

马克思对黑格尔国家法哲学的批判及其理论效应

——自由主义批判视域下的重理与检视

邹 诗 鹏

【摘 要】 晚近以来西方学界对黑格尔国家法哲学的自由主义定位,使得我们有理由重理和检视马克思有关黑格尔国家法哲学批判的理论效应。马克思对黑格尔国家法哲学的批判,展开为市民社会与国家主义的双重批判,进而确定了唯物史观及其社会政治理论的起点。对市民社会及其有限性的历史批判,使得无产阶级被抽象和规定为世界历史主体,而市民社会的质料方面,则被规定为历史生产的首要的和决定性的方面,由此建构起唯物史观。但是,自由主义视域下的黑格尔国家法哲学解读,则完全无视这一历史视界。马克思对国家主义的批判集中于揭露王权及其基督教国家的封建主义本质,并导向人民民主,由市民社会或资产阶级社会意义上的政治解放以及政治革命,转向社会解放与社会革命,由此,马克思的社会政治理论同无政府主义及其民粹主义区分开来。但是,对黑格尔国家法哲学的自由主义定位,依然只是将马克思的社会政治理论看成左翼激进主义,从而也不可能真正理解现代社会主义传统。

【关键词】 马克思 黑格尔国家法哲学批判 市民社会批判 自由主义 社会解放

【中图分类号】 B0-0

晚近年来,域外相关研究倾向于将黑格尔的国家法哲学^①置于自由主义传统进行解读。这样的定位及其解读,对于把握马克思对黑格尔国家法哲学的批判提出了很大的挑战。我们知道,在马克思那里,黑格尔的国家法哲学,乃是作为主本批判即德国的王权政治及其德国现实的批判(也表现为对德国的国家哲学与法哲学之批判)的副本。^②在马克思看来,正如低于批判水准的德国有其不可能改

① 黑格尔所说的法哲学以及马克思所批判的黑格尔法哲学,实质上是国家学或官方学意义上的国家法哲学(亦即“国家哲学与法哲学”),而不是一般所谓“法哲学”(Philosophy of Law)。为避免误解,本文一律表述为“国家法哲学”。

② 关于主本批判与副本批判,学界常存疑惑。“副本批判”是对黑格尔的国家哲学与法哲学批判这并无异议,但主本批判,则有两种理解:一是德国的当代现实,一是德国的国家哲学与法哲学。按马克思的理解,这两种理解就是一回事。“德国的法哲学和国家哲学是唯一与正式的当代现实保持在同等水平上的德国历史”。(《马克思恩格斯文集》第1卷,第9页)就是说,德国的现实与德国的法哲学和国家哲学,二者一起构成黑格尔法哲学与国家哲学的“主本”。“德国的国家哲学和法哲学在黑格尔的著作中得到了最系统、最丰富的和最终的表述;对这种哲学的批判既是对现代国家和对同它相联系的现实所作的批判性分析,又是对迄今为止的德国政治意识和法意识的整个形式的坚决否定,而这种意识的最主要、最普遍、上升为科学的表现正是思辨的法哲学本身。”(同上,第10页)因此,批判黑格尔的法哲学,就是批判德国的国家哲学(转下页注)

变的落后性质，作为落后德国的理论解释与论证的黑格尔国家法哲学，也不可能“够得上”作为英法先进国家政治理念的自由主义之“格”。因而，如将黑格尔的国家法哲学悉数作出自由主义的定位与解读，也就抽掉了马克思有关黑格尔国家法哲学批判的根基。不过，在本文看来，对黑格尔国家法哲学的现代自由主义解读，恰恰凸显了马克思批判黑格尔国家法哲学的理论史效应，而这一理论史效应本身又是此前有关研究中挖掘得很不够的。

概略地说来，马克思对黑格尔国家法哲学的保守主义定位及其展开的国家主义批判与市民社会批判，决定性地确定了马克思主义社会政治思想以及整个唯物史观的理论起点。一方面，通过对黑格尔伦理国家的批判及其由此形成的资产阶级政治国家的批判，马克思将市民社会确定为资产阶级社会。资产阶级乃是同人民大众分离的特殊的和有限的阶级，作为资产阶级的对抗性的和替代性的阶级，则被抽象为世界历史之真正主体（即无产阶级）。另一方面，马克思又对剥离掉资产阶级特殊性的市民社会作了一种质料性的还原，使之成为历史生产的第一个、也是决定性的因素或方面，由此成功地解释了历史的生成及其演进，建构起唯物史观。通过在激进民主主义之逗留及其对无政府主义的自觉批判，马克思实现了从政治解放及其政治革命到社会解放及其社会革命的转变，并进一步走向人类社会的积极筹划与建构。基于唯物史观对世界历史时代的领会与把握，有理由将黑格尔的国家法哲学确定为欧洲中心主义之典型，将其扬弃于马克思的人类社会概念中，从马克思的人类社会概念中，开出国家社会化的构想及其资源。本文既有益于抗御民粹主义及其无政府主义的侵蚀，也有益于建构并解释一种既超越西式国家建构样式、又能积极地实现世界历史性转变的东方现代社会形式。

一、黑格尔国家法哲学的自由主义解读与马克思国家法哲学批判的再度课题化

马克思社会政治理论的出发点，是激进社会政治背景下对黑格尔国家法哲学的保守主义本质的揭示及批判。在那里，黑格尔的国家法哲学被看成是对与王权相同一的和非人民性质的封建国家（基督教国家）的历史辩护，市民社会则被看成是本质的资产阶级性质的利己主义领域，而受到马克思的批判。政治批判既是对封建王权的批判，也是对渗透于立法权与司法权等国家内部制度、且依然是“特殊等级”的市民社会即资产阶级社会的政治批判。

