

# 求真之路

邓晓芒

我是一个中国人，学的却是外国哲学，这里头总让人觉得有点儿蹊跷。记得70年代末我报考研究生的时候，许多同事和熟人都来问我：你怎么搞了这么一个专业？有人表示“理解”说，冷门嘛，成功率高。我当时只是笑笑，无法作出解释。其实那时我自学西方哲学（如果把马克思主义哲学也包括在西方哲学中的话——这应当是常识）已有十年工夫了，至于我为什么走上哲学这条道路，我已在“我怎么学起哲学来”一文（载《新批判主义》，湖北教育出版社2001年）中谈过了。在本文中，我主要想谈谈我的学术思想的发展过程。

我们这一代人是从“文革”那场“浩劫”中挣扎过来的。正是在60—70年代之交，大家都已经开始意识到了这场“群众运动”的荒谬、血腥和毫无意义。这时，有的人还想讨回公道，有的则想捞回本钱，有的“难得糊涂”当了逍遥派，有的及时行乐没有了一点正经，有的学了一门“走遍天下”的手艺，有的结婚生子过起了小日子。我当时选择的道路则是，反省我们大家在“文革”中的所作所为。我坚信，荒谬之所以为荒谬，是因为有真理在，只要人们去探求，真理就会在荒谬中现身。现实的荒谬是逃不开的，只有面对现实，对荒谬的根源穷追不舍，才是向真理逼近的道路。这一信念在当时对于我来说是生死悠关的，因为否则的话，我不可能对现实有任何的不满和抱怨，甚至不能说“荒谬”这个词：因为没有真理，何以知道这是荒谬？本来就没有道理，何以说人家“不讲理”？如果我对现实不满，那么我不满的理由何在？如果我根本就没有什么不满，而是对一切都“认了”，那么我与马戏团的猴、磨盘上的驴又有什么区别？我还算一个“人”吗？正是这种“成人”的强烈渴望，使我开始自觉地进入了理论学习，以磨砺自己思想的武器，提高自己探索真理的能力。我深知情绪化的东西对一个人“成人”的危害（“文革”就是一场情绪化的运动，没有非理性的“朴素的阶级感情”，“文革”是发动不起来的），力求在自己内心建立一个理性的法庭。其实，“文革”运动中的亢奋和后来的颓废，都是同一个非理性的心理定势的作用，当我把自己与周围这种普遍的心理定势断然区别开来时，我就已经朦胧地感觉到：非理性和情绪化是我们民族深层心理中的痼疾。至于什么是真正的理性，什么是更高层次的精神生活，这是只有在西方哲学的书中，特别是西方哲学的结晶和代表作马克思主义哲学的书中才找得到的。我感到人家才是真正的在讲理，尽管西方历来也有人不同意马克思的说法，讲出了另外一番



“理”，但那基本还是在“讲理”的范围内的正常现象。所以我至今仍然承认自己的一切理论探索都是从马克思主义哲学的基点出发的。当然，这决不同于“文革”所标榜的“马克思主义”，后者只不过是马克思主义哲学的漫画化和歪曲而已。

