

馬 克 思  
關於猶太人問題



馬 克 思

# 關於猶太人問題

人 民 出 版 社

一九五四年·北京

Karl Marx  
ZUR JUDENFRAGE

本書根據一九二七年德國法蘭克福版

「馬克思恩格斯全集」

第一卷上半卷德文原著譯出。

關於猶太人問題

馬克思著  
費青譯

\*

人民出版社出版（北京東總布胡同十號）

北京市書刊出版業營業許可證出字第001號

北京新華印刷廠印刷 新華書店發行

\*

書號：1623·787×1092耗1/32· $1\frac{7}{16}$ 印張·26,000字

一九五四年八月第一版

一九五四年八月北京第一次印刷

印數：1—12,000 定價：1,200元

 定價 1,200 元

## 關於猶太人問題

一、布魯諾·鮑威爾<sup>①</sup>著：「猶太人問題」。布倫瑞克一八四三年。——二、布魯諾·鮑威爾著：「現時猶太人和基督教徒獲得解放的能力」。瑞士二十一印張。喬治·海威克出版。蘇黎支與溫德圖爾一八四三年。第五十六——七十一頁。

### 一 布魯諾·鮑威爾著：「猶太人問題」（布倫瑞克一八四三年）

德國猶太人熱烈要求解放。他們熱烈要求什麼樣的解放呢？國家公民的（staatsbürgerliche）解放，政治的解放。

布魯諾·鮑威爾回答他們：在德國，沒有任何人在政治上已經獲得解放。我們自身也是不自由的。爲什麼我們便應該解放你們呢？如果你們作爲猶太人而要求一個特殊的解放，那

①「關於猶太人問題」一文，是馬克思在一八四三年九月、十月間在克魯支那赫所基本上寫成，於該年底完成於巴黎。此後發表於一八四四年年底於巴黎所刊行的「德法年鑑」第一、二兩期合刊。本文的直接論題，是批判布魯諾·鮑威爾在一八四三年所發表的兩篇論猶太人問題的文章，所以本文也分爲兩大段，每段都在文前標明所批判的鮑威爾文章的題目。——譯者註。

末你們猶太人是利己主義者。你們應該作爲德國人而從事於德國的政治解放，作爲人而從事於人的解放，對於你們所受特殊式樣的壓迫與侮辱，你們不應該覺得是通則的例外，而應該覺得是通則的證實。

或者，猶太人是否要求和信奉基督教的國民有同等地位呢？這樣做，他們便承認基督教國家是正當的，也就是承認一般壓迫的統治。如果他們滿意於一般的壓迫，爲什麼他們不滿意於他們的特殊的壓迫呢！如果猶太人對於德國人的解放認爲於己無關，爲什麼德國人對於猶太人的解放應該認爲於己有關呢？

基督教國家只知道特權。在這個國家裏，猶太人具有作爲猶太人的特權。他，作爲一個猶太人，享有那些基督教徒所不能享有的權利。爲什麼他還熱烈要求那些他所沒有而爲基督教徒所享有的權利呢？

若是猶太人要從基督教國家解放出來，那他便是要求基督教國家拋棄它的宗教成見。可是，猶太人自己是否也拋棄他的宗教成見呢？要不然，他是否有權利要求別人拋棄宗教呢？

① 布魯諾·鮑威爾 Bruno Bauer (1809—1882年)，德國神學者，宗教歷史學者，初與馬克思同屬左翼黑格爾學派，一八四二年因批評基督教被革去波恩大學講師職，後逐漸趨向保守，爲普魯士反動政府辯護。——譯者註。

基督教國家，依它的本質，不能解放猶太人；而猶太人——鮑威爾加添着說——依他的本質，也不能被人解放。當國家還是基督教國家，猶太人還是猶太人的時候，兩者同樣地沒有能力，無論是解放對方，或是接受對方的解放。

