

简论笛卡尔“我思故我在”的历史嬗变与历史命运

——从笛卡尔到胡塞尔和萨特

段 德 智

早在三个半世纪以前,法国哲学家笛卡尔面对中世纪封建神学的淫威,喊出了“我思故我在”这条惊天地动鬼神的哲学原理,同培根一起开创了西方近代资产阶级哲学。两个半世纪以后,面对着西方工业社会更趋严重的异化现象,“现象学之父”胡塞尔和存在主义大师萨特响应笛卡尔的精神召唤,先后提出了“回到事物本身”和“反思前的我思”的口号,开创和推动了当代现象学——存在主义运动,把笛卡尔肇始的近代主体性原则和自我意识学说提升到了一个新的高度。笔者认为,追叙笛卡尔“我思故我在”的这一嬗变历程,有助于深刻了解笛卡尔“我思故我在”原理的重大历史意义及其深远影响,有助于揭示当代现象学——存在主义哲学同近代传统哲学的历史关联,也有助于科学评估西方近现代主体性原则和自我意识学说的理论贡献、内在困境和历史命运。这些也正是笔者撰写本文的用心所在。

(一)

笛卡尔是在17世纪30年代于他的哲学名著《方法谈》中第一次明确提出“我思故我在”这条哲学原理的。这是17世纪西方资产阶级哲学最重大的成就之一,是笛卡尔对近代西方哲学的杰出贡献,是西方哲学发展史上的一块界碑。

笛卡尔“我思故我在”原理对于近代西方哲学具有如此重大的意义不是偶然的,而是由它的充分体现了时代精神的丰富内涵决定的。

首先,“我思故我在”提出了人的意识的个体性和自我确认原则。

在笛卡尔生活的时代,经院哲学在意识形态领域内仍然“一统天下”,而对于经院哲学来说,人基本上只是一个抽象的类概念,他的意识也是从上帝那里取得内容并得到确证的。16世纪初,“第一号资产阶级革命”的发动者马丁·路德提出了“因信称义”学说,确立了人的个体性原则,这对于在正统基督教神学桎梏下生活了千余年的西方人来说无疑是一次巨大的精神解放。但是,路德在宗教改革中对封建神学的批判,是很不彻底的,在他那里,人的意识仍须从上帝那里取得内容并得到确证。这样,他在“把人从外在宗教解放出来”的同时,就“又把宗教变成了人的内在世界。”^①

超越马丁·路德把人从这种内在“宗教世界”解放出来的重要一步是由笛卡尔迈出的。他在他的“我思故我在”里,不仅提出了人的个体性原则,而且还提出了人的意识的自我确认原

则。可以说，个体性原则，特别是人的意识的自我确认原则是笛卡尔“我思故我在”原理的第一个函项。很显然，“我思故我在”原理是以“我思”的确认或明证为逻辑前提的。而在事实上，笛卡尔也正是从“我思”的确认或“明证”开始“我思故我在”的讨论的。笛卡尔有一个最基本的哲学信念，这就是：哲学或整个知识大厦必须建立在确实可靠的基础上。不过，笛卡尔认为，为要找到这种确实可靠的基础，就必须排除一切“浮土和沙子”，尽可能地把所有的事物都来怀疑一次。但是当他进行怀疑考察时，他发现了一个他认为不容置疑的事实，这就是“我在怀疑”即“我在思维”这件事本身。在这里必须提及的是，笛卡尔关于“我思”的确认或明证是在他对“我思”作出下述理性抽象的基础上完成的，这就是他先从“我思”中抽象出“我思本身”与“我思对象”，然后再把我思对象“悬置”起来，从而得到一个纯粹的与外在对象的存在完全无干的“我思”。这样，他对我思的确认或明证便完完全全成了人的意识的自我确证，与外在对象毫无干系，也就是说，这既无需经上帝的首肯，也无需得到上帝创造的自然物的“支撑”。这对于马丁·路德的“因信称义”来说，不能不说是一个巨大的进步。

