

# 马克思国家学说的早期起源

陈周旺

(复旦大学,上海 200433)

〔作者简介〕陈周旺(1973—)男,广东阳江人,复旦大学国际关系与公共事务学院副院长、教授、博士生导师,复旦大学当代中国工人阶级研究中心主任,主要研究方向为国家理论与基层治理。

〔摘要〕国家学说在马克思主义政治理论体系中具有十分重要的地位。马克思国家理论的基本观念,包括工具主义国家观、国家作为上层建筑的意识形态特征,等等,在马克思的早期政论和作品中就已经萌芽。透过对马克思早期国家理论的理解,可以深刻认识到马克思国家学说与西方政治思想传统之间的联系,以及马克思对后者的批判。马克思正是在批判和发展洛克、培根和黑格尔政治思想的基础上逐步形成自己的国家学说,同时在这一过程中确立了马克思对市民社会与资本主义现代国家的批判立场。

〔关键词〕马克思;国家学说;早期起源;市民社会

〔中图分类号〕D03

〔文献标识码〕A

〔文章编号〕1671-7155(2015)04-0005-05

毋庸置疑,“国家”在马克思主义学说中具有十分重要的地位,可以说,马克思最初正是从国家这一对象开始进入社会研究的。早在《德意志意识形态》之前,马克思就构思一部以国家为独立研究对象的大部头著作,并于1846年草拟好了一份研究大纲。马克思对于现代国家的理解,早期仍然深受西方思想传统的影响,但是晚期成熟的国家理论的基本观念,包括工具主义国家观、国家作为上层建筑的意识形态特征等等,都在马克思的早期政论和作品中就已经萌芽,对马克思国家学说起源的探讨,可以在这两者之间建立有机的联系,从而更清楚理解马克思国家学说的关键。

一、约翰·洛克的问题:财产权的源起还是批判这种财产权

马克思早期政论均围绕莱茵省等级议会的立法议题。在一系列的辩论中,我们仍然可以清晰辨析出近代自由主义思想尤其是约翰·洛克政治思想的影响。在对新闻出版自由的辩论中,马克思旗帜鲜明地捍卫新闻出版自由,矛头直指普鲁士威权国家权力的专横性,他所运用的言辞和风格都与弥尔顿的无异:“没有一个人反对自由,如果有的话,最多也只是反对别人的自由。”“你们并不要求玫瑰花散发出和紫罗兰

一样的芳香,但你们为什么却要求世界上最丰富的东西——精神只能有一种存在形式呢?”<sup>[1](P167,111)]</sup>在关于林木盗窃法的辩论中,马克思第一次遇到了要对物质利益发表意见的难事,因为这不是单纯的理念问题,涉及十分复杂的伦理学与法理学,这一次马克思找到了近代自由主义政治的奠基者约翰·洛克。

关于林木盗窃法的辩论的焦点在于:穷人捡拾从树木上掉下来的东西算不算违法?若是持一种伦理批判态度,争论的是非曲直十分清楚。穷人捡拾枯枝,不过是为了在寒冷的冬天中生火取暖,而这些枯枝对于林木所有者而言没有任何用处。然而,捡拾枯枝不是简单的伦理问题,而是事关财产权的“自然正当性”问题。洛克在其自由主义奠基之作《政府论》中同样提出一个基本问题:捡拾树下的果实是不是盗窃?洛克之所以探讨这个问题,皆因洛克视此活动本身攸关财产权之起源。洛克这样问:“把属于全体共有的东西归属于自己,是否是盗窃行为呢?”<sup>[2](P20)]</sup>洛克首先认定果树属于自然状态,彼时财产权还没有发生,果树及其果实是“全体共有的东西”,捡拾果实是一个前市民社会、前财产权的问题,正是捡拾果实这一行为才产生了最初的财产权继而形成了市民社会。洛克指出:“不可否

