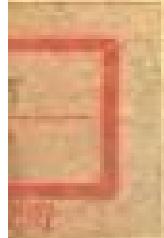


馬克思

黑格尔法哲学批判



全世界无产者，联合起来！

馬 克 思

黑格尔法哲学批判

人 民 出 版 社

一九六三年·北京

K. Marx  
ZUR KRITIK DER  
HEGELSCHEN RECHTSPHILOSOPHIE

根据“马克思恩格斯全集”中文版第一卷中的译文排印

·馬克思  
黑格尔法哲学批判  
·馬克思 恩格斯著作编译局译  
中共中央列 宁 斯大林  
\*  
人民出版社出版(北京朝阳门大街320号)  
北京市书刊出版业营业登记证字第1号  
北京新华印刷厂印刷 新华书店发行

\*  
开本850×1168毫米  $\frac{1}{32}$  · 印张5  $\frac{3}{8}$  · 插页2 · 字数123,000  
1962年1月第1版  
1963年3月北京第2次印刷  
印数2,001—8,000 定价(四)0.50元  
统一书号1001·522

## 目 录

黑格尔法哲学批判 导言.....	1
黑格尔法哲学批判.....	17

# 黑格尔法哲学批判

## 导　　言

就德国來說，对宗教的批判实际上已經結束；而对宗教的批判是其他一切批判的前提。

謬誤在天国的 *oratio pro aris et focus* [申辯]<sup>①</sup> 一經駁倒，它在人間的存在就暴露了出来。有人想在天国的幻想的現實性中尋找一种超人的存在物，而他找到的却只是自己本身的反映，于是他再也不想在他正在寻找和应当寻找自己的真正現實性的地方，只去寻找自身的假象，寻找非人了。

反宗教的批判的根据就是：人創造了宗教，而不是宗教創造了人。就是說，宗教是那些還沒有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意識和自我感觉。但人并不是抽象的栖息在世界以外的东西。人就是人的世界，就是国家，社会。国家、社会产生了宗教即顛倒了的世界觀，因为它們本身就是顛倒了的世界。宗教是这个世界的总的理論，是它的包罗万象的綱領，它的通俗邏輯，它的唯靈論的 *point d'honneur* [荣誉問題]，它的热情，它的道德上的核准，它的庄严补充，它借以安慰和辩护的普遍根据。宗教把人的本质变成了幻想的現實性，因为人的本质沒有真实的現實性。因

---

① 字面含意：对祭坛和炉灶的辩护。——編者注

此，反宗教的斗争间接地也就是反对以宗教为精神慰藉的那个世界的斗争。

宗教的苦难既是现实苦难的表现，又是对这种现实苦难的抗议。宗教是被压迫生灵的叹息，是无情世界的感情，正像它是没有精神的状态的精神一样。宗教是人民的锁片。

废除作为人民幻想的幸福的宗教，也就是要求实现人民的现实的幸福。要求抛棄关于自己处境的幻想，也就是要求抛棄那需要幻想的处境。因此对宗教的批判就是对苦难世界——宗教是它的灵光圈——的批判的胚胎。

宗教批判摘去了装饰在锁链上的那些虚幻的花朵，但并不是要人依旧带上这些没有任何乐趣任何慰藉的锁链，而是要人扔掉它们，伸手摘取真实的花朵。宗教批判使人摆脱了幻想，使人能够作为摆脱了幻想、具有理性的人来思想，来行动，来建立自己的现实性；使他能够围绕着自身和自己现实的太阳旋转。宗教只是幻想的太阳；当人还没有开始围绕自身旋转以前，它总围绕着人而旋转。

因此，彼岸世界的真理消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。人的自我异化的神圣形象被揭穿以后，揭露非神圣形象中的自我异化，就成了为历史服务的哲学的迫切任务。于是对天国的批判就变成对尘世的批判，对宗教的批判就变成对法的批判，对神学的批判就变成对政治的批判。

在导言后面将要进行的探讨<sup>1</sup>（也是对这项工作的一点贡献）并不是针对原本，而是针对副本——德国的国家哲学和法哲学。之所以如此，只是因为这一探讨是从德国开始的。

如果想从德国的 status quo [现状] 本身出发，即使采取唯一适当的方式——否定的方式，结果依然要犯时代上的错误。甚至对于我国政治现状的否定，也都成了现代各国的历史储藏室中布

滿灰尘的史实。即使我否定了敷粉的发辦，我还是要同沒有敷粉的发辦打交道。即使我否定了 1843 年的德国状况，但按法国的年代來說，我也不會是处在 1789 年，更不会是处在現代的焦点了。

不錯，德国历史上有过一个引以自豪的运动，这个运动世界上任何一个国家在历史上都沒有进行过，而且将来也不会仿照进行。我們和現代各国一起經歷了复辟，而沒有和它們一起經歷革命。我們经历了复辟，首先是因为其他国家勇敢地进行了革命，其次是因为其他国家受到了反革命的危害；在第一种情形下，我們的統治者感到害怕，在第二种情形下，我們的君主沒有感到害怕。我們往往只有一度，在自由被埋葬的那一天，才在我們牧师的領導下，处于自由社会。

有个学派以昨天的卑鄙行为来为今天的卑鄙行为进行辩护，把农奴反抗鞭子——只要它是陈旧的、祖傳的、历史性的鞭子——的每个呼声宣布为叛乱；历史对这一学派，正像以色列上帝对他的奴僕摩西一样，只是表明了自己的 *a posteriori* [过去]，因此，这个法的历史学派本身如果不是德国历史的产物，那它就是杜撰了德国的历史。这个夏洛克，奴僕式的夏洛克，发誓要凭他的期票、历史的期票、基督教德意志的期票来索取从人民心上剜下来的每一磅肉。

相反地，具有条頓血統并有自由思想的那些好心的热情者，却到我們史前的条頓原始森林去找我們自由的历史。但假如我們自由的历史只能到森林中去找，那末我們的自由历史和野猪的自由历史又有什么区别呢？况且誰都知道，在森林中叫喚什么，就有什么回声。还是不要触犯原始的条頓森林吧！

應該向德国制度开火！一定要开火！这种制度虽然低于历史水平，低于任何批判，但依然是批判的对象，正像一个罪犯低于人

性的水平，依然是刽子手的对象一样。在同这种制度进行斗争当中，批判并不是理性的激情，而是激情的理性。它不是解剖刀，而是武器。它的对象就是它的敌人，它不是要驳倒这个敌人，而是要消灭这个敌人，因为这种制度的精神已經被驳倒。这种制度本身并不是值得重視的对象，它是一种按照应当受到蔑视的程度而受到蔑视的存在物。批判没有必要表明自己对这一对象的态度，因为它已經清算了这一对象。批判已經不再是目的本身，而只是一种手段。它的主要情感是愤怒，主要工作是揭露。

这里指的是描述各个社会領域間的相互倾轧，描述普遍的沉悶和不滿以及既表現为自大又表現为自卑的偏頗，也就是描述专以維护一切卑鄙行为为生的、而且自己本身也无非是一种以政府的形式表現出来的卑鄙事物的那个政府机构內部的一切。

这是一幅什么景象呵！社会沒有止境地分成形形色色的行会，这些心胸狭窄、心地不良、庸俗粗暴的行会处于互相对立的地位，它们这种曖昧的猜疑的关系能够使它们的統治者毫无例外地——虽然形式不同——把他們看成只是仰仗統治者的恩典才活着的东西。甚至他們还要承认自己被支配、被統治、被占有的事实，而且要把这說成是上天的恩典！而在另一方面，则是那些身价和人数成反比的統治者！

針對这个对象的批判是肉搏的批判；而在肉搏战中，敌人是否高尚，是否有趣，出身是否相称，这都无关重要，重要的是給敌人以打击。不能使德国人有一点自欺和屈服的机会。应当让受现实压迫的人意識到压迫，从而使现实的压迫更加沉重；应当宣揚耻辱，使耻辱更加耻辱。应当把德国社会的每个領域作为德国社会的partie honteuse[污点]加以描述，应当給这些僵化了的制度唱起它们自己的調子，要它們跳起舞来！为了激起人民的勇气，必須使

他們对自己大吃一惊。这样才能实现德意志民族的不可抗拒的要求，而民族要求的本身则是这些要求得以满足的决定性原因。

这种反对德国 *status quo* [现状] 的狭隘内容的斗争，对现代各国来说，也不是没有意义的，因为德国 *status quo* [现状] 是 *ancien régime* [旧制度] 的公开的完成，而 *ancien régime* [旧制度] 是现代国家的隐蔽的缺陷。对德国政治现实的斗争就是对现代各国的过去的斗争，而过去的回音依然压抑着这些国家。这些国家如果看到，在它们那里经历过悲剧的 *ancien régime* [旧制度]，现在如何通过德国的幽灵在演它的喜剧，那是很有教益的。当旧制度还是有史以来就存在的世界权力，自由反而是个别人偶然产生的思想的时候，换句话说，当旧制度本身还相信而且也应当相信自己的合理性的时侯，它的历史是悲剧性的。当 *ancien régime* [旧制度] 作为现存的世界制度同新生的世界进行斗争的时候，*ancien régime* [旧制度] 犯的就不是个人的错误，而是世界性的历史错误。因而旧制度的灭亡是悲剧性的。

相反地，现代德国制度是一个时代上的错误，它骇人听闻地违反了公理，它向全世界表明 *ancien régime* [旧制度] 毫不中用；它只是想像自己具有自信，并且要求世界也这样想像。如果它真的相信自己的本质，难道它还会用另外一个本质的假象来把自己的本质掩盖起来，并求助于伪善和诡辩吗？现代的 *ancien régime* [旧制度] 不过是真正的主角已经死去的那种世界制度的丑角。历史不断前进，经过许多阶段才把陈旧的生活形式送进坟墓。世界历史形式的最后一个阶段就是德国。在埃斯库罗斯的“被锁链锁住的普罗米修斯”里已经悲剧式地受到一次致命伤的希腊之神，还要在硫磺的“对话”中喜剧式地重死一次。历史为什么是这样的呢？这是为了人类能够愉快地和自己的过去诀别，我们现在为德

国当局爭取的也正是这样一个愉快的历史結局。

可是，一旦現代的政治社会現實本身受到批判，即批判一旦提高到真正的人的問題，批判就超出了德国 *status quo* [現狀]，不然的話，批判就会认为自己的对象所处的水平低于这个对象的实际水平。下面就是一个例子！工业以至于整个經濟界和政治界的关系是現代主要問題之一。这个問題是怎样使德国人开始发生兴趣的呢？是由于**保护关税制度、貿易限制制度、国民經濟学**。条頓主义从人变成了物质，因此，我們的棉花騎士和鋼鐵英雄也就不知在哪个黃道吉日一变而成爱国志士了。所以在德国，人們开始承认独占在国内的主权，并給它以对外的統治权。所以在法国和英国行将完結的事物，在德国才剛剛开始。这些国家在理論上反对的、而且依旧当做鎖鍵来忍受的陈旧的腐朽的制度，在德国却被当做美好未来的初升朝霞而受到欢迎，这个美好的未来刚从狡猾的理論<sup>①</sup> 过渡到最无耻的实践。在法国和英国，問題是**政治經濟学或社会对財富的控制**；在德国却是**国民經濟学或私有財产对国家的控制**。因此，在法国和英国是消灭已經发展到最大限度的独占；在德国，却是把独占发展到最大限度。那里，正在解决問題；这里，矛盾才被提出。这个例子充分說明了現代問題的德国式的提法，說明我們的历史就像一个笨拙的新兵，只会重复旧的操练一样，到现在为止一直认为自己的任务只是重复陈旧的历史。

因此，既然德国的整个发展沒有超出德国的政治发展，那末德国人能够参与現代問題的程度頂多也只能像俄国人一样。但既然个人不受国界的限制，那末整个国家就不会因为个人获得解放而获得解放。希腊哲学家中間曾經有一个是斯基台人<sup>2</sup>，但这絲毫

<sup>①</sup> 德文的 «*listige Theorie*» (“狡猾的理論”) 是双关語，这里是暗示弗里德里希·李斯特的保护关税宣傳。——編者注

也沒有使斯基台人接近希腊文化。

我們德意志人幸而不是斯基台人。

正像古代各族是在幻想中、神話中經歷了自己的史前时期一样，我們德意志人是在思想中、哲学中經歷自己的未来的歷史的。我們是本世紀的哲学同时代人，而不是本世紀的历史同时代人。德国的哲学是德国历史在观念上的繼續。因此，当我们不去批判我們现实历史的 oeuvres incomplètes [未完成的著作]，而來批判我們观念历史的 oeuvres posthumes [遺著]——哲学的时候，我們的批判恰恰接触到了本世紀所謂的 that is the question! [問題所在!]<sup>①</sup> 的那些問題的中心。在先进国家是同现代国家制度的实际脱离，在甚至还没有这种制度的德国，首先却是同这种制度的哲学反映的批判脱离。

德国的法哲学和国家哲学是唯一站在正統的当代现实 al pari [水平]上的德国历史。因此，德国人民必須把自己这种想像的历史和自己的現存制度联系起来，不仅批判这种現存制度，而且还要批判这种制度的抽象繼續。他們的未来既不能只限于对自己现实的国家和法的制度的直接否定，也不能只限于对观念中的国家和法的制度的直接实现，因为他們这些理想制度就包含了对现实制度的直接否定，而理想制度的直接实现，他們在觀察邻国的生活的时候几乎已經经历了。因此，德国的实践派要求否定哲学是正当的。該派的錯誤并不在于提出了这个要求，而在于仅限于提出这个要求，沒有认真实现它，而且也不可能实现它。該派以为，只要扭过头去，背朝着它，嘟囔几句陈腐的气話，哲学的否定就实现了。它的眼光的狭隘就表現在沒有把哲学归入德国现实的范围，

---

① 見莎士比亚“哈姆雷特”。——編者注

或者以为哲学甚至低于德国的实践和为实践服务的理论。你们要求人们必须从生活的现实萌芽出发，可是你们忘记了德国人民生活的现实萌芽一向都只是在他们的脑子里生长起来的。一句话，你们不在现实中实现哲学，就不能消灭哲学。

从哲学产生的现论派也犯了同样的错误（虽然是在相反的方面）。

它认为目前的斗争只是哲学同德国这个世界的批判斗争，而没有想到现存的哲学本身就属于这个世界，而且是这个世界的补充，虽然只是观念的补充。它对对方采取批判的态度，对自己本身却采取非批判的态度，因为它从哲学的前提出发，没有超出这些前提得出的结果，或把别处得来的要求和结果冒充哲学的直接要求和结果，虽然这些要求和结果——假定是正确的——只有否定现存的哲学、否定作为哲学的哲学，才能得到。关于这一派，我们回头还要详细谈到。它的根本缺陷可以归结如下：它认为，不消灭哲学本身，就可以使哲学变成现实。

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、最丰富和最完整的阐述；对这种哲学的批判不但是对现代国家和对同它联系着的现实的批判性分析，而且也是对到目前为止的德国政治意识和法意识的整个形式的最彻底的否定，而这种意识的最主要、最普遍、升为科学的表现就是思辨的法哲学本身。如果说，思辨的法哲学，这种关于现代国家（它的现实还是彼世，虽然这个彼世不过只在莱茵河彼岸）的抽象的、脱离生活的思维只在德国才有可能产生，那末反过来说，德国人之所以有可能从现实人抽象出现代国家的思想形象，也只是因为现代国家本身是从现实人抽象出来的，或者只是幻想地满足所有的人。德国人在政治上考虑过的正是其他国家做过的事情。德国是这些国家理论上的良心。

它的思維的抽象和自大总是同它的現實的片面性和低下并列。因此，如果德国国家制度的 *status quo* [現狀]表現了 *ancien régime* [旧制度]的完成，即表現了現代国家机体中的刺的完成，那末德国的国家学說的 *status quo* [現狀]就表現了現代国家的未完成，表現了現代国家机体本身的缺陷。

对思辨的法哲学的批判既然是德国过去政治意識形式的坚决反对者，那它就不会集中于自己本身，而会集中于只用一个办法即通过实践才能解决的那些課題上去。

試問：德国能不能实现一个 à la hauteur des principes [原則高度的]实践，即实现一个不但能把德国提高到現代各国的現有水平，而且提高到这些国家即将达到的人的高度的革命呢？

批判的武器当然不能代替武器的批判，物质力量只能用物质力量来摧毁；但是理論一經掌握群众，也会变成物质力量。理論只要說服 *ad hominem* [人]，就能掌握群众；而理論只要彻底，就能說服 *ad hominem* [人]。所謂彻底，就是抓住事物的根本。但人的根本就是人本身。德国理論的彻底性及其实踞性的明证就是：德国理論是从坚决彻底廢除宗教出发的。对宗教的批判最后归結为“人是人的最高本质”这样一个學說，从而也归結为这样一条絕對命令：必须推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遺棄和被蔑視的东西的一切关系，一个法国人对草拟中的养犬税发出的呼声，再恰当不过地刻画了这种关系，他說：“可怜的狗呵！人家要把你們当人看哪！”

即使从历史的观点来看，理論的解放对德国也有特別实际的意义。德国的革命的过去就是理論性的，这就是宗教改革。正像当时的革命是从僧侶的头脑开始一样，現在的革命則从哲学家的头脑开始。

的确，路德战胜了信神的奴役制，只是因为他用信仰的奴役制代替了它。他破除了对权威的信仰，却恢复了信仰的权威。他把僧侣变成了俗人，但又把俗人变成了僧侣。他把人从外在宗教解放出来，但又把宗教变成了人的内在世界。他把肉体从锁链中解放出来，但又给人的心灵套上了锁链。

但是，即使新教没有正确解决問題，它毕竟正确地提出了問題。現在問題已經不是俗人同俗人以外的僧侶进行斗争，而是同自己內心的僧侶进行斗争，同自己的信侶本性进行斗争。如果说新教把德国俗人变成僧侶，便解放了世俗教皇即王公及其整个集团即特权者和伪善者，那末哲学把受僧侶精神影响极深的德国人变成人，这就是解放全体人民。但正像解放不应以王公的解放为限一样，财产的收归俗用也不以夺取寺院财产为限，而这种夺取是由伪善的普鲁士最先实行的。当时，农民战争这个德国历史上最彻底的事件，因碰到神学而垮台了。今天，神学本身已被粉碎，德国历史上不自由的最尖銳表現——我們的 *status quo* [現状]——碰到哲学也要垮台。宗教改革以前，官方德国是罗马最忠順的奴隶。革命前，德国則是小于罗马的普鲁士和奥地利、保守的容克和庸夫俗子的忠順奴隶。

可是，彻底的德国革命看来面临着一个重大的困难。

就是說，革命需要被动因素，需要物质基础。理論在一个国家的实现程度，决定于理論滿足这个国家的需要的程度。但是德国思想界的要求和德国现实对这些要求的答案之間的惊人的分歧，是否会同市民社会和国家之間、市民社会本身的同样的分歧一致呢？理論要求是否能够直接成为实践要求呢？光是思想竭力体现为现实是不够的，现实本身应当力求趋向思想。

但是，德国并不是和现代各国在同一个时候登上政治解放的

中間階梯。甚至它在理論上已經超越的階梯，它在實踐上還沒有達到。它怎麼能够一個動盪就不僅越过自己本身的障礙，而且越过現代各國面臨的障礙，即越过它實際上應該看做擺脫自己實際障礙的一種解放、而且應該作為它的目的來爭取的那些障礙呢？徹底的革命只能是徹底需要的革命，而這些徹底需要的產生，看來既沒有任何前提，也沒有必要的基礎。

但是，既然德國只是用抽象的思維活動伴隨了現代各國的發展，而沒有積極參加這種發展的實際鬥爭，那也就是說它只分擔了這一發展的痛苦，而沒有分享這一發展的歡樂和局部的滿足。一方面的抽象痛苦同另一方面的抽象活動相適應。所以有朝一日，德國會在還沒有處於歐洲解放的境地以前就處於歐洲瓦解的境地。德國可以比做染上基督教病症面目形憔悴的偶像崇拜者。

如果我們來看一下德國各邦政府，那末我們就會看到，由於現代各種關係，由於德國的形勢，由於德國教養的特點，最後由於自己本身的正確本能，這些政府不得不把**現代國家世界**——它的長處我們沒有加以利用——的文明的缺陷和 *ancien régime* (舊制度)的野蠻的缺陷——這些缺陷我們却大加欣賞——結合了起來。因此，德國還要越來越多地含有超出它的 *status quo* (現狀) 的那些國家制度的某些方面，即使不是合理的方面，至少也是不合理的方面。世界上有沒有一個國家，也像所謂立憲德國這樣，天真地分擔了立憲國家制度的一切幻想，而未分享它的現實成就呢？除了德國政府而外，難道會有什么人產生這樣一種奇怪念頭，想把出版檢查制度的痛苦和以出版自由為前提的法國九月法令<sup>3</sup>的痛苦結合在一起嗎？正像在羅馬的百神廟可以看到一切民族的神一樣，在德意志民族的神聖羅馬帝國可以看到一切國家形式的罪孽。這

个空前未有的折衷主义又特別得到了德国国王<sup>①</sup>的政治的、审美的鑒賞的保证，这个国王想扮演国王的一切角色——封建的和官僚的，专制的和立宪的，独裁的和民主的；他这样做如果不是以人民的名义，便以他本身的名义，如果不是为了人民，便是为他自己。德国这个形成一种特殊世界的政治現状的缺陷，不摧毁政治現状的一般障碍，就不可能摧毁德国的特殊障碍。

对德国來說，彻底的革命、全人类的解放并不是烏托邦式的空想，只有部分的純政治的革命，毫不触犯大厦支柱的革命，才是烏托邦式的空想。部分的純政治的革命的基础是什么呢？就是市民社会的一部分解放自己，取得普遍統治，就是一定的阶级从自己的特殊地位出发，从事整个社会的解放。只有在这样的情况下，即假定整个社会都处于这个阶级的地位，也就是说，既有錢又有教育，或者可以随意取得它們，这个阶级才能解放整个社会。

在市民社会，任何一个阶级要想扮演这个角色，就必须在一瞬間激起自己和群众的热情。在这瞬間，这个阶级和整个社会亲如手足，打成一片，不分彼此，它被看做和被认为是社会的普遍代表；在这瞬間に，这个阶级本身的要求和权利真正成了社会本身的权利和要求，它真正是社会理性和社会的心臟。只有为了社会的普遍权利，个别阶级才能要求普遍統治。要取得这种解放者的地位，从而在政治上利用一切社会領域来为自己的領域服务，光凭革命精力和精神上的优越感是不够的。要使人民革命和市民社会个别阶级的解放相吻合，要使一个等級成为整个社会的等級，社会的一切缺点就必须集中于另一个阶级，一定的等級就必须成为一般障碍的化身，成为一切等級所共通的障碍的体现，一种特殊的社会領域

---

① 指弗里德里希-威廉四世。——編者注

就必须被看成整个社会公认的罪恶，因此，从这个领域解放出来就表现为普遍的自我解放。要使一个等級 par excellence [真正] 成为解放者等級，另一个等級相反地就应当成为明显的奴役者等級。法国貴族和法国僧侶的普遍消极意义决定了和他們最接近却又截然对立的阶级即资产阶级的普遍积极意义。

但是，德国的任何一个特殊阶级，不仅缺乏那些把自己标志为社会消极代表的彻底、尖銳、勇敢、无情，同样，任何一个等級也缺乏和人民心胸相同——即使是瞬间的相同——的开闊的胸怀，缺乏鼓舞物质力量实行政治暴力的感悟，缺乏革命的大无畏精神，敢于向敌人傲然挑战：我算不了什么，但我必须主宰一切。构成德国道德和忠誠——不仅是个別人的，而且是各个阶级的——的基础的，却反而是被压抑的利己主义；这种利己主义故步自封，而且希望别人也能故步自封。因此，德国社会各个领域之間的关系就不是戏剧式的，而是史詩式的。每个领域不是在受压迫的时候，而是当现代关系在沒有得到这个领域的任何支持的情况下建立了低于它的而且它能加以压迫的社会領域的时候，才开始意識到自己，才連同自己的一切要求与其他社会領域一起占居一定的地位。就连德国资产阶级精神上的优越感也只是以自己是其他一切阶级的卑鄙庸俗性的总代表这种意識为依据的。因此，不仅德国各邦的帝王登基 mal à propos [不及时]，而且市民社会每个领域也是未等庆祝胜利，就遭到了失败，未等克服面前的障碍，就設置了自己的障碍，未等表現自己的寬大本质，就表现了自己的狭隘本质，因此，就连扮演一个重要角色的可能性，也是不等这种可能性显现出来就已成为过去，一个阶级刚刚开始同高于自己的阶级进行斗争，就卷入了同低于自己的阶级的斗争。所以当諸侯同帝王斗争，官僚同貴族斗争，资产者同所有这些人斗争的时候，无产者就开始

了反对资产者的斗争。资产阶级还不敢按自己的观点来表述解放思想，因为社会情况的发展以及政治理论的进步已经说明这种观点是陈旧的，或者至少是成问题的了。

在法国，只要有点什么，就能占有的一切；在德国，只有一无所有，才不致失掉一切。在法国，部分解放是普遍解放的基础；在德国，普遍解放是任何部分解放的 *conditio sine qua non* [必要条件]。在法国，全部自由应该由逐步解放的现实过程产生；在德国，却应该由这种逐步过程的不可能性产生。在法国，人民中的每个阶级都是政治的理想主义者，它首先并不感到自己是个特殊阶级，而是整个社会需要的代表。因此，解放者的角色在充满戏剧性的运动中顺次由法国人民的各个阶级担任，直到最后由这样一个阶级担任，这个阶级将要实现社会自由，但它已不使这个自由受到人的外部的但仍然是由人类社会造成的一系列条件的限制，而是从社会自由这一必要前提出发，创造人类存在的一切条件。德国则相反，在这里，实际生活缺乏精神内容，精神生活也同实践缺乏联系，市民社会任何一个阶级，如果不是它的直接地位、物质需要、自己的锁链强迫它，它一直也不会感到普遍解放的需要和自己实现普遍解放的能力。

那末，德国解放的实际可能性到底在哪里呢？

答：就在于形成一个被彻底的锁链束缚着的阶级，即形成一个非市民社会阶级的市民社会阶级，一个表明一切等级解体的等级；一个由于自己受的普遍苦难而具有普遍性质的领域，这个领域并不要求享有任何一种特殊权利，因为它的痛苦不是特殊的无权，而是一般无权，它不能再求助于历史权利，而只能求助于人权，它不是同德国国家制度的后果发生片面矛盾，而是同它的前提发生全面矛盾，最后，它是一个若不从其他一切社会领域解放出来并同时

解放其他一切社会領域，就不能解放自己的領域，总之是这样一个領域，它本身表現了人的完全喪失，并因而只有通过人的完全恢復才能恢复自己。这个社会解体的結果，作为一个特殊等級來說，就是无产阶级。

德国无产阶级是随着剛剛着手为自己开辟道路的工业的发展而形成起来的；因为組成无产阶级的不是自发产生的而是人工制造的貧民，不是在社会的重担下机械地压出来的而是由于社会的急剧解体过程、特別是由于中間等級的解体而产生的群众，不言而喻，自发产生的貧民和基督教德意志的农奴等級也在不断地——虽然是逐渐地——充实无产阶级的队伍。

无产阶级宣告現存世界制度的解体，只不过是揭示自己本身存在的秘密，因为它就是这个世界制度的实际解体。无产阶级要求否定私有財产，只不过是把社会已經提升为无产阶级的原則的东西，把未經无产阶级的协助、作为社会的否定結果而体现在它的身上，即无产阶级身上的东西提升为社会的原則。无产阶级对正在形成的世界所享有的权利和德国国王对已經形成的世界所享有的权利是一样的。德国国王把人民称为自己的人民，正像他把馬叫做自己的馬一样。国王宣布人民是他的私有財产，只不过表明私有財产的所有者就是国王这样一个事实。

哲学把无产阶级当做自己的物质武器，同样地，无产阶级也把哲学当做自己的精神武器；思想的闪电一旦真正射入这块沒有触动过的人民國地，德国人就会解放成为人。

根据上述一切，可以得出如下的結論：

德国唯一实际可能的解放是从宣布人本身是人的最高本质这个理論出发的解放。在德国，只有同时从对中世紀的部分胜利解放出来，才能从中世紀得到解放。在德国，不消灭一切奴役制，任

何一种奴役制都不可能消灭。彻底的德国不从根本上开始进行革命，就不可能完成革命。德国人的解放就是人的解放。这个解放的头脑是哲学，它的心臟是无产阶级。哲学不消灭无产阶级，就不能成为现实；无产阶级不把哲学变成现实，就不可能消灭自己。

一切内在条件一旦成熟，德国的复活日就会由高卢雄鸡<sup>①</sup>的高鳴来宣布。

卡·马克思写于 1843 年末—1844 年 1 月

按杂志原文刊印

载于 1844 年“德法年鉴”

原文是德文

署名：卡尔·马克思

---

① 高卢是法国古称，“高卢雄鸡”是法国在第一共和国时代用在国旗上的图案，标志当时法国人民的革命意識。——譯者注

## 黑格尔法哲学批判<sup>4</sup>

第二六一节，“对私人权利和私人福利，即对家庭和市民社会这两个領域來說，国家一方面是外在必然性和它們的最高权力，它們的法規和利益都从属于这种权力的本性，并依存于这种权力；但是，另一方面，国家又是它們的内在目的，国家的力量在于它的普遍的最终目的和个人的特殊利益的統一，即个人对国家尽多少义务，同时也就享有多少权利（第一五五节）。”

上一节已經告訴我們，具体的自由在于私人（家庭和市民社会）利益体系和普遍（国家）利益体系的同一性（应有的二重化的同一性）。在本节中，黑格尔力图更詳細地規定这些領域的关系。

对家庭和市民社会的領域來說，国家一方面是“外在必然性”，是一种权力，由于这种权力，“法規”和“利益”都“从属并依存”于国家。国家对家庭和市民社会來說是“外在必然性”，这一个方面已經部分地包含在“推移”这一范畴中，部分地包含在家庭和市民社会对国家的有意識的关系中。对国家的“从属性”更完全符合这种“外在必然性”的关系。但是，黑格尔所了解的“依存性”在这一节的附釋中是这样來說明的：

“上面已經指出，主要是孟德斯鳩发展了关于民法也是依存于一定的国家性质的思想，并提出了部分只有从它对整体的关系中去考察这一哲学观点”等等。

因此，黑格尔在这里所談的是私人权利等等对国家的内在依存性，也就是說，这一切本质上都是由国家規定的。但同时他又把这种依存性归結为“外在必然性”的关系，并把它当做另外的一面

来跟另一种关系相对立，即跟家庭和市民社会把国家当做自己的“内在目的”来对待的那种关系相对立。

“外在必然性”的意思只能是这样：当家庭和社会的“法规”和“利益”同国家的“法律”和“利益”发生冲突时，家庭和社会的“法规”和“利益”必须服从国家的“法律”和“利益”；它们是从属于国家的，它们的存在是以国家的存在为转移的；或者说，国家的意志和法律对家庭和市民社会的“意志”和“法规”来说是一种必然性。

但是黑格尔在这里所谈的不是经验的冲突，而是“私人权利和私人福利，即家庭和市民社会这两个领域”对国家的关系。这里是指这两个领域本身的本质的关系。不仅是它们的“利益”，而且连它们的“法规”、它们的“本质的规定”都“依存”于国家并“从属”于国家。对它们的“法规和利益”来说，国家是“最高权力”；对国家来说，它们的“利益”和“法规”是“从属的东西”。它们就存在于对国家的这种“依存性”中。正因为“从属性”和“依存性”是缩小独立的本质并与这种本质相矛盾的外在关系，所以“家庭”和市民社会对国家的关系是一种“外在必然性”的关系，即违反事物内在本质的那种必然性的关系。正因为作为特殊领域的“市民社会和家庭”在其真实的，即独立的和完全的发展中是先于国家的，所以“民法依存于一定的国家性质”并根据国家的性质而变更这一事实本身就属于“外在必然性”的关系。“从属性”和“依存性”表现了“外在的”、“强制的”、“表面的同一性”，为了从逻辑上表述这种同一性，黑格尔正确地运用了“外在必然性”这一概念。在“从属性”和“依存性”这两个概念中，黑格尔进一步发展了二重化的同一性的一个方面，即统一性内部的异化的方面；“但是，另一方面，国家又是它们的内在目的，国家的力量在于它的普遍的最终目的和个人的特殊利益的统一，即个人对国家尽多少义务，同时也就享有多少权利”。

黑格尔在这里提出了一个无法解决的二律背反。一方面是外在必然性；另一方面又是内在目的。国家普遍的最終目的和个人特殊利益的統一，似乎在于个人对国家所尽的义务和国家赋予他們的权利是同一的（因而，例如尊重财产的义务和占有财产的权利是相吻合的）。

这种同一性在附釋里作了如下的說明：

“因为义务首先是我对于某种在我看来是实体性的、是絕對普遍的东西的关系，权利則相反，它总是这种实体性的东西的定在，因而也是它的特殊性和个人的特殊自由的方面，所以这两个要素在形式发展的阶段上，是被分配在不同的方面或不同的人身上的。国家是倫理性的东西，是实体性的东西和特殊的东西的相互滲透，因此，在国家中，对实体性的东西來說，我所受的約束同时是我的特殊自由的定在，这就是說，在国家中义务和权利是結合在同一的关系中的。”

第二六二节：“現實的理念，即精神，把自己分为自己概念的两个理想的領域，分为家庭和市民社会，即分为自己的有限性的两个領域，目的是要超出这两个領域的理想性而成为自为的无限的現實精神，于是这种精神便把自己这种有限的現實性的材料分配給上述两个領域，把所有的个人当做群体来分配，这样，对于单个人來說，这种分配就是以情势、任性和本身使命的亲自选择为中介的。”

如果我們把这一命題譯成普通的話，那就是这样：

国家怎样同家庭和市民社会发生关系，——这是由“情势、任性和本身使命的亲自选择”所規定的。因此，国家的理性对国家材料在家庭和市民社会中間的分配沒有任何关系。国家是从家庭和市民社会之中无意識地偶然地产生出来的。家庭和市民社会仿佛是黑暗的天然的基础，从这一基础上燃起国家的火炬。国家的材料应理解为国家的事务、家庭和市民社会，因为它們是国家的构成部分，它們是国家本身的参加者。

这种看法在下述两方面是值得注意的：

(1) 黑格尔把家庭和市民社会看做国家的概念領域，即把它們看做国家的有限性的領域，看做国家的有限性。这一国家把自己分为这些領域，并以它們为前提，它这样做“目的是要超出这两个領域的理想性而成为自为的无限的現實精神”。“它划分自己，目的是……”它“于是便把自己的現實性的材料分配給这两个領域，……这样，……这种分配就是以……为中介的”。所謂“現實的理念”（即无限的現實的精神）被描述成似乎是按照一定的原則和抱着一定的目的而行动的。它把自己划分为有限的領域；它这样做是为了“返还于自身，成为自为的”，同时，它这样做，是要使結果恰恰成为在現實中存在的那样。

邏輯的泛神論的神祕主義在这里已經暴露无遗。

現實的关系是这样的：“国家材料的分配对于单个人來說是以情勢、任性和本身使命的亲自選擇为中介的。”这一事实，这种現實的关系被思辨的思維归結为現象。这种情勢，这种任性，这种本身使命的亲自選擇，即这种現實的中介似乎只是由現實的理念私自制造出来并在幕后行动的那种中介的現象。現實性不是被看做这种現實性本身，而是被看做某种其他的現實性。由此可以得出这样的結論：普通經驗的規律不是普通經驗本身的精神，而是別的精神；另一方面，現實的理念的定在不是从自身中发展起来的現實，而是普通的經驗。

理念变成了独立的主体，而家庭和市民社会对国家的現實关系变成了理念所具有的想像的內部活動。实际上，家庭和市民社会是国家的前提，它們才是真正的活動者；而思辨的思維却把这一切头足倒置。如果理念变为独立的主体，那末現實的主体（市民社会、家庭、“情勢、任性等等”）在这里就会变成和它們自身不同的、非現實的、理念的客观要素。

国家材料的分配“对于单个人來說是以情势、任性和本身使命的亲自选择为中介的”。而黑格尔并不认为这种分配是真实的必然的，是本身无条件地合理的东西；它们本身并没有被认为是合乎理性的；但是，另一方面，它们的合乎理性终究还是被承认了，不过它们在这里被认为是表面的中介，它们的存在形式没有改变，但是却获得了理念的规定的意义，获得了理念的结果、理念的产物的意义。这种差别的根源不是内容，而是观点或表达的方式。在这里我们可以看到两种来历：奥秘的和明显的。内容属于明显的一部分，而奥秘的部分所关心的总是在国家中寻找逻辑概念的历史的再现。实际上，发展却恰巧是在明显的方面进行的。

黑格尔的论点只有像下面这样解释才是合理的：

家庭和市民社会是国家的构成部分。国家材料是“通过情势、任性和本身使命的亲自选择”而分配给它们的。国家的公民是家庭和市民社会的成员。

“现实的理念，即精神，把自己分为自己概念的两个理想的领域，分为家庭和市民社会，即分为自己的有限性的两个领域”，因此，国家分为家庭和市民社会是一种理想的，即必然的属于国家本质的划分。家庭和市民社会是国家的真正的构成部分，是意志所具有的现实的精神实在性，它们是国家存在的方式。家庭和市民社会本身把自己变成国家。它们才是原动力。可是在黑格尔看来却刚好相反，它们是由现实的理念产生的。它们结合成国家，不是它们自己的生存过程的结果；相反地，是理念在自己的生存过程中从自身中把它们分离出来。就是说，它们才是这种理念的有限性领域。它们的存在据说并不依赖它们自己的精神，而是依赖另外的精神。它们不是自我规定，而是以某个第三者为本原的那种规定。这就是黑格尔为什么把它们规定为“有限性”，规定为“现实