笛卡尔对“我思”的理性分析并没有就此止步。他在从“我思”中抽象出“我思本身”与“我思对象”之后，又进而从“我思本身”中抽象出“我”来，并且从“我思”的明证性中推演出“我在”的明证性，推演出“我思故我在”的明证性。在笛卡尔看来，既然“我思”是确定无疑的，“我在”也就是同样确定无疑的。因为“我非常清楚地见到：必须存在，才能思想”。^②这样，他就由“我思”出发合乎逻辑地得出了他的哲学的第一原理——“我思故我在”。这条看来如此抽象的哲学原理，在笛卡尔所在的时代却具有非常现实、十分革命的意义。因为，既然“无我”是以教会教义为绝对前提的中世纪哲学思维内容的“主要特性”，^③而笛卡尔对“我在”的哲学肯定就无疑是对当时在法国、在西欧各国依然占统治地位的封建神学的有力挑战。再者，既然笛卡尔是从“我思”的明证性推演出“我在”的明证性的，这就意味着我的存在不是从上帝借来的，也不是由外物派生的，而是由我自己保证、确定和决定的，这就在事实上提出了一直影响着近现代西方哲学的人的主体性原则和自由原则。

笛卡尔“我思故我在”原理的另一个成就就是它宣告了哲学对神学的独立，宣告了哲学的自主性。恩格斯在谈到中世纪的意识形态时曾经指出，神学在意识形态的整个领域具有“无上权威”，它把意识形态的其他一切形式都“合并到神学”，使它们成为“神学中的科目”。^④而作为神学一个科目的中世纪哲学就只是基督教神学的婢女，它以基督教教义为绝对前提，以论证上帝存在为根本使命，并且从上帝的存在推出物质世界的存在和人的存在。然而，笛卡尔的以“我思故我在”为第一原理的形而上学体系，却反其道而行之，从“我的存在”逻辑地推演出上帝的存在和物质世界的存在。这表明从此哲学再用不着到“神学”那里乞求进行思维的恩准，它现在可以作为一种独立的学科和神学相提并论了。这样，就象哥白尼以自己的“日心说”写下了近代自然科学的独立宣言一样，笛卡尔便以他自己的“我思故我在”写下了近代哲学的独立宣言。

(二)

笛卡尔是西方哲学史上少有的几位跨时代的哲学家之一。他的以“我思故我在”为第一原理的哲学所内蕴的人的主体性和人的意识的自我确认原则，不仅在近代欧洲各国，尤其是在莱布尼茨、康德那里得到了有力的回应，而且至今仍在一些哲人的思维深处活跃着，仍是人类哲学思维发展的一个重要酵素。下面我们仅以胡塞尔的“回到事物本身”和萨特的“反思

前的我思”为例来说明笛卡尔“我思故我在”在当代西方哲学中的历史嬗变及其重大的历史影响。

胡塞尔为自己的现象学制定的纲领性口号是“回到事物本身”。如果单就一般字面意义来理解,这与笛卡尔的“我思故我在”,与他的人的意识的自我确认原则和主体性原则简直风马牛不相及。正因为如此,胡塞尔的这个口号,在很长一段时间里,为人们(包括他的许多追随者)所误解,人们把这句话简单地理解为“回到外在世界的客观现实”,但实际上却正相反,胡塞尔提出这个口号是想用它来呼吁人们回到自己的内心世界,回到自己的意识领域。为了澄清人们的误解,胡塞尔在后期哲学著作中曾多次申明:事物不是“简单地存在于此并且只需要被直观的东西”,而是“内在于体验中”并“在体验中构造着自身”的东西,“事物与现象按其本质来说,基本上是不可分割的”,^⑤ 声言“我在”是一个“我必须面对的原初事实”,^⑥ 自己“要为事业(“事物本身”)而生存”^⑦。可见,他的所谓“事物”不是别的,正是自我意识,正是自我;而所谓“回到事物本身”实质上就是要人们摆脱自我的失落状态,回到自我这个“绝对存在”。由是观之,胡塞尔的“回到事物本身”和笛卡尔的“我思故我在”在哲学精神上原本是一脉相承的。

