

再谈马克思与犹太人问题：

宗教、政治与市民社会

陈家琪

犹太人问题是一个一直困扰人类、特别是困扰那些犹太思想家的问题；即使在今天，人们也依旧弄不明白“犹太人”到底指的是一个人种、一个民族、一种宗教信仰？还是一种古老的语言？甚或就指的是在今天居住在以色列这块土地上的人们？也许都是，也许都不是。与我们在文化大革命时形成的以父亲来划分成分的观念相反，按照犹太教教义，只要某人的母亲是犹太人 or 信奉犹太教，那么这个人便是犹太人。这样一来，我们便发现许多阿拉伯人、黑人竟然是犹太人。至于古老的希伯来语，恐怕散居于世界各地的犹太人大都不会使用了。但这些人仍然是犹太人，就与那些不会说汉语的华人也依然是华人一样。正因为“犹太人”是个说不清楚的概念，一位犹太复国主义者才说出了这样一番让人痛心疾首的话：

对于活着的人，犹太人是死去的人；对于当地人，他们是异己者和流浪

者；对于有资产者，他们是乞丐；对于穷人，他们是剥削者和百万富翁；对于爱国者，他们是没有祖国的人；对于社会上各阶层的所有的人来说，他们都是令人憎恶的竞争对手。

但不管怎么说，有这么三点是无可置疑的：第一，截至上个世纪末，犹太人以不足世界人口的0.3%的比例竟为人类贡献了19%的诺贝尔奖获得者，而且贡献了《圣经》，贡献了包括爱因斯坦、马科斯·波恩、尼尔斯·玻尔、费米、奥本海默在内的“犹太物理学团队”和包括马克思、拉萨尔、罗莎·卢森堡、托洛茨基、斯维尔德洛夫、季诺维耶夫、加米涅夫在内的“犹太革命家团队”，还有就是一个力量雄厚的“社会批判家团队”，如霍克海默、阿多尔诺、马尔库塞等人所创立的“法兰克福学派”。第二，犹太人也许是经历了人类历史上最为暴劣的种族灭绝的一个民

[作者简介] 陈家琪，同济大学哲学系系主任，教授，博士生导师，主要从事西方哲学及现代性诸问题研究。

再谈马克思与犹太人问题：宗教、政治与市民社会

学术随笔

族,从远古时代巴比伦人驱逐犹太人,摧毁圣殿,到公元2世纪时罗马人将耶路撒冷几乎夷为平地式的屠杀,再到第二次世界大战期间纳粹德国对犹太人的集体灭绝计划,所有这些都深深留在了犹太人的记忆中,也应该留在我们所有人的记忆中。第三,就是如此的灭绝,也并没有动摇犹太人的信仰,他们依然觉得他们是上帝的选民(如果说上帝抛弃了他们,那么他们也就再也不能抛弃他们中的任何一个人,这使得他们具有了一种空前强烈的团结精神),负有把普世的道德律令带到人间的使命;哪怕不这样说,他们也始终恪守一神论的信仰,不为任何外在的力量所屈服。

作为一个与我们的研究话题有关的事实,我们在这里还应该特别指出:黑格尔死后所分裂出来的“青年黑格尔派”或“黑格尔左派”也大都是一些犹太人,就如后来的法兰克福学派也大都是一些犹太人一样。他们的“激进”与对社会的批判是一个最引人注意的社会历史现象。

自从有了犹太人问题,对这一问题的解决方案,要么是犹太人改变宗教信仰(这是绝大多数犹太人都不得不认可和接受的选择),否则便有在另一民族国家中的“国家”或“民族”之嫌,马克思、海涅、门德尔松、胡塞尔、弗洛伊德、阿伦特等等犹太人其实都并没有把自

己的犹太人出身看得那么严重,皈依基督教是他们中许多人的自愿选择,但问题在于犹太人所在的国家并不认同犹太人想融入当地习俗之中的愿望,不仅不认同,反而把“融入”等同于“混入”,并以此作为必须给犹太人戴上标志和最后屠杀的借口,对此可参见鲍曼所著《现代性与大屠杀》;要么就是被驱逐、被杀戮(这是任何一个国家的当权者都觉得是最为便捷的方式,从1290年到1660年,在将近四百年的时间里,英伦三岛竟将犹太人驱逐得干干净净,也正是在这期间,乔叟写了《坎特伯雷故事集》,莎士比亚写了《威尼斯商人》,里面出现的犹太人无论是残害儿童、还是以割肉方式索要欠款的高利贷者,其实都是出自他们对犹太人的想象,因为当时的英国土地上已经没有了犹太人);要么就是重新建立或恢复为一个独立的国家(这将使中东地区同时也就意味着整个世界永无安宁,这一点,越到现代,人们也就越能看得清楚)。人们不得不对此提出这样的疑问:犹太人到底怎么了?为什么这个世界就容不下这样一种宗教信仰?当然,当我们说“这个世界”时,实际上指的就只是欧洲和犹太人在欧洲实在待不下去时才想回去的中东。

