

# 市民社会批判、政治批判与宗教批判的统一

## ——重审《论犹太人问题》的内在逻辑

周阳

(北京师范大学马克思主义学院, 北京 100875)

**内容摘要:** 在《论犹太人问题》中, 马克思认为, 国家的产生以市民社会为前提, 国家又否定市民社会, 但市民社会还会反过来将国家(及其否定活动)纳入自身中, 超越国家, 构建自己的意识形态(宗教)。因此, 《论犹太人问题》并非宗教批判, 也非单纯的政治批判, 但也不仅是市民社会批判, 马克思是将市民社会批判、政治批判与宗教批判整合在一起, 在市民社会批判内部展开政治批判与宗教批判。在逻辑上, 马克思一方面将“市民社会—整合了市民社会的国家—整合了国家的市民社会”的结构对应于黑格尔逻辑学“推理论”“特殊性—个别性—普遍性”的形式, 另一方面又指出, “整合了市民社会的国家”和“整合了国家的市民社会”都是对“市民社会与国家分离”的虚假扬弃。

**关键词:** 马克思; 《论犹太人问题》; 特殊性; 个别性; 普遍性; 国家; 市民社会

**DOI:** 10.13885/j.issn.1000-2804.2021.03.003

**中图分类号:** A811      **文献标识码:** A      **文章编号:** 1000-2804(2021)03-0029-08

走出“政治批判”研究模式, 转向“市民社会批判”研究路径, 这是近年来《论犹太人问题》研究领域的重大突破, 但这一“转向”也存在问题, 即片面强调马克思文本中市民社会对国家的单向影响, 忽视国家与市民社会之间双向互动。与此相关的是, 宗教并非独立于国家与市民社会, 但“宗教批判”同“政治批判”“市民社会批判”之间到底是怎样的关系, 也同样没有得到系统的解释。为解决上述问题, 本文将从马克思与黑格尔、鲍威尔在宗教哲学、社会政治哲学、逻辑学方面的分歧入手, 呈现《论犹太人问题》的内在逻辑, 阐明其中市民社会、国家、宗教三者的内在统一性, 进而证明马克思将“宗教批判”“政治批判”与“市民社会批判”统一在一起的合理性。

### 一、“特殊性—普遍性”视域下的政治批判、市民社会批判与宗教批判

早先的研究认为, 在《论犹太人问题》中, 马克思区分了“政治解放”与“人类解放”, “政治解放”是“特殊性”的, “人类解放”是“普遍性”的, 特殊性的政治解放将为普遍性的人类解放所“取代”; 相反, 鲍威尔则混淆了政治解放与人类解放, 停留在了政治解放的特殊性上。尽管马克思的“普遍性”指的是什么, 研究者有不同意见, 但至少都认为马克思否定了鲍威尔的“特殊性”, 自然也就超越了“政治批判”(政治解放)的阶段。

**收稿日期:** 2021-03-12

**基金项目:** 北京市社会科学基金重大项目“基于MEGA2的马克思早期思想发展内在逻辑研究”(17ZDA28); 教育部人文社会科学研究一般项目“世界历史视域下的马克思共同体理论与人类命运共同体研究”(19YJC710116)

**作者简介:** 周阳(1987-), 男, 浙江金华人, 博士, 讲师, 从事马克思主义思想史研究。

但通过比对马克思与鲍威尔的文本,聂锦芳指出,和马克思一样,鲍威尔也追求“普遍性”的人类解放,而且鲍威尔还指出了“特殊性”与“普遍性”之间的复杂关系。第一,普遍性高于特殊性。普遍性的基督教高于特殊性的犹太教:“基督教……促成了普遍的共同体”,它是“犹太教的完成”;人的解放是比基督教更高的普遍性:“解放的问题是一个普遍的问题,是我们这个时代的一般问题。不仅犹太人,而且连我们都想要得到解放”。第二,特殊性内在于普遍性,前者不能为后者简单“取代”。基督教是犹太教的完成,但“它完成犹太教的方法是:把特殊主义和排他性变成完善的、普遍的特殊主义和排他性”,尽管基督教作为“非人性的顶点”同时也就达到“人性”的顶点,人由此可以获得解放自身的条件<sup>[1]67-69,127</sup>。

普遍性不是对特殊性的单纯否定,普遍性必须解释特殊性之所以被扬弃的根据,而不能解释特殊性的普遍性也不过是另一种特殊性,不能解释作为特殊性的市民社会、政治国家之所以生成和消亡的原因,普遍性的人类解放也仍然只是抽象的“政治批判”。

