

# 傳統作為「知識資源」的失落

• 章 清

二十世紀中國現代文化最重要的特徵之一，就是全盤反傳統主義。很多學者將全盤反傳統主義的起源歸之於新文化運動，認為這導致中國二十世紀文化的斷裂。也有一些研究者指出，這一指責不符合事實，因為新文化運動的推動者從未全盤地反對過傳統。林毓生先生通過對陳獨秀、胡適、魯迅三人的分析得出一個結論：所謂全盤反傳統主義，是認為中國傳統必須而且可以整體地加以拋棄。他進而指出，這是新文化運動中(或以後)一種支配中國知識界相當普遍的心態<sup>①</sup>。1997年筆者因參加「中國現代政治觀念形成的計量研究」，有機會對新文化運動時期知識界對傳統思想的引用作比較仔細的考察。本文即以《新青年》為例，探討「全盤反傳統主義心態」的真實內涵以及它在二十世紀是如何起作用的。

今天人們加在五四新文化運動的那些詞彙如「反傳統」，在當時是很少運用的。檢索《新青年》雜誌，「傳統」這個詞只出現過十五次。如果我們把中國古代思想和文獻作為傳統的代表，那麼五四時期的報刊文章如何徵引古代文獻，無疑就代表了他們對傳統的態度。

## 一 《新青年》徵引「傳統文獻」的幾種方式

非常奇怪的是，今天人們加在五四新文化運動的那些詞彙如「反傳統」，在當時是很少運用的。檢索《新青年》雜誌，「傳統」這個詞只出現過十五次。當然，不用「傳統」這個詞不等於不存在反傳統主義。經典文獻不僅構成了歷代知識的基礎；透過教育，特別是科考制度，更建立起對聖賢之言神聖化的崇奉。因之，如果我們把中國古代思想和文獻作為傳統的代表，那麼五四時期的報刊文章如何徵引古代文獻，無疑就代表了他們對傳統的態度。

\* 本文是筆者參與金觀濤、劉青峰先生主持，由香港研究資助局(RGC)資助的課題「中國現代政治觀念形成的計量研究」的部分成果。有關《新青年》的統計分析由戚立煌先生、吳嘉儀小姐、周成海先生擔任。在撰寫過程中，余國良、戚立煌先生在資料上又提供了諸多幫助，特此表示感謝。

我們對報刊統計分析的一項重要內容，是期刊文本中如何徵引文獻。我們發現，《新青年》雜誌對傳統文獻的徵引存在着四種類型。第一種類型為語錄格言式徵引。《新青年》雜誌創刊時，曾附有各國諺語與名人語錄作為文章的補白。這類文字以西人的居多，也有少量中國古人的名言，譬如「人生於憂患，而死於安樂」等。以後各卷也有這種徵引。這是迄今為止仍在沿襲的利用傳統資源的方式。這樣的徵引，無須解釋，其意義已至為顯明。第二類為對傳統文獻肯定性徵引。所謂肯定性徵引，是指作者引用傳統文獻、觀點和人物來論證或支持自己贊同的觀點和主張。表1是《新青年》中這類徵引的典型例句。

縱觀這一類引證，可以發現其最明顯的特徵是，徵引傳統典籍所支持的觀點大多屬抽象層面，如鼓勵青年奮鬥、肯定進化的自然觀和建立新人生觀等。當然，對傳統的正面徵引也有用來支持明確而具體的觀點和主張，它們主要集中於兩類：一是支持白話文，一是論證社會主義。前者主要是發掘白話文傳統，引述過去被遮蔽的種種主張，如情感乃文學之靈魂、詩歌講究真性情、言文一致等；後者則立足於傳統的「均富」思想，關注社會主義在中國的前途。值得注意的是，一般都稱《新青年》的兩大旗幟為「民主」與「科學」，但引述傳統資源為此張目的卻非常之少。「民主」只有那句老掉牙的「民為邦本，本固邦寧」；而「科學」也只是引述與王充和李時珍有關的材料說明一種科學的萌芽狀態。進一步我們還發現，徵引傳統文獻來論證政治制度合理性的例子幾乎不存在！

第三類徵引是對傳統文獻、觀點的批判和否定，徵引它們或用來證明其過時，或用來說明它們是不良社會現象的原因，我們稱之為批判性徵引。表2為這類徵引的典型例句。

將表1和表2進行對比，可以發現批評性徵引和肯定性徵引存在着兩個明顯差別。第一，對傳統學說的肯定性引述，並沒有將儒家學說排除在外，但在批評性的引述中，卻明顯集中於儒家學說，對於其他思想學說雖偶有涉及，但所佔比例甚小。第二，對傳統肯定性徵引大多指向一些抽象的觀點，而否定性引用則很具體，集中於儒家的「禮」，包括家族制度、嚴男女之別以及由此衍生的三綱五常。

