



反古思潮的“反古逻辑”批判：附论经济决定论的“崇古逻辑”（邓曦泽）

邓曦泽

【作者按：1、本文发表于《儒教文化研究》第7辑（韩国成均馆大学，国际版，2007年2月版）。2、本文的旧稿曾在网上发布，此稿是经过修改的稿样。】

摘要：在近代以来的中西冲突中，中国屡败，国势日衰。在反思败因时，部分人士把责任归咎于文化，从而引发了反古思潮。反古思潮的逻辑非常简单：以经济、政治、文化的三分和三者的因果关系为假设前提，以国势衰微为事实前提，由此展开推理，认为文化是国势衰微的最终责任者。但是，“反古逻辑”的两个假设前提都是不真的，因而这个逻辑是错误的。另外，虽然“崇古逻辑”与“反古逻辑”看似相反，但实质完全一样。

关键词：反古思潮 反古逻辑 国势衰微

要目：

- 一、国势衰微是反古思潮的历史境遇
- 二、“反古逻辑”：国势衰微，罪在文化
- 三、史料：时人叙述的“反古逻辑”
- 四、“反古逻辑”的困境之一：存在者领域的三分法导致的困境
  - 1、概念的进一步澄清
  - 2、前提1的虚假：存在者领域的三分法的困境
  - 3、前提2的虚假：因果关系的荒谬
- 五、“反古逻辑”的困境之二：生存方式的三分法导致的困境
- 六、“反古逻辑”的困境之三：历史如何可能阻碍我们？
- 七、附论：经济决定论的“崇古逻辑”批判

#### 一、国势衰微是反古思潮的历史境遇

甲午五四之际，中国弥漫着疑古反古思潮，直到现在，余波不断。面对这种思潮，有几个问题需要拷问：第一，为什么要疑古反古？第二，在漫长的各种形式的反古思潮中，究竟有没有一个贯通的东西？或者说究竟有没有一个基本的“反古逻辑”？第三，如果确实存在一个

“复古逻辑”，那么它是什么？而这个逻辑本身是否成立？

为什么复古这个“为什么”有两个维度：一是“因为什么”（原因），二是“为了什么”（目的）。“为什么”实际上是这两个问题的一体化：“因为什么而为了什么”，也就是因为问题而展开的行动（事情）的旨归所在。那么复古者们究竟为什么要反对历史—传统—文化[①]呢？这就需要回溯使复古思潮得以涌现的生活境遇。

复古思潮的生活境遇，就是近代以来中国的历史境遇。从鸦片战争开始，中国在与西方的冲突中的屡战屡败，终于致使天朝帝国沦为列强欺凌宰割的对象。面对难局，吾国吾民当然不甘沦落，而是发奋图强，复兴中华。而要实现民族复兴，首先必须追问失败的原因。在这个过程中，一些人士[②]把中国失败的原因归咎于文化，构造了“复古逻辑”，从而疑古复古，形成复古思潮。

本文在分析清季民初的人士使用的分析逻辑以前，需要简单澄清几组概念。

第一组：经济、政治和文化。这是今天经常使用而不知其究竟的一组概念，通常是指社会的三个方面。这组概念蕴含了一套对社会的分析框架，社会的一切内容都可以归于这三个方面（其内部还可细分）。

第二组：物质与文质。人们逐渐遗忘了在使用上一组概念以前，清季民初的学者经常使用的是物质与文质这一组概念来分析社会。这组概念相当于今天说的物质文明和精神文明。与第一组的三分法不同，此组采用二分法，但这两组之间却有着大致的对应关系：物质相当于经济，文质相当于政治和文化。

第三组：器物与典章制度。在鸦片战争之后、甲午战争之前，人们常用器技、长技、器物等表达物质、经济的含义，而用典章制度、法度等表达政治、文化或文质的含义。

虽然以上三组概念之间有模糊的对应关系，但“相当于”并不是“等同于”。[③]其中，第三组概念是中国文化自行形成的，第一组概念则完全来自于西方。每组概念都是各自文化系统的表现，因而在各自的使用上都大有讲究，[④]但这三组概念之间的演变则反映了中国对西方文明的逐步接受过程。

## 二、“复古逻辑”：国势衰微，罪在文化

对于中国而言，鸦片战争与以往的战争并不一样。鸦片战争以前的中国在对外战争中也失败过，但这些失败并不是、至少主要不是因为中国的武器落后。与此不同，鸦片战争后的人们首先将失败的原因归结为器技上的落后。毋庸置疑，中国的大刀长矛、土枪土炮与英国的坚船利炮两相对照，孰优孰劣一目了然，根本不需要任何理论上的证明。

器技的落后，促使魏源提出了“师夷长技以制夷”的主张。[⑤]随后，平定太平天国之后的同治中兴尤其是洋务运动，的确显示了清廷的积极努力。但是，这种承认器技（经济）落后、却保持典章制度（即政治、文化上）上的自信的情况，在甲午战争之后陡转直下。甲午战败给中国以真正沉重的打击，它是中国近代史上最重要的事件，正是甲午战败才真正促就了中国整体转向。只有理解了甲午战争及其影响才能真正理解甲午之后的中国历史。梁启超说：“吾国四千余年大梦之唤醒，实自甲午战败、割台湾、偿二百兆以后始也”，“至甲午战败后，知西法不能不用”。说到“改革起源”，梁启超又说：“吾国则一经庚申圆明园之

变，再经甲申马江之变，而十八行省之民，犹不知痛痒，未尝稍改其顽固嚣张之习，直待台湾既割，二百兆之偿款既输，而鼾睡之声，乃渐惊起”。〔⑥〕

甲午之后，人们纷纷反思：为什么发展了几十年的科技，却如此不堪一击呢？

国人继续师夷，向处于强势的敌人寻求成功秘诀。一些人士很快在西方的典章制度中发现了一样东西：民主政治。他们认为科技的落后只是失败的表面的、直接的原因，真正的原因在政治上。中国不仅缺乏先进的科技，更缺乏支撑科技发展的政治制度——民主制度。民主制度不仅有利于发挥民智、聚集民力，还有利于发展科技，富国富民强兵。借助西方民主政治，这些人士反观自己，用西方的政治观念重新解释中国，认为中国的政治制度是专制政治，而专制制度愚民，不利于科学的发展。〔⑦〕至此，这些人士对西方的认识形成一个基本的框架，认为西方科技发达是因为其政治制度优越。

甲午战争之后的初期，这些人士主要使用物质和文质这组概念来分析问题。他们认为西方不仅物质发达，而且文质发达。并且他们认为二者之间不是并列关系或者其他关系，而是因果关系，正是文质发达支撑起了物质发达。“因为A，所以B”表达的是由A必然导致B。如果承认物质和文质之间的因果关系，那么若由因推果则可以推出文质之强弱导致物质之强弱。西方文质强，所以西方物质强；中国文质弱，所以中国物质弱。若由果溯因则可以得出物质之强弱乃因为文质之强弱。中国之物质弱，乃因为文质弱；西方之物质强，乃因为文质强。是故，文质与物质之间的因果关系完全可以颠倒过来构成物质与文质的果因关系，并形成文质与物质的一一对应的充分必要条件关系。本来，按照形式逻辑，这里的由果溯因并不能成立，但由于因果都不在文质和物质之外，选言支是确定的，所以这种推论是成立的。下文对经济、政治、文化之间的因果关系的分析也是这样。

物质和文质之间的因果关系可以导致两种决定论。第一是文质决定论，认为一个国家、民族或者社会的一切都受文质决定，因文质之流变而流变。如果是这样，一切功过都责无旁贷地归因于文质。但文质决定论并不能坚持自身，它马上转换成另一种决定论——物质决定论。为什么呢？文质决定论必然面对这么一个追问：由什么标准来裁判文质之优劣呢？我们知道，人们至今没有找出裁判文化（或文质）的优劣的有效的客观标准，如果以文质裁判文质则会导致自己裁判自己而是非莫定。既然文质自己不能提供客观标准，标准马上推出文质，裁判权就不得不让给物质。而物质优劣之标准完全能够靠物质效用自行裁判，战争之胜败就是直接的不可质疑的标准。所以，裁判标准一定归结为以物质为标准，物质或者武器就成为“最后的断语”。〔⑧〕因为中国物质弱，所以中国文质弱。在中国当时的处境下，若还要坚持认为自己的文质优越，马上就可能遭到这样的质问：你说中国文质优越，为什么老是败给西方呢？甚至可能遭到这样的质问：你这种文质优越有什么“用”呢？所以若把物质与文质作因果关联，结果只能导致从承认物质失败到承认文质失败。是故，无论从哪个决定论出发最终都会推论出中国文质虚弱的结论。

若按照物质和文质这个分析框架，上述逻辑没有半点问题。但这个框架对物质尚可，对文质就粗略了，因为某些人士把民主政治从文质中独立出来，从而使文质进一步区分为政治和文化，物质则转换成经济（经济中最重要的是科学）。于是，社会就从文质和物质的二分关系转变成经济、政治和文化的三分关系。

当社会作经济、政治和文化三分后，下一个问题就是：三者之间是什么关系呢？在此，一方面，引发追问的事实前提是中国国势衰微，中国在经济上失败了，而且这个事实不是原因，

而是结果。另一方面，追问的逻辑与上述追问物质和文质的关系一样。所以，这里的追问是仍是根据事实，由果溯因。由果溯因，国人认为中国虽然败在经济，但原因并不在于经济，而在于典章制度。“典章制度”这一词语，很快被西来的术语“政治”（实际指的是政治制度）所替代。一些人士认为，是西方的优越的政治（制度）即民主政治支撑了西方之经济。于是，败因被追问到了政治。但事情肯定不能到此结束，下一个问题马上前来逼问：为什么西方有优越的民主制度而中国却无？这些人士答案是：因为西方有一套严整的学术体系，并且这套学术体系以哲学（philosophy）为核心。于是，对中国失败的原因就追踪到了文化。

当用因果关系分析经济、政治、文化之关系时，三者之间就一定会形成一个因果链。这个因果链有三环：直接的因果关系是经济与政治、政治与文化，间接的因果关系是经济与文化。这三环构成一个单向循环，其中任何一方的强弱胜负都会导致另外两方的强弱胜负，一荣俱荣，一损俱损。这种因果关系可以通过如下追问非常简单地获得——

前提：西方经济强大。追问：为什么西方经济强大？答曰：因为西方政治制度优越。再追问：为什么西方有优越的政治制度？答曰：因为西方文化优越，有一套严密完整的学术体系。结论：西方经济强大是因为西方文化优越——经济与文化立刻建立起因果关系。

