

马克思早期政治思想中的个人概念

李志

〔摘要〕 在马克思的青年时代，他关于市民社会、市民社会与经济生活、市民与公民以及人类解放等问题的思考，蕴涵着一些对日后的政治经济学批判及历史唯物主义意义深远的潜在因素。为了更清楚地展示马克思前后哲学的一贯性，本文立足于马克思早期哲学的重要文本，围绕着马克思与黑格尔在国家与市民社会、市民与公民关系上的根本分歧，详细考察了马克思所主张的“个人”，即市民与公民相统一的“个人”。

〔关键词〕 马克思；国家与市民社会；公民与市民；个人

在马克思的青年时代，关于政治问题的思考曾经构成其哲学的重要方面，而《黑格尔法哲学批判》和《论犹太人问题》等一系列犀利的政论文字就是这些思考生动而直接的体现。通过这些文字，马克思仔细剖析了国家与市民社会分裂的原因，着重强调了这种分裂直接导致的后果，即“个人”分裂为纯粹的个体存在者（市民）和纯粹的普遍存在者（公民），并为此提出“人类解放”来解决国家与市民社会、公民与市民之间的对立。鉴于马克思上述的政治思想主要是以黑格尔的法哲学作为主要的参照系和批判对象，本文的考察就从马克思与黑格尔在一系列问题上的分歧出发。这些分歧首先就体现在马克思与黑格尔关于国家与市民社会的不同理解上。

一、市民社会与国家

总体来看，黑格尔的法哲学是其思辨哲学在政治领域中的一种逻辑推演，或者说，法哲学的基本前提与原则均来自于他关于“绝对精神”、“真理”、“思辨认识”的一贯理解。

对于黑格尔来说，“绝对精神”意味着“大全”，意味着扬弃了个体性与特殊性的普遍性。那么，在伦理领域中，他认为唯一能与“绝对精神”相对应的领域只能是国家，这是因为“绝对精神”“在实体性的普遍物中，在致力于这种普遍物的公共生活所具

有的目的和现实中，即在国家制度中，返回于自身，并在其中统一起来”。^[1]与之相比，黑格尔只把市民社会看作是“绝对精神”在伦理领域中实现自身的一个中介，是介于家庭和国家之间的领域。“市民社会，这是各个成员作为独立的单个人的联合，因而也就是在形式普遍性中的联合，这种联合是通过成员的需要，通过保障人身和财产的法律制度，和通过维护他们特殊利益和公共利益的外部秩序而建立起来的。”^[2]总之，国家作为家庭与市民社会的统一、作为真正普遍的公共生活的代表者、作为精神实体的最终实现形式，构成黑格尔法哲学最为核心的部分。

同近代的契约论思想相比，黑格尔关于国家与市民社会的这番见解无疑是非常深刻的。无论是霍布斯、洛克还是卢梭的契约论，几乎都包含着这样两个方面：一是假设“自然状态”的存在，二是不对国家与市民社会进行区分。具体来说，个人在人类社会

出现之前、在契约关系发生之前始终处于一种自由的、利己的自然状态中；^[3]契约的缔结则意味着个人能够通过让渡部分的私人权利给国家从而获得共同体的保障，并且，国家就等同于政治社会。总之，近代契约论直接指向的问题是：国家如何成为公意的代表，而不是沦为少数人统治的工具。与之不同的是，黑格尔虽然也认同政治生活之于国家的重要性，但是，古典政治经济学的背景却使他敏锐地觉察到经济生活带给那个时代的改变，即除了代表公意的国家之外还存在一个相当庞大的私人领域，这就是市民社会。

“在市民社会中，每个人都以自身为目的，其他一切在他看来都是虚无。但是，如果他同别人发生关系，他就不能达到他的全部目的，因此，其他人便成为特殊的人达到目的的手段。”^[4]也就是说，市民社会是一个以利己作为最终目的的领域，充满了个人之间特殊利益的冲突。

