而鬆動了中國作為被動的落後者、追隨者的絕對形象。¹⁹饒富意趣的是，杜、李二人皆習以「東洋」與「西洋」的二元對舉，作為認識及討論世界歷史與文明的框架。若根據受 Edward Said 啟發的後殖民理論觀點來看，東西二元論乃是東方主義極力張揚的歷史產物。²⁰梁氏引入中國的一元性文明論，正是東方主義依附的言說系統：前者是西方對數百年來的「自我」(與世界)的表述，後者則呈現西方對維也納以東所有地域的「他者」的理解。在東方主義的世界觀之下，東西關係被化約為不均等的二元對立：唯有西方真正具創造力，因為它永遠敞向未來；東方則既不具真正的創造力，憑其自身的歷史條件，亦不足以回應現代社會的挑戰，因為它永遠面向過去。不惟如此，這種世界觀認為，唯

¹⁶ 羅志田：〈理想與現實——清季民初世界主義與民族主義的關聯互動〉，收於王汎森等著：《中國近代思想史的轉型時代——張灝院士七秩祝壽論文集》(臺北：聯經出版事業公司，2007年)，頁 275。

¹⁷ Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan: The Resistance of Consciousness* (Leiden, Boston: Brill, 2011); Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution* (Berkeley: University of California Press, 1991), pp. 100-109; 楊芳燕：〈激進主義、現代情境、以及中國無政府主義之崛起〉，收於林毓生編：《公民社會基本觀念》下卷(臺北：中央研究院人文社會科學研究中心，2014年)，頁 636-639。

¹⁸ Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution*, pp. 116-196.

¹⁹ 筆者已針對李大釗的文明調和論提出討論，見楊芳燕：〈再造新文明：李大釗早期思想中的普遍與特殊〉，《政治科學論叢》第 63 期(2015年3月)，頁 24-48；另可參見鄭師渠：〈從反省現代性到服膺馬克思主義——李大釗、陳獨秀思想新論〉，《史學集刊》總第 126 期(2010年1月)，頁 80-88。

²⁰ Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1978); Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics* (London, New York: Verso, 1997), pp. 34-73.

有西方才有能力言說全體人類的普遍性關懷，東方則只能言說特定族群或民族的特殊性關懷。

20世紀初以降，東西二元論成為中國人認識世界的流行框架。然而上述後殖民觀點提示的洞見，果真足以窮盡中國人運用此一框架的歷史意義？若以1910年代同樣在此框架下討論世界文明，但立場針鋒相對的杜亞泉與陳獨秀為例，答案顯然是複雜的。歷史地來看，東西二元論的論述效應實為多樣且複雜，不同的人使用它，可能夾帶完全不同的目的或主張，形成各式各樣有關中國自身與世界的理解，從而體現不同的歷史作用與意義。²¹本文認為，就杜氏案例而言，前述後殖民的洞見反而顯得有所未見，不過此「未見」恰足以開啟這樣的提問：杜氏究竟是立足於怎樣的世界觀、歷史觀與價值觀，以至於他能翻轉東西不對等的權力與知識關係，將東西文明皆予以相對化、問題化，進而提出調和論的文明方案以回應中國及現代世界的危機？

讓我們先從一個相關脈絡入手，以便更具體掌握杜氏思想的特質。1915年9月與12月，陳獨秀在《新青年》陸續發表〈法蘭西人與近世文明〉與〈東西民族根本思想之差異〉。此二文在現代中國思想史上具有一定的里程碑意義，因為它們揭櫫的觀點與立場，一則體現了前述一元性文明論的延續，二則亦開啟以《新青年》為陣地的激烈反傳統主義的序幕。

在〈法蘭西人與近世文明〉一文中，陳氏指出，「La Civilisation」漢譯為文明、開化、教化，意指脫離「蒙昧未開化」的狀態。古代的文明，無論東西，「不外宗教以止殘殺，法禁以制黔首，文學以揚神武」。到了近世，「東西洋絕別為二」。以中國、印度為代表的東洋文明，始終「未能脫古代文明之窠臼」。歐洲的西洋文明則突飛猛進，孕育了「足以變古之道，而使人心社會劃然一新」，且具普世性意義的近世文明。其中法蘭西人貢獻尤

²¹ 參見不同脈絡下的一種相關討論：Alexander Maxwell, ed., *The East-West Discourse: Symbolic Geography and Its Consequences* (Oxford: Peter Lang, 2011)。必須指出，中國人運用東西二元論框架即便夾帶了東方主義，這種「東方人的東方主義」(Arif Dirlik 之語)亦與原始的東方主義有著不同的脈絡、作用與意義。參見 Arif Dirlik, *The Post-Revolutionary Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism* (Boulder: Westview, 1997)。針對杜亞泉的東西文明二元論，劉紀蕙認為它是一種文化本質主義的思維，體現了黑格爾式的線性史觀與中國停滯說(劉紀蕙：〈「心的治理」與生理化倫理主體——以《東方雜誌》杜亞泉之論述為例〉，頁92-97)。此說與本文的詮釋不同，詳見第3、4節的討論。

巨，「世界而無法蘭西，今日之黑暗不識仍居何等？」²²其次，近世文明固然突飛猛進，但絕非發展的極致，反而因私有財產制的發達，導致社會不平等以及資本家與工人的階級衝突。不過近世文明顯然具備自我修復與再造的能力，是以歐洲有社會主義之興起。²³換言之，在陳氏看來，近世文明的進步性表現為兩個面向。其一，相對於「過去」，亦即 18 世紀之前的東西文明，以及此後始終停滯不前的當代東洋文明，近世文明是進步的。其二，相對於「現在」，亦即受限於私有財產制的當代現狀，近世文明的未來是朝社會主義的進步方向敞開的。

〈法蘭西人與近世文明〉一文的目的，在於通過「足以變古之道」的人權說、生物進化論、社會主義三大思想，闡釋近世文明的精義。因此當論及古代文明時，陳氏僅提示形式上的文明共相，而未深究實質上的東西之別。到了 3 個月後發表的〈東西民族根本思想之差異〉，當「古代 vs. 近世」被置換為「東洋 vs. 西洋」，陳氏便在統御全文論述的東西二元論框架下，釐清了古代文明的東西之別。他指出，世界的人種「略分黃白」，地理「略分東西兩洋」。自古以來，在人種與地理的歷史條件交互作用下，世界遂產生東西洋的民族性差異，「而其根本思想亦各成一系，若南北之不相并，水火之不相容」。²⁴所謂「根本思想」，指的是深層的文化取向：東洋民族以安息、家族、感情、虛文為本位，西洋民族則以戰爭、個人、法治、實利為本位。

必須強調，陳氏不僅以辨異論東西，更直接由辨異論優劣：相較於西洋民族，東洋民族是「劣等」的，具有「卑劣無恥之根性」，因此長期滯居「半開化」狀態。²⁵換言之，陳氏的東西二元論所界定的東西關係，是不均等的二元對立。揆諸「半開化」的評斷，可知他是將東西二元論組織到一元性文明論的邏輯之中，通過後者內建的西方中心的線性目的論史觀，來判定當代東洋的落後與西洋的進步。陳氏這種思維方式，正是 Johannes Fabian 所抉發的源於歐洲啟蒙時代的「差異時間論」(allochronism)，在 20 世紀初中國脈絡下的一個經典展示。Fabian 指出，18 世紀以降歐洲興起的

²² 陳獨秀：〈法蘭西人與近世文明〉，收於陳獨秀：《陳獨秀文章選編》上冊（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1984 年），頁 79-81。

²³ 同上註，頁 80。

²⁴ 陳獨秀：〈東西民族根本思想之差異〉，收於陳獨秀：《陳獨秀文章選編》上冊，頁 97。

²⁵ 同上註，頁 97-98。

「現代時間」，是一種烙印西方本位主義的「空間化的時間」。歐洲人認為，空間上的西方與非西方的他者，其差異直接表現為線性時間序列上的關係：他者被置於不同於西方的另一種時間，亦即落後、停滯之處，從而否定了他者的「同時共代」(coevalness)，亦否定「同時共代的多樣性」(coeval multiplicities)。²⁶如此我們也就不難理解，陳氏何以堅信近世文明的發展路徑是單一的，其始點是 18 世紀的歐洲。當代的西洋文明雖非人類文明發展的極致，卻是自身無法孕生歷史動能以邁入「近世」的東洋民族，為競存於現代世界而須加以學習的對象。²⁷既然東洋文明與西洋（近世）文明是水火不容的，東洋民族便必須全盤自棄固有文明。直到 1920 年代，陳氏在回應蓬勃發展的東方文化派張君勱、梁啟超、章士釗、梁漱溟等人的主張時，仍堅持「人類之文化是整個的，只有時間上進化遲速，沒有空間上地域異同」。²⁸他寫道：

我們不是迷信歐洲文化以為極則，我們是說東方文化在人類文化中比歐洲文化更為幼稚。

把這不進化的老古董當作特別優異的文化保守起來，豈不是自閉於幽谷！如此提倡精神生活，如此提倡東方文化，真是吳稚暉先生所謂「禍國殃民亡國滅種之談」了！²⁹

上述陳氏之見，構成 1910 年代杜氏思想開展的一個當代脈絡。不過，杜氏有關東西文明問題的討論遠早於陳氏，對現代文明的理解亦顯得複雜許多。的確，單就形式而言，陳、杜二人皆將現代文明視為一個發展中的過程，一戰的爆發亦讓他們不約而同聲稱戰後人類的文明將有一嶄新面貌。³⁰

²⁶ Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia University Press, 2014), pp. 1-35.

²⁷ 1916 年 2 月，陳氏在〈吾人最後之覺悟〉一文中即公開聲稱：魏晉時期佛教輸入中國，固「未能使華民根本丕變」，如今「足使吾人生活狀態變遷而日趨覺悟之途者」，唯有「歐化之輸入」，而「歐洲輸入之文化，與吾華固有之文化，其根本性質極端相反」（陳獨秀：《陳獨秀文章選編》上冊，頁 105）。

²⁸ 陳獨秀：〈精神生活東方文化〉，收於陳獨秀：《陳獨秀文章選編》中冊，頁 402。陳氏此文原發表於 1924 年 2 月 1 日出刊的《先鋒》第 3 號。

²⁹ 同上註。

³⁰ 例如，陳氏於〈一九一六年〉一文中寫道：「世界之變動即進化，月異而歲不同，人類光明之歷史，愈演愈疾。」「一九一六年歐洲之形勢，軍事、政治、學術、思想，新受此次

然而就內容而言，陳氏不僅認為當代的東洋仍被囚禁於「古代」，亦全盤否定東洋固有文明的現代意義。杜氏則認為，當代中國已然置身現代文明之中，並且「東西洋之現代生活，皆不能認為圓滿的生活，即東西洋之現代文明，皆不能許為模範的文明」；³¹戰後世界各國必須通過調和東西文明，方有望創造對人類生活有價值（因而是值得追求）的新文明。

無庸置疑，調和論構成杜氏與陳氏最直接的衝突點。³²不同於陳氏在西方中心的線性史觀之下，判定東洋之落後與西洋之進步，杜氏則直接否定這種史觀，認為中西文明的差異，「乃性質之異，而非程度之差」。³³誠如本文將指出的，1910年代，杜氏始終是在縱向雙軌發展的架構下，將東西理解為各自在歷史時間的綿延中，依其獨特的文化取向而形成自存的生活世界。他並嘗試通過東西橫向互為參照的詮釋架構，在一種「文化間性」中理解東西的差異與交會問題，進而根據去中心化的「自由生活」的倫理理想，提出調和東西文明的主張以及未來新文明的構想。因此，針對當時甚囂塵上的新舊二元對立論，他多次撰文駁斥新與舊被物化的內涵及關係。針對中國政治改革的議題，他更倡議「接續主義」，強調國家是由逝者、生者、未生者組成的共同體，為追求國家富有生機的存續，必須「以舊業與新業相接續」，亦即必須兼具「開進」與「保守」。³⁴

那麼，究竟該如何理解杜氏的調和論？高力克曾指出，杜氏的文化立場是他追求漸進改良的政治觀的延展，亦是他「對新青年派進化論文化觀的回應」。³⁵汪暉則指出，「五四」前後有關東西文明的討論，「直接產生於中國知識界對第一次世界大戰和共和危機這兩個重大事件的回應」，亦標示

戰爭之洗禮，必有劇變，大異於前。」（陳獨秀：《陳獨秀文章選編》上冊，頁101、102）

³¹ 杜亞泉：〈戰後東西文明之調和〉，收於杜亞泉著，周月峰編：《中國近代思想家文庫：杜亞泉卷》（北京：中國人民大學出版社，2014年），頁357。以下本文引用的杜氏論著，除了《人生哲學》，其餘皆收在《中國近代思想家文庫：杜亞泉卷》，為免贅文，將僅註明作者名、篇名與頁碼。

³² 此衝突具體而微地顯現於1919年底陳氏的一個論斷：「新舊雜糅調和緩進的現象」，實為人類「惰性」之「惡德」導致的結果，而「不可說是社會進化上一種應該如此的道理」（陳獨秀：〈調和論與舊道德〉，收於陳獨秀：《陳獨秀文章選編》上冊，頁443-444）。

³³ 杜亞泉：〈靜的文明與動的文明〉，頁315。

³⁴ 杜亞泉：〈接續主義〉，頁179-181。

³⁵ 高力克：《調適的智慧：杜亞泉思想研究》，頁39。

了「《東方雜誌》將政治的關注轉向文明或文化問題」的發展。³⁶本文認為，若回到杜氏早在清末即已開展的文明論來考察，則不僅可洞悉他的政治觀、文化觀的共同基源，亦可更精準掌握東西文明及其調和的問題，是在怎樣的歷史情境與思想脈絡下，生成為杜氏個人關切的重大議題。

三、文明之進化：有秩序的進步何以可能及必要？

杜亞泉的文明論發端於 1900 年代，並且從一開始即內建調和論思維。從分析的觀點來看，其文明論大致可區分為三個向度：在宇宙進化的視野下探討文明進化的原理；文明的東西類型論；反思現代文明並構想未來新文明。第一向度構成另兩個向度的基礎，調和論即內建於第一向度的思考。因此可以說，杜氏的調和論並非只是一種文化觀或政治觀，而是其世界觀的基調。³⁷在展開三向度論述時，杜氏雖亦挪用當代新興的若干流行語彙、概念或理論，但他更多（因而也更值得我們關注）的，是在中西學會通的基礎上，自行鑄造一系列概念工具，以便精準表述他的問題意識及想法。本節首先探討他如何理解文明的進化原理，從中我們將可觀察到他如何經由自鑄概念工具，以與主流思潮對話和協商。

