

【编者按】本刊“马克思主义理论”栏目自创办以来，一直致力于主要以外文原文的历史文献来探讨马克思主义有关文学或者社会的一些主要论断的形成史或者说“知识谱系”。本期刊登的梁展先生的长文也是如此。法国大革命无疑是一个触发各种有关“现代国家”构想的重要时刻，资产阶级的“民族主义”或者“民族-国家”以纵向的族群联系作为自己的基础，因而不具备普遍性，而身处这一激烈争论之中的青年马克思则从“新的历史主体”的出现出发，认为横向的政治联系才是构成现代政治共同体的基础。

寻找新的主体： 西耶斯、黑格尔与青年马克思的 政治共同体构想

梁 展

内容提要 法国大革命奠定的人民原则是青年马克思政治哲学的灵感来源及其政治共同体构想的出发点和基石。本文通过分析西耶斯对第三等级政治使命的论述与黑格尔从国家形而上学的角度对君主和市民诸等级的规定，探讨1840年代初期马克思为寻求新的革命和社会主体而付出的种种思想努力，揭示无产阶级政治共同体的思想谱系。

关键词 马克思 第三等级 共同体 市民社会 普遍等级

—

1848年革命前夕，欧洲的民主主义知识分子习惯以1789年法国大革命创制的现代政治原则和政治语言如“等级”、“民族”、“国家”、“立法权”等来观察、分析和思考那个时代由各种原因引发并困扰着英、法、德等欧洲各国的经

济、社会和政治危机。马克思自然也不能例外，他出生和成长的莱茵兰地区晚至1814年才从拿破仑的强权统治下摆脱出来，那里浓厚的革命精神和知识氛围早已铸就了马克思那颗不知安分的心灵。在特里尔中学，威腾巴赫（J. H. Wyttenbach）、施蒂尼格（Steiniger）、施尼曼（Schneemann）的教诲让他充分领略到了法兰西精神和大革命的思想风采。在柏林大学求学期间，黑格尔的学生、法哲学家爱德华·甘斯（Edouard Gans）与圣-马可·吉拉丁（Saint-Marc Girardin）一起赋予了他以1789年的原则看待欧洲现实和世界历史的眼光。随后马克思花费了数年时间集中阅读了黑格尔著作，其中《精神现象学》和《法哲学原理》是黑格尔这位“普鲁士官方哲学家”对莱茵河彼岸爆发的革命及其政治后果的理性反思、批判和修正。^①从马克思留下的大量读书笔记来看，自1840年代始，他便有意搜集、阅读和研究有关法国大革命和法国古代史方面的著作、档案和个人回忆录等等，并计划在这些丰富的材料基础之上撰写一部《国民公会史》。在青年马克思看来，革命前夕诞生的国民公会标志着法兰西人民在“政治动力、政治势力和政治智慧”方面所能达到的顶点。^②缔造和命名这个非凡的政治机构的人就是大革命的主要理论家——埃马努埃尔-约瑟夫·西耶斯（Emmanuel-Joseph Sieyès）神父^③，也就是《第三等级是什么？》（1789）一书的作者。西耶斯以这份篇幅不长但意义深远的政治宣言揭开了法国大革命的序幕。马克思阅读西耶斯这部名作的时间应该不会晚于1842年5月。^④在同一时期就莱茵省议会的一场辩论所发表的评论文章中，我们看到，马克思对这位神父的政治

① 关于马克思与法国大革命的关系，详见 Jean Bruhat, «La Française et la formation de la pensée de Marx», in *Annales Historiques de la révolution Française*, 1 Jan. 1966, pp. 125-170; Maximilien Rubel, «La Révolution Française dans la formation du jeune Marx», in *Diogène*, 1 Oct. 1989, pp. 3-27, p. 148; François Furet, *Marx et la révolution Française, textes de Marx présentés réunis*, traduits par Lucien Calvié, Paris: Flammarion, 1986; Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Köln: Westdeutscher Verlag, 1957（后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“Hegel”和引文出处页码，不再另注）。

② See Marx / Engels, *Gesamtausgabe (MEGA¹)*, I/2, hrsg. von Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin: Dietz Verlag, 1975, S. 455. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“MEGA¹”、版次、卷数和引文出处页码，不再另注。中译文见《马克思恩格斯全集》第一卷，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译，人民出版社，1956年，第131页。后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称《全》、版次、卷数和引文出处页码，不再另注。

③ See Jean-Denis Bredin, *Sieyès. La clé de la Révolution Française*, Paris: Editions de Fallois, 1988, pp. 106-112. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“Révolution”和引文出处页码，不再另注。有关西耶斯在1789年大革命中所发挥的作用，详见 François Furet, *The French Revolution 1789-1814*, trans. Antonia Nevill, Oxford: Blackwell Publisher, 1992, pp. 45-51.

④ 马克思阅读的是1796年出版的西耶斯著作德译本，即 Emmunel Joseph Sieyès, *Politische Schriften*, Uebz. v. Konrad Engelbert Oeslner, 1796, Bde. 1-2, 这部近1300页的译著几乎囊括了西耶斯在当时全部已发表的著作、论文和发言稿，后文还将提及它的译者。

学说显然非常熟悉，尤其是后者对现代国家里的个人具有双重身份即公民和市民 (citoyen/bourgeois) 所做的细致区分。^①

在莱茵省议会就应否禁止出版自由的问题展开的辩论中，来自“城市等级”的一位辩论者声称赞同西耶斯的意见，认为“出版自由只要没有坏人参与就是美妙的东西”，但“要防止这一点，直到现在还没有找到可靠的办法” (MEGA¹: I/1, 157; 《全》: 1/1, 81)。马克思立刻意识到这位代表是在以市民身份表达自己的私人观点，而非站在国家公民的立场上表达公众的自由意志，二者的冲突在《黑格尔法哲学批判》(1843) 中被表述为市民社会与政治国家之间的分离。马克思的评论文章发表在自己担任主编的《莱茵报》(1842年1月-1843年3月)上，这份报纸遵循大革命的政治原则和黑格尔的理性精神，高举民主和改革的旗帜反对普鲁士的专制主义。^②

1842年9、10月间，来自德国、英国、比利时、俄国以及法国当地的学者在斯特拉斯堡召开了一次学术讨论会，会议的中心议题是“一无所有的等级要求占有目前掌握治国大权的中间等级的一部分财产”，《莱茵报》对本次会议的辩论情况做了报道，该报提出的解决方案是采用“和平方式”，其原因在于“现代的中间等级在避免遭受突然袭击方面比1789年的贵族优越得多”，马克思评论道：“西耶斯的预言应验了，tiers état [第三等级] 成为一切，并希望成为一切……现在一无所有的等级要求占有中等阶级的一部分财产这是事实，即使没有斯特拉斯堡的演说，也不论奥格斯堡如何保持沉默，它仍旧是曼彻斯特、巴黎和里昂大街上引人注目的事实。” (MEGA¹: I/1, 238; 《全》: 1/1, 131) 马克思及其《莱茵报》的合作者虽然承认“一无所有的等级”要求夺取“中间等级”的财富是当时欧洲社会的普遍事实，但是他们既不认同以慈善的方式改善“一无所有”等级的地位这一共产主义的“实际实验”，同时也对共产主义的理论保持“慎重”的态度，尽管在短短五年后发表的《共产党宣言》里，阶级斗争和共产主义的信仰迅速被马克思和恩格斯确立起来。在马克思看来，上述问题想要得到有效解决还需彻底贯彻法国大革命确立的法律原则，即，将那些尚未写入法典的“习惯法”，如农民捡拾森林里被风吹落的树枝以供家庭取暖的习惯，以法律的

^① See Jaques Guilhaumou, *Sieyès et l'ordre de la langue. L'invention de la politique moderne*, Paris: Editions Kimé, 2002, p. 187. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“Sieyès”和引文出处页码，不再另注。

^② 关于马克思和卢格等人创办《莱茵报》的过程与马克思通过该报与保守主义者展开开战的情况，详见 Jonathan Sperber, *Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert*, München: C. H. Beck, 2013, SS. 90-115.

形式规定下来。透过黑格尔法哲学的眼光，马克思认为权利或法应当是理性在现实社会得到持续实现的过程：它“不再取决于偶然性，即不取决于习惯是否合理；恰恰相反，习惯成为合理的是因为权利已变成法律，习惯已成为国家的习惯”（MEGA¹：1/1，206 《全》：1/1，149）。法国大革命通过将社会财产归于第三等级的方式改变了旧的所有制，并将私有财产权作为法律规定下来，不仅没有能够挑战私有制，反而使其从法理上得到了巩固。而在马克思和当时的欧洲社会主义者看来，财产的私有制是产生普遍社会贫困的根源。对普鲁士专制主义的失望使马克思将解决社会普遍贫困问题的目光投向了法国这个拥有丰富的政治智慧和政治实践的国度。从1842年10月移居科隆主持《莱茵报》以来，马克思就开始孜孜不倦地阅读同时代法国著名的社会主义者如维克多·贡西德朗（Victor Considérant）、皮埃尔·拉罗（Pierre Laroux）和普鲁东等人的著作。^①在两年之后撰写的《神圣家族》中，马克思高度称赞普鲁东对私有制这一曾经被视为政治经济学之“不可动摇”的基础进行了批判性的检验，断言其《财产是什么？》（1840）一书对现代政治经济学的意义“正如同西耶斯的著作《第三等级是什么？》对现代政治学的意义一样”（《全》，1/1，39）^②。

从西耶斯到普鲁东，马克思考虑的问题是：究竟什么原因导致了“一无所有的等级”的普遍贫困？倘若私有制是社会普遍贫困的总根源，那么，这是自然的结果还是人为的产物或者说是政治（法律）的后果？答案当然是后者。西耶斯眼中的社会建立在劳动基础之上，遵照亚当·斯密的教导，劳动创造了一切社会财富。从事具体劳动的等级不是国王也不是贵族更不是教士，而是第三等级。第三等级的每个成员都担负着繁重的日常劳动，发挥着各自不同的社会功能，服务于整个政治体之生存和需要，从而推动着社会不断走向进步。另一些人则凭借世袭特权稳居于一般的社会运动当中，享受着他们丝毫未曾伸手创造的劳动成果中最好的部分。因此，贵族被西耶斯称之为不从事生产活动的寄生等级，“他们是一个伟大民族中孤立的人群”^③。第三等级虽然强壮有力却被束缚住了双手，不能

^① See Gareth Stedman Jones, *Karl Marx: Greatness and Illusion*, Cambridge: Harvard University Press, 2016, p. 139. 马克思是通过洛伦兹·冯·施泰因（Lorenz von Stein）的著作《当今法国的社会主义和共产主义》（*Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreich*, Leipzig, 1842）接触到普鲁东等人的学说的。

^② *Karl Marx Friedrich Engels Werke (MEW)*, Bd. 2, Berlin: Dietz Verlag, 1962, S. 33. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“MEW”、卷数和引文出处页码，不再另注。

^③ Emmanuel Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers-état?*, 3^{ième}éd., 1789, p. 13. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“QTE”和引文出处页码，不再另注。

得到应有的荣誉和地位。西耶斯将这种待遇看作是对第三等级实施的“社会犯罪”(QTE: 7),如同普鲁东说“财产是什么?这就是盗贼”一样,西耶斯说“第三等级是什么?一切。迄今为止,它在政治秩序中拥有什么?什么都没有。它要求什么?要拥有某种东西”(QTE: 3)。废除前两个等级独享的特权、放开第三等级的手脚,其结果不但没有使后者失去什么,反倒使他们获得了许多,由此形成了一个完整的民族(see QTE: 10)。与西耶斯不同,普鲁东希望通过“无财产的占有”来夺回被工厂主盗取的财产,恢复正常的社会秩序,也就是说,他希望通过一种道德原则来消除贫困的问题。^①在《神圣家族》中,针对布鲁诺·鲍威尔(Bruno Bauer)的阵营对普鲁东学说发起的攻击,马克思花费了大量篇幅为前者辩护(see MEW: 2, 23-56 《全》: 1/1: 27-67)。然而,同普鲁东的道德原则相比,马克思自己显然更愿意选择西耶斯的政治原则。因此,在1843年3月至8月撰写的《黑格尔法哲学批判》中,他借西耶斯创制的核心政治术语——“等级”(l'ordre/Stand)、“民族”(nation)、“民族主权”(Souveraineté nationale)——批判了黑格尔基于“神秘的形而上学”之上的理性国家学说。于是,主权从作为国家普遍伦理的化身的君主那里重新回到了第三等级即或人民手中,西耶斯的民族主权因而转变成了马克思的“人民主权”(Souveraineté populaire)，“等级”转变成了“阶级”(Klass),取代作为民族主体出现的第三等级的是一无所有的“无产阶级”。

在西耶斯那里,第三等级就是“所有”或“一切”,“民族”是由第三等级单独组成的政治共同体,那么,对青年马克思而言,既往的阶级与民族之间是什么关系?新生的无产阶级和民族又是什么关系?在1848年2月发表的《共产党宣言》里,马克思坚定地回答道“无产阶级没有祖国。绝不能剥夺他们所没有的东西。因为无产阶级首先必须取得政治统治,上升为民族的阶级,把自身组织成为民族,所以它本身还是民族的,虽然完全不是资产阶级所理解的那种意思。”(MEW: 4, 479)^②这个答案显然过于凝练和概括,非常遗憾的是,除此之外,马克思和恩格斯终其一生也没有系统论述过民族问题。那么,如何从马克思主义观点出发定义民族?如何处理无产阶级运动与民族的关系问题?什么是民族自治

^① See Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété? ou Recherche sur le principe du Droit et du Gouvernement*, Paris, 1840, p. 140.

^② 中译文见《马克思恩格斯文集》(第二卷),中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译,人民出版社,2009年,第50页。

权？这些难题在德国社会民主党、奥地利社会主义者、第二国际乃至两次世界大战前后的理论家们之间引起了巨大的争议。爱德华·伯恩斯坦、卡尔·考茨基、海因里希·库诺、罗萨·卢森堡、卡尔·莱纳（Karl Renner）、奥托·鲍威尔（Otto Bauer）、列宁和斯大林先后加入了这场旷日持久的论争。^①具体到《共产党宣言》中上述语句的解释方面，罗曼·罗斯杜尔斯基指出，以1910—1920年代德国社会民主党理论家海因里希·库诺为代表的修正主义者错误地认为，马克思主张在无产阶级夺取政治权力之后依然要保持自身的民族性，继而“将自身组织成为民族”。众所周知，库诺在一次世界大战爆发之后的1914年8月曾经一度反对过德国的战争贷款政策，但进入1915年之后他却突然从社会民主党的左翼转向了极右翼的多数派，宣称支持艾伯特政府采取的种种战争举措。^②罗斯杜尔斯基暗示，上述解释方式可以被视为库诺为自己的背叛行为所做的开脱。^③应当公正地说，库诺除了理论家的身份之外，还是一位民族学教授，他曾对“Nation”做过详细的历史语义学考察，指出在《共产党宣言》诞生的十九世纪中期欧洲，“Nation”与德语中另一个表示民族的词汇“Volk”混用，二者同指居住在某一国土境内的全体居民，并无一战前后流行的种族和族裔甚至是族裔民族主义的含义。^④早在库诺提出这一解释之前的1899—1904年，奥地利社会民主党就主张建立在民族原则之上的“民族文化自治”政策是挽救饱受尖锐的族群纷争困扰的奥匈帝国免于解体的正确方案。^⑤针对上述马克思语句的另一种解释来自列宁。这位布尔什维克党的策略大师将无产阶级组织成为民族看作是无产阶级在资本主义国家不断走向成熟的必要条件，尽管在某些发达的资本主义国家里“工人没有祖国”。列宁的解释显然不符合《共产党宣言》中的民族论述，马克思和恩格斯明确提出无产阶级在夺取政权之后，而不是在尚未夺取政权之前，将

^① See Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, vol. 2, *The Golden Age*, Oxford: Oxford University Press, 1978, chp. III/5, chp. XII/12, chp. XVI/3; Michael Löwy, “Marxism and The National Question”, in *New Left Review*, 1/96 (March–April, 1976), pp. 81–100; Maxime Rodinson, «Le marxisme et la nation», in *L'homme et la société*, N°7 (1968), *Numéro spécial 150 anniversaire de la mort de Karl Marx*, pp. 131–149.

^② See Helga Greibing, “Heinrich Cunow”, in *Neue deutsche Biographie*, Bd. 3, Berlin: Duncker & Humblot, 1957, S. 439.

^③ See Roman Rosdolsky, “Worker and Fatherland: A Note on a Passage in the Communist Manifesto”, in *Roman Science and Society*, 3/29 (Summer, 1965), pp. 330–337.

^④ See Heinrich Cunow, *Die Marx'sche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie. Grundzüge der Marx'schen Soziologie*, Bd. 2, Berlin: Buchhandlung Vorwärts, 1921, SS. 9–11.

^⑤ See Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Wien: Der Wiener Volksbuchhandlung, 1907, I. / § 10, SS. 95–119; II. / § 2, SS. 149–163; VII, SS. 454–484.

