

论“国家理由”的二律背反 ——对马克思的黑格尔法哲学批判的康德式重构

王时中

摘要 近代以来关于“国家理由”的论证中,以基督教二元主义政治观为背景的自由主义与在思辨神学的框架中展开的黑格尔主义,各执一端,互相反对。如果以市民社会与国家之间的关系为线索,以康德的“判断力批判”为视角,重构马克思批判黑格尔法哲学的进路,则不仅可以揭示出黑格尔法哲学的思辨哲学根源,提炼出一种既不同于自由主义、又不同于黑格尔主义的国家形式,而且还可能将这种形式与中国传统社会的批判性分析予以对接。在更高的层次重构马克思的法哲学批判,当是突破“国家理由”之二律背反,激活马克思主义哲学之当代潜力的推进方向。

关键词 国家理由;自由主义;黑格尔;康德;反思性判断力

中图分类号 B0-0 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2023)05-0069-12

基金项目 国家社会科学基金重大项目(16ZDA097)

当前马克思主义政治哲学研究的最大困窘也许在于,马克思恩格斯留下的文献大多是与宗教批判、哲学批判和政治经济学批判相关的,并没有多少直接、正面论及政治哲学的主题,即使有些相关论点,也是散见于《黑格尔法哲学批判》《论犹太人问题》《资本论》《路易·波拿巴的雾月十八日》等文献中。因此,当代马克思主义哲学研究的迫切问题,就应当是确立一个更大的哲学坐标,以既能够提炼近代以来政治哲学的核心问题和发展逻辑,又能够将马克思主义经典作家的相关思想包容并贯通起来,这样才可能摆脱当前马克思主义政治哲学研究的“两张皮”现象,真正显示出马克思主义政治哲学的原创性与科学性。本文从近代以来“国家理由”的论证入手,以自由主义与黑格尔国家观的对立为线索,对马克思的《黑格尔法哲学批判》做一个重构,并试图将这种重构的成果推进到中国社会的批判性分析中来。

一、“国家理由”论证:自由主义与黑格尔主义的二律背反

在政治思想史上,16世纪与17世纪之交的政治话语经历了一次巨大的转变,堪称“政治学革命”^[1](P1)。这一场革命的具体成果就是,与道德理性、公民理性相对的“国家理由(国家理性)”逐渐成为政治学的关键词。如果说传统的政治观是“关于好政府的艺术”,如在古代的城邦国家,个人伦理与国家伦理彼此相符,道德与政治之间并无冲突^[2](P83),那么在此之后,政治和国家从被中世纪挤压得几无立锥之地的境况中重新呼唤和释放出来,国家理由(理性)观念随之兴起,“政治不再指代依照正义和理性来统治共和国的艺术,而是指代国家理由——保持对人民行使统治的手段”^[1](P2)。这种观念明确主张:国家利益是政治生活最高的目标和最重要的评价标准;在必要的情况下,可以或者必须采用很可能违背既定道德或法律的各种手段和措施来捍卫国家利益。圭恰迪尼、马基雅维利等都是“国家理由”观念的主张者。

就词源来说,“国家理由(理性)”意味着“国家”(State)与“理由(理性)”(Reason)的结合,这个新概念

的出现改变了政治的内涵并催生了现代民族国家的建立。一般来说,“国家理由”致力于回应三个问题:“为何需要有国家”“如何才有国家”以及“国家应当为何”^[3](P4)。近代以来围绕对这些问题的回应,有两种典型的形态:一种是自由主义的国家观,一种是黑格尔主义的国家观。自由主义的国家观来源于基督教的二元主义政治观。基督教将国家视为神意的工具,虽然是间接地确认了世俗权力的神性,从而为国家的存在提供了必要性和正当性,但通过对神圣性与世俗性、上帝的事务与凯撒的事务之间的区分,基督教也根本性地拒绝了世俗性僭越神性的企图,并将国家视为“以恶制恶”、促进正义的工具,国家在这个意义便是一个消极的世俗性存在。自由主义沿着基督教开辟的路线,从以下三个方面予以改造。

一是将基督教的前国家状态改造为自然状态,将基督教的“伊甸园——堕落——国家”模式演化为自由主义的“自然状态——社会契约——国家(公民社会)”模式^[4](P173)。如果说从无国家到国家的过渡,在基督教那里是人类堕落、上帝拯救的结果,在自由主义这里,则是自然状态与人的本性所致,是人类积极、主动的选择。以马基雅维利为例,尽管他表面上尊敬教会和基督教,基督教观点对他也确实有不可否认的影响,“但他心底里是个不信上帝的人,对基督教做了人所熟知的严厉谴责,那就是它使人变得卑微、怯懦、虚弱”^[2](P89)。他在《君主论》中呼唤“新君主”“独自一人创建国家”,且完全不必要受道德宗教的约束,因为“任何共和国或王国的创建,或抛开旧制的全盘改造,只能是一人所为,要不然它绝无可能秩序井然,即或有成,亦属凤毛麟角。……因此,共和国的聪明的缔造者,意欲增进共同福祉而非一己私利,不计个人存废而为大家的祖国着想,就应当大权独揽。有人以非常手段治理王国或建构共和国,智者是不会给予责难的”^[5](P71)。

二是接受了基督教关于灵性与俗性、上帝的王国与凯撒的王国区分,将国家假设为“无赖”,并接受它为“必要的祸害”。如果说基督教将世俗权力视为外在的、低级的甚至是罪恶的,自由主义更加关注的是人的现实命运,而不是在彼岸世界的灵魂得救。但由于现实中的人本身是有缺陷的,掌权者的缺陷尤其严重,所以,国家不是建立在信任的基础上,而是建立在怀疑的基础上。“因为人类有某种程度的劣根性,需要有某种程度的慎重和不信任。”^[6](P286)自由主义的这一点与无政府主义极为相似,两者均视国家为消极的恶,对国家抱有深深的敌意。但与无政府主义不同,自由主义认为,即使是专制的政府也胜过无政府,根本原因就是自由主义正视现实的人性,且抱有一种较低标准的理想,因此,与无政府主义对一切政权形式的反对不同,自由主义接受国家乃是一种“必要的恶”和“不可避免的祸害”。