（一）知識與世界，現象與本體

不論是杜氏抑或梁啟超、陳獨秀，他們所談論的「文明」皆是一個體系性概念，涵蓋人類生活的各個部門。因此他們的文明論固然繁簡各異、立場有別，卻皆體現一種整體觀的分析視角。他們亦皆挪用進化論的語彙及觀念來討論文明的歷史發展。王汎森已指出，晚清以降進化論為中國人帶來「整體眼光之變化」，其影響力尤表現於線性思維的滲透，亦即「將原先分散開的宇宙人生萬事萬物重新組合，將知識或人生中一種原本自由的連結，或由傳統、習俗等所形成的關聯式（associated）的關係，篩選，壓縮或刪雍，連結成一條往上進步的斜線」；「『過去』、『現在』以及『未來』，由一些原本混雜、個殊、單獨存在、並列或散置的事例，被排在一條線上

³⁶ 汪暉：《文化與政治的變奏：一戰和中國的「思想戰」》，頁 21、34。

³⁷ 高力克已指出，杜氏受到儒家中庸思想、陰陽學說的影響，其思想呈現一個重要特點，即「折中綜合的辯證性與中性和」。它「貫穿於杜氏的人生觀、社會觀和文化觀，及其關於中國現代化問題的思索」（高力克：《調適的智慧：杜亞泉思想研究》，頁 14）。究竟中庸思想、陰陽學說如何形塑杜氏思想的特質，高力克並未詳論。在這方面，以下本節的討論大致可視為一個補白。

形成一個律則」。³⁸在本文的脈絡下，筆者認為可進一步探究的是：究竟杜氏是如何理解那條進化的「線」？他的理解方式，舉例而言，與陳獨秀是一樣的嗎？本文的討論將指出，早在進化思想開始被運用於歷史理解的1900年代，杜氏已展現自覺的修正傾向。³⁹在很大程度上，這個傾向界定了他一生思想的特質，亦直接形塑他的文明調和論。

進化論幫助了杜氏思考文明的發展機制與目的，但他以調和論為基調的論述乃著床於特定的知識結構，因此這裡必須先稍稍考量其文明論的範式問題。質言之，杜氏特定的論述範式取決於他的知識結構，而此結構又反映出他對「知識」以及作為知識之根據的「世界」的想像與劃分。

作為近代中國科學教育的開拓者之一，1900-1902年間，杜氏先後於上海創辦並主編《亞泉雜誌》及《普通學報》。前者的宗旨在於「揭載格致算化農商工藝諸科學」。⁴⁰後者的內容雖仍偏重自然科學，但呼應時興的「普通學」觀念，在編排上遂廣開8個欄目：經學科、史學科、文學科、算學科、格致學科、博物科、外國語學科、學務雜誌。⁴¹杜氏自接觸西學以來，

³⁸ 王汎森：〈時間感、歷史觀、思想與社會——進化思想在近代中國〉，收於王汎森：《思想是生活的一種方式：近代中國思想史的再思考》（臺北：聯經出版事業公司，2017年），頁255、263-264、264。針對杜亞泉的案例，王汎森認為，杜氏「既仗仗進化論，又想擺脫它，種種表現為一種掩飾或討價還價，而非根本地解離。杜氏並不否認線性向上及『競爭』的架構，他不滿意的是這個架構中過度強調富強論及物質論」（王汎森：〈時間感、歷史觀、思想與社會——進化思想在近代中國〉，頁273）。

³⁹ 高力克已論及辛亥革命後杜氏的修正傾向，見高力克：《調適的智慧：杜亞泉思想研究》，頁66-86。本文則將這個修正傾向追溯至清末時期，並在杜氏文明論開展的脈絡下探討它的意義。關於進化思想在中國的傳播與發展，晚近的研究可參見王中江：《進化主義在中國》（北京：首都大學出版社，2002年）；吳丕：《進化論與中國激進主義（1859-1924）》（北京：北京大學出版社，2005年）；王汎森：〈時間感、歷史觀、思想與社會——進化思想在近代中國〉，頁251-275。

⁴⁰ 杜亞泉：〈《亞泉雜誌》序〉，頁2。杜氏出生於浙江紹興府山陰縣餘塘鄉，1889年中秀才，後因甲午之戰的刺激而棄經解、習科學，並自學日文。自此他與發致力於科學啟蒙的抱負。1900年秋他於上海創辦亞泉學館，同年11月另創立半月刊《亞泉雜誌》，是為中國科學期刊的嚆矢。該刊內容所載文章幾乎皆出自杜氏之手（絕大多數為翻譯或編譯自日文著作），前後發行共10期，最終因資金問題告停。

⁴¹ 《亞泉雜誌》停刊後，杜氏於1901年10月將亞泉學館改組為普通學室，並另創《普通學報》。該刊至次年5月停刊為止，共發行5期。「普通學」是相對於「專門學」而言，其範圍各家界定不一。按1904年清廷頒行的《奏定學堂章程》，普通學包括人倫道德、中國文學、歷史、地理、算學、博物、物理化學、圖畫、體操9科，專門學則包括交涉、理財、教育。相較之下，杜氏的《普通學報》雖設有8個欄目，但實際刊行的內容仍延

最初對於現代學術分科的想像，從這些欄目已可見一斑，只不過他所依循的分類邏輯尚不明確與穩定。對於如何重新界定知識的全幅圖景、如何安頓學科之間的關係，杜氏仍在摸索之中。舉例而言，1902年春，他在浙江潯溪公學開學典禮上的演說，即提出另一套分類。他並坦承其分類是移譯自日文書籍，僅根據當時中國人通行的名目，做了部分學科名稱的調整。⁴²

直到1905年10月，在發表於《東方雜誌》的〈物質進化論〉一文中，杜氏才對學術分科提出較具系統性深度的闡釋。⁴³他對學術提出這樣的界定：「學也者，自客觀言，乃就宇宙間本有之定理定法研究而發明之，以應用於世之謂。自主觀言，乃由所感所知者，進於演繹歸納之謂。」換言之，杜氏認為，宇宙間存在著可被人類發現的客觀理法。有趣的是，他並未使用當時勃興的「公理」概念，而是選擇以西洋哲學的「現象」與「實體」一組概念為樞紐，描繪了知識分科的全幅圖景。所謂現象，乃相對於其所依存的實體而言。現象可感可知，屬「覺性界」；實體不可覺，屬「悟性界」。宇宙間為人所感所知的事事物物，亦即現象，看似「紛紜萬狀，不可條理」，然若就其「特別性能」加以綜合分析，實可別為三類：「物質」之現象（重量、體積、光色臭味）、「生命」之現象（生長、繁殖）、「心靈」之現象（智、情、意）。宇宙間的種種現象不外乎此三類，它們構成一切學術的根據。所謂「定理定法」，即在三象之中，而學術分科遂可以此統之，是為物理學、生理學、心理學。至於「統合三科，研究其具此現象之實體」者，即為哲學。立足於三科，發展為應用之學，則有「工藝、航海、機械之學，醫藥、衛生、農林、畜牧之學，倫理、論理、宗教、教育、政法、經濟之學」三大類學門。⁴⁴

續《亞泉雜誌》的旨趣，明顯偏重自然科學。參見陳鏡文、姚遠、曲安京：〈杜亞泉主編的3刊及其科學傳播實踐〉，《編輯學報》第21卷第2期（2009年4月），頁109-110。

⁴² 杜亞泉：〈潯溪公學開校之演說〉，頁15。潯溪公學是清末知名新式學堂之一，位於浙江湖州吳興縣南潯鎮，由當地大富龐青城（1875-1945）捐款創立於1901年，次年春正式開學。葉瀚（1861-1936）受聘擔任總教習，杜氏亦參與創校事務。1902年夏，葉瀚因學潮之故離職，杜氏繼任總教習，銳意改革，後因學潮復起，於該年冬離職。參見桑兵：〈先鋒與本體的衝突——壬寅潯溪公學第二次風潮述論〉，收於中國史學會編：《辛亥革命與二十世紀的中國》（北京：中央文獻出版社，2002年），頁1831-1859。

⁴³ 杜亞泉：〈物質進化論〉，頁17-20。此文為杜氏在《東方雜誌》發表的首篇文章，見於該刊第2卷第4期（1905年5月）。前一年秋，杜氏即受聘於商務印書館編譯所，擔任理化部主任，自此開始了他在商務印書館的28年職涯。

⁴⁴ 同上註，頁17-18。順帶一提，「哲學」是清末自日本傳入的新詞，源於西周（1829-1897）以日文漢字對譯希臘文的「philosophia」。1904年清廷頒行的《奏定學堂章程》，並未將

上述杜氏對於知識（與世界）的想像與劃分，見證了清末中國的知識轉型。⁴⁵往後他對學術分科的界定容或稍有修訂，但以哲學統攝各科的結構則始終不變。舉例而言，他在1929年問世的《人生哲學》中寫道：

哲學本以統一各科學的知識為職志；現代哲學尤以生物學、心理學、社會學為基礎；而應用方面，尤注重於倫理學。⁴⁶

本體亦稱實體，對現象言。凡吾人感官所能感的，為事物的現象。其本體則非感官所能感覺，惟人得由其悟性或理性以認識本體。事物的現象，依本體而存在。……研究本體的性質及本體間的關係者為本體論……。狹義的哲學，即指此等本體論而言。——至其廣義，則以哲學為一切知識的總合。……英人斯賓塞（Spencer, 1820-1903）的哲學定義為「一切科學知識最高最終的統一」。德人溫德（Wundt, 1832-1920）的哲學定義為「以統一各科學所供給的知識構成無矛盾的體系為職志的科學」。今集合古今哲學家的見解，以明哲學的概念曰：「哲學者研究萬有全體的科學也。」⁴⁷

總而言之，在杜氏看來，宇宙間的事物，既有現象亦有本體，而哲學作為「研究萬有全體」的「普泛」科學，必須以研究局部事物現象的「特殊」科學為基礎，並以悟性及理性為媒介，綜合地探究宇宙萬象背後的本體。這樣一幅以現象與本體相即不二的觀念為基設，由哲學統攝各科的知識圖景，指引了清末以降杜氏對於宇宙進化及人類生活的探討。不管是由三個向度形構而成的文明論，抑或直揭「人生」課題的《人生哲學》，皆預設了這幅知識圖景。更進一步而言，杜氏的文明論實貫穿著一層「哲學探討」

哲學列入高等學堂課程，因而引發王國維（1877-1927）抗議。近代中國主張將哲學納入高等教育體制，王氏堪稱第一人。參見李明輝：〈省思中國哲學研究的危機——從中國哲學的「正當性問題」談起〉，《思想》第9期（2008年5月），頁166-167。

⁴⁵ 此轉型深刻且複雜，而杜氏的知識分類不無個人色彩，甚或時有異動，亦是過渡時期常見之事。相關討論參見桑兵：《近代中國的知識與制度轉型》（北京：經濟科學出版社，2013年）；〔美〕沙培德（Peter Zarrow）、張哲嘉主編：《中央研究院第四屆國際漢學會議論文集：近代中國新知識的建構》（臺北：中央研究院近代史研究所，2013年）。

⁴⁶ 杜亞泉：〈編輯大意〉，收於杜亞泉：《人生哲學》（上海：上海商務印書館，1934年），頁3-4。

⁴⁷ 同上註，頁1-3。

的底蘊。如此我們也就不難理解，何以他首篇論及文明進化原理的文章，標題會直揭「無極」與「太極」的觀念。

（二）無極之競爭，太極之秩序

1901 年秋，杜氏在他主編的《普通學報》發表〈無極太極論〉，文中他批評時人談論「進化天則」多僅言競爭，殊不知秩序亦為天則。他借助無極與太極相即不離的傳統思路，闡釋他所理解的進化要義。他首先運用無極與太極的觀念，經由討論「方位」、「時候」、「物質」這三個「吾人頃刻不離而習以為常」的問題，提出一個關於宇宙的基本認識。杜氏指出，誠如《中庸》所云：「天地之大也，人猶有所恨（按：憾）。」所恨者，「非陰陽寒暑之不齊，亦即知能中之缺恨也耳」。從人的有限知能來看，天地之間，不僅空間、時間、物質皆無始無終，空間的虛實、世界的始終、物質的有無，亦皆永遠存在一種「相間」的狀態，即無法「截然分割之一境」。由此基本認識，人們遂可推得以「人類思想能力所已及者為界」的太極觀念，以及包覆萬有的無極觀念。⁴⁸杜氏寫道：

故萬有包含於無極之中，而吾於無極之內，截取其地段若干，而立為太極。太者大也，最大之止境也。人類所取之太極，即在人類思想能力所已及者為界，謂太極界。太極界之愈擴而愈大，即人類之進步矣。⁴⁹

通過無極與太極觀念所開展的宇宙認識，對於杜氏如何理解人的存有及歷史，影響至深且遠，使得他偏離了清末勃興的以線性目的論為特徵的「公理」世界觀。⁵⁰太極的觀念指向人的有限性：就認識論而言，人確可獲致某種「無限」（無極）的觀念；但就經驗而言，人始終有所不知、有所不能。在這個意義上，無極與太極恆具一定的創造性張力。相對應地，宇宙間無所不在的「相間」狀態，亦非人的認知能力所能窮究。此一狀態指向歷史的「綿延」：⁵¹正

⁴⁸ 杜亞泉：〈無極太極論〉，頁 6。

⁴⁹ 同上註。

⁵⁰ 請參汪暉：《現代中國思想的興起》上卷第 1 部（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2004 年），頁 47-71；金觀濤、劉青峰：〈「天理」、「公理」和「真理」——中國文化合理性論證以及正當性標準的思想史研究〉，收於金觀濤、劉青峰：《觀念史研究——中國現代重要政治術語的形成》（北京：法律出版社，2010 年），頁 27-70。

⁵¹ 此處借用柏格森（Henri Bergson, 1859-1941）的「綿延」（duration）一詞，取其時間有

如空間的虛實、世界的始終、物質的有無，永遠存在無法「截然分劃之一境」，歷史的開展，亦不可能如抽象理性所理解的空間上空洞、均質、靜止的「線」那般，可以機械地分解為獨立自存的無數個「點」或若干「階段」。相反地，歷史永遠是過去、現在與未來的相互交織與綿延。人類個體的存有亦然：「吾之所謂我，即現在之我與過去之我及將來之我，相接續而成者。」換言之，任何一個當下此刻的「我」，皆無法化約為單向度的「現在之我」，而是由三種時間之「我」交感生成。同理，由這樣的個體之「我」構成的國家，亦只可能是逝者、生者、未生者聯屬而成的生命共同體。⁵²延伸而言，人的理性能力絕無法自經驗世界抽離，而是「本乎生理之自然，與夫心理之契合，又益之以外圍時地之經驗」所形成的一種「意識」。⁵³因此，人類憑藉理性所為之「創造」，恆與「因襲」構成一個銅板的兩面：「純粹的創造，是不可能的」，「完全的因襲，也是不可能的」；「理智的發達，全在記憶和想像，因襲從記憶來的，創造從想像來的。想像的材料，全出於記憶。說因襲得罪理智，和說木料得罪木匠相同」。⁵⁴