自上一世纪80年代以来，西方学界的确出现了一大波力图以自由主义或倾向于自由主义解读黑格尔社会政治哲学的倾向，代表人物如洛苏尔多、艾伦·W·伍德、迈克尔·哈迪蒙（Michael Hardimon）、平卡德、弗里德里克·诺伊豪瑟（Frederick Neuhouser）等。在《黑格尔与现代人的自由》中，洛苏尔多认为，黑格尔反对契约论，也超越了所谓“形式自由”，黑格尔“把自由主义等同于对个体的核心性的肯定，意味着把那个政治运动的自私自利的特性作为一个出发点。”（洛苏尔多，第105页）但黑格尔并不因此“反对自由主义”（同上，第71页），洛苏尔多认为，有别于“形式自由”，黑格尔的自由观是“实质自由”，是“成熟的自由主义”（同上，第97页）。洛苏尔多的区分看上去也符合黑格尔的思想。在《法哲学原理》中，黑格尔批判了两种自由主义传统，即边沁式的

（接上页注②）与法哲学，也是对德国现实的批判。但是，在《1844年经济学哲学手稿》序言中，马克思已经感到，“把仅仅针对思辨的批判同针对不同材料本身的批判混在一起，十分不妥，这样会妨碍阐述，增加理解的困难”（《马克思恩格斯文集》第1卷，第111页）。这里，“对不同材料本身的批判”，即是对德国现实的具体性的批判，因此，一旦具体到对不同材料本身的批判，就不太可能是思辨的批判的具体化（因而，在黑格尔法哲学批判中构成的主本批判与副本批判的对应关系，终于裂变开来）。也基于这一考量，马克思“打算用不同的、独立的小册子来相继批判法、道德、政治等等，最后再以一本专门的著作来说明整体的联系、各部分的关系，并对这一切材料的思辨加工进行批判”（同上）。

自由主义以及限于政治自由的法国自由主义，二者均属于“形式自由”，而黑格尔自己推崇的是作为教养的自由，即“成熟的自由主义”之表现。艾伦·W·伍德则力图实现对黑格尔国家法哲学的伦理学与社会理论解读，以揭示“作为自由主义者的黑格尔”（伍德，第423页），揭示黑格尔何以证明“现代社会的制度——家庭、市民社会和国家——实现了现代世界中人的自由”（同上，第422页），至于黑格尔对市民社会的定位，则是要“为个体的主观自由划定范围”（同上，第423页）。

无论是洛苏尔多还是艾伦·W·伍德，都无法面对马克思的诘问，那就是：德国在“没有同现代各国一起经历革命”、却同现代各国“一起经历复辟”的情况下，其实不过“是在自由被埋葬的那一天”才“与自由为伍”（参见《马克思恩格斯文集》第1卷，第5页）。从黑格尔有关自由的承诺中，马克思找不到实质自由的内容，更不必讨论“为个人的主观自由划定范围”。实际上，对马克思而言，黑格尔所谓自由的话语，同历史法学派有关轻佻的历史观一样，都系某种无涉于现实实践的、复古式的狂热幻相及其话语。“那些好心的狂热者，那些具有德意志狂的血统并有自由思想的人，却到我们史前的条顿原始森林中寻找我们的自由历史。”（《马克思恩格斯文集》第1卷，第5页）在马克思看来，当时流行于德国思想界的这种复古式的自由观，与“野猪的自由历史”无异。（参见同上）马克思无法从黑格尔国家法哲学中找到那种堪比英法启蒙传统中的自由主义的内容。在马克思看来，黑格尔国家法哲学，依然还是保守主义性质的历史法学派的延伸。在批判黑格尔国家法哲学时，马克思常常将黑格尔与胡果的历史法学派联系起来。这一作法在理论谱系上看上去是成问题的，因为黑格尔——甘斯的国家法哲学与康德——费希特——胡果——萨维里的历史法学派实是两条不同的路向，但是，二者的确又从属于马克思主义及其激进传统的相反方向，即都属于保守主义。也正是对上述保守主义的坚决批判，确定了马克思社会政治理论作为激进政治传统的基本定向。

迈克尔·哈迪蒙明确反对将黑格尔国家法哲学定位为保守主义。在他看来，黑格尔将家庭、市民社会与国家建构为一种理性结构的努力构成了一种社会哲学，由此“对社会世界展开了更为丰富的哲学批判。”（Hardimon, p. 29）而依弗里德里克·诺伊豪瑟则形成如此判断“社会自由的观念代表了黑格尔最独特的理论创造和其对社会哲学与政治哲学最重要的贡献。”（Neuhausser, p. 3）一般而言，社会自由的观念迟至19世纪60至70年代才由新自由主义者约翰·穆勒等提出，但诺伊豪瑟则径直将这一观念推至半个世纪之前的黑格尔，实际上绕开了马克思激进的社会政治思想对自由主义传统变革的巨大影响。如果早在19世纪20年代黑格尔就已经提出了社会自由的观念，那就谈不上马克思对黑格尔国家法哲学批判的理论贡献，因为正是马克思主义对黑格尔保守主义的伦理国家观以及古典自由主义之利己主义本质的批判，倒逼自由主义传统对社会自由观念的自觉，而马克思本人也开始了国家社会化的探索。而对黑格尔伦理国家的自由主义辩护，则又对马克思的国家社会化思想提出了质疑，也正因为如此，回应这一质疑并辨析马克思的国家学说才又显得尤其必要。

