

國家發展研究 第五卷第一期
2005 年 12 月 頁 149-200

黑格爾的《法律哲學大綱》與 馬克思的批評

洪鎌德

台大國發所教授

廖育信

台大國發所博士生

收稿日期：2006 年 10 月 25 日 接受日期：2006 年 11 月 30 日

中文摘要

本文簡述黑格爾《法律哲學大綱》一書的內涵、要點，與馬克思對黑格爾國家學說的批評。全文共分為九段。首先析述黑格爾並非保守的法政哲學家，也非普魯士的御用學者。他反對君權神授的說法，但有限度接受當代自由主義的思潮。接著本文檢視《法律哲學大綱》的結構，觀察當中黑格爾對於政府、國家、憲法的設計。其中他認為政府包含皇冠（君王）、行政（中央政府）與立法（等級議會），而等級議會則採兩院制，不過他卻反對藉由公開選舉的民主政制。在1843年青年馬克思先對黑格爾《法律哲學大綱》涉及倫理生活的部分進行批判，而這篇批判的長稿成為他後半生研究的起點，他也在此由唯心主義轉向唯物主義，由哲學人類學轉向政治經濟學。有別於部分學者認為這是青年與成年馬克思學說的分野，甚至是他本人「認識論的斷裂」，我們則認為他並未因遭逢普魯士的迫害而全然轉向，而是對黑格爾的學說與社經實狀有了更明確的認識，進而對黑格爾的國家理論提出批判。他攻擊黑格爾錯將主詞和述語誤置。藉由費爾巴哈的轉型批判法，馬克思批評黑氏理論中的長子繼承制，也揭穿他頭腳倒立的錯誤。他主張人是「種類之物」，也是「政治動物」。他指出現代國家的特徵是將民間社會與政治社會合而為一、消弭社會與個人利益的衝突，但反對黑格爾所指四種導致國家統一的制度或機關，特別是長子繼承制。馬克思認為私產的正面取消（揚棄），是全人類獲得解放的先決條件。他也認為國家應當逐漸消亡。有別於黑格爾認為國家是理性的體現和本質與誤認官僚體系是普遍階級，馬克思對普勞階級的社會地位予以肯定與寄予開創歷史的厚望，進而提出經由普勞階級革命、奪取政權，做為求取全人類的解放之手段。其後在《巴黎手稿》（1844）中，他分辨粗糙的共產主義與揚棄私產的和異化的共產主義，他認為真正的共產主義是各種人類衝突「真正的解決」，也是「人

類歷史之謎的解答」，顯見他深受費爾巴哈哲學人類學的影響。青年馬克思在 1843-1844 年間的心路歷程之歷練，可說是思維上的摸索與探察，是黑格爾思維體系的深化。最後，馬克思並未全然拋棄黑格爾的唯心主義。反之，在他的思想體系，乃至其後的西方馬克思主義，我們都發現黑格爾觀念論扮演重要的角色。其中對黑氏學說的批判，萌生馬克思產生取消私產與克服異化的觀點，也是他走上哲學的共產主義之開端。

關鍵詞：思辨哲學、自由與解放、國家生機說、轉型批判法、哲學人類學、異化、私產、私產的正面取消、共產主義

（一）黑格爾政治哲學的主旨

黑格爾是一位懷有自由主義心態的法政哲學家。他的政治哲學建立在個別人的自由底分析與落實之上。由於他對個人的社會角色有特殊的眼光，因之，在闡述個人與社會時，不免繞了一個大彎，而做出深奧的闡釋。基本上，他認為個人的自由與自主只有在社會的脈絡上才能獲致。事實上他在討論政治哲學時，儼然以歷史學家的身份來檢驗古往今來的種種政治現象、國家形式，以及國家的社會基礎。以個人為中心來涉及社群的政治生活需要對政治文化做歷史的回顧（Browning 1999: 3）。

黑格爾雖說過：「凡是合理的就是現實的，凡是現實的就是合理的」，但不當因為這句話就把他看成為保守主義者。原因是他認為社會制度必然追求與傾向合理的形式，是故他並非盲目接受現狀。人們之所以會認為黑格爾是保守份子，是由於他的法制思想接近德國歷史學派的薩維尼（Friedrich Karl von Savigny 1779-1861）的緣故。但仔細閱讀黑氏的著作，便會發現他基本上是反對歷史法學派的主張，包括不以起源（德國法律起源自羅馬法）來證實法律的合法性，以及反對歷史學派不贊成法條符碼化，與不贊成法律要經過公告宣布的程序等等。

黑格爾又被譏笑為普魯士復辟（*Restoration*）運動的御用學者。事實上黑氏對復辟理論大師瑞士法學者哈勒（Karl Ludwig Haller 1768-1854）《政治學的復辟》（1818）一書有嚴厲的批判。尤其他批評了君主藉出身而獲得權位的正當性。黑格爾因為對個人與社會採取官能的（*organicism* 生機的、器官的、有機的）主張而被批判為保守主義者，其實官能論是針對原子論而發，主張諸個人是在社團、社群、社會中形成其能力與需要。因之，不只個人，就是社會也在滿足個人自由與自主下成長，是故並非所有官能論者都是保守份子。

基本上黑格爾認為諸個人乃是社會的實行者（social practitioners），每個人的思言云行都是在社會實踐的脈絡上展開。這些社會實踐提供人們物質的與概念的資源、慾望的標的物、本事（技巧）、過程之類等等。沒有任何一個人單單是由於生物學上的需要，而滿足其食色等要求。特殊社會情境提供人們滿足其個人需要的生存條件，是故社會對個人需要有強烈的制約作用。社會實踐與社會實行者相輔相成、缺一不可。是故個人優先、或社會集體優先對他而言都非事實。這是兩元思考之邏輯謬誤。黑格爾認為社會實在每隨境況而改變與修正，那麼他並非保守主義者。

黑格爾對待浪漫主義的態度，是反對它與理性做出非歷史、非社會的個人主義式的敘述，但他讚賞啟蒙運動中肯定人是合理性的動物之說法。對黑格爾而言（也是與康德相同）人的合理性是追求自主、自我決定之契機。他認為現代的一個特徵就是對典章制度做出合理理解與證成的要求。也只有要求社會與政府達成人們此一訴求，是衡量社會和國家是否符合現代性標準的準繩。以此眼光看待黑格爾，基本上會將他當作理性主義者，而非反對改革的保守主義份子。他深信歷史的進步就是合理的進步。他的官能論（有機論）強調社會的實踐是要接受評估與修正，而非採用非社會的理性標準來評估與修改，可見他並非保守主義者。

黑格爾曾被譏評為反動的普魯士政府之官方哲學家的另一個原因，是由於他的哲學大興其道，正是普魯士保守政權發達之際。普魯士保守統治勢力出現於 1806 年拿破崙大軍攻取耶拿之後，但在 1815 年維也納會議使復辟派興起，而復辟運動的巔峰卻是在 1831 年黑格爾逝世之後。黑格爾的政治學說的確與普魯士首相馮士坦（Heinrich Friedrich Karl von Stein 1757-1831）等人帶有自由主義色彩的改革運動掛鉤，所以並未與態度曖昧、多疑善忌的非德烈三世之反動政策有所瓜葛。他分辨舊式絕對君王制與現代憲政體制之不同（洪謙德 2006a：112-113），並且他堅持憲法的形式是當代唯一具有合理性國家最高原則之形式。是故黑格爾

對他所處時代的普魯士關鍵性與迫切的問題，採取堅決與進步的立場。他主張恆常的代議制度，此一民主的建議直到 1848 年才在普魯士落實，但他的先見之明實令人佩服。因為攻擊馮士坦與部分馮哈勒的意見，可被解釋為他對普王反對的想法之不滿。

不只反對國王幾近迷信的醉心於君權神授之理念，黑格爾也反對擁有土地的貴族（*Junker*）與君王聯手主宰國政，而對工商農各界參政橫加阻擋。黑格爾認為國家任務的推動仰賴的是普泛階級（universal class）的官僚，這是出身中產階級、接受教育與專業訓練的文官所形成的科層制度。

由於反對宗教權威可以做為國家權力的基礎，更反對以感性、熱情、直觀的官能論來看待個人與社會。因之，黑格爾與浪漫主義漸行漸遠。他不認為恢復封建體制可以保障秩序與傳統的維持。反之，中產階級進行工商各業與公共服務業才能使現代國家運作良善。在適當的條件下他贊成資本主義（參考《法律哲學大綱》§236）。他不反對資本主義體制，卻把其政治哲學立基於現代政治經濟學之上（Westphal 1993: 239-240）。

談到黑格爾與自由主義的關係，我們得看他對政治自主、自然法、社會契約與功利論有何特別的看法。現代自由主義向來堅持兩項原則：其一為個人的自由與自主，每人有權有能參加立法的工作；其二為法治。法律的優良、卓越在於符合一定的標準。把這兩個原則加以結合的是如何協調諸個人的決定，而不致造成社會的分崩離析。因之，自主的個人與客觀的法律標準之結合是自由主義者努力的目標。有三套策略解釋個人與法治之間的關係：（1）一般（普遍）意志乃為諸個人意志之總和；（2）正確的政策應獨立在個人意志之外，而隨時等候去發現尋覓；（3）一般與集體的意志並非個別人意志的函數，也不是過去正確的原則之反映。黑格爾就是採取第三種策略（集體性策略），目的在調解、調和個人自主與法治之間的自由主義原則。在此一策略之下，個人在決定法律內容時有一定角色可以扮演，但並非透過公投做決定。諸個人就是靠保持與修

正他們的社會實踐來進行立法工作，俾個人自由與個人目標可以獲致。可以達成個人自由的社會實踐就是法律建立的基礎。

黑格爾反對以訴諸良知、或訴諸自然法（天賦民權）之政治操作來證成法律規範。他也反對所謂社會契約（簡稱社契）論。因為自然狀態是一種隨便推想、猜測之物，歷史上是否真實存在過自然狀態令人質疑。其次，自然狀態對人群作為社會成員而言，是一種錯誤的表述。原因是人做為社會成員的身份、資格是無可避免，是必要、也構成吾人性格的絕大部分。反之，社契論者卻以獨立的諸個人經由刻意的選擇營造社會全體（參考《法律哲學大綱》§§75A, 100A, 258A, 281A）。社契論者說明人形成文明社會，形成政治組織（國家）是為了集體安全而犧牲（交出）個人自由（§29）。總之，黑格爾反對社契論在於後者把用抽象方式來描述自然狀態、描述國家中之個人，而避免或逸脫做為社會成員的諸個人們具體的權益或義務（§§325, 326）。

黑格爾如同康德反對功利主義的原因為後者（功利主義）無法對人的自主性提供任何說明（除了人追求現實的功利之外，再也沒有更高的人生目標）。功利主義者認為人現實的熱望與需要就是價值之所在，就是努力打拼去追求的目標。黑格爾認為功利主義者沒有注意到個人意志中有知識的成分（性質），而僅僅注意原子化、雞零狗碎的個人一時的需求，從而也把國家只當成滿足個人需求的工具看待。這點不為人的權利設定基礎。人的權利之基礎為自由與自主。當然，功利是人行動的重要契機，但行動的長期目標與行動另類選擇常會對功利產生衝擊或修正作用。對他而言，功利和福利雖重要，個別人的自由與自主之價值更高，是故政府保障諸個人（國民、公民）之自由乃是其最大之職責。

由是可知黑格爾不但反對他所處時代的自由主義思潮，也與其後自由主義轉變為功利主義，再轉變為福利國家的想法與做法有相當的差距。但我們仍舊可以視他為進步的自由主義者，主要的原因是他高舉個人自主與法治的大纛，而與自由主義最重要的社契論傳統相契合。前面

提到他反對社契論，但與社契論相似之處，卻是以分析個人意志作為證成典章制度成立為其開端。最重要的是他讚美盧梭（主要的社契論者，其他為霍布士與洛克）的貢獻，在於把國家的基本理念建基於個人的普遍意志之上（§258A）。

