

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》

陈浩

摘要:早期马克思继承了黑格尔关于市民社会和国家二分、特殊性和普遍性对举的分析框架,认为市民社会代表了人的特殊性——利己性和孤立性,而国家体现了人的普遍性——类存在和共同性存在。鉴于早期马克思的立场是批判特殊性而褒扬普遍性,在市民社会与国家之间,他理应选择国家而放弃市民社会。可是,马克思选择了市民社会而放弃了国家。要想解释马克思这种看似不合常理的选择,需要留意马克思关于“普遍性只有以特殊性为中介才能实现自身”的论点。根据这一论点,国家中的人是抽象的、虚构的公民,缺乏能够发展出现实普遍性的特殊性因素,国家因而只能表现出抽象的、虚构的普遍性;与国家不同,市民社会中的人(市民)虽然是消极特殊性的体现,即利己性的、孤立性的存在,但同时亦是积极特殊性的体现,即直接的、感性的存在,具备开出真正普遍性的潜能。因此,正是由于看到市民社会暗含了国家所缺乏的,但对发展真正的普遍性又极为关键的积极特殊性,早期马克思才从国家转向了市民社会。

关键词:早期马克思; 论犹太人问题; 特殊性; 普遍性; 市民社会; 国家

基金项目:教育部委托、清华大学自主科研项目“黑格尔的自由理论研究”(20151080425),“文本学视域中的历史唯物主义生成逻辑研究”(20165080084),国家社会科学基金项目“超越私人:马克思的公人思想及其规范性意义探究”(14CZX004)

作者简介:陈浩,清华大学人文学院哲学系副教授、仲英青年学者(北京 100084)

DOI:10.13613/j.cnki.qhdz.002612

早期马克思曾一度对卢梭式的“真正民主制”(wahre Demokratie, real democracy)^①抱存过希望,可惜这种希望稍纵即逝,及至移居巴黎,主编《德法年鉴》,马克思旋即放弃了对国家的幻想,彻底转向了市民社会。可以说,自写作《论犹太人问题》起,终其一生,马克思始终对国家抱持完全的拒斥立场。早期马克思为什么会从国家转向市民社会?其依据何种理论完成了对国家的否定?又是根据何种框架实现了对市民社会的肯定?一向是学界关注与争论的焦点。

在本文看来,早期马克思之所以从国家转向市民社会,既非列宁所谓唯物主义和共产主义双重转向的结果,亦非基于费尔巴哈异化论颠倒市民社会与国家之间关系的结果,而是由于马克思继承了黑

^① 实际上,关于马克思在《黑格尔法哲学批判》中是否主张保留国家,学界是有争议的。这种争议源于马克思本人说法的模糊性,比如,他一方面指出,“民主制是一切形式的国家制度的已经解开的谜”,“只有民主制才是普遍和特殊的真正统一(die wahre Einheit des Allgemeinen und Besondern, the real unity of universality and particularity——本文作者注)”,认为民主制仍是一种国家制度;另一方面又说,“民主制独有的特点是:国家制度在这里……只是人民的一个定在环节(Daseinsmoment, moment of existence——本文作者注)”,“政治制度本身并不构成国家”,“在真正的民主制中政治国家就消失了”,断言民主制是对国家的一种扬弃。本文主张前一种看法,理由在于马克思所谓民主制已经不是国家之说法中的国家,专指近代意义上的与市民社会相对立,单纯体现抽象普遍性的近代国家;而马克思本人所说真正的民主制,是指克服了与市民社会之间的对立,同时体现特殊性与普遍性的理想国家。参见 Karl Marx/Friedrich Engels Gesamtausgabe, Abteilung I, Band 2, Berlin: Dietz Verlag, 1982, S. 31-32 《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,北京:人民出版社,2002年,第39—40页。以下简称 MEGA² I/2; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷。

格尔关于市民社会和国家二分、特殊性和普遍性对举的分析框架,并且马克思比黑格尔更为坚决地贯彻了黑格尔哲学的分析原则——“普遍性只有以特殊性为中介才能实现自身”。早期马克思虽然一再批判黑格尔,但是构成其理论底色的黑格尔式暗流,却是其成功拒斥国家,肯定市民社会的关键。

本文试图以早期马克思的蕞尔经典《论犹太人问题》为中心,分析以下划分成三个问题:(1)马克思继承了黑格尔关于市民社会和国家二分的分析框架,他之所以批判市民社会,是因为他认为市民社会体现了人的特殊性,即利己性和孤立性;(2)马克思认为与市民社会不同,国家在一定程度上体现了人的普遍性,即人的类存在与共同性存在,是应当加以肯定的领域,尽管这种普遍性是抽象的;(3)既然市民社会是特殊性的代表,国家是普遍性的代表,而马克思所追求的目标在于普遍性,那么在国家和市民社会之间,马克思为什么会选择市民社会而抛弃国家?

一、特殊性与市民社会批判

针对早期马克思为什么会从国家转向市民社会这一问题,之前的研究大体提供过两种解释。一种是列宁的转向论解释,认为写作《论犹太人问题》时期的马克思业已完成了两个转变,即“从唯心主义转向唯物主义,从革命民主主义转向共产主义”,^①从而将市民社会对应于唯物主义的领域,国家对应于唯心主义的领域,断言国家不是普遍利益的代表,而是特定阶级进行统治的工具,马克思因而放弃了对国家的幻想,将研究的重心转向市民社会。然而这是马克思后来的观点,早期马克思,至少在《论犹太人问题》中,仍然倾向于将国家视为黑格尔意义上的普遍性的体现,尽管他同时指出这是一种抽象的普遍性。另一种是费尔巴哈的异化论解释,声称写作《论犹太人问题》时的马克思业已确立了这样一种观念,在市民社会与国家的关系问题上,国家是市民社会的一种异化,而非相反。据此,黑格尔在国家与市民社会关系上所确定的主宾结构必须得到颠倒,即国家只是宾词,市民社会才是主词。不是国家决定市民社会,而是市民社会决定国家。马克思因此认为市民社会而非国家才是解决问题的关键。问题在于,真正能够为市民社会决定国家这样的论断提供充分证明的,不是费尔巴哈基于异化逻辑的主宾颠倒,而是后期马克思所构造的经济基础与上层建筑之间的决定关系。可惜写作《论犹太人问题》时的马克思在设定市民社会与国家之间关系时,所依据的并非经济基础与上层建筑之间的关系,而是黑格尔意义上的特殊性与普遍性之间的关系。^②

早期马克思虽因失望于普鲁士的现实政治,对黑格尔的国家观作了激烈的批判,自称全面转向费尔巴哈哲学,但严格来讲,早期马克思并未能跳脱黑格尔所开创的分析框架。其对市民社会和国家所面临问题的诊断和批判,仍然在相当程度上借鉴了黑格尔的分析框架;其用市民社会对应于特殊性(利己性和孤立性),政治国家对应于普遍性(类存在和共同性存在)的做法,构成了其挪用黑格尔式分析框架的绝佳证明。

