

卡·马克思

《黑格尔法哲学批判》导言¹

就德国来说，对宗教的批判基本上已经结束；而对宗教的批判是其他一切批判的前提。

谬误在天国为神祇所作的雄辩[oratio pro aris et focis^①]一经驳倒，它在人间的存在就声誉扫地了。一个人，如果曾在天国的幻想现实中寻找超人，而找到的只是他自身的反映，他就再也不想在他正在寻找和应当寻找自己的真正现实性的地方，只去寻找他自身的假象，只去寻找非人了。

反宗教的批判的根据是：人创造了宗教，而不是宗教创造人。就是说，宗教是还没有获得自身或已经再度丧失自身的人的自我意识和自我感觉。但是，人不是抽象的蛰居于世界之外的存在物。人就是人的世界，就是国家，社会。这个国家、这个社会产生了宗教，一种颠倒的世界意识，因为它们就是颠倒的世界。宗教是这个世界的总理论，是它的包罗万象的纲要，它的具有通俗形式的逻辑，它的唯灵论的荣誉问题[Point-d'honneur]，它的狂热，它的道德

^① 见西塞罗《论神之本性》。直译是：为保卫祭坛和炉灶所作的雄辩；转义是：为保卫社稷和家园所作的雄辩。——编者注

约束,它的庄严补充,它借以求得慰藉和辩护的总根据。宗教是人的本质在幻想中的实现,因为人的本质不具有真正的现实性。因此,反宗教的斗争间接地就是反对以宗教为精神抚慰的那个世界的斗争。

宗教里的苦难既是现实的苦难的表现,又是对这种现实的苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息,是无情世界的情感,正像它是无精神活力的制度的精神一样。宗教是人民的鸦片。

废除作为人民的虚幻幸福的宗教,就是要求人民的现实幸福。要求抛弃关于人民处境的幻觉,就是要求抛弃那需要幻觉的处境。因此,对宗教的批判就是对苦难尘世——宗教是它的神圣光环——的批判的胚芽。

这种批判撕碎锁链上那些虚幻的花朵,不是要人依旧戴上没有幻想没有慰藉的锁链,而是要人扔掉它,采摘新鲜的花朵。对宗教的批判使人不抱幻想,使人能够作为不抱幻想而具有理智的人来思考,来行动,来建立自己的现实;使他能够围绕着自身和自己现实的太阳转动。宗教只是虚幻的太阳,当人没有围绕自身转动的时候,它总是围绕着人转动。

因此,真理的彼岸世界消逝以后,历史的任务就是确立此岸世界的真理。人的自我异化的神圣形象被揭穿以后,揭露具有非神圣形象的自我异化,就成了为历史服务的哲学的迫切任务。于是,对天国的批判变成对尘世的批判,对宗教的批判变成对法的批判,对神学的批判变成对政治的批判。

随导言之后将要作的探讨²——这是为这项工作尽的一份力——首先不是联系原本,而是联系副本即联系德国的国家哲学和法哲学来进行的。其所以如此,正是因为这一探讨是联系德国进行的。

如果想从德国的现状[*status quo*]本身出发,即使采取唯一适当的方式,就是说采取否定的方式,结果依然是时代错乱。即使对我国当代政治状况的否定,也已经是现代各国的历史废旧物品堆藏室中布满灰尘的史实。即使我否定了敷粉的发辫,我还是要同没有敷粉的发辫打交道。即使我否定了 1843 年的德国制度,但是按照法国的纪年,我也不会处在 1789 年^①,更不会是处在当代的焦点。

不错,德国历史自夸有过一个运动,在历史的长空中,没有一个国家曾经是这个运动的先行者,将来也不会是这个运动的模仿者。我们没有同现代各国一起经历革命,却同它们一起经历复辟。我们经历了复辟,首先是因为其他国家敢于进行革命,其次是因为其他国家受到反革命的危害;在第一种情形下,是因为我们的统治者们害怕了,在第二种情形下,是因为我们的统治者们并没有害怕。我们在我们的那些牧羊人带领下,总是只有一次与自由为伍,那就是在自由被埋葬的那一天。

有个学派以昨天的卑鄙行为来说明今天的卑鄙行为是合法的,有个学派把农奴反抗鞭子——只要鞭子是陈旧的、祖传的、历史的鞭子——的每一声呐喊都宣布为叛乱;正像以色列人的上帝对他的奴仆摩西一样,历史对这一学派也只是显示了自己的后背[*a posteriori*]^②,因此,这个历史法学派³本身如果不是德国历史的杜撰,那就是它杜撰了德国历史。这个夏洛克,却是奴才夏洛克,他发誓要凭他所持的借据,即历史的借据、基督教日耳曼的借据来索取从人民胸口割下的每一磅肉。

① 1789 年是法国资产阶级革命(1789—1794 年)开始的年份。——编者注

② 《旧约全书·出埃及记》第 33 章第 23 节。——编者注

相反，那些好心的狂热者，那些具有德意志狂的血统并有自由思想的人，却到我们史前的条顿原始森林去寻找我们的自由历史。但是，如果我们的自由历史只能到森林中去找，那么我们的自由历史和野猪的自由历史又有什么区别呢？况且谁都知道，在森林中叫唤什么，森林就发出什么回声。还是让条顿原始森林保持宁静吧！