我们都无法忘记,以色列的建国总统威茨曼(Chaim Weizmann)的临终遗言

竟然是：“没剩下什么人值得唾弃了。”他在以色列，如同无家可归的李尔王（李尔王的三个女儿分属两派，或贪恋尘世的物质排斥卓越的精神，或渴求卓越的精神排斥尘世的物质；肉体欲望与精神一直在争夺对身体的控制权中，使得李尔王既索求正义又渴望宽慰，使他不得不处于疯癫之中，这是李尔王的悲剧的核心；这里的肉体与精神均非实体，而是任何一个完整的人的意向性的指称），而犹太复国主义的整个要义就是要为犹太人提供一个“家”的感觉。伯林自己对此的回答是：“一种社会性的不自在的感觉，没有一个地方能让犹太人感到全然在家。”

犹太教、基督教、伊斯兰教，起于同一个地方，但又似乎完全无法共存。

欧洲容不下犹太人，绝对与宗教背景有关，而其起因，则可以追索到公元前4世纪马其顿王亚历山大的“希腊化”统治：在“希腊化”中，唯独犹太人固守他们的教义与传统，拒绝接受希腊文化的生活态度，于是就有了镇压和反抗；当犹太人成为罗马帝国的臣民时，又是他们由于有犹太教的明文规定反对进行任何形式的偶像崇拜，所以罗马的皇帝也就一直认为犹太人是生活在“王法”之外的“异类”；公元66年和公元132年，犹太人为了维护圣城耶路撒冷的圣殿，曾发动过两次大规模的起义，而被当时的罗马

军队屠杀的犹太人当在159万人以上。那个时候，无论是犹太教还是基督教，都是罗马统治者的敌人；耶稣也就是因四处宣传基督教义而被当地的罗马总督彼拉多处死的。到公元1世纪，当罗马帝国承认基督教为国教时，基督教与犹太教的冲突又成为了核心问题，因为在《新约》中可以发现大量的“反犹言论”，作为一个典型的事例，就是耶稣之被处死，是为了平息犹太人愤怒的情绪。我们已经在许多电影中看过那些震撼人心的画面：满身是血的耶稣戴着脚镣手铐痛苦地行走着，围在他身边的犹太人不停地咒骂着他，向他投掷杂物，比如由詹姆斯·卡维泽尔（James Caviezel）主演的《耶稣受难记》（The Passion of the Christ）。如果我们读一下西方哲学史，就知道一方面是诸如斯宾诺莎这样的犹太哲学家因在某些方面背离了犹太教而受到的种种迫害，另一方面就是更多的伟大哲学家所表现出的“反犹主义”，尽管其中许多说法是以对“旧约”的评说而表现出来的，但把犹太人归为“东方民族”从而也就在文化的发展上低一个层次的观念还是一目了然。在这方面，也许德国哲学家表现得最为突出，其中既包括诸如康德和黑格尔这样的伟大人物，也包括像发明了现在通用的“反犹主义”（Anti-semitism）一词的威廉·马尔（Wilhelm Marr）这样一

再谈马克思与犹太人问题：宗教、政治与市民社会

学术随笔

些宣传鼓动家。比如康德就认为,把基督教与旧约加以比较是哲学研究中的一个重要话题。因为他认为旧约中的“十戒”是一种“强制性的戒律”,而且专注于事情的外表,没有从思想方式上对人的道德提出要求,这与他道德的理解是完全不同的;他看重的不是外在的戒律,而是内心斗争中的“绝对命令”,这命令就体现在耶稣身上。所以康德就认为犹太人只是一个政治团体(政治共和国),而不是伦理团体(伦理共和国),犹太教也是一些类似于成文法的国家治理条例,它不是宗教而是人群的结合。黑格尔也把耶稣的教义与摩西的教义加以对比,认为它们之间的区别就是活的语言与死的语言的区别。就连斯宾诺莎这样的犹太哲学家也认为哲学在基督教中的地位最高,其次是伊斯兰教,在犹太教中的地位最低。当然反过来看,犹太教的“强制性戒律”在今天又恰好成为一种抵抗虚无与相对的力量,而且也只有这种“戒律”才能为一切“成文法”的正当性提供“神意”的依据。如何论述西方文化,特别是西方哲学的起源中“两希”(希腊与希伯来)的关系,对我们来说似乎不是问题,但对许多西方学者来说在某种意义上已经成了一种禁忌。我前不久看了一部由保罗·穆尼(Paul Muni)主演的电影《左拉传》(The Life of Emile Zola),该片