作为一个在农村下放过十年的“老知青”，我很能理解一些人对农村和农民的那种原始人道主义和乡亲父老的淳朴亲情的留恋。我自己时常为农民的真挚和热情而感动，并不由自主地生出一种好像背叛了什么入似的负罪感，因为我要用我的理性来反省他们，要从他们的无辜和天真上看出我们这个民族几千年来专制皇权及“文革”中的个人迷信的群众基础，要从这种纯情背后看到血淋淋的现实。这种负罪感是我必须承担起来的，我必须毅然前行。后来的社会发展也表明，这同样也是我们这个民族的命运。所以，当“文革”结束以后，在海外游荡了几十年的“新儒家”又在中国本土、甚至在我们这一代人中找到了热烈的响应，对此我感到十分悲哀。新儒家的理论基点和孔子思想一样，仍然是以自然经济为基础、以血缘伦理意识为核心的原始人道主义，不管它加上了多少西方的新名词作装饰，它与我们民族意识深处的情绪化倾向有本质的关联。这种理论在新的历史条件下也试图讲一点道理，但这些道理不但本身矛盾百出、不合逻辑和常识，而且说到后来总是显露出其本来面目，即诉之于未经思考的被视作天经地义的情感。西方现在也有一种倾向（即所谓“后现代主义”），主张不要理性和理论，只要情感和情绪，“怎么都行”；但这些人为了论证这一点，不惜写下了汗牛充栋的理论，读破了康德、黑格尔、马克思、胡塞尔和海德格尔，也还是作为西方文化中的一种调味剂而得到少数人的青睐。然而在我们这里，这种思潮一时间却被当作最新的时髦和当代思潮的正宗。当然，新儒家的理论家们也并不是个个都情感脆弱，他们其实有非常现实的考虑，就是中国人只有以这种方式才能“为万世开太平”。在这一点上，他们不幸也道出了一点实情，即传统习惯势力至今仍然在我们的社会生活中起着举足轻重的作用。但他们本人在这种作用中到底扮演了一种什么角色，我看他们自己是糊涂的。这些年来我除了专攻自己的专长德国古典哲学外，还不断地与这种“文化保守主义”倾向进行论战，对方不一定是新儒家的正宗代表人物，但他们的说法与新儒家有相通之处，特别是他们与中国传统以自然（尤其是血缘）情感为判断事理的标准的习气有一种亲和性，而缺乏理性的自我反思。所以我近年来提出“新批判主义”，其矛头倒不一定是指向某个学派（新儒家等等），而是指向我们民族的根性，甚至是指向我自己作为一个中国人身上所不可避免地带有病毒。说到底，还是为了自己真正“成人”，而不是像中国的其他各种学派（包括新儒家）那样为政府和整个社会提供一种“太平”之策。作为一个社会角色，我把自己定位于“知识分子”，即专门讲道理的人，真理的追求者，由此也表现为社会的批判者和思考者。对社会和生活的一切反思最终都是为“求真”这一目的服务的，而不是相反。中国数千年来缺乏这样一种知识分子（西方则自古以来数不胜数），而只有一代又一代的“仕”，即有学问的官僚。我认为在21世纪的今天，中国的知识分子不当再把自己的使命局限于充当“仕”（或“士大夫”）的范围，而应有自己独立的安身立命之地，这就是杨祖陶先生所提出的“为真理而真理，为自由而自由”的人生目的（参看“德国古典哲学研究的现代价值”一文，载《哲学研究》2001年第4期）。



在中国哲学中,我们经常看到有一种“合一不二”的传统,天人合一,知行合一,为道与为学、内圣与外王等等,都不可分离,偶尔的分也还是立于合,现代的学者们很为此陶醉。但似乎很少有人想过,这种合实质上是一种非常片面的合:人要合于天,知要合于行,学要归于道(道德),内圣是为了外王。这就成就了我们民族根深蒂固的政治实用主义的治学态度,缺乏为真理本身而求真理的自由精神。中国人的为学也讲做人、“成人”,但实际上成人的标准并不是人,而是另有标准,这就是自然伦理的“天道”、“天理”,它是不用理性、单凭天生的自然情感即可体悟到的。人们通常把宋明理学的所谓“理”与西方的“理性”混为一谈,我以为这是近代中国哲学的最大误会之一。程朱的“理”或“天理”绝对不是理性主义的,而是直接证悟的。真正的理性主义是一种主客二分的思维方式,即反思性的思维方式,它要在主体和对象(包括把主体自己重又视为对象)、自由和自然、人与天道和命运之间保持一种距离和张力,不断地从“合一”的倾向中摆脱出来、超越出来。西方人在这种不断超越的过程中树立了自己的超越的目标,即一个“神”,使他们的精神结构不再是自然和人的二维结构,而是自然、人、神的三维结构。即使是无神论者,他们对人和自然的规律仍然有一种超越的眼光,即“为真理而真理”的眼光,而不是限于政治实用主义的狭隘现实考虑。西方也有讲合一的,那是指人与上帝的合一,这种合一决不是当下即至的,也不是在日常世俗生活的“格物”中获得的,而是以离弃整个现世生活(包括治国平天下的现实政治目的)的分裂的痛苦为代价的超越的精神生活,它的目的是信仰,它的手段仍然是理性。所以即使是正统的基督教信仰主义,也从来没有真正抛弃过理性,而是始终离不开“双重真理论”。西方传统中这种一以贯之的理性主义是中国从来没有过的,这就是我研究西方哲学的一个最深的体会。

