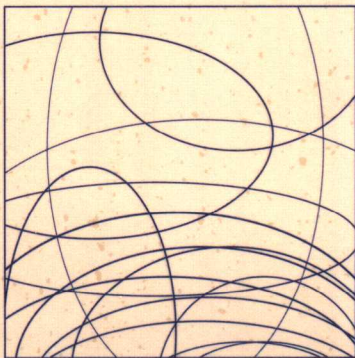


资本主义研究丛书

自由主义病毒/ 欧洲中心论批判

**THE LIBERAL VIRUS/
EUROCENTRISM**

[埃及] 萨米尔·阿明 (Samir Amin) / 著



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



本书收录了世界著名学者萨米尔·阿明的两部著作《自由主义病毒》和《欧洲中心论批判》。作者对当前欧美的新自由主义进行了批判，揭露了自由主义社会状态下日益严重的贫困化和两极分化现象；作者还从宗教、社会发展等多个角度对欧洲中心论进行了批判，力求用非欧洲中心论的观点叙述亚、非、拉国家及地区在世界史中的地位。

上架建议：国际政治

ISBN 978-7-80230-845-9

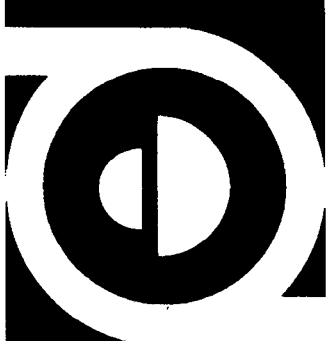


9 787802 308459 >

ISBN 978-7-80230-845-9/D · 262

定价：35.00元

www.ssap.com.cn



资本主义研究丛书

自由主义病毒/ 欧洲中心论批判

THE LIBERAL VIRUS/ EUROCENTRISM

[埃及] 萨米尔·阿明 (Samir Amin) / 著
王麟进 谭荣根 李宝源 / 译



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

· 资本主义研究丛书 ·

自由主义病毒/欧洲中心论批判

著 者 / [埃及] 萨米尔·阿明 (Samir Amin)

译 者 / 王麟进 谭荣根 李宝源

出 版 人 / 谢寿光

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市东城区先晓胡同 10 号

邮政编码 / 100005

网 址 / <http://www.ssap.com.cn>

网站支持 / (010) 65269967

责任部门 / 编译中心 (010) 85117871

电子信箱 / bianyibu@ssap.cn

项目负责 / 祝得彬

责任编辑 / 高明秀 胡亚丽

责任校对 / 江 珊

责任印制 / 盖永东

总 经 销 / 社会科学文献出版社发行部

(010) 65139961 65139963

经 销 / 各地书店

读者服务 / 市场部 (010) 65285539

排 版 / 北京中文天地文化艺术有限公司

印 刷 / 北京智力达印刷有限公司

开 本 / 787 × 1092 毫米 1/20

印 张 / 15.5

字 数 / 229 千字

版 次 / 2007 年 10 月第 1 版

印 次 / 2007 年 10 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 80230 - 845 - 9/D · 262

著作权合同 / 图字 01 - 2006 - 5887 号

登 记 号

定 价 / 35.00 元

本书如有破损、缺页、装订错误，
请与本社市场部联系更换



版权所有 翻印必究

新版《资本主义研究丛书》

出版者的话

《资本主义研究丛书》自五年前推出以来，由于其选材精当、内容丰富、观点多样而受到学术界和广大读者的认同和厚爱，始终畅销不衰，其中多部著作已数次再版，成为一个重要品牌。这也从一个侧面反映了世人对资本主义的历史进程及其发展变化的深刻关注。

资本主义的发展，从英国资产阶级革命算起，已有 360 多年的历史。不言而喻，作为学术研究的对象，我们既应该研究它的长达几百年的历史进程，又应该探索其在各个不同时期或阶段的发展变化及其特征。但世人最为关注的当是同他们关系最为密切和直接的当代资本主义的新发展。在经济全球化趋势日益加速的当今世界中，世界所有国家无不处于资本主义世界经济体系的运动范围之内。中国作为世界贸易组织的成员，要参与资本主义世界经济体系的运动，就需要像其每个成员一样恪守这个体系的市场规则，进行竞争和合作。认真了解和研究当代资本主义及其运动态势，成为一种迫切需要。

当代资本主义作为一个新的历史阶段，以其科学技术日新月异的进步、社会生产力的质的飞跃、社会结构的深层变动为世人

所瞩目。与此相联系，资本主义世界特别是发达资本主义国家在经济、政治、社会等诸方面出现了无可否认的新现象和新变革。具体地说，进入20世纪特别是第二次世界大战以后，发达资本主义国家在其制度允许的范围内采取了一系列政策性调整措施。在经济发展层面上，在当代科学技术革命的一次又一次的突破性进步浪潮推动下，保持了较长时期的相对稳定增长，今天发达资本主义国家的人均国民生产总值同20世纪初相比，提高了约100倍，大幅度地增强了其综合国力。在产业和劳动力结构层面上，出现了服务化、信息化和高科技化的趋势，劳动者队伍走向知识化、脑力化、多层次化，其整体的文化和科学技术素质日益提高，以知识分子为主的中间阶层不断扩大。在运作体制层面上，国家垄断逐步转向国际垄断，国家利用各种财政和金融杠杆来调节国民经济的运行，并推行私有化和兼并等一系列手段来实现跨国资本的垄断。在社会关系层面上，通过税收、福利政策、改善企业组织结构、调节社会再分配等措施，在一定程度上缓解社会矛盾，保持社会的稳定。在资本的国际化层面上，吸收和利用当代科学技术发展的最新成果，拓展国际贸易的新空间，促进了生产经营、资本流动、金融活动的自由化和国际化，推动了经济全球化趋势。

就国际学术界对当代资本主义的认识和界说而言，可谓众说纷纭，莫衷一是。先后出现了“晚期资本主义”、“保守资本主义”、“新资本主义”、“人民资本主义”、“股票资本主义”、“福利资本主义”、“后工业社会”、“第三次浪潮”、“信息社会”等学说和理论。而自20世纪80年代末以来，新自由主义理论上升为发达资本主义国家特别是美国占主流地位的学说。新自由主义理论强调，资本主义的自由化、市场化、私有化和全球化乃是当代世界经济、政治和文化三重体制发展的基本原理，或者甚至可

以说是普遍有效的灵丹妙药。但另一方面，在苏联、东欧剧变后曾一度比较沉寂的对于当代资本主义的批判，近年来再度日趋活跃。针对新自由主义这种“市场原教旨主义”政策和金钱“拜物教”所造成的贫富差距日趋加剧、贫困化现象愈益严重、失业率和社会犯罪率激增、经济主权不断弱化等恶果，把当代资本主义形象地比作“绞肉机”、“疯狂的赌场”、“金融机器”等论说，以其富有说服力的事实论据，引起广泛的社会反响。有的论者认为，断言只要实行私有化和自由化，市场似乎就能自动地解决经济发展的一切问题，这种观点是一种新帝国主义理论，是西方发达资本主义国家迫使发展中国家开放市场的敲门砖。即使是诸如斯蒂格利茨那样的美国著名经济学家，也恳切地指出新自由主义的这种观点至少是不完整的，或者甚至是一种误导。可以说，拉丁美洲一些国家当前出现的深刻经济危机和社会动荡即是“市场原教旨主义”危害性的佐证。

特别值得注意的是经过经验的总结和理论的反思，西方的左翼理论家们进一步加深了对于马克思主义及其社会批判使命的本质的认识和信念，以犀利的文笔剖析了资本主义的发展历史和现实境遇，揭示了在当代资本主义繁荣背后的种种严重危机和异化现象，深刻地指出马克思关于资本主义的主要论断非但没有过时，而且比以往任何时候更加清晰地显示出其真理性和有效性。他们同所谓资本主义是“历史的终结”的论调针锋相对，提出了“资本主义的终结”和“自由市场经济的终曲”的观点，并且强调必须跳出资本主义思维的定式，去设想人类的未来。

不言而喻，当代资本主义是多样性的统一。资本主义各国的具体情况及其历史和现实发展各不相同，它们在不同时期所采取的政策措施也有所区别。正因为如此，欧洲的一些理论家提出了诸如“莱茵模式”即欧洲模式与“盎格鲁—撒克逊模式”即美

国模式的对立，以及“资本主义反对资本主义”之说。国际学术界的各派观点尽管大都认为资本主义在第二次世界大战以后发生了重大变化，但以什么样的尺度和标准来衡量这样的变化，是否存在由量至质的飞跃，则由于立场、方法、视角，以及社会、经济、历史背景的不同导致了分歧和差异，这是毫不足怪的。当代资本主义作为我们同时代的社会发展过程，对于它的研究完全是开放的。

我国学术界近年来对于当代资本主义的研究取得了长足的新的进展。对于当代资本主义的新的变化及其广度和深度、产生这些变化的原因、经济全球化与当代资本主义的关系、当代资本主义的性质及其未来发展趋势等问题，进行了多视角的、客观的认真分析和论述。坚持马克思主义的观点和方法，坚持历史唯物主义的原则，归根结底就是要坚持实事求是。建设有中国特色的社会主义的实践，要求我们善于总结经验教训，善于学习和借鉴他国的经验，其中包括资本主义国家先进的科学技术以及企业管理等对我们有用的经验。但这不是唯一的目的。马克思主义的本质是革命的和批判的。用马克思主义的历史唯物主义的观点来研究当代资本主义，还要求我们具有科学的态度，认真探索其演变规律，以批判的眼光来看待其发展。应该看到，当代资本主义的经济、科学技术和物质文化的繁荣现象乃是其自我改良和改善的表现，并没有触动资本主义统治的根基，也没有改变资本主义制度的性质及其固有的基本矛盾。闭目塞听，否定资本主义的一切，这种极端教条主义固然是错误和有害的。但反过来走向另一个极端，也是违背科学的和不可取的。我们必须加强对当代资本主义自我调节和发展的研究，做出富有说服力的理论分析，进一步丰富和发展马克思主义理论。但不能因为资本主义在具体演进中产生的一些繁荣现象而否认马克思主义的基本原理和科学论断。

一些西方左翼学者在总结西方社会主义运动遭受挫折的经验教训时，曾深有感慨地说：“我们生活在资本主义世界，却并不了解它。”这一方面说明违背实事求是原则的教条主义危害之烈，另一方面也启示我们，当代资本主义作为一个发展和运动过程，有其固有的动态性和复杂性。坚持实事求是原则，就必须充分掌握资料，兼听各种不同的意见和观点。有比较才有鉴别和科学分析。发扬学术民主，倡导不同学派和观点的争鸣，乃是保障学术发展和繁荣的基本条件。《资本主义研究丛书》至今已经出版了数十种。我们将继续本着以往的宗旨和精神，精心选材，优先选择和出版具有代表性和广泛影响的论著。同时，只要论证有据、资料确凿、言之成理的有关著述，无论中外，即使是一家之言，也均在本丛书兼收之列，以期为我国最广大的研究者和读者提供尽可能完整的参照，来进一步深入了解和认识当代资本主义的面貌及其未来走向。

社会科学文献出版社

2004年元月

目 录

自由主义病毒

永久的战争和世界的美国化

导 言	3
第一章 “自由主义”的社会观	5
第二章 自由主义的意识形态和准理论依据	7
第三章 后果：现实的全球化自由主义	18
第四章 自由主义的起源	35
第五章 今天自由主义的挑战	59

欧洲中心论批判

对宗教、启蒙哲学及马克思主义的全球观

第一章 现代性——理性与解放	79
第二章 现代性与宗教的解释	90
第三章 历史唯物主义和历史马克思主义	128
第四章 中心与外围的贡赋文化	135
第五章 资本主义文化	178
第六章 走向非欧洲中心论的历史观	242

自由主义病毒

The Liberal Virus

永久的战争和世界的美国化

王麟进 译

刘德中 校

导 言

20 世纪末，世界遭受了一种疾病的袭击。不是人人都死，但是大家都得了病。人们称这种导致瘟疫发生的病毒为“自由主义病毒”。这种病毒约于 16 世纪在巴黎—伦敦—阿姆斯特丹三角圈内开始出现。当时它表现的症状无足轻重，人们（这种病毒首先袭击妇女）不仅适应了，并且还发展了所需的抗体，能够受益于由此增强的活力。但是这种病毒横跨大西洋，并在传播的人群中找到了没有抗体的适宜土壤，因而使它造成的疾病具有特别的形式。

这种病毒在美洲发生变种后，于 20 世纪末在欧洲重新出现。它毁灭了欧洲人在前三个世纪中发展起来的大量抗体，造成了一场瘟疫，如果不是这些古老国家的最强壮的居民战胜了瘟疫并最终消灭疾病，这场瘟疫对人类来说将是致命的。

病毒使患者得一种奇怪的精神分裂症。人们不再像完整的物体那样生活，即一方面组织进行必要的生产来满足自己的需要（科学家称之为“经济生活”），并同时设立一些机构、规章和习俗，从而使自己得到发展（这些科学家称之为“政治生活”），并由此意识到社会生活的这两个方面是不可分割的。从此之后，

他们时而作为“经济人”生活，让他们所称的“市场”来自动调节自己的“经济生活”；时而又作为“公民”而生活，在投票箱里放选票来选择负责确定他们“政治生活”实施规则的人。

20世纪末21世纪初的危机与这种精神分裂症所引起的混乱和僵局有关，现在已经令人高兴地、确定无疑地度过了。理性——真正的理性，而不是美国的理性——最终取得了胜利。各国人民都生存下来了，包括欧洲人、亚洲人、非洲人、美国人，甚至曾经发生很大变化但现在已经变得与其他人相似的得克萨斯人。

我选择这种良好的结局并不是出于不可救药的乐观主义，而是因为如果选择另一种假设，那么就不会有人来写历史了。福山是正确的：自由主义宣告了历史的结束。全人类在毁灭中死亡。最后的幸存者，得克萨斯人组织成了游荡的集团，并按照自己宗派领袖的命令作出牺牲。宗派领袖被认为是一个享有特殊威信的人物。他也叫布什。

我设想大体上我们可按这种思路来写当代的历史。不管怎样，我将按照这种思路来分析这些危机。

第一章

“自由主义”的社会观

主导着主流的自由主义世界观的基本思想很简单，并被概括在如下几点中：

自由主义把社会有效性等同于经济有效性，并把经济有效性与资本的回报率混为一谈。这种简化表明了资本主义中经济占主导地位的特点。这一社会思想是极端“经济主义的”。奇怪的是，这种对马克思主义的无理指责，事实上体现了资本主义自由主义思想的特色。

（最不规范的）普及市场的发展与民主的发展相辅相成。根本没有提及在市场活动中体现出来的社会利益与体现政治民主涵义的利益之间的矛盾问题。经济和政治并没有形成社会现实的两个方面，它们都是自主地按照一种辩证关系运行；实际上，资本主义经济统治着政治，并抑制政治的创造潜力。

很显然，最发达的国家，其政治实际上被认为是并且在实践中也完全是专门服务于（资本）经济的——这个国家显然是美国——它被当作各国最好的榜样。它的机构设施以及具体做法应该被一切希望立足于世界舞台的人们所效仿。

对所提出的这个榜样没有其他选择的余地，这个榜样建立的

基础是经济假设，市场与民主等同，以及政治为经济服务。

换言之，上述观点已被当代历史发展揭示为“永恒真理”（“理性”真理）。正如人们所说的，我们将走到历史的终点。历史的理性已取得胜利。这一胜利意味着我们至少有可能生活在最美好的世界上，而当胜利所依据的思想被大家都接受并在各地贯彻执行时，这一胜利便将是实实在在的。今天现实生活中一切弊病的出现只是由于这些永恒的理性原则没有在具有这些缺陷的社会中得到贯彻，尤其是在南方社会中。

美国的霸权主义是其积极贯彻理性（当然是自由主义的理性）的正常表现，因而是不可避免的，而且还有利于全人类的进步。不存在“美帝国主义”，而仅仅是一个高尚的领导（美国自由知识分子认为是“良性的”或不带来痛苦的领导）。

这些“观点”是自由主义图景的核心。事实上，正如我们以下将说的，这些“观点”只是一些建立在一种准科学（*para-science*）——纯粹的经济学——和一种与之伴随的意识形态：后现代主义基础上的无稽之谈。

“纯粹”经济学不是现实世界——当前实际存在的资本主义——的理论，而是空想的资本主义理论。它甚至也不是后者严格意义上所说的理论，因为论据的基础和发展需要结构严谨。它只是一种准科学，实际上更近似于巫术而不是“自然科学”，但却又想模仿自然科学的模式。至于后现代主义，它只是一种伴随性的思想，呼吁大家在自由主义体制的范围内行事，并“适应”这种体制。

公民政治的重建，就必须使反对贯彻这一制度的实际后果的抵制、反抗运动和斗争从自由主义病毒中解脱出来。

第二章

自由主义的意识形态和准理论依据

一 空想资本主义与“纯”经济学的准理论

资本主义的概念不限于“普及市场”的概念，而是要把资本主义的本质置于超越市场的权力之中。这一圣经般的简化，使得由“经济规律”（即“市场”）——会自动产生“最佳平衡”——占主导的空想体系取代了基于社会关系和超越市场之上的政治基础上的对资本主义的分析。在现实的资本主义制度中，阶级斗争、政治、国家与资本积累的逻辑是不可分的。因此，资本主义从本质上说是这样一种制度，在这一制度下，超越市场的社会和政治较量造成了连续不断的不平衡状态。庸俗的自由主义经济学所提出的观点——如“不受管制”的市场——是不现实的。所谓“不受管制”的市场是由超越市场的垄断权力所调节的市场。

经济异化是资本主义制度的特殊形式，它主导着全部社会的再生产，而不仅仅是经济体制的再生产。价值规律不仅仅主导资本主义的经济生活，而且还主导着整个社会生活。这种特殊性说明为什么在资本主义制度中，经济是一门“科学”，即现代社会

(以及组成社会的人群)像接受“自然规律”一样必须接受指导经济运动的规律。换言之,这些规律不是超历史性的产物(把“人”按面对“匮乏”的挑战来定位),而是一种特殊历史产物(资本主义固有的特殊社会关系)的这一事实在社会意识中消除。我认为,这就是马克思对资本主义所固有的特性——“经济主义”——所下的定义。

此外,马克思曾指出这个社会的内在不稳定性,即它的经济制度的再生产绝不趋向于建立某种全面的平衡,而是以某种不可预测的方式从不平衡走向不平衡,人们只能后天认识,绝不能预先规定。资本之间的“竞争”——这确定了资本主义——压制了实现某种全面平衡的可能性,并使任何建立在所谓朝这个方向发展的基础上的分析成为幻想。资本主义是不断地不稳定的同义词。这种由资本竞争所产生的逻辑,以及通过社会力量对比的发展(资本家之间、资本家与被统治被剥削阶级之间、作为世界体系而组成资本主义制度的各国之间的力量对比)所产生的逻辑之间的连接,解释了制度内部从不平衡走向另一种不平衡的运动。从这个意义上说,在阶级斗争、国与国之间的纠纷和政治之外,资本主义是不存在的。认为可以有一种(经济学能发现的)经济逻辑来指导资本主义发展的设想只是一种幻想。不存在脱离其历史的资本主义理论。正如经济和政治一样,理论和历史也是不可分割的。

我指出了马克思基本批评的这两个方面,因为资产阶级社会思想所忽视的正是这两个现实的方面。这种思想实际上在启蒙运动的初期就是极端经济主义的。它所激发的“理性”有益于资本主义制度,使它取代旧秩序(Ancient Regime)具有超历史的合理性,使它成为“历史的终点”。正是在对马克思作出的回应中,这种经济异化从此得到强调。从瓦尔拉斯开始,纯经济学就

体现了资产阶级社会思想方面经济主义思想的加剧。它用自我调节的市场通过自身内部的逻辑去实现全面平衡的神话来取代对资本主义实际运转的分析。不稳定未被看作是这一逻辑的内在因素，而是作为现实市场不完善的产物。经济学于是成为一种不去了解现实的空话；它的任务只是赋予资本主义一些它不可能具有的内在特性，使它合法化。纯经济学成为一种空想世界的理论。

统治力量之所以能进行统治，这是因为它能把自己的观点强加于它的受害者。传统经济学的“专家们”便成功地使人们相信他们的分析和从中得出的结论，因为这些分析和结论是“科学的”，因而是客观的、没有偏见的和不可回避的。事实并非如此。他们在分析中所依据的所谓“纯”经济学并没有考虑到现实，而只是阐述了一种空想的体制，它不仅不接触现实，而且恰恰站在现实的反面。现实资本主义则完全是另一回事。

这种空想经济学把一些观点堆积在一起，把进步与资本主义扩张、市场与资本主义混为一谈。为了能开展有效的战略，社会运动应该把自身从这些混乱思想中解脱出来。

把两种观点——现实（资本主义扩张）和希望达到的前景（在特定意义上的进步）——混为一谈，这是对现行政策批评中所表达的许多失望不满的根源。占统治地位的论述系统地混淆这两个概念。他们提出一些促使资本主义扩张的办法，然后把从中得出的或他们认为可以从中得出的结果称之为“发展”。而资本扩张的逻辑不可能导致任何可称之为“发展”的结果。例如，它不会导致全部就业，或在收入分配中事先规定不平等（或平等）的份额。这种扩张的逻辑是以企业谋取利润为指导的。这种逻辑在一定情况下可能带来经济增长或停滞，就业扩张或缩减，它能根据不同情况缩小收入分配方面的不平等或加

以扩大。

这里“市场经济”和“资本主义经济”的概念之间有意的混淆，仍然是对现行政策进行的批评中所发现的根源。从本质上与竞争联系在一起“市场”并不是“资本主义”。资本主义的内容是由私有财产的垄断者，包括某些控制市场的卖主（而排斥另一些人）规定的竞争范围所确定的。“市场”和资本主义是两个不同的概念。正如布罗代尔分析的那样，现实资本主义甚至是空想市场的反面。

此外，现实的资本主义并不会按照一种财产垄断的得益者们（他们与其他人）之间竞争的制度那样运转。它的运转需要有代表整体的资本的一个集体权威的干预。所以国家政权与资本主义是不可分割的。而资本的政策，也就是在一定范围内作为资本代表的国家的政策有着自己的（具体的）逻辑性阶段。这些逻辑性阶段说明了为什么在某些时期资本的扩张带来就业的改善，而在另一些时期则造成倒退的事实。所以，这些逻辑性阶段并不是抽象地提出的“市场规律”的体现，而是在特定历史情况下资本赢利的要求。

因此，不存在作为一种几乎超自然力量并迫使人们接受的“资本主义扩张规律”。不存在先于历史的历史决定论。资本逻辑内在的趋势始终遭遇着不接受这种逻辑后果的力量的抵制。所以，真正的历史是从资本主义扩张的逻辑与抵制其扩张的社会力量中得出的逻辑之间冲突的产物。从这个意义上说，国家政权很少仅仅是资本的政权，它处于资本与社会冲突的中间。

例如，二战后 1945 ~ 1990 年之间城郊的工业化并非资本主义扩张的自然产物，而是民族解放运动的胜利向其提出条件的产物。民族解放要求这种工业化，而垄断资本适应了这种状况。又

例如，资本主义全球化对主权国家效率的侵蚀并不是未来的一个不可逆转的决定因素。相反，各国对全球化的反击可以在不同情况下使世界的发展走上预料不到的道路，不管是好还是坏。又例如，与资本的逻辑相矛盾的（因为它本质上讲是一种短期的逻辑）出自保护环境的种种考虑，可以使资本主义在调整过程中出现重大的变革。这样的例子很多。

只有懂得历史并不必然听从经济规律发展的指使，人们才能对挑战作出有效的回答。历史是由社会力量对这些规律所表现的趋势的反击而产生的，这种反击在这些规律运转的范畴内确定了社会关系。“反制度”的力量——人们把对单方面或全面地屈从于这些所谓规律要求（实际上就是作为一种制度的资本主义固有的利润规律）的有组织、团结一致和有效的抵制给予的称呼——塑造着真正的历史，如同资本主义积累的“纯粹”逻辑一样。它们确定着扩张的条件和形式，而扩张正是在它们规定组织的范畴内进行的。

这里所主张的方法不允许事先提出一些能塑造未来的“秘方”。未来是由社会和政治关系的力量对比中的变化产生的，而这些变化本身则是由斗争产生的，斗争的结果不能事先知道。但是，人们还是可能思考，以逐渐制定严密和可行的方案，从而帮助社会运动摆脱可能陷入的“错误的解决办法”。如果不进行这种思考，寻求这些“解决办法”的运动很容易陷入困境。

为应对资本主义全球化扩张进行人道主义的回击而制定的规划绝不是乌托邦。相反，它是唯一可行的现实方案。就是说，朝这一方向发生变化便可很快地将强大的社会力量联合起来，强制推行自己的逻辑。如果存在着庸俗、消极意义上的乌托邦的话，那恰恰是通过市场进行调节的体制管理规划。

二 后现代主义：自由主义意识形态的伴随物

后现代主义是伴随性的意识形态的思想，它最终要使自由主义合法化，并要求大家屈从。

自由主义以最干脆露骨的北美形态出现的表面的胜利并不意味着资本主义“恢复青春”的运动，使被国家干涉主义和福利制度失去活力的衰老的欧洲重新恢复美国式的生机。前途无量的“年轻的美国”和“衰老的欧洲”之间的对比已成为大家所知的“亲美”演讲中最喜欢谈及的主题之一。

自由主义发动的攻势实际上是要以野蛮的方式来克服资本主义不断增长的矛盾，而资本主义已过时，并且已不能向人类提供除自我毁灭以外的任何前景。

资本主义的这种没落不仅仅表现在经济和社会再生产范畴。在这决定性的基础上不断出现资产阶级普遍主义思想多种形式的倒退（新的意识形态的思想用所谓后现代主义的修补取而代之）和政治管理操作方面的退步（使资产阶级民主传统发生问题）。

后现代主义意识形态的思想充满着这种倒退。它把我们当代混乱所产生的种种成见搜集起来，不断号召要对进步和普遍性的概念提高警惕，而不考虑其言辞的前后贯通。它不去深入、认真地批判启蒙时期文化和资产阶级历史所表现的局限性，不去分析衰老的体制所加剧的实际矛盾，而是满足于用美国自由主义意识形态的贫乏提法取而代之，如“随时代生活”、“自己去适应”、“管好日常事务”等，即不去思考体制的性质，尤其不去对自己当时的选择质疑。

对随时随地为扩展资产阶级全球化范畴而努力所作的赞扬，完全符合当代帝国主义全球化规划的要求。这样的规划只能产生

一个在全球范围内一种有组织的种族隔离制度，而这种制度充满着北美传统的反动的“群体主义”思想。我所称的当代世界舞台上出现的“文化倒退”是由制度的支配者所贯彻和操纵的，它也常常体现在混乱的被统治的各国人民身上（以所谓宗教和人种的原教旨主义的形式出现）。正如吉尔伯特·阿奇（Gilbert Achcar）所写的，这是“野蛮人之间的对抗”，这就赋予亨廷顿的论点一种自动实现的性质。

资产阶级思想方面混乱和倒退的所有这些表现以政治实践的倒退而告终。民主的根本原则是建立在作出各种选择的可能性的基础之上。既然意识形态让人们接受“没有替代办法”的观点，那么便不再有民主的要求了。对一种超社会的高度合理性原则的接受就排除了选择的必要性和可能性。而所谓“市场”合理性原则在衰老的资本主义意识形态方面正起着这种作用。于是，民主的实践没有任何内容，出现了我所称之为“低度民主”、用少女游行取代施政纲领的选举丑剧、“戏剧社会”的现象。被这些做法取消了合法性，政治开始无所作为，失去了使替代性的社会方案具有意义和严密性的潜在能力。

作为有组织的统治阶级的资产阶级是否在“改变包装”？在自己历史的上升时期，资产阶级成为“市民社会”主要的决定因素。然而，这并不意味着资本主义家庭（竞争总意味着该阶级的某种流动性，破产和暴发户并存）的男性成员（当时女性的很少）或至少是家庭与阶级结构一样具有相对稳定性。统治阶级于是宣称其成员的地位建立了特权的合理性。事实越来越不是这样。类似黑手党这样的模式似乎正在世界事务和政治事务中接班。这两个范畴之间的分离（这正是历史资本主义以往制度的特点，虽然并不是绝对的）正在逐渐消失。这种模式并非仅仅是第三世界国家以及原来所谓的社会主义东方国家所固有，它

正趋于成为中央资本主义心脏的规律。否则如何来形容像意大利的贝卢斯科尼、美国（卷入安然丑闻）的布什等人物呢？

但是，一个衰老的制度不会慢慢地自己走向灭亡。相反，它试图加强暴力。

世界体制显然没有进入到人们称之为“帝国主义后”的“非帝国主义”新阶段。相反，它正属于一种极端加剧（毫无补偿地进行榨取）的帝国主义制度。内格里（Antonio Negri）和哈特（Michael Hardt）提出的一个（没有帝国主义的）“帝国”——事实上是一个限于三元体，即资本主义的三大地区：美国、欧洲和日本，而无视世界其他地区的帝国——的分析不幸地属于西方主义的传统，同时也是一种时髦的空话。新帝国主义和原来的帝国主义的差别在别的地方。过去的“帝国主义”一词用复数（发生冲突的各“帝国主义”），而新帝国主义是集体的（三位一体，尽管处于美国领导的轨道上）。因此，三元体伙伴之间的“纠纷”只属于低音，而高音则表现在三元体集体与世界其他地区之间的冲突上。美国霸权主义将欧洲规划冲淡了。原来帝国主义阶段的积累是建立在工业中心与非工业化的外围地区的关系的基础之上的，而在制度演变的新条件下，矛盾表现在中心地区新的垄断集团（技术、自然资源开发、交通、大量毁灭性武器）的受益者与尽管已工业化但仍受垄断集团支配的外围地区之间。为了证明自己的论点，内格里和哈特对帝国主义现象给予了完全政治性的定义（“国家权力超越边界的使用”），与资本积累和再生产的要求没有关系。特别是北美的庸俗的大学政治学家们所作的这一定义一下子就回避了真正的问题。取而代之的是一些论述处于历史之外的“帝国”之类的空话，随意地把罗马帝国、奥斯曼帝国、奥匈帝国、俄罗斯帝国、英法殖民帝国等混为一谈，而不考虑到互相之间完全不同的历史环境的特殊性。

事实上，资本主义全球性的扩张一直都意味着统治政权即体系中心的国家对受统治的外围社会进行政治干预。这种扩张不能仅仅依靠经济规律的力量来发展；它需要为统治资本服务的国家政治（必要时军事）的支持作为补充。因此，即使按内格里赋予“帝国主义”一词的含义来说（“国家权力超越边界的使用”，但要明确这一权力是资本家的权力），这种扩张始终完全是帝国主义的。从这个意义上说，美国当代的干预同19世纪的殖民主义征服一样是帝国主义性的。例如，华盛顿在伊拉克（明天在别处）的目的是要建立为美国资本服务的独裁政权（而不是一种“民主政权”），以便掠夺这个国家的资源，而不是为了别的。全球“自由主义”经济的秩序需要不断的战争（无止境的军事干涉），这是使外围国家人民服从于自己要求的唯一办法。

新型帝国被天真地说成是一种“权力网”，其中心无处不在又到处皆无，这就冲淡了民族国家的重要性。这种变化被说成主要是由生产力发展（技术革命）所造成的。这种肤浅和简单化的分析把技术权力与技术在其中进行活动的社会关系的范畴割裂开来。这里我们在北美自由主义政治思想传统中又看到了被罗尔斯、卡斯特、图雷纳、里夫金等人所庸俗化的主流话语中的提法。

政治实体（国家）与全球化现实——本来是资本主义体系新发展的分析中心——之间的连接关系所提出的真正问题，却干脆被没有任何理由的论断，即国家不复存在的论断忽略了。事实上，即使在全球化的资本主义的前几个阶段，国家也从未是“全能的”。国家的权力始终受到指导当时全球化的逻辑的限制。沃勒斯坦在这方面甚至赋予全球意志以决定各国命运的力量。今天的情况并没有不同。今日的全球化（帝国主义）与昔日的全球化之间的差异不在于此。

新帝国主义确实拥有一个中心——三元体制——和一个企图实践霸权的中心中的中心——美国。它通过为自己的目的而建立并由自己掌管的机构来对所有的世界外围国家 3/4 的人口实行集体统治。有些机构负责世界帝国主义体制的经济管理。其中首先是世界贸易组织（WTO），其真正的职能不是像自己声称的那样确保“市场自由”，而相反是高度保护（中心的）垄断集团，并按这一要求来塑造外围国家的生产体制；国际货币基金组织（IMF）不去处理三大货币（美元、欧元、日元）之间的关系，而是起着（三元体制）集体的殖民货币权威的作用；世界银行成为七国集团的一个宣传部门。其他一些组织负责体制的政治管理，而这里首先是北大西洋公约组织，它取代联合国以世界集体的名义表态。美国有计划地对全球实行军事控制，十分露骨地表明了这一帝国主义现实。内格里和哈特的著作中不谈关于这些机构的职能问题，也不提一些有悖于“权力网”天真论点的许多事实：军事基地、武力干涉、美国中央情报局的角色等。美国在伊拉克的粗暴干涉使一切企图让人相信的关于“资本主义是高尚帝国”的说法显得可笑。

同样，技术革命所提出的关于世界体系阶级结构的真正问题被回避，而笼统地提到“人群”，与庸俗社会学中的“人们”相似。真正的问题是在其他方面：当前正在进行的技术革命（对其现实性不能有任何怀疑），如同所有的技术革命一样，剧烈地瓦解着劳动组织和阶级结构的旧形式，而这种重组的新形式尚未明显地形成。

为了把这一切戴上花冠，使三元体制和美国霸权主义的帝国主义行径合法化，这个体系提出了自己的意识形态方面话语，以适应新的侵略任务。关于“不同文明的冲突”的说法完全是要巩固“西方的种族主义”，使舆论同意在全球范围内实行种族隔

离政策。我认为，这种说法比关于权力网的大肆颂扬更为严重。

我认为，帝国的论点之所以在西方左翼和一部分青年中间得到支持，完全是由于它对国家和民族使用了严厉的言辞。（资产阶级）国家和（狭隘的）民族主义一直被激进左翼所唾弃。新资本主义正在加速消亡的观点只能让人高兴。但是很遗憾，这种提法是不正确的。晚期资本主义确实把价值规律消亡的客观必要性和可能性提上了日程，技术革命在这方面使网络社会的发展成为可能，全球化的深入向许多国家提出挑战。但是，衰老的资本主义竭力用伴随着它的帝国主义暴力来消除一切解放的能量。资本主义可以适应解放的变革并能产生变革的思想——社会主义一样会产生这些思想——正是美国自由主义意识形态的核心。它的作用是麻痹人们的思想，使人们忘记真正挑战的程度以及对付挑战所必须进行的斗争。美国自由主义所提出的“反国家”战略是与资本主义的战略完全相吻合的，这就是要为了自身的利益，竭力“限制公众干预”（“解除管制”），把国家的作用降为警察的职能（根本不是要压制国家，只是取消其政治活动从而使它履行其他的职能）。相似，“反民族”的话语也是要让人们接受美国作为世界超级军事和警察力量的作用。

人们需要别的东西：发展政治实践，使其发挥真正的意义；推进社会和公民民主，使各国各民族在全球化过程中拥有更大的活动余地。尽管过去为此而实施的规划在新条件下失去了有效性，尽管新自由主义和帝国主义现实的一些反对者未必都看清楚这一点，并怀念过去，但挑战仍然全都存在着。

第三章

后果：现实的全球化自由主义

自由主义的准理论以及伴随着的意识形态思想承诺可以解放全人类。这种承诺与一切历史教训背道而驰。实际存在的全球化自由主义只能导致各国人民之间（世界更加两极分化）以及（南北）各国人民内部的不平等加剧。与资本主义积累内在联系在一起 的贫困化又使民主成为不可能，在发达的中心消除民主的创造性潜力（用低度民主来取代社会控制变革方面的新的进展），在周边地区使采取表面民主的政治形式成为闹剧。

在现实资本主义全球扩张的历史中，两极分化占据着中心地位。这里我指的是在资本主义世界制度中的中心与其外围地区之间在物质发展水平方面的差距不断扩大。这也是人类历史中的一个新现象。在两个世纪内造成的这种差距与人类几千年历史中所出现的差距无法相比。这种现象只有通过逐渐建立一个对各国人民来说真正更美好的后资本主义社会才能得以消除。

资本主义以过去整个历史上无可比拟的速度和规模在发展生产力。但同时它扩大了这种发展潜力和实际所运用到的之间的差距，这是过去任何制度中未曾出现过的现象。今天已达到的科技知识水平本来可能解决全人类所有的物质问题。但是使手段变为