綿延的觀念攸關杜氏如何構想人為變革，亦是我們理解其進化思想的關鍵。讓我們稍稍回到前已論及的〈物質進化論〉，誠然文中揭示了某種「線性向上」（王汎森語）的架構，藉以說明宇宙間物質現象、生命現象、心靈現象的演化進程。不過針對杜氏如何理解文明的發展，乃至如何構想人為

別於空間、時間無法機械地測量與切割的基本涵義，以傳達杜氏的觀念。不過這並不意味柏格森對杜氏的影響，或是兩者的想法完全一致。杜氏的綿延觀念早見於柏格森著作被引介到中國之前，且是得自中國傳統思想的啟發。民初雖有錢智修（1883-1947）、梁漱溟等人的零星介紹，但直到1918年《創造進化論》經由張東蓀（1886-1973）的譯介，柏格森的思想才開始風行於知識界，進而影響杜氏的《人生哲學》。參見吳先伍：《現代性的追求與批評：柏格森與近代中國哲學》（合肥：安徽人民出版社，2005年）；彭小妍：《〈創化論〉的翻譯：科學理性與「心」的辯證》，收於彭小妍主編：《跨文化流動的吊詭：從晚清到民國》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2016年），頁261-291。關於柏格森的時間理論及其時代脈絡，一個精要的分析見Suzanne Guerlac, *Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson* (Ithaca: Cornell University Press, 2006)。

⁵² 請參A. C. Graham, *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking* (Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986)。

⁵³ 杜亞泉：〈理性之勢力〉，頁170。杜氏未曾區分「理性」與「理智」、「知」與「智」，而是交替使用。舉例而言，當論及人類「心靈」（後改稱「心理」）的三面向，他有時稱「智情意」，有時又稱「知情意」。

⁵⁴ 杜亞泉：〈對於李石岑先生演講《舊倫理觀與新倫理觀》的疑義和感想〉，頁527。

的變革而言，這個線性架構的意義，實遠不如他借助傳統資源所形成的一系列觀念來得重要。杜氏指出，宇宙間的三象「雖各具特別性能，而又不可分離，蓋必有物質而後有生命，有生命而後有心靈」。⁵⁵此處所言「先後」，表面上看似界定了三象之間線性的歷史關係，但在中國傳統關聯性思維（correlative thinking）模式的影響下，⁵⁶所謂「不可分離」，杜氏指的乃是三象之間綿延的本體論關係。由此綿延，而有宇宙間三物類：物質；物質＋生命；物質＋生命＋心靈。此三物類構成宇宙整體，它們因「各具特別性能」而有所區分。但杜氏選擇聚焦觀照的，並非它們存在先後的時間性、歷史性區分，而是它們作為宇宙整體的一部分，在同時共存的狀態下的關係性區分（relational distinction）。通過關聯性思維的觀照，這種區分肯認的並非三物類各自的獨立自存，而是彼此之間相依相通的一體關係。⁵⁷因此杜氏說：「三象一體固已，而其中又有可異者在。」⁵⁸所謂「可異者」，杜氏指的，是促使三物類合為一體的雙重變化流轉，而人類文明之起即拜其所賜。

首先，「生命不能離物質而存」，但又「可離此物以附於彼物」。生物自然而然的新陳代謝之能，為物質與生命創造了一層變化流轉的關係。生物因死亡而還原為物質，「此物質或為他生物所吸收，則另為他生命所附麗」，從而形成物質在不同生命間的流轉。反過來說，亦可謂生命在不同物質間流轉。其次，心靈必附麗於生命而存，兩者間亦有一層變化流轉的關係。心靈的單位是觀念。心靈界包藏無數個觀念，然不能並起於人類個體的意識界，「僅有數觀念聯合，入意識界中而為念圓。此念圓之中，又有一念占主位，使他念服從而輔助之，此一念即為注意點，然又不免時時移換，以他念起而代之」。個體的意識界中，念起念落，「轉變遷流，莫可蹤跡」。所幸人人皆有相互感知的能力，「我之所注意者，或不知不覺而入他人意識中」，「而此注意點轉可附於他生命而存」。由是發生觀念的橫向與縱向流

⁵⁵ 杜亞泉：〈物質進化論〉，頁 18。由於杜氏認為現象與本體（實體）不可二分，因此他將物質、生命、心靈直接稱作「三象」。這與其說是概念上的混淆，不如說是語言上的含糊。

⁵⁶ 杜亞泉：〈接續主義〉，頁 179。

⁵⁷ 此處所言的三物類，即 1913 年杜氏在〈精神救國論〉一文中所說的無機界、有機界、超有機界。在該文中，杜氏亦將三者看成是一個綿延累進的圓錐式連續體。詳見下一小節的討論。

⁵⁸ 杜亞泉：〈物質進化論〉，頁 18。

傳：「如受高明之教育而成才智，積歷代之知識而啟文明，是皆他人之心靈附麗於他人之生命者」。⁵⁹總之，一如生命在不同物質間流轉，心靈亦在不同生命間流轉。杜氏總結道：

地球之各物質，終古營營擾擾，或體變，或化變，無一息之停，彼固抱如何之目的，將成如何之結果耶？……彼之結果，殆將使現在之塊然土石，一變而為燦爛美麗之花草，再變而為活潑靈敏之精神。綜其所歸，無非進化，然則進化者，固地球維（按：唯）一之特性也。⁶⁰

杜氏選擇從三象內部的變化流轉來把握進化，與綿延觀念同出一個思路，一方面帶出生命即流轉、流轉即進化的宇宙圖景，一方面亦說明了其進化思想是線性思維與中國傳統關聯性思維的某種結合。若說「線性向上」是進化的外部形跡，那麼三象之間，基於生物新陳代謝與人類交互感知所形成的雙重變化流轉，即是進化的內部結構與內容，其本質則是生生不息的變化。杜氏對於後一面向的側重，促使他持續發揮內部的視角，從而抑制外部的視角，並繞過了將歷史時間空間化、線性化的實證論思維。事實上，誠如第4節將指出的，到了1910年代，當杜氏進入東西文明的比較討論，他並未使用線性架構。他的調和論不僅預設了新舊相生的綿延觀念，並且是在東西平行並進的架構下所推導出的結論。他甚至聲稱「世事之進行為螺絲，歷史之開展成圓周」，⁶¹顯見已溢出單純的線性史觀。

回到〈無極太極論〉，杜氏認為，無極與太極即斯賓塞在《哲學原理》中所說的「不可知」(unknowable)與「可知」(knowable)。無極不可知，太極可知。文明起於人有知能，因此太極界即宇宙間的人文化成之域。杜氏進一步以人倫的生成為例，具體闡釋「進步」的涵義，並說明秩序何以亦是天則。質言之，競爭乃籠罩宇宙萬有的無極，秩序則是人類在無極界內所立太極界。在物競的天則下，「動物非食植物不生，人類非食動植物不生，則吾人之殘害動植物也亦太忍」。不過人類之間有形無形的競爭，還須講究「以愛其同類為鵠的」的「群學」，因此立下種種「漸擴」的太極界：自原人之

⁵⁹ 杜亞泉：〈物質進化論〉，頁18-19。

⁶⁰ 同上註，頁19-20。引文中提到進化之「目的」，但杜氏並未詳論。要到1913年，他才將此問題顯題化。詳見下一小節的討論。

⁶¹ 杜亞泉：〈大戰爭與中國〉，頁186。

世以降，太極界「由漸而擴」，亦即人之「親愛」對象，由一己漸擴至家人、朋友、宗族、鄰里、家鄉、國家、同種之人、同類之人。凡此種種「極界漸廣之階級」，乃「出乎自然」，並構成人類社會的秩序。⁶²杜氏寫道：

有自然之階級而秩序生也，於是乎有差別，於是乎有禮儀，於是乎有名分。然秩序也者，乃競爭之無極範圍內所立之太極界也。文明云者，乃即其秩序之極界擴展於至大之謂。最文明之世，萬有皆列於秩序之中而已。

競爭者，無極也，天則也；秩序者，太極也，亦天則也。⁶³

杜氏將競爭理解為無極，因為對他而言，宇宙本體即是一無始無終的變化運程。而他選擇以人倫秩序說明「進步」之義，亦絕非意外，一則可能緣自太極觀念（意謂秩序）的暗示及其個人價值意識的某種結合，二則亦可藉以回應嚴復（1854-1921）翻譯赫胥黎（Thomas Huxley, 1825-1895）《進化與倫理》的譯作《天演論》，自 1898 年刊行以來掀起的「天行與人治」辯論。⁶⁴我們無從確知杜氏閱讀嚴譯的情況，限於篇幅，此處略去不論兩人的思想關係。單就杜氏而言，在無極太極論的框架下，他一則呼應了赫胥黎原著希望以「人治」救濟「天行」的立場，以便糾正時人過度強調「生存競爭」之謬誤；二則他實亦重申了赫胥黎的論點：倫理原則與競爭原則，不可須臾兩分。正如無極既內蘊又外在於太極，「秩序之中必有競爭，即借秩序以為競爭之具」。⁶⁵不過，由於秩序乃源於獨立的倫理原則的歷史作用，因此並非單純的工具。它自身即價值，即是人類文明進步的表徵。

⁶² 杜亞泉：〈無極太極論〉，頁 7。

⁶³ 同上註。

⁶⁴ 有關嚴復《天演論》譯作的討論，見：Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964), pp. 91-112；李澤厚：〈論嚴復〉，收於李澤厚：《中國近代思想史論》（北京：人民出版社，1979 年），頁 249-285；汪暉：〈嚴復的三個世界〉，《學人》第 12 輯（1997 年 10 月），頁 29-130；黃克武：〈何謂天演？嚴復「天演之學」的內涵與意義〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 85 期（2014 年 9 月），頁 129-187。在用詞上，杜氏慣用日譯的「進化」，嚴復則使用他自創的「天演」。關於二詞的歷史消長，參見蔣英豪：〈晚清「天演」、「進化」二詞的消長〉，《中國文化研究所學報》第 46 期（2006 年 1 月），頁 73-89。

⁶⁵ 杜亞泉：〈無極太極論〉，頁 7。

必須指出，杜氏將秩序（而非單純的「愛」或「群」）理解為天則，固然肯認了人的意識作用（展現於「愛其同類」，以及形成並遵循一群體內的規範），但毋寧更突顯「禮儀」、「名分」等建制性規範的力量。由於以這些規範為內涵及動力的人倫秩序，是源於歷史時間中人與無極的交互作用，因此它並非抽象理性憑空建構的人為產物。這樣的秩序觀，與前述太極觀念意涵的人的有限性若合符節，致使杜氏始終反對無根的文化移植，並對傳統的「接續」問題致意再三。

在闡明文明進化原理後，杜氏回到現實指出中國的現狀。他認為就文化理想而言，「我漢族歷古以來所期望之天國」，即為「萬有皆列於秩序之中」。不過就現實而言，中國「四千年來講秩序之學而無成，乃僅存秩序之虛褪，且容競爭於虛褪之中」，「轉以此虛褪之秩序，隘其競爭之域，而為講競爭者所敗，而虛褪亦將滅裂矣」。⁶⁶換言之，在理想狀態下，競爭與秩序發揮相互為用的作用，從而造就一社會的文明進步。然而中國的實際發展，卻是向秩序一端傾斜，最終導致秩序僵化而競爭亦受遏，無怪乎今敗於崇尚競爭之國。

杜氏對於競爭與秩序律則雙重失能的現況診斷，指向中國文明發展的系統性危機。〈無極太極論〉發表後的次年初，他在潯溪公學開學典禮上的演說，即從這個觀點界定中國的問題。他提醒學生，務必認清每個時代對一國之民所召喚的「特有之責任」，進而覺悟到其自身所處的當今中國，面臨的挑戰絕非僅是「國家受外敵憑陵」，亦即絕非僅追求「富國強兵」就可化解。從根本上說，中國面臨的挑戰，是「四千年固有之文明受外敵壓制」，而此外敵即西洋文明。杜氏指出，東西文明為世界文明的「二大潮流」，兩者「發源不同，性質自異，雖其間不無互相交通互相影響之處，而四千年來未曾直接接觸，今也不但接觸而且相衝突矣」。⁶⁷杜氏參考了日本學者中西牛郎（1859-1930）的《支那文明史論》以及六三郎（1867-1923）的《支那問題》有關東西文明的見解，⁶⁸並直接援引後者的分析指出，⁶⁹就「基於

⁶⁶ 杜亞泉：〈無極太極論〉，頁7。

⁶⁷ 杜亞泉：〈潯溪公學開學之演說〉，頁13。

⁶⁸ 清末湧現一系列從日本譯介至中國的文明史著作，如中西牛郎的《支那文明史論》、田口卯吉（1855-1905）的《中國文明小史》、白河次郎（1874-1919）的《支那文明史》等，從而促成「文明」新詞、新概念以及文明史編纂體例的勃興。其中〔日〕中西牛郎：《支那文明史論》（東京：博文館，1896年）是最早譯介的一部。它於1896年問世，1901年

科學而發達」之「形而下」的「形體文明」而言，東洋確不如西洋；但就「屬於思想道義」之「形而上」的「精神文明」而言，則「東西之孰優孰劣，固未易遽判也」。不過杜氏亦指出，中國的精神文明即便有未盡劣於西洋乃至優於西洋之處，「經百年內之八股家支離破壞以後，幾亦無可表見」。⁷⁰

儘管如此，杜氏堅決反對「盡棄已敗之文明，而後可以輸新進之文明」的主張，認為「化腐朽為神奇，正今日以後可圖之功業」。他反對的，正是民初激烈反傳統主義的先聲。這種主張的邏輯結論是全盤西化。根據它的內在理路，由於人們必須在「盡棄」固有文明的真空狀態下，移植陌異的文明，因此勢必訴諸抽象理性憑空的人為建構。相對地，杜氏主張的「化腐朽為神奇」，則是仰仗新舊相生的理據：「且所謂新者，無非為腐者之改良；所謂腐者，又未始不可為新者之材料也。」杜氏稱此為「自新之路」，更具體地說，是「研究固有文明，與西洋之文明包含而化合之，以表章一絕新之文明於十九周之後，以為東洋之特色」。⁷¹此即「調和東西文明」的命題在杜氏思想中的首次現身。

（三）形式之理法，本質之目的

清末時期，杜氏的文明論已大體形成，並清楚呈現前述張灝所言新興思想論域的「三段結構」。到了 1910 年代，在辛亥革命導致秩序解體以及一戰爆發的背景下，他的危機感日益深重，對於未來文明發展的關注亦更形迫切。因此他進一步提出「形式」與「本質」的雙軸架構，藉以完整闡釋進化的原理。在形式層面，他提出「分化」與「統整」的概念，以便說明貫穿無機界、有機界、超有機界（即人類社會）的普遍理法。分化概念是對競爭概念的補充。競爭僅針對個別人事物的關係立論，分化則指向個體自身為適應環境而調適的變異能力，有利於杜氏深化「自新」與「調和