向德国制度开火！一定要开火！这种制度虽然低于历史水平，低于任何批判，但依然是批判的对象，正像一个低于做人的水平的罪犯，依然是刽子手的对象一样。在同这种制度进行的斗争中，批判不是头脑的激情，它是激情的头脑。它不是解剖刀，它是武器。它的对象是自己的敌人，它不是要驳倒这个敌人，而是要消灭这个敌人。因为这种制度的精神已经被驳倒。这种制度本身不是值得重视的对象，而是既应当受到鄙视同时又已经受到鄙视的存在状态。对于这一对象，批判本身不用自己表明什么了，因为它对这一对象已经清清楚楚。批判已经不再是目的本身，而只是一种手段。它的主要情感是愤怒，它的主要工作是揭露。

这是指描述各个社会领域相互施加的无形压力，描述普遍无所事事的沉闷情绪，描述既表现为自大又表现为自卑的狭隘性，而且要在政府制度的范围内加以描述，政府制度是靠维护一切卑劣事物为生的，它本身无非是以政府的形式表现出来的卑劣事物。

这是一幅什么景象呵！社会无止境地继续分成各色人等，这些心胸狭窄、心地不良、粗鲁平庸之辈处于互相对立的状态，这些人正因为相互采取暧昧的猜疑的态度而被自己的统治者一律——虽然形式有所不同——视为特予恩准的存在物。甚至他们还必须承认和首肯自己之被支配、被统治、被占有全属上天的恩准！而另一方面，是那些统治者本人，他们的身价与他们的人数则成反比！

涉及这个内容的批判是搏斗式的批判；而在搏斗中，问题不在于敌人是否高尚，是否旗鼓相当，是否有趣，问题在于给敌人以打击。问题在于不让德国人有一时片刻去自欺欺人和俯首听命。应当让受现实压迫的人意识到压迫，从而使现实的压迫更加沉重；应当公开耻辱，从而使耻辱更加耻辱。应当把德国社会的每个领域作为德国社会的羞耻部分[partie honteuse]加以描述，应当对这些僵化了的关系唱一唱它们自己的曲调，迫使它们跳起舞来！为了激起人民的勇气，必须使他们对自己大吃一惊。这样才能实现德国人民的不可抗拒的要求，而各国人民的要求本身则是能使这些要求得到满足的决定性原因。

甚至对现代各国来说，这种反对德国现状的狭隘内容的斗争，也不会是没有意义的，因为德国现状是旧制度[ancien régime]的公开的完成，而旧制度是现代国家的隐蔽的缺陷。对当代德国政治状况作斗争就是对现代各国的过去作斗争，而对过去的回忆依然困扰着这些国家。这些国家如果看到，在它们那里经历过自己的悲剧的旧制度，现在又作为德国的幽灵在演自己的喜剧，那是很有教益的。当旧制度还是有史以来就存在的世界权力，自由反而是个人突然产生的想法的时候，简言之，当旧制度本身还相信而且也必定相信自己的合理性的時候，它的历史是悲剧性的。当旧制度作为现存的世界制度同新生的世界进行斗争的时候，旧制度犯的是世界历史性的错误，而不是个人的错误。因而旧制度的灭亡也是悲剧性的。

相反，现代德国制度是时代错乱，它公然违反普遍承认的公理，它向全世界展示旧制度毫不中用；它只是想象自己有自信，并且要求世界也这样想象。如果它真的相信自己的本质，难道它还会用一个异己本质的假象来掩盖自己的本质，并且求助于伪善和

诡辩吗？现代的旧制度不过是真正主角已经死去的那种世界制度的丑角。历史是认真的，经过许多阶段才把陈旧的形态送进坟墓。世界历史形态的最后一个阶段是它的喜剧。⁴在埃斯库罗斯的《被缚的普罗米修斯》中已经悲剧性地因伤致死的希腊诸神，还要在琉善的《对话》中喜剧性地重死一次。为什么会出现这样的历史进程呢？这是为了人类能够愉快地同自己的过去诀别。我们现在为德国政治力量争取的也正是这样一个愉快的历史结局。

可是，一旦现代的政治社会现实本身受到批判，即批判一旦提高到真正的人的问题，批判就超出了德国现状，不然的话，批判就会认为自己的对象所处的水平低于这个对象的实际水平。下面就是一个例子！工业以至于整个财富领域对政治领域的关系，是现代主要问题之一。这个问题开始是以何种形式引起德国人的关注的呢？以保护关税、禁止性关税制度、国民经济学⁵的形式。德意志狂从人转到物质，因此，我们的棉花骑士和钢铁英雄也就在某个早晨一变而成爱国志士了。所以在德国，人们是通过给垄断以对外的统治权，开始承认垄断有对内的统治权的。可见，在法国和英国行将完结的事物，在德国现在才刚刚开始。这些国家在理论上激烈反对的、然而却又像戴着锁链一样不得不忍受的陈旧腐朽的制度，在德国却被当做美好未来的初升朝霞而受到欢迎，这个美好的未来好不容易才敢于从狡猾的理论^①向最无情的实践过渡。在法国和英国，问题是政治经济学，或社会对财富的统治；在德国，问题却是国民经济学，或私有财产对国民的统治。因此，在法国和英

① 德文 *listige Theorie*（狡猾的理论）在这里是双关语，暗示弗·李斯特的保护关税宣传，特别是指他的《政治经济学的国民体系》一书。*listige*（狡猾的）和 *List*（李斯特）读音相近。——编者注