黑格爾認為政治哲學要對現代生活有意義、有貢獻，就必須涉及政治經濟學（§189A）。人是勞動生物，但勞動必須分工，分工卻造成個人與社會的零碎化。事實上，黑格爾不認為分工對現代的生活完全是負面的。反之，卻是出於分工所造成人際關係與生活樣態的轉變，導致愈來愈密切的人人相互依存關係。因為現代經濟發展造成現代人從物質貧困解放出來，是故黑格爾嘗試以政治經濟學的觀點來補充康德自主說法之不足。自主便要排除個人天然慾望與官署權威（他人）的干涉。人要從生理的非份要求與別人的干涉之下自行立法、追求自決。這就意謂要讓人們理解在一個有秩序的社會中，諸個人的需要、熱望與原則能夠合理地成為大家接受的系統（制度、組織），俾他們整合的生活成為社會制度整合的一環。要使個人自由自主，就需要指示給每個人如何變成自己行動的主宰者，能夠自己立法（設定合理的規律），如何為自己的生涯立下原則、追求既定目標、表達自己的意志（§9）。個人們如何把天生的慾求轉化社會可以接受的法律、規則。換言之，自由的、合理的、自動自發的意志不是產生個人特殊原則、目標或追求的客體。反之，把個人的慾求、驅力轉變成合理的意志決定，明白它是意志的概念才符合法律科學的要求。要之，黑格爾視如何把人群需要、慾求、目的、行動合理地加以整合，是他在《法律哲學大綱》陳述的主旨。作為社會現象的人群自由乃是藉由集體的努力來滿足個人的需要，把個人層次上天然（生物性）的需要轉為社會位階上的需要，表示人類可以為其本身而非聽從天然，自行設定需要。黑格爾非凡的卓識是指出工商的發展導致人類的文明與文化的提升，這是集體的過程，俾把人類從自然的、現實的、給予的需要與慾求中解放出來。政治經濟學成為克服他人干涉、管理而邁向自主

與自由的學問。從自然的壓迫下獲取自主與自由，是他對家庭與民間社會大力敘述之處（Westphal, *ibid.*, 244-246; Knowles 2002: 23-62）。

（二）《法律哲學大綱》的結構

黑格爾《法律哲學大綱》（以下簡稱《大綱》）分成三部，前面有〈序〉與〈導言〉，導言中對法哲學的概念、對意志、自由和法律的概念有所析述。第一部為抽象的法律（包括權利在內），討論所有（財產）權、契約、不法（違法）；第二部為道德，討論故意與責任、意圖與福利、善意與良心；第三部為倫理生活（公序良俗、社會制度），包括家庭、市民社會與國家，全書共有 360 節。

《大綱》分析意志的概念（§§4-7）。其主要的論題為一個意志要達成自由所需要的條件。在〈導言〉中黑格爾指出兩項基本的條件：達成個人所追求的目標和自動自發推進行動。所謂的自動自發是把亞理士多德的說法（凡盡力而為，真正產生出來的結果已呈現時，行動者不再後悔）與康德的自主講詞（遵守自己設定的律則、貫徹到底）合而為一。是故對黑格爾而言，自由的行動是達成目標而使自己的心意與結果合致。

黑格爾主要的問題為：在怎樣的脈絡上做出怎樣的行動才構成自由的行動？在批判地分析各種替代性的觀點之後，黑格爾採取辯證的方法來解決此一問題。當分析了自由的種種說詞、解釋之後，他主要的問題是發展到怎樣的地步，行動或意圖可以成功地達成目標？他指稱對於成功的、自由的行動所需的條件很多，甚至包括做為國民的（國家成員）的身份在內。人意志的基本目標就是能夠自由行動（§27）。因為要求自由的意願，人才會做出承諾、做出對義務的承擔。相關連的為權利的產生與證成乃是由於權利獲得必然的、合法（正當）的手段，俾達成自由之緣故（§§4, 29, 30, 261A）。任何社會公認的原則、典章、制度是由於可以達致自由才有其存在的理由。

黑格爾討論抽象法，主要是針對所有權、財產權的基本原則加以論述。它們所以是抽象的主要原因有三。其一，行動與原則從人際關係中抽離出來；其二，它們從道德的反思中抽離出來；其三，它們從法律與政治制度中抽離出來。

《大綱》第二部分為「道德」的剖析。這裡黑格爾有兩個目的。第一，指出一系列權利對道德載體（實行道德的人與團體）有關。第二，論證超驗的道德原則無從產生、無法證成。這裡他對康德的道德理論有所批評，因為尊重法律絕非如康德所言單純合理的動機便可以辦到。再說康德的「範疇命令」也無從決定人們的善盡義務。

《大綱》第三部分涉及風俗民情、社會制度的「倫理生活」（*Sittlichkeit*），它分析種種的社會實踐，俾形成正當與合法的規範性原則。社會實踐無法脫離社會操作者（social practitioners），也就是社會行動者。他們根據社會實踐的要求扮演各種社會角色，知道本身是社會行動者，別人也是社會行動者，彼此在進行社會的交往。黑格爾在「倫理生活」中指稱，社會生活倚靠客觀規範之有效性，也倚靠對這些規範的知識（瞭解）和意識（體會）。

黑格爾認為規範性的道德、社會和政治理論必須聚焦於合理的社會生活，唯有如此才能解決相關的問題（例如倫理生活之所以變成可能的問題，道德行動的動機、原則的問題等等）。由於合理的社會生活如果沒有諸個人的支持，實踐是無法推行的。再說，合理的社會生活包含了被大家承認與遵守的規範，這些規範指導人群怎樣行動，是故它的內容並非抽象，其內容並非空洞。再其次，諸個人在特定的社會中逐漸成熟，因此發展了他們的本事（技巧）、目標、需求、知識，他們會傾向於發展個性（性格）與自知之明，從而促進合理的社會生活。因之，這些諸個人做了合理生活所要求的條件，就會實現他們的目標、強化他們的動機而成為符合倫理的成熟的國民、公民。

在分析倫理生活時，黑格爾同時也試圖解決幾項問題：其一，合理的社會生活如何使行動者（群眾）成功地達到他們各自設定的目標呢？其二，個人的某一行動所預料到結果他要負責，這個負責原則與個人行動的全部結果要負責之原則，這兩者如何調解？其三，行動的社會脈絡如何規定管理而讓人人知悉？其四，如何把天然的、生物的慾求透過風俗習慣變成理性的、自己給予（設定）的目標呢？第五，政治自主（遵守自己制定的律則之權利）在社會脈絡上如何保持？其六，現存制度怎樣發揮功能來滿足上述各點呢（Weil 1998: 42-55）？

社會制度無法先驗地、超驗地完成滿足人們追求自主與自由的要求，只能就現實存在的制度在不同的層次、不同的時期、或多或少滿足現代人的種種要求。像家庭制度主要把人的性慾做習俗的與合理的遂行與疏導，同時以培養下一代做為家庭存在的理由。民間（市民）社會的制度與實踐則涉及產品的生產、分配、消費，俾滿足人群民生的各種需要，這也是黑格爾把民間社會當成「需要的體系」（§188）之緣由。民間社會包含三種制度：（1）司法行政（管理）；（2）公共官署；（3）警察與同業行會（工會、商會、農會等謀求會員利益之組織）（Hegel 1995: 167-226）。

黑格爾的國家最終制度為中央政府，他把政府與整體國家做一個區隔。政府為他所稱呼「嚴格的政治國家」，而把整體的國家保留給民事與政治組織良好的社會，即一般所謂「政治體」（body politic）（§257-271）。民間社會為「外部國家」，因為它不擁有政治的自主之條件。換言之，沒有代議政府的民間社會為外部的國家（§183）。這時存在民間社會的司法機關與地方官署因為處理的是人民的公私雜事，是工具性的機構，與中央政府涉及政策性的釐訂不同。民間社會的成員並非公民，而是布爾喬亞（中產，或有產階級者）。原因是他們必須遵守強制性的法律（刑法、商法等），而卻不承認他們在制憲、制法中之地位。地方的行政官署與司法機關可以代理他們辦理公共事務，但不受他們的監督。總之，民間社

會缺少政治自主。要獲致政治自主非有公民權不可（Hegel 1995: 220-296）。

黑格爾認為主權屬於整體的國家，而非君主一人，也非王權（皇冠）所有。國家中沒有任何一人或一機關擁有主權，官職非私人所有（非其所有權，非其承受、轉移之權）。國家之最高原則為憲法。儘管憲法是永久的，卻不時要受到修改增刪。法律（包括憲法）都是制定的、規定的。法律要特別到可以因應時局而執行，因之它擁有「經驗性的一面」，亦即法律在應用時宜與時勢相推移。只有能執行有效之法律才算法律，因為它發揮其功能之緣故。

黑格爾的政府包含「皇冠」（君王）、行政與立法。皇冠之「君主的權力」（*die fürsliche Gewalt*）由世襲君主與國家主要的部長（首相、重要大臣）構成。各部部长擬定各種律法做為諸個人行動的依據，也保障諸個人基本的社會實踐。內閣大臣需要客觀的才能之要求，而且為其行為、政策負責。在他們推薦下，法律的成形、頒佈則由君主為之。立法包括諮詢機構，由高級文官組成，直接向君王與行政機關負責。等級國會（*Stände*, Estate Assembly）提供百姓有關國政之慧見，俾把君主與各部擬妥之法律加以法條化，從而保護社會實踐，而使每個人可以達致其設定之目標。

等級國會（中國學者譯為「等級」）採兩院制。下議院從同業公會的成員代表選出組成。由農業部門（地主）與擁有土地的貴族可藉世襲權利而進入上議院（§307）。等級議會的主要功能在於教育、啟蒙、有系統地告知民眾政府之作為，也在教示民眾對社會中運作的原則、秩序、資源有所瞭解。教育與詢問（資訊提供）有助於個人決心進行負責任的活動，便利諸個人自動自發、自主自由地追求其目標。

黑格爾反對藉由公開民主選舉而進行的統治。他認為民主太多倚賴公眾的政治情緒（§173A），公開的選舉鼓勵個別人藉投票及追求特殊利益，而損害整個社群的共同利益（§§281A, 301A）。個人在大選中毫無份

量，也造成選民對政情之冷漠。大選無助於保障每一重要的經濟與民事部門都有適當的代表被選上。公開的選舉甚至會威脅黑格爾同業公會（行會）的代議制。立法需要專門的知識，輿論界只能提供一般的理念，立法要靠專家學者。黑格爾對其同代日耳曼人政治經驗的缺乏瞭然於胸，故其民事和政治制度之設計傾向於啟蒙教育之功能。黑格爾對標準的民主程序有可能加以反對，不過他的心意基本上是共和的（反對君主的）。因之，他對消息靈通、資訊透明的政治體，以及普遍的、全面的政治參與慎重考慮，比起現代任何的民主制來，他的考慮更為嚴謹，特別是在更為深刻的制度面之上（Avineri 1972: 155-193; Brod 1992: 119-166）。

（三）馬克思對黑格爾國家學說的批評

年僅 24 歲的青年馬克思在取得耶拿大學博士學位後，擔任《萊茵報》的主編，一頭栽進評論時局、撰寫新聞稿與社論中。因之，一心一意要出版一本專門批評黑格爾文集的構思並未落實。在 1842 年 3 月致其友人路格（Arnold Ruge 1802-1880）的信上，他指出普魯士政權對輿論的壓迫、對新聞自由的箝制（報紙禁令）令他憤懣，因而擬用一系列的文章來批評普魯士的君主立憲制，指出它與黑格爾國家哲學的關連，特別是揭穿這套政制「自我矛盾與自我毀滅的混合制」之種種弊端（CW1: 382-383）。可是由於報務纏身、普魯士政權的禁令頻繁，以致馬克思迄未動筆撰寫他心目中認為非常急迫的這本評論專輯。一直到《萊茵報》被迫停刊關閉之後，馬克思失業而賦閒在家為止。

在尚未撰寫《批判》之前的 1842-1843 年間，馬克思擔任了《萊茵報》主編，其政治立場可以說是左翼自由派的觀點，他這時相當深沈地埋入黑格爾哲學中，其主張的國家是現代的、合理的、自由的與世俗的。他批判的火力集中在日耳曼諸政治單位，特別是普魯士「舊政權」（*ancien régime*）殘留下來的遺風陋習，這包括宗教與教會對政治生活的宰制（導