由杜亞泉創立的普通學書室翻譯出版。該書從宗教角度闡述漢族文化的優點。杜氏稱它是「日人論我國學理之最新警切當者，讀之令人識見超邁，思想開展」（杜亞泉：《支那文明史論》凡例），頁 11）。

⁶⁹ 持地六三郎的《支那問題》（即《支那問題と国民の覚悟》）於 1901 年問世，1903 年方出現趙必振（1873-1956）的中譯本（改題為《東亞將來大勢論》）。因此杜氏參閱的應是日文原著，他所述「形體文明」、「精神文明」之說即直接譯自原著緒言。見〔日〕持地六三郎：《支那問題と国民の覚悟》（東京：廣文堂書店，1901 年），頁 3。

⁷⁰ 杜亞泉：《潯溪公學開校之演說》，頁 12-13。

⁷¹ 同上註，頁 13。

東西文明」之說。統整概念的開展，一則是延續先前對於秩序的關切，二則亦帶出秩序如何重整的實踐問題，反映了 1910 年代新局勢衍生的新挑戰。在本質層面，1905 年杜氏已注意到的「進化之目的」問題，在新局勢（尤其是一戰爆發）的脈絡下，得到他最深切的關注，從而開啟有關文明之目的與價值的問題意識。

1913 年，杜氏在〈精神救國論〉一文中指出，宇宙進化的順序可分為無機界、有機界、超有機界（即人類社會）三階段。杜氏雖說這是他綜合各家進化學說所得之見，但他進一步的闡釋則清晰呈現：他是從前述三象的概念框架來形成他自己獨到的理解。他認為三階段各有特殊理法，亦共有普遍理法。分而言之，三階段各自的進化分別源自質力、生命力、心力的作用，呈現為物理學、生理學、心理學的特殊理法。合而觀之，三階段匯聚成宇宙的「大進化」，其理法為哲學的普遍理法，即「分化與統整」（differentiation and integration）：三階段「皆一方面向分化進行，一方面向統整進行」。⁷²有別於一般社會進化階段論當中，被賦予空間化、線性化內涵的階段概念，杜氏在宇宙進化的視野下所談論的階段，清楚烙印綿延的觀念。三階段既由物理、生理、心理的特殊理法分界，又由分化與統整的普遍理法貫通；既有歷時性的先後關係，又有共時性的綿延關係。換言之，三階段並非彼此斷裂、一字排開的線性進程關係，而是綿延累進的圓錐式連續體。

特就杜氏最為關切的超有機界而言，其進化的歷程是「由蒙昧（按：昧）未開之原始人類，進而為智德高尚連帶切密之人類社會」。在這個人類「積單簡之感應作用，構成繁複之心理作用」的歷程中，個體自身及個體之間皆發生心理的分化與統整：「各人心理之內部，以智情意之複雜而分化，而以意識之主宰統整之。各人心理之間，以特殊化之作用而分化，以普遍化之作用統整之。」由是而衍生人類個體的個殊性與主體意識，以及社會之內的多樣性與秩序。再者，由於宇宙間唯人類發生心理進化，因此唯人類能以整個宇宙為對象，產生認識的心理活動、包羅萬有的心靈秩序、以及「進化無止境」的無限觀念。⁷³

分化與統整既為宇宙進化的理法，因此亦構成文明發展的核心問題。在文明的進程中，分化涉及個別的人事物為適應環境而產生的自我變異與

⁷² 杜亞泉：〈精神救國論〉，頁 158。

⁷³ 同上註，頁 158-159。

差異化，以及差異化個體之間的競爭。分化促使文明日益衍生繁複多樣的內涵，然而雜多與衝突永遠是孿生子，因此必須仰賴統整之力以創造秩序。唯有在文化、社會、政治、經濟等文明體系的各個部門，分化與統整皆取得相互調和、彼此為用的運作，文明方得以平和進化，否則將會衝突不斷、危機四伏。

1918年，杜氏在〈迷亂之現代人心〉一文中論及當代中國「國是之喪失」與「精神界之破產」，便追溯至「有分化而無統整」的文明發展病灶。⁷⁴他指出，「進化之規範，由分化與統整二者互相調劑而成」；然而中國的「現代思想，因發展而失其統一，就分化言，可謂進步；就統整言，則為退步無疑」。杜氏認為，歷史上中國之有國是，「乃經無數先民之經營締造而成，此實先民精神上之產物，為吾國文化之結晶體」。如今因西學東漸以及新舊思想缺乏相互統整，遂導致國是喪失。以綱常名教為內容的國是，具有孕育個人道德意識、提供思想及價值取向的作用，因此國是的喪失註定引發精神迷亂的問題：「於是吾人之精神界中種種龐雜之思想，互相反撥，互相抵銷，而無復有一物之存在」。⁷⁵

精神迷亂所昭示的文明發展「有分化而無統整」的迫切現實，加上長期對秩序問題的關切，驅使杜氏在「生存競爭」之外，另強調了「生存協力」的進化原理。清末時期，當杜氏將競爭與秩序並列為天則，他是從「生生不息」的思路理解競爭，因此尚能給予整體的正面看待。同時，論及秩序的生成，他側重的是「禮儀」、「名分」等建制化規範的力量。到了1910年代，儘管他深信固有的綱常名教仍具統整新舊文明的活力，⁷⁶但在新時局的衝擊下，他不得不開始密集反思競爭的倫理意涵，同時亦更側重個人主觀上的互助意識。舉例而言，在〈精神救國論〉一文中，他雖駁斥斯賓塞套用生物進化論以理解人類社會的「唯物論」謬誤，卻不忘糾正時人對他的庸俗化誤解，指出「協力互助」在其進化學說中的重要性。⁷⁷所

⁷⁴ 杜氏對於秩序危機與精神迷失問題的關切，稍早即通過「社會心理」、「國民共同概念」等觀念提出討論，見杜亞泉：〈論中國之社會心理〉、〈國民共同之概念〉，頁129-132、271-275。此二文分別發表於1913年3月、1915年11月。在後一文中，杜氏特別強調1910年代危機的惡化，以及物質主義昌盛與精神迷失的因果關係。詳見第4節。

⁷⁵ 杜亞泉：〈迷亂之現代人心〉，頁431-432。

⁷⁶ 同上註，頁431-432、435。另見杜亞泉：〈答《新青年》雜誌記者之質問〉，頁476。

⁷⁷ 杜亞泉：〈精神救國論〉，頁147-148。

謂互助，即人類心理知情意的進化所發揮的社會聯合作用（相當於前述〈物質進化論〉一文所言人與人之間的相互感通）。杜氏認為，「今日人類之社會，固以相互協助而成立，而其間尚不能無互相衝突之迹者，則以進化程度之未臻，致心理聯合，尚不能如生理聯合之切密，是實人類社會之缺憾也」。⁷⁸

此「缺憾」的一個當代鮮活例證，即國際競爭與衝突引發的一戰。1915年初，當杜氏論及開戰以來列強所現國家主義的極端化流弊，包括「不平和之軍國主義」與「民族的帝國主義」，他便嘗試依據「協力者為優勝，不協力者為劣敗」的進化原理，倡議「社會協力主義」。他認為20世紀「將由國民之協力，進為人類之協力之時代」，而「所謂二十世紀之問題者」，論其「大旨」，不外乎在講究「國民協力」的國家主義與講究「人類協力」的平和主義之間，尋求一個調和的方案。⁷⁹協力的意義，「決（按：絕）不在消滅國民及人種間之差異，而尤以國民及人種之分化為人類協力之所必須，蓋分化愈甚，則協力愈全」。換言之，分化與協力看似相反，正可以相成。分化造成的差異化，是文明進步的必要條件；協力則可促成差異化的個體間心理及社會的聯合，泯除彼此的衝突，進而保障永續的共榮與平和。以國家之間的關係為例：「農業國與商業國為物質上之協力；東洋文明與西洋文明，為精神上之協力；一方面發展自國之特長，保存自國之特性；一方面確守國際上之道德，實行四海同胞之理想。」⁸⁰

杜氏有關「生存競爭」的反思，最根本的表現在於他將「進化之目的」予以顯題化，由是衍生文明之目的與價值的問題意識及分析。他嚴格區分進化的「形式」與「本質」，而上述的普遍理法、特殊理法，皆僅針對形式立論，因此他認為並無法說明進化原理的全貌。杜氏寫道：「理法云者，從進化之形式上考量而得，然形式附麗於本質，故研究進化者，不可不從本質上考量之。」亦即必須「考察進化之目的」。⁸¹

具體而言，杜氏指出，宇宙進化三階段之各具特殊理法，即證明了它們各具特殊目的，分別是：「存在」（「質力之保存」）、「生存」（「生命之繁

⁷⁸ 杜亞泉：〈精神救國論〉，頁161。

⁷⁹ 杜亞泉：〈社會協力主義〉，頁200、203-204。

⁸⁰ 同上註，頁205-206。杜氏有關協力主義的討論，另見杜亞泉：〈愛與爭〉，頁282-285。

⁸¹ 杜亞泉：〈精神救國論〉，頁159。

孳」、「自由」(「心意之遂達」)。由於三階段是綿延累進的圓錐式連續體，因此位居進化較高階段的有機界及超有機界，遂分別統合了後二種及全三種目的，只不過不同目的之間形成高低有別的階序：有機界的最高目的是生存，超有機界則是自由。最高目的既然不同，則「世之操生存競爭說者，欲以生物界之現象，說明人類社會之現象，至人類社會墮落至禽獸之域，其謬誤既不待言」。其次，即使就生物界而言，針對其以生存為目的的進化，「競爭」的理法亦僅能說明其對外排除生存障礙的動力，尚須以「變異」(即分化)與「生理的聯合」(即統整)的理法，說明其對內排除生存障礙的動力。更就最高階段的人類社會而言，由於宇宙間的生物唯人類發生心理知情意的進化，因此人類個體間的統整，除了「生理的聯合」，並進一步而有「心理的聯合」(即前述「社會協力」)。心理的聯合愈切密，代表社會進化的程度愈高。⁸²

總而言之，杜氏所構想的宇宙進化原理，涵蓋了形式層次的理法與本質層次的目的，後者並有邏輯上的優先性。特就他最關切的人類進化而言，他除了以「自由」概括其特殊目的，並明確指出倫理層次的自由具有絕對優位。他寫道：

願謂超有機界中，兼含有生存之目的則可；謂超有機界中，僅以生存為目的則不可。……夫心意之遂達，不能不與生存相關聯，故二者常若合而為一。然當欲生欲義，二者不可兼得之時，則取義捨生，超有機界之目的，遂全然脫離有機界之目的而獨顯矣。

心意遂達云者，非縱恣其心意之謂。吾人心理中知情意之各方面，皆有自卑登高之傾向。未開之人種，知識卑陋，情意薄弱，因心理之進化而達於高明強毅。故遂達云者，即使其心之能力，自由向上發展之謂，即孔子之所謂君子上達是也。⁸³

存在、生存、自由——三者的統合，構成杜氏所認知的人的存有的內在結構。三者形成高低有別的价值階序，其中倫理層次的自由(例如「取義捨生」的選擇)，既界定了人類進化的最高目的，亦界定人之所以為人的本質。至此我們來到杜氏有關文明之「哲學探討」的中心課題，亦抵達了〈精神

⁸² 杜亞泉：〈精神救國論〉，頁 159-161。

⁸³ 同上註，頁 159-160、162。

救國論〉一文的核心宗旨。文中杜氏對於各家進化學說的檢討，以及有關宇宙進化圖像的鋪展，旨在為其「精神救國論」張本，以便駁斥清末以降風行的「物質救國論」。高力克已指出，該文是「清末民初思想界關於進化論問題之最全面而詳盡的討論」，「旨在重闡進化論，以補救晚清以來立基於西方實證主義進化論的物質救國論的偏弊」。⁸⁴根據本節的討論，則可以說，杜氏據以挑戰實證論思維的基石有二：一是用以對抗機械論的綿延觀念，一是用以對抗唯物論的自由目的說。下節將詳論杜氏如何在東西文明的比較視野下，廣泛思考物質救國論的歷史緣起及其破壞性後果。作為本節的收束，底下且就文明進化的目的問題，勾勒杜氏相關思考的脈絡。

首先必須指出，杜氏的「精神救國論」並不意謂全盤反對中國輸入西洋的物質文明。稍早他在〈現代文明之弱點〉一文中即提到，物質文明與精神文明皆是「立國之大源，富強之要素」，「民群所以進化，國際所以爭存，咸視此二者為消長」。因此他認為，「物質文明之灌輸，實應乎時勢之必要，斷非一二限制政策，所能挽回」。關鍵在於是否有正確的目的：統而言之，是能否「裨益己國之能力」；析而言之，一是能否藉由「闡明」西洋物質文明蘊含的「新理」，「以發揮已有之文明」；二是能否促使中國成為物質文明的「生產地」，而非僅是「消耗場」。當今的救治之道，就個人層次而言，是「銷耗者轉而為生產，使用者轉而為製造」。若銷用與產造能「各得其平，則文明何害？文明乃愈躋吾國於富強耳」。⁸⁵

延續這種以目的性、自主性為導向的思考，〈精神救國論〉進一步在精神文明與物質文明之間，確立了前者的優位，並將思考對象擴及全人類。此後在一戰的衝擊下，杜氏有關文明的諸多探討，總其歸旨，即是一倫理性扣問：文明若非為了成就「好的」人生，又有何目的與價值？1916年秋，他敘及一戰爆發以來，「西洋諸國日以其科學所發明之利器戕殺其同類」，造成人類史無前例的「悲慘劇烈之狀態」。面對這般現實，他呼籲中國人今後對西洋文明「不可不變其盲從之態度，而一審文明真價之所在」。⁸⁶次年春，承續這個有關文明價值的思考，他在〈戰後東西文明之調和〉一文中寫道：「此次大戰，使西洋文明露顯著之破綻，此非吾人偏見之言，凡研究現代

⁸⁴ 高力克：《調適的智慧：杜亞泉思想研究》，頁70。

⁸⁵ 杜亞泉：〈現代文明之弱點〉，頁140-141。

⁸⁶ 杜亞泉：〈靜的文明與動的文明〉，頁315。

文明者，殆無不有如是之感想。蓋文明之價值，不能不就其影響於人類生活者評定之。」⁸⁷

那麼杜氏如何論證文明價值的「評定」標準？他如何在東西文明的比較視野下，形成一套有關理想的文明與人類生活的說法？具體而言，他所希望的文明與生活究竟是何面貌？第 4 節將以這些問題為中心展開討論。

