东源归脉——马克思主义辩证法底层结构的中国基因考辨

——从老子原型到“第二个结合”的跨文化传递与文明回响

李岳锋[1]

（北京中人国际心理医学研究院　北京 100054）

摘要

马克思主义哲学三大规律的确立，并非纯粹西方理性主义的内在产物。本文提出一个经过多层证据检验的命题：在马克思主义辩证法的底层结构中，沉淀着来自中国传统辩证法（以老子为奠基者）的思想基因。这一基因的传递经历了复杂的历史路径：老子《道德经》中蕴含的“道法自然”（朴素唯物论基底）、“阴阳互根”（对立统一）、“质量互变”、“否定之否定”等辩证规律，构成了一个完整的东方辩证法原型。16 至 18 世纪，耶稣会传教士在译介中国思想时，由于语言隔阂与哲学立场的差异，将这一原型的丰富内涵部分简化，留下更易被西方理性主义吸收的抽象结构。莱布尼茨在接触此简化版的中国思想后，将其编码为单子论与连续律等哲学命题，完成了东方辩证法的首次西方化重铸。黑格尔通过直接阅读《道德经》法译本，在《逻辑学》中以“有—无—变”三段式演绎了老子的生成逻辑，但也延续了翻译中介带来的简化——将“阴阳互根”的柔性统一强化为“扬弃”的对立驱动。马克思对黑格尔进行唯物主义“颠倒”时，完整继承了这一辩证法结构的合理内核，东方基因随之以“结构遗传”形态进入马克思主义哲学。当马克思主义重返中华大地时，中华文明的辩证思维前见为其提供了独特的接受基础。毛泽东以“相反相成”等传统范畴对对立统一规律的重释，在客观效果上完成了一次对被跨文化传递所简化维度的修复性激活。 本文的论证采用多层次证据汇流法，严格区分文本接触的 A 级确证、概念同构的 B 级推定与文

---

[1]**作者简介：** 李岳锋，北京中人国际心理医学研究院副院长。研究方向：哲学、东方心理学、传统文化与学生心理健康。 E-mail:10909173@qq.com

明逻辑的C级共振，在每一环节标明确信度。结论是：马克思主义在中国的成功生根，不仅有社会经济的历史必然，更有文明底层逻辑的深层支撑。“第二个结合”的本质使命，是将被跨文化传递过程所压缩的东方辩证法丰富性重新释放，在马克思主义的科学形态中激活中华文明的古老慧命。

关键词：老子；黑格尔；马克思主义辩证法；跨文化传递；翻译简化；第二个结合

第一章 导论：一个被遮蔽的思想史命题

1.1 问题意识的双重维度

马克思主义自20世纪初传入中国，在短短数十年间便从外来学说跃升为整个国家的主流思想，并深刻重塑了中华文明的精神气质。惯常的解释路径指向社会经济结构的功能性需求：半殖民地半封建社会的危机催生了革命理论的需要。然而，纯功能解释无法回答一个更为深沉的问题——在同样面临民族危机的诸多非西方国家中，为何马克思主义唯独在中国展现出如此强大的文化再生力？为何中国人能在短短一二十年间，不仅接受唯物辩证法那套高度思辨的概念体系，而且将其内化为一种几乎出自本能的思维方式？

这些问题指向一个长期被忽略的文明密码。本文提出如下核心假设：马克思主义哲学与中国传统辩证思维之间存在一种深层的结构性亲缘。这种亲缘的根源，可以追溯至马克思之前的思想史传递过程——在马克思主义辩证法的底层结构中，沉淀着来自中国传统辩证法（以老子为奠基者）的思想基因。这一基因经由17至18世纪的中国思想西传、莱布尼茨的哲学吸收与编码、德国古典哲学的发展与定型，最终以“结构遗传”的形态进入马克思主义哲学体系。在跨文化传递过程中，东方辩证法的某些维度虽被翻译中介简化，但其核心结构得以保留。当马克思主义重返中华大地时，这种深层结构亲缘为其生根提供了文明底层逻辑的支撑。

1.2 研究现状与文献述评

学界对于中国辩证法与德国古典哲学关系的探究，长期呈现碎片化分布。在莱布尼茨与中国的研究领域，李约瑟在《中国科学技术史》中详述了莱布尼茨通过白晋通信接触《易经》的过程[1]。孟德卫的《莱布尼茨与儒学》系统论证了莱布尼茨对中国哲学的深度吸收[2]。在黑格尔与老子的关系上，朱谦之《中国哲学对欧洲的影响》率先梳理了黑格尔阅读雷慕莎法译《道德经》的事实[3]；张祥龙在《海德格尔思想与中国天道》中，于比照海德格尔与东方智慧时也触及黑格尔对老子“无”的重视[4]。张世英《论黑格尔的逻辑学》对黑格尔辩证法结构有精深的解析[5]。

冯友兰在《中国哲学史新编》中卷论及魏晋玄学时，将“贵无论—崇有论—无无论”的逻辑递进与黑格尔“正—反—合”三段式做比较，明确指认二者“正好相通”[21]。这一判断虽非直接论及老子与黑格尔的关系，但其论域——魏晋玄学对“有无之辩”的展开——精神根源恰在老子。冯友兰在此处使用“相通”而非“影响”或“来源”的措辞，表明这位学贯中西的哲学史家已注意到中国辩证法传统与德国古典哲学之间存在的结构性亲缘，且将这种亲缘界定为思想逻辑的呼应而非历史的因果传递——这与本文所持的方法论立场高度一致。

然而，上述研究始终未能整合为一条完整的思想传递链。莱布尼茨研究归莱布尼茨，黑格尔研究归黑格尔，马克思辩证法三大规律的东方渊源几乎未被严肃追问。在翻译史研究领域，关于传教士在译介中国哲学经典时的概念筛选与语义偏移问题，近年虽有学者关注[18]，但尚未被纳入哲学思想传递的分析框架。本文的突破正在于此：将翻译中介的简化效应作为分析变量，建构一条从老子思想原型到马克思主义辩证法再到中国化回归的完整思想基因传递模型。

1.3 方法论：多层次证据汇流与确信度分级

本文采取历史考证与哲学诠释学并重的方法。历史考证层面，追索文本接触的实证链条；哲学诠释学层面，在无法提供直接接触证据之处，通过概念结构的严格比照，揭示跨文明哲学建构中可能存在的“范式传递”与“深层语法同构”。

本文的方法论核心是“多层次证据汇流”：不依赖任何单一证据做全称判断，而是通过文本证据、概念证据、语境证据的交叉印证，构建累积性的论证体系。

为杜绝夸大的“影响宣告”，本文设定三重影响确信度等级：

A 级（文本直接作用）：存在明确的阅读记录、直接引用或书信评论。如莱布尼茨《论中国人的自然神学》中对“理”“阴阳”的论述，黑格尔《哲学史讲演录》中对老子的专论。

B 级（范式传递与问题结构同构）：无法找到直接阅读证据，但哲学问题与概念结构显示出惊人的同源性，且存在可信的中间传递通道。

C 级（功能性回响与文明逻辑一致）：不同文明在相似思辨深度上独立发展出的相似法则，但在思想传递中形成功能性共鸣。

本文将严格依据上述等级展开论证，对每一环节的确信度做出明确标识，绝不越级断言。在证据不充分处，坦承不确定性，以“可合理推定”“高度同构”“逻辑一致”等措辞精确标识论证强度。

第二章 源：老子思想的辩证结构——东方原型的完整形态

2.1 “道法自然”：朴素唯物论的世界观基底

在进入辩证法的具体规律之前，须先审视一个更为根本的问题：老子的辩证法生长在怎样的世界观地基之上？这个问题的答案直接关系到后文将要论证的，马克思何以能够将黑格尔辩证法“颠倒”到唯物主义基础上这一关键环节。