目的的逻辑（利润规律、积累）一方面造成了这种发展潜力的极大浪费，另一方面又在它可以提供的利益分配方面造成了不平等，这在历史上也是无与伦比的。直至 19 世纪，知识所能导致的发展潜力和实际发展水平之间的差距仍无足轻重。这并不是说我们存在着留恋过去的思想：资本主义曾是实现今天达到的水平的必要前提。但是它已经过时了，即它的逻辑延续只会造成浪费和不平等。从这方面来说，马克思所提到资本主义积累所造成的“贫困化规律”在这两个世纪中的全球范围内日甚一日地突出地得到了证实。因此，人们不必惊讶，当资本主义似乎全面获胜时，与贫困作斗争也成为统治集团一种不可回避的义务。

这种浪费和这种不平等成为奖章的背面，确定了“资本主义黑皮书”的内容。它提醒我们，资本主义只是历史中的一个插曲，而不是其终点。如果它不被一个终止世界两极分化和经济异化的体制所超越，那它只能导致人类的自我毁灭。

要建立公民的民主制度，就必须设想为用贯彻民主的办法而不是用仅仅实行市场的办法（人们所期待的好处从未出现过）来推进社会化的基础。

一 第一个后果：被忽视的贫困化和世界的两极分化

（一）贫困或贫困化是资本积累的过程所造成的吗？

谈论贫困，以及即使不是消除至少也是缩小贫困规模的必要性，现在是很时髦的。这是一种 19 世纪式的仁慈的讲话，它并没有重点探讨是哪些经济和社会机制造成了目前的贫困。而与此同时，现代社会人类所拥有的科技手段可以将贫困完全铲除。

（二）资本主义和新的农业问题

所有资本主义之前的社会都是农民社会，其农业方法多种多样，但资本主义的逻辑（资本最大限度地赢利）对它而言则是陌生的。由新富农阶级，甚至是现代化的庄园主或由跨国农业机构所经营的产业为代表的资本主义农业准备向农民的农业发动攻势，并且于2001年11月得到了世界贸易组织在多哈会议上的许可。但是当前农业和农民世界仍包括人类的半数；而生产是分为两个部分来进行的，这两个部分的经济和社会性质完全不同。

由资本赢利原则支配的资本主义农业集中在北美、欧洲、拉美的南锥体地区和澳大利亚，它只雇佣几千万已经不是真正“农民”的农业耕作者。但按机械化程度（仅存在于这些地区）和每人所支配的面积来算，他们的生产率约为每人每年相当于1000吨至2000吨粮食。

另一方面，作为农民的农业耕作者几乎占人类的半数，即30亿人。这些农业耕作者分成两部分：一部分人从绿色革命中得益（肥料、杀虫药和优选种子），但机械化程度很低，人均产量约为10吨至50吨；另一部分人没有从这场革命中受益，每个劳动者的产量只有1吨左右。

设备精良的农业生产率与贫困农民的农业生产率之间的差距在1940年之前为10:1，而今天则是2000:1。换言之，农业生产率的发展速度大大超过其他产业的发展速度，使实际价格从5降至1。

资本主义总是把建设性的方面（资本积累和生产力的发展）与毁灭性的方面结合在一起，例如使人成为作为商品的劳动力的持有者；从长远来说破坏了生命和再生产的自然基础；摧毁了原来社会中的一些组成部分，有时甚至整个民族，如北美的印第安

人。资本主义总是同时（通过立即“雇佣”的办法）“吸纳”一些劳动者（安置到正在扩张的资本主义剥削的不同形式中去），同时又排斥那些（失去了原来制度中所处的地位而未被重新纳入新制度中的）劳动者。但是在它的上升时期，即历史上进步的时期，它纳入的人比排斥的人多。

然而现在的情况不同了，在新的农业问题中我们可以具体地、明显地看到这种情况。如果按世界贸易组织多哈会议（2001年11月）以后所要求的那样把农业纳入“竞争”的总体规则，把农产品和食品当做“与其他商品一样的商品”，那么在农业企业和农民生产之间存在巨大的不平等情况下，产生的后果也就可想而知、一目了然了。

如果向2000万新增的现代化农庄提供它们所需的足够面积的土地（从农民经济中夺过来并无疑选择最好的土壤），如果它们能进入资本市场获得适宜的设备，那么它们便能生产有支付能力的城市消费者向小农农业购买的绝大部分产品。然而，这些没有竞争力的数十亿农民生产者怎么办呢？他们将在数十年短短的时间内被无情地淘汰。这数十亿人将会怎么样呢？他们大多数人本来就是穷人中的穷人，他们好坏由自己养活自己，其中1/3的人生活很糟糕（世界上营养不良的人口中3/4是农民）。在50年之内，任何具有竞争力的工业发展，即使幻想般地假设在这3/4的人类地区每年连续增长7%，也吸收不了这个储备队伍中1/3的人。这就是说，资本主义从本质上来说，是无法解决农民问题的，它能提供的前途就是一个50亿“过剩”人口的棚户世界。

我们已到了这一步：为了给资本扩张提供新的地盘（“农业生产现代化”），就必须——用合乎人情的说法——摧毁整个社会。一面是2000万效率高的新的生产者（包括其家庭在内为5000万人），另一面是50亿被排斥的人。这一过程的建设性只

是它所造成的破坏的沧海一粟。我只能得出这样的结论，即资本主义已进入下降的衰退阶段；支配这一制度的逻辑已没有能力确保半数人类的简单生存。资本主义变得野蛮残忍，要直接进行大屠杀。比任何时候更需要以别的更合理的发展逻辑来取而代之。

资本主义辩护人强调，农业问题在欧洲已通过农村人口外流而得到解决。为什么南方国家不能晚一个或两个世纪来复制相似的变革模式呢？人们在这里忘掉了，19世纪欧洲的工业和城市需要大量的劳动力，而剩余的劳动力则大规模地移居美洲。当代第三世界没有这种可能性，如果它要像人们所要求的那样具有竞争力，就必须立即采用现代技术，而这种技术只需要很少的劳动力。资本在全球的扩张所造成的两极分化使南方国家无法迟缓地复制北方国家的模式。

资本主义的发展已在世界体系的中心解决了农业问题的说法具有巨大的吸引力，甚至在历史上马克思主义队伍的内部。第一次世界大战之前的考茨基的名著（《土地问题》）便是证明，它已成为社会民主主义在这方面的圣经。这一观点被列宁主义继承下来，并通过斯大林时期集体农业的“现代化”政策加以实施，但其结果值得怀疑。事实上，由于资本主义与帝国主义是不可分割的，如果它（按自己的办法）在体系中心解决了农业问题，却在外围地区造成了极大规模的新的农业问题，而自己并没有能力来解决这一问题（除非进行大屠杀来毁灭半数的人类）。

在马克思主义阵营中，只有毛泽东主义懂得挑战的意义。因而那些批评毛泽东主义有“农民倾向”的人用这种说法的本身便证明了他们没有足够装备来认识现实的资本主义（始终是帝国主义的），因为他们满足于用关于一般的资本主义生产方式的抽象的空话来取而代之。

那么，怎么办？

为了 21 世纪可见的未来，必须维持农民的农业。这不是出于对过去的浪漫的留恋，而是因为必须超越资本主义的逻辑才能解决问题，要长时期地向世界社会主义过渡。因此必须设想一些对“市场”和农民的农业之间的关系进行调节的政策。在全国和地区的范围内，这些与当地条件相适应的调节政策应该保护民族生产，从而确保各民族必要的粮食安全，抵消帝国主义的粮食武器。通过缓慢但持续的农业的生产率的逐渐提高使内部价格与所谓世界性的市场价格脱钩——这是它们应该做到的——自己掌握农村居民向城市转移的过程。在所谓的世界市场的范围内，大体通过签订地区之间的协议来实现所希望的调节，例如一方为欧洲，另一方为非洲、阿拉伯世界、中国和印度，以满足应该纳入而不是排斥的发展的要求。

（三）新的工人问题

世界上的城市居民现在约占人类半数，即至少 30 亿人，另一半是农民。据关于这部分人口的统计信息，可以分为所称的中产阶级和平民阶级。

在当代资本主义发展阶段，统治阶级（主要生产资料的正式拥有者以及承担管理职责的高级执行官员）仅代表了全球人口中非常少的一部分人口，尽管他们把大部分收入都贡献给了社会。即便加上传统意义上的中产阶级——非工资劳动者、小企业主和中层经理——也是如此。

但是，现代化生产部门的大批劳动者是工资收入者，他们的人数超过发达中心国家居民的 4/5。这些人又至少分成两部分，其界线对观察者来说可从外部看到，并在人们的思想中确实存在。

一部分人可被称为“稳定的”平民阶级，即他们的工作比

较牢靠，这是由于他们有职业专长，使他们有权与雇主谈判，而且常常组织起来，在有些国家形成强大的工会。在任何情况下，这部分人有一定的政治分量，这加强了他们的谈判实力。

另一些人属于不稳定的平民阶级，他们中的一部分人因他们的谈判实力很弱（职业技能不强，非公民的地位，或女性）而成为弱势的工资劳动者，还有一部分人是非工资劳动者（正式的失业者或在非正式部门的就业者）。人们称这部分人为“不稳定”的平民阶级，而不说他们“很少或没有被纳入”（更不说他们是“处于社会边缘的人”），因为这些劳动者已完全被纳入到资本积累所支配的系统逻辑之中。

在综合我们掌握的发达国家和某些南方国家（数据是用外推法计算的）的信息之后，人们可以了解到以上所确定的各类群体在世界城市居民中所占份额的规模。

表 3-1 全部城市居民的比例

单位：%

	中心地区	外围地区	全世界
富有和中产阶级	11	13	25
平民阶级	22	54	75
稳定的平民阶级	(13)	(11)	(25)
不稳定的平民阶级	(9)	(43)	(50)
总 和	33	67	100
有关的人数(百万)	(1000)	(2000)	(3000)

虽然中心地区只包括世界人口的 18%，但它们的居民 90% 已城市化，占世界城市居民的 1/3。

如果平民阶级的总数占世界城市居民的 3/4，不稳定的人所组成的部分今天占中心地区平民阶级的 40%，外围地区的 80%，即世界范围内平民阶级的 2/3。换言之，不稳定的平民阶级（至

少) 占世界城市人口的半数, 在外围地区达到 80%, 在外围地区城市人口中占 2/3, 在中心地区的城市人口中占 1/4。

看一看半个世纪之前即第二次世界大战之后城市平民阶级的组成, 便可知道民众阶级结构在当时的比例与现在的比例很不相同。当时第三世界的部分不超过城市人口总数的一半(当时约 10 亿人), 而现在是 2/3。当时还没有今天南方地区各国几乎都有的百万人口的大城市, 而只有几个城市, 主要集中在 中国、印度和拉丁美洲等地。

在中心地区, 平民阶级在第二次世界大战后的时期里享有着迫使资本家接受的历史性妥协基础上的特殊地位, 使多数劳动者在福特体制的大工厂的劳动组织形式中稳定下来。在外围地区, 不稳定者的比例当时虽很高, 但也不超过平民阶级的半数(而今天是 70%)。另外半数中一部分人成为新殖民经济形式和现代化社会中稳定的工资劳动者, 另一些人在原来的手工业部门中谋生。

20 世纪下半叶的长时期突出表现出来的重大社会变革可以用一个指示性的数字来概括: 不稳定的平民阶级的比例从不到城市居民总数的 1/4 上升到半数以上, 而这种贫困化现象在发达的中心地区本身也在相当规模上再现。不稳定的城市居民的总数在半个世纪里从不到 2.5 亿增加到 15 亿, 这个增长速度超过了经济和人口扩张以及城市化运动本身的发展速度。

没有比“贫困化”更好的语言来说明这个长时期内的发展趋势了。毕竟, 这一事实在新的流行语言中也得到了承认和重申: 缩小贫困已成为当权者所实施的政策目标中的一个主题。但是, 这里的贫困只是根据经验提供出来的, 即要么根据粗糙的收入分配(“贫困线”), 要么根据拼凑的指数(如联合国开发计划署所建议的“人文发展指数”)来衡量, 而对产生贫困的方式和

机制则根本不提。

我们对这些事实的阐述走得更远，因为它能为这一现象及其发展作出解释。中产阶级、稳定的平民阶层和不稳定的平民阶层都已被纳入同一个社会生产体制，但他们的职能不同。有些人没有从“繁荣”中得益，但是他们又没有处于社会边缘，不能说他们在职能上没有被纳入该制度。

贫困化是一种现代现象（人们不该谈“贫困”，而应该谈“贫困的现代化”），它绝不能仅仅归之为“没有足够的收入来维持生活”。它在社会生活的各个领域起着破坏性的作用。对在“光辉的三十年”（1945~1975年）中已被纳入稳定的平民阶级的移民来说——他们已是工厂工人——今后他们的子女和新移民处于主要生产体制之外，这就为以“群体”团结取代阶级意识创造了有利条件。对妇女来说，她们比男子更受不稳定状态之害，她们的社会和物质条件更加恶化。如果那些声称维护女权的运动无疑在思想和行动中取得了一些重大进展，那么这些进展的受益者几乎仅仅是中产阶级的妇女，绝不是贫困化的平民阶级的妇女。对民主来说，由于无力阻止平民阶级中日益增长的一部分人的条件的恶化，它的信誉以及合法性都受到了损害。

贫困化是与世界范围内两极分化不可分割的一种现象，是现实资本主义扩张的必然产物，应该说这种资本主义在本质上是帝国主义的。城市平民阶级的贫困化是与使第三世界农民群众受害的发展紧密联系在一起。农民群体服从于资本主义市场扩张的要求，便使社会两极分化的新形式得以产生，越来越多的农民被排挤在土地之外。这些新的贫困农民或无地农民潮水般地拥入棚户区，其速度远远超过人口增长的速度。只要自由主义的信条不被否定，这一切现象将进一步加剧，任何矫正性的政策都不能在这方面阻止其发展。

贫困化对经济理论和社会斗争的战略提出了挑战。传统的庸俗经济理论回避资本主义扩张所带来的实际问题。空想资本主义被认为是交换关系（“市场”）的简单和持续的延伸，而实际运作的体系及其再生产的基础是生产和交换（不是简单的商品关系）的资本主义关系。这一空想理论很容易得出，“市场”具有自我调解功能并自动产生社会平衡，但这一结论既没有历史依据，也没有理论依据。于是“贫困”只能以来自经济逻辑之外的原因来解释，例如人口问题或政策上的“失误”。在理论思考中回避了贫困与资本主义积累之间的关系。

然而这种真正的自由主义病毒已深深地侵入了第二次世界大战后建立起来的“历史左翼”的整个队伍，它污染了现代社会思想，并摧毁了认识世界、改造世界的能力。当前正在进行争取实现“另一种世界”（更美好世界）和替代全球化的社会斗争的运动只有从这种病毒中解脱出来，并重新开展真正的理论探讨，才能取得重大的社会进展。社会运动，即使是最善意的运动，如果不摆脱这种病毒，它们将被关闭在单一思想的铁笼里，从而成为无效的“矫正”方案的俘虏，而这些方案中充斥着关于“减轻贫困”的浮夸的辞藻。

以上概述性的分析应该有助于推动这种讨论。它重建了资本积累和社会贫困化现象之间的直接联系，150年前马克思曾开始分析这种联系的各种机制，但后来这种分析没有继续下去。

二 第二个后果：低度民主。通过市场还是通过民主实行社会化？

民主是社会进步的一个绝对条件，但是还须说明为什么以及在什么条件下是这样。因为这种看法只是在最近才被大家普遍接

受。不久以前，在西方、东方和南方流行的说法是：民主是一种“奢侈品”，只有当“发展”解决了社会的物质问题时才会出现。这正是资本主义世界的领导层（他们以此说明支持拉丁美洲军事独裁政权和非洲专制制度的合理性）、第三世界国家（拉丁美洲的“发展主义”理论清楚地说明了这点，而单一政党并非社会主义国家固有的特权）以及苏维埃制度的国家所支持的官方理论。

然而，这种理论一夜之间走向了反面。关于民主的考虑已成为大家或几乎每个人日常正式讲话的主题，合乎规定秩序的民主实践的证书已成为得到富有强大的民主国家援助的“条件”。这种说法很难让人相信，人们知道在实际中无耻地贯彻的“双重标准”的原则，暴露了如何用各种欺骗手段来实现的其他不可告人的目的所处的真正的优先地位。

民主是一个现代化概念，它确定着现代性本身的内容。这里的现代性是指采用个体和集体的人（即群体）对自己的历史负责的原则。为了能提出这一概念，必须从资本主义制度之前的政权形式的异化中解脱出来，不论这种异化具有宗教色彩或其他“传统”形式，不管是哪种形式，异化都被认为是永久的、超历史的存在物。这里的现代性是随着资本主义而产生的，它所产生的民主是有局限性的，正如资本主义制度本身一样。其资产阶级的历史形式——至今唯一所知和采取的形式——也只是一个阶段。不论是现代性，还是民主，均未达到可能发展的尽头。现代性和伴随它的民主不是一种固定的社会状态，而是本质上永远没有结束的进程。所以，最好还是说民主化——这样来强调一个永远没有结束的进程的动态——而不说民主，这会造成错觉，似乎可以提出一个固定的公式。

资产阶级社会思想一开始，即从启蒙时期起就是建立在社会

生活的各个方面的分离，例如经济和政治分离的基础之上的，并采用体现每个领域中“理性”的特殊需要和不同的原则。

根据这种精神，民主应该是良好的政治管理的合理原则。由于男人们（当时根本谈不上妇女），或更确切地说，他们中的某些人（生活相当富裕并有教养）通情达理，他们应该负责制定一些法律来保证他们的生活并（通过选举）来选择执行法律的负责人。另一方面，经济生活是由同样体现“理性”（人类本性的同义词）要求的其他一些原则来管理的：私人财产、订立合约权、市场竞争等。人们在这里可以看到一整套资本主义的原则，这些原则本身与民主的原则毫不相干。人们了解到民主要求所有人，当然包括男人和妇女之间、所有肤色人种之间的平等（提醒一下，美国的民主直至1865年把它的奴隶忘了，直至1960年把奴隶后裔的基本公民权忘了）以及业主和非业主之间的平等（这里需指出私人财产的存在是排他性的，只有存在非业主，它才存在），那么情况就更加如此了。

经济与政治机构之间的分离一下子便提出了管理这些机构的特殊逻辑的产物之间的一致或分歧的问题。时髦的论调所依据的作为明显的真理而不必要加以讨论的公论确认了两个措辞之间的一致。民主与市场是互相产生的，民主需要市场，市场也需要民主。这是完全错误的，并被历史所否定。

启蒙时期的思想家们比当代庸俗的思想家们要求更高。他们提出了为什么有这种一致以及在什么条件下才存在一致这两个问题。他们对第一个问题的回答是作为普遍存在的管理方式共同点的“理性”概念所启示的。因此，如果人们是理智的，他们所作的政治选择的结果只能符合市场本身所产生的选择。当然，条件是只有具有理性的人，即只有某些人才能行使民主权利，没有妇女（人们认为妇女只是感性的而缺乏理智），当然也没有奴

隶、穷人和身无分文的人（他们只按本能行事）。按照这种说法，民主必须是受限制的，民主仅仅属于作为企业经营者的公民。可以理解，他们在选举中的选择总是——或几乎总是——符合他们的资本家利益的。但是与此同时，政治在与经济的吻合过程中失去了独立性，虽然不说它屈从于经济。经济学的异化在这里充分发挥了作用，来掩盖政治独立性的消失。

民主权利进一步扩大到公民——企业经营者以外的人不是资本主义发展的自发产物，也不是这种发展要求的表现。相反，这种权利扩大是体系的受害者，即工人和后来的妇女逐渐争取到的；它是反对这一体系的斗争的产物。因为这一扩大由于实际情况而显示了通过民主选举而表达出来的大多数人的意志——显然是体系的被剥削者的意志——和市场向他们提供的命运之间的巨大差异。体系可能产生不稳定，甚至是具有爆炸性的情况。至少有危险和可能，使市场服从于经济学给予资本最高利润以优先地位不一致的社会利益的表现。换言之，对某些人（资本家）有危险，对其他人（劳动者公民）有可能，通过狭隘的、单方面的逻辑发展以外的手段对市场进行调节。这是可能的，在某些条件下，如在二战后的福利国家中已经发生了。

但是，这不是使民主与市场之间的差异掩盖起来的唯一可能。在某一具体的历史条件下，如果分散的社会批评运动遭到削弱，原因是占统治地位的意识形态似乎不可取代，那么民主将失去阻碍市场并对它构成潜在危险的任何内容。它变成一种“低度民主”。你可以随意自由地投票：白票、蓝票、绿票、粉红票或红票。不管怎样，不会有任何效果，因为你的命运是在议会大厦之外的地方，在市场上决定的。民主对市场的屈从（而不是一致）在政治语言中得到反映。轮流坐庄，即改变政府（而不是政权）的面孔而继续以同样的方法行事（听从市场），取消了

另一种选择的可能，即在不同的社会抉择和前景之间作出清醒的选择成为不可能。以上所说和所写的关于公民资格和阶级意识在政治戏剧的表演和在市场消费中被冲淡的所有内容都包括在政治与经济的分离之中。

这便是我们今天的处境。这是一种危险的局面，因为它随着民主秩序的威信和合法性的下降可能导致激烈的对抗，完全、彻底地废除这些秩序，相反人们用建立在例如宗教或种族沙文主义基础上的虚假共识的办法来取而代之。在体系的外围地区，因服从野蛮资本主义的粗暴要求而变得无力的民主成为滑稽性的悲剧、一种伪劣的民主；蒙博托被 200 个蒙博托主义党所取代！

资产阶级基本的社会思想——民主与市场“自然”一致——的论点从一开始就带着失控的危险，我们现在已到了这一地步。它假设一个像所谓的后现代主义的理论所提出的没有冲突的、本身协调的社会。一致性成为一种信条，人们对此已不再产生疑问了。我们不再面临着尽可能科学地去理解现实世界的政治，而是一种幻想政治的理论。它在自己的领域里成为“纯经济学”的对称物，这种经济学并非现实资本主义的理论，而是一种空想经济的理论。当人们对从启蒙时期就提出的“理性”开始质疑，并了解了社会合理性历史相对性的状况时，便绝不会赞同今天所宣传的关于民主与资本主义一致性的说法。

相反，人们将意识到资本主义制度所包含的潜在的专制独裁的危险。事实上，资本主义对个人与（社会）集体的辩证关系构成的挑战所作出的反应就包含着这种潜在的危险。

任何社会在自己现实的所有方面所固有的个人与集体之间的矛盾在现代性之前的所有制度里是用否定个人，即个人被社会制服的办法来解决的。个人只是通过自己在家庭、集团和社会中的

地位被辨认出来。在（资本主义）现代世界的意识形态中，这种否定倒过来了：现代性确认个人的权利。这种颠倒只是解放的前提，解放的开始，因为它同时释放出人与人关系中永久的攻击性的能量。资产阶级意识形态用模棱两可的伦理来表现这种现实：竞争万岁，强者取胜。这种意识形态的破坏性后果有时因同时存在着其他伦理原则而受到遏制。这些原则要么宗教色彩浓厚，要么是从过去的社会形式中遗留下来的。当这些阻力崩溃时，个人权利的片面思想就会造成可怕的后果。在这里，美国的意识形态和欧洲的意识形态成为鲜明的对照。前者使个人自由的主题相对社会平等的主题而言处于绝对的优先地位（因而极端的不平等是可以接受的）。后者试图把两者结合起来，然而却没有能力在资本主义范畴内解决两者之间的矛盾。美国公民维护拥有枪支的权利是这种野蛮自由概念的极端表现，其严重后果众所周知。

那么辩证的综合法如何超越资本主义而使个人权利和集体权利协调起来？这种可能的协调如何给个人生活和社会生活提供了更大的透明度？

作为个人与社会协调的社会化在历史上相继采取了基于不同的独特的全理性的形式。在资本主义之前的社会中，它是建立在本人同意或被强迫接受的共同的宗教信仰的基础上的，例如个人效忠于领主统治或王朝。现代社会中的社会化是建立在资本主义商品关系扩张的基础之上的，这种关系逐渐掌握了社会生活的各个方面，并压迫或至少在很大程度上控制着所有其他的（国家的、家庭的、集体的）团结形式。“通过市场”来实现的这种社会化形式虽然促进了生产力的迅猛发展，却同样也加剧了它的破坏性。这种形式逐渐使人类成为作为经济物体的被动“消费者”和作为政治物体的被动“观众”（而不是公民），而没有别的身

份。在这种情况下，只能是初步的民主可以并应该成为完全不同的社会化的基础。这种社会化能够使整个人类在管理社会、经济和政治生活的所有领域里拥有全部的责任。

没有民主，作为前景的社会主义是不可设想的；在社会主义的前景下，民主化意味着民主与资本主义逻辑的冲突将会取得进展。没有无民主的社会主义；也没有无社会主义前景民主的进展。

读者可以很快理解历史资本主义制度中乌托邦自由主义和实际管理的关系运转与苏维埃社会中社会意识形态和实际管理的关系运转之间的相似，而不是相反。这里的社会主义意识形态就是布尔什维克意识形态，在这个基本点上它遵循了而不是背离了1914年之前的欧洲社会民主。它并不怀疑社会生活各不同方面的合理性之间“自然”的一致性，它根据自己“必然的”行动历程对“历史的意义”提出了一个浅性的解释。这里的一致性也是以同样的方式表现的：在教条主义的概念里，（取代市场的）国家计划对经济的管理显然会产生符合一切需要的充分回答；民主只能适应国家计划的决定，反对这些决定是荒谬的。但是这里空想社会主义也遇到现实社会主义管理的要求。现实社会主义要处理一些严肃的现实问题，其中包括发展生产力以“追赶上来”。政权为此采取一些不可告人也不可坦白的可耻做法。极权政体是两种制度共有的，并且以同样的方法来表达：故意地说谎。如果说它在苏联的表现显然更加粗暴的话，那是因为需要赶上来的发展方面的落后状况十分严重，而西方则向自己的社会提供了可以躺在上面的舒适枕头（因此它的极权制度往往“柔软”，正如在经济顺利发展的消费经济时期那样）。

如不同自由主义信条决裂，想要建立公民社会，确立能给民主真正意义的公民政策是不可能的。从自由主义病毒中解脱出

来，便是不可回避的条件，否则民主将会是荒唐可笑的，不过是确保资本单方面的独裁政权的一种手段。

放弃一致性的论点、“多元决定”的论点，承认各方面不同合理性之间的矛盾（即不确定性），这不仅是把理论与现实潜在地融合起来去解释历史的一个条件，也是制定能使行动真正有效即在所有领域促进社会进步的战略的一个条件。

第四章

自由主义的起源

一 现代性的意识形态：欧洲原版

自由主义意识形态看起来是伴随着现代性的崛起，与资本主义的形成同时出现的。它们都是在文艺复兴至法国大革命的三个世纪中在欧洲制造的。

现代性是人类历史断裂的产物，这种断裂是 16 世纪、17 世纪和 18 世纪在欧洲发生的，但在它的出生地或其他地方都远未“结束”。现代性的多面性把资本主义生产方式再生产的要求组成一个统一的整体，但是同样提供了超越这种生产方式的可能性。

现代性是建立在人类要求解放的基础之上的。这种解放是从人类摆脱过去传统的社会形式的框架开始的。这种解放要求放弃在家庭、社团（生活方式和生产方式在其中得以组织）和国家中权力合法化的统治形式，而这些形式当时往往是建立在宗教色彩的形而上学的基础之上的。现代性因而要求政教分离，彻底地世俗化，这是发展现代政治形式的条件。

现代性和资本主义同时产生和发展并非偶然。资本主义生产

的新的体制所固有的社会关系要求经营的自由、进入市场的自由，要求宣布私有财产不可侵犯权（“私有财产神圣化”）。这样从现代性之前的政体所拥有的政权控制中解脱出来的经济生活，成为由本身规律所推动的社会生活中的独立领域。资本主义用相反的因果关系来取代由权力决定财富的传统做法，使财富成为权力的源泉。但是直至今日现实的现代性仍在资本主义范畴内发展，并在权力与财富的关系问题上持模棱两可的态度。事实上，它是建立在社会生活的两个领域——经济管理和国家政权管理——分离的基础之上的。经济由支配资本积累的本身逻辑（私有财产、经营自由、竞争）来进行管理。国家权力则通过政治民主制度化的做法来进行管理（公民权利、多党制原则，等等）。这种专横的分离削弱了现代性所宣称的潜在的解放能量。因此，在资本主义制度强行限制的情况下发展起来的现代性是自相矛盾的，它许诺很多，实际做到的很少，从而造成一些得不到满足的希望。

现代性为实现解放目标的社会巨大进步提供了可能性。政治民主的发展证明了这点，尽管这种发展很有限。它使被统治、受剥削、受压迫阶级的行动合法化，并使它们从占统治地位的资本家政权的手中逐渐争得一些民主权利，而这些权利绝不是资本主义扩张和积累的逻辑自发的产物。它释放了政治变革的能量，使阶级斗争得以充分开展起来，使“政治”和“阶级斗争”这两个词具有等同的含义，并给了它们全部力量。但同时，它也创造并发展了一些能使它限制解放性民主的能量的办法。

与此同时，现代性所伴随的资本主义促使了生产力以历史上从未有过的速度发展起来。这种发展本来是有潜力可以解决整个人类的重大物质问题的。然而，支配资本主义积累的逻辑不允许这样做，反而不断加速财富的两极分化，使之达到世界历史上从

未有过的程度。

所以，现代各国人民面临着现实的资本主义和现代性的挑战。占统治地位的意识形态只不过被用来防止意识到这种挑战。美国自由主义思想家很天真地表现了这种无知，尽管他们使尽花言巧语。他们在自我陶醉的讲话中只承认唯一的人道价值：个人自由。这种承认无视这样的事实，即在资本主义范畴内，这种自由变成强者迫使其他人接受他们的意志的自由，这种自由对大多数人来说完全是无稽之谈（空想自由主义假设每个人都能成为洛克菲勒，正如人们过去所说的每个士兵在背包里都放着一根元帅棍一样），它与成为民主基石的平等的渴望直接相撞。

所有维护（资本主义）体系的人都赞成这种基本的意识形态。对他们来说，资本主义是不可逾越的天地，是“历史的终点”。极端分子毫不犹豫地提出社会被看成是弱肉强食的丛林，把国家强制性的干预说成是一种管理原则，而这种管理把国家政权的职能变成仅仅为“胜者”服务的工具。另一些人则希望给这种独裁政权一副人道的面孔，并试图减轻个人自由唯一原则的极端性，加进一些社会正义和“承认群体差异”等方面考虑的辞藻，使这一原则深化。后现代主义提出要“接受”并“适应”当代现实，尽可能地加以“管理”，而不做得更多。这也属于对挑战的回避。

对大多数人来说，这种现代性纯粹是丑恶的、虚伪的，它是建立在双重标准的可耻做法的基础之上的。他们坚决加以唾弃，而这是完全合乎情理的。现实资本主义和伴随它的现代性对他们没有帮助。

资本主义从一开始并经常不断地充满着不可克服的矛盾，这就使人们考虑到必须超越它。这种社会需要很早并且在现代历史

的各重要时期都表现了出来。它在当代三大革命——法国革命、俄国革命和中国革命中，表现得很强烈。在这方面，法国革命在现代历史上占有特殊的地位。激进的雅各宾派很早便理解资产阶级方案中矛盾的程度，并明确地说明了矛盾的性质，即经济自由主义是民主的敌人。它试图使超越当时的“客观要求”，即完成纯粹的资产阶级任务的人民革命的概念取胜。因此从这个激进的流派中涌现出对新生资本主义进行共产主义批判的第一代（巴贝夫主义者）。同样，俄国革命和中国革命超越了它们的社会必须立即实现的任务，并提出了大大超越这些任务的共产主义目标。这三次大革命与其他革命不同，都随后经历了一个复兴时期，这不是偶然的。然而作为它们伟大时刻的显著进展仍然是未来的生动象征，它们的方案的核心是人人平等，把人类从经济异化中解放出来。法国大革命在这方面特别地早熟。

一般来说，伴随着欧洲资本主义发展的历史条件促使了被统治阶级的政治阶级觉悟的成熟。这种觉悟受到法国大革命提出的最激进的主张的启发，早在19世纪前几个年代就出现了。19世纪末，它推动成立了强大的工人政党。这些政党在20世纪里迫使资本家“满足”了一些不属于资本积累唯一逻辑的社会要求。“平等”的价值当时成为“自由”价值的矛盾补充。

经济异化使自由在各种人道价值中处于优先地位。当然，这是个人自由的特权，但尤其是资本经营者的自由。自由使经营者释放出能量并增强其经济力量。相反，平等不直接来自资本主义的要求，除非在最实际的方面——权利（部分）的平等，一方面使自由企业大大发展；另一方面迫使已解放的劳动者处于被雇佣的地位，出卖作为商品的劳动力。在更高的程度上来说，“平等”的价值与“自由”的价值发生冲突。在欧洲一部分地区而非整个大陆的历史上，特别在法国的历史上，这两种价值是并列

提出来的，例如在共和国口号中便是这样。这不是偶然的。这种矛盾双重性的起源很复杂。无疑，存在着民众阶级的尖锐斗争，他们要竭尽全力保持相对于资产阶级野心的自主性，这在法国大革命中表现得尤其明显。山岳派曾明确、公开地指出了这种矛盾。他们（正确地）认为，“经济自由主义”（美国意义上的自由）是民主的敌人（如果民主对民众阶级应该有些价值）。

从这一看法出发，我将说明美国社会和文化同欧洲社会和文化之间在今天仍然很明显的差别。美国和欧洲统治资本的运转和利益大概并不像人们所说的那么不同（盎格鲁—撒克逊资本主义同莱茵河沿岸的资本主义之间存在着人所共知的对立）。他们之间的利益结合无疑说明了“三元体”（美国—欧洲—日本）的牢固性，虽然贸易冲突可能并且确实使三元体中的一部分对抗其他部分。但是，对社会决策和选择的看法、人们的脑子里即使是暗地里在思考的社会方案是相当不同的。在美国，自由单独占据政治价值的全部领域而不发生问题。在欧洲，自由不断地被对平等价值的依恋所抵消而必须与它结合起来。

美国社会轻视平等。极端的不平等不仅是允许的，而且被认为是自由所推动的“成功”的象征。然而，没有平等的自由就等于野蛮。这种单一的意识形态所产生的不同形式的暴力不是机会平等的结果，也不是激进化的基础，而是恰恰相反。在欧洲社会中占统治地位的文化至今都把自由和平等的价值结合起来并尽量减少不平衡；这种结合正是社会民主主义历史性妥协的基础。遗憾的是，当代欧洲的发展正在使这个大陆的社会和文化接近被树为榜样并不加批判地欣赏的美国的 社会和文化。

欧洲复杂的历史最后导致一种使经济和政治辩证地相处而又尊重各自独立自主的双重概念。美国的意识形态没有这些细微差别。

二 美国的意识形态：不妥协的自由主义

这里不是研究宗教及其释义同关于现代化、民主和世俗化的过程之间的复杂关系。关于这些问题我已在其他地方谈过。我把主要结论概括在以下论点之中。

现代化、世俗化和民主不是宗教教理演变（或革命）的产物，相反，后者大体上成功地使自己适应了前者的需要。这种调整并不是新教的特权。在天主教的领域里无疑是用另一种方法进行调整的，而且效果也不错。无论如何，它创造了一种摆脱教条的新的宗教思想。

从这方面说，宗教改革运动并不是资本主义充分发展的条件，尽管（韦伯的）这一论点在它所恭维的社会中（信奉新教的欧洲）得到广泛认同。宗教改革运动甚至也不是意识形态上与欧洲的过去及其“封建”的意识形态——包括早期的基督教教理——决裂的最激进的形式。相反，宗教改革是最含混的、最原始的形式。

曾经发生过一次“统治阶级的改革”，这次改革以建立由这些阶级控制的（全国性的圣公会、路德教）教会而告终。这一改革在新生的资产阶级、王朝和大地主之间实行妥协，排除了平民阶级和定期被搜刮的农民阶级的威胁。路德所称的这种反动的妥协——马克思和恩格斯也如此分析——使有关国家的资产阶级避免了在法国发生的一场激进的革命。因此，按照这种模式产生的世俗化至今仍是不充分的。回归到全国性教会所代表的天主教的普遍性观念，只履行了一种单一的功能：使王朝更加巩固，加强了教会在旧制度势力和上升的资产阶级所代表的势力之间的仲裁作用，加强了民族主义力量并推迟了后来社会主义国际主义所

提出的普遍主义新形式的发展。

但是也有一些改革运动，它们得到了由资本主义发展所带来的社会改革之害的平民阶级的拥护。这些运动重新采取古老的斗争方式——中世纪黄金时代的方式。它们没有走在自己时代的前面，而是落后于时代的要求。因此要等到法国大革命和后来的社会主义，被统治阶级才学会了如何在新的形势下有效地表达自己的要求。这里所说的新教派抱着原教旨主义的幻想。它们为无休止地建立世界末日观点的“教派”创造了有利土壤，正如在美国看到的那样。

美国的政治文化不是从启蒙时期以及尤其是从大革命时期在法国形成的政治文化，它在欧洲大陆相当大的地区里不同程度地留下了痕迹。这两种文化之间的差异是显而易见的，这种差异在危急时刻便暴露出来，并表现为强烈的对立态度（例如在伊拉克战争问题上是否尊重国际法）。

