

## 《黑格尔法哲学批判》与 青年马克思的政治哲学建构

■ 王志强

(三亚学院 马克思主义学院,海南 三亚 257000)

**【摘要】**《黑格尔法哲学批判》是青年马克思第一部独立的政治哲学著作,马克思经由《黑格尔法哲学批判》切入现代政治哲学关于个人与共同体关系的核心主题。马克思延续“人是城邦动物”的古典共和主义传统,通过对现代国家中“市民社会”与“政治国家”分离的政治哲学批判,初步建构起独立的政治哲学叙事:个人在历史中与共同体的分离及其克服。马克思将现代国家解释为个人与共同体分离基础上的倒置和虚构的普遍现象,而将民主制所实现的“作为人民整体的国家”看成理想的政治共同体,在民主制的普遍政治参与中将实现个人与共同体的和解。

**【关键词】**《黑格尔法哲学批判》 青年马克思 政治哲学

个人与共同体的关系是现代政治哲学的一个核心主题,自由主义实现个人从共同体依附中的解放是政治现代性的重要特征之一。黑格尔在《法哲学原理》中对政治现代性作出了理论回应,他通过实现意志自由的逻辑演绎完成了对政治现代性的哲学理解,并试图通过“普遍性”与“特殊性”的辩证法,在承认个体独立合法性的基础上扬弃特殊利益,以普遍利益的现实性完成实现个体与共同体的政治和解。青年马克思通过批判黑格尔的《法哲学原理》切入“政治现代性”问题,在《黑格尔法哲学批判》中青年马克思提出了自己政治哲学批判的基本任务:“对现代国家制度的真正哲学的批判,不仅揭露这种制度中存在着的矛盾,而且解释这些矛盾,了解这些矛盾的形成过程和这些矛盾的必然性。”<sup>[1]</sup>在他看来现代国家制度批判的起点是:政治国家与市民社会的分离,以及伴随着这种分离而出现的;从王权到共和的政治国家解放、从古代国家到现代国家的“市民社会”的解放。《黑格尔法哲学批判》是马克思政治哲学的奠基之作和现代性政治批判的出发点,所以《黑格尔法哲学批判》对于马克思政治哲学的起点具有特殊的理论意义。

### 一、《黑格尔法哲学批判》与“现代国家”的诞生

马克思认为,个人从共同体中分离出来,获得独立的政治哲学地位,这是现代性社会诞生的

收稿日期:2017-02-01

作者简介:王志强,三亚学院马克思主义学院副教授,首都师范大学马克思主义哲学专业博士研究生,主要研究马克思主义哲学。

基金项目:本文系国家社会科学基金西部项目“马克思‘社会共和’理论研究”(课题编号:16XZX003)的阶段性研究成果。

重要标志,在这一点上马克思与自由主义分享了一个共同的历史出发点。自由主义学者贡斯当在其《古代人的自由与现代人的自由》中详细论述过这个问题。在古代城邦和共和国,所谓“自由”并不是近代意义上的个人按照自己自由意志采取行动的权利,而仅仅指个人参与共同体政治生活的权利。人的一切生活都是共同体的政治生活,个人被完全吞没于共同体之内。“在古代人那里,个人在公共事务中几乎永远是主权者,但在所有私人关系中却都是奴隶。”<sup>[2]</sup>马克思在《黑格尔法哲学批判》中也多次强调,“市民社会”与“政治国家”的分离是现代国家诞生的标志。马克思认为黑格尔看到了两者的分离,这是“黑格尔比较深刻的地方”,但是黑格尔没有很好地处置这种分离,他对“个人”与“共同体”统一方式的处理是唯理论的、颠倒的,因而是失败的。