基督教國家只能用基督教國家的方式來對待猶太人，就是用特權的方式：它允許猶太人從其他國民分別開來，却又使他們感受到被分別開來的其他部分的壓迫，尤其因為猶太人在宗教上站在和統治宗教相對立的地位，所以更加深了他們被壓迫的感覺。可是，猶太人也只能用猶太人的態度來對待國家，就是以一個局外人的態度來對待國家：他把他的幻想的國籍和真實的國籍對立起來，把他的幻覺的法律和真實的法律對立起來，他妄想自己有權利從人類分別開來，他原則上不參與歷史運動，他冀求一個和人類共同的將來毫無共同之處的將來，他把自己看做猶太民族的一分子，而把猶太民族看做神的選民。

那末，你們猶太人根據什麼名義來熱烈要求解放呢？爲了你們的宗教麼？它是國教的不是戴天的仇敵。作爲國家公民麼？德國並沒有國家公民。作爲人麼？你們不是人，正像你們向之呼籲的也不是人。

鮑威爾，對猶太人解放問題迄今的各種提法和解決加以批判之後，重新提出了這個問題。他問：應被解放的猶太人和應解放他們的基督教國家，他們的性質究竟是怎樣的？他的

答案，是對猶太人的宗教的批判，他分析猶太教和基督教間的宗教的對立，他說明基督教國家的本質——這一切批判、分析和說明都充溢着勇敢，鋒利，明智，和透澈，同時更運用了精確、結實和壯闊的文筆。

那末，鮑威爾究竟怎樣解決猶太人問題呢？得到怎樣的結論呢？問題的提法，便是問題的解決。猶太人問題的批判，便是猶太人問題的解答。現在將他的結論略述如下：

我們必須解放我們自己，而後才能夠解放別人。

猶太人和基督教徒間最堅強的對立形式是宗教的對立。對立怎樣解決呢？是在使對立成爲不可能。怎樣可以使宗教的對立成爲不可能呢？是在揚棄宗教。一旦猶太人和基督教徒，把他們相互對立的宗教看成是人類精神發展中的不同階段，看成是在歷史過程中所蛻下的不同的蛇皮，而把人類看成是蛻下過這些蛇皮的蛇，那末，他們就不再是站在一個宗教的關係中，而是站在一個批判的，科學的，人的關係中。那時，科學便是他們的統一。而科學上的那些對立會由科學自己來解決。

特別就德國猶太人來說，是與一般政治解放的缺乏和國家的顯明的基督教性對立着。可是，依鮑威爾的意思，猶太人問題有着一個普遍的意義，而與特殊的德國的狀況無關。它是宗教對國家的關係的問題，是宗教偏見和政治解放間的矛盾的問題。他把從宗教解放出來，



定爲一個條件，對於要想在政治上被解放的猶太人是這樣，對於應該解放猶太人和解放自己的國家也是這樣。

「好的，——人們說，猶太人自己也這樣說，——猶太人誠然不應作爲猶太人而被解放，並不因爲他是猶太人，也不因爲他具有一個這樣卓越的有普遍性的人類道德原則；猶太人反而會自動地退處到其他國家公民之後而成爲國家公民，雖然他還是，和始終還是，猶太人。這就是說，雖然他是國家公民，並且生活在一般的人的關係中，他却是，和始終是，一個猶太人；他的猶太人的和偏狹的本質，將永遠勝利地征服他所負的人的和政治的各種義務。偏見，雖爲普遍性原則所戰勝，却依舊存在着。只要偏見還存在着，它就更會進而戰勝其他一切」。「猶太人只能詭辯地和表面地在國家生活中保持爲猶太人。可是，當他要保持爲猶太人時，原只是表面的東西就會勝利地變爲本質的東西，這就是說，他在國家中的生活就變爲只是表面的，或變爲反乎本質和通則的暫時的例外」（鮑威爾：「現時猶太人和基督教徒獲得解放的能力」，「二十一印張」，第五十七頁）。

在另一方面，我們聽聽鮑威爾怎樣說明國家的任務：

「法國最近（一八四〇年十二月二十六日衆議院中的辯論）關於猶太人問題——和其他一切自七月革命以來所存在的政治問題一樣——呈現給我們以一種自由的生活景象，可是在

法律上却把它的自由撤回了，因此也宣佈了這種自由爲一個假象，而另一方面在實際上又以行爲否定了它的自由的法律」（猶太人問題，第六十四頁）。

「在法國，普遍的自由還不是法律，猶太人問題也還沒有解決，因爲法律上的自由——一切公民是平等的——在仍被宗教上的特權統治着和分裂着的生活中是受到限制的。這一生活中的不自由轉過來影響法律；它強迫法律，對於原來自由的公民分成被壓迫者和壓迫者這一事實，加以批准」（第六十五頁）。