致生活變成「非政治的」)、地方議會僅服務本地的特殊利益、擁有土地者時代顛倒與有害的作為,以及保皇黨官僚的專制主義。而他抨擊的顯例則為反動的日耳曼各邦政府對人民新聞、言論的箝制,包括查禁令、檢查令等等陋規。在馬克思早期報業生涯中首先是他正面的、實質的政治觀,這是奠立在他不斷的批評時政之聲明上;其次則為他批評的社會與實際的方向。這兩者都表現了他思想中本質上的黑格爾主義。我們甚至可以發現他在這段短暫的報業生涯中早期模仿黑格爾在《大綱》中的口吻,後期則以接近《精神現象學》的筆觸來評時論政(Berki 1990: 656-657)。總之,這段時期青年馬克思顯露了理性主義與社會批判的精神。其理想的國家是能夠教育國民把其私利轉向公益,抑制個人的自立轉向為思想的自由之道德國家(CW1: 193)

1843年6月19日馬克思與其青梅竹馬的情人燕妮結婚,在其妻子的娘家克婁茲拿赫小鎮度蜜月時,他才利用空檔的時間撰寫了《黑格爾國家法權之批判》(以下簡稱《批判》*Kritik des Hegelschen Staatsrechts*)一長稿。但此一長稿就像馬克思、恩格斯合寫的《德意志意識形態》(1845/46);或馬氏個人撰述的《經濟哲學手稿》(一名《巴黎手稿》,簡稱《手稿》)(1844);或《政治經濟學綱要》(簡稱《綱要》1857-1858)一樣,在馬克思生前均未正式出版,而至1930年代以後才由其信徒發現、整理而陸續刊行。

《批判》一長稿並非完整,前後失掉四頁,也沒有封面。它是對黑格爾《法律哲學大綱》(*Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* 1821)第261節至313節總共才53節的評論,也就是佔黑格爾全本著作的四分之一左右進行逐條引出、排比、對照,而指陳其毛病、矛盾,再予以析評或抨擊。這算是馬克思對黑格爾的法政思想批判之核心,也就是對黑氏《現象學》思辨哲學和辯證法之外具有系統、全面而又深入的解剖與批判(Weil 1998: 115-127)。

至於馬克思為何不在 1842 年春著手撰寫這份他認為對時局、對學術、對文化都具有重大意義的文稿，而必須拖到次年的春夏才執筆呢？理由之一為前述他忙於報業的編輯、發行與推廣，以及應付普魯士政權的干涉、限制，沒有多少時間可以對黑格爾的法政思想做深入的分析與評論。但最主要的理由還是由於他缺少批判黑格爾思辨哲學的方法論，而這種方法論要等他掌握了費爾巴哈「轉型批判法」，把學說、觀念、思想的主詞與述語加以顛倒、轉換之後，才能有效解讀與批評黑格爾的作品（O'Malley 1970: x）。關於這個方法論我們在本文的中段會詳細說明。

青年馬克思這 150 頁（每頁 19cm×32cm）的手稿，為有關黑格爾論道德民俗之倫理生活（*Sittlichkeit*），亦即通稱客觀精神所表現的家庭、市民社會與國家的部分。黑格爾有關家庭與市民社會的部分，馬克思在這部手稿中未加以討論，而討論的卻為黑氏原著 257-360 節中有關國家內部法律、外部法律與世界史的前面兩章（國家內外法權）。由於長稿前面欠缺四頁，大概是針對 257 節至 260 節的部分。目前我們可以閱讀得到的只有從 261 節到 323 節的逐節析評。

在 1843 年秋馬克思在完成《批判》的長稿後，有意加以修改、潤飾而出版成專書。為此他在次年 2 月於巴黎出版的《德法年鑑》第一期（也是第二期，同時也是最後一期），以《黑格爾法律哲學批判》〈導言〉的方式宣布了他出書的企圖。但從其後刊載的〈論猶太人問題〉（二文）（也發表在《德法年鑑》之上），他雖把《批判》的主題加以發揮，卻以該作品本身太複雜¹、太難處理為由放棄了《批判》修正的努力，遂使此一長

¹ 所謂的太複雜，牽連到馬克思對此作品批判的用意。最先利用此一作品來批評普魯士的立憲君主制，也就是在批判此一學說有所牽連、有所辯護的黑格爾之法政學說之外，主要為普魯士的法政制度之解剖。但法政制度牽連到社會的經濟運作，而此時的馬克思對政治經濟學所知非常有限（反而是恩格斯對此科學最感興趣，也有所著作）。事實上在主編《萊茵報》時，馬克思面對複雜的法政和經濟思想等問題，已具有相應於政局動態的現實感，也知道法政背後的經濟勢力，但因為要評論時政，而沒有政治經濟學的背景，是無法深入探討問題之所在，這就何以致《批判》一長稿無法及時修改和出版的原因（O'Malley 1970: xii-xiii；1976: 43-56）。

稿無法在馬克思有生之年出版。1922 年李亞查諾夫 (David Riazanov) 為了補充馬克思與恩格斯的遺稿，才在德國社會民主黨的檔案庫中找到這份手稿，把它列入於李氏所編《馬恩全集》(簡稱 *MEGA*) 的卷一 (1927 年) 裡頭。

在 1844 年的《經濟哲學手稿》之〈序言〉上，馬克思坦言，要把思辨哲學的批判與各種現實議題的解析合起來討論會妨礙思路的平順，而造成理解的困難。特別是當討論的議題、內容豐富而歧異，勉強擠入一本單論的專書，有任意系統化之譏。為此原因，馬氏擬以分開的手法就法律、道德、政治等等分別以不同的專書之面目來一一出版 (Marx 1967: 284)。

《經濟學哲學手稿》便是上述〈序言〉中所提把法律、道德、政治、經濟、文化等等議題當成專門性的、分裝成冊的專書之面目撰述與出版的第一本青年馬克思的著作。可惜此一手稿不要說在馬氏生前無法出版，且其稿件前後都有缺失、不完整之處。由此可見馬克思一生寫作與出版的計畫很多，但完全能夠付諸實現卻是很少，難怪法國馬派 (後來脫離馬克思主義陣營) 哲學家李歐塔 (Jean François Lyotard 1924-1998) 要嘲笑馬克思發表慾的力必多 (*Libido*) 超過常人，馬氏成為熱望的化身 (The Desire named Marx)，終生是一大堆永遠沒有完結篇，遑論出版的文稿 (洪謙德 2006b: 421)。

儘管這篇《批判》的長稿沒有及時出版，但卻成為馬克思後半生致力的研究計畫的重要起點，更是他一生重大轉折，從唯心主義邁向唯物主義，從哲學人類學轉向政治經濟學的關鍵年代 (大約從 1843 年春至 1847 年春，當馬克思從克婁茲納赫移居巴黎，稍後又被驅逐至布魯塞爾這段期間) 的主要作品。

（四）青年與成熟的馬克思

當阿圖舍（Louis Althusser 1918-1990）以「認知論的斷裂」來把青年與成年馬克思作一個分辨，從而強調青年時代受黑格爾哲思影響至深的早期哲學人類學，甚至政治學的、經濟學的著作（大部分為未出版的草稿），這些手稿可以看做空談的人道主義（受費爾巴哈的影響）的作品。另外阿圖舍又把 1845 至 1857 年馬克思稿件與出版品當成過渡時期的著作。只有 1857 年以後（特別是 1875-1880 年的《哥達綱領批判》和對華格納〈政治經濟學教科書的評論〉）馬氏著作才被視為科學的成果。這明顯地把馬克思一分為二，乃至一分為三，前面是青少年浪漫思想，後半生才是致力革命工作與科學宣揚的大思想家、大理論家、大實踐者（Althusser 1969; Althusser and Balibar 1970）。這種前後期馬克思經歷、觀念、思想、著作的斷裂，受到教條與西方馬克思主義者的強大質疑與批評。

事實上如果我們從少年馬克思（1835）在中學的畢業論文上所宣示的志願上看出他所立志的，選取未來的職業之指導原則，無非是追求人類的福祉與快樂、社會的福利與完善。拿他青少年的立志對照他一生行誼與志業，可以說是表裡一致，前後融貫。因為他這一生致力於社會批判（social criticism），並把社會批評實踐為社會革命（social revolution）。對他而言批評包含自己對事象的瞭解，也就是自我清楚（self-clarification），也包含幫忙別人瞭解、明白，更包括採取政治行動，將理論與實踐合而為一。這點在很大程度內受到黑格爾化解主體與客體的對立、消除理論與實踐的攜二之辯證思維的影響（洪謙德 2006b：55-60；2006c：90-98）。

對馬克思而言理論與實踐的統一，表現在一個人作為社會科學者、教育群眾（啟蒙）的老師，以及獻身社會改革與革命的參與者三重身分之不可分，也就是致力真正的社會批評與改造。是故終其一生，馬克思

都是認真在遂行他年輕時代的志向。且不談他屢敗屢戰的革命生涯，單單他的知識發展，無論是早期的《批判》稿件，中壯年的《綱要》，晚年的《哥達綱領批判》，都可以證明知識與學說演展的始終如一，難怪倡說以科學、客觀、不帶價值判斷去研究馬克思學說的「馬克思學」(*marxologie*)之法國哲學家呂貝爾(Maximilien Rubel)，要視馬克思思想早晚期之連貫，是一種「有機的」、「官能的」(*organic*)表現(Rubel 1971: 5)。換言之，一反阿圖舍的說法，青年馬克思與成年或老年馬克思沒有思想或觀念上的斷裂或歧異，無論其社會的、還是政治的理論都是融貫如一的。

不錯，馬克思一生有許多的際遇、困挫與個人學思經驗上階段性的發展。因之，隨著年歲的增長、際遇的不同，涉及他社會批評之論述與析評之對象自然有所不同。不過他知識上與學說上的發展每隨他對社會批評的感受與行動之變化而做出調整，這不致像阿圖舍所斷言的「認知論的斷裂」所造成的前後見解、學說之對立、或矛盾。

在他這段告別大學踏入社會從事新聞事業、鼓吹輿論的時期，馬克思分別在《萊茵報》，以及在路格於瑞士所辦《最新德意志哲學與新聞學逸聞》上刊載的文章看出，青年馬克思在這段生命力最充沛（有如初生之犢不畏虎）的時期，所涉及的為實際社會、政治、經濟問題及其解決之籌謀與反思。這時他社會批評的特質為深信社會改革之必要，其方式為教育執政者與民眾去瞭解現行體制與政策的弊端，也就是對當時政治社會的目標與性質進行哲學的瞭解與評析，其理論基礎等於是社會哲學的探究與比較，其行動方式則為透過報紙、媒體來進行公共教育、啟蒙大眾。

就在這段期間他經驗了生涯與志業上首次的挫敗。這牽連到兩樁事件。首先，他目睹官方的反動性反應。因為聽不進改良、改革的聲音，官方以報紙檢查令、禁刊令來禁絕民間理性的發言。這使馬克思醒悟單靠教育、啟蒙對政權的愚昧、頑固、腐敗沒有任何改善的作用。因之，

進行政治組織、採取激烈的行動成為必要的措施。其次，他發覺政治社會背後的經濟利益阻卻公善之追求，更不可能導致社會的平等樂利。他這時也覺醒到對社會採理性哲學瞭解，無法落實社會批評的革命性目標。對政治社會進行經濟的認識，成為他當務之急。

瞭解政治社會中經濟利益的重要性，也瞭解本身對政治經濟學所知有限，標誌了馬克思知識發展第一個階段的告終。接著而來大力彌補這個理論的缺陷變成他致力社會批評的第二階段，也是其理論吸收與發揮轉型期的關鍵年代（大約為 1843 年春天至 1846 年年底）。這段馬克思走上成熟的知識階段之特徵為自我清楚，加深理解的廣博閱讀和勤勉抄寫筆記增廣新知，伴隨政治組織的初步經營與展開。這段思想醞釀期所吸收的知識，包括政治與歷史理論為主，政治經濟學的理论為輔，目的在補充與增強他向來最覺興趣的哲學思維。這些學問的追求都在幫助他進行革命性的社會批評。在這段時期他第一次親身與無產階級、普勞階級的產業工人有所接觸，這也觸動了他發現工人階級代表社會革命的實質力量、物質力量。這些工人所欠缺的是對其本身的遭遇之情勢不明，對其本身階級意識尚未形成，亦即只具物質潛在勢力，但卻缺少精神覺醒和意識迸發的力量。這後面的理論力量，便是他要進一步研發、鼓吹的革命學說。在此情況下，與其向一般群眾、或政府官僚指明或宣傳改革理論，還不如對廣大受壓迫、受剝削的無產階級進行教誨和啟發革命主張來得務實而收效。為了推翻現存社會的、經濟的、政治的秩序，組織工人、團結勞工成為教育與變天的不二法門。在 1846 年年底，青年馬克思一方面滿足了求知與自明的需要，他方面也進行政治活動，嘗試去團結工人，俾有朝一日從布爾喬亞的手中奪得政權。這兩種需要的滿足，無異他平生志業的追求，也成為其後生奮鬥的目標。

