

## 馬克思國家學說的析評

洪謙德

台大國家發展研究所教授

### 摘 要

馬克思一生並沒有涉及國家學說的專書之撰述與出版，但其浩瀚的著作中不乏有關國家的想法、概念、甚至理論。本文首述西洋傳統兩種國家觀，亦即官能（有機）的與工具（機械）的兩種國家觀。青年馬克思深受黑格爾唯心主義哲學的影響，是故一度美化國家為人類理性的最高表現，亦即展示了含有官能觀的國家想法。後來在其所編的報紙遭普魯士政權查封之後，才醒覺這種規範性的國家官能說與現實的專制國家不牟，遂從有機說轉變為機械說，把國家視為民間社會的異化，與人民實際生活的社會力量相乖離。1850年代初馬克思目睹法蘭西內戰的爆發與帝制復辟，遂倡議國家依附在社會，吸吮社會資源的寄生蟲說。但基本上馬克思為了批判資本主義統治機器與資產階級利益掛勾，力倡國家為有產者統治與剝削無產者之宰制工具。由此可見何以馬克思與恩格斯要求國家的消亡，乃因他們痛恨資本主義制度對人性追求自由的桎梏和迫害之緣故。

**關鍵字：**國家官能說與工具說、人性復歸、國家異化說、寄生說、階級利益與鬥爭、資本主義的剝削、國家為階級利益之護符與剝削工具。

## 壹、前言：國家官能說與國家工具說

台灣作為一個主權的國家 (sovereign state)，行使其統治權力，應當是在第二次世界大戰結束之後，日本向盟軍投降，並放棄對台灣之實際統治，也就是說結束五十年之久的殖民統治以來，便告建立的歷史事實。這也是寰球週知的國際政治之現實。台灣的國家性格與特質 (statehood) 不容中共之質疑、壓縮、甚或摧毀。是故本次台灣教授協會，針對台灣的國家屬性，以及歷史上、學理上、東西各地有關國家學說、理論實際諸問題之研討，實具重大的意義。本文爰就中共意識形態的祖宗之馬克思與恩格斯有關國家之學說予以剖析、鋪述與評論，目的在彰顯中共意識形態源頭的馬克思主義對國家的看法並非鐵板一塊，絕非停滯在今日北京主政者那種蠻橫鴨霸的態度之上，而勿寧為與時勢相推移開放而具有遠見的論述，其最終追求的目標並非國家的擴大、統一，而是國家的消亡。

在西洋兩千多年悠久深長的政治思想史與國家學說中，粗略歸類，可得兩派截然不同的國家哲學。其一主張國家為一生物體，類似生物的器官，為一種大型的有機組織 (organism)、官能組織，國家自具生成與發展的生命，追尋其本身最終目標 (telos)、或目的 (goal; objective)。首創此種國家官能 (organicism) 說的哲學大師，便是亞里士多德。他把國家的生成演變看作是滿足國民需要的極致。原來人類有生理上食色的需要，必須組織家庭來求取滿足。但除了生理需要，人還有獲得社會承認與結交友伴的社會需要，這便靠村落或城鎮等社會組織來求取滿足。人群的組織由家庭而村落，最後擴大發展為市邦 (polis)。在市邦中人成為公民，也成為一個完整和個性發揮的人，亦即其倫理與政治的需要獲得滿足，人成為住在市邦的政治人 (zoon politikon, 市邦動物) 兼社會人。是故市邦，亦即國家，變成人類追求至善、落實完人的場域。

西洋政治思想史上另一派國家學說，則稱為工具論 (instrumentalism)、

或機械論 (mechanistic view of the state)。那是把國家當成機器、器具、工具來看待，不認為國家本身有任何的目的可言，國家只是人群追求目的之手段，只擁有功能、職責、作用 (function)，本身不具任何最終的目標。換言之，國家或是在彰顯開國者的功勳、治績之輝煌、統治者功業的不朽，或是提供被統治者安全的保障、治安的維持、公道的落實等等職能。提倡國家工具說的近世大思想家，就是馬基也維利。受他觀念影響的後人，則為主張社會契約論的幾位大家，如霍布士、洛克、盧梭等。在主張全民意志和主權在民時，盧梭的學說不但有工具說的成分，也沾染濃厚有機說的色彩。

在很大的程度上，德國的浪漫主義強調返璞歸真的社群生活，也是傾向於國家有機說。黑格爾的國家學說雖由理念與世界精神轉化、演繹而成，卻是國家有機說淋漓盡致的發揮。青年時代馬克思的國家觀就建立在對黑格爾政治理念的推崇及其法律哲學的批判之上 (洪鑣德，1995：138-89；1997a：27ff.; Tucker, 1972: 39-56)。

黑格爾視國家為理性的落實和自由的極致。因之，把國家特別是立憲君主的國家看作是「理性的國家」。這點一度為青年馬克思所贊成，這應該是他尚未完全擺脫黑格爾觀念論和青年黑格爾門徒影響之前的主張。稍後馬克思在辦報而受到普魯士政權壓制之時，才發現黑格爾的法律哲學同普魯士政治現實有極大的差距。在不滿於普魯士政制，也批判了黑格爾的政治理念之後，馬克思方才發展出他自己的國家理論。

事實上，青年馬克思在 1844 年 11 月便懷有把現代國家作一番徹底考察和分析的雄心壯志。這個「現代國家研討計畫」只留下大綱 (CW 4: 666)，但如能實現將是一個龐大的學術工作。可是流浪與放逐的生活，以及對政治經濟的批判轉移了馬克思這個研究的焦點。在 1858 年，他再度表示有意致力國家的大型研究，其中《資本論》只是這個研究的初步，依次他還要研讀土地產權、工資勞動、國家、對外貿易和世界市場<sup>1</sup>。

<sup>1</sup> 見 1858 年 4 月 2 日他致拉沙勒的信件 SC: 96, 97；也參考 SW 1: 502。

要之，馬克思並沒有按照其心志，完成一本有關國家學說有系統的專著。反之，他有關國家學說的片言段語，分散在浩繁的著作、評論和書簡裡頭。我們粗略概括，他是由傳統的有機說轉向工具說。

與西洋傳統上頌揚國家，把國家視為人類求取安全、寄託生命財產、實現自主與自由的社會制度相異，馬克思基本上是排斥與批判國家的存在。他視國家為鎮壓性的權力，其作用在捍衛私產的利益。他一反其他西洋哲人的看法，從不研究國家的合法性與正當性，反而挑戰其存在的基礎 (*raison d'être*)。但另一方面，馬克思似乎又沒有完全違逆西洋政治思想的傳統，就像亞里士多德、馬基也維利、洛克、麥迪遜 (James Madison, 1751-1836) 等人一樣，他企圖以經濟因素來解釋政治，並把國家利益與階級利益、或私產制度聯繫起來討論。在這方面馬克思是集西洋經濟學說之大成，以批判國家、政治的重要理論家，儘管他是政治思想史上一個「大異類」 (*great dissenter*) (Tucker, 1969: 54-55)。另一方面，他的國家學說卻是建立在他的政治經濟批判與唯物史觀之上，這也是與傳統西洋國家觀不同之處 (Chiang, 1995: 273-303)。

## 貳、嚮往黑格爾的理性國家觀

馬克思早期的國家觀得自於青年黑格爾門徒對黑格爾哲學的批判，這也包括他把黑格爾理念的哲學拿來與國家的實狀相比照，而看出其中的偏差與矛盾 (Barion, 1970: 110)，其中費爾巴哈的影響也不可小覷 (Hung, 1985)。當然，馬克思對普魯士政權的政策與施政諸多不滿，也促成他尋找合理的政治制度與國家組織。

1862年7月在《萊茵報》179號社論中，馬克思首次使用了「現代國家」一詞，認為現代國家的出現乃是政治擺脫宗教、政治考察與神學教條分離後世俗化的結果。現代國家的崛起有如哥白尼的天體革命，因為它植根於人類的理性與經驗，而非立基於怪力亂神之上。他說：

就在哥白尼對太陽系偉大發現的前後，國家重力律也被發現。國家重力在其本身，之前馬基也維利和坎帕內拉，之後霍布士、斯賓諾沙、格老秀斯，乃至其後的盧梭、費希特和黑格爾，開始以人的眼光去看待國家，從理性與經驗裡頭，而非從神學中去抽繹國家的自然法則。……最近的哲學可以說是繼承了賀拉克里圖和亞里士多德〔未完成的工作〕。(CW 1: 201)

所謂「最近的哲學」乃是指黑格爾的哲學，它不僅恢復古希臘對理性的推崇，還增加一個總體的、普遍的、泛字的觀點，俾與個人的、特殊的、偶然的事項相對照。於是馬克思續說：

過去憲法學者認為國家的形成得自於人的本性，或人的意志、合群性，或是基於人的理性（非社會理性，而為個人的理性）。但最近哲學更為理想的和更為深刻的看法，卻是從整體或總體的觀點而來。它視國家為一個龐大的有機體，在其中法律的、道德的和政治的自由必須實現，在其中個別的公民在服從國家的法律之時，可以說完全服從他本身的理性，服從人的理性之自然律（CW 1: 202）。

從上面兩段引用的文字，不難理解青年馬克思一度採納黑格爾的國家有機說，將國家視為理性的自由和全體國民和諧的落實（洪謙德，1997c：146-48）。但不久他便對黑格爾這種理想化的國家說法表示失望。因為黑格爾這套說詞為普魯士政權掩護、美飾，但卻遭現實政治所擊碎。1842年秋至1843年春，在《萊茵報》上，馬克思以新聞工作者的身份撰寫了二十多篇評時論政的文章，這些文章涉及在普魯士高壓統治下政治與社會的實狀。當時馬克思還擁抱黑格爾理性國家的理念，以國家是自由的體現，是理性國家，來對照與抨擊基督國家（亦即以基督教作為國教的普魯士君主國）及其非理性之專政（姜新立，1991）。