获第十届奥斯卡最佳影片奖,但影片中所有围绕“德福雷斯事件”所展开的斗争竟然完全回避了因为德福雷斯是一名犹太人才陷害于他这一背景。可见就是直到今天,人们依然感到有关犹太人的话题过于敏感。

在这种情况下,马克思是如何论述犹太人问题的,这种论述的方式与角度又与我们所理解的“马克思主义”有何关系,就显得特别重要。

1844年对马克思来说具有特殊的意义。在此前一年,马克思写了《黑格尔法哲学批判 导言》,在此后一年,则有《关于费尔巴哈的提纲》问世。也就是在这一年,马克思与恩格斯第一次见面并共同写作了《神圣家族,或对批判的批判所作的批判》这一著作,其中在第六章中三次讨论了犹太人问题;除此之外,马克思还在这一年专门写了《论犹太人问题》,并就同一个论域(市民社会中的经济活动)中的问题写了著名的《1844年经济学一哲学手稿》。所有这一切说明了1844年的马克思,已经把从“青年黑格尔派”中所吸收到的有关“实践”(切什考夫斯基)、“自我异化”(鲍威尔)、“无产阶级”(施泰因)等思想要素融合为一个新的体系,正式告别了传统哲学对世界的解释,构建了一个如何在实践中“改造世界”的崭新的理论体系。

而且这一体系正是通过对“黑格尔左派”的“同道们”的批判而建立起来的。在这中间,布鲁诺·鲍威尔有关如何解决犹太人问题的论述可以说正好为马克思提供了一个批判的靶子。

下面,让我们首先来看一下布鲁诺·鲍威尔是如何论证犹太人问题的。

鲍威尔家的三兄弟(布鲁诺、埃德加、埃格伯特)被马克思和恩格斯戏称为“神圣家族”,这恰恰说明了三兄弟在当时的影响之大;特别是布鲁诺·鲍威尔,曾跟随黑格尔学习神学,在黑格尔的指导下完成了自己的博士论文《论康德哲学的原则》,然后一直在柏林、波恩的大学里任教,不仅指导或授意马克思完成了自己的博士论文《伊壁鸠鲁的自然哲学与德谟克利特的自然哲学之比较》,而且是当时公认的“青年黑格尔学派”的领袖;他的最主要的奋斗目标就是要用一个世俗的政权取代当时德国的基督教国家性质,认为“信仰要成为理性,必须实现在国家中”。这本来是黑格尔的观点,但他在此基础上又多有发展。按照英国学者戴维·麦克莱伦(David McLellan)在《青年黑格尔派与马克思》中的说法,布鲁诺·鲍威尔在理论上有三大贡献:一是把辩证法变成一种纯粹否定的东西,说明较后的事物状态不是在先的片面的事物状态之完满的表现,而是它们的否定,

是它们针锋相对的对立面;所以他才大力赞美启蒙运动和法国大革命,而他自己则被称为“神学的罗伯斯皮尔”和“科学的恐怖主义”。二是强调批判,认为“批判是把对象改变为自我意识的活动”,但这种批判不是纯粹主观的东西,它的进展也不是它自身内在固有的,而是一种存在状态从一个阶段向一个更高阶段的发展;所以他更看重思想立场的重要,认为“思想的王国一旦发生革命,现实就维持不住了”;在写给马克思的一封信中,他说自己的任务就是“清扫地基”“实行真正理论的恐怖统治”。最后是他发明了“自我异化”这一概念,认为宗教的真正根源即是那些没有获得独立自由的人的自我欺骗,而教会则是“异化了的国家本质”;所以整个世界史被分成两部分,“前半是异化和缺乏自由的历史,后半历史则是从现在开始的,是人的完全恢复,先前的历史都只是为此做准备的”。与费尔巴哈用“异化”解释宗教并要求把人的东西归还给人不同,在鲍威尔看来,人的“自我异化”不仅仅扭曲了上帝的观念,更重要的是扭曲了人自身。所以问题也不再“把人的东西归还给人”,而在如何使人自身发生改变。在写给马克思的另一封信中,他说现时代是历史的一个转折点(请注意:对历史的这种独特感受几乎也就同时使任何世俗的革命具有了

再谈马克思与犹太人问题：宗教、政治与市民社会

学术随笔

神圣的性质，比如文化大革命前我们对时代特征的描述和认识就是一例），完全解放之迫在眉睫造成了这个时代的“大灾难”的特征，“这场灾难将是可怕的，它必然是一场大灾难，我甚至要说它将是一场比伴随着基督教登上世界舞台而来的灾难更大的灾难”。因此，现时代所经历的乃是“同人类的最后的敌人……同非人状态，同人类的精神枷锁，同人们所犯的反对自己的非人道行为，同一切罪恶中最难以容忍的罪恶”所进行的最后的斗争。从这些地方我们就可以看出，马克思从布鲁诺·鲍威尔那里吸收了很多，这里不单单指某些具体的理论成果，如把鲍威尔的“自我异化”改造为马克思自己的“异化劳动”等等，它更重要的是从鲍威尔那里看到了一个伟大变革时代的到来，吸取了一种彻底革命的精神，比如那种迎着暴风雨（大灾难）而上的乐观主义：“这是最后的斗争。”而所有这一切，马克思致死也没有怀疑过。