四、東西之間：現代文明如何再造？

根據張灝的研究，轉型時代中國思想的基本變化，除了新的思想論域的浮現，另一即是「中國文化出現了空前的取向危機」，包括價值取向、精神取向、以及文化認同的危機。⁸⁸本節的討論將指出，在 1910 年代的脈絡下，杜亞泉有關文明的目的與價值的多方思考，不僅反映他對價值取向危機的敏銳覺知，亦具體形成一套以中國為本位、以整個現代世界為訴求對象的回應方案。第 3 節已指出，杜氏的文明論包括三個向度。除了根據宇宙進化原理來闡釋文明發展的動力與目的，他另降及歷史的層次，針對文明的東西類型展開第二向度的思考。這個發展並不令人意外，堪稱是第一向度所揭歷史綿延觀的邏輯結果。另一方面，通過第二向度的思考，杜氏亦形成一套東西文明互為參照的詮釋架構。當他聚焦於 1910 年代的當下現實，展開第三向度有關現代文明的反思，他即是在這個架構下，根據第一向度所揭「自由生活」的普遍性理想，構思「調和東西文明」的方案以及「20 世紀新文明」的內容。

（一）從歷史類型到價值選擇

早在 1902 年，杜氏已針對東西文明提出一個深具預示意義的說法，即二者「發源不同，性質自異」，其差異表現為秩序本位與競爭本位的不同取向。⁸⁹到了 1910 年代，這個說法進一步發展為中西文明「乃性質之異，而非程度之差」的命題，⁹⁰以及動靜二元的文明類型論。杜氏堅信「文明之發生，常由於因襲而不由於創作」。⁹¹在他看來，固然 19 世紀獨特的歷史發展，

⁸⁷ 杜亞泉：〈戰後東西文明之調和〉，頁 357。

⁸⁸ 張灝：〈中國近代思想史的轉型時代〉，頁 44-53。

⁸⁹ 杜亞泉：〈潯溪公學開校之演說〉，頁 13。

⁹⁰ 杜亞泉：〈靜的文明與動的文明〉，頁 315。

⁹¹ 杜亞泉：〈戰後東西文明之調和〉，頁 357。

將整個世界捲入文明交會以及現代文明奮進的漩渦，但此前的東西文明乃長期基於不同的歷史條件，各自形成獨立的生活世界。關於後者這項歷史事實，儘管杜氏認為當代中國已然置身現代文明之中，卻仍選擇致意再三，顯見他對人類活動之歷史性格的重視，堪稱前述綿延觀念的體現。

杜氏認為，文明即「社會之生產物」，由於「社會成立」的歷史條件不同，世界遂衍生不同類型的文明。西洋社會的民族雜多，地處地中海的河口與半島間；中國社會的民族單純，地處大陸內地的黃河沿岸。民族成分、地理位置既異，中西社會遂發展出不同類型的文明。⁹²必須指出，杜氏並非贊同環境決定論。誠然他認為，由於社會成立的歷史條件不同，中西社會對於「社會存在」的理解遂有根本差異：西洋人認為它是「互相競爭」的結果，中國人則認為是「各自相安」的結果。不過杜氏亦認為，「競爭存在」與「自然存在」的自我理解，亦反過來制約了中西文明的發展：中國人注重自然，西洋人注重人為；中國人的生活為向內的，西洋人的生活為向外的；中國沒有人作為權利主體的人格觀念，西洋則有之；中國人貶抑競爭勝利，西洋人則褒揚之；在中國社會，和平為常態、戰爭為變態，在西洋社會則反之。總之，西洋是「動的社會」，因此產生「動的文明」；中國是「靜的社會」，因此產生「靜的文明」。⁹³

除了根據文明的深層取向而提出動靜類型論，由於杜氏認為「文明之定義，本為生活之總稱」，而經濟與道德則是對人類生活「有最重要之關係者」，因此他特別關切東西文明在這兩方面的差異。就經濟生活而言，東洋與西洋社會朝著不同的「目的」發展，前者在於「充足其生活所需之資料」，後者在於「滿足其生活所具之欲望」。「東洋社會之經濟目的，為平置的，向平面擴張；西洋社會之目的，為直立的，向上方進取。東洋社會之經濟目的，為周遍的，圖全體之平均；西洋社會之經濟目的，為特殊的，謀局部之發達」。⁹⁴杜氏進一步指出，東西社會的經濟生活，皆因長期囿於特定取向而呈現病態：「東洋社會，為全體的貧血症；西洋社會，則局處的充血症。」再就道德生活而言，「西洋社會之道德，其優勝於東洋社會者，在於具力行之精神」；「然重力行而蔑視理性，與吾人之講理性而不能力行者，

⁹² 杜亞泉：〈靜的文明與動的文明〉，頁 315-316。

⁹³ 同上註，頁 316-317。

⁹⁴ 杜亞泉：〈戰後東西文明之調和〉，頁 358。

又適成反對之現象」。一如經濟生活，東西社會的道德生活，亦因長期囿於特定取向而導致病態結果：「在東洋社會，為精神薄弱，為麻痹狀態；西洋社會，為精神錯亂，狂躁狀態。」⁹⁵

究竟該如何理解上述杜氏的東西二元論？在今日看來，它無疑嚴重簡化乃至扭曲了歷史。不過杜氏的關切終究非學究式的，因此這裡更值得探究的問題或許是：他系統性地通過「東洋」與「西洋」這組範疇而形成的東西二元論，所欲抉發並積極介入的現實課題為何？誠如一戰爆發 2 個月後他所言：「天道十年一小變，百年一大變。」⁹⁶「今日歐洲各國之大戰爭，實為百年以來之大變，而其影響於吾中國者，亦將為十年中之小變焉。」⁹⁶足見一戰的爆發，帶給杜氏一種強烈的時代瀕臨大變動的迫切感。2 年後他更明確說道「西洋諸國日以其科學所發明之利器戕殺其同類」，造成人類史無前例的「悲慘劇烈之狀態」，今後中國人對於西洋文明「不可不變其盲從之態度，而一審文明真價之所在」。⁹⁷無庸置疑，杜氏有關東西文明的思考有著清晰的現實脈絡，而其最終旨向則是價值選擇的問題。

第 3 節提到，杜氏將秩序與競爭界定為宇宙進化的兩大天則，認為二者相反相成，不能須臾兩分。動靜二元的文明類型論，恰是此說的某種延展。讓我們回到杜氏文明論的三向度架構來看，則相對於第一向度所揭秩序與競爭相即不二的規範性關係，第二向度所揭東西文明一靜一動的歷史發展，不啻是對進化原理的悖離。杜氏並未明言這個悖離何以發生。如果追問，或許他會回到前述「社會成立之歷史」來做解釋。不論如何，在他的文明論視野中，文明的變態——東洋文明是經濟貧血、精神薄弱，西洋文明是經濟充血、精神錯亂——正是此一長期悖離的邏輯結果，而「調和東西文明」則是糾正悖離的邏輯選項，並且是歷史趨勢所支持的選項：「至於今日，兩社會之交通，日益繁盛，兩文明互相接近，故抱合調和，為勢所必至。」⁹⁸

如果以上的解讀無誤，那麼，我們與其將杜氏在東西二元論框架下所表述的對中國的理解，看成是文化本質主義或黑格爾式線性史觀的展現，不如從競爭與秩序、動與靜不可須臾兩分的思路來掌握其意義。一如競爭

⁹⁵ 杜亞泉：〈戰後東西文明之調和〉，頁 359。

⁹⁶ 杜亞泉：〈大戰爭與中國〉，頁 186。

⁹⁷ 杜亞泉：〈靜的文明與動的文明〉，頁 315。

⁹⁸ 同上註，頁 319。

與秩序、分化與統整是相反相成的關係，西洋「動的文明」與東洋「靜的文明」亦理應同為當代世界再造文明的資源。換言之，對杜氏而言，「動靜互濟」必然是 20 世紀新文明的一個構成原理。若再以陳獨秀為對照，當更能彰顯杜氏通過論述所開掘的東洋文明的能動性，以及價值選擇作為一個獨立問題的本質。

第 2 節已指出，在東西二元論的架構下，陳氏不僅以差異論東西，更由辨異直接推導出優劣評價。換言之，他的差異論與優劣論在邏輯推導上是合一的，亦即直接通過辨異以證立優劣。這種將事實（差異）與評價（優劣）混為一談的論式之所以能成立，無非是通過西方中心的線性史觀中介的結果。一旦將「西洋」等同於評價的標準，陳氏不僅取消了文明交會、文明差異的問題，將之化約為單純的「東洋學習西洋」的問題；他亦取消了價值選擇作為獨立問題——獨立於差異的事實——的正當性與重要性。

相對地，杜氏通過動靜二元論推導出的結論，是中西文明利弊互見，二者「乃性質之異，而非程度之差」。它直接否定西方中心的線性史觀，它的邏輯意涵是：若要針對中西文明進行價值判斷，必須在「西洋」之外另尋標準。其次，陳氏將中國的問題全盤歸咎於固有文明之惡，杜氏則認為問題源頭有二：一是固有文明的偏失，二是固有文明與西洋文明缺乏調和。事實上，此二者正是東西各國亟待面對的通病。杜氏寫道：「今日東西洋文明，皆現一種病的狀態，而缺點之補足，病處之治療，乃人類協同之事業，不問人種與國民之同異，當有一致之覺悟者也。」⁹⁹

通過陳氏的對照，我們可清晰得知，杜氏根植於傳統思維的動靜二元論，最足堪玩味的歷史意義，與其說是將東洋文明東方化、本質化，不如說是在東洋與西洋的相互審視之中，認定它們是彼此的歷史參照，從而顛覆西洋作為價值標準的絕對地位，釋放了在「文明間性」中探索文明問題的思想空間。的確，1913 年春，他曾感歎道：相較於歐美社會心理的「與時俱進」，中國社會心理「乃猶是數千年之故態，守此退嬰主義，一無變動之可言」，「誠不能不謂之比較的幼稚比較的靜默也」。¹⁰⁰然而杜氏此說乃單就「社會心理」

⁹⁹ 杜亞泉：〈戰後東西文明之調和〉，頁 358。

¹⁰⁰ 杜亞泉：〈論中國之社會心理〉，頁 131。劉紀蕙認為，杜氏這個論斷反映的是黑格爾式的線性史觀與中國停滯論。見劉紀蕙：〈「心的治理」與生理化倫理主體——以《東方雜

一事而論中國的落後，不宜將它擴大解讀為杜氏就如陳獨秀那般，是在一元性文明論的線性史觀之下，整體觀地判定中國文明的落後與西洋文明的進步。何況在邏輯上，一元性文明論已先排除了任何調和方案，而此方案恰是杜氏文明論唯一可能的結論。另外，1919年春，杜氏確曾提出一個人類文化三期發展的說法，並斷定西洋已邁入第三期，中國則仍處「第一期之墮落」。¹⁰¹這個說法將中國整個地置於落後於西洋的地位，但問題是：此前杜氏已形成的調和論絲毫未受撼動，此後亦未見他再提及這個說法。誠如稍後將指出的，同年秋冬，當杜氏正式為文回應知識界熱議的新舊之爭，他的立場仍是調和論，並明言反對陳獨秀代表的全盤西化論。

總之，放在1910年代激烈反傳統主義崛起的脈絡下來看，杜氏的東西二元論無疑深具對抗性。但它實紮根深遠，可溯源至1900年代杜氏已然開展的文明論，並充分體現中國傳統思想資源的現代活力。

（二）「自由生活」：物質主義的歷史暨倫理批判

如前所述，杜氏認為無機界、有機界、超有機界的進化各具特殊理法，亦各有特殊目的，即存在、生存、自由。位居進化最高階段的人類，其生活則統合了三種目的，三者並形成高低有別的價值階序。倫理層次的自由，則是人類進化的最高目的，亦即是人之所以為人的本質。杜氏對於文明價值的思考，即立足於這個以「自由生活」為樞紐的倫理視域，直面一戰的巨大現實所突顯的價值選擇問題。因此針對托爾斯泰（Leo Tolstoy, 1828-1910）所稱，在現代世界大變動的轉折點上，中國、印度、日本等東洋民族應負起「不獨獲得歐洲文化之精彩，必當表示真正自由之模範於人類」的「天職」，杜氏深感贊同。¹⁰²落實到「天職」的承擔，則首先必須通過批判反思東西現代文明生活的根本困境，對人類現況有一清晰的覺悟。¹⁰³

誌》杜亞泉之論述為例》，頁98。

¹⁰¹ 杜亞泉：〈中國政治革命不成就及社會革命不發生之原因〉，頁489-493。

¹⁰² 杜亞泉：〈戰後東西文明之調和〉，頁357。杜氏所引托爾斯泰之語，出自他於1906年收到辜鴻銘（1857-1928）贈書後的回函。該函先後發表於德文、法文、英文、日文的報刊。1907年，無政府主義者劉師培創辦於東京的《天義報》，亦曾連載一份節譯，題為〈致中國人書〉。中國境內首次披露，見於1911年2月出刊的《東方雜誌》，內容亦為節譯，題為〈俄國大文豪托爾斯泰伯爵與中國某君書〉。托翁與辜鴻銘的政治立場天差地別，但兩人皆以傾慕中國固有文明、批判西洋現代文明著稱。關於他們的交誼與思想關係，參見黃興濤：《文化怪傑：辜鴻銘評傳》（臺北：知書房出版社，2001年），頁281-296。

¹⁰³ 杜氏的批判反思廣泛涉及社會、政治、經濟與倫理層面。限於本文主旨及篇幅，底下的

整體而言，杜氏的批判反思呈現兩個重大特點。首先是一種相當獨特的「現代意識」。不同於陳獨秀將當代中國視為停滯於「古代」的「半開化」狀態，杜氏認為，19世紀的歷史發展已將中國（以及其他東洋社會）捲入現代文明的漩渦。在這樣的歷史認識下，他將當代中國視為「現代」，進而指出中國的問題不能片面歸咎於其固有文明，而必須正視其間西洋因素已起到的作用，包括中國社會方方面面已發生的變動以及新舊不能調和的問題。正是通過這種現代意識，杜氏在認識文明的多樣性與差異性之際，亦建立起中國與西方、中國與世界的同一性。換言之，他的現代意識蘊涵一個將「世界」當作分析單位的視角。因此，他的文明論不僅包含東西文明的辨異分析，亦夾帶一套關於「現代文明」（或說「現代性」）的敘事。「危機」則是貫穿這套敘事的核心意象，包括結構性的「有分化而無統整」的秩序危機，以及實質性的價值危機。