凡是不能歸為前三類徵引的，我們稱其為第四類。在這類徵引中，人們對傳統文獻的態度不能簡單地歸為肯定還是否定，表現出複雜的關係。但是深入分析這一類徵引，我們發現它主要表現為一種十分明確的模式，這種模式可以稱為「以傳統反傳統」，即肯定某些傳統文獻和觀點的目的是為了否定另外一些傳統文獻與觀點，其中否定的基本上是儒家倫理，而肯定的大多屬於道家。吳虞刊於《新青年》的第一篇文章〈家族制度為專制主義之根據論〉就是明顯的例子，這篇文章對傳統的攻訐舉證的包括《春秋鉤命訣》所記孔子言，以及《孝經》、《大戴禮記》、《荀子·儒孝》和孟子、董仲舒、有子的有關言論，而與之對抗的則是《莊子·盜跖》以及李卓吾、楊朱、墨子、老子的見解。

一般都稱《新青年》的兩大旗幟為「民主」與「科學」，但引述傳統資源為此張目的卻非常之少。「民主」只有那句老掉牙的「民為邦本，本固邦寧」；而「科學」也只是引述與王充和李時珍有關的材料說明一種科學的萌芽狀態。而徵引傳統文獻來論證政治制度合理性的例子幾乎不存在！

表1 《新青年》對傳統文獻的肯定性徵引

文章及作者	引述典籍	引述內容	引述用意
陳獨秀：〈抵抗力〉 第一卷第三號 (1915.11.15)	老子 孟子	「天地不仁，以萬物為芻狗。」 「富貴不能淫……。」	肯定與自然爭勝的重要性，肯定進化、進步的原則。
高一涵：〈國家非人生之歸宿論〉 第一卷第四號 (1915.12.15)	《管子·心術上》	「毋代馬走，使盡其力；毋代鳥飛，使弊其羽翼。」	肯定個人權利為「保護權利說之真正價值」。
高語罕：〈青年與國家之前途〉 第一卷第五號 (1916.1)	《尚書》 莊子 孔子 孟子 荀卿 王陽明	「民為邦本，本固邦寧。」 「一受其成形，不亡以待盡。終身役役而不見其成功，爾然疲役而不知其所歸，可不哀耶？人謂之不死，奚益。」 「古之學者為己。」 「萬物皆備於我；善推其所為而已。然則，愛萬物者，非愛萬物也，愛我也。」 「人有氣有生，有知有義。人能群……人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：以義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則強，強則勝物。」 「用之者同心一德以共安天下之民。」	倡民本思想。 肯定生命的意義在於精神。人等於禽獸，是雖生猶死也。 肯定為己之個人主義。 強調國民對於國家之責任。
高語罕：〈青年之敵〉 第一卷六號 (1916.2.15)	晏子 金伯玉 王陽明	「為者常成，行者常至。嬰非有異於人也，常行而不止者，故難及也。」 「一事不可放過，一念不可放過，一時不可放過，勇猛精進。」 答人上知與下移之問，曰：「非不能移，是不肯移耳。」	鼓勵青年奮鬥。
李大釗：〈青春〉 第二卷第一號 (1916.9.1)	莊子 金聖嘆 孔子 蘇東坡	「朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋」；「小知不如大知，小年不如大年。」 「周乃聖人之能事，易乃大千之變易，大千本無一有，更立不定，日新日日新又日新之謂也。」 「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」 「自其變者而觀之，則天地曾不能以一瞬；自其不變者而觀之，造物與吾皆無盡藏也。」	從自然變遷之規律，鼓勵青年奮發圖強。
王涇：〈時局對於青年之教訓〉 第二卷第一號 (1916.9.1)	孔子 孟子 顏淵 孔子	「我欲仁，斯仁至矣。」 「夫天未欲平治天下也，如欲平治天下，當今之世，舍我其誰。」 「舜，人也。予，亦人也。」 「譬如為山，未成一簣，止，吾止也；譬如平地，雖覆一簣，進，吾往也。」	鼓勵青年樹立決心，堅韌奮鬥，成就一番事業。
陳聖仁：〈青年與欲望〉 第二卷第一號 (1916.9.1)	孟子 告子	「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍魚而取熊掌。」 「食、色、性也。」	鼓勵青年培養高尚之欲望，注意道德修養。
劉叔雅：〈歐洲戰爭與青年之覺悟〉 第二卷第二號 (1916.10.1)	孟子	「國必自伐而後人伐之。」	鼓勵青年當自強。
楊昌濟：〈治生篇〉 第二卷第四號 (1916.10.1)	顧亭林 《大學》	「吾人不當徒言允執其中而置四海困窮於不言。」 「生財有大道，生之者眾，食之者寡，為之者疾，用之者舒，則財恆足矣。」	為社會言治生之方。 以《大學》此言為生計學之精義。
胡適：〈文學改良芻議〉 第二卷第五號 (1917.1.1)	《詩序》	「情動於中而形諸言，言之不足，故嗟嘆之；嗟嘆之不足，故永歌之；永歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之也。」	此即所謂情感，文學之靈魂也。
〈蔡子民先生在信教自由會之演說〉 第二卷第五號 (1917.1.1)	孔子	「獲罪於天無所禱也，丘之禱久矣；敬鬼神而遠之；子不語怪力亂神。」	孔子與宗教無關。
陳其鹿：〈聽蔡子民先生演辭感言〉 第二卷第五號 (1917.1.1)	《詩經》 孟子	「風雨如晦，雞鳴不已。」 「上無禮，下無學，賊民興，喪無日矣。」	鼓勵興學以改良政治，轉移社會風氣。
李次山：〈青年之生死關頭〉 第三卷第一號 (1917.3.1)	孟子 黃梨洲 孟子	「人生於憂患，而死於安樂。」 「時人文集，古文非有師法，語錄非有心得，敘事無裨史學者，不許傳刻，……」 「殺人之父者，人亦殺其父；殺人之兄者，人亦殺其兄；敬人者，人恆敬之。」	享福與刻苦。 痛絕虛浮，崇尚誠實。 事業心與僥倖心。
錢玄同：〈致陳獨秀〉 第三卷第一號 (1917.3.1)	《詩經》 《楚辭》	嘗謂齊梁以前之文學如詩經、楚辭、及漢魏之詩歌、樂府等從無用典者。	指中國古代的文學精品從無用典者。
胡適：〈歷史的文學觀念論〉 第三卷第三號 (1917.5.1)		「生乎今之世，反古之道，災必及乎身。」	宣揚歷史進化觀。