马克思和贡斯当同样注意到从古代社会向现代国家转型过程中产生的政治哲学原则的根本性变化:非政治化私人空间的诞生。个人价值的独立性和合法性被确立起来,并取代传统的政治共同体成为政治哲学的价值归属:“现代的市民社会是实现了的个人主义原则;个人的存在是最终目的。”<sup>[3]</sup>马克思描述了古典时代和中世纪那些人民与国家之间存在着实体性统一的政治:“或者像希腊那样, *respublica* 是市民的现实私人事务,是他们的活动的现实内容,而私人则是奴隶,在这里,政治国家作为政治国家是市民的生活和意志的真正的惟一的内容”<sup>[4]</sup>,“在希腊人那里,市民社会是政治社会的奴隶。”<sup>[5]</sup>马克思认为在中世纪同样存在人民的生活和国家的生活同一的情况,“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。”<sup>[6]</sup>所以政治就是私人领域的性质:“中世纪存在过农奴、封建庄园、手工业行会、学者协会等等;就是说,在中世纪,财产、商业、社会团体和人都是政治的……每个私人领域都具有政治性质,或者都是政治领域。”<sup>[7]</sup>

在中世纪人们被政治性划分为不同等级,因而被剥夺了参与政治国家的权利。等级制把人推回到私人领域的狭小圈子里,把特殊性变成他的实体性意识,等级制“不但不使单个人成为社会的一个成员、社会的一种机能,反而使他成为社会的例外”。所以在中世纪,“差别、分离”是个人存在的基础,“这种差别不只是个人的,而且作为共同体、等级、同业公会公定下来。”个人被强制孤立于共同体之外。所以在中世纪与古典时期相反,生活的政治性不是普遍的政治参与,而是普遍的政治剥夺。因此人就与自己的本质——类的政治生活分裂了,马克思对此延续着亚里士多德式的古典共和主义理解,即脱离了城邦政治生活的人是“野兽”,所以他指出:“等级不仅建立在社会内部的分离这一主导规律上,而且还使人同自己的普遍本质分离,把人变成直接与其规定性相一致的动物。中世纪是人类史上的动物时期,是人类动物学。”<sup>[8]</sup>

随着现代国家中“市民社会”与“政治国家”的分离,政治从私人生活中撤出,人们在经济生活、私人生活中的团体或阶层不再带有政治性质,这是对中世纪“动物时期”的超越。但是并不是独立了的政治国家就能完成这种分离,只有法国大革命这样的政治革命才能真正完成这种分离和超越:“即使有绝对行政权的官僚机构并存,各等级的社会差别仍然是政治差别,仍然是在有绝对行政权的官僚机构内部并且与它并存的差别。只有法国大革命才完成了从政治等级到社会等级的转变过程,或者说,使市民社会的等级差别完全变成了社会差别,即在政治生活中没有意义的私人生活的差别。这样就完成了政治生活同市民社会的分离。”<sup>[9]</sup>

在马克思看来“市民社会”与“政治国家”的分离标志着“现代国家”和“现代政治”的诞生,其具有双重政治含义:一方面是私人和社会即市民社会从普遍性的政治共同体中解放和独立出来,私人获得了独立的政治地位。“政治解放同时也是市民社会从政治中得到解放”<sup>[10]</sup>;另一方面是政治等级的退出,使得人不在被认为的强制隔离与类存在之外,政治国家实现政治解

放,政治权利得以普遍化,公民也因此诞生。但马克思并不认为这样就是良善社会的完成,在解释完现代国家诞生的政治哲学机制后,马克思进一步展开了对现代国家的批判。

## 二、《黑格尔法哲学批判》对“现代国家”的政治哲学批判

马克思在批判中世纪是人类史上的动物时期的同时也指出了现代国家的弊端:“我们的时代即文明时代,却犯了一个相反的错误。它使人的对象性本质作为某种仅仅是外在的、物质的东西同人分离,它不认为人的内容是人的真实现实。”<sup>[11]</sup>