杜氏的批判反思第二個特點，即展現於對價值危機的高度關注。在他看來，價值必依存於具體的生活形式，並以特定的文化思想取向為基礎。理想上而言，杜氏眼中足以超克現代世界價值危機的生活形式，是托爾斯泰建立在勞動本務論的「人間生活之四分法」，亦即「一日間之理想生活」應包含四部分：「一分為筋肉之活動，即手足肩背全體之活動；一分為手指之活動，即作手工；一分為智的及想像的活動；一分為與他人交際。」¹⁰⁴這種「全人」的生活形式以勞動為人的倫理本務，能體現心（精神生活）與物（物質生活）、人與人、人與世界的和諧統一。它徹底挑戰了工業資本主義以個人競爭為紐帶的社會關係，以及以勞心勞力截然二分——杜氏依循

討論將側重倫理層面。

¹⁰⁴ 杜亞泉：〈勞動主義〉，頁 446。托爾斯泰的說法見於 1886 年問世的《到底怎麼辦？》，筆者參閱的是英文節譯本：Leo Tolstoy, "What Is to Be Done?" in *The Anarchists*, ed. Irving Louis Horowitz (New Brunswick, NJ: Aldine Transaction, 2005), pp. 232-250。究竟杜氏經何管道認識托翁此書內容，筆者尚無法確知，有待來日深究。關於 20 世紀初中國人譯介托翁的情況，目前尚缺深度研究，一個概述請參高榮國：〈晚清民初時期托爾斯泰作品的譯介路徑、原因及其誤讀〉，《外國文學研究》第 35 卷第 3 期（2013 年 6 月），頁 118-124。《東方雜誌》除了於 1911 年披露托翁致辜鴻銘書的節譯，1914 年 6 月另轉載了原刊於《之江日報》的〈托斯道氏之人道主義〉。文中作者（佚名）稱托翁「醉心於自由之共產主義，及辛樂之大同主義。反對私人之所有權，暨國家之武事」；「且能實踐其言，棄其軍官與伯爵，布衣冠冕，為社會主義之實行家也」。此文另見佚名：〈托斯道氏之人道主義〉，收於陳建華編：《文學的影響力：托爾斯泰在中國》（南昌：江西高教出版社，2009 年），頁 50-51。

托翁之見，稱它為「偽分業」——為基礎的生產方式。稍後我們將看到，最終杜氏倡議的並非「全人」理想的立即落實，而是吸納了現代科技成就的社會主義改良方案。不過托翁思想確實影響了他，使他形成一種從「勞動問題」掌握更廣泛的「生活問題」的批判視野。¹⁰⁵這種視野的湧現正透露了1910年代後半期，隨著一戰的開展，社會主義思潮在中國知識界愈來愈清晰的脈動。¹⁰⁶

杜氏批判反思的重心，即落在工業資本主義所根植的特定文化思想取向：物質主義。在他的歷史理解中，物質主義與物質文明的興盛，以及以個人競爭為基石的資本主義經濟型態的發展，交織成19世紀文明——亦即現代文明——的基本內容。其中個人競爭的價值觀，不僅促成資本主義的發達，它自身即是物質主義的衍生物。因此當杜氏追根溯源現代文明的困境，便特別關注物質主義的歷史發展及其效應。

所謂物質主義，從根本上說，是一種關於人的存有及其目的的（錯誤）信念，即相信「人類之目的，亦在生存，與有機界之目的相同」。¹⁰⁷這種將人化約為一般生物的想法，一旦深入人心，則「生存競爭」之說大受推崇。影響所及，一則「宇宙無神，人間無靈，惟物質力之萬能是認」；二則人的物欲受到無限制的激發；三則道德淪為「競爭之假面」，不問是非善惡，只問優劣成敗。近似於韋伯（Max Weber, 1864-1920）筆下「祛魅」的世界，

¹⁰⁵ 限於筆者學力，本文無法深究杜氏與托翁的思想關係，不過不難看出其社會主義傾向深受托翁啟發。1918年10月，當他首度從社會主義的觀點分析世界形勢（詳見下文），他即說道：「論世者每謂十八世紀為盧騷世界，十九世紀為達爾文世界，二十世紀為托爾斯泰世界，斯言即不堪盡信，不能謂其全無影響矣。」（杜亞泉：〈對於未來世界之準備如何？〉，頁462）

¹⁰⁶ 在中國近代知識分子當中，從勞動問題切入文化及社會改造的思想發展，無政府主義者長期扮演了推手角色。參見 Ming K. Chan and Arif Dirlik, *Schools into Fields and Factories: Anarchists, the Guomindang, and the National Labor University in Shanghai, 1927-1932* (Durham and London: Duke University Press, 1991), pp. 16-44。Chan 與 Dirlik 指出，到了「五四」前夕，克魯泡特金（Peter Kropotkin, 1842-1921）的互助論與托爾斯泰的勞動本務論已成為中國激進文化（radical culture）的重要成分，其影響力並蔓延整個知識界。前引杜氏的〈勞動主義〉發表於1918年8月，即是此發展的例證。同年11月16日，一戰甫告終結，北大校長蔡元培（1868-1940）以「勞工神聖」為題發表演說，則是另一顯例。見蔡元培：〈勞工神聖——在北京天安門舉行慶祝協約國勝利大會上的演說詞〉，收於高叔平編：《蔡元培全集》第3卷（北京：中華書局，1984年），頁219。

¹⁰⁷ 杜亞泉：〈精神救國論〉，頁159。

杜氏眼中物質主義氾濫的現代世界，不僅個人競爭、物質追求愈來愈奮進；十分吊詭地，它同時亦是虛無主義、悲觀主義的溫床。現代人因而陷入一座由奮進與虛妄交替輪迴打造而成的牢籠。杜氏寫道：「悲觀主義之下，一切人生之目的如何，宇宙之美觀如何，均無暇問及，惟以如何而得保其生存，如何而得免於淘汰，為處世之緊急問題。」¹⁰⁸「其為和平之競爭，則為拜金主義焉，其為激烈之競爭，則為殺人主義焉。」¹⁰⁸

在 19 世紀的西洋社會，物質主義已促成物質文明史無前例的發達。至它傳入中國，「其初則為富強論，其繼則為天演論」。影響所及，「我國民之思想，乃陷於危篤之病態」。杜氏指出，數十年來歐美思潮雖已轉向，「唯物論破碎，唯心論復興，物質主義轉而為精神主義」，中國人卻「猶徬徨於唯物論之魔障中」，「認物質勢力為萬能，以弱肉強食為天則」。¹⁰⁹1915 年秋，杜氏更痛陳數十年間的道德崩壞：「數十年前，國勢雖衰弱，社會雖陵夷，猶有倫理之信念，道德之權威。」¹¹⁰「今則不然，倫理道德，風俗迷信，均已破壞無餘，又別無相當者出承其乏。」¹¹⁰到了 1918 年春，杜氏目睹的是「國是之喪失」以及隨之而來的「精神界之破產」。在這樣的背景下，大多數人的精神生活「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」。連帶地，政治界氾濫著「以強力壓倒一切主義主張」的「強有力主義」；教育界亦逐漸以「實用主義」畫地自限，迴避明是非、辨善惡的啟蒙目的。¹¹¹杜氏倡議「精神主義」，嘗試引介歐美新唯心論，即是要從根柢尋回生活的精神向度，擊破中國人對「生存競爭」的唯物論迷思。

（三）折衷之道：想像社會主義新文明

杜氏有關物質主義的歷史暨倫理批判，促使他形成一個以社會主義為精神底蘊的文明再造方案。1918 年 10 月，就在一戰終結前夕，他首次從社會主義的觀點分析世界形勢，認為根本問題不外階級戰爭與國際戰爭，

¹⁰⁸ 杜亞泉：〈精神救國論〉，頁 148。

¹⁰⁹ 同上註，頁 145。

¹¹⁰ 杜亞泉：〈國民共同之概念〉，頁 273-274。

¹¹¹ 杜亞泉：〈迷亂之現代人心〉，頁 432-434。杜氏對於源自「生存競爭」觀念的「富強論」的批判，另見〈金權與兵權〉。文中杜氏寫道：「然自十九世紀物競天擇之說興，而自己主義、重金主義、強權主義、軍國主義，相繼迭起，於是金權、兵權乃借此學說，席此時機，愈益猖獗，非復法律、道德所能遏制。」（杜亞泉：〈金權與兵權〉，頁 439）

「其原因皆起於同一之經濟關係」，即以自由競爭為基石的資本主義。面對未來，他反對共產主義的激進方案，但堅信在此人類文明轉型之際，各國必須根據社會主義的均富、互助、勤儉等理想，訂定社會政策，以確保每個人的平等生存權。¹¹²次年1月，在〈大戰終結後國人之覺悟如何？〉一文中，杜氏更明白聲稱：「今大戰終結，實為舊文明死滅，新文明產生之時期。舊文明者，即以權利競爭為基礎的現代文明；而新文明者，即以正義公道為基礎之方來文明也。」杜氏提醒中國人，在當下的中國語境，由於多數人仍「以權利競爭為新文明，而以正義人道為舊文明」，因此在中國當易言為「新文明死滅，舊文明復活」。他進一步指出，「我國近二十年之紛擾，實以權利競爭為厲階，皆食此所謂新文明之賜，與歐洲國際間紛擾之禍根，實為同物」；「故我國之國內戰爭，實歐洲國際戰爭之縮影也」。¹¹³換言之，中國的問題無法孤立看待，而是現代文明內部的問題。¹¹⁴杜氏更預言「大戰終結後社會主義之勃興，其影響必及於吾國」。¹¹⁵

從物質主義批判到社會主義新文明構想，杜氏這條一線如縷的思路，構成「五四」前後他介入知識界新舊之爭的重要基礎。1916-1918年間，他已數度論及新舊問題，嘗試將新舊的涵義予以相對化、複雜化，以便打破新舊絕對二分的流行思維。¹¹⁶1918年秋，他的調和論立場甚至引發陳獨秀的公開質問。不過此期間他的多方討論，皆尚未將新舊問題扣聯到文明問題。次年1月，在〈大戰終結後國人之覺悟如何？〉，當他首次結合二者，便一舉將新舊問題的討論，提升到文明批判與價值選擇的層次，足見大戰終結的效應。到了該年9月發表的〈新舊思想之折衷〉，他的想法獲得了最具系統性的闡述。

¹¹² 杜亞泉：〈對於未來世界之準備如何？〉，頁458-465。關於杜氏反對共產主義的理由，稍後將詳。

¹¹³ 杜亞泉：〈大戰終結後國人之覺悟如何？〉，頁480-481。

¹¹⁴ 杜氏類似的看法，另見1917年夏發表的〈未來之世局〉。文中他探討民國成立以來，何以6年間接連發生3次政變。他不贊同單純歸因於「政黨之偏私」或「武人之跋扈」，認為「今日之事態，為世界時勢之潮流所推蕩而成」，政黨與武人不過是「時勢之產物」，「其擾亂紛爭，亦迫於時勢不得不然」（杜亞泉：〈未來之世局〉，頁380）。

¹¹⁵ 杜亞泉：〈大戰終結後國人之覺悟如何？〉，頁482。

¹¹⁶ 參見杜亞泉：〈再論新舊思想之衝突〉、〈中國之新生命〉、〈答《新青年》雜誌記者之質問〉，頁278-281、442-444、475-478。

杜氏首先從歷史的角度，重申新舊涵義的複雜性：新舊「本從時間之觀念發生，其間自含有時代關係」，因此戊戌時代之新舊，自不同於戰後時代之新舊。戊戌時代以「主張仿效西洋文明者」為新思想，以「主張固守中國習慣者」為舊思想。然而「二十餘年以來，時勢變遷，人類社會上別有一種新動機發生，西洋之現代文明，乃不適用於新時勢，而將失其效用」。當世之人對此新時勢多有所覺悟，因此產生兩種思想：其一，「各國之軍事家、外交家及其他資本主義者，深恐現代文明被其破壞，故竭力防遏之，消弭之，以維持現代文明」；其二，「一部分之哲學家、政治家及其他勞動主義者，則深知現代文明在現時已無維持之法，惟有創造未來文明以求救濟」。杜氏認為，若以時代關係論，則不能不以前者為舊思想，後者為新思想。¹¹⁷

上述源於西洋的新舊思想，具體化到中國脈絡，亦見兩個派別。首先是中西調和論者：他們「既覺悟西洋現代文明之缺點，知完全仿效之可危」，且意識到「新時勢之來，中國與西洋各國必處於同一之境遇，故未來文明之創造，不能視為西洋人獨有之要求，即不能諉為西洋人獨有之責任」。他們認為，「中國固有文明頗有足以證明西洋現代文明之錯誤，為世界未來文明之指導者；苟以科學的法則整理而刷新之，其為未來文明中重要之一成分，自無疑義」。此外，另有一部分醉心歐化者，不論主張維持或破壞現代文明，皆堅持完全仿效西洋，認為中國固有文明「絕無存在之價值」。杜氏認為，這兩種西化論皆「由戊戌時代之新思想推演而來」，因此若以時代關係論，則當以「主張刷新中國固有文明，貢獻於世界者為新，而以主張革除中國固有文明，同化於西洋者為舊」。杜氏強調，此時的新舊與戊戌時代之新舊，表面上看似恰好顛倒，其實不然，因為此時的新思想並不同於「主張固守中國舊習慣」——它「對於固有文明，乃主張科學的刷新，並不主張頑固的保守，對於西洋文明，亦主張相當的吸收，惟不主張完全的仿效而已」。惟其如此，它才稱得上「新」。若以戊戌時代之新舊來論，它其實「在不新不舊之間」，亦可說是「新舊思想之折衷」。¹¹⁸

¹¹⁷ 杜亞泉：〈新舊思想之折衷〉，頁 498-499。杜氏這方面的討論，另見杜亞泉：〈大戰終結後國人之覺悟如何？〉、〈何謂新思想？〉、〈對何謂新思想？〉一文的附志，頁 479-484、507-509、513-514。

¹¹⁸ 杜亞泉：〈新舊思想之折衷〉，頁 499。

在闡明中國脈絡下的新舊思想後，杜氏進一步通過現代文明的分析，證立舊思想之非、新思想之是。延續前述對於工業資本主義生活形式的關注，杜氏提出「生活能」與「生活費」的概念來形成一個分析。生活能是指「心力體力，施用之以成就生產者」，生活費則指「因生活而需要之費用，即消費生產以給養身心者」。¹¹⁹通過這兩個概念，杜氏揭示的現代文明的特質，直指史華慈（Benjamin Schwartz，1916-1999）筆下令嚴復深深著迷的「浮士德·普羅米修斯精神」（Faustian-Promethean Spirit）。¹²⁰

杜氏指出，「西洋現代文明，既應用科學與機械，以發展生活能，擴張生活費，而其政治、法律、風俗習慣等，又以適於人類生活之自由發達為主」。人的生活能愈大、生活費愈多，促使自然界的產值不斷增加，因此不可不謂之進步。相對地，中國固有文明「概有抑制生活能」、「限制生活費」的傾向。因此中國的全盤西化論者主張革除固有文明、仿效西洋現代文明，所求者不啻是勘世精神昂揚的「順自然的進步」。可是杜氏質問道：「然順自然的進步，固可為真實之進步乎？」他的答案是否定的，理由有二。其一，自然界本非無盡藏，人類仰賴它以事生產必遇「酬報遞減之定律」，因此「真實之進步」必有所限制。西洋現代文明追求的卻是無限制的征服與成長，因此其進步只可能是「虛偽之進步」。其二，「虛偽之進步」以無限制的競爭為基礎，競爭的結果，不僅弱勢者的生活能受妨害、生活費受侵奪，經由競爭「所增之生活能與生活費，乃全與生活反對，即其所能所費全以損害生活、侵奪生活為目的」。諸如近代的軍備競爭、軍械競爭、資金戰、糧食戰，皆體現無限制競爭的破壞性後果，蓋「所能愈大，所費愈多，其妨害生活、侵奪生活亦愈烈」。若欲追求「真實之進步」，便須對「虛偽之進步」加以制止。¹²¹

在一戰終結的背景下，杜氏將新舊之爭與文明反思相互扣合，其介入現實、宣誓價值選擇的意味十分濃厚。不過必須強調，他雖痛惡「虛偽之進步」，卻未全盤否定現代文明的價值，而是在「自由生活」的倫理視域下，認定東西文明能發揮「動靜互濟」的作用，以求避免人類生活為「浮普」

¹¹⁹ 杜亞泉：〈新舊思想之折衷〉，頁 500。稍早在杜亞泉：〈推測中國社會將來之變遷〉，頁 414-418，杜氏已提出「生活費」的概念，搭配以較「生活能」寬廣的「活動力」概念，不過此時他僅用於分析中國社會。

¹²⁰ Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, pp. 237-247.