朱如一：〈青年之自己教育〉 第三卷第四號 (1917.6.1)	朱熹	「成己方能成物。」	加強自我教育。
徐長統：〈論迷信鬼神〉 第三卷第四號 (1917.6.1)	王陽明	「人人有路透長安，坦坦平平一直看。」	破除迷信，壯其膽力。
陶履恭：〈新青年之新道德〉 第四卷第二號 (1918.2.15)	王陽明	「知行合一。」	存新道德之精神，新青年所當取法者。
錢玄同：〈嘗試集序〉 第四卷第二號 (1918.2.15)	《論衡》	《論衡》者，論之平也。口則務在明言，筆則務在露文。……	言文當一致，甚麼時代的人說甚麼時代的話。
吳敬恆：〈論旅歐儉學之情形及移家就學之生活〉 第四卷第二號 (1918.2.15)	孔子	「言非一端而已，夫固各有所當也。」	學習外國文不當僅注意語言，還要用文字進而研究學問。
胡適：〈建設的文學革命論〉 第四卷第四號 (1918.4.15)	《水滸傳》 《西遊記》 《儒林外史》 《紅樓夢》		肯定中國白話文的傳統。
傅斯年：〈中國學術思想界之基本誤謬〉 第四卷第四號 (1918.4.15)	莊子	各思以其道易天下。	主張破除學術流行門戶之見。
胡適：〈論短篇小說〉 第四卷第五號 (1918.5.15)	莊子 列子 《世說新語》	敘《莊子·徐無鬼》、《列子·湯問》、《世說新語》各篇所載之寓言、故事。	肯定中國短篇小說的傳統。
胡適：〈易卜生主義〉 第四卷第六號 (1918.6.15)	孟子	「窮則獨善其身。」	乃易卜生所說的「救出自己」的意思。
胡適：〈貞操問題〉 第五卷第一號 (1918.7.15)	孔子	「己所不欲，勿施於人，君子之道四，丘未能一焉：所求乎子以事父，未能也；所求於臣以事君，未能也；所求於弟以事兄，未能也；所求乎朋友，先施之，未能也。」	男女應該有同樣的要求，這才是大公無私的聖人之道。
	墨子	《墨子·公孟篇》：「子墨子問於儒者曰：『何故為樂？』曰：『樂以為樂也。』子墨子曰：『子未我應也……』」	明瞭道德的真意義最重要。
蔡元培：〈歐戰與哲學〉 第五卷第五號 (1918.11.15)	孟子	「多助之至，天下順之。寡助之至，親戚畔之，不助功易事，則農有餘粟，女有餘布。」	強調互助的重要性，認為當照此主義進行。
胡適：〈不朽——我的宗教〉 第六卷第二號 (1919.2.15)	《神滅論》	「神之於形，猶利之於刀，未聞刀沒而利存，豈容形亡而神在。」	對靈魂是否可離形體而存在發生疑問。
	《左傳》	三不朽說。立德、立功、立言。	比「神不滅說」好得多。
朱希祖：〈白話文的價值〉 第六卷第四號 (1919.4.15)	顧亭林 《日知錄》	文章的好壞，不在繁簡。從前顧亭林的《日知錄》已經說過了。	針對認為白話文太繁穢的見解。
王光祈：〈工作與意義〉 第六卷第四號 (1919.4.15)	《漢書·食貨志》	「一夫不耕，或受之飢；一女不織，或受之寒。」	人類最大的職分，當是為共同生活而工作。
周建人：〈生物之起源〉 第六卷第四號 (1919.4.15)	王充 《論衡》	「人者生在元氣之中，既死復歸元氣。元氣荒忽，人氣在其中。」	雖不免玄虛的想像，但對科學有益。
	李時珍	「天行疫癘，取初起病人衣服，於甑上蒸過，則一家不染。」	似知道殺菌的原理，但也顯出矛盾。
胡適：〈答藍志先書〉 第六卷第四號 (1919.4.15)	孔子	「吾未見好德如好色者；知之者不如好之者，好之者不如樂之者。」	這種議論勝於康德「絕對命令」的道德論。
胡適：〈我為甚麼要做白話詩〉 第六卷第五號 (1919.5)	《水滸傳》 《西遊記》	吾輩生於今日，與其作不能行遠不能普及的《五經》……文字，不如作家喻戶曉的《水滸》、《西遊》文字。	指中國有優良的白話文學傳統。
錢玄同：〈論中國當用世界公元紀年〉 第六卷第六號 (1919.11.1)	荀子	「名無固宜，約之以命；約定俗成，謂之宜；異於約，則謂之不宜。」	基督紀年已為世界通用紀年，所以當採用之。
陳獨秀：〈實行民治的基礎〉 第七卷第一號 (1919.12.1)	許行 孔子	中國……自古以來就有許行的「並耕」，孔子的「均無貧」種種高遠理想。	政治和經濟的民治主義，在中國大有可為。
蔡元培：〈社會主義史序〉 第八卷第一號 (1920.9.1)	《論語》 《禮記》 孟子等	「有國有家者不患寡而患不均；不患貧而患不安。……」 「人不獨親其親，不獨子其子……」 「鄉田同井，出入相友；守望相助，疾病相扶持。」	這些都包含着社會主義的成分。
陶履恭：〈新歷史〉 第八卷第一號 (1920.9.1)	《史記》 《漢書》 《春秋》 《資治通鑒》	「自古以來之歷史。……文筆優暢則群推為好歷史，……其最明顯之例如吾國之《史記》、《漢書》，其寫法為後代歷史家之模範。」 「又一派歷史家取記年的體裁，按着年代先後做出大事表。《春秋》、《通鑒》都是這一類。」	介紹各種體裁，頗有嘉勉。