马克思在人的本质问题上坚持古典共和主义的“共同体主义”立场和费尔巴哈的人本主义原则,他强调“人是类存在物”:“人也只有在自己的类存在中,只有作为人们,才是人格的现实的观念。”<sup>[12]</sup> 这种类生活就是现实的普遍事务(政治事务)。在马克思看来人的本质在于参与类生活,尤其是参与类的政治生活。如果人和这种生活相互隔离就变成了动物。“他们的社会存在就已经是他们实际参与国家……没有这种意识,国家的成员就无异于动物”<sup>[13]</sup>。而另一方面,国家、市民社会、家庭这些共同体是“人的这些社会存在方式”、是“人的本质的客体化”<sup>[14]</sup>。建立一个让人充分参与和享受生活的现实共同体是马克思政治哲学的主要目标,这个目标后来被表述为“人的解放”。

在古典城邦时代公民可以在公共生活中享受自由,但作为私人却是奴隶,而中世纪政治等级将个人与类生活相隔绝,在现代国家中政治变成了一种特殊事物:“现代国家同这些在人民和国家之间存在着实体性统一的国家的区别……在于国家制度本身发展到同现实的人民生活并行不悖的特殊现实性,在于政治国家成了国家其他一切方面的制度。”<sup>[15]</sup> 即随着“政治国家”和“市民社会”的分离,与作为“特殊事务”的“私人生活”独立相对应的是作为类的“普遍事务”的政治生活成为“政治国家”独占的内容:“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。”<sup>[16]</sup> 这种情况下,人们只关注于“私人生活”的特殊事务,却又和作为普遍事务的政治生活相疏离。普遍和特殊的原则并没有在现代国家中实现实体性的统一,反而处于分裂和割离状态,所以即便是实现了政治解放获得政治自由的现代国家,依然不是一个良善的政治共同体,其使人处于一种与自己本质相分离的异化状态,而国家则处在“普遍利益和私人利益之间的冲突,政治国家和市民社会之间的分裂”之中。马克思在后来的《论犹太人问题》中延续了这种批判,指出个人也因此处于“个人生活和类生活之间、市民社会生活和政治生活之间的二元性”之间<sup>[17]</sup>,马克思指出:“这种缺陷的根源就只能到国家自身的本质中去寻找”<sup>[18]</sup>,所以马克思以共同体立场的类政治哲学对“市民社会”和“政治国家”分别做了政治哲学批判。

### (一)作为分离、物役和等级的“市民社会”

马克思在《黑格尔法哲学批判》中对政治国家进行批判的篇幅较多,对市民社会的批判虽有提及但未充分展开,但在其随后的《论犹太人问题》中马克思延续了《黑格尔法哲学批判》中的现代国家批判主题对市民社会批判作了充分展开。一旦进入现代性批判视野,马克思对于“市民社会”的态度就表现得比黑格尔更加消极。黑格尔将“市民社会”理解为间接和未自觉的普遍性共同体,而马克思则将“市民社会”理解成纯粹的分离。自由主义对独立个人的诞生给予高度的政治评价,并将其作为“自由”的主要政治载体。但马克思将封建社会瓦解以后诞生的“独立的个人”理解为“利己的个人”,认为:“人,但这是作为它的真正基础的人,即利己的人。”<sup>[19]</sup> 这在马克思看来是对人的良善“类生活”的破坏,由此马克思展开了对“市民社会”以及



自由主义政治哲学的批判。在马克思看来,作为人权的政治权利应该是参与政治共同体的权利,但是自由主义所理解的人权恰恰是脱离共同体的权利:“市民社会的成员的权利,就是说,无非是利己的人的权利、同他人并同共同体分离开来的人的权利。”个体与共同体相分离的“自由权利”是“人作为孤立的、退居于自身的单子的自由”<sup>[20]</sup>。在共和传统看来这种使人与共同体保持距离的“自由”是一种政治败坏:“自由这一人权不是建立在人与人相结合的基础上,而是相反,建立在人与人相分隔的基础上。这一权利就是这种分隔的权利,是狭隘的、局限于自身的个人的权利。”<sup>[21]</sup>因为对于共和主义而言,只有共同体的生活才是良善的生活和“人的生活”,而在自由主义的权利中人“绝对不是类存在物”<sup>[22]</sup>,故而这种生活是与人的本性相违背、扭曲颠倒的恶的生活:人作为社会存在物被降低为单个存在物, *citoyen* (公民) 成为利己的 (*homme*) 人的奴仆,不是公民而是 *bourgeois* [市民社会成员] 被视为真正的人<sup>[23]</sup>。市民社会和自由主义的自由作为与共同体分类的权利是对共同体公共精神和普遍性伦理的破坏,在共和主义看来是一项“恶”的权利。