(一) 市民社会与国家的二分

说早期马克思挪用了典型的黑格尔式分析框架,这一点尤其体现在其对市民社会与国家关系问

① 参见《列宁全集》第26卷,北京:人民出版社,1988年,第83页。列宁所主张的唯物主义转向解读可能会面临两个难点:(1)写作《论犹太人问题》时期的马克思对“唯物主义”(Materialismus, materialism)一词尚持负面看法,认为其所代表的是一种物质主义与利己主义。(2)写作《论犹太人问题》时期的马克思认为市民社会不仅仅涉及物质生产,它同时包含了“物质要素和精神要素”两个方面的内容。参见MEGA² I/2 S. 161;中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第187—188页。

② 韩立新主张把马克思“从国家到市民社会”的转变,称为“从哲学到经济学”的转变,认为马克思之所以能够完成这种转变,核心在于马克思通过对黑格尔《法哲学》的研读,发现了隐藏在市民社会表层背后的经济特征。参见韩立新《〈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,第55页。

题的讨论上。学界已有的共识是,在黑格尔之前,市民社会与国家这两个概念的所指大体相同,在多数场合可以互换使用,一般的学术讨论并不在两者之间进行严格区分。在这种背景之下,黑格尔堪称借用特殊性与普遍性的对立,明确区分市民社会与国家的第一人。在黑格尔看来,市民社会与政治国家是两种完全不同的领域,市民社会所体现的是人的“特殊性”(Besonderheit, particularity),在这一领域中,人以“特殊性”(欲望、偏好等感性动机所促发的,自我导向\ [self-regarding\])的特殊福利和特殊善)为其行为的对象和目标,不同个体之间的关系是对立性的、冲突性的;而政治国家所对应的是人的“普遍性”(Allgemeinheit, universality),在这一领域中,人有意识地(个体知道并主动希求)以普遍性(理性因素所促发的,他者导向\ [other-regarding\])的整体福利和整体善)为其行为的对象和目标,不同个体之间的关系是和解性的、互补性的。^①黑格尔在市民社会与国家关系上所创制的这样一种分析框架,对其身后的思想史发展造成了深远的影响。早期马克思在探讨政治与社会问题时,所使用的正是直接或间接来自黑格尔的这样一种二元分析框架。如果将论域限定到《论犹太人问题》一文,这一点将会体现得更为显著。

具体而言,此一时期的马克思一方面将市民社会与政治国家的二元分裂定义为近代社会的基本特征,认为“政治解放……是市民社会从政治中得到解放”,^②确立“市民社会生活和政治生活之间的二元性”。^③另一方面,此时的马克思在批判市民社会(相当程度上可对应于其成熟期的“资本家社会”)时,并没有从市民社会带来资产阶级和无产阶级之间的对立,资本家对工人(剩余价值)的剥削,抑或市民社会造成了无产阶级的绝对贫困这样一些阶级视角和经济视角入手,而是仿效黑格尔,从市民社会体现了人的特殊性,即人的“利己性”(Egoismus, egoism; Eigennutz, self-interest)和“孤立性”(Unabhängigkeit, independence)^④这样一种更为一般性的伦理视角切入,对市民社会进行了批判,“政治解放……把人归结为市民社会的成员,归结为利己的、独立的个体”。^⑤同样值得注意的是,早期马克思在论述国家时,也没有从国家是阶级统治的工具,倡导并维护了形式的、虚伪的自由和平等,而非实质的、真实的自由和平等这些视角入手,而是追随黑格尔,将国家视为人的普遍性之体现——“类存在”(Gattungswesen, species-being)和“共同性存在”(Gemeinwesen, communal being),^⑥认为国家中的生活

① 此处对于黑格尔特殊性与普遍性的界定,在一定程度上参照了 Patten 的阐释,参见 Alan Patten, *Hegel's Idea of Freedom*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 171 - 176。

② MEGA² I/2, S. 161; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第187页。

③ MEGA² I/2, S. 154; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第179页。

④ 为了突显在马克思所强调的市民社会下,作为私人的不同个体之间呈现为分离性、对抗性关系,本文将 *Unabhängigkeit* 译作略含贬义的“孤立性”,以区别于中文《马克思恩格斯全集》第2版全集的“独立性”这一中性译法。

⑤ MEGA² I/2, S. 162; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第189页。此处“Unabhängig”一词,中译本译作“独立”,但据上下文脉,本文作者认为译作“孤立”似更好。

⑥ 马克思《论犹太人问题》一文中的 *Gemeinwesen* 兼具 *community* 和 *communal being*, or *communal essence* 两种含义,为了兼顾这两种含义,中文《马克思恩格斯全集》(第2版)在翻译 *Gemeinwesen* 时,没有固执于某一种译法,而是根据具体语境加以具体翻译,有时将其译作“共同体”,有时译作“社会存在物”。本文原则上赞成这种翻译原则,但亦有一点保留意见:(1) 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)将表示 *communal being* 时的 *Gemeinwesen* 译作“社会存在物”,似易引发歧义,因为在马克思那里,严格对应“社会”一词的是 *Gesellschaft*,比如马克思严厉批判的市民社会便是 *bürgerliche Gesellschaft*,为了避免误解,本文主张将表征此一含义的 *Gemeinwesen* 译作“共同性存在”。(2) 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)似将一些本应译作“共同性存在”的场合,误译作了“共同体”。比如 *Sie ist zum Ausdruck der Trennung des Menschen von seinem Gemeinwesen, von sich und den andern Menschen geworden* 一句,中文《马克思恩格斯全集》(第2版)译作“它成为人同自己的共同体、同自身并同他人分离的表现”,“自己的共同体”似有歧义,此处的 *Gemeinwesen* 译作“共同性存在”似较为恰当;再有 *Sie ist unter die Zahl der Privatinteressen hinabgestoßen und aus dem Gemeinwesen als Gemeinwesen exiliert*,中文《马克思恩格斯全集》(第2版)译作“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”,后一句似较难理解,原文两个 *Gemeinwesen* 中的后一个,译作“共同性存在”,后半句译作“并且作为共同性存在,被逐出了共同体”,似较易理解。参见 MEGA² I/2, S. 150, 156, 157, 159, 161; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第174、175、181、182、185、187页。

是“政治共同体中的生活 在这个共同体中 人把自己看作社会存在物”,“类存在物”。^①但是,现代国家仍然应当受到批判,因为现代国家所体现的普遍性是抽象的而非具体的,“政治人”是“一抽象概念(die Abstraktion des politischen Menschen)”,国家中的人是“抽象的公民”。^②简言之,追随黑格尔,将市民社会与国家二分,把特殊性与普遍性对举,构成了早期马克思讨论社会政治问题的基本分析框架。

(二) 作为利己性和孤立性的特殊性

受黑格尔的二元分析框架影响,马克思认为市民社会仅仅体现人的特殊性,而未能体现人的普遍性,应当受到批判,“市民社会……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”。^③综观马克思对市民社会之特殊性的批判,本文认为“利己性”和“孤立性”是其着墨最多,最为关注的两个方面。