的理念”所固有的有限性的原因。它們存在的目的并不是这种存在的本身。理念从本身分离出这些前提，“目的是要超出这两个領域的理想性而成为自为的无限的現實精神”，这就是說，政治國家沒有家庭的天然基础和市民社会的人为基础就不可能存在。它們是国家的 *conditio sine qua non* (必要条件)。但是在黑格尔那里条件变成了被制約的东西，規定其他东西的东西变成了被規定的东西，产生其他东西的东西变成了它的产品的产品。現實的理念之所以下降为家庭和市民社会的“有限的領域”，只是为了在揚棄它們的同时享有自己的无限性并重新产生这种无限性。現實的理念(为了达到自己的目的)“于是便把自己这种有限的現實性的材料分配給上述两个領域(这种有限的現實性？哪一种有限的現實性？——要知道，这些領域就是現實的理念的“有限的現實性”，是它的“材料”)①，把所有的个人当做群体来分配(在这里，国家的材料便是“个人、群体”，“它們組成国家”；国家的这种成分在这里被說成理念活动的結果，即理念把它自己的材料加以“分配”的結果；事实却是这样：国家是从作为家庭和市民社会的成員而存在的这种群体中产生出来的，思辨的思維却把这一事實說成理念活动的結果，不說成这一群体的理念，而說成不同于事實本身的主观的理念活动的結果)②，这样，对于单个人來說，这种分配(上面只是談到把个人分配給家庭和市民社会这两个領域)③就是以情勢、任性”等等“为中介的”。这样一来，經驗的現實性便如实地顯現出来了；这种現實性也被认为是合乎理性的，但是它之所以合乎理性，并不是由于它本身的理性，而是由于經驗的事实在其經驗的存在中被附加了一种超出其本身范围的意义。作为出发点的事实并不是被当

---

① ② ③ 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

做事实本身来看待，而是被当做神秘主义的結果。現實性变成了現象，但是除了这种現象，理念便沒有任何其他的內容。除了“成为自为的无限的現實精神”这一邏輯的目的，理念也沒有任何其他的目的。这一节集法哲学和黑格尔全部哲学的神秘主义之大成。

第二六三节：“在精神的两个环节即单一性和特殊性有其直接的和反思的实在性的这些領域中，精神顯現为映現在它們中的客观普遍性，顯現为必然性中的理性东西的力量，即顯現为前面仔細研究过的那些制度。”

第二六四节：“构成群体的个人本身是精神的存在物，所以本身便包含着双重要素，即具有自为的認識、自为的希求的单一性和認識实体、希求实体的普遍性。因而个人就能够获得这两方面的权利，既然他們无论作为个別的人或作为实体性的人都是現實的，这样以来，他們在这两个領域中既能直接达到前一方面，又能間接达到后一方面，达到前一方面的手段是：在各种制度中，即在潛在于个人特殊利益的普遍物中获得自己的本质的自我意識；达到后一方面的手段是：这些制度在同业公会的范围内給他們以实现普遍目的的职业和活动机会。”

第二六五节：“这些法規构成特殊領域中的国家制度，即发展了和实现了的合理性，因此它們就构成巩固的国家基础，以及个人对国家的信任和忠誠的基础；它們是公共自由的支柱，因为在这些制度中特殊自由是实现了的和合乎理性的，所以它們本身就是自由和必然性的結合。”

第二六六节：“但是，精神本身不仅作为这种（哪一种？）<sup>①</sup>必然性，而且作为这种必然性的理想性和实在內容，都是客观的和現實的；由此可见，这种实体性的普遍性是自为的对象和目的，因此，上述的必然性同样存在于自由的形态中。”

因此，家庭和市民社会到政治国家的推移在于：本身就是国家精神的这两个領域的精神現在也把自己当做这种国家精神来看待，并变成作为家庭和市民社会实在內容的那种自为的現實的东西。可見，推移不是从家庭的特殊本质等等中引伸出来，也不是

---

① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

从国家的特殊本质中引伸出来，而是从必然性和自由的普遍的相互关系中引伸出来的。这正是黑格尔在逻辑中所玩弄的那种从本质领域到概念领域的推移。在自然哲学中也玩弄这种推移——从无机界到生物界的推移。永远是同样的一些范畴时而为这一些领域，时而为另一些领域提供灵魂。总之，就是在替各个具体规定寻求适应于它们的抽象规定。

第二六七节：“理想性中的必然性就是理念内部自身的发展；作为主观的实体性，这种必然性是政治情绪；作为客观的实体性则不同，它是国家的机体，即真正的政治国家和国家制度。”

在这里主体是“理想性中的必然性”，“理念内部自身”，而谓语则是政治情绪和政治制度。译成普通人的話就是这样：政治情绪是国家的主观实体，政治制度是国家的客观实体。所以从家庭和市民社会到国家的这种逻辑发展纯粹是一种假象，因为这里没有表明：家庭的情绪、市民社会的情绪、家庭制度和各种社会制度本身怎样对待政治情绪和政治制度，和它们发生怎样的联系。

所谓推移就是：“不仅作为这种必然性和现象王国”、而且也作为“二者的理想性”、作为现象王国的灵魂的精神对自己来说是现实的而且具有特殊的存在。其实这一推移完全不是这样，因为家庭的灵魂只能体现为爱情等等。任何现实领域的纯粹理想性都只有作为科学才能存在。

重要的是黑格尔在任何地方都把理念当做主体，而把真正的现实的主体，例如“政治情绪”变成了谓语。而事实上发展却总是在谓语方面完成的。

第二六八节对政治情绪即爱国心作了很好的描述，这种描述和逻辑发展没有任何的联系；但是，黑格尔把政治情绪“仅仅”规定为“国家中的各种现存制度的结果，因为在这些制度中实际上存在

着合理性”，但是另一方面，这些制度同样是政治情緒的客观化的反应。參看这一节的附釋。

第二六九节：“政治情緒从国家机体各个不同的方面取得自己特定的內容。这一机体就是理念向它的各种差別及各种差别的客观現實性发展的結果。由此可見，这些被划分的不同方面就是各种不同的权力及其职能和活動領域，通过它們，普遍物不断地（因为这些差別是概念的本性規定的）、合乎必然性地創造着自己，又因为这一普遍物也是自己的創造活动的前提，所以也就保存着自己。这种机体就是政治制度。”

政治制度是国家的机体，或者国家的机体是政治制度。任何机体的各个被划分的方面都处于由机体的本性所决定的必然的联系之中，这种說法純粹是同义反复。因为黑格尔把政治制度規定为机体，所以，这一制度的各个不同方面、各种不同的权力是作为有机的規定而相互對待的，它們的关系是合乎理性的，这种說法也是同义反复。把政治国家看做机体，因而把权力的划分不是看做机械的划分，而是看做有生命的和合乎理性的划分，——这标志着前进了一大步。但是黑格尔究竟怎样来描述这一发现呢？

（1）“这一机体就是理念向它的各种差別及各种差别的客观現實性发展的結果。”黑格尔沒有說这一国家机体是它向各种差別及各种差别的客观現實性发展的結果。本来的意思是：国家或政治制度向各种差別及各种差别的現實性的发展是有机的过程。前提、主体是政治制度的現實的差別或各个不同方面。謂語是这些不同方面的規定，即有机的規定。可是在这里理念反而变成了主体；各种差別及各种差别的現實性被看做理念的发展，看做理念发展的結果，實則恰好相反，理念本身应当从現實的差別中产生出来。有机的东西正是差別的理念，正是差別的理想規定。而这里所談的是作为某种主体的理念，是使自身向自己的差別发展的理念。除

了这样把主体变成謂語、謂語变成主体，还造成一种錯觉，似乎这里談的是与机体不同的另外一种理念。这里的出发点是抽象的理念，这种理念向国家发展的結果就是政治制度。因此，这里所談到的不是政治的理念，而是政治領域里的抽象理念。所以我只談到“这一机体(即国家，政治制度)就是理念向它的各种差別等等发展的結果”，而关于政治制度的特殊理念我还一点也沒有談到。对于动物的机体和政治的机体都可以根据同样的理由做同样的解釋。这样一来，动物的机体和政治的机体又有什么區別呢？从这种一般的規定中是不会产生这种区别的。沒有指出 *differentia specifica* [类别差別]的解釋是不成其为解釋的。这里所注意的只是在每一个領域里(不管是国家領域还是自然界的領域)識別出“理念”，“邏輯理念”；而現實的主体，例如这里所談的“政治制度”則变成理念的简单名称，这样就只能得到現實認識的假象，因为这些主体(由于沒有从它們特殊的本质来了解它們)依然是不可理解的規定。

“由此可見，这些被划分的不同方面就是各种不同的权力及其职能和活動領域。”利用“由此可見”这几个字造成連貫、演繹和发展的假象。假如追問一下：“由哪里可見呢？”“国家机体各个不同的方面”是“各种不同的权力”及“其职能和活動領域”，——这是經驗的事实；它們是“机体”的組成部分，——这是哲学上的“謂語”。

我們在这里可以注意一下黑格尔在文体上的一个特点，这个特点是随处都可以見到的，它也是神秘主义的产物。全节是这样讲的：

“政治情緒从国家机体各个不同的方面取得自己特定的內容。这一机体就是理念向它的各种差別及各种差别的客观現實性发展的結

(1) “政治情緒从国家机体各个不同的方面取得自己特定的內容。”  
“……这些被划分的不同方面就是各种不同的权力及其职能和活動領域。”

果。由此可見，這些被劃分的不同方面就是各種不同的權力及其職能和活動領域，通過它們，普遍物不斷地（因為這些差別是概念的本性規定的）、合乎必然性地創造着自己，又因為這一普遍物也是自己的創造活動的前提，所以也就保存着自己。這種機體就是政治制度。”

(2)“政治情緒從國家機體各个方面取得自己特定的內容。這一機體就是理念向它的各種差別及各種差別的客觀現實性發展的結果……通過它們，普遍物不斷地（因為這些差別是概念的本性規定的）、合乎必然性地創造着自己，又因為這一普遍物也是自己的創造活動的前提，所以也就保存着自己。這種機體就是政治制度。”

很明顯，黑格爾是把進一步的各個規定同兩個主體——“機體的各个方面”和“機體”聯繫在一起了。在第三個命題中，“被劃分的”不同方面被規定為“各種不同的權力”。由於插入了“由此可見”這幾個字，便造成一種錯覺，好像這些“各種不同的權力”是從關於機體（理念的發展）的中間命題引伸出來的。

其次談到“各種不同的權力”。普遍物不斷地“創造着”自己從而保存着自己的這一規定，並沒有提供任何新的東西，因為這已包含在“各種不同的權力”是“機體的各个方面”，是“有機的”各个方面這一規定中了。或者更正確些說，“各種不同的權力”的這一規定只不過是機體就是“理念向它的各種差別……發展的結果”這一思想的另一種說法。

這一機體就是“理念向它的各種差別及各種差別的客觀現實性發展的結果”，或者是理念向這樣一些差別發展的結果，通過這些差別，“普遍物（這裡普遍物是和理念同一的東西）<sup>①</sup>不斷地（因為這些差別是概念的本性規定的）、合乎必然性地創造着自己，又因為這一普遍物也是自己的創造活動的前提，所以也就保存着自

---

① 括弧裏的話是馬克思的。——譯者注

己”，——这些命題都是同一的。最后一个命題只是較为詳細地解釋了“理念向它的各种差別发展”的意义。因此，黑格尔仍旧一点也沒有超出“理念”的一般概念，至多也沒有超出一般的“机体”（因为实际上只是談到这一特定的理念）。为什么黑格尔认为自己有权做出“这种机体就是政治制度”的結論呢？为什么他无权做出“这一机体就是太阳系”的結論呢？这只是因为黑格尔随后就把“国家的不同的方面”規定为“各种不同的权力”。“国家的不同的方面就是各种不同的权力”这一命題是經驗的真理，不能冒充哲学上的发现。这一命題也决不能像結論一样从先前的思想过程中产生出来。但是，由于机体被規定为“理念的发展”，由于先讲到理念的各种差別，随后又插进某种具体的东西：“各种不同的权力”，这就造成一种假象，似乎在这里获得了自身发展的是特定的內容。在“**政治情緒从国家机体各个不同的方面取得自己特定的內容**”这一命題之后，黑格尔不应当紧接着說“这一机体”，而应当說“机体本身就是理念的发展”等等。至少黑格尔在这里談到的东西是与一切机体有关的，在这样的情况下，就沒有任何謂語能把“这一”两字和主体連接起来。黑格尔一开始就力图达到的結果正是要把机体規定为政治制度。但是，从机体的一般理念通向国家机体或政治制度的特定理念的桥梁是没有的，而且这种桥梁永远也架設不起来。在开头的命題中談到“国家机体各个不同的方面”，这些不同的方面随后就被規定为“各种不同的权力”。因此只能像下面这样說：“**国家机体的各种不同的权力**”或“**各种不同的权力的国家机体**”才是国家的“政治制度”。通向“政治制度”的桥梁，不是从“机体”、“理念”以及理念的“各种差別”等等，而是从早先提出的概念——“各种不同的权力”、“**国家机体**”架設过来的。

事实上，黑格尔只不过是把“政治制度”这一概念消融在“机

体”这个一般的抽象理念中，但从表面看来并依据他自己的意見，他已經从“一般理念”中发展出某种完全确定的东西。他把身为理念的主体的东西当成理念的产物，当成理念的謂語。他不是从对象中发展自己的思想，而是按照做完了自己的事情并且是在抽象的邏輯領域中做完了自己的事情的思維的样式来制造自己的对象。黑格爾要做的事情不是发展政治制度的現成的特定的理念，而是使政治制度和抽象理念发生关系，使政治制度成为理念发展鏈条上的一个环节，这是露骨的神秘主义。

另一种規定是：“各种不同的权力”是“概念的本性規定的”，因此，普遍物“合乎必然性地創造着”它們。这样一来，各种不同的权力便不是由它們“自己的本性”規定的，而是由另外的本性規定的。同样，必然性也不是从它們自己的本质中引伸出来的，它甚至还没有得到批判的证明。相反地，各种不同的权力的命运是由“概念的本性”預先規定了的，是用印鑄固定在 *santa casa* [圣宮]<sup>5</sup> (邏輯) 的神圣目录里的。对象(这里指国家)的灵魂是現成的，它在对象的肢体产生以前就已經規定好了，其实这种肢体只不过是一种假象。“概念”是父神“理念”的子神；它是能动的、决定性的和有辨别力的原則。“理念”和“概念”在这里是获得了独立存在的抽象。

第二七〇节：“国家的目的就是普遍的利益本身，而这种普遍利益又包含着特殊的利益，它是特殊利益的实体，这一情况是(1)国家的抽象的現實性或国家的实体性；但是它是(2)国家的必然性，因为它在概念中把自己分为国家活动領域的各种差別，这些差別由于这一实体性也就形成了现实的巩固的規定——各种权力，(3)但是这种实体性就是精神，就是受过教养并且正在认识自身和希求自身的精祌。因此国家知道它希求什么，知道在它的普遍性中作为被思考的东西的自己希求的对象；因此，国家是依照那已被意識到的目的和認識了的基本原理并且是根据那不只是自在的而且是被意識到的規律而行动的；又因为国家活动的对象是現存的环境和关系，所以它是根

据对它们的一定认识而行动的。”

(这一节的附释——论教会和国家的关系，留待以后来谈。)

对这些逻辑范畴的运用很值得我们进行专门研究。

“国家的目的就是普遍的利益本身，而这种普遍利益又包含着特殊的利益，它是特殊利益的实体，这一情况是(1)国家的抽象的现实性或国家的实体性。”

包含着特殊利益的普遍利益本身就是国家的目的这一论断抽象地规定了国家的现实性、国家的生存。没有这一目的，国家就不是现实的国家。这是国家意志的本质的对象，但同时还只是这一对象的最一般的规定。作为存在的这一目的是国家生存的原素。

“但是它(国家的抽象的现实性，国家的实体性)<sup>①</sup>是(2)国家的必然性，因为它在概念中把自己分为国家活动领域的各种差别，这些差别由于这一实体性也就形成了现实的巩固的规定——各种权力。”

它(国家的抽象的现实性，国家的实体性)是国家的必然性，因为国家的现实性把自己分为各个被划分的活动领域。这些领域的差别是由理性规定的，因而它们是巩固的规定。国家的抽象的现实性、国家的实体性是一种必然性，因为单纯的国家目的和整体的单纯存在只有通过各种被划分的国家权力才能实现出来。

十分明显，国家的现实性的第一个规定是抽象的；不能把国家简单地看做现实性，而应当把它看做一种活动，看做一种被区分出来的活动。

“国家的抽象的现实性或实体性是国家的必然性，因为它在概念中把自己分为国家活动领域的各种差别，这些差别由于这一实体性也就形成了现实的巩固的规定——各种权力。”

实体性的关系是必然性的关系，也就是说，实体在现象上被划

---

① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

分为独立的、但本质上被規定的各种現實性領域或活動領域。這些抽象我可以运用到任何一种活动中去。既然我首先根据“抽象的現實性”的公式来考察国家，然后我就必須根据“具体的現實性”、“必然性”、被实现了的差别的公式来考察它。

(3)但是这种实体性就是精神，就是受过教养并且正在认识自身和希求自身的精神。因此国家知道它希求什么，知道在它的普遍性中作为被思考的东西的自己希求的对象；因此，国家是依照那已被意識到的目的和认识了的基本原理并且是根据那不只是自在的而且是被意識到的規律而行动的；又因为国家活动的对象是現存的环境和关系，所以它是根据对它們的一定认识而行动的。”

如果把这一整段話譯成人的話就是这样：

(1)认识自身和希求自身的精神是国家的实体(有教养的自我认识的精神是国家的主体和基础，它构成国家的独立性)。

(2)包含着特殊利益的普遍利益，是这一精神的普遍目的和內容，是国家的現存实体，是认识自身和希求自身的精神的国家本性。

(3)认识自身和希求自身的精神，即自我认识的有教养的精神，只有作为已被区分开来的活动、作为各种不同权力的定在、作为已被划分的威力，才能实现这一抽象的內容。

关于黑格尔对問題的解釋应当指出：

(a)变成主体的是：抽象的現實性、必然性(或实体性的差别)、实体性，因而是些抽象的邏輯范畴。虽然黑格尔也把“抽象的現實性”和“必然性”規定为“它的”即国家的現實性和必然性，但是，(1)“它”，即“抽象的現實性”或“实体性”是国家的必然性。(2)是它“在概念中把自己分为国家活動領域的各种差別”。“概念中的各种差別”“由于这一实体性也就形成了現實的巩固的”規

定，——各种权力。（3）“实体性”不再被了解为国家的抽象規定，不再被了解为国家的“实体性”；实体性本身被当成了主体，因为在結論中說：“但是这种实体性就是精神，就是受过教养并且正在认识自身和希求自身的精神。”

（b）最后也沒有讲“有教养……的精神就是实体性”，反而說“实体性就是有教养……的精神”。因而精神成了它自己謂語的謂語。

（c）实体性被規定为（1）普遍的国家目的，接着被規定为（2）各种被划分的权力，在这以后，它又被規定为（3）有教养的、认识自身和希求自身的現實精神。真正的出发点是认识自身和希求自身的精神，如果没有这种精神，“国家的目的”和“国家的各种权力”都会成为虛无縹緲的幻想，成为失去本质的甚至不可能有的存在物，結果这一出发点就只是早已被規定为普遍目的和各种国家权力的实体性的最后謂語。假如出发点是現實的精神，那末“普遍的目的”在这种情况下就是这种精神的內容，各种不同的权力是它实现自身的方式，是它的实在的或物质的定在，而这种定在的特定性质正应从它的目的的本性中产生出来。但是，既然黑格尔的出发点是被他当做主体、当做现实本质的“理念”或“实体”，現實的主体就只能是抽象謂語的最后謂語。

“国家的目的”和“国家的各种权力”被說成实体的特定的“存在方式”，因而它們就被神秘化了，并且脱离了自己的現實的存在，脱离了“认识自身和希求自身的精神”，脱离了“有教养的精神”。

（d）具体的內容即現實的規定成了形式上的东西，而完全抽象的形式的規定則成了具体的內容。国家的各种規定的实质并不在于这些規定是国家的規定，而在于这些規定在其最抽象的形式中可以被看做邏輯的形而上学的規定。在这里，注意的中心不是

法哲学，而是邏輯學。在這裡，哲學的工作不是使思維體現在政治規定中，而是使現存的政治規定化為烏有，變成抽象的思想。在這裡具有哲學意義的不是事物本身的邏輯，而是邏輯本身的事物。不是用邏輯來論證國家，而是用國家來論證邏輯。

(1) 本身包含着特殊利益的普遍的利益是國家的目的。

(2) 各種不同的權力是這一國家目的的實現。

(3) 有教養的、自我認識的、表現出意志的和行動着的精神是目的和實現目的的主體。

這些具體的規定是從外面得來的，它們是 *hors-d'œuvre* [某種附加的東西]；這些規定的哲學意義就在於國家在其中具有邏輯意義，即：

(1) 抽象的現實性或實體性；

(2) 實體性的關係轉化為必然性的關係、實體性的現實性的關係；

(3) 實體性的現實性實際上就是概念，就是主觀性。

這些具體的規定同樣可以用其他的具体規定來代替（對於其他任何領域都是一樣，例如對於物理學），因而它們是非本質的。假使我們拋開這些具體的規定，我們就會得到邏輯學中的一章。

實體必然“在概念中把自己分為各種差別，這些差別由於這一實體性也就自我形成了現實的巩固的規定”。論述本質的這一原理是邏輯學的財富，並且還在法哲學以前就已經有了。概念中的這些差別在這裡構成“國家活動領域”的各種差別，並且形成“巩固的規定”，即國家的“各種權力”，——這個補充命題是法哲學的財富，是政治經驗的財富。由此可見，整個法哲學只不過是對邏輯學的補充。十分明顯，這一補充只是對概念本身發展的 *hors-d'œuvre* [某種附加的東西]。例如，參看第 347 頁：

“必然性就在于整体被分为概念的各种差别，在于这个被划分的东西具有持久的和巩固的规定性，而这种规定性并不是固定不变的，它是在自己的瓦解过程中永远不断地重新产生自己。”再参看“逻辑学”。

第二七一节：“政治制度首先是国家组织和国家内部关系中的有机生命过程；在这种关系中，国家把自己区分为自己内部的几个环节，并发展它们，使它们能巩固地存在。

其次，作为个体性的国家是一种排外的单一体，因此，这种单一体要和其他单一体发生关系，从而使自己的差别和外部相适应，并根据这种规定使自己内部的各种差别巩固地存在于它们的理想性中。”

补充，“内部的国家本身是文治，对外则是武功，但是这种武功是国家本身中的一个特定的方面。”

## 一、内部国家制度本身

第二七二节：“只要国家依据概念的本性在本身中区分和规定自己的活动，国家制度就是合乎理性的。结果这些权力中的每一种都自成一个整体，因为每一种权力实际上都包含着其余的环节，而且这些环节（因为它表现了概念的差别）完整地包含在国家的理想性中并只构成一个单个的整体。”

所以，国家制度是合乎理性的，只要它的各个环节都能消融在抽象逻辑的环节中。国家区分和规定自己的活动不应根据自己特有的本性，而应根据概念的本性，这种概念是抽象思想所固有的被神秘化了的动力。因此，国家制度的理性是抽象的逻辑，而不是国家的概念。我们得到的不是国家制度的概念，而是概念的制度。不是思想适应于国家的本性，而是国家适应于现成的思想。

第二七三节：“政治国家就这样（究竟怎样呢？）<sup>①</sup> 把自己分为三种实体性的差别：

（a）立法权，即规定和确立普遍物的权力；

---

<sup>①</sup> 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

you have made a fortune and you will be rich.  
and I hope you will be successful in your business  
and you will be happy. I hope you will be happy.  
I hope you will be successful in your business  
and you will be happy. I hope you will be happy.  
I hope you will be successful in your business  
and you will be happy. I hope you will be happy.

Yours

Ma Xisi

卡·馬克思“黑格爾法哲學批判”手稿的第一頁



(b) 行政权，即使各个特殊領域和个别事件从属于普遍物的权力；

(c) 王权，即作为意志最后决断的主观性的权力，它把被区分开来的各种权力集中于统一的个人，因而它就是整体即君主立宪制的顶峰和起点。”

现在我們先研究一下这个分类是怎样具体实行的，然后再回到这种分类上来。

第二七四节：“精神只有认识了自身以后才是现实的，作为民族精神的国家构成贯穿于国内一切关系的法律，同时也构成国内民众的风尚和意識，因此，每一个民族的国家制度总是取决于該民族的自我意識的性质和形成；民族的自我意識包含着民族的主观自由，因而也包含着国家制度的现实性…… 所以每一个民族都有适合于它本身的国家制度。”

从黑格尔的这些論断中只能得出这样的結論：如果在国家中“自我意識的性质和形成”与“国家制度”互相矛盾，那末这个国家就不是真正的国家。国家制度是意識的以前阶段的产物，它会成为較发展的自我意識的沉重的鎊鎛，如此等等，——这当然是庸俗的說法。相反地，由此只能要求产生这样的一种国家制度：它是一个决定性的起点和原則，它本身具有和意識的发展一同进步、和現實的人一同进步的能力。但是这只有在“人”成为国家制度的原則的条件下才有可能。黑格尔在这里成了詭辯家。

### (a) 王 权

第二七五节：“王权本身包含着整体的所有三个环节：国家制度和法律的普遍性，作为特殊对普遍的关系的諮詢，作为自我規定的最后决断的环节，这种自我規定是其余一切东西的归宿，也是其余一切东西的现实性的开端。这种絕對的自我規定构成王权本身的、必須首先加以发展的特殊原則。”

这一节的开头一句只不过是这样的意思：“国家制度和法律的普遍性”是王权；諮詢或特殊对普遍的关系是王权。既然王权被了解为君主（立宪君主）的权力，那末王权就不会超出国家制度和法

律的普遍性。

但是黑格尔本来想要談的只是：“国家制度和法律的普遍性”是指国家主权而言的王权。然而在这种情况下，把王权变成主体，从而（因为王权也可以了解为某一个人的权力）造成一种假象，似乎国王是这一环节的主人，是这一环节的主体，那是不对的。但是我們首先来看看黑格尔提出来作为“**王权本身的特殊原則**”的东西：这一原則就是“作为自我規定的最后决断的环节，这种自我規定是其余一切东西的归宿，也是其余一切东西的現實性的开端”，——也就是这种“**絕對的自我規定**”。

黑格尔在这里只不过是說現實的即个人的意志就是王权。例如在第十二节中談到：

“由于意志……取得单一性的形式，它就成为决定性的意志，而且也只有作为决定性的意志它才是現實的意志。”

既然“最后决断”或“絕對的自我規定”这一环节脱离內容的“普遍性”和諮詢的特殊性，那它就是**現實的意志**，即任性。这就是說：

“任性就是王权”，或“王权就是任性”。

第二七六节：“政治国家的基本規定就是国家各个环节的实体性的統一，即国家各个环节的理想性，在这种統一中

（a）国家的各种特殊权力和职能既被消融，也被保存，——它們被保存，只是說它們沒有独立的权能，而只有整体理念所規定的那样大的权能，它們来自**整体的力量**，它們是这个整体的流动部分，而整体則是它們的简单的自我。”补充：“各个环节的这种理想性正像机体的生命一样。”

自然，黑格尔只談到“各种特殊权力和职能”的理念…… 它們只應該有整体理念所規定的那样大的权能；它們只應該来自“整体的力量”。这种理所当然的事情已包含在机体的理念之中。但应

該說明怎样来实现它。因为国家必須由有意識的理性來統治，实体性的、仅仅是內在的、因而仅仅是外在的必然性，“各种权力和职能”的偶然[交織]，不能认为是合乎理性的。

第二七七节：(β)“国家的特殊职能和活动是国家的主要环节，因而是国家所特有的；这些职能和活动同负责运用和实现它们的个人发生联系，但是和它们发生联系的并不是这些人的个人人格，而只是这些人的普遍的和客观的特质；因此它们是以外在的和偶然的方式同这种特殊的人格本身相联系。所以国家的职能和权力不可能是私有财产。”

自然，如果特殊的职能和活动指的是国家的职能和活动，是国家的职能和国家的权力，那末它们就不可能是私有财产，而只是国家财产。这是同义反复。

国家的职能和活动是和个人有联系的（国家只有通过个人才能发生作用），但不是和肉体的个人发生联系，而是和国家的个人发生联系，它们是和个人的国家特质发生联系的。因此，黑格尔说它们“是以外在的和偶然的方式同这种特殊的人格本身相联系”，那是很可笑的。相反地，它们是通过 *vinculum substantiale* [实体性的联系]，通过这种人格的本质的质而和这种人格发生联系的。它们是人格的本质的质的天然活动。黑格尔之所以发这些谬論，是因为他抽象地、单独地来考察国家的职能和活动，而把特殊的个体性看做它们的对立物；但是他忘記了特殊的个体性是人的个体性，国家的职能和活动是人的职能；他忘記了“特殊的人格”的本质不是人的鬍子、血液、抽象的肉体的本性，而是人的社会特质，而国家的职能等等只不过是人的社会特质的存在和活动的方式。因此很明显，个人既然是国家职能和权力的承担者，那就應該按照他们的社会特质，而不應該按照他们的私人特质来考察他们。

**第二七八节：“上述两个規定說明：國家的特殊職能和權力，無論在本身中或在個人的特殊意志中，都沒有獨立而穩固的基礎，它們的最後的根源是在國家的統一中，即在它們的簡單自我中。這兩個規定構成國家的主權。”**

“專制就是無法無天，在這裡，特殊的意志（不論是君主的意志或人民的意志）本身就具有法律的效力，或者說得更正確些，它本身就代替了法律；相反地，主權却正是在立憲的情況下，即在法制的統治下，構成特殊的領域和職能的理想性環節。主權恰恰表示：每一個這樣的領域在自己的目的和行動方式方面，都不是獨立自主的和只管自己的東西，而是受整體的目的（這種目的通常都被籠統地稱為國家的福利）規定和支配的東西。這種理想性以雙重性的形式表現出來。——在和平的情況下，特殊的領域和職能沿着完成自己的特殊事業的道路不斷前進，一方面，僅僅是事物發展的不自覺的必然性就使這些領域和職能的自私行為反而促進它們自己的相互保存和整體的保存，另一方面，是來自上面的直接影響不斷地使它們返回實現整體的目的的道路，同時由於這種來自上面的影響，它們也就受到了限制並不得不直接促進這種保存。——而在災難的情況下（不管這種災難是內部的還是外來的），主權的作用就在於把和平時期存在於自己的特殊性中的機體集中在主權的簡單概念中；主權並有責任犧牲這個一般說來是合法的環節以拯救國家，於是國家主權的理想主義就達到了自己特有的現實性。”

因此，這種理想主義不會形成有意識的合乎理性的體系。在和平的情況下，它或者只是表現為“來自上面的直接影響”對統治力量和私人生活的外來強制，或者表現為自私自利所產生的盲目的無意識的結果。這種理想主義只有在國家處於“戰爭和災難的情況”下才具有自己“特有的現實性”，結果它的本質在這裡就表現為真正存在的國家的“戰爭和災難的情況”，但是國家的“和平”情況正是自私自利所引起的戰爭和災難。

因此，**主權**即國家的理想主義只是作為內在的必然性即作為理念而存在。但是，黑格爾也以此為滿足，因為談到的只是理念。這樣一來，主權一方面只能作為無意識的盲目的實體而存在。現在讓我們來看看主權的另外一種現實性。

第二七九节：“主权最初只是这种理想性的普遍思想，它只是作为自我确信的主观性，作为意志所具有的一种抽象的、也就是没有根据的、能左右最后决断的自我规定而存在。这就是国家中的个人因素本身，而国家本身也只有通过这种个人因素才能成为一个单一的东西。可是主观性只是作为主体才真正存在，人格只是作为人才存在；而在已经发展到实在合理性这个阶段的国家制度中，概念的三个环节中的每一个都具有其自为地现实的独特的形式。因此，整体的这一绝对决定性的环节就不是一般的个体性，而是一个个人，即君主。”

(1) “主权最初只是这种理想性的普遍思想，它只是作为自我确信的主观性而存在。主观性只是作为主体才真正存在，人格只是作为人才存在。在已经发展到实在合理性这个阶段的国家制度中，概念的三个环节中的每一个都具有自为地现实的独特的形式。”

(2) 主权“只是作为意志所具有的一种抽象的、也就是没有根据的、能左右最后决断的自我规定而存在。这就是国家中的个人因素本身，而国家本身也只有通过这种个人因素才能成为一个单一的东西（而在已经发展到实在合理性这个阶段的国家制度中，概念的三个环节中的每一个都具有其自为地现实的独特的形式）。因此，整体的这一绝对决定性的环节就不是一般的个体性，而是一个个人，即君主。”

第一个命题只是谈到这种理想性的普遍思想（它那种可悲的存在我们刚才已经看到了）应该成为主体的自我意识的产物，应该作为这种产物而存在于主体中并为了主体而存在。

假如黑格尔从作为国家基础的现实的主体出发，那末他就没有必要神秘地把国家变成主体。黑格尔说：“可是主观性只是作为主体才真正存在，人格只是作为人才存在。”这也是神秘化。主观性是主体的规定，人格是人的规定。而黑格尔不把主观性和人格看做主体的谓语，反而把这些谓语弄成某种独立的东西，然后神秘地把这些谓语变成这些谓语的主体。

谓语的存在是主体，所以主体是主观性等等的存在。黑格尔

把謂語、客体变成某种独立的东西，但是这样一来，他就把它們同它們的真正的独立性、同它們的主体割裂开来。随后真正的主体即作为結果而出現，实則正应当从現實的主体出发，并把它的客体化作为自己的研究对象。因此，神秘的实体成了現實的主体，而实在的主体則成了某种其他的东西，成了神秘的实体的一个环节。正因为黑格尔不是从实在的对象 (*внешнегов*, 主体) 出发，而是从謂語、从一般規定出发（而这种規定的某一体現者总是應該有的），于是神秘的理念便成了这类體現者。黑格尔不是把普遍物看做一种現實的有限物(即現存的固定物)的現實本质，換句話說，他沒有把現實的存在物看做无限物的**真正主体**，这正是二元論。

这样一来，构成国家本质的主权在这里先被看做独立的存在物，被当成了客体。然后这种客观的东西就自然而然地一定又成为主体。但是这种主体在此时看来像是主权的自我体现，其实主权不外是国家主体的客观化的精神。

我們且抛开黑格尔思想进程的这一根本缺陷来考察一下这一节的第一个命題。就这一命題本身而言，它所包含的思想不过是：主权，即作为人、作为“主体”的国家的理想主义自然是作为多数人、作为多数主体而存在的，因为任何单独的个人都不能够填滿个性的整个領域，任何单独的主体都不能够填滿主观性的整个領域。假如国家的理想主义不代表公民的現實的自我意識，不代表国家的共同灵魂，而只是体现在一个人身上，体现在一个主体上，那末国家的理想主义会成为什么东西呢？黑格尔的这一命題所包含的內容不过如此而已。現在我們来看看和这一命題紧密相联的第二个命題。黑格尔力图在这里把君主說成真正的“神人”，說成理念的**真正化身**。

“主权……只是……作为意志所具有的一种抽象的、也就是沒有根据的、

能左右最后决断的自我規定而存在。这就是国家中的个人因素本身，而国家本身也只有通过这种个人因素才能成为一个单一的东西……在已經发展到实在合理性这个阶段的国家制度中，概念的三个环节中的每一个都具有其自为地現實的独特的形式。因此，整体的这一絕對决定性的环节就不是一般的个体性，而是一个个人，即君主。”

这个命題我們在前面已經指出过了。决定即任意（因为是无条件的）决断的环节是意志的君主权。君主权的理念，按照黑格尔对它的闡发，不外是一种任性的、意志决断的理念。

在前面，黑格尔正是把主权了解为国家的理想主义，了解为整体的理念对各部分的現實規定，但現在又把它变成了“意志所具有一种抽象的、也就是沒有根据的、能左右最后决断的自我規定……这就是国家中的个人因素本身”。以前讲主观性，現在讲个体性。一个主权国家应当是一个統一的东西，是一个个人，应当具有个体性。国家“不仅”在这方面，在这种个体性上是統一的；个体性只是国家統一的自然因素，是国家的自然方面的規定。“因此，这一絕對决定性的环节就不是一般的个体性，而是一个个人，即君主。”为什么呢？因为“在已經发展到实在合理性这个阶段的国家制度中，概念的三个环节中的每一个都具有其自为地現實的独特的形式”。概念的环节之一是“单一性”，但是单一性还不是一个人。如果在国家制度中普遍性、特殊性、单一性都具有“其自为地現實的独特的形式”，那末国家制度会成为什么呢？因为讲的根本不是什么抽象的东西，而是国家，是社会，所以即使采用黑格尔的分类法也是可以的。从这里能得出什么結論呢？公民，作为規定普遍物的人，就是立法者，而作为負責决定单一物的人和真正表現了意志的人，就是国王。硬說国家意志的个体性就是一个特別的与众不同的个人，这有什么意思呢？要知道，普遍性即立法权也

具有“自为地现实的独特的形式”，这样就可以得出一个结论：“立法权就是这些特别的个人。”

普通人说：

(2) 君主拥有主宰一切的权力，即主权。  
(3) 主权就是为所欲为。

黑格尔说：

(2) 国家的主权就是君主。  
(3) 主权就是“意志所具有一种抽象的、也就是没有根据的、能左右最后决断的自我规定。”

黑格尔把近代欧洲立宪君主的一切属性都变成了意志的绝对的自我规定。他不说君主的意志就是最后决断，却说意志的最后决断就是君主。第一个命题是经验的。第二个命题歪曲了经验的事实，把它变成了形而上学的公理。

黑格尔把这样两个主体互相交融在一起并互相混淆起来，这两个主体就是作为“自我确信的主观性”的主权和作为“意志所具有的没有根据的自我规定”、作为个人意志的主权。他这样做是为了制造出体现“在一个个人”身上的“理念”。