政治文化是长时期的历史产物，而每个国家无疑都有自己独特的历史。在这方面，美国的历史有着自己的特色，与标志欧洲大陆历史的特色形成鲜明对照：由极端的新教派建立新英格兰，屠杀印第安人，奴役黑人，发展“社团主义”（Communitarianism），再加上19世纪不断的移民浪潮。

被迫于17世纪从英国移居国外的新教派对基督教作了非常特别的解释，与天主教徒和东正教徒并无共同之处，甚至与大多数欧洲新教徒，当然包括英国统治阶级中占主导地位的英国国教教徒——至少在同样的极端程度上说——也是无共同之处的。总体上说，宗教改革恢复了旧约的地位，而天主教和东正教曾把它排斥在一边，他们强调了基督教与犹太教的决裂而不是继承。这里我重提了我在其他地方所写的关于基督教、伊斯兰教和犹太教的实际的或所谓的特殊性。美国新教扩散所普及的“犹太基督

教”这一常用的形容词，证明了这两个一神教关系的看法上的颠倒，天主教徒接受了这一观点，但对此并不确信，只是出于政治机会主义原因而表示赞同（东正教徒并非如此）。

众所周知，宗教改革运动在因果关系中是与资本主义的出现联系在一起的，而这种因果关系在现代社会思想界里有着非常不同的解释。韦伯曾提出一个后来很著名并无疑在盎格鲁—撒克逊的新教世界里占统治地位的论点，即宗教改革运动促使资本主义出现。马克思的论点与此相反，他把宗教改革运动看做是资本主义的形成所造成的变革的一个结果。因而新教有不同类型，有的表现了受新生的资本主义之害的平民阶级的抗议，有的反映了统治阶级的战略。

此外，在宗教领域所表现的意识形态的残余和价值体制都保留着对资本主义挑战作出初步反应的所有痕迹。文艺复兴运动在某些方面走得更远（马基亚维利便是最有力的一个证明）。然而，文艺复兴运动是在天主教的地盘里（意大利）展开的。某些意大利城市成为最富有的股东联合会的辛迪加（威尼斯是典范）领导的名副其实的商业公司。这些城市的管理与资本主义的最初形式建立了比新教和资本主义之间更直接的关系。后来在天主教国家（法国）以及其他新教国家（英国、荷兰和德国）开展的启蒙运动更多地属于文艺复兴的世俗传统，而不是宗教改革的传统。最后，法国大革命因其激进的特性使世俗运动充满活力，有意识地脱离了宗教释义的场地而倾向于现代政治的地位，这在很大程度上是它创新的产物。

然而，在新英格兰立足的新教的特殊形式给美国的意识形态留下了直至今日仍很深刻的烙印。因为它是新美国社会去征服大陆的手段，用从圣经中汲取的词汇使这种征服合法化（以色列用暴力手段征服福地，这是北美话语中不断重复的主题）。接

着，美国称自己实现“上帝”命令它完成的事业的计划扩展至全球。因为美国人民把自己当做“上帝的选民”，事实上是纳粹所称的“优等民族”的同义词。因此，美帝国主义比其前人（他们并未自称负有神圣使命）更加野蛮。

很显然，美国的意识形态并非美帝国主义扩张的原因。美国服从于为其（纯粹物质的）利益服务的资本积累的逻辑。但是这种意识形态非常适宜。它把事情搞混了。

直至今日，美国社会仍是由新教的原教旨主义所统治的。正如所有的观察家指出的那样，这是一个宗教色彩十分浓厚的社会。结果，它未能建立一个很强的世俗化概念，变成了“对一切宗教的容忍”。

我并不相信历史会“隔代相传”。历史改造人民。欧洲就发生了这种情况。不幸的是，美国历史的发展远没有消除原来的残酷性，反而加强了它的表现，并使其后果持续下去，不论是“美国革命”，还是不断的移居美国的浪潮。

被许多 1789 年的革命者所赞扬并且今天更加得到宣扬的“美国革命”仅仅是一场政治革命，社会意义有限。在反对英王朝的斗争中，美国殖民者并不想改变经济和社会关系，而仅仅是想不再与宗主国的统治阶级分享利润。他们要自己掌权，但不是为了创造一个与殖民政权不同的社会，而是为了更坚定地继续做下去，并获取更多利润。他们的目标首先是继续向西部扩张，这就要求屠杀印第安人。就这方面来说，维持奴隶制也不存在任何疑问。美国革命的主要首领几乎都是奴隶主，而他们在这方面的成见是不可动摇的。

对印第安人的大屠杀自然属于新的“上帝的选民”的神圣使命的逻辑。不要以为这已是完全过去的历史。直至 20 世纪 60 年代，这种大屠杀仍被自豪地提了出来（通过好莱坞电影，

把作为善的符号的“西部牧童”与罪恶的“印第安人”对立起来），并成为教育后代的重要组成部分。

奴隶制也是这样。直到独立后的一个世纪，奴隶制才被废除，但这不是像法国革命所提到的是出自道义上的原因，而仅仅是因为它已不再适应资本主义的继续扩张。又过了一个世纪，美国黑人才取得一些最起码的公民权，而统治文化中彻底的种族主义并没有发生动摇。直至 20 世纪 60 年代，仍然实行私刑处死。一些家庭到野外去观看执行死刑，分享快乐并互相交换私刑处死情景的照片。这种情况在更隐蔽地延续着，或更间接地通过“执法”途径把成千上万的囚犯处死，他们几乎全是黑人，他们常常被证实实际上是无辜的，而这并未使舆论感到震惊。

不断的人境移民浪潮也起到了加强美国意识形态的作用。人境移民对他们出发时的贫困和压迫当然不负责任。相反，他们是受害者。但是，形势——他们的移民——使他们放弃了为改变他们的阶级或集团在本国的共同遭遇而进行的集体斗争，而去支持接纳他们的国家中的个人成功思想。这样做对美国制度非常适合，所以得到它的鼓励。这就推迟了阶级的觉醒，这种觉醒刚开始便面对着新的人境移民的浪潮，使自己的政治成果流产。但与此同时，移民也推动了美国社会的“族群化”。因为“个人成功”并不排斥积极参与原来（爱尔兰人、意大利人，等等）的族群，没有这种族群，个人的孤独是难以忍受的。然而美国制度所认同并赞扬的人性这方面得到了加强，但却损害着阶级的觉醒和公民意识的形成。

当巴黎人民准备“向天堂发动冲击”时（来源于 1871 年的巴黎公社），在美国由一代又一代贫困的移民群体（爱尔兰人、意大利人，等等）组成的帮派在统治阶级厚颜无耻的操纵下互相残杀。

美国的意识形态同英国或加拿大的意识形态之间的全部差异的根源就在于此。信奉新教的欧洲——英国、德国、荷兰、斯堪的纳维亚——开始时赞同与美国意识形态相似的某些部分，它们是通过所谓“回归圣经”运动传承过来的。当然，其温和的形式与移居新英格兰的教派的极端形式无法相比。但是在这些国家里，工人阶级成功地提高了明确的阶级觉悟，而不断地迁居的移民群体的阶级觉悟则在美国消失了。工人政党的涌现构成了差别。在欧洲，自由主义意识形态被迫与不仅同它格格不入而且是对立的价值体制（包括平等）结合起来。当然，这种结合有自己本身的历史，根据国家和时间的不同而有所不同。但是它保持了政治对占统治地位的经济独立自主。

作为新移民国家的加拿大没有（或者还没有）赞同美国的意识形态，因为它没有遇到足以抑制阶级觉醒的大量移民相继涌入的情况。也有可能是因为不愿与宗主国分离的“忠诚派”并不赞成新英格兰的宗派分子对宗教释义的狂热情绪。

在美国不存在工人政党，也从未有过工人政党。强大的工人工会是“不参与政治的”。它们是完全意义上的不同政治，没有一个政党从性质上与它们接近，即使在没有政党的情况下它们也无法取而代之，提出自己的社会主义意识形态。它们与整个社会一样分享总体上占统治地位的自由主义意识形态。它们针对有限和具体的要求继续斗争，而不否定自由主义。从某种意义上说，它们是“后现代主义者”，过去也一直是这样。

在缺乏工人阶级的社会主义意识形态的情况下，社团主义意识形态不能成为一种替代品，即使是最激进的黑人群体的意识形态。因为从定义来说，社团主义属于普遍的种族主义范畴，它在自己的领域里反对种族主义，仅此而已。

美国社会历史形成所固有的结合——占统治地位的《圣经》

的宗教意识和缺乏工人政党——最终造成了独一无二的局面，即事实上单一的政党，资本的政党。

构成这个单一党的两个部分都赞成同样原教旨主义的自由主义。它们各自面对唯一的少数——40%的选民，这些选民“参与”向他们提供的这种有限的、无效的民主生活。各自在中产阶级中有自己的代理精英——因为民众阶级不参加投票，其言辞也适应这些人。各自在自己内部形成部分资本家的利益组合（“压力集团”）或“群体”支持的组合。

今天美国民主成为我所称的“低度民主”的先进典范。它建立在立足于实行选举民主的政治生活的管理与资本积累规律指引的经济生活的管理之间分离的基础之上。并且，这种分离没有被从根本上质疑，相反成为人们所达成的共识的一部分。它消除了民主政治的全部创造性的能量。它削弱了代表性机制（议会等）的作用，使它们服从“市场”的意志，在“市场”面前显得软弱无力。投民主党票也好，投共和党票也好，这没有任何意义，因为你的未来不取决于投票所作的选择，而取决于市场的运气。

显然，欧洲并没有免于同样性质的这种趋势。随着欧洲各国社会党对自由主义的归顺和劳动界的危机，它已完全陷进去了。但它是可以从中脱身的。

美国的政权是完全为经济服务的（即它是资本的忠实奴仆，根本不考虑其他的社会利益）。它之所以能这样做，是因为美国社会的历史形成阻碍了平民阶级中政治阶级觉悟的成熟。

相反，欧洲国家曾提供（并能再次提供）了必要的协调社会利益冲突的机构，并从而推动历史性妥协，使民主的实践具有真正的意义和重要性。如果对资本主义积累的唯一逻辑保持独立性的阶级斗争和政治斗争不能迫使国家政权行使这一职权，那么

民主便成为一种可笑的做法，美国的情况就是这样。

应该从这个角度去理解所谓最古老和最先进的这种奇特民主机制的运转情况。

美国创建了总统制。君主（即使是选出来的）的思想似乎是不可少的，这在当时可能是不证自明的。然而法国大革命从1793年至1798年毫无困难地放弃了这种思想。不管怎样，对实现彻底民主来说，总统制是一种灾难，这在今天尤为正确。

总统制促使政治辩论转移，它用对人的选择——尽管这些人被说成是“体现”一定的纲领主张——取代对纲领、主张的选择，从而削弱了政治辩论。此外，集中对两个人之间进行选择（这几乎是必然的），又促使他们中间的每个人去寻求最广泛的共识（争取动摇不定者和不问政治者当中的中间派），这不利于提出激进主张。这是对保守主义的奖励。

美国毫无困难地把这种本质上保守的总统制推广到整个拉丁美洲，因为这个大陆的国家在19世纪初只进行了一些有限的同样性质的政治革命，因而这种制度对它们很适宜。它随后又征服了非洲和相当一部分的亚洲国家，其原因相似，是由于现代的民族解放的程度很有限。

但是，这一制度正在征服欧洲，然而它只给那里的民主主义者留下恶劣的回忆，人们把它同蛊惑人心的波拿巴派的民粹主义联系在一起。遗憾的是法国开了头，它创建了戴高乐共和国，这并不是在民主的发展中前进了一步，而是一种倒退，但法国社会却在里面很适应。它所提出的关于在议会制中“政府不稳定”的论点纯粹是机会主义的。

总统制同样也推动了不同利益联盟的形成——较理想的是两个联盟，它们站在“可能当选”的总统竞选者的后面——而损害了持有真正的可取代的社会方案的政治党派的发展（其中包

括社会主义政党)。在这里，美国的情况仍然是很有说服力的。民主党与共和党并不是真正分立的。朱利叶斯·尼雷尔很幽默地说，实际上是“单一的两党”，这是对低度民主的极好定义。实际上，美国的平民阶级确实是这样看的。他们经常不去投票，因为他们懂得投票不起任何作用，而这是完全正确的。

美国民主的形式远不是社会进步的可能的工具，它们的过去和现在都是完全适合于保守主义的极好形式。在这种情况下，往往被认为具有积极意义的美国民主的其他方面变成了自己的对立面。例如，与负责地方权力机构的增多联系在一起“权力分散”使（选举出来的）地方要员权力加强，使“群体主义”思想更加严重。同样在法国，地区政权也始终或几乎都是比全国性的政权更右。这绝非偶然。

自由派认为，面对欧洲遗留下来的官僚机构牢固地扎根的情况，美国没有常设的官僚机构是一个优点。这便成为保守的政权机构把实施自己的纲领托付给直接从商界广泛征募的不负责的过渡官员的手段（因而他们既是仲裁人又是参与者）。这真的是优点吗？不管人们如何议论法国的国立行政学校毕业生，当然相当一部分批评是可以接受的，在能摆脱官吏社会这一遥远的理想没有实现之前（也许以后能做到），真正以民主的方式征募官吏的做法难道不是更好些吗（至少不是更坏）？

现在很时髦的一些对“官吏”不假思索的批评直接地推动着系统地从根本上反对公用事业的思想的运动。人们要用私人的商业服务来取而代之。对现实世界的客观观察表明（所谓官僚化的）公用事业并不像人们所认为的那样效率低下。把美国和欧洲在卫生方面的情况作一对比便可充分说明问题。在美国，（普遍私营的）卫生事业费用占国民生产总值的14%，而相比之下欧洲占国民生产总值的7%（卫生工作普遍由公用事业管理）。

就成果（健康质量）来看，相比之下欧洲要领先。当然，美国药品垄断企业和保险公司的利润大大超过欧洲。此外，在民主国家，公用事业的透明度很高（至少是可能做到的）。由“私人商业秘密”所保护的商业服务从定义上说就是不透明的。用私营服务（即由市场来实现社会化）来取代公用事业（即由民主来实现社会化），这是在竭力巩固政治和经济作为互相严格分离的两个范畴这一共识。然而这个共识恰恰破坏了民主进展的一切潜在力量。

“独立的”司法和选举法官的原则表明，它们完全可以适应一贯保守甚至反动的根深蒂固的偏见，不是推动进步而是阻止进步。但是，这种模式正在别的地方被采用（例如在法国），至于其直接后果我不在这里多作评论。

另外，美国司法档案足以表明它声称要维护的民主是十分可笑的。司法程序十分繁杂，可以任意变换，对英国的普通法（美国司法来自英国普通法）作随意的解释，始终为自由主义（即富人）的绝对原则服务。这种司法完全是野蛮的种族主义的（大量被判刑的黑人随后被证明是无辜的）。美国被关押的人数比例是全世界最高的。

德雷菲斯案件曾动员——并分化了——整个法国社会及法国政界。在美国，萨科和万泽蒂被杀害、罗森伯格夫妇以及多少其他不很著名的人被杀害却从未使舆论动员起来。从来没有重审的案件。人们没有权利——甚至没有想到——去怀疑法官的不公正性。此外，“独立于国家”，但受可操纵的选民团控制的“法官”甚至不受明确的成文法的约束，而成文法是必须执行的，欧洲大陆以及世界上大多数国家至少原则上是这样。“法官创法”是原始社会就已存在的、现在无处不在的一项制定法律的原则。在这种情况下，法院的决定几乎都是事先就知道的。人们知道最高法

院认可了使小布什当选总统的选举欺骗，因为在法院中存在着共和党的多数，他们“凭良心进行判决”而不受法律条款的约束。而按法律条款规定，在选举运动中……当一些投票箱被重新找到时，必须宣布投票无效！这种同样的“司法”实践纯粹是任人唯亲，它是不标榜民主的政权的所作所为。

三 这种模式有什么值得人们羡慕的地方？

原教旨主义的宗教意识形态、被统治阶级缺乏政治觉悟，这二者结合在一起便向美国政权体制提供了充分的施展阴谋的余地。因此，民主实践的潜在能量被削弱了，使它成为无足轻重的仪式（政治表演、用少女游行来宣布选举运动开始，等等）。

但是，我们不要搞错了。并不是具有宗教原教旨主义的意识形态处于支配地位并将自己的逻辑强加于真正掌握国家权力的资本及其仆从。而是资本单独作出适合于自己的所有决定，然后动员有关的美国思想界来为其服务。惯用的手段——系统的歪曲宣传——是有效的，从而把有批判思想的人孤立起来，并经常地对他们进行无耻的恐吓。这样，政权就能毫无困难地操纵舆论，使其处于愚蠢状态。

在这种情况下，美国的统治阶级采用了十分可耻的做法，披上虚假的外衣，所有的外国观察家都注意到了，而美国人民却从来看不到！只要有必要，便使用极端形式的暴力。所有的美国激进分子都知道：要么出卖自己，要么被杀害，这是他们的唯一选择。

像所有的意识形态一样，美国的意识形态“随时间的变化”而变。在历史“平静”时期——其特点是经济增长快，伴随着一些令人满意的社会效果——统治阶级对人民的压力有所减轻。

时而根据当时的需要，统治阶级用总是同样的手段再给舆论“打气”：确定一个敌人（罪恶的王国、罪恶的轴心，敌人总是外部的，美国社会从定义上说是善良的），把全部手段都“动用起来”，以消灭敌人。这个敌人昨天是共产主义，通过麦卡锡主义（已被亲美分子忘掉了）来展开冷战，并使欧洲处于从属地位。今天则是“恐怖主义”，这显然是一种借口（“9·11”事件很像国会纵火案），从而抛出统治阶级的真正计划：确保对全球的军事控制。

美国霸权主义新战略的公开目标是不能容忍敢于抵制华盛顿指令的国家存在。为完成这一目标，就要设法摧毁一切被认为“太强”的国家，并创建尽可能多的尾随国，在这些国家里很容易建立美国基地，来对它们进行“保护”。根据最近三届总统（老布什、克林顿、小布什）的说法，只有一个国家有权成为“强国”，那就是美国。

人们不难了解华盛顿规划的目标和手段。它们是公开暴露的，其一大优点是坦率，尽管这些目标的合法性总是被淹没在美国传统固有的道德说教之中。美国的全球战略有五大目标：（1）使三元体制中的其他伙伴（欧洲和日本）保持中立并跟着走，削弱这些国家在美国圈子之外的活动能力；（2）建立对北大西洋公约组织的军事控制，使苏联世界原来的一些部分“拉美化”；（3）全部控制中东和中亚以及它们的石油资源；（4）摧毁中国，确保其他大国（印度、巴西）的屈从并阻止地区集团的建立，这些集团可能对全球化讨价还价；（5）使那些对美国不具战略意义的南方地区处于边缘状态。

归根结底，美国的霸权主义更多的是建立在军事实力的超限度发展而不是经济制度的“优越性”基础之上的。我现在来概括一下我在这问题上所展开来阐述的含义，同时强调美国所取得

的实际的政治优势：美国是一个国家，而欧洲不是。因此它可以摆出三元体制中无可争辩的领袖姿态，使它的军事力量和它所控制的北大西洋公约组织成为“显而易见的拳头”，负责把帝国主义新的命令强加于可能出现的顽抗者。

美国的军事力量是 1945 年以后系统地建立起来的，它覆盖全球并基于美国军事指挥一体化体系的区域。直至 1990 年之前，这个霸权主义被迫接受苏联军事力量迫使它接受的和平共处。现在情况不同了。人们在这里只能观察到 1945 年后建立北大西洋公约组织以来美国军事战略的全球使命和苏联防御战略之间的对照。苏联的战略从来不是进攻性的战略——试图以共产主义的名义去征服世界——而西方的宣传正竭力使人们相信苏联在这样做，遗憾的是这种宣传收到了效果。

所以这一时期的特点是民主的倒退，而不是前进。在全球层次上，自 20 世纪 80 年代以来，在苏联体制崩溃的同时，出现了得到美国全体领导阶级支持的霸权主义抉择。被自己的军事力量弄得眼花缭乱的美国已经没有对手，它选择首先用完全在军事上控制全球的战略来巩固它的统治。与之相伴随的政治战略则为此准备了一些借口，例如恐怖主义、反对毒品贸易的斗争，或指责生产大规模毁灭性武器。

华盛顿作为一种“权利”提出来的“预防性战争”一下子就使一切国际法无效。联合国宪章禁止诉诸武力，除非是为了正当的防御；对可能发生的军事干预提出严格的条件，反应必须是小心谨慎和暂时性的。所有的法学家都知道 1990 年以来进行的战争完全是不合法的，因此从原则上说，挑起战争的人是战犯。美国勾结其他一些国家改造了联合国，正如当时法西斯国家对国际联盟所做的那样。

人民的权利正在被取消，各民族平等的原则被区别的原则所

取代，即把“优等民族”（美国人民，附带还有以色列人民）与其他民族区分开来。“优等民族”有权征服他们认为有必要的“生存空间”，而其他民族只有对要充当“世界主人”的人的规划的实施不构成威胁时才被允许生存。所以在华盛顿的权势集团看来，我们都是些“红肤色人”，只有在不妨碍美国跨国资本扩张的情况下才有权生存。

美国领导阶级随意提出的这些“民族利益”究竟是什么？说实话，这个阶级只有一个目标——赚钱。北美政权公开地为满足由美国跨国集团组成的资本中占统治地位的那部分人的要求优先服务。

这个规划无疑是最露骨意义上的帝国主义的，而不是内格里所说的“帝国的”含义，因为不是要去管理全球的公司，把它们纳入到统一的资本主义体系之中，而仅仅是要掠夺它们的财富。把社会思想降至庸俗经济学的基本公理，统治资本片面关注短期的资本赢利最大化，而使用军事手段加强了这些倾向，这些做法应该对资本主义自身的这种野蛮行径负责。资本主义已去掉了人道价值的所有体制，它用完全服从于所谓的市场规律的要求来取而代之。

与主流媒体所宣传的相反，美国的规划与民主全球扩展无关（即使是美国形式的民主）。不存在使伊拉克或那个地区的某个国家民主化（毕竟，以色列并不愿意），而纯粹是要抢夺它们的财富（例如伊拉克石油）。美国占领科威特已有12年了：它在那里促进任何民主政体了吗？美国占科威特唯一的法律措施是进一步削弱言论自由，甚至干脆禁止对美国的任何批评！

对阿拉伯世界来说，华盛顿的规划不是在那里推动任何民主进步。相反，它的目标是用友好并顺从的“伊斯兰”暴政来取代现有的政权。在某种程度上，这会使沙特的规划与华盛顿之间

调和。转而这些伊斯兰政权自身无疑会被鼓励用支持（矛头针对法国、德国、俄罗斯和中国等的）恐怖行动而受到美国的欢迎。

众所周知，这一战略适合以色列，它公开声称拒绝由自己的人民支持的真正的阿拉伯民主政权，因为民主的阿拉伯国家会改变力量对比而有利于巴勒斯坦事业。至于小布什所作出的在伊拉克胜利后“解决巴勒斯坦问题”的诺言，这太像老布什的谎言了，他当时在1991年也作过同样的许诺。不能认真地看待这种诺言。

在国内方面，民主的倒退也是显而易见的。联邦调查局—中央情报局—盖世太保被授权在关塔那摩、巴尔马克和今后其他施刑的监狱中心里不必尊重任何最基本的人权。

在这样的时期，美国社会陷入到世界末日看法的传统之中。大批“帮派”纷纷建立——人们很了解他们的所作所为——这是法西斯式的群众动员。在盲从上帝的同时盲从市场，这两种原教旨主义在这里恰如其分地相辅相成。

美国统治阶级的这一规划，以及作为规划理论基础的美国意识形态并非“不可战胜”。如果这一规划还要在一定时期内展开的话，那么它只会产生越来越大的混乱，导致一种没有长期战略观点的、零打碎敲式的更加粗暴的管理办法。如果需要的话，华盛顿将不再试图加强它的真正盟友，因为这总意味着要作出一些让步。像阿富汗卡尔扎伊政府那样的傀儡政府是很适宜的，对军事力量的狂热使其相信美国是不可战胜的。希特勒也正是这样考虑的。

更具体地说，由自己的历史和意识形态造成的“美国思想”的最大弱点之一是它没有长期规划。这种思想体现在当下所收集的大量的预警数据中。它相信仅通过对“现在”的分析就能阐

明自己当前的抉择，而认为与“过去”是毫无关联的（美语“已成为历史”的说法是“毫无意义”的同义词）。在这种情况下，未来总是被看成当前的简单投影。因此可以说明为何像亨廷顿《文明冲突论》那样的荒谬作品深受欢迎。一名生活在16世纪宗教战争时期的作家用同样的方法会得出结论，欧洲注定要自我毁灭，除非（新教阵营或天主教阵营）两者之一能在整个大陆上树立威望。

历史总会出现断裂点，这是推动历史前进的矛盾的激化所造成的；从这些断裂点出发，历史的发展并不是过去对现在的投影。这对美国思想来说是格格不入的。

这就是美帝国主义必然比过去的欧洲帝国主义野蛮得多的原因。英法帝国主义除了要从事帝国冒险以负责寻取资本利润外，还拥有一些智力工具使它们能“从长远来为帝国设想”。把它们在非洲范围内的建设——虽然当时也曾是不可接受的——与美国在对一个微型殖民地（利比里亚）管理方面的彻底失败相比，可以证明美国政治思想的贫乏。华盛顿用来指导自己新帝国政策的唯一原则和目标是立即掠夺。立即增加1500万美元的额外利润（例如去掠夺某国的石油）与从长远角度来说使3亿人受害：美国人会选择直接的利益。

美国思想和意识形态是不可输出的。尽管“美国化”取得了一些成就，欧洲的思想似乎在推动一种健康的反应，要避免美国规划产生的荒谬和无前途的暴力（“不断的战争”）。

美国的军事选择威胁着各国人民。这来自与阿道夫·希特勒同样的逻辑：用军事暴力来改变经济、社会关系，使之有利于今日的“优等民族”。在政治舞台的前面作出这种选择就决定着所有的政治局面，因为继续实施这一规划将彻底粉碎各国人民通过自己的社会和民主的斗争可能取得的一切进展。因此击败美国的

军事计划成为大家的首要任务和重大责任。

正如威廉·布卢姆所断定的那样，美国是十足的流氓国家。它公开抛弃一切尊重法制和他人权利的形式，宣扬自己拥护“强权即公理”的唯一原则。一个由民主的政治机制所管理的政权把纳粹分子列为自豪的原则作为自己的原则，这不是缓和局势，相反是在使局势严重地恶化。

击败美国规划的斗争无疑可采取多种形式。它包括外交方面（维护国际法），军事方面（世界各国必须重新武装起来对付华盛顿策划的侵略；不要忘记美国在垄断核武器时曾使用过核武器，而当它失去垄断地位时便正式放弃使用核武器）和政治方面（尤其是欧洲建设和重建不结盟国家阵线）。

这一斗争的胜利取决于人们摆脱自由主义幻想的能力。因为绝不会存在“真正自由主义”的全球化经济，但是有些人总是试图通过一切手段使大家相信。世界银行的唯一功能是作为华盛顿关于“民主”、“良好管理”和“削减贫困”的某种宣传部门在活动。例如在约瑟夫·斯蒂格利茨周围有组织的媒体噪音，他狂妄自大地以权威身份宣称发现了一些初步的真理，然而却丝毫没有对庸俗经济学的顽固偏见进行质疑。要重建一个能使亚非人民团结和三大洲具有在全球规模上行动能力的南方阵线，也必须从“对等的”全球自由主义体制的幻想中解脱出来，这将使第三世界各国克服自己的“落后状态”。看到一些南方国家声称“要毫无歧视地贯彻自由主义原则”，这难道不可笑吗？它们受到了世界银行的热烈欢迎。但世界银行从什么时候开始维护第三世界来反对美国？

无疑，第三世界有一些政府是很丑恶的。但是走向必要的民主化的道路绝不是用侵略者扶持的傀儡政权来取代它们，把自己国家的资源交给美国跨国公司来掠夺。

反对美帝国主义及其军事选择的斗争，是世界各国人民——亚非拉的主要受害者、不得不屈从的欧洲各国和日本人民的斗争，甚至是北美人民的——斗争。在这里，我们对“在虎穴”里拒绝服从的所有的人——像他们的前人在20世纪50年代拒绝在麦卡锡主义面前退让一样——的勇敢精神表示敬意。只有当美国统治阶级的规划被粉碎，才能在美国开辟使其人民摆脱它的意识形态的道路。

美国的统治阶级能否放弃自己支持的罪恶规划？这个问题不好回答。当然，一些政治、外交，甚至军事上的挫折可能会鼓励美国权势集团中的少数派同意放弃他们国家所从事的军事冒险。

整个20世纪90年代美国单方面的行动得到欧洲各国政府抉择的充分鼓励。苏联的瓦解远没有向处于多数地位的欧洲左翼提供机会（社会党在欧洲联盟几乎所有的国家中承担了政府工作）去塑造一个欧洲本身的社会模式，相反它们陷入了自由主义的妄想并支持华盛顿的霸权主义规划。因而这些政府在历史面前负有重大责任。它们认可了华盛顿的主张，这使得北大西洋公约组织变成达到侵略目标的工具。它们违反国际法，用银盘向它献上波斯尼亚、科索沃、马其顿以及所有东欧国家。在整整十年中，它们就这样推动了从对巴尔干—中东—中亚的军事控制开始的美国对全球军事控制规划的实施。

在这些成就的鼓舞下，美国的极右翼掌握了华盛顿的权力。此后抉择是明确的：要么赞成美国的霸权主义和进一步加强的自由主义病毒，它的唯一原则是“赚钱”；要么两者都抛弃。第一种选择将使华盛顿承担起按照得克萨斯的模式去“重新塑造”世界的重大责任。第二种选择是能促进重建一个多元化、民主和平静的世界的唯一办法。

今天美国是由一批战犯在领导，他们事实上是用准政变的办

法在令人怀疑的大选之后上台的（而希特勒也是被选出来的）！国会纵火案（“9·11”事件）之后，这个当权派赋予警察机构与过去盖世太保曾经拥有的相似权力。它有自己的《我的奋斗》、自己的群众组织和宣传员。需要有勇气说出所有这些事实，不再在“我们的美国朋友……”这类平庸可笑的辞藻后面把这些事实掩盖起来。

如果欧洲人当时在1935年或1937年就采取行动，他们本来可以阻止希特勒的疯狂。他们只是在1939年9月才开始行动，为此数千万人遭了殃。我们必须尽早行动起来，回击华盛顿新纳粹分子的挑战。

第五章

今天自由主义的挑战

自由主义今天对整个人类提出严重挑战，它威胁人类会自我毁灭。同时全球化的自由主义只会加强美帝国主义对整个地球的控制，使欧洲屈从，并用历史上空前的野蛮手段对世界其他地区进行掠夺，必要时也不排斥进行大屠杀。

这里从三个方面来阐述这个挑战。

一 第一个挑战：重新制定欧洲人（至少是某些欧洲人）的规划

所有的欧洲政府到目前为止都认同自由主义的论点。欧洲国家的这种认同完全意味着在经济和政治的双重冲淡中，欧洲规划的消失（欧洲经济联盟的优势融化在经济全球化之中，欧洲的政治和军事上的独立自主也不复存在了）。目前，已不存在欧洲规划。它已被美国指挥的北大西洋规划（或三元体制规划）所取代。这个由欧洲专员莱昂·布里顿提出并且当时在欧洲至少在法国激起公愤的规划事实上是目前正在实施的唯一规划。

在主张回归大西洋主义的欧洲规划消失之后，美国的霸权主

义已清晰可见。这会在一些欧洲国家，特别是法国的公众舆论的某些部分和一些政治阶层中产生问题。欧洲规划的主题是与财富、实力和独立的主题联系在一起的，因此在某种程度上让人忍气吞声——认为美国的“军事”保护今天比昨天更为必要——必然是困难的。

“美国制造”的战争无疑使公众舆论觉醒——欧洲各地反对最近的伊拉克战争——甚至使某些政府，首先是法国政府，以及德国、俄罗斯政府醒悟过来。然而这些政府并未否定自己忠诚地站在自由主义要求的那一边的做法。这一重大矛盾必须设法加以克服，要么屈服于华盛顿的要求（小布什等现任领导以外的其他领导人可通过采取不太傲慢的态度而促使其实现）；要么结束大西洋主义，实现真正的决裂。这后一种办法在欧洲规模上有可能吗？它是否会导致在使组成大陆的主权国家保持自己政治独立性的情况下重新考虑规划（按戴高乐将军说的“各民族的欧洲”）？把巴黎、柏林、莫斯科连在一起的可变动结构的外交将在这一前景下成为一种辅助手段为整个欧洲在经济上的独立自主开辟更大的空间。只要这种抉择还未明确地确定下来，欧洲各国人民仍将成为我称之为“欧洲规划流沙”的俘虏。

从上述分析中得出的主要政治结论是：只要确定执政集团的政治联盟仍以占统治地位的跨国资本为中心，欧洲就不能作出不同的选择。如果社会和政治斗争能改变确定这些集团的联盟并迫使资本家和劳动者之间实现新的历史性妥协，欧洲就可能对华盛顿保持一定的距离，使可能制定的欧洲规划得以更新。在这种情况下，欧洲有可能——甚至是应该——在国际范围内，在与东方和南方的关系方面走上与集体帝国主义的严格要求所规定的另一条不同的道路，从而促使自己进行“超越霸权资本主义”的长征。换言之，欧洲要么将成为左翼的（这里指严格意义上的左

翼)，要么不是这样。

把拥护自由主义同确保欧洲或组成欧洲各国的政治独立协调起来，这是渴望保持大资本家绝对地位的欧洲政治阶级的一部分目标。他们能做到吗？对此我十分怀疑。

与此同时，欧洲各地的平民阶级能不能克服它们所面临的危机——我们在上面已描绘了危机的轮廓？正是由于我在上面提到的一些原因，我认为这是可能的。至少某些欧洲国家的政治文化与美国不同，它会促使左翼的再生。显然，条件是这个左翼要摆脱自由主义病毒。

我在这里提到“欧洲”和“欧洲规划”，因为它们确实占领着政治舞台。但是它们始终存在着一些不可回避的疑问。“欧洲规划”到底是什么内容，它是为谁的利益服务的？这个规划有可能实现吗？如果不能，那么我们能考虑并提出什么替代办法呢？

“欧洲规划”是作为美国大西洋规划的欧洲部分而产生的。大西洋规划是第二次世界大战后按华盛顿实行的“冷战”精神来制定的。它得到被削弱而又对本国工人阶级害怕的欧洲资产阶级实际上无条件的支持。至少在某些欧洲国家中——首先是英国，统治阶级以及右翼和多数左翼政治力量在自己所作的选择中仍然明确、公开地加以充分的肯定，而在另一些国家中，也许存在着某些迟疑。然而，在东欧，这一进程是由奴性文化培养出来的政治阶级所掌握的。

但是，这一规划的实际展开已经逐渐地改变了问题和挑战的一些重要情况。西欧终于改变了对美国经济和技术的落后状态而赶了上来，或者已经有办法这样做了。此外，“苏联敌人”（以及它在某些欧洲社会中可能有的共产党盟友）已不存在。另外，规划的进展消除了一个半世纪以来欧洲历史上突出存在的严重和强

烈的对立状况：大陆的三个大国——法国、德国和俄罗斯——和解了。我认为，所有这些变化是有积极意义并富有更加积极的潜力的。无疑，规划是在自由主义原则所推动的经济基础上展开的，但是直至20世纪80年代，这种自由主义因“社会民主主义的历史性妥协”所达到的社会规模而有所缓和。历史性妥协迫使资本家满足劳动阶级所提出的社会正义的要求。此后，规划在“美国式”的反社会的自由主义所推动的新的社会框架内展开。

这一最新变化使欧洲各国社会陷入多方面的危机。首先是经济危机，它是自由主义抉择所固有的。这一危机由于欧洲国家迎合北美首脑的经济要求而更加严重，欧洲甚至同意支付北美首脑的亏损而损害自身的利益。然后是社会危机。由于平民阶级对自由主义抉择的必然后果的抵制和斗争的高涨，社会危机进一步加剧。最后还推动了政治危机——拒绝至少是无条件地支持美国的抉择：对南方进行无休止的战争。

欧洲各国人民和欧洲各国怎样去应对这三重挑战呢？

“亲欧派”（或我们称之为原则上的欧洲主义者）可分为相当不同的四个部分：

(1) 有的维护自由主义抉择，并几乎无条件地接受美国的领导。

(2) 有的维护自由主义抉择，但希望看到一个政治上独立的欧洲。

(3) 有的希望看到一个“社会的欧洲”（并为此而斗争），即因欧洲范围内实行新的劳资社会妥协而显得缓和的资本主义；他们不太关心欧洲对世界其他地区的对外政策。

(4) 最后，还有的把希望实现社会的欧洲与建立一个

政治欧洲联系在一起，这个政治欧洲要与南方、俄罗斯和中国保持“另一种关系”（即友好、民主与和平的关系）。

当然另外还有些“非欧洲派”，他们不考虑亲欧派希望或可能实现的四种选择中的任何一种。至今为止，这些人还是极少数，但其力量会增长。通过两种根本不同的形式中的一种来加强自己的力量：右翼的“民粹主义”形式，拒绝发展超国家的政治——也许还有经济的——权力，当然跨国资本的权力除外；左翼民众的、民族的、公民的、民主和社会的形式。

