

政治哲学的视界转换

——重释马克思与青年黑格尔派的分歧

○ 张添翼

(吉林大学 哲学基础理论研究中心,吉林 长春 130012)

[摘要]法国大革命以来,个人原则的盛行引发了德国思想界的重大变革,费尔巴哈对黑格尔哲学体系进行颠覆,通过预设类本质与共同体的同一,既强化了人的主体性价值,也造成了人的绝对化。马克思、施蒂纳在展开正式的思想论争之前,都曾对费尔巴哈哲学加以反思;施蒂纳率先以精神哲学的论证方式,暴露了费尔巴哈“唯物主义”的唯心论内涵;马克思拒绝从实在论角度对个人进行的过度理论抽象。据此,可以考察马克思对施蒂纳进行批判的政治哲学立场。马克思认为,施蒂纳用自利原则所论证的“唯一者”,在本质上仍是对费尔巴哈思辨幻想的继承,个人在交往过程中形成的社会性本质,是祛除精神哲学信仰、超越利己主义者联盟以建立自由人联合体的思想前提。

[关键词]个人;政治;哲学;费尔巴哈;施蒂纳

思想史线索的核心是理念的层级构建,对应到政治哲学领域,它表现为对共同体与个人关联的深入反思。回溯古希腊以来的西方政治思想沿革,共同体作为伦理精神的载体始终彰显,个人的政治原则直至文艺复兴与启蒙时代才得以逐步确立。近代以来,由于对内沉溺于精神思辨、缺乏革命的实践洗礼,外有四分五裂联邦、落后封建制度的政治现实,德国“只是用抽象的思维活动伴随现代各国的发展,而没有积极参加这种发展的实际斗争”。^[1]改变理论与现实相脱节局面的,正是普遍性政治原则——“人”的引入。

一、批判:反个人主义的人道关切

如同康德给理性划界为信仰留出地盘,黑格尔在政治的精神国度为个人划

作者简介:张添翼,吉林大学哲学基础理论研究中心马克思主义哲学专业博士研究生,研究方向:政治哲学、马克思早期思想。

定了空间,即完成了“人”这一普遍性理念的建构。在此应正视一个事实:黑格尔对政治世界的全部运思都严格遵循逻辑学。出于哲学体系严谨论证的需要,“人”依然是一个被共同体涵盖的纯粹形式化范畴。纯粹观念论的引导之下,现实人的自由何以保障?它不能再简单概括为对政治权力以及市民精神的改造,而必须从活跃的资本主义经济社会领域寻求出路,黑格尔对此虽偶有论及,却并未给予足够多的关注,他逝世后的数年间,以其哲学为主臬的思想界开始分化。诸多思潮之中,费尔巴哈致力于在政治和历史意识更迭的时代精神中变更黑格尔哲学。^[2]七月革命后的德国思想界,在盛行的个人主义思潮下存在着复辟论的潜流。费尔巴哈逐渐意识到,在德国,神学问题实际上就是政治问题。他曾在致马克思的信中直言,自己的宗教批判基于政治需要而非哲学需要。^[3]在他看来,互相独立的个人所进行的自然选择,在根本上与理性国家是无法调和的,故而不能在德国寻求霍布斯“利维坦”式的共同体建构。相比之下,绝对精神将伦理生活奠基在唯意志论的上帝观念之上,^[4]他据此认定,黑格尔哲学在内容与目标上都与思辨神学存在着共性,而真正的伦理生活外在于被神化了的人的本质,它绝不是精神哲学的创制品,实为影响和支配个人生活的感性现实。