显然，自我确信的主观性应当真正地表现意志，并应当作为一个统一体、作为个人来表现意志。但是到底有谁怀疑国家是通过个人来行动的呢？如果黑格尔要证明，国家只应当有一个个人来代表它本身的个体性的统一，那末，他并没有能够用同样方式把君主制造出来。我们从这一节中得出的肯定的结果只有下面这一点：

**君主是国家中个人意志的、没有根据的自我规定的环节，是任性的环节。**

黑格尔给这一节所加的附释则更加离奇，所以我们应当更详细地谈谈。

“任何科学的内在发展，即从它的简单概念到全部内容的推演……都显

示出这样一个特点：同一个概念（在这里是意志）开始时（因为这是开始）是抽象的，它保存着自身，但是仅仅通过自身使自己的规定丰富起来，从而获得具体的内容。例如，人格（在开始时，即在直接的权利中，它还是抽象的）的基本环节通过自己的主观性的各种形式发展了自身，并且在这里，即在绝对权利中，在国家中，在意志的最具体的客观性中，成了国家人格，成了国家的自我确信。它作为至上者扬弃了简单自我的一切特殊性，制止了各执己见相持不下的争端，而以‘我要这样’来做结束，使一切行动和现实都从此开始。”

首先，“科学的特点”并不在于对象的基本概念一次又一次地重复。

其次，这里没有丝毫的前进运动。在以前，抽象的人格是抽象权利的主体，它是不变的；现在，它成了国家人格，但依旧是抽象人格。现实的人（国家是由人们组成的）一次又一次地重新表现为国家的实质，这一点黑格尔应该是不会觉得奇怪的。他应当觉得奇怪的倒是相反的东西，他更应当觉得奇怪的，是作为国家人格的人格又重新表现为像私法中的人那样贫乏的抽象。

黑格尔在这里把君主规定为“国家人格，国家的自我确信”。君主是“人格化的主权”，是“脱胎为人的主权”，是体现出来的国家意识，因此，所有其他的人都被排斥于这种主权、国家人格和国家意识之外。但同时，除了“我要这样”，除了意志中的任性环节，黑格尔又不能把别的内容加到这个“Souveraineté Personne [人格化的主权]”中去。“国家理性”和“国家意识”体现在一个“单一的”、排除了其他一切人的、经验的人的身上，但是这个人格化了的理性所具有的唯一的内函就只是一个抽象的“我要这样”。“L'état c'est moi [朕即国家]。”

“但是，作为无限的自我相关者的人格和主观性，只有作为人，作为自为地存在的主体，才更加无条件地具有真理性（即自己的最近的直接的真理性），而自为的存在也正好就是单一体。”

显而易见，既然人格和主观性只是人和主体的謂語，那它們就只有作为人和主体才能存在，而人就是单一的东西。不过黑格尔應該补充一句：单一的东西唯有作为許多单一体才能成为真理。謂語即实质在任何时候都不能用一个单一体而只能用許多单一体来詳尽无遺地說明自己的存在所具有的各个領域。

黑格尔不这样做，反而提出了下面这个推論：

“国家人格只有作为一个人，作为君主才是現實的。”

这就是說，因为主观性只有作为主体才能存在，而每一个主体又只有作为一个单一的东西才能存在，所以国家人格只有作为一个人才是現實的。真是高明的推論！黑格尔还可以根据同样的理由做出这样的推論：因为每一个单个的人都是一个单一的东西，所以全人类只是一个唯一的人。

“人格表示概念本身，人同时还包含着概念的現實性，而且概念也只有当它这样被規定的时候，才是理念，才是真理。”

人格脱离了人，自然就是一个抽象，但是人也只有在自己的类存在中，只有作为人們，才能是人格的現實的理念。

“所謂法人，即社会团体、自治团体、家庭，不管它本身如何具体，它所具有的人格都只是它本身的一个抽象的环节；人格在法人中达不到自己存在的真理。国家則正是一个整体，概念的各个环节在其中都可按各自特有的真理性达到現實性。”

这个命題簡直是不知所云。在这里法人、社会团体等等都被称为抽象的东西，也就是說，正是現實的人借以实现其現實內容的一些类形式使自己客体化，从而摆脱“quand même〔无论什么样的〕人”的抽象。黑格尔不承认人的这种实现是最具体的，反而說国家有这样的优点：国家中的“概念环节”、“单一性”达到某种神秘的“定在”。所謂合乎理性，并不是指現實的人的理性达到了現實

性，而是指抽象概念的各个环节达到了现实性。

“理智，即反思的理智的考察之所以最难理解君主这一概念，是由于它只限于做出零星的规定，因而只知道一些理由、有限的观点和从这些理由做出的推论。因此，这种考察认为君主的威严不论从形式上说或从它的规定上说都是派生的；可是与此相反，君主这一概念不是派生的，而是绝对地起源于自身的。最符合（什么话！）<sup>①</sup>这个概念的观念，就是把君主权看成以神的权威为基础的东西，因为这个观念包含了君主权的绝对性的思想。”

从某种意义上说，任何必然的存在都是“绝对地起源于自身的”，在这方面君主身上的虱子同君主本人没有丝毫区别。所以，黑格尔并没有说出构成君主的特殊性的任何东西。如果黑格尔回想我们必须承认君主具有一种显然不同于科学和法哲学的其他一切对象的特点，那就太愚蠢了；要说黑格尔这一思想是正确的，那只是就“单一的理念人”产生于空想，而不产生于理智而言。

“只有人民对外完全独立并组成自己的国家，才谈得上人民的主权”等等。

这是尽人皆知的道理。如果国王是“国家的真正的主权”，那么他对外也应当被认为是“独立的国家”，甚至不要人民也行。如果说，国王可以主宰一切，只是因为他代表了人民的统一性，那么本人就只是人民主权的代表和象征。人民的主权不是从国王的主权中派生出来的，相反地，国王的主权倒是以人民的主权为基础的。

“可见，如果只是一般地谈整体，那也就可以说国内的主权是属于人民的，这同我们前面（第二七七、二七八节）所说的国家拥有主权完全一样。”

好像并不是人民构成现实的国家似的。国家是抽象的。只有人民才是具体的。奇妙的是黑格尔把主权这样活生生的质赋予抽

---

① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

象东西时不加任何思索，而把它归属具体东西时则吞吞吐吐，限制重重。

“但是人們近来一談到人民的主权，通常都认为这种主权和君主的主权是对立的；这样把君主的主权和人民的主权对立起来是一种混乱思想，这种思想的基础就是关于人民的荒唐观念。”

在这里，有“混乱思想”和“荒唐观念”的只是黑格尔。显而易见，如果主权存在于君主这方面，那再讲到人民方面的与此对立的主权就显得太蠢笨了。因为主权这个概念本身就不可能有双重的存在，更不可能有和自身对立的存在。但是：

(1)問題就在于，所謂集中于君主身上的主权难道不是一种幻想嗎？不是君主的主权，就是人民的主权——問題就在这里！

(2)如果要談同君主主权对立的人民主权，那也是可以的。但是这里讲的已經不是存在于两个方面的同一个主权，而是两个完全对立的主权概念，一个是能在君主身上实现的主权，另一个是只能在人民身上实现的主权。这同上帝主宰一切还是人主宰一切这个問題是一样的。这两个主权当中有一个是虚构的，虽然确实已經被虚构出来了。

“如果没有自己的君主，沒有那种正是同君主必然而直接地联系着的整体的划分，人民就是一群无定形的东西，他們不再是一个国家，不再具有只存在于内部定形的整体中的任何一个規定，就是說，沒有主权，沒有政府，沒有法庭，沒有官府，沒有等級，什麼都沒有。因为在人民中出現了这种同組織和国家生活相关联的要素，所以这种人民不再是在最一般的观念上叫做人民的那种沒有規定性的抽象。”

这一切都是同义反复。如果人民有君主以及同君主必然而直接地联系着的整体的划分，就是說，如果人民已經組成为君主国，那末离开这个組織，人民自然就变为无定形的东西，就只成了一个一般的观念。

“如果人民的主权是指共和制的形式，或者說得更確定些，是指民主制的形式，那末这样一种观念就沒有談論的必要，因為我們說的已經是发展了的理念。”

如果关于民主制只有“这样一种观念”而沒有“发展了的理念”，那末这种說法当然是正确的。

民主制是君主制的真理，君主制却不是民主制的真理。君主制必然是本身不彻底的民主制，而君主环节却不是作为民主制的不彻底性而存在着。从君主制本身不能了解君主制，但是从民主制本身可以了解民主制。在民主制中任何一个环节都不具有本身意义以外的意义。每一个环节都是全体民众的現實的环节。在君主制中則是部分决定整体的性质。在这里，整个国家制度都不得不去迎合固定不动的那一点。民主制是作为类概念的国家制度。君主制則只是国家制度的一种，并且是不好的一种。民主制是內容和形式，君主制似乎只是形式，而实际上它在伪造內容。

在君主制中，整体，即人民，从屬於他們存在的一种方式，即他們的政治制度。在民主制中，国家制度本身就是一个規定，即人民的自我規定。在君主制中是国家制度的人民；在民主制中則是人民的国家制度。民主制是国家制度一切形式的猜破了的謎。在这里，国家制度不仅就其本质說來是自在的，而且就其存在、就其現實性說來也日益趨向于自己的現實的基础、現實的人、現實的人民，并确定为人民自己的事情。国家制度在这里表現出它的本来面目，即人的自由产物。也許有人会說，在一定意义上，这对于君主立宪制也是正确的。然而民主制独有的特点，就是国家制度无论如何只是人民存在的环节，政治制度本身在这里不能組成国家。

黑格尔从国家出发，把人变成主体化的国家。民主制从人出发，把国家变成客体化的人。正如同不是宗教創造人而是人創造

宗教一样，不是国家制度創造人民，而是人民創造国家制度。在一定的意义上說，民主制对其他一切国家形式的关系，正如同基督教对其他一切宗教的关系一样。基督教是 *κατ' εξοχήν* [道地的] 宗教，是宗教的实质，是作为特殊宗教的神化了的人。民主制也是一样，它是一切国家制度的实质，是作为国家制度特殊形式的社会化了的人。它对国家制度其他一切形式的关系，正好像类对自己的各个种的关系一样。然而在这里类本身也表現为一个存在物，所以对其他不适合于自己的实质的存在形式說来，它自己就是一个特殊的种。民主制对其他一切国家形式的关系就像对自己的旧約全书的关系一样。在民主制中，不是人为法律而存在，而是法律为人而存在；在这里人的存在就是法律，而在国家制度的其他形式中，人却是法律規定的存在。民主制的基本特点就是这样。

其他一切国家結構都是某种确定的特殊的国家形式。而在民主制中，形式的原則同时也是物质的原則。因此，只有民主制才是普遍和特殊的真正統一。例如，在君主制中，或者在仅仅被看做特殊国家形式的共和制中，政治的人同非政治的私人一样具有自己的特殊的存在。財产、契約、婚姻、市民社会在这里和政治国家一样表現为（黑格尔对这些抽象的国家形式做的这种证明是完全正确的，可是他同时却认为他是在发展国家的理念）特殊的存在方式，表現为一种內容，对这种內容說来政治国家是一种組織形式，正确地說，只是一种在規定、在限制、时而在肯定、时而在否定、但本身沒有任何內容的理智。在民主制中，同这种內容一起形成而又有別于这种內容的政治国家，对人民說来，本身只是人民的特殊內容和人民的特殊存在形式。例如在君主制中，这一特殊物（即政治制度）具有規定和管轄一切特殊物的普遍物的意义。在民主制中，作为特殊环节的国家就只是特殊环节，而作为普遍物的国家就

真的是普遍物，就是說，國家不是某種不同于其他內容的特定的內容。現代的法國人對這一點是這樣了解的：在真正的民主制中政治國家就消失了。這可以說是正確的，因為在民主制中，政治國家本身，作為一個國家制度，已經不是一個整體了。

在一切不同于民主制的國家形式中，國家、法律、國家制度是統治因素，但國家並沒有真正在統治，就是說，並沒有從物质上貫串在其他非政治的領域中。在民主制中，國家制度、法律、國家本身都只是人民的自我規定和特定內容，因為國家就是一種政治制度。

可是，一切國家形式在民主制中都有自己的真理，正因為這樣，所以它們有几分不同于民主制，就有几分不是真理，這是一目了然的。

在古代國家中，政治國家就是國家的內容，其他的領域都不包含在內，而現代的國家則是政治國家和非政治國家的相互適應。

在民主制中，抽象的國家不再是統治因素。君主制同共和制之間的爭論始終都是抽象的國家範圍內的爭論。政治的共和制是抽象的國家形式範圍內的民主制。因此，共和制是民主制的抽象的國家形式，但這時共和制已不再仅仅是政治制度了。

在北美，財產等等，即法和國家的全部內容，同普魯士的完全一樣，只不過略有改變而已。所以，那里的共和制同這裡的君主制一樣，都只是一種國家形式。國家的內容都處在國家制度的這些形式的界限以外。所以黑格爾說得對：政治國家就是國家制度。這就是說，物質國家不是政治國家。這裡只有外在的同一，即相互的規定。在人民生活的各个不同環節中，政治國家即國家制度的形成是經歷了最大的困難的。對其他領域說來，它是作為普遍理性、作為彼岸之物而發展起來的。所以，歷史任務就是要使政治國家

返回实在世界，但是各个特殊領域并不因此就意識到：它們自己的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，政治国家的彼岸存在无非就是要确定它們这些特殊領域的異化。政治制度到現在为止一直是宗教的領域，是人民生活的宗教，是同人民生活現實性的人間存在相对立的人民生活普遍性的上天。政治領域是国家中的唯一国家領域，是这样一种唯一的領域，它的內容同它的形式一样，是类的內容，是真正的普遍物，但因为这个領域同别的領域相对立，所以它的內容也成了形式的和特殊的。就現代的意思讲来，政治生活就是人民生活的經院哲学。君主制是这种異化的完整的表現，共和制則是这种異化在它自己的領域內的否定。自然，政治制度本身只有在私人領域达到独立存在的地方才能发展。在商业和地产还不自由、还没有达到独立存在的地方，也就不会有政治制度。中世紀是不自由的民主制。

国家本身的抽象只是近代的特点，因为私人生活的抽象只是近代的特点。政治國家的抽象是現代的产物。

中世紀存在过农奴、封建庄园、手工业行会、学者协会等等，就是說，在中世紀，財产、商业、社会团体和每一个人都有政治性质；在这里，国家的物质內容是由国家的形式規定的。在这里，一切私人領域都有政治性质，或者都是政治領域；換句話說，政治也是私人領域的特性。在中世紀，政治制度就是私有財产的制度，但这只是因为私有財产的制度就是政治制度。在中世紀，人民的生活和国家的生活是同一的。在这里，人是國家的真正原則，但这是不自由的人。所以这是不自由的民主制，是完成了的異化。抽象的反思的对立性只是在現代世界才产生的。中世紀的特点是現實的二元論，現代的特点是抽象的二元論。

“在前面所指出的、国家制度的形式分为民主制、貴族制和君主制的阶段

上，从那种还没有达到自己的无限划分和深入到自身的、处于潜在状态的实体性统一的观点看来，意志的自我规定的最后决断这一环节，在自己特有的现实性中，并不表现为国家本身的内在的有机环节。”

在纯粹的君主制、民主制、贵族制中，还没有一种和现实的物质国家或人民生活的其他一切内容都不相同的政治制度。政治国家还不是物质国家的形式。或者像希腊那样，*res publica*〔国家、共和国〕<sup>①</sup>是市民的真正的私人事务，是他们的活动的真正内容，而私人则是奴隶，在这里，政治国家本身是市民的生活和意志的真正的唯一的内容；或者像亚洲的专制制度那样，政治国家只是一个人的独断独行，换句话说，政治国家同物质国家一样，都是奴隶。现代的国家和这些在人民与国家之间存在着实体性统一的国家是不同的，但这种不同并不像黑格尔所想像的那样在于国家制度的各个不同环节发展到了特殊现实性的程度，而是在于国家制度本身同现实的人民生活一起发展到了特殊现实性的程度，在于政治国家成了国家其他一切方面的制度。

第二八〇节：“国家意志的这种最后的自我，抽象地说来是简单的，所以它是直接的单一性；因此，其概念本身就包含着自然性的规定；因此，君主作为一个从其他一切内容中抽象出来的个人，天生就注定是君主尊严的化身，而这个个人被注定为君主，是通过直接的自然的方式，是由于肉体的出生。”

主观性是主体，而主体又必然是经验的个人，是单一的东西，这我们已经听说过。现在我们又知道，直接的单一性这一概念包含着自然性、形体性的规定。黑格尔只是证明了不需要证明的东西，即主观性只有作为有形体的个人才能存在，可是对于有形体的个人来说，肉体的出生毫无疑问是必然的标志。

---

① 原义是公共事务。——编者注

黑格尔认为，他已经证明国家的主观性、主权、君主竟是“本质的东西”，君主“作为这样一个从其他一切内容中抽象出来的个人……就注定是君主尊严的化身，而这个个人被注定为君主，是通过直接的自然的方式，是由于肉体的出生”。结果，主权、君主的尊严就应当认为是由于出生而得到的东西。君主的形体决定了他的尊严。这样一来，在国家最高峰上面作决断的就不是理性，而只是肉体的本性。出生像决定牲畜的特质一样决定了君主的特质。

黑格尔证明了君主一定是生出来的（这一点谁也没有怀疑过），但是他没有证明出生使君主成为君主。

人由于出生就注定成为君主，这如同关于圣母马利亚的圣灵妊娠的教条一样，很少有可能成为形而上学的真理。但不论是成为意识上的事实的后一个观念，或是表现经验事实的前一个观念，都能用人类的幻想和关系来解释。

在我们要详细加以考察的附释中，黑格尓竟把不合乎理性的东西论证成绝对合乎理性的东西，并因此而怡然自得。

“从纯自我规定的概念到存在的直接性，从而到自然性的这种推移，带有纯思辨的性质，因而对这种推移的认识属于逻辑哲学的范围。”

这当然是纯粹的思辨，但其所以这样，并不是因为黑格尓完成了从纯自我规定、从抽象到纯自然性（即出生的偶然性）即到另一极端的飞跃，car les extrêmes se touchent [因为两极是相通的]。这里所谓思辨就是黑格尓把这个称为“概念的推移”，把最尖锐的矛盾说成同一，把最大的不连贯性当成连贯性。

可以说黑格尓肯定地承认，随着世袭君主的出现，自然属性的抽象规定性代替了自我规定的理性，但这种规定性已经不是它原来那样，已经不是自然的规定性，而是国家的最高规定。这样一来，在这里我们就可以看到一点积极的东西：君主制就是合乎理性

的意志的組織这样一种幻想，君主制本身已經不能挽救它了。

“可是大体說來这正是那种(?)<sup>①</sup>被公認為意志的本性的推移，这种推移是內容从主观性(想像中的目的)轉化为定在的过程。但是理念和这种推移的独特形式就是意志的純自我規定(簡單概念本身)直接轉变为‘这个’和自然的定在，而沒有特殊內容(行动中的目的)作为中介。”

黑格尔說，从国家主权(意志的某个自我規定)轉变到已出生的君主的形体(即定在)，大体說來这是整个內容的推移，意志實現这种推移是为了實現想像中的目的，为了把这个目的轉化为定在。但黑格尔說：大体說來。他所陈述的独特的差別已經獨特到能够消灭一切类似物，并且用巫术来代替“意志的本性”。

第一、从想像中的目的到定在的轉变在这里是直接地巫术似地完成的。第二、在这里主体是意志的純自我規定，是簡單概念本身。意志的实质在这里表現为神秘的主体。在这里变成自然的定在的，不是現實的、个人的和自觉的希求，而是意志的抽象，是体现于单一的个人中的純粹理念。第三、在黑格尔看来，从意志到自然的定在的推移是不仅直接完成的，即不借助于意志为實現自身所經常需要的那些手段，而且甚至沒有特殊的即特定的目的，沒有“特殊內容，即行动中的目的作为中介”。这是可以理解的，因为这里沒有行动中的主体，而如果应当是抽象、是意志的純粹理念在行动，那它当然只能神秘地行动。一个目的如果不是特殊的目的，就不成其为目的，正如同行动如果没有目的就是无目的、无意义的行动一样。一切和意志的目的論行为相类似的东西，归根到底都会暴露出自己的神秘化。这就是理念的沒有內容的行动。

絕對意志和哲学家的言詞都是手段，而特殊的目的仍然是空

---

① 括弧里的問号是馬克思加的。——譯者注

談哲理的主体的目的，即从純粹的理念构成世襲的君主。要实现这个目的，只要黑格尔担保就行了。

“在关于上帝存在的所謂本体論的证明中，正是这种从絕對概念到存在的轉化（正是这种神秘化）<sup>①</sup>表示出理念在近代的深度，然而这种轉化在現代却被当做（是有充分根据的）<sup>②</sup>不可理解的东西。”

“但是，关于君主的观念一般都认为已經完全为平庸的（即理智的）<sup>③</sup>意識所了解，所以在这里理智还停留在自己的分离看法、停留在自己的应声虫的聪明由此得出的結論之中。于是理智就否定了国家的最后决断这一环节本身（即还在理性的概念中）同直接的自然性的联系。”

誰也不承认最后决断可以出生，黑格尔却硬說，君主是出生的最后决断；但是，国家中的最后决断同实在的有形体的个人相关联，从而也同“直接的自然性”相关联，这一点有誰怀疑过呢？

第二八一节：“意志的沒有根据的最后的自我，以及同样沒有根据的、作为赋予自然的規定的存在，这两个环节处在不可分割的統一中，——这种不为任性所左右的理念就是君主的偉大之处。这种統一包含着国家的真正的統一，而国家的真正的統一只有靠自己这种內在的和外在的直接性才不至降入特殊性的領域，降入特殊性的任性、目的、观点的領域，才能避免御座周圍的派系傾軋和国家权力的削弱与破坏。”

这两个环节就是意志的偶然性（任性）和自然的偶然性（出生），所以国王就是偶然性。于是，偶然性就成了国家的真正的統一。

黑格尔說什么“內在的和外在的直接性”可以避免冲突等等，这种論斷根本无法理解，因为正是这种直接性被赋予了偶然性的意志。

黑格尔关于君主选举制所讲的一切，对世襲的君主說来倒是

---

① ② ③ 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

更恰当些：

“在君主选举制（这是从私人意志成为最后决断的那种关系的本性中产生的）的条件下，国家制度就等于当选者的誓約……等于使国家权力仰仗私人意志的恩賜，結果，各种特殊的国家权力变成了私有財产……”

第二八二节：“君主主权产生赦免罪犯的权力，因为只有这个主宰一切的权力才有权实现这种化有罪为无罪并用既往不咎的办法消除犯罪的精神力量。”

赦免权就是恩賜权。恩賜是充满偶然性的任性的最高表现，黑格尔一本正經地把这种任性当成了君主的真正属性。在补充中黑格尔自己也认为恩賜产生于“沒有根据的决断”。

第二八三节：“王权的第二个环节，就是特殊性或特定内容以及使特定内容从属于普遍物的环节。这个环节一获得特殊的存在，就表现为最高諮議机关及其成员，他們把国家当前事务的内容，或把那种由于当前的需要而必须制定的法令的内容及其客观方面（根据、有关的法律、情况等等），一并呈請君主裁决。任免负责这些事务的人员，是君主无限任性的特权，因为这些人员是直接和君主本人接触的。”

第二八四节：“因为决定的客观方面（对事务的内容和情况的了解，决定的法律根据和其他根据）必须有人负责，即有人证明其客观性，因为这些客观方面可以成为不同于君主个人意志本身的諮議的对象，所以，只有这些諮議机关及其成员才应该对此负责，而君主特有的尊严，即最后作决断的主观性，则对政府的行动不负任何责任。”

黑格尔在这里純經驗地描写了大臣的权力，正像它在立宪国家中在大多数情况下被规定的那样。哲学在这里所做的唯一的附加，就是把这一“經驗的事实”变成了存在，变成了“王权的特殊性环节”的謂語。

（大臣是主宰一切的意志的合乎理性的客观方面，所以他們也荣幸地负有责任，而君主所分得的只是自己“偉大”的特殊空想。）所以思辨的因素在这里是很少的。相反地，議論的各个方面賴以立足

的都是純經驗的根据，并且是非常抽象、非常糟糕的經驗的根据。

例如，任命大臣要由君主的“无限任性”来决定，“因为他們是直接和君主本人接触的”，这就是說，因为他們是大臣。同样，君主“无限任命”自己的近侍这一点也可以从絕對理念推出来。

在論证大臣的責任时，情况就好些了，“因为决定的客观方面（对事务的內容和情况的了解，决定的法律根据和其他根据）必須有人負責，即有人证明其客观性”。自然，“最后作决断的主观性”、純粹主观性、純粹任性不是客观的，所以也就不能证明客观性，也就不能負責，因为某个个人成了任性的神圣的、天經地义的存在。如果从立宪的前提出发，黑格尔的证明还是可信的，但是黑格尔沒有从这些前提的基本观念来分析这些前提，从而证明这些前提。这种混乱表現了黑格尔法哲学的全部非批判性。

第二八五节：“王权的第三个环节所涉及的是自在自为的普遍物，这种普遍物从主观方面說就是君主的真心，从客观方面說就是整个国家制度和法律；所以王权以其他环节为前提，而其他的每一个环节也以王权为前提。”

第二八六节：“王权、王位世襲制等等的客观保障在于，这个領域具有不同于理性所規定的其他环节的現實性，同样，其他环节也各自具有其实质所規定的特殊的权利和义务。在合乎理性的机体中，每一部分在保存自己的同时，也把其他部分按其特点保存下来。”

黑格尔沒有意識到，他用第三个环节即“自在自为的普遍物”破坏前两个环节，或者說，用前两个环节破坏第三个环节。“王权以其他环节为前提，而其他的每一个环节也以王权为前提。”如果对这种制約性的理解不是神秘主义的，而是实实在在的，那末王权就不应受出生的制約，而应受其他因素的制約；因而王权就不是世襲的，而是流动的，也就是說，王权是国家的公民按其他环节的内在制度而輪流享有的一个国家規定。一个有理性的机体，不可能头是铁的，而身体却是肉的。各个部分为了保存自己必須具

有同样的素质，必須具有同样的血肉。但世襲的君主天賦有特殊的素质，他是由与众不同的材料做成的。在这里，自然的巫术就和国家其他成員的普通的合理意志对立起来。况且各个部分之所以能互相保存，只是因为整个机体都处于流动的状态，每一部分都在这种流动中不断被揚棄，可見任何一部分都不会具有黑格尔强加之于国家元首的那种“不动性”、“不变性”的特点。所以，黑格尔的这种說法无異于是取消“出生所带来的主权”。

其次，关于无責任性。如果国王破坏了“整个国家制度”，破坏了“法律”，那末他的无責任性也就終止了，因为他那种由国家法律規定的存在終止了。然而使国王不負責任的正是这些法律，正是这个国家制度。可見它們在自相矛盾，而這一个附带条件就可以消灭法律和宪法。可見君主立宪的国家制度就是无責任性。

假如黑格尔竟滿足于：“这个領域具有不同于理性所規定的其他环节的現實性，同样，其他环节也各自具有其实質所規定的特殊的权利和义务”，那末他就應該把中世紀的国家制度也称为机体。这样一来，我們在黑格尔那里所看到的，只是許多由外在必然性联系起来的特殊領域，而有形体的君主当然也只适合于这些条件。在每个規定都孤立存在的这种国家中，国家主权也唯有通过特殊的个人才能确立。

### 黑格尔关于王权或关于 国家主权理念的言論摘要。

在第 367 頁第二七九节的附釋中說：

“只有人民对外完全独立并組成自己的国家，才談得上人民的主权，大不列顛的人民是一个例子。但英格兰、苏格兰、爱尔兰或威尼斯、热那亚、錫兰等地的人民，則自从他們不再有自己的国王或自己的最高政府以后，就不再是有主权的人民了。”

可見在這裡人民的主權就是民族獨立性，國王的主權是民族獨立性，或者說君主權的原則是民族獨立性；民族獨立性本身，并且惟有民族獨立性，才構成人民的主權。人民，如果其主權仅仅包含在民族獨立性中，就擁有君主。各族人民通過各自特有的君主就能最好地鞏固和表現自己特有的民族獨立性。一個絕對個人和另一絕對個人之間的鴻溝，也同樣存在於這些獨立的民族之間。

希臘人（和羅馬人）過去是有民族獨立性的，因為他們曾經是有主權的人民。德意志人是有主權的，因為他們有民族獨立性。

這個附釋中又說：“所謂法人，即社會團體、自治團體、家庭，不管它本身如何具體，它所具有的人格都只是它本身的一個抽象的環節；人格在法人中達不到自己存在的真理。國家則正是一個整體，概念的各個環節在其中都可按各自特有的真理性達到現實性。”

法人（社會團體、家庭等）只是抽象地包含着人格；相反地，通過君主，人格就包含着國家本身。

其實，抽象的人只是作為法人即社會團體、家庭等，才把自己的人格提高到真正存在的水平。但黑格爾却不把社會團體、家庭等一般的法人理解為現實的經驗的人的實現，而是理解為本身只抽象地包含着人格因素的現實的人。正因為這樣，在黑格爾那裡才不是從現實的人引伸國家，反倒是必須從國家引伸出現實的人。因此，黑格爾不去表明國家是人格的最高現實，是人的最高的社會現實，反而把單一的經驗的人、經驗的人格推崇為國家的最高現實。這樣用客觀的東西偷換主觀的東西，用主觀的東西偷換客觀的東西（黑格爾之所以這樣做，是因為他想給抽象的實體、理念寫傳記，於是人的活動等等在他那裡就一定變成其他某種東西的活動和結果，其次是因为黑格爾想使人的本質作為某種想像中的單一性來單獨活動，而不是使人在其現實的人的存在中活動）所

产生的必然的結果，是把某种經驗的存在非批判地当做理念的現實真理。要知道，黑格爾所談的不是把經驗的存在归結为它的真理，而是把真理归結为某种經驗的存在，这样一来，随便哪一种經驗的存在都可以解釋为理念的**实在环节**了（关于經驗到思辨和思辨到經驗的这种必然轉化，我們以后再詳細地談）。

这样也就造成了一种神秘和深奥的印象。如果有人說，人一定要生出来，这个由于肉体的出生而存在的生物会成为社会的人等等，直到成为公民，人成为他現在这个样子是由于他自己的出生，这种話听起来是非常庸俗的。但是，如果有人說，国家的理念是直接生出来的，它通过国王的出生而生下了自己并获得經驗的存在，这种話听起来就似乎是意味深长、聳人听聞的了。可是这样一来我們并没有得到任何新的內容，只不过改变一下旧內容的形式而已。現在，这种內容获得了哲学的形式、哲学的证明书。

这种神秘思辨的另一結果就是：**特殊的經驗存在**、**单一的經驗存在**和其他的經驗存在不同，它被看做理念的**定在**。硬說我們看到理念所創造的**特殊的經驗存在**，因而我們在一切阶段上都遇到上帝人化，这种說法又造成了一种深奥的、神秘的印象。

如果在考察家庭、市民社会、国家等等时把人的存在的这些社会形式看做人的本质的实现，看做人的本质的客体化，那末家庭等等就是主体内部所固有的质。人永远是这一切社会組織的本质，但是这些組織也表現为人的**現實普遍性**，因而也就是一切人所共有的。相反地，如果說家庭、市民社会、国家等等是理念的各种規定，是作为主体的实体的各种規定，那末它們就一定会得到經驗的**現實性**，于是市民社会的理念賴以发展的那一部分人就是資产者，而其余的人則是公民。因为談的本来只是比喻，只是把实现了的理念的**意義**加之于任何一种經驗的存在，所以很明显，理念的这些

容器只要一成为理念的某一生命环节的某种体现，就完成了自己的使命。因此，在这里普遍物到处都表现为某种确定的特殊的东西，而单一物则在任何地方都达不到自己的真实的普遍性。

所以，如果认为那些对于真正的社会实现来说还完全沒有成熟的最抽象的规定、那些国家的自然基础，如出生（国王的）或私有财产（在长子继承制中），都是最高的、直接脱胎为人的理念，那这必然是一种最深奥最思辨的观念。

这也是不言而喻的。在这里，真实的相互关系弄颠倒了。在这里，最简单的东西被描绘成最复杂的东西，而最复杂的东西又被描绘成最简单的东西。应当成为出发点的东西变成了神秘的结果，而应当成为合理的結果的东西却成了神秘的出发点。

但是，如果国王是包含着国家本身的抽象的人，那末这就只是表示国家的本质就是抽象的人，是私人。国家只有在自己成熟的阶段上才泄露出本身的秘密。国王是体现私人对国家的关系的唯一的私人。

国王世襲制是从国王的概念中产生出来的。据说国王是不同于自己的整个类、不同于其他一切人的特殊的人。我们究竟根据哪一种最后的最可靠的标志来区别一个人同另一个人呢？根据肉体的标志。肉体的最高机能是生殖活动。因此，国王的最高国务活动就是他的生殖活动，因为他通过这种活动来生殖国王并从而延续自己的肉体。他儿子的肉体是他自己肉体的再造，是国王肉体的創作。

### （b）行政权

第二八七节：“执行和实施国王的决定，一般說来就是贯彻和维护已經决定了的东西，即現行的法律、制度和公益設施等等，这和做决定这件事本身是

不同的。这种使特殊从属于普遍的事务由行政权来执行。行政权包括审判权和警察权，它们和市民社会中的特殊物有更直接的关系，并通过这些特殊目的来实现普遍利益。”

这是关于行政权的一般说明。黑格尔的独到之处只在于他使行政、警察、审判三权协调一致，而通常总是把行政权和审判权看成对立的东西。

第二八八节：“在市民社会的范围以内和在国家本身（第二五六节）的自在自为的普遍物之外的特殊公共利益是由自治团体、其他职业与等级的同业公会（第二五一节）及其首脑、代表、主管人等等来管理的。一方面，他们经营的事务关系到这些特殊领域的私有财产和利益，并且他们在这方面的威信部分地建立在本等级成员和全体市民的信赖上；另一方面，这些集团必须服从国家的最高利益；因此，在分配这些职务时，一般采取有关人员的通常的选举和最高当局的批准任命相混合的方式。”

这是对某些国家中的经验事态的简单描述。

第二八九节：“在这些特殊权利中维护国家的普遍利益和法制，把特殊权利归入国家的普遍利益和法制之内，这都需要行政权的全权代表、执行权的国家官吏以及最高諮議机关（这些机关以委员会的形式组成）来照料，而这些人和机关都汇合起来，成为和君主直接接触的最上层。”

黑格尔并没有揭示出行政权的本性。而且，即使我们假定他做到了这一点，他还是没有以此证明行政权超过一般国家公民的职能、规定。黑格尔之所以把行政权推论为一种特殊的、单独的权力，只是由于他把“市民社会的特殊利益”看成“在国家的自在自为的普遍物之外”的利益。

“市民社会是个人私利的战场，是一切人反对一切人的战场，同样，市民社会也是私人利益跟特殊公共事务冲突的舞台，并且是它们二者共同跟国家的最高观点和制度冲突的舞台。因特殊领域的合法性而产生的公会精神，本身潜在地转变为国家精神，因为国家是它用来维护特殊目的的工具。这就是市民爱国心的秘密之所在：他们知道国家是他们自己的实体，因为国家维护

他們的特殊領域——它們的合法性、威信和福利。国家在政治情緒方面深入人心和强而有力的根源就在公会精神中，因为在这里特殊物是直接包含在普遍物之內的。”

这里值得注意的是：（1）市民社会被說成 bellum omnium contra omnes [一切人反对一切人的战争]；

（2）在私人的利己主义中既可以看出“市民爱国心的秘密”，又可以看出“国家在政治情緒方面深入人心和强而有力的根源”；

（3）“市民”，即具有私人利益的人，被看做普遍物的对立面，市民社会的成员被看做“完备的个人”，另一方面，国家也和“市民”这种“完备的个人”相对立。

看来，黑格尔应当把“市民社会”和“家庭”說成作为国家一分子的每一个个人的規定，因而也把晚近各种“国家的质”說成作为一般国家一分子的个人的規定。但黑格尔认为，这并不就是发展着自己社会本质所具有的新規定的同一种个人。在他看来，这是似乎从自己本身发展出自己的規定的意志本质。于是，国家中所有各种不同的、彼此分立的、經驗地存在着的組織就被看做这类規定中的某一个的直接体现。

黑格尔把普遍物本身变成一种独立的东西，于是就把普遍物和經驗的存在直接混淆起来，同时也就立即非批判地把有限的事物当做理念的表现。

黑格尔在这里之所以自相矛盾，只是因为他认为“家庭的人”不像市民社会成员那样是一种完备的超脱于其他一切特质的人。

第二九〇节，“**在行政事务中也有分工**。主管机关的組織有自己的形式的、但困难的任务——从下层（市民生活在那裡是具体的）来具体地管理市民生活，同时也把行政事务分为一些**抽象的部門**，由特殊的主管机关这些不同的中心来管理；这些主管机关对下級的活动，也和最高行政权方面的情形一样，又重新汇合起来，变得一目了然。”

**这一节的补充我們以后再研究。**

第二九一节：“行政事务帶有**客观的**性质，它們本身按其实体而言是已經决定了的（第二八七节），并且必須由个人来执行和实现。行政事务和个人之間沒有任何直接的**天然的**联系，所以个人之担任公职，并不由本身的自然人格和出生来决定。决定他們这样做的是**客观因素**，即知識和本身才能的证明；这种证明保证国家能滿足它对普遍等級的需要，同时也提供一种使每个市民都有可能献身于这个等級的唯一的条件。”

第二九二节：“因为在这里**客观因素**不在于天才（如在艺术中），所以勢必有多得不可胜数的人适合于担负这种职务，对这些人不能絕對地确定誰比誰高明。主观方面，即从这許多人中正是选出这个人来担任官职和受权管理公共事务，这样把个人和官职这两个永远沒有必然联系的方面联系起来，乃是国王这一做最后决定和主宰一切的国家权力的特权。”

