

超越市民社会伦理规范的两条道路： 从青年马克思与克尔凯郭尔对黑格尔的批判谈起

温权

(武汉大学马克思主义学院, 湖北武汉, 430072)

摘要：以黑格尔为批判对象，青年马克思与克尔凯郭尔相继开辟出两条旨在超越市民社会伦理规范的不同道路。这涉及三重非此即彼的“选择”：首先，如果不想把市民社会中个体行为的合法性尺度归结为仅对上帝负责的“良心独白”，那么须揭露替利己主义开脱的“国家诫命”固有的异化本质；其次，如果上帝的“道德理性”并非市民社会何以可能的本体论基础，那么受私有财产裹挟的“法权秩序”就是个体交往准则失范的始作俑者；最后，如果期待上帝拯救的“个人主义”无法践行市民社会的自由愿景，那么立足个体自身的革命的“人道主义”便构成人类解放的唯一途径。它们分别对应于马克思与克尔凯郭尔有关市民社会的“伦理限度”“伦理原罪”以及“伦理预感”的差异性体认，进而复现出二者在市民社会的“伦理归宿”问题上相互抵牾的根本诱因。应当说，青年马克思与克尔凯郭尔的“隔空对峙”，是黑格尔的“伦理唯灵论”在日后裂变为“宗教唯我论”和“政治革命论”的思想征兆。因此，作为扬弃市民社会的应然性方案，透过孤绝的内心重返“神圣天国”，抑或直面异化的现实步入“共产主义”，就是人类必须做出的实践决断。它们既是历史唯物主义和存在主义彼此角逐的开端，又以“市民社会该何去何从”的问题为棱镜，共同折射出唯有马克思主义才是打破资本主义桎梏的正确道路。

关键词：青年马克思；克尔凯郭尔；市民社会；伦理界限；伦理原罪；伦理预感

中图分类号：B0-0

文献标识码：A

文章编号：1672-3104(2025)05-0059-11

黑格尔的思辨哲学虽然是刻画市民社会伦理关系的最高理论形式，但是也暴露出置身市民社会的个体在内向的道德理性、外向的法权秩序以及超然的国家政治间的异化处境。青年时期的马克思与以假名写作时期的克尔凯郭尔对黑格尔相关论断的不同取舍态度，恰好引出两条互为镜像的市民社会批判路径。其中，争议的焦点在于：个体如何才能超越市民社会不合理的伦理规范，进而实现本真的自由交往？这涉及青年马克思与克尔凯郭尔对市民社会固有的“伦理界限”、潜在的“伦理原罪”以及迫切的“伦理预感”展开的“人学”或“神学”透视。与之相呼应，他们关于人类未来愿景的“革命性展望”与“信仰式期待”又意味着：如果不想以宗教化的极端个人主义迎合市民社会的彼岸性承诺，那么就必须对其此岸性的世俗基础进行现实的人道主义改造。

无独有偶，围绕“市民社会该何去何从？”的问题，青年马克思与克尔凯郭尔作出了不同的回答。这两种回答不仅是对黑格尔的伦理唯灵论因无法自圆其说而自我裂变的回应，更是“由于十九世纪中叶以来和二十世纪的经济与社会的发展”，在哲学“失去了超历史的思辨的一切基础……被迫地意识到不可能以孤立的个人以及孤立个人的意识状态为出发点”，不得不面对“日益沉重地压在人类生

收稿日期：2024-11-11；修回日期：2025-06-12

基金项目：国家社会科学基金青年项目“马克思与克尔凯郭尔的辩证法比较研究”(21CZX009)

作者简介：温权，男，山西太原人，哲学博士，武汉大学马克思主义学院教授、博士生导师，主要研究方向：哲学基础理论，联系邮箱：837275977@qq.com

活上的社会存在”时^{[1](153)},开始自我调适的两种判然有别的方案。它们开启了历史唯物主义同存在主义在人类生存问题上长期争执的先河,并从两种思想的源头处确证了只有瓦解资本主义制度的马克思主义,才是扬弃市民社会伦理布展的唯一理论武器。

一、市民社会的伦理界限:封闭的良心独白还是绝对的国家诫命?

黑格尔曾以自我满足的“道德”和施行教化的“国家”为起止点,反观市民社会中原子性个体的伦理龃龉。一方面,作为“只与自己发生关系的特定存在”,诸个体虽已知晓“义务是绝对本质”,但却服膺返诸本己的主体意识,将对象世界当成“完全无意义的现实”^{[2](142)};另一方面,这种“道德上独立的内心自由”,毕竟“在现代国家里才成长到如此高度”^{[3](345)},故现代国家“含有的普遍性的形式”,又是当“无限区分”的个体再次企及“有机整体”时,所需遵循的唯一现实性准则^{[4](287)}。不难揣测,肯定个体仅凭内在的道德尺度完成自我确证的合理性,并凸显外部的国家秩序对个体活动加以统摄的必要性,无疑是市民社会的伦理“下限”与“上限”。它们相互让渡的纽带,可推至“纯粹自身等同”但能“被别人承认”的“良心”^{[2](171-172)}。以之为座架,市民社会就拥有双重伦理面孔:为良心的绝对内在同一性提供超验的宗教依据;用先验的政治图式升华其绝对的外在同知性。青年马克思与克尔凯郭尔各执一端,开辟出两条风格迥异的市民社会批判路线。

