

对于“事物本身的逻辑”之追问 ——《黑格尔法哲学批判》中的“表现”问题

吴 猛

[摘要] 马克思在《黑格尔法哲学批判》中揭示并拆解了黑格尔国家哲学中的“表现”机制，也即黑格尔何以可能将市民社会处理为由于无法通过自身获得意义因而必须被政治国家统摄在一个由“现实的观念”即绝对精神所推动并作为其“表现”的关系整体中。马克思的讨论包括三个层面：市民社会和政治国家为何无法仅凭自身而获得自己的意义；市民社会和政治国家是如何联系在一起的；市民社会本身究竟有无可能获得自身的意义。马克思在这一工作中开启了对于“事物本身的逻辑”的追问，其基本形式是对“事物与自身的关系”的分析也即意义分析，其基本成果是在传统的法权主体与道德主体框架之外发现了进行自我规定并获得自身特有的历史性存在方式的意义主体。这是马克思以意识形态批判的方式探讨历史性之建构问题的初次尝试，具有深远理论意义。

[关键词] 《黑格尔法哲学批判》 表现 事物本身的逻辑 意义主体

[中图分类号] B0-0

麦克莱伦在谈及马克思的《黑格尔法哲学批判》时，认为这一作品“显然只是一部粗糙的初稿”（McLellan, p. 63），它“仅仅体现了马克思对黑格尔文本的初步考察，是在马克思和他的同伴们的智识发展中的一个非常短暂的阶段中写就的。”（ibid., p. 68）麦克莱伦的这一看法很具代表性。纵观马克思思想研究史，《黑格尔法哲学批判》不仅在大部分时间里都被它的著名“导言”的光芒所掩盖，而且常被视为未摆脱旧哲学的过渡性作品（值得注意的是，当下已有不少学者开始了重读《黑格尔法哲学批判》并重估其理论价值的工作）。从这部手稿本身来看，造成这一现象的原因主要是两点：一方面，就形式而言，它并非一部完整的著作，而似乎只是一些读书笔记的汇集；另一方面，它并不是对黑格尔整个法哲学进行的批判，而只是针对黑格尔《法哲学原理》中的一个片段的分析，而且这一分析的某些内容在马克思随后的研究中很快就被修正了。但问题是，评判一个作品的真正意义和价值的标准，并不在于形式的完备与否或内容的完整与否，而在于它是否提出了具有根本重要性的问题。重新解读《黑格尔法哲学批判》的立足点正应在此。马克思在这一手稿中的任务，自然主要是对黑格尔国家哲学进行批判，但这并不表明该著的意义只是针对黑格尔的问题进行了某种独特的回应，事实上，在马克思对黑格尔的国家哲学进行批判，并在这一工作基础上指出对于黑格尔来说“哲学的因素不是事物本身的逻辑，而是逻辑本身的事物”（《马克思恩格斯全集》第3卷，第22页）时，他提出了一个真正属于自己的问题，也即对于马克思之“成为马克思”而言具有关键意义的问

题：如何探寻“事物本身的逻辑”。马克思是如何提出这一问题的？对于这个问题的回答，不仅有助于我们看清《黑格尔法哲学批判》在马克思一生思想历程中的地位，更有助于我们重新审视马克思思想与黑格尔思想的独特关系。在《黑格尔法哲学批判》中，对于“事物本身的逻辑”的追问是通过“表现”问题的分析实现的，我们的讨论就围绕“表现”问题展开。

一、何谓《黑格尔法哲学批判》中的“表现”问题？

《黑格尔法哲学批判》这部手稿主要涉及黑格尔《法哲学原理》中“伦理”部分的“国内法”一节的第一个问题“内部国家制度本身”，也就是黑格尔的国家哲学的开头部分。在马克思看来，这一部分突出体现了黑格尔的“逻辑的、泛神论的神秘主义”（《马克思恩格斯全集》第3卷，第10页）。

马克思对这种神秘主义的揭示从黑格尔关于国家与市民社会的关系的表述中的矛盾开始：在黑格尔那里，国家一方面被视为家庭和市民社会的“外在必然性”，另一方面又被视为家庭和市民社会的内在目的，在马克思看来这里存在着“外在必然性”和“内在目的”的二律背反。使家庭和市民社会与国家发生联系的力量究竟来自外在强制还是内部驱动，这成为黑格尔国家哲学中的一个谜。如果这个问题不能得到适当的解释，那么结果就是人们只好如马克思所表述的那般认为：“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。”（同上，第9页）马克思进一步将上述问题的出现与黑格尔的绝对唯心主义联系起来：在黑格尔那里，家庭和市民社会事实上都不具有独立意义，因而要被“现实的观念”或绝对精神以某种神秘的方式“表现”为必须与国家建立起内在联系。在此马克思评论道：对于黑格尔来说，“现实的关系是这样的：‘对于单个人来说’，国家材料的‘分配是通过情况、任意和本身使命的亲自选择为中介的’。这一事实，这种现实的关系，用思辨的思维来说就是表现，就是现象。这种情况，这种任意，这种使命的选择，即这种现实的中介，仅仅是由现实的观念自己引起并在幕后进行的那种中介的表现。”（同上，第10页）^①

马克思在这里所说的“表现”（Erscheinung），首先意味着不可见者的显现。在此意义上，“表现”与“现象”（Phänomen）二者含义有所交叠。不过同时，“表现”又意味着相即者的显现，因此不是一般的“不可见者的显现”，而是“必然的显现”，就此而言“表现”又有别于“现象”。在这个意义上，“表现”与其所表现者不仅不可分离，而且所表现者就是其表现。这样，“表现”的完整含义就是作为不可见者的相即之物通过可见之物的必然显现。这里体现出马克思在阅读黑格尔时所直接关切的问题，乃是不可见者（如“现实的观念”）与可见者（如市民社会和国家）之间的内在关系，即后二者之间的关系为何必然是前者的“表现”的问题。

