

犹太人问题与人的解放的逻辑进路

袁文华

【内容提要】人的解放问题是马克思政治哲学的核心主题。“犹太人问题”作为贯穿马克思在克罗茨纳赫时期、《德法年鉴》时期和巴黎时期思考人的解放问题的逻辑主线，事实上构成了马克思人的解放思想之形成演变的源头活水。围绕“犹太人问题”这一线索，马克思与鲍威尔一度展开了激烈的思想交锋。正是在对鲍威尔政治思想的批判和超越中，马克思不断推动自身视阈的转换，提出了对犹太人问题的“三重批判”。马克思在《论犹太人问题》中阐发的人的解放思想，也为一年后他在《神圣家族》中继续批判青年黑格尔派及其代表鲍威尔奠定了思想基调，并为马克思最终转向政治经济学研究提供了思想中介。

【关键词】马克思 鲍威尔 宗教批判 市民社会批判 人的解放

作者简介：袁文华（1992-），清华大学马克思主义学院博士生（北京 100084）。

作为马克思早期的经典著作之一，为批判鲍威尔而作的《论犹太人问题》被列宁视为马克思思想转变过程中的一篇重要文献^①。其中，马克思的宗教批判思想、政治解放与人的解放的关系、市民社会与现代性批判等问题一直是学界研究的热点。但是，孤立地看待宗教批判、政治批判和市民社会批判以及宗教解放、政治解放和人的解放，就无法在整体上把握马克思的人的解放思想，无法顺利澄清马克思从政治解放到人的解放的跨越，无法理解“犹太人问题”何以贯穿于马克思人的解放思想的始终，也无法解释“当代的普遍问题”^②何以成为马克思构建人的解放的逻辑进路的“阿基米德点”。因此，有必要回到文本的原初语境，重新审视“三重批判”之间的逻辑关联，把它们统一于马克思人的解放思想的整体框架之下。我们认为，马克思在肯定鲍威尔对宗教排他性本质的尖锐批判的同时，指出了鲍威尔仅仅停留于作为“其他一切批判的前提”的宗教批判以及仅仅满足于政治解放而不考虑“政治解放对人的解放的关系”的根本错误，提出只有对政治解放本身的批判才能真正触及“当代的普遍问题”，进而把批判的矛头对准了犹太人问题产生的根源——市民社会及其基本原则——犹太精神（实际需要、自私自利），勾勒了“普遍的人的解放”的美好图景。

一、宗教批判与政治解放的“完成”

19世纪上半叶，资本主义缓慢发展的德国依然是一个在宗教上坚持“正统教派的虔诚”^③、在政治上保守落后的封建君主专制国家，德国社会到处弥漫着不同于西欧其他国家一片火热的工业化

① 参见《列宁全集》第26卷，北京：人民出版社，2017年，第83页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第25页。

③ 《马克思恩格斯文集》第4卷，北京：人民出版社，2009年，第274页。

发展态势的“旧时代的怨恨情绪”^①和令人“羞耻”^②的陈腐气息。尽管1807年以“农奴制改革”为主要内容的《十月赦令》的颁布和1834年以“贸易自由化”为主要内容的“德意志关税同盟”的成立，分别把农民从封建人身依附关系中解放出来和把德意志经济从关卡林立、壁垒重重的贸易困境中解放出来，标志着德国现代意义上的资本主义开始起步，但在封建专制主义的夹缝中求生存的德国资本主义并未由此迎来发展的春天，反而陷入了在德意志领土四分五裂和阶级矛盾日趋尖锐的政治局势下处处被掣肘的困境。

随着德国资产阶级谋求国家统一、发展资本主义的呼声一浪高过一浪，一场反封建的政治斗争由资产阶级的激进代表——青年黑格尔派发起。但是一开始，斗争的矛头并没有直接指向封建专制制度，而是指向了专制制度的统治工具——宗教，这一“可以结成不同阵线和比较自由地争论的唯一场所”^③。因为在当时的德国，政治是“一个荆棘丛生的领域”^④，是封建势力和宗教势力竭力维护的主要领地。在反动警察的森严统治之下，青年黑格尔派不敢贸然突破官方检查的红线、公开反对现存的政治制度，只好反对现存政治制度的精神支柱——宗教，所以主要的斗争策略就转为表面上是反宗教、实际上是反政治的斗争。因此，1835年随着作为“信号弹”的大卫·施特劳斯《耶稣传》的“发射升空”，青年黑格尔派把批判的炮火集中对准了作为封建专制国家精神支柱的基督教，掀起了彻底的、轰轰烈烈的宗教批判运动。