早期的青年黑格尔派成员中,施特劳斯解构了神学体系中的耶稣形象,在宗教批判领域指向了一种全新的可能性:耶稣基督本人是崇高道德人格的载体,而作为群体原则的类则具备了普遍性的平等精神;这被同时代学者解读为“民主制的泛神论”。鲍威尔则从实证的角度批判福音书历史,他认为《新约》构建了作为意识形态的宗教,是歪曲了现实的产物。人如果要实现自由,必须废黜宗教的政治地位,使之如实还原为个人信仰。与他们相比,费尔巴哈没有满足于对政治—教权关系的外在评述,他选择以人的类本质为核心展开批判。他认为,人性的完满才是宗教的核心命题,也是德国古典哲学的中心点,惟有探究实然存在的人性,才能化解存在于神学—政治问题中的诸多乱象。总体而言,费尔巴哈对黑格尔观念论的颠倒并没有明确的政治意图,他只是将神学批判模式中的绝对宗教置换成为绝对的“人”,以图祛除包裹着神学外衣的个人主义对共同体精神的侵染。这个过程中费尔巴哈发现,黑格尔哲学体系造成了“理性的绝对自我外化”,视宗教为伦理生活本质的观点必将导致哲学的宗教化,经此可以判定,黑格尔界定的人的自然权利就是纯粹的思辨经验主义。^[5]刻意造成的与现实相关的抽象思辨,必然造成人的本质放逐于自我之外,这便需要进行从精神到人的主词转换,把人的思维从精神抽象还原为感性生活的现实,因为在感性生活中,人才能获得无限丰富的规定性。

费尔巴哈没有孤立地探讨“人”的自由,他选择以“类”作为共同体的媒介,在他看来,人从宗教的精神束缚中摆脱,直面政治共同体之后充当的绝非被约束的客体,而应该成为总体,这是对人的类本质进行重塑的前提。他断然地将共同体与个人合二为一了,“国家首先是一个人,国家是绝对化的人,自己决定自己,自己属于自己”,^[6]所以国家就成了人的经过发挥的、明确化了的总体。该构想

确实突破了黑格尔哲学中共同体——人的思辨框架,他将抽象的哲学范畴简化为直接性的人类团结,也弥合了“人作为人”和“人作为公民”间的区分。费尔巴哈不追求体系内的理念演绎,而直接探究伦理主体——人的本质,进而把共同体的政治普遍性等同于人的类本质,最终自信的宣告:国家是人的天意!^[7]

费尔巴哈哲学在短期内声名大噪,不仅仅是因为它批判了黑格尔精神哲学体系,根本在于它以宗教批判的方式迎合了1848年欧洲革命爆发前德国思想界的普遍共识,即最大限度张扬人的主体价值,为政治运思提供人道主义关切。然而另一方面,费尔巴哈回避了体系化论证、针对于某一特定范畴的抽象也造成了无法自圆其说的困境:这种绝对化的“人”与抽象的共同体还存在区别吗?

马克思敏锐地发现了这一漏洞,在他看来,费尔巴哈只是假定了一种孤立的人类个体,并把人的本质限定为单个人所固有的抽象物——把许多个人纯粹自然地联系起来共同性。费尔巴哈把人的类本质还原为感性生活,让人成为“感性的存在、直观的存在、感觉的存在、爱的存在”^[8]。“施特劳斯、鲍威尔、施蒂纳、费尔巴哈,就他们没有离开哲学这块土地来说,都是黑格尔哲学的分支。”^[9]宏观而论,费尔巴哈把已经被施特劳斯通俗化了的“类”概念再度抽象,使之具备广义的政治批判立场。然而正如马克思在1843年所指出的,在德国宗教批判基本上已经结束,宗教批判充当的只是其他一切批判的理论前提。以费尔巴哈哲学为理论中介,马克思找到了通往普遍性的“人”的理论思路,即联系“对政治状况的批判来批判宗教”,而非“对宗教的批判来批判政治状况”,随着被神学歪曲了的现实的消灭,宗教在政治领域内的意义也将自行淡化。马克思没有沉迷于批判基督教人格主义及与之相关的神学—政治问题,他持续追问的问题是:如何在共和制与个人主权的概念框架中诠释政治现代性。

