

马克思《黑格尔法哲学批判》摘要

马克思：《黑格尔法哲学批判》，北京：人民出版社，1963。

摘要节选自：何历宇：《〈黑格尔法哲学批判〉导读》，北京：中国民主法制出版社，2017。

一、对黑格尔思辨的理性国家观与王权理论的批判

黑格尔否定了启蒙思想家混淆市民社会与国家的错误，首次对市民社会与国家作出了明确的区分，指出国家是代表普遍性的伦理实体，不是社会契约的产物。家庭和市民社会从属于国家，它们把国家作为自己的内在目的和必然性。马克思肯定了黑格尔关于国家代表普遍性的思想，但是批判了黑格尔关于政治国家的幻想以及国家观念决定市民社会的神秘主义，提出家庭和市民社会才是国家的基础和前提。由此，马克思批判了黑格尔王权理论的唯心主义和神秘主义实质，阐述了人民主权的民主制思想，提出民主制是历史上一切形式的国家制度的已经猜破了的谜。

（一）不是国家观念决定市民社会而是市民社会决定国家

这里先要对“市民社会”（civil society）和“政治国家”概念作个简单介绍。早在亚里士多德时代，市民社会就用来指称城邦，意思是政治社会、公民社会和文明社会。18世纪的洛克、卢梭和孟德斯鸠等在其社会契约论中，开始将市民社会界定为与人的自然状态相对应的政治活动或政治社会，以反对封建专制的国家。实际上他们也将理想中的契约国家称为市民社会。黑格尔是反对把社会契约论用来解释国家等政治现象的，因此他首次明确地对国家和市民社会作出区分，将市民社会概念限制在国家和家庭之外的生活领域，尤其是经济交往和物质生活领域，而把普遍性看成是国家的本质规定。在《黑格尔法哲学批判》中，马克思对“市民社会”概念的理解与黑格尔是一致的。但是后来，马克思开始将市民社会等同于资产阶级社会，并将其重心放到经济领域和经济关系中。在马克思提出生产关系、经济基础等概念后，就很少使用这一概念了。马克思把黑格尔所主张的君主立宪制国家和现实的资产阶级国家都称为“政治国家”，以同真正代表普遍利益的国家相区别。政治国家就是脱离市民社会的抽象性的国家制度。马克思有时又把它与“物质国家”“真正的国家”“人民的理性国家”进行对照。

《法哲学原理》“国家”章的第257节至第274节具有总论性质，黑格尔在这里表述了这样几个思想：

第一，国家具有最为崇高的神圣地位，国家是个人、家庭和市民社会的内在目的和外在必然性，是自由意志在伦理阶段的最终实现。其基本观点是认为“国家是伦理理念的现实”“国家是绝对自在自为的理性东西”“国家是在地上的精神”“神自身在地上的行进”。个人只有在国家中才能获得自己的实体性的自由，“成为国家成员是单个人的最高义务”。亦即，国家不是抽象意志以及社会契约的产物，更不是保护个人财产的工具性的东西，国家的尊严和权威绝对不可触犯。因为“把国家同市民社会混淆起来，而把它的使命规定为保证和保护所有权和个人自由”，这样做会“破坏了绝对的神物及其绝对的权威和尊严”，并且“这一尝试终于搞成最可怕和最残酷的事变”。

第二，黑格尔所讲的“国家”仅仅是关于国家的合理性的“概念”本身，它区别于现实中的国家现象。也就是说，黑格尔这里是在谈国家哲学，不是在分析历史上或者现实生活中的国家现象。当然，国家概念又必须通过现实中的国家制度的演进才得以实现，只不过，在黑格尔看来，起决定作用的是国家的概念，而不是现实中的国家制度；现实中的国家制度仅仅是国家概念得以认识和返回自身的工具而已。他说：“国家不是艺术品；它立足于地上，从而立足在任性、偶然事件和错误等的领域中，恶劣的行为可以在许多方面破损国家的形相。但是最丑恶的人，如罪犯、病人、残废者，毕竟是个活人。尽管有缺陷，肯定的东西，即生命，依然绵延着。这个肯定的东西就是这里所要谈的东西。”

第三，现代国家把发展了的市民社会作为自身的内在环节，它把个人的主观自由作为基本原则包含于自身，现代国家制度的基础是市民社会的发展。黑格尔认为：“现代国家的本质在于，普遍物是同特殊性的完全自由和私人福利相结合的。”“现代世界是以主观性的自由为其原则的……一切国家制度的形式，如其不能在自身中容忍自由主观性的原则，也不知道去适应成长着的理性，都是片面的。”在柏拉图的古典国家中，只知道实体，不知道个人；而在抽象理智（这里指的是启蒙思想家）所构想的国家中，国家被等同于个人私利的结合和工具，国家的概念还被蒙蔽着。二者都不是黑格尔所谓的“现代国家”。他认为：“现代国家的原则具有这样一种惊人的力量和深度，即它使主观性的原则完美起来，成为独立的个人特殊性的极端，而同时又使它回复到实体性的统一，于是在主观性的原则本身中保存着这个统一。”在黑格尔看来，现代国家制度的基础正是市民社会的发展，只有市民社会充分发展了的地方，才会有真正的国家制度。古代国家“是以尚未分割的实体性的统一为其基础的。这种统一还没有达到它的内部划分（一个在自身中发展了的机体），从而也没有达到深度和具体合理性”，因而国家制度在古代是没有发展的。理解了这一点，我们就明白黑格尔为什么会把似乎是原子式的一盘散沙的市民社会放在伦理部分，因为黑格尔把充分发展了的市民社会看成是现代国家的基础。当然，这里的“基础”并没有“决定”的意思，而只是国家观念为了自身的发展而先行分化出来的东西。

第四，国家是一个整体，也是一个自主的有机体。黑格尔否定三权分立的观点，他认为，抽象理智无法理解国家权力划分的本质，因为国家是远比自然界复杂的事物，“国家高高地站在自然生命之上，正好比精神是高高地站在自然界之上一样。因此，人们必须崇敬国家，把它看做地上的神物，同时必须了解，如果理解自然界是困难的，那么领会国家更是无限地困难”。在黑格尔看来，“如果各种权力，例如通称的行政权和立法权，各自独立，马上就会使国家毁灭”。黑

格尔认为，国家本身是一个单一的整体，唯有国家概念本身的自我规定才是各种不同权力的绝对渊源，因而国家的每一种权力虽然都自成一个整体，但同时每一种权力又都包含着其他的环节，并且同时也包含在其他权力之中。黑格尔还把国家这个整体看成是具有自主生命活动能力的有机体，国家把自身分成家庭和市民社会，以便超越它们成为自在自为的普遍物。这个有机体包含自己的主观方面，即政治情绪，也包含自己的客观方面，即政治制度。国家的活力既体现在个人的爱国心中，也体现在政治制度的相互联系中。黑格尔还提出，政治制度并不是抽象理智的产物，而是发展到一定阶段的民族精神的外在体现。黑格尔还以拿破仑先验地强加给西班牙人一种先进的制度而失败的例子说明，“每一个民族的国家制度总是取决于该民族的自我意识的性质和形成；民族的自我意识包含着民族的主观自由，因而也包含着国家制度的现实性”。“所以每一个民族都有适合于它本身而属于它的国家制度。”黑格尔认为：“国家制度纵然随着时代而产生，却不能视为一种制造的东西……从而应被视为神物，永世勿替的东西，因此，它也就超越了制造物的领域。”

马克思的现存手稿从评述第261节开始，首句“上一节已经告诉我们，具体的自由在于（家庭和市民社会的）特殊利益和（国家的）普遍利益体系的同一性（应有的、双重的同一性）”的评述说明，马克思肯定了黑格尔关于普遍性是国家的本质规定、国家区别于市民社会以及现代国家与古代国家相区别的思想，认为黑格尔实际上深刻地发现了现代国家与市民社会相分离的事实。但是，黑格尔不满意这种分离，他企图通过国家的普遍性规定统摄家庭和市民社会以弥合这种分离。因此，在黑格尔那里，是国家观念决定着家庭和市民社会，家庭和市民社会的存在仅仅是国家为了实现自身而先行区分的两个理想性领域；现实的政治信念和政治制度则分别是国家概念的主客观表现，国家的各个部门和领域则是国家机体向差别化的发展，就像一个人发展出自己的五官四肢一样。相反，马克思指出，家庭和市民社会才是真正活动着的，它们构成了国家的前提和基础；家庭和市民社会是国家的构成部分，同时也是国家的规定者和制约者；国家的固有理性不在于绝对精神的概念中，而在于现实的人的活动及其意识中。

马克思指出，黑格尔关于家庭、市民社会与国家的关系既是内在目的又是外在必然性的论述是相互矛盾的。“‘外在必然性’的意思只能理解成这样：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；它们的存在依存于国家的存在；或者还可以说，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。”既然是外在必然性，就是违反事物内在本质的关系的，国家就不可能成为内在目的。马克思进而指出，黑格尔试图用权利和义务的抽象统一来解决这个问题也是徒劳的。因为，一方面，这种统一是抽象的，对于一无所有的人，这样的统一毫无意义；另一方面，黑格尔又说，这种统一在形式的阶段上，又是分配于不同的方面或不同的人的，也就是说在现实中，统一又变成虚假的了。因此，尽管黑格尔正确地指出了“权利和义务相结合……是国家内在力量之所在”，但是，这种统一却没有现实基础。马克思认为：“黑格尔在这里提出了一个没有解决的二律背反。”

针对黑格尔在第262节说国家把自己分为家庭和市民社会两个有限性的领域以便超越这两个领域而成为自在自为的无限的精神这一说法，马克思指出，黑格尔所使用的语言，如，国家这样做“以便从这两个领域的理想性中形成自为的无限的现实的精神”，“它把自身分为……以便……”，它“从而把自己的现实性的材料……分配于这两个领域，这样，……这种分配是通

过……为中介的”，它这样做是“为了返回自身，成为自为的”，等等，完全是神秘主义的、泛神论的。马克思认为：“这一节集法哲学和黑格尔整个哲学的神秘主义之大成。”为什么这么说呢？因为在这里，国家作为自主的有机体，观念作为动力，概念的演绎代替现实的经验，语言的随意和诡辩，体现得最直白、最鲜明。本来个人与国家的联系是最真实的经验，但在黑格尔眼里，这些联系本身无关紧要，仅仅是偶然的情势、个人的任性或者职业的自由选择等。但是，如果没有这些现实中的所谓偶然的联系，那么国家是怎么从家庭和市民社会中产生的呢？马克思指出，答案只能是：“国家是从家庭和市民社会之中以无意识的任意的方式产生的。家庭和市民社会仿佛是黑暗的自然基础，从这一基础上燃起国家之光。”也就是说，在黑格尔那里，这个“国家之光”并不是从现实的人的活动中产生的，而是观念的自我发展和演绎，“这种情况，这种任意，这种使命的选择，即这种现实的中介，仅仅是由现实的概念自己引起并在幕后进行的那种中介的现象”，“观念变成了主体，而家庭和市民社会对国家的现实的关系被理解为观念的内在想像活动”，“把它们结合成国家的不是它们自己的生存过程，而是观念的生存过程，是观念使它们从它自身中分离出来”，“作为出发点的事实没有被理解为事实本身，而是被理解为神秘的结果”。马克思指出：“在这里我们看到一种双重的历程：既是秘密的又是公开的历程。”所谓公开的历程，就是黑格尔仅仅视为不真实的现象的个体活动，而秘密的历程则是观念在幕后的活动。实际上，二者的差别仅仅在于语言表述的差别。黑格尔就是这样通过玩弄语言游戏把二者统一起来了。

与黑格尔相反，在马克思看来，“家庭和市民社会都是国家的前提，它们才是真正活动着的”；“家庭和市民社会是国家的现实的构成部分，是意志的现实的精神存在，它们才是国家的存在方式。家庭和市民社会使自身成为国家。它们是动力”；“政治国家没有家庭的自然基础和市民社会的人为基础就不可能存在”。国家的固有理性不存在于概念之中，而存在于现实的作为家庭成员和市民社会成员的个体活动之中。在马克思看来，国家与家庭、市民社会一样，都是现实的个体的社会存在方式，它们本身脱离了现实的个体活动都没有独立的意义。而黑格尔把一切都颠倒过来了。

在马克思看来，黑格尔的这种神秘主义和唯心主义在讨论家庭、市民社会向国家过渡的时候同样暴露得非常鲜明。在黑格尔看来，国家是一个有机体，国家的普遍性相当于自为的神经系统，家庭相当于感受性系统，而市民社会相当于感受刺激性系统。因而作为一个整体，国家“只有在两个环节，即家庭和市民社会，都在它内部获得发展时，才是有生气的”，“它们就构成巩固的国家基础，以及个人对国家的信任和忠诚的基础”，同时，国家必然存在于它的每一个部分之中。黑格尔认为：“理性的规律和特殊自由的规律必须相互渗透，以及个人的特殊目的必须同普遍目的同一，否则国家就等于空中楼阁。个人的自信构成国家的现实性，个人目的与普遍目的这双方面的同一则构成国家的稳定性。”在马克思看来，黑格尔重视个人、家庭和市民社会对于国家的意义体现了其思想的深刻性，但是在谈到个人、家庭和市民社会为什么对国家具有重要意义，前者怎样向国家过渡的时候，其唯心主义和神秘性就暴露无遗了。马克思指出：“过渡不是从家庭等等的特殊本质以及从国家的特殊本质中引申出来的，而是从必然性和自由的普遍关系中引申出来的。这完全是在逻辑学中所实现的那种从本质领域到概念领域的过渡。这种过渡在自然哲学中是从无机界到生命。永远是同样的一些范畴，它们时而为这一些领域，时而为另一些领域

提供灵魂。问题只在于为各个具体规定寻求相应的抽象规定。”也就是说，这种重要性并非是现实的关系所决定的，而是逻辑所决定的，过渡并不是现实发生的，而是在观念中完成的。

对于黑格尔关于国家是一个整体和有机体的阐述，马克思一方面肯定了黑格尔在某些方面对经验作了很好的描述，并超越了在国家问题上的机械论的思维；另一方面批判了黑格尔整个逻辑的荒谬性和神秘性。黑格尔认为，国家理念自身的发展体现在主观的实体性方面，就是人们的政治信念，即爱国心；体现在客观的实体性方面，则成为国家的机体，即真正的政治国家及其制度。从国家的主观方面说，“需要秩序的基本感情是唯一维护国家的东西，而这种感情乃是每个人都有的”。爱国主义是从真理中获得的信念，其本质是将我的实体性和特殊的利益包含和保存在国家利益中的信任。黑格尔批评那些喜欢找国家的岔子，喜欢挑国家的毛病，说喜欢把国家利益与个人利益对立起来的人是没有教养的。从国家的客观方面说，国家这一机体向它的各种差别领域的发展就构成了政治制度，这些制度“永远导源于国家，而国家也通过它而保存着自己”。正因为各种制度和有差别的领域都是国家自身发展的必然性结果，所以“国家知道它希求什么……国家是依照那已被意识到的目的和认识了的基本原理并且是根据那不只是自在的而且是被意识到的规律而行动的”。黑格尔在这里还花了较长的篇幅讨论国家与宗教的关系，认为宗教与国家之间具有本质的联系。

马克思肯定了黑格尔把国家制度的各个部分“看作有生命的和合乎理性的不同，——这是前进了一大步”，并肯定黑格尔“对政治信念即爱国主义作了很好的阐述”。但是，这些对现实经验的很好的阐述却与其国家逻辑本身毫无共同之处，在黑格尔的逻辑中，现实的关系都仅仅是观念的表现。马克思指出：“黑格尔在任何地方都把观念当作主体，而把本来意义上的现实的主体，例如，‘政治信念’变成谓语。而发展却总是在谓语方面完成的。”“他使作为观念的主体的东西成为观念的产物，观念的谓语。他不是从对象中发展自己的思想，而是按照自身已经形成了的并且是在抽象的逻辑领域中已经形成了的思想来发展自己的对象。这里涉及的不是发展政治制度的特定的观念，而是使政治制度同抽象观念建立关系，把政治制度列为它的（观念的）发展史上的一个环节。这是露骨的神秘主义。”因为“各种不同的权力的命运是由‘概念的本性’预先规定好并封存在圣宫（逻辑学）的神圣记录中。对象——这里指国家——的灵魂是现成的，它在对象的躯体产生以前就预先规定好了，其实这种躯体只不过是一种假象”。在整个阐述过程中，“黑格尔还一点也没有超出‘观念’这个一般概念，至多也没有超出‘机体’本身这个一般概念”。

马克思认为：“真正的出发点即了解自身并希求自身的精神——如果没有这种精神，‘国家的目的’和‘国家的各种权力’都会成为无根据的想像……”国家制度应该与现实的人的意识同步发展，人应该成为国家制度的原则。因而，本来应该阐明的东西是个人的、家庭的、市民社会的信念，以及各种设制怎样对待政治信念和政治制度，这些信念怎样对象化为各种设制；应该阐明国家机体与真实的动物机体有何差别；阐明各种不同的权力和领域怎样规定和构成国家这个机体；等等。由于黑格尔仅仅从机体这一观念出发进行逻辑演绎，没有研究真实的政治信念的影响和各种不同权力之间的联系，所以这样的阐述或者是同义反复，或者根本不能提供任何新知识。马克思说：“政治制度是国家机体，或者国家机体是政治制度。任何机体的有差别的方面，都处于由机体的本性所产生的必然的联系之中，这种说法纯粹是同义反复。因为政治制度被规定为机体，这种制度的各个不同方面、各种不同的权力，就作为有机的规定而相互对待，它们就处于合

乎理性的相互关系之中，这种说法也是同义反复。”黑格尔关于政治制度说了不少，但是“关于政治制度的特殊观念，我还是毫无了解。关于动物机体和政治机体都可以根据同样的理由讲出同样的命题。这样一来，动物机体和政治机体又有什么差别呢？差别是不会从这种普遍规定中产生的。没有指出特殊差别的解释就不成其为解释”。马克思质问黑格尔：“凭什么认为自己有理由作出的结论是：‘这种机体就是政治制度’？为什么不說：‘这一机体就是太阳系’！”马克思认为：“黑格尔力图达到的真正结果，是要把机体规定为政治制度。但是，从机体的一般观念通向国家机体或政治制度的特定观念的桥梁并没有架设起来，而且这座桥梁永远也架设不起来。”一句话，黑格尔“真正注意的中心不是法哲学，而是逻辑学”，他“不是用逻辑来论证国家，而是用国家来论证逻辑”。

综上所述，针对黑格尔“不是使思维体现在政治规定中，而是使现存的政治规定消散于抽象的思想”的神秘化做法，马克思明确指出了三点：第一，国家是在现实的人的活动推动下产生的，人的能动性、主体性是产生国家的根本动力；第二，国家的职能是人的社会活动的体现，国家的职能不过是人的社会特质的存在方式和活动方式，正像家庭是人的社会特质的存在方式和活动方式一样；第三，国家的本质根源于现实的人的活动，不是国家观念决定市民社会，而是市民社会决定国家。在这里，与《莱茵报》时期通过政治批判用理性国家去匡正市民社会内部以及市民社会与国家之间的冲突相比，马克思把市民社会置于基础地位，在寻找社会历史的基础时，开始从注目上层国家转向市民社会。这是一种思维逻辑框架的重要转换，正是这一转换，为马克思深入市民社会内部寻找社会历史发展变化的物质基础，开辟通向历史唯物主义的道路提供了可能。当然，马克思在《黑格尔法哲学批判》中还没有明确表述市民社会决定国家的命题，这一命题的明确表述是在几个月之后的《论犹太人问题》之中。同时，马克思在这时还没有区分使用“社会”与“市民社会”的概念，还是按照黑格尔的习惯将家庭与市民社会并列使用，市民社会概念本身的内涵和外延还没有得到清晰界定。