作为青年黑格尔派的领军人物，鲍威尔更是“大胆、尖锐、机智、透彻”^⑤地提出应该用“纯粹理论的恐怖主义”去清理宗教“这片领地”^⑥，他也因此被卢格称作“神学领域的罗伯斯庇尔”。除了在导致他被迫从波恩大学离职的两本著作——《约翰福音史批判》《对观福音书作者的福音史批判》中以鲜明的无神论立场对宗教展开猛烈抨击并且毫不客气地将福音书作者称为“世界上最大的骗子手”^⑦之外，在引发他与马克思论战长达四年之久的有关“犹太人问题”的相关文章中，他通过分析犹太人和基督徒的宗教对立“揭穿”了基督教国家的本质，大胆提出了消灭宗教以实现人的解放的政治主张。这一时期，在施特劳斯、费尔巴哈、施蒂纳等人共同的“批判的武器”之下，马克思断言，德国国家制度的精神——宗教——事实上已经被“驳倒”，对宗教的批判事实上也已经“结束”，而“对宗教的批判是其他一切批判的前提”^⑧。

就现实而言，当时德国已经处于宗教批判基本结束而政治解放尚未完成的过程之中——宗教批判的基本完成并没有带来预想中的政治解放的普遍实现，德国作为基督教国家的基本属性依然没有改变。当“犹太人问题”随着“解放犹太人运动”的持续发酵而引发德国社会激烈争论的时候，它首先面临的处境是德国人自身同样没有获得政治解放，更何况那些一向被看作表面上“对其寄居国忠诚”、“实际上却向往自己故乡”^⑨的犹太人。鲍威尔显然注意到了这一点，他在反驳当时流行于德国社会的形形色色的犹太人解放方案（皈依方案：犹太人放弃犹太教信仰而接受基督教的洗礼；

① 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第76页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第7页。

③ [英]戴维·麦克莱伦：《青年黑格尔派与马克思》，夏威仪等译，北京：商务印书馆，1982年，第7页。

④ 《马克思恩格斯文集》第4卷，北京：人民出版社，2009年，第274页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第23页。

⑥ 参见[美]大卫·英格拉姆：《权利与特权——马克思和〈论犹太人问题〉》，李旻、林进平译，《国外理论动态》2015年第11期。

⑦ 参见[波]兹维·罗森：《布鲁诺·鲍威尔与卡尔·马克思》，王谨等译，北京：中国人民大学出版社，1984年，第59页。

⑧ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第3页。

⑨ [以]阿巴·埃班：《犹太史》，阎瑞松译，北京：中国社会科学出版社，1986年，第266页。

让步方案：承认犹太人在政治和经济活动上拥有与基督徒相同的平等权利；法国方案：在法律上赋予犹太人平等的政治权利而任由他们在社会上受到歧视和限制^①）的基础上指出，犹太人问题并非德国社会所独有的问题，而是同样存在于西欧其他国家的具有普遍意义的“宗教对国家的关系问题、宗教束缚和政治解放的矛盾问题”^②，只有把犹太人问题作为“当代的普遍问题”来看待，才能真正找到解决问题的出路。在鲍威尔看来，基督教国家还不是真正的、现实的国家，宗教徒也不是真正的、现实的人，企图在基督教国家实现犹太人的解放只是天方夜谭，是一种自相矛盾的提法。因为宗教的本质在于“排他性”^③，基督教国家按其本质来说不会允许犹太人获得解放，更何况德国的基督徒自身也没有获得解放。因此，鲍威尔提出只有像批判犹太教那样批判基督教国家直至完全“废除宗教”——不仅废除犹太教，而且废除基督教，使每个人都能自觉“信奉启蒙、批判及其结果——自由的人性”^④，继而破除对人的自我意识的限制，人与人之间的关系才会从宗教关系变成批判的、科学的人的关系，犹太人的解放问题也就迎刃而解。