在黑格尔的国家哲学中，作为“现实的观念”的“表现”而存在的家庭和市民社会与国家之间的关系，是无法通过它们自身的内容、而只能通过“现实的观念”或“无限的现实的精神”按照一定的意图行动获得的结果而得到理解，因此，无论是从“外在必然性”的角度还是从“内在目的”的角度，都无法把握它们的真正关系。马克思对此的批评是：“现实性没有被说成是这种现实性本身，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，而是把异己的精神作为精神；另一方面，现实的观念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。”（同上）

表面上看，马克思这一批评似乎着眼于“主谓词颠倒”问题，即真正的现实性被黑格尔理解为

^① 此处译文有改动。《马克思恩格斯全集》中文第二版把Erscheinung与Phänomen一并译为“现象”。本文将Erscheinung译为“表现”，而将Phänomen译为“现象”。

精神的现实性而不是普遍经验的现实性。但事实上，这只是马克思的批评的前半部分，从后面马克思的进一步解释来看，当马克思一方面强调普遍经验“本身”，另一方面强调现实的观念“本身”时，马克思的着重点显然在于普遍经验和现实的观念的“分隔”。如果说马克思将黑格尔在其国家哲学中所阐发的家庭和市民社会与国家的关系理解为由“现实观念”也即绝对精神所设定（或作为其“表现”）的话，那么在这里马克思对普遍经验“本身”和现实观念“本身”的追问，其内在逻辑可被理解为：在黑格尔那里，“现实观念”之引入的必要性在于，对家庭和市民社会的理解，无法在这些环节各自“本身”内、而只有在这些环节与国家之间的“关系”中才可能实现，而这些关系不能由关系的任何一方单独建立，于是顺理成章的是，需要一个具有总体性的力量作为这种关系的来历和推动力量，这一力量就是所谓“现实的观念”。但问题是，为何这些环节只有在彼此间的“关系”中、而不能根据各个环节“本身”获得理解？

这样，问题的关键不在于黑格尔把什么当作真正的现实性（或主谓词是否颠倒），而在于，家庭和市民社会与国家的“关系”何以对于理解家庭和市民社会各自本身是必要的，也就是说，为何它们只有借助于将它们统摄在一起的“现实的观念”才能得到理解，而不能依靠自身获得自己的意义。而对这一问题进行探讨，就是分析黑格尔国家哲学中的“表现机制”。对于马克思来说，黑格尔国家哲学中的“表现”问题其实就是“表现机制”问题。也就是说，黑格尔国家哲学中的“表现”问题，不是“表现什么”的问题，而是“如何表现”的问题。

由于马克思的《黑格尔法哲学批判》并不是对于《法哲学原理》的完整解读，而只是针对其中的一小部分内容的分析，涉及到的主要是市民社会和政治国家的关系问题，因此本文所说的“表现”问题，主要是指市民社会和政治国家的关系被理解为“现实的观念”的“表现”这一问题，也即市民社会被以绝对唯心主义的方式与政治国家联系在一起的问题。而作为这一问题的具体展开形式的“表现机制”问题，则是指在黑格尔那里市民社会何以可能被以这种方式与政治国家联系在一起。

马克思是如何分析黑格尔国家哲学中的“表现机制”的呢？

无论马克思批评黑格尔将“国家材料”对市民社会中的单个人的“分配”过程表述为一个既秘密又公开的双重过程，还是认为在黑格尔对于从家庭和市民社会到国家的“发展”的叙述缺乏关于这种发展的内在机制的阐述，实际上都是在揭示黑格尔的“表现机制”存在“神秘化”倾向。所谓神秘化，自然意味着表现机制的蔽而不明。不过这种蔽而不明仅仅是就事物关系之“公开的”方面来说的。在马克思看来，就这些关系的另一面即“秘密的”方面看，其实并不“神秘”：黑格尔总是试图在这些关系中“重新找出逻辑概念的历程”（《马克思恩格斯全集》第3卷，第11页），因而人们可以在其逻辑学中找到这些关系的建立模式。马克思认为，《法哲学原理》中家庭和市民社会向政治国家的过渡基本上对应于逻辑学中本质领域向概念领域的过渡，甚至可以说，“整个法哲学只不过是逻辑学的补充”（同上，第23页）。

但问题是，如果按照这个思路，即认定黑格尔整个国家哲学的表现机制实际上都来自其逻辑学，那么对这一表现机制的分析似乎应该集中于如下问题：何以能够在市民社会和政治国家之间建立起类似于黑格尔逻辑学中各环节之间的关系？一个比较容易想到的思路，是论证二者之间的关系是或不是逻辑学所展示的各环节之间的关系。但这一思路的问题在于，不管我们怎么回答，总会有一个破绽：我们尚未讨论为什么在市民社会和政治国家之间需要一种整体性关系的统摄，以及它们之间的关系是如何建立起来的，就去讨论这种关系究竟是何种关系。

于是，马克思对黑格尔国家哲学中的表现机制的分析首先面对的问题就是，市民社会和政治国家如何被建立为可按照逻辑学的方式加以讨论的对象，也即市民社会为何能够被黑格尔建立为本身不具

有独立意义而不得不与政治国家建立整体性关系的对象。

马克思在他的分析中要面临的另一个问题是，市民社会和政治国家是如何被统一在一个整体性关系之内的。如果说黑格尔以逻辑学的方式将市民社会整合入与国家的关系之中的话，那么这种整合方式不是别的，正是辩证法。黑格尔曾在其逻辑学中展现了这一辩证法作为绝对理念的自我运动的必然性，而马克思在《黑格尔法哲学批判》中的一个重要任务正是在黑格尔国家哲学的语境中揭示这种辩证法何以能够成为在市民社会和政治国家之间进行“联结”的基本方式。