三是将基督教关于精神权力与世俗权力的二元观念转变为关于个人权利与政府权力二元化的观念。基督教的精神权力与世俗国家的政治权力之间的关系,集中体现在教会与国家、教权与王权的关系中,两者展开了长期的争斗,但至今没有一方能够一劳永逸地摆脱另一方的纠缠和制约。这种长期的拉锯态势一方面给现实的人的身份带来了“一仆二主”的尴尬,但另一方面,这种权力的“双头怪物”却蕴含着相对的活力和自由的空间,使得现实的人不至于在单一权力的统摄下无助地窒息。自由主义改造了这种二元的权力格局,结果是,“基督教不许世俗权力染指的精神领域和宗教生活以及具有宗教意义的私人生活领域转变为自由主义不许国家侵犯的个人权利;基督教对政府权力予以界定和规范的思路为自由主义所继承,它只是将教会对世俗权力的限制转变为对个人权利与公民社会对政府权力的限制”^[4](P296)。

但与自由主义的“国家理由”相异,黑格尔在《法哲学原理》中展开的“国家理由”既反对自由主义对国家之必要性和正当性的论证,也没有接受与之紧密相关的基督教的二元主义价值观。他在该书“序言”中说:“现在本书是以国家学为内容的,既然如此,它就是把国家作为其自身是一种理性的东西来理解和叙述的尝试,除此以外,它什么也不是。”^[7](P12)这就意味着黑格尔是基于一种新的哲学地基来展开他的国家观的。原来,相对于英、法国家,黑格尔所处的德国是一个后发展国家,“落后而被四周强邻所宰制威胁的德国,为了对付外侮,终不能不在国内各邦领间、在社会阶级间采用较妥协的姿态;而资产阶级力量之不易培成,更促使那种妥协受着一种绝对主义的领导”^[8](P13)。这就使得德国的自由主义

先天不足,最多不过是英法自由主义运动的反光而已。

就与基督教的关系来说,黑格尔国家观的思辨哲学前提已经不同于基督教神学了,毋宁说是一种思辨神学。黑格尔大大地扩充了思维的力量,以理性去溶解处于彼岸世界的、作为信仰对象的上帝,并将其拉下神坛,使之成为一个“思想的对象”。经过这样改造之后的思辨神学,与普通神学的不同点,“就在于它将普通神学由于畏惧和无知而远远放到彼岸世界的神圣实体移置到此岸世界中,就是说:将它现实化了,确定了,实在化了”^[9](P101)。黑格尔的这一举措,一方面消解了“此岸”与“彼岸”两个世界的区分,摧毁了普通神学对上帝的顶礼膜拜,极大地解放了人;另一方面,“此岸”与“彼岸”两个世界的张力还只是被思辨的力量所消解,“彼岸的上帝”摇身一变,又成为绝对精神。但这个绝对精神又可能成为思维的世界中一个新的顶礼膜拜的对象,进而可能又以改头换面的形式重新统治着这个世界。

我们至少可以从以下三个方面刻画黑格尔“国家理由”的内容:

首先,黑格尔谈论的不是具体的国家或者制度,而是作为理念的国家。在黑格尔那里,理念就是“这种现实的神本身”^[7](P259),而“神在地上的行进,这就是国家”;“国家是在地上的精神,这种精神在世界上有意识地使自身成为实在”^[7](P258)。换言之,国家乃是绝对精神的现实化,是作为伦理理念的现实。同时,国家制度也不是人为之物,而是“多少世纪以来的作品,它是理念,是理性东西的意识,只要这一意识已在某一民族中获得了发展”^[7](P291)。虽然黑格尔论证了相对于古典的古代国家和不成熟的国家的现代的国家,能够将作为特殊性的“完全自由”与普遍的整体性相统一起来,即国家能够实现“主观性与实体性”的统一^[7](P260),但借用费尔巴哈的说法,黑格尔所谓的绝对精神作为上帝的世俗化形式,“是在黑格尔哲学中还作为幽灵出现的神学的‘死亡了的精神’”^[9](P104),其中明晰可见黑格尔浓郁的神学气息。

其次,针对自由主义的契约论,黑格尔坚持国家决定市民社会,而不是相反。从表面上看,市民社会似乎是一个历史的产物,国家似乎只是契约的产物。但黑格尔基于思辨哲学的国家观指出,契约论从人的任性出发,实在是肤浅,相对于家庭和市民社会,国家才是最初的东西,“因为人生来就已是国家的公民,任何人不得任意脱离国家。生活于国家中,乃为人的理性所规定,纵使国家尚未存在,然而建立国家的理性要求却已存在,……毋宁说,生存于国家中,对每个人说来是绝对必要的”^[7](P83)。不仅如此,黑格尔还认为,相对于家庭和市民社会,国家不仅是它们的“外在必然性”和“最高权力”,而且还是它们的“内在目的”^[7](P261)。

第三,针对自由主义关于权力制衡的政治设计,黑格尔认为,国家是一个包容普遍的利益和特殊的利益的有机体,这个有机体就是政治制度,表现为各种权力之间的有机关系。黑格尔将自由主义的三权分立斥为“抽象的理智”^[7](P284),因为这种权力的分配造成的只是彼此之间的互相抗衡,“并通过这种抗衡而造成一个普遍均势,可是决计不是促致一个有生命的统一”^[7](P285)。而合乎理性的权力划分,必须首先坚持国家的各种权力乃是作为一个整体,“并包含其他环节于其自身之中”^[7](P286)。作为“地上的神物”^[7](P285),国家一方面不断地、合乎必然性地创造着自己,另一方面,这个普遍物又在创造活动中也保存着自己。黑格尔将这种合乎理性的政治国家区分为三种实体性的差别:一是立法权,这是“规定和确立普遍物的权力”;二是行政权,这是“特殊领域和个别事件从属于普遍物的权力”;三是王权,“这是作为意志最后决断的主观性的权力”^[7](P287)。黑格尔明确将君主立宪制视为现代的伟大成就,认为这种制度实现了概念的理想统一。

综上所述,从“国家理由”意义来考察黑格尔主义的国家观与自由主义的国家观,两者之间存在着明显的差异:自由主义是在基督教二元主义政治观的思维框架中展开的,黑格尔则是在思辨神学的框架中展开的;在现实中,自由主义代表的是英美自下而上的演化型现代化模式,黑格尔主义代表的则是国家主导的、自上而下的赶超型现代化模式;在近代以来民族国家的建构和现代化的模式中,前者可以称为“盎格鲁模式”,后者则可以称为“普鲁士模式”^[10](P5)。这两种典型模式均具有较为充分的正当性根据

和历史渊源,但在对国家的地位和功能定位方面却存在着明显的分歧,由此导致的意识形态纷争也是旷日持久。两者各执一端,言之成理,构成了“国家理由”的二律背反,亟待哲学意义上的提炼和推进。正是在这里,康德对二律背反的提炼和应对方案便进入了我们的视角。