那末，就法國來說，猶太人問題在什麼時候才會解決呢？

「當猶太人不再讓他的法律阻止他自己履行對於國家和對於其他公民的義務的時候，例如在猶太教的安息日出席衆議院和參加公共的集會，這樣，他才不再是猶太人。任何一種宗教的特權，從而任何一個具有特權的教會的獨佔，都必須廢止。如果有幾個人，或是多數人，或是甚至於絕大多數人，還相信必須履行宗教義務，那末，這種履行應該作爲純粹私人事件任由他們自己去處理」（第六十五頁）。「沒有了具有特權的宗教，也就沒有了宗教。剝奪了宗教的絕對權力，宗教也就不再存在」（第六十六頁）。「正像馬丁諾德（Martin du Nord）先生認爲：在法律中不再提到禮拜日的提案中，含有宣告基督教終止存在的建議；同樣有理由地——這理由是充足的，宣佈安息日法不再拘束猶太人，將是消滅猶太教的宣告」（第七十一頁）。

這樣說來，鮑威爾一方面要求猶太人放棄猶太教，一般人放棄宗教，爲了使他們被解放爲國家公民。另一方面，他認爲宗教之政治的揚棄，在邏輯上就等於揚棄宗教自身。以宗教爲前提的國家，還不是真國家，還不是實在的國家。「宗教觀念當然給予國家以保證。可是，給予怎樣的國家呢？哪一種類的國家呢？」（第九十七頁）

在這點上，顯出了對於猶太人問題的片面的認識。

只查究：誰應該解放別人，誰應該被解放，是不夠的。批判必須針對着第三點，它必須問：究竟是哪一種類的解放？根據於所要求的解放的本質的，究竟是哪些條件？政治解放本身的批判，才是猶太人問題的終局批判，也是這問題在「時代的一般問題」中的真正解決。

因爲鮑威爾沒有把問題提到這樣的高度，他才陷入矛盾中。他舉出了一些並不以政治解放本身的本質爲根據的條件。他提出了一些並不包含在他課題中的問題。他完成了一些並沒有解決他的問題的課題。鮑威爾關於反對解放猶太人的人說：「他們的錯誤只在於他們先入地把基督教國家當做唯一真實的東西，而沒有給予像對猶太教那樣的批判（第三頁），而據我們看來，鮑威爾的錯誤是在：他只批判「基督教國家」，而沒有批判「國家本身」；他沒有查究政治解放和人的解放間的關係，因而提出那些只由於缺乏批判地混淆了政治的解放和一般的人的解放才會說出的條件。如果鮑威爾問猶太人：從你們的立場，你們是否具有要求政治

解放的權利？那我們就反問：從政治解放的立場，你們是否具有向猶太人要求放棄猶太教，向人類一般地要求放棄宗教的權利？

在猶太人所在的不同國家裏，猶太人問題有着不同的表現形態。在德國，因為政治的國家，或是像樣的國家，還不存在，所以猶太人問題只是純粹的神學問題。猶太人在宗教上是處在和國家相對立的地位，因為這個國家自認是以基督教為基礎的。這個國家是「職業的」神學家。在這裏，批判是神學的批判，是兩方面的批判，一方面是基督教的的神學的批判，另一方面是猶太教的神學的批判。可是，這樣做，我們始終是在神學中轉動，無論我們很想批判地轉動。

在法國，在這個立憲國家中，猶太人問題是憲政問題，是政治解放的半截性問題。因為這裏有着一個國家宗教的外貌，無論這宗教只具有一個無意義的和自相矛盾的形式，或是一個多數人的宗教的形式，所以，猶太人對國家的關係，也保持着一個宗教的、神學的對立的外貌。