二、马克思关于黑格尔国家哲学的表现机制的分析的第一个层次

为什么黑格尔会将市民社会视为不具有自身意义的环节而必须被纳入与政治国家的关系呢？对于马克思来说，这里的关键，是要对出现在黑格尔视野中的市民社会的基本形象进行分析。

在关于《法哲学原理》“内部国家制度本身”一节的“王权”部分的讨论中，马克思看到，“王权”对于黑格尔来说实际上是“国家主权”的隐喻，而这一隐喻本身也就表明，黑格尔将市民社会的绝大多数人也即人民排斥在主权概念之外了。但排斥人民的主权本身就是一个荒谬的概念，因为只有人民才能构成真正的国家，据此马克思反问道：“那集中于君主身上的主权难道不是一种幻想吗？”（《马克思恩格斯全集》第3卷，第38页）就君主制已然体现“主权”观念但却是矛盾地体现这一观念而言，我们当然可以将君主制视为本身不彻底的民主制，但问题在于，既然在黑格尔那里君主制应从真正体现主权观念的民主制出发得到理解，那么民主制为何又要表现为自己的“不彻底形式”即君主制呢？这正是由于在黑格尔那里，“政治制度”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”（同上，第42页），而君主制则是这种对立的“完备表现”，也就是说，君主制是对在人民生活中业已出现的丰富性的抽象表达。马克思由此得出的结论是，黑格尔这种将“王权”所代表的主权和人民主权分离的看法，恰好以这种分离所体现的对“人民生活”的贬低的对立面为其前提：“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。”（同上）由此可见，马克思关于黑格尔国家哲学的“王权”部分的讨论的基本成果，乃是从君主主权的独立或君主主权与人民主权的分离，分析出黑格尔这一思想的实际前提是对于市民社会丰富尘世生活本身的确认。

在接下来对于《法哲学原理》“行政权”部分的考察中，马克思进一步对黑格尔关于市民社会和政治国家的分离的思想所蕴含的前提进行分析（而非简单地对这种分离本身予以确认）。在黑格尔的论述中，行政权作为一种特殊的和单独的权力与市民社会相对立，黑格尔之所以如此理解二者的关系，是因为他把行政权所代表的官僚政治理解为国家的最终目的；而官僚政治之所以是国家的最终目的，又是由于前者被黑格尔视为代表了国家的普遍利益。黑格尔对行政权和市民社会的这种分隔，就意味着他将市民社会看作不代表普遍利益、只体现特殊利益的领域，马克思将黑格尔之所以持这一立场的原因解读为“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”（同上，第54页）。这种立场固然可被视为对于市民社会的一种贬低，但在马克思眼中，这种贬低同时也是一种肯定：尽管黑格尔按照“个体和特殊从属于普遍”这一抽象逻辑框架处理二者关系，却同时也肯定了市民社会的特殊性本身，因为将行政权设定为普遍的东西与市民社会这种特殊的东西相对立，这是只有将普遍的东西特殊化（此时“国家利益”成为与其他私人利益相对立的“特殊私人利益”）才能实现的，因此表面上看是对市民社会的否定，实际上隐含着对市民社会的特殊定在的认定。市民社会的这种特殊定在意味着什么呢？直接来看，这自然就意味着一种与“自在自为地存在着的普遍东西”分离的“特殊利益”，这种特殊利益由于本身不包含普遍性维

度而不得不另由一种特殊的“普遍之物”即政治国家来承载这种维度，因而似乎是一种消极的东西。但实际上并非如此，因为如果“普遍利益”正是作为“私人利益”的“补益”而必须存在的领域的話，那么“私人利益”领域就是“普遍利益”的前提和基础，比如马克思发现，“在黑格尔看来，官僚政治的前提首先是市民社会通过‘同业公会’实行的‘自治’”（《马克思恩格斯全集》第3卷，第57页）。而这也就是说，在黑格尔那里，市民社会在逻辑上实际上是在先的。

问题是，市民社会为何能在逻辑上在先呢？仅就《法哲学原理》本身来看，这似乎只是一种由逻辑推演而得到的结果，但马克思在关于“立法权”问题的分析中却向我们展示了问题的另外一面。

马克思对“立法权”问题的分析，是围绕等级要素问题展开的。所谓等级要素，是指市民社会在立法权中的政治代表，这一要素在《法哲学原理》中是沟通市民社会和政治国家的关键环节，围绕这一环节可以建立起一系列关系，如等级要素与行政权的关系、等级要素与王权的关系、等级要素与市民社会的关系；等级要素自身内部的关系，等等。但在黑格尔的分析中，他只是将等级或等级要素视为普遍事务的“自在存在”，而将行政权视为普遍事务的“自为存在”。马克思在黑格尔的分析中发现，等级要素作为普遍事务的“自在存在”，其实只是黑格尔将特定的“经验存在”纳入特定的逻辑框架的结果。黑格尔将这种经验存在（即市民社会）视为可悲的和充满矛盾的，并因此将普遍事务的“自为存在”赋予这种经验存在的对立方即行政权，因为各种事务只有通过行政权才能获得其明确性和具体的规定性——而在马克思看来，这实际上是只有在“现代国家”中才是有可能出现的事：“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。”（同上，第82页）因此，黑格尔国家哲学所涉及的市民社会，其实是与“现代国家”联系在一起的市民社会，而非某种“逻辑中的市民社会”或“市民社会一般”。