自己组织成为民族。^① 罗斯杜尔斯基认为，当马克思说“工人阶级没有祖国”时，其中的“祖国”应当是指资产阶级的民族国家，而不是族裔意义上的国家，也不是族裔意义上的民族共同体，而是压迫人民的机器；无产阶级夺取政权之后组织而成的民族无非是通向无阶级、无国家社会的过渡形态。^② 罗斯杜尔斯基的这一态度可以被归结为经典马克思主义在民族问题上所持的立场，它强调阶级意识和阶级互助相对于民族利益的优先性，在沃尔克·康纳看来，列宁和斯大林主张的民族自决权是策略性的，伯恩斯坦、库诺和鲍威尔的主张则是马克思主义的民族主义。^③

无论如何，马克思主义在民族问题上表现出的三种态度和品质都承认马克思的民族论述的一致性。伊芙莱姆·尼米尼总结道，问题的实质就是从一个现代国家的观念出发来定义在历史中形成的地方现象，以西欧大民族国家如英国和法国为模式来抓取和稳固一切有利于保持资本主义生存和发展的东西，从而在物质方面最终为无产阶级的革命做出准备。^④ 相反，史劳姆·阿维奈里认为，1848年欧洲革命之后，民族主义的兴起使马克思在对待民族问题上的态度经历了一个明显的转变过程。在1848年之前，马克思认为无产阶级应以世界主义和国际主义为武器来对抗作为阶级压迫工具的资产阶级民族主义；1848年之后，尤其是德国和意大利的统一及其民族国家的建立使马克思认识到民族主义反而有助于资本主义的发展，从而加速其灭亡的进程。^⑤ 按照上述两种看法，我们似乎可以得出如下结论，即无产阶级与民族在哲学思想上根本无法相容。正如康纳所说，民族主义建立在人类是由不同族群组成的前提之上，这一划分是在纵向上进行的，而马克思主义相信人类更为根本的划分应当是横向的阶级划分；民族主义相信联系人们的纽带是民族意识和民族情感，而马克思主义认为，阶级意识相比民族意识和民族情感而言更为强大，它最终能够打破各民族的心理和地理界限，促成人类在更大范围内的联合。^⑥ 我们的问题是：假如在现代国家中，民族意识和民族情感

① See *V. L. Lenin Werke*, Bd. 21, hrsg. von. Institut für Marxismus-Leninismus, Berlin: Dietz Verlag, 1960, S. 62.

② See Roman Rosdolsky, "Worker and Fatherland: A Note on a Passage in the Communist Manifesto", pp. 330 - 337.

③ See Walker Conner, *The National Question in Marx-Leninist Theory and Strategy*, Princeton: Princeton University Press, 1984, pp. 19 - 20.

④ See Ephraim Nimni, "Marx, Engels and National Question", in *Science and Society*, 3/53 (Fall, 1989), pp. 297 - 326.

⑤ See Shlomo Avineri, "Marxism and Nationalism", in *Journal of Contemporary History*, 3/26 (Sept. 1, 1991), pp. 637 - 656.

⑥ See Walker Conner, *The National Question in Marx-Leninist Theory and Strategy*, p. 5.

在联合人类方面更能发挥功效，那么政治的意义又在哪里？民族意识和民族情感难道仅仅是自然和历史的产物而非政治的结果？如果不能将无产阶级和民族以政治的方式联系起来，我们就无法解释“无产阶级首先必须取得政治统治，上升为民族的阶级，把自身组织成为民族”这句话的含义，也就无从理解徘徊于法国大革命的政治理念和黑格尔法哲学之间的青年马克思对理想的政治共同体的构想过程。《共产党宣言》中的民族论述虽然十分简略，但我们依然能够从中看到青年马克思坚信无产阶级将成为未来民族的主体，他们能够组织成一个理想的政治共同体——民族。接下来的问题是：马克思是如何将来自法国大革命尤其是西耶斯的政治语言“等级”转换成“阶级”，又如何将资产阶级的政治共同体“民族”转换成无产阶级的理想政治体——“民族”？

二

西耶斯是法国大革命公认的最卓越的象征。斯达尔夫人说，他的著作和观点开启了一个新的政治时代；邦雅曼·贡斯当（Benjamin Constant）则认为他在思想和制度方面对后世的人们产生了根本性的影响（see *Révolution*: 16）。^①在大革命左翼历史编纂学传统的代表人物阿尔贝·索布尔（Albert Soboul）看来，十八世纪的法国历史主题便是旧制度的危机以及贵族和第三等级的阶级冲突，西耶斯的身影贯穿了这段激昂动荡的历史“西耶斯这位拥有一颗优异的政治心灵的人，早在1789年发表的《第三等级是什么？》中就奠定了1789年和1793年的人们借以支撑其全部革命斗争的基石：制宪权，即将所有权力集中在制宪议会和后来的国民公会以及专政手中的基础和正当性。”^②“索布尔的十八世纪就是西耶斯及其《第三等级是什么？》的世纪”^③，就连从自由主义政治立场猛烈抨击这位左翼史

^① 西耶斯给同时代人留下的是一个偏执和孤傲的形象，后来因为参与拿破仑发动的雾月政变，他在人们的心目当中又增添了冷酷和恐怖的面影。在1814年拿破仑失败之后，西耶斯避居布鲁塞尔，自此永远退出了政治舞台，直到1830年才重新返回法国。作为政治家，西耶斯生性沉默寡言，加上晚年拒绝撰写回忆录，以致这位大革命的发动者和终结者在私生活方面鲜为外人所知。除了《论特权》、《论1789年法国代表可运用的行政手段》和《第三等级是什么？》等公开发表的著作之外，西耶斯还留下了大量的手稿、笔记、书信和公文。这些曾经一度被认为已经丢失的材料，于1960年代在其后人家中被发现，现收藏于法国国家档案馆。从这些手稿来看，青年时期的西耶斯涉猎的知识范围非常广泛，除政治学、哲学和经济学之外，他还对音乐、数学和自然科学葆有浓厚的兴趣（see Adler-Bresse, «Le fonds Sieyès aux Archives nationales», in *Annales Historiques de la Révolution Française*, 1/42 [Jan., 1970], pp. 519–529）。

^② Albert Soboul, *Understanding the French Revolution*, trans. April Ane Knutson, New York: International Publisher, 1988, p. 66.

^③ François Furet, *Penser la révolution Française*, Paris: Gallimard, 1978, p. 148.

学家的弗朗索瓦·傅勒也如此认为，西耶斯的名作“道出了法国大革命最大的秘密，形成了革命最深刻的推动力，即对贵族的仇恨”^①。

等级制是法国中世纪以来实行的封建制度，按照各个等级所拥有的精神价值的高低，人们被划分为教士、贵族以及第三等级。区别于分别负责信仰和政治事务的前两个社会等级，第三等级从事普遍的农业和经济活动，其中包括农民、城市手工业者和商人。法国著名的人类学家杜梅齐尔将等级制的起源追溯到了中世纪印欧社会普遍存在的“三元功能制”（trifunctionalisme），即这些地方的人们在思考和分析事物的秩序时普遍采用的一种特定方式。历史学家乔治·杜比则认为由生活在亨利十四时代的法学家夏尔·卢瓦索引入法国社会的等级制度^②实际上是将上述三重思维结构与当时诸多的社会关系两相适应的结果，卢瓦索把前者整合成一个包罗万象的结构并使之扩展到整个可见和不可见的世界，旧制度便建立在仿此模式创制的三级会议和各个等级之上。杜比指出，在历史上，这个三重社会功能模型的前提和公理及其存在从未被证明过，也从来没有被召唤过，但是它却与一种宇宙论和神学、确切地说与一种道德关联起来，在它的上面树立起一种被视为“争辩性的话语建构”（discursive polemical formations）的意识形态。它衍生出一种力量，并获得了一种简朴的、理想的和抽象的社会组织意象，杜比对此质疑道“这个模型是如何与具体的社会关系发生联系的？”这位颇具批判性的历史学家断言，按照三个等级的划分制定的社会制度在法国是一种与历史现实不符的意识形态，只不过是一种想象中的封建秩序而已。^③

西耶斯的第三等级定义摧毁了杜比所说的“想象的封建秩序”以及想象中的等级政治，恢复了前者真实的起源和根基，即建立在劳动和劳动分工基础上的社会关系。因此，承担具体社会劳动的第三等级应当单独组成一个完整的民族，不事劳作却享有世袭特权的贵族等级理应被排除在民族之外。于是，“第三等级是什么？”就变成了“民族是什么？”这个新的问题，对此，西耶斯的回答是：“生活在一部共同的法律之下并由同一立法机关等所代表之人的联合体。”（*QTE*: 13）排除教士和贵族的第三等级单独组织成为一个完整的民族^④，这意味着等级制度造成的政治差异的消失和一个以劳动为共同标准的同质政治空间的形成：第

① François Furet, *The French Revolution 1789 - 1814*, p. 51.

② See Charles Loyseau, *Traité des ordres et simples dignitez*, Paris: Abel L'Angelier, 1610, pp. 4 - 12.

③ See George Duby, *The Three Orders: Feudal Society Imagined*, trans. Arthur Goldhammer, Chicago: The University of Chicago Press, 1978, p. 8.

④ “第三等级就是排除了教士和贵族的民族”，“这是一个伟大的真理”（*QTE*: 14）。

三等级就是一切。决定某一等级是否能被民族接纳的唯一标准是视其从事劳动与否。第三等级是劳动的等级，它的劳动成果供养着前两个等级，其劳动目标在于公共利益；享有特权的贵族奴役第三等级，给它带来痛苦进而损害公共利益。假如有人辩称贵族压迫和奴役第三等级的权利来自前者作为征服者的高卢人和罗马人的种族和血统，西耶斯反驳道，那么他们的血统不比西甘布尔人、威尔士人和其他远古时期的野人更加高贵，相反，只有第三等级才可称得上是整个民族之父，贵族的奴役行为则无异于历时千年的“弑父”行径，“应该将它[贵族]驱逐到另一边去，第三等级要重新成为贵族和征服者”（*QTE*: 17-18）。第三等级应当夺回与自己所付出的劳动数量和性质相称的荣誉和地位，使自己成为一个“普遍的等级”，用西耶斯的话来说，“应把第三等级理解为从属于普遍等级^①的所有公民整体”（*QTE*: 18）。

“一部共同的法律和一个共同的代表造就了一个民族。”（*QTE*: 18）德国学者伊丽莎白·菲伦巴赫调查了“Nation”这个词或术语在1789年具有的三种相互争辩的意义，即1) 与等级社会相对，民族是在政治和经济意义上同质和自足的整体。在路易十六希望召集中断了数百年的三级会议之际，1789年六月政变以及由西耶斯和第三等级代表组成的国民制宪议会（即国民公会）的召开摧毁了旧制度的“哥特空间”，第三等级组成的民族整体代替了国王成为新的政治主体；2) 与传统中神圣的君主主权相对，民族是主权的唯一来源——民族主权；3) 作为一个对贵族制和特权的排斥性原则，民族的理念被置于公法内部，这个围绕敌我关系展开的新政治概念推进了一种新政治秩序的形成，并由此开启了内战的道路。^②应该说，民族的这三重意义均源于西耶斯对民族政治共同体的话语建构。在1789年法国大革命中，民族不仅是抽象的政治原则，同时它又是基于特定的政治情形召唤人们采取政治行动的实践原则，或者说是福柯意义上的话语实践。1789年5月4日召开的三级会议本意是为了解决法国面临的财政危机，但是前两个等级在投票方式上与第三等级发生的争执使会议长久地陷入僵局。6月10日，第三等级代表接受了西耶斯的提议，向教士和贵族发出最后邀请，呼吁他们加入自己的行列并声称“针对所有大法官辖区的普遍召集令已经于今日发

^① “l'ordre”即“等级”源于拉丁语“ordo”，它在古罗马和中世纪法学家那里兼有等级和秩序之义（see George Duby, *The Three Orders: Feudal Society Imagined*, pp. 73-75）。

^② Qtd. in Pasquale Pasquino, *Sieyès et L'invention de la constitution Française*, Paris: Editions Odile Jacob, 1998, pp. 55-56. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“*L'invention*”和引文出处页码，不再另注。

出，假如他们不能出席，那么无论特权等级出席与否，确权的行动将会如期举行。”^① 6月16日，西耶斯提出将第三等级议会的名称由“公社”改为“国民公会”，目的是把第三等级和一部分教士一起包括进来，这个提议最终被会议通过。其实，“国民公会”（Assemblée nationale）的命名过程也是一波三折。就在6月15日这一天，第三等级的代表们为此进行了一场激烈的讨论。西耶斯最初建议的名称是“由法兰西民族熟知和认可的代表议会”，米拉波（Mirabeau）的提议是“法兰西民族代表”，穆尼埃（Mounier）的提议是“由占民族大部分并可在少数人缺席条件下付诸行动的代表组成的合法议会”，拉香巴理埃（Le Chapelier）的提议是“合法认可的民族代表”，马洛埃（Malouet）的提议是“民族多数派议会”。最后，来自布尔热的代表勒格朗建议出席会议的现有代表组成“国民议会”，这就回到了西耶斯早在1789年2月发表的《第三等级是什么？》中首次提出的建议上（see *Sieyès*: 91）。拉香巴理埃说，“从25 000 000位公民那里取得权利的公民代表们普遍认为，在国民公会里，按照人数投票将会有利于国家，有利于国家的前途，有利于使公众的自由得到稳固”，“国民公会所有成员整体”将让人们能够预见到“你们组成的是国民公会，而非相互分离的等级和第三等级的团体”。在翻阅了1789年5月7日至6月12日的国民公会档案后，皮埃尔·拉马克发现，“国民公会”一词不仅频繁地出现在第三等级议会团体“公社”中，而且还能从贵族和国王口中频频听到。6月13日，贵族拉里-特朗达尔伯爵承认“国民公会”作为一个“积极的会议”已经成为事实。在三级会议召开的第二天，国王在演说中说“先生们，我心里期待已久的这一天终于到来了，我看到自己的周围聚集起了一个民族的代表，能够对他们发号施令令我感到非常荣幸。”此番言辞表明国王在内心里已经将民族与自己分离了开来，这与路易十四的“朕即国家”形成了鲜明的比照。^②

第三等级或者说获得自由的个人如何组成民族？在《第三等级是什么？》一书的第五章，西耶斯分析了政治社会的最终形成需要经历的三个不同的阶段：1) 一定数量孤立的个人愿意联合在一起，因为拥有彼此联合的意志，他们就同时拥有了权利（droit，即“法”）并且实施了这一权利（法，“单单就这一事实而言，他们就已经形成了民族”（*QTE*: 106），也就是说，民族首先是个人意志的产物，后者是一切权利或法的来源；2) 联合起来的个人欲求稳固他们既有的

^① Pierre Lamarque, «Naissance de l'Assemblée nationale», in *Dix-huitième Siècle*, N°20 (1988), p. 111.

^② See Pierre Lamarque, «Naissance de l'Assemblée nationale», pp. 111 - 118.

联合，并赋予这一联合以目标，他们聚集一处商定什么是共同的需求以及能够满足这些需求的权利，个人意志经此变成了公共意志。尽管个人意志是公共意志的来源，但假如将二者分开来考虑，个人意志便什么也不是：没有个人意志的联合，公共意志就根本无法形成“一个意志和行动的整体”（*QTE*: 107）；3）公共意志或民族意志以及实施公共意志的权利被委托给代表整个民族的政府来实施，由此现实的公共意志转变成为代表性的公共意志，其组织方式和形式便是政治制度，后者的来源只可能是民族，反过来说，政治制度是民族根据自己的意愿赋予自己的形式。在这个意义上，西耶斯说“民族先于一切而存在，它是一切的根源。其意志总是合法的，它就是法本身。”（*QTE*: 111）政治制度得以形成的第二阶段正是现实社会中民族真正形成的阶段。在西耶斯的理论框架里，民族共同体的形成基于个人联合的意愿，因而它是自然法（权利）所致；在第三阶段产生的政府则是人为法或实定法的结果，也就是说，由公民代表组成的政府是受民族委托的代理执行者，“民族是唯由其自身的存在所能做到的一切”（*QTE*: 111），而非由在民族之外、具有神圣起源（上帝）的君主所为。在西耶斯1789—1791年间撰写的著作当中，“民族”与“一切”的合用相当于政治学家和法学家通常使用的“民族主权”（see *Sieyès*: 87）。

西耶斯接下来讨论的民族与制度或民族与政府的关系实际上就是主权与宪法，即自然法（民法）与政治法、社会秩序与政治秩序之间的关系，他说“两种法的差异在于，自然法和民法是为了保持和发展社会所形成的东西，而政治法则是社会借以形成和保持的东西。为了表达上更加清晰，第一种法可被称为消极法，第二个为积极法。”^①自然法和政治法（实定法）的共同来源是民族，后者首先是个人基于“相互需要”自愿联合起来的社会体，其次是通过赋予自己形式即宪法的方式而成为一个政治体。这与其说体现了黑格尔意义上的市民社会与政治国家的分离，不如说二者是民族共同体的一体两面，因为民族形成过程中的上述两个阶段在逻辑上是连续的，然而我们的问题是：联系市民社会与政治国家的纽带究竟是什么？

西耶斯将生活在国家内部的所有人群划分为四类：1）从事农业劳动，为他人提供物质需要的类别；2）从事产业劳动，使自然产品增值的类别；3）介于生产和消费之间的商人和批发商，以及4）从事特殊的工作，直接服务于人或者

^① Emmanuel Sieyès, *Préliminaire de la Constitution Française*, 1789, p. 36.