## 參、黑格爾國家學說的批判

1843年春夏之交，馬克思剛燕爾新婚，閒居於其妻燕妮的娘家之際，他開始把黑格爾的《法律哲學批判大綱》作仔細閱讀，然後逐條對照和批評，這便是他《黑格爾法律哲學批判》的草稿。草稿並不完整，直到1927年才重現而得以出版。

對黑格爾國家哲學的批判，標誌著馬克思政治思想的一大轉變，這個轉變的關鍵為「政治國家」一概念的引入。儘管在批判的草稿中馬克思偶然也使用「真正的國家」或「理性的國家」，但政治國家卻特別指涉政府官署，或社會中涉及公共事務的那個階層而言。在這裡馬克思有意區別國家與政治國家的不同。前者涉及統一的、有機的、融合的政治社群，後者則為黑格爾權力三分化（君主、官僚、國會）加上國家其餘的統治機器構成的（洪鑣德，1997c：153-63）。

基本上馬克思對黑格爾國家學說的抨擊，認為黑格爾把實在（*Realität, Wirklichkeit*）與理念的位置、關係顛倒了。並非國家的理念衍生國家的實在；反之，是國家的實在產生了國家的理念。這種頭尾易處，需要加以扶正的作法，正顯示馬克思受到費爾巴哈的影響。費氏指出不是神創造人，而是人創造神。這種把主詞與賓語對調的批評法便是費氏獨創的「轉型批判法」（transformative criticism）（Hung, 1985: 190-92）。

應用費爾巴哈的轉型批判法於黑格爾國家學說的分析之上，馬克思指稱黑格爾把國家中真實的成分，亦即家庭和社會，轉化為「理念非實在的客觀因素」。因之，他說：

〔黑格爾把〕理念化作主體，把家庭與民間社會對待國家的真正關係視為國家內部的、想像的活動。〔其實〕家庭和民間社會乃是國家的基礎；它們是真實能動的因素，可是在〔黑格爾的〕思辨哲學裡事物總是次序顛倒。當理念變作主詞，那麼真正的主詞像民間社

會、家庭、「情況、隨意」等等便化作意義走失的理念之非真實的、客體的因素〔賓詞〕了（CW 3: 8）。

此時馬克思已體認民間（市民、公民）社會的重要。對他而言包括家庭在內的民間社會才是生氣活潑，呈現個人創造力，表述人群實質生活之所在。反之，政治國家只是一種在法律之前人人平等（實質上卻非平等），表面上顧念全民的福利（實質上只在保護少數統治階級的利益），一個幻想的共同體而已。他認為「家庭和民間社會才是國家真實的成分，是〔全民〕意志的真實精神之存在，亦即是國家存在的方式」（CW 3: 8-9）。

其次，馬克思揭穿黑格爾把現存國家和社會當作符合真實與理性的制度之錯誤。黑格爾曾嘗試把國家與社會、公民與私人、政治生活與民間生活之矛盾化解與調和。要化解這兩者之對立和矛盾，便要靠世襲君主制度、象徵全民利益的官僚體系和代表各方勢力的議會，這三項政制的運作，才可望完成。要之，君主、官僚和議會構成了組合國家（corporate state）的官方成分，也是「政治國家」三個主要的權力機構。對此馬克思批評：「此處黑格爾把老百姓存在的全體之國家同政治國家混為一談」（CW 3: 78）。這就涵蘊黑格爾把部份混淆為全體。

對馬克思而言，黑格爾把國家構造成一個抽象的單元，同社會的和歷史的勢力脫節。須知創造政治與社會的現實正是這些勢力。一開始馬克思還同意黑格爾把民間社會同國家分開，儘管他不贊成黑格爾解決社會與國家矛盾的說法。他說：

民間社會與國家是分開的，因之，作為國家的公民與作為民間成員的市民也告分開。他明顯地必須在其本身基本上分裂為兩種不同的身份。以真實成員的身份他發現生活於兩種組織裡頭：其一為官僚組織，一種外在的、遙遠而又形式的，很少碰觸到他真實生活的行政組織；其二為社會組織，也就是民間社會的組織。可是他在社會組織中卻是站在國家管轄範圍之外的私人，社會組織很少碰觸政治國家（CW 3: 77-78）。

這段話在說明個人與官廳或與政府打交道的時間相當有限：或是每四、五年投一次票，或是為繳稅、申請官方文書才與官廳往來；相反地，一個民間社會的成員，每日每時都要為營生而奔波，不管是為糊口還是為養家，都需在民間社會中打拼。在這種情形下，老百姓興起天高皇帝遠的念頭也就無足詫異。

既然國家與民間社會分成兩截，要使個人在國家裡頭實現自由便是一種奢望。馬克思遂指出，黑格爾心目中的政治國家無法調解人人為謀生而在民間社會中展開的競爭與衝突，也無法提供給個人自我實現的自由。很明顯地，黑格爾在討論國家時，並未一併分析組成國家的個人，從而他的哲學中存在著國家與個人的空隙，亦即存在著政治社群與個人的落差。為了彌補這一偏差，也為了調和個人與國家的對立，黑格爾企圖藉民間社會與家庭當成中介，但這種中介的方式是錯誤的、累贅的(Avineri, 1968: 17)。

## 肆、國家官能說與人性復歸

對於沉緬於古希臘安樂逍遙的政治理想之青年馬克思而言，現代政治追求自私自利所遵循的邏輯演展是何等的可憎可怖。原因是現代資產階級的社會以及其政治，構成人類的大退步、大墮落。早期人類民胞物與大同博愛的精神已蕩然無存。原屬普遍性、寰宇性的「種類之物」(*Gattungswesen*)的人類，退化為當今勾心鬥角、追求一己一族之利、一集團一階級之利的褊狹畜牲。這種片面性、偏頗性的動物存在，使人為私利所宰割、為物慾所矇蔽，也即喪失人做為人的本質，殊屬遺憾。

要拯救人類免於沉淪墮落，似乎有賴一種學說的指點與提攜，這便是「國家官能說」(或稱國家有機說)——將國家比擬為人的整體、有機體、或動物的器官，把國家的成員看作人體的器官、部份。

國家有機說是建立在國家真正替其成員服務，國家有效控制社會的各種勢力底假設之上。然而，這種假設在當今的時代實為一種虛幻不實的比



喻，是故國家有機說也就大打折扣、窒礙難行了。

馬克思後來由政治的解放轉而主張社會的解放、乃至全人類的解放，以及由一位熱衷民主主義的信徒轉變為共產主義的支持者，都反映了他對國家官能說的不滿。至於為何轉向共產主義來尋求人類整體的解放呢？那是由於他認為公共的自由（自由只有在公共的場合而非私人獨處時表現始有意義），只有當全體人類的自由獲致時才能實現。也只有當社會人（而非政治人）獲得完整的解放時，古希臘式的自由才能重新降臨人間。屆時人類不僅重溫古希臘的舊夢，享受逍遙自由，甚而超邁這種早期的自由。

這種全人類自由的獲致，有賴社會中內在力量之運作。換言之，亦即社會本身中的「自然力量」，在各種敵對衝突的勢力中，經由辯證的相激相盪、相輔相成而湧現。那麼什麼才是現代社會中的自然力量呢？馬克思認為是無產階級。無產階級的革命在造成共產主義，而共產主義乃是「人重新整合、人回歸其本質、人性復歸」，也是「人的自我異化」（*Selbstentfremdung*）之超越，「人回復其為社會的、合乎人性的本質」（*FS I: 593; CW 3: 296*）。

現代社會一方面徹底摧毀古代的自由，他方面又要創造有利的條件，俾恢復古代的自由，甚至超邁古人所不敢想像的自由。是故共產主義對馬克思而言，乃是古希臘政治生活與政治哲學之間矛盾的解決。原來古希臘的哲學展現了完滿無缺的人性觀。這種完滿無缺的人性遠比任何城邦公共生活的普遍性、一般性、全民性（*Allgemeinheit*）更為優越。

希臘政治哲學藉追求探索有關公共政治生活的知識，來提昇理論活動的層次，從而認定學術、或思想研討活動遠勝於公共的政治活動，蓋後者不啻為有閒階級集體自私的表現，公民的安逸自由是建立在奴隸的操勞辛苦之上。易言之，古希臘政治哲學鼓吹人性追求自由安樂，但古希臘的政治生活卻建立在剝削部分人的自由與平等之上，這豈非政治理論與政治實踐的矛盾？這種矛盾、乃至衝突導致希臘文化、勢力的沒落，也造成古典自由的消失。

要解開古希臘理論與實踐的矛盾，要恢復政治自由，依馬克思的看法，只有建立具有人類普遍性、一般性、全民性的共產主義，亦即由人的完全解放著手。要達致人的完全解放又必須由個人私人的範圍做起，認清現代社會條件下，「真實的人乃是一個自私的人」，「當真實的個人變成了抽象的公民時，亦即在他的個別生活中，他已變成人的種類時」(FS I: 479; CW 3: 168)，自由才會降臨。這無異說，當個人化成大同或寰宇的一份子，他才會重獲自由。除非有這種完全徹底的人類解放，否則希臘人一度享有的真正自由，不可能重新返回現世。除非私人藉社會經驗普遍化、寰宇化、大同化，而個人以民胞物與的面目出現，也就是說古典哲學所揭示的人性觀復現，否則政治的利益、全民的利益始終要被私人的利益、部份的利益所控制、所壓抑（洪謙德 1997c: 183; 2000: 319）。

## 伍、國家形同宗教虛幻的共同體

1843 年底馬克思撰寫兩篇〈論猶太人問題〉，一起刊載在次年於巴黎發行的《德法年鑑》。在這兩篇表面上討論猶太人的宗教權利維護的文章中，馬克思實質上提出人的解放，俾對照鮑爾的政治解放。要達致人的解放不但金錢崇拜要消除，也就是要把貨幣制度廢止，還要讓國家消亡。

延續著他對黑格爾法哲學的批判，馬克思把批判的焦點擺在政治國家抽象的本質和超驗的結構上，從而也分析人過著雙重（公民與私人）生活的後果。就算是北美「自由的國家」，其人民仍然過著市民社會中真實的生活和政治國家中虛幻比擬的生活。他這麼寫著：