（二）对黑格尔王权理论的批判

《法哲学原理》第275节至第286节是论述王权的，黑格尔在这里主要阐述了这样几方面思想：

第一，王权就是国家主权。在黑格尔看来，首先，国家主权作为一种单一的因素必须通过某个人格体现出来，这个人格就是君主个人本身。“国家人格只有作为一个人，作为君主才是现实的。”人格在法人如社会团体、同业公会和家庭中，都达不到自己存在的真理性，只有在国家主权那里，在君主身上才能实现自己存在的真理性。其次，黑格尔说，主权作为理想性的普遍思想，作为自我确信的主观性，是作为没有根据的、能左右最后决断的自我规定而存在的。因而，王权作为国家的最后决断环节，是不受限制的任意权力。黑格尔说：“君主这一概念不是派生的，而是绝对地起源于自身的。最符合这个概念的观念，就是把君主权看成以神的权威为基础的东西，因为这个观念包含了君主权的绝对性的思想。”因此，君主尊严神圣不可侵犯。黑格尔还指出，古代国家还没有从实体性的统一混沌状态达到自为存在的自我意识阶段，因而人们没有力

量在人类存在的内部去寻求这种决断，而需要向神谕、神灵之声，从动物的内脏、从鸟的饮食和飞翔等等求得有关国家大事的最后决断。而在现代国家，君主以“我要这样”就制止了各种争执不休，使一切行动和现实都从此开始。在黑格尔看来，“这个‘我要这样’构成古代世界和现代世界之间的巨大差别，所以它必须在国家这一大建筑物中具有它独特的实存”。最后，黑格尔认为，那种把君主的主权与人民的主权对立起来的观念“是一种混乱思想，这种思想的基础就是关于人民的荒唐观念”，因为“如果没有自己的君主，没有那种正是同君主必然而直接地联系着的整体的划分，人民就是一群无定形的东西，他们不再是一个国家……没有主权，没有政府，没有法庭，没有官府，没有等级，什么都没有”。也就是说，君主主权与人民主权是彼此不相容的，人民主权不符合国家人格单一性的规定，如果没有君主，人民将什么也不是。

第二，王权内在地包含着国家整体的三个环节。黑格尔提出：“王权本身包含着整体的所有三个环节：国家制度和法律的普遍性，作为特殊对普遍的关系的咨议，作为自我规定的最后决断的环节……”第一个环节就是王权本身体现了国家整体的理想性。在黑格尔看来，在自然界，各种杂多的单一性是共处并存的，而在精神领域的国家中，全部杂多的东西都作为一个统一体而存在。这种统一体就体现在王权这种单一性包含着所有差别，同时是最普遍的东西。国家的各个环节都来自整体的力量，它们的统一性和理想性就体现在国家的简单自我即王权身上，就像“生命存在于每个细胞中。在一切细胞中只有一个生命”。黑格尔所说的王权的第二个环节是使特殊性从属于普遍物的环节，这就是直接与君主接触的咨议机关及大臣。黑格尔认为，作为普遍物，国家的各种职能和权力不可能是私有财产，国家“和它们发生联系的并不是这些人的个人人格，而只是这些人的普遍的和客观的特质；因此它们是以外在的和偶然的方式同这种特殊的人格本身相联系”。只有王权的任意才能确定谁可以成为国家的官员。黑格尔所说的王权的第三个环节，从主观方面说是君主的良心，从客观方面说是整个国家制度和法律。关于君主的良心，黑格尔未作进一步的解释，而关于国家制度是王权的客观保障，黑格尔作了较为详细的阐述。在黑格尔看来，在封建君主制时代，一方面，国家的主权还不完整，君主的权力还受制于各种独立的同业公会和自治团体的政治权力；另一方面，人们又错误地把主权理解为赤裸裸的权力和空虚的任性，从而把它与专制相混淆。传统的封建君主制及专制政体之所以不断引起交替不绝的叛乱、暴政、内战、君主和朝代的没落等等，就在于它没有发展出合理的国家制度，每一种权力都是孤立的，相互为敌的。而在立宪君主制的情况下，主权恰恰表示，各个领域和特殊的职能都受整体的目的规定和支配。在和平的情况下，一方面，仅仅是事物发展的不自觉的必然性就使这些领域和职能的自私行为促进它们自己的相互保存和整体的保存；另一方面，来自上面的直接影响也不断地使它们返回实现整体的目的的道路上来。而在战争或危难的情况下，各个部分都有责任牺牲自己以拯救国家，国家主权的理想主义就达到了自己的特有的现实性。黑格尔很重视国家制度的作用，他说：“人民的爱、品质、誓词、权利等等固然都可以看做主观的保障，但是谈到国家制度时，问题却完全在于客观的保障，即各种制度，也就是有机交错和相互制约的各个环节。”

第三，君主立宪制是现代社会的最高成就。黑格尔提出，“国家成长为君主立宪制乃是现代的成就”。也就是说，黑格尔这里所谈的君权并不是封建君主专制的君权，而是君主立宪制中的君权。对于君主立宪制而言，在一个咨议机构比较完善、法律健全的国家中，君主事实上什么也不用做，他只需要在已经拟好的文件上画一个勾或签一个名就可以了。因此，与其说“君主可以为所欲为，毋宁说他是受咨议的具体内容的束缚的。当国家制度巩固的时候，他除了签署之外，

更没有别的事可做”。由于有咨议机构和大臣直接为君主服务，君主就无须对决定的后果承担责任。尽管决定是从君主这里发出去的，但是君主最后决断的特点使他对政府的行动不负任何责任。因为“在一个组织完善的国家中，问题仅在于作形式上决断的顶峰和对抗激情的自然堡垒。因此要求君主具有客观特质是不正确的。君主只用说一声‘是’，而在（文案——作者注）上御笔一点”，这样就可以了。要求君主具有各种各样的特质，恰恰“是因为国家还没有完全成长，或者它根本组织得不好。在一个有良好组织的君主制国家中，惟有法律才是客观的方面，而君主只是把主观的东西‘我要这样’加到法律上去”。

第四，王权基于君主的出生。在黑格尔看来，由于君主是国家最后的决断权力，按照这种权力的本性，君主不应该通过选举产生，而只能是世袭的，君主的身份由其出生决定。黑格尔说：“君主作为这样一个从其他一切内容中抽象出来的个人，天生就注定是君主尊严的化身，而这个人被注定为君主，是通过直接的自然的方式，是由于肉体的出生。”一个人因为偶然的出生就成为君主，这难免引起人们的质疑。黑格尔认为，这自然是一般人的理智所无法理解的，“唯有哲学才能思维地考察这个君主伟大之处的问题，因为除了纯以自身为根据的无限观念的思辨方法外，一切其他探讨方式都会自在自为地取消君主伟大之本性的”。人们不理解这一点，就好像人们无法理解上帝存在的本体论证明，然而，直接从绝对概念到存在的转化的本体论证明体现了理念在近代的深度，“从纯自我规定的概念到存在的直接性，从而到自然性的这种转移，带有纯思辨的性质，因而对这种推移的认识属于逻辑哲学的范围”。在黑格尔看来，君主最后决断的无根据，以及肉体出生的无根据，这两个环节的统一“这种不为任性所推动的理念就是君主的伟大之处”。只有这种统一才包含着国家的真正的统一，因为“由于王位世袭即自然的继承有了巩固的规定，就可预防在王位出缺时发生派系的倾轧”。黑格尔说：“君主制的国家制度发展到把长子继承的王位世袭制固定下来，是一种较近代的历史产物。……这一历史产物对公共自由和合乎理性的国家制度说来是最重要的……”同时，在黑格尔看来，除了君主自身的出生以外，没有任何一种理由能够成为君主最高尊严的根据。那种从人民的福利和选举制来思考君主的根据的观念只能把国家建立在任性、偏好和意见的基础上。因为这无异于把国家制度仰仗于当选者的誓约，把国家权力当成私有财产。黑格尔也不同意把君主的权力看成是上帝所任命的，因为上帝创造万物，其中也包括最坏的东西，而合乎理念的国家的君主不可能是坏的东西。另外，把君主的权力看成是法律所赋予的也解决不了问题。因为，尽管法律规定必须有一个人是君主，但究竟谁成为君主仍然是偶然的，就好像法律规定我拥有财产是必然的，而我能占有多少财产却是偶然的一样。况且作为一个人，君主在体力和智慧方面并不见得有什么过人之处，这也使得法律很难作出规定。同时，君主的尊严本身就是超越法律的，赦免权就是对君主尊严的一种最崇高的承认。

对于黑格尔关于王权的阐述，马克思主要从以下四个方面进行了批判：

首先，马克思揭示了黑格尔王权理论的实质就是王权即任意、任意即王权。马克思指出，本来“一旦王权被理解为君主（立宪君主）的权力，王权就不会超出国家制度和法律的普遍性。但是，黑格尔本来想讲的只是：‘国家制度和法律的普遍性’，是国家主权意义上的王权”。这样一来，黑格尔就把王权变成主体，并且由于王权可以被理解为某一个君主的权力，君主就成了主体。就黑格尔所说的“自我规定”和“最后决断”而言，作为现实的意志，只能被理解为王权即任意、任意即王权。尽管黑格尔指出了王权的客观方面，即相互联系的各种国家权力和国家职能，但是黑格尔又说，国家的特殊权力和职能，无论在本身中或是在个人的特殊意志中，都没有

独立而稳固的基础，它们的最后的根源是在国家的统一中，即国家的主权中。换句话说，这些客观方面的实在性实际上都只能体现在君主的意志那里。尽管黑格尔一再强调他所说的王权不是封建专制的君主，而是现代立宪制的君主，但是这丝毫也没有妨碍他最后把君主等同于主权，把君主的意志理解为没有任何根据的最后决断和任意。在马克思看来，黑格尔或者借助于“来自上面的影响”，或者借助于追求私利行为的盲目结果，或者只能靠战争等危难情况，来体现国家主权的现实性，这本身就说明主权的内在必然性没有现实根据，而仅仅是一种观念存在，或者只能作为盲目的无意识的实体而存在。实际上，这种国家主权的理想主义在黑格尔那里只能通过君主来实现。

其次，马克思揭示了黑格尔割裂和颠倒国家和现实的人、人和人格、主体与主观性等主词和谓词的关系。马克思认为：“如果黑格尔从作为国家基础的各现实的主体出发，那么他就没有必要以神秘的方式把国家变成主体。”本来“主观性是主体的规定，人格是人的规定。黑格尔不把主观性和人格看作它们的主体的谓语，反而把这些谓语变成某种独立的东西，然后以神秘的方式把这些谓语变成这些谓语的主体”。“他这样做的时候，把它们同它们的现实的独立性、同它们的主体割裂开来了。然后现实的主体作为结果出现”，这样一来，“神秘的实体成了现实的主体，而实在的主体则成了某种其他的东西，成了神秘的实体的一个环节”。也就是说，主权，国家的本质，在这里先是被看作独立的存在物，被对象化了。然后，这种被客观化了的的东西又成为主体。马克思指出，由于黑格尔没有把普遍东西看作现实有限物的本质，也没有把现实的存在物看作无限物的真正主体，因而必然陷入二元论困境中。另外，黑格尔“不说君主的意志是最后决断，却说意志的最后决断是君主”；不说“人一定是肉体出生的，这个通过肉体的出生而有的存在会成为社会的人等等，直到成为国家公民”，而是说“国家观念是直接生出来的，这种观念通过君王的出生而生出自己并且成为经验的存在”。也就是说，黑格尔不用人们能够理解的语言说话，非要把一个常人很容易理解的经验命题颠倒歪曲为一个形而上学的公理，这种说法就颇为深奥，令人惊异了。这只能被理解为赤裸裸的神秘主义。

再次，马克思批判了黑格尔的君主基于自然出生的庸俗论调。马克思指出，在这里，黑格尔最纯粹的唯心主义堕落为最庸俗的唯物主义了。因为，如果说“主权、君主的尊严会与生俱来。君主的肉体决定了他的尊严。这样一来，在国家最高层作决断的就不再是理性，而是单纯的肉体。出生像决定牲畜的特质一样决定君主的特质”。针对黑格尔说意志的偶然性与自然的偶然性两个环节的统一造就了君主的威严和国家的统一，马克思嘲讽道：“国王陛下就是偶然性。于是，偶然性就成了国家的现实的统一。”如果说君主与其他人不同之处就在于他的出生、他的肉体，那么“国王的最高宪政活动就是他的生殖活动，因为他通过这种活动制造国王，从而延续自己的肉体”。在马克思看来，“人一出生就注定成为君主，如同圣母玛利亚的圣灵降孕一样，不可能成为超自然的真理。然而，不论是作为意识事实的后一种看法，或是作为经验事实的前一种看法，都能从人类的幻想和关系来理解”。黑格尔把最严肃最复杂的政治活动最后竟然归结为动物本能的生殖活动，把国家最重大的事务建立在纯粹的偶然性基础上，这也太不严肃了！马克思说，黑格尔所批判的选举君主制的所谓偏好、意见、任性等偶然性倒可以用来说明他所欣赏的世袭君主制。

最后，马克思揭示了黑格尔王权思想的矛盾性和保守性。在马克思看来，黑格尔对王权客观方面的描述基本上是经验的，也是可信的，某些方面甚至具有比较深刻的历史基础，但是黑格尔对此的解释却是蹩脚的、糟糕的，处处充满矛盾。马克思指出：“黑格尔没有意识到，他用第三个环节即‘自在自为的普遍东西’炸毁前两个环节，或者说，用前两个环节炸毁第三个环节。”因为如果王权以其他环节为前提，“那么王权就不应由出生设定，而应由其他环节设定；就是说，王权不是世袭的，而是流动的”。马克思指出：“在理性的机体中，不可能头是铁的，而身体却是肉的。各个部分为了保存自身必须同出一源，必须具有同样的血和肉。但是，世袭的君主不是同出一源，他是另一种材料做成的。”实际上，“各个部分之所以能互相保存，只是因为整个机体是流动的，每一部分都在这种流动性中被扬弃，可见，任何一部分都不会像这里所说的国家首脑那样，是‘不动的’、‘不变的’。因此，黑格尔的这种说法取消了‘与生俱来的王权’”。马克思还指出了黑格尔论述中存在的其他矛盾，例如，“关于不承担责任。如果君王违反了‘国家制度的整体’，违反了‘法律’，那么他的不承担责任也就终止了，因为他那种由国家法律规定的存在终止了。然而，使国王不承担责任的正是这些法律，正是这个国家制度。可见，它们自相矛盾”。再比如，大臣承担责任本来可以从立宪制来合理解释，但黑格尔却用君主特有的尊严和最后决断的主观性等思辨观念进行说明。在马克思看来，黑格尔之所以陷入这种矛盾，实际上是由其保守的政治立场决定的。黑格尔明知道在君主立宪制条件下，君主的权力仅仅是个象征，但是他非常担心这样说会影响君主的权威和尊严，只好把各种现实的规定与主观的想象强行糅合在一起。马克思指出：“这种混乱表明了黑格尔法哲学的全部非批判性。”因为“这种把主观的东西颠倒为客观的东西，把客观的东西颠倒为主观的东西的做法……必然产生这样的结果：把某种经验的存在非批判地当作观念的现实真理性”。“这样一来，我们在黑格尔那里所看到的，只是许多与一种外在必然性联系在一起的特殊领域，而肉体的君主当然也只适合于这种情况。在每个规定都独立存在的国家中，国家主权也惟有通过特殊的个体才能确立。”在这里，黑格尔似乎走到了自己的对立面，因为他所说的国家并不是真正的有机体，而是处处被外在必然性所决定。

（三）民主制是一切形式的国家制度的已经解开的谜

通过批判黑格尔的王权理论，马克思明确指出，不是国家的观念决定人的活动，而是现实的人的活动决定着国家；国家的制度、职能、权力活动等等不是脱离了现实的人的抽象物，而是现实的人的社会活动的体现。针对黑格尔从国家不是私有财产出发，提出国家的各种职能和活动不同作为肉体的个人、作为个人人格的个人发生联系，而仅仅同人的普遍的和客观的特质发生联系的说法，马克思指出，黑格尔说国家权力和职能不是私有财产，这是同义反复，这不能用来说明国家与个人的关系。黑格尔之所以会把国家与个人的联系看成完全是偶然的、任性的，“是因为黑格尔抽象地、孤立地考察国家的各种职能和活动，而把特殊的个体性看作与它们对立的東西；但是，他忘记了特殊的个体性是人的个体性，国家的各种职能和活动是人的职能；他忘记了‘特殊的人格’的本质不是它的胡子、它的血液、它的抽象的肉体，而是它的社会特质，而国家的职

能等等只不过是人的社会特质的存在方式和活动方式。因此不言而喻，个人既然是国家各种职能和权力的承担者，那就应该按照他们的社会特质，而不应该按照他们的私人特质来考察他们”。也就是说，个人参与国家事务，承担国家职能和权力，是人的社会属性的必然体现，二者的联系不是偶然的，而是必然的。

在马克思看来，如果从现实的主体即人出发考察国家的主权问题，那么国家的主权就不应该是与某一个特定的个人即君王相联系，而应该体现为许多人，体现为人民的主权。马克思说：“主权，国家的理想主义，作为人、作为‘主体’而存在，自然是作为许多人、作为许多主体而存在的，因为任何单个的人都不能把人格的整个领域容纳于自身，任何单个的主体都不能把主观性的整个领域容纳于自身。如果国家的理想主义不代表公民的现实的自我意识，不代表国家的共同灵魂，而只是体现于一个人，体现于一个主体，那么这是什么样的国家理想主义呢？”黑格尔“硬说国家意志的个体性就是某一个体，一个特别的与众不同的个体，这有什么意思呢？要知道，普遍性，立法，也有‘自为地现实的独特形式’”。也就是说，国家公民作为规定普遍东西的人，就是立法者，就是国家主权的主体。黑格尔非要说国家主权作为单一的人格只能是“一”，因而只能作为君主存在。如果按照这个逻辑，“黑格尔同样可以作出这样的推论：因为单个的人是一，所以人类只是一个惟一的人”。马克思指出：“显而易见，既然人格和主观性只是人和主体的谓语，那么它们只有作为人和主体才能存在，而且人就是一。不过，黑格尔应该继续说下去：一惟有作为许多的一才无条件地具有真理性。谓语即本质，任何时候都不能用一个一，而是只能用许多的一来详尽无遗地说明自己的存在的各个领域。”这里的许多的“一”指的就是普通的国家公民。在马克思看来，每个公民都可以成为立法者，都可以体现国家意志，而且，只有所有的国家公民作为主体，才是国家理想主义的真理。同时，也只有通过国家的政治生活，人才能获得其最高的现实性。马克思说：“人格脱离了人，当然只是一个抽象，但人也只有在自己的类存在中，只有作为人们，才是人格的现实的观念。”

从现实的人构成国家的本质出发，马克思指出，民主制的出现揭开了一切形式的国家制度的奥秘，说明了只有人民主权才是国家主权的真理。在马克思看来，“人民主权不是凭借君王产生的，君王倒是凭借人民主权产生的”。因为“国家是抽象的东西。只有人民才是具体的东西。”“因为主权这个概念本身不可能有双重的存在，更不可能有独立的存在”，因而“不是君主的主权，就是人民的主权”。马克思认为这个问题“同下面的问题是同样的：是上帝为主宰还是人为主宰。二者之中有一个是不真实的”。针对黑格尔把人民主权看成是君主主权之下的概念，认为只有君主制才是民主制的真理，因为没有君主，人民就是无形式的东西，马克思指出：“如果人民已经组织成为君主制，那么离开这种组织，人民自然就变为无形式的东西和纯粹一般的概念”，但是，“民主制是君主制的真理，君主制却不是民主制的真理。君主制必然是本身不彻底的民主制，而君主环节却不是民主制中的不彻底性。君主制不能从自身中得到理解，而民主制则可以从自身中得到理解。……民主制是国家制度的类。君主制则只是国家制度的种，并且是坏的种。民主制是内容和形式，君主制似乎只是形式，然而它伪造内容”。就国家制度与人民的关系而言，“在君主制中是国家制度的人民；在民主制中则是人民的国家制度。民主制是一切形式的国家制度的已经解开的谜。在这里，国家制度不仅自在地，不仅就其本质来说，而且就其存在、就其现实性来说，也在不断地被引回到自己的现实的基础、现实的人、现实的人民，并被设定为

人民自己的作品。国家制度在这里表现出它的本来面目，即人的自由产物”。也可以说，“一切国家形式都以民主为自己的真实性，正因为这样，它们有几分不民主，就有几分不真实”。