只有在北美的自由各邦中，——至少其中一部分——猶太人問題才喪失了它的神學的意義，而成爲一個真正的現實世界的問題。只有在政治國家完全長成了的地方，猶太人，一般信奉宗教的人們，對政治國家的關係，也就是宗教對國家的關係，才能把它的特性，它的純

粹性，呈現出來。這一關係的批判，將不再是神學的批判，只要國家不再以神學的方式來對待宗教，只要國家開始像一個國家地，也就是政治地，來對待宗教。於是，批判便變成爲政治國家的批判。在這一點上，就是在問題失掉了神學意義這一點上，鮑威爾的批判也就失掉了批判的精神。「在北美合衆國，沒有國教存在，沒有宗教被宣告爲大多數人所信奉，沒有一個優先於其他的宗教派別。國家自居於一切宗教派別之外」（卜蒙 G. de Beaumont：「瑪麗或北美合衆國的奴隸制」，巴黎一八三五年版，第二一四頁）。是的，在北美有些邦，「憲法不規定公民以信奉宗教和參加宗教派別爲取得政治特權的條件」（同書，第二二五頁）。雖是「在合衆國沒有人相信一個不信宗教的人會是一個善良的人」（同書，第二二四頁）。雖是像卜蒙、篤凱維（Tocqueville）和英國人海密爾頓（Hamilton）異口同聲所保證，北美是一個具有突出的宗教虔誠的地區。可是我們只把北美各邦當做例子。問題是在：完成了的政治解放，對於宗教，有着什麼樣的關係呢？甚至在完成了政治解放的地區，我們仍看見不僅存在着宗教，而且活潑有力地存在着。這就證明：宗教的存在並不阻礙國家的完成。但是，因爲宗教的存在是一個缺陷的存在，所以這個缺陷的根源，必須在國家自身的本質中，才能找到。在我們看來，宗教不再是現世的偏狹性的根由，反而只是它的現象。因此，我們用自由的國家公民的現世的偏見，來說明他們的宗教的偏見。我們不主張：爲了揚棄他們現世的障礙，必

須揚棄他們宗教的偏狹性。我們主張：只須他們揚棄他們現世的障礙，他們也就立刻揚棄他們宗教的偏狹性。我們不把現世的問題轉變為神學的問題。我們却把神學的問題轉變為現世的問題。歷史已經够長久地消融在迷信中，我們現在要把迷信消融在歷史中。在我們看來，政治解放對宗教的關係的問題，已成爲政治解放對人的解放的關係的問題。我們批判政治國家的宗教的弱點，這樣做時，我們針對政治國家的現世的結構加以批判，而並不訐及它的宗教的弱點。我們把國家和特定宗教——像猶太教——間的矛盾人間化了，使成爲國家和特定的現世原素間的矛盾；我們也把國家和一般宗教間的矛盾人間化了，使成爲國家和它的一般前提間的矛盾。

猶太人的、基督教徒的、和一般信奉宗教的人們的政治解放，便是國家從猶太教、從基督教和一般地從宗教的解放。當國家把自己從國教解放出來，也就是，當國家，作爲一個國家，不再信奉任何宗教，而只承認自己的時候，國家才把它自己，依照它作爲國家的形式，和依照它本質所原有的方法，從宗教解放出來。可是，政治地從宗教解放出來，並非是徹底地、無矛盾地從宗教解放出來，因爲，政治解放並非是人的解放的徹底的、無矛盾的方法。政治解放的限度立即呈現如下：國家可能從某一個障礙獲得解放，而人並沒有從這一障礙真正獲得解放，也就是說，國家可能是自由國家，而人並不是自由的人。鮑威爾自己也默

認了這個事實，當他對於政治解放提出如下的條件：「任何一種宗教的特權，從而任何一個具有特權的教會的獨佔，都必須廢止。如果有幾個人，或是多數人，或是甚至於絕大多數人，還相信必須履行宗教義務，那末，這種履行應該作爲純粹私人事件任由他們自己去處理」。國家可能已經從宗教獲得解放，而它的絕大多數人民還信奉着宗教。並且，這絕大多數人民，並不因爲只「私下」信奉宗教，而不再是宗教信奉者。