二、超越“国家理由”的二律背反:以康德哲学为参照

二律背反贯穿于康德哲学的三大批判之中,其实质就是“理性的自相冲突”^[11](P147)。具体而言,在思辨理性中,二律背反表现为自由意志与自然必然性之间的互相冲突;在实践理性中,表现为德行与幸福之间的难以两全;在判断力批判中,表现为目的论与因果性之间的互相攻讦。康德试图论证:只有区分了符合自然机械作用因果性的“行动着的存在者”与包含着自然规律因果性规定根据的“行动着的存在者”^[11](P157),即区分了“现象之间的关系”与“自在之物本身与这些现象的关系”^[11](P158),才能够发现,根本就不会出现什么矛盾。基于这个区分,康德的三大批判分别对各种理性能力做了一个彻底的批判,以消解二律背反。

但是,二元区分还只是破解二律背反的“起手式”,关键问题是如何从整体上消解它。康德虽然在《纯粹理性批判》和《实践理性批判》中分别通过“自然的形而上学”和“道德的形而上学”实现了自然科学和道德科学的奠基,并有效地消解了各自层次的二律背反,但是,作为人格的“有限的理性存在者”,面对的却是“头上的星空”和“心中的道德律”这一双重的存在:“前面那个无数世界堆积的景象仿佛取消我作为一个动物性被造物的重要性”^[11](P220),而“后面这一景象则把我作为一个理智者的价值通过我的人格无限地提升了,在这种人格中道德律向我展示了一种不依赖于动物性、甚至不依赖于整个感性世界的生活”^[11](P221)。在这里,“我”的人格还不得不是分裂的。由此可见,自然与自由之间的二律背反,并不能通过各自的层级分置就能消解,而是亟待构造一种联结“自然概念的领地”和“自由概念的领地”的新原则。判断力就是知性与理性之间的中间环节:它“通过自然的合目的性概念而提供了自然概念和自由概念之间的中介性概念,这概念使得从纯粹理论的理性向纯粹实践的理性、从遵照前者的合规律性向遵照后者的终极目的之过渡成为可能”^[12](P31-32)。

原来,介乎知性与理性之间的判断力,贯彻的则是一种“自然合目的性”法则,这种法则既不是“自然概念”,也不是“自由概念”,而是既具有客观性的因果性形式,但实质上又是一种主观形式。这种“自然合目的性”的特殊性体现在两个方面:一方面,相对于把自然规律颁布给自然的知性来说,“自然合目的性”面对的是一些特殊的、无法被知性的自然规律所规定的、貌似偶然的东西,但依然被赋予一种“可思维的合规律的统一性”^[12](P18);另一方面,“自然合目的性”固然能够促进人的内心对道德情感的感受性,且与“实践的合目的性”,如人类艺术或者道德,同具有某种主观的原则和合目的性的形式,但前者的统一性只是一种“好像”和“悬拟”,而不具有道德律那样的客观实在性,因此,“并不是我们能够看透和证明的”^[12](P19)。

既然判断力是作为沟通知性与理性的桥梁,那么,能否也为判断力确立一种先天的原则?康德的回答是肯定的:“即使它不可能先天地包含自己特有的立法,但却同样可以先天地包含一条它所特有的寻求规律的原则,也许只是主观的原则:这个原则虽然不应有任何对象领域作为它的领地,却仍可以拥有某一个基地和该基地的某种性状。”^[12](P11)

但康德区分了两种判断力:规定性判断力是基于普遍的规则、原则与规律来统摄特殊性的能力,而反思性判断力是从特殊上升到普遍原则的能力^[12](P13-14)。按照这个区分,知性层次贯彻的“自然因果性”与理性层次贯彻的“自由因果性”,貌似相异,但同属于以普遍归摄特殊的逻辑,两者都是属于规定性判断力。而“自然合目的性”作为“先验的合目的性”^[12](P20),却不属于规定性判断力,因为“自然界通过这个概念被设想成好像有一个知性含有它那些经验性规律的多样统一性的根据似的”^[12](P15)。这里说的“好像”“似的”,表征的恰恰是属于反思性判断力的那种悬而未决的状态,这种判断力的目的是反思,

而不是规定。从这个意义说,康德《判断力批判》的主题应该是反思性判断力的批判,而不是一般的判断力批判,也不是规定性判断力的批判。

在此基础上,康德进一步区分了反思性判断力的两种层次:审美判断力批判和目的论判断力批判:“前者我们是通过鉴赏(审美地,借助于愉快情感)来评判的,后者则是通过知性和理性(逻辑地,按照概念)来评判的”^[12](P28);前者是合目的性的审美表象,是“主观形式的合目的性”形式,后者则是合目的性的逻辑表象,是“客观质料的合目的性”形式;前者是一个“不是用来认识的认识活动(审美)”,即通过愉悦感来使人意识到自身超验的自由,后者是一个“用于认识的非认识活动(目的论)”,即属于自然科学的范围却没有理论意义,只是通过最终目的的追寻而为人们对道德律的服从准备了基础^[12](P383);前者的普遍有效性并不是按照客体的概念来确定的,而只是将主观的鉴赏判断通过共通感,获得了对每个人的有效性,显得好像是客观的一样,实质是一种“主观的普遍性和必然性”^[12](P128),后者的普遍有效性则是按照一个有机体的“内在的自然目的”概念,将全部自然界构造为一个“按照目的规则的系统的理念”^[12](P229),这个意义的“自然合目的性”概念“将是一个对于人在自然方面的判断力来说是必要的概念,但并不是关系到对客体本身进行规定的概念,因而它是理性对于判断力的一条主观原则,它作为一条调节性的(而非构成性的)原则对于我们人类的判断力同样是有用的,就好像它是一条客观原则那样”^[12](P257)。在审美判断力批判和目的论判断力批判的每一个层次,康德都构造了一个“分析论”和“辩证论”,而在两个判断力批判之间,康德又以“人是什么?”为主题,构造了两者的有机关联:在审美中,人意识到自己由于主体的内在可能性而与自由相关;而在目的论中里,通过对终极目的的追寻,人进一步意识到,自己作为世界的终极目的只能是服从道德律的人,因而在本体上与道德律相关。换言之,审美判断力批判解决了自由与认识的必然性统一的问题,目的论判断力批判解决了自由与道德必然性的统一问题^[12](P407)。