《道德经》第二十五章给出了明确的回答：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”河上公注“自然”为“道性自然，无所法也”。道不是任何外在权威的造物，它以自身的本性为法则，而这本性就是自然而然。这里没有创世神的位置，没有超越于世界之上的意志主宰。第三十七章说“道常无为而无不为”，第五十一章说“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”——道生育万物却不加号令，万物尊道贵德却不是被强迫。这是一种将世界的根源与规律归之于世界自身的朴素唯物主义世界观。

必须指出，老子的唯物论是朴素的、前概念形态的，与辩证唯物主义有着本质的区别。但作为思想史的源头，它提供了一个极为珍贵的参照：当马克思主义哲学最终确立“物质第一性、意识第二性”的原则时，它的辩证法所赖以站立的

唯物主义地基，与老子“道法自然”的原始洞见，在精神上是高度亲缘的。这一亲缘性，是后文将要论述的辩证法规律传递链条的隐性前提——老子不仅贡献了辩证法，还以“道法自然”为这些规律奠定了唯物论的方向。正因如此，当马克思主义这一以唯物论为根基的辩证法体系进入中国时，它与中国人的世界理解之间，并无根本性的隔阂。

需要指出的是，将老子的“道法自然”定性为“朴素唯物论基底”，强调的是老子世界观中不同于西方观念论传统的核心特质——道以自然的内在法则为运行根据，不依赖超越于世界之上的意志或精神作为其动力来源。这一特质使它与马克思主义的唯物主义在地基上具有精神亲缘。但必须同时承认，老子的“道”包含着大量不能简单归入“唯物”范畴的维度。“道之为物，惟恍惟惚”（第二十一章）所揭示的“道”的不可言说性、“谷神不死，是谓玄牝”（第六章）的神秘色彩、“致虚极，守静笃”（第十六章）的内向修养论——这些内容表明，老子思想并非可以被全然收纳为唯物主义的古代版本。本文聚焦于老子思想中与马克思主义辩证法最具结构性亲缘的维度，而不试图对老子哲学做整体性的“唯物”或“唯心”的标签化判定。

2.2 “负阴抱阳”与“冲气为和”：对立统一的结构与精神

老子第四十二章的论述，可被后世合理地提炼为“一分为二”与“对立统一”的思想雏形：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”道作为浑然一体的本原，并非死寂的同一性，其内在蕴含着阴与阳两种动力因子。负阴而抱阳，意味着任何存在者都同时承载着两种相反的规定性，正是这种内在的二分结构构成了事物存在与运动的根本条件。

第二章进一步展开这一思想：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。”老子一口气列举六对相反概念，揭示出一个结构性原理：对立项的每一方都以它的对方作为自身存在的条件。第五十八章更将此推向极致：“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏。”对立面不仅静态地相互依存，更在运动中相互转化。

需要特别强调的是老子的对立统一观中三个不可分割的核心要素。其一，内

在二分：事物内部包含阴与阳两种因子。其二，相互依存：对立面以对方为自身存在条件。其三，动态和谐：“冲气以为和”揭示了一种非冲突性的统一模式。“气”这一本体性概念在这里发挥着关键作用——它意味着对立面之间是连续的、相互渗透的，而非彼此割裂的。“和”则指向对立运动的目标：不是一方的消灭或双方的俱焚，而是“冲气”激荡之后达成的新的动态平衡。

这一特质是我们后文分析翻译简化与哲学偏移的核心参照坐标。老子的“阴阳互根”与黑格尔的“扬弃”之间，存在微妙但重要的差异：前者以“气”为连续性中介、以“和”为运动旨归；后者强调通过对立斗争实现概念的自我超越。 这一差异将在翻译中介的分析中发挥关键作用。

2.3 “合抱之木生于毫末”：量变到质变的自然隐喻

“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下。”（第六十四章）这些意象所揭示的，可被后世提炼为“质量互变”的规律性认识： 宏大事物与质的变化，必以微小的量的积累为前提。第六十三章进一步提出行动指南：“图难于其易，为大于其细。天下难事必作于易，天下大事必作于细。”

在老子这里，“毫末之积”到“合抱之木”的转化，包含着质量互变规律的全部要素。毫末的生长是渐进的量的积累，但到达某个临界点，累积的量便突破质的界限，使毫末之物转变为参天大树。老子特别强调“足下”与“累土”的实践维度，表明他并非抽象地谈论自然规律，而是将规律直接转化为一种智慧——“圣人终不为大，故能成其大”（第六十三章）。不跳过量的积累而妄求质的飞跃，守得住毫末，才能承受巨木的分量。

2.4 “大曰逝，逝曰远，远曰反”：否定之否定的回返模型

“玄之又玄，众妙之门。”（第一章）“玄”字本义为幽深不可见，双玄叠加则指向一种无限深邃的运动结构。老子以此标识出道运行的根本方式——它不是直线前进，而是通过不断返回自身的回旋来开启新的可能。第二十五章将这种运动形式做了完整描述：“大曰逝，逝曰远，远曰反。”道的运行是向四方扩展（逝）、到达极限（远）、再从极限处返回（反）。第四十章更直接断言：“反者道之动。”返回是道之运动的本性。

将这三处文本联读，后世可从中提炼的“否定之否定”的运动律雏形便清晰浮现：道从自身出发（肯定），展布为万象而走向自身的反面（否定），最终通过返回自身实现更高层次的复归（否定之否定）。这不是简单的循环——老子明确说“玄之又玄，众妙之门”，每一次回返都打开一个更深的境界。这种螺旋式上升的回返结构，在后世黑格尔的辩证法中得到了最宏大的体系化表达。两条思想线索之间的同构性，绝非偶然的巧合，而是人类思辨精神在最深处相遇的必然。

2.5 原型特征：老子辩证法的四个核心特质

在进入跨文化传递的论述之前，有必要提炼老子辩证法区别于后世西方版本的四个核心特征，作为全部分析的参照坐标：

第一，非二元性。　阴阳互根互含，阴中有阳，阳中有阴，不是简单的、机械的对立二分。第七十八章“正言若反”表明老子深知对立面的相互含藏。

第二，有机整体性。　“气”作为连续性的本体中介，使阴阳对立的双方在实质上是连续的而非断裂的。万物“负阴而抱阳，冲气以为和”中，“气”承担了对立面之间的流通与转化功能，这是西方哲学传统中缺乏的维度。

第三，和谐取向。　“和”是老子对立统一运动的内在旨归，而不是无止境的对立斗争和扬弃。第三十五章“执大象，天下往。往而不害，安平太”，表达了一种非冲突性的最高理想。

第四，自然内在性。　辩证法的运作根植于自然本身，无需超越主体（神或绝对精神）的驱动。“道法自然”决定了整个辩证法运动的内在法则性。

这四个特质将在后文的分析中成为衡量“翻译简化程度”和“回归修复程度”的基本参照系。

第三章 渡：传教士汉学与翻译滤网——东方辩证法的西传初程

3.1 16 至 18 世纪中学西渐的历史脉络

16 世纪末至 18 世纪，欧洲对中国思想的接触经历了三个主要阶段，每一阶段的传教士都带着特定的立场与局限参与了对中国思想的筛选与转译。

第一阶段：利玛窦时期（1580-1610）。利玛窦开创了“适应政策”，尝试将天主教教义与中国文化对接。他在《天主实义》（1603）中用“天主”翻译“上帝”，试图证明中国古代经典中已有对上帝的朴素认识[18]。然而，利玛窦对道家思想采取明确拒斥态度。他认为道家的“无”与“道”带有虚无主义和泛神论色彩，与基督教创世论不可调和。这种筛选从一开始就决定了传入欧洲的中国思想是不完整的。

