

---

马克思的《论犹太人问题》原文

摘自《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，163—198页（括号中的数字是原书页码）

## 论犹太人问题

马克思

- （1） 布鲁诺·鲍威尔的《犹太人问题》1843年不伦瑞克版；
- （2） 布鲁诺·鲍威尔的《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》。格奥尔格·海尔维格1843年在苏黎世和温特图尔出版的文集《来自瑞士的二十一印张》第56—71页。

### —

布鲁诺·鲍威尔：《犹太人问题》

1843年不伦瑞克版

德国的犹太人渴望解放。他们渴望什么样的解放？**公民的解放，政治解放。**

布鲁诺·鲍威尔回答他们说：在德国，没有人在政治上得到解放。我们自己没有自由，我们怎么可以使你们自由呢？你们犹太人，要是为自己即为犹太人要求一种特殊的解放，你们就是**利己主义者**。作为德国人，你们应该为德国的政治解放奋斗；作为人，你们应该为人的解放奋斗。而你们所受的特种压迫和耻辱；不应该看成是通例的例外，相反，应该看成是通例的证实。

难道犹太人是要求同**信奉基督教的臣民**享有平等权利？这样，他们就承认**基督教国家**是无可非议的，也就承认普遍奴役制度。既然他们满意普遍奴役，为什么又不满意自己所受的特殊奴役呢？既（164）然犹太人不关心德国人的解放，为什么德国人该关心犹太人的解放呢？

**基督教国家**只知道**特权**。犹太人在这个国家享有做犹太人的特权。作为犹太人，他享有基督徒所没有的权利。那末，那他何必渴望他所没有而为基督徒所享有的权利！

如果犹太人想从基督教国家解放出来，他就要求基督教国家放弃自己的**宗教偏见**。而他，犹太人，会放弃自己的宗教偏见吗？就是说，他有什么权利要求别人放弃宗教呢？

基督教国家，按其**本质**来看，是不会解放犹太人的；但是，鲍威尔补充说，犹太人按其本质来看，也不会得到解放。只要国家还是基督教国家，犹太人还是犹太人，二者的一方不能给予解放，另一方也不能得到解放。

基督教国家对待犹太人，只能按照基督教国家的方式即给予特权的方式；允许犹太人同其他臣民分离开来，但也让犹太人受到分离开来的其他领域的压迫，何况犹太人同占统治的宗教处于**宗教**对立的地位，所受的压迫也更厉害。可是犹太人对待国家也只能按照犹太人的方式即把国家看成一种异己的东西：把自己想象中的民族跟现实的民族对立起来，把自己幻想的法律跟现实的法律对立起来，以为自己有权从人类分离出来，决不参加历史运动，期待着一种同人的一般未来毫无共同点的未来，认为自己是犹太民族的一员，犹太民族是神拣选的民族。

那么你们犹太人有什么理由渴望解放呢？为了你们的宗教？你们的宗教是国教的死敌。因为你们是公民？德国根本没有公民。因为你们是人？你们不是人，正像你们向之呼吁的不是人一样。

鲍威尔批判了迄今为止关于犹太人的解放问题的提法和解决方（165）案以后，又以新的方式提出了这个问题。他问道：应当得到解放的犹太人和应该解放犹太人的基督教国家，二者的**特性**是什么呢？他通过对犹太宗教的批判回答了这个问题，他分析了犹太教和基督教的**宗教**对立，他说明了基督教国家的本质，——他把这一切都做得大胆、尖锐、机智、透彻，而且文笔贴切、洗练和雄健有力。

那么，鲍威尔是怎样解决犹太人问题的？结论是什么？他对问题的表述就是对问题的解决。对犹太人问题的批判就是对犹太人问题的回答。总之，可简述如下：

我们必须先解放自己，然后才能解放别人。

犹太人和基督徒之间最顽固的对立形式是**宗教**对立。怎样才能消除对立？使它不能成立。怎样才能使**宗教**对立不能成立？废除**宗教**。只要犹太人和基督徒把他们互相对立的宗教只看作**人的精神发展的不同阶段**，看作**历史**蜕掉的不同的蛇皮，把人本身只看作蜕皮的蛇，只要这样，他们的关系就不再是宗教的关系，而是批判的、**科学的关系**，人的关系。那时**科学**就是他们的统一。而科学上的对立会由科学本身消除。

德国的犹太人首先碰到的问题是没有得到政治解放和国家具有鲜明的基督教性质。但是，在鲍威尔看来，犹太人问题是不以德国的特殊状况为转移的、具有普遍意义的问题。这就是宗教对国家的**关系问题**、**宗教约束和政治解放的矛盾问题**。他认为从宗教中解放出来，这是一个条件，无论对于想要得到政治解放的犹太人，无论对于应该解放别人从而使自己得到解放的国家，都是一样。

有人说，而且犹太人自己也说，“很对，犹太人获得解放，不应该是作为犹太人，这并非因为他是犹太人，并非因为他具有什么高超的普遍的人的伦理原则；相反，犹太人自己将退居公民之后，而且也将成为公民，尽管他是而且应当始终（166）是犹太人，这就是说，他是而且始终是犹太人，尽管他是公民，并生活在普遍的人的关系中：他那犹太人的和狭隘的本质最终总要战胜他的人的义务和政治的义务。偏见始终存在，尽管普遍的原则胜过它。但是，既然它始终存在，那么它就会反过来胜过其余的一切。”“只有按照诡辩，即从外观来看，犹太人在国家生活中才能始终是犹太人；因此，如果他想始终是犹太人，那么单纯的外观就会成为本质的东西并且取得胜利，就是说，他在国家中的生活只会是一种外观，或者只是违反本质和通则的一种暂时的例外。”（《现代犹太人和基督教获得自由的能力》，《二十一印张》第 57 页）

另一方面，我们看看鲍威尔是怎样提出国家的任务的。

他写道：“不久以前，法国在犹太人问题上，就像经常在其他一切政治问题上一样，向我们展示了（众议院 1840 年 12 月 26 日的辩论）一种生活的情景，这种生活是自由的，但又通过法律取消了自己的自由，因此，它宣布这种自由是一种外观，另一方面，又在行动上推翻了自己的自由法律。”（《犹太人问题》第 64 页）

“在法国，普遍自由还未成为法律，犹太人问题也还没有得到解决，因为法律上的自由——公民一律平等——在生活中受到限制，生活仍然被宗教特权控制和划分开来，生活的这种不自由对法律起反作用，迫使它认可：本身自由的公民区分为被压迫者和压迫者。”（[同上]，第 65 页）

那么，在法国，犹太人问题什么时候才能得到解决呢？

“比如说，犹太教徒不让自己的戒律阻止自己履行对国家和对同胞的义务，就是说，例如在犹太教的安息日去众议院并参加公开会议，那他必定不会再是犹太教徒了。任何宗教特权，从而还有特权教会的垄断，必定会被消灭，即使有些人，或者是许多人，甚至是绝大多数人，还认为自己必须履行宗教义务，那么这应该看成是纯粹的私事而听其自便。”（第 65 页）“如果不再存在享有特权的宗教，那就不再有什么宗教。使宗教丧失其专有的势力，宗教就不再存在。”（第 66 页）“正像马丁·迪·诺尔先生把关于法律中可不提礼拜日这项建议看成是（167）关于宣布基督教不复存在的提案一样，关于安息日戒律对犹太教徒不再