认,谁把橡树下拾得的橡实或树林的树上摘下的苹果果腹时,谁就确已把它们拨归己用。<sup>[2](P19)</sup>洛克认为是“采集”这种劳动本身确定了财产权,而劳动之所以能如此,是因为只有通过人的劳动,才能使某物脱离原来所处的共同状态;从共有的东西中取出任何一部分并使他脱离自然所安置的状态,才开始有财产权的<sup>[2](P20)</sup>。正是劳动使某物“脱离自然状态”。人摆脱自然状态、建立社会的中介,在洛克看来,就是劳动。马克思把劳动作为“实践性主体”的哲学<sup>[3]</sup>,可以说其直接的思想渊源就来自于洛克。

从洛克到马克思之间值得一提的人物是卢梭。洛克认为正是捡拾果实的行为产生了最初的财产权,卢梭却不认为财产权来自于“捡拾”行为。在《论不平等》中,卢梭诗意地写道,在自然状态下,人可以在“河溪边饮水,橡树下饱餐”,同样是捡拾果实来果腹,但是卢梭似乎认为,人此时仍然停留于自然状态。捡拾果实的行为不具有原创性,因为它并没有创造出一个人的世界来。脱离自然状态之市民社会的形成,乃在于人产生了超出其动物本能的“欲望”,即支配他人、获得他人之尊重的欲望。自然状态下有自然禀赋的不平等,人占有自然的财产权则造成了社会不平等<sup>[4]</sup>。社会不平等之克服,只有冀望于政治社会之构建,后者则是《社会契约论》的主题了。

应该说,就把劳动视为一种实践而言,马克思更接近于卢梭而非洛克。德国政治思想家汉娜·阿伦特正是由于无视这一点而错误地理解了马克思的劳动理论<sup>[5]</sup>。另一方面,就“捡拾”行为本身是否产生出一种基本权利,马克思则又接受了洛克的观点,马克思指出,在捡拾枯枝的过程中,穷人对枯枝加以处理,就在自己的活动中已经发现了自己的权利<sup>[6](P253)</sup>。或是受洛克的启发,马克思的提问方式如出一辙:穷人捡拾树上掉下来的枯枝算不算盗窃?马克思首先指出,枯枝是自己从树上掉下来的,已经脱离了树木,“正如蜕下的蛇皮同蛇已经不再有有机联系一样,枯枝同活的树也不再有机联系了”<sup>[6](P252)</sup>。如果我们说马克思把“林木”视为市民社会的隐喻没有错的话,枯枝脱离树木,就意味着它已经脱离了市民社会的财产权,成为共有的了,所以枯枝本身不存在什么财产权问题,穷人捡拾枯枝当然就不应算盗窃。“林木所有者占有的只是树木本身,而树木已经不再占有从它身上落下的树枝了”<sup>[6](P244)</sup>。相反,“人类社会的自然阶级在捡拾活动中接触到自然

界自然力的产物,并把它们加以处理”<sup>[6](P253)</sup>。同样是捡拾和处理,洛克认为正是这些活动使人从自然状态过渡到市民社会,马克思着重强调的则是捡拾枯枝活动本身与财产权的对立性质。从这里已经不难看出,洛克与卢梭所说的“果树”是指一种共有的自然状态;马克思所说的“林木”却是财产权已经确定的市民社会。马克思的阐释者之一伯尔基指出,马克思关于林木盗窃法的辩论,指出了“自然利益与人类利益的对立”<sup>[7](P151)</sup>。换言之,伯尔基认为,马克思对市民社会批判的重点恰恰在于后者是反自然的。正因为如此,马克思并不为砍伐树木、或者将已经砍伐好的树木偷拿走这两种行为是否合乎法律加以争辩,而只讨论捡拾“自然脱落”的枯枝的问题。显然,洛克探讨的是财产权的源起,马克思要做的却是批判这种财产权。

值得注意的是,尽管同样是在讨论“捡拾”行为,但马克思讨论的是捡拾“枯枝”而不是洛克与卢梭的捡拾“果实”。这是一种根本性的区别。在洛克那里,隐喻市民社会的是果实累累的果树,掉下来的果子丰满诱人,而马克思的隐喻却是无生气的枯树,是无边落木萧萧下的萧瑟清冷。市民社会的意象,在洛克那里是生机勃勃的“果实”,在马克思那里却是败落的“枯枝”。