第二九三节：“**君主國**授予主管机关的特殊的国家职能，构成君主固有主权的**客观方面**的一部分；这些职能的特定的**差别**也是由事物的本性产生的；正像主管机关的活动是履行职责一样，它們的职能是摆脱了偶然性統治的权利。”

**这里應該注意的只是“君主固有主权的客观方面”。**

第二九四节：“奉詔（第二九二节）担任一定官职的个人，以克尽职守为本人收入的来源（这是担任官职的条件），这就是他地位中的实体性因素。**由于**这种实体性的地位，个人就获得生活資料，保证他的特殊需要得到滿足（第二六四节），使他的处境和公职活动摆脱其他一切主观的依賴和影响。”

黑格尔在附釋中說：“国家职务要求个人不要独立地和任性地追求主观目的，并且正因为个人做了这种牺牲，它才給予个人一种权利，让他在尽职履行公务的时候而且仅仅在这种时候追求主观目的。于是也就从这方面建立了普遍利益和特殊利益間的联系，这种联系构成国家的概念和內部巩固性（第二六〇节）。”“对特殊需要的滿足有了保证，就可以消除外部的匱乏，个人就不至因这种匱乏而玩忽职守以追求特殊需要的滿足。受权执行国家事务的人员得到普遍的国家权力的保护，可以免受其他主观方面的侵害，不怕被管轄者因私人利益等等受到与之对立的普遍利益的損害而产生的私人激情。”

第二九五节：“要使国家和被管轄者免受主管机关及其官吏濫用职权的危害，一方面直接有賴于主管机关及其官吏的等級制和責任心，另一方面又

有賴于自治团体、同业公会的权能，因为这种权能自然而然地防止官吏在其担负的职权中夹杂主观的任性，并以自下的监督补足自上的监督无法顾及官吏每一細小行为的缺陷。”

第二九六节：“然而，为了使大公无私、奉公守法及溫和敦厚成为一种习惯，就需要进行直接的道德和理智的教育，以便从精神上抵銷因研究本部門行政业务的所謂科学、掌握必要的业务技能和进行实际工作等等而造成的机械性成分；同时，国家的大小也是一个主要的因素，因为这个因素可以減輕家庭联系和其他私人联系所占的比重，也可以削弱和麻痹报复心、仇恨心和其他类似的激情。在为大国的最高利益服务的过程中，这些主观方面就自然而然地消失，同时服从普遍的利益、观点和事业的习惯也会逐渐养成。”

第二九七节：“政府成員和国家官吏是中間等級的主要組成部分，全体民众的高度智慧和法律意識就集中在这一等級中。这个等級之所以不致占据貴族的独特地位，它的教养和才干之所以不致变成任性和統治的手段，是有賴于主权自上而下和同业公会根据自己的权利自下而上所做的种种設施。”

补充：“国家的意識和最高度的教养都表現在国家官吏所隶属的中間等級中。因此中間等級也是国家在法制和知識方面的主要支柱。”“这个中間等級的形成，是国家的最重要的利益之一；但是只有在上述那种組織中，也就是在比較独立的一定的特殊集团拥有相当的权利、官僚界因而不敢胡作非为的地方，才能做到这一点。按照普遍权利而行动和这样行动的习惯，就是这些本身独立的集团形成一种对立勢力的結果。”

黑格尔关于“行政权”所讲的一切都不配称为哲学的分析。这几节大部分都可以原封不动地載入普魯士法，可是真正的行政管理是最难分析的。

因为黑格尔已經把“警察”权和“审判”权归入市民社会的領域，所以行政权就无非是他当做官僚机构来考察的行政机关。

在黑格尔看来，官僚政治的前提首先就是市民社会通过“同业公会”而实行的“自治”。他給同业公会所加的唯一的規定就是，公会等等的管理人員、主持人員的选拔必須采取混合的方式，这些人員必須由市民选举并經真正的行政权批准（照黑格尔的說法就是

“最高当局的批准”）。

为了“维护国家的普遍利益和法制”，就有汇合于“君主”周围的“行政权的全权代表”、“执行权的国家官吏”和“諮議机关”站在这一领域之上。

在“行政事务”中也有“分工”。个人必须证明自己有管理行政事务的才能，也就是必须经过考试。选派一定的个人来担负国家职务则是君主的治国大权。国家这些职能的划分“是由事物的本性产生的”。公职活动是国家官吏的义务和天职。因此他们应该得到国家的薪俸。防止官僚滥用职权的保障一方面在于官僚的等级制和责任心，另一方面在于自治团体、同业公会的权能。官僚的人道精神既同“直接的道德和理智的教育”有关，也同“国家的大小”有关。官吏是“中间等级的主要组成部分”。要防止他们占据“贵族和统治的地位”，一方面靠“主权自上而下所做的种种设施”，另一方面则靠“同业公会根据自己的权利自下而上所做的种种设施”。中间等级是“有教养的”等级。Voilà tout [如此而已]。关于官僚机构，黑格尔给我们作了一番经验的描述，其中一部分符合实际情况，一部分符合官僚机构本身对自己存在的看法，——这就是黑格尔在很困难的“行政权”这一章中所说的一切。

黑格尔从“国家”和“市民社会”之间、“特殊利益”和“自在自为的普遍物”之间的分离出发，而官僚政治的基础的确就是这种分离。黑格尔从“同业公会”的前提出发，而官僚政治的前提的确就是“同业公会”，至少是“公会精神”。黑格尔完全沒有考察官僚政治的内容，只是给官僚政治的“形式的”组织做了某些一般的规定，而官僚政治的确只是在它本身以外的一种内容的“形式主义”。

同业公会是官僚机构的唯物主义，而官僚机构则是同业公会的唯灵论，同业公会构成市民社会的官僚机构，官僚机构则是国家

的同业公会。因此，实际上官僚机构把自己，即“国家的市民社会”，和同业公会，即“市民社会的国家”对立起来。一切結果总是反对自己的前提的存在的，在“官僚机构”成为一項新原則的地方，在国家的普遍利益开始成为“独立”自为的因而也是“現實的”利益的地方，官僚机构总是反对同业公会的。可是，一旦国家觉醒起来走向現實的生活，同时市民社会也受自己固有理性的推动而行动起来，日益摆脱同业公会的統治，官僚机构就要竭力复兴同业公会，因为“市民社会的国家”一衰落，“国家的市民社会”也就随之衰落。唯灵論是和与之对立的唯物主义一起消逝的。只要那种不是单纯反对前提的存在而是同时反对这种存在的原則的新原則一經出現，結果就开始为本身前提的存在而斗争。在社会中創立了同业公会的那种精神，在国家中創立了官僚机构。因此，对公会精神的威胁也是对官僚精神的威胁；如果說官僚机构过去曾經为了保证自己生存的地位，而反对过同业公会的存在，那末，現在它为了拯救公会精神，亦即它自己的精神，就力图用强力維持同业公会的存在。

“官僚机构”是市民社会的“**国家形式主义**”。它作为特殊的同业公会（“普遍利益”只有在特殊物还作为“普遍物”来反对普遍物时，才能作为“特殊利益”来和特殊利益相对峙。所以，官僚机构要拯救普遍利益的伪特殊性，即它自己的精神，就必须捍卫特殊利益的伪普遍性，即公会精神。当同业公会力图成为国家的时候，国家就势必会成为同业公会），是“国家的意識”、“国家的意志”、“国家的威力”。因此官僚在国家中形成特殊的**闭关自守的集团**。但官僚机构想把同业公会当做一种**虚假的力量**保存下来。固然，由于事情和自己的特殊利益有关，所以每一单独的同业公会对官僚机构也抱有同样的希望；但是它想**保存**官僚机构，为的是要利用官僚机构来反对其他的同业公会，反对異己的特殊利益。于是，官僚机

构这种完备的同业公会就占了同业公会这种不完备的官僚机构的上风。官僚机构把同业公会贬低到纯假象的地步，或者力图把它贬低到这种地步；但是它又希望这种假象存在并希望这种假象确信自己的存在。同业公会是市民社会企图成为国家的尝试，而官僚机构则是那种确实使自己变成了市民社会的国家。

体现在官僚机构中的“国家形式主义”就是“作为形式主义的国家”，而黑格尔也正是把官僚机构当做这种形式主义来描述的。既然这种“国家形式主义”自命为一种现实力量，并使本身成为自己的物质内容，那就显而易见，“官僚机构”就是各种实际的幻觉的交織，或者说，它是“国家的幻觉”；官僚精神纯粹是一种耶稣会的精神、神学的精神。官僚是国家的耶稣会教徒和神学家。官僚机构是 *la république prêtre* [国家祭司]。

既然官僚机构就实质而言是“作为形式主义的国家”，那末就目的而言它也是这样。于是，国家的现实目的对官僚机构说来就成了反国家的目的。官僚精神就是“形式的国家精神”。因此，官僚机构把“形式的国家精神”或实际的国家无精神变成了绝对命令。官僚机构认为它自己是国家的最终目的。既然官僚机构把自己的“形式的”目的变成了自己的内容，所以它就处处同“实在的”目的相冲突。因此，它不得不把形式的东西充作内容，而把内容充作形式的东西。国家的任务成了例行公事，或者例行公事成了国家的任务。官僚政治是一个谁也跳不出的圈子。它的等级制是知识的等级制。上层在各种细小问题的知识方面依靠下层，下层则在有关普遍物的理解方面信赖上层，结果彼此都使对方陷入迷途。

官僚机构是和实在的国家并列的虚假的国家，它是国家的唯灵论。因此任何事物都具有两重意义，即实在的意义和官僚式的意义，正如同知识（以及意志）也是两重性的——实在的和官僚式

的一样。但官僚机构是根据自己的本质、根据彼岸的唯灵論本质来看待实在的本质的。官僚机构掌握了国家，掌握了社会的唯灵論实质：这是它的私有財产。官僚机构的普遍精神是秘密，是奥秘。保守这种秘密在官僚界内部是靠等級制組織，对于外界则靠它那种闭关自守的公会性质。因此，公开的国家精神及国家的意图，对官僚机构来说就等于出卖它的秘密。因此，权威是它的知識原則，而崇拜权威则是它的思想方式。但在官僚界内部，唯灵論变成了粗劣的唯物主义，变成了盲目服从的唯物主义，变成了对权威的信赖的唯物主义，变成了例行公事、成規、成見和傳統的机械論的唯物主义。就单个的官僚来说，国家的目的变成了他的个人目的，变成了他升官发财、飞黄腾达的手段。首先，这个官僚把现实的生活看做物质的生活，因为这种生活的精神在官僚机构中有其独特化的存在。因此，官僚机构必须使生活尽可能物质化。其次，这种现实生活对官僚本身来说（即在现实生活成为他的官僚活动的对象的情况下）是物质生活，因为它赋有这种生活的精神，它的目的在它之外，它的存在只是办公桌上的存在。国家已經只是作为由从屬关系和盲目服从联系起来的各派官僚势力而存在。对于官僚来说，真正的科学是没有內容的，正如现实的生活是毫无生气的一样，因为他把这种虚假的知識和这种虚假的生活当做真正的本质。因此，官僚必须用耶穌会的精神来对待现实的国家，不管这种耶穌会的精神是有意識的还是无意識的。但是，既然这种耶穌会精神是和知識对立的，那末它就势必同样达到自我意識而成为有意識的耶穌会精神。

如果说，官僚机构一方面是粗劣的唯物主义的体现，那末，另一方面它也暴露了它那同样粗劣的唯灵論：它想創造一切，就是說，它把意志推崇为 *causa prima* (始因)，因为它的存在只表現在

活动中，而它活动的內容又是从外面取得的。所以，只有形成和限定这种內容，官僚机构才能证明自己的存在。对官僚說来，世界不过是他活动的对象而已。

黑格尔把行政权称为君主固有主权的**客观方面**，这就像过去把天主教教会說成神圣三位一体的权力、內容和精神的实际定在一样正确。在官僚机构中，国家利益和特殊私人目的的同一表現为以下的形式：**国家利益成为一种同其他私人目的相对立的特殊的私人目的。**

只有普遍利益在实际上而不只是（像黑格尔所想像的那样）在思想上、在抽象概念中成为特殊利益，才能鏟除官僚政治；而这又只有在特殊利益在实际上成为普遍利益时才有可能。黑格尔从不真实的对立出发，因而只得到事实上本身又包含着对立的、虚假的同一。官僚政治就是这样的同一。

現在我們就來詳細考察一下他的思路。

黑格尔給行政权所下的唯一的哲学定义就是使单一物和特殊物“从屬”于普遍物，等等。

黑格尔觉得这样就很够了。一方面是特殊物的“从屬”这一范畴，等等。这一范畴必須加以实现。于是黑格尔就从普魯士或某一現代国家的經驗事实中随便举出一件（連皮带毛地攤）来加以印证，他所举出的事实和所有其他事实一样，也实现了这个范畴，虽然該事实的特有本质并不能被这一范畴表現出来。应用数学也是“从屬”，等等。黑格尔沒有問問自己，这种从屬的形式是否合理，是否适合。他只是抓住这个范畴并滿足于找到了一件与此相应的事实。黑格尔給他自己的邏輯提供了政治形体，但他并没有提供政治形体的邏輯（第二八七节）。

关于同业公会、自治团体对政府的关系問題，我們首先可以知

道，对它们的管理（这些职务的分配）要求“一般采取有关人员的通常的选举和最高当局的批准任命相混合的方式”。所以自治团体和同业公会代表人的混合的选拔方式是市民社会和国家或行政权之间的第一种关系，是它们的第一种同一（第二八八节）。就连黑格尔本人也认为这种同一是非常表面的，因为它是 mixtum compositum [大杂烩]，是“混合”。这种同一有多么表面，隐藏在它后面的对立也就有多么深刻。“一方面，他们（即同业公会、自治团体等）<sup>①</sup> 管理的事务关系到这些特殊领域的私有财产和利益，并且他们在这方面的威信部分地建立在本等级成员和全体市民的信赖上；另一方面，这些集团必须服从国家的最高利益”，——于是就得出了关于必须采取“混合的选拔方式”的上述结论。

可见，对同业公会的管理包含着下述的对立：

特殊领域的私有财产和利益反对国家的最高利益——私有财产和国家之间的对立。

无须说明，通过混合的选拔方式来解决这种对立只是妥协、调和，只是承认二元论没有解决，因为这种解决本身就是二元论，是“混合”。同业公会和自治团体的特殊利益在它们自己的领域内包含着二元论，这也同样决定着它们的管理工作的性质。

但是，这一对立的最突出的表现，首先就是这些“在国家的自在自为的普遍物之外”的“特殊公共利益”等对这个“国家的自在自为的普遍物”的关系。这种对立首先也还是表现在这一领域的内部。

“在这些特殊权利中维护国家的普遍利益和法制，把特殊权利归入国家的普遍利益和法制之内，这都需要行政权的全权代表、执行权的国家官吏以

---

① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

及最高諮詢机关(这些机关以委員會的形式組成)來照料，而这些人和机关都汇合起来，成为和君主直接接触的最上层。”(第二八九节)

我們順便注意一下其他国家(例如法国)所沒有的这类行政委員會的构成。“既然”黑格尔一开始就把这些机关称为“諮詢”机关，“所以”显而易見，它們是“以委員會的形式組成”的。

在黑格尔看来，“国家本身”，即“行政权”，通过“全权代表”进入市民社会的范围，以維护“国家的普遍利益和法制”，等等；这些“政府的全权代表”，这些“执行权的国家官吏”，照黑格尔的看法，都是真正的“国家代理人”，他們不但不屬於“市民社会”，而且是“反对”“市民社会”的。这样一来，国家和市民社会之間的对立就固定下来了。国家不在市民社会之内，而在市民社会之外，它只是通过自己的“全权代表”，即受权在这些領域內“照料国家”的人們来同市民社会接触。因为有了这些“全权代表”，国家同市民社会之間的对立不仅沒有消灭，反而变成了“法定的”“牢固的”对立。“国家”这种同市民社会的本质不相容的彼岸之物通过自己的代表来反对市民社会，从而巩固自己的地位。“警察”、“法庭”和“行政机关”不是市民社会本身賴以捍卫自己固有的普遍利益的代表，而是国家用以管理自己、反对市民社会的全权代表。在前面談到的那一段坦率的論述中，黑格尔詳細說明了这个对立：

“行政事务带有客观的性质，它們本身是已經决定了的。”(第二九一节)

黑格尔有沒有由此得出結論說，行政事务因此就更不需要“知識的等級制”，它們完全可以由“市民社会本身”来执行呢？沒有，而且得出的結論恰恰相反。

他发表了一段意味深长的議論，說唯有通过“个人”才能执行这些行政事务，而“行政事务和这些个人之間沒有任何直接的天然的联系”，——这是暗示王权无非是“天然的任性权力”，因此也是

“由于出生”而具有的东西。“王权”不过是代表了意志中的天然要素，代表了“肉体的本性在国家中的統治”。

因此，在取得自己的职位这方面，“执行权的国家官吏”同“国王”有本质上的差別。

“决定他們这样做（处理国家事务）<sup>①</sup>的是客观因素，即知識（主观任性沒有这个因素）<sup>②</sup>和本身才能的证明；这种证明保证国家能滿足它对普遍等級的需要，同时也提供一种使每个市民都有可能献身于这个等級的唯一的条件。”

每个市民都有可能成为国家官吏，这是市民社会和国家之間的第二种肯定关系，是第二种同一。这种关系带有非常表面的和二元論的性质。每个天主教徒都有可能成为神甫（也就是脱离世俗）。但是，这难道就会使僧侶不作为彼岸势力来与天主教徒对立嗎？每个人都可能获得另一領域的权利，这不过证明他本来的領域不是这种权利的現實罢了。

在真正的国家中，問題不在于每个市民是否有可能献身于作为特殊等級的普遍等級，而在于这一等級是否有能力成为真正普遍的等級，即成为一切市民的地位<sup>③</sup>。但黑格尔所根据的前提是虚假的普遍等級、空幻的普遍等級，是特殊的等級普遍性。

黑格尔在市民社会和国家間构思出来的同一是两支敌对军队的同一，这两支军队中的每一个士兵都有“可能”在“开小差”后成为“敌”軍的一員。在这里，黑格尔当然是正确地描写了現代的經驗状况。

同样，黑格尔关于“考試”的构思也是如此。在合乎理性的国家中，与其考一考那些想成为执行权的国家官吏的人，还不如考

---

① ② 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

③ 双关語：德文«Stand»既有“等級”的意思，又有“地位”的意思。——編者注

一考想当鞋匠的人，因为鞋匠的手艺是一种技能，人沒有这种技能也可以成为一个好的公民，成为一个社会的人，而必需的“国家知識”则是这样一种条件，不具备这种条件的人虽然身在国家之中，但犹在国家之外，他脱离自己、脱离空气而生活着。“考試”无非是共济会的那一套，无非是从法律上确认政治知識是一种特权而已。

“官职”和“个人”之間的“联系”，是市民社会的知識和国家的知識之間的客观联系，这种通过考試来确立的联系，无非是官僚政治对知識的洗礼，是官方对世俗知識变体为神圣知識的确认（每次考試的主考人当然是无所不知的）。我們倒沒有听说过希腊和罗马的政治家还要經過考試。可是，罗马政治家和普鲁士的政府官吏比起来又算得了什么！

除了个人和官职間的客观联系，除了考試，还有另外一种联系，即**国王的任性**。

“因为在这里客观因素不在于天才（如在艺术中），所以势必有多得不可胜数的人适合于担负这种职务，对这些人不能絕對地确定誰比誰高明。主观方面，即从这許多人中正是选出这个人来担任官职和受权管理公共事务，这样把个人和官职这两个永远沒有必然联系的方面联系起来，乃是国王这一做最后决定和主宰一切的国家权力的特权。”

国王在任何場合下都总是偶然性的代表。除官僚政治的信仰声明（考試）这一客观因素外，还需要有国王的恩賜这一主观因素，信仰才能产生結果。

“君主国授予主管机关的特殊的国家职能（君主国把各种特殊的国家事务分別委托給各主管机关，作为它們的职能，它把国家瓜分給官僚；它分配这些职能，就像神圣罗马教会分配僧职一样；君主国是一种流出体系；君主国出租国家的职能）<sup>①</sup>，构成君主固有主权的客观方面的一部分。”在这里，黑格尔第一次把君主固有主

权的客观方面和主观方面区分开来。以前他总是把这两方面搅在一起。君主固有的主权在这里获得了极其神秘的意义，——简直像神学家在自然界中找到了人格化的神一样。黑格尔居然說：君主是国家固有主权的主观方面（第二九三节）。

在第二九四节里，黑格尔从理念中引伸出官吏有获得薪俸的权利。官吏获得薪俸，或官职同时保障經驗存在的稳固性，这在黑格尔看来，正是市民社会和国家的真正同一的所在。官吏的薪俸就是黑格尔凭自己的构思所得出的同一的最高形式。国家事务变成官职是以国家脱离社会为前提的。黑格尔說：

“国家职务要求个人不要独立地和任性地追求主观目的（本来任何职务都这样要求）<sup>②</sup>，并且正因为个人做了这种牺牲，它才給予个人一种权利，让他在尽职履行公务的时候而且仅仅在这种时候追求主观目的。于是也就从这方面建立了普遍利益和特殊利益間的联系，这种联系构成国家的概念和內部巩固性”，——

可見（1）对一切僕役都可以这样要求；（2）用薪俸来保障官吏的生存也就是从内部支撑現代的衰落的君主国，這話說得很对。在这些君主国中，得到保障的只是和市民社会成員的生存相对立的官吏的生存。

黑格尔不会看不出，他把行政权弄成了市民社会的对立面，并使它成了一个統治的极端。那末他是怎样恢复同一关系的呢？

根据第二九五节，“要使国家和被管轄者免受主管机关及其官吏濫用职权的危害”，一方面有賴于他們的“等級制”（好像等級制不是濫用职权的禍根，好像官吏个人的罪过和他們因等級制所必然犯下的罪过可以相提并論。官吏只有犯下違背等級制或等級制所不需要的罪过时，才会受到等級制的懲罰，但是，如果是等級制

---

① ② 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

本身通过某个官吏犯了罪过，那末它总是对这个官吏百般庇护。此外，等级制很难相信它的某些成员犯了罪）。另一方面，又有赖于“自治团体、同业公会的权能，因为这种权能自然而然地防止官吏在其担负的职权中夹杂主观的任性，并以自下的监督补足自上的监督无法顾及官吏每一细小行为的缺陷”（仿佛这种监督不是根据官僚等级制来施行似的）。

这样說來，反对官僚胡作非为的第二个保障就是同业公会的特权。

于是，如果我們問問黑格尔：有什么东西保护市民社会免受官僚的侵犯，他就回答：

（1）官僚机构的“等级制”。**監督**。这就是說，对方在自縛手脚，而如果说他对下为刀俎，那末对上则为鱼肉。但是反对“等级制”的保障究竟在哪里呢？当然，所謂大害除小害，不过表示小害同大害相比是微不足道的罢了。

（2）**冲突**，官僚机构和同业公会間的尚未解决的冲突。**斗争**、**斗争的可能性**，是避免失败的保障。在后面（第二九七节），黑格尔又补充了“主权自上而下所做的种种設施”所提供的保障，这指的也还是等级制。

可是，黑格尔还指出了两个因素（第二九六节）。

在官吏本身，“直接的道德和理智的教育”應該“从精神上抵銷”他的知識和“实际工作”的机械性（这就必須培养他的人道精神，使“大公无私、奉公守法及溫和敦厚”成为他的“习惯”）。事实上难道不是剛剛相反，不正是官僚的“官場”知識和“实际工作”的“机械性”在“抵銷”他的“道德和理智的教育”嗎？难道官僚的实际精神和实际工作不正是作为实体而压倒他的其余才能的偶性嗎？原来官僚的“职务”就是他的“实体性”关系和他的“飯碗”。黑格尔

用“直接的道德和理智的教育”来反对“官場的知识和工作的机械性”，这真是妙不可言！做官的人得提防自己这个官被自己所侵害。这算什么统一！从精神上抵銷？！简直是二元論的范畴！

黑格尔接着提到“国家的大小”，可是这个因素在俄国絲毫也不能保障“执行权的国家官吏”不胡作非为；这个因素无论如何是和官僚政治的“本质”“不相干”的。

在黑格尔看来，“行政权”就等于“国家僕役的总和”。

在这里，即在“国家本身的自在自为的普遍物”的領域內，我們所看到的只是一些尚未解决的冲突。“官吏的考試和飯碗是最終的合題。

黑格尔把官僚机构的无能及其和同业公会的冲突当做替官僚机构辯护的最充分的理由。

在第二九七节中，黑格尔确立了由下述情况所造成的一同一：“政府成員和国家官吏”构成“中間等級的主要組成部分”。黑格尔把这个“中間等級”推崇为国家“在法制和知識方面”的“主要支柱”（見这一节的补充）。

“这个中間等級的形成，是国家的最重要的利益之一；但是只有在上述那种組織中，也就是在比較独立的一定的特殊集团拥有相当的权利、官僚界因而不敢胡作非为的地方，才能做到这一点。”

当然，只有在这种組織中人民才能成为一个等級，也就是成为中間等級，可是，这种組織难道是建立在特权均等的基础上嗎？行政权是最难論述的。它同立法权比起来在更大程度上属于全体人民。

稍后（在第三〇八节的附釋中），黑格尔說出了官僚政治的真正精神，把它說成“事务成規”和“有限領域的眼界”。

### (c) 立 法 权

第二九八节：“立法权所涉及的是法律本身（因为法律需要进一步规定），以及那些按其内容来说完全具有普遍性的（说得太笼统了！）<sup>①</sup> 国内事务。立法权本身是国家制度的一部分，国家制度是立法权的前提，因此，它本身是不由立法权直接规定的，但是它通过法律的不断完善、通过普遍行政事务所固有的前进运动，得到进一步的发展。”

这里最触目的是，黑格尔强调“立法权本身是国家制度的一部分，国家制度是立法权的前提，它本身是不由立法权直接规定的”，这样指出对王权和行政权来说也同样正确，但是他却认为不必这样做。然后，黑格尔只是构思出整个的国家制度，因此也就不可能把这个制度看做前提。然而，黑格尔的深刻之处也正是在于他处处都从各种规定（像存在于我们的各个邦里的那类规定）的对立出发，并把这种对立加以强调。

“立法权本身是国家制度的一部分”，而国家制度“本身是不由立法权直接规定的”。但国家制度也毕竟是由自己产生的。而那些“需要进一步规定”的法律，也应该一开始就确立下来。在国家制度以前和国家制度以外，立法权就应该存在或者早就应该存在。所以立法权应该存在于现实的、经验的、确立了的立法权之外。对这一点黑格尔也许会回答说：我们是以现存的国家为出发点的。但是，黑格尔既然是法哲学家，而且又发展了国家的类概念，就不应该以现存的东西的尺度来衡量理念，而应该以理念的尺度来衡量现存的东西。

这里的冲突是很显然的。立法权是组织普遍物的权力，是确

---

① 括弧里的话是马克思的。——译者注

立国家制度的权力。它高于国家制度。

然而从另一方面来看，立法权是按照国家制度确立起来的权力。所以它是从属于国家制度的。国家制度对立法权說来就是法律。它給了立法权以各种法律，而且还永远給它以各种法律。立法权只有在国家制度的范围内才是立法权，而国家制度如果在立法权之外，那末，它就处在 *hors de loi* [法律之外] 了。Voilà la collision [冲突就在这里]！在现代法国历史中，有人曾因为企图解决这个冲突而大伤脑筋。

黑格尔怎样来解决这个二律背反呢？

他一开始就說：

**国家制度是立法权的“前提”；“因此，它本身是不由立法权直接規定的”。**

“但是”……但是，“通过法律的不断完善、通过普遍行政事务所固有的前进运动”，国家制度“得到进一步的发展”。

这就是說：国家制度不直接属于立法权的領域，但是立法权却間接地改变国家制度。立法权通过迂迴的途徑來达到它以直接的方法所不可能达到而且沒有权利达到的目的。它既然不能整个地改变国家制度，所以就一片一片地撕碎国家制度。立法权按事物和关系的本性所做的一切，从国家制度的意义上說来，是它所不应当做的。它在物质上、实际上所做的一切，是它在形式上、法律上、依据宪法所不能做的。

黑格尔并没有因此消除了这个二律背反，而是把它变成了另一个二律背反：变成了立法权所起的作用，即合乎現存国家制度的作用，和它的使命——发展国家制度——之間的二律背反。国家制度和立法权之間的矛盾依然存在。按照黑格尔的規定，在立法权的实际行动和合法行动之間，或在立法权應該是什么和实际上

究竟是什么之間，在它本身想做什么和实际上它在做什么之間是存在着矛盾的。

黑格尔怎么能用这个矛盾来冒充真理呢？“普遍行政事务所固有的前进运动”也很难說明問題，因为这种前进运动本身也还需要加以說明。

在补充中，黑格尔不但沒有拿出任何办法来解决这个困难，反而把它弄得更明显了。

“国家制度本身应当是立法权賴以建立的、公认的、坚固的基础，所以它不应当由立法权产生。因此，国家制度**存在着**，同时也**本质地生成着**，就是說，在它自身的形成中向前运动着。这种前进的运动是一种**不可觉察的无形的变化**。”

換句話說，从法律的观点来看（即在幻觉中），国家制度**存在着**，但是在实际上（在事实上）它却在**生成**。从它本身的使命來說，它是不变的，但是实际上它却在改变，不过这种变化是沒有意識的，是无形的。**現象**和**本质**发生了矛盾。在这里，**現象**是国家制度的**有意識地制定的法律**，而**本质**就是同前者相矛盾的国家制度的**无意識的規律**。**有意識地制定的法律**在这里并沒有表現事物的本性，反而成了后者的对立面。

按黑格尔的說法，国家是自由的最高定在，是已經意識到自己的理性的定在。如果说在这样的国家里支配一切的不是法律，不是自由的定在，而是一种盲目的自然必然性，那这样說对不对呢？再說，如果認識到事物的規律和它在立法上的規定相矛盾，那又为什么不把事物本身的規律即理性的規律也看做国家的法律呢？怎么可以有意識地坚持二元論呢？黑格尔力图到处都把国家說成自由精神的實現，但 re vera[事实上]他是要通过同自由相对立的自然必然性来摆脱一切难于解决的冲突。同样，特殊利益到普遍利益

的推移也并不是有意識地通过国家法律来实现的，而是違反意識，以偶然性为中介来实现的。但是，黑格尔却想在国家中到处找到自由意志的实现！（黑格尔的实体性观点在这里表现出来了。）

黑格尔引了一些例子來說明国家制度的逐渐变化，但是引得很不高明。例如，他指出德意志諸侯和他們家庭的财产由私人地产轉变成了国有土地，德意志皇帝的亲自审判轉变成了委托人的审判。第一种推移只在于过去属于国家的全部财产已成了諸侯的私人财产。

此外，所有这些改变都只具有局部的性质。誠然，在許多多个国家里，制度改变的方式总是新的要求逐渐产生，旧的东西瓦解等等，但是要建立新的国家制度，总要經過真正的革命。

黑格尔得出結論說：“因此，一种状态的不断发展从外表看来是一种不靜的觉察不到的运动。久而久之国家制度就變得面目全非了。”

逐渐推移这种范疇从历史上看来是不真实的，这是第一。第二、它也不能說明任何問題。

要使国家制度不是完全被迫改变，要使这种假象最后不被暴力粉碎，要使人有意識地做他平日无意識地被事物本性支配着做的事，就必须使国家制度的运动，即它的前进运动成为国家制度的原則，从而必须使国家制度的实际体现者——人民成为国家制度的原则。这时，进步本身也就成了国家制度。

“国家制度”本身到底应不应该归入“立法权”所支配的范围之内呢？这类問題只有在下述情况下才会发生：（1）政治国家作为現實国家的单纯的形式主义而存在着，政治国家是孤立的領域，政治国家也就是“国家制度”；（2）立法权和行政权不是同出一源，等等。

立法权完成了法国的革命。凡是立法权真正成为統治基础的地方，它就完成了偉大的根本的普遍的革命。正因为立法权当时

代表着人民，代表着类意志，所以它所反对的不是一般的国家制度，而是特殊的老朽的国家制度。行政权却完全相反，它完成了一些微不足道的革命、保守的革命、反动的变革。正因为行政权代表着特殊意志、主观任性、意志的巫术部分，所以它不是争取新宪法反对旧宪法，而是反对一切的宪法。

如果問題提得正确，那它就只能是这样：人民是否有权来为自己建立新的国家制度呢？对这个問題的回答應該是絕對肯定的，因为国家制度如果不再真正表現人民的意志，那它就变成有名无实的东西了。

国家制度和立法权之間的抵触只不过是国家制度本身的自相冲突，是国家制度这一概念中的矛盾。

国家制度只不过是政治国家和非政治国家之間的协调，所以它本身必然是两种本质上各不相同的势力之間的一种契约。因此，法律不能决定使两种势力中的哪一种，即国家制度的哪一个部分有权改变国家制度本身，有权改变整体。

与其說国家制度是一种特殊物，倒不如把它看做整体的一部分。

如果把国家制度理解为普遍的規定，理性意志的根本規定，那末自然就很清楚：每一个民族（国家）都以这些規定作为自己的前提，而且这些規定又必然构成它的政治 credo [信条]。其实这是知識的問題，而不是意志的問題。民族的意志，正如个人的意志一样，不能超越理性規律的范围。非理性的民族則根本談不上有什么合乎理性的国家組織。何况我們在法哲学这里的对象是类意志。

立法权并不創立法律，它只揭示和表述法律。

曾有人企图用区分 assemblée constituante [制宪會議] 和

assemblée constituée [宪制會議]的办法来解决这个冲突。

第二九九节：“这些对象（立法权的对象）<sup>①</sup>对个人說来，可以較确切地从两个方面来規定：(α)个人从国家那里可以得到什么，可以享受到什么；(β)个人應該給国家些什么。第一方面包括一般的民法，包括自治团体和同业公会的权利以及一般的法規，而間接地（第二九八节）包括了整个国家制度。个人应給国家的东西只有折合为金錢，即折合为实物和劳务的現行普遍价值时，才能公平地規定，同时还按下列方式来規定：让个人按自己的意志選擇他所能承担的特殊的工作和劳务。”

在这一节的附釋中，黑格尔自己談到了立法权对象的这种規定：

“普遍立法权的对象應該是什么，由行政机关来管理并由政府来調節的應該是什么，大体上可以这样区分：前一領域所包括的按其內容說來是完全普遍的，亦即法律的規定；而后一領域所包括的則是特殊的东西和执行的方法。但这种区分并不是完全固定的，因为法律要成为法律，而不成为简单的戒律（例如“不可杀人”），它的內容就應該是明确的。法律规定得愈明确，其条文就愈容易切实地施行。但是規定得过于詳細，也会使法律带有經驗的色彩，这样，法律在实际执行过程中就不免要被修改，而这就會違背法律的性质。正是在国家各种权力的有机的統一中，同一个精神既建立了普遍物，又使这个普遍物具有一定的現實性，并加以实施。”

但是，黑格尔正好沒有把这种有机的統一构思出来。他认为不同的权力有不同的原則。此外，这些权力还是稳固的現實性。因此，黑格尔不去闡明这些权力是有机統一的各个环节，反而抛开这些权力之間的現實冲突，逃到想像中的“有机的統一”中去，然而，这不过是一套空洞神秘的遁术。

第一个沒有解决的冲突是整个国家制度和立法权之間的冲突；第二个沒有解决的冲突是立法权和行政权之間的冲突，即法律

---

① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

和施行法律之間的衝突。

本節中的第二個規定就是：國家向個人要求的唯一的勞務就是**金錢**。

黑格爾為證明這一點而引用的根據是這樣：

(1) **金錢**是實物和勞務的現行普遍價值；

(2) 應該履行的義務只有折合為**金錢**，才能公平地規定；

(3) 只有這樣，這種義務才能按下面這樣的方式來規定：讓個人按照自己的意志選擇他應承擔的**特殊的工作和勞務**。

黑格爾在附釋中說：

第一點的附釋：“初看起來會覺得奇怪，國家中有無數的才干、產業、活動、才能，以及這些東西裡面所包含的無限多樣的、同時也和政治情緒相聯繫的活的財富，但國家却不要求它們直接獻納，而只要求**唯一**的、表現為**金錢**的財富。保卫國家免受敵人侵犯的義務同另一些義務一起放在以下的幾節中去談。”（我們之所以以後再來研究個人服兵役的問題，並不是因為黑格爾在以下的幾節中才談到這一點，而是另有其他原因的。）

“但在事實上，**金錢**並不是其他財富以外的一種**特殊的財富**，而是可以作為**實物**存在於外界的所有這些財富的普遍物。”黑格爾又在**補充**中說：“國家向我們購買它所需要的东西。”

第二點的附釋：“只有在這種最外在的階段（也就是**財富**可以作為**實物**存在於外界的階段）<sup>①</sup>上，**義務**才能有**量**的規定性，因而才能公平和均等。”在**補充**中又說：“但是，通過**金錢**就能夠更加有效地達到**公平合理**。”“如果一切都以具體的才能為標準，那末，有才能的人就會比沒有才能的人繳納更重的稅。”

第三點的附釋：“在**柏拉圖**的理想國中，首腦人物把個人劃分為不同的等級，並委以**特殊的職責**。在封建君主國中，藩臣既必須擔負不固定的勞務，也必須根據自己的**特點**擔負固定的勞務，例如審判等等。在東方和埃及為進行巨大工程等等而盡的義務也有**特殊的質**等等。在所有這些情況下，都缺乏**主**

---

① 括弧裏的話是馬克思的。——譯者注

**觀自由**的原則——個人的實體性活動(它在這些勞務中按內容來說本身就是某種特殊的东西)，應該由個人的**特殊意志**來選擇。觀自由的原則是一種權利，這種權利只有以普遍價值的形式來履行義務時才能實現。這也是引起這種轉化的原因。”在補充中說：“國家向我們購買它所需要的东西，初看起來，這好像是抽象的、死板的、無情的，好像國家會因滿足於抽象的勞務而墮落下去。但是，現代國家的原則就是個人所做的一切都要由自己的意志來決定。”“……但是只有從每個人可以接受的那一方面來對待每個人，才是對觀自由的**尊重**。”

