

马俊峰◎著



# 马克思社会共同体 理论研究

M

MAKESI SHEHUI GONGTONGTI  
LILUN YANJIU

中国社会科学出版社

# 马克思社会共同体 理论研究



*M*AKESI SHEHUI GONGTONGTI  
LILUN YANJIU

ISBN 978-7-5161-0304-3

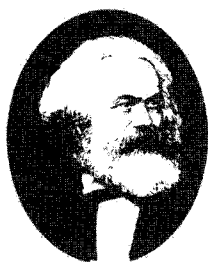


9 787516 103043 >

定价：50.00元

马俊峰◎著

---



# 马克思社会共同体 *M*理论研究

中国社会科学出版社

## 图书在版编目 (CIP) 数据

马克思社会共同体理论研究/马俊峰著. —北京:  
中国社会科学出版社, 2011. 11  
ISBN 978-7-5161-0304-3

I. 马… II. ①马… III. ①马克思主义-社会学-  
共同体-理论研究 IV. ①A811.64

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 230191 号

策划编辑 储诚喜  
责任校对 石春梅  
封面设计 李尘工作室  
技术编辑 王炳图

---

出版发行 **中国社会科学出版社**  
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号 邮 编 100720  
电 话 010-84029450(邮购)  
网 址 <http://www.csspw.cn>  
经 销 新华书店  
印 刷 北京君升印刷有限公司 装 订 广增装订厂  
版 次 2011 年 11 月第 1 版 印 次 2011 年 11 月第 1 次印刷  
开 本 710×1000 1/16  
印 张 18.5 插 页 2  
字 数 247 千字  
定 价 50.00 元

---

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社发行部联系调换  
版权所有 侵权必究

国家社会科学项目“马克思社会共同体和公民身份认同研究”  
(11BZX015) 阶段性成果;

西北师范大学“知识与科技创新工程项目”  
(NWNUN-KJCXGC-SK0303-13)

---

# 目 录

导论 .....	(1)
一 问题的提出 .....	(1)
二 研究目的与意义 .....	(5)
三 国内外研究现状 .....	(11)
第一章 “共同体”概念的界定 .....	(22)
一 “共同体”概念的历史考证 .....	(22)
二 “共同体”概念的历史形成与构建 .....	(28)
三 “共同体”的类型、功能和价值取向 .....	(37)
四 “共同体”的定义 .....	(53)
第二章 马克思社会共同体理论创立的历史背景和 思想来源 .....	(65)
一 马克思社会共同体理论产生的社会历史语境 .....	(65)
二 马克思社会共同体理论产生的思想来源 .....	(83)
第三章 马克思社会共同体理论形成轨迹 .....	(87)
一 《博士论文》:个体对共同体的反叛 .....	(87)
二 《关于林木盗窃法的辩论》:反思国家共同体 .....	(92)

## 2 / 马克思社会共同体理论研究

三 《黑格尔法哲学批判》:透视国家共同体和市民社会共同体的关系 .....	(108)
四 《1844 年经济学哲学手稿》:劳动异化导致人和共同体的双重异化 .....	(116)
五 《德意志意识形态》:国家作为一种“虚假的共同体” .....	(121)
六 《共产党宣言》:“自由人联合体” .....	(133)
<b>第四章 马克思社会共同体理论基本内容(上) .....</b>	<b>(139)</b>
一 本源共同体 .....	(142)
二 亚细亚的共同体形式 .....	(155)
三 古典古代共同体形式 .....	(166)
四 日耳曼共同体形式 .....	(168)
<b>第五章 马克思社会共同体理论基本内容(下) .....</b>	<b>(172)</b>
一 市民社会的缘起及反思 .....	(172)
二 市民社会是构成未来共同体的必然阶段 .....	(178)
三 国家的起源及其本质 .....	(188)
四 资本主义国家是“货币共同体”和“资本共同体” .....	(198)
五 “公社”共同体对国家的扬弃 .....	(218)
<b>第六章 马克思社会共同体理论当代意义 .....</b>	<b>(235)</b>
一 共同体视阈下的共和主义 .....	(236)
二 共同体视阈下的自由主义 .....	(240)
三 共同体视阈下的社群主义 .....	(243)
四 权威和自律:一种无政府主义反对共同体的阐述 .....	(250)
五 重新建构中国公民社会共同体 .....	(262)

结语 .....	(274)
参考文献 .....	(279)
英文参考书目 .....	(284)
后记 .....	(287)



# 导 论

马克思的“自由人联合体”是人在获得解放之后所形成的共同体，这种共同体承诺了人有更多的闲暇时间，丰富的物质财富保障了共同体成员能够自由支配自己的闲暇时间，共同体成员可以做适合自己的一切事情，这一切人都将通过成员自己的理性来决断，这样的共同体使得人获得全面发展成为可能。马克思对共同体发展的论说，被人类社会经济发展所证实，可以说，全球经济一体化为马克思的“自由人联合体”的实现准备了经济条件。正因如此，我们有必要对马克思的共同体思想进行深入研究，凸显马克思的“自由人联合体”在全球化背景下的重要现实意义，揭示全球化过程中共同体发展存在的问题，透析全球化过程中共同体异化、扭曲和变形的缘由，辨别真假共同体，解析其内在原因。笔者把“自由人联合体”作为一个整合性观念，以此来批判现实，并纠正和修复异化的共同体，从而彰显马克思“自由人联合体”在当代现实生活中的重要价值和意义。

## 一 问题的提出

目前，全球经济一体化突飞猛进，区域性的共同体逐渐建立，

尤为重要的是欧盟经济共同体的成立，随着欧盟共同体在经济方面达成协议，逐渐加紧政治上的合作步伐，这种在经济和政治上的发展，给我们传递一个信息，那就是民族国家的作用和功能开始丧失，与此同时，将会产生一个超越国家之上的巨大共同体，这个巨大共同体将会取代一个个国家，这似乎是在证实马克思的预言，即国家消亡是正确的。但是，事实上，正如哈特和内格尔在《帝国：全球化的政治秩序》所言的，一个全球化的政治秩序正在形成，帝国将会成为这个巨大共同体的主宰者，它将会操控这些巨大的共同体，而国家的角色将会被帝国取代。

面对如此严峻的形势，在世界各地兴起了反现代化、反经济一体化的潮流和运动。

首先，从经济发展来看，发达国家即以英美法为首的发达资本主义国家，极力地推行现代化。在它们看来，现代化意味着进步，凡是现代化的东西就是好的和有益于人发展的；凡是阻碍现代化进程的一切都是邪恶的和坏的，是需要消除和摒弃的，是不符合时代发展趋势的，是要予以打击和制裁的。这样，这些发达国家就可以在全世界范围内重新分配资源和权力，瓜分世界，剥削不发达国家，以便获得更多的剩余价值，满足大资产阶级经济利益的需求，其实质就是发达国家对发展中国家在经济方面实施一种新殖民活动。

其次，从政治发展来看，以美国为首的资本主义大国，以美元和民主推行外交，一方面，以民主为借口来获取它们所需要的石油资源，另一方面弱化第三世界发展中国家的国家功能，使这些国家对美国产生强烈的依赖感，这样，美国就可以操纵这些国家，以便在国际事务中取得霸主的地位。当美国以帝国的面目出现的时候，它将会在全球范围内构建新的政治秩序，于是，它就可以成为这个巨大共同体，即帝国的主宰者，它将会把其他小国家消弭在它的帝国之中，其他国家在这种政治共同体之中就无法辨认出民族特征。

面对民族国家的消亡，各国民族主义掀起反现代化的潮流。其实质就在于争得民族国家存在的合法性，反对美国帝国主义在政治上的表现的种种霸权行为。

最后，从文化发展来看，资本主义强化意识形态的宣传，生产与消费脱节，用消费优先生产的意识形态塑造人们的世界观和价值观。因而，在资本主义社会，消费至上主义占据主导地位，他们以消费文化为中介稳定和发展经济，促进经济增长保持较高速度。正因如此，这种消费文化消解了民众对本真政治的热切关注。

综上所述，我们看到，全球经济一体化产生了民族身份和个人身份认同危机，随之而来的问题是，人的基本权利将诉诸什么样的共同体实现？全球经济一体化的过程，既是传统的共同体开始动摇和瓦解的过程，同样也是新的共同体产生的过程。但是，那种所产生的新共同体的功能开始发生改变，它的政治性减弱，甚至消失，取而代之的是一种文化共同体、经济共同体、环保共同体等等，这些共同体是没有什么“崇高理想和追求”的，它们仅仅是为满足一些人的一种兴趣、爱好和利益而构建起来的。可以说，在现代性的语境之中，“共同体”成为“生产和消费”的实体。那种“自然而然”的传统共同体被人造共同体（契约共同体）取代，人造共同体打造出了每个同等的、均质化的、原子式的个人。这种个人构成的共同体是把共同体还原为一种纯粹形式，而这个纯粹形式的共同体与个人的道德价值无关，个人在这个共同体之中隐匿了自己的道德性，即不再把自己看做是具有一定道德和价值的人，而是一个独特人的形式，于是，这种人就通过构建共同体来宣泄自己的本能，这就是现代人的境况，同时也是现代共同体的遭遇。

就此而言，尼采在很早前就预言一个末人的世界的来临，这将预示着一场人类的灾难。为此，他认为，只有“超人”才能拯救这个世俗的世界。而海德格尔没有尼采那样乐观，看到一个被技术化的、常人沉沦的世界，认识到人类自身是无法拯救自身的，发出

“只有上帝才能拯救这个世界”的召唤。这些都将证明，随着科学技术和政治经济文化的发展，人的处境越来越艰难而不是幸福美满，人的存在空间被不断挤压，人在现代的时间和空间的维度中被简化为一个符号，或者缩减成为一个点，人的异化和不自由变得模糊不清，甚至无法辨认。

在这样的背景下，我认为，研究马克思的共同体理论对解析上述问题具有重大理论意义。它不仅能够帮助我们更好地认识和把握我们自身，而且使我们认识到人类如何才能获得真正自由和人的全面发展。

一般来说，“共同体”（community）似乎既能给人们带来安全感，可以让人们舒适地生活于其中；与此同时，它又对人的生活构成一定威胁，也就是不能使人完全安全。就此而言，鲍曼在《共同体》研究中既肯定人有需要共同体的愿望，同时他提醒我们，人又有摆脱共同体的意愿，这就意味着人和共同体之间存在着悖论。正因如此，人们反思共同体，探究何种共同体才能更好地适合人的生活？当人们把目光投向共和主义、社群主义、自由主义、女性主义所倡导的共同体时，人们不是惊喜，反而是失望，因为这些共同体是“虚假的共同体”，不能从根本上解决人的自由和平等问题，只有当人们再度关注马克思对共同体的表述，即“自由人的联合体”，这种联合体才构成人们生活的真正的共同体，它能够满足人们的理论需求，因为人的本质是人的真正共同体<sup>①</sup>。

我们试图通过马克思所倡导的共同体亦即“自由人联合体”思想的研究，来回应在现代性语境下共同体的变异缘由、其对共同体成员所造成的异化，以及如何消除这种异化及其理论依据等问题，并据此指出：马克思社会共同体理论的研究，对辨别虚假共同体和虚幻共同体，对发展和完善现实的真正共同体，实现人的真正自由

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第394页。

和平等具有重要的理论和现实意义。

## 二 研究目的与意义

西方的政治文明是从古希腊城邦政治中诞生的，这就使孕育政治城邦的共同体成为西方政治哲学的研究主题，特别是近些年复兴的共和主义和社群主义，尤为重视“共同体”功能和性质的研究。可以说，这些年来，对“共同体”的研究成为西方学界的一个新兴学术理论增长点，特别是当今兴起的各种类型的政治哲学率先从事“共同体”价值取向的研究，目的在于回答共同体是一个价值中立的形式，还是一个承担着伦理道德的实体。对此，自由主义、共和主义和社群主义争论不休。它们围绕共同体而构建它们自己的政治哲学，但是，它们在回答关于个人和共同体问题上遇到困惑，由于它们对人的理解的抽象，不知怎样才能使人避免压制和奴役、不自由和束缚，怎样使人的权利得到真正的实现。它们提出通过民主协商方式来解决共同体对个人的强制问题，实际上，它们没有从根本上改变人的受压制和奴役的状况，人的境况之所以没有得到更大改观，其原因在于它们没有认识到，人是现实的个人，是生活在一定的社会生活关系之中并且从事生产活动的有生命的个人。马克思正是由此出发，探究“现实的人”的自由与共同体，提出“自由人联合体”思想，这就从根本上解决了关于个人和共同体的关系问题，个人和共同体犹如鱼和水的关系，鱼没有水就会死去，人只有在共同体之中才是自由的和幸福快乐的。

本书从马克思的共同体即“自由人联合体”出发，反思现代性语境之中自由主义、共和主义、社群主义、女权主义共同体观念的历史局限和阶级局限，指出“自由人联合体”对人类生存的重要意义，为此从三个方面展开。

首先，重新界定马克思的共同体概念。可以说，马克思共同体是自由人在理性的选择之后，共同构建起来的共同体，这种共同体不会对每个自治的人造成强制和伤害，共同体的运作是依靠每个人的赞同所产生的权威人来协调公共事务。共同体成员可以选择离去，共同体尊重成员的差异，成员的相互交流和相互帮助可以完善每个人自身。这种共同体是不同于自由主义、共和主义、社群主义的共同体，它们的共同体是虚假的共同体，其存在本身就是对每个成员具有强制性，这种强制性既是共同体自身存在的合法性根据，也是维护共同体的完善的合理性来源；既可以防止共同体的解体，也可以抵制外在强力的冲击。个人与共同体既存在着反抗与强制的关系，也存在着抵制和巩固、认同和维持的关系。就共同体的内在结构来说，由于共同体成员在经济活动之中所占的经济地位不同，性别和每个人的天赋能力的差异，分工所产生的阶级关系，使得共同体的结构处于一种阶级斗争的动态变化之中。因此，共同体是随着阶级斗争之中阶级力量的不断变化而不断变化，使得共同体结构在瓦解的同时又被重新建构起来。

资本主义社会的商业贸易、政治文化、宗教信仰、社会心理发展不同，使得这个社会产生了许多共同体，既有巨大的国家共同体，又有亚共同体，比如经济共同体、政治共同体、文化共同体、宗教共同体，弱势群体共同体、同性恋者共同体等等。一方面它们想通过共同活动实现共同利益和共同目标；另一方面，它们建立起共同体以便保护自己的权利，抵制国家对个人权利的损害，反对国家对个人的强制和奴役。与国家共同体相比较，次于国家的亚共同体力量比较弱，其功能比较专业和单一，是以满足一些人的某个共同爱好和需求构架起来的，它可以被看做是“弱”共同体。而国家拥有军队、警察、监狱、法庭，具有强制性，国家根据统治阶级的利益需要，通过意识形态的宣传，规范共同体价值取向，它将共同体要求内化为共同体成员的要求，把特殊的需要看做是普遍的需

要，这些观念以无意识的方式隐藏在成员意识的深层，它约束着成员的行为，把共同体成员塑造成共同体需要的成员，即不是成员所欲望的那样，而是共同体所要求的那样，促使成员忠诚于共同体。就此而言，巨大共同体就像巨大的魔爪，它的威胁力和强制无处不在。从这个意义上来看，我们可以把国家完全理解为“强”共同体。

随着科学技术和生产力的发展，作为国家的“强”共同体和次于国家的其他“弱”共同体之间的对抗和抵制，开始趋于缓和，“强”共同体在现代性的反思中，认识到只有通过民主协商程序，共同体自身的合法性和正当性才能得到论证，共同体内部民主协商的实施，削弱了共同体对成员的强制性，同时，使得共同体的成员对共同体的反抗和抵制减弱，反而增强了共同体成员对共同体的认同感。有鉴于此，共同体之间也展开对话与协商，使得“强”共同体和“弱”共同体之间的边界逐渐模糊不清，给人造成的现象是：共同体仅仅旨在满足成员的某种需求而已。共同体本身已经丧失了它固有的强制性，它由原来的固定的、稳定的共同体已经转变为流动的、不稳定的、具有风险的共同体，共同体的成员可以随时进入和退出，共同体已经蜕变成为一种纯粹形式，表现为一种价值的中立。这是自由主义所极力推崇的共同体，在它们看来，个人生活在这样的共同体之中，才能够是自由的，个人的权利才能够实现。共和主义和社群主义反对自由主义对共同体的这种理解和看法，它们认为，共同体自身的伦理道德价值是成员团结和凝聚的依据，美德是共同体成员的优良品德，它明确了成员发展的目标。共同体不是让成员堕落或一事无成，而是使它们的灵魂得到净化和提升，使得每个人活得有尊严、有价值和有意义。但是，无论它们谈论国家巨大共同体还是市民社会诸“亚共同体”，它们都是在抽离了阶级属性和阶级差别，脱离经济活动的事实，在观念世界之中讨论共同体，因此，它们的共同体是一种虚假的共同体，马克思在《德意志意识形态》中，从历史唯物主义的视角批判了资本主义的国家共同

体，指出“国家内部的一切斗争……普遍的东西一般说来是一种虚幻的共体的形式”<sup>①</sup>，只有那个消灭整个旧社会的形式和一切统治的无产阶级，所建立起来的共同体才是一种真实的共同体，即“自由人联合体”。

其次，区别国家共同体和非国家共同体。资本主义社会的共同体是由“强”共同体和“弱”共同体构成，“强”共同体指资本主义国家，“弱”共同体是指市民社会诸种亚共同体。可以说，随着自由主义观念在资本主义社会深入人心，私人领域和公共领域分离，国家和市民社会分离，市民社会所构建的共同体在去政治化之同时，在推进民主和宪政的进程中，国家挤压市民社会共同体的情形减弱，市民社会的诸共同体之间相互对话、交流和协商，似乎共同体内部成员之间、共同体和共同体之间是和谐共处的。实际上，马克思指出作为共同体的成员——个人，是“以一定方式进行生产活动的一定的个人”，它“不是他们自己或别人想象中的那种个人，而是现实中的个人，也就是说，这些个人是从事活动的，进行物质生产的，因而是有一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下活动着的”<sup>②</sup>。因此，资本主义国家共同体和市民社会诸共同体是在一定个人生活过程中产生的，是发生在一定的社会关系和政治关系之中的，这就进一步暗示我们，那些共同体不是真正的共同体，相反是虚假的、想象的共同体。而那些共同体所宣扬的自由平等也是虚假的，尽管有时人们认为在资本主义社会他们能够获得自由的发展。其实，真正能够得到自由发展的是资产阶级。由于受教育程度、家庭出身、种族、血缘、文化和宗教信仰的不同，非资产阶级无法真正享有资产阶级宪法所规定的权利，更为不幸的是，在资本主义社会，那些弱势群体（同性恋者、残疾者、孤寡老人

---

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第84页。

② 同上书，第71—72页。



等)的生存权甚至受到威胁。在面对这些社会现象和社会问题时,我们应从马克思的“自由人联合体”的观点出发,进一步反思这些弱势社会共同体产生的经济根源,揭示资本主义意识形态的虚假性,这种“思想、观念、意识的产生最初是直接于人们的物质活动,与人们的物质交往,与现实生活交织在一起的。人们的想象、思想、精神交往在这里还是人们物质行动的直接产物”<sup>①</sup>,从而认识到,“全部的问题都在于使现存世界革命化,实际地反对并改变现存的事物”<sup>②</sup>。只有通过社会革命的方式,消灭资产阶级,也消灭无产阶级本身,使人从剥削和压迫之中解放出来,从而建立起来的共同体才是真正的共同体,即马克思的“自由人联合体”,使每个人都得到自由和全面的发展。

最后,马克思共同体理论是马克思政治哲学的核心。一方面,面对国际跨国经济共同体的产生,区域经济联盟共同体的成立,如何从马克思的共同体理论视角,认识和解释经济联盟对国家、国家与国家之间的这种发展着的影响,是否意味着当今自由主义者对共同体所持的观念仍然占主导作用,它支配着人们对市民社会共同体的看法和态度?是否意味着阶级矛盾消除或正在消除,自由、平等和公正的社会正在降临?是否福利社会已经给人们带来了幸福和快乐?等等。另一方面,我们看到,国际形势的错综复杂,致使人们很难辨认阶级剥削问题,同时也很难辨认国家巨大共同体和市民社会亚共同体的边界,从而难以分辨政治共同体和其他共同体的差别。在共同体均质化的过程之中,找不到负有责任的共同体,共同体的中立化把人抽象化为同质原子,人的这种抽象化,隐匿了每个人具有的独特性格,每个人消弭在共同体之中而不知道“我是谁”?随之产生身份认同难题,这就构成现代性层面的现实个人对共同体

---

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第72页。

② 同上书,第75页。

的反抗，这一举动促进他们重新认识自己，了解自己。

随着科技和信息业的发展，互联网的虚拟共同体的出现，风险社会流动的共同体的产生，是否意味着这些共同体都有助于人自身的解放呢？是否意味着人的异化现象将不复存在呢？现代国家以文化共同体取代政治共同体的趋势是否对人类自身发展有利？是福祉抑或灾难？马克思界定共同体为“自由人的联合体”，这就使得马克思的共同体区别于资本主义国家和市民社会诸共同体，国家共同体和市民社会共同体是“阶级共同体”，这种共同体被虚假的自由和平等的形式所笼罩着。这就意味着，在资本主义社会里，无论“强”共同体还是“弱”共同体都是阶级社会的产物，具有明显的历史的、阶级的局限性，因此，自由主义、共和主义、社群主义和女权主义等等构建的共同体最终的诉求无法达到对人的彻底解放的高度，它们的政治哲学仅仅局限于对社会的改良策略、宪政民主、民主协商、公平正义的阐释，而无法真正“改造世界”。马克思对人类最终解放的关注使他的理论彻底化，相应构建起来的共同体即“自由人联合体”，才能真正实现人的自由全面发展。这便是资产阶级政治哲学与马克思政治哲学无法比拟之处。

我们看到，马克思对共同体的思考，以及在社会共同体之中对自由、平等、正义范式的阐释，真实地再现了人存在的方式，即人内在本体的存在与绽放。从马克思对“自由人联合体”的论述来看，马克思的共同体是无阶级的共同体，这就超越了资产阶级政治哲学家所宣称的那些共同体，这既论证了资本主义政治共同体的虚假性，同时论证了依附其上的自由、平等和正义的不真实性，从而揭示关于资本主义社会把共同体的永恒化和普遍化的真实意图，就是要把资本主义社会看做是最合理的、也是普遍和永恒的、最适合人性的社会。其实，马克思从1842年在批判海尔梅斯关于现代国家教育问题时使用“自由人联合体”概念开始，经历一个思想斗争和实践的历史发展过程，在1847年《共产党宣言》中正式论述了

“自由人联合体”思想，这标志着马克思政治哲学的成熟。这种成熟是建立在马克思历史唯物主义成熟基础之上的，既表明了马克思对人的认识的成熟，又表明马克思对共同体本身的认识达到成熟。至此，马克思以社会共同体作为思考政治的切入点，对作为共同体表现形式的“公社”问题展开论证和阐述，于是，“公社”（Commune）一词在《1857—1858 政治经济学批判》和《资本论》中频繁出现。当然，马克思从政治经济学角度对“公社”作科学的论证，是想以此表达他的“自由人联合体”不是乌托邦式的，也不是无政府主义式的，它是人类内在本体的存在和绽放，因此，研究马克思的共同体对理解人类的发展和完善具有重要意义。

### 三 国内外研究现状

在国外，随着经济全球化的出现，人们逐渐认识到共同体对于民族和族群的自我身份认同的重要性。有学者开始呼吁组建各种类型的共同体，比如，文化共同体、经济共同体、学术共同体、弱势群体共同体，以便防止帝国的出现，造成对人的自由威胁。鲍曼在《共同体》一书中就已经提到，共同体既可以给人带来安全感，同样可以使人生活得不自由，将会对人造成强制和伤害。贝克在《风险社会》一书中提到共同体的不稳定性，是由于这个社会是风险社会，致使人们不停构建共同体，同时不断解构共同体，这种社会给人们带来不安全感，因此人们渴望超越这种不确定的、不稳定的共同体，但同时希望能够构建一个既稳定又不同于传统的那种共同体，这就形成现代人的“焦虑”和困惑。

从共同体研究对象出发，一般来说，法理学研究共同体的合法性和正当性问题，探究共同体成员的合法性行为的根据，阐明宪政对维护成员权利的重要性，寻求成员与共同体的恰当结合点，以便

使得个人从法学意义上更好地理解共同体的意义。共同体不仅维护个人权利，而且将个人从边缘带进中心，从被社会忽视走向被社会承认，这种承认不仅仅是法律上的承认，而且是政治上的承认，承认每个人享有财产权、自由和生命权，而且享有言论、出版自由权利。基于这种人权认识，从法学意义上阐述和研究共同体对认识人的权利具有重要意义，如莫里森<sup>①</sup>、博登海姆<sup>②</sup>、杜兹纳<sup>③</sup>。自然法学家则从自然角度理解共同体，如马里旦<sup>④</sup>、登特列夫<sup>⑤</sup>。社会哲学家从社会、群体的视角理解共同体，如滕尼斯、鲍曼、贝克等人<sup>⑥</sup>。哈贝马斯、阿伦特等人<sup>⑦</sup>从“公共性”<sup>⑧</sup>角度理解共同体。还有从社会主义法学角度理解国家共同体，如帕舒卡尼尔斯<sup>⑨</sup>和凯尔森<sup>⑩</sup>。近代以来的经济学家从经济发展需要出发，研究经济领域产生的共同体，共同体的目的在于促进共同体的全体人的幸福，如功

① 莫里森：《法理学——从古希腊到后现代》，武汉大学出版社2003年版。

② 博登海姆：《法理学——法哲学及其方法》，华夏出版社1987年版。

③ 科塔斯克·杜兹纳：《人权的终结》，江苏人民出版社2002年版。

④ 马里旦：《自然法——理论与实践的反思》，中国法制出版社2009年版。

⑤ 登特列夫：《自然法——法律哲学导论》，新星出版社2008年版。

⑥ 滕尼斯：《共同体和社会》，商务印书馆1999年版；鲍曼：《共同体》，江苏人民出版社2007年版；贝克：《风险社会》，译林出版社2003年版；南希：《解构共同体》，上海世纪出版集团2007年版。

⑦ 哈贝马斯：《公共领域的社会结构转型》，学林出版社1999年版；《在规范与事实之间》，三联书店2003年版。另外还有阿伦特的《公共领域和私人领域》、泰勒的《市民和国家之间的距离》、罗尔斯的《政治自由主义》，参见汪晖、陈谷燕主编：《文化与公共性》，三联书店1998年版。

⑧ “公共性”是对一切不平等的等级的关系的否定和对社会多样性的肯定，而不应该是这样一种普遍主义的命题，即用某种普遍的共同的东西去瓦解这个世界的各种文化特征，摧毁一切争取经济民主、政治民主、文化民主的社会运动，以换取有资本控制的高度同质化的世界，“公共性”应成为一种争取平等权利的战斗的呼唤。参见汪晖、陈谷燕主编：《文化与公共性》（导论），三联书店1998年版，第3页。

⑨ 帕舒卡尼尔斯：《法的一般理论与马克思主义》，中国法制出版社2008年版。

⑩ 凯尔森：《共产主义的法律理论》，中国法制出版社2004年版。

利主义者边沁、斯密、穆勒、休谟等人<sup>①</sup>，现代有学者从区域经济发展状况出发，研究区域共同体<sup>②</sup>在世界经济发展的地位和作用。而近代一些政治哲学家则从政治视角出发，理解和诠释共同体的政治功能，认为政治共同体对个人的存在和发展是极其重要的，如马基雅维利、霍布斯、洛克、卢梭、康德、黑格尔等人<sup>③</sup>，而现代的自由主义、共和主义、社群主义、女权主义、保守主义对共同体的研究则有增无减。

---

① 边沁：《政府片论》，商务印书馆 1995 年版；《道德与法律原理导论》，商务印书馆 2000 年版。斯密：《国富论》，上海三联书店 2009 年版；《道德情操论》，商务印书馆 1997 年版；穆勒：《功利主义》，上海人民出版社 2008 年版；休谟：《人性论》，商务印书馆 1980 年版。

② 入江昭：《全球共同体：国际组织在当代世界形成中的角色》，社会科学文献出版社 2009 年版；大塚久雄：《共同体的理论基础》，联经出版事业公司 1999 年版。国内在这方面的研究成果有：郑先武：《安全、合作与共同体：东南亚安全区域理论与实践》，南京大学出版社 2009 年版；沈骥如：《欧洲共同体与世界》，人民出版社 1994 年版；夏庆杰：《欧洲经济共同体》，人民出版社 1994 年版；余开祥：《欧洲共同体体制、政策、趋势》，复旦大学出版社 1989 年版；伍贻康：《欧洲经济共同体》，人民出版社 1983 年版。这里值得一提的是大塚久雄的《共同体的理论基础》一书，从经济学的立场，综合各家的共同体思想和观点进行共同体理论体系的尝试性构想，属于共同体的理论一般，这当中他对作为理论建构之一的马克思“自然形成的共同体”思想给予了一定程度的关注和考察，这些研究属于经济学而不是哲学。作者认为，从理论上将共同体的本质、成立和解决的诸条件，作为一个整体来透视，在共同体相关研究的理论中选择了从经济学立场可接纳作素描式的介绍，并以作者自己的方法重新整理并加以论述。

③ 应该说，古代的柏拉图的《理想国》、亚里士多德的《政治学》、西塞罗的《论法律》和《论义务》、奥古斯丁的《上帝之城》、马西留的《保卫和平者》等著作都相应地对共同体作了一定的论述，主要从伦理道德角度理解共同体。近现代共同体思想言述参见马基雅维利《君主论》，商务印书馆 1985 年版；《论李维》，上海人民出版社 2005 年版；霍布斯：《利维坦》，商务印书馆 1985 年版；洛克：《政府论》，商务印书馆 1964 年版；卢梭：《社会契约论》，商务印书馆 1980 年版；康德：《历史理性批判文集》，商务印书馆 1990 年版；黑格尔：《精神现象学》，商务印书馆 1979 年版，《法哲学原理》，商务印书馆 1961 年版。

在诸多共同体<sup>①</sup>的研究中，有两个学派的研究引人注目，那就是剑桥学派和芝加哥学派。剑桥学派和芝加哥学派对共同体的理解和诠释，在西方政治哲学研究中极为重要，其影响也很深远。剑桥学派主张从观念史角度来研究政治哲学的基本范畴，在政治思想领域形成独特的风格，如斯金纳、波克科和塔克等人<sup>②</sup>。而伯恩斯主编的《剑桥中世纪政治思想》中有一节是从“共同体”（Communi-

---

① 这里特别值得一提的是法国哲学家南希对“共同体”的词源学追溯。南希是从法语语境对“共同体”一词作了有意义的考证，就 *communauté* (community) 和 *communism* 这两个词共有的词根而言，我们可以看到作为名词的 *communitas* 和形容词 *communis* 的多重含义：(1) *communis*：其中的 *commun* (*koinos*, *gemein*, *commune*, *commun*, *common*, *Kommun*) 是通过与 *propre* (专有、本有、特有、本己、专己) 相对立来定义，*commun* 总是表达出不止一个，而是更多、多样性的，因而也是“公共”的意义，相对于“私人”，或相对于“特别”而言、传统意义上所谓的“一般”而言。(2) *comm-unis*：其中的 *unis* 强调的是统一或同一性、统一性 (*unity*)。有着同质化、实体化和主体化的倾向，当然，同一性也是不可取消的。(3) *com-munis*：其中的 *munus* 强调的是给予、义务和服务 (*donum*、*onus*、*officium*)，以及义务或权利 (*devoir*)、负责和责任 (*obligation*, *charge*, *office*) 等。这里，*munus* 的词根与 *dounm* 相关，作为一般的种类，意味着有效的“礼物” (*don*) 的交换 (*échange*) 和给予。(4) *communitas*：其中的 *com* 作为 *cum* 的公在，*munus* 作为礼物给予的相互性或转换 (*munus-nutuus*)，一个相对于另一个形成立交流和集体的联系 (*communiam*)，甚至，与神圣的事物有着联系。这里有着古典时代的 *Koinonia-polis* (共同的城邦政治) 和 *societas* (社会共同体) 的意义，并派生出后来的社会 (*society*) 和共同体 (*Gemeinschaft*) 诸含义。5. *communitas*，作为“共在”的共同体，其中的 *munis* 既不是统一，也不是服务中给予和回报的交换的经济，而是德里达和南希所思考的不可能的经济或礼物的馈赠的不可能性；甚至不可能的共同体。参见南希《解构共同体》，上海世纪出版集团 2007 年版，第 11 页。南希认为，使用“共同体”这个词时，意味着在私人之间有着亲密的共契，是一个天然的共同体，一个有着合法、行政或区域的地位的共同组织，一个需要和欲望趋于一致的共同体，一个从属于习俗和制度上的共同体，等等。在每一种情形下，都产生于“共同”的价值，它被施行和起作用。参见南希《解构共同体》(中文版序)，上海世纪出版集团 2007 年版，第 3 页。

② 斯金纳《近代政治思想基础》，商务印书馆 2002 年版；《自由主义之前的自由主义》，上海三联书店 2003 年版。Quentin Skinner: *Visions of Politics*, Volume 2, Cambridge University Press, 2002; J. G. A. Pocock. *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press, 1975. 另参塔克对洛克的《政府论》的研究等。

ty) 观念的起源问题出发, 阐述了“共同体”在从古希腊亚里士多德到中世纪的发展过程, 古代“共同体”如何转变为“城市共同体”、“参与共同体”, 它的变化发展为现代的“权利和自由共同体”的发展奠定了基础<sup>①</sup>。这种观念史的研究使人们历史看到, 共同体不是人类存在的固有政治和社会现象, 而是个人在自己历史性活动中构建起来的, 近代以来所讨论的民族—国家共同体和市民社会诸共同体已经隐含在中世纪甚至希腊罗马社会之中, 这表明共同体观念在人类历史发展中一直是具有连续性的, 不是断裂的, 也不是横空出世的, 共同体本身经历了萌芽、发展和完善的过程。就每个历史阶段的共同体而言则经历了产生和灭亡过程, 这就说明共同体具有历史性。芝加哥学派则以研究古典政治哲学特别是柏拉图和亚里士多德政治哲学而独领风骚, 以“注”和“疏”古典文本见长, 从隐微教诲和显白教诲出发, 诠释古人的伟大思想, 揭示思想矛盾之处所隐含的深层意义。他们强调共同体的自然性, 重视共同体成员的德性问题, 以及共同体的合法性和权威性。力图对共同体的合法性和权威性的探究中找到一种适合人所生存的共同体, 这个共同体的结构是依据自然等级而建构, 形成和谐的共同体。列奥·施特劳斯开创的芝加哥学派对共同体的理解遭到来自自由主义的批判, 认为那种共同体违背人的自由和平等原则。芝加哥学派有布鲁姆、罗森、迈尔、曼斯菲尔德等人<sup>②</sup>。

---

① 伯恩斯主编:《剑桥中世纪政治思想》(下), 三联书店 2009 年版, 第 709—740 页。

② 施特劳斯:《霍布斯的政治哲学》, 译林出版社 2001 年版;《自然权利和历史》, 三联书店 2003 年版;《关于马基雅维里的思索》, 译林出版社 2003 年版; Strauss: *The City and Man*, The University of Chicago Press, 1964。布鲁姆:《走向封闭的美国》, 中国社会科学出版社 1994 年版;《巨人和侏儒》, 华夏出版社 2003 年版; 迈尔:《隐匿的对话: 施密特与施特劳斯》, 华夏出版社 2008 年版; Mansfield。罗森:《诗与哲学之争: 从柏拉图到尼采、海德格尔》, 华夏出版社 2004 年版; *H. C. Machiavelli's Virtue*. The University of Chicago Press, 1998。曼斯菲尔德:《驯化君主》, 译林出版社 2005 年版。

此外，社群主义从共同体的视角出发，公开批判自由主义理论存在的局限。桑德尔的《自由主义正义及其局限》，着力批判了罗尔斯对共同体的设计方案和看法。而 Thomas Christiano 和 John Christman 主编的《政治哲学当代争论》中，阐释了麦金泰尔、桑德尔、沃尔兹、泰勒等人<sup>①</sup>对“共同体”的理解，他们批判了罗尔斯的观念。桑德尔认为只要准确地定义“共同体”就可以澄清很多争论，可以辨认成员在“共同体”的处境与遭遇，才能让人们注意到如何去更好的关注和维护成员的权利和自由问题，他还提出关于“弱”和“硬”的共同体。<sup>②</sup>

在西方，研究马克思政治哲学和马克思哲学的学者，主要是从马克思的共产主义思想角度来理解马克思的共同体，如卡弗、伯林、伍德、塔克、Osborne 等人<sup>③</sup>。当然，也有在书写马克思主义哲学史过程中对马克思共同体思想作了一定论述的著作，如李希特、科尔纽等人的著作<sup>④</sup>。

① 麦金泰尔：《追寻美德》，译林出版社 2003 年版；桑德尔：《自由主义正义及其局限》，译林出版社 2001 年版；《民主的不满》，江苏人民出版社 2008 年版；沃尔兹：《正义诸领域》，吉林人民出版社 2002 年版。Taylor: the Liberal—Communitarian debate, in *Liberalism and Moral*, Harvard University Press, 1989.

② Robert E. Goodin Philippettit and Thmas Pogge: *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwel publishing Ltd, 2007. p. 311.

③ Terrell Carver: *Marx*, Cambridge Unersivity Press, 1991. Wood: *Marx*, Routledge & Kegan Paul. Berlin: *Karl Marx. His Life and Environment*, New York Oxford University press, 1959. Tucker: *Philosophy and Myth in Karl Marx*. 2ed, Cambridge University Press, 1972. Osborner: *How to Read Marx*, W. W. Norton & company, 2005.

④ 奥伊则尔曼：《马克思主义哲学史》，三联书店 1964 年版；李希特：《马克思主义哲学史》，中国人民大学出版社 1983 年版；科尔纽：《马克思恩格斯传》第 1、2、3 卷，三联书店 1963、1965、1980 年版；麦克莱伦：《马克思主义之前的马克思》，社会科学文献出版社 1992 年版；麦科尔：《马克思恩格斯论社会主义社会和共产主义社会》，河南人民出版社 1993 年版。这些马克思主义研究著作，相应地讨论到了马克思的共同体思想，特别是布洛克《马克思主义和人类学》，华夏出版社 1988 年版。在论述马克思主义和人类学的复杂关系契机时，对马克思的共同体思想中的“自然形成的共同体”思想有所论述。



Gould<sup>①</sup>对马克思《1857—1858 经济学手稿》做了深入的研究，他从个人和共同体角度出发，构建了马克思的实在理论，他对共同体的阐发和对构建马克思共同体理论具有重要意义。Megill 的《马克思哲学中的共同体》一文中，则较为全面地阐释了马克思的共同体（自由人联合体）思想的产生，以及马克思的共同体为何不同于自由民主制的共同体和市民社会的共同体，指出马克思构建的共同体（自由人联合体）是在克服国家之后建立起的共同体，它消除了强制，这种共同体能够使人获得完善。因此，Megill 这篇对马克思共同体的研究性文章具有重要的理论价值意义<sup>②</sup>。

在国内，学者们把关注点主要集中在对经济共同体的研究方面，这主要是受到国外学者关于欧盟经济共同体的研究的影响，也受经济全球化的影响，学者们想从经济发展角度来理解把握共同体对人们生活的重要意义，这也是研究共同体的一种路径。当然有学者从政治或社会角度研究共同体，但他们是基于一种公共政策的需要，协助政府如何控制共同体。虽然有些共同体宣扬自由平等，实际上人的自由和平等无法得到保障，因为在面对强大的国家政治权力，社会各种类型的共同体都是脆弱的，是不堪一击的，但是，难道人的命运犹如卢梭所言，“人生而自由但无往不在枷锁中”吗？

---

① Carol C. Gould: *Marx's Social Ontology: Individuality and Community in Marx's Theory of Social Reality*, The MIT Press, 1980. Gould 在第一章从个人、关系和共同体的发展论证了马克思的社会本体论。Gould 指出在资本主义社会个人难以得到更好的发展和获得更多的自由，个人的需求是与共同体相冲突的，共同体无法满足个人需求的，这就表明资本主义国家共同体具有严重缺陷，它的有限会被克服，这是历史发展的必然，这就意味着，资本主义国家共同体会被高级共同体所取代，而高级共同体即马克思的自由人联合体，标志着个人能够获得全面发展和真正自由。

② Megill: *The Community in Marx's Philosophy, International Phenomenological Society*, 1970. Megill 提出了马克思共同体三种形式，原始共同体、非国家的社会共同体，人存在方式的共同体，指出马克思共同体具有历史性、普遍性、无阶级性、科学性的特征。

其实并非如此，马克思就为我们提供了一种蓝图——自由人联合体。那么，我们国内对马克思共同体研究现状又是怎样的呢？

由于马克思的共同体思想散见于他不同时期的著作之中，这就没能引起学界的足够重视。虽然国内一些研究者<sup>①</sup>对马克思的共同体理论作了一定的研究，但是，在国内关于马克思共同体思想的专著很少<sup>②</sup>，而从政治哲学视角研究马克思共同体的专著寥寥无几。这样，也就很难完整地建构起马克思政治哲学思想。笔者认为共同

① 池忠军：《马克思的共同体理论及其当代性》，《学海》2009年第5期。梁惟：《马克思虚幻共同体理论之管窥》，《湖北社会科学》2009年第1期。王虎学：《“共同体”、“资产阶级社会”、“自由人联合体”》，《湖南社会科学》2009年第1期。李义天：《共同体与公民美德》，《天津行政学院学报》2009年第3期。秦龙：《马克思对“共同体”的探索》，《社会主义研究》2006年第3期。《马克思从“共同体”视角看人的发展思想探析》，《求实》2007年第9期。《浅析马克思关于国家作为“虚假共同体”的思想》，《政治学研究》2008年第1期。李士坤、高振强：《〈德意志意识形态〉对虚幻共同体的论述及当代意义》，《北京青年政治学院学报》2002年第4期。王有炜：《马克思哲学的共同体问题及其意义》，《安徽科技学院学报》2006年第3期。李晓云：《“共同体人论”马克思人的本质理论的新视域》，《社会科学辑刊》2006年第4期。欧阳康、王晓磊：《在个性自由与集体合作之间保持张力——论马克思“共同体”思想的价值维度及启示》，《求索》2008年第5期。另外，还有赵良玉的《正确理解马克思的“自然形成的共同体”》、赵田谋的《“真实的集体”——〈德意志意识形态〉中的一个重要伦理思想探析》、张洁、肖杰安的《论社会共同体与个人发展——学习〈德意志意识形态〉笔记》、郁建兴的《马克思的“自由人的联合体”思想新绎》等论文，赵艳琴的《马克思共同体思想的价值研究》，2009硕士学位论文。郭湛主编：《社会公共性研究》第五章“人的共同体存在和公共性”与第八章“当代社会共同体的生成视域”，是在公共性视域下探究共同体问题的，也可以视为国内研究共同体重要的参考资料。

② 秦龙：《马克思“共同体”思想研究》，辽海出版社2007年版。该书论述了马克思共同体思想的形成，以及关于自然形成的共同体、抽象共同体、真正共同体的内在关系，以及从共同体视角出发，对所有制、人的发展、东方社会停滞和东方社会专制、中国传统社会血缘宗法性特征问题作了探究。这是国内研究马克思共同体的唯一专著，主要突出马克思的共同体对人的自由和发展的重要意义。但遗憾的是此书没能从政治哲学的视野下思考马克思的共同体，这就不能更好把握和阐述马克思之所以使用“共同体”的政治哲学意图。但其对马克思共同体的系统梳理和阐释对今后学界研究马克思共同体思想奠定了基础。

体概念是马克思政治哲学核心范畴。近些年来，随着政治哲学研究在国内兴起，有学者开始翻译和介绍共和主义和社群主义的思想<sup>①</sup>，而共和主义和社群主义的共同体思想也进入了研究者的视野，共同体主义（communitarianism）<sup>②</sup>对自由主义的批判引起学者和专家的关注，自由主义个人主义反共同体思想同时引起学者的反思，中国学界也随之关切共同体的命运。与此同时，学者们很快注意到马克思共同体理论，并认识到马克思共同体理论对认识资本主义社会的诸共同体具有重要价值意义。

马克思共同体理论一方面，是从政治哲学的视角出发，关注人的生存和发展，探究人的基本生存方式，回答在何种程度上、什么样的共同体才能够使人从一种生存的异化状态转向自由的生活，以实现人的全面发展；另一方面，马克思共同体是与共产主义社会紧密相连的，共同体是共产主义社会的共同体，共产主义社会意味着国家和阶级的消亡。这就是说，马克思的共同体是具有无阶级性特征的。由于学界把马克思共同体没有理解为马克思政治哲学核心范畴，而仅仅看做是社会学的范畴，使得马克思共同体理论没有得到

---

① 应奇教授和刘训练在国内组织翻译一些共和主义及相关的著作，给学界研究政治哲学注入了活力。主要著作如应奇、刘训练主编：《第三种自由》，东方出版中心2006年版；《公民共和主义》，东方出版中心2006年版；《共和的黄昏：自由主义、社群主义和共和主义》，吉林出版集团有限责任公司2007年版；佩迪特：《共和主义》，江苏人民出版社2006年版；朱科特：《自然权利和共和主义》，吉林出版集团有限责任公司2008年版；俞可平：《社群主义》，中国社会科学出版社2005年版；贝尔：《社群主义及其批评者》，三联书店2002年版；缪哈尔：《自由主义者和社群主义者》，吉林人民出版社2007年版。

② 共同体主义（communitarianism）一词的译法有多种，何怀宏、万俊人译为“共同体主义”，韩震译为“社团主义”，俞可平译为“社群主义”。主要代表人物包括麦金泰尔（A. MacIntyre）、查尔斯·泰勒（Chales Taylor）、桑德尔（Michael Sandel）、沃尔泽（Michael Walzer）、戴维·米勒（David Miller）等。尽管他们中的部分人（如桑德尔、麦金泰尔）拒绝承认自己是一名“共同体主义者”，但是他们的理论立场基本上是一致的。

很好的重视和研究。马克思的“虚假共同体”和真实共同体就不能在政治哲学的语境之中获得很好的诠释，从而就无法将马克思政治哲学与西方政治哲学区别开来，也无法将马克思哲学与马克思政治哲学区别开来，使得学界在研究马克思政治哲学时，要么是借助西方政治哲学（自由主义、共和主义、社群主义）的一些范畴来建构马克思政治哲学，这种路径将马克思政治哲学与西方政治哲学的边界模糊化；要么是以马克思哲学的基本范畴按照政治哲学原则建构马克思政治哲学，这没有能够凸显出马克思政治哲学的独特性，反而给人造成的印象是马克思哲学就是马克思政治哲学，这一现象值得我们深思。

马克思共同体理论揭示人与共同体的关系犹如鱼和水的关系一样，真实的共同体是现实的人或者更进一步讲是现实的自由的人栖息之地，而人也只有生活在这种真实的共同体之中，才能实现尊严、人格和价值的三者统一。随着分工结束，人们之间的文化、民族、宗教信仰、性别、身份、财产等差异消失，一切个人的自由以他人的自由为前提，人们之间相互帮助、相互协商，一切活动是以人为目的，每个人既是管理者又是被管理者，从而和谐地生活在这种共同体之中。无疑，这样的共同体是对虚假共同体（货币、资本）和虚幻共同体（国家、阶级）的反拨。虚假的共同体使人们变得冷漠和麻木，使人丧失了生活的热情，瞬息万变的信息又使人产生疲劳和迟钝，可以说，生活在虚假共同体之中的人们在不断地被异化，而这情形只有通过马克思共同体理论的透视，才能够使我们认识资本主义社会诸共同体存在的缺陷，认识到构建新的共同体（自由人联合体）的必然性，认识到国家共同体和市民社会共同体发展的历史必然性是走向解体，它们会被新的共同体（自由人联合体）所取代，显然，这种历史唯物主义的分析给我们的生活带来了希望。同时，我们研究马克思共同体理论要做好与无政府主义反共同体的斗争，这在马克思时代就是一个很尖锐的问题，马克思当年

就与巴枯宁的无政府思想进行过斗争。通过研究要努力区别马克思共同体与无政府主义所理解的共同体之间的不同，尤其是涉及关于共同体的权威问题，就此而言，恩格斯还专门写过一篇文章《论权威》。可见，这个问题对研究马克思共同体理论是至关重要的，当然，学界忽视了这个方面，这也是本书要着力论述的地方。

总之，国内学界对马克思共同体理论的研究还处在起步阶段，但是，随着学界对共同体研究兴趣的增加，研究成果会逐渐多起来。本书的研究工作是通过马克思的共同体思想进行挖掘，从政治哲学的角度阐发马克思的共同体，使得马克思共同体思想系统化，最终形成社会共同体理论，使这种理论成为研究马克思政治哲学的重要根据，从而确立马克思政治哲学自身独特的品格。与此同时，从马克思社会共同体理论出发，依据共同体自身的内在机制和自身内在动力与其他政治哲学展开对话，在批判和反思西方政治哲学的局限性之同时，推进政治哲学自身的发展，最终使人的自由和发展成为政治哲学的主题。在探究这个主题之时，推进人类栖息之地——由抽象的、虚幻的共同体向高级共同体（真正共同体即“自由人联合体”）发展。这就构成了笔者研究马克思共同体理论的思想动机和缘由。

# 第一章

## “共同体”概念的界定

随着经济全球化的发展，市场能量不断地释放，社会各个领域弥散着商业消费气味，在这种情形之下，人们在“共同体”中所固有的忠诚之精神逐渐丧失，其结果是：工作消极，生活变坏，社区萧条。当人们面对“共同体丧失”之时，他们对自我身份认同问题极为担心和焦虑，针对这种情况，我们有必要对“共同体”自身发展作一番历史考证，从我们的历史记忆中找回我们所失去已久之物，从而重新建构“共同体”，使它成为我们生活的庇护所或栖身地。

### 一 “共同体”概念的历史考证

马克思的“自由人联合体”是人类社会历史发展的必然趋势，这是马克思在考证和研究了古代古典共同体、日耳曼共同体、亚细亚共同体的基础上，对资本主义社会市民社会的诸多共同体分析而提出的未来共同体形式。这种共同体展现了未来人的发展状况——人的自由和全面发展。正因如此，我们有必要对共同体本身的产生、发展状况作一番历史考证。

“共同体”一词源于古希腊语 *koinonia*，原意指城邦设立的市民共同体。在亚里士多德的《政治学》的语境之中，城邦 (*polis*) 属于“共同体” (*koinonia*) 之一种。亚里士多德看到“共同体” (*koinonia*) 起源于许多不同的群体，像丈夫和妻子、主人和奴隶这样的对子，以及家庭与村落，还有军队中的同伴，同一部落的成员。人们由于某种“共同利益”和“共同生活”的缘由而产生了“共同体” (*koinonia*)。可以说，亚里士多德的“共同体”是群体内部平等个体之间的自由之所，它旨在通过群体的“共同活动” (*to koinon ergon*) 来追求“共同善” (*to koinon agathon*) 和“共同利益” (*to koinon sumphéron*)。而每个有共同利益或活动的社会群体都是共同体，这样，“公共政治” (*koinonia politiké*) 似乎对应于城邦 (*cvitas*)，城邦则是指“完满的共同体” (*community perfecta*)，天然的共同体<sup>①</sup>。因此，在古希腊，“共同体”意味着许多千差万别的参与者，他们拥有共同的目的，通过他们自身的“共同活动”的行为来实现“共同利益”和“共同善”而构成的“联合体” (*communitas*)。

在古罗马，“共同体” (*communitas*) 一词出现在西塞罗《论义务》中，没有精确的含义。西塞罗把共和国定义为公共事务或人民的事务，他把“人民” (*populus*) 定义为“不是以任意方式群集起来的人的集合”，而是许多通过持守同一法律和共同利益而相互联系起来的人。这里的“共同”这个词有“共同的东西”的观念。西塞罗在《论法律》中，使用“共同体”表示人和神一起构成的“社会”，从6世纪到9世纪，“共同体” (*community*) 表示“具有公共性质的集体会议”。这个词在中世纪所使用的含义是：“它指称一个由个体组成的团体，这些个体，通过他们的基于他们之间相互联系

---

① 伯恩斯主编：《剑桥中世纪政治思想》(下)，三联书店2009年版，第717—718页。

的共同行为，构成了一个或多或少制度化了的群体。”这就是说，“共同体”（*communitas*）是指依靠政治发育而建立起来的社会实在，以后逐渐指称社会群体<sup>①</sup>。

从11世纪到13世纪，“共同体”以“公社”（*commune*）的形式表现出来，公社从技术上讲，肯定是一个共同体，它是基于誓约的团体（*association*），失约的存在就是公社的特征，其本质是“和平的制度”的具体化，其目的是防御性的。14世纪原始的公社被其他类型的共同体取代，特别是社团、行业团体和共同体、协会、商业公会和同业公会，它们是以职业联合会整合和融合了旧的地方自治制度，而原有的公社形式逐渐消失<sup>②</sup>。14世纪，奥雷姆提出一种“城市共同体”，认为城市是自然交换的场所，人天生属于城市，注定要生活在城镇共同体。而帕多瓦的马西留根据亚里士多德的《政治学》对共同体的论述，提出一种完善的共同体，认为共同体自身有一个自然的基础，呈现为意志的相互一致，并通过理性和技艺获得城邦的地位。至此，马西留在共同体的理解中已经渗透了人的意志，认为共同体的存在依赖人的意志，当然不是所有人的意志，而是那些公民的意志，这就影响了司各脱，邓·司各脱认为，市民共同体是约定的共同体，是陌生人聚集在一起进入“主体间的约定”而构成的共同体，他的共同体是一种“参与性的共同体”（*community aggregationis*）。奥卡姆认为共同体是由个体的整体或者整个人类种族构成的，于是，他就提出一种“人类共同体”（*universitas mortalium*）。<sup>③</sup>当然，在中世纪，教会就是“信仰者共同体”（*universitas fidelium*），它是把权力委托给信徒的“更强有力

---

① 伯恩斯坦主编：《剑桥中世纪政治思想》（下），三联书店2009年版，第711—712页。

② 同上书，第713页。

③ 同上书，第731页。



的部分” (valentior pars)。

在近代,马基亚维利主张“共同体”的构建既不依赖自然,也不依赖于神学,而是依靠人自身的意志,这就把奥卡姆的共同体思想向前推进了一步,并且马基亚维里揭去了披在“共同体”之上的神秘面纱,除去了“共同体”的道德伦理功能,使得“共同体”从神学和伦理的双重束缚之中解放出来,处于价值中立性之中,这就使得霍布斯看到,人凭借自己的意志,完全可以构建起一个“人造共同体”(artificial community)亦即“契约共同体”,这个“共同体”身躯外壳非常坚硬,可以抵制外来的侵入,它既可以保障其内在成员的安全,它的绝对性既可以排除人们对暴死的恐惧,又可以防止共同体的崩溃和瓦解。洛克是处在英国资产阶级上升时期,他看到了工厂手工业、海外贸易和开拓殖民地的状况,<sup>①</sup>认识到财产对人的自由的重要性,聚敛财产成为资产阶级的本性。伴随着财产增多,资产阶级就构建起了不同的共同体,通过共同体对抗政府,以便使他们获取更多利益和享有更多的人的权利,基于这样的认识,洛克就降低了“人造共同体”(artificial community)亦即“契约共同体”的绝对权威,把“共同体”变成“安全和秩序共同体”,这也就构成了自由主义者对共同体的理解。由于英国工业发展迅速,“共同体”在工业社会发展之中扮演着重要角色,因而“共同体”一词在当时的英国使用频率很高,不仅出现在商业贸易、政治文化、科学教育领域,而且还渗透到社会学和人类学领域,各领域的学者和专家们试图从“共同体”的视野出发,重新解读他们的历史,认识自己的政治文化,以此达到对自己的身份认同和生存方式的认可。

德国是一个后起的资产阶级国家,经济发展缓慢,但在思想方面远远领先于其他欧洲国家,面对德国的分裂状况,德意志哲学家们主张以“联盟”的方式解决诸侯国之间的对立和冲突,康德主张

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷,人民出版社1965年版,第452页。

建立“自由国家联盟制度”以实现永久和平，黑格尔从议会或者国会发现国家、市民社会、家庭三者对立，主张用绝对国家观念扬弃市民社会和家庭。施蒂纳等人试图以“联盟”形式解决资产阶级内部存在的矛盾，这遭到了马克思恩格斯的批判，马克思恩格斯在《德意志意识形态》中使用“共同体”（*Germeinwesen*）一语<sup>①</sup>，并区分了虚假共同体和真实共同体，而在圣麦克斯一节，他们就揭示了施蒂纳关于“联盟”论述的虚假性，指出“联盟就是真正的现代国家，而国家则是施蒂纳关于国家的幻想，他把普鲁士国家看成一般国家”，施蒂纳的“联盟”的全部历史在于：“在以前，在批判时，他只是从幻想方面考察了现存的关系，而现在，在谈到联盟时，他就企图从这些关系的现实内容方面来研究它们，并且把这些内容和先前的幻想对立起来，……去掌握‘事物的本性’和‘关系的概念’，但他没有做到使任何对象和任何关系‘摆脱异己精神’。”<sup>②</sup>这里的“联盟”（*association*）是与英国使用的词“*community*”有时候作同等意义上使用。当然，与“*community*”相对应的德语“*Germeinwesen*”，一般表示一种形式上的或非正式的联合。根据 Megill 的看法，恩格斯是把“*Germeinwesen*”一词看做与法国的“*commune*”一词具有同等意义，而马克思在《资本论》中用“*Germeinwesen*”一词表示英国语境中的“共同体”（*community*）<sup>③</sup>。实际上，马克思恩格斯在《德意志意识形态》中就已经使用了 *Germeinwesen*。就此而言，A. W. Wood 在《马克思》一书中指出，在 1845 年马克思就开始使用 *Germeinwesen* 一词，并把 *Germeinwesen* 与 *community* 等同看待，进一步指出：The term *Gat-*

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，人民出版社 1995 年版，第 70 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，人民出版社 1965 年版，第 471 页。

③ Megill: *The Community in Marx's Philosophy*, *International Phenomenological Society*, 1970. pp. 382-383.

tungswesen is often equivalent to (even replaced by) Gemeinwesen (‘community’ or ‘commune’) or Gesellschaft (‘society’) (意即：德语词 Gattungswesen 这个术语常等同于甚或可被替换为另一个德语词 Germeinwesen, 亦即“共同体”或“社会”)。<sup>①</sup>从马克思对这个词的使用状况来看, 他是在提到关于非政治的联合形式时使用“Germeinwesen”一词, 一般而言, “Germeinweschaft”和“Germeinwesen”在英国被译成“共同体”, 尽管“Germeinwesen”在政治意义上几乎更多地转换为“共同体”概念。<sup>②</sup>

在现代, 随着全球经济一体化的发展, 信息传输技术的出现, 给“共同体”带来了致命的打击, 那种原初状态的“自然而然”共同体的“自给自足性”被破坏, 共同体所蕴涵的同质性和共同性被一种异质性所取代。以相互连接在一起的情感为基础, 以此保持根本性团结的共同体被激烈争吵、你死我活的竞争、讨价还价和相互吹捧的“活络合同”状态所取代。由于本原共同体的保护之墙被破坏, 它自身的界限也就变得模糊不清。当共同体的围墙被破坏之后, 身份认同危机随之产生, “身份认同”就成为共同体的替代品, 人们基于安全和稳定的考虑, 把“身份认同”看做是稳定和舒适的庇护所, 在全球语境下, 人们追寻“身份认同”而产生的担忧和焦虑就构成现代人的特征。

其实, 一旦共同体丧失, 它就不能像凤凰涅槃一般浴火重生, 注定要遭遇“坦塔洛斯式命运”, 似乎寻找一种完美的共同体是不可能成功的, 这就使人容易对共同体产生一种悲观的宿命论。其实不然, 并非确定性的共同体必然会使个体不自由, 并非不确定的、流动的共同体必然会使个体自由。可以说, 那种“身份认同”是基

---

① Allen W. Wood: *Karl Marx*, Routledge & Kegan Paul, 1981.

② Megill: *The Community in Marx's Philosophy*, *International Phenomenological Society*, 1970. p. 383.

于具体的、个体生存的社群而生成的，因此，现实的、具体的“确定性”不仅不要求牺牲自由，相反，个体所构成的“自由人联合体”会给人带来最大程度的自由，就此而言，马克思从“人的依赖关系”、“物的依赖关系”和“个人的全面发展”三种社会形态理论充分地阐释和论证了关于人的焦虑、担忧、身份认同等诸种情形，是由于人还处于社会形态的第二阶段，即“对物的依赖关系”，由于物化景象的缘故，人还生活在一种被异化的“共同体”之中，即抽象的和虚假的共同体之中，这样，人没有完全获得自由，也不可能获得全面发展。所以，人们通过克服产生这种虚假共同体的政治、经济和文化的原因，那种“完美的共同体”即“自由人联合体”必将会实现，这种联合形式是由真正的自由人组成的，“人终于成为自己的社会结合的主人……自由的人”<sup>①</sup>，“在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”<sup>②</sup>。

## 二 “共同体”概念的历史形成与构建

根据古郎士的考察，古希腊和罗马的家族的组织不是依靠血缘关系建成，相反，“宗教是古代家族组织原则”，“家族”意味着“环圣火旁者”，家族是由若干崇拜同一圣火而祭祀同一祖先的人所组成的团体。古郎士写道：“古代家族各成员间的联络，是一个比出生、情感、体力更大的力量，即是圣火及祖先祭祀的宗教。因此家族将人生与鬼界成为一个团体。古代家族不近于自然团体，而是宗教团体。如子女由于婚礼始参与祭祀，亦因此而列入家族；自行退出的男子，或出继者，亦不再算家族的一员；继嗣者，虽无血统

---

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第760页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第294页。

的关系，有宗教的共同，反算真正的家族成员；后人不肯执行祭祀者即不得继承；家人的行列及遗产的继承，并不按照出生，而按参与祭祀的职位……宗教虽未能创设家族，但确定其组织规则。古代家族的组织，与按照自然情感而组织者不同，亦即由于此。”<sup>①</sup> 家族是各成员共生和共在的一种组织，在这个组织中，家族成员是依赖对共同的神的敬拜和祭祀来确定自己的身份和从属感的，这一点是特别重要的。这也是早期的氏族共同体。

滕尼斯对共同体做过这样的描述，他说：“血缘共同体作为行为的统一体发展为和分离为地缘共同体，地缘共同体直接表现为居住在一起，而地缘共同体又发展为精神共同体，作为在相同的方向上和相同的意向上的纯粹的相互作用和支配。地缘共同体可以被理解为动物的生活的相互关系，犹如精神共同体可以被理解为心灵的生活的相互关系一样。因此，精神共同体在同从前的各种共同体的结合中，可以被理解为真正的人的和最高形式的共同体。”<sup>②</sup> 这就是说，共同体可以分为血缘共同体、地域共同体和精神共同体，它们之间存在着继起性的和演进的关系，作为精神共同体是发展起来的最高共同体，这种看法过度提高了人的心灵生活即精神生活，从而导致其共同体是一种形而上学的或者是想象的共同体，现实的人或肉体的人被抽象为一个精神实体。这种脱离物质的精神实体构成的共同体就是一种乌托邦式的共同体。

其实，就在人类初期，人们就梦想着诸神是共同体的中心，在其中诸神表现得无私和透明，反衬出人类的卑贱，而诸神处所成为人们想往的、梦寐以求的神圣领地。希腊人正是在这种神圣诸神的感召下，开始奋斗，努力在大地上建起神圣的共同体，逻各斯开启了古希腊的共同体空间。在一个城邦共同体之中，人们共同享有城

---

① 古郎士：《希腊罗马古代社会研究》，中国政法大学出版社2005年版，第28页。

② 滕尼斯：《共同体和社会》，商务印书馆1999年版，第65页。

邦共同体的神所照亮的空间，人们在这个空间中从事自己应该从事的工作。城邦共同体不仅保护城邦的公民享有城邦赋予给他们参与政治活动的权利，同样，城邦共同体给城邦公民提供稳定的城邦秩序，确保公民正常生活，防止外邦人对本城邦的侵入而造成城邦成员的伤害，而公民积极参与政治的热情，使得城邦共同体能够获得公民对城邦政治的强有力的支持，从而防止外来城邦对希腊诸城邦的侵犯。因此，作为古希腊的城邦共同体就是以维持城邦本身的存在、抗击外邦的骚扰和侵犯、激发本城邦公民政治热情、培育公民的美好德性为目的的。

就此而言，我们可以从柏拉图的《理想国》中看到这些。当柏拉图把政治和哲学作为他的《理想国》的主题来讨论，最后把他的“理想国”的统治者确定为哲学家，其意义深远。柏拉图已经认识到人不能拥有私有财产，如果一旦拥有财产，那么他就会为财产的积累的增多而变得更为贪婪，从而就变得腐败堕落，而人拥有财产的前提是家庭。正因为人是有家庭的，人的私欲被激发出来，人的占有欲望不断地产生出来，这终究会毁灭城邦。因此，柏拉图主张消灭家庭和私有财产，断其后而终其念，不让保护城邦的武士沾染钱财，这样，他们就会为城邦正义之名而守其位。他们不会产生占有钱财的欲望，从而城邦就安全了。当然这离不开城邦统治者——王对城邦公民的教化，而唯一能够担当为王，去教化城邦公民的人，只能是哲学家，除他之外，无人能与他相比，因为哲学家追求智慧，他从事一种沉思活动，这就使他完全超越了物质领域，可与神相媲美，他视钱财如粪土，他的智慧、品格、高贵、神圣使他能够治理城邦，他会使城邦走向正义，而正义是树立社会秩序的基础，这就是说，哲学家为王不会使城邦堕落为猪的城邦，从而使人性堕落，相反，他会使人变得神圣和尊贵。

亚里士多德则把城邦界定为“每一个城邦（城市）都是某一类类的社会团体，一切社会团体的建立，其目的总是为完成某些善

业——所有人类的每一种作为，从他们自己看来，其本意总是在求取某一善果。既然一切社会团体都以善业为目的，那么我们也可说社会团体中最高而且包含最广的一种，它所求的善业也必定是最高而最广的：这种至高而广涵的社会团体就是所谓的‘城邦’<sup>①</sup>。其实，这种城邦就是一种政治共同体。亚里士多德把人界定为政治的动物，这就是说，人是一种生活在政治共同体的动物，离开这个政治共同体，人就不成其为人，因为城邦能够对公民实施教化，使公民具有良好的德行，这是公民之为公民的基本要求，公民依赖教化的德行生存在城邦，公民也就成为一位好人、善良之人。因此，亚里士多德说：“所有城邦都是某种共同体，所有共同体都是为着某种共同的善而建立的（因为人的一切行为都是为着他们所认为的善）。”<sup>②</sup> 这就是说，共同体的最高价值是善，共同体就在于实现完美的善。亚里士多德秉承了老师柏拉图对城邦共同体的界定，但是亚里士多德不同于老师柏拉图，他不是从纯粹理念上阐述共同体，而是从人类的经验层面来看待共同体的，为此，他依据希腊已有的政体诸如君主制、贵族制和民主制，对它们进行考察研究，从而为城邦的稳定和发展寻找最佳政体，力图来挽救希腊城邦的衰落，但是，此时的城邦已经日落西山了。

随着希腊城邦共同体的瓦解，原来个人与共同体之间的那种亲密的关系趋于解体。伊壁鸠鲁的原子论更是把人导向一种个人存在的原子论的看法，人与人的相互关系不再按照城邦的善的原则来维系，旧的社会秩序的崩溃，需要一种新的理论来规范社会秩序，这样就产生了斯多葛学派，试图用一种普遍的正义原则来重新构造社会秩序，而西塞罗却很好地表达了这一洞见，他说：“事实上，存

---

① 亚里士多德：《政治学》，商务印书馆1965年版，第4页。

② 苗力田主编：《亚里士多德全集》第9卷，中国人民大学出版社1994年版，第3页。

在一种真正的法——即正当理性，它与自然相一致，适用于一切人，并且它是恒久而不变的。这种法律，通过命令要求人们履行各自的义务；通过禁条制止人们的违法行为。这种命令和禁条的效力总是对于好人，而对坏人一无影响。通过人类立法的方法以使这一法律无效，在道德上永远是不正当的，甚至限制它的运用也是不允许的，整个地取消它则是不可能的。”<sup>①</sup> 西塞罗之所以强调法，是秉承了希腊人对自然法的遵从，试图依靠自然理性所制定的法，把它作为普遍原则来规范人们的行为，从而确保社会秩序。因为罗马帝国庞大，地域辽阔，如果按照希腊城邦共同体的管理方式管理帝国是不大可能的，也不可能对罗马所属地的成员继续实施教化，培养其德行，而只好使用激励的办法，凡踊跃参加罗马对外战争的外邦人，都可以获得罗马公民身份，可以分得土地，成为自由人，并且通过法律予以确定，因此，法律确定罗马帝国的秩序比依靠公民德性见效快，并正当和持久。

西塞罗受希腊文化的熏陶和影响，他是在国家意义上来理解共同体，他说：“国家是人民的事务。人民不是偶然汇集一处的人群，而是为数众多的人们依据公认的法律和共同的利益聚合起来的共同体。”在这个定义中，“公认的法律和共同的利益”正是国家的本质特征，国家本质上就是具有共同利益的共同体。而公认的法律本身就是维护和体现共同的利益，在罗马，二者是统一的，因为在罗马混合政体中，执政官、元老院、公民大会三种力量的妥协成就了罗马的辉煌事业，同时也保证了罗马人共同利益的实现。

罗马帝国向外扩张，不断地战争，使人们产生一种过安宁生活的强烈愿望，但这种愿望在战乱年代是一种很奢侈的想法，这是无法在罗马大地上寻得到的。然而，就在这个时期，基督教很快传入

---

<sup>①</sup> Cicero, *The Republic*, III, 2, cited in Sabine, *History of Political Thought*, p. 164.