马克思显然不同意鲍威尔对犹太人问题的片面理解，他批评鲍威尔将犹太人问题神学化、狭隘化而没有看清它的世俗本质，甚至把犹太人的“政治解放和普遍的人的解放混为一谈”^⑤。一方面，犹太人问题作为一个普遍性问题在不同状况的国家具有不同性质的表述。在德国这个落后的“职业神学家”的国家，犹太人问题就是一个纯粹的反对基督教特权的宗教学问题，是“国家实际存在的缺乏发展的准绳”^⑥。因此，对宗教的批判在德国就具有了“双刃”的意义：不仅表现为对犹太教神学的批判，也表现为对基督教神学的批判。在法国这个立宪制国家，犹太人问题就是一个彻头彻尾的“解放不彻底”的政治问题，是政治解放与世俗偏见勾连交织的问题。在这里，基督教虽然还保持着“国教的外观”，但对宗教的批判也只是对“毫无意义而且自相矛盾的形式”的批判，如同隔靴搔痒一般。在政治解放已经完成的北美各州，犹太人问题事实上已经失去其神学意义而成为普遍世俗问题的一部分。相应的，对宗教的批判也就转变为对已经完成了政治解放的国家的批判。北美各州的例子表明：国家的存在和“宗教的定在”显然并不矛盾，“即使人还不是自由人，国家也可以成为自由国家”^⑦，实现政治解放并不一定非要消灭宗教不可。而鲍威尔之所以一再主张消灭宗教，是因为“他仍然停留于国家从教会中分离出来的资产阶级民主主义要求，以为随着资产阶级政治革命的完成便会实现人类解放”^⑧。另一方面，随着政治解放的完成，宗教随之从国家政治生活中剥离出去而转入市民社会领域，成为市民社会特殊要素的一部分，宗教信仰的特权被归为普遍的人权。法国1791年、1793年、1795年宪法以及北美宾夕法尼亚等州宪法相关条款表明，在完成政治解放的国家，信仰自由已被视为普遍的人权，即不能让渡、无可替代的自然权利。也就是说，政治解放剥离了市民社会的政治属性，作为私人属性的宗教笃诚已经如“财产、家庭、劳动方式”等市民社会要素一样同国家整体相分离，成为私人生活的一部分。当国家允许宗教在市民社会领域内按照个人意愿自由行事的时候，个人也就“不再把宗教当做公共事务而当做自己的私人事务来对待”^⑨。很

① 参见李彬彬：《思想的传承与决裂：以“犹太人问题”为中心的考察》，北京：中国人民大学出版社，2015年，第108页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第23页。

③ 聂锦芳、李彬彬编：《马克思思想发展历程中的“犹太人问题”》，北京：中国人民大学出版社，2017年，第83页。

④ [德]布鲁诺·鲍威尔：《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》，李彬彬译，《现代哲学》2013年第6期。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第26页。

⑥ Michael Maidan, "Marx on the Jewish Question: A Meta-Critical Analysis", *Studies in Soviet Thought*, Vol. 33, No. 1, 1987.

⑦ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第28页。

⑧ 张曙光：《人的世界与世界的人：马克思的思想历程追踪》，北京：北京师范大学出版社，2009年，第121页。

⑨ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第311页。

显然，马克思在这里已经把宗教与国家的分离程度看成衡量国家现代性的一个重要标志，而犹太人的政治解放程度则充当着一个便捷有效的标尺。正如马克思在后来的《神圣家族》中明确指出的：“还不能在政治上解放犹太人的国家，也应该对照完备的政治国家来加以衡量，指出它们是不发达的国家。”^①

可见，虽然“完成了的国家”在宗教批判的基础上摆脱了宗教束缚，实现了“自己的普遍性”，但是犹太人和基督徒远没有获得现实的解放，人的自由也就无从谈起。鲍威尔没有看到，宗教作为人的本质的异化，在当时尚有其存在的意义和价值，其生存空间也只是从一个地方转移到另一个地方，并不会因为基督徒轻易“跨越一个台阶”^②或者犹太人跨越一个更高的台阶就被废除。换句话说，宗教从政治生活中退出，并不会影响它继续盘踞在私人生活中，消灭宗教并不能真正实现人的解放和自由。并且，随着宗教转移到市民社会领域成为市民社会特殊要素的一部分，建立在宗教特权基础上的宗教对立也即宗教意义上的犹太人问题已经不再是“当代的普遍的问题”，而政治意义上的犹太人问题的解决也即犹太人的解放问题只有建立在认清社会普遍矛盾的基础上才有现实的可能，因为在德国，普遍问题的解决是任何特殊问题得以解决的必要条件。“问题就是事物的矛盾”^③，“问题就是时代的口号”^④，是反映社会矛盾最切实的呼声。当新的社会主要矛盾逐渐凸显出来，真正的“当代的普遍问题”必然会在旧时代的普遍问题的废墟上冉冉升起。

二、政治批判与“当代的普遍问题”的确立

马克思尽管在相当程度上肯定了鲍威尔对基督教国家的批判，但对鲍威尔仅仅停留于宗教批判并且混淆政治解放与人的解放表示不满。马克思指出：“不管我们在神学中批判起来可以多么游刃有余，我们毕竟是在神学中移动。”^⑤也许在德国，鲍威尔的神学批判暂时还能发挥一些作用，但在德国之外或者未来的德国，鲍威尔的批判将不仅在理论上充分暴露其局限性，在实践上对解决犹太人问题也毫无帮助。博蒙、托克维尔、汉密尔顿等人提供的证据表明，那些完成了政治解放的国家虽然仍然笃信宗教，但是宗教早已不再是造成世俗局限性的根源了，而只是它本身的一个表象，是“自由公民”身受世俗约束的一个表现。宗教与国家的关系，也不再像原来一样是宗教束缚与政治解放的关系，而是还原为其“本来的、纯粹的形式”——现实的特殊性与抽象的普遍性的关系、市民社会的特殊要素与政治国家的关系。鲍威尔企图继续以宗教批判的老路来延续“政治解放”，进而最终实现“人的解放”，显然是站不住脚的。对此，马克思作了进一步总结：“在问题不再是神学问题的地方，鲍威尔的批判就不再是批判的批判了。”^⑥因此，讨论犹太人的解放问题，关注点仅仅放在解放的主体和客体身上，即“谁应当是解放者、谁应得到解放”上显然是不够的，只有把问题上升到“解放”本身，即这是“哪一类解放”、这类解放的本质需要哪些条件的高度，批判的武器才能真正对准问题的靶子。