如果三者的因果关系是循环的圆环，没有确定的起点，则仍然没有办法寻找确定性，从而无法裁判是非优劣，但现实中的经济、政治和文化之关系不是圆环，而是有始有终的链条。在这个因果链中，逻辑起点是有的，它不是假设，没有任何虚构的成分，而是一个事实起点，即中国国势衰微，经济弱。（经济并不完全代表、更不等于国势，这里不作分辨。）这个事实就是这些人士推论的前提。由这个前提溯因就一定会推论出中国的政治落后和文化落后。推论的终点是文化，没有继续追究的可能了，因此政治反而仅仅成为一个中间环节。虽然政治也应对中国的失败负责任，但不知是政治家为政治开脱还是复古人士有意无意地绕开了政治，反正结果是政治很轻便地找到了挡箭牌，认为文化在自己身后起根本的作用，把文化作为抨击的靶子。[⑨]在这个因果链中，政治一定可能，而且应该、必须、必然为自己的行动寻找一个更根本的原因，否则这种反思反而是非彻底的。政治为自己辩护说：政治不过是舞台，文化是幕后指挥，是导演；政治是身躯，文化才是灵魂，是大脑。只要设定三者的因果关系，就必定而且只能走到这一步：文化是国势盛衰的原因的逻辑的终结者。

在这种追问中，看似文化处于最崇高的地位，可以决定一切，但同文质决定论向物质决定论的转换逻辑一样，这种所谓的文化决定论的本质一定是对文化的最彻底的贬低，最终陷入经济决定论。道理很简单：判断文化优劣的标准何在？既然至今为止文化不能提供可以自行裁判自身优劣的客观标准，那么它就不得不让出裁判权，把裁判标准交给政治。政治又能不能提供自行裁判自身的客观标准呢？也不能。因此，裁判权不得不进一步让给经济。经济能否提供自行判断自身优劣的标准呢？能。经济的强弱完全可以直接判断、直接检验。经济的强弱可以表现在经济交往的盈亏，还可以表现在战争的胜败，而这些都是经济可以自行检验的，不需要任何外在于经济的东西作标准。因此，如果要根据三者之间的因果关系判断一种文化的优劣，就只有让经济来裁判政治与文化之优劣，最终陷入经济决定论。经济如何裁判呢？经济强大则政治和文化优越，经济衰弱则政治和文化落后。所以，无论基于物质和文质的二分法，还是基于经济、政治和文化的三分法，只要用因果关系处理它们的关系，国势衰微的罪责就不可避免地归咎于文化。

既然是经济决定论，文化的地位在哪里呢？文化根本没有任何地位，文化只能沦为经济的奴

隶，因此文化决定论的本质是文化罪责论。并且因为文化决定论必然导致它的对立面即经济决定论，所以仅此一点就可以直截了当地说，“复古逻辑”犯了理论建构中的自相矛盾的大忌，因此它是彻底失败的。[10]

回头看看“为什么”这个发问。人们为什么变法（等等）？是因为民族遭遇生存危机而为了实现民族复兴。民族复兴是当然的目的。但关键的问题是：如何实现目的？即：如何才能实现民族复兴？有人认为应该通过反古—西化来实现，并形成反古思潮，继而在两个假设前提和一个事实前提之上经过步步追问形成“复古逻辑”系统——

首先，因为中国直接失败在经济（包括科技）上，所以必须发展经济，只有通过经济强大才能实现民族复兴，因此发展经济就成了民族复兴的必要方式或者途径——这是所有中国人包括后来的反古—西化派、文化本位派和马列派等等都承认的。目的一旦公认而确定，下一步则是：第二，如何才能实现经济强大呢？答曰：必须消除阻碍经济发展的政治障碍。第三，如何才能消除政治障碍呢？答曰：必须消除阻碍政治发展和经济发展的文化障碍。第四，如何消除文化障碍呢？答曰：只有弃旧从新，否定自己过去的落后的旧文化（或古文化、传统文化、历史文化、民族文化），才能消除文化障碍，接纳新文化。接下来，第五，如何弃旧从新？答曰：显然不能用自己的落后的旧文化而只有用先进的新文化来否定、摧毁自己的旧文化，替换中国本有的文化结构，实现文化的先进化，因此文化先进化是实现民族复兴的逻辑先决条件。第六，先进文化在哪里？答曰：在反古者心中，西方文化就是世界上最先进的文化，这已经在战争中得到检验，并通过经济、政治、文化之间的因果关系得到证明，所以必须以西方文化来反对历史文化，也就是通过反古—西化来实现文化的先进化。[11]注意，这里无需分别历史文化的具体和局部，虽然反古者也并不认为历史文化完全一无是处，但在反古者的逻辑中，文化已被看成是一个整体，如果它落后就是根本上的落后，而不是细末的、枝节的、部分的落后，并且出于立论的逻辑需要，反古者也必须对历史文化作根本性的否定，否则反古思潮就会因为没有可供反对的对象而丧失合法性。而事实上，反古者的确对历史文化作了根本性的否定。[12]（还需要注意，这几个环节的言说方式都是“必须通过A，才能实现B”，这种言说方式表达的是A、B之间的必要条件关系。[13]）第七，既然西方文化是先进文化，怎么办？由此可以得出初步结论：既然文化先进化是实现民族复兴的逻辑先决条件，那么只有反对历史文化、实现西化，才能实现文化先进化。而最后的结论是：反古—西化就不仅成为文化先进化的逻辑先决条件，还成为文化先进化的实际行动的出发点：反古而西化。在这种思路下，疑古反古不就顺理成章了吗？

因此，近代以来的轰轰烈烈的反古—西化思潮，此起彼伏的反古—西化言论，风卷云涌的反封建、打倒孔家店、打倒历史—传统—文化的社会运动，不过是基于非常简单的“复古逻辑”——

前提1：对社会作经济、政治和文化的三分。前提2：把三者看成因果关系。前提3：中国国势衰微，经济弱。三个前提的区别是：前提3是事实，前提1、2却是假设。

### 三、史料：时人叙述的“复古逻辑”

本文对“复古逻辑”的分析是否符合反古思潮的实际呢？为了避免虚拟敌人，这里详细引用几则清末民初的人士所叙述的“复古逻辑”的史料，以确证上文对“复古逻辑”的概括，为下文对“复古逻辑”的批判作好准备。[14]

再其次，我们来看承受东方文化最久，浸润于东方化最深的中国国民对于西方化的压迫历来是用怎样的方法去对付呢？西方化对于这块土地发展的步骤是怎样呢？据我们所观察，中国自从明朝徐光启翻译《几何原本》，李之藻翻译《谈天》，西方化才输入到中国来。这类学问本来完全是理智方面的东西，而中国人对于理智方面很少创造，所以对于这类学问的输入并不发生冲突。直到清康熙时，西方的天文、数学输入亦还是如此。后来到咸同年间，因西方化的输入，大家看见西洋火炮、铁甲、声、光、化、电的奇妙，因为此种是中国所不会的，我们不可不采取它的长处，将此种学来。此时对于西方化的态度亦仅此而已。所以，那时曾文正、李文忠等创办上海制造局，在制造局内译书，在北洋练海军，马尾办船政。这种态度差不多有几十年之久，直到光绪二十几年仍是如此。所以这时代名臣的奏议，通人的著作，书院的文课，考试的闱墨以及所谓时务书一类，都想将西洋这种东西搬到中国来，这时候全然没有留意西洋这些东西并非凭空来的，却有它们的来源。它们的来源，就是西方的根本文化。有西方的根本文化，才产生西洋火炮、铁甲、声、光、化、电这些东西；这些东西对于东方从来的文化是不相容的。他们全然没有留意此点，以为西洋这些东西好象一个瓜，我们仅将瓜蔓截断，就可以搬过来！如此的轻轻一改变，不单这些东西搬不过来，并且使中国旧有的文化步骤也全乱了——我方才说这些东西与东方从来的文化是不相容的。他们本来没有见到文化的问题，仅只看见外面的结果，以为将此种结果调换改动，中国就可以富强，而不知道全不成功的！及至甲午之役，海军全体覆没，于是大家始晓得火炮、铁甲、声、光、化、电，不是如此可以拿过来的，这些东西后面还有根本的东西。乃提倡废科举，兴学校，建铁路，办实业。此种思想盛行于当时，于是有戊戌之变法不成而继之以庚子的事变，于是变法的声更盛。这种运动的结果，科举废，学校兴，大家又逐渐着意到政治制度上面，以为西方化之所以为西方化，不单在办实业、兴学校，而在西洋的立宪制度、代议制度。于是大家又群趋于政治制度一方面，所以有立宪论与革命论两派……但是这种改革的结果，西洋的政治制度实际上仍不能在中国实现，虽然革命有十年之久，而因为中国人不会运用，所以这种政治制度始终没有安设在中国。于是大家乃有更进一步的觉悟，以为政治的改革仍是枝叶，还有更根本的问题在后头。假使不从更根本的地方作起，则所有种种作法都是不中用的，乃至所有西洋文化，都不能领受接纳的。此种觉悟的时期很难显明的划分出来，而稍微显著的一点，不能不算《新青年》陈独秀他们几位书生。他们的意思要想将种种枝叶抛开，直截了当去求最后的根本。所谓根本就是整个的西方文化——是整个文化不相同的问题。如果单采用此种政治制度是不成功的，须根本的通盘换过才可。而最根本的就是伦理思想——人生哲学——所以陈先生在他所作的《吾人之最后觉悟》一文中以为种种改革通用不着，现在觉得最根本的在伦理思想。对此种根本所在不能改革，则所有改革皆无效用。到了这时才发现了西方化的根本的所在，中国不单火炮、铁甲、声、光、化、电、政治制度不及西方，乃至道德都不对的……这时候因为有此种觉悟，大家提倡此时最应做的莫过于思想之改革——文化运动。经他们几位提倡了四五年，将风气开辟，于是大家都以为现在最要紧的是思想之改革——文化运动——不是政治的问题。[15]

在此种“反古逻辑”的驱动下，复古者们利用西方文化对中国文化“风刀霜剑严相逼”。梁漱溟说：

到了此时，已然问到两文化最后的根本了。现在对于东西文化的问题，差不多是要问：西方化对于东方化，是否要连根拔掉？中国人对于西方化的输入，态度逐渐变迁，东方化对于西方化步步的退让，西方化对于东方化的节节斩伐！到了最后的问题是已将枝叶去掉，要向咽喉去着刀！而将中国化根本打倒！……[16]