这两种倾向依靠什么力量，它们各自的机遇如何呢？

占统治地位的资本家从本性来说，是自由主义的。因此它自然地倾向于支持四种选择中的第一种。托尼·布莱尔是我所说的“三元体集体帝国主义”的最好的体现。如同昨天大资本家中许多人由于害怕共产主义而站在希特勒背后一样，今天三元体集体帝国主义的无条件维护者认为应该支持布什。从这个意义上说，托尼·布莱尔不是选择拒绝希特勒的丘吉尔，他更像张伯伦。由于胆怯，当时张伯伦认为应该向希特勒或墨索里尼作必要的让步，试图从与最强者联合中得益。人们可以谈论很久以了解萨达姆和布什哪个是更丑恶的人物。但是如果有一个强国正威胁着全人类，那显然是美国而不是伊拉克。联合在星条旗下的政治阶级准备必要时“牺牲欧洲规划”——或至少消除对它的任何幻想——使它保持在开始时的框架之内：成为北大西洋规划的欧洲部分。但是像希特勒一样，布什只考虑无条件服从的盟友，不要别的盟友。这就是为什么政治阶级的一些重要部分，包括右翼——尽管它原则上是统治资本利益的维护者——拒绝与美国站在一起的原因，正如以前拒绝与希特勒站在一起一样。如果在欧洲可能有像丘吉尔这样的人物的话，那就是希拉克。他真是这样吗？

这个战略可以成功地与“右翼反欧洲主义”融在一起，这个右翼满足于一些虚伪的民族主义的辞藻（例如利用移民“问题”——当然是南方的移民），而事实上却屈从于非欧洲专有性而是全球性的自由主义的要求。阿斯纳尔和贝卢斯科尼就是这种华盛顿盟友的典型。东欧奴颜婢膝的政治阶级也是如此。

因此，我认为第二种选择是站不住的。但它却是主要欧洲国家——法国和德国——的选择。它是否体现了一个足够强大的资本要摆脱美国控制的愿望？这个问题我无法回答。有些可能，但凭直觉我认为这种可能性很小。

然而，这一选择正是各盟友为了对付全人类的主要敌人——北美对手而作出的选择。我说是盟友，因为我确信如果它们坚持自己的选择，它们必将设法摆脱对资本单方面规划的逻辑（自由主义）的屈从状态，并与左翼结盟（只有这种联盟才能使它们对华盛顿独立的规划增强力量）。两方、三方和四方结成联盟不是不可能的，正如当时的反纳粹大联盟一样。

如果这种联盟真的形成，它是否应该和可能仅仅在欧洲范畴内活动呢？因为所有欧洲主义者不能放弃这个框架的优先地位。我不这样认为，因为从当前和今后来讲，这个框架只会系统性地有利于第一亲美组合的选择。那么是否要使欧洲分裂并彻底放弃它的规划呢？

我认为这既没必要，也不适当。另一种战略是可能的：让欧洲规划在一段时间内“固定”在当前的发展阶段，并发展别的联盟。

我考虑要优先建立巴黎—柏林—莫斯科并尽可能延伸至北京和德里的政治和战略联盟。我说的政治联盟，其目标是要使国际多元化体制和联合国重新发挥自己的全部职能。我说的战略联盟是指共同建立足以应对美国挑战的军事力量。这三四个强国拥有

一切技术和经济手段来这样做，他们传统的军事实力使这更加现实，在这种统一的力量面前，美国会显得非常外强中干。美国的挑战及其罪恶的野心迫使他们做出这种反应。这种雄心是无限的，并且有必要加以证明。今天首先要建立反霸权阵线，正如昨天建立反纳粹联盟一样。

这一战略将使第二、第三和第四组的“亲欧派”以及左翼“非欧洲派”言归于好。它将为以后欧洲规划的恢复制造有利条件，这项规划很可能将包括不再屈从美国的英国和摆脱了自己的奴性文化的东欧。我们要有耐心，这将需要很长时间。

为了推进这一战略，必须克服一些严重障碍。

第一个障碍：自由主义病毒。今天，以法国、德国和俄罗斯政府为象征的组合必须从这种病毒中解脱出来。使它们的国家政治经济政策具有可接受的社会内容，这是可能的。法国和德国可以迫使欧洲联盟接受这一点。现有的协议也允许这样做。而且这两个国家要这样做的坚定决心会使力量对比在其他欧洲国家中发生有利于它们的变化。

第二个障碍：欧元。这种单一货币的存在由于没有即使是雏形的共同的国家权力机构，因而不适宜的（因为朝这方面的任何发展在目前情况下都将会加强亲美阵营的力量）。这在很大程度上构成以上所说的第一个障碍，因为欧元的管理既是集体的，又是自由的。幸亏英国没有参加。法国和德国可以协调一致使这种管理朝另一方向发展。包含托宾税内容的规划能做到这点，同时它将摆脱为美国的侵略战略提供经济支持。

第三个障碍：“欧洲宪法”的规划（这是吉斯卡尔·德斯坦所坚持的）。拒绝这一规划很有必要，理由很简单，因为要使一个（超国家的）欧洲政权在可见的未来不成为美国强权的投影的条件不存在。欧洲政治建设的任何立即的进展远不会加强欧洲

的独立自主，而是加强华盛顿对其顺从的盟友的控制。因而有必要推迟欧洲进展，直到欧洲的社会和政治力量以及它们的意识形态强大到足以允许它的地步。

能概括一切的第四个障碍：自由主义病毒带来的人们思想的美国化。必须消除这种状态。在最近的半个世纪里，这种美国化毫无疑问地发展起来了。它摧毁了欧洲，使欧洲倒退，使其放弃了它对人类发展的资本主义阶段所作贡献中的一切有进步意义的东西（我说的阶段是指发展中的一个时期，而不是“历史的终点”）：使它成为能抵抗自由主义病毒并在不顾病毒的情况下推进民主的解毒剂。

“古老的欧洲”没有什么可从“年轻的美洲”那里学习的。只要不击败美国战略，便不可能有某种欧洲的任何进展。

二 第二个挑战：实现南方各国人民的团结

南方人民和国家重建团结的大联盟的指导方针

从某些南方国家所采取的立场以及决定其立场的观念中可以看出，“南方阵线”可以重建的指导方针现出雏形。这些立场涉及政治方面以及全球化经济管理方面。

(1) 政治方面，对美国政策的新原则（“预防性战争”）进行谴责，要求从亚洲、非洲和拉丁美洲撤出一切外国军事基地。

华盛顿从1990年来进行的连续不断的军事干预地区主要集中在阿拉伯的中东，包括伊拉克和巴勒斯坦（后者是通过以色列的无条件支持进行的），巴尔干地区（南斯拉夫，美国对匈牙利、罗马尼亚和保加利亚的新渗透），中亚和高加索（阿富汗、中亚和前苏联的高加索）。

华盛顿所追求的目标包括几个方面：第一，控制世界上最重

要的石油地区，并施压使欧洲和日本处于从属的盟友地位；第二，在旧大陆的心脏——与巴黎、约翰内斯堡、莫斯科、北京、新加坡距离相等的中亚——建立美国永久性的军事基地。第三，准备其他未来的“预防性战争”，首先针对那些可能要求成为“必须与其谈判”的对手的大国，首先是中国，但也有俄罗斯和印度。

要实现这一目标，必须在有关地区的国家中建立由美国武装力量所建立的傀儡政权。从北京到德里以及莫斯科，人们越来越懂得“美国制造”的战争最终会越来越多地对中国、俄罗斯和印度构成威胁，而不是针对像伊拉克这样的直接受害者。

重新回到当时万隆的立场——在亚洲和非洲不要有美国的军事基地——今后已提上议事日程，尽管在当前形势下，不结盟国家在海湾的美国保护国问题上默不作声。

不结盟国家采取了与法国和德国在安理会的相似立场，强调从外交和道义上孤立侵略者。反过来，法非首脑会议又推动了欧洲和南方国家之间可能形成的联盟。因为由于大陆讲英语的国家的出席，这次首脑会议已不是“法非”的首脑会议。

(2) 在世界体系的经济管理方面，也在出现南方国家可以共同维护的替换办法的指导方针，因为所有这些南方国家的利益是一致的。

(A) 认为资金的国际转移应受到控制的思想重新回来了。事实上，由国际货币基金组织作为“自由主义”新的信条而强加的资本账户的开设只有一个目的：便于大量资金向美国转移来补偿不断增长的美国赤字，而这个赤字是由于美国经济的亏损以及它对全球实行军事控制战略的实施而造成的。

对南方国家来说，便于自己的资金外流以及可能由投机性的袭击造成的破坏是没有任何利益的。

开设资本账户的要求所必然带来的“浮动汇率”使人们一下子遭受各种风险。这种做法值得质疑。应该在不结盟国家和77国集团内部研究并系统地讨论用建立地区组织的体制来取而代之，以确保汇率的相对稳定。总之，在1997年亚洲金融危机中，马来西亚采取措施，恢复了对汇率的控制并已取得胜利。对此，国际货币基金组织自己也不得不承认。

(B) 调节外国投资的思想又回来了。无疑，第三世界国家并不考虑像它们中间某些国家过去所做的那样向任何外国投资关门。相反，直接的投资是受欢迎的。但是吸引投资的具体规定应该批判性地重新加以研究，第三世界的某些政府部门对此并非无动于衷。

与这种调节紧密联系在一起的是世界贸易组织想强加给第三世界的工业知识产权的概念遭到怀疑。人们懂得这一概念远非推动市场上的“透明竞争”，而相反是旨在加强跨国垄断集团的力量。

(C) 许多第三世界的国家重新认识到它们不能没有一项全国性的农业发展政策来保护农民，使其免受世界贸易组织要在这方面推动的“新的竞争”所造成的农业人口瓦解的灾难性后果，并确保全国的粮食安全。

事实上，农产品市场的开放使美国、欧洲以及南方少数几个国家（南美锥体国家）将其剩余产品出口到第三世界，从而威胁各国的粮食安全目标。第三世界国家没有对策，因为第三世界农民生产的产品在北方国家的市场上遇到不可克服的困难。然而这种瓦解农民队伍并使农民加速向城市棚户移居的自由主义战略，使得南方国农民斗争重新出现，这反过来又威胁到国家政权。

农业问题经常被讨论，特别是在世界贸易组织的舞台上，但

仅仅是从欧洲和美国不仅给收购本国农民的产品而且给其农产品出口补贴的角度来讨论的。光谈农产品世界贸易问题，这一下子便回避了上面所述的令人操心的严重问题。这样做是非常模棱两可的。它号召南方国家去维护比北方国家的政府事实上所采取的更自由主义的立场，这得到世界银行的喝彩。（世界银行什么时候维护过南方国家的利益来反对北方国家？）没有任何东西妨碍着政府对农民的补贴（如果我们在国内维护收入重新分配的原则，那么北方国家也有此权利！）与旨在支持北方国家农产品倾销的补贴脱钩。对南方国家来说更好的还是引导自己的农业发展去首先满足自己巨大的国内市场的需要，尽可能从世界粮食市场的风波中脱身。这是可以慢慢做到的。

（D）债务不再仅仅是在财政上无法承受的。它的合法性也开始被怀疑了。旨在单方面抛弃丑恶的、不合理的债务，并包括制定名副其实的、至今一直不存在的国际债务法的要求正在出现。

在对债务的全面审核中发现了相当一部分不合法的、丑恶的甚至恶毒的债务。然而，为债务而支付的利息本身已达到如此的规模，致使债务偿还的要求——法律上有根据但不合情理的——事实上已抵消了当前的债务，并且使这整个操作程序表现为一种完全原始的掠夺形式。

为了使对债务合法性的挑战取得成功，认为外债应该像内债一样由正常和文明的法制来调节的思想，应该成为将使国际法取得进展并加强该法的合法性运动的目标。正如人们所知，因为在这方面没有法律依据，因此问题只靠残酷和野蛮的力量对比来解决。这种力量对比使一些国际债务合法化，而如果这些债务是国内债务（债权人和债务人属同一国家并受这个国家的司法管辖），它将把债务人和债权人以“谋杀”的罪名送上法庭。

三 第三个挑战：重建各国人民的国际主义

新的国际前景

今天的世界体系从其基本结构来说与第二次世界大战后初期的情况很不同，无法设想再开次万隆会议。

当时不结盟国家处于军事两极化的世界，从而阻止了帝国主义国家对它们的事务进行粗暴干涉。此外，这种两极化把资本主义中心的伙伴们——美国、西欧和日本——融合在一个统一的阵营中。争取解放和发展的政治和经济冲突使亚洲和非洲与一个统一的帝国主义阵营对立起来。自我中心和独立发展的概念以及这些概念所提出的战略在这样的情况下要应对这个挑战。

今天的世界在军事上是单极的。同时，至少在原则上站在自由主义原则一边的全球体制的政治管理方面，美国和某些欧洲国家之间出现了一些裂痕。这些裂痕仅仅是暂时性的、程度有限的，还是预示着一些持久的变化？必须对基于这种情况提出的战略建议所依据的假设阐述清楚，以便于对其可能的有效性进行讨论。

第一种假设：帝国主义今后成为一种集体（三元体）的帝国主义

在资本主义全球化发展的前几个阶段，中心总是多个的。这些中心之间保持着不断激烈的竞争关系，致使帝国主义之间的冲突占据着历史舞台的中心位置。1980年后全球化自由主义的回归迫使人们重新考虑现代体系中心的结构问题。至少在自由主义经济全球化的管理方面，中央三元体的国家组成一个表面上看来是牢固的集团。

必须回答的、不可回避的问题是要了解当前的发展体现着一

种持久的质的变化——中心不再是复数，而最终成为“集体的”——还是暂时性的变化？

人们可以认为，这种发展是竞争条件的变化所造成的。数十年前，一些大企业主要在国内市场上进行竞争性的斗争，不论是美国的市场（世界上最大的国内市场），还是欧洲国家的市场（它们的规模有限，这使它们与美国相比处于不利地位）。国内“比赛”的胜者可以在世界市场上处于有利地位。今天，为在第一场比赛取胜所必需的市场规模接近5亿~6亿“潜在的消费者”。因此，战斗必须是直接在世界市场上展开并且在这个地盘上取胜。那些在这个市场上取胜的人树立了自己的威望，更不用说在自己各自的国内地盘了。深入的全球化成为大企业活动的首要范畴。换言之，在国内和世界的关系中，因果关系倒过来了：过去是国内的实力决定在世界上的地位，今天则相反。因此，跨国企业不论属于哪个国家，在世界市场的管理方面都有着共同的利益。这些利益带来经常的商业冲突，而冲突决定着资本主义特有的竞争的一切形式，不论是什么形式。

第二种假设：在集体帝国主义体制中，美国不拥有决定性的经济优势

舆论一般认为，美国的军事力量只是冰山一角，这个国家的优势延续到所有方面，特别是经济方面，甚至政治和文化方面。因此，屈从于美国的霸权地位似乎是不可避免的事实。

事实上，美国的生产体制远不是“世界上效率最高的”。相反，几乎它的任何部门均不能确保在自由主义经济学家所设想的真正公开的市场上战胜竞争对手。美国的贸易赤字越来越严重，从1989年的1000亿美元增加到2000年的4500亿美元。尤其是这个赤字几乎涉及生产体系的所有部门。美国在高科技产品方面过去取得盈余（1990年为350亿），现已成为赤字。阿丽亚娜与

美国国家航空和航天局的火箭、空中客车与波音之间的竞争表明了美国优势的脆弱性。面对欧洲和日本的高科技产品，面对中国、韩国和其他亚洲及拉丁美洲工业化国家的日常工业用品，面对欧洲和拉丁美洲南锥体国家的农业，美国如果不采取违反自由主义原则的“超经济”手段，迫使参与竞争者接受，大概不会取胜。

事实上，美国只在军备方面拥有既定的相对优势，因为这一部门很大程度上不受市场规律的约束，并且得到国家的支持。无疑，这种优势给民用工业带来一些好处（因特网是人们熟知的例子），但它也造成一些严重的失调，使许多生产部门残缺不齐。

北美经济过着寄生生活，损害了它在世界体系中的伙伴。伊曼纽尔·托德指出：“美国工业消费的10%依赖他人，而它的本国产品的出口补偿不了物资的进口。”世界在生产，而美国在消费（它的国内储备几乎等于零）。美国拥有掠夺者的“优势”，它的赤字由他人自愿或被迫的投资来弥补。华盛顿为补偿自己的亏损所采取的手段是多样化的：单方面不断违反自由主义原则，军备出口，寻求石油的超额利润（这就要求对生产者定期勒索，这是中亚和伊拉克战争的真正原因）。美国赤字的主要部分是由来自欧洲和日本、南方国家（富裕的产油国和第三世界各国，包括最贫困国家的买办阶级）以资本贡献来补偿，此外还有强加给几乎所有的世界体系外围国家借债的幌子攫取的资金。

三元体所有伙伴占统治地位的跨国资本是真正地团结一致的，这表现为它们都支持全球化的新自由主义。从这方面看，美国被当做这些“共同利益”的维护人（必要时是军事维护人）。但是华盛顿不想“公平地分配”它当领袖所得的好处。相反，美国竭力使它的盟友处于从属地位，因而只愿向它的三元体的从

属盟友做一些微小的让步。统治资本的这种利害冲突会逐渐加剧到导致大西洋联盟的破裂吗？不是不可能，但这种可能性很小。

第三种假设：对全球军事控制的规划旨在补偿美国经济的亏损。这项规划威胁着第三世界各国人民

这一假设很自然地来自上一种假想。华盛顿要充分利用自己的军事优势以及从这个角度使用由它独自决定和策划的“预防性战争”的战略决定，旨在粉碎一个大国（如中国、印度、俄罗斯、巴西等）或一个地区性的集团要在塑造即使是资本主义世界体系中取得实际伙伴地位的任何希望。

第四种假设：南方国家应该并能够从自由主义幻想中解脱出来，并采取自主发展的革新形式

无疑，当前南方各国政府似乎正在为“真正的新自由主义”而斗争，北方各国的伙伴和南方各国的伙伴一样都同意“玩这场游戏”。南方国家会发现这个希望是虚幻的。

于是，它们必须重新回到不可回避的概念上来，即任何发展都必须是以自我为中心的。发展首先是确定国内的目标，实现生产体系的现代化并创造内部条件使其服务于社会进步，然后是使南方国家与发达的资本主义中心的关系方式适应这一逻辑的要求。（我的）这种脱钩的定义——并不是闭关自守——是要使与对立的原则（自由主义原则）相反的“结构调整”的概念与全球化的要求相适应。而全球化必然是顺从占统治地位的跨国资本扩张的唯一意愿的，从而加深了世界范围内的不平等状况。

第五种假设：美国对全球军事化的选择直接地打击着欧洲和日本的利益

这一假设来自第二种假设。美国的一个目标是通过用军事手段对全球所有的决定性资源（特别是石油）进行控制，从而使欧洲和日本伙伴处于附庸地位。美国进行的石油战争都是些

“反欧”的战争。

欧洲（和日本）可以用与俄罗斯接近的办法局部地反击这一战略。俄罗斯可以部分地向其供应石油和其他重要原料。

第六种假设：欧洲可以并应该摆脱自由主义病毒，然而这种创举不会来自统治资本中的一部分人，而是来自人民

资本的统治部分——欧洲各国政府至今认为应完全首先维护其利益——显然是全球化的新自由主义的维护人，并由此而愿意付出被北美首领置于从属地位的代价。

欧洲各国人民对他们要求具有社会内容的欧洲规划以及他们认为应有法律和正义来指导他们与世界其他地区的关系有着不同的看法，正如他们目前以压倒性的多数对美国的片面行动进行谴责所表明的那样。如果“古老欧洲”的这种人道和民主的政治文化能取胜——这是可能的——那么欧洲、俄罗斯、中国、整个亚洲和整个非洲之间的真正接近将成为建立一个多中心、民主与和平的世界的基础。

因此，欧洲与美国之间的主要矛盾不是每个地方的统治资本的利益矛盾，而在于政治文化方面。在欧洲，一个左翼的替代办法始终是可能的。这个替代办法要求与新自由主义决裂（放弃使美国顺从自己的要求的幻想，使欧洲资本能在未布雷的经济竞争的领域里开展斗争），同时要求与站在美国政治战略一边的做法决裂。欧洲至今“存放在”美国的剩余资金可以用来推动经济和社会的发展；如果没有这笔资金，经济和社会的发展将是不可能的。但是当欧洲通过这种办法选择优先推动经济和社会发展时，美国经济人为的健康状况将会崩溃，美国的统治阶级将面临自己的社会问题。这就是我赋予“欧洲要么将成为左翼的，要么将无以为继”这个结论的含义。

为了达到这个目的，欧洲人必须摆脱那种认为自由主义的牌

应该并可能由大家规规矩矩地来打并且一切会更好的幻想。美国不会放弃不对等的自由主义的做法，因为这是它补偿自己亏损的唯一办法。美国的“繁荣”是以他人的停滞为代价的。

“欧洲的政治文化”也是各不相同的，尽管在一定程度上与美国政治文化形成了对照。欧洲有些政治、社会和意识形态的力量往往很清醒地支持“另一种欧洲”的观点（即具有社会含义并与南方国家保持友好关系的欧洲）。但是也有英国，它自1945年以来历史性地选择了无条件地站在美国的一边。有一些由奴役文化所塑造起来的东欧统治阶级的政治力量，它们昨天在希特勒面前，后来在斯大林面前，而今天在布什面前下跪。还有些“亲美的”右翼民粹主义者（在西班牙和意大利怀念弗朗哥主义和墨索里尼主义的类型）。这些文化之间的冲突是否会使欧洲崩裂？其结果是站在华盛顿一边，还是由先进的人道主义和民主的文化取胜？

第七种假设：重建一个牢固的南方阵线要求人民的参与

许多南方国家的政治制度至少可以说是不民主的，有时是十分丑恶的。这种政权的独裁结构有利于买办集团，它们的利益是与全球帝国主义资本的扩张联系在一起的。

要建立南方人民阵线的这种替代办法必须通过实现民主化的道路。这种必要的民主化将是艰难和长期的，但它决不能通过建立傀儡政权的办法来实现。傀儡政权听任北美跨国公司来掠夺本国的资源。因此这种政权比它在美国侵略者的保护下接替的政权更加脆弱，更不得人心和更不合法。毕竟，美国的目标不是在这个世界上推动民主，尽管美国在这方面说了许多虚伪的大话。

第八种假设：把欧洲、亚洲、非洲和美洲各国人民联合起来的新的国际主义因而是可能实现的

根据以上所述并作为结论而提出的这种假设表明，至少使旧

世界各国人民接近的条件是存在的。这种接近在国际外交方面产生的结果是使巴黎—柏林—莫斯科—北京轴心变得坚固。这一轴心和重建的亚非阵线之间的友好关系的发展使各自的力量更加坚强。

无疑，在这方面的进展将使美国无限的罪恶野心化为乌有。美国将被迫同意与决心维护自身利益的国家共处。

当前这一目标应被认为是绝对要首先实现的。美国规划的进展决定着一切斗争的成败：只要不击败美国的计划，任何社会和反应的进展都不会是持久的。

第九种假设：关于文化多样化的问题应该在这里所描绘的新的国际前景的范畴内进行讨论

文化的多样化是事实，但这是复杂和含糊的事实。历史遗留下来的多样化尽管合乎情理，却并不一定意味着在建设未来的过程中的分歧。对这种多样化不仅要确认，而且要去寻求。

仅仅提出历史遗留下来的多样化（政治伊斯兰、印度教旨主义、儒教、种族沙文主义，等等），这往往成为专制政权和买办政权的一种欺骗性的手法，使它们回避文明全球化所构成的挑战，并事实上顺从统治的跨国资本的意志。此外，仅仅强调这些历史遗产，将使第三世界分裂，在亚洲使政治伊斯兰和印度教旨主义对立起来，在非洲使穆斯林、基督教徒和信仰其他宗教的人对立起来。重建南方统一的政治阵线是超越美帝国主义所支持的这些分歧的办法。那么，建设未来所依据的“普遍价值”是什么，又可能是什么呢？西方中心对这些价值的狭隘解释使不平等的发展合法化，而这种不平等发展正是昔日和今天的全球化资本主义扩张的内在产物。这种解释应加以否定。那么如何推进由于大家的贡献而更加丰富的真正普遍的概念呢？应该开始这场辩论了。

欧洲中心论批判

Eurocentrism

对宗教、启蒙哲学及
马克思主义的全球观

谭荣根 李宝源 译

第一章

现代性——理性与解放

在历史上有两个时期对现代世界的形成具有决定意义。

一 启蒙时期

第一个时期关系到现代性的产生。那就是启蒙时期（欧洲的17、18世纪），也是资本主义的产生时期，这并不是偶然的。我要在下面两个命题中讲述其意义。

第一个命题涉及现代性的定义，即现代性就是对人类——无论是个人还是集体——能够也应该创造自己历史的肯定。这一肯定标志着同先前所有社会——欧洲和其他地区的社会——中主流思想的决裂，该思想的原则基础是：创造了宇宙和人类的上帝是最高“立法者”。以神的法律为基础的伦理原则当然是通过宗教或历史传承的哲学来制定的，并由此开启了不同解释的大门，而始终处于变动中的社会现实正是通过这些解释得到了反映。在那个时候，理性往往是——但并不总是——为这些解释服务的，但它同时还服从于“调和信仰与理性”的责任。现代性的重新认定则卸掉了这个责任，然而也不一定非对信仰问题漠不关心。新

的认定结束了一个章节，但也翻开了另外一个章节，同时带来了自身的问题：需要对人类赋予自身的自由下一个定义。如果历史不再由人类以外的一股力量起作用，那就应该通过其他“规律”对它进行解释。发现这些“规律”是新科学体系——人文科学和社会科学——的目标，而建成该体系既是可能的，也是必要的。在研究社会运动这些客观规定的过程中，理性又一次被动员了起来。因而，现代人类赋予自身的新自由始终还要受人们为社会再生产制定的逻辑以及改造社会的动力所制约。

第二个命题涉及现代性的资产阶级性质，正如启蒙思想所表现的那样。资本主义的出现和现代性的出现是唯一也是同一个现实的两个方面。

启蒙思想所提出的理性概念是同解放的概念不可分割的，没有后者，“人类创造历史”这句话就没有意义。所谓解放实际上还是按照资本主义的需要和允许来确定和限定的那种解放。启蒙论声称，它所提出的解放的理性概念是超越历史的，然而，只要审视一下事实就会显示出，这是一个极具历史性的概念。

有关这一论说的最系统的基本表述是亚当·斯密提出来的，可惜他将这个表述形容为“功利主义”。在英国经验主义的传统中，“功利主义”是个含糊不清而又毫不经意的词汇。根据对人类世界的这种看法，社会被认为是众多个人的集合；这是一个与旧制度秩序传统格格不入的观点。因而，毫无异议这是一种个人解放的思想，是现代性的又一个方面。这样的个人自然是富有理性的。套用至今还在美国社会思想中使用的词汇来形容，社会秩序——它应能保证这一解放的理性取胜，从而保证人类幸福——被想象为一种“优良制度”。这种制度的基础是社会生活中政治领域与经济领域的分离。所谓“优良制度”——它应该保证通过理性对政治生活实行管理——就是保证个人自由和法律

平等的民主制度。在对经济生活的管理中，理性使人们必须选择合同自由（也就是“市场”）作为“个人”之间交换关系和组织劳动分工的基础。而健康的经济运作要求对产权进行保护，对产权的保护被认为是“优秀社会”中一种神圣的价值。

解放的理性表现为经典的三个互相关联的部分：自由，平等，产权。这是一个早熟且接连不断的革命的公式，接受这一公式的革命首先包括“荷兰革命”，1688年英国的“光荣革命”，然后是更加全面接受这个公式的美国革命，以及紧接着接受这个公式的早期法国大革命。

构成这三个关联部分的因素被认为是彼此“自然”和协调地互为补充。一直到现在，对“市场”和“民主”之间平等的肯定始终是鉴别资产阶级思想的试金石。可是在现实中则相反，主张将民主权利扩大到所有公民——男人和妇女，资产阶级分子和无产者，占有者和非占有者——中的人同“市场”的无条件的捍卫者之间不断发生的冲突却在辩论中一下子被排除了出去。

亚当·斯密和启蒙思想本能地感觉到，他们所建议的“优秀社会”制度——在永久的将来都是合理和解放的——遇到了某些麻烦。但他们很快就不在乎这些麻烦。在管理经济生活中保证理性取胜的那只“看不见的手”经常像一只“不可预知的手”那样，否定人类真正创造历史的能力——而这恰恰是现代性所要求的。对自由、平等和产权安全的保证涉及，国家这只“看得见的拳头”要对市场那只看不见的手的作用进行补充。

启蒙运动的解放理性并不排斥给予伦理原则以一定的地位，相反它与这个原则是有关系的。在这里，理性不是工具，它同解放者的目标和手段是分不开的，而后者的三个关联部分正好概述了伦理的基本元素。

同启蒙思想结合在一起的伦理可以接受也可以不接受宗教影

响。对于那些把人类要求解放的需要归功于上帝的人来说，则上帝就是存在的。一旦发现人类的这个要求仅仅是“自然”的结果，则上帝就不存在了。两者的区别很小。

依靠传媒锲而不舍的宣传，当代对资产阶级解放理性的诠释——即约翰·罗伊斯（John Rawls）关于平等自由主义的诠释——变得时髦起来，但严格地说这种诠释并没有带来任何新的内容，它仍然摆脱不了自由、平等和产权这三者拴在一起的束缚。自由主义受自由和平等之间的冲突的干扰——而这个冲突必然因产权的不平等分配而形成，所以只能在极小程度上说自由主义是平等的。不平等是通过一种不那么“理性”的高超技巧被接受和合法化的，它向庸俗经济学借用了“捐赠”的伪概念。这其实完全是一派陈词滥调：“市场”上的“个人”（社会便是个人的总和），其财富状况各不相同（有人是财大气粗的企业主——是偶然的吗？而另外一些人则一贫如洗）。这些不平等的“捐赠”却始终是合法的，只要它们是劳动和（先人）储蓄的产物（当然是继承下来的）。为此，人们就要沿着历史的链条追溯到平等者——以后因为他们所作出的牺牲不同而变得不平等，这是他们自愿的——之间过去签署原始社会契约的那一天——神秘的一天。我不认为将资本主义特殊性问题搁置一边的这种做法有什么高明之处。

这种伪装平等的自由主义之所以被竭力推荐为当代社会摆脱慌乱的思想工具，那是因为舞台前沿再也不被功利主义（平等的自由主义同它几乎没有什么区别）而被极端自由主义右翼思想（事实上是极右派）的流派所占领。这种思想用“自由—产权”的双联思想代替了启蒙时代的三联思想，从而彻底放弃了给予平等以基本价值观念的地位。这个新极右思想的冯·哈亚克（Von Hayek）版本同它的发明者——19世纪的“自由派”，他们

是上述流派的前辈 [巴斯笛亚特 (Bastiat) 以及同伙], 从一开始就公开对启蒙主义者表示厌恶, 认为他们要对法国大革命负责——的版本相结合。但所说的双联思想长期以来就是“美国思想”的主体, 它同仍然局部忠于启蒙主义的欧洲思想形成明显的对比。

按照极端自由主义的右翼思想的想法, 伦理已经消失, 因为人类如果自己创造历史, 他们就可以被允许做出弱肉强食的行为: 他们对其行为的后果可以不负责任, 特别是因他们而加重的不平等现象, 甚至于欢迎这种现象。而不负责任, 就没有伦理。至于极端自由主义极右分子中某些人甚至很多人自称其为“有神论者”——基督徒也就无所谓了。实际上, 他们的宗教是不讲道德的, 因而有成为一种单纯社会礼仪的趋势, 以及仅是“共性”中的个性表现而已。这也许是对宗教的一种可能性的解释, 至少它是可以探讨的。

二 现代性之批判现代性

第二个关键时期是随着马克思批判启蒙运动资产阶级解放的理性开始的。这一批判开创了现代性的新篇章, 我称之为现代性之批判现代性。

解放的理性不能无视其第二个展示时期, 更准确地说是其再次展示的启动时期。马克思之后的社会思想同以前再也不一样了。如果没有马克思, 也肯定不会有以上我写到的对启蒙运动解放理性的批判——这是我的第二个看法。马克思是无法绕开的。

解放的理性再也不能以“自由、平等、产权”的三联思想来表示其分析和主张。在衡量了无法解决的冲突——维持资本主义的产权与普及人类平等之间的冲突——的程度之后, 解放的理

性只能取消三联思想中的第三部分，而代之以“博爱”这个词。如今，这个词到处都用，人人都用，比“团结”还普遍。博爱自然意味着消灭资本主义所有制。资本主义所有制必然是一些人——占统治地位、进行剥削的资产阶级少数——剥夺多数人获得真正平等的条件。博爱意味着用一种新的、由全体社会成员执行并为其自身利益服务的社会所有制形式来替代这种特有的、排他的所有制形式。在这种情况下，社会的整合由民主来操作，民主不再仅仅是狭义上的对政治生活管理上的需要，而是管理社会所有制的需要。民主整合将代替在尊重资本主义所有制范围内进行的本质上是局部和不平等的整合——套用一句当今最经典的话来说，也就是仅仅通过“市场”进行的整合。

众所周知，“自由、平等、博爱”这句座右铭不是马克思发明的。法国大革命正如世界各国的大革命一样，对于它那个时代来讲是超前的，它的爆发远远超出其自身的要求。因此，法国大革命既是资产阶级革命（以后它就扎根在这个基础上），而且还走得更远，同时它又被看做是一场大众革命，而如今可以将它解读为是社会主义对资本主义制度的批判。如同当代俄国革命一样，它们为实现远远超越社会眼前需要和可能的共产主义社会的远景投入了全部力量。

法国大革命认为它能够也应该予以保障的“人民所有制”是千百万农民和手工业者的所有制；而被这个所有制保护的“市场”宣布它应该是真正开放和实行竞争并排斥垄断以及因垄断而产生的利润。但这个人民所有制在那个时候就已经受到来自右的和左的威胁。右的威胁来自自由大企业主和大资本家构成的资产阶级，著名的法兰西银行的产业主——“二百家族”就是集中代表他们的象征。左的威胁来自所有被城市（无产者和穷人）和农村（贫穷和无地的农民）排斥的人。整个19世纪，法国大

革命始终动荡不定，直到世纪末开始“共和国”才稳定下来，并通过了革命的格言，然后又摧毁了巴黎公社，阉割了“博爱”这个词原本的内容，代之以能够借用并通过“民族”大家庭的属性来表达的内容。

对“法国思想”的所有模棱两可、矛盾和不同的解释构成了迄今为止它的历史脉络。而今天人们通过迫不及待地回归到能够保证资产阶级所有制占绝对优势的公式，力求摆脱的正是这些模棱两可之处。

以右翼为其立足基础的资产阶级理性不再是，也不可能再是解放的理性了。它只能靠它的两只脚来站立：自由和产权。任何对平等稍加重视的愿望，巴斯笛亚特和冯·哈亚克都公开表示反感，他们真正代表了堕落的理性——这已经不是启蒙运动所构想的理性了。正如这个被局限于自由和产权的资产阶级理性就是美国的理性那样，所谓倒退——从思想上消灭法国大革命，当然也包括俄国革命——其实不是别的，主要就是表现为全球美国化。

从今往后，这个失去了所有的解放抱负的资产阶级理性，迫于形势变成了功能性、短视、空洞和不负责的（因此也是没有伦理基础的）理性。

“非解放理性”这个词在“经济学”领域使用时，其发明者和捍卫者确定它的词义为“纯科学”（“纯经济学”）。在这里我很简要地提出对这个断章取义的合理性的批判。首先，这个合理性始终未能通过其合乎逻辑和贯彻始终的论点（从最广义的角度来说）来确立它的基本命题——市场的自由产生一种“最佳的普遍平衡”——的正确性。其次，这个理性顽固地拒绝考虑其失败的原因，它的失败是因为它对社会抱有不切实际的想法，它认为社会仅仅就是许多个人的综合。另外，它企图通过发明那些著名的“预测”来摆脱因为放弃最初的基本原则（个人是构

成社会的特殊部分)而陷入的混乱。但是,在“经济推理”中融入这些预测会使得情况更加混乱,而且只能导致一个结论:市场的变动是从一个不平衡走向另一个不平衡,而绝不会走向平衡(马克思乃至凯恩斯早就同意这个结论)。形容“社会最佳状态”的所谓锦上添花的现象现在也要消失了。这没有什么关系:纯经济可以放弃这个抱负。但如果没有这个抱负,人类的解放——这是启蒙运动和亚当·斯密所追求的幸福——就失去了意义。人类同人类用来表达其思想的市场一样被认为是不负责任的。纯经济的犬儒主义使其敢想敢说,我们应该感谢这样的勇气。市场可以产生30亿“无用”的人,在最富有的国家里,穷人的比例愈来愈大,这些都没什么大不了的。看来,这也是“合理的”。对异化和(或)被排斥的人来说,已经变得具有摧毁作用的大自然(合理的短期经济统计)和全社会(人类文化)的理性,不仅拒绝担负解放性的职责,而且还同意履行摧毁人类的功能。