愛干什么就干什么，只要出錢就行！

在補充中一开头就說：

“國家制度的兩個方面就是個人的權利和義務。而義務現在幾乎可以全部折合為金錢，所以服兵役几乎成了唯一的個人義務。”

第三〇〇節：“立法權是一個**整體**，在其中起作用的首先是其他兩個環節，即作為最高決斷環節的**君主權**和作為諮詢環節的**行政權**。行政權具體地知道和概括地了解整體的各个方面和**穩固地**存在於整體中的現實的基本原則，尤其是熟悉國家權力的需要。最後一個環節就是**等級要素**。”

**君主權**和**行政權**構成……立法權。但是，如果立法權是一個**整體**，那末，反過來說，君主權和行政權就應該是立法權的兩個環節。附加於這兩個環節的**等級要素**只是立法權，或者說只是**不同**於君主權和行政權的立法權。

第三〇一節，“**等級要素**的作用就是要使普遍事務不僅**自在地**而且**自為地**通過它來獲得存在，也就是要使**主觀的形式的自由**這一環節，即作為**多數人**的觀點和思想的**經驗普遍性**的**公共意識**通過它來獲得存在。”

**等級要素**就是市民社會向國家派出的代表團，市民社會作為“**多數人**”是和國家相對立的。這些“**多數人**”時時刻刻都應該**有意識地**把公共事務作為自己本身的事務、作為**公共意識**的對象擔當起來，而這種**公共意識**對黑格爾說來，只不過是“**多數人的觀點和思想的經驗普遍性**”而已（在現代的君主制度中，包括君主立憲制

在內，實際情形正是這樣）。黑格爾對國家精神、倫理精神、國家意識崇拜得五體投地，可是當這些東西以實在的經驗的形式出現在他面前的時候，卻又把它們看得一錢不值，這真是妙不可言。

這正是神秘主義之謎。認為**國家意識**包含在和它不相適合的官僚政治形式中，即知識等級制的形式中，并且不加批判地把這種不適宜的存在當做真正的、**十全十美**的存在，這是一種虛幻的抽象；這種神秘的抽象泰然自若地認為現實的經驗的國家精神，即**公眾意識**是“多數人的觀點和思想”的簡單混合。這種抽象把同官僚機構的本質格格不入的本質偷偷塞進了官僚機構，同樣，它把不適合於真正本質的表現形式加給真正本質。黑格爾把官僚政治變成一種理想的东西，而把公眾意識變成一種經驗的东西。他之所以會把真正的公眾意識看做完全特殊的意識，正是因為他把特殊意識提高到公眾意識的地位。國家精神的現實存在和黑格爾沒有多大關係，因為他已經如他所設想的那樣把這種精神充分實現在所謂它的存在形式中了。當國家精神好像一個神秘的幽靈在大門前徘徊的時候，對它表現得必恭必敬，而在這裡，在這個幽靈可以用手摸到的地方，却對它表示冷淡。

“等級要素的作用就是要使普遍事務不僅自在地而且自為地通過它來獲得存在。”而且普遍事務作為“**公眾意識**”、“**作為多數人的觀點和思想的經驗普遍性**”得到自為的存在。

“普遍事務”變成主體，從而形成為獨立的東西，這種轉變在這裡就被說成“普遍事務”生活過程中的一个阶段。在黑格爾看來，不是主體客體化為“普遍事務”，而是“普遍事務”自身形成為主體。他以為，不是主體需要“普遍事務”作為自己的真正的事務，而是“普遍事務”需要主體作為它自己的形式的存在。對“普遍事務”來說，它應該也像主體一樣存在這一點，是非常重要的。

在这里，“普遍事务”的“自在的存在”和“自为的存在”之間的差別，應該特別加以注意。

“普遍事务”作为行政事务等等已經“自在地”存在了。它存在着，但是在实际上并不是普遍事务。它不能算做普遍事务，因为它不是“市民社会”的事务。它已經获得了它自己的“本质的”自在的存在。不过說它同时还真正地成为“公众意識”，即“經驗普遍性”，那这就是純粹形式的而且似乎只能象征性地得到現實性。普遍事务的“形式的”存在或“經驗的”存在是和它的实体性的存在脫离的。所有这一切的真义就是：自在的“普遍事务”不是真正的普遍事务，而真正的經驗的普遍事务又只不过是形式的事务而已。

黑格尔把內容和形式、把自在的存在和自为的存在彼此分割开来，而且这种自为的存在只是被黑格尔当做形式的环节从外面塞进来的。在黑格尔看来，这种現成的內容存在于許多的形式中，但这些形式却不是这个內容的形式；可是显而易見，現在應該拿来当做內容的真正形式的那种形式，却又沒有一个真正的內容来做自身的內容。

普遍事务是一种現成的东西，它不是人民的真正的事务。真正的人民的事务沒有人民的協助已經實現了。等級要素是国家事务以人民事务的形式出現的一种虛幻的存在。普遍事务就是普遍事务或公共事务这种說法是一种幻想，或者人民事务就是普遍事务这种說法是一种幻想。在我們的各邦里，正如在黑格尔的法哲学中一样，这种情况所及是那样深远，以致“普遍事务就是普遍事务”这种同义反复的命題能够仅仅作为实际意識的幻想表現出来。等級要素是市民社会的政治幻想。黑格尔之所以把主观的自由看成形式的自由（当然，重要的是在于使自由的东西能自由地实现，使自由不像社会的无意識的自然本能那样来支配一切），正是因为

他沒有把客觀自由看做主觀自由的實現，即主觀自由的實際表現。因為黑格爾給自由的假想的或實際的內容以一種神秘的形式，所以，自由的真正的主體在他那裡得到了形式的意義。

使自在和自為這兩個範疇互相分離、使實體和主體互相分離，就是抽象的神秘主義。

在附釋中黑格爾非常肯定地把“等級要素”看做某種“形式的”和“空幻的”東西。

“等級要素”的知識或意志一部分是沒有意義的，一部分是可疑的，也就是說，等級要素並不是內容豐富的補充。

(1) “平庸的意識最容易把等級的競爭看做必要的或有利的，這種看法主要是這樣：似乎人民的代表、甚至人民自己一定最了解什麼對他們最有利，似乎他們有實現這種最美好的東西的不可動搖的意志。就第一點而言，事實正好相反，因為人民這個詞表示國家成員的特殊部分，所以人民就是不知道自己需要什麼的那一部分人。知道別人需要什麼，尤其是知道自在自為的意志即理性需要什麼，則是深刻的認識（顯然是在公事房內得到的）<sup>①</sup>和判斷的結果，這恰巧不是人民的事情。”

他隨後又談到了各等級本身：

“國家的高級官吏必然對國家的各種設施和需要的性質具有比較深刻和比較廣泛的了解，而且對處理國家事務也比較精明干練。所以，他們有等級會議，固然要經常把事情辦得很好，就是不要各等級，他們同樣能把事情辦得很好。”

就黑格爾所描述的組織而言，這自然是很對的。

(2) “至于談到各等級實現普遍利益的超群出众的善真的意志，我們在前面已經指出，政府好像是受邪惡的或不大善良的意志所支配這一假設是出於賤民的見解和否定的觀點。如果要以同樣的形式來反駁這種假設，首先就應該責難各等級，因為它們都是由單一性、私人觀點和特殊利益產生的，所以

---

① 括弧裏的話是馬克思的。——譯者注

它們总想利用自己的活动来达到牺牲普遍利益以維护特殊利益的 目 的。而相反地，国家权力的其他环节从来就为国家着想，并献身于普遍的目的。”

因此，各等級的知識和意志一部分是多余的，一部分是可疑的。人民不知道自己要什么。各等級在掌握有关国家事务的知識方面不会达到官吏所达到的那种程度，因为这种知識是官吏专有的。各等級对实现“普遍事务”來說是多余的。沒有各等級，官吏也能实现普遍事务，所以，不管等級是否存在，他們都應該把事情做得很好。可見从內容上說來，各等級的代表只是一种純粹的奢侈品。所以各等級的存在，究其实不过是一种形式而已。

其次，各等級的政治情緒即他們的意志也是可疑的，因为这种意志的根源是私人观点和私人利益。实际上，普遍事务并不是各等級的私人利益，而他們的私人利益却是他們的普遍事务。“普遍事务”偏要通过那种知道自己要什么、至少沒有关于普遍物的特殊知識的意志，也就是說，偏要通过那种把同普遍事务相对立的利益当做自己的真正內容的意志，来获得普遍事务的形式，試問这是什么怪癖？！

在現代国家中，正如在黑格尔的法哲学中一样，普遍事务的被意識到的真正的現實性只不过是形式的东西，或者只有形式的东西才是現實的普遍事务。

黑格尔應該受到責難的地方，并不在于他如实地描写了現代国家的本质，而在乎他用現存的东西来冒充国家的**本质**。合乎理性的东西都是現實的，证明这一点的却正好是非理性的現實性的**矛盾**，这种非理性的現實性处处都同它关于自己的說法相反，而它关于自己的說法又同它的本来面目相反。

黑格尔不去表明自为的“普遍事务”“主观地，因而也就真正如实地存在着”，不去表明它也具有“普遍事务”的形式，而只表明无

定形性就是普遍事务的主观性，——其实沒有內容的形式必然是无定形的。在本身并非普遍事务的国家的国家中，普遍事务所具有的形式只可能是无定形的、自欺的、自相矛盾的形式，虚幻的形式，而这种形式也暴露出自己就是这种虚幻的东西。

黑格尔之所以要等級要素这一奢侈品，只是为了迎合邏輯。普遍事务的自为的存在，作为經驗的普遍性，應該具有定在。黑格尔不去寻求“普遍事务的自为的存在”的适当实现，却满足于找到一个可以归結为这种邏輯范畴的經驗存在。于是等級要素就成了这种存在，同时黑格尔自己还趁此机会指出这种存在是如何可怜和矛盾。此后，黑格尔还責难平庸的意識，說它认为前面提出的这种邏輯上的滿足还不够，說它不要求通过任性的抽象把現實融化在邏輯中，反而要求邏輯轉化为实在的对象。

我說：这是任性的抽象。因为，如果行政权希求普遍事务，知道它和实现它，如果行政权是从人民中产生而且是經驗的群体性（这里所指的不是黑格尔本人告訴我們的那种作为整体的总合），那末，为什么不可以把行政权規定为“普遍事务的自为的存在”呢？或者說，既然事务通过政府得到明确性、規定性、實現性和独立性，那又为什么不可以把各“等級”看做普遍事务的自在的存在呢？

但是真正的对立却在这里：“普遍事务”无论如何應該作为“現實的”“普遍事务”，从而也就是作为“經驗的普遍事务”在国家中被表現出来。普遍事务應該在任何地方都穿戴起普遍物的衣冠，这样，它就自然而然地成为一个角色，一种幻想。

这里所指的是作为“形式”、作为具有“普遍性形式”之物的“普遍物”和“作为內容的普遍物”之間的对立。

例如在科学中“单个的人格”能实现普遍事务，而且普遍事务也永远是由单个的人格来实现的。但是，普遍事务只有当它不

是单个人格的事务而是社会的事务时，才能成为真正的普遍事务。这时不仅形式改变了，而且内容也改变了。在这里，我們談的是这样的国家，在这种国家里人民本身就是这种普遍事务；在这里，我們談的是这样的意志，这种意志只有在具有自我意識的人民意志中，才能作为类意志而获得现实的定在。此外，我們这里談的还是国家的理念。

在现代国家中，“普遍事务”和对普遍事务的料理成了一种独占，而另一方面这样的独占又成为真正的普遍事务。这种现代国家竟想入非非地要把“普遍事务”仅仅当做一个形式而攫为已有（其实在这里也只有形式才能成为普遍事务）。于是现代国家就为自己那种仅仅从外表上看才是真正的普遍事务的内容找到了适当的形式。

立宪国家是这样一种国家，在这种国家里国家的利益作为人民的真正利益，只是在形式上存在，但作为一定的形式，它又和真正的国家并存。于是，国家的利益在形式上又重新作为人民的利益而获得了现实性，但它所应该有的也正好只是这种形式的现实性而已。这种国家利益成了一种装璜，成了人民生活的 *haut goût* [调味品]，成了一种奢靡。等级要素是立宪国家批准的法定的谎言，即国家是人民的利益，或者人民是国家的利益。在内容上，这种谎言是一定会被揭穿的。它之所以能作为立法权而稳固地确立起来，正是因为立法权有普遍物作为自己的内容，并且因为它不仅是意志的问题，而且更是知识的问题，所以它是形而上学的国家权力。可是这种谎言作为行政权等等，却必然不是立即消失，就是变成真理。形而上学的国家权力对形而上学的、普遍的国家幻想来说是最适当的安身之处。

“我們稍加思索就会承认：各等级对普遍福利和公众自由的保障并不在

于他們有獨到的見解，而是部分地在于代表們的見解（主要是針對那些不在最高权力直接監督下的官吏的行为，特別是有关代表們具体看到的那些較迫切和較特殊的需要和缺点）**补充了**（ii）<sup>①</sup>高級官吏的見解，部分地在于預期的多数人監督即公众監督所起的作用，因为这种監督事先就使官吏对公事和提出的草案专心致志，并完全以最純洁的动机加以貫彻实行。这种自我約束对各等級的成員本身也起同样的作用。”

“这样說来，全部保障都似乎是专门由各等級来提供的，其实国家的其他任何一种制度都和各等級一起来保障公众的福利和合乎理性的自由，其中的一些制度，如君主主权、王位世襲制、审判制度等所提供的保障甚至还要大得多。所以，等級概念的**特殊規定**應該到下述事实中去探求：普遍自由的主观环节，即本书中称为市民社会的这一領域本身的見解和意志，通过各等級存**在于对国家的关系中**。这一个环节是发展到整体的理念所具有的一个規定；决不能把这种內在的必然性同**外在的必然性及有效性**混同起来。在这里，正如在其他一切場合一样，这两个結論是从哲学观点中得出来的。”

公众的普遍自由似乎是由国家的其他制度来保障的，各等級則似乎是这种自由的自我保障。人民对等級會議比对其他机构更为重視，因为他们认为等級會議能保障他們的利益，而其他机构虽然沒有他們参加，也应该保护他們的自由，但这些机构并不能真正代表这种自由。像黑格尔那样把各等級和其他制度并列起来，是同它們的本质相矛盾的。

黑格尔是这样解决这个謎的：他认为“等級概念的**特殊規定**”就是“市民社会本身的見解和意志通过各等級存**在于对国家的关系中**”。这是**市民社会在国家中的反映**。正如官僚是国家在市民社会中的全权代表一样，各等級是市民社会在国家中的全权代表。所以两个对立的意志經常发生契約关系。

在这一节的补充中說：

---

① 括弧里的惊叹号是馬克思加的。——譯者注

“政府对各等級的关系，在本质上不应当是敌对的，相信这种敌对关系不可避免，是一种令人丧气的錯誤。”

其实應該說：是“一种令人丧气的真理”。

“政府并不是与其他党派对立的党派。”

事实却恰恰相反。

“各等級所同意承担的賦稅不应看做獻給国家的礼物，因为同意承担賦稅是为了承担者自身的福利。”

按照一般的看法，在立宪国家中同意承担賦稅必然就是送礼。

“各等級的真正意义就是：国家通过它們进入人民的主观意識，而人民也就开始参与国事。”

后面这一点是完全正确的。人民通过各等級开始参与国事，而国家则作为一种彼岸的东西进入人民的主观意識。但是，黑格尔怎么可以用这个开始的环节来冒充完全的实在性呢？

第三〇二节：“各等級作为一种中介机关，处于政府与分为特殊領域和特殊个人的人民这两个方面之間。各等級的使命要求它們既忠实于国家和政府的意願和主張，又忠实于特殊集团和单个人的利益。同时，各等級所处的这种地位和組織起来的行政权有共同的中介作用。由于这种中介作用，王权就不致于成为孤立的极端，因而不致成为独断独行的赤裸裸的暴政；另一方面，自治团体、同业公会和个人的特殊利益也不致孤立起来，个人也不致结合起来成为群众和群氓（如果这样就更糟），从而提出无机的見解和希求并成为一种反对有机国家的赤裸裸的群众力量。”

黑格尔总是把国家和政府当做同一的东西放在一面，而把分为特殊領域和特殊个人的人民放在另一面。各等級是这两个方面之間的中介机关。各等級构成一座桥梁，通过它“国家和政府的意願和主張”同“特殊集团和单个人的意願和主張”就会达到一致并结合起来。这两个对立的意願和主張的同一性（国家的理念本来就应该包含在这种同一性中）在各等級中有了象征性的表现。国

家和市民社会之間的契約是一种特殊領域。各等級是国家和市民社会之間的合題。但是各等級到底怎样把这两种互相矛盾的主張結合在自身中，黑格尔并没有說明。各等級在国家內部是国家和市民社会之間已經存在的矛盾。但同时这些等級也是解决这个矛盾所必需的。

“同时，各等級所处的这种地位和組織起来的行政权有共同的中介作用……”

各等級并不仅仅是政府和人民之間的中介环节。它們不让“王权”成为孤立的“极端”从而作为“独断独行的赤裸裸的暴政”表現出来；它們同样也防止“特殊”利益等等“孤立起来”；有了各等級，个人也就不致“成为群众和群氓”。这种中介作用是各等級代表和組織起来的行政权所共有的。如果一个国家中的“等級地位”使“个人”也不致“结合起来成为群众或群氓，从而提出无机的見解和希求并成为一种反对有机国家的赤裸裸的群众力量”，那末，在这个国家中，“有机国家”就存在于“群众”和“群氓”之外，或者“群众”和“群氓”被列入国家組織，但他們的“无机的見解和希求”不致成为“反对国家的見解和希求”。如果事情有了这样确定的方向，那末，这也就成为“有机的”見解和希求了。正因为这种“群众力量”仍然是“群众的”，所以理性只存在于群众之外，群众力量也不能因此自己行动起来，而只有“有机国家的”独占者才能使它行动起来，并把它当做群众力量来利用。如果不是“自治团体、同业公会和个人的特殊利益脱离国家”而孤立起来，而是“个人结合起来成为群众和群氓，从而提出无机的見解和希求并成为一种反对国家的赤裸裸的群众力量”，那末这正好表明：并不是什么“特殊利益”和国家有矛盾，而是“群众和群氓的現實的有机的普遍思想”沒有成为“有机国家的思想”，并且也沒有在国家中得到实现。到底是什么使

各等級起着防止发生这种极端的中介作用呢？只是这样一种情况：“自治团体、同业公会和个人的特殊利益孤立起来”，或者它們的孤立了的利益通过各等級來同国家算总账；同时，“群众和群氓的无机的見解和希求”在各等級的建立中找到了表現自己的意志（自己的活动）的基地，而在各等級活動的討論中找到了表示自己的“見解”的基地，于是就一味幻想它已經达到了自己的客观表現。“各等級”只有解散无机的群氓才能保护国家免受这种群氓的影响。

但同时，各等級應該成为防止“自治团体、同业公会和个人的特殊利益孤立起来”的工具。它們达到这个目的的方法是：(1) 和“国家的利益”妥协，(2) 它們本身就是这些特殊利益的“政治上的孤立化”，它們把这种孤立轉化为政治的行动，使这些“孤立的利益”具有“普遍利益”的意义。

最后，各等級應該成为防止王权这一“极端”趋于“孤立”（“因而成为独断独行的赤裸裸的暴政”）的工具。这一点很重要。因为有了各等級，王权的原則（独断独行）就受到了限制，或者至少在它自己的行动中受到了約束，而各等級本身也成为王权的参与者，同謀者。

王权或者因此就真正不再成为王权的极端（可是王权却只能作为极端、作为单方面而存在，因为它不是有机的原則），而成为一种虛幻的权力，成为一种象征，或者仅仅在表面上不再是独断独行的赤裸裸的暴政。各等級把特殊利益的孤立化想像为政治的行动，以此来預防这种“孤立化”。它們預防王权这一极端趋于孤立的办法，部分是自己参与王权，部分是使行政权成为极端。

在“各等級”中汇集了現代国家机构的一切矛盾。各等級在各种关系中起着“中介人”的作用，因为在一切关系中，它們都是“某种中間的东西”。

應該指出：黑格尔偏重于談各等級的地位即它們的政治身分，而各等級活動的內容即立法權却談得很少。

還應該指出：照黑格尔的說法，各等級首先“處于政府与分为特殊領域和特殊个人的人民这两个方面之間”，同时还像前面說的那样，它們的地位“和組織起來的行政权有共同的中介作用”。

就各等級的前一种地位而論，各等級是和政府对立的人民，不过是 *en miniature* [縮小的] 人民。这就是它們的反对派地位。

就第二种地位而論，各等級对人民說來就是政府，不过是擴大了的政府。这就是它們的保守地位。对人民說來，各等級本身就是行政权的一部分，但是它們还有另一种意义，即对政府說來它們又是人民。

在前面第三〇〇節中，黑格尔認定“立法权是一个整体”。事实上各等級才是这种整体，才是国家中的国家，但是在各等級中正暴露出国家并不是整体，而是二元論。各等級代表着本身不是国家的社会中的国家。国家只是一种观念。

黑格尔在附釋中說：

“最重要的邏輯真理之一，就是作为对立面而处于极端地位的特定环节，由于它同时又是居間者，因而就不再是对立面，而是一种有机的环节。”

（这样，等級要素对政府說來是人民的极端，这是第一，但是，第二、它同时又是人民和政府之間的居間者，或者是人民本身內部的对立面。政府和人民的对立通过各等級和人民的对立而得到協調。各等級对政府說來是人民，对人民說來是政府。因为人民是表現为一种想像，一种幻想、幻覺，一种代表，即想像中的人民或作为特殊权力而脱离了真正人民的各等級，所以这种情况就消除了政府和人民之間的真正的对立。于是，人民正如它在前面說过的

有机体中一样，已被安排得沒有任何决定意义了。）

“有人主要是从各等級和政府相对立的观点来看待各等級，以为这就是各等級的本质地位。这种偏見非常流行，但是极其危險，所以在討論現在这个論題时，把这一方面提到首要地位就尤其重要。**等級要素只是通过自己的中介作用才显示出自己是一种有机的即納入整体的部分。**因此，**对立本身就被降格为假象。**如果这种对立由于得到了表現，因而不仅是一种表面現象，而且实际上还是一种**实体性的对立**，那末，国家必然会招致灭亡。对抗并不带有这种性质这一标志，由于事物的**本性**，产生于下列情况：互相冲突的各方面并不是国家机体的本质要素，而是一些比較特殊和瑣碎的事物，而且和这种内容有密切联系的情欲也变成了对主观利益的偏私而貪婪的追逐（如爭夺国家要职）。”

在补充中說：

“**国家制度在本质上是一种中介体系。**”

第三〇三节：“**普遍等級**（或者更确切地说，在政府中供职的等級）直接由于它自己的規定，以普遍物为其本质活动的目的；**私人等級**在立法权的等級要素中获得政治意义和政治效能。所以，这种私人等級既不是简单的不可分解的集合体，也不是分裂为許多原子的群体，而只能是**它現在这个样子**，就是說，它分为两个等級：一个等級建立在实体性的关系上，另一个等級則建立在特殊需要和以这些需要为中介的劳动上。只有这样，**存在于国家內部的特殊物**才在这方面和普遍物真正地联系起来。”

我們在这里找到了謎底。“**私人等級**在立法权的等級要素中获得政治意义”。显然，私人等級获得这种意义，是符合于它現在这个样子，即符合于它在市民社会中的划分的（黑格尔把普遍等級指为在政府中供职的等級，因此，在立法权中行政权也就代表普遍等級）。

**等級要素是私人等級亦即非政治等級中的政治意义**，这是 contradiction in adjecto [定义中的矛盾]。換句話說，**私人等級**（以后还要大体談到私人等級的差別）在黑格尔所描写的等級中有了

政治意义。私人等級屬於这种国家的本质，屬於它的政治。所以在黑格尔看来，私人等級就获得了政治意义，即并非它实际所具有的那种意义。

在附釋中說到：

“这是和另外一种流行的观念相抵触的，按照这种观念，私人等級在立法权中被抬举起来，得以参与普遍事务，但是在选举自己的代表来执行这种职能的时候，或者甚至是在每一个人亲自投票的时候，私人等級都必須通过单个人的形式表現出来。这种原子式的抽象的观点在家庭和市民社会中就已經消逝了，因为在那裡，单个的人只有作为某种普遍物的成員才能表現自己。但是国家却在本质上是由本身就构成了集团的那些成員所組成的，国家中的任何一个环节都不應該像无机的群体那样行动。作为单个人的多数人（人們往往喜欢称之为“人民”）的确是一种总体，但只是一种群体，只是一群无定形的东西。因此，他們的行动完全是自发的、无理性的、野蛮的、恐怖的。”

“以上述集团为存在形式的各种共同体进入了政治領域，即进入最高的具体的普遍性領域的时候，竟有人想把这些共同体重新分解为个人組成的群体。因而这种想法就把市民生活和政治生活彼此分割开来，并使政治生活悬在空中，因为按照这种想法，政治生活的基础只是任性和意見的抽象的单一性，从而就是一种偶然性的东西，而不是自在自为的稳固而合理的基础。”

“尽管在这些所謂的理論看来，市民社会的一般等級和政治意义上的等級是絕不相同的东西，但語言仍然保持了以前就存在的二者之間的結合。”

“普遍等級，或者更确切地說，在政府中供職的等級。”

黑格尔是从普遍等級“在政府中供職”这一假想出发的。他把普遍理性看做“等級的和不变的”。

“私人等級在立法权的等級要素中……”私人等級的“政治意义和政治效能”是它的特殊意义和特殊效能。私人等級并沒有变成政治等級，而是作为私人等級得到了自己的政治意义和政治效能。它沒有名副其实的政治意义和政治效能。它的政治效能和政治意义是作为私人等級的私人等級所具有的政治效能和政治意

义。所以，私人等級只有在符合市民社会的等級差別时才能进入政治領域。市民社会的等級差別变成了政治差別。

黑格尔說，語言已經表示了市民社会的等級和政治意義上的等級的同一，即“以前就存在的”“結合”，这就自然而然地会得出这样的結論：現在这种結合已經不再存在了。

黑格尔认为：“这样，存在于国家内部的特殊物才在这方面和普遍物真正地联系起来。”據說用这种方法就可以消除“市民生活和政治生活”的分离而必然得出它們的“同一”。

黑格尔是这样論证的：

“在上述集團（家庭和市民社会）<sup>①</sup> 的形式中已存在着特定的各种共同体”。“在这些共同体进入了政治領域，即进入最高的具体的普遍性領域的时候”，怎么能把这些共同体“重新分解为个人組成的群体呢？”

精密地考察这个思想进程是很重要的。

黑格尔自己也承认，中世紀就是他所說的同一的頂峰。在那时市民社会的一般等級和政治意義上的等級是同一的。中世紀的精神可以表述如下：市民社会的等級和政治意義上的等級是同一的，因为市民社会就是政治社会，因为市民社会的有机原則就是国家的原則。

但是，黑格尔的出发点是作为两个永久的对立面、作为两个完全不同的領域的“市民社会”和“政治国家”的分离。当然，在现代国家中这种分离实际上是存在的。市民等級和政治等級的同一就是市民社会和政治社会同一的表現。这种同一已經消失了。黑格尔就是从同一已經消失这一点出发的。如果“市民等級和政治等

---

① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

級的同一”表現了事物的真實情況，那末它現在自然就只能是市民社會和政治社會分離的表現！或者，更確切些說，只有市民等級和政治等級的分離才表現出現代的市民社會和政治社會的真正的相互關係。

其次，黑格爾在這裡所說的政治等級，和他在指出中世紀的政治等級和市民社會等級的同一時候所說的政治等級是完全不同的。

中世紀各等級的全部存在就是政治的存在，它們的存在就是國家的存在。它們的立法活動、它們同意為帝國承擔的賦稅只是它們的普遍的政治意義和政治效能的特殊形式。它們的等級就是它們的國家。它們對帝國的關係只是不同的國家和民族之間的契約關係，因為政治國家不同於市民社會，它不過是民族的代表而已。民族是 *point d'honneur* [榮譽的問題], *κατ' εξοχήν* [主要是]這些不同的同行公會等等的政治理念，而且賦稅等等也只是為了民族而同意承擔的。各立法等級對帝國的關係就是這樣。一些公國內部的等級的情況大致也是這樣。在公國中，諸侯即主宰者是特殊的等級，這一等級享有一定的特權；但這種權力又被其他等級的同樣多的特權所限制。（希臘人的市民社會是政治社會的奴隸。）市民社會各等級之具有普遍的立法效能，決不是表示私人等級因此第一次獲得了政治意義和政治效能；相反地，這種立法效能只是它們的真正的普遍的政治意義和政治效能的表現。它們以立法權的資格出現，這只是對它們的主權和行政（執行）權的一種補充；或者寧可說這是一種向作為私人事務的純粹普遍事務的推移，向作為私人等級的主權的推移。市民社會的等級本身在中世紀時也是立法的等級，因為它們在當時不是私人等級，或者說，因為私人等級在當時是政治等級。中世紀的等級作為政治等級的要素並

沒有获得任何新的性质。它們并不是因为参加了立法而成为政治等級的要素，恰巧相反，是因为它們是政治等級的要素，所以才参加立法。而黑格尔所說的私人等級却作为一种立法要素在政治上慷慨陈詞，得意忘形，具有特殊的、显著的和独有的政治意义和政治效能。試問这二者之間有什么共同之处呢？

我們看到，在这个思想进程中黑格尔論述問題时的全部矛盾都集合在一起了。

(1)黑格尔从市民社会和政治国家的分离(从現代的状况)这个前提出发，并把这种状况想像为理念的必然环节、理性的絕對真理。他描写了政治国家的不同权力的分立这一現代的情形。他用官僚机构来做真正的現存国家的形体，并把官僚机构当做有知識的精神捧到市民社会的唯物主义之上。他把国家的自在自为的普遍性同市民社会的特殊的利益和要求对立起来。总而言之，他到处都在描写市民社会和国家的冲突。

(2)黑格尔把市民社会当做私人等級同政治国家对立起来。

(3)他认定立法权的等級要素不过是市民社会的政治上的形式主义，是市民社会对国家的反射关系，是不能改变国家本质的反射关系；而反射关系又是本质上不同的各环节之間的最高的同一。

另一方面，黑格尔又希望：

(1)当市民社会把自身設想为立法要素的时候，既不是簡單的不可分解的集合体，也不是分裂为許多原子的群体。他不願意市民生活和政治生活有任何分离。

(2)他忘記了这里所談的是反射关系，于是就把市民等級本身提升为政治等級，但是这仍然只是在立法权方面，所以它們的效能本身就是分离的证明。

黑格尔把等級要素变成了分离的表現，但同时，这一要素又应

当是并不存在的同一的代表者。黑格尔知道市民社会和政治国家之間存在着分离，但是他却希望国家的統一能表現在国家內部，而且要实现这一点，市民社会各等級本身就必须同时构成立法社会的等級要素(參看 XIV, X<sup>6</sup>)。

第三〇四节：“政治上的等級要素在其本身的規定中同时还包含着过去的領域中就已經存在的等級差別。它的地位最初是抽象的，就是說，对整个王权原則或君主制原則說来，是經驗普遍性的极端，这种經驗普遍性的地位对这一原則說来包含着一种适应的可能性，因而也包含着敌对的可能性。这种抽象的地位只是当它的中介作用得到存在时，才能成为合乎理性的关系(即推論，參看第三〇二节附釋)。从王权方面看，行政权(第三〇〇节)已經具有这种規定；同样，从各等級方面看，它們的某个环节必須使作为中間环节而存在这一点成为它的基本規定。”

第三〇五节：“在市民社会的各等級中有这样一个等級，它所包含的原则本身就能够构成这种政治关系，这就是自然倫理性的等級，它以家庭生活为基础，而在生活資料方面則以地产为基础。所以，这个等級在它的特殊性方面具有以自身为基础的意志(这一点和君主要素相同)和君主要素所包含的自然規定。”

第三〇六节：“这个等級是为了政治地位和政治意义按照比較确定的方式构成的，因为它的財产既不依賴于国家的財产，又和职业沒有保障无关，和利潤的追逐及財产的任何可变性无关，因为它的財产既不仰仗于行政权的恩寵，也不仰仗于群众的青睐。它的財产甚至不为它自己的任性所左右，因为这一等級的成員都負有政治使命，他們不像其他市民一样有权自由处理自己的全部財产，有权在死后把財产一視同仁地分配給自己的子女。这样，他們的財产就成为不可轉让的长子继承的世襲領地。”

补充，“这个等級具有比較独立的意志。总的說来，土地占有者等級分为有雇养的部分和农民等級。同时，和这两部分对立的还有产业等級和普遍等級，前者依賴于人們的需要，以供应人們的需要为收入的来源，后者則完全依靠国家。长子继承制可以使这一等級更有保障和更为巩固，但是这种制度只有在政治方面才有好处，因为它所受到的牺牲具有政治目的——使长子能独立生活。长子继承制的根据是：国家不能光指望一定政治情緒的简单的可能性，而必須依靠某种必然的东西。当然，政治情緒是和財产无关的，但二者之

間又有某种必然的联系，因为拥有独立财产的人不会受外界环境的限制，这样，他就能毫无阻碍地出来为国家做事。在沒有政治制度的地方，建立和保护长子继承制无非是給私人权利的自由带上鎖鏈，所以长子继承制或者必須和政治意义相結合，或者注定要灭亡。”

第三〇七节：“可見，实体性的等級中的这一部分的权利，一方面固然以**家庭的自然原則**为基础，但是这一原則同时又通过沉重的牺牲轉向**政治目的**的方面，因此，为这一目的所进行的活动就成了这一等級的主要使命，这一等級同样也因此負有从事这类活动的使命，而且他們之所以有**权利**进行这类活动，只是由于他們的出生，并非取决于选举的偶然性。所以这个等級占有两个极端的主观任性或偶然性之間的实体性的巩固的地位，而且它本身和王权这一环节有共同之处，同时在其他一切方面又同另一极端具有同样的需要，分享同样的权利，結果它就同时成为王位和社会的支柱。”

黑格尔变了一套戏法。他从絕對理念中引出了天生貴族、世襲領地等等，引出了这种“王位和社会的支柱”。

黑格尔把市民社会和政治社会的分离看做一种**矛盾**，这是他較深刻的地方。但錯誤的是：他滿足于只从表面上解决这种矛盾，并把这种表面当做事情的本质；而为他所輕視的“**所謂理論**”則要求市民等級和政治等級“**分离**”，而且这样要求是有充分根据的，因为这些理論以此表現现代社会的**原則**，在这个原則中，政治等級的要素不外是国家和市民社会的現實关系的实际表現，是它們的**分离**的表現。

黑格尔不是用人所共知的名詞来称呼現在所談論的問題。爭論的問題在于**代表制**还是**等級制**。代表制迈进了一大步，因为它是现代社会状况的公开的、真实的、彻底的表現。它是一个公开的**矛盾**。

在談这个問題以前，讓我們再来看看黑格尔的思想进程。

“**私人等級**在立法权的**等級要素**中获得政治意义。”

在前面(第三〇一节的附釋中)曾这样說到：

“所以，等級概念的特殊規定應該到下述事實中去探求：……本书中称为市民社会的这一領域本身的見解和意志，通过各等級存在于对国家的关系中。”

我們把这些規定加以对照，就可得出如下的結論：“市民社会是私人等級”，或者私人等級是市民社会的直接的、本质的、具体的等級。只有在立法权的等級要素中，市民社会才获得“政治意义和政治效能”。这是和市民社会連在一起的一种新的东西，是一种特殊的职能，因为正是作为私人等級的市民社会的性质，表現出市民社会同政治意义和政治效能的对立，表現出缺乏政治性质，即市民社会本身沒有政治意义和政治效能的那一面。私人等級就是市民社会的等級，或者說市民社会就是私人等級，所以黑格尔不把“普遍等級”包括在“立法权的等級要素”中是合乎他的邏輯的。

“普遍等級（或者更确切地說，在政府中供職的等級）直接由于它自己的規定，以普遍物為其本质活動的目的。”

市民社会或者私人等級沒有这样的使命；它的本质活動並不包含那种以普遍物作為目的的規定；換句話說，它的本质活動不是普遍物的規定，不是普遍性的規定。私人等級是和国家对立的市民社会等級。市民社会的等級不是政治的等級。

黑格尔认为市民社会是私人等級，并声言市民社会的等級差別是非政治的差別，宣称市民生活和政治生活不但毫无共同之处，甚至还是对立的。接着他又說些什么呢？

“所以，这种私人等級既不是简单的不可分解的集合体，也不是分裂为許多原子的群体，而只能是它現在这个样子，就是說，它分为两个等級：一个等級建立在实体性的关系上；另一个等級則建立在特殊需要和以这些需要为中介的劳动上(第二〇一节及以下各节)。只有这样，存在于国家內部的特殊物才在这方面和普遍物真正地联系起来。”

当然，市民社会（私人等級）在立法的等級活动中不能是“简单的不可分解的集合体”，因为“简单的不可分解的集合体”只存在于“想像”中、“幻想”中，而不存在于现实中。实际上存在的只有大大小小的偶然的集合体（城市、村镇等）。这些集合体或这个集合体不但在表面上，而且 realiter [实际上] 到处是“分裂为許多原子的群体”，同时也應該以这种群体的身分出現在自己的政治的等級活动中。私人等級，即市民社会，如果“保持它現在这个样子”，就不能在这里出現。它現在到底是什么样子呢？就是私人等級，也就是国家的对立面和脱离国家的东西。相反地，私人等級要获得“政治意义和政治效能”，就不應該再成为現在这个样子，不應該再成为私人等級。只有这样，它才能获得“自身的政治意义和政治效能”。这种政治行动是最完全的变体。在这种行动中，市民社会應該完全背棄作为市民社会、作为私人等級的自身，它應該表現出自己本质中的这样一个方面，这个方面不但和它的本质所具有的真正的市民存在形式毫无共同之处，而且还和它直接对立。