国是要消灭已经发展到终极的垄断；在德国却要把垄断发展到终极。那里，正涉及解决问题；这里，才涉及冲突。这个例子充分说明了德国式的现代问题，说明我们的历史就像一个不谙操练的新兵一样，到现在为止只承担着一项任务，那就是补习操练陈旧的历史。

因此，假如德国的整个发展没有超出德国的政治发展，那么德国人对当代问题的参与程度顶多也只能像俄国人一样。但是，既然单个人不受国界的限制，那么整个国家就不会因为个人获得解放而获得解放。希腊哲学家中间有一个是西徐亚人⁶，但西徐亚人并没有因此而向希腊文化迈进一步。

我们德国人幸而不是西徐亚人。

正像古代各民族是在想象中、在神话中经历了自己的史前时期一样，我们德国人在思想中、在哲学中经历了自己的未来的历史。我们是当代的哲学同时代人，而不是当代的历史同时代人。德国的哲学是德国历史在观念上的延续。因此，当我们不去批判我们现实历史的未完成的著作[œuvres incomplètes]，而来批判我们观念历史的遗著[œuvres posthumes]——哲学的时候，我们的批判恰恰接触到了当代所谓的问题之所在[that is the question^①]的那些问题的中心。在先进国家，是同现代国家制度实际分裂，在甚至不存在这种制度的德国，却首先是同这种制度的哲学反映批判地分裂。

德国的法哲学和国家哲学是唯一与正式的当代现实保持在同等水平上[al pari]的德国历史。因此，德国人民必须把自己这种

① 莎士比亚《哈姆雷特》第3幕第1场。——编者注

《黑格尔法哲学批判》导言

梦想的历史一并归入自己的现存制度，不仅批判这种现存制度，而且同时还要批判这种制度的抽象继续。他们的未来既不能局限于对他们现实的国家和法的制度的直接否定，也不能局限于他们观念上的国家和法的制度的直接实现，因为他们观念上的制度就具有对他们现实的制度的直接否定，而他们观念上的制度的直接实现，他们在观察邻近各国的生活的时候几乎已经历过了。因此，德国的实践政治派要求对哲学的否定是正当的。该派的错误不在于提出了这个要求，而在于停留于这个要求——没有认真实现它，也不可能实现它。该派以为，只要背对着哲学，并且扭过头去对哲学嘟囔几句陈腐的气话，对哲学的否定就实现了。该派眼界的狭隘性就表现在没有把哲学归入德国的现实范围，或者甚至以为哲学低于德国的实践和为实践服务的理论。你们要求人们必须从现实的生活胚芽出发，可是你们忘记了德国人民现实的生活胚芽一向都只是在他们的脑壳里萌生的。一句话，你们不使哲学成为现实，就不能够消灭哲学。

起源于哲学的理论政治派犯了同样的错误，只不过错误的因素是相反的。

该派认为目前的斗争只是哲学同德国世界的批判性斗争，它没有想到迄今为止的哲学本身就属于这个世界，而且是这个世界的补充，虽然只是观念的补充。该派对敌手采取批判的态度，对自己本身却采取非批判的态度，因为它从哲学的前提出发，要么停留于哲学提供的结论，要么就把从别处得来的要求和结论冒充为哲学的直接要求和结论，尽管这些要求和结论——假定是正确的——相反地只有借助于对迄今为止的哲学的否定、对作为哲学的哲学的否定，才能得到。关于这一派，我们留待以后作更详细的叙述。该派的根本缺陷可以归结如下：它以为，不消灭哲学，就能

够使哲学成为现实。⁷

德国的国家哲学和法哲学在黑格尔的著作中得到了最系统、最丰富和最终的表述;⁸对这种哲学的批判既是对现代国家以及同它相联系的现实所作的批判性分析,又是对迄今为止的德国政治意识和法意识的整个形式的坚决否定,而这种意识的最主要、最普遍、上升为科学的表现正是思辨的法哲学本身。如果思辨的法哲学,这种关于现代国家——它的现实仍然是彼岸世界,虽然这个彼岸世界也只在莱茵河彼岸——的抽象而不切实际的思维,只是在德国才有可能产生,那么反过来说,德国人那种置现实的人于不顾的关于现代国家的思想形象之所以可能产生,也只是因为现代国家本身置现实的人于不顾,或者只凭虚构的方式满足整个的人。德国人在政治上思考其他国家做过的事情。德国是这些国家的理论良心。它的思维的抽象和自大总是同它的现实的片面和低下保持同步。因此,如果德国国家制度的现状表现了旧制度的完成,即表现了现代国家机体中这个肉中刺的完成,那么德国的国家学说的现状就表现了现代国家的未完成,表现了现代国家的机体本身的缺陷。

对思辨的法哲学的批判既然是对德国迄今为止政治意识形态的坚决反抗,它就不会专注于自身,而会专注于课题,这种课题只有一个解决办法:实践。

试问:德国能不能实现有原则高度的 [à la hauteur des principes] 实践,即实现一个不但能把德国提高到现代各国的正式水准,而且提高到这些国家最近的将来要达到的人的高度的革命呢?