马克思从一切国家制度都只是现实的人的产物这一观点出发，揭示了黑格尔的国家学说与中世纪的宗教一样把人与国家、人与法律的关系完全颠倒了。马克思指出：“黑格尔从国家出发，把人变成主体化的国家。民主制从人出发，把国家变成客体化的人。正如同不是宗教创造人，而是人创造宗教一样，不是国家制度创造人民，而是人民创造国家制度。在某种意义上，民主制对其他一切国家形式的关系，同基督教对其他一切宗教的关系是一样的。基督教是卓越超绝的宗教，宗教的本质，作为特殊宗教的神化的人。民主制也是一样，它是一切国家制度的本质，作为特殊国家制度的社会化的人。它对其他形式的国家制度的关系，同类对自己的各个种的关系是一样的。然而，在这里，类本身表现为一个存在物，因此，对其他不适合自己的本质的存在物来说，它本身表现为一个特殊的种。……在民主制中，不是人为法律而存在，而是法律为人而存在；在这里法律是人的存在，而在其他国家形式中，人是法定的存在。”

在这里，马克思阐述了关于民主制与人民主权的几个重要思想：

第一，一切形式的国家制度都是现实的人的产物，都是人民创造的，民主制揭示了国家是人的自由产物，因而揭开了一切形式的国家制度的秘密。但是，这一点直到近代民主制度的产生才被充分揭示出来，在历史上由于统治阶级意识形态的有意歪曲以及人类对政治现象本身认识的局限，国家的这一本质总是被掩盖着，君主制就是掩盖国家本质的一种主要形式。因而，民主制是君主制的真理，君主制却不是民主制的真理，因为可以从民主制解释君主制，却不能从君主制解释民主制。

第二，在国家主权问题上，人民主权与君主主权是对立的、不相容的。黑格尔把人民主权看成是从属于君主主权的概念，是混淆了主权概念的单一性的。在马克思看来，国家制度按其本质来说是建立在现实的人民的基础上的，因而只有人民主权是国家主权的真理，其他主权形式都是伪造了国家主权内容的，是对国家主权的伪造。

第三，马克思在两种不同的意义上使用了民主制这一概念。一个是作为类的民主制，指的是民主制揭示了一切国家制度的本质，即国家制度是人民活动的产物，其他制度形式在多大程度上具有民主性质，就具有多大的真理性，它们都可以看成是民主制的不同的种；另一个是作为种的民主制，指的是与君主制相对应的概念，是国家制度发展到一定阶段的产物，是一种现实的国家制度。而作为种的民主制的概念，自然就有真实与虚假、发展得充分与不充分的区别。正是在这个意义上，马克思才说，北美的共和制与德国的君主制一样，都只是一种国家形式。尽管共和制比君主制更加进步，但毕竟也还不是真正的民主制。对于这里的类与种的区别，马克思借用了黑格尔的说法，用基督教与一般宗教的关系进行说明。基督教既是宗教的类，又是宗教的种。一方面，作为抽象的一神教，基督教比其他一切宗教在观念的发展上更加高级，更能体现宗教的本质，是宗教的类；然而另一方面，基督教毕竟又是一种与其他宗教并列的宗教，是宗教的一个特殊的种。黑格尔对基督教本质的说明是出于德国古典哲学的特殊考量，与现代宗教学的解读不同。

第四，马克思揭示了民主制与君主制在人与国家制度的关系方面具有完全不同的性质。在民主制中，国家制度只是人民的自我规定的一个环节，国家制度从属于人民，政治制度本身并不等同于国家整体；而在君主制中，政治制度就是国家，人民从属于他们的一种存在方式，本来是人民活动产物的国家制度反过来支配和规定人民的活动。在民主制中，是法律为人而存在，不是人为法律而存在；而在君主制中，是人为法律而存在，不是法律为人而存在。在民主制中，内容和形式是统一的，人民建立了国家制度，国家制度也服务于人民的利益；而在君主制中，政治制度仅仅只是国家的一种形式，它伪造了内容，它用特权冒充国家的普遍利益，用君主的意志冒充国家主权。

需要注意的是，马克思这里所谈的君主制是特指近代国家产生过程中形成的君主制，是国家与市民社会分离之后的君主制。因此，这里关于君主制的论述也是适用于一般政治国家的。理解这一点的关键，是要理解马克思对人民国家与政治国家的区分，理解黑格尔所谈的现代国家指的是抽象的政治国家。显然，要深入理解这一点，仅仅揭示出国家是现实的人的产物还是不够的，它还需要进一步揭示现代国家的具体本质，揭示现代国家产生的具体过程。

（四）现代国家是抽象的政治国家

在现代国家的本质问题上，黑格尔深刻地发现了现代国家就是政治国家、政治国家就是国家制度这一历史事实。对此，马克思始终是高度肯定的。马克思进而指出，政治国家只是脱离了物质国家的抽象，它对于现实的人民生活来说，只是作为彼岸之物而存在的；只有在民主制中，政治国家才能与物质国家一致，普遍利益和特殊利益才能真正统一。

马克思指出，在君主制中，人们的私人生活、社会生活与政治生活是分离的，政治国家仅仅是作为一种限制和规定私人生活的抽象；它本来没有任何内容，但是却以普遍事物的形式出现。“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……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，其实只是一种在限制、在限制、时而在肯定、时而在否定、而本身没有任何内容的理智。”相反，“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。例如，在君主制中，这个特殊东西，即政治制度，具有管辖和规定一切特殊东西的普遍东西的意义。在民主制中，作为特殊东西的国家仅仅是特殊东西，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。”也就是说，在民主制中，人民仅仅把国家制度或者政治生活看成是特殊的活动，政治生活本身不再具有统摄其他生活的抽象普遍性形式。在法国的社会主义者和共产主义者看来，国家不再是神秘的普遍物，而仅仅是人民自由创造的特殊物。马克思说：“现代的法国人对这一点是这样了解的：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。”

马克思进而指出，在一切非民主的国家制度中，国家看起来是普遍性的东西，实际上却没有任何真实的内容，因为它脱离了人民的物质生活领域。“在一切不同于民主制的国家中，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，并没有物质地贯穿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。”“君主制与共和制之间的争论始终是抽象的国家范围内的争论。政治的共和制是抽象国家形式范围内的民主制。因此，共和制是民主制的抽象国家形式，但这里共和制已不再仅仅是政治制度了。”也就是说，所谓君主制与共和制之间的争论仅仅在抽象国家的范围内才有意义，即这里的共和制也被理解为抽象的国家制度。而作为一种真正的共和制，就已经不再仅仅是政治制度了，同时也是贯穿在物质国家领域的原则了。因此，在民主制中，抽象的国家不再是统治环节，而仅仅是人民现实生活的自我规定和社会活动的产物。

在一切非民主的国家制度中，由于政治国家成为脱离了现实物质生活的抽象，政治国家就不再是人的现实性的实现，相反却是人的社会存在的异化。马克思说：“黑格尔说得对：政治国家就是国家制度。这就是说，物质国家不是政治国家。这里有的只是外在的同一，即相互规定。……政治制度到目前为止一直是宗教领域，是人民生活的宗教，是同人民生活现实性的尘世存在相对立的人民生活普遍性的天国。政治领域是国家中惟一的领域，是这样一种惟一的领域，它的内容同它的形式一样，是类的内容，是真正的普遍东西，但因为这个领域同其他领域相对立，所以它的内容也成了形式的和特殊的。现代意义上的政治生活就是人民生活的经院哲学。君主制是这种异化的完备表现。共和制则是这种异化在它自己领域内的否定。”

在批判现代政治国家的异化的同时，马克思也肯定了现代政治国家的历史进步意义。马克思肯定了黑格尔对中世纪封建君主政治权力私有化的批判，肯定了黑格尔关于政治制度只有在市民社会充分发展起来的地方才能发展起来的深刻见解。马克思说：“不言而喻，政治制度本身只有在各私人领域达到独立存在的地方才能发展起来。在商业和地产还不自由、还没有达到独立的地方，也就不会有政治制度。”“国家本身的抽象只是现代才有，因为私人生活的抽象也只是现代才有。政治国家的抽象是现代的产物。”为什么市民社会的发展是国家制度的前提？私人生活的抽象的具体内容是什么？马克思这里没有展开分析。就其与商业发展的关系分析，应该是指发达的货币经济这种经济交往形式，也就是说，现代国家制度只不过是现代抽象的经济交往即发达的货币经济的产物，政治制度不过是保障这些交往得以顺利进行的条件。在政治生活与私人社会生活没有分化的古代与中世纪时期，抽象的政治国家还不会产生。在古代与中世纪时期，政治生活与私人领域是统一的，这种统一在古代是以奴隶制为基础的，在中世纪则是以现实生活的二元论为基础的。

马克思具体分析了中世纪与古代国家政治生活与私人生活同一的特点。他指出：“在中世纪，财产、商业、社会团体和人都是政治的；国家的物质内容是由国家的形式设定的。每个私人领域都具有政治性质，或者都是政治领域；换句话说，政治也就是私人领域的性质。在中世纪，政治制度是私有财产的制度，但这只是因为私有财产的制度就是政治制度。在中世纪，人民的生活和国家的生活是同一的。人是国家的现实原则，但这是不自由的人。因此，这是不自由的民主制，是完成了的异化。抽象的反思的对立性只是现代世界才有。中世纪是现实的二元论，现代是抽象的二元论。”在中世纪封建主的庄园、城堡和领地里，政治权力就像财产一样是私有的，可以继承、赠送，政治制度就是私有财产的制度。在中世纪，政治权力和财产制度都是直接以人为

基础的，它体现了政治生活与私人生活的同一，这种同一是以严格的等级制以及人民没有自由迁徙的权利为基础的，所以，马克思说这是不自由的民主制。所谓中世纪现实的二元论是指现实物质生活与宗教生活的对立，而现代世界抽象的二元论是指现代政治生活与尘世生活的对立在表面上没有体现出来，而是由作为抽象的政治国家的本质所决定的。换句话说，在现代国家，理论上每个人都可以参与国家事务，但实际上政治生活远离人民，它只是人民现实生活的上天。

而在古代国家那里，“或者像希腊那样，*respublica*（城邦，国家，共和国——编者注）是市民的现实私人事务，是他们的活动的现实内容，而私人则是奴隶，在这里，政治国家作为政治国家是市民的生活和意志的真正的惟一的内容；或者像亚洲的专制制度那样，政治国家只是单个人一己之任意，换句话说，政治国家像物质国家一样，是奴隶。现代国家同这些在人民和国家之间存在着实体性统一的国家的区别，不在于国家制度的各个不同环节发展到特殊现实性——像黑格尔所愿望的那样，而在于国家制度本身发展到同现实的人民生活并行不悖的特殊现实性，在于政治国家成了国家其他一切方面的制度”。也就是说，在古代国家那里，政治生活要么是城邦市民的私人生活，要么是专制君主的私人事务，政治生活与私人生活存在着实体性的统一。现代国家与古代国家的区别不在于黑格尔所说的国家制度的各个不同环节得到了发展，而在于现代国家本身独立出来，成为一种与私人生活并列的特殊现实性。

马克思肯定了现代国家的历史性的进步意义，同时也指出了现代国家的异化本质，提出历史任务就是国家制度的回归。所谓国家制度的回归，当然不是回到中世纪或者古代的城邦政治那里去，而是在更高的阶段上恢复人民生活与政治生活的统一这一原则，使人能够实现自己最高的类存在，使国家政治生活成为人的最高现实。在马克思看来，国家就同家庭和市民社会各种社会团体一样，都只是人的社会生活方式，都是人的类存在的不同实现形式。离开了家庭、社会团体和国家等类的存在，人就仅仅是抽象的存在。马克思指出：“抽象的人只是在法人即社会团体、家庭等等之中，才使自己的人格达到真正的存在。但是，黑格尔并不把社会团体、家庭等等，总之，不把法人理解为现实的经验的人的实现，而是理解为现实的人，而现实的人所包含的仅仅是在它本身中是抽象的人格环节。……并不是现实的人成为国家，倒是国家必须先成为现实的人。因此，黑格尔不是把国家推崇为人的最高现实，推崇为人的最高的社会现实，而是把单一的经验的人，把经验的人推崇为国家的最高现实。”在马克思看来，如果不把家庭、法人、国家等等理解为人的社会存在形式，却把人理解为家庭、法人、国家等等的存在形式，这就必然割裂人与他的社会存在形式之间的关系，导致人的社会属性成为与现实的人并列的独立实体，成为脱离了现实的人的抽象。相反，“如果在阐述家庭、市民社会、国家等等时把人的这些社会存在方式看作人的本质的实现，看作人的本质的客体化，那么家庭等等就表现为主体所固有的特质。人始终是这一切实体性东西的本质，但这些实体性东西也表现为人的现实普遍性，因而也就是一切人共有的东西”。这样，才会找到国家制度向现实的人回归的途径。亦即，在民主制中，政治生活失去了自己的神秘性，重新成为人民社会生活的一部分。通过这样的回归，国家制度或政治国家的彼岸本质就消除了，同时导致这种异化的私人领域的异化也将消除，因为政治国家的彼岸存在无非是要肯定这些领域自身的异化。

二、对黑格尔行政权理论的批判

在黑格尔那里，行政权是使特殊性从属于普遍性、使国家与市民社会相互联系的中介环节。而在马克思看来，除了一部分经验的描述外，黑格尔关于行政权所讲的一切主要是一种官僚政治的幻想，不配称为哲学的阐述。马克思通过剖析官僚政治的本质特征揭示了现代国家行政权的本质。马克思认为，真正的行政权应该属于人民，是人民对自己公共事务的管理，人民直接参与国家事务也是铲除官僚制的根本途径。

（一）黑格尔行政权理论概要

在黑格尔看来，行政权属于国家制度的特殊性环节，是贯彻和执行已经决定了的东西，是使特殊从属于普遍的环节。黑格尔对行政权的范围规定不同于通常的理解，他把审判权、警察权也包括在行政权的范围内。之所以这样，是因为黑格尔把行政权看成是市民社会范围内的事务，而审判权和警察权又被看成是市民社会本身的事务。在黑格尔那里，行政权是以市民社会的同业公会自治为基础的。当然，像国家的其他部门和环节一样，黑格尔认为行政权同样包含了其他环节于自身，体现着国家的整体性。这里的其他环节指的是王权和同业公会，一个代表国家的普遍性，另一个代表市民社会的特殊性。黑格尔对行政权的阐述主要就是围绕行政权与这两个环节的关系进行的。

在黑格尔看来，一方面，行政权属于市民社会范围内的事务，行政权以同业公会的自治为基础，国家的真正力量也有赖于这些自治团体。行政权通过满足市民社会的特殊需要来实现国家的普遍利益。如，审判权是对市民社会财产权的保障，警察权则为市民社会提供市政服务。这里，黑格尔把警察权规定为市民社会的内部行政事务，包括路桥维修、社会治安、社会福利等。另一方面，行政权又包含王权于自身，是王权限制市民社会斗争，维护国家普遍利益的中介。在黑格尔看来，“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跟特殊公共事务冲突的舞台，并且是它们二者共同跟国家的最高观点和制度冲突的舞台”。为了限制这种冲突，保障国家的普遍性，行政权就必须代表自上而下的力量对市民社会实行管理。

在黑格尔看来，行政权的主体即行政官员同样包含着同业公会和王权两个方面。这表现在以下三个方面：其一，行政官员通常由同业公会选举和最高当局的批准任命相混合的方式产生。一方面，“在市民社会的范围以内和在国家本身的自在自为的普遍物之外的特殊公共利益是由自治团体、其他职业与等级的同业公会及其首脑、代表、主管人等等来管理的”。另一方面，为了把特殊利益归入国家的普遍利益和法制之内，又需要和君主直接接触的大臣以行政权的全权代表的身份，来执行国家的法制和维护国家的普遍利益。其二，个人必须通过考试并得到君主的任命才可以担任行政官员。黑格尔说：“行政事务和个人之间没有任何直接的天然的联系，所以个人之担任公职，并不由本身的自然人格和出生来决定。决定他们这样做的是客观因素，即知识和本身

才能的证明。”同时，由于具有这种才能和知识的人还是很多，最后还必须由“国王这一做最后决定和主宰一切的国家权力的特权”来决定。其三，为了使行政官员摆脱个人任性和偶然性的影响，避免其滥用权力，还必须对官员实行自上而下与自下而上相结合的监督。包括主管机关及其官吏的等级制和责任心、自治团体以及同业公会的权能、直接的伦理教育和思想教育、官员物质生活的丰裕等等。

黑格尔非常重视行政官员在现代国家中的地位和作用。他认为，行政官员是国家的普遍等级和中间等级，是国家在法制和知识方面的主要支柱。“这个中间等级的形成，是国家的最重要的利益之一”，这个中间等级的发展和形成有赖于市民社会各种自治团体的发展，“只有在上述那种组织中，也就是比较独立的一定的特殊集团拥有相当的权利、官僚界因而不敢胡作非为的地方，才能做到这一点”。那些没有中间等级的国家，如俄国，国家的发展就还停留在低级阶段。

（二）现代国家行政权的本质是官僚政治

在马克思看来，“黑格尔关于‘行政权’所讲的一切，不配称为哲学的阐述”。“黑格尔的独到之处只在于他使行政权、警察权和审判权协调一致，而通常总是把行政权和审判权看成对立的東西。”就这一点而言，黑格尔超越了启蒙思想家关于三权分立的思想，注意到了国家各领域权力和职能的统一性。但是，“黑格尔并没有阐明行政权。而且，即使假定他做到了这一点，他也还是没有证明，行政权超过一般国家公民的职能、规定。黑格尔之所以把行政权演绎为一种特殊的、单独的权力，只是由于他把‘市民社会的特殊利益’看成‘在国家的自在自为地存在着的普遍东西之外’的利益”。在黑格尔看来，行政权作为一种独立的权力的存在，是因为市民社会存在着特殊利益需要照顾，同时他又说行政权是为了限制市民社会的私利，代表王权维护国家利益的设制。他没有对二者的矛盾作出说明。在马克思看来，黑格尔关于政府事务分工、官员选拔、防止滥用权力以及对官员进行思想教育和道德教育等阐述，大部分都只是经验的描述，可以原封不动地载入普鲁士邦法，而行政权的本质是什么？行政权超越一般国家公民权力的职能从何而来？黑格尔都没有作出说明。

黑格尔在这里同样犯了割裂了人与其社会属性，从而把人在不同领域的社会存在也分割开来的错误。一方面，市民，即具有同普遍东西对立的特殊利益的人，被看作固定不变的个人；另一方面，市民又具有爱国心，知道国家是维护他们的特殊利益的。黑格尔说，一个人在私人的利己主义中既显示出市民爱国心的秘密，又显示出国家在市民信念上具有的深度和强度。这种转变是怎么发生的呢？这里，黑格尔显然受到了亚当·斯密“看不见的手”的思想启发。但在黑格尔这里，“看不见的手”化身为看得见的组织的精神出现了，这就是同业公会精神。所谓同业公会精神，就是各种自我封闭的行业组织对其共同利益的维护以及该组织对其成员生活福利的关照。这本来已经是落后于时代的中世纪遗留物，但是，黑格尔却对此表现出了浓厚的兴趣。这显然是他的国家逻辑所需要的。如果没有同业公会精神，原子式的市民社会与国家之间的桥梁就无法架设起来。

但是，问题仍然是存在的：追逐私利的市民怎么在同业公会里就具有爱国心了呢？为什么同一个人，在家庭里出现的时候又不同于在市民社会里的人呢？黑格尔认为，这正是国家观念的各个环节在不同领域的不同体现。国家的普遍属性体现为具有爱国心的人，特殊属性体现为同业公会中的人，个别属性体现为市民社会中的人。在这里，家庭与同业公会一样都属于特殊环节，家庭中的人是以爱为纽带的，同业公会成员之间则以信任和互助为纽带，二者共同构成国家伦理实体的基础。在马克思看来，黑格尔总是根据自己的不同需要把普遍属性、特殊属性与个别属性这种逻辑套在不同的事物身上，他不把家庭、市民社会、同业公会等看成是国家中的每一个个体的现实规定，反过来却把人的不同规定看成是家庭、市民社会、国家等等观念的体现。“国家现有的各种不同的、彼此分离的、经验的存在，都被看作这类规定中某一个规定的直接体现。”这样，黑格尔不仅把人的丰富的社会性抽象为某一特殊本质，而且把现实中的个体固定化为体现某一特殊观念的人，现实的市民社会与国家的关系变成了观念的逻辑。