凡是政治國家達到真正發展之處，個人不只在思想裡和意識裡，也在實際生活裡過著雙重的生活，一個天堂的生活和一個地土的生活。〔在天堂的生活裡是〕在政治社群的生活。凡生活於政治社群中的人都把自己看作是一個社群的族類。〔可是在〕民間社會的生活中，人把自己看作自私的個人，把別人當成工具，也把自己踐踏

為工具，而成為外在勢力的玩物（CW 3: 154）。

正如霍布士把民間社會中眾人為汲汲營利，而彼此鉤心鬥角，相互展開殺戮式的競爭，描寫為「每一人對抗他人之鬥爭」（*bellum omnium contra omnes*），馬克思就視這種相互殘殺拼鬥的個人為自私自利、孤絕異化的個人。他們只懂追求私利，很少顧慮公益，只在乎保護私產，漠視公產。這種為己而不為人的個體，馬克思說是「退縮到本身私人利益、私人喜怒的界限內，而脫離社群」的人（CW 3: 164）。

與社會中私人角色完全相反的，是政治思想家所鼓吹的公民角色。「在政治國家中，人被當成種類〔靈長類〕看待，他是一個幻想的主權〔管轄下〕想像的成員。他已被剝除他真實個人的生活，取而代之的是一個非真實普遍一般的抽象物〔公民〕」（CW 3: 164）。於是國家承認「一個真實的人應當看作是一個抽象形式的公民」（CW 3: 167）。

在政治國家中，以公民身份出現的虛擬生活，在理論上是與社群的生活相契合，也是與理想的普遍性、寰宇性相契合。這種寄身於虛無飄渺的想法與宗教遠離現實、寄望來世的心態相當神似。

宗教是孤獨、異化、無助的個人發自內心的哀鳴，企圖在幻想裡克服其現實中無從解決的災難困苦。宗教的存在正是人間缺陷的存在。國家就像宗教中的天堂一樣，反映了人間、地土、特別是民間社會之缺陷，於是馬克思這般寫著：

我們不再把宗教當成是俗世偏狹侷限的原因，而是把它視為偏狹的表現。因之我們要用俗世的侷限來解釋自由公民宗教的侷限。我們不主張人們為了放棄俗世的限制而必須克服宗教的偏狹。〔相反地〕我們主張他們一旦去掉俗世的限制，就會克服宗教的偏狹（CW 3: 151）。

這表示馬克思的批判不僅限於宗教，而是要抨擊導致宗教枝葉繁茂的根本。

國家成員的政治生活在很大的程度上與宗教生活無異。政治生活看作宗教生活，是「因為個人生活與種類生活的雙重性，也是由於民間社會中的生活和政治生活的雙重性」。政治生活是宗教生活，是「因為人們對待國家中的政治生活，竟是一個超過真實個體性之外，自存獨立而又真實的生活之緣故」，況且宗教也成為市民社會的精神，「表達了人與人之間的分開和隔閡」(CW 3: 151)。

馬克思把國家視同宗教，都是屬於虛無飄渺的抽象事物，因之，政治國家與民間社會的關係，也就類似天堂與地土的關係，神聖與俗世的關係。他寫著：

政治國家與民間社會的關係是精神的關係，這就如同天堂與地土的是精神的關係。政治國家與市民社會是針鋒相對，它〔政治國家〕籠罩著俗世的偏狹，也就是藉著對它〔政治國家〕的承認、復舊，和受到它支配宰制之承認，而克服民間社會的偏狹 (CW 3: 154)。

如吾人所知，馬克思是從批判宗教開始，及於社會批評，然後轉向政治批判，這是由於人的政治生活在相當程度內為宗教生活的延續。為了有效批判政治國家，馬克思又轉而批判民間社會，蓋後者為前者之基礎。因之，他又再度考察政治國家和民間社會的關係。

當黑格爾把國家視為家庭和社會的組織的延續發展，也是這一發展的最高階段，馬克思卻視家庭與社會為國家成立的要素。國家並沒有廢除個人的出身、社會背景、教育、職業、私產等等的不同，這些都是構成民間社會的要素。反之，國家之存在是「靠著它們〔上述出身、背景、教育……之不同〕的存在作為先決條件。國家感覺它本身是一個政治國家，而主張它擁有普遍性、寰宇性，目的在反對這些歧異不同因素的存在」(CW 3: 153)。換言之，國家就是假藉反對社會存有各種各樣的區別、歧異，而謀求統一協和，代表全體普遍的利益，而取得其存在的理由和正當性。因之，「完善的政治國家就是在其本質上落實人的種類生活，而反對物質生活〔之歧異〕的國家」(CW 3: 154, 155)。

馬克思認為國家的先決條件包含個人以及其物質要素（私產）和精神要素（文化與宗教）。這些要素是人民生活的內涵，也是個人在社會中地位的總和。可是人不但是私人也是公民，隨著這兩重角色的出現有不同的要求，前者在爭權奪利，拚搏奮鬥，後者在協調和諧，團結統一。於是個人特殊的利益遂不免與國家全體普遍的利益相衝突：「這種衝突最後化約為政治國家同市民社會之分裂」（CW 3: 153）。

既然人經營雙重的生活，既然政治國家和民間社會分裂為二，那麼想藉國家來揚棄社會，或藉社會來中介個人與國家，都是錯誤的嘗試。

在馬克思的觀念中，要把國家與社會的差距縮短，並將其分裂、雙重性加以克服，必須著手改革和轉型市民社會，亦即把市民社會主要的要素痛加批判、改善、革除，才會奏效。由於「政治革命只把民間社會融化為其構成的要素，而不是把其要素加以革命，或將這些要素置於批判之下」（CW 3: 167），因之，只有政治的解放是不夠的，必須要進行更大規模和最終關懷人的解放。他說：

所有的解放是將人的世界和人的關係化約到人本身，一方面是民間社會中當作成員的自私、獨立的個人，另一方面則為化約為公民、為法律上之人格（CW 3: 168）。

顯然，市民為活生生、有血有肉的真實個人。反之，公民則為抽象的、人造的、具有法律上責任和義務虛擬或比喻的人。

既然馬克思肯定民間社會中個人為真實的人，以對照政治國家中虛擬的公民，那麼作為民間社會成員的個人要怎樣才不致成為外頭勢力（貪婪、專橫、宰制）的玩物呢？亦即人怎樣達成其完全的解放呢？馬克思的答案是：

[只有]當真實、個體的人在他本身中重新融入抽象公民[的美德]，同時個別的人在其日常生活中，在其特殊的操作中，在其獨特的情境下，變成一個種類之物 [真正的靈長類]。只有當人承認與組織他「特殊的力量」（*forces propres*）為一種社會力量之時，而不再從

其本身中把社會勢力分開出來，不再將這種社會勢力當成政治權力的形式顯現出來之時，只有這樣人的解放才稱完成 (CW 3: 168)。

從上面的分析可知，此時的馬克思是把國家看成外在於人身，卻又是支配人的行為之異化地社會力量，它與社會迥異與分離，它雖是人群的創造物、人造品，卻自具生命、自求發展，置創造者的人類不顧，有時甚至反噬一口，轉過頭來凌虐創造者的人類。只有把異化的社會力量重加規整和約束，融入人的自身，人的解放才有希望。

## 陸、人的解放和普勞階級的歷史角色

1843 年底與 1844 年元月，甫抵巴黎辦報不久的馬克思又寫了一篇〈黑格爾法哲學批判導言〉，也於《德法年鑑》一、二期合訂本刊出。在此文中馬克思綜括他對黑格爾國家學說的考察，顯示他進入其知識發展的另一階段：由宗教、哲學、政治而走向革命理論。

在此文中馬克思首先把民間社會精神元素的宗教拿來批評，套用他的話「宗教的批判是所有批判的基礎」(CW 3: 175)。接著他說「對天堂的批判轉為對地土的批判，宗教的批判轉為法律的批判，神學的批判轉為政治的批判」(CW 3: 176)。

為了批判政治，特別是當代日耳曼的政治現實，馬克思認為德國人應該把哲學與現實作一個對照。19 世紀初德國諸種思潮中以黑格爾的哲學最為卓越與深刻，因為後者有關國家的理論「最為連貫，最為豐富，也是最終的陳述建構」。因之，對黑格爾哲學的批判「既是對現代國家的批評性分析，也是對牽連到它的〔政治〕現實之評析」(CW 3: 181)。

可是黑格爾思辨的法律哲學太過深奧，抽象地處理國家，使黑格爾忽略了真實的人之探討。黑格爾在搞哲學的抽象化與假設說詞之際，使他對德國政治現實的性格，欠缺理解，且有偏頗的析述。為了有效批判黑格爾的法哲學與國家學說，馬克思引進「實踐」(*Praxis*)一詞，因為實踐會導

致德國走上革命之途，最終「將使〔德國〕躋入現代國家行列，並且提昇至人類的顛峰，這些都是現代國家在不久之後，便要達致的狀態」(CW 3: 182)。

馬克思認為激進的、根本的理論將與革命的實踐掛鉤。他說：

批判的武器自然不能取代武器的批判，物質的力量有待〔另外的〕物質力量來加以推翻。不過理論可以變成物質的力量，當它掌握群眾之時。理論可以掌握群眾，當它展示著人本與人性 (*ad hominem*) 之時，它能夠展示人本與人性之時，也就是它變成激進之際。激進的意思就是能掌握事物的根本。對人而言，其根本就是人本身 (CW 3: 182)。

至於德國理論激進之跡象，由其「宗教的正面揚棄」一點可以看出。至此我們可以了解，馬克思何以把宗教的批判和人的普遍解放連繫在一起：

宗教的批判停止在這種教誨之上：對人而言再也沒有比人更高的事物的存在。因之，宗教的批評也停止在範疇性命令：把所有造成人為卑賤、奴役、棄絕和可厭之物的〔人際〕關係徹底推翻 (CW 3: 182)。

對馬克思而言，人的普遍解放無異為人「普遍自我實現」，也就是激進的社會革命。這是人群變天的基本需要。但是這種社會革命卻無法出現在德國，因為它缺乏消極上的壓迫階級和積極上的革命階級，為此馬克思說：