批判的武器当然不能代替武器的批判,物质力量只能用物质力量来摧毁;但是理论一经掌握群众,也会变成物质力量。理论只

要说服人[ad hominem]，就能掌握群众；而理论只要彻底，就能说服人[ad hominem]。所谓彻底，就是抓住事物的根本。而人的根本就是人本身。德国理论的彻底性的明证，亦即它的实践能力的明证，就在于德国理论是从坚决积极废除宗教出发的。对宗教的批判最后归结为人是人的最高本质这样一个学说，从而也归结为这样的绝对命令：必须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，一个法国人对草拟中的养犬税发出的呼声，再恰当不过地刻画了这种关系，他说：“可怜的狗啊！人家要把你们当人看哪！”

即使从历史的观点来看，理论的解放对德国也有特殊的实践意义。德国的革命的过去就是理论性的，这就是宗教改革⁹。正像当时的革命是从僧侣的头脑开始一样，现在的革命则从哲学家的头脑开始。

的确，路德战胜了虔信造成的奴役制，是因为他用信念造成的奴役制代替了它。他破除了对权威的信仰，是因为他恢复了信仰的权威。他把僧侣变成了世俗人，是因为他把世俗人变成了僧侣。他把人从外在的宗教笃诚解放出来，是因为他把宗教笃诚变成了人的内在世界。他把肉体从锁链中解放出来，是因为他给人的心灵套上了锁链。

但是，新教即使没有正确解决问题，毕竟正确地提出了问题。现在问题已经不再是世俗人同世俗人以外的僧侣进行斗争，而是同他自己内心的僧侣进行斗争，同他自己的僧侣本性进行斗争。如果说新教把德国世俗人转变为僧侣，就是解放了世俗教皇即王公，以及他们的同伙即特权者和庸人，那么哲学把受僧侣精神影响的德国人转变为人民，就是解放人民。但是，正像解放不应停留于王公的解放，财产的收归俗用¹⁰也不应停留于剥夺教会财产，而这种

剥夺是由伪善的普鲁士最先实行的。当时,农民战争,这个德国历史上最彻底的事件,因碰到神学而失败了。今天,神学本身遭到失败,德国历史上最不自由的实际状况——我们的现状——也会因碰到哲学而土崩瓦解。宗教改革之前,官方德国是罗马最忠顺的奴仆。而在德国发生革命之前,它则是小于罗马的普鲁士和奥地利的忠顺奴仆,是土容克和庸人的忠顺奴仆。

可是,彻底的德国革命看来面临着一个重大的困难。

就是说,革命需要被动因素,需要物质基础。理论在一个国家实现的程度,总是取决于理论满足这个国家的需要的程度。但是,德国思想的要求和德国现实对这些要求的回答之间有惊人的不一致,与此相应,市民社会¹¹和国家之间以及和市民社会本身之间是否会有同样的不一致呢?理论需要是否会直接成为实践需要呢?光是思想力求成为现实是不够的,现实本身应当力求趋向思想。

但是,德国不是和现代各国在同一个时候登上政治解放的中间阶梯的。甚至它在理论上已经超越的阶梯,它在实践上却还没有达到。它怎么能够一个筋斗[*salto mortale*]就不仅越过自己本身的障碍,而且同时越过现代各国面临的障碍呢?现代各国面临的障碍,对德国来说实际上应该看做摆脱自己实际障碍的一种解放,而且应该作为目标来争取。彻底的革命只能是彻底需要的革命,而这些彻底需要所应有的前提和基础,看来恰好都不具备。

但是,如果说德国只是用抽象的思维活动伴随现代各国的发展,而没有积极参加这种发展的实际斗争,那么从另一方面看,它分担了这一发展的痛苦,而没有分享这一发展的欢乐和局部的满足。一方面的抽象痛苦同另一方面的抽象活动相适应。因此,有朝一日,德国会在还没有处于欧洲解放的水平以前就处于欧洲瓦解的水平。德国可以比做染上基督教病症而日渐衰弱的偶像崇

拜者。

如果我们先看一下德国各邦政府，那么我们就会看到，这些政府由于现代各种关系，由于德国的形势，由于德国教育的立足点，最后，由于自己本身的良好本能，不得不把现代政治领域（它的长处我们不具备）的文明缺陷同旧制度（这种制度我们完整地保存着）的野蛮缺陷结合在一起。因此，德国就得越来越多地分担那些超出它的现状之上的国家制度的某些方面，即使不是合理的方面，至少也是不合理的方面。例如，世界上有没有一个国家，像所谓立宪德国这样，天真地分享了立宪国家制度的一切幻想，而未分享它的现实呢？而德国政府突发奇想，要把书报检查制度的折磨和以新闻出版自由为前提的法国九月法令¹²的折磨结合在一起，岂不是在所难免！正像在罗马的万神庙可以看到一切民族的神一样，在德意志神圣罗马帝国¹³可以看到一切国家形式的罪恶。这种折中主义将达到迄今没有料到的高度，而一位德国国王①在政治上、审美上的贪欲将为此提供特别的保证，这个国王想扮演王权的一切角色——封建的和官僚的，专制的和立宪的，独裁的和民主的；他想，这样做如果不是以人民的名义，便是以他本人的名义，如果不是为了人民，便是为他自己本身。德国这个形成一种特殊领域的当代政治的缺陷，如果不摧毁当代政治的普遍障碍，就不可能摧毁德国特有的障碍。