第二阶段：礼仪之争时期（约 1630-1742）。争论焦点是中国祭祖、祭孔的宗教性质，但很快扩展为对中国哲学整体性质的判定。龙华民在《论中国宗教的若干问题》中，将中国哲学的“理”“太极”定性为唯物论和无神论[19]。龙华民的批判性分析虽持否定立场，却客观上使“理”“气”“太极”“阴阳”等中国哲学的核心概念系统性地暴露在欧洲知识分子面前。莱布尼茨后来阅读并反驳的，正是龙华民的这部著作。

第三阶段：法国耶稣会士索隐派时期（约 1685-）。以白晋为代表的索隐派试图在《易经》等中国古籍中找到基督教真理的预表。白晋于 1698 年至 1703 年间与莱布尼茨通信，将《易经》六十四卦及相关解释寄给莱布尼茨，直接触发了后者关于二进制与卦序对应关系的论述[1]。

综合来看，莱布尼茨和后来黑格尔所接收的中国思想，不是某一部中国经典的原汁原味的完整文本，而是经过传教士多轮筛选、翻译和论战性解读后的产物。这一事实构成了我们理解“翻译简化”问题的基础。

3.2 “道”的翻译困境：从“道”到“逻各斯”

“道”的翻译是跨文化哲学传播中最典型的难题。利玛窦及其后继者在译介中国经典时，长期无法为“道”找到一个合适的拉丁文对应词。利玛窦选择了回避策略——他用“天主”对应“上帝”，但对“道”“太极”等概念基本不译或以上下文暗示的方式处理。

转机出现在 19 世纪初。法国汉学家雷慕莎在其 1823 年出版的《道德经》法译节本中，选择用希腊语的“逻各斯”（Logos）来对译“道”。这个翻译选择具有深远的影响。

“逻各斯”与“道”确有可沟通之处：两者都指向宇宙的本原与法则，都具有“言说”与“理则”的双重含义。然而，翻译中的语义偏移同样不可忽视。“逻各斯”在希腊-基督教传统中偏向理性、语言、逻辑，带有强烈的精神性主体意味。而老子的“道”更接近于自然运行的内在道路，具有“独立不改，周行而不殆”的自然法则品格。“道可道，非常道”对言说之道的超越，在“逻各斯”的翻译中也难以完整传达。

黑格尔在《哲学史讲演录》中讨论老子时，所依据的正是雷慕莎的法译本。他读到并评论的“道”，已经是经过“逻各斯”翻译滤镜的版本。这一中介环节对我们理解黑格尔对老子的接受与误读，具有不可忽略的意义。

3.3 “气”与“和”的流失：核心维度的翻译盲区

在进入具体分析之前，需做出一项方法论声明。关于 16 至 18 世纪传教士对《道德经》的完整翻译记录，现存的直接文献有限。目前可确证的史实是：雷慕莎 1823 年的法译《道德经》节本是黑格尔讨论老子的直接文本依据。该译本仅选取《道德经》第一、十四、二十五、四十一、四十二这五章进行翻译[22]，第二章“有无相生”的全文不在其译介范围内。雷慕莎将“道”译为希腊文的“逻各斯”，并将其理解为“统御存有”，带有“理性与言说、推理与给予理由”等西方哲学色彩；在翻译第一章时，他以“l’être a succédé au néant”（有从无而生）传达“有无相生”的核心哲学意涵[22]。同时，雷慕莎援引毕达哥拉斯学派作为理解老子哲学的西方参照，这一定位进一步强化了其翻译中的希腊哲学色彩。

下文关于“气”与“和”在翻译中可能流失的分析，在尚未获取雷慕莎译本第四十二章“负阴而抱阳，冲气以为和”的逐字法译原文进行精确对勘的情况下，主要依据以下三层证据进行推断：其一，雷慕莎译本的有限性——仅选译五章且以“道”的形上本原为核心，第四十二章中关于阴阳二气的论述被置于其“道生万物”的诠释框架之内，而非作为独立的宇宙论命题展开；其二，雷慕莎用逻各斯、毕达哥拉斯学派等西方概念为参照来诠释老子，这一诠释倾向在客观上可能造成对“气”的本体性和“和”的和谐取向这些西方哲学传统中缺乏精确对应项的概念的简化处理；其三，黑格尔《哲学史讲演录》对中国哲学的评论完全没有触及“气”的本体性功能，对“和”的理念也付诸阙如，这在很大程度上可反推

他所依据的译本可能未充分传达这些维度。基于这三层证据，下文的推断属于可合理推定的译介学分析，其确定性程度受限于一手翻译文本的获取情况，进一步的验证有待于对雷慕莎法译本第四十二章原文的逐字对勘。

第一，“气”的不可翻译性。 “万物负阴而抱阳，冲气以为和”中的“气”，是老子哲学中一个独特且本原性的概念。它既是物质性的精微存在，又是生命性的能量，还是本体性的连续介质。西方哲学传统中，不存在与“气”完全对应的概念。传教士在译介相关文本时，通常只能将其译为“spiritus”（精神、气息）、“aer”（空气）或“materia subtilis”（精微物质），均无法传达“气”作为存在连续性和本体中介的核心功能。

这一翻译盲区的后果是结构性的：老子的“阴阳-气-和”本是三元结构——阴阳是对立两端，气是连续性中介，和是和谐统一。但西方语言中缺乏“气”的对应概念，翻译中这一维度便自然地被淡化甚至忽略。传到欧洲的“中国辩证法”，实际上被压缩为“阴阳”的二元结构——两个对立面及其相互关系——而失去了作为流通与转化中介的第三元。

第二，“和”与西方“统一”概念的张力。 老子追求的“冲气以为和”，是阴阳双方在激荡互动中达成的动态平衡与相互成就，它不是静态的混合物，也不是一方的胜出。而西方哲学中，无论是古希腊的对立统一，还是黑格尔的“扬弃”，都更强调对立面的冲突、克服与超越。当传教士用“harmonia”或“unitas”来翻译“和”时，丢失的恰恰是“冲气”这一动态中介过程所实现的生命性的有机和谐。

综合以上分析，可以做出如下合理推定：在 16 至 18 世纪的中西思想交汇中，传教士的翻译工作很可能对东方辩证法进行了选择性传递与部分简化。“气”的本体性中介地位被遮蔽，“和”的有机和谐理念被西方已有的统一概念所部分同化——这一推定基于译介学规律与概念系统对比，在现有史料条件下已属可合理推定的最大范围。本节论点的进一步验证，有待于对雷慕莎法译本及其他早期传教士翻译文献的更深入的文本分析。

3.4 传教士中国观的内部分歧及其筛选效应

利玛窦路线与龙华民路线对中国哲学性质的判定存在根本分歧。利玛窦试图证明中国古代存在对“上帝”的朴素认识，因此倾向于肯定儒家经典而贬抑道家与佛家。龙华民则将中国哲学整体判定为唯物论和无神论，但他在批判过程中对“理”“气”“太极”诸概念做了详细的文本分析。

龙华民在其著作中对“理”做了如下定性：“中国人所说的‘理’，是一种原始的、永恒的、无生命的精神实体，它不具有任何知性或意志，仅以必然性的方式运作。……它产生‘气’，由‘气’再分化出阴阳，最终形成万物。”[19]龙华民将“理”定性为无生命的、必然性的、缺乏意志的内在法则——这一解读在基督教神学框架内构成了对中国的无神论定性，但在客观上，却使“理-气-阴阳”的宇宙论结构以前所未有的详细程度呈现在欧洲思想界面前。

这一分歧产生了莱布尼茨式的第三立场。莱布尼茨在其《论中国人的自然神学》（1716）中，既不同意利玛窦的过度附会，更反对龙华民的无神论定性。他试图证明中国人的“理”与“太极”不但不是无神论，反而是一种高等的自然神学——世界由内在的理性秩序所支配，而这秩序正源自最高的理性。莱布尼茨的这一立场决定了他对中国思想的吸收方式：他关注的不是儒家的伦理规范，也不是道家的神秘主义，而是“理”“太极”“阴阳”这些核心哲学概念中所蕴含的宇宙论智慧。这种选择性关注，构成了下一章所述“编码”工作的出发点。