在每一場合，重大〔革命〕的角色扮演之機會總是溜走，每一階級當它要與其上頭的階級展開鬥爭之際，又捲入與其下面階級發生衝突。於是王公們在對抗君王，官僚在對抗貴族，布爾喬亞在對抗所有的其他人，而普勞階級已開始對抗布爾喬亞 (CW 3: 185-186)。

假使情況確是如此，「那麼德國人解放的可能性在那裡？」於是馬克

思在尋找一個受害最深、人數最多、革命意識最堅強的革命性階級，「這一階級具有普遍受害的普遍性格，它無法請求特殊的補正，因為對其造成的傷害不是特殊的錯誤，而是普遍性的錯誤」。

這一階層「如果不能同時解放社會其餘各階層，它就無法解放其本身。易言之，人必須徹底的遺失才能徹底的尋回。這個造成社會全部解體的特別階層乃是普勞階級<sup>2</sup>」(CW 3: 185-186)。

在馬克思的心目中，普勞階級將宣佈廢除「至今為止現存世界的秩序」，並要求對「私有財產的否定」。他續說：

當哲學在普勞階級當中找到它物質的武器時，則不啻為普勞階級在哲學中找到其精神武器。當思想的閃電剛好打中人群創意的土壤之瞬間，德國人解放而為人類的時刻便告降臨 (CW 3: 187)。

馬克思終於把他對宗教的批判改變為對政治的批判，也就是從宗教的政治解放邁向人的真正解放，從理論的、批判性的活動走向實踐的、革命的活動。他在德國工人（普勞）階級中找到普遍階級。這點同黑格爾在官僚體系找到普遍階級是大異其趣。至此，馬克思已完成對黑格爾國家學說的批判。事實上，透過他的批判工作，馬克思從黑格爾哲學的陰影下擺脫出來 (Miliband, 1965: 279; 洪鑣德, 2000: 13-17)。

## 柒、現代國家、普勞階級和社會革命

馬克思對現代國家，特別是對普魯士王國的批評反映在他對一度曾經是戰友的路格 (Arnold Ruge, 1802-1880) 文章的批駁。1844 年路格在巴黎出版的《前進！》刊物上，撰文提及西利西亞失業紡織工人的暴動，而主張在現存政制下組織政黨進行社會改革。

---

<sup>2</sup> *Das Proletariat* 過去譯為無產階級、工人階級、普羅階級。可是當今街坊處處可見普羅齒科、普羅汽車、普羅飲水機，普羅係為「專業」(professional)之意，故本文作者以其音義改譯為普勞(普遍勞動)階級(洪鑣德, 1997b: 47n; 2000: 4n; 2004c: 5n)。



在反對路格的改良主張中，馬克思不但猛厲抨擊路格對現代國家、社會改革和德國工人階級現狀的缺乏理解，還繼續論述他本人早先有關政治國家與民間社會分裂的說法。他論證政治國家無法療治民間社會的病痛：「就算眾多政黨的存在，每個政黨都把矛頭指向執政黨，認為它是罪惡的根源，就算是激進的和革命性的政治人物，也不在國家的本質中尋覓罪惡的根本，而只斤斤計較用何種國家形式取代目前的國家形式」（*CW 3: 197*）。

在文尾馬克思指出，在「政治的架構」中處理社會的毛病是不妥善的，因為連最激進和富有革命精神的法國工人階級在其首次造反中，也已認清導致所有罪惡的因由為「意志和暴力手段；企圖推翻國家的特殊形式〔君主變為共和〕」（*CW 3: 204*）。換言之，對馬克思而言，社會的毛病無法單靠政治行動一項便可療治，蓋政治行動不過是改朝換代、國家形式和政制的改變而已。

由是可知馬克思並不認為國家和社會組織之間有明顯的不同，原因是國家乃是社會的組織。在這裡他似乎把國家和政治國家混為一談，因為他在緊接著的論述中，把社會的組織和公共行政當作國家的政治範圍來看待，他說：

只要國家承認社會弊端的存在，就看出弊端的原因如果不是由於自然法，亦即人的力量無法左右的勢力，便是仰賴國家的私人生活〔造成的〕，或是不仰賴國家之行政的錯失〔所引起〕（*CW 3: 197*）。

正如馬克思所指稱的，每個國家都在尋找社會弊病的原因，認為毛病出在「行政機關有意或無意的過錯，因之其補救之道便是行政〔改善〕的措施，為什麼會這樣？嚴格而言乃是因為行政乃國家組織性活動的緣故」（*CW 3: 198*）。與此相關的，馬克思談到作為現代國家基礎的政治與經濟生活，以及這兩者之間的矛盾：

存在於行政的目的與善意之一端，和促成其實現的手段與可行性之

另一端之間有重大的矛盾。這個矛盾的清除只有當國家本身消亡之後才能辦到，原因是國家的存在完全建立在此矛盾者上……國家是建立在公共和私自生活的矛盾，亦即在普遍利益和私人利益矛盾之上。是故行政限制於形式的與否定的活動中，原因是民間生活與勞動開始之處，正是行政權力告終的所在。誠然，在面對民間社會反社會性質所滋生的結果，像私人所有權、商賈、工業和各階層市民間的相互剝掠，亦即在面對這些〔社會營生、競爭、互爭雄長、交相爭利、攘利恐後等〕結果之時，行政的無力、挫折成爲其自然法則。民間社會的雞零狗碎、原子化、卑賤、奴役正是現代國家賴以建立的自然基礎，這正如〔古時〕奴隸的民間社會成爲古代國家矗立的自然基礎一般（CW 3: 198）。

這段話看出，馬克思一開始便視古代或現代國家的產生是出於社會各種勢力交互爭執衝突，特別是階級利益的較勁。在相持不下的情況下，須要國家來調解、擺平。這無異是國家產生的衝突論之一。

現代國家陷入進退維谷之中，如果它要消除其行政的無能，首先就要消除公民追求自利、競爭、衝突的私人生活，但國家如果取消了公民的私人生活，則國家本身的存在便喪失基礎，而導致國家的消亡，因爲它的存在正是由於公民私自利益的衝突與矛盾的結果。

對馬克思而言，政治國家乃是社會結構，「能動的、有意識的、以及官方的表述」。國家愈強盛，亦即變成更具政治色彩的公家組織，它愈無法理解社會弊病的一般緣由，而更不會把弊端的根源尋找到「立國的原則」之上。「看不到立國原則的缺陷，法國大革命的英雄們誤把社會弊病的源泉當成政治的罪惡」（CW 3: 199）。

認爲民間社會的轉型無法靠政治行動來獲致，馬克思又回歸到普勞階級上，認爲它是唯一的社會勢力，「斷然地，在襲擊的、尖銳的、無拘束的和有力的情況下，宣布它對私產〔盛行的〕社會的反對」（CW 3: 201）。

馬克思認爲西里西亞紡織工人的反抗，比起英國工人的反抗，更爲大膽、深思和審慎，因之，他讚美這批德國普勞工人是「歐洲普勞階級的理

論家，正如同英國普勞階級是其經濟學家，法國普勞階級是其政治家」一般（CW 3: 202）。德國資產階級無能帶動政治革命，但德國的無產階級卻能夠帶動社會革命。「〔像德國〕哲學的人民只能夠在社會主義當中，發現其適得其份的實踐，因此，在無產階級當中，可以找到它〔自我〕解放的動力要素」（CW 3: 202）。

馬克思一再申述政治革命與社會革命的不同，他說：「凡是消融舊社會的革命，它在某種程度上就是社會的〔革命〕。凡是推翻舊政權的革命，在某種程度上就是政治的〔革命〕」（CW 3: 205）。在分辨政治與社會革命之不同後，馬克思下達結論：

一般的革命——推翻既存權力和解除舊有關係——是政治的動作，可是社會主義不靠革命是實現不了。它需要這個政治動作，其需要的程度如同它需要毀滅和解體一般。可是當作組織的活動開始之時，其適當的客體，其靈魂也一一出現——這時社會主義便可以摔掉政治的外殼（CW 3: 206）。

換言之，在運用政治暴力奪取政權之後，社會革命將致力全社會的改造，屆時私產廢除，分工取消，國家、政治、法律一併消亡。

在此一階段，馬克思的政治思想不再奢談「理性國家」、「真實國家」、「真正民主」等等，而是一心一意談論無產階級革命完成後所要建立的社會主義，這將是他所期待之人的解放的起始。

## 捌、人的異化和資產階級的國家

約在 1844 年春天，馬克思開始把他對國家的批判轉往經濟的批判。在恩格斯的影響下，馬克思狂熱地、大量地啃讀亞丹·斯密、李嘉圖、西斯蒙第等人政治經濟學的著作，並對他所處時代的資本主義進行考察和分析。研讀的初步結果便是 1844 年號稱《經濟哲學手稿》或所謂《巴黎手稿》的撰作。該手稿直到 1932 年才正式出版（洪鑣德，1997c: 6-7; 2005: 11-13,

51-99)。

在手稿中馬克思徹底地討論黑格爾和費爾巴哈對人性的看法 (Hung, 1984)。馬克思在此視人爲生產的動物，不只自由地、有意識地、普遍性地進行生產，而且會根據「美的法則」去創造建構。他也討論當代資本主義社會中人的異化，認爲異化的消除只有當私產制度取消之後才有可能。共產主義主張取消私產，不過要達到「私產的正面取消」必須在「充分發展的人本主義」實現之後。這裡馬克思只是偶然提及國家，例如他說：「宗教、家庭、國家、法律、道德、科學、藝術等等，僅僅爲特殊的生產方式，也受到生產方式一般律則的調節。私產的正面廢除，就是人的生活的佔有，也就是所有異化的揚棄——也就是使人從宗教、家庭、國家等等回歸到人的社會存在」(CW 3: 297)。