对德国来说，彻底的革命、普遍的人的解放，不是乌托邦的梦想，相反，局部的纯政治的革命，毫不触犯大厦支柱的革命，才是乌托邦式的梦想。局部的纯政治的革命的基础是什么呢？就是市

① 弗里德里希-威廉四世。——编者注

民社会的一部分解放自己,取得普遍统治,就是一定的阶级从自己的特殊地位出发,从事社会的普遍解放。只有在这样的前提下,即整个社会都处于这个阶级的地位,也就是说,例如既有钱又有文化知识,或者可以随意获得它们,这个阶级才能解放整个社会。

在市民社会,任何一个阶级要能够扮演这个角色,就必须在自身和群众中激起瞬间的狂热。在这瞬间,这个阶级与整个社会亲如兄弟,汇合起来,与整个社会混为一体并且被看做和被认为是社会的总代表;在这瞬间,这个阶级的要求和权利真正成了社会本身的权利和要求,它真正是社会的头脑和社会的心脏。只有为了社会的普遍权利,特殊阶级才能要求普遍统治。要夺取这种解放者的地位,从而在政治上利用一切社会领域来为自己的领域服务,光凭革命精力和精神上的自信是不够的。要使人民革命同市民社会特殊阶级的解放完全一致,要使一个等级被承认为整个社会的等级,社会的一切缺陷就必定相反地集中于另一个阶级,一定的等级就必定成为引起普遍不满的等级,成为普遍障碍的体现;一种特殊的社会领域就必定被看做是整个社会中昭彰的罪恶,因此,从这个领域解放出来就表现为普遍的自我解放。要使一个等级真正[par excellence]成为解放者等级,另一个等级就必定相反地成为公开的奴役者等级。法国贵族和法国僧侣的消极普遍意义决定了同他们最接近却又截然对立的阶级即资产阶级的积极普遍意义。

但是,在德国,任何一个特殊阶级所缺乏的不仅是能标明自己是社会消极代表的那种坚毅、尖锐、胆识、无情。同样,任何一个等级也还缺乏和人民魂魄相同的,哪怕是瞬间相同的那种开阔胸怀,缺乏鼓舞物质力量去实行政治暴力的天赋,缺乏革命的大无畏精神,对敌人振振有辞地宣称:我没有任何地位,但我必须成为一切¹⁴。德国的道德和忠诚——不仅是个别人的而且也是各个阶级

的道德和忠诚——的基础,反而是有节制的利己主义;这种利己主义表现出自己的狭隘性,并用这种狭隘性来束缚自己。因此,德国社会各个领域之间的关系就不是戏剧性的,而是叙事式的。每个领域不是在受到压力的时候,而是当现代各种关系在没有得到它的支持的情况下确立了一种社会基础,而且它又能够对这种基础施加压力的时候,它才开始意识到自己,才开始带着自己的特殊要求同其他各种社会领域靠拢在一起。就连德国中等阶级道德上的自信也只以自己是其他一切阶级的平庸习性的总代表这种意识为依据。因此,不仅德国国王们登基不逢其时[*mal-à-propos*],而且市民社会每个领域也是未等庆祝胜利,就遭到了失败,未等克服面前的障碍,就有了自己的障碍,未等表现出自己的宽宏大度的本质,就表现了自己心胸狭隘的本质,以致连扮演一个重要角色的机遇,也是未等它到手往往就失之交臂,以致一个阶级刚刚开始同高于自己的阶级进行斗争,就卷入了同低于自己的阶级的斗争。因此,当诸侯同君王斗争,官僚同贵族斗争,资产者同所有这些人斗争的时候,无产者已经开始了反对资产者的斗争。中等阶级还不敢按自己的观点来表达解放的思想,而社会形势的发展以及政治理论的进步已经说明这种观点本身陈旧过时了,或者至少是成问题了。

在法国,一个人只要有一点地位,就足以使他希望成为一切。在德国,一个人如果不想放弃一切,就必须没有任何地位。在法国,部分解放是普遍解放的基础。在德国,普遍解放是任何部分解放的必要条件[*conditio sine qua non*]。在法国,全部自由必须由逐步解放的现实性产生;而在德国,却必须由这种逐步解放的不可能性产生。在法国,人民中的每个阶级都是政治上的理想主义者,它首先并不感到自己是个特殊阶级,而感到自己是整个社会需要的代表。因此,解放者的角色在戏剧性的运动中依次由法国人民

的各个不同阶级担任,直到最后由这样一个阶级担任,这个阶级在实现社会自由时,已不再以在人之外的但仍然由人类社会造成的一系列条件为前提,而是从社会自由这一前提出发,创造人类存在的一切条件。在德国则相反,这里实际生活缺乏精神活力,精神生活也无实际内容,市民社会任何一个阶级,如果不是由于自己的直接地位、由于物质需要、由于自己的锁链本身的强迫,是不会有普遍解放的需要和能力的。

那么,德国解放的实际可能性到底在哪里呢?