牟宗三也概括了人们是如何在经济、政治和文化之间建立因果关系的。他说：

新知识分子只感觉到国家不行，受帝国主义的压迫，而反省到文化问题。但他们的反省是非常之外在而直接，是以浅薄而轻浮。他们对于西方文化……现成地检取其科学与民主，而对于中国文化……只是外在地直接地取否定的态度。他们把科学与民主视为文化之全部，而此两者又是西方的，所以也是西方文化之全部，是中国所没有的，中国文化没有这两者，所以中国文化全是老的，而“老”以封建来规定，所以中国文化是封建的，过时的，全当否定。而且以为要吸收这个新的，必须去掉老的，视中国文化与科学及民主为不相容的对立。我们试看由西方的武力先把满清政府打败，继把我们的民族打败，最后把我们的文化打败。其实西洋人并未打我们的文化，当然无所谓不败。文化是自己努力的事，是有弹性的，是随时滋长壮大或转型的。西洋人并不敢说打败我们的文化。外人所能打的只是外在的有形的东西，一定形态的物质力量。两种物质力量相交绥，冲突便是打，谁强谁打败谁。把你的一定形态的物质力量打倒就算完，此外他管不着。所以打败我们的文化是我们自己代人行事，起来自己否定的。这就叫做自失信心，自丧灵魂，此之谓“自败”。这种败才算是一败涂地。[17]

时人认为，“国文盛衰之故，与国力之强弱相因”，“国既孱弱，文化落后”。[18]关于在经济、政治和文化之间建立因果关系的情况，可以再看一点史料：

陈训慈后来说，“西国浅学之士，往往因吾国现时之不竞，忽忘其过去之事迹。此则吾人不能不一据事实，一溯其先哲之业，以与他邦之发达相较证”。其实早已不仅是西国浅学之士有此见，中国士人中相当一部分人正是以近代“国家”之“不竞”而归咎于整体的传统文化不能救亡竞存。鲁迅引用他“一位朋友”的话说：“要我们保存国粹，也须国粹能保存我们”……但后来的发展却是先认定既是“国粹”便“不能保存我们”，且有碍于“保存我们”，故必全面彻底打倒推翻……对五四人而言，全面反传统似成为国家民族得救的必须，这也有一个逐步发展扩充的进程。[19]

清季士人……承认中国传统有不如人意的一面，然多少还希望挖掘甚至重建出可以借鉴的正面思想资源……那时流行的“中学为体、西学为用”观念可以说是这一思路的典型表述。民初人正相反……许多读书人越来越将传统视为“一家眷属”，出现一种负面意义为主的“中国整体化”趋势。[20]

梁启超也说中国人学西方有从制造（经济）转向政制（政治）再转向文化的发展趋势。[21]熊十力也论及这个“复古逻辑”。[22]余英时也说自由主义者以及“影射史学”“把一切现实的罪恶归之于中国文化传统”。[23]

通过史料引证可以知道，清末民初的确存在着一个如前文梳理的“复古逻辑”。

“复古逻辑”是复古思潮的理论必要条件，也是具体复古言论的理论必要条件，从清末直到

今天的复古言论都是建立在“复古逻辑”之上的。如果“复古逻辑”成立，则复古言论可能成立；如果“复古逻辑”不成立，则复古思潮和复古言论一定不能成立。如果要反驳复古思潮及其具体言论而不在根本上予以驳斥，则很难真正驳倒。从梁漱溟、牟宗三等人的分析中可以看出，人们已经发现了“复古逻辑”，但非常奇怪的是，百年来，历史文化的捍卫者（卫道者）们总是舍本逐末，在一些具体的观点上反击复古者，却不对支撑复古思潮的深层观念进行清理、批判。譬如，复古者攻击历史文化中没有科学、民主、哲学等（或者这些东西的萌芽），卫道者就努力证明历史文化中有科学、民主、哲学等（或者这些东西的萌芽）。就在双方陷入喋喋不休的毫无成效的争论之际，历史—传统—文化却黯然地与我们渐行渐远。由于一直没有人对“复古逻辑”进行专门清理和深入剖析，并展开有效反击，导致各种复古言论至今仍然甚嚣尘上。下文通过彻底证伪“复古逻辑”，从而对复古思潮以及复古言论进行釜底抽薪。

#### 四、“复古逻辑”的困境之一：存在者领域的三分法导致的困境

##### 1、概念的进一步澄清

经济、政治、文化这组概念如何能够成立？其间的关系究竟是什么？这是需要进一步澄清的。[24]这里选择从文化切入。

E·B·泰勒把文化看作“复合的整体”，彼得·伯格把文化定义为“人类产品的总和”，[25]苏联学术界通常定义为“物质财富和精神财富的总和”。[26]“复合的整体”也就是“产品的总和”，而产品的总和仍然是产品。所以，这三个概念都是以“产品”来定义文化。

与之不同的是，另一些人以“方式”来定义文化。《社会科学百科全书》就认为文化是“一个民族的生活方式”，[27]而梁漱溟也说：“你且看文化是什么东西呢？不过是那一民族生活的样法罢了”[28]

虽然对文化的定义还有许多，但大体都是在“产品”或“方式”的基础上的延伸。[29]所以，产品或方式就是用来定义文化的两个基本概念（即种加属差定义法中的种概念）。

不过，“产品”与“方式”并不是并列关系、种属关系或者其他逻辑关系，而具有实质的区别。产品是人把自己活动的产物看成现成的物，所以产品总是存在者化的产品。[30]而具体产品与具体方式则是生存论上的派生关系，方式比产品更本源、更原始，或者说更本质，[31]任何一种现成的产品都是在一定的活动方式（或生产方式）中产生的，所以，是方式派生出存在者（产品），是具体方式派生出具体存在者（产品），而不是相反。但是，“产品的总和”与“一个民族的生活方式”在总分角度上又是相同的，都是整体（总和）的角度。

“产品的总和”是所有具体存在者（产品）的总和，而“一个民族的生活方式”也是各种具体的生活方式的总和。是故，虽然二者的构成部分不同，但都是就整体而言的。

如果只是整体性地理解文化，那么文化就是无所不包的，在外延上也就等于社会了，因此反而可能丧失文化对社会的解释力。所以，除了广义地把文化理解为整体，还有狭义地把文化理解为部分的文化定义，分别指某些存在者（产品）和某些生活方式。关于文化的狭义定义，也是众说纷纭，这里就不举例了。[32]

这样，文化概念就以总分角度按照“产品”和“方式”这两个基本概念来定义，构成文化定



义四个类型。图示如下：

定义 基本 角度 概念	方式	产品
整体	方式的整体（文化1）	产品的整体（文化3）
部分	方式的部分 X方式（文化2）	产品的部分 X产品（文化4）

图示1

在两种角度的定义中，整体性的文化概念在“复古逻辑”中是无效的，因为前提1已经三分了，故整体性的文化概念在前提1中就不可能了。如果“复古逻辑”追究的是整体性的文化，那它实际是追究包含了经济和政治的社会的罪责，但这种追究根本没办法找出具体责任者，因而是无意义的。因此下文就只需讨论“方式的部分（文化2）”和“产品的部分（文化4）”这两个类型，并且这两个类型包括了在“复古逻辑”中可能出现的任何具体的文化定义。具体定义不过是赋予属差（“X”）以具体内容而已。所以这种讨论具有逻辑的普遍性，可以解释具体现象。

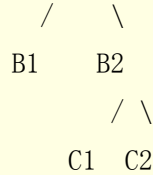
在三分法中，经济、政治同样不是整体，并且按照分类法的逻辑一致性原则，经济、政治、文化都应是同一逻辑层面的概念，若一个是方式，其余二个也必须是方式；若一个是产品，其余二个也必须是产品。

## 2、前提1的虚假：存在者领域的三分法的困境

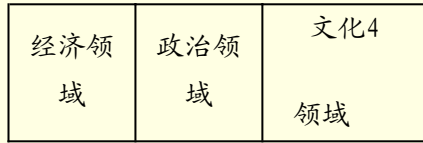
如果把文化看作产品，那么政治上的制度、监狱、军队等等就是政治产品，而经济上的物质产品就是经济产品。三部分产品就构成社会（或者文化3）。同文化产品是存在者一样，另外两部分产品也是存在者。这样，三部分产品就分别是：经济存在者（产品）、政治存在者（产品）和文化存在者（产品），三类产品构成各自的范围，这里用“领域”这个概念来表示范围，从而形成三个概念：经济领域（的存在者）、政治领域（的存在者）和文化领域（的存在者）。为了方便讨论，下文主要使用经济领域、政治领域和文化领域这三个概念。下面先看看前提1的虚假。

在经济、政治和文化这组概念中，社会就被分类为而且只分为三块：经济领域、政治领域和文化领域。只有在这种分类方式下，“复古逻辑”才具有前提1。

那么，三个领域的这个三分（法）究竟是怎样的分类呢？我用图示把三分法表示出来：



图示2



图示3

图示2是三分法的抽象形式，图示3表示的是我们通常理解的经济、政治和文化之间的关系。图示3是从图示2发展出来的，只不过它把B1、C1和C2并列起来了，而社会（文化3）就是图示2的A。只要经济、政治和文化三者是有规则的关系而不是无规则的混乱关系，就一定是而且只能是图示2中的B1、C1和C2之间的关系，至于三者分别对应B1、C1和C2的哪一个，在本文的讨论中无关紧要。如果经济、政治和文化三者之间的关系是混乱的，那么在三者之间建立因果关系就沦为空话，“复古逻辑”以及这里的讨论都完全不能成立。所以，“复古逻辑”要得以成立，必须假定三者之间有确定的规则。三者之间的关系要有确定的规则，则三者必定有严格的区分。如何区分呢？这就需要对三者进行分类。如何分类呢？这就必须明确分类标准。

我们知道，西方的分类学理论来源于亚里士多德。[33]按照分类学，分类的逻辑是这样的：任何一次分类的标准必须是确定的，因此任何一次分类都是而且只是二分法，导致的结果是一分为二，非此即彼，如哺乳动物与非哺乳动物、生物与非生物、自然界与人类社会等，各个区分领域并不交叉。三分或者多分也是可能的，但这只不过是多次二分的结果，并且每一次二分的标准都一定不是相同的（如图示2）。只有各次二分的标准不同而且后一次的分类标准蕴含于前一次的分类标准中，多分法才是严格的。[34]因此图示2的分类产生的问题是：