对黑格尔国家法哲学的自由主义解读，也对马克思的市民社会批判提出了挑战。在马克思那里，黑格尔的市民社会与国家均从属于保守主义，作为资产阶级社会的市民社会从属于封建专制性质的“基督教国家”，是落后德国的社会现实。按照现当代自由主义的解读，黑格尔所论证的伦理国家，不能直接或简单地归之于封建专制的王权国家及其“基督教国家”，市民社会也不能仅仅定义为国家的谓词，而是有其自治的和具有肯定的市场性质与意义的内涵。依哈迪蒙的理解，在黑格尔由家庭、市民社会与国家所建构的社会哲学中，市民社会的作用是决定性的，市民社会本身又扬弃于伦理国家，因而并不存在从资产阶级性质的市民社会到马克思社会主义性质的社会化的人或人类社会的历史性转变。

本文认为，自由主义的上述定位及其解读，不可能构成对马克思社会政治理论的实质性挑战。因

为如此解读模式本身并没有超出自由主义传统，也没有跳出“现存历史”，实际上是与全球性的世界历史断裂开来，因而并没有真正进入人类社会及其人类史范畴，即根本没有达到马克思的世界历史视野。即使往黑格尔的伦理国家及其市民社会中塞进自由主义乃至社会自由观念的内容，也并不意味着这两个概念就真正成为现代的社会实在（或定在）。在黑格尔国家法哲学的自由主义解读批评马克思草率地将黑格尔国家哲学判定为保守主义的国家主义、并轻视其市民社会概念的地方，正是马克思出其不意地使市民社会脱离国家的制约的地方：一方面建立起面向现代社会即现代资产阶级社会的市民社会批判，并开创现代社会政治理论传统；另一方面通过开放市民社会，马克思得以发掘历史的动力根源及其生成转化机制，并建构唯物史观，使世界历史从西方向人类社会决定性地转变。因此，针对现代自由主义对马克思有关黑格尔国家法哲学批判的质疑，有必要彰显马克思有关黑格尔国家法哲学批判的理论效应，特别是有必要将马克思的社会政治思想与左翼激进主义区分开来，在自觉批判无政府主义及其民粹主义的背景下，深入把握马克思的社会解放与社会革命思想。

二、黑格尔国家法哲学批判中的市民社会批判与政治批判

正是在对黑格尔国家法哲学的批判中，市民社会成为马克思的直接关注领域。在马克思看来，作为历史事实的市民社会不能成为现代社会的现成主体。“市民社会”即“资产阶级社会”，主要说来是政治性的而不是社会性的。当市民社会被称为“资产阶级社会”时，其历史局限性就已经被规定了。马克思的确没有理会黑格尔对市民社会的具体规定，也没有专门解读《法哲学原理》中的市民社会部分，不过，马克思与黑格尔一样，都将市民社会看成是本质的利己主义领域。严格说来，黑格尔的市民社会概念并不足以成就现代社会理论。在黑格尔那里，社会本身不过是“第二自然”因而并不是独立的存在形式，黑格尔不可能提出社会存在概念，更难以建构一个自治的社会理论，正如市民社会从属于国家，其市民社会概念也是从属于国家学或国家理论的。自由主义所确认的黑格尔的社会理论本身就是可疑的。使社会获得一种独立于国家及其国家学的表达，是马克思社会理论得以确立的前提，也是马克思与黑格尔区分开来的关键。如果说黑格尔的社会理论不过是其国家理论的副产品且并没有单独存在的意义，那么，马克思的社会理论，不仅批判了市民社会，而且建立起了与政治批判区别开来的社会化的人及其人类社会理念，并因而有理由构建自治的社会理论结构。对马克思而言，市民社会必须以一种反思的和超越的方式，才能构成社会理论的基础概念，市民社会批判构成马克思批判的社会理论的前提，但市民社会本身不能现成地成为社会主体。马克思社会理论的主体基础，是取代市民社会、并作为唯物史观暨新唯物主义主体基础的社会化的人或人类社会，而对黑格尔市民社会的批判，则构成了马克思社会理论的内在环节，也是其历史地建构人类社会的前提。

马克思与黑格尔二人不同的理论方向，构成了一种意味深长的颠倒：黑格尔是从早年的政治经济学转向精神现象学及其逻辑学，并在应用逻辑学之下完成国家法哲学。马克思理论的真正起点，则是对黑格尔国家法哲学及其国家主义的批判，进而全面批判和瓦解黑格尔的精神现象学，实现从受资产阶级社会束缚的必然世界向人类解放、因而克服和超越了国家主义的自由王国的跃迁。其具体的学术理论方式则是政治经济学批判，这是对黑格尔早年政治经济学的一次辩证的和更高理论水准的回复，并成就了马克思的后半生理论生涯。马克思对黑格尔国家法哲学的批判集中于对资产阶级国家的政治批判，并将对国家的历史理解转向对市民社会的政治批判。但马克思没有现成性地接受黑格尔的市民社会，而是对市民社会进行了一系列创造性的重构与提升。事实上，马克思从对于国家的政治批判逐渐转向了对市民社会的政治经济学批判。在1859年的《〈政治经济学批判〉序言》中，马克思甚至