第四章 承：莱布尼茨的编码——东方辩证法的首次西方化重铸

4.1 莱布尼茨接触中国思想的多元渠道

莱布尼茨对中国的持久兴趣，横跨其整个学术生涯。他的中国信息来源主要有以下渠道：

其一，1687 年在巴黎出版的《中国哲学家孔子》，由柏应理等耶稣会士编译。该书包含《大学》《中庸》《论语》的拉丁译文，并附有《易经》六十四卦图表。莱布尼茨在出版当年即阅读此书，这是他与中国的第一次深度接触。

其二，与白晋的通信（1697-1703）。白晋是法国耶稣会士、康熙皇帝的宫廷数学教师。他于 1698 年开始与莱布尼茨通信，1701 年 11 月 4 日从北京寄出一封长信并附《易经》六十四卦方圆图。莱布尼茨于 1703 年收到此信，此时他此

前已基本形成二进制算术思想。他于同年向法国皇家科学院提交论文，指出伏羲卦序与二进制算术在结构上完全一致[1]。白晋的通信为莱布尼茨提供了他的数学发现与古老东方智慧吻合的关键印证。

其三，龙华民的《论中国宗教的若干问题》。莱布尼茨在其晚年著作《论中国人的自然神学》（1716）中，大量引述并反驳龙华民的观点，在此过程中展开了他对中国哲学核心概念的系统解读[2]。

需要着重指出的是：莱布尼茨所接触的，不是某一部中国经典的完整文本，更不是《道德经》的直接译本。他所接收的，是一个经过传教士转述、翻译、筛选和论战的中国哲学思想体系。这个体系以宋明理学的“理-气-太极”框架为骨架，内中包含了《易经》的象数思维和老子道家思想的深层渗透。因此，当我们论证莱布尼茨的“中国影响”时，论证的对象不是“老子→莱布尼茨”的直接传递，而是“以老子为奠基者的中国辩证思想传统→经过传教士中介→进入莱布尼茨的哲学创造”这一更完整也更复杂的路径。

4.2 “理”“太极”“阴阳”：莱布尼茨对中国核心概念的吸收

《论中国人的自然神学》是莱布尼茨系统论述中国哲学的最终文本。他在该书中着力论证：中国人的“理”并非龙华民所判定的“无生命的、无理性的原始物质”，而是“万物的第一推动者和规则”[2]。在讨论“太极”与“阴阳”时，莱布尼茨指出，中国人认为“理”或“太极”产生“阴阳”二气，进而化生万物。他直接引述了中国哲学中“一生二，二生三，三生万物”的生成序列，并试图将其纳入自己的理性神学框架。

莱布尼茨对中国思想的核心洞见在于：他抓住了中国宇宙论中“秩序内在于世界”这一关键特质。他的解读是选择性的，但并不失其深刻——“理”被他理解为内在于万物的理性法则，这与他自己的“前定和谐”体系中单子按照内在原则运动的构想，形成了结构性的共振。

4.3 单子论与连续律：东方元素的结构同构与精神确认

莱布尼茨在《单子论》（1714）中建立的单子概念，是其形而上学的基石。单子无窗户、不可分，但其内部却包含着“欲求”与“知觉”的动力结构。单子

不是被动地接受外部的推动，而是以内在的欲求驱动自身从一种知觉状态过渡到另一种[6]。这种内在驱动原理，在哲学功能上与老子“阴阳互根”的自发运动模型存在结构同构——二者都以事物内部的对立性作为运动的根源，拒绝外在推动的机械论解释。

莱布尼茨的“连续律”规定“自然绝不做出飞跃”，一切变化都以无穷小的量变形式进行。然而连续律并非否定质变，而是将质变理解为连续累积到某种界限时的状态转换。这与老子“合抱之木生于毫末”的意象，在宇宙论直觉上高度一致。莱布尼茨本人在《人类理智新论》序言中写道：“这些微知觉……聚合起来便形成一种足以觉察到的整体……如同无数细浪汇成大潮。”[7]这一比喻与老子“九层之台起于累土”在精神上如出一辙。

这里需要做出明确的方法论限定。我们没有文本证据证明莱布尼茨在构思单子论时直接参照了老子或中国阴阳思想。单子论的主要理论动机，来自莱布尼茨对笛卡尔机械论、斯宾诺莎实体观以及当时数学前沿问题的回应。连续律同样首先植根于莱布尼茨的数学与物理学研究。本节所论证的，不是“中国思想是单子论和连续律的来源”这一历史因果命题，而是“莱布尼茨从中国思想中获得的哲学营养——尤其是‘理’的内在秩序性与‘太极生阴阳’的生成模型——可能在整体上强化和印证了他既有的哲学方向”这一结构同构命题。二者之间的对应关系属于 B 级概念同构推定，有文本证据支持的交叉印证，但尚不足以确立为直接的因果影响关系。

4.4 莱布尼茨编码的双重中介性

莱布尼茨的工作不仅是架桥，更是重塑。他所接收的中国思想已经经过了传教士的第一重中介——翻译中的语义偏移、立场性的筛选、论战性的解读。他自己则进行了第二重中介——用单子论、连续律、先定和谐等西方理性主义范畴重新表达他从中国思想中获得的精神启发。

这双重中介意味着，东方辩证法进入西方哲学话语的第一步，便伴随着形式的转换和某些维度的继续流失。老子的“道法自然”被重新编码为理性的内在法则，失去了其“朴”与“玄”的不可言说性。“阴阳互根”被编码为单子的内在

矛盾，失去了“气”的连续性中介与“和”的和谐取向。“玄之又玄”的回返运动被编码为先定和谐的无限表象，失去了“反者道之动”中对返回的强调。

然而，正是这一编码工作，使中国辩证法的核心精神得以进入西方哲学的专业话语体系。单子的内在矛盾、连续律中的渐变与突变、无限表象中的层层回返——这些后来成为德国古典哲学核心议题的主题，在其诞生之初就已经注入了中国辩证法的思想片段。莱布尼茨，是中国辩证法入欧的第一座引桥，也是最具有决定意义的思想转译者。

第五章 成：黑格尔的体系化——老子原型的德国完成形态

5.1 黑格尔阅读老子的文本确证

与莱布尼茨不同，黑格尔对老子拥有确凿无疑的阅读记录，影响确信度达到A级。在其晚年的《哲学史讲演录》中，黑格尔依据雷慕莎1823年出版的法译《道德经》节本，对老子哲学进行了专题讨论。他说：“中国人也有一种哲学，其基本思想是‘道’……‘道’就是‘理性’、‘道路’……雷慕莎说它最好用希腊语的‘逻各斯’来表示。”[9]

黑格尔对老子“无”的概念尤其重视。他引述《道德经》第一章后评论道：“那最高的东西、最根本的东西，乃是‘无’……这是令人惊异的。”[9]然而黑格尔随即转入贬抑：他认为中国哲学尚停留在“无概念规定”的阶段，老子所说的“无”只是抽象的普遍性，没有达到概念的自我规定。他对《易经》的阴阳爻象同样持批判态度，将其定性为“抽象的二元”——只有外在的排列，没有内在的概念运动。

黑格尔的这一矛盾态度——惊异于“无”的深刻性，却又贬抑其无概念性——本身就是一个值得分析的哲学事实。它可能昭示着一种“影响的焦虑”：一位哲学家在面对与自己思想高度同构、却又来自他所轻视的东方的先驱文本时，所表现出的肯定与否定并存的心理机制。但本文不以此种精神分析式的猜测为论据，仅将其作为理解黑格尔对中国哲学评价的一重背景。我们的主要论据仍是概念结构的文本对比。