马克思对政治生活的关注，很大程度上也源自对当时广泛存在的各种特殊利益之间冲突的社会考察。在为《莱茵报》撰稿期间，他得以接触到一系列的社会现实问题，如书报检查令、林木盗窃法等问题。值得注意的是，所有这些问题几乎都集中到一点上，即特殊利益之间的对抗以及特殊利益同国家利益的对抗上。例如，在《关于出版自由和公布等级会议记录的辩论》一文中，马克思逐一批驳了反对出版自由的辩论人的辩词以及支持出版自由的辩护人的辩词。在他看来，所有这些辩词代表的仅仅是特殊等级的利益，而未能从普遍性的角度来理解自由、法和国家。“在关于出版的辩论中，特殊等级精神表现得无比明确而完备……某个

集团的精神、一定等级的个体利益、先天的片面性都表现得极其强烈、凶狠，露出一副狰狞的面孔。”^[5]特别是那些反对出版自由的特殊等级，把私人特权、违背人民和政府的个体自由妄称为普遍权利，从而使得代表着公意的国家、议会和法律等沦为特殊等级满足私欲的工具。很显然，马克思对各个特殊等级在这场辩论中的表现感到无比的失望，这主要是因为他仍旧站在普遍理性的立场上把国家看作是至高无上的，而现实的情形却是国家的普遍性已经湮没在各个特殊等级之间的分裂中，或者说，他发现每个人在实际的生活中都在争取自己的特殊利益而无视那种普遍的和整体的利益。

这种视普遍理性的国家为至高无上的立场，直到马克思开始全面地研究和批判黑格尔法哲学才获得了实质性的改变。在《黑格尔法哲学批判》和《论犹太人问题》中，马克思在考察国家同市民社会的关系问题上同黑格尔的观点产生了根本分歧。这些分歧主要体现在以下几个方面：

第一，马克思反对把国家看作是“绝对精神”的最高实现，而是当作人的社会本质的外化形式。“黑格尔之所以发这些谬论，是因为他抽象地、单独地来考察国家的职能和活动，而把特殊的个体性看做它们的对立面；但是他忘记了特殊的个体性是人的个体性，国家的职能和活动是人的职能；他忘记了‘特殊的人格’的本质不是人的胡子、血液、抽象的肉体的本性，而是人的社会特质，而国家的职能等等只不过是人的社会特质的存在和活动的形式。”^[6]

第二，马克思反对把市民社会看作是普遍理性的国家用来实现自身的中间环节，而是当作人的存在的现实表现，当作个人之个体性的外化。同时，他还从历史的角度指出，市民社会同国家的分离也不是什么理性的安排，而是近代政治革命的结果。在马克思看来，近代社会之所以出现了市民社会这样一个纯粹的私人生活领域，是因为个人的政治生活同他的社会生活不再直接同一，个人的政治地位和他的社会地位不再直接同一，“金钱和教养”成为决定个人社会生活的主要标准。“只有法国革命才完成了从政治等级到社会等级的转变过程，或者说，使市民社会的等级差别完全变成了社会差别，即没有政治意义的私人生活的差别。这样就完成了政治生活同市民社会分离的过程。”^[7]在这里，由于马克思还没有深入地研究古典政治经济学，还没有从资本主义社会生成史的角度透彻地分析近代欧洲的巨大变革，所以，他还不能理解这种分离所包含的更为深层次的原因。尽管如此，他毕竟意识到了市民社会同劳动、私有财产、物质生活之间的内在关系。这一点从他对市民社会中各等级的分析中就可以发现：“被剥夺了一切财产的人们和直接劳动即具体劳动的等级，与其说是市民社会中的一个等级，还不如说是市民社会各集团赖以安身和活动的基础。”^[8]