资产阶级理性的其他捍卫者对是否参加犬儒主义阵营和(或)美国化阵营——现实的世界体系已经加入其中——还在犹豫不决。我前面提到的所谓平等的自由主义极力企图挽回面子。有人竟认为,以拉维斯为代表人物的这股当代资产阶级思潮可以称为“左派”!而之前的马克思竟然不知道。这股思潮的失败之惨重可以从它被封闭在(个人)“捐赠”不平等的理论的混乱中得到证明,而且还迫使它追溯到原始社会契约神话般的零起始。

我不知道现实世界的“文化学派”,及其被一些人称为“美国化”的发展趋势而被另一些人称为(普遍)“西方化”的对手能否称之为“有理性的人”。面对“美国化”威胁的挑战,有人只捍卫“文化价值”,但不否定整个体制的总趋势,似乎现实像香肠一样可以切成片,以便保存“将来的一片”。另外一些人则故意将资本主义和“西方”混为一谈,忘记了对资本主义起关

键作用的事实，错误而且轻率地认定“西方”将永存下去，以为能够将冲突从社会现实转移到对于人人来说都是一个虚拟的、超历史的文化想象中去。

所有这些杂乱无章的混合物——想象中的市场纯经济，并非真正平等的自由主义，以及超越历史的文化主义的胡言乱语——夸大其词地自诩为“新”思想，即所谓的“后现代主义”思想。对资产阶级现代主义的批判既然已经取消，而理性已经不再是解放的，那么当代资产阶级思想是否变成不同于当今流行的另外一种思想了呢？

危险的衰老现象，加上不负责任的原则，变成了更为严重的危险。说它是危险的衰老现象，是因为制度已经发展到这么一个阶段，其特点是它拥有可怕的摧毁力。正如我在以上所说的，它能够摧毁人类，摧毁自然，摧毁整个社会。解放的理性应该迎接这场挑战。

三 理性是解放的，否则就不是理性

理性的概念更多地涉及建立一整套思想程序，从而使得目标和现象之间的默契关系得以进展。由于衡量必要性程度也是一种默契关系，它只有在特别一般、极为平常的情况下才是——或几乎是——绝对的。科学的展示——使人们知道得更多，但也了解到了知识的极限——得以明确人类行动能够享受的自由的程度，确定其他可能和有效的选择。但同时也得以使人们承认存在不确定性（绝对的确定性是很少的）并尽可能地估测其余地。

虽然据初算，许多研究所谓自然科学或所谓人文科学的专家不仅能够坚持这套程序（必须坚持），而且对此感到满意、满足。但仅仅这些程序并不能构成理性。所有生物——特别是高级

动物——在他们的生命过程中，使用过能够证明一定程度上这类默契，至少在它的第一个平台上的默契关系的各种行动方法和选择。

理性则要求得更多。因为解放要求负起责任，没有了责任，在不同可能性之间的各种选择就没有价值，也没有意义。讲责任就要讲伦理，伦理原则对于任何一种希望自己是科学的思想来说都是不能回避的。

这里所说的伦理原则可以是受世界性无神论（更不必说非宗教的）人道主义启发的原则，也可以是受从启蒙运动（乃至于此前的思想运动）到马克思主义启发的原则。它们也可以是世界性自然神论人道主义的原则，乃至有某种特殊宗教传统，如基督教或其他宗教传统的宗教原则。很有可能所有这些河流会呈现百川纳海之势。说到这里，脑中立即显现的一个例子就是那些解放的传教士，我将他们看做是信徒，在他们心目中，一个基督教徒不止于相信基督，而是要像基督那样去做。还可能有其他宗教（如伊斯兰教和佛教以及其他宗教）的解释或非西方哲学（意指其祖先没有基督和穆斯林世界人民共同的古希腊文化的特征），它们可能共同出现在整个人类的未来。正是从这个意义，也仅仅从这个意义上讲，所谓文化的多样性（没有更好的词来描述）不仅要得到“尊重”（“容忍”是个贬义词——如人们“容忍”所不喜欢的东西），而且希望能看到它能够尽可能地展示其全部潜在的丰富的内容。我将这种多样性——始终朝着建设赋有解放理性传统的未来方向发展——区别于从过去的特殊性继承下来的假多样性，文化学派将这种特殊性看做是跨越历史的不变因素（实际上它们不是），拼命地抓住它不放。

重新迎接今天解放理性所面临的挑战，就是要创造能够走向明确目标的有效方法，向解放商品异化的方向发展，远离那种摧

毁大自然和生活潜力的做法，共同去消灭世界资本主义两极化发展必然产生的巨大的所谓（物质）“发展”的差距。

按照我的看法，马克思主义在这里既是分析挑战，也是根据既定方向制定改造世界的战略的有效工具。但是也有一个条件，那就是要承认，在这方面马克思只是从思想和行动上开了个头。换句话说，人们要以马克思为基础进行发展，而不是到此为止。

无论从理论还是从实践上，要解决的问题是复杂的，而且交叉在一起。任何不顾构成挑战的不同因素之间的冲突而寻求单方面的解决方案都是不可能的。我仅举一个例子，因为我觉得这个例子反映的是面临全球范围内的挑战的主要方面。资本主义所构筑的中心和外围之间的巨大差距应该予以消除，这就肯定要求在全球体制内各个外围地区的生产力得到某种程度的发展。这样，人们必须承认，涉及解放的其他问题有可能会被搁置到次要位置上去。矛盾存在于现实之中。有人想通过取消其中一个条件来克服这个矛盾。顽固地无视占人类 80% 的那部分人口，满足于宣称什么必须首先“通过资本主义阶段”；不顾解放的各个方面，而仅仅考虑如何有利于先行发展生产力，也不考虑这个体制内在的两极分化，而这样，它们永远无法“追赶上去”。根据马克思主义生动的设想，解放的理性应该能够将挑战的两个相互矛盾的条件结合起来。

第二章

现代性与宗教的解释

一 宗教解释的灵活性

现代性的基础是人类对解放的要求。一开始，人类要求从过去传统形式的社会限制的桎梏中解放出来。这种解放呼吁在形成生活方式和生产方式的家庭和社群中，在国家中放弃权力合法化的主导形式，而这些权力合法化的主导形式的基础一般都是通过宗教来表达的形而上学。因此，解放就涉及政教分离，一种彻底的世俗化，而这正是展开现代形式的政治条件。

世俗化能够消灭宗教信仰吗？一些启蒙时代的思想家认为可以，也希望能够做到。他们将宗教同荒谬的迷信放在一起。19世纪和20世纪，在有一定觉悟的民众阶级中对宗教现象的这种看法占有相当大的市场。有的仅仅是因为工人阶级左派（以及那些反映工人阶级左派思想的知识分子）在实际生活中与所有有组织的基督教、天主教、新教或东正教宗教等级的保守选择发生了冲突。反教权主义不折不扣地变成了反宗教的同义词，同时也基于这个事实，它几乎在整个欧洲得到了发展，当然，根据意识形态、政治和社会斗争演变的不同形势，反教权主义发展的程

度也有所不同。特别是法国社会，它对于新反教权主义——无神论——是接受得最快的，原因是基于它继承了法国革命的彻底性。苏联的意识形态吸收了那个原教旨主义的无神论并将其同它自身的辩证唯物主义思想结合在一起。

但是，人们也可以对马克思作另外一种解读。人们经常提到的（“宗教是人民的鸦片”）那句话是被断章取义的，言外之意似乎是人类需要鸦片。因为人类是一种形而上的动物，人类无法避免向自己提出关于生命意义的问题。人类或者根据宗教向其提供的答案来回答这些问题，或者人类自己发明一些答案，以免尴尬。

无论如何，宗教是存在的，它们是现实世界的一部分，甚至是重要的部分。因此，需要分析其社会功能，也就是说，宗教是如何在我们这个现代世界上同现代性——资本主义、民主、世俗——相结合的。在本书中，我试图对圣经中的三大宗教进行分析。人们将会看到，这三大宗教前后都有不同的解释，正是这些解释使它们能够维持下去并能适应巨大的社会变化，并同这些变化同步发展。

基督教在这方面所取得的成功——它伴随着现代性而来，而现代性在欧洲已经建立了起来（这还用提醒吗？）——使各种各样的“理论”纷至沓来，但它们动摇不了我的信念。最为流行的理论——它变成了某种被普遍接受而且没有引起任何质疑的共性——是：基督教本身包含着这种超常的变化。“基督教的精髓”就这样像神话——如同其他的神话（希腊神话是所有神话之最，以及“印欧”种族主义等）——一样被复制出来，而“欧洲奇迹”（因为现代性是在欧洲发明的，而不是在别处）正是用这些神话来解释。极端的欧洲中心论者采用一种历史唯心主义的理论，根据这个理论，资本主义是宗教诠释演变而来的产物。我在

本书中将对此进行系统批判。

而最为极端的欧洲中心论者则将资本主义现代性的创造性才华归功于新教的改革。在这里，人们发现原来这是马克斯·韦伯的著名论点，但我却认为，这个论点缺乏说服力，我把它称之为欧洲中心论的“亲基督派”。

韦伯展开的论点表面上很严谨，但在这个问题上却是混乱的。另外，这些论点正说着反说着都完全可以，类似于过去用儒家学说来解释为什么昨天的中国落后，而50年以后还用同样的儒家学说来解释这个国家为什么能够起飞！一些浅薄的历史学家用伊斯兰教来解释中世纪阿拉伯文明成功的原因，而当代的一些记者更加浅薄，他们还用伊斯兰教来解释阿拉伯世界停滞不前的原因。“文化学派”对历史上任何重大挑战都无法作出一个单义的回答。它的答案太多，因为它既能证明某一种答案是正确，也同时能证明该答案是错的。

我在下面提出与这些观点——它们是大量的，但却是错误的，它们被统治阶级意识形态所吸收——相对立的论点：

(1) 现代化、世俗化和民主不是宗教诠释演变（或革命）的产物，相反，宗教诠释用比较巧妙的方式进行自我调节，以适应现代化、世俗化和民主的要求。这种调整不是新教一家独有的。诚然，天主教教会在调整的时候用的是另外一种方式，但也很有效。不管怎么说，出现了一种摆脱了教条的新的宗教精神。

(2) 从这个意义上讲，宗教改革并不是资本主义发展的“条件”，即使（韦伯的）这个论点在它所吹捧的社会（在信奉新教的欧洲国家）中被普遍接受。甚至于宗教改革还不是同旧欧洲及其“封建”意识形态——欧洲早先对基督教的诠释——最彻底的思想决裂形式。相反，宗教改革是一种原始和混乱的形式。

(3) 曾经有过“统治阶级的改革”，其结果是产生了由这些统治阶级控制的教会（圣公会、路德教会），并实现了新生产阶级、君主制度和农村大地主阶级之间的妥协，排斥了民众阶级和被定期搜刮的农民阶级的威胁。路德所表达的，并经过马克思和恩格斯分析的这种反动的妥协使得欧洲新教国家的资产阶级得以避免法国所发生的一场彻底的革命。因此，在这种模式下产生的世俗化至今仍然是羞羞答答的。各国教会的成立反映普天同信天主教的思想在让步，但这一事实只起了一个作用：巩固了君主制，加强了君主制在旧制度力量和以新兴资产阶级为代表的力量之间的仲裁作用，加强了资产阶级的民族主义并阻碍了日后社会主义国际主义以世界性的新形式进行的发展。

(4) 但是，也有一些改良运动吸引了人民群众，他们是因资本主义产生而出现的社会变革的受害者。这些运动重新采用了旧的斗争形式——中世纪的神学末世论的斗争形式，它们并没有走在时代的前列，而是落后于时代的要求。因此，这要一直要等到法国大革命——通过对人民群众世俗及民主的彻底动员——紧接着是社会主义，被统治阶级才学会在新的条件下有效地表达自己的意见。新教的各个教派存在原教旨主义式的幻想。它们培养了一个有利于不断产生以世界末日为立论的“邪教”的土壤，正如人们看到在美国的五花八门的邪教一样。

(5) 虽然革新的宗教诠释给社会变革展示了良好的前景，但调整也不都是“积极”的。当宗教诠释变成社会进步的障碍的时候，也会出现倒退。我将以北美某些新教的形式为例子加以说明。

(6) 积极调整和（或）消极调整不是基督教的专利。伊斯兰教以前有过积极调整，但目前也在许多方面出现了同美国新教派类似的倒退。犹太教也一样。这个问题也涉及亚洲一些重要的

思想和宗教。

(7) 不论这些调整是积极还是消极的，它们都有助于建立在“次决定论”基础上的历史唯物主义的诠释。我的意思是，每个层面（经济、政治和意识形态）都包含着自身独特的内在逻辑，因此，在它们的演变过程中必须要有互补性，以保证体制上的全球一致性。而这个互补性又不能提前对某个演变规定一个明确的方向。

二 犹太教、基督教、伊斯兰教：一种还是三种宗教形而上学？

犹太教、基督教、伊斯兰教这三种宗教声称它们信仰一神教，而且引以为自豪。它们甚至声称，自己是唯一的一神教，因此蔑视所有其他宗教，认为其他宗教不能把上帝（真主）^①看做是一种独特的抽象和具有普遍性的神灵，因而其他宗教到头来只能是“原始的”、“低劣的”。

而且，这三种宗教都声称，只有自己得到了上帝（真主）的“启示”。当然，其他所有宗教也是这样说。上帝（真主）的启示与某一宗教的神圣性成了同义词。但是，各个宗教都以《圣经》或其他经文为基础，它们之间的区别应该看做是纯粹意识形态上的蔑视。

这三种宗教的亲缘关系建立在《圣经》的基础上，这是一个历史事实。这三种宗教有一本共同信仰的书，那就是犹太人的《圣经》（基督教把它称做《旧约》）。尽管这一《圣经》在犹太

① the God 在这本书里经常用来泛指各种宗教信仰的至高无上的神灵，不是专指基督教的上帝，当泛指时我们把该词译为“上帝（真主）”。——译者注

教和伊斯兰教中呈现出非常不同的特点，但每一种宗教都声称，只有它的版本是正确的，也就是说是唯一真正的启示。天主教徒和新教教徒承认犹太人版本的圣经，前者承认离散的犹太人的版本，后者承认耶路撒冷犹太人的版本。这三种宗教的诞生地非常近，这一事实可以很好地说明它们之间的亲缘关系。耶稣基督生活在巴勒斯坦，靠近这个国家的犹太人居民区，也许是生活在犹太人中间。伊斯兰教在附近的一个国家诞生，那里到处都有人信仰犹太教和基督教，犹太人和基督教信徒反对伊斯兰教，在文明化了的国家中基督教信徒的反对更为强烈，这些国家——从拜占庭帝国到埃塞俄比亚——几乎把伊斯兰教地区包围了起来。

这一亲缘关系本身既不能排除也不意味着这些宗教的形而上学思想之间有着先验性的基本同一性。为了解决这一问题并找到答案，需要推敲一下有关这些宗教共同来源的含义，看看关于它们共同来源的说法是根本性的，还是随意性的。那么，这一来源在多大程度上影响了对形而上学思想的选择，在多大程度上影响了这三种宗教中每一种宗教人群的共同社会经历？

地球上所有的民族都喜欢用神话来说明他们的创世经历和在宇宙间的地位。他们都承载着上帝（真主）选民的角色，认为只有他们的神话真正说明了创世。因此，他们信仰的神是唯一真正的神；所有其他人的认识都是错误的或者是被误导的。起初，所有的神都被看做各有不同，各自代表一个具体的民族。然而，即使在历史的初期阶段，也有几个人有着明晰的心灵，他们对这些关于创世神话的描述进行了透视，并且透视了这些神灵的特性。他们做出的一个好的反应就是接受通过宗教（每一个民族都相信自己的真理，尽管用不同的语言来表述）表达出来的各种关于真理启示的多元性，进而承认不同神明之间的对等性。这一反应鼓励了一种融合的思路，后来在罗马帝国可以看到这种思

路，它把来自不同背景的人们融合在一起——正如我们在当代非洲所看到的情况。另一方面，越来越多的事实证明，大量神话是互相借用的。考古学、历史学和文物挖掘的发展，使人们发现了所谓的起源——神话——如描述中东的洪水和吉尔伽美什（传说中的苏美尔国王）的神话。

因此，当犹太人宣布自己是上帝的选民时，他们并不是唯一这样做的民族。所有的民族都这样做。犹太人是否继续相信他们是上帝的选民？我非常怀疑。在当代社会现实中，大多数犹太人，甚至包括那些真正的信徒，都知道他们只不过是平常人。尽管如此，由于犹太人的大离散，他们为了生存往往强调自己的特性——也就是他们的宗教信仰。但是无论如何，他们不是唯一宣布自己是上帝（真主）选民的民族。

两千年来，现代社会取得了许多进步，尽管进步这个概念今天在某些领域已经不再时髦。许多人，尽管他们仍然保持着虔诚的信仰，但已经在一定程度上把宗教信仰相对化。他们不仅在行为上具有更大的包容性，而且更重要的是，他们对其他人的信仰的内在尊重也更具有包容性。

进步使得关于创世的神话受到破坏。现在，神话已经不像过去那样构成教规的信条。地球上的许多人还没有放弃他们的信仰，但他们认识到那些神话只不过是神话而已，他们从教育的目的出发，把那些神话看做是一些故事——尽管这些神话似乎是上帝（真主）本人的启示，或者正是由于这个原因，就更具有教育意义。因此三种主要宗教的《圣经》和波罗罗人、多贡人的神话都被置于同样的地位：它们的作用被看做是一种神圣的经文，一个民族或者更多的民族把它们信仰植根于其中。

另一方面，一神教本身就是一种严格的神学思想。

当人们说只有一个上帝（真主）时，这倒无关紧要。这种

现象既不明显，也不明显地表现为不真实。有些信徒认为一神教与多神教（他们想使我们相信是多神教）在形式上处于深刻的分裂状态，他们想不到一神教会受到那么广泛的接受。许多被指责为相信多神教的人，他们实际上是把神灵划分了等级，这些神灵在大多数情况下只不过是同一种超自然力量的多种表现形式。经过仔细审视，可以看到那些被当做偶像崇拜的东西实际上是万物之灵，而且这种概括提高了它们的等级，因为尽管其表现形式是多元化的，但代表的是同一种超自然力量。

而且，人们还会怀疑那些宣称自己是信一神教的人事实上是否真的如此。所有的宗教，包括那些主要宗教，把除上帝（真主）本身以外的其他超自然力量都称为天使、魔鬼、神灵，等等。它们宣称，某些人受到神灵、圣人或者预言家的启示，他们传播上帝（真主）的福音。这三种宗教的《圣经》把撒旦看做是上帝（真主）的抗衡物，尽管它们赋予上帝（真主）更大的力量。在《圣经》问世前后的宗教中，盛行着同样的关于超自然力量的二元概念，如拜火教、摩尼教，等等。而且在基督教中上帝包括三种存在（圣父、圣子、圣灵），因此上帝（真主）的统一是无法解释清楚的，这为一神教的基督教和其他人之间的辩论提供了材料，而且对缓解一神教的教条作出了贡献。那么，怎样才能区分上帝（真主）和他的儿子或者他的预言人的话语呢？从形而上学的观点来看，这三者是同一种东西。

毫无疑问，建立在《圣经》基础上的这三种宗教比其他宗教更加强了自己的一神教特点，同时也提高了它们的伦理和组织的理性程度。这样人们就会看到宗教的这种演变与古代中东社会的演变是平行的，这些演变使它们放弃了部落组织形式并且创造出一种国家上层建筑。但是，如果说这种宗教基础与政治组织可以相互适应是可信的，那么从历史的角度来说，这不是唯一的可

能性。处在大体相同发展阶段的其他社会走了其他路子，允许人们创造各种宗教形式：在中国盛行一种非宗教的形而上学——儒教，在印度则盛行另外一种信仰。

当宗教汇合大行其道时，这三种宗教像其他宗教一样已经变得成熟——尽管这种看法令某些人感到震惊。一些知识渊博的研究人员发现，这些宗教从其他宗教借用了许多东西：基督教吸收了古代埃及信仰的部分内容，犹太教保留了古代东方（如巴力—迦南人和腓尼基人所信仰的主神）信仰的一些内容，伊斯兰教也吸收了来自阿拉伯半岛信仰的一些内容。如果深入地看一下这些宗教仪式的细节，如饮食禁忌和其他信条，相互借用的事实就更加明显。但是任何有信仰的人都不会对下列事实感到震惊：对于他来说，这些事实只能证明上帝（真主）在整个历史进程中给人类以启示——甚至在他自己的宗教信仰受到启示之前。

在来自《圣经》的三种宗教之间，犹太教和伊斯兰教之间相近的内容最为明显。学者们有根据地提出，伊斯兰教在很大程度上是犹太教的阿拉伯化。这不仅仅是由于它的规则、教规和宗教仪式在很大程度上与犹太教的规则、教规和宗教仪式相似，而且更为基本的是，在社会与宗教的关系问题上二者持共同的观点。犹太教的阿拉伯化开始于伊斯兰教先知传递福音信息之前。在历史上，而且在《可兰经》中，可以看到曾经提到哈尼斯人（《圣经·旧约》记载的亚巴郎和他的子孙），他们认出了亚伯拉罕（据传是希伯来人的始祖），但没有宣布他们自己是犹太人。在这方面，伊斯兰教作为人类受到启示的宗教，它受到的启示与亚当本人受到的启示来自同一个渊源。据此，伊斯兰教甚至在它通过预言家穆罕默德传话之前就已经存在。但是它或许被某些人（信仰多神教的人们）忘记，或者被误解，或者只是部分地被别

人（犹太人和基督教徒）所理解。

这就很容易理解伊斯兰教参加一场有趣的争论是多么重要。有许多著作——权威们不认为它们是异端——它们宣布自己是伊斯兰教的辩护者，它们想证明，亚伯拉罕不是犹太人，而是阿拉伯人。这种说法自称是建立在美索不达米亚考古发现的科学基础上并且引用了词源学。对于那些把《圣经》当做神话阅读的人们来说，这个问题没有意义。人们无法修改神话，也不会去寻找这一神话背后所描述的真人。

这样就比较容易理解伊斯兰教是犹太教阿拉伯化的论点了。伊斯兰教不认可《圣经》是犹太人的。认为需要对《圣经》进行修订和纠正。

伊斯兰教看来与阿拉伯半岛的政治统一是和谐一致的，一些阿拉伯历史学家从这一事实认识到，一神教代替了部落神灵的多元化，成为阿拉伯国家形成的工具，因为承认同一个神也意味着服从同一个政权。当然，阿拉伯人已经知道基督教和犹太教属于一神教。如果选择了基督教，他们将会冒着依赖于拜占庭的风险。拜占庭统治着这个地区，是他们的心头大患。选择犹太教的方式则会把他们从这一风险中解脱出来，犹太教没有和任何国家政权相联系。因此阿拉伯人更倾向于通过对犹太教经文进行特殊解释来改造犹太教，这样就不把它看做是某一特定的闪族希伯来人的宗教，而把它看做是真主向他们的阿拉伯祖先们（也是闪族人）启示的宗教。

另一方面，基督教和伊斯兰教成长的历史背景是非常不同的。伊斯兰教是在一个单一的、封闭的信条的整体中形成的，也就是在麦加和麦地那的阿拉伯部落中形成的。因此它需要反映这些部落的主要特点——最初不能确定是否能够形成一种普遍性的宗教。在阿拉伯半岛以外进行初期征服的时代，通常的做法是

阿拉伯人在他们自己内部保持自己的宗教，同时允许其他人保留他们自己的宗教。如果这种做法得以继续，伊斯兰教将会成为阿拉伯的专有宗教。然而，有两种情况使伊斯兰教对一种普遍的天职开放：首先，被征服的国家中有大批人群皈依伊斯兰教；其次，阿拉伯人欢迎这些人的皈依。形成对照的是，基督教在罗马帝国的大世界中得到发展，在那里盛行一种希腊文化。然而，它发展缓慢。因此从一开始它就带有多元文化和多种族环境的标志，这构成了其普遍主义的强大因素。

最后，一神教在历史上的确是一项出色的进步、一项质的进步吗？存在着许多游移的心灵（但是当你说游移的心灵时，你也可能是在说心术不正的心灵、受魔鬼驱使的心灵），它们把这个唯一的上帝（真主）（作为一个蓄有象征着智慧和权威的白须老人，他出现在流行的知识画册中，如果不是出现在纯粹的经院哲学著作中）和等级制中的家长等量齐观，把他看做权力体系中的独裁者。这一形象充分反映了人们的实际经历。很明显，这位智慧的老男人比一个女人或者年轻人更像上帝（真主）。在天空中出现的这一形象使等级制合法化，使地球上现行的独裁合法化，同时它还消除了女性神灵，这一点对非一神教总是重要的。那些误入歧途的心灵将会得知，这唯一万能的上帝（真主）剥夺了他们这些可怜的家伙们的所有的权利。如果有许多上帝（真主），他们相互竞争，相互冲突，你可能会呼吁最能帮助你的上帝（真主）来帮助你，而且用希腊人的方法戏弄使你遭殃的那个上帝（真主）。希腊民主是多元的，这是一个巧合吗？在后来主要宗教——基督教和伊斯兰教——占支配地位的地区，那里的民主消失，这是否也是一个巧合？也许有人提出反对意见，说中国接受了非宗教的形而上学的权势，印度接受了宗教多元主义的权势，但那里也是专制势力。

三 宗教与社会：神权政治的风险

宗教不仅是形而上学，也是社会现实的重要表达形式。形而上学和社会功能在不断变化着的历史辩证关系中混合在一起并相互制约。因此，它们在形而上学层面上可能具有的表现特征与社会制度的主要特点紧密结合，既包含在社会制度之中，也影响着社会制度。

对于那些愿意回答上述问题，即建立在《圣经》基础上的三个主要宗教是同一个宗教还是几个宗教的人来说，分析一下它们各自关于历史时代的理念会是有用的。

犹太教相信时代有终了之时。当犹太人盼望的复国救世主弥赛亚到来时，他将在地球上组织起他的国度——一个最终是公平的幸福社会，那时永恒将会开始，而时代将会终了。信教的人不相信人们的奋斗可以在所规定的时代终了之时实现这个公平的世界。然而，弥赛亚还没有到来。因此，我们还在等待着时代的终了。

关于这个重要问题，伊斯兰教采取了完全不同的立场。先知在地球上的确组织了一个公平的社会，它就在麦地那。就此而言，尽管他把自己称做是先知，尽管他是最后一个先知，在他以后不会再有任何先知，这位先知可以被认做是犹太人所说的弥赛亚，因为是他地球上建立了上帝（真主）的国度。我知道，在穆斯林中还流行着对伊斯兰教和这位先知时代的其他解释。许多穆斯林——不是少数穆斯林，他们喜欢被认为是学问的穆斯林——从来没有说，而且不会说，现在需要重建麦地那的社会结构。他们只是想说，从这一永远逝去的时代只能引出一般的教益、道德价值、范例和启示。如此而已。这里有一个明显的原

因：先知不会再到这里来，而且没有人有权代替他。那么，如何使这些原则去适应不断变化的时代现实？这里为各种意见的辩论留出了很大的空间。伊斯兰教的这种相对性观点实际上在穆斯林的历史上一直盛行。但是，这种观点可能会被驳倒。也可能相反的思想是正确的，由于先知建立的社会组织是当时唯一有效的组织，历史结束了，而且正因如此，如果社会漂移到其他地方去了，这一有效的组织形式应该被引以为例、被复制、被重建。这可能就是原教旨主义，因为这种观点往往追溯到最初的渊源。这种观点现在存在，而且一直存在。今天许多人赞成这种观点。但是它只是在特殊的情况下才走向中心舞台，才流行起来或者看来流行起来，人们需要仔细地审视这些情况。主要问题是，这种宗教理念把未来放进了过去的时代。早在15个世纪之前时代就开始结束了，而且历史在那个时刻停止下来。自那时以来，在现实历史中发生了什么事情都是无关紧要的，因为这段历史对那些赞成他们的宗教的观点的穆斯林来说，没有提供任何有价值的教益。

关于时代终了这个问题，基督教采取了第三种观点，一种不同于伊斯兰教和犹太教的观点。基督教赋予时代以特性并对世界进行形而上学的解释，把世界说成是一种参与造就世界现实的力量。为了说明这一不同观点，我必须分析上述的社会现实。

犹太教不仅仅是一神教的抽象形式，而且是一种历史社会的构念力量，这个社会是犹太人在巴勒斯坦的社会，而且犹太教也是离散的犹太居民社会受到启示和进行构念的部分原则。

犹太人在巴勒斯坦的真正历史并不被人们所知。比起这个地区的其他居民社会的历史来说，它的历史要短得多，这也许是由于其他居民群体更为强大、更为先进，并比犹太人留下了更多的书面证明材料。但人们准确地知道，犹太教编纂了一部非常严格

的律法，做了非常精细的规定。它不仅仅包括一些一般的原则，例如《摩西法典》看来受到其他宗教的启发，但是它发展了一整套规则，对犹太人的个人、家庭和社会生活规定了框架。这些律法解决了有关个人权利领域中的所有问题，包括结婚、离婚、父子关系和继承等。所有这些律法全部都是该宗教的构成部分，是神圣的，因此很难修改——如果不是不可能修改的话。这些律法和规定包括惩罚制度，而且规定了一些残酷的惩罚办法——如果说不是野蛮的惩罚办法——如对某些犯罪的报应性惩罚（例如对通奸的女人实行石刑）。这些规定本身被认为是神圣的。而且整个社会生活通过缜密的宗教仪式网络进行调节：割礼、安息日禁止工作和广泛的饮食禁忌。

也许所有这些无所不包的形式主义的律法、规定和宗教仪式有利于保存犹太人的离散不受其他文化“污染”和同化、不被皈依其他形式的宗教。这也许是别人敌视他们的原因之一（对此即便进行解释也无济于事）。

能够肯定的是，宗教对社会的这种参与不能容忍俗人关于社会发展的理念。它所带来的只是一种神权理念，犹太人没有贯彻这种理念，这是因为他们生活在离散之中。按照这一理念，不允许政权制定法律；政权只能解释上帝（真主）已经确定的这些永恒的法律。今天人们往往把神权称做是权力结构的一种形式，它通过宗教等级制来运行，它声称垄断了权力，因为只有它才懂得法律允许做什么——不管这种等级制是否叫做宗教会议、教会还是其他什么东西，也可能没有什么名称。这个词的狭义是不妥当的：神权意味着上帝（真主）的权力，而且从实用的观点来说，意味着声称以上帝（真主）名义说话的人的权力。神权在这一方面与现代性是对立的——如果在这一名义下人们所说的是现代民主的基本理念，而根据这一理念，人们可以自由地制定他

们的法律，从而对他们的历史发展负责。

关于权力结构的组织，看来犹太人的律法规定得并不非常明确——我们现在所说的是公法。与这个地区发展较快的国家——法老王的埃及、阿开民王朝和此后的萨桑王朝的伊朗、美索不达米亚诸国、希腊和罗马等国制定了非常细致的政治和行政社会结构模式（在这方面，它与这些社会是否是民主社会没有什么关系）——相反，犹太人仍然保持着较为原始的政治组织形式，没有严格地限定国王或法官的权力。但是这种模糊性更有利于神权。上帝（真主）的权力并不在乎准确的立法脉络……

由于大离散，犹太人已经淡忘了这段历史。这种对神权的自然倾向后来又出现在当代犹太人国家的架构中。只有那些不愿意把犹太教看做是建立在宗教基础上的社会组织的人才会感到吃惊。

在所有这些方面，伊斯兰教提出了与犹太教相对应的严格的架构。

伊斯兰教以完全相同的方式详细地调整了个人法的所有方面，并且调整了它的神圣经文。关于刑法也作了同样的调整，与犹太人的刑法一样的严厉和正式（甚至在条款方面的相似性也是完美的：因此如像犹太人的刑法，通奸应该受到石刑……）。伊斯兰教规定了同样的宗教仪式，割礼，饮食禁忌，按时进行祈祷（不是在任何时间），而且按照独特的重复形式（排除了任何个性化）。因此，个人不得不遵循一系列的规则和实践，不可能有创新和想象的空间。对那些更严格的信徒来说，所有这些可能还不够。这没有什么关系。历史上的伊斯兰教，苏菲派禁欲主义为他们敞开了大门，允许他们愉快地享受非仪式化的神秘主义。

像其他人一样，犹太人和穆斯林也都是讲求实际的人。他们需要—一个实务法（a business law）来完成个人法（the personal

law)。他们最终从他们所处的环境中进行了借用。穆斯林在被他们征服的文明地区看到了那里的实践和法律，他们赋予这些实践和法律以伊斯兰色彩；在这个层面上，伊斯兰法律有时简直是拜占庭法律的直译译本。他们给拜占庭法律穿上伊斯兰外衣，但只不过是外衣，如此而已。

像犹太人一样，穆斯林没有现代公法。这并不被认为是一个障碍，其理由如同犹太人的理由一样。但是需要填补这一空白，他们用创造伊斯兰教国王职权的办法（正像先知所说的，这是发生在伊斯兰教出现以后的事），而且引进了拜占庭的行政机制和萨桑王朝的机制。关于绝对权力理念上的模糊性，不可能给予定义，因为它掌握在主的手中，因此绝对权力的理念从来不会允许超出纯粹的简单的独裁。

独裁与神学并肩而行。如果不制定法律，而又要实施法律，谁能够以上帝（真主）的名义说话（没有人有权那样做）？谁能解释法律或者作出补充？执掌政教大权的哈里发或者他的代表苏丹将会不费力气地做这些事。而且人们将他看做是真主在这个世界上的影子——尽管宗教的传道士们小心翼翼，并不这样说。

在这方面，穆斯林国家的权力是神权，尽管实际上由于这种权力不是由宗教人士中的一个特殊的等级来行使而被削弱。穆斯林居民的国家只能是信仰伊斯兰教的国家。为了在只有穆斯林居民的国家中改变这一规则，而有关国家又决定成为一个世俗国家（土耳其和前苏联中亚地区），这就有必要正式地、强制性地与伊斯兰教决裂。这些国家也许现在决定回归伊斯兰教的规则，但这是另外一回事。

在这个层面上，当代政治伊斯兰教并不是一个发明创造者。它只不过向前迈进了一步，而且很可能想对这些“柔和的”、受

到周围现代性污染的神权国家进行改造，使之成为强烈的神权国家，也就是说，把整个的、绝对的权力给予宗教阶层，几乎是给予一个教堂，如像伊朗的情况或者埃及的爱资哈尔清真寺：它们垄断了以法律（以真主的）名义说话的权利，它们要净化所有社会实践，净化所有在它们看来那些不是正统的伊斯兰的东西或者按照法律或者仪式来说不是正统的伊斯兰的东西。同时，这意味着如果有关阶层不能够使自己作为伊斯兰法理的唯一持有者，那么其他任何人将能够扮演——也就是，由实际的政治领导人或者其他人来充当。这将会出现永久的内战，阿富汗就是如此。

起初，基督教回避神权，后来走向了神权，再后来信奉基督教的人们脱离了神权。

当基督教创立时，看来它在时代终了这个问题上没有与犹太人的传统决裂。例如，关于最后审判和救世主弥赛亚的宣布肯定是对来世论的支持，而这一内容是包含在《启示录》中的。这肯定就是在基督教的历史中存在着许多关于救世主式的运动和千禧年运动的原因。

这一信息的性质表明，基督教实际上是从犹太教分离出来的。这一分离具有根本性的意义，因为耶稣的历史强烈表达出来的内容是清楚的：上帝的国度不在这个地球上，并且永远不会。上帝的儿子在这个地球上被打败并且被钉上十字架的原因是清楚的：他的父亲上帝从来不准备把他的国度建立在这个地球上，他的国度是一个正义和幸福永远存在的国度。但是，如果上帝不想由他自己来代替他的受造物解决他们的问题，他的受造物们就必须自己承担这一责任。再也不可能想象时代的终了，而且耶稣没有宣布时代的终了——不管是在现在还是在将来。但是，在这里，耶稣不是犹太人宣布的救世主弥赛亚，而且犹太人没有认为他是救世主，这是正确的。耶稣传达的信息可以被解释为对人类

的召唤，使他们自己成为历史的创造者。而且，如果他们的行动是恰当的，也就是如果他们愿意接受他的道义价值的启示，用生与死来实践他的道义价值，这样他们将会更接近上帝，他们自己就是按照上帝的模样创造的。这种解释最终得到流行，而且赋予现代基督教以具体的特性。现代基督教的基础是《圣经》的教义，这一教义使我们能够把未来想象为人类创造的历史和上帝的超越历史的国度的最终汇合。这样，关于时代的终了是由历史以外的干预造成的思想就消逝了。