马克思指出：“因为黑格尔已经把‘警察’权和‘审判’权归入市民社会的领域，所以行政权无非是被他作为官僚政治来阐明的行政机关。”要阐明现代国家行政权的本质，就必须揭示官僚政治的本质。但是关于官僚政治，黑格尔只给我们作了一番经验的描述，其中一部分符合实际情况，一部分只是官僚政治自身的幻想，官僚政治自身的本质仍然是被掩盖着的。马克思认为，黑格尔正确地指出了官僚政治是以国家和市民社会、特殊利益与普遍利益的分离为前提的，但是，他没有阐明官僚政治的内容，而只是给官僚政治的“形式的”组织作了某些一般的规定，只是指出了官僚政治在它本身以外的一种内容的“形式主义”。也就是说，黑格尔关于官僚政治的规定并没有其所声称的内容，而仅仅是一种形式主义，官僚政治的真实情况在黑格尔的视野之外。

在黑格尔看来，官僚政治是以同业公会的自治为基础的，因此，马克思首先分析了官僚政治与同业公会的关系。马克思指出：“同业公会是官僚政治的唯物主义，而官僚政治则是同业公会的唯灵论。同业公会构成市民社会的官僚政治，官僚政治则是国家的同业公会。因此，官僚政治实际上把自己即‘国家的市民社会’，与同业公会即‘市民社会的国家’对立起来。在‘官僚政治’成为一项新原则的地方，在普遍的国家利益开始成为自为地‘独立的’因而也是‘现实的’利益的地方，官僚政治就反对同业公会，就像任何结果总是反对自己的前提的存在一样。可是，一旦现实的国家生活苏醒，市民社会由于自己固有理性的推动而逐步摆脱同业公会，官僚政治就要竭力复兴同业公会，因为‘市民社会的国家’一旦衰落，‘国家的市民社会’也就衰落。唯灵论是随着与其对立的唯物主义一起消逝的。一旦新原则不为反对前提的存在而为反对这种存在的原则进行斗争，结果就开始为自己的前提的存在进行斗争。在社会中创立了同业公会的那种精神，在国家中创立了官僚政治。因此，同业公会精神遭到攻击，官僚政治精神也就遭到攻击；如果官僚政治过去曾经为了开拓自己生存的地盘而反对过同业公会的存在，那么，它为了拯救同业公会精神，亦即拯救它自己的精神，现在就力图强行维持同业公会的存在。”“但是，官僚政治希望同业公会是一种虚构的力量。当然，单独一个同业公会为了自己的特殊利益对官僚政治也抱有同样的愿望；但是，它希望官僚政治去反对别的同业公会，反对别的特殊利益。于是，官僚政治这种完备的同业公会就胜于同业公会这种不完备的官僚政治。官僚政治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。”

上述两段话包含了几层含义：第一，官僚政治与同业公会在本质上是一致的，它在形式上代表普遍利益，实质上都是具有封闭性的自我利益集团。官僚政治与国家的关系类似于同业公会与市民社会的关系。所谓官僚政治也是“国家的市民社会”，指的是官僚政治仍然属于追求私利的领域，是官员们角逐权力的场所；所谓同业公会是“市民社会的国家”，指的是同业公会在市民社会中扮演着限制个体私利和个体之间斗争的角色，具有代表一定范围内普遍利益的外观。第二，在历史上，官僚政治与同业公会之间曾经开展过激烈的政治斗争。在现代民族国家形成初期，国家的统一和整合曾经采取的是君主专制的形式。君主为了集中政治权力和拓展市场，往往利用官僚集团打击更小的封建地主和具有自我封闭性色彩的同业公会。在这个时期，专制君主代表的是历史进步的方向，而同业公会则代表着落后的封建势力。这场斗争是以专制君主取得胜利告终的。第三，随着封建君主专制制度的建立，官僚政治很快就与同业公会联合起来，共同压制市民社会中自由民主精神的成长。过去的敌人现在之所以又能够联合起来，是因为他们的精神和原则一样，都是自我封闭和专制。因此，为了压制市民社会自由精神的成长，官僚政治又力图强行维持同业公会的存在。第四，尽管官僚政治与同业公会之间存在着利益的耦合，但是作为特殊利益集团，它们之间的斗争始终是存在的。一方面，官僚政治本身也是一个利益集团，它不希望存在其他利益集团；官僚政治需要同业公会的精神，但不需要同业公会这个组织的竞争。另一方面，同业公会希望自身成为市民社会的国家，它不希望官僚政治凌驾于它之上。但是，同业公会又希望官僚政治去反对别的同业公会，限制别的同业公会与之竞争。从官僚政治与同业公会的比较出发，马克思剖析了官僚政治的以下几个特征。

首先，官僚政治的实质是市民社会的国家形式主义。对于官僚政治来说，形式和内容、目的和手段是颠倒的、脱节的。“既然官僚政治就其本质而言是‘作为形式主义的国家’，那么官僚政治就其目的而言也是这样。于是，现实的国家目的对官僚政治来说就成了反国家的目的。官僚政治精神是‘形式的国家精神’。因此，官僚政治把‘形式的国家精神’或现实的国家无精神变成了绝对命令。官僚政治认为它自己是国家的最终目的。既然官僚政治把自己的‘形式的’目的变成了自己的内容，它就处处同‘实在的’目的相冲突。因此，它不得不把形式的东西充作内容，而把内容充作形式的东西。国家的目的变成行政办事机构的目的，或者行政办事机构的目的变成国家的目的。”“官僚政治是同实在的国家并列的虚构的国家，它是国家的唯灵论。因此，每一件事都具有双重意义，实在的意义和官僚政治的意义……”

其次，官僚政治使国家利益私有化。“在官僚政治内部，唯灵论变成了粗陋的唯物主义，变成了消极服从的唯物主义，变成了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。就单个的官僚来说，国家的目的变成了他的私人目的，变成了追逐高位、谋求发迹。”“在官僚政治中，国家利益和特殊私人目的的同一是这样确定的：国家利益成为一种同其他私人目的相对立的特殊私人目的。”所谓“唯灵论”就是处处冒充公共利益，所谓粗陋的唯物主义就是在现实活动中对私利的疯狂追逐、贪婪和庸俗的唯命是从。

再次，官僚政治盛行着保密和等级制。“官僚政治是一个谁也跳不出的圈子。它的等级制是知识的等级制。上层指望下层了解详细细节，下层则指望上层了解普遍的东西。结果彼此都失算。”“官僚政治的普遍精神是秘密，是奥秘；保守这种秘密在官僚政治内部靠等级制，对于外界则靠它那种封闭的同业公会性质。因此，公开的国家精神及国家信念，对官僚政治来说就等于泄露它的奥秘。因此，权威是它的知识原则，而神化权威则是它的信念。”“国家已经只是作为由从属关系和消极服从联系起来的各种固定的官僚势力而存在。”为什么官僚政治是一个谁也跳不出的圈子呢？因为严格的等级制是官僚政治的特征，而这种等级制又是依靠各自对信息的封锁实现的，因为对信息的封锁，权威成了真理的根据。信息的封锁构成了权威的来源，所以泄密就等于破坏它的权力原则。

最后，官僚政治滋生无视现实的唯意志主义。马克思说：“对于官僚来说，现实的科学是没有内容的，正如现实的生活是毫无生气的一样，因为他把这种虚构的知识和这种虚构的生活当作本质。因此，官僚必须以耶稣会精神来对待现实的国家，不管这种耶稣会精神是有意识的还是无意识的。但是，既然这种耶稣会精神是同知识对立的，那么它势必同样达到自我意识而成为有意识的耶稣会精神。如果官僚政治一方面是这种粗陋的唯物主义，那么它另一方面也表明了它那粗陋的唯灵论就在于它想创造一切，就是说，它把意志推崇为始因，因为它只是活动着的存在，而它的内容是从外面得到的。因此，它的存在只有通过这种内容的形成和限定才能得到证明。对官僚来说，世界不过是他活动的对象而已。”这种唯意志主义的基础就是关于权力的任意性和空虚性的认识。权力只能在运用中存在，它本身是没有内容的，它的内容只能从外面得到，所谓有权不用过期作废；同时，在严格的等级制里，权力总是表现得畅通无阻，完全依赖于长官的意志。慢慢地，官僚政治就会催生出官员的狂妄自大和藐视科学的唯意志主义，滋生出世界就是他们创造的幻想来。马克思多次把官僚政治比喻为耶稣会精神，认为“官僚政治是僧侣共和国”。耶稣会精神究竟是什么？耶稣会是天主教的修会之一，以对抗宗教改革运动为宗旨。耶稣会会士以各种形式渗入社会各阶层进行活动，为达到目的而不择手段，在欧洲声誉不佳。可见，耶稣会精神就是保守的精神、唯意志主义的精神。

（三）官僚政治的幻想与铲除官僚政治的现实途径

在马克思看来，“黑格尔给行政权所下的惟一的哲学定义，就是使单一和特殊‘从属’于普遍”。黑格尔认为这一范畴必须加以实现，于是就从普鲁士或其他国家的经验存在中举出一个例子来，为它找到一种相应的存在。这样，“黑格尔把普遍的东西本身变成一种独立的东西后，就把它同经验的存在直接混淆起来，并立即非批判地把有限的东西当作观念的表现”。马克思认为：“黑格尔给他自己的逻辑提供了政治形体，但他并没有提供政治形体的逻辑。”因此，黑格尔关于行政权的设想归根结底只能是官僚政治的幻想。马克思从以下几个方面剖析了黑格尔所谓行政权使单一和特殊从属于普遍，即使市民社会与国家同一的四种途径。

第一个途径是行政官员的混合选拔的规定。这是市民社会和国家或行政权之间的第一种同一途径。对此，马克思指出：“就连黑格尔本人也认为这种同一是非常肤浅的，因为它是大杂烩，是‘混合’。这种同一有多么肤浅，对立也就有多么尖锐。”“无须指出，通过混合的选拔来解决这种对立只是妥协、协议，是承认没有解决的二元论……”黑格尔把行政官员分成两部分，一部分是来自市民社会的同业公会的，另一部分来自直接与君主接触的“政府的全权代表”，希望通过“全权代表”进入市民社会“照管普遍的国家利益和法制”，其本意是为了保证市民社会与国家的同一，但实际上却恰恰证明了相反的东西。马克思指出，之所以要在市民社会之外产生这些“全权代表”，这本身就说明这些“政府的全权代表”“他们不属于‘市民社会’，而是‘与市民社会’‘对立’的。这样一来，国家和市民社会之间的对立就固定下来了”。黑格尔虽然认为政府事务具有客观的性质，并且与市民社会有着更为直接的联系，但是他并没有因此认为行政权完全应该可以由市民社会自身来执行，反而认为政府事务与市民社会个人之间的联系完全是偶然的，为了克服这种偶然性，必须借助王权这一另外的偶然性。这必然导致二元论。

第二个途径是国家公务员考试。这是市民社会与国家同一的第二个途径。黑格尔说，市民社会的每一个人都可能通过考试成为国家公务员，对于这种“可能性”的含义，马克思指出：“每个天主教徒都有成为神父的可能性（也就是使自己脱离俗人和尘世）。但是，这难道就会使僧侣不作为彼岸势力来与天主教徒对立吗？每个人都有获得另一领域的权利的可能性，这只是证明他本来的领域不具备这种权利的现实性罢了。”在马克思看来，可能性不是同一性，相反，正因为这种可能性相当缺乏现实性，它本身就说明二者之间存在着尖锐的矛盾。实际上，在马克思看来，“黑格尔在市民社会和国家之间所构思的同一，是两支敌对军队的同一，这两支军队的每一个士兵都有因‘开小差’而成为‘敌’军的一员的‘可能性’”。

对于黑格尔关于公务员考试的神秘化，马克思认为，所谓的“国家知识”只是人们过社会生活的基本理性，每一个人都完全可以凭借正常的理性参加这样的政治生活，参加政治生活是不需要考试的。相反，把考试作为参加行政事务管理的条件，事实上是把社会与国家的分离固定化了，把国家政治生活神秘化了。马克思说：“在合乎理性的国家中，与其考一考那些想成为有执行权的国家官员的人，还不如考一考想当鞋匠的人，因为制鞋是一种技能，人没有这种技能，也可以成为一个好的国家公民，成为社会的人。而必需的‘国家知识’则是这样一种条件，不具备这种条件的人，虽然生活在国家之中，犹如生活在国家之外，他脱离自己、脱离空气而生活着。‘考试’无非是共济会的那一套仪式，无非是从法律上确认国家公民知识是一种特权而已。考试……无非是官僚政治对知识的洗礼，是官方对世俗知识变体为神圣知识的确认（每次考试，主考人当然是知道一切的）。我们倒没有听说过希腊或罗马的政治家是经过考试的。可是，罗马政治家同普鲁士的政府官员比起来又算得了什么！”在这里，马克思对于希腊、罗马的民主政治是非常欣赏的，而在民主政治条件下，参与政治生活，行使管理事务，根本用不着考试。因此，考试本身与其说是一个人成为国家公务员的条件，毋宁说更是使一个人无法成为公务员的障碍。况且，除了考试外，要成为国家公务员，黑格尔还提出必须得到君主的恩赐才行，因为能通过考试的人太多，最后只有君主的任意才能确定哪些人可以成为国家公务员。对此，马克思讽刺说：“除了官僚政治的信仰声明（考试）这一客观因素外，还需要有君王的恩赐这一主观因素，信仰才能取得成果。”“君主制把各种特殊的国家活动作为事务分配、托付给各行政机关，把国家分配给各个官僚；它托付这些事务，就像神圣罗马教会托付圣职一样；君主制是一种流出体系；君

专制出租国家的职能。”在这里，黑格尔已经完全把王权的主观方面和客观方面区别开来了，或者说他已经完全不顾及王权的所谓客观方面了，考试的所谓客观联系也就成为虚构的了。

第三个途径是官员的薪俸。这是黑格尔所构思的市民社会与国家的第三个同一，也是最现实的、最高的同一。在黑格尔看来，官员的薪俸构成了现代君主制的内部稳固性。与市民社会的成员不同，只有官员的生存才得到保证。市民社会的收入是不稳定的，因而市民社会不稳定；官员的收入是稳定的，因而国家稳定。马克思评论道：“官员的薪金是黑格尔所构思的最高同一。”这真是妙极了！黑格尔只能借助于官员的收入稳定来保证其国家的稳定了。

第四个途径是防止官员滥用职权。用黑格尔的话说，前三个途径是肯定的同一关系，这是肯定的同一关系，亦即纠正和恢复现实中已经遭到破坏的市民社会与国家的同一关系。这些途径包括：依靠等级制的作用、同业公会自下而上的监督、王权的监督、道德教育和思想教育、大国的影响，等等。

关于等级制在防止滥用权力方面的作用，马克思质疑道：“似乎滥用权力主要不是等级制，似乎官员的某些个人罪行完全不可与他们因等级制而必然会犯的罪行相提并论。”事实上，“官员只有犯了违背等级制或犯了等级制认为不必要犯的罪行时，才会受到等级制的惩罚。但是，如果等级制本身通过某个官员犯了罪行，那么它总是对这个官员百般庇护。此外，等级制不会轻易相信它的某些成员犯了罪。”一句话，等级制本身就是滥用权力的根源，不可能依靠等级制消除滥用职权。

关于同业公会自下而上的监督，马克思认为这是循环论证。“如果我们问黑格尔：有什么东西是保护市民社会以防范官僚政治的，他的回答是：（1）官僚政治的‘等级制’。滥用权力本身。监督。这就是对方自己被缚住手脚，如果说他对下是锤，那么对上则是砧。但是，防范‘等级制’的东西究竟在哪里呢？当然，所谓大害除小害，不过表示小害同大害相比是微不足道的。（2）冲突，官僚政治和同业公会之间的没有解决的冲突。斗争、斗争的可能性，是避免失败的保证。”也就是说，同业公会本身就是压迫市民社会的官僚政治，现在又希望通过同业公会这样的官僚政治去监督官员滥用权力，实际上是不现实的。相反，二者之间的冲突倒有可能成为避免滥用权力的保证。

至于黑格尔所说的王权的自上而下的监督，马克思认为这指的还是等级制，并没有任何新意。而对于黑格尔所提出的“道德教育和思想教育”问题，马克思指出：“事实上，难道不正是他的‘官场’知识和‘实际工作’的‘机械性成分’‘抵消了’他的‘道德教育和思想教育’吗？难道不是他的实际精神和实际工作作为实体而压倒他的其余才能的偶性吗？……这算什么统一！从精神上抵消。简直是二元论的范畴！”也就是说，官僚政治的机械性本身就是排斥思想教育和道德教育的，用后者来防止前者，除非是取消官僚政治本身。至于黑格尔借助于大国的地理范围来培养官员的爱国精神，马克思指出：“这个环节在俄国丝毫也不能保证‘有执行权的国家官员’不任意而为；这个环节无论如何与官僚政治的‘本质’是‘不相干’的。”

马克思认为：“在真正的国家中，问题不在于每个市民是否有献身于作为特殊等级的普遍等级的可能性，而在于这一等级是否有能力成为真正普遍的等级，即成为一切市民的等级。但是，黑格尔所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。”也就是说，问题在于打破官僚政治的自我封闭，使行政权成为市民社会自身的事务，只有这样，二者的

同一才是真实的。而黑格尔把官僚政治规定为国家普遍利益的代表，其前提本身就是虚假的。而要“铲除官僚政治，只有普遍利益在实际上而不是像在黑格尔那里仅仅在思想上、在抽象中成为特殊利益，才有可能；而这又只有特殊利益在实际上成为普遍利益时才有可能”。也就是说，只有国家利益成为每一个人的特殊利益，而特殊利益真正成为普遍利益，即普遍利益就是实现每一个人的特殊利益时，官僚政治才有望被铲除。

在黑格尔的论述中到处都是一些没有解决的冲突，他实际上是把官僚政治的无能及其与同业公会的冲突当作替官僚政治辩护的最终理由。黑格尔意识到，只有赋予相对独立的特殊集团以权能，官员们的任意才会受到这些特殊集团的遏制。在马克思看来，不是赋予特殊集团，而是赋予人民组织权能，即让人民组织成为有权能的中间等级，这一切才有可能。但是这样一来，问题的性质就已经不是通过特权均衡遏制官僚政治的滥用了，而是人民自己如何组织起来管理自己的国家了。正是在这个意义上，马克思指出：“行政权是最难阐述的。与立法权相比，它在更大程度上属于全体人民。”当然，无论是特殊利益与普遍利益的真正统一，还是人民自己组织起来管理国家，都是一个长期的历史任务。在《黑格尔法哲学批判》中，马克思还没有清晰揭示解决这一任务的现实途径，只是从哲学上提出了解决问题的方向。事实上，不解决市民社会特殊利益之间的根本利益冲突，即不从市民社会的经济利益冲突出发分析问题，人民自身的自我组织和统一本身就是无法解决的。这些问题，有待马克思后来深入到市民社会内部的经济关系，发现社会运动的基本矛盾，揭示出阶级矛盾和阶级斗争时，才得到清晰的阐明。

三、对黑格尔立法权理论的批判

黑格尔立法权理论的核心是要解决现代国家与市民社会的分离问题，其基本观点包括：第一，国家制度本身是一个有机体，具有自主活动能力，不是立法决定国家制度，相反是国家制度决定立法。第二，国家的基础是等级、组织和集团，而不是个人。个人只有通过一定的等级、组织和集团才能参与国家的普遍事务，成为国家的有机组成部分。第三，议会的等级要素来源于市民社会的社会等级，又具有政治等级属性，因而是市民社会与国家的中介环节，是现代国家统一的重要基础。第四，土地占有者等级具有天然的政治属性，他们是议会上院的成员和国家事务的管理者，也是国家稳定和统一的重要基础。马克思剖析了黑格尔关于议会等级要素中介观点的种种矛盾，通过深入揭示现代国家与市民社会分离的过程，指出实现普选以及人民直接参与国家事务是重建人民生活与政治生活统一的根本途径。