值得注意的是，此時的馬克思把國家看成爲特別的生產方式之一，而不把它看作意識形態的上層建築，這是由於他尚未發展其唯物史觀、或說是他的唯物史觀尚未完成之緣故。這時的馬克思顯然是視國家爲人類異化的產品。國家由社會產生，卻反過頭來牽制社會，國家也違反了人的社會性、社群的性質，或稱人的種類本性。因之，國家成爲異化的社會力量，所以主張人由國家回歸人的本身，亦即回歸人作爲社會動物的人之存在、人的社會存在。

此時馬克思國家觀所以會改變，除了主張以人的解放來取代政治解放之外，也是由於他在閱讀亞丹·斯密的著作中，對市民社會中階級的存在、對立、抗衡開始有粗淺的印象。這裡他也透露有關國家可能成爲階級工具的一絲訊息：「人類奴役的總體是牽連到工人同生產的關係，而所有的奴役關係不過是這種關係的修改與結果而已」(CW 3: 280)。

稍後，馬克思與恩格斯合作出版的《神聖家族》(撰寫於1844年9月至11月間)，也透露早期馬克思對國家的看法。他反覆抨擊鮑爾對國家和「人權」的看法。在此馬克思稱：「鮑爾把國家混淆爲人類、把人權混淆爲人，把政治解放混淆爲人的解放。這種看法使他〔鮑爾〕想到或想像某

種的國家，某種國家的哲學理想」(CW 4: 88)。這就說明馬克思反對鮑爾(如同黑格爾一般)空談理想的國家。於是馬克思續稱：

現代國家對人權的承認，其無意義就同古代國家對奴隸的承認。換言之，正如同古代國家以奴隸作為其自然基礎，現代國家以民間社會和民間社會的個人作為其自然基礎。民間社會的個人即是獨立的人，他與別人的聯繫是由於私利和不自覺的自然必須性，亦即是追求所得的勞動奴隸為滿足本身與他人的需要〔而結合、而聯繫〕。現代國家承認這個是它的自然基礎，亦即在人的自然權利中發現〔人人聯繫的因由〕。這一自然基礎並非現代國家所創造的。現代國家乃是民間社會的產物，由於它本身的發展衝破了舊的政治的範圍和限制。現代國家當今在宣佈民權之際，終於承認它跳脫出來的子宮〔民間社會〕及其基礎(CW 4: 113)。

因之，民間社會及其構成的要素，像追求私利的個人，才是現代國家自然的基礎。顯然現代社會中自私自利的、獨立自主的個人，也就是一批新的奴隸，是工資的奴隸。他們之間會有所關連或串連，就是基於「私人的利益」和「自然的必須」。要之，現代社會是建立在一種新的奴隸、或稱解放的奴隸基礎上所建構的社會。

由於強調國家與民間社會的關係，馬克思譴責那些「絕對批判」的支持者，其中之一為鮑爾。鮑爾誤會人類是「原子」，是「無關連的、自足的、無需求的，絕對充滿而被祝福的事物」(CW 4: 120)。馬克思說：

並非國家把民間社會中零散的原子〔人群〕結合在一起，事實上他們只有在想像裡才是一大堆的原子，在空想的天堂裡他們是一大堆的原子，但現實中卻是與原子大相逕庭。易言之，他們並非神聖的自利者，而是自私自利的人類。只有政治的迷信至今仍想像民間生活必須靠國家來組合。但在現實裡剛好相反，國家是靠民間生活整合在一起(CW 4: 121)。

馬克思認為古今國家之不同為「古代，實際上民主的國家是建立在真

實的奴隸制上，而當今精神上民主的、代議的國家卻建立在解放的奴隸，布爾喬亞的社會上」(CW 4: 122)。現代資產階級的社會是工業的社會，是普遍性競爭的社會，是自由追求利益的社會，是無政府的社會，是自我異化自然與精神個體的社會 (CW 4: 122)。

過去馬克思只分析普魯士國家，現在則開始去瞭解當代「憲政和代議國家」的法蘭西。至此馬克思已著手進行國家經驗的、歷史的、描述理論之形構，俾取代早先超驗的、哲學的、應然的國家理論之建立。他描述法國大革命為政治革命，資產階級所以興起乃得力於此一革命。不過此一革命卻無助於群眾的醒覺。其後資產階級的成就卻被拿破崙和波旁王朝所奪取，只有在 1830 年的革命資產階級才取得最後的勝利。

拿破崙的上臺標誌著對抗布爾喬亞的革命恐怖最後之一役，因之要求布爾喬亞要犧牲其商務和享受。儘管他認識到現代國家的本質是建立在布爾喬亞不受限制的擴展基礎上，也是建立在私人利益自由發展之基礎上。「可是他〔拿破崙〕卻也視國家本身具有其目的，而民間社會只是國家的金庫，是附屬於國家而本身不容有其獨立意志的。他藉長期戰爭的取代長期革命，使其恐怖統治得以延續完善……在其內政上以展開對民間社會之戰爭，把它視為國家的對手。把自己人身當成國家絕對的目標」(CW 4: 122)。

1830 年時，法國的資產階級不再把立憲代議制的國家看作追求普遍性、一般性利益的國家，或是實現福利政策的國家。反之，卻將其視為「獨占的權力及其特殊利益之政治承認的官方表達」(CW 4: 124)。

至此馬克思的國家觀已發展到一個新的階段，認為國家是某一特殊階級追求其特殊利益而掌握到排他的、獨占的權力。國家便成為這種獨占權力的官方表述，這種改變又顯示他放棄亞丹·斯密的階級觀，也即由社會異化轉向階級統治的國家觀 (Barbalet, 1983: 149)。這是至今為止他的作品中把資本主義的國家當作階級獨占權力的官方表述，亦即國家為一個唯一的階級——資產階級——所支配、所主宰 (McGovern, 1970: 459)。

## 玖、唯物史觀與資本主義的國家

馬克思與恩格斯在被迫離開巴黎，流亡布魯塞爾期間，兩人合作於 1845 年春至 1846 年 4 月撰成《德意志意識形態》長稿，此一長稿在兩人生前迄未出版，直到 1932 年方能出版面世（Hung, 1986）。

馬克思的唯物史觀雖醞釀於 1844 年的巴黎手稿，但真正成形還得數 1845/46 的《德意志意識形態》（以下簡稱《意識形態》）一長稿。對結構主義大師阿圖舍而言，《意識形態》一書標誌著馬克思認識論上的斷裂。也就是說，此書之前的馬克思是沈浸於哲學玄思，也是深受黑格爾哲學影響的馬克思。此書之後的馬克思則為揚棄哲學而擁護科學，以政治經濟學來理解社會與歷史的馬克思（Althusser, 1969）。

在這裡馬克思強調歷史乃是人類的勞動與生產的記錄，生產與交易相互影響，不過起決定作用的因素仍舊是生產。整個人類歷史的發展及其延續，也就是在一層一層不同階段上生產與交易的起伏變化。是故馬克思與恩格斯說：「在歷史中發生的種種衝突之緣由，根據我們的看法，乃是由於生產力和交易形式之間的矛盾」（CW 5: 74）。

馬、恩兩人旋稱民間社會在經濟力發展到某一階段之際，必須把個人的物質交易加以統合與擁抱，也就是擁抱某一發展階段上所有的工商活動，「它〔民間社會〕必須保持其本身，在對外關係方面當成一個民族體（nationality），在對內方面則把本身組織為國家」（CW 5: 89），其結果，「民間社會成為所有歷史真正的焦點和戲臺」（CW 5: 50）。它成為「所有歷史的基礎，在描述其行動之時，則以國家的面目出現」（CW 5: 53）。

那麼國家在這種歷史觀之下扮演何等的角色呢？對馬克思而言，國家並非由個別人的意志，而是由生產方式產生的，他說：

因之，國家的存在並非由於主導〔支配〕的意志。反之，從個人生活的物質方式所產生的國家有了主導的意志底形式。假使國家喪失

其支配，這意味著不僅意志已改變，並且也意味著物質存有和個人生活的改變，也就是因為這個緣故〔物質生產方式的改變〕才會造成〔國家〕意志的改變（CW 5: 330）。

換言之，任何的個人或階級在行使權力時，必須要假藉國家的形式，以國家的名義來發號施令，進行統治。他們通過國家機關來表達他們主導的、支配的意志，不是隨便的、恣意的，而是在反映階級和階級之間的關係，也反映了生產方式發展的情況。

此外，在國家的結構與社會的生產之間存有密切的關連。「社會結構與國家不斷地從個人們的生活過程中演展出來……個人們物質地行動、生產，他們是在不隨意志而轉移的特定物質限制、假設和條件下進行勞作」（CW 5: 36）。

透過分工合作，生產力把分開的個人緊綁在一起，也造成人人相互倚賴。可是，「一國之內的分工是這樣的：首先把工商從農業操作中分開出來，因之造成城鎮和鄉村的分開，也造成他們之間的利益衝突。它的進一步發展就導致商業活動從工業操作中分開出來」（CW 5: 32）。在分工的不同發展階段上，財產的不同形式也逐一出現。私產和分工的結合便利了社會階級的出現，因之，階級崛起的歷史淵源同分工的發展，也同生產資料擁有的產權是分不開的。分工把人們納入相互競爭、相互鬥爭、相互敵對的階級裡頭。它意涵「分開的個人或個別的家庭之利益同彼此交往的所有個人之共同利益之間的矛盾」（CW 5: 46）。

爲了使階級衝突和社會矛盾得到紓緩與和解，國家便以獨立的、甚或中立的形式出現，而聲稱代表「普遍的、一般的利益」。事實上，國家不過是「虛幻的共同體」，這類共同體最先只是立基於個人與家庭、家庭與部落、部落與其他部落連結之上，後來才成爲階級連繫的基礎。至於階級不過是「在每一大堆人群中分開出來〔而形成的集體〕。在諸階級中總有一個階級突出，支配其餘的階級」（CW 5: 46）。