那么,为什么中国传统中缺乏理性精神(更不用说理性主义)呢?通过对西方哲学史上最大的理性主义代表黑格尔哲学的研究,我认为我解决了这个问题。我在《思辨的张力——黑格尔辩证法新探》一书(湖南教育出版社1992年初版,1998年再版)中谈到,西方的理性主义,其实是由两种精神相互辩证地缠绕而构成的,这就是自古希腊以来的“逻各斯(logos)精神”和“努斯(nous)精神”,前者发展为西方理性主义中的逻辑精神,后者发展为西方理性主义中的超越精神或自由精神。我把这两种精神称之为(以辩证法为代表的)西方理性精神的“语言学起源”和“生存论起源”(与现代西方哲学中的“语言学转向”和生存论思潮暗合),并通过对黑格尔辩证法的探讨而澄清了两者的关系。“逻各斯”在希腊语中本是“话语”的意思,后转化为规律、命运、分寸、公式之意,并发展出“逻辑”一词,这是作为普遍的规范、法则的理性;“努斯”本是“灵魂”的意思,但不是低级的灵魂,如动物性和植物性的灵魂(“普纽玛”即“嘘气”),而是高级的、完全超越感性和物质性的灵魂,即“理性灵魂”(又直接译作“理性”),这就是作为个体精神向上超越的精神能力的理性。这两种理性看似对立,因为要超越就要打破既定规范的束缚,而要制定规范就不能随时逾越;但它们又是相辅相成的,因为一切普遍规范都是由于心灵超越了具体事物上升到一个更高的精神层次的结果,而个体精神的一切超越虽然都是为了否定低层次的规范以提升到更高层次的规范,达到更大或更纯粹的普遍性,但它又只有借助于现有的规范作为手段、工具和



跳板才能实现这种飞跃。所以西方理性主义传统既承认逻辑法规的神圣性,又鼓吹自由的否定精神的原创性。这两者在黑格尔那里被称作“知性”和“消极的(否定的)理性”,它们的统一则是“积极的(肯定的)理性”。

由此观之,我们中国的传统思想中缺乏的正是这样两种精神。首先我们缺乏逻各斯精神,对语言的蔑视是中国哲学自古以来各家各派一以贯之的通行原则,我们对由人所制定的法律法规和契约历来缺乏神圣感和普遍性要求,直到现代,我们连交通规则都不能好好地遵守,更不用说建立法制社会了。我们真正相信的是“枪杆子里出政权”的物质利害关系,以及人与人之间只可意会不可言传的情绪关系、人情关系,包括建立在这种隐秘关系上的驭人之术和人君南面之术。其次,我们缺乏个体自由的超越精神,人人生来就被限定在自然血缘的宗法体制之中,不能不认同自己在先定的群众关系中的位置,有人把这种经过训练而自觉认同的心态称之为“内在超越”,其实不过是一种以枷锁为项链的自欺妙法罢了。而这两者又是由中国自古以来自然经济的现实所决定的。在自然经济条件下,人与人的交往基本上是亲情关系和熟人关系,人们几乎用不着和陌生人打交道,社会的基本纽带不是契约,而是宗法等级制,皇权则是这个等级制的顶点,这与古希腊城邦的公民社会是大不相同的。而这种宗法等级制的社会又极大地束缚了个体人格的发展和个人自由的施展余地,一切伦理规范都以养成人的不敢超越或只敢“内在超越”(“从心所欲而不逾矩”)为目的。一直到现代,在改革开放二十年后的今天,在商品经济和市场经济的强大压力下,中国人才开始意识到普遍的法律(理性规范的一种形式)是保护个人利益(个人自由的一种内容)的有效手段。但在观念上和文化心理上,我们民族在这两方面的先天不足是很明显的。