（一）立法权不是国家制度的衍生而是决定国家制度的人民主权

立法权与国家制度的关系问题，在当时不仅是一个理论问题，更是一个现实的政治问题。自法国大革命以来，立法权就成为促进国家制度变革的革命力量。但是启蒙思想家们并没有从理论上对之进行合理的解释，相反，他们在关于立法权与国家关系的问题上却陷入了二律背反的矛盾，并为解决这个矛盾而大伤脑筋。一方面，立法权是组织普遍东西的权力，它是规定国家制度的权力，它高踞于国家制度之上；然而，另一方面，立法权是按照国家制度确立起来的权力，它是从属于国家制度的，立法权只有在国家制度的范围内才是立法权，它无权改变国家制度。黑格尔并没有否定这个矛盾的客观存在，相反，在马克思看来，“黑格尔的深刻之处，正是在于他处处都从各种规定……的对立开始，并且强调这种对立”。

那么，黑格尔是怎样解决这个二律背反的呢？黑格尔提出，尽管立法权涉及的是国家的普遍性的事务，但是“立法权本身是国家制度的一部分，国家制度是立法权的前提，因此，它本身是不由立法权直接规定的，但是它通过法律不断完善、通过普遍行政事务所固有的前进运动的性质，得到进一步的发展”。国家制度是怎么进一步发展的呢？黑格尔补充说：“国家制度存在着，同时也本质地生成着，就是说，在它自身的行程中向前运动着。这种前进的运动是一种不可觉察的无形的变化。……久而久之国家制度就变得面目全非了。”黑格尔以德国的土地制度和司法制度的变化为例说明了国家制度的逐渐生成。在立法权与国家制度的关系问题上，黑格尔是明确站在反对法国大革命的立场上的，他认为，正是法国人的抽象理智试图通过立法改变国家制度，才产生了暴力泛滥的政治灾难。

在马克思看来，“黑格尔并没有因此消除这个二律背反，而是把它变成另一个二律背反。他把立法权的作用即它的按照国家制度确定的作用置于同它的按照国家制度确定的使命相矛盾的境地”。“这就是说：国家制度直接处于立法权的范围之外，但是立法权却间接改变国家制度。立法权采用的是它不可能也不应该以直接的方式去做的那种行事方式。它一点一点地分解国家制度，因为它不能整个地加以改变。它顺应事物和本性的所做，按照国家制度的本性却是它所不应做的。它实质上、实际上所做的，在形式上、法律上、按照宪法却是它所不能做的。”在马克思看来，黑格尔并没有回答国家制度变化的基础问题，也没有解决法律规定与实现变化之间的矛盾，因为“根据法律（根据幻想），国家制度存在着，但根据现实性（根据真理性），它却变易着。从它本身的使命来说，它是无变化的，但实际上它却在变化，不过这种变化是无意识的，它不具有变化形式”。这样一来，“外观同本质相矛盾。外观是国家制度的有意识的法律，而本质是国家制度的无意识的、与前者相矛盾的规律。存在于事物本性中的东西，不存在于法律中，倒不如说是法律的对立面”。黑格尔实际上不过是把立法权与国家制度的二律背反变成了国家制度规定的立法权同现实中的立法权、立法权的合法行动与实际行动、法律的外观与事物的本性、不变的幻想与变化的现实等等之间的二律背反。

与黑格尔的这种折中调和立场相反，在立法权与国家制度之间的关系问题上，马克思是完全站在法国革命者一边的，那就是，立法权不是国家制度的衍生而是决定国家制度的人民主权。马克思从以下四个方面阐明了这一思想：

第一，理性的法律体现的是事物的规律和人的理性，如果国家也是自由的定在，那就应该承认事物的规律和理性应该成为国家的法律，这样立法权就可以改变国家制度。针对黑格尔处处都想把国家说成自由精神的实现，而事实上却总是通过同自由相对立的自然必然性来解决一切棘手的冲突的做法，马克思指出：“按照黑格尔的看法，国家是自由的最高定在，是意识到自身的理性的定在。如果说在这样的国家里支配一切的不是法律，不是自由的定在，而是一种盲目的自然必然性，那这样说对不对呢？再说，既然认识到事物的规律同它在立法上的规定相矛盾，那为什么不承认事物的规律、理性的规律也是国家法律，为什么要有意识地坚持二元论呢？”

第二，关于国家制度逐渐过渡的说法是不真实的，国家制度的改变总要经过革命。只有国家成为人民的国家，前进原则本身成为国家的原则，革命才不再成为必需的手段。马克思指出：“诚然，全部国家制度总是这样变化的：新的要求逐渐产生，旧的东西瓦解，等等，但是，要建立新的国家制度，总要经过一场真正的革命。”“逐渐过渡这个范畴，首先，从历史上看是虚假的，其次，它不能说明任何问题。要使国家制度不仅是经受变化，从而要使这种幻想的外观最后不被暴力粉碎，要使人有意识地做他一向无意识地被事物本性逼迫着做的事，就必须使国家制度的运动，使前进成为国家制度的原则，从而必须使国家制度的实际承担者——人民成为国家制度的原则。这时，前进本身也就成了国家制度。”

第三，马克思进一步分析了产生这个问题的根源，改变了问题的提法。在马克思看来，现代立法权与国家制度的二律背反问题主要源于两个原因：“（1）政治国家作为现实国家的单纯的形式主义而存在着，政治国家是单独的领域，政治国家作为‘国家制度’而存在着；（2）立法权和行政权不是同出一源，等等。”矛盾的实质是国家与市民社会的分离，表现形式是立法权与整个国家制度的冲突。在马克思看来，“国家制度和立法权之间的冲突只不过是国家制度和自身的冲突，是国家制度这一概念中的矛盾”。也就是说，从本质规定看，国家应该是代表普遍性的存在物，但从实际表现看，国家脱离了社会而变成了特殊物。既然现有的国家制度背离了自己的普遍性本质，就应该被推翻。马克思肯定了立法权在法国革命中的历史贡献，批判了行政权的保守表现。他说：“立法权完成了法国的革命。在立法权就其特殊性来说作为统治要素出现的地方，它完成了伟大的根本的普遍的革命，正因为立法权代表人民，代表类意志，所以它进行斗争，反对的不是一般的国家制度，而是反对特殊的陈旧的国家制度。行政权却相反，它完成的是一些细微的革命、逆行的革命和反动的变革。正因为行政权代表着特殊意志、主观任意、意志的魔法部分，所以它进行革命，不是争取新宪法反对旧宪法，而是反对宪法。”这样一来，问题的提法就应该改变了，即“如果问题提得正确，那它只能是这样：人民是否有权为自己制定新的国家制度？对这个问题的回答应该是绝对肯定的，因为国家制度一旦不再是人民意志的现实表现，它就变成了事实上的幻想”。

第四，“立法权并不创立法律，它只披露和表述法律”。马克思认为：“如果把国家制度，把普遍的规定，理解为理性意志的根本规定，那么自然很清楚：每一个民族（国家）都会把这些规定作为自己的前提，而且这些规定又必然构成它的政治信条。其实，这是知识问题，而不是意志问题。民族的意志，正如个人的意志一样，不能超越理性的规律。在非理性的民族那里根本谈不上有什么理性的国家组织。”在这里，马克思按照黑格尔的语言习惯，把法律看成是理性意志的规定，把合理的国家制度看成是知识问题，而不是意志问题，认为无论是民族的意志还是个人的意志都不能超出理性的规律，只有在理性的民族那里，才能创造出合乎理性的国家制度。尽管

沿用了黑格尔的语言，但马克思与黑格尔的区别是鲜明的，在这里，法律作为理性意志的规定，指的并不是法律的一般概念规定，而仅仅是人民国家的必然要求。

（二）议会等级要素是市民社会的政治幻想

马克思指出，黑格尔“第一个没有解决的冲突是整个国家制度和立法权之间的冲突；第二个没有解决的冲突是立法权和行政权之间的冲突，即法律和执行之间的冲突”。黑格尔怎么来解决这第二个冲突呢？他提出了两个途径：一是通过立法权对个人权利和义务的完整规定；二是立法权通过等级要素内在地包含着国家的统一。

关于立法权对个人权利和义务的完整规定，黑格尔说，立法权的对象就是个人的权利和义务，即个人从国家那里可以得到什么，以及个人应该给国家些什么。立法权规定普遍的东西，即制定法律；行政权规定特殊的东西和执行的方法。但是，二者并没有明确固定的界限。黑格尔认为，除了服兵役以外，个人对国家的义务都应该折合成金钱。这样做使义务有了量的规定性，同时体现了现代国家对主观自由原则的尊重。因为主观自由“这种权利只有以普遍价值的形式来履行义务时才能实现”。通过金钱，个人所做的一切都可以由自己的意志决定。在古代国家和封建君主国中，个人对国家的义务都是各种特殊的职责和劳务，个人的主观自由无法体现。黑格尔认为，通过把个人义务从实物、劳务转化为货币税收，个人的自由权利与义务就统一起来了。他说：“专制国家的人民只缴纳少数捐税，而在一个宪政国家，由于人民自己的意识，捐税反而增多了。没有一个国家，其人民应缴纳的捐税有象英国那样多的。”

在黑格尔看来，与王权、行政权一样，立法权内在地包含着整个国家的三个环节，并且更能够体现总体性国家的存在。在立法权中，王权、行政权、市民社会三者都有其实体性的存在。直接与君主接触的大臣以及政府官员在议会中的作用代表了王权和行政权。黑格尔认为这是应该首先在立法权中起作用的因素。因为大臣及政府官员了解整体的各个方面，熟悉国家权力的需要。黑格尔赞赏在英国内阁大臣必须是议员的议行合一的做法，对法国规定政府官员不得担任议员的做法持否定态度。他认为：“所谓权力独立的观念包含着根本错误，以为独立的权力仍然应该互相限制的。殊不知这种独立会取消国家的统一……”

等级要素在立法权中的作用则是市民社会的代表。黑格尔认为：“等级要素的作用就是要使普遍事务不仅自在地而且自为地通过它来获得存在，也就是要使主观的形式的自由这一环节，即作为多数人的观点和思想的经验普遍性的公众意识通过它来获得存在。”也就是说，等级要素是市民社会普遍事务的自为的、反思性的、自觉的存在，是公众意识在议会中的存在。在黑格尔看来，这种自为存在与其在市民社会中的自在存在是有区别的，它并不是对市民社会特殊利益的简单反映，更不能把市民社会的竞争引入议会之中，相反，它应该放弃原有的特殊利益要求，而直接把国家普遍利益作为自己的目的。黑格尔提出，“平庸的意识惯于把等级的竞争看作必要的或有利的……似乎人民的代表、甚至人民自己一定最了解什么对他们最有利，似乎他们有实现这种最美好的东西的不可动摇的意志”。但是在黑格尔看来，“人民就是不知道自己需要什么的那一部分人。知道别人需要什么，尤其是知道自在自为的意志即理性需要什么，则是深刻的认识和判

断的结果，这恰巧不是人民的事情”。黑格尔甚至认为，各等级对于普遍福利和公众自由等的保障并没有实质性的作用，“因为国家的高级官吏必然对国家的各种设施和需要的性质具有比较深刻和比较广泛的了解，而且对处理国家事务也比较精明干练；所以，他们有等级会议，固然要经常把事情办得很好，就是不要各等级，他们同样能把事情办得很好”。那么，各等级还能干什么呢？黑格尔说其作用主要是补充高级官吏所不了解的社会基层的具体情况以及代表公众对官员进行监督两个方面，而且这种补充和监督应该是善意的，而不应该是恶意的。他认为，那种把等级要素与政府之间的分歧看成是善和恶的竞争的观念是贱民的观点。贱民们不知道，国家权力的其他环节从来就为国家着想，并献身于普遍目的，更加是善的；而各等级因为总是从自身的特殊利益出发，并总是以牺牲普遍利益来维护其特殊利益，反而更加是恶的；即使对于像保障公众自由这种似乎与等级要素直接有关的东西，君主主权、王位世袭制、审判制度等所起的作用也远比各等级大。在黑格尔看来，把政府与各等级的关系理解为敌对和对抗，“那是一种不幸，而且决不能说是健康的”。黑格尔最后说：“各等级的真正意义就是：国家通过它们进入人民的主观意识，而人民也就开始参与国事。”

对于黑格尔关于等级要素使命和意义的阐述，马克思主要从以下三个方面进行了批判：

第一，马克思指出，黑格尔把官僚政治理想化，把公众意识经验化并且有意贬低了，这体现了黑格尔的偏见。尽管黑格尔受卢梭影响对公共精神和公众意识进行区分具有一定的合理性，但是黑格尔对公众意识的鄙视表明他并不尊重真正的公共精神。马克思说：“等级要素就是市民社会向国家派出的代表团，市民社会作为‘众人’是同国家相对立的。这些‘众人’时时刻刻都应该有意识地把普遍事务作为自己本身的事务、作为公众意识的对象来对待，而这种公众意识在黑格尔看来，只不过是‘众人的观点和思想的经验普遍性’……黑格尔对国家精神、伦理精神、国家意识十分尊重，可是，当这些东西以现实的经验的形式出现在他面前的时候，又真的鄙视它们，这倒是颇有特色。”“黑格尔把官僚政治理想化，而把公众意识经验化了。黑格尔之所以会把现实的公众意识看作非常特殊的意识，正是因为他把特殊意识看作公众意识。他之所以用不着那么关心国家精神的现实存在，是因为他认为已经使这种精神适当地在所谓它的形式中实现了。当国家精神神秘地在前院出没无常的时候，就对它必恭必敬。而在可以亲手抓到它的地方，又对它视而不见。”就是说，黑格尔把现实的公众意识看成是特殊意识，却把官僚政治这个特殊意识看成是公众意识；对于官僚政治这个神秘神秘的所谓国家精神，黑格尔对之毕恭毕敬，而对于亲手可以抓到的公众意识这个真实的国家精神，黑格尔却视而不见。

第二，黑格尔使自在和自为、实体和主体互相分离，这是抽象的神秘主义。马克思特别提醒读者：“在这里，‘普遍事务’的‘自在存在’和‘自为存在’之间的区别，应该予以特别注意。”通过这个区分，黑格尔使“普遍事务”脱离真实的主体即市民社会的人，成为一种独立自主的主体，然后再分别到政府事务和议会的等级要素中去寻找它的实现形式，这实际上就是公然否认市民社会的事务是真正的普遍事务，而只有不受市民社会限制却受官僚政治控制的等级会议才是普遍事务的自为存在。但是，在黑格尔关于行政权的阐述中，普遍事务已经作为政府事务自在地存在了。黑格尔的说法只能意味着，作为政府事务的普遍事务“存在着，但并非真的是普遍事务。它完全不是普遍事务，因为它不是‘市民社会’的事务。……普遍事务的‘形式的’存在或‘经验的’存在，是同它的实体性的存在脱离的。所有这一切的真正意思就是：自在地存在着的‘普遍事务’不是真正的普遍事务，而真正的经验的普遍事务只是形式的”。马克思指出，黑

格尔实际上在说，“普遍事务是现成的，然而不会是人民的现实的事务。人民的现实的事务是在没有人民行动的情况下实现的。等级要素是作为人民的事务的国家事务的虚幻存在。说普遍事务就是普遍事务，公众的事务，这是一种幻想，或者，说人民的事务就是普遍事务，这是一种幻想”。一句话，“等级要素是市民社会的政治幻想”。正因为黑格尔实际上把等级要素看成是“形式的东西”和“虚幻的东西”，因此他才会说，没有各等级，官员一样会把事情办得很好，换句话说，等级要素是多余的，等级要素这种普遍事务的自为存在是被黑格尔当作形式的环节从外面塞入的。从内容上说，各等级的代表是一种纯粹的奢侈品。而各等级的知识和意志也是可疑的，因为它源自私人观点和私人利益。马克思指出：“黑格尔需要等级要素这一奢侈品，只是为了迎合逻辑。”黑格尔不去说明“普遍事务”怎样自为地、主观地，因而也是现实地存在着，不去寻求“普遍事务的自为存在”的恰当实现，却满足于找出一个可以融入这种逻辑范畴的经验存在，即等级要素。这只能是一种抽象的神秘主义。

第三，马克思指出，在现代官僚政治中，普遍事务和从事普遍事务已经成了一种独占和垄断，而真正的普遍事务却仅仅是一种形式。“在现代国家中，正如在黑格尔的法哲学中一样，普遍事务的被意识到的真正的现实性只是形式的，或者说，只有形式的东西才是现实的普遍事务。”“在现代国家中，‘普遍事务’和从事普遍事务，成了一种独占，反过来，独占又成为现实的普遍事务。这种现代国家有一个特殊的发明：把‘普遍事务’当作一个纯粹的形式而占为己有。……于是，现代国家就为自己那种仅仅从外观上看是现实的普遍事务的内容找到了相应的形式。”而所谓“立宪国家是这样的国家，在这种国家，国家利益作为人民的现实利益，只是形式上存在，但作为一定的形式，它又同现实的国家并存。这里，国家利益作为人民利益在形式上重新获得现实性，但它也只应该有这种形式上的现实性。这种国家利益成了一种形式性，成了人民生活的调味品，成了一种仪式。等级要素是立宪国家批准的法定的谎言：国家是人民的利益，或者说，人民是国家的利益。”正是在这个意义上，马克思说：“黑格尔应该受到责难的地方，不在于他按现代国家本质现存的样子描述了它，而在于他用现存的东西冒充国家本质。”在马克思看来，认为政府与各等级之间的敌对关系不可避免，不是黑格尔所说的“是一种可悲的谬误”，而是“一种可悲的真理”。黑格尔认为，政府不应该是同其他党派对立的党派，但是由于国家事务已经成了一种独断，事实恰恰相反，在现代国家，政府已经成了与其他党派对立的一种党派。

在马克思看来，等级要素作为市民社会的普遍事务的自为存在，要具有现实性和真理性，就必须把市民社会的私人利益看成是普遍事务，同时把普遍事务看成是实现市民社会私人利益的事务。黑格尔强行要求源于私人利益的各等级代表不去代表自己等级的私人利益，却以对立的抽象利益作为自己的意志，这怎么可能呢？马克思问：“如果行政权希求普遍事务，知道它并实现它，如果行政权是从人民中产生而且是经验的众多性……那么，为什么不可以把行政权规定为‘普遍事务的自为存在’呢？或者说，既然事务只是通过政府才获得明确性和规定性，才获得实施和独立性，那么为什么不可以把‘等级’看作普遍事务的自在存在呢？”在马克思看来，黑格尔把行政权规定为普遍事务的自在存在，而把等级要素规定为普遍事务的自为存在，这实际上颠倒了二者的关系，合理的关系应该是等级要素就是普遍事务的自在存在，而行政权仅仅是普遍事务的自为存在，即仅仅是执行普遍事务的环节。行政权本身并不等于普遍事务，它仅仅是普遍事务的反思性的存在；真正的普遍事务应该直接存在于市民社会中，间接存在于市民社会选举产生的等级要素中。黑格尔责怪人民对等级会议比其他设置更为重视，他不知道这是因为等级会

议能使他们的利益得到保证。黑格尔把市民社会的政治限制在等级会议之中，这意味着人民不能参加等级会议之外的政治，这是与等级会议的本质相矛盾的，因为等级会议的存在意义在于市民社会要参加一切政治。当然，对于等级会议这种形式本身，马克思认为它也只有历史的合理性，等级会议代表的普遍事务并不就是真正的国家普遍事务。在马克思看来，“普遍事务只有当它不是单个人的事务而是社会的事务时，才能成为真正的普遍东西。这时不仅形式改变了，而且内容也改变了。不过这里谈的是这样的国家，在这种国家，人民本身就是普遍事务；这里谈的是这样的意志，这种意志只有在具有自我意识的人民意志中，才能作为类意志而获得真实的定在”。也就是说，只有在真正的人民国家那里，议会才会成为普遍利益的代表。

（三）议会等级要素不是中介而是现代国家设定的矛盾

关于等级要素的中介作用是黑格尔国家哲学中阐述最为充分的内容。在这里，黑格尔最为彻底地阐述了市民社会与国家分离的思想，并提出了通过议会等级要素的中介作用解决这一分离的主张。在黑格尔看来，“各等级作为一种中介机关，处于政府与分为特殊领域和特殊个人的人民这两个方面之间。各等级的使命要求它们既忠实于国家和政府的意愿和主张，又忠实于特殊集团和个人的利益。……由于这种中介作用，王权就不致于成为孤立的极端，因而不致成为独断独行的赤裸裸的暴政；另一方面，自治团体、同业公会和个人的特殊利益也不致孤立起来，个人也不致结合起来成为群众和群氓，从而提出无机的见解和希求并成为一种反对有机国家的赤裸裸的群众力量”。黑格尔认为，极端同时又是居间的中介是最重要的逻辑真理之一。根据这一逻辑真理，国家制度本质上是一种中介关系。如果违背了这个所谓“逻辑真理”，而把对立理解为实体性的对抗，那么国家必然会遭致灭亡。