克尔凯郭尔认为,黑格尔用伦理言说市民社会的做法本就值得商榷。对此,克尔凯郭尔先以无精神的“尖矛市民性”刻画市民社会的众生相,后又揶揄道:“‘尖矛市民性’缺乏‘精神’的每一种定在而完全地痴迷于‘那几率是可能的’,——在之中‘那可能的’只有着一小点的位置……正如尖矛市民一向如此,他生活在一种对于各种经验的无足轻重的总和中……以这样的方式,尖矛市民失去了自己和上帝。”^[5]争议的焦点在于,为什么当人一旦置身于“经验的无足轻重的总和”时,便会缺乏“精神的定在”,直至失去“自己和上帝”?这就引申出克尔凯郭尔对伦理为何物的复调式解读。克尔凯郭尔认为,从人本学角度看,伦理不啻为个体选择的结果,而“选择所呈现的第一种形式就是完全的隔绝。就是说,在我选择我自己的时候,我将我自己从我与那整个世界的关系中区分出来……这个个体人已经完全消灭了这外部世界并且只是为它自身而在。因此……公民生活就其本身对他毫无意义的……他所发展的各种美德不是公民美德”^{[6](293)}。可见,如果伦理是孤立的个体凭借本己性的内在选择实现自我证成的抓手,那么公共的市民生活被贬低为“无足轻重的外部经验”,便是题中应有之义。不然,个体“自己”的与世隔绝状态,将在“与那整个世界的关系中”难以为继。于是,伦理的神正论形象就呼之欲出,即“每个个体只能在自身中真正地、本质性地把握伦理,因为伦理是他与上帝之间的共知”^{[7](121)}。无独有偶,如果舍弃对象世界是个体以伦理姿态出场的代价,那么与上帝产生共鸣则是其应得的补偿。据此,克尔凯郭尔就把黑格尔界定的市民社会伦理下限,推至人神交汇的尖端,并认为:因为该处“无人问话”却“有一个无形的询问者”,所以个体“在最深刻的意义上与自己的关系……只能是良心关系”^{[8](344)}。这样一来,本应在市民社会中开诚布公的良心,就以上帝之名成为个体选择的自我独白,而一度协调公众生活的普遍伦理,便逐渐让位于不需他者承认的绝对道德。

巧合的是,在克尔凯郭尔为封闭的良心选择谋求上帝允诺之前,黑格尔早已言明,“良心就是这样一种创造道德的天才,这种天才知道它自己的直接知识的内心声音即是上帝的神圣声音,而且由于它本着这种知识同样直接地知道它的特定存在,所以它……同时又是自己本身中的上帝崇拜”^{[2](185)}。只不过,黑格尔依旧笃信,“启示于外的东西……毕竟是不同于那种隐藏于内的东西,毕竟是不同于

当前现在的本质的直接性”^{[2](186)}。显然，克尔凯郭尔与黑格尔的分歧，聚焦于“如何在市民社会的伦理布展中安顿个体良心”的策略问题。克尔凯郭尔之所以着力凸显上帝与良心的共鸣关系，是因为他也察觉到：即使纯粹内在的个体行为“被提升为意志的绝对目的”，也无法保证看似普遍的主观动机一定不会引起“恶”的效应^{[9](300)}。与克尔凯郭尔不同，黑格尔除了指出上帝启示与良心体验之间只存在非本质的外向性关系外，更强调唯有绝对的国家诫命才是置身市民社会的独立个体真正的伦理归宿。黑格尔认为：“现代国家的原则具有这样一种惊人的力量和深度，即它使主观性的原则完美起来，成为独立的个人特殊性的极端，而同时又使它回复到实体性的统一。”^{[4](296)}顾名思义，“个人特殊性的极端”就是排他性的道德良心；至于“回复到实体性的统一”，则表征褪去“神格”的诸良心跃过孤立的“人格”壁垒，在国家层面达至彼此认可的状态。但这恰恰是克尔凯郭尔诟病黑格尔的关键所在。他尖锐地指出：“黑格尔在‘善和良心’之中让人仅仅被定性为‘单个的人’的时候，他就是正确的了……黑格尔不正确的地方则是去谈论了信仰。”^[10]因为，罔顾上帝启示，执意要“把整个生存的水准和国家的理念或者社会的理念拉平”的举措，将使个体“根本不会到达‘那作为单个的人的单个的人高于那普遍’”的境界^[10]。归根结底，褒扬不愿与他人为伍的孤立个体之于世俗伦常的绝对优先性，才是克尔凯郭尔援引彼岸的上帝视角、贬抑市民社会的公序良俗及其国家背书的原初动机。

与克尔凯郭尔立足于个体的内在良心、将市民社会从属于上帝启示而非国家诫命的宗教桥段截然相反，青年马克思更在意市民社会中的原子化个体为什么只有通过外部的国家力量方能开显自身伦理性本色的现实性诱因。在为《科隆日报》撰写的第179号社论中，他曾意味深长地指出：“国家本身教育自己成员的办法是：使他们成为国家的成员；把个人的目的变成普遍的目的，把粗野的本能变成合乎道德的意向，把天然的独立性变成精神的自由；使个人以整体的生活为乐事，整体则以个人的信念为乐事。”^{[11](217)}毋庸置疑，成就独立的个体信念与普遍的整体生活彼此统一的公民道德，不啻为国家的伦理原相。问题的关键在于，市民社会中人的个性存在缘何会同自身的类存在相抵牾？依黑格尔之见，这又源自市民社会的“普遍交往要求”和“偶然作为方式”间难以弥合的二律背反，即尽管“个人相互关系的普遍规定……使孤立的和抽象的需要以及满足的手段与方法都成为具体的”^{[4](235)}，但是“市民社会毕竟把个人从这种联系中揪出……承认他们都是独立自主的人……而听偶然性的支配”^{[4](274)}。于是，国家就成为众人以非宗教手段摆脱无常世事、直抵绝对伦理义务的唯一出路。马克思对此不以为然。在马克思看来，政治国家看似是“社会存在的自在自为……的最高现实”，实则“处处都需要在它之外的各领域的保证。……它是由各种支柱支撑着的无力量的东西，它不是驾驭这些支柱的力量，而是这些支柱的力量”^{[12](142)}。换言之，政治国家不是个体道德旨趣与整体伦理秩序达成和解的“润滑剂”，反倒充当了市民社会把人自身的力量挪作他用的“遮羞布”。究其实质，无非是将伦理的“殊相”与“共相”分置两端，并用政治生活的唯实论逆向烘托市民生活的唯名论，进而引起人的个性存在和类存在的尖锐对立。