断定“对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求”(《马克思恩格斯选集》第2卷,第32页)。在马克思展开黑格尔国家法哲学批判时,因为尚没有形成足够的政治经济学批判意识,更不具备政治经济学的娴熟知识,因而,其市民社会批判依然还是黑格尔国家法哲学批判的拓展。在那里,资产阶级性质的国家制度虽然较封建王权的国家制度先进,但依然只是有限的和在历史上暂时性存在的国家。对市民社会亦即资产阶级社会的政治批判,必然使市民社会或资产阶级由真正作为历史主体、也即直接代表人民的无产阶级所代替。对市民社会的批判止步于无产阶级的历史性生成,资产阶级代议制被人民民主制所取代。不过,通过借助于费尔巴哈主谓颠倒逻辑所确立的市民社会决定国家观,以及对市民社会的经济性质的肯定,马克思避开了国家观,开始探索市民社会本身的历史跃迁,并以一种赋予社会存在意义上的市民社会概念直抵并发掘人类自身的历史进程。

在国家法哲学批判中,马克思致力于揭示和批判国家内部制度的王权性质。对基督教国家与王权的合二为一的批判,表达了马克思告别中世纪的决绝的现代立场,这是其对法兰西启蒙传统的肯定,也是其执意将黑格尔基于王权说展开的国家法哲学定位为保守主义的基本理据。从根本上说,这是一种古今之别及其立场。无论如何,自由主义定位及解读模式下的黑格尔伦理国家,与其实际对应的受制于王权与基督教国家的国家主义状况是完全不符合的。

马克思之批判黑格尔国家法哲学,还有另一同样重要的方面,那就是“现代社会”背景下的市民社会批判。国家内部制度在根本上从属于王权,但已经在立法权及行政权上表达为市民社会亦即资产阶级社会。正是通过扬弃和否定“现代社会”亦即资产阶级社会,马克思把未来人类社会把握为无产阶级社会,并把未来人类社会的主体把握为无产阶级。在此,从市民社会到无产阶级社会的转变,乃是马克思为未来人类社会开出的基本方向。

无产阶级(proletariat)这一说法是在17世纪中叶之后形成的,历史原型是古罗马帝国时的自由民(“多众”),现实形式则是欧洲资本主义形成过程中的“无产者”,但马克思所说的“无产阶级”并不是一般意义上的流氓无产者或街头大众,而是既满足现代大工业要求、又能对现代大工业置身其间的资本主义社会制度进行革命性变革的社会主体。工业化、圈地运动及其资产阶级对社会财富的占有,产生了无数无家可归者及流氓无产者,马克思对其进行了颇具想象力的抽象与重塑:无产阶级不仅是取代资产阶级统治并展开社会革命的激进的社会主体,也是未来社会主义及共产主义的积极的建设者,作为未来社会主体、同时也是思想主体的无产阶级,所承担的正是开创并建设未来人类社会的任务。这样的历史任务,既不是由法国大革命之后作为民粹主义之下的“乌合之众”、也不是黑格尔所谓的“贱民”所能承担的。在黑格尔市民社会与作为“真正普遍的社会”的国家之间,存在着一个巨大的实践难题,马克思构造的无产阶级则力图破解这一难题。在马克思那里,无产阶级本身就是市民社会批判的主体,通过劳动解放,无产阶级成为“非市民社会阶级的市民社会阶级”(《马克思恩格斯文集》第1卷,第16-17页)。无产阶级虽是旧社会解体的“特殊等级”,但其本身又是遭受普遍苦难,因而能够承担人类解放使命的普遍阶级。显然,无产阶级必然要在资本主义的持存过程中承担社会解放以及人类解放的历史使命,并经受阶级意识被资本主义甚至于现代性抽离的焦虑及其考验,无产阶级以及国家都应当服从并消融于未来人类社会。

在马克思那里,市民社会的资产阶级性质被洞穿,是与作为资产阶级的历史替代者的无产阶级之被确立关联在一起的,无产阶级是世界历史时代的革命主体,由无产阶级建立的将是一个无阶级的社会(共产主义)。与之相应,社会主义也要求克服伦理社会主义传统,这不仅成为激进政治学说的一部分,也开始建构起属于马克思自己的价值世界。马克思对黑格尔的国家批判,转向了对市民社会的政治与政治经济学批判,为此后形成的科学社会主义打下了理论伏笔。在马克思看来,自由不仅是

个人的价值追求，也是共产主义的价值目标，要求以社会化的人及其集体主义作为条件。从《莱茵报》时期起，对青年黑格尔派核心概念自我意识的扬弃，即表明青年马克思同某种散漫轻薄的“自由”主义的分离，而他对自由的积极理解则融入其社会化的人的感性思想中。“只有在共同体中，个人才能获得全面发展其才能的手段，也就是说，只有在共同体中才可能有个人自由。”（《马克思恩格斯选集》第1卷，第119页）而马克思对黑格尔伦理国家的批判及其部分地由此展开的社会主义价值伦理体系的建构，则成为科学社会主义的历史建构中的课题。马克思不是自由主义者，但他特别强调自由，只是他坚决反对根植于资产阶级市民社会的古典自由主义及其利己主义的自由观，他希望在人类社会共同体建构中将个人自由与集体意志统一起来，从而形成人的全面发展的自由，这一价值甚至比此后新自由主义者约翰·穆勒及霍布斯所强调的社会自由还要优越。因此，如果说黑格尔因对市民社会与财产权的有限论证从而成就了自由主义，马克思是绝对不同意的。正因为如此，马克思拒绝黑格尔给出的市民社会的自治性质，并使市民社会从属于并扬弃于人类社会进程。对于马克思而言，社会主义本身就意味着一套规范性的价值体系。