第三，就市民社会与国家之间的关系而言，马克思反对把国家当作最高的目的，反对把国家置于市民社会之上，相反，他把市民社会理解为国家的真正基础。在马克思看来，“家庭和市民社会是国家的前提，它们才是真正的活动者；而思辨的思维却把这一切头足倒置”^[9]，即“政治国家没有家庭的天然基础和市民社会的人为基础就不可能存在。”^[10]对于马克思来说，思辨的思维之所以要把“这一切头足倒置”、之所以不以真正现实的市民社会作为出发点，是因为这里“注意的中心不是法哲学，而是逻辑学。在这里，哲学的工作不是使思维体现在政治规定中，而是使现存的政治规定化为乌有，变成抽象的思想。在这里具有哲学意义的不是事物本身的逻辑，而是逻辑本身的事物。不是用逻辑来论证国家，而是用国家来论证逻辑”^[11]。于是，马克思对黑格尔法哲学的批判，就触及到了思辨哲学的实质。

在以上三个方面中，我们有意忽略了马克思关于个人在国家与市民社会中的存在状态的论述，而这些方面对于进一步澄清他同黑格尔在国家与市民社会问题上的分歧具有非常关键的意义。

二、个人分裂为市民与公民

在黑格尔那里，市民社会同国家的分离带来了个人自身的分裂，即分裂为作为公民的“人”与作为市民的私人。其中，作为公民的“人”被看作是普遍性范畴的最终实现，而作为市民的私人则仅仅是普遍性范畴实现自身的一个中介，即个别性范畴的实现。与此相应的是，由于国家被黑格尔看作是至高无上的，所以，只有当个人作为公民时才是真正的人的存在，或者说，只有当个人处于真正普遍的政治生活中时他才作为人存在着的。

尽管马克思认同市民与公民相分裂的观点，但他却是从不同的角度和立场来理解这一分裂的。在马克思着手政治批判之前，费尔巴哈的一系列著作开始进入到他的视野中，如《基督教的本质》、《关于哲学改造的临时纲要》和《未来哲学原理》。从这些著作中，马克思读出了人本主义的基本立场，注意到费尔巴哈是从人的感性存在的角度批判黑格尔的理性哲学的。对于这一做法，马克思显得十分赞赏，“我们的全部任务只能是赋予宗教问题和哲学问题以适合于自觉的人的形态，像费尔巴哈在批判宗教时所做的那样”^[12]。事实上，马克思也确实是从人的感性存在这一立场出发，重新理解市民、公民以及二者之间的关系。

其一，虽然马克思也把市民与公民看作是个体性与普遍性的外化形式，但是，这里的个体性与普遍性并不是黑格尔所谓的理性自身的发展形式，而是现实存在着的人的两重规定性，即人的普遍本质和人的个体性。换言之，公民代表着人的社会本质的实现，而市民则代表着人的个体性的实现。正是从这个角度，马克思批评了黑格尔的做法：“这样用客观的东西偷换主观的东西，用主观的东西偷换客观的东西（黑格尔之所以这样做，是因为他想给抽象的实体、理念写传记，于是人的活动等等在他那里就一定变成其他某种东西的活动和结果，其次是因为黑格尔想使人的本质作为某种想像中的单一性来单独活动，而不是使人在其现实的人的存在中活动）所产生的必然的结果，是把某种经验的存在非批判地当做理念的现实真理。”^[13]

其二，正因为市民代表着人的个体性的外化，公民代表着人的社会本质的外化，所以，市民与公民就构成马克思所谓的矛盾关

系，即人的个体性与人的社会本质的尖锐对立。在黑格尔那里，公民作为个人在国家中的存在形式，意味着个体性与普遍性之间矛盾的扬弃，但是，马克思坚决反对这一观点。在他看来，矛盾的两极并非是相互独立的两个存在者，也不是在本质上绝对对立的两个规定性（如极与非极的对立），而是指从同一种本质中分化出来的有差别的两个规定（如南极与北极），如此一来，矛盾双方之间的关系就不是外在对立的，而是内在对立且互为补充、互相吸引的^[14]。从这个角度来看，公民与市民，作为内在于人的两个规定性的外化形式，就处于一种同等的地位上，二者共同构成了人的公共生活和私人生活之间的尖锐对立。因此，无论是市民还是公民，都应当属于有待扬弃的东西。