有约束力的声明，会以同样的理由（而这个理由是有充分根据的）成为关于犹太教解体的宣言。”（第 71 页）

可见，一方面，鲍威尔要犹太人放弃犹太教，要求一般人放弃宗教，以便作为公民得到解放。另一方面，鲍威尔坚决认为宗教在**政治上的**废除就是宗教的完全废除。以宗教为前提的国家，还不是真正的、不是现实的国家。

“当然，宗教观念给国家提供保证。可是，给什么样的国家？给哪一类国家？”（第 97 页）

这一点暴露了他对犹太人问题的片面了解。

只是探讨谁应当是解放者？谁应当得到解放？这无论如何是不够的。批判还应该做到第三点。它必须提出问题：这里指的是**哪一类解放**？人们所要求的解放的本质要有哪些条件？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**”。

鲍威尔并没有把问题提到这样的高度，因此陷入了矛盾。他提供了一些条件，这些条件并不是以**政治解放**本身的本质引起的。他提出的是一些不包括在他的课题以内的问题，他解决的是一些没有回答他的问题的课题。当鲍威尔在谈到那些对犹太人的解放持反对意见的人时说：“他们的错误只在于：他们把基督教国家假设为惟一真正的国家，而没有像批判犹太教那样给以批判。”（第 8 页）我们认为，鲍威尔的错误在于：他批判的**只是“基督教国家”**，而不是“国家本（168）身”，他没有探讨**政治解放对人的解放的关系**，因此，他提供的条件只能表明他毫无批判地政治解放和普遍的人的解放混为一谈。如果鲍威尔问犹太人：根据你们的观点，你们就有权利要求**政治解放**？那我们要反问：**政治解放**的观点有权利要求犹太人废除犹太教，要求一切人废除宗教吗？

犹太人问题依据犹太人居住的国家而有不同的表述。在德国，不存在政治国家，不存在作为国家的国家，犹太人问题就是纯粹的神学问题。犹太人同承认基督教为自己基础的国家处于**宗教**对立之中。这个国家是职业神学家。在这里，批判是对神学的批判，是双刃的批判——既是对基督教神学的批判，又是对犹太教神学的批判。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转动。

在法国这个**立宪**国家中，犹太人问题是个立宪制的问题，是**政治解放不彻底**的问题。因为这里还保存着国教的外观，——虽然这是毫无意义而且自相矛盾的形式，并且以**多数人的宗教**的形式保存着，——所以犹太人对国家的关系也保持着宗教对立、神学对立的外观。

只有在北美的自由州——至少在其中一部分——犹太人问题才失去**神学**的意义而成为真正**世俗**的问题。只有在政治国家十分发达的地方，犹太教徒和一般教徒对政治国家的关系，就是说，宗教对国家的关系，才具备其本来的、纯粹的形式。一旦国家不再从**神学的角度**对待宗教，一旦国家是作为国家即从**政治的角度**来对待宗教，那么，对这种关系的批判就不再是对神学的批判了。这样，批（169）判就成了对**政治国家的批判**。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。

“美国既没有国教，又没有大多数人公认的宗教，也没有一种礼拜对另一种礼拜的优势。国家与一切礼拜无关”（古·德·波蒙《玛丽或美国的奴隶制》1835 年巴黎版第 214 页）。北美甚至有些州，“宪法都没有把信教和参加一定教授作为取得政治特权的条件。”（同上，第 224 页）尽管这样，“在美国也并不认为一个不信教的人是诚实的人。”（同上，第 224 页）

不管怎样，正像波蒙、托克维尔和英国人汉密尔顿异口同声保证的那样，北美主要还是一个笃信宗教的国家。不过，在我们看来，北美各州只是一个例子。问题在于：**完成了**的政治解放怎样对待宗教？既然我们看到，甚至在政治解放已经完成了的国家，宗教不仅仅存在，而且是**生气勃勃的、富有生命力的**存在，那么这就证明，宗教的定在和国家的完成是不矛盾的。但是由于宗教的定在是一种缺陷的定在，那么这种缺陷的根源就只能到国家自身的**本质**中去寻找。在我们看来，宗教已经不是世俗局限性的**原因**，而只是它的**现象**。因此，我们用自由公民的世俗约束来说明他们的宗教约束。我们并不宣称：他们必须消除他们的宗教

局限性，才能消除他们的世俗限制。我们宣称：他们一旦消除了世俗限制，就能消除他们的宗教局限性。我们不把世俗问题化为神学问题。我们要把神学问题化为世俗问题。相当长的时期以来，人们一直用迷信来说明历史，而我们现在是用历史来说明迷信。在我们看来，**政治解放对宗教的关系问题**已经（170）成了**政治解放对人类解放的关系问题**。我们撇开政治国家的软弱无能，批判政治国家的**世俗结构**，这样也就批判了它在宗教上的软弱无能。我们揭示了国家和某一**特定宗教**，例如和**犹太教**的矛盾的人的性质，即国家和**特定世俗要素**的矛盾；也揭示了国家和**一般宗教**的矛盾的人的性质，即国家和它的一般**前提**的矛盾。

犹太教徒、基督徒、**一般宗教信徒的政治解放**，是**国家**从犹太教、基督教和**一般宗教中解放出来**。当国家从**国教**中解放出来，就是说，当国家作为一个**国家**，不信奉任何宗教，确切地说，信奉作为国家的自身时，国家才以自己的形式，以自己本质所固有的方式，作为一个**国家**，从宗教中解放出来。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、没有矛盾的**人的解放方式**。

政治解放的限度一开始就表现在：即使人还没有**真正摆脱某种限制**，**国家**也可以摆脱这种限制，即使人还不是**自由人**，国家也可以成为**自由国家**（德文原文是“Friestaat”，本意指“共和国”，字面的意思是“自由国家”——编者注）。鲍威尔自己默认了这一点，他提出了如下的政治解放条件：

“任何宗教特权，从而还有特权教会的垄断，必定会被消灭，即使有些人，或者是许多人，甚至是**绝大多数人**，还认为自己必须履行宗教义务，那么这应该看成是**纯粹的私事**而听其自便。”

由此可见，甚至在**绝大多数人**还在信奉宗教的情况下，**国家**是可以从宗教中解放出来的。绝大部分人并不因为自己只是私下信奉宗教就（171）不再是宗教信徒。

不过，国家，尤其是**共和国**对宗教的态度，毕竟是组成国家的人对宗教的态度。由此可以得出一个结论：人通过**国家这个中介**得到解放，他在政治上从某种限制中解放出来，是因为他与自身相矛盾，他以**抽象的、有限的、局部的方式**超越了这一限制。其次，可以得出这样的结论：人在政治上得到解放是用**间接的方法**，是通过一个**中介**，尽管是一个**必不可少的中介**。最后，还可以得出这样的结论：人即使已经通过国家的中介作用宣布自己是无神论者，这时他总还是受到宗教的约束，这正是因为他仅仅以间接的方法，因为他仅仅通过中介承认自己。宗教正是以间接的方法承认人。通过一个**中介者**。国家是人以及人的自由之间的中介者。正像基督是中介者，人把自己的全部神性、自己的全部**宗教约束性**都加在他身上一样，国家也是中介者，人把自己的全部非神性、自己的全部人的无约束性寄托在它身上。