罗马，起初罗马认为基督徒是帝国稳定的敌人，极力迫害基督徒，要求他们遵信罗马人自己的宗教，称基督徒为异教徒，但罗马很快就认识到，要持续统治这广阔的地域，仅仅依靠罗马法是不够的，虽然罗马有自己的宗教（多神教），但不同的地方所信的神也不统一。然而，当罗马皇帝君士坦丁看到，罗马越是镇压基督徒，信基督教的信徒就越多，面对这样人数日渐众多基督徒，不能仍然采用镇压的手段。如果那样的话，就会促使他们越发团结起来，形成一股强大的群众力量来与罗马抗衡，这就会使罗马陷入危机中。基于这种情况，君士坦丁认为，罗马要充分利用这股力量。可以说，那些活泼的信徒正是振兴和统一罗马帝国的基础，于是，君士坦丁皇帝皈依基督教，他想借此使罗马重振往日雄风。

一旦基督教在罗马扎根，根系不断延伸，使得这个参天大树枝叶茂密。在耶稣基督的哺育下，神的共同体逐渐开始在大地上建立起来，与尘世的王权展开斗争。神的共同体是一种属灵的共同体，也是一种“信徒共同体”，而尘世的共同体产生形态很多，有“完善共同体”、“城市共同体”、“政治共同体”等，这是在与教皇的斗争中产生出来。

在教权与王权的争斗中阿奎那做了伟大创举，一方面把自然和神恩之间的对立绝对化，另一方面把亚里士多德的理性观念和新柏拉图的神秘宗教结合起来，这为它们之间的调和确立了途径。经过阿奎那的这种调和，使得国家政治秩序的目的和意图与神法的目的和意图联系起来，<sup>①</sup>从而达到调和王权与教权、国家和公民的关系，实现大地上共同体的和谐。在这个意义上，阿奎那把共同体看做一切政治组织的组成形式的生长中心。它的建立不需要任何超自然的维度，它是完全属人的。它从自身中导出它的自主性和合理

---

<sup>①</sup> 亚历山大、邓正来主编：《国家和市民社会》，上海人民出版社2006年版，第69页。

性，它是自然为伦理生活和达成共同善而设计的。这种共同体是对城邦和一切人类共同体的“理想形态”，以及衡量一切人类共同体的尺度而进行的理性研究，实际上每种共同体都是为了某种善而建立，并且每个共同体都是整体。<sup>①</sup> 奥雷姆认为，城市自身是交往的场所，所有的局部共同体都自然地以衍生的方式趋向于城市共同体，它是完整的共同体，因而它是自然的，换言之，交往是共同体的自然目的，因为人是天生属于城市的，天生注定要生活在城市共同体中，因此，城市是人的共同体。<sup>②</sup> 马西留认为共同体就是响应生存的需要和美好生活的需要，而司各脱把共同体看做是对平等又不平等的人的合适安排的人的共同体而相互达成契约的结果。这就意味着，共同体是人们约定的产物，是由人们主体间的约定而成的，他的这种思想被后来的霍布斯继承和发展。

随着文艺复兴和启蒙运动的发展以及市民社会的兴起，在神学被打倒的情况下，需要一种论证政治合法性的理论资源，这就发生了一种论证新政治的合法性和权威的理论资源的转向的争论，即神义论向人义论的转变，政治的中心转向人本身，从人开始论证政治权威存在的合理性。于是，社会契约论的思想被重新发现和应用。马基雅维利把政治和道德分离开来，认为政治是自主的，不需要道德来教导，马基雅维利开启了政治领域的哥白尼革命，但是政治权威和合法性论证的问题仍没有得到很好的解决，这个工作留给霍布斯、洛克等人来完成。霍布斯等人从社会契约论的角度来论证人造共同体的合理性和正当性，主张人们之间相互约定，共同同意把自己的权利交给统治者，其目的就是抗击外在暴力，因为人畏惧暴加，而共同体就在于使人免于死亡和恐惧，保护每个人的应有财

---

① 伯恩斯坦主编：《剑桥中世纪政治思想》（下），三联书店2009年版，第721页。

② 同上书，第722页。

产。而洛克面对英国的工业发展、市民社会的兴盛，认识到财产是唯一能够保证自己自由和生命的前提，因此，主张政府要保护公民的财产，这是至关重要的。与此同时，洛克担心政府的无限权力会对个人的财产、生命、自由构成威胁，因此，提出限制政府的权力的三权分立的宪政思想，他把霍布斯的具有绝对权力的“人造共同体”变成有限权力的“安全和秩序共同体”。

孟德斯鸠从法的精神角度探究最好的共同体，指出共和制是最能体现法的精神的好的共同体，卢梭认为通过人民公意构建起来的共同体，是最能代表和表达人民意志的最好的共同体，然而，自由和平等问题在共同体中没有得到很好的解决，它们之间的冲突导致法国大革命给人们带来的是灾难而不是福祉。针对这种状况，伯克等人反思和批判法国大革命，主张保持共同体的持续性的发展，保留共同体的原有传统和权威，这是共同体存在发展的前提，伯克反对共同体断裂式的发展，因为如果这样，容易造成政治权威的真空，导致社会混乱，会给无辜的人们带来极大伤害和痛苦。托克维尔为了寻求解决自由和平等的冲突问题，试图找到一种不像法国大革命的方式来解决社会问题的方式，通过对美国国情、民风等状况的研究，使托克维尔感到兴奋的是美国式的民主精神，它是解决共同体内在矛盾，使共同体持续存在和恒久的原动力。托克维尔认为，自由和平等不是通过废除国家机构或将它们减少到最低限度的方式来达到的，可以说，积极的并且强大的政治机构是民主的自由和平等的可欲的条件及必要的条件。这就是说，民主制度需要政治权威，需要强有力的政府机构，但同时也要防止政府发展成为集权主义。因此，托克维尔认为，为防止国家专制主义降临到现代世界，我们必须防止权力的垄断，阻止共同体沦落为人间地狱。

康德的《纯粹理性批判》在探究知识何以可能的语境中，为构建“知识共同体”和“科学共同体”提供了理论基础和依据，后来

阿佩尔、哈贝马斯为共同体成员交往之可能，建立起主体间交往理论，康德为他们产生这种思想提供了很重要的灵感。与此同时，康德把“伦理共同体”置放在《纯粹实践批判》中予以讨论，认为作为共同体成员如果按照道德律令行事，成员是自由的，因为道德律令是源自人的理性，按照理性做事的人，一定是一个道德高尚之人，如果共同体每个人都是如此行事，那么这个共同体一定是个和谐共同体。康德在《永久和平论》中利用社会契约论方式探究了国际间的联盟问题，以此展望人类如何永久和平，和睦相处。就像在如今全球背景下，为了人类的普遍利益，各国如何能够克服自身的特殊利益而共同和平相处，这有待历史考验。黑格尔构建了一种普遍共同体，这个共同体是在扬弃了家庭和市民社会的基础上产生的，只要普遍共同体的共同利益获得实现，个人的特殊利益也就相应地得到实现，因为个体是整体的个体，一旦整体获得滋润和营养，相应地生活在整体的个体也就得到了滋润和营养，个体是不能离开整体的哺育的，整体也离不开个体的再生产。离开个体的整体是空的，是一种抽象；离开整体的个体是不确定的，是隐匿的、无法界定的，个体是在整体中获得身份和名分的。黑格尔的普遍共同体是以先验的理念构建起来的，它自身的形而上的抽象无法透视到市民社会对共同体的基础性和决定性的作用。马克思的“苦恼”问题把马克思引向对市民社会的研究，这使马克思很快意识到，有必要把黑格尔颠倒的东西再颠倒过来，这就说，是市民社会决定国家，而不是国家决定市民社会。为此，马克思就立足市民社会，对共同体问题作了历史的考察，指出本源共同体由三种不同形式构成，它们分别是亚细亚共同体、古典古代共同体、日耳曼共同体，对本原共同体的扬弃就是市民社会，这个社会的共同体是一种被异化的、外在于人的共同体，在对此共同体的扬弃之后，就进入到未来共同体即自由人联合体，它才是人的真正的共同体。

### 三 “共同体”的类型、功能和价值取向

共同体是人存在的方式，没有共同体，人就不能成其为人；“只有在共同体中，个人才能获得全面发展其才能的手段，也就是说，只有在共同体中才可能有个人自由”<sup>①</sup>，而现实的人在本质上又是社会关系的总和。因此，在某种程度上，“社会”与共同体具有同等的意义，如鲍曼所言：“（1）‘由共同兴趣或目的结合在一起的许多人’，这种说法出现于1548年；（2）‘在与同类进行交往的过程中，出于和睦共处或共同利益和防卫等目的，由一个群体所接受的生活状况或生活条件’（1553）；（3）‘具有一个明确居住地的人的总集’（1588）；（4）‘生活在一个大体上有序的共同体中的人的集合体’（1639）”<sup>②</sup>；滕尼斯在《共同体和社会》中表达了同样的意义。他认为，“一切结合——既把关系看做整体，也把关系作为团体——只要它们是基于直接的相互肯定，即本质意志之上的，就此而言，它们是共同体；而只要这种肯定是理性化了的，也就是说，是由选择意志确立的，就此而言，它们是社会。”<sup>③</sup>在滕尼斯看来，“一切亲密的、秘密的、单纯的共同体生活……被理解为在共同体里的生活”，是“人们在共同体里与同伙在一起，从出生之时起，就休戚与共，同甘共苦”<sup>④</sup>。这就是说，这种社会，这种共同体是在个人意志的基础上所建立起来的一种“机械的聚合”和外在的“人工制品”世界，每个人通过周密的计划以便实现某种目的而聚合起

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第119页。

② 鲍曼：《被围困的社会》，江苏人民出版社2005年版，第23页。

③ 滕尼斯：《共同体和社会》，商务印书馆1999年版，第43页。

④ 同上书，第52—53页。

来共同行动。

从人类历史发展的轨迹来看，人类的共同体经历了原始共同体、家庭共同体、古代的政治共同体、中世纪的信徒共同体、近代异化的市民共同体、民族共同体、阶级共同体、社会共同体、现代国家共同体、国际共同体和全球共同体等等。如果按照马克思的看法，共同体可以划分为本源共同体、市民社会、未来共同体，而本源共同体又表现为亚细亚共同体、古典古代共同体、日耳曼共同体。而在现代，“共同体”一词被社会学家界定为“社群”、“社区”，以及基于社会之中存在的、在主观上和客观上具有共同特征（这些共同特征包括种族、观念、地位、遭遇、任务、身份等）（或相似性）而组成的各种层次的团体、组织，既有有形组织，也有无形组织，既有小规模社区自发组织，也有高级政治组织。<sup>①</sup> 就此而言，一些经济学家提出“经济共同体”（Economic Community），哲学家提出“思想共同体”（Thought Community），伦理学家提出“道德（或伦理）共同体”（Moral Community），科学家提出“知识共同体”（Knowledge Community），学者们提出“学术共同体”（Academic Community）等等，随着互联网的飞速发展，甚至产生“虚拟共同体”（fictum community）和“全球共同体”（Global Community）。无政府主义者提出反共同体（counter community）的观点。但无论怎样，随着社会的经济、政治和文化的发展，共同体的内涵和外延变得极为丰富，它既可以表示一种实体存在，也可以表示一种抽象的、没有具体形态的知性存在。作为抽象的共同体不能独立存在，它是对某种共同性事物的概括的归类和划分。抽象的概念本身是不能独立存在的，概念是对事物的命名，是能指和所指的统一，脱离事物的概念是空。

在当今，尽管共同体呈现出多种多样的形式，但它们总是会形

---

① 鲍曼：《共同体》序，江苏人民出版社2003年版，第1页。

成一些基本特征。比如：公共性、共同性、共通性、稳定性和闭合性。(1) 共同体是多种主体或事物直接或间接地存在于同一时空条件下，这是不同主体或事物产生一定联系并构成共同体存在的首要前提；(2) 共同性是共同体赖以存在的基础；(3) 共通或接纳是共同体结合的基础形式；(4) 共同体具有一定的闭合性和排他性；(5) 共同体是个体丰富和完善自身的必要途径。总之，共同体是人的共同体，是人的存在和活动的现实的社会形势，而不是物的一种机械的耦合。<sup>①</sup> 从一般意义上讲，共同体的特点主要表现为以下几个方面：

### 1. 共同体的结构性

从古代的共同体的构成情况来看，每一个共同体的成员都有一个确定的位置，这种位置确保他们能够“各司其职，各尽所能”，而不做僭越自己职责范围的事情，这样，整个共同体秩序井然有序，从而形成一种统治阶级与被统治阶级、支配阶级和被支配阶级关系，这种关系是依赖共同体政治权威确立的。而这种政治权威是遵从自然的，凡自然的就是正当的、正确的、好的，因此探究自然，分享自然赋予理性的哲学家才能成为古代共同体政治权威的合法享有者，只有哲学家为王，城邦共同体才是正义城邦。

罗马共同体是由三种力量组合而成的，他们分别是执政官、元老院、公民大会，这三种力量之间相互争斗，他们各自借助修辞术，通过激烈的公开辩论，共同权衡各自利益，做出对各自都有益的决策。可以说，罗马的这种行政组织形式对防止罗马内部的内讧和腐败，尽可能公正地行使权力具有重要作用。罗马行政机构的这种结构性使得罗马变得坚实稳固和持久。

中世纪的人过着双重生活，一种是属于灵魂的生活，一种是属

---

<sup>①</sup> 郭湛：《社会公共性研究》，人民出版社2009年版，第122—123页。

于肉体的生活。在灵与肉的斗争过程中，不仅形成一种“心灵共同体”或“信徒共同体”，而且也形成一种“市民共同体”，一方面是基督教权威教皇，试图主宰和支配人的灵魂；另一方面是世俗的国王，试图通过自己的政治权威统治人的肉体。作为“心灵共同体”的个人不仅是一个信徒，同时也是一个国家臣民；作为一个“市民共同体”的个人不仅是一个国家的臣民，也是一个基督教的信徒，这样，每个人都被两种力量撕扯着，心灵得不到安宁，肉体也是处于痛苦之中。通过文艺复兴和启蒙运动，个人从这种社会结构之中解放出来。

马基雅维里发起了对构成古代和中世纪政治结构的逻辑前提的挑战。从总体来看，古代和中世纪政治结构是建立在道德和政治的统一基础上，是从道德角度看政治，试图将政治道德化，从而造成政治的权威和合理性都源自道德。当道德成为统治者和教皇达到聚敛钱财的说辞，成为他们过荒淫无耻生活的修辞时，道德成为一种以理杀人的工具，它使贫困的信徒变得更为贫困和懦弱，使得统治者和教皇更为富有和飞黄腾达。霍布斯、斯宾诺莎等人继承马基雅维里的事业，不断消除基督教残存的权威对尘世的影响。随着工业革命的发展，国家与社会、私域与共域、个人与共同体之间关系开始松动，并且道德和宗教不再是一个从属于政治领域的东西，它被划归到私人领域，属于个人自己的事情，这一切都取决于个人自己的选择。自由主义推进了这一进程。但是为了更好地完成这一事业，韦伯提出了官僚科层制，试图通过这种体制既增强政府行政效率，又可以使政治达到价值中立。现代社会发展的复杂性，使得国家共同体的社会结构、市民共同体以及其他社会共同体的结构变得复杂起来，但不管怎样，如果从马克思对人类社会的分析来看，共同体仍然受生产力和生产关系、经济基础和上层建筑构成的结构的制约。



## 2 共同体的普遍性

共同体是个人存在和发展的前提和基础，共同体本身是以普遍性或者整体性的方式表现出来，作为个人是不能离开共同体的，共同体是人与他人、人与自然进行物质、精神、信息能量的交换的场所，个人在与他人、自然进行能量的交换的过程中，形成和谐共处的关系，这促进了共同体的稳定和发展。

共同体本身是组织化了的人群聚集体。它集中反映了共同体成员的共同目的和指向，它是一种共同体成员共同意志的凝聚，这种聚合体却体现了人群的定在。共同体自身的稳定性、长久性就是依赖于共同体的这种普遍性获得延迟。共同体成员是一个偶在存在，但他可以借助这种共同体的普遍性，获得身份的认同，获得共同体成员之间的尊重和认可。

共同体提供了共同体成员之间交往的可能性，因为每一种共同体内都存在着共同体存在的可能性条件，族类、语言、血缘、习惯、风俗等，共同体成员之间在长久的磨合中，在物质、精神相互交换的过程中，形成一种集中体现共同体的文化，这种文化恰恰不再是一种特殊成员的物质和精神的产物，而是共同体的一种普遍性的产物，最终构成共同体进一步发展的精神。

共同体的精神一旦形成，反过来，共同体开始运用这些精神的东西，教化共同体成员，使他们在思想和观念上统一起来，从而使每个共同体成员成为具有同质性的个体，虽然每个成员具有特定的身份，但他是作为共同体的一个整体的部分发挥作用。

共同体运用体现共同体成员的法的一般精神，协调共同体成员之间的权利关系，当共同体成员因为所有权产生冲突时，能够集中体现共同体成员意志的法，就依照理性的普遍原则，公正、公平、公开地处理他们的矛盾。而道德和宗教是维系共同体人群聚集体的基础，正因如此，共同体中人与人和谐相处才成为可能。当然，我

们看到，法在共同体中能够顺利实施，道德和宗教能够协调人们的相互关系，共同体成员能够获得教化，这一切都依赖于共同体的政治权威的存在，我们在探究共同体的时候，绝对不能忽略或忘记共同体权威的作用，可以说，共同体权威的丧失，意味着共同体力量的消失，因为维系共同体的力量就在于权威本身，当然，作为权威而言，有政治权威、社会权威、宗教权威、道德权威等等，这对共同体是至关重要的。至于这个权威是依赖自然（古代）还是神（中世纪），抑或理性（近代），无论如何，共同体都是需要权威的，因为共同体成员组织是需要权威的，没有权威就不能组织起来。同样，共同体成员的组织活动是依靠权威来实现的，没有权威，这种共同体成员的活动就组织不起来，共同体的内部活动就会陷入瘫痪。当然，我们知道，这种权威也许产生于专制，也许是产生于民主，我们要防止共同体内部组织的专断性，而要倡导共同体内部民主协商精神。

### 3 共同体的公共性

在古代，政治共同体的公共性主要体现在公共领域，因此，阿伦特认为，希腊的公民必须首先生活在公共领域，否则他们就是不自由的，就是奴隶。在这个意义上说，孩子和妇女生活在家庭之中的，就不是真正意义上的城邦公民。城邦共同体的公民是生活在政治活动之中的，他们积极参与商讨城邦政治事务，参加一些政治辩论，担任陪审团职责等等，这样，城邦共同体公共性活动是公民政治生活和存在的前提条件，公民如果离开这种政治性的公共活动，公民很快就会丧失作为城邦的公民的资格，就得不到城邦共同体的保护，从而沦落为奴隶。

中世纪的信徒共同体的公共性表现在一些基督教的教堂里，它是信徒会聚的地方，是从事宗教活动的公共场所，每个人在其中进行忏悔、倾听赞颂歌之后，心灵得以净化，纯洁的灵魂得到滋润。

人们渴望得到上帝的恩赐，信仰者是由不同的人构成的，不管身份高低，肤色深浅，他们打开心灵的窗户，相互之间对话和交流，共同谈论信仰和生活，在这个意义上，教堂是一个公共空间，如海德格尔所言，它聚集了天、人、神、地四重结构，开启了透明之地，这就成为信徒定在之域，是基督徒喜、怒、哀、乐之情绪的蕴涵和爆发宣泄之地，是展现上帝仁慈和宽厚之地。在这里，基督徒获得新生，从而坚定了信仰信念，找到了人生的价值和意义。同样，在中世纪发展起来的市民共同体，以城镇为单位，人们居住在一起，为一个共同的目的而奋斗，那就是赚钱，这个共同体的公共性表现在经济活动之中，通过市场展现他们的经济活动，这为后来市民社会的发展以及民族国家共同体的形成奠定了基础。

近代以来，随着市民社会的发展，共同体的公共性表现在公民可以参与国家事务，公民通过自我组织、自我服务、自我管理，不断服务社会，与政府一起处理社会事务，进行社会建设。同时，应该积极推进共同体内在的民主建设，因为民主可以防止共同体内部权威的专制和官僚作风，通过参与式民主，可以建立起独立自主的公共领域，削弱共同体管理者的独断作风和官僚权力。另外，要积极培育社会力量，增强公民的自主性，强化公民意识，形成一种与共同体统治者或管理者不同的社会力量，以此监督统治者或管理者的权力运用，以确保权力运行具有正当性和合法性。这就意味着，应该建立起行之有效的权力运行监督机制，使得社会结构不仅得到更好的优化，而且使公共性在公共领域得到很好的体现。

#### 4 共同体的生产实践性

共同体中生活的每一个人都是有生命的个体，是一个个现实的人，是有一定需要的个体，他“必须生活。但是为了生活，首先就需要吃喝住穿以及其他一些东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身，而且就是这样的历史活

动，一切历史的一种基本条件，人们单是为了能够生活就必须每日每时去完成它，现在和几千年前都是这样”<sup>①</sup>。这就是说，人们只有通过物质生产活动，生产出物质生活资料，才可以满足人的基本需要。而人在生产活动中，不是单个的个体，而是一群人通过劳动，改造自然，获得自己需要的东西。因此，生产劳动成为个体相互间团结交流的媒介，通过这种媒介人们形成一种社会关系，形成一定组织、一定的共同体。

共同体为了存在与发展下去，就必须占有一定量的物质财富，不管这种财富是动产还是不动产，这是共同体存亡的关键。为此，共同体成员必须为共同体创造财富，此方式可以说是多样的，如斯密所说的，在看不见的手的支配下，每个人按照经济规律行事，都可以获得自己想要的东西。曼德维尔认为，每个人追求自己私人利益的时候，与此相应，共同利益也就得到实现。共同体成员在创造自己生产的生活资料之同时，也在为社会创造财富。

共同体成员的活动是社会性的，没有人完全脱离社会而生产，如马克思所言，

个人，从而也是进行生产的个人，就越表现为不独立，从属于一个较大的整体：最初还是十分自然地在家庭和扩大成为氏族的家庭中；后来是在由氏族间的冲突和融合而产生的各种形式的公社中。只有到18世纪，在‘市民社会’中，社会联系的各种形式，对个人说来，才表现为只是达到他私人目的的手段，才表现为外在的必然性。但是，产生这种孤立个人的观点的时代，正是具有迄今为止最发达的社会关系（从这种观点看来是一般关系）的时代。人是最名副其实的政治动物，不仅是一种合群的动物，而且是只有在社会中才能独立的动物。孤

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第79页。

立的个人在社会之外进行生产——这是罕见的事，在已经内在具有社会力量的文明人偶然落到荒野时，可能会发生这种事情——就像许多个人不在一起生活和彼此交谈而竟有语言发展一样，是不可思议的。<sup>①</sup>

那种被斯密和李嘉图当做出发点的单个的孤立的猎人和渔夫，属于18世纪的缺乏想象力的虚构。因此，共同体成员的劳动活动是相互合作进行的，共同生产物质和精神财富。在生产之中，他们不仅改造自然，而且也在改造自己，不断地生产着人与人的关系，而且也生产着人与自然的关系，最终使人与人、人与自然建立起和谐关系。

共同体的成员恰恰是在不断的生产劳动中，不仅再生产着自身，而且再生产着共同体，这种再生产活动延续了共同体本身和共同体的成员，他们又将这种再生产传承给下一代，这样不断发展下去，使得人的类群性得到再生。生产活动不仅改造了世界，也改造了人类本身，塑造了人们之间特定的社会关系，也构成了特定的社会形态，人们就是在秉承前人遗留给他们的既定的财富、生产工具、精神文化、政治制度、自然资源等基础上，凭着自己的智慧不断创造更先进的生产力，以便更适应人类居住的社会环境和自然环境，并推动人类社会不断向前迈进。

如果说共同体是人之为人的存在方式，那么，这也就意味着共同体是人的共同体，人是以共同体的方式存在着，同时也就说明，人是一个群居的动物，而且是一个社会化的动物。一般来讲，共同体的功能主要表现在生产和再生产、教化、政治、经济、文化等方面。

**共同体具有生产和再生产功能** 共同体的存在与发展是以生产

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第25页。

和再生产为前提条件的。马克思认为，生产活动是人类历史活动的第一个前提，这就是说，人首先要活着，为了活着就必须去生产，通过生产活动，创造物质财产，以便满足人的吃喝穿住，这是人们从事其他活动的首要的、第一位的活动。

人类的生产活动，首先创造了人类赖以存在的物质财富，保证了人类肉体的存在，并决定着肉体组织形式。当人类创造一定的物质财富时，人类借助这些物质能量，发挥自己的聪明才智，从而创造精神财富。共同体正是有丰富的物质财富和精神财富，使得共同体成员的肉体获得营养，心灵获得滋润和提升。

人类除了生产物质活动以外，为了保证这种物质生产活动长久持续下去，为了使得客体得到有效地改造，那么，改造客体的主体也是需要不断更新的，这种更新的原动力来自于人自身的再生产，也就是关于人口增长问题。如果一个共同体没有一定数量的人口，这个共同体很难得到很大发展，同时，当一个共同体的人数超过了共同体自身的承受能力和整合能力，共同体也易走向瓦解。比如说，罗马的对外扩张和征服，使得罗马变得强大；同时，在罗马不断的对外扩张和侵略时，帝国开始走向瓦解。这就是说，人口既对共同体的发展有促进作用，同时也易促使共同体走向瓦解。这说明，当人口的发展适应共同体自身的承受能力和整合能力时，它对共同体发展有促进作用；当人口的发展超过了共同体自身的承受能力和整合能力时，它对共同体发展起着阻碍作用。在马克思看来，其根本原因在于，人口的发展与共同体的发展相适应取决于生产力的发展程度。通过生产力的发展，促使人口的发展和共同体的发展相适应，使二者得到同步发展。

随着经济全球化的发展，生产的形式开始发生了重大变化，原来占据主导地位的是生活资料和生产资料的物质生产活动；现在，科学技术的发展，特别是信息产业的兴起与迅猛发展，它逐渐在消费领域占据主导地位。在这个意义上，鲍德里亚、贝尔、麦克卢汉

和新马克思主义政治经济学认为，“当发达工业社会把发展重点从生产转移到消费和信息上时，上述的坚实基础正在失去。当通过种植、采矿、生产商品来维持生计的人越来越少时，当机器和电气取代了粗重的人类劳作时，并且当代越来越多的人通过掌控信息和符号（常常是鼓励别人消费）来获得消费的优惠券时，‘现实’的坚实性正在消失。这种消失更被呈倍数增长的广告信息所加剧，这些信息告诉广大的消费者，现在消费要比生产更为重要”<sup>①</sup>。其实，我们看到，生产仍然在诸多活动领域中占据主导地位，这是没有被根本改变的，只不过是表现生产的形式发生了改变。信息也是一种物质能量，不管怎样，它是人通过编程方式产生出来的。消费总是以生产为前提的，没有生产，就没有消费，生产什么，就消费什么；反过来，消费可以刺激生产，而广告可以制造消费群体和新的需求，生产与消费是互动的，不能割裂开来，仅仅片面强调一个方面，就犯了形而上学错误。虽然，在当今，消费比生产重要，但消费根源于生产，它是由生产来决定的，只不过消费走在前台，通过广告刺激人们的消费欲望，这样才能够拉动生产，才能够获得更多的利润。因此，消费似乎变成中性，不具有剥削、压制、支配的属性，因为每个人的消费表面上看都是自愿的，自己自愿选择某种消费物，不存在强制。在一种消费意识形态的掩饰下，人们放松了物对人控制的警惕性，实际上，人们是在一种被虚假的符号编织的图景中生存，人们的消费欲望是一种被广告有意制造出来的虚假东西，一种把厂家让消费者消费的欲望转化为消费者本人消费的欲望，这种消费欲望不是消费者本人内在产生的，而是外在强加给消费者的，广告的不停播放就在把可能的消费变成一种现实的消费。消费者是一个个受动者，而不是一个个主动参与者，因此，在当

---

<sup>①</sup> 福克斯、米勒：《后现代公共行政》，中国人民大学出版社2000年版，第49页。

今，消费对人的控制、压迫、宰制、支配、奴役变得更为隐蔽而不为人们觉察到。在这方面，有些人开始认为“现实的坚实性在消失”，这恰恰中了消费意识形态的圈套，陷入了它们设置的陷阱。马克思对资本主义社会的剖析是深刻的，无论资产阶级社会怎样变化，或者表现方式是如何隐秘，都无法逃脱马克思对生产和消费的二元性关系的正确论述。

**共同体承担教化功能** 共同体为了自身的发展，为了共同体内在的社会秩序的稳定，共同体必须承担起一定的教化和培育共同体成员的职能。在古希腊，这一点表现得非常突出，古希腊城邦担负起教化城邦公民的责任，使得城邦公民具有美好德性，培养公民做一个遵纪守法的好公民，因此，城邦的目的在于使人向善。近代以来，国家的职能发生改变，古希腊的城邦消失，取而代之的是国家。古代建立城邦的准则是自然，近代建立国家的准则是权利，权利的正当性取代自然的正当性，这意味着共同体的原则由外转向内，由客体转向主体，这样，施教和培育的内涵就发展很大变化。从形式上看，尽管共同体从古至今没有大的变化，但共同体教化和培育的指向发生了变化。这表明，人对自身的认识已发生巨大变化。过去，人们受宇宙论目的论的影响，从人的向善思考人的存在和发展状况，如西塞罗所言，我们必须将“整个宇宙理解为一个共同体，神和人都是这个共同体的成员”<sup>①</sup>。但随着人类社会的发展，生产力的进步，生产工具的极大改进，商业和航海业的发展，人们的视野变得广阔，人们开始重新审视自身和自己所处的社会。物理学的迅猛发展，宇宙论目的论的消失，人类开始以新的视野观照人和人的关系、人和自然的关系。这种现实关系的变化，决定着施教的内容也发生了变化，特别是市民社会的兴起与发展，财产权成为个人独立的前提，这迫使人们思考如何保护财产权不受侵害，于

---

<sup>①</sup> 西塞罗：《国家篇 法律篇》，商务印书馆 2002 年版，第 161 页。



是，洛克等人提出三权分立，以此限制权力的滥用对个人财产权、生命权、自由权的伤害。权利成为制度安排赖以合法的根据。这就是以权利优先取代善的优先，这奠定了近代资产阶级的法权关系，推进了宪政，集中体现了自由主义的权利观。

自由主义认可共同体通过施教方式，培育个人的权利意识，使得他们能够时刻意识到自己的权利不应该遭到侵犯，如果出现这种情况，应通过合法手段来争取和维护自己的合法权益。应该说，国家和法律都是由人的基本权利演化而来，因此，自由主义者常认为政府只能是最小政府，政府仅仅是在维护个人权利，使人免遭侵害上起一定作用，政府无须用某种道德的东西去教化公民，这是不被允许的。公民持有信仰、道德、宗教、艺术、哲学等观念都是归属个人的事情，取决于个人的自愿选择，不需要政府来规导。就此而言，社群主义对自由主义的这种施教态度表示不满，认为应该强化共同的善，这对一个共同体是至关重要的，它可以产生凝聚力，有利于共同体成员团结起来抗击自己的外来侵略者，而自由主义主张恰恰不利于共同体的稳定和持久。共和主义更是强调对共同体成员的教化，培育公民的德行，激励和促进爱国主义。

共同体具有政治和经济文化功能。共同体需要管理，而管理就是少数人对大多数人采用一定手段（政治权力），使多数人服从于少数人，从而使共同体社会秩序井然。一般而言，这些少数人是指在教化过程中表现特别突出的人，他们具有特别的理性能力，通过立法方式，确立人们行为活动所遵循的规则和规范。这些少数人，在柏拉图看来是哲学家；在罗马，是指那些在元老院任职的有智慧的贵族；在近代，指那些掌握了生产资料的资产阶级；在现代，是如韦伯所指的科技专家，可以说，这些人是共同体中的精英人物。

共同体需要政治制度，需要法律，这是共同体成为共同体的保障。共同体政治制度的安排，无论是君主制、贵族制、民主制，它均旨在使共同体处在有序状态之中，同时，共同体为了维持和发展

自身，也积极发展它的政治功能，激发人们参与政治活动，以便保持共同体长盛不衰而富有生命力。

在过去，共同体的权威是依靠自然，统治者只要遵从自然而建立起来的城邦就是合法的和正当的。在中世纪，共同体权威的合法性依赖上帝在地上的代理人（教皇及主教）确立。在近代，共同体的权威的树立不再是来自于自然理性和教皇，而是依赖人们的意志的“同意”。在当代演化为一种主体间的程序正义和民主协商形式。共同体权威的变化意味着共同体的政治理念在发生转变，由原来客观的“物化”转变为主体间的话语建构；由原来的政治与行政管理的统一转向政治与治理、政治与行政管理的分离，这引起当代人的忧虑。美国的历史证明，关于共同体自身的中立是行不通的，比如，“水门事件”、“伊朗门事件”等，它使人们产生警惕，共同体的行政人员需要道德的约束。如果不受道德的限制，什么事情都可能发生，这对共同体来说是灾难而不是福祉。因此，当代国家共同体应该通过一定准则和规范，培养一些训练有素的行政人员，更好地执行宪法和法律、政策和规定，使共同体有效运行，并通过一定的评估细则，督促和提高他们的行政业绩。如韦伯提出的官僚科层制有效地提高了行政功效。

共同体商业经济活动的发展，可以不断使共同体内在的人与人的交往日益频繁，人们在经济交往活动中不仅增加了财富，而且也增进了人与人的了解。尽管马克思看到，在共同体内部，经济活动会使人异化，但是，历史地看，如果不经过人的劳动异化，那么，共同体的财富就得不到增长，在这个意义上，异化具有积极作用。与此同时，当人们意识到这种异化，积极主动地去消除这种异化劳动的时候，人才能重新占有自己的本质，重新复归自己。可以说，在共同体中，政治是一把双刃剑，可以对经济的发展起促进作用，相反，当生产力发展到一定程度时，生产关系有可能会阻碍经济进一步的发展。因此，为了发展经济，为了发展生产力，就必须变革

政治制度，用新共同体取代旧共同体，这是生产力发展的必然要求。

共同体是承载人类创造的文化的载体。共同体既是对它之前人类创造的文化成果的继承，又运用这些既有成果重新创造人类文化。人类通过一种消极劳动活动满足自身的需要，即人们通过生产物质活动，生产出人们所需要的生活资料，这对人的生存是必要的和迫切的；同时人们通过一种积极劳动活动创造更多的物质财富和精神财富，而这种创造性活动就是人们智力的具体运用。在这些财富上面，凝聚着人们的勤劳汗水和聪明才智。因此，这种创造活动是人自在自为的自由活动。在这个意义上，我们看到，消极劳动和积极劳动共同构成了共同体存在和发展前提，也构成人类存在和发展的前提。

共同体文化体现了共同体成员的民族身份、种族和血缘关系、语言和风俗习惯、性别、职位、教育程度等特征，它集中体现了共同体成员如何在其中达到自我认同，如何通过文化的认同融入共同体之中。可以说，共同体文化既是封闭的，又是开放的。封闭性指共同体的稳定性和确定性，为此，它就具有一种排他性。由于共同体内部成员使用同样的语言，“语言是一种实践的、既为别人存在因而也为我自身而存在的、现实的意识”，在这个意义上，语言又铸造了共同体成员的思维方式，成员依据这种思维方式所创造的知识，就构成共同体的文化，当然，共同体文化除此之外，还包含了共同体成员的风俗习惯、宗教信仰等。共同体文化反过来又塑造着公民的思想和行为，可以说，有一种共同体就有一种文化模式，同样，就有一种世界观。随着经济全球化的发展，共同体的排他性越来越模糊，它的边界几乎很难找到；相应地，共同体变得不确定，出现流动的多元的共同体。这种共同体融合了许多宗教、哲学、政治、经济、法律、艺术等观念。共同体成员不再是固定的而是流动的，个人可以从一个共同体向另一个共同体流动，但是，这种流动

恰恰使人们产生焦虑，这也成为现代人的危机。如何解决这种问题呢？

共同体的开放性使得人们有更多选择，人们可以选择这样的共同体，也可以选择那样的共同体；人们可以进入这个共同体，也可以选择退出这个共同体。不管怎样，完全取决于每个人的自愿选择。但是，我们看到，这仅仅是一个方面，另一方面就是共同体对个体的认可，这种认可源自于共同体成员的承认，因此，承认是一个很关键的概念。这种承认范式，我认为，要从两个方面去理解，一方面就是消极承认，这主要指共同体成员被动接受他人、组织、团体、共同体对自己的界定，以顺从的心理服从社会组织的规定和安排，是一种顺应式求生存的心态，以此适应外界，从而保全自己；另一种是积极的承认，这主要指共同体成员主动参与他人、组织、团体、共同体对自己的界定，以积极应对的心理应对社会组织的安排和规定，是一种主人式展现存在心态，以此使规定和规范更为人性化，充分展现每个人的个性，使每个人的价值在社会大舞台上得到实现，使每个人在人格上获得尊重。就此而言，法农的《黑皮肤，白面具》中就探究了黑人如何通过性的方式获得白人的认可和承认问题。他认为，似乎性、婚姻等是黑人脱离黑人共同体进入白人共同体的桥梁。虽然这里明确表达了一种旧殖民主义和种族主义心态，认为白人是优等人种，白人的文化是先进的文化，如果黑人能够进入这样的共同体，那么，他/她自己也就摆脱了原有的旧共同体，摆脱了落后、贫穷、劣等、懒惰、肮脏等特性，进入到更高文明之中。在笔者看来，这仅仅是想通过消极承认方式来改变自己境遇，这种做法可能收效不大，不能从根本上改变黑人的不平等的待遇；只有通过积极承认的方式，积极主动参与政治活动，通过对话和协商来推动制度和规范的变革；在此基础上，我想，黑人的境遇才会有根本改变。因此，在共同体与共同体之间进行交往中应该倡导一种公正、平等的对话，通过平等的对话来消除这种旧殖民

主义和种族主义心态，反对殖民话语和种族主义，这是当今共同体发展的迫切要求。在这个意义上，共同体文化的发展应该呈现出多样性而不是单一性，文化的多样性有利于遏制文化“霸权”，有利于防止由一种意识形态控制人们，最终使它变成宰制人们的工具，从而导致极权主义。

综上所述，我们看到，共同体本身承载着更多的人类价值，也就是说，共同体不可能做到价值中立，而总是以一定的价值形式出现的。自由主义者试图使他们的共同体达到价值中立，但结果使共同体变得更加糟糕和混乱，社群主义和共和主义都从共同体的共同的善出发，阐述了共同体价值对成员自身的发展所起的重要作用。比如，共同体价值对培养公民德行，增强公民意识，激发爱国主义，抗击外来侵略起着重要的指导作用。当然，我们必须认识到，共同体的价值不再是旧共同体的单一价值，而是一种多元价值，这就可以防止共同体堕落为专制主义和极权主义。

#### 四 “共同体”的定义

马克思的“自由人联合体”意味着每个人的自由发展是一切人自由发展的条件。这就是说，只有在共同体之中，人才能获得全面和自由的发展，个人自由只存在于共同体之中。这里的“共同体”，按照马克思对未来共同体的设想，它就是“自由人联合体”。但是，如果我们从共同体观念的产生来看，共同体最初意味着共同体成员是平等的、自由的，其原因在于共同体成员共享同一个共同体所信奉的神，聚集在神周围的人们都一样沐浴着神的光辉。在这个意义上，共同体成员是共同、共在、共存、共通于同一空间的。因此，在古代人那里，空间是存在者存在或不存在者不存在的场域：没有空间，存在者之为存在就无法界定。其实，空间本身就是存在，是

凸显存在者现象的域所。在空间中所展现的人，都是依据自然而存在的，共同体恰恰就是在空间性而不是时间性上具体化为实体的一种显现。共同体规定着成员的发展方向，共同体及其成员在本性上是同一的。共同体是共同体成员存在的外在表现形式，共同体成员构成共同体存在的质料，因此，共同体的职责和目的就在于如何教化（加工）共同体成员，使其成为良善的成员。近代，共同体的空间属性被摧毁，主要是近代物理学的发展，使得原来的宇宙论丧失了其存在的合法性和正当性，共同体不再是以空间作为构成要件，而是受历史主义和进化论的影响，时间替换了空间，共同体是以时间来界定自身。这就是说，共同体原有的稳定、静态、恒久的属性被一种变动、动态、流动的属性取代，这标志着共同体在时间与空间的转化中发生了很大变化。正因如此，近代以来，在共同体的理解上，人们开始关注共同体中人的脆弱的一面，人的有限性的一面，如霍布斯认为，由于人们畏惧死亡，因此，人们首先联合起来构建起“利维坦”，以此保障人的安全。当近代人把人的安全放在首位时，意味着近代人已经意识到，人的存在是短暂的，有限的，而唯独共同体才能使个人生命得以延续，这就是说，共同体是人的生死的界限，是有限的人存在的展现域所。在此意义上，海德格尔就提出人向死而生，其寓意深远。

梅洛-庞蒂从现象学角度出发，赋予身体以主体性，反思、意识和习惯沉积行动与感觉和力量构成的整体，它成为思维的对象，身体与情景的关联，使得身体获得与外在世界有关的意识。正是身体的主体性使得人在意向性中谋划自己的人生，通过行动实践自己的意向性构建起来的意愿、目的和情感等。在这个意义上，共同体的成员借助自己身体的类似共同性，获得重叠的观念和想法，从而获得共识，使得共同体的意识得以显现出来，使得每个人不再是观察者或者沉思者，而是栖居在共同体的共在。共同体的日常生活经验构成共同体每个人之间相互对话的基础。身体—主体不仅是客观

的，而且是主观的，它是主观性和客观性的结合，超越了传统笛卡尔的“我思”主体性哲学二元对立模式，使得主体间的交往成为可能。这种可能性恰恰使得共同体意识在共同体成员的意识中的显现成为可能，这就是说，身体—主体是共同体成员构建共同体意识的意向性前提，它使得共同体成员认识到共同体生活世界与每个人是紧密相关的，而且人通过生与死的现象学思考，共同体意识把每个人融进共同体，使得共同体意识渗透进身体—主体，从而使得个人以共同体作为认同依据，这样，共同体本身的显像就是每个人生命过程的展现和延迟。

与此同时，我们看到，在共同体内部，共同体成员之间因身体—主体而使得对话和沟通成为可能。他们通过对话和沟通建立起亲密关系，而且也是它自身与它固有本质的有机吻合（相通）。共同体不仅是由任务和利益的公正分配构成，也不仅仅是由力量和权威的美妙均衡构成，而首先是由众多成员当中对同一性的分享、传播或浸润所构成，其中每一个成员仅仅通过辅助性中介即他与共同体的生命机体的认同而得到认定。<sup>①</sup> 南希认为，共同体意味着并不存在任何没有其他独一无二存在者存在的存在者，而且意味着，由此存在着某种被人用不恰当的惯用语即原本的或本体论上的“社会性”来称呼的东西，这种社会性在其原则上大大地超出了“人是社会存在”这个简单的主题。这是因为，一方面，并不能肯定诸多独一无二性组成的共同体只是仅限于“人”，并排除了“动物”。另一方面，如果社会存在始终被设定为人的谓词，那么共同体相反就会指称这样的出发点：由此，惟有像“人”这样的事物才能够思考。但是这种思考同时要依赖于有关共同体的这一原则性规定：在某个高于独一无二性并内在于它们的共同存在的总体性中，没有任何独一无二性的共契。<sup>②</sup>

---

① 南希：《解构的共同体》，上海世纪出版集团2007年版，第23页。

② 同上书，第50—51页。

共同体意味着人的力量的有限性、生命的脆弱性、能力的不全面性。正因如此，人们才通过共同体的方式，把个体人联合起来；通过个体的共同力量、能力来抗击时间对人的侵蚀，以此挽救人类自身，持续和发展人类自身。正是人们对共同体的理解由空间转化为时间，现代的人们开始产生焦虑和担忧，为了排除对死亡的恐惧，现代人开始把注意力转移在肉欲感觉的瞬间上，祈求瞬间感觉的真实和永恒，以此暂时忘却死亡的威胁，如果人们以这样的方式自欺并以此作为生存的代价，就展现了现代人的可怜处境。要克服这种对死亡的持久恐惧，就必须不能把自己的关注点放在肉体感觉的短暂真实，而应该放在人的灵魂的深处，探究思想的光辉，以此照亮死亡的黑暗，帮助人们摆脱感受暂时的真实喜悦，而去享受持久的真实幸福，这是哲学对共同体所寄托的希望。

如果从康德的哲学思维范式上来思考共同体问题，我们的问题就变成：“共同体”何以可能？沿着这样的思路来思考共同体，会使我们对人为什么需要共同体、为什么能够构建起共同体、人希望生活的共同体是什么等，有一个深入的认识。

人的个体生命是有限的。按卢曼的说法，人是一个偶在的存在。既然如此，个人不会甘愿自己在尘世间瞬间流失，需要在此世留点什么东西，因此，人们试图通过创造精神文化与自己的生殖繁衍来延续自身，使有限向无限不断延迟，从而使个体生命在延迟中显现出个体在历史中的价值和意义。

共同体是体现人们共同利益和共同目的关系网络体。在霍布斯那里，因为人畏惧死亡而“同意”建立起“人造共同体”，以此防止人免遭暴死。霍布斯、洛克等人把“同意”作为建立社会契约的逻辑前提，他们预先设定了这种能够自由做出选择的人所说的“同意”，从未对此本身做深入的探究，也就是说，从未深究作为个体的人有无能力自愿选择把一些权利交出委托给代理人行事，人们就共同体的共同利益和共同目的是否能够达成，如何达成，其达成的



可能性的条件是什么？在近代霍布斯等人那里，这些都作为既定事实被预先设定，并试图借助政治权力予以实现。在这个意义上，共同体政治权威是共同利益和共同目的的合法性来源。然而，他们的认识忽视了这样一个问题，即共同体的“共同利益和共同目的”是否真正是共同体成员的真实意愿，如果共同体的共同利益仅仅体现少数人的意愿，而不是大多数人的意愿，那么，这样的共同体就是一种虚假的共同体，这也就是说，共同体的共同利益是把少数人的利益说成是全体成员的利益，换言之，就是把特殊利益说成普遍利益。这样，共同体本身的正当性和合法性随即遭到质疑。随着现代性进程的加深，有人日益怀疑共同体存在的可能性，每个作为原子式个体人，如果是自主的、自治的、自足的，还需要共同体吗？同时，他们之间是否可以通约，可以通过相互交往就某些问题达成共识；如果不能，那么共同利益和共同目的还存在吗？随之共同体又有存在的必要吗？

在形而上学语境中，我们还是很难回答上述问题，不过，康德已经给我们指明了问题如何解决的路径。康德不仅在认识论方面，而且在伦理学方面都给予我们启迪。人们借助自己的知性能力能够就某些事物达成一致，并构建起知识，这就说明，人们有一种理性能力，这种能力保障人有能力对事物获得一致性认识，不管是怎样的人。在伦理学方面，人具有实践理性，这种理性保证人能够按照人的方式行动，这种行动本身显现人的价值、尊严和人格。因此，康德对人的主体性的阐释为建构主体间性关系奠定了基础。哈贝马斯的交往行为理论的构建和罗尔斯重叠理性共识思想灵感均源自康德，康德为他们提供了解决问题的大致思路。当我们回到康德反观共同体问题，同样，上述问题的解决就出现了转机。

正是人们凭借一种理性能力对他们的共同利益和共同目的达成一致，保证了共同体之为共同体必然存在，也就是说，共同体本身因人们有一种普遍理性诉求，而成为共同体的可能性条件。由于共

同体的共同利益和目的不同，而构成不同的共同体，但不管怎样，共同体本身必然存在，这就是说，共同体本身就构成诸多共同体的本体，是诸多共同体存在的根据。正因如此在后现代语境中，任何质疑和怀疑甚至解构共同体的想法和做法都是危险的，这种做法是把人置于一个死亡的深渊，一个被虚无吞噬之境。因此，我们不应该动摇而应该坚守这个本体论承诺，把共同体置于时间与空间之中思考共同体的存在，以此坚定我们守护人类存在园地的信念。

从人类学、社会学意义上界定的共同体。早期的共同体所显示的是人类群居的生活方式。起初是以部落共同体方式存在，后来世界各地的人们因受地理环境、生产关系、生产力发展的限制，相应地形成不同的共同体形式，如古典古代共同体、日耳曼共同体、东方的亚细亚共同体，还有俄国和印度的公社。这些共同体构成所在时代人们生活的集聚模式，这反映了人类在整个社会历史发展中是以社会化方式存在的状况。

共同体是人的共同体，人是以共同体方式存在的人，在这个意义上，共同体显示的是人类群居的特性，正如马克思所言，人的本质是一切社会关系的总和，而非单个人所固有的抽象物。人不能脱离共同体而存在，人正是在共同体中不断地把自己社会化，而这种社会化是通过共同体的公共活动、社会活动、经济活动等显示出来。从另一个角度来看，共同体是个体与个体之间相互交往所建构起来的关系总和，这些关系是同事关系、上下级关系、合作关系、不同政治观点的对抗和交流关系、不同学术的争论关系、行政管理关系、商业贸易活动关系、法律关系、民事关系等等，这些诸多关系的总和确定了共同体性质和特征。在这个意义上，作为共同体成员是处在诸多关系网络的交叠点上，没有哪个人能够脱离这些关系而完全独立，可以说，这些诸多关系影响成员的行动活动，影响他/她对一个决策作出公正和客观的判断，影响他/她对理论的选择，即恰当的理论表达恰当的意愿，影响他/她在语言运用中指称

与意谓或者所指与能指的对称、一致。有鉴于此，共同体成员之间需要对话，通过对话这种媒介，使成员之间的隔阂和不同的观点、歧义达成一致。之所以如此，因为共同体源于共同的语言、民族、种族、血缘、习俗和惯例、宗教等，分享共有的传统和权威，使共同体成员能够在诸多不同的方面达到同一。

共同祖先、共同血缘、共同语言、共同宗教是构成早期共同体雏形的必要条件。社会分工构成交换的逻辑前提，随着产品交换的深入，人们交往日益频繁，共同体内部发生了变更，非共同体成员与共同体成员之间不断斗争，不断交融，共同体的构成关系就不再是原有的那种简单关系，而是变得日益复杂化了。与此同时，共同体的传统和权威则遭受质疑，旧共同体被新共同体取代，新共同体内容更新，容纳了很多新的信息和观念，它几乎就变成一个多变信息的载体，不断接受和发送着人们创造和发明的新的消费编码信号，它在不停地刺激共同体和非共同体成员，强制接受和消费这一切的东西。因此，共同体的诸多形式变化，显示着共同体旧有观念已经丧失，共同体实体不再是一种唯一形式，而今共同体成为一种符号，它正显示着不同群体、组织、团体寻找自己的存在方式，重新审视自己，重新定位自己，努力构建起独特的存在方式，以区别他类的形式，来实现自己的人生价值。可以说，作为符号的共同体构成一种象征，一种中介，是一群人的想象、意愿的产物，所以，贝克认为，现代共同体是一个流动共同体，就是说，共同体仅仅是一种形式，一种符号性的东西，它的内在成员是流动性的。在这种情形之下，共同体的共同利益和共同目的变得模糊不清，共同体的边界也含混不清，人们不想也不愿再搞清楚共同体自身的含义，因为人自身就是一个隐匿的存在，一种抽象的符号。如果有人要追问共同体本身，那人就得追问人自身，这就会使人产生认同危机，从而动摇人的生存信念。在这个意义上，人宁愿糊里糊涂地生活，而不愿始终清醒地生活，前者使人获得快乐，后者使人痛苦。作为日常生活

中的大众宁愿每日快乐，而不愿每日痛苦，这是人趋利避害的本性。

符号共同体终结了实体共同体，它是观念共同体的发展之极致，在这个共同体之中，共同体的主体即共同体成员成为一种符号性的指称，他/她不再是重要的，不再是独特的、自主的，他/她的人格被一种象征的符号替代，人显示为一种抽象的符号，抽象符号所指称的对象可以随意替换，并可以不断地复制和拷贝。从一个信息源发出信息，可以为成百万接受者接受，从而不再是一种思想灵感的显现，而是一种快餐式的消费品。这种符号共同体使人变得片面化，成为如马尔库塞所说的单向度的人。人的平面化、均质化，导致人被符号宰制和奴役，人不再是人本身，符号成为人的现实规定性；不是人在活动，而是符号显示着人的活动。那种构成人的诸多因素转化为符号形式，以符号显现人自身，人创造了符号，相反，符号反过来支配人，人是符号的接受者和执行者，符号奴役人，这种异化状态在现代工业社会和后工业社会日益严重，这就使我们联想到马克思的“异化”理论，资本被一种更为隐秘的东西所取代，那就是符号，它更让人无法认识到自己被异化的情形，反而把符号作为人生存的逻辑前提，符号共同体显现的一切似乎是现代社会理应接受的东西，这些信息所描述的现象似乎就是现代人应该生活于其中的特征。宰制、奴役、支配、控制、束缚等不再是人关心的范畴，而游戏人生、调侃、幽默及色情笑话就构成现代普通人精神消费的品位。现代人的肉体在这些庸俗品位的培育下显得迟钝，无法感受和体验到灵魂与肉体的焦灼和痛苦，人的麻木使人不再去反思自己应该享有的东西，因此，马克思很早就预言，人必须成为自由的人，然后联合起来构成的联合体，才是属人的真正的共同体，在此共同体中，人才能过上真正的幸福生活。这就是说，人必须从符号的支配中摆脱出来，把自己解放成为一个自由人，但是现代市民社会的极端发展，使得人被极度符号化、资本化。因此，只有市民社会终结，人类才能步入未来共同体。正因如此，马克思

从市民社会切入，进入政治经济学的研究，最终预言式指出，资产阶级社会必然灭亡，无产阶级社会必然胜利。在无产阶级打碎一切束缚人的枷锁之时，人才能获得自由，革命是最好的解放手段和工具，我们不能忽视这种手段和工具，同时，也要注意革命的策略，强化使阶级统一的党的领导权，使得获得自由的人建立起联合体。可以说，只有这种联合体才是人的真正的共同体，是人的自由王国。

共同体的其他诸形式的规定。政治共同体最早出现在古希腊，由于古希腊城邦制的缘由，致使政治共同体过早成熟。亚里士多德对人的规定，人是政治的动物，影响了关于城邦政治共同体的发展。在古罗马，西塞罗等人秉承了古希腊人的传统，并且强化了共同体的法律功能，换言之，如果说古希腊政治共同体是以善为目标，城邦在于培养人的德行促进人向善，那么，古罗马更是强调使用法律调节人们之间的关系，法律成为罗马共和国的社会秩序稳定的重要保障，罗马通过宪制和法律治理共同体的思想为以后创建法律共同体奠定了基础，这些思想被后来的马基雅维里和孟德斯鸠等人弘扬。中世纪时期，基督教的广泛流行，形成信仰共同体和城市共同体，一种是上帝之国，神圣共同体；另一种是尘世共同体，市民共同体。前一种共同体依靠信仰来维系，后一种共同体依靠法律来维系。

近代，随着宗教改革和启蒙运动发展，人们思想获得了很大解放，工业革命使得社会经济获得迅速发展，相继出现了科学共同体、经济共同体、法律共同体<sup>①</sup>、文化共同体等，由于自由主义思

---

<sup>①</sup> To see Omar Dabbour. Three Models of Global Community, *The Journal of Ethics*, Vol. 9, No. 1/2, Current Debates in Global Justice (2005). 戴伯在该文中讨论了正义、和平和全球共同体、法律共同体、贸易共同体和自制共同体，此文章展现了在全球经济一体化背景下，如何正确看待和界定共同体作用和功能问题，以及共同体在全球背景中将能够扮演何种角色问题进行了深入讨论。

想对社会各个领域的影 响，使得个人权利日益凸显。这时的共同体是以人的权利和义务及责任为主要论题。因此，他们开始从人的基本权利角度，重新审视共同体，认为共同体成员应该从自身公民身份出发，合理履行自己的权利和义务。在共同体中，权利与义务是对等的，不能只强调享有个人的权利，而故意忽视自己的义务和责任，共同体成员履行义务和责任是维持共同体的稳定、秩序和自治的前提。因此，共同体应该被界定为一种具有承载关系的网络，通过传送信息，使得共同体成员相应了解自己在共同体的处境和生存状况，了解自己所拥有的合法的东西，了解什么是属于自己的，什么是属于他人的，对于他人及财产给予充分尊重，这也是维系共同体存在的必要条件和要素之一。身处共同体的个人与他人之间关系交叉和重叠，他们彼此通过关系区别和确定自己的共同体身份和地位。与此同时，共同体还必须恪守一套共同的价值观、规范、意义，使得共同体成员共享同样的历史和文化身份，从这个意义上讲，一个共同文化具有集体主义精神理念，但是，共同体非常强调个体，换言之，共同体是作为自由人的集合体但也是同一性的集合体。此外，我们必须认识到，共同体必须要有相当高的权威和应急能力，共同体依据自身的权威能够及时处理共同体内部和共同体成员之间所产生的突发事件和事情，以此确保共同体稳定秩序。于是，阿密塔·伊奥尼提出，我们应该从离心力和向心力角度来分析共同体的稳定秩序问题。他指出，我们应该注意到，在所有的社会实体被赋予了离心和向心两种力量的时候，共同体的作用在于保护其远离脱离这些力量平衡的状态。例如，民族共同体保护，达到了一个既促进社会关系又划分出合乎规范的构想，这种保护缓解了过度的个人主义，权利法案缓解了集体主义。因此，我们应该看到，向心力和离心力是通过借助对方不断地把共同体推向相反方向：向心力将推动更高水平的共同体服务、共同体规范、共同体动员；离心力将推动更高水平的差异化、个性化、自我表现和小范围的自

由。但是，这种两个相对力量之间的激烈对抗是不会出现的，只会是一些特定的社会或历史条件下相遇<sup>①</sup>。当我们以离心力和向心力关系为视角，分析和透视共同体的稳定秩序时，我们才会认识到，真正的共同体需要两种力量保持平衡状态，反对其中任何一种力量获得压倒性优势，这样就会保持共同体内部成员受到同等的待遇，共同体自身也才能够显现出公正、公平、正义和平等。

其实，阿密塔·伊奥尼是把共同体置于自由主义语境之中，从个人权利出发，通过离心力和向心力的视角来展现自由主义对共同体成员个体的权利的关注，以及如何在离心力和向心力两种力量的推动下，既保持共同体的秩序稳定，又使共同体成员的个性和自我获得发展，从而为共同体创造良好的运转环境。共同体主义的代表者桑德尔从共同体视角出发，对自由主义关于共同体和个人关系的理解进行了严厉批判，他在《自由主义正义及其局限》中指出，自由主义过分强调个人权利使得共同体的道德价值丧失，这对社会稳定是致命的，共同体主义强调共同体的共同善，主张教化公民，强化德性养成，从而有助于凝聚共同体力量来抗击社会风险和外敌侵入。我们看到，无论是自由主义、共同体主义，还是共和主义，他们都是想通过诉诸政治解放，获得人的基本权利，通过宪制致力于保障个人或公民的权利：自由主义过分强调权利，缺乏对义务的关注；共同体主义、共和主义片面强调公民义务，对公民权利重视不够，这就使得无论哪种“主义”主张的共同体都存在问题。马克思在《论犹太人的问题》一文中就指出，他们所强调的权利的抽象性，使得人不能真正享有自己的基本权利；他们诉诸政治解放无法使人获得真正解放，只有人类解放才能够使得人获得彻底解放。由于他们对人、人性、人的权利的理解的抽象性和片面性以及

---

<sup>①</sup> Amitai Etzioni. *The Responsive Community: A Communitarian Perspective*, *American Sociological Review*, 1996, Vol. 61, p. 6.