5.2 《逻辑学》“有—无—变”：老子生成论的逻辑化重演

《逻辑学》以“存在论”开篇。黑格尔的第一个三段式是“有—无—变”。有是纯粹直接性的空洞思辨，无同样是纯粹直接性的空洞思辨。二者的相互转化和运动生成“变易”——第一个具体的思想规定。

将这一三段式与老子的生成论进行概念对勘，可以发现惊人的结构对应：

老子《道德经》出处	黑格尔《逻辑学》及《小逻辑》出处	同构程度
无，名天地之始；有，名万物之母 第1章	有是第一个纯思想；有的对方就是无	《小逻辑》§86-87[20]	高
有无相生 第2章	有与无的统一就是变易	《小逻辑》§88[20]	高
道生一，一生二，二生三，三生万物 第42章	逻辑阶段→自然阶段→精神阶段	《精神哲学》§381-386	高
反者道之动 第40章	在辩证阶段，有	《小逻辑》§81[20]	高

老子《道德经》出处		黑格尔《逻辑学》及《小逻辑》出处		同构程度
		限规定扬弃自身，过渡到反面		
玄之又玄，众妙之门	第1章	绝对理念是自己通过规定而回到自身的运动	《逻辑学》结尾	中高
万物负阴而抱阳，冲气以为和	第42章	肯定与否定在扬弃中达到统一	《小逻辑》§95[20]	中（同构：对立面的统一；差异：老子的“和”以“气”为连续性中介、以相互成就为旨归，黑格尔的“扬弃”以概念的自我超越为动力、以对立的克服为机制）
合抱之木，生于毫	第64章	尺度比率中的	《逻辑学》存在论	中

老子《道德经》	出处	黑格尔《逻辑学》及《小逻辑》	出处	同构程度
末		渐进与中断	第三部分	
大曰逝，逝曰远，远曰反	第25章	圆圈式发展	《逻辑学》导论	高
归根曰静	第16章	返回自身的同一性	《小逻辑》§83[20]	中

张世英在《论黑格尔的逻辑学》中指出，黑格尔的“有—无—变”三段式是其全部逻辑学的“胚胎”[5]。而这个胚胎的概念序列中，老子“道—无—有—万物”的结构已经以经过西方逻辑语言重写的形式赫然可辨。

需要强调的是：这一同构并非证据确凿地证明黑格尔的“有—无—变”就是从老子那里“抄袭”而来。黑格尔的哲学有其多重的西方来源——赫拉克利特的“存在与非存在的统一”、基督教“无中创有”的创世神学、埃克哈特的神秘主义——都是其思辨的对话对象。但黑格尔在《哲学史讲演录》中已经向读者表明他研读过老子。在此前提下，这两个概念序列之间超过巧合的相似，使我们有充分理由推定（介于A级与B级之间）：黑格尔在构建其《逻辑学》开端时，至少在潜意识层面受到了老子生成论结构的启发或确认。

5.3 “阴阳互根”到“扬弃”：翻译简化的哲学放大

本节是本文核心创新点的集中展开。如果前两章关于翻译简化的推断成立，那么黑格尔所阅读的老子，已经是经过雷慕莎翻译滤网的版本。雷慕莎用“逻各斯”译“道”、用抽象的哲学语言传达老子意象——而我们在第三章论证过，翻译中“气”的维度被遮蔽、“和”的有机性被削弱。现在，黑格尔在这一版本的基础上，完成了对东方辩证法的德国体系化。

黑格尔辩证法的核心动力是“扬弃”。扬弃包含三重意义：取消、保留、提升。正题与反题在对抗中被否定，但它们的合理内容在合题中得到保留和升华[20]。这是西方辩证法思想最壮丽的表达。

但将扬弃与老子的“阴阳互根”做更深入的对勘，可以发现二者在精神气质上的微妙差异：

老子的阴阳互根是“负阴而抱阳”的共在结构，阴阳双方互相依存、互相含藏、互相成就。“冲气以为和”表达的是双方在激荡互动中达成一种生命性的动态平衡。

黑格尔的扬弃是“过渡到反面”然后“返回自身”的超越运动。否定是一个环节，不是归宿；精神通过不断地自我否定而向上攀升。

关于“冲气为和”与“扬弃”在结构同构中的精神差异，可参阅 5.2 节概念对照表中的注释。这一差异正是下文分析“翻译简化的哲学放大”时的核心参照点。

差异的根源，可能正在于翻译中介造成的过滤。老子那里具有本体性地位、作为阴阳之间流通与转化介质的“气”，在西传过程中基本上流失了。失去了“气”这一连续性中介，阴阳对立就从有机的“互含”变成了逻辑的“对立”。“冲气以为和”的和谐维度也被“扬弃”的不断超越运动所取代。

这并不是要指责黑格尔“读错了”老子。恰恰相反，黑格尔完成了东方辩证法在西方哲学语境中的最高表达。但这一“完成”同时也是“压缩”：东方原型的四个核心特征——非二元性、有机整体性、和谐取向、自然内在性——在黑格

尔的体系中被不同程度地改造了。非二元性被“正反合”的三元辩证取代；有机整体性因“气”的流失而被削弱；和谐取向被扬弃的永恒超越精神覆盖；自然内在性被绝对精神的唯心主义框架吸收。老子辩证法的某些最深沉的维度，在黑格尔的体系化过程中被压抑了。

这一判断的意义在后文将充分显现：当马克思主义重返中国时，以毛泽东为代表的中国马克思主义者所做出的，正是对被压抑维度的修复性激活。

5.4 东方辩证法在黑格尔体系中的完成与压缩：一个总结性判断

黑格尔的辩证法体系是东方辩证法在欧洲思想界的最高完成形态。他完成了老子所无法完成的——将辩证法的直观洞见，转化为严密的概念规定与系统逻辑。列宁在《哲学笔记》中盛赞黑格尔辩证法是“最全面、最富有内容、最深刻的发展论”[11]，这一赞扬的根据，正是黑格尔对辩证法规律的体系化建构。

但本文的论证表明：这一“完成”同时也是“压缩”。老子原著中某些最精妙的维度，在跨文化传递的漫长旅程中被层层简化。这不是黑格尔个人的过失，而是跨文化思想传播的普遍性代价——每一次翻译、每一次哲学范式的转换，都会在保留某些内容的同时，丢失另一些内容。

然而，被压缩不等于被消灭。思想基因一旦进入一个哲学传统的血液，就会以结构的方式持续存在，等待在新的历史条件下被重新激活。

第六章 继：马克思的结构继承——《资本论》底层的东方律动

6.1 唯物主义“颠倒”中的结构基因保留

马克思在《资本论》第一卷第二版跋中明确宣告：“辩证法在黑格尔手中神秘化了……在他那里，辩证法是倒立着的。必须把它倒过来，以便发现神秘外壳中的合理内核。”[12]这一“颠倒”的核心，是将黑格尔以绝对精神为主体的观念辩证法，改造为以物质生产实践为基础的唯物辩证法。

关键之处在于：这一颠倒操作的对象是黑格尔辩证法的结构本身，而不是结构内部的具体逻辑环节。马克思剥去黑格尔辩证法的唯心主义外壳时，完整保留了其合理内核——辩证法的全部逻辑关系，包括对立统一、质量互变、否定之否

定等基本规律。于是，深嵌在黑格尔辩证法结构中的东方辩证基因，也随之进入了马克思主义哲学的机体内部。

这是“结构遗传”，不是“自觉吸收”。马克思本人从未有意识地研究过老子或中国传统辩证法，在他的著作中也找不到对中国哲学的深入讨论。本文主张的是：思想基因的传递常常越过后世哲学家的自觉意识，直接通过结构本身完成代际遗传。马克思继承了黑格尔辩证法的全部结构内核，也就连带继承了其中沉淀的东方辩证法要素——无论他本人是否意识到这一点。