经济领域、政治领域和文化领域这个三分法的分类如何可能？或者说：这个三分法中的两次二分法各自的分类标准是什么？或者说：区分经济领域与政治领域、政治领域与文化领域、文化领域与经济领域的标准各自是什么？

如果不能找出来，“复古逻辑”的前提1就有问题，“复古逻辑”也就有理论困境。假定这个三分法是合乎逻辑的，那么在严格的分类中，各个区分领域是不能交叉的。试问：这个三分法是否不交叉呢？显然无法不交叉。即使我帮助这个三分法调和自己的不足，承认这个三分有一定的模糊性，它也面对着下面这个例子表现出来的尴尬——

给出一把刀（或者给出任意一物X），请问：这把刀属于哪个领域？为什么？

某人用这把刀杀了人，请问：这件事属于哪个领域？为什么？

某人用这把刀杀了人，请问：该追究谁的责任？是追究杀人者的责任还是刀的责任？为什么？

某人用这把刀杀了人，在追究这件事的责任时，如果除了追究杀人者以外还要追问社会的原因，并追究社会的责任，[35]那么请问：这三个领域该如何分摊责任？哪个领域该负主要责任？并且还必须追问：哪个领域是逻辑上的终极责任者（如文化决定论中文化是终极责任者一样）？为什么？

这一系列的递进式的问题决不是可以模模糊糊地遮掩和回避的。如果反古者不能对前提1进行有效的证明，那么“反古逻辑”的前提就至少是不真的。按照逻辑，任何理论只要有一个前提是不真的，那么结论就是不成立的。不真未必就是一般所说的虚假，不真也很可能是不可确证的。但前提1的不真并非完全不可确证，通过以上追问，可以知道，经济领域、政治领域和文化领域的三分法不能解释许多社会现象，所以它存在有虚假的部分，所以作为一个前提它是虚假的。只要有一个前提虚假，“反古逻辑”就是荒谬的。

### 3、前提2的虚假：因果关系的荒谬

“反古逻辑”必须同时证明前提1和前提2，它才可能成立。因此反古者还必须证明前提2的真实性，即必须证明：经济领域、政治领域和文化领域之间具有因果关系或者因果链关系。如果不能证明，那么“反古逻辑”再一次因为前提不真而导致整个逻辑不真。

三个领域之间是不是因果关系呢？我断然地说不是。其实，三者是不是因果关系这个问题完全不应该由反驳反古者的驳论方来回答，而应该由反古者来回答，因为反古者是立论方，证明自己的前提是反古者的理论责任和学术道德的要求。然而，反古者始终没有对自己的前提中存在的严重问题进行扪心自问，没有对自己的“反古逻辑”进行初步的反思，更不要说彻底的反思。作为针对反古者的驳论方，我将在下文努力帮助反古者澄清问题。

### 五、“反古逻辑”的困境之二：生存方式的三分法导致的困境

若仅以证明“反古逻辑”的虚假为目的，以上分析已经足够了。为了更彻底地揭露“反古逻辑”的荒谬，对经济、政治和本质的本质及其关系还可以作进一步的考察。

如果以方式作为基本概念来定义文化，那么文化就是“X方式”（文化2），这里称之为“文化方式”或者“文化活动方式”，经济也同样称为“经济方式”或者“经济活动方式”，政治称为“政治方式”或者“政治活动方式”。

这里需要粗略明白的是：三个领域与三种活动方式之间是什么关系？海德格尔的生存论为我提供了一条思路。三个领域是三种活动方式的派生物。例如，在交易关系中出现的刀，发生在刀身上的活动方式可以归为经济方式。佩戴在警察和罪犯身上的刀，发生在刀身上的活动方式可以归为政治方式。而在博物馆、工艺品商店、电影拍摄现场中出现的刀，发生在刀身

上的活动方式可以归为文化方式。在生存论中，每一种活动方式就是人与物的打交道方式。正是在人的生存活动中，人以一定的方式与某物打交道，某物来到活动中与人照面，某物才当下成为生存活动中的某物与人发生当下的生存关系。当人把某种打交道方式所触及的某物对象化而形成某种打交道方式的现成产物（客观物），这些产物才形成产品（产品汇集起来形成存在者领域即产品领域），但这种现成产物本身无所谓现成与否，现成、客观都是人的生存建构。当人以另一种方式与某物打交道时，某物就以另一种生存样态呈现出来，若再把这种方式现成化，则某物就进入另一种存在者领域。上文追问刀究竟属于哪个领域而产生的归属难题，就是因为不明白某物并无现成的、固定的领域而产生的。实际上，刀可以归属于任何领域，归为不同领域的刀在根本上乃是对刀的不同的使用方式。概言之，通常所说的某物不是现成的固定的某物，而是在不同的生存境遇（即生活境遇，指不同的生活时间和生活空间）中呈现出不同的生活样态，因而成为不同的某物。刀是武器、商品、食具、生产工具、道具，还是艺术品，完全因生活境遇而呈现。因此，如果要考察经济、政治和本质的本质，作为方式的三者比作为产品的三者更本质。

回到问题：三种方式之间是什么关系？

活动是人与某物打交道，换句话说，是由主体产生的，主体对打交道方式的区分形成活动方式，因此活动总是活动主体（人）的活动。[36]主体又可以分为个体和群体，群体又有家、家族、民族、国家等等大小不同的群体。活动方式按照三分法分为经济方式、政治方式和文化方式，当然还可以分得细致一些，如文化继续分为科学、宗教、哲学、艺术、文学等等。两种主体与三种活动方式可以组成六种可能的活动类型，图示如下：

方式	经济活动方式	政治活动方式	文化2活动方式
主体			
个体	个体的经济活动	个体的政治活动	个体的文化2活动
群体	群体的经济活动	群体的政治活动	群体的文化2活动

图示4

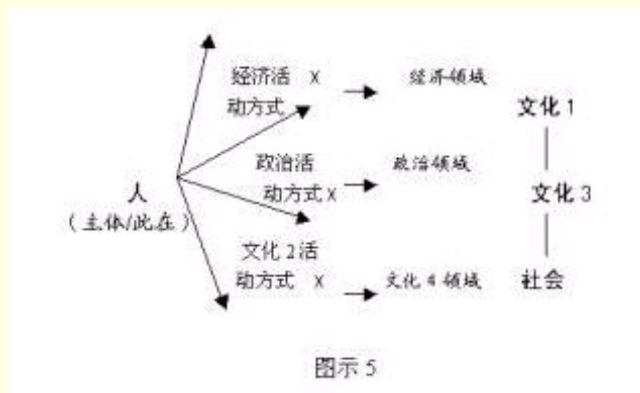
从图示4给出的可能的六种类型中，我们能够找出其中任意两种之间的因果关系吗？不能。

对于个体，他能进行这种活动（能做这样）与他能进行那种活动（能做那样）有无因果关系？对于个体，他能优秀地做这样与他能优秀地做那样有无因果关系？答曰：肯定不是因果关系。因果关系是一种必然关系。一个人能做官不必然导致他能从事学术活动和经济活动；一个人做官是贪官污吏与他生意做得好不好、诗歌写得好不好等等都没有因果关系；一个人做官是贪官，但在家可能是孝子。如果说哲学、科学是理性的，宗教是非理性甚至可能反理性，但事实上就有许多这样的人，他既是虔诚的宗教徒（甚至是人们说的邪教徒），也是优秀的科学家、哲学家。即使就同一种活动方式看，也很难找出更细的活动方式之间具有因果关系。一个人能炒股未必能搞销售，一个人的山水画画得好并不一定说明他的人物画也画得好。

同样，对于一个群体（如一个民族），它能做这样与它能做那样之间、它能优秀地做这样与它能优秀地做那样之间有无因果关系？答案是同样的：没有。

那么，任意主体能做和优秀地做这样与那样之间究竟是什么关系？答曰：是非逻辑的非必然可能关系。这种关系不是抽象可能性，不是逻辑的可能性，不是可以对象化的可能，而是生活境遇中的活生生的敞开性，是人的活生生的能这样能那样之呈现，是人在行动之中呈现的可能，也即自由之呈现。非必然可能关系决不是说各种活动方式之间是相互排斥的，也不是说一定没有关系，而是说各种活动方式之间可能相互影响，但其间没有任何必然性的逻辑关系也即没有任何固定的关系。非必然可能的根据是什么？人是自由的能动者。某种活动方式的产生只能从能动者主体来理解，即任何一种活动方式都是从人本身产生的，而不是从这种活动方式产生那种活动方式，所以不能在具体的活动方式之间建立因果关系，也就是说，

“因为有了A活动方式，所以从A产生了B活动方式”这个命题是不成立的。人能这样能那样，也因此而派生出人不能这样不能那样。人能（或不能）这样并不构成能（或不能）那样的必然性，这样做得如何也并不构成那样做得如何的必然性。所以，不能用因果关系来处理经济、政治和文化之间的关系，三者之间只可能是非必然可能关系，是生活的敞开性。[37]如果不考虑主体是个体还是群体，人（主体）与他的活动之间的关系、人的各种可能的活动（方式）之间的非必然可能关系就可以图示如下（图中的活动后面都省去了方式一词）：



图示5的优点在于它简明地表达了一切活动都是人（主体）产生的，活动派生出产品。活动的总和（三种方式之总和）构成整体性的文化1，活动派生的产品的总和（三个领域之总和）则构成文化3，文化1和文化3就是广义的文化即社会，只是角度不同。所谓的经济、政治、文化这些活动方式之间的区分（或者按照其他学术体系产生的另外的活动方式的区分）都是人对自己的活动的自我区分。这种区分的可能性前提是：人能这样能那样，从而构成这样与那样的区分。如果这种区分被现成化、固定化，就是分类。从图示5可以看出，分类的标准本无所谓有无所谓无。一切所谓的标准都发生于人（的活动）。一切区分都是人的不同活动的区分，并由这种区分派生出分类。所以，分类及其标准只有在派生的意义上才能成立。

图示5的重大缺点在于它无法表达活动的生活时间（性）和生活空间（性）。在图示5中，所有活动都是共时间共空间的，处于抽象的时空中，实际上是没有时空，因此看起来它在这个抽象的时空中好像已经被分类了。但实际不是这样的。人的生活活动是在生活境遇中当下发生的。前文略略谈到，某物X并不是一种现成的存在物，不是固定的什么，而是活动着的某物了，是当下的活动方式（或生存方式）。因此，某物不能固定地归属于某个人为划分的领域，同样，发生在某物身上的某种活动（某事）也不能固定地归属于某种方式（这就进一步回答了前提1的三分法为什么不能成立），某物总是在生活境遇中，在人的生活活动中，当