进一步的问题是,正如拉斯莱特所言,洛克探讨的是放之四海而皆准的“普遍原则”<sup>[8](P154)</sup>,所以在他那里,捡拾“果实”的“人”是一种抽象人格,毕竟谁都需要果实来充饥。但是在马克思这里,捡拾“枯枝”的不是一般的“人”,而是一个特殊的阶层,是“最底层的、一无所有的基本群众”<sup>[6](P248)</sup>、“穷人”,只有“穷人”才需要靠捡拾枯枝来生火取暖,并且直接与财产权相对立。从洛克的逻辑上看,由劳动、财产权推衍产生的市民社会及其政府形式都是“合乎自然”的,从“果树”到“林木”,马克思依循洛克的逻辑却引出了一种对立,那就是“捡拾枯枝者”与“林木所有者”的对立。这种对立在洛克浑然一体(compact)的逻辑中是没有的。莱茵省议会辩论对捡拾枯枝行为进行惩处的立法,本身就是这种对立的体现。

由此可见,马克思早期政治思想虽然深受洛克的影响,但马克思对洛克的自由主义作了扬弃,而不是简单因袭。对于自由主义的批判立场,在不久之后的《论犹太人问题》中就确立了。在这部马克思自由观念的系统阐述文献中,马克思指出了论敌鲍威尔所理解的“政治解放”的局限性,他说:“政治解放一方面把人归

结为市民社会的成员,归结为利己的、独立的个体,另一方面把人归结为公民,归结为法人。<sup>[9](P189)</sup>现代政治的基础是市民社会利己的人,而将“公民”变为抽象的“法人”,为了填补这一空洞的“法人”,就不断往它身上填充各种所谓“自然权利”,从而把利己的、空洞的个体的自由伪装为“自由”。在马克思看来,这样一种自由之所以是要批判的,是因为它是相互疏远和相互冲突的。“这里所说的是作为孤立的、退居于自身的单子的自由”。“这种自由不是建立在人与人结合的基础上,而是建立在人与人分隔的基础上”。“这种自由不使每个人不是把别人看做自己自由的实现,而是看做自己自由的限制”<sup>[9](P183-184)</sup>。通过对自由主义的尖锐批判,马克思与洛克也就是近代自由主义思想传统彻底决裂,而进一步奠定了马克思自己的自由观,这就是“任何解放都是使人的世界和人的关系回归于人自身……”<sup>[9](P189)</sup>,无可否认这是“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”的早期表述。

二、培根的“偶像”:从意识形态统治的实质到工具主义的国家观

马克思用这样一句话作为关于林木盗窃法的辩论的结尾:

古巴野人认为,黄金是西班牙人崇拜的偶像。他们庆祝黄金节,围绕着黄金歌唱,然后把它扔进大海。如果古巴野人出席莱茵省等级会议的话,难道他们不会认为林木是莱茵省人崇拜的偶像吗?<sup>[6](P290)</sup>

为什么马克思特别给“偶像”加了着重号呢?可见马克思对它的重视。“偶像”这个概念不是凭空而来的,它源于培根的“四偶像(一译为‘假相’)说”,即所谓种族偶像、洞穴偶像、市场偶像和剧场偶像<sup>[10]</sup>。培根借“偶像”批判概念体系对现象的遮蔽,而这可以一直延引到对虚假意识形态的批判。马克思既然“怀疑一切”,对培根的“偶像”批判自然是情有独钟。区别在于,马克思引用培根的“偶像”,并不是单纯讨论一个认识论问题,而是涉及对现代国家与市民社会釜底抽薪的批判。

与其说“林木”是隐喻国家,更准确的说法是隐喻市民社会,以及市民社会下的“现代国家”。毫无疑问,现代民族国家的崛起是西方现代化进程中最突出的现象。当时众多的政治思想家皆为之侧目,他们纷纷要给这一新生政治体系赋形,而最成功者莫过于英国思想家霍布斯的“利维坦”。德国学者卡尔·施米特则在《霍布斯国家学说中的利维坦》一文中,尖锐地指出,国

家作为一台有组织暴力机器的形象,正是源于利维坦的庞大海兽形象<sup>[11](P138)</sup>。毋庸置疑,暴力机器是现代国家刻画在马克思心目中的最终形象,在马克思后期的《法兰西内战》中,这一形象只有被“彻底打碎”,用“公社”的“社会共和国”取而代之,方能消除现代国家在人们头脑中制造的梦魇。那么,现代国家在马克思心目中的最初形象是什么呢?两者之间有没有联系呢?