在《黑格尔法哲学批判》中展开的市民社会批判与政治批判，虽然构成了马克思社会政治理论的起点，但还完全谈不上成熟。马克思的社会政治理论的相对成熟，是在《1844年经济学哲学手稿》。而真正成熟，则是在1845年《关于费尔哈的提纲》以及《德意志意识形态》，在那里，通过阐发唯物史观及其新唯物主义学说，马克思形成了描述和解释总体的世界历史、且进一步具体分析批判现代社会（即现代资产阶级社会）的社会发展学说，在此基础上，马克思逐渐创立了科学社会主义。对于马克思的思想历程而言，如果没有对于黑格尔国家法哲学的保守主义本质的揭示、批判以及由此展开的对市民社会的政治批判，也就没有对市民社会的扬弃，进而也就没有马克思此后从对市民社会的政治批判转向对市民社会的政治经济学批判。而且，马克思同时也是黑格尔有关自由主义批判的继承者。按照史蒂芬·B·史密斯的看法：“只有在预设了内在批判和历史进步的这样的论点的更为广阔的语境之中，黑格尔对自由主义的批判才有意义。”（史密斯，第13页）这一“更为广阔的语境”，正是马克思通过从市民社会的政治与政治经济学批判到人类社会的建构开辟出来的。

三、从市民社会批判到作为唯物史观核心概念的“市民社会”

马克思的黑格尔国家法哲学批判，其重心是对王权国家或基督教国家的封建主义批判，马克思将黑格尔有关国家对市民社会的决定关系，颠倒为市民社会决定国家。但是，市民社会批判，作为黑格尔国家法哲学批判的环节，却又被限定于对市民社会的资产阶级性质的批判。因此，仅限于黑格尔国家法哲学批判，还不足以揭示马克思市民社会批判的全部的、并且是主要的内涵。马克思的市民社会批判，存在着从黑格尔国家法哲学批判视域下的市民社会的政治批判到《1844年经济学哲学手稿》及《资本论》中展开的对市民社会的政治经济学批判的转变。但市民社会的政治经济学批判之所以可能，还取决于马克思在展开市民社会的政治批判时，进一步开放了市民社会概念，并将其视为一个历史与人类学概念，从而建立起了关于人类历史的一般理论，即唯物史观。换句话说，否定了黑格尔那种贬义的市民社会，并将之提升为一个历史本体性的概念，使得马克思能够真正把握人类整体的历史实践活动。通常说来，作为人类一般历史思想的唯物史观是在《德意志意识形态》中被阐明的。作为物质资料生产的总和的市民社会，是广义的市民社会。当然，如果没有黑格尔国家法哲学批判对市民社会的资产阶级性质的政治批判，马克思也难以从狭义的市民社会上升到一般性的和广义的市民社会。普遍的、一般的和广义的市民社会，就是马克思从狭义的、具体的和作为资产阶级社会的市民社会中抽象出来的。

在展开黑格尔国家法哲学批判时，马克思有意绕开了黑格尔的市民社会概念，直接从国家部分展开，且主要针对黑格尔的国家内部制度。马克思将黑格尔的家庭、市民社会与国家二分为市民社会与国家，把作为客观精神（理性）的国家与作为质料（知性）的市民社会的主谓关系，颠倒为市民社会对国家的主谓关系。但作为主词的市民社会本身也是马克思批判的对象，这使在经济社会意义上定义的市民社会获得了一种历史性的把握。哈迪蒙也注意到了这一点：“马克思借用了黑格尔的市民社会概念，但只限于经济学涵义。”（Hardimon, p. 190）但是，马克思所重视的市民社会概念，不仅具有经济学涵义，也更具有一般的人类学及其历史性质。正是通过对市民社会的人类学及其历史性质的把握，马克思得以直抵人类社会历史的根本条件。实质上，马克思由此对市民社会展开了一种本体论意义的提升，即将黑格尔在贬弃的意义上所述及的“物质生活资料总和”看成是历史生产的第一个前提，进而在此基础上完成了唯物史观的建构与表述。

马克思在黑格尔国家法哲学批判中所讲到的市民社会，还是法国那种偏重于政治性质的市民社会，即资产阶级社会，而不是英国那种代表着典型现代资本主义经济性质的市民社会。但马克思对市民社会的把握并没有局限于当时所处时代，而是上升为一个广义的和一般性的哲学观念。在黑格尔那里，市民社会（bürgerliche Gesellschaft）就是“资产阶级社会”，其具体含义就是被黑格尔本人所贬斥的“物质资料的生产方式”。对马克思而言，“物质资料的生产方式”（物质生产）乃是全部历史的第一个条件，是历史之为人的历史的动力根源，因而也是社会存在的本质规定。马克思藉此揭示历史的生成转化机制，即揭示生产方式及其社会形态的发生、发展及其演进的规律，并以其为基础，建立起作为历史科学的唯物史观，恩格斯后来称之为“关于现实的人及其历史发展的科学”（《马克思恩格斯选集》第4卷，第241页）。在马克思那里，在将市民社会提升并且转变为物质资料的生产方式之后，狭义的市民社会批判被直接把握为资产阶级社会的批判即政治批判。与此同时，狭义的市民社会概念在提升为广义的市民社会即物质生活资料的生产之后，作为旧唯物主义与古典政治经济学的基础，也退出马克思唯物史观及其历史理论的表述，并为“人类社会或社会化的人”所取代。政治批判也不再作为主题，而是连同市民社会批判一起，直接转变为政治经济学批判。