表2 《新青年》對傳統文獻的批評性徵引

文章及作者	引述典籍	引述內容	引述用意
陳獨秀：〈敬告青年〉 第一卷第一號 (1915.9.15)	《周禮》	今日之社會制度、人心思想，悉自周漢兩代而來《周禮》崇尚虛文，漢則罷黜百家而尊儒重道。	與社會現實生活背道而馳。
李亦民：〈人生唯一之目的〉 第一卷第二號 (1915.10.15)	《周易》 孟子	自《周易·繫辭》立仁義為人道之極，至孟子而誡謀功利等於蛇蝎。昔者楊朱曾倡為我之說矣……而孟氏斥為無君，詈為禽獸。	不能利用厚生，「發育長養國民實際生活」。 背離個人主義的生活。
陳獨秀：〈駁康有為致總統總理書〉 第二卷第二號 (1916.10.1)	孟子 《論語》	「無父無君，是禽獸也。」 「民可使由之，不可使知之。」「天下有道，則庶人不議。」	孔孟不符合現代精神。
陳獨秀：〈憲法與孔教〉 第二卷第三號 (1916.11.1)	《春秋繁露》 《論語注》 《禮記》	三綱五常之名詞雖不見於經，而其學說之實質，非起自兩漢唐宋以後，則不可爭之事實也。教忠、教孝、教從皆片面之義務、不平等之道德、階級尊卑之制度，三綱之實質也耶！ 「禮者，所以章疑別微，以為民坊者也，故貴賤有等，衣服有別」、「非禮無以辨君臣、上下、長幼之位也。」	批判三綱五常。 尊卑貴賤之所由分，即三綱之說之所由起也。
陳獨秀：〈孔子之道與現代生活〉 第二卷第四號 (1916.12.1)	《禮記》	「父母在不敢有其身」、「婦人者伏於人者也」、「禮不下庶人，刑不上大夫。」	這些已遠離現代生活，不能增進社會福利，國家實力。
陳獨秀：〈文學革命論〉 第二卷第六號 (1917.2.1)	韓愈	「文以載道。」	文學本非為載道而設。
光升：〈中國國民性及其弱點〉 第二卷第六號 (1917.2.1)	孔子 韓愈	「民可使由之，不可使知之。」 「民者出粟麻絲作器皿通貨財以事其上」	孔子鼓吹愚民政策，人民沒有自由權利。
陳獨秀：〈舊思想與國體問題〉 第三卷第三號 (1917.5.1)	孟子 荀子 《春秋繁露》	「孔子成《春秋》，而亂臣賊子懼。」 「禮有三本，天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。」 《春秋》之法，以人隨君，以君隨天。	孔教的教義，乃教人忠君孝父從夫。孔教和共和決不相容。
高素素：〈女子問題之大解決〉 第三卷第三號 (1917.5.1)	《易》 孔子	「天尊地卑，而乾坤定。乾道成男，坤道成女。」 「唯女子與小人為難養也。」	傳統謬見，男尊女卑，蔑視女子人格。
陳獨秀：〈復辟與尊孔〉 第三卷第六號 (1917.8.1)	孟子 《論語》 《孝經》	「保民而王，莫之能禦也」「君子之德，風，小人之德，草。草上之風必偃」「要君者無上，非聖人者無法，非孝者無親，此大亂之道也。」	孔教與共和決不相容。
陶履恭：〈女子問題〉 第四卷第一號 (1918.1.15)	《禮記》	「內言不出於閫，外言不入於閫。」	嚴防男女之別。
胡適：〈貞操問題〉 第五卷第一號 (1918.7.15)	程子	「忠臣不事二君，烈女不更二夫」，「餓死事極小，失節事極大。」	這是忍心害理，男子專制的貞操論。