以上可說是馬克思對國家出現的歷史性說明。後來恩格斯在《家庭、



私產和國家的起源》(1884)一書的敘述，則可以說把馬克思的看法作出更明確的點破。恩格斯說：

因之，國家並非由社會外頭用來壓迫社會的權力，它既不是黑格爾所言「倫理觀念的實在」，也非「理性的形象與實在」。反之，卻是社會發展到某一階段時的產物。它是一種的承認，亦即承認社會已捲入無法解開的矛盾中，亦即社會已分裂成無法調解的敵對中，也是社會無力把這種敵對驅散之時。不過為了不使這些敵對，也就是由於經濟利益而引發衝突的諸種階級把精力完全消耗於社會鬥爭裡，於是有一股表面上站在社會之上的勢力〔之崛起〕，它認為調解衝突，把衝突維持在「秩序」的範圍內是有必要的。這個從社會裡出現的，而又處在社會之上，並且逐漸從社會疏離、異化出來的力量，便是國家 (SW 3: 326-27)。

在《意識形態》中，馬克思與恩格斯認為，現代國家與私產是搭配出現，也就是民間社會出現了資本主義，於是就有受資本金控制，甚至收購的國家產生。他們說：「國家是被財產擁有者藉徵納稅金而逐漸收買」，「國家由於國債的關係而完全陷入他們〔資產階級〕的手中。於是國家是仰賴有產者，亦即資產階級所給予的商業貸款而告存在，這種情形就反映在市場交易上政府債券的起落」(SW 3: 96)。

當代資產階級社會中，布爾喬亞有異於中古時代的地主、貴族、僧侶層級而形成階級，布爾喬亞不再把其本身只作地方上的團結，而是全國性地組織起來，他們甚至奪取政權，披上國家的外觀（形式），大力推動與增進其利益。「透過從共同體〔之公產〕使私產解放出來，國家成為同民間社會分開的實體，也就是與民間社會並存，或在民間社會之外的政治實體。為了對內與對外的目的，它〔國家〕被迫為他們〔資產階級〕的財產和利益提供相互的保證」(SW 3: 96)。

總之，在撰寫《意識形態》時，馬克思與恩格斯強調國家為資產階級所收買，由於國家支出浩繁，財源有限，故其依賴布爾喬亞的情況愈形嚴

重。現代國家的典章制度雖是以國家名義制定，卻是反映市民社會，特別是布爾喬亞的現實利益。是故馬克思說：

由於國家是統治階級的個人們主張他們共同利益的一種形式，而他們的共同利益也是某一時期中整個市民社會的寫照。因之，其結論為所有的制度都是由國家建立，而且賦予政治的形式（*SW* 3: 96）。

## 拾、國家為階級統治的剝削工具

1847年馬克思撰寫了《哲學的貧困》，嘲笑普魯東對政治經濟學的無知，不瞭解「所有〔封建主義〕的經濟形式及其相適應的市民關係，以及作為舊的市民社會官方表述的政治體系都隨布爾喬亞的興起而被砸碎」（*CW* 6: 175）。馬克思還嘲笑普魯東歷史知識的貧乏，不知「所有朝代的統治者都要臣屬於經濟條件，他們〔統治者〕是無從為它們〔經濟條件〕發號施令制定法律。不管是政治的還是民事的立法無非是宣佈，或稱表達經濟關係的意志而已」（*CW* 6: 147）。換言之，馬克思強調統治機器（包括主政者的立法機關）不過是經濟關係，也就是市民社會利益分配的官方反映與官方表達而已。

馬克思對國家的這種看法最直截了當，也是最清楚明白的闡述，無過於他同恩格斯所起草的《共產黨宣言》（1848）。在這一宣言中，兩人指出：「現代國家的行政機構無非是處理全部布爾喬亞共同事務的管理委員會」（*CW* 6: 486）。政治權力也成為「僅僅是一個階級壓迫另一個階級組織性的權力」（*CW* 6: 505）。

馬克思認為，國家不僅是護衛資產階級利益或管理資產階級共同事務的機器，還是壓迫和剝削無產階級的工具，因之，視國家具有鎮壓的基本特性。在《資本論》首卷（1867）中，他便把國家當成「社會集中的與組織的暴力」（*C I*: 703）。

換言之，現代國家在解決存在於階級之間的爭執。它不再只是調解雙

方利益衝突，而是對被統治階級的壓迫。階級衝突愈激烈，壓制也愈深重，於是國家變得愈來愈強大。儘管國家是由社會誕生出來，卻與社會並列，甚至站在社會頭上來宰制社會。

依據桑德遜（John Sanderson）的分析，馬克思對國家有兩個基本的看法，第一個看法就是階級工具論；第二個看法則為社會寄生蟲論（Sanderson, 1963: 947）。

所謂階級工具論在上面提到的《共產黨宣言》中，把國家的行政機關當成資產階級共同事務管理委員會看待，已有徹底的指明。恩格斯在 1871 年致西班牙工人總會信函（1871.2.13）上提及「有產階級——擁有土地的貴族和資產階級——奴役工人群眾不僅靠他們財大氣粗，不只靠資本對勞力的剝削，而且也靠國家的權力——靠軍隊、官僚、法庭」（SC: 244）。又在致居住義大利的德國社會主義者庫諾（Theodor Cuno 1847-1934）的信（1872.1.24）上，恩格斯再度強調階級的敵對不只是由於社會發展的結果，而是把國家當成主要的罪惡而有加以消滅的必要，恩格斯說：「國家無非是統治階級——地主和資本家——建立的組織，其目的在保護他們社會的特權」（SC: 257）。

同樣的主張出現在恩格斯《從空想到科學的社會主義》（1892）的小冊上。現代國家不過是資本主義社會的官方代表，它不管有無資產階級的託付，都會對生產的方向有所指示，靠著交通與通訊的國家財產來進行生產與分配的工作，只要靠著公家發放的薪金便可以養活大批公僕進行龐大的社會功能，而不需資本家親自去治理國家。恩格斯遂得到結論：「現代國家只是資產階級社會的組織，目的在支撐資本主義生產方式的外在條件，而防阻工人或個別資本家的侵害」（SW 3: 144-145; CW 24: 318-319）。

恩格斯在討論日耳曼《住屋問題》（1872）時，便指出：

國家不過是有產階級、地主和資本家組織化的集體權力，用來對抗受剝削的階級、農民和工人群眾。凡是個別的資本家……所不樂為之事，他們的國家也不為。〔因之〕假使個別的資本家埋怨房屋短

缺，而表面上又無意去改善其嚴重後果，那麼集體的資本家——也就是國家——也不會想要有所動作去改善此一狀況(SW 2: 347; CW 23: 362)。

馬克思充分理解，並非所有的布爾喬亞都是統治階級。布爾喬亞的一部份，像是銀行家、股票市場的大戶、私人鐵道的所有權者、森林與礦場的主人等等，一言以蔽之，這些大財主或稱作「金融貴族」(finance aristocracy)是法國 1830 年七月革命後至 1848 年革命止，前後 18 年之間，復辟的路易·菲力王朝(第二帝國)的政治操盤者，於是法國這個號稱七月革命的王朝變成剝削法國財富的股票公司，使國王路易·菲力(1773-1850)成為公司的總經理(SW 1: 208)。同樣的情況也發生在英國，輝格黨成為 19 世紀前半英國「資產階級的貴族代議士」，於是英國的君主立憲不過是「官方統治階級與非官方統治階級之間的妥協」(Marx and Engels, 1953: 353, 409)。

路易·拿破崙·波拿帕(即拿破崙三世，1808-1873)擔任第二共和總統期間(1848-1851)，法國代議士之作爲並不完全按照出身的階級而替該階級服務，馬克思看出這些代表有從其階級疏離或異化的情事發生。從而，馬克思又演繹出一種新的國家觀，也就是把國家看成完全獨立自主有異於社會的單元，但在金錢和人力方面卻又要靠社會來提供，是即成為社會的寄生蟲。

## 拾壹、國家爲社會寄生蟲說

一個社會中假使敵對階級之間維持相當的對峙和平衡，則國家有可能獲得某種程度的獨立自主性，而不必附屬於某一階級。這種說法早在《意識形態》長稿中馬克思與恩格斯便曾提及，他們指出國家可與民間社會並列，或是在民間社會之外成為分開的單位(實體)。一般而言，國家成為資產階級保障其財產與利益的組織形式，可是在某些國家中，有些社會層

級尚未發展成爲階級，或是階級與層級混合出現，亦即「民眾中的一部份無法對其餘的部份達致支配的能力時」，國家獨立於社會就會變成可能(CW 5: 90)。

恩格斯也在《家庭、私產和國家的起源》(1884)中指出，17與18世紀的歐洲絕對君主統治時期，以及拿破崙第一統治時代和法國第二帝制時，存在於貴族階級和市民階級之間的爭執，或是存在於資產階級和無產階級的鬥爭之間，國家僞裝成調解者，一時間獲得某種程度的獨立。換言之，利用鬥爭的雙方之相持不下，國家遂收漁翁之利(SW 3: 328-329; CW 26: 271)。

在對路易·拿破崙的政權作仔細的描述和分析後，馬克思在其四篇文章合成的論文集《法蘭西的階級鬥爭》(1848-1849)一書中指出：路易·拿破崙的政府爲「資產階級已喪失，而無產階級尚未獲取國家統治能力之時，唯一可能存在的政府形式」，他這裡也提及「國家權力彷彿在社會之上高高飛翔」(SW 1: 211)。此時的路易·拿破崙因爲獲得小農的投票支持，表面上顯得高高在上，不受資產階級、或地主階級的掣肘。不過馬克思認爲法國好不容易擺脫一個階級的專制，卻又掉入一人的專制之中(CW 11: 185)。

在《路易·波拿帕霧月十八日》(1852)一書中，馬克思認爲法國的「階級鬥爭創造一種情勢和關係，使這個平庸無奇的〔拿破崙三世〕扮演了英雄的角色」(CW 11: 149)。在這裡馬克思強調拿破崙三世擁有五十萬的政府官吏與五十萬的軍隊，他們對維持國家獨立於任何階級之上的權力懷有切身的利害關係。換言之，在這部涉及拿破崙大帝姪兒的著作中，馬克思提供一個對國家新的看法之例子，亦即國家並非只依賴某一階級，也不是某一階級獨占性優勢的代言人(Duncan, 1982: 139)。