在黑格尔看来，国家本质上是由构成了集团的那些成员所组成的，离开了这些集团，单个人就不可能成为国家的有效成员。“具体的国家是分为各种特殊集团的整体；国家的成员是这种等级的成员；他只有具备这种客观规定才能在国家中受到重视。”因为“个人是类，但是他只有作为最近的类才具有自己内在的普遍的现实性”。在黑格尔看来，议员不是那些无确定联系的群众的代表，而是社会生活某一重要领域的代表，“代表制的意义就不在于一个人代替另一个人，而在于利益本身真正体现在自己的代表身上，正如代表体现自己的客观特质一样”。对于那种喜欢谈论人民以及主张一切都应当单独参与国家事务的民主观念，黑格尔斥之为抽象的和肤浅的思维，认为它死抱住每一个人都是国家成员这种抽象的规定不放。在黑格尔看来，这种抽象的思维是非常危险的，因为它把人民理解为一种无机的群体，一群无定形的东西，这样的群体的行动只能是赤裸裸的暴力。怎么才能克服这种所谓群氓的暴力呢？在黑格尔看来，这就需要来自市民社会的私人等级在成为议会等级要素后放弃原来的私人利益和私人观点，获得新的政治意义和政治效能，成为自觉维护普遍利益的政治等级，成为国家与市民社会的中介环节。

当然，对于私人等级与政治等级之间可能产生的矛盾，黑格尔并不否认，他认为这既包含着“适应的可能性”，又包含着“敌对的可能性”，但只有前者才是合乎理性的关系。正是从这种“合乎理性的关系”出发，黑格尔对议会中的贵族等级和一般等级的地位作出了不同的规定。他认为等级要素中的土地占有者等级——当然是其中有教养的部分即贵族，而不包含一般的农民等级——由于以家庭生活为基础，并且有稳固的地产作为生活资料，是自然伦理的等级，具有天然的优势成为政治等级。而构成议会等级要素的另一部分即工商业等级，由于它们的活动建立在市民社会的各种需要上，收入和职业不稳定，在议会发表意见就容易偏离国家的整体事务。因此，黑格尔提出，第一等级即贵族等级有权不依靠选举直接参与国家事务，第二等级即工商业等级也不一定需要通过不确定的选举进入议会，而可以改由君主根据需要直接召唤成为议员。当然，黑格尔也认为，市民社会选派的代表应该亲身体验到和熟悉市民社会的特殊的需要、困难和利益，代表与选民之间应该是一种信任关系，议员在议会中的讨论和争执可以替公共舆论开辟一条道路，使一般人有可能表达对国家事务的主观意见，以引起人们的重视。同时，通过等级会议讨论和议事记录的公布，还可以向不参与国家事务的市民社会成员普及有关政治知识，这对公民来说具有重要的教育意义。但是，等级要素对于市民社会的意义也就局限于这种公共舆论和教育作用了，只要涉及具体利益问题，这种关系就必须受制于国家普遍事务的规定。在黑格尔看来，既然选派议员是为了讨论和决定普遍事务，那么议员就不能为某一个自治团体或同业公会的特殊利益而反对普遍利益，而必须在实质上维护这种普遍利益；议员与选民之间的关系就不应该是受一定指令约束的代理人关系，而是真正的信任关系；议员们也不应该从自己集团的私利出发，而应该互通情况，彼此说服，共同商讨问题。也就是说，议员们必须放弃自己的特殊利益，选民们必须无条件地信任议员，这种信任不是对具体的人的信任，而是对一定原则和观念的信任。“因为我们所给予的信任是对一种事物、对一个人的原则、或一般地对他的行谊、具体智能的信任。”在马克思看来，这无异于说，一个人是否信任另一个人，不是他自己决定的，而是事务的本质和原则决定的，也就是说，信任就是不信任，不信任就是信任！

针对黑格尔关于“有机国家”和“群体”“群氓”的说法，马克思指出，这只能说明在现实的国家中，“有机国家”即官僚政治本身就存在于“群体”“群氓”之外；或者只有当“群体”“群氓”的“无机的见解和希求”不致成为反对国家即官僚政府的力量时，他们才成为“有机”的。黑格尔不允许群众依靠自己的行动争取自己的利益，而只有“有机国家”才有行动资格，群众只有作为被动的力量运用才具有合理性，这样的说法就等于公开承认：“并不是什么‘特殊利益’同国家有矛盾，而是‘群体和群氓的现实的有机的普遍思想’没有成为‘有机国家的思想’，并且也没有在国家中得到实现。”

针对黑格尔关于市民社会私人等级与政治等级彼此对立的观点，马克思认为这实际上是公开承认市民社会与政治国家的对立。黑格尔把市民社会中的等级称为“私人等级”，而把进入议会中的等级要素称为“政治等级”。这是相对于行政官员这个完全的政治等级而言的，也就是说，市民社会只有进入议会成为等级要素才可能是政治等级，市民社会本身是没有政治意义的。在马克思看来，黑格尔实际上是赋予了私人等级与它的实际意义不同的意义，但是私人等级并不是无条件地获得自己的政治意义和政治效能的，为了成为政治等级它必须放弃自己的特殊利益，即不再是私人等级；但是，另一方面，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，它是市民社会各等级派出的代表，是按照它在市民社会中的构成获得政治意义的。黑格尔要私人等

级不按照自己的意志行事，就好像要求一个人不能按照自己的意志而只能按照另一个人的意志来思考一样荒谬。马克思指出：“这种政治行动是完完全全的变体。在这种行动中，市民社会应该完全摆脱作为市民社会、作为私人等级的自身，它应该表现自己本质中的这样一个方面，这个方面不仅与它的本质所具有的现实的市民存在毫无共同之处，而且还与它直接对立。”

针对黑格尔通过玩弄语言游戏用中世纪的社会等级与政治等级的同一起来为现代国家议会等级要素的中介作用进行辩护这一做法，马克思指出，尽管等级的用词是一样的，但是“黑格尔在这里所说的政治等级，完全不同于他在指出中世纪的政治等级与市民社会的等级的同一时所说的政治等级”。因为在中世纪，社会等级与政治等级是完全一致的，根本不存在二者的分离问题，而黑格尔谈论议会等级要素的中介作用的出发点恰恰是市民等级与政治等级的分离。黑格尔只能借助于语言上的同一说明二者的联系，恰恰说明现在这种一致已经不复存在了。

马克思认为，黑格尔表述这个问题的思路陷入了无法解决的矛盾：一方面，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，他把作为私人等级的市民社会同政治国家对立起来，他实际上也认定立法权的等级要素只不过是市民社会的纯粹政治上的形式主义；另一方面，黑格尔又打算让市民社会在把自身构想为立法要素的时候既不表现为简单的未被分割的整体，也不表现为分裂为许多原子的群体。他的愿望是市民生活和政治生活不分离。但是，他忘记了这里所谈的仅仅是市民社会对国家的反思的关系，反思关系是不能改变国家的本质的。马克思指出：“黑格尔觉得市民社会和政治社会的分离是一种矛盾，这是他的著作中比较深刻的地方，但是，错误在于：他满足于这种解决办法的表面现象，并把这种表面现象当作事情的本质。”

在马克思看来，黑格尔关于等级要素中介体系的设想不仅没有解决矛盾，反而产生了一系列矛盾，议会等级要素“与其说是中介作用的体现，还不如说是矛盾的体现”。首先，立法权的政府要素和等级要素之间陷入了矛盾。这两个要素都想在市民社会和君主之间起中介作用，它们的对立似乎达到随时准备交战的地步，甚至成为不可调和的矛盾。其次，黑格尔赋予等级要素太多的中介作用，这无异于让等级要素自我毁灭。因为“各等级不仅连同行政权一起站在君王和市民社会之间，而且也站在整个政府和人民之间。……这已使中介作用的限度达于极点了”。马克思问：“为什么要给这些蠢驴增添新的负担呢？为什么等级要素非得在一切地方、甚至在自己和对手之间架起一座驴桥呢？为什么等级要素在一切地方都要自我牺牲呢？难道它还得砍掉自己的一只手，而使自己不能用两只手来反抗自己的对手即立法权中的政府要素吗？”最后，按照黑格尔关于极端和中项互相转化的观点，每一种中介都只能是自我否定和自我矛盾的怪物了。比如，在立法权中王权不得不承担起行政权和等级要素之间的中介作用。因为王权和市民社会是两个极端，但是市民社会在立法权中没有其本身的地位，它只能通过等级要素参与立法权。这样，王权就不得不在立法权等级要素和政府要素之间充当中介者了。马克思指出：“可是，要知道，本来行政权是君王和等级要素的中项，而等级要素又是君王和市民社会的中项啊！君王为了不使自己成为片面的极端，正需要这些环节作为他的中项，那他怎么又能在这些环节之间起中介作用呢？”

马克思认为，在这里，黑格尔思想的抽象逻辑的荒谬性完全暴露出来了：“这就像雅努斯的两副面孔的头，时而现出这一面，时而现出那一面，前后两面，各不相同。最初被规定为两个极端之间的中项的东西，现在本身成为一个极端，而两个极端中以这个中项为中介而同另一个极端相联系的那个极端，现在（正是因为不同于另一极端）又成了自己的对立极端和这个中项之间的极端。……这是个关于夫妻吵架和医生居间调解的故事，可是后来妻子不得不在医生和丈夫之间进行调解，而丈夫又不得不在医生和妻子之间进行调解。……于是，我们面前就出现了一帮好斗之徒，可是他们又非常害怕彼此真打起来会打得鼻青眼肿，而准备打架的两个对手也都想法使拳头落在给他们劝架的第三者身上，但后来打架双方中的一员又成了第三者，结果由于过分小心，他们始终没有打起来。这一中介体系还采取这样一种形式：一个人想打自己的对手，同时又不得不保护自己的对手不致挨打；由于这样一身兼二职，他的打算全部落空了。”

为什么黑格尔不直接讨论市民社会与政治国家的对立，不讨论市民社会自身的对立，而对等级要素这一行将消逝的中世纪的遗留物倾注如此热情呢？道理很简单，黑格尔不信任市民社会的立法机关，希望用王权和行政权的官僚政治精神改造立法机关。马克思指出：“争论的问题在于是代议制还是等级制。代议制是一大进步，因为它是现代国家状况的公开的、未被歪曲的、前后一贯的表现。它是一个未加掩饰的矛盾。”黑格尔不愿意接受代议制，他希望用等级制取代代议制，为此他赋予中世纪的等级制以现代意义。在马克思看来，“黑格尔从各个同业公会和不同的等级中引申出政治上的等级要素，是徒劳的。只有不同的等级本身各自组成立法的等级会议，因而只有市民社会内部的差别、市民的规定实际上也是政治的规定，这样做才会有意义。如果真这样，那我们就不会有国家整体的立法权，而只有那些高于国家整体的不同等级、同业公会和阶级的立法权。……立法权力机关也不会只有一个，而是有许多，它们彼此之间以及同政府之间都可达成协议。然而，黑格尔注重的是等级要素的现代意义，即成为市民要素的化身、成为bourgeois的化身。黑格尔想使‘自在自为的普遍东西’——政治国家——不由市民社会决定，而是相反，使它决定市民社会。于是，当黑格尔采纳等级要素的中世纪形式时，就赋予这种要素以相反的意义，使它成为由政治国家的本质所决定的要素”。在黑格尔那里，由于“‘立法权’是政治国家的总体，正因为这样，它才成了政治国家的已经显现的矛盾。因此，它同样是政治国家的设定的解体。……这是政治国家和市民社会的二律背反，是抽象政治国家同自身的矛盾。立法权是设定的叛乱”。

等级要素的真正地位是什么呢？在马克思看来，就各等级是与政府相对立的力量而言，它只不过是“缩小了的人民”；就各等级是与人民相对立的力量而言，它只不过是“扩大了政府”。这就是它的实际地位。黑格尔关于“作为总体的立法权”的说法是不对的，“事实上，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”。那么，各等级怎样才能真正起到中介作用呢？在马克思看来，区乡组织、同业公会等特殊利益，除了同“国家的利益”相妥协外，只有使自身的特殊利益成为“政治上的孤立”，即通过政治斗争使“孤立的利益”取得“普遍利益”的地位才能得以实现。而要想有效限制王权的专断和极端，要么就使王权作为一个极端被孤立起来，要么凭借它们自己参与王权。其他现成的途径是没有的。解决问题的出路不在于市民社会中的哪个等级具有多少政治属性，而在于从根本上消灭一切等级。

马克思再次指出：“黑格尔的主要错误在于：他把现象的矛盾理解为观念中、本质中的统一”，但是，“对现代国家制度的真正哲学的批判，不仅揭露这种制度中存在着的矛盾，而且解释这些矛盾，了解这些矛盾的形成过程和这些矛盾的必然性。这种批判从这些矛盾的本来意义上来把握矛盾。但是，这种理解不在于到处去重新辨认逻辑概念的规定，像黑格尔所想像的那样，而在于把握特有对象的特有逻辑”。马克思在这里明确提出了历史唯物主义认识论的基本观点：把握特有对象的特有逻辑，不是从先验的逻辑规定出发认识事物，而应该从事物本身的现实出发，总结事物发展的逻辑。

（四）市民社会与政治国家的分离是现代社会的特征

黑格尔的阐述处处从市民社会与国家的分离出发，这体现了他的著作的深刻之处，但是，黑格尔并没有真正理解这一分离的历史过程和本质，因为他把这一分离看成是国家为了实现自己的理念而必然划分的两个理想性领域之一。这一分离在黑格尔看来只是表面的、现象的、不真实的，本质上还是统一于国家的观念，这样他就把现象中的矛盾理解成观念中、本质中的统一。为了深入揭示黑格尔国家哲学的内在矛盾，马克思详尽地阐述了市民社会与现代国家分离的历史过程。

市民社会与国家的分离形成于近代民族国家产生的过程中，这一过程开始于君主专制时期，完成于法国大革命，官僚制的形成构成了现代政治国家的基础。马克思是这样描述这一过程的：“历史的发展使政治等级变成社会等级，以致正如基督徒在天国是平等的，而在尘世则不平等一样，人民的单个成员在他们的政治世界的天国是平等的，而在社会的尘世存在中却不平等。从政治等级到市民等级的真正转变过程是在君主专制政体中发生的。官僚政治实现了反对一个国家中有许多不同国家的统一思想。但是，即使有绝对行政权的官僚机构并存，各等级的社会差别仍然是政治差别，仍然是在有绝对行政权的官僚机构内部并且与它并存的差别。只有法国大革命才完成了从政治等级到社会等级的转变过程，或者说，使市民社会的等级差别完全变成了社会差别，即在政治生活中没有意义的私人生活的差别。这样就完成了政治生活同市民社会的分离。”

在市民社会与政治国家分离之后，市民社会自身也发生了变化：“市民社会由于它同政治社会的分离而变得不一样了。中世纪意义上的等级只在官僚机构本身中还依然存在，在那里市民地位和政治地位是直接同一的。市民社会作为私人等级同官僚机构相对立。在市民社会中，等级差别已不再是需要和劳动这类独立体的差别了。在这里，惟一还有的普遍的、表面的和形式的差别只是城市和乡村的差别。但是，在社会本身内部，这种差别则发展成各种以任意为原则的流动的不固定的集团。金钱和教育是这里的主要标准。……这里是划分开来的群众，他们是仓促形成的，他们的形成本身是任意的而且不是组织的。”传统共同体在这一分离过程中纷纷瓦解，市民变成了原子化的个人，而社会自身则按照消费能力重新形成等级，这样的等级逐步丧失了政治意义，而成为一种纯粹私人生活的差别。“这里所说的等级，它本身仍然只是个体的外在规定，因为它不是从个体的劳动产生的，而且对个体来说也不是一种根据固定的法律组织起来并对个体保持固定关系的客观共同体。相反，现代等级对个体的实体性活动、对个体的现实地位毫无现实关

系。医生在市民社会中不构成任何特殊的等级。一个商人和另一个商人相比，属于不同的等级，处于不同的社会地位。正像市民社会同政治社会分离一样，市民社会在自己内部也分为等级和社会地位，虽然二者彼此也有一定的关系。享受和享受能力是市民等级或市民社会的原则。”马克思还指出，随着市民社会原子化进程的发展，市民社会自身产生了一个新的阶级，这个阶级彻底丧失了财产，完全依靠劳动生存，同时这个阶级也成为整个社会存在的基础。“丧失财产的人们和直接劳动的即具体劳动的等级，与其说是市民社会中的一个等级，还不如说是市民社会各集团赖以安身和活动的基础。”这个阶级就是马克思后来赋予人类解放历史重任的无产阶级。在这里，马克思指出了现代市民社会的组织原则是财产和教育，传统的共同体和组织已经不再能够限制人们的自由流动，人们根据自己的劳动或者偶然的的机会重新选择自己的等级，并且新的等级不再是由法律固定的，而是不断变化的。在该手稿中，除了一个地方使用“阶级”概念外，马克思并没有把“阶级”作为一个学术概念使用，而是使用“等级”概念描述社会的分化过程。要在思想上完全从等级过渡到阶级概念，没有对市民社会内部的经济分析是不可能的，因为阶级概念更多的是一个政治经济学概念，而等级则是纯粹的政治概念。

马克思还指出，市民社会与国家的分离过程也是个人获得解放的过程，这些获得政治解放的个人就是构成现代国家的私人。“市民社会的成员在自己的政治意义上脱离了自己的等级，脱离了自己真正的私人地位。只有在这里，这个成员才获得人的意义，或者说，只有在这里，他作为国家成员、作为社会存在物的规定，才表现为他的人的规定；因为他在市民社会中的其他一切规定，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。”“现实的人就是现代国家制度的私人。”马克思认为，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，他把一切活动、劳动、团体、国家等等都看成手段。黑格尔责怪人们用抽象的原子论观点看待市民社会是没有道理的，因为这是市民社会本身的原子论的真实反映，“如果观点的对象是‘抽象的’，‘观点’就不可能是具体的。市民社会在自己的政治行动中所陷入的原子论，必然产生于下述情况：个人赖以存在的公团、共同体，市民社会，是同国家分离的，或者说，政治国家是从市民社会中得出的抽象”。

马克思高度肯定了现代国家与市民社会的分离在实现个人解放方面的重大意义，谴责了古代与中世纪社会等级制度公开限制大多数人参与政治生活的野蛮做法。马克思指出：“等级制度在它不是中世纪的一种传统的时候，就企图把人——部分地在政治领域本身中——推回到他的私人领域的狭小圈子里去，把他的特殊性变为他的实体性意识，并且利用政治上存在着等级差别这一事实使这种差别也同样成为社会差别。”中世纪的等级制尽管没有把政治生活与市民生活分离开来，但是它仅仅在一小部分人那里获得统一，政治权力仅仅为一些家族所私有，每个人都被固定在某种共同体、等级与同业公会里，“差别、分离是单个人存在的基础……这种差别不只是个人的，而且作为共同体、等级、同业公会固定下来”。而且，等级“还使人同自己的普遍本质分离，把人变成直接与其规定性相一致的动物。中世纪是人类史上的动物时期，是人类动物学”。在这里，马克思指出，社会生活与政治生活都是实现人的本质的途径，中世纪的等级制剥夺了人的政治生活，也就剥夺了人的普遍本质，他把人实际上看成是动物。

在马克思看来，与中世纪的野蛮相比，我们的文明时代却犯了一个相反的错误，“它使人的对象性本质作为某种仅仅是外在的、物质的东西同人分离，它不认为人的内容是人的真正现实”。也就是说，现代社会不再像中世纪那样把人分成不同的等级了，人与人的社会差别不再具有政治意义，但是现代社会却把人与他的对象性本质——国家政治生活分离开来，使政治国家脱离了市民社会，成为一种政治抽象。