下地呈现为某物—某事。举例言之，一本《论语》，以之为正德利用厚生、治国平天下的思想资源，以之为“以理杀人”的理论武器，以之为修身养性的启蒙读物，以之为学术饭碗，以之为考据的文献，以之为骗人的玩意，以之为附弄风雅的装饰品，以之为商品，等等，可以发生在工人、学者、商人、农夫、政治家、盗贼等等不同的人的不同的生活境遇中，也可以发生在同一个人的不同的生活境遇中，并且《论语》的每一种呈现方式之间并无因果关系。所以，前提1的分类无法建立，前提2的因果关系也无法建立。这就在进一步证明前提1之虚假的同时也证明了上文有待证明的前提2之虚假。

既然更本质的经济方式、政治方式和文化方式（文化2）之间都没有因果关系，作为派生物的三个领域之间的因果关系又如何必然可能呢？既然个体的各种活动方式之间都没有因果关系，作为群体的民族的各种活动方式之间的因果关系又如何可能呢？[38]因此，无论把经济、政治和文化看作“方式”还是看作“产品”，三者之间都没有因果关系，所以前提2无论如何都是虚假的。一旦否定了经济、政治和文化之间的因果关系，“复古逻辑”就不能成立，而作为攻击方的复古者应该负责对其立论给出正面的证明。

### 六、“复古逻辑”的困境之三：历史如何可能阻碍我们？

“复古逻辑”把经济、政治和文化当作三个领域，实际上已经把三者当作了外在对象，因此这个意义的历史文化也就是一个对象。问题是：

对象化了的历史如何可能阻碍我们的前进？

作为对象的历史一定不可能象主体（人）一样地能自行活动，能自行作用。如果历史指某些古人，那么，如何可能说孔孟程朱阻碍了我们前进？孔孟程朱早已仙去，根本不能影响我们了，是故，批判他们有什么道理呢？孔孟程朱能够作用于我们、影响我们的只能是他们的著作或者理论即儒学。虽然历史文化不仅仅是儒学，但儒学是其主要，故下文只需讨论儒学对我们的影响。（讨论历史的其他部分对我们的影响的逻辑也是一样的。）

儒学能否自行影响人？不能！只有人读它，儒学才可能而不是必然影响人。如果人不读它，它就是死物。我承认儒学有自身的含义，但这个含义未经阅读则无法呈现，只有在阅读中死物才能成为活物（也就是只有在活动中某物才能在活动中呈现）。是读者使儒学（或者任一理论）成为活物，而不是儒学自己自行成为活物；是读者这个主体使儒学对读者发生作用，而不是儒学这个对象（客体）自己自行对读者主体发生作用。[39]对于读者来说，儒学（这个对象或者文本）如何发生作用呢？只有通过读者的理解、判断和选择才能发生作用。同一儒学或者文本对不同读者发生作用与否、发生什么样的作用，完全在于读者的理解、分析、裁判和选择。如果说文本有它自身的含义并在阅读中呈现出来，那么大体可以说，任何一种理论都不会教人贪赃枉法、胡作非为。难道复古者可以说今天的贪官污吏是马列主义、儒家思想或者西方资本主义社会的某些理论教导出来的？儒学讲的许多道理究竟对不对，每个读者都有自己的判断。如果说儒学中有什么不良的东西，读者拒绝它不就行了吗？[40]读者是自由的。儒学（或者任一理论）有什么思想是一回事，它能对读者产生什么样的作用是另一回事。如果说读者无法改变儒学或者任一理论本身的思想或者含义，那么，读者却一定有权利、有责任，更重要的是有自由理解、分析、裁判和选择它的思想，有自由决定其思想对自己产不产生作用，产生什么样的作用。如果不这样，这是读者的自我放弃，而不是儒学（或者任一理论）的责任。孔子说“择其善者而从之，其不善者而改之”（《论语·述而》），[41]这不是已经告诉了我们如何慎重对待儒学（或者任一理论）吗？打倒孔家店、反对传

统、污蔑历史，有什么道理呢？

所以，如果儒学是对象，批判这个对象在逻辑上就是不成立的。

但经过阅读，儒学的某些思想被人认同、接受，成为行动的思想源，[42]发用为生活，它就不再是对象，因此我的讨论就转入下一步。复古者之所以反儒学，就是因为儒学影响了人的思想从而影响了人的生活，那么如何对待不再是对象而是我们的思想、我们的生活的儒学呢？可以肯定的是，当发现我们的思想和生活出现问题的时候，批判是必要的。问题是：批判指向谁呢？或者说：谁是我们的批判对象？是儒学还是我们自身的思想？当进行批判时，儒学和思想都被推出批判者自身而成为对象即自我反思、自我批判的对象，所以，答曰：自我批判——接受批判的应该是我们自己的思想，也就是我们所理解的并用以指导生活的儒学，也就是我们自身的内心世界。如果说儒学的某些东西错了，因而错误地影响了我们（的思想），那么即使批判了儒学这个对象，仍然不能解决我们自身的业已存在的思想问题。即使批判了儒学这个对象，我们仍然必须返回自身，反求诸己，进行自我批判，才能解决思想问题，从而解决生活问题。[43]这种自我批判在根本上不是知识论角度的理论批判，而是生活批判，也就是需要落实到生活的行动，起到改善生活的作用。这正是儒学所说的反求诸己、克己复礼。

当复古者进行批判时，不管裁判优劣的标准是什么，复古者作为批判者肯定认为自己已经掌握了比被批判对象更优秀的东西。如果复古者直截了当地追问、反思、批判当下的生活和人们的思想，以优秀的东西来克服落后的东西，改过迁善，人们遭遇的思想问题和生活问题不就解决了吗？复古者为什么一定要去寻找一个儒学（理论）作为批判对象，把造成思想问题和生活问题的责任推卸给被对象化了的儒学呢？复古者为什么要让数百年甚至数千年前的古人及其思想为今天的过失承担责任呢？这难道不是怨天尤人，难道不是归咎历史、逃避责任！？[44]

一旦反求诸己，我们就可以在最根本的层面理解复古者的谬误和本文的作用。即使不考虑复古者把现实罪过归咎给了谁（X），也不考虑是否需要和在多大程度上恢复、重建历史文化，只要复古者把现实罪过归咎他者（X），这种归咎“逻辑”和行为本身就是错误的。因此，即使不是出于对历史文化的辩护的目的，而仅仅出于反求诸己、实事求是、直面问题、解决问题的目的，清理和批判复古者的怨天尤人、归咎他者的“逻辑”都是必要的，也是有益的。而且，这样考察“复古逻辑”可能更容易为争论各方建立有效的对话平台。而一旦走出了怨天尤人而反求诸己，也就走出了复古，那么，如何调整对待历史—传统—文化的态度和方法，就成为下一个需要对话的问题了。

在复古思潮中，复古者认为儒学错误地影响了其他人，因此怀着“良好动机”，试图通过批判儒学来达到改善他人的目的，但这样做仍然没有根据。即使他人受了儒学的错误影响，根本的责任也在于他未能择善而从。批判者要改善他人，只有批判者自己进行了有效的自我批判，对他人的批判或者规劝才是有效的。而批判者改善他人的办法通常就是指出他人的错误，劝他改过——这就是“循循然善诱人”。如果那人不改过，归根到底是他的责任，而不是儒学（或者任何一种理论）的责任。所以，不能把儒学当作牺牲品来代他人受罪。

复古者还认为儒学被历代统治者利用，成为统治者的帮凶，从而阻碍了中国的改革和前进。读者，你如何体察复古者的这条理由究竟在说什么？答曰：这是复古者自暴其愚蠢、粗暴和怯懦，并且可笑的恰恰在证明儒学的天然合法性。让我们一起来解开其中的隐秘吧。这里的

讨论前提仅仅是承认复古者攻击儒学的理由：儒学被利用。

利用总是谁利用谁。当说“利用”时，利用这一概念已经蕴含了主体和工具这一组概念。所以，由利用构成的主体和工具之间的关系是主体利用工具，而不是工具利用主体。谁是利用儒学的主体呢？统治者。如果说儒学成了工具，是统治者使它成了工具，而不是儒学自行成了工具。儒学不能自行害人，不能自行成为工具，就象刀不能自行杀人一样。统治者利用儒学害人即“以理杀人”，是统治者利用儒学，而不是儒学利用统治者。那么，是应该批判儒学呢还是应该批判统治者？是应该批判杀人犯呢还是应该批判刀？是应该批判主体呢还是应该批判工具？道理不是极为简单吗？[45]——复古者没有弄清楚“儒学被利用”的秘密，这暴露出复古者的愚蠢。愚蠢者无知且不自知其无知，故而无畏，复古者在没有弄清问题的真相的情况下，在虚假前提之上建构了一套“复古逻辑”，并据此虚假逻辑对历史、对传统、对儒学大加杀伐，蛮不讲理，完全是学术暴力、学术专制，乃至学术独裁，完全缺乏基本的学术规范和学术道德。因此，复古者没有弄清问题的真相却立马暴露了自己的真相——粗暴。

至于帮凶，则是那些与统治者勾结，利用儒学帮助统治者维护其特殊利益的儒生（学者）。在这个意义上，任何一种天理昭昭的理论都可能被利用，[46]并因被利用而产生压迫者及其帮凶。[47]与统治者勾结参与压迫的学者，其实不能说是帮凶，他们本身就已经是压迫者了。[48]所以，一定不应把现实政治或者社会生活的过错归咎于某种理论。[49]要追究责任，只能追究利用该理论的主体。[50]

既然统治者是利用儒学的主体，因此要追究责任，只能追究统治者的责任。可是，复古者的粗暴在这时立马转换成了怯懦。他们不敢勇于批判统治者，却勇敢地把儒学当作靶子，把剧本从“荆苛刺秦王”篡改为“荆苛刺孔子”。这篡改不仅仅是一场丑剧，更是一场悲剧——儒学被复古者连根拔起，中国文化被复古者折腾得花果飘零。