理解的狭隘性和抽象性，致使他们所建立的国家具有虚假性。因此，马克思在《德意志意识形态》中指出资产阶级国家是冒充的共同体。同时，马克思也指出，只有那种“自由人联合体”才是真正的共同体。这种共同体是对资本主义国家虚假或冒充共同体的扬弃。



## 第二章

# 马克思社会共同体理论创立的历史背景和思想来源

从马克思的共同体思想产生的历史背景来看，欧洲工业革命和都市化过程所形成的诸多共同体引起了马克思恩格斯等人的关注。在《共产党宣言》中同时提出“自由人联合体”作为共产主义社会的共同体。马克思立足共产主义的角度，对共同体做了科学区分，即前资本主义共同体（亚细亚共同体、古代共同体、日耳曼共同体）、资本主义市民社会共同体、未来社会共同体，认为无产阶级只有通过社会革命，才能获得自由，才能建立起自由王国，也只有在“自由人联合体”这样的共同体中，人才能获得自由和全面发展。

### 一 马克思社会共同体理论产生的社会历史语境

1887年，滕尼斯的《共同体和社会》这本书从社会学角度对共同体做了研究。实际上早在滕尼斯之前，柏拉图针对寡头政治社会就提出一种理想共同体。亚里士多德和西塞罗针对真实和虚假的友谊理念而构建了不同共同体，奥古斯丁用上帝共同体反对尘世共

共同体，而在我们中国儒家更是倡导一种大同共同体。

滕尼斯的《共同体和社会》的发表引起了人们对共同体的关注和研究，但滕尼斯本人承认，他的共同体思想中许多思想源于马克思思想。1848年，马克思就已经注意到关于共同体问题，他和恩格斯看到关于欧洲工业化和都市化过程中所产生的诸多共同体，并且指出一方面，人们在工业化和都市化进程中扮演着政治角色，另一方面，人们充分利用科学技术规划城市环境，并且他们看到城市是在从族群向国家演进的过程中崛起。但是一些城市共同体与原有共同体存在着依赖关系，这影响着共同体自身所存在的有限分工，共同体内部缺乏个人独立和自治。在这个意义上讲，不是所有的共同体都是自由的，工业共同体和都市化共同体若要获得进一步的发展，就必须使共同体成员能够意识到只有团结一致地共同行动才能改造这个社会。马克思和恩格斯正是沿着这样的思路，提出要处理工业化和都市化过程中出现的共同体的问题，就必须用一种更好的共同体来代替资本主义制度。

在欧洲，工业化和都市化是在资本主义制度的背景下产生和发展起来的，随之诸共同体相继产生，特别是在工业化进程中产生的平民化而形成的共同体。他们的生活共同体缺乏基本的生活保障，缺乏基本的教育和医疗卫生保障，他们需要国家共同体的关注和帮助，对国家共同体产生强烈的依赖感，因而他们从人格上是不能独立的，相反，国家共同体对共同体的成员产生支配和宰制、奴役和剥削、控制和操纵。

### 1. 空想社会主义者的共同体思想

产生于资产阶级启蒙思想时代的空想社会主义，一方面批判封建社会的等级制度，另一方面批判资本主义取代封建社会所造成的社会的不公正、不平等的现象。在这个意义上，空想社会主义在当时是一种超前的思想。

16世纪空想社会主义作为一种先进的社会学说登上了历史舞台，它在批判封建主义思想的同时，也开始批判资产阶级思想。在启蒙运动时期，资产阶级提出“自由”、“平等”、“博爱”口号，可是在资产阶级取代封建地主成为资本主义社会的统治者的时候，资产阶级倡导的自由和平等的虚假性暴露出来了：他们打着自由和平等的旗号，以便获得人民的支持；当他们自己成为统治者，他们所谓的自由和平等仅仅是针对他们自己的，而不是要实现全社会人们的普遍自由和平等。马克思从政治经济学角度对此作了精辟的解析，他指出，在资本主义社会，工人确实很自由，自由得一无所有；工人之间很平等，为了生存都需要按照等价交换原则出卖自己的劳动力，工人的平等意味着贫困而不是富有。因此，自由和平等实质都是资产阶级所享有的。

马克思对工人不自由和贫困的描述，恰恰揭示了资本主义社会的不平等、不公正和不自由的图景。就此而言，空想社会主义者莫尔很早就对资本主义的贪婪和种种恶行进行了揭露，因此，马克思在《资本论》中说：“托马斯·莫尔在他的《乌托邦》一书中谈到一个奇怪的国家，在那里，‘羊吃人了’。”莫尔想要说明的是，富有的人总想利用国家和法律为自己谋些好处，而国家这样的共同体就成为富有之人牟利的工具和手段。在这样的共同体之中，统治者制造不平等显示出共同体是不正义的，于是，莫尔就构想一种正义、平等的共同体——乌托邦。德国革命家闵采尔在批判正统天主教的过程之中，提出一种建立在公有制基础上的共同体，认为这是对基督精神的很好体现。英国社会主义革命家温斯坦莱揭示私有制产生于自私和贪婪的宗教，认为宗教是使人们陷入贫困、战争、流血、偷盗和奴役的根本原因，因此，他主张宗教理性化，充分体现正义，建立共和制度。梅叶、摩莱利、马布里、巴贝夫等人相应地对私有制进行批判，接受私有制是历史发展的一个阶段，它不是永恒的，它总是会被公有制所取代。基于这样的认识，他们主张一种

建立在公有制基础上的共同体。

英国工业革命使得资本主义社会的经济、政治和思想的矛盾日渐凸显出来。圣西门以“工人阶级的代言人”的姿态，对资本主义进行了深入的批判。他非常关注大多数贫困阶级的命运。他在《日内瓦书信》中，圣西门已经提出这样一个论点：“人人应当劳动”。在同一部著作中他已经指出，恐怖统治是无财产的群众的统治。他说道：“看吧，当你们的伙伴统治法国的时候，那里发生了什么事情？他们造成了饥荒！”在1816年，圣西门宣布政治是关于生产的科学，并且预言政治将完全溶化在经济中。虽然对经济状况是政治制度的基础这样的认识在此仅仅以萌芽状态表现出来，但同时也已经明白地表达出，对人的政治统治应当变成对物的管理和对生产过程的领导的思想，即废除国家的思想<sup>①</sup>。

圣西门试图以实业制度来消除资本主义社会的不平等、不公正，认为实业制度是一种“可以使一切人得到最大限度的全体自由和个体自由，保证社会得到它所能享受到的最大安宁的制度。也显而易见，这个制度一定会使道德得到它能够用来陶冶人的言行的最大权力，给整个社会及其每个成员带来尽可能多的快乐”<sup>②</sup>。圣西门想通过他的实业制度为实业家争取承认和领导权，他的目的是团结实业家成立一个实业党，直接向国王表达政治利益。由于圣西门把希望直接寄托在实业家组成的社团身上，因而他忽略了在国家和市民社会条件下，社团最终会被整合进国家机器之中。在这个意义上，圣西门关于实业家统治只能是一种乌托邦，他的社团共同体是嵌入在资本主义有机体内的，不可避免地被资本主义国家共同体吞噬掉了。

傅立叶对人性持一种善的观念，认为人的本性是善的。正因如

---

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第726页。

② 圣西门：《圣西门选集》第二卷，商务印书馆1979年版，第80页。

此，他认为，人类的理想社会是最大限度地将人的本性激发出来，而不是扭曲人性。在傅立叶看来，人的情欲是由上帝赋予的，既然如此，那人的情欲一定是善的，而社会满足人的情欲也就是合情合理的。在这个意义上，傅立叶把满足人的情欲与否看做是衡量社会的标准或者尺度。

傅立叶认为，文明社会不仅无法满足人们的精神情欲，而且还压抑人的多样化情欲，特别是资本主义文明社会——工业生产的进步与社会福利成反比，工业生产越是发展，人民生活越是悲惨。因此，马克思和恩格斯指出，傅立叶在著作中放射出对备受称颂的文明造成的贫困所作的讽刺和批判的火花。他揭露了资产阶级革命前的狂热的预言者和革命后的被收买的奉承者所说的种种谎言。他无情地揭露资产阶级世界在物质上和道德上的贫困，他不仅拿这种贫困同启蒙学者关于只是由理性统治的社会、关于能给所有的人以幸福的文明、关于人类无限完善化的能力的诱人的诺言作对比，而且也拿这种贫困同当时的资产阶级思想家的华丽的词句作对比；他指出，同最响亮的词句相对应的到处都是最可怜的现实。他承认资产阶级“文明制度使野蛮时代每一以简单方式犯下的罪恶，都采取了复杂的、暧昧的、两面的、虚伪的存在形式”<sup>①</sup>，资产阶级的文明时代是在“恶性循环”中运动，是在它不断地重新制造出来而又无法克服的矛盾中运动，因此，它所达到的结果总是同它希望达到或者佯言希望达到的反面。他认为，资本主义使“谎言势必通行无阻地取得胜利；虚伪之树眼看得见茁壮成长；银行、证券投机和商业日益积聚财富，而可怜的农业则苟延残喘，没有发财致富的门径”。这样，资本主义是一种“每个人对全体和全体对每个人的战争”的制度。基于这样的制度安排所形成的不平等、不公正的社会，傅立叶提出建立“法

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第727—723页。

郎吉”，想以这样的“共同体”取代资本主义。他的这种构想是很好的，但由于历史局限性不能够使之实现。

随着工业的发展，资本主义整个社会迅速地分化为大资本家和一无所有的无产者，现在处于他们二者之间的，已经不是以前的稳定的中间等级，而是不稳定的手工业者和小商人群众。他们过着动荡不安的生活，是人口中最流动的部分。资本主义生产方式还处在上升时期的最初阶段，但已经产生了明显的社会弊病：无家可归的人挤在大城市的贫民窟里；一切传统的血缘关系、宗法从属关系、家庭关系都解体了；劳动时间、特别是女工和童工的劳动时间被延长到可怕的程度；突然被抛到全新的环境中的劳动阶级大批地堕落了<sup>①</sup>。面对此种情形，欧文试图通过“协作社”的试验来解决这样的社会现状，化混乱为秩序，其途径是建立“新和谐公社”。他认为，“协作社”是一种联合劳动、联合消费的公社组织，这个公社的一切生活都是统一安排。在公社里一切共享，公社实行财产公有，所有人都具有平等的自由权利，甚至也有退社的自由。在公社共同体中，每个成员各司其职，各尽所能，和谐相处。欧文认为，“新村所提供的条件将从一切方面鼓励大家，使他们只培育和发扬个性中最优良的一面，办法是：使居民受到用其他方式无法获得的有价值的教育，同时还给他们充分闲暇，无忧无虑地根据天性之所近，发展他们的能力……在那里，有天才的人绝不会受压抑，而会得到一切帮助，使他们怀着无限喜悦的心情发挥能力，并为人类创造最大的幸福”<sup>②</sup>。但是，由于他的“新和谐公社”是处在整个资本主义的重重包围之中，而且公社共同体社员之间产生了各种矛盾，使得公社不像他预想的那样和谐。后来“新和谐公社”共同体宣告破产。

---

① 参见《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第731页。

② 欧文：《欧文选集》第一卷，商务印书馆1979年版，第204—205页。

综上所述，我们看到，以欧文为代表的空想家们，在资本主义统治下试图通过建立一种共同体，实现人人平等的理想。在这个意义上，他们的思想都超越了当时的资产阶级思想家，因为他们在试图实现着这种理想，虽然以失败告终，却是一次有意义的尝试。这种尝试及其思想，为科学社会主义的产生起到了重要作用，也同样影响了马克思社会共同体思想的形成。这一点，马克思在《1857—1858年经济学手稿》中肯定了空想社会主义共同体的作用。

## 2 共产主义思想

Richard Pipes 根据考证，认为“共产主义”（Communism）一词，是在十九世纪四十年代的法国巴黎铸造出来的。它是指三个互相关联但又有区别的事项：那就是一种理想，一种政治纲领，一种为实现此种理想而建立起来的政治制度<sup>①</sup>。根据拉斯基的共产主义研究成果表明，共产主义是一种理想和一种方法。作为一种理想，共产主义就是要通过生产资料和分配手段的公有制方式消灭阶级，这是共产主义的目的和理念表达；作为一种方法，共产主义想通过社会革命的方式来实现这种理想，实现途径就是实施无产阶级专政。<sup>②</sup>

日本学者柄谷行一认为，我们应该从康德的视角来理解共产主

---

<sup>①</sup> 有关“社会主义”和“共产主义”之间的界限问题，马克思曾把走向完全共产主义的进程分为两个阶段：第一阶段为过渡时期，在这个时期内，虽然旧社会的社会基础已被摧毁，但旧社会所遗留下来的不平等依然存在。接着是第二阶段，即高级阶段，到那时候，“各尽所能，各取所需”的原则将取代先前那种“按劳取酬”的原则。列宁把第一阶段定名为“社会主义”，而把第二阶段定名为“共产主义”。可是，列宁在俄国取得政权后不久，就把他所在的那个政党的名称从“社会民主党”改为“共产党”。参瓦立基（Andrzej Walicki）《马克思主义与走向自由王国的飞跃》（斯坦福大学出版社1995年版），第93页。这个注释参皮派斯（Pipes）《共产主义：一种历史》，兰登出版公司2001年版，第1页。

<sup>②</sup> 参拉斯基《共产主义》，商务印书馆1961年版，第1页。

义，康德把“理念”做了一定区分，一般划为“建构性理念”和“整合性理念”，建构性理念意味着是即将被现实化的理念，而整合性理念意味着绝对难以实现的、仅仅作为目标而逐渐向其迈进的理念。在这个意义上，整合性理念是一种假象，我们看到，马克思所否定的正是建构性的理念，而不是作为整合性理念的共产主义本身。<sup>①</sup>从人类历史发展来看，人们常常把建构性理念和整合性理念混同看待，人们为此付出了很大代价，在“理性建构性使用”中最终造成“理性的暴力”。但是，我们不能因为否定建构性理念的使用，同时也把整合性理念一起否定掉，换言之，我们不能在倒洗澡水的同时连同孩子一同倒掉。

从上面三位学者对共产主义的理解和阐释中，我们清楚地看到，他们已经意识到这样一个问题，即如何处理理论理性和实践理性、建构性理念和整合性理念之间的关系。就此而言，从亚里士多德到康德，理论理性和实践理性并不是决然对立的。实际上，整合性理念确立了建构性理念的理论旨趣，提升和丰富发展了建构性理念的实质内涵，并决定了建构性理念的使用限度，防止其僭越而导致“理性暴力”；建构性理念是以整合性理念为依据，建构性理念的使用是在向整合性理念迈进，整合性理念永远在观照着建构性理念。可以说，整合性理念作为一种确定性理念，是很难实现的，而建构性理念则是由主体在生活中构建起来的，因此是不确定的。正因如此，马克思才说：“共产主义对我们来说不是应当确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想，我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的。”<sup>②</sup>这就是说，马克思意识到，共产主义作为一种“整合性理念”，它永远激励人们为此目标去奋斗，因此，它是一种运动，而

---

① 柄古行一：《重建共产主义形而上学》，载《读书》2009年第11期。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第87页。



不是一种教条。

其实，马克思的共产主义思想早在《论犹太人问题》中就有所表达，马克思在此文章中着力区分了政治解放和人类解放。他认为，政治解放是带有阶级烙印的资产阶级性质的解放，它使得社会的一部分人成为统治者，并且宣称他们是普遍利益的代表者。实际上，他们解放的只是他们自己，他们是名副其实的利己主义者。因为在市民社会的生活中，他们每一个人都把他人看作是工具，同时也把自己降为工具，并成为异己力量的玩物。“在人把自己并把别人看作是现实的个人的地方，人是一种不真实的现象。相反，在国家，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。”<sup>①</sup>这就意味着，资产阶级国家共同体剥夺了人的现实生活，人是以非现实的普遍性表现出来。其根源在于资产阶级民主革命，“从政治上废除私有制不仅没有废除私有制，反而以私有制为前提”。而资产阶级国家没有废除出身、等级、文化程度、职业的差别，相反，只是以这些差别为前提。其结果是政治共同体被那些谋求政治解放的人贬低为维护所谓人权的一种手段，目的好像成为手段，手段好像成为目的，资产阶级所谓的人权表现为自然权利，而人正像是市民社会的成员一样，“被认为是本身意义上的人，与citoyen [公民] 不同的 homme [人]，因为他是具有感性的、单个的、直接存在的人，而政治人只是抽象的、人为的、寓意的人，法人。现实的人只有以利己的形式出现才可能予以承认，真正的人中唯有以抽象的 citoyen [公民] 形式出现才可予以承认”<sup>②</sup>。正因如此，马克思认为：“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

---

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第173页。

② 同上书，第188页。

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。”<sup>①</sup> 而人的解放就是使人的世界和人的关系回归于人自身。

如果要使人的世界和人的关系回归于人自身，在马克思看来，就必须形成这样一个领域，“一个若不从其他一切社会领域解放出来从而解放其他一切社会领域就不能解放自己的领域”，“它表明人的完全丧失，并且因为只有通过人的完全回复才能回复自己本身。社会解体的这个结果，就是无产阶级这个特殊等级”。然而“无产阶级宣告迄今为止的世界制度的解体，只不过是揭示自己本身存在的秘密，因为它就是这个世界制度的实际解体。无产阶级要求否定私有财产，只不过是把社会已经提升为无产阶级的原则的东西，把未经无产阶级的协助就已作为社会否定结果而体现在它身上的东西提升为社会原则”，从而实现人类的最终解放。在这个解放运动之中，哲学是头脑，无产阶级是心脏，哲学不消灭无产阶级，就不能成为现实；无产阶级不把哲学变成现实，就不可能消灭自身。

如果说马克思在《论犹太人问题》中区分了政治解放和人类解放，阐明政治解放不等于人类解放，指出人类解放在于使人的世界和人的关系回归于自身的话，那么，马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导论》中通过对宗教的批判和德国思辨哲学产生现状的分析，找到了承担人类解放的物质力量——无产阶级。一方面，无产阶级之所以能够承担人类解放的任务，就在于无产阶级本身对苦难有深刻体验，他们对苦难有深入认识，只有通过革命，才可以将自己从苦难中解放出来；另一方面，无产阶级在消灭自己的同时也消灭了资产阶级，因为资产阶级与无产阶级是相对立的两极，一方存在以

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第189页。

另一方存在为前提，双方处于共存状态之中，无产阶级与资产阶级同归于尽意味着阶级本身消除，国家消亡，那就意味着共产主义社会的到来，意味着人类获得解放，从而人能够获得自由和全面发展。

马克思的《1844年经济学哲学手稿》是从经济学角度来论述无产阶级为什么要否定私有制，并成为人类解放的历史承担者，并且提出了三种共产主义表现形式，即粗陋的共产主义、民主的或专制的共产主义、人道主义的共产主义。前两者还受私有财产的束缚和感染，虽然已经理解了私有财产这一概念，但是还不理解它的本质。而人道主义共产主义是人和自然之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间斗争的真正解决。共产主义社会是人同自然界完成了的本质的统一，是自然界的真正复活，是人的实现了的自然主义和自然界的实现了的人道主义。在这样的社会里，“我”是作为社会的存在物而存在，这就是说，个体是社会的存在物，他的生命表现即使不采取共同的、同他人一起完成的生命表现这种直接形式，也是社会生活的表现和确证。“人是一个特殊的个体，并且正是他的特殊性使他成为一个个体，成为一个现实的、单个的社会存在物，同样，他也是总体、观念的总体，被思维和被感知的社会的自为的主体存在，正如他在现实中既作为对社会存在的直观和现实享受而存在，又作为人的生命表现的总体而存在一样。”<sup>①</sup>但是，在私有财产情形下，人变成对自己来说的对象性，或者变成异己的和非人的对象，而他的生命表现为他的生命的外化，他的现实化表现为他的非现实化，即异化的现实，因此，只有扬弃私有财产，人的一切感觉和特性才获得彻底解放，人作为一个总体的人，以全面的方式占有自己的全面本质。在这个意义上，我们可以把共产主义理解为“作为否

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第302页。

定的否定的肯定，因此，它是人的解放和复原的一个现实的、对下一段历史发展来说是必然的环节，共产主义是最近将来的必然的形式和有效的原则”。

马克思在《黑格尔法哲学批判导言》中为我们指明了作为消灭私有财产和否定之否定的肯定的物质力量——无产阶级，马克思指出：“无产阶级，作为无产阶级来说，不能不消灭自身，因而也不能消灭制约着它而使它成为无产阶级的那个对立面——私有制。”<sup>①</sup>由于无产阶级已经完全丧失了一切合乎人性的东西，甚至丧失了合乎人性的外观，如果无产阶级作为无产阶级能够意识到自己在精神和肉体上的双重贫困，意识到自己的非人性，意识到自己所生活的社会达到了违反人性的顶点，无产阶级能够而且必须起来自己解放自己，“如果它不消灭它本身的生活条件，它就不能解放自己。如果它不消灭集中表现在它本身处境中的现代社会的一切违反人性的生活条件，它就不能消灭它本身的生活条件，它不是白白地接受了劳动那种严酷的但是能锻炼人的教育的。问题不在于目前某个无产阶级或者整个无产阶级把什么看做自己的目的，问题在于究竟什么是无产阶级，无产阶级由于本身的存在必然在历史上有些什么作为。它的目的和它的历史任务已由它自己的生活状况以及现代资产阶级社会的整个结构最明显地无可辩驳地预示出来了”<sup>②</sup>。这就是说，无产阶级只有消灭自己本身和自己的对立面才能取胜，只要无产阶级获得胜利，无产阶级本身以及制约它的对立面——私有制就趋于消灭。在这里，马克思是把无产阶级放到阶级力量的对比和经济结构中来阐释无产阶级的地位和消灭私有制过程之中的伟大使命的；同时马克思也展现了无产阶级和资产阶级之间对立的经济利益，合乎逻辑地得出私有制在自身运动中自己消灭自己的结论。

---

① 《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社1957年版，第43页。

② 同上书，第45页。

如果说马克思在《1844年经济学哲学手稿》沿着经济学和人文主义路径阐释无产阶级在市民社会中被异化的悲惨命运，那么在《神圣家族》中马克思对唯物主义的批判的批判之中，科学地论证了无产阶级为何是一个在精神和肉体上的贫困的贫困，为什么无产阶级最终要消灭自身，并以此作为消灭私有制的缘由。在整个论证的过程之中，无不闪烁着科学共产主义的思想火花，但是对于科学共产主义尚未做出系统的阐述，而仅仅是做了些片断的论述。

马克思在《德意志意识形态》中从唯物史观的角度，对共产主义思想做了科学的阐述。马克思指出，共产主义是作为占统治地位的各民族一下子同时发生的行动，在经验上是可能的，而这是以生产力普遍发展以及与此相联系的世界交往为前提的。“共产主义对我们来说不是应当确立的状况，不是现实应当与之适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的。”<sup>①</sup> 既然如此，无产阶级必须树立共产主义意识，只要无产阶级具有共产主义意识，才能深知在何时发动共产主义革命，因为“共产主义革命针对活动迄今具有的性质，消灭劳动，并消灭任何阶级的统治以及这些阶级本身，因为完成这个革命的是这样一个阶级，它在社会上已经不算是一个阶级，它已经不被承认是一个阶级，它已经成为现今社会的一切阶级、民族等等的解体的表现……革命之所以需要，不仅是因为没有任何其他的办法能够推翻统治阶级，而且还因为推翻统治阶级的那个阶级，只有在革命中才能抛掉自己身上的一切陈旧的肮脏东西，才能成为社会的新基础”<sup>②</sup>。这就是说，共产主义是不同于过去的运动，“它推翻一切旧的生产关系和交往关系的基础，并且第一次自觉地把一切自发形成的前提看作是前人的创造，消除这些前提的自发性，使它

---

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第87页。

② 同上书，第91页。

们受联合起来的个人的支配。因此，建立共产主义实质上具有经济的性质，这就为这种联合创造各种物质条件，把现存的条件变成联合的条件。共产主义所造成的存在状况，正是这样一种现实基础，它使一切不依赖于个人而存在的状况不可能发生，因为这种存在状况只不过是各个人之间迄今为止的交往的产物”<sup>①</sup>。这样，共产主义社会就表现为：个人上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判。

马克思在《共产党宣言》中进一步论述了实现共产主义的途径和手段，即用暴力推翻现存的资本主义制度，反对采取改良的道路和平过渡到共产主义的空想。与此同时，马克思认为，我们在遵循生产力和生产关系的相互关系的前提下，要对实现共产主义做出阶段性划分：第一步使无产阶级上升为统治阶级；第二步利用自己的统治，逐步剥夺资产阶级的资本，使财富掌握在国家手里，“尽可能快地增加生产力的总量”。马克思提出必须明确共产党人最近和最终的目标，指出共产党人最近目的是“使无产阶级形成为阶级，推翻资产阶级的统治，由无产阶级夺取政权”。而对未来社会人的生存状态即共产党人的最终目标做出了描述：消除阶级和阶级对立，进入无阶级社会，“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”。我们看到，马克思是把共产主义论述与共同体联系在一起的，在马克思阐述共产主义思想的地方，始终伴随着自由人联合体这样的共同体。在这个意义上，我们可以说，马克思共产主义思想成熟时期也就是共同体思想成熟时期，马克思对共同体的思考，使得他的思想合乎逻辑地产生出共产主义思想，虽然他受外在的影响，比如受赫斯的共产主义思想影响，但这些都仅仅是一种外在因素，主要在于马克思围绕关于“自由人联合体”的观

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第122页。

念来面对现实，批判现实，论证无产阶级如何才能取得社会统治地位，以此改变自己被剥削、受压迫的命运问题。指认“自由人联合体”才是无产阶级安身立命之处，唯独这样的共同体才能使每个人获得自由和全面的发展，而共产主义社会就是这种共同体的实现。

### 3. 社会境况

15 世纪末、16 世纪初的地理大发现，新航线的开辟，产生了新的世界市场及贸易需求，为资本主义机器大生产准备了必要的市场条件。资本积累为资本主义机器大工业的建立提供了大量的货币资本和大批的雇佣工人；工场手工业的巨大发展，使工场内部分工日益发达，工具的改进和专业化，为资本主义机器大工业创造了技术条件。

从 17 世纪 40 年代到 19 世纪上半叶，英国和法国等西欧主要国家相继发生了资产阶级革命，推翻了封建专制制度，清除了资本主义发展障碍，资本主义得到迅速发展。从 18 世纪 60 年代首先在英国开始的工业革命，拉开了资本主义生产从工场手工业向机器大工业阶段过渡的序幕。蒸汽机的发明和应用于棉纺织业，使棉纺织业从工场手工业迅速向机器大工业过渡。棉纺织业生产方式的变革同时推动了毛织、麻织、丝织、造纸、印刷等轻工业部门机器的发明和广泛应用。接着推动了重工业、交通运输业的发展，进而导致冶铁业、采煤业技术的发展。到 19 世纪 30—40 年代，英国率先完成了第一次工业革命，各个工业部门基本上实现了机械化，建立了大机器作业的工厂制。当时英国制造着全世界所需要的绝大部分工业产品，成为“世界工厂”。法国资本主义经济的发展虽然比英国落后了半个世纪，但从 1789 年资产阶级大革命以后，特别是 1830 年七月革命以后，也获得了很大发展，进入了工业革命阶段。德国在经济上落后于英、法两国，到 19 世纪初只有少数工厂，但在 19 世纪 30—40 年代开始的工业革命中，资本主义经济也获得了飞跃

性发展。

资本主义机器大工业的发展，大大发展了生产力，提高了劳动生产率，带来了物质财富的空前增长，科学技术在生产领域的广泛应用，使人类的实践活动在深度和广度上都达到了前所未有的水平，作为历史主体的人在认识世界和改造世界之能动性获得了空前发挥，如马克思和恩格斯所说：“它第一个证明了，人的活动能够取得什么样的成就。它创造了完全不同于埃及金字塔、罗马水道和哥特式教堂的奇迹；它完成了完全不同于民族大迁移和十字军征讨的远征。”<sup>①</sup>

工业革命有力地推动了社会生产力的迅速发展，改变了资本主义工场手工业时期的生产力缓慢发展进程。可以说，工业革命是一场生产技术和生产力的革命，它同时又是一场生产关系的重大变革。正如马克思恩格斯所说：“生产关系的不断变革，一切社会状况不停的动荡，永远的不安定和变动，这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方。一切固定的僵化的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解都被消除了，一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了。一切等级的和固定的东西都烟消云散了，一切神圣的东西都被褻渎了。人们终于不得不用冷静的眼光来看他们的生活地位、他们的相互关系。”<sup>②</sup> 生产关系的变革，充分解放和发展了生产力，这种在工业实践基础上辩证地显示出生产关系和生产力的关系，为社会主义从空想变为科学提供了客观依据。当然我们也会看到，在资本主义工业发展过程之中，不断地形成多种工业共同体，其目的通过增强工业抗风险能力和竞争能力，这些共同体共同建立在对共同体的一部分人的剥削和压迫的基础之上，这种共同体显示出不公正、不公平和不自由。

可以看到，由于工业共同体内部的不公正导致工业内部矛盾，

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第276页。

<sup>②</sup> 同上书，第275页。



一方面，资本家作为工业主要求工人拼命干活，以便生产更多产品，以此获得更多剩余价值；另一方面，工人作为工业的劳动者，没有自由，不能与资本家一样平等享有人的基本权利，因而与资本家展开斗争以便争取自己的权利。工业共同体内部的这种斗争的激化，最终形成工人阶级与资产阶级之间的尖锐对立，这就构成资本主义的深层矛盾。

工业共同体采用先进的机器设备和科学技术，从而增加了工人的劳动强度，延长了个人的劳动时间，降低工人的工资，以此获取更多剩余价值，这样，工人生活更加贫困，经济危机对工人来说更是雪上加霜。当工人处于水深火热之中时，他们开始起来与资产阶级斗争，开始捣毁机器，紧接着以罢工形式进行经济斗争。这种阶级关系的根本变化表明，工人阶级与资产阶级的阶级斗争一方面是随着工业的发展而发展，另一方面是随着资产阶级取得政治统治的发展而发展。当资产阶级取代国家政权以后，资产阶级不再是革命的，在现实中已经裹足不前，这时，工人阶级开始领先成为运动的主体。

1831年，里昂丝织工人和其他手工业者抗议厂商破坏订货合同、拒绝增加工人工资而宣布罢工。由于罢工遭到镇压，工人被迫举行了武装起义。工人打出“工作而不能生活，毋宁战斗而死”的口号。1834年，法国里昂工人举行了第二次武装起义，他们提出建立民主共和国的政治斗争口号，使起义具有十分鲜明的政治斗争的性质。起义得到巴黎、马赛等城市工人的响应和整个欧洲工人的同情。虽然两次武装起义都失败了，但是它向全世界宣告，1830年7月，资产阶级为自己完成了革命，现在无产阶级也要进行自己的革命。可以说，里昂工人起义揭开了工人运动史上的第一页，标志着法国工人已经在斗争中提出国家政权问题，开始走上独立地进行政治斗争的道路。1836年，在英国开始了“人民宪章”运动。这个运动从1836年到40年代末为止，先后经历了三次高潮，这是

全国性的工人阶级争取政治权力的运动，它吸引了成千上万的工人和劳动群众参加政治斗争，这是无产阶级反对资产阶级，向资产阶级政权发起反攻的斗争，在斗争中产生了第一个独立的工人政党——宪章党。宪章运动是“世界上第一次广泛的、真正群众性的、政治上已经成型的无产阶级革命运动”<sup>①</sup>。并且标志着英国工人阶级已经作为一支强大的主力军走上了独立政治运动的舞台。1844年，德国西里西亚的工人发动了起义，这是一次直接反对资本家残酷剥削的斗争，斗争目标明确地对准了私有制，提出了消灭私有制的口号。它表现出比英国和法国工人起义对社会制度更深刻的理解。马克思说：“法国和英国的工人起义没有一次像西里西亚织工起义那样具有如此的理论和自觉性。”“西里西亚起义恰恰在开始时就具有了法国和英国的工人起义在结束时才具有的东西，那就是对无产阶级本质的意识。”<sup>②</sup>这就是说，起义唤醒了德国工人阶级意识，意识到要与资产阶级斗争，无产阶级就必须团结起来，加强组织性和自觉性。与此同时，马克思指出，并不是所有起义都是人们不幸脱离共同体的斗争，其实，“工人脱离的那个共同体，无论就其现实性而言，还是就其规模而言，完全不同于政治共同体。工人自己的劳动使工人离开的那个共同体是生活本身，是物质生活和精神生活、人的道德、人的活动、人的享受、人的本质。人的本质是人的真正的共同体。不幸而脱离这种本质，远比脱离政治共同体更加广泛、更加难忍、更加可怕、更加矛盾重重；由此可见，正像人比国家公民以及人的生活比政治生活意义更是无穷无尽一样，消灭这种相脱离的状况，或者哪怕是对它作出局部的反应，发动起义反抗它，其意义也更是无穷无尽”<sup>③</sup>。这意味着，无产阶级是想通过起

---

① 《列宁全集》第36卷，人民出版社1965年版，第292页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第390页。

③ 同上书，第394页。

义方式，试图重新构建一种属人的共同体，因为只有这种共同体才能够使人的本质获得真正实现。

可以看出，在资本主义国家共同体条件下，工人与自己本质相脱离，同时，工人与自己的劳动产品相分离。这种分离是政治理智的产物，这种政治制度的设计体现了资产阶级的利益和要求，资产阶级往往是把一种资产阶级的特殊利益说成是社会的普遍利益，用政治理智蒙蔽人们的社会本能，似乎人们需要的仅仅是政治行动，其实人们更需要社会革命。人们只有通过彻底的社会革命才能使自己获得自己已经丧失的东西，才能获得自由和全面发展。

## 二 马克思社会共同体理论 产生的思想来源

英国古典政治经济学产生于 17 世纪后半期即英国资产阶级革命时期，完成于英国工业革命后的 19 世纪初。从中可以看出，古典政治经济学是以新兴资产阶级的经济视角对自己所生活的共同体的重新审视和解读，是对市民社会的人的物质状况和精神状况的一种别样的阐释。这种“别样”意味着这种经济学不同于封建社会所言的“经济学”。从亚里士多德起，人们常常把经济学称为家政学，目的在于通过经济管理和方式协调使得一个共同体的成员能够满足自身的自然需要。这就是说，在前市民社会时期，人们也从事生产，但这种生产仅仅是满足小共同体或者大共同体的自然需求，不是纯粹为了用于交换而交换，以此获得丰厚利润而生产物品。因此，在前市民社会的共同体之中，从事生产物品的生产者，他的技术和技能是相对完备的，只有他们对生产物品的工序和技艺完全熟练，才能够生产出某种人们所需要的物品。然而，这种物品却不是冷冰冰的，它凝聚着生产者的心血，换言之，物品是生产者辛勤的

工作的结晶，是人的情感和理性交织的产物。

当资本主义的生产方式确立起来之后，市民社会的发展，原子式个人仅仅关注自身的权利问题，在共同体中，个体优先于集体，权利优先于共同的善，个体在反对国家权威过程中，使得共同体变成手段而不是目的，共同体旨在满足每个人的利益，即特殊的利益。随之而来的共同体的性质相应地发生了变化。斯密和李嘉图等资产阶级经济学家站在资产阶级立场上，对资产阶级社会存在的诸多共同体的合理性和正当性做了许多阐释和辩护。

如果说前资本主义的共同体主要在于满足共同体成员的自然需求，以促进成员生活的幸福，实现共同体主张的共同的善，那么，资本主义社会的诸共同体不再拥有前资本主义社会所具有的功能和作用，而是如何在满足个人需求的过程中，实现个人主张的权利，共同体变成实现个人权利的手段，是从个人的权利角度规定共同体的功能和作用，而不是从共同体角度规范人的义务，这种对权利和义务的分离和颠倒，致使资产阶级共同体异化了自身，也同样将生活在共同体的成员异化为物，共同体原有的价值和尊严也随之崩塌。

一种观念塑造一种世界观，并塑造一种制度，它将引领着人们对人生和世界的种种看法。随着时代的变化，一种新观念替代原有的陈旧观念，而这种新观念最终将得到现实经济发展状况的支持，经济的迅速发展和科技的进步，使得新观念在实践中获得正当性和合理性。资本主义的发展也正如此。

原有共同体的丧失并不意味着共同体本身丧失，而是意味着共同体以另一种方式出现，其功能和作用发生了极大改变。在资本主义制度下，政治共同体仅仅围绕个人的权利而运作，经济共同体迅猛发展，由原有的小经济共同体发展为巨大的经济共同体，由国家共同体发展成为国家间的共同体，如欧盟经济共同体等等。

资本主义社会的共同体的性质是由资本主义的本质来决定，是以私有制为基础，剥削工人阶级以此获得更大的剩余价值。为此，

斯密、李嘉图对剩余价值的性质和起源做了猜想，斯密从劳动价值论出发，指出利润是雇佣工人的无偿劳动创造出来的价值，地租是劳动生产物的一部分，是工人剩余劳动的产物。李嘉图则认为劳动者在生产中所创造的价值是社会各种收入的源泉。工人以工资形式获得的只是他劳动所创造价值的一部分，另一部分是作为利润被资本家无偿占有。斯密、李嘉图等人对剩余价值的分析，已经暴露出阶级对抗和阶级对立，即无产阶级和资产阶级的对立矛盾。在资本主义国家共同体中，随着阶级贫富差距拉大，阶级矛盾日益突出，一旦矛盾激化，共同体的秩序和稳定就会坍塌。基于这种情况，资产阶级经济学家试图把资本主义说成是最符合人性的、永恒的制度，美化资本主义制度，为其辩护，以便缓解和调和阶级矛盾，使共同体保持“稳定与和谐”。可以说，这种稳定与和谐是以工人的极端异化为代价的。在这个意义上，古典政治经济学就蜕变为庸俗的政治经济学，成为为资本主义制度做辩护的舆论工具。但不管怎样，斯密、李嘉图等人启迪马克思对古典政治经济学进行了深入研究，马克思从历史唯物主义的角度上，对剩余价值做了科学的阐述。在这个意义上，我们也同样得肯定那些资产阶级经济学家在政治经济学发展史上的影响和重要作用。

德国古典哲学指 18 世纪下半期至 19 世纪上半期德国资产阶级在其形成、壮大和准备资产阶级革命时期的哲学，包括康德、费希特、谢林、黑格尔、费尔巴哈等人的哲学。这些人共同形成一种哲学共同体，在启蒙运动的影响下，共同从哲学角度讨伐封建专制，主张自由，崇尚理性，代表着当时德意志民族的市民社会阶层要求精神解放的呼声。

在德国古典哲学共同体之中，每个人的思想都具有相应的独立性，并且彼此之间存在着分歧和争论，正是这种思想的差异把德国古典哲学推向思想巅峰。黑格尔成为这个思想巅峰的集大成者。黑格尔以逻辑学改造形而上学，同时吸收自然科学和人文科学的最新

成果，建立起一个庞大的唯心主义体系，这个体系的庞大和完美恰恰显示出它自身的缺陷。在黑格尔去世以后，黑格尔学派迅速分化。其原有的哲学共同体也随之解体，开始形成新的共同体。这实质上是一次思想的裂变。费尔巴哈为哲学开创了一个新方向，恢复了德国的唯物主义。马克思、恩格斯在吸取黑格尔辩证法中的合理思想，彻底批判它的唯心主义和神秘主义之同时，接受了费尔巴哈的唯物主义，在此基础上对黑格尔的哲学进行了根本改造，创立了唯物辩证法。

我们可以看到，马克思和恩格斯的理论来源不仅仅限于德国古典哲学共同体内部的哲学家的思想，还包含其他共同体一些哲学家的思想成果。比如马克思对古希腊罗马共同体之中的哲学家的哲学思想的深入研究。另外还有对英国共同体哲学家培根、霍布斯、洛克、贝克莱、休谟等人思想的研究，以及法国共同体哲学家拉美特利、爱尔维修、狄德罗、霍尔巴赫等人思想的研究。马克思对不同时代的不同共同体哲学家思想的研究，从人的生存状况和共同体发展角度，提出自己关于共同体与人之间相互关系的观点，即人的依赖关系是最初的社会形式，可以通过本源共同体的三种形式表现出来；而以物的依赖性为基础的人的独立性是第二大形式，可以通过市民社会的共同体形式表现出来；人的全面发展是第三种形式，通过未来的共同体，即自由人的联合体表现出来。马克思对共同体与人的生存状况的深入探究，丰富和发展了共同体与人的关系，更进一步指明了人发展的价值和意义——人的解放、自由和平等。

## 第三章

# 马克思社会共同体理论形成轨迹

共同体是人存在的形式。马克思在青年时代就已经认识到共同体对人存在的重要性，但是，人与共同体的关系是很复杂的，有时候，共同体对人的发展起着重要的促进作用，有时候，共同体对人的存在具有宰制、控制和操纵作用。基于共同体在人的发展过程中扮演着不同角色，马克思结合他的实践活动，对共同体本身给予了不同的阐释。我们通过对马克思不同时期的文本的解读，将展现马克思对共同体的不同理解。

### 一 《博士论文》：个体对共同体的反叛

我们知道，在古希腊，无论前苏格拉底还是后来的柏拉图和亚里士多德，他们的哲学和政治问题是被置于宇宙论和目的论的背景下思考的，因此，他们坚持一切都是必然的，就其而言，从马克思的引证就可以说明这一点：“亚里士多德说过，他把一切都归结为必然性，第欧根尼·拉尔修报道说，一切事物所由以产生的那种原子旋涡就是德谟克利特的必然性。《论哲学家的见解》的作者关于这点说得更为详细：‘在德谟克利特看来，必然性是命运，是法，

是天意，是世界的创造者。物质的抗击、运动和撞击就是这种必然性的实体。”<sup>①</sup>伊壁鸠鲁则反其道而行之，反对一切都是必然的说法，认为被看做万物主宰的必然性是不存在的，存在的恰恰是事物的偶然性。“伊壁鸠鲁说：‘被某些人当作万物主宰的必然性，并不存在，毋宁说有些事物是偶然的，另一些事物则取决于我们的任意性，必然是不容劝说的，相反，偶然是不稳定的。所以，宁可听信关于神灵的神话，也比当物理学家所说的命运的奴隶要好些，因为神话还留一点希望，即由于敬神将会得到神的保佑，而命运却是铁面无私的必然性。应该承认偶然，而不是像众人所认为的那样承认神。’”<sup>②</sup>

可以看到，德谟克利特是遵从希腊传统哲学的路向，尽管从感性上阐述对事物的认识，但他没有违背当时希腊主流哲学的潜在认可的规定，那就是必须把他们自己的思想置于宇宙论目的论的语境之中，这种牢固的偏见使得他们无法逃离必然性的控制，于是，必然性就主宰着人们的灵魂，人们只能服从命运安排。反映在希腊现实生活之中，这就意味着希腊人必须服从城邦共同体，因为城邦共同体是政治实体，他们只有生活在城邦共同体之中，才能获得公民身份，同样，才能被作为人看待。如果一个人脱离城邦，他不是神就是兽，这是传统城邦政治对人的理解，这种理解就否定了人脱离城邦的可能性，从而使人必然服从城邦，接受城邦的统治，按照城邦的规定生活。因此，伊壁鸠鲁认为“在必然性中生活，是不幸的事，但是在必然性中生活，并不是一种必然性。通向自由道路到处都敞开着，这种道路很多，他们是便捷易行的。因此，我们感谢上帝，因为在生活中谁也不会被束缚住，控制住必然性本身倒是许可的”。从这里，我们可以看出，伊壁鸠鲁是不愿接受必然性的生活

---

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第25页。

② 同上书，第26页。



的，因为这种生活是不幸的，人是很难自由的。造成其不幸的根源，是源自城邦共同体，它是按照必然性运作，人们服从共同体，也就是服从必然性。伊壁鸠鲁为了反对这种必然性，从德谟克利特的原子论切入，以此找到一个突破口。

马克思认为伊壁鸠鲁为了反对必然性生活以及那种不幸生活，从哲学上对古希腊的必然性发起攻击，其目标就是德谟克利特的原子论。伊壁鸠鲁认为原子在虚空中有三种运动，一种运动是直线的下落，另一种运动起因于原子偏离直线，第三种运动是由于许多原子的相互排斥而引起的。由于伊壁鸠鲁给原子加上重量（德谟克利特的原子是没有的），这就使得原子的运动发生变化，不再是仅仅作直线的运动了。偏斜运动因原子的重力而偶然出现，这就意味着，在世界上没有事物永远是遵循必然性的。

伊壁鸠鲁的原子脱离直线而偏斜的运动论说，使得关于偶然性获得了存在的合法性，这就意味着，那种与必然性相异的现象的存在具有一定合理性和合法性，而无法貌似和排斥它们的存在。凡是从必然性中脱离出来的事物就都具有自身的独立性和自在性，它们是一种脱离限制性的定在，正如“行动的目的就是脱离、离开痛苦和困惑，即获得心灵的宁静。所以，善就是逃避恶，而快乐就是逃离痛苦。最后，在抽象的个别性及其最高的自由和独立性，以其总体性表现出来的地方，那里被摆脱了的定在，就合乎逻辑地是全部的定在，因此众神也避开世界，对世界漠不关心，并且居住在世界之外”<sup>①</sup>。这将进一步证明，伊壁鸠鲁的哲学行动就是要解除套在人们脖子上的必然性锁链，从而使人获得自由自在的生活。我们从这一点出发，就可以看到，马克思之所以要把伊壁鸠鲁哲学作为他的研究对象，就因为其中已经暗藏着马克思对自由生活的渴望，对个性解放的要求，而这恰恰在通过对伊壁鸠鲁的哲学探究中才能表达

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第35页。

出来，因为伊壁鸠鲁的哲学正好表达了马克思哲学所追求的那种精神——人的个性解放和自由。实际上，马克思是把伊壁鸠鲁看做另一个普罗米修斯，一个古希腊的启蒙者。而伊壁鸠鲁偶然性反对必然性的思想则构成了他的个人反对共同体的理论前提。

从马克思对伊壁鸠鲁自然哲学的阐释中，我们会隐隐感觉到马克思探究伊壁鸠鲁关于原子脱离直线而作偏斜运动的意图，那就是说，作为每个原子并不必然沿着直线运动，由于重力作用以及相互排斥，使得它们作偏斜运动。如果我们把这种哲学思考放到政治领域看待的时候，马克思的政治用意就立刻凸显出来。尽管马克思着力讨论这种伊壁鸠鲁的自然哲学不同于德谟克利特之处，详细考证了古代人是如何误解、如何嘲讽伊壁鸠鲁哲学的，尽管如此，但他们都不能抹去伊壁鸠鲁在政治哲学方面所作的贡献。

伊壁鸠鲁不是一个纯粹的自然哲学家，他关注的是人如何获得幸福生活，从这一点上讲，他没有违背苏格拉底所开创的政治哲学研究主题，即何谓美好生活？但是，伊壁鸠鲁不同于苏格拉底、柏拉图和亚里士多德等人，苏格拉底等人是在城邦共同体之中思考美好生活何以可能并以此来探究政制、立法者和统治者。而伊壁鸠鲁则相反，他认为，人生活在城邦共同体中是不幸的，不可能获得幸福，无所谓幸福和快乐可言。城邦共同体使用统一的价值标准规范城邦公民，公民只能服从城邦才是好的公民，服从城邦确立的善就是好人。这样看来，城邦的公民受必然性主宰。从哲学上，我们就可以追溯到德谟克利特的原子论，即原子在虚空中运动是受必然性制约，只能是直线运动。这就是说，在城邦政治共同体中，每个公民只能按照城邦的必然性安排活动，即城邦按照自然等级，使每个人各尽其位，各司其职，使城邦有序运作，这种形式不仅显现为城邦公正对待每个人，而且使每个人自身的天性得到发挥，由此而使城邦政治共同体呈现出和谐景象。

事实上，德谟克利特的原子论只是从形状和体积来论说的，正如后来的亚里士多德所谓的形式和质料。沿着这个思路，我们看到，一事物要成为一事物就必须使得形式和质料统一，否则，就无法成为事物；相应地，一个人或公民要成为人或公民就必须与城邦共同体相结合，否则，就不能成为人或公民，这便是亚里士多德对人的理解。从这方面看，苏格拉底、柏拉图和亚里士多德都是德谟克利特派，他们遵循着同样的哲学和政治认识。然而伊壁鸠鲁却成为希腊的异类，孤军奋战，他力图破除旧的偏见，却引致更多偏见、误解和嘲讽，但他仍然是强有力的、十分刚强的战斗。他把重力引入原子论，使得原子产生排斥，这就使原来原子运动产生的和谐消失了。这种对原子和虚空的解释对希腊城邦共同体和个人的关系是致命的，意味着对城邦共同体的颠覆，这样的话，城邦的哲学家和政治家是不能容忍伊壁鸠鲁的哲学的，他们对伊壁鸠鲁哲学的嘲讽也就自然而然了。

伊壁鸠鲁所述的重力，一方面具有物理学性质的性质，另一方面重力意味着人的感受能力，似乎类似于“努斯”这样的东西。为什么这样说呢？我们可以从马克思对伊壁鸠鲁的评价中得知这点，马克思说：“我们还发现伊壁鸠鲁应用了排斥的一些更具体的形式。在政治领域里，那就是契约，在社会领域里，那就是友谊，友谊被称赞为最高尚的东西”<sup>①</sup>。在这里，马克思表明，伊壁鸠鲁的原子论解释，使得我们看到，原子本身因为体积、形状和重力的结合而产生差别，这种差别不仅使原子呈现多样性，因每个原子都具有重力，这种“重力”涌动的“努斯”，使每个原子在相互之间产生排斥；同样，作为个体的人本身由于有了意志而自由，并且每个个体之间具有差异，这种差异确立了他们的独立性和自主性。正因如此，每个个体之间才会产生“排斥”。为了解决这种个体间相互排

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第38页。

斥问题，他们通过契约的方式来消除冲突。而订立契约就意味着每个个体都具有独立性，个体能够凭借自己意志决定自己的行为方式。从这个意义上讲，伊壁鸠鲁给德谟克利特的原子的形态和体积加上重力，他的这种做法在政治领域引起一场变革，那就是个体完全可以脱离城邦共同体而存在，个体反叛共同体就具有正当性和合理性。伊壁鸠鲁的这种思想不仅显得现代，而且更为后现代。伊壁鸠鲁以世界主义的视野看待个体和共同体的关系，这就使他的认识超越了当时城邦哲学家和政治学家。马克思通过对伊壁鸠鲁关于个体和共同体关系的解读，认识到个性解放对人的发展的重要性。个性解放意味着每个人都是自由的，共同体的存在不是对人的压迫和强制，而是促进人的发展，这种认识迫使马克思对现有的共同体本身的合法性产生质疑，因为现实的共同体并非如此，反而使人感到恐惧和窒息，特别是国家共同体对人的压制和盘剥，但它依然作为人生活的共同体而存在。难道这种共同体就是人生存的根本依据吗？难道没有一种更好地促进人的自由和发展的共同体吗？基于这种认识，马克思对作为共同体形式的国家产生了质疑。

## 二 《关于林木盗窃法的辩论》： 反思国家共同体

1842年4月，马克思开始为《莱茵报》撰稿，同年10月至次年3月任《莱茵报》主编。这期间，马克思第一次遇到了要对物质利益发表意见的难事。马克思对这种难事的深入思考促使马克思研究经济问题并转向唯物主义，进一步讲，就是从唯心主义转向唯物主义，从革命民主主义转向共产主义。

马克思的《评普鲁士最近的书报检查令》和《关于出版自由和公布等级会议记录的辩论》这两篇文章开始对共同体的权威的合法

性产生怀疑。

首先，书报检查令是由当权者来颁发，当权者自身的权威确立了其法令的正确性和合理性，它颁发的法令就具有强制性，一旦以法律的形式体现出来，法令就只有被贯彻和执行。法令似乎以自己的形式宣告自身是符合法律的观念的，具有客观性、普遍性，它是“可能要颁发的书报检查法的精神的预示”<sup>①</sup>。似乎“书报检查不得阻挠对真理的探讨，在这里有了更具体的规定：这就是严肃和谦逊的探讨”。但是“真理像光一样，它很难谦逊；而且要它对谁谦逊呢？对它本身吗？真理是检验它自身和谬误的试金石……如果谦逊是探讨的特征，那么，这与其说是害怕谬误的标志，不如说是害怕真理的标志。谦逊是使我寸步难行的绊脚石。它就是规定在探讨时要对得出结论感到恐惧，它是一种对付真理的预防剂”。“真理是普遍的，它不属于我一个人，而为大家所有；真理占有我，而不是我占有真理。我只有构成我的精神个性的形式”。<sup>②</sup> 其实，在这里，检查令强调的不是真理，而是谦虚和严肃。真理应该是客观的、普遍的，为大家所有，而谦虚是属于个人品质的，这就是说，检查官只是个别人，而出版物却体现整个人类，这就把事情整个颠倒了。在马克思看来，“严肃和谦逊”是多么不固定的、相对的概念啊！严肃在哪里结束，诙谐又从哪里开始呢？谦逊在哪里结束，不谦逊又从哪里开始呢？如果我们的命运由检察官的脾气来决定，给检察官指定一种脾气和给作者指定一种风格都是错误的，过分的严肃是最大的滑稽，过分的谦逊就是最辛辣的讽刺。

其次，书报检查作为一种制度，被一定的公共机构贯彻执行。对于公共机构来说，它们贯彻和执行法令仅仅是一种职能的要求，它们不去研究和论证这种法令自身是否合理和正当有效，它们“为

---

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第110页。

② 同上。

了保全事物本质——当前制度”，就以牺牲人为工具。如果说它们的做法有问题的话，那只是制度本身的缺陷，而与执行检查令的执行官没有关系，这就纵容了那些握有权力的官员们，他们不是按照理性行事，反而依据他们自己的意志和脾气行事，这就给精神施加暴力。而“精神的最主要的表现形式是欢乐、光明，但你们却要使阴暗成为精神的唯一合法的表现形式，精神只准披着黑色的衣服，可是自然界却没有一枝黑色的花朵”<sup>①</sup>。精神自由意味着人们对客观真理的自由探讨，其实质真理应该用事物本身的语言来说话，表达该事物的本质和特征，如果不管对象本身的性质，给真理指定一种方式，一种风格，这就不仅损害了主体的权利，也损害了客体的权利。如果抽象地理解真理，就把精神变成了枯燥地记录真理的裁判官。

最后，我们看到，马克思猛烈抨击检查令的不合理性，认为“对于法律来说，除了我的行为之外，我是根本不存在的，我根本不是法律的对象。我的行为就是法律在处置我时所应依据的唯一的東西，而且因此我才受到现行法的支配……所以，这种法律是对公民名誉的一种侮辱，是一种危害我的生存的法律”。“我的生存遭到了怀疑，我的最隐秘的本质，即我的个性被看成是一种坏的个性，而且由于这种意见我要受到惩罚。法律之所以惩罚我，并不是因为我做了坏事，而是因为没有做坏事。其实，我之所以受到惩罚，是因为我的行为并不违法，只是由于这一点，我就迫使好心肠的、善意的法官去追究我那非常慎重的、并未见诸行动的坏的思想。”<sup>②</sup>而追究思想的法律不是国家为它的公民颁布的法律，而是一个党派用来对付另一个党派的法律。这种法律则表现为一种特权，它是同人民对立的。可以说，“追究思想的法律是以无思想和不道德而追

---

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第111页。

② 同上书，第121页。

求实利的国家观为基础的。这些法律就是齟齬的良心的不自觉叫喊……在追究倾向的法律中，立法的形式是同内容相矛盾的，颁布这一法律的政府疯狂地反对它本身所体现的东西，即反对那种反国家的思想，同样，在每一种特殊的场合下，政府对自己的法律来说就好像是一个颠倒过来的世界，因为它用双重的尺度来衡量事物。对一方是合法的东西，对另一方却是违法的东西。政府所颁布的法律本身就是被这些法律奉为准则的那种东西的直接对立面”<sup>①</sup>。这就表明，新的书报检查令陷入了自身固有的对立之中。我们看到，“特殊的東西在內容方面表现为合法的东西，而反国家的東西却表现为国家的意见，即国家法；就形式而论，反国家的因素现在表现为一种普遍光芒照不到的、远离公开自由的发表场所而被赶进政府批评家的办公厅里去的特殊东西。又如：检查令想要保护宗教，同时又破坏了所有宗教的最普通的基本原则——主观思想的神圣性和不可侵犯性……检查令想要消灭居心叵测或不明真相的人散布的流言飞语，可是，由于它把判断从客观内容的范围硬搬到主观意见或任性的范围中，它就迫使书报检查官相信并转而散布这种流言飞语，相信并转而从事不明真相和居心叵测的人所进行的那种侦探活动。又如，国家的意图不应当受到怀疑，但检查令却正好从怀疑国家出发。又如，好的外表不应当用来掩饰任何坏的思想，但检查令本身就是建立在骗人的假象之上的。又如，检查令指望增强民族感情，但它本身却是建立在玷辱民族的观点之上的”<sup>②</sup>。检查令是与国家本身要求相矛盾的，这种矛盾导致了一种虚伪的自由主义思想，使一些博学多才的人沦为报刊的看守者，沦为不完善东西的工具。而检查令又赋予纯粹的偶然性以空想的精神，以普遍激情宣布某种纯粹个人的东西。最终，检查令使得一切客观标准都消失了，而倾

---

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第122页。

② 同上书，第123页。

向成为判断的准则和尺度，这就导致普鲁士书报检查官的专横。

马克思是从黑格尔国家观出发，对普鲁士的书报检查制度进行了剖析，指出书报检查制度应该是符合国家理念的，应该是与国家内在要求相一致的，而不是反对国家本身的，但事实上，检查令违背了国家与法律一致性，破坏了法律的客观性、普遍性，而用检查官的倾向作为判断的准则，同样，用宗教信条独特性决定国家，也就是说，使宗教的特殊本质成为国家的准则。马克思通过分析书报检查令，指出检查令与理性和道德的国家不一致，这种状况不仅表现在检查令本身，而且还表现在检查官身上，其言论和行为是相矛盾的。这样，马克思就把理性和道德的国家同普鲁士专制主义的警察国家对立起来，把理性国家本身与现实的国家机构、政府官员区别开来，认为书报检查制度本质上是建立在警察国家对它的官员抱有的那种虚幻而高傲的观念之上的，是对公众的智慧和良好愿望的任意践踏。它给德意志精神的发展带来了不可弥补的损失。

马克思在《评普鲁士最近的书报检查令》一文结尾写道：“当你能够想你愿意的东西，并且能够把你所想的東西说出来的时候，这是非常幸福的时候。”这是马克思对言论自由的阐释，就是说，人们有权想自己所想的東西，表达自己想要表达的东西，这种意愿和表达都不应该受到限制，这是人的自由的一种表现。而出版自由是人们言论自由的延伸，出版自由是历史的人们精神的英勇喉舌和它的公开形式，每个国家的人民都在各自的报刊中表现自己的精神。可以说，出版自由由此就成为一切自由的基础，没有出版自由，其他的一切自由就会化为泡影。出版自由本身是观念的体现、自由的体现，就是实际的善，它是人类自由的实现，而“自由确实是人的本质，因此就连自由反对者在反对自由的现实的同时也实现着自由；……没有一个人反对自由，如果有的话，最多也只是反对别人的自由。可见，各种自由向来就是存在的，不过有时表现为特



殊的特权，有时表现为普遍的权利而已”<sup>①</sup>。因此，我们应该反对那种用特权或者个别集团和党派的利益解释出版自由，把自由解释为等级自由，而不是人民的普遍自由。因为他们把普遍理性和普遍自由看做是有害思想，是逻辑构成的幻想，为了拯救特权的特殊自由，他们斥责人类本性的普遍自由。这样，从论辩人的论辩逻辑方面暴露了他们的狰狞面目，揭示论辩人的片面性和为“等级”呐喊的丑恶嘴脸。这里，我们会看到，马克思揭示了普鲁士国家共同体内部成员的不平等的事实，这种不平等使得人们不能平等地享有自己的基本权利，这就表明共同体结构出现问题，这种问题似乎是由统治者的等级观念导致而成。因此，以人民普遍自由的观念来取代等级观念，是一种历史的必然。

马克思认为“自由报刊是人民精神的洞察一切的慧眼，是人民自我信任的体现，是把个人同国家和世界联结起来的有声的纽带，是使物质斗争升华为精神斗争，并且把斗争的粗糙物质形式观念化的一种获得体现的文化，……自由报刊是人民用来观察自己的一面精神上的镜子，而自我审查是智慧的首要条件……自由报刊是观念的世界，它不断从现实世界中涌现出，又作为越来越丰富的精神唤起新的生机，流回现实世界”<sup>②</sup>。既然出版自由是人们洞察一切的慧眼，是人民观察自身的精神镜子，那么限制甚至取消出版自由就意味着统治者不想让人民生活在理性的阳光之中，而是让他们生活在黑暗之中，通过愚民来加强统治，以便维持共同体的稳定，防止共同体的崩溃。从这个意义上讲，马克思是站在民主主义立场上捍卫出版自由的，换言之，马克思是在为人民精神自由而斗争。马克思在论证关于出版自由时还援引了理性和法律，他指出：“法律不是压制自由的措施，正如重力定律不是阻止运动的措施一样。因为作

---

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第167页。

② 同上书，第178页。

为引力定律，重力定律推动着天体的永恒运动；而作为落体定律，只要我违反它而想在空中飞舞，它就要我的命。恰恰相反，法律是肯定的、明确的、普遍的规范，在这些规范中自由获得了一种与个人无关的、理论的、不取决于个别人的任性的存在。法典就是人民自由的圣经。”<sup>①</sup> 马克思认为真正法律是以自由存在形式表现的，哪里的法律成为实际的法律，即成为自由的存在，哪里的法律就成为人的实际的自由存在。“只是当人的实际行为表明人不再服从自由的自然规律时，自然规律作为国家法律才强迫人成为自由的人。”<sup>②</sup> 因此，法律的根本在于人是自由，自由是人永远所珍视的，它具有永久的诱惑力。马克思批判了包括鲍威尔和柏林的“自由人”在内的自由主义派关于自由的理解，认为这些自由主义把“自由从现实的坚实土地上移到幻想的太空就是尊重自由。这些流于幻想的空谈家，这些伤感的狂热者把他们的理想同日常的现实的任何接触都看成是亵渎神明”<sup>③</sup>。

马克思明确区分了新闻出版自由和行业自由，认为不能把新闻出版自由归结为行业自由。如果这样做的话，就是把自由精神降低为一般行业自由，而“它作为头脑的行业，应当比手脚的行业有更多的自由。正是由于头脑的解放，手脚的解放对人才具有重大的意义”<sup>④</sup>。于是，马克思紧接着说“宣称新闻出版自由是一种行业自由，这无非是在未保护之前先行扼杀的一种对新闻出版自由的保护。当我要求一种性格要按另一种性格的方式成为自由性格时，难道我不是抹杀了性格自由吗？新闻出版向行业说道：你的自由并不就是我的自由。你愿服从你的领域的规律，同样，我也愿意服从我

---

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第176页。

② 同上。

③ 同上书，第189页。

④ 同上书，第188页。

的领域的规律。按你的方式成为自由人，对我说来就等于不自由；因为如果木匠要求他的行业自由，而人们把哲学家的自由作为等价物给他，他是很难感到满意的”。因此，我们应该把事情倒过来，把行业自由看作是新闻出版自由的一种，因为新闻出版自由是通过油墨向我心灵说话的。这就是说，新闻出版的自由最重要的在于不要成为一种行业，不要把新闻出版贬低为单纯的物质手段。“新闻出版是个人表达其精神存在的最普遍的方式。他不知道尊重个人，它只知道尊重理性。”<sup>①</sup> 这就是说，每个人都可以学习写作和阅读，同样，每个人都有权写作和阅读。既然如此，当第六届莱茵省会议宣判新闻出版自由有罪时，也就等于宣判自己有罪。

我们在分析马克思阐述关于新闻出版自由和自由本身时，发现马克思是把国家共同体看作一个有机体，他是在这种有机体内阐释自由的，比如，他说“在宇宙系统中，每一个单独的行星一面自转，同时又围绕太阳运转，同样，在自由的系统中，它的每个领域也是一面自转，同时又围绕自由这一太阳中心运转”<sup>②</sup>。“自由的每一种形式都制约着另一种形式，正像身体的这一部分制约着另一部分一样。只要某一种自由成为了问题，那么，整个自由都成为问题。只要自由的某一种形式受到指责，那么，整个自由都受到指责”<sup>③</sup>。这就是说，如果新闻出版自由是自由的一种形式，这种自由形式一旦成为问题，那么，共同体所宣称的整个自由也就成为问题。而自由也不是绝对的不受限制的自由，而是被另一种形式限制的自由，每一种自由形式都是与自由本身相一致的。可见，马克思的自由不是德国人的一种幻想和伤感的愿望，而是共同体之中成员个体之间相互独立、相互制约的自由关系。

---

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第196页。

② 同上书，第191页。

③ 同上书，第201页。

《〈科伦日报〉第179号的社论》拉开了《莱茵报》和《科伦日报》论战的序幕，主要是由于海尔梅斯撰写的社论攻击《莱茵报》的政治立场，要求普鲁士书报检查机关禁止青年黑格尔派在政治报刊上批判普鲁士国家和基督教。马克思的这篇论战性文章驳斥了海尔梅斯这种公开告密，从原则上阐述了政治和哲学的相互作用及其改变现存的社会状况所具有的必要性。<sup>①</sup>

海尔梅斯站在基督教立场上反对《莱茵报》上有关宗教和哲学问题的讨论，海尔梅斯认为宗教和哲学问题是较为艰涩和深奥的，如果在报刊上介绍这方面的东西，就容易引起人们的思想混乱和对事物的错误理解，会进一步危害国家。因此，他认为，社论必须符合基督教教义，凡符合基督教教义的科学才是真正的科学。而青年黑格尔派企图反对基督教原则，扭转人心和影响群众，这种做法应该受到控制或禁止。海尔梅斯呼吁普鲁士政府对传播哲学的报刊加强检查，他指出，书报检查制度最迫切的任务就是尽可能长期存在下去。

马克思回击海尔梅斯的社论，反驳海尔梅斯把科学变为宗教的附属物，把宗教看作是国家的基础。马克思指出，古代国家的宗教是随着古代国家的灭亡而消亡的，因为古代人的“真正宗教”就是崇拜“他们的民族”、他们的“国家”。不是古代宗教的灭亡引起古代国家的毁灭，相反，是古代国家的灭亡引起了古代宗教的毁灭。<sup>②</sup>可以说，在古代宗教里，“关于神的东西的模糊猜想被谬误的漆黑夜幕所遮蔽”，因此不能同科学研究相对抗。

其实，海尔梅斯想证明，现代国家是基督教国家，它是以基督教教义为基础的，他认为科学研究应该为基督教服务，科学研究的自由发展在于使自己化为宗教，国家在于帮助弄清科学研究与基督

---

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第1013页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第213页。

教教义的一种性，国家的职能就是镇压异端的谬误和保证来世幸福。因此，海尔梅斯指出：“现代国家的目的不是使有道德的个人自由地联合（eine freie Vereinigung sittlicher Menschen）起来，而是使教徒联合（eine Vereinigung von Gläubigen）起来；不是实现自由，而是实现教义呢？”<sup>①</sup>就此而言，马克思指出，“社论不是把国家看作是相互教育的自由人的联合体（einem Verein freier Menschen），而是看作是被定接受上面并从‘狭隘’教室走进‘更广阔的’教室的一群成年人”<sup>②</sup>。“实际上，国家的真正的‘公共教育’就在于国家的合乎理性的公共的存在。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味乐事，整体则以个人的信念为乐事。”<sup>③</sup>在这里，马克思提出了关于“自由人的联合体”，不过，马克思是把国家共同体理解为理性的存在，从黑格尔的国家观念出发，对个人与共同体的关系作了论述，即克服个人达到整体，克服个别达到普遍。这时，马克思的“自由人的联合体”概念还具有一定的抽象性，还没有摆脱唯心主义的纠缠，只有在后来《德意志意识形态》中，马克思的“联合体”才是建立在物质生产的基础上的。他的自由人是现实的具体的人，使共同体获得生命力。

从马克思对国家共同体的论证之中可以看到，是哲学理性构成国家的基础，而不是宗教，宗教一般求助于感觉，通过咒骂、恐吓和许诺，督促人们信仰；而哲学求助于理性，通过教导、安慰和检验疑团来追求真理。马克思说：“哲学是问：什么是真理的？而不是问：什么是有效的？它所关心的是一切人的真理，而不是个别人

---

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第215页。

② 同上书，第217页。

③ 同上。

的真理。”<sup>①</sup>“哲学就其性质来说，从未打算把禁欲主义的教士长袍换成报纸的轻便服装。然而，哲学家并不像蘑菇那样是从地里冒出来的，他们是自己的时代、自己的人民的产物，人民的最好、最珍贵、最隐蔽的精髓都汇集在哲学思想里。正是那种用工人的双手建筑铁路的精神，在哲学家的头脑中建立哲学体系。哲学不是在世界之外，就如同人脑虽然不在胃里，但也不在人体之外一样。当然，哲学在用双脚立地以前，先是用头脑立于世界的；而人类的其他许多领域在想到究竟是头脑也属于这个世界，还是这个世界是头脑的世界以前，早就用脚扎根大地，并用双手采摘世界的果实了。”<sup>②</sup>“任何真正的哲学都是自己时代的精神上的精华”，哲学不再是同其他各特定体系相对的特定体系，而变成面对世界的一般哲学，变成当代世界哲学，正变成文化的活的灵魂，哲学正在世界化，而世界正在哲学化。宗教则不是反对哲学的某一特定体系，而是反对包括各特定体系的一般哲学，宗教的统治只能是统治的宗教和政府意志的崇拜。因此，我们不应该根据基督教社会本质，而是根据国家的本性和实质或者人类社会的本质判定国家制度的合理性。比如说“拜占庭国家是一个真正的宗教国家，因为在那里教义就是国家问题，然而，拜占庭却是最坏的国家。旧制度的国家是最标准的基督教国家，但是尽管如此，他们仍然是‘宫廷意志’的国家”<sup>③</sup>。所以，国家应该建立在自由理性的基础上，而不是建立在宗教基础上，自由理性的国家也不应该从基督教中产生，如果不能摆脱基督教就不能实现自由理性的国家，那么要实现自由理性的国家，必须依据现代哲学，因为现代哲学“是根据整体观念构建国家的，它认为国家是一个庞大的机构，在这里，必须实现法律的、伦理的、政

---

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第215页。

② 同上书，第220页。

③ 同上书，第226页。

治的自由，同时，个别公民服从国家的法律也就是服从他自己的理性即人类理性的自然规律”<sup>①</sup>。

综上所述，我们看到，一方面，国家共同体是一种文化的、制度的构成，依据共同体自身的规定性，应该在共同体之中实现法律和治的自由；另一方面，作为维持共同体稳定的最终要素只能是理性而不是宗教，通过理性塑造的共同体权威，是符合共同体内在要求的，因为共同体的重心就存在于自身之中，无须借助外在的东西。而依靠宗教建立起来的共同体权威，则是违背共同体本性的，因为宗教是一种偶像崇拜，表现为拜物教，从而造成外物对人的压抑和控制，就此而言，它是违背人性的，是与共同体要求人性的自由展现相违背。这就表明，建立在宗教基础上的国家是违背共同体原则的，是反人性的，唯独建立在哲学基础上的国家是符合人性要求的。难怪马克思称赞马基雅维里、康帕内拉、霍布斯、斯宾诺莎、格劳秀斯、卢梭、费希特和黑格尔从理性和经验出发，用人的眼光观察国家，而不是从神学出发阐发国家的自然规律。因为他们遵循了共同体的基本原则——理性原则，共同体是人构成的，不是由神赋予的，人依据理性调节个人与他人、共同体的矛盾，变革社会制度来维持共同体的恒久。

马克思在《关于林木盗窃法的辩论》一文中，已遇到关于物质利益的问题，面对如此问题，马克思开始对国家共同体和法的合理性产生怀疑。他意识到立法过程是由物质利益来决定的，而不是由理性自由来决定的。

从普鲁士法律所规定的擅自砍伐林木和盗窃林木的刑法来看，它们所制定的法律一方面是不道德的和残忍的，另一方面是违背了人民的习惯权利的，这样，制定法与习惯法是矛盾的。马克思认为，制定法作为法的一般规定应该是事物的法理本质的普遍和真正

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第228页。

的表达者，这就是说，“事物的法理本质不能按法律行事，而法律必须按事物的法理本质行事。但是，如果法律把那种未必能叫违反林木管理条例的行为称为盗窃林木，那么法律就是撒谎，而穷人就会成为合法谎言的牺牲品了”<sup>①</sup>。法律应该按照事物的本质行事，但是由于对事物的占有主体不同，其主体所享有的关于物的权利就受到不同程度的限制，穷人不像贵族那样拥有林木，由于贵族是林木所有者，他们认为法律规定应该有利于他们，有利的就是好的。当他们面对制定法和习惯法的冲突时，他们从有利于自身利益出发，选择制定法和习惯法。马克思说：“当特权不满足于制定法而诉诸自己的习惯法时，他们所要求的并不是法的人类内容，而是法的动物形式，这种形式现在已丧失其现实性，变成了纯粹的动物假面具。”<sup>②</sup> 这就是说，贵族的习惯与普通法律形式相对，它无视法律形式。一般来说，制定法是为法，这种法律是体现制定者阶级意志和利益的，而习惯法是合乎人的自然本性的。习惯法与制定法相抵时，贵族选择一种习惯法对抗另一种习惯法，以便与制定法相一致，以此维护贵族等级的利益。在这里，制定法和习惯法都是特殊的法，与一般普通法律形式相背离。因此要克服和扬弃这种特殊的法。马克思说：“一个人的行为方式并不能因为已成为他的习惯就不再是不法行为，正如强盗儿子的抢劫行为并不能因为他的特殊家风而被宽恕一样。如果一个人故意犯法，那么就应该惩罚他这种明知故犯；如果他犯法是由于习惯法，那就应惩罚他这种不良习惯……对于一个守法者来说，法已成为他自己的习惯；而违法者则被迫守法，纵然法并不是他的习惯。法不再取决于偶然，即不再取决于习惯是否合理；恰恰相反，习惯所以成为合理，是因为法已成