其三，除了从逻辑的角度指出市民与公民同属于一对矛盾外，马克思还特别强调了这一矛盾的人本主义涵义，即市民与公民都不是个人之为个人的真正存在方式。一方面，当个人仅仅作作为公民存在时，由于他并不包含任何具体的、有差别的真实内容，所以，这种存在形式就只是一种纯粹的概念，只是个人虚幻的存在。或者说，公民仅仅相当于个人的普遍本质，仅仅相当于抽象的“人”，即“人”这一概念。另一方面，当个人仅仅作作为市民存在时，由于他将自己的社会本质撇在一边而失去了人之为人的基础，所以，他就成为一个彻底的利己的动物，一个纯粹的个体。正如马克思在《论犹太人问题》中所指出的：“在最直接的现实中，在市民社会中，人是世俗存在物。在这里，即人对自己和对别人来说，都是实在的个人的地方，人是缺乏真实性的现象。相反地，在国家中，即在人是类存在物的地方，人是想像中的主权的虚拟的分子；在这里，他失去了实在的个人生活，充满了非实在的普遍性。”^[15] 总而言之，一个是纯粹的本质，一个是失去了本质的纯粹现象，无论缺少了哪一个方面，人都不是作为一个完整的个人存在着。

其四，尽管公民与市民都不能代表真正意义上的个人，但马克思更强调人作为市民的存在，因为市民生活被看作是政治生活的基础。从理论的角度来看，唯有个体性的外化才可能是感性的、具体的和现实的，或者说，个人唯有作为市民的生活才是活生生的。这一点通过个人的肉体存在以及个人之间为了满足一己私欲进行的斗争就可以获得充分的证实。相比之下，个人的社会本质则不可能外化为一种具体的和感性的现象形式，因为本质本身是抽象的和普遍的，与之相匹配的外化形式当然也应该是一种无限的和普遍的事物。然而，在真正的现实生活中，这种无限的事物是根本不存在的，所以，本质的外化形式——公民，就是缺乏具体形体的个人概念。“黑格尔把普遍物本身变成一种独立的东西，于是就把普遍物和经验的存在直接混淆起来，同时也就立即非批判地把有限的事物当作理念的实现。”^[16] 正是在这个意义上，马克思把市民的存在称为“地上的”，而把公民的存在称为“天上的”。从现实的角度来看，马克思通过研究近代的政治革命发现，瓦解了封建时代之后的近代政治国家，是以市民社会的成员作为其基础和前提的。为了说明这一点，马克思特意提到了美国在建国之初就在宪法中着力保护私有财产等一系列的人权。在他看来，“任何一种所谓人权都没有超出利己主义的人，没有超出作为市民社会的成员的人，……把人和人连接起来的唯一纽带是天然必然性，是需要和私人利益，是对他们财产和利己主义个人的保护。”^[17] 由此，他得出一个结论：“可见，政治生活就在自己朝气蓬勃的时候，并且由于事件所迫而使这种朝气发展到顶峰的时候，它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。”^[18]

总之，马克思通过对公民与市民的批判考察，就从理论上完成了对黑格尔法哲学的批判，特别是摧毁了那种绝对普遍的理性国家观，同时也彻底地改变了马克思对政治革命和政治国家的态度。对于市民社会与国家、市民与公民之间矛盾的研究，使得他不再寄希望于完备的政治国家，不再把政治解放（近代政治革命的最终目标）当作是人的解放的最终尺度。他后来愈发清醒地意识到：现有的政治解放必须走向更为彻底的社会解放即人类解放，唯有如此，个人才能从市民生活与公民生活的对立中摆脱出来。