“市民社会”还意味着与“德行”相对立的“自私自利”和“拜金主义”。在马克思看来市民社会只代表特殊性,是反普遍性的。他将市民社会的精神总结为怎么自利的“犹太精神”,并将其称为一种“普遍的现代的反社会的要素”。他谴责这种普遍自利的社会让人彼此降低为工具和玩物:“市民社会的生活,在这个社会中,人作为私人进行活动,把他人看做工具,把自己也降为工具,并成为异己力量的玩物。”利己主义还会导致人被自己的创造物、本质力量的对象化——金钱所奴役,这里出现了“拜物教”批判的雏形:“实际需要、利己主义是市民社会的原则……实际需要和自私自利的神就是金钱”,而“在利己的需要的统治下,人只有使自己的产品和自己的活动处于异己本质的支配下,使其具有异己本质——金钱”。所以在市民社会中人们一方面相互物化、另一方面又被自我本质异化的物所奴役。

同时“市民社会”意味着对不平等的私人等级的肯定。马克思认为破除了等级制的现代国家依然存在着“现代的社会等级”,即“市民社会在自己内部也分为等级和社会地位”<sup>[24]</sup>,所以“私人等级是市民社会的直接的、本质的、具体的等级”虽然这种等级不再带有强制性的政治意义,但作为现实的不平等依然像政治等级一样压迫着人。马克思批判了“现代国家”的“政治解放”只实现了抽象的政治国家内部的平等,却没有批判尘世的生活及市民社会内部私人等级的不平等:“政治革命把市民社会分解成几个组成部分,但没有变革这些组成部分,没有加以批判。”现代国家承认和容忍不平等作为现代内容继续存在,甚至还以这种私人等级差别作为自己存在的基础:“国家还是让私有财产、文化程度、职业以它们固有的方式……发挥作用并表现出它们的特殊本质。国家根本没有废除这些实际差别,相反,只有以这些差别为前提,它才存在,只有同自己的这些要素处于对立的状态,它才感到自己是政治国家,才会实现自己的普遍性。”<sup>[25]</sup>所以现代国家对市民社会的承认,就是对不平等的私人等级的承认。

所以在马克思看来“现代国家”的“市民社会”是一个人与“类生活”相分离的、人与人相互物化及被物统治的、等级制不平等的社会结构。基于这个病态结构又会形成对应的“政治国家”,而“政治国家”同样是一个被扭曲的产物。

## (二) 抽象、倒置、虚构的普遍性——对“政治国家”的批判

马克思强调“国家本身的抽象只是现代才有,因为私人生活的抽象也只是现代才有。政治国家的抽象是现代的产物”<sup>[26]</sup>。由于人们在市民社会的生活中只过着特殊性的自利生活,普遍的类生活就被抽象为独立的、与尘世的市民生活并行的“政治国家”,“政治生活就是空中的生活,是市民社会的超越尘世的领域”<sup>[27]</sup>。