基督教与犹太教的这一分离扩大到整个地区，当时这一地区仍然处在神权律法的统治之下。耶稣基督有意识地宣布，他来到这个地球上不是搞乱（犹太人的）律法。这符合他宣告的主要内容：他不想为了用更好的法律来代替古老的律法而改变这些律法。把这些律法付诸考验是人类的事情。耶稣基督树立了一个榜样，他对最严酷的和最正式的律法提出疑问——对通奸的妻子采取的石刑。从来没有犯过罪的人应该投掷第一块石头——他这样开始了辩论。如果这项法律不公平，如果它的唯一目的是掩盖真正犯罪者的虚伪，应该怎么办？基督教信奉者将放弃犹太教律法和犹太教仪式：割礼消逝了，法律规定适应形势的多样化，由于他们的扩张，犹太人世界以外的基督教地区必须适应不同的状况和仪式，但是在这样做时并没有实施基督教的律法，因为当时并不存在基督教的律法。例如，不再实行饮食禁忌。

基督教在更高的理论层次上也采取了同样的办法。它没有公开与犹太教决裂，它把自己归诸于同一部神圣的经文：《圣经》。它不加批判地接受了《圣经》：既没有重新解释，也没有修订。由于这一原因，使《圣经》失去了它的力量，而且可以说失去了它的范畴。《圣经》是神圣的经文中的一种。基督教新的神圣经文《福音》更为重要。而且，《福音》的道德观（像爱你自己

一样爱其他造物、宽恕、公平……)，与《旧约》有很大的不同。此外，《福音》对创立一项关于个人权利法律或者刑法来说并不确切。从这一点来看，它的经文与《旧约》之首五卷或者《可兰经》相去甚远。

合法的权力和上帝（真主）（把属于凯撒的还给凯撒）不可能再被混淆。但是，经受了三个世纪的迫害以后，统治者改变了自己的信仰，成为基督教徒，这一概念再也不能奉行。甚至在此之前，当基督教徒秘密地建立教堂维护他们的信仰，此后当国王自己成为他们的武装保卫者时，一项新的法律制定出来，这项法律自称是基督教。首先是关于个人权利的层面。什么是基督教家庭？需要给这一概念下一个定义。这需要时间，并会遇到挫折，而一项最终协议永远不会被达成。因为参加这一过程的人们实际上只承认过去的各种法律。然而，这些新的法律将慢慢地被承认是神圣的：西方的和东方的天主教有不同的符合教规的法律，而且不同的东正教和新教的司法形式是这一缓慢进程的终结。

就权力结构的组织而言，可以看到权力与宗教之间具有同样的关系，具有同样的波动和向神圣化的演变。教堂按照地下政党的模式（用今天的话来说）被创造出来，并在基督教徒掌握权力以后仍然作为教堂保持着。尽管教堂曾经是民主的，而且只是贴近它们的信徒的民主，现在它们必须脱离这一特点。它们把自己融入权力结构，与崇拜者保持一定距离，因为从这时起它们需要代表政治权力对他们实行一定的管理。另一方面，政治权力不允许自己屈从于宗教。它保持着自己的朝代承袭规则，把新制度的要求体制化，这种新制度由于罗马的野蛮混合在西方表现为封建主义制度，而在原罗马帝国的东部则表现为帝国体制，而且尽可能把宗教置于自己的控制之下。然而，这两种体制的融合进一

步发展，而且成为真正的哈里发（国家元首），贵族和国王取得了准神权。

基督教世界表现为一种柔和的神学，由牧师和居士联合领导，然而，后者宣布他们完全像牧师一样信教。在穆斯林世界也发生了同样的情况。但是在基督教世界中资产阶级革命将对社会权势结构的永恒性提出质疑，这一结构据说是建立在不可触摸到的基督教原则的基础上。当这一革命把通向现代化的大门打开并创造了新的民主的时候——不管民主的实施具有多么大的局限性——当启蒙运动宣布人（这时还不包括妇女）是历史的主要行为者，他们必须选择自己的法律并有权推翻法律时，这时所有旧秩序的保卫者都起来反驳这种要解放各类人的丧心病狂的野心。这就比较容易理解，为什么作为法国复辟的主要典型代表约瑟夫·德迈斯特（Joseph de Maistre）咆哮如雷，把民主说成是胡言乱语、危险的犯罪梦想，因为只有上帝（真主）才是法律的制定者，而人类的唯一义务是执行上帝（真主）制定的法律，不能图谋不轨，去制定新的法律。阿亚图拉·霍梅尼或爱资哈尔酋长也同样可以制定出这样的法律！在19世纪，当约瑟夫·德迈斯特写出这些法律时，那时，没有人知道上帝为基督教徒制定的是什么法律，这无关紧要。《摩西法典》，还是那些所有罗马人、德国人和斯拉夫人的传统？在这些传统里谈不上什么基督教的内容，而这些人也都处在欧洲和据称是基督教的核心社会中。

当约瑟夫·德迈斯特写出他的法律时已经为时过晚了。欧洲社会已经习惯于制定自己的规则，而不用参考基督教原则——尽管这些原则仍然不时地被提及，但没有得到过多重视或者被严格遵守。这些社会面临着其他问题，因而使它们采取这样的行动。神学的风险永远属于过去了。

四 从过去的辩论：调和信仰与理智 ——到现代的辩论：使社会权力世俗化

宣布上帝（真主）是最高的法律制定者是一种漂亮的理论，但是很少具有可行性。伊斯兰教信徒和基督教信徒在他们的宗教流行的地方将会有这样的体验。

具有高度文明的社会——不管是穆斯林社会，还是中世纪的欧洲社会——都必须解决一个重要的自身矛盾：怎样调和信仰与理智，或者更确切地说，怎样调和他们的宗教与理智。宗教是他们的社会中政治权力合法性的基础，而理智是他们每天都需要东西——不仅需要解决日常生活中小的技术问题，而且需要制定新的法律和规章以便迎接新出现的挑战。

穆斯林信徒、基督教信徒和离散的犹太人都将会沿着同样的路子、用同样的办法解决这一问题（亚里士多德式的经院哲学）——这些办法既不是犹太人的办法，也不是基督教的办法，更不是穆斯林的解决办法，而是希腊的办法——而且都取得了辉煌的成果。基督教教徒中的先锋派伊本·罗奇德（Ibn Rochd），或者住在伊斯兰国家内的犹太人迈蒙奈德（Maimonide），他们将会走得更远。他们确实知道与信条保持相对的距离，对神圣的经文进行必要的解释，缓解它们的不足，用富有教益的形象例子取代经文的解释。对神圣的经文进行最勇敢的解释的人此后将被为拥有权力的人服务的保守的解释者谴责为异教徒（伊本·罗奇德就是这样的下场）。但这没有关系。欧洲社会在迅速沿着先锋派推荐的办法发展。而穆斯林世界拒绝这样做，因此走向没落，无法得到恢复。伊斯兰保守主义的代言人加扎利（Ghazali）是伊本·罗奇德的敌人，他成了各方面保守主义的权威——直到今

天——包括伊朗的“革命的”阿亚图拉·霍梅尼以及爱资哈尔或沙特阿拉伯的保守派人物。

文艺复兴运动开始后，特别是启蒙运动开始后，欧洲西部的基督教放弃了过去的辩论，选择了一种新的开始。

这时的问题不再是调和信仰与理智，而是调和理智与解放。理智取得了独立的地位，它不否认将为信仰保留一定空间，但是它对信仰这个问题已经没有了兴趣。因此，现在的任务是使新的需要合法化；个人的自由、社会的解放——这要冒着创造有关法律的风险来塑造自己的前程。现代性正是寓于与过去的质的分裂之中。

这一新视野意味着充分的世俗化，也就是说，在关于法律的辩论中放弃与宗教以及它的任何变异后的社会力量的联系。由于情况不同，各个资产阶级社会在这一领域和在其他领域中前进的程度有所不同。资产阶级革命越是激进，就越加强烈地强调世俗主义。资产阶级与旧政权的势力达成的妥协越多，它的政权的世俗主义成分就越不明显。

现代基督教已经适应了这一深刻的社会变革。因此，它需要对自己重新做出解释，它需要放弃它的野心——用律法进行统治。它必须承认用自由和与对手的竞争来启示信奉者的灵魂。这是一种有效的办法，使基督教徒看到了他们的前辈们奉为上帝的律法的没落。现在基督教成了一个没有教条的宗教。

不管调和信仰与理智的努力取得了多大进展，我们必须看到它的局限性。实际上，穆斯林和犹太人取得的进展陷入了老的问题——取得进展以后的情况有利于返回到正统的本源。相反，在西方基督教地区世界中，这些进展也许准备了——不一定意识到——它们自己的飞跃。一些人失败了，而另外一些人取得了成果，他们将是现代性的创造者——怎样来解释这一现象？历史上

的唯物主义传统把社会发展放在优先地位，而且认为各种宗教——按其品质作为一种意识形态——最终是为满足现实运动的需要来解释自己。这种研究命题肯定比它的对立面更可能取得成果，根据这一点，各种宗教将会构成教条式的实体，永远被赋予不可变的跨越历史的特点。这第二种假设——当前保持着强劲的气势——禁止一切关于人类历史整体的一般运动的反思，而且陷入了强调“文化差异不可缩小”的陷阱。

但是，唯物主义的假设并不排除思考，为什么某些宗教思想的演变在这里发生，而没有在其他地方发生。因为宗教的实体——正像构成社会现实的其他实体（意识形态、政治、经济）一样，都是按照自己的逻辑运行。各种实体自己的逻辑能够有助于它们的平行演变，确保社会变革的加速，或者进入冲突使它抽象化。哪一种逻辑将会流行呢？对此很难做出预言，并且社会的自由正是孕育在不确定性之中，真正的历史是由选择创造的，它的特点是使一种具体的实体服从另一种实体演变的逻辑。

上述的最后一点思考——和我提出的不确定性的假设命题——也许能够使我们对这里提出的问题做出进一步的反应。^①

犹太教和伊斯兰教在历史上的确立，是由于肯定了社会（犹太人的社会或者穆斯林的社会）的真正国王是上帝（真主）。现代的穆斯林原教旨主义者重新提出了“神权”原则，他们只不过是重申了这一原则，用最极端的力量得出所有可能得出的结论。此外，犹太教和伊斯兰教给予它们最初的圣经（《旧约》的首五卷和《可兰经》）以尽可能解释：没有一个字是多余的。信仰这两种宗教的人对经文的任何翻译译文都表示了最强烈的保

^① 我在 *Spectres of Capitalism, a critique of Intellectual Fashions* 中形成了这一概念“不确定性”，见 *Monthly Review Press, New York, 1998*，第三章。

留——无论是希伯来文译文还是阿拉伯文译文。犹太人和穆斯林人是经文的解释人。犹太人的犹太法典，穆斯林的教律学在解释教义方面无与伦比。

毫无疑问，这一犹太—伊斯兰双重性原则说明了在犹太人社会和伊斯兰社会的日常生活中许多可以看得见的许多方面。由于《圣经》可以被解释为法律的汇集，甚至是宪法的汇集（沙特阿拉伯宣布《可兰经》是国家的政治宪法），涵盖了日常生活中所有的细节（个人法、刑法、礼拜仪式），要求信教者“放弃自己的意志，使自己全部服从真主”，这一点经常在著作中、想象中得到重复，所有生活细节都应像在寺院里那样按照经文去做。

因此，信仰与理智的调和在这一双重原则的界限内得到发展，不管是穆斯林的伊本·罗奇德，还是当代的犹太人迈蒙奈德，情况都是一样。而且在这两种情况下，传统主义的反应带回了由朱达·哈勒维（Judah Halevy）推荐的对犹太法典的解释，这就回到了卡拉姆·阿沙里（Kalam of Ashari）和加扎利（两位重要的原教旨主义穆斯林思想家）的《神学》。在这两种情况中，将会宣布，确定性寓于启示之中，而不是寓于理智之中。穆斯林和犹太人的哲学又掀开了一页。伴随着停滞，其后是穆斯林社会的衰落，这一宗教改革的流产对犹太教和伊斯兰教来说是一样的——强调了形式上和仪式上对宗教的解释。人们可以看到对这两种宗教贫困化形式的补偿，那就是神秘教派的发展，穆斯林的苏菲派和犹太教喀巴派的发展。顺便说一句，它们大体上借用了来自印度传统的办法。

基督教最终能否变得更加灵活，而且如果从那时起，在信仰与理智之间的调和的层面上的僵局能否打破？由于上面所说的原因，可能性是存在的，至少有可能部分地被打破：因为基督教不想在地球上建立上帝的王国，因为《福音》没有制定一套积极

的法律体系。现在人们也可以理解以下的矛盾现象：虽然天主教也强有力地组织起来了，而且有一个正式的权威贯彻它的宗教解释，但它没有抵制把理智和信仰分离的新的有问题的做法，而且基督教使自己适应新的理智解放的理念，而伊斯兰教在先知出现之后缺乏这种权威，犹太教在毁庙之后和古犹太最高评议会兼最高法院解散后也缺乏这种权威，因此不能阻止对正统渊源的保持。

生活在欧洲土地上的离散犹太人必然受到这些激进变革的影响，受到关于社会和宗教之间新关系理念的影响。

然后，在18世纪，莫伊塞斯·门德尔松（Moises Mendelsohn）试图走出这一步并在犹太教中进行了一场如同基督教社会所进行的类似的革命。通过对《旧约》首五卷的自由解释，不再把它作为必须执行的立法，而只是作为受到启示的源头，每个人可以根据自己的意愿去做，门德尔松自己也参与了社会世俗化的进程。欧洲社会的演变有利于犹太人的这一融合。法国革命已经宣布了犹太社区的死亡，这场革命只承认公民，最终以色列人得到了承认。这里存在着巨大的危险，犹太人在麻木中不断消逝，西欧和中欧的以色列资产阶级作为一个阶级赞同这样做，而且构成了基督教信徒的一个派别。

经久不衰的反犹太人运动——由于各种宗教原因，或者只不过是出于政治原因——特别是在东欧没有像在信基督教的人口中那样让这一改革在犹太教中获得胜利，这种情况在东欧更为明显。然后，一场反改革运动被设计出来，它在犹太人居住区发展起来，采取了哈西德主义的形式，使犹太人为他们的低贱地位找到补偿——为了上帝的仁慈而忍辱负重。

现代世界文化不像当代媒体所写的那样是“基督教”文化，而且也不是“犹太—基督教”文化。顺便说一句，最后这一表

述从严格的意义来说没有任何意义。那么怎么解释这一词的频繁使用呢？在我看来道理非常简单。信奉基督教的欧洲强烈地反犹太人（不能说是反闪族人，因为直到19世纪晚期，一个虚假的“种族”才代替了宗教），关于其原因的讨论将超出我们思考的框架范围。反犹太人活动导致了纳粹主义的恐怖，在此以后欧洲开始认识到它的深重罪恶，接受了“犹太—基督教”这一表述，以表示同情和赞许消除他们的反犹太人活动。如果直接承认众多的“犹太”思想家对欧洲进步所做出的决定性的贡献，那将会更有说服力。在这里使用了许多连字号，因为现代文化并不是基督教文化，也不是犹太—基督教文化：它是资产阶级文化。文化的标准也不再是老式的辩论占主导地位的领域中的标准（调和信仰—宗教—理智），这样就可以站在一个忽视宗教的平台上。因此，现代思想家从根本上说不是基督教的思想家，也不是犹太人的思想家，他们是资产阶级的思想家，或者更进一步说，他们是社会主义者——尽管他们可能具有基督教和犹太人的背景。资产阶级文明并不是基督教的创造，也不是犹太—基督教的创造。相反，是西部欧洲信仰基督教和犹太教的犹太人使他们自己适应了资产阶级文明。人们预料，伊斯兰教将是下一个适应者。这是穆斯林人参与创造世界的条件，也是他们不把自己排除在外的条件。

五 基督新教改革：一种对现代性的含糊适应

宗教改革无论从其宗教学说的层面还是从伴随而来的社会改革意义上来说都堪称是一项极为复杂的运动。此外，宗教改革发生在差异很大的欧洲土地上，有的国家是诞生资本主义的先进核心（荷兰、英国）；有的则是落后地区（德国、斯堪的纳维亚半

岛诸国)。在这种条件下，如果以为“新教”只有一家是很不谨慎的。

从教义学的角度来看，所有重要的宗教改革者都呼吁“追本溯源”，而且还都根据这种精神恢复了一度被天主教和东正教轻视的《旧约》的地位。我在前面已经阐述过这样的思想：实际上，基督教的形成并非是犹太教延伸的结果，而是同犹太教决裂的结果。当前流行的“犹太—基督”这个词正是因为某些新教理论的发展而普及起来的（特别是在美国），而这个词涉及如何将这两个一神论之间的关系颠倒过来的问题。在上述关系颠倒的过程中，天主教徒（但不包括东正教徒）更多的是出于政治上的投机才在拖沓了一段时间之后勉强地表示了赞同的意见。

在宗教运动中，使用呼吁“追本溯源”的方法几乎可以说是屡见不鲜。但呼吁本身算不了什么，关键是如何解释那个源。在宗教改革中，所有反映在宗教土壤上的那些思想的局部和价值体系都留存有对新生资本主义挑战作出原始反应的印记。文艺复兴在有些方面则走得更远（马基雅维利是这方面最具说服力的例证之一）。而文艺复兴运动是产生在天主教的土壤上（意大利）。通过对意大利一些城市的管理，使这些城市成为由最富有的董事会领导的真正的商业社会（威尼斯是个典型的例子）。而这种管理同资本主义的初级形式建立起了一种比新教与资本主义之间更加率直的关系。后来发生在天主教国家（法国）以及其他新教国家（英国、荷兰和德国）的启蒙运动更多的是继承了文艺复兴运动的世俗化传统而不是宗教改革的传统。法国大革命的彻底性给予了世俗化以充分的活力，完全脱离了宗教诠释的土壤，进入了现代政治领域，而这在很大程度上是法国大革命创造出来的结果。

这样人们就能理解，原来是由于不同历史条件才使得宗教改革具有不同的结果：或是产生服务于君主制、旧制度、新生的大资产阶级三者妥协的各国教会；或是被统治阶级退缩到各种充满世界末日观念的邪教中去。

面对现代的挑战，等级森严的天主教长期以来一直抱着僵硬的态度，但最后也对重新诠释教义进行开放，结果也很不错。在这种情况下，我对宗教诠释的新突破——我指的是今日解放神学的新突破——在天主教徒身上而不是在新教徒身上找到思想丰富的土壤不感到意外。显而易见，韦伯的论点没有什么价值！

在赞同改革的宗教诠释中也有说明倒退的很好的例子。

17世纪被迫从英国移居国外的各个新教教派对基督教做了一个十分奇特的诠释，无论是天主教徒、东正教徒，乃至于一至少在激烈程度上是一样的——大部分欧洲新教徒，当然也包括在英国统治阶级中占主导地位的圣公会教徒在内，都不赞成这种诠释。

这个立足于新英格兰的新教的特殊形式日后将给美国的意识形态打下很深的烙印，至今依然如此。因为它将成为美国新社会征服新大陆的手段，并利用《圣经》中的言论为它的征服正名（美国人喜欢挂在嘴边的一句话就是：以色列人正是通过武力征服“希望之乡”的）。然后，美国将完成“上帝”交给他们的事业的计划扩大到整个地球的任务。因为美国人民把他们自己看做是上帝的“选民”——这实际上和埃朗冯克所使用的纳粹语言是一致的。今天我们所处的正是这样的局面。因此美帝国主义（不是“帝国”）肯定比它的前任（它们没有宣称自己负有上帝给予的使命）还要野蛮。

总之，不论是天主教社会还是新教社会，是这一派还是那一派，我不认为宗教诠释会在组织和真正占统治地位的权力

时，起到独立和决定性的作用。

历史不会必然成为“祖传”的事物。历史会改变人民和宗教诠释，即使这些诠释顽固地保持着表面形式上的“古老”和不变，实际上，它们本身在同社会现实接触的时候也发生了变化。

原因是欧洲和美国后来的历史发展不同，欧洲社会——无论是天主教的还是新教的——与美国社会今天的政治文化也不同。

政治文化是历史长期发展的产物，而历史本身当然永远是每个国家所特有的。美国历史的特点与欧洲大陆历史的特点——由新教各极端教派完成的新英格兰的建国大业，对印第安人的种族灭绝、对黑人的奴隶统治、“族群主义”与19世纪此起彼伏的移民潮——截然不同。

被1789年的革命者推崇备至而如今又被捧到天上去的“美国革命”只不过是一场没有社会意义的、有限的独立战争。在他们反对英国君主制的起义中，美国农场主根本不想改变经济和社会关系，而仅仅是不愿意再同宗主国的统治阶级分享利益。他们想要掌握权力的目的不是为了别的，而是要以更大的决心，为得到更多的利益而继续像他们在殖民时代所做的那样去行事。他们的目标首先是继续向西部开拓，所以就要屠杀印第安人。在这种情况下，他们对维护奴隶制也没有提出任何质疑。美国革命的重要领袖几乎都是奴隶主，他们在这方面的偏见是顽固不化的。

此起彼伏的移民浪潮对加强美国的思维观念也起了作用。移民当然对于作为他们出走原因的贫困和压迫不能负责。相反，他们恰恰是贫困和压迫的受害者。但客观形势——也就是移民行动——导致他们放弃了为改变其所在的那个阶级和集团的共同生活条件而在国内进行集体的斗争，而接受了关于个人在移民国获得成功的思维概念。美国制度鼓励移民接受美国的思维，这一点

美国做得完美无缺，从而推迟了阶级觉悟的提高，每当这种觉悟开始有所成熟的时候，就要面对新一轮的移民潮，这使得政治升华化为泡影。但与此同时，移民也促进了美国社会的“族群化”。因为，“个人的成功”不排除个人与某个原裔族群（爱尔兰人、意大利人）的深层次的融入。而如果没有族群，孤立存在的个人是无法忍受的。可是，人性的这一面虽然得到了加强——这一点美国制度拼命利用并加以鼓吹——但却牺牲了阶级觉悟以及对公民意识的培养。在巴黎，人民正在为“起义”作好准备（我指的是1871年的巴黎公社），而在美国，受厚颜无耻的统治阶级操纵的、由几代贫穷移民组成的帮派集团（爱尔兰人、意大利人等）却在互相厮杀。

最初，信奉新教的欧洲——英国、德国、荷兰、斯堪的纳维亚国家——赞同与美国意识形态相似的某些部分，它们是通过所谓“回归圣经”运动传承过来的。显然，形式上已经有所缓和，与移民至新英格兰的各种教派的极端形式不能相比。但在上述国家里，工人阶级的阶级觉悟已经相当成熟，涌往美国的移民浪潮已经销声匿迹。工人政党的出现就有所不同了；在欧洲，工人政党的出现迫使自由思想同价值（如平等）体系结合，而这些体系不仅同工人政党的出现是格格不入的，而且甚至是有所冲突的。当然，结合也有各自的历史，一个国家与一个国家不同，一个时期与一个时期也不同。但面对占统治地位的经济，这些结合维护了政治的独立性。

在美国，现在没有，过去也从来没有过工人政党。族群意识，即使是最激进的族群意识——黑人社会的意识——也不能替代工人阶级的社会主义思想。因为，从其本身的定义来讲，族群主义充其量也只能归到它所反对的普遍的种族主义范畴之内，仅此而已。

美国社会历史形成过程中所特有的这种结合——占统治地位的圣经宗教思想与工人政党的缺失这两者的结合——最终产生一种举世无双的情况，那就是事实上的一党——资本党——统治局面。

如今的美民主是我称之为“低度民主”的先进模式。民主的运行建立在政治生活的管理（以选举民主为基础）与经济生活的管理（服从于资本积累的规律）两者之间彻底分离的基础之上。更有甚者，这种分离没有从根本上受到质疑，却获得了众口一致的赞同。可是，这种分离摧毁了所有政治民主的创造潜力。它阉割了所有的代议制机构（议会等），使后者在“市场”面前无能为力，不得不接受“市场”的操纵。

基于这一事实，美国国家机器是完全为经济服务的（也就是说，国家是为资本服务的，它毫不顾及其他社会利益，是资本忠实和唯一的仆人）。美国国家机器之所以能够成为这样，是因为美国社会的历史形成在民众阶级中阻碍了政治阶级觉悟以及真正的公民觉悟的提高。

与此相反，欧洲的国家机器曾经是（也可以重新恢复为）各种社会利益冲突必然经过的缓冲点，而这个缓冲点的存在有助于实现历史性的妥协，从而使得民主真正具有一定的意义和价值。如果国家机器不是必须通过阶级斗争和政治斗争来履行这个职能，而这些斗争是独立于资本积累自身独特的逻辑之外的，民主就变得一文不值，而这正是美国的情况。

如同所有的思维概念一样，美国的思维概念承受着“时间的侵蚀”。在历史的“沉寂”时期——其标志是经济的高速增长，同时也带来令人满意的社会效果——统治阶级对人民施加的压力减弱了。但时代一变，统治阶级根据当时的需要通过一贯的手段将美国的思维概念加以“膨胀”：指定一个敌人（这个敌人

永远属于外部的邪恶帝国、邪恶轴心，因为美国社会总是自认为是最好的)，从而得以对所有用来消灭这个敌人的手段进行“总动员”。昨天，这个敌人是共产主义，美国通过麦卡锡主义（那些亲美派已经把这个给忘了）进行冷战并使欧洲慑于它的淫威。而今天则把“恐怖主义”作为借口（“9·11”事件与国会大厦纵火案何其相似）来掩盖统治阶级真正的目标：对地球实行军事控制。

但请不要误会。并不是带有宗教意图的原教旨主义思想占据主导地位，将它们的原则强加给真正的掌权者——资本及其在国家机器中的奴仆——头上。是资本独行其是，随心所欲地作出所有决定，然后动员美国的思维概念，使其为它服务。所使用的手段——提供空前全面的假情报——是有效的，将持有批评意见的人孤立起来，不断对他们进行无耻的讹诈。这样，当权者就能毫无困难的左右“舆论”，使“舆论”处于幼稚无知的境地。

六 政治伊斯兰教

1. 致命性的错误在于认为伊斯兰教群众政治运动的出现是文化上和政治上落后的人们崛起所不可避免的后果，这些人除了知道他们的准返祖的蒙昧主义以外，不懂得其他任何语言。不幸的是，这一错误不仅被占主导地位的媒体以简单化的方式广泛传播；它在关于欧洲中心论和蹩脚的“东方学”的伪科学的讨论中也得到随声附和。这种观点的基础是带有偏向性的假定——只有西方能够创造出现代性，从而把穆斯林局限在一种永恒的“传统”中，使他们不能够体会到进行必要的变革的意义。

与世界上其他地区一样，穆斯林和伊斯兰教有自己的历史。对理智和信仰的联系的不同解释构成了它的历史，它的历史是社

会与宗教相互改造、相互适应的历史。然而它的历史现实不仅被欧洲中心论的思想所否定，而且被当代与伊斯兰教相联系的运动所否定。实际上，这两种实体具有共同的文化偏向——把赋予他们的人民和宗教的不同经历的“具体”特点说成是不可触摸的、没有止境的和超越历史的。关于西方世界的欧洲中心论，当代政治伊斯兰教主要反对的是一种倒置的欧洲中心论。

那些自称是伊斯兰的运动的出现，实际上是一种对现存资本主义破坏作用的猛烈造反，是一种反对伴随资本主义而来的没有完成的、被删节的和具有欺骗性的现代性的表达。这些运动表达了一种绝对合法的造反——反对一种不能为有关的人们提供任何东西的制度。

2. 伊斯兰教思想提出了替代资本主义现代性（历史上各种社会主义与现代性相关联的经历明显地与这一现代性相融合）的另外一种选择，这一选择从性质上来说是政治选择，而不是意识形态的选择。经常被归属于伊斯兰教的“原教旨主义”的品格在任何方面都与这一思想不相对应，而且甚至没有涉及伊斯兰教，西方舆论只是经常称呼某些现代穆斯林知识分子是原教旨主义者，他们自己并不这样称呼。

作为替代资本主义现代性所提出的伊斯兰教思想是所有解放神学的对手。政治伊斯兰教主张服从而不是解放。只有苏丹的穆罕穆德·塔哈（Mahmoud Taha）试图在他对伊斯兰教的解释中强调解放的成分。他被判处死刑，被喀土穆当局处决。塔哈没有得到任何伊斯兰集团的承认——不管是“激进的”还是“温和的”，而且也没有得到任何自认为是“伊斯兰复兴”派的知识分子的辩护，甚至也没有得到那些只是愿意与这些运动“对话”的人的辩护。

上述的“伊斯兰复兴”派的先驱者对神学不感兴趣，而且

他们从来没有提到有关神学的经典经文。因此，他们关于伊斯兰教的理解看来只不过是一种关于宗教的常规的和社会意义的宗教，局限于正式的宗教仪式和综合的宗教仪式方面的做法。这里所说的伊斯兰教是指一种社会群体，人们由于继承的关系而属于这一群体，正像民族的属性那样，而不是一种强烈的内在的个人信仰。这只是申明一种“集体的认同”，没有更多的内容。因此，用“政治伊斯兰教”这个词来描述阿拉伯国家中所有这些运动肯定更为合适。

3. 现代政治伊斯兰教是由在印度为英国当局服务的东方学者创造的，后来被巴基斯坦的莫杜迪（Mawdudi）全盘接受。它的内容包括在《证实》中——穆斯林信徒不得生活在穆斯林国家以外——预料到印度的分裂——因为伊斯兰教无视政教分离的可能性。有关的东方学学者却未能发现，13世纪的英国人如果没有基督教也无法想象他们是否会生存下来！

阿卜·阿拉·爱尔·莫杜迪接过了权力只能来自于真主（*wilaya al faqih*）这一主题，从而拒绝了公民享有立法权的概念，认为国家只不过是受委托施行一劳永逸的法律——《伊斯兰教教法》。约瑟夫·德迈斯特的著作中已经写了类似的内容，对创造现代民主和个人解放的革命进行了谴责。

政治伊斯兰教批判具有解放性的现代性概念，反对民主原则——社会通过自由立法建设自己未来的权力。协商原则并不是政治伊斯兰教所要求的伊斯兰形式的民主，因为它禁止创新，这种形式的民主从而受到阻碍，而且如果需要的话它只接受按照传统解释的民主。协商原则只是所有前现代和前民主社会中看到的许多种磋商形式的一种。当然，对经文的解释有时候是新的需求进行真正变革的工具。然而，事实是，由于遵循自身的原则——否定与过去进行决裂的权利——宗教解释导致现代争取社会变革

和民主的斗争陷入了僵局。把伊斯兰政党——不管是激进的还是温和的，都在所谓的伊斯兰教特性的名义下坚持同样的“反对现代性”的原则——和现代欧洲的基督教—民主党同日而语严格地说是无效的，尽管美国的媒体和外交界不断含蓄地说二者平行不悖，从而使它对可能出现的“伊斯兰”政权的支持合法化。基督教—民主党是现代性的一个成分，它坚持把创造性民主这一根本概念看做是世俗主义概念的重要方面。政治伊斯兰教拒绝现代性，而且宣布并不理解它的意义。

因此，以上提出的伊斯兰教根本不能说成是“现代的”，而且参与对话的朋友们提出的支持论点也是极为陈腐的观点：从他们的宣传家使用的录音带，到他们从“受教育的”阶级中雇佣的人——例如工程师——的说法！而且，这些运动只是反映了瓦哈比教派的伊斯兰教，这一教派拒绝承认历史上的伊斯兰教和希腊哲学的互动在当时所产生的一切影响，它好像只是把中世纪最反动的神学家伊本·泰米亚（Ibn Taymiya）的缺乏想象力的著作翻过了一页。尽管它的某些先驱者把这一解释说成是“回归本源”，实际上只不过是回到两百年前盛行的一种思想，那就是社会在几个世纪中已经停止发展的思想。

4. 不幸的是，当代政治伊斯兰教并不是对所谓的滥用世俗主义的反应的产物。

这是因为除了在原苏联以外，在当今时代没有哪个穆斯林社会是真正的世俗社会，更不要说令人惊恐万分地看到任何无神论的和野心勃勃的政权的大胆创新。凯末尔的半现代国家土耳其、纳赛尔的埃及、社会党的叙利亚和伊拉克只不过使信教的人们屈服（正如以前发生的情况那样），迫使他们接受一种概念——承认他们的政治选择的合法性。世俗思想起初只是存在于某些持批判态度的知识界人士中。世俗思想当时对国家没有太多的影响，

国家在受到民族主义设想的困扰时有时向后倒退，因此与1919年以来华夫脱党（埃及国民党）制定的政策发生了决裂，在纳赛尔时代就已经开始的令人烦恼的演变说明了这一点。发生这种游离的原因也许是明显的：当上述有关政权的民主遭到拒绝时，就在所谓的同质群体中找到一种替代品，它的危险明显地扩大到当代西方社会本身的正在衰落的民主制度。

政治伊斯兰教往往试图在有关的国家——企图恢复一种与“马木路克”式的政权相关连的明显的保守的神权秩序——去完善已经确立的演变。两个世纪以前，这种占统治地位的军事阶层把自己置于所有的法律之上（摆出一副除了《伊斯兰教教法》不知道其他任何法律的样子），垄断国民经济的利润，而且愿意在当时资本主义全球化中发挥一种辅助的作用——这是为了从“现实主义”出发。当人们看到本地区后民族主义政权衰落以及它的孪生兄弟即所谓的新伊斯兰政权的衰落时，这种军事阶层的想法就不断地闪现在这些人们的心灵中。

5. 从这一基本观点来看，在所谓的“激进的”政治伊斯兰教运动和那些想以“温和的”姿态出现的人们之间没有什么区别，因为二者的目的是相同的。

伊朗的例子本身并不是普遍规律中的一个例外，尽管它取得成功的原因是混杂的：伊斯兰教运动的迅速发展和反对国王的斗争相伴随——从社会意义上来说国王是反动的，而他在政治上又是亲美国的。首先，极端古怪的神权统治政权的行为被它的反对帝国主义的立场所补偿，从这里它获得了其合法性，这种合法性的反映表现在它受到的强烈的欢迎超出了伊朗的国界。然而，这一政权逐步地表明，它不能应对一种创新的社会经济发展所提出的挑战。正如伊朗人所说的那样，戴头巾的宗教独裁人士从戴着“帽子”的人（军事的和技术官僚）那里接过权力，结果这个国

家的经济机器疯狂地退化。伊朗吹嘘自己“在做朝鲜所做的事”，现在被排列在“第四世界”国家集团中。这个国家的统治权势集团中的强硬派对工人阶级面临的社会问题麻木不仁。其结果是政权被自称是“改革者”的人接管。这些改革者肯定能够削弱神学独裁者的僵硬性，但是却没有放弃他们的原则，这些原则体现在宪法（权力只能来自于真主）中，构成了垄断权力的基础——这一权力逐步地被诱惑放弃其“反对帝国主义”的姿态，而且与外围资本主义的一般买办世界相结合。伊朗的政治伊斯兰教制度已经走进了死胡同。人民现在投入的政治和社会斗争可能有一天会走向拒绝宪法中的“权力只能来自于真主”的原则——这一原则把宗教牧师团置于所有的政治和公民社会机构之上，这是他们得以立足的条件。

政治伊斯兰教只不过是使自己适应处于附属于买办资本主义的地位。因此所谓的“温和的”形式也许对某些人士构成了主要的危险，因为“激进分子”的暴力只不过使国家政权不稳定，从而使一种新的买办政权得以设立。为了找到达到这一目的的“解决”办法，亲美的三边委员会国家（美国、西欧和日本）不断提供支持，这完全符合为了占统治地位的资本的利​​益把全球化的自由主义秩序强加于人的愿望。

6. 全球化自由资本主义与政治伊斯兰教这两种思想并不相互冲突，它们是相辅相成的。作为当前时髦派宣传的美国“社群主义”思想使良知（conscience）和社会斗争黯然失色，用所谓的集体“特性”代替了良知和社会斗争，而集体“特性”对良知和社会斗争置之不理。这种意识形态在资本主义的战略中完全被操纵，因为它把斗争从真正的社会矛盾的舞台转移到了想象的世界去——这个世界被说成是文化的、超越历史的和绝对的——政治伊斯兰教恰恰是这样一种“社群主义”。

七国集团的外交，特别是美国的外交，在支持政治伊斯兰教时深知自己的目的。它们在阿富汗这样做了，把那里的伊斯兰教分子说成是反对可怕的共产主义独裁的“自由战士”，而那里的共产主义实际上是一种开明的、现代化的、民族的和民粹主义的“独裁主义”——它竟敢开设女子学校！它从埃及到阿尔及利亚继续在做同样的事。它们知道，政治伊斯兰教的权力——对它们来说就是价值（value）——就是使有关的人民变得无助，从而最终确保它们可以毫不费力地实现买办化。

美国权势集团的内在虚伪性使它知道怎样再次利用政治伊斯兰教。他们鼓励政权的“游离”——例如塔利班，但它们不是什么游离，而是实际上走进美国权势集团的逻辑——只要帝国主义发现便于进行野蛮的干预这种“游离”的政权便会被利用。政治伊斯兰教的第一批受害民族被扣上“野蛮性”的帽子，这种“野蛮性”很可能煽起“伊斯兰恐惧症”，而这又有助于人们接受“全球隔离”的前景——一种不断两极化的资本主义扩张的合乎逻辑的必然后果。