答:就在于形成一个被戴上彻底的锁链的阶级,一个并非市民社会阶级的市民社会阶级,形成一个表明一切等级解体的等级,形成一个由于自己遭受普遍苦难而具有普遍性质的领域,这个领域不要求享有任何特殊的权利,因为威胁着这个领域的不是特殊的不公正,而是普遍的不公正,它不能再求助于历史的权利,而只能求助于人的权利,它不是同德国国家制度的后果处于片面的对立,而是同这种制度的前提处于全面的对立,最后,在于形成一个若不从其他一切社会领域解放出来从而解放其他一切社会领域就不能解放自己的领域,总之,形成这样一个领域,它表明人的完全丧失,并因而只有通过人的完全回复才能回复自己本身。社会解体的这个结果,就是无产阶级这个特殊等级。

德国无产阶级只是通过兴起的工业运动才开始形成;因为组成无产阶级的不是自然形成的而是人为造成的贫民,不是在社会的重担下机械地压出来的而是由于社会的急剧解体、特别是由于中间等级的解体而产生的群众,虽然不言而喻,自然形成的贫民和基督教日耳曼的农奴也正在逐渐跨入无产阶级的行列。

无产阶级宣告迄今为止的世界制度的解体,只不过是揭示自己自身的存在的秘密,因为它就是这个世界制度的实际解体。无

《黑格尔法哲学批判》导言

产阶级要求否定私有财产，只不过是把社会已经提升为无产阶级的原则的东西，把未经无产阶级的协助就已作为社会的否定结果而体现在它身上的东西提升为社会的原则。这样一来，无产者对正在生成的世界所享有的权利就同德国国王对已经生成的世界所享有的权利一样了。德国国王把人民称为自己的人民，正像他把马叫做自己的马一样。国王宣布人民是他的私有财产，只不过表明私有者就是国王。

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园地，德国人就会解放成为人。

我们可以作出如下的结论：

德国唯一实际可能的解放是以宣布人是人的最高本质这个理论为立足点的解放。在德国，只有同时从对中世纪的部分胜利解放出来，才能从中世纪得到解放。在德国，不摧毁一切奴役制，任何一种奴役制都不可能被摧毁。彻底的德国不从根本上进行革命，就不可能完成革命。德国人的解放就是人的解放。这个解放的头脑是哲学，它的心脏是无产阶级。哲学不消灭无产阶级，就不能成为现实；无产阶级不把哲学变成现实，就不可能消灭自身。

一切内在条件一旦成熟，德国的复活日就会由高卢雄鸡的高鸣来宣布。¹⁵

卡·马克思大约写于 1843 年
10 月中—12 月中

载于 1844 年 2 月《德法年鉴》

原文是德文

选自《马克思恩格斯文集》
第 1 卷第 3—18 页

卡·马克思

论犹太人问题¹⁶

(1)布鲁诺·鲍威尔:《犹太人问题》1843年不伦瑞克版。

(2)布鲁诺·鲍威尔:《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—温特图尔出版的《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而奋斗;作为人,你们应该为人的解放而奋斗。而你们所受的特种压迫和耻辱,不应该看成是通则的例外,相反,应该看成是通则的证实。

或者,犹太人是要求同信奉基督教的臣民享有平等权利?如果是这样,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,他就是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,这两者中的一方就不可能解放另一方,另一方也不可能得到解放。

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地位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,正像你们诉求的对象不是人一样。

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?他通过对犹太人的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,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做人的精神的不同发展阶段,看做历史撕去的不同的蛇皮,把人本身只看做蜕皮的蛇,只要这样,他们的关系就不再是宗教的关系,而只是批判的、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,犹太人问题是一个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、宗教束缚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,还是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,不应当是作为犹太人,不应当是因为他身为犹太人,不应当是因为他具有什么高超的普遍的人的

论犹太人问题

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他的一切。”“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。”（《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》。《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（众议院1840年12月26日的辩论¹⁷），法国在犹太人问题上，就像经常^①在其他一切政治问题上一样，向我们展示了一种生活的情景，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，生活仍然遭到宗教特权的控制和割裂，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，那也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·迪诺尔先生把反对在法律中提到礼拜日的建议看成是宣布基督教已经不复存在的提案一样，根据同样的理由（并且这种理由是完全有

①布·鲍威尔原著中写的是：“就像七月革命以来经常……”——编者注

根据的),如果宣告安息日戒律对犹太人不再具有约束力,那就等于宣布取消犹太教。”(第71页)

可见,一方面,鲍威尔要求犹太人放弃犹太教,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、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理解。

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。批判还应当做到第三点。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”。^①

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,这些条件并不是政治解放本身的本质引起的。他提出的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。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唯一真正的国家,而没有像批判犹太教那样给以批判。”(第3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

^①布·鲍威尔《犹太人问题》1843年不伦瑞克版第3页和第61页。——编者注

判地把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？^①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，要求一般人废除宗教吗？

犹太人问题依据犹太人所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神学的问题。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移动。

在法国这个立宪国家中，犹太人问题是立宪制的问题，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。

只有在实行共和制的北美各州——至少在其中一部分——犹太人问题才失去其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，犹太教徒和一般宗教信徒对政治国家的关系，就是说，宗教对国家的关系，才呈现其本来的、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，对这种关系的批判就不再是对神学的批判了。这样，批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

^①布·鲍威尔《犹太人问题》1843年不伦瑞克版第19—21页。并见本卷第38页。——编者注

礼拜的优势，国家与一切礼拜无关。”（古·德·博蒙《玛丽或美国的奴隶制》1835年巴黎版第214页）北美有些州，“宪法没有把宗教信仰和某种礼拜作为取得政治特权的条件”（同上，第225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）。