为人提供娱乐的类别，其中包括科学职业或其他各类自由职业者（see *QTE*: 5-6）。以上对阶层而非对社会等级的划分是以普遍劳动为标准的。在《论财富的信》中，西耶斯说，“普遍劳动是社会的基础，社会秩序无非是最佳的劳动秩序”，因此，“我们应付出所有的努力来保障并促进物资的再生产，它要求我们共同参加劳动，于是这个特殊目标变成了全社会的普遍目标；除了服务于全部社会成员之外，它难道还有别的目的？联合无非是每个人渴望以最为富足和最为确定的方式得到自己所想要的东西即财富的最佳手段。社会需要生产物资的活力，一种共同生产财富的活力，它不依自然的力量而存在”（*Sieyès*: 87）。拥有生产活力的个人是一个运动的因而是自由的个体。在《形而上学笔记》（1773-1776）中，西耶斯沿着莱布尼兹开创的理性哲学和孔狄亚克的唯物主义哲学，将自我定义为一个行为原则，这不同于流行于十七世纪的笛卡尔式处于静态冥思中的自我。自我的行动不仅表现为把握自我身份的总体（*statue*）（see *Sieyès*: 39）所凭借的反思行为，而且还能推动自我对外在相似性的认知，促进对行为与认识、判断以及对诸事间之关系的理解，换言之，自我的行动先于并推动自我的认知活动。在此，“孤立的人”变成了一个不断被投入到实验当中的人，他的自由表现在“其行为将会因经验的不断丰富而得到完善”。更重要的是，自我能够通过类比和抽象的方式确定自己与其他个人之间的相似性，建立与他们之间的公共性，并以公共性为尺度来衡量自我和他人，进而通向获取最佳行动方式的途径。西耶斯说，“取得质量、衡量数量，这是我们的行动目标”，所谓最佳的行动方式无非就是由自由的个人联合起来组成的一个被命名为民族的整体。^①在这个意义上，个人与民族本为一体，即所谓“个人-民族”，西耶斯解释道“民族就是处在自然状态中的个人，他们没有任何差别，个人〔在民族中〕也完全是为自己而存在，没有任何困难。”^②

一切拥有生产活力的、自由的个人均应成为民族共同体的一员，成为国家公民。伴随人口众多的第三等级组织成为民族，公民的数量、范围和空间得到了巨大的扩展，所有的公民都应当享有选举权和被选举权以及行使管理公共事务的权利。然而现实的情况并非如此。西耶斯认为，民族主权必然要由受公民委托的代表组成的政府来行使，也就是说，现代国家施行的不是纯粹的民主，而是代表性

^① See Jacques Guilhaumou, «Nation, individu et société chez Sieyès», in *Genèse*, 26 (1997), pp. 4-24.

^② Emmanuel Sieyès, «Délibérations à prendre pour les Assemblées de Bailliage», cité de Jacques Guilhaumou, «Nation, individu et société chez Sieyès», p. 5.

的民主。那么，哪些公民有资格代表民族？代表与公民、与公民的自由联合体——民族是什么关系？贵族被排斥于民族之外，自然不能够代表公民管理公共事务，尽管他们当中不乏才俊。即便在第三等级内部也存在着各种各样的差别，法律因此也必须对委托者和被委托者的资格做出限制。西耶斯认为，法律一方面应规定合格的委托人应当具备的适当年龄、性别、职业，因此未足龄者、妇女、游民、乞丐、仆役和依附于主人者，还有未入籍的外国人等等均不能代表公民（see *QTE*: 38）；另一方面，应当信任出自第三等级的可用之才，后者指那些“可以轻松接受一种自由教育、培养自己的理性，最后对公共事务感兴趣的人”（*QTE*: 40）。接着，西耶斯区分了两类公民——“一个国家的所有公民均应享受消极公民的权利：所有人都有权保护自己的人格、财产和自由等等，然而不是所有人都有权利积极参与公共权利的组织：并非所有人都是积极的公民。”^① 劳动分工学说是西耶斯区分消极和积极公民的依据，这位亚当·斯密的门徒视政治为“一种和其他所有生产性劳动一样的劳动”，“公共利益与社会状态自身的改善呼吁我们将政府的工作看作一种特殊的职业”^②。在古代社会，特别是在斯巴达和古罗马，由于国土狭小、人口稀少，更多地是由于奴隶承担了全部的社会劳动而且缺乏独立意识，自由民便拥有了充足的时间直接参与公共事务，西耶斯将这种民主方式称之为“纯粹的民主”。在他看来，这一粗疏的民主形式根本无法满足现代社会的需要。劳动的普遍化制造了大量缺乏智慧、兴趣和能力的“不可用之人”，他们只能消极地享受法律提供的保护，不能积极地参与公共事务。由此看来，按照劳动分工原则设计出来的代议制政府最能适应于现代商业社会的要求，也最有利于增加社会的生产性能，因此它是社会进步和真正的文明原则（see *L'invention*: 33-41）。

民族代表来自第三等级中的“政治阶层”，要在联合体中做一个成功的“积极公民”，他必须拥有适合政治劳动的“头脑、心灵和知识”，具备“政治能力、社会教育、自觉的贡献”，“擅长军事或者至少擅长一种公共职能”。^③ 选举公民代表的过程实质上是甄别他们的政治资质和代表性。如何理解这种代表性？在《社会契约论》里，卢梭遵循霍布斯的直接民主原则，指出人民既是主权者，又

① Emmanuel Sieyès, *Préliminaire de la Constitution Française*, p. 36.

② Emmanuel Sieyès, *Observations sur le rapport du comité de constitution, concernant la nouvelle organisation de la France*, Versailles, 1789, p. 35.

③ See Lucas Scuccimarra, «Généalogie de la nation: Sieyès comme fondateur de la communauté politique», in *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, N°33 (semestre, 2011), pp. 27-45.

是臣民，二者之间无须代表作为中介：“主权既不能被代表，也不能被让渡；从本质上说，它存在于公共意志，而意志根本不能被代表：它要么是同一个，要么是别的东西；不存在所谓中介。人民的使者既不能构成代表也不能是代表，他们无非是受委托的人而已。”^① 这位日内瓦公民认为，关于代表的思想只是到近代才出现的东​​西，它源于封建政府，人类在那时尚处境卑微，甚至连人这个名字也处在不名誉的状态。^② 在卢梭这里，代表制被视作分离的公共意志或权利分工加以拒绝，这意味着取消政治权利在公民和国家之间的实际运作（see *L'invention*: 44），遗憾的是，这一方案仅适用于小国寡民的状况，难免给人一种乌托邦的印象。

西耶斯反对卢梭的抽象原则，在民族（即由个体公民组成的联合体或曰人民）和代表之间建立了一种新型的关系，二者一方面相互制约，另一方面又相互联系并保持信任，从而呈现出一种非常复杂的关系：1）由民族委派的特殊代表组成的国民公会的任务是在“例外状态”出现之时为民族制定一部宪法，所谓例外状态是指传统政体断裂、其合法性受到挑战的特殊情形，此时，国民公会行使的是制宪权（*pouvoir constituant*），赋予其制宪权的公民（民族）行使的是委托权（*pouvoir commettant*）；2）由民族委派的普通代表负责执行公共意志中能够维护良好社会秩序的部分，他们所行使的是宪法规定的权利，因而被称之为宪制权（*pouvoir constitué*）；3）人民权利仅限于委托权即选择和委派行使真实权利者，以及在例外状态下组成行使制宪权的公共机构；4）无论是单个的公民，还是公民总体（民族或人民）均不能行使理应委托给代表来执行的制宪权和宪制权，反之，假如没有人民的委托，没有基层的批准，制宪权和宪制权的行使就是非法的（see *QTE*: 119）。^③

三

在法国旧制度下，国会中一些贵族反对派声称受民族的委托，代表法兰西统一和不可分割的民族主权，他们以正义最终属于国王的名义行使司法权，但常常越过国王本人对他发出的成命进行监察、争辩、修改甚至是驳回（see

① Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou Principiels du droit publique*, Amsterdam: chez Rey, 1762, pp. 173 – 174.

② See Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social ou Principiels du droit publique*, p. 174.

③ See Emmanuel Sieyès, *Préliminaire de la Constitution Française*, p. 8, p. 19, p. 36.

L'invention: 56)。“是宫廷而不是君主在统治。是宫廷在行事和败事，任命和委派大臣，设置和分配官职。”(QTE: 26) 鉴于宫廷的僭越行为愈演愈烈，路易十五有时不得不亲自出面维护自己的利益，在1766年3月3日最高法院举行司法会议时，他说“公共秩序完全出自我，民族权利和民族利益必须与我的权利和利益结为一体，而且也只能掌握在我的手上，有人竟敢拉帮结伙试图将它们从君主这里分离出去。”^① 时隔22年之后，在路易十六亲临三级会议试图调解贵族和第三等级争端未果之后，后者的首领巴依喊出了“国民公会决不接受什么王命”的口号，米拉波甚至说，“除非使用武力，否则我们绝不离开”^②。革命爆发后，无论是西耶斯神父，还是有“人民口舌”之称的米拉波伯爵均无意立即废黜国王，而是将君主与臣民的法律关系颠倒过来“民族设立了君主，而非君主设立了民族。”^③ 在第三等级组成的民族共同体里，最适合国王的位置莫过于“民族首脑”和“第一公民”。在革命进入高潮的1789年8-9月，是否保留国王“搁置性否决权”成为了国民公会的重要议题。9月7日，西耶斯神父打破习惯性的沉默，突然出现在国民公会的议席上，发言反对授予国王上述权利。他提请与会代表注意，路易十六在三级会议的讲话中自以为与民族是一体，那么其个人利益和思想与整个民族的利益须臾也不能分离，否则就会有损于国王的尊严。^④ 国王作为民族中的一个普通的公民，可以表达个人的意志，有权选举其他代表也有权被选入各级议会。然而，否决权和准许做事的权利一样属于立法机构，假如国王被授予这样的权利，那他不是以执政者而是以民族首脑或“第一公民”的名义，而他在立法上并不比其他代表拥有额外的权威。西耶斯认为，国王行使否决权的效果如同以一纸带有印鉴的文件来攻击民族的意志、攻击整个民族。^⑤ 在1789年宪法草案当中，国王被降格为国家的普通官员，拥有有限的行政权，但必须宣誓效忠于民族。数月之后发生的一场外交和政治危机再次将国王在公法中的地位问

^① Cité par David Bastide, «Notes sur la naissance de la nation modern: le rapport entre le roi et la nation dans le discours des constitutions 1789 - 1791», in *Revue historique de droit Française et étrangère* (1922 -), vol. 77, N° 2 (Avril - Juin, 1999), p. 246.

^② Mirabeau Honoré-Gabriel Riquetti, comte de, Dreux Brézé Hernri-Évrard, marquis de., “Réponse du comte de Mirabeau à l'invitation de quitter la salle à l'issue de la séance royale du 23 juin 1789”, in *Archives Parlementaires de 1787 à 1860 - Première série (1787 - 1799)*, Tome VIII du 5 mai 1789 au 15 septembre 1789, Paris: Librairie Administrative P. Dupont, 1875.

^③ David Bastide, «Notes sur la naissance de la nation modern: le rapport entre le roi et la nation dans le discours des constitutions 1789 - 1791», p. 250.

^④ See Emmanuel Sieyès, *Dire de la abbé Sieyès sur la question du veto royal. A la Séance du 7 Septembre 1789*, Paris, 1789, p. 4.

^⑤ See Emmanuel Sieyès, *Dire de la abbé Sieyès sur la question du veto royal, A la Séance du 7 Septembre 1789*, p. 9.

题提上了议事日程。1790年4月，由英国和波旁王朝统治下的西班牙因争夺努特卡峡殖民地爆发冲突。自从路易十四的小儿子接替哈布斯堡王朝的卡尔二世做了西班牙皇帝之后，两国订立了外交互助和家族协约。根据这一协约，当法王接到西班牙皇帝也就是路易十四侄子的求救信后，他答应派出军舰援助盟国。路易十六的行为在本来就对国王的专断心有余悸的国民公会里激起了轩然大波。罗伯斯庇尔强调，国王是民族代表的说法并不准确，他应当只是受民族委派执行民族意志的使者而已，换言之，对民族来说，国王是一种“最高的用途”，他肩负着民族的“崇高使命”。^①在国王法律地位的问题上，皮埃尔·罗德（Pierre Roder）律师的意见最接近于西耶斯：“国王并非真正的代表，因此可以称之为虚设，这一虚设对以此名分赋予其否决权的职能来说是必要的，后者是立法权的一部分。”^②从1789年7月开始经历了数月的酝酿和辩论最终于1791年9月3日颁布的法兰西宪法废除了君主主权，确立了主权在民的原则，严格限制了国王拥有的行政权和立法权，降低了君主在民族政治生活中地位，旧制度下掌握生杀予夺大权的君王单从政治上而言成为普通的国家官僚。按照西耶斯和罗伯斯庇尔的主张，国王在新的政治社会中几近虚设，尽管二人的出发点并不相同（see *L'invention*: 50sq）。1688—1689年光荣革命之后形成的英国议会君主制，其设计理念旨在维持国王与议会两方的权利平衡，这个二元制在法国革命政府建立的“自由君主制”那里根本不存在。西耶斯在《第三等级是什么？》中宣称民族完全自由，不受任何外来形式的制约，它自愿赋予自身以形式、组织和宪法，是一切权利和法的共同来源，其彻底的一元性与立宪君主国家以及黑格尔对它的理性解释大相径庭。

法国大革命爆发时，在图宾根神学院学习的年仅19岁的黑格尔和他的朋友荷尔德林、谢林为此感到欢欣鼓舞，相传在1793年7月14日也就是革命第三个纪念日这一天，三位挚友相约一起种下了一棵象征自由的树。从图宾根到伯尔尼、法兰克福、耶拿，直到1831年去世，黑格尔保持着每天早晨都要阅读当地报纸的习惯，持续关注莱茵河彼岸的法国政局，雅各宾派执政造成的大恐慌、改革、战争、神圣同盟的反击、拿破仑的溃败以及七月王朝的复辟等等事件，

^① See David Bastide, «Notes sur la naissance de la nation modern: le rapport entre le roi et la nation dans le discours des constitutions 1789 - 1791», p. 254.

^② J. Madival and E. Laurent, eds., *Archives parlementaires de 1789 à 1860: recueil complet des débats législatifs & politiques des Chambres Françaises*, vol. 29, Paris: Librairie administrative de P. Dupont, 1862, p. 323.

甚至大革命影响下在北美法殖民地海地爆发的奴隶造反运动都尽为其所熟知。^①吉约姆·里特尔毫不夸张地说“在黑格尔那里，哲学与时代相关的所有规定，尤其对问题的拒斥和抓取均围绕着一个事件聚集在一起，这个事件就是法国大革命，再没有第二种哲学像黑格尔的哲学那样在其最深刻的动力方面就是革命的哲学了。”（*Hegel*: 15）革命的原因究竟是什么？为何法国革命会一浪接着一浪、接连不断地发生而无法完结？如何从哲学上解释这一历史进程？从耶拿时期开始，尤其是在《现实哲学讲座》（1805/1806）和《精神现象学》（1806）里，黑格尔对上述诸问题进行了严肃的思考，诸如财产、契约、公正、道德、君主、等级和国家等等这些主题汇集成了1820年面世的《法哲学原理》一书的主要内容。

在伯尔尼期间（1793年10月—1796年7月），黑格尔结识了康拉德·欧斯勒纳，后者作为法兰克福派往巴黎的新闻记者曾经于1792—1793年间亲身经历了法国大革命的一系列重大事件，期间结交了许多革命中的大人物，甚至曾一度列席了雅各宾俱乐部的会议。由于对罗伯斯庇尔等人造成的政治大恐慌感到震惊，欧斯勒纳随后又接近了吉伦特派。欧斯勒纳在《米涅瓦》杂志上发表的《巴黎信札》首先向德国人报道了法国革命的情况，黑格尔在一封致谢林的信件中提到了这些令他印象深刻的文字。^②在两人交往的这段时间，欧斯勒纳恰好在翻译西耶斯的《政治著作》，这部内容完备、篇幅长达1300页的两卷本文集于1796年出版。对西耶斯在法国革命时期的政治思想，作为欧斯勒纳朋友的黑格尔应该非常熟悉。在对待大恐慌的态度上，他和欧斯勒纳并无二致。如何遏制人民的革命激情，结束革命造成的混乱秩序，重建后革命时代的政治稳定？1794年7月，罗伯斯庇尔被处死，吉伦特派上台，大恐慌年代宣告结束。西耶斯这位被罗伯斯庇尔诅咒为“大革命鼯鼠”的人在亲身经历了死亡的恐怖之后，庆幸地喊出了“我终于活了下来！”。从那时起，上述问题就一直萦绕在这位法国“公法之父”的脑海里。直至1799年他再次出手策划了雾月十八日政变，将一个革命者拿破仑推上了皇帝的宝座，这一切正如当时人们的评论那样，说他“送走了一位国王，迎来了一位皇帝”。法国血淋淋的事实就摆在前面，当回首审视普鲁士国家现行的君主制时，晚年黑格尔自然觉得其合理性是不言而喻的。如何从

^① See Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti and Universal History*, Pittsburg: University of Pittsburg Press, 2009.

^② See Horst Althaus, *Hegel und Die heroischen Jahre der Philosophie. Eine Biographie*, München: Carl Hanser Verlag, 1992, S. 56.