1. 利己性——市民社会下的人的特殊性首先表现为利己性。利己性是指市民社会下的人在行为时优先关注自身的特殊福利和特殊善,而非他人和共同体的普遍福利和普遍善,并为实现自身的特殊福利和特殊善,不惜把他人和共同体用作手段和工具。在马克思那里,根据强弱程度不同,这种利己性还可进一步细分为两个小的方面,一是市民社会下的人进行活动的直接目的是追求其个人的私利而非共同体整体的公益,“实际需要(praktische Bedürfnis, practical need——本文作者注)、利己主义(Eigennutz, self-interest——本文作者注)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”。^④马克思宣称法权层面上充当市民社会之基础的“人权”最为鲜明地体现了这种利己性。以自由、平等、安全和私有财产权等为核心内容的“人权”,表面上是对人的自然权利的承认,其实质不过是对“利己的人的权利”的承认,是从法权层面确认了“市民社会的人”等同于“利己的人”,“退居于自身,退居于自己的私人利益和自己的私人任意”的人的权利。^⑤利己性的另一个方面体现在市民社会的人不是把他人与共同体当作目的本身,而是用作实现自身目的之手段。在市民社会中,“人作为私人进行活动,把他人看作工具(Mittel, means——本文作者注)”。^⑥为了追逐自身私利,市民社会下的人在行动时非但不会顾及他人的利益和共同体的公益,反而不惜违背每个人都应当是目的这一条道德法则,将他人和共同体用作实现自身目的之手段。如在论述“安全”这一人权概念时,马克思认为社会本身并未被当成目的,相反,“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”,^⑦社会成了维护人的利己性的工具和手段。

2. 孤立性——市民社会下的人的特殊性除了表现为利己性外,还同时体现为孤立性,孤立性强调的重心在于个体与他人、个体与共同体之间的分离与对立。与对利己性的批判相似,马克思对市民社会下的人的孤立性的批判,亦同样可以细分为两个小的方面。一方面,孤立性可以指个体与他人以及共同体之间的分离与分隔状态。在市民社会下,“人与人分离和疏远(Trennung and Entfernung, separation and remoteness——本文作者注)”,^⑧人“同其他人并同共同体分离”。^⑨马克思认为,人的真正的本质在于其普遍性,即不同个体之间的“类存在”和“共同性存在”,但是市民社会下的人所实际表现出来的

① MEGA² I/2 S. 149; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第172—173页。中译本此处将“Gemeinwesen”一词译作“社会存在物”,但考虑到马克思对“Gemeinwesen”和“Gesellschaftliches Wesen”的区分,本文作者认为此处译作“共同性存在”似更好。

② MEGA² I/2 S. 162; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第188—189页。

③ MEGA² I/2 S. 168; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第196页。

④ MEGA² I/2 S. 164; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第194页。

⑤ 参见 MEGA² I/2 S. 157—158; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第182—185页。

⑥ MEGA² I/2 S. 149; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第173页。

⑦ MEGA² I/2 S. 158; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第184页。

⑧ MEGA² I/2 S. 154; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第179页。

⑨ MEGA² I/2 S. 157; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第182—183页。

恰恰是不同个体之间相分离、相分隔的孤立性,或者说不同个体的单个性存在。比如马克思在谈及市民社会的法权基础人权时,曾这样指出“所谓的人权……无非是……同其他人并同共同体分离开来的人的权利。”^①正是基于这种孤立性,马克思亦将市民社会下的人称为“单子”(Monade, Monad)。莱布尼兹的“单子”系指孤立的、封闭的、不可分的、自足意义上的最小实体。市民社会下的人作为孤立的,与他人和共同体相分离、相分隔的个体,正好具备上述这些特征。马克思因而认为,市民社会下的“每个人都同样被看成那种独立自主的单子”,市民社会下的自由是指“人作为孤立的、退居于自身的单子的自由”,这种自由“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”。^②孤立性的另一个方面是指个体与他者以及共同体之间的对立与冲突,这一点可以视为是对第一个方面(分离与分隔)的深化。分离与分隔的人既然使得“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”,^③在这种情况下,不同的个体之间如果出现利益的分歧和对立,那么分离与分隔就极有可能演变成负面的敌对和冲突。也正是在这种意义上,马克思认为市民社会下的社会关系不是洛克或卢梭意义上的一团祥和,而是形同于霍布斯所说的“一切人反对一切人的战争”状态。

二、抽象普遍性与国家的问题

马克思对于市民社会所体现的人的特殊性,即利己性和孤立性所作的激烈批判,很容易给读者造成这样一种印象,即在马克思眼中,市民社会下的这些特殊性完全是消极的、负面的因素,是应当毫不留情,彻底加以抛弃的因素。考虑到马克思采用了黑格尔市民社会与政治国家二分、特殊性与普遍性对举的分析框架,并且马克思倾心以求的是表现人的类存在与共同性存在的普遍性,那么,下述的推测就极有可能是正确的,即马克思将市民社会完全等同于消极负面的特殊性,而认为真正积极的、值得保留的普遍性因素,只能存在于国家之中。依据这一推测,在面临市民社会与国家的抉择时,马克思会毫不犹豫,义无反顾地从市民社会转向国家,即否定市民社会的特殊性,而肯定国家的普遍性,并进而将国家视为解决特殊性与普遍性之间冲突,市民社会与国家之间分离问题的理想领域和发力点。

(一) 国家的两面性:普遍性与抽象性

问题在于,国家能够承担起马克思所赋予的这个重任吗?能够充当表现普遍性(人的类存在和共同性存在)的基础吗?当这样审视国家时,熟悉《论犹太人问题》的读者马上会指出,马克思对于国家的态度是两面性的,他对国家并未一味褒扬,而是有所保留的。具体而言,马克思一方面认为,与作为人的特殊性之体现的市民社会不同,政治国家体现了人的普遍性,即政治国家中的人不是作为利己性和孤立性的存在,而是表现为一种类存在与共同性存在,表现为不同个体之间的共在,比如马克思曾说“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(Gattungslieben, species-life——本文作者注)。”^④国家既非恩格斯意义上的维护阶段统治的工具,亦非自由主义意义上的保障自由、财产和安全的手段,而是表现人的普遍性,人的类生活和共同性存在,使人能够在共同体中相互交往、相互补充的领域。就这一点而言,似乎可以说早期马克思所信奉的是古典意义上的共同体式国家观,即人在本性上是政治性的和社会性的动物,政治共同体对于人来讲,不是外在的工具性条件,而是构成人的本质得以实现的内在构成性条件,人只有在共同体中才能表现并实现自身的真

① MEGA² I/2 S. 157; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第182—183页。

② 参见 MEGA² I/2 S. 157—158; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第183—184页。

③ 参见 MEGA² I/2 S. 158; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第184页。

④ 参见 MEGA² I/2 S. 148; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第172页。