事情还没有完，应该让人怀疑的是：统治者为什么要利用儒学？他们为什么不利用其他乱七八糟的理论？统治者之所以利用儒学恰恰说明他们认识到了儒学的天然合法性。而儒学的天然合法性恰恰呈现在被解读被利用甚至被遮蔽之中——不管被何种主体如何解读和利用。不管统治者内用黄老也好内用法家也罢，对于作为理论的儒学，只要统治者在内用的黄老或者法家等等的外面披上儒学这张“皮”也即“外示儒术”，这就一定是在证明而不是否定儒学的天然合法性。很显然，统治者在利用某种理论时，总是希望人民接受这种理论。统治者选择了儒学，既说明了统治者对儒学的公开接受，还同时说明了统治者作出了政治承诺——他们承诺正德利用厚生，履践儒学这种理论所呼唤的生活样态。而人民则只有接受儒学所呼唤的预期的生活样态，才可能接受儒学这种理论。因此，儒学这种理论所呼唤的生活样态乃是人民之期待，因此儒学具有天然的合法性。这天然，正是人民的期待。一旦双方都接受了儒学，儒学就成为统治者和人民的思想同源，并由之建构起统治者和人民之间的对话平台。因此，儒学的捍卫者完全没有必要去洗刷儒学被利用的污名，这“污名”恰恰证明了儒学具有其他理论无与伦比的合法性，从而为统治者和人民所共同接受。[51]谁会去利用那些浮浅的不能为人民所接受的理论呢？至于统治者背离正德利用厚生之儒学，那是他们的错，何损于儒学？[52]

错误的并不一定就是无效的，正确的也未必就是实际有效的。至今为止的历史变迁和理论建构都没有给出正义必胜的必然性。尽管“复古逻辑”以及复古思潮如此荒谬，却严重损害了



基于“复古逻辑”，认为吾国文化是落后的；因为吾国文化是落后的，所以丧失文化自信；因为丧失文化自信，所以疑古复古，并形成复古思潮和复古运动。“复古逻辑”最重要的后果是瓦解了文化自信。要注意，“复古逻辑”是文化自信被瓦解的原因，而不是文化自信被瓦解是“复古逻辑”的原因，无论从逻辑推论还是从前面引述的梁漱溟、牟宗三等对“复古逻辑”的叙述都可以得到这一点。

由于丧失文化自信而导致的疑古复古，不仅导致中华文化花果飘零，使呈现在生活而以生活来持守的文化根脉日渐式微，并且破坏了中华民族的思想同源和公共交往平台，严重瓦解了中华民族的凝聚力，从而在一定程度上阻碍了民族复兴。[53]中华民族要实现蕴涵文化复兴的民族复兴，则必须突破复古思潮和“复古逻辑”的陷阱，清除其流弊，为民族复兴尤其是文化复兴扫清观念路障和思维路障。在此，观念路障主要指具体的复古观点或者观念，思维路障则是指五四前后以来形成的以因果关系分析经济、政治和文化之间的关系的思维方式。破除思维路障比破除观念路障更重要，而在破除思维路障中，破除因果关系的思维方式比破除把社会作经济、政治和文化三分的思维方式更重要。[54]

在目的上，复古者或许并无不良动机，但在对实现方式的理论论证上，“复古逻辑”是荒谬的；在落实于生活的具体实践中，复古者对待历史文化是粗暴的；尤其在业已造成的事实上，复古思潮对历史文化的破坏是极其严重的。复古—西化不但无助于文化复兴，反而与文化复兴南辕北辙。

复古者，挺起你的民族自信、文化自信！

复古者，醒来！

## 七、附论：经济决定论的“崇古逻辑”批判

受复古思潮的逼迫，文化本位派奋起而捍卫历史—传统—文化。文化本位派的范围很模糊，不仅包括犯有经济决定论的“崇古逻辑”弊病的现代新儒家，也包括那些努力坚持从吾国文化自身出发来理解、解释吾国历史文化文本和吾国吾民当下面对的问题的人士。不论从什么角度出发而得出结论或者立场，只要他在事实是不仅不复古并且倾向于主张尽量利用本土（本有的）文化资源解释吾国吾民本有的生活样态，[55]就可以称为文化本位派。本位派功勋卓著，如果没有他们的努力，历史文化的状况肯定会更糟。

有许多本位派人士并没有受经济决定论的“崇古逻辑”的驱动，他们认为历史文化自然就是好的，也就是能够作为他的思想源而解释他的生活，为他的生活提供理论根据、价值依托和意义支撑，所以崇古、热爱历史文化。这种从历史文化自身出发而崇尚历史文化的思路（或者逻辑），不在讨论之列。这里只讨论发生在本位派的某些人士的思想中的经济决定论的“崇古逻辑”。现代新儒家是持有这种“崇古逻辑”的一部分。不管哪些人士犯了此弊，反正有一个与“复古逻辑”看似对立实质完全一致的“崇古逻辑”。

经济决定论的“崇古逻辑”努力证明历史文化有用，能够开出科学、民主等等现代性，牟宗三的“内圣开出新外王”就是一个典型的例子。这里也根本不必讨论牟宗三究竟采用了什么方法、如何证明和是否成功，我只针对他以及现代新儒家的这个关键：他们同复古派一样，

也是从物质实用的有用性来证明历史文化（甚至可以推广为文化）的有用性的；他们认为，只要在理论上证明了从历史文化中能够发展出科学与民主（科学是最终目标），那么，历史文化就是有用的；那么，历史文化就是合法的；[56]那么，我们就应该坚守历史文化本位。

毫无疑问，现代新儒家等的“崇古逻辑”仍然陷入了经济决定论，其“逻辑”的前提也有三个，其中前两个跟“复古逻辑”完全相同——前提1：对社会作经济、政治和文化的三分；前提2：把三者看成因果关系。唯一不同于“复古逻辑”的是，现代新儒家等努力改变前提3，即改变中国经济弱这一前提。但是，现代新儒家不能改变中国经济弱这一当下就在的事实，于是他们就采用理论来填补事实的缺乏——通过理论证明的方式，证明历史文化能够改变“复古逻辑”的前提3，即如果坚守历史文化本位，国家就会强大起来。然而这种改变仅仅是理论的虚拟，完全无法应对“复古逻辑”的前提3，因为后者是当下事实。

由于国势衰微的事实无法向经济决定论的“崇古逻辑”的立论出发点（前提3）提供支持，所以，尽管现代新儒家等竭尽全力为历史文化呼吁呐喊，但历史文化仍然日渐式微，不绝如缕。这种状况稍后有所改变。

到了二十世纪中叶以后，尤其是八十年代以后，经济决定论的“崇古逻辑”的前提3发生了改变，得到了当下的生活事实的支持——亚洲四小龙崛起，接着，中国大陆崛起。于是，“复古逻辑”的前提3迅速从“中国经济弱”变成了“中国经济逐渐强大”。按照前提1和前提2提供的逻辑，人们在追问这种事实变化的原因时，再次追寻到了文化。这次，历史文化交了好运，功劳赋予了它。有了前面的论证，这里就可以非常直截了当地看出，这只不过是“复古逻辑”的一个翻版，“崇古逻辑”与“复古逻辑”只不过是一体之两面，都是经济决定论。

在经济决定论的“崇古逻辑”的驱动下崇古（崇尚、标榜、推广历史文化），短期看，似乎对历史文化有益，可以让它迅速膨胀，但长期看，对历史文化害处甚大。谁能保证吾国的经济不可能在某些时候衰退？谁能保证今后吾国不会与外国发生冲突并保证在冲突中不可能遭遇暂时的失败？如果遇到这样的不测的窘况，是否又要把罪责归咎儒学、归咎历史—传统文化呢？是否又会因此而大兴反古思潮、反古运动呢？

所以，清理“复古逻辑”和“崇古逻辑”有助于我们破除经济决定论的思维定势，即破除五四前后以来形成的以因果关系分析经济、政治和文化之间的关系的思维定势，包括破除三分法的思维定势和在其间建立因果关系的思维定势，尤其是破除因果关系的思维定势。唯有破除了经济决定论的思维定势，才可能摆脱功利文化观，继而破除非常功利地看待文化的流行的日常观念，让文化摆脱随经济之跌宕而跌宕的颠簸命运。更重要的是，唯有破除了经济决定论的思维定势，才可能让文化真正独立而成为文化，文化才可能或者更有可能成为修身养性的机缘，人们才更可能文一化而有文化（即《周易》所言的“人文化成”）。[57]

甲申年腊月初一/西历2005年1月10日

于武汉大学东湖之滨珞珈山麓

参考文献：（先列古籍，其余按照文献名称之音序排列）

1、古籍：《论语》、《史记》、《汉书》、《孟子字义疏证》（清、戴震）

- 2、海德格尔：《存在与时间》，三联书店1999年12月第2版
- 3、梁漱溟：《东西文化及其哲学》，商务印书馆1999年7月第2版
- 4、熊十力：《读经示要》，见萧萐父主编、郭齐勇副主编：《熊十力全集》第三卷，湖北教育出版社2001年8月第1版
- 5、牟宗三：《关于文化与中国文化》，见《道德的理想主义》，台北学生书局1987年修订第3版
- 6、罗志田：《国家与学术：清季民初关于“国学”的思想论争》，三联书店2003年1月第1版
- 7、马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，见《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1995年6月第2版
- 8、陈志让：《甲午战后产生的中国人反中国感》，见戚其章、王如绘主编：《甲午战争与近代中国和世界》，人民出版社1995年1月第1版
- 9、罗森塔尔、尤金编：《简明哲学辞典》，三联书店1978年2月版
- 10、罗志田：《裂变中的传承——20世纪前期的中国文化与学术》，中华书局2003年5月第1版
- 11、邓曦泽：《论德性与权力的断然分离》，载《中国哲学史》2004年第2期
- 12、邓曦泽：《论“中国哲学”的意义困境》，载陈明、朱汉民主编：《原道》第十二辑，北京大学出版社2005年12月第1版；亦见《生活意义的困境——论“中国哲学”何去何从》，载《文化中国》2006年第2期
- 13、亚当·库柏、杰西卡·库柏主编：《社会科学百科全书》，上海译文出版社1989年2月第1版
- 14、马林诺夫斯基：《文化论》，中国民间文艺出版社1987年2月第1版
- 15、梁启超：《戊戌政变论》，中华书局1954年12月初版（系饮冰室合集本重印）
- 16、R·沃斯诺尔等：《文化分析》，上海人民出版社1990年5月第1版
- 17、维克多·埃尔：《文化概念》，上海人民出版社1988年3月第1版
- 18、特瑞·伊格尔顿：《文化概念》，南京大学出版社2003年10月第1版
- 19、覃光广等主编：《文化学辞典》，中央民族学院出版社1988年8月第1版
- 20、F·普洛格、D·G·贝茨：《文化演进与人类行为》，辽宁人民出版社1988年10月第1版