从每个单个的人格中可以看出，这里所謂普遍法律到底是什么。市民社会和国家彼此分离。因此，国家的公民和作为市民社会成员的市民也是彼此分离的。因此，人就不能不使自己在本质上二重化。作为一个真正的市民，他处在双重的組織中，即处在官僚組織（这种官僚組織是彼岸国家的，即不触及市民及其独立活动的行政权在外表上和形式上的規定）和社会組織即市民社会的組織中。但是在后一种組織中，他是作为一个私人处在国家之外的；这种組織和政治国家本身沒有关系。第一种組織是国家組織，它的物质总是由市民构成的。第二种組織是市民組織，它的物质并不是国家。在第一种組織中，国家对市民說来是形式的对立面，在第二种組織中，市民本身对国家說来是物质的对立面。因此，他

要成为真正的公民，要获得政治意义和政治效能，就應該走出自己的市民現實性的範圍，擺脫这种現實性，离开这整个的組織而进入自己的个体性，因为他暴露出来的个体性本身是他为自己的公民身分找到的唯一的存在形式。要知道，作为政府的国家，它的存在是不依賴于他而形成的；而他在市民社会中的存在也是不依賴于国家而形成的。只有在同各种单独存在的共同体的矛盾中，只有作为个人，他才能成为公民。他作为公民而存在是他所真正隶属的任何共同体以外的存在，因而是純个体的存在。而作为一种“权力”的“立法权”恰巧就是这种存在所应具有的組織、社会形体。在“立法权”以前，市民社会即私人等級并不作为国家組織而存在，要使这个等級本身获得存在，就必须认为这一等級的真正的組織、真正的市民生活是不存在的，因为立法权的等級要素恰巧負有认定私人等級、市民社会不存在的使命。市民社会和政治国家的分离必然表現为政治市民即公民脱离市民社会，脱离自己固有的、真正的、經驗的現實性，因为作为国家的理想主义者，公民完全是另外一种存在物，他不同于他的現實性，而且是同它对立的。于是，市民社会在自己內部建立起国家和市民社会之間的关系，这种关系在另一方面已經在官僚政治中实现了。在等級要素中，普遍物真正地由自在进入了自为，也就是变成了特殊物的对立面。市民要获得政治意义和政治效能，就應該背棄自己的等級，即背棄市民社会，背棄私人等級，因为这个等級正处在个人和政治国家之間。

既然黑格尔把整个市民社会当做私人等級和政治国家对立起来，那末私人等級內部的差別，即不同的市民等級，对国家說来就自然只具有私人的而不是政治的意义；因为不同的市民等級只是一定原則的實現、存在，即作为市民社会原則的私人等級的實現、存在。但是，如果必須消除原則，那末这一原則內部的各种孤立化

对政治国家說來自然就更不存在了。

黑格尔在結束這一節時寫道：“只有這樣，存在於國家內部的特殊物才在這方面和普遍物真正地聯繫起來。”

但是，黑格尔在這裡把作為人民的存在形式，作為一個總和的整体的國家和政治國家混為一談。這種特殊物不是“國家內部的特殊物”，而只能是“國家外部的特殊物”，即政治國家外部的特殊物。它不僅不是“存在於國家內部的特殊物”，而且還是“國家的非現實性”。黑格爾企圖發展這樣一個原理：市民社會各等級是政治的等級，而且為了證明這一原理，就偷偷地把它換成了另一個原理：市民社會各等級是“政治國家的孤立化”，也就是說，市民社會是政治社會。“國家內部的特殊物”這種說法在這裡只能理解為“國家的孤立化”。黑格爾別有用心地選擇了這個模棱兩可的說法。他自己不但發展了和這個原理相對立的觀點，而且還在這一節中證明這一觀點，把“市民社會”說成“私人等級”。特殊物和普遍物“相聯繫”這個規定也是很謹慎的。最不相同的各種東西也可以聯繫在一起。然而這裡談的不是逐漸的推移而是變體，而且黑格爾要跳過的那條鴻溝（因為他要跳過，所以才使它顯現出來了）決不會因為他閉眼不看就不存在了。

黑格爾在附釋中說：

“這是和另外一種流行的觀念相抵觸的”，如此等等。我們剛才已經指出，這種流行的觀念如何合乎邏輯和如何必要，它如何是“人民發展的現階段上的一个必然的觀念”，也已經指出，黑格爾的觀念如何荒謬，雖然它在某些集團中也頗為流行。黑格爾在回過來談流行的觀念時說：

“這種原子式的抽象的觀點在家庭和市民社會中就已經消逝了……但是國家却……”這種觀點當然是抽象的，但是它正像黑

格尔自己所想像的那样是政治国家的“抽象”。这种观点也是原子式的，但这是社会本身的原子論。如果观点的对象是抽象的，“观点”就不可能是具体的。市民社会在自己的政治行动中陷到里面去的原子論，必然由下面这件事产生：人們的結合、个人賴以存在的共同体——市民社会——是同国家分离的，或者說，政治国家是脱离市民社会的一个抽象。

虽然这种原子式的观点在家庭中就已经消逝，而且也可能(??)在市民社会中就已经消逝，但它所以在政治国家中重新出現，正是因为政治国家是脱离家庭和脱离市民社会的一个抽象。反过來說也是如此。黑格尔把这种現象說成奇怪的事情，但这絲毫也不能消除上述两个領域的異化<sup>①</sup>。

接着又說：“以上述集团为存在形式的各种共同体进入了政治領域，即进入最高的具体的普遍性領域的时候，竟有人想把这些共同体重新分解为个人組成的群体。因而这种想法就把市民生活和政治生活彼此分割开来，并使政治生活悬在空中，因为按照这种想法，政治生活的基础只是任性和意見的抽象的单一性，从而就是一种偶然性的東西，而不是自在自为的稳固而合理的基礎。”

这种想法并没有把市民生活和政治生活彼此分割开来，只不过反映了实际存在的分裂而已。

并不是这种想法使政治生活悬在空中，而是政治生活本身就是空中的生活，是市民社会上空的領域。

現在我們来研究等級制和代表制。

历史的发展使政治等級变成社会等級，所以，正如基督徒在天国一律平等，而在人世不平等一样，人民的单个成員在他們的政治

---

① 俏皮話：«das Befremdliche»——“荒誕的東西”，«die Entfremdung»——“異化”。——編者注

世界的天国是平等的，而在人世的存在中，在他們的社会生活中却不平等。从政治等級到市民等級的轉变过程是在君主专制政体中进行的。官僚政治实现了反对一个国家中有許多不同国家的統一思想。但是，甚至有絕對行政权的官僚机构存在，各等級的社会差別仍然是政治差別，仍然是在具有絕對行政权的官僚机构內部并且和它并列的政治差別。只有法国革命才完成了从政治等級到社会等級的轉变过程，或者說，使市民社会的等級差別完全变成了社会差別，即沒有政治意义的私人生活的差別。这样就完成了政治生活同市民社会分离的过程。

同时，市民社会的等級同样也起了变化：市民社会也由于它和政治社会的分离而变得不同了。中世紀那样的等級主要只殘存在官僚机构中，在那里个人的市民地位和政治地位是直接等同的。市民社会作为私人等級同官僚机构相对立。在市民社会中，等級差別已不再是需要和劳动这类独立体之間的差別了。在这里，唯一普遍的、表面的和形式的差別还只是城市和乡村間的差別。而在社会本身內，这种差別則发展成各种以任性为原則的不稳定不巩固的集团。**会錢和教养**則是这里的主要标准。不过，这个問題我們不准备在这里談，而留到批判黑格尔对市民社会的看法时再談。現在只指出一点：市民社会中的等級既不以需要（即自然因素）为原則，也不以政治为原則。我們这里所談的是那些动荡不定、偶然产生和沒有組織的群众的划分。

这里的特点只是，被剥夺了一切財产的人們和直接劳动即具体劳动的等級，与其說是市民社会中的一个等級，还不如說是市民社会各集团賴以安身和活動的基础。只有行政权成員的等級才是市民地位和政治地位完全吻合的真正等級。现代的社会等級不像过去那样作为一种社会紐帶、作为一种共同体来把个人包括在内，

这就显出了它同先前的市民社会等級的区别。个人是否仍旧属于自己的等級，这一部分取决于机緣，一部分取决于本人所从事的劳动等等；这里所说的等級只是个人的外在規定，因为它不是从个人劳动的本质产生的，而且对个人來說也不是建立在硬性規定的法律之上并对个人保持稳固关系的客观共同体。相反地，现代等級对个人的实体性活动、对个人的实际地位<sup>①</sup>毫无实际关系。医生在市民社会中并不构成任何特殊的等級。一个商人和另一个商人比起来，属于不同的等級，处于不同的社会地位。正像市民社会脱离了政治社会一样，市民社会在自己内部也分裂为等級和社会地位，虽然后二者彼此有一定的关系。消費和消費能力是市民等級或市民社会的原则。市民社会的成员在自己的政治意义方面脱离了自己的等級，脱离了自己在私人生活中的实际地位。只有在这里，这个成员才获得人的意义，換句話說，只有在这里，他作为国家成员、作为社会生物的規定，才成为他的人的規定；因为他在市民社会中的其他一切規定，对于人，对于个人，都表現为非本质的外在的規定，尽管这些規定的确是个人生存于整体中所必需的，也就是说，它們是把个人同整体連接起来的必要的紐帶，不过这是可以被个人重新抛棄掉的紐帶。（现代的市民社会是彻底实现了的个人主义原則，个人的生存是最終目的；活动、劳动、內容等等都不过是手段而已。）

等級制度在自己不是中世紀的殘余的时候，就企图把人（部分地在政治領域本身中）抛到他的私人生活的狭小圈子里去，把他的特殊性变为他的实体性的意識，并且利用政治上存在等級差別这一事实来使这种差別也同样成为社会差別。

---

① 双关語：德文《Stand》既有“等級”的意思，又有“地位”的意思。——編者注

**現實的人就是現代國家制度的私人。**

差別、分裂是个人生存的基础，这就是等級所具有的意义。个人的生活方式、个人的活动性质等等，不但不使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，变成了他的特权。这种区别不只是个人的，而且凝结为一种特定的共同体，即等級、同业公会，这种情形不仅不排除这种区别所固有的特異性，甚至可以說是这种特異性的表現。不是单个的机能成为社会的机能，而是单个的机能从单个的机能变成独立的社会。

等級不仅建立在社会内部的分裂这一当代的主导規律上，而且还使人脱离自己的普遍本质，把人变成直接受本身的規定性所摆布的动物。中世紀是人类史上的动物时期，是人类动物学。

我們的时代即文明时代，却犯了一个相反的錯誤。它使人的实物本质，即某种仅仅是外在的、物质的东西脱离了人，它不认为人的內容是人的真正現實。

关于这一点，我們在談到“市民社會”这一章时再比較詳細地研究。現在我們看：

第三〇四节：“政治上的等級要素在其本身的意义中同时还包含着过去的領域中就已經存在的等級差別。”

我們已經指出，“过去的領域中就已經存在的等級差別”对于政治領域沒有任何意义，或者說只有私人的即非政治的差別的意义。但是，在黑格尔看来，等級差別在这里也丧失了它的“已經存在的意义”(即它在市民社会中所具有的意义)，而事实上，由于“政治上的等級要素”本身包含着等級差別，所以它就影响着这种差別的本质，而这种浸沉在政治領域中的差別則具有不屬於它本身而屬於政治上的等級要素的“独特”意义。

当市民社会的划分还具有政治性质而政治国家还是市民社会

的时候，等級的这种分离，这种双重的意义还不存在。各等級并不在市民界是一个样子而在政治界又是另一个样子。各等級在政治界并没有获得什么特殊意义，而只是表示它們本身。等級制度想用复古的办法来消除市民社会和政治国家的二元論，但这种二元論在等級制度本身中的表現却是：等級差別（市民社会的內部划分）在政治領域中获得了一种不同于市民領域中的意义。初看起來，这里存在着同一，存在着同一个主体，但是这种主体具有根本不同的規定，所以实际上这里是双重的主体。而这种虛幻的同一（它之所以虛幻，就因为現實的主体，即人，在其实質的所有各种規定中虽然还是和自己相等，还没有丧失自己的同一，但他在这里并不表現为一个主体，而是表現为某个謂語〔等級〕的同一体；同时黑格尔还硬說：人不但有这个确定的特征，而且也有另一特征；他作为这种排他性的特定有限者，同时也是另一类的有限者）之所以人为地得到反思的支持，只是由于这样一种情况，有时市民社会領域中的等級差別所获得的規定只能由政治領域向市民社会提供，而有时則相反，政治領域中的等級差別所获得的規定不是来源于政治領域，而是来源于市民領域的主体。为了把同一个有限的主体，即特定的等級（等級差別）描写为两个謂語共有的本质主体，或者为了证明两个謂語的同一，两个謂語就都被神秘化了，都被看成虛无缥渺的二重性的东西。

同一个主体在这里却有了各种不同的意义，但是这里所謂意义并不是自我規定，而是比喻的冒名頂替的規定。可以拿另外一个具体的主体来套在这个意义上，也可以把另外一个意义套在这个主体上。市民的等級差別在政治領域中所获得的意义，不是取决于市民領域，而是取决于政治領域，并且正如在历史上曾有过的那样，这种差別还可以具有其他的意义。反过來說也是如此。这

还是用新眼光来解釋旧世界观的那一套非批判的神秘主义做法，由于这种做法，旧世界观成了某种中間型的世界观，它的形式不符合意义，意义也不符合形式，而且形式既不成其为意义和真正的形式，意义也不成其为形式和真正的意义。这种非批判性，这种神秘主义，既构成了現代国家制度形式(*κατ' εξοχήν* [主要是]它的等級形式)的一个謎，也构成了黑格尔哲学、主要是他的法哲学和宗教哲学的秘密。

如果我們如实地理解意义，把它看做真正的規定，然后把这种意义本身变成主体，最后再比較一下：表面上跟这种意义湊在一起的主体是不是它的实际謂語，是不是这种意义的本质和真正實現，那末我們就能最彻底地擺脫这种幻覺。

“它(政治上的等級要素)<sup>①</sup>的地位最初是抽象的，就是說，对整个王权原則或君主制原則說來，是經驗普遍性的极端，这种經驗普遍性的地位对這一原則說來包含着一种适应的可能性，因而也包含着敵對的可能性。这种抽象的地位只是当它的中介作用得到存在时，才能成为合乎理性的关系(即推論，參看第三〇二节附釋)。”

我們已經看到，各等級和行政权一起在君主制原則和人民之間，在作为单一經驗意志而存在的国家意志和作为許多經驗意志而存在的国家意志之間，在經驗单一性和經驗普遍性之間，充当居間者。黑格尔既然把市民社会的意志說成經驗普遍性，那就應該把国王的意志說成經驗单一性，可是他并没有說出这一对立的全部尖銳性。

黑格尔繼續写道：

“从王权方面看，行政权(第三〇〇节)已經具有这种規定；同样，从各等

---

① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

級方面看，它們的某个环节必須使作为中間环节而存在这一点成为它的基本規定。”

然而，真正的对立面是国王和市民社会。我們也已經看到，行政权从国王那里获得的意义，也正是等級要素从人民那里获得的意义。行政权在不断地扩大，并形成一套复杂的机构，而等級要素則日益被压缩为一幅縮图，因为君主立宪制只能同 *en miniature* [縮小的] 人民和睦相处。正像行政权是国王的政治国家抽象一样，等級要素是市民社会的政治国家抽象。这样一来，中介作用就好像充分实现了。两个极端都摆脱了自己的偏执性，用各自特殊本质的火焰相互交織，而包括行政权和等級这两个要素的立法权，则好像不必再努力实现中介作用了，因为它本身就是已經得到实现的中介。何况黑格尔本来就把这个等級要素同行政权一起规定为人民和国王之間的居間者（同样，他也把等級要素规定为市民社会同政府之間的居間者等等）。于是，合乎理性的关系，即推論，就似乎大功告成了。立法权、居間者是由两个极端，由君主制原則和市民社会，由經驗单一性和經驗普遍性，由主体和謂語所組成的 *mixtum compositum* [大杂燴]。黑格尔总是把推論理解为居間者，理解为 *mixtum compositum* [大杂燴]。可以說，在他关于推論的解釋中，表现了他的体系的全部超驗性和神秘的二元論。居間者是木质的铁，是普遍性和单一性之間的被掩盖了的对立。

关于这整个思想进程，我們首先要指出，黑格尔想在这里确立的“中介”，不是他从立法权的本质、立法权的固有規定中引伸出来的要求，相反地，却是他考慮到立法权的本质規定以外的某种东西而引伸出来的要求。这是为某个局外之物所做的虛构。黑格尔把立法权引伸出来，主要是为某个第三者着想。正因为这样，所以黑格尔的注意力主要是集中在虛构立法权的形式存在这方面。立法

权完全是按外交方式虚构出来的。这是由立法权在现代国家（黑格尔正是这种国家的说明者）中所处的那种虚无缥缈的、*kat' ἀσύνη* [主要是] 政治的地位决定的。由此可见，这种国家不是真正的国家，因为在考察其中的各种国家规定时（其中之一就是立法权）不应该从它们本身、从理论着眼，而应该从实践着眼，不应该把它们看做独立的力量，而应该看做矛盾重重的力量，不应该从事情的实质出发，而应该从协定的规则出发。

老实说，这样一来，等级要素就必须“同行政权一道”充当经验单一性的意志（国王）和经验普遍性的意志（市民社会）之间的居间者了。然而事实上，realiter [实际上]，“它的地位最初是抽象的，就是说，对整个王权原则或君主制原则来说，是经验普遍性的极端，这种经验普遍性的地位对这一原则来说来包含着一种适应的可能性，因而也包含着敌对的可能性”。像黑格尔所正确指出的，这是“抽象的地位”。

初看起来，“经验普遍性的极端”也好，“王权原则或君主制原则”，即经验单一性的极端也好，它们在这里好像并不是相互对立的，因为等级代表充当市民社会的全权代表，就跟行政权是国王权威的执行者一样。王权原则有了全权的行政权就不再是经验单一性的极端，就会放弃“毫无根据”的意志，降低为知识、责任和思维的“有限性”；同样，以等级要素为代表的市民社会似乎也不再是经验普遍性，而成为完全确定的整体，它既忠实于“国家和政府的意愿和主张，又忠实于特殊集团和个人的利益”（第三〇二节）。市民社会缩影为等级代表，就不再是“经验普遍性”了。相反地，它在这里降格为一个人数有限的委员会；如果说国王通过行政权而具有了经验普遍性，那末市民社会则通过等级代表而具备了经验单一性或特殊性的特征。二者都成了特殊性的东西。

看来，这里唯一还可能存在的对立，就只是两种国家意志的两种代表之間、两种流出体之間、立法权的政府要素和等級要素之間的对立，因而也就是立法权本身内部的对立。在这里，“协同的”中介作用就是两个要素动辄就互相厮打。国王的那种高不可及的經驗单一性通过立法权中的政府要素托身于少数有限的、可以接近的和身居要职的人而降临尘世；而市民社会则通过等級要素托身于少数政治家而升入天国。双方都失去了自己的不可捉摸的特性。王权失去了不可理解的独一无二的經驗单一性，市民社会则失去了不可理解的暧昧不明的經驗普遍性。前者失去了自己的偏执性，后者失去了自己的流动性。于是，在立法权的等級要素和政府要素（这两个要素必須共同充当市民社会和国王之間的中介人）这两方面，对立尖銳到随时都可能发生斗争的地步，甚至还具有不可調和的矛盾的性质。

于是，这种“中介”也恰巧需要——正如黑格尔所正确論述的——“它的中介得到存在”<sup>①</sup>。它本身与其說是中介的存在，还不如說是矛盾的存在。

可見，黑格尔斯言这种中介作用要由等級要素来实现，显然是毫无根据的。黑格尔說：

“从王权方面看，行政权（第三〇〇节）已經具有这种規定；同样，从各等級方面看，它們的某个环节必須使作为中間环节而存在这一点成为它的基本規定。”

可是我們已經看到，黑格尔在这里任意地不能自圓其說地把国王和等級會議当做两个极端彼此对立起来。行政权从王权方面

<sup>①</sup> 这句话引自第三〇四节，本文是“它的中介作用得到存在”，但德文 *Vermittlung* 有“中介”或“中介作用”的意思，馬克思利用这个詞的双关含义来嘲弄黑格尔。——譯者注

获得这种規定，同样，等級要素从市民社会方面获得这种規定。各等級和行政权一起不仅站在国王和市民社会之間，而且也站在政府和人民之間（第三〇二节）。各等級为市民社会所做的事情多于行政权为王权所做的事情，因为行政权自己本来就是和人民对立的，是人民的对头。可見，这已使中介的限度达于极点了。又何必再給这些駒子增添新的負担呢？为什么等級要素就非得在一切地方、甚至在自己和敌人之間架起一座方便的小桥呢？为什么等級要素到处都是自我牺牲的化身呢？难道它还得砍掉自己的一只手，居心使自己不能用两只手来反抗自己的敌人即立法权中的政府要素嗎？

在这里还應該补充一点：起初黑格尔之所以从同业公会、等級差別等等中引出各等級，正是为了使各等級不致成为“簡單的經驗普遍性”，現在則相反，他为了从各等級中引出等級差別，竟把它們变成了“簡單的經驗普遍性”！国王通过市民社会的基督——行政权同市民社会联系起来；同样，市民社会通过自己的教士——等級代表同国王联系起来。

这样一来，事情反倒弄成这样：君主权（經驗单一性）和市民社会（經驗普遍性）这两个极端必須“在自己的中介之間”充当中介人。更何况“最重要的邏輯真理之一，就是作为对立面而处于极端地位的特定环节，由于它同时又是居間者，因而就不再是对立面，而是一种有机的环节”（第三〇二节的附釋）。显然，市民社会起不了这种作用，因为作为一个极端的市民社会本身，在“立法权”中沒有任何地位。这样看来，本身处于立法权之內的另一极端，即君主制原則，就不得不在等級要素和政府要素間起中介人的作用。君主制原則似乎具备了起这种作用所必需的各种特质，因为从一方面說，它既然代表整个国家，因而也就代表市民社会，而特別是由

于經驗普遍性只是作为經驗单一性而存在，因而意志的“經驗单一性”同样为它和各等級所固有。此外，这个原則还和行政权不同，它不只是作为公式、作为国家意識而和市民社会相对立。它本身就是国家，它和市民社会的共同点在于它們都是物质的自然的环节。从另一方面說，国王又是行政权的首腦和代表。（把一切都弄得头足倒置的黑格尔使行政权成了国王的代表，成了流出体。因为黑格尔所謂的理念——据他說国王就應該是这种理念的定在——既不是指行政权的現實理念，也不是指作为理念的行政权，而是指以国王为形體存在的絕對理念的主体，所以行政权也就成了寓于他的形體即国王肉体中的灵魂的神秘延續。）

所以，国王在立法权中必須充当行政权和等級要素的居間者。可是，要知道，本来行政权是国王和等級要素的居間者，而等級要素又是国王和市民社会的居間者！国王为了不使自己成为片面的极端，正需要这些环节作为中介，那他怎么又能在这些环节之間充当中介人呢？在这里，这些忽而起着极端作用、忽而起着居間者作用的极端所包含的荒謬性完全暴露出来了。这就像雅努斯<sup>①</sup>的两面头，时而現出这一面，时而現出那一面，前后两面，各不相同。最初被規定为两个极端的居間者的东西，現在自己成为一个极端，而依靠原居間者同另一个极端联系起来的一个极端，現在（正是因为不同于另一极端）竟成了自己的对立极端和原居間者之間的居間者了。这种职务对調的情形，使我們想起这样一种情况：一个人本来是爭执双方的調解人，可是后来爭执者之一倒成了原調解人和另一爭执者之間的調解人。这里又重演了夫妻吵架医生劝解的故事。医生本来想当調解人，可是結果却适得其反，妻子倒不得不做

---

① 雅努斯是古羅馬的門神，它有前后两副面孔。——譯者注

医生和丈夫之間的調解人，而丈夫又不得不做医生和妻子之間的調解人。这里也不禁使人想起莎士比亚的喜剧“仲夏夜之梦”里面的獅子，它大吼道：“我是獅子，我又不是獅子，而是史納格。”这里的情形也正好一样，每个极端忽而是对立面的獅子，忽而是中介的史納格。如果一个极端高呼：“現在我是居間者”，那末对其余两个环节說来，它就是不可侵犯的了，而这两个环节中的每一个都只能同現在成了极端的另一个打架。于是，我們面前就出現了一帮好战之徒，可是他們又非常害怕彼此真打起来会打得鼻青眼肿，而摩拳擦掌准备打架的两个对手也就都想法使拳头落在給他們劝架的第三者身上，但充当这个第三者的却又是打架双方中的一員，結果由于顾虑重重，架始終沒有打起来。这一中介体系还采取这样一种形式：一个人想打败自己的敌人，同时又不得不保护自己的敌人免遭別的敌人的打击；由于这种双重的地位，他的打算全部落空了。最妙的是，把中介作用的这种荒謬性归結为抽象邏輯（因而也是并非虛构的、毋庸異議的）說法的黑格尔，同时还把这种中介作用說成是邏輯的思辨奧秘，是合乎理性的关系，是推論。真正的极端之所以不能被中介所調和，就因为它们是真正的极端。同时它们也不需要任何中介，因为它们在本质上是互相对立的。它们彼此之間沒有任何共同之点，它们既不相互吸引，也不相互补充。一个极端并不怀有对另一极端的渴望、需要或預期。（但是，黑格尔却把推論的两个抽象环节，即普遍性和单一性，看做真正的对立面，这就正好表現出他的邏輯中的基本的二元論。关于这一点留待批判黑格尔的邏輯学时再做进一步的研究。）

初看起來，“下述情况是和这种說法相抵触的：“两极是相通的”，北极和南极相互吸引，女性和男性也相互吸引，而且也只有男女两性的极的差別相結合，才会产生人。

从另一方面說，任何極端都是它自己的另一極端。抽象的唯靈論是抽象的唯物主義；抽象的唯物主義是物质的抽象的唯靈論。

就第一種情況而言，北極和南極都同樣是極，它們的本質是同一的；同樣，男性和女性構成同一個類、同一種本質——人的本質。北和南是同一種本質的兩種對立的規定，是同一種本質在高級發展階段上的差別。它們都是分化出來的本質。它們之所以是現在的它們，就因為它們只是分離出來的規定，也正是本質的這種分離出來的規定。真正的、現實的極端是極和非極、人類和非人類。在前一種場合，差別是存在上的差別，在後一種場合，則是各本質之間的差別，是兩種本質的差別。就第二種反對意見而言，這裡的主要規定是：任何一個概念（定在等等）都可以抽象地把握；它並不是作為一種獨立的東西而具有意義，而是作為脫離某物的抽象並且僅僅是作為這樣一種抽象而具有意義。由此可見，精神只是脫離物質的抽象。這樣就很明显，它（因為這種抽象的形式應當成為它的內容）正好是抽象的對立面，即自己從其中抽象出來的對象，但是是以抽象形式把握的對象。所以，在這裡，抽象的唯物主義是它的實在本質。假如在一種本質所存在的範圍內的差別既沒有和轉化為獨立本質的抽象（當然不是脫離某一他物的抽象，而是脫離自己本身的抽象）相混同，也沒有和相互排斥的各種本質的真正對立相混同，那末就可以避免三重錯誤：（1）任何的抽象和片面性都以只有極端才是真理這一點為根據而自命為真理；結果任何一個原則都只表現為脫離某一他物的抽象，而不表現為整體本身；（2）把真正對立面的尖銳性以及這些對立面的轉化為極端看做有害的、必須尽可能加以阻止的事情，然而，這種轉化却不是別的，而是這些對立面的自我認識，以及它們對決定性鬥爭的熱烈渴望；（3）企圖用中介來調和它們。因為儘管兩個極端都真正地存在着，都的

确是极端，但是使它們成为极端的特性却仍然只包含在其中一个极端的本质中，对于另一个极端則沒有真正現實的意义。一个极端占了另一个极端的上風，两个极端的地位各不相同。例如，基督教，以及一般的宗教，和哲学是极端对立的。然而实际上宗教对哲学來說并不是真正的对立面，因为哲学把宗教当做虛幻的現實来理解。于是，宗教——由于它想成为現實——对于哲学來說就自行消失了。**本质的真正二元論**是沒有的。关于这一点以后再詳細地談。

試問，黑格尔究竟是怎样得出需要从等級要素方面产生一个新中介的結論呢？“有人主要是从各等級和政府相对立的观点来看待各等級，以为这就是各等級的本质地位。这种偏見非常流行，但是极端危險”（第三〇二节的附釋），莫非黑格尔也贊同这种偏見嗎？

在这里，就是这么一回事：一方面我們看見，在“立法权”中以“等級要素”出面的市民社会和以“政府要素”出面的王权第一次表明它們是两个真正的、实实在在的对立面。

另一方面，立法权是一个整体。我們在其中可以看到：(1)君主制原則的全权代表，即“行政权”；(2)市民社会的全权代表，即“等級”要素；但是，此外立法权还包含(3)一个极端本身，即君主制原則；而另一个极端即市民社会本身則不在其中。正由于这样，“等級”要素才成了同“君主制”原則相对的极端，成了本来應該由市民社会来充当的那个极端。我們已經看到，市民社会只有通过“等級”要素才能形成为政治的存在。“等級”要素是市民社会的政治存在，是它的政治国家的变体。因此，正如我們所看到的，只有“立法权”才是名副其实的完整的政治国家。所以，在这里就有：(1)君主制原則，(2)行政权，(3)市民社会。“等級”要素是“政治国家”即“立法权”的“市民社会”。因此，“等級”要素也就成了和

国王相对的，本应由市民社会构成的极端。（既然市民社会是政治存在的非现实，那末市民社会的政治存在就是市民社会本身的消灭，就是它和自身的分离。）正因为这样，所以等級要素也是同行政权相对的对立面。

結果，黑格尔还是把“等級”要素說成了“經驗普遍性的极端”，其实，这一极端是市民社会本身。（因此，黑格尔从各个同业公会和不同等級中引出政治上的等級要素，是徒劳无功的。假如不同的等級本身各自組成立法等級會議，因而市民社会內部的差別、市民的規定 *re vera* [事实上] 也就是政治的規定，那末这样做才会有意义。如果真这样，那我們就不会有整个国家的立法权，而只有各个等級、同业公会和阶级用来对付国家整体的立法权。市民社会的各等級虽然沒有得到任何政治規定，但它们毕竟还是会規定政治国家。它们会把自己的特殊性变成整体的决定力量。它们会成为特殊物統治普遍物的权力。立法权也不会只有一个，而是有許多，它们彼此之間以及同政府之間都有协定。然而黑格尔所注重的是等級要素的現代意义，即成为市民要素的化身、成为 *bourgeois*。黑格尔想使“自在自为的普遍物”——政治国家——不为市民社会所决定，而相反地使它决定市民社会。于是黑格尔就根据等級要素的中世紀形式賦予等級要素以相反的意义，使它成为由政治国家的本质所决定的要素。所以，作为同业公会等等的代表，各等級就不是“經驗普遍性”，而是“經驗特殊性”、“經驗中的特殊性”了！所以“立法权”在自己内部也需要中介，也就是需要掩盖对立；而且这个中介必須从“等級要素”产生，因为等級要素在立法权內已丧失了市民社会代表的意义，它本身成了第一性的要素，成了立法权中的市民社会。“立法权”是政治国家的整体，正因为这样，所以它是政治国家的已經很明显的矛盾。所以

它也在为消灭政治国家奠定基础。在立法权中，各种完全不同的原則互相冲突着。这种冲突固然表現为君主制原則和等級要素原則等等的对立，但在事实上，这是政治国家和市民社会的二律背反，是抽象的政治国家的自相矛盾。立法权在給叛亂奠定基础。（黑格尔的主要錯誤在于他把現象的矛盾理解为本质中的理念中的統一，而事实上这种矛盾的本质当然是某种更深刻的东西，即本质的矛盾。例如，这里所謂立法权自身的矛盾只不过是政治国家的矛盾，因而也就是市民社会自身的矛盾。

庸俗的批判又陷入了相反的教条主义的錯誤。例如，它批判立宪制度，它注意各种权力的相互对立等等。它发现到处都有矛盾。这就跟过去人們用“一”和“三”这两个概念之間的矛盾来反駁神圣三位一体的教条一样，仍然是攻击自己的对象的教条主义批判。相反地，真正的批判就要揭露神圣三位一体在人們头脑中的內在根源，描述这种教条产生的情形。同样，对现代国家制度的真正哲学的批判，不仅要揭露这种制度中实际存在的矛盾，而且要解釋这些矛盾；真正哲学的批判要理解这些矛盾的根源和必然性，从它們的特殊意义上把握它們。但是，这种理解不在于像黑格尔所想像的那样到处去寻找邏輯概念的規定，而在于把握特殊对象的特殊邏輯。）

黑格尔是这样表述这一点的：政治上的等級要素对君主要素的关系中“包含着一种适应的可能性，因而也包含着敌对的可能性”。

凡是有不同的意志相互接触的地方，就有对立的可能性。黑格尔自己也說，“适应的可能性”也就是“对立的可能性”。因此他現在必須虛构出一种本身既是“对立的不可能性”又是“适应的現實性”的要素。能够成为他的这种要素的，只有思想自由和不顾国

王、政府的意志通过决定的自由。这种要素已經不是“政治上的等級”要素。它甚至可以說是国王意志和行政权意志的要素，它像政府本身那样跟真正的等級要素处于对立的地位。

在本节的最后几句话中已經用非常委婉的口吻提出了这种要求：

“从王权方面看，行政权（第三〇〇节）已經具有这种規定；同样，从各等級方面看，它們的某个环节必須使作为中間环节而存在这一点成为它的基本規定。”

由各等級产生的环节所具有的規定，必然和行政权从国王方面获得的規定相对立，因为君主要素和等級要素是两个对立的极端。正如国王通过行政权而民主化一样，“等級”要素也必須通过自己的全权代表而成为君主的要素。因此黑格尔需要来自各等級方面的君主要素。有行政权这样一个来自君主方面的等級要素，同样也应当有一个来自各等級方面的君主要素。

“适应的現實性”和“对立的不可能性”变成了以下的要求：“从各等級方面看，它們的某个环节必須使作为中間环节而存在这一点成为它的基本規定。”應該成为規定！从第三〇二节看来，各等級都具有这种規定。所以这里談的已經不应当是“規定”，而应当是“从外面得到規定”。

“作为中間环节而存在”这一基本規定究竟是什么意思呢？这就是說，要使自己在“本质”上成为“布利丹的駒子”<sup>①</sup>。

● 这里的問題不过是这样：

各等級應該在国王和政府方面同人民方面之間起“中介”作

---

① 14世紀法國經院哲學家布利丹在議論意志自由問題時曾講了一個駒子的故事：一头駒子在兩個完全相同的草堆之間，無法進行選擇，結果只好餓死。這里用來比喻最缺乏果斷的人。——譯者注

用，但是事实上它們並沒有起这样的作用，相反地，它們却是市民社會有組織的政治上的对立物。“立法权”本身就需要中介，而且正像上面已經指出的需要来自各等級的中介。仅仅假定作为国王意志的国家意志和作为市民社会意志的国家意志在精神上相互适应，这是不够的。不錯，只有通过立法权我們才有一个有組織的整体的政治国家，但是，正因为国家在立法权中获得了最高的发展，政治国家本身无法掩饰的矛盾才在立法权中表現出来。因此必須在国王意志和等級意志之間造成一种真正同一的假象。等級要素應該被当做国王的意志，或者国王的意志應該被当做等級要素。等級要素應該把自己当做一种非等級要素意志的意志的現實。不包含在本质中的統一（否則这种統一就应当表現在等級要素的行动中，而不只是表現在等級要素的存在形式中）至少應該表現为一种存在，或者說，立法权（等級要素）的某种存在具有这样一种規定，按照这一規定，它的这种存在就是这种不能統一的东西的統一。等級要素的这一环节（貴族院、上院等等）是我們所考察的政治国家的最高合題。这自然沒有达到黑格尔所企求的“适应的現實性”和“敌对的不可能性”，而仍然停留在“适应的可能性”上。但这是政治国家內部統一（国王意志和等級意志的統一，其次是政治国家原則和市民社会原則的統一）的想像中的幻覺，是作为物质原則的这种統一的幻覺，也就是說，在这种幻覺中似乎两个对立原則不仅仅在結合，而且这种結合还是它們的本性，是它們存在的基础。等級要素的这一环节是政治国家的理想，是政治国家关于本身的实体性或自相适应的幻想。这只是寓言式的存在。

这种幻覺是真正的幻覺还是有意識的自欺，这取决于等級要素和君主要素間的关系的真正 status quo [現狀]。只要各等級和王权实际上处于协调状况，只要它們还和睦相处，它們在本质上統

一的幻覺就是現實的、因而也是有效的幻覺。相反地，在這種統一尚待實踐來證明其真實性的地方，它就是有意的撒謊，而且變得荒謬可笑。

第三〇五節：“在市民社會的各等級中有這樣一個等級，它所包含的原則本身就能夠構成這種政治關係，這就是自然倫理性的等級，它以家庭生活為基礎，而在生活資料方面則以地產為基礎。所以，這個等級在它的特殊性方面具有以自身為基礎的意志（這一點和君主要素相同）和君主要素所包含的自然規定。”

我們已經指出黑格爾不是首尾一貫的，第一、他先從同行公會中引出了政治上的等級要素，然後又把這一要素看做脫離市民社會的現代的抽象；第二、他先已經把各政治等級本身規定為“經驗普遍性的極端”，現在又重新按照市民社會的等級差別來規定政治上的等級要素。

只有把各政治等級分別看做新的要素，并從它們出發，虛構出第三〇四節中所要求的中介，才是首尾一貫的态度。

但是我們看一看，黑格爾怎樣把市民的等級差別重新搬出來，同時還製造一種假象，似乎市民的等級差別的現實性和特殊本質本身並不規定最高的政治領域即立法權，相反地，它們只不過是後者的一種材料，而這種材料又是政治領域按照自己的、由本身產生的需要來構成的。