马克思关于林木盗窃法的辩论提供了一个答案。现代国家的最初形象是“林木”。“林木”不如利维坦那样直接体现出“带剑的权力”,但是参天大树高耸入云,令人仰止,其高高在上、漠然肃立的特征,不正是普鲁士威权国家的权力形象吗?更重要的是,树林是如此晦暗、潮湿、幽深,云雾缭绕,真相莫辨。“一叶障目”正是马克思心目中市民社会的特征。在市民社会的“森林”中,人们能看到的只有眼前的、局部的事物,整体则消失了。在早前的关于新闻出版自由的辩论中,马克思就尖锐地指出了这一点:“小孩超不出感性知觉的范围,他只看到个别的东西,想不到还有把这种特殊和一般联系起来的看不见的神经存在,这种神经在国家中也如在各处一样,把各个物质部分转变为精神整体的活的成分。”<sup>[6](P143)</sup>可以说,马克思在培根的基础上,进一步提出了第五种“偶像”——“林木偶像”。“林木偶像”所造成的认识迷误,与其他四种偶像不同,它们来自于现代国家刻意的意识形态歪曲,是国家权力的体现。

霍布斯从某种意义上只看到了现代国家硬币的暴力一面。硬币的另一面,即依赖于虚假意识形态统治的一面是马克思所发现的。现代国家垄断了暴力,但是它不可能无时不刻地运用暴力;“利维坦”之目的就在于秩序,即通过垄断暴力来达到内部绥靖。因此,国家机器的暴力需要借助意识形态来使自身合法化的。这就是“林木偶像”的批判意义之所在。

进一步而言,“林木”遮蔽的政治真相是什么?马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中明确指出,意识形态统治的实质内容就是“把统治阶级的利益说成是普遍的利益”<sup>[1](P84-85)</sup>。“林木”不正是这样的吗?树木是大自然的,本应属于公共资源,但是林木所有者占有了它,把它当做了私有的,事实上对捡拾枯枝者的惩处正好戳穿了林木所有者的意识形态骗局。至此,“林木偶像”的涵义就十分明确了:林木所有者的特殊利益被幻化为一种普遍的利益,统治背后的阶级真相被遮蔽;与此同时,那个旨在维护“林木所有者”利益的现代国家,

不过是作为上层建筑的意识形态。马克思进一步指出：

这种把林木所有者的奴仆变为国家权威的逻辑，使国家权威变成林木所有者的奴仆。整个国家制度，各种行政机构的作用都应该脱离常规，以便使一切都沦为林木所有者的工具，使林木所有者的利益成为左右整个机构的灵魂。一切国家机关都应成为林木所有者的耳、目、手、足，为林木所有者的利益探听、窥视、估价、守护、逮捕和奔波。<sup>[6](P267)</sup>

“整个国家制度”都沦为林木所有者的工具，国家的“灵魂”就是林木所有者的利益。在这里，马克思已经尖锐地指出了现代国家的阶级实质。马克思讽刺道：“因为私有财产没有办法使自己上升到国家的立场上来，所以国家就有义务使自己降低为私有财产的同理性和法相抵触的手段。”<sup>[6](P261)</sup>现代国家披着普遍利益的外衣，实际上却被特殊的私人利益所驱使，服务于统治阶级的利益。马克思的工具主义国家观，即认为国家是统治阶级支配被统治阶级的工具，在此已经初露端倪。

三、黑格尔的幽灵：从“虚幻的共同体”到“人类共同体”

毫无疑问，对早期马克思政治思想影响最大者，非黑格尔莫属。马克思思想的发展，本身就经过了一个对黑格尔的批判继承的扬弃过程。在关于新闻出版自由的辩论中，马克思还没有脱离青年黑格尔主义的窠臼，运用黑格尔主义的理念来捍卫新闻出版自由：“自由确实是人的本质。”“各种自由向来就是存在的。”<sup>[6](P167)</sup>彼时马克思对于国家与法的理解也同样是抽象的、哲学的，即认为有一个绝对的法的理念的存在。“法是自由的肯定存在。”“法律只是在自由的无意识的自然规律变成有意识的国家法律时，才成为真正的法律。”<sup>[6](P175)</sup>