胡塞尔的“回到事物本身”和笛卡尔的“我思故我在”不仅在哲学精神上一脉相承,而且在哲学方法上也有承继关系。如前所述,普遍怀疑方法是笛卡尔论证“我思故我在”的一个基本方法,他是从普遍怀疑考察中推证出“我思”的明证性并进而推证出“我在”的明证性的。这种“怀疑前进法”在一定意义上也同样是胡塞尔“回到事物本身”的一个方法,虽然胡塞尔把自己的方法称做“现象学的还原”,但是他的“还原”方法和笛卡尔的“怀疑前进法”在逻辑程序和追求目标上都是非常接近的。我们知道,笛卡尔怀疑考察的第一步是把“我思本身”同“我思对象”区别开来,把“我思对象”的存在性暂时搁置起来。与此相呼应,胡塞尔现象学还原的第一步是现象学的“悬置”,这就是把意识现象的“内在”与“超越”严格区别开来,悬置或暂时排除一切超越之物,给它们打上“无效”的标志,只把它们看作有效性的现象,从而达到“思维和体验的无可怀疑的存在”,达到“思维的明证性”。^⑧ 在获得了思维的明证性之后,胡塞尔又沿着笛卡尔“我思对象→我思→我在”的思路继续探求先验自我的确证。于是,我们在胡塞尔现象学还原的最终领域,在还原程序的终端见到了意识的“现象学剩余”,见到了一个纯粹的自我意识领域,见到了“绝对存在”即“事物本身”。

但是,这在任何意义上都不是说,胡塞尔的“回到事物本身”只是对笛卡尔“我思故我在”的简单重复。事实上,胡塞尔的以“回到事物本身”为基本口号的现象学极大地改造和推进了笛卡尔的主体性原理,赋予人的意识的自我确认原则和能动性原则许多新的义涵。这集中地表现在他对“自身被给予原则”的一贯强调与对意识超越性的多层面的分析上。

胡塞尔在现象学考察中始终一贯地坚持自身被给予原则。所谓自身被给予原则,也就是意识的自我确认原则、直观的明证性原则,这原本是笛卡尔在《方法谈》中提出的原则。胡塞尔认为发现和提出这种明证性(或自身被给予性)是笛卡尔怀疑考察的具有“历史意义”的成果,遗憾的是笛卡尔没有把自己提出的这一原则贯彻到底。这是因为在胡塞尔看来,笛卡尔虽然达到了“我的思维是存在的”明证性,但尚未达到“思维存在的明证性”,尚未达到“绝对的自身被给予性”。在胡塞尔看来,他的哲学使命就是彻底清除笛卡尔“我思故我在”原理中的心理主义残余,对笛卡尔的“思维”进行“现象学的还原”,把笛卡尔提出的直观明证性原则贯彻到底,一直达到绝对的自身被给予性。为此,他先后提出了现象学的“悬置”、“本质的还原”和“先验的还原”,赋予单个意识现象、既在单个现象之中又在单个现象之外的“一般之物”

(本质)和绝对的先验自我(即“事物本身”)以直观明证性或自身被给予性,从而使他的现象学由经验现象学达到本质现象学,再达到先验现象学(唯我论)。

在胡塞尔的现象学考察中,自身被给予性原则的贯彻与意识超越性原则的贯彻是一个问题的两个方面。因此,他的现象学考察过程,既是他贯彻自身被给予性原则的过程同时又是他贯彻意识超越性原则的过程。在他对现象学考察的第一个阶段里,当他宣布排除“所有超越之物”时,他只是在宣布“它们的存在、它们的有效性不能作为存在和有效性本身”,并不否认它们“作为现象的有效性”,这就意味着“现象”(意识)不仅意指意识活动,而且涵盖意识对象或客体,而这正是意识向异己的“内在之物”的超越。不仅如此,在胡塞尔的现象学里,意识的超越具有两个层面:一方面是向异己的客体的超越,另一方面是向自身更深层次的超越。胡塞尔认为不仅个别之物而且“一般之物”(本质)都能够达到绝对的自身被给予性,但“一般之物”虽是绝对地被给予,却不是“实在的内在”,因而“在实在的意义上是超越的”。^⑩胡塞尔本人十分重视这一重超越,说它“对于现象学的可能性来说具有决定性的意义”。^⑪然而,胡塞尔对于意识超越性的探讨并没有就此止步。他在现象学考察的第三阶段里更集中地讨论了意识的超越性问题,即意向性结构问题。他在对意向结构的深层分析中把意向活动区分为意向行为(作用)和意向对象(客体),而把侧重点放在“意向行为”一边,这是因为在他看来,意识通过意向行为不仅朝向和整合意向对象或客体,而且还可以“构造”或“构成”意向对象或客体。他还特别强调“时间内在意识的构成”,说它可以使意识的领域“超出纯粹的现在点”,^⑫达到已展开的无限的过去和尚未展开的无限的未来。这样,胡塞尔的现象学,特别是他的意向结构学说,就把意识的超越性和能动作用推向了极端。