超越经验层面的哲学上，准确地说，如何从世界精神的发展、从人类普遍历史的角度解释其国家合理性呢？

从青年时代起，黑格尔就把国家看作是历史的产物，哲学为国家的历史合理性提供了解释。在他看来，《理想国》并非只是对柏拉图理想中的国家的简单论述，而只能被把握为在作者眼中希腊道德风俗走向衰败的表征。柏拉图渴望从古希腊道德风俗的外在形式方面探索导致其国家衰败的原因，以期遏制希腊人内心的深刻冲动即其人格自由无限的扩张。由此，黑格尔说出了其从事的历史解释工作所依据的核心原则——“合理的就是现实的，现实的就是合理的。”^①同柏拉图的《理想国》、亚里士多德的《政治学》、霍布斯的《利维坦》以及卢梭的《社会契约论》比肩，1821年出版（1820年定稿）的《法哲学原理》一书是西方法哲学史上为数不多的名著之一。从1816年至1831年，黑格尔在海德堡和柏林先后七次讲述法哲学，除了1821/1822年冬季学期的讲义尚未发现之外，其他六次课程的讲义均已出版。^②这段时期正是欧洲从拿破仑失败后普遍建立的君主制走向资产阶级革命的特殊时期。1814年6月，路易十八结束了流亡生涯，在法国加莱主持制定了《宪章》，1815年7月开始实行的《宪章》虽然继承了大革命的世俗平等、公共自由和财产所有权等等政治成果以及拿破仑时代形成的中央集权制，但却无限扩大了国王的权利直至其可以越过两院直接颁布敕令，这意味着他将民族或人民主权恢复到了旧制度下的君主主权。在随后数十年，围绕选举制改革发生了一系列政治动荡，直到1830年7月25日，盛怒之下的查理十世颁布敕令终止了立宪制、加强了本已开放的新闻检查制度。国王的行为了巴黎街头的七月革命，最终将一位支持革命的、非波旁王朝的奥尔良公爵路易·菲利普推上王位。^③1814年11月至1815年6月召开的维也纳会议在维持大国权力平衡的原则下对德意志国家的领土重新进行了划分。1815年6月8日，奥地利、普鲁士、拜

① George Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft in Grundriss*, in G. W. F. Hegel, *Werke*, 7, Frankfurt: Suhrkamp Verlage, 1989, S. 24.

② See Karl-Heiz Iltting, „Einleitung: Die ‚Rechtsphilosophie‘ von 1820 und Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie“, in Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818 – 1831*, Bd. 1, Edition und Kommentar v. Karl-Heiz Iltting, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1973, SS. 111 – 112 (后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“Einleitung”和引文出处页码，不再另注)；Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft, Heidelberg 1817/18*, hrsg. von C. Becker, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1983 (后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“VNSH”和引文出处页码，不再另注)；Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung 1819/1820 in einer Nachschrift*, hrsg. von Dieter Henrich, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983.

③ See Geogers Duby, *Histoire de la France: des origines à nos jours*, Paris: Larousse, 1999, pp. 586sq.

因、汉诺威和黑格尔的家乡符腾堡联合起草了《德意志联邦法案》，这个由 38 个（随后增加到 41 个）拥有主权的公国和自由城市组成的松散联邦的目标是“维护全体德意志国家对内和对外安全以及每一个德意志国家的独立和不受侵犯”。但维也纳会议的主导者、奥地利首相梅特涅主张保持联邦内单个国家的主权及其合法性原则的做法遭到了自由主义者和民族运动的批评和抵抗，在他们看来，德意志联邦实际上就是应维也纳会议倡导的君主制原则建立的，是保守的秩序观念、合法性及其安全性的保护地。^①

伴随着维也纳会议最终决议的形成，德意志国家进入了一个政治和社会复辟的历史阶段，来自德意志联邦各个公国的青年大学生、教授、公众人物和市民纷纷呼吁执行联邦法案第 13 款有关各国召集等级会议的规定，要求兑现政府在拿破仑战争中的宪法许诺。于是，君主制的守护者和主张德国制宪和统一的年轻一代自由主义者和民族主义者之间成了仇敌。在此期间发生的三个历史事件均与黑格尔有关，并且对其法哲学观念的曲折发展造成了深刻的影响：1817 年 10 月 8 日，德国大学生联谊会（Bursenschaften）在瓦特堡举行集会表达其追求统一和自由的诉求。黑格尔与施莱尔马赫、德维特（de Wette）一起受邀参加了该组织于 1819 年 5 月 2 日在皮歇尔堡举行的另一次集会，他甚至被同事们视为德国大学生联谊会的领导者（see „Einleitung“：44）^②；1819 年 3 月 23 日，基森的“社团无条件者协会”领导者和法学讲师卡尔·福伦（Karl Pollen）的学生和追随者卡尔·路德维希·桑德（Karl Ludwig Sand）在曼海姆谋杀了公开为俄国服务的作家奥古斯特·冯·库茨布（August von Kotzebue），黑格尔在这一事件上与其死敌雅各布·弗里德里希·弗里斯（Karl Friedrich Fries）等人就“信念伦理”和“目的是否使手段神圣化”的问题发生了一场争论，黑格尔赞赏桑德的思想但对谋杀行为有所保留（see „Einleitung“：47-51）；迫于当时的安全形势，1819 年 8 月 6—31 日，由梅特涅提议，奥地利、普鲁士、巴登、麦克伦堡和拿骚在卡尔斯巴登秘密召开会议，决定对煽动民众造反的人进行追捕，限制他们在大学的教学活动、出版和言论自由，并取缔大学生联谊会。这些被怀疑和追捕的人包括：自由主义者维尔克、民族主义者阿恩特、“体操之父”雅恩、改革者威廉·冯·洪

^① See *Deutsche Geschichte Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, hrsg. von Martin Vogt, 4 erweiterte Auflage, Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 1997, S. 416.

^② 关于黑格尔与德国大学生联谊会的关系，详见 Jacques D'Hondt, *Hegle et son temps (Berlin, 1818 - 1831)*, Paris: Editions sociales, 1968, pp. 147 - 170.

堡、神学家施莱尔马赫等等，与黑格尔过从较密的学生乌尔里希 (Karl Ulrich)、海宁 (Leopold von Henning)、弗罗斯特 (Friedrich Fröster)、阿斯福鲁斯 (Gustav Asverus) 也都先后遭到当局的怀疑和逮捕，卡罗维 (Friedrich Wilhelm Carové) 还因此失去了大学教职 (see „Einleitung“: 51 – 55)。黑格尔一方面致信普鲁士警察部长维特根斯坦为自己的学生阿斯福鲁斯的“煽动”行为开脱，帮他撇清与德国大学生联谊会的关系^①，另一方面就政府以煽动民众之名解聘德维特大学教职一事表示支持，后一行为遭到了施莱尔马赫的攻击，两人甚至在一次聚会中发生了激烈的争吵。^② 对黑格尔来说，1819年夏天是“交织着恐惧和希望的、永不得安宁的时期”^③。在写于1819年12月5日的一封信中，柏林新闻记者冯·柯林 (Friedrich von Colln) 呼吁设在柏林大学的政府委员会将“施莱尔马赫、黑格尔和孔帕尼作为亲政府力量的敌人”解聘，这封信经普鲁士警察部长维特根斯坦公爵之手转交给了文化部长阿尔滕斯坦因。在致朋友尼特哈默的书信中，黑格尔袒露了自己时时刻刻面临被追捕的危险 (see „Einleitung“: 62)。卡尔斯巴德法令不但使1819年晚夏就已经完稿的《法哲学原理》延期出版，而且还促使黑格尔不得不花费很长时间就已经变化了的形势对行将付印的手稿做详细的修改，该书直至1820年6月25日才再次定稿。在致普鲁士国务总理哈登堡的信中，黑格尔表示要将哲学与普鲁士国王陛下领导的政府和在哈登堡英明领导下的普鲁士国家保持一致视为自己的科学追求 (see „Einleitung“: 67)。

对青年马克思来说，黑格尔对现代国家制度的理性和历史分析非常具有吸引力，实际上，自1837年开始直至从《莱茵报》去职，马克思都是黑格尔国家理论和君主立宪原则的热情支持者。1843年之后，他从鲁格那里接受了费尔巴哈唯物论思想的影响，由黑格尔中派阵营逐渐转向了以鲍威尔为首的黑格尔左派。由于不满鲍威尔及其追随者将批判的工作单纯局限在宗教和思想领域，加上对普鲁士政治环境的日益反感和对黑格尔形而上学观念的怀疑，马克思从政治批判的角度接连撰写了《黑格尔法哲学批判》、《论犹太人问题》和《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，这些手稿和文章显示出马克思已经转变成了一位共产主义者。^④ 《黑

^① See „Hegle an das preuss. Polizeiministerium (27 Jul. 1819)“, in *Briefe von und an Hegel*, Bd. 2, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1953, SS. 216 – 217.

^② See Terry Pinkard, *Hegel: A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 445 – 447.

^③ „Hegal an Kreuzer, 30. x. 1819“, in *Brief von und an Hegel*, Bd. 2, S. 219.

^④ See Norman Levine, *Marx's Discourse with Hegel*, New York: Palgrave Macmillan, 2012, p. 180; Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, 4 veränderte Aufl., Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1971, SS. 187 – 208.

格尔法哲学批判》^① 又称《克鲁茨纳赫手稿》，是新婚之际的马克思在 1843 年秋天于温泉小镇克鲁茨纳赫开始写作的，同样是在这个地方，他集中地研读了法国大革命以及国民公会的历史。因此，马克思用以批判黑格尔的主要武器除了费尔巴哈有关人是社会存在的思想之外，更重要的是他一直信奉的法国大革命的政治原则，这集中体现在他对黑格尔《法哲学原理》中的王权、市民社会与政治国家的分析和批判上面。在黑格尔看来，普遍的历史之所以是合乎理性的，乃因为它就是理性或者说是（绝对/自由）精神的现实存在；反之，现实世界中发生的历史就是客观精神的现实存在。具体而言，客观的精神作为客观的伦理，其发展过程经历了三个不同的环节，即家庭、市民社会和国家。其中，家庭是伦理的直接状态；市民社会是伦理之必要和被理解的状态，它代表着经济上的自由主义，在这个阶段，国家还只是被视为服务于个体需要的工具；真正意义上的国家是精神发展的最后一个环节，它是政治生活的有机统一体。用黑格尔的话说“国家是伦理理念的现实性。”^② 在此，黑格尔的“现实性”并非是指现实世界中真实发生的事情，而是伦理理念的抽象存在方式。在国家这个伦理理念发展的最后环节，道德精神一方面是一种敞开的、清晰的意志，同时还是一种求知的意志，唯其如此，它才能在经验世界完全实现自己，也就是说，它能够在一个民族的风俗习惯中直接展现出来；另一方面，道德精神还存在于每个人的自我意识，即存在于其知识和行为当中，每个人在国家中都能够享受到实体性的自由，因为他们都认识到国家就是其所作所为的本质、目的和产物。古代国家表现为尚未划分的、单纯的整体性，而现代国家虽然从外部来看是一个整体，但其内部已经出现了各种各样的差别，不同的个体均拥有自己的地位、权利和自由，那么如何在保障主观自由即个体自由的前提下组成一个政治国家？反过来说，如何避免主观的自由即个体的自由无限蔓延以至于冲破政治国家的界限，造成法国革命悲剧性的恐慌局面？这个紧迫的问题是法国大革命之后的法国，尤其是其主要设计者西耶斯所面临的现实问题，它也是黑格尔的“国家科学”首先需要解决的问题。卢梭主张将国家建立在意志之上，但黑格尔指出，卢梭和费希特构想的意志同样都是“特定形式的单个意志”，彼此独立的意志基于某种公共性形成了所谓“公共意志”，

^① 对《黑格尔法哲学批判》的全面分析，详见 David Leopold, *The Young Karl Marx, German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 17-99.

^② G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, hrsg. von Ludwig Siep, Berlin: Akademie Verlag, 1997, S. 398. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“GPR”和引文出处页码，不再另注。

然而实际上后者无外乎是源于人的社会冲动和神圣的权威而已。循此，在一个国家里，人与人的结合变成了契约，支配它的因素是个人的随性、短见和不经意的认同，并给“自在而自为的神灵及其绝对权威和君主的尊严带来一种纯粹有意识的毁灭性后果”。因此，一方面，抽象的思想一旦被派上用场，就会导致人类有史以来第一次令人吃惊的场面——“在摧毁了既有的一切制度之后，一个现实中的大国制度于人们的想象当中从头开始构建，并被赋予一种仅仅是在臆想中存在的合理性；另一方面，由于这些抽象的东西缺乏理念，它们将这场实验搞成了最恐怖和最残酷的事变。”（*GPR*: 400）尽管西耶斯欲以代议制代替卢梭的直接民主制，以经验领域的劳动分工为依据为代议制辩护，从类比和抽象的认识手段来解释代议制的功效与合法性，但是它所造成的后果却与卢梭无异。黑格尔希望借助于形而上学的方式解决这个问题：在认识活动中，我们将国家理解为一个自为存在（自我意识到的）的合乎理性之物，无论组成国家的单个人知道和愿意与否；其对立面——主观的意志、自由的主观性或者单个的意志只能被看作是推动国家形成的那个理性意志理念的一个环节，唯此设置才能使国家权力起到约束个人意志的作用。不难看出，黑格尔在这里直接批判了革命时期的法国政治制度，希望以理性来约束革命激情导致的恐怖政治。^①

按照黑格尔的逻辑学观念，作为合乎理性的概念，国家整体必须在其内部分化或区分出不同的权利和不同的活动，并且保障这些权利和活动能够毫无障碍地、自由地得到行使和进行。换言之，构成国家不同环节的各项权利和活动必须在形成自由的个体性的同时不能失去与国家这个整体的有机联系。然而，国家这一合乎理性的概念如何区分组成自身的抽象环节？非常有意思的是，黑格尔并没有直接引出英国意义上的立法权、行政权和司法权三权分立的原则。对于他而言，后者仅限于具体事物的层面，不属于哲学应当思考的对象。为了防止三种权力之间发生冲突而试图使三者相互制衡，在黑格尔看来，这就是人们出于对国家的恶意、不信任情绪而做出的非理智之举，黑格尔进而将孟德斯鸠基于权力制衡目的而奠定的三权分立思想称之为“贱民观点”（*GPR*: 434）。反之，假如从哲学上将三种权力理解为各自独立的环节，而非出自同一整体（国家）的分化，那么三者之间就会处在永无休止的斗争当中，其结果要么国家整体走向解体，要

^① 多数学者认为黑格尔的国家理念不指向任何一个当时现存的国家（see Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 177），但从这句话来看，本文以为，它至少是在批判当时法国革命政府的基础上形成的。

么借助权力重建三者的统一。在这里，黑格尔又一次援引法国大革命的政治教训，指出导致其政治混乱局面的原因正在于此（see *GPR*: 435）。为了克服三权分立在现实层面上的上述弊病，黑格尔仍旧要用形而上学，具体而言，用他的逻辑学来解决问题。在其独特的逻辑学观念中，“概念”或者作为“概念”之现实性的“理念”包含了普遍性、特殊性和单一性三个逻辑环节。相应地，政治国家内部也有三种实体性的差别：1) 立法权规定国家的普遍性；2) 行政权将国家各种权利及活动置于普遍性之下；3) 王权作为立法权与行政权的统一，是“最终的意志决断”（*GPR*: 435）。在黑格尔的逻辑学中，单一性是普遍性和特殊性的结合，简而言之，后两者在单一性中以否定之否定的方式结合在一起：普遍性否定自身显现出了自己的特殊性，特殊性否定自身显现出自己的普遍性，单一性作为纯粹的否定性构成了“纯粹概念”的整体，是普遍性和特殊性的出发点和归宿。^① 黑格尔赋予王权以逻辑上的单一性地位，它本身包含了国家制度和法律的普遍性、与之相联系的特殊性——咨议程序，以及作为自我规定的“最终决断”三个环节，王权经过了上述逻辑推理最终成为一种“富有灵魂的和活生生的原则”（*GPR*: 434）。

于是，黑格尔修正或者说更新了法国大革命的政治原则，在“君主主权还是人民（民族）主权？”的问题上选择了前者。此一推论无论从逻辑结构，还是从经验层面上都颇令人费解。希波利特因此质疑道：“国家的理念为何只是在君主个人及其家族那里而非人民那里显现？”^② 许斯勒甚至认为黑格尔在这里犯了一个“概念的谬误”：先就逻辑方法而言，王权作为单一性环节应当出现在普遍性的立法权和特殊性的行政权之后，但是黑格尔打破了上述逻辑规则，将不同的权力集中在君主个人的同一性之上，王权因此成为“整体的顶峰和开端”（*GPR*: 250）。为了扫除理解上的障碍，黑格尔说明了主权在国家这一合乎理性的概念整体当中的地位及其历史。他指出主权最初意味着立法权和行政权两个环节相互统一的普遍思想，它仅仅是作为一种意识到自身的意志，或者是作为意志的主观性而存在的，这也只是抽象的因而是无根据的意志赋予自身的规定，最后的决断恰恰落到了这个主观性的头上。国家的普遍精神正是通过能够意识到自身存在的主观的个体因素才成为一个现实的事物。从国家概念到主观性再到最后决断的意志，就是从普遍性到特殊性直至单一性的逻辑推理过程。随着国家制度向着更趋

^① See George Wilhelm Hegel, *Wissenschaft der Logik*, in G. W. F. Hegel, *Werke*, 6, SS. 299 – 301.