正本质。“政治国家是……人的……类生活”，“在这个共同体中，人把自己看作社会存在物”。^① 马克思因此认为国家是值得肯定的。不过，需要指出的是，强调国家是普遍性的体现，认为国家值得肯定，只是早期马克思国家理论的一个方面；除普遍性外，马克思还有讨论国家问题的另一个方面。即在马克思看来，国家虽然本应是普遍性的体现，表现人的类存在和共同性存在，是人的本质得以表现和实现的领域，但是国家的扭曲形式，即与市民社会分离并对立意义上的近代国家，所表现出来的普遍性却是抽象的、成问题的。近代政治国家所体现的仅是人的“抽象的普遍性”(abstrakte Allgemeinheit, abstract universality)而非人的现实的、具体的普遍性，“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”。^② 简言之，马克思在《论犹太人问题》中对国家的看法是二分的，即他一方面认为现代国家是“普遍性”的体现，代表了个体所追求的类存在和类本质、共同性存在和共同性本质；另一方面又认为国家所体现的类存在和类本质、共同性存在和共同性本质，仅仅是抽象的，而不是完全现实的。^③ 对于《犹太人问题》所包含的这样一种国家观，比如，Allan Megill 就曾指出“第一种是马克思最早阐发于1842年，所谓实现了‘理性自由’的‘真正国家’概念(马克思亦称其之‘民主制国家’，可惜我们完全搞不清楚其‘民主’一词的具体含义)；第二种是体现在马克思1843年著作中的，与市民社会的特殊性、利己主义和具体性相对的，作为抽象的、虚构的普遍性领域的国家概念；第三种是构成马克思历史唯物论之一个方面，从经济基础中产生的上层建筑国家概念；第四种是《共产党宣言》等著作中所体现的，将政治等同于阶段活动(斗争)，充当阶级压迫之工具的国家概念”。^④

不过，同样需指出，即便马克思对国家持批判态度，但至少就表面来看，马克思对国家所作的是一种有所保留、否定中带有肯定的批判，这一点与马克思对市民社会的纯粹批判态度形成了鲜明对比。马克思认为市民社会体现了以利己性和孤立性为核心的特殊性，马克思对之所作的激烈批判给读者留下了这样的印象，市民社会中的特殊性是完全消极负面的，全然没有一丝值得肯定的积极因素。相比市民社会，马克思虽然宣称近代国家不是完全的现实普遍性之体现，但其中毕竟有马克思所孜孜以求的普遍性，“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——是作为类存在物和其他人共同行动的(in Gemeinschaft mit andern Menschen, in community with other men——本文作者注)”。^⑤

那么，作为市民社会与国家二分框架的一个方面，在积极因素中包含消极因素，既值得肯定又需要否定，充当抽象普遍性之体现的国家，究竟能否承担起马克思所委托的重任，将现实的普遍性发展并实现出来？这并不是一个容易回答的问题。如果充当否定方面的“抽象性”因素不是国家的固有顽疾，即不是国家的本质性缺陷，而是偶然的、非本质的缺陷，那么，至少从理论上讲，这种“抽象性”是可以通

① MEGA² I/2 S. 148 - 149; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第172—173页。中译本此处将“Gemeinwesen”译作“社会存在物”,本文作者主张译作“共同性存在”。

② MEGA² I/2 S. 149; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第173页。

③ 参见 MEGA² I/2 S. 150; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第174页。有些学者,比如 Leopold 认为,马克思所谓国家消亡的说法,并非意指“国家本身不再存在,而只是政治共同体不再采取‘抽象’的形式”。国家在马克思那里并没有被消除,需要消除的不过是国家的抽象性。与本文不同,Leopold 认为近代国家的抽象性(1)首先体现为国家构成了一个与市民社会相分离的独立性领域;(2)其次体现在近代国家处于一般公民的日常生活和影响力所能辐射的范围之外。参见 David Leopold, *The Young Karl Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 259 - 260。

④ 参见 Allan Megill, *Karl Marx: The Burden of Reason (Why Marx Rejected Politics and the Market)*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2002, p. 118。

⑤ 此处的译文与中文《马克思恩格斯全集》(第2版)稍有差异,中文《马克思恩格斯全集》(第2版)的译文是“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——是作为类存在物和其他人共同行动的。”参见 MEGA² I/2 S. 150; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第174页。本文作者认为此处“in Gemeinschaft mit andern Menschen”译作“是作为类存在与他人同处于共同体之中”似更贴切。

一定的途径加以修正甚至消除的。在这种情况下,国家当然可以取代市民社会,充当解决马克思所关注的核心问题,即作为发展并实现真正普遍性(人的类存在和共同性存在)的理想领域;反之,如果这种“抽象性”是国家的构成性属性,是其无法消除的本质性要素,那么国家就无法成为解决问题的基础。所以,要想确定国家能否充当解决问题的理想领域,关键在于确认马克思所使用的“抽象”一词的具体含义。

(二) 国家的抽象性:目的与手段之倒置

考察马克思《论犹太人问题》的论述,说政治国家所体现的普遍性是抽象的,其中“抽象”(Abstraktion, abstraction)一词似乎最有可能系指作为普遍性(人的类存在与共同性存在)之体现,原本应当被视为目的本身的政治国家,被降格为维护市民社会之特殊性(人的利己性和孤立性)的手段和工具。马克思的《论犹太人问题》曾对此作过不厌其烦的论述。在批判法国大革命对市民社会与政治国家之间关系的误置时,马克思指出“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[市民社会的成员]存在物所处的领域被降低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。”^①显然,对于马克思,只有政治国家中作为“共同性存在”(Gemeinwesen, communal being)的公民,才有权利被当成目的,同样也只有体现这种共同性存在的共同体,即政治国家,才应当被当作目的本身。与之相对,市民社会中的人是“单个存在”(Theilwesen, partial being, 或译“部分存在”),所追求的是利己性和孤立性的生活,因而不论是市民还是充当市民之保障的市民社会,都没有权利被当作目的本身,而只应当被用作维护公民和政治共同体的工具和手段。但在现实中,即在法国大革命所确立的近代秩序中,市民与公民、市民社会与国家的排序恰恰被颠倒了过来,市民和市民社会被当成了目的,公民和政治国家被用作了维护市民和市民社会的手段。“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”。^②

问题在于,如果政治国家的缺陷与不足仅限于这一点,即体现人的普遍性(类存在和共同性存在),本来应当被视为目的的政治国家,被误用为体现人的特殊性(利己性和孤立性),原本应当被视为手段的市民社会的手段,那么,至少从理论上讲,通过重置市民社会与政治国家之间的优先性排序,政治国家是可以在保持普遍性的同时,克服这一缺陷与不足的。古典古代在这一方面已经给出了先例。比如在某种程度上,古希腊的雅典城邦一方面包含了类似于近代政治国家的政治领域,这一领域的主体是拥有雅典公民身份的自由人,这些自由人通过参与公共活动,出席公民大会,讨论政治议题,决定司法审判,担任公共职务等方式,来表现自身的普遍性(类存在与共同性存在)。值得注意的地方在于,与马克思所谓被用作维护市民社会之工具的近代政治国家不同,雅典城邦中的这种政治领域,其本身就是目的,是自由人实现其本质善的领域,而不是服务于其他领域的工具和手段。正是在这层意义上,亚里士多德才说,人在本质上是一种政治性存在。作为政治领域的对立面,雅典城邦另一方面同样包含与近代市民社会相对应的,体现人的特殊性(利己性和孤立性)的私人领域,即家庭经济领域,承担这一领域之工作的是与自由人完全不同的妇女和奴隶,妇女和奴隶无权参与政治活动,家庭经济领域