应当指出的是,胡塞尔的以“回到事物本身”为基本口号的现象学虽然推进了笛卡尔的主体性原理,却也因此而陷入了新的无法摆脱的困境。我们知道,胡塞尔提出现象学,一个重要目的就是企图解决传统哲学特别是笛卡尔哲学中的二元论问题。在他看来,笛卡尔的“我思故我在”原理中明显地存在着“我思”(偶性)与“我在”(实体)、“我思对象”(物质实体)与“我思”和“我在”(精神实体)的二元对立,所以,他的现象学大讲“本质的还原”和“先验的还原”,其目的就在于解决“我思”与“我在”的同格性(现象即本质)、“我思对象”与“我思”和“我在”的同格性(意识的先验构造)问题。应当说,胡塞尔的现象学一元论在解决“我思”与“我在”二元对立方面是有积极成果的,但是,既然他的现象学考察的终点是先验唯心主义,是唯我论,他就势必要遇到自我与他人、自我与现实的物质世界的关系这些令人棘手的问题,而且既然他视现象学为“作为严格科学的哲学”,他也就不能不考虑这些问题,这使他在后期现象学研究中提出了“主观际”和“回到生活世界”的学说。实际上,他的这两个学说并没有从根本上解决上述两重关系,只不过是把它们转换成“绝对自我”与“主观际”、“回到事物本身”与“回到生活世界”的矛盾关系罢了。

(三)

萨特十分敏锐地意识到胡塞尔现象学所面临的矛盾和困境,但是,在他看来,既然胡塞尔的现象学已经成功地解决了显象与本质、“显现的本质与存在”的同格问题,则我们就可以把问题集中到“显现的存在”这个问题上,并由此出发来解决胡塞尔现象学所面临的矛盾。在萨特哲学里,所谓“显现的存在”就是人的意识,也就是“自为的存在”。他把这种存在叫作“反思前的我思”,意思是说,人的意识是一种比笛卡尔的“我思”(即“反思前的我思”中的“反思”)

更本原的东西，实际上他是想赋予人的意识一种近乎胡塞尔的“事物本身”或“绝对自我”的义涵。由于萨特是从“显现的存在”即“反思前的我思”出发来阐发他的存在主义本体论的，所以他把他的存在主义本体论称作“现象学的本体论”。

萨特认为，现象学在西方哲学史上的伟大意义就在于它把存在物还原为一系列显露存在物的显现，用现象学的一元论消除了曾经使哲学家们陷入困境的存在与显现、潜能与活动、显象与本质的二元论。但是，由于胡塞尔是以“现象的客观性”取代“事物的实在性”来达到这一步的^②，他就没有从本体论上成功地消除先前的二元论，而只是改变了它的表现形式。换言之，在胡塞尔的现象学里依然存在着人的主观意识同实在事物的二元对立，用萨特的术语说就是“自在的存在”与“自为的存在”的二元对立。为了现实地消除这种对立，与胡塞尔不同，萨特明确地承认“自在的存在”的“自在”特征，并且在这个基础上赋予自为的存在即“反思前的我思”以更加积极、更加能动的特征和作用。

萨特“反思前的我思”学说的一个突出特征是强调意识的否定性。如前所述，胡塞尔非常注重意识的自身被给予性（即意识的自我肯定性），而他的意识的超越性也有对“客体”说“是”的特征。但萨特却鲜明地主张意识的否定性。他直截了当地把意识即“自为的存在”定义为“是其所不是且不是其所是”。^③而且，在萨特看来，意识的否定性不只表现为意识对自身的否定，更重要的还表现为意识对“自在的存在”的否定。萨特坚持说，所谓意识或自为的存在就是一种“非存在”（非“自在的存在”）、一种对“自在的存在”说“不”的存在，如果离开了同“自在的存在”的这层“否定”关系，它自身也就失去了意义，成了“完全的空洞”。