受到七国集团直接谴责的伊斯兰教运动只是那些打着伊斯兰教旗号，而又在当地卷入了反对帝国主义斗争的运动：黎巴嫩的真主党和巴勒斯坦的哈马斯运动。这不是偶然的。

第三章

历史唯物主义和历史马克思主义

在本书中，所有的论述都受历史唯物主义思想的启发，我认为应该将其中最突出的部分介绍出来，即使这些内容有别于历史马克思主义中的主流思想。

一 马克思主义不是“对（资本主义）市场运行的科学分析”。马克思主义远不止是这些，而且完全是另一回事

将马克思主义说成仅仅是资本主义的政治经济学，那是停留在（资产阶级）经济主义的领域里。实际上，庸俗经济学的任务是发现指导市场运行的“规律”。“纯”经济学自认为它发现了这些规律，并进而得出结论说，“市场”会自我调节的，因为市场原本就“无法无天”，换句话说，它已经摆脱了一切生来就是人为的行政桎梏。这个“纯”经济学对作为整个实实在在存在的资本主义经济、社会和政治体系不感兴趣，而去研究同现实毫无关系的想象中的资本主义规律。

马克思坚持的不是这些。他提出的是另一类问题，首先是关

系到作为历史发展阶段的资本主义的特殊性。根据这个精神，他将“商品拜物教”（商品异化）置于资本主义特殊性的核心地位。按照异化的观点，资本主义社会直接被经济所控制，经济不仅最终起决定性作用，而且占据统治地位。驾驭经济的“规律”就像“自然规律”一样俨然成为置身于社会之外的“客观”规律。而过去的制度并不是这样的，因为占统治地位的不是经济。

价值观念反映资本主义特有的这一异化现象。对马克思交换价值的积极批评（这个批评看到了价格与价值的不同，以及用价格计算的利润率肯定与用价值计算的利润率不同，从而得出结论说，马克思的价值理论是“错误的”）不理解马克思所提出的问题。两种利润率的区别是必要的：没有这个区别，资本主义对劳动的剥削就将是透明的（如同资本主义之前的剥削形式），那资本主义也就不成为其资本主义了，因为资本主义的定义本身就是将对现实的这种“暗箱操作”作为条件，以便把经济“规律”变为自然规律，强加于人。价值规律不仅控制资本主义经济制度的再生产，而且价值还控制着这个制度下的社会生活的各个方面。市场经济变成了市场社会。

此外，马克思没有做关于存在一个通过市场反映其倾向的“总体平衡”的（错误）假设。相反，在马克思看来，市场（资本主义市场）本质上是不稳定的。体制从不平衡走向不平衡，从来没有朝什么平衡的方向发展。

因此，必须解释的是在连续不断的不平衡中每一个时期的情况。而为了要这样做，不能不考虑社会力量的对比（阶级斗争，资本统治的形式，以及这种统治所具体涉及的霸权联盟，也就是政治）。正是这些力量的对比以及同这些有关的变化（换句话说，社会调节）造就了现实存在的历史。经济和政治是不可分割的。所谓“纯”经济是神话。在历史上，不存在什么历史决

定论（经济决定论）。前途是不可预测的，因为它被社会斗争所造就的。

马克思的蓝图不是一张经济蓝图，而是历史唯物主义的蓝图。

二 现实存在的资本主义能否被分析成前进在同一条道上的各个资本主义形态的总和或者应不应该被认为是一个复杂的、已经形成各个极的整体？

马克思和恩格斯没有对这个问题给予斩钉截铁的回答。但从某种意义上来说，可以将他们的著作作如下的解释：资本主义在全球的发展最终会“一统”（“统一”）天下，也就是说，使那些落后国家“克服”它们的落后，并最终成为“以先进国家为榜样”的国家。这个解释有文字为凭，所以是可能的，它暴露了马克思的一个错误，即马克思可能低估了（至少是不了解）资本主义全球扩张的结果必然会在内部产生两极分化。但是，如果对马克思的著作加以进一步研读，则上述判断就不会那么绝对。

马克思把社会两极分化的内在倾向同左右资本积累的基本理论结合起来。两极化倾向不断受到社会斗争的冲击。社会斗争规定了展开资本积累的范畴。两极化倾向和反对这种倾向之间的这种辩证法同庸俗经济学的工作方法风马牛不相及（庸俗经济学追求的是通过市场，“自发”和“自然”地产生普遍平衡）。辩证法与庸俗经济学的方法是完全对立的。

可是事实是怎么样的呢？一方面，从全球资本主义体系中的中心国家（占体系全部人口的20%）的长时期的历史来看，贫穷化—两极化的倾向不是必然的。这个看法是“反对”马克思

主义的主要论点……你们看……马克思的预言被历史否定了……但是，如果从全球资本主义体系的整体来看，两极化不仅是必然的，而且还是不容争议的。

从上面阐述的两点来看，可以在理论上得出一个结论：资本主义（如同在所有复杂的体制中一样），是整体（全球）决定局部（各国），而不是相反。所谓整体，不是局部相加，而是它们的结合。还可以得出的结论是：两极化是全球资本主义的内在需要，因此，“欠发达”国家并没有走上“赶超”先进资本主义国家的道路。

因而，这个结论要求我们继续完成马克思的工作，并通过关注资本主义体系的全球性加以补充和加强，找出它的特点和倾向。为此，必须超越人们能够在最高抽象程度上所掌握的资本主义生产方式的“价值规律”，并确定它“全球化价值规律”的现实生存形式。这就涉及要对全球资本主义的发展阶段、特点并由此对全球化价值规律的各种特殊形式进行仔细的分析。

这是马克思主义（也就是说马克思之后）过去和今后所面临的“挑战”。马克思主义应战了没有？无论是过去还是现在一直有很多阻力，原因是存在欧洲中心论的倾向，这种倾向在西方马克思主义中十分强烈，导致拒绝承认在现实资本主义中帝国主义的决定性作用。（包括考茨基在内的）第二国际是亲帝国主义的，它对马克思主义的诠释是平铺直叙的，进化论式的，几乎是实证主义的。列宁和毛走得更远。列宁提出了“帝国主义薄弱环节”论：（全球）社会主义革命首先从外围（俄国）开始，但在中心爆发的社会主义革命应该迅速地随即跟上。但由于事实否定了这种期待，于是希望便寄托于革命扩大到其他外围地区（1920年的巴库公社）；这种期待因中国革命的成功而得到了肯定答复。

但是，新的问题又出现了：同资本主义割断关系的外围国家（或者愿意割断关系的这些国家的革命者）能做些什么呢？在一个国家内建设社会主义吗？

因此，问题和挑战始终存在：对于体制内外围国家的大多数人民（被资产阶级意识形态和某种程度上被“西方马克思主义”遗忘的占全人类80%的人民）来说，现实资本主义内部的两极分化将起义和革命提上了日程，但体制的中心国家则推迟了激进化。这是一个新的观点，我将其称之为“世界资本主义向世界社会主义长期过渡”的新观点。这既不是第一国际和第二国际（都是些欧洲中心论者）的观点，也不是第三国际（社会主义在一国胜利）的观点。

挑战依然存在，因为在革命后建立起来的执政的历史马克思主义完全变成了“合法化的马克思主义”。也许这里有些用词不当或含义不清。任何有机的意识形态比如是“可以合法化的”，即使它是一种批判现实的思想。被意识形态合法化了的现实是需要被揭露的：作为思考对象的历史马克思主义的主张是什么？历史马克思主义的论点及其目标是什么？它是否要将它的主张合法化？或者说，它要合法化的是别的它不想承认的东西？

斯大林苏联马克思主义肯定是一种将苏联领导阶级的实践合法化的不需争议的形式。在这个实践中，选择的真正理由——不管是对还是错——在意识形态的理论中被大大地掩盖了。

第二次世界大战后，某些第三世界的“历史马克思主义”也很好地完成了政权选择和政策合法化的工作（哪怕是批判性的），这些政权我称之为反帝的、民族和民粹政权。它们是怎么做的，为什么这么做，以什么名义，到什么程度，其长期的后果是什么？这些问题需要冷静地进行讨论，避免先入为主的肯定或

否定。但还应该指出，某些“当代第三世界马克思主义”是以批判——有时他们的批判很严厉——民族、民粹政权起家的，但不管怎么说，这些政权还是反帝的。这样一来批判自然引向对“苏联国家马克思主义”的批判了。

三 历史唯物主义不是经济决定论

超决定论的概念直接来源于社会制度结构主义思想。这个概念或明或暗地表示，在现实社会不同层次上同时发生作用的决定论无不殊途同归，因为它们一概而且同步地推动制度的再生，使制度适应于发展的要求，而且也由此产生危机从而被迫超越这个制度。经济决定论以及涉及政治、思想和文化的决定论都沿着同一个方向发展，它们都对运动起着“超决定”的作用。因而如果说经济上需要改造的话，政治上、思想上、文化上同样需要改造。况且，如果人们同意说经济最终要起决定性作用的话，那么，超决定论很容易引导人们对历史作经济主义的解读，从而要求其他层面都去适应经济的要求。

这不是我对历史马克思主义的理解，理由至少有两条：

第一条，我认为对于历史上各个阶段不同层面之间的关系用同样的方式对待是不正确的。经济的自主性是资本主义所固有的，而在贡赋制度中，经济要服从政治，正如我在前面所阐述过的。

第二条理由与结构主义完全不相容，因而同超决定论的概念也不相容。在我坚持的论点中，每个层面都受制于它所特有的逻辑；其地位最终起决定性（经济）或主导性（在贡赋制国家中的政治，资本主义中的经济，以及我个人认为在未来共产主义社会中的文化）的作用。这些特有的逻辑是各自独立的，它们并

不一定——更不是自发——互为补充。因而，这些逻辑陷入了频繁冲突之中，人们无法预知哪个逻辑会占上风。我认为，马克思精辟地分析了反映资本主义主导性的经济逻辑（积累），也就是说，那些得以使经济积累战胜政治、思想和文化逻辑的渠道。但我要说，无论是马克思还是历史马克思主义都没有对其他层面的逻辑作过同样精辟的分析。我也不认为在马克思主义范围以外，在这些方面有过重大的进展。

各个不同层面特有的逻辑反映出来的决定论之间的冲突给历史带来了它特有的一定程度上的不确定性，从而使历史区别于受自然规律制约的其他领域。任何社会乃至个人的历史都不是事先“预作计划的”。自由的定义恰恰就来源于各种逻辑的冲突，正是由于这个冲突才有可能在各种不同的解决方案中进行选择。因此，对于超决定论的概念，我从反面提出次决定论的概念。

这么说，社会难道不就自相矛盾了吗？完全不会。社会是不会自相矛盾的，因为各种逻辑之间的冲突（次决定论）总能（通过一些逻辑服从于另一些逻辑）找到一种解决的办法，在好几种解决办法中选择一种。社会、政治、思想和文化的斗争通过这一种——而不是那一种——合乎逻辑的选择来造就社会。

第四章

中心与外围的贡赋文化

一 地中海地区贡赋意识形态的形成

1. 古代世界

古代实际上是一种多元现实。在地中海地区的地图上，有一些地带的生产力得到了明显发展，在那里有可能清楚地形成了国家和社会阶级，这些地带相互之间是孤立的。这样，在几千年的过程中，埃及、美索不达米亚以及后来的波斯和希腊都处于相对孤立的状态（在最古老的时期和最早成熟的尼罗河文明和美索不达米亚山谷文明之间这一孤立状态更加明显，就希腊来说其孤立的程度较小，它是在公元前的最后一千年中形成的）。这些文明地带是处于野蛮状态占主导地位的辽阔的汪洋大海上的孤岛：也就是说，在那时的世界上，公社制的生产方式仍然占主导地位（而不是我们所讨论的文明的典型贡赋方式）。

这些较为发达的文明各自都有自己的结构和特殊的特点。因此，在它们的思想体系的层面上寻求一个共同分母的想法看来实际上是不可能的。尽管如此，由于时间上的差距，有可能把某些属于前希腊历史长时期的共同特性单独罗列出来，这些特性与中

世纪时期的思想特点和意识形态构成了对照。

第一，这些特性是我们所研究的有关地区所有人们共同具有的，不管他们是野蛮人（凯尔特人、德国人、斯拉夫人、柏柏尔人和阿拉伯人），还是文明人（埃及人、亚述人、巴比伦人、腓尼基人、希泰人、波斯人和希腊人）。换句话说，在这个层面上，公社制社会思想方式与贡赋社会的思想方式在第一阶段没有明显的质的差距。当然，多多少少存在着相当多的数量方面的差异，甚至某些部分存在着质的方面的突破，我在后面将会谈到这一点。

第二，在这个阶段存在着经验主义的科学实践，但是不存在什么科学思想。在农业、牧业、航海、建筑和手工业（纺织、制陶、冶金）领域，经验主义实践像人类一样古老。当然，这种活动是与生产力的发展直接联系的，作为一种内在的辩证关系的一部分，它既是生产力的因，也是生产力的果。但是在一个相当长的时期内，这些实践并不一定意味着任何抽象的科学的系统化。显然，各个社会之间互相借鉴的实践在那时也是流行的。

第三，关于宇宙的形成、人类的形成（特别是神学所说的人类），以及关于社会秩序（劳动分工、家庭组织、各种权力等）的广泛的神学阐述，都带有它们各自的起源地标记。在这里没有普遍性可言。在有关神学和经验主义的实践之间也不存在任何连贯的系统性。关于不同形式的知识的并列——有些我将看做是科学的，因为它们是通过经验主义的实践得到发展的；有些我则不愿意用科学这个词来称呼。这些知识概括了古代世界思想方式的特点。不管一种文明对其他文明（更高水平的生产力、国家和书面文字的发展）来说是多么发达，它们的神话都是等同的：埃及的奥斯里斯（地狱判官）和伊希斯司生育的女神的神话；希腊神话、凯尔特人神话或者其他神话（也可以用推断

法补充，非洲的或者印地安—美洲神话)；《圣经》。对它们划分等级没有任何意义。而且，其中的某些神话（如《圣经》）从古代存活下来并与中世纪思想和意识形态相结合，但这并不意味着它们具有任何优越的内在价值。

第四，社会思想明显地存在于这些社会之中，它既没有科学的伪装，甚至也没有意识到社会可能成为思考的对象，或者在我看来，这种思考也不可以定性为科学。社会思想为现存的秩序辩护，认为它是永恒的，如此而已。任何进步的思想都被排除。

尽管如此，虽然存在着这些共性，还是有必要提到人们完成的突破。这些突破有时候预示着以后的意识形态构念和思想方式。我将提到四点有关情况。

埃及人先于所有其他民族提出了生命永恒的概念和固有的道德正义概念，从而为人类的普遍主义开辟了道路。在其他地方，包括前希腊时期的希腊，关于后来人们所谓的“灵魂”的地位以及关于人死后的命运，都是不确定和模糊的。人们害怕“死人的鬼魂”，怕它们的恶毒力量干预活人的世界。就此而言，人们可以清楚地看到关于“不朽的灵魂”和“个人的奖励和受到惩罚”的思想的创造所取得的进展，这种思想实践是建立在一种普遍的道德基础上的，它对人们行动的动机和意图进行了审视。现在，长生不老和神的正义仅仅被看做是宗教信仰行为，不再被看做是“事实”，更不被看做是“科学上成立的”事实。这已无关紧要。埃及人关于普遍道义的突破成为后来人们思想的主调。然而，用了几个世纪的时间，埃及人的这一发明才成为人们家喻户晓的思想。后面我们将会看到一个例子，那是关于基督教和伊斯兰教有关地狱和天堂的辩论，有关个人的责任和宿命论的辩论，有关信仰基础的辩论。

埃及的真正贡献在于这一突破，而不是经常所说的由阿克赫纳特恩创造的一神教。对普遍主义者而言，正义的概念与所有形式的宗教信仰都是可以兼容的——不管是泛神论者还是启蒙论者——例如印度宗教思想的无所不包。另一方面，一神教的概念实际上是埃及文明中权力绝对主义的产物，埃及文明比任何其他贡赋社会都更先进。一神教的概念把自己强加于世界这一地区，这部分地是可能由于它对一种准逻辑的简单化作出的反应。因此，这一原则在中世纪时代成为这个地区的贡赋意识形态结构的主调，这并不令人震惊。但是必须指出，向沿着贡赋道路发展的不太先进的人们那里输出的一神教原则并没有取得成果。正如人们所知，犹太教的创立借用了这一概念。但这并没有使它的根本基础避免原始性：犹太教是一个没有任何普遍性热望的宗教（它仅仅是上帝“选民”的宗教），表现出对神话（《圣经》）的亲合力，而且在一定程度上缺乏一种埃及人形成的内在的正义概念。后来，犹太教首先得益于希腊文化（在斐洛时代）的进步，^①然后得益于伊斯兰教（特别是在安大路西亚）的发展，此后得益于基督教的发展，最后得益于现代资本主义在欧洲取得的进展。在此基础上，犹太教对自己的信仰在较为宽松的意义上重新进行了解释。

在中世纪时期，希腊在科学的抽象、自然哲学和社会思想等领域中取得了爆发性的成果，这些成果后来才被人们接受。经验主义的实践像人类一样古老，它最终对人们的心灵提出了要求，要求进行更加系统的抽象。天文学、数学和微积分学的诞生代表了这一事件的第一次浪潮，此后是化学和物理学领域。继美索不

^① 哲学家斐洛（公元前30年~公元45年）是希腊文化与基督教、新柏拉图派哲学之间的一位关键性中介人物。——英文版编者注

达米亚的天文学和埃及的微积分学之后，希腊的数学构成了质的飞跃，它被阿拉伯人进一步丰富，直到现代才被超越。在经验主义的实践需要出现之前，数学的发展就转向它自己的内部并从自身摄取营养，从而启发了逻辑学的开山篇章。但是，由于它与内容丰富的经验主义实践仍然保持着非常纤细的关系，所以它向神话领域的漂移是难以避免的。

一方面是新的数学和新的逻辑学联手，另一方面有经验主义的实践，它们共同激发了关于自然哲学的发展，这一发展具有代替创世神话的潜在天职。我在这里所说的是自然哲学而不是形而上学。前者代表了前希腊时期希腊哲学的突破；后者在中世纪成为哲学的同义词，后来在现代失去了垄断地位。自然哲学是为进行抽象所做出的努力——通过寻求支配自然的“一般规律”，使整个知识连贯起来成为可能。在这个意义上，正如马克思和恩格斯深刻体会到的那样，自然哲学从根本上说是唯物主义的：它试图用世界本身来解释世界。毫无疑问，这一对普遍规律的探索带有相对真实的知识局限性标志；从古典机械主义哲学向现代自然哲学的前进只能是量变。

自然哲学的关键性突破在于提出了一个处在运动中的永恒宇宙存在的设想——从赫拉克利特（公元前 540 年 ~ 公元前 480 年）到德谟克利特（公元前 460 年 ~ 公元前 364 年）的原子论。我们在后面将会看到，这一原则与中世纪宗教信仰（希腊文化、基督教和伊斯兰教）的调和必然会经历一些困难。

希腊的社会思想没有产生任何真正显著的突破。实际上，在社会思想领域，直到伊本 - 哈尔邓恩（Ibn-Khaldun）出现以后才可以说有了科学的历史观。同时，希腊从其他文化中借用了许多东西，最为显著的是从埃及的借用。科学技术方面的借用对它的文化的繁荣具有决定性作用。然而，埃及的道义普遍主义在苏

格拉底和柏拉图之前没有取得什么进展。

在各个领域中取得的突破没有形成一种综合的全球观，而且在这些突破之间没有密切的联系。希腊文化和此后的基督教和伊斯兰教的形而上学将完成这一综合，到古典希腊黄金时代的末期只存在着少数的分散因素。

关于在美索不达米亚取得的突破和通过波斯从印度输入的突破，我不把它们放在同一个层面上。我只是提及它们，因为它们在后来的中世纪构念中将会找到自己的位置。

首先，美索不达米亚提出的天文学——尽管它或许只是描述性的——大体上是正确的，而且是经过严密的观察得出的结果。这一遗产在希腊文化时代被重新发现，此后又得到发展，特别是被阿拉伯人及后来的现代时代所发展。但这并不是我的兴趣所在。占星术带来了一种关于宇宙的总神话——在这种神话中各个星球都有自己的相对于后来所说的月下世界的位置。这一神话与科学的天文学有模糊的联系。这一神话和从这一神话中获得的占星术在总的中世纪的构念中后来找到了自己的位置。

我在这里不想去研究印度河以东的思想演变——科学贡献、神话、关于泛神论的阐述、道德观和关于地球生命的概念。但是必须注意，关于“灵魂”的概念化在这里也有突破，而且看来时间很早。这一发展与一种特殊的哲学密切相联，这一哲学要求个人脱离自然的制约，以便实现充分的知识和幸福。它呼吁禁欲主义，把禁欲作为获得解放的手段。从中世纪文明形成的最初阶段起，这一呼吁就跨过印度的疆界，进入东方，然后进入西方。从希腊文化时期起，这一禁欲主义的呼吁就进入了东方和西方的思想，而且借助基督教和伊斯兰教后来的形式得到繁荣。再加上这一概念后来将与中世纪的构念相结合，因此在这里有必要谈到它。

总的来说，在这一漫长的时期中，把在这一领域中发生的事情作为一个整体来看，这个时期实际上是贡赋意识形态观念缓慢形成的过程，也就是说，总体世界观构成的过程。它满足了贡赋再生产方式的基本要求，不管其具体形式如何。

在这些社会中剥削关系的透明性，要求意识形态起主导作用，而且被认为是神圣的。早期的公社制关系没有要求它们的意识形态观念有这种连贯性；这就是为什么古代思想的野蛮形式与经验主义、自然神话、社会神话并列而没有遇到麻烦的原因。向贡赋形式的过渡要求更程度的连贯性，而且要求把抽象知识的构成成分与全球的形而上学在更高程度上相互连贯和结合。直到现今时代，社会关系的神秘化，特别是资本主义社会关系的神秘化，才能够推翻这一神圣的意识形态的支配地位，并用经济规律来代替它。同时，这种新的经济规律——只有废除了资本主义才能使它非神圣化——创造了放弃追求普遍化的形而上学愿望的必要条件。

贡赋意识形态在中世纪时期得到繁荣，在构建这一意识形态的过程中古代埃及占有特殊地位。因为这种意识形态的核心已经在埃及的成就中表现出来，它从一种带有潜在的普遍主义的道义科学——它起着为社会秩序辩护的作用——过渡到一种无所不包的形而上学，该形而上学在希腊文化、伊斯兰教和基督教中都有所包含。当时的思想家们都承认这一点。

中世纪的经院形而上学先后有四种形式——希腊文化、东方基督教、伊斯兰教和西方基督教——它构成了贡赋生产方式最主要的意识形态。在世界其他地区（中国、印度等），也有可能存在着贡赋生产方式，但不同于上述形式。

形成对照的是，公社制方式的意识形态跨越了从氏族公社原始共产制到阶级和国家社会形成的漫长过渡时期，它是一种不同

性质的意识形态。这种意识形态的根本内涵是对自然（由于生产力的发展极其微弱）极端严格的依赖关系，以及阶级和国家仍然处于萌芽状态的特点。公社制的意识形态是一种自然的意识形态：人类和社会与自然界的其他表现形式（动物、植物、环境）相融合就形成了这一概念。在社会现实组织与自然的的关系的概念中，亲属关系的主导地位，从形式到内容都经历了从原始共产主义到公社制社会的演变。这一演变不在当前的分析范围之内。古代构成了这一演变的最后一章，这是一种贡赋阶段的过渡。因此，在公社制意识形态的足迹中可以看到这一古代的“原始”方面。关于贡赋意识形态观念方向的突破在埃及得到实现，人们没有理由感到惊奇，因为在社会层面上埃及早已是一个完全的贡赋社会。

古代东方思想强调了世界这一部分各个地区做出的独特性贡献。这种独特性并不排除各种文化之间的亲缘关系，它们都属于总的社会发展的同一个阶段。正像这个地区的各个社会能够在物质层面上交流产品和技术一样，它们同样也可以在思想层面上进行频繁的交流。很明显，这里提出的每一贡献的独特性，只有在与后来的中世纪形而上学的观念相联系时才是有意义的。中世纪形而上学的观念把这些贡献整合进了总的综合之中。在这一观念形成的过程中，人们不可能在希腊思想（为了使它成为现代欧洲思想的祖先）和“东方”思想（希腊将被排除在外）之间设立任何对立关系。希腊 = 西方（或）埃及；美索不达米亚，波斯 = 东方；把二者对立起来是后来人为制造的一种欧洲中心论的观念。这一地区的界线把落后的北部非洲和欧洲西部与先进的东方分开；而且欧洲、非洲和亚洲在地理上的划分从文明史的层面上来说没有重要意义——即使欧洲中心论在解读过去时设计了一条通过地中海的现代南—北分界线。

2. 中世纪意识形态的一般特点

亚历山大帝国的形成开启了这个地区真正的新纪元，因为它确定无疑地终结了不同民族的相对孤立，而且为他们后来的统一开辟了前景。在那之前，进行征服的行动只不过是偶然的、短暂的冒险，没有任何持久的效果。埃及只是征服了邻近的西亚的边界地区，那是为了加强它对野蛮游牧民族的抵御。亚述人和波斯人的扩张并不强大，持续的时间也不长，没有完成希腊文化将要实现的目标：统一各统治阶级和文化。

首先，希腊的统一局限于东方：从希腊和埃及到波斯。但它包括了这个地区所有的文明，而且在一定程度上包括了或多或少具有野蛮性的地区——这些地区尽管不断被削弱，但它们曾把这些文明化的集团相互分开。后来形成的罗马帝国对希腊文化的东方没有做出什么真正的新贡献，尽管它把这里的文明和文化的某些因素带回到意大利人、凯尔特人、柏柏尔人那里，并最终带到德国的西部。

统一确定无疑地终结了这一广大地区的国家和人民的准绝对独立，这里后来成为欧洲—阿拉伯世界（或者欧洲—基督教世界和阿拉伯—伊斯兰世界）。这不是说在任何一段时间内有一个国家或者几个“伟大国家”从整体上统治了这一地区。而是说在欧洲封建主义时期达到极限的政治上的分裂，或者温和地说帝国的解体——现代欧洲和阿拉伯国家后来在这个基础上建立起来——再也不能排除它们属于一个单一的独特的文化地区的可能性，因为这里存在着经常性的物质层面和精神层面上的密切交流。

一个世界，还是两个世界？在一千年间，有一条竖线把具有较高文明的东方（以拜占庭帝国的建立为标志）和半野蛮的西方分开。在这一千年和此后的五百年中，这种分裂发生了变化，

把北方—基督教欧洲与南方—阿拉伯、土耳其和波斯伊斯兰世界分开。在欧洲，文明逐渐地把北方和东方的人民争取过来；在地中海以南，伊斯兰教文明在马格里布取得了发展。因此基督教和伊斯兰教都是希腊文化的继承者，而且由于这一原因，成为孪生姐妹——即使在某些时候它们是不可调和的敌人。也许只是在现代——从文艺复兴时期起欧洲开始走向资本主义道路——才在将要成型的新的无所不包的世界体系之中的中心和外围地区之间形成了地中海的边界线。从那以后，欧洲—伊斯兰中世纪世界不再作为独特的文化地区存在，它分裂成为两个不平等的世界：欧洲人再也不能从地中海以南的人们那里学习到任何东西。就埃及而言，希腊的统一结束了它早期在这一地区的决定性作用。埃及成为一个大地区的一部分。这个国家处于一种相对附属的地位（在拜占庭帝国时期穆罕默德从麦加到麦地那的逃亡后的三个世纪中，后来在17世纪和18世纪的奥斯曼帝国时期），后来埃及成为这个地区的重心（托勒密王朝时期、法蒂玛王朝时期、马穆鲁克时期和后来19世纪初期新兴的阿拉伯国家时期）。但是，这时的埃及已不再囿于它三千年古代历史大放光芒的“光辉孤立”。

希腊的统一和此后基督教和（或）阿拉伯—伊斯兰教的统一产生了某种深刻的、持久的影响。首先，在生产力发展的层面上，这一统一明显地有利于技术进步的转移和科学知识的转移，主要是把它们传递给仍然处在野蛮状态的人们。而且，在社会组织、政治形式、语言、文化和哲学思想层面也发生了这种交流。这些关系的力度产生了一种相对性意识，而这种相对性意识又带来了一种新的不适（*malaise*），许多地方性宗教失去了阵地。希腊文化时期不同宗教信仰或哲学主张的汇合，为基督教和伊斯兰教打下了基础，它们是一种新的普遍主义信息的承接者和播种

者，经常被用来描述罗马帝国灭亡的社会危机——而不是一种生产方式的危机（尽管是在希腊和罗马占主导地位的奴隶制度的危机的一部分）——它首先是这一关于普遍主义的总的复杂询问的产物。

中世纪的构念在三个时期展开：第一个时期是希腊文化时期（大约在公元前3世纪）；第二个时期是基督教时期，首先在东部出现（从公元第1世纪到第7世纪），其次，很久以后，在西部（在12世纪开始）出现；最后，第三个时期是伊斯兰教时期（从7世纪到12世纪）。我们将会看到，这一构念的核心追溯到希腊文化时期。新柏拉图主义成为第一种基督教经院哲学（在东方）的构成基础，成为伊斯兰教经院哲学的构成基础，最后成为第二种基督教经院哲学（在西方）的构成基础，最后这一形式的经院哲学在很大程度上包含了伊斯兰教思想。毫无疑问，这其中的每一个时期都有自己的特色和特殊的解释；但是在我看来，共同的特点远远超过了它们的差异。实际上，它们都对古代思想的特性持反对态度，因而可以笼而统之地称之为中世纪的思想。

中世纪思想的基本特点是形而上学的胜利，因此被看做是哲学（或智慧）的同义词。这一特点在希腊文化中可以看到，在后来的伊斯兰教和基督教经院哲学中也可以看到。

形而上学提出要发现支配整个宇宙的最终原则，那就是“绝对真理”。它对用个别科学手段确立的“部分真理”不感兴趣；或者更确切地说，它在一定程度上对部分真理感兴趣是因为部分真理能够有助于发现支配宇宙的最终原则。当然，每一种宗教按其定义来说都是一种形而上学的形式。但是反过来说就不对了。因为宗教是建立在神圣的经文上的，而一个人可以不依靠启示来想象出一种世俗的形而上学。的确，正如伊斯兰教和基督教

的经院哲学提出的，形而上学声称发现了绝对真理主要是通过使用演绎推理的方法，而宗教则拥有受到启示的经文。伊斯兰教和基督教的形而上学要求确认，在使用推理和经文启示之间不存在冲突（当然，条件是要正确地解释这些经文）。

显然，形而上学思想的胜利导致了严重的思想后果。这种思想是否使专业化的科学研究贬值，是否使技术经验主义贬值？在理论上，是这样。但是，对这一说法需要加一限定。例如，就希腊文化来说，它的特点正如阿拉伯—伊斯兰教文明那样，是在天文学和医学方面取得了重要的进步；而且，后者甚至在数学和化学领域中取得了更加长足的进展。最后，个别科学探索领域令人满意地抵制了形而上学的胜利；实际上，它们甚至抱有通过科学发现的道路去丰富形而上学的愿望。直到最近时期，经验主义实际上是生产力取得进步的唯一基础，它悄悄地前进，而不必担心知识界的权势在某种程度上对它的蔑视。

新形而上学——它将形成经院哲学——所说的人的理智实际上完全是演绎推理的理智。因此，它常常在无限的推论法中迷失方向，很难区分准逻辑和逻辑推理。然而，早期的经验主义实践已经发现的东西（不一定能够清晰地表述出来），以及现代思想所形成的结果，都表明科学知识的发展既得益于归纳法，也得益于演绎法。中世纪的经院哲学蔑视实际应用，因而完全不知道科学的归纳，尽管由于情况所迫某些科学实践（主要是医学）总是使用归纳法推理。不管基督教经院哲学和伊斯兰教经院哲学取得了什么进展，它们从来没有超出这一人类理性的归纳法而进入单一的演绎推理层面。当代阿拉伯思想仍然没有摆脱这一点；因此，在各个领域的推理实践中经常使用准逻辑推理和类推。

然而，形而上学的胜利长期吸引着人们去探索宇宙生成论——这是一个总的构念，它想要说明天体宇宙的构成、陆地的

性质、人类和动物的生命，甚至社会。不言而喻，科学知识的构成成分总是相对的，不可能达到宇宙生成论声称要达到的那种“最终的完美”。构成宇宙生成论的各种成分被人为地大规模地用想象——实际上不符合逻辑——的手段固定下来。而且当它们被用来加强或者“完成”宗教的想象时，各种宇宙生成论就要冒不能容忍科学甚至反科学的狂热主义的巨大风险：在基督教的欧洲比在伊斯兰教的土地上有过之而无不及，人们由于拒绝接受当时的宇宙生成论或者所谓的已经最终完成的真理而被钉在木柱子上焚烧。

毫无疑问，宇宙生成论——以及形而上学——对人们的吸引力在各个时代都是普遍的，不用等到中世纪人们就会感觉到了它的存在。而且，它比中世纪的经院哲学存活的时间更长。在自然哲学与形而上学之间划出一条界线并不总是像理论上看起来那样容易。前者一般满足于对在一定时期内取得的科学知识的一般表述，而后者则大而泛之地要涵盖一切。因此，制定支配自然与社会的“总的规律”的愿望可以使人们在不知不觉中在宇宙生成论的斜坡上滑倒：可在恩格斯的《自然辩证法》和苏联的辩证唯物主义略见一斑。

形而上学是贡赋生产方式最好的意识形态。它所鼓励的宇宙生成论为世界上的一种社会秩序辩护，而在这种社会秩序中财富和权力的不平等有着明晰的根源。接受或者复制这一社会秩序，就要求意识形态体制不要成为任何可能引起争论的目标；为此，有关的意识形态体制必须神圣化。结果是，形而上学成了科学的社会思想走向成熟的主要障碍。

但是，不管形而上学的构念多么具有吸引力和（或）多么聪颖，它总是使人感到有所欠缺。看来，这是因为形而上学提出的思想是不可能的：通过理性去发现世界的最终根源。人们很快

就会看到理性力量的局限性；此外，还有一个信仰问题。所有的宗教心灵，包括基督徒和穆斯林，最终都放弃了理性。这是为了使神的启示能够出现，使直觉和感情的作用能够出现。不管这些东西是理性的补充还是代替理性，这些求助手段可以加强——如果必要的话——权势们的教条和（或）社会实践，他们要求使用这些办法来为此辩护。

宗教的形而上学总是在实践中采用不同的版本。毫无疑问，有的宗教实践具有原始性，特别是在中世纪时期，宗教成了宗教仪式的形式化，适合普通人的需要。同时，知识界的精英们对经文进行形象化的解释，把这种解释作为权威的本源，而他们的解释离开了经文的本文含义。有时候这些解释沿着向下运行的方向走去，试图寻求经文背后的“隐藏”含义。在阿拉伯—伊斯兰教思想中有一些这样的例子，在中世纪基督教思想中也有同样的内容。这是形而上学的心灵带来的一种永久性的倾向，它想寻求绝对真理。这一寻求经常被滥用，当人们试图把较为发达的科学领域与形而上学构念进行结合时，它便成为知识进步的障碍：天文学因此成了占星术，而数学则成了伪科学神秘主义的目标。

因此，江湖骗术从来就离我们不远。而且，当它与形而上学发生联系时，不可避免的社会斗争就转移到形而上学的领域和宗教领域来。基督教东部和西部地区以及中世纪伊斯兰教地区的人民反抗运动提供了深刻的例子。这些反抗的基础都是对形而上学的解释和对圣经文的解释，他们的解释与统治阶级的解释产生矛盾。

这种形而上学的精神是整个中世纪时期的一个特点：寻求绝对真理，绝对真理先于其他各种思想，这些思想在古代没有寻求绝对真理的热望，远不像中世纪的经院哲学那样一致怀有这种热

望。最早的希腊人的自然哲学——马克思和恩格斯所称之为科学和实践中的“自发唯物主义”——让位于一种完全重新构建的世界构念，这种构念是一种可以预见的宿命式的想象。

但是，在我看来，形而上学获得胜利的所有因素在希腊文化时期都存在着。在古典希腊时期接近尾声时，古代思想的危机开始了。对信仰相对性的认识和对普遍主义的需要，使苏格拉底（公元前469年～公元前399年）和柏拉图（公元前428年～公元前347年）对具体的神话采取了超然的态度。这些神话关于个人、灵魂及其长生可能性、伦理和正义的概念的缺点招来了人们的怀疑。它还带来了一种隐忧感，苏格拉底认为这种隐忧感只能用品人的理智来克服，理智本身可以发现真理，甚至在绝对真理的领域中发现真理。柏拉图熟悉埃及的情况，他在那里生活过一段时间，而且对那里的道义上的进步有深刻的体会——埃及关于灵魂的永生性使这种进步成为可能。