^② Jean Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris: Librairie Marcel Rivière et Ci., 1955, p. 129.

实在的合理性方向发展，包含在国家之内的三个环节各自发展出被它们自己所意识到的，或者说是自为的、现实的特殊形态，于是，意志的主观性自然也就形成了单个的主体，其人格也就成了真实的个人即君主。普遍的精神或伦理显现为国家人格，国家人格再现身为君主个人，唯有如此，国家的概念即国家的理想性才最终与现实吻合从而成为真理；相反，家庭、同业公会、社会团体、自治团体无论如何合乎理性地发展，也只是在抽象的法律人格环节面前停滞不前。再就经验层面来说，与君主主权具有的神圣的自然法起源相比，黑格尔认为，人民主权建立在混乱的民族（das Volk）观念之上。一个民族只有对外享有独立地位、对内组成国家才称得上是人民（民族）主权，如大不列颠是人民主权，而英格兰、苏格兰、爱尔兰，威尼斯、热那亚和锡兰就非人民主权。在他看来，将君主主权和人民主权对立起来是非常荒唐的。尽管在国家之内我们可以说主权在于人民，但是如果没有君主就根本无所谓人民主权，“假如没有君主，缺乏一个将国家的每个成员出于必要而直接联结起来的纽带，那么民族就是一盘散沙，它便不再是国家，不再拥有那些只有在组成国家整体的任何民族那里才具有的规定——主权、政府、法庭、官僚等等”（GPR: 447）。因此，君主主权是国家合乎理性的发展的必然结果。

黑格尔认为，在理性尚未使民族形成拥有发达形态的国家里，尤其是那些尚在实行贵族制和民族制的国家里，国家首脑的选择往往是出于特定事态的需要而做出的偶然之举，这样产生的首脑其决断也是事出偶然，而且往往要服从于或受自身之外的因素制约，例如，古希腊人将最终的决断系于神灵的告谕。相反，只有在国家理性强大到足以使构成其自身的三个环节各自发展出属于自己的自由形态之时，君主即意志的自觉的最终决断才能取得自己的现实性，成为国家有机体的一个环节，进而成为一个具体的人。可见，在发达的国家形态里，君主的决断并非来自在自身之上和自身之外的偶然因素，相反，它完全出于人类的内部和君主自己的意志，“只有被提升到为自己赢得超乎一切特殊性和制约之上的特殊地位的顶峰之时，这个最终的自我规定才进入了人类自由的领域，唯有如此，君主才能从概念上说是现实的”（GPR: 449）。君主概念不是从其他既有的东西那里推导出来的派生物，它是“直接从自己开始的概念”（GPR: 446），其中包含着自然的规定性，后者通过与生俱来的自然方式得到了保证，因此君主的尊严是自然的出生所赋予的。源出于自然的规定使君主成为没有根据的意志自身和没有根据的存在，造就了其不为任性所动的王者威严，在黑格尔看来，君主身上这一

伟大的品质能够起到维护国家统一的作用，防止国家陷入个人或团体的利益之争中去（see GPR: 452）。

四

1831年11月14日，黑格尔于法国七月革命的尾声中死于柏林爆发的一场瘟疫。当他的学生和朋友、时在巴黎的甘斯在书信中欣喜若狂地将查理十世的四条敕令引发的新一轮法国革命盛况报告给他时，黑格尔不但没有表现出任何为之振奋的情绪，反倒是陷入了深深的焦虑和不安之中。在他看来，七月革命非但不能代表普遍精神的进步，而且只不过是40年后再一次重复了1789年革命所犯的一个同样致命的错误——“单纯聚集在一起的个人无法形成一种能够承担政治和伦理权威的‘普遍观点’，进而导致了政府基于派系斗争所造成的堕落后果。”^①他甚至担忧七月革命将会把整个世界带向崩溃的边缘。在生命的最后岁月里，在青年学生的心目当中，黑格尔成了跟不上政治形势的一位老人，甘斯代替他成了“现代理想主义的火炬”^②。《法哲学原理》发表后不久，冯·塔登就在一封致黑格尔的书信中称他为“御用哲学家”或者“哲学上的保皇主义者”^③。就在黑格尔去世25年之后，曾经参加过德国大学生联谊会、后来成为俾斯麦支持者的鲁道夫·哈姆斥责了黑格尔在1819年夏天支持普鲁士政府迫害大学生联谊会的态度以及对其领袖人物弗里斯发起攻击的行为，这位主张德国民主和统一的作家以《法哲学原理》为依据，将黑格尔描述为政治复辟的倡导者和普鲁士君主制的辩护者。^④第二次世界大战之后，卡尔·波普尔和悉尼·胡克延续了哈姆的批评方向，前者指出假如将黑格尔的“精神”和“理性”替换成“鲜血”和“种族”，那么其政治倾向将与纳粹无异^⑤；后者则对黑格尔把战争视为民族伦理健康之必要手段的看法极为不满^⑥。

针对这一保守的官方哲学家形象，在黑格尔去世之后，甘斯就开始努力纠正人

① Terry Pinkard, *Hegel: A Biography*, p. 638.

② Terry Pinkard, *Hegel: A Biography*, p. 656.

③ -v. Thaden an Hegel, 8 Aug. 1821ⁿ, in *Briefe von und an Hegel*, Bd. 2, S. 279.

④ See Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesung über Entstehung, Entwicklung, Wesen und Werth der hegelsche Philosophie*, Berlin: Rudolph Zaertner, 1857, SS. 363 – 364.

⑤ See Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 2, London: Routledge, 1945, p. 63.

⑥ See Sidney Hook, *From Hegel to Marx: Studies in the Intellectual Development of Karl Marx*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1962, p. 56.

们对其思想的种种误解。自上世纪五十年代以来，埃里克·韦依、吉约姆·里特尔和史劳姆·阿维奈里重新将黑格尔置于普鲁士王国的改革时代，以期从普鲁士改革支持者的立场来重新看待其法哲学在政治上的积极意义。韦依指出，除了马克思之外，生活在十九世纪下半叶的所有作者都对黑格尔产生了种种误解和“不公”，原因在于他们混淆了各自心目中的普鲁士国家形象与黑格尔生活在其中并为之写作的那个真实的普鲁士国家。他们认为，与法国的复辟政府和1832年改革之前的英格兰以及梅特涅治下的奥地利相比，当时的普鲁士并非一个反动国家，而是一个进步的国家：就在《法哲学原理》出版当年，哈登堡制定了普鲁士未来的国民议会制度，黑格尔曾受普鲁士文化部长阿滕施坦因的召唤进入了这位改革家的圈子。两年后，威廉三世设立了代表民意的地方议会，而此时的英格兰议会尚没有真正掌握在人民的手中。普鲁士的政治优势还表现在其相对完备的行政体系上，其西部省份保留了拿破仑帝国的政治制度，而且在其掌控的区域里推动了现代化进程。^①在黑格尔去世后15年间，没有任何针对《法哲学原理》的批评声音，而这本书在1848年之后却突然成了众矢之的，其中的原因可谓是不言而喻。^②里特尔进一步指出，普鲁士历史上真正反动的时期是在1830—1840年代，不能将这个时期与黑格尔开始在柏林大学讲述和撰写《法哲学原理》的1818年等同（see *Hegel*: 50）。

1818至1819年间，普鲁士一方面受益于拿破仑战争的积极政治后果，切实推进了封建君主制向立宪君主制的改革，另一方面又要维护正常的国家秩序，防止类似德国大学生联谊会采取的激进革命行动。毋庸置疑，在此意义上，黑格尔的法哲学论述与普鲁士国家的现实政治需要之间存在着十分明显的共同点，韦依甚至认为黑格尔希望借助于《法哲学原理》一书介入并且推动普鲁士国家合乎理性原则的民主改革。^③然而，黑格尔试图综合旧制度与现代政治国家的思想努力同时也使该书出现了一系列前后不一或者矛盾之处，其中最为突出的莫过于“论王权”一节。人们普遍认为这些段落是《法哲学原理》中最薄弱的部分，武断、晦涩、可笑、矛盾重重，不能令人信服。^④我们知道，逻辑体系、自然体系和精神体系是组成黑格尔哲学的三大体系，其中的精神体系又被划分为主观精

① See Eric Weil, *Hegel et état*, Paris: J. Vrin, 1970, p. 19.

② See Eric Weil, *Hegel et état*, p. 19, note 2. 最早指出黑格尔的国家概念同普鲁士现实政治状况不符的是卡尔·罗森克朗茨“黑格尔开始对普鲁士作为一个模范国家感兴趣，但作为哲学家，他却拥有另一个与普鲁士现实状况绝对不符的理想。”（Karl Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig: Verlag von Duncker & Humelot, 1870, S. 149）

③ See Eric Weil, *Hegel et état*, p. 23.

④ See Thom Brooks, *Hegel's Political Philosophy: A Systematic Reading of the Philosophy of Right*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, p. 114.

神、客观精神和绝对精神。主观精神是专门破坏一切既有社会秩序的空无意志，又被称之为自由精神；客观精神是一种渴望借助于营造“第二自然”的方式回归自身的精神；绝对精神是在诸多差异中认识到自己是同一个精神的精神。法哲学属于精神体系的第二个环节——客观精神。按照黑格尔的定义，“法就是自由意志的定在”（GPR: 80），法哲学探讨的是作为自由意志的精神在历史当中不断进行客观化的过程，它包括两方面的内容，一是关于法的概念科学，二是关于历史中形成的制度的概念科学，其主要的方法就是使欧洲历史中成长起来的法律文化在其思想前提上明确化。^① 无论是法还是作为“自由主体的自我反思”的道德，在黑格尔这里都是抽象的“理想环节”；而伦理则是法和道德概念成为现实事物的理念，是同时作为存在和反思、现实和概念的“理性的现实性”。因此，抽象的法和道德作为思维的中介扬弃自身使伦理呈现为整体和现实，这些伦理整体分别是家庭、市民社会和国家，后者处在历史的变化当中。^② 这一方法被阿兰·伍德称之为“思维决定”方法^③，在马克思看来，其实质是将现实世界里发生的矛盾提升到思维世界里的概念加以解决，其结果不但未能解决现实的矛盾，反倒使人们趋向于唯灵论和形而上学的神秘主义。

在阅读《法哲学原理》时，马克思既不了解1818至1821年普鲁士复杂的政治形势与黑格尔法哲学思想的共振，也不了解黑格尔对王权的分析经过了一番仔细的修改。套用里特尔的话说，马克思是在1840年代与普鲁士现实的反动政策做斗争的过程中将黑格尔的哲学与普鲁士的落后政治等同起来（see Hegel: 49），认为前者正是德国的国家哲学和法哲学“最系统、最丰富和最终的表达”，对它的否定也就意味着否定“德国政治意识和法意识”（MEGA¹: I/2, 176 《全》: 2/1, 204-205），唯有如此才能使德国在一个比英国革命和法国革命更高的层次上完成革命的任务。在黑格尔通过“纯粹的概念”即逻辑形式把矛盾的双方统一起来的时候，马克思又将其置回到经验领域。他很快就发现，在黑格尔国家学所面临的诸多矛盾中，最为突出的莫过于市民社会与政治国家之间存在的矛盾。在《法哲学原理》第261节，黑格尔说“对私法和私人福利即对家庭和市民社

^① See Ludwig Siep, „Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der Grundlinien in Blick auf die Vorrede“ (GPR: 8).

^② See Otto Pöggeler, „Einleitung“ (VNSH: XXXII).

^③ See Allen W. Wood, “Method and System in Hegel’s Philosophy of Right”, in Thom Brooks and Sebastian Stein, eds., *Hegel’s Political Philosophy: On the Normative Significance of Method and System*, Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 82-102.

会两个领域而言，一方面国家是外在必然性和它们的最高权力，二者的法律和利益均从属并依存于国家普遍的最终目的与个人特殊利益的统一，即个人对国家尽多少义务，同时也就享有多少权利。”（GPR: 407）首先，国家的“纯粹概念”是与自身的同一性，即逻辑上的普遍性环节；国家将自身区分为家庭和市民社会两个领域即普遍性否定自身显现为其特殊性；最后，家庭与市民社会认同于国家权力意味着特殊性否定自身形成了作为单一性的有机体，纯粹概念由此得以实现，成了国家的理念。用黑格尔的术语来说，就是国家借助于概念的运动实现了自己的本质和存在。马克思曾经对黑格尔的逻辑学做过专门的研究^①，他显然非常清楚市民社会与政治国家二者之间的逻辑过渡方式，但他评论道“过渡不是从家庭等等的特殊本质以及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的规定寻求相应的抽象规定。”（MEGA¹: 1/2, 10-11; 《全》2/3, 13）“整个法哲学只不过是逻辑学的补充。”（MEGA¹: 1/2, 19, 《全》: 2/3, 23）

马克思抓住作为黑格尔法哲学灵魂的逻辑结构，拆解了后者所营造的、被黑格尔本人称之为“理性象形文字”（GPR: 449）的国家概念，从而使无法为国家理念完全包容的历史内容呈现出了真实的面目。^② 首先，推动国家概念进行逻辑运动的是客观精神；反过来说，客观精神在国家环节上造就了一个自在而自为存在着的或者说是一个自由的有机体，国家的概念接下来又造就了家庭和市民社会两个同样享有自由的环节。黑格尔如此强调国家概念或者马克思所说的“理念”^③的强大，乃出于其解释现代国家的需要。在他看来，现代国家区别于古代帝国的地方在于前者“不排除或不压抑现代的自由形式，而是将其整合起来”^④。以集团形式出现的个人承担对国家的义务，于是，自由的法和“不自由的”义务被综合起来，这显示出黑格尔试图糅合封建义务制度与现代法制国家的努力，

^① “对这些逻辑范畴的运用值得我们进行完全专门的研究”（MEGA¹: 1/2, 11）。马克思私人藏书里有一册1840年出版的、由雷欧波德·冯·海宁编辑的黑格尔《哲学百科全书·第一部分“逻辑”》，书页边留有马克思本人的批注（see MEGA², IV/32, 315）。

^② See Jean Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, p. 120.

^③ 本文将黑格尔的术语“*idee*”统一译为“理念”而非“观念”。

^④ Oliver W. Lembcke, „Staat und Verfassung bei Hegel“, in *Der Staat—eine Hieroglyphe der Vernunft. Staat und Gesellschaft bei Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, hrsg. von Walter Pauly, Baden-Baden: Nomos, 2009, S. 117.

其结果是“个人的特殊利益表现为个人的牺牲”^①，也就是说国家既让个人自由成为现实，又为其克服或超越私人性提供了可能。合乎理性的国家成了主体，而家庭和市民社会便成了客体。“精神”外化的种种形式变体诸如“概念”、“理念”、“必然性”、“内在性”、“抽象的现实性”、“实体性”和“理想性”等等都成了主体（主语），而现实世界里的人、家庭和市民社会变成了谓语，“现实性没有被说成是现实性本身，而被说成是某种其他的现实性。普通经验没有把它本身的精神，而把异己的精神作为精神；另一方面，现实的理念也没有把从自身中发展起来的现实，而是把普通经验作为定在”（*MEGA*¹: 1/2, 9, 《全》: 2/3, 10）。在这里，马克思重拾了费尔巴哈在两年前出版的《基督教的本质》（1841）中提出的结论，即包括基督教在内的一切宗教是被异化为类的人的自我意识的表达，无限的爱、正义和怜悯这些被视为超验神灵的品性都是作为类的人的最高品质，它们却被赋予了神秘的最高本质。在马克思看来，黑格尔神秘的逻辑类似于宗教神灵的化身，将国家视为脱离了具体的人的精神产物，这是主谓倒置。^②他敏锐地发现，这种主谓倒置造成的一个直接的、明显的而且严重的后果便是政治国家与市民社会之间的分离和冲突。《法哲学原理》第262节说“现实的理念，精神，把自身分为自己概念的两个理想性的领域：家庭和市民社会，即分为自己的有限性的两个领域，目的是要从这两个领域的理想性而成为自为的无限的现实精神，于是这种精神便把自己的这种有限的现实性的材料，分配给上述两个领域，把所有的个人当作群体来分配，这样，对于单个人来说，这种分配就是以情势、任意和本身使命的亲自选择为中介的。”（*GPR*: 410）^③国家以群体的形式将所有个人分派给自己的两个理想性领域，同时还要使得组成群体的个人葆有选择的自由。黑格尔想要说的可能是个人选择加入某一集团与国家分配他们到两个理想性领域同样是合乎理性的，即不受任何外在因素的制约因而是自由的行为，这样就避免了卢梭被人诟病的国家强迫个人自由的主张。^④黑格尔鄙视卢梭，认为《社会契约论》作者提出的“公共意志”只是个人的任性而为，缺乏理性支撑的公共意志最终会导致派系纷争和政治混乱。但是，现在这个问题又落在了他

① Bernard Bourgeois, “Der Begriff des Staats” (*GPR*: 233)。

② 关于马克思所受费尔巴哈的影响，详见 Warren Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Original of Radical Social Theory: Dethroning the Self*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 279ff。