三、市民与公民的统一

如果说《黑格尔法哲学批判》是从否定的角度探讨了国家与市民社会、市民与公民之间的矛盾，那么，《论犹太人问题》则代表着马克思试图解决这一矛盾的积极探索。在这篇论文中，马克思针对鲍威尔的《犹太人问题》进行了批评，从“解放”的角度进一步思考了上述问题，并明确提出唯有“人类解放”才能最终解决市民与公民之间的对立。

在马克思看来，《犹太人问题》一文主要存在两个方面的问题。一方面，鲍威尔把犹太人的解放问题首先当成了宗教层面的问题，即犹太人要想从基督教国家中解放出来，就必须从整体上把基督教和犹太教都消灭掉。在鲍威尔看来，消灭一切宗教是很容易的事情，只需要把犹太教和基督教设想成人类历史（也即自我意识的历史）的不同阶段，只需要在这两个阶段之上设想一个非宗教的科学阶段就可以了^[19]。另一方面，鲍威尔又把犹太人的解放问题当成了政治解放的任务，以为只要解决了宗教与国家的对立问题就能够解决犹太人面临的问题。“可见，一方面，鲍威尔要犹太人放弃犹太教，要一切人放弃宗教，因为这样才能作为公民得到解放。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。”^[20]

与上述两个方面相对应的是，马克思认为，犹太人的解放问题不仅仅是宗教解放的问题，同时也不仅仅是政治解放的问题。

就前者来说，政教分离、国家从宗教中解放出来，或者说，犹太人不必再因为宗教信仰的问题在基督教国家中受到歧视，这些并不意味着个人能够彻底摆脱宗教信仰的束缚，不意味着宗教失去了它的生命力。马克思仅仅以美国为例，就反驳了鲍威尔的观点。“问题在于：完成了的政治解放是怎样对待宗教的？既然我们看到，就在政治解放已经完成了的国家，宗教不仅存在，而且表现了生命力和力量，这就证明，宗教的存在和国家的完备并不矛盾。”^[21] 由此，马克思主张把宗教问题转化为世俗问题，或者

说，主张从人的世俗存在中寻求宗教起源的基础，“宗教已经不是世俗狭隘性的原因，而只是它的表现”^[22]。既然宗教问题被归结为世俗问题的一个方面，那么，国家与宗教的对立事实上就是国家与世俗因素（市民社会）之间的对立。

就后者来说，如前所述，宗教解放只意味着政治国家从宗教的束缚中摆脱出来，或者说，宗教解放实质上就是一定形式的政治解放。通过这种政治解放，宗教信仰成为纯粹个人的事务，宗教的信仰自由同其他人权一样受到政治国家和宪法的保障。马克思认为，政治国家对私人权利的保障带有一定的虚伪性，尽管它以保障人的平等、自由等权利自居，但事实上，它常常是公民之间在财产、教育程度、出身等方面差别的维护者。更进一步来说，政治国家保障的人权并不是个人作为共同体成员的普遍权利，并不是个人作为公民的权利，而毋宁是个人作为市民社会成员的私人权利。于是，政治国家非但没有解决私人利益与公共利益之间的对立，而且还把这个矛盾直接作为自己的基础。

综合以上两个方面，犹太人的问题实质上就是市民社会与国家、市民与公民的问题。“宗教信徒和公民的差别，就是商人和公民、短工和公民、地主和公民、活的个人和公民之间的差别。宗教信徒和政治人之间的矛盾，也就是bourgeois [市民社会的一分子]和citoyen [公民]之间、市民社会一分子和他的政治外貌之间的矛盾。”^[23] 并且，政治解放根本无力解决这些矛盾，相反，它恰恰是这些矛盾的始作俑者。“人分解为犹太教徒和公民、新教徒和公民、教徒和公民，这对于公民生活来说，并不是谎言，并不是对政治解放的回避，而正是政治解放，是使自己摆脱宗教的政治解放。”^[24] 在此基础上，马克思就提出了“人类解放”的任务。