后来，卢卡奇也在清理自己的思想过程中说，异化是当时的一个最重要的问题，无论是资产阶级还是无产阶级的思想家们都认识到了这一点。在黑格尔那里，谈的是对象化，即一切外物仅仅是作为自我意识的“外化物”而存在着；所以在黑格尔那里，对象化或外化都指的是一种“中性现象”，就是说相对于人类

的活动而言，无论是真还是假，也无论是自由还是奴役，都是一种对象化的活动：人首先得把自己的意识或意志对象化出去，使其成为一个客观对象，然而才谈得上“在对象身上认出自己”并使其复归于自己（所谓的主客统一）。马克思在《1844年经济学—哲学手稿》中也认为：“对象化是一切事物和关系的最为基本的物质属性。”也就是说，如果没有对象化这一黑格尔哲学中的核心范畴，我们就无法理解人与世界、精神与物质的关系；无法理解对象化何以会成为人类认识（康德的人为自然界立法，就讲的是所谓的自然界的规律，不过是人的对象化活动的结果而已）、征服自然的自然手段。但异化就不同了，因为它不再是一个“中性词语”，它强调的是对象化在一种特定社会条件下所发生的变种，只有当人的本性与社会存在受到压抑、扭曲和惨害的时候，我们才能谈到一种异化的客观的社会关系。这就使一个在黑格尔那里仅仅具有“中性性质”的概念从根本上具有了“革命性质”。马克思《1844年经济学—哲学手稿》所完成的一个转折就是从对象化到异化的转折，卢卡奇认为这是一个比所有细节都远为重要的根本性问题，而在他写作《历史与阶级意识》时却还没有意识到这一点。这应该都是一些很久以前的往事了，但在我的记忆中，1983

年，在纪念马克思逝世一百周年的大会上，周扬就着重谈到了马克思学说中的“异化”和“人道主义”这两个概念，结果受到猛烈批判，致使全国开展了一场“清污”或“反自由化”的运动，凡在自己的文章中使用过“异化”一词的都被列为“清查对象”。

而布·鲍威尔在那时谈的就是人的“自我异化”问题。

黑格尔逝世后在德国思想界差不多同时出现的自由主义、保守主义、青年黑格尔派之间的争论对今天的我们来说也很有意味：东普鲁士的自由主义以康德为旗帜，要求改革，想参与政府的运作，主张君主立宪；中部的正宗的黑格尔主义坚持国家至上的“法哲学原理”，认为市民社会的自由竞争总有失败者，也就是我们今天所说的“弱势群体”；对这些人面临的问题，只能由超乎“市民社会的自由竞争”之上的国家出面来加以调节，而国家本身就体现着法律的道德意志；主要居住在德国西部也就是莱茵省的“青年黑格尔派”所打出的旗帜不是康德而是卢梭，他们所推崇的榜样是法国大革命后的共和，而且把“青年黑格尔派”这一本来的思想组织变成了德国历史上的第一个政党，虽然还不是一个政治性的政党，但已开始了从宗教批判到哲学批判再到政治批判的过程；马克思则把这一批判

最后推进到市民社会的经济领域。

在这里，我只想引用一段话来说明自己的一点感受，这就是哈贝马斯反复要说的：“我觉得，我们的处境和黑格尔的第一代弟子并没有本质差别。当时哲学研究的基本状况已经发生了变化。也就是说，从那时起，我们在后形而上学思想面前已经别无选择。”^①

现在来谈一谈鲍威尔在如何处理犹太人问题上的见解。

当时德国的一些最著名的犹太人都主张把自己融入当地社会，比如海涅、马克思等就接受了基督教洗礼；用摩西·门德尔松（与康德同时的著名启蒙思想家，被称作犹太人的苏格拉底）的话来说，就是犹太人必须同时挑起两副担子：在遵从你所在国家的习俗与法律的同时，信守父辈的信仰。

遵从当地的习俗与法律，也就要求着享有与当地一样的权利。这就是当时最为突出的犹太人问题。鲍威尔对此的回答是：这种要求是不对的，因为第一，要求享有与基督徒一样的政治权利，这就等于承认了基督徒已经获得了相应的政治权利；而事实上基督徒也并没有这样的权利；既然连基督徒也没有“获得解放”，犹太人怎么可能以基督徒为榜样呢？第二，犹太人要求与基督徒平等，这等于要求基督徒必须放弃自己的宗教偏