我们之所以援引康德的反思性判断力及其区分,原因就是“国家理由”问题也具有类似的内涵:就前者来说,“国家理由”面临的是如何从多元的特殊性中构造出普遍性的问题。迈内克认为,“国家理由”的原则“始终必定是独特的,又是普遍的;既是固定的,又是可变的。它们会随国家本身及其环境当中发生的改变而敏锐地变化,然而,它们又必定用个别国家的结构内那延续的东西吻合,并且同支配所有国家的生活的法则中那经久的东西一致”^[12](P51)。就后者来说,“国家理由”既不是道德理由,当然更不是自然理由,而是目的论理由形式。如迈内克说,“由‘国家理由’激励的每一行为都构成其本身内在的一项因果联系,而这因果联系同时也是目的和终极价值这两者的联系,即一种目的论联系,国家希望实现某些预先注定的目的和价值”^[12](P53)。

如果以上的类比是能够成立的,那么,康德在反思性判断力批判中关于审美判断力批判与目的论判断力批判、单纯主观的合目的性与客观实在的合目的性的区分,也切合近代以来的市民社会与政治社会(国家)的关系:如果说自由主义坚持市民社会的自足性与自主性,将国家视为工具和“守夜人”,强调的乃是国家的相对性和可塑性;而黑格尔将国家视为理念,视为“神在地上的行进”,强调的是国家的有机性和绝对性。前者是从市民社会决定国家的视角,论证国家的相对性和被决定性;后者是从国家的能动性出发,论证国家的独立性,并具有包容和统摄市民社会的能力。但在黑格尔看来,自由主义在市民社会语境中论证的国家,内容太少了,因此,黑格尔才将自由主义的市民社会视为应被国家扬弃的“需要的体系”;但在自由主义看来,黑格尔在政治社会语境中论证的国家,内容又太多了,由此他才被自由主义视为启蒙运动的敌人,其“国家理论”被斥为保守主义或极权主义的理论形态。以往的研究在面对自由主义与黑格尔主义关于国家的纷争时,虽然想兼顾两者,但苦于缺乏整合两者的思想形式,所以总是顾此失彼。有鉴于此,本文才以康德关于反思性判断力与规定性判断力、审美判断力批判与目的论判断力批判的区分为视角,以市民社会与国家之间的关系为线索,试图重构马克思批判黑格尔法哲学的进路,以真正突破“国家理由”的二律背反,激活马克思主义哲学的当代意义。

三、重读马克思对黑格尔思辨哲学的批判:以康德的判断力批判为参照

如上所论,黑格尔在论及国家与家庭和市民社会的关系时,一方面将国家视为家庭和市民社会领域的“外在必然性和它们的最高权力”,认为“它们的法律和利益都从属并依存于这种权力的本性”;另一方面,国家又是市民社会和家庭的内在目的,“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”^[7](P261)。马克思指出,黑格尔这里提出的是一个“没有解决的二律背反”,即外在必然性与内在目的性之间的二律背反:一方面,家庭和市民社会是国家的构成部分,国家公民是家庭的成员和市民社会的成员,即相对于国家的主导性和必然性,家庭和市民社会只具有从属性和依存性,这个意义上的家庭、市民社会是国家的必要条件,且三者似乎处在某种因果性的链条之中;但另一方面,国家作为“普遍的最终目的”,是“自为的无限的现实的精神”,而家庭和市民社会是相对于国家的、作为现象的有限性的领域。但在黑格尔这里,不是从有限性中逼出无限性,而是在无限性中引申出有限性,即家庭和市民社会是从国家的特殊本质中引申出来的,后者才是前者的内在目的。

但对马克思揭示的国家观的二律背反,黑格尔不仅不会否认,而且还会反过来视为自己的高明之处。对黑格尔思维方法的这种特点,费尔巴哈洞若观火。费尔巴哈以康德为参照揭示了黑格尔哲学的秘密:康德在“思维的范围以内”,即在思维与存在之间不可通约的二元性基础上,揭示了思维与存在之间的矛盾。但黑格尔批评康德“思维的范围之内”的思想是抽象的思想,主张思维要实在化、外化自己。问题是,思维何以走出“之内”而进入“之外”呢?在黑格尔看来,“思维就是存在,思维是主体,存在是宾词”^[9](P114)。如果存在是思维的宾词,那么,实在、存在不过就是思维的外化形式而已。于是,思维与存在的界限也就彻底消失了:一方面,思维就是实在之内的真正实在,而思维之外的实在不过是思维的外化;另一方面,思维可以通过思维的力量轻易地将“实在性”这个宾词从自身中排除出去,从而获得纯粹的思想。

如上所论,黑格尔之所以如此自信,归根到底就是,他以为自己能够以思想的力量占据原来属于宗教的内容,将信仰的神学改造成为“思辨的神学”,将“存在的宗教”改装成为“思想中的宗教”,其秘密“就是思维无论什么时候都被当做主体,客体和宗教则被看成思想的一个单纯的宾词”^[9](P114)。与黑格尔针锋相对,费尔巴哈明确指出:“从无限的东西中引申出有限的东西、从不确定的东西中引申出确定的东西的哲学,是永远不能达到对有限的东西和确定的东西作出一个真正的肯定的。”^[9](P106)而黑格尔的思辨哲学与神学一样犯了同样的错误,就是颠倒了有限者与无限者之间的关系:一方面,认为“有限者是无限者的否定”^[9](P106),将实在性或有限性的规定,视为对无限性的否定^[9](P108);另一方面,又认为“无限者又是有限者的否定”。其实,“宗教和哲学的无限者,无论现在和过去都不是别的,仅仅是某种有限的东西,某种确定的东西,但是被神秘化了”^[9](P107-108)。费尔巴哈最后总结道:“关于绝对的哲学乃是一种矛盾。”^[9](P106)这个意义上的“矛盾”显然不再是黑格尔意义上的“矛盾”,而是康德意义上的“矛盾”了。如果“敌人的敌人就是朋友”,这个意义上的费尔巴哈恢复了康德关于思维与存在之间的二元论,也恢复了矛盾的本义。如果说康德对矛盾的态度是消极的,那么,黑格尔展开的则是一种积极意义的辩证法。

如果借用康德关于规定性判断力与反思性判断力的区分,黑格尔用以统摄家庭和市民社会之特殊性的普遍性法则,显然不同于一般知性意义的、在观念与对象的二元关系中以普遍性整合特殊性的规定性判断力,也不同于从特殊性上升到普遍性的反思性判断力,而是一种将特殊性视为普遍性的辩证展开的辩证的判断力,这种判断力是从无限性中引申出有限性,是“从‘一般观念’中发展出某种确定的东西”^[13](P18)。换言之,黑格尔不是从对象中发展自己的思想,而是将作为“观念的主体的东西”视为“观念的产物”“观念的谓语”,“按照自身已经形成的并且是在抽象的逻辑领域中已经形成的思想来发展自己的对象”^[13](P18-19)。这种法则表现在黑格尔的国家观上,就是黑格尔表面上承认了家庭和市民