黑格尔让市民社会从属于国家的客观精神建构的努力，可能适合于解释当时德国的政治现实，却不能涵盖和代表西方各民族国家或地域，黑格尔的市民社会理论并没有吸纳足够的资本主义文明因素。同样，黑格尔的伦理国家，作为客观精神的完成也意味着欧洲历史的完成，其本身并不可能通向人类社会或“真正普遍的社会”。马克思肯定了黑格尔作为利己主义本质领域的市民社会，但并没有使市民社会从属于国家，而是在批判国家主义的同时，使市民社会决定性地转向人类社会，并将这一进程看成是历史之转变为世界历史的关键，由此超越了既有市民社会的民族国家框架乃至欧洲中心主义价值观，进而开创了现代意义的东方社会政治理论。

马克思对黑格尔国家法哲学及其国家学的批判，超越了国家主义的立场与利益，开出了作为世界历史主体的无产阶级，正如此后马克思着手在“工人无祖国”以及无产阶级本身就是世界历史意义的“民族”意义上持续深化对德国现实的批判，马克思实际上已超越了在黑格尔那里发展到顶点的欧洲中心主义。黑格尔的国家哲学，实际上是欧洲启蒙思想以来发展到极致的欧洲中心主义的表现形式，并更为集中地表达为某一个民族或族群（普鲁士）。但马克思则越来越自觉地在超越西式民族国家及其族群的意义上，将无产阶级本身看成是一个民族，一个既非族群、亦非国族的现代民族，即人类社会本身。正是人类社会蕴含着对东方社会主体性的承诺。而对欧洲中心主义的自觉批判，则在马克思主义自身开启的世界历史方向上，向东方现代社会敞开。基于黑格尔国家法哲学批判，马克思既出其不意、又顺理成章地开出了一条东方世界的现代自主发展道路，中国道路就特别地从属于这一道

路。显然，东方社会属于马克思作为未来社会的人类社会，是作为其物质生活方式总和的市民社会的主体，而不是作为资产阶级社会的市民社会的主体。而且，马克思不再纠结于市民社会概念，实际上是不再纠结于市民社会在本质上的西方性。在《论犹太人问题》中，马克思确定地将市民社会看成是西方两千年基督教化的产物，并断定“市民社会只有在基督教世界才能完成”（《马克思恩格斯文集》第1卷，第54页）。正是自觉地克服市民社会的政治文化性质，马克思转而把市民社会的经济内涵（即“物质生活资料的总和”）看成是历史生产的基本前提，从而有力地确定了生产力对于历史进步的的决定性作用。马克思绝不可能讨论一个在东方社会传统中不存在的东西，但他又的确抓住了生产力以及物质资料的生产，这一决定人类社会同样也决定东方社会发展的根本问题。这意味着，对于东方社会而言，无论处于什么样的社会关系或社会形态，只要抓住物质资料的生产这一根本问题，就能真正地探索东方社会及其发展。避开生产关系或社会形态，而把焦点确定为生产力以及物质资料的生产，是马克思分析解释整个人类社会、尤其是东方社会的基础与关键。这一点对于我们理解马克思的东方社会思想是很有启发的。我们注意到，有关马克思东方社会思想的研究传统中，一直存在着过多地纠缠于社会形态，而忽视生产力及其物质生活资料的生产的倾向。

四、对无政府主义的批判与社会解放思想的形成

《德法年鉴》时期，马克思明确提出了社会解放思想。但这一思想仍然是马克思批判黑格尔国家法哲学的理论结果，并且是在对黑格尔国家主义的对立面即无政府主义的自觉批判中展开出来的。但对黑格尔国家法哲学的自由主义解读模式及其对马克思的批评，却直接将马克思的社会政治理论等同于完全受无政府主义及其民粹主义支配的激进左翼理论传统，从而事实上抽掉了马克思批判黑格尔国家法哲学所形成的社会解放思想。

社会政治观念的激进化的确是马克思社会政治理论的起点，这也是马克思将黑格尔国家法哲学判定为保守主义的背景所在，但马克思也越来越明确而自觉地反对社会政治的彻底的激进化，转而主张从政治批判及其政治解放转向社会解放及其社会革命，并自觉批判无政府主义及其民粹主义。众所周知，马克思在1843年在激进民主主义问题上作了一次着意的逗留。在当时，激进民主主义是不同于民粹主义的另一种左翼激进主义，其主要诉求是激进民主。马克思批判了黑格尔的国家法哲学尤其是王权思想，并高度强调人民民主。而马克思对于“任性的王权”的批判，也强化了其人民主权及其民主观。“民主制是国家制度一切形式的猜破了的哑谜。”（《马克思恩格斯全集》第1卷，第281页）马克思由此特别强调直接的和普遍的民主，但这样的民主不可避免地卷入激进政治氛围。不过，值得注意的是，马克思不仅没有因此步入赫斯、切夫考夫斯基以及施蒂纳的无政府主义及其激进的民主观，反而越来越自觉地批判摒弃这类左翼激进主义。因此，马克思在激进民主主义的逗留，显然不是接受、而恰恰是要批判激进民主主义，使激进政治在一个更为长远而健全的世界历史时代中得到积极的和肯定的理解与把握。