① MEGA² I/2 S. 159; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第185页。中译本此处将“Gemeinwesen”译作“社会存在物”,本文作者主张译为“共同性存在”。

② MEGA² I/2 S. 159; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第185页。关于“抽象”一词具体含义的这种推测,不仅可以从马克思本人的论述中找到支撑,而且还可以从黑格尔那里找到间接的支撑。比如黑格尔虽然不同于马克思,认为市民社会不单是特殊性的体现,而且在某种程度上体现了普遍性。但在黑格尔看来,市民社会所体现的毕竟是一种有缺陷的、非真正的普遍性,即“形式的普遍性”(formelle Allgemeinheit, formal universality)。黑格尔之所以会有这种看法,是因为在他看来,原本应当充当目的之普遍性,他人与共同体之需要和福利的满足,被误用作了维护特殊性的手段,即用作满足个体自身的需要和福利的手段。因而,特殊性与普遍性在手段与目的之间关系上的误置,构成了黑格尔判定市民社会未能体现真正普遍性的关键。

构成了他们活动的全部空间。与马克思所说的被视为目的的近代市民社会不同,雅典城邦的这种家庭经济领域是服务于政治领域的一种手段,其存在的全部目的仅在于为政治领域提供必要的生活资料,以便自由人能有充分的闲暇参与政治生活,实现其自身的普遍性。简言之,不同于近代政治国家与市民社会之间的关系,雅典城邦将政治国家视为目的本身,而将市民社会用作服务于政治国家的手段。^①

鉴于雅典城邦在处理国家与市民社会之间关系的先例,如果马克思认为近代政治国家的根本问题,即其所体现的“抽象普遍性”中的“抽象性”,所指的是政治国家未能被视为目的本身,而被误用作维护市民社会的手段,那么至少从理论上讲,马克思是可以仿效雅典城邦的做法,通过颠倒市民社会与国家之间的先后关系,藉由将市民社会用作服务政治国家的手段,将特殊性用作维护普遍性的手段,来消除“抽象普遍性”中的“抽象性”,促使政治国家体现完全的现实的普遍性。但马克思并未选择这一方案,相反,令人困惑不解的是,马克思彻底放弃了极有可能体现真实普遍性的政治国家,转而诉诸他一向严厉批判的,完全缺乏普遍性,单纯表现为特殊性的市民社会。“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”。^②

面对市民社会与政治国家的二元对立,马克思之所以放弃政治国家而选择市民社会,最有可能的原因在于,马克思认为近代政治国家所体现的“抽象普遍性”中的“抽象”并非偶然性的,可以修复的因素,即“抽象”并不单纯是指市民社会与国家之间在手段与目的关系上遭到误置,而是指某种本质性的,无法修复的因素。

(三) 国家的抽象性:公民的虚构性

说政治国家中的人所体现的仅是“抽象的普遍性”,其中的“抽象”一词不是说原本应被视为目的之政治国家,被误用作维护市民社会的手段与工具,而是说充当国家之主体的人是抽象的。政治国家中的人(公民)是“虚构的”“非现实的”,缺乏“感性存在”的人,“在国家中,即在人被看作是类存在物的地方,人是想象的主权中虚构的(imaginäre, imaginary——本文作者注)成员;在这里,他被剥夺了自己现实的个人生活(wirklichen individuellen lebens, real individual life——本文作者注),却充满了非现实的普遍性(unwirklichen Allgemeinheit, unreal universality——本文作者注)”。^③“人把处于自己的现实个性(wirklichen Individualität, real individuality——本文作者注)彼岸的国家生活当作他的真实生活”。^④虚构的、非现实的、抽象的人充当了政治生活的主体,致使原本应当表现为类存在和共同性存在的政治生活,不幸呈现为虚构的、非现实的、抽象的普遍性。

马克思还认为,与由于被误用为维护市民社会之手段所引发的,可以借助重置市民社会和国家之间关系加以消除的偶然性的,非本质性的抽象性不同,政治国家由于其构成成员(公民)的虚构性和非现实性所带来的抽象性,是一种本质性的,难以根除的缺陷。对于政治国家的这样一种抽象特征,马克思在《论犹太人问题》中通过对卢梭《社会契约论》一段引文的“有意曲解”,阐发得淋漓尽致。

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

① 这里把政治领域当成目的本身,是对亚里士多德的《政治学》所作的一种偏共同体主义的解读。与这种解读相对,在某种意义上,读者亦可以对亚氏所谓的政治领域作一种偏工具性的解读,因为亚氏曾指出,个体的首要目标在于“优良生活”(eudaimonia),而这种“优良生活”只有在共同体中才能够得到实现,据此,共同体便不是目的本身,而只是个体实现优良生活的必要条件。参见亚里士多德《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965年,第139—140页;Aristotle, *Politics*, Introduction, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. xxvii - xxviii.

② MEGA² I/2, S. 162 - 163; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第189页。

③ MEGA² I/2, S. 149; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第173页。

④ MEGA² I/2, S. 154; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第179页。

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——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”。^①

以上是对政治国家何以会产生抽象人的典型性说明。卢梭认为人生来并非亚里士多德意义上的政治动物,在进入政治社会之前,人是自然人,自然人所表现的是一种与普遍性(类存在和共同性存在)不能相容的特殊性(利己性和孤立性)。受制于自身的特殊性,自然人无法充当政治国家的主体,不能通过契约建立政治国家。因为政治国家所需要的主体是一种不同于自然人,能体现普遍性(类存在和共同性存在)的政治人。为了构建政治国家,卢梭主张将表现特殊性的自然人人为地“改造”为表现普遍性的政治人。问题在于对卢梭而言,自然人和政治人是完全对立的两种存在。体现特殊性的自然人一无可取,纯然是构建政治国家的障碍;政治国家所需要的是尽善尽美,完全体现普遍性的政治人。与其说是将自然人“改造”为政治人,卢梭的实际做法毋宁说是将自然人“替换”为政治人,亦即强行消除人的自然属性,人为赋予人以政治属性。卢梭甚至认为,在这一“改造”与“替换”过程中,人的自然特殊性取消得越是彻底,人的政治普遍性赋予得越是彻底,则所构建的国家越是完美。^②为了构建理想的政治国家,通过强行消除人的自然特殊性,人为赋予人以政治普遍性,将体现特殊性的自然人彻底“替换”为表现普遍性的政治人的做法,对于卢梭不仅是必要的,而且是可行的。