---

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第244页。

② 同上书，第249页。



为法律，习惯已成为国家的习惯。”<sup>①</sup> 法是把特殊的東西提升为普遍的东西，这就取消了地方性习惯，忘记各种等级的行为是以任意非分要求的形式出现的情形。立法对既有法又有习惯的人是处理得当的，对没有法而有习惯的人处理就不得当了。因此，这种立法就是片面的，因为贫民的任何习惯法是基于某些财产的不确定，由于这种不确定性，就不能明确肯定这些财产是私有财产，也不能明确肯定它们是公有财产，它们是在中世纪一切法规中所看到的那种私法和公法的混合物。虽然贫民是从满足自然需要的欲望和满足自己正当欲望的需要出发，是合乎自然的和合法的，但这种习惯在有意识的国家制度范围内还没有找到应有的地位。

马克思认为国家不应该把违反林木管理条例者看作是违法者、森林的敌人，而“应该看作是一个人，一个和它心血相通的活的肢体，看作一个保卫祖国的士兵，一个法庭应倾听其声音的见证人，一个应当承担社会职能的集体的成员，一个备受尊敬的家长，而首先应该把他看作国家的一个公民。国家不能轻率地取掉自己某一成员的所有职能，因为每当国家把一个公民变成罪犯时，它都是截断自身的活的肢体。有道德的立法者首先应当认定，把过去不算犯罪的行为列入犯罪行为的领域，是最严重、最有害而又最危险的事情”<sup>②</sup>。由于私人利益作祟，它把一个人触犯它的行为夸大为这个人的整个为人，然后通过法律予以裁制，私人利益总是希望把国家贬低为实现私人利益的手段，这样，国家就将自己降为私有财产的同理性和与法相抵触的手段。与此相应，“国家的权威变成林木所有者的奴仆。整个国家制度，各种行政机构的作用都应该脱离常规，以便使一切都沦为森林所有者的工具，使森林所有者的利益成为左右整个机构的灵魂。一切国家机关都应成为林木所有者的耳、目、

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第249—250页。

② 同上书，第255页。

手、足，为林木所有者的利益探听、窥视、估价、守护、逮捕和奔波”<sup>①</sup>。可见，私人利益太厉害了。“利益是没有记忆的，因为它只考虑自己”，它不再思索而在盘算，因此，利益很有眼力，“以前肉眼看得见的东西它看不见，现在甚至只有显微镜才看得清楚的东西它却看见了。整个世界都是它的眼中钉，都是一个充满危险的世界，因为世界并不是一种利益的世界，而是许多利益的世界。私人利益把自己看作是世界的最终目的。因此，如果法不实现这个最终目的，那就是不合目的的法”<sup>②</sup>。

从私人利益出发，林木所有者要求国家保护他们的私人利益，对于他们向罪犯提出的私人诉讼，国家除了承认私人诉讼权即保护民事诉讼的权利之外，不能承认其他任何权利。而法律一旦成为人们追求无限私利的障碍，人们就同法讨价还价，人们以乞求的口吻要求得到利益的法，以此安慰法，人们只是希望“法的利益只有当它是利益的法时才能说话，一旦它同这位圣者发生抵触，它就得闭上嘴巴”。这就是说，私人利益是与法律的各种规定的原则会发生冲突的，一旦出现这种情况，其结果是“利益所得票数超过了法的票数。人们甚至认识到了，这项法律是法律的例外，并此得出一个结论，在这项法律中任何例外的规定都被允许的”<sup>③</sup>。这样，省议会就完成了自己的任务，维护了一定的特殊利益并把它作为最终目的。他们的这种做法，即从私人利益出发把特殊的利益看作是普遍的利益，并依据这种原则立法，就消除了自然差别和精神差别。马克思认为这是一种“下流的唯物主义，这种违反各族人民和人类的神圣精神的罪恶，是《普鲁士国家报》正向立法者鼓吹的那一套理论的直接后果，这一理论认

---

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第267页。

② 同上书，第273页。

③ 同上书，第288页。

为，在讨论林木法的时候应该考虑的只是树木和森林，而且不应该从政治上，也就是说，不应该同整个国家理性和国家的伦理联系起来来解决每一步涉及物质的课题”<sup>①</sup>。至此，马克思对自己所持有的关于理性国家和法的观念产生怀疑，因为在普鲁士国家里，私人利益处处占有主导地位，这种私人利益是与国家和法的观念相冲突的，但立法者不是依据国家和法的观念调整这种冲突，而往往是以私人利益为尺度来解决所产生的冲突，如果法与私人利益不一致时，他们就宣布法为例外，最终使法服从私人利益，而国家最多只是维护私人利益的手段和工具。这种情况迫使马克思对国家共同体和法的合理性进行反思，阶级国家并不是如黑格尔所说的是理性的最高体现，而是维护私人利益的工具；法只是体现了特殊阶层的私人利益，而不是对普遍利益的反映。

马克思在进一步研究了摩塞尔河岸地区的农民生活状况之后，确证了自己的判断，那就是普鲁士政府代表着某些特殊阶级的利益，这种私人利益使得他们对农民的贫困视而不见，政府对农民的冷漠和偏见似乎使摩塞尔河岸地区的农民贫困与政府无关。实际上，这种贫困是治理的贫困造成的，它表现了现实与管理原则之间的矛盾，这种矛盾表现在治理者与被治理者之间的不平等，他们之间是一种压制和被压制、盘剥和被盘剥的关系，而农民却是生活在一个完全不合乎人的发展的共同体之中。因此，对这种共同体进行改造才能改善这些贫困人民的生活。马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中，揭示了改造共同体的物质力量——无产阶级。马克思认为，“无产阶级宣告迄今为止的世界制度的解体，只不过是揭示自己本身的存在秘密，因为它就是这个世界制度的实际解体。无产阶级要求否定私有制，只不过是把社会已经提升为无产阶级的原则的东西，把未经无产阶级的协助就已作为社会的否定结果而体

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第1卷，人民出版社1995年版，第289—290页。

现在它身上的东西提升为社会原则。”<sup>①</sup> 无产阶级的悲惨境遇是他们必须揭示自己这种境遇存在的缘由，以此推动他们改造这种现实之中的不合乎人的发展的共同体。这种“改造”不仅是一种思想的革命，而且是一种现实的革命；不仅需要理论武器，而且需要现实革命以消除不合理的一切关系。在马克思看来，德国人往往是置现实的人于不顾，只是以虚构方式满足整个的人，它的思维的抽象和自大同它的现实的片面和低下保持同步。因此，德国人不仅必须批判那种把自己的梦想归于现存的制度，而且要批判这种制度的抽象性。可是，“批判的武器当然不能代替武器的批判，物质力量只能用物质力量来摧毁；但是理论一经掌握群众，也会变成物质力量”。所以，我们必须接受马克思指认的“哲学把无产阶级当作自己的武器，同样，无产阶级也把哲学当作自己的精神武器”<sup>②</sup>。哲学不消灭无产阶级，就不能成为现实；无产阶级不把哲学变成现实，就不可能消灭自身，人的解放的头脑是哲学，心脏是无产阶级，而人的解放以“人是人的最高本质”为目的，这就意味着人们必须要“推翻那些使人成为被侮辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系”<sup>③</sup>，在这个基础上构建起来的共同体才能够反映人的根本要求，符合人的发展。

### 三 《黑格尔法哲学批判》：透视国家、共同体和市民社会共同体的关系

在《莱茵报》工作期间，马克思遇到就物质利益发表意见的难

---

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第15页。

② 同上。

③ 同上书，第10页。

题，感觉诉诸黑格尔的国家和法的理论不能改变实际现状，于是，马克思开始批判和反思黑格尔关于国家和法的理论。1843年5月至10月，马克思从科伦移居莱茵省的小镇克罗茨纳赫，在那里他研究了大量的历史著作，写下了厚厚的五本笔记，即《克罗茨纳赫笔记》。马克思阅读了不下24部的历史著作，其目的是为了从历史上考察关于国家和法的沿革和变迁。马克思所读著作有亨利希的《法国史》、拉彭贝尔格的《英国史》、施密特的《法国史》、卢克莱泰尔的《复辟以来的法国史》、瓦克斯穆特的《革命时代的法国史》和兰齐措勒的《论十月革命的起因、性质和结果》、兰克的《德国史》、林加尔特的《英国史》、盖耶尔的《瑞典史》、路德维希的《近五十年史》、哈密尔顿的《北美洲》、马基亚维里的《论国家》、卢梭的《社会契约论》和孟德斯鸠的《论法的精神》等等。马克思不仅研究了法国、英国和德国的历史，还结合史料阅读了马基亚维里、孟德斯鸠和卢梭的政治理论，马克思感兴趣的是现代国家共同体发展的政治方面和社会历史方面，以及现代资产阶级和现代资产阶级政治的产生和本质问题。

马克思在《黑格尔法哲学批判》中，首先指出黑格尔把国家与家庭和市民社会之间的关系颠倒了。在黑格尔看来，国家共同体是代表普遍利益体系的同一性的表现形式，这种共同体是对家庭和市民社会共同体的克服和超越，换言之，是一种对特殊利益体系的扬弃而构成的巨大共同体。国家共同体与家庭和市民社会共同体之间既存在着外在必然性，又存在着内在目的。在黑格尔看来，国家是外在的必然性，是一种权力，由于这种权力，法律和利益都从属并依存于国家，国家对家庭和市民社会来说是一种外在必然性。一方面，当家庭和社会的法律和利益同国家的法律和利益发生冲突时，家庭和社会的法律和利益必须依从国家的法律和利益；它们是从属于国家的；它们的存在依赖于国家的存在，国家的意志和法律对家

庭和社会的意志和法律来说是一种必然性。<sup>①</sup>另一方面，国家又是它们的内在目的，国家的力量在于它的普遍的最终目的和个人的特殊利益的统一，即个人对国家尽多少义务，同时也就享有多少权利。

马克思指认黑格尔把国家共同体与家庭和市民共同体置于二律背反之中，没有解决国家与家庭和市民社会之间的冲突。事实上，黑格尔是把“家庭和市民社会对国家的现实关系理解为观念的内在想像活动。家庭和市民社会都是国家的前提，它们才是真正活动着的；而在思辨的思维中这一切却是颠倒的。可是如果观念变成主体，那么现实的主体、市民社会、家庭，在这里变成观念的非现实的、另有含义的客观因素”<sup>②</sup>。在黑格尔那里，家庭和市民社会被看作国家的概念领域，被看作国家的有限性领域，而国家把自己分为这些领域，国家以它们为前提，以便从这两个领域的理想情境中形成自为的无限的现实的精神，国家把自己分为有限领域是为了“返回自身，成为自为的”。

黑格尔从国家观念出发，把国家划分为家庭和市民社会，这实际上是一种理想的表达，家庭和市民社会构成国家的现实部分，它是意志的现实的现实的精神存在，是国家的存在方式。

黑格尔把家庭和市民社会共同体的生成理解为由现实的概念产生，把家庭和市民社会结合而成的国家理解为一种观念的生成过程，而家庭和市民社会共同体的存在则归于另外的精神，而不是归于它们自身的精神。马克思认为，黑格尔颠倒了家庭和市民社会与国家的关系，应该说，家庭和市民社会是国家的基础，是构成国家共同体的前提。黑格尔不是把家庭和社会看作是国家形成和发展的前提条件，而是把它们看成国家的宾词即创造物，国家作为观念的

---

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2000年版，第8页。

② 同上书，第10页。

体现，变成了规定其他事务的主体。<sup>①</sup> 如果不以家庭的自然基础和市民社会的人为基础，国家是不可能存在的，国家是从作为家庭成员和市民社会的成员的群体中产生的，不是国家产生家庭和市民社会，相反，是家庭和市民社会产生了国家。

在黑格尔那里，我们总会看到，他把观念当作主体，把本来意义上的现实的主体变成谓语，使作为观念的主体的东西成为观念的产物、观念的谓语。马克思认为，这样一来，“正确的方法被颠倒了。最简单的东西被描绘成最复杂的东西，而最复杂的东西又被描绘成最简单的东西。应该当成出发点的东西变成了神秘的东西，而应该成为合乎理性的结果的东西却成了神秘的出发点”<sup>②</sup>。黑格尔的这种思辨方式使得他不能正确地看待家庭和市民社会与国家的关系，使得家庭和市民社会始终从属于国家，“国家要区别和规定自己的活动，不应该按照自己特有的本性，而应该按照概念的本性，这概念是抽象思想的被神秘化的动力……不是思想决定于国家的本性，而是国家决定于现成的思想”<sup>③</sup>。国家代表着普遍利益，而“市民社会是个人私利的战场，是一切人反对一切人的战场，同样，市民社会也是私人利益与共同的特殊事务冲突的场所，并且是它们二者共同与国家的最高观点和命令冲突的场所。同时，因特殊领域的合法权益而产生的同业公会精神，本身转变为国家精神，因为它把国家看作是维护特殊目的的工具。市民爱国心的秘密就在于这方面：他们知道国家是他们的实体，因为国家维护他们的特殊领域，他们的合法权益、威信和福利。国家在市民信念上具有的深度和强度就是同业公会精神，因为这种精神直接包含的是特殊东西植根于

---

① 科尔纽：《马克思恩格斯传》第1卷，三联书店1963年版，第511页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2000年版，第52页。

③ 同上书，第24页。

普遍东西”<sup>①</sup>。黑格尔把家庭和市民社会看作是国家的一个个体的规定，它表征着从自己本身展现出的自己的规定，是一种意志本质的体现。

官僚政治是市民社会的“国家形式主义”，它是各种实际的幻想的网状织物，可以说是国家的幻想，它维护普遍利益的虚构的特殊性，它把“同业公会贬低为假象，或者力图把它贬低为假象；但是，它又希望这种假象存在并希望这种假象相信自己的存在。同业公会是市民社会企图成为国家的尝试，而官僚政治则是那种确实使自己变成市民社会的国家”<sup>②</sup>。在马克思看来，官僚政治把形式的目的变成了自己的内容，把内容充作形式的东西，它是同实在的国家并列的虚构的国家，是国家的唯灵论，这种唯灵论最终在官僚政治内部变成粗陋的唯物主义，消极服从的唯物主义，信仰权威的唯物主义，变成某种例行公事、成规、成见和传统的、机械论的唯物主义；这种唯灵论的本质指向私有财产，这就构成一种特殊领域的私有财产和利益，实际上与国家的普遍利益之间是相互对立的，这种对立表明国家是外在于市民社会的，它通过全权代表来管理人们同市民社会的接触，它是反市民社会的，是通过警察和法庭来强迫人们服从国家的。最后，黑格尔从观念引申出官员的薪俸，认为市民社会和国家的真正同一是官员的薪俸，或国家职务同时保证经验存在的牢靠性。官员的薪金成为黑格尔构思的最高同一。其实，黑格尔关于官员的考试和饭碗是最终合题的论点仅仅是一种没有解决的冲突而已。

在立法权部分，黑格尔则把国家和政府的同一设定为一方，而把特殊领域和特殊个人的人民设定为另一方，把各等级设为中介，这样，国家和政府的意愿和信念与特殊集团的合单个人的意愿和信

---

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2000年版，第54页。

② 同上书，第59页。



念达到一致并结合起来，各等级就成了国家和市民社会之间的合题。各等级就在政府和人民之间起中介作用，它们可以防止区乡组织、同业公会和个人的特殊利益的孤立，使这些孤立的利益取得普遍利益的地位，防止王权这一“极端”趋于孤立，防止它显现为单纯的统治权和任意，防止特殊利益等等的孤立，防止许多单个人表现为群体和群氓。事实上，马克思指认在黑格尔作为总体的立法权部分，“各等级才是这种总体，才是国家中的国家，但正是在各等级中暴露出国家并不是总体，而是二元性。各等级所代表的是某种本身并非国家的社会中的国家，国家仅仅是一种观念……政府和人民的对立通过各等级和人民的对立而得到协调。各等级对政府一方来说，居于人民的地位，而对于人民一方来说，居于政府的地位。当人民体现为一种观念，一种幻觉、幻想、表征——观念中的人民或等级，这种观念中的人民作为特殊权力而立即同现实的人民相分离，——这种情况消除了政府和人民之间的真正对立。人民在这里，就像它在前面说过的有机体一样，已被弄得没有任何决定意义了”<sup>①</sup>。可以说，各等级既具有政治性又具有私人性，并且由于私人利益和普遍利益的结合造成国家和社会的综合。各等级具有政治性质，代表普遍利益，构成国家和社会、人民和君主之间的联系环节。实际上，各等级代表有产阶级的利益。

一般来说，市民社会共同体是一种非政治的共同体，生活在这种共同体的人们，仅仅依赖社会共同体所提供的伦理道德准则和社会秩序生活，私人等级作为一种市民社会的特有现象，从与国家相对立中获得政治意义，私人等级的政治意义和政治效能是一种特殊的意义和特殊效能，是作为私人等级所具有的政治效能和政治意义，私人等级只有按照市民社会的等级差别才能进入政治领域。这就意味着市民社会的等级差别成为政治差别，这种差别通过“同

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2000年版，第87—88页。

一”的语词被消除。如果说中世纪的“市民社会的等级和政治意义上的等级是同一的，因为市民社会就是政治社会，因为市民社会的有机原则就是国家原则”，那么，在现代国家，市民社会和政治社会的同一开始消失，取而代之的是市民社会等级和政治等级的分离，这表明了现代市民社会和政治社会的真正的相互关系。而现代国家的市民社会和政治国家的对立意味着自在自为地存在着的普遍东西同市民社会的特殊利益和需求相对立。黑格尔想借助各等级来消除国家和社会之间的二元论，其实国家仅仅是在表面上而不是在现实中与市民社会相对立，因为二者在黑格尔体系中同一，它的共同本质都是私有财产。私有财产既是市民社会的基础，也是政治国家的基础，而构成人格和市民社会的基础的私有财产也是国家的本质内容，是国家的独立表现。

黑格尔在关于长子继承制研究中考察了私有财产问题，他指出长子继承制是最高阶段的私有财产，是独立自主的私有财产，而“国家破坏了家庭和社会的意志，但它这样做，只是为了使不受家庭和社会所支配的私有财产的意志能够存在，并承认这种存在是政治国家的最高存在，是最高的伦理性的存在”。黑格尔以伦理名义为国家辩护，而马克思用民主制反对黑格尔的君主制和资产阶级制度，马克思通过对黑格尔的法哲学的批判，达到了民主的思想。马克思指出：“在民主制中，形式的原则同时也是物质的原则。因此，只有民主制才是普遍和特殊的真正统一。例如，在君主制中，或者在仅仅被看作特殊国家形式的共和制中，政治的人同非政治的人即同私人一样都具有自己的特殊存在。财产、契约、婚姻、市民社会在这里同政治国家一样表现为（黑格尔对这些抽象的国家形式所作的这种阐述是完全正确的，可是他又认为他是在阐述国家的观念）特殊的存在方式，表现为一种内容。对这种内容来说，政治国家是一种组织形式，其实只是一种在规定、在限制、时而在肯定、而不慎没有任何内容的理智。在民主制中，与这种内容并行不悖而又有

别于这种内容的政治国家本身，只是人民的特殊内容和人民的特殊存在形式……在民主制中，作为特殊东西的国家仅仅是特殊的东西，而作为普遍东西的国家则是现实的普遍东西，就是说，国家不是有别于其他内容的规定性。现代的法国人对这一点是这样理解的：在真正的民主制中政治国家就消失了。这可以说是正确的，因为在民主制中，政治国家作为政治国家，作为国家制度，已经不再被认为是一个整体了。在一切不同民主制国家中，国家、法律、国家制度是统治的东西，却并没有真正在统治，就是说，并没有物质地贯彻于其他非政治领域的内容。在民主制中，国家制度、法律、国家本身，就国家是政治制度来说，都只是人民的自我规定和人民的特定内容。因为国家是一种政治制度。”<sup>①</sup>

综上所述，可以看出，黑格尔的国家共同体是一种虚假的共同体，因为黑格尔根据的前提是虚假的普遍等级、空幻的普遍等级，是特殊的等级的普遍性的表现，他把等级要素看作是为了人民的事务的国家事务的虚幻存在，把普遍事务看作是公众事务，或者把人民的事务看作是普遍事务。这是一种幻想，换言之，黑格尔的普遍事务所具有的形式也只是一种自欺的、自相矛盾的形式，一种虚假形式。这里，马克思则提出一种民主式共同体。马克思认为，在这种民主式共同体中，政治国家和市民社会之间的对立，以及人类本质的异化和人类本质向某种对人说来是外在东西的转化，都被扬弃了，社会生活和国家生活统一了，每个人都成为普遍的本质、类的本质。从这个意义上讲，这种民主式共同体是一种符合无产阶级的阶级利益的共同体，它集中反映了无产阶级的意志和愿望。此时，马克思以一种民主主义的世界观思考无产阶级的命运，直到写作《德意志意识形态》时期，马克思才从民主制进入到共产主义，他的世界观发生了转折性的变革。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2000年版，第41页。

#### 四 《1844年经济学哲学手稿》:劳动异化导致人和共同体的双重异化

马克思在《黑格尔法哲学批判》中使用的“市民社会”概念，一直主导着马克思后来共同体思想的发展。马克思是从资产阶级社会存在的现象出发，深入研究这种现象产生的内在机制和动力。在马克思看来，市民社会的前阶段是一种无中介的社会结构的共同体，在资本主义社会存在着作为共同体协作和分工关系的异化形态的社会，在未来共产主义存在着社会化的自由人自觉地形成的社会。

马克思在《1844年经济学哲学手稿》中对资本主义存在着作为共同协作和分工关系异化形态的社会进行了考察，马克思初步分析了工资、资本的利润和地租三大阶级的三大收入的源泉问题，这是资本主义市民社会的社会结构形成的现状。当马克思在剖析资本主义市民社会的社会结构的时候，他进一步揭示了劳动异化产生的原因以及它如何使人的类本质丧失。可以说，“异化劳动使人自己的身体，同样使在他之外的自然界，使他的精神本质，他的人的本质同人相异化。”<sup>①</sup>“通过异化劳动，人不仅生产出他对作为异己的、敌对的力量生产对象和生产行为的关系，而且还生产出他人对他的生产和他的产品的关系，以及他对这些他人的关系。正像他把他自己的生产变成自己的非现实化，变成对自己的惩罚一样；正像他丧失掉自己的产品并使它变成不属于他的产品一样，他也生产出不生产的人对生产和产品的支配；正像他使他自己的活动同自身相异

---

<sup>①</sup> 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2000年版，第58页。

化一样，他也使与他相异的人占有非自身的活动。”<sup>①</sup>因此，人只有通过扬弃异化，重新占有人的类本质，人才不会被异化而重新恢复自己的本质。

马克思通过分析异化劳动，获得这样一个结论：私有财产是异化劳动的必然结果，异化劳动是私有财产的直接原因。在资本主义市民社会，“私有财产表现为外化劳动的根据和原因，但确切地说，它是外化劳动的后果”，尽管我们看到，国民经济学“从劳动是生产的真正灵魂这一点出发，但是它没有给劳动提供任何东西，而是给私有财产提供了一切”<sup>②</sup>。而“私有财产占有发展到最后的、最高的阶段，它的这个秘密才重新暴露出来，就是说，私有财产一方面是外化劳动的产物，另一方面又是劳动借以外化的手段，是这一外化的实现”<sup>③</sup>。其实，这种私有财产是通过“一种关系”表现出来的，即作为劳动的私有财产关系和作为资本的私有财产关系，以及两种私有财产的相互关系。劳动和资本的关系对立达到极端，“必然是整个关系的顶点、最高阶段和灭亡”，随之就是一种新的关系的产生。这种“新的关系”所构成的社会共同体意味着它扬弃了私有财产，扬弃了奴役制，扬弃了一切不合理的、不公正的社会关系，它使人成为人自身，占有自己本质，人不再被异化。马克思把这种社会共同体看作是人道主义共产主义的共同体。

马克思从私有财产出发，对私有财产的主体本质和客观化劳动的分析中，客观阐述了共产主义共同体的三种形式。

首先，粗陋的共产主义共同体表现为：物质的财产对它的统治力量如此之大，以致它想把不能被所有人作为私有财产占有的一切都消失；它想用强制的方法把才能等等统统抛弃。它的私有财产关

---

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2000年版，第61页。

② 同上书，第62页。

③ 同上书，第61页。

系是共同体同实物世界的关系。它是私有财产的彻底表现。马克思指出，这种粗陋的共产主义不过是嫉妒心和从想象的最低限度出发的平均主义的完成。它具有一个特定的、有限制的尺度，是对整个文化和文明的世界的抽象和否定，向贫穷的、需求不高的人的非自然的简单的倒退。在粗陋的共产主义共同体中，“共同性只是劳动的共同性以及由共同的资本——作为普遍的资本家的共同体——所支付的工资的平等的共同性。关系的两个方面被提高到想象的普遍性：劳动是为每个人设定的天职，而资本是共同体的公认的普遍性和力量”<sup>①</sup>。在这个共同体内所构成的关系表现为一种感性形式，通过表现出人的本质在何种程度上对人来说成为自然，或者自然在何种程度上成为人具有的人的本质。这种关系就构成判断人的整个文化教养程度的尺度。可以说，粗陋的共产主义是想把自己设定为积极的共同体的私有财产的卑鄙性的一种表现形式。

其次，共产主义共同体初级阶段表现为：处在私有财产即人的异化的影响下，它们已经认识到自己是人向自身的还原或复归，是人的自我异化的扬弃。但由于它们没有理解私有财产的积极本质，不理解人的本性，因此它们还受私有财产的束缚和感染。它还表现为人的感性的迟钝。

最后，共产主义的共同体高级阶段表现为：对人的自我异化的积极的扬弃，人对人的本质的真正占有。人向自身、向社会的即合乎人性的人的复归。“这种共产主义，作为完成了的自然主义=人道主义，而作为完成了的人道主义=自然主义，它是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决。”<sup>②</sup>

马克思在《1844年经济学哲学手稿》中根据市民社会对私有

---

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2000年版，第80页。

② 同上书，第81页。

财产的占有、异化和扬弃的情况，把“社会”分别划分为前市民社会、市民社会、未来社会，与此相应，他又把这种社会所构成的社会共同体称之为“粗陋的共产主义共同体”、“民主或专制的共产主义共同体”和“人道主义共和主义共同体”。按照日本学者望月清司的看法，马克思在《1844年经济学哲学手稿》使用“社会”一词，实际上指“市民社会”，旨在表明一种被异化状态，而当马克思提到“人的类存在”时，意味着人的异化的终结，人重新占有自己的本质，“类存在”显示的是不被异化的“共同体”，因此，“‘类’和‘共同体’（Gemeinwesen）属于最顶端的概念，在它们的下面才是没有异化的‘人的共同体（Gemeinschaft）’和‘人的社会’概念，其异化形式是‘社会’或者用马克思自己的话来说是‘市民社会’”<sup>①</sup>。这就是说，马克思对“社会”和“共同体”的这种划分，是从异化的视角展现了人的生存状态。

在马克思那里，“人的本质是人的真正的共同体”<sup>②</sup>。共同体是人在积极实现自己的本质过程之中创造和构建起来的，它并不是一种与个人相对立的抽象的一般的力量，它是每一个单个人的本质，“是每个人自己的活动，他自己的生命，他自己的享受，他自己的财富”。因此，马克思说：“社会性质是整个运动的普遍性质；正像社会本身生产作为人的人一样，社会也是由人生产的。活动和享受，无论就其内容或就其存在方式来说，都是社会的活动和社会的享受。”这种“社会的活动和社会的享受决不仅仅存在于直接共同的活动和直接共同的享受这种形式中，虽然共同的活动和共同的享受，即直接通过同别人的实际交往表现出来和得到确证的那种活动和享受，在社会性上直接表现以这种活动的内容的本质为根据并

---

① 望月清司：《马克思历史理论的研究》，北京师范大学出版社2009年版，第87页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2000年版，第394页。

且符合其本性的地方都会出现”<sup>①</sup>。每个人的存在都是社会的活动，既然我们每个人都是社会的存在物，那么我们就必须在思想意识中意识到我们是社会存在物。这样，我们就会避免将“社会”作为抽象的东西与我个人或“个体”对立起来，“个体是社会的存在物，因此，他的生命表现，即使不采取共同的，同他人一起完成的生命表现这种直接形式，也是社会生活的表现和确证。人的个体生活和类生活不是各不相同的，尽管个体生活的存在方式是——必然是——类生活的较为特殊的或者较为普遍的方式，而类生活较为特殊的或者较为普遍的个体生活”<sup>②</sup>。人通过社会共同体确证了自己是社会的存在物，并且确证自己是过着一种社会生活，社会共同体是人存在的方式。

马克思从构成市民社会的经济关系出发，指出私有财产使人变成对自己来说是对象性的，变成异己和非人的对象，“私有制使我们变得如此愚蠢而片面，以致一个对象，只有当它为我们拥有的时候，就是说，当它对我们来说作为资本而存在，或者它被我们直接占有，被我们吃、喝、穿、住等等的时候，简言之，在它被我们使用的时候，才是我们的”<sup>③</sup>。因此，对私有财产的积极扬弃，是人的一切感觉和特性的彻底解放。为了人并且通过人的对人的本质和人的生命、对象性的人和人的作品的感性的占有，不应该仅仅理解为直接的、片面的享受、占有、拥有，而应该理解为人是以一种全面的方式占有自己的本质。这时的人不再是异化的人，不再是对象性的，对象对人来说成为社会的对象，人对自己来说成为社会的存在物，社会对人来说成为人的本质。人在这样的社会共同体之中，和睦相处，每个人不再是他人存在的手段，每个人都是以人是目的对

---

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2000年版，第301页。

② 同上书，第302页。

③ 同上书，第303页。



待他人，这样，社会共同体就成为实现人的全面和自由发展的必要领地。

马克思的《1844年经济学哲学手稿》是从私有财产和分工的发展出发，把劳动异化问题置于“市民社会”之中考察，指出劳动者不把自己的生命活动外化、对象化，不把自然当作异己的存在，他就不把自然当作人的自然进行再生产，就不能享有自然的财富，作为类的存在的个人如果不把个体产品外化并转让给共同体，也就无法成为类的成员，获得类存在的个体资格，不通过劳动者生命活动的异化，人作为人是无法完成自我复归的。<sup>①</sup>这就是说，没有异化，人就无法成为类的存在。正因为有分工，人最终结成社会，这种“社会”恰恰是一种人性复归的共同体。

## 五 《德意志意识形态》：国家作为一种“虚假的共同体”

《提纲》是我们理解和看待马克思区别“社会”和“共同体”概念的重要文本，也是我们进入《德意志意识形态》考察马克思关于本源共同体、虚假共同体、抽象共同体划分的逻辑前提。马克思的《提纲》第十条英文是：“The standpoint of the old materialism is civil society; the standpoint of the new is human society or social humanity.” 德文是：“Der Standpunkt des alten Materialismus ist die bürgerliche Gesellschaft; der Standpunkt des neuen, die menschliche Gesellschaft, oder die vergesellschaftete Menschheit.” 中译文是：“旧唯物主义的立脚点是‘市民’社会；新唯物主义的立脚点

---

<sup>①</sup> 望月清司：《马克思历史理论的研究》，北京师范大学出版社2009年版，第114页。

则是人类社会或社会化的人类。”在这里，马克思使用“人类社会”和“社会化的人类”范畴，“人类社会”范畴是把“社会”作为主词，“人类的”作为限定词，二者合起来构成的一组词表达了人类共同生存的组织——社会。而“社会化的人类”范畴是把“人类”作为主词，“社会化的”作为限定词，二者合起构成的一组词表明人类不是自然的生存物，而是一种社会化的生存者，这种“社会化的”语言表达显示了人类已经脱离了自然，脱离了人的本原，人类走进自己所构造的组织群，人类使用组织群成为可能的基本规范，规范组织群内的每个人的行为，这样，人类通过宗教、习俗、规范、道德、法等构建起来的社会共同体就成为人们原初生存空间。

人类脱离自然而通过共同协作形成的共同有机体，是一种属于人类创建的存在空间，在这样的共在空间，人类第一次肯定和认识了自己，具有一种非凡的创造能力，正是人类的创造能力把人类带向文明。

人类的共存空间显示着“人类的社会”或“社会化的人类”的特征，它不仅从理论上而且从实践上论证了人类不同于低级动物，它是人类创造性的劳动活动的产物。人类在这样的共存空间创造了成就人类的物质文明和精神文明，与此同时，又创造共存空间存在的整个辉煌历史。人类凭借自身具有的创造精神从事着一种双向活动——自然的人化和人化的自然，这种活动守护和推动了人类社会的发展。

马克思在《提纲》中把“社会化的人类”或“人类社会”这一语词放置在“旧/新唯物主义”的语境之中考察，并把“市民社会”置于“旧唯物主义”的一端，把“社会化的人类”或者“人类社会”置于“新唯物主义”一端，这意味着马克思的“社会”是一种新社会，它是不同于“市民社会”的。思想通过语言得以显示，语言即思想。马克思正是使用这种语言表述，表达了他的“社会”不同于一般意义上的“市民社会”，他的“新社会”标志着一种新思

想的产生——新唯物主义。这里，马克思告诉我们，思考问题的立足点，就会产生不同的结果，结果的差异产生于人所使用的方法。如果人们要客观真实再现人们的生活状况的话，就要选择正确的方法，犹如自然科学一样选择正确的观察点，从而能够获得正确的结论。

马克思《提纲》第十条与第六条紧密关联，第六条：“人的本质不是单个人人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”马克思是立足于“社会关系的总和”理解人的，这样，人的活动就是一种社会活动，也就是说，人的实践活动是以社会形式表现出来的，正因如此，马克思指出，“凡是把理论导致神秘主义的神秘宗教，都能在人的实践活动中以及对这个实践的理解中得到合理的解决。”<sup>①</sup> 马克思的这种认识视角决定马克思的结论不同于旧唯物主义和唯心主义。

马克思的《提纲》是清理“市民社会”的旧哲学传统，构建一种不同于“市民社会”的哲学的简要纲领。《提纲》用简短的语言，彻底批判旧唯物主义和唯心主义产生的社会基础，指出一种构建新唯物主义哲学的社会基础，从而为克服唯心主义的抽象性和旧唯物主义的直观性奠定基础。“新社会”使新唯物主义的产生成为可能。可以说，一种新思想的产生不在于通过抽象思维的想象或幻想，而在于一种事物内在发展到自身能够分娩出“新生婴儿”时，需要正确的助产术，否则，分娩的“阵痛”并不必然产生一个活着的、有生命的婴儿，或许会使婴儿夭折。因此，新思想是产生于成熟事物的母体，事物通过自我实现和自我毁灭而孕育产生，助产士的助产术使得婴儿成活起着非常重要的作用。

马克思在很早就开始关注“市民社会”。他在《1844年经济学哲学手稿》中对“市民社会”概念做了界定，他在《黑格尔法哲学

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第60页。

批判》中提到“中世纪市民社会”，在《论犹太人问题》中提到“旧市民社会”，在《普鲁士国王的评论》中提到“奴隶制市民社会”。而“市民社会”又是资本主义社会人们共在的生存空间，人们的这种共在生存空间是不同于前资本主义时期的，它改变了人们原有的生存状态和存在方式。在前资本主义时期，人们依赖自然的、血缘的、习惯的方式凝聚在一起，组建成为自然的社会群落（用马克思的话说，是部落所有制，这种部落所有制和公社所有制一样是一种共同体形式），在这样的社会有机共同体之中人们之间和谐相处，共同体依靠自然的风俗人情来维系，共同体成员依据共同体成员共同同意或默认允许的规则或原则行事，由于交通、信息不发达而使共同体保持的相对稳定。但随着分工、交换的发展，原有的共同体的稳定性变得脆弱，它容易受到外来的侵袭和伤害，于是一种大的共同体产生，即民族国家共同体从这样的现实需要中产生出来。马基雅维里是最早意识到建立坚强有力的共同体对成员生存具有至关重要性的人。其后霍布斯倡导建立“利维坦”以便抗击外来侵袭，从而保障共同体成员的安全，洛克很快意识到国家共同体绝对权威存在着严重的负影响，国家共同体既可以保障个人的权利同样可以也损害个人的权利，因为国家可以宰制或奴役人，因此，洛克提出限制政府权限的宪政理论。

从马基雅维里到洛克甚至到黑格尔等人，对国家和市民社会问题的关注，是为正在发展中的资产阶级生存寻找出路。可以说，民族国家和市民社会产生都集中反映了一种新兴阶级的愿望和意志，那就是构建一个能够满足资产阶级利益和保障他们利益的共同体，应该说，这种意识在近代资产阶级身上表现得愈来愈激烈，他们希望颠覆或破除封建社会依据等级建立起来的社会共同体，这种极为强烈的愿望促使他们发动社会革命，扫清制约他们自身发展和商业经济发展道路上的障碍。

黑格尔《法哲学原理》是把市民社会置于国家整体背景下思考

国家和市民社会的关系问题，他说：“市民社会是个人私利的战场，是一切人反对一切人的战场，同样，市民社会也是私人利益与共同的特殊事务冲突的场所，并且是它们二者共同与国家的最高观点和命令冲突的场所。同时，因特殊领域的合法权益而产生的同业公会精神，本身转变为国家精神，因为它把国家看作是维护特殊目的的工具。市民爱国心的秘密在于这方面：他们知道国家是他们的实体，因为国家维护他们的特殊领域，他们的合法权益、威信和福利。国家在市民信念上具有的深度和强度就是同业公会精神，因为这种精神直接包含的是特殊东西植根于普遍东西。”

黑格尔从国家角度界定“市民社会”，把市民社会理解为一种特殊利益冲突的领域，而国家恰恰是维护特殊利益的工具，如果说国家代表的是普遍利益，那么，代表特殊利益的市民社会就植根于国家这个普遍东西之中，于是，黑格尔就断言，国家决定市民社会，而不是相反。马克思对黑格尔的市民社会理论研究指出，“黑格尔以市民社会和政治国家的分离为前提，并把这种状况阐释为观念的必然环节、理性的绝对真理。他表述的是具有现代形式——各种权力分离——的政治国家……他把国家的自在自为地存在着的普遍东西同市民社会的特殊利益和需要对立起来。总之，他到处都在表述市民社会和国家的冲突”<sup>①</sup>。这种冲突的解决是通过国家来完成。马克思从市民社会存在的人与人的交换关系出发，指出经济利益的驱动力使得市民社会的人与人的关系以物与物的关系表现出来，在市民社会里，“对于人，对于个体，都表现为非本质的，都表现为外在的规定，尽管这些规定对他生存与整体中是必需的，就是说，都表现为把他同整体连接起来的纽带，不过这个纽带他是同样可以重新抛弃掉的（现代的市民社会是实现了的个人主义原则；

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2000年版，第92页。

个人的存在是最终目的；活动、劳动、内容等等都只是手段)”<sup>①</sup>。

马克思在《1844年经济学哲学手稿》中就市民社会人的异化状况做了同样精彩的论述。马克思立足于市民社会，考察市民社会经济交往活动，形成一种不同于黑格尔对国家和市民社会的思辨抽象关系的论述，市民社会决定国家，而不是相反。

马克思认可黑格尔对市民社会的论断，马克思认为“正因为各个人所追求的仅仅是自己的特殊的、对他们来说是同他们的共同利益不相符合的利益，所以他们认为，这种共同利益是‘异己的’和‘不依赖’于他们的，即仍旧是一种特殊的独特的‘普遍’利益，或者，他们本身必须在这种不一致的状况下活动，就像在民主制中一样。另一方面，这些始终真正地同共同利益和虚幻的共同利益相对抗的特殊利益所进行的实际斗争，使得通过国家这个虚幻的‘普遍’利益来进行实际的干涉和约束成为必要”<sup>②</sup>。国家往往把自己特殊的利益说成是普遍的利益，这种共同利益或普遍利益采取了虚假的共同体形式，在某种程度上讲，“普遍的东西一般说来是一种虚幻的共同体形式”。因此，“国家内部的一切斗争——民主政体、贵族政体和君主政体相互之间的斗争，争取选举的斗争等等，不过是一些虚幻的形式”<sup>③</sup>。市民社会虽然与国家相区别，但国家采取虚幻的共同体形式也影射出市民社会的虚假形式，每个人为追求自己特殊的利益而相互斗争，这样，市民社会就表现为一个与人的本质相分离、利己的人的权利领域，它就像曼德维尔在《蜜蜂的寓言》中描述的“律师，这个行业的诀窍之根乃是均分办案所得，聚敛资金，与一切登记作对，而这些骗子会为抵押的财产做更多丑事；他们像不法者，虽未成为被告，但对自己的罪，他们想必知晓。他们

---

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2000年版，第101页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第85页。

③ 同上书，第84页。

总是故意拖延出席听证，却掰着手指计算聘请的费用；为了给一项邪恶的理由辩护，他们便去检索浏览法律全书。如同窃贼商店和客栈之所为，寻找着最能乘虚而入的机会”<sup>①</sup>。受曼德维尔思想的影响，斯密提出“经济人”的观点，把市民社会的人看作是精于算计和喜爱功利的人，他把曼德维尔的“私人恶德”转化为“自利”原则，应用解释人的经济活动。

马克思指出：“在国民经济学家看来，社会是市民社会，在这里任何个人都是各种需要的整体，并且就人人互为手段而言，个人只为别人而存在，别人也只为他而存在。”<sup>②</sup>因此“实际需要、利己主义是市民社会的原则”。实际需要和自私自利的神就是金钱，而金钱是人的劳动和人的存在同人相异化的本质，这种异化的本质却统治了人，人则向它顶礼膜拜。为了消除这种异化，马克思认为，必须积极扬弃私有财产，只有这样，人才能从宗教、家庭、国家等向自己的人的存在即社会的存在复归，人才会以一种全面的方式，即作为一个总体的人，占有自己的全面本质。

马克思对市民社会的剖析，使他认识到必须寻找一种不同于市民社会的“新社会”。国民经济学家对分工、交换和私有财产三者关系不能做出科学论述，马克思从中认识到，国民经济学家之所以如此，究其原因是“国民经济学家把一切都归结于人，即归结为个人，从个人那里他抽象去一切规定性，把个人确定为资本家和工人”。国民经济学家对人的形而上学认识使他无法客观正确地对待分工、交换和私有财产这三者的关系。马克思进一步指出：“分工和交换是私有财产的形式，这一情况恰恰包含着双重证明：一方面人的生命为了本身的实现曾经需要私有财产；另一方面人的生命现

---

① 曼德维尔：《蜜蜂的寓言》，中国社会科学出版社2002年版，第13—14页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第353页。

在需要消灭私有财产。”<sup>①</sup> 市民社会孕育的“人”，通过自我实现和自我毁灭活动过程，要求消灭产生自己的“母体”，犹如小鸡不破除蛋壳就会被窒息而死。可以说，这里的“人”，马克思在后来的《提纲》中称为“社会关系的总和”，《德意志意识形态》指认为“现实的个人，也就是说，这些个人是从事活动的，进行物质生产的，因而在一定的物质的，不受他们任意支配的界限、前提和条件下活动着的”<sup>②</sup>。马克思对“人”的这种认识，使他进一步认识到，他不能用国民经济学家“市民社会”术语表达他的“社会”，应该说，马克思的“社会”是一种“新社会”，这种新的社会共同体是一种不存在异化的社会，而市民社会是一种异化了的共同体。基于这种认识，马克思考察了国家虚假共同体。

国家作为虚幻的共同体的论说，马克思主要从三个方面做了一定阐述。

(1) 特殊利益和共同利益之间的这种矛盾，共同利益才采取国家这种与实际单个利益和全体利益相脱离的独立形式，同时采取虚幻的共同体的形式，而这始终是在每一个家庭集团或部落集团中现有的骨肉联系、语言联系、较大规模的分工联系以及其他利益的联系的现实基础上，特别是在分工所决定的阶级基础上产生的，这些阶级通过每一个这样的人群分离开来，其中一个阶级统治着其他一切阶级。从中可以看到，国家内部的一切斗争，无论是民主政体、贵族政体，还是君主政体相互之间的斗争，争取选举的斗争等等，都不过是一些虚幻的形式——普遍的东西一般说来是一种虚幻的共同体的形式——在这些形式下进行着各种不同阶级间的真正的斗争。<sup>③</sup>

---

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第357—358页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第71—72页。

③ 同上书，第84页。



(2) 每个人所追求的仅仅是自己的特殊利益，这对他们来说，与他们的共同利益是不相符合的，因此，他们认为这种共同利益是异己的和依赖于他们自己的，它是一种特殊的独特的“普遍”利益。另外，这种与共同利益和虚幻的共同利益相对抗的特殊利益所进行的实际斗争，使得通过国家这种虚幻的普遍利益来进行实际的干涉和约束成为必要。

(3) 消灭城乡对立和分工，共同体是必要的前提，没有共同体，这些是无法实现的。从前个人联合而成的虚假的共同体，总是相对于各个人而独立的；由于这种共同体是一个阶级反对另一个阶级的联合。因此，对于被统治的阶级来说，它不仅是完全虚幻的共同体，而且是新的桎梏。在真正的共同体的条件下，各个人在自己的联合中并通过这种联合获得自己的自由。

综上所述，我们看到，国家是一种虚幻的共同体形式，每一个力图取得优势的阶级，为了取得政权总是把自己的特殊利益说成是普遍利益，国家通过虚幻的普遍利益进行干涉和约束阶级，它是维护统治阶级利益的工具。“国家是统治阶级的各个人借以实现其共同利益的形式，是该时代的整个市民社会获得集中表现的形式”，是资产阶级为了保障各自利益和财产所采取的组织形式。每一个试图取代旧统治阶级的阶级都把本阶级的特殊利益说成是全社会成员的共同利益，并且他们在观念上赋予自己的思想以普遍性的形式，把它们描绘成唯一合乎理性的、有普遍意义的思想。这就意味着，一旦一个阶级成为统治阶级，那么，这个阶级就既成为这个社会的物质力量，也成为这个社会的精神力量，他们既可以成为支配物质生产资料的阶级，也可以成为支配精神生产资料的阶级，而那些不占有统治地位的阶级，是没有精神生产资料的，他们一般从属于统治阶级，而占有生产资料阶级的思想观念只不过是占有统治地位的物质关系的表达。

与此同时，国家采取虚幻的共同体形式，把特殊利益说成是普

遍利益，它就可以成为“普遍利益”的合法维护者，国家使一部分人统治另一部分人的统治关系合法化，使统治者与被统治者、支配者与被支配者、压迫者与被压迫者、剥削者与被剥削者，强制者与被强制者、控制者与被控制者在之间的关系合理化，以此将这种关系永恒化，从而达到消除对抗或反对这种关系的力量，来进一步坚固这种结构。在这个意义上，国家是统治阶级的工具，它只是在保护或维持一部分人的特殊利益，它往往却以普遍形式出现，这种“普遍”东西就是虚幻的，不是真正的东西。也就是说，在资本主义社会，个人是作为“被抽象统治”的存在而出现，他们的相互关系也是以异化的形式呈现出来。这样，资本主义国家对个人而言是一种抽象的普遍的外在关系，是一种形而上学式的共同体。

马克思提到“共同体是消灭城乡和分工的前提，只有在共同体中，个人才能获得全面发展其才能的手段，只有在共同体中才可能有个人的自由”。这里的“共同体”是指一种有别于国家这样的虚假共同体，是一种未来共同体，一种扬弃了市民社会的那种异化的共同体，一种社会化的自由人自觉联合的社会。因此，只要国家存在，统治与被统治的关系构成的结构就是无法消除的，如果要破除这种结构，只能从内部产生一种既消灭自身的阶级身份，又能消除这种结构的物质力量，而无产阶级恰恰就是这种物质力量，无产阶级既消灭自己，也消灭了资产阶级，因为无产阶级是相对资产阶级而言的，是资产阶级的对立面，一方的存在是以另一方的存在为前提的，如果一方被消除，另一方随之消灭。无产阶级在通过社会革命消灭了自己的被统治地位，相应地资产阶级的统治地位也就消失。在这个意义上，无产阶级的使命是消灭自己阶级身份的同时消灭国家，终结政治，把自己从统治关系中解放出来，使自己成为自由人，在扬弃一切束缚人的关系的关系之后，就建立起一种新的共同体，即自由人联合体。

马克思站在真实共同体角度，透视了市民社会和国家的关系，

马克思认为，我们应该“从直接生活的物质生产出发阐述现实的生产过程，把同这种生产方式相联系的、它所产生的交往形式即各个不同阶段上的市民社会理解为整个历史的基础，从市民社会作为国家的活动描述市民社会，同时从市民社会出发阐明意识的所有各种不同理论的产物和形式，如宗教、哲学、道德等等，而且追溯它们产生的过程，这样当然也能够完整地描述事物”<sup>①</sup>。如果说“市民社会是理解整个历史的基础”，那么，人们所形成的理论观念应该源自于市民社会，而国家就是建立在市民社会基础上的上层建筑。由于市民社会是受生产力制约并制约生产力的交往形式，因此它“始终标志着直接从生产和交往中发展起来的社会组织，这种社会组织在一切时代都构成国家的基础以及任何其他观念的上层建筑的基础”<sup>②</sup>。国家虽然是建立在市民社会基础上的上层建筑，但它仍然对市民社会的人构成威胁，它本身具有的强制性和绝对权威使人深受压制、支配和奴役。正因如此，马克思觉得有必要对产生国家和市民社会的虚假观念进行清理，从而用一种不同于国家和市民社会的另一种社会组织形式取代它们。于是，马克思就提出一个他自己的“共同体”，并对“共同体”功能和历史作用作了论述，马克思说：“个人力量（关系）由于分工而转化为物的力量这一现象，不能靠人们从头脑里抛弃关于这一现象的一般观念的办法来消灭，而是只能靠个人重新驾驭这些物的力量。靠消灭分工的办法来消灭，没有共同体，这是不可能实现的。只有在共同体中，个人才能获得全面发展其才能的手段，也就是说，只有在共同体中才可能有个人自由。在过去的种种冒充的共同体中，如在国家等等中，个人自由只是对那些在统治阶级范围内发展的个人来说是存在的，他们之所以有个人

---

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第92页。

② 同上书，第131页。

自由，只是因为他们是这一阶级的个人。从前各个人联合而成的虚假的共同体，总是相对于各个人而独立的；由于这种共同体是一个阶级反对另一个阶级的联合，因此对于被统治阶级的阶级来说，它不仅是完全虚幻的共同体，而且是新的桎梏。在真正的共同体的条件下，各个人在自己的联合中并通过这种联合获得自己的自由。”<sup>①</sup> 马克思的“共同体”消灭了分工，消灭了人的异化，消除了产生虚幻观念的物质关系，进一步讲，是把人从那种“被侮辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系”中解放出来。马克思的“共同体”意味着各个人在自己的联合中构成，“在这个共同体中各个人都是作为个人参加的。它是各个人的这样一种联合（自然是以当时发达的生产力为前提的），这种联合个人的自由发展和运动的条件置于他们的控制之下。而这些条件从前是受偶然性支配的，并且是作为某种独立的东西同单个人对立的……在这些条件下，各个人有可能利用偶然性。这种在一定条件下不受阻碍地利用偶然性的权利，迄今一直称为个人自由”<sup>②</sup>。

马克思关于“在真正的共同体的条件下，各个人在自己的联合中并通过这种联合获得自己的自由”的表述，使我们想起，马克思驳斥海尔梅斯关于现代国家就是“基督教”国家时，提出“个人自由联合体（eine freie Vereinigung sittlicher Menschen）”概念问题。当时，马克思没有明确阐述关于“自由人联合体”的内涵。但是，在马克思通过对黑格尔的法哲学、斯密等人的国民经济学的批判性研究，对国家和市民社会有了科学认知之后，马克思拥有了历史唯物主义的锐利武器。马克思从人们的生产实践活动出发，指出人类生存的第一个历史前提就是生产物质生活本身，与此同时，“思想、

---

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第119页。

② 同上书，第121—122页。

观念、意识的生产最初是直接于人们的物质活动，与人们的物质交往，与现实生活的语言交织在一起的。人们的想象、思想、精神交往在这里还是人们物质行为的直接产物……从事活动的人们，他们受自己的生产力和与之相适应的交往的一定发展——直到交往的最遥远的形式——所制约。意识在任何时候都只能是被意识到了的存在，而人们的存在就是他们的现实生活过程<sup>①</sup>。不是意识决定生活，而是生活决定意识。只有当人们认识到这一点的时候，人们就找到了自己解放的道路。因为“只有在现实的世界中并使用现实的手段才能实现真正的解放”，这种“现实的手段”不是把哲学、神学、实体和一切废物消融在“自我意识”中就完事了，而是要“反对并改造现实的事物，使现存世界革命化”。而共产主义运动是改变现存世界的最好形式，它是消灭现存状况的现实的运动，“它推翻一切旧的生产关系和交往关系的基础。并且第一次自觉地把一切自发形成的前提看作是前人的创造，消除这些前提的自发性，使它们受联合起来的个人的支配”<sup>②</sup>。在共产主义社会里，每一个自由人联合起来形成的“联合体”既真实地反映了个人，也促进了每个人的发展。

## 六 《共产党宣言》：“自由人联合体”

恩格斯在《共产主义原理》中对“自由人联合体”之所以能够产生做了历史的分析和考察。在恩格斯看来，“自由人”来自于无产者或无产阶级通过共产主义运动从形式上的自由向实质自由过渡来完成。基于这种认识，恩格斯考察了无产阶级或者无产者与奴

---

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第72页。

② 同上书，第122页。

隶、农奴、有产者之间的不同和差异，阐述了产生这种不同情况的社会条件和社会制度，进而指出这种所谓的“自由人”即无产阶级或无产者在工业革命之后的艰难处境。工业革命使得无产阶级和资产阶级以同样的速度发展起来，无产阶级的人数越多，资产者越发财。随着工业革命的发展，大机器的不断发明，大工业把工资压得越来越低，这样，无产阶级的处境就越来越艰难，工业社会造成无产阶级的贫困更使得无产阶级无法忍受，这一切都将证明：“（1）从现在起，可以把所有这些弊病完全归咎于已经不适应当前情况的社会制度；（2）通过建立新的社会制度来彻底铲除这些弊病的手段已经具备。”<sup>①</sup>这种新的社会制度就是要消灭剥削，采用联合形式，废除私有制，取而代之的是财产公有制。

无产阶级是在工业社会中通过自我发展和自我毁灭的方式，把自己从制约和约束自己的社会制度之中解放出来，正是资本主义这个“母体”孕育了无产阶级，无产阶级在工业发展中才觉悟到自己是无产阶级，产生了无产阶级意识，意识到自己的历史使命——实现共产主义，因此，无产阶级不是资本主义社会资产阶级的陪伴者，而是新社会的铸造者。在恩格斯看来，根据共产主义组织起来的社会一方面要消灭阶级，另一方面要消灭产生阶级差异的物质条件。恩格斯指出：在共产主义社会，“城市和乡村之间的对立也将消失，从事农业和工业的将是同一些人，而不再是两个不同的阶段，单从纯粹物质方面的原因来看，这也是共产主义联合体的必要条件……由社会全体成员组成的共同联合体来共同地和有计划地利用生产力；把生产发展到能够满足所有人的需要的规模，结束牺牲一些人的利益来满足另一些人的需要的状况；彻底消灭阶级和阶级对立；通过消除旧的分工，通过产业教育、变换工种、所有人共同享受大家创造出来的福利，通过城乡的融合，使社会全体成员的才

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第237页。

能得到全面发展”<sup>①</sup>。

这些思想将在《共产党宣言》中得到了进一步的深化，在《共产党宣言》中马克思恩格斯写道：“当阶级差别在发展进程中已经消失而全部生产集中在联合起来的个人的手里的时候，公共权力就丧失政治性质。原来意义上的政治权利，是一个阶级用以压迫另一个阶级的有组织的暴力。如果说无产阶级在反对资产阶级的斗争中一定要联合为阶级，如果说它通过革命使自己成为统治阶级，并以统治阶级的资格用暴力消灭旧的生产关系，那么它在消灭这种生产关系的同时，也就消灭了阶级对立的存在条件，消灭了阶级本身的存在条件，从而消灭了它自己这个阶级的统治。代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体。在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”<sup>②</sup> 在这里，“联合体”不再是一种虚假的共同体，也不是一种抽象的共同体，不是被异化的共同体或者社会组织，它是每个自由人构成的联合体，因此，马克思恩格斯的“联合体”是不被异化的共同体，是人存在的真实社会。

马克思恩格斯在《共产党宣言》中科学地阐述了未来社会=联合体=共同体，在这里，联合体或者共同体是建立在对阶级斗争的科学分析之上的，它去除了笼罩在“共同体”之上的资产阶级意识形态所体现出来的虚假性和抽象性，同时也克服了人的异化状况。可以说，未来社会=联合体=共同体能够促进每个人自由和全面发展。

马克思恩格斯指出，未来社会——共产主义社会是从资本主义社会孕育中“分娩”出来的，它不是由人的幻想或者人的任意意志构造出来的。为了证明这一点，马克思恩格斯就分析资产阶级是如

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第243页。

<sup>②</sup> 同上书，第294页。

何从中世纪封建中“分娩”出来的，“随着工业、商业、航海业和铁路的扩张，资产阶级在同一程度上得到发展，增加自己的资本，把中世纪遗留下来的阶级排挤到后面”。未来社会之前的市民社会，也就是我们称之为资本主义社会的社会，为什么要这样说呢？因为马克思曾在《德意志意识形态》中提到，“真正的市民社会只是随着资产阶级发展起来的”。就在资产阶级取得统治的地方，一切封建的、宗法的和田园诗般的关系都破坏了，它使一切等级的和固定的东西都烟消云散了，一切神圣的东西都被褻渎了，一切固定的僵化的关系以及与之相适应的被尊崇的观念和见解都被消除了。资产阶级“无情地斩断了把人们束缚于天然尊长的形形色色的封建羁绊，它使人和人之间除了赤裸裸的利害关系，除了冷酷无情的‘现金交易’，就再也没有任何别的联系了。它把宗教虔诚、骑士热忱、小市民伤感这些情感的神圣发作，淹没在利己主义打算的冷水之中。它把人的尊严变成了交换价值，用一种没有良心的贸易自由代替了无数特许的和自力挣得的自由。总而言之，它用公开的、无耻的、直接的、露骨的剥削代替了由宗教幻想和政治幻想掩盖着的剥削”<sup>①</sup>。资产阶级用自己的方式创造出—个世界，它使这个世界采用资产阶级的生产方式，“它使未开化的国家从属于文明的国家，使农民的民族从属于资产阶级的民族，使东方从属于西方”。

与此同时，资产阶级在自身发展的过程之中，又锻造了自己的掘墓人——无产阶级。马克思恩格斯指出，“资产阶级的生产关系和交换关系，资产阶级的所有制关系，这个曾经仿佛用法术创造了如此庞大的生产资料和交换手段的现代资产阶级社会，现在像一个魔法师一样不能再支配自己用法术呼唤出来的魔鬼了。几十年来的工业和商业的历史，只不过是现代生产力反抗现代生产关系、反抗作为资产阶级及其统治的存在条件的所有制关系的历史……因为社

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第275页。



会上文明过度，生活资料太多，工业和商业太发达。社会所拥有的生产力已经不能再促进资产阶级文明和资产阶级所有制关系的发展；相反，生产力已经强大到这种关系所不能适应的地步，它已经受到这种关系的阻碍，而它一着手克服这种障碍，就使整个资产阶级社会陷入混乱，就使资产阶级所有制的存在受到威胁。”<sup>①</sup> 资产阶级为了克服存在的威胁和危机，一方面不得不消灭大量生产力，另一方面夺取新的市场，并彻底利用旧市场，其结果锻造了置自身于死地的武器和运用这个武器的人——现代的个人，即无产者。这就是说，“资产阶级无意中造成而又无力抵抗的工业进步，使工人通过结社而达到的革命联合代替了他们由于竞争而造成的分散状态。于是，随着大工业的发展，资产阶级赖以生产和占有产品的基础本身也就从它的脚下被挖掉了。它首先生产的是它自身的掘墓人”<sup>②</sup>。而无产阶级只有废除自己现存的占有方式，废除全部现存的占有方式，才能取得社会生产力，无产阶级只有联合全部生产力，才能终结私有制。为此，无产阶级必须摧毁至今保护和保障私有财产的一切，无产阶级如果不炸毁构成资产阶级社会的整个上层建筑，就不能抬起头来，挺起胸来。当社会再不能在资产阶级统治之下生存下去的时候，也就是说，资产阶级的统治与社会不相容的时候，无产阶级必须起来推翻资产阶级建立起来的统治，历史将会证明，“资产阶级的灭亡和无产阶级的胜利是同样不可避免的”。

马克思恩格斯科学地论证了资产阶级是从封建等级社会产生出来的新生力量，一旦它走向成熟，它就会埋葬产生它的有机体，同时，它又铸造了葬送自身的力量——无产阶级，无产阶级是从资产阶级社会这个“母体”中孕育“分娩”出来的，无产阶级如果不消灭资产阶级社会，它就无法摆脱自身的异化，无法获得自由和全面

---

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第278页。

② 同上书，第284页。

发展，因此，无产阶级只有铲除了一切阻碍自身发展的障碍，才能获得解放。国家、阶级、政治等存在都对人构成威胁，无产阶级奋斗的目的就是将这一切粉碎和埋葬。未来的共同体=自由人联合体给予了马克思所津津乐道的无产阶级奋斗的信心和希望。

## 第四章

# 马克思社会共同体理论 基本内容(上)

马克思在早期《博士论文》中已经表达了他对个体与共同体的关系的基本看法，个体的原子式的自由是对旧的共同体的反抗，而旧共同体显然对个体具有支配和宰制的可能性，消除这种可能性的最好方法不是来自于外在的力量，相反，是由内在于个体的自由意志所产生的能量决定。于是，马克思就着力探究个体和他的自由意志的特性，以此解决马克思自身内心存在的困惑，即外在必然性构成的社会秩序是外在于个体的，它往往使个体变得不自由，个体只能被动地屈从于外力，由内在于人的自由意志以偶然方式结成的共同体，是对人的自由意志的表达，它不对人的自由产生威胁和损害。这也是当时社会对自由和平等思想的诉求在马克思思想中的一种显现。这也表达了马克思最初对共同体的一种看法和见解。

随着马克思进入《莱茵报》工作，遇到关于物质利益问题，他在《关于林木盗窃法的辩护》和《摩塞尔记者的辩护》中开始质疑国家共同体，这种质疑其实就是对自己关于黑格尔式国家观的质疑，理论与现实的冲突，使得马克思怀疑思辨理性处理和回答现实的效用性。带着这样的疑惑，马克思为了找到更好解决现实的有力武器，首先对自己的黑格尔主义思想进行反思和批判活动，马克思

通过对黑格尔法哲学的批判，使自己认识到，不是国家决定市民社会，而是市民社会决定国家，马克思的唯物主义颠倒了黑格尔关于国家和市民社会的关系，这样就可以清楚地解释现实社会存在的问题。但是，在马克思分析市民社会和国家的关系时，逐渐认识到市民社会内部的矛盾，以及市民社会和国家的矛盾，马克思对资本主义的分析，在某种程度上还带有浓厚的想象色彩，但不管怎样，这种分析使马克思转向对市民社会内部结构的研究。

马克思的《1844年经济学哲学手稿》是从市民社会的“当前的经济事实出发”，将私有制看做是“外化劳动即工人对自然界和对自身的外在关系的产物、结果和必然后果”。马克思以“劳动异化”的概念指认私有制以及建立在它之上的社会是不合理的，指出市民社会是以分工、需要、交换为前提，市民的活动总是以异化的方式表现出来。由于人们的立场、观点、方法的差异，对同样的“经济事实”产生不同的观点，形成不同学说，反过来这种学说力图证明自己对于事情具有强大的说服力，因而极力掩饰一些现实的矛盾。基于此种情况，马克思用“劳动异化”概念展开对资产阶级经济学家的理论批判，揭示资产阶级经济学理论在解释事实上的不真实性和虚假性，从而在劳动异化的语境中给我们展现了三种共同体形式，即“粗糙的共产主义”共同体、“专制或民主式的共产主义”共同体、“人道主义的共产主义”的共同体。

马克思在对市民社会结构的分析中认识到，市民社会是在私有制和分工基础上发展起来，当市民社会的个人将自己外化，把自己的产品外化，使自己残缺不全，但如果不经过这种异化、外化，人无法成为类的存在，如果没有社会的分工，也就不可能产生结合的社会。马克思通过异化理论，给我们提出一个问题，那就是市民社会是一个必然的历史阶段，经历市民社会之后所产生的社会就是“人类社会或社会化的人类”，这里的“社会”其实是指一种“由社会化的自由人组成的社会”。

马克思的《提纲》是对这之前的思想的锤炼和凝结的产物，如果说马克思的很多思想诸如实践、无产阶级、国家和市民社会、类、现实人、社会、所有者、分工和私有制等散见于他之前的一些著作中，马克思在批判黑格尔和费尔巴哈的过程中，马克思思想内在的逻辑已经使他走向历史唯物主义，但马克思常常出现错觉，未能充分意识到自己的思想本身已经超越黑格尔和费尔巴哈，只有在撰写《提纲》和《德意志意识形态》时出现犹如阿尔都塞所言的“认识论断裂”，这一“断裂”使得马克思的思想获得跨越式飞跃。这种“断裂”对马克思来说是必要的，而在马克思这里，“断裂”意味着重新对自己以前思想的思想本身进行全面的反思和批判。<sup>①</sup>马克思构建起历史唯物主义，他用这个武器来审视共同体，对共同体作为科学的诠释，阐释了共同体与市民社会的关系，从现实的人的内在物质需求出发，分析出人们对真正共同体需要的客观要求，人在更高层次上需要消除分工，实现人的全面发展，对真正自由的追求使人充分认识到消灭妨碍自由实现的必然性即生产力低下而造成的物质匮乏和制度以及对其所作的掩饰和辩护，当人从公民从属国家的情形中解放出来，人成为“自由人”，这种社会化的自由人构成的联合体，才是人真正栖息地。马克思在分析共同体和市民社会的关系时，认识到在经济学语境探究这个问题的重要性，于是，马克思在《1857—1858年经济学手稿》拓展了共同体的研究空间，

---

<sup>①</sup> 阿尔都塞对断裂作了论述：（1）在马克思的著作中，确实确实有一个“认识论断裂”；据马克思自己说，这个断裂的位置就在他生前没有发表过的、用于批判他过去的哲学（意识形态）信仰的那部著作：《德意志意识形态》。总共只有几段话的《关于费尔巴哈的提纲》是这个断裂的前岸；在这里，新的理论信仰以必定是不平衡的、暧昧的概念和公式的形式，开始从旧信仰和旧术语中表露出来。（2）这种“认识论断裂”同时涉及两种不同的理论学科。在创立历史理论（历史唯物主义）的同时，马克思同自己以往的意识形态哲学信仰决裂，并创立一种新的哲学（辩证唯物主义）。笔者特地用了约定俗成的术语（历史唯物主义、辩证唯物主义）来指出这一断裂的双重成果。参阿尔都塞《保卫马克思》，商务印书馆1984年版，第13—14页。

使得马克思对共同体有了科学的认知。

## 一 本源共同体

**本源共同体三种模式** 马克思在《1857—1858年经济学手稿》中关于“资本主义生产以前的各种形式”部分，论述了本源共同体三种模式——亚细亚的共同体、古典古代共同体、日耳曼共同体。这对我们理解社会形态具有重要的意义，之所以如此，因为在学界存在着关于社会形态的“五形态论”和“三形态论”的争论，如果我们沿着马克思对共同体的理解去看待有关社会形态问题，事情不是那样复杂，反而变得明朗化，也变得清晰和简单。

坚持社会形态“五形态论”的学者认为<sup>①</sup>，马克思恩格斯在《德意志意识形态》首次提出了“五形态论”，根据在于马克思恩格斯提出，第一种所有制形式是部落所有制，第二种所有制形式是古代公社所有制和国家所有制；第三种形式是封建的或等级的所有制；第四种是资本主义私有制；第五种是共产主义公有制。针对此种说法，有学者从共同体视角出发，对此做出回应，指出：“马克思恩格斯虽然把部落所有制、古代社会所有制和封建所有制称为所有制的第—、二、三种形式，但在他们的有关论述中，这三种所有制只是被当作与资本主义所有制相对的、前资本主义的、以共同体为基础那种所有制的三种具体形式。这也就是说，在他们看来，可与资本主义所有制相提并论的不是这三种具体的所有制形式，而是由这三种所有制形式构成的以共同体为基础的所有制。”<sup>②</sup> 这种理解