社会的特殊性,实际上却否认了这种特殊性的真实性,而反过来将统摄这些特殊性的普遍性,即辩证的普遍性视为真正的本质。

但我们认为,黑格尔的辩证的判断力归根到底还是一种改头换面的规定性判断力,与康德所谓的规定性判断力的差异只是在于对普遍性的理解不同:康德视普遍性为归摄特殊性的抓手,因为这种规定性判断力所要做的无非是在给定的普遍规律之下实现对特殊性的归摄,而黑格尔则将知性意义的特殊性视为理性精神的普遍性的一个环节:“知性作出规定并坚持规定;理性是否定的和辩证的,因为它将知性的规定消融为无;它又是肯定的,因为它产生一般,并将特殊包括在内。”^[14](P4)两者均异于康德所谓的反思性判断力,因为后者将普遍性视为从特殊性出发的一个“悬拟”,即悬而不决的虚拟,但这个虚拟的普遍性却是“虚而不假”的。

之所以说这个普遍性是虚而不假的,是因为家庭和市民社会与国家之间的关系,明显不同于自然哲学中的从无机界到生命的发展,而是人类社会生活的内在演进过程。这个演进具有一种特殊的客观性,因而亟待一种新的逻辑形式的构造,并需要一门科学予以专门研究。黑格尔思辨哲学将观念与现实颠倒过来所展开的这种意识经验的科学,固然可以作为“从对历史发展的考察中抽象出来的最一般的结果的概括”,进而“指出历史资料的各个层次的顺序”^[15](P73-74),对整理历史资料提供某些方便,但显然不能代替对这个特殊对象的科学研究。因为在家庭和市民社会与国家的关系中,前者的特殊性与现实性是一个类似于费尔巴哈所谓的“是一个用我们的鲜血来打图章担保的真理”^[9](P681)。在这个意义上,与黑格尔的国家观相对,自由主义的国家观才是一种科学的国家观。

但写作《黑格尔法哲学批判》时的马克思,明显还是在费尔巴哈哲学的延长线上。因此,他基于思维与存在、观念与现实之间的二元关系对黑格尔思辨哲学的批判,也可以视为对费尔巴哈和康德理论资源的援引。如果说黑格尔所谓的国家,乃是基于德国的哲学与传统文化,对英美自由主义的德国式的回应,那么,马克思对黑格尔思辨哲学的批判,则是与费尔巴哈立场一致的,也是间接与康德的反思性判断力一致的,其实质是唯物主义对唯心主义的批判,这个批判路径确实与自由主义具有一定的相似性。

四、重构马克思对黑格尔国家形式的批判:以康德反思性判断力为参照

因此,毫不奇怪,以往对《黑格尔法哲学批判》的研究,基本上都是在自由主义的延长线上,将马克思对黑格尔法哲学的批判纳入“市民社会决定国家”这一线索之中,却可能忽略了黑格尔夸大的、有待批判性确定的元素。有鉴于此,我们援引费尔巴哈的批判武器,将市民社会与国家的关系从黑格尔的思辨哲学的渊薮中拔出来之后,还有待继续推进。

如上所论,在马克思看来,黑格尔的国家观是其思辨哲学的应用,其中的错误在于混淆了政治国家有机体与政治制度的现实之间的差别。但是,马克思也肯定黑格尔将政治国家视为一种有机体批判自由主义的进路,因为“把政治国家看作有机体,因而把权力的不同不再看作机械的不同,而是看作有生命的和合乎理性的不同,——这是前进了一大步”^[13](P15)。换言之,如果说自由主义从市民社会决定国家的立场出发,将国家视为市民社会的补充。但是,黑格尔却认识到了国家的相对独立性从而拒绝了自由主义的这一推理。但如何论证国家这一政治社会的相对独立性及其特征,却有待深入。相对于自由主义所主张的三权分立,黑格尔国家形式却区分了王权、立法权和行政权,并将三者紧密关联起来成为一个有机体。马克思分别批判了黑格尔的三种权力形式。

第一,就王权来说,黑格尔肯定立宪君主的普遍性和决断权力。黑格尔指出,“君主”这个概念不应当是推导出来的东西,“而是绝对地起源于自身的。最符合这个概念的观念,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”^[17](P297)。因此,将君主主权与人民主权对立起来,是一种混乱思想,缘由正是对“人民的荒唐观念”:“如果没有自己的君主,没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,他们不再是一个国家,不再具

有只存在于内部定形的整体中的任何一个规定。”^[7](P298)

马克思却是以人民主权批驳黑格尔的君主主权,认为黑格尔完全颠倒了两者的关系:君主只是人民主权的代表、象征,“人民主权不是凭借君王产生的,君王倒是凭借人民主权产生的”^[13](P37)。此时的马克思明显借助了费尔巴哈的观点:“正如同不是宗教创造人,而是人创造宗教一样,不是国家制度创造人民,而是人民创造国家制度。”^[13](P40)与黑格尔将君主制视为国家制度的最高阶段不同,马克思认为,“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,而君主环节却不是民主制中的不彻底性”^[13](P39)。在君主制中,国家的整个制度都适应这个固定不动的点,即君主,而民主制则是“普遍与特殊的真正统一”^[13](P40),是“一切形式的国家制度已经解开的谜”^[13](P39)。

第二,关于行政权,黑格尔将审判权、警察权赋予市民社会 and 同业公会,而将行政权视为君主固有权的客观方面,这个客观的方面通过官僚政治充当着君主固有权的主观方面和市民社会之间的中介,从而实现市民社会与国家之间的同一。但马克思认为,黑格尔赋予行政权的同一,完全是“虚构的”“肤浅的”^[13](P62)。

具体来说,首先,黑格尔称可以通过混合选拔官员的方式实现市民社会与国家或者行政权之间的同一,但这种官员既来自市民社会这个特殊领域,同时又得服从国家的最高利益。马克思指出,这种选拔方式不仅没有实现两者的同一,反而显示了两者的对立,即“特殊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”^[13](P63)。因为黑格尔所谓的国家恰恰是与市民社会的本质相异的、彼岸的东西,警察、法庭与行政机关也是国家用以反对市民社会的全权代表。其次,黑格尔肯定每个市民都可能成为国家官员,由此论证市民社会与国家之间的第二种同一关系。马克思指出,声称每一个人都有获得另一个领域的权利的可能性,“这只是证明他本来的领域不具备这种权利的现实性罢了”^[13](P65)。所以,黑格尔所谓的行政权不过是夹在君主与市民社会之间的官僚政治而已。在这里,黑格尔依然延续了他思辨哲学的同样的错误:“黑格尔把普遍的东西本身变成一种独立的东西后,就把它同经验的存在直接混淆起来,并立即非批判地把有限的东西当做观念的表现。”^[13](P55)