蔡元培：〈新教育與舊教育之歧點〉 第五卷第一號 (1918.7.15)	《千字文》 《神童詩》 《龍文鞭影》 《幼學須知》 四書五經	吾國之舊教育，……先(授)之以千字文、神童詩、龍文鞭影、幼學須知等書，進之以四書五經，又次則學八股文、五言八韻詩。	「自然現象與社會狀況，在這些書中都沒有介紹。」
魯迅：〈我之節烈觀〉 第五卷第二號 (1918.8.15)	《雙烈合傳》 《七姬墓志》 《錢謙益集》	一遇『逆兵』(或是『天兵』)……只得救了自己，請別人都做烈女，『逆兵』便不要了。他待事定之後，慢慢回來，稱讚幾句，……	「布滿對節婦、烈女的傳記和頌歌。」
陶履恭：〈我們政治的生命〉 第五卷第六號 (1918.12.15)	孔子 孟子	孔孟的政治哲學只承認人民是民，不承認人民是人。……只承認人民是被治者，不承認人民是能自治的。	七年來民國是沒有人民的民國，孔孟的思想與民治的共和制度不相容。
胡適：〈不朽——我的宗教〉 第六卷第二號 (1919.2.15)	沈約《雜神滅論》	「利若遍施四方，則利體無處復立；利之為用正存一邊毫毛處耳，神之與形，舉體若合，又安得同乎？」	不能推翻「神者形之用」的議論。
彭嘯殊：〈古迷〉 第六卷第三號 (1919.3.15)	《春秋》《詩經》《易經》	《春秋》不過是孔子以其政治學說倫理學說寓之於時事褒貶之中。	批評國人古已有之今不如古，保存國粹的觀點。
胡適：〈實驗主義〉 第六卷第四號 (1919.4.15)	荀子	「古今一度也，類不悖，雖久同理。」	與達爾文的進化論不一樣。
朱希祖：〈白話文的價值〉 第六卷第四號 (1919.4.15)	韓非子	「多而不辯，恐人懷其文，忘其用，與楚人鬻珠，秦伯嫁女同類。」	文辭過於含蓄，有好的意思，也看不出來。
王光祈：〈工作與人生〉 第六卷第四號 (1919.4.15)	孟子	「勞心者治人，勞力者治於人。」	對工作意義極不合理的解釋。
周建人：〈生物之起源〉 第六卷第四號 (1919.4.15)	《周易》	「天地絪縕，萬物化生。」	不了解生物的進化。
李大釗：〈從經濟上解釋中國近代思想變動的原因〉 第七卷第二號 (1920.1.1)	孔子	「修身齊家治國平天下」，「一以貫之」。 「無君子莫治野人，無野人莫養君子」；「勞心者治人，勞力者治於人。」	完全是犧牲人的個性。而孔派的言論則表現出對勞工的蔑視。
陶履恭：〈新歷史〉 第八卷第一號 (1920.9.1)	孟子	「五百年一治一亂。」	不能以此概括歷史上的變象。
陳獨秀：〈新教育是甚麼？〉 第八卷第六號 (1921.4.1)	孔子	孔子的學說思想和孔子所祖述的堯舜思想，都是完全根據家族主義，所謂有夫婦而後有父子，有父子而後有君臣，無一非家族主義的特徵。	孔子的思想學說是社會的產物。
朱希祖：〈中國古代文學上的社會心理〉 第九卷第五號 (1921.9.1)	《詩經》	古人心理，以為王是天的兒子……就演成一種神權政治，例如《商頌·玄鳥》、《大雅·生民》；相信鬼有軀殼，所以保存屍骸……《大車》有「死則同穴」之語；《蠡斯》頌子孫眾多，竟要如蠡一般；《斯干》：「乃生男子，載寢之牀，……乃生女子，載寢之地。」生出一種重男輕女的心理。	舉例說明歌頌王權神授、保存屍骸的弊；多子主義的弊；重男輕女的弊。