由表及里，马克思不失时机地补充道：“把市民社会的原子彼此连接起来的不是国家，而是如下事实：他们只是在观念中、在自己的想象这个天堂中才是原子，而实际上他们是和原子截然不同的存在物，他们不是神类的利己主义者，而是利己主义的人。”^{[13](154)}可以肯定，市民社会的最高伦理原则就是利己主义。国家成为连接原子化个体的“神类”彼岸，无疑是本真的“人类”属性，在此岸屈从于利己主义观念的宗教隐喻。应当说，通过揭露国家神论何以可能的利己主义伦理学前提，青年马克思实则否定了市民社会一以贯之的个人主义政治学根基。他不仅把捉到构成市民社会两极的“道德公民”和“政治国家”是人的“个性存在”与“类存在”的抽象表达，更提出“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……人的解放才能完成”^{[12](189)}。这样,马克思就从现实的“经验生活”而非神秘的“先验政治”入手,打破了黑格尔为市民社会标记的伦理上限,即一旦个人以类存在物的形式复归本己性的社会关系,政治国家便沦为无意义的赘余,随行将破灭的公民道德神话消失在人自身“固有的力量”当中。

事不孤起,以市民社会的伦理限度为例,青年马克思与克尔凯郭尔之于黑格尔的不同批判进路源自二者对“个体行为怎样产生普遍效应?”这一问题的差异性解读。克尔凯郭尔固守个体的良心独白,故将“黑格尔伦理学绝望地尝试使国家成为伦理的最后手段”,归结为“从个体范畴向族类范畴的非伦理逃遁”^{[7](259)}。他据此判定,个体行为的普遍性“不只是‘所有单个人的作为’的简单总和”,而是受惠于“上帝额外恩典”的某种“更多”^{[14](534)}。由此,克尔凯郭尔就用人类存在的神学不完美性,披露了黑格尔试图借助“伪神性”的国家保证原子化的个体行为能在“非神性”的市民社会中取得普遍效应的伦理不可靠性。诉诸青年马克思,呼唤上帝启示或俯就国家诫命,无疑是市民社会伦理唯灵论的一体两面:政治性的国家表征个体行为在他者处丧失普遍有效性的“伦理自欺”;宗教性的上帝则意味着个体行为囿于自我普遍有效性的“伦理自负”。它们均把个体行为的普遍内容委身于异己之物,所以未能察觉到:使人“成为一个现实的、单个的社会存在物”的行为,正是个体作为“被思考和被感知的社会的自为的主体存在”,透过“观念的总体”目光^{[15](84)},审视自我与他者间关系的现实形式。因此,从国家神和人格神的交互作用中恢复人的本真性存在,就是马克思市民社会批判的要义。马克思认为,当“我们的出发点是从事实际活动的人”时,“道德、宗教、形而上学和其他意识形态……便不再保留独立性的外观了”^{[16](152)}。反过来说,类比“国家形而上学”,“宗教良心”何尝不是把“人”从“实际活动”中剥离的意识形态呢?

这就引出两种对市民社会的伦理关系进行取舍的态度:克尔凯郭尔热衷于伦理何以可能的宗教背景,强调个体唯有远离市民生活,才能不被虚假的族类乃至国家所累^[17],并以“上帝”为中介,实现与他者的良心和解;青年马克思直面伦理为何异化的政治症候,认为祛除市民生活的利己主义倾向,才是个体不再首鼠两端于神秘的国家主义和极端的个人主义,从而立足于“人”的尺度,重构社会存在本身的有效方案。

二、市民社会的伦理原罪: 自负的道德理性还是异化的法权秩序?

青年马克思与克尔凯郭尔对国家诫命和良心独白的人学解构及神学渲染,实则以互文方式,分别映射出黑格尔误读市民社会伦理要旨的“真相”及“虚相”。这可从黑格尔本人言说“自我”同“他者”间关系的暧昧措辞中发现端倪。黑格尔先判定,只有“在别的人的存在里,在我与他们的联系里和在本身是相互的那种被他们承认的存在里,我才有我的人格的存在”^{[3](318)}。后面他又补充道:“事物是中项,通过它两端——那些在对其同一性的知中作为自由的而同时相互独立的个人——就结合在一起。”^{[3](318)}问题的关键在于,能把自我与他者“结合在一起”,并使之承认彼此“人格”的“事物”究竟是什么?在黑格尔看来,它既是“教化世界和信仰世界的运动”将抽象的“法权个人”加以扬弃的“临界点”,也是实体性的“普遍意志”被“精神的自我或主体”具象化至“财产或所有物”的“代名词”^{[2](140)}。按图索骥,黑格尔的症结清晰可见:实施普遍教化的伦理准则,反倒服膺财产个人所有的法权秩序。因此,他才以“虚假的政治国家高于空洞的道德良心”为借口,掩饰自己不愿面对市民社会真实伦理原罪的复杂心态。而后者恰恰是青年马克思与克尔凯郭尔“隔空对峙”的关键所在。