再谈马克思与犹太人问题：宗教、政治与市民社会

学术随笔

见(也就是特权),但犹太人自己为什么不首先放弃自己的宗教偏见(特权)呢?这里的“偏见”(特权)指的就是一些有特定内容的宗教活动。用刚才所引用的门德尔松的话来说,犹太人既然要维护父辈的信仰,那就必须要有相应的宗教活动,而由于这种活动是“排他性”的,所以也就等于享有了某种“特权”。第三,鲍威尔说:“只要国家还是基督教国家,犹太人还是犹太人,二者就都既不能解放别人,也不能从别人那里获得解放。”^[10]

鲍威尔的结论是:第一,只有所有的人都同时放弃了自己的宗教信仰,这才有所有公民的平等解放。第二,“以宗教为前提的国家还不是真正实在的国家”,国家的世俗化应该被理解为犹太人解放的必由之路。

马克思说,鲍威尔在这里“分析了犹太教和基督教的宗教对立,说明了基督教国家的本质——这一切都提得很大胆、很尖锐、很透澈,都阐述得很确切、很生动、很有力”^[11]。

一般的犹太人看到的是犹太教与基督教的宗教对立,德国的犹太人关心的是自己的政治解放,鲍威尔把宗教的对立归结为宗教的存在,把德国犹太人的政治解放归结为宗教与国家的关系;而只要宗教对立不复存在(都没有了宗教),宗教与国家的关系也就自然而然地

得到了解决。这就是一个不再有任何宗教前提的完全世俗化了的国家,只有在这样的国家里,当普遍自由成为真正的法律时,犹太人的问题也就得到了彻底解决。

马克思的反驳是这样展开的:首先比较犹太人在德、法、美三国的不同处境。马克思说,只有在德国,犹太人的问题才是一个宗教问题,才成为一个神学问题,这是因为德国是一个以基督教为前提的宗教国家,“犹太人和把基督教作为自己基础的国家处于宗教的对立状态”^[12]。在立宪国家法国,犹太人的问题却只是一个宪政、一个政治解放是否彻底的问题。也就是说,犹太人与国家的宗教对立、神学对立只是一个假象。可惜马克思万万没有想到在他去世十多年后,正是在法国这样一个最早打出“自由、民主、博爱”的旗帜而且带头宣布给犹太人以平等公民权的自由民主国家,竟发生了“德雷福斯事件”,这说明对犹太人的偏见与仇恨是超出了“宪政”和“政治解放”的。哪怕就是真相早已大白于天下,法国人依然高呼着“打倒犹太人”甚至“打倒左拉”的口号。这种偏见与仇恨,应该说远远超出了马克思的想象。宗教、种族、性别的差异与对立在什么意义上超出了时代、阶级、国家的差异与对立,这是一个尚待研究的问题;或者,换一种说法,我们能不能把宗教、种族、性别理解

为一种“人为的建构”，也就是如同波伏娃所说的那样：女人是后天形成的。如果真是这样，宗教、种族、性别的对立就具有了“假象”的性质。所以马克思说，在美国，连神学对立这样的假象也消失了，犹太人的问题成了一个“真正世俗的问题”。“真正世俗的问题”也就是金钱问题，或者用今天的话来说，是一个石油问题。这也是我们今天许多人的对于中东冲突的看法。

除过这一很有启发性的思路（特别对于在后现代的背景下如何理解种族、宗教、性别冲突而言更是这样）外，马克思在这里还得出了另一个极有意义的结论：如果像美国那样“既没有国教，又没有大多数人公认的宗教，也没有一个教派对另一个教派的优先地位”，国家能站在一切教派之外的话，宗教就能表现出它自身的生命力和力量，而且与国家并不冲突（附带说一句，当黑人的反抗还没有成为一种现实的时候，美国的种族问题也并没有进入马克思的视野）。这就说明，犹太人问题在德国是一个宗教问题、神学问题；在法国是一个政治解放的彻底性问题；在美国则是一个完全世俗化了的问题。于是，马克思说，当我们把神学问题化为世俗问题之后，就可以看出，宗教问题后面是政治问题，政治问题后面是一个完全世俗的即国家和它的一切