黑格尔没有正确理解现代国家与市民社会分离这一历史发展过程，他希望按照新世界观去解释旧世界观。在马克思看来，“这种非批判性，这种神秘主义，既构成了现代国家制度（主要是等级制度）的一个谜，也构成了黑格尔哲学、主要是他的法哲学和宗教哲学的奥秘”。马克思指出：“当市民社会的构成还具有政治性质，而且政治国家就是市民社会的时候，这种分离，这种等级的意义的双重化是不存在的。各等级并不意味着在市民世界是一个样子，在政治世界是另一个样子。各等级在政治世界并没有获得什么意义，而只是意味着它们本身。等级制度想用复旧的办法来消除市民社会和政治国家的二元性，但这种二元性在等级制度本身中的表现却是：等级差别（市民社会的内部差别）在政治领域中获得了一种不同于在市民领域中获得的意义。这里似乎存在着同一，存在着同一个主体，但这种主体具有本质上不同的规定，因此实际上这里是双重的主体。而这种幻想的同一〔它之所以是幻想的，就是因为现实的主体，即人，固然其本质具有各种规定，总是与自身相等，还没有丧失他的同一，但人在这里并不是主体，而是与某个谓语（等级）同一的；同时黑格尔还硬说：人既有这个特定的规定性，也有另一个规定性；他作为这种排他的特定的受限制者，同时又是另一种受限制者。〕之所以人为地通过反思来维持，是由于：有时市民社会的等级差别本身获得的规定，只是产生于政治领域，而有时则相反，政治领域中的等级差别获得的规定，不是产生于政治领域，而是产生于市民领域的主体。”黑格尔希望借助于中世纪的等级解决现代国家与市民社会分离的问题，在马克思看来，“它的形式不符合意义，意义也不符合形式，而且既不是形式获得自己的意义并具有真正的形式，也不是意义获得形式并成为真正的意义”。马克思认为，只有如实地理解等级的意义，即把它理解为一种特有的规定，才能最彻底地摆脱幻想。黑格尔既然把市民社会的意志规定为经验普遍性，就应该把君主的意志规定为经验单一性，因为真正的对立面是君主和市民社会。但是他并没有表达这一对立的全部尖锐性。相反，黑格尔把行政权看成是君主这一方的政治抽象，把等级要素看成是市民社会的政治国家抽象，这样一来，君主就实现了与缩小的人民即等级要素的融洽相处，立法权的中介作用就实现了。实际上，立法权根本就不去体现中介作用，因为立法权包含着行政权和等级要素，它本身已经体现出中介作用了。

马克思指出：“黑格尔总是把推理理解为中项，理解为一种混合物。可以说，在他关于理性推理的阐释中，表现了他的体系的全部超验性和神秘的二元论。中项是木质的铁，是普遍性和单一性之间的被掩盖了的对立。”马克思为什么在这里说黑格尔的体系是超验的和神秘的呢？因为黑格尔关于立法权中介作用的所有推论都不是从立法权本身的固有规定、从立法权的本质中引申出来的，而是从其之外的某种需要引申出来的。立法权之所以承担了这样的角色，完全是由立法权在现代国家中的不真实的、幻想的，主要是政治地位决定的。在这里，我们就明白了黑格尔在立法权部分为什么很少谈立法权本身，而偏重于谈各等级的地位和政治身份。因为黑格尔这里想解决的问题与立法权本身没有太大关系，而与组成议会的等级身份有关。

（五）不是国家权力决定私有财产而是私有财产决定国家权力

在通过议会等级要素的中介作用解决市民社会与国家分离的问题上，黑格尔有一个突出的观点，那就是在他看来，在议会等级要素的两个方面中，第一部分，即土地占有者等级，因为拥有长子继承制的独立财产不受外界限制，是国家统一性和政治稳定的保障；第二部分，即产业等级，以市民社会的需要和利益为基础，是等级要素中变动不定和不可靠的成分，它们主要依靠具体的知识和管理才能为国家服务。在黑格尔看来，第一等级“是自然伦理的等级，它以家庭生活为基础，而在生活资料方面则以地产为基础”，“它的财产既不依赖于国家的财产，又和职业没有保障无关，和利润的追逐及财产的任何可变性无关，因为它的财产既不仰仗于行政权的恩宠，也不仰仗于群众的青睐。它的财产甚至不为它自己的任性所左右”。黑格尔认为，长子继承制的领地之所以不可以转让，其原因正是由于政治的需要，亦即“国家不能光指望一定政治情绪的简单的可能性，而必须依靠某种必然的东西。……因为拥有独立财产的人不会受外界环境的限制，这样，他就能毫无阻碍地出来为国家做事”。并且，这种完全建立在出生基础上的财产保障，可以避免选举的偶然性和王权的主观任性，具有一种实体性的巩固的地位。另外，它与市民社会的其他等级一样具有同样的需要，分享同样的权利，与王权也有很多共同之处。这样，它就同时成为王位和社会的支柱。黑格尔认为，如果没有政治方面的好处，“建立和保护长子继承制无非是给私人权利的自由带上锁链，所以长子继承制或者必须和政治意义相结合，或者注定要灭亡”。为此，等级会议必须分为两院，以便能够保证审议周密完善，消除一时的情绪以及多数票决定所造成的偶然性影响。在两院制的条件下，等级要素也不大会采取反对政府的立场，同时如果第一等级支持第二等级的意见，就会使后者更有分量；如果第二等级持反对政府的立场，也很容易被第一等级抵消。

在马克思看来，黑格尔关于议会第一等级的观点，除了他简直令人作呕的“政府”意识和由于感染普鲁士官员讨厌的妄自尊大和褊狭性而傲慢地蔑视“人民的主观意见”的“自信”外，其核心是财产与政治权力的关系问题。对此，马克思从以下几个方面进行了详尽的剖析和批判，并在此基础上提出了不是国家权力决定私有财产而是私有财产决定国家权力的思想。

（1）关于长子继承制、家庭生活与现代政治的关系

在马克思看来，关于土地占有与家庭生活对于现代政治具有特殊价值的观点是没有任何根据的，它在逻辑上也不是首尾一贯的。马克思认为：“以‘土地占有’为基础的生活资料和‘以自身为基础的意志’，是两种不同的东西。其实倒应该说‘以土地为基础的意志’。同样，也应该说以‘国家信念’为基础的意志，即不应该说以自身为基础的意志，而应该说以整体为基础的意志。”至于家庭生活的特殊政治价值，因为在黑格尔的体系中，市民社会的“社会”伦理生活本来就要高于家庭这种“自然伦理生活”，此外，家庭生活同样也是其他各等级的“自然伦理生活”，为什么单单在土地占有者这里就具有特殊的政治价值了呢？在马克思看来，家庭生活在这里不仅没有特殊的政治价值，反而是与现代政治的原则相冲突的，因为“农民等级的‘家庭生活’不仅是家庭原则，而且也是它的整个社会存在的基础，这种情况似乎反而使这一等级不能完

成最高的政治任务，因为在这里会把宗法关系用于非宗法的领域，在谈到政治国家、谈到公民的地方提出‘父’、‘子’、‘主’、‘仆’这样一些概念”。马克思还指出，黑格尔把君主的出生与其政治地位直接联系起来，这二者能有什么共同点呢？“马生来就是马，国王生来就是国王，在这方面国王和马是同样的”。

在这里，黑格尔的阐述在逻辑上也不是首尾一贯的，主要问题体现在：既然土地占有者等级同时具有私人等级和政治等级的双重身份，那么就不需要中介；既然需要中介，那么市民社会的等级就不可能直接是政治等级。马克思指出：“如果黑格尔使他所采用的等级差别本身成为政治差别，那么农民等级本身在他那里早就是等级要素的独立部分了；既然农民等级本身是对君王要素起中介作用的环节，那又何必构思新的中介呢？又为什么要把农民等级从原来的等级环节中分离出来呢？”“总之，认为政治国家的最高合题不外是土地占有和家庭生活的合题，这是多么反常啊！”在马克思看来，黑格尔混淆了一个人的社会身份与政治身份的不同根据，“农民成为政治上的等级要素的一部分，并不因为他是农民，而因为他是国家公民。而在相反的情况下……他的国家公民身份就是农民身份：他不是作为农民的国家公民，而是作为国家公民的农民！”也就是说，如果把农民身份看成是天然的国家公民身份，那就与现代国家与社会分离的基本政治原则相冲突了。黑格尔希望用中世纪的政治身份与社会身份的同一起来解决现代国家的政治问题，他希望有中世纪的等级制度，然而要具有现代意义的立法权；他希望有现代的立法权，然而要具有中世纪等级制度的外壳。马克思指出：“这是最坏的一种混合主义。”在马克思看来，黑格尔希望通过把政治上的等级要素分解为私人等级，并希望通过这个特殊的私人等级解决政治国家与市民社会的分离，这本身就意味着政治国家作为总体已经被消除了，他只不过是用等级要素本身的二元性去中和立法权的君王要素和等级要素之间的基本的二元性，这种中和则靠政治上的等级要素同自己的政治要素本身相脱离来实现，即市民社会的等级要素要成为政治上的等级要素就必须放弃自己真正的政治利益。在这里，二元性始终存在着，同一也始终没有实现。

（2）关于土地私有制与现代国家之间的关系

在马克思看来，土地私有制在长子继承制这里已经发展到了最高阶段，体现了一般财产的最高抽象特征。如，世袭领地具有独立自主性，它可以决定土地占有者的意志，而土地占有者的意志却不能左右它；它决定了政治国家的权力归属，而不是国家权力决定着它的归属；它好像是唯一的主语，其他东西都只能是它的谓语。在马克思看来，在私有财产与国家权力的关系方面，黑格尔完全颠倒了事情本来的真相。黑格尔本来是希望通过长子继承制这一土地占有者等级与社会的割裂，防止市民社会的原则侵入国家政治领域，但是他对土地私有制的这种推崇本身却正说明了政治国家处处是被市民社会决定的，具体而言就是被私有财产决定的。因此，马克思指出：“政治制度就其最高阶段来说，是私有财产的制度。最高的政治信念就是私有财产的信念。长子继承权只是地产权的内在本性的外在表现。因为地产权是不可让渡的，所以它的社会神经被割断了，它同市民社会的隔离也得以固定下来。因为地产权不是按照‘对子女一视同仁的办法’转给子女的，所以它就甚至脱离、不依赖于最小的团体、自然的团体即家庭、家庭的意志以及家法；于是也就防止了私有财产的冷酷本性转入家庭财产。”黑格尔所推崇的土地占有者的家庭生活这一自然伦理生活，因为它的政治属性已经不可能是真正的家庭生活了，相反只能成为反对以爱为基础的家庭生活的野蛮力量。换句话说，不是黑格尔所说的家庭的自然伦理生活影响了国家政治生

活，而是长子继承制的私有财产本身在影响着国家权力。马克思说：“在以家庭生活作为自己的基础的等级中，缺少家庭生活的基础，即作为现实的、因而也是有效能的和决定性的原则的爱。这是没有灵魂的家庭生活，是家庭生活的幻想。私有财产的原则在其最高发展阶段上是同家庭的原则相矛盾的。这样一来，同过着自然伦理生活即家庭生活的等级相反，只有在市民社会中家庭生活才成为家庭的生活，才成为爱的生活。相反，土地占有等级则是反对家庭生活的私有制的野蛮力量。”

在这里，马克思明确阐明了私有财产与现代国家的相互关系。一方面，私有财产决定国家政治权力。“实际上，长子继承权是完全的土地占有的结果，是已成化石的私有财产，是发展到最富有独立性和鲜明性的私有财产（无论什么样的）。而黑格尔当作长子继承权的目的、规定性因素、始因来描述的东西，倒反而是长子继承权的成果、结果，是抽象的私有财产对政治国家的权力，而黑格尔却把长子继承权描写成政治国家对私有财产的权力。他倒因为果，倒果为因，把规定性因素变为被规定的因素，把被规定的因素变为规定性因素。”另一方面，私有财产依靠现代国家的力量脱离了家庭和社会的意志而独立，成为具有自主性的抽象力量。马克思指出：“长子继承权，是私有财产的最高级形式，是独立自主的私有财产。在长子继承权中政治国家对私有财产行使什么权力呢？行使这样的权力：政治国家使私有财产脱离家庭和社会，使它变成某种抽象的独立物。那政治国家对私有财产的权力究竟是什么呢？是私有财产本身的权力，是私有财产已经得到实现的本质。同这种本质相对照，政治国家还剩下什么呢？剩下一种幻想：政治国家是规定者，可它又是被规定者。的确，国家破坏了家庭和社会的意志，但它这样做，只是为了让脱离家庭和社会的私有财产的意志得以存在，并承认这种存在是政治国家的最高存在，是伦理生活的最高存在。”因此，“长子继承权并不像黑格尔所说的那样，是‘给私人权利的自由带上的枷锁’，相反，它是‘摆脱了一切社会枷锁和伦理枷锁的私人权利的自由’。‘这里最高的政治结构是抽象的私有财产的结构。’”

（3）关于财产私法和国家法的矛盾

在这里，马克思引用黑格尔“抽象法”章第65、66节关于“我可以转让自己的财产，因为财产是我的，财产之所以是我的，只是因为我的意志体现在财产中”以及“那些构成我的人格的最隐秘的……实体性的规定，是不可转移的……这些规定就是我的整个人格，我的普遍的意志自由、伦理和宗教”等关于财产私法的规定，与长子继承制地产之不可让渡进行比较，指出，黑格尔关于财产问题在私法和国家法的规定上是存在着明显矛盾的。因为“在长子继承权中，地产，即纯粹的私有财产，成了不可让渡的财富，因而也就成了实体性规定，这种规定构成长子继承权享有者等级的‘个人自身和自我意识的普遍本质’，构成这个等级的‘一般人格，它的普遍意志自由、伦理和宗教’。因此，凡是私有财产、地产不可让渡的地方，‘普遍意志自由’……和伦理……却可以让渡，这是合乎逻辑的。私有财产的‘不可让渡’同时就是普遍意志自由和伦理的‘可以让渡’。在这里，财产之存在，不再是‘因为我把我的意志置于财产之中’，而我的意志之存在，则是‘因为它就在财产之中’。在这里，我的意志已经不占有，而是被占有”。同时，马克思还引用了黑格尔“抽象法”章第71节关于所有权向契约的过渡的规定，指出：“长子继承权是自身已成为宗教的、沉湎于自身的、因自身的独立性和权力范围而心醉神迷的私有权。长子继承权不能直接让渡，同样，它也用不着契约。”显然，黑格尔在财产的私法与国家法的规

定中存在着明显的矛盾，马克思指出：“黑格尔在这里谈私法时，把私有财产的可以让渡及其对共同意志的依赖理解为它的真正理想主义，可是在谈国家法时则相反，与‘职业的无保证、利润的追逐、占有物的可变性、对国家财产的依赖性’相对照，一种无依赖性的所有权的虚假光彩却得到他的赞扬。连私法的理想主义都不能忍受，这还算什么国家！私有财产的独立性在私法中的意义竟不同于在国家法中的意义，这还算什么法哲学！”

（4）关于财产的非依赖性与政治的非依赖性

针对黑格尔强调土地占有本身的非依赖性、不可让渡性是源于国家的政治规定这一说法，马克思指出，现代财产的非依赖性并不是真的非依赖，而是从人对人的依赖过渡到人对财产的依赖；人对财产的依赖是人获得自由的基础，是现代私人得以存在的前提条件。黑格尔关于长子继承制的阐述如果存在着深刻的见解，那就是他对土地占有的描述实际上是对现代财产关系的发现。但是他试图从新世界观的角度来解释旧世界观，他把本来已经是现代财产特征的东西赋予陈旧的长子继承制这种过时的私有制，因而他无法用抽象法关于一般财产的私法规定来对不可让渡的土地私有进行说明，只好把长子继承权这种畸形儿界定为政治国家对私有财产的规定，并且提出地产与伦理观念的现实性和直接联系只有宗教才能辩护。马克思指出：“在长子继承权中私有财产是以宗教方式对待自己的，所以在现代，一般宗教就成了地产所固有的特质，而且替长子继承权作辩护的所有文章都充满了宗教虚伪的笃诚。宗教是这种野蛮性所能达到的最高思维形式。”在马克思看来，黑格尔最终不得不诉诸宗教来为长子继承权进行辩护，本身就说明其已经过时了。黑格尔看重土地占有者是为了说明政治权力本身的独立性和不可收买，但是这种不可收买作为一种例外，本身就说明政治权力可以收买是通则。马克思说：“长子继承权享有者的所谓特质究竟是什么？不可让渡的财产所具有的伦理特质究竟何在呢？就在于不可收买。不可收买是最高政治美德，是抽象的美德。但是，在黑格尔构思的国家中，不可收买竟是某种如此独特的东西，以致不得不把它构思成特殊的政治力量。可见，不可收买之得到证实，正是因为它不是政治国家的精神，它在政治国家中不是通则，而是例外，并且是作为这种例外而构思出来的。人们通过宣布他们的财产是非依赖性的，来收买长子继承权享有者，以防止他们被别人收买。”

马克思进一步指出，非依赖性的私有财产与现代非依赖性的人是一致的，所谓的非依赖性只不过是赤裸裸地依赖于土地，而国家对这种高度抽象的私有制的依赖也体现为对市民社会本身的非依赖性，即政治国家成为脱离市民社会的抽象。马克思说：“这里是对国家和市民社会的非依赖性，而且这种已经实现了的、脱离二者的抽象——它实际上是赤裸裸地依赖于土地——就在立法权中构成二者的中介和统一。非依赖性的私有财产即抽象的私有财产以及与之相适应的私人，是政治国家的最高构成。政治的‘非依赖性’被构思为：‘非依赖性的私有财产’和‘拥有这种非依赖性的私有财产的人’。”

显然，马克思关于长子继承权是私有财产发展的最高形式，现代政治制度是私有财产的制度等观点是其市民社会决定国家思想的进一步深化，也是其后来提出经济基础决定上层建筑的历史唯物主义基本原理的初步探索，其重要性是毫无疑问的。但是，需要特别说明的是，马克思这里所谈的私有财产主要是特指土地私有制，因而政治制度就其最高阶段来说是私有财产的制度，也主要指的是土地私有制所形成的政治国家。为什么马克思会把长子继承权看成是私有财产的最高

形式呢？这里并不是说长子继承权本身是现代私有制的最高级形式，而是说长子继承权的自主性、抽象性以及它对人和政治制度的决定作用等特征体现了现代财产的基本原则。如，长子继承权对人的支配；长子继承权独立于家庭、社会甚至占有者的意志，本身成为一种抽象物；长子继承权对政治的决定作用；长子继承权使人摆脱了人对人（社会的、行政官员的）的依赖，使人陷入对物的依赖；等等。除此之外，马克思明确指出，长子继承权在现代国家的存在是一个畸形儿，早就已经失去了历史合理性了。另外，马克思在这里也还没有在一般意义上明确地阐述私有财产决定政治国家这一基本原理，也没有对现代财产的特点进行完整阐述，马克思还按照黑格路的习惯把产业等级追逐利润的活动看成是人对人的依赖的一种表现，即必须依赖于社会的需要。这与马克思成熟时期的思想比较起来，自然有过渡性的特点。

（5）关于黑格路的动物学世界观

在《黑格路法哲学批判》手稿中，马克思在两个地方剖析黑格路的动物学世界观，一次是在讲王权世袭制时，另一次就是这里讲长子继承权问题。所谓动物学世界观，就是试图用人的自然属性或肉体出生来解释复杂的政治现象的一种观点。马克思指出：“黑格路处处都从他的政治唯灵论降到最粗陋的唯物主义。在政治国家的顶端，处处都是出生使某些个人成为国家最高使命的化身。由于出生，某些个人与国家的最高活动符合一致，这就如同动物生来就有它的地位、性情、生活方式等等一样。国家在自己的最高职能中获得动物的现实。”在这里，参与立法权是天赋的人权。在这里，也就有了天赋的立法者，有了政治国家和它本身的天赋中介。马克思质问：长子继承权享有者常常嘲笑法国革命提出的天赋的人权，可是，硬把立法权力机关的高位显职的权利委派给一批特殊类型的人，这难道还不算“天赋人权”吗？最可笑不过的是，黑格路居然以凭借“出生”得到立法者、国家公民代表的委任来对抗凭借“选举的偶然性”而得到的委任，难道前者不比后者更偶然吗？马克思指出，同肉体的出生的偶然性相比，选举即市民信任的自觉产物显然与政治目的更具有必然联系。