由於法國布爾喬亞的內部分裂，才會造成有利於波拿帕主義的國家從第二共和中崛起。資產階級在剝削無產階級而擴大利潤時，有其共同的利益，但不久卻因利益分配不均而使資產階級分裂成許多互相競爭的派別。

他們的分裂一言以蔽之，就是對物質利益的歧異，也是意識形態的不同（偏見、幻想、偏執、迷信等）。法國的議會一方面代表全體法國資產階級的共同利益，另一方面又罩不住各種派系相互競求的特別利益。更嚴重的是，議會的紛爭造成立法機關屈服於行政機關之下。

由於統治階級內部的分裂、鬥爭，導致社會勢力相互敵對抗衡，於是政治國家與民間社會的裂痕愈來愈大，政治國家遂獲得某種程度的獨立自主，亦即國家擁有更多的自由與活動空間。馬克思說：

這個擁有龐大官僚和軍事組織的行政權力，也就是擁有擴大的和人造的國家機器，擁有五十萬名官僚和五十萬名軍隊之行政權力，卻是令人驚訝的寄生蟲，它寄生在法國社會的軀體上，就像網絡一樣阻塞每一毛孔的排氣，連最風光的絕對君主制〔與之相比〕……也要遜色（CW 11: 185）。

像路易·拿破崙由第二共和的總統轉變為第二帝國的皇帝（拿破崙三世），儘管本身自認為代表所有法國人的共同利益，究其實仍舊是分裂和奪取了布爾喬亞的政治權力。但法國資產階級仍舊被迫去支持他，把他送上總統座位，後來又擁向皇帝的寶座。馬克思諷刺他（路易·拿破崙），只有此君才能拯救布爾喬亞的社會。法國政府形式不論是總統制的共和，還是復辟的帝王制，國家逐漸成為權力的制度，迫使工人階級在與它爭衡時，必須面對此一勁敵。馬克思在後期遂深信國家機器不但應由無產階級所搶奪，而在過渡時期的專政之後，無產階級最終還要打破國家機器。

## 拾貳、國家的消亡論

馬克思首次提到國家的取消，應該是對法國新聞工作者和議員吉拉丹（Émile de Girardin, 1806-1881）撰作社會主義的書評（1850），在該書評上馬克思不認為可以靠稅制改革而使國家的功能減少，乃至去掉國家鎮壓的性格。在馬克思看來，資產階級的國家是資產階級對抗其成員中的個體、

對抗被剝削的階級，相互保障的機器，但由於這種相互保障耗費愈來愈高而變得困難，因此才有像吉拉丹這樣幻想保險公司可以易名，而讓保險顧客分享紅利的天真想法。事實上作為統治機關的強制、干涉、壓迫隨時都會出現在社會中。馬克思因此接著說：

在取消徵稅的背後隱藏著取消國家〔的理念〕。對共產黨人而言，國家的取消有其意義，蓋當階級取消之際，一個階級壓制另一階級的組織性武力便告消失。在〔當今〕資產階級國家中對國家的取消意指把國家權力減少到像北美〔合眾國〕一樣，在那邊階級矛盾還不充分發展，每次階級發生衝突而導致剩餘的人口往西部遷徙，國家的權力在東部就減至最低程度，也就在西部不發生〔階級衝突〕。在封建國家中，國家的消除意謂封建主義的消亡，與一個布爾喬亞國家的新創立（CW 10: 333-334）。

在與無政府主義者的論戰中，馬克思對普魯東等人凌厲的的抨擊，顯示他比無政府主義者更反對政府、或國家的繼續存在（Bloom, 1946: 114）。其實在這之前，馬克思早在《哲學的貧困》（1847）一書中指出：工人階級必須把自己聯合起來、組織起來成為「組合」（association）才能求取工人的解放，他接著說：

工人階級在其發展中將會以組合取代舊的民間社會，組合將排除各類階級以及它們之間的敵對，從此再也沒有所謂的政治權力〔國家〕，因為政治權力嚴格來說就是民間社會中敵對的官方表述（CW 6: 212）。

對以上的話，恩格斯在致貝倍爾（August Bebel, 1840-1913）的信（1875.3.18）上就指出：「無政府主義者在令我們作嘔的情形下提出什麼『人民國家』的名堂。其實馬克思早在批判普魯東的專書〔指《哲學的貧困》〕和其後的《共產黨宣言》中直接宣示：社會一旦引進社會主義的秩序，當作過渡時期的制度之國家本身便要解體和消失……一旦我們可以談到自由時，國家便停止存在。我們決定在所有出現國家之處易以社群

(*Gemeinwesen*)，這是一個良好的德文詞彙，它可以表示法文 *commune* 的意涵」(SC 275-276; 洪鎌德，2000：354n, 387)。恩格斯還在寫給范帕田 (Phil van Patten) 的信 (1883.4.18) 中說得更清楚：

自 1845 年以後馬克思與我持一個觀點，即在未來無產階級革命〔成功〕後，其中一項結果為號稱國家的政治組織將逐漸解體與最終消失。這一組織主要的目的在藉武裝力量來使勞動的多數人在經濟上屈服於少數的富人。一旦少數富人消失，則武裝的、鎮壓的國家暴力之存在完全沒有必要。為達到此一地步，我們認為普勞階級首先要擁有國家組織性的政治勢力，並善用它去撲滅資本主義階級的反抗，也利用它去改造社會 (SC 340-341)。

在恩格斯所撰寫的《反杜林》(1876-78) 一鉅著中，他對國家的消亡 (*absterben*) 作過具體而又清楚的表述，可以用來與馬克思國家的揚棄 (*aufheben*) 相對照。恩格斯說：

國家建構其本身的第一件動作就是代表社會——以社會名義擁有生產資料——這也是國家最後一次獨立的動作。由於國家對社會關係的干涉一領域一領域地成為多餘，而最終消亡。對人的統治將被對事物的管理，以及生產過程的行為所取代，國家並非被「揚棄」，它是消亡了 (CW 25: 268)。

從國家的揚棄或消亡中 (楊世雄，1995: 169, 172, 176; Draper, 1970: 289-306)，我們看出馬克思與恩格斯不同的觀點。另一方面，也可以說這兩位科學的社會主義的創立者懷有兩種不同的國家定義：其一為階級社會中，國家為階級統治與剝削的機器；另一為階級消失的社會中，國家（或稱社群、或稱組合）成為社會負責的代理人 (Bloom, 1946: 117)。

事實上，馬克思視資本主義消失後，共產主義出現前，存在著一個革命性改變的時期，這是政治轉型時期，政治轉型時期的「國家莫非普勞階級革命性的專政」(CW 24: 95)。因之，未來的國家仍有其過渡時期的存在。



## 拾參、結論與批評

顯然馬克思關於國家的理念，關於國家與社會關係的看法，都是在他所處的 19 世紀上葉發生在普魯士周遭的哲學傳統中爭論的議題，而無法以我們當代政治學、或社會學的方法來加以探究（Van den Berg, 1988: 6）。

我們從青年時代馬克思最初的理性國家觀，談到他成年時代工具論的國家觀，可說是進行了對他個人生命史與學術演展史的考察。在結論上我們不禁要問：馬克思究竟有幾種的國家觀呢？答案是明顯的，至少有四種：

- (1)把國家視為生物體、有機體，也是實現個人自由、追求公共之善（public goods）的理想共同體。這種國家觀與他的社群觀（洪謙德，2000: 327-417），特別是原始公社的社群理想相當接近，也是馬克思企圖在階級消失、國家消亡之後，共產主義社會裡出現的社群。這是深受亞理士多德與黑格爾學說影響之下，青年馬克思的國家觀。
- (2)國家為異化的社會力量。這也是青年馬克思在把黑格爾的理性國家和普魯士政治實際相互對照之後，一方面抨擊普魯士的專制君主制，另一方面批判黑格爾國家學說之缺陷，而認識到政治國家的基礎為民間社會，也認識到政治生活所講究的有如宗教中天堂之虛幻飄渺。從而斷定國家是異化的民間社會，國家為疏離的社會勢力，是建立在人類分裂為私人與公民雙重身份與經營雙重生活之基礎上（Tucker, 1969: 56-60）。
- (3)國家為階級對立、階級統治和階級剝削的工具。經過認知和研究對象以及探測方法的劇變，成年的馬克思揚棄哲學的思辨而懷抱科學的方法，以政治經濟學的反思發現唯物史觀，強調生產方式對意識形態的上層建築之制約，從而發現階級社會變遷運動的規律。由是視國家為有產階級對無產階級之敵對、統治和剝削的工具，也是羈縻群眾、馴服平民、權充統治階級、駕馭庶民的意識形態的上層建

築。這也成爲馬克思國家觀最持久且最重要的面向，有人視爲馬克思成熟 (mature) 的國家理念 (Chang, 1931: 58; Van den Berg, 1988: 20ff.)，甚至有人把它看成爲馬克思正統 (orthodox) 的國家觀 (Levin, 1985: 433-35)。在此情況下，很多人遂錯把階級剝削機器當成馬克思唯一的國家觀。

- (4) 國家爲社會寄生蟲說。這一理論在強調國家依賴社會提供人力 (壯丁、官吏、統治菁英) 與物力 (稅賦與資源) 供其揮霍。沒有社會的資援，國家的存在備受威脅，更遑論擴張與發展？國家並不代表社會中任何一階級之利益，表面上是享有高度的獨立自主，事實上國家的維持便靠社會階級之間的爭執、抗衡，而收漁翁之利。這種國家觀只出現在路易·拿破崙·波拿帕 (拿破崙三世) 擔任總統與稱帝期間，爲時短暫，與其他的馬克思國家觀頗不一致，只能說就像第(1)項一樣，是馬克思偶然的國家學說，而非非常態的、盛行的馬克思之國家觀。

正如前面所述，馬克思的國家觀有異於西洋傳統的國家學說之處，在於強調國家負面的功能，視當代國家爲支持資本對抗勞力的壓迫手段與剝削工具。爲此緣故，馬克思藉唯物史觀來解釋人類歷史的變遷與國家形式的更迭，而預言隨著階級的廢除，國家將趨消亡或被揚棄。