人对宗教的**政治超越**，具有一般政治超越所具有的一切缺点和优点。例如，像北美许多州所发生的情形那样，一旦国家取消了选举权和被选举权的**财产资格限制**，国家作为国家就废除了**私有财产**，人就以政治方式宣布私有财产已被**废除**。**汉密尔顿**从政治观点出发，对这个事实作了完全正确的解释：

“广大群众战胜了财产所有者和金钱财富。”

（172）既然非占有者已经成了占有者的立法者，那么私有财产岂不是在观念上被废除了吗？**财产资格限制**是承认私有财产的最后一个**政治形式**。

尽管如此，从政治上废除私有财产不仅没有废除私有财产，反而以私有财产为前提。当国家宣布出身、等级、文化程度、职业为**非政治的差别**，当它不考虑这些差别而宣告人民的每一成员都是人民主权的**平等**享有者，当它从国家的观点来观察人民现实生活的一切要素的时候，国家是以自己的方式废除了**出身、等级、文化程度、职业**的差别。尽管如此，国家还是让私有财产、文化程度、职业以它们**固有的方式**发挥作用，即作为私有财产、作为文化程度、作为职业来**发挥作用**并表现出它们的**特殊本质**。国家根本没有废除这些**实际差别**，相反，只有以这些差别为前提，它才存在，只有同自己的这些要素处于对立的状态，它才感到自己是**政治国家**，才会实现自己的**普遍性**。因此，**黑格尔**确定的**政治国家**对宗教的关系是

完全正确的，他说：

“要使国家作为精神的**认识着自身的伦理现实**而获得存在，就必须把国家同权威形式和信仰形式**区别开来**；但这种区别只有当教会方面在自身内部达到**分裂**的时候才会出现；只有这样**超越特殊教会**，国家才会获得和实现思想的**普遍性**，即自己形式的原则。”（黑格尔《法哲学[原理]》第2版第346页）

当然！只有这样**超越特殊**因素，国家才使自身成为普遍性。

完成了的政治国家，按其本质来说，是人的同自己物质生活**相对立的类生活**。这种自己生活的一切前提继续存在于国家范围**以外**，存在于**市民社会**之中，然而作为市民社会的特性存在的。在政治国家真正形成的地方，人不仅在思想中，在意识中，而且在**现实中**，在**生活中**，都过着双重的生活——天国的生活和尘世的生活。前一种是**政治共同体**中的生活，在这个共同体中，人把自己看做**社会存在**（173）**物**；后一种是**市民社会**中的生活，在这个社会中，人作为**私人**进行活动，把他人看作工具，把自己也降为工具，并成为异己力量的玩物。政治国家和市民社会的关系，正像天国对尘世的关系一样，也是唯灵论的。政治国家和市民社会也处于同样的对立之中，它用以克服后者的方式也同宗教克服尘世局限性的方式相同，就是说，即它同样不得不重新承认市民社会，恢复市民社会，服从市民社会的统治。人在其**最直接的**现实中，在市民社会中，是尘世存在物。在这里，即在人把自己并把别人看作是现实的个人的地方，人是一种**不真实**的现象。相反，在国家中，即在人被看作是类存在物的地方，人是想像的主权中虚构的成员；在这里，他被剥夺了自己现实的个人生活，却充满了非现实的普遍性。

人作为**特殊**宗教的信徒，同自己的公民身份，同作为共同体成员的他人所发生的冲突，归结为**政治国家**和**市民社会**之间的**世俗分裂**。对于作为 bourgeois[市民社会的成员]的人来说：“在国家中的生活只是一种外观，或者是违反本质和通则的一种暂时的例外。”的确，bourgeois，像犹太人一样，只是按照诡辩始终存在于国家生活中，正像 citoyen[公民]只是按照诡辩始终是犹太人或 bourgeois 一样。可是，这种诡辩不是个人性质的。它是**政治国家本身的诡辩**。宗教信徒和公民之间的差别，就是商人和公民、短工和公民、土地占有者和公民、**活生生的个人和公民**之间的差别。宗教信徒和政治人之间的矛盾，是 bourgeois 和 citoyen 之间、是市民社会的成员和他的**政治狮**（174）**皮**之间的同样的矛盾。

犹太人问题最后归结成的这种世俗冲突，政治国家对自己的前提——无论这些前提是像私有财产等等这样的物质要素，还是像教育、宗教这样的精神因素——的关系，**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，鲍威尔在反对这些世俗对立**在宗教上的表现**而进行论战的时候，听任它们继续存在。

“正是市民社会的基础，即保证**市民社会**的持续存在和**保障市民社会的必然性**的那种需要，使它的持续存在经常受到威胁，保持了它的不稳固要素，产生了那种处于经常更迭中的贫穷和富有、困顿和繁荣的混合物，总之产生更迭。”（[犹太人问题]第8页）

请把这一段同根据黑格尔法哲学的基本要点拟作的《市民社会》整个这一章（第8—9页）对照一下吧。鲍威尔承认同政治国家对立的市民社会是必然的，因为他承认政治国家是必然的。

**政治解放**当然是一大进步；尽管它不是一般人的解放的最后形式，但在**迄今为止的世界制度内**，它是人的解放的最后形式。不言而喻，我们这里指的是现实的、实际的解放。

人把宗教从公法领域驱逐到私法领域中去，这样人就在**政治上**从宗教中解放出来。宗教不再是**国家**的精神，因为在国家中，人——虽然只是以有限的方式，以特殊的形式，在特殊的领域内，——是作为类存在物和他人共同行动的；宗教成了**市民社会**的、利己主义领域的、**一切人反对一切人的战争**的精神。它已经不再是**共同性**的本质，而是**差别**的本质。它成了人同自己的**共同体**、同自身并同他人**分离**的表现——它**最初**就是这样的。它只不过是特殊的颠倒、**私人的奇想**和任意行为的抽象教义。例如，宗教在北美的不断分裂，使宗教在（175）

表面上具有纯粹个人事务的形式。它被推到许多私人利益中去，并且被驱逐出作为共同体的共同体。但是，我们不要对政治解放的限度产生错觉。人分为公人和私人，宗教从国家向市民社会的**转移**，这不是政治解放的一个阶段，而是它的**完成**；因此，政治解放并没有消除人的实际的宗教笃诚，也不力求消除这种笃诚。

人**分解**为犹太教徒和公民、新教徒和公民、宗教信徒和公民，这种分解不是针对公民身份而制造的谎言，不是对政治解放的回避，这种分解是政治解放本身，是使自己从宗教解放出来的政治方式。当然，在政治国家作为政治国家通过暴力从市民社会内部产生的时期，在人的自我解放力求以政治自我解放的形式进行的时期，国家是能够而且必定会做到**废除宗教、根除宗教**的。但是，这只有通过废除私有财产、限定财产最高额、没收财产、实行累进税，通过消灭生命、通过**断头台**，才能做到。当政治生活感到特别自信的时候，它试图压倒自己的前提——市民社会及其要素，使自己成为人的现实的、没有矛盾的类生活。但是，它只有同自己的生活条件发生**暴力矛盾**，只有宣布革命是**持久的**，才能做到这一点，因此，正像战争以和平告终一样，政治戏剧必然要以宗教、私有财产和市民社会的一切要素的恢复而告终。