其实和鲍威尔一样,马克思也看到了特殊性与普遍性之间关系的复杂性。陈浩指出,在《论犹太人问题》中,马克思区分了两组不同的“特殊性—普遍性”关系。第一组是“消极特殊性”与“消极普遍性”,前者是“作为利己性和孤立性的特殊性”,是市民社会所代表的特殊性,或者说是市民社会中个体间相互分离的因素;后者是“抽象的、虚构的普遍性”,这种普遍性是政治国家所代表的。第二组是“积极特殊性”与“积极普遍性”,前者是“作为直接存在和感性存在的特殊性”,是市民社会中个体间相互联结的因素;后者是由“积极特殊性”产生的,这就是“普遍性只有以特殊性为中介才能实现自身”的逻辑,“积极普遍性”就是市民社会本身。由于认识到特殊性向普遍性的发展只是市民社会自身的发展,国家的抽象普遍性不过是假象,马克思也就离开“政治批判”,转向“市民社会”或“市民社会批判”<sup>[2]</sup>。

但对于鲍威尔和马克思来说,更重要的是特殊性与普遍性之间的复杂关系,是两组“特殊性—普遍性”关系之间的关系。如果所谓“消极特殊性”与“积极特殊性”其实是一个东西,即市民社会,这两种特殊性毋宁说是作为特殊性的市民社会的两个不同方面;但“抽象的普遍性”与“积极的普遍性”却并不是一个东西,前者是指国家,而后者是市民社会。因此,这里至少有六组“特殊性—普遍性”关系:第一组“消极特殊性—积极特殊性”,第二组“消极特殊性—消极普遍性”,第三组“消极特殊性—积极普遍性”,第四组“积极特殊性—积极普遍性”,第五组“消极普遍性—积极普遍性”,第六组“积极特殊性—消极普遍性”。由于“消极特殊性”“积极特殊性”与“积极普遍性”统一于市民社会,因此这六组关系又分为三类性质不同的关系:1)第一组、第三组、第四组关系都是市民社会内部的关系;2)第二组关系是市民社会“产生”国家的关系;3)第五组、第六组关系是市民社会“扬弃”国家的关系。

陈浩只解释了市民社会(特殊性)自我扬弃(普遍性)的逻辑(这只是单向运动),而没有解释市民社会(特殊性)“产生”进而“扬弃”国家(普遍性)的逻辑(这才是双向运动),为了解释后一种逻辑就必须“额外”加一个“政治批判”环节。所以,陈浩笔下的马克思只有一个“市民社会”理论外加“政治批判”,而没有“市民社会批判”。

马克思与黑格尔“从(传统)国家转向市民社会”的核心的确在于“市民社会与国家的二分”,但“市民社会与国家的二分”却并不能等同于“特殊性与普遍性对举”,相反,正如张双利所指出的,黑格尔与马克思强调的是特殊性与普遍性之间的动态互动关系,尽管二人对这一关系的理解存在分歧。马克思认为,第一,“市民社会以特殊性为原则”,“现代国家则以超越特殊性的普遍性为原则”,这里特殊性与普遍性存在互动关系:国家(普遍性)的产生以市民社会(特殊性)为前提,普遍性(国家)又否定特殊性(市民社会)。第二,特殊性与普遍性的互动关系还发生在市民社会之中,发生在市民社会内的“宗教意识”中,“宗教意识”作为“政治意识”原本应当将国家(“普遍性”)作为其目的,但由于意识的颠倒性,“宗教意识”反而将市民社会(“特殊性”)作为自身的目的,促

进了市民社会的发展。第三，“宗教意识”意义上的“特殊性—普遍性互动”又推动了“市民社会—国家”意义上的“特殊性—普遍性互动”，即“充分发展了的市民社会又必然反过来吞噬现代国家”<sup>[3]</sup>。

的确，市民社会与国家、普遍性与特殊性之间的关系并非单向、直接、静止的，而是双向、间接、发展的；宗教也的确不独立于市民社会与国家之外，宗教即使作为上层结构，也不能等同于也作为上层结构的国家，“宗教批判”有其独立性<sup>[4-5]</sup>。但是，“政治意识”一词并未在《论犹太人问题》里出现，而意识的颠倒结构本身也没有得到解释。