第三,关于立法权,黑格尔一方面认为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;但另一方面,他又认为国家制度通过法律的不完善、通过普遍行政事务所固有的前进运动的性质,得到进一步发展。在马克思看来,黑格尔只是将国家制度与立法权之间的冲突视为“国家制度和自身的冲突,是国家制度这一概念中的矛盾”^[13](P73)。他不仅没有认真对待这种“现实的冲突”,而是“遁入想像的‘有机的统一’”,而“这不过是一套空洞神秘的遁术”^[13](P75),因此他又陷入了二律背反。黑格尔试图将立法权的等级制视为君主与市民社会之间的中介,以消解这个二律背反。但马克思认为,这种等级制实际上是“想用复旧的办法来消除市民社会和政治国家的二元性”^[13](P103)。事实上,黑格尔正是通过等级制来贬损代议制的。在他看来,作为单个人的多数人貌似是一种“总体”,“但只是一种群体,只是一群无定形的东西,因此,他们的行动完全是自发的、无理性的、野蛮的、恐怖的”^[7](P323)。与黑格尔相对,马克思认为,相对于等级制,“代议制是一大进步,因为它是现代国家状况的公开的、未被歪曲的、前后一贯的表现。它是一个未加掩饰的矛盾”^[13](P95)。在马克思看来,通过代议制,市民社会的成员才可能获得人的意义,“或者说,只有在这里,他作为国家成员、作为社会存在物的规定,才表现为他的人的规定”^[13](P101)。只有当人民成为国家制度的原则之后,即“立法权代表人民,代表类意志”^[13](P73),才能真正消解黑格尔所谓的二律背反。

由此可见,针对黑格尔的王权、行政权与立法权构造的有机统一,马克思分别从人民主权、行政权的独立性和代议制三个方面予以批驳,他实际上构造了一种有别于黑格尔政治国家形式的新的统一形式,但这种形式只有以市民社会与政治社会为参照才能显示出来。也正是在这个意义上,康德关于审美的判断力与目的论判断力的区分可以提供一个参照。

康德所谓的审美判断力是指每个人在鉴赏判断时似乎都可以获得某种普遍性和客观性,那么,市民

社会也是类似于这样一种主观的合目的性。其实黑格尔也意识到,在市民社会中,“具体的人作为特殊的人本身就是目的……所以每一个特殊的人都是通过他人的中介,同时也无条件地通过普遍性的形式的中介,而肯定自己并得到满足”^[7](P197)。但黑格尔很快就主张,市民社会应服从于这个普遍性原则,即“这一普遍性的形式是市民社会的另一个原则”^[7](P197)。我们知道,市民社会中充斥的是具有各种特殊利益诉求的人,他们之间通过市场而互相满足需要。因此,市场原则就是每个人不得不遵守的市民社会的核心原则。“他们没有意识到这一点,但是他们这样做了。”^[16](P91)但这个原则恰恰不是一个实的原则,而是一个虚的原则。从曼德维尔所谓的“私利导致公益”的悖论,到斯密所谓的“看不见的手”,都揭示了市场原则的这个“虚而不假”的原则。黑格尔固然意识到政治经济学的价值,也肯定“这门科学使思想感到荣幸,因为它替一大堆的偶然性找出了规律”^[7](P205),但是,为了体系的需要,他恰恰“倒果为因”,以为自己把握了市场原则的普遍性,反过来认为市民社会的特殊性是以原则的普遍性为前提的,“由于特殊性必然以普遍性为其条件,所以整个市民社会是中介的基地;在这一基地上,一切癖性、一切秉赋、一切有关出身和幸运的偶然性都自由地活跃着;又在这一基地上一切激情的巨浪,汹涌澎湃,它们仅仅受到向它们放射光芒的理性的节制。受到普遍性限制的特殊性是衡量一切特殊性是否促进他的福利的唯一尺度”^[7](P197-198)。这就走到了以普遍性归摄特殊性、以政治社会吞噬市民社会的极端。

康德区分了相对于主观合目的性的客观合目的性,后者作为一个有机体形式,是高于前者的多元特殊性的;但相对于市民社会的政治经济学,政治社会亟待确立一种不同的理论形式。事实上,黑格尔也看到了,市民社会是个人私利的战场,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”^[7](P309)。他因此将国家视为伦理性的实体的最高环节,能够超越作为自然精神的家庭与分裂形式的市民社会,从而达至“既是普遍的又是客观的自由”^[7](P41)。但黑格尔明显夸大了国家的地位。马克思在批判黑格尔关于市民社会与国家的关系的时候,不仅揭示了市民社会的基础性地位,还在国家的层次展示了一种既不同于市民社会、又不同于黑格尔国家观的政治形式,这就是我们论证的相对于君主主权的人民主权,相对于等级制的代议制,以及沟通两者的行政权的相对独立性。正由于以往的研究大多在市民社会决定国家的论断下忽视了这个层次的挖掘和论证,我们才主张援引康德反思性判断力的区分予以提炼。

但值得注意的是,写作《黑格尔法哲学批判》时的马克思,还是从费尔巴哈的立场出发的,与费尔巴哈不同的地方,在于马克思主要是从法哲学的视角展开的批判的。这就意味着,马克思对黑格尔法哲学的批判只是他理论推进的一个部分,而市民社会批判的路径则可以视为他一以贯之的主线。同时,康德所区分的审美判断力是在主观合目的性层次展开的,而目的论判断力则是在客观合目的性层次展开的,两者都是属于反思性判断力,所构造的原则也只是一个从特殊性上升到普遍性的暂时的“悬拟”和“好像”,而并不是一种自然因果性与自由因果性的客观法则。这就意味着,马克思对黑格尔法哲学的批判类似于一种理念型的构造,这种构造对社会研究来说具有极强的典范意义,但不可直接移植或者嫁接到别的社会形态中去。我们以康德的判断力批判为参照而对马克思研究方法的提炼,目的是将其运用到中国社会的批判和分析中来。正是在这里,王亚南在多年前对中国社会特殊性的原创性分析,便进入我们的视野。

五、官僚政治批判：重构《黑格尔法哲学批判》的中国意义

关于中国社会的特殊性问题的研究,从“李约瑟难题”开始,就成为国内外文化界一个热议的问题。王亚南也是受李约瑟的刺激而着手研究中国官僚政治的。他也提出了一个类似于李约瑟的问题:“从社会史的立场来讲,中国是一个文化发达较早的国家,现在反落后了。原来落后的国家走到了前面,原来是先进的,变成后进了。这说明在它的发展过程中,有一个相当长的时期没有什么大的进步。”^[8](P111)这又是什么原因呢?