的确，那种把基督教当作自己的基础、国教，因而对其他宗教抱排斥态度的所谓**基督教国家**，并不就是完成了的基督教国家，相反，**无神论国家、民主制国家**，即把宗教归为市民社会的其他要素的国家，才是这样的国家。那种仍旧持神学家观点、仍旧正式声明自己信奉基督教、仍旧不敢宣布自己**成为国家**的国家，在其作为国家这一**现实性**中，还没有做到以**世俗的、人的形式**来反映人的基础，而基督教是这种基础的过分的表现。所谓基督教国家只不过是**非国家**，因为通过现实的人的创作所实现的，并不是作为宗教的基督教，而只是基（176）**督教的人的背景**。

所谓基督教国家，是基督教对国家的否定，但决不是基督教的政治实现。仍然以宗教形式信奉基督教的国家，还不是以国家形式信奉基督教，因为它仍然从宗教的角度对待宗教，就是说，它不是宗教的人的基础的**真正实现**，因为它还诉诸**非现实性**，诉诸这种人的实质的**虚构**形象。所谓基督教国家，就是**不完善**的国家，而且基督教就是它的不完善性的**补充和神圣化**。因此，宗教对基督教国家来说必然成为**手段**，基督教国家是**伪善**的国家。无论是**完成了**的国家由于国家的一般**本质**所固有的缺陷而把宗教列入自己的**前提**，还是**未完成的**国家由于自己作为有缺陷的国家的**特殊存在**所固有的缺陷而声称宗教是自己的**基础**，二者之间是有很大差别的。在后一种情况下，宗教成了**不完善的政治**。在前一种情况下，甚至完成了的政治所具有的不完善性也在宗教中显露出来。所谓基督教国家需要基督教，是为了充实自己而**成为国家**。民主制国家，真正的国家则不需要宗教从政治上充实自己。确切地说，它可以撇开宗教，因为它已经用世俗方式实现了宗教的人的基础。而所谓基督教国家则相反，既从政治的角度对待宗教，又从宗教的角度对待政治。当它把国家形式降为外观时，也就同样把宗教降为外观。

为了阐明这一对立，我们来看一下鲍威尔根据对基督教日耳曼国家的观察所得出的有关基督教国家的构思。

鲍威尔说：“近来有些人为了证明基督教国家的**不可能性或非存在**，常常论证福音书的一些箴言，这些箴言，[当前的]国家**不仅不遵循，而且也不可能（177）遵循，如果国家不想使自己[作为国家]完全解体的话**。”“但是，问题的解决并不那么容易。那么，福音书的那些箴言到底要求些什么呢？要求超自然的自我否定、服从启示的权威、背弃国家、废除世俗关系。这一切也正是基督教国家所要求和实行的。它领悟了**福音书的精神**，即使它不用福音书借以表现这种精神的那些词语来复制这种精神，那也只是因为它用种种国家形式来表现这种精神，就是说，它所用的这些形式虽然来自这个世界的国家制度，但它们经过一定要经历的宗教再生过程，已经降为单纯的外观。基督教国家是对国家的背弃，而这种背弃是利用国家形式实现的。”（第 55 页）

鲍威尔接着阐明，基督教国家的人民只是一种非人民，他们已经不再有自己的意志，他们的真实存在体现于他们所隶属的首脑，但首脑按其本源及本性来说是与他们相异的，就是说，他是上帝所赐，他降临于人民面前并没有得到他们本身的帮助；这样的人民的法律并不是他们的创作，而是实际的启示；他们的元首需要在自己和本来意义上的人民即群众之间的享有特权的中介人；这些群众本身分成许多偶然形成并确定的特殊集团，这些特殊集团是按各自利益、特殊爱好和偏见区分开的，并且获准享有彼此不相往来的特权，等等（第 56 页）。

但是，鲍威尔自己却说：

“如果政治只应当成为宗教，那么它就不再可能是政治了，正像把刷锅洗碗的事看作宗教事务，这种事就不再可能是家务事一样。”（第 108 页）

但是，要知道，在基督教日耳曼国家，宗教是“家务事”，就像“家务事”是宗教一样。在基督教日耳曼国家，宗教的统治就是统治的宗教。

把“福音书的精神”和“福音书的词语”分割开来，是**不信宗教**的行为。国家迫使福音书使用政治词语，即与圣灵的词语不同的词语，是亵渎行为，即使从人的眼光来看不是这样，但从它自己的宗教眼光（178）来看就是这样。应该用圣经的**字句**来反驳把基督教奉为自己的最高规范，把**圣经**奉为自己的**宪章**的国家，因为圣经的每个字都是神圣的。这个国家，像它所依靠的**人这类废物**一样，陷入了痛苦的、从宗教意识的观点来看是不可克服的矛盾：有人要它注意福音书中的一些箴言，这些箴言，国家“不仅不遵循而且**也不可能遵循，如果国家不想使自己作为国家完全解体的话**”。那么，国家究竟为什么不想使自己完全解体呢？对这个问题，它本身既不能给自己也不能给别人作出答复。由于自己**固有的意识**，正式的基督教国家是个不可实现的**应有**；这个国家知道只有通过对自身扯谎来肯定自己存在的现实性。因此，它对自身来说，始终是一个可疑的对象，一个不可靠的、有问题的对象。可见批判做得完全正确，它迫使以圣经为依据的国家陷于神志不清，连国家自己也不再知道自己是**幻想**还是实在，国家的世俗目的——宗教是这些目的的掩盖物——的卑鄙性，也同它的**宗教意识**——对这种意识来说，宗教是世界的目的——的真实性发生了无法解决的冲突。这个国家只有成为天主教会的**警士**，才能摆脱自己的内在痛苦。面对着这种主张世俗权力机关是自己的仆从的教会，国家是无能为力的，声称自己是宗教精神的支配者的世俗权力机关也是无能为力的。

在所谓基督教国家中，实际上起作用的是**异化**，但不是**人**。惟一起作用的人，即**国王**，是同别人特别不一样的存在物，而且还是笃信宗教的存在物，同天国、同上帝直接联系着的存在物。这里占统治的关系还是**信仰**的关系。可见，宗教精神并没有真正世俗化。

但是，宗教精神也不可能**真正**世俗化，因为宗教精神本身除了是人的精神某一发展阶段的**非世俗**形式还能是什么呢？只有当人的（179）精神的这一发展阶段——宗教精神是这一阶段的宗教表现——以其**世俗**形式出现并确立的时候，宗教精神才能实现。在**民主制**国家就出现这种情形。这种国家的基础不是基督教，而是基督教**的人的基础**。宗教仍然是这种国家的成员的理想的、非世俗的意识，因为宗教是在这种国家中实现的人的发展阶段的理想形式。

政治国家的成员信奉宗教，是由于个人生活和类生活之间、市民社会生活和政治生活之间的二元性；他们信奉宗教是由于人把处于自己的现实个性彼岸的国家生活当作他的真实生活；他们信奉宗教是由于宗教在这里是市民社会的精神，是人与人分离和疏远的表现。政治民主制之所以是基督教的，是因为在这里，人，不仅一个人，而且**每一个人**，是享有**主权的**，是最高存在物，但这是具有无教养的非社会形式的人，是具有偶然存在形式的人，是本来样子的人，是由于我们整个社会组织而堕落了的人，丧失了自身的人，外化了的人，是受非人的关系和自然力控制的人，一句话，人还不是**现实**的类存在物。基督教的幻想、幻梦