针对鲍威尔将“政治解放”与“人的解放”混为一谈的局限，马克思一针见血地指出，“摆脱了宗教的政治解放，不是彻头彻尾没有矛盾地摆脱了宗教的解放，因为政治解放不是彻头彻尾、没

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第309页。

② 转引自聂锦芳、李彬彬编：《马克思思想发展历程中的“犹太人问题”》，北京：中国人民大学出版社，2017年，第9页。

③ 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第839页。

④ 《马克思恩格斯全集》第40卷，北京：人民出版社，1982年，第289页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第26页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第26页。

有矛盾的人的解放方式”^①。换句话说，宗教不会因为自身与国家之间矛盾的解除而自行消失，它即便“在政治解放的情况下也可能存在”^②。政治解放虽然具有历史进步意义，使“神学的、尚未表现出政治纯粹性的国家”^③摆脱了宗教的束缚，成了纯粹的政治国家，但它还不是“一般的”“普遍的”人的解放，还无法使人彻底摆脱宗教信仰的限制和约束。现实已经说明，在完成了政治解放的国家，犹太人问题已经丧失其神学意义而成为普遍世俗问题的一部分，相应地，宗教批判对实现人的解放也就不再具有批判的效力。因此，马克思提出，“只有对政治解放本身的批判，才是对犹太人问题的最终批判，也才能使这个问题真正变成‘当代的普遍问题’”^④。质言之，国家摆脱宗教达到的只是政治解放，人的解放只有诉诸政治解放及其本质的批判才能实现。

事实上，马克思寄希望于通过批判政治国家来批判宗教的主张，在开始《论犹太人问题》的写作之前早有体现。1842年，马克思在写给达哥贝尔特·奥本海姆的信中提出要尽快写一篇彻底解决海尔梅斯反对犹太人问题的文章，并表示“即使不能彻底解决这个问题，也要把它纳入另一条轨道”^⑤。同年11月，马克思在写给卢格的信中谈到了“自由人”问题，给我们更加清晰地展示了“另一条轨道”——“我还要求他们更多地在批判政治状况当中来批判宗教，而不是在宗教当中来批判政治状况”^⑥，“宗教本身是没有内容的，它的根源不是在天上，而是在人间，随着以宗教为理论的被歪曲了的现实的消灭，宗教也将自行消灭”^⑦。1843年，随着鲍威尔《犹太人问题》的问世以及它所激起的巨大社会反响，马克思又将注意力从海尔梅斯转移到鲍威尔身上，指出鲍威尔的文章太过“抽象”，当前务必“打开尽可能多的缺口”，以塞进他所认为的“合理的东西”^⑧。这也表明，马克思此时就已经对宗教批判有了非常清楚的认识：对宗教的批判并不会触及其根源——人间；而对人间的批判一旦完成，宗教的丧钟必定敲响。鲍威尔的错误恰恰在此：他批判的只是尚未完成政治解放的基督教国家，而不是已经完成了政治解放的国家本身；他寄希望于宗教批判来实现的只能是政治解放，而不会是真正的人的解放。

马克思之所以能够对“政治解放”和“人的解放”做出正确的区分，是因为他洞察到现代人的生活已经出现了分裂——类生活和个人生活的分裂，或者进一步表现为政治生活与市民生活的分裂。在这双重的生活中，政治生活表现为一种共同体的公共生活，市民生活是一种利己的私人生活。前者表现为个体对国家整体的普遍关系，个体把自身视为“社会存在物”，视为现实个性彼岸的真实生活的一部分；后者表现为个体对其他市民社会成员的特殊关系，个体把他人同时也把自己视为工具，视为异己力量的玩物。相较于私人生活之间“狼与狼”的关系，作为目的建立起来的类生活，“不仅没能成为私人生活的目的，反倒成了私人利益得到满足的手段”^⑨，成了维护统治阶级利益的工具。对于这种分裂导致的世俗冲突，马克思最终归结为“普遍利益和私人利益之间的冲突，政治国家和市民社会之间的分裂”^⑩。由此，在政治国家和市民社会二元对立的基础上，任何一种宗教教徒与公民身份之间的特殊矛盾也就只表现为普遍世俗矛盾的一部分，而不表现为“当代的普遍