依据马克思对卢梭的引证可推知,马克思认为卢梭关于政治人的论述,暴露了近代政治国家理论的两个基本假定:(a)作为自然人的特殊性是应当且可以消除的;(b)作为政治人的普遍性是可以人为赋予的。对于这两个假定,马克思均持反对态度。在马克思看来,卢梭式立法者为了构建政治社会,试图取消人的自然本性(特殊性),另行赋予人以政治属性(普遍性)的做法,是天真的、不现实的、行不通的。因为(a)人作为自然人的特殊性是不能人为加以取消的。在马克思那里,自然人等同于市民社会中的人(市民,“人,作为市民社会的成员,即非政治的人,必然表现为自然人(natürlicher Mensch, natural man——本文作者注)”。^③自然人固然是特殊性的体现,但这些特殊性亦是人的感性的、具体的、现实的属性,是人所固有的属性,是不能通过人为手段加以消除的。与自然人的特殊性相对,(b)人作为政治人的普遍性同样是不能人为强加的。马克思认为,强行被赋予普遍性的“政治人只是抽象的、人为的人、寓意的人,法人(moralische Person, moral person——本文作者注)”。^④推而言之,人的类存在和共同性存在,个体相对于整体的从属感与认同感,个体对于共同福利和共同善的自觉自愿的追求,固然是值得赞赏与追求的品质,但是,这种普遍性只能依靠个体(即自然人或市民)自发生成,而不能依靠外部人为强加(政治人或公民)。换句话说,人的政治普遍性如果不是以人的自然特殊性,以人“自己的经验生活、自己的个体劳动、自己的个体关系”^⑤为基础,而表现为一种纯粹外在的强加物,那么,就只能是抽象的、虚假的、缺乏现实性的普遍性。因此,马克思认为,卢梭式的立法

① 参见 MEGA² I/2 S. 162; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第188—189页。

② “这些天然的力量消灭得越多,则所获得的力量也就越大、越持久,制度也就越巩固、越完美”。参见卢梭《社会契约论》,何兆武译,北京:商务印书馆,2003年,第51页。

③ MEGA² I/2 S. 162; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第188页。

④ MEGA² I/2 S. 162; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第188页。中文《马克思恩格斯全集》(第2版)此处未将 moralische Person, moral person 译作“道德的人”或“道德的人格”,而是译作“法人”。此处译作“法人”殊不易解,因为马克思之所以使用“道德的人”,其意图与卢梭使用“道德存在”(moral existence)一样,是试图用之指代体现普遍性的政治人,强调其表现了利己的、孤立的自然人所缺乏的,但对人的本质和共同体又极为重要的类存在和共同性存在。

⑤ 参见 MEGA² I/2 S. 162; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第189页。

者尝试强行消除人的自然特殊性,从外部人为赋予人以政治普遍性的做法,只能造就抽象的人,以这种抽象人为前提的政治国家同样也只能体现抽象的普遍性,并且这种抽象性对于政治国家来讲,是一种本质性而非偶然性的,无法从根本上加以根除的缺陷与不足。

在面对市民社会与国家、特殊性与普遍性之间的矛盾时,马克思之所以拒绝雅典城邦式解决方案,即通过直接颠倒市民社会与国家之间优先关系,来确保国家所体现的普遍性能够重新被作为目的,其根本原因在于马克思认为,政治国家的人(公民)如果不以市民社会的人(市民)为基础和前提,单纯依靠外力强行获取自身所需的普遍性,则不仅公民的普遍性,而且基于公民之上的政治国家的普遍性,都必然将会是抽象的、虚构的。换言之,在马克思那里,政治国家之所以不能成为体现真正的普遍性的领域,主要不是因为政治国家被误用作维护市民社会的手段和工具,未能被当成目的本身,而是因为构成政治国家之主体的人(公民)是抽象的、虚构的、人为的、非现实的人。不论政治国家所体现的普遍性(类存在与共同性存在)是否被用作维护市民社会之特殊性(利己性和孤立性)的手段和工具,以这种抽象人为前提的政治国家所体现的普遍性,始终都只能是虚构的、人为的、非现实的普遍性。就此而言,毋宁说马克思对政治国家的态度从来就不是两面性的,而只有一个方面,即否定的方面。前述所谓马克思在部分程度上肯定政治国家的说法,充其量不过是马克思所惯用的一种修辞。

三、积极特殊性与市民社会的胜出

如果说政治国家中的人(公民)是抽象的、虚构的、非现实的人,以抽象的人为基础的政治国家只能体现抽象的、虚构的、非现实的普遍性,那么,要想获得具体的、现实的普遍性,似乎只能以具体的、现实的人为基础。可是要到哪里才能找到具体的、现实的人呢?马克思认为只有市民社会中的人才是具体的、现实的。政治国家中的公民之所以是抽象的,是因为公民的普遍性是后天的、人为强加的,市民社会下的市民之所以是现实的,是由于市民体现了人的天生的、直接的、感性的特殊性。

(一) 作为直接存在和感性存在的特殊性

问题在于,马克思曾断言市民社会中的人是特殊性的体现,是应当加以批判的利己的、孤立的人,此处又说马克思认为市民社会中的人是具体的、现实的人,是应当加以肯定的。这是否意味着特殊的人,即利己的、孤立的人,在马克思那里,等同于具体的、现实的人?或者说马克思认为具体的、现实的普遍性只有以利己的、孤立的人为基础,才能得到完全的发展和实现?这显然是对马克思的一种误解。因为利己性和孤立性并未构成特殊性概念的全部。严格来讲,马克思区分了两种特殊性,以“利己性”和“孤立性”为表现的消极特殊性,和以“直接存在”和“感性存在”为特征的积极特殊性。消极特殊性是后天的、人为的属性,积极特殊性是天生的、固有的属性。积极特殊性构成了消极特殊性的真理,而非相反。^①因而对于马克思而言,说特殊性是人的具体的、现实的属性,所指的并不是表现为利己性和孤立性的消极特殊性,而是指呈现为“直接存在”(nächste Existenz, immediate existence)和“感性存在”(sinnliche Existenz, sensuous existence)^②的积极特殊性。如果说利己性和孤立性是为特

① 关于特殊性的这一两重性,有三点需要指出:(1)马克思本人没有明确作过这种区分,不过从其对特殊性的具体论述之中,可以合理地引申出这种区分;(2)马克思认为,消极特殊性和积极特殊性并列争胜的局面,是市民社会的特有表现形式,因为理想社会中并没有消极特殊性的位置,其时只有积极特殊性;(3)此外,本文在某种程度上认同 Plamenatz 的说法,为了澄清马克思本人论述的模糊性,在不故意曲解原意的前提下,从马克思未曾进行明确区分的论述中主动发掘出某种明确的区分,不失为理解马克思的有效途径。参见 John Plamenatz, *Karl Marx's Philosophy of Man*, Oxford: Clarendon Press, 1975, pp. 280-282。

② 马克思关于“感性存在”的想法极有可能来自于费尔巴哈。不过,本文认为,这一点并不意味着马克思的思路悉数由费尔巴哈所主导。因为在费尔巴哈那里,人作为特殊性的感性存在与其作为普遍性的类存在之间不存在张力,是直接统一的;但在马克思看来,这两者之间存在张力,后者只有以前者为中介,才能得到真正的实现。

殊性的消极方面,可能与普遍性相互冲突,是应当加以否定的方面,那么直接存在和感性存在则是特殊性的积极方面,非但不与普遍性相矛盾或相冲突,反而是普遍性能够实现自身的真正基础所在。^①