对于克尔凯郭尔来说，市民社会的伦理原罪不啻为置身其中的芸芸众生惑于有限的世俗理性以偏狭的自负情绪认定：即使离开上帝启示，也能实现自我的道德完满。将私有财产奉为神祇，仅仅是沉沦的个体欲亵渎信仰的特殊“案例”。为此，他尖锐地指出，“在上帝面前就只有一个阻碍：那夹在上帝和人之间的‘人的自私性’……如果这一自私性在，那么人就强大，但是他的力量是上帝之虚弱；如果这一自私性消失，那么人就虚弱，上帝就强大；他变得越虚弱，上帝在他身上就变得越强大”^{[8](188)}。毫无疑问，克尔凯郭尔将“人的自私性”反转为“财产私有性”的本体论前提，并使之等用于“上帝启示”，无非是要臧否个体生存的两种情势：自私的人看似强大，却被鸡零狗碎的“相对目的”所掣肘；信仰者纵然羸弱，但能凭借上帝之力实现“绝对目的”。顺藤摸瓜，克尔凯郭尔进一步强调，“一旦人们忽略了与绝对目的的关系，并且允许绝对目的在那些相对目的之中被消耗，内心冲突也就终止了。内心冲突存在于人神关系领域，而诱惑则在伦理关系的领域。当个体最高达到了他与现实性的伦理关系的时候，诱惑就是最大的危险”^{[7](377)}。同世俗性伦理(人的现实性关系)并行不悖的“诱惑”究竟是什么？它为何会终止能使伦理宗教化(人神关系)的“内心冲突”？这就引申出克尔凯郭尔对宗教与伦理间辩证因应的深入考察。

值得一提的是，克尔凯郭尔虽然推崇宗教信仰的良心独白之路，但是却未将外部的现实境遇彻底抛诸脑后。只不过对他来说，“‘那外在的和有形式的’……存在着，是为了考验信仰，因而不是为了欺骗，而是为了让精神能够在‘将之置于无关紧要之中并且重新取回自己’的过程中得到考验”^{[14](760)}。与之相应，克尔凯郭尔又把个体行动的最高形式归结为“悔”(atangre)，并指出，“悔不是一个‘向外’(ud ad)或者‘去往’(hen til)，而是一个‘向内’(ind ad)的否定运动……一种‘让自己通过自己遭遇某事物’”^{[14](801)}。由此可见，如果将外部世界的“存在”看作个体领悟内在信仰的“考验”，那么“无关紧要”的世俗伦理“形式”便构成个体试图在现实生活中“重新取回自己”的“诱惑”，它热衷于“向外”开诚布公，却无暇理会良心之于上帝的“内向性”自我否定，故使众人不再“悔”于人神间的冲突，而是秉持莫名的自满心理，悬置了“让自己通过自己遭遇某事物”的绝对伦理任务。显然，黑格尔所谓的“私有财产的法权秩序”，就是饱受克尔凯郭尔诟病的“世俗伦理形式”之一。其中，“个人的意志”被客观化为“私人所有权”，不啻为个体自满于外物，令上帝在国家权力处蒙羞的开端。当黑格尔把能否“认定国家权力和财富都与自己同一”视作区分个体意识“高贵”抑或“卑贱”的尺度时^{[2](57-58)}，他又何尝不是以先行者的姿态，将克尔凯郭尔后来谈及的“人神内在冲突”降格为市民社会外在伦理悖论的直观例证呢？正因为如此，克尔凯郭尔才以训诫的口吻提示：“市民气的伦理观念在日常交易中是够用的，但是，如果人们忘记了伦理的流通货币应该在个体的内心性之中……那么……这一代人从本质上说在伦理层面上就是赤贫的，在本质上是破产的。”^{[7](437)}

与克尔凯郭尔对“人之自私性”的宗教本体论解读不同，青年马克思则将“私有财产”看成市民社会利己主义伦理秩序的发生学前提。在他看来，“私有财产，从而具有最抽象形式的私人任意，极端狭隘的、非伦理的、粗陋的意志，在这里表现为政治国家的最高合题，由任意所实现的最高外化、向人类弱点进行的最顽强、最英勇的斗争，因为在这里私有财产的人性化、人化是人类弱点”^{[12](126)}。不同于克尔凯郭尔把财产个人所有视为“自私”本身的“某一”立面，进而使黑格尔笔下神秘的普遍伦理意志(即政治国家)二次神秘化为上帝的道德启示，当马克思意识到个体极端的“自私性”与国家虚伪的“公共性”仅仅是私有财产被“人性化”的共生现象时，他已然勘破了市民社会真正的伦理原罪——“代表特殊利益会消灭一切自然差别和精神差别，因为这样做会把特定的物质和特定的奴隶般地屈从于物质的意识的不道德、不理智和无感情的抽象物抬上王位，用以替代这些差别”^{[11](289)}。应当说，“特定的物质”莫过于私人的财产，而屈从物质的“意识抽象物”，既可表征“不道德”的市

民生活,又能指代“不理智”的上帝启示,还应涉及“无感情”的国家诫命。它们作为私有财产法权秩序的经验、超验,与先验叙事共同掩盖了个体遭遇异化的不争事实。

这样一来,青年马克思不仅否定了黑格尔对市民社会伦理状况的“显白政治性粉饰”,更将其刻意隐藏却被克尔凯郭尔反向利用的“隐微宗教性要旨”公之于众。一方面,他清醒地认识到,“黑格尔把私法表述成抽象人格的权利,……正像黑格尔所解释的道德是抽象主观性的虚幻存在一样。……国家以这些抽象为前提的伦理生活,无非是这些虚幻东西的……社会生活”^{[12](134)}。另一方面,他又深刻地揭示出,“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,因为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”^{[12](196)}。显然,依马克思之见,当克尔凯郭尔借“谦卑于”上帝的宗教良心谴责市民社会“自私的”的伦理秩序,并将政治国家归结为“自负于”上帝的道德理性不得不信仰的异教神祇时,他只是把黑格尔有关“抽象人格”的私有财产法权叙事置于为“自私自利的需要”辩护的“基督教的统治”之下,以期用“这些虚幻东西的社会生活”置换“相互敌对的个人的世界”,从而使不道德的私有财产法权秩序无需委身外在的“国家神”诫谕,便能以内在的“人格神”形象对普罗大众发号施令。殊不知,这正是“把个人的弱点变成了人类弱点”的“伪善”,“它借口有一个上帝,却既不相信上帝的现实性,也不相信善的全能;这是利己心,它把个人得救置于整体得救之上”^{[11](184)}。