进一步说，在黑格尔的《法哲学原理》中，立法权所起到的是沟通市民社会和王权的“中项”作用：“立法权，中项，是由两个极端，即由王权原则和市民社会，由经验单一性和经验普遍性，由主体和谓语组成的一种混合物。”（同上，第105页）在马克思看来，立法权这种“中介”的作用只是黑格尔的某种“构思”的结果，这种构思不考察立法权本身的本质，而是将之考虑为某种作为逻辑中项的“第三者”，即沟通力量对抗双方的“他者”。如果说这一点正是现代国家中立法权之并非决定性的权力的体现，因而黑格尔的这一处理并非完全荒谬的话；那么当黑格尔抽象地处理这种力量的对立，因而似乎这里并不存在相互对立，而是立法权通过等级要素使市民社会和政治国家分别具有了特殊性和普遍性，因而构成一个完整的三段论时，黑格尔的神秘主义就体现出来了。黑格尔对立法权的这种理解，根本上是将其作为在特殊利益中组织普遍东西的权力，但这种理解是包含矛盾的，因为这就意味着立法权这种组织普遍东西的权力从属于国家这一特殊存在物。黑格尔对这一问题的解决方案是，一方面将国家制度作为立法权的前提，而另一方面又将立法权确立为推动国家制度不断发展的力量。但马克思认为，这并未解决黑格尔的矛盾，反而带来了另一个矛盾，即立法权的“作用”和“使命”的矛盾，因为就其使命而言，它由于与普遍性相关而是无变化的，但就其现实作用而言又是变化的。这样，黑格尔本打算把国家说成自由精神的实现，但实际上却又要用自然必然性来说明问题；不仅如此，黑格尔用以说明国家制度的逐渐变化的例子都不恰当（史实不完整），并且所列举的变化只是局部性的。但对马克思来说，关键的问题并不在于黑格尔是如何解决这个矛盾的，而在于黑格尔为什么会提出这个问题。事实上，“国家制度是否应该属于立法权的范围”这种问题，本身就意味着行政权与立法权业已分离，而政治国家已成为一个单独的领域。这显然并非一种单纯靠逻辑推演即可得出的前提。按照马克思的分析，黑格尔的真正前提是法国大革命之后的现实政治发展：正是

在法国大革命完成以后，立法权才作为与行政权不同的统治要素出现：立法权代表人民和“类意志”，而行政权则代表主观意志；前者进行反对陈旧的国家制度的斗争，而后者则进行与此对立的逆行的革命。这样，如果说黑格尔以市民社会与政治国家的分离为前提，展现了各要素（特别是市民社会各要素）何以无法通过自身而获得自己的独立意义的话，那么马克思正是通过对于黑格尔的这些观点的批判，揭示了市民社会不仅本身是具有丰富内涵的，也不仅是在逻辑上在先的，更是在特定的历史情境中才能成为被黑格尔以此种方式加以处理的对象。也就是说，作为黑格尔国家哲学中的“表现”问题的基础的市民社会与国家的分离，其实包含着特殊的历史性，因此黑格尔所描述的这种分离并不是将逻辑学引入法哲学的结果，而是这种引入的前提（黑格尔为了解释这种分离而将其纳入一个逻辑系统中，从而掩盖了其中的历史性维度）。这种历史性前提就是由法国大革命直接造就、因而带有鲜明现实特征的近代西欧社会。

这样，被黑格尔按照一种抽象逻辑体系的方式加以建构的国家哲学，其基本前见就是具有特定现实性的近代西欧社会；而他之所以将各要素特别是市民社会各要素视为本身不具有独立意义、只有在某种整体联系中才获得意义的东西，并非如黑格尔以神秘的泛逻辑主义方式所表现的那样是逻辑演绎的结果，而正是基于他对近代西欧社会中存在的现实矛盾的基本理解。正是由于在法国大革命以后出现了立法权与行政权的分离和对立，黑格尔才得以站在行政权的角度，将立法权中代表市民社会利益的各“等级”视为和“普遍事物”相分离的要素。而如果说“等级”的这种状况在黑格尔那里是市民社会在国家层面的反映的话，市民社会之不能凭自身而具有普遍性意义或政治意义，就是顺理成章的了。

这样，马克思对黑格尔国家哲学中的“表现”机制的第一个层次的分析的成果，就是揭示了黑格尔之所以将市民社会视为不具有政治意义因而必须与政治国家建立联系，正在于他实际上是在特定的历史性情境下理解市民社会的，即这种市民社会是在法国大革命以后在近代欧洲社会所形成的具有丰富内容但与政治国家分离的市民社会。

三、马克思关于黑格尔国家哲学的表现机制的分析的第二个层次

现在的问题是，对于近代西欧社会的现实矛盾，黑格尔为什么会试图在一种泛逻辑主义的框架（这一框架的基本特征就在于“现实的观念”或绝对精神在各环节之间建立整体性联系，从而将这些环节纳入逻辑学式辩证法的进程）中进行整体性把握？或者说，黑格尔为什么会按照一种绝对唯心主义辩证法的方式建构国家哲学中的“表现”机制？

关于这一问题，马克思在黑格尔国家哲学中发现的一个重要思想线索是，黑格尔之所以将市民社会的私人等级纳入政治国家之下，乃是由于他试图赋予私人等级以政治意义，但私人等级被赋予政治意义的方式，却又不是私人等级直接成为政治等级，而是被转变为立法权中的阶级要素之后才能具有政治意义。在这里马克思最为关注的，并不是黑格尔关于私人等级获得政治意义的途径的观点，而是黑格尔之提出这一问题的前提：既然私人等级如何在不同于自身的政治等级中获得自己的政治意义成为一个问题，那么黑格尔的前提实际上就是具有政治意义的私人等级的消失，或者说，私人等级和政治等级的同一的消失。这一解读逻辑当然并不是马克思凭空“推演”出来的，而是基于他对于黑格尔的阅读：“黑格尔自己承认，中世纪是他所说的同一的顶峰。在那时，一般的市民社会等级和政治意义上的等级是同一的。中世纪的精神可以表述如下：市民社会的等级和政治意义上的等级是同一的，因为市民社会就是政治社会，因为市民社会的有机原则就是国家的原则。”（《马克思恩格斯全集》第3卷，第90页）这就是说，马克思在黑格尔那里找到了后者讨论私人等级如何获得政治意义这一问题的前提，这就是中世纪的历史。那时各等级的存在是政治的存在，那时的市民社会各等级具