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第28页。

② 〔南〕普雷德拉格·弗兰尼茨基：《马克思主义史》第1卷，胡文建等译，哈尔滨：黑龙江大学出版社，2015年，第79页。

③ 〔德〕弗·梅林：《马克思传》，樊集译，北京：人民出版社，1965年，第93页。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第25页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第27卷，北京：人民出版社，1972年，第433页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第10卷，北京：人民出版社，2009年，第3-4页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第27卷，北京：人民出版社，1972年，第436页。

⑧ 《马克思恩格斯全集》第47卷，北京：人民出版社，2004年，第54页。

⑨ 李彬彬：《思想的传承与决裂：以“犹太人问题”为中心的考察》，北京：中国人民大学出版社，2015年，第145页。

⑩ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第31页。

问题”。

那么，既然在市民社会中宗教是“生机勃勃的、富有生命力的存在”，“犹太人问题”何以继续成为一个问题？既然宗教与国家的矛盾只是普遍世俗矛盾的一部分，“犹太人问题”何以继续成为“当代的普遍问题”？既然鲍威尔早已提出犹太人问题是时代“普遍的问题的一部分”，马克思为何继续批判鲍威尔只是“片面理解”了犹太人问题而没有看清它的实质？

马克思指出，虽然政治解放最终使市民社会从政治国家中解放出来，但只是使它从一种抽象的普遍的假象中解放出来。就如同自由、平等、安全等天赋人权虽然是在政治解放中予以确立的，但是一旦它们与国家政治生活发生冲突，就不再是神圣不可侵犯的权利，并且毫无意外会被“抛弃”。人虽然取得了宗教信仰的自由，但是并没有摆脱宗教；人的权利虽然被写进宪法，但只“显现为他们原有的独立性的限制”^①。由此，政治解放的限度及其局限性在政治国家这个中介上显露无遗。在此基础上，马克思进一步指出：“政治解放一方面把人归结为市民社会的成员，归结为利己的、独立的个体，另一方面把人归结为公民，归结为法人。”^②其结果是，虽然政治解放瓦解了封建社会^③及其精神支柱——基督教，但是它的真正基础——利己的人却被毫发无损地在市民社会中保留了下来。这种人，既作为政治国家的基础，同时也作为市民社会的前提而存在。这种利己的个人不是别人，正是犹太人，“因为犹太人的真正本质在市民社会得到了普遍实现，并已普遍地世俗化”^④。在市民社会中，实际需要、利己主义成了通行的原则，每个人为了实现自己的利益而把他人视为工具从而也把自己降格为工具。马克思由此高呼，犹太精神——自私自利、实际需要成了市民社会的实际精神，“市民社会从自己的内部不断产生犹太人”^⑤。在这个意义上，犹太人问题也就真正成为“当代的普遍问题”，犹太人的解放实际上也就成了市民社会从犹太精神中解放出来、从新的宗教——拜物教和新的金钱信仰中解放出来。由此也就不难理解在德文语境中，“犹太”（Jüdische）一词除了有“犹太人”“犹太教徒”的含义之外，还有“高利贷者”“商人”等意思，而犹太民族也被马克思称作“商人的民族”“财迷的民族”^⑥。

马克思对政治解放的批判表明，政治解放虽然是“迄今为止的世界制度内”人类迈向自由的“一大进步”，但仍然具有相当大的局限性——宗教并没有被消灭，人的解放并没有实现，社会在不断催生新的犹太人。正如有学者指出，马克思显然已经“把人的解放理解为一个历史过程，而把政治解放理解为这个过程的一个阶段或一个历史性环节”^⑦。借助于对政治解放的批判，马克思事实上已经把“犹太人问题”从一个宗教问题上升为一个社会问题，并且是一个具有普遍意义的社会问题。这种问题域的转换同时也清楚地表明，只有认清当代的普遍问题并对其产生的根源——市民社会进行批判，“推翻使人成为被侮辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系”^⑧，实现普遍的人的解放才有现实的可能。

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第42页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第46页。

③ 参见〔英〕戴维·麦克莱伦：《马克思传》，王珍译，北京：中国人民大学出版社，2016年，第80页。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第55页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第52页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第53页。

⑦ 阎孟伟：《完整理解马克思的人的解放理论——马克思〈论犹太人问题〉的再解读》，《西南大学学报》（社会科学版）2014年第4期。

⑧ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第11页。

三、市民社会批判与“普遍的人的解放”的实现

马克思把犹太人问题从一个宗教问题上升为社会问题，也就预示着对犹太人问题的批判指向了问题的根本——市民社会。这一转向无疑承接了马克思在《莱茵报》时期遇到“物质利益难题”之后转而退回书斋研究黑格尔《法哲学原理》并由此认识到市民社会与国家的对立，以及在克罗茨纳赫时期清理欧美各国历史从而颠倒了黑格尔关于市民社会与国家的关系的思路，使马克思从现实中、从市民社会中而不是从自我意识中、从国家中寻求解决问题的钥匙。犹太人问题恰恰提供了这样一个契机，让马克思可以在“对市民社会的解剖”中深入思考人的自由解放问题，从而将鲍威尔式的政治批判转向了直面现实的市民社会批判，以超越政治解放的限度真正实现“普遍的人的解放”。