马克思为什么认定“把个人得救置于整体得救之上”的观念是一种伪善呢?对照黑格尔的相关论断,个中缘由一目了然。围绕私有财产的法权秩序,黑格尔曾归纳道:“主体的特殊性求获自我满足的这种法……是划分古代和近代的转折点和中心点。这种法就他的无限性说表述于基督教中,并成为新世界形式的普遍而现实的原则。它的最初形式是爱浪漫的东西、个人永久得救的目的等等,其次是道德和良心,再其次是其他各种形式。这些形式一部分……表现为市民社会的原则和政治制度的各个环节。”^{[4](145)}稍加分析,黑格尔此番“弘论”的微言大义便清晰可见:构成古代与近代的分水岭并为人们“求取自我满足”的利己行为提供背书的私有财产法权秩序,如果不想把“道德和良心”仅限于“个人永久得救”的浪漫主义宗教目的,那么就必须以现实主义的方式将之湮灭在统御市民生活与政治生活诸环节的“普遍原则”当中。不难得知,以古代的浪漫主义而非近代的现实主义手法,渲染弃整体于不顾的“个人永久得救”(人格神),固然是克尔凯郭尔的伪善之处,但是黑格尔把湮灭道德和良心的私有财产法权秩序看作市民生活与政治生活的“普遍原则”,亦不免让“整体得救”流于伪善的宗教式许诺(国家神)。对此,青年马克思洞若观火。在他看来,前者是“人本身已不再同私有财产的外在本质处于外部的紧张关系”的宗教表达^{[15](74)};后者则是把“人的世界在精神上的普遍性存在……冒充为自己的真正的存在”,继而“在扬弃宗教之后……仍然在作为宗教的宗教中找到自身确证”的现实因应^{[15](109)}。

综上所述,在求解市民社会伦理原罪的路径选择上,青年马克思与克尔凯郭尔的水准高下立判。克尔凯郭尔颠倒了“财产私有性”与“个体自私性”之间的“决定-被决定”关系,从而在古代教理学的语境中,把黑格尔所谓“抽象人格”只能借“财产占有”方可开显自我的近代法理学臆想,错译为:有限的道德理性因“自负于”绝对的“神启”而不得不以相对的“造物”填充信仰空洞的特殊表现。他期待“伦理拥有拒斥外部秩序的能力,但不指望个体循此可以确证自身”^[18]。其实质仅仅是把黑格尔言说市民社会伦理不完满性的“外在异己之物”(国家)替换为人本身的“内在异己之物”(上帝)。反观马克思,他通过揭露私有财产的法权秩序对市民社会伦理布展的操控机制,已然认识到“宗教、财富等等不过是人的对象化的异化了的现实,是客体化了的人的本质力量的异化了的现实;因此,宗教、财富等等不过是通向真正人的现实的道路”^{[15](100)}。毫无疑问,宗教偶像与私人财富分别作为

人的“内-外异己之物”，固然构成市民社会伦理不完满性的“根源”与“症候”，但它们毕竟是个体实现自我确证的情感投射与物质手段。一旦财产摆脱狭隘的私人属性，普遍意志的唯灵论便被“真正人的现实”所取代。这样，青年马克思与克尔凯郭尔就为市民社会本身构想出两种截然不同的伦理结局。

三、市民社会的伦理预感：救赎的个人主义还是革命的人道主义？

通过揭露决定市民社会伦理限度的政治或宗教原罪，青年马克思与克尔凯郭尔就“置身其中的普罗大众怎样自处？”的实践观问题，给出了截然相反的答案。从学理上看，这既延伸至他们对市民社会本身应何去何从的差异性期待，又溯源于二者拆解黑格尔“道德个体-政治国家-私有财产”三元辩证图式的不同策略。一方面，当黑格尔断定“对于法和伦理的需要，以及对于精神的自由本性的见解的需要”会导致“精神的自由本性和不自由的宗教之间的决裂”时^{[3](365)}，他无疑为马克思批判市民社会伦理唯灵论的财产私有制原相提供了形而上学的指南；另一方面，黑格尔把“自在自为的国家”当成“伦理性的整体”和“自由的现实化”，进而将“个别的人”视作普遍精神“某一环节”的做法^{[4](294)}，又使克尔凯郭尔重新借神权秩序填充市民社会伦理空洞的谋划，攫取到神秘主义的借口。不难看出，马克思与克尔凯郭尔的根本分歧在于：究竟是从人与私有财产的负向-异化关系入手，还是以人和上帝启示的正向-建构关系为准，才能实现市民社会无法企及的伦理自由？