和基本要求，即人的主权——不过人是作为一种不同于现实人的、异己的存在物——在民主制中，却是感性的现实性、现代性、世俗准则。

在完成了的民主制中，宗教意识和神学意识本身之所以自认为更富有宗教意义、神学意义，这是因为从表面上看来，它没有政治意义、没有世俗目的，而只是关系到厌世情绪，只是理智有局限性的表现，只是任意和幻想的产物，这是因为它是真正彼岸的生活。在这里，基督教**实际**表现出自己包罗一切宗教的作用，因为它以基督教形式把纷繁至极的世界观汇总排列，何况它根本不向别人提出基督教的要求，只提出一般宗教而不管是什么宗教的要求（参看前面引证的 180 波蒙的著作）。宗教意识沉浸在大量的宗教对立和宗教多样性之中。

可见，摆脱了宗教的政治解放让宗教持续存在，虽然不是享有特权的宗教。任何一种特殊宗教的信徒同自己的公民身份的矛盾，只是**政治国家和市民社会之间的普遍世俗矛盾的一部分**。基督教国家的完成，就是国家表明自己是国家，并且不理睬自己成员信奉的宗教。国家从宗教中解放出来并不是现实的人从宗教中解放出来。

因此，我们不像鲍威尔那样对犹太人，你们不从犹太教彻底解放出来，就不能在政治上得到解放。相反，我们对他们说，因为你们不用完全、毫无异议地放弃犹太教就可以在政治上得到解放，所以**政治解放本身并不就是人的解放**。如果你们犹太人本身还没作为人得到解放便想在政治上得到解放，那么这种不彻底性和矛盾就不仅仅在于你们，而且在于政治解放的**本质和范畴**。如果你们局限于这个范畴，那么你们也具有普遍的局限性。国家，虽然是国家，如果要对犹太人采取基督教的立场，它就要宣讲**福音**，同样，犹太人，虽然是犹太人，如果要求公民的权利，那就得**关心政治**。

但是，如果人，尽管是犹太人，能够在政治上得到解放，能够得到公民权，那么他是否能够要求并得到所谓**人权**呢？鲍威尔**否认**这一点。

“问题在于：犹太人本身，就是说，自己承认由于自己的真正本质而不得不永远同他人分开生活的犹太人，他是否能够获得普遍人权，并给他人以这种权（181）利呢？”

“对基督教世界来说，人权思想只是上一世纪才被发现的。这种思想不是人天生就有的，相反，只是人在同迄今培育着他的那些历史传统进行斗争中争得的。因此，人权不是自然界的赠品，也不是迄今为止的历史遗赠物，而是通过同出生的偶然性和历史上一代一代留传下来的特权的斗争赢得的奖赏。人权是教育的结果，只有争得和应该得到这种权利的人，才能享有。”

“那么犹太人是否真的能够享有这种权利呢？只要他还是犹太人，那么使他成为犹太人的那种狭隘本质就一定会压倒那种把他作为人而同别人结合起来的人的本质，一定会使他同非犹太人分隔开来。他通过这种分隔说明：使他成为犹太人的那种特殊本质是他的真正的最高的本质，人的本质应当让位于它。”

“同样，基督徒作为基督徒也不能给任何人以人权。”（[布·鲍威尔《犹太人问题》]第 19、20 页）

依照鲍威尔的见解，人要获得一般人权，就必须牺牲“**信仰的特权**”。我们现在就来看看所谓人权，确切地说，看看人权的真实形式，即它们的**发现者**北美人和法国人所享有的人权形式吧！这种人权一部分是**政治权利**，只是与别人共同行使的权利。这种权利的内容就是参加**共同体**，确切地说，就是参加**政治共同体**，参加**国家**。这些权利属于**政治自由**的范畴，属于**公民权利**的范畴；而公民权利，如上所述，决不以毫无异议地和实际地废除宗教为前提，因此也不以废除犹太教为前提。另一部分人权，即与 *droits du citoyen* [公民权] 不同的 *droits de l'homme* [人权]，有待研究。

信仰自由就属于这些权利之列，即履行任何一种礼拜的权利。**信仰的特权**或者被明确承认为一种人权，或者被明确承认为人权（182）之一——自由——的结果。

1791 年人权和公民权宣言第 10 条：“任何人都不应该因为自己的信仰，即使是宗教信仰，而遭到排斥。”1791 年宪法第 I 编保证“每个人履行自己信守的宗教礼拜的自由”是人权。

1793 年人权……宣言第 7 条把“履行礼拜的自由”列为人权。是的，关于公开表达自己的思想和见解的权利、集会权利和履行礼拜的权利，甚至这样写道：“宣布这些权利的必要性，是以专制政体的存在或



---

以对它的近期记忆为前提的。”对照 1795 年宪法第 XIV 编第 354 条。

宾夕法尼亚宪法第 9 条第 3 款：“人人生来都有受自己信仰的驱使而敬仰上帝这种不可剥夺的权利，根据法律，任何人都不能被迫违背自己的意愿去信奉、组织或维护任何一种宗教或任何一种宗教仪式。任何人的权力在任何情况下都不得干涉信仰问题或支配灵魂的力量。”

新罕布尔宪法第 5、6 条：“自然权利中的有些权利，按其性质来说是不能让渡的，因为它们无可替代。信仰的权利就是这样。”（波蒙，前引书第 213、214 页）

在人权这一概念中并没有宗教和人权互不相容的含义。相反，信奉宗教、用任何方式**信奉宗教**、履行自己特殊宗教的礼拜的**权利**，都被明确列入人权。**信仰的特权是普遍的人权**。

*Droits de l'homme*，**人权**，它本身不同于 *droits du citoyen*，**公民权**。与 *citoyen*[公民]不同的这个 *homme*[人]究竟是什么人呢？不是别人，就是**市民社会的成员**。为什么市民社会的成员称作“人”，只称作“人”，为什么他的权利称作**人权**呢？我们用什么来解释这个事实呢？只有用政治国家对市民社会的关系，用政治解放的本质来解释。

首先，我们表明这样一个事实，所谓的人权，不同于 *droits du citoyen* 的 *Droits de l'homme*，无非是**市民社会的成员**的权利，就是说，无非是利己的人的权利、同其他人并同共同体分（183）分离开来的人的权利。请看最激进的宪法，1793 年的宪法的说法：

#### **人权和公民权宣言**

第 1 条：“这些权利，等等（自然的和不可剥夺的权利）是：**平等、自由、安全、财产**。”

自由是什么呢？

第 6 条：“自由是做任何不损害他人权利的事情的权利”，或者按照 1791 年人权宣言：“自由是做任何不损害他人的事情的权利。”

这就是说，自由是可以做和可以从事任何不损害他人的事情的权利。每个人能够不损害他人而进行活动的界限是由法律规定的，正像两块田地之间的界限是由界桩确定的一样。这里所说的是人作为孤立的、退居于自身的单子的自由。依据鲍威尔的见解，犹太人为什么不能获得人权呢？

“只要他还是犹太人，那么使他成为犹太人的那种狭隘本质就一定压倒那种把他作为人而同别人结合起来的人的本质，一定会使他同非犹太人分隔开来。”

但是，自由这一人权不是建立在人与人相结合的基础上，而是相反，建立在人与人相分隔的基础上。这一权利就是这种分隔的**权利**，是**狭隘的**、局限于自身的个人的权利。

自由这一人权的实际应用就是**私有财产**这一人权。

私有财产这一人权是什么呢？

第 16 条（1793 年宪法）：“**财产权**是每个公民**任意地**享用和处理自己的财产、自己的收入即自己的劳动和勤奋所得的果实的权利。”