---

① 赵家祥：《马克思主义的社会形态理论简论》，北京大学出版社1985年版，第49—52页。

② 段忠桥：《重释历史唯物主义》，江苏人民出版社2009年版，第73页。

是与马克思恩格斯《德意志意识形态》中的一段话是相吻合的，“这种所有制（封建所有制）像部落所有制和公社所有制一样，也是以一种共同体 [Germeinwesen] 为基础的”<sup>①</sup>。如果按照望月清司的看法，部落所有制、古典古代所有制、封建所有制（日耳曼）都属于本源共同体，这与市民社会是相对立的，是要被市民社会否定和超越的。

日本学界从共同体视角对此问题展开过激烈的讨论。大塚久雄认为，亚细亚的共同体、古典古代的共同体、日耳曼的共同体三种形态应该被视为一系列的从原始社会出发的继起阶段。而藤原把诸形态中的日耳曼式共同体视为古典日耳曼期的共同体，把日耳曼及古典古代的两个共同体视为并列类型来掌握，主张三种形态理解以东洋共同体（藤原认为意味着把停滞抽象出来的亚细亚的形态）为起点，或者朝着古典古代的形态，或者朝着日耳曼形态这两个并列的发展途径。福富正实主张亚欧间决定（相互断绝的）并列和两者内部独自阶段的设定。<sup>②</sup> 太田认为，西欧的封建式社会构成，其基本要因并不是封建共同体，而是以农奴制为基础的封建土地所有制，而反对社会构成和共同体之间机械性的对应。进而马克思的发展阶段的构想，即使对世界史而言是妥当的，应用到个别民族史上时也是错误的；有在个别民族史上，社会构成的发展既可以跳级，又特别强调世界史的 [关系和差异]。他认为马克思的图式是 [发展的理念型]，并否认它是个别史研究有助益的方法<sup>③</sup>。

望月清司没有使自己的视野仅仅局限于三种共同体形式本身，而是从马克思讨论共同体整体背景出发，指出只有这样“我们才能理解马克思为揭示日常的循环的秘密而去讨论本源积累的历史，通

---

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第70页。

② 大塚久雄：《共同体的基础理论》，联经出版事业公司1999年版，第109页。

③ 同上书，第111页。

过追溯本源积累的原像而最终到达本源共同体解体这一逻辑的必然性”<sup>①</sup>。望月清司沿着“劳动和所有的同一性”的逻辑线索，分析三种共同体在某种程度上还没有达到“劳动和所有的同一性”的分离，因此，三种共同体仅仅都是一种存在于前资本主义生产的共同体形态（本源共同体像），只有在“劳动和所有的同一性”相分离之后，才意味着它们解体并进入到了市民社会，这个社会是以劳动和劳动的交换为基础的，“劳动和所有的同一性”的分离，劳动的转化即外化，产生了劳动异化，这个社会遵循市民法只是体现了一种形式的“自由和平等”，这个社会有待于被一个重新达到“劳动和所有的同一性”的共同体所扬弃，这种共同体是一种不同于以前的未来共同体，是由社会化了的自由人自觉地形成的社会共同体。

马克思在《1857—1858年经济学手稿》的“资本主义生产以前的各种形式”部分，提出亚细亚的共同体、古典古代的共同体、日耳曼的共同体三者作为“本源共同体”是不同于市民社会的，前三种共同体的存在没有使“自由劳动同实现自由劳动的客观条件相分离”，这构成前资本主义社会共同体形式的总体特征，正因如此，马克思给我们勾勒了一个有关“本源共同体”的总纲。

雇佣劳动的前提和资本的历史条件之一，是自由劳动以及这种自由劳动同货币相交换，以便于生产货币并增值其价值，也就是说，以便这种自由劳动不是作为用于享受的剩余价值，而是作为用于获取货币的使用价值，被货币所消耗；而另一个前提就是自由劳动同实现自由劳动的客观条件相分离，即同劳动资料和劳动材料相分离。可见，首要的是，劳动者同他的天然的实验即土地相脱离，从而自由的小土地所有制解体，以及

---

<sup>①</sup> 望月清司：《马克思历史理论的研究》，北京师范大学出版社2009年版，第338页。



以东方公社为基础的公社土地所有制解体。

在这两种形式中，劳动者把自己劳动的客观条件当作自己的财产；这是劳动同劳动的物质前提的天然统一。因此，劳动者不依赖劳动就具有对象的存在。个人把自己当作所有者，当作自身现实性的条件的主人。个人看待其他个人也是这样，并且，根据这个前提是从共同体出发，还是从组成公社的各个家庭出发，个人或是把其他个人当作财产共有者即公共财产的体现者，或者把其他个人当作同自己并存的独立的所有者即独立的私有者，而在这些独立的私有者之外，原来囊括一切和包罗所有人的公共财产本身，则作为特殊的公有地与这些为数众多的土地私有者并存。

在这两种形式中，各个个人都不是把自己当作劳动者，而是把自己当作所有者和同时也进行劳动的共同体成员。这种劳动的目的不是为了创造价值，——相反，他们劳动的目的是为了维持各个所有者及其家庭以及整个共同体的生存。个人变为上述一无所有的工人，这本是历史的产物。<sup>①</sup>

从这个总纲中我们看到，在前资本主义社会里，首先，“自由劳动”意味着劳动与所有是相同一的，劳动者既拥有劳动资料和劳动材料，同时又拥有劳动对象即土地，主体与客体、劳动者与劳动对象之间没有完全分离，“自由劳动”不是再生产货币并增值其价值，劳动者与他的天然的实验场即土地没有完全脱离，“在劳动和所有的同一之处，才有自由劳动；劳动和所有分离之时，自由劳动者的血汗就要受到剥削”<sup>②</sup>。其次，劳动者仍然依赖劳动对象即土

---

① 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第465页。

② 望月清司：《马克思历史理论的研究》，北京师范大学出版社2009年版，第343页。

地，还没有完全作为对象性的存在。最后，劳动者劳动的过程就是在创造价值，实现自己，也就是说，劳动者的劳动不仅仅是为了满足家庭成员的生存或者维持共同体的存在，而且是以劳动获得的劳动产品在满足他人的同时也再现自身的创造性活动的价值。

相反，前资本主义社会同样预示着向资本主义社会的转变的可能性条件，在私有财产占主导地位共同体中，随着社会分工的发展，劳动者与劳动对象逐渐相分离，自由的小土地所有制趋于解体；劳动者逐渐成为一个独立的存在者；个人的劳动不再是创造价值，而是维持各个所有者及其家庭以及整个共同体的生存。个人变为一无所有的工人。工人的产生意味着货币转化为资本有了物质实现者，这就成为资本形成的历史前提。

马克思立足当下的市民社会对前资本主义生产形式的历史考察，试图说明个人成为工人不是先天的、天然的事情，个人成为工人这个身份的拥有是一个历史的产物，这意味着，资本家作为资本家也不是先天的、天然的事实，而是历史的产物。既然如此，工人不可能永远是工人，资本家也不可能永远是资本家，工人不是命里注定是工人，资本家也不是命里注定是资本家，工人和资本家身份的获得是通过社会制度，社会制度确认并规定那种丧失生产资料而一无所有的人为工人，他们依靠出卖劳动力来维持生计，那些拥有财产并雇佣工人创造剩余价值的人被称为资本家，他们既是政治制度的设计者又是这种制度的维护者。按照市民法的规定来说，工人和资本家在经济活动之中似乎是“平等和自由”的，因为在商品交换活动之中每个人都遵循着交换的价值规律，实行等价交换。依据此原则，可以断定，在交换层面上，人们是平等而且是自由的，每个人都有权利自由选择交换的时间和空间，也可以自由选择交换的对象，从这个意义上讲，市民社会不同于前资本主义生产形态，它为人與人之间能够自由和平等的相处创造了一个现实的空间，即商品经济活动的场所域，同时，它提供了一个基本的原则——等价交换原则。

但是，在资本主义私有制条件下，资本家对私有财产的占有，使他们可以完全享有因生产资料的私有制所有带来的“自由和平等”的快乐。财产具有神奇的魔力，它使那些财产拥有者具有人的尊严，他们的人格不是通过人内在反思活动获得并确立的，相反，是通过外在财产的东西获得的；他们的价值也不是通过自身的劳动活动显现出来，而是通过外在的财产的富有和丰盈体现的。一无所有的工人，因不拥有财产而无神奇魔力，劳动不仅使自己丧失了人的尊严，而且使自己失去了很多，劳动不再是创造价值，而是一件痛苦的事情，工人自由到不得不选择出卖自己的劳动力给资本家，唯有如此，工人才能够生存。工人在面对这种自由时，内心产生的仅仅是一种恐惧，而不是一种渴望和喜悦的心情，他们逃避这种自由就像逃避瘟疫一样，之所以如此，这主要在于工人不占有财产，财产与自我的分离，自我仅仅被异化为客体，受支配、奴役和宰制，而资本主义社会以形式自由和平等掩盖了这一切，等价交换的原则似乎成为市民社会交往所遵循的永恒的法则，这便将社会的一切不平等、不公平、不正义都变得平等、公平、正义，不合理的被合理化。面对这种状况，马克思认为，只有通过对前资本主义生产的各种形式进行考察，说明资本主义社会所形成的关于人的异化社会现象是一个历史的结果，阐释自从人类产生以来，在部落共同体、古典古代共同体、日耳曼的共同体并非人生来就生活在异化状态之中，并不是人一诞生就是不平等和不自由的。

马克思对前资本主义生产形态的考察，从政治哲学的视角来看的话，就犹如霍布斯、洛克、卢梭等人对自然状态的研究一样，旨在为构建自己的政治哲学思想寻找一个理论的预设前提。当然，马克思不同于霍布斯、洛克、卢梭之处在于他不是在进行理论假设，而是从历史事实出发，形成了一个有关事实的政治哲学前提。在这个意义上，马克思的政治哲学超越了霍布斯、洛克、卢梭等人的政治哲学的理想性的维度。建立在对事实分析之上的政治哲学，在批

判现实时更具有说服力，马克思对资本主义社会制度的严厉批判就证明了这一点。

马克思对前资本主义生产形态的三种共同体的研究，旨在把资本主义还原到历史之中，揭示资本主义社会存在的规范和原则都仅仅是历史的产物，是暂时的，不是永恒的，它所体现的不合理、不公正、不自由、不平等、不正义的状况终究将会终结，它的社会制度仅仅具有历史的正当性，但最终会被一个自由、平等、公平、公正的社会所取代，这就是未来共同体——自由人的联合体。

马克思把前资本主义生产各种形式分为三种共同体，它们分别是亚细亚的共同体、古典古代的共同体、日耳曼的共同体，它们作为一种本源共同体是具有共同的前提。“首先是自然形成的共同体，家庭和扩大成为部落的家庭，或通过家庭之间互相通婚〔而组成的部落〕，或部落的联合……所以，部落共同体，即天然的共同体，并不是共同占有（暂时的）和利用土地的结果，而是其前提。”<sup>①</sup> 这里，共同体所有的主体是“部落”本身，其客体就是大地，可以说，自然形成的共同体或者本源共同体总是以占有大地为前提，在这个意义上，对“大地”的占有就构成本源共同体成立和存续的前提条件。

马克思指出，“一旦人类终于定居下来，这种原始共同体就会……发生变化”<sup>②</sup>。其影响这种“变化”的因素有：（1）各种自然条件，比如气候、地理的、物理的等条件；（2）部落自然素质，比如血缘、语言、习惯等等东西；（3）与敌对部落和四邻部落的交涉；（4）移动和历史事件所带来的各种变化。<sup>③</sup> 从马克思对影响共同体变化的要素中，我们看到，马克思是非常重视地理环境的决定

---

① 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第466页。

② 同上。

③ 同上书，第478页。

作用的，因为“土地是一个大实验场，是一个武库，既提供劳动资料，又提供劳动材料，还提供共同体居住的地方，即共同体的基础。人类素朴天真地把土地当作共同体的财产，而且是在活动中生产并再生产自身的共同体的财产。每一个单个的人，只有作为这个共同体的一个肢体，作为这个共同体的成员，才能把自己看成所有者或占有者”<sup>①</sup>。土地是共同体的基础，由于共同体所占有的土地不同，有些可能在高原，有些可能在平原，有些可能在山地，有些可能在丘陵，有些可能在沿海，这就形成不同类型的定居或农耕方式，“如果可以将‘本源的、游牧的、部落的共同团体’设定为‘最初的前提’定型的结果，对‘大地’的共同体所有形式会向‘土地所有’发生转变，所谓‘第一种（亚细亚）形式’、‘第二种（古典古代）形式’、‘第三种（日耳曼）形式’就是在这一转变中出现的”<sup>②</sup>。

**部落所有制就是共同体所有制诸问题的澄清** 在马克思看来，部落所有制就是共同体所有制，不存在由部落所有制发展到共同体所有制这一图式。根据望月清司的考证，《德意志意识形态》第IV部分第II节，马克思仅仅写下了标题：“所有制的最初形式，无论是在古典古代世界或中世纪，都是部落所有制。”其他的由恩格斯所写，紧接着下文，似乎与马克思的标题有一定的出入，“在古典古代民族中，一个城市里聚居着几个部落，因此部落所有制就具有国家所有制的形式”。在这里，我们看到，部落所有制是被看作国家所有制形式的，如果这部分是马克思写的，马克思一定不会犯这样的错误，一定在逻辑上是保持内在统一的。因此，望月清司认为，马克思是主张“部落所有制=共同体所有制”，而恩格斯是坚

① 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第466页。

② 望月清司：《马克思历史理论的研究》，北京师范大学出版社2009年版，第349页。

持“部落所有制（家庭内部的奴隶制）→共同体所有制（由公民即奴隶所有者组成的共同体国家所有者）”<sup>①</sup>。

关于马克思的“部落所有制=共同体所有制”的论点有这样几处可以得到合理证实。

（1）《德意志意识形态》的“圣麦克斯”部分，马克思写道：“实际上，对法的历史的罪行研究表明，在罗马，在日耳曼、赛尔特和斯拉夫各族人民中，所有发展的起点都是共同体所有或部落所有，而真正的私人所有到处都是因篡夺而产生。”<sup>②</sup>

（2）在《德意志意识形态》第II部分，马克思写道：“在一切历史阶段上受生产力制约同时又制约生产力的交往形式，就是市民社会。从前面已经可以得知，这个社会是以简单的家庭和复杂的家庭，即所谓部落制度作为自己的前提和基础的。”<sup>③</sup>

（3）在《资本论》第1卷4篇11章，马克思写道：“在人类文化初期，在狩猎民族中，或者例如在印度公社的农业中，我们所看到的那种在劳动过程中占统治地位的协作，一方面以生产条件的公有制为基础，另一方面，正像单个蜜蜂离不开蜂房一样，以个人尚未脱离氏族或公社的脐带这一事实为基础。”<sup>④</sup>

（4）在《资本论》第1卷4篇12章，马克思写道：“产品交换是在不同的家庭、氏族、共同体互相接触的地方产生的，因为在文化的初期，以独立资格互相接触的不是个人，而是家庭、氏族等等”，紧跟其下就有恩格斯的“注”，“后来对人类原始状况的透彻的研究，使作者得出结论：最初不是家庭发展为氏族，相反，氏族是以血缘为基础的人类社会的自然形成的原始形式，由于氏族纽带

① 参望月清司《马克思历史理论的研究》，北京师范大学出版社2009年版，第178页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第422页。

③ 同上书，第87—88页。

④ 马克思：《资本论》第1卷，人民出版社2004年版，第388页。

的开始解体，各种各样的家庭形式后来发展起来。”<sup>①</sup>

(5) 在《1857—1858年经济学手稿》的“资本主义生产之前的各种形式”部分，谈到“部落”时加了一个“注”，我们通过这个“注”可以看到马克思对“部落”概念使用存在一个历史的理解过程。“德语 Stamm 这一术语在 19 世纪中叶的历史科学中含义比现在要广，它表示渊源于同一祖先的人们的共同体，包括近代所谓的‘氏族’(Gens)和‘部落’(Stamm)两个概念。另外，马克思关于原始社会和早期部落制中家庭关系的观点，即认为人们最初先是形成为‘家庭’，然后从家庭发展和扩大而成为‘氏族’，也是沿用当时历史科学中的观点。美国的著名民族学家摩尔根在《古代社会》(1877)中第一次把‘氏族’和‘部落’区分开来，并下了准确的定义，第一次阐明了氏族是原始公社制度的主要基层单位，从而为原始社会的全部历史奠定了科学的基础。瑞士历史学家巴霍芬的《母权论》(1861)也在古代社会和民族学研究方面做出了贡献……从马克思对摩尔根著作的摘录中可以看出他关于氏族和家庭之间关系的新观点，即氏族是以血缘为基础的人类社会的原始形式，氏族纽带的解体，才发展起各种形式的家庭。”<sup>②</sup>

(6) 马克思在《政治经济学批判·第一册》针对“一切文明历史的初期自然发生的共同劳动”做了个注：“……在细研究一下亚细亚的、尤其是印度的公有制形式，就会证明，从原始的公有制的不同形式中，怎么产生出它的解体的各种形式。”并提到“成为生产前提的公社”，这一切说明，马克思是把部落看作是根本的，相应地，家庭是从部落生产出来的。这结合马克思《1857—1858年经济学手稿》，我们就很容易理解马克思之所以把“部落”作为本

---

① 马克思：《资本论》第1卷，人民出版社2004年版，第407页。

② 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第630页。

源的、根本的观点。

恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》则是从家庭出发的，“我们就有理由认定，在氏族制度可能得到证实的一切民族中，即差不多在一切野蛮人和一切文明民族中，几乎毫无疑问地都曾经存在过这种家庭形式”<sup>①</sup>。恩格斯的这种结论是建立在这样的认识论基础上，恩格斯认为，“根据唯物主义观点，历史中决定性因素，归根结底是直接生活的生产和再生产……一定历史时代和一定地区内的人们生活于其下的社会制度，受着两种生产的制约：一方面受劳动的发展阶段的制约，另一方面受家庭的发展阶段的制约”<sup>②</sup>。因此，恩格斯从分析性别分工到家庭分工开始，深入到家庭内部的奴隶制和家庭与社会的分工，揭示从家庭和社会分工中产生的统治阶级，这又促使恩格斯对共产主义思想产生兴趣，最终形成关于消灭私有制的思想。当然，这些在恩格斯思想谱系上的演变是很复杂的，除了受马克思的影响，还有赫斯等人。就部落和家庭问题而言，日本学界有激烈的争论，学者原秀三郎认为，《德意志意识形态》中所说的“家庭”是“作为人的生产=家庭而被一般抽象地规定的概念”，由于当时研究水平的限制，这一概念有很多缺陷。原秀三郎认为，这时期“作为一般的抽象规定的‘家庭’表现为‘氏族’、‘部落=种族’等，而且所谓‘家庭’=单婚家庭是作为历史转变的结果而出现的”<sup>③</sup>。针对原秀三郎的观点，望月清司做了回应，他认为，如果把以“妻子和孩子像丈夫的奴隶那样的家庭”这样如此明确的表象来规定的“家庭”读成马克思的“本源共同体”是困难的，因为，一般的抽象规定应该是“部落”。如果我们把

---

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第39页。

② 同上书，第2页。

③ 参望月清司《马克思历史理论的研究》，北京师范大学出版社2009年版，第180页注。



《家庭、私有制和国家的起源》的家庭也理解为部落，那么，在《家庭、私有制和国家的起源》的“家庭”规定就不会自相矛盾。

山下三郎认为，马克思恩格斯“把家庭设定为部落出现的前提，或者说是出于逻辑上的需要设定了家庭”。其结论是部落→市民家庭，进一步将就是家庭→部落→市民家庭，认为马克思在《大纲》也是这样考虑的。望月清司不同意这种看法，他认为人类原始的生活组织必须满足，一是私人所有以及社会交往异化出现以前；二是人发挥和享受着作为类存在的个体性。这样，问题的关键是如何将“未被异化的社会交往”这一历史的现实形态逻辑化。对作为逻辑上需要的家庭，必须要在《德意志意识形态》以前的著作中完成，望月清司认为，马克思根本没有部落→市民家庭的谱系，从后来马克思《政治经济学批判》和《资本论》著作的论述来看，最早的商品交换是在共同体接触的地点，在这一逻辑上，家庭和部落在作为交换的主体登场以前，其本身就是一个自给自足的共同生活组织，在没有私人所有和异化的情况下，首先在共同体内部交换。如果不是这样，它们就不可能作为马克思用来批判资产阶级所有论的武器。<sup>①</sup>

综上所述，可以看出，马克思有时使用的概念是流行的旧概念，但马克思往往给旧概念赋予新的内容，就像魔术师一样，给旧概念以神奇的力量，突破了旧的、僵化的、机械的特性，而焕然一新，所以，我们在理解马克思思想时一定要走进马克思，与他思考同样的问题，这样才能理解马克思所使用概念的内涵。恩格斯对马克思关于部落和家庭关系态度的误解，在于他们各自思考的问题是不一致的，马克思是站在资产阶级社会里，带着市民社会的问题来解读前资本主义社会的，思考的是本源共同体（没

---

<sup>①</sup> 参见望月清司《马克思历史理论的研究》，北京师范大学出版社2009年版，第181—182页注。

有私有财产和异化)怎样过渡到市民社会的, 如何来理解资产阶级社会的问题。

马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中指出:“资产阶级社会是最发达的和最多多样性的历史的生产组织。因此, 那些变现它的各种关系的范畴以及对于它的结构的理解, 同时也能使我们透视一切已经覆灭的社会形态的结构和生产关系。资产阶级社会借这些社会形态的残片和因素建立起来, 其中一部分是还未克服的遗物, 继续在这里存留着, 一部分只是征兆的东西, 发展到具有充分意义, 等等。人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙。反过来说, 低等动物身上表露的高等动物的征兆, 只有在高等动物本身已被认识之后才能理解。因此, 资产阶级经济为古代经济等等提供了钥匙……资产阶级经济学只有在资产阶级社会的自我批判已经开始时, 才能理解封建的、古代的和东方的经济。”<sup>①</sup> 马克思恰恰是在批判资产阶级社会, 特别是在市民社会的异化状态的语境中理解“封建的、古代的和东方的经济”的, 这种思想路向决定着马克思要寻找一个与市民社会相对的东西, 那就是本源共同体, 构成马克思批判市民社会的逻辑点, 又成为马克思扬弃市民社会进入未来共同体(自由人联合体)的基础。如果沿着这样的思想路线前行, 我们就很容易理解马克思为何要花费很大精力从事资产阶级经济学批判工作。如果没有马克思对资产阶级市民社会的深入的剖析, 市民社会所隐蔽的人的异化、宰制、奴役、支配等现象就无法表露, 人们就只能生活在资产阶级的意识形态下, 过着自欺欺人的生活。马克思揭示了市民社会的不平等、不公正、不正义无法使公民获得真正自由和全面发展, 只有未来共同体才可能是人的真正存在的方式。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第30卷, 人民出版社1995年版, 第46—47页。

## 二 亚细亚的共同体形式

在马克思看来，亚细亚共同体的特征表现为：

(1) 凌驾于所有这一切小的共同体之上的总和的统一体表现为更高的所有者或唯一的所有者。

(2) 实际的公社不过是世袭占有者。

(3) 统一体是实际的所有者，并且是公社财产的实际前提，统一体本身表现为凌驾于许多实际的单个共同体之上的特殊东西。

(4) 在共同体之中，单个别的人实际上失去财产，或者说，财产对于个别的人来说，它是间接的财产，它是作为这许多共同体之父的专制君主所体现出来的总的统一体，以这些特殊的公社为中介而赐予他的。

(5) 剩余产品属于最高统一体，因此，在东方专制下以及那里从法律上看似乎存在财产的情况下，这种部落的或公社的财产事实上是作为基础而存在，这些财产大部分是在小公社范围内通过手工业和农业相结合而创造出来的，因此，公社完全能够自给自足，而且在自身中包含着再生产和扩大生产的一切条件。<sup>①</sup>

(6) 在公社内部，单个人则同自己的家庭一起，独立地在分配给他的份地上从事劳动，统一体在劳动过程中具有共同性，这种共同性能够成为整套制度。人们从事劳动，一方面是用于公共储备，另一方面用于支付共同体本身的费用，即用于战争、祭祀等等。

(7) 亚细亚共同体之所以实行专制统一体是通过劳动而实际占有的共同的条件所决定的，亚细亚各民族中起过非常重要作用的灌溉渠道，还有交通工具等等，就表现为更高的统一体，即凌驾于各

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第467页。

个小公社之上的专制政府的事业。<sup>①</sup>

按照望月清司的说法，马克思在论述亚细亚共同体的特征时，又对各种类型做了四种区分：（1）共同体所有的两大类型（甲、小共同体独立并存；乙、多种共同体统一型）；（2）共同体的表现形式（甲、比较民主的家长之间的“联系”，乙、比较专制的部落首长代表制）；（3）私人占有者的劳动方式（甲、孤立的劳动方式，乙、上级统一的指令方式）；（4）支出剩余的劳动形式（甲、向上级统一体纳贡的形式；乙、颂扬君主统一体或者上帝统一体的共同劳动）。

在这里，马克思提出了三个值得我们思考的问题：（1）如何看待亚细亚共同体形式下的人们的“剩余劳动”问题；（2）亚细亚共同体形式下能否发展出“市民社会”；（3）是否可以从奴隶制或农奴制角度解读亚细亚的生产方式，也就是说，由于亚细亚共同体形式的独特形式，是否有必要对其进行奴隶制或农奴制的划分。

在笔者看来，第一个问题马克思在论述亚细亚共同体形式特征时已经给出了明确的答案，马克思认为，在亚细亚共同体形式下使用的“剩余劳动”一词，它是不等同于资本家生产方式下的“剩余劳动”，而是指在亚细亚共同体中生活和生产的人们，除了生产自己所需的东西外，还可能从事一些其他的劳动，这种劳动在某种意义上，已经是一种生产自己所需要劳动之外的劳动，也可以说是一种超越“必要劳动”的“剩余劳动”，比如为了共同体的储备和共同体设施所从事的劳动；为共同体修建道路和灌溉渠道而从事的劳动等等，既然个人是共同体成员，这种“剩余劳动”就变成“必要的劳动”，个人从属于共同体，共同体是实体，个人不过是实体的偶然因素。第二个问题马克思仅仅是做了简单的交代，马克思指出，在亚细亚共同体形式中，“单个人对公社来说不是独立的，生

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第468页。

产的范围限于自给自足，农业和手工业结合在一起”。“乡村并存，真正的城市只是在特别适宜于对外贸易的地方才形成起来，或者只是在国家首脑及其地方总督把自己的收入（剩余产品）同劳动相交换，把收入作为劳动基金来花费的地方才形成起来。”<sup>①</sup> 这是马克思对亚细亚共同体独特性的描述。马克思试图站在市民社会角度上来思考关于亚细亚共同体是否可以从内部产生出“市民社会”，这便是马克思研究亚细亚共同体的目的所在。马克思通过对这种共同体的探究最后发现，这种共同体是很难发展和孕育出市民社会的，因为它缺乏城市和农村的分离，在分工不发达情况下是很难产生市民社会的。第三个问题，马克思在考察了古典古代和日耳曼的共同体的过程之中，就间接给予了回答。马克思指出：

(1) “亚细亚的历史是城市和乡村的一种无差别的统一（真正的大城市在这里只能看作王公的营垒，看作真正的经济结构上的赘疣）”，并且“在亚细亚的（至少是占优势的）形式中，不存在个人所有，只有工人占有；公社是真正的实际所有者；所以，财产只是作为公共的土地财产而存在”。<sup>②</sup>

(2) 亚细亚形式必然保持得最顽强也最长久。

(3) 在东方的形态中，如果不是由于纯粹外界的影响，这样的丧失几乎是不可能的，因为公社的单个成员对公社来说从来不处于可能会使他丧失他的公社的联系（客观的、经济的联系）的那种自由关系之中。他是同公社牢牢地长在一起的。其原因也在于工业和农业的结合，城市（乡村）和土地的结合。<sup>③</sup>

(4) 个人把劳动条件看作是自己的财产，是以个人作为某一部落或共同体的成员的一定的存在为前提。

---

① 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第468页。

② 同上书，第473、475页。

③ 同上书，第487页。

马克思最后得出的结论是：（1）“奴隶制、农奴制等等总是派生的形式，而决不是原始的形式，尽管它们是以共同体和以共同体中的劳动为基础的那种所有制的必然的和合乎逻辑的结果。”<sup>①</sup>（2）奴隶制和农奴制只是这种以部落体为基础的财产的继续发展。它们必然改变部落的一切形式。在亚细亚形式下，它们所能改变的最少。<sup>②</sup>这意味着，奴隶制、农奴制对建立在自给自足的农工业统一的这种财产形式之上的亚细亚形式影响不大，亚细亚形式就是一种独立于奴隶制、农奴制的财产形式，这种独特性就决定着我们不能用奴隶制和农奴制对它进行划分了。

这就是说，亚细亚形式是不同于古典古代和日耳曼共同体，正因为如此，马克思在对共同体的社会组织 and 制度的研究中指出，亚细亚形式由于个人不能独立，生产的范围限于自给自足，农业和手工业结合在一起，因此，它不可能有奴隶制、农奴制生长的环境，因为“奴隶制和农奴制只是这种以部落体为基础的财产的继续发展。它们必然改变部落体的一切形式。在亚细亚形式下，它们所改变的最少。这种财产形式是建立在自给自足的工农业统一之上的”<sup>③</sup>。正是在这个意义上，望月清司在《马克思历史理论的研究》这部著作中，针对古典古代共同体和日耳曼共同体分析了奴隶制、农奴制存在的可能性，唯独没有考察亚细亚共同体，望月清司已经意识到在亚细亚共同体中奴隶制和农奴制是不适合的，这就是说，亚细亚共同体本身具有自身的特殊性，这种特殊性恰恰是突破欧洲中心论的关键点，这就意味着研究者不能始终用统一、普遍的历史理论的标准看待东方社会。如果有人硬要指出亚细亚共同体存在着

---

① 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第489页。

② 同上书，第485页。

③ 同上书，第485页。

奴隶制、农奴制<sup>①</sup>，这岂不中了欧洲中心论和殖民主义的路数？

其实，马克思在《1857—1858年经济学手稿》中指出，世界文明的发展是呈现出多样性的，亚细亚共同体、古典古代共同体、日耳曼共同体都是不同文明的表现样态，这种术语的使用不存在侮辱和贬低，是对一种社会组织关系和经济发展状态的科学界定，如果有人离开这一点而大谈其他，那是对马克思的误解，或者是把自

---

① 关于这个问题，在中外学术界展开了广泛的争论，自二十世纪二十年代初到现在，已进行了近百年。虽然在理论和史料工作方面都取得了某些成果，但争论远未结束，焦点主要在于亚细亚共同体的社会性质问题。在早期，以普列汉诺夫、马札亚尔、瓦尔加等人为代表的观点认为，亚细亚生产方式是一种与西方社会发展不同的特殊的生产方式，即东方社会。当代意大利的梅洛蒂教授主张把亚细亚生产方式列为第六种生产方式，实质上是特殊的东方社会论的继承和发展。苏联在批评马札亚尔等人的观点时，哥德斯提出了“假设论”，认为亚细亚生产方式是马克思在未读到摩尔根《古代社会》一书前提出的一个“假设”。而科瓦列夫斯基则提出“变种论”，认为亚细亚生产方式是奴隶制和封建制在东方的变种。雷哈德和早川二郎等人则认为亚细亚生产方式是原始时代到奴隶制之间的过渡形态。杜布洛夫斯基反对所谓独特的亚细亚生产方式，认为它实质上是封建生产方式。同时期，我国的郭沫若、王亚南以及印度的路易、日本的森谷克己等都认为亚细亚生产方式是先于奴隶制时代的原始社会。而我国的吕振羽和侯外庐等则认为亚细亚生产方式是不同于古希腊、罗马奴隶制的另一种奴隶制。五十年代苏联的斯特鲁威、狄雅可夫和阿甫基耶夫等人则认为古代东方社会是原始奴隶制或家内奴隶制；它在发展阶段上，与古典世界的奴隶制是前后相承的。但久梅涅夫则认为东方与古典世界是迥然不同的无前后相承关系的两种奴隶制。同时期，我国学者童书业、田昌五等对亚细亚生产方式是代表原始生产方式的论点，作了进一步的探讨和论证；同时，吴泽、日知等认为亚细亚生产方式是代表奴隶社会的。后来，左文华提出原始氏族制社会与奴隶制社会的混合形态说；赵倌生提出奴隶制社会与封建制社会的混合形态的互相粘连说；赵克尧、田树生提出关于长期存在于前资本主义各种形态内的依附说；张树栋提出的马克思对古代社会获得成熟看法前提出的一种假说；祁庆富认为是马克思在长期研究过程中曾经使用过的一个探索性术语，并不是一个科学概念说等。余树声认为，应从确定性和动态性相结合的观点去看亚细亚生产方式。从确定性角度看，亚细亚生产方式只能是指原始公有制社会形态。同时它又具有不确定性和动态性，表现在由原始公有制向私有制转化时，马克思将它作为一种特定的转化途径；当奴隶制社会出现时，又把它当作一种特定的奴隶制模式；而在封建社会取得支配地位后，又将它作为一种残余影响而对待，即农村外壳来对待。

己编织的东西强加给马克思，因为马克思在《1857—1858年经济学手稿》中诠释得很清楚，并且在《德意志意识形态》里有着相应的论述，我们不能无视马克思的论述而顾左右而言他，尊重文本，探究马克思对亚细亚共同体说了什么，不要先妄加评论，就此而言，望月清司<sup>①</sup>对马克思共同体研究是很慎重的，只说马克思说过的，不做过度诠释。他认为，亚细亚不仅是一个地区名，同时还是一个反映本源的各种生产方式占统治地位的原始时代概念，它包括时间和空间两重视角。而亚细亚共同体、古典古代共同体、日耳曼共同体三者只不过是人类在不同的地区和不同的历史条件下创造的三种文明圈，这种文明圈从根本上说是受各自继承下来的本源共同体的解体方式决定的，在现代是异质的。马克思的“发展阶段”图式不是单线的和继起的，而是符合的和并行的。

---

① 参望月清司《马克思历史理论的研究》，北京师范大学出版社2009年版，第463页。关于发展图式的“继起的和演进的”或者是“复合和并起的”，日本学界有很长时间的争论，战后，在日本，关于共同体的研究呈现出急速发展的趋势，具体可以分为两个阶段：

第一阶段，以大塚九雄为代表，主要是对《诸形态》的介绍，代表作品有《共同体的基础理论》（岩波书店1955年版）。大塚的著作把近代社会的形成史，明白地从基于近代的与前近代的结构对比中，正面介绍了共同体的问题，自成体系，这给以后的共同体研究极大的影响。其虽大幅引用了《诸形态》，但汲取了马克思《资本论》以后，尤其是晚年的《给维·伊·察苏利奇的复信草稿》（以下简称《复信稿》）的理论营养，并对于马克思以后尤其是韦伯的历史理论和实证研究广泛而且灵活地加以援用，将他们综合起来融入自己的体系。结果招致部分马克思主义学者和部分实证史学者的激烈批判，引起学界的广泛回应。

第二阶段，从法国和苏联学界的大规模运动开始，发展为国际规模的亚细亚生产方式的争论。在日本争论的起点为1966年，以平田清明发表的《马克思对经济学和历史学的认识》（见《思想》第502，503，506，509号，1966）为代表。这本著作，在战时中断了的围绕亚细亚生产方式的讨论中，虽没有特别集中地讨论共同体问题，但在与社会构成和生产方式的关联之下，引起了学者的广泛注意。在这一阶段，共同体问题在更广泛的关注中开展着研究的进程，无论在对象上还是方法上，都呈现出多姿多彩的景象。



在诸多的关于共同体问题的争论中，尤以日耳曼式共同体派生出的争论最为激烈。

第一个争论的焦点是关于日耳曼式共同体是什么的争论。大塚指出，《诸形态》关于日耳曼式共同体的记述，并不是后来的《复信稿》中所讲的塔西佗时代的原始日耳曼式共同体（农业共同体），而是相当于民族大移动时代中占据了征服地的那种马克思所谓的“新共同体”，又根据法兰克时代墨洛文王朝以后的诸日耳曼部落的史实将它补强，再构成日耳曼式共同体的内容。也就是说和其他两个共同体相比的话，诸生产力的个人性格更为前进（从“实质平等”到“形式平等”的平等原理的转换），基于对基本生产手段的土地私人占有的更进一步扩充，共同所有地后退为“共同体的附属物”，共同体本身也变成仅仅在作为“共同体体系”的集集中残存着那样，原生的共同组织的所谓“极限的场合”即是。因此，具有这种独特内部结构的日耳曼式共同体，就带着农奴制（广义）中可见的独特的阶级关系，成为封建的生产方式的根基。

对大塚这种意见的批判，藤原浩的《“日耳曼式共同体”是什么？》（见《思想》第391页，1957）引起很大的反响。即马克思根据当时的通说，对古日耳曼式共同体的叙述，重点放在散居制而非村落制，《诸形态》中的日耳曼式共同体，就显示了这点。因此《复信稿》说的并不是“新共同体”，而是相当于古日耳曼时代的“日耳曼式共同体”。至于《复信稿》中对“日耳曼式共同体”的叙述，和《诸形态》之所以有若干差别，是因为马克思在读了毛勒之后而修正见解的缘故。又在《诸形态》的日耳曼式共同体，共同体成员虽是“土地所有者”，中世纪的农奴却不过是土地的保有者。这是因为日耳曼式共同体和基于封建的生产方式基础上的共同体不同的缘故。对于藤原的这个批判，大塚自己在学术会议上有具体的回答（《历史学研究》，第225页，1958）；至于全面的反批判，则见监泽君夫《古代专制国家的结构》（御茶之水书房，1958）。即藤原对日耳曼式共同体不是封建共同体的见解，从《诸形态》的论述是在支配、隶属关系的抽象上展开之点看来，未中要害；至于农奴的土地占有，显示了领主的支配下，上级所有权被剥夺了而下级则保持了所有权，因此封建共同体等于日耳曼式共同体。在《诸形态》中关于日耳曼式共同体的记述，把古日耳曼式共同体误认作封建共同，这点从读过毛勒以后的后期马克思的见解来看，它必须被当作是封建的生产方式的基础。

另外还应注意的代表人物有大田秀通、增田四郎等。大田从马克思共同体论的结果来判断，主张日耳曼式共同体不仅是移动后的“新共同体”，古日耳曼的“农业共同体”也应该包含在内。他还指出这些共同体都是封建社会成立以前的自由地拥有小土地的农民之物，而不是封建社会的小农的东西（《共同体与英雄时代的理论》山川出版社1959）。增田主张，七、八世纪北加利臣的“集村”，由于是作为领主方面掌握农民的手段而形成的，因此并不是作为农民自治团体的共同体（《西洋封建社会成

立期的研究》，岩波书店1959年版；《欧洲是什么》，岩波书店1967年版）。

第二个争论的焦点是，藤原和太田否定了从古典古代式共同体到日耳曼式共同体的继起发展性，而主张两者作为并列类型来掌握。因此共同体的三种形态到底是应该当作发展阶段来做系列性的把握，还是当作互相间非演变的并列之物来把握，这种争论就纠缠不清了。

大塚注意到各形态下的“固有的二元性”（共同体内部孕育着的土地的共同占有和成员的原生集团性，以及与之对抗而形成的土地的私人占有和成员的个别性这两者之间的矛盾），以私有个别契机的成熟度作为比较基准，三形态被视为一系列从原始社会出发的继起阶段。对照之下，藤原把《诸形态》中的日耳曼式共同体视为古日耳曼期的共同体，主张把日耳曼及古典古代的两种共同体视为并列类型来掌握，主张三形态应理解做从东洋共同体（藤原指抽象出来的亚细亚形态）为起点，或朝着古典古代的形态，或朝着日耳曼形态这两个并列的发展途径。

藤原的这种批判，根据前述论据，不能被大塚、监泽等接受，而并列说以后又因争论者不同的主张而产生不同类型。例如，除了太田独特的并列说外，还有从马克思诠释学的方面，把三形态做运动发展序列来把握而否认把握具体历史过程适用阶段的芝原拓自，以及重视地理条件、主张亚欧间决定的（相互断绝的）并列和两者内部独自阶段设定的福富正宝。

第三个争论的焦点是，和共同体及社会构成并列的普通史及个别史为了把共同体论当作认识世界史的理论来活用，并作具体的历史分析，就难以回避生产方式或经济的社会构成之类的基本范畴与共同体如何联系而理论化，进而世界史乃至普通史的理论该如何与个别史的分析联络的问题。关于这一点，大塚把众所周知的马克思的发展阶段图式，即亚细亚的、古典古代的、封建的生产方式，及其基本规定的经济的社会构成，当作双重的继起发展阶段来掌握，因此共同体的三形态，不仅照应于其生产方式，形成其根底，并依前述“固有的二元性”的成熟程度，就生产方式的阶段而给予序列位置的根据。这样，共同体—生产方式—社会构成就被统一把握，同时，各社会构成的结构和朝次阶段移行过程中所具有的特殊历史的个别的性格，作为社会构成内部的发展程度互异的多数生产方式的过渡性竞争、相克、共存来掌握，就能从成为基础的共同体来作论证艺术的说明。其意图是，根据这种情况，马克思的世界史的构想，即使仅止于普遍史的抽象性，由于诸生产力的不均等性，从东亚到地中海周围，再到西欧为中心而继续移动，朝着近代资本主义的成立作为世界史个性的巨流，因此在这种世界史发展的典型之流中，作为有事实基础之物来掌握，于是在逻辑上也罢，历史上也罢，与断绝（完结）因此并列，同时也认出了一系列的极端性。因此在个别史中，这种普通史的阶段并不纪元性出现，屡屡发生“跳级”之事，透过对基于这种世界史发展的典型事例而构成的坐标轴（理念型）的批判性比较，仅以此就可能解明个别史的个别的历史性质（见《西洋经济史讲座1》，岩波书店1960年版）。

马克思立足“市民社会”回溯考察本源共同体,对本源共同体与亚细亚共同体、古典古代共同体、日耳曼共同体之间的关系,马克思在给维·伊·查苏利奇德的复信中,以地质学层系构造术语表达了自己的看法。马克思说:“地球的原始成层或第一次成层是由一系列不同年代叠复起来的单层组成。同样,社会的原始构成也是这样,它表现为一系列不同的、标志着累积时代的阶段。”<sup>①</sup>从马克思的语言的表达中,我们可以觉察到,当我们追溯人类原初形态时,是通过考察亚细亚的共同体、古典古代的共同态、日耳曼的共体的不同产生年代,利用“叠复”方式来构造了这样一个人类的原像,作为考察的对象本身之间并不存在什么继起的或演进的。这一观点,马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中做了同样的表达,“我们可以将经济观点来看的社会视为所谓的成层〔成层群〕,如果描绘一下它的大致轮廓,就是在这些成层〔成层群〕中,亚细亚、古代世界、封建社会、近代市民社会等不同时代的各种生产方式构成了按时间顺序累积形成的各个地层的世,这些世重叠着”<sup>②</sup>。按照日本学者平田的说法,“成层 Formation 是指各个层面上的地层形成,其特点首先在于不断的形成”。

---

将以上所说的批判包含在内,太田的见解是一个典型。太田认为,西欧的封建社会构成,其基本要因并不是封建共同体,而是以农奴制为基础的封建土地所有制,而反对社会构成和共同体之间机械性的对应。因而马克思的发展阶段的构想,即使对世界史而言是妥当的,应用到个别民族史上时也是错的。又在个别民族史上,社会构成的发展既可以“跳级”,又特别强调世界史和民族史的“关联和差异”。在这里,他后来积极主张的萌芽已经成形了,他认为马克思的图式是“发展的理念型”,并否认它是对个别史研究的有益的方法。参见大塚久雄《共同体的基础理论》,经联出版事业公司1999年版,第105—111页。

① 《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年版,第472页。

② 同上书,第33页。在这里引用了望月清司的译文,他的译文能够更好地说明社会成层问题。参见望月清司《马克思历史理论的研究》,北京师范大学出版社2009年版,第460页。

望月清司认为，马克思将“Formation”的用法分成两种：宏观上各种地层的累积（四层构成）；微观上各个地层内部的单层累积（也许指早期工场手工业→工场手工业→大工业这样的发展）。此时的不断形成意味着表层的“近代市民社会”的构成。<sup>①</sup>如果我们回过头来想一想，马克思在《1857—1858年经济学手稿》中的“资产阶级之前的各种生产形式”那部分，马克思在考察了亚细亚共同体和古典古代共同体之后，显得很沉重和失望，马克思不是为研究这些共同体而研究共同体，而是站在资产阶级社会来探究市民社会是如何来的，“市民社会”何以可能？这是马克思关注的重心，马克思在考察日耳曼共同体之后，认识到只有这种共同体才有可能为市民社会的产生提供一定的条件。

马克思在《德意志意识形态》论述日耳曼形式或中世纪封建形式相对于其他共同体形式在篇幅上显得较大些。马克思认为中世纪农奴不断逃入城市，当他们为了生存不得被收编在行会干活，接受师傅的压制，随着分工的扩大，生产和交换的分离，城市出现了商人，他们将城市与城市联系起来，他们的商业活动使新的劳动工具从一个城市转向另一个城市，这就促进了城市之间的生产力的发展，各个城市为自身的生存极力发展优势工业部门，这就使得工场手工业产生，随着工场手工业的出现，各国进入竞争的关系，展开商业斗争，这种斗争是通过战争、保护关税和各种禁令来进行的。商业和工场手工业的扩大，加速了活动资本的积累，同时使得行会衰落下去。后来，商业和工场手工业被集中于国家，国家面对的世界市场，旧的工业生产是无法满足的，于是，大工业就产生了，它创造了交通工具和现代世界市场，控制了商业，把所有的资本都变为工业资本，从而流通加

---

<sup>①</sup> 参见望月清司《马克思历史理论的研究》，北京师范大学出版社2009年版，第461页。

速、资本集中。<sup>①</sup>它破坏了手工业和工业的一切旧阶段，使城市最终战胜乡村，它造成社会各阶级间相同的关系，从而消灭了各民族的特殊性。它还影响着非工业国家，因为非工业国家也被卷入到世界普遍竞争当中。

马克思在《1857—1858年经济学手稿》中从劳动和劳动的客观条件的分离这一逻辑论述了市民社会如何从日耳曼共同体中产生出来。马克思认为，当农奴解放出来成为一个自由的工人，这要经历一个历史的解体过程，我们应该从如下几个方面来理解这种解体：（1）把劳动者束缚于土地和地主而实际上又以劳动者对生活资料的所有权为前提的农奴制关系的解体，因而这实质上是劳动者与土地相分离的过程；（2）使劳动者成为自耕农、成为自由劳动的小土地所有者或佃农成为自由农民的土地所有制关系的解体；（3）以劳动者对劳动工具的所有权为前提的、并且把作为一定手工业技能的劳动本身当作财产的那种行会关系的解体；（4）各种不同形式的保护关系的解体。<sup>②</sup>

在马克思看来，这些关系的解体只有在物质（因而还有精神的）生产力发展到一定水平时才有可能。这就是说，只有当生产力发展到一定程度，农奴把自己与劳动的客观条件的关系加以否定，在这个时候，个人就变成了自由工人，而劳动的客观条件（土地、原料、生活资料、劳动工具、货币或这一切的总和）从中游离出来，变成资本与丧失财产的个人相对立。这就构成了马克思关于日耳曼共同体的农奴如何转化为工人，这种叙述从表层上描述了农奴转向雇佣工人的路径，但从深层上却展现了马克思关于日耳曼共同体如何从有机体内孕育产生了市民社会这一主题。

---

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第114页。

② 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第496页。

### 三 古典古代共同体形式

马克思把古典古代共同体与亚细亚共同体相比较，突出了“城市与农村对立”这一观点。马克思认为，古典古代共同体“不是以土地作为自己的基础，而是以城市作为农民的已经建立的居住地。耕地表现为城市的领土；而不是村庄表现为土地的单纯附属物”<sup>①</sup>。古典古代主要特征为：

(1) 土地是作为主体的劳动资料、劳动对象和生活资料；

(2) 战争或者是为了占领生存的客观条件，或者为了保护并永久保持这种占领所要求的巨大的共同任务，巨大的共同工作。因此，公社首先是按军事方式组织起来的，是军事组织和军队组织，这是公社以所有者的资格而存在的条件之一。住处集中于城市，是这种军事组织的基础。

(3) 公社财产是和私有财产分开的，个人的财产并不是同公社分开的个人的财产，相反，个人只不过是公社财产的占有者。<sup>②</sup>

(4) 公社（作为国家），一方面是这些自由的和平等的私有者间的相互关系，是他们对抗外界的联合，同时也是他们的保障。公社成员身份以占有土地为前提，作为公社成员是私有者，他把自己的私有财产看成是土地，同时又看作是自己作为公社成员的身份，保持他自己作为公社成员的身份，也正是保持公社的存在。

(5) 这种共同体继续存在的前提，是组成共同体的那些自由而自给自足的农民之间保持平等，以及作为他们的财产继续存在的条件的本人劳动。他们把自己看作劳动的自然条件的所有者；但这些

---

① 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第463页。

② 同上书，第469页。

条件还必须不断地通过个人本人的劳动才真正成为个人人格的、即个人本人的劳动条件和客观因素。<sup>①</sup>

(6) 共同体成员不是通过创造财富的劳动协作再生产自己，而是通过为了在内外两方面保持联合体这种共同利益（想象的和现实的共同利益）所进行的劳动协作来再生产自己。公社成员通过这种再生产保持了公社的存在。

从上所述，我们看到，在古典古代形式下，“土地为公社所占领，是罗马的土地；一部分土地留给公社本身支配，而不是由公社成员支配，这就是各种不同形式的公有地；另一部分则被分割，而每一小块土地由于是一个罗马人的私有财产，是他的领地，是实验中属于他的一份，因而都是罗马的土地；但他之所以是罗马人，也只是因为他是在一部分罗马的土地上享有这样的主权”<sup>②</sup>。因此，古典古代形式就存在着国有土地财产和私有土地财产的相对立形式，而土地私有者是城市的市民，从经济上讲，国家公民身份就表现在农民是一个城市的居民，因为在古代世界，城市连同属于它的土地是一个经济整体，可以说，古典古代的历史是城市的历史，它是以土地所有制和农业为基础的城市。

我认为，马克思在考察古典古代共同体形式之后，心情很沉重，因为古典古代形式下，城市的手工业和商业受蔑视，而农业受尊敬。任何罗马公民不允许作为商人或手工业者谋生，同样也不允许手工业者获得公民身份。这就是说，在古典古代形式下，农村与城市没有明显产生分离，商品生产没有获得发展，因为从事手工业的人不是罗马市民即共同体成员，而是一些贱民。虽然共同体成员拥有私人土地，但这些土地是从国家公有土地那里分割出来的一部分，每个人既是土地的私人所有者，同时又是共同体的成员，他们

---

① 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第470页。

② 同上书，第472页。

私人土地所有从总体上要受国家即共同体的制约。马克思也承认共同体土地所有和共同体成员私人土地所有之间存在着“中介”、“并存”、“对立”，但这仅仅是共同体所有内部的一种表现关系。随着生产力的发展，人口增长，共同体在向外扩张中不断获得更多土地，在对其进行分配时产生不均而导致阶层分化，这种通过征战导致的后果是共同体原有结构发生变化，这为奴隶制或者农奴制的发展奠定了基础。但不管怎样，在古典古代共同体形式中还是没有市民社会发展的土壤，由于这种共同体先天不足，即严格的种姓制度是一个种姓有自己的专一的、不变的职业，这就无法生长出市民社会。马克思在《资本论》中恰恰说明了这一点。马克思说：“在古亚细亚的、古代的等等生产方式下，产品转化为商品、从而人作为商品生产者而存在的现象，处于从属地位，但是共同体越是走向没落，这种现象就越严重。真正的商业民族之存在于古代世界的空隙中，就像伊壁鸠鲁的神只存在于世界的空隙中，或者犹太人只存在于波兰社会的缝隙中一样。”<sup>①</sup>

## 四 日耳曼共同体形式

日耳曼共同体是从乡村这个历史舞台出发的，它的进一步发展是在城市和乡村的对立中进行的；因此，近代的历史是乡村城市化，而不像在古典古代那样，是城市乡村化。“城市乡村化”意味着城市变为农村统治者（土地领主）的居住地。“乡村城市化”意味着全部生活领域的产业化，从而导致社会化得到全面发展。

在马克思看来，日耳曼公社既不表现为东方公社那种实体，也不表现为古代公社那种一般物，它一方面作为语言、血缘等等

---

<sup>①</sup> 马克思：《资本论》第1卷，人民出版社2004年版，第97页。



共同体，是个人所有存在的前提；另一方面，它存在于公社为共同目的而举行的实际集会中。公社有一部分共有地，比如猎场、牧场、采樵地，它作为一种特殊的生产资料是不可分割的，它仅仅可供公社成员使用，它是个人所有者的共同财产。它的存在表现为一种独立主体相互之间的关系，即每个家庭是一个经济整体，它本身单独构成一个独立的生产中心。“在日耳曼的形式中，农民并不是国家公民，也就是说，不是城市居民；相反，这种形式的基础是孤立的、独立的家庭住宅，这一基础通过同本部落其他类似的家庭住宅结成联盟，以及通过在发生战争、举行宗教活动、解决诉讼等等时为取得相互保证而举行的临时集会来得到保障。在这里，个人土地财产既不表现为同公社土地财产相对立的形式，也不表现为以公社为中介，而是相反，公社只存在于这些个人土地所有者本身的相互关系中。公社财产本身只表现为各个个人的部落住地和所占有的土地的公共附属物。”<sup>①</sup> 这就意味着公社仅仅表现为一种联合，这种联合不是联合体，它表现为以土地所有者为独立主体的一种统一，而不是表现为统一体。正是这种独立个人土地所有者，不受公社的制约，公社仅仅是他们联合的表现，才有可能发展出独立的个体，使得个人的劳动和劳动的客观条件分离成为可能，一旦完成这一点，个人就把自己变成工人，原来的劳动的客观条件就丧失了政治关系形式而表现为一种价值形式，这便孕育发展出市民社会以及资本与雇佣劳动的关系，这使得马克思很兴奋，于是，马克思就接着分析了土地财产在三种共同体所有制形式中的特点，认为：

(1) 对劳动的自然条件的占有，即对土地这种最初的劳动工具、试验场和原料储藏所的占有，不是通过劳动进行的，而是劳动的前提。个人把劳动的客观条件简单地看作是自己的东西，看作是

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第475页。

使自己的主体性得到自我实现的无机自然。劳动的主要客观条件本身并不是劳动的产物，而是已经存在的自然。一方面，是活的个人，另一方面，是作为个人再生产的客观条件的土地。

(2) 这种把土地当作劳动的个人的财产来看待的关系——因此，个人从一开始就不表现为单纯劳动的个人，不表现在这种抽象形式中，而是拥有土地财产作为客观的存在方式，这种客观的存在方式是他活动的前提，……——直接以个人作为某一公社成员的自然形成的、或多或少的历史地发展了的和变化了的存在，要以他作为部落等等成员的自然形成的存在为中介。<sup>①</sup>

(3) 孤立的个人是不可能拥有土地财产的，如果要把土地当作财产，就得以自然形成的或历史发展了的形式中的部落或公社占领土地为中介，个人劳动的客观条件是作为属于他所有的东西而成为前提，他与土地的关系以公社为中介，他与劳动的客观条件的关系是以他作为公社成员的身份为中介的，公社现实的存在是由个人对劳动的客观条件的所有制的一定形式来决定。而公社所有制又表现为个人所有制的补充。<sup>②</sup>

在马克思看来，个人通过生产使用价值在公社的一定关系中又把个人再生产出来，这种再生产，不仅维持了公社或共同体，同时也破坏了公社或共同体，因为生产本身和人口增长，必然要扬弃这种条件，破坏这种条件，这样，共同体与作为其基础的所有制一起瓦解。但是，这种瓦解并不必然导致工业的发展，也许会导致乡村对城市的统治。因此，马克思从财产切入角度来说明日尔曼共同体瓦解之后，市民社会为何能够发展壮大起来，这主要源于货币财富转化为资本这一事实。马克思对这一事实的研究进一步证明资本的产生是从前共同体自身中孕育出来的，只要在条件具备的情况下，

---

① 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第476页。

② 同上书，第477页。

资本自然会产生出来，这种“条件”就是劳动与劳动的客观条件的分离，这种分离产生了交换劳动的客观条件，而交换的媒介货币，一部分通过等价交换而积累起来，这在历史上是一个微不足道的来源，而高利贷和商人积累起来的动产，即货币财富，才转化为本来意义上的资本，马克思说“只有当自由劳动通过历史过程而与自己存在的客观条件相分离的时候，这种财富才有可能购买这些条件本身”<sup>①</sup>。与此同时，货币财富同样扮演着加速分离的角色，它促使丧失客观条件的工人的形成，使得原来用于消费的生活资料转而由货币支配。这样，这些生活资料由使用价值变成交换价值，从而使它们全都落入货币财富的统治之下。在这种情况下，货币财富不仅促进了旧的生产关系的解体，而且加速了劳动者和再生产的客观条件的分离，这就促进了货币转化为资本。至此，马克思完成了他的共同体研究，最终也达到了自己预期想要达到的目的，即本源共同体是如何过渡到市民社会的。这为马克思进一步研究市民社会经济交换关系问题奠定了雄厚基础。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第499页。

## 第五章

# 马克思社会共同体理论 基本内容(下)

市民社会是马克思政治哲学思想的重要范畴，马克思立足于市民社会，对国家和市民社会之间的关系、市民社会内部成员的交往关系进行深入考察。马克思在解剖国家和市民社会有机体之后，发现国家是一种把特殊利益说成普遍利益的虚假的共同体形式，市民社会则是受货币或资本支配形成一种抽象共同体，而这种市民社会是在扬弃了本源共同体基础上产生的，而这种市民社会的发展历史必然为未来的共同即自由人联合体所取代。

### 一 市民社会的缘起及反思

共同体与市民社会的内在逻辑，迫使我们重新思考何为真正的共同体。马克思从未来共同体的角度出发，对之前的共同体形式进行了深入的批判，其目的就是给人类历史发展指明道路。市民社会是对传统共同体的扬弃，市民社会的发展使得个人的主体性日渐成熟，使得个人自主交往的能力日益增强，这便为进一步扬弃市民社会本身，走向未来共同体奠定了基础。

近代市民社会的兴起，是在汲取古希腊和中世纪自然法传统的基础上，依托16世纪资产阶级的兴起逐渐形成。

一般学界认为，市民社会有这样两种传统，一种是洛克式的，主张“社会优先于国家”，另一种来自于法国孟德斯鸠的“公民社会”。黑格尔恰恰是把洛克的“市民社会”和孟德斯鸠的“公民社会”结合起来，形成了一种自己独特的市民社会概念。

一般来讲，“市民社会”概念在不同的语境之中，其内涵是不同的，比如在英语语境之中的“市民社会”是从法语中转译过来的，意味着一种法权意义上的平等主义。它并不是商业意义上的指称，而是从中世纪神学意义上来阐述的一种摆脱基督教秩序的那种公民秩序的成员和市民。中世纪的信仰共同体与城市共同体之间产生对立，形成一定的张力，这推动着尘世王权和基督教的教会之间相互斗争，受基督教在上帝面前人人平等的观念的影响，在反对基督教的同时，城市公民继承了平等和自由观念，把它移植到人们的世俗生活之中，构成公民社会的基本理念。霍布斯在《利维坦》中对此观念做了阐释，并且区分了社会和国家、私人领域和公共领域。洛克沿着霍布斯开启的道路，进一步深化了这一点，并极力主张社会是立足自然权利的一种外在于政治的综合性实体的观点，这奠定了一种洛克式的“市民社会”概念。这种“市民社会”的本质不是由国家所规定的，它自身具有自足的存在理由和发展变化的内在根据。

孟德斯鸠是从政治角度来理解社会的，认为市民社会并非外在于国家，相反，它是根据国家这一政治组织来界定的。这种模式反对将国家看作一个完整的状态，强调国家是一个多元的架构，这样，国家恰恰是在各种不同权力机构之间的相互制衡中达到统一。根据孟德斯鸠的市民社会理论模式，“存在于国家的政治领域和私人领域之间‘两栖的’‘中间团体’，是国家分立政治权力的社会基

础。它们是制约政治国家的重要的社会性力量”<sup>①</sup>。孟德斯鸠的“中间团体”是一种非政治性的社会团体，正是它的产生、发展和壮大，使得政治权力的分立和多样性成为可能，使得社会制约国家也成为可能，孟德斯鸠对“中间社团”的认识影响了托克维尔。托克维尔在《论美国民主》中着力考察了这种“中间社团”对制约和监督现代国家，防止专制权力，发展民主政治制度存在的积极的重要性。可以说，孟德斯鸠和托克维尔不是沿着占主流的西方社会契约论的思路去构架社会和国家的关系的，而是独辟蹊径，从人的生存的社会条件，也就是说从制约制度的社会基础出发，来重新构架社会和国家的关系。如斯特劳斯所言，对于托克维尔而言，“政治学的研究始于对社会条件的探究”<sup>②</sup>，而不是从人性的假设出发，这种政治学研究思路方式的转变，影响了后来社群主义的迅猛发展。

在德语语境之中，“市民社会”（bürgerliche Gesellschaft）是一种资本主义式的“市民”相互交往形成的社会联合体，正如哈贝马斯所言，市民社会是“一些非政府的、非经济的联系的和自愿联合，它们使公共领域的交往结构扎根于生活世界的社会成分之中。组成市民社会的是那些或多或少自发地出现的社团、组织和运动，它们对私人生活领域中形成共鸣的那些问题加以感受、选择、浓缩，并经过放大以后引入公共领域。旨在讨论并解决公众普遍关切之问题的那些商谈，需要在有组织公共领域的框架中加以建制化。而实现这种建制化的那些联合体，就构成了市民社会的核心”<sup>③</sup>。在德国，“市民社会”之所以被理解为一种社会的联合体，主要取决于黑格尔对此概念的改造。一方面黑格尔综合了洛克的“市民社

---

① 王新生：《市民社会论》，广西人民出版社2003年版，第257页。

② 斯特劳斯：《政治哲学史》（下卷），河北人民出版社1993年版，第908页。

③ 哈贝马斯：《在事实与规范之间——关于法律和民主法治国的商谈理论》，三联书店2003年版，第454页。

会”和孟德斯鸠的“公民社会”，另一方面黑格尔将康德和斯密的一些“市民”内涵融入到“市民社会”里。赋予市民社会的个体具有自主决断能力，具有极强的自律性。正因如此，每个个体既成为政治活动的主体，又成为经济活动的主体，在公共领域的政治交往活动中，由于这种主体性，使得政治策略和商谈成为可能；在经济活动之中，由于这种主体性使得这种商品交换活动获得成功成为可能，从而构建良好的商品市场生产和交换结构。这就是说，个人之间相互关系结成的联合体构成“市民社会”的核心内容。这也构成黑格尔关于“市民社会”的最终内涵。总之，我们知道，黑格尔是“市民社会”理论的集大成者，他的市民社会概念同时影响了马克思。在马克思那里，“资产阶级社会”和“市民社会”是同一个术语<sup>①</sup>。

古希腊城邦的政治共同体是建立在宇宙论目的论的架构之中，因此，个人要成为自由人只能是生活在城邦的公民，他们的一切活动都是以共同体为出发点和归宿。在这样的语境中，古希腊城邦的普遍的价值和共同的善则规定了公民的发展行为，这就抑制了古希

---

<sup>①</sup> 这里，我将引用张一兵的《资本主义理解史》一段加以说明，“众所周知，在马克思的著作中，‘市民社会’与‘资产阶级社会’是同一个术语，即‘bürgerliche Gesellschaft’。这个术语最初是由青年马克思从黑格尔《法哲学原理》那里袭得的，并进行了自己的理论改造。在后来的《政治经济学批判·第一分册》的序言中，关于资本主义现实经济生活的复杂关系结构，马克思写下了这么一段话：‘这种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。’这段话至少给我们三个方面的启示：第一，市民社会就是物质的生活关系的总和，不过结合上下文语境来看，此处的物质生产关系实际上专指资产阶级社会的经济关系；第二，对马克思影响最大的市民社会概念来源于黑格尔，并且主要是来源于后者的《法哲学原理》一书，而黑格尔的理解又受18世纪英法思想家，特别是斯密经济学的影响；第三，马克思对资本主义的理解与批判是因接触到市民社会问题而转入研究政治经济学的。在这个意义上，解剖市民社会概念是马克思恩格斯资本主义理论探索的一个重要的方面”。参见张一兵主编《资本主义理解史》第1卷，江苏人民出版社2009年版，第73—74页。

腊城邦公民的主体的发展。正因为如此，个人利益和个人价值必须从属于政治共同体的共同善。共同体是伦理的阐发者和个人生活的伦理目的，它赋予城邦公民存在的价值和意义，与此同时，共同体也构成为人们崇敬和膜拜的对象，成为超越现实自由的化身，它被提升为一种美的化身。这就是说，传统共同体构成实践理性的阐释者和解释者，是城邦公民道德伦理和价值的来源，共同体本身构成美的对象和自由的象征，正如柏拉图的“理想国”一样，成为一个超越现实的理想的美的艺术品，虽然它不可能在现实中找到，实际上，在现实中就根本不存在，但它确是人自由想象的共同体，它象征着人的自由、幸福和正义。

在古希腊，城邦政治共同体是真实的和至高无上的，它是一个超越个人的存在实体，从这个意义上讲，共同体是一个客观存在的实体，一种先于社会和个人的存在实体，它的这种现实状况决定着城邦每个人的道德水准和认识水平。可以说，在现实生活中有什么样的共同体形式，就存在着什么样的世界观和思维方式。由于古希腊城邦政治共同体是一种人口较少、地域较小的社会组织形式，因此，它是在宇宙论目的论的架构中形成自己独特的世界观，同时以一种本体论的思维方式构建起关于世界的存在学说的。

如果我们从传统社会的整体观来看的话，就会发现，传统社会的共同体强调整体而忽视个体，整体构成个体价值和意义的来源，在这个意义上，整体观是理解传统共同体的切入口。“在传统社会中，共同体是社会的真正主体，个人只是共同体的构成部件，因而，个人生活的意义体现于超越个人价值的某种更高的存在之中，离开了这个更高的存在，个人就变成了无意义的存在。在这样一种个人和社会的关系中，超个人的社会整体力量被赋予神圣的意义，成为至高无上的存在。所以，传统精神文化的各种具体形式都只有在为它的崇高性而进行论证、说明和讴歌时，才具有存在的价值。我们可以看到，在一切传统社会中，伦理观念、宗教意识、哲学思



维、艺术情感等都无例外地强调公共利益和共同价值，贬抑个人利益和特殊价值。这个‘公共的’存在或者家族，或者是社会，或者国家，或者是上帝，无论它是什么，其实都是超越个人的共同体的化身或共同体力量的神化。它统合特殊，宰制个人，通过预设一个绝对的真理而否定个人的个别认识；它压抑个性，泯灭差异，通过追求一个绝对的善而扼杀个人追求幸福的欲望；它强调完满，追求和谐，通过悬置一个美的理念而将美归于只能对之模仿的彼岸存在。传统文化呈现给人们的世界是一个整体和连续的世界，在这个世界中没有个人的位置，只有作为整体的集体的力量。”<sup>①</sup> 由于古代理人的文化铸造了古代理人的思维方式，这使他们形成他们时代所具有的理解世界的特定方式，与此同时，正是由于古代理人的这种思维方式而巩固和强化了那个时代的文化特征，这样，个人和社会、个人与城邦共同体的关系紧密相连，个体与共同体处于共在、共存、共通、共享的关系之中。因此，个人的自我意识和主体的缺乏，使得古代人没有产生像现代人那样的“焦虑”，并承受现代性的折磨和困扰。