這個時期馬克思的社會理論是建立在他的歷史觀與人性論之上。前者牽連到以經濟為主、階級衝突的唯物史觀，後者則視人類為「勞動生物」（*homo laborans*）與「城邦的動物」（*zoon politikon*）之上。人是自

然的一部分，而自然乃是人活動的實在之總體。人有存活與繁衍的種種需要，這些需要都內存於人的生理要求之上。為了這些食色需要的滿足，人必須開物成務、利用厚生，也就是把大自然當成人類活動的舞台與倉庫（楊世雄 2001：21）。是故利用自然、開發環境是滿足人類內在需要的靈活機制（dynamism）。對大自然的開發，改變環境的面貌，俾滿足人類求生的需要就稱為「生產」。進行生產的活動，就叫做「勞動」。生產必須在社會的脈絡、範圍、境遇上展開。只有在社會脈絡上展開人類求生的活動——勞動與生產——個別的人才能把秉賦才能、潛勢力發揮出來，將潛能轉化為現能，亦即讓人類的理性才華變成人有異於其他動物之處，使人類成為理性的、靈智的動物。歷史乃是一部人類勞動與生產的紀錄。它記錄了人類生產的諸種方式，包括每一時代、每一地區人與其自然環境交往之不同方式，包括人如何把不同的生產力加以彙整與發展，包括人際之間的合作方式，俾有效利用生產力到生產工作之上，從而達成各種需要的滿足（洪謙德 1997a：221-260；1997b：81-108；2000：26-38）。

馬克思對人類文明史的考察，使他對歐洲的發展特別留意。他不僅細心考察遠古、中古的經濟社會制度，就是他所處的近現代之社會生產的突出表現，亦即資本主義成為他後半生花費時間與精力研究與批判的目標。馬克思認為資本主義體制是人類生產力發展至巔峰的嶄新歷史現象。它締造一個生產與交換世界性的體系，把地區的、本國的孤立閉鎖打破，從而使全世界的人民納入一個經濟大鎖鏈之中。在此一階段上歷史的重要性不侷限於西方世界，歷史變成世界史。歷史指向寰宇的大同社會。在此大同共同體（社群）中，每人都受益於他人的創造力。在人的理性控制下一個符合人性的大同社會被創造出來，從而使人生活的發展順利地展開。

以上有關人的特徵——勞動生物與城邦動物——及其存活在社會與歷史上的意義都是《德意志意識形態》第一部分的摘要，這裡看出馬克

思受黑格爾思辨哲學與費爾巴哈哲學人類學的影響。可以說是 1843 至 1846 年之間馬克思試圖自我澄清、自我理解的努力之一斑。這一部分可以說是 1843 年夏天馬克思在克婁茲納赫小鎮度假（蜜月）的筆記之延續。這些筆記加上《巴黎手稿》、《德意志意識形態》等長稿，其所表現的理論立場與撰述目標為後半生馬克思的著作生涯拍板定調。

從 1847 至 1878 年這三十餘年中間馬克思仍舊鏗而不捨地追求三項任務的達成：其一，深化他對人類歷史與社會的理解；其二，藉著一系列歷史的、政治的與經濟的著作，特別 1867 年的《資本論》第一卷來教誨其同代的與下代的民眾，目的在揭穿資本主義體制剝削勞工階級的面具；其三，組織工人階級，灌輸革命意識，俾在推翻資本主義體制之後，創造一個符合人性（人道）的無階級、無剝削、無異化的新社會。因之，在這些年間馬克思所言、所做、所為的生產與創造性生涯，可以說是早年（1843-47）的活動之延續。他後半生的學說也可以說是在《德意志意識形態》一長稿的基礎上予以踵事增華、大力發揮。《黑格爾法律哲學之批判》在他早期自我澄清、自我理解中扮演重要的起步角色，從而成為成熟的馬克思主義學說之基石（O'Malley 1970: xv-xviii）。

（五）馬克思的揭露與批評

在馬克思主編《萊茵報》而發表一系列對時政現勢的析評中，我們看不到他引用黑格爾的作品。反之，由於新聞自由屢遭普魯士政局的干涉、禁令的壓制，馬克思對黑格爾的敬意漸消，取而代之的是怨懟之情、憤怒之文不時浮現。就在《批判》中，他把過去對黑格爾做為一個偉大的抽象思想家的看法徹底打破，而流露了他對後者的恨意、敵視和輕蔑，因為此時他心目中的黑格爾不再是一位主張革命的導師，而是現實利益的收割者、得利者。黑格爾的政治哲學變成普魯士專制政體的辯護詞，也成為暴政的遮羞布。

在撰寫《批判》之前的馬克思，一再強調哲學是理論，世局是實踐，哲學的任務在關懷現世（有異於宗教關懷人的來世），以理論來指引革命的實踐，來改造社會、改善世局。他這個世界觀、社會觀所強調的是個人、理性、公民的優先性，認為諸個人優先於國家的法律與制度。人天生的能力、需要和種種的慾求構成國家的起源與目的。國家從個人的能力、需要、慾求中衍生出來，國家是這些人的需要之產品，也藉著社會制度、典章文物來滿足人民的慾求。國家存在的理由與理性（*ragione di stato*）是合理的（個人）自由之實現。

可是 1840 年代的普魯士政體與佈局、社會秩序、人民的文化精神之表現大大暴露其重大的缺陷。按黑格爾之說詞，哲學是時代精神的寫照，是在思想上掌握現時的實在，那麼普魯士的典章制度與哲學的本質和政治的目標（意即人民合理的自由）不是相去太遠嗎？其原因何在呢？馬克思慢慢體會時局與哲學思想背道而馳，其癥結為經濟利益與政治實踐（政治的運作）的掛鉤太深。他早在萊茵邦議會制度之不公的批評中，指出擁有土地的貴族代議士罔顧倚靠農林為生的社會低層百姓之死活，意圖謀少數人本身的利益（姜新立 1994：78-79）。在此情形下地主與貴族階級把國家當成其利益追逐的工具。從而馬克思一年多的記者生涯所目擊、所體驗的是現存的社經與政治秩序並非黑格爾心目中的理性國家之表現。此外，要理解現存國家的操作，非考察、評析擁有土地、私產的資產階級之經濟活動不可，亦即要藉政治經濟學的知識，來補充法政哲學的思考之缺陷。

在《批判》中，馬克思運用三項批評的技巧。其一為借用費爾巴哈對黑格爾思辨哲學的轉型批判法；其二，為直截了當進行文本閱讀、解剖、分析、比較和評論；其三，為批判論的歷史兼發生學的方法（*historico-genetic method*）。馬克思把這三種方法合起來應用到黑格爾《大綱》的解讀與評析上，一方面批評了黑格爾國家學說的錯誤，他方面也揭露現存政制之不合理。轉型批判法集中在黑格爾哲學形式與性質

之上，而指出它是實在（現實）的秘思（神秘）的與泛神論的一種看法。馬克思應用此一方法的目的，在於把黑格爾學說中經驗性的內涵去掉其神秘的外衣，而回歸其合理的內容。基本上馬克思肯定對黑格爾思辨的裝飾拆掉。文本的分析和白描則在揭發黑格爾對現存政制社會之敘述雖然與事實無誤，但卻矛盾重重，這表示其理論與普魯士政權的實踐有極大的落差。最後歷史兼發生學的方法在於指明這些矛盾的出處，也就是追溯現代國家的緣起、產生與發展。可以說除了第三種方法之外，前面兩種方法都亦步亦趨地扣緊《法律哲學大綱》進行內部的批評（immanent criticism）（O'Malley, *ibid.*, xxvii-xxviii）。

在《批判》中馬克思迅速地攻擊黑格爾政治哲學的思辨性質（性格）。詳細評論黑格爾在《大綱》第 262 節（§262）中的說詞，馬克思指出，黑格爾應用他思辨的方法，從「實在的理念」（*die wirkliche Idee*）抽繹出政治社會的種種制度，也就是把國家當成無限的活動心靈底理念落實之環節（瞬間、段落 *Moment*），在國家落實的過程中，家庭與民間社會卻變成有限期間的理念之表現。這裡引起吾人注目的是 *wirklich* 一形容詞的多重蘊涵，它不但是理念「實在的」，也包括「實現的」、「事實上展示出來的」、「有效果的」諸多意思。對黑格爾而言，「理念」（*die Idee*）成為有效達成目的之原則，也就是從一個抽象概念變成能夠行動、操縱、指揮的主體，每個理念都有其內存的目標、目的性（immanent teleology）。在此情況下，黑格爾把人實際的、現實的行為與制度轉化成「寓言式」（allegorical）的存在，成為「理念」的運作方式，也成為「理念」自決的表現階段。它們僅僅是現象之物，僅僅是理念的外表。它們是異化的實在之化身，沒有它本身實體、形式、意義或目的，這是黑格爾泛神論的神秘主義。他把理念當做創生的、神秘的主體，他把經驗的實際表現當做理念的產品，當成理念主體的述語、謂詞。

整部《法律哲學大綱》充滿了這類神秘主義的影蹤。例如黑格爾把個人的愛國情操和國家的生機物（國家為活生生的生命共同體）化約為

理念在不同時期自我發展的不同面向、不同表現，從生物體中產生了憲法，把國家的目標與權力當做意志存在的模式、當成意志的化身。他描繪君王的性格為主權理念的化身，把立法權的運作看做是公共事務的存在與活動。因之，黑格爾把事物的秩序整個顛倒過來(姜新立 1992:66)。他老是把真正的主詞變成述語，真正的述語轉化成主詞，以致被制約者反而成為制約者，被決定(規定)者反而成決定(規定)者，生產者反而變成產品。

這種思辨的與神秘的程序之模式造成的直接結果，便是把經驗性的實在罩上一襲神秘的外裝。儘管外表的現象本身不具內在的價值和意義，但它卻被賦予理念的現象。這樣固然保存經驗秩序的面目，但在寓言式的賦予、推想中真正的實在便被外加一層理想的色彩、理念的性質，因而遭到變形扭曲。指出經驗現實的特徵是一回事，指出它們是理念的客體表現卻是另一回事，但黑格爾的說詞就是把這兩者混同雜揉，使人們把理想與現實混成一團。這就是馬克思指摘黑格爾的思辨哲學之所以是神秘與晦澀之緣由。

馬克思並沒有指摘黑格爾對政治實在加醬加醋、或描寫不實，只是責怪後者看待政治現實的態度與讀法大有問題。是故《大綱》的經驗性內涵並沒有遭到指責，馬克思所批判是《大綱》表述的哲學方式。只有轉型批判法，把《大綱》的內容與《大綱》的敘述形式分開，才可以解除黑格爾的神秘主義。馬克思所批評的《大綱》是涉及倫理生活的小部分，特別與國家和政府有關的五十多節。在這些節目中，尤其是 260 至 274 節，與 279 節中黑格爾以演繹的方法把政治制度與神秘理念掛鉤。馬克思認為這種掛鉤起源於錯誤的論證，與其討論的經驗事實無關。把經驗事實另行析評會發現當時的社會與政治現狀，而這種現狀亟需批評與改正，也成為黑格爾哲學指摘之外的當務之急(Avineri 1968: 16)。

馬克思發現黑格爾的邏輯推論不是從社會與政治現象的特徵、特質出發，而是從他的《邏輯科學》底抽象範疇著手，這是黑格爾式邏輯的

運用，也就是黑格爾形而上學的應用，經驗現實只徒具空名，取代它的是《邏輯科學》的範疇。馬克思認為《大綱》並非黑格爾政治哲學的旨趣，真正的旨趣只是邏輯、只是形而上學。再說黑格爾的起點與結論之間的關係，等於邏輯範疇與政社實狀之間的關係，只流於空口說白話的，是虛幻不實的、是詭譎的。是故馬克思認為黑格爾是一位詭辯家（sophist）。在《神聖家族》中馬克思指出黑格爾善於耍詭辯之術，在思辨的運動中誤導讀者，把思辨的發展當做實際的（現實的）發展，或是把現實的發展誤導為思辨的發展，而且以反理性的態度看待客體，把個別的特殊性轉化為必然的與普遍的特性（*CW* 4: 61）。