前提的矛盾问题。这“前提”，也就是马克思所说的“普遍利益与私人利益的冲突”。我在这里解释一下：马克思依据黑格尔的理论，认为只有当国家超越了私有财产、文化程度、职业差别这些“特殊本质”，宣布所有的人都是“人民主权的平等参加者的时候”，国家才真正实现了自己的普遍性，才成其为一个完备的政治国家；而一个完备的政治国家的前提又恰恰存在于市民社会之中。马克思的结论是，宗教的或神学的冲突是假象；人在天国与尘世的双重生活应该被理解为人在“政治共同体”与“市民社会”中的双重生活（请注意：在康德看来，人在尘世与天国的双重生活恰恰应该理解为“政治共同体”与“伦理共同体”的生活^⑤；马克思取消了“伦理共同体”，说明马克思对道德、伦理这些概念在本质上的不信任）。就这一双重生活而言，真正的基础在市民社会。这是一个不断“还原”、“还原”中追究“世俗”的过程。追究到最后，宗教就成为了政治问题，政治问题就成为了市民社会问题；而市民社会中的问题，也就是利己主义的人的问题。在这中间，马克思讨论了政治权利、人权、自由等概念。这些我们就不说了，重要的只在于这样一点：马克思在把犹太人的宗教问题现实化为世俗社会中的利己主义问题的同时，也把犹太人的解放抽象化

再谈马克思与犹太人问题：宗教、政治与市民社会

学术随笔

为一个人类的解放问题。而这两点(现实与抽象)又同时汇聚为这样结论:只有当现实的个人(市民社会中的利己主义的个体)同时也是抽象的公民(政治共同体中的法人、即人为的而非自然的人)时,人才可能作为个人成为“类存在物”,“只有到了那个时候,人类解放才能完成”。这就是马克思《论犹太人问题》一文中的第一部分最后的话^⑥。第二部分很短,着重分析犹太人的世俗基础,这就是“实际需要,自私自利”;结论是:犹太人在基督教国家之所以能继续存在,就是因为他们顺应了历史——市民社会的需要和发展;作为市民社会的特殊组成部分,在他们身上恰恰体现出市民社会的特殊性,这就是实际需要、自私自利、金钱至上。所以,市民社会会源源不断地产生出犹太人,正如犹太人体现着市民社会的独特性质一样。

“基督教起源于犹太教,又还原为犹太教”。

“犹太人的社会解放就是社会从犹太人中获得解放”。

所以从宗教矛盾上看,犹太人受迫害;从政治权利上看,犹太人受歧视;但从市民社会看,犹太人却早已“用犹太人的方式解放了自己”^⑦。

“虽然在观念上,政治权力凌驾于金钱势力之上,其实前者却是后者的奴隶”^⑧。

宗教社会隶属于政治社会,政治社会隶属于市民社会;当基督徒权力至上而迫害和压迫犹太人时,他们却不知道他们正在被资本主义的市民社会还原为犹太人,而且他们自己也正充当着犹太人的奴隶。

所以,犹太人的解放也就不单是犹太人自己的事,它已成为整个人类的解放问题,即从市民社会的实际需要、自私自利、金钱至上中解放出来,从资本主义的生产关系和所有制形式中解放出来的问题。

如果说当年马克思正是通过分析美国这一完全“世俗化”了的国家而得出这一结论的话,那么通过对今天的美国的分析,我们仍然可以看出在一个完全“世俗化”了的国度里金钱所具有的至上力量;而这,至少在许许多多的人看来,恐怕也是美国如此坚定地站在以色列一边的若干原因中的一个原因。那么同样的,作为若干原因中的一个原因,由于今天的以色列的一些行为,在世界上的许多地方,特别是欧洲,“反犹主义”又有了重新抬头的趋势。问题仍然集中在世俗的主权原则与宗教的神学原则之间的关系:作为一个政府,它几乎不得不这样,我们也可以谴责这种政府行为;但作为信徒,犹太人难道就可以完全等同于以色列的国民吗?中世纪早期的教父哲学家圣奥古斯丁就曾经这样问过:一个人

到底首先是“信徒”还是“公民”？想不到这个问题竟一直纠缠着我们，不仅对犹太人来说是这样，对每一个“在党”的人来说也一样，尽管问题的取向和结论也许刚刚相反。但不管怎么说，这确是一个现代性问题。

除过上面这样一条从宗教问题(德国)到政治问题(法国)再到世俗或金钱问题(美国)的思路外，我们一开始就说了，马克思从黑格尔那里所继承的主要是一个自由的观念问题。按照马克思的论述，我们也可以围绕着他对于犹太人问题的解决途径，理出这样一条思路：

自由是人所共有的，哪怕就是反对自由的人，也反对的是别人的自由或所体现出的正是自己的自由，这没有问题；不管人们给自由下了多少定义，所谓自由，无非就指的是减少束缚或挣脱枷锁，不受他人的奴役。按照伯林的说法，有关自由的其他任何理解都是这一意义下的自由的扩展或隐喻。在马克思看来，这种束缚主要来自于人的日常生活中的经济关系，离开经济活动去谈论人的自由只是幻想；经济关系中的决定性因素是生产结构，是所有制，这也应该是没有问题的；生产结构随生产力的变化而变化，于是，马克思就在这里以生产力和生产关系的矛盾关系取代了黑格尔那里的主奴关系以及个人与共同体之间的矛盾关