但是，國家，尤其是自由國家，對於宗教所持的態度，總還只是組成此國家的人們對於宗教所持的態度。由此可以結論：通過國家這一媒介，人從一個障礙政治地獲得解放，這是由於他只是自相矛盾地、抽象地、有限地和局部地超越這個障礙。進一步可以結論：人迂迴地通過一個媒介——儘管是一個必需的媒介——而獲得解放，這是由於，他只政治地獲得解放。最後可以結論：人雖然通過國家而自行宣告爲無神論者，也就是，人雖然把國家宣告爲無神論者，他始終還是被宗教束縛着，這正是因爲，他只迂迴地通過一個媒介而承認自己。宗教正是對人的迂迴的、通過一個中介物的承認。國家是人和他的自由之間的中介物。正像基督是一個中介物，人把自己的整個神性，整個宗教偏見，加諸基督的身上；同樣地，國家也是一個中介物，人把自己的整個非神性，整個人的無偏見，移放在國家的身上。

入超越宗教的政治上提高，分担着一般政治上提高的一切缺點和優點。例如：當國家取

消選舉和被選舉資格的財產條件時，——像在北美很多邦中已經實現的，——它是以國家的地位廢止了私有財產，這也就是，人們以政治的方式宣告私有財產的廢止。海密爾頓對於這個事實會從政治的立場準確地解釋做：「在這件事上，平民已經對私有財產者和金錢財富取得了勝利」。當無產者變為有產者的立法者時，私有財產不就在觀念上被廢止了麼？財產資格是承認私有財產的最後的政治的形式。

但是，政治上對於私有財產的取消，不僅沒有把私有財產廢止了，反而把它作為前提。當國家把出生、身分、教育、職業宣告為非政治性的差別，當它不問這些差別而宣佈人民中每一分子都是人民主權的平等的參與者，當它從國家觀點出發來對待現實人民生活中的一切原素的時候，國家就以國家的方式廢止了出生、身分、教育、職業上的差別。儘管這樣，國家却還任命私有財產、教育、職業依照它們的方式，這就是說，作為私有財產，作為教育，作為職業，而發揮作用，並使它們的特殊本質發生效力。和廢止這些實際差別背道而馳，國家反而只在它們存在的前提下才有自己的存在，只有與它的這些原素處於對立狀態中才感到自己是一個政治的國家，才能使它的普遍性發生效力。因此，黑格爾完全準確地確定了政治的國家對宗教的關係，當他說：「為了使國家能夠作為精神的一種自覺的倫理的實在而存在，它必須從威權和信仰的形式區別開來。可是，只當教會方面自行分裂的時候，這一區別才會呈現。」



只有這樣地在那些特殊教會之上，國家才能獲得思維的普遍性，即它的形式的原則，而使此普遍性形諸存在」（黑格爾：「法律哲學」，初版，第三四六頁）。當然！只有這樣地在那些特殊原素之上，國家才能把自己構成爲普遍性。

完成了的政治的國家，依它的本質，是人的「類族生活」(Gattungselben)；這和他的物質生活正相對立。這種自私生活的一切前提，是超乎國家範圍而存在於「市民社會」中，但正是市民社會所本有的性質。在達到真正發育的政治的國家中，人不僅在思想中，在意識中，也在現實中，在生活中過着雙重生活：一個天國的，和另一個塵世的生活。一個是在政治的「共同體」(Gemeinwesen)中的生活，人把自己當成一個共同體。另一個是在市民社會中的生活，人作爲一個私人活動着，把他人看做工具，也把自己降低爲工具，成爲任由外來權力玩弄的皮球。政治的國家對市民社會的關係，正似天國之於塵世，也是唯靈主義的。政治的國家對它（市民社會——譯者）是站在同樣的對立地位，克服它是照宗教克服俗世偏狹性的同

① Bürgerliche Gesellschaft，這裏譯成「市民社會」，而不譯成「資產階級社會」，因爲，像馬克思自己在「八五九年所寫『政治經濟學批判序言』中所指出，「這些物質的生活關係的總和，就是黑格爾依照第十八世紀英法人的例，用『市民社會』一辭所總括的」，而馬克思在本文中也還依照黑格爾的例來用這一名辭。

參照次頁的邊註②。——譯者註。