这就是说，私有财产这一人权是任意地、同他人无关地、不受社会影响地享用和处理自己的财产的权利；这一权利是自私自利的权利。这种个人自由和对这种自由的应用构成了市民社会的基础。这种自由使每个人不是把他人看作自己自由的实现，而是看作自己自由的限制。但是，这种自由首先宣布了人权是

“**任意地**享用和处理自己的财产、自己的收入即自己的劳动和勤奋所得的果实。”

此外还有其他的人权：平等和安全。

平等，在这里就其非政治意义来说，无非是上述自由的平等，就是说，每个人都同样被看成那种独立自主的单子。1795 年宪法根据这种平等的含义把它的概念规定如下：

**第 3 条**（1795 年宪法）：“平等是法律对一切人一视同仁，不论是予以保护还是予以惩罚。”

安全呢？

**第 8 条**（1793 年宪法）：“安全是社会为了维护自己每个成员的人身、权利和财产而给予他的保障。”

---

安全是市民社会的最高社会概念，是**警察**的概念；按照这个概念，整个社会的存在只是为了保证维护自己每个成员的人身、权利和财产。黑格尔正是在这个意义上才把市民社会称为“需要和理智的国家”。

市民社会没有借助安全这一概念而超出自己的利己主义。相反，安全是它的利己主义的保障。

可见，任何一种所谓的人权都没有超出利己的人，没有超出作为（185）市民社会成员的人，即没有超出作为退居于自身、退居于自己的私人利益和自己的私人任意，与共同体分隔开来的个体的人。在这些权利中，人绝对不是类存在物，相反，类存在物本身，即社会，显现为诸个体的外部框架，显现为他们原有的独立性的限制。把他们连接起来的惟一纽带是自然的必然性，是需要和私人利益，是对他们的财产和他们的利己的人身的保护。

令人困惑不解的是，一个刚刚开始解放自己、扫除自己各种成员之间的一切障碍、建立政治共同体的民族，竟郑重宣布同他人以及同共同体分隔开来的利己的人是有权利的（1791年《宣言》）。后来，当只有最英勇的献身精神才能拯救民族、因而迫切需要这种献身精神的时候，当牺牲市民社会的一切利益必将提上议事日程、利己主义必将作为一种罪行受到惩罚的时候，又再一次这样明白宣告（1793年《人权……宣言》）。尤其令人困惑不解的是这样一个事实：正如我们看到的，公民身份、政治共同体甚至都被那些谋求政治解放的人贬低为维护这些所谓人权的一种手段；因此，citoyen[公民]被宣布为利己的 homme[人]的奴仆；人作为社会存在物所处的领域被降到人作为单个存在物所处的领域之下；最后，不是身为 citoyen[公民]的人，而是身为 bourgeois[市民社会的成员]的人，被视为本来意义上的人，真正的人。

“一切政治结合的目的都是为了维护自然的和不可剥夺的人权。”（1791年《人权……宣言》第2条）  
“政府的设立是为了保障人享有自然的和不可剥夺的权利。”（1793年《人权……宣言》第1条）

就是说，政治生活在其热情还富有朝气而且以后由于形势所迫又走向极端的时候，就宣布自己只是一种手段，而这种手段的目的是市民社会生活。固然，这个政治生活的革命实践同它的理论还处于（186）极大的矛盾之中。例如，一方面，安全被宣布为人权，一方面侵犯通信秘密已公然成为风气。一方面“不受限制的新闻出版自由”（1793年宪法第122条）作为人权的个人自由的结果而得到保证，一方面新闻出版自由又被完全取缔，因为“新闻出版自由危及公共自由，是不许可的”（小罗伯斯比尔语，见毕舍和卢一拉维涅《法国革命议会史》第28卷第159页）。所以，这就是说，自由这一人权一旦同政治生活发生冲突，就不再是权利，而在理论上，政治生活只是人权、个人权利的保证，因此，它一旦同自己的目的即同这些人权发生矛盾，就必定被抛弃。但是，实践只是例外，理论才是通则。即使人们认为革命实践是对当时的关系采取的正确态度，下面这个谜毕竟还有待解答：为什么在谋求政治解放的人的意识中关系被本末倒置，目的好像成了手段，手段好像成了目的？他们意识上的这种错觉毕竟还是同样的谜，虽然现在已经是心理上的、理论上的谜。

这个谜是很容易解答的。

政治解放同时也是同人民相异化的国家制度即统治者的权力所依据的旧社会的解体。政治革命是市民社会的革命。旧社会的性质是怎样的呢？可以用一个词来表述：**封建主义**。旧的市民社会直接具有政治性质，就是说，市民生活的要素，例如，财产、家庭、劳动方式，已经以领主权、等级和同业公会的形式上升为国家生活的要素。它们以这种形式规定了单一的个体对国家整体的关系，就是说，规定了他的政治关系，即他同社会其他组成部分相分离和相排斥的关系。因为人民生活的这种组织没有把财产或劳动上升为社会要素，相反，却完成了它们同国家整体的分离，把它们建成为社会中的特殊社会。因此，市民社会的生活机能和生活条件还是政治的，虽然只从封建意义上讲是政治的，就是说，这些机能和条件使个体同国家整体分隔开（187）来，把他的同业公会对国家整体的特殊关系变成他自己对人民生

活的普遍关系，使他的特定的市民活动和地位变成他的普遍的活动和地位。国家统一体，作为这种组织的结果，也像国家统一体的意识、意志和活动即普遍国家权力一样，必然表现为一个同人民相脱离的统治者及其仆从的**特殊**事务。

政治革命打倒了这种统治者的权力，把国家事务提升为人民事务，把政治国家组成为**普遍**事务，就是说，组成为现实的国家；这种革命必然要摧毁一切等级、同业公会、行帮和特权，因为这些是人民同自己的共同体相分离的众多表现。于是，政治革命消灭了市民社会的政治性质。它把市民社会分割为简单的组成部分：一方面是个体，另一方面是构成这些个体的生活内容和市民地位的物质要素和精神要素。它把似乎是被分散、分解、溶化在封建社会各个死巷里的政治精神激发出来，把政治精神从这种分散状态中汇集起来，把它从与市民生活相混合的状态中解放出来，并把它构成为共同体、人民的普遍事务的领域，在观念上不依赖于市民社会的上述特殊要素。特定的生活活动和特定的生活地位降低到只具有个体意义。它们已经不再构成个体对国家整体的普遍关系。公共事务本身反而成了每个个体的普遍事务，政治职能成了他的普遍职能。

可是，国家的唯心主义的完成同时就是市民社会的唯物主义的完成。摆脱政治桎梏同时也就是摆脱束缚住市民社会利己精神的枷锁。政治解放同时也是市民社会从政治中得到解放，甚至是从一种普遍内容的**假象**中得到解放。