“在市民社會的各等級中有這樣一個等級，它所包含的原則本身就能夠構成這種政治關係，這就是自然倫理性的等級（農民等級）。①

農民等級的這種原則性的能力或原則的能力究竟在什麼地方呢？

---

① 括弧裏的話是馬克思的。——譯者注

它“以家庭生活为基础，而在生活資料方面則以地产为基础。所以，这个等級在它的特殊性方面具有以自身为基础的意志（这一点和君主要素相同）和君主要素所包含的自然規定。”

“以自身为基础的意志”同生活資料、同“地产有关系”；和君主要素相同的“自然規定”同作为基础的“家庭生活”有关系。

作为生活資料来源的“地产”和“以自身为基础的意志”是两种不同的东西。其实倒應該說“以地产为基础的意志”。同样，也應該說根源于“国家情緒”的意志，——不應該說以自身为基础的意志，而應該說以整体为基础的意志。

不說“政治情緒”，“国家精神”，倒說起“地产”来了。

至于談到作为基础的“家庭生活”，那末我們觉得市民社会的“社会”倫理要比这种“自然倫理”更为高級。此外，“家庭生活”同样也是其他各等級的自然倫理，既是市民社会中市民等級的倫理，也是农民等級的倫理。但是，农民等級的“家庭生活”不仅是家庭原則，而且也是它的整个社会存在的基础，这种情况似乎反而使这一等級不能完成崇高的政治任务，因为在这里宗法关系被搬到了非宗法的領域，在談到政治国家、談到公民的地方使用了“父”、“子”、“主”、“僕”这样一些概念。

至于君主要素的自然規定，黑格尔却沒有把它虛构为宗法的国王，而是虛构为現代的立宪的国王。国王的自然規定就在于他是国家的有形的代表，他是根据生而有之的权利来当国王的，換句話說，国王的身分是按世袭权赋予他的。但是，这和作为农民等級基础的家庭生活又有什么共同之点呢？自然倫理性和出生本身的那种自然規定又有什么共同之点呢？在这方面国王和馬沒有絲毫区别：馬生来就是馬，国王生来就是国王。

假如黑格尔把他所設想的等級差別本身搬到政治領域中去，

那末农民等級本身在他那里早就作为等級要素的独立部分出現了；既然作为这种独立部分的农民等級是調和君主原則的中介环节，那又何必再虛构新的中介呢？又为什么要把农民等級从原来的等級要素中分离出来呢？要知道，等級要素正是由于这种分离才陷入对君主要素的“抽象”地位的。但是，既然黑格尔正是把政治等級要素看做特殊要素、看做由私人等級到公民的变体，并且正因为这一点就說这种要素需要中介，那末他又怎么能重新把这个有机体变成私人等級的差別，从而变成私人等級，并从其中得出政治国家和它本身的中介呢？

认为政治国家的最高合題就是地产和家庭生活的合題，这簡直是荒謬透頂！

总而言之：

既然市民等級本身就是政治等級，那就不需要这种中介；既然需要这种中介，市民等級就不是政治等級，因而也就不能充当这种中介。在这种情况下，农民成为政治等級要素的一部分，并不因为他是农民，而因为他是公民。而在相反的情况下（即他以农民的身份来做公民或以公民的身份来做农民），他的公民身分就表明他属于农民阶层：他在这里不是以农民身分出現的公民，而是以公民身分出現的农民！

可見，在这里就是从黑格尔本人的观点来看，他也不是首尾一貫的，而这样首尾不一貫就是迁就。現代意义上的政治等級要素，即黑格尔所了解的政治等級要素，是市民社会同自己的私人等級以及存在于私人等級中的差別之間的已經實現的規定的分离。黑格尔怎么能认为私人等級可以解决立法权內部的二律背反呢？黑格尔希望有中世紀的等級制度，但是要具有現代立法权的意义；他希望有現代的立法权，但是要披上中世紀等級制度的外衣。这是

最坏的一种混合主义。

在第三〇四节中一开始就說：

“政治上的等級要素在其本身的规定中同时还包含着过去的領域中就已经存在的等級差別。”

但是，所謂政治上的等級要素在其本身的规定中包含着等級差別，这只是說它廢棄了这种差別，在它本身中消灭了这种差別，并撇开了这种差別。

如果农民等級，或者是像我們以后所听到的，拥有权勢的农民等級（貴族領主），被描述为完整的政治國家即立法权本身的中介环节，那末所謂政治上的等級要素起調和王权的中介作用，不过是要廢除作为实在政治要素的政治上的等級要素罢了。在这里，政治國家和自己本身的恢复了的統一不是农民等級，而是等級本身，即日益瓦解、日益从政治上的等級要素降低为私人等級的私人等級。（在这里起中介作用的环节不是农民等級本身，而是作为市民私人等級的这一等級同政治上的等級要素的分离；这是因为它自己的状况給它在政治上的等級要素内部造成了特殊的地位，从而政治上的等級要素的第二部分就获得了特殊的私人等級的地位，从而政治上的等級要素就不再代表市民社会的公民。）这里在我們面前的已經不是作为两种对立意志而存在的政治國家，而是一边站着政治國家（政府和國王），另一边站着有別于政治國家的市民社会（各个等級）。于是作为整体的政治國家也就被消除了。

政治上的等級要素本身二元化（这种二元化起着調和王权的中介作用）的最直接的意义就在于：这一要素本身的分化，它内部所包含的对立，是它和王权的恢复了的統一。立法权的君主要素和等級要素之間的基本的二元論被等級要素本身中的二元論所抵銷。但是黑格尔实现这种抵銷的办法，就是使政治上的等級要素

甚至和自己的政治要素相脱离。

至于所謂領地是什么符合意志主權、符合國王主權的生活資料來源的問題，以及所謂家庭生活是什么符合王權的自然規定的农民等級基礎的問題，我們等一下再來談。在這裡，在第三〇五節中，敘述了“本身就能夠構成這種政治關係”的农民等級的“原則”。

在第三〇六節中說，這種“構成”是“為了政治地位和政治意義”。其結果是：“財產就成為”“不可轉讓的長子繼承的世襲領地。”由此可見，“長子繼承制”在政治上構成了农民等級。

在補充中說：“長子繼承制的根據是：國家不能光指望一定政治情緒的簡單的可能性，而必須依靠某種必然的東西。當然，政治情緒是和財產無關的，但二者之間又有某種必然的聯繫，因為擁有獨立財產的人不會受外界環境的限制，這樣，他就能毫無阻碍地出來為國家做事。”

**第一個論點：**國家不能光指望“一定政治情轉的簡單的可能性”；國家必須依靠某種“必然的東西”。

**第二個論點：**“政治情緒是和財產無關的”，就是說，完全與財產相適應的政治情緒是“簡單的可能性”。

**第三個論點：**但是財產和政治情緒之間有“某種必然的聯繫”，這種聯繫就是：“擁有獨立財產的人……能……為國家做事”，就是說，財產提供政治情緒的“可能性”，但是要知道，根據第一個論點，單有這種“可能性”還是不夠的。

況且黑格爾也沒有證明**地產**是唯一的“獨立財產”。

**把农民等級的財產說成獨立財產**，就是“為了政治地位和政治意義”而構成這個等級。或者說，“財產的獨立性”構成這一等級的“政治地位和政治意義”。

隨後又就這種獨立性作了如下的說明：

這一等級的“財產”“不依賴於國家的財產”。這裡所說的“國

家的財產”显然是指國庫。在這方面和這一等級“對立”的是“完全依靠國家”的“普遍等級”。例如在序言第13頁中說：

“此外，我們不像希臘人那样把哲學当做私人藝術來研究”，而“哲學具有公众的即與公众有关的存在，它主要是或者純粹是為國家服務的”。

可見，連哲學在“本质上”也得依靠國庫。

這一等級的財產“和職業沒有保障无关，和利潤的追逐及財產的任何可變性无关”。在這方面和這一等級對立的是“依賴於人們的需要，以供應人們的需要為收入的來源”的“產業等級”。

這樣一來，這種財產就“既不仰仗於行政權的恩寵，也不仰仗於群眾的青睞”。

最後，我們所談的這一等級甚至不為它自己的任性所左右，因為這一等級的成員都負有政治使命，他們“不像其他市民一樣有權自由處理自己的全部財產，有權在死後把財產一視同仁地分配給自己的子女”。

在這裡對立具備了一種全新的即純物質的形式，這種形式就是在政治國家的天堂中也未必能找到。

黑格爾在這裡所指出的對立，如果揭開來說，就是私有制和財產之間的對立。

地產 *χατ' ἐξοχήν* [道地的]私有財產，是名副其實的私有財產。它那突出的私有本性表現在：（1）“不依賴於國家的財產”、“不仰仗於行政權的恩寵”、不依賴於作為“政治國家的普遍財產”而存在的那種財產，——根據黑格爾關於政治國家的虛構，地產是一種不同于其他財產的特殊財產；（2）“不依賴於”社會的“需要”或“社會的財產”，“不仰仗於群眾的青睞”（同樣值得注意的是，黑格爾把分享國家的財產了解為“行政權的恩寵”，而把分享社會的財產則了解為“群眾的青睞”）。“普遍等級”和“產業等級”的財產不

**是名副其实的私有财产**，因为前者的财产直接取决于同普遍财产的联系或是同作为社会财产的财产的联系，而后的财产則間接地取决于这种联系，它是这种财产的一种**分享形式**；所以这两个等級的财产都以某种方式取决于“恩寵”，即取决于“意志的偶然性”。和这种财产对立的是**地产**，即**独立自主的私有财产**，这种财产还没有具备财产的形式，即**社会意志**所确立的财产的形式。

因此，最高阶段的政治制度就是**私有制**。政治情緒的最高阶段就是**私有财产的情緒**。**长子继承制**只是**地产的内在本性的外在表現**。由于**地产是不可轉让的**，所以在它那里社会神經被割断了，**它和市民社会的隔离也巩固了**。因为**地产不是根据“对子女一視同仁”的原則遺留給后代的**，所以它就脱离、甚至不依賴于最小的团体、自然的团体即家庭、家庭的意志以及家法；于是**私有财产的无情的本性**也免于轉变为**家庭财产**的形式。

黑格尔在第三〇五节中說，土地占有等級由于以“家庭生活”为“基础”，所以能够构成“政治关系”。但是黑格尔自己又說过“爱情”是家庭生活的基础、原則和灵魂。因此，在以家庭生活为基础的等級中恰好缺少**家庭生活**的基础，即作为現實的，因而也是有效的和决定性的原則的爱情。这是**沒有灵魂的家庭生活**，是家庭生活的幻覺。**私有财产的原则**在发展最高阶段上是同家庭原则相矛盾的。这样一来，同**自然倫理性的等級**、同家庭生活的等級相反，只有在市民社会中**家庭生活**才成为家庭的生活，才成为**爱情的有生命力的表現**。相反地，土地占有等級則是**反对家庭生活的私有财产的野蛮力量**。

**私有财产即地产的独立自主的偉大之处**实际上就是这样，可是近来人們一談到这一点总要說許多感伤的話，而且像猫哭老鼠那样涕泪纵横。

黑格尔說什么长子继承制只是政治的要求，并且应当从它的政治地位和政治意义方面来考察，这种說法对他毫无帮助。他說“长子继承制可以使这一等級更有保障和更为巩固，但是这种制度只有在政治方面才有好处，因为它所受到的牺牲具有政治目的——使长子能独立生活”，这些話对他也毫无好处。黑格尔在这里表現得相当的謙逊和文雅。他想辯护和虛构的长子继承制不是独立自在的而只是隶属于其他某种东西的长子继承制，他不是把长子继承制当做自我規定，而是当做被其他某种东西所規定的东西，不是当做目的，而是当做达到某种目的的手段。实际上长子继承制是土地占有制本身的结果，是已經硬化了的私有財产，是最独立和最发达的私有財产(*quand même*[无论什么样的])。而黑格尔当做目的、当做决定因素、当做长子继承制的 *prima causa* [始因] 来描述的东西，反而是长子继承制的结果和后果，是抽象的私有財产对政治国家的支配权，但是黑格尔又把长子继承制描写成政治国家对私有財产的支配权。他倒因为果，倒果为因，把决定性的因素变为被决定的因素，把被决定的因素变为决定性的因素。

但是究竟什么是政治結構、政治目的的內容，什么是这一目的的目的呢？这一目的的实体是什么呢？就是长子继承制，是最高阶段的私有財产，是独立自主的私有財产。在长子继承制中政治国家对私有財产的支配权表現在哪里呢？表現在政治国家使私有財产脱离家庭和社会而孤立，把它奉为抽象的独立物。政治国家对私有財产的支配权究竟是什么呢？是私有財产本身的权力，是私有財产的已經得到实现的本质。和这种本质相对立的政治国家还留下了些什么呢？留下一种錯覺：似乎政治国家是規定者，其实它却是被規定者。自然，国家破坏了家庭和社会的意志，但它这样做，只是为了使不受家庭和社会所支配的私有財产的意志能够存在，

并承认这种存在是政治国家的最高存在，是最高的倫理性的存在。

現在我們来看看各种不同的要素，看看它們在這裡，在立法权中，在获得了現實性、一貫性和自我意識的整体的国家中，在真正的政治国家中是怎样表現出来的——看看这些要素同理想的或應該有的东西、同这些要素的邏輯規定和形式的联系。

（长子继承制并不如黑格尔所說的是“給私人权利的自由帶上的鎖鏈”，相反地，它是“擺脫了一切社会和倫理鎖鏈的私人权利的自由”。）（这里最高的政治組織是抽象的私有財产的組織）。

在我們作这种对比之前，應該更細致地考察一下本节中这样一种說法：由于长子继承制，农民等級的財产，即地产、私有財产，“甚至不为它自己的任性所左右，因为这一等級的成員都負有政治使命，他們不像其他市民一样有权自由处理自己的全部財产”。

我們已經指出，由于地产的“不可轉让”，私有財产的社会神經被割斷了。私有財产（地产）不为所有者本身的任性所左右，因为所有者的任性領域已从全人类的領域变成了私有財产的特殊任性的領域，私有財产成了意志的主体，意志則成了私有財产的簡單謂語。在这里私有財产已經不是任性的特定客体，而任性反倒是私有財产的特定謂語。但是，讓我們把黑格尔本人关于私人权利所說的話拿来同这一点比較一下吧：

第六十五节：“我可以轉让自己的財产，因为財产是我的，而財产之所以是我的，只是因为我的意志體現在財产中。但是，我之所以能这样做，只是因为实物按其本性來說是某种外在的东西。”

第六十六节：“因此，那些构成我的人格的最隱秘的財富和我的自我意識的普遍本质的福利，或者更确切些說，实体性的規定，是不可轉让的，同时，享受这些福利的权利也永远不会失效。这些規定就是：我的整个人格，我的普遍的意志自由、倫理和宗教。”

因此，在长子继承制中，地产，即純粹的私有財产，成了不可轉

让的福利，因而也就成了实体性的規定，这种实体性的規定构成长子继承权享有者等級的“人格的最隱秘的財富和自我意識的普遍本质”，构成这个等級的“整个人格，它的普遍的意志自由、倫理和宗教”。因此，凡是私有財產（地產）不可轉讓的地方，“普遍的意志自由”（其中也包括对某种外在东西——这里指地產——的自由支配）和倫理（其中包括作为現實精神同时又表現为真正的家法的爱情）却可以轉讓，这是完全合乎邏輯的。私有財產的“不可轉讓”同时就是普遍的意志自由和倫理的“可以轉讓”。財產之所以存在，并不是“因为我的意志體現在財產中”，相反地，我的意志之所以存在，是“因为它體現在財產中”。在这里我的意志已經不在支配客体，而是意志本身在受客体的支配。私有財產（也就是私人的任性）在这里表現得最为抽象，极其有限的、毫无倫理精神的、粗野的意志在这里成了政治国家的最高合題，成了任性所實現的最高的異化，成了向人类的怯弱进行的最頑強、最英勇的斗争，因为在这里私有財產的人道化、人格化显示了人类的怯弱，——所有这一切正是长子继承制的偉大之处所造成的浪漫热狂的結果。长子继承制是自身已成为宗教的、只顾自己的、沉醉于自身的独立性和偉大之处的私有財產。长子继承制不能直接轉讓，同样，它也不受契約的影响。关于从財產向契約的推移黑格尔作了如下的描述：

第七十一节：“作为特定存在的定在，实质上是为他物的存在，从財產是作为外在物的定在这方面看，財產对于其他外在物以及在它們相互联系的范围内來說，是必然性和偶然性。但是，財產作为意志的定在，作为他物而存在的东西，只是为了他人的意志而存在。这种意志对意志的关系就是自由賴以获得定在的特殊的和真正的基础。这是一种中介，有了它，我就不仅可以通过实物和我的主观意志占有財產，而且同样可以通过他人的意志，也就是在共同意志的范围内占有財產。这种中介构成契約的領域。”

（不是在共同意志的范围内，而純粹是“通过实物和我的主观

意志”来占有财产，这在长子继承制中已成了国家的法律。) 在談私人权利时，黑格尔把私有财产的可以轉让及其对共同意志的依賴說成它的真正理想性，可是在談到国家权利时，他却頌揚独立的财产的假偉大，說它和“职业的沒有保障、利潤的追逐及财产的可变性、对国家财产的依賴”都正好相反。連私人权利的理想主义都不能忍受，这还算什么国家！私有财产的独立性在私人权利中的意义竟不同于在国家权利中的意义，这还算什么法哲学！

和独立的私有财产这种荒誕无稽的东西相比，职业的沒有保障是淒惨的，追逐利潤是悲壯的(戏剧性的)，财产的可变性是真正不幸的(悲剧性的)，对国家财产的依賴是合乎倫理的。一句話，在所有这些特质中我們透过私有财产听到了人心的跳动，这就是人对人的依賴。不管这种依賴的本性本身如何，同那种仅仅由于自己不受制于社会而受制于土地就认为自己已經获得自由的奴隶比起来，它是有人情味的。这种意志的自由就在于这种意志的空虛，在于它除了私有财产外沒有任何其他的內容。

如果用新眼光来解釋旧世界观，如果硬說某种事物(在这里是私有财产)具有双重意义，一重意义在抽象权利的法庭上，另一重相反的意义在政治国家的天堂中，如果这样，那末，长子继承制是政治国家改革私有财产的結果这类畸形的規定，就无论如何都不可避免。

現在我們來談一下上面所指出的那种对比：

第二五七节中說：

“国家是倫理理念的現實……是作为显示出来的、自知的实体性意志的倫理精神…… 国家直接存在于風俗习惯中，而間接存在于单个人的自我意識…… 中。同样，单个人的自我意識由于它具有政治情緒而在国家中，即在它自己的实质中，在它自己活动的目的和成果中，获得了自己的实体性的

自由。”

第二六八节中說：

“政治情緒，即愛國心本身，作为从真理中获得的信念和已經成为習慣的意向，只是国家中的各种現存制度的結果，因为在国家中实际上存在着合理性，它在根据这些制度所进行的活动中表現出来。——这种政治情緒一般說来就是一种信任（它能轉化为或多或少地发展了的見解），是这样一种意識：我的实体性的和特殊的利益包含和保存在把我当做单个的人来对待的他物（这里就是国家）的利益和目的中，因此这个他物对我來說就根本不是他物。我有了这种意識就自由了。”

倫理理念的現實在这里成了私有財产的宗教。（既然在长子继承制中私有財产对自己抱着宗教的虔誠，所以宗教在現代就成了地产的不可缺少的謂語，而且所有替长子继承制作辩护的文章都滿是宗教塗油礼式的詞句。宗教是这种野蛮性所能达到的最高思維形式。）“显示出来的、自知的实体性意志”变成了一种模糊的意志，它被土地的权力所压抑并屈从于它所附着的莫測高深的因素。“从真理中获得的信念”，即“政治情緒”，是基于“自有土地”的信念。“已經成为习惯的”政治“意向”已不再“只是結果等等”，而是一种存在于国家之外的制度。政治情緒已經不再是“信任”，而是一种“信念，是这样一种意識：我的实体性的和特殊的利益不依赖于把我当做单个的人来对待的他物（这里指国家）的利益和目的”。这就是我的自由不依赖于国家这样一种意識。

“維护国家的普遍利益等等”是（第二八九节）“行政权”的責任。“全体民众的高度智慧和法律意識”在行政权中找到了归宿（第二九七节）。“老实說”，这个行政权使“各等級成为多余的了”，因为他們[国家的高級官吏]“有等級會議，固然要經常把事情办得很好，就是不要各等級，他們同样能把事情办得很好”（第三〇一节的附釋）。“普遍等級（或者更确切地說，在政府中供职的等級）直

接由于它自己的規定，以普遍物為其本質活動的目的。”

但普遍等級、行政權現在又以什么样的姿態出現在我們面前呢？它是以“完全依靠國家”的姿態、以“仰仗於行政權恩寵的財產”的姿態出現的。市民社會也發生了同樣的變化，前面已經談到，它在同行公會中獲得了自己的倫理性。現在它却以害怕“職業沒有保障等等”、仰仗於“群眾的青睞”的那種財產的形式出現。

長子繼承權的享有者所具備的這種貌似特殊的性質究竟是什麼呢？**不可轉讓的財產**所具有的**倫理特質**究竟是什麼呢？就是**不可收買**。**不可收買**是最崇高的政治美德，是抽象的美德。但是，在黑格爾所虛構的國家中，不可收買的特質竟是這樣奇特，甚至不得不把它說成特殊的政治力量，這種力量的特點，就是它不是政治國家的精神，它在政治國家中不是一種常規，而是一種**例外**，並且正是作為這種例外而虛構出來的。要收買長子繼承權的享有者，可以用宣布他們的財產獨立的辦法，而收買他們的目的則是要防止他們被別人收買。根據理念，對國家的**依賴**和這種**依賴感**應該是最高的政治自由，——因為感受到這種**依賴**的是私人，即抽象的不能獨立的人，而這種私人反而只有作為公民才能感覺到並且應該感覺到自己是**獨立的**，——可是從這裡却虛構出了**獨立的私人**。“它的財產既不依賴於國家的財產，又和職業沒有保障无关，如此等等。”和這種**獨立的人**相對立的，有“產業等級和普遍等級，前者依賴於人們的需要，以供應人們的需要為收入的來源，後者則完全依靠國家”。可見這裡存在的是**不依賴於國家和市民社會的獨立**，而這種已經實現了的、脫離二者的抽象（realiter [實際上]它自己奴隸般地依附於土地）就在立法權中構成國家和市民社會的中介和統一。**獨立的私有財產**，即抽象的私有財產以及與之相適應的**私人**，是政治國家的最高構成。政治的“獨立”被說成“獨立的私有

財产”和“拥有这种独立的私有財产的人”。我們馬上就会看到，“独立”、“不可收买”以及由此而产生的国家情緒 *re vera*〔事实上〕究竟怎样。

**长子继承的财产是世袭领地，这是不言而喻的。这一点以后再細談。长子继承制——正如黑格尔在补充中所指出的——是为长子建立的，这一点具有純粹历史的性质。**

第三〇七节，“可見，实体性的等級中的这一部分的权利，一方面固然以家庭的自然原則为基础，但是这一原則同时又通过沉重的牺牲轉向政治目的方面，因此，为这一目的所进行的活动就成了这一等級的主要使命，这一等級同样也因此負有从事这类活动的使命，而且他們之所以有权利进行这类活动，只是由于他們的出生，并非取决于选举的偶然性。”

黑格尔沒有表明这个实体性的等級的权利在多大程度上以家庭的自然原則为基础，他只不过給这个原則加进了这样一层意思：地产是作为世袭领地而存在的。这并不能证明这一等級在政治上应享有什么权利，而只能证明长子继承权的享有者生来就有地产权。“但是这一原則”，即家庭的自然原則，“同时又通过沉重的牺牲轉向政治目的方面”。我們已經看到，这里确实是“歪曲了<sup>①</sup>家庭的自然原則”，但这种歪曲“决不是为政治目的而付出的沉重的牺牲”，而只是私有財产的實現了的抽象。相反地，由于家庭的自然原則遭到破坏，政治目的也遭到破坏；“因此（？）<sup>②</sup>，为这一目的所进行的活动就成了这一等級的主要使命（这难道不是因为私有財产完全独立的缘故嗎？）<sup>③</sup>，这一等級同样也因此負有从事这类活动的使命，而且他們之所以有进行这类活动的权利，只是由于他們

---

① 双关语：德文“verkehren”有“轉向”的意思，也有“歪曲”的意思。——编者注

② 括弧里的問分是馬克思加的。——譯者注

③ 括弧里的话是馬克思的。——譯者注

的出生，并非取决于选举的偶然性。”

所以，在这里参与立法权是一个人天生的权利。于是在这里就出现了天生的立法者、政治国家和它自身的天生的中介。一个人的天生的权利常常受到嘲笑，特别是受到长子继承权的享有者的嘲笑。可是，硬说什么当高官的权利、行使立法权的权利是特殊门第的人所独享的，这岂不更加可笑吗？最可笑不过的是，黑格尔用立法者即公民代表的“天生的”使命来对抗“选举的偶然性”所产生的使命。作为市民信任的自觉产物的选举在同政治目的的必然联系方面，似乎和肉体出生的偶然性并不完全不同。黑格尔到处都从他那政治唯灵论的顶峰跌入最粗劣的唯物主义的深渊。在政治国家的顶峰上，据说正是出生使某些个人成为国家最高职务的化身。由于出生，某些个人同国家要职结合在一起，这就跟动物生来就有它的地位、性情、生活方式等等一样。国家在自己的要职中获得了一种动物的现实。自然界会由于受到黑格尔的蔑视而向他报复的。如果说，在黑格尔心目中，物质本身在人的意志之外就等于无，那末在这里人的意志在物质之外也只是无。

自然和精神、肉体和灵魂的虚假的同一，零星片断的同一，是以化身的形式出现的。出生只是赋予人以个人的存在，首先只是赋予他以生命，使他成为自然的个人；而国家的规定，如立法权等等，则是社会产物，是社会的产儿，而不是自然的个人的产物，正因为这样，所以个人的出生和作为特定的社会地位、特定的社会职能等等的个体化的个人之间存在着直接的同一，直接的吻合，就是一件怪事，一个奇迹。在这种体系中，自然界就像生出眼睛和鼻子一样直接生出王公贵族等等。令人奇怪的是，这种体系居然把具有自我意识的类的产物拿来冒充自然类的直接产物。我生下来就是人，这和社会是否承认无关，可是我生下来就是贵族或国王，这就

非得到大家的公认不可。只有公认才能使这个人的出生成为国王的出生；因此，使人成为国王的不是出生，而是大家的公认。如果出生和所有其他的規定都不相同，能直接賦予人一种特定的社会地位，那末这就等于說人的肉体能使人成为某种特定社会职能的承担者。他的肉体成了他的社会权利。在这种体系中，人的形体素质或人体的素质（說得更清楚些就是：肉体的自然的国家成員的素质）竟使特定的即最高的社会地位成为由出生所注定的特定肉体的地位。怪不得貴族要这样夸耀自己的血統自己的家世，一句話，夸耀自己肉体的来源。这当然是紋章学所研究的动物的世界观。貴族的秘密就是动物学。

关于世襲的长子继承权必須着重指出以下两点：

（1）在这里，固定不变的东西是世襲領地，是地产。它是我們所研究的問題中的永恒的东西，即实体。长子继承权的享有者、土地占有者实际上是偶性。地产在世代相傳中拟人化了。地产似乎继承了作为家庭的不可分离的屬性的长子。土地占有者当中的每一个长子都是继承的对象，是不可轉让的地产的财产，是这种地产的意志和活动的命定的实体。主体是物，謂語却是人。意志成了财产的财产。

（2）长子继承权享有者的政治特质就是他的世襲領地的政治特质，即这种世襲領地所固有的某种政治特质。这样一来，連政治特质也成了地产的财产，成了純自然的土地（自然界）所直接具有的特质。

就第一点而言，可以得出結論說，长子继承权的享有者是地产的农奴，在他所支配的农奴中所表現出来的只是他本人对自己地产的那种理論关系的实际后果。深刻的德国主观性到处都成了粗魯的毫无生气的客观性。

这里必須說明(1)私有財產和遺產的关系,(2)私有財產、遺產和由它們決定的名門望族參加政治統治的特權之間的關係,(3)現實的歷史關係,或德國的關係。

我們已經看到,長子繼承制是“獨立的私有財產”的抽象。從這裡還可以引出第二個結論。在我們一直在研究其結構的政治國家中,獨立性就是以不可轉讓的財產為最高表現的私有財產。可見,政治獨立不是ex〔從〕政治國家的proprio sinu〔本質中〕產生出來的,它不是政治國家贈給它的成員的禮物,不是振興國家的精神;政治國家的成員不是從政治國家的本質中,而是從抽象的私人權利的本質中,從抽象的私有財產中獲得自己的獨立的。政治獨立是私有財產的偶性,而不是政治國家的實體。如我們所看到的,政治國家和政治國家中的立法權,是國家各環節的真正價值和本質的揭穿了的秘密。私有財產在政治國家中所具有的意義是它的本質的意義,真正的意義;等級差別在政治國家中所具有的意義是等級差別的本質的意義。同樣,王權和政府的本質也在“立法權”中暴露出來。正是在這裡,在政治國家的領域內,國家的各個環節把自己當做類的本質,當做“類本質”,因為政治國家是它們的普遍規定的領域,是它們的宗教領域。對具體國家的各個不同環節來說,政治國家是反映真實情況的鏡子。

所以,如果“獨立的私有財產”在政治國家中,在立法權中具有政治獨立的意義,那末這種“獨立的私有財產”也就是國家的政治獨立。可見,“獨立的私有財產”或“真正的私有財產”不仅是“國家制度的支柱”,而且還是“國家制度本身”。難道國家制度的支柱不是國家制度的基礎的基礎嗎,不是第一性的真正的國家制度嗎?

黑格爾在構思世襲的君主時,大概自己也對“科學的內在發展,即從它的簡單概念到全部內容的推演”感到驚奇,所以發表了

以下的見解(第二七九节附釋)：

“例如，**人格**(在开始时，即在直接的权利中，它还是**抽象的**)的基本环节通过自己的主观性的各种形式发展了自身，并且在这里，即在絕對权利中，在国家中，在意志的最具体的客观性中，成了**国家人格**，成了国家的自我确信。”

这就是說，在政治国家中显示出：“**抽象的人格**”是最高政治人格，是整个国家的政治基础。同样，在长子继承制中，这种抽象人格的权利、它的**客观性**、“**抽象的私有财产**”，也体现为国家的最高客观性，体现为国家的最高的存在权利。

国家是世襲的君主，是抽象的人格。这无非是說，国家人格是抽象的，或者国家是抽象人格的国家；罗馬人也完全是根据私人权利的准则来看待君主权利的，換句話說，他們把私人权利看成国家权利的最高准则。

**羅馬人**是独立自主的私有财产的唯理論者，**德国人**是这种私有财产的神秘主义者。

黑格尔把私人权利說成抽象人格的权利，或**抽象的权利**。而实际上这种权利也应该看做权利的抽象，因而应该看做**抽象人格的虚幻权利**，这就像道德（照黑格尔的解釋）是**抽象主观性的虚幻存在**一样。黑格尔把权利和道德都看做这一类的抽象，但是他并没有由此得出結論說：国家，即以这些环节为前提的倫理，无非是这些虚幻东西的**社会性**（社会生活）而已。相反地，黑格尔由此得出結論說：这些虚幻东西是这种倫理生活的从屬环节。可是，私人权利若不是国家的这些主体的权利，道德若不是国家的这些主体的道德，那它们又是什么呢？或者說得更正确些，私人权利的人格和道德的主体是国家的人格和主体。黑格尔由于自己对道德的看法曾屡次受到責难。可是他只不过是描述了现代国家和现代私人权利的道德而已。批評黑格尔的人想使道德进一步和国家分

离，使道德进一步得到解放。他們这样做证明了什么呢？只是证明现代国家和道德分离是合乎道德的，道德是非国家的，而国家也是非道德的。相反地，黑格尔给现代的道德指出了真正的地位，这可以说是他的一大功绩，虽然从某种意义（即黑格尔把以这种道德为前提的国家拿来冒充实在的伦理理念）上说是不自觉的功绩。

在以长子继承制做保障的国家制度中，私有财产是国家政治制度的保障。表现在长子继承制中，这种保障就是特殊种类的私有财产。长子继承制只是私有财产和政治国家之间的普遍关系的特殊存在形式。长子继承制是私有财产的政治意义，是政治意义即普遍意义上的私有财产。这样一来，国家制度在这里就成了私有财产的国家制度。

凡是在我們看到长子继承制具有古典形式的地方（在德意志的各邦人民中），整个国家制度都建立在私有财产的基础上。在那里，私有财产是一个普遍的范畴，是一种普遍的国家联系。就连普遍的职能也时而成为某一同业公会的私有财产，时而成为某一等级的私有财产。

各种类型的商业和工业是各种特殊的同业公会的私有财产。宫廷官职和审判权等等是各个特殊等级的私有财产。各个省是各自的诸侯等等的私有财产。掌管国家大事的权利等是统治者的私有财产。精神是僧侣的私有财产。我履行自己义务的活动是别人的私有财产，同样，我的权利也是特殊的私有财产。主权——这里指民族——是皇帝的私有财产。

人們常常說，在中世纪，权利、自由和社会存在的每一种形式都表现为一种特权，一种脱离常规的例外。在这里不能不指出这样一个经验事实，就是这些特权都以私有财产的形式表现出来。这种吻合的一般的基础是什么呢？就是：私有财产是特权即例外

**权的类存在。**

凡是在国王(如法国)侵犯私有财产的独立性的地方，国王总是在侵犯个人财产以前先侵犯同业公会的财产。但是，侵犯同业公会的私有财产，同时也就是侵犯作为同业公会、作为社会联系的私有财产。

在封建制度中正好显示出王权就是私有财产的权力，显示出王权中既隐藏着一般权力的秘密，也隐藏着各个国家集团的权力的秘密。

(君主作为国家权力的代表，体现了国家中的权力基础。因此立宪君主极其抽象地表现了立宪国家的理念。他一方面体现着国家的理念、神圣的国家尊严，并且正是把它体现为君主这个人。同时他又是纯粹的虚构，他作为人格和君主，既没有实际的权力，也没有实际的活动领域。政治人格和实在人格、形式人格和物质人格、普遍人格和个体人格、人和社会的人之间的分离在这里表现了针锋相对的矛盾。)

私有财产打上了罗马人的理智和德国人的温情的烙印。在这里把同一种制度的这两个发展极端对比一下是会有很大教益的。这会帮助我们解决现在讨论的这个政治问题。

其实是罗马人最先制定了私有财产的权利、抽象权利、私人权利、抽象人格的权利。罗马的私人权利是私人权利的古典表现。但我们从来没有发现罗马人像德国人这样把私有财产的权利神秘化。这种权利也从来没有成为国家的权利。

私有财产的权利是 *jus utendi et abutendi* [任意使用和支配的权利]，是随心所欲地处理什物的权利。罗马人的主要兴趣是发展和规定那些作为私有财产的抽象关系的关系。私有财产的真正基础，即占有，是一个事实，是不可解释的事实，而不是权利。只是

由于社会赋予实际占有以法律的规定，实际占有才具有合法占有的性质，才具有私有财产的性质。

而罗马人的政治制度和私有财产之间的联系则是这样的：

(1) 就像在一切古代民族中一样，人(作为奴隶)是私有财产的对象。

这决不是罗马所特有的事情。

(2) 战败国被当做私有财产来看待，对它们行使 *jus utendi et abutendi* [任意使用和支配的权利]。

(3) 在罗马的历史上发生过穷人和富人(贵族和平民)等等之间的斗争。

但是，罗马人也和一切古代民族一样，他们的整个私有财产对于大众来说是公共财产：它在太平时期或者用来宣扬共和国的声势，或者用来举办奢侈性的公益设施(澡堂等等)。

在那里，用来解释奴隶制的方式是把奴隶制说成战争的权利、占领的权利：人们由于自己的政治存在被消灭，所以成为奴隶。

在这里，我们特别指出罗马人不同于德国人的三个特征：

(1) 皇帝的权力不是私有财产的权力，而是经验意志本身的所有权，这种主权决不是把私有财产看做自己和自己的臣民之间的纽带，相反地，是像支配其他一切社会财富一样任意地支配私有财产。因此，皇帝的权力只不过在事实上是世袭的而已。虽然私有财产的权利即私人权利是在帝王时期达到最高度的发展，但这种私有财产的发展应该说是政治腐败的结果，并非政治腐败是私有财产的权利发展的结果。况且在罗马，处于瓦解过程中的国家权利正好是在私人权利最发达的时候被废除的。德国的情形却正好相反。

(2) 在罗马，国家官职从来不是世袭的，就是说，私有财产

不是占統治地位的国家范疇。

(3) 和德国的长子继承制等等相反，在羅馬，立遺囑的自由是私有財產的結果。最后这一个对立包含了私有財產发展的羅馬型和德国型之間的全部差別。

(在长子继承制中，私有財產是对国家官职的关系这一事实竟使国家的存在成了直接的私有財產即地产的属性、偶性。这样一来，国家就在自己的頂峰上表現为私有財產，其实在这里本来应当是私有財產成为国家財產。黑格尔不是使私有財產成为公民的一种特质，而是使公民的身分、国家存在和国家情緒成为私有財產的一种特质。)

第三〇八节：“构成等級要素的另一部分的是市民社会的不穩定的一面，这一部分只能通过議員来发表政見，这从表面看来似乎是由于它的成員众多，而实质上則是它的使命和职业的性质造成的。由于这些議員是市民社会派出来的，所以就直接得出这样一个結論：市民社会在派議員时是以它的本来面目出現的，就是說，它不是一群原子式地分散的单个人，不是仅仅为了完成单一的和临时的活动才一时湊合起来而事后則沒有任何进一步的联系的人們，相反地，它是一个分为許多有組織的协会、自治团体、同业公会的整体，这些团体因此才获得政治联系。正如第一等級有权不依靠选举而出而(第三〇七节)一样，这一等級也有权派出受君主召喚的議員，因此等級和等級會議的存在就获得了合法的特殊的保障。”