在批判中馬克思指出黑格爾對政治制度採取這種反理性、附屬的態度，因之，譴責後者是一位保守份子²。他雖能夠指出現存政治社會明顯的矛盾。正是他思想深刻之處，這也可以說是黑格爾每每從討論的主題（被規定的事物）之反對面、對立論談起的緣故。但現存政治制度卻被他視為理念、或絕對本質的表現。既然黑格爾承認經驗秩序是合理的，但卻含有矛盾，那麼要解決現實的矛盾只有靠他思想的變戲法。也就是在理念、在思想中解決現實的矛盾。這就是黑格爾最大的錯誤，誤把矛盾看成發生於存在的領域（現象），而非本質的領域（理念）。這兩者被他神秘地看成分開的兩樁事物。馬氏認為真相是存在與本質不容分裂。只有本質的矛盾才會顯現存在的矛盾。矛盾與衝突出現在國家的憲法裡，不是靠理念的超越便可以把這種矛盾與衝突化消。黑格爾顯然看出經驗界發生的矛盾與衝突，卻滿足於其解決的外觀，而當成真實問題的解決。把真正發生的、實現的事物當成與化為現象的理念，鼓吹思辨哲學的黑格爾傾向接受現實，也就把實在（現實）的當做合理的事物來對

² 黑格爾是否為一位保守份子，我們在前面已指出，他在晚年或有保守的傾向。但青年時代的黑格爾卻是一位開明的自由主義者。這個認定與此處充滿忿懣不快之情的馬克思之論斷並不衝突。要之，我們不必因為青年馬克思譏笑黑格爾為保守份子、或普魯士專制的辯護者，而對黑格爾有這種保守、甚至反動的判定。

待。這樣接受政治與社會現實，而又把它視為合理，導致黑格爾學說的自我矛盾。他雖對此有所體會，卻難逃自織的羅網。

黑格爾贊成長子繼承制就違背了他書中較早期的說法：把家庭看做建立在夫妻子女的親情（愛）之上的社會制度。家庭既然是愛的理念建立的，何以對長子特別鍾愛，對其他子女的財產繼承權就加以否認呢？再說他強調財產可以轉移，只要其擁有者有移轉的意思（意志），那麼土地的財產（地產）何以不可分割，何以只讓長子繼承？這不是黑格爾的前語與後話之間的矛盾嗎？

就像費爾巴哈把宗教當成現世躲避的顛倒世界，馬克思也利用批評黑格爾《大綱》的機會揭發政治世界的顛倒性質。政治界不是人心靈的產品、不是人想像的東西，而是人類有史以來便存在的社會制度。因之，對它的分析與批判要靠歷史兼發生學的批判方法。非合理的社會與政治制度只有靠歷史的考察才能瞭解其來龍去脈。在採用轉型批判法瞭解黑格爾國家的內在建構極其矛盾之後，馬克思又採用文本分析法來揭穿黑格爾學說的矛盾。如今則使用歷史研究法來探討與批判社會與政治的現狀，馬克思等於進入社會史、政治史的歷史敘述中。

（六）馬克思以歷史的眼光來看待現代國家

由是可知馬克思集中精神討論三項歷史發展：其一，政治制度的演變；其二，民間與政治生活的逐步分開；其三，私產和政治國家之間的關係。最終是私產的政治重要性變成他《批判》最大的興趣之所在。這時馬克思引進的話題、討論的範圍、批判的對象已不限於黑格爾的政治哲學，更超出《大綱》的主題之外。這包括引述中古與近現代社會與政治的比較，也就是藉馬克思的歷史知識來對照黑格爾政治哲學的歷史敘述之貧乏。

馬克思廣泛的歷史考察與引述，構成了他對黑格爾政治理論的再度評估，也為他其後獨創的社會與政治學說奠定基礎。由於民間社會與政治國家日漸分道揚鑣，成為現代社會之特徵，這提供馬克思新的政治與社會之觀點。這點在盧梭分辨「常人」(*homme*)與「公民」(*citoyen*)時，早便透露出訊息來。這種分辨不只涉及個人生涯的目標、權利和義務而已，也是公私兩領域的分野。這種雙重性的現代生活使盧梭擔心現代人如何能夠回復公私合一、民間與政治社會融合之可能性。盧梭對這種現代人的困境並沒有解決的方法，而留給其後的政治與社會理論家去謀求補救之道。在這種情況下，黑格爾與馬克思都可以稱為盧梭遺志的繼承人。公私生活的分開與雙重性如何克服、如何補救，成為這兩位思想家的思考對策之共同志業。在《批判》中，馬克思對黑格爾制度評析的結論之批判，以及他提出相反計畫、相反建議，都反映了兩人共同的問題尋覓解決的急迫性與重要性。藉由批判，馬克思把黑格爾制度的說詞駁斥地一乾二淨，這是黑格爾對盧梭提出的問題之解決方式，不能被馬克思所接受。為此馬克思力圖提出新的社會觀與政治觀，俾符合人性，同時也提出如何達成新觀點、新理想的綱領。

青年馬克思在 1842-43 年間擔任《萊茵報》主編，從事新聞業時，所抒發的書文透露他的政治觀點，那就是服膺亞理士多德強調人是社會、也是政治動物 (*zoon politikon*)，因此國家在處理公共事務時最首要的職責便是促成這種人在社會性與政治性的基本訴求。這種觀點加上幾篇文稿（包括《德法年鑑》上的文章、《經濟哲學手稿》和《德意志意識形態》等等）成為青年馬克思在《批判》中對現代國家的批判，更是對黑格爾在《大綱》中國家觀、政治觀的抨擊。由於受到費爾巴哈哲學人類學的影響，馬克思把人當成「種類之物（本質）」(*Gattungswesen*)。人是特殊的靈長類 (*homo sapiens*) 本身有意識、能夠反思，而且經營群體的、社會的生活 (Hung 1984: 18-37)。

人是種類之物意謂人除了擁有感情之外，還有理性、能夠思想、能夠意識，不但認識其本身，還會體會他（她）屬於同一種類，感覺到牠（她）必須生活在眾人構成的社會中，偶而也離群索居，但絕大部分的人生卻要在群體、團體中度過。人之異於其他的動物，在於人有自覺、自我感受的能力，也知道自已與同種的人類擁有共同的（群居合作的）人性。人的意識使他產生分辨、分類、認知、科學的能力。費爾巴哈說只有人類才會產生神明的概念，因為人類能夠將其本身的完美投射到神明之上，而使上帝盡善盡美，成為主宰萬物的最高神祇。換言之，是人創造上帝，而非上帝創造人。對馬克思而言，人類有意識的能力、有群體同一族類的想法，是人類社會能夠存在的主要原因（*ibid.*, 9-18）。

馬克思早期的著作，就是運用黑格爾與青年黑格爾門徒（特別是史梯訥與費爾巴哈）之哲學詞彙表達他對人性、對社會的初步看法（洪謙德 1997a：233-260）。

在《批判》中馬克思使用了「種類之物」（本質）一詞，以說明人在家庭與民間社會之私人活動，他也使用「種類意志」來討論政治社會（國家）中有關公共事務的執行。這裡種類意志並非盧梭的總體意志、全民意志，而是具有理性的個別人做為社會動物，作為國民、或公民對公共事務有所看法與主張的意志。人之所以是社會動物和政治動物，乃是人過著群居的生活，而能夠發揮社會的功能——以其特殊的本事謀生，而與別人互換有無，達到社會的和諧共榮。再說社會的型構（家庭、鄰里、城鎮、職業團體，乃至整個社會）是一群集體的眾人、整體的人群組成之團體，卻是培養個人、教育個人，讓個人可以發揮才華、本事的場域，也是使個人變成社會動物的條件。顯然馬克思把家庭、社團、職業團體、國家等等看成抽象的與人工化的集體身份（abstract and artificial person）。靠著這些團體、或機制才會把現實的人身（actual person）養育成社會動物、政治動物。這些觀點不但出現在其後的《經濟哲學手稿》、《德意志意志形態》，甚至 1857/58 年撰述而未曾出版的《政治經濟學批

判綱要》(簡稱《綱要》)一長稿的〈導論〉中,在那裡馬克思這樣寫著:「人在最切實的意義下,就符合政治動物(*zoon politikon*)這句話,不只是社會動物,而是一種只在社會中才能發展其個體性的動物」(*Grundrisse*: 84)。人與社會關係之密切使馬克思有時把人與社會的共同性質用德文 *Gemeinwesen*³ (共同物、共同體)來加以描述。

社會是人群複雜關係的總體,各種制度在顯示(以具體的方式出現)、表達和管理這些人際的關係。社會的特性就是從構成它的成員的特性中引申出來、衍生出來,諸個人靠著其生產與其他活動來交換產品,只有在相互交換中人才滿足其個別與集體的需求。在此意義下,人是社會的動物,而社會正是實現人的社會性質之場域。這意謂社會的本質、實有與組成此一社會的成員(諸個人)之本質與實有是相同的、不容分割的。使用形而上學、或語言學的說法,諸個人是主詞,社會是述語(謂詞),或說是諸個人是實體(*Substanz*),社會的模式(*Weise*)是隨實體而衍生、而變化的突發之物、偶變(*kontingent*)之物。

鑒於馬克思把社會的性質及其與諸個人(成員)的關係作了主詞與述語之間的描繪,那麼出現在社會中,諸個人的目標、利益、權利、義務之間的相互對立與衝突要怎樣去理解與解釋呢?他堅持社會與個人儘管有主詞與述語(謂詞)之別、有實體與模式之分,但兩者是一而二、二而一的同一物。在此情況下,諸成員之間利益、權利、義務之對立不當影響到全體社會的利益與目標,因為社會是已完成的存在,也是人生活的表現。假使現實的人、政治、經濟和社會成為個人利益間的衝突、或個人利益與公共利益相衝突的話,這表示這個政治社會(國家)不是正常化,而是反常的國家、反常的社會。也就是這個社會、這個國家已

³ *Gemeinwesen* 與 *Gemeinschaft* 這兩個德文字都涉及到共同體、社群之意思。馬克思與恩格斯比較常用前者。馬克思傳記的作者杜尼斯(Ferdinand Tönnies 1855-1936)則專用後者,且故意把 *Gemeinschaft* 來與 *Gesellschaft* 相對照,亦即前者為社群,以血緣、地緣為人群集結之主軸,後者以分工、交換、功能取向作為現代社會人的凝聚團結的理由。參考洪謙德 2000: 354n.