在马克思看来，既然“任何一种解放都是把人的世界和人的关系还给人自己”^[25]，那么，政治解放远没有完成这个任务，个人仍然处于一种分裂的存在状态中。在完成政治解放的基础上，我们还应当进一步地解决市民社会与国家、市民与公民之间的矛盾，这就是所谓的“人类解放”。“只有当现实的个人同时也是抽象的公民，并且作为个人，在自己的经验生活、自己的个人劳动、自己的个人关系中间，成为类存在物的时候，只有当人认识到自己的‘原有力量’并把这种力量组织成为社会力量因而不再把社会力量当作政治力量跟自己分开的时候，只有到了那个时候，人类解放才能完成。”^[26] 虽然马克思此时还不清楚实现“人类解放”的具体途径，但是，这样一个最高的理想却一直贯彻在他的学术追求中，并通过后来的政治经济学批判获得了升华。

四、结语

上述关于马克思早期政治思想及个人概念的探讨，并不是单纯为了填补长久以来青年马克思研究的各种空白，而是有着一个更高的目的，即通过把握青年马克思的哲学思想更好地理解成熟时期的马克思哲学、更好地理解他对于个人的自由与解放的一贯关注。因此，在本文的最后，我们须指出，青年马克思的政治批判蕴涵着一些对日后影响深远的思想因素。

首先，在这一政治批判中，马克思的思考实际上已经超出了政治国家的界限，因为他关注的不是单纯的政治国家而是政治国家同市民社会之间的关系。更为重要的是，他已然发现市民社会才是国家的坚实基础，这实际上就预示了市民社会将成为其哲学的核心内容。与此同时，马克思对市民社会的关注还意味着“个人”必然成为其哲学研究的根本前提，毕竟个人的感性存在构成市民社会的基础。这一点后来充分地体现在《德意志意识形态》中，在那里，他明确地提出以“现实的个人”作为历史唯物主义的出发点。

其次，在这一政治批判中，马克思不仅考察了市民社会与国家相对立的问题，而且也注意到市民社会内部存在的矛盾。在后来的政治经济学研究中，马克思越来越清楚地意识到，市民社会内部存在的个人与共同体、个体存在与社会关系之间的对立，要比市民与公民之间的对立根本得多，这才有了著名的阶级学说。

再次，在这一政治批判中，马克思敏锐地觉察到经济生活、物质生活之于市民社会的重要性，觉察到劳动、需要在经济生活占据的重要地位。这一点就为马克思从政治批判转向后来的政治经济学批判、尤其为《1844年经济学哲学手稿》的出现提供了十分切近的思想前提。

最后，在《论犹太人问题》中，马克思提出了一个对日后影响深远的见解，那就是政治解放的最终实现要以“人类解放”为前提。这同他在《关于费尔巴哈的提纲》中提出的“旧唯物主义的立脚点是市民社会，新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会的人类”^[27]有着异曲同工之处。这是因为，“人类解放”的提法意味着青年马克思已经站在了高于市民社会的立场上，意味着他所展开的哲学思考已经是对国家与市民社会的双重批判。

[1] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版，第174页。

[2] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版，第174页。

[3] 例如，霍布斯认为，“在我所确立的这个基础上，我首先要证明，在公民社会（civil society）之外，人的状态（也许可以称之为自然状态）无非就是所有人相互为敌的战争；在这种战争中人人享有对万物的权利。”参见霍布斯：《论公民》“前言”，应星、冯克利译，贵州人民出版社2003年版，第11页。

[4] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1961年版，第197页。

[5] 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第42页。

[6] 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第270页。

[7] 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第344页。

[8] 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第345页。

[9] 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第250-251页。

[10] 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第252页。

[11] 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第263页。

[12] 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第418页。

[13] 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第292页。

[14] 参见《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第355页。

[15] 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第428页。

[16] 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第296页。

[17] 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第439页。

[18] 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第440页。

[19] 参见《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第421页。

[20] 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第423页。

[21] 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第425页。

[22] 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第425页。

[23] 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第429页。

[24] 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第430页。

[25] 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第443页。

[26] 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1956年版，第443页。

[27] 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第57页。