21、 余英时：《中国近代思想史上的激进与保守》，见《现代儒学的回顾与展望》，三联书店（北京）2004年12月第1版

22、 陈独秀：《〈新青年〉罪案之答辩书》，见《陈独秀著作选》第一卷，上海人民出版社1984年9月第1版

23、 邓曦泽：《正德利用厚生：从政治合法性到儒学公共性》，载庞朴主编：《儒林》第二辑，山东大学出版社2006年4月第1版

---

[①] 历史、传统与文化尤其是历史与传统的关系殊难分辨，故本文有历史—传统—文化这样的表达。并且由于传统乃是一个与现代相对的概念，故本文较少使用传统文化这个词语，而主要使用历史文化。

[②] 究竟哪些人士持有什么样的观点和时人如何形成“复古逻辑”的大致情况，参见第三节“史料：时人叙述的‘复古逻辑’”。关于复古思潮的具体言论，本文无法详细引述。

[③] 需要指出，长技后来演变为了科技。在三分法中，科技虽然不是独立的，但却是经济的核心要素。

[④] 这里关于三组概念的分析，参考了罗志田：《国家与学术：清季民初关于“国学”的思想论争》，三联书店2003年1月第1版；罗志田：《裂变中的传承——20世纪前期的中国文化与学术》，中华书局2003年5月第1版。相关内容在此二书中随处可见。例如，《裂变中的传承》之“十、物质的兴起：20世纪中国的一个倾向”对清季民初学者对文质和物质的划分以及文化概念的含糊有比较具体的说明。

[⑤] “四个现代化”、“社会主义的根本任务是发展生产力”、“科学技术是第一生产力”等等，其中的“现代化”、“生产力”、“科学技术”根本上完全还是一个长技的问题。西方对科技的倚仗，借助科技而进行的扩张，因对科技的效用的自负而导致对其政治制度、文化样态的自负，使西方不断强化了它是世界的中心（价值中心）的自负；同时，中国因对源于西方的现代科技的认识、理解、接受和臣服，使中国不断丧失自信，放弃以前的夷夏之辨，逐步把西方作为中心，作为普遍，把自己作为特殊。理解国人对科技的认识的发展脉络是理解近代中国发展路线的整体转向的关键，也是理解近代中西关系的主轴，极值得研究。

[⑥] 梁启超：《戊戌政变论》，第1、2、113页，中华书局1954年12月初版（系饮冰室合集本重印）。甲午之后，疑古反古之风遂起，以至产生了中国人反中国的情感，而且这种倾向至今不绝，阻碍中国民族的自信的恢复、民族精神的重建和民族复兴。参见[加]陈志让（Jerome Chen）：《甲午战后产生的中国人反中国感》，见戚其章、王如绘主编：《甲午战争与近代中国和世界》，第1064—1079页，人民出版社1995年1月第1版。

[⑦] 传统中国政治是否专制，又如何被近人视为专制，尚是问题。参见罗志田：《国家与

[⑧] 马林诺夫斯基就指出了一种对文化的物质决定论。他说：“人的物质设备：举凡器物，房屋，船只，工具，以及武器，都是文化中最易明白，最易捉摸的一方面。它们决定了文化的水准，它们决定了工作的效率。在一切关于民族‘优劣’的争执中，最后的断语就在武器，它是最后的一着。在一个博物院中的学者，或在一个喜讲‘进步’的政客心目中，物质文化是最先被注意的。社会学中争执最烈的两个概念之一，亦就是唯物史观，这种偏见，带着哲学的外表，想把人类进步的全部原动力，全部意义及全部价值，都归之于物质文化。”参见[英]马林诺夫斯基：《文化论》，第4页，中国民间文艺出版社1987年2月第1版。需要指出的是，唯物史观不是经济决定论，也不是马林诺夫斯基所说的物质决定论。“复古逻辑”根本上不是文化决定论，而是物质决定论。

[⑨] 准确地说，是这些人士在分析原因时替政治找到了挡箭牌。关于这种分析方法把现实罪恶归咎于文化，会为政治（尤其是现政权）开脱责任，余英时有所论及。二十世纪六十年代的台湾，因为国民党对自由主义者横施镇压，“在这种政治气候之下，反中国传统其实便是反国民党的一党专政”，余英时由此引申，“‘影射史学’无论在台湾或大陆都有得不偿失的严重后果：第一，它曲解历史，首先违背了知识诚实的原则；第二，它把一切现实的罪恶归之于中国文化传统，在客观上反而起了为现政权开脱责任的效果。”参见余英时：《中国近代思想史上的激进与保守》，见《现代儒学的回顾与展望》，第34页，三联书店（北京）2004年12月第1版。

[⑩] 其实，只要转念一想，问题马上就会改变。如果承认经济决定论，文化就毫不重要了，那么复古思潮否定历史文化还有什么作用呢？文化当然重要（文化之重要肯定不是基于经济决定论的），但这种重要能够被理解为甚至等同于物质效用意义上的重要吗？我们有根据要求从文化中生长出物质来吗？而比这些问题的更基础的问题还是：文化与政治、经济之间是否为因果关系？究竟是什么关系？

[11] 本来，复古未必一定西化。古人也有复古。古今之争就有复古的一面；也有把现实罪过归咎文化的做法，如明末清初就有人把明亡的罪责归咎王阳明心学的袖手谈心性的流弊。但这两种复古思想倾向都只是一种文化的内部冲突和自我校正。而近代以来的复古是因为西力东侵引起的，因此在事实上，近代以来的复古思潮在复古的同时也意味着西化，至今为止的复古言论都没有逃脱这一点。关于古人的复古，可以看看戴震《孟子字义疏证》中对宋儒的批判。戴震和宋儒使用的基本概念、论证方式以及各自的理论要达到的目的大体都是一致的，因此戴震的批判才是一种文化的自我批判、自我更新，它与近代复古思潮用另一种文化系统来对自己的文化进行外部批判完全不同。

[12] 历史文化已被整体地负面化。罗志田说指出清季民初许多读书人越来越将传统（或历史）视为“一家眷属”，出现一种负面意义为主的“中国整体化”趋势。参见罗志田：《裂变中的传承——20世纪前期的中国文化与学术》自序，第15页。

[13] 以这种逻辑为基础的言说方式在五四时期极为常见。这里举陈独秀为例。陈独秀说：“要拥护那德先生，便不得不反对孔教，礼法，贞节，旧伦理，旧政治；要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术，旧宗教；要拥护德先生又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学”（陈独秀：《〈新青年〉罪案之答辩书》，见《陈独秀著作选》第一卷，第442页，上海人民出版社1984年9月第1版）。陈独秀把中西文化看作二元对立之关系。

[14] 以下史料，不是按照时间（论者思想的形成或史料形成的时间），而是大致按照该条材料对“复古逻辑”描述的完整程度及其与本文的相关程度而排序。

[15] 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第13—15页，商务印书馆1999年7月第2版。着重号系引者所加。另可参见同书第25—26页。

[16] 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第15页。着重号系原文所有。

[17] 牟宗三：《关于文化与中国文化》，见《道德的理想主义》，第252—253页，台北学生书局1987年修订第3版。着重号系引者所加。

[18] 罗志田：《裂变中的传承——20世纪前期的中国文化与学术》，第352、351页。

[19] 罗志田：《裂变中的传承——20世纪前期的中国文化与学术》自序，第8—9页。

[20] 罗志田：《裂变中的传承——20世纪前期的中国文化与学术》自序，第14—15页。这是讲以物质（经济）为标准导致的文化贬值，从而必然导致“传统的负面整体化”。清季民初时人把经济与文化联系成因果关系的相关言论，在《裂变中的传承》和《国家与学术》中非常多，可参考。诚然，中国败在物质。但复古思潮没有反思的是：物质与文质究竟是什么关系？历史的文质与现代的物质（科技）究竟是什么关系？是否打倒了历史，就能实现物质强大？在诸多理论问题没有解决之前就盲目莽撞地打倒历史，难道不是挥刀自宫、自断根脉？

[21] 罗志田：《裂变中的传承——20世纪前期的中国文化与学术》，第332页。

[22] 熊十力：《读经示要》，见萧萐父主编、郭齐勇副主编：《熊十力全集》第三卷，第558—559、568—569页，湖北教育出版社2001年8月第1版。

[23] 余英时：《中国近代思想史上的激进与保守》，见《现代儒学的回顾与展望》，第34页。

[24] 对于三者，很难作出准确的定义。不过，本文并不需要以准确的定义为前提，只需要作模糊的界定就能把问题说清楚。这里的模糊界定只给出种概念而不给出属差，对三者的界定范围上要大于一般的定义。

[25] [美]R·沃斯诺尔等：《文化分析》，第39页，上海人民出版社1990年5月第1版。

[26] 罗森塔尔、尤金编：《简明哲学辞典》文化条，三联书店1978年2月（根据人民出版社第2版第9次印刷重印）。

[27] [英]亚当·库柏、杰西卡·库柏主编：《社会科学百科全书》文化条，上海译文出版社1989年2月第1版。

[28] 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第32页。

[29] 不过这两个基本概念并不彻底，这里只是就现有的定义方式而言。比方式和产品更根

本的是“文化解释生活”，而且文化就是这个解释本身，生活也是这个解释本身。且不细论。

[30] 存在者使用的是海德格尔《存在与时间》中的一种含义，指被对象化的某物。

[31] 需要解释的是，这里仍然不是在最原始的生存论上言说的。说方式，尤其是说整体的方式和部分的方式的时候，已经是在派生的意义上谈的了。只不过在生存建构的派生结构中，方式比产品更本质、更原始。

[32] 以上论述还参考了下列文献。[法]维克多·埃尔：《文化概念》，上海人民出版社1988年3月第1版。[英]特瑞·伊格尔顿：《文化概念》，南京大学出版社2003年10月第1版。[美]F·普洛格、D·G·贝茨：《文化演进与人类行为》，辽宁人民出版社1988年10月第1版。覃光广等主编：《文化学辞典》，中央民族学院出版社1988年8月第1版。[英]马林诺夫斯基：《文化论》。中国学者对文化的定义同样可以纳入这四个类型。