秉承历史与逻辑相统一的原则,马克思觉察到对于市民社会中的原子个体,倘若无原则的提升他们的主体价值只会导致利己主义精神的泛滥,“国家的唯心主义的完成同时就是市民社会唯物主义的完成”,^[10]这样的政治解放,不过是一种从普遍的假象中获得的解放。对于个人而言,绝对自由只会导致社会阶级对立和全面贫困,只有将自由与平等原则相结合,让个人把抽象的公民复归自身,认识到自身固有的社会力量并将其与政治活动结合起来,只有到那个时候,人的解放才能完成。^[11]黑格尔认为,正是人这一普遍性概念的建构彰显了自由意识的进步,国家需要通过一系列中介与伦理实体联系起来,并在一个更高的统一性中牵制市民社会领域的内在分裂。马克思对此由衷认同,但对那种更高的统一性——国家的预设存疑,他发现,费尔巴哈批判个人主义的哲学立场可以强化政治哲学的人道关切,国家将在“爱的政治经济学以及它的合作的劳动分工构成了这一总体性”,^[12]排除掉了“爱”的说教之后,这一论断显然接近了马克思心目中的真正共同体——现实自由人的普遍联合。

二、重构:反社会原则的利己主义

青年黑格尔派并不是一个具有共同研究领域与价值诉求的团体,它是凭借

内部成员的相互攻讦、批判才奠定了在思想史中的独特地位。刚刚走上理论之路的青年马克思,认为德国最大的理论问题就是“真正的人道主义”,而且“没有比唯灵论即思辨的唯心主义更危险的敌人了”^[13]。然而通过不断探究,马克思发现了一个事实:尽管费尔巴哈始终倡导以感性论和实在论阐述人本主义,其本人并不是一个彻底的唯物主义者。正当他与恩格斯准备以“唯物主义观点和唯心观点的对立”为线索,全面梳理包括费尔巴哈思想在内的德国政治思潮之时,麦克斯·施蒂纳已经率先完成了一个成就:他真正意义上驳倒了费尔巴哈。

在《德意志意识形态》“圣麦克斯”章犀利批判笔触的引导下,人们往往不加反思便接受了对施蒂纳哲学的如下界定:信奉着绝对自利原则的个人组合成为利己主义者的联盟,这种政治诉求的理论前提在于强化意识形态的作用,思辨论证的不是概念与范畴,而是统治世界的现实力量。在此有必要重新审视《唯一者及其所有物》中的“利己主义者”:利己主义不是市侩习气,它在本质上是一种精神原则,利己主义者也不是经验意义上以谋求私利为己任的小市民,而承担着对于抽象“人”的独特理解。围绕着马克思和施蒂纳的思想论争,德里达有过一段很形象的描述,“直到一百多年之后,人们才开始解开马克思、费尔巴哈、施蒂纳……等等之间盘根错节的线索的同谋关系与对立的暗扣。人们已经开始这么做了,但还没有结束。而且黑格尔的父亲般的阴影意志都萦回不去……”^[14]在施蒂纳看来,费希特以来的思想家们只是热衷于谈论绝对自我,自认为实现创新的费尔巴哈所谓“类”也不过是一种理想,然而“人”只是一种理想,成为一个人并不等于完成人的理想,而在于表现自己、个人。也就是说,应当以现实的自我代替绝对自我,需要成为我的任务的并非是我如何实现普遍人性的东西,而是我如何满足自己。^[15]施蒂纳直截了当的说到:类即是无!抽象概念被祛除后,一片虚空的现实生活中还有什么?只有利己主义者,亦即秉承自利原则的个人。