克尔凯郭尔曾以饮食男女为例，影射世俗伦常的二律背反，“在法律上和尖矛市民性的意义上，我拥有她；但是对于我，由此并不会推导出任何东西来，我有着远远更为纯粹的观念。……我法定地拥有她，但是我却没有拥有她……她既不该在肉身方面成为一种累赘，也不该在道德方面成为一种义务。在我们两人之间，占统治地位的只应当是自由本身的游戏”^[19]。值得一提的是，克尔凯郭尔将人际交往的本质归结为“自由本身的游戏”，实则包含双重用意：他既要强调不受“外物”所累的个体性自由对市民性的法律或道德义务具有绝对优先性，又试图确证源于“至上之物”的神圣义务对个体性自由的实现具有绝对必要性。若非如此，自我与他者的相互“拥有”，便无法触及比尖矛市民性“更为纯粹的观念”。而克尔凯郭尔所谓的“纯粹”的境界，除了表征人对外物的否定，更暗示人在至上之物面前的自我否定。诚如其所言，“只有在人自己成为乌有的时候……上帝才能够映透他，这样他就与上帝相像。……他没有得到一种对上帝的解释(forklaring)，而是在上帝之中得以神圣化地变容(forklaret)，他的这变容(forklarelse)……再现出上帝的形象”^[20]。应当说，希望“人性”的个体获得“神性”的妆造，正是克尔凯郭尔从市民社会“物性”的伦理秩序中拯救自由的必经之路。这涉及“乌有”的三个辩证环节：起初，“透明化”的人将扮演上帝意志的“接纳者”；随后，他便以“虚无化”的姿态，不再充当世俗伦常的“执行者”；最终，因循自身“无限化”的诉求，人就再度成为神性自由的“见证者”。通过上述迭代，克尔凯郭尔的自由已变成凌驾于“造物”之上的“神迹”：它本想清除市民社会的“物性”秩序，却不料纯粹“人性”的个体居然“道成肉身”为兼具“神性”的基督。

实际上，黑格尔曾专门评述过与克尔凯郭尔的观点相仿的思想倾向，他将之定性为“解脱了现实界一切维系，甚至还解脱了道德伦常维系”的意识形态^{[9](306)}。黑格尔进而分析道：“现实既然遭到了否定，惟一的补偿只有‘主观性’本身——就是真正的普遍的‘人类意志’……上述的认识连带地毁灭了一切属于意识以外的东西，结果便是‘主观性’回到了自身里。所以这种认识被世界的现实的自我意识所采取时便是世界的调和(赎罪)。”^{[9](302)}不难看出，因“毁灭了一切属于意识以外的东西”而

被黑格尔忌惮的“主观性”，恰恰是克尔凯郭尔能够捕捉到“乌有”的力量，并确证为个体绝对自由的立足点。由此，克尔凯郭尔才将黑格尔的哲学看作使个体“客观化”的“欺骗”，并重申：“真正伟大的伦理个体……将极尽所能地发展自身，其间他或许会对外界带来巨大影响，但他却根本不为之所动……他愿意对此保持无知状态，为的是不被外在的东西所延滞，并且陷入其诱惑之中。”^{[7](107)}这就滋生出一种错乱的后果：拯救自由的上帝，不仅转变为利己性的个体自我神化，而且构成了将面向他者的义务推脱殆尽的象征。与之相应，克尔凯郭尔对市民社会伦理秩序的最大不满，无非是它仍然兼顾“诸个体”的利益，却没有为“某一个体”的野蛮生长提供充裕的空间。至于对缺失信仰的“尖矛市民性”大加挞伐，不过是克尔凯郭尔为极端的利己主义张目的狡计。他在市民社会虚假的普遍意志外拯救自由的动机，就是要为排他性的个人主义奠定凌驾于世俗伦常之上的神正论基础。

有趣的是，与克尔凯郭尔同时代且无瓜葛的马克思，却一针见血地将其理论漏洞公之于众。马克思尖锐地指出：“对个人愿望的宽容会变成对个人本质的严酷，变成对体现为伦理关系的个人伦理理性的严酷……这个缺点并不会由于人们从轻视人的物质本性转而轻视人的观念本性，要求盲目地服从超伦理的和超自然的权威而不是自觉地服从伦理的自然的力量的力量而消除。”^{[11](349-350)}醉翁之意不在酒，当马克思察觉“超伦理的力量”并不能逆转“个人愿望”和“个人本质”间“宽容”与“严酷”的错乱关系时，他不仅否定了市民社会的极端个人主义加以神化的合法性，更揭示出克服市民社会伦理异化的现实可行性。对此，马克思提示道：“正像无神论作为神的扬弃就是理论的人道主义的生成，而共产主义作为私有财产的扬弃……就是实践的人道主义的生成一样……无神论是以扬弃宗教作为自己的中介的人道主义，共产主义则是以扬弃私有财产作为自己的中介的人道主义。”^{[15](112)}马克思为什么强调无神论与共产主义的对偶性？这涉及他以“人道主义”重塑市民社会伦理构型的根本原因。

我们不妨回顾克尔凯郭尔的迷局：既然“绝对避免把国家依其所应然来构成它……而是在于说明对国家这一伦理世界应该怎样认识”构成黑格尔真正的理论期待^{[4](14)}，那么当克尔凯郭尔分别以有限的理智“不可能绝对地超越自身”及“它所思考的只是在它自身之上的、自己思考自己的崇高”为由^[21]，希望超验的上帝能够取代绝对的国家、变为个体拥有无限自由的凭据时，其矛头已然戳破了黑格尔为市民社会的伦理秩序进行辩护的世俗本质。只不过，克尔凯郭尔对国家的“应然性”扬弃，终究没有触及人的“有限理智”为何只能“认识”而非“超越”国家伦理的现实诱因。这就反映出马克思把无神论当作“理论的人道主义”的必要性。马克思曾特意提到，一旦“政治意识、法律意识、道德意识被宣布为宗教意识或神学意识，而政治的、法律的、道德的人，……被宣布为宗教的人”，评价个体生存境遇是否良善的标尺，便不得不以“宗教的统治”为准绳^{[16](144)}。因此，跳出特殊的“宗教形式”相互攻讦(如基督教与犹太教、国家神和人格神之争)的怪圈，并用无神论取代一般的“神学意识”，就是人道主义得以彰显的“理论准备”。反观市民社会，对个体的伦理行为造成内外夹逼之势的上帝或国家，不啻为私有财产的异化权力达至顶峰的现实写照。于是，消灭财产私有制的共产主义，就构成人以“合乎人性”的方式，向“自身”和“社会”复归的“实践前提”。它表征“个体和类之间的斗争的真正解决”，故被马克思称为“完成了的人道主义”^{[15](81)}。其中，人道主义的“完成”，就意味批判宗教的“理论”升格为扬弃现实的“实践”，并且要求实践本身的属性须从解释世界的“认识”跃迁至改变世界的“革命”。