¹²¹ 杜亞泉：〈新舊思想之折衷〉，頁 500-501。

精神所耗盡，並創造「以正義公道為基礎之方來文明」。回到其文明論叩問的「人生目的」根本問題，杜氏呼應托爾斯泰之見，認為「吾人之目的在生活，生活之意義，為心力體力之活動；活動之結果，成宇宙間種種之工作」。¹²²最終自由生活的獲致，就個體層次而言，必須仰賴能兼顧「勞動」與「節制」的理想人格。勞動能體現人的自主性，因此具有倫理意義。它乃「個人皆當自盡之義務，非僅以謀衣食得酬報而為之」。¹²³勞動可生產生活所需的資源，但物質的追求不可悖離人藉勞動以成就自主性的倫理目的。因此，西洋講求個人努力奮進的奮鬥主義，必須借助中國講求自我內省與節制的克己主義，方可避免無窮爭競所帶來的負面後果。同理，中國頌揚勞心勞力之免除的享福主義，必須借助西洋的奮鬥主義以剪除人的被動性，造就物資無虞且勤於勞動的幸福生活。¹²⁴「節制的生活，即幸福之生活」，¹²⁵亦即不受物欲役使的自由生活。

杜氏的文明反思固然洋溢道德主義色彩，卻能經由「生活」概念的指引，植基於「勞動」及其相關社經問題的探討。通過這個思考路徑，杜氏順理成章抵達這樣的結論：自由生活的獲致，除了上述的理想人格，尚須仰賴以「正義公道」取代「權利競爭」來重組社會關係與生產方式。這個結論最早見於1918年10月發表的〈對於未來世界之準備如何？〉，與同年8月李大釗首次公開禮讚俄國十月革命的〈法俄革命之比較觀〉，正好相映成趣。不過，李、杜實代表了1910年代文明調和論者的兩種政治歸宿。兩人皆在東西二元論的框架下，嘗試根據調和論的原則，構想20世紀的新文明願景。然而李氏最終在十月革命的衝擊下，走上了共產主義革命的道路。¹²⁶相較之下，杜氏的調和論更具堅實根柢，是以他反對共產主義的激進選項。關於他構想的具體實踐方案，已超出本文範圍，筆者將另文探討。在本文的脈絡下，值得細究的是他反對激進選項的理由，以見其調和

¹²² 杜亞泉：〈破享福之目的〉，頁198。托翁嘗言：「人的幸福在於生活，而生活又在於勞動。」見Leo Tolstoy, "What Is to Be Done?" p. 237。

¹²³ 杜亞泉：〈個人之改革〉，頁178。

¹²⁴ 杜亞泉：〈論社會變動之趨勢與吾人處世之方針〉、〈勞動主義〉，頁135-137、445-446。杜氏有關克己主義的討論，另見杜亞泉：〈說儉〉，頁375-379。有關於奮鬥主義涉及的途徑、目的、手段與界限，見杜亞泉：〈吾人今後之自覺〉，頁265-267。

¹²⁵ 杜亞泉：〈讀色納嘉《幸福論》書後〉，頁261。

¹²⁶ 楊芳燕：〈再造新文明：李大釗早期思想中的普遍與特殊〉，頁35-43。

論思維最終如何經由一種特定的理性原則，推導出以「和平的社會主義」為精神底蘊的新文明願景。

如前所述，杜氏並未全盤否定現代文明的價值。因此，他反對革除現代文明的激進選項，嘗試在「主張創造未來文明」的新思想與「主張維持現代文明」舊思想之間，尋思一個折衷方案。在他看來，當代新思想「大有輻輳而集中於社會主義之趨勢」，¹²⁷不過其中仍有不同類別可言。他運用「生活能」、「生活費」的概念，描述了兩個極端類型。首先，「依新思想以蘄求未來文明，若趨走極端，則必傾於共產的社會主義」。理論上而言，共產主義以「生產共營」、「分配均等」作為生產方式與社會關係的組織原理，因此能確保社會中個體的生活能增大、生活費增多之際，不會如工業資本主義那般，導致妨害他人生活能、侵奪他人生活費的後果。可是杜氏認為，此一構想雖然完美，卻是不可能實現的「烏托邦之理想」。另一方面，他亦反對倒向相反的極端，即「滅科學，毀機器，絕膏粱文繡，以返於太古醇朴之世」。此一方案要求同步抑制生活能、生活費，不僅與人類進化的歷史事實背道而馳，倘若強加施行，只可能使人類墮入「相爭相奪、弱肉強食以終古」的境地。在兩個極端之外，杜氏認為唯一合理的選項，是「調和於理想與事實之間」的折衷方案——簡言之，即增大生活能、節約生活費。¹²⁸他概括折衷論的要義曰：「以現代文明為表，以未來文明為裡，表面上為奮鬥的個人主義，精神上為和平的社會主義。」¹²⁹

必須指出，杜氏雖視「共產均富」為烏托邦，但並未貶抑它作為一個理想的參照意義，只是在概念上他嚴格區分理想與事實，而他嘗試提出的則是一種能尊重事實的非烏托邦式的理想。在這樣的思維取向之下，究竟是怎樣具體內容的事實，讓杜氏斷定共產主義是烏托邦式的理想，他並未詳說，但可合理推斷，他指的無非就是人類已然身處現代文明之中的歷史事實。若進一步考量中國的情況，則尚包括特定國情的事實。這些過去歷史造就的當下現實，為杜氏尋思折衷之道設下了前提。第3節已指出，他認為理性與經驗並非對立，「純粹的創造」與「完全的因襲」皆不可能，因為本質上理性的活動，即交織著「想像」的創造與「記憶」的因襲，而前者又必

¹²⁷ 杜亞泉：〈何謂新思想？〉，頁508。

¹²⁸ 杜亞泉：〈新舊思想之折衷〉，頁501。

¹²⁹ 同上註，頁503。

然立基於後者。準此而言，不管是向前看的「共產均富」方案，或是向後看的「返於太古」方案，皆在在悖離理性。它們目空當下此刻因襲的歷史經驗，倒向純粹的想像建構，因此是不可實現的烏托邦。反之，唯有調和理想與現實的折衷方案才合乎理性，因而是可行的、值得追求的理想。¹³⁰

五、結語

「文明再造」構成杜亞泉文明論最終且最具現實意義的旨向。本文通過重構 1900-1910 年代其文明論的開展，以見其再造方案依託的倫理視域，如何在文明交會的脈絡下逐漸生成。張灝曾指出，20 世紀中國的激進思想中，有一股強勁的「人的神化」傾向，其根源之一即是近代西方的「浮普」精神。¹³¹1918 年一戰終結前夕，杜氏即提出以社會主義為精神底蘊的文明再造構想，實不可不謂激進。然而他通過調和論的思維，賦予了再造方案漸進改良的內涵，從而繞過極端人本主義的陷阱。根據本文的分析，杜氏的調和論思維乃內建於其文明論。在東西二元論的框架下，他所形成的對中國、對世界的歷史理解，容或礙於時代條件的限制而有所疏漏，但他對於這個框架的運用自身，不啻見證了傳統思想的現代活力，使得文明交會、文明差異的巨大課題，得以用較清晰的面貌呈現於中國輿論界。不過反過來說，杜氏的溫和理性主義所依據的創造因襲合一說，以及他的文明調和論所仰賴的動靜互濟說，畢竟預設了相當特定的世界觀。如何讓它們在當代中國的語境乃至跨文化的語境中仍具效力，或許正是他留下的一個重要思想遺產。

【責任編校：郭千綾、廖方瑜】

¹³⁰ 此處所論理性原則，亦是杜氏對文明移植問題的根本看法。1918 年初他嘗言：「中國社會與歐美社會，文明根柢既不相同，生活之方法亦自然各異，與其違理性以仿效他社會之文明，不如循理性以行，隨時勢而加以調節之為愈也。」（杜亞泉：〈推測中國社會將來之變遷〉，頁 418）

¹³¹ 張灝：〈扮演上帝：二十世紀中國激進思想中人的神化〉，收於張灝：《時代的探索》，頁 145。

徵引文獻

專著

- 〔美〕沙培德 Peter Zarrow、張哲嘉 Zhang Zhejia 主編：《中央研究院第四屆國際漢學會議論文集：近代中國新知識的建構》*Zhongyang yanjiuyuan disijie guoji hanxue huiyi lunwenji: jindai zhongguo xinzhishi de jiangou*，臺北 Taipei：中央研究院近代史研究所 Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo，2013 年。
- 王中江 Wang Zhongjiang：《進化主義在中國》*Jinhua zhuyi zai zhongguo*，北京 Beijing：首都大學出版社 Shoudu daxue chubanshe，2002 年。
- 吳丕 Wu Pi：《進化論與中國激進主義（1859-1924）》*Jinhualun yu zhongguo jijin zhuyi (1859-1924)*，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe，2005 年。
- 吳先伍 Wu Xianwu：《現代性的追求與批評：柏格森與近代中國哲學》*Xiandaixing de zhuiqiu yu piping: Pogesen yu jindai zhongguo zhexue*，合肥 Hefei：安徽人民出版社 Anhui renmin chubanshe，2005 年。
- 杜亞泉 Du Yaquan：《人生哲學》*Rensheng zhexue*，上海 Shanghai：上海商務印書館 Shanghai shangwu yinshuguan，1934 年。
- 杜亞泉 Du Yaquan 著，周月峰 Zhou Yuefeng 編：《中國近代思想家文庫：杜亞泉卷》*Zhongguo jindai sixiangjia wenku: Du Yaquan juan*，北京 Beijing：中國人民大學出版社 Zhongguo renmin daxue chubanshe，2014 年。
- 汪暉 Wang Hui：《文化與政治的變奏：一戰和中國的「思想戰」》*Wenhua yu zhengzhi de bianzou: yizhan he zhongguo de "sixiang zhan"*，上海 Shanghai：上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe，2014 年。
- 洪九來 Hong Jiulai：《寬容與理性：《東方雜誌》的公共輿論研究（1904-1932）》*Kuanrong yu lixing: Dongfang zazhi de gonggong yulun yanjiu (1904-1932)*，上海 Shanghai：上海人民出版社 Shanghai renmin chubanshe，2009 年。
- 桑兵 Sang Bing：《近代中國的知識與制度轉型》*Jindai zhongguo de zhishi yu zhidu zhuanxing*，北京 Beijing：經濟科學出版社 Jingji kexue chubanshe，2013 年。

高力克 Gao Like :《調適的智慧：杜亞泉思想研究》*Tiaoshi de zhihui: Du Yaquan sixiang yanjiu*, 杭州 Hangzhou: 浙江人民出版社 Zhejiang renmin chubanshe, 1998 年。

張旭東 Zhang Xudong :《全球化時代的文化認同：西方普遍主義話語的歷史批判》*Quanqiuhua shidai de wenhua rentong: xifang pupian zhuyi huayu de lishi pipan*, 北京 Beijing : 北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe, 2006 年。

陳獨秀 Chen Duxiu :《陳獨秀文章選編》*Chen Duxiu wenzhang xuanbian* 上、中冊, 北京 Beijing : 生活·讀書·新知三聯書店 Shenghuo, dushu, xinzhi sanlian shudian, 1984 年。

黃克武 Huang Kewu :《一個被放棄的選擇：梁啟超調適思想之研究》*Yige beifangqi de xuanze: Liang Qichao tiaoshi sixiang zhi yanjiu*, 臺北 Taipei : 中央研究院近代史研究所 Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo, 1994 年。

黃興濤 Huang Xingtao :《文化怪傑：辜鴻銘評傳》*Wenhua guaijie: Gu Hongming pingzhuan*, 臺北 Taipei : 知書房出版社 Zhishufang chubanshe, 2001 年。

〔日〕中西牛郎 Nakanishi Ushiro :《支那文明史論》*Shina bunmei shiron*, 東京 Tokyo : 博文館 Hakubunkan, 1896 年。

〔日〕佐藤慎一 Sato Shinichi 著, 劉岳兵 Liu Yuebing 譯 :《近代中國的知識分子與文明》*Jindai zhongguo de zhishi fenzi yu wenming*, 南京 Nanjing : 江蘇人民出版社 Jiangsu renmin chubanshe, 2006 年。

〔日〕持地六三郎 Mochiji Rokusaburo :《支那問題と国民の覚悟》*Shina mondai to kokumin no kakugo*, 東京 Tokyo : 廣文堂書店 Kobundo shoten, 1901 年。

A. C. Graham, *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*, Singapore: Institute of East Asian Philosophies, 1986.

Alexander Maxwell, ed., *The East-West Discourse: Symbolic Geography and Its Consequences*, Oxford: Peter Lang, 2011.

Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution*, Berkeley: University of California Press, 1991.

———, *The Post-Revolutionary Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*, Boulder: Westview, 1997.

- Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*, London, New York: Verso, 1997.
- Benjamin I. Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964.
- Bret Bowden, *The Empire of Civilization: The Evolution of an Imperial Idea*, Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
- Edward Said, *Orientalism*, New York: Vintage Books, 1978.
- Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press, 2014.
- Ming K. Chan and Arif Dirlik, *Schools into Fields and Factories: Anarchists, the Guomindang, and the National Labor University in Shanghai, 1927-1932*, Durham and London: Duke University Press, 1991.
- Suzanne Guerlac, *Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson*, Ithaca: Cornell University Press, 2006.
- Viren Murthy, *The Political Philosophy of Zhang Taiyan: The Resistance of Consciousness*, Leiden, Boston: Brill, 2011.

期刊與專書論文

- 〔日〕石川禎浩 Ishikawa Yoshihiro：〈梁啟超與文明的觀點〉“Liang Qichao yu wenming de guandian”，收入〔日〕狹間直樹 Hazama Naoki 編：《梁啟超・明治日本・西方——日本京都大學人文科學研究所共同研究報告》*Liang Qichao, mingzhi riben, xifang: riben jingdu daxue renwen kexue yanjiusuo gongtong yanjiu baogao*，北京 Beijing：社會科學文獻出版社 Shehui kexue wenxian chubanshe，2001 年。
- 王元化 Wang Yuanhua：〈杜亞泉與東西文化問題論戰〉“Du Yaquan yu dongxi wenhua wenti lunzhan”，收入許紀霖 Xu Jilin、田建業 Tian Jianye 編：《一溪集：杜亞泉的生平與思想》*Yixi ji: Du Yaquan de shengping yu sixiang*，北京 Beijing：生活・讀書・新知三聯書店 Shenghuo, dushu, xinzhi sanlian shudian，1999 年。
- 王汎森 Wang Fansen：〈時間感、歷史觀、思想與社會——進化思想在近代中國〉“Shijianguan, lishiguan, sixiang yu shehui: jinhua sixiang zai jindai zhongguo”，收入王汎森 Wang Fansen：《思想是生活的一種方式：近代

- 中國思想史的再思考》*Sixiang shi shenghuo de yizhong fangshi: jindai zhongguo sixiangshi de zaisikao*, 臺北 Taipei: 聯經出版事業公司 Lianjing chuban shiye gongsi, 2017 年。
- 丘為君 Qiu Weijun: 〈戰爭與啟蒙: 「歐戰」對中國的啟示〉“Zhanzheng yu qimeng: ‘Ouzhan’ dui zhongguo de qishi”, 《國立政治大學歷史學系學報》*Guoli zhengzhi daxue lishi xuexi xuebao* 第 23 期, 2005 年 5 月。
- : 〈「歐戰」與中國的現代性〉“‘Ouzhan’ yu zhongguo de xiandaixing”, 《思與言》*Si yu yan* 第 46 卷第 1 期, 2008 年 4 月。
- 佚名 Yiming: 〈托斯道氏之人道主義〉“Tuosidaoshi zhi rendao zhuyi”, 收入陳建華 Chen Jianhua 編: 《文學的影響力: 托爾斯泰在中國》*Wenxue de yingxiangli: Tuositaizai zhongguo*, 南昌 Nanchang: 江西高教出版社 Jiangxi gaojiao chubanshe, 2009 年。
- 李明輝 Li Minghui: 〈省思中國哲學研究的危機——從中國哲學的「正當性問題」談起〉“Xingsi zhongguo zhexue yanjiu de weiji: cong zhongguo zhexue de ‘zhengdangxing wenti’ tanqi”, 《思想》*Sixiang* 第 9 期, 2008 年 5 月。
- 李澤厚 Li Zehou: 〈論嚴復〉“Lun Yan Fu”, 收入李澤厚 Li Zehou: 《中國近代思想史論》*Zhongguo jindai sixiang shilun*, 北京 Beijing: 人民出版社 Renmin chubanshe, 1979 年。
- 汪暉 Wang Hui: 〈嚴復的三個世界〉“Yan Fu de sange shijie”, 《學人》*Xueren*, 第 12 輯, 1997 年 10 月。
- : 《現代中國思想的興起》*Xiandai zhongguo sixiang de xingqi* 上卷第 1 部, 北京 Beijing: 生活·讀書·新知三聯書店 Shenghuo, dushu, xinzhisannlian shudian, 2004 年。
- 金觀濤 Jin Guantao、劉青峰 Liu Qingfeng: 〈「天理」、「公理」和「真理」——中國文化合理性論證以及正當性標準的思想史研究〉“‘Tianli,’ ‘gongli,’ he ‘zhenli’: zhongguo wenhua helixing lunzheng yiji zhengdangxing biao zhun de sixiangshi yanjiu”, 收入金觀濤 Jin Guantao、劉青峰 Liu Qingfeng: 《觀念史研究——中國現代重要政治術語的形成》*Guannianshi yanjiu: zhongguo xiandai zhongyao zhengzhi shuyü de xingcheng*, 北京 Beijing: 法律出版社 Falü chubanshe, 2010 年。

- 夏伯嘉 Xia Bojia :〈從天儒合一到東西分歧——歐洲中國觀的演變〉“Cong tianru heyi dao dongxi fenqi: ouzhou zhongguoguan de yanbian”, 《新史學》 *Xin shixue* 第 12 卷第 3 期, 2001 年 9 月。
- 桑兵 Sang Bing :〈先鋒與本體的衝突——壬寅潯溪公學第二次風潮述論〉“Xianfeng yu benti de chongtu: renyin xunxi gongxue dierci fengchao shulun”, 收入中國史學會 Zhongguo shixuehui 編:《辛亥革命與二十世紀的中國》 *Xinhai geming yu ershi shiji de zhongguo*, 北京 Beijing: 中央文獻出版社 Zhongyang wenxian chubanshe, 2002 年。
- 高力克 Gao Like :〈重評杜亞泉與陳獨秀的東西文化論戰〉“Chongping Du Yaquan yu Chen Duxiu de dongxi wenhua lunzhan”, 《近代史研究》 *Jindaishi yanjiu* 總第 82 期, 1994 年 7 月。
- 高榮國 Gao Rongguo :〈晚清民初時期托爾斯泰作品的譯介路徑、原因及其誤讀〉“Wanqing minchu shiqi Tuoersitai zuopin de yijie lujing, yuanyin ji qi wudu”, 《外國文學研究》 *Waiguo wenxue yanjiu* 第 35 卷第 3 期, 2013 年 6 月。
- 崇明 Chong Ming :〈現代文明建構中的國家與民主：關於中國文明復興的一些思考〉“Xiandai wenming jiangou zhong de guojia yu minzhu: guanyu zhongguo wenming fuxing de yixie sikao”, 收入許紀霖 Xu Jilin、劉擎 Liu Qing 編:《何種文明？中國崛起的再思考》 *Hezhong wenming? zhongguo jueqi de zaisikao*, 南京 Nanjing: 江蘇人民出版社 Jiangsu renmin chubanshe, 2011 年。
- 張灝 Zhang Hao :〈中國近代思想史的轉型時代〉“Zhongguo jindai sixiangshi de zhuanxing shidai”, 收入張灝 Zhang Hao :《時代的探索》 *Shidai de tansuo*, 臺北 Taipei: 聯經出版事業公司 Lianjing chuban shiye gongsi, 2004 年。
- :〈扮演上帝：二十世紀中國激進思想中人的神化〉“Banyan shangdi: ershi shiji zhongguo jijin sixiang zhong ren de shenhua”, 收入張灝 Zhang Hao :《時代的探索》 *Shidai de tansuo*, 臺北 Taipei: 聯經出版事業公司 Lianjing chuban shiye gongsi, 2004 年。
- 許紀霖 Xu Jilin :〈中國如何走向文明的崛起〉“Zhongguo ruhe zouxiang wenming de jueqi”, 收入許紀霖 Xu Jilin、劉擎 Liu Qing 編:《何種文明？中國崛起的再思考》 *Hezhong wenming? zhongguo jueqi de zaisikao*, 南京 Nanjing: 江蘇人民出版社 Jiangsu renmin chubanshe, 2011 年。

陳鏡文 Chen Yiwen、姚遠 Yao Yuan、曲安京 Qu Anjing：〈杜亞泉主編的 3 刊及其科學傳播實踐〉“Du Yaquan zhubian de 3 kan ji qi kexue chuanbo shijian”，《編輯學報》*Bianji xuebao* 第 21 卷第 2 期，2009 年 4 月。

彭小妍 Peng Xiaoyan：〈《創化論》的翻譯：科學理性與「心」的辯證〉“*Chuanghualun de fanyi: kexue lixing yu ‘xin’ de bianzheng*”，收入彭小妍 Peng Xiaoyan 主編：《跨文化流動的弔詭：從晚清到民國》*Kuawenhua liudong de diaogui: cong wanqing dao minguo*，臺北 Taipei：中央研究院中國文哲研究所 Zhongyang yanjiuyuan zhongguo wenzhe yanjiusuo，2016 年。

黃克武 Huang Kewu：〈何謂天演？嚴復「天演之學」的內涵與意義〉“Hewei tianyan? Yan Fu ‘tianyan zhi xue’ de neihan yu yiyi”，《中央研究院近代史研究所集刊》*Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan* 第 85 期，2014 年 9 月。

——：〈從「文明」論述到「文化」論述——清末民初中國思想界的一個重要轉折〉“*Cong ‘wenming’ lunshu dao ‘wenhua’ lunshu: qingmo minchu zhongguo sixiangjie de yige zhongyao zhuanzhe*”，《南京大學學報（哲學·人文科學·社會科學版）》*Nanjing daxue xuebao (zhexue, renwen kexue, shehui kexue ban)* 第 54 卷第 1 期，2017 年 1 月。

黃興濤 Huang Xingtao：〈晚清民初現代「文明」和「文化」概念的形成及其歷史實踐〉“*Wanqing minchu xiandai ‘wenming’ yu ‘wenhua’ gainian de xingcheng ji qi lishi shijian*”，《近代史研究》*Jindaishi yanjiu* 總第 156 期，2006 年 11 月。

楊芳燕 Yang Fangyan：〈自西徂東：林樂知與《萬國公報》的文明論述〉“*Zi xi cu dong: Lin Lezhi yu Wanguo gongbao de wenming lunshu*”，收入鄭毓瑜 Zheng Yuyu 編：《文學典範的建立與轉化》*Wenxue dianfan de jianli yu zhuanhua*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，2011 年。

——：〈激進主義、現代情境、以及中國無政府主義之崛起〉“*Jijin zhuyi, xiandai qingjing, yiji zhongguo wuzhengfu zhuyi zhi jueqi*”，收入林毓生 Lin Yusheng 編：《公民社會基本觀念》*Gongmin shehui jiben guannian* 下卷，臺北 Taipei：中央研究院人文社會科學研究中心 Zhongyang yanjiuyuan renwen shehui kexue yanjiu zhongxin，2014 年。

- 楊芳燕 Yang Fangyan：〈再造新文明：李大釗早期思想中的普遍與特殊〉“Zaizao xinwenming: Li Dazhao zaoqi sixiang zhong de pupian yu teshu”，《政治科學論叢》*Zhengzhi kexue luncong* 第 63 期，2015 年 3 月。
- 劉文明 Liu Wenming：〈歐洲「文明」觀念向日本、中國的傳播及其本土化述評——以基佐、梁啟超和福澤諭吉為中心〉“Ouzhou ‘wenming’ guannian xiang riben, zhongguo de chuanbo ji qi bentuhua shuping: yi Jizuo, Liang Qichao he Fuze Yuji wei zhongxin”，《歷史研究》*Lishi yanjiu* 總第 331 期，2011 年 6 月。
- 劉紀蕙 Liu Jihui：〈「心的治理」與生理化倫理主體——以《東方雜誌》杜亞泉之論述為例〉“Xin de zhili’ yu shenglihua lunli zhuti: yi Dongfang zazhi Du Yaquan zhi lunshu wei li”，《中國文哲研究集刊》*Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* 第 29 期，2006 年 9 月。
- 蔡元培 Cai Yuanpei：〈勞工神聖——在北京天安門舉行慶祝協約國勝利大會上的演說詞〉“Laogong shensheng: zai beijing tiananmen juxing qingzhu xieyueguo shengli dahui shang de yanshuoci”，收入高叔平 Gao Shuping 編：《蔡元培全集》*Cai Yuanpei quanji* 第 3 卷，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1984 年。
- 蔣英豪 Jiang Yinghao：〈晚清「天演」、「進化」二詞的消長〉“Wanqing ‘tianyuan,’ ‘jinhua’ erci de xiaozhang”，《中國文化研究所學報》*Zhongguo wenhua yanjiusuo xuebao* 第 46 期，2006 年 1 月。
- 鄭師渠 Zheng Shiqu：〈論杜亞泉與新文化運動〉“Lun Du Yaquan yu xinwenhua yundong”，收入鄭師渠 Zheng Shiqu：《思潮與學派：中國近代思想文化研究》*Sichao yu xuepai: zhongguo jindai sixiang wenhua yanjiu*，北京 Beijing：北京師範大學出版社 Beijing shifan daxue chubanshe，2005 年。
- ：〈從反省現代性到服膺馬克思主義——李大釗、陳獨秀思想新論〉“Cong fanxing xiandaixing dao fuying Makesi zhuyi: Li Dazhao, Chen Duxiu sixiang xinlun”，《史學集刊》*Shixue jikan* 總第 126 期，2010 年 1 月。
- ：〈反省現代性的兩種視角：東方文化派與學衡派〉“Fanxing xiandaixing de liangzhong shijiao: dongfang wenhuapai yu xuehengpai”，《北京師範大學學報（社會科學版）》*Beijing shifan daxue xuebao (shehui kexue ban)* 總第 239 期，2013 年 9 月。

蕭高彥 Xiao Gaoyan :〈「文化政治」的魅力與貧困〉“‘Wenhua zhengzhi’ de meili yu pinkun”，《思想》*Sixiang* 第3期，2006年12月。

羅志田 Luo Zhitian :〈理想與現實——清季民初世界主義與民族主義的關聯互動〉“Lixiang yu xianshi: qingji minchu shijie zhuyi yu minzu zhuyi de guanlian hudong”，收入王汎森 Wang Fansen 等著：《中國近代思想史的轉型時代——張灝院士七秩祝壽論文集》*Zhongguo jindai sixiangshi de zhuanxing shidai: Zhang Hao yuanshi qizhi zhushou lunwenji*，臺北 Taipei：聯經出版事業公司 Lianjing chuban shiye gongsi，2007年。

Leigh Jenco, “Culture as History: Envisioning Change Across and Beyond ‘Eastern’ and ‘Western’ Civilizations in the May Fourth Era,” *Twentieth-Century China* 38.1, 2013.

Leo Tolstoy, “What Is to Be Done?” in *The Anarchists*, ed. Irving Louis Horowitz, New Brunswick, NJ: Aldine Transaction, 2005.

Prasenjit Duara, “The Discourse of Civilization and Pan-Asianism,” *Journal of World History* 12.1, 2001.