施蒂纳建立了一套针对于费尔巴哈的思辨方案,使其精神哲学批判常常切中要害。在他看来,费尔巴哈宗教批判的成果——“神学即人本学”虽然实现了从神到人本体论转换,但仅仅如此还是不够的,“神的事是神,人的事是‘人’的事业。我的事业不是神的事,也不是真、善、正义和自由等等,而仅仅是我自己的事。”^[16]人本哲学的普遍弊端在于为了实现人道主义关切而盲目绝对人的主体性价值,人道主义者倘若据此构建一套道德政治体系,便与它追求感性现实的理论基础构成了矛盾。若要强力完成论证,就只能不断的“醉心于人,而且那种醉心不断在扩展,谁就将个人置之度外并游离于一种理想、神圣的兴趣之中”^[17]。

费尔巴哈认定只要把思辨哲学颠倒过来,就能得到纯粹而显明的真理,施蒂纳则冷静地告诉他,这无非是将主词与宾词对调,并突出了后者罢了。“人”既然已经代替了“神”作为观念控制人、否定人、异化人,那么这种所谓的新哲学“恰恰只是一种新的宗教”^[18]。面对施蒂纳咄咄逼人的批判,费尔巴哈进行了回应,人是全面的、绝对的、真正的实体,他不说个人是现实的个体,是因为“那样一来他也许就不知道他想要些什么了”^[19]。费尔巴哈直言类本质是基于人的自

然本性而凸显的,并试图把利己主义精神统一到类哲学中。自利原则实际上是“爱”的泛化形式,它将再度抽象为“爱”落实到人的类本质之中,至此人成为道德乃至伦理社会的尺度,类也将因此升华为承载“爱”的共同体。然而,要在这个共同体中满足爱的需求,“人人推心置腹之前它是不会罢休的”,费尔巴哈掩盖不了自己理论的空想臆断本质。资本主义异化蔓延、邦联政治腐朽而软弱的外部环境,加之各种伪善地教导人反对非人、抨击市民社会思潮的泛滥,回归自利精神的个人原则反倒成了应然而必要的选择。

施蒂纳向费尔巴哈提出了疑问:既然你承认了利己主义者的自私之爱,那么“爱”的主体——无私之爱的自然基础又在哪里呢?如果费尔巴哈回答在观念之中,那么正好与他的理论宗旨相悖,如果费尔巴哈回答蕴含于感官现实内,他便没办法正视施蒂纳对他关于“爱”的道德观的批驳:道德与利己主义是不相容的;因为道德不是让我起作用,而只是让我之中的“人”起作用,作为客观理性的“人”,与服膺于市民社会自利原则的“我”不构成理论衔接。对于试图摆脱共同体——人思辨框架的费尔巴哈哲学,如果最终不能落实为道德关切,便只能复归到宗教与国家,这种自毁理论基石的行为费尔巴哈是绝不会做的。总的来看施蒂纳对费尔巴哈的批判宗旨,在于用个人的自利原则否定一切以“旧道德”为准绳的伦理社会。从“唯一者”、“我”展开的论证,在政治思想领域中给个人原则以无可替代的普遍性,“我和利己主义的东西才是真正普遍的东西;因为每个人均是利己主义者,对他来说自己是最重要的。”^[20]

马克思曾经把青年黑格尔派成员之间混乱的思想论争比喻为“莱比锡宗教会议”,德里达援引了这个说法并进行了发挥,德里达看来,这次秘密会议肇始于一个共同的赌注,即所谓的幽灵,马克思和施蒂纳都想处置它。对于这个幽灵的身份,施蒂纳已经有了明确的说明,“人并非是泛称的人,而是一个理想,一个幽灵”,^[21]简言之,人们到底是怎样把思辨的形而上学产物塞进自己的头脑里的?问题的解答将成为新世界观的前提,这也是他与施蒂纳的不谋而合之处,“马克思在实质上好像与施蒂纳是一致的:人们必须制服幽灵,必须使幽灵终结。不一致之处在于这种终结的途径和最佳解决办法。”^[22]