③ 中译文引自黑格尔《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆，2018年，第300页。

④ “假如有任何人拒绝服从公共意志，全体就应约束其就范，这无外乎是说强迫他自由。”（Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, pp. 29 - 30）

自己头上。黑格尔争辩道，个体在选择自己的归属时表现出来的“任性”（Willkür）本身就是理性的意志，但这似乎又与他拒绝承认人民主权的做法相矛盾。政治国家只有超越于市民社会之上，才能确保自己的主权，失去了市民社会这一基础，国家就陷入了神秘的形而上学，正如马克思所说“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。”（MEGA¹: 1/2, 7; 《全》: 2/3, 9）

在黑格尔的逻辑世界当中，国家的形象非常明晰。这个被颠倒的主体不仅有抽象的人格，而且它可以完全地实现自己，成为一个肉身的个人——君主。相反，家庭、共同体、社会和法人这些通常在我们看来非常具体的事物，却被认为是无法成为现实的东西。按照黑格尔的说法，它们是不具备现实性的抽象概念，也不是与现实相互吻合的理念，它们只有抽象的人格，而不是活生生的个人（see GPR: 445）。马克思从费尔巴哈手中接过唯物论的旗帜，决意要揭开黑格尔的国家的秘密而虚幻的面纱，寻找真正的主体。横亘在这条道路上的第一个障碍就是君主。在黑格尔的政治国家概念中，成为个人和肉身的君主是介于立法权和行政权的王权寻求自我实现的结果，因此作为逻辑中介的王权兼有三个环节的统一：1) 普遍性环节的立法权。王权肩负着统一国家各项权利的重任，它既要保证后者得到自由地实施，又要限定其运用的范围，以便能够在理想性的推动下形成一个国家有机整体；2) 特殊环节的行政权。被选拔出来的特殊的个人接受君主的任命成为官员来执行各项职能，但是任用官员的标准仅仅涉及这些人的抽象人格，而非私人；3) 作为单一性环节的王权是国家各项特殊职能和权利的根源，它化身为“富有灵魂的和活生生的”君主个人。国家人格为何会化身为君主个人而不是组成国家的每一个个人？黑格尔解释道“主观性在其真理中只能是主体，人格在其真理中也只能是个人。”（GPR: 444）这句话本意是主权的主观性只有借助于主体才能成为现实，人格只有借助于个人才能成为现实，但马克思将其主谓语翻转过来，拆解了黑格尔的人格神话：1) “主观性是主体的规定，人格是人的规定”，主权的化身不应该是一个主体即君主个人，而是许多人、许多主体，“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”（MEGA¹: 1/2, 25 《全》: 2/3, 32）。2) 人格不是精神的产物或抽象概念，“人格脱离了人，当然只是一个抽象，但也只有在自己的类存在中，只有作为人们，才是现实的理念”（MEGA¹: 1/2, 28 《全》: 2/3, 36）。根据费尔巴哈，人不是孤立存在的个人，他在与其他个

人进行交往的过程中思考自己的本质，因此人的本质区别于动物，是类本质，人类的所有知识均以其社会性为尺度，理性不过是类意识的产物。^① 马克思以费尔巴哈的类本质改造了黑格尔的人格主义，将“现实的人”重新放回到主体的地位上，恢复了政治国家的理性所掩盖的市民社会的主体性。所谓法人、社会团体、区乡组织和家庭不过是“类形式”，现实的人借助于它们“实现了他的现实内容，使自己客体化，抛弃‘人’本身的抽象”（*MEGA*¹: 1/2, 28; 《全》: 2/3, 37）。沃伦·布雷克曼认为，与费尔巴哈相比，马克思赋予社会和历史因素以更大的优先性可能反映了他对十九世纪早期法国社会主义著作的阅读^②，而我认为这更多地应该归功于马克思对西耶斯的阅读，后者在表述废除国王否决权的理由时，围绕着国王个人的特殊意志与人民的公共意志之间的矛盾，也就是围绕着君主主权与人民主权的冲突展开问题，西耶斯所说的君主个人意志就是黑格尔的主权概念中除了君主人格之外的另一种现实性——最终决断的自我规定。

马克思注意到黑格尔在《法哲学原理》第12节对意志的种种规定：在面临许许多多的冲动时，人作为理性的主体完全不能像动物那样成为被冲动支配的奴隶，也就是说，人是完全不能被后者确定的存在，恰恰相反，他天然地能够掌控这些冲动，并将其确立和设置成为“我”自己的冲动。在普遍性的意志当中充满了这些特殊的冲动，这一个接一个的冲动既是“我”的冲动，同时又是普遍的和不确定的，其中包含了能够满足这些冲动的种种对象和不同方式。遵循黑格尔的逻辑学，普遍性的意志要成为现实的意志就必须赋予自己单一性的形式即个人，这就是意志的决定（see *GPR*: 63）。当黑格尔说主权是“作为意志具有的一种抽象的以致无根据的、能做出最后决断的自我规定”时，这意味着普遍意志经过特殊意志（诸多不确定的冲动）最终过渡到了单一的意志；平行于这一逻辑上的过渡，主权由抽象的国家人格过渡到了君主个人。问题是为什么黑格尔说主权的决断是“无根据的”？应当特别引起我们注意的是，当马克思认为黑格尔的“任意是王权”、“王权就是任意”（*MEGA*¹: 1/2, 21; 《全》: 2/3, 28）时，这里存在着一个明显的误解。黑格尔说王权的决断是“无根据的”（grundlos），但“无根据的”并不等同于“任意的”（willkürlich），尽管这两个德文词汇都有

^① See Ludwig Feuerbach, *Das Wesendes Christentums*, bearbeitet v. Werner Schuffenhauer u. Wolfgang Harich Berlin: Akademie Verlag, 2006, S. 28.

^② See Warren Breckman, *Marx, the Young Hegelians, and the Original of Radical Social Theory: Dethroning the Self*, p. 288.

“任性”、“任意”和“无端地”等等类似的含义。在《法哲学原理》中，作者有意对二者做了明确的区分。“无根据的意志”仅是对君主的规定，而“任意的”意志则永远属于个人、私人、群体、盲众、贱民等等，它是《法哲学原理》全书中出现频率最高的词汇之一。“无根据的”和“任意的”是意志概念在不同运动环节之上的不同规定性，其逻辑运动的过程可以简单表述如下：1) 普遍性的意志是纯粹的不确定性或纯粹的自我反思。主观的意志破坏一切对天性、需求、欲望和冲动做出的任何限制，是一种纯粹否定因而是空无的意志；2) 普遍性的意志区分、确定和设置自身的内容和对象（诸多冲动及满足它们的对象），使自己成为被规定的普遍性意志——特殊意志；3) 特殊意志借助自我反思并通过它返回到普遍性的意志，最后形成了单一性的意志（see *GPR*: 44ff）。在上述第二个环节上，普遍性（理性）的意志超脱于各种冲动、需求和欲望，在满足这些冲动、需求和欲望对象之上而不为它们所动；反过来，这些意志的内容和对象对普遍性的意志即一个纯粹反思的“我”来说呈现出了种种的可能性，此时在意志自由中就出现了偶然性，即任意（see *GPR*: 66）。可见，任意并非真正的自由，反倒是自由的矛盾，其中的原因是：面对眼前的（意志）内容和对象，“我”的选择受制于“情势、任意和自我规定（自主性）”，因而是不自由的，正如黑格尔在谈到政治国家里的个人如何加入各个集团时所说的那样。换言之，这些意志内容和对象并非是“我”出自自己意志的自然（*Natur*）选择，“我”的选择反倒因受到它们的羁绊而不自由，其不自由的状态还表现在即便是个人做出了自己的决断，但普遍性的意志也会扬弃它，因为对任意之举来说，任何可能性都存在，无论个人决断如何任性，意志都逃不出不确定、不决断和抽象的环节；最后，任意的矛盾还会导致冲突：一方需要的满足会导致对另一方的压迫和牺牲（see *GPR*: 68）。我们看到，黑格尔对意志的规定绝非局限于纯粹的思辨领域，而是对现实政治的反思。法国大革命中的社会混乱就是普遍意志即单纯希求摧毁一切社会秩序的否定意志所为（see *GPR*: 52）；意志无休止的决断正是导致革命时期政府不断更迭的原因；而任意的矛盾引起的社会纷争直指缺乏理性支撑的卢梭主义及其在大革命时期产生的恶果。

既然普遍意志、任意都不是真正的自由，那么真正的自由如何才能成为现实？摆脱意志的内容和对象的束缚，按照理性的原则行动，把自由本身当作意志追求的内容和目的，由作为意志的单一性环节出现的个人做出最后的决断，这个人就是君主。不受地位（因为它天生就是君主）、特殊利益（因为它凌驾

于国家各项职能和权利之上) 等等外在因素的制约, 因而他的意志决断是真正自由的、“无根据的”。在合乎理性的国家制度下, 君主无根据的意志决断既与个人以及由个人单纯聚集起来的群体意志的任意性形成了对比, 而且与专制下为所欲为的君主也不可同日而语。国家制度和法律的普遍性是君主的基本原则, 经过政府的咨议环节, 对个别事物在形式上的最后决断落在了君主个人身上: “他必须说: 我意愿如此; 这是个体最后的决断环节; 这一最终的确定性本质上落到了一个直接的数字‘一’上, 即单纯的自我决断。”(VNSH: 201) 君主的决断之所以是形式上的, 乃因为其仅仅拥有主观性和偶然性, 而决断成为理性所依赖的客观性、内容以及法律和智慧依据则是由政府经由与各个社会领域的商议提供, 君主本人并不对政府的行为负责。当政府官员将行动的客观性、根据和对具体事务的知识呈现在君主面前时, 后者可以按照以上根据做出决断或者不做决断, 意志可以随意地做出决断, 然而在国家的政治安排中, 理性的东西必须发生。就在君主做出最后的、形式意义上的决断那一刻, 其意志的主观性、任意性和偶然性被国家意志的客观性和必然性所扬弃, 也就是说通过“特殊的教育”, 君主能够超脱中间等级的特殊利益及其傲慢、自负、嫉妒、仇恨等等一切私人情感, 选择最有利于国家的行动方式。在这里, 旧制度下的最高统治者降格为人民的最高代表, 他既非是西耶斯那里由人民委托、选举和供养的最高国家官员, 亦非与人民处于卢梭式的契约关系, 而是在基于种种特殊的根据和反根据做出的决断及其导致的政治纷争之上, 以“我意愿”的方式终结了种种无休止的个别决断, 也就是说君主只有置身于市民社会中“人与人战争”的现实之外进行最后的决断, 唯有如此才能使国家免于革命和纷争的困扰, “在经由国家合乎理性和固定的组织而形成的制度当中, 君主的个体性无足轻重, 制度正是在君王人格的无意指(义)性中获得了力量和理性”(VNSH: 202), 黑格尔接着说, “我们君王的所有作为无非就是签下自己的名字而已”(VNSH: 203)。

以上对君主个体在政治国家中的地位 and 职能的描述出自黑格尔于 1817/1818 年冬季在海德堡大学的法哲学讲义。慑于 1819 年 8 月出台的“卡尔斯巴登命令”, 黑格尔在 1820 年 10 月正式出版的《法哲学原理》中删去了这段文字。^① 两年之后, 也就是在 1819/1820 年冬季于柏林大学的同一门课程讲义中, 他将君主的作用描述为一个说“是”并将重点设置在一个大写的“1”之上, 但其性格

^① See G. W. F. Hegel, *Naturrecht und Staatswissenschaft in Grundrisse. Zum Gebrauch für seine Vorlesung*, Berlin: Nicolaische Buchhandlung, 1821, § 280, SS. 290 – 291.

却不指示 (Bedeutende) 任何内容。^① 句中的“I”显然是内在性“Innerlichkeit”的首字母,同样是在1817/1818年冬季学期的课堂上,黑格尔曾说,君主的“最后决断在国家中是外在的;在道德中它却是内在的,是良心,它根据最佳的观点做出决断,因而它是内在性的点”(VNSH: 201)。基于上述分析,我以为,在黑格尔的国家概念中,君主与其说是最高统治者和最高的民族代表,不如说他就是将制度和法的普遍性与自由意志的最后决断结合于一身的“这一个”,简而言之,君主就是国家理性塑造的最理想也是最崇高和最具威严的个人。然而,这个理想的个人由于本身表现为简单和直接的单一性,加之生而为君的自然性,他又是一个被抽去了任何其他内容的个人。^② 君主地位的双重性在于他既是国家的“第一”或最高的权力与政府的根源,又是一个地位最低下的、纯粹空洞的个人。当黑格尔从上述观点出发诋毁普鲁士国王弗里德里希·威廉三世时,后者反驳说,“假如国王就是不设置这个[内在性的]点,那又如何?”罗森茨威格评论道“此时教授感到自己完全被国王理解了”,在这位著名的黑格尔学者眼中,君主一方面体现了国家自由和富有活力的本质,另一方面体现了其形式、法和规则,这两个相互影响的方面构成了黑格尔的君主形象。^③

在黑格尔看来,君主决断的自由即无根据性,以及由世袭继承权保障的其存在的无根据性造就了君主的威严和崇高,使其天然超越了群体的任意、目的和观点之上,从而体现了国家的真正统一。在《法哲学原理》第281节,黑格尔补充道,君主的存在并非出自对国家和人民福祉的考虑,即他不是通过因果关系的推论和人民的选举而被制造出来的,相反,君主存在的无根据性就直接包含在国家的抽象理念当中(see GPR: 452)。恰恰是在这里,在黑格尔认为以君主的存在和决断的无根据性很好地化解了政治国家和市民社会之冲突的地方,马克思看到了导致现代国家之无根基性的根源。基于对法国大革命政治后果的忧虑,黑格尔反对西耶斯从外在的功利主义角度将国王塑造为“民族的首脑”和“国家第一公民”即最高国家官员的做法。西耶斯借助于1789年奠定的宪法原则摧毁了法国的君主制,20年后当他将拿破仑推上皇位时,却没有为其提供一个合乎法理的基础。西耶斯没有做到的这一点黑格尔却做到了,假如说黑格尔以这种形而上

^① See G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho 1822/1823*, in G. W. F. Hegel, *Vorlesung über Rechtsphilosophie 1818 – 1831*, Bd. 3, S. 764.

^② See G. W. F. Hegel, *Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsnachschrift von H. G. Hotho 1822/1823*, S. 762.

^③ See Franz Rosenzweig, *Hegel und Staat*, Bd. 2, München: R. Oldenbourg Verlag, 1920, SS. 141 – 142.

学的方式拒绝了西耶斯在 1789 年对君主制所持的立场，那么马克思则借批判其君主主权的无根据性方式又回到了西耶斯缔造的人民（民族）主权原则。费尔巴哈的类本质思想仅仅为马克思提供了其用以拆解黑格尔君主人格的工具^①，而他用来批判君主主权的工具则来自西耶斯。“如果君王，就其代表人民统一体来说，是主宰，那么他本人只是人民主权的代表，象征。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。”（*MEGA*¹: 1/2, 29; 《全》: 2/3, 39）在黑格尔笔下，人民是任意而为的私人、没有定型的盲众和囿于庸俗见解的贱民。在政治国家中，他们只能由家庭、自治团体和同业公会这些抽象人格来代表因而失去了肉身，而真正的肉身只有一个，那就是君主。在西耶斯那里构成整个民族的第三等级即人民被划分为积极公民和消极公民，只有受过教育且拥有政治智慧和能力的人才能成为国家官员。尽管如此，同时代人眼中的西耶斯却是一个非常仇视人类的人，就连欧斯勒纳，他的德国崇拜者和翻译者，也是黑格尔的朋友，也说“没有再比他更自私的人了，他把人心看得太轻，头脑里漂浮着各种各样模糊的理念，他的傲慢膨胀成了一个模糊理想的气泡”（*Sieyès*: 532）。但是，此刻马克思笔下的人民却是在政治上无差别的公民全体，他们构成了一切政治国家的主权基础，“只有人民才是具体的东西”（*MEGA*¹: 1/2, 29; 《全》: 2/3, 38），无论是君主制、共和制还是民主制，在这些国家里，“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”（*MEGA*¹: 1/2, 31; 《全》: 2/3, 40）。马克思采用黑格尔的逻辑范畴颠覆了黑格尔的逻辑结论，政治国家或国家制度这个普遍性环节被降格为特殊的环节，它仅仅是市民社会的自我规定，是市民社会的组织方式、存在方式和内容而已。像拆解君主人格及其主权的逻辑结构一样，马克思就这样拆解了黑格尔的政治国家本身。“在真正的民主制中政治国家就消失了……因为在民主制中，政治国家作为政治国家，作为国家制度，已经不再被认为是整体了。”（*MEGA*¹: 1/2, 28; 《全》: 2/3, 37）

五

黑格尔认为在家庭之外市民社会构成了国家的第二基础。在《法哲学原理》中，市民社会被划分为三个不同的等级：1) 实体性等级，即土地贵族和普通农

^① 马克思和费尔巴哈从未谋面，后者明确拒绝过马克思的合作请求（see Jonathan Sperber, *Karl Marx. Sein Leben und sein Jahrhundert*, S. 77）。