这一定位的确信度为C级：逻辑推理有效，但属于功能性回响推断，而非可直接考辨的历史因果。论文在此处做出明确的方法论声明：这一环节的论证强度，取决于前文莱布尼茨编码和黑格尔体系化环节的论证强度。若前环成立，此环在逻辑上必然成立；若前环存疑，此环的推论前提便不完整。

6.2 《资本论》四大叙述结构与老子四律的深层对应

《资本论》是马克思辩证法的活的应用。当我们以老子四律作为参照系审阅这部巨著的叙述结构时，一种超乎巧合的深层对应便跃然纸上。以下对应并非主张马克思在写作时想到了老子，而是显示：马克思在依照辩证法的内在要求展开其叙述时，其逻辑运行的轨道与老子揭示的道之运动规律在最深处吻合。这种吻合本身，就是思想基因的实证显现。

第一对应：商品二重性与“负阴而抱阳”。 《资本论》的出发点是对商品的分析。马克思劈头就指出，商品是使用价值与价值的二重物，这种二重性根源于劳动的二重性——具体劳动与抽象劳动[13]。这是典型的“一分为二”的分析方法：抓出事物内部相互对立又相互依存的两个侧面，以此为入口解剖整个资本主义生产方式的秘密。与老子“万物负阴而抱阳”的内在二分结构完全一致。

第二对应：价值形式的两极与“阴阳互根”。 在价值形式的发展中，相对价值形式与等价形式构成了一对相互依赖、相互排斥又相互颠倒的矛盾体。一个商品只有在另一个商品面前才能表现自己的价值——对立面的每一方都以对方为自身存在的条件。这与老子揭示的“有无相生，难易相成”的对立依存关系，是同一个逻辑的两种表述。

第三对应：协作到机器大工业与“合抱之木生于毫末”。 马克思对相对剩余价值生产的分析，勾勒出一条清晰的量变到质变链条：简单协作→工场手工业分工→机器大工业。从协作中量的扩张，到工场内部分工引起的劳动方式的质变，再到机器体系对劳动过程的彻底革命[14]——这一叙述完全符合老子“合抱之木生于毫末”的量质转化原理。

第四对应：剥夺剥夺者与“反者道之动”。 马克思在“资本主义积累的历史趋势”一节中运用了标准的三段式：“资本主义的私有制，是对个人的、以自己劳动为基础的私有制的第一个否定。但资本主义生产由于自然过程的必然性，造成了对自身的否定。这是否定之否定。”[15]剥夺者被剥夺，所有制在更高形式上复归——这与老子“反者道之动”的回返律在结构上完全吻合。

在结束本节分析时，需要再次明确此处的论证定位。上述四个对应属于C级结构同构分析——它们所证明的是马克思《资本论》的叙述结构与老子揭示的道之运动规律在逻辑轨道上的深度吻合，而非马克思在写作过程中有意识地参照或吸收了老子思想。马克思对老子的自觉阅读缺乏任何文本证据，本节也不做此主张。我们所论证的是：如果前文关于莱布尼茨编码和黑格尔体系化过程中东方基因沉淀的论证成立，那么马克思在继承黑格尔辩证法结构时，便以“结构遗传”的方式连带继承了这些基因。《资本论》的四个对应，是这一结构遗传在叙述层面上的功能显现。其论证强度取决于前环论证的成立程度，属于逻辑一致性推定而非历史因果性确证。

6.3 列宁的“一分为二”与东方回归的预言

列宁在《谈谈辩证法问题》（1915年）中指出：“统一物之分为两个部分以及对它的矛盾着的部分的认识……是辩证法的实质。”[11]他将对立统一规律确立为辩证法的核心，并以“一分为二”作为其最简洁的表达。

列宁的这一论述在形式上比黑格尔的任何表述都更接近老子的“一分为二”。虽然列宁未必自觉到这一点，但他在20世纪初重新将“一分为二”确立为马克思主义辩证法的第一要义，客观上为东方辩证法的原型概念向它的文化母土回传，铺设了理论轨道。

第七章 归：修复性激活——马克思主义中国化的文明底层逻辑

7.1 文明前见：传统辩证思维作为马克思主义的接受基底

当一个文化传统接受一种外来学说时，其先已存在的思维范式往往充当了理解与筛选的“前结构”。中华民族在长达两千余年的历史中，深受老子辩证法思维的浸润。《易传》所言“一阴一阳之谓道”，早已将对立的统一刻入中国人的思维底层。日常语言中“物极必反”“相反相成”“以柔克刚”“有无相生”等成语，无一不是老子辩证法的活化石。

当唯物辩证法于 20 世纪初传入中国时，它遭遇的不是一片认知荒漠，而是一个早已通过老子建立起高度发展的辩证思维的文明。中国人不需要费力去“学会”辩证思维——他们已经以另一种语言、另一套意象掌握了辩证法的精髓。这种先已存在的文化亲缘性，极大地降低了接受马克思主义的理论成本，并产生了强烈的心理认同效应。许多早期中国马克思主义者在回忆中都提到，第一次阅读马克思主义哲学著作时，有一种“似曾相识”的亲切感。这并非偶然，而是中华文明底层的辩证基因在那一瞬间被激活。

7.2 毛泽东《矛盾论》的修复性重释

本节论证的是本文继“翻译简化”之后第二个核心理论贡献：中国马克思主义者在将马克思主义辩证法中国化的过程中，客观上修复了被跨文化传递过程所压缩的东方辩证法维度。

毛泽东的《矛盾论》（1937 年）是中国马克思主义辩证法最重要的经典文本。毛泽东在论述矛盾诸方面的同一性与斗争性时，直接引述了古语“相反相成”，并解释道：“‘相反’就是说两个矛盾方面的互相排斥，或互相斗争。‘相成’就是说在一定条件之下两个矛盾方面互相联结起来，获得了同一性。”[16]

这一操作在哲学上的意义，比表面看起来深远得多。 “相反相成”出自《汉书·艺文志》，但其精神根源在老子。“相反”指向对立面的相互排斥，“相成”指向对立面的相互成就。毛泽东选择这一古老范畴来阐释唯物辩证法的同一性原理，实际上绕开了黑格尔—马克思传统中“扬弃-斗争”的更偏重冲突的路径，而重新接上了老子“阴阳互根”中“和”的维度。

这在客观效果上，是对老子“阴阳互根”思想中“和”的维度的一次修复性激活——毛泽东未必自觉到这一操作在跨文化思想传递层面的深远意义，但在实际效果上，通过绕开西方传递路径中黑格尔式“扬弃”的偏向，直接从中国思想母体中重新调取了对立统一的和谐维度，客观上修复了被翻译中介所简化的辩证法的和合品格。 前文已经论证：在 17 至 18 世纪的翻译中介中，“气”与“和”这两个维系老子辩证法和合维度的核心要素，在传入西方时被削弱了。黑格尔的“扬弃”进一步强化了辩证运动中的超越与斗争面向，淡化了和谐与互成的面向。马克思主义继承了这一偏向。而当毛泽东用“相反相成”来重新阐释矛盾的同一性时，他在实际效果上绕开了西方传递路径中的语义偏移，直接从中国思想的母体中重新调取了对立统一的和谐维度。

毛泽东所完成的，本质上是让辩证法重新说起了中国话。这不是简单的语言翻译，而是在客观上完成了一次对被跨文化传递所压缩的老子辩证法维度的无意识修复。东方辩证法的基因，在它重返文化母体之后，开始重新表达它本已具有、但在西传过程中一度沉寂的某些维度。

7.3 “实事求是”：唯物论基底的古代表达与当代激活

“实事求是”出自《汉书·河间献王传》，但其精神实质与老子“道法自然”的内在法则论一脉相通。当“实事求是”被确立为马克思主义中国化的思想精髓时，它在哲学地基上完成的，正是将马克思主义的唯物主义与老子开辟的朴素唯物论传统做了一次深度对接。