有现实而普遍的政治意义，因此不是近代意义上的不具有政治意义的“私人等级”；而黑格尔试图将私人等级转变为“立法要素”，但私人等级之所以和立法要素、而不是其他问题联系起来，正是由于他发现在中世纪的历史中曾出现过这种联系，并且在二者之间建立起这种联系也只在中世纪才是可能的，在那时各私人等级直接作为政治等级要素而参与立法。进一步说，在黑格尔关于私人等级直接具有政治意义这一“历史前提”和私人等级通过等级要素获得政治意义这一“逻辑结论”之间，内嵌着政治生活同市民生活相分离的历史过程：首先，在君主政体中，中世纪的政治等级向市民等级转变；其次，随着官僚政治的兴起，出现了绝对行政权，但各等级的社会差别仍然是政治差别；最后，法国大革命完成了私人等级从政治等级到社会等级的转变。

这样，马克思就发现了黑格尔之所以能将私人等级和政治等级联系在一起的“密码”，这同时也是黑格尔国家哲学中的神秘主义的根源：“按照新世界观去解释旧世界观”（《马克思恩格斯全集》第3卷，第104页）。所谓新世界观，就是黑格尔对于现代国家的理解；所谓旧世界观，就是黑格尔对于中世纪的理解。黑格尔通过对现代国家的观察，确认了市民社会和政治国家的分离，他试图以思辨的方式将彼此分离的双方重新统一在一起，但他这种努力本身实际上就意味着他的工作的基础是中世纪时二者的未分离状态。黑格尔的这种处理方式表明，他将中世纪政治和现代国家视为一个连续体，这样他就将新世界理解为旧世界的延续，而未将新世界理解为新世界“本身”。但问题是，这种连续性却又是在历史的断裂中被强行设置的连续性，因为在黑格尔那里被视为可以赋予市民社会以政治意义的立法权却只属于现代国家，而并不是中世纪政治的一部分。也就是说，黑格尔只是按照自己的逻辑将中世纪政治和现代国家“统一”在一起，而并没有顾及二者的根本差异。但为什么黑格尔要这么做呢？马克思的解释是：“黑格尔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。这是最坏的一种混合主义。”（同上，第119页）黑格尔之所以引入中世纪的视野，是由于他希望恢复私人等级曾经具有的政治意义；而他之所以又要求在现代立法权领域之内确立私人等级的政治维度，又是由于他已无法回到中世纪，而只能在现代情境下也即私人等级的各种特殊利益中理解这种政治意义的重新确立。

马克思的这一分析，与其说展现了黑格尔国家哲学的内在矛盾，不如说瓦解了后者的辩证法框架：在黑格尔那里需要被“现实的观念”即绝对精神纳入辩证法的轨道加以联结的个体性和普遍性，实际上并不在同一个层面，前者来自黑格尔对于现代国家的现实状况的判断，后者则来自黑格尔对于中世纪的理解，因此当黑格尔将行政权和等级作为个体和王权的中项的时候，这一辩证法框架所体现的只是黑格尔本人的某种特定意图，即扬弃市民社会的私人利益，而不是客观的逻辑关系。

接下来的问题是：黑格尔既然已经发现了现代国家存在的问题（市民社会失去普遍性维度），为何只能以曲折的逻辑学式辩证法的形式、通过在市民社会与政治国家之间建立关系的方式解决问题，而不能直接基于市民社会本身探寻这一领域获得普遍性的途径呢？

关于这一问题，马克思在黑格尔对于立法权中的政治等级与王权之间的中介问题的讨论中发现了答案。黑格尔在其国家哲学中设定了繁多的“中介”，“农民等级”这一特殊的市民社会等级由于包含着君主要素所包含的“自然规定”（即自然伦理生活），而成为政治等级与王权之间的中介。在马克思看来，黑格尔所谓的这种“农民阶级”，实际上是拥有权势的农民等级，也即贵族土地占有者。而黑格尔之将贵族土地占有者视为等级要素和王权的中介，是行不通的，因为这实际上是一种私人等级，它一旦成为“中介”，就直接取消了政治国家的统一性，并建立了政治国家与市民社会的对立。不过马克思真正关注的并非这一矛盾，而是一个更为重要的问题：黑格尔通过引入“地产”因素，实际上揭示了土地贵族“私有制”和其他等级的一般财产的对立。在马克思看来，当黑格尔将“长

子继承权”视为“政治国家对私有财产的权力”时，这其实是倒果为因，恰好相反，正是“完全的土地占有”导致了长子继承权的出现，在这里土地贵族的私有财产是“规定性的因素”。政治国家所确立的，是脱离开家庭与社会的私有财产之意志的存在，并将这种存在视为国家和伦理生活的最高存在，这里的关键就在于地产的不可让渡性。在此意义上，如果说土地贵族在其自然伦理生活中拥有自己稳定的政治信念的话，这种政治信念根本上是来自“自己的土地”的确定性。马克思进一步指出，私有财产的真正基础即“占有”是一个“事实”，而不是“权利”，“私有财产”事实上是社会赋予实际占有以法律规定、从而使占有具有了合法性质的结果。这样，黑格尔国家哲学中一个更加深刻的历史性前提就展现出来了：土地贵族的占有及其法权表达即私有财产。