## 二、从马克思到黑格尔：“逻辑的批判”与“批判的逻辑”

尽管已有研究注意到“特殊性”（市民社会、犹太教）与“普遍性”（国家、基督教）之间的复杂关系，并声称马克思是在黑格尔的意义上把握上述概念的，但遗憾的是，他们其实既没有认真考察黑格尔在宗教哲学中对犹太教与基督教关系的论述，也没有考察黑格尔在逻辑学中对特殊性与普遍性关系的论述。

与其青年时期对犹太教的漠视不同，在其晚年的《宗教哲学讲演录》（分为1821年讲演录、1824年讲演录、1827年讲演录和1831年讲演录）中，黑格尔将犹太教纳入了其宗教哲学体系，犹太教的特征就在于特殊性与普遍性的分离。第一，“普遍性”即犹太教上帝，1821年讲演录认为犹太上帝是“本质……与自身的主观统一，独一无二者”，是“唯一者”、无限的主观统一<sup>[6][31]</sup>，1824年讲演录则具体地规定了这种上帝的“主观统一性”，这种“主观统一性”是“无限主体在自身内的永恒直观活动”，一切事物都只是上帝所设定的有限者。第二，“特殊性”即有限者，有限者“虽然为上帝所创造且成为上帝自身的显现形式，但这种显现还是抽象的”，“上帝是作为它们之上的力量而显示自身在它们中”，“这种力量具有抽象否定性的绝对力量，它使这些有限物成为与上帝不相匹配也不相称的被否定者”。也就是说，上帝作为目的，一方面是普遍性的，它是全人类的上帝；但另一方面它又是特殊性的，它被限制为一个家族（亚伯拉罕及其后裔）、一个民族、犹太人的神<sup>[7]</sup>。

基督作为“个别性”构成“特殊性”（有限者）与“普遍性”（上帝）的“中介”，上帝通过基督的显现是上帝的自身显现，而人通过基督对上帝的认识也是上帝的自我认识，这才使得特殊性与普遍性的矛盾得到和解。就此而言，基督教才是对犹太教的真正扬弃<sup>[8][9]396-397</sup>。尽管在黑格尔晚期的宗教哲学体系中，犹太教与基督教间还隔着希腊宗教和罗马宗教（参见1824年《宗教哲学讲演录》，在1827年讲演录中，这之间就只剩下罗马宗教），但事实上，即使在罗马宗教那里特殊性与普遍性实现了某种统一，但这种统一仍是外在的，它缺少中介，普遍性没有进入特殊性，特殊性也没有进入普遍性。

但基督（个别性）在何种意义上构成了“特殊性”（有限者）与“普遍性”（上帝）的“中介”，《宗教哲学讲演录》与《哲学全书》的表述却有差异。在《宗教哲学讲演录》中，基督出现在基督教（绝对的宗教）第二环节“圣子的王国”，这里不仅包括基督的“生”，还涉及基督的“死”与“复活”，这是“基督”（圣子）的自我否定<sup>[10][313-320]</sup>；而在《哲学全书》中，尽管基督也出现在基督教（启示宗教）的第二环节，在这里，圣子作为“个别”，一方面关联着自然，另一方面关联着有限精神，但“圣子”的“死”与“复活”却是在启示宗教第三环节“圣灵的王国”中。

作为“圣子”的“死”与“复活”（圣子的自我否定）到底是属于“圣子的王国”还是在“圣灵的王国”，这是一个重大的理论问题，涉及黑格尔如何看待“个别性”在“特殊性”与“普遍性”之间的中介作用，这一点在逻辑学“推理论”（见表1）的语境中能够更清楚地呈现出来——在《哲学全书》中，黑格尔也将启示的宗教的三个环节视为“三个推论”，“这三个推论构成精神与自己本身的绝对中介的一个推论，它们是精神的启示”<sup>[11]382</sup>。对应到黑格尔的逻辑学，“圣子的王国”相当于“推理论”的第二环节“反思推理”，而“圣灵的王国”则相当于“推理论”的第三环节“必然推理”。

“反思推理”是“推理论”的第二阶段。对于“反思推理”的三个形式来说,第一,中项都是个别性;第二,这里的个别性通过对自身的否定将自身与普遍性直接统一,“个别性同时可以被规定为普遍性”(这种个别性通过否定特殊性建立普遍性的逻辑,在形式上可参照“质的推理”第二式)<sup>[12]366</sup>。每一个反思推理都假设了自己的结论的正确性(个别性与普遍性统一);而反思推理的结论又必须依靠反思推理本身(个别性与普遍性统一)推出。