因为“政治国家”本身依然是作为彼岸之物而发展起来的,马克思将现代国家的政治生活

称为“人民生活的经院哲学”，并且强调“政治制度到目前为止一直是宗教领域，是人民生活的宗教，是同人民生活现实性的尘世存在相对立的人民生活普遍性的天国”<sup>[28]</sup>。将政治国家类比为宗教和经院哲学是费尔巴哈式的颠倒还原法：即和宗教一样，政治国家不过是人们现实生活的本质缺失对象化而成的抽象。国家在现代社会承担了宗教的功能，在《论犹太人问题》中马克思进一步指出：“国家也是中介者，人把自己的全部非神性、自己的全部人的无约束性寄托在它身上。”<sup>[29]</sup>人们在现实生活中缺失的是什么？在“市民社会”批判中马克思指出，人作为私人于共同体的分离，在市民社会中人只是工具和异己的玩物，只有在政治共同体中人才把自己看作社会存在物。由于人与自己的本质类生活的割裂，政治国家被抽象出来承担一种形式上的普遍性，这恰恰是因为现实中普遍性的缺失，“政治国家”成为对这种缺失进行补偿的“人们生活的宗教”。所以马克思说：“完成了的政治国家，按其本质来说，是人的同自己物质生活相对立的类生活。”<sup>[30]</sup>但是这种“类生活”是抽象的，其独占了普遍事务，人民依然被排除在普遍事务之外，只能在对政治国家的想象中与普遍的类的本质发生关系，正如马克思后来在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中所说的：“现代国家本身置现实的人于不顾，或者只凭虚构的方式满足整个的人。”<sup>[31]</sup>在抽象的政治国家中，个人并不能获得真实共同体生活，在国家中，即在人被看作是类存在物的地方，人是想象的主权中虚构的成员，在这里，他被剥夺了自己现实的个人生活，却充满了非现实的普遍性<sup>[32]</sup>。

由于“政治国家”是“市民社会”缺失的类本质的抽象表达，并作为一个特殊部分独占普遍事务，其只具有形式上的普遍性和形式上的现实性：“政治领域是国家中惟一的领域……是真正的普遍东西，但因为这个领域同其他领域相对立，所以它的内容也成了形式的和特殊的。”<sup>[33]</sup>所以现代政治国家本质上还是一个与人们的现实生活对立的“特殊的国家”而不是“普遍的国家”，是一种“形而上学的、普遍的国家幻想”<sup>[34]</sup>。即使在“被看作特殊国家形式的共和制”中，共和制也只是一种国家形式，只是“在规定、在限制、时而在肯定、时而在否定、而本身没有任何内容的理智”<sup>[35]</sup>，而国家的内容则在国家制度之外。政治也不是现实的普遍事务，而是同作为特殊事务的私人一样，“都具有自己的特殊存在。”<sup>[36]</sup>所以在马克思看来“政治国家”是一种作为真实共同体的人民国家相区别的形式主义的东西，它并没有作为真实共同体的人民国家的普遍性内容。

既然代表普遍性本质的政治共同体被抽象化为“政治国家”独占了“普遍事务”，这种独占会异化出一个以自己的特殊利益冒充普遍利益的虚假的“普遍等级”——“官僚政治”。“‘国家形式主义’把自身建成为一种现实力量，并使自身成为自己的物质内容，那就显而易见，‘官僚政治’是各种实际的幻想的网状织物，或者说，它是‘国家的幻想’。”<sup>[37]</sup>官僚政治把自己打扮成代表普遍事务的“普遍等级”，但它只是“虚构的普遍性”，就其本质而言，官僚政治认为它自己是国家的最终目的，所以它是反国家的目的的<sup>[38]</sup>。“在官僚政治中，国家利益成为一种同其他私人目的相对立的特殊私人目的。”这个吞噬国家利益的特殊私人目的是官僚自己的利益：“国家的目的变成了他的私人目的，变成了追逐高位、谋求发迹。”<sup>[39]</sup>所以马克思说官僚政治是与实在的国家并列的“虚构的国家”，权威是它的知识原则和信念，它努力使生活尽可能物质化，所以它只信奉粗陋的唯物主义，消极服从的唯物主义，信仰权威的唯物主义，“例行公事、成规、成见和传统的机械论的唯物主义”<sup>[40]</sup>。所以官僚政治借助政治国家和市民社会分裂并独占普遍事务的政治结构，将本来就抽象化和形式化的普遍事务异化为自己的特殊事务，用虚假的普遍性去替代真实的类的普遍性。故而“政治国家”作为抽象和形式的东西不但不能代表真实的普遍的本质，而且最后被特定私人的特殊利益篡位，变成了虚假的普遍性。