马克思所揭示的这一历史性前提，意味着黑格尔国家哲学事实上是以市民社会中的不可调和的冲突和对立为基本特征的。这种冲突和对立不仅是指空间（市民社会的“不动部分”）和时间（市民社会中的“流动部分”）的冲突和对立，或与之相应的“保守”和“进步”的冲突和对立，更是指市民社会在参与国家政治生活中的冲突和对立（长子继承权享有者可直接参与政治生活，而市民社会的“流动部分”则只能间接地也即只有通过选举才能参与政治生活）。这些冲突和对立，都无法归于某种可以轻易克服的主观性，而是内嵌于黑格尔所观察到的市民社会的社会结构，因此就不难理解，黑格尔何以对这种市民社会依靠自身获得普遍性维度根本没有信心，而只能借助他的辩证法曲折地“实现”他关于私人等级获得普遍性（或政治意义）的理论意图。而这也正是出现马克思所批评的“黑格尔在考察立法权的时候总是处处从哲学观点退到另一种观点，这种观点不从事物与自身的关系来考察事物”（《马克思恩格斯全集》第3卷，第142页）这一问题的根源。

这样，马克思关于黑格尔国家哲学的“表现机制”的第二层次的分析的成果就是，这一“表现”机制，其实并不是“辩证法的力量”本身的结果，而是黑格尔以辩证法的形式对历史性现实进行把握的结果：充满不可调和的冲突和对立的市民社会使得黑格尔不得不在政治国家中寻找市民社会的普遍性意义，也即把市民社会纳入与政治国家的联系中，而为了解释这一联系的必然性，又不得不借助“现实的观念”即“绝对精神”，从而就使得这种关系成为“现实的观念”的“表现”。

四、“事物本身的逻辑”的彰显

马克思上述两个层次的分析，从内容上来说就构成了他关于黑格尔国家哲学中的表现机制问题的直接讨论。但从这一问题的内在理路来说，仅有这两个层面却并不完备。因为在某种意义上说，马克思对于黑格尔国家哲学中的绝对唯心主义所进行的批判，正体现为对于黑格尔国家哲学的辩证法的瓦解，也即证明黑格尔为各要素间建立的这些“联系”实际上是一种虚假联系，而如果马克思不能证明，被黑格尔视为不具有独立意义的市民社会实际上并非真的不具有其本身的逻辑，那么他对黑格尔的批判就只能表明黑格尔的某些“联结策略”是有问题的，而不能说明黑格尔所建立的这一论证方向本身存在问题。

马克思的这一分析是从黑格尔在“表现”机制问题上的“辩证法迂回”所付出的理论代价开始的。对于黑格尔来说，这种代价是显而易见的。一方面，黑格尔按照中世纪的世界观，视政治国家为“崇高的存在”，但现在，以私有财产为前提的政治国家显然不再那么崇高了，因为它依赖于他物。另一方面，黑格尔的这种讨论方式也使得他在国家哲学中关于私有财产的理解和在“私法”部分关于私有财产的理解产生了矛盾。在谈及私法时，黑格尔强调私有财产的可以让渡及其对共同意志的依赖，并将这些特点理解为私有财产的“理想主义”；而在讨论国家法时，他又强调私有财产的不可让渡和“无依赖性”。而产生这一矛盾的原因在于，当黑格尔一方面要肯定在现实中居于主导地位的私有

财产，另一方面又要肯定具有中世纪式统一性的政治国家时，他只有采用一种自相矛盾的方式处理私有财产问题：在抽象法中强调私有财产的可让渡性以及与之相关的“人格”和“普遍的意志自由、伦理和宗教”（黑格尔，第73页），而在国家法中又强调私有财产之被政治国家所规定因而不可让渡的一面。

如果从黑格尔的立场来看，付出这些理论不自洽的代价是不可避免的，因为在市民社会内部是不可能产生真正的普遍性维度或政治维度的，因而这种维度只有从与市民社会相对立的政治国家中寻找。但如果从马克思的立场来看，这首先表明，黑格尔误解了“当下”。黑格尔对于“当下”的误解，并不意味着他没有“看到”新的现实，而在于他没有看到占据历史性优势却充满对抗关系的私有财产领域本身的“意义”。

关于“意义”，马克思有其独特的理解：“如果我们如实地理解意义，即把它理解为**特有的规定**，然后把这种意义本身变成主体，这时再比较一下：**所谓从属于这种意义的主体是不是这种意义的真正谓词**，是不是这种意义的本质和真正实现，那么我们就**能最彻底地摆脱这种幻想**（指黑格尔的神秘主义——引者注）。”（《马克思恩格斯全集》第3卷，第104页）在这里，所谓意义，也即“特有的规定”，就是指市民社会的历史性规定；所谓“这种意义本身变成主体”，意味着就这种历史性的规定本身来理解这一规定；“所谓从属于这种意义的主体”，是指黑格尔无视这种规定的特殊性而强加给它的“一般内容”。这样，马克思的意思就很清楚了：被黑格尔纳入其“表现”机制的市民社会，只能是具有特殊的历史性规定的现代市民社会，它与中世纪的市民社会有着根本不同的规定，因此不能像黑格尔那样把它当作既表现为“中世纪样态”又表现为“现代样态”的“市民社会一般”。也就是说，现代市民社会的特定规定或“意义”本身就是一种独特的“主体”。

成为“主体”的“意义”可称为“意义主体”，这种“意义主体”既不同于意识主体，也不同于行动主体，既不是（斯宾诺莎意义上的）实体性的静态主体，也不是（黑格尔意义上的）观念性的运动主体。“意义主体”首先是指独立承载自身内容的特定规定本身。独立承载自身内容，就意味着不需要其他对象成为自己的“根源”或“原因”，也不需要通过和其他对象分享“共相”来确认自己的存在。现代市民社会的特殊规定就是不需要和中世纪的市民社会分享“市民社会一般”的独立事物，而黑格尔正是将这种意义主体的纯粹形式方面的因素视为现代社会的主体，从而陷入绝对唯心主义的“幻想”。与黑格尔相对，马克思要求“**从事物与自身的关系来考察事物**”（同上，第142页），这就意味着，要追寻事物本身的逻辑。