但在反思推理中,第一,个别性与普遍性的统一是外在的,个别性通过否定自身(其他个别性的特殊性)所建立起来的与普遍性的统一,仍然只是一种“应当”,是“坏的无限”,这一点在“归纳推理”<sup>①</sup>中得到了体现<sup>[13]371-373</sup>。第二,个别性与普遍性的这种外在性也有自我否定的契机,它出现在“类比推理”环节。类比推理的形式是“个别—普遍—特殊”,在这里,作为中项的普遍性则是具体的普遍性,即个别性与其普遍本性的结合:“一具体物的自身反思,具体物的本性那样的普遍性”,这就是“真无限”,“一个个别性为中项,这个中项又自在地直接是普遍性”<sup>[13]373-374</sup>。第三,“类比推理”意义上“个别性—普遍性”的统一仍然是偶然的,“这里既存在普遍(类)=个别完全一致的可能,也存在不一致这种不确定性”<sup>[14]58</sup>。这里存在个别性与其他个别性,个别性与普遍性的不一致性,而这种不一致是内在于“普遍性”自身的,但一个特定的个别性将自身与其他个别性的差异、个别性与普遍性的差异通过“类比”(虽不同但因同“类”而“相似”)设定在自身之内<sup>②</sup>。

因此,我们从逻辑学的视角来考察宗教哲学时就会发现,按照《宗教哲学讲演录》的逻辑,将基督教第二环节“圣子的王国”对应于“反思推理”——“圣子的王国”不仅包括基督的“生”,还涉及基督的“死”与“复活”——就会出现“普遍性”(类,这一类的本质是耶稣所揭示的“死”与“复活”的统一,应当是自我否定的本质)与个别性(凡人)不一致的可能性,凡人可能无法通过基督这一中介(“中保”)获得与上帝的统一;甚至凡人而非基督也可能借由“类比”的形式(既然在同一“类”中,个别甲可以类比于个别乙,那么个别乙同样可以类比于个别甲)冒充中介。

相反,像《哲学全书》那样,将基督的“死”与“复活”安置在基督教第三环节“圣灵的王国”,将“圣灵的王国”与“必然推理”相连接,就避免了“个别性”与“普遍性”可能不一致的问题。在“必然推理”中,中项是“自在自为的存在的普遍性”,它在自身中能够阐明个别、特殊与普遍三者的“同一”与“差异”。“自在自为的存在的普遍性”首先是作为中介的“特殊性”环节(在“直言推理”中),是“实体”,是贯通个别性、特殊性和普遍性的“本质”,它能够在自身之中设定其与两端项——普遍与个别——之间的差异与同一,而且这种差异并不外在于实体(不取消作为普遍与个别的独立性),只是就其“特殊性”而言,这种差异没有展现出来<sup>[13]379-380</sup>。“圣灵的王国”意义上的

表1 黑格尔“推理论”的结构

质的推理	第一式:个别—特殊—普遍
个别—特殊—普遍	第二式:特殊—个别—普遍
	第三式:个别—普遍—特殊
	第四式:普遍—普遍—普遍或数学的推理
反思推理	全称推理
特殊—个别—普遍	归纳推理
	类比推理
必然推理	直言推理
个别—普遍—特殊	假言推理
	选言推理

① 归纳推理的形式是“普遍—个别—特殊”,作为中项的个别一方面是个体,另一方面又是“全部”:

个别  
个别  
普遍—特殊  
个别  
个别  
以至无限

② 譬如在“地球有居民,月亮是一个地球,所以月亮有居民”这个“类比推理”中,中项是“地球”,它既是个别性(“地球”)又是普遍性(“地球”所属的“星球”这个类),这里,“月球”(个别)与“地球(个别)”通过“星球是有人居住的”(普遍的类的本性)联系在一起。

“圣灵”就是这种“普遍性”，即“自我否定的本质”，它是耶稣（个别性）通过“死”与“复活”这一本质（普遍性意义上的特殊）与凡人（其他诸个别，普遍性）的统一（其实《哲学全书》才区分了作为个体的基督与作为类的基督）<sup>[15]176-177</sup>。