除了“市民社会”和“政治国家”各自领域对人的类生活的破坏之外，其分离本身也导致了

现实中人的分裂。“人分为公人和私人”<sup>[41]</sup>、国家公民同作为市民社会成员的市民身份彼此分离。“人必须与自己在本质上相分离”，他处于双重组织中：作为公民处于“彼岸国家的即不触及市民及其独立现实性的行政权的外在和形式的规定”的官僚组织中，同时又作为“私人”处于“不触及政治国家本身”的社会组织及市民社会的组织中。马克思认为这两个身份是相互否定的，当个人要进入公共政治领域就必须否认自己作为市民社会特殊等级一员的身份，把自己作为普遍性的类存在的一员来思考；而他在市民社会时则要努力把自己和别人隔开，把别人作为工具来思考。所以人始终处于“个人生活和类生活之间、市民社会生活和政治生活之间的二元性”之中，在这种情况下，虽然看似人在私人生活中是自由的，在公共政治生活中是享有主权的，但实际上人还“是具有无教养的非社会表现形式的人，是具有偶然存在形式的人，是本来样子的人，是由于我们整个社会组织而堕落了的人，丧失了自身的人，外化了的人，是受非人的关系和自然力控制的人，一句话，人还不是现实的类存在物”<sup>[42]</sup>。

马克思通过对“市民社会”和“政治国家”的批判，完成了自己对现代国家制度的真正哲学批判，揭露并解释了这些矛盾。由于“现代国家”将自己分裂为“市民社会”和“政治国家”，造成了人的分裂——公民和私人身份的分裂，个人与共同体关系的分裂，人的工具化和被对象化的本质造物所统治，政治共同体的类的普遍性的丧失等一些列问题，归根到底是因为人脱离了真实的普遍性的类生活，人没有获得良善的生活，人没有真正的自由。由此马克思真正走向了对现代性的政治哲学批判，他提出了自己理想中的完善政治共同体——作为人民整体的国家和民主制的国家，并将基于人民主权的立法权革命以及普选权作为实现其目标的途径。

### 三、理想的政治共同体——作为人民整体的国家

在《黑格尔法哲学批判》中，马克思规划了个人生活和类生活实体性统一的和解。他一直强调人只有通过参与普遍类生活和政治生活才能获得自己的本质，人只有在政治共同体中才把自己看作是社会存在：“在国家中，人……是作为类存在物 and 他人共同行动的。”<sup>[43]</sup>但是这里的国家不是作为与物质生活分离的独占普遍事务的“政治国家”，马克思强调不能“把作为人民的整体存在的国家同政治国家混为一谈”<sup>[44]</sup>。在他看来是“人民构成现实的国家”<sup>[45]</sup>，只有“作为人民的整体存在的国家”才是一个现实的、具有真实普遍性的人类共同体。

“这种国家，人民本身就是普遍事务”，这个共同体的意志“只有在具有自我意识的人民意志中，才能作为类意志而获得真实的定在”<sup>[46]</sup>。马克思反对黑格尔以“现存的东西”即实存的现代国家和政治国家去“冒充国家本质”<sup>[47]</sup>。马克思并不同意通过政治国家这个虚假和形式的普遍共同体来实现个人和共同体的和解，他选择了一条更为古典的路径：追求人民和国家实体性统一的古典政治共同体，即在西塞罗所谓的“国家，即人民的事业”的传统中去界定政治共同体。

马克思指出只有民主制才能实现国家和人民实体性的真实统一。在过去由于国家作为普遍事务变成一种抽象的、独占的事务，于是从人的类生活变成了与人的现实生活相分离的独立形式的神秘物和抽象物，而民主制将政治生活重新还给人，民主制国家的基础是“现实的人、现实的人民，并被设定为人民自己的作品。”于是这个形式国家制度的谜就被解开了：“国家制度在这里表现出它的本来面目，即人的自由产物。”<sup>[48]</sup>