从很大程度上说，对黑格尔国家法哲学的自由主义解读，连同对马克思将黑格尔国家法哲学定位为保守主义的批评，实际上，仅仅只是将马克思社会政治理论彻底看成是左翼激进主义的社会政治理论。在那里，马克思的社会政治理论与赫斯等人的激进社会政治理论没有区别，但这恰恰从根本上误解了马克思的社会政治理论。马克思社会政治理论有其激进性，但不等于说就是左翼激进主义本身。左翼激进主义是法国大革命前后在民粹主义与无政府主义之上产生的、以行动哲学标榜自己、主张非理性的暴力运动的社会政治思潮，在19世纪40年代前后尤为盛行，直接表现为激进民主主义。1843年，马克思的确强调激进性，这一激进性可分为两个层面：一是指行动的激进性，这往往是无政府主

义者及其民粹主义者的主张，如赫斯所追求的，就是行动或实践的激进性，事实上其将费希特的行动或实践概念，直接推到了激进化的极端。二是指理论的“激进性”及其“彻底性”，这就是《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中所讲的“理论只要彻底，就能说服人，所谓彻底，就是抓住事物的根本”（《马克思恩格斯文集》第1卷，第11页）。马克思的社会政治理论与无政府主义及其民粹主义有一定的关联，但不能等同于无政府主义及其民粹主义。事实上，在赫斯及当时的恩格斯由启蒙自由主义经过无政府主义及其民粹主义（实际上也是受启蒙自由主义消极影响的结果），进而直接走向恐怖与暴力倾向的“共产主义”时，马克思则与此明确地区分开来，并在激进民主主义上作了一次着意的逗留，其通过批判黑格尔的国家法哲学，从启蒙自由主义及其政治解放转向社会解放，进而在确立起自觉的历史理论即唯物史观的基础上，致力于建构科学社会主义，实现人的全面解放。当然，《德法年鉴》期间及其以后不久，恩格斯也很快摆脱了无政府主义及其民粹主义，同马克思成为理论与实践上的战友。

马克思批判黑格尔国家法哲学并展开市民社会的政治批判，以及其中包含的对无政府主义及其民粹主义的批判，一个重要的思想取向，是破除国家与个人二分的逻辑。对国家主义的批判、对无政府主义的批判以及对利己主义的批判，是展开其社会政治理论的内在要求。其社会政治理论的一个基本方向，就是从政治解放及其政治革命转向社会解放及其社会革命。在《论犹太人问题》中，马克思即明确讲到其试图通过将现实的个人予以社会化，进而摆脱政治束缚的努力。“只有当现实的个人把抽象的公民复归于自身，并且作为个人，在自己的经验生活、自己的个体劳动、自己的个体关系中间，成为类存在物的时候，只有当人认识到自身‘固有的力量’是社会力量，并把这种力量组织起来因而不再把社会力量以政治力量的形式同自身分离的时候，只有到了那个时候，人的解放才能完成。”（同上，第46页）在马克思看来，作为个体的同时也是类存在物的人，其现实所处的政治关系，其实是其异在的存在方式，而社会关系则是人的自为的存在方式，并且是直接通向人类解放的存在方式。赫斯虽然也强调社会解放，但主要是指犹太人的社会解放，马克思则明确指出，“犹太人的社会解放就是社会从犹太人精神中解放出来。”（同上，第155页）马克思的实质意思是从利己主义的人转向社会化的人，而从政治国家即资产阶级国家的批判转向社会的人的生成，本身就是马克思批判黑格尔国家法哲学及其市民社会批判的方向，即从作为古典经济学及其旧唯物主义基础的市民社会转向社会化的人或人类社会。

马克思对黑格尔国家法哲学的批判，在随后的《1844年经济学哲学手稿》中即转入政治经济学批判。正是在政治经济学批判的自觉中，马克思的市民社会批判特别指向于对早期资本主义社会的批判。《1844年经济学哲学手稿》的副标题，即“政治与政治经济学批判”，包含政治批判与政治经济学批判两个部分。但是，就内容而言，政治批判已经不再是这部手稿的主题。在政治批判所摒弃掉的市民社会与作为政治经济学批判的自觉现实基础的市民社会之间，构成了一个值得注意的跳跃。事实上，《德法年鉴》时期，通过批判黑格尔的伦理国家并将之导向政治国家，进而将政治批判确定为资产阶级的政治批判时，政治批判的理论任务即告中止，政治解放也让位于社会解放。而且，随着对社会及其人类社会发展史理解的成熟，包括从对人的本质的费尔巴哈式的人本学理解到社会关系性质的理解的转变，马克思要求自觉批判根植于古典自由主义及其市民社会的作为“卑污的犹太人表现形式”、并受到无政府主义支撑的利己主义，在其初步而又深入阐述唯物史观的《德意志意识形态》中，受到最多批判的乃是施蒂纳，因为施蒂纳正是这样一种不利于形成健全的社会历史观即唯物史观的思想障碍。

马克思主义自产生起，就与无政府主义及民粹主义这类左翼激进主义区别开来。现代自由主义研究传统将马克思有关黑格尔国家法哲学批判的基调定位为无政府主义，显然受到当代西方激进左翼理