## 二 反傳統主義的再定位

如果我們僅僅考慮數量，統計分析表明第二類徵引佔絕大多數，也就是說《新青年》雜誌中對傳統的肯定性徵引遠遠多於對傳統的批判和否定。這就產生一個問題：為甚麼一直以來人們都將《新青年》視為反傳統的先鋒呢？顯而易見，問題不在於肯定和否定的多少，而在於肯定和否定的方式。在第一、第二類徵引中，對傳統的肯定大多停留在抽象層面，沒有一處是用傳統文獻來論證現今(或今後)社會制度的合理性根據的。表面上看，用中國傳統思想來支持社會主義似乎構成一項政治和社會制度合理性論證，但是仔細分析這類文字，卻不難發現，它只是說明中國傳統中某些成分和社會主義原則相符合，知識份子並沒有從傳統論述來證明社會主義的合理。這說明，在中國文化中，判別某一種思潮是否屬於反傳統，實際上存在着一個潛在的標準，這就是看它是否主張傳統仍然是現存政治體制和社會制度的合法性根據。

在這個意義上，《新青年》確實是反傳統的。它對傳統文獻的否定性徵引幾乎都集中於說明一點：儒家經典不再適合現代生活，它不僅不是今天政治制度和倫理道德的合理性根據，而且已成為建設新社會的障礙。我們知道，兩千年來儒家經典一直是政治制度的合法性根據，也是社會生活是否合理的標準。1895年以後，在不可抗拒的西方衝擊下，政治改革與革命風起雲湧，即使儒家經典作為政治合法性根據受到動搖，但中國傳統思想仍然可以成為政治制度合法性根據這一點卻從未改變過。康有為從今文經學中製造改革理論，章太炎提倡國粹，都是著名的例子。而五四時期，無論新知識份子對傳統文獻抱有多大程度的肯定，但堅持認為傳統不再能成為政治制度和社會倫理的合理性判據，這無疑是歷史上從未發生過的鉅變。在政治學中，將政治制度合理性根據稱之為意識形態。而在知識社會學中，十分強調知識作為論證人的行為特別是社會制度合理性的功能。因此，我們可以從知識社會學角度對五四反傳統主義精確定義：它實際上是傳統不能再成為政治意識形態的符號，或者可稱為傳統作為「知識資源」的失落。

其實，五四時期所謂傳統和反傳統的爭論，本質上不在於對傳統的價值評判，而是對傳統能否充當知識資源的不同態度。譬如1919年1月劉師培、黃侃、陳漢章、梁漱溟等發起成立《國故》月刊社，認為新文化運動帶來的直接後果是「功利昌而廉恥喪，科學尊而禮義亡，以放蕩為自由，以攘奪為責任，斥道德為虛偽，詆聖賢為國願」。因此「欲發起學報，以圖挽救」，拯救由於對國學的「懵無所知」而導致的「國學淪喪」<sup>②</sup>。「國故社」捍衛的是傳統學說所具有的知識資源意義，而從新文化陣營來看，對此的反應是耐人尋味的。我們知道，胡適1919年11月發表的〈新思潮的意義〉一文，曾簡略地將新思潮的意義闡明為「研究問題，輸入學理，整理國故，再造文明」。胡適在文章中強調對於舊有的學術思想應該取三種態度：反對盲從、反對調和、主張整理國故。而所謂「整理國

《新青年》對傳統文獻的否定性徵引幾乎都集中於說明一點：儒家經典不再適合現代生活，它不僅不是今天政治制度和倫理道德的合理性根據，而且已成為建設新社會的障礙。其實，五四時期所謂傳統和反傳統的爭論，本質上不在於對傳統的價值評判，而是對傳統能否充當知識資源的不同態度。

故」，就是要依據「評判的態度」和「科學的方法」，「各家都選他一個本來真面目，各家都選他一個真價值」<sup>③</sup>。這裏胡適對傳統沒有持否定態度，但明顯已不再把傳統當作政治制度、倫理生活的合法性基礎了。