民主制不是一个抽象物，不是单纯的形式性的国家制度，所以它是国家作为普遍类生活的形式与内容的统一、普遍与特殊的统一。“其他一切国家构成都是某种确定的、特定的、特殊的国家形式。而在民主制中，形式的原则同时也是物质的原则。因此，只有民主制才是普遍和特



殊的真正统一。”<sup>[49]</sup>民主制代表了作为人民现实的国家的本质,所以说民主制“是一切国家制度的本质”<sup>[50]</sup>。因此,在马克思看来,单纯废除了王权、实现了政治共和的现代共和制还不是一个真实的国家,还仅是一种抽象的国家形式。马克思对现代国家的共和制进行了一个民主制的改造:“政治的共和制是抽象国家形式范围内的民主制。因此,共和制是民主制的抽象国家形式。”<sup>[51]</sup>只有填充了民主制的内容,共和制不再仅仅是政治制度的时候,其才具有真实共同体的意义。

但马克思认为国家制度总是在不断变化的:“新的要求逐渐产生,旧的东西瓦解,等等,但是,要建立新的国家制度,总要经过一场真正的革命。”<sup>[52]</sup>人民是否有权为自己制定新的国家制度?答案是“绝对肯定的”<sup>[53]</sup>。当国家只是作为政治国家存在时,“政治国家的总体是立法权”<sup>[54]</sup>,参与立法就是参与政治国家。所以要对政治国家制度的革命性变化,就需要参与立法,只有拥有“立法权”才能完成“伟大的根本的普遍的革命。正因为立法权代表人民,代表类意志,所以它……反对的不是一般的国家制度,而是反对特殊的陈旧的国家制度”<sup>[55]</sup>。追求民主制,就是全体人民都要参与到立法中去,“全体人员都希望单个地参与立法权,这无非是全体人员都希望成为现实的(积极的)国家成员,或者赋予自己以政治存在”<sup>[56]</sup>,这就意味着需要实现政治的普选制。

通过“扩大并尽可能普及选举权和被选举权”<sup>[57]</sup>来扩大政治参与,公共政治生活不再是政治国家和官僚的独占,公民要能够直接地参与普遍公共政治生活,这样“抽象的国家不再是统治的环节”<sup>[58]</sup>。在这种真正的民主之下,代议制就失去了意义。马克思也承认代议制取代等级制的历史进步意义:争论的“问题在于是代议制还是等级制。代议制是一大进步,因为它是现代国家状况的公开的、未被歪曲的、前后一贯的表现”<sup>[59]</sup>。但代议制同时也是现代国家政治国家独占普遍事务的表现,所以在民主制中代议制将被克服:“市民社会就是现实的政治社会”,作为代表机关的立法权就会完全失去它的意义。一切职能都有了代表性。因为“作为类活动的任何特定的社会活动都只代表类,即我固有的本质中的某种规定;这是指,每个人都是另一个人的代表……”<sup>[60]</sup>也就是黑格尔所说的那种市民社会的普遍性,但在这里不是以间接的形式,而是以直接的形式。

普选带来的民主制完成了弥合市民社会和政治国家分裂、实现特殊性向普遍性过渡、实现人与共同体和解的伟大历史跨越:“选举构成现实市民社会的最根本的政治利益。通过不受限制的选举和被选举,市民社会才第一次真正上升到自身的抽象,上升到自己真正普遍的本质的存在的政治存在。但是,这种抽象之完成的同时也就是抽象之扬弃。”在这里市民社会将把“政治存在”设定为自己的真实存在,同时也把不同于这一政治存在的“市民存在”设定为“非本质的存在”,民主制恢复了古代城邦的那种实体性的共同体生活,一切个人都直接地参与到城邦/共同体的政治生活中,在政治国家的抽象性被克服的同时,市民社会的特殊性也被克服,“私人本质将随着国家制度或政治国家的彼岸本质的消除而消除”<sup>[61]</sup>。实现普选的民主制是政治国家抽象性与市民社会特殊性的双重扬弃和对现代国家政治哲学扬弃的完成:“选举改革就是在抽象的政治国家的范围内要求这个国家解体,但同时也要要求市民社会解体。”<sup>[62]</sup>