“实事”就是客观存在的一切事物，“是”就是客观事物的内部联系即规律性，“求”就是我们去研究。这一表述与老子“人法地，地法天，天法道，道法自然”的层层效法、以自然内在法则为最终依据的思维程式，在精神上是高度一致的。马克思主义唯物辩证法之所以能在中国文化中接上地气，其哲学地基的共通性是不可忽略的根本原因。

第八章 合：“第二个结合”与东方辩证法的当代开显

8.1 “第二个结合”的哲学深意：从隐性基因到显性对话

习近平总书记提出的“坚持把马克思主义基本原理同中国具体实际相结合、

同中华优秀传统文化相结合”，即“两个结合”，是马克思主义中国化时代化的重大理论创新。从本文所追溯的文明逻辑来看，“第二个结合”在哲学地基上有着比通常理解更为深远的内涵。

马克思主义辩证法并非一个与中国传统完全异质的他者。通过莱布尼茨的编码、黑格尔的体系化、马克思的结构继承，东方辩证法的基因已经沉淀在马克思主义哲学的内部。只是因为翻译简化和西方中心论的双重遮蔽，这一基因长期处于隐性状态。

“第二个结合”的历史性贡献之一，就是让这种隐性基因重新获得自觉的表达。它不是在两个彼此无关的文化板块之间架设桥梁，而是在同一个辩证法传统的内在张力中，完成东方源头与西方发展之间的显性对话。从“隐”到“显”的过程，是文明生命力的自我觉醒。

8.2 被压缩维度的当代释放

前文论证了跨文化传递中被压缩的三个维度：以“气”为中介的有机整体性、“和”的和谐取向、“道法自然”的朴素唯物论内在法则性。在新时代中国马克思主义的发展中，这些维度的修复性释放正在成为现实。

“人类命运共同体”与“阴阳互根”的和合精神。 当今世界深陷零和博弈的困境。人类命运共同体理念的提出，在哲学根基上可能在很大程度上呼应了老子“阴阳互根”的和合精神——这种呼应未必是理论建构者的自觉引用，而是中华文明的辩证思维基因在当代的隐性表达。 不同文明、不同制度、不同发展道路的国家，不是简单的你死我活的“矛盾双方”，而是可以像阴阳那样相互成就、共生共荣的“相反相成”者。这一理念超越了西方国际关系理论中根深蒂固的对抗性思维。从哲学根基上追溯，它与被黑格尔式“扬弃”所部分遮蔽的老子式和合辩证法之间存在深层的精神亲缘——当然，这一判断属于文明底层逻辑的C级共振分析，而非直接的概念谱系考证。

“人与自然和谐共生”与“道法自然”的生态回归。 老子的“道法自然”在其根本精神上，是一种非人类中心的、以自然内在法则为最高依据的世界观。 人类不是自然的主宰者，而是“法地、法天、法道、法自然”的层层效法

者。这一被西方现代性长期压抑的智慧，在当代中国的生态文明建设中正在被重新激活。

共同富裕与“巨材毫末”的渐进智慧。 共同富裕的实现是长期的渐进过程，不可能一蹴而就。老子“合抱之木生于毫末”的渐进积累智慧，为防止急于求成的“质的飞跃”提供了来自传统的警醒。同时，“图难于其易”的方法论又启示我们，在量的积累到达临界点时，要善于把握推动质的跃升的历史时机。当然，上述分析属于传统智慧对当代实践的启发与参照，而非将老子的古老论述直接等同于当代政策理论。二者之间的关联是精神上的呼应和方法论上的借鉴，而非概念上的直接推导。

8.3 未被吸收的宝藏：老子辩证法的剩余价值

本文的论证聚焦于与马克思主义三大规律直接对应的老子核心思想。但老子的辩证智慧远不止于此。在已被西方哲学传统部分吸收的内容之外，老子《道德经》中尚有许多维度至今未被充分发掘。

“道生一，一生二，二生三，三生万物”——这里的“三”不是黑格尔式的“合”，而是“二”所生之“三”进而创生万物。“三”是不可化约的复杂性本身。这与当代复杂性哲学有着深层的对话潜力。“不道律”——“物壮则老，是谓不道，不道早已”——对事物发展到极限后必然衰落的规律揭示，是对“否定之否定”的另一种更为冷峻的理解：否定之否定之后不是永恒的胜利，而是新一轮“壮-老-已”的开始。这些维度，是西方哲学至今未能充分理解和吸收的，是老子辩证法尚未耗尽的“剩余价值”。

这些未被吸收的宝藏，正是构建中国自主的马克思主义辩证法理论体系的最可宝贵的思想资源。它们不是需要被削足适履地塞进既有体系中的陈旧材料，而是可以催生新范畴、新范式的活水源头。

8.4 构建中国自主的马克思主义辩证法理论体系

构建中国自主的马克思主义辩证法理论体系，是当代中国哲学工作者不可推卸的使命。本文的全部论证为这一体系建构提供了一个可能的方向：将老子及其所奠基的中华辩证法传统，纳入马克思主义辩证法的基础理论叙事。

这绝不是狭隘的“争发明权”。我们的论证已经表明，东方辩证法进入马克思主义并非马克思本人的自觉选择，而是通过莱布尼茨、黑格尔的中介，在漫长的跨文化传递中完成的“结构遗传”。我们对此做出学术复原，不是为了证明“中国最早”，而是为了揭示一个被西方中心论遮蔽了三百年的思想史事实：马克思主义辩证法在其深层结构中，早已沉淀着中华文明的辩证基因。

当这一事实得到学理确认，马克思主义哲学与中华优秀传统文化的关系就不再是两种异质文化的“结合”，而是同一个人类辩证法精神在经历伟大的跨文明迂回之后，回归其源头并实现更高层次的综合。这既是对中华文明古老慧命的告慰，也是对马克思主义哲学人类性根基的一次充实与完善。

老子在函谷关写下的五千言，在 17 世纪汉诺威的图书馆中第一次与西方理性主义相遇，在 19 世纪柏林的讲堂上被升华为概念辩证法的宏大体系，在伦敦的《资本论》中获得唯物主义的科学形态，在 20 世纪的延安被用“相反相成”的古老语言重新激活，在 21 世纪“第二个结合”的理论视野中走向自觉的综合——这整个历程，是人类辩证法精神的一次伟大迂回，是世界思想史上最具深度与魅力的跨文明对话。

从隐性到显性，从压缩到释放，从东源到归脉，这条路已经走了两千年。今天，我们站在这条路的新的起点上。

结论：伟大的迂回

我们的论证穿越了思想史的千年烟云。老子在函谷关写下的“道法自然”与“玄之又玄”，在 17 世纪的汉诺威被莱布尼茨编码为单子的内在运动与连续律的渐变渐变，在 19 世纪的柏林被黑格尔升华为“有—无—变”的概念辩证法，又在伦敦的马克思手中被重新植入物质世界的实践大地。20 世纪的延安，毛泽东用“相反相成”的老话，在客观上完成了对翻译中介所简化维度的修复性激活。21 世纪的今天，“第二个结合”的提出，使这一隐秘传递了两千年的东方辩证基因第一次获得了自觉的理论表达。

这不是一条简单的直线影响链，而是人类辩证法精神的一次跨文明的辩证运动。它从东方的黄土地出发，在西方完成了概念化与体系化的淬炼——有所得，

亦有所失。最终，它以马克思主义的成熟形态重返东方，在它的文明母体中重新找回被丢失的维度，在新的历史高度上实现综合。

马克思主义的根脉在中国传统文化之中——这一命题的本义，不是一种狭隘的中国起源论，更不是否定马克思主义的普世性与科学性。它是提出一个被长期遮蔽的文明史实：中华民族通过老子及其思想流变贡献给人类文明的辩证法智慧，以“结构遗传”的方式参与了马克思主义哲学底层逻辑的建构。正因如此，当马克思主义传入中国时，它与中国人的心灵之间不存在真正的文化隔阂——它原本就是一次更高层级的“返回”。

新时代的“第二个结合”，应当自觉地走在这条文明逻辑的大道上。让老子与马克思的对话从隐到显，从自发到自觉，让被跨文化传递所压缩的东方辩证法丰富性重新释放，让中华辩证法的古老慧命在马克思主义的科学形态中获得新生，也让马克思主义在中华文明的深厚土壤中扎得更深、长得更盛。

这是认祖归宗，更是开新立极。

参考文献

[1] Needham J. Science and Civilisation in China: Volume 2[M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1956: 340-345.