至於其他新文化運動推動者的態度則更為清楚。傅斯年批評「中國學人，不認個性之存在，而以為人奴隸為其神聖之天職。每當辯論之會，輒引前代名家之言，以自矜重，以駭庸眾，初不顧事理相違，言不相涉」<sup>④</sup>，希望打破動輒引述「經典」以自矜自重之流弊。這番話不僅否認「經典」所具有的知識資源意義，還認為「經典」不過是學術研究的材料罷了。這種態度更為明確地表現在胡適和陳獨秀對傳統文化的教育態度上。胡適談的是中學國文的教授，他為中國語文選定的古文教材，分為兩種：一是選本，指從《老子》、《論語》、《左傳》，一直到姚鼐、曾國藩等，約兩三百篇文理通暢、內容可取的文章。二是自修的古文書，認為一個中學生應該看過這些書：(1) 史書：《資治通鑑》或四史(或《通鑑紀事本末》)；(2) 子書：《孟子》、《墨子》、《荀子》、《韓非子》、《淮南子》、《論衡》等；(3) 文學書：必讀的《詩經》之外，可隨性之所近，選習兩三部專集。胡適所擬的這個教材，無論就古文的範圍還是數量，或許都不讓科舉時代讀書人所讀詩書，稍後他所開列的〈一個最低限度的國學書目〉，同樣是一個煌煌書單。可這裏的關鍵是其中的立場已完全變了，胡適似乎是按照學者的標準來要求的，他只是從工具的意義上來解釋何以要讀這些書，譬如在文章的開頭，開宗明義講到中學國文教育的理想標準是：人人能用國語(白話)自由發表思想；人人能看平易的古文書籍；人人能作文法通順的古文；人人有懂得一點古文文學的機會<sup>⑤</sup>。陳獨秀在回答新舊教育有甚麼不同時，也表達了相似的意見。針對有人說新教育是學校，舊教育是科舉，並主張舊教育是習經、史、子、集，新教育是習科學，陳獨秀提出其實這個分別不過是教材上的分別，不能當作新舊教育絕對不同的鴻溝。「況且講哲學可以取材於經書及諸子，講文學可以取材於《詩經》以下古代詩文，講歷史學及社會學，更是離不開古書的考證，可見即以教材而論，也沒有新舊的分別。」<sup>⑥</sup>這裏陳獨秀所沒有意識到的是，他所做的辨析，其實與胡適一樣，僅僅賦予了傳統資源學術研究的意義，而傳統所具有的「知識資源」意義已蕩然無存。

僅僅從字面上看反傳統，其言論集中在《新青年》前面幾卷，但傳統作為知識來源的失落則貫穿新文化運動整個過程。例如在討論人口問題時，顧孟餘和陶孟和的文章都徵引了中國古代有關文獻，如《周禮》、《續文獻通考》等著作，說明這是目前所知的最古的調查人口方法，以及戶口登記時可能產生登耗<sup>⑦</sup>。這樣的文獻徵引關注的只是歷史的狀態，而並不理會其現實的效應。進一步的，連這樣的徵引似乎也顯得多餘。《新青年》刊行到第六卷後，討論到很多具有建設性的問題，如人口問題、勞工問題等，這些文章中就很少引用傳統學說，更多是以新學科、新理論來進行論證。如第七卷第六號「勞動節紀念號」，居然無一篇文字涉及到傳統的學說，乃至人物，沒有傳統的任何痕迹。

胡適對傳統沒有持否定態度，但明顯已不再把傳統當作政治制度、倫理生活的合法性基礎。陳獨秀與胡適一樣，僅僅賦予了傳統資源學術研究的意義。從字面上看《新青年》反傳統言論集中在前面幾卷。第六卷後，討論到很多具有建設性的問題，如人口、勞工等問題，就很少引用傳統學說，更多是以新學科、新理論來論證。

### 三 從《新青年》到《河殤》

必須注意，由於全盤反傳統主義的本質是認定傳統不再是論證政治制度合理的知識資源，那麼所謂二十世紀中國文化的全盤反傳統主義心態，實際上只是知識份子力圖改變政治制度和社會生活背後知識資源的嘗試。這樣，每當中國知識份子質疑現存政治制度並批判它的思想基礎時，總將其想像為中國傳統的一部分。這也意味着在不同歷史時期，人們用不同的象徵符號來概括傳統。同時，反傳統以怎樣的方式呈現出來，還與知識份子本身的文化養成有着密不可分的關係。通常都說五四是對歷史的背叛，但從那一代的文化養成可以看出，今天我們所謂的歷史，其實對那一代來說，正是活生生的現實。這樣，五四時期作為文化傳統象徵大加撻伐的，不僅深深烙上現實的痕跡，而且反傳統以那樣一種方式呈現出來，也表明接受新舊參半社會知識的五四一代，其所確立的發言方式建基於他們對文化傳統在精神上有深刻的把握。

無疑，五四時期作為文化傳統象徵的是「孔教」，而這顯然又與袁世凱、張勳以及康有為等對傳統的濫用密切相關。從對《新青年》的全文檢索中就可得知，正是「孔教」與「孔道」構成了那個時代文化傳統的象徵符號，二者合起來的出現頻率達到93/342（分別為70/274、23/68，前一個數字是文章篇數，後一個數字是出現頻率，下同），較之於其他可能作為文化傳統象徵符號的明顯要高，譬如「儒家」（45/109）、「儒教」（20/48）、「禮教」（44/97）、「三綱五常」（2/5）、「綱常名教」（12/14）<sup>⑧</sup>。