1. 直接存在——在马克思那里,与“直接存在”相对的是“人为存在”(künstliche Existenz, artificial existence)。马克思之所以批判政治人(公民),是因为在他看来,政治人是一种“人为存在”,其存在有赖于一些人人为的、外部强加的属性,从而是抽象的、虚构的、非现实的;与政治人不同,马克思认为市民社会的人是一种“直接存在”,市民社会的人是“直接确定性”^②的对象,抑或说是一种“自然存在”,具备一些天生的、固有的、不可褫夺的属性,所以是现实的。“人在其最直接的实际中,在市民社会中,是尘世存在物。在这里……人把自己并把别人看作是现实的个人”。^③不仅如此,马克思还认为,作为“人为存在”的政治人,由于自身的抽象性、非现实性,无法以自身为基础发展出人的现实普遍性,现实的类存在与共同性存在;与政治人不同,作为“直接存在”的人与其普遍性之间并不存在实质的冲突,毋宁说,人只有从其尚未受到“污染”与“败坏”的直接存在中,才能发展出真正的普遍性。反过来说同样,普遍性只有从人的直接存在、自然存在中发展出来,才能成为真正的、现实的普遍性。

2. 感性存在——为了阐明何谓感性存在,有必要先行阐明与感性存在相对的理性存在。理性存在所指的是人在行为时排除一切感性因素,比如欲望、冲动和偏好等因素的影响,不受自身的特殊福利和特殊善的干扰,完全按照理性的要求去追求他人和共同体的普遍福利和普遍善。与理性存在不同,作为感性存在的人,在行为时倾向于将自身的欲望、冲动和偏好等感性因素纳入考虑之中,即将追求自身的特殊福利和特殊善用作行为的直接动机。需要指出的是,作为感性存在的人虽然体现的是人的特殊性,但这种特殊性并不必然是排他的、消极的,即其并不必然表现为前文所讲的利己性和孤立性所代表的,与类存在和共同性存在相对立相冲突的特殊性。因为除消极特殊性外,特殊性还可能对普遍性无益亦无害的中性特殊性,亦有可能是对普遍性有益,即有助于促进普遍性(类存在和共同性存在)之实现的积极特殊性。考察马克思在《论犹太人问题》中关于市民社会之特殊性的论述,细心的读者会发现,马克思虽然不遗余力地批判市民社会的消极特殊性,但其在每一个具体的批判场合几乎总是会留有余地,比如每每在批判了市民社会的问题之后,马克思总是不忘加上诸如此类的说法,市民社会的人“是具有感性的、单个的、直接存在的人”。^④ 本文认为,出现这种情况的原因在于马克思实际上意识到了市民社会下的人的特殊性的不同方面,即至少存在消极和积极两种特殊性。消极特殊性与普遍性之间是截然对立,矛盾冲突的,积极特殊性与普遍性之间却可以相互和解,甚至于相互促进。在马克思看来,作为人的现实性之证明的感性因素,如果能够从自身中排除掉利己性和孤立性,即消极特殊性的一面,表现出积极的一面,其在行为时则完全有权利将其欲望、冲动和偏好等感性因素纳入考虑。不仅如此,个体在行为时考虑表现为积极特殊性的感性因素,非但不会带来个体与他人和共同体之间的对立与冲突,相反却可以促成个体与他人和共同体之间的和解,充当类存在和共同性存在的前提和基础,促成人的真正的普遍性的实现。

① 此处关于特殊性的分类,在一定程度上参照了 Neuhausser 的相关讲法。Neuhausser 认为,特殊性概念至少可以包含两个方面的含义:其一,特殊性意指个体拥有区别于其他个体的独特规定;其二,特殊性意指个体行为时的动机是感性偏好而非抽象理性。参见 Frederick Neuhausser, *Foundation of Hegel's Social Theory*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000, pp. 89-90。

② MEGA² I/2, S. 162; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第188页。

③ MEGA² I/2, S. 149; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第173页。

④ 参见 MEGA² I/2, S. 162; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第188页。

	特殊性		普遍性
市民社会	利己的、孤立的人	直接的、感性的人	(潜在) 现实的类存在、共同性存在
政治国家		抽象的、虚构的人	抽象的类存在、共同性存在

(二) 普遍性只有通过特殊性才能实现自身^①

人的特殊性应当受到尊重,并且有权利得到实现,这不仅是由于特殊性是人的天生的、直接的、感性的、固有的、不可消除的属性,更是由于特殊性构成了普遍性实现自身所不必或缺的中介。在马克思看来,普遍性只有以特殊性为中介,从特殊性中发展而来,才能呈现为真正的、现实的普遍性。不经过特殊性中介的,人为外在强加的普遍性,必然是虚假的、抽象的普遍性。普遍性如果不是每一个个体的自身活动和自身生命的产物和体现,就不可避免地会表现为一种抽象的,外在于单个个体之上的,与个体相隔离、相对立的普遍力量。这种状态,用马克思惯用的术语来讲,就是异化。

什么叫做普遍性只有通过特殊性才能实现自身,这里拟从其反面加以阐明。在马克思那里,普遍性不以特殊性为中介实现自身的情况至少有两种,一种对应于古代国家的解决方案,另一种对应于近代国家的解决方案。1. 古代国家的解决方案,是一种试图绕开特殊性,直接从政治国家出发,即以抽象的、虚构的公民为出发点,发展出自身普遍性的尝试。仍以前文所提到的雅典城邦为例,雅典城邦同时包含了政治领域和市民领域的雏形,并且使用两类不同的人群分别充任这两个领域的活动主体。其中作为自由人的公民对应于政治领域,缺乏公民身份的妇女和奴隶对应于市民领域。由于公民与市民是两类截然不同的人群,这使得政治领域是在市民领域之外,即与市民领域的直接存在和感性存在无涉的前提下,依据自由人的公民身份与公民活动去发展并实现人的普遍性。这种普遍性由于未曾以特殊性作为自身的中介,不幸表现为一种抽象的、虚构的、非现实的普遍性。2. 近代国家的解决方案。与古代国家稍有不同,近代国家虽然同样坚持政治国家与市民社会的二分,同样试图从政治国家的公民中直接发展出自身的普遍性,但是构成近代国家的主体(公民)与构成近代市民社会的主体(主体)是同一群人。与古代国家借助身份制,用两类完全不同的人充当公民与市民的做法不同,近代国家用同一群人一身兼二任,同一群人既是市民社会中的市民,体现特殊性,亦是政治国家中的公民,体现普遍性。得益于这一点,至少就表面来讲,近代国家的普遍性虽然是由政治国家之公民发展而来的,但是这些公民系以市民社会之市民的特殊性为基础的,这使得近代国家的普遍性似乎有可能表现为具体的、现实的、真正的普遍性。但这只是一种幻觉,严格来讲,近代方案与古代方案之间并无实质不同。原因在于,其一,近代国家的公民与近代社会的市民虽然名义上是同一群人,但鉴于国家与市民社会所奉行的不同运行法则,这同一群人实际上处在一种人格分裂状态,在事实上形同于古代方案中的两群人;其二,即便退一步承认公民与市民是可以相互联系、相互影响的,但在近代方案中,市民所体现的特殊性仅是利己性和孤立性,是一种无法发展出普遍性的消极特殊性,而非能够开出普遍性的积极特殊性(直接存在和感性存在)。基于这两点,在马克思看来,近代国家试图绕开特殊性,