三、综和:“人”的解放的社会边界

施蒂纳为了批驳费尔巴哈哲学而建立了一整套思辨方案,他不满足于从神到人的过渡,进一步提出了与自身同一的“我”——紧跟着“神已变成人”这一命题的另一个命题是:“人变成了自我”。综观《唯一者及其所有物》全书,“我”代替了“人”、“利己主义”代表着“爱”、“感性生活”被解释为“自由个性”,诸如此类的概念转换随处可见。青年黑格尔派成员大多有在批判过程中立论的理论习惯,施蒂纳做的更为巧妙,他借助于论敌立论时的整体思路、转换论敌的基本理念而完成批判。对于这种论证方式,马克思的评价十分明确:施蒂纳不断地让“我”作为单独行动的个人强加给历史,并认为历史可以被人所创造,这造成了

一种局面,即施蒂纳无条件接受了费尔巴哈的幻想,并以此为根据继续创立自己的理论。^[23]

马克思认为,对“人脑中形而上学思辨产物”的理解为德国思想界开辟了通往唯物主义世界观的道路,这种真正批判世界观的宗旨在于根据经验去研究现实的物质前提。倘若在此断章取义,人们会形成马克思仍信服费尔巴哈的感性论的印象,而忽略了他接下来进行的自我辩解:由于当时习惯使用的费尔巴哈哲学用语——“人的本质”“类”等等,给了别人以可乘之机去不正确地理解他真实的思想过程,并认为他的思想不过是穿旧了的理论外衣的翻新。^[24]马克思“真实的思想过程”一方面已经在“费尔巴哈”章的唯物史观基本原理中予以阐述,另一方面则是他极力撇清与费尔巴哈—施蒂纳哲学运思的相似性,厘清思想地基从而开启新的世界观图景。首先,马克思用“解脱”即辩证法的扬弃方式对近代德国政治思想进行了概括:启蒙者从神性中解脱、自由主义从个性中解脱、共产主义从财产中解脱,人道主义从上帝手中解脱……这属于思想史的自然沿革,直到施蒂纳用绝对的“唯一者”使得“解脱”的辩证进程戛然而止,这种彻底的否定也就是“别无其他内容的”个人的“独自性”。在他看来,独自性是施蒂纳对个人共有、按哲学方式构成的一切特性,它作为普遍性的范畴,是对自由的否定。^[25]

其次,马克思发现,虽然施蒂纳竭力地宣扬个人原则,但他心目中的自由却不是现实个人的自由,而是“我”的自由。施蒂纳设定了两种立场,代表青年黑格尔主义等左翼思潮的名为“批判”,代表费希特、黑格尔、费尔巴哈以来的观念论哲学的名为“中迷”,他认为政治思想的主流是“中迷者反对中迷”的批判,究其本质是一场意识形态斗争。人们不仅反对神,而且对于如权利、国家、法等观念也应该报以批判态度,因为“中迷者”欲图通过思维消融思想,施蒂纳给出了他认为能够最终解决问题的答案:只有无思想性真正能拯救我于思想之前。^[26]无思想性即每个人先天具备的自利精神,独自性就是“我”的全部本质和存在,自利精神则赋予“我”以拥有、掌握的东西的所有权,“我”的个人利益是自我同一的。以此为原点,施蒂纳返回到德国政治哲学的核心命题——普遍性问题。将利己主义代入人类历史,这种新历史观将建立于个人自由的最高表现“自我享受”之后,它并非是人或人类的历史,而是我的历史,因为“我和利己主义的东西才是真正普遍的东西”。“每个人均是利己主义者,对他来说自己是最重要的”^[27]是这种历史观的社会现实依据。如果接受了所有人皆为利己主义者这样的设定,施蒂纳的论证似乎是无懈可击的。马克思对此自然不能认可,他批判的核心正是这个所谓社会层面中个人的“利己主义本质”。