结合宗教哲学与逻辑学，我们对黑格尔“特殊性—普遍性”的图景有了更深入的认识。第一，个别性（譬如耶稣）是沟通特殊性与普遍性的环节。第二，“特殊性—普遍性的互动”是以“特殊性—个别性—普遍性”的图景展开的：第一步，作为中介，个别性通过否定自身的特殊性建立与普遍性的统一（“归纳推理”）；第二步，“个别性—普遍性”的抽象统一体与某一个别性之间存在差异，这种差异以“类比”的形式被设定在某一个别性之内（“类比推理”）；第三步，上述“个别性—普遍性”的矛盾统一体（“类比推理”）以特殊性的形式（实体、类本质）重建自身与个别性、普遍性的内在统一（这一逻辑运动还会继续发展）。

在鲍威尔和此前研究者的“特殊性—普遍性”图景中都没有“个别性”，相反，最晚到《黑格尔法哲学批判》时期，马克思就已经认识到黑格尔逻辑学“推理论”的结构及其与社会哲学、政治哲学的关联，特别是注意到“推理论”中“特殊性—个别性—普遍性”结构对于理解市民社会（特殊性）与国家（个别性—普遍性）关系的意义<sup>[16-17]</sup>。

### 三、“特殊性—个别性—普遍性”：市民社会批判中的政治批判与宗教批判

在《论犹太人问题》中，和黑格尔一样，马克思揭示了特殊性（犹太教、市民社会）与普遍性（基督教、国家）之间双向、间接、发展的关系，马克思也同样认识到个别性（作为“个别性—普遍性”的抽象统一的国家）在特殊性与普遍性之间的中介作用；更重要的是，马克思指出黑格尔在个别性问题上的理论困境——黑格尔试图在某一个别性（譬如基督）之内强行调和它同其他个别性以及普遍性的矛盾，但这种调和往往只是“类比”。

像基督的中介作用一样，作为中介的个别性（国家）既关联着特殊性（市民社会中的私人），也关联着普遍性（国家与公民的一致）。“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、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。”<sup>[18]171</sup>作为中介、个别性的耶稣既关联着神性（普遍性），也关联着人性（特殊性），而作为中介、个别性的国家同样既关联着公共性（普遍性），也关联着私人性（特殊性）。

进一步来说，参照黑格尔“归纳推理”的逻辑，个别性与普遍性的统一经由个别性对自身的（特殊性）否定而实现，国家与公民的一致也同样要经由国家对市民社会的私人性的否定才能实现。“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。”<sup>[18]188</sup>

但对于黑格尔来说，在整个“反思推理”的环节，个别性与普遍性的统一都是直接的、外在的，个别性、特殊性、普遍性三环节并没有真正地结合在一起；同样在马克思那里，作为个别性—普遍性抽象统一体的国家也不能真正消除市民社会的特殊性，国家与市民社会仍然是分离的。“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，人把自己看作是社会存在物；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，把他人看作工具，把自己也降为工具，并成为异己力量的玩物”，人在市民社会中是以特殊性为目的的，而在国家中则实现了“非现实的普遍性”<sup>[18]172-173</sup>。也就是说，这里的“政治批判”批判的是整合了市民社会的国家。

更重要的是，正如黑格尔“类比推理”逻辑所揭示的，个别性通过对个别性（的特殊性）的否定

并不能真正实现与普遍性的统一,这只是一种恶的无限,而真无限则是指某一个别性通过“类比”在自身之内设定其与普遍性的统一;马克思也指出,作为个别性—普遍性的国家试图否定、“超越”特殊性的市民社会,“只有这样超越特殊要素,国家才使自身成为普遍性”<sup>[18]172</sup>;但与黑格尔不同,马克思指出,这种否定、“超越”却没有以“类比”的形式内化在国家中(国家将其与市民社会的差异设定在自身中),而是被内化在市民社会中(这恰恰是黑格尔对“类比推理”的任意性的担忧):国家通过否定,设置了与市民社会的差异,市民社会反过来将这国家(及其否定活动)设定在自身中,即将国家的留给国家,将国家与市民社会的“差异”本身设置为国家与市民社会同属的“类”,这样,市民社会就成了类的代表,反过来成为国家的决定者。

具体地说,国家否定私有财产,“国家作为国家就废除了私有财产”,但是“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”。国家与宗教的关系也是如此,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,摆脱了与政治的宗教具有更强的普遍性,就像当时北美的福音派运动。总之,“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”<sup>[18]171-173</sup>。因此,马克思的“市民社会批判”批判的是“整合了国家的市民社会”。