民，由于其财富源于自然的赐予，它不需要付出太多的反思能力和意志；2) 产业等级，即从事加工制作，它需要运用思考和理智在他人劳动的基础上获得自己的财富；3) 普遍等级，即以社会的普遍利益为职业，它不直接从事劳动却应当被国家给予财富和待遇（see *GPR*: 334ff）。最后一个等级就是介于国家和市民社会之间的中间等级，它将国家的普遍利益和法律因素稳固地竖立在国家的各项特殊权利之中，同时能够使这些特殊权利与国家的普遍利益和法取得统一，这个等级就是由政府官员和国家官吏共同组成的官僚等级。他们之所以在黑格尔看来是普遍等级，原因在于首先他们是君主委以行政权的“全权代表”；其次，无论是君主对官员的任命，还是他们所承担的行政事务都与其私人人格和出生没有任何联系，相反，自身拥有的知识和才能是其获得选拔的唯一凭证；最后，国家为他们提供生活所需，保证他们能够独立办事，奉公守法。黑格尔认为官僚等级作为中间等级是“国家在法和知识方面的主要支柱”（see *GPR*: 291ff）。然而，就在黑格尔认为官僚等级作为一个普遍等级弥合了政治国家与市民社会之间的距离之时，马克思恰恰在这里看到了二者相互分离的基础。官僚等级直接接触的等级首先是君主，他们必须面临后者的亲自挑选，其次是要联系区乡组织、自治团体和同业公会，但拥有特殊利益的个人这个构成市民社会最根本现实的东西却因为不具备“国家个体”和“国家品质”而被排除在国家的政治生活之外，因此，马克思指出，以官僚政治作为中介来统一政治国家和市民社会的做法只是一种在抽象的概念层面上停滞不前的“国家形式主义”（*MEGA*¹: I/2, 50 《全》: 2/3, 59）。

在谈及官僚政治具有的国家精神来源时，黑格尔说“同业公会在维持自己的特殊利益的合法性时所形成的精神同时转化成了国家精神，因为前者能够将国家用作实现自己特殊目的的手段。”（*GPR*: 458）但马克思熟练地运用黑格尔的逻辑方法揭示了上述命题中隐藏的一个悖论：按照正常的逻辑推演，官僚政治是普遍环节，同业公会是特殊环节，官僚等级是单一环节，以后者为中介，官僚政治否定自身成为受限定的普遍性——同业公会，同业公会否定自身成为受限定的特殊性——官僚政治，二者在官僚等级这个环节达到了统一，于是国家精神成了现实。然而，黑格尔在这里显然预设了官僚政治与同业公会的同构关系，将二者均视为普遍环节，这样一来，同业公会就丧失了其特殊性，这与黑格尔对其的定性即它是“国家中一个特殊的、封闭的社团”相悖。可见，同业公会的普遍性即作为国家精神来源的公共性就是官僚政治想象出来的东西，既然同业公会的普

遍性是想象之物，那么与之连在一起的官僚政治也是“各种实际的幻想的网状物，或者说‘国家的幻象’”，马克思甚至指斥其为国家神学（see *MEGA*¹: I/2, 50; 详见《全》: 2/3, 59）。上述逻辑归谬并非没有现实意义。在现实生活中，市民社会、官僚政治和同业公会常常处于不断的冲突之中：成熟的、理性的市民社会会起身反对同业公会，发展完备的同业公会也会反过来攻击官僚政治，官僚政治为了完成国家赋予自己的职责，既要反对又要保护同业公会。果真如此，官僚政治就会彻底失去其效用。就官僚等级自身而言，这个在理念层面被设计为将普遍的公共利益视为自己的特殊利益予以追求的等级实际上常常将其特殊利益置于公共利益之上，它要么单纯地追求一己的物质生活，要么单纯追求“创造一切，就是说，他把意志推崇为始因”（*MEGA*¹: I/2, 51; 《全》: 2/3, 61）。马克思在这里显然指的是法国大革命中的罗伯斯庇尔，在1844年7月发表的一篇文章中，马克思曾经严厉地指责后者“相信意志是万能的”，“分不清意志的自然界限和精神界限”（*MEGA*¹: I/2, 457; 《全》: 2/3, 387）。

自耶拿时期始，黑格尔一直在尝试寻找一个能够实现国家精神和伦理的普遍等级：它既是一个特殊的等级又是一个社会的等级，既代表自身又能兼顾共同的利益。首先进入黑格尔视野的是警察、学者和士兵等级，它们的特殊利益与国家的普遍利益紧密融合在一起，因而获得了普遍等级的殊荣。^① 在《精神现象学》（1806）中，贵族意识被提升到了普遍意识的地位，它将国家权力和财富视为与自己相同的东西，在公共权利中拥有了自己的本质及其确证，意识到国家权力这个普遍的实体就是“自己的本质、目的和绝对的内容”。它“积极地对待前者，消极地对待私人的目的、特殊的内容和定在，并令其消失”，黑格尔把贵族的品质称之为“乐于奉献的英雄主义即美德”，将贵族塑造成一种甘愿为普遍的存在牺牲自己单个存在的“人格”，他们可以“拒绝自己的财产和享受，为维护既有的（公）权利而行动，是国家权力所倚重的东西”^②。他们可以为国家付出自己的生命，应当也能够承担普遍等级的使命。阿维奈里猜测黑格尔在耶拿时期写作的《现实哲学》中没有出现贵族的原因“可能是法国经验直接影响黑格尔的一个后果”，并认为贵族是在1820年代才出现在黑格尔的著作当中。^③ 相反，在几

^① See G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Neu herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987, SS. 247 – 252.

^② G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in G. W. F. Hegel, *Werke*, 3, Frankfurt: Suhrkamp Verlage, SS. 372 – 374.

^③ See Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, p. 156.

乎是同一时期撰写的《精神现象学》中，贵族以普遍等级的面目出现恰恰是对法国大革命“群氓政治”的批评和纠正。由于受到拿破仑和普鲁士改革者的影响，贵族的普遍等级地位才在《法哲学原理》中被现代国家的官僚等级所取代。^①

官僚等级由政府官员和国家官吏组成，它介于最后决断环节的君主与国家各个特殊领域（区乡组织、自治团体和同业公会）之间，是行政权的全权代表。官僚等级之所以是普遍等级，是因为在黑格尔的国家概念中，它能够深入而全面地了解国家的整体及其各个方面的需要。“将普遍的国家精神作为其基本行为的目的”（*GPR*: 473）是其自我规定或使命。在《法哲学原理》第300节中，黑格尔按照我们已经熟知的逻辑将立法权划分为三个不同的环节：1）作为最高决断环节的君主权；2）作为咨议环节的行政权；3）等级因素。君主权是立法权的对象即法律和公共事务的普遍方面，国家高级官员将他们对“国家设施和需要的深刻而全面的了解”即法律和国家事务的客观方面上达君主。等级因素作为中介是前两个环节的统一，是自在和自为地存在的法律和公共事务，立法权的概念至此得以成为现实（see *GPR*: 291ff）。黑格尔对立法权中的等级因素做了详细的规定。普遍等级即官僚等级是行政权的全权代表，它非但不能像法国1791年宪法那样依据立法权和行政权分离的原则被排除在制宪会议之外，反倒应当根据普遍等级的自我规定性成为立法权的一个必要环节。与普遍等级在立法权中直接拥有的政治等级地位相对，私人等级只能以其现有的（社会）等级面目出现在立法权中，并从中取得“政治意义和政治效果”。在政治国家中，私人等级既非“单一的不可分割的整体，也非分解为原子的个人”（*GPR*: 473）。在这里，我们再一次听到了黑格尔对西耶斯和法国大革命原则尖锐的批评声音。“第三等级就是一切”，这个高亢的声音从具有政治宣言性质的《第三等级是什么？》一书中传了出来，并响彻了1789年的法兰西天空：第三等级要求排除贵族和教士两个特权等级成为一个普遍的社会等级，要求单独组成民族整体，缺少了贵族等级的民族变成了第三等级独享的政治共同体。

然而，这究竟是一个怎样的民族？它难道就是“由源自公民教育的爱国心联结起来的、由知识、技术和风俗造就的小资产者的民族”（*Révolution*: 547）吗？尽管西耶斯以是否受过教育和是否具有政治智慧为尺度区分了同在一个民族共同

^① See Jean Hyppolitt, *Etudes sur Marx et Hegel*, p. 134.

体中的积极公民和消极公民，然而这种区分终究是基于第三等级内部的区分，它改变不了整个民族的同质性结构，分离的双方组成的仍旧是一个不可分割的民族整体。然而，在黑格尔的政治国家中，曾经作为普遍等级的第三等级分裂为两个异质的方面：一个是“建立在实体性关系基础之上的等级”即土地贵族和农民等级；另一个则是“建立在特殊需要以及为满足这些特殊需要而付出的劳动基础之上的[产业]等级”（GPR: 473），二者共同构成了“市民社会”的两个方面。君主和官僚基于它们所代表的普遍利益各自被赋予了独特的政治等级地位，相反，构成市民社会的两个等级则因为是基于特殊利益的“私人等级”而仅仅具有政治意义和政治效能。在立法权中，前两个等级即君主和官僚以独立的逻辑环节即政治等级的面目出现，第三等级（私人等级）则只能以协会、自治团体和同业公会这样的集团形式作为“等级因素”成为立法权整体的一个补充环节。孟德斯鸠有关荣誉在封建社会乃贵族生存原则的说法给黑格尔留下了深刻的印象，在《法哲学原理》的政治国家构想当中，在市民社会诸等级中，有教养的土地贵族拥有特殊的地位。尽管它不再被认为是普遍等级，但是它与农民组成的实体等级依然享有比产业等级更高的政治地位。黑格尔赋予实体等级以如此特殊的地位缘于这一等级“财产的无依赖性”。具体来说，土地贵族和农民的财产以土地为基础，无须仰赖行政权（政府）和众人的恩惠，它甚至由于受制于长子继承权的约束，不能自由地处置自己的私有财产；它的生活以家庭为基础，奉行的是自然伦理。实体性等级的上述特征确保了其在政治国家中的政治地位和政治意义，换言之，财产的独立性使其在参与国家公共事务时不为身外的利益所动，其独立的意志本身构成了普遍的政治关系即国家精神。同时，由于实体性等级生来就具有政治地位和政治意义，而非凭借其私有财产的多寡，这也使其等级原则中包含了作为国家精神之化身的王权因素，因此贵族和农民等级既有资格也有权利肩负国家的政治使命，服务于大家的共同利益（see GPR: 474 - 475），以上是实体性等级所拥有的普遍性的一部分，其另一部分则与产业等级“具有同样的需要和权利”（GPR: 476），这是其作为私人等级的一个方面。产业等级由于其“经营和利润的不稳定”及其“财产的流动性”或者说由于其追逐私利的目标而构成了市民社会中“流动的一面”（see GPR: 476）。黑格尔说，相对于王权或君主制原则这一纯粹普遍性的极端，产业等级是“经验普遍性的另一极端”，它既包含与普遍性“相一致的可能性”，又包含与普遍性相“敌对的可能性”（see GPR: 473）。这些可能性的存在一方面彰显了身处市民社会当中、拥有特殊利益

的个体出于任意或偶然而做出的“自由”选择；另一方面受私利驱动的个体由于与意志的自然以及作为最终的无根据意志的（自然）决断（君主主权）相悖，因而成了普遍的意志自由的羁绊。为了消除个体选择的偶然性和非理性，弥合普遍意志和特殊意志之间潜在的冲突，黑格尔在国家的概念中将市民社会在政治上的等级要素（私人等级）定位为中介，“只有在其中介作用得以实现之时，它的抽象地位才能够成为合乎理性的关系”（*GPR*: 474）。这样的设计一方面保留在面向集团和国家时个人在选择上的自由，另一方面又涤除了特殊利益的偶然性和非理性，唯有如此才能确保普遍意志的自由即国家理性真正成为现实。

在黑格尔看来，很多单个的人单纯聚在一起形成的众人，即通常意义上的“人民”既非显现为西耶斯式的、同质化的第三等级单独组成的民族整体，也非在家庭和市民社会中早已消失的“许多原子式的群体”。这位国家法学家眼中的人民“只是散乱的群体，其运动和行仅仅为是零散的、无理的、野蛮的和恐怖的”（*GPR*: 473）。然而，“国家本质上是由这样一些成员构成的一个有机组织，他们有意地形成了自己的圈子或集团 [Kreise]，在这些圈子或集团当中没有任何东西显现为无机群体的环节”（*GPR*: 474）。市民社会中单个的人只能以其本来的面目出现在政治国家当中，即出现为他们自愿加入的各种协会、自治团体和同业公会，它们构成了立法权中的等级要素这一环节。众人或人民通过这些集团在其个人与个人之间、在集团与集团之间，也在各个集团与国家之间建立了政治联系。集团赋予其成员——单个的人——以双重的规定性：一是其私人人格，二是其体现普遍意识和意愿的公共人格，个人在政治国家中具有既是私人又是公民的双重身份。在此，黑格尔又一次熟练地运用了其逻辑学方式将市民社会中的个人视为介于作为普遍性环节的国家理性和作为特殊性环节的私人意愿之间的单一性环节——个人，他是充实着特殊意愿并焕发出勃勃生机的普遍意志，这个特殊的等级和规定体现了国家理性的现实性。基于信任原则，按照个人之“本来面目”选派出来的、具有处理普遍事物所需的知识、品质和意志的议员自然也更具备上述双重人格：他们虽然来自某一个自治团体和同业公会，但“他们不会为某一自治团体和同业公会的特殊利益而反对普遍利益，相反，他们使普遍利益获得效力”（*GPR*: 478）。

在立法权诸环节当中，等级要素的规定在于普遍事物或国家理性通过它获得自在和自为的存在，它能够避免市民社会与政治国家之间产生分离，相反，马克思在这里看到的恰恰是二者在现实中日益分离的状况及其导致的政治国家自身的

消失。首先，等级要素与国家的普遍事务是分离的，一方面，代表特殊知识和意志的等级要素与国家相对立，另一方面，国家的概念要求构成等级要素即市民社会的众人时时刻刻都要有意识地将普遍事务视为自己的事务和公众意识的对象，在黑格尔看来，这一公众意识只不过是“多数人观点和思想的经验普遍性”而已。换句话说，普遍的国家事务归君主及其委任的官僚等级来管理，国家的高级官吏熟知人民的需要，他们甚至在没有等级要素存在的情况下依然能够把事情处理好；由各等级成员构成的人民既不知道自己的需要，也没有服务于公共利益的意志。因此，等级要素或市民社会只不过是普遍事务的主观的形式自由环节，后者徒有形式而没有现实的内容，马克思说“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。”（MEGA¹: I/2, 66 《全》: 2/3, 78-79）王权和官僚等级从形式上垄断了等级要素，人民的利益沦为了空洞的形式。在此意义上，马克思宣称“等级要素是市民社会的政治幻想”（MEGA¹: I/2, 66 《全》: 2/3, 79），是“立宪国家批准的谎言”（MEGA¹: I/2, 69 《全》: 2/3, 82）。其次，等级要素是国家与市民社会分离状况的表征。黑格尔的国家概念要求私人等级以其本来面目出现在政治国家当中，而马克思指出，进入政治国家的私人等级并非其本来的面目，没有获得像君主和官僚所享有的政治等级和地位，相反，它只有在保存和废除自身的特殊利益和需求之后才能变成以国家普遍利益为导向的国家公民。黑格尔试图通过这种方式重建中世纪以来市民社会和政治国家之间的同一性，马克思尽管认同黑格尔关于市民等级在中世纪就是政治等级本身看法，但他马上指出，那时市民社会的各个等级所具有的普遍的立法效能乃是“它们的现实而普遍的政治意义和政治效能的简单表现”，纯粹的普遍事务便是它们的私人事务，主权便是它们私人的主权，相反，黑格尔的出发点则是现代国家里市民社会与政治国家已经分离的事实，他将这种独特的现象解释为“理念的必然环节”和“理性的绝对真理”，并将“国家的自在自为地存在着的普遍东西与市民社会的特殊利益和需求对立起来”（MEGA¹: I/2, 79 《全》: 2/3, 92）。这样一来，市民社会作为对国家理性的反思关系而存在，这不仅无法改变国家的本质，而且还构成了国家概念诸环节的最高统一，然而后者根本就无从实现，因为等级要素的存在本身意味着市民社会与国家之间具有敌对性的一面，可见，在立法权中引进等级要素这个中介并不能解决国家与市民社会之间现实存在着的矛盾和冲突，相反，等级要素本身就是上述分离状况的表现。最后，市民

社会的个人既是具有普遍意识的国家公民，又是合法地拥有个人需求的私人，其双重身份之间是分离的。个人要想作为公民在国家的政治生活中获得政治意义和政治效能，“就必须抛弃自己的等级，即抛弃市民社会，抛弃私人等级”，简言之，就要抛弃自己的真实生存；反过来，市民社会内部的差异即基于个人不同生存方式和行为而产生的差异对国家而言“只有私人意义，而不具有政治意义”（*MEGA*¹: 1/2, 87; 《全》: 2/3, 98）。