随着文艺复兴和启蒙运动的发展和壮大，个人的自我意识觉醒，个人意识到自己是一个独立的主体，具有独特的人格和尊严，个人不应该从属于任何社会组织、集体、团体，这种观念的形成使得他们要求从传统共同体和神学的束缚中解放出来，这为人的观念的革新奠定了基础。现实中商品经济的发展，恰恰为个人独立和思想解放奠定了坚实的社会经济基础。而从传统共同体解放出来的个人，坚持自己的独立性，以个人为价值和目的的核心，不再把共同体看作是价值和目的的来源，也不再把共同体看作是先验的、外在于个人的实体，而是认为共同体源于每个人的共同“同意”，它是以契约方式构建起来的，这种共同体的价值和目的是由每个原子式

---

<sup>①</sup> 王新生：《市民社会论》，广西人民出版社2003年版，第191页。

个人共同“同意”达到同一的共识构成，它的合理性和正当性源于每个人的自由意志的抉择。如果共同体离开了原子式的个人，它自身也就丧失了存在的根据和理由。从这个意义上讲，共同体因个人的存在而富有意义。如果我们历史地、辩证地看待共同体的意义和价值，那么，我们会发现它不再是稳定的、静止不动的或者固化的、先验的预设，而是随着人的实践活动在不断地变化着的、具有生命活力的实体。

17世纪的欧洲哲学开始以主体性维度把握世界。笛卡尔、霍布斯、洛克、卢梭、康德等人从个人出发，哲学地论证了主体在认识论意义上的重要性，他们在认识论领域高扬主体的同时，相应地在其他领域不断地提升了个人的主体地位，换言之，这种思想观念很快渗透到了伦理学、政治学、法学和经济学等领域，使得个人这个主体不仅是知识的构成者，也是道德、政治、法律思想的创立者。主体在认识客体，改造、控制和驾驭客体方面，成为一个名副其实的主宰者——“上帝”。主体成为一切的中心、目标和目的。而个人是作为主体而独立存在，没有什么是凌驾个人之上的，或者是至高无上的。个人是价值、利益的尺度，凡是有利于增进个人幸福的一切都是有效的、合理的，与此相反，不增进个人幸福的则是无效的、不合理的。这种思想造就了个人主义利己主义的观念，这种观念构成市民社会之所以存在的逻辑前提。与此同时，市民社会对消解传统共同体对个人的抑制具有重要意义，并对构建公共领域的公共性精神也同样具有重要意义。

## 二 市民社会是构成未来 共同体的必然阶段

黑格尔是“市民社会”理论的集大成者，但在马克思看来，黑

格尔是按照 18 世纪的英国人和法国人的先例把物质的生活关系总和概括为“市民社会”。既然如此,“对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻找”,通过对政治经济学的研究,清楚地阐述生产力与生产关系、生产关系和构成社会的结构、上层建筑与经济基础等之间的关系,从而科学地指明人类社会发展的基本规律。

马克思在《黑格尔法哲学批判》中批判了黑格尔关于“市民社会”的理解,他指出,“黑格尔以市民社会和政治国家的分离为前提,并把这种状况阐释为观念的必然环节、理性的绝对真理。他表述的是具有现代形式——各种权力分离——的政治国家……他把国家的自在自为地存在着的普遍东西同市民社会的特殊利益和需要对立起来。总之,他到处都在表述市民社会和国家的冲突”<sup>①</sup>。看来,这种冲突的解决只有通过国家才能完成。接着马克思从市民社会存在的人与人的交换关系出发,指出经济利益的驱动力使得市民社会的人与人的关系以物与物的关系表现出来,在市民社会那里,“对于人,对于个体,都表现为非本质的,都表现为外在的规定,尽管这些规定对他生存于整体中是必需的,就是说,都表现为把他同整体连接起来的纽带,不过这个纽带他是同样可以重新抛弃掉的(现代的市民社会是实现了的个人主义原则;个人的存在是最终目的;活动、劳动、内容等等都只是手段)”<sup>②</sup>。马克思在《1844 年经济学哲学手稿》中就市民社会对人的异化状况做了同样精彩的论述。马克思立足于市民社会,对市民社会的经济交往活动的考察,形成一种不同于黑格尔对国家和市民社会的抽象思辨关系的论述结论,市民社会决定国家,而不是相反。

市民社会的突出特点是独立个人之间的相互承认和自主交往关系的普遍化。就此而言,黑格尔已经认识到了这一点,在《法哲学

---

① 《马克思恩格斯全集》第 3 卷,人民出版社 2000 年版,第 92 页。

② 同上书,第 101 页。

原理》中进行了论证和阐释，但他是以一种唯心主义的思辨方式表达出来，没有更好地揭示出现实的人通过何种途径能够获得他人的承认，又通过何种方式使得交往关系提升到一种普遍性层次上。虽然黑格尔在《精神现象学》中从主奴辩证法角度论证了一种“承认关系”，但这种关系只是通过抽象的自我意识显现出来的，科耶夫对此有一个很精彩的论述：“人的实在性只能通过‘得到承认的’实在性在存在中产生和维持。一个人只有得到另一个人，另一些人——最终说来——所有其他人的‘承认’，他才是真正的人：对他本人和其他人来说都是如此。只有当人们在谈论‘得到承认的’人的实在性的时候，才能称之为人的实在性……自我意识仅仅作为得到承认的实体存在，所以自我意识自在和自为地存在。”<sup>①</sup>

在马克思看来，这种自我意识“通过自己的外化所能设定的只是物性，即只是抽象物、抽象的物，而不是现实的物”。自我意识通过外在的对象确证自己，确证对象的存在是对象化活动的结果，进而论证自己的活动是对象性存在的活动，通过扬弃外在的对象而回到自身。这样，黑格尔的扬弃仅仅构成一种思想上的扬弃，它丝毫没有触动现实的对象，却认为自己实际上克服了自己的对象。黑格尔的自我意识的理解其实质是“主语和谓语之间的关系被绝对地相互颠倒了：这就是神秘的主体—客体，或者笼罩在客体上的主体性，作为过程的绝对主体，作为使自身外化并且从这种外化返回到自身的、但同时又把外化收回到自身的主体，以及作为这一过程的主体；这就是在自身内部的纯粹的、不停息的圆圈”<sup>②</sup>。这种纯粹思想运动最终不能使人获得解放，“只有在现实的世界中并使用现实的手段才能实现真正的解放；没有蒸汽机和珍妮走锭精纺机就不能消灭奴隶制；没有改良的农业就不能消灭农奴制；当人们还不能使

---

① 科耶夫：《黑格尔导论》，译林出版社2005年版，第10页。

② 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，人民出版社2002年版，第114页。

自己的吃喝住穿在质和量方面得到充分保证的时候，人们根本不能获得解放，‘解放’是一种历史活动，不是思想活动，‘解放’是由历史的关系，是由工业状况、商业状况、农业状况、交往状况促成的”。<sup>①</sup> 这就是说，我们不能使得我们的思想观念仅仅停留于思想领域，而是必须返回到产生这种思想的“生活世界”，不能像旧唯物主义一样对单个人和市民社会进行直观，应该从现实的人所形成的社会关系出发，“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”<sup>②</sup>。

马克思在《关于费尔巴哈提纲》和《德意志意识形态》完成世界观的革命性转变之后，立足历史唯物主义对“市民社会”作了广义和狭义上的界定。马克思认为，从广义看，“市民社会”是指“在过去一切历史阶段上受生产力制约同时又制约生产力的交往形式”；“市民社会包括各个人在生产力发展的一定阶段上的一切物质交往活动……市民社会这一名称始终标志着直接从生产和交换中发展起来的社会组织，这种社会组织在一切时代都构成国家的基础以及任何其他的观念的上层建筑的基础”<sup>③</sup>。这里，马克思主要从生产力和国家的基础这个角度指认“市民社会”。狭义的市民社会，在马克思看来就是资产阶级社会，马克思说“‘市民社会’这一用语是在18世纪产生的，当时财产关系已经摆脱了古典古代和中世纪

---

① 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，人民出版社2003年版，第18—19页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第189页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第87、130页。

的共同体。真正的市民社会只是随同资产阶级发展起来的”<sup>①</sup>。

张一兵认为，马克思的市民社会的双重含义很好地反映了马克思的探索过程，“一方面是新理论范式（历史唯物主义）确立，另一方面又是具体历史分析的不足（对具体历史过程的研究带有推测性质）和术语使用上的不够成熟（如《哲学贫困》中对‘价值’的分析）。然而，即便如此，这种关于市民社会的理解已经为科学社会主义的诞生奠定了基础，即深入物质生产过程（《德意志意识形态》展现为对分工基础上的所有制形式的分析）中展开对社会历史分析；进而，马克思恩格斯才能在《共产党宣言》中科学地对现代资产阶级社会的历史地位和命运进行全面分析……真正的市民社会就是近代资本主义生产所导致的物质的生活关系总和”<sup>②</sup>。后来，马克思在《雇佣劳动和资本》中使用“社会”概念代替了广义的“市民社会”，狭义上把“市民社会”固定在“资产阶级社会”上，这也标志着马克思对资本主义社会理解日趋成熟。在《1857—1858年经济学手稿》中，马克思开始使用“资本主义生产方式”术语，并在后来取代了“资产阶级社会”术语。马克思在《资本论》中一般就使用“资本主义生产方式”术语表示“资产阶级社会”。做这样术语演化的考察，目的是要回过头来探究一下，马克思在“资产阶级社会”语境中，从政治经济学批判视角（《资本论》副标题即“政治经济学批判”）是如何看待个人交往关系，如何阐发个人的独立相互和自主交往的普遍性问题的。

马克思在《1857—1858年经济学手稿》中阐述了人存在的三种形式，“人的依赖关系”、“物的依赖关系为基础的人的独立性”、“个人的自由全面发展”。作为“人的依赖关系”指前市民社会，或者指前资本主义社会，马克思后来从共同体角度把它解读为本源共

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第130页。

② 张一兵主编：《资本主义理解史》第1卷，江苏人民出版社2009年版，第90页。

共同体，主要表现为亚细亚共同体、古典古代共同体、日耳曼共同体，在这些共同体之中，人从属于共同体，没有独立性，共同体赋予人支配人的权力，人被等级关系支配、控制和束缚。作为“物的依赖关系为基础的人的独立性”是指认“市民社会”或者说就是“资产阶级社会”，在这个社会里，“摆在面前的对象，首先是物质生产。在社会中进行生产的个人——因而，这些个人的一定社会性质的生产，当然是出发点。被斯密和李嘉图当作出发点的单个的孤立的猎人和渔夫，属于18世纪的缺乏想象力的虚构”<sup>①</sup>。这就是说，市民社会中的“社会联系的各种形式，对个人说来，才表现为只是达到他私人目的的手段，才表现为外在的必然性。但是，产生这种孤立个人的观点的时代，正是具有迄今为止最发达的社会关系”<sup>②</sup>。也就是说，在市民社会中，个人是从传统共同体中解放出来，个人不再从属于整体。但资产阶级社会的经济学家对市民社会的个人的认识是抽象的，形而上学式的，把市民社会的人看作是孤立的、原子式的个人，其实这个个人是生产的个人，生产在一切时代都有某些共同标志，共同规定。

在马克思看来，任何时代的个人都是处在特定生产方式之中，并根据生产方式决定自己的生存方式，这是客观历史发展的前提，也是历史唯物主义的前提。在这个意义上，马克思反对资产阶级经济学家抽象地谈论生产的规定，因此，马克思说，“一切生产阶段所共有的、被思维当作一般规定而确定下来的规定，是存在的，但是所谓一切生产的一般条件，不过是这些抽象要素，用这些要素不可能理解任何一个现实的历史的生产阶段”<sup>③</sup>。

可以看出，马克思是从社会关系角度理解个人的，他反对把人

---

① 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第22页。

② 同上书，第25页。

③ 同上书，第29页。

抽离出社会，孤立、静止地看待个人。同时，马克思肯定市民社会对个人的独立相互承认和自主交往的普遍性做出的积极贡献，就此而言，马克思主要从如下几点做了论述：

(1) 在市民社会的经济活动中，个人是作为价值相等的人而存在。马克思说：“主体只有通过等价物才在交换中彼此作为价值相等的人，而且他们只是通过彼此借以为对方而存在的那种对象性的交换，才证明自己是价值相等的人。因为他们只有作为等价物的所有者，并作为在交换中这种相互等价的证明者，才是价值相等的人，所以他们作为价值相等的人同时是彼此漠不关心的人；他们在其他方面的个人差别与他们无关；他们不关心他们在其他方面的一切个人的特点。”<sup>①</sup> 市民社会的个人只关心自己的等价物的实现，以此证明自己的存在，是以价值相等的等价物的所有者方式存在，他以漠不关心的方式来表明自己的独立个性。

(2) 市民社会的个人是平等的关系。马克思说：

如果个人 A 和个人 B 的需要相同，而且他们都把自己的劳动实现在同一对象中，那么他们之间就不会有任何关系；从他们的生产方面来看，他们根本不是不同的个人。他们两个人都需要呼吸，空气对他们两个人来说都是作为大气而存在；这一切都不会使他们发生任何社会接触；作为呼吸者的个人，他们只是作为自然物，而不是作为人格互相发生关系。只有他们在需要上和生产上的差别，才会导致交换以及他们在交换中的社会平等化；因此，这种自然差别是他们在交换行为中的社会平等的前提，而且也是他们相互作为生产者出现的那种关系的前提。

从自然差别来看，个人 [A] 是个人 B 所需要的某种使用

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，人民出版社 1995 年版，第 196 页。



价值的所有者，B是A所需要的某种使用价值的所有者。从这个方面说，自然差别又使得他们互相发生平等的关系，但是，他们因此并不是彼此漠不关心的人，而是互为一体，互相需要，于是客体化在商品中的个人B就成为个人A的需要，反过来也一样；于是他们彼此不仅处于平等的关系中，而且也处在社会的关系中。<sup>①</sup>

个人之间的自然差别恰恰构成交换行为中社会平等的逻辑前提，如果要消除这种自然差别来达到社会平等，这是一种错误的认识，这就是说，平等是建立在不平等基础上的，没有绝对的平等，马克思对平等的论述是精辟的，比如人的性别、能力等都是有差异的，我们要尊重这种自然差别，只有在这个基础上通过交换方式实现社会平等，才是一种真正意义上的平等。

(3) 市民社会的个人是在相互承认关系上确认每个人都是自由的个体。马克思说：“个人A需要个人B的商品，但他并不是用暴力去占有这个商品，反过来也一样，相反地他们互相承认对方是所有者，是把自己的意志渗透到商品中去的人格。因此，在这里第一次出现了人格这一法的因素以及其中包含的自由的因素。谁都不用暴力占有他人的财产。每个人都是自愿地转让财产。”“从交换行为本身出发，个人，每一个个人，都自身反映为排他的并占支配地位的（具有决定作用的）交换主体。因而这就确立了个人的完全自由：自愿的交易；任何一方都不使用暴力；把自己当做手段，或者说当作提供服务的人，只不过是当作使自己成为自我目的、使自己占有支配地位和主宰地位的手段；最后，是自私利益，此外并没有更高的东西要去实现；另一个人也被承认并被理解为同样是实现其自私利益的人，因此双方都知道，共同利益恰恰只存在于双方、多

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第197页。

方以及各方的独立之中，共同利益就是自私利益的交换。一般利益就是各种利益的一般性。”<sup>①</sup> 个体的自由是在相互承认对方在人格上是平等的和自由的基础上，通过交换方式显现出来，换言之，每个个体是处于相互交换关系之中，没有绝对的自由，仅仅是相对他人的相对自由，个人既受到服从交换关系的束缚，同时又是能动的，又能不断地改造这种交换关系，甚至社会关系，创造出使人更为自由的空间。

市民社会在个人相互承认关系的基础上确立了人的自由、平等，当个人与个人的关系被物与物的关系所掩盖，人与人的关系就被货币或者资本所支配而异化，其根源在于社会分工和私有制。因此，马克思认为，要消除个人的独立化、个性对偶然性的屈从、个人的私人关系对共同的阶级关系的屈从等，取决于分工的消灭。而分工的消灭取决于交往和生产力发展到普遍程度，以致私有制和分工变成它们发展的桎梏。私有制只有在个人得到全面发展的条件下才能消灭，因为现存的交往和现存的生产力是全面的，只有全面的个人才可能占有它们，即把它们变成这些个人生活的自由活动。“私有制和分工的消灭也就是个人在现代生产力和世界交往所建立的基础上的联合。”这种“联合”最终就使得“自由人联合体”成为可能。而只有这种“自由人联合体”才能保障个人获得全面发展，从这个意义上讲，只有“自由人联合体”这种共同体才可能有个人自由。因此，“在真正的共同体的条件下，各个人在自己的联合中并通过这个联合获得自己的自由”。

从马克思对共同体之于个人全面发展的重要性的论述中，我们可以看到，马克思的“共同体”是一种扬弃（资本主义）市民社会的未来共同体，这种未来共同体是以市民社会发展和成熟为前提的，可以说，市民社会是历史发展的一个必经阶段，正是市

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第198、199页。

民社会使得个人独立成熟，使得个人在追求自己私人利益的同时实现了普遍利益，使得个人不断摆脱了地域性走向世界性，最后把自己看作是世界历史的普遍性存在，在交换和交往中认识到了共同类存在的重要性，确立共同的利益，从而使个人克服有限和特殊走向普遍和全面的人的发展。也就是说，“如果抛掉狭隘资产阶级形式，那么，财富不就是在普遍交换中产生的个人的需要、才能、享用、生产力等等普遍性吗？财富不就是人对自然力——既是通常所谓的‘自然’力，又是人本身自然力——的统治的充分发展吗？财富不就是人的创造天赋的绝对发挥吗？这种发挥，除了先前的历史发展之外没有任何其他前提，而先前的历史发展使这种全面的发展，即不以旧有的尺度来衡量的人类全部力量的全面发展为目的的本身。在这里，人不是在某一种规定性上再生产自己，而是生产出他的全面性；不是停留在某种已经变成的东西上，而是处在变易的绝对运动之中”<sup>①</sup>。在这种运动中，个人不断地再生产自己，创造财富，克服和超越自我，在积淀和创造充分的物的力量之同时来摧毁阻碍自己发展的桎梏，从而构建适合自己自由和全面发展的共同体。

所以，笔者认为，市民社会对于未来共同体来说是历史必然，难以被跨越，否则，所建立起来的个人联合仅仅是虚假的共同体，而不是真正的共同体。这就使得我们能更好理解马克思在《哥达纲领批判》中所论述的至理名言：“权利永远不能超出社会的经济结构以及由经济结构所制约的社会的文化发展”；“在共产主义社会高级阶段上，在迫使人们奴隶般地服从分工的情形已经消失，从而脑力劳动和体力劳动的对立也随之消失之后；在劳动已经不仅仅是谋生的手段，而且本身成了生活的第一需要之后；在随着个人的全面发展生产力也增长起来，而集体财富的一切源泉都充分涌流之

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第479—480页。

后，——只有在那个时候，才能完全超出资产阶级法权的狭隘眼界，社会才能在自己的旗帜上写上：‘各尽所能，按需分配!’”<sup>①</sup> 只有到达“共产主义社会高级阶段”，人人才获得全面发展。这就是说，之前的阶段都是在为实现个人全面发展的共同体做准备。那之前的阶段应该被看作是一个市民社会的发展阶段。

### 三 国家的起源及其本质

恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中考察人类文明社会的阶级对立和国家起源时指出：“国家决不是从外部强加于社会的一种力量。国家也不像黑格尔所断言的是‘伦理观念的现实’，‘理性的形象和现实’。确切地说，国家是社会在一定发展阶段上的产物；国家是承认：这个社会陷入了不可能解决的自我矛盾，分裂为不可调和的对立面而又无力摆脱这些对立面。而为了使这些对立面，这些经济利益互相冲突的阶级，不致在无谓的斗争中把自己和社会消灭，就需要有一种表面上凌驾于社会之上的力量，这种从社会中产生但又自居于社会之上并且日益同社会相异化的力量，就是国家。”<sup>②</sup> 在这里，恩格斯向我们表明，首先，国家不是一种伦理国家，不是伦理道德的聚合物；其次，国家不是一种先验的政治组织形式，它是社会历史发展的产物，换言之，它是“直接地和主要地从氏族社会本身内部发展起来的阶级对立中产生的”，是平民的胜利炸毁了旧的血族制度，在它的废墟上建立起来的。最后，国家是阶级斗争不可调和的产物，只有当国家凌驾于社会之上，借助政治权力实施政治统治时，才可以进一步缓和或解决内部的阶级矛盾。

---

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第305—306页。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第170页。

国家是文明的象征，是人类文明进步的产物。当人类处于氏族社会时期，人类还是野蛮的，因为他们是无法辨认自己的权利和义务，他们的行动往往受自己本能的支配和控制，缺乏外在人为制度的约束；当氏族社会被国家所取代，人类步入文明时代，人们就能够辨认自己的权利和义务，在这种情形下，人们逐渐意识到，要让自己享有更多的权利，就得不断地积累财富，因此，“鄙俗的贪欲是文明时代从它存在的第一日起直至今日的起推动作用的灵魂；财富，财富，第三还是财富，——不是社会的财富，而是这个微不足道的单个的个人的财富，这就是文明时代唯一的、具有决定意义的目的”<sup>①</sup>。随着个人财富的增长，享有的权利越来越多，相应地把义务推向自己的对立阶级。依据财富的多寡，人们被划入不同阶级之中，不同阶级享有不同的权利，履行不同的义务。

这样，“文明时代的基础是一个阶级对另一个阶级的剥削，所以它的全部发展都是在经常的矛盾中进行的。生产的每一进步，同时也是被压迫阶级即大多数人的生活状况的一个退步。对一些人好事的，对另一些人必然是坏事，一个阶级的任何新的解放必然是对另一个阶级的新的压迫……它几乎把一切权利赋予一个阶级，另一方面却几乎把一切义务推给另一个阶级”<sup>②</sup>。在统治者看来，他们这样做是合乎道理的，是自然而然的，因为它们把自己与整个社会等同起来，把自己的利益看作是社会的普遍利益，随着文明的进步，他们就不得不给坏的事物披上爱的外衣，不得不粉饰它们、伪装它们，其目的就是要实现统治阶级的利益。因此，“国家是文明社会的概括，它在一切典型的时期毫无例外地都是统治阶级的国家，并且在一切场合在本质上都是镇压被压迫被剥削阶级的机器”<sup>③</sup>。

---

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第177页。

② 同上书，第178页。

③ 同上书，第176页。

国家是统治阶级统治的工具。恩格斯说：“国家是从控制阶级对立的需要中产生的，由于它同时又是在这些阶级的冲突中产生的，所以，它照例是最强大的、在经济上占统治地位的阶级的国家，这个阶级借助于国家而在政治上也成为占有统治地位的阶级，因而获得了镇压和剥削被压迫阶级的新手段。因此，古希腊罗马时代的国家首先是奴隶主用来镇压奴隶的国家，封建国家是贵族用来镇压农奴和依附农奴的机关，现代的代议制的国家是资本剥削雇佣劳动的工具。”<sup>①</sup> 这就是说，阶级对立、阶级冲突是产生国家的必要条件，正是一个阶级在经济上掌握了主动权，他们凭借这种政治组织权力对被压迫阶级实施统治，从而把自己变成统治阶级。就统治阶级与被统治阶级而言，并不是天然的，是社会历史发展的产物。如果说社会产品的分配和与之伴随的社会划分为阶级是由生产什么、怎样生产以及怎样交换产品来决定，那么，阶级是经济关系的产物。换言之，一定社会阶级和阶级关系是一定经济关系的反映。由于人们在社会生产发展阶段上所处的经济关系不同，从而形成的社会关系和阶级关系也是不同的。比如在奴隶制生产关系下，占有统治地位的是奴隶主阶级；在封建生产关系下，占据主导地位的是封建地主；在资本主义生产关系下，占有生产资料的是资产阶级。这样，不同的经济关系决定不同的阶级关系，并且是不同的阶级处于不同的社会关系之中，奴隶、农民、无产阶级处于被剥削和被压迫地位，而奴隶主、封建主和资产阶级处于统治地位。在阶级对立的社会中，统治阶级凭借自己统治地位确立国家的阶级属性和性质，并且把国家看作是自己统治的工具，借助国家这部统治机器达到对被统治者的统治。

国家是社会经济发展到一定阶段的产物，一旦经济发展使阶级的存在成为多余，国家也就随着阶级的消亡而消亡。“国家并不是

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第172页。

从来就有的。曾经有过不需要国家、而且根本不知国家和国家权力为何物的社会。在经济发展到一定阶段而必然使社会分裂为阶级时，国家就由于这种分裂而成为必要了。现在我们正在以迅速的步伐走向这样的生产发展阶段，在这个阶段上，这些阶级的存在不再必要，而且成了生产的真正障碍。阶级不可避免地要消失，正如它们从前不可避免地产生一样。随着阶级的消亡，国家也不可避免地要消亡。在生产者自由平等的联合体的基础上按新方式来组织生产的社会，将把全部国家机器放到它应该去的地方，即放到古物陈列馆去，同纺车和青铜斧陈列在一起。”<sup>①</sup> “当国家终于真正成为整个社会的代表时，它就使自己成为多余了。当不再有需要加以镇压的社会阶级的时候，当阶级统治和根源于至今的生产无政府状态的个体生存斗争已经被消除，而由此二者产生的冲突和极端行动也随着被消除了的时候，就不再有什么需要镇压了。也就不再需要国家这种特殊的镇压力量了。国家真正作为整个社会的代表所采取的第一行动，即以社会的名义占有生产资料，同时也是它作为国家所采取的最后一个独立行动。那时，国家政权对社会关系的干预在各个领域中将先后成为多余的事物而自行停止下来。那时，对人的统治将有对物的管理和对生产过程的领导所代替。国家不是‘被废除’的，它是自行消亡的。”<sup>②</sup>

共产主义使个人奴隶般地服从分工的情形消失，使脑力劳动和体力劳动的对立消失，从而使阶级对政治统治、教育垄断和精神领导的占有成为多余，它使生产资料为社会占有，这不仅消除了生产的现存的人为障碍，而且消除了生产力和产品的有形的浪费和破坏。通过生产，不仅保证了一切社会成员的富足和一天比一天充裕的物质生活，而且还可以保证他们体力和智力获得充分的自由的发

---

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第174页。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第631页。

展和运用。“一旦社会占有了生产资料，商品生产就将被消除，而产品对生产者的统治也随着消除。社会生产内部的无政府状态将为有计划的自觉的组织所代替。个体生存停止了……人们周围、至今统治着人们的生活条件，现在受人们的支配和控制，人们第一次成为自然界的自觉的和真正的主人，因为他们已经成为自身的社会结合的主人了。人们自己的社会行动的规律，这些一直作为异己的、支配着人们的自然规律而同人们相对立的规律，那时就将被人们熟练地运用，因而将听从人们的支配。人们自身的社会结合一直是作为自然界和历史强加于他们的东西而同他们相对立的，现在则变成他们自己的自由行动了。至今一直统治着历史的客观的异己的力量，现在处于人们自己的控制之下了。只是从这时起，人们才完全自觉地自己创造自己的历史；只是从这时起，有人们使之起作用的社会原因才大部分并且越来越多地达到他们所预期的结果。这是人类从必然王国进入自由王国的飞跃。”<sup>①</sup>

综上所述，可以看到，国家是指既在经济上占有主导地位，而且在政治上占据主要位置的统治者，借助政治权力，实现对全社会的统治的机构，它的存在自身表明，它是统治的机器和工具。当一个阶级对另一个阶级实施政治统治时，它就表明一种统治和被统治、剥削和被剥削、压迫和被压迫、支配和被支配的关系，这种关系的产生根源于一定经济关系，只有通过探究经济关系的变化，才能予以深入阐述和说明社会和政治关系的变化。一如恩格斯所说：“一切社会变迁和政治变革的终极原因，不应当到人们的头脑中，到人们对永恒的真理和正义的日益增进的认识中去寻找，而应当到生产方式和交换方式的变革中去寻找；不应当到有关时代的哲学中去寻找，而应当到有关时代的经济学中去寻找。对现存社会制度的不合理性和不公正、对‘理性化为无情，幸福变成痛苦’的日益觉

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第633—634页。



醒的认识,只是一种征兆,表示在生产方法和交换形式中已经不知不觉地发生了变化,适合于早先的经济条件的社会制度已经同这些变化相适应了。同时这还说明,用来消除已经发生变化的生产关系本身中。这些手段不应当从头脑中发明出来,而应当通过头脑从生产的现成物质事实中发现出来。”<sup>①</sup> 马克思早在《德意志意识形态》中即已指出:“从直接生活的物质生产出发阐述现实的生产过程,把同这种生产方式相联系的、它所产生的交往形式即各个不同阶段上的市民社会理解为整个历史的基础,从市民社会作为国家的活动描述市民社会,同时从市民社会出发阐明意识的所有各种不同理论的产物和形式,如宗教、哲学、道德等等,……不是从观念出发来解释实践,而是从物质实践出发来解释观念的形成。”<sup>②</sup> 这样,“观念”只有通过“物质生产本身”才得以阐明。换言之,“观念”需要它所产生的基础和条件来予以说明,而政治、国家、制度等等观念需要从它得以产生的经济关系来说明。

马克思和恩格斯沿着这样的思想脉络,在充分考察人类历史发展中社会经济关系的变化时,指出社会分工、私有制使人类步入了文明社会,随着经济的发展和科学技术的进步,人们创造出充足物质财富,这使阶级产生的社会条件消失,阶级“将被现代生产力的充分发展所消灭。的确,社会阶级的消灭是以这样的一个历史发展阶段为前提的,在这个阶段上,不仅某个特定的统治阶级而且任何统治阶级的存在,从而阶级差别本身的存在,都将成为时代的错误,成为过时的现象。所以,社会阶级的消灭是以生产的高度发展阶段为前提的”<sup>③</sup>。阶级消亡之后,随着阶级建立起来的国家也就随之消亡。但这只是说明了建立在阶级基础之上的国家共同体消亡

---

① 《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年版,第617—618页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第92页。

③ 《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年版,第632页。

了，而共同体本身并不会消亡；当虚假的国家共同体被真正的共同体取代，人们就会生活在一个无阶级的共同体之中，这个共同体才是人的本真共同体，这个共同体就是“自由人联合体”。

国家和阶级的关系是紧密相连的。国家作为一个阶级对另一个阶级统治的工具，集中体现了统治阶级的意志，可以说，“统治阶级的思想在每一时代都是占有统治地位的思想。这就是说，一个阶级是社会上占统治地位的物质力量，同时也是社会上占统治地位的精神力量。支配着物质生产资料的阶级，同时也支配着精神生产资料，因此，那些没有精神生产资料的人的思想，一般地是隶属于这个阶级的。占统治地位的思想不过是占统治地位的物质关系在观念上的表现，不过是以思想的形式表现出来的占统治地位的物质关系；因而，这就是那些使某一个阶级成为统治阶级的关系在观念上的表现，因而这也就是这个阶级的统治的思想”<sup>①</sup>。在马克思和恩格斯看来，国家常常通过意识形态的宣传，把特殊阶级的利益说成是普遍的利益，并确定这种“普遍利益”是国家所欲求、所保障的东西。在这个意义上，马克思和恩格斯认为，国家实际上是一个“冒充的共同体”，它无法使所有共同体成员的利益都得以实现，它的政治权力仅仅是为那些统治阶级的利益服务，因此，从共同体的视角来透视国家，就会发现国家是一种虚幻的共同体。

马克思在《德意志意识形态》中深入论述了“国家是一种虚假共同体”这一命题。他是从个体与共同体的关系角度，来透视共同体的性质的，在马克思看来，如果共同体能够给个体提供完全的、真实的自由，那么，这个共同体才是真正的共同体而不是虚假的共同体。首先，“完全的、真实的自由”意味着在这样的共同体之中，共同体成员相互之间不存在服从、依附、支配和奴役关系，他们彼此之间是平等的、自由的关系，每一个人都有能力约束自我，能够

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第98页。

理智地处理所遇到的任何事情，能够完全做到自我管理，达到自治；其次，成员之所以能够做到这点，主要在于共同体通过良好的德性教育，使成员自我意识趋于成熟，成员能够明确辨析自己的权利和义务，对自己身份认同持一种肯定态度；再次，共同体内部的分工消失，每一个人的发展不是一种片面地发展，每一个人的职业也不是固定不变的，如马克思所言：“上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判，这样就不会使我老是一个猎人、渔夫、牧人或批判者。”<sup>①</sup> 在传统社会里，个人只是一生从事某一种固定工作，这种将社会活动固定化的做法，控制着我们，使我们无法实现自己的愿望，更谈不上个人的全面发展。最后，共同体中阶级的消亡，使得统治与被统治、剥削和被剥削的关系消除，这是因政治和经济终结而形成的，由于生产力的极大发展，财富极大丰富，使得在经济关系上所表现的“我的”和“他的”的财产关系变得多余。在这个意义上，传统社会的经济关系将终结，而建立在传统社会经济关系之上的政治关系也将终结，换言之，以货币或者资本为媒介，进行商品交换的经济活动最终将被按需分配的产品经济所取代，这种经济关系发生质的变化，它将改变原有的政治关系和社会关系，从而以真实共同体来显现改变后的社会关系。

在马克思和恩格斯看来，真实的共同体具有这样的功能，一方面能够消除社会分工，使人重新驾驭物，如马克思和恩格斯所说，“个人力量（关系）由于发达分工而转化为物的力量这一现象，不能靠人们头脑里抛开关于这一现象的一般观念的办法来消灭，而只能靠个人重新驾驭这些物的力量，靠消灭分工的办法来消灭，没有共同体，这是不可能实现的”<sup>②</sup>。另一方面，共同体能够促使个体获得全面的发展。马克思和恩格斯说：“只有在共同体中，个人才能

---

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第85页。

② 同上书，第118—119页。

获得全面发展其才能的手段，也就是说，只有在共同体中才可能有个人自由。”<sup>①</sup> 这里的共同体其实就是真正的共同体，只有“在真正的共同体的条件下，各个人在自己的联合中并通过这种联合获得自己的自由”。

这就是说，在以前的冒充的共同体中，如国家，个体虽然谈到自由，那仅仅是一个阶级的自由。过去各个个人的联合是一个阶级反对另一个阶级的联合，这个联合体是一个虚假的共同体。个人与共同体的关系常常是：个人是某一阶级的个人，“某一阶级的各个人所结成的、受他们与另一阶级相对立的那种共同利益所制约的共同关系，总是这样一种共同体，这些个人只是作为普通的个人隶属于这种共同体，只是由于他们还处在本阶级的生存条件下才隶属于这种共同体；他们不是作为个人而是作为阶级成员处于这种共同体关系中的”<sup>②</sup>。因此，在阶级社会里，共同体是以一种虚假的方式表现出来，似乎表明，它可以为个人的发展提供自由空间，实际上，社会的财富和资源掌控在少数人之中，这些人凭借其财富可以享有更多自由，但大多数人却是为了个人的生存，还得拼命工作，没有更多的闲暇时间享受生活，因为他们没有更多的自由时间，几乎所有时间都用来工作。正因如此，马克思和恩格斯说：“从前各个人联合而成的虚假的共同体，总是相对于各个个人而独立的；由于这种共同体是一个阶级反对另一个阶级的联合，因此对于被统治的阶级来说，它不仅是完全虚幻的共同体，而且是新的桎梏。”<sup>③</sup>

马克思和恩格斯之所以把国家看作是虚假的共同体，是因为国家表面上代表着普遍的利益，实际上体现一种特殊利益；阶级国家打着它是体现“人民”普遍利益的旗号，实际上是少数人对多数人

---

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第119页。

② 同上书，第121页。

③ 同上书，第119页。

实施宰制和控制、奴役和支配，使多数人屈从或依附于少数人的统治，并使这种少数人统治多数人的统治方式正当化和合法化，从而使这种现象具有自然合理性。实际上，在过去的共同体中，每个人都是在追求自己的特殊利益，为谋取自己特殊利益而不择手段，如马基雅维里所说的，在一个共同体中，存在着两种气质，一种倾向于统治他人的欲望，另一种是不想统治他人也不想让他人统治自己的欲望，在这两种欲望的相互斗争中，双方彼此互不相让，这种斗争就成为国家共同体存在的必要条件，而国家则以虚假的普遍的利益进行干预和约束被统治者，以便使这种“虚假的普遍利益”获得实现。因此，马克思和恩格斯认为，“特殊利益和共同利益之间的这种矛盾，共同利益才采取国家这种与实际单个利益和全体利益相脱离的独立形式，同时采取国家虚幻的共同体形式”<sup>①</sup>。其实，“国家是虚构的，是由特定集团创造的以公共利益掩盖其自身利益的工具”<sup>②</sup>。可以说，在国家之中存在着一个阶级统治另一个阶级的现象，而被统治阶级往往是不会情愿接受统治者的统治的，为了争取自己的权利，双方彼此斗争，这种斗争只能以一种虚幻的共同体形式表现出来，即每个阶级总是力图把本阶级的利益看作或者说成是普遍的利益，以此形成一种凝聚力，构建起强大的国家共同体，来对抗其他民族国家，使本民族的利益能够很好地实现。

在民族国家形成之后，出现国家与市民社会的分裂，在此基础上产生一种民主的普遍共同体。它是存在于商品经济发达的地域，随着信息从传统的物质传递中独立出来，成为载体，在信息极其畅通和发达的地区，共同体的透明度增强，物质密度和精神密度加大，使得通常意义的共同体解体。如果说传统的社会共同体更多地

---

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第84页。

② 邓利维·奥利里：《国家理论：自由民主的政治学》，浙江人民出版社2007年版，第29页。

是在政治意义上被理解的话，那么，资本主义社会的社会共同体就丧失了政治意义，它变成一种非政治的共同体。它是因人们的兴趣、爱好、嗜欲的不同所产生的情感“共同体”（feeling Community），或者因人们对文化、宗教、道德、人种、民族等不同的看法，而谋求在理解层面上的相同性而产生的一种同质的共同体（homogenous Community）。它竭力抵制国家政治权力的挤压，为个人的个性的发展拓展了更为广阔的空间，同时，个人独特个性的发展使得共同体从传统的伦理价值中解脱出来，换言之，市民社会的共同体的透明性驱除了共同体的伦理道德功能，变成纯粹的共同体，即一种联合形式。这种共同体为我们提供了它向自由人联合体的转变的物质力量和条件。在这个意义上，虚假共同体是人类历史发展过程之中，一个必然的环节和阶段，只有通过虚假共同体，才能通向真正共同体。

#### 四 资本主义国家是“货币共同体” 和“资本共同体”

在马克思看来，抽象共同体和虚幻共同体都是对共同体本身的一种异化的结果，应该说，由于分工和私有财产的缘故，市民构建的社会共同体和建立在市民社会之上的国家采用虚假的共同体形式，它们是扬弃本源共同体之后发展起来的一种“共同体”。之所以说它们是一种形而上的共同体，只是它们本身是脱离人们生活的，是外在于人反过来又对人构成宰制和支配。马克思通过对货币和资本及其构成的共同体的分析，指出它以物的方式构建起的“实体共同体”掩饰了人与人的社会关系的实质——一部分人对另一部分人的剥削和压迫的社会关系。从而导致人所构成的共同体成为一种异质的共同体。

为了深入探究由货币和资本构成的共同体的特征和性质，我们必须对产生货币共同体和资本共同体之前的本源共同体的解体历史做一定阐述，以便能够历史地理解共同体发展过程的连续性，从而避免断裂或孤立式的讨论的抽象性，唯有以历史还原的方式，把货币共同体和资本共同体置放在历史长河之中，才能透视出它们自身的抽象性而非现实性。

关于部落共同体的解体是一个历史发展的过程，主要从以下几点来认识。

(1) 马克思认为，部落共同体要按照原有的样子继续存在下去，这是不可能的。因为共同体成员的生产和再生产，人口的增长必然会破坏原有维持共同体的条件和因素，因此，共同体的发展就意味着个人对共同体视为前提的再生产，这种再生产暴露了原有共同体的局限性，随着局限性的消除，保持原有共同体的基础就崩溃和灭亡。比如在罗马人那里，奴隶制的发展、土地占有的集中、交换、货币关系、征服等等，正是起着这样的作用。因为在再生产的行为本身中，不仅客观条件发生变化，例如乡村变为城市，荒野变为开垦地等，而且主观条件也发生改变，它炼出新的品质，通过生产而发展和改变着自身，造成新的力量、新的观念、新的交往方式、新的需要和新的语言。在马克思看来，这种再生产必然既是旧形式的重新生产，同时又是旧形式的破坏。例如，在每一个人均应占有若干亩土地的地方，人口增长就给这样做造成了障碍。要想消除这种障碍，就得向外殖民，要实行殖民就必须进行征服战争。这样就有奴隶等等。如果公有地扩大，这样代表共同体的贵族就增多了。<sup>①</sup>

(2) 马克思指认在古人那里，手工业已被认为是有害的职业，因为它在被释放的奴隶、被保护民、外地人干的事情。也就是

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第486页。

说，希腊人和罗马人或作为城邦的公民是不从事工业这种职业的，只有一些不是公民的非自由人才从事这种职业，这些人一般身份低下。在古代共同体生产活动中，共同体由于同外地人交往，由于有奴隶，由于要交换剩余产品等等，这种发展使构成共同体基础的生产方式解体，在这里，交换、债务也起着相同的作用。这就是说，劳动主体所组成的共同体，以及以此共同体为基础的所有制，归根到底归结为劳动主体的生产力发展的一定阶段，而和该阶段相适应的是劳动主体相互间的一定关系和他们对自然的一定关系。直到某一点为止，是再生产。然后，便转入解体。<sup>①</sup>

(3) 在马克思看来，当劳动者把土地当作生产的自然条件的关系解体，劳动者是工具所有者的关系解体，劳动者本身从属生产的客观条件关系解体，劳动者就不再占有什么，不再被束缚在土地上，不再从属行会，劳动者丧失一切，成为一个自由的人。而这一切解体的动因来自货币财富。比如，古罗马、拜占庭旧的所有制关系的解体，是与货币财富——商业等等的发展相联系的。而那种自由的人的“自由”意味着一是指摆脱旧的保护关系或农奴依附关系以及徭役关系而自由了，二是指丧失一切财物和任何客观的物质存在形式而自由了。当他们自由得一无所有，为了活下去，那么，他们或是出卖自己的劳动力，或是行乞、流浪和抢劫。当他们打算走后一条路时，却被绞架、耻辱柱和鞭子从其中一条路赶到通往劳动力的市场上。其实，在此过程中，政府是作为历史上解体过程的条件而出现的，并且是作为资本存在条件的创造而出现的。<sup>②</sup> 而商业一方面导致劳动对其生存的条件的所有权关系的解体，另一方面导致劳动本身属于生产客观条件的这些关系的解体。

---

① 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第488页。

② 同上书，第502页。



从上所述，我们看到导致部落共同体解体的因素是多方面的，比如：生产力、生产活动本身、货币财富、人口增长、分工、剩余产品、交换、债务、战争、征服、私有制、土地占有、商品经济、货币关系等等，这些因素即是本源共同体发展、变化乃至走向解体的原因。但从马克思的论述中，我们看到，生产力的发展是诸多要素中最为基础的。马克思说：“所有这些关系的解体，只有在物质的（因而还有精神的）生产力发展到一定水平时才是可能的。”<sup>①</sup>当然在发展中最为直接的原因是商品经济和商品交换与货币流通因素。

现在我们从中世纪社会存在的商品交换谈起，之所以如此，前面我们分析指出，本源共同体的三种表现样态，亚细亚共同体和古典古代共同体无法产生出市民社会，由于在这些社会中劳动与劳动的生产客观条件是统一的，尽管有一些商业活动，有商品交换的情况发生，但不能因此断定一定能够发生像市民社会那样的普遍的商品交换，能够发展出为交换而交换的商业，那种原始的交流仅仅是为使用价值而交换，不是为了赚取更多剩余价值而从事的交换。日耳曼共同体恰恰为劳动和生产劳动客观条件的分离提供了条件。

马克思指出：“由劳动所构成的特殊形式的财产，并不是建立在单纯的劳动或劳动的交换上，而是建立在劳动者同一定的共同体的客观联系上，建立在劳动者同他所遇到的、作为他由此出发的基础的一定条件的客观联系上。这些条件也是劳动的产物，是世界历史性的劳动的产物，共同体的劳动的产物，——是共同体的历史发展的产物，这种发展既不是从个人的劳动出发，也不是从他们的劳动交换出发的。因此，价值增值的前提也不是单纯的劳动。只是劳动同劳动发生交换的那种状态——不管是以直接的活劳动的形式

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第497页。

进行交换，还是以产品的形式进行交换——，其前提是劳动从它同它的客观条件的原始共生状态中脱离出来。由于这种脱离，一方面，劳动变为单纯的劳动，另一方面，劳动的产品作为对象化劳动，获得了同[活]劳动相对立的作为价值的完全独立的存在。劳动同劳动相交换——这看起来是劳动者所有权条件——是以劳动者一无所有为基础的。”<sup>①</sup>这就是说劳动者与生产劳动客观条件分离，劳动者丧失了财产，一无所有，而那些拥有货币财产的人则是占有产生劳动的客观条件（土地、生产资料、劳动工具等），这样，货币转化为资本，资本则把大量的人手和大量的工具结合起来，资本就把它们聚集在自己的统治下。

随着资本运动的加速发展，旧有的生产关系严重阻碍资本的流通。比如，世界市场分割成各个部分，其中每一部分都由单独一个国家来经营；各国之间竞争的消除；生产本身的不灵活以及刚从最初阶段发展起来的货币制度等，这些就阻碍了资本的流通。但是大工业的兴起，它加速了资本的流通，使货币制度获得很大发展，它把所有资本变成工业资本，它消灭了各国以往自然形成的闭关自守状态，使得每个文明国家的每一个人的需要的满足都依赖整个世界，它把所有自然关系变成货币的关系，它破坏了手工业和工业的旧阶段，使城市战胜乡村，它消除了各民族的特殊性，它使非工业国家由于世界交往而被卷入普遍竞争的斗争中。可以说，大工业开启了资本时代，它使一切都从属资本的控制。

**货币共同体** 对于“货币共同体”一词的使用，笔者主要是基于马克思在三处的语言表达而概括使用的。

(1) 金银作为交换手段，正像交换本身一样，最初不是出现在某个社会共同体的狭小范围内部，而是出现在共同体的尽头，在它的边界，在它同别的共同体接触的少数地点上。因此，金银成为商

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第511页。

品本身，成为在一切地方都保持着财富性质的普遍商品。由于这一形式规定，金银在一切地方都适用。金银是一般财富的物质代表，因此，在重商主义那里，金银是各个共同体的权力尺度。<sup>①</sup>也就是把金银进行使用和支配的地方，通过它联系起来的地方，这些一起构成的共同体，就可以被认为是一个货币共同体。

(2) 货币直接是现实的共同体，因为它是一切人赖以生存的一般实体；同时又是一切人的共同的产物。但是如我们看到的，在货币上共同体只是抽象的，对于单个人来说只是外在的、偶然的东西；同时又只是作为孤立的单个人的个人满足需要的手段。古代共同体以一种完全不同的个人关系为前提。因此，货币在其第三种规定上的发展，破坏了古代共同体。任何生产都是个人的对象化。但是，在货币（交换价值）上，个人的对象化不是个人在其自然规定性上的对象化，而是个人在一种社会规定（关系）上的对象化，同时这种规定对个人来说又是外在的。<sup>②</sup>这就是说，这种共同体本身对人来说是外在的、偶然的，是与独立存在的主体相对而存在的。

(3) 随着货币发展为世界货币，商品所有者也就发展为世界主义者。人们彼此间的世界主义的关系最初不过是他们作为商品所有者的关系。商品就其本身来说是超越一切宗教、政治、民族和语言的限制的。它们的共同语言是价格，它们的共同体 [Gemeinwesen, 共性] 是货币，但是，随着同国家铸币对立世界货币的发展，商品所有者的世界主义就发展为实践理性的信仰，而与阻碍人类物质变换的传统宗教、民族等等成见相对立。商品所有者就会清楚地看出，民族性“不过是基尼上的印记而已”。在商品所有者看来，整个世界融化在其中的那个崇高的观念，就是一个市场的观念、世

---

① 《马克思恩格斯全集》第31卷，人民出版社1998年版，第324页。

② 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第178页。

界市场的观念。<sup>①</sup>这样的话，各民族之间的联系遍及全球，几乎可以说全世界变成了一座城，其中人们受着同一个观念的支配，那就是市场的观念、货币的观念。

在货币观念支配下构建起来的共同体，就以一种异化的方式表现出来，马克思在《1844年经济学哲学手稿》中对货币做了生动的分析，指出“货币是一种外在的、并非从作为人的人和作为社会的人类社会产生的、能够把观念变成现实而把现实变成纯观念的普遍手段和能力，它把人的和自然界的现实的本质力量变成纯抽象的观念，并因而变成不完善性和充满痛苦的幻想；另一方面，同样地把现实的不完善和幻想，个人的实际上无力的、只有个人想象中存在的本质力量，变成现实的本质力量和能力。因此，仅仅按照这个规定，货币就已是个性的普遍颠倒：它把个性变成它们的对立面，赋予个性以与它们的特性相矛盾……货币也是作为这种颠倒黑白的力量出现的。它把坚贞变成背叛，把爱变成恨，把恨变成爱，把德行变成恶行，把恶行变成德行，把奴隶变成主人，把主人变成奴隶，把愚蠢变成明智，把明智变成愚蠢……所以，它是一切事物的普遍的混淆和替换，从而是颠倒的世界，是一切自然的品质和人的品质的混淆和替换”<sup>②</sup>。

从马克思对货币的论述来看，虽然货币的特性的普遍性是货币的本质的万能，货币是需要和对象之间、人的生活和生活资料之间的牵线人，但是货币使人的和自然的特性变成它们的对立面，使事物普遍混淆和颠倒，使冰炭化为胶漆。这样，货币改造了它的拥有者和使用者的特性，使货币占有者和使用者丧失了自然的东西，也就是使人丧失人之为本性，使物同样丧失原有的特性，而人之构成的共同体随之也就与人的本性相异化。因此，马克思指出在资

---

① 《马克思恩格斯全集》第31卷，人民出版社1998年版，第547页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2000年版，第364页。

产阶级社会里存在着两种对立的共同体形式，一种是以劳动为共同性的工人组成的共同体，另一种是以共同资本支付工资的平等的共同性的资本家组成的资本家共同体。<sup>①</sup>

工人共同体依靠出卖劳动力获得工资来维持自己的生存，以便去从事生产和再生产活动，而这样的共同体也只有依靠这种再生产来存在和发展下去。在这个意义上，工人的这种“劳动无论对共同体或作为共同体成员的每个人来说都是必要的，……这种劳动之所以必要，是为了使他把自己作为共同体成员再生产出来，从而也把共同体再生产出来，而共同体本身则是个人从事生产活动的一般条件”<sup>②</sup>。

马克思在《1844年经济学哲学手稿》中指出，为了维持自身和共同体的存在，工人拼命的劳动，其结果是：工人的生产的财富越多，他的产品的力量和数量越大，他就越贫困，他能够消费的也就越少。工人创造的商品越多，他就越变成廉价的商品；他创造的价值越多，他自己越没有价值、越低贱；工人创造的对象越文明，工人自己越野蛮；工人的产品越完美，工人自己越畸形；劳动越有力量，工人越无力；劳动越机巧，工人越愚笨，越成为自然界的奴隶。<sup>③</sup> 如果人的本质是人的真正共同体<sup>④</sup>，那么，对私有制的积极扬弃，即对粗陋的共产主义与民主的或专制的共产主义的扬弃是必要的，而共产主义本身是人的自我异化的积极扬弃，因而是通过人

---

① 我认为，马克思至少是这样认为的，马克思说：“共同性只是劳动的共同性以及由共同的资本——作为普遍的资本家的共同体——所支付的工资的平等的共同性。关系的两个方面被提高到想象的普遍性：劳动是为每个人设定的天职，而资本是共同体的公认的普遍性和力量。”《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2000年版，第296页。

② 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第523页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2000年版，第269页。

④ 同上书，第394页。

并且为了人而对人的本质的真正占有；它是人向自身、向社会的即合乎人性的人的复归，这种复归是完全的、自觉的和在以往发展的全部财富的范围内生成的。它通过消灭对象世界的异化的规定、通过在对象世界的异化存在中扬弃对象世界而现实地占有自己的对象性本质，它要求归还真正人的生命即人的财产，这是实践的人道主义的生成，它是人的本质的或作为某种现实东西的人的本质的现实的生成，是对人来说的真正的实现。共产主义是对私有财产的积极扬弃，作为对人的生命的占有，是对一切异化的积极扬弃，从而是人从宗教、家庭、国家等等向自己的人的存在即社会的存在的复归。马克思这里的“社会”可以被理解为未来的共同体，在《共产党宣言》中表述为“自由人的联合体”。

货币并不是天生的抽象派，它是商品交换的产物，是在商品交换的过程中逐渐被分离出来的，一旦它独立出来，它反过来开始支配生产它的客观条件，并且把一切都置于它的对立面，它随之兼有一种自由任意的意志，成为具有人格化的东西，对它的对立面实施控制。正因如此，马克思就对货币的产生做了一番历史考察，从物与物的交换，发展到金银作为等价物，后来从其他物中独立出来充当一般等价物，表现为货币、交换价值、对象化一般劳动的使用价值。这就是说，货币是从商品中产生出来的，一旦金银成为货币，它就具有价值尺度，具有流通手段、支付手段、储藏手段、世界货币的职能。

因此，马克思指出：“货币不仅仅是商品交换的起中介作用的形式。它是从流通过程中生长起来的交换价值形式，是通过各个个人在流通中所发生的关系而自行产生的社会产物。一旦金和银发展成为价值尺度和流通手段，它们就无须依赖社会的协助和意志而成为货币。它们的权力表现为一种天命，而人们的意识，特别是在那些由于交换价值关系的更加深化的发展而趋于灭亡的社会状态中，就起来反对一种物质即一种物同人相对立而获得的权力，反对可诅

咒的金属的统治，这种统治表现为纯粹的错乱。相互的社会关系转变为一种固定的、压倒一切的、把每个个人都包括在内的社会关系，这一点首先就表现在货币中，而且是表现在最抽象的、因而是最无意义、最难捉摸的形式——扬弃一切中介的形式中。”<sup>①</sup>但是，“随着货币发展为世界货币，商品所有者也就发展为世界主义者。人们彼此间的世界主义的关系最初不过是他们作为商品所有者的关系。商品就其本身来说是超越一切宗教、政治、民族和语言的限制的。它们的共同语言是价格，它们的共同体[Gemeinwesen，共性]是货币”<sup>②</sup>。货币共同体使人们成为一个世界主义者，它是人们超越了地域性、特殊性，走向世界和普遍性。这样，货币共同体克服偏见、对立、矛盾、特殊性、民族、语言的时候，现实的人就变成抽象的人，共同体由原来的现实的人的社会关系总和变成抽象的共同体，它外在于人，这种抽象共同体观念反过来支配和控制人，不再成为人自由和全面发展的空间。

**资本共同体** 作为“资本共同体”一词的使用者，笔者主要从这三个方面来理解并加以使用的。

(1) 如果所有一般生产条件，如道路、运河等等，不管它们是使流通易于进行，还是只有它们才使流通成为可能，或者是使生产力增长，都要由资本而不是由代表共同体本身的政府来兴建，那就首先要以资本为基础的生产有极高的发展。公共工程摆脱国家而转入由资本本身经营的工程领域，表明现实的共同体在资本形式下成长的程度。<sup>③</sup>

(2) 资本支配着生产和流通领域，如果从生产过程的工作场所来看，资本是所有者和主人，如果从流通方面来看，资本是从属的

---

① 《马克思恩格斯全集》第31卷，人民出版社1998年版，第376—377页。

② 同上书，第547页。

③ 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第529页。

和受社会联系制约的，但流通是一团云雾，它的背后还隐藏着整个世界，资本相互联系的世界。资本作为价值，作为重新开始价值增值过程和重新作为资本进行活动的可能性，是通过劳动来进行自身的再生产的；资本作为关系，是通过工人的消费进行自身的再生产的，这种消费把工人作为可以同资本相交换的劳动能力在生产出来。这就是说，资本不断地再生产工人共同体和资本家共同体。资本同时是统治和支配着这两个对立的共同体。

(3) 资本一开始就作为单数或统一体，而与作为多数的工人相对立。这样，资本作为工人的积累，与劳动相对立，表现为工人以外的统一体。从这个方面来说，积累包含在资本的概念中——许多活的劳动力为了一个目的而积聚在一起，这种积聚最初完全不必在生产方式本身中完成，不必渗透到生产方式中去。这是资本对劳动能力发生的集中作用。或者说，资本表现为独立存在于这许多工人之外的劳动能力的统一体。<sup>①</sup>

作为货币一旦转化为资本，资本在自身的运动中表现为生产和流通的统一，这种统一既可以看成是资本生产过程的整体，又可以看成是资本一次周转、一次复归于其自身的运动的一定期间。资本作为主体，作为凌驾于这一切运动各阶段之上的、在运动中自行保存和自行倍增的那种价值，作为在循环中发生的这些转化的主体，它是流动资本。当对自身否定，非流动资本就成为固定资本，这就是说，流动资本一旦固定起来，就成为固定资本；固定资本一旦流动起来，就成为流动资本，流动资本和固定资本就构成资本的两种属性。一般来说作为不动产的房屋、铁路等等是固定资本的最明显形式，这样，“把土地，把共同体的住地拿来交换，把它出卖给别的共同体，将会是背叛。交换只能从自己的最初领域，从动产开始，逐步扩大到不动产。资本只有通

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第593页。



过扩大动产，才能逐渐地掌握不动产”<sup>①</sup>。

资本的再生产就是剩余价值的生产，以此用来发展资本家共同体，与此相应地是资本也生产出消灭自己的力量。马克思主要从以下五个方面予以论述。

(1) 资本生产了财富本身，并使得生产力得到全面的发展，但是“这一切的发展都是对立地进行的，生产力，一般财富等等，知识等等的创造，表现为从事劳动的个人本身的外化，他不是把他自己创造出来的东西当作他自己的财富的条件，而是当作他人财富和自身贫困的条件。但是这种对立的形式本身是暂时的，他产生出消灭他自身的现实条件”<sup>②</sup>。

(2) 资本本身就是矛盾，因为它总是力图取消必要劳动时间（而这同时就是要把工人降到最低程度，也就是说，使工人只是作为活劳动能力而存在），但是剩余劳动时间只是作为对立面，只是同必要劳动时间对立存在着，因此，资本把必要劳动时间作为它的再生产和价值增值的必要条件。物质生产力的发展——同时又是工人阶级力量的发展——到一定时候就会扬弃资本本身。<sup>③</sup>

(3) 通过尖锐的矛盾、危机、痉挛表现出社会化的大生产发展同它的现存的生产关系（生产资料的私人占有）之间日益增长的不相适应。用暴力消灭资本，这是忠告资本退位并让位于更高级的社会生产状态的最令人信服的形式。这里包含的不仅是科学力量的增长，而且是科学力量已经表现为固定资本的尺度，是科学力量得以实现和控制整个生产总体的范围、广度。这也是人口等等的发展，一句话，是一切生产要素的发展；因为劳动生产力以及机器的应用，同人口成比例，而人口增长本身既是有待再生产因而也有待消

---

① 《马克思恩格斯全集》第31卷，人民出版社1998年版，第141页。

② 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第541页。

③ 同上书，第543页。

费的使用价值增长的前提，也是这些使用价值增长的结果。<sup>①</sup>而共同体条件只能适应一定数量的人口，这种人口增长是由一定生产条件的界限决定的。

(4) 资本本身是处于过程中的矛盾，因为它一方面竭力把劳动时间缩减到最低限度，另一方面又使劳动时间成为财富的唯一尺度和源泉。因此，资本缩减必要劳动时间形式的劳动时间，以便增加剩余劳动时间形式的劳动时间；因此，越来越使剩余劳动时间成为必要劳动时间的条件——一个生死攸关的问题。一方面，资本唤起科学和自然界的一切力量，同样也唤起社会结合和社会交往的一切力量，以便使财富的创造不取决于（相对地）耗费在这种创造上的劳动时间。另一方面，资本想用劳动时间去衡量这样创造出来的巨大的社会力量，并把这些力量限制在为了把已经创造的价值作为价值保存在所需要的限度之内。生产力和社会关系——这二者是社会个人发展的不同方面——对资本来说仅仅表现为手段。但是，实际上它们是炸毁这个基础的物质条件。

(5) 以资本为基础的产生，一方面创造了普遍的劳动体系，另一方面创造了一个普遍利用的自然属性和人的属性的体系，创造出普遍有用性的体系，并创造出社会成员对自然界和社会联系本身的普遍占有。资本的发展既克服了民族界限和民族偏见，又克服了把自然神秘化的形象，克服了那种闭关自守满足现状和重复旧生活方式的状况。资本破坏了一切，并使其不断革命化，它摧毁了一切对于发展生产力、扩大需要、使生产多样化、利用和交换自然力量和精神力量的限制。<sup>②</sup>资本不可遏制地追求普遍性，于是，它会遇到自身的界限，这些界限在资本发展进程中，使人们认识到资本本身就是这种趋势的最大限制，因而

---

① 《马克思恩格斯全集》第31卷，人民出版社1998年版，第149页。

② 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第390页。

驱使人们利用资本本身消灭资本。

综上所述，可以看出，资本既是解放生产力、发展生产力的积极力量，同时也是阻碍生产力发展的消极力量；既是人口增长的条件，也是人变得贫困的原因；既促进了科学的发展，又成为制约科学的要素；既是社会解体的力量，也是社会结合的力量；既缩减必要劳动时间而增加剩余劳动时间，又使再生产出来的物质力量成为扬弃资本的力量。资本就是处在这样的矛盾之中，只有找到一种物质力量，它才能使资本本身存在的矛盾、冲突在基于一身中加以克服，那就是无产阶级，无产阶级本身就是一个辩证的合体。无产阶级通过社会革命不仅消除自身的贫困，而且消除无产阶级的身份；不仅消灭统治无产阶级的资产阶级，而且消灭了国家，终结了政治；不仅消除了不自由的、不公正的社会，而且建立了自由和人的全面发展的社会；不仅扬弃了市民社会，而且建立起自由人的联合体。

**真实共同体** 马克思把抽象的共同体置于市民社会的商品交换的背景下，分析在商品交换发展中，货币是如何被抽象地看作一般等价物，当货币在市民社会中发挥重要作用的时候，人们自觉不自觉地陷入到货币的魔掌之中，受它的无形控制，货币破坏了传统的人与人的关系。这种物表现出无限的力量，甚至可以与上帝相匹配，一旦人入了它的魔法，人就被对象化的东西支配，人就变得冷酷无情。在货币的指使下，人可以颠倒是非和黑白。如马克思所言，“我是丑的，但我能给我买到最美的女人。可见，我并不丑，因为丑的作用，丑的吓人的力量，被货币化为乌有了。我——就我的个人特征而言——是个跛子，可是货币使我获得二十四只脚；可见，我并不是跛子。我是一个邪恶的、不诚实的、没有良心的、没有头脑的人，可是货币是受尊重的，因此，它的占有者也受尊敬。货币是最高的善，因此，它的占有者也是善。”<sup>①</sup> 当货币转化为资

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2000年版，第362页。

本，资本相对于货币，吃人不吐骨头，如马克思所言，“资本只有当它像吸血鬼一样，不断地吮吸活劳动作为自己的灵魂的时候，才能获得这样的能力”<sup>①</sup>。

马克思对资本作了科学的分析，他很客观地肯定了资本在发展过程中，对人类发展所起的积极作用，同时也指出它的消极作用，并指明资本本身是一个矛盾体，它在自身运动过程中不断再生产剩余价值之同时，再生产埋葬在自己的物质力量和客观条件。因此，在马克思看来，市民社会发展成熟时期，也就是资本终结时期，因为资本恰恰为未来共同体的到来创造了客观条件。

(1) 资本使工人走向联合。马克思认为，工人的联合和一切劳动生产力一样，即和决定劳动强度因而决定劳动在外延方面实现程度的力量一样，表现为资本的生产力，因此，劳动的集中力量作为社会的劳动力量，是资本的集中力量。工人的联合像它在工厂里所表现的那样，也不是由工人而是由资本造成的，他们的联合不是他们的存在，而是资本的存在。<sup>②</sup> 工人的联合，为把许多性质相同的地方性的斗争汇合成为全国性乃至国际性的斗争，汇合成阶级斗争奠定了基础；为进行社会革命准备了物质条件。

(2) 资本推动和促进了生产力的发展。马克思认为，资本的趋势是赋予生产以科学的性质。在资本发展中，我们看到，资本是以生产力的一定的现有的历史发展为前提，同时资本支配着生产过程并促进了生产力的发展，比如在生产领域大量采用先进的机器和设备，这就使人的劳动和人的力量的支出缩减到最低限度，这将有利于解放劳动，有利于创造出使劳动获得解放的条件。

(3) 马克思指出，一旦直接形式的劳动不再是财富的巨大源泉，劳动时间就不再是，而且必然不再是财富的尺度，因而交换价

---

① 《马克思恩格斯全集》第31卷，人民出版社1998年版，第36页。

② 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第587页。

值也不再是使用价值的尺度。群众的剩余劳动不再是一般财富发展的条件，同样，少数人的非劳动不再是人类人脑的一般能力发展的条件。于是，以交换价值为基础的生产便会崩溃，直接的物质生产过程本身也就摆脱了贫困和对立形式。个性得到自由发展，因此，并不是为了获得剩余劳动而缩减必要劳动时间，而是直接把社会必要劳动缩减到最低限度，那时，由于给所有的人腾出了时间和创造了手段，个人会在艺术、科学等方面得到发展。这就是说，资本在追求再生产剩余价值之同时，通过缩减社会必要劳动时间的方式，为整个社会和社会的每个成员创造了大量自由支配的闲暇时间，这既为个人生产力的充分发展、社会生产力的充分发展留有广阔的余地，也为个人的全面发展奠定了基础。

(4) 马克思对固定资本的研究表明，固定资本既是财富一般的发展程度，也是资本本身发展的程度。可以说，固定资本是人的手创造出来的人脑的器官，是对象化的知识力量，是人劳动的产物，是转化为人的意志而驾驭自然界的器官。它表明，一般社会知识是在多大程度上变成了直接的生产力，社会生活过程的条件本身在多大程度上受到一般智力的控制并按照这种智力得到改造。社会生产力在多大程度上以知识的形式作为社会实践的直接器官，作为实际生活过程的直接器官被生产出来。<sup>①</sup>

(5) 劳动时间的节约就等于发展生产力。发展生产力就是发展生产的能力，这就意味着既发展消费的能力，也发展生产的能力。消费能力是消费的条件，因而是消费的首要手段，这种能力是一种个人才能的发展，生产力的发展。节约劳动时间意味着增加自由时间，意味着增加使个人获得充分发展的时间，而个人的发展又是作为最大的生产力反作用于劳动生产力的。从直接生产过程的角度来看，节约劳动时间可以看作生产固定资本，这种固定资本就是人

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第31卷，人民出版社1998年版，第102页。

本身。

(6) 劳动成为自由自觉的活动。马克思认为自由时间无论是闲暇时间还是较高级活动时间，它自然是要把占有它的人变成另一个主体，而他（这个人）作为另一个主体又加入直接生产过程。对于正在成长的人来说，这个直接生产过程同时就是训练，而对于头脑里具有积累起来的社会知识的成年人来说，这个过程就是知识的运用，就是实验科学，是有物质创造力的和对象化的科学。对于这两种人来说，只要劳动像在农业中那样要求实际动手和自由劳动，这个过程同时就是身体锻炼。<sup>①</sup>在这个意义上，劳动不再是一种痛苦的活动，而是人的自由自觉的活动，一种“身体锻炼”，一种愉悦的活动，而不是枯燥的劳作。

综上所述，可以看出，马克思把人的自由和全面的发展看作是资本逻辑发展的必然。这就是说，没有分工，就不会有城市与乡村的对立，有了手工业和大工业的发展，就有专业知识的发展，进而有人的极度片面的发展，即人的严重异化等。没有这种严重的异化现象，就不会产生消灭这种异化的物质力量；没有货币转化为资本，人类社会的财富就不能在资产阶级社会生产出超过了以前任何时期财富的总和，财产的增加在某种程度上又成为人口增长的前提，而人口增长又成为资本进一步发展的前提；如果没有更多的剩余劳动人口提供给工业社会，工业社会就不会因为人口过剩而会因为人口不足停滞不前，从而得不到大的发展。

当以前的铁路、公路、建筑等等都被纳入到资本统治下，转变成成为固定资本的时候，它们变成人们知识的产物，体现为生产力的应用程度，从而促进了科学技术的大力发展，这为改变人的劳动状况和把人从劳动中解放出来奠定了基础。如果没有资本对剩余价值的无限追求，就不会产生出社会必要劳动时间的不断缩减和剩余劳

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第31卷，人民出版社1998年版，第107—108页。

动时间的增长，从而为整个社会和个人的发展提供广阔的空间。剩余劳动时间的增长又构成自由时间的前提，随着人的自由时间的增长，人们就会有更多的时间来发展自己，当人们在自由时间从事活动时，就是一种自由自觉的活动。

资本的发展同时内在地存在着对城乡对立的消除，把整个世界变成一个地球村；它的发展同时把工人联合起来，使得工人有一定程度上的反抗资本的力量；资本在颠覆了不平等或等级社会之同时，又建立起不平等的社会，虽然表面上呈现为一种天生的平等派的样子，实际上它是不经交换而被占有的东西，如马克思描述的，“所有现实的、现有的资本，它的每一个要素，都同样是对象化的、被资本占有的他人劳动，是不经交换、不付给等价物而被占有的。然后，这种不依赖于劳动的、不是由劳动完成的资本的行为，就从资本的形成史中搬到现代来，编成资本现实性和它的作用、它的自我形成的一个要素。最后，就由此得出资本对他人劳动的果实有永恒权利的结论，或者不如说，从简单而‘公正的’等价物交换规律中引申出资本赢利方式”<sup>①</sup>。因此，资本既是消除不平等、不自由的勇士，又是制造新的不平等和不自由的魔鬼，资本消除了旧的统治结构，但又建立起新的阶级对立的统治，并培育了自己的“掘墓人”——无产阶级。

资本是释放工业发展的力量，使得资产阶级经济和财富获得很大的发展，但是发展到一定程度，资本要维持自身存在，要把资本自身永恒化，这就意味着，资本要阻止终结自身的力量，这样，资本由原来发展生产力的积极力量变成阻碍生产力发展的消极力量，这源自构成资本的上层建筑的反动，因为资产阶级不希望丧失自己的统治，也绝对不愿意把自己的统治地位拱手让给它的对立阶级，从而要竭力保持这种生产关系，使得资本对生产力的诉求限制在一

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第499页。

定范围，这样，它们就可以试图以此保持永远统治的地位。

资本消除了传统的旧的主奴关系，但在它自身进一步发展的时候，它就构建起新的主奴关系，它无情地虐待无产阶级，使他们变得贫困、饥饿、污浊、肮脏、无家可归，而把资产阶级变得富有、高贵，但资本是造成毁灭和奴役的根源，在适当的条件下，必然会反过来转变为人道的发展根源。这就是说，虽然资本制造阶级对立和对无产阶级的奴役，但是资本发展同样会造就一个克服矛盾和对立的辩证合体，它最终会成为消灭资本的力量。就此而言，可以引证马克思的话以便我们更好地理解。马克思说：资本“从直接生产者身上榨取无酬剩余劳动的独特经济形式，决定了统治和从属的关系，这种关系是直接生产本身中生长出来的，并且又对生产发生决定性的作用。但是，这种从生产关系本身中生长出来的经济共同体的全部结构，从而这种共同体的独特的政治结构，都是建立在上述的经济形式上的……为整个社会结构，从而也为主权关系和依附关系的政治形式，总之，为任何当时的独特的国家形式，发现最隐蔽的秘密，发现隐藏着的基础。不过，这并不妨碍相同的经济基础——按主要条件来说相同——可以由于无数不同的经验的情况，自然条件，种类关系，各种从外部发生作用的历史影响等等，而在现象上显示出无穷无尽的变异和彩色差异，这些变异和差异只有通过对这些经验上已存在的情况进行分析才可以理解”<sup>①</sup>。

资本的逻辑就是把一切都纳入到资本的统治下，一切听从资本的吩咐。就国家而言，一旦纳入资本的体系之中，也无不例外地遵从资本的逻辑，因此，国家只能采取一种虚幻的共同体形式来表达它的形象。从马克思的分析中，我们可以看到，资本本身的发展自觉地孕育出消灭自身的物质，一旦资本被消灭了，那么，曾经依附于资本的一切都随之消失，国家不再以国家的面目出现，无产阶级

---

<sup>①</sup> 马克思：《资本论》第3卷，人民出版社2004年版，第894页。



也不再以无产阶级的身份出现，随着联合体取代了国家，无产阶级转变成为社会化的自由自觉的人，这时候，人就从必然王国过渡到自由王国。如马克思所言，

自由王国只是在有必需和外在目的的规定要做的劳动终止的地方才开始；因而按照事物的本性来说，它存在于真正物质生产领域的彼岸。像野蛮人为了满足自己的需要，为了维持和再生产自己的生命，必须与自然进行斗争一样，文明人也必须这样做；而且在一切社会形态中，在一切可能的生产方式中，他都必须这样做。这个自然必然性的王国会随着人的发展而扩大，因为需要会扩大；但是，满足这种需要的生产力同时也会扩大。这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质变化，把它置于他们的共同控制之下，而不是作为盲目的力量来统治自己；靠消耗最小的力量，在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质交换。但是不管怎样，这个领域始终是一个必然王国，在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发展，真正的自由王国就开始了。但是，这个自由王国只有建立在必然王国的基础上，才能繁荣起来。工作日的缩短是根本条件。<sup>①</sup>

马克思的“自由王国”是与未来共同体、自由人联合体同等意义上的概念，是对自由人联合形成的共同体的描述，这个共同体扬弃了市民社会的尔虞我诈、一切人对一切人的战争状态，结束了阶级社会，每个人在这样的共同体中，能够使自己的个性得到发展，自由成为人的存在方式，人的全面发展成为共同体的最终目的和归

---

<sup>①</sup> 马克思：《资本论》第3卷，人民出版社2004年版，第928—929页。

宿。这种共同体不再是外在于人的异己的东西，而是内在于人，它的存在本身就促进了人的发展。人把人作为目的而不是手段来看待和交往，人们通过民主协商解决人们之间存在的分歧和差异。物的时代宣告终结，这预示着人们的交往成为这个时代的主题，由于每个人都获得了良好的发展，这为每个人能够进一步相互交往和交流提供了前提，每个人都有能力与他人交往和交流，语言成为交往的主要媒介。不仅如此，如海德格尔所言，语言成为人存在的方式，是诗意的栖息地，是人存在的家。这也只有在自由王国才成为可能。因此，借用梅吉尔的话说，马克思的社会共同体具有“普遍性、历史性、无阶级性、科学性的特征”<sup>①</sup>。

## 五 “公社”共同体对国家的扬弃

“公社”这种共同体是一种有别于资本主义国家的共同体，也是一种有别于市民社会的共同体，是人类发展过程中出现的新型共同体，马克思通过对巴黎公社和东方公社共同体的考察，试图说明这种共同体与“自由人联合体”具有内在关联性，它是“自由人联合体”的低级形态。

**马克思恩格斯对巴黎公社的反思** 马克思在《法兰西内战》初稿指出，公社是反对帝国及其存在条件的革命的积极形式，是工人革命的既定不移的目标。它是帝国本身的真正对立面，也是国家政权即集权化行政权力的对立面。巴黎公社进行的革命是“人民为着自己的利益而重新掌握自己的社会生活的行动。它不是为了把国家政权从统治阶级这一集团转给另一个集团而进行的革命，它是为了

---

<sup>①</sup> McGill: The Community in Marx's Philosophy, *International Phenomenological Society*, 1970, p. 392.