系；那么最后，只能把希望寄托在由于没有任何私有财产，因而也就最具有普遍性、最大公无私、最渴望解放和革命的无产阶级(黑格尔所谓的“奴隶”)身上。尽管“无产阶级”这一概念来自施泰因，但无产阶级与资产阶级的关系在马克思眼中却恰恰类似于黑格尔在《精神现象学》中所论述的“主奴关系”。而且黑格尔也认为独立的自我意识最后属于奴隶，马克思也可以以同样的逻辑证明能够从劳动成果中认出自己的，只有无产阶级；那么也就是说，整个世界都可以理解为“劳动者”的“劳动成果”，所以世界是属于“劳动者”的，这一点，几乎可以说从普罗米修斯在分配祭品并为人类盗火而注定了要使人类不停劳作那一刻起，就早已是这样了。

通过马克思对犹太人问题的论述，给我们至少留下了这样几个问题的思索：

第一，政治社会与市民社会的区分，也可以理解为“公共领域”与“私人领域”的区分。马克思说，表面上看，政治社会(公共领域)凌驾于市民社会(私人领域)之上，而实际上，政治关系又服从着金钱关系。市民社会中的人是单个的人，所谓“任何一种解放都是把人的世界和人的关系还给人自己”^⑨，那也就是说，当马克思说“人的本质在其现实性上是一切社会关系的总和”时，这里的“人”指的是市

再谈马克思与犹太人问题：宗教、政治与市民社会

学术随笔

民社会中的“单个的人”。这种理解大约也符合马克思和恩格斯在《共产党宣言》中所说的“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”。马克思在《犹太人问题》中还多次使用“自然人”这样的用语,说明他在不断把各种宗教的、精神的、政治的关系都还原为世俗的、金钱的关系时,道德的人也就还原为自然的人(这也是对唯物主义的另一种表述方式);然后再从自然的人(实际需要、自私自利、金钱至上)出发,把人的世界和人的关系还给人自己。这才叫“人的解放”。这是一种理论上的“脱胎换骨”和“重新做人”。表面上看,似乎也可以做出一种“非道德主义”的理解,认为马克思过于忽视了道德问题,但实际上,马克思放弃的是道德说教,认为就连“自私自利”这样的用语也不是道德谴责,而是一种事实性的描述。当然,马克思并不认为这种本来的、赤裸的、自然的人就是人的“理想状态”,但他更反对离开人的市民社会去谈论道德,因为在马克思看来,这的确不是一个道德理想问题,而是一个“人的全面发展”问题。在个人主义与功利主义业已获得胜利的背景下,康德提供的是个人在道德选择上的绝对命令,黑格尔提供的是先于个人选择并使你“必须如此”的社会秩序(在一共享结构下的整体功利主义),马克思则要论证这种社会秩

序(共享结构)是何以可能的;所以在某种意义上,我们也可以认为马克思的学说是康德自由主义的“个人主义”与黑格尔整体主义的“功利主义”的结合;或者说,康德的“个人主义”只构成整体主义的“功利主义”这一“合题”的“反题”。

第二,通过对犹太人问题的分析,更彰显出马克思作为一位杰出的社会学家的本色。也许从这篇文章中最能看出马克思是如何从一位哲学家、政治学家逐步转变为经济学家、社会学家的,从文章中我们就能看出,马克思是把犹太人问题作为一个社会问题加以考量的,宗教、道德、政治在他那里也都还原为社会现象;所以他不认为靠个人的反思活动就能认识这些社会现象;就如以后的迪尔凯姆所认为的那样,所谓社会现象,一定指的就是那些既外在于人的意识同时又对人的意识具有强制性的“社会事实”。所以,马克思是在“社会事实”的意义下谈论政治与宗教、市民社会与政治的关系的;并在“事实的逻辑”中推导出犹太人问题的解决只能放在“人类解放”的视野中才可获得理解。

第三,埃马纽埃尔·勒维纳斯在《塔木德四讲》中说:“犹太教的第一个教诲即:存在着一种道德的教诲和一些更为公正的事物。一种没有人剥削人的社会、一种人人平等的社会、一种像基布兹

(Kibboutzim) 首创者所追求的社会——因为，他们也为天国作梯，尽管他们中间大部分人对天国反感——这就是道德相对论本身的争议。^[10]

当然，马克思在这里所使用的“市民社会”这个概念还需要进一步斟酌，而且他用市民社会这一概念来表达私人活动（如犹太人的经商）与国家的政治行为之间的关系，这一切都预示着一个更深层次的还原即将出现在马克思的学说中，这就是对资本主义的经济关系的分析，以及生产力和工人阶级这一概念的重新提出。这一还原最终必将取代他对犹太人问题的关注，但这并不说明他就不再关注犹太人的命运。因为，他实际上一直在用自己的学说实践着犹太教的某种教诲，即我们在上面所引述的《塔木德四讲》中的那段话：“犹太教的第一个教诲即：存在着一种道德的教诲和一些更为公正的事物。一种没有人剥削人的社会、一种人人平等的社会……”