以經濟事務來詮釋國家與政治現象固然不是馬克思獨創的一得之秘，倒是符合西洋傳統政治思想，像自亞里士多德、洛克、孟德斯鳩和麥迪遜以來的主張，只是馬克思予以強化，而突顯了經濟制約政治的理論，這是馬克思唯物史觀對國家學說的重大貢獻。

不過當代國家固然是經濟利益的官方表述，多少反映階級之間的勢力，但也極力擺脫只是資產階級代言人的惡劣印象。換言之，在自由化、民主化、國際化、全球化、資訊化成爲舉世潮流的今天，國家無法自我封閉，必須與世界其他各國打交道，是故托克維爾乃言民主化過程已逐漸征服全球。在此情形下，國家、或狹義國家的政府，爲維持其本身的存在和

繼續發展，必須注意本國內部各階級的共同利益，各族群的和諧共存，也必須留意與他國之間的競爭，並維持國際政治與經濟秩序的穩定。是故，國家擺脫某一優勢（資產）階級的壟斷操控，而儘量達成獨立自主與不偏不倚的中立態度，也成爲寰球政治發展的趨向。這一發展便非馬克思計慮所及。站在馬克思的立場，可能認爲這種民主化過程只是過渡時期的現象，國家終將維護資產階級的權益，而最後被無產階級所推翻。

馬克思經歷過其本國落後專制的普魯士王國，也短暫居住於追求自由與平等，而發生多次流血革命的法國。單單爲了法國的動亂，馬克思先後撰述三本分析獨到、見解卓越的著作《法蘭西的階級鬥爭》、《霧月十八日》、《法蘭西內戰》，其後半生更生活於首倡君主憲政和社會改革的英國。可惜他對英國的民主政治不具信心，也就失掉深入研究的興趣。晚年的馬克思企圖對資本主義邊緣的前資本主義社會像中國、印度和俄國進行研究，但所得的答案卻是「東方的暴政」(oriental despotism)。因之，在經驗考察與分析方面，馬克思除了對先進資本主義國家和其社會有深入的剖析與批評之外，對其餘前資本主義的帝國或殖民地所知就比較有限。

當然，資本主義國家後來的轉型，包括俾斯麥的社會立法、各國選舉權的開放、社會黨人的參政、工會的壯大、帝國主義的競掠海外殖民地、民族主義的興起、殖民主義的抓狂、世界大戰的爆發、美國「新政」裡國家扮演的主導角色、第三世界國家體制之缺陷、主權觀念之推移等等，都不是馬克思所能預知，更不是他參與或經歷的史實，凡此種種終於使得他國家學說的瑕疵逐一暴露。

更嚴重的是假借馬克思之名，而由列寧建立的歷史上第一個社會主義國家，爲掌握革命的果實，緊抓政權不放，遂使其後繼者史達林之輩，神化其本人，也強化國家的權力，甚至與新興的法西斯力量、納粹勢力、軍閥霸權形成極權國家的體制。左翼與右派極權國家的出現，使馬克思的國家觀面臨理論與現實落差之另一嚴峻的挑戰。

要之，只討論「一般性國家」(the state-in-general)，而不對個別國家，

特別是變化激烈、歧異性特大的西方與日本資本主義國家，作仔細的剖析與比較，是得不出正確的結論。這又將陷於教條的陷阱中 (Frankel, 1978: 3-7)。事實上，通觀馬克思的國家學說，充滿著反權威、反教條、反官僚的氣息，這不僅是在未來共產主義社會要實現的社群，就是在共產主義建立之前的「普勞階級之專政」，也表現這種反極權的精神 (Miliband, 1965: 293)。因之，史達林式和毛澤東式的社會主義國家離馬克思的國家消亡論太遙遠了。

總之，馬克思的國家觀，或可以解釋早期工業與壟斷資本主義時代資產階級與統治階級合為利益共同體，用以壓榨普勞階級，而成為名符其實的統治與剝削機器。不過在後資本主義時代，組合國家 (corporate state) 的角色與功能的變化，已無法再用階級統治工具論來解釋，這就有賴於新馬克思主義者、後馬克思主義者，乃至非馬克思主義著的新詮釋了 (洪鎌德, 1995: 185-200; 2004b: 129-43)。

不僅 19 世紀下葉，就是在 20 世紀，全球政經社會劇變，知識科技猛進，新理論層出不窮，在在造成馬克思國家學說成為明日黃花 (洪鎌德, 1996: 71-74; 2004b)。

## References

- Althusser, Louis. 1969 (1965). *For Marx*. London: Allan Lane.
- Avineri, Shlomo. 1968. *The Social and Political Thought of Karl Marx*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barbalet, J. M. 1983. *Marx's Construction of Social Theory*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Barion, Jakob. 1970. *Hegel und Marxistische Staatslehre*. Bonn: H. Bouvier und Co. Verlag.
- Bloom, Solomon F. 1946. "The 'Withering Away' of the State." *Journal of the History of Ideas*, Vol. 8, No. 1, pp. 113-21.
- Chang, Sherman H. M. (張學勉). 1931. *The Marxism Theory of the State* (dissertation).

- Philadelphia: The author.
- Chiang, Hsin-li (姜新立). 1995. "The Structuralist Idea of the State in Marx and Engels." *Journal of National Chengchi University* (國立政治大學學報), No. 71, pp. 303.
- Draper, Hal. 1970. "The Death of the State in Marx and Engels." *The Socialist Register*, pp. 281-307.
- Duncan, Graeme. 1982. "The Marxist Theory of the State," in G. H. R. Parkinson, ed., *Marx and Marxism*, pp. 129-43. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankel, Boris. 1978. *Marxian Theories of the State: A Critique of Orthodoxy*. Melbourne: Areona Publication Association.
- Hung, Lien-te (洪鎌德). 1984. *The Hegelian and Feuerbachian Origins of Marx's Concept of Man*. Singapore: Singapore University Press.
- Hung, Lien-te (洪鎌德). 1986. "Feuerbach's Influence on Marx's Early Concepts of the State: A Case Study of Political Sociology." *National Taiwan University Journal of Sociology*, No. 18, pp. 135-62.
- Levin, Michael. 1985. "Marx and Engels on the Generalized Class State." *History of Political Thought*, Vol. 1, No. 3, pp. 433-53.
- McGovern, Arthur F. 1970. "The Young Marx on the State." *Science and Society*, Vol. 24, No. 4, pp. 430-61.
- Marx, Karl, and Frederick Engels. 1953. *On Britain*. London: Lawrence and Wishart.
- Marx, Karl, and Frederick Engels. 1954. *Capital*, Vol. 1 (簡稱 C I), Moscow: Progress Publishers.
- Marx, Karl, and Frederick Engels. 1955. *Selected Correspondence* (簡稱 SC 附卷數), Moscow: Progress Publishers.
- Marx, Karl, and Frederick Engels. 1968. *Selected Works*,. Moscow: Progress Publishers.
- Marx, Karl, and Frederick Engels. 1975. *Collected Works* (簡稱 CW 附卷數), Moscow: Progress Publishers.
- Marx, Karl, and Frederick Engels. 1981. *Frühe Schriften* (簡稱 FS), 2 Bände, H-J. Lieber, und P. Furth (hrsg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft.
- Miliband, Ralph. 1965. "Marx and the State." *The Socialist Register*, pp. 278-96.
- Sanderson, John. 1963. "Marx and Engels on the State." *Western Political Quarterly*, Vol. 26, No. 4, pp. 946-55.
- Tucker, Robert C. 1969. *The Marxism Revolutionary Idea*. New York: Norton.
- Tucker, Robert C. 1972 (1961). *Philosophy and Myth in Karl Marx*. London: Cambridge

- University Press.
- Van den Berg, Axel. 1988. *The Immanent Utopia: From Marxism on the State to the State of Marxism*. Princeton: Princeton University Press.
- 洪鎌德。1995 (1988)。《新馬克思主義和現代社會科學》。台北：森大出版社。
- 洪鎌德。1996。《跨世紀的馬克思主義》。台北：月旦出版社。
- 洪鎌德。1997a。《馬克思》。台北：東大圖書公司。
- 洪鎌德。1997b。《馬克思社會學說之析評》。台北：揚智文化事業公司。
- 洪鎌德。1997c。《傳統與反叛——青年馬克思思想的探索》。台北：台灣商務印書館。
- 洪鎌德。2000。《人的解放——21世紀馬克思學說新探》。台北：揚智文化事業公司。
- 洪鎌德。2004a (2001)。《法律社會學》(二版)。台北：揚智文化事業公司。
- 洪鎌德。2004b。《西方馬克思主義》。台北：揚智文化事業公司。
- 洪鎌德。2004c。《當代主義》。台北：揚智文化事業公司。
- 洪鎌德。2005 (1999)。《當代政治經濟學》(二版)。台北：揚智文化事業公司。
- 姜新立。1991。〈青年馬克思的原初國家理念〉《共黨問題研究》17卷8期，頁23-29；  
18卷11期，頁67-77。
- 楊世雄。1995。〈馬克思國家理論的哲學反省〉《國立政治大學哲學學報》2期，頁163-81。

# An Assessment of Marxist Theory on the State

Lien-de Hung

*Professor, National Development Institute, National Taiwan University*

## Abstract

Marx never wrote a monograph specifically dedicated to the theory of the state, but his vast corpus of writings do often touch on the state, its conception and theories about it. This paper considers two western theories of the state: the ?? organic and the mechanistic models. As a young man, Marx was influenced by Hegelian idealism which led him to idealize the state as the highest and most perfect form of human community, which is in accord with the organic model. However, after Prussian authorities had closed the newspaper he published, he came to appreciate the negative and authoritarian aspects of the state and so moved from the organic to the mechanistic model, seeing the state as an alienating factor in human society. In 1850 in the wake of French civil war, he came to see the state as a parasite feeding off the resources of society. It is then described as the tool of the capitalists, by which they accomplish the deprivation of the proletariat. Hence Marx and Engels called for the demise of the state as part of their campaign against capitalism.

**Keywords:** organic theory of the state, alienation, class interests, capitalism, proletariat, exploitation