六

当黑格尔将中世纪以来的等级制度引入现代国家，从而使私人等级的差别成为立法权中的即政治上的等级要素之时，后者获得了既不同于封建的等级制度也不同于市民社会内部真实存在的等级差别的意义。首先，政治差别与社会差别表面上或者说幻想中的同一似乎源于同一个“现实的主体”——真实存在的人。但是，马克思指出人在这里并非主体，而是与人同一的“等级”，黑格尔的错误在于把人在政治领域和社会领域里的等级差别混同起来，并把它们视为人具有的两种并存不悖的规定性，其结果是将二者共同神秘化。在马克思看来，在黑格尔这里，无论是政治等级差别还是社会等级差别都不是人或者等级这个主体的自我规定，而是“象征性的、附加的规定”（*MEGA*¹: 1/2, 92; 《全》: 2/3, 104），其实质是用现代国家的新世界观去解释等级制度的旧世界观。其次，等级要素作为王权与市民社会（人民）的中介无法消解双方真实的对立状况。黑格尔的立法权构想出于其对国家概念的现实性考虑，等级要素的作用在于中和作为经验单一性极端的王权和作为经验普遍性极端的人民，从而为国家理性最终成为现实提供保证。马克思分析道，君主通过委任国家官吏的行为使自己失去了经验单一性；市民社会派出的等级代表构成了立法权中的等级要素，因而失去了经验普遍性而成为经验的特殊性，这些等级代表既忠于“国家和政府的意愿和信念，又忠于特殊集团的和单个人的利益”；“前者失去了自己的偏执性，后者失去了自己的流动性”，等级要素的中介作用似乎以上述方式得以体现，但马克思断言，与其说这是等级要素的体现，不如说是现实中不可调和的矛盾的体现。按照黑格尔的逻辑，在立法权中处于“极端地位的特定环节”的王权是居间者，同时也是构成立法权整体的一个有机环节，它又反过来充当了政府要素和等级要素之间的中介，这样一来，充当王权与人民中介的等级要素又变成了与人民这个极端相对

立的另一个极端（see *GPR*: 427）。

王权、行政权和等级要素三个环节之间互为中介、互为极端和相互过渡的做法混淆了同一本质的内部差别（存在上的差别）和不同本质之间的差别。在黑格尔那里，立法权诸环节是真实存在的王权、行政权和市民社会的抽象，而作为极端出现的对立面也只是作为现实的对立面的抽象，这种将从真实对象那里抽象出来的极端认定为真实存在的极端的思想方法的后果在于：1) “因为唯有极端是真实的，任一抽象和片面性都自命为真实的，所以任何一个原则不是表现为自身的总体性，而是其他东西的抽象”；2) 将对立面的自我认识和冲突视为国家理性的障碍和有害物；3) 试图为解决这些冲突寻求中介（see *MEGA*¹: I/3, 98 《全》: 2/3, 111）。最后，等级要素是政治国家的“浪漫幻想”。马克思认为，在黑格尔的立法权构想中，与王权这一孤立的极端对立的另一极端本来应当是市民社会，而不是等级要素，因为后者与王权之间不存在实质性的对立关系。假如以市民社会内部的差别为出发点，将市民社会的规定视为政治规定，那么立法权就不再是从形式上对抽象的国家精神的体现，而是从市民社会角度对政治国家的规定。果真如此的话，黑格尔从各个同业公会和不同的等级那里引申出来的政治上的等级要素就失去了效用，后者从理念上对王权和人民的统一实质上掩盖了政治国家与市民社会的分离。不仅如此，马克思继续分析道，为了使等级要素与君王要素拥有“谐和一致的可能性”，黑格尔必须取消市民社会包含的“敌对反抗的可能性”，等级要素就此失去了“做出决断和进行思考的自由”，因此它也就失去了“政治上的等级”要素，从而“成了君王的要素”（*MEGA*¹: I/2, 101; 《全》: 2/3, 112）。于是，“等级要素应该被设定为君王意志，或者，君王意志应该被设定为等级要素”（*MEGA*¹: I/2, 102 《全》: 2/3, 116）。

黑格尔将等级要素引入作为国家总体的立法权非但没有消除市民社会与政治国家的分离，反倒使私人等级同其政治等级的分离凸显出来，结果使“政治国家总体也消失了”（*MEGA*¹: I/2, 98 《全》: 2/3, 111）。

在黑格尔看来，等级要素中最能体现与君王要素“谐和一致”的是农民等级或“拥有权势的农民等级——贵族土地占有者”。我们已经非常熟悉这个在黑格尔那里曾经被视为普遍等级的社会等级，其特殊性在于“具有以自身为基础的意志”和“生来如此”的自然规定，这同样也是君王要素的特殊性所在。然而，马克思指出，农民等级与其说是以“自身为基础的意志”，不如说它是“以土地为基础的意志”，或不如说它是以“国家信念”或“以整体为基础的意志”。土

地或者地产作为生活资料为农民等级的国家信念的产生提供了可能性，这是通过为这一等级独享的“长子继承权”来实现的。在《法哲学原理》第306节的补充解释中，上述关系被表述为“国家不仅考虑信念的单纯可能性，而且还要考虑某种必然的东西。信念固然与财产没有关联，但二者之间存在着一种相对而言的必然性：谁拥有独立的财产，谁便不受外部环境的约束，并毫无阻碍地走出来为国家做事。”（*GPR*: 475）由于其财产的这种无依赖性，农民等级在黑格尔的立法权即总体国家中被赋予了不同于普遍等级和产业等级的政治地位和政治意义。后两个等级的财产分别仰赖行政权和民众的恩惠，它们直接和间接地分享了政治国家的普遍财产或社会财产，相反，农民等级的财产由于长子继承制的实行不仅与社会而且与家庭相隔绝，因而是“独立自主的私有财产”。长子继承制的冷酷性破坏了“爱”这个被黑格尔奉为家庭生活原则的东西，也同其国家普遍伦理相违背，更谈不上与国家普遍精神的化身——君王要素——的一致了。在这个意义上，“土地占有等级则是反对家庭生活的私有制的野蛮力量”（*MEGA*¹: I/2, 108 《全》: 2/3, 123）。不仅如此，马克思继续批评道，黑格尔赋予以土地为基础的农民等级与君王要素乃至普遍伦理以谐和一致性的做法无异于证明：“政治制度就其最高阶段来说，是私有财产制度。最高的政治信念就是私有财产的信念。”（*MEGA*¹: I/2, 108 《全》: 2/3, 123）正如马克思所说，黑格尔没有让构成市民社会等级要素之一的农民等级来规定政治国家；相反，他把长子继承权“描写成政治国家对私有财产的权力”，并从政治方面规定了农民等级具有的“使命”（*GPR*: 476），其目的“只是为了让脱离家庭和社会的私有财产的意识得以存在，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”（*MEGA*¹: I/2, 109 《全》: 2/3, 124）。首先，私有财产不再是私法领域里受“我”的意志支配的东西，而是作为“抽象的独立物”凌驾于“我”之上并占有“我”的意志、伦理和宗教。其次，“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’”（*MEGA*¹: I/2, 108 《全》: 2/3, 123）。私有财产在此被提升为形而上学的实体并获得了抽象的主体地位，其占有者——人——反过来沦为了这一实体的“偶性”，或者降格为私有财产这个主体的谓语。于是，“占有者[农民等级]的任意领域已从一般人的任意转变成私有财产特有的任意”，这种“极端狭隘的、非伦理的、粗陋的”私人意志不仅破坏了家庭伦理，而且也使市民社会的伦理荡然无存。最后，与农民等级财产的不可让渡相比，普遍等级和产业等级的财产来自对共同意志范围内的社会财产的

分享,后者符合基于人与人相互依赖的国家伦理,前者则以土地私有制造就了“无依赖性的私人”,马克思指出,黑格尔以这种方式无非证明了:“现代国家同道德分离是合乎道德的,道德是非国家的,国家是非道德的。”(MEGA¹: I/2, 118 《全》: 2/3, 135)非常明显,这个结论完全走向了黑格尔的国家构想的反面,在《法哲学原理》第257节里,作者曾经说“国家是伦理理念的现实”(GPR: 398)。

与农民和贵族等级一样,君主也是黑格尔现代国家中基于私有财产制度之上的、最理想的政治人格。在1817/1818年冬季学期的法哲学讲义中,黑格尔认为,将整个民族的福祉系于君主个人的偶然性主要是现时代的人们才有的浅见,过去的君王位居民族的中央,“在他的身上,人们目睹了全民族所有的财富、奢华和荣光”(VNSH: 201),他继续说道,为了使君主成为普遍财产的拥有者,他必须以“最富有之人”的奢华面目出现在其所有的臣民们面前。相反,仅仅占有私人财产的人民既“无法设置一切,也无法达成全体,单个人是贫困的,他们只能在普遍的财富中取得自己的财富”(VNSH: 202)。私有财产作为政治国家的最高伦理成为“一个普遍的范畴”、“一种普遍的国家纽带”,组成国家的各个集团如协会、自治团体和同业公会,乃至国家本身均成了私有财产,商业和工业是各种同业公会的私有财产,宫廷官职和审判权是各个特殊等级的私有财产,各个省是王侯们的私有财产;为国效劳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,这里是民族,是皇帝的私有财产。”(MEGA¹: I/2, 118 《全》: 2/3, 135)这实际上意味着黑格尔政治国家的全面解体,也意味着一般意义上的政治也解体了。

罗马人承认占有这一构成私有财产的基础“是无可解释的事实”,他们在历史上首先制定了私有财产法。因此,罗马皇帝的权力并非源于黑格尔建构的日耳曼式的神秘的、抽象的私有财产权,而是源于经验层面的个人意志。换言之,不是私有财产支配皇帝的意志,而是皇帝像支配自己的私有财产那样支配社会财富。在此意义上,马克思指出,在罗马人那里,私法的发展是共同意志即政治解体的结果;相反,在将个人、等级以及国家视为私有财产之特质的德国,私有财产将是导致其政治解体的根本原因(see MEGA¹: I/3, 120 《全》: 2/3, 138)。当各个等级和政治国家解体之后,市民社会迎来了自己的全面解放。从历史上看,君主专制将中世纪的政治等级转变为与王权和贵族对立的市民等级,官僚政

治消除了国家内部各个等级集团的特殊利益，但市民等级在政治国家中仍然具有政治地位和政治意义。只有法国大革命才通过第三等级单独组成民族的方式废除了中世纪的政治等级，并将那个时代遗留下来的等级差别完全转变成市民社会内部的差别，马克思说，过去用来划分不同社会等级的标准即需要和劳动失去了效用，建立在特殊需要和为满足这些需要所付出的直接劳动和间接劳动之上的独立团体（协会、自治团体和同业公会）被“以任意为原则的流动的不固定的集团”所代替，“金钱和教育是这里的主要标准”（*MEGA*¹: 1/2, 89; 《全》: 2/3, 100）。

按照马克思的观点，黑格尔将私有财产认定为国家伦理生活的最高存在和从政治上联系各个等级的纽带，那么“丧失财产的人们和直接劳动的即具体劳动的等级”就被排除在了市民社会各个等级以及国家的政治生活之外，它在黑格尔的政治国家中所遭受的普遍苦难成就了德国普遍解放的可能性，后者在于这个特殊等级能够形成一个“并非市民社会等级的市民社会等级，形成一个表明一切等级解体的等级，形成一个由于自己遭受普遍苦难而具有普遍性质的领域”（*MEGA*¹: 1/2, 1; 《全》: 2/3, 213）。正是在这里，马克思找到了能够代替西耶斯的第三等级和黑格尔的官僚等级而出现的一个新的普遍等级——无产阶级。那么，作为一个特殊阶级的无产阶级为什么同时又是一个普遍阶级？首先，在批判黑格尔将官僚等级认定为普遍等级的做法时，马克思说，普遍利益只有在实际上而不是仅仅在思想上和抽象中成为特殊利益才有可能，同样，特殊利益只有在实际上成为普遍利益时才有可能（see *MEGA*¹: 1/2, 52; 《全》: 2/3, 61）。无产阶级正是被排除在黑格尔非现实的国家等级之外，从“现实的人”的特殊地位出发，从事社会的普遍解放。其次，无产阶级的普遍性还在于它是私有制国家制度和社会实际解体及其造成的普遍后果：工业运动制造了大量的贫民“中间等级的解体而产生的群众”；“自然形成的贫民和基督教日耳曼农奴也正在逐渐跨入无产阶级的行列”（*MEGA*¹: 1/2, 182; 《全》: 2/3, 213），甚至“统治阶级的一小部分人”如资产阶级的思想家们也“转到无产阶级方面来了”，正如在1789年法国大革命前夕一部分“爱国的”贵族和教士响应西耶斯的召唤加入了第三等级一样（see *MEW*: 4, 471-472）。^①最后，“宣告迄今为止的世界制度的解体”意味着无产阶级要将真实生存的人从私有财产的抽象以及以私有财产为最高伦理存在

^① 详见《马克思恩格斯文集》第二卷，第41页。

的抽象政治国家的异化中解放出来，使人完全回复到自己本身，这绝非某一个特殊等级的解放，而是“全人类的解放”（MEGA¹: I/2 《全》: 2/3, 123）。

无产阶级如何组织自己的政治共同体？西耶斯的民族共同体是由第三等级单独组成的“同质化”的整体，它掩盖了民族内部私人身份与国家公民、积极公民与消极公民的分离和冲突；为了克服市民社会与政治国家的上述分离状况，黑格尔把中世纪遗留下来的政治等级作为抽象的等级要素引入了总体国家当中，试图以此充当王权与人民之间的中介，从而构造出一个统一的国家共同体。在黑格尔看来，抽象的私有财产权理应能够为农民和土地贵族提供形成其普遍的国家信念的基础，但却反过来使国家共同体面临解体。黑格尔心目中理想的共同体原型非中世纪的同业公会莫属，后者是基于特殊的需要和劳动而被组织起来的稳固的自治体。马克思分析道，在旧制度下，同业公会作为共同体来吸纳个体，但是在现代的等级中，个体是流动的和任意的，他所从事的劳动与其所意愿从属的等级之间没有固定的和必然的关系，同以经商为业的人可以从属于不同的阶级、拥有不同的社会地位。简而言之，“他们的形成本身是任意的而且不是组织的”（MEGA¹: I/2, 90 《全》: 2/3, 101）。无产阶级要成为普遍的、解放者的阶级或者成为“整个社会的等级”，就必须以另一种不同的方式和原则组成一个不同于以往历史中的政治共同体，在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》里，马克思向无产阶级发出了西耶斯式的政治呼吁：“我没有任何地位，但我必须成为一切。”（MEGA¹: I/2, 180 《全》: 2/3, 211）在西耶斯那里，第三等级成为普遍等级的原因在于它在旧制度的三个政治等级中人数最多，是从事直接的劳动并以此供养前两个等级的等级；在马克思这里，无产阶级处在一切社会等级之外，“是市民社会各个集团赖以安身和活动的基础”（MEGA¹: I/2, 180 《全》: 2/3, 211）。第三等级是民族内部的普遍等级，无产阶级则是超越民族之上，承担着全人类解放事业的普遍阶级。

对于马克思来说，第三等级和无产阶级的界定标志着法国革命和将要发生的德国革命所采取的不同道路：前者是从第三等级的解放走向民族解放也即从部分解放走向全体解放，后者则遵从全人类的解放是无产阶级解放的前提亦即全体解放是部分解放的前提。在西耶斯的民族共同体中，人民的主权意味着民族性；在黑格尔的《法哲学原理》中，人民的主权这一普遍性环节必然通过作为经验单一性的君主成为现实，因此，民族性成为君主的原则，马克思批评道：“各国人民通过各自的君主能最好地巩固和表现各自的民族性。一个绝对的个人和另一个

绝对的个人之间的鸿沟，也同样存在于这些民族性之间。”（*MEGA*¹: 1/2, 40; 《全》: 2/3, 50）如此充满私有制和利己主义色彩的民族性就是黑格尔建立在抽象的因而是神秘的私有制之上的国家伦理精神，与西耶斯同样神秘的“民族”一样（see *Révolution*: 541sq），它成为了现代政治国家的组织原则。西耶斯不以“国家”（l'état）而以“民族”来命名第三等级组成的新的政治共同体是为了切断后者同君主主权的联系；黑格尔以高居民族（Volk）之上的国家（Staat）来定义民族共同体是为了突出国家的神圣起源。然而，在马克思看来，无论是国家还是民族，二者均是现代政治国家的抽象形式，伴随着黑格尔式的政治国家以及一般意义上的政治的普遍解体，民族性的内容必然会产生深刻的变化。因此，标志着上述解体的无产阶级及其政治共同体——民族——必然立足于同政治国家对立的市民社会之中，既要摆脱中世纪的等级共同体，摆脱农民的民族、皇帝的民族以及资产阶级的民族，也要摆脱对一种抽象的政治国家因而也是非现实国家的信念。

“工人阶级没有祖国。决不能剥夺他们所没有的东西。因为无产阶级首先必须取得政治统治，上升为民族的阶级，把自身组织成为民族。”正是在这里，我们看到，挣脱私有制的抽象权利束缚的民族，是无产阶级“利用一切社会领域”或从民族的一切领域包括从资产阶级那里取得“金钱”和教育即“文化知识”（*MEGA*¹: 1/2, 179; 《全》: 2/3, 210）从而赢得普遍阶级地位的必由之路。

〔作者简介〕 梁展，男，1970年生，中国社会科学院研究生院文学博士，中国社会科学院外国文学研究所研究员，主要研究领域为近代中西思想史和文化史。近期发表的论文有《反叛的幽灵：马克思、本雅明与1848年革命中的小资产阶级知识分子》（载《外国文学评论》2017年第3期）、《世界主义、种族革命与〈共产党宣言〉中译文的诞生》（载《外国文学评论》2016年第4期）等。

责任编辑：张 锦