黑格尔对马克思的影响在关于林木盗窃法的辩论中发生了变化，但仍然浓厚。在该文献中，马克思批判的不是“国家”这一理念本身，而是特指被市民社会操纵的、具体的“现代国家”。也就是说，马克思当时关心的，是黑格尔意义上的“普遍国家”，如何被“林木所有者”所盗取。马克思一针见血地批判道：“盗窃林木者偷了林木所有者的林木，而林木所有者却利用盗窃林木者来盗窃国家本身。”<sup>[6](P277)</sup>马克思坚决否认林木所代表的私人利益的“类本质”，私人不是“人”，私人利益不是“普遍利益”。马克思批判道：“私人利益把自己看作

是世界的最终目的。因此，如果法不实现这个最终目的，那就是不合目的的法。因此，对私人利益有害的法就是具有有害后果的法。”<sup>[6](P273)</sup>当私人利益把自己当作世界的最终目的时，实质上就与黑格尔意义上的普遍国家相对立。马克思对私人利益的批判，无非是要说明一点，即从私人利益根本不可能产生出普遍国家：“私人利益的空虚的灵魂从来没有被国家观念所照亮和熏染。”<sup>[6](P261)</sup>——阳光从来无法照进晦暗幽深的树林！可见，黑格尔的“普遍国家”观念并没有被扬弃，而只是被现实中存在的私人利益所“盗取”。

黑格尔幽灵的淡去，历经了一个深刻的思想批判过程。最初是在《黑格尔法哲学批判》中，马克思对黑格尔法哲学体系进行了专门的批判，他批评黑格尔的法哲学体系不过是“迎合逻辑”，致使“国家理性同国家材料之分配于家庭和市民社会是没有任何关系的”，国家沦为“外在必然性”，如此一来，“市民社会对国家的反思关系”<sup>[9](P9, 7, 92)</sup>就无从体现。用麦克莱伦的话来说，马克思指出黑格尔思想的要害在于：“黑格尔的概念框架以法国大革命思想为基础，但他解决的方法仍然是中世纪的”，而马克思正是通过这样的批判，去突出黑格尔法哲学保守而不是积极的那一面。

马克思最早是在这里提出“头足倒置”的问题，换言之，马克思认为黑格尔之根本不足是“国家的抽象化”，而非其伦理国家观念本身。不难想象，此时马克思依然寄望于“国家制度的回归”，即特殊领域的“私人本质将随着国家制度或政治国家的彼岸本质的消除而消除”<sup>[9](P42)</sup>。就此而言，《论犹太人问题》才是真正的巨大转折。在《论犹太人问题》中，马克思尖锐指出鲍威尔的批判不够彻底，后者批判的只是“基督教国家”而不是“国家本身”<sup>[9](P167)</sup>。换言之，马克思要批判的正是黑格尔的国家观念本身。当我们像黑格尔那样，将“国家”从神学中解放出来，国家就成为在大地上行走的“神”，而这并不是“完成了的基督教国家”<sup>[9](P175)</sup>。马克思宣称，摆脱了宗教束缚的国家并不是一个“自由国家”，其实是一个被市民社会奴役的国家。在宣告与黑格尔决裂的同时，马克思也彻底与洛克以来的自由主义划清了界限。他明确指出，自然权利所界定的人，是人的异化<sup>[9](P179)</sup>，换言之，整个自然权利说的基础是不成立的。

接踵而来的《黑格尔法哲学批判导言》就是一篇檄文。马克思指出“宗教是人民的鸦片”，认为世俗社会问题不可能通过宗教去解决。宗教是市民社会最后

的幻象(即“偶像”),人的根本解放,就是从市民社会的宗教幻象中解放出来。对宗教的批判,已经由哲学来完成,接下来是对哲学的批判,对哲学的批判,只有找到一个“表明哲学完全丧失的东西”,才能做到,换言之,哲学只有“消灭自身”才能使哲学“成为现实”。这意味着对黑格尔体系的“颠倒”,也就是“主体的颠覆、消亡”。