王亚南认为,中国社会发展的特殊性与中国官僚政治紧密相关。从一般意义来说,官僚政治存在并作用于一切国家的某一历史阶段,在政治史上,这个阶段就是“由封建贵族政治转向资产者的民主政治的过渡阶段”^[8](P3)。原来,在这个阶段,处于主导地位的政治支配形态既不是贵族的,也不是民主的,而是贵族与工商资产者之间争斗场面下所形成的专制政体;所谓官僚政治,“就是当作这种专制政权的配合物或补充物而必然产生的”^[8](P3)。随着社会的变革,到了民主政治形态之下,通过宪法、选举、国会等机构的兴起,官僚集团逐渐改变他们的性能,“他们不会再对国王负责,不再把国王的言语看作命令,他们要对国会,对人民负责了”^[8](P7)。从这个意义上说,作为一个社会体制的官僚政治,是要随着专制主义政治的没落而丧失其存在的。无论英美还是德法,均是如此。但与之不同,中国的官僚政治却呈现出特殊表象。

王亚南总结了这种特殊性的三种性格:一是延续性,是指“中国官僚政治延续期间的悠久。它几乎悠久到同中国传统文化史相始终”;二是包容性,是指“中国官僚政治所包摄范围的广阔,即官僚政治的活动,同中国各种社会文化现象如伦理、宗教、法律、财产、艺术……等方面,发生了异常密切而协调的关系”;三是贯彻性,是指“中国官僚政治的支配作用有深入的影响,中国人的思想活动乃至他们的整个人生观,都拘囚锢蔽在官僚政治所设定的樊笼中”^[8](P19-20)。如果说黑格尔的国家观与其思辨哲学乃是一体两面的、互相支持的,但在王亚南看来,在中国历史上,官僚制度与传统政治文化也是暗通款曲的,尤其是与官僚政治紧密配合的儒家学说,其所主张的“天道观念”“大一统观念”和“纲常教义”,正是维护专制官僚统治不可缺少的手段。正因为这样,官僚政治“像斩了头随即又新生起来的九头蛇似的怪物,许久以来就以其不绝的‘复活’而在人们心目中、特别在官僚意象中,显示其‘永生’”^[8](自序P15)。正是与中国社会发展相互纠缠,互为表里,王亚南将官僚政治视为中国3000年来长期停滞不前的原因:“中国社会的长期停滞问题,事实上,无非是中国典型的或者特殊的封建组织的长期存续问题,又因为中国特殊的封建组织在政治上是采取集中的专制的官僚的形态,于是,我们那种特殊封建社会体制的长期存续问题,自始与专制官僚政治形态保有极其密切的联系。”^[8](P112)

作为《资本论》的首译者之一,王亚南接受了唯物史观,并由此出发认真考察了秦以来的地主经济制度,以皇帝为核心的官僚机构与官僚系统,儒家学说与官僚政治的紧密配合关系,较为详细地解剖了“官僚政治”这只麻雀,并以此作为中国社会发展特殊性的表征。我们注意到,王亚南不是简单地将官僚政治的一般定义作为一种规定性判断力套用到中国社会的分析中,从而将中国社会的特殊性视为可以统摄的对象,而是以英、美、德、法的官僚政治作为参照,将中国官僚政治作为中国社会特殊性的表征,并以此回应了李约瑟的疑难。在他看来,就本质来说,“官僚政治是一种特权政治。在特权政治下的政治权力,不是被运用来表达人民的意志,图谋人民的利益,反而是在‘国家的’或‘国民的’名义下被运用来管制人民、奴役人民,以达成权势者自私自利的目的”^[8](P162)。因此,当前“最先、最重要的是要依据正确的社会科学来诊断它的病源,并参证当前世界各国对于根绝那种病源所施行的最有效的内外科手术”^[8](P166)。基于这种特殊性判定,王亚南进一步认为,“中国社会长期停滞问题、官民对立问题、旧士大夫的阶级性问题、封建剥削性问题、儒家学说长期作为代表意识形态问题,商工市民阶级不易抬头问题,新旧官僚政治的差异问题,中国民主政治与土地改革的必然关联问题……所有这些问题,在唯物史观的系统说明中,都直接间接地要联系到中国社会发展特殊性的问题,并由是明确规定了中国以后历史的发展道路”^[8](自序P15)。

那么,中国未来的发展道路如何走呢?王亚南将官僚制的突破视为中国社会进步的标尺,认为传统的官僚政治有待改变并转化它的存在形态,但问题是:这种官僚政治与国际资本接触后,可能会出现一个新官僚政治形态,这又该如何面对呢?王亚南认为,官僚政治的废除固然意味着人民的觉醒,但由于中国市民社会的不成熟,市民阶级领导的民主革命并不彻底,因此,需要另辟一个途径,那就是“必须等待在战乱过程中警觉起来或磨练出来的工农大众,特别是农民大众的广泛奋起和参与”^[8](P164)。如果

没有认识到这一点,而是仅将希望“寄托于自由知识分子,寄托于政府自身,甚至寄托于各级政法中的那些政治弊害的制造者,那不是‘对牛弹琴’就是‘与虎谋皮’了”^[8](P166)。