我之所以如此感兴趣于西方哲学传统中的这两种精神,一方面当然是为了弥补中国人的国民性缺陷,但另一方面,更重要的,是为了我自己作为一个知识分子的安身立命。这两方面决不是矛盾的,但却有个主次先后的问题。中国传统型知识分子(“仕”)通常是把自己的安身立命放在国家和社会的政治目标上,我认为这是中国未能形成真正独立的知识分子的根本原因,也是我们民族的政治目标迟迟实现不了(欲速则不达)的一个重要因素。反之,只有成长出一大批真正具有自己独立人格和学术追求的知识分子,中华民族才能为自己创造出实现各项现代化目标(包括政治目标)的条件。实际上,几十年来的经验证明,当知识分子们使自己的学术研究完全服务于政治目的并接受其左右时,是根本谈不上普遍的学术规范和个人的原创精神的,其后果自然是学术和政治的两败俱伤。另一方面,最近十几年学术界中政治意识形态的逐渐淡化,却开始营造出一种有利于纯粹学术发展的良好学术环境。时至今日,我们才有可能形成一种新型的知识分子,他们以追求真理为自己毕生的使命,力求构建自己系统的、严密的、完整的思想体系。这是中国传统从未有过的一种知识分子,即纯粹知识分子。当然,这一点一经确立,他们和他们的思想对社会具有一种批判性和促进作用就是不言而喻的,但这并不是他们的初衷,而是真理本身固有的特点。可惜的是,中国的知识分子至今还未清楚地意识到这一点,而总是一心想使自己成为凌驾于整个社会之上的责任承担者、政治拯救者和道德楷模。其实,一个纯粹知识分子即使也可以有这样一些承担,但這些承担并不一定要依靠知识分子,也可以依靠像拿破仑、汉高祖和宗教圣徒这些人来做的,



甚至每个普通老百姓，也满可以自认为“天下兴亡，匹夫有责”；但唯有追求真理，才是知识分子自身不可推卸的责任。也只有这样，他才能以自己独特的、也是不可缺少的方式，为“天下兴亡”作出自己的贡献。

应当说，我所主张的这种纯学术立场本身就是从西方哲学中吸取来的。我曾在《思辨的张力》的导言中谈到学术本身的价值，说“这种价值从本质上来看，应是超越时代、国界和个人生命的。这就是黑格尔以‘绝对精神’的名义所表达的对人类精神价值之永恒性的信念。仅就这种超然于有限事物之上的崇高信念而言，我愿与黑格尔认同。”黑格尔在《逻辑学》中所谈的决不是地上的现实事物，而是一个理念世界，是“上帝”在创造世界之前的蓝图；他的《精神现象学》虽然讲的是“意识的经验科学”，但其中没有谈到任何一个经验事物、历史事件和历史人物的姓名，尽管他在描述这些对象时入木三分。因为他要讨论的其实不是这些事件和人物，而是这些事件和人物身上所体现出来的普遍精神的层次结构，历史的经验事实只不过是这个普遍结构在时间中的个别实例而已，它们的具体所指和存在是应当放进“括号”里存而不论的。这里面已经隐含着后来胡塞尔现象学的基本要素了，按照胡塞尔的想法，只有把现实生活放进括号里加以悬置，那超越现实事物的普遍真理才能现身（或被“还原”）出来。但胡塞尔本人曾指出，现象学是整个西方近代哲学的憧憬，甚至是全部西方哲学史追求的目标。的确，自苏格拉底以来，西方哲学家们就力图从现实事物中发现普遍的逻各斯、理念和不变的实体，从历史和经验中寻找永恒的真理。两千多年的努力在胡塞尔那里被提纯为一种普遍的现象学方法，它一方面为哲学限定了视野，不谈放在括号中的东西，但另一方面，也正因为如此，它才为哲学打开了一个无限广阔的新视野，即不受括号中的东西的限制而上升到一个纯粹学问和真理的层次。这就是例如欧几里得几何学高于所有东方民族的测量术和算术的地方，也是近代西方列强之所以能打破中国国门的锐利武器。只有暂时不谈括号中的东西，才能最终制取括号中的东西。我们现在应该醒悟到，中国人吃亏就吃在过于实用、近视和急功近利上，结果我们培养出来的知识分子（士大夫）在危急关头反而没有半点用处，只知“闲来无事谈心性，临危一死报君王”，我们自己把自己限定在括号中，还美其名曰“内在超越”，实际上是丧失了真正的超越精神。