马克思进而抓住黑格尔在“类比推理”环节的破绽,进一步扩大他与黑格尔的分歧:在黑格尔的“直言推理”中,中介是指贯穿普遍性、特殊性、个别性的“普遍的类”、本质,虽然由于其“特殊性”的形式,它不能自由展现包含在自身中的普遍性、特殊性、个别性的联系,但这种类、本质是“同一”的;在马克思这里,贯穿国家、市民社会的本质无论从形式上还是内容上都是指“差异”,“它已经不再是共同性的本质,而是差别的本质”<sup>[18]174</sup>。

简而言之,在马克思看来,政教合一的基督教国家并非完成了的基督教国家,像“民主制国家”这样保留国家与宗教的差别而把宗教归入市民社会从而使宗教获得普遍性(尽管是“直言推理”意义上特殊性形式的“普遍性”)的国家才是“完成了的基督教国家”。民主制国家的基础是“基督教的人”<sup>[18]172-173,179</sup>，“基督教的人”不是人成为基督,而是基督走向人,或者说人认识到自己与基督的差别,并保留这种差别,并以这种差别为“掩护”去追求人自身的特殊性,即普遍的特殊性。

由于国家的中介,“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”。市民社会(宗教)的特殊性变成了“直言推理”意义上“普遍的特殊性”,市民社会中每一个人都变成了人—神(而非神一人),对于这样的人来说,“信仰的特权是普遍的人权”,“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”,但每一个人都是“丧失自身的人”、异化的人,他们是利己的,追求特殊性的。也正是在这个意义上,马克思指出,“基督教起源于犹太教,又还原于犹太教”,向犹太教的还原,是指还原到(犹太教式)对特殊性的追求<sup>[18]179,182,196</sup>。

这里以“普遍的特殊性”形式呈现的犹太精神最终也会实现其“真正的普遍性”,就像黑格尔的“直言推理”会藉由“假言推理”达致“选言推理”,实现真正的普遍性,马克思也揭示了作为“货币拜物教”犹太精神实现普遍化的过程。

货币拜物教以外的宗教形式、国家形式都被包含在货币拜物教之内,“金钱是以色列人的妒忌之神;在他面前,一切神都要退位”,因为在马克思看来,“金钱是人的劳动和人的存在的与人相异化的本质”,这种异化的本质是个别性、特殊性与普遍性的具体的、内在的统一,相比之下,抽象的上帝(宗教)和抽象的国家,都只是个别性与普遍性的直接统一,因此,在货币拜物教面前,抽象的上帝(宗教)和抽象的国家也就要退场了:“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。”<sup>[18]193-194</sup>

黑格尔的“选言推理”用“个别—普遍—特殊”的公式来表示，就是<sup>[14]65</sup>：

- (1) A或是B，或是C，或是D。——A是普遍，是这些种的某一个。
- (2) A是B。——举出特定的B加以限定。A是特殊。
- (3) A不是C，也不是D。——排除B以外的所有东西。A是个别。

货币拜物教的“选言推理”逻辑就是：(1) 货币拜物教本身就是这样的普遍性(A)，它也可以转化为政治国家、市民社会和宗教(包括犹太教和基督教等)等其他特殊形式；(2) 现在A以宗教(货币拜物教)的形式显现；(3) 在这个意义上，A也就否定了其他的特殊性形式(政治国家、市民社会以及基督教等)<sup>①</sup>。

#### 四、结语

在《论犹太人问题》中，马克思阐明了“个别性”的中介作用，揭示了“市民社会与国家”“特殊性与普遍性”之间双向、间接、发展的关系，即“特殊性1→普遍性1→特殊性2→普遍性2”的逻辑进程，由此强调了宗教批判、政治批判与市民社会批判的内在统一性。“特殊性1”指市民社会的利己性，对它的批判是肤浅的市民社会批判。“普遍性1”是个别性与普遍性的抽象统一，是“整合了市民社会的国家”，对这种国家的批判才是完整的政治批判，离开市民社会批判、宗教批判它就是不充分的。“特殊性2”是“整合了国家的市民社会”，对这种市民社会的批判必须考虑国家的作用，因此也必须将政治批判包含在内。“普遍性2”则是市民社会的意识形态(货币拜物教)，对“普遍性2”的批判是通常意义上的宗教批判，它必须以市民社会批判、政治批判以及前一阶段的宗教批判为基础。