无庸讳言,施蒂纳的理论视野大多局促于哲学层面,他经由抽象理念演绎出的政治诉求漏洞百出,“圣麦克斯无论在所有其他的领域或在经济学中都非常不走运”^[28]。马克思认为,施蒂纳每时每刻都把自己同非本质世界区别开来,他成为了“另一个人”并且是“神圣的另一个人”,而当思辨外衣被剥除后,“唯一者”便回归了本像——无规定的人、普遍的人,总之,是一个游民。^[29]马克思在另

一处说得则更为具体,“如果一定要在概述中找到某个核心,那么,这个核心就是德国小资产者。”^[30]施蒂纳寄予厚望的“唯一者”,无非就是缺乏政治权利的城市小资产阶级。显而易见,“唯一者”与黑格尔所主张的人的普遍自由是无法匹配的,施蒂纳批判费尔巴哈的“人”是抽象化的幽灵,殊不知自己的唯一者也不过如此,施蒂纳继承黑格尔的辩证法,却在人的历史中设定了一个虚无主义式的结局——我把无当作自己事业的基础。^[31]围绕着共同体——个人关系问题,为了扭转费尔巴哈偏重于共同体的“人”,施蒂纳以个人原则为理论外衣阐释了“唯一者”和“我”,然而,正是施蒂纳自己把“社会”变成另一个“我”,他只处于他自己的“社会”中。对于黑格尔而言,世界不仅是精神化的,而且也必须经历去精神化的过程,施蒂纳阐述的“我”究其本质局限于精神哲学空间之内。

马克思指出了施蒂纳利己主义的最大弊端:社会原则没有建立起来之前,就设想把社会当成从中牟利的无主之地,无视历史中无数个人通过相互间的社会关系建立起来的共同体。人类社会存在本身是不容否定的,人们只有在社会关系及与其密切相关的物质生产中才具备实践空间。对于施蒂纳而言,人和我都只不过是概念和观念的名称而已,人们如果脱离了现实事物对其进行研判,必然不是以现实的个人,而是以哲学观念中的个人,这样,他对哲学的信仰达到了顶点。^[32]无论费尔巴哈还是施蒂纳,他们都未能像马克思一样在共同体——个人问题上继承黑格尔,即扬弃个人原则并使之上升为伦理意识。

以往的政治思想是从概念出发,思想家们做的全部事情就是编造新的词句来解释现存的世界。费尔巴哈把类本质与共同体视为一体,施蒂纳则经过范畴的历史演绎,营造出来一个所谓“利己主义者的联盟”,在他看来,不平等是共同体概念中非本质的东西,自由主义者、人道主义者、共产主义者们努力追求平衡和平等。施蒂纳把这些努力视为“从爱的原则出发的济贫尝试和天鹅结义联盟”,认定其逃脱不了失败的结局,唯有从利己主义出发才能帮助民众,这一帮助必须“由庶民自己进行并且帮助将自行展开”^[33]。说得更直接些,作为唯一者的“我”根本不愿自我牺牲,而只是想着如何利用社会,“我”将消灭国家并代之以利己主义者的联合。对此,马克思直指施蒂纳历史观的贫乏,利己主义的个人绝不可能听任哲学家的任意界定,在社会层面,个人利益必将转化为阶级利益而获得独立存在,这一过程中,个人将不可避免的受到资本精神的异化,同时它将整合起来表现为不依赖个人的,通过交往而形成的巨大力量。

马克思坦言,人的个性能否得到发挥,靠的不是人道主义的道德说教,而利己主义“牺牲一切特性而单方面地发展某一种特性”只能实现人的单方面的畸形的发展。回到唯物史观的哲学立场:它不决定于意识,而决定于存在;不决定于思维,而决定于生活;从意识—思维到存在—生活,这期间没有理念的相互否定,也杜绝思辨的抽象方法,是对唯物哲学观的简要概括。值得深思的是马克思接下来进行的政治化衔接,即最终使哲学能够具备现实解释能力只有“个人生活的经验发展和表现,这两者又决定于社会关系”^[34]。社会关系形成的力量不