论的影响（而当代西方激进左翼理论也直接绑架了整个马克思主义传统），但其本身却误解了马克思的社会政治理论。马克思力图重新从民粹化中发现并规定有价值的主体，但又要求摆脱民粹主义。如果说政治解放的主体是资产阶级社会或市民社会，那么，社会解放的主体，则是人民及其无产阶级。以人民与无产阶级为历史主体的社会革命，这是更为艰难的历史任务。在法国大革命之后，在人民被高度诬名化（勒庞所谓“乌合之众”）或贱民化（黑格尔）的情形下，马克思再次强调人民概念，就是要将人民从民粹主义话语中拯救出来，从此，“让人民真正成为人民”也成为整个马克思主义的庄严承诺与基本主张。正因为如此，马克思的社会政治理论要努力将人民与绑架了“大众”的“民粹”区分开来，而马克思凭靠的是人的社会化力量及其人类自我解放的信念。

值得注意的是，马克思不同意左翼激进主义式的政治革命，但并没有否定政治革命，他所肯定的政治革命是包含于社会革命中的。应当说，在当时绝大多数左翼激进主义者持有激进的政治革命的氛围下，马克思提出社会革命难能可贵。“一般的革命——推翻现政权和破坏旧关系——是政治行为。而社会主义不通过革命是不可能实现的。社会主义需要这种政治行为，因为它需要消灭和破坏旧的东西。但是，只要它的组织活动在哪里开始，它的自我目的，即它的精神在哪里显露出来，社会主义也就在哪里抛弃了政治的外壳。”（《马克思恩格斯全集》第1卷，第488-489页）对于马克思而言，社会主义本身就意味着一套规范性的价值体系。其实，这也正是马克思的卓越之处，即在当时绝大多数思想家无法摆脱既有的政治解放逻辑，并从启蒙径直走向激进的民主主义及其无政府主义时，马克思仍然能够从强大的社会主义传统中吸取力量，并展开积极的实践活动。“一个哲学的民族只有在社会主义里面才能找到适合于它的实践，因而也只有无产阶级身上才能找到解放自己的积极因素。”（同上，第484页）马克思当年是在一个破坏旧世界的基础上强调社会解放的艰难性，而我们所面对的则是在社会主义历史进程中，实现社会解放及其社会革命的艰巨性，这是一个在超越全球资本主义的历史性运动中，如何将实存性与超越性统一起来的艰巨使命。“百年未有之大变局”，其重要表现，即正经历深刻的社会变革的中国特色社会主义道路，正在顽强而有机地融入人类文明及其秩序的当代重建进程。

参考文献

- 洛苏尔多，2008年《黑格尔与现代人的自由》，丁三东译，吉林出版集团。
《马克思恩格斯全集》，1956年，人民出版社。
《马克思恩格斯文集》，2009年，人民出版社。
《马克思恩格斯选集》，1995年，人民出版社。
史密斯，2020年《黑格尔的自由主义批判》，杨陈译，华东师范大学出版社。
伍德，2016年《黑格尔的伦理思想》，黄涛译，知识产权出版社。
Hardimon, M. O., 1994, *Hegel's Social Philosophy: The Project of Reconciliation*, Cambridge University Press.
Neuhouser, F., 2000, *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Harvard University Press.

（作者单位：复旦大学哲学学院暨当代国外马克思主义研究中心）

责任编辑：黄慧珍

Marx's Critique of Hegel's Philosophy of the State and Law and Its Theoretical Effects: A Review from the Critique on Liberalism

Zou Shipeng

The liberal positioning of Hegel's philosophy of the state and law in recent years gives us reason to rethink and examine the theoretical effects of Marx's critique of Hegel, which unfolds into a dual critique of civil society and statism. The historical critique of civil society and its limits leads to the abstraction of the proletariat as the subject of world history, while the materiality of civic society is prescribed as the primary aspect of historical production followed by historical materialism. Nevertheless, the interpretation of Hegel from the liberal perspective completely ignores this historical dimension. Marx's critique of statism focuses on exposing the feudal nature of the monarchy and its Christian states, resulting in a shift from political emancipation to social emancipation in bourgeois society, thereby distinguishing Marx's socio-political theory from anarchism and populism. However, the liberal positioning of Hegel's philosophy of the state and law still treats Marx's socio-political theory as left-wing radicalism, making it impossible to truly understand modern socialism.

On Confucius's Transcendence as the Transcendence of the Golden Mean

Zhao Fasheng

Confucianism's spirit of transcendence is the main ideological achievement of the axial breakthrough made in ancient China. New Confucianism in Hong Kong and Taiwan has brought about an influential theory of inward transcendence, yet Confucian transcendence is neither this New Confucian inward transcendence nor the outward transcendence of Christianity. Rather it is Confucius's transcendence of the Doctrine of the Mean, which illustrates the human-heaven relationship, the mind-body correlation and people-to-people connections. These relations merge into one through the practice of effort. The spirit of "the Golden Mean" is achieved with the goal of self-cultivation in a secular and sacred way. This distinctive form of transcendence stood out in the Axial Age and played a vital role in cultivating the personality and beliefs of the Chinese literati and officialdom.

Moral Value and Moral Luck

Ma Yinmao

Moral value, as one of the core concepts of Kant's ethics, is vigorously attacked by advocates of moral luck theory, who try to fundamentally deny Kant's ethics by criticizing this concept. This article attempts to show that Kant's concept of "moral value" has multiple implications including not only motivation and norms, but also effort, dedication and moral courage. Moral luck does not constitute a fundamental challenge to Kant's ethics. Kant's ethics is compatible with moral luck and responds to its challenges internally. In spite of many differences between Kant's ethics and moral luck theory, both sides have their own significance, and there is a possibility of merging them together.