[2] Mungello D E. Leibniz and Confucianism: The Search for Accord[M]. Honolulu: University Press of Hawaii, 1977.

[3] 朱谦之. 中国哲学对欧洲的影响[M]. 上海: 上海人民出版社, 2006.

[4] 张祥龙. 海德格尔思想与中国天道: 终极视域的开启与交融[M]. 修订版. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2007.

[5] 张世英. 论黑格尔的逻辑学[M]. 3版. 上海: 上海人民出版社, 1981.

[6] Leibniz G W. Monadology[M]// Leibniz G W. Philosophical Essays. Trans. Ariew R, Garber D. Indianapolis: Hackett Publishing, 1989: 213-225.

[7] Leibniz G W. New Essays on Human Understanding[M]. Trans. Remnant P, Bennett J. Cambridge: Cambridge University Press, 1996: 54-57.

[8] 康德. 纯粹理性批判[M]. 邓晓芒, 译. 北京: 人民出版社, 2004.

[9] 黑格尔. 哲学史讲演录: 第一卷[M]. 贺麟, 王太庆, 译. 北京: 商务印书馆, 1959.

[10] 恩格斯. 自然辩证法[M]// 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集: 第二十卷. 北京: 人民出版社, 1971: 380-410.

[11] 列宁. 哲学笔记[M]// 列宁. 列宁全集: 第三十八卷. 北京: 人民出版社, 1959.

[12] 马克思. 《资本论》第一卷第二版跋[M]// 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集: 第二十三卷. 北京: 人民出版社, 1972: 24.

[13] 马克思. 资本论: 第一卷（第一章）[M]// 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集: 第二十三卷. 北京: 人民出版社, 1972: 47-101.

[14] 马克思. 资本论: 第一卷(第十一至十三章)[M]// 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集: 第二十三卷. 北京: 人民出版社, 1972: 347-553.

[15] 马克思. 资本论: 第一卷（第二十四章第 7 节）[M]// 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集: 第二十三卷. 北京: 人民出版社, 1972: 829-832.

[16] 毛泽东. 矛盾论[M]// 毛泽东. 毛泽东选集: 第一卷. 北京: 人民出版社, 1991: 299-340.

[17] 马克思. 关于费尔巴哈的提纲[M]// 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集: 第三卷. 北京: 人民出版社, 1960: 3-8.

[18] 利玛窦. 天主实义[M]// 朱维铮. 利玛窦中文著译集. 上海: 复旦大学出版社, 2001.

[19] Longobardi N. Traité sur quelques points de la religion des

Chinois[M]. Paris: 1701. [龙华民. 论中国宗教的若干问题[M]. 巴黎: 1701. 原稿为葡萄牙文，此版本为法文译本.]

[20] 黑格尔. 小逻辑[M]. 贺麟，译. 北京: 商务印书馆，1980.

[21] 冯友兰. 中国哲学史新编: 中卷[M]. 北京: 人民出版社，2001: 414.

[22] 潘凤娟. 不可譯之道、不可道之名——雷慕沙與《道德經》翻譯[J]. 中央大學人文學報，2016(61): 55-115.

[23] 陈锐. 黑格尔与中国哲学精神——试论中国哲学史上的二元论与泛神论[J]. 社会科学研究，1992(6): 96-101.

附录 A：老子核心规律与黑格尔《逻辑学》《小逻辑》概念对照详表

老子原文	出处	黑格尔对应概念	出处	同构程度
无，名天地之始；有，名万物之母	第 1 章	有是第一个纯思想；有的对方就是无	《小逻辑》§86-87[20]	高
有无相生	第 2 章	有与无的统一就是变易	《小逻辑》§88[20]	高
道生一，一生二，	第	逻辑阶段→自	《精神哲学》§	高

老子原文	出处	黑格尔对应概念	出处	同构程度
二生三，三生万物	42章	然阶段→精神阶段	381-386	
反者道之动	第40章	有限规定扬弃自身，过渡到反面	《小逻辑》§81[20]	高
玄之又玄，众妙之门	第1章	绝对理念是自己通过规定而回到自身的运动	《逻辑学》结尾	中高
万物负阴而抱阳，冲气以为和	第42章	肯定与否定在扬弃中达到统一	《小逻辑》§95[20]	中（同构：对立面的统一；差异：老子的“和”以“气”为连续性中介、以相互成就为旨归，黑格尔的“扬弃”以概念的自我超越为动力、以对立的克服为机制）

老子原文	出处	黑格尔对应概念	出处	同构程度
合抱之木，生于毫末	第64章	尺度比率中的渐进与中断	《逻辑学》存在论第三部分	中
大曰逝，逝曰远，远曰反	第25章	圆圈式发展	《逻辑学》导论	高
归根曰静	第16章	返回自身的同一性	《小逻辑》§83[20]	中

附录B：传教士中国哲学翻译与传播年表（1580—1740）

时间	事件	意义
1582	利玛窦抵达中国	开启耶稣会在华传教事业
1603	利玛窦《天主实义》出版	首次系统讨论中国哲学与基督教教义的会通与张力

时间	事件	意义
1623	《易经》首个拉丁文节译在欧洲流传	中国象数思维开始进入欧洲视野
1658	卫匡国《中国上古史》在慕尼黑出版	传播了中国上古年代学和《易经》基本知识
1687	柏应理等《中国哲学家孔子》在巴黎出版	莱布尼茨首次接触中国思想的主要来源
1697	莱布尼茨编辑出版《中国近事》	在序言中高度赞扬中国实践哲学
约 1701	龙华民《论中国宗教的若干问题》以法文流传	成为莱布尼茨《论中国人的自然神学》的对话对象
1701.11.4	白晋从北京致信莱布尼茨，附六十四卦图	莱布尼茨于 1703 年收到，印证其二进制与伏羲卦序的吻合
1703	莱布尼茨发表二进制论文	指出伏羲卦序与二进制算术结构一致
1716	莱布尼茨撰《论中国人的自然神学》	系统解读中国哲学核心概念

时间	事件	意义
1823	雷慕莎《道德经》法译节本出版	仅选译五章；黑格尔讨论老子的直接文本依据

附录 C：莱布尼茨《论中国人的自然神学》核心段落摘译

（说明：以下段落译自 Mungello《莱布尼茨与儒学》引用的拉丁文本，为帮助理解莱布尼茨对中国哲学核心概念的直接解读。）

关于“理”与万物的秩序：
“中国人称‘理’(Li) 为万物的第一推动者和规则。他们认为‘理’是至高的、超越一切的。据龙华民所说，中国人不认为‘理’具有人格或生命，但他们的其他论述又与此矛盾……我倾向于认为,‘理’即是那万物的原初法则与内在根据。”

关于“太极”与“阴阳”：
“中国人认为‘太极’(Taikie)即是‘理’的活动或‘理’产生‘阴阳’(Yn-yang)的本原。由‘理’或‘太极’产生阴阳二气，再由阴阳化生万物……这与中国人的经典所言‘一生二，二生三，三生万物’是一致的。”

对龙华民的批判：
“龙华民神父断定中国人的学说为无神论，我对此不能同意。中国人的‘理’虽不同于基督教的人格神，但也不能等同于无生命的物质。它更接近于我们哲学家所说的‘理性法则’或‘自然法’——内在于万物而非超越于万物之上，但终究源自那最高的理性。”