經違背其成員、其國民的社會性而衍生的怪胎。國家、社會既是怪胎，則生活在此怪胎中的國民、人民也是畸形的人——或是本身矛盾重重，或是片面偏私——都非種類之本質，非政治或社會動物。

現代國家的特徵是能夠把兩個完全相對立的氛圍(民間與政治社會)和兩項完全相反的原則(個人的特性、追求私利的企圖得以順遂與國家以普遍性、一般性的宣揚，俾讓個人服從其領導)合而為一，而從內含於國家之中(immanent)的理性得以實現。這是黑格爾在《大綱》的〈前言〉裡所主張的，也是令馬克思印象深刻的真知灼見(Hung 1986: 136-140)。

(七) 黑格爾四種制度的排斥與修正

但是馬克思對黑格爾在《大綱》中指出的四種導致國家統一的制度或機關(官僚體系、同業公會、擁有地產的長子繼承制、等級議會)一一批評、一一排斥。特別是長子繼承制牽連到私有財產問題，使他深惡痛絕。馬克思雖沒有專著論私有財產的問題，但他的經濟理論可說是從私有財產的批判，透過資本主義批判到共產理論建構的推論過程(楊世雄 2002: 174-175)。一反黑格爾的主張私產所有權不但不會促成社會的統一，反而會把國家轉化為虛幻共同體的勢力，也是把民間社會轉化為原子化個人爭權奪利的戰場。對私產所有權的考察，使他獲得一個結論，只有廢止私產、取消私產才能達到政社(政治兼社會)的統一，也是人與社會共同本質的重現。在 1844 年 2 月撰述的〈引論〉與同一時間發表的〈論猶太人的問題〉中馬克思呼籲普勞階級有必要否定私產制度的存在。只有當私產被取消，一個新的世界之創立才有引發的契機。他大聲疾呼不只猶太人要爭取解放，全人類都要解放，解放的先決條件就是私產所有權之揚棄，以政治的力量把私產所有制取消，包括對參選權與被選舉權中限制財產條款的廢除。

一般（全體）利益與私人利益的衝突、政治國家和民間社會的分裂、「人」與「公民」身份的區隔，居然原封不動地留在歐洲先進的、「文明的」國家中，實在匪夷所思。馬克思認為真正的人之解放只有取消上述對立、分裂、區隔之兩元性以後才有可能，也就是說個人真實以種類本質、種類動物的面目出現時，這些人與社會的矛盾與衝突才能消弭。這裡馬克思尚未提到共產主義可以有效解決人間紛爭的問題，但在《批判》稿件完成後的次年，流浪在巴黎的馬克思遂在《經濟哲學手稿》中，大談共產主義等於私產的正面取消。在那裡他談到現存社會的種種割裂是異化的表現。只有取消私產才能創立「共同本質」、「共同體」、「社群」（*Gemeinwesen*）。無疑地共同體、或社群建構了人真正的社會生活。於是普勞階級（不是黑格爾的官僚體系）⁴當做普遍的、一般的階級，其利益與共產主義實現的目標一致，是觸動無產階級革命、締造新世界的契機。由是可知馬克思對共產主義的堅持，對普勞階級做為革命的主體、創造歷史的載體這些觀念，可以說是他對黑格爾《法律哲學大綱》的批評逐漸成長出來的新學說。其中長子繼承制的批判引發他對私產所有權的討論，也觸動他提出私產的廢除之主張（O'Malley, *ibid.*, lix）。

在討論黑格爾主張的等級議會時，他指摘議會是真正人民代表制度的反面。他又把立憲君主制抨擊為自我矛盾的雜種。原因是現存的政治秩序無異為專制、為暴政，君主隨意、任意在統治，而使百姓失掉人性、受人賤視。立憲君主制是自我矛盾、自我滅亡的混雜物（見 1842.3.5 致 Ruge 的信，*CW1*: 382-383）。

⁴ 馬克思在《批判》中指出現代社會的特徵之一為存在著一個沒有財產而靠出賣勞力以維生的階級，這就是普勞（無產、工人、勞動）階級。這不是民間社會中的一個階級，而是民間社會賴以存活的基礎。這裡顯示馬克思第一次提到普勞階級，是由於他認真考察各種社會、政治、經濟學說之結果。但非僅念到馮士坦（Lorenz von Stein 1815-1889，係《今日法國的社會主義與共產主義》〔1842〕一書的作者）的作品而已，參考 Avineri 1968: 53-57.

在《大綱》中黑格爾描述等級議會是百姓可以參與國是的場域，也是國家大政置於百姓關懷之下的場所。換言之，議會是皇冠（君主及其大臣）與人民之間的中介，是取消政治與民間社會雙重性的理想機制。但對此馬克思卻嚴加批評，他認為議會成為群眾參與國是的論壇是一種幻想。因之，百姓的思想與意志無法在國家中實現出來。因為在本質上，此種政治國家也是人異化的一種表現，如同勞動異化人從其產品中異化出來一般（姜新立 1992：73）。黑格爾整個政治哲學之矛盾就出現在討論議會這一段落裡，因為現代國家的矛盾也出現在國會中。再說現代國家無法把人民的政治意識、政治情緒加以客體化。在議會中人民參政是幻象（幻想、幻相），而幻象的造成在於官僚體系。是故等級議會是與時代精神脫節，是中世紀的機關，用中世紀的設備來解決現代民間社會與政治國家之間的矛盾，其不歸於失敗，豈有天理？

更何況等級議會的現代樣貌（形式）也是一種混雜的、拼湊的產品。像貴族（上議）院代表了擁有土地的貴族士紳之利益，這完全是中世紀留下的陋習，其改革之道至少應透過行會的選舉而組成才對，但下議院卻從各種行會的代表組合而成。由是可見上議院表面上是獨立於私有財產之外，下議院表面上保障私有利益之不受國家的控制干擾，但其保障少數私產擁有者以對抗國家總利益卻很明顯。一方面他們表示大公無私，只是團體的代表，他方面他們又代表其本身階級的利益，其矛盾完全暴露無遺。

黑格爾的不連貫與矛盾重重，就是由於他企圖在這種非理性的情境下找出理性。他不問等級議會是否符合其理性的要件、要求；他也不曾採用真實的哲學觀點去查驗他設計的制度合理與否。他不假思索地把議會這一機制置入於其法哲學當中，符合他神秘化的邏輯，那是指「公共事務」總需要一個容器來接納與操作，於是議會這一制度的存在就成為明白可見之物了。在對黑格爾萌生失望與怨懟之下，馬克思責怪黑格爾

染上普魯士文官的傲慢，而否定了人民真正的政治意識與感受（Marx 1970: 62, 64, 125）。

馬克思當然採取相反的立場：人民才是政治意識與感受的真正的主體。因之，他要求一部與等級議會相反的憲法，一部可以實現種類意志（國家所有成員的意志）的憲法（*ibid.*, 118）。此外，人民才是主權的主體（擁有者），是故他的憲法是反對君主制的。這兩項要求合併成他對民主的看法。民主是適合人性的政治制度。只有在民主體制裡人民才是憲法的真正倡議者、始創者與型塑者，而根據憲法所成立的國家才會把人之社會的種類本質客體化、落實化。

此外，在民主當中人民才會完全參與和執行公共事務，參與和執行國家大事，也是參與和執行做為社會動物的本身事務。這表示人民參加普遍選舉，不管是以投票人的身分，還是以被選舉人的身分參加。普遍選舉的舉辦把民間社會抬高到官方（政治）社會的層次之上，從而把民間社會融化入政治社會裡頭，因而也結束向來的分歧、對立、分裂，也把國家壓迫、凌虐民間社會的傳統作法打消。受歷史性制約的國家與社會的兩元對立之揚棄，只有透過全民投票、普遍選舉的民主政制來實現。這麼一來國家也好、社會也好，都有消融之時（*ibid.*, 121）。由此可以看出青年馬克思已有國家消亡的念頭（洪謙德 1986: 181; 1997a: 339-341; 2006a: 140-142）。

由於他主張全民投票與普遍選舉，以及國家與社會的融解，顯示馬克思受到同代法國無政府主義者倡說的影響。因為在《大綱》中他數次指出：「在真正的民主〔體制〕中，政治國家〔非全體性的國家〕消失了」（Marx 1970: 31, 50-51, 119）。由此可知馬克思其後多次提出的國家消失、消亡、取消、揚棄等等跡近無政府主義的說詞都種因於他對《法律哲學大綱》之批判所引起的，特別是針對黑格爾在《大綱》中主張等級議會是把人的社會與政治生活統合的主要機構，而做出的反應。是故馬克思的無政府主義必須連結到他對黑格爾學說的批評，以及從中產生出

他的理念。就像他對普勞階級和私產廢除的想法一樣，民主體制與普遍選舉的學說要求取消政治國家，都是從他有系統地排斥黑格爾制度性的建議之產物，其目的在建立符合人性的「共同事物〔本質〕」（*Gemeinwesen*）。就像普勞階級、私產取消一樣，他對普選的大力主張都成為馬克思其後著作涉及社會理論與政治理論不可分之部分。不論是由青年，或邁向中壯年，甚至其後老年階段的馬克思，他對普選的呼籲、對追求「民主的奮鬥」、和「國家之揚棄」都是一再反覆提起，而可以視同為他政治思想的核心（O'Malley, *ibid.*, lxiii；洪謙德 2006：140-142）。

（八）馬克思透過黑格爾走上共產主義之途

在 1842 年 9 月與 10 月間《萊茵報》因為刊載日耳曼第一位共產主義者賀斯（Moses Hess 1812-1875）的文章，而引發同業《奧格士堡通報》的質疑，認為《萊茵報》在倡導共產主義。馬克思在反駁中否認他所主編的報紙同情共產主義、或社會主義。不過賀斯後來卻強調他使恩格斯和蒲魯東變成共產主義者。這時馬克思雖未皈依社會主義或共產主義，但對 1842 年以來共產主義在萊茵地區的散播熟知能詳，且對柯恩（科隆）輿論界，特別是自由派人士傾向於社會改革持歡迎與樂觀其成的態度（McLellan 1970: 93-95）。可以這麼說，馬克思早年對共產主義的認識、瞭解和同情，完全與他主持編輯、報務有關，以及（1842 年 10 月以後）參加社論組討論社會問題有關。

本來師承黑格爾理性國家觀，認為國家是理性的體現，也是理性的本質，政府應為國家存在的表現，縱然國家施政不完善，那只是國家表象的缺陷，而非國家實質的弊病，這就是黑格爾式國家形式主義。年僅 24 歲而從事新聞事業為其一生職業開端的馬克思，本來是服膺黑格爾這種接近自由派的國家形式主義，但萊茵邦議會通過盜林法案，嚴禁貧困農民進入私人林地拾取殘枝敗葉，而遭馬克思凌厲批判之後，他戳穿形

式主義，甚至把封建主義看成精神上的動物王國，完全違反人性——林主成為封建叢林中掠奪貧困農民生計的掠食動物。

在譴責自私的、卑賤的林主階級之令人憎惡的物質主義之同時，馬克思也發現完全不同的、農民的另類「物質利益」。這是指貧窮的村民、農民的財產也應該包括他們的生命、自由、人性與公民權。如今他們除了擁有自身之外，其餘一無所有。他們「權利與公平的感受」是要求國家的保護。這時馬克思的辯論集中在農民的貧困、一無所有成為他們合法的、正當的天賦權利（姜新立 1991：26-27）。馬克思遂說「習慣法的權利之本身是這些最低層，也無財產與基本的群眾之權利」，他們有權拾取掉落在地上的殘枝敗葉，而不當被處罰為盜林的罪犯（*CW1*: 230-234）。

這時馬克思雖然沒有把萊茵地區的貧農看成普勞階級，但一年後在《德法年鑑》上他所提及的普勞階級，其實正是這群貧農的化身。所謂普勞階級是「人的完全喪失」，同時也是「人性的重新取回」。共產主義會在青年馬克思的腦海中浮現，無疑是由於普勞階級客觀的存在條件之湧現。要把馬克思著名的反盜林法之文章拿來談他與黑格爾的關係，首先就要指出窮人在林地拾取殘枝敗葉是把人的「秩序」引進自然界中，這是黑格爾式精神創造與征服自然的寫照，這點與馬氏在《巴黎手稿》中讚賞黑格爾「精神」與人類的「勞動」有關非常契合。這裡我們看出馬克思從原來對黑格爾的國家觀之嚮往，逐步轉向黑格爾的哲學學說與歷史觀之深探。

其次，馬克思早年的共產主義之理念仍然是在他國家概念的架構中浮現，亦即視國家為「理性與道德」的化身，把國家視為本質上（但卻墮落、退化）在於表述人的自由，它應當保護、合法化貧困大眾的生計——自然的共產主義。但黑格爾這種國家形式主義不久便消失無蹤（對馬克思而言，黑氏國家學說逐漸被掏空，而終告破產），但其本體（*substance*）似乎仍殘留在馬克思心目中，成為他後來想建立的共產主義道德的、聯合的（*moral-associational*）基礎。蓋拾取自然界掉落的殘

枝敗葉在道德上而言是可欲的、合理的，也就是殘枝敗葉不得當做林主、地主的「私產」來看待，這都是馬克思對國家究竟是何物，做了富有創意與高超、妙絕的解讀（Berki 1990: 659-660）。

1843-1844 年的馬克思注意的焦點逐漸從國家、政治、哲學移轉到哲學人類學和部分的政治經濟學，主要是他受到費爾巴哈的影響，而變成激進的人本主義者。不過此時他的人本主義與自然主義尚未合流；反之，有時還流露反自然主義的色彩，而保存早年精神的與道德的殘留想法。這個時期他仍然相信人類的理性可以壓制人自然的慾求、天性的自私自利。不過此時一股反理想主義的物質想法逐漸湧現，於是他從抽象、空洞的「國家」之天堂降落到「民間社會」的塵世當中。