在这里，我們又发现了市民社会和各等級中的一个新的对立，在它們中发现了不穩定的部分，因而也发现了稳定的部分(它的基础是地产)。有人曾經說这种对立也是空間和時間等等的对立，是保守和进步等等的对立。关于这点可參看前面一节。可是，黑格尔借助同业公会等等使社会的这个不穩定的部分也变成稳定的了。

第二种对立就是：黑格尔剛剛在前面論述过的等級要素的第一部分，即长子继承权的享有者，本身就已經是立法者，立法权是

他們的經驗人格的屬性，所以他們并不是誰的議員，而只是他們自己。而第二等級則需選舉議員。

黑格爾舉出兩點理由來證明市民社會的這個不穩定部分只有通過議員才能參加政治國家，參與立法權。第一個理由就是社會成員眾多，這個理由就連他自己也認為是表面的，所以我們再提出這一點就是多此一舉了。

然而，最主要的理由卻是“它的使命和職業的性質”。“政治活動”和“政治職務”是同“它的使命和職業的性質”毫不相容的。

黑格爾又彈起了他的老調，說什麼這些等級是“市民社會的議員”，市民社會“在派議員時……”應當“是以它的本來面目出現的”。事情恰恰相反，市民社會在派議員時應當不以它的本來面目出現，因為它是非政治性的社會，而在這裡却要完成一個政治活動，並且要當做它的本質的、從它本身產生出來的活動去完成。因此，市民社會就是“一群原子式地分散的單個人”，“是僅僅為了完成單一的和臨時的活動才一時湊合起來而事後則沒有任何進一步的聯繫的人們”。第一、市民社會的政治活動是單一的和臨時的，所以在實現時也只能像它本身那樣。在進行這種活動時政治社會是狂飈突起，是曇花一現，而這種活動也必須這樣表現。第二、市民社會在物質上（只是作為由選舉分離出來的第二個社會）脫離了自己的市民現實，並且不以它的本來面目出現，黑格爾對於這種情況絲毫不感到驚訝，甚至還把它說成必然的現象。現在他怎麼又能在形式上推翻這一點呢？

黑格爾認為，由於社會通過自己的同行公會等等來選舉議員，所以“它那些有組織的協會等等……因此才獲得政治聯繫”。但是，這些協會或者是獲得不屬於自己的意義，或者是它們的聯繫本身就是政治聯繫，因而根本用不着像黑格爾在上面所證明的那樣再

“获得”政治的性质；相反地，倒是“政治”从这种联系中得到自己的联系。黑格尔只把等級要素的这一部分称为“議員”，这样他就无意中把两院（在它們真正具有黑格尔所指出的那种相互关系的地方）的本质都說明了。众議院和貴族院（或者不管它們叫做什么）在这里不是同一原則的不同的体现，而是屬於两种根本不同的原則和社会秩序。在这里，众議院是市民社会的現代政治組織，貴族院是市民社会的等級政治組織。貴族院和众議院在这里分別作为市民社会的等級代表机关和政治代表机关而相互对立，一个是市民社会的現存的等級原則，另一个是市民社会的抽象政治存在的实现。因此很明显，众議院不能充当各等級、各同业公会等等的代表机关，因为它代表的恰好不是市民社会的等級存在，而是市民社会的政治存在。同样显而易見，在貴族院議事的只是市民社会的等級部分，即“独立自主的地产”、世襲貴族，因为后者不是其他各个等級中的一个等級，而正是它实现了市民社会的等級原則，即真正的社会原則，亦即政治原則。世襲貴族是名副其实的等級。这样，市民社会就以等級院为自己的中世紀存在的代表，以众議院为自己的政治（現代）存在的代表。和中世紀比較起来，这里的进步只不过是等級政治降低到了同公民政治并存的一个特殊的政治領域而已。因此，摆在黑格尔眼前的經驗的政治組織（英國）所具有的意义，就和他硬加給它的那种意义完全不同。

法国的宪法在这方面也是一个进步。这个进步就是，它使貴族院的作用等于零，而君主立宪制原則（如黑格尔所力图加以发展的那样）範圍內的这一个院，按其本性說来也只能等于零，只能是国王和市民社会或立法权之間協調一致的幌子，或者是政治国家和它本身協調一致的幌子，即一种特殊的因面又帶有矛盾的存在。

法国人在他們的宪法中保留了貴族的終身地位，以表示貴族

既不依靠政府的任命，也不依靠人民的选举。但是他們廢除了这种独立性的中世紀的表現形式——世袭制。法国的进步在于，貴族院也不是从真正的市民社会中产生，而是撇开市民社会而建立起来的。法国人听任現存的政治国家、国王去进行貴族的选举，而不用任何市民的特质来加以限制。根据这部宪法，具有貴族身分的人构成市民社会中的真正純粹的政治等級，构成从政治国家的抽象所产生的等級。但这个等級与其說是拥有特殊权利的真正等級，还不如說是政治上的裝飾品。复辟时代的貴族院是一种余孽，七月革命以后的貴族院則是君主立宪制的真正的杰作。

既然在我們这个时代国家理念只能表現为“純政治国家”的抽象或市民社会脱离自身、脱离自己的現實状况的抽象，那就必須承认法国人的功績，因为他們确立了并且創建了这种抽象的現實，从而确立了政治原則。使法国人受到責难的这种抽象，正是重新恢復起来的（虽然还带有对立，但是是必不可免的对立）国家情緒的現實結果和产物。因此，法国人的功績就在于他們建立了作为政治国家的特殊产物的貴族院，或者說他們使特殊形式的政治原則成了起决定作用的和行之有效的原則。

黑格尔还指出，由于他所拟制的議員选举法，即由于“同业公会等等有权派出議員”，“因此等級和等級會議的存在就获得了合法的特殊的保障”。于是等級會議存在的保障、它們的真正的原始的存在就成了同业公会等等的特权。这样一来，黑格尔就彻底陷入了中世紀的观点并且完全抛棄了他那“作为国家本身的領域、作为自在自为的普遍物的政治国家的抽象”。

在現代的意义上，等級會議的存在就是市民社会的政治存在，是它的政治存在的保障。所以怀疑等級會議的存在就是怀疑国家的存在。黑格尔在前面认为“国家情緒”、立法权的本质在“独立的

私有財产”中获得自己的保障，同样，他現在又說这种“国家情緒”的存在在“同业公会的特权”中获得自己的保障。

但是正好相反，这种等級要素是市民社会的政治特权或市民社会成为政治社会的特权。因此，这一要素无论在什么地方都不能成为这一社会的特殊的市民存在形式的特权；它更不能在这种存在中获得自己的保障，因为相反地，正是等級要素自己应当成为一种普遍的保障。

可見黑格尔到处都降到这样一种地步：在他的描述中，“政治国家”不是社会存在的最高的自在自为的現實，而是和他物有关并依存于他物的从屬的現實。在黑格尔的描述中，政治国家对其他領域說來不是真正的存在，相反地，它本身还必須在其他領域中寻求自己的真正的存在。黑格尔的政治国家到处都需要它以外的各領域的保障。它不是被实现了的力量。它是由各种支柱支撑着的无力量的东西，它代表的不是統治这些支柱的权力，而是这些支柱本身的权力。这些支柱集中了国家的全部大权。

至高无上的存在本身的实存既需要外部的保障，又必須是这种外部保障的普遍存在，因而又必須是这种保障的真正保障，这样一种至高无上的存在究竟是什么呢？黑格尔在考察立法权的时候总是从哲学观点降低到另一种观点，即不从对象和自身的关系来考察对象的观点。

既然各等級的存在需要保障，那末它們所具有的国家存在就不是真实的，而只是虚假的。在立宪国家中，法律就是各等級存在的保障。因此，各等級的存在是經法律确认的存在，这种存在依赖于国家的普遍本质，而不管个别同业公会、社会团体有力还是无力，所以它是国家的社会团体的現實。（按照黑格尔的推論，同业公会等等这些市民社会的特殊領域本来只是在这里才能获得自己

的普遍存在；但是黑格尔却早就把这种普遍存在看做特权，看做这些特殊物的存在了。）

作为同业公会等等的权利的政治权利同作为政治权利、作为国家权利、公民权利的政治权利有着尖锐的矛盾，因为这种权利不应当是作为特殊存在的这种存在的权利，不应当是作为这种特殊存在的权利。

在谈到使市民社会成为政治委员会的政治活动即选举这一范畴以前，我们再把这一节附释中的几句话拿来考察一下。

“有人說，一切人都应当单独参与一般国家事务的討論和决定，因为一切都是国家的成员，国家的事务就是一切人的事务，一切人都有权以自己的知識和意志去影响这些事务。这一看法是想給国家机体灌輸沒有任何合理形式（可是只有这种形式才能使国家成为机体）的民主因素，它之所以这样引誘人，是因为它死抱住每一个人都是国家成员这种抽象的规定；而肤淺的思維就正是抓住抽象概念不放的。”

首先，最突出的一点就是黑格尔把“每一个人都是国家成员”这一規定叫做“抽象的規定”，尽管按照黑格尔的理念本身，按照他本身的意图，这种規定却是法律人格即国家成员的至高无上的最具体的社会規定。死抱住“每一个人都是国家成员这种規定”并根据这种規定来看待个人，这还不算是“抓住抽象概念不放的肤淺的思維”。应在“每一个人都是国家成员这种規定”是“抽象的”規定这方面負咎的决不是这种思維，而是黑格尔的体系和实际的現存状况，因为它們以现实生活脱离国家生活为前提，把政治特质变成了国家真正成员的“抽象規定”。

在黑格尔看来，一切人都直接参与一般国家事务的討論和决定，这是給“国家机体”灌輸“沒有任何合理形式（可是只有这种形式才能使国家成为机体）的民主因素”，这就是說，黑格尔认为民主

因素只有作为形式上的因素才能灌輸到国家机体中去，因为国家机体无非是国家的形式主义而已。其实恰巧相反，民主因素应当成为在整个国家机体中創立自己的合理形式的現實因素。如果这一因素作为“特殊的”因素列入国家机体或国家形式主义，那末它的存在的“合理形式”就应理解为驯順和迁就，理解为使这种因素不能显示其本质所具有的特征的那种形式，換句話說，在这种情况下，民主因素只是作为形式上的原則列入国家机体。

我們已經指出，黑格尔只是发展了国家形式主义。在黑格尔看来，本来的物质原則是理念，是被看做主体的国家所具有的抽象的邏輯形式，是本身不包含任何消极因素、任何物质因素的絕對理念。对于这种理念的抽象說來，現實的經驗的国家形式主义的一切規定就是內容，而現實的內容倒因此成了无定形的无机的物质（現實的人、現實的社会等等就是这样）。

黑格尔认为，等級要素的本质就在于“經驗普遍性”在这种要素中成了自在自为的普遍物的主体。这难道不是說国家的事务“就是一切人的事务，一切人都有权以自己的知識和意志去影响这些事务”嗎？难道等級代表制不正应当是“这种权利的實現”嗎？“一切人”都想“實現”自己的这种权利，这难道值得大惊小怪嗎？

“有人說，一切人都应当单独参与一般国家事务的討論和决定。”

如果指的是真正合理的国家，那末可以这样回答：“不是一切人都应当单独参与一般国家事务的討論和决定”，因为“单个的人”是作为“一切人”，即在社会的范围内并作为社会成員来参与一般国家事务的討論和决定的。不是一切人都单独参加，而是单个的人作为一切人来参加。

黑格尔給自己提出了一个二难推論：或者是市民社会（多数

人、群众)通过議員来参与一般国家事务的討論和决定，或者是一切人都以单个人的身分来做这件事。这不是黑格尔在下面力图表明的那种**本质**的对立，而只是**存在的对立**，并且还是最表面的存在的对立，即**数字的对立**；然而連黑格尔自己也称之为“**表面**”理由的那种理由，即**成员众多**，却被提出来作为反对一切人都应当直接参与国家事务的决定性的理由。市民社会究竟應該以哪种方式参与立法权，是通过**議員**来参与呢，还是“一切人”都直接“单独”参与，这个問題本身仍然属于政治国家的抽象这一范围，或者说属于抽象的政治国家的范围。这是一个**抽象的政治問題**。

正像黑格尔本人所证明的那样，在两种情况下我們都看到“**經驗普遍性**”的政治意义。

对立的固有形式是这样的：**在这里或者是单个的人作为全体而行动，或者是单个的人作为少数人即作为非全体而行动**。在两种情况之下“**全体**”这一概念都只表示表面的多数或单个人的表面的总和。这种普遍性不是单个的人所具有的本质的、精神的、真正的特质。它不是使单个人失去抽象单一性的規定的东西；它只是完全由单一性构成的数字。一个个体、許多个体、一切个体——一个、許多、一切，——这些規定中沒有一个規定能改变主体的即单一性的**本质**。

“一切人”都应当“单独”“参与一般国家事务的討論和决定”，这意思就是：“一切人”都應該不作为全体，而作为“单个的”人去参加。

这个問題在两方面都带有内部矛盾。

一般国家事务就是国家的事务，是作为**现实事务**的国家。討論和决定就等于有效地肯定国家是**现实事务**。因此，国家的全体成員同国家的关系就是他們自己同自己的**现实事务**的关系，这一

点似乎是不言而喻的。国家成员这一概念就已经有了这样的含义：他们是国家的成员，是国家的一部分，国家把他们作为自己的一部分包括在本身中。他们既然是国家的一部分，那末他们的社会存在自然就是他们实际参加了国家。不只是他们参与国家大事，而且国家也参与他们的事情。要成为某种东西的有意识的部分，就要有意识地去掌握它的某一部分，有意识地参加这一部分。没有这种意识，国家的成员就无异于动物。

在谈到“一般国家事务”的时候，每每会造成一种假象，似乎“一般事务”和“国家”是两回事。其实，国家也就是“一般事务”，因而它 realiter [实际上] 就是“一般国家事务”。

因此，参与一般国家事务和参加国家是一回事。因此，说国家的成员、国家的一部分参加国家，并且这种参加只能表现为讨论和决定或类似的形式，因而国家的每一成员都参与一般国家事务的讨论和决定（如果这些职能指的是真正参加国家的职能），这是同义反复。因此，如果谈的是真正的国家成员，那就不能把这种参加说成一种理所当然的事情。否则谈的就必定是那些应当和希望成为国家成员然而实际上并不是国家成员的主体。

另一方面，如果谈的是一定的事务，是单一的国家活动，那末依然非常明显，不是一切人都单独去进行这种活动。否则每一个单个的人都成了真正的社会，而社会就成为多余的了。单个的人不得不同时去做一切事情，可是社会使他为别人工作，使别人也为他工作。

是不是一切人都应当单独“参与一般国家事务的讨论和决定”，这个问题只有在把政治国家和市民社会割裂开来的基础上才会产生。

我们已经看到，国家只是作为政治国家而存在。政治国家的

整体是立法权。所以参与立法权就是参加政治国家，就是表明和实现自己作为政治国家的成员、作为国家成员的存在。因此，一切人都希望单独参与立法权无非就是一切人都希望成为真正的（积极的）国家成员，希望获得政治存在，或者说，希望表明和积极确定自己的存在是政治的存在。其次，我们看到，等级要素是作为立法权的市民社会，是市民社会的政治存在。因此，市民社会力图让所有群众，尽可能地让全体都参与立法权，现实的市民社会力图代替立法权的虚构的市民社会，这不外是市民社会力图获得政治存在，或者使政治存在成为它的现实存在。市民社会力图变为政治社会，或者市民社会力图使政治社会变为现实社会，这是表明市民社会力图尽可能普遍地参与立法权。

数字在这里并不是没有意义的。如果等级要素的增加是敌对阵营（我们已经看到立法权的各个不同要素是作为敌对阵营而相互对立的）之一在体力上和智力上的增强，那末与此相反，提出一切都必须单独成为立法权的成员还是必须通过议员来出面的问题，就等于根据代表制的原则、根据在君主立宪制中得到实现的政治国家的基本观念，把代表制原则作为问题提出来。（1）政治国家的抽象本身包含着立法权是政治国家的整体这一观念。既然这种活动是市民社会的唯一的政治活动，那末一切人全都应当并且希望参加这种活动。（2）一切都是单个的人。在等级要素中，立法活动不是被看做社会活动，不是被看做社会性的职能，相反地，是被看做唯一能使单个的人参与现实的和有意识的社会职能即政治职能的活动。在这里，立法权不是由社会产生并成为社会职能的东西，而只是社会所构成的形式。立法权的这种构成要求市民社会的一切成员都承认自己是单个的人；他们在实际上也正是作为单个的人而彼此对立的。他们是“国家成员”这一规定是他

們的“抽象的規定”，是沒有在他們的生活現實中獲得實現的規定。

二者必居其一：或者是政治國家脫離市民社會，如果這樣，就不是一切人都能單獨參加國家生活。政治國家是一個脫離市民社會的組織。一方面，假如一切都成了立法者，那末市民社會就自行消滅了。另一方面，和市民社會相對立的政治國家只有在符合自己的尺度的形式之下，才能容忍市民社會的存在。換句話說，市民社會通過議員來參加政治國家，這正是它們互相分離的表現，並且也只是二元論的統一的表現。

或者恰好相反，市民社會就是現實的政治社會。如果這樣，提出那種僅僅在政治國家是從市民社會中分離出來的領域這一觀念的基礎上產生的要求，即提出那種只是在關於政治國家的神學觀念的基礎上形成的要求，那是荒謬無稽的。在這種情況下，立法權作為代表權機關就完全失去了它的意義。我們說立法權是代表機關，這就是說，一切職能都具有代表性質；這就是說，例如鞋匠是我的代表，就因為他能滿足某種社會需要；這就是說，作為類活動的一切特定的社會活動都只代表類，即我固有的本質中的某種規定；這就是說，每個人都是另一个人的代表，——在這裡，他之所以起代表的作用，原因不在于他代表了其他的某種東西，而在于他是他自己並且他在做自己所做的事情。

“立法”權之所以是人們追求的對象，並不是由於它的內容，而是由於它的形式上的政治意義。例如，對人民來說行政權本身應當比立法的形而上學的國家職能具有更大的吸引力。立法的職能是一種不表現為實踐力量而表現為理論力量的意志。在這裡意志不應代替法律，它的作用恰恰在於發現和擬定真正的法律。

立法權具有雙重的本性，它既是現實的立法職能，又是代表的、抽象政治的職能，於是這就產生了一個特點，這個特點我們特

別是在法国这个政治形式发达的国家中更可以观察得到。

(在行政权中我們总是看到两个环节，即現實的活动和对这种活动所做的政治論证，这种論证表現为另一种以官僚机构为自己的全套組織的現實意識。)

在法国，立法权固有的內容(由于在占統治地位的特殊利益和 objectum quaestionis [應該討論的問題] 之間沒有发现严重的冲突)完全被 à part [孤立地] 看做一种次要的东西。任何問題都只有当它成为政治問題的时候，才会受到重視，这就是說，或者是在它可能同內閣問題相关联，从而同立法权支配行政权的問題相关联的时候，或者是在事情无论如何总涉及与政治形式主义相联系的权利的时候，才会受到重視。造成这种現象的原因是什么呢？原因就是立法权同时又是市民社会的政治存在的代表机关；原因就是任何問題的政治本质全在于它对政治国家的各种权力的关系；最后，原因就是立法权代表政治意識，而政治意識只有在它和行政权发生冲突时才会显露出自己的政治性质。这里有一个非常重要的要求，就是任何的社会需要、法律等等都应当从政治上来考察，即从整个国家的观点、从該問題的社会意义上來考察。在政治抽象的国家中，这种要求就表現为社会需要或法律被赋予一种形式的、同自己的現實內容以外的其他力量(內容)相对抗的意义。这并不是法国人所創造的抽象，而是现实国家只作为上述国家政治形式主义而存在这一情况所造成的必然結果。代表机关中的反对派是代表机关的 *war' égoïque* [道地的] 政治的存在。但是在这种代表制度的内部提出这个問題的角度同黑格尔提問題的角度是完全不同的。这里的問題并不在于市民社会應該通过自己的議員来参与立法权，还是全体成員都應該单独地直接参加立法权。这里的問題在于扩大选举权，即扩大选举权和被选举权，以便使选举权

尽可能普遍化。无论在法国或在英国，围绕着政治改革进行的争论的焦点就在这里。

如果一开始就从对王权或对行政权的关系中去考察选举，那末这种考察就不会符合哲学观点，即不符合选举所特有的本质。选举是真正的市民社会对立法权的市民社会、对代表要素的真正关系。换句话说，选举是市民社会对政治国家的直接的、不是单纯想像的而是实际存在的关系。因此显而易见：选举构成了真正市民社会的最重要的政治利益。由于有了无限制的选举权和被选举权，市民社会第一次真正上升到脱离自我的抽象，上升到作为自己的真正的、普遍的、本质的存在的政治存在。但是，这种抽象的完成同时也是它的消灭。市民社会确认自己的政治存在是自己的真正存在，这就使得不同于自己的政治存在的市民存在成了非本质的存在；而互相分离的各环节中有一个环节脱落，和它对立的另一个环节也就随之脱落。因此，选举制的改革就是在抽象的政治国家的范围内要求取消这个国家，但同时也取消市民社会。

稍后，我们将看到以另一种形式出现的，即从利益方面提出来的选举制改革的问题。而样，我们稍后也要谈谈由立法权的双重规定（一方面，**儂圖**是市民社会的全权代表，另一方面，他们相反地又表现出这一社会的政治存在，即国家政治形式主义内部的**某种特殊存在**）所产生的其他冲突。

我们暂且回过来看看这一节的附释：

“合乎理性的观察即理念的意识是具体的，所以它符合真正实践的意义，而这种实践的意义本身不外是合乎理性的意义，即理念的意义。**具体的国家**是分为各种**特殊集团**的整体；国家的成员是这种等級的成员；他只有具备这种客观規定才能在国家中受到重視。”

关于这一点，应该說的都已經說过了。

“他(国家成员)①的普遍規定都包含着双重的因素。国家的成员是私人，而作为能思想的人，他又是普遍物的意識和意志。但是这种意識和意志只有在充滿了特殊性(而这种特殊性就是特殊的等級及其規定)的时候，才不是空虛的，而是充实的和真正有生气的。換句話說，个人是类，但是他只有作为最近的类才具有自己內在的普遍的現實性。”

黑格尔在这里所談的一切都是对的，不过要除去下面两点：(1)他把特殊等級和它的規定混为一談，(2)这种規定(种，最近的类)也應該現實地、不仅自在而且自为地被看做普遍类的种，被看做普遍类的特殊性。事实上，在那个被黑格尔描述成意識到自我的倫理精神的定在的国家中，倫理精神只是自在地，仅仅根据普遍理念才是規定者，但是黑格尔对这点已經很满意了。他不让社会成为真正起决定作用的本原，因为这就需要現實的主体，而他却只利用抽象的想像的主体。

第三〇九节：“既然选派議員是为了要議員們商討和决定普遍事务，所以选派議員的意义是：由于信任，这些能比选派者更好地理解普遍事务的个人才被推选出来；并且他們不会为某一个自治团体或同业公会的特殊利益而反对普遍利益，而会在实质上維护这种普遍利益。因此，他們对选举人的关系不是受一定的指令約束的代理人的关系，并且这些議員的會議按其規定來說應該是有生气的，議員們可以在这里互通情况，彼此說服，并共同商討問題。”

議員(1)不应当是“受一定的指令約束的代理人”，因为他們不会“为某一个自治团体或同业公会的特殊利益而反对普遍利益，而会在实质上維护这种普遍利益”。黑格尔开头把代表設想为同业公会等等的代表，为的是以后再把代表不应当維护同业公会等等的特殊利益这一政治規定提出来。这样，他就破坏了他自己的規定，因为他把議員是代表这一本质規定和議員的同业公会的存在

---

① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

完全割裂开来。这样他也就把同业公会和它本身，把同业公会和它的实际内容割裂开来，因为同业公会不應該根据自己的观点而應該根据国家的观点来选举代表，就是說，它在选举議員时不應該作为同业公会而存在。因此，黑格尔在同业公会的物质規定中承认了他在同业公会的形式規定中所歪曲了的东西，即在市民社会的政治活动中实现出来的市民社会脱离自我的抽象，可是市民社会的政治存在本来就是这种抽象。黑格尔把选派議員是为了实现“普遍事务”这一点当做理由提了出来；可是同业公会却并不是普遍事务的体现。

(2) 黑格尔硬說，“选派議員的意义是：由于信任，这些能比选派者更好地理解普遍事务的个人才被推选出来”，由此又得出一个結論：議員对选举人的关系不是“代理人”的关系。

所謂議員“不仅”理解而且“更好地”理解普遍事务，这一点黑格尔只能用詭辯的方法来证明。除非选派者有可能加以选择：或者亲自討論和决定这些共同事务，或者为此选派一定的人員，就是說，除非选派議員即代表制不是市民社会的立法权的本质环节，否则就不可能得出这个結論；可是前面已經說过，这个环节在黑格尔所虚构的国家中正是立法权所特有的本质。

这个例子很能說明問題，它表明黑格尔怎样有意无意地撇开具有自己特征的研究对象，怎样給具有局限性的对象加上同这种局限性相反的意义。

黑格尔直到最后才提出了真正的理由。市民社会的議員組成“會議”，而且只有这种會議才是市民社会的真正的政治存在和意志。政治国家和市民社会的分离表現为議員和議員选派者的分离。社会只从本身中选派那些为自己的政治存在所必需的分子。

在这里矛盾是双重的：

(1) 在形式上。市民社会的議員所組成的团体并不通过“指令”、委托的形式来和他們的选派者发生联系。在形式上議員是受了全权委托的，但他們一旦真正被賦予全权，他們就不再是全权代表了。他們應該是議員，但他們却并不是議員。

(2) 在物质上。至于利益方面，留待以后再談。在这里情形正好相反。議員被委任为普遍利益的代表，但实际上他們却是特殊利益的代表。

值得注意的是，黑格尔在这里把信任看做选派的实体，看做选派者和議員之間的实体性的关系。信任是个人之間的关系。接着在补充中又談到了这一点：

“代表制的基础是信任，但是信任并不等于要本人亲自投票。按多数票表决也和只有本人亲自参加表决通过的決議本人才必須执行的原則相矛盾。我們信任某人，是因为我們认为他会高度理智地、心地純洁地把我們的事务看成他自己的事务。”

第三一〇节：“由于独立的财产已經在等級的第一部分中求得自己的权利，所以在以市民社会的变动不定的成为基础的第二部分那里，保障代表們具有符合这一目的的品质和情緒的，主要是他們在官府和国家的职位上实际管理事务时所获得的和受过实践檢驗的情緒、技能和关于国家和市民社会的設施和利益的知識，以及因此而发展起来并經過鍛煉的官府和國家的智能。”

黑格尔先前虛构了第一議院，即独立私人財产的議院，对于国王和行政权來說，这个議院應該保障反对第二議院这一經驗普遍性的政治存在的情緒，而現在黑格尔却又在要求某种應該维护第二議院本身情緒等等的新保障。

最初，信任（选派者提供的保证）是对議員的保证。而現在这种信任本身又需要自己的誠意做保证。

黑格尔很想把第二議院变为国家退职官員的議院。他不仅要

求有“国家的智能”，而且要求有“官府的”即官僚机构的智能。

事实上他是要求立法权在实际上变成管理权。他表示这种意思的方式是他两次要求有官僚机构：一次要求代表国王的官僚机构，另一次要求代表人民的官僚机构。

如果说在立宪国家中官吏也能当议员，那只是因为这些官吏完全是从等级，即从市民特质中抽象出来的，而公民特质的抽象又非常普遍。

不过，黑格尔忘了他曾从同业公会中引出了代表制并把同业公会和行政权直接对立起来。他竟这样健忘，——他在下一节又把这一点忘了，——居然在同业公会的议员和等级的议员之间弄出本质的差别来了。

这一节的附释中说：

“向所谓人民方面要求这种保障时，关于自己的主观意见总认为这种要求是多余的，甚至也许是侮辱性的。但是国家用来作为自己的规定的是某种客观的东西，而不是主观的意见及其自信；对国家来说，个人只可能是他身上那种能够客观地加以认识和考验的东西，国家应该特别加以注意的正是等级要素第二部分的这个方面，因为这一部分的根源是在以特殊物为目的的利益和职业方面，这里正是偶然性、变化性和任性的表现场所。”

黑格尔在这里所表现出的轻率的不一贯和“官府”的智能简直令人作呕。他在前一节的补充的末尾说：

“选民需要有使他们所派遣的议员执行和实现这一点（即自己的上述任务）<sup>①</sup>的保障。”

这种对选民的保障无形中变成了反对选民、反对他们的“自信”的保障。在等级要素中，“经验普遍性”应该获得“主观的形式的自由这一环节”。“公众意识”应该在等级要素中获得“作为多数

① 括弧里的話是馬克思的。——譯者注

人的观点和思想的經驗普遍性”的存在(第三〇一节)。

現在这些“观点和思想”又得預先向政府证明自己是“它的”观点和思想。黑格尔在这里确实十分愚笨地对我们說国家是某种現成的存在物，虽然他現在只不过打算通过等級要素来虛构国家罢了。他把国家說成一种“不考慮主观的意見及其自信”的具体的主体，在这个主体看来，个人还必須經過“認識”和“考驗”。所差的只是黑格尔还没有要求等級代表通过可敬的政府的考試。黑格尔在这点上几乎达到奴顏婢膝的地步。显然，黑格尔周身都染上了普魯士官場的那种可怜的妄自尊大的恶习，像官僚一样心胸狭隘，在对待“人民的主观意見”的“自信”时摆出一副趾高气揚的臭架子。他以为在任何地方“国家”和“政府”都是同一个东西。

当然，在現时的国家中，只有“简单的信任”、“主观的意見”是不够的。但是在黑格尔虛构出来的国家中，市民社会的政治情緒之所以只是一种意見，正是因为市民社会的政治存在是脫离它自己的实际存在的抽象，正是因为整个国家不是政治情緒的客体化。如果黑格尔想做得前后一貫的話，那他反倒應該尽一切力量把等級要素——按照它的本质規定(第三〇一节)——虛构成普遍利益在多数人的思想等等中的自为的存在，因而完全不依賴于政治国家的其他前提而独自虛构等級要素。

先前，黑格尔把认为政府怀有恶意等等的想法看做賤民的观点，其实，把认为人民怀有恶意的想法看做賤民的观点，反而有道理得多。同时，黑格尔也沒有权利把他所輕視的理論家“向所謂”国家、向 soi-disant [所謂] 国家、向政府要求保证——保证官僚机构的主張是国家的主張——的做法看做“多余的”或“侮辱性的”。

第三一一节：“議員既然由市民社会选派，这种选派就还有这样一层意思，即議員們熟悉并亲身体驗到市民社会的特殊的需要、困难和利益。按照

市民社会的本性，議員是由市民社会中各种同业公会选派出来的（第三〇八节），而且这种简单的选派方式又不致遭到抽象和原子式观念的破坏，所以議員的选派就直接实现着上述观点的要求，而选派者的选举不是完全多余的，就是拿意見和任性当儿戏。”

黑格尔首先用“还”字把按“立法权”意义规定的議員的选派（第三〇九、三一〇节）和議員的“由市民社会”选派，即按代表制意义规定的議員的选派联系起来。这个“还”字中所包含的許多令人难以置信的矛盾，都由黑格尔不加思索地说出来了。

照第三〇九节說，議員“不会为某一个自治团体或同业公会的特殊利益而反对普遍利益，而会在实质上维护这种普遍利益”。

照第三一一节說，他們的出发点是各同业公会，他們代表这些特殊的利益和要求，并且不致为“抽象”所困惑，好像“普遍利益”并不是这种抽象，并不是同样脱离他們的同业公会等等的利益的抽象似的。

照第三一〇节說，要求議員通过“实际管理事务等等”获得并证明自己具有“官府和国家的智能”。在第三一一节中又要求他們具有同业公会和市民社会的智能。

第三〇九节的补充中說：“代表制的基础是信任”。照第三一一节說，“选举”，即信任的实现、信任的表现和起作用，“不是完全多余的，就是拿意見和任性当儿戏”。

这样，代表制的基础、它的本质，对代表制本身說来“不是完全多余的，就是……”所以，黑格尔是用同一的精神确立了两个絕對矛盾的原理，一个是：代表制的基础是信任，即人对人的信任，另一个是：它的基础不是信任。这是純形式的游戏。

代表的对象并不是特殊利益，而是人和他的公民特质，是普遍利益。从另一方面說，特殊利益是代表的物质，特殊利益的精神是

代表的精神。

在我們現在所研究的這一節的附釋中，這些矛盾表現得更加尖銳。代表忽而是人的代表，忽而又是特殊利益、特殊物质的代表。

“在社會生活每一特殊的重要部門（如商業、工業等等）的議員中都有切實了解并親身參加這一部門的個人，這顯然是很有意義的；如果主張無定形的不確定的選舉，這一重要情況就會被偶然性所支配。但是所有這些部門都和其他部門一樣有權選派代表。如果議員被看做**代表**，那末只是當議員不是**個別的人**和某種不確定的群眾的**代表**，而是社會生活的某一重要領域的**代表**，是這一領域的巨大利益的代表的時候，這一點才具有有機的合乎理性的意義。這樣看來，代表制的意義就不在於一個人代替另一个人，而在於利益本身真正體現在自己的代表身上，正如代表體現自己的客觀原質一樣。

關於許多單個的人所進行的選舉，還可以指出一點：特別是在大國里，由於選民眾多，一票的作用無足輕重，所以不可避免地要有人對自己的投票抱**漠不关心**的态度，而且有投票權的人雖然贊揚這種權利並對其推崇備至，但卻不去投票。這樣一來，這種制度就會造成和它本身的規定相反的結果，而選舉就會被少數人、被某一黨派所操縱，從而被那種正好應當加以消除的特殊的偶然的利益所操縱。”

第三一二節和第三一三節實質上都已經在前面分析過了，這里就用不着再做專門的研究。因此我們只把它們引在下面：

第三一二節，“等級要素所包含的兩個方面（第三〇五、三〇八節）中的每一方面都會使諮詢發生特殊的变化；此外，這些環節中有一個環節在這一領域的內部，同時也就是在現有的要素間，執行中介的特殊職能，由此可見，這個環節也應該獲得分立的存在；所以等級會議必須分為兩院。”

天哪！

第三一三節：“通過這種分立，不僅能因多次的審議而更好地保證各種決定的周密完善，也不僅能消除一時的情緒所造成的偶然性，以及按多數票決定所能造成的偶然性，而且（這正是主要的）在這種分立的情況下，等級要素

就不大会采取直接反对政府的立場；如果中介环节也站在第二等級这一邊，那末这个等級的意見就更有分量，因为这样一来，它的意見就显得更加公正，而与这种意見相反的意見則被抵銷了。”

馬克思寫于 1843 年夏天

蘇共中央馬克思列寧主義研究院  
于 1927 年第一次用原文發表

接手稿刊印

原文是德文

## 注　　釋

- 1 馬克思指的是他的巨著“黑格尔法哲学批判”(这本书的未完稿，見本书第 17—168 頁)。他本打算把“导言”在“德法年鉴”上发表以后，接着就把这部著作付印出版。这个意图未能实现的主要原因，馬克思在“1844 年的經濟哲学手稿”的序言中这样写道：

“我曾答应用‘黑格尔法哲学批判’这个題目給‘德法年鉴’写一篇批判法学和国家学的文章。当整理付印的时候，觉得把單純对思辨思維的批判和对不同事物本身的批判結合起来，是很不适当的，因为这样会在闡述上受到拘束，并且使人难于理解。此外，需要研究的东西非常丰富多样，只有以格言式的文字才能用一篇文章把这些材料包括进去，而这种格言的文字又会造成任意系統化的假象。”

馬克思根据这些理由得出了一个結論：最好是写几个小册子，对法、倫理、政治等分別进行批判，以唯心主义思辨哲学批判的綜合性著作来完成这些批判。但由于必须反对黑格尔左派以及德国資产阶级和小資产阶级思想体系的其他代表，馬克思不得不改变自己最初計劃，在同制定新的革命唯物主义世界观的基础密切結合起来的情形下，对唯心主义思辨哲学进行了全面的批判。馬克思、恩格斯合著的“神圣的家族”和“德意志思想体系”完成了这个任务。——第 2 頁。

- 2 馬克思指的是哲学家阿那卡雪斯，斯基台人，据第欧根尼·拉尔修证明，希腊人曾把他列为希腊七大哲人之一。——第 6 頁。
- 3 九月法令 是法国政府 1835 年 9 月頒布的反动法令。这项法令限制了陪审人員的裁判活动，对出版采取了严峻的措施。在出版方面，規定增加定期刊物的現金稅，对反对私有制和現存国家制度的言論实行监禁和課以大量罰款。——第 11 頁。

4 馬克思的“黑格尔法哲学批判”在 1843 年夏天写于克罗茨納赫，其中包括手稿 39 張，每張手稿上均有馬克思标上的羅馬数字。第一張沒有保留下來。手稿对黑格尔的“法哲学原理”(«Grundlinien der Philosophie des Rechts»)一书的第 261—313 节作了全面的分析和批判。这几节是該书闡述国家問題的一章中的一部分。恩格斯在“卡尔·马克思”(1869)一文中談到馬克思通过分析和批判黑格尔的观点所做出的結論时写道：“馬克思从黑格尔的法哲学出发，結果得出这样一种見解：要获得理解人类历史发展过程的鎖钥，不应当到被黑格尔描绘成‘整个大厦的栋梁’的国家中去寻找，而应当到黑格尔所輕蔑的‘市民社会’中去寻找。”

馬克思这份手稿的現在这个标题是苏共中央马克思列宁主义研究院加的。——第 17 頁。

- 5 *Santa casa* (圣宮) —— 人們曾这样称呼馬德里宗教裁判所的建筑物。——第 29 頁。
- 6 XIV 和 X 这两个数字表示手稿中的兩張 (見本书第 66—71 頁和第 51—56 頁)。——第 103 頁。

一九六四年一月卅日