#### 参考文献

- [1] 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.
- [2] 陈浩. 从国家向市民社会的复归——黑格尔哲学视野下的《论犹太人问题》. 清华大学学报(哲学社会科学版)，2017(4)：111-123.
- [3] 张双利. 马克思论宗教与现代政治——重解马克思的《论犹太人问题》. 复旦学报(社会科学版)，2016(1)：54-62.
- [4] 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(5)：30-38.
- [5] 林浩超. 《论犹太人问题》中政治国家与现代宗教的一致性. 马克思主义与现实，2019(4)：83-89.
- [6] 威廉·黑格尔. 黑格尔全集·第17卷：讲演手稿I(1816-1831). 梁志学，李理，译. 北京：商务印书馆，2012.
- [7] 黄伟. 从批判到同情：黑格尔犹太教观念的演变. 理论月刊，2018(8)：44-52.
- [8] Hegel. Lectures on the Philosophy of Religion, Vol. III. R. F. Brown, P. C. Hodgson, J. M. Stewart with the assistance of H. S. Harris, trans. Oxford: Clarendon Press, 1985: 284.
- [9] 霍尔盖特. 黑格尔导论：自由、真理与历史. 丁三东，译. 北京：商务印书馆，2013.
- [10] 威廉·黑格尔. 黑格尔著作集·第16卷：宗教哲学讲演录II. 燕宏远，等译. 北京：人民出版社，2015.
- [11] 威廉·黑格尔. 精神哲学. 杨祖陶，译. 北京：人民出版社，2006.
- [12] 威廉·黑格尔. 小逻辑. 贺麟，译. 北京：商务印书馆，1980.
- [13] 威廉·黑格尔. 逻辑学：下卷. 杨一之，译. 北京：商务印书馆，1976.
- [14] 尼寺义弘. 黑格尔推理论论与马克思价值形式论. 邓习仪，张小金，译. 北京：中国戏剧出版社，2007.
- [15] 杨祖陶. 黑格尔《精神哲学》指要. 北京：人民出版社，2018.

<sup>①</sup> 在《穆勒评注》的货币批判中，马克思同样延用了“推理论”的视角，强调了个别性(基督)的中介作用：“基督最初代表：(1) 上帝面前的人；(2) 人面前的上帝；(3) 人面前的人。同样，货币按照自己的概念最初代表：(1) 为了私有财产的私有财产；(2) 为了私有财产的社会；(3) 为了社会的私有财产”(马克思《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社，2000年，第165页)。由此出发，我们也应当重新审视《论犹太人问题》与《论货币的本质》的关系以及《巴黎手稿》第三手稿与《穆勒评注》的关系。

- [16] 陈广思. “推理”关系中的特殊性与普遍性——论《黑格尔法哲学批判》中马克思对黑格尔的批判. 马克思主义与现实, 2019 (2): 77-85.
- [17] Klaus Vieweg. The State as a System of Three Syllogisms: Hegel's Notion of the State and Its Logical Foundations// Tom Brooks, Sebastian Stein, eds. Hegel's Political Philosophy: On the Normative Significance of Method and System. Oxford: Oxford University Press, 2017: 137-139.
- [18] 马克思恩格斯全集: 第3卷. 第2版. 北京: 人民出版社, 2002.

## Unity of the Criticisms of Civil Society, Politics and Religion: Re-examining the Inner Logic of *On the Jewish Question*

ZHOU Yang

(School of Marxism, Beijing Normal University, Beijing 100875, China)

**Abstract:** In *On the Jewish Question*, Marx contended that civil society presupposes the emergence of state, and is negated by the state. However, civil society will in turn incorporate state and its negative activities into itself, and construct its own ideology (religion) by transcending the state. Therefore, *On the Jewish Question* is not a religious critique or a purely political critique, nor is it merely a critique of civil society. Marx combined the criticisms of civil society, politics and religion, and then launched the latter two criticisms within the former. Logically, Marx, on the one hand, corresponded the structure of “civil society-state integrated with civil society-civil society integrated with state” to the form of “particularity-individuality-universality” of the “syllogism theory” of Hegel's science of logic. On the other hand, he pointed out that both “state integrated with civil society” and “civil society integrated with state” are the false sublations of “the separation of civil society from state”.

**Keywords:** Marx; *On the Jewish Question*; particularity; individuality; universality; state; civil society

(责任编辑:寇 甲)