封建社会已经瓦解，只剩下了自己的基础——人，但这是作为它的真正基础的人，即**利己**的人。

因此，这种人，市民社会的成员，是**政治**国家的基础、前提。他就（188）是国家通过人权予以承认的人。

但是，利己的人的自由和承认这种自由，更确切地说，是承认构成他的生活内容的那些精神要素和物质要素的**不可阻挡**的运动。

因此，人没有摆脱宗教，他取得了信仰宗教的自由。他没有摆脱财产。他取得了占有财产的自由。他没有摆脱行业的利己主义，他取得了行业的自由。

**政治国家的建立**和市民社会分解为独立的**个体**——这些个体的关系通过**法制**表现出来，正像等级制度中和行帮制度中的人的关系通过**特权**表现出来一样——是通过**同一种行为**实现的。但是，人，作为市民社会的成员，即**非政治**的人，必然表现为**自然人**。*Droits de l'homme*[人权]表现为 *droits naturels*[自然权利]，因为有自我意识的活动集中于**政治行为**。利己的人是解体社会的**被动的**、只是现成的结果，是有**直接确定性**的对象，因而也是**自然**的对象。**政治革命**把市民生活分解成几个组成部分，但没有**变革**这些组成部分本身，没有加以批判。它把市民社会，也就是把需要、劳动、私人利益和私人权利等领域看作**自己持续存在的基础**，看作无须进一步论证的**前提**，从而看作自己的**自然基础**。最后，人，正像他是市民社会的成员一样，被认为是**本来意义上**的人，与 *citoyen*[公民]不同的 *homme*[人]，因为他是具有感性的、单个的、**直接存在**的人，而**政治人**只是抽象的、人为的人，**寓意**的人，**法人**。现实的人只有以**利己**的个体形式出现才可予以承认，**真正**的人只有以抽象的 *citoyen*[公民]形式出现才可予以承认。

可见卢梭关于政治人这一抽象概念论述得很对：

“敢于为一国人民确立制度的人，可以说必须自己感到有能力**改变人的本性**，把每个本身是完善的、单独的整体个体**变成一个更大的整体的一部分**（189）——这个个体以一定的方式从这个整体获得自己的生命和存在——，有能力用**局部的道德存在**代替肉体的独立存在。他必须去掉人**自身固有的力量**，才能赋予人一种异己的、非由别人协助便不能使用的力量。”（《社会契约论》1782年伦敦版第2卷第67页）

**任何解放都是使人的世界和人的关系回归于人自身。**

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**。

---

只有当现实的个人把抽象的公民复归于自身，并且作为个人，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**的时候，只有当人认识到自身“固有的力量”是社会力量，并把这种力量组织起来因而不再把社会力量以**政治力量**的形式同自身分离的时候，只有到了那个时候，人的解放才能完成。

## 二

### 布鲁诺·鲍威尔：《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》 (《二十一印张》第 56—71 页)

鲍威尔在这个标题下探访了**犹太教和基督教**的关系，以及它们对批判的关系。它们对批判的关系是它们“对获得自由的能力”的关系。

结论是：

(190)“基督徒只要跨越一个台阶，即跨越自己的宗教，就可以完全废除宗教”，因而就可以获得自由，“相反，犹太人不仅要屏弃自己的犹太本质，而且要屏弃自己宗教的趋于完成的发展，即屏弃自己宗教的那种始终与自己相异的发展。”(第 71 页)

可见，鲍威尔在这里把犹太人的解放问题变成了纯粹的宗教问题。谁更有希望得救，是犹太人还是基督徒？这个神学上的疑虑问题，在这里以启蒙的形式再现：他们中间**谁更有能力获得解放**？的确，已经不再是这样提问：使人获得自由的，是犹太教还是基督教？而是相反：什么使人更加自由，是对犹太教的否定还是对基督教的否定？

“如果犹太人想要获得自由，那么他们不应该信奉基督教，而应该信奉解体了的基督教，信奉解体了的宗教，即信奉启蒙、批判及其结果——自由的人性。”(第 70 页)

这里谈的还是关于犹太人应该**有所信奉**，但信奉的不再是基督教，而是解体了的基督教。

鲍威尔要求犹太人屏弃基督教的本质，正像他自己所说的，这个要求不是从犹太本质的发展中产生的。

鲍威尔在《犹太人问题》的结尾处认为犹太教只是对基督教的粗陋的宗教批判，因而从犹太教找到的“仅仅”是宗教意义。既然如此，不难预见，犹太人的解放在他笔下也会变成哲学兼神学的行动。

鲍威尔把犹太人的**理想**的抽象本质，即他的**宗教**，看作他的**全部**(191)本质。因此，他有理由做出这样的结论：

“如果犹太教徒轻视自己的狭隘戒律”，如果他废除自己的整个犹太教，“那就不会对人类有任何贡献”(第 65 页)。

照此说来，犹太人和基督徒的关系是这样的：基督徒对犹太人的解放的惟一兴趣，是一般的人的兴趣、理论的兴趣。犹太教在基督徒的宗教眼光中是个侮辱性的事实。一旦基督徒的眼光不再是宗教的，这个事实也就不再是侮辱性的了。犹太人的解放本身不是基督徒要做的事情。

相反，犹太人要想解放自身，不仅要做完自己的事情，而且要做完基督徒的事情，学完《符类福音作者的福音故事考证》、《耶稣传》，等等。

“他们自己可以看到：他们自己将决定自己的命运；但历史是不让人嘲弄自己的。”(第 71 页)

我们现在试着突破对问题的神学提法。在我们看来，犹太人获得解放的能力问题，变成了必须克服什么样的特殊社会要素才能废除犹太教的问题。因为现代犹太人获得解放的能

---

力就是犹太教和现代世界解放的关系。这种关系是由于犹太教在现代被奴役的世界中的特殊地位而必然产生的。

现在我们来观察一下现实的世俗犹太人，但不是像鲍威尔那样，观察**安息日的犹太人**，而是观察**日常的犹太人**。

我们不是到犹太人的宗教里去寻找犹太人的秘密，而是到现实的犹太人里去寻找他的宗教的秘密。

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？做生意。他们的世俗的神是什么呢？金钱。

(192) 那好吧！从**做生意和金钱**中解放出来——因而从实际的、实在的犹太教中解放出来——就会是现代的自我解放了。

如果有一种社会组织消除了做生意的前提，从而消除做生意的可能性，那么这种社会组织也就会使犹太人不可能存在。他的宗教意识就会像淡淡的烟雾一样，在社会这一现实的、生命所需的空气中自行消失。另一方面，如果犹太人承认自己这个实际本质毫无价值，并为消除它而工作，那么他就会从自己以前的发展中解脱出来，直接为**人的解放**工作，并转而反对人的自我异化的**最高实际**表现。

总之，我们在犹太教中看到普遍的**现代的反社会**的要素，而这种要素，经由有犹太人在这一坏的方面热心参与的历史发展，达到自己目前这样的高度，即达到它必然解体的高度。

犹太人的解放，就其终极意义来说，就是人类从**犹太精神**中得到解放。

犹太人已经用犹太人的方式解放了自己。

“例如在维也纳只不过是被人宽容的犹太人，凭自己的金钱势力决定着整个帝国的命运。在德国一个最小的邦中可能是毫无权利的犹太人，决定着欧洲的命运。各种同业公会和行会虽然不接纳犹太人，或者仍然不同情他们，工业的大胆精神却在嘲笑这些中世纪设制的固执。”(鲍威尔《犹太人问题》第 114 页)

这并不是个别的事实。犹太人用犹太人的方式解放了自己，不(193)仅因为他掌握了金钱势力、而且因为金钱通过犹太人或者其他的人而成了世界势力，犹太人的实际精神成了基督教各国人民的实际精神。基督徒在多大程度上成为犹太人，犹太人就在多大程度上解放了自己。