在马克思身上，我们也再一次领教了这种教诲的伟大与力量。

在我们这个时代，再也没有人能如马克思当年写出《论犹太人问题》一样“论述”中国人问题、俄罗斯人问题或美国问题了。是类似的问题不存在了吗？显然不是。是更尖锐了，是更不可解决了，相应的，也是因为人们不再屑于那种“从头

说起”的宏大叙事，而且有如马克思那样怀抱历史乐观主义的人也少而更少了。

这是我们这个时代的幸，还是不幸？或者说，当马克思作为一个犹太人写出《论犹太人问题》时，我们是否想过我们也应该写出我们自己的《论中国人问题》？

如果立足于民族主义的立场，我们应该怎么谈论中国人的问题？民族主义的国家主权观念，甚至民族主义这一概念本身都是现代性的产物。于是，这里就涉及到一个如何理解启蒙运动的问题。马克·里拉(Mark Lilla)认为在伯林这个典型的犹太人身上就能看出他受启蒙运动的吸引与反启蒙这两种倾向：所谓“受启蒙运动的吸引”就指的是把民族主义视为人民生活中的一个事实，这个事实更重视的是情感支柱，是感觉、情绪、饮食、服饰，而不是信念、理念、逻辑、理性；就此而论，不管这个民族是怎么构成的，也不管其好坏优劣，反正这么些人就习惯于这样的生活，使用这样的语言，愿意过这样的生活。这应该是启蒙精神的一个成果，伯林对此表示完全赞同。作为一个有趣的例子，我们可以说：我们不必争论犹太人是什么或什么人才是犹太人，这正如我们不会争论什么是大象、什么动物才叫大象一样。伯林的“反启蒙的倾向”是这样提出问题的：这样一种“群体的事实上的生活方式”当然需要人们的

再谈马克思与犹太人问题：宗教、政治与市民社会

学术随笔

某种忠诚，而且这是一种需要养育并应该持久保持下去的忠诚。但启蒙运动或现代性对此提出了质疑。因为这与“试错性的经验主义和功利主义在本质上是相容的”。很少有人注意到自由主义的这一本质冲突：既相信某种永恒性的东西，如上面所说的对民族感情的忠诚或某些被解释为“天赋的”“自然的”权利，同时又坚持“经验的”“功利的”生活态度^①。这种理论上的无法自治迫使马克思必须找到一个“根本性的问题”，对这一问题的回答实际上就是取消了这一问题（哲学问题从来就解决不了，只能设法使其消失；伯林也这样认为：使人心安理得的東西，并不是发现了困扰他们的问题的解决方案，而是意识到困扰他们的问题其实业已不复存在），这就是马克思之所以把解决市民社会中的金钱问题以及人类解放问题理解为“取消犹太人问题”的根本出路的原因。

如何评论民族主义、启蒙运动、现代性等问题是不是一个在理论上无解，只有等待在现实生活中的问题解决了，这些问题才会“自动消失”？这依然是一个需要我们做出回答的问题，因为在我们的现实生活中，我们几乎已经认定，犹太人或以色列国的存在问题，恐怕就真的

不是一个理论上所能解决的问题。^②

注释：

参见徐 新：《反犹主义解析·绪论》第3、155页，上海三联书店1996年版。

[英] 鲍 曼：《现代性与大屠杀》，译林出版社2002年版。

刘小枫、陈少明主编：《政治哲学中的莎士比亚》中的“……这分崩离析的王国：解读《李尔王》”一文，华夏出版社2007年版。

参见马克·里拉等人编著：《以赛亚·伯林的遗产》第132、134页，刘 擎等译，新星出版社2006年版。

[英] 戴维·麦克莱伦：《青年黑格尔派与马克思》第67页，夏威仪、陈启伟、金海民译，商务印书馆1982年版。

卢卡奇：《历史与阶级意识》（新版序言），杜章智、任 立、燕宏远译，商务印书馆1992年版。

① 哈贝马斯：《后形而上学思想》第28页，曹卫东等译，译林出版社2001年版。

②③④⑤⑥⑦⑧⑨参见《马克思恩格斯全集》（第1卷）第420、421、424、443、446、448、443页，人民出版社1956年版。

⑤参见康 德：《单纯理性限度内的宗教》第89页，李秋零译，中国人民大学出版社2003年版。

⑥[法] 埃玛钮埃尔·勒维纳斯：《塔木德四讲》第91页，商务印书馆2002年版。

⑦参见伯林：《自由论》（胡传胜译，译林出版社2003年版）与马克·里拉等人编著：《以赛亚·伯林的遗产》（刘 擎、殷莹译，新星出版社2006年版）中的有关章节。