萨特“反思前的我思”学说的另一个重要特征是强调它的“向外”的超越性。胡塞尔也讲意识的超越，但他讲的实际上是意识“向内”的“返回”。这是因为依照他的意向结构学说，在“意向活动—意向对象”双重结构的对立两极中，“意向活动”比“意向对象”、自我意识比对象意识有更原始、更根本的意义。然而，在萨特这里，则明显地偏重于意向对象或对象意识，认为“作为对象的意识”本身也就直接地是自我意识。他强调指出，能够恰当地称为“主观性”的东西，就是自我意识，但是，“绝对的主观性只能面对一个被揭示的东西才能成立，内在性只能在一个超越的东西的把握中来定义”。^④正是沿着这样一条思路，萨特把“拥有”和“作为”（行动）看作“反思前的我思”的内在环节，强调“反思前的我思”通过“作为”把自在的存在“化归己有”是它的本质特征，这就极大地修正和丰富了胡塞尔的意识的超越性和能动性学说，就在一定程度上把胡塞尔的先验自我从封闭的“暗穴”中解放出来，使之踏进阳光明媚的大千世界。

萨特“反思前的我思”学说的再一个重要特征是它的明显的“人学”性质。如前所述，胡塞尔的现象学的终极目标是“回到事物本身”，即回到先验的“纯粹意识领域”。与胡塞尔把哲学重心放到先验意识的上述作法不同，萨特的“反思前的我思”则涵指有意识的人，涵指有意识的人的存在。正因为如此，萨特一方面把自己的哲学叫做存在主义（更确切地讲是关于存在的学说），另一方面又把自己的哲学叫做“人学”，叫做“人道主义”。不仅如此，萨特还从存在对本质的蕴涵、从人同物的区别的角度提出了“存在先于本质”的存在主义哲学公式，使之不仅具有意识论的意义（“意识的存在先于本质”），而且还具有“人学”的意义（“人的存在先于本质”），成为他的主体性原则和自由学说的重要理论基础。

萨特的“现象学本体论”，他的同人道主义揉合在一起的存在主义哲学极大地丰富和发展了笛卡尔和胡塞尔的意识学说和主体性原理，在西方哲学界和西方社会产生了巨大的影响。但是，他也没能逃脱他的哲学前辈的历史命运，就是说，他也没有现实地解决自我同物质世

界、自我同他人的关系问题。这或许是他在他的著作里时而鼓吹行动哲学和乐观主义哲学时而又大骂“人是一堆无用的激情”，时而鼓吹“他人就是地狱”时而又侈谈“融合集团”和“道德意识”的根本缘由。

(四)

我们已经扼要地叙述了西方哲学主体意识从笛卡尔“我思故我在”到胡塞尔“回到事物本身”再到萨特“反思前的我思”的思路历程，说明了人的主体意识从在笛卡尔那里获得它的“最初的哲学表现”时起，中经莱布尼茨、康德、胡塞尔等哲学家多方位、多层次的弘扬和开掘，到了萨特终于在“人学”形式中获得了明确、系统的哲学表达，同时也在所难免地遇到了一些无法解决的矛盾。从笛卡尔“我思故我在”的这种历史嬗变和历史命运中，我们可以引发出一些什么样的哲学结论呢？

首先使我们想到的便是哲学发展的历史性原则或承继性原则。许多现代西方哲学家标榜反传统，标榜同传统哲学彻底决裂，但是从我们的简单考察中不难看出，现代西方哲学虽有超越传统哲学之处，但在它的脉络里却依然流淌着传统哲学的血液。实际上，现代西方哲学家们所做的工作无非是在时代精神鼓舞下选择传统、改造传统，并在这种选择和改造中构建新的哲学传统。他们并不站在历史和传统之外，他们仍处于历史和传统之中。

其次，我们从中可以看出，主体性原则始终是近现代西方哲学的一个重要原则。这一原则不仅是新兴资产阶级反对封建神学、反对封建专制斗争的哲学表达，而且也是当代西方人抗议现代西方工业社会中更趋严重的异化现象愤激情绪的哲学表达。只要制造人的异化现象的西方社会制度一日不改变，西方哲学就一日不会没有这条原则。

再次，现实的、有生命的人不只是一个有意识的存在物，而且还是一个“有情欲的存在物”，而且，只有情欲才是推动人从事生命活动且在生命活动中“强烈追求自己对象的本质力量”。^⑮人的主体性原则与意识的“自主性”原则是两个虽有联系但也有区别的原则。从笛卡尔到胡塞尔和萨特都把人的问题归结为意识问题，都只把人看作有意识的存在物。结果，人被弄成了一具抽象化的、无个体性的、脱离人的生命活动的“幽灵”，一个抽象的人格化范畴。这是他们在人的主体性原理方面陷入困境的一个重要原因。