粉碎这个阶级统治的凶恶机器本身而进行的革命。它不是阶级统治的行政形式和议会形式之间所进行的无谓的斗争，而是同时对这两种形式进行的反抗，这两种形式是互为补充的，议会形式只是行政权用以骗人的附属物而已。第二帝国是这种国家僭权的最后形式。公社是它的绝对否定，因此，公社也是 19 世纪社会革命的开端。因此，无论公社在巴黎的命运怎样，它必然将屹立于全世界”<sup>①</sup>。马克思进一步诠释道：“公社——这是把国家政权重新收回，把它从统治社会、压制社会力量变成社会本身的生命力；这是人民群众把国家政权重新收回，他们组成自己的力量去代替压迫他们的有组织的力量；这是人民群众获得社会解放的政治形势，这种政治形式代替了被人民群众的敌人用来压迫他们的假托的社会力量（即被人民群众的压迫者所篡夺的力量）（原为人民群众自己的力量，但被组织起来反对和打击他们）。”<sup>②</sup> 正因如此，马克思说：“公社就是农民的向往，是农民解放之先声。”<sup>③</sup>

马克思把“公社”看作是社会解放的政治形式。他认为，公社是“把劳动从垄断着劳动者自己所创造的或是自然所赐予的劳动资料的那批人僭取的权力（奴役）下解放出来的政治形式。正如国家机器与议会制只是统治阶级进行统治的有组织的总机构，只是旧秩序在政治上的保障、形式和表现，而不是统治阶级的真正生命，公社也不是工人阶级的社会运动，从而也不是全人类复兴的运动，而只是有组织的行动手段，公社并不取消阶级斗争，工人阶级正是通过阶级斗争致力于消灭一切阶级，从而消灭一切阶级统治（因为公社并不代表一种特殊利益；它代表着‘劳动’的解放，而劳动是个人生活和社会生活的基本的、自然的条件，唯有靠僭权、欺骗、权

---

① 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，人民出版社 1995 年版，第 94 页。

② 同上书，第 95 页。

③ 同上书，第 96 页。

术才能被少数人从自己身上转嫁到多数人身上),但是,公社提供合理的环境,使阶级斗争能够以最合理、最人道的的方式经历它的几个不同阶段。公社可能引起激烈的反动和同样激烈的革命。公社实现劳动的解放——它的伟大目标——是这样开始的:一方面取缔国家寄生虫的非生产性活动和胡作非为,从根本上杜绝把巨量国民产品浪费与供养国家这个魔怪,另一方面,公社的工作人员执行实际的行政管理职务,只领取工人的工资。由此可见,公社一开始就不仅进行政治改造,而且还厉行节约,实行经济改革”<sup>①</sup>。可以说,公社是“唯一在目前经济条件下就能立即给农民带来莫大好处的政权的话,那么,也只有公社这种政府形式才能保证改变他们目前的经济状况;能够一方面拯救他们免于地主的剥夺,另一方面使他们不至于为了所有权的名义而遭受压榨、苦役和贫困的煎熬;能够把他们名义上的土地所有权变成他们对自己劳动成果的实际所有权;能够使他们既享受产生于社会需要、而目前则作为一种敌对因素不断侵犯着他们利益的现代农艺学之利,又无损他们作为真正独立生产者的地位。他们既然受惠于公社共和国,必将很快地对它产生信任”<sup>②</sup>。

马克思认为,共和国只有公开宣布为社会共和国才有可能,因为这种共和国应该剥夺资本家和地主阶级手中的国家机器,并以公社取而代之,公社公开宣布“社会解放”是共和国的伟大目标,从而以公社的组织来保证社会改造。换言之,公社的目的在于解放劳动和社会改造。因此,公社意味着要破坏旧的国家机器,代之以真正的自治。工人阶级的革命打碎的不是旧社会政府权力的一个不太完美的形式,而是具有最后的、最完美的形式的政府权力本身,也就是帝国。公社是帝国的直接对立面。马克思对公社作了设想,他

---

① 《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年版,第97—98页。

② 同上书,第102页。

认为：“公社必须由各区全民投票选出的市政委组成（因为巴黎是公社的首倡者和楷模，我们应引为范例），这些市政委员对选民负责，随时可以罢免。其中大多数自然会是工人，或者是公认的工人阶级代表，它不应当是议会式的，而应当是同时兼管行政和立法的工作机关。警察不再是中央政府的工具，而应成为公社的勤务员，像所有其他行政部门的公务员一样由公社任命，而且随时可以罢免；一切公务员像公社委员一样，其工作报酬只能相当于工人的工资。法官也应该由选举产生，可以罢免，并且对选民负责。一切有关社会生活事物的创议权都由公社掌握。总之，一切社会公职，甚至原应属于中央政府的为数不多的几项职能，都要由公社的勤务员执行，从而也就处于公社的社会监督下……社会公职不会再是中央政府赏赐给它的爪牙的私有财产。随着常备军和政府警察的废除，物质的压迫力量即被摧毁。宣布一切教会不得占有财产；从一切公立学校中取消宗教教育（同时实施免费教育），使其成为私人生活范围之内的事，靠信徒的施舍维持；使一切教育机构不受政府的监督和奴役——随着这一切的实现，精神的压力量即被摧毁，科学不仅成为人人有份的东西，而且也摆脱掉政府压制和阶级偏见的桎梏，市税由公社规定和征收，用于全国性的公共需要上的税款由公社的公务员征收，并由公社自己支付于各项公共需要……这样，政府的压迫力量和统治社会的权威就随着它的纯粹压迫性机构的废除而被摧毁，而政府应执行的合理职能，则不是由凌驾于社会之上的机构，而是由社会本身的负责任的勤务员来执行。”<sup>①</sup>

马克思在《法兰西内战》中以激烈的战斗语言批判了资本主义制度，批判揭露各种机会主义思潮，公开捍卫和宣传科学社会主义的基本原则。同时，马克思把公社视为一种民主精神的共同体，他欢迎公社主张民主代表制，赞扬政治领域中公务人员真正地负起公

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第121—122页。

共责任。公社实施理性管理，其目的为了避免公社赞成大权在握的国家，或任何集权状况，倡导以花费最小的代价，发挥有限的政府行为功能。

马克思为公社取消私有制而建立自由人联合的共同体之事异常兴奋，认为公社是走上共产主义的正途，因为只有共产主义才能为合作的生产提供坚实的基础。这就是说，马克思把公社看做共产主义的落实，把公社视为真正民主体制，这势必带来许多问题，即，直接或者间接的民主、决策的集中与分散、生产活动的理性计算与有效控制的相结合等问题，最终，如果公社不能很好地处理，就会导致走向集权制和独裁制的危险处境。<sup>①</sup>

**公社是一种新型的联合共同体** 马克思在给查苏里奇的复信中，对公社共同体表达了自己的看法。他认为，公社是俄国社会新生的因素和一种优于其他还处于资本主义制度奴役下的国家的因素。资本主义在公社面前，正在经历着危机，这种危机随资本主义的消灭，随着现代社会恢复到“古代”类型的公有制而告终。在某种意义上，现代社会所趋向的“新制度”是“古代类型社会在一种高级的形式下（in a superior form）的复活（a revival）”<sup>②</sup>。马克思沿着这种思路，对历史上曾经出现的公社做了探究和说明，马克思认为，由于日耳曼人在所有被征服的地区引入的新公社，继承了古代原型的特征，在整个中世纪时期，成了人民自由和人民生活的唯一中心。而日耳曼的公社则不是从外面输入的，是从较古的类型的公社产生出来的。

马克思指出公社构成类型取决于它所处的历史环境，在古代和现代西欧的历史运动中，“农业公社”时期是从公有制到私有制、

---

<sup>①</sup> 洪谦德：《人的解放：21世纪马克思学说新探》，台北扬智文化出版公司2000年版，第94页。

<sup>②</sup> 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第763页。

从原始形态到次生形态的过渡时期。但不是说在任何情况下，“农业公社”的发展都要遵循这条道路。“农业公社”的构成形式可以有两种选择：或者是它所包含的私有制因素战胜集体因素，或者是后者战胜前者。先验地说，两种结局都是可能的，但是，对于其中任何一种，显然都必须有完全不同的历史环境。一切都取决于它所处的历史环境。<sup>①</sup>

马克思对俄国的“农业公社”作了客观的评价，他指出：“俄国是在全国范围内把‘农业公社’保存到今天的欧洲唯一的国家。它不像东印度那样，是外国征服者的猎获物。同时，它也不是脱离现代世界孤立生存的。一方面，土地公有制使它有可能直接地、逐步地把小地块个体耕作转化为集体耕作，并且俄国农民已经在没有进行分配的草地上实行着集体耕作。俄国土地的天然地势适合于大规模地使用机器。农民习惯于劳动组合关系，这有助于他们从小地块劳动向合作劳动过渡；最后，长久以来农民维持生存的俄国社会，也有义务给予农民必要的垫款，来实现这一过渡。另一方面，和控制着世界市场的西方生产同时存在，就使俄国可以不通过资本主义制度的卡夫丁峡谷，而把资本主义制度所创造的一切积极的成果用到公社中来。”<sup>②</sup>从历史观点看，农业公社不仅“和西方资本主义生产是同时存在的东西，这使它可以不必接受资本主义的活动方式而占有它的各种成果；而且，它经历了资本主义制度尚未受触动的时期而幸存下来；现在却相反，不论是在欧洲，还是在美国，资本主义制度都处于同劳动群众、同科学以至同它自己所产生的生产力本身相抗争的境地。总之，在俄国公社面前，资本主义制度正经历着危机，这种危机只能随着资本主义的消灭，随着现代社会回复

---

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第765页。

② 同上。

到‘古代’类型的集体所有制和集体生产的高级形式而告终。”<sup>①</sup>从理论上说，农业公社“可以通过发展它的基础即土地公有制和消灭它也包含着的私有制原则来保存自己；它能够成为现代社会所趋向的那种经济制度的直接出发点，不必自杀就可以获得新的生命；它能够不经历资本主义制度（这个制度单纯从它可能延续的时间来看，在社会生活中是微不足道的），而占有资本主义生产使人类丰富起来的那些成果”<sup>②</sup>。因此，我们可以看到，农业公社的发展“是符合我们时代历史发展的方向的，对这一点的最好证明，是资本主义生产在它最发达的欧美各国中所遭到的致命危机，而这种危机将随着资本主义的消失、随着现代社会回复到古代类型的高级形式，回复到集体生产和集体占有而告终”<sup>③</sup>。

马克思和恩格斯针对“俄国农业公社是否首先摧毁自身过渡到资本主义制度，还是相反，发展到它所特有的历史条件，就可以不经受资本主义制度的一切苦难而取得它的全部成果”做出了一些解释。恩格斯认为，俄国公社从来没有出现过把自己发展成为高级的公有制形式的促进因素，情况如德意志人的马尔克制度、凯尔特人的克兰、印度人的和其他民族实行的原始共产主义制度的公社一样。它们随着商品经济的渗透，随之丧失了共产主义制度的性质。在这样的情形之下，西欧的资本主义制度在无法控制自己创造出来的生产力矛盾冲突趋向灭亡时，俄国公社的首创改造因素只能来自西方的工业无产阶级，而不是来自公社自身。西方无产阶级对资产阶级的胜利以及用社会管理生产代替资本主义生产，这便是俄国公社上升到同样阶段所必需的先决条件。<sup>④</sup>

---

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第766页。

② 同上书，第767页。

③ 同上书，第769页。

④ 《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社1995年版，第441页。



恩格斯在《〈论俄国的社会问题〉跋》中指出：“假如俄国革命将成为西方无产阶级革命的信号而双方互相补充的话，那么现今的俄国土地公有制便能够成为共产主义发展的起点。”而马克思在给《祖国纪事》杂志编辑部的信中批判俄国评论家说：“假如俄国想要遵照西欧各国的先例成为一个资本主义国家，……而它一旦倒进资本主义怀抱以后，它就会和尘世间的其他民族一样地受那些铁面无情的规律的支配。事情就是这样。但是这对我的批评家来说是太少了。它一定要把我关于西欧资本主义起源的历史概述彻底变成一般发展道路的历史哲学理论，一切民族，不管它们所处的历史环境如何，都注定要走这条道路，——以便最后都达到在保证社会劳动生产力极高度发展的同时又保证每个生产者个人全面的发展的这样一种经济形态。但是我要请他原谅。他这样做，会给我过多的荣誉，同时也会给我过多的侮辱。”<sup>①</sup> 其实，马克思思想奉劝俄国人不要急急忙忙地跳进资本主义。因为每一种特定的经济形式都应当解决它自己的、从它本身产生的问题；如果要去解决另一种完全不同的经济形态的问题，那是十分荒谬的。也就是说，马克思和恩格斯都认为，西欧与俄国各自的历史环境不同，经济形态不同，那么，它们各自依据自己情况而走自己的道路，俄国一旦向资本主义靠近，就得接受无情的规律的支配，就得遭受资本主义制度所带来的一切灾难的波折。恩格斯在《〈论俄国的社会问题〉跋》的最后指出：“这种公社是否还能得到挽救，以致在一定的时刻，像马克思和我在1882年所希望的那样，它能够同西欧的转变相配合而成为共产主义发展的起点，这个问题我不能予以回答。但是有一点是毋庸置疑的：要想保全这个残存的公社，就必须首先推翻沙皇专制制度，必须在俄国进行革命，俄国的革命不仅会把民族的大部分即农民从构成他们的

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第341—342页。

‘天地’，他们的‘世界’的农村的隔绝状态中解放出来，不仅会把农民引上一个大舞台，使他们通过这个大舞台认识外部世界，同时也认识自己，了解自己的处境和摆脱目前贫困的方法；俄国的革命还会给西方的工人运动以新的推动，为它创造新的更好的斗争条件，从而加速现代工业无产阶级的胜利；没有这种胜利，目前的俄国无论从公社那里还是从资本主义那里，都不可能达到社会主义的改造。”<sup>①</sup> 马克思和恩格斯都把公社看作是劳动解放和社会改造的手段，也就是说，公社共同体保持自身的独立，它在完成社会改造方面扮演着至关重要的作用。这意味着，公社的作用在于扬弃政治性国家，换言之，联合之联合的社会性国家取代政治性国家<sup>②</sup>，只有这样，公社就更好地发挥它的管理功能，为进行社会主义改造奠定良好的基础。

**公社与“真正共同体”** 马克思在《1857—1858年经济学手稿》中指出，日耳曼的公社只有通过公社成员的每次集会才存在，他们自在的统一体包含了他们的亲缘关系、语言、共同的过去和历史等等之中。在这个意义上，公社则表现为一种联合，表现为以土地所有者为独立主体的一种统一，而不是表现为统一体。因此，公社事实上不是作为国家，作为国家组织而存在。而在东方社会里，在经济结构方面不存在土地私有制，因为在亚细亚形式中，不存在个人所有，只有个人占有，公社是真正的实际所有者。在社会结构方面以农村公社为基本单位，这种农村公社的特征是农业和手工业直接结合，“因为公社的单个成员对公社从来不处于可能会使他丧失他同公社的联系（客观的、经济的联系）的那种自由的关系之中。他是同公社牢牢地长在一起的。其

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第450—451页。

<sup>②</sup> 柄古行人：《康德与马克思——跨越性批判》，中央编译出版社2011年版，第139页。

原因也在于工业和农业的结合，城市（乡村）和土地的结合”<sup>①</sup>。这种公社能够自给自足，而且在自身中包含着再生产和扩大生产的一切条件。但是国家确实凌驾于这个共同体之上，是土地财产的更高或唯一的所有者，这意味着公社共同体是受国家虚假共同体的控制和操纵，公社共同体不能独立于国家存在，正因如此，公社共同体成员不可能获得完全的自由和平等。相反，东方的土地公有制则构成了东方专制制度的基础。

其实，我们知道，马克思是把公社理解为一种共同体，在这个意义上，马克思考察了古典古代共同体、日耳曼共同体和亚细亚共同体。马克思研究这三种共同体的目的是想证实，作为资本主义社会的市民社会是如何产生出来的，通过研究前市民社会的共同体现状，去更好地解释资本主义社会的诸问题。马克思研究的结果表明：亚细亚共同体、古典古代共同体是无法产生市民社会的，不具有市民社会产生的条件，唯独日耳曼共同体才具备产生市民社会的条件，财产私有，个人独立和自由。而研究亚细亚共同体时，认识到亚细亚共同体具有一种超稳定结构，这种“超稳定结构”使得社会陷入“停滞性”状态。正如马克思在《资本论》中指出的，“这些自给自足的公社不断地按照同一形式把自己再生产出来，当它们偶然遭受到破坏时，会在同一地点以同一名称在建立起来，这种公社的简单的生产有机体，为揭示下面这个秘密提供了一把钥匙：亚洲各国不断瓦解、不断重建和经常改朝换代，与此截然相反，亚洲的社会却没有变化。这种社会的基础经济要素的结构，不为政治领域中的风暴所触动”<sup>②</sup>。

“无论哪一个社会形态，在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它的物质存在

---

① 《马克思恩格斯全集》第30卷，人民出版社1995年版，第487页。

② 马克思：《资本论》第1卷，人民出版社2004年版，第414—415页。

条件在旧社会的胎胞里成熟之前，是决不会出现的，所以人类始终只提出自己能够解决的任务，因为只要仔细考察就可以发现，任务本身，只有在解决它的物质条件已经存在或者至少是在生成过程中的时候，才会产生。大体说来，亚细亚的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看作是经济的社会形态演进的几个时代。”<sup>①</sup> 这就是说，作为一个社会形态，人类总是“只提出自己能够解决的任务”，“能够解决的任务”意味着人类根据已有的生产力发展水平，依据现有科学技术来解决当下的社会问题。如果说社会形态不能容纳生产力发展，并成为生产力发展的桎梏时，人们可以通过社会革命改变社会形态，但如果在生产力还能够容纳的社会形态中，我们只能接受这种社会形态，创造出消除这种社会形态存在的条件，这都是历史发展的必然，同样体现了历史的正当性和合理性。依据这样的理论，我们可以说，西方社会发展遵循了一般社会发展规律，在资本主义高速发展中，资产阶级创造了自己的掘墓人——无产阶级，同时在不断追求剩余价值的过程中，也在不断地创造着埋葬自己的物质力量。但是资产阶级社会，在马克思眼里是市民社会，在整个资本主义发展中，锻造了独立、平等和自由的个体，它使这种个体的理性能力和自我控制力增强，这为未来形成“自由人联合体”奠定了基础。在这个意义上，市民社会的充分发展就构成“自由人联合体”逻辑前提，因此，站在“自由人联合体”的角度来看市民社会，我们就会认识到，市民社会是历史发展的一个必然的阶段或者环节，这是不能被超越的，因为它为锻造未来“自由人”提供了前提和条件，不经历此阶段，那么，“自由人联合体”这样的共同体就很难产生和实现。在这个意义上说，无论从逻辑上还是从历史上看，市民社会成为马克思思考共同体问题本身的重心。

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第31卷，人民出版社1998年版，第413页。

马克思不仅在《1857—1858年经济学手稿》中做了论证和说明，对资本主义国家和货币或资本抽象共同体作了分析和批判，并且勾画出未来的共同体，即自由人联合体，而且对俄国农村公社做一番研究，并思考“公社共同体”与自由人联合体的关系。

首先，俄国公社同资本主义生产同时存在，这就是说，它能够不经受资本主义生产的可怕的波折而占有它的一切积极的成果。这种“积极成果”指资本主义社会所创造的先进的科学技术和机器设备，如轮船、铁路等等，以及他们所建立起来的先进的经济交换机构和制度等，这将会使公社不必蒙受奇耻大辱，避免资本主义制度造成的“波折”、“痛苦”和“致命的危机”，避免“对抗”、“冲突”和“灾难”的历史，尽量减少社会发展中的代价。这样，俄国公社“能够成为现代社会所趋向的那种经济制度的直接出发点，不必自杀就能开始获得新的生命。相反，作为开端，必须使它处于正常的状态”<sup>①</sup>。

其次，马克思指认俄国公社是俄国社会的新生的因素和一种优于其他还处在资本主义制度奴役的国家的因素。一方面，公社的公有制以及公有制所造成的各种社会联系，使公社基础稳定，另一方面，房屋的私有、耕地的小块耕种和产品的私人占有又使那种与较原始的公社条件不相容的个性获得发展。从历史上看，农业公社时期是从公有制到私有制、从原生形态到次生形态的过渡时期。而农业公社的构成形式包含着两种选择，要么是私有制战胜集体因素，要么是集体因素战胜私有因素。这两种可能性是取决于公社所处的历史环境的。马克思接着分析俄国公社能够把小块耕地转化为集体耕地，俄国土地又适应机器耕作，农民习惯的劳动合作关系有助于小块土地向合作劳动过渡，如果俄国公社能够更好地把资本主义制度所创造的一切积极成果运用公社，那么，俄国就不必通过资本主

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第770—771页。

义制度的“卡夫丁峡谷”<sup>①</sup>而进入社会主义。

最后，由于公社充分占有和利用了资本主义制度所创造的一切积极的成果，这样，公社就可以使公社内部不仅创造出丰富的物质财富和精神财富，俄国公社成员的劳动合作和集体精神使得个人的社会化程度增强，公社房屋的私有、小块耕地和产品的私人占有存在，意味着交换关系存在具有合理性，产品交换使得个人的独立、平等和自由成为可能，充分利用资本主义社会的市场机制调节生产发展，这使得公社本身获得发展和完善，为公社成员迈向“自由人联合体”提供了社会、经济和政治文化的条件。但是，马克思又指

---

① 关于俄国、中国等国家开创的社会主义进程是不是对“跨越”设想的验证，目前的社会主义国家是否已经跨越了“卡夫丁峡谷”，学界主要观点表现为：(1)“设想验证说”：20世纪社会主义运动的一个显著特征和伟大创举，就是经济落后国家（特别是俄国和中国）的无产阶级政党领导人民大众取得了革命的胜利。这是马克思主义在新的时代条件下所取得的伟大胜利，是对马克思“跨越”设想的验证和发展。(2)“规律验证说”：如果严格按照马克思“跨越”设想的基本内涵去考察20世纪以来社会主义的历史进程，就会清楚地发现：东方国家先于西方发达国家开创社会主义的历史进程，验证的不是“跨越”设想内容本身，而是设想所揭示的规律，即东方不同于西方、民族历史与世界历史相统一的规律。(3)“无关说”：俄国和中国的社会主义革命取得胜利时，各自都经历了资本主义发展的一定阶段，此时西方无产阶级革命也未发生，这与“跨越”设想的条件大不相同，它们所走的是另一条独特的发展道路，与“跨越”设想无关。而对于目前的社会主义国家是否已跨越了“卡夫丁峡谷”的理解，主要观点有：(1)“不完全跨越说”：判断一个国家是否已走出资本主义卡夫丁峡谷，其标准只能是：第一，是否已彻底消灭资本主义；第二，是否已进入马克思所描述的社会主义。就此标准看，苏联、东欧社会主义国家从一段时期看似已走出资本主义卡夫丁峡谷，但目前又都退回到这一峡谷之中。(2)“跨越说”：无论怎样理解马克思的有关论述，都不应否认我国目前正处于社会主义初级阶段，已经跨越了资本主义制度的卡夫丁峡谷。苏联等社会主义国家遭受的挫折并不表明卡夫丁峡谷不可以跨越，而是在跨越以后怎么办上出了偏差。(3)“与跨越无关说”：苏联、中国等相对落后国家开创的社会主义进程与“跨越”设想无关，因而不赞成用马克思的“跨越”设想去衡量现实社会主义国家是否跨越资本主义“卡夫丁峡谷”的做法。参见孙来斌《跨越资本主义“卡夫丁大峡谷”20年研究述评》，《当代世界和社会主义》2004年第2期。

出,“现在俄国公社的存在本身由于强大的利害关系者的阴谋而处于危险境地,除了国家直接搜刮的压迫,侵入公社的‘资本家’、商人等等以及土地‘所有者’的狡诈的剥削以外,公社还受到乡村高利贷者以及由于它所处的环境而在内部引起的利益冲突的损害”<sup>①</sup>。为了挽救俄国公社,就必须有俄国革命。马克思在《法兰西内战》初稿中已经指出,公社革命就是社会解放,完成社会改造,并指出公社是帝国本身的真正的对立面,也就是国家政权即集权化行政权力的对立面,在俄国不消灭沙皇的专制统治,公社共同体无法获得解放,无法展现它自身具有的强大生命力。因此,俄国革命就势在必行。

恩格斯在《论俄国的社会问题》中指出,俄国农民的公社所有制是普鲁士的政府顾问哈克斯特豪森于1848年发现的,并把它作为一种奇妙东西向世界大肆吹嘘,认为俄国农民是真正的社会主义体现者、天生的共产主义者,这种认识由赫尔岑传给巴枯宁,又由巴枯宁传给特卡尔,因此,特卡尔就认为“我国人民……绝大多数……都充满着公有制原则的精神;他们——如果可以这样说的话——是本能的、传统的共产主义者,集体所有制的思想同俄国人民整体世界观深深地生长在一起,……很清楚,我国人民尽管愚昧无知,但是比西欧各国人民更接近于社会主义,虽然后者是较有教养的”<sup>②</sup>。恩格斯紧接着说,其实,土地公有制在印度、爱尔兰北部、德意志都存在过,当公社发展到一定阶段,成为农业生产的桎梏和障碍时,它逐渐被取消。这就是说,哈克斯特豪森对公社的认识是有问题的,毛勒在他的许多著作中,对公社所有制有过论述,他的著作是“这个问题的经典作品”。但是,在俄国,“几乎一切地方,公社社员中总有几个富裕农民,有时是

---

① 《马克思恩格斯选集》第3卷,人民出版社1995年版,第772页。

② 同上书,第276页。

百万富翁，他们放高利贷，榨取农民大众的脂膏”<sup>①</sup>。由于赎买徭役，这给公社制以沉重打击，在各种捐税和高利贷的压迫下，土地公有制已经不再是一种恩惠，而变成一种桎梏。这就是说，俄国的公社所有制已经度过了自己的繁荣时代，现在正趋向解体，那么，俄国公社如何使这一社会形式转向更高级形式，在恩格斯看来，“如果有什么东西还能挽救俄国的公社所有制，使它有可能变成确实富有生命力的新形式，那么这正是西欧的无产阶级革命”<sup>②</sup>。因为俄国正处在“革命的前夜，财政已经混乱到了极点。捐税额已无法再往上提高，旧国债的利息用新公债来偿付，而每一次新公债都遇到越来越大的困难；只有借口建造铁路还能得到一些钱！行政机构早已腐败透顶，官吏们主要是靠贪污、受贿和敲诈来维持生活，而不是靠薪俸……这里，革命的一切条件都结合在一起；这次革命将由首都的上等阶级，甚至可能由政府自己开始进行，但是农民将把它向前推进，很快就会使它超出最初的立宪阶段的范围；这个革命单是只由于如下一点就对欧洲具有极伟大的意义，就是它会一举消灭欧洲整个反动势力的迄今一直未被触动的最后的后备力量。这个革命无疑正在日益临近”<sup>③</sup>。1905年的俄国资产阶级革命以及十月革命都证明了这一点。

马克思和恩格斯一方面认为，各个公社相互间这种完全隔绝的状态，在全国造成虽然相同但绝非共同的利益，这就构成东方专制制度的自然形成基础，另一方面又认为，公社是俄国社会新生的因素和一种优于其他还处于资本主义制度奴役下的国家的因素，它能够成为现代社会所趋向的那种经济制度的直接出发点，

---

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第281页。

② 同上书，第282页。

③ 同上书，第284—285页。



并且“现今的俄国土地公有制便能成为共产主义发展的起点”<sup>①</sup>。作为公社共同体，它的存在既存在着历史正当性和合理性，是社会生产力发展的产物，它是一个历史范畴，同时，随着生产力和生产关系相互作用。在社会发展中，公社共同体原有的封闭性、孤立性、狭隘性使得自身丧失了存在的合理性根据，如果它自身要继续存在下去，必须要进行改造，无论从社会组织、社会结构方面，还是公社管理体制方面，它需要彻底改造，从而使自身不再是生产力发展的桎梏，而是有利于生产力的发展。但是，马克思和恩格斯认识到，在东方专制下的俄国公社共同体，无法获得解放和自由，它会受到捐税压榨和高利贷的压迫，因此，只有通过俄国革命，才能把那种“悬在空中的”沙皇专制制度推翻，俄国人民才能获得解放，这时，公社才会成为共产主义的起点。这就是说，公社有可能成为体现或落实“自由人联合体”的共同体之一种形式。

总之，我们看到，马克思把公社视为在扩大生产效益、提高劳动效率基础上实现必然领域的自由的共同体，这也是共产主义初级阶段所要达到的，“在初级阶段中人们仍应受到抽象的规则之调控，亦即‘各尽所能，按值分配’。但在共产主义的高级阶段上，由于生产力剧增，社会进入富裕之境，所以规范人们的社会行为之原理变成‘各尽所能，各取所需’。要之，晚年的马克思所主张的共产主义立足于人类的自我意识，自觉地驾驭历史、导引历史，在充分发挥人性的基础上对历史的全新创造”<sup>②</sup>。马克思认为，生产—消费合作社能够扬弃劳动力商品，也能够扬

---

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1995年版，第252页。

② 洪谦德：《人的解放：21世纪马克思学说新探》，台北扬智文化出版公司2000年版，第94、382页。

弃货币<sup>①</sup>与市民社会，以至于合作公社联合体可以取代国家，扬弃国家共同体，建立一种联合的联合共同体，并把合作公社共同体作为社会更生的元素。马克思对合作公社的经验事实的研究，向我们展现了共产主义的一种可能性，丰富了他的共同体思想。

---

① 关于“必须有货币”与“不可有货币”二律背反问题，迈克尔·林顿在1982年提出 LETS (Local Exchanger Trading System, 地区贸易通商制度)。这个制度是一种记录在账户上的多角的决算系统，参加者有自己的账户，自己能提供的财产和服务登载于目录中而实行自发的交换。而所有参与者的黑字与赤字合计起来是零。这个系统今后还有在技术上进一步发展的余地，但是其总体的概念设想包含着解决货币问题之二律背反的钥匙。与共同体中互酬式交换及资本主义商品经济相比较的话，LETS的特征会清晰地显现出来。一方面它与共同体中的互酬制相似。但由于在不相识的人之间进行广泛的交换而具有市场性，这又有些不同。另一方面，与资本主义市场经济不同，在 LETS 系统之下货币不会转化为资本。这不单是因为没有利息。作为一个整体它依据的是综合归零原理 (zero-sum)。交换虽然频繁地发生，但结果上货币并不存在。所以，在此“货币存在”同时“货币不存在”这个二律背反得到解决。用马克思的价值形态来说，LETS 通货乃是一般等价物，它只与所有财产和服务的价值发生关联，而自身并不能独立。就是说，不会发生货币的拜物教。将其作为“交换可能性”的货币来储存是没有意义的，也没有必要担心赤字的增长。通过 LETS 通货，财产和服务价值关系体系得以建立起来，但不会成为“可约分的东西”。因此，不可能在事后建立起作为“共通的本质”的劳动价值。如果思考一下马克思《哥达纲领批判》对共产主义的解释，可能对理解 LETS 的特征有暗示性。据马克思讲，在“刚刚从资本主义社会中产生出来的”共产主义阶段要“各尽所能，按劳分配”，而在成熟的共产主义阶段则变为“各尽所能，按需分配”。一般来说，在马克思主义者那里，初期的过渡阶段被视为社会主义，随着生产力的发展最后达到共产主义阶段。但是，安东尼·奈格里反对这种观点。他认为，社会主义乃是资本主义的一个形态，由此是绝对无法过渡到共产主义的。柄谷行人赞同这个看法。从一开始就必须指向共产主义，而不是社会主义。不过，有关这个发展的展望，耐格里讲得并不清楚。柄谷行人认为，可以从 LETS 中找到其钥匙。这是一种废除劳动价值本身的东西。在此可以达到“各尽所能，按需分配”。只有以 LETS 这种经济体系为基础，才能展开对共产主义的展望。柄谷行人：《跨越式批判——康德到马克思》，中央编译出版社 2011 年版，第 262 页。

## 第六章

# 马克思社会共同体理论当代意义

在分析和论证马克思社会共同体理论的时候，不难看到，马克思是把共同体置于市民社会的结构框架之中，以此为基点，对前市民社会的本源共同体（亚细亚共同体、古典的共同体、日耳曼共同体）、市民社会的货币共同体和资本共同体、未来共同体（自由人联合体）做了深入的研究。这种研究旨在说明人的生存状况，从人的依赖关系，到以物的依赖关系为基础的人的独立性，再到人的全面发展，终将展现了人类社会三种社会形态，即前资本主义社会、资本主义社会、共产主义社会。马克思是立足于历史唯物主义，以共同体为视角，展现资本主义从何而来，它又是到哪里去，从而说明资本主义社会不是永恒的制度，它的灭亡是一种历史的必然。而共产主义社会替代资本主义社会也是历史发展的必然，以此揭露古典政治经济学家把资本主义制度永恒化的企图是错误的，并从逻辑上论证共产主义取代资本主义社会的合理性、科学性和正确性。

自由人的联合体是共产主义社会的共同体表现形式，它展现了人的自由和全面发展。可以说，它恰恰是对它以前的共同体的扬弃和超越，这种扬弃和超越实质上就是对以前共同体存在的不完善的缺陷的克服，是对以前共同体成员片面发展的克服。这种克服是建

立在观念的更新和创造的基础上，没有更新和创造，就不会有共同体自身缺陷的暴露，没有更新和创造也就没有理想共同体的建构。更新和创造是基于批判和反思，基于对原有存在观念的批判、修正和补充。在这个意义上，我们就会认识到，马克思的“自由人联合体”观念的提出内在于资本主义市民社会发展之中，它既展示了资本主义社会发展的不合理性，又再现了人类社会的发展过程的合理性状况。基于这样的认识，我们有必要对资本主义社会存在的不同思潮主张的共同体作一番深入探究，以此清晰地证明和展现马克思所描绘的“自由人联合体”图景对克服当代人面对现代性的焦虑和困境，对未来社会充满希望的深远意义。

## 一 共同体视阈下的共和主义

一般来说，一方面，共同体是人存在的方式，一种共同体塑造一种公共精神、一种世界观和价值观，共同体成员依赖这些观念支持着自己的共同体，把共同体作为自己宗教信仰或者从属感的支点，以此确认自身的公民身份，从而主张自己的权利和履行自己的义务。另一方面，公民的身份观念促进共同体自主和自治，公平和公正地对待每一个共同体的成员，使得他们获得一种属于他们应该过的生活。共同体的职能在于保护成员生活不受他人的侵犯，这样，公民在共同体的生活中是自由快乐的。

共和主义的思想可以追溯到柏拉图和亚里士多德，但真正集中体现共和主义思想的是罗马共和国，其主要思想阐释者有西塞罗、塔西佗、普鲁塔克、李维等人，主张对政治共同体成员进行德性教育，培养一种爱国主义情操，激励公民为国家不受奴役和支配而战斗，为了防止共和国的腐败，鼓励公民参与政治，充分行使公民的职责，更好地履行自己的义务，培养公民的公共精神。这些观点被

近代政治哲学的开创者马基雅维里继承和发展，马基雅维里强调共同体公民的德行，弘扬公民公共精神，以此抗击命运之神，公民完全掌握自己的行动，按照政治的要求行事，而不是按照道德的要求做事。马基雅维里将政治与道德分离，主张政治的自主原则，这样，政治共同体的价值和目标不再是古典政治哲学所主张的善，而是确保政治共同体的政治自主原则。政治不再是达成善的手段，它本身成为目的。为了确保共同体自由和公平公正、培育公民公共精神，马基雅维里提出一种无支配的自由，这就构成马基雅维里政治原则的内在价值。马基雅维里围绕无支配自由的主体阐释了自己的共和国理念、爱国主义观念、德性观、政治观、反腐败观、公民观、权力观等。他的共和主义理念影响了英国的哈林顿以及被称为“十八世纪的马基雅维里”<sup>①</sup>的卢梭。

从共同体的政治合法性权威方面讲，共和主义者主张共同体的最高立法者应该是“人民”，“人民的意志是检验共同体所取的目的是否得到正确解释的关键，是合法采用强制权力的唯一基础。制定法律的权威属于‘全体人民’；只有他们才有权决定法律，在一个秩序良好的公民共同体中，法律和秩序的来源是‘人民或全体公民，或其中的主要部分，这些人在公民大会上用固定的词语，通过本身的选择和意志发布命令和作出决定：人作为公民哪些是应该做的，哪些是不应该做的，违背者要处以罚款或给以世俗的惩罚’。当权威和力量被正确采用，即在公民同意的基础上采用时，就是合法的采用”<sup>②</sup>。这就意味着，首先，共同体的政治合法性是由构成共同体的成员的意志一致同意决定；其次，共同体的强制权力的使用

---

<sup>①</sup> J. G. A. Pocock. *The Machiavellian Moment*, Princeton University Press, 1975, p. 504. 另详参见笔者《马基雅维里政治哲学研究》一书，中国社会科学出版社2010年版。

<sup>②</sup> 赫尔德：《民主模式》，中央编译出版社2004年版，第60页。

也是以公民的公共利益为前提的，这也表明了权力使用的合法性；再次，共同体是需要权威的，但这个权威是需要共同体成员的授予，比如所制定的法律的权威属于共同体公民，其目的通过法律创立一个秩序良好的共同体，法律在于同等程度地保护共同体成员利益的实现；最后，共同体的管理者自身必须遵守“人民”同意制定的法律，并受制于法律的约束，而不是处于法律之外。

从公民与共同体关系上讲，共和主义是把公民看作参与政治共同体的个人，公民具有参与共同体的管理、参与政治权力的讨论或司法运行的资格。而且公民还通过以参与共同利益为取向的共同事业，公民通过参与政治共同体的公共事物，通过谈论、商议、说服，经过激辩、冲突而形成共同行动。在这个意义上，政治参与是实现公民利益的工具。但是，共和主义关于公民资格认定存在着许多争论和歧义，主要在于传统共和主义把儿童、奴隶、外国人和妇女排除在公民之外，这也成为共和主义公民身份的缺陷之处。

其实，共和主义指认公民不仅应该具有资格参与公共事务，而且还要求公民具有参与公共事务的公共精神。这就是说，公民作为公民，首先要具备公民资格，其次就是有参与公共事务的公共精神能力，可以说，这些都构成共同体公民之条件；如果一个人具有参与公共事务的能力，但由于不具有某个共同体的公民资格，他就不能成为这个共同体的成员，如果一个人是某个共同体的公民，但是他不具有参与公共事务的能力，也就不能成为共同体的合格公民。在共和主义者看来，政治共同体之中的公民都应该担任公职，这就是说，公民是一个具有公共责任的职位，“就像律师、参议员、市政委员、国会成员等等一样。因此，公民如果不负责任地行动，就可能被认为辜负了公众的信任，而如果他或她忠实地履行其职责，那么就向世人表现了其公民美德。简言之，公民权有一个道德的维度，是因为在公民权的观念中存在着一些衡量评价的标准，就像在律师、教师、管工、医生这些概念中存在着衡量评判的标准一样。

进而言之，公民权概念中的评判标准是共和主义的标准，因为它们强调的是公民权的公共性质”<sup>①</sup>。如果从公共性质的角度来看，公民意味着是具有一种公共精神的人。

在个人与共同体关系上，个人会将共同体的利益置于个人利益之上，他会认识到，公民权是一种权利，同样也是一种责任，这意味着，公民权使得每一位公民能够在行动时（即参与公共事务）不是按照其所具有的身份角色（如工人、父母、消费者等等）的成员行事，而是一个人应该完全将个人利益放在另一边，而遵从他作为一个公民所具有的普遍意志行事。在共和主义看来，一个人之所以能够脱离自己的偏好，把共同体的利益置于个人利益之上，取决于对公民意识和观念的培养和教育。共同体通过公民教育，使公民认识到自身的权利和义务，认识到个体与共同体的紧密相连的关系，这样，使得每一位公民自觉自愿地投身于公共生活之中，积极参与政治管理事务，从而促进共同体的公共利益的实现。从这个意义上讲，参与公共生活是共和主义公民权的一个决定性的特征，也是通向共和主义公民权的一条途径。

从共同体的无支配自由的角度讲，共和主义主张一种无支配的自由，这种自由要求共同体成员之间平等和自由相处，共同体不需要权威的干涉，不需要一部分人对另一部分人的支配和统治，而是需要消除对共同体弱势群体的压制和歧视，消除丈夫对妇女的专断和暴力。可以说，“无支配的自由是一种共同体的理想，如果某个人受到了支配，如果某个人受制于他人的专断的干涉，那么这始终是因为他/她属于某一类人或某个阶级；这个人容易受到伤害的，是因为他属于黑人或妇女或老人或穷人，或者其他什么人。这就意味着，如果我们想增进一个人的无支配自由，那么我们就必须增进某个或某些其所属之脆弱群体的无支配自由。并且它意味着，如果

---

<sup>①</sup> 伊辛、特纳：《公民权研究手册》，浙江人民出版社2007年版，第203页。

一个想实现解放自己的目标，保护自己免于支配，那么他必须接受同一脆弱群体中其他人的目标。比如说，除非所有的妇女或工人，或者至少处于某种特殊情况下的妇女或工人的地位获得改善，否则单个妇女或工人就没有办法增进他们的无支配自由”<sup>①</sup>。与此同时，无支配自由也表明了一种平等主义的目标，“它要求进行或多或少是平等的分配以实现其最佳的增进。这就意味着，随着无支配的增进，阶层、阶级、肤色以及文化等因素应当逐渐失去其政治意义；失去其作为容易受到干涉之标志的意义。整个共同体应当接近成为一个单一的脆弱性群体，在这种情况下，无支配将趋向于一种完全的共同善，因为排除其他每个人同时增加对这种善的享有，否则单个人多少就不可能增加自己对它的享有。因此，我们越接近于享有完全的无支配，这种理想就越具有共同性；我们在无支配利害关系上的命运就越紧密地联系在一起”<sup>②</sup>。由于无支配自由促进共同体成员的平等，同时也消除了干涉、支配和专断，因此，无支配自由成为共同体成员共同追求的目标，它的实现将会消除统治、剥削和压迫。但是由于共和主义的共同体公民资格和公民身份的限制，也就是公民的排他性，使得这种自由仅仅局限于共同体内部具有公民身份的成员享有，而无法扩张到公民以外的其他人身上，这显然成为共和主义无支配自由理念的缺陷和不足之处。正因如此，自由主义开始重新审视公民身份，并将其扩展到每一个人身上。

## 二 共同体视阈下的自由主义

自由主义不是把公民权仅仅限制于共同体的成员范围内，而是

---

① 佩迪特：《共和主义》，江苏人民出版社2006年版，第190页。

② 同上书，第164—165页。



把公民权作为一种独特的构想和制度化，扩展和延伸到每一个人身上。因此，它首先关注的价值是个人自由的最大限度。个人是作为独立的原子式个体，不是作为共同体的公民而出现，个人与共同体的关系呈现为疏远和冷漠。

无论是洛克，还是穆勒都认为，个人自由之首要性是这个自由被理解为个人的发展和计划不受国家干涉，对凌驾于个人行为之上的国家权力持有一种戒备心理和警惕性，主张支持和保护隐私权、市场和其他私人自行安排决断的形式<sup>①</sup>，限制国家的权限，旨在保护个人权利不受侵犯。政府不再是全能政府，而是有限政府，政府扮演着守夜人的作用。

在曼宁看来，自由主义具有三个基本原则：一是平衡原则，二是自发的原则，三是统一性的原则。认为人的本性在任何地方和任何时间都是相同的，人们的种族、国籍、宗教、性别、阶级方面的差别不会影响人的基本道德和知识特征。在霍尔姆斯看来，自由主义存在四个方面的价值观或规范，一是个人的安全，主张对国家权力进行限制和监督；二是公正性或普遍性；三是个人自由；四是民主参与和决策权利。格雷从个人与社会的关系方面界定自由主义构成要素，一是个人主义，二是平等主义，三是普遍主义。不管自由主义怎样阐述他们的原则，他们总是把个人和个人的权利作为首要的，因此，个人至上性观念导致权利优先，这改变了共和主义倡导和宣扬的共同善的优先性。同时，也改变了个体与共同体的关系。

斯威夫特认为，自由主义仅仅关心个人，而不关心共同体。“他们认为人们应该自由地为他们自己选择生活方式，而不必去考虑他们做出的选择是否善良，是否是他们共同体的价值观，或者也不必考虑他们的自由选择如何影响别人。确实，这是利己主义者的政治哲学，这种哲学视人们为彻头彻尾利己的，他们很少或者从不

---

<sup>①</sup> 伊辛、特纳：《公民权研究手册》，浙江人民出版社2007年版，第182页。

关心别人。那些处于原始状态的人选择了管理他们社会的原则，他们相互之间漠不关心，只关心他们自己。”<sup>①</sup>正因如此，奥克肖特指出，自由主义的共同体使得所有人成为“一个平等、匿名的单位。在产生这种道德时，人们曾不厌其烦地探讨这个‘单位’的性质：他被理解为‘人’本身，理解为‘同志’，理解为‘公民’”<sup>②</sup>。

为此，奥克肖特从市民社会发展角度给出解释，指出：“竞争激烈的资本主义经济体系驱迫每一个个体与团体，相互串联以掌握或瓜分那已日益干涉市民生活的国家权力，结果，一切的活力现在都耗费于争夺在政府各机构中的影响力……市民社会则转变成为企业化的社会组织，……现代国家的兴起可以说是摧毁了‘共同体’（communities）的文明，也就是说，摧毁了人在社群之紧密结合中彼此承认的‘伙伴’（partners）身份，以及透过集体目标来认同自己的深刻满足。在此过程中，人逐渐被推向一个既冷酷又充满敌意的世界，在其中，彼此相互陌生的人（被指认为‘占有式之个人主义作风’的人）从事各种交易的活动。从此，这样的一个世界凌驾于社群的亲昵与温情。在现代国家兴起与发展过程中，欧洲人就屡次寻求那已失落的‘共同体’之意义，以及企图恢复已丧失的社群之身份。然而，这种渴求正表示有意把国家看成为经营实质目标的统治机器（universitas）。”<sup>③</sup> Mairland 则认为，市场冲击使得共同体丧失，认为市场关系表现为一种自私的、个人主义的、可获得的、物质主义的、不受个人情感影响的、冷淡的、短期的、不稳定的、竞争性的、怀疑的特征，相反，共同体的关系表现为利他的、有同情心的、温暖的、亲密的、和谐的、共享的、自我牺牲的、忠

---

① 斯威夫特：《政治哲学导论》，江苏人民出版社 2006 年版，第 149—150 页。

② 奥克肖特：《政治中的理性主义》，上海译文出版社 2003 年版，第 97 页。

③ 许纪霖主编：《共和、社群与公民》，江苏人民出版社 2004 年版，第 183—184 页。

诚的、效忠的、可信任的、团结一致、权威的、公平的、有导向的特征。<sup>①</sup>

其实，对当代自由主义共同体论述比较有分量的是罗尔斯，在罗尔斯看来，现代社会与过去大大不同，在一个共同体之中，会存在道德、宗教和哲学学说在价值层面的冲突，作为一个共同体思考的只是这些学说是否是理性的，是否具有合法性，如果它们既具有合理性，又具有合法性，那么我们就得承认和认可这些学说，不能将它们拒斥于共同体之外，仅仅坚守一种学说所倡导的价值，而应针对不同的价值进行社会整合，对于那种善的问题，我们暂时加上括号或者悬置起来，采用求同存异方法，在重叠共识的基础上对正义、宪法和国家制度形成一致认识。罗尔斯在《政治自由主义》中表达了这样的观点，这就是说，罗尔斯想阐明，“政治自由主义是这样一种共同体，它是一个价值多元、政治整合的政治社会，它容许各种宗教、道德和哲学持有自己独特的价值观，包括善优先于正当的价值观，但在正当问题上，特别是关于正义的基本原则和规范方面，无论你有多大的保留，也必须接受政治自由主义的公共理性，没有任何商量和变通的余地。价值观不可通约。但公共正义应当、也可以通约。这是一个政治共同体的基本要素，除非你选择与你个人信仰比较吻合的其他政治共同体”<sup>②</sup>。罗尔斯对共同体的认识和共同体的价值观态度遭受到了社群主义的批判。

### 三 共同体视阈下的社群主义

社群主义认为，自由主义无法形成真正的共同体，而共同体又

---

<sup>①</sup> Maitland: *Community Lost*, *Business Ethics Quarterly*, 1998, p. 656.

<sup>②</sup> 许纪霖主编：《共和、社群与公民》，江苏人民出版社2004年版，第358页。

是人存在的方式，它也构成人类生活的重要价值，在这个意义上，自由主义理论存在着内在缺陷，其主要表现为：一是自由主义所预设的自我概念和深刻的承诺并不兼容，由于自我无法形成共同体，因此，自由主义的自我概念是一个有缺陷的概念。二是自由主义强调个人权利的优先性，不利于甚至危害共同体的团结和稳定。三是政府在各种价值上保持中立，这就使得共同体缺乏共同的价值、目标和理想。四是自由主义强调个体性，这不利于激发公民为共同体献身的热情，会弱化爱国主义情感。

桑德尔针对自由主义无法形出真正共同体的缺陷，站在社群主义立场上展开对自由主义的批判。桑德尔认为罗尔斯的个人理论和他的正义首要性主张之间的关系是：“因为个人的价值和目的永远都是自我的属性，而不是自我的组成要素，所以，共同体的意义只是一个有序社会的属性而非组成要素。因为自我优先于其所坚持的目标，所以，由正义原则所界定的有序社会，也就优先于为社会成员公开认可的那些目标——共同体的或其他的目的。正是在此意义上，正义才既是道德的，又是知识论的，也才能成为社会制度的首要美德。”<sup>①</sup> 这就是说，罗尔斯的个人的理论是不能支持他的正义理论，正义也不能在义务论意义上是首要的。

罗尔斯和诺奇克都主张自由的优先性，坚持以权力为基础的义务论伦理学，但是在分配正义方面，他们二人的立场又是不相同的，罗尔斯是一位主张福利国家的平等主义者，诺奇克则是一位信守市场的极端自由主义者。桑德尔试图利用罗尔斯和诺奇克在分配正义方面的分歧来反驳自由主义，特别是利用诺奇克反对罗尔斯。

分配正义存在着三种形式，它们分别是权利理论、业绩原则和差别原则。诺奇克的权利理论认为，任何人对其自然天赋都是不应得的，但这不妨碍人对它们是有权利的，也不妨碍对由它们而产生

---

<sup>①</sup> 桑德尔：《自由主义与正义的局限》，译林出版社2001年版，第80页。

的东西也是有权利的。如果人对自己所有的东西是有权利的，那么这种所有也就是正义的。而业绩原则意味着一个人的天资是其人格的构成部分，对于得自于天资的东西，这个人应是应得的。业绩原则的实质是对人的各种才能赋予不同的价值，其中一些价值比另一些价值更为高贵，而对于它所赞赏的价值，则通过制度给予奖励和回报。罗尔斯的差别原则意味着个人天赋的分配是一种“共同的财富”或“集体的财富”，它们不应该被用来为个人谋利，而应该为社会全体成员所分享。

诺奇克认为，罗尔斯把人的自然天赋看做共同财富与自由主义思想是矛盾的，因为自由主义主张人与人之间的差别，重视个人权利的神圣不可侵犯。桑德尔从我和我的能力的分立出发，为罗尔斯的差别原则做了辩护，认为差别原则并没有利用“我”达到“他人”的目的，并使“我”成为达到“他人”目的的手段和工具。桑德尔指出：“罗尔斯可能会否认差别原则把我当成其他人目的的工具，罗尔斯否认的方式，不是声明被使用的是我的财产而非我[本人]，而是对那些分享了我的财产的人被描写为‘其他人’的意义提出质询。如果说，第一辩护则使自我和其他人的差别获得认证，其方式是在一定的道德环境下，允许相关的自我定义可以不只限于一个经验意义上的个体的人。第二个辩护将共同财产的概念和一个共同的占有主体的可能性维系在一起。简言之，它诉诸一个交互主体性的自我概念。”<sup>①</sup> 这就是说，共同财富必须属于共同的主体，在这个意义上，要求抛弃个人主义的自我观念而使用主体性的自我概念。

桑德尔试图通过对罗尔斯的差别原则的透视分析，为差别原则寻找一个建立合理性的基础和根据，那就是共同体，他认为差别原则只有建立在共同体基础上才是有效的和合理的。他说：“如果差别原则想避免将一些人当做另一些人的目的之手段来使用，那么只

---

<sup>①</sup> 桑德尔：《自由主义与正义的局限》，译林出版社2001年版，第98页。

有在一定环境下，它能够成为可能的。在这种环境下，占有主体是一个‘我们’而不是一个‘我’，这种环境继而暗示在构成性意义上存在着一个共同体。”<sup>①</sup>而人类的共同本质只有通过合作才能实现，因此，一个共同体成员通过参与性活动克服自己的特殊性，在自我活动中实现自我，这就意味着“社会的集体行为，许多社团和最大的共同体的公共生活规导着这些卓越性，维系着我们的努力，并且引发我们的贡献。然而，从共同文化中获得的善则远远超过我们，在这样一种意义上的工作，我们不再是纯粹零散的：我们直接意识到，我们自己的一部分已经加入到一种更加广泛和公正的安排之中，我们认肯这一安排的目的”<sup>②</sup>。换言之，共同体所体现的价值是自足的、自成一体的和不可渗透的，试图超越任何特定共同体的传统和实践是没有正义可言的<sup>③</sup>。这也证成了共同体成员的自我同一，当且仅当通过共同体的传统和习俗文化，使自我获得同一和认同。这进一步体现了桑德尔的社群主义的思想。

桑德尔通过对罗尔斯《正义论》的研究指出，有两种共同体观念，第一种共同体的观念依据传统的个人主义假定，这种假定把主体的自私动机看作是自然而然的的东西，这样，共同体就是工具，主体（个人）把社会机构看作是一种必要的负担，个人为了追求自己的目的而联合起来。第二种是罗尔斯的共同体，在这个共同体观念中，共同体成员共同具有某种最终目的，并把社会合作当作一种善，尽管每个人拥有自己的利益，但它们之间的利益并非总是对立的和冲突的，在有些情况下是互补的和交织在一起的。在桑德尔看来，第一种共同体观念是个人主义的，其合作的主体被假定为由自

---

① 桑德尔：《自由主义与正义的局限》，译林出版社2001年版，第99页。

② 同上书，第100—101页。

③ 徐向东：《自由主义、社会契约与政治辩护》，北京大学出版社2005年版，第306页。

私动机支配，共同体的善也仅仅存在于个人追求自己的利益之中。第二种共同体观念也是个人主义的，它假定个人可能是自私的，也可能是仁慈的，而共同体的善不仅存在于社会合作所获得的利益中，而且也存在于主体拥有的动机和情感联系中，“第一种解释中的共同体完全外在于包含于个人之中的目的和利益，罗尔斯观点中的共同体一定程度上内在于主体，因为这种共同体融进了参与合作图式的人们的情感中，因此，与手段性的共同体观念相比，罗尔斯的解释可称之为情感型共同体”<sup>①</sup>。

所以，桑德尔把第一种共同体称为“工具性的”，把第二种共同体称为“情感型的”（自尊的和同情的）。在桑德尔看来，工具性的共同体和情感性的共同体都不能提供一种能够借之重新划分主体的界限的方式，两者似乎都不能在不导致一种彻底境遇化的主体之情况下，放宽自我与他人之间的界限。于是，桑德尔提出第三种共同体，这种共同体不仅表达一种情感，而且是一种自我理解的方式，他说：这种“共同体不只描述一种感情，还描述一种自我理解方式，这种方式成为主体身份的组成部分。按照这种强观念，说社会成员被共同体意识约束，并不只是说他们中的大部分人承认共同体的情感，都追求共同体的目的，而是说，他们认为他们的身份——既有他们情感和欲望的主体，又有情感的欲望的对象——在一定程度上被他们身处其中的社会所规定。对于他们来说，共同体描述的，不只是他们作为公民拥有什么，而且还有他们是什么；不是他们所选择的一种关系（如同在一个志愿组织中），而是他们发现的依附；不只是一种属性，而且还是他们身份的构成成分。比起手段型和情感型的共同体观念，我们可以把这种强观念称之为构成性观念”<sup>②</sup>。

---

① 桑德尔：《自由主义与正义的局限》，译林出版社2001年版，第180页。

② 同上书，第182页。

桑德尔认为，我们不能把共同体建立在情感联系上，如果是这样的话，那么我们怎样判定一个社会的正义呢？实际上，一个社会的正义恰恰在于追问这个社会本身是否是具有某种秩序的社会，而不是追问一个社会的绝对多数成员在各种愿望中是否具有同其他人联合在一起的愿望。其实，正义表现为具有基本结构的社会，这个社会共同体是由参与者所共享的自我理解构成，并且体现在社会制度安排中，是由参与者的人生计划的某些特征构成。与此相应，这种构成性的共同体标志着一种仁慈精神，或是社群主义的价值观的主导地位，“甚至也不只是某种‘共享的终极目的’，而是一套共同的商谈话汇，和隐含的实践与理解背景，在此背景内，参与者的互不理解如果说不会最终消失，也会减少。只要正义的先定凸显性依赖于认识论意义上的人的差异和界限，那么，随着人们之间的不了解的消失，以及共同体的日益深化，正义的优先性将会减少”<sup>①</sup>。这就是说，构成性共同体是把公平正义描述为一个“基本结构”或框架，这种框架区别并优先于框架中的个人的情感和性情。

贝尔在《社群主义及其批判者》中提出了三种类型的构成性共同体，其一，地域性的共同体，这主要指自己所居住的某个场所或者个人出生和成长的地方，如村落、城镇；其二，记忆性共同体，主要指拥有共同的悠久历史经验，对未来有共同的理想，共同体成员依赖特殊的道德传统维系，共同体为成员生活提供叙述性统一；其三，心理性共同体，这主要是指参加共同的活动而形成共同的心理体验，追求共同的目标，共同体成员依靠相互信任、相互合作和奉献精神维系共同体，共同体成员把共同的善作为最高的共同利益。

沃尔泽从政治共同体的角度对分配正义作了阐释。在沃尔泽看来，一个共同体如何分配，关键在于确定共同体的身份资格，因为“在人类某些共同体里，我们互相分配的首要善（primary good）是

---

<sup>①</sup> 桑德尔：《自由主义与正义的局限》，译林出版社2001年版，第208页。



成员资格。而我们在成员资格方面所做的一切建构着我们所有其他的分配选择：它决定了我们与谁一起做那些选择，我们要求谁服从并从他们身上征税，以及我们给谁分配物品和服务”<sup>①</sup>。相反，在任何地方，没有公民身份资格的人就是一个无依无靠的人，这就是说，只有具有公民身份资格的人才能享有社会利益，享有共同体所提供的社会福利和保障。米勒也非常重视公民身份与共同体的关系，在他看来，“公民资格给他们以改变世界的实际手段。他断定，作为社群参与者的基本条件的公民资格，不仅是一种占有权利，而且也是一种信仰和作为。只要拥有公民资格，社群成员才能感觉到自己在决定其社会前途方面起着重要作用，担负着集体决策的责任，并且为社群的一员而投身于共同利益”<sup>②</sup>。这进一步突出了社群主义的主张，公民身份资格是公民在共同体中存在和发展的前提条件；是公民从共同体获取社会利益的前提；也是公民获得善和美德的重要条件。公民所获得的价值和意义源自于共同体的传统，没有一个超验的价值先于公民，并赋予公民，而是公民在共同体之中被形塑成为拥有价值判断的主体。

从社群主义对自由主义的批判之中，我们看到，社群主义担忧自由主义“过度张扬自由的个性不仅有碍于追求有价值的行动历程，有碍于对个人判断充满自信，而且也很会产生不确定性，并最终导致社会混乱和社会解体”<sup>③</sup>。因此，社群主义者强调共同体在个人追求自由价值的重要性，自由的个性只有在共同体之中得以显现，并且以社群的传统和文化为背景，当且仅当，只有在其视阈之中的自由，才是真正的自由。