鉴于此，马克思的自由就蕴含着双重期许：一方面，它预示唯有颠覆凌驾于个体之上的“他者”何以可能的现实性根基，人的“类本质”才能成为本真伦理行为的实践性开端。如果说在黑格尔的“国家”中上演了人的“类存在”被私有财产法权关系阉割的“政治闹剧”，那么克尔凯郭尔的上帝无疑是对人的“个性存在”不得已而为之的“宗教反讽”。而在马克思看来，“被剥夺了自己现实的

个人生活，却充满了非现实的普遍性”的人^{[12](173)}，除了醉心“某种虚幻的离群索居和固定不变的状态”外^{[16](153)}，还能有什么现实的作为呢？殊不知，这恰恰是马克思思想的深刻之处。他同时察觉：国家试图压制人的“类存在”，只是想承认“构成现代市民生活内容的那些精神因素和物质因素的不可抑制的运动”^{[13](145)}，而上帝对人的“个性存在”予以承认，却是要压制群众“不想通过纯粹内在的唯灵论的活动来消灭物质异化”^{[13](104)}的企图。它们作为私有财产加诸个体的“他者”，反向印证了“人如果不消灭它本身的生活条件，它就不能解放自己”的不争事实^{[13](45)}。另一方面，扬弃市民社会本身，就是人的“个性存在”与“类存在”重获统一，进而使本真的伦理行为无须依赖“外物”的实践性要旨。由于黑格尔的国家是私有财产的终极庇护者，故在上帝阙如的情境中，把“一个进行决定的个人的意志”绝对化为“君主的统治权力”^{[3](348)}，就是其唯一的选择。克尔凯郭尔有意回避人被私有财产“物化”的问题，却执着于抨击“神化”的人对上帝的僭越。他认为，个体的伦理义务不外乎“他的绝对依赖性与他的绝对自由间的相互同一”^{[6](325)}。但在马克思看来，无论是普遍意志向“君主意志”的让渡，还是绝对自由之于上帝的绝对依赖，都面临“把‘社会’当作抽象的东西同个体对立起来”的状况^{[15](84)}，而个体意识对社会的“抽象化”，又源自社会存在本身的“异化”。所以，“使现存世界革命化，实际地反对并改变现存的事物”，便构成“实践的唯物主义者即共产主义者”亟待解决的任务^{[16](155)}。以之为发力点，“人类社会或社会化的人类”便取代“市民社会”^{[16](140)}，成为伦理自由的全新策源地。

毫无疑问，就在黑格尔把个体道德视作法权关系的彼岸，并将国家政治再度归结于个体道德的彼岸之际，他已然默认：实现人的普遍自由，不啻为市民社会无法践行的伦理预感。面对黑格尔的理论局限，克尔凯郭尔天真地以为，只要借上帝之力打碎国家的“神性”光环，就能使“个体性的自由摆脱束缚，重新现身外部世界”^[22]。岂料，若不触及市民社会的“物性”根基，上帝所拯救的不过是极端的个人主义。届时，自由便沦为打着宗教幌子的乌有。马克思识破了黑格尔假意关心个体自由，实则维护私有财产权威的思辨诡计，这才把市民社会本身当作革命的对象，以期在推翻私有财产法权秩序的实践活动中，为人类本真的伦理自由谋求现实的人道主义良方。

四、结语

以黑格尔为棱镜，青年马克思与克尔凯郭尔对市民社会伦理病灶的不同诊断，不啻为 19 世纪末西方学界欲在观念论藩篱之外重审个体生存境遇时产生的互文性回应。从二者的回应可以看出，决定人类未来生存愿景的路标清晰可见：如果不想陷入以“道德自负”和“上帝救赎”为主要桥段的“个体良心独幕剧”，那么须终止由绝对的“国家诫命”联袂异化的“法权秩序”共同演绎的“私有财产滑稽戏”。作为超越市民社会伦理规范的“歧路”与“正路”，它们对自由的“个人主义”与“人道主义”定位，正是黑格尔的思辨伦理学发生自我裂变后，“左翼即唯物主义辩证法同以存在主义为代表的右翼”，角逐客观唯心主义继承权的现实因应^{[1](3)}。这就不难解释，西方学界在很长一段时间内总是出现与宗教彻底决裂的马克思主义同始终与宗教暧昧的存在主义彼此攻讦的根本原因。

回顾青年马克思与克尔凯郭尔的原初设想，不难知道：克尔凯郭尔以弃绝现实的良心独白为立足点，在个体道德与市民社会的内在疏离关系中对上帝救赎的呼唤，是驯服于财产私有制的黑格尔思辨伦理学，因理论预期(即人在政治国家中的自由)无法在现实中达成，故欲回避现实的软弱本质、复现其宗教底色的极端反映。而马克思以直面现实的革命实践为突破口，在人类自由与市民社会的外在扬弃关系中对政治国家的批判，恰恰是祛除黑格尔思辨伦理学最后的神学壁垒(即私有财产的拜物教)