有一個時期馬克思的思想是兩元的：一方面超越黑格爾，另一方面又回歸黑格爾，《法律哲學批判》一手稿可以看做此時馬克思兩種相反觀點的著作。他一方面批評黑格爾錯誤地表述國家為一個純粹的、合理的理念，以哲學的眼光來評析作為理論家的黑格爾力有未逮，以致不完全地把國家的理念呈現出來。因之，他揭露黑格爾「虛假的國家幻想論」。「君主制與官僚制是黑格爾本身合理原則的矛盾，取代人民集體靈魂、國家變成一人、一個主體〔君主〕之化身」（*CW3*: 24）。至於官僚制為民服務、代表人民行使其意志也沒有必要，因為真正的國家中每個人都會參與國家的事務。把國家誤為政府，把國家的本質誤為政府的存在都是黑格爾所犯的毛病。把憲法看成為不變的原則（「實有」），又看做隨時要修改變遷的立國原則（「變化」）也是錯誤的、矛盾的。最重要的錯誤為把國家當成自由心靈的實現，但國家矛盾的解決卻是必然的，這樣自由與必然的衝突便出現在黑格爾的國家觀中（*CW3*: 56）。

在這裡馬克思引進了他心目中民主的理念。他認為民主意涵理性，是合理的必然，有別於自然的必然。民主是社會的物質主義，它與自然主義或物理的物質主義有所不同。

在 1844 年〈論猶太人問題〉文章中，他指出人群在民主的國家排行居首，是擁有主權的，但仍不免受非文明、非社會的形式所限，而其生存也是機遇的、偶然的，甚至受到社會的組織所污染（*CW3*: 159）。是故只論民主也無濟於事，馬克思開始大喊人的解放。由是人的解放取代民主的說法，它既是超越國家、超越政治，也是超越民主的。他甚至把國家的存在與奴隸制的存在看成是分不開的制度（*CW3*: 198）。

當馬克思提到日耳曼貧窮的農民時，他把那些身無分文、一無所有，除了擁有自己的身體的村民看成是「日耳曼的普勞階級」。因之最早出現在馬克思腦中的共產主義，就是如何解決日耳曼這個特別的貧窮之群眾所滋生的未來社會的藍圖。這種想法在很大的程度內無異為黑格爾的遺產殘留在馬克思的心中。這是因為馬克思發現，日耳曼不同於法蘭西，無法「逐步解放」，只能靠日耳曼的普勞階級造反才能獲得。日耳曼的普勞階級乃為一無所有，也可能變成無所不有的群眾之「激烈形式」，形成一個階級，藉由暴力革命、取消私產來完成共產主義式的大解決、大轉型、大變動。

何以日耳曼普勞階級的造反與黑格爾的遺志和傳承有關呢？其原因為馬克思企圖把日耳曼的普勞階級與日耳曼的哲學結合成為一體。黑格爾的哲學（而非其政治）相當於法國現代的、過（偏）激的政治，也相當於英國追求財富的政治經濟學，甚至比英法還激烈、還前進，因為它直接訴諸人類的解放，而跳過逐步的政治改革、或革命。因為哲學的實現所仰賴的是它「物質武器」（亦即普勞階級）之解放。他說：「一個富有思想的民族〔日耳曼人〕可以尋找與他相搭配、相符合的實踐。這個實踐只有在社會主義裡頭。因此只有在普勞階級中它可以找到它本身解放活躍的〔富有爆發力〕的因素」（*CW3*: 202）。

可以這麼說，一方面有哲學（合乎理性的人本主義），他方面有社會的物質主義（日耳曼的普勞階級）。這兩者一旦結合在一起，其產生的革命力量大到可以推翻舊政權、建立新社會的目標。這種可以見到的綜合、

合致造成馬克思心目中共產主義的浮現。由於普勞階級要求共產主義式的最終解決，而普勞階級又是一個哲思的民族之「社會實有」(social being)底表述，則不難理解日耳曼的哲學本身要求「私產取消」的共產主張是再合理不過。哲學與人本主義反映了此時馬克思思想中對合理兼自由的國家觀念之取代，哲學與人的解放代表了他早期國家的道德內涵，因為他早期視國家為人自由之表達。做為正面形式的國家，現在被負面形式(革命、解放)所取代，蓋社會主義、共產主義的實現不能不靠革命，革命在於讓人民對侮蔑、踐踏的生活提出嚴正的抗議。人只有活在社群中、公社中、共產主義社會中才能回歸人性，達成自我的實現、消弭人與自然之間的矛盾。於是人性捨棄自私貪婪，在共產主義社會中各盡所能、各取所需，將私有財產制轉變為公有財產制(楊世雄 1995：172-173)。

在《巴黎手稿》中馬克思第一次對共產主義做為私產的正面廢除進行大力宣傳。不過當時(1844)他對共產主義的理解有其階段史上的意義與侷限。稍後他對共產主義的理解是伴隨著抑制的、哲學的懷疑主義。但在受到黑格爾現實主義鼓舞之下對未來烏托邦與浪漫主義的說詞的輕視、賤視，馬克思一度批判了粗糙、教條的共產主義——包括理想主義、教條主義、特殊主義的共產理念與運動，責怪它們與反動勢力與思想之妥協、甚至勾結。

在批評了粗糙的理想主義、空想的共產主義之後，他用人道主義、人本主義來解釋人類的整體、本質、真理，而社會主義成為人本主義的一部份，共產主義又成為社會主義的一個面向。從日耳曼的哲學與日耳曼普勞階級的統合抽繹出社會革命之必要。他這時所使用的「社會主義」一詞含有正面的、贊同的意思。但「共產主義」則未必有上面這些意思(正面的、贊同的)。可以說直到《巴黎手稿》之前，共產主義一詞多少含有「限制的」和「外部的」現象之蘊義，它非普遍的，卻是特殊的形式，目的在要求廢棄私產。同一個時期馬克思主張的人本主義通過克服

黑格爾國家形式主義之不妥當，以及把貧窮者納入「社會實有」之中，最終轉化這些貧農為日耳曼的普勞階級。這些種種說詞，可以說把人本主義吸收了實體上（in substance）的共產主義，這就是何以在《經濟哲學〔巴黎〕手稿》中，他把共產主義等同為人本主義的緣由（Berki, *ibid.*, 666）。

在受到費爾巴哈影響下，撰述《手稿》的馬克思第一次把人本主義推向自然主義。費爾巴哈自然主義的人本主義已取代黑格爾合理的、道德的形式主義，而變成了馬克思人本主義的新色彩、新觀點。這種說法表面上可以成立，但如果進一步分析《手稿》的文本，則發現有兩種相異的（費爾巴哈式與黑格爾式）共產主義的理解。但最終使馬克思思想繼續推動演進的卻是黑格爾的學說。

在《手稿》中馬克思分辨三種不同的共產主義：其一為粗糙、無思想的共產主義，只知把私產充公，而其作為是負面的；其二為政治性質的共產主義，只談政體是民主或專制（暴政）；其三是對私有財產的正面取消，也就是人異化的揚棄，使人回歸他本身，回歸他做為「社會實有」、「社會本質」的本身。在這種情況下共產主義是充分發展的人本主義與自然主義，是兩者有效的合併，也是人與人衝突「真正的解決」、人類與自然、本質與存在、自由與必然之間衝突的「真正的解決」，「共產主義是歷史之謎的解答，它自知此一解答」（*CW3*: 296）。

可是隔了幾頁之後，馬克思對共產主義又有不同的詮釋。先是說社會主義是人正面的意識，不需透過宗教的取消之中介便可以達致。他甚至視共產主義為否定的否定，世人解放與康復（復歸）之歷史發展過程中必然的階段。他說：「共產主義是不久將來必然的形式，也是生機活潑的原則，但共產主義不是人類發展的目標，不是人〔最終〕的社會之形式」（*CW3*: 306）。進一步又說：「共產主義靠著它本身做中介，透過生產的取消，而成為人本主義。〔換言之〕，只有透過這中介作用的取消——

它本來是必要的前提——正面的、自我釋出的人本主義〔也就是正面的人本主義〕才會出現」(*ibid.*, 341)。

上面這兩種共產主義的看法與解讀令人困惑。一方面把共產主義當成崇高的、絕對的、最終的人類發展目的（當成「正面的揚棄」、「真正的解決」，亦即種種衝突矛盾的破解、歷史之謎的解答）。但另一方面共產主義卻是即將展現的過渡時期社會與政治組織形式。它是中介作用，早晚要被取消；它是「否定」，而非歷史的目標、非「社會的形式」。要解釋青年馬克思對共產主義出現了兩元觀，可以看做是黑格爾（形式）理性主義與費爾巴哈自然主義的相反、相異造成之緊張關係。

《手稿》中強調共產主義是各種人類衝突之「真正的解決」，這部分也就是強調共產主義與自然主義互相一致的說法，可以說是費爾巴哈自然主義影響最深的部分，它曾經短暫地支配馬克思此時的想法。基本上馬克思後來對共產主義視為人本主義的看法還是延續黑格爾國家觀中精神本質、理性與道德、人類的自由等等形式主義之說法。也是他拒斥林木與地主階級令人憎惡的物質主義之批判。因之，把共產主義當做是人本主義與自然主義之結合，當成「正面的揚棄」，把「人與自然合而為一」，都反映了他這段時間中所受費爾巴哈的影響，包括他頌揚費爾巴哈為偉大的「真正之物質主義」底創造者等等。

如果用黑格爾式非崇尚自然（非自然主義）的讀法來解讀馬克思在《手稿》中對共產主義的描繪，則「真正的解決」、或「否定的否定」不完全是費爾巴哈所強調的，也是黑格爾的說詞。以黑格爾的說詞來解釋，我們可以看出馬克思何以不把共產主義當作人類奮鬥的最終目標，也何以不把共產主義當成未來「社會的形式」，不當作「良好社會」之典範。共產主義對此時的馬克思而言，只是在進行中的社會組織形式，是今日歷史行程的一個階段（儘管是必要的階段）而已，這也符合馬克思早期對共產主義學說與運動存疑的態度。共產主義做為青年馬克思實體性的

原則包含正面與負面（不像費爾巴哈堅持「絕對的正面」，因為搞革命，推翻現有政權是負面的）。

共產主義被視為「真正的解決」這種說法可以說是哲學的範疇中之概念，而非未來會發生、存在、持續的狀態。因之，它的絕對性，是黑格爾式，而非費爾巴哈式。它不是涉及自然，而是涉及精神；它不是部分，而是整全；不是行動的綱領，而是一種居高臨下（制高點）的觀感看法。共產主義只是歷史運動中的一環，它變成思維的意識，能夠把人類生成變化的過程，加以感知與理解（CW3: 297）。

上面最後這段馬克思在《手稿》中的話，在整本《手稿》中不易找到類似的說法，很大的程度內可以看作黑格爾《現象學》湧噴出來的話，它顯示馬克思在細讀亞丹·斯密和費爾巴哈的著作之同時，《現象學》也成為他喜愛、推崇的作品。馬克思對黑格爾《法律哲學大綱》有詳細的閱讀與批判，但對《現象學》的批判就是以哲學解析哲學。當成「否定的辯證法」，也就是把共產主義當作「真正的解決」，這可以看作是馬克思襲取黑格爾的發現之旅（黑格爾對《現象學》的簡短評論為意識、精神絕望之旅）收成的成果。易言之，青年馬克思從自由主義邁向共產主義之途是透過黑格爾的哲學而為之，從「國家是自由的化身」（國家形式主義）通往社會批判（盜林法之抨擊），走向社會的物質主義（貧困農民對生命、財產、自由的物質要求之正當化，日耳曼普勞階級的認定），人解放的要求（不只猶太人從宗教不平等之下獲取解放，所有的人類都要解放）。至於把共產主義視為各種衝突之「真正的解決」，可以說是1843-1844年間馬克思的心路歷程，而此一歷程使用的詞彙、思考的形式、辯證法的活用，無一不是在黑格爾論述的範圍（天地）之中。做為共產主義理論家，馬克思並沒有把黑格爾主義丟棄，而邁向成熟的馬克思之觀點可以說是黑格爾主義的深化。總之，馬克思的共產主義從頭到尾都是黑格爾式的（Berki, *ibid.*, 669-670）。

可以說在 1844 年左右，青年馬克思產生了哲學的共產主義之概念，不是一下子從天而降，而是經歷了他思維的試探、摸索，在困思衡慮中逐漸浮現的概念。對當時的他而言，這種的共產主義不會超越真正的國家之理念以外，它是道德的共同體（社群），表述普遍自由的律則規範，是「心靈的神經」可以聯繫每個個人，把這種人際關係化約為純粹的精華，而去掉其形式的糟糠。它是出現在他身邊的本質，是人類理性的普遍律則、人類自由、精神之表現，而讓思想家、觀察者可以目擊、可以掌握，也是把天堂化做人間的樣態、手法。