带着对问题的现实提法，马克思转变了犹太人问题的考察视阈：从“安息日的犹太人”转向“日常的犹太人”，不是从宗教那里，而是从现实生活中去探寻犹太人的秘密。换句话说，犹太人问题表面上看起来是宗教问题，“其背后实质上是政治问题、世俗问题、历史问题”^①。“犹太教的世俗基础是什么呢？实际需要，自私自利。犹太人的世俗礼拜是什么呢？经商牟利。他们的世俗的神是什么呢？金钱。”^②马克思以三个问答的形式为我们揭示了剥掉宗教外衣后的犹太人的世俗秘密，同时也表明了现代意义上的自我解放其实就是从实际的犹太教——经商牟利和金钱中解放出来。那么，这种以金钱为信仰的现实的犹太人和市民社会的成员之间又有何不同？马克思所针对的“犹太人”又是哪一类“犹太人”？在马克思看来，“‘现实的’犹太人是脱去宗教外衣之后的分析的产物。但是，在消除了神秘的外壳之后，我们看到的只不过是作为市民社会成员的人”^③。换言之，脱去宗教的神秘外衣之后，现实的犹太人已经与市民社会的成员浑然一体，市民社会中的人即现实的犹太人。

那么，市民社会的成员又是如何一步步变成现实的犹太人的？马克思通过揭示金钱—犹太精神—市民社会基本原则的演化脉络，为我们清晰地展示了整个过程。首先，犹太人以太人的方式解放了自己，这个方式就是金钱。金钱不仅是犹太人世俗的神，也是犹太人手中掌控帝国命运的工具。金钱依靠犹太人成了世界势力，犹太人则依靠金钱解放了自己^④。其次，犹太精神成了市民社会的实际精神。犹太精神不再仅仅是宗教意义上的犹太人信仰，而是代表了现实生活中被市民社会成员共同追逐的唯利是图、追求金钱的思想习气。马克思对此评价道：“犹太人的实际精神——犹太精神——在基督教社会本身中保持了自己的地位，甚至得到高度的发展。”^⑤最后，整个市民社会正在不断地犹太化。在市民社会中，实际需要、利己主义成了基本原则，每个人都成了世俗犹太精神的忠实信徒，成了被金钱控制的利己的人，与现实的犹太人无异。总之，犹太人就是市民社会的成员，而市民社会的成员亦即犹太人。

马克思借用托马斯·闵采尔之口为我们揭示了这样一个社会现实：不仅一切生灵——“水里的鱼、天空的鸟、地上的植物”都成了私人财产，甚至连人的类关系本身也成了金钱的等价物，成了被买卖的对象。自然界和人类社会都处在私有财产和金钱的统治之下，成了可让渡的、可出售的对

① 聂锦芳：《再论“犹太人问题”——重提马克思早期思想演变中的一桩“公案”》，《现代哲学》2013年第6期。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第49页。

③ Gary S. Orgel, “Review on *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism* by Julius Carlebach”, *Studies in Soviet Thought*, Vol. 21, No. 3, 1980.

④ William H. Blanchard, “Karl Marx and the Jewish Question”, *Political Psychology*, Vol. 5, No. 3, 1984.

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第51页。

象。从而，人的类联系也被利己主义和自私自利的需要所取代，人与人之间的关系处于一种原子式的相互敌对的状态，人的世界成了一个自私自利的世界。每个人都在为满足自己多种需要而活动，自私自利、实际需要成了世界通行的原则，“实际需要和自私自利的神就是金钱”。“金钱是人的劳动和人的存在的同人相异化的本质；这种异己的本质统治了人，而人则向它顶礼膜拜。”^① 市民社会的这种异化状态表明：自私自利和金钱已经成为人的异化的实际最高表现。质言之，金钱成了市民社会通行的准则，成了人人向往之神，一个人甚至可以凭借金钱的多寡而变得高贵或低贱，人与人的关系甚至会因为金钱的关系而变得亲近或疏远。在市民社会中，每个人不是把他人看成自己实现自由的条件，而是看成自己实现自由的限制。这也就是后来以赛亚·柏林所一再强调的“消极的自由”，马克思在这里显然已经洞悉了它的局限性。