综上所述,王亚南也坚持从特殊性入手,即将官僚政治视为中国社会特殊性的表征,着力于寻求走出官僚政治的人民道路。这种研究路径与我们以康德哲学为坐标所重构的马克思《黑格尔法哲学批判》的路径是相似的。但是,只要有人存在,就需要有一个政治生活和国家的形式。因此,如何构造一个普遍性意义的国家,进而在普遍性与特殊性的关系中,走出中国的官僚政治,则是一个有待深入的问题。近代著名政治学者张君勱引入了“社会之函变说或机能说(The functional theory of society)”^[17](P215),认为经济现象、政治现象与法律现象是“人类意力加入客观环境所起的一种函变关系”,即人的自由意志力与客观环境之间的机能关系:一方面,这些现象是我们人类前进的规矩或道路;但另一方面,它们又是由人类的意力而成。而国家本身作为一种政治现象,因此也具有二重性:一方面,作为一个公器,有着公共性、普遍性、永恒性,另一方面,作为一个具体的公器,又有着它的表现性、实际性、经验性和变动性,不能不随着在时空里的实际社会状况而不同。如在专制主义时代,国家的表现在皇帝之受天命而抚万民;在资本主义时代,国家表现“在政治机构之酌济各社团而助其自由发展”^[17](P219)。如果说国家的永恒性说明的是国家的权力与主权,“且明其所以然之自性”,那么,国家的变动性说明国家之迁就事实,容许自由,“且明其表现之经验性而日改造其自己”^[17](P219)。按照张君勱的区分,要走出“国家理由”的二律背反,有待从国家的普遍性与特殊性关系出发,一方面说明国家的“所以然之道”,目的是“为国家立一永恒之基础,并不表明国家是完美无缺至美至善”^[17](P219-220);而另一方面,则是要借此为现实的国家提供一个范导的方向。这就意味着,必须有一个国家层次的立法机构和行政机构、决断机构等,而这些机构之间的权力分配与内在制衡关系,就是一个“优良政体何以可能”的问题。考虑到王亚南的《中国官僚政治研究》出版于1948年,随着新中国的建立,他研究的对象形式已经发生了巨大的变化,他的研究方法固然大大地推进了马克思唯物史观的中国化运用,也丰富了马克思社会科学内涵,但如何沿着他的研究进路考察70多年来官僚政治的特征,以确立一个“良法善治”的优良政体,至今有待继续深入。

六、结 语

本文以近代以来“国家理由”的论证为线索,梳理了自由主义与黑格尔主义在国家观上的二律背反,并援引了康德对二律背反的应对方案为参照坐标,重构了马克思对黑格尔法哲学的批判。如果说自由主义将国家视为工具,黑格尔则是将国家视为理念。两者对国家的内涵挖掘不同,但各自言之成理。在反对国家统摄市民社会的意义上,马克思坚持市民社会决定国家,但这并不意味着他就处在自由主义的延长线上。如果既要批判性地接受自由主义的理论成果,又不会陷入黑格尔思辨哲学的渊薮之中,那就需要为马克思的国家观确立一种稳定的形式。这也是本文以康德哲学坐标阐发马克思的《黑格尔法哲学批判》的动机所在。基于康德反思判断力批判的坐标,我们突破了规定性判断力中的普遍性对特殊性的统摄关系,构造了一个相对于自然因果性、自由因果性的目的论因果性,从而得以将市民社会与国家之间的关系纳入这种形式之中。由此发现,黑格尔法哲学固然混淆了普遍性与特殊性,但是,他视国家为生命有机体,却是相对于自由主义的一大进步,其中具有的科学元素不仅没有被马克思当作“洗澡水”一起倒掉,而且马克思还将其做了批判性的改造。改造之后的“市民社会决定国家”命题就是“一种规范性命题,是一般政治哲学的常规命题”^[18]。如果对马克思的改造的阐释是可行的,那么,我们就不仅可以为马克思的“资本论”与规范论关联起来,明确马克思主义政治哲学的推进方向,更重要的是,还可以为中国的传统政治批判提供一个参照的坐标,进而将马克思的社会研究方法运用于中国社会的分析中来,以真正激活马克思主义的生命力。王亚南从中国社会发展特殊性出发,揭示了官僚政治这个“特殊对象的特殊逻辑”,影响深远。正是在这个意义,我们认为,如何在更高的层次重构马克思的哲学批判,以突破自由主义与黑格尔主义“国家理由”的二律背反,并与中国社会的批判性分析有效对接,当是值得进

一步推进的方向。

参考文献

- [1] 莫瑞兹奥·维罗里. 从善的政治到国家理由. 郑红译. 长春: 吉林人民出版社, 2011.
- [2] 弗里德里希·迈内克. 马基雅维里主义. 时殷弘译. 北京: 商务印书馆, 2008.
- [3] 许章润, 翟志勇. 国家理性. 北京: 清华大学出版社, 2010.
- [4] 丛日云. 在上帝与凯撒之间——基督教二元政治观与近代自由主义. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2003.
- [5] 尼科洛·马基雅维利. 论李维. 冯克利译. 上海: 上海人民出版社, 2005.
- [6] 汉密尔顿, 杰伊, 麦迪逊. 联邦党人文集. 程逢如等译. 北京: 商务印书馆, 1980.
- [7] 黑格尔. 法哲学原理. 范扬、张企泰译. 北京: 商务印书馆, 2010.
- [8] 王亚南. 中国官僚政治研究. 北京: 中国社会科学出版社, 1981.
- [9] 费尔巴哈哲学著作选集: 上卷. 荣震华、李金山译. 北京: 商务印书馆, 1984.
- [10] 高力克. 自由与国家: 现代中国思想史论. 杭州: 浙江大学出版社, 2016.
- [11] 康德. 实践理性批判. 邓晓芒译. 北京: 人民出版社, 2003.
- [12] 康德. 判断力批判. 邓晓芒译. 北京: 人民出版社, 2002.
- [13] 马克思恩格斯全集: 第3卷. 北京: 人民出版社, 2002.
- [14] 黑格尔. 逻辑学: 上卷. 杨一之译. 北京: 商务印书馆, 2004.
- [15] 马克思恩格斯选集: 第1卷. 北京: 人民出版社, 1995.
- [16] 马克思. 资本论: 第1卷. 北京: 人民出版社, 2004.
- [17] 张君勱. 政制与法制. 北京: 清华大学出版社, 2008.
- [18] 徐长福. “市民社会决定国家”命题的复义性——马克思的本义与恩格斯的转义. 马克思主义与现实, 2021, (6).

On the Antinomy of the "State's Reason"

Kantian Reconstruction of Marx's Critique on Hegel's Legal Philosophy

Wang Shizhong (Xiamen University)

Abstract In the argumentation of the "state's reason" in modern times, there are two opposite ideas; liberalism based on the political dualism of Christianity and Hegelianism developed in the framework of speculative theology have different sides and are opposed to each other. To reconstruct Marx's approach to Hegel's legal philosophy with the relationship between the civil society and the state as a clue from Kantian's perspective of "criticism of judgment", will reveal the speculative and philosophical roots of Hegel's legal philosophy and extract a state form different from both liberalism or Hegelianism, and it might be possible to connect this form with the critical analysis of traditional Chinese society. Reconstructing Marx's critique of legal philosophy at a higher level, should be a way to break through the antinomy of the "state's reason" and activate the contemporary potential of Marxism philosophy.

Key words state's reason; liberalism; Hegel; Kant; reflective judgment

■ 收稿日期 2022-07-05

■ 作者简介 王时中, 哲学博士, 厦门大学哲学系教授、博士生导师; 福建 厦门 361005。

■ 责任编辑 涂文迁