第四，意识的自我确证和能动性是不可能在一个排除或悬置了外在事物、完全同外在事物割断了联系的纯粹意识领域内实现出来的。只有通过人的现实的生命活动，“实际创造一个对象世界，改造无机的自然界”，才是人作为“有意识的类的存在物”的“自我确证”的根本途径^⑯，才是实现人向外在世界超越、人的自身超越的根本途径。

第五，人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上是“一切社会关系的总和”。^⑰人的社会性是人的主体性原则的应有之义。离开人的社会性侈谈人的主体性原则、侈谈绝对自我，是胡塞尔和萨特的哲学陷入困境的又一个重要原因。

最后，人最终“成为自己的社会结合的主人，从而也就成为自然界的主人，成为自己本身的主人——自由的人”，^⑱是人类几百万年以来孜孜以求的最高理想，是人类进步的重要杠杆，是人类社会前进的终极目标。在这个意义上，人的主体性原则和人的自由问题也就势必是哲学的一个重大问题。但是这个问题不只是一个理论问题，而且也是一个非常现实的社会问题，一个能动地改造现存社会制度的问题。

现代西方人本主义哲学，包括萨特的存在主义哲学在内，在不同程度上也还带有传统西

论冯友兰对新理学的反省和认同

田 文 军

冯友兰先生学术活动的一个重要特点是始终不放弃哲学的反思。这种反思的对象既包括中外历史上各个民族的传统文化,也包括冯先生自己的思想理论。前一种反思,使冯先生决定了对中西哲学的理解评估、弃取融会,由此而建构了新理学;后一种反思,则主要构成了冯先生对其新理学的反省、批判和认同。这种反思再现了新理学的历史命运,反映了冯先生曲折的学术生活道路;同时也为我们提供了一幅现代中国知识分子精神生活的缩影,展示了中国文化发展中的某些历史情状。清理一下冯先生对新理学的反思,会启发我们去正确地了解在中国文化现代化过程中人们应当追寻的目标和航向。

“圣人复起 必从吾言”

在中国知识分子的文化心理结构中,大都积淀着两种主要的文化传统,一是儒家的“入世主义”,二是道家的“出世主义”。这两种文化传统的互补鲜明地体现了中国知识分子的性格特征,决定了中国知识分子的生活态度和价值观念。冯先生建构新理学就容纳了这两种文化传统。儒家的“入世”使他把新理学嫁接在程朱

方哲学的学院性质。在我们的时代里,马克思主义是唯一彻底摆脱了西方传统哲学学院性质的哲学,它的以人的“生命活动”(即社会实践)为基础、以变革现存资本主义制度为根本手段的人的学说是对人的主体性原则和人的自由理想的最本真、最现实的哲学表达。正如萨特所说:“马克思主义是我们时代不可超越的哲学”。

这些就是我们的结论。

注释:

- ① 马克思:《〈黑格尔法哲学批判〉导言》,《马克思恩格斯选集》第1卷,第9页。
- ② 笛卡尔:《方法谈》,《西方哲学原著选读》(上卷),商务印书馆1981年版,第369页。
- ③ 黑格尔:《哲学史讲演录》第3卷,商务印书馆1981年版,第283页。
- ④ 恩格斯:《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》,1962年版,第46页。
- ⑤⑧⑨⑩⑪ 胡塞尔:《现象学的观念》,上海译文出版社1986年中文版,第16页,第8页,第13页,第47页,第56页。
- ⑥⑦ 《西方著名哲学家评传》(续编下卷),山东人民出版社1986年版,第107页,第91页。
- ⑫⑬⑭ 萨特:《存在与虚无》,三联书店1987年中文版,第3页,第26页,第21页。
- ⑮⑯ 马克思:《1844年经济学—哲学手稿》,人民出版社1979年版,第122页,第50页。
- ⑰ 马克思:《关于费尔巴哈的提纲》,《马克思恩格斯选集》第1卷,第18页。
- ⑱ 恩格斯:《社会主义从空想到科学的发展》,《马克思恩格斯选集》第3卷,第443页。

(本文责任编辑 涂赞琥 何天齐)