這種的共產主義成為其後馬克思言行的指導原則（實體性的原則），用以批判資本主義的體制、用以指導共產主義運動、用以達成革命的目標。它是指導馬克思後半生「推理」與「行動」的中心思想。馬克思不肯為未來的廚房開出菜單，詳述共產社會的面貌（楊世雄 2001：95），這與黑格爾不肯空談未來哲學的走向或樣式是如出一轍。馬克思思想的方向與重點不放在未來，而注視當前（例如知識方面大力批判當代資本主義，行動方面組織勞工階級推動共產主義運動），特別是尋找一個制高點來俯瞰大地，也正是黑格爾哲思的方向與注重之所在。後者說哲學為對時代的實在或精神做出思想上的掌握，這也是馬克思所服膺而效法的。後期馬克思主義的龐大著作，記錄中似乎都把黑格爾的影響加以忘記或刻意刪除，卻忘記馬克思怎樣在黑格爾哲學引導下逐步走上共產主義之途（Berki 1990: 670-671），這點有必要加以修正。

（九）結論

儘管近年間歐洲學者指稱黑格爾對馬克思的影響隨著後者年事漸高而逐漸疏離、淡化，甚至有人還說青年時代的馬克思早已由於「認識論上的斷裂」而拋棄黑格爾的唯心主義（Althusse 1968, 1977; Althusser and Balibar 1970; White 1996; Zarembka 2001）。但我們卻認為黑格爾對馬

克思的思想，乃至馬克思主義的型塑，始終有重大的影響與作用。例如他一生並未捨棄討論「異化」這個議題，在他成熟的作品中依然可以看見異化的克服，即可證明他早年受黑格爾的啟發，到晚期依然始終如一、沒有更改（陳宜中 1998：30）。

由於黑格爾在《大綱》中廣泛地討論民間社會（§§182-256）而引發了 20 世紀下半葉西方社會科學家、哲學家、政治理論家的注意，大家也把民間（市民）社會，以及它與政治國家之關係當作進一步研究的主題。這表示黑格爾在很大程度上受到蘇格蘭啟蒙運動社會學家、經濟學家、哲學家（費居遜、司徒華、亞丹·斯密等）學說的影響。在《大綱》中，黑格爾對市民社會之處理，顯示他對剛剛湧現的日耳曼之工業社會有徹底的瞭解和深刻的批評。在這方面顯示他走在時代的前頭，因之，他可以說是馬克思最主要的先驅之一。因之，黑格爾是現代日耳曼傳統中重視經濟以及政治經濟學對社會、政治、文化生活之影響的第一人（Beiser 2005: 243）。

其實，黑格爾對馬克思的影響，還不只是間接把政治經濟學和勞動、生產的觀念傳承與啟發馬克思。更重要的是他長子繼承制對財產所有權的堅持，引起馬克思的反彈，而促使馬克思萌生財產、私產的取消，也讓他走上哲學的共產主義之途（塔克爾〔Robert C. Tucker〕的說法）。換言之，早期馬克思認為取消私產為異化的克服、為人群走上共產主義之途的開端，就是從他對黑格爾《法律哲學大綱》的批判引發，而在《巴黎手稿》中做出詳細的解釋。

依塔克爾說詞，青年馬克思所主張的是一種「哲學的共產主義」，這點與他中壯年以後，經朴列哈諾夫、恩格斯和考茨基拍板定調的「科學的社會主義」大為不同（Tucker 1972: 163）。而造成馬克思在早期認同哲學共產主義者最重要的是黑格爾，其次才是費爾巴哈。黑格爾主張自由主義派的道德兼合理的國家學說（國家形式主義），導致馬克思看出理想的國家與現實的政局之矛盾，從而以黑格爾的理性來批評社會的不

公。在結合日耳曼的哲學與日耳曼的普勞階級（受剝削、受凌虐的貧困農民、村民）之後，馬克思的共產主義之理想乃告湧現。他早期的哲學共產主義無疑地是黑格爾式的，站在哲學的制高點（philosophical vantage-point）對實在的發展（而非發展的目標）做出描繪，而視共產主義為歷史辯證發展的過程，而非其重點、非其目標。

黑格爾把現代國家視為政治國家加上民間社會之組織體，等於把整體國家分成上下兩個層次。這點更成為馬克思其後發展的唯物史觀之上下層建築的譬喻之出處。是故馬克思的社會觀、國家觀乃衍生自黑格爾的（廣義的）法律哲學，這也是他青年時期的手稿加以重新詮釋的重大發現（Hung 1986: 135-162）。

參考書目

Althusser, Louis

1969 [1965] *For Marx*, London: Allen Lane.

1977 [1969] “Preface to Capital”, in: *Lenin and Philosophy and Other*, (trans.) Brewster, B., London: New Left.

Althusser, Louis, and E. Balibar

1970 *Reading “Capital”*, London: New Left.

Avineri, Shlomo

1968 *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.

1972 *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge et. al.: Cambridge University Press.

Berki, R. N.

1990 “Through and Through Hegel: Marx's Road to Communism”, *Political Science*, XXXVIII: 654-671.

Browning, Gary K.

1999 *Hegel and the History of Political Philosophy*, London: Macmillan Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

1952 *Hegel's Philosophy of Right*, (trans.) Knox, T. M., Oxford: Clarendon Press.

1970 *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (hrsg.) Moldenhauer, E. u. K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 本文只引用其節數 (§)，如加上 A 表示黑格爾之註解 (angegebene; Angabe)。

1991 *Elements of the Philosophy of Right*, (ed.) Wood, A. W., (trans.) Nisbet, H. B., Cambridge: Cambridge University Press.

1995 *Lectures on National Right and Political Science*, (trans.) Wannenmann, P., Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.

Hung, Lien-te

1984 *The Hegelian and Feuerbachian Origins of Marx's Concept of Man*, Singapore: Singapore University Press.

1986 "Marx's Early Views of the State and their Implications for his Materialistic Conception of History", *National Taiwan University Journal of Sociology*, 18: 135-162, Nov. 1986.

Knowles, Dudley

2002 *Hegel and the Philosophy of Right*, London: Routledge.

McLellan, David

1970 *Marx before Marxism*, New York: Harper and Row Publishers.

Marx, Karl

1967 *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, (ed. and trans.) Easton, L. D. and K. H. Guddat, Garden City, New York: Doubleday.

1970 *Critique of Hegel's Philosophy of Right*, (ed. and trans.) O'Malley, Joseph, Cambridge: Cambridge University Press.

1973 *Grundrisse: Foundation of the Critique of Political Economy (Rough Draft)* (trans.) Nicolas, M., Harmondsworth, Middlesex: Penguin.

Marx, Karl and Frederick Engels

1976ff *Collected Works*, 50 vols., (簡稱 *CW* 附卷頁數), Moscow and London: Progress Publishers.

O'Malley, Joseph

1970 "Introduction" to Marx's *Critique of Hegel's 'Philosophy and*

Right', (trans.) O'Malley, J., Cambridge: Cambridge University Press.

1976 "Marx's 'Economics' and Hegel's *Philosophy of Right*: An Essay on Marx's Hegelianism", *Political Studies*, vol. XXIV, no.1: 43-56.

Rubel, Maximilien

1971 [1957] *Karl Marx: Essai de biographie intellectuelle*, Paris: Marcel Rivière.

Tucker, Robert C.

1972 *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.

Weil, Eric

1998 [1950] *Hegel and the State*, (trans.) Cohen, M. A., Baltimore and London: John Hopkins University Press.

Westphal, Kenneth

1993 "The Basic Context and Structure of Hegel's Philosophy of Right", (ed.) Beiser, F. C. *The Companion to Hegel*, Cambridge and New York: Cambridge University.

White, James D.

1996 *Karl Marx and the Intellectual Origins of Dialectical Materialism*, London: Macmillan.

Zarembka, Paul

2001 "The Declining Importance of Hegel for Marx: James D. White's Provocative Book", *Historical Materialism*, 8 [1] : 355-365.

洪鎌德

1986 《傳統與反叛——青年馬克思思想之探索》，台北：商務。

1997a 《馬克思》，台北：東大。

1997b 《馬克思社會學說之析評》，台北：揚智。

- 2000 《人的解放——21世紀馬克思學說新探》，台北：揚智。
- 2006a 〈馬克思國家學說的析評〉，《台灣國際研究季刊》，第2期，2006年夏，頁111-149。
- 2006b 《當代政治社會學》，台北：五南。
- 2006c 〈理論與實踐——康德、黑格爾與馬克思的看法〉，《國家發展研究》，第4卷第2期，頁74-101。

姜新立

- 1991 〈青年馬克思的原初國家理念（上）〉，《共黨問題研究》，17卷8期，頁23-29。
- 1992 〈青年馬克思的原初國家理念（下）〉，《共黨問題研究》，第18卷第11期，頁66-77。
- 1994 〈馬克思與恩格斯的工具國家主義理念〉，《共黨問題研究》，第20卷第12期，頁78-94。

陳宜中

- 1998 〈從歷史唯物論到後馬克思主義：試論從歐爾森到愛爾斯特的理論轉折及其涵義〉。收錄於：黃瑞祺主編，《馬學新論：從西方馬克思主義到後馬克思主義》，頁29-60。

楊世雄

- 1995 〈馬克思國家理論的哲學反省〉，《國立政治大學哲學學報》，第2期，頁163-181。
- 2001 《馬克思的經濟哲學——中共的社會主義市場經濟》，台北：五南。
- 2002 〈私有財產權的合理基礎〉，《政大勞動學報》，第12期，頁167-185。

Hegel's *Philosophy of Right* and Marx's Criticism

by Hung Lien-te, Professor,
Graduate Institute of National Development,
National Taiwan University
Liao Yu-hsin, Candidate of PhD.,
Graduate Institute of National development,
National Taiwan University

English Abstract

This essay deals with the main content, structure and purpose of Hegel's principal political work – *The Philosophy of Right* (1821) – and Marx's criticism. It consists of nine parts. At first, the authors points out that Hegel despite his speculative philosophy and his guarded support of Christian tenets, is not a conservative, let alone a reactionary political thinker. He was opposed to the divine right of the monarch and inclined toward the liberalism then prevailed in Western Europe. In his major political and legal writing he designed the ideal form of government and the state, in which the crown, executive and Estates respectively played a vital role. He disapproved the universal suffrage as the direct way to establish democracy. The distinction between civil and political society characterizes the modern national state. For him the Assembly of Estates

represents the aggregate interests of civil society. In the summer of 1843 the young Marx started to write a lengthy book aiming at the critique of Hegel political doctrine, which, however, remained throughout his lifetime as unpublished manuscripts. The manuscripts were unearthed and have been available after the end of the World War Two. Thus, we encounter Marx's early writings including the piece of "Critique of Hegel's Doctrine of the State." Based on the German original text and its English translation, we are able to analyze the main thrusts of Marx's criticism. Basically, he criticizes how Hegel inverts reality by deriving empirical institutions (family, civil society and the state) from philosophical idea (*Geist*). Put in other words, the young Marx attempts to expose Hegel's mysticism. By means of textual analysis and comparison, he shows the internal inconsistencies or contradictions in Hegel's argument. Marx did not concur with Hegel's unity and synthesis of political and social life, common and individual interests. He contested the labeling of the truly universal class for the bureaucracy. He called for unrestricted suffrage to heal the schism in society. Marx's attack on the traditional institution of the primogeniture (The inheritance of landed property passes automatically to the first-born son) and his critique of Hegel's support of such an unfair system led him to look seriously into the subject matter of private property. Through his discovery of German proletariat (poor peasants and workers) and his novel idea of combination of German philosophy with German working class, Marx arrived for the first time at the concept of establishing communism by the abolition of private property. Thus Hegel's political and legal doctrine paved way for the young Marx to adopt a philosophical kind of communism. Despite of the recent scholars' assertion that the importance of Hegel for Marx has

been declining, the present authors insist that Hegelianism still exerts a tremendous and profound impact on Marx and Marxism.

Key Terms: Speculative philosophy, freedom and emancipation, the organic theory of the state, the transformative critical method, philosophical anthropology, alienation (estrangement), private property, the positive abolition of private property, and communism.