围绕《黑格尔法哲学批判》,青年马克思初步构建了自己的政治哲学框架。在马克思看来,人是共同体的动物,只有在共同体的类生活中才能获得自己的本质。参与普遍性的共同体生活在马克思看来主要的是参与作为普遍事务的国家政治生活。在现代国家诞生以前,中世纪的等级制将人限制在私人的小共同体中,并阻隔在公共体的政治生活以外。现代国家的政治解放破除了私人生活的政治性质,人们获得政治解放,实现了政治国家与市民社会的分离。但这一分离既标志着私人的诞生,也标志着私人与共同体的分离。人与共同体的分离造成了严重的异

化:一方面是人与类生活的隔绝;另一方面是由于类生活的缺乏,政治国家变成了市民社会的宗教,人们只有在政治国家的抽象生活中幻想类生活。于是普遍的共同体和类生活处于一种完全搁置的状态。人是不自由的、分裂的、局限的和工具化的。只有通过民主制的普选权,让全体人员都直接参与到政治生活中去,才能实现良善的政治共同体——“作为人民整体的国家”,并让人们过上良善的类生活。这将同时克服市民社会的特殊性和政治国家的抽象性,实现个体与共同体、特殊与普遍的和解。

当然,在这个阶段青年马克思还处在所谓的民主主义阶段,国家是人民的事业的思想是他从古典的亚里士多德和西塞罗那里继承而来的。“民主制”只是马克思理想共同体的一个暂命名。青年马克思受到费尔巴哈的影响,其作为政治共同体的“人民的国家”和人类共同体的“类生活”几乎是同构的,这也表现了马克思对古典共和主义的继承——人的生活就是政治生活。马克思这种古典共和主义的政治哲学理解到了《1844年经济学哲学手稿》中才有了新的发展,此时作为人类共同体的类生活被赋予了经济生活内容,而政治生活的内容逐渐淡化,“社会”取代“民主国家”成为他新的理想共同体的指称。在《德意志意识形态》《共产党宣言》等作品中,马克思和恩格斯逐步从物质资料生产的分工角度去思考“共同体”的问题,“自由人联合体”成为理想共同体的另一个指称。但马克思最基本的共和主义政治哲学框架在其青年时期已经确立,并一直被其政治叙事所坚持:人是共同体的动物,共同体生存是人的本质。

现代社会实现了个人从共同体中的独立,诞生了具有实体伦理意义的个人,但同时也造成了人与共同体的分离,现存的政治共同体是虚假的、异化的、病态的共同体。一方面是官僚集团的僭越,另一方面是社会内部存在的私人等级制和经济压迫。于是人类要追求个体与共同体的重新统一,追求自由的复归,就要建设共产主义——生产资料公有制的、人对社会自我意识完备的、自由全面发展的新共同体。而这个共同体,是个人与共同体关系的和解:每个人的自由全面发展是一切人自由全面发展的前提。

#### [ 参 考 文 献 ]

- [1][3][4][5][6][7][8][9][10][11][12][13][14][15][16][17][18][19][20][21][22][23][24][25][26][27][28][29][30][31][32][33][34][35][36][37][38][39][40][41][42][43][44][45][46][47][48][49][50][51][52][53][54][55][56][57][58][59][60][61][62]《马克思恩格斯全集》(第三卷),北京:人民出版社2002年版,第114、101、43、91、90、42、102、100、187、102、36、146、51-52、43、82、179、169、187、183、183、185、185、101、172、42、99、42、171、172、207、173、42、83、41、40、59、60、61、60、175、179、174、98、38、82、80、40、40、40、41、72、73、147、73、147、150、41、95、148、42、150页。
- [2]邦雅曼·贡斯当:《古代人的自由与现代人的自由》,闫克文 刘满贵译,上海:世纪出版集团 上海人民出版社2005年版,第35页。

(责任编辑:任天成)