以这种观点来反观我们近一个世纪以来对西方的马克思主义哲学的接受，我发现有各种各样的误解，这些误解归根到底都出于传统视野的狭隘性。如“辩证法”的解释，我们首先就剔除了其中的语言学逻各斯主义的要素，将这一从概念的辨析和对话中产生出来的逻辑方法单纯地理解为非人的自然事物的一种可操作和可操纵的隐秘规律，使之成为了一种等同于道家 and 兵家的技术性的权谋和对策（所谓“变戏法”），从而失去了其理想的精神生活的内涵。又如对“矛盾”的理解，在黑格尔和马克思那里，这个概念（即 *Widerspruch*）本来意味着同一句话本身的自相矛盾，也就是自我否定，所以他们把矛盾的辩证法称作“否定性的（消极的）辩证法”，它是事物过程取得肯定的积极成果的内在原动力；但我们在借助于韩非子的寓言来翻译这个词时，却用一个“矛”和一个“盾”把这个概念实物化了，使一个东西的自我否定变成了两个东西的外在冲突。当然，在翻译上这也许是没有办法的事，只要我们意识到这种缺陷，也就不会妨碍我们的理解。但问题是，几乎所有的人都凭借这种翻译把这



个概念理解成了两个事物的外部对立,因而把辩证法的矛盾原则(自我否定原则)与“对立统一”原则等同起来。毛泽东的《矛盾论》整个谈的都不是矛盾原则,而是对立统一原则,即“矛盾双方”(实即对立双方)如何既斗争又统一以及它们互相转化的规律;另一方面,他却不承认否定原则(否定之否定,实即矛盾原则的另一种表述)是辩证法的一条规律。其实矛盾和对立的区别在古希腊亚里士多德那里就已经分得很清楚了,黑格尔则把辩证法的本质规律分为“差异、对立、矛盾”三个不同层次。我们却力图把矛盾这种语言学 and 现象学层次上的含义下降到实物性的对立、甚至下降到混沌的差异的水平(毛泽东说,“差异就是矛盾”,他由此在党内甚至任何有人群的地方发动“阶级斗争”)。再如对“实践”的理解,我们通常为了坚持“唯物主义”,而把实践视为一种“纯物质过程”,即肉体的(等于动物性的)人凭借自己的肢体(手)掌握物质性的工具去作用于客观物质的自然界,以获得自己肉体生存的物质资料的过程,这样,马克思对实践的能动的、自由创造的理解就完全被消解了。

所有这些误解都属于文化传递过程中出现的文化错位,即由于我们的哲学传统中缺乏逻各斯精神和努斯精神的文化基因,我们很难从现象学的层次上来把握西方深刻思想的内涵,只能理解看得见摸得着的东西。然而,文化的差异和对立并不是绝对的,既然中国人和西方人都是人,而且我们今天已经意识到了这种文化错位,我们完全可以把把自己的思维层次提高一大步;而只要我们做到了这一点,我们就有可能在西方学者面前表现出中西文化的杂交优势。我们不仅要正确理解马克思主义哲学的原意,而且要在这一正确理解的基础上进行创造性的发展,体现出马克思主义哲学自身的生命活力。