借助于分析和考察日常的犹太人，马克思已经清晰地表明他要批判的其实是不断犹太化的整个市民社会，对市民社会的批判成了其他一切批判的基础和根本。解决犹太人问题，归根结底是实现人的解放的问题，其根源不在天上而在人间。因为犹太精神，不论是宗教的还是世俗的，都是在市民社会中产生和发展起来的，其最终消灭也必须放在对市民社会的批判中进行。这一点在马克思后来写作的《神圣家族》中有更明确的表述：“鲍威尔先生就没有意识到，现实的世俗的犹太精神，因而也连同宗教的犹太精神，是由现今的市民生活所不断地产生出来的，并且是在货币制度中最终形成的。他之所以未能意识到这一点，是因为他没有认识到犹太精神是现实世界的一环，而只把它当做是他的世界即神学的一环；是因为他作为一个虔诚的、忠实于上帝的人，不是把进行工作的、从事日常劳动的犹太人，而是把在安息日里假装正经的犹太人视为现实的犹太人。”^② 可见，犹太精神作为“实际需要的宗教，按其本质来说不可能在理论上完成，而是只能在实践中完成，因为实践才是它的真理”^③。同样，犹太人的解放、现代人的解放，仅仅诉诸抽象的宗教批判也是无法实现的，只有在对现实的批判中才能实现。因此，只有彻底地批判市民社会及其前提，才能真正铲除犹太精神赖以产生的土壤，也间接地批判了宗教和政治国家本身。

由此，马克思把批判的炮火对准了“市民社会的基础”——自由享用和处理私有财产——这一“自私自利的权利”^④，不是从政治中而是从市民社会中宣布私有财产的废除。尽管马克思在批判市民社会时发现了私有财产是造成市民社会中人的异化困境的根源，但是《论犹太人问题》并未就此展开深入的分析，而是在同期发表于《德法年鉴》的《〈黑格尔法哲学批判〉导言》以及稍后完成的《1844年经济学哲学手稿》和《神圣家族》中，马克思在理论上为我们更加清晰地揭示了消灭私有财产的必要性，并且指明了实现“普遍的人的解放”的现实道路——无产阶级和哲学的结合。马克思指出，实现“普遍的人的解放”并非“乌托邦式的梦想”，“这个解放的头脑是哲学，它的核心是无产阶级”^⑤。他以无产阶级与工业革命同步发展并不断壮大的事实宣告，实现“普遍的人的解放”的历史使命最终要落到无产阶级——这个“被戴上彻底的锁链的”特殊等级身上，而无产阶级自身的解放必然要以“普遍的人的解放”为前提。因为只有无产阶级才是真正的“普遍阶级”，才真正不会有自己的特殊利益，才真正不需要自己的对立面来确保自身的存在，从而也就具备了革命所需的普遍性。除了发现无产阶级——这一解放的主体力量之外，马克思还找到了扬弃私有财产的

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第52页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第307页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第53页。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第41页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第18页。

实现途径——现实的共产主义行动。马克思指出：“要扬弃私有财产的思想，有思想上的共产主义就完全够了。而要扬弃现实的私有财产，则必须有现实的共产主义行动。”^①换言之，幻想依靠思想上、理论上的解放来消灭私有财产是远远不够的，要消灭私有财产就必须有现实的共产主义革命行动。马克思之所以对共产主义的革命行动充满信心，抛弃了莱茵报时期对共产主义持有的审慎态度，不仅是因为他看到了要求“否定私有财产”的无产阶级由于社会的解体而日益壮大的现实——自然形成的贫民和人为形成的贫民“正在逐渐跨入无产阶级的行列”，而且是因为他认识到了无产阶级联合起来所形成的强大力量——“当法国社会主义工人联合起来的时候，人们就可以看出，这一实践运动取得了何等光辉的成果”^②。马克思预言：“哲学把无产阶级当做自己的物质武器，同样，无产阶级也把哲学当做自己的精神武器；思想的闪电一旦彻底击中这块素朴的人民园地，德国人就会解放成为人。”^③这也意味着，只有通过共产主义革命彻底摧毁“大厦的支柱”、彻底消灭私有财产，才能最终实现普遍的人（包括犹太人和基督徒）的解放。

在此基础上，马克思通过对市民社会中存在的利己主义和金钱崇拜的批判，最终为我们描绘了普遍的人的解放的三维图景——抽象的公民身份复归于现实的个人自身、他人不再成为个人自由的限制而成为个人自由的实现条件、社会从现实的犹太教——犹太精神中解放出来。对于个人，个体感性存在与类存在之间的矛盾将不复存在，人“在自己的经验生活、自己的个体劳动、自己的个体关系中间，成为类存在物”^④，并且意识到自身固有的力量是社会力量而不需要以政治力量的形式同自身相分离，最终使公人和私人统一于人本身。对于他人，他人的存在不再是个人自由的限制而成为个人实现自由的条件、成为个人实现自身的目的，人的世界不再是原子式的相互敌对的自私自利的个人世界，人的自由将建立在与他人紧密结合的基础上，而不是相反，建立在相互分离的基础上。对于社会，犹太精神的经验本质——经商牟利及其前提将被消除，建立在市民社会基础上的利己主义和自私自利的需要将随着市民社会的崩塌而瓦解，社会成为一个人与人紧密结合的自由人的“共同体”。