是什么“神圣的”理念,也不是与个体相关的自利原则,而归结于人的本质——社会性的存在。终马克思一生,社会原则始终是他进行思考的自在之物。

对于费尔巴哈、施蒂纳等青年黑格尔派成员而言,宣布人们是非人的,一方面是因为他们在特定人群中难以抽象出真正的人的概念,另一方面在于他们根本就没有建立起对人的全面理解。马克思看到了在资本主义社会中,共同体——“人”的“偶然性对个性的压抑,已具有最尖锐最普遍的形式”,^[35]这提出了明确的任务,那就是确立个人对偶然性和关系的统治。人的个性的实现依赖于社会关系,社会关系本身并不构成对人的个性的异化。无论怎样诡辩,个人利益都将违背个人意愿而转变为阶级利益,并在社群独立化的进程中获得普遍利益的形式,这种普遍利益与个人对共同体的疏离构成矛盾,政治哲学必须正视这些矛盾,它们的解决路径与共产主义原则所组织社会宗旨是完全一致的。马克思做出了研判:精神哲学把人界定为抽象的自我同一概念,却无视现实中人们早已分化成为对立的阶级,这应该成为理论思考的前提,而不是刻意避免的结论。人与共同体的真正结合是自由人的联合体,也就是无产阶级的存在,无产阶级和哲学将在人的本质之中结合为革命的同盟。黑格尔把人类历史进步的本质看成是精神的进步,马克思则认为精神思考的所有真理都只是面具而已,或者只是局部真理而已,黑格尔寄予厚望的普鲁士国家正是这样的局部真理。真正的真理是阶级的真理、革命的真理,并且只有这种真理才是合理的。^[36]

注释:

[1] 马克思恩格斯:《马克思恩格斯文集》(第1卷),北京:人民出版社,2009年,第13页。

[2] 卡尔·洛维特:《从黑格尔到尼采——19世纪思维中的革命性分裂》,李秋零译,北京:生活·读书·新知三联书店,2006年,第92页。

[3] Feuerbach to Marx, 25 October 1843, Briefwechsel, vol. 2.

[4] [12] 沃伦·布雷克曼:《废黜自我——马克思、青年黑格尔派及激进社会理论的起源》,李佃来译,北京:北京师范大学出版社,2013年,第137、239页。

[5] [6] [7] [19] 费尔巴哈:《费尔巴哈哲学著作选》(上卷),荣震华、李金山等译,北京:商务印书馆,1984年,第59、98、98、425页。

[8] 费尔巴哈:《未来哲学原理》,洪谦译,北京:生活·读书·新知三联书店,1955年,第57页。

[9] 马克思恩格斯:《马克思恩格斯选集》(第4卷),北京:人民出版社,1995年,第241页。

[10] [11] 马克思恩格斯:《马克思恩格斯全集》(第3卷),北京:人民出版社,2002年,第187、189页。

[13] 马克思恩格斯:《马克思恩格斯全集》(第2卷),北京:人民出版社,1957年,第7页。

[14] [22] 德里达:《马克思的幽灵——债务国家、哀悼活动和新国际》,何一译,北京:中国人民大学出版社,1999年,第187、186页。

[15] [16] [17] [18] [20] [21] [26] [27] [31] [33] 麦克斯·施蒂纳:《唯一者及其所有物》,金海民译,北京:商务印书馆,1989年,第200、5、85、63、198、85、163、198、415、228页。

[23] [24] [25] [28] [29] [30] [32] [34] [35] 马克思恩格斯:《马克思恩格斯全集》(第3卷),北京:人民出版社,1957年,第259-260、261-262、267-268、223、329、263、332、295、515页。

[36] 吴晓明主编:《当代学者视野中的马克思主义哲学:西方学者卷》(上卷),北京:北京师范大学出版社,2012年,第452页。

[责任编辑:嘉 耀]