例如，汉密尔顿上校说：

“新英格兰的虔诚的和政治上自由的居民，是类似拉奥孔那样的人，拉奥孔没有作出最起码的努力去挣脱缠住他的两条蛇。玛门是他们的偶像，他们不仅口头上，而且整个身心都崇拜它。在他们的眼里，尘世无非是个交易所，而且他们确信，在这尘世间，他们除了要比自己邻居富有而外，没有别的使命。做生意占据了他们的全部思想，变换所经营的货品，是他们惟一的休息。他们在旅行的时候，也要背上，比如说，自己的货物或柜台，而且所谈的不是利息就是利润。即使他们一时没考虑自己的生意，那也只是为了要探听一下别人的生意做得怎样。”

的确，在北美，犹太精神对基督教世界的实际统治已经达到明确的、正常的表现：布讲福音本身，基督教的教职，都变成了商品，破产的商人讲起了福音，富起来的福音传教士做起了买卖。

“你看到的那位主持体面的布道集会的人，起初是个商人，经商失败以后他才成了神职人员。另一个人，起初担任神职，但当他手里有了些钱，他就离开布道台而去经商。在大多数人的眼里，神职真是一个**赚钱的行业**。”(博蒙，上引书第 185、186 页)

鲍威尔认为，

(194) “这种情况是虚假的：在理论上不给予犹太人以政治权利，实际上他却有很大的权力，而且在很大的范围内显示自己的政治影响，虽然这种影响在一些细节上被削减了。”(《犹太人问题》第 114 页)

犹太人的实际政治权力同他的政治权利之间的矛盾，就是政治同金钱势力之间的矛盾。虽然在观念上，政治凌驾于金钱势力之上，其实前者是后者的奴隶。

---

犹太教之所以能保持与基督教**同时**存在，不仅因为它是对基督教的宗教批判，不仅因为它体现了对基督教的宗教起源的怀疑，而且因为犹太人的实际精神——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。犹太人作为市民社会的特殊成员，只是市民社会的犹太精神的特殊表现。

犹太精神不是违反历史，而是通过历史保持下来的。

市民社会从自己的内部不断产生犹太人。

犹太宗教的基础本身是什么呢？实际需要，利己主义。

因此，犹太人的一神教，在其现实性上是许多需要的多神教，一种连厕所也成为神律的对象的多神教。**实际需要、利己主义**是**市民社会**的原则；只要市民社会完全从自身产生出政治国家，这个原则就赤裸裸地显现出来。**实际需要和自私自利的神就是金钱。**

金钱是以色列人的妒忌之神；在他面前，一切神都要退位。金钱贬低了人所崇奉的一切神，并把一切神都变成商品。金钱是一切事物的普遍的、独立自在的价值。因此它剥夺了整个世界——人的世界和自然界——固有的价值。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。

犹太人的神世俗化了，它成了世界的神。票据是犹太人的现实的神。犹太人的神只是幻想的票据。

（195）在私有财产和金钱的统治下形成的自然观，是对自然界的真正的蔑视和实际的贬低。在犹太宗教中，自然界虽然存在，但只是存在于想像中。

托马斯·闵采尔正是在这个意义上认为下述情况是不能容忍的：

“一切生灵，水里的鱼，天空的鸟，地上的植物，都成了财产；但是，生灵也应该获得自由。”

抽象地存在于犹太宗教中的那种对于理论、艺术、历史的蔑视和对于作为自我目的的人的蔑视，是财迷的**现实的、自觉的**看法和品行。就这类关系本身、男女关系等等也成了买卖对象：妇女也被买卖。

犹太人的**想像**中的民族是商人的民族，一般地说，是财迷的民族。

犹太人的毫无根基的法律只是一幅对毫无根基的道德和对整个法的宗教讽刺画，只是对自私自利的世界采用的那种徒具**形式**的礼拜的宗教讽刺画。

在这个自私自利的世界，人的最高关系也是**法定的**关系，是人对法律的关系，这些法律之所以对人有效，并非因为它们体现人本身的意志和本质的法律，而因为它们**起统治作用**，因为违反它们就会**受到惩罚**。

（196）犹太人的狡猾手法，即鲍威尔在塔木德中发现的那种实际的狡猾手法，就是自私自利的世界对统治着它的法律之间的关系，狡猾地规避这些法律是这个世界的主要伎俩。

的确，这个世界在它这些法律的范围内的运动，必然是法律的不断废除。

**犹太精神**不可能作为**宗教**继续发展，即不可能在理论上继续发展，因为实际需要的世界观，按其本性来说是狭隘的，很快就会穷尽。

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。

犹太精神不可能创造任何新的世界，它只能把新的世间创造物和世间关系吸引到自己的活动范围内，因为以自私自利为明智的实际需要是被动的，不能任意扩大，而是**随着**社会状况的进一步发展而扩大。

犹太精神随着市民社会的完成而达到自己的顶点；但是市民社会只有在**基督教**世界才能完成。基督教把一切民族的、自然的、伦理的、理论的关系变成对人来说是**外在**的东西，因此只有在基督教的统治下，市民社会才能完全从国家生活分离出来，扯断人的一切类联系，代之以利己主义和自私自利的需要，使人的世界分解为原子式的相互敌对的个人的世界。

基督教起源于犹太教，又还原为犹太教。

---

基督徒起初是理论化的犹太人，因此，犹太人是实际的基督徒，（197）而实际的基督徒又成了犹太人。

基督教只是表面上制服了实在的犹太教。基督教太**高尚**了，太唯灵论了，因此要消除实际需要的粗陋性，只有使它升天了。

基督教是犹太教的思想升华，犹太教是基督教的鄙俗的功利应用，但这种应用只有在基督教作为完善的宗教从**理论上**完成了人从自身、从自然界的自我异化之后，才能成为普遍的。

只有这样，犹太教才能实现普遍的统治、才能把外化了的人、外化了的自然界，变成**可让渡的**、可出售的、屈从于利己的需要、听任买卖的对象。

让渡是外化的实践。正像一个受宗教束缚的人，只有使自己的本质成为**异己**的幻想的本质，才能把这种本质对象化，同样，在利己的需要的统治下，人只有使自己的产品和自己的活动处于异己本质的支配之下，使其具有异己本质——金钱——的作用，才能实际进行活动，才能实际生产出物品。

基督徒的天堂幸福的利己主义，通过自己完成了的实践，必然要变成犹太人的肉体的利己主义，天国的需要必然要变成尘世的需要，主观主义必然要变成自私自利。我们不是用犹太宗教来说明犹太人的顽强性，而是相反，用犹太宗教的人的基础、实际需要、利己主义来说明这种顽强性。

既然犹太人的真正本质在市民社会得到普遍的实现、普遍的世俗化，所以市民社会不能使犹太人相信他的**宗教本质**——这种本质只是实际需要在观念中的表现——的**非现实性**。因此，不仅在摩西五经或塔木德中，而且在现代社会中，我们都看到现代犹太人的本质不是抽象本质，而是高度的经验本质，它不仅是犹太人的狭隘性，而且是社会的犹太人狭隘性。

（198）社会一旦消除了犹太精神的**经验本质**，即做生意及其前提，犹太人就不**可能**存在，因为他的意识将不再有对象，因为犹太精神的主观基础即实际需要将会人化，因为人的个体感性存在和类存在的矛盾将被消除。

犹太人的**社会解放就是社会从犹太精神中获得解放**。

卡·马克思写于 1843 年 10 月中—12 月中  
载于 1844 年《德法年鉴》

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》1982 年历史考证版第 1 部分第 2 卷翻译