对黑格尔国家观念的批判已经完成,确立马克思国家学说的使命是在《德意志意识形态》中奠基的。这就是马克思与恩格斯提出的“虚幻共同体”观念。马克思已经彻底抛弃了黑格尔的“普遍国家”理念,而直指国家为“虚幻”之“共同体”:

正是由于特殊利益和共同利益之间的这种矛盾,共同利益才采取国家这种与实际单个利益和全体利益相脱离的独立形式,同时采取虚幻的共同体形式<sup>[1](P84)</sup>。

马克思与恩格斯指出,统治阶级总是试图“把自己的利益说成是普遍的利益”<sup>[1](P84-85)</sup>,从而使国家仿佛获得了一种超越于分裂的市民社会之上的“普遍性”。维系现代国家这种“虚幻共同体”形式的,正是“林木偶像”——作为上层建筑的意识形态。马克思认为现代国家那种凌驾于市民社会之上的自主权力,均建立在虚假的基础之上,黑格尔超越市民社会的“普遍国家”只是一个虚幻的观念。现代国家说到底,只是统治阶级的工具,是“管理整个资产阶级的共同事务的委员会”<sup>[1](P274)</sup>,而这个“委员会”在路易·波拿巴时期的法国进一步演变为赤裸裸的暴力机器,经历了从“林木”到“利维坦”的蜕变。

马克思与恩格斯“工人没有祖国”的思想,无疑可以视为是对近代以来建立在自然法学说上的西方国家理论根本的颠覆。马克思与恩格斯意识到,阶级认同的最大敌人,就是现代民族国家,因为现代民族国家将分散阶级的认同,瓦解阶级的意识,他们呼吁“全世界无产者联合起来”,打破现代民族国家的藩篱。从政治史的角度看,众所周知,正是法国大革命创造了人类一个真正意义上的现代民族国家,当马克思与恩格斯

宣称“工人没有祖国”之时,也就意味着要与法国大革命的传统决裂,黑格尔的国家学说就是这一传统的思想产物。

在批判“虚幻的共同体”的同时,马克思与恩格斯也确立了自己的目标,那就是重新实现一个真实的共同体。“只有在共同体中,对个人来说才存在全面发展其才能的手段,因此,只有在共同体中才可能有个人自由”<sup>[1](P119)</sup>。马克思那句“人是一切社会关系的总和”,其涵义是,只有在人类共同体中,才存在完整的人性。现时代只是让人与自己的共同体越来越疏离,现代人拥有了所谓人权,却丧失了人性。现代民族国家只保护人权,却无力去完善人性,甚至成为人性沦落的帮凶。在现代国家中,人最终要与自己的社会关系处于一种敌对关系,他无法去理解人类共同体,无法理解“每个人的发展是一切人发展的条件”。可以说,马克思对黑格尔的扬弃本身,就代表了马克思对资本主义社会和现代性的最严厉批判。

#### [参考文献]

- [1]马克思恩格斯选集 第1卷[M].北京:人民出版社,1995.
- [2]洛克.政府论:下篇[M].叶启芳,瞿菊农.北京:商务印书馆,1996.
- [3]张汝伦.主体的颠覆:从黑格尔到马克思[A].德国哲学十论[C].上海:复旦大学出版社,2004.
- [4]卢梭.论人类不平等的起源和基础[M].李常山.北京:商务印书馆,1996.
- [5]汉娜·阿伦特.马克思与西方政治思想传统[M].孙传钊.南京:江苏人民出版社,2007.
- [6]马克思恩格斯全集 第1卷[M].北京:人民出版社,1995.
- [7]伯尔基.马克思主义的起源[M].伍庆,等.上海:华东师范大学出版社,2007.
- [8]拉斯莱特.洛克<政府论>导论[M].冯克利.上海:三联书店,2007.
- [9]马克思恩格斯全集 第3卷[M].北京:人民出版社,1995.
- [10]培根.新工具[M].北京:商务印书馆,1984.
- [11]施米特.霍布斯各家学说中的利维坦[M].上海:华东师范大学出版社,2008.

(责任编辑 叶剑锋)