不过，如果仅停留于对于事物的特殊规定的说明和阐释，显然无法真正实现对于“事物本身的逻辑”的追寻，因为这样的话我们只能知道这一事物是什么，而无法理解这一事物为什么是这样，尤其是无法理解为什么它会具有独立承载自身内容的“意义”——如此一来，就等于取消了特定规定的“主体”地位。因此，“意义主体”还应包含另一层内涵，即能够将自身的根据展现出来的“特有的规定”。意义主体展现自己根据的方式不能是间接的，而只能是直接的，因为如果按照间接的方式（比如通过将自己对象化的方式）来说明自己的根据，就会产生这一说明方式本身与作为自身的对象的关系问题。而所谓直接展现自己的根据，就意味着在事物自身的给出方式中呈现其自身的规定。所谓事物自身的给出方式，不能在黑格尔精神现象学辩证法的意义上加以理解（因为后者根本上说是以自身对象化的方式展开的），而只能在历史性前提的意义上理解。如果一定要为马克思的这一思想提供一个理论参照，那么相比其他思想资源，胡塞尔在《逻辑研究》第五研究中提出的“**显现的客体**”，其含义更加接近马克思的“意义主体”概念：“……可以被称为显现（Erscheinung）的不仅有客体的显现本身存在于其中的那种体验（例如，具体的感知体验，在这种感知体验中，客体被我们误认为是自身当下的），而且还有显现的客体本身……”（胡塞尔，第410页）事物的历史

性前提不是指可以在历史过程中寻找到的这一事物之所以出现的原因，而是指为事物之显现赋予形式和界限的特定时代条件。“意义主体”之所以能将根据自己的根据展现出来，正是由于在这种特有的规定中包含着自己得以显现的历史性前提。只有在这种历史性前提之下，才能有效说明意义主体何以可能凭借自身的规定而非某种将自身纳入其中的关系而成为主体。因此，说现代市民社会的特有规定是“意义主体”，就是说这一规定内在包含着作为这一规定的给出方式的历史性前提。

黑格尔没有进入到这种历史性前提的层面来理解现代市民社会的根据，而是停留于作为历史过程的结果的一般历史对象的层面来理解市民社会，因此他没有看到市民社会所具有的独特意义。马克思当然清楚，黑格尔整部《法哲学原理》的研究对象就是自由意志。但对于马克思来说，重要的问题是“自由的东西被自由地实现”，也即“自由”不能在实体（历史性结果）和主体（历史性建构）相互分离的前提下实现：“因为黑格尔使自由的假设内容或现实内容有了一种神秘的载体，所以，自由的现实主体在他那里获得形式的意义……使自在和自为互相分离、使实体和主体互相分离，这是抽象的神秘主义。”（《马克思恩格斯全集》第3卷，第79页）

如果说黑格尔正是由于现代社会具有对立性特征而在其国家哲学中建立一种独特的“表现”机制、使市民社会和政治国家都成为绝对精神的“表现”的，那么能否基于马克思独特的“意义主体”思想解释这种对立性特征、从而彻底拆解黑格尔的这一“表现”机制呢？事实上，这正是马克思在《黑格尔法哲学批判》中所要做的。

马克思要求就市民社会各等级本身的特征来认识这些社会等级，这就是说，现代市民社会的各等级并不像中世纪的私人等级那样直接在等级这一整体层面具有政治意义，乃是由于这一整体已不再是一种静态的存在物，而是由不断流动的个人所组成，因而在等级层面已无法具有政治维度。但这并不表明市民社会本身就不具有政治意义，因为正是由于个人脱离了先前束缚自己的等级，从而才真正使得个人有可能具有政治意义：“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。”（同上，第101页）所谓“作为国家成员”和“作为社会存在物”的个人，就是获得了政治意义的个人。马克思的这一观点就意味着，尽管作为现代市民社会的建构性前提是历史上曾存在过的各种社会“纽带”（如人身依附关系）的瓦解而造成的人们之间的异质性关系，而这种异质性关系意味着“对抗”和“斗争”的不可避免，但各种旧的社会纽带的瓦解，并不意味着市民社会的“社会性”和“普遍性”的丧失，或“普遍性”只是政治国家独有的性质，恰好相反，这意味着市民社会中的每个人都获得了政治意义或普遍性，因而不需要旧的社会纽带。作为个体的人不再凭藉这些纽带而获得人的意义，而是凭藉自身就能获得其独立意义（此即“单子”式个人的诞生）。正是在此意义上，马克思说：“差别、分离是单个人存在的基础，这就是等级一般所具有的意义。……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，这种情形不仅不消除这种差别的排他性质，甚至不如说是这种性质的表现。不是单个的机能成为社会的机能，倒是从单个的机能变成自为的社会。”（同上，第102页）在这里，“共同体”“等级”“同业公会”不再是如中世纪等级那样的整体之物，而只是某种历史沉淀物“固定下来”的东西，因此问题不在于“单个的机能”也即单个人的特性如何在与某种外在于自身的普遍性建立起联系，而在于，单个机能这种历史产物本身就蕴含着一种特定的普遍性维度（“自为的社会”）。

因此，表现为在各种利益冲突中具有不可调和的矛盾的现代市民社会中的个人，其具体给出方式也即历史性前提与他所表现出来的形象完全不同。从表面上看，这种个人与整体相对立，通过在自己与整体之间建立起不具普遍性的或外在性的联系而使自己具有一种狭隘形象。在马克思看来，尽管这