尽管如此，正像博蒙、托克维尔和英国人汉密尔顿异口同声保证的那样^①，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，因为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束缚来说明他们的宗教束缚。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成了政治解放对人的解放的关系问题。我们撇开政治国家在宗教上的软弱无能，而去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。我们从人的角度来看，国家和某一特定宗教例如和犹太教的矛盾，就是国家和特定世俗要素的矛盾；而国家和一般宗教的矛盾，也就是国

^① 古·德·博蒙《玛丽或美国的奴隶制》1835年巴黎版第1卷第218—221页，亚·德·托克维尔《美国的民主制》1835年巴黎第2版第2卷第209—234页，托·汉密尔顿《美国人和美国风俗习惯》1834年曼海姆版第2卷第241—244页。——编者注

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^①。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，那也应该看成是纯粹的私事而听其自便。”^②

由此可见，甚至在绝大多数人还信奉宗教的情况下，国家也是可以从宗教中解放出来的。绝大多数人并不因为自己是私下信奉宗教就不再是宗教信徒。

不过，国家，特别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，就是在与自身的矛盾中超越这种限制，就

^①德文原文是“Freistaat”，原义为“共和国”。在这句话中，这个词在字面上也含有“自由国家”的意思。——编者注

^②布·鲍威尔《犹太人问题》1843年不伦瑞克版第65页。——编者注

是以抽象的、有限的、局部的方式超越这种限制。其次，可以得出这样的结论：人在政治上得到解放，就是用间接的方法，通过一个中介，尽管是一个必不可少的中介而使自己得到解放。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，就是说，他宣布国家是无神论者，这时他总还是受到宗教的束缚，这正是因为他仅仅以间接的方法承认自己，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。国家是人和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、自己的全部宗教束缚都加在他身上一样，国家也是中介者，人把自己的全部非神性、自己的全部人的自由寄托在它身上。

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，国家作为国家就宣布私有财产无效，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。”^①

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，从政治上宣布私有财产无效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

① 托·汉密尔顿《美国人和美国风俗习惯》1834年曼海姆版第1卷第146页。
——编者注

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，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！只有这样超越特殊要素，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。这种利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¹¹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，把他人看做工具，把自己也降为工具，并成为异己力量的玩物。政治国家对市民社会的关系，正像天国对尘世的关系一样，也是唯灵论的。政治国家与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，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做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,即在人被看做是类存在物的地方,人是想象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。”^①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,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**狮皮**¹⁸之间的同样的矛盾。

犹太人问题最终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、宗教这样的精神要素——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,鲍威尔在抨击这些世俗对立**在宗教上的表现**的时候,竟听任这些世俗对立持续存在。

^①布·鲍威尔《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》,见《来自瑞士的二十一印张》1843年苏黎世—温特图尔版第1卷第57页。——编者注

“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，总之产生了更迭。”（[《犹太人问题》]第8页）

我们不妨再读一读根据黑格尔法哲学的基本要点写成的《市民社会》整个一节（[《犹太人问题》]第8—9页）的内容¹⁹。鲍威尔承认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；尽管它不是普遍的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²⁰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，这是它的完成；因此，政治解放并没有消除人的实际的宗教笃诚，也不力求消除这种宗教笃诚。

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,是使自己从宗教中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,它试图压制自己的前提——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,只有宣布革命是不间断的,才能做到这一点,因此,正像战争以和平告终一样,政治剧必然要以宗教、私有财产和市民社会一切要素的恢复而告终。

的确,那种把基督教当做自己的基础、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,而只是基督教的人的背景。

所谓基督教国家,就是通过基督教来否定国家,而决不是通过国家来实现基督教。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

督教对它来说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。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，未完成的国家则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，甚至完成了的政治具有的那种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，常常引证福音书^①中的一些箴言，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）

①指《新约全书》中的《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》、《约翰福音》。

——编者注

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,但首脑按其起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有一些享有特权的中介人,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做宗教事务,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,这是亵渎行为,即使从人的眼光来看不是这样,但从国家自身的宗教眼光来看就是这样。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,就像它所依靠的庸碌无用之辈一样,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——的真诚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**，而不是人。唯一起作用的人，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。这里占统治地位的关系还是**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**外还能是什么呢？只有当人的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。在民主制国家就有这种情形。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做他的真实生活；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，是最高的存在物，但这是具有无教养的非社会表现形式的人，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。基督教的幻象、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（参看前面引证的博蒙的著作^①）。宗教意识沉浸在大量的宗教对立和宗教多样性之中。

可见，我们已经表明，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，并且不理会自己

^① 古·德·博蒙《玛丽或美国的奴隶制》1835年巴黎版第1卷第181—182、196—197和224页。——编者注

成员信奉的宗教。国家从宗教中解放出来并不等于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说，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，因为你们不用完全地、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，那就要宣讲福音，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，人为了能够获得普遍人权，就必须牺牲“信仰的特权”^①。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的形式吧！²¹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编确认“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，关于公开表示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，任何人都不可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。”

新罕布什尔宪法第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。”（博蒙，前引书第213、214页）

^① 布·鲍威尔《犹太人问题》1843年不伦瑞克版第60—61页。——编者注

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做“人”, 只称做“人”, 为什么他的权利称做人权呢? 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* [公民权]的*droits de l'homme* [人权], 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离开来的人的权利。请看最激进的宪法, 1793年宪法的说法:

人权和公民权宣言。

第2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、自我封闭的单子²²的自由。依据鲍威尔的见解, 犹太人为什不能获得人权呢?