并使人摆脱私有财产意识形态的真正出路。如果说克尔凯郭尔对黑格尔的诟病为市民社会的现代利己主义唯灵论重新披上了前现代的“人格神”外衣,那么马克思无疑通过抨击利己主义的财产私有制前提,扯下了掩盖市民社会异化事实的“理性神”遮羞布。这同时意味着,“马克思对黑格尔哲学的批判不是要接续德国古典哲学的下一个环节,他所要做的是扬弃德国古典哲学的遗产,进而开辟出关于现实世界的‘新哲学’”^[23]。诚如马克思后来所说,“物质的生活关系的总和,黑格尔按照18世纪的英国人和法国人的先例,概括为‘市民社会’,而对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求”^[24]。这就不难解释,之后马克思为何专注于寻找人类解放的政治经济学依据,而克尔凯郭尔反倒沉迷于宗教布道的原因所在了。

参考文献:

- [1] 卢卡奇. 存在主义还是马克思主义[M]. 韩润堂, 闫静先, 孙兴凡, 等译. 北京: 商务印书馆, 1964.
- [2] 黑格尔. 精神现象学: 下[M]. 贺麟, 王玖兴, 译. 北京: 商务印书馆, 2010.
- [3] 黑格尔. 精神哲学[M]. 杨祖陶, 译. 北京: 人民出版社, 2006.
- [4] 黑格尔. 法哲学原理[M]. 范扬, 张企泰, 译. 北京: 商务印书馆, 2016.
- [5] 克尔凯郭尔. 致死的疾病[M]. 京不特, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2013: 451.
- [6] 克尔凯郭尔. 非此即彼: 下[M]. 京不特, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009.
- [7] 克尔凯郭尔. 最后的、非科学性的附言[M]. 王齐, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2017.
- [8] 克尔凯郭尔. 克尔凯郭尔讲演集(1848—1855)[M]. 京不特, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2020.
- [9] 黑格尔. 历史哲学[M]. 王造时, 译. 上海: 上海世纪出版集团, 2006.
- [10] 克尔凯郭尔. 畏惧与战栗[M]. 京不特, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2013: 51—52, 58.
- [11] 马克思恩格斯全集: 第1卷[M]. 北京: 人民出版社, 1995.
- [12] 马克思恩格斯全集: 第3卷[M]. 北京: 人民出版社, 2002.
- [13] 马克思, 恩格斯. 神圣家族[M]. 北京: 人民出版社, 1958.
- [14] 克尔凯郭尔. 人生道路诸阶段: 下[M]. 京不特, 译. 北京: 商务印书馆, 2018.
- [15] 马克思. 1844年经济学哲学手稿[M]. 北京: 人民出版社, 2008.
- [16] 马克思恩格斯选集: 第1卷[M]. 北京: 人民出版社, 2012.
- [17] MACKAY L. Points of view: Readings of Kierkegaard[M]. Florida: Florida State University Press, 1986: 25.
- [18] Dunning S. Kierkegaard's dialectic of inwardness: A structural analysis of the theory of stages[M]. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985: 134.
- [19] 克尔凯郭尔. 非此即彼: 上[M]. 京不特, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2009: 463, 444.
- [20] 克尔凯郭尔. 陶冶性的讲演集[M]. 京不特, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2018: 192.
- [21] 克尔凯郭尔. 哲学片断[M]. 王齐, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2013: 51.
- [22] KRIKCONNELL W. Kierkegaard on sin and salvation[M]. New York: C.I.P.G, 2010: 86.
- [23] 陈良斌, 王静. 马克思对黑格尔现实观的批判与超越[J]. 中南大学学报(社会科学版), 2024(3): 32—40.
- [24] 马克思恩格斯全集: 第31卷[M]. 北京: 人民出版社, 1998: 412.

Two paths transcending the ethical planning of civil society: Starting from the critiques at Hegel by both youth Marx and Kierkegaard

WEN Quan

(School of Marxism, Wuhan University, Wuhan 430072, China)

Abstract: Taking Hegel as the object of critique, both youth Marx and Kierkegaard successively opened up two different paths aimed at transcending the ethical planning of civil society, which involved three either-here-or-there “choices”. Firstly, if we do not want to attribute the legitimacy of individual behavior in civil society to a “conscience monologue” solely responsible for God, we must expose the inherent alienation of the “national commandment” that excuses selfishness. Secondly, if the arrogant “moral rationality” of God is not the ontological foundation of how civil society is possible, then the “legal order” carried by private property is the initiator of the violation of individual communication norms. Finally, if the “individualism” that awaits God's salvation cannot fulfill the vision of freedom in civil society, the “humanitarianism” based on individual revolution constitutes the only way for human liberation. They respectively respond to differential recognitions concerning civil society, including ethical boundaries, ethical sin, and ethical premonition, and further reoccur in the essential inducements which are contradictory in ethical belonging of civil society. Hence, it should be said that the across-time-space confrontation between youth Marx and Kierkegaard is the spiritual symptoms that Hegel’s “theory of ethics being soly in the soul” later breaks up into “the theory of the religion being soly for myself” and “the theory of political revolution.” Therefore, as responsive project of sublating civil society, they represent the practical resolution that mankind must make, whether it be solitary returning to the “divine paradise” or facing the reality head-on and stepping into “communism”. They are both the beginning of the competition between historical materialism and existentialism, and the mutual reflection that, with the issue of “where civil society should go”, only Marxism will break the shackles of capitalism.

Key words: youth Marx; Kierkegaard; civil society; ethical boundaries; ethical sin; ethical premonition

[编辑：胡兴华]