所以我提出,将胡塞尔现象学方法吸收进马克思的实践唯物论中,以在一个更高的层次上指导中国当代学术的发展,是21世纪最有前途的理论构想之一。在这方面,我主张以马克思主义人为基点,来建构一门马克思主义的精神现象学。考察人,当然要考察人的身体,包括人的外在的历史。但光是考察这些是不够的。人与一切物质性存在的根本区别就在于他对现存物质环境有一种能动的超越性,而这与他的精神状态、他的意识的超前性、他的自由意志和情感活动是分不开的。马克思批评国民经济学家把劳动者只看作会说话的工具,忽视了对人的内在精神生活的考察,并指出,资本主义生产关系把人们的经济关系、乃至把一切关系都变成了纯物质过程,导致了人的本质的异化,这种物态化的关系是应当批判、并且必然会被这种生产关系本身所扬弃的。但以往我们理解马克思的经济学,以为把人、劳动当作纯物质过程来看待就是“唯物主义”,这其实就是把国民经济学家对人的那种物化和异化的理解当作毋庸置疑的,把马克思要批判的东西当作马克思所主张的东西了。其实马克思是要把经济学作为哲学来研究,把劳动者作为人来研究,把人不是看作生理学的对象,而是看作内在生活与外在生活相统一的感性活动的对象。他的最终目标是要恢复人的本质力量的全面的丰富性和完整性,使人的精神与精神的外化融为一体,使人的对象回到人本身。所以马克思的实践唯物主义与旧唯物主义不同的地方,正在于对现存物质现实的能动的超越性,在于通过历史过程而回复到人和自然界在感性活动基础上的统一,在于对整个自然界的“人化”的理解。但没有超越性的眼光,我们就很难看出这一点。在马克思那里,自然



主义和人本主义、人与自然本来是一回事，合起来则完整，分开来则都是片面的，因此应当把片面的人和片面的自然物都放进“括号”里去，从人的直接的感性生活去考察人和物。我把这作为“实践本体论”的一个最根本的基点，并由此提出，不仅人（感性、实践）是自然的一部分，而且自然也是人（感性、实践）的一部分。说人是自然的一部分，应理解为人是自然的最高本质部分；说自然是人的一部分，则是把人理解为以自然为自己的“无机的身体”的大写的“人”，这些都只有从现象学的层次上（而不是自然科学的层次上）才能透彻地理解。

现在一般讲马克思主义的也讲实践唯物论，有的也讲实践本体论，但就是解决不了这个问题，实践怎么能成为本体？在人类产生以前，自然界就已经存在了，自然界是人的实践造成的吗？如从这个角度来理解，那就没有实践本体论。但是，我认为换一个角度可以这样说，就是人的实践体现出在人类产生以前的自然界的最高本质，只不过在那个时候这个本质还是潜在的，它有发展出人类来的可能性，但是这种本质尚未实现和发挥出来，所以人类以前的自然界是不完整的、未完成的。只有当它发展出人，出现了人的精神现象，才达到完整，才显示出了它本身固有的全部内在潜力。这样，在人类产生以前的自然界这个问题就解决了：人类产生以前的自然界潜伏着人，潜藏着要发展出人类来的内在必然性；而当它把人作为自己的“最高花朵”发展出来的时候，它的全部本质才绽放出来了。这就是马克思讲的自然主义和人本主义的统一。“完成了的自然主义就是人本主义，完成了的人本主义就是自然主义”，这句话没有人解释通，我认为我把它解释通了。

实际上，我所要建立的马克思主义的精神现象学就是本体论，就是历史唯物主义，只是从精神现象学这个角度来看而已。历史唯物主义是说，自然界必然要发展出人，在人的自然历史过程中必然要发展出共产主义。共产主义是什么？是每个人的自由发展成为一切人的自由发展的前提，也就是说每个人都得到最高的自由发展，即人的精神现象各个层次的全面实现。反过来也可以说，马克思主义的精神现象学是立足于人的精神现象的全面丰富性来对整个自然界及其历史进行一种“本体论的证明”，即通过人的感性的实践活动、通过精神力量的创造性的“自由变更”来确证自己本身所固有的自然性和客观物质性。

我将以我的学术经历证明，当我们把马克思主义哲学当作学问和真理来追求，这一蕴含着全部西方哲学史的精华但又对现代西方哲学具有巨大开拓性的思想体系就会焕发出其内在的强大生命力，是足以成为一个学者的安身立命之地的。

作者单位：武汉大学哲学系

责任编辑：张 盾