“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。”^①

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(*à son gré*)、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做自己自由的实现，而是看做自己自由的限制。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在的单子。1795年宪法根据这种平等的含义把它的概念规定如下：

^①见本卷第38页。——编者注

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”。²³

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,没有超出作为市民社会成员的人,即没有超出封闭于自身、封闭于自己的私人利益和自己的私人任意行为、脱离共同体的个体。在这些权利中,人绝对不是类存在物,相反,类生活本身,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。把他们连接起来的唯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)

可见，即使在政治生活还充满青春的激情，而且这种激情由于形势所迫而走向极端的时候，政治生活也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-拉维涅《法国革命议会史》第28卷第159页²¹)。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,虽然是封建意义上的政治;就是说,这些机能和条件使个体同国家整体分隔开来,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**。

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，实际上就是承认构成这种人的生活内容的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。他没有摆脱经营的利己主义，他取得了经营的自由。

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。利己的人是已经解体的社会的消极的、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做自己持续存在的基础，看做无须进一步论证的前提，从而看做自己的自然基础。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、单独的整体的个体变成一个更大的整体的一部分——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即各种关系回归于人自身。

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讨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:

“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^①宗教”,因而就可以获得自由,“相反,犹太人不仅要摒弃自己的犹太本质,而且要摒弃自己宗教的趋于完成的发展,即摒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?

①引文中的“废除”(aufheben)一词,在布·鲍威尔的文章中是:“放弃”(aufgeben)。——编者注

“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。

鲍威尔要求犹太人摒弃基督教的本质，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。^①

鲍威尔把犹太人的理想的抽象本质，即他的宗教，看做他的全部本质。因此，他有理由作出这样的结论：

“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唯一兴趣，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。

^①布·鲍威尔《犹太人问题》1843年不伦瑞克版第114—115页。——编者注

二 布鲁诺·鲍威尔:《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》

“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。

现在我们来考察一下现实的世俗犹太人,但不是像鲍威尔那样,考察安息日的犹太人,而是考察日常的犹太人。

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?经商牟利。他们的世俗的神是什么呢?金钱。

那好吧!从经商牟利和金钱中解放出来——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经商牟利的前提,从而消除经商牟利的可能性,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^①中解放出来。

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组织的固执。”(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。经商牟利占据了他们的全部思想,变换所经营的货品,是他们唯一的休息。比如说,他们在旅行的时候也要背上自己的货物或柜台,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

①马克思这里说的“犹太精神”,德文原文是Judentum。在本文中,马克思在两种不同的意义上使用Judentum一词:一种是在宗教意义上,指犹太人信仰的宗教,中文译为“犹太教”;一种是在世俗意义上,指犹太人在经商牟利的活动中表现出的唯利是图、追逐金钱的思想和习气,中文译为“犹太精神”。——编者注

一下别人的生意做得怎样。”^①

的确,在北美,犹太精神对基督教世界的实际统治已经有了明确的、正常的表现:宣讲福音本身,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牟利。在大多数人的眼里,神职真是一个赚钱的行业。”(博蒙,前引书第185、186页)

鲍威尔认为,

“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缩小了。”(《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。

① 托·汉密尔顿《美国人和美国风俗习惯》1834年曼海姆版第1卷第109—110页。——编者注

市民社会从自己的内部不断产生犹太人。

犹太人的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，一种把厕所也变成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。金钱贬低了人所崇拜的一切神，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。

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。在犹太人的宗教中，自然界虽然存在，但只是存在于想象中。

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。”^①

抽象地存在于犹太人的宗教中的那种对于理论、艺术、历史的蔑视

^① 托·闵采尔《为反驳维滕贝格的不信神、生活安逸、以歪曲方式剽窃圣经从而使可怜的基督教惨遭玷污的人而作的立论充分的抗辩和答复》1524年纽伦堡版。马克思的引文援自莱·兰克《宗教改革时期的德国史》1839年柏林版第2卷第207页。——编者注

二 布鲁诺·鲍威尔:《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》

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。就连类关系本身、男女关系等等也成了买卖对象!妇女也被买卖。

犹太人的想象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,并非因为它们是体现人本身的意志和本质的法律,而是因为它们起统治作用,因为违反它们就会受到惩罚。

犹太人的狡猾手法,即鲍威尔在塔木德²⁴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。^①

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

^①参看布·鲍威尔《犹太人问题》1843年不伦瑞克版第24—30页;《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》,见《来自瑞士的二十一印张》1843年苏黎世—温特图尔版第1卷第60—62页。——编者注

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，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、屈从于利己需要的、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

二 布鲁诺·鲍威尔:《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》

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。我们不是用犹太人的宗教来说明犹太人的顽强性,而是相反,用犹太人的宗教的人的基础、实际需要、利己主义来说明这种顽强性。

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,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。

社会一旦消除了犹太精神的经验本质,即经商牟利及其前提,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解放出来。

卡·马克思写于1843年10月中—
12月中

载于1844年2月《德法年鉴》

原文是德文

中文根据《马克思恩格斯全集》
历史考证版第1部分第2卷并参
考《马克思恩格斯全集》德文版
第1卷翻译