^① 本文的这一论点,在相当程度上曾受到以下启发:1. 韩立新关于黑格尔的特殊性构成了普遍性得以实现的条件之论述;2. Wood 关于黑格尔的普遍性与特殊性之间关系之阐发;3. Leopold 关于共同体必须是人的本质的产物,是人的本质的现实化的结果之说法的启发和影响。参见 Allen Wood, *The Emptiness of the Moral Will, The Monist*, Vol. 72, No. 3, *Kant's Practical Philosophy* (July 1989), pp. 454-483 以及 Leopold, *The Young Karl Marx*, p. 237。

直接从政治国家中发展出普遍性的做法,与古代国家一样,同样注定会失败。^①

与上述两种方案不同,马克思所提供的是一种从人的积极特殊性中发展出现实普遍性的方案。马克思主张将人的直接存在和感性存在用作实现普遍性的中介环节。马克思对这一方案的支持与提倡集中体现在其下述名言中。

只有当现实的个人(der wirkliche individuelle Mensch, real individual man——本文作者注)把抽象的公民(abstrakten Staatsbürger, abstract citizen——本文作者注)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(Gattungswesen, species-being——本文作者注)的时候,只有当人认识到自身“固有的力量”是社会力量(gesellschaftliche Kräfte, social forces——本文作者注),并把这种力量组织起来因而不再把社会力量以政治力量(politischen Kraft, political power——本文作者注)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。^②

就其目标而言,马克思的方案是与上述两种方案共通的普遍性——“类存在”和“共同性存在”;但是,论及普遍性的具体实现途径,马克思的方案则截然不同。马克思认为,要想防止普遍性沦为抽象的、虚构的、非现实的普遍性,那么这种普遍性就不能以“抽象的公民”为基础,即不应当依靠外在人为的、强加的属性,而只能从直接的、感性的、现实的个人发展而来。因而在马克思那里,充当普遍性发展之起点的人,既非古代方案中的“抽象的公民”——抽象公民只能发展出抽象的普遍性,亦非近代方案中的“利己的、孤立的市民”——利己性和孤立性无法发展出普遍性,而是“现实的个人”、直接的、感性的存在。只有以这样一种积极的特殊性,以这样一种现实的个体为中介,作为类存在和共同性存在的人才不会沦为抽象的、虚构的形式,人才有可能是“现实的类存在”现实的共同性存在。

四、结 语

写作《论犹太人问题》时的马克思,之所以从国家转向市民社会,在于其援用了市民社会与国家二分、特殊性与普遍性对举的黑格尔式分析框架,以及构成这一分析框架的黑格尔式分析原则——“普遍性只有以特殊性为中介才能实现自身”。早期马克思非但没有远离黑格尔,未曾与黑格尔划清界限,反而比任何时候都更是一名黑格尔主义者,比任何时候都更加服膺黑格尔的哲学,甚至于比黑格尔本人还要更为坚决地贯彻了黑格尔哲学的基本原则和基本精神。套用阿尔都塞的讲法,在某种程度上,表面上距离黑格尔最远,试图竭力与黑格尔划清界限的马克思,实际上却是距离黑格尔最近,最为深陷于黑格尔哲学之中而不能自拔的马克思。

(责任编辑:王丰年)

① 这里之所以没有将中世纪的封建国家列为第三种解决方案,是因为在马克思那里,封建国家和市民社会虽然是直接统一的,但是,两者所表现的都只是特殊性而非普遍性。一方面“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(socialen Elementen, social elements——本文作者注)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(besondere Gesellschaften in der Gesellschaft, particular societies within society——本文作者注)”,中世纪的市民社会仅是特殊性的体现;另一方面,由于“表现为一个同人民相脱离的统治者及其仆从的特殊事务(besondere Angelegenheit, particular affair——本文作者注)”,中世纪的政治国家同样是特殊的。参见 MEGA² I/2, S. 160; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第186—187页。

② 参见 MEGA² I/2, S. 162—163; 中文《马克思恩格斯全集》(第2版)第3卷,第189页。

damental differences” that were concealed in those seemingly disregard of the “slight differences.”

The Crisis Consciousness of Confucian Civilization and the Development of the Protecting Project

Tang Wenming

In the late Qing dynasty the crisis consciousness of Confucian civilization reached the peak in 1895. The protecting project which consists of “state protecting , race-protecting , and religion protecting” put forward by Kang Youwei obtained a wide support. Comparing the three projects by Zhang Zhidong , Kang Youwei and Yan Fu , we can find that each of them had different emphasis on the concrete understandings and concrete claims. More specifically , while Zhang focused on state-protecting , Kang focused on religion-protecting , and Yan focused on race-protecting. The protecting project also prescribed the main directions of modern Chinese thought , which is still a very important spiritual heritage to us.

Return to Civil Society from the State——A Hegelian Analysis of *On the Jewish Question* Chen Hao

Early Marx appropriated a Hegelian framework , which separated the state from civil society and contrasted the particularity with the universality , to analyze the problems of the state and civil society. With this framework Marx took civil society as the representation of human particular egoism and isolation , while regarding the state as the expression of human universality-species-being and communal being. Since Marx took the universality rather than particularity as his end , he should have chosen the state at the expense of abandoning civil society. Unfortunately , the opposite was true. Marx gave up the state and turned to civil society. The reasonable way to explain Marx’s seemingly unreasonable choice was to pay attention to Marx’s claim that the universality could only actualize itself by means of the particularity. According to this claim , (1) a man in the state was an abstract and illusory citizen , who could only express the abstract and illusory universality. (2) In contrast to the state , although as the egoistic and isolated being , the man in civil society to some extent expressed the passive particularity , but meanwhile as the immediate and sensuous being , he/she also expressed the positive particularity , and had its potential to develop the real universality from itself. In sum , because early Marx found the positive particularity , the necessary condition for the real universality , contained in civil society but not in the state , he converted from the state to civil society.

Feng , Fengsheng , Fengci , and the Emergence of the Name Guofeng

Ma Yinqin

The concept of Feng 风 carries very rich connotations. It is used not only to refer to the natural wind , but also to refer to a special edification mode. It is considered as sound and melody , but also known as folk songs. It is considered as sage ruler’s teachings , but also as an expression mode of roundabout admonishment. In fact , the multiple meanings of this concept were formed in the long historical process. Firstly , the graphy of 凤(phoenix) was identified with 风 in oracle bone inscriptions because of the observation of the wind generated by bird fluttering. During the dramatic change between Shang and Zhou civilizations , and with the perception that Feng was the breath of the earth(大块噫气 ,其名曰风) , the distinction between 凤 and 风 was made , the former referring in particular to divine phoenix , and the latter becoming the original word of wind. Secondly , as it is mentioned above , the wind is the breath of the earth. As the result of the earth’s breath , the music was accordingly regarded as the reflection of the local conditions and customs , the statement at that time that *understanding the different customs from the music performed with different instruments*(循弦以观于乐 ,足以辨风) revealing the close relationship between local climate and local music. Meanwhile , because of its relations with sound and