黑格路的错误在于，他混淆了自然事实与社会关系的事实，进而否认立法权等等是社会的产物。他不是从现实的人的社会属性及其活动来说明立法活动，而将之归结为自然事实。在马克思看来，本来的社会事实是，一个人能够获得某种政治地位，成为贵族或国王，必须得到社会的同意。而把政治权力与人的自然属性即出生联系在一起，只不过是掩盖政治权力本质的欺骗和虚伪的表现罢了。马克思指出：“出生只是赋予人以个人的存在，首先只是把他设定为自然的个体；而国家的规定，如立法权等等，却是社会产物，是社会的产儿，而不是自然的个体的产物。正因为这样，个体的出生和作为特定的社会地位、特定的社会职能等等的个体化的个体之间存在着直接的同一，直接的符合一致，就是一件怪事，一个奇迹了。在这种体系中，自然界就像制造眼睛和鼻子一样，直接制造国王，直接制造贵族等等。令人奇怪的是，自我意识的类的产物竟被看成是自然类的直接产物。我凭借出生就成为人，用不着社会同意，可是我凭借特定的出生而成为贵族或国王，这就非有普遍的同意不可。只有得到同意才能使这一个人的出生成为国王的出生；因此，使这个人成为国王，是大家的同意而不是出生。如果说出生不同于其他的规定，能直接赋予人一种地位，那么人的肉体就能使人成为这种特定的社会职能承担者。他的肉体成了他的社会权利。……因此难怪贵族要以血统、家世，一句话，以自己肉体的生活史而自傲。当然，这是这样一种动物学世界观，它有纹章学为其相应的学科。贵族的秘密是动物学。”

（6）关于私有财产决定政治国家与政治权力本身成为私有财产

马克思从私有财产决定政治国家出发，进一步指出政治权力本身因此而成为私有财产，成为某种独占。关于长子继承权，马克思特别强调两点：一是“固定不变的东西是世传地产，是地产。它在我们所研究的问题中是永恒的东西，即实体”。二是“长子继承权享有者的政治特质就是他的世传地产的政治特质，即这种世传地产所固有的政治特质。因此，政治特质在这里也表现为地产的财产”。马克思认为，要清楚地说明私有财产与政治权力的关系，必须阐明三个相互联系的问题：一是私有财产与遗产的关系；二是私有财产、遗产和某些名门望族得以分享政治权力的关系；三是现实的历史关系或德国的关系。走出黑格尔神秘主义的迷雾，这三个问题的解答就很简单了：遗产是私有财产达到较高阶段的体现，而遗产决定了一些名门望族享有政治特权；德国具有较浓厚的封建传统，现代私有财产制度发展还不充分，但现代私有财产的特性已经在地产中体现出来了；德国的长子继承制之所以是一个畸形儿，就是因为它一方面体现了现代私有财产的特性，另一方面又是一种陈旧的中世纪制度。

在马克思看来，长子继承权是无依赖性的私有财产，政治的无依赖性仅仅是私有财产的无依赖性的表象，即仅仅是私有财产的偶性。立法权中私有财产所体现出来的意义正是国家各个环节的本质的公开的秘密，在这里，国家的各个环节都把自己当作类的本质，即分别代表各领域的利益。马克思指出：“这样一来，国家制度在这里就成了私有财产的国家制度。凡是看到古典形式的长子继承权的地方，——在日耳曼各民族那里，——我们也都发现了私有财产的国家制度。在那里，私有财产是一个普遍的范畴，是一种普遍的国家纽带。就连普遍的职能也都时而成为某一同业公会的私有财产，时而成为某一等级的私有财产。”比如，“具有各自的细微差异的商业和工业，是各种特殊的同业公会的私有财产。宫廷官职和审判权等等，是各个特殊等级的私有财产。各个省是各个王侯等等的私有财产。为国效劳等是统治者的私有财产。圣灵是僧侣的私有财产。我履行自己义务的活动是别人的私有财产，同样，我的权利则是特殊的私有财产。主权，这里指民族，是皇帝的私有财产”。在马克思看来，在封建制度中政治权力成为私有财产包含着一切国家集团权力的秘密，“在封建制度中恰恰显示出：君王权力就是私有财产的权力，君王权力中包藏着一般权力的秘密，包藏着一切国家集团的权力的秘密”。可见，尽管马克思在这里主要讲的还是封建制度的私有财产对政治权力的决定作用，但是这一命题的一般性意义已经得到了揭示。

在这里，立宪君主制最鲜明地体现了市民社会与国家分离导致的矛盾：最有权力的人实际上什么权力也没有。“立宪君王表现了具有最明显的抽象性的立宪国家的观念。他一方面是国家的观念，是神圣的国家尊严，而且正是作为这个人才是这样。同时，他又是单纯的想象，他作为人和作为君王，既没有实际的权力，也没有实际的活动。在这里，是从最高矛盾的角度表现出政治的人和现实的人、形式的人和物质的人、一般的人和个体的人、人和社会的人之间的分离。”黑格尔关于立宪君主的各种神秘观念只不过说明了君主已经与现代财产决定政治国家的原则产生了矛盾，它本身只有作为一个纯粹的想象和抽象才有价值。君主立宪制不是现代社会的最高成就，相反，它是传统君主制度与现代政治原则相妥协的产物。

（7）罗马人与日耳曼人对私有财产制度的不同态度

马克思在这里比较了罗马人与日耳曼人对待私有财产制度的不同态度。在历史上，罗马有较为发达的商品经济，罗马人最先制定了私有财产法。罗马的私法是古典形式的私法，它在任何地方也没有成为国家法。在罗马人那里，“私有财产法是使用和支配的权利，是任意地处理实物的权利。罗马人的主要兴趣是阐明并规定作为私有财产的抽象关系而产生的那些关系”。在罗马，私有财产还没有成为统治性权力。马克思分析了罗马人表现政治制度和私有财产之间的联系的几个特点：人（奴隶）是私有财产的对象；战败国被当成私有财产对待；穷人和富人、贵族和平民发生过斗争。此外，他们的整个私有财产对于大众来说都是公共财产：或者在太平时期用于共和国的消费，或者用于奢侈性设施和公共福利（浴池等）。

在马克思看来，罗马人与日耳曼人的不同主要有两点：其一，在罗马，私有财产还没有成为统治性权力，国家官职从来不是世袭的，同时，私有财产法的发展是政治解体的结果，而不是罗马政治的基础。“皇帝的权力不是私有财产的权力，而是经验意志本身的主权，这种主权决不是把私有财产看作自己和自己的臣民之间的纽带，相反，是像支配其他一切社会财富一样支配私有财产。因此，皇帝的权力只不过在事实上是世袭的而已。”而德国的情形却正好相反，在德国，土地私有制直接成为统治性权力，私有财产法直接成为国家法，长子继承制的世袭领地直接决定君主的产生和贵族官员的世袭制。其二，“与德国的长子继承权等等不同，在罗马，立遗嘱的任意性是私有财产的结果。这最后一个不同中包含了罗马私有财产发展和德国私有财产发展之间的全部差别”。

在马克思看来，同样是私有财产制度，罗马人用理智来看待的东西，日耳曼人则将之神秘化了，因此马克思说“私有财产既有罗马人的理智也有日耳曼人的情愫”。私有财产并非黑格尔所说的是主体自由的定在，它本身仅仅是对社会事实的法律规定。“私有财产的真正基础，即占有，是一个事实，是无可解释的事实，而不是权利。只是由于社会赋予实际占有以法律规定，实际占有才具有合法占有的性质，才具有私有财产的性质。”在私有财产与国家政治的关系问题上，马克思认为，应该是人占有财产，而不是财产占有人；应该是人的政治生活支配财产，而不是财产支配人的政治生活。但是，“在长子继承权中，私有财产是对国家职能的关系这一事实表现为：国家的存在成了直接的私有财产即地产的内在性、偶性。这样一来，国家在自己的顶峰就表现为私有财产，其实，在这里私有财产应当表现为国家财产。黑格尔不是使私有财产成为公民的一种特质，而是使公民的身份、国家存在和国家信念成为私有财产的一种特质”。黑格尔本来想用国家政治限制私有财产，结果反倒使政治成为私有财产的产物。

（8）对两院制的评价

黑格尔认为两院制是立法机关等级要素作为中介的必然体现，两院制保障了国家的总体性和政治的稳定性。他肯定了英国在国会设置贵族院即上院的做法，否定了法国革命对贵族院的废除。在马克思看来，两院制不仅不是立法机关中介作用的体现，反而是政治国家与市民社会的矛盾在议会的典型表现；两院制不仅不是解决问题的途径，反而是产生矛盾和冲突的场所。与黑格尔相反，马克思高度赞赏了法国人废除贵族院而把议会的立法权完全赋予人民议会的革命。

在马克思看来，在两院制里，我们发现了议会等级要素的一种新的对立，即其流动的部分与不动的部分（土地占有者）的对立。长子继承权本身已经直接就是立法者，他们不是议员，而只是他们自己。但是对于第二等级来说，他们必须进行选举和委派，他们只有通过议员才能参加国家政治，而且，他们这样做时还必须以它非本来的面目出现。这一事实说明，两院制本身的存在体现了市民社会自身的分离，“众议院和贵族院（或者，不管它们另外叫作什么）在这里不是同一原则的不同存在，而是属于两种本质不同的原则和社会状况。在这里，众议院是市民社会的现代意义上的政治组织，贵族院是市民社会的等级意义上的政治组织。贵族院和众议院在这里分别作为市民社会的等级代表机关和市民社会的政治代表机关而相互对立。……这样，市民社会就以等级院为自己的中世纪存在的代表，以众议院为自己的政治（现代）存在的代表。与中世纪相比，这里的进步只不过是等级政治降到了同国家公民政治并存的一个特殊的政治存在的地步。”马克思认为，法国人创立了现代的政治原则，它使贵族院的作用等于零，或者仅仅是一种政治的装饰品。马克思指出：“因为国家观念在现代只能表现为‘纯政治国家’的抽象或市民社会脱离自身、脱离自己的现实状况的抽象，所以必须承认法国人的功绩，这些法国人确立并且创作了这种抽象的现实，从而创作了政治原则本身。”在黑格尔看来，市民社会本身没有政治意义，它只能通过成为议会等级要素的一部分才具有政治效能，它的任何直接的政治行动都是无机的、混乱的。相反，在马克思看来，市民社会的真正的政治存在，不体现在黑格尔为之规定的议会等级要素的中介作用，而体现在黑格尔所鄙视的那些“单一的和临时的”“激扬狂放的行动”。

在马克思看来，黑格尔关于两院制的阐述也体现了其国家哲学的矛盾：国家一方面是完全自在自为的普遍东西，另一方面又是土地占有者、同业公会的特权等等；一方面，国家信念、立法权的本质是自在自为的，另一方面，他们又必须在无依赖性的私有财产中获得自己的保证；一方面，贵族院充当着王权与等级要素之间中介的重要作用，另一方面，照他阐明的立宪君主制的原则，贵族院按其本性来说其作用只能是零；等等。马克思指出：“黑格尔在任何地方都降到这样一种地步：他不是把‘政治国家’描述为社会存在的自在自为地存在着的最高现实，而是赋予它以一种不确定的、与他物有关系的、依赖于他物的现实。黑格尔没有把它描述为其他领域的真正存在，反而说它在其他领域中寻找自己的真正存在。它处处都需要在它之外的各领域的保证。它不是被实现了的力量。它是由各种支柱支撑着的无力量的东西，它不是驾驭这些支柱的力量，而是这些支柱的力量。”这样的国家还算什么崇高的存在呢？黑格尔所谓自在自为的国家就破产了，因为真正有力量的东西不是国家本身，而正是这些支撑着它的支柱，即市民社会的等级、同业公会、社会团体等等。

（六）人民直接参与国家事务与选举改革

在揭示现代国家与市民社会分离的历史过程，以及深刻剖析私有财产与现代国家的关系的基础上，马克思批判了黑格尔对民主制度的蔑视和各种歪曲，提出只有通过选举改革实现普选并且人民直接参与国家事务，才是重建人民政治生活与社会生活统一的根本途径，才是解决国家与社会分离问题的现实出路。

针对黑格尔认为民主观念是抽象的、肤浅的思维的歪曲，马克思提出，抽象思维仅仅是现实的抽象的政治状况的反映，因此，只有民主要素成为构建国家的现实原则，这种抽象思维才能消除。“黑格尔把‘每一个人都是国家成员’称为‘抽象的规定’，即使按照他本人所阐释的观念、看法，这种规定也是法人即国家成员的最高、最具体的社会规定。恪守‘每一个人都是国家成员这种规定’并且从这种规定的角度来考察个人，这看来并不就是‘停留于抽象概念的肤浅的思维’。但是，认为‘每一个人都是国家成员这种规定’是‘抽象的’规定，过错并不在于这种思维，而在于黑格尔的阐述和现实的现代状况，因为它们以现实生活从国家生活分离为前提并且把国家特质变成实际的国家成员的‘抽象的规定’。”

针对黑格尔认为民主要素只有作为形式的要素才能纳入国家机体的错误观点，马克思提出，这种仅仅作为形式被纳入国家机体的民主只能是国家形式主义，其实质是对现实政治状况的消极适应和驯顺，而真正的民主要素应当是构建合乎理性的国家的现实要素。马克思指出：“民主要素应当成为在整个国家机体中创立自己的合乎理性的形式的现实要素。相反，如果这一要素作为‘特殊的’要素列入国家机体或国家形式主义，那么它的存在的‘合乎理性的形式’就应当理解为驯顺和适应。”

针对黑格尔根据每个人不可能都单独参与国家事务否定民主制度合理性的错误逻辑，马克思指出，全体人民都参与国家事务与全体人民都单个地参与所有国家事务，完全是不同的两个问题：一个问题是每个人有没有权利参与国家事务，另一个问题是每个人能否单独地参与所有国家事务。对于后一个问题，答案自然是肯定的，而对于前一个问题答案则是完全肯定的。马克思还认为：“市民社会究竟应该以哪种方式参与立法权，是通过议员参与呢，还是‘全体人员都单个地’直接参与，这个问题本身是政治国家的抽象这一范围内的，或者说是抽象的政治国家范围内的问题。这是一个抽象的政治问题。”因为政治生活与社会生活分离了，才产生市民社会怎样参加政治社会生活的问题。

马克思指出，黑格尔既然认为“等级要素的本质就在于‘经验普遍性’在这种要素中成了自在自为地存在着的普遍东西的主体。这不是意味着国家的事务‘就是全体人员的事务，全体人员都有权以自己的知识和意志去影响这些事务’吗？而且等级代表制不正应当是他们‘这种实现了的权利’吗？全体人员都想‘实现’自己的这种权利，这值得大惊小怪吗？”在马克思看来，“国家的普遍事务就是国家的事务，是作为现实事务的国家。讨论和决定就是有效地肯定国家是现实事务。因此，全体国家成员同国家的关系就是同他们的现实事务的关系，这一点似乎是不言而喻的。国家成员这一概念已经有了这样的含义：他们是国家的成员，是国家的一部分，国家把他们看作自己的一部分。既然他们是国家的一部分，那么不言而喻，他们的社会存在就已经是他们实际参与国家。他们不仅是国家的一部分，而且国家也是他们的一部分。要成为某种东西的有意识的一部分，就要有意识地掌握它的一部分，有意识地参与它。没有这种意识，国家的成员就无异于动物”。

马克思还提出，黑格尔讨论问题的用语本身就是令人误解的，因为“在谈到‘国家的普遍事务’时，会造成一种假象，似乎‘普遍事务’和‘国家’是两回事。但是，国家就是‘普遍事务’，所以实际上就是‘国家的普遍事务’。因此，参与国家的普遍事务和参与国家是一回事。……如果谈的是现实的国家成员，那就不能说这种参与是一种应当的事。否则谈的就必定是那些应当和希望成为国家成员而实际上却并非国家成员的主体”。当然，人民直接参与国家事务

并不意味着每个人都去做每一件事，而是每一个人作为公民都应当参加一定的国家事务。马克思说：“如果谈的是一定的事务，是单一的国家行动，那么依然非常明显，不是全体人员单个地完成这种行动。否则单个人会成为真正的社会，会使社会成为多余的。”

由于现代国家仅仅只是作为政治国家而存在，政治国家的总体是立法权，因而参与立法权不仅是个人参与国家事务的现实途径，也是市民社会获得政治存在的现实途径。作为个人而言，“参与立法权就是参与政治国家，就是表明并实现自己作为政治国家的成员、作为国家成员的存在。因而全体人员都希望单个地参与立法权，这无非是全体人员都希望成为现实的（积极的）国家成员，或者赋予自己以政治存在，或者表明并有效地肯定自己的存在是政治存在”。作为市民社会整体而言，“市民社会希望整个地即尽可能整个地参与立法权，现实的市民社会希望自己代替立法权的虚构的市民社会，这不外是市民社会力图赋予自己以政治存在，或者使政治存在成为它的现实存在”。

在马克思看来，二者必居其一：或者是政治国家同市民社会分离；或者相反，市民社会就是现实的政治社会。在前一种情况下，全体人员不可能单个地参与立法权，而只能通过自己的议员参与国家事务，而这又只有通过这些议员放弃自身的市民社会特征才能实现。这样，代议制本身就是政治国家与市民社会分离的表现。在后一种情况下，作为代表机关的立法权就失去了它的意义，“在这里说立法权是代表，这是指，一切职能都有代表性，例如，鞋匠是我的代表，因为他能满足某种社会需要；这是指，作为类活动的任何特定的社会活动都只代表类，即我固有的本质中的某种规定；这是指，每个人都是另一个人的代表，在这里，他之所以是代表，不是由于他所代表的其他某种东西，而是由于他就是他和由于他所做的事情”。

换句话说，在市民社会就是现实的政治社会的情况下，立法权不再是总体的国家，而仅仅是国家的一个环节，就像行政权仅仅是国家的一个环节一样。立法权的代表已经丧失了政治代表的含义，而仅仅作为一种国家职能的代表存在。这样一来，立法权的双重本性，即既有现实的立法职能，又有代表的、抽象的政治职能，就发生了根本变化；后者消失了，前者保留了下来。在马克思看来，在这种情况下，立法的性质已经发生了变化，它不再是不同等级要素的特殊利益的反映，而是对客观事物规律的反映。亦即，“立法的职能是一种不表现为实践力量而表现为理论力量的意志。在这里，意志不应代替法律起作用，它的作用在于发现和拟定现实的法律”。由于减掉了政治代表的职能，立法权本身的内容就会凸显出来成为议会真正重要的问题，而不是像在现代官僚政治中那样，立法的内容本身是次要的，甚至根本不会引起人们真正的关注，立法机关的重要性仅仅由于它那形式上的政治意义，也就是说，任何问题只有当它成为政治问题时才会受到重视，或者只有当它成为议会争论的焦点时才会受到重视。在马克思看来，当立法权仅仅作为国家的一个职能，而不再是代表国家整体的时候，行政权的重要性就会凸显出来，亦即行政权将成为主要的政治活动，并以贯彻实施已经拟定好的法律为己任，这样“行政权本身应当比立法的、形而上学的国家职能更应当成为人民企求的目标”。

在马克思看来，在立法权本身还主要是发挥政治职能的情况下，也就是在市民社会与国家分离的条件下讨论立法权的改革问题，那么问题就变成扩大选举并尽可能普及选举的问题。马克思说：“选举是现实的市民社会对立法权的市民社会、对代表要素的现实关系。换句话说，选举是市民社会对政治国家的非间接的、直接的、不是单纯想像的而是实际存在的关系。因此显而易见，选举构成现实市民社会的最根本的政治利益。通过不受限制的选举和被选举，市民社会才第

一次真正上升到自身的抽象，上升到作为自己真正普遍的本质的存在的政治存在。但是，这种抽象之完成也就是抽象之扬弃。……因此，选举改革就是在抽象的政治国家的范围内要求这个国家解体，但同时也要求市民社会解体。”也就是说，随着真正的普选的到来，抽象的政治国家也必然解体，因为通过每个人都参与国家事务，市民社会本身就成为现实的政治社会了。