毫无疑问，这一“普遍的人的解放”的美好图景不仅预示着对“毫不触犯大厦支柱”的政治解放的超越，也代表了马克思对共产主义社会的最初构想。尽管此时马克思仍然是在费尔巴哈人的本质的“异化—复归”的逻辑之下来谈论人的解放对政治解放的超越、类本质和个体本质的统一、私有财产和社会差别的扬弃，尚未完全摆脱唯心史观的窠臼，但是马克思对人的解放的实现途径和工人阶级主体力量的揭示、将共产主义革命与经济活动联系起来的努力无疑宣告了自身思想的重大转向。而这一转向所承载的唯物主义和共产主义因素，不仅意味着把那些尚在旧道路上苦苦探索的旧哲学家们远远甩开，也成为马克思毅然转向新道路并在新道路的探索中最终完成“两个伟大发现”的思想中介。

四、小 结

在与鲍威尔的论争与批判中，马克思沿着“犹太人问题”这一主线，不断转换问题视阈，从宗教问题上升为世俗问题，从世俗问题上升为“当代的普遍问题”，随之也将批判的矛头一路从宗教

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2002年，第347页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2002年，第348页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第17-18页。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第46页。

转向政治国家、再转向市民社会，最终跨越了鲍威尔陷入的政治解放的泥沼，走向了普遍的人的解放。从政治解放的完成到整个人类“社会从犹太精神中解放出来”的跨越，马克思实际上以犹太人问题为线索建构了一条人的解放的逻辑进路：通过宗教批判把国家从宗教中解放出来，使宗教转移到私人领域成为市民社会特殊要素的一部分，完成政治解放；通过政治批判，使犹太人问题失去其神学意义而“纳入另一条轨道”，成为“当代的普遍问题”；通过市民社会批判，铲除犹太精神赖以生存的土壤——私有财产和金钱，使人的各种社会关系回归人本身，实现“普遍的人的解放”。

马克思在对犹太人问题三重批判的基础上构建的人的解放的逻辑进路，既有对青年黑格尔派及其代表——鲍威尔的抽象个体自由的扬弃，也有对实现人的解放的美好图景以及共产主义社会基本特征的理想预设。虽然此时马克思的思想尚停留在“一般共产主义”阶段，还“不是科学社会主义”^①，还带有浓厚的费尔巴哈人本主义色彩，但这并不妨碍马克思对同时代认知的超越。《论犹太人问题》所展现的几乎就是当时马克思所处时代的资本主义社会的现实图景，而借助于犹太人问题这一线索，马克思实现了对资本主义社会及其异化状态的批判和超越。尽管此时，马克思对市民社会的批判仅仅停留在揭露市民社会中金钱崇拜以及人的异化的层次，但《论犹太人问题》对市民社会的最初讨论毫无疑问构成了马克思思想转变的重要中介，并且事实上促使马克思最终走向了政治经济学的研究，恰如马克思在1859年回顾自己研究政治经济学的经过时所指出的那样——“对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求”^②。

参考文献：

- [1] [波] 兹维·罗森：《布鲁诺·鲍威尔与卡尔·马克思》，王谨等译，北京：中国人民大学出版社，1984年。
- [2] [英] 戴维·麦克莱伦：《青年黑格尔派与马克思》，夏威仪等译，北京：商务印书馆，1982年。
- [3] [以] 阿维纳瑞：《马克思的社会与政治思想》，张东辉译，北京：知识产权出版社，2016年。
- [4] [英] 大卫·利奥波德：《青年马克思：德国哲学、当代政治与人类繁荣》，刘同舫、万小磊译，广州：中山大学出版社，2017年。
- [5] 韩立新：《〈巴黎手稿〉研究：马克思思想的转折点》，北京：北京师范大学出版社，2014年。
- [6] 王志军：《马克思〈论犹太人问题〉的研究现状、问题及现实意义》，《马克思主义研究》2012年第7期。
- [7] 黄学胜、邹诗鹏：《犹太人问题何以成为“当代的普遍问题”——马克思〈论犹太人问题〉解读》，《现代哲学》2008年第1期。
- [8] 林进平：《马克思如何看待宗教批判——基于对〈论犹太人问题〉的解读》，《马克思主义与现实》2015年第5期。

（编辑：张 剑）

① 张一兵：《回到马克思：经济学语境中的哲学话语》，南京：江苏人民出版社，2014年，第7页。

② 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第591页。