种联系对于个人的特定历史性生存是必须的，但这种联系本身也是可以被抛弃的，因为人与社会的这种特殊纽带的建立的历史性前提中就蕴含着摆脱狭隘关系的普遍性维度。独立地具有普遍性维度的市民社会的个人之间的对抗和斗争无法避免，不过这种“对抗”和“斗争”本身就是“政治性”的体现。对抗和斗争的过程正是新的社会纽带的生成过程。就“私有财产”在现代社会形成诸要素中占主导地位而言，所有斗争最终将指向私有财产。而这正是市民社会自我解放的契机。这样，黑格尔以绝对唯心主义的方式建立的“表现”机制的基石，即市民社会不能仅凭自身而具有普遍性维度或政治意义，就被马克思在以市民社会本身的逻辑为目标的历史性前提分析中予以消解。

马克思的分析表明，黑格尔国家哲学中的“表现”问题的出现，乃是由于黑格尔没有看到当代个体间斗争对于普遍性的建构意义，因而无法基于现实历史理解已被私有财产带来的对立和斗争所割裂的市民社会和国家本身，而仍从旧的意识形态出发理解（或“整合”）现代社会的这种分裂状态。这样一来，事实上本身已经具有特殊的普遍性维度（因而应当就其自身而进行考察）的市民社会，在黑格尔那里只有通过用旧的意识形态理解现代生活的绝对唯心主义辩证法、也即只有在作为“现实的观念”的神秘“表现”的结果的整体性“关系”之中才能得到理解。

《黑格尔法哲学批判》中的这一分析对于理解马克思思想的整体特征有着重要意义。

这一工作具有鲜明的“意义论”特征，这体现为，马克思关注的焦点并非对象（如市民社会）的“真实性”或“本质”，而是使“事物本身的逻辑”得以充分展现的事物之给出方式，也即确定事物之显现的形式和界限的历史性前提。尽管马克思的这一思想特征在《黑格尔法哲学批判》中只是初步展现，与他在成熟时期的工作相比，他在这里围绕市民社会的普遍性维度所展开的关于“事物本身的逻辑”的分析在层次上还不够丰富，对现代市民社会的内部结构的认识也还比较表面化，但客观地说，马克思此后的一系列工作正是持续在这一意义论路线上深耕而获得的成果。

马克思这一工作的另一个重要特征，是它已内在包含意识形态批判维度。尽管马克思的意识形态批判方法，也即通过对意识形态的前提性批判把握资本主义现实运动的客观性，是在1845年之后历史唯物主义基本立场确立以后走向成熟的，尤其是，只有在马克思明确将意识形态理解为“它不用想象某种现实的东西就能现实地想象某种东西”（《马克思恩格斯文集》第1卷，第534页）并揭示了意识形态与社会存在的关系之后，意识形态批判本身的合理性才得以确立；但我们可以从《黑格尔法哲学批判》关于“表现”机制问题的分析中，看到马克思是如何有意识地通过对黑格尔国家哲学进行前提性批判而展现与这种哲学内在相联的历史客观性的：在黑格尔貌似神秘的绝对唯心主义国家哲学背后，有黑格尔本人没有意识到的历史性结构作为他的思想前提，因此可以通过对这一哲学的批判而实现对于客观性的历史运动的把握。故而这一工作事实上乃是在马克思一生中占据极重要位置的意识形态批判（政治经济学批判是其典型形态）工作之滥觞。

参考文献

- 黑格尔，1979年：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆。
胡塞尔，2006年：《逻辑研究》第二卷，倪梁康译，上海译文出版社。
《马克思恩格斯全集》，2002年，人民出版社。
《马克思恩格斯文集》，2009年，人民出版社。
McLellan, D., 1995, *Karl Marx, A Biography*, Papermac.

（作者单位：复旦大学当代国外马克思主义研究中心暨哲学学院）

责任编辑：黄慧珍

ABSTRACTS OF MAIN ESSAYS

The Characteristics, Roots, and Spiritual Power of a New Form of Human Advancement: From the Perspective of the Relationship between Virtue and Rationality

Yang Liuxin

The spiritual power of the new civilization of China comes from an integration of Marxism and fine traditional Chinese culture. This new form of human advancement is consistent with China's traditional civilization of virtues with regard to its fundamental characteristics, its cultural roots and humanistic spirit, as well as its emphasis on historical destiny of the Chinese national community. However, such a new form of human advancement is in no way a mere product of "reviving" or "returning to" the traditional Chinese civilization of virtues, but rather a "renewal of civilization" in the sense of giving rise to "a unified new culture". The aforesaid new form of human advancement has a new power of enlightening and awakening humanity in the dual sense of morality and truth, and exemplarily reveals a new direction of human progress from a civilization of rationality to a civilization of virtues.

Delving into "the Logic of the Things Themselves": The Problem of "Erscheinung" in Marx's *Critique of Hegel's Philosophy of Right*

Wu Meng

In *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, Marx discovered and deconstructed the mechanism of "Erscheinung" and thereby began delving into the logic of the things themselves. The basic form of this work of Marx is an analysis of "the relationship between the things and themselves", whereas its main theoretical contribution lies in a discovery of the subject of meaning. This was the first time that Marx attempted to explore the problem of historical construction by means of a critique of ideologies.

Qiwu as "Yin Shi": An Interpretation Centered on "Shi" in Zhuangzi's *Qiwulun*

Wang Yubin

The concept "is" (Shi) in *Qiwulun* has three meanings: "all-is" "it-is" and "self-is". "All-is" clarifies the unity of all things, "it-is" embodies the individual uniqueness of every single thing, and "self-is" highlights the judgment of right and wrong. Zhuangzi believed that "self-is" not only provides a rational basis to human existence, but also possesses a tendency of being both essentialized into "true-is" and universalized into "sameness". Through this process, however, the authenticity of the world and life gets gradually lost. Therefore, Zhuangzi proposed Qiwu as "Yin Shi", in order to prevent the essentialization and universalization of the subject itself, and also to dissolve its domination, possession as well as harm of others. In the ultimate sense, Zhuangzi attempted to open up a realm of co-existence wherein every existing individual can achieve its own "self-is".