---

① 沃尔泽：《正义诸领域——为多元主义与平等一辩》，译林出版社2002年版，第38页。

② 俞可平：《社群主义》，中国社会科学出版社2005年版，第80页。

③ 徐向东：《自由主义、社会契约与政治辩护》，北京大学出版社2005年版，第309页。

总之，在社群主义者看来，人类的美德，比如爱国、奉献、团结友爱、真诚、宽容、忠信等，人类的核心理念，如自由和平等，只有在共同体中才能得以很好的实现，共同体是社群的价值来源，因此，一个公平正义的善的共同体是人类善良生活的基础，也是正义原则的来源。相反，缺乏共同体生活的社会不是一个美好的理想社会，就此而言，马克思的洞见是很深远的。在他看来，人只有生活于“自由人联合体”，才能获得自由和全面的发展，人过这样的生活才是美好的。在这个意义上，社群主义者是赞同马克思的远见的，他们与马克思具有异曲同工之处。

#### 四 权威和自律：一种无政府主义反对共同体的阐述

“无政府主义”（Anarchia）一词源于古希腊，意思是“无权力、无秩序的社会状态”。它首先是一个社会的组织概念，其词面意义是无领导者或无统治。在古希腊，共同生活的正常运转是以政府的存在为前提的，这就是，希腊人对无政府主义持一种否定态度，因为古希腊城邦是希腊人的生活空间，这种政治共同体为希腊人的幸福和完善提高了必要的条件。奥古斯丁、阿奎那、加尔文、帕斯卡尔等人则对无政府状态做出了肯定评价。因而“基督教国家思想家却对直到现在为止无限制地肯定评价政治统治的现象产生了极端的怀疑。就是说，法和国家关系的必要性被相对化为转世论，人世间有统治不是自然的，而只是因为那些罪孽。即使按照到达天国面前的观点，也就是在我们所熟悉的边缘条件下，政治的统治被看作是必不可少的，但它也不被认为十分有用。相反，这种政治统治‘本身’就已获得了无政府主义者将之置于显著地位的那种资格了，它成为一种麻烦事。当然它首先包含着麻烦事。此外，这种

麻烦事不是来自被统治者，只要人类仍是罪人，世界就免不了有这种麻烦事”<sup>①</sup>。在近代，从马基雅维里到孟德斯鸠、伏尔泰和卢梭，均对无政府主义持一种否定评价。如果从法和国家角度来看，近代契约论设计的方案前提是一种严格的无统治的共同生活。比如近代社会契约建构之前的自然状态，但从自然状态向政治社会的转变间接论证了政治统治的必然性。

伯克从自然社会出发，抨击政治社会的专制统治，并捍卫了无统治的共同生活的自由。作为第一位明确论述无国家社会的政治理论家，戈德文在《政治正义论》一书中提出，人类应该着手取消一切形式的政府，而完全依赖个人自发的善意和正义感，他不仅把政府而且把任何形式的强制组织均视为邪恶。而施蒂纳的《唯一者及其所有者物》这部著作被称为“无政府主义的宣言”，他也被认为是现代无政府主义的先知。真正作为一种政治思潮的无政府主义则是蒲鲁东。蒲鲁东系统地提出了无政府主义理论，并使这种理论成为一种国际性的社会思潮。他被称为无政府主义运动之父。如果说蒲鲁东之前的无政府主义者从否定意义上阐述无政府主义，那么蒲鲁东则是从肯定意义上阐述了无政府的内涵，他认为：“无政府是一种社会制度，这种制度不是以政治权威为基础，而是基于自由的契约，且仅仅是契约而已。”<sup>②</sup> 克鲁泡特金接受了蒲鲁东的无政府的观点，在他的《无政府主义》中写道：“无政府主义是‘一种生活和行为的理论，根据这种理论，社会没有政府’仍能存在，必要的和谐‘不是通过法律的规整，或对权威的服从来达到，而是通过各种自由组合的全体而实现的’。”<sup>③</sup> 可以说，克鲁泡特金则是把无政

---

① 赫费：《政治的正义性——法和国家的批判哲学之基础》，上海译文出版社1998年版，第170页。

② 同上书，第172页。

③ 同上。

府主义思想推向一个新阶段，成为当时无政府主义的重要理论家。在巴枯宁和克鲁泡特金思想的影响下，二十世纪初叶，无政府主义的自治论在世界上一度占尽风光。<sup>①</sup>

### 1. 权威与自律

巴枯宁认为，国家是与人的自由本性相矛盾，国家的存在就是对个人自由的否定：哪里有国家，哪里个人自由就丧失了。因此，巴枯宁主张消灭一切国家。巴枯宁对国家的憎恨，使得他对权威也产生敌视情绪，甚至也主张取消权威，因为有了权威，人就不可能获得自由，权威使人产生服从，当一个人服从另一个人的意志的时候，这个人实际上已经丧失了自由，并受到他人的支配和控制，深受压迫和剥削。正因如此，巴枯宁主张否定一切权威、一切特权。然后，用一种“无政府状态”的社会取代国家，这个“无政府状态”的社会是没有权威，人人享有平等和自由。自由的个人组成自由的公社，自由的公社组成自治的自由联邦，生活在自由公社或者自由联邦的人都可以自由退出，不受任何权威限制。这就是说，这样的社会是借助自由协助构建起自由公社或者自由联邦，它是一个分散的、无组织的、不受任何权威限制和约束的自治公社总和，而不是和谐和有组织的整体。

恩格斯针对当时无政府主义反对国家和权威的泛滥和猖獗情况，在《论权威》一文中指出，“一方面是一定的权威，不管它是怎样形成的，另一方面是一定的服从，这两者都是我们所必需的，而不管社会组织以及生产和产品流通赖以进行的物质条件是怎样”<sup>②</sup>。这就是说，我们不能绝对认定权威就是坏的。在我们的生活之中，特别在生产 and 组织活动之中，权威是需要的，如果没有权

---

① 周宏：《无政府主义：无根的社会学说》，《中国地质大学学报》2003年第3期。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第226页。

威，那么生产和组织活动无法进行。

恩格斯在致拉法格的信中表达了这样的看法，他说：“不强迫某些人接受别人的意见，也就是说没有权威，就不可能有任何的一致行动。‘权威’总是要强迫有不同意见的人接受意志；然而没有这种统一的指导性意志，要进行任何合作是不可能的。”<sup>①</sup> 如果没有权威，就不可能将不同的意见统一起来，不同的意见不能够统一，人们就不会形成统一的行动，没有统一的行动，生产就无法完成。没有政治权威，政府工作无法正常运转，政治本身因权威丧失而变得不可能，这就会产生无组织的混乱。没有社会权威，社会组织就无法正常运转，社会散乱状态会演变为霍布斯的一切人对一切的关系是狼对狼的自然状态。因此，在恩格斯看来，社会是需要权威的，无论怎样，有权威，就有服从，但这保证了社会的物质生产和社会的基本活动的有序进行。

恩格斯进一步讲，如果从工业关系和农业关系来看，在社会发展过程中会出现一种联合活动取代个体活动的趋势，而联合过程是极其复杂的，同时它又是经过一定权威组织起来的。从这个意义上讲，“想要消灭大工业中的权威，就等于想要消灭工业本身，即想要消灭蒸汽纺纱机而恢复手纺车”<sup>②</sup>。这就是说，权威是与人类社会的生活相伴随的现象。要想消灭权威就必须消灭产生权威的社会生活本身。社会是由诸多组织团体构成，每一组织团体又都是一个小型共同体，这种共同体的存在需要权威来协调成员之间的关系，以便保护共同体成员能够很好地生活于其中，从而维持共同体的稳定发展，共同体的繁荣恰恰可以为成员发展个性提供条件，所以，权威与自治、民主和集中是对立统一的，一方以另一方的存在为前提条件，一旦一方消失，另一方也就失去它存在的意义，如果割裂二

---

① 《马克思恩格斯全集》第33卷，人民出版社1971年版，第368页。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第225页。

者关系，它们本身内涵的意义也就丧失了。

无政府主义要求在产生权威之政治国家的各种社会关系废除以前一举把权威的政治国家废除，这无论在理论上还是实践上都是荒谬的，是行不通的，因为变革政治的权威赖以产生的社会关系必然通过权威的手段，无产阶级为了推翻资产阶级的政治，必须进行革命斗争，而“革命就是一部分人用枪杆、刺刀、大炮，即用非常权威的手段强迫另一部分人接受自己的意志。获得胜利的政党如果不愿意失去自己努力争得的成果，就必须凭借它以武器对反动派造成的恐惧，来维持自己的统治。要是巴黎公社面对资产者没有运用人民武器这个权威，它能支持哪怕一天吗？反过来说，难道我们没有理由责备公社这个权威用得太少了吗？”<sup>①</sup>

无政府主义对政治合法性的质疑，无疑是对权威的否定，因为“政治的合法性证明的危机直接导致国家权威、政府权力的合理性地位及其存在必要性遭到了怀疑，而这正好相合于无政府主义对国家权威和政府权力彻底否定的极端命题”<sup>②</sup>。西斯蒙把这种怀疑主义称为“哲学无政府主义”，他基于国家的不合法性来重新界定了无政府主义。沃尔夫从权威和自律关系问题出发，为无政府主义做了申辩。沃尔夫认为，权威是发布命令的权利以及与此相关的得到服从的权利，就是说，主张权威就是主张得到服从的权利，拥有权威就意味着拥有得到服从的权利，或者可能意味着能够使得自己的主张得到它所指向的人的承认或接受。权威一词既内含着描述性意义，也存在规范性意义。而描述性意义也关系到规范或义务，通过描述人们相信他们应当做什么，而不是断言人们应该做什么。沃尔

---

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第227页。

② 谭杰、段小松：《当代西方无政府主义的思想逻辑》，《当代世界社会主义问题》2010年第1期。

夫把对合法权威的原则与形式的发现、分析与证明工作称为政治哲学。<sup>①</sup> 自律意味着人有能力就他的各种选择进行推理，正因如此，人应该为自己的行动承担责任。换言之，任何具备自由意志与理性的人都有义务为自己的行为承担责任。

在沃尔夫看来，“负责人的人会做出道德决定并以命令的形式向自己表达这些决定，我们可以说他是在自己制定法律，或者说他在自为立法（self-legislating），简言之，他是自律的（autonomous）。诚如康德所言，道德自律是自由与责任的结合体，是一个人对为自己所立之法的顺从（submission）。一个自律的人，就其是自律的而言，没有屈服于他人意志。他也许会做别人命令他做的事，但不是因为他被命令去这么做。因此，就‘自由’这个词的政治意义来说，他是自由的”<sup>②</sup>。

人的道德自律告诫人们，人拥有选择能力，因此人必须对自己行为承担责任，同时，人应该做什么最终取决于自己的决定，人只服从自己所做出的决定，相反，人会拒绝他人的命令，一般来说情况是这样的。但有时我们会去做别人命令做的事，比如，在一艘将要沉的船上，船长下令驾驶救生艇，如果每个人服从船长只是因为他是船长，我可能做出的最好决定是，在这种情况下，我最好照他说的做，因为抗命不遵造成混乱状态是普遍有害的。就我做出这一决定而言，我不是在服从他的命令，就是说，我不是在承认他对我拥有权威。就此而言，沃尔夫是从人的自律出发，来阐释我之所以按照船长说的做的缘由。而恩格斯则认为“在危机关头，大家的生命能否得救，就要看所有人能否立即绝对服从一个人的意志”<sup>③</sup>。也就是说，在这种情势之下，服从权威是明智的做法。恩格斯是把权

---

① 沃尔夫：《为无政府主义申辩》，江苏人民出版社2006年版，第3页。

② 同上书，第12页。

③ 《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社1995年版，第226页。

威置于社会发展中思考的，认为权威是社会生活和生产的必然现象，如果我们要说权威是绝对的坏就像把自治说成绝对的好一样，是很荒谬的，其实二者都是相对的东西。

在沃尔夫看来，如果我们接受了无政府主义的学说，我们只能无条件地拒斥一个人对另一个人提出的任何合法权威主张，因此，我们就可以说，无政府主义是唯一与自律相容的政治学说，因为“政府的规定性特征在于权威，即统治的权利。人的首要义务在于自律，即对被统治的拒绝。这样看来，似乎没有办法解决个人自律与一般认定的政府权威之间的冲突。只要一个人尽到了使自己成为自主决策者的义务，就势必反对政府提出的对他拥有权威的主张，亦即他将否认有这样的义务：服从政府法令仅仅因为它们是法令，在这个意义上，无政府主义似乎是唯一与自律这种德性相容的政治学说”<sup>①</sup>。相反，在沃尔夫看来，权威和自律之间是充满矛盾的，他说：“如果自律与权威真是不相容的，我们就只有两条路可走。要么，我们必须投向哲学无政府主义的怀抱，将所有的政府都看做是不合法的实体，对它的命令，在每种情况下，在服从之前，都必须做出判断和评价；要么，我们必须把在政治领域中追求自律看做是一种幻想而加以放弃，并（通过默示的承诺）使我们自己顺从于此时显得最为正义和仁慈的不管什么形式的政府。”<sup>②</sup> 这就是说，当我们关注人的自律，强调人的自律的重要性以及由于自律而产生的自由时，我们最终会赞成和接受无政府主义；如果强调权威的话，那么人就无法按照自己的意志行动，只能承认政府的法令是合法的，并认可它的道德约束力。

## 2. 冲突与合作

赫费把无政府主义分为三种类型，它们分别是弱化的无政府主义、

---

① 沃尔夫：《为无政府主义申辩》，江苏人民出版社2006年版，第16页。

② 同上书，第72页。



严格的无政府主义和激进的无政府主义，它们是基于一个共同的理念，即建立一个每个人都享有任何自然权利的社会制度，不需要法和国家的约束力。但是，无政府主义的观点和设想存在着内在的困境。

首先，自然权利何以可能？在无政府主义者看来，国家和法都是一种权威，这对人的自由构成威胁，权威强调服从命令，这本身蕴涵着一种对人的强制和支配。因此，权威是与人的自治相冲突。作为人应该享有自己应得的东西，自然的东西属于人应当要求的，但是，如果没有一定的协议，也就是说，在一个共同体中，共同体的成员通过协议使得自己获得自己应该得到的东西，这东西就属于成员个人，当然不会受到别人的侵害。但是，我们看到，正是通过这种协议使得每个共同体成员获得了对自己应得东西的权利，这种协议则恰恰是在社会和历史变化中被签订，这样的话，这协议只能说明历史权利，不能说明自然权利；只能证明相对的所谓权利，不能证明绝对的权利。<sup>①</sup>

其次，社会制度何以可能？无政府主义强调个人自由，为了保障共同体之中的个人自由，通过自由协议来真正约定一些东西，即社会秩序。“协议双方只是在签订协议时是自由的，相反，在遵守协议时则存在一种强制。要么协议产生后仍完全是自由的，以致实际上什么也没有协定，至少没有实现一种社会秩序。”<sup>②</sup>

无政府主义对国家权威的质疑，无疑是对政治合法性的挑战，为此，赫费认为，我们应该从政治人类学出发，“因为合法性取决于自然利益和人类利益，所以原则的合法性争论从人类条件开始，单是人类学当然不能决定这场争论。同样必要的是伦理学的观点，即公益原则，为此尤其要在人类条件范围内寻求分配性公共利益。

---

<sup>①</sup> 赫费：《政治的正义性——法和国家的批判哲学之基础》，上海译文出版社1998年版，第184页。

<sup>②</sup> 同上。

政治合法性的论证模式因此是：人类学加伦理学。通过道德方面，政治的合法性避免了‘应当是’的错误，通过人类学方面，政治的合法性又避开对纯粹的、与所有描述问题相脱离的‘应当’之责难。”<sup>①</sup> 基于对政治人类学的认识，我们既可以把人假定为是合作性的动物，也可以假定为是冲突性的动物，与此相应地具有两种模式：合作模式和冲突模式。

从哲学史上看，合作模式早在柏拉图和亚里士多德那里就有一定阐述。柏拉图和亚里士多德认为人应该是城邦的人，人应该生活在共同体之中，不能脱离共同体而存在，人是政治的动物，因此人对强制的共同体有一种天然的兴趣，人类的兴趣不是无政府的而是政治的。但是在论述合作思想时，这种思想本身就与无政府主义有某种契合之处，首先人们相信合作是没有强制的；其次，合作意味着没有统治，意味着对每个人都有利，理性的人都会合作。于是，柏拉图描述道，婴儿生下来需要人照顾，男女有别，没有两者的合作，人类无法延续；不需要帮助的成人，需要寻求别人的承认，没有一定程度的尊重、爱和友谊，人是无法生活下去的。因此柏拉图的城邦合法性建立在合作性的劳动基础上的。在柏拉图描绘的城邦里，每一个人，无论是农人、建筑匠、织工和鞋匠都依靠工具，在干着自己应该干的活，在忙碌着，每天如此。这种状况引起了卢梭的注意，卢梭非常赞赏这种共同体生活。诺奇克认为，这种没有政府、立法机关，没有对内对外的安全机构，甚至连政治的专门职位也没有的共同体，不是现代国家共同体，而仅仅是一种社会团体。而在赫费看来，这种充满自由和平等的共同体是一种“原始意义上的无政府状态”<sup>②</sup>。

---

① 赫费：《政治的正义性——法和国家的批判哲学之基础》，上海译文出版社1998年版，第186页。

② 同上书，第206页。

亚里士多德从合作特性论证政治合法的时候，也认识到了冲突对论证政治合法性的重要性，开始关注从家庭向城邦发展过程中出现的差异，把冲突作为合作的逻辑前提。亚里士多德认为，假设人生活在没有法律的环境中，其结果是糟糕的，以致本身被自然所遗弃，这种人好战，是最坏的动物。这间接论证了统治的必要性和合法性，这为霍布斯提出人与人是狼的“自然状态”作了思想上的铺垫。

在近代，霍布斯从人性的冲突方面，提出他的政治设计，共同体是需要权威的，法和国家的约束力，保证了共同体的秩序和稳定发展，由于社会契约论的缘故，这种权威获得了正当的政治合法性。当然，一些极端的自由主义者在极力强调个人自由的时候，走向了反面，反对权威，反对国家，反对立法，由此走向无政府主义，但是无政府主义自身存在的困境，是无法克服的，为保证个人自由而否定国家，否定权威，否定法律，这样一旦每个人丧失约束力，不但个人自由不能获得，而且自己的权利也很难实现。因此，“由于缺少社会约束，他们相互不是把对方作为人而是作为物来看待；无政府主义本来想要防止的东西现在都有可能出现。虽然没有任何制度化的政治统治，从而也没有形成固定文字的、权威性的、如法和国家形式那样被实行的特权和歧视，尽管如此，各种类型的自由限制依然存在，只是它们遵循自然力量的游戏。在自然状态中，人是‘自然之鸟’：凡在法律之外生活者，既是自由的也是不受保护的，像一只鸟儿。这样，自然的和不受调节的自由限制原来是无统治的乌托邦意图的对立面，即是一种无限制的，从而是人对人任意统治的危险”<sup>①</sup>。这就是说，无政府主义导致的后果是：一方面，从表面上看，人是自由的，但这种自由是很脆弱的，由于这种

---

<sup>①</sup> 赫费：《政治的正义性——法和国家的批判哲学之基础》，上海译文出版社1998年版，第294页。

自由缺乏保护；另一方面，当人要求彻底废除权威，达到一种无限制的不受任何约束状态，紧接着就是人会受到一种人对人的任意统治，这种统治对每个人来说，都是具有极大危害性的。

由此可以看出，无政府主义否定权威、反对共同体的做法在上述意义上是存在问题的，如果说无政府主义反对的只是政治共同体，这是具有一定合理性和正当性的，因为政治共同体总是依赖权威维持其统治和稳定的，没有政治权威支持，政治共同体的存在是无法想象的，不管这种政治权威根据源于神还是人们的协商同意，它总是政治共同体存在的基础。然而，统治与被统治、支配与被支配、压迫与被压迫、剥削与被剥削的关系结构，决定着政治共同体只是把政治解放作为自己的主题和奋斗目标。因此，政治斗争和政治革命使得政治共同体的性质不断地变化，也就是说，政治共同体的政体形式在政治斗争中发生着变化，随之，人们的权利也同样悄悄地发生着变化。但不管怎么说，政治共同体并不能彻底消除一部分人对另一部分人的支配和压榨，在这个意义上，无政府主义否定权威，反对政治共同体，具有一定的历史进步性。无政府主义对政治共同体的批判反思，给我们一种启迪和警示，幻想在政治共同体中实现真正的平等和自由往往是徒劳的。

无政府主义批判政治共同体并不能给予人真正自由，这一点确实有道理，政治共同体为了维持其共同体的稳定，拥有军队和警察，设立法庭和监狱，这些统治工具的存在对人的自由构成威胁。在这个意义上，无政府主义坚决反对国家共同体，进而走向反对共同体本身，这样，无政府主义者就走得太远了，这引起马克思的警觉。马克思和恩格斯立即回应无政府主义的这种极端表现，因为这种极端表现是有害的。

在马克思看来，人的本质是人的真正共同体，不能因为政治共同体对人造成宰制和压迫，我们就把人存在的根本形式——共同体本身也否定掉，这就是说，泼洗澡水不能连孩子一起泼掉。马克思

指出,“只有在共同体中,个人才能获得全面发展其才能的手段,也就是说,只有共同体中才可能有个人自由。在过去的种种冒充的共同体中,如在国家等等中,个人自由只是对那些在统治阶级范围内发展的个人来说是存在的,他们之所以有个人自由,只是因为他们是这一阶级的个人。从前各个联合而成的虚假共同体,总是相对于各个人而独立的;由于这个共同体是一个阶级反对另一个阶级的联合,因此对于被统治的阶级来说,它不仅是完全虚幻的共同体,而且是新的桎梏。在真正的共同体的条件下,各个人在自己的联合中并通过这种联合获得自己的自由”<sup>①</sup>。显然,马克思反对政治共同体的虚假性,但马克思同时肯定了社会共同体——自由人联合体,因为这种社会共同体能够使人获得真正的自由和全面的发展。换言之,马克思在这里区分了政治共同体和社会共同体,这一区分是非常重要的,这一区分,马克思看清楚了无政府主义反对共同体本身的荒谬性。

马歇尔对公民身份的研究表明,人的权利经历了这样的发展变化,即公民权利→政治权利→社会权利,马歇尔从研究公民身份和共同体关系出发,回应了马克思从政治共同体转向社会共同体研究的路径,这应该说是政治哲学上的重大转向。如果按照弗里德里希所指认的,在政治哲学中“共同体具有时空在物理上的延续性的特性——正是在物理学意义上的时空中政治事件得以发生——以及生命在生物学中的特性——所有的政治事件依此进行”<sup>②</sup>。那么马克思恰恰通过这种范式的转向——政治共同体转向社会共同体,使得政治哲学的中心发生转移,这为马克思政治哲学的建构奠定了基础。

马克思在《1857—1858年经济学手稿》中立足政治经济学批

---

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第119页。

② Megill: *The Community in Marx's Philosophy*, *International Phenomenological Society*, 1970. p. 383.

判，从历史唯物主义视角对社会共同体进行深入阐释，马克思将他的政治哲学理念移植到社会共同体之中，进一步阐释社会正义、社会自由、社会平等，而不像共和主义、自由主义和社群主义那样，把政治哲学的理念置于政治共同体中阐释。共和主义、自由主义和社群主义主张政治自由、政治正义、政治平等，这不仅不能从根本上把现实维度与理想维度、规范与事实统一起来，而且由于二者的割裂使得社会问题不断激化，并且使得政治哲学的理念丧失了公信力，无法引起人们对它的崇敬，因此，马克思从社会共同体角度激励了人们对政治哲学再度关注和思考，马克思的自由人联合体为人们批判现实和展望未来指明了前进的道路。马克思关于政治解放和人的解放关系的论述，更使人们看到了美好生活的希望。马克思政治哲学正是集古典与现代于一身，从而超越了自由主义、共和主义和社群主义的政治哲学局限性。从这个意义上讲，社会共同体构成马克思政治哲学的核心范畴。

## 五 重新建构中国公民社会共同体

古郎士在《古希腊罗马社会研究》中对氏族共同体做了深入研究，认为古希腊罗马原初的氏族共同体并非如恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》中指出的由血缘关系构成，相反，氏族共同是依靠宗教信仰来构成的：凡是同一个氏族都拥有同一个神，正是这种神把人们维系在一起。因此，共同体是依靠宗教保护和维持，而共同体的原则、习俗、准则和行政权则是由宗教信念导出，在这个意义上，宗教就是构成氏族共同体的前提条件。一般来说，在我国早期文明形成中，也并非是完全由血缘关系构成最初的宗族，而是“宗庙所在地成为聚落的中心，政治身份的世袭和宗主身份的传递结合，成为商周文明社会国家的突出特点。尤其是西周，政治身份

与宗法身份的合一，或者政治身份依赖于宗法身份，发展出一种政治与治国融为一体的政治形式和传统。在文化上，礼乐文化成为这一时代的总体特征”<sup>①</sup>。

### 1. 中国传统宗法制与国家的关系

陈来在《古代思想文化的世界》中对宗法性社会给予了明确的界定，他认为，中国古代的宗法性社会是一个描述性概念，“意指以亲属关系为其结构、以亲属关系的原理和准则调节社会的一种社会类型。宗法社会是这样一种社会，在这个社会中，一切社会关系都家族化了，宗法关系即是政治关系，政治关系即是宗法关系。故政治关系以及其他社会关系，都依照宗法的亲属关系来规范和调节”<sup>②</sup>。从陈先生的论述来看，他似乎从古郎士对古希腊罗马社会研究的视角来重新审理中国宗法制，他借用李宗侗的话说，古代东西方的社会思想相似，因为古代希腊罗马的社会组织和信仰与春秋时代的中国社会类似<sup>③</sup>。这里，陈先生想克服学界传统对中国宗法制的认识，特别是一些把宗法制看作是由血缘关系构成的，以此为基础建立国家的观点。

在陈先生看来，“在周代，虽然鬼神祭祀具有更加完备的系统，但在政治实践中已不具有中心的地位，政治实践领域的中心注意力已经开始转向人事的安排和努力。西周的礼乐文化在本质上已不是神的他律，而是立足于人的组织结构的礼的他律。六礼都是围绕着人的生命过程而展开的，这使得礼乐文化本身已经具有一种人文主义的基础。礼乐文化所代表的文化模式，相比于殷商而言，神的色彩趋向于淡化，人文的色彩比较显著。这是从西周开始萌芽而到春

① 陈来：《古代思想文化的世界》，三联书店2002年版，第3页。

② 同上。

③ 同上书，第5页。李宗侗说：“东西方古代的信仰相同，思想略似，因而发生相类的组织。”

秋更为发展的人文思潮所以兴起的重要基础。由于周代文化不是从自然宗教走向一神教，而周礼是从氏族习俗演化出来，原生的氏族文化转变为再生的宗教文化，独特地发展为具有伦理宗教意义与功能的礼仪文化体系，在其内部、人文性发展得到了很大的空间”<sup>①</sup>。如果说礼意味着一种秩序，那么，周礼就意味着建立一种政治秩序，而秩序本身是从氏族习俗而来，这就使得原初的礼得到了延续，这便论证了殷周的礼文化诞生于氏族习俗，这种氏族习俗直接转化为后人作遵循的规范，就构成中国宗法制独特的特征：氏族共同体与国家共同体奇妙的结合，国家成为权力、权威的象征，共同体成员必须服从国家，从而形成“君君臣臣父父子子”的政治伦理关系。

根据古郎士的研究，希腊罗马国家出自宗教，宗教制度就是政治制度，依宗教先建家族，后建城邦。由于地理位置的缘故，古希腊的商业发展使得氏族共同体很快瓦解，随后被城邦所取代，城邦的经济和社会的发展，城邦政治共同体的每一个人，都能够意识到自己是共同体的公民，享有做陪审团成员资格，享有城邦对外战争的决策权利，公民有义务提高自己的德行，以便更好地履行自己的义务。城邦必须保证公民自由，成为一个正义之人，城邦不对公民实施支配和压制。这种共同体精神被传递给罗马，由罗马传给西欧其他国家，这种文化催生了西方的民主制，并使之得以发展。基督教发明了个人这个概念，每一个个体面对上帝是平等的，个人是一个独立的个体，共同体对个体是一种束缚，信仰使得个人只对上帝负责，虔诚的祈求和忏悔，以便获得上帝的恩赐，心灵获得拯救，个人以上帝的信仰抗拒共同体对人的肉体宰制和统治。可以说，个人概念为个人主义和自由主义的产生提供了逻辑前提，又为市民社会的商品经济的发展铺平了道路。

---

<sup>①</sup> 陈来：《古代思想文化的世界》，三联书店2002年版，第10页。



而中国宗法制则使得国家共同体犹如氏族共同体一样，在维持社会秩序的基础上，只是强调农业经济，鄙视商业经济，从而无法从根本上瓦解氏族共同体，相反，被融入国家共同体，国家利用氏族文化建构自己制度，最终不是个人的独立，而是众人对国家共同体的依附，商业经济的缺乏，个人意识无法确立，个人几乎都成为共同体的臣民，服从构成了臣民的美德，这种美德助长了国家对人民的压制、支配和统治。国家是共同体的利益的最终代表，君主就是这个利益的最高代表者，这就容易锻造一种专制主义。如韦伯所言，中国官方的国家祭奠，就像其他地方一样，都是为了共同体的利益而举行；而且祖先的祭祀则是为了氏族的利益。<sup>①</sup> 这就是说，中国的国家祭祀和祖先祭祀都仅仅是为了一个最高的整体，而与个人无关，这种文化和制度就无法催生民主，只能产生专制。如马克思所说的，这种自给自足的共同体，农业和手工业的高度统一，保持了共同体的稳定和持久，但同样，由于村社共同体的分散、孤立、信息不发达，为凌驾于村社共同体的集权统治提供的基础。

杜赞奇在《文化、权力与国家》中对华北地区农村发展状况做了深入研究，其中提出关于华北乡村共同体的问题，他认为，在华北农村，不论说参加宗教仪式还是公共会议，都是以家庭为单位，由家长作代表参加，而非个人行动，其他家庭成员缺乏的是以个人身份参与或影响集体行动。对财产的占有，除家长之外，其他家庭成员无权处理家庭财产。而乡村被看成是具有高度集体认同感的内聚团体，在这个意义上被认为是共同体。按照斯科特的看法，在共同体中，全体农民的安危高于个人利益，村规通过重新分配富人财产来保护集体生产。当时，日本学者引入“乡村共同体”概念，是基于“大东亚共荣圈”的妄想。当自由派和左派日本学者在华北调

---

<sup>①</sup> 《韦伯作品——中国宗教 宗教与世界》第5卷，广西师范大学出版社2004年版，第245页。

查未找到理想的农村共同体时，他们对将共同体概念强加给中国乡村的做法提出了批评。这一批评与他们的战时思想有关，但在客观上有助于那些坚持“共同体”理论的人进行反思。<sup>①</sup>

黄宗智对华北地区的一些乡村调查研究发现，这些乡村共同体性不仅表现在自耕农业为主和有较强的氏族组织，而且体现在进入二十世纪之后，他们以“自我封闭”来应对外部威胁。但是一旦随着乡村土地越来越多地被村外人买走，共同体受到侵蚀，氏族和村庄组织开始衰弱。从黄宗智的研究中，我们看到，在中国乡村共同体中，集体意识占据重要地位，个人必须服从村社的安排，村社依据集体的宗教仪式，如集体祭神祈雨活动，来凝聚村社的人们，同时，这些活动具有社会和政治功能，增强集体成员的认同感，内聚的社会组织增强了抗击外来的风险和侵蚀，消除共同体成员的不安全感。

谷川道雄在《中国中世纪和共同体》一书中，通过对中国六朝史的研究，提出了“豪族共同体”，他认为，“六朝政治权利的基础说到底还是编户，是包括贵族、民众在内的大小土地所有者。这些大大小小的土地所有者，以有实力的贵族之家为中心团结起来，就形成了六朝的共同体。即便如此，那些大土地的经营对这种共同体社会仍有着很大作用。贵族实施赈恤，是对大土地经营所蓄积粮食的发放；地域自卫时大土地经营之劳动者的奴客，是作为主家的直属部队而起作用的。如此，贵族的私有财产为社会服务而被提供，被公共化，为共同体社会的维持做出了贡献”<sup>②</sup>。这就是说，当贵族慷慨解囊、赈济灾民、放弃自己私产时，这些行为却引起民众的感

---

① 杜赞奇：《文化、权力与国家》，江苏人民出版社1996年版，第195—196页。

② 谷川道雄：《中国中世纪和共同体》中文版自序，中华书局2002年版，第7页。

激，因此，民众更是拥戴贵族为他们的领导。谷川道雄的“豪族共同体论”引起当时学界的激烈争论，特别是他从共同体视角理解中国中世纪历史发展的独特逻辑的思想，引来诸多批评，他的论点被称为违背了马克思主义的反动学说。二十世纪八十年代，他的“豪族共同体论”在海外引起强烈反响。谷川道雄的“豪族共同体论”试图突破在欧洲中心论立场上理解中国是停滞的抑或是发展的模式的尝试，试图以中国自身发展的模式理解中国历史，在这个意义上，谷川道雄从共同体视角对中国中世纪的历史研究，做出了重要贡献。

不管怎样，我们看到，如果说文化是制度之母，一种文化塑造一种制度，一种观念造就一种世界观，那么理性和信仰则构成西方文化内在张力，这种张力的保持使得西方文化涌现出强大生命力。理性催生了自由，信仰催生了平等，自由和平等的矛盾推动着西方文明的源源不断发展，于是，在西方文化背景下产生了自由主义、共和主义、社群主义和社会主义，它们的政治理念和主张使西方政治制度呈现出千姿百态，这为许多政治家寻找最佳政体，为人们提供最美好的幸福生活提供了更大的空间。回溯历史，可以看到，氏族共同体的彻底瓦解，城邦共同体的建立，公民德性的培养，公民概念的形成，个人概念的发明，市场经济的发展，这一切为现代国家的建立做好了铺垫，以社会契约为基础的现代国家的建立，为资本主义的建立和发展奠定了基础。就此而言，马克思在《1857—1858年经济学手稿》中做了一番考察，并论证了这一点，马克思在考察了亚细亚式共同体和古代古典共同体之后，感到很失望，因为这两种共同体都无法发展出关于个人的独立和市场经济所需要的要素，只有日耳曼共同体才有幸具备了资本主义发展的要素，这使马克思感到惊喜。于是，马克思在深入研究日耳曼共同体中，论证了日耳曼共同体对个人独立、市场经济的发展的重要作用。其实，马克思考察这些共同体的目的是很明确的，那就是想要论证前资本

主义时期，哪些共同体可以发展出资本主义社会来。马克思是站在资本主义立场发现和研究资本主义的产生、发展及其未来的。马克思之所以看重市民社会，其原因在于，首先，马克思认为前市民社会，个人是不独立的，市民社会锻造独立个人，这为未来社会（自由人联合体）实现创造了条件，未来社会首先人是一个自由人；其次；人从理性上要求建立一个联合体，再次，这个联合体不对任何个人造成宰制和支配；最后，这个联合体不是一种无政府状态，不是一种无组织的、散乱共同体。它是人们通过理性自愿构建的联合体，不再具有政治属性，仅仅具有社会功能。

中国的氏族共同体在发展中成为国家的基础，国家将氏族共同体融入自身之中，在两种共同体重叠中，国家占居中心地位，国家沿袭了氏族的风俗礼仪，以此作为国家的礼仪制度，国家借助这种礼仪来加强统治，国家从人们对风俗礼仪的认同中获得自身政权的合法性，人们由原来对氏族宗法制的遵循变成对国家礼仪的遵循，由原来对氏族长者的服从变成对国家君主的服从，由于氏族共同体与国家共同体的结构的同构，风俗文化得到延续。这就使得张光直等海外学者认定中国文明与原始时期保持着“连续性”。由于十九世纪前的中国文化没有出现巨大断裂，这就使得它与希腊罗马社会发展产生了巨大差异。中国制度借助自组织结构进行不断的自我修复，使得这种制度出现“超稳定结构”，其研究结果也证明马克思指认东方社会的恒久特性的观点。可以说，中国的宗法制产生的忠孝、仁义、礼乐等观念，掩盖了人与人之间的阶级关系，奴隶、农奴和依附农民等一概被投入等级森严而又温情脉脉的血缘宗族的熔炉之中，同时这一特征又促成了传统中国人血族相亲、同财共居、族长权威、祖先崇拜；乃至对传统的极端尊重等等观念的形成<sup>①</sup>，这样所建构的文化终将会产生一种东方式政权。因此，对当代中国

---

<sup>①</sup> 秦龙：《马克思“共同体”思想研究》，辽海出版社2007年版，第214页。

人来说,更多的应该是如何培养公民的公民意识和公共精神,打破小圈子的人际关系,将血亲关系融入公共精神之中,建构中国公民社会之公民公共精神,是现代中国现代化发展的迫切需要,也是中国民族振兴的希望所在。

## 2 中国市民社会和公民身份建构

从中国传统文化的构成和结构来看,中国的宗法制所产生的一些观念严重阻碍经济的发展。在古代中国,经济发展是从属政治需要的,正因如此,中国古代政治一直对经济活动持有一种偏见,因而采取重本抑末的经济政策,这种政策与市民社会的发展是相冲突的。市民社会意味着是以经济活动为重要特征,它是一种以市场为导向,调整人们利益分配,促使人们在市场活动之中获得自己所追求的东西,或者满足自己某种需要,基于这样的目的,人与人在市场媒介之中所形成的关系是市场式契约关系。基于利益驱动所形成的社会,就构成市民社会,从这个层面上讲,市民社会就意味着社会要从政治中脱离出来,也就是说,政治力量从社会中退出,社会成为一个独立领域,社会只需按照自己的组织原则活动,不需要政治权力的干预。

基于上面论述,我们有必要回到黑格尔的市民社会的原初概念。黑格尔在《法哲学原理》中为市民社会下了一个定义,“市民社会,这个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”<sup>①</sup>。市民社会的两个原则是:“具体的人作为特殊的人本身就是目的;作为各种需要的整体以及自然必然性与任性的混合来说,他是市民社会的一个原则。但是特殊的人在本质上是同另一

---

<sup>①</sup> 黑格尔:《法哲学原理》,商务印书馆1961年版,第174页。

些这种特殊性相关的，所以每一个特殊的人都是通过他人的中介，同时也无条件地通过普遍性的形式的中介，而肯定自己并得到满足。这一普遍性的形式是市民社会的另一个原则。”<sup>①</sup> 根据黑格尔对市民社会的界定，我们看到，在市民社会中，人首先是一个独立的个体；其次，依据独立个体建立的联合体，这个联合体是基于成员的需要，这种需要不仅源自于个人的特殊利益需要，更为重要的是公共利益的需要，就是说，市民社会所产生的公共精神尤为重要，这便是构成联合体的基础，这也能够使得联合体中个人与个人相互关联的，相互依赖。再次，个人是具有欲望、需要和自由意志的，正因如此，在市民社会里每一个人在自由追逐自己的利益的时候，使共同体的公共利益得到实现，曼德维尔和斯密就是持有这样的观点。联合体也就是社会共同体的共同精神就是在每个人之间相互实现特殊利益产生冲突时，被呈现出来，这种共同精神的形成对调节彼此双方因各自利益冲突造成伤害具有重要作用，并对社会长久发展也同样具有重要作用。

我们看到，黑格尔的市民社会的概念是在“国家高于社会”的学理架构下论述的，黑格尔这种论述是与他当时所处的现实紧密相关的，黑格尔希望通过国家的干预，使德国经济快速发展起来，并且通过国家的干预消除社会的不公正现象，进而保护人民普遍利益的实现，这具有一定的历史合理性，但是一旦抽离现实背景，黑格尔的“国家高于社会”就容易给人造成误导，即“认定国家或政治的至上地位以及一切问题都可以最终诉求国家或依凭政治而获致解决的观点，实际上隐含着国家权力可以无所不及和社会可以被完全政治化的逻辑；而这种观点及其隐含的逻辑往往被用来作极权或集权统治的张目。在极权或集权的统治下，市民社会因被完全政治化

---

<sup>①</sup> 黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1961年版，第197页。

而被统合于国家之中，并被彻底扼杀”<sup>①</sup>。社团主义和法西斯主义正是在二十世纪透过这一误导表现为国家之上和国家对市民社会的全面控制。

相反，洛克提出一种与黑格尔的“国家高于社会”不同架构的市民社会的路径。洛克主张“社会优先于国家”，这表明了洛克对国家政治权力的怀疑和不信任，以个人权利作为对政治权力思考的出发点，这样，政治权力的使用就受到一定限制，国家的存在仅仅被视为维护个人权利，个人权利不可取消并构成国家权威和权力的限度，国家相对个人权利而言是工具性的。从洛克对市民社会的构想中可以看出，洛克其实确定了市民社会决定国家，市民社会对国家具有最高裁判权，正因如此，洛克的“社会优先于国家”的观点仍然会给人们造成误导，首先，这种观点往往导致市民社会自决于国家的天然权利的认定，而且在这种权利受到侵犯的场合它不容许折中；其次，容易导致无政府主义，由于国家只是扮演着“守夜人”的角色，这样，市民社会的兴衰就只好依靠盲目的、因果性的“看不见的手”，其结果导致经济领域分配不公正而形成贫富差距悬殊<sup>②</sup>。

马克思从政治解放和人类解放的关系，来进一步阐述了他对市民社会的看法，他指出：“政治解放一方面把人归结为市民社会的成员，归结为利己的、独立的个体，另一方面把人归结为公民，归结为法人。”“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

---

<sup>①</sup> 邓正来、亚历山大主编：《国家和市民社会》，上海人民出版社2006年版，第103页。

<sup>②</sup> 同上书，第100—101页。

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。”<sup>①</sup> 根据马克思的论述，我们深切地感到，人类的解放是建立在政治解放的前提上，但政治的解放并不是人的最终解放，人类的经济社会解放才是人的最终解放，在这个意义上，政治解放是人类解放的前奏。而政治解放又是建立市民社会的基础上的，这就是说，市民社会是人类社会发展过程的必经阶段，只有它的充分发展，才会产生人类解放的必要性和迫切性。

因此，在当今，中国需要构建市民社会既存在理论的必要性，又存在着现实的迫切性：

首先，如何从理论上论证国家和市民社会的关系，阐释市民社会的建构对建立健全建设中国特色社会主义市场经济发展的重大意义，阐明市民社会的建构对促进公民社会的公民公共精神形成的重大意义，这就是说，在全球化背景下，中国现代化过程必须面对维系中国文化困境——亲缘，如何突破亲缘，建立公正现代制度和公共精神，这关系中国未来发展，基于这样的观点，我们有必要思考市民社会在建立公平正义的现代制度和公共精神上的作用。

其次，通过市民社会的建立，完善市民社会体系运作规范，推进市场经济建设，规范市场运作体制，培养市民社会的公共精神，在深化经济改革的过程中，增进经济共同体、法律共同体成员的公民意识和法律意识，在现代化进程之中，塑造公民新形象，培养公民的公平、公正、平等、互助、自由的精神，使他们在市民社会生活之中将予以一以贯之，借以推进中国民主与法制建设。可以说，市民社会是对中国传统熟人社会的破除，以客观理性面对世界生活，当人们都能够理性处理面对问题的时候，当一切都是以客观方式展现在人们面前的时候，当一切都是透明而不是暧昧或暗箱操作

---

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，人民出版社2002年版，第189页。



的时候，当人们都觉得按照自律行事是必要而充分的时候，市民社会也就完成了它的历史使命，因此，当前，中国迫切需要建立市民社会或者公民社会，通过引导市民社会的建立，积极培育市民社会，使它不仅消除中国现代化过程之中障碍物——中国文化的血亲伦理，而且可以兼之把它融于现代制度所呈现的公共精神之中，从而重新建构中国市民社会共同体的公共伦理原则。

最后，国家作为公共的普遍利益的代表者，国家之中的每个独立的个人因国家获得公民身份，一旦公民获得公民资格，公民通过国家可以获得在市民社会无法获得的东西（言论、结社自由），公民通过积极参与政治活动，体现公民的主张，享有国家法律赋予的权利和义务，通过国家确立了公民身份资格，公民通过身份界定既对自己身份产生认同，也对自己的国家产生认同，国家通过公民身份或公民权的教育使得自身获得合法权。因此，加强培育市民社会和公民权教育，对公共精神培养和构建公正现代政治制度具有重要意义。

## 结 语

随着全球经济一体化，人们开始关注全球市民社会、全球公民身份的建构等问题。当社群主义或者共同体主义站在共同体角度上对自由主义进行反思和批判的时候；当共和主义同样以共同体的视角，以共同善为共同体的价值，对自由主义的个人权利展开批评的时候；当社会主义以平等为共同体的价值来攻击自由主义的时候，共同体的问题在当今争论和辩驳中被凸显出来。

桑德尔认为，我们不能把共同体建立在情感联系上，如果是这样，那么，我们怎样判定一个社会的正义呢？实际上，一个社会的正义恰恰在于追问这个社会本身是否具有某种秩序的社会，而不是追问一个社会的绝对多数成员在各种愿望中是否具有同其他人联合在一起的愿望。桑德尔提出构成性共同体，他指认这种共同体标志着一种仁慈精神，或是共同体主义的价值的主导地位，“甚至也不只是某种‘共享的终极目的’，而是一套共同的商谈语汇，和隐含的实践与理解背景，在此背景内，参与者的互不理解如果说不会最终消失，也会减少。只要正义的先定凸显性依赖于认识论意义上的人的差异和界限，那么，随着人们之间的不了解的消失，以及共同体的日益深化，正义的优先性将会减少”<sup>①</sup>。这就是说，构成性共同

---

<sup>①</sup> 桑德尔：《自由主义与正义的局限》，译林出版社2001年版，第208页。

体则是把公平正义描述为一个“基本结构”或框架，这种框架区别并优先于框架中的个人的情感和性情。

哈贝马斯与罗尔斯争论的同时，提出一种程序共同体，认为这种程序共同体可以克服和超越自由主义和共和主义的共同体存在的缺陷，程序共同体主张共同体成员通过协商、讨论的方式积极参与政治活动，通过协商、争辩方式获得公民资格认同，可以说，“一个民主程序允许人们支持不同的甚至相互冲突的善以便调停他们的分歧。当然，这就要求对民主程序本身的普遍认同。但是根据妥协，这是对程序上的善的认同，而不是对实体善的共识”<sup>①</sup>。但事实上，“在共和主义共同体中，马克思心中认为每一个人仅仅是一个公民，这些同一性所引起的冲突就公民身份而言是偶然发生的，没有妨碍它所需要的共识。马克思认为这种认识的普遍性是虚幻的，因为共和主义的共同体不可能避开市民社会，以及它的阶级、宗教与其他的分裂。共和主义的平等与社会的不平等是无法和解的。从共和主义的共同体出发对此进行概括导致有些人说社群主义所追寻的原来是虚幻的普遍性。国家与传统的共识还不够稳固以便让道德以其为基，因为它们以下意义上是不真实的：形成它们的选择、控制或者强迫让它们与市民社会的具体部分是相冲突的。这些地方所出现的歧义总是试图冲破桎梏以便证明那些共识是多么的脆弱”<sup>②</sup>。

首先，马克思立足未来共产主义社会，对主导资本主义的自由主义思想进行深入批判，指出自由主义首先对人的理解存在着抽象性，人不该是原子式的个体，应该是社会关系的总和。人是处在相互关系的个人，每一个人都承认另一个人的自由，并为提

---

<sup>①</sup> Milton Fisk: *Community and Morality, The Review of Politics*, 1993, 4, p. 602.

<sup>②</sup> *Ibid.*, p. 608.

高另一个人的自由而行动，在这个意义上，不存在一个人对另一个人的支配。

其次，就自由而言，马克思既肯定克服障碍或阻碍的过程意义上的自由，又肯定一种自我决定和自我实现的自由。“根据马克思的论述，自由的这两个方面在对象化活动中是结合在一起的，对对象化活动中，作为社会个人的个人通过克服障碍来实现他或她自身，因此，实在的自由，或如马克思也称之为具体的自由，就存在于两个方面的统一体之中。”<sup>①</sup> 如果按照贡斯当和伯林对自由的想法，共同主义秉承一种古代的积极性自由，自由主义主张一种消极自由，那么，马克思的自由观恰恰是对自由主义和共和主义自由观的超越，马克思的自由是在对自由主义和共和主义自由观的否定之否定基础上所形成的一种合体。

再次，马克思反对把正义当作一种抽象的道德或法的原则的正义观，也拒绝把正义看作是一种先验原则的正义观，马克思批判资本主义，想说明资本主义怎样产生异化和剥削，由此而导致一种非正义的社会。马克思“对资本主义社会关系非正义性的批判被理解为是对作为异化和剥削的支配模式的批判……一方面，这种支配存在于生产过程中资本家对工人劳动活动的控制和指挥之中；另一方面，这种支配存在于资本家对工人一部分没有进行交换的产品的占有之中。如果不正义的社会关系是支配关系（亦即剥夺了一些代理人获得积极自由的条件的关系），那么我们可以由此推论说，就这一术语的一种意义而言，正义是指没有代理人在其中能够剥夺任何其他他人获得他们积极自由的条件的社会关系。紧接着可以得出，在这个意义上的正义本身就是积极自由得以全面发展的一个条件，也就是说，是一切个人自我实现的一个

---

<sup>①</sup> 古尔德：《马克思的社会本体论》，北京师范大学出版社2009年版，第100页。

条件”<sup>①</sup>。这就是说，如果从自由的条件具有平等权利意义上讲，正义就是从自由本身的价值获得其价值，而平等的积极自由原则构成正义的重要特征。如果从交换过程来讲的话，正义就是平等对待平等者的原则。如果从“自由人联合体”角度讲的话，就是每个人在自愿基础上，建立起这样一个共同体，在其中，每个人都自由和平等地对待他者，并且每个人都能够意识到且在实践上履行公共精神，为共同体每个人福利和事业的发展积极做出自己应有的贡献。

马克思认为，形式自由、抽象平等和抽象的正义掩盖了特定社会形式中的具体问题，如果我们不对资本主义社会交换的形式自由和抽象平等进行反思和批判的话，我们就看不到生产领域中的具体的不自由、不平等和不正义的社会现实，并无法认识到这些价值在不同社会历史中所表现的目的、不同差异形式。因此，我们可以把生产领域理解为一个共同体的活动，在这个共同体中，每个人都是独立的个体，并富有创造力，在共同体的活动中，共同体的成员共同决定生产的目的以及产品分配。这些公共生产和公共分配“只有通过这样一个过程即共同体的每一个成员在其中都能顾及其他人的目的、需要和个体差异，才能达到对于目的和程序的共同决定。也就是说，这种社会决策模式就是一种互依性模式。而这种社会生产和分配本身与其内部的相互互动都具有它们的目的即构成它的每个人的最为充分的、可能的发展。在关于这个原则的公式即‘各尽所能，按需分配’中，马克思就十分清楚地表达了共同体中每个人都按照他或她自己的独特方式进行发展的重要性”<sup>②</sup>。每个人通过社会互动关系建立的共同体，使每个人在这种共同体中得到自由全面的

---

① 古尔德：《马克思的社会本体论》，北京师范大学出版社2009年版，第150页。

② 同上书，第155页。

发展，“在这个共同体中，作为互依性的正义得以实现，每个人对于积极自由的条件的平等权利得到承认”。马克思的这种共同体超越了社群主义和共和主义的共同体，马克思的共同体是现实性和规范性的统一体，在这个意义上，马克思的政治哲学在共同体视野中超越了自由主义、共和主义和社群主义的政治哲学，马克思的政治哲学理念——自由、平等、正义理念不再是形式的、抽象的，而是真实的、具体的，个人全面实现的自由条件以社会关系的全面实现形式的正义为逻辑前提，而马克思的自由人联合体恰恰提供了这样的前提，只有它才会使人获得全面自由的发展。

正因如此，当我们面对全球化与中国现代化的现实问题时，我们必须透过马克思的共同体理论呈现给我们的“自由和平等的公共精神”，以此推进中国公民社会的建构，以客观理性和正义、构建现代政治制度，保障民主与法治的公民社会的发展。在这个学理架构逻辑体系中，可以得出这样一个结论：马克思社会共同体理论恰恰彰显了马克思政治哲学的核心思想。正如弗里德里希指出的，在政治哲学中“共同体具有时空在物理上的延续性的特性——正是在物理学意义上的时空中政治事件得以发生——以及生命在生物学中的特性——所有的政治事件依此进行”<sup>①</sup>。正是在这个意义上，我们可以证成马克思的社会共同体的理论研究对构建马克思政治哲学具有的重要意义。

---

<sup>①</sup> C. J. 弗里德里希，*NOMOS*（II），1959，p. 23. 这卷被命名为《共同体》，收集了所有有关共同体概念的文章，这段引语摘自弗里德里希的说明。转载于 Megill: *The Community in Marx's Philosophy*, *International Phenomenological Society*, 1970. p. 383.

## 参考文献

- 《马克思恩格斯选集》第二版（1—4），人民出版社 1995 年版。
- 《马克思恩格斯全集》（1—50），人民出版社 1956—1985 年版。
- 《列宁全集》（1—60），人民出版社 1984—1990 年版。
- 《毛泽东选集》（1—5），人民出版社 1951、1952、1953、1960、1977 年版。
- 卢卡奇：《历史与阶级意识》，商务印书馆 1992 年版。
- 梅林：《马克思传》，人民出版社 1965 年版。
- 阿尔都塞：《黑格尔的幽灵》，南京大学出版社 2005 年版。
- 阿尔都塞：《哲学和政治》，吉林人民出版社 2003 年版。
- 阿尔都塞：《保卫马克思》，商务印书馆 1984 年版。
- 阿尔都塞：《读〈资本论〉》，中央编译出版社 2001 年版。
- 葛兰西：《狱中杂记》，人民出版社 2000 年版。
- 哈贝马斯：《公共领域的结构转型》，学林出版社 1999 年版。
- 哈贝马斯：《合法性危机》，上海人民出版社 2000 年版。
- 哈贝马斯：《重建历史唯物主义》，社会科学文献出版社 2000 年版。
- 哈贝马斯：《作为“意识形态”的科学和技术》，学林出版社 1999 年版。
- 沃尔佩：《卢梭和马克思》，重庆出版社 1993 年版。

柯尔施：《卡尔·马克思》，重庆出版社 1993 年版。

胡克：《对卡尔·马克思的理解》，重庆出版社 1989 年版。

亚当·沙夫：《结构主义与马克思主义》，山东大学出版社 2009 年版。

柯亨：《卡尔·马克思的历史理论——一种辩护》，高等教育出版社 2008 年版。

柯亨：《自我所有制、自由和平等》，东方出版社 2008 年版。

库诺：《马克思的历史、社会和国家学说》，商务印书馆 1988 年版。

麦克莱伦：《马克思以后的马克思主义》，中国社会科学出版社 1986 年版。

普兰查斯：《政治权力与社会阶级》，中国社会科学出版社 1982 年版。

齐泽克：《意识形态的崇高客体》，中央编译出版社 2002 年版。

福斯特：《马克思的生态学》，高等教育出版社 2006 年版。

沃尔夫：《当今为什么还要研读马克思？》，高等教育出版社 2006 年版。

奥尔曼：《辩证法的舞蹈》，高等教育出版社 2006 年版。

洛克曼：《马克思主义之后的马克思》，东方出版社 2008 年版。

丹尼斯·德沃金：《文化马克思主义在战后英国》，人民出版社 2008 年版。

海尔布隆纳：《马克思主义：赞成与反对》，中国社会科学院情报研究所，1982 年。

科尔纽：《马克思思想的起源》，中国人民大学出版社 1987 年版。

科尔纽：《马克思恩格斯传》（1—3），三联书店 1980 年版。

拉克劳、墨非：《领导权与社会主义的策略》，黑龙江人民出版社 2003 年版。



拉克劳：《我们时代革命的新反思》，黑龙江人民出版社 2006 年版。

鲍德里亚：《符号政治经济学批判》，南京大学出版社 2009 年版。

鲍德里亚：《生产之境》，中央编译局出版社 2005 年版。

鲍德里亚：《象征交换与死亡》，译林出版社 2006 年版。

广松涉：《唯物史观的原像》，南京大学出版社 2009 年版。

广松涉：《物象化论的构图》，南京大学出版社 2003 年版。

广松涉：《事的世界观的前哨》，南京大学出版社 2003 年版。

广松涉：《文献学语境中的〈德意志意识形态〉》，南京大学出版社 2005 年版。

柄谷行人：《马克思，其可能性的中心》，中央编译出版社 2006 年版。

柄谷行人：《康德与马克思——跨越性批判》，中央编译出版社 2011 年版。

城塚登：《青年马克思的思想》，求实出版社 1988 年版。

大塚久雄：《共同体的理论基础》，联经出版事业公司 1999 年版。

福山：《历史终结》，远方出版社 1998 年版。

罗伯特·普特南：《使民主运转起来》，江西人民出版社 2001 年版。

艾伦·M. 伍德主编：《民主反对资本主义》，重庆出版社 2007 年版。

莱博维奇：《超越〈资本论〉》，经济科学出版社 2007 年版。

鲍勃·密尔沃德：《马克思主义政治经济学——理论、历史及其现实意义》，云南大学出版社 2004 年版。

鲍曼：《共同体》，江苏人民出版社 2007 年版。

南希：《解构共同体》，桂冠图书股份有限公司 2003 年版。

滕尼斯：《共同体和社会》，商务印书馆 1999 年版。

帕舒卡尼尔斯：《法的一般理论与马克思》，中国法制出版社 2008 年版。

凯尔森：《共产主义的法律理论》，中国法制出版社 2008 年版。

王义军：《从主体性原则到实践哲学》，中国社会科学出版社 2002 年版。

万俊人：《寻求普世伦理》，商务印书馆 2001 年版。

邓正来、亚历山大主编：《国家与市民社会》，上海人民出版社 2006 年版。

冯俊：《开启理性之门》，广西师范大学出版社 2005 年版。

庄福龄主编：《马克思主义史》（1—4），人民出版社 1996 年版。

任平：《当代视野中的马克思》，江苏人民出版社 2003 年版。

应奇、张培伦编：《厚薄之间的政治概念》，吉林出版集团有限责任公司 2009 年版。

李鹏程：《马克思早期思想探源》，人民出版社 2008 年版。

李德顺：《价值论》，中国人民大学出版社 1987 年版。

李幼蒸：《形上逻辑和本体虚》，商务印书馆 2000 年版。

孙伯鍈：《探索者道路的探索》，南京大学出版社 2002 年版。

孙伯鍈：《卢卡奇和马克思》，南京大学出版社 1999 年版。

张一兵主编：《社会批判理论纪事》（第 3 辑），江苏人民出版社 2009 年版。

张一兵：《马克思历史辩证法的主体向度》，南京大学出版社 2002 年版。

张一兵：《回到马克思》，江苏人民出版社 2005 年版。

张汝伦：《思考与批判》，上海三联书店 1999 年版。

张文喜：《历史唯物主义的政治哲学向度》，江苏人民出版社 2008 年版。

- 张桂林：《西方政治哲学》，中国政法大学出版社 2004 年版。
- 杨耕：《为马克思辩护》，北京师范大学出版社 2005 年版。
- 杨寿堪：《冲突和选择》，北京师范大学出版社 1996 年版。
- 吴恩裕：《马克思的政治思想》，商务印书馆 2008 年版。
- 陈先达：《马克思早期思想研究》，中国人民大学出版社 2006 年版。
- 许国贤：《个人自由的政治理论》，法律出版社 2008 年版。
- 何包钢：《民主理论：困境和出路》，法律出版社 2008 年版。
- 高全喜：《现代政制五论》，法律出版社 2008 年版。
- 高齐云：《马克思主义哲学原生形态探微》，广东人民出版社 1998 年版。
- 郁建兴：《马克思国家理论与现代性》，东方出版社 2007 年版。
- 洪汉鼎主编：《理解与解释》，东方出版社 2001 年版。
- 谈火生：《民主审议与政治合法性》，法律出版社 2008 年版。
- 唐正东：《斯密到马克思》，南京大学出版社 2002 年版。
- 赵汀阳：《没有世界观的世界》，中国人民大学出版社 2005 年版。
- 袁贵仁：《马克思的人学思想》，北京师范大学出版社 1996 年版。
- 俞宣孟：《本体论研究》，上海人民出版社 2005 年版。
- 段忠桥：《重建历史唯物主义》，江苏人民出版社 2009 年版。
- 鲁克俭：《国外马克思学研究的热点问题》，中央编译出版社 2006 年版。
- 赫敬之：《整体马克思》，东方出版社 2002 年版。
- 臧峰宇：《马克思政治哲学引论》，中央编译出版社 2009 年版。
- 邹诗鹏：《生存论研究》，上海人民出版社 2005 年版。
- 薛华：《黑格尔、哈贝马斯语自由意识》，中国法制出版社 2008 年版。
- 魏小萍：《追寻马克思》，人民出版社 2005 年版。

## 英文参考书目

- Allen W. Wood: *Karl Marx*, Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Alex Callinicos: *Marxism and Philosophy*, Oxford Clarendon Press, 1983.
- Bhikhu Parekh: *Marx's Theory of Ideology*, Croom Helm London, 1982.
- Bradley J. Macdonald: *Performing Marx*, State University of New York Press, 2006.
- Bron Miller: Collective Action and Rational Choice, Community, and the Limits to Individual self Interest, *Economic Geography*, 1992.
- Bhargava: History, Nation and Community, *Economic and Political Weekly*. 2000.
- Christopher Bertram: *Political Justification, Theoretical Complexity and Democratic Community*, The university of Chicago Press, 1997.
- Carol C. Gould: *Marx's Social Ontology*, The MIT Press, 1980.
- Dahbour: Three Models of Global community, *The Journal of Ethics*. 2005.

Dick Howard: *From Marx to Kant*, The MacMillan Press Ltd, 1985.

David Rubinstein: *Marx and Wittgenstein—Social Praxis and Social Explanation*, Routledge & Kegan Paul, 1981.

David M. Walker: *Marx, Methodology and Science*, Ashgate, 2001.

Gavin Kitching: *Karl Marx and the Philosophy of Praxis*, Routledge, 1988.

Paul McLaughlin: *Anarchism and Authority: A Philosophical Introduction to Classical Anarchism*, Ashgate publishing Ltd, 2007.

Martin Jay: *Marxism and Totality*, University of California Press, 1984.

*Modern Interpretations of Marx*, edited with an introduction by Tom Bottomore, Oxford, 1981.

*Marx's Theory of History: The Contemporary Debate*, Edited by Paul Wetherly, 1992.

*Karl Marx's Social and Political Thought*, edited by Bob Jessop with Charlie Malcolm-Brown, Routledge, 1990.

Maitland: *Community Lost*, Business Ethics Quarterly, 1998.

Mills: *Cooperation and Community in the Thought of J. S. Woodsworth*, Labour Le Travail, 1984.

*Marx*, Edited by Terrell Carver, Cambridge University Press, 1991.

Megill: *The Community in Marx's Philosophy*, *International Phenomenological Society*, 1970.

Khanna: *Frame. Contexts. Community. Justice*, The Johns Hopkins University Press. 2003.

Kostas Axelos: *Alienation, Praxis, and Techne in the Thought of Karl Marx*, University of Texas Press.

Killharn: *The Idea of Community in the English Novel*, University of California Press, 1977.

Leszek Kolakowski: *Main Currents of Marxism*, Oxford University Press, 1978.

Jindrich Zeleny: *The Logic of Marx*, Basil Blackwell Oxford, 1980

Roslyn Wallach Bologh: *Dialectical Phenomenology Marx's Method*, Routledge & Kegan Paul.

Robert E. Goodin Philippettit and Thmas Pogge: *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, Blackwel Publishing Ltd, 2007.

John Mcurtry: *The Structure of Marx's World-View*, Princeton Univerdity Press, 1978.

Julius I. Lowenstein: *Marx Against Marxism*, Routledge & Kegan Paul, 1970.

Fisk: *Community and Morality, The Review of Politics*, 1993.

Sharif Genie: *Counter-Community: An Aspect of Anarchist Political Culture, Journal of Contemporary Histoy*, 1994.

Thomas Christiano and John Christman: *Contemporary Debates in Political Philosophy*, Blackwel Publishing Ltd, 2009.

Wayne Hudson: *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, The MacMillan Press Ltd, 1982.

## 后 记

当博士后出站报告的最后一个字打完后，自己终于可以松一口气了，但是，自己不敢懈怠，这才是学术生命的开始。论文写的非常艰难，也很紧张。过去，我对马克思的原著仅仅是走马观花式而缺乏系统地认真仔细阅读，合作导师杨老师深知这一点，于是，他要求我认真系统地阅读《马克思恩格斯选集》第二版全部内容，还要求我查阅了《中国社会科学》、《哲学研究》、《哲学动态》、《学术研究》、《学术月刊》等杂志。我从杂志办刊到现在的有关马克思的研究状况做了一厚厚笔记，才对中国学者研究马克思的思想路径和不足之处有了一定程度的认识。

在与合作导师杨老师的反复商议过程中，我选择了马克思共同体作为出站报告的研究主题，虽然有人在这方面做了一定程度的研究，但是，我认为，我们不能仅仅把马克思的共同体限于哲学视域，我们应该把它置于全球化背景之中，思考马克思共同体对于我们现代人，甚至对于我们中国社会意味着什么？切入时代脉搏，西方面临现代性危机，尼采、海德格尔等人试图回到古希腊，重新诠释西方哲学发展的历程，以此来克服当下危机；政治哲学家施特劳斯回到苏格拉底，力图通过古典政治哲学挽救西方危机，与此同时，中国被纳入西方现代化的架构之中，使西方深受毒害的现代性也浸染了中国，中国也不得不面对这些现代性产生的问题。

马克思对资本主义社会产生的现代性问题早有预见，他在《资本论》中对资本主义的现代性病征做了深入的分析，认为资本的逻辑必然导致人的异化和社会的异化，要克服这种状况，我们必须消灭产生资本的社会根源和社会条件，必须使人摆脱“成为被侮辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系”。马克思指出，资本主义国家共同体把特殊利益说成普遍利益，以此欺骗和宰制人们，因此，透过真正的共同体（自由人联合体）我们才能揭示资本主义国家共同体的虚假性，通过对国家共同体、货币抽象共同体批判反思，呈现出克服现代性危机的途径，即建立真正的共同体，这是一种整全性视域，而不是建构性视域，只有透过整全性视域，才能对资本主义社会做出全面深入的批判。在中国，血缘共同体造成的熟人社会和关系社会，延缓了中国现代化进程，客观理性的缺失，影响了公正现代政治制度的建立和运作，这也成为中国现代性视域的病症。因此，我们有必要从马克思共同体的整全性视角重新审视中国亲缘共同体，解构亲缘共同体，使得共同体的每一个人成为一个具有独立人格和有尊严的人，然后，通过市民社会把每一个人锻造成为一个有责任的公民，从而构建中国公民社会，为实现自由人联合体奠定基础。

我正是抱着这样的想法来做这个博士后出站报告的。另一方面，随着国内政治哲学研究热，国内一些研究马克思主义的学者，开始构架马克思主义政治哲学，但都不尽如人意，要么把马克思主义哲学转化为马克思主义政治哲学，仅仅是一些语词的翻新，没有实质性内容；要么就是把西方政治哲学的概念移植到马克思主义哲学中，嫁接出一种所谓的马克思主义政治哲学，因此，面对马克思主义政治哲学的合法问题，我觉得有必要从马克思原著中去寻找一个既能够体现马克思政治哲学精神，又能贯穿马克思政治哲学理念的范畴，以此统摄马克思政治哲学实质内容，通过认真阅读马克思原著，特别是马克思的《1857—1858 经济学手稿》，我坚信共同体



这个范畴可以成为马克思政治哲学的核心范畴，于是，博士后出站报告《马克思共同体理论研究》就是在论证共同体是马克思政治哲学的核心这一论题。

我很感谢我的合作导师杨耕教授，也很感谢北京师范大学的韩震教授、崔新建教授、吴向东教授，北京大学的丰子义教授，中国人民大学的马俊峰教授在我的博士后答辩过程中所提出的问题和一些好的修改意见。很感谢我的博士导师李淑梅教授给我的学术指点和鼓励。也衷心感谢西北师范大学政法学院领导和中国社会科学出版社对本论著的鼎力襄助和大力支持！

2011年10月24日

于西北师范大学