[33] 但是不能说分类源于亚里士多德。任何社会和人都一定有分类活动，也可能有一些分类理论。西方的分类学理论成形于亚里士多德。

[34] 例如，“无脊椎动物、哺乳脊椎动物、非哺乳脊椎动物”这个三分是严格的分类，相互不交叉，各个概念的外延加起来等于动物这个种概念。第一次分类是有脊椎为标准，第二次分类以哺乳为标准。哺乳（动物）蕴含在脊椎（动物）之中，所以第二次分类的标准在逻辑上必须蕴含在第一次分类的标准之中。而“无脊椎动物、哺乳脊椎动物、有羽毛的动物”这个分类就不是三分法，因为两次分类的标准没有逻辑蕴含关系，各个小类有所交叉，三个概念的外延加起来也不等于动物这个种概念。

[35] 复古也就是追问并追究导致国势衰微的社会责任。

[36] 需要解释的是，为了表述方便，这里作了从人在到主体，从打交道方式到活动方式的转换。

[37] 我在另一篇文章中认为德性与权力的关系是非必然可能的关系，并把这种关系表述为断然分离。我认为经济、政治和文化之间的关系也是断然分离。人的各种方式之间的关系乃是活生生的敞开性，乃是“时遇”。参见邓曦泽：《论德性与权力的断然分离》，载《中国哲学史》2004年第2期；亦见《论德性与权力的断然分离——牟宗三没有理清的关系》，载《文化中国》（加拿大，中文季刊）2004年第1期。

[38] 三者之间成相反对照的例证很多。例如，春秋战国，政治日益混乱、生产收到严重干扰，民不聊生，但学术文化却非常发达；魏晋南北朝时期也是这样。“悲愤出诗人，乱世见思想”，政局的动荡可能在反面激发了人们的思考而导致学术文化的繁荣。这就意味着，暂时撇开理论，仅在历史提供的经验上，也可以否定经济、政治和文化三者之间具有因果关系。

[39] 这里的主体、对象、客体这些说法都是不够妥当的，姑且这样说。

[40] 读者之不慎可能导致对文本的误读，所以《礼记·经解》才说：“孔子曰：入其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，《诗》教也……故《诗》之失愚，《书》之失诬，

《乐》之失奢，《易》之失贼，《礼》之失烦，《春秋》之失乱。其为人也，温柔敦厚而不愚，则深于《诗》者也……”己不善学，不能通达，怨天尤人，加罪古人，岂有此理？！

[41] 例如，假定“富贵不能淫，威武不能屈，贫贱不能移”这种思想是优秀的，而“女子无才便是德”这种思想是恶劣的，那么我们择前者而从之，择后者而改之，不就得了吗？并且就事实看，我们已经择后者而改之了，男女已经都有同样的受教育权利了。如果自己不能改过，痛骂古人对问题的解决有什么帮助呢？

[42] 关于思想源（即通常所说的思想资源）如何以“询问—应答—行动”的生活结构发生作用，参见邓曦泽：《论“中国哲学”的意义困境》，载陈明、朱汉民主编：《原道》第十二辑，北京大学出版社2005年12月版；亦见邓曦泽：《生活意义的困境——论“中国哲学”何去何从》（标题系编辑所改），载《文化中国》2006年第2期。

[43] 这就是孔子所说的“君子求诸己，小人求诸人”（《论语·卫灵公》）。

[44] 有些问题我们也许暂时无法解决，但如果怨天尤人，问题就永远不可能解决。批判“复古逻辑”的一个目的就是要转变面对问题的态度，从怨天尤人返回，反求诸己。

[45] 再一次强调的是：作为理论的儒学本身并不能使任何人犯错误或者做好事——理论不能自行说话。如果说儒学是一种理论武器（按照马克思《〈黑格尔法哲学批判〉导言》的话说就是“批判的武器”），那么有两点需要注意：其一，武器不能自行开火。其二，武器既可以成为统治者的武器，也可以成为人民的武器。所以，把矛头针对武器而不针对使用主体是完全没有道理的。

[46] 《史记·儒林列传》中记载的辕固生与黄生在汉景帝面前就汤武是受命还是弑君的争论，可以看出同为学者，对同一事件可能产生完全相反的评价，而各自作出评价的旨归（“为什么”）和作出评价的方式（“如何”）都可能是完全不一样的。在学者对理论的不同解释中，关键不是理论在说什么，而是读者“为什么”和“如何”解释（理解、分析、裁判、选择）。因此，归咎理论完全没有发现问题的本质。

[47] 《汉书·艺文志》说：“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道最为高。孔子曰：‘如有所誉，其有所试。’唐虞之隆，殷周之盛，仲尼之业，已试之效者也。然惑者既失精微，而辟者又随时抑扬，违离道本，苟以哗众取宠。后进循之，是以《五经》乖析，儒学浸衰，此辟儒之患。”解读史班之论可以知道：第一，儒学之旨归，乃忧患和关怀天下。“助人君顺阴阳明教化”即助勤治国平天下，与司马谈《论六家要旨》所言“务为治者也”一致。第二，后学有所乖离儒学之大义，此惑者之失。第三，更严重的是有学者曲学阿世，随时抑扬，此辟儒之患。辟者与辟儒，就是帮凶。这已说明问题不是出在儒学本身，而是出在主体惑者和辟者（或辟儒）。既然有辟儒，也就有辟道、辟佛、辟基督、辟哲学等等。是故，何加罪于儒学焉？

[48] 注意不能一概而论。只有在乱德害生的情况下统治者才是压迫者，也只有助纣为虐时某些学者才是帮凶。

[49] 按照复古者的帮凶逻辑，那么德国发动世界大战，以康德、黑格尔为代表的德国古典



哲学以及尼采哲学就是工具，就是帮凶；在处死苏格拉底的审判中，民众以民主杀人，民主就是工具，就是帮凶；美国到处侵略、扩张，基督教就是工具，就是帮凶；美国以民主、人权为借口干涉他国内政乃至侵略他国，民主理论、人权理论就是工具，就是帮凶；在鸦片战争中，自由贸易理论就是英国入侵中国的工具，就是帮凶；在西方的扩张中，基督教和西方文化就是工具，就是帮凶！复古者为什么没有思考这些现象及其中隐藏的问题呢？

[50] 还需要补充一点材料。古人对此早就看得很清楚并作了明确表述。《论语集释》在《子罕》篇的“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权”之下说：“……夫窃权之名以自利，其罪在于窃者，归罪先儒，非通论也。自曹丕而下，窃禅让之名而为篡逆者踵相接也，岂唐虞之禅亦皆非与？”参见《论语集释》第二册，第628页，中华书局1990年8月第1版。

[51] 关于儒学被利用、儒学具有天然合法性、儒学作为中华民族的思想共源和公共交往平台、自我批判与生活批判等内容，我在另文中有更详细的讨论，参见邓曦泽：《正德利用厚生：从政治合法性到儒学公共性》（精简稿），载庞朴主编：《儒林》第二辑，山东大学出版社2006年4月第1版。

[52] 因此，一定不能按照很长一段时期以来的看法而把儒学理解为历朝历代的统治阶级的意识形态。如果一定要把儒学命名为意识形态，那么它也不仅仅是统治阶级的意识形态，同时也是被统治阶级的意识形态，它既可以被统治阶级利用而为之服务，也可以被被统治阶级利用而为之服务，因此儒学就是公共意识形态，也就是思想共源。是故，那种把儒学仅仅看作统治阶级的意识形态，视之为统治阶级的帮凶，从而批判、攻击、反对儒学的思想，不但在理论上是错误的，也是不符合历史事实的。

[53] 但是，不能把复古思潮的流弊夸大，让它承担不应由它承担的责任，我认为复古思潮主要应该承担破坏历史一传统一文化的责任。清末民初以来的经济弊病、政治弊病和其他的文化弊病都不能归咎或不能直接归咎于复古思潮。




[54] 不论把社会二分或者三分，只要不在其中建立因果关系，就未必走向复古。而只要在其间建立因果关系，就一定走向复古。

[55] 利用本土（本有的）文化资源解释吾国吾民本有的生活样态跟是否排外毫无关系。若在时间上划界，大体可以说，甲午战争或者鸦片战争以前的中国文化就可以称为本有文化即本文反复提及的历史文化。我根本不会主张用历史文化解释来自西方的文化一生活样态，而且我认为，西方的文化一旦被吸收就成为吾国的文化的组成部分，就象佛教一样。

[56] 有用性和合法性不是一回事，而是两个逻辑环节，是从有用性来裁判合法性，而不是从合法性裁判有用性。有用性是目标，合法性只是对某物（如历史文化）是否有助于实现目标的一种回溯的裁判。

[57] 需顺便提及，清末民初，疑古辨伪之风也在史学界盛行。迄今，人们已经重视对疑古辨伪的反思。对疑古辨伪的反思当然重要，但对于中华民族，对疑古复古的反思远比疑古辨伪更重要。第一，二者的涉及范围不同。疑古辨伪这样的问题基本上只发生在史学界或者学术界，大众无法思考这样的问题和参与相关讨论。但是，除开少数对“复古逻辑”有自觉反思和批判的人，“复古逻辑”几乎涉及了整个国家的所有人群，影响了几乎所有国民。第

二，在影响方式上，疑古辨伪主要通过正规学校教育的方式影响大众，而“复古逻辑”则以各种方式向大众渗透，因为许多日常的信息、观念都经过了“复古逻辑”的加工。第三，尤其要命的是，“复古逻辑”是在思维方式上影响大众，改变大众的深层观念。大众一旦接受了“复古逻辑”，就常常自觉不自觉地用“复古逻辑”解释古代文化，并经常走向反历史反传统。而疑古辨伪主要在具体知识上影响大众。第四，在后果上，疑古复古远比疑古辨伪严重。就算承认疑古辨伪的基本论断，它也不过是在史实上说上古史的一段时期是虚构的，大不了把吾国文明史缩短两三千年。但是，疑古复古却足以瓦解吾国的整个历史的正当性。疑古复古针对的根本不是《尚书》是何人何时何地创作的这样的问题，而是《尚书》等是否正确、是否有价值这样的问题。疑古复古的结论是：无论何人何时何地创作了《尚书》、《论语》、《周易》等，这些文本的思想本身都是错的，并且由于这些文本的思想影响了今人，阻碍了吾国之前进，所以都应该抛弃，所以应该西化。因此，清理、批判“复古逻辑”就不仅仅是个学术问题，更是关涉国民的思维方式、关涉受思维方式影响的面对历史和当下生活的态度和方式的重大问题，因此也是关涉民族复兴的重大问题。

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2007-3-30 浏览人次：368

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。