五四以後的全盤反傳統主義也具有這一特徵。筆者曾經做過殷海光（1919-1969）個案研究。在50、60年代的台灣社會，殷海光曾以「重整五四精神」掀起軒然大波。有意思的是，殷對傳統文化的認知，是這樣一些符號系統，他以「有顏色的思想」來代表傳統的思想學說，認為它是以「祖宗遺訓」、「傳統」、「宗教」、「意識形態」為基準，並且其思想方式是訴諸「感情」、「成見」、「暴力」的。這樣的話語系統在五四時期是極為陌生的。實際上殷海光心目中的傳統，只是他反對的中國現存政治文化背後的知識資源。值得深思的是，在殷海光30年代進入受業年齡時，其所學內容已是新式教育那一套，傳統的知識結構完全被西式知識取代，這樣其對傳統思想的把握與五四一代已不可同日而語，不可能如魯迅所說的那樣能「以子之矛攻子之盾」。那麼為甚麼殷海光仍然認為它們代表了傳統呢？顯然這與50年代敗退到台灣以後的國民黨借助於復興中國文化建構新的意識形態有關，同時也表明殷海光沿襲了「五四精神」，用傳統來代表政治制度的知識資源。於是通過對傳統的象徵性再塑造，選擇那些游離於傳統之外的符號作為文化傳統的象徵，也就並不令人奇怪了<sup>⑨</sup>。

同樣的例證更為典型的表現在80年代末期的思想電視片《河殤》。倘若我們將《新青年》與《河殤》這兩份同樣被列為思想啟蒙運動的遺產進行一番對比，就

由於全盤反傳統主義的本質是認定傳統不再是論證政治制度合理的知識資源，那麼所謂二十世紀中國文化的全盤反傳統主義心態，實際上只是知識份子力圖改變政治制度和社會生活背後知識資源的嘗試。



從《新青年》到《河殤》，「孔教」轉化為「黃河」、「長城」與「龍」，無疑意味着對文化傳統的認知受到知識份子文化養成以及歷史境況的影響，由此可見中國知識份子在批判現存政治制度時，不斷重新界定傳統，尋找新的象徵符號。

可以感受其中饒有興味的一幕。同樣是反思文化傳統的，有意思的是《河殤》選擇的代表文化傳統的象徵符號是「黃河」、「長城」與「龍」。而這三者在《新青年》文本中又有甚麼意味呢？「黃河」在《新青年》出現的頻率為三次，只出現在吳稚暉〈補救中國文字之方法若何〉一文中，「黃河」與「泰山」等均屬於語言文字中的「專有名詞」。「長城」共使用五次，前期只具有地理名詞的意味；而《新青年季刊》時才出現從負面來使用「長城」。瞿秋白1926年在〈國民會議與五卅運動：中國革命史上的一九二五年〉文章中稱，革命運動自從五卅之後，「衝破了思想上政治上的萬里長城」。《新青年》中「龍」的頻率出現稍多，達195次，但主要是關乎人名、地名、書名之類；具有象徵意味的只有十餘處，無非是關涉於皇帝與龍王廟之類。

從《新青年》到《河殤》，記錄着自五四70年來思想文化發展的漫漫征程<sup>⑩</sup>，而作為文化傳統的象徵符號由「孔教」轉化為「黃河」、「長城」與「龍」，無疑意味着對文化傳統的認知受到知識份子文化養成以及歷史境況的影響，由此可見中國知識份子在批判現存政治制度時，不斷重新界定傳統，尋找新的象徵符號。因此全盤反傳統主義在二十世紀的勃興，不僅明確記錄着傳統作為「知識資源」失落的歷程，也代表了中國知識份子一次又一次地對政治制度合法性根據的再定位。

### 註釋

- ① 參見林毓生著，穆善培譯：《中國意識的危機》（貴陽：貴州人民出版社，1988）。
- ② 參見〈國故月刊成立會紀事〉，《北京大學月刊》（1919年1月28日）；〈講學救時弊〉，《國故》，第3期；〈發起始末〉，《國故》，第1期。
- ③ 胡適：〈新思潮的意義〉，收入《胡適作品集》，第6集（台北：遠流出版事業有限公司，1986），頁115-24。
- ④ 傅斯年：〈中國學術思想界之基本誤謬〉，《新青年》，第四卷第四號（1918年4月15日）。
- ⑤ 胡適：〈中學國文的教授〉，《新青年》，第八卷第一號（1920年9月1日）。
- ⑥ 陳獨秀：〈新教育是甚麼？〉，《新青年》，第八卷第六號（1921年4月1日）。
- ⑦ 參見顧孟餘：〈人口問題、社會問題鎖鑰〉；陶孟和：〈貧窮與人口問題〉，均刊《新青年》，第七卷第四號（1920年3月1日）。
- ⑧ 此數據來自於北京大學制作的《新青年》光碟全文檢索系統。
- ⑨ 參見章清：《殷海光》（台北：東大圖書公司，1996）。
- ⑩ 1991年美國普林斯頓大學「中國學社」主辦的一次研討會即以此為主題，參見蘇曉康主編：《文化中國：從五四到河殤》（台北：風雲時代出版公司，1992）。

章清 歷史學博士，任教於上海復旦大學歷史系，著有《胡適評傳》、《殷海光》及有關中國現代思想文化論文數十篇。