与此同时，出现了用带有普遍主义面孔的宇宙生成论（因为它只能用推理得出）来代替各种神话的需求。亚里士多德（公元前384年～公元前322年）试图满足这一新的需要，他对宇宙的各个构成部分进行分类，从星球到月下世界，这一宇宙大体上是从占星术传统借用来的。

后来的形而上学的所有成分，或者说几乎所有的成分，都被结合在一起，从而使希腊文化的新柏拉图式的综合成为可能。必须提到的一点是，埃及人普罗提诺（公元205～270年）完成了这一综合的完整形式。在我看来，他的完整表述把中世纪形而上学核心的四种思想结合了起来。

第一，普罗提诺强调了新的形而上学思想的主导地位：寻求绝对真理，寻求最终的原则和生命与宇宙存在的理由。从这里，他提炼出哲学的核心：智慧。同时他还强调，真理可以完全通过

演绎推理来发现，不要求助于任何具体的神话，神话毕竟不能构成真正意义上的神圣经文。

第二，普罗提诺相信绝对真理必然意味着承认个性化的、不朽的灵魂的存在，其属性具有普遍性，灵魂是道德行为的客体和主体。

第三，他呼吁用禁欲主义的手段通过辩证推理来完成对真理的探索。在亚历山大时期，这一对直觉感情的呼吁从遥远的印度通过波斯传到这里，它可能会对人类推理能力的无限性带来疑问。然而，普罗提诺把它看做是一种补充：由于允许灵魂摆脱躯体和尘世的制约，禁欲主义实践使真理的清晰度更加纯化并得到加强。这是极端的唯心主义推理，与科学和生产实践的“自发唯物主义”直接对立。根据“自发唯物主义”，与现实的冲突和对大自然采取的具体行动可以提供改善知识的手段，并且可以改进推理的方法。新柏拉图主义者借用了印度教的这一概念，而且走得很远，甚至借用了它的某些表述的典型形式，如灵魂转世。

第四，普罗提诺屈服于宇宙生成论，接受了来自占星术的传统。新柏拉图主义走得很远，甚至接受了这种宇宙生成论的某些特殊内容，如使宇宙中的星体具有优越的灵魂，它们在月下的世界中可以采取行动，也可以影响人的命运。所有存活到今天的天文学都受到新柏拉图主义的基本原则和细节的遏制，无论是在基本原则还是细节方面。

这一大剂量的综合对古代思想来说是前进了一步，还是后退了一步？毫无疑问，它既前进了一步，又后退了一步，这取决于人们采取的观点。

我在这里将指出它的三个最重要的特点。

第一个特点：完全符合普遍的人类主义的思想，它超越了各

种神话和各个民族的具体特点。道德、个人和不朽的灵魂构成这一人类主义的基础。这样就为宗教包括基督教和伊斯兰教的普世天职的胜利作了准备。

第二个特点：形而上学精神获得胜利，得到全面肯定，它确定了经院哲学的思想，利用人类理智进行全面演绎推理。今天，从远处来看，经院哲学对理智能力的使用大体上是徒劳的。准逻辑和类比推理代替了经验与现实的接触，特别是来自对知识的具体、相对方面的科学探索的严密性。对具体的和相对的知识蔑视，对形而上学的青睐，以及对经验主义和对自然控制的蔑视，启发了巨大的、没有根据的宇宙生成的构念。更为严重的是，经院哲学的思想往往想创造“不可争辩的”真理构念，握有统治权力的人们想用武力把这种构念强加于人，无视容忍的价值和科学探求的要求。

第三个特点：中世纪经院哲学初期的希腊表述方式是世俗的，也就是说完全是假想的产物，既不求助于神圣的启示，也不寻求肯定神的启示。就此而言，世俗希腊的形而上学是“温和的”，允许矛盾和冲突的表述。后来，当这种形而上学成为得到启示的宗教（基督教和伊斯兰教）的补充时，它就明显地有必要面对神圣的经文（诚然，它给自己留下了一个进行解释的空间）。因此，经院式的形而上学变得僵硬了。

希腊文化体现了统治阶级的意识形态，而且至少在3个世纪中在古代东方的意识形态中占据着主导地位。它在此后的6个世纪中在东方基督教地区达到鼎盛，它的存活超出了这个时期——从罗马帝国时期起，它以粗糙的形式在西方存活下来。尽管如此，基督教在这一地区还是大行其道。因为如果说富裕阶级和受教育的阶级对新柏拉图主义的表述感到满意，那么，人民大众阶级也会感到需要超越当地的神话，他们等待着神的启示传递出能

够再次动员人们活力的信息。由于出现了各方面的社会危机，对救世主的期望就更加强烈，社会危机的诸多方面形成了极其复杂的现象而且产生了内部冲突。

基督教遇到希腊文化时所遇到的问题与后来伊斯兰教将要遇到的问题完全相同。

首先，有必要用新柏拉图构念的基本理智来调和已经神圣化了的各信仰，以及作为各信仰基础的经文。为了达到这一目的，需要为对经文进行形象化的解释打开方便之门，而不是从字面上解释经文。当然这为神学辩论开启了一个新篇章，而且导致了争论的扩散，这些争论可以很好地为当时处于冲突之中的许多社会利益（阶级、民族、权力等）服务。

另一方面，无论对基督教来说，还是对后来的伊斯兰教来说，希腊的形而上学适合对宗教进行重新解释，特别是在关于灵魂的不朽性和内在的道义的本质内容方面。对个人的责任和自由意志的思考总是与上天的万能处于潜在的冲突之中，关于这种上天的万能在世界上对大自然的干预的思考，导致了在短时期内两种解决办法，这些办法实际上定义了新的宗教信仰：个人的无限道义责任以及对信教人的深刻的信仰要求，这种信仰超越了对宗教仪式的形式上的服从；而且承认创世之举并不排除运用规律对宇宙进行管理，这些规律可以通过科学推理来发现，结果是，赋予奇迹（超出这些规律以外的神的干预）以特殊的地位。

关于宇宙与创世之间关系的辩论更加公开，但是没有结果。因为如果说某些知识分子的解释承认世界的永恒，承认它与上帝（真主）的永恒共存；而另外一些人则更接近于一般人的信仰，更重视创世本源说的字面价值。关于各种宇宙生成的构念可以无休止地辩论下去，而且在我们看来，可能是没有结果的

辩论。

环境因素在新的宗教形式犹太教的一神教和对救世主的期望之间建立了一种密切关系。环境因素的重要性不像通常赋予它的重要性那样大。然而在一个短时期内，需要调和对救世主期望的实现与一神教的信条。在基督教面临的独特情况下，这种新的神学遇到了基督的性质（神和人）的问题，以及“神的品位”问题。在这方面，不同学派间不断发生冲突。

埃及对新基督教世界的形成的贡献是具有决定意义的。^①历史告诉我们，在多数情况下，新的宗教总是由外来征服者强加于人，或者由国家和统治阶级的意志强加于人。然而，埃及的基督教化运动是个例外，它完全是埃及社会内部运动的产物。埃及基督教思想的丰富内容来自于已经确立的权力与外来的希腊文化的碰撞。埃及不但没有拒绝这一内容丰富和微妙的文化，埃及基督教徒还把它融合到新的宗教中去。亚历山大时期哲学家面临的中心问题——不管他们是不是基督教徒（尽管非基督教徒生活在一个基督教占主导地位的环境之中）——是理智和信仰的调和。不可知论者普罗提诺，他的基督教门徒阿莫尼亚斯、奥里根、瓦伦丁纳斯、克莱蒙特和德德莫斯都是伟人，他们都被认为是诺斯替（可知论）哲学的奠基人。这一哲学产生了一种理智与信仰的权威性的综合——贡赋意识形态的完善形式——而且他们的论点后来被伊斯兰教穆尔太齐赖派的成员继承。

埃及的综合提出把个人划分为三类：诺斯替派精英——神的启示帮助他们完全掌握理智；人民大众——很少关心心灵的要求，结果他们关于宗教的解释停留在原始的、形式上的阶段；中间阶级——他们能够调和理智和信仰，尽管拒绝神的启示。这种

^① See Mourad Kamel, *The Civilization of Coptic Egypt* [in Arabic] (Cairo, 1961).

等级的划分，对发达的阶级社会来说是自然的，使得思想界的精英在解释信条时享有很大自由；在伊斯兰教的伟大时代也发生了同样的事情，但是在文艺复兴运动之前西方基督教地区没有发生这种情况。后面我将说明当伊斯兰教面临同样的问题时是如何得出了相同的答案的。

中世纪时代的第一个千年（公元前 300 ~ 公元 600 年）既不是可悲的年代，也不是没有收获的年代——尽管当代的人们对形而上学和希腊文化以及后来的东方基督教经院哲学有各种判断。伊斯兰教的形而上学和经院哲学在穆罕默德从麦加到麦地那的逃亡以后的 5 个世纪中（公元 700 ~ 1200 年）^① 继续发挥作用。在中世纪的第一个千年中，亚历山大大学，从托勒密到普罗提诺，而且直到埃及科普特教徒的末年，可能是这个地区最为活跃的思想中心——不仅在形而上学的领域中，而且在科学领域中也是如此，特别是在天文学和医学方面取得了显著的进步。基督教的扩张增加了这类知识中心的数目，包括叙利亚的哈兰——由于它的知识成果是伊斯兰教形而上学的来源之一而著名。当然，6 世纪东方基督教的各个教派充满了权力斗争，使拜占庭帝国的野心与当地的利益（主要是埃及和叙利亚的利益）对立起来。这里发生的情况与伍麦叶王朝和阿巴斯王朝此后五个世纪中发生的情况没有什么特别不同。^②

3. 中世纪的形而上学：扩充了的阿拉伯—伊斯兰版本和外围的西部版本

伊斯兰教仅仅出现几十年后，由于它征服了东方，就遇到了

① 伊斯兰教的年代起源于公元 622 年穆罕默德被迫从麦加逃亡到麦地那时算起。穆斯林日历的纪元以此为起点。——英文版编者注

② 伍麦叶王朝是伊斯兰帝国的第一个朝代，于公元 661 年建立。在它之后是从公元 750 ~ 1258 年的阿巴斯王朝。——英文版编者注

一系列挑战，并且做出了漂亮的应对。^①

伊斯兰教是按照准确的神圣经文建立的，其严格程度比基督教要高得多，基督教的《福音书》与《可兰经》和《伊斯兰教教规》（先知穆罕默德的言行录）相比是相当模糊的。穆斯林们立即起草了一部法典——《伊斯兰教教法》——它不需要事先调节社会生活的各个方面，提出了相当数量的原则，而且在某些领域制定了相当准确的规则。按照阿拉伯第一批穆斯林的解释，这一信仰本身也许是粗糙的，正如这第一批信仰者本身的社会和文化生活那样。后来发生的情况证明了这一点。随着东方的人民不断地被伊斯兰化，伊斯兰教需要做出努力使自己适应文明的东方人。

穆斯林国家几乎天天都感到自己是希腊化的地区和东方基督教地区的主人。它们在各个层面上面临的挑战是巨大的：在科学和技术知识（以及生产力的发展）层面上，这些地区远远超出了阿拉伯游牧民族的水平；在这些地区，国家组织有着上千年的历史，有复杂的社会、行政和政治关系；在希腊—基督教文化的层面上——我们在前边已经看到一种包罗万象的形而上学和经院哲学，它受到普救论人本主义的启发，是信仰和道德的微妙的概念化，也是科学与理智的调和。而且在这些地区的极为明显的多样化的层面上，挑战也是巨大的——人民现实的多样化，他们的语言和文学的多样化，他们的实践和信仰的多样化。同时，波斯只是在表面上希腊化了（完全不同于埃及、叙利亚和美索不

① 我不想增加篇幅来谈阿拉伯—伊斯兰教思想发展的各个阶段。Hussein Mèroué, Tayeb el-Tazini 和 Yatzji 的著作（阿拉伯文版）可以作为这些方面的重要资料来源。近年来围绕着 Mèroué 和 Tazini 的著作开展的有组织的辩论也出现在我的心目中。我的观点在我的各种阿拉伯文著作中已经阐述过：Samir Amin, *The Crisis of Arab Society* (Cairo, 1985); *Post-Capitalism* (Beirut, 1987); *Concerning the Crisis of Contemporary Arab Ideology* (al-Fikr al-Arabi, n. 45, 1987)。

达米亚)，它仍然处在东方基督教地区之外——它与它的基督教邻居保持着密切的接触，但同时更大程度上对印度开放。波斯南部的荣迪沙帕尔文化中心在阐述伊斯兰教经院哲学中起了重要作用，见证了伊斯兰化了的伊朗的特殊地位。这一差异也许为关于美索不达米亚、叙利亚、埃及（和后来的马格里布）的阿拉伯化与扎格罗斯山脉以东的波斯的存活这一明显对照的谜团提供了线索。

有必要使新的信仰和它的神圣经文与希腊化—基督教世界和波斯的物质的、政治的和知识的要求进行调和。这就要求一场真正的文化上的革命，伊斯兰教成功地完成了这一革命。

在这里，需要注意到阿拉伯人所说的“希腊文化”实际上是希腊精神的文化，而且是一种已经基督教化了的希腊精神。他们对前希腊时期的古典希腊哲学一无所知；他们只是通过普罗提诺才知道了苏格拉底、柏拉图和亚里士多德。

阿拉伯—穆斯林们立刻领悟到——我们后边将看到他们使用了什么方法——他们能够调和希腊精神的经院哲学和新的信仰，他们完全像东方基督教教徒那样，提出同样的问题，并用同样的方法做出回答。

值得复述一下伊斯兰教经院哲学的构建过程。它从3世纪穆尔太齐赖派关于穆罕默德从麦加到麦地那的逃亡的思想（教义学），到6世纪的伊本—拉什德时期——这一时期是关于这一逃亡的说的说法的终结时期。

穆尔太齐赖派的思想（教义学）的起点恰恰是对第一批穆斯林的初始解释的批判。认为新的皈依者不能接受他们的初始解释，正如新统治阶级和阿拉伯—波斯—伊斯兰知识精英不能接受他们的解释一样。这里至少应该提及穆尔太齐赖派思想所包含的主要问题。

这一思想开始时较为温和，只是拒绝把形式化的宗教仪式作为宗教信仰的完备构成成分。它接受一种内在的神的正义原则，这一原则对良知进行审视——是对当时关于个人负罪责任的辩论做出的反应。这就使这一思想很快提出了自由意志和神的权力这个问题。支持自由意志的人反对主张神权决定性论的人，给神圣的经文以不同的解释。随之而来的是，关于自由意志的问题对神权的统治思想提出了挑战。穆尔太齐赖派从希腊文化方面寻找出路：主是通过他确立的自然规律的手段运作的，他自己不关心“细节”，不愿意借助于“奇迹”。他们用这种办法申明在理智和神的启示之间不存在冲突，因为运用理智可以发现自然规律。

这样就为形象化地解释神圣的经文逐步打开了大门。为了对自由意志的概念和调节世界的具体规律进行调和，需要这样一种解释，而后者是用神的万能概念来调节世界的。关于创世者特性的含义的解释，在经文中是用神人同形同性论的语言来描述的，这引起了那些拘泥于神圣经文文字的人们和支持一种纯化了的字面形式解释者之间的对立。根据同一种精神，关于躯体复苏的信条的文字被拒绝，代之以灵魂聚集的思想。必要时，这种形象化的解释仍然允许与律法（《伊斯兰教教法》）保持一定距离——尽管看来它的规定是精确的。关于《可兰经》本身，尽管是真主的话，也是被“创造出来”的。正如我们今天所说的，它起源于某个时候，而且是对某个时间、某个地方的人们说的话。因此尽管总是受到这些原则的启示，人们必须把它的概念进行转换，以便适应变化了的条件。对许多人来说，这一观点是亵渎神灵的。

创世的问题是这些辩论的核心问题，有关这一问题的辩论在形而上学思想的范围之内走到了尽头。肯定了世界的永恒性，这种永恒性与创世者的永恒共存。在这场辩论中这些思想家们阐述

了希腊文化的形而上学论点，把关于创世的描述降低为神话，只是用来说服大众。很多人认为这一观念更接近于亵渎神灵。

《教义学》打开了通向哲学的道路，哲学被认为是形而上学——也就是寻求绝对真理。金迪（Al-Kindi，卒于公元873年，伊斯兰教历260年）是第一位用阿拉伯文写作的哲学家，他保持着谨慎的态度，承认同时存在着通向真理的不同道路：知觉——通过经验主义的经历完全能够理解自然；（演绎法）理智——在数学中得到繁荣；神的启示——是获得优越超群的绝对知识的唯一手段。他没有提出在这3种道路之间存在冲突，相反，断言它们相辅相成，理由是知觉和理智是真主给予人类的。阿尔-法拉比（Al-Farabi，卒于公元950年，伊斯兰教历339年）在解决自然法则这一中心问题时，把占星术的宇宙生成论与新的伊斯兰形而上学结合起来。伊本-西纳（Ibn-Sina，卒于公元1037年，伊斯兰教历428年）接受了这一宇宙生成论的观点，同时用宇宙永恒性的概念加强了这一观点，认为宇宙和真主都是永恒的。

伊本-拉什德（Ibn-Rushd），也称为阿威罗伊斯（Averroës，卒于公元1198年，伊斯兰教历595年），他在与理智派的对手进行的辩论中提出了一种伊斯兰教形而上学的综合理论。他的论点后来几乎被西方基督教经院哲学全盘接受。在所有的领域中——自由意志、因果关系、对经文的形象化解释——伊本-拉什德都把自己置于阿拉伯-伊斯兰教思想的先锋地位。他是否太远了，以至于认为他在他的“两重性真理”的理论中宣布的理性真理独立于受到启示的真理，这是否可能至少会与信条发生冲突，如果不是与信仰发生冲突的话？由于这一原因，他受到穆斯林们的谴责，后来又受到继承他的经院哲学的基督教徒们的谴责。他是否走得太远了，以至于对宇宙生成论的过枉之处提出了疑问？这是一个存在争议的问题。他在辩论中没有讨论宇宙生成

论，这一事实可以解释为他拒绝这一理论。但在我看来这不太可能，因为这种理论被大家所接受，包括他与之辩论的对手们[最著名的是加扎利（Ghazzali），卒于公元1111年，伊斯兰教历505年]，而且在一部辩论性著作中没有必要讨论双方都接受的论点。

然而，在另外一个领域，伊本-拉什德的确走到了极限。他通过对律法（《伊斯兰教教法》）解释的挑战直接提出了社会利益问题，引起了最为剧烈的争论。他呼吁一种“情状证据”（circumstantial）法律文本，从而打开了可能把国家（和法律）与宗教分离的道路。但是，这一在伊斯兰教中刚刚开始“新教派革命”——如果可以用这样的语言来称呼的话——没有产生任何效果。伊本-拉什德受到谴责，他的著作被焚毁。

的确，这种伊斯兰教经院哲学的形而上学的构念——希腊文化和基督教构念的孪生姐妹，在它的鼎盛时期在阿拉伯—波斯—伊斯兰世界最开明的地区成为占主导地位的意识形态，而且在某些时候甚至得到哈里发权力（如马蒙时代，公元813~833年，伊斯兰教历198~219年）的支持——从来没有取得过真正的、不受挑战的胜利。《教义学》的大胆结论很快遭到拒绝，伊本-沙福恩（Ibn-Safouan，卒于公元935年，伊斯兰教历324年）重申神权在各个方面决定命运的至高无上性，从而为一种粗糙的然而永远流行的宿命论打开了通路。从阿萨里（al-Asari，卒于公元935年，伊斯兰教历324年）和他的门徒到加扎利——他在此后的八个世纪中被承认为“伊斯兰教的证据”——的胜利，拘泥于圣经文文字的人们的立场得到流行，甚至把统治势力争取到他们这边面来，这一情况开始于宗教领袖哈里发蒙塔瓦基尔（al-Moutawakil，公元847年，伊斯兰教历231年）时代。

用来反对理性经院哲学的论点被定做出来：只有理性是不够

的，理性不足以用来寻求绝对真理。直觉、心灵和神的启示是不可代替的。人们发现了理性力量的局限性，这本来可能会重新对形而上学提出疑问，对它最终要到达绝对认识的目标重新提出疑问，但是，没有发生这种情况。对理性形而上学重新提出疑问的问题，没有向前发展（的确，直到欧洲文艺复兴运动以后这个问题才开始向前发展），而是向后倒退——通过对非理性形而上学的肯定向后倒退。其结果是对起源于印度教的禁欲主义的技巧的呼吁，从而鼓励了禁欲主义的发展，这正好表明了希腊文化—伊斯兰形而上学构念的失败。

苏菲派禁欲神秘主义大张旗鼓地宣布它对理智的怀疑。但是，它保留了早期有关绝对认识的思想，与其他方面的认识比较而言，比过去任何时候都赋予绝对认识更大的重要性。兄弟会组织（一般是秘密的）追求产生心醉神迷国度的做法——合辙押韵的唱诗，有时使用药品甚至酒精类的东西，实行对家长、族长、酋长、教长等人的盲目服从原则：所有这些最终搅乱了统治阶级——它们是保守的，尽管是温和的，而且对躲避它们控制的具有影响力的中心抱猜疑和嫉妒态度。的确，如果它们不怀疑这类社会构念那将是天真的，这类社会构念将必然卷入当时多元的社会和政治冲突，它们或者自己参与，或者进行操纵。最伟大的苏菲派禁欲主义者的思想家阿尔-哈拉杰在公元922年（伊斯兰教历309年）蒙受惩罚，这一情况见证了精英们对苏菲禁欲主义的敌视。^①

这样，伊斯兰教在大约五个世纪中在不同方向上展开，可以划分为三个集团。

第一集团包括一种道义的和理智的形而上学，带有普遍化的

^① 阿尔-哈拉杰被指控为异端，受到酷刑并被处决。——英文版编者注

期望，得益于希腊文化的启示。这种类型的形而上学是基督教经院哲学派形而上学的孪生姐妹，它对各种思想实行类似的调和：关注个人化的和普遍化的道德，关注对演绎推理理智的信心，关注对神圣的经文的尊重。这种调和还扩散到其他地区，使吸收文明的东方社会、经济、行政和政治遗产成为可能。它大体上建立在运用语言的正规逻辑的基础上，尽管并没有避免准逻辑推理和类推。这一特点还使它一方面得以参与一种全盘化的宇宙生成论（带着它的不可避免的星象学的松散性），而另一方面它又回到禁欲主义，只不过用了比较温和的剂量。在这一总的框架内，这种形式的伊斯兰教允许一定程度的意见多样化和行为多样化，创造了一种与中世纪时代不同的气氛，这种气氛对个别的科学和社会生活的进步相对有益。这一种解释大体上代表了社会范围内的开明部分——尽管并不真正地和全盘地受到掌握权力的人的欢迎。

权力必然关心什么是权力：具有剥削性的统治阶级的权力。它更喜欢管理仍然处于粗俗状态的大众。粗俗的大众总的来说——尽管不是永远这样——满足于简单的解释，很少去关心哲学以及理智和信仰的调和，而且满足于按照经文的字面含义去生活，按照正式化的宗教仪式去生活。而且，这种宗教实践与各种大众人群的实践可以协调起来，从对圣人的崇拜，到对星象学和纵目的崇拜，甚至到对巫术的崇拜。

我在用阿拉伯文写作的各种著作中，曾经试图概括震动了中世纪的阿拉伯—伊斯兰世界的社会和政治斗争的性质。我认为不用回到我的论点的细微之处，就可以看到两种类型的冲突。人民和当局之间存在着的潜在的、长期的冲突，表现出贡赋社会典型的阶级斗争的所有特点。人民（农民和小手工业者）长期蒙受压迫和剥削，这是所有贡赋社会的典型现象。他们出于策略原因

或者灵魂的慰藉，屈服于压迫和剥削；但有时候他们在对宗教进行革命性解释的旗帜下造反——既不是把经院哲学理性化，也不是直接屈服于正式的宗教仪式。如像公元9世纪的卡尔马派运动，为了提出一种为他们的平等和公平的愿望进行辩护的解释，对《伊斯兰教教法》进行了批判。从中世纪旧制度下的欧洲到中国，在其他贡赋制度中都明显地存在着类似的人民反对当局的斗争。但是在贡赋地区的统治阶级内部也存在着冲突，在他们的专业集团或者代表各种地区利益集团之间也存在着冲突。这些冲突总的来说占据了中心舞台，导致了战争和对权力的争夺。

这些不同类别的冲突成了伊斯兰经院哲学的辩论的中心内容，而且这些辩论反映在社会思想中，有的直接表达出来，有的通过文学、诗歌、艺术、学术或者流行的形式折射出来。现举几个例子加以说明。

在10世纪，纯正兄弟会无疑表达了公众对哈里法掌权当局的不满。他们提出了一种改革，这一改革要求既保障在地球上的幸福（平等和正义、社会团结），又要保证进入上天的永恒（声称按照道义行使权威是培植民众道德的条件）。对早期时代的怀念助长了他们恢复拉希德时期哈里发（前四个哈里发）的神学的期望——这一神学总是被赋予“黄金时代”的辉煌。关于回到本源的呼吁的模糊性在这里完全清楚地表达出来。这同时也是一项要求改造看来难以忍受的现实的计划，他们把回归过去看做是进行改造的手段。这一要求的基础缺乏科学的社会思想，而没有这种科学的社会思想就不可能懂得社会现实的真正性质。实际上，直到现代，人类的思想才能够以一种高于简单的道义辩论的方式提出有关社会组织的问题。

正像其他贡赋社会——从前资本主义的欧洲到中国——的社会思想一样，阿拉伯—伊斯兰社会思想局限于道德辩论。一个很

好的例证就是法拉比关于一个理想城市（al-Madina al-Fadila）的计划。正如在他之前的先驱者哈桑·巴斯里（Hassan al-Basri，卒于公元728年，伊斯兰教历111年），法拉比认为恶魔的出现不是由于律法（这里是指《伊斯兰教教法》）不完善造成的，而是由于执行法律的人的缺点造成的。这确实是一个强词夺理的分析。

还有许多例子。阿拉伯—伊斯兰社会思想受到了贡赋社会的客观条件的限制。它在原地打转，有时候撞到理性化经院哲学的墙壁上，有时候撞到形式主义服从的墙壁上；有时候陷入禁欲主义的困境。所有这些弯弯绕绕可能在一个人的著作中同时存在，诗人阿布·阿拉·马里（Abu al-Ala al-Maari，卒于公元1057年，伊斯兰教历449年）就是一个例子。他有时对理智表现出信心，但后来最终还是陷入宿命论或者禁欲主义的逃避。

毫无疑问，尽管他们面临着客观的局限性，那个时期的人们像他们的继承者一样富有聪明才智。因此，如果必要的话，他们能够经受住贡赋思想和表达怀疑论的困境所带来的不悦，而这种怀疑论恰恰预告了实现超越的可能性。但是，他们未能走得更远。

毫无疑问，伊本—哈尔邓恩（Ibn-Khaldun，卒于公元1406年，伊斯兰教历808年）无疑是个例外。他沿着科学的社会思想的方向取得的进展前人是无法与他相比的，而且直到18世纪和19世纪，没有人超过他。他的影响是：社会服从于自然界的一般规律，只是等待人们去发现它们。但是伊本—哈尔邓恩能够应用的概念工具不允许他去发现自然规律。他受到一种社会超心理学的启示，提出了模糊的地缘决定论和世代周期，这最多使他只能走到一种永恒的回归境界和一种无穷无尽的、原地打转的反复。这种结果是统治阶级的舞台监督员完全能够接受的。伊本—

哈尔邓恩成了怀疑论者，他本来就是一个怀疑论者；他当然不能哺育一种真正的具有改造性的社会力量。

用以下的话也许能够对中世纪阿拉伯—伊斯兰社会取得的进步和它的局限性进行一次总结。

首先，这个地区的阿拉伯化和伊斯兰化为这一广阔社会拥有统一的语言、文化和宗教创造了条件，为生产力的进步提供了客观基础，因此为一个建立在贡赋生产方式之上的国家的崛起奠定了基础。伊斯兰教在它的第一个辉煌的时期中完成的伟大革命恰恰是由于它适应了国家构念的要求。没有这场革命，文明化的东方也许从来不会伊斯兰化，而且阿拉伯人的过往留下的将只是它的毁灭的遗迹——正像蒙古人的过往那样。那些对早期的——先知生活的时代和头四个哈里发的时代——伊斯兰教怀旧的人们，拒绝承认正是这场革命为伊斯兰教的成功付出了代价。

在东方和马格里布的广阔的国家、社会和文化的重新构建中，富有理性的伊斯兰—希腊文化经院哲学起了重要作用，尽管它从来没有得到统治权势的真正支持。罗列所有地区取得的所有重要进步是没有意义的，现仅举数例：实际上包括所有的科学，从天文学到数学（零和十进位的概念、三角几何和代数学——被发明），而且包括医学和化学（从炼金术到科学化学）。在生产技术方面也取得了类似的进步，在生产力的发展方面也是如此，特别是扩大了灌溉方法的应用，在文学艺术方面也取得了进展。这一新的文明崛起的光辉时刻发生在所有领域中，而且发生在哲学和社会思想领域（其中在社会科学方面取得了格外的突破）中，当时的环境能够容忍甚至欢迎多样化、辩论、开放甚至怀疑论。

其次，这种新社会中的主要意识形态构念是一种中世纪思想的形式，其特点——像所有的中世纪思想一样——是形而上学占

据着主导地位（探索最高境界的知识），它得到要求加强甚至证明最高境界的知识的宗教信仰的支持。关于这一问题，我将离开当代主要的阿拉伯著作家 [主要是侯赛因·梅罗雷（Hussein Mérroué）和塔伊布·蒂齐尼（Tayeb el-Tizini）]。这些作者把他们的分析建立在唯物主义和阿拉伯—伊斯兰哲学唯心主义之间的冲突的基础上。他们认为这种冲突反映了进步的资本主义倾向和反动的封建势力之间的冲突。在这里我不想重复我对这些提法的评论。我只是指出，把唯物主义和唯心主义对立起来意义不大，大众化的马克思主义的说法更具有决定性意义；而且科学中存在的“自发唯物主义”成分，例如物质永恒的主张，并没有消除各种形而上学的根本唯心主义特性。

而且，从封建主义和资本主义的冲突方面来分析阿拉伯—伊斯兰哲学是没有根据的。相反，这种中世纪经院哲学形式的兴起，表明伊斯兰教在一个广阔的整体空间中适应了一种贡赋制度的需要。而对它的抵制表达了各种社会集团的反对，这些集团曾经是这一兴起的受害者。毫无疑问，这些反对势力代表着没落的旧的生活方式的力量，他们培植了一种怀旧的感情。而且，反对派势力中还有人民的力量——他们总是建立在剥削和压迫基础上的繁荣的受害者。关于他们的思想的任何“左”或“右”的划分都必须牢记人民抵制的模糊性，这种抵制不是通过理性的形而上学表达出来，而是通过拒绝的方式表达出来。

关于阿拉伯—伊斯兰教思想性质的假设具有一种优势：它为一种看来有趣的事实提供了解释，即这一文明在穆罕默德从麦加到麦地那的逃亡之后的最初几个世纪中辉煌崛起，但在随后几个世纪中停滞不前。这一现象恰恰是西欧历史中的关键事件——文艺复兴运动的反面。这一运动打开了资本主义发展的道路。阿拉伯—伊斯兰教思想是通过新的统治权势与文明化的东方社会的对

抗建立起来的，是大规模的贡赋社会重建的结果。一旦这种新的贡赋国家得以确立，而且同时阿拉伯化和伊斯兰化的进程取得了充分的进展，这种对抗就不能对已经得到巩固的社会做出任何有益的贡献。阿拉伯—伊斯兰教思想平静地入睡了。

这个例子表明了不平衡发展的另一方面。思想的进步往往与对抗和失衡相关联。稳定的平衡时期也是思想停滞的时期。在伊斯兰教初创的几个世纪中，它的思想繁荣与所谓的“新生资本主义”没有关系。相反，那里的资本主义没有得到发展，这个事实恰恰说明后来的阿拉伯—伊斯兰教思想是迟钝的。

最后，中世纪的伊斯兰经院哲学在很大程度上启发了西方基督教经院哲学的新生。直到11世纪前，西方都处于半野蛮状态。由于这一原因，它不能融合希腊文化和东方基督教的经院哲学（由于伊斯兰化而消逝）。在西方，从11世纪和12世纪以来形成的客观条件促成了从原始阶段贡赋模式——封建主义的四分五裂和权力的分散化——向以绝对君主制为代表的先进形式的过渡。

在这一时期，西方基督教文明已经准备去理解伊斯兰经院哲学的充分含义，它没有任何不安地接受了伊斯兰经院哲学，而且实际上没有做什么改变。

穆尔太齐赖派与阿萨里派之间的辩论，特别是伊本—拉什德在他反驳加扎利的辩论中提出的论文，被托马斯·阿奎纳（Thomas Aquinas, 1225~1274年）以及他的继承人作为基督教经院哲学复活的一部分饶有兴趣地热情阅读。这又导致了用同样的论点进行的同样的辩论。^① 在这同一时期，安达卢西亚人的犹太教走出了它的原始阶段，并在迈蒙尼德（Maimonides, 卒于公元1204

① 穆尔太齐赖派与阿萨里派之间的辩论围绕着自由意志这个问题和关于善与恶的定义展开。阿萨里派坚持哈桑·阿萨里（al-Hasan al-ashari, 公元893~935年）的神学，相信人的理智不可能决定善与恶。——英文版编者注

年，伊斯兰教历 601 年）的指导下形成了一种形而上学的构念，这一构念与伊斯兰的模式简直无法区别开来。希腊思想就是这样通过伊斯兰形而上学构念的中介被西方所发现。只是到后来，随着君士坦丁堡的希腊人在他们的城市于 1453 年陷落后向罗马的流亡，西方才开始知道在希腊思想之前曾经存在着古典希腊思想，而古典希腊思想的存在在此之前并不被人们所知。

在此之前的阐述有意识地强调了伊斯兰的形而上学。这有两个原因。首先，阿拉伯—伊斯兰教思想在西方很少有人知道，很不理解，而且确实经常被欧洲中心论的偏向所歪曲，这种偏向的根源是伊斯兰教与基督教的对立。其次，也是最重要的，这一描述表明了伊斯兰形而上学如何完成了希腊文化和东方基督教文明的未竟之业，而且完善了这个地区的贡赋意识形态。与这一模式相对照，有可能对西方基督教形而上学版本做出内容贫乏的判断——它只是这一贡赋意识形态的一种苍白无力的、没有经过提炼过的和不完整的（外围的）反映。

西方基督教思想历史有三个阶段：4 世纪和 5 世纪，标志着晚期罗马帝国在西方的结束；从 6 世纪到 11 世纪黑暗时代的六个世纪；以及 12 世纪和 13 世纪经院哲学的复活。

在这三个时期的第一个时期，基督教形而上学在东方得到发展，它以简化的形式在西方扩散。在埃及人奥里根的著作《反采耳斯论》（*Contra Celsum*）中可以看到一种当时经过提炼的重要思想的表述：理性和启示的调和，希腊理性的思想与《圣经·新约》福音书人类道德的调和。在他的论述中，自由意志和灵魂的不朽性既建立在理智的基础上，也建立在神的启示的基础上。而且，奥里根维护教会对国家而言的自主，认为这种自主在权势更迭时是保护思想的重要条件（今天——如果说这样一种推断法不是过于极端——我们就可以把公民社会和国家的分离

看做维护民主的基本条件)。同时，奥里根包容并鼓吹禁欲主义的技巧，后来被埃及的僧侣如圣帕撒米亚斯 (St. Pachomius) 和圣安东尼 (St. Anthony) 所接受。在这些具有根本意义的辩论发生时，一批东方的思想家——阿萨内修斯 (Athanasius)、阿里乌斯 (Arius)、西里尔 (Cyril)、内斯托里亚司 (Nestorius) ——在围绕着耶稣 (神或者人) 的性质的争论中形成了一种神学。

在西方，没有发生可以与此相比拟的事。圣杰罗姆 (St. Jerome)、圣安布罗斯 (St. Ambrose) 的贡献局限于几种使徒书，这些使徒书提醒皇帝和有权势的侯爵们注意他们的责任。这些使徒书的陈腐内容见证了他们对理智和信仰的调和不感兴趣的事实。北部非洲的圣奥古斯丁 (St. Augustine) 被正确地认为是西方最为先进的心灵。他为关于创世问题经文的字面含义进行辩护，拒绝承认物质的永恒性的哲学概念——这一概念在所有的理智和信仰的调和中都处于中心地位。如果说圣奥古斯丁在西方的教规中占有重要的地位，这也许是和主要是因为改革运动在圣奥古斯丁的关于宗教与国家的分离的呼吁中为反对罗马教皇的职位找到了有力的辩护理由。无论如何，圣奥古斯丁的呼吁的基础——断言上帝的意图是不可知的——来自于东方基督教的传统。的确，西方基督教与东方基督教的关系正如罗马与希腊的关系。

在此后的六个世纪中没有什么值得注意的事情，或者说几乎没有。国王、贵族和一大批牧师，如同他们的庶民一样都是文盲。他们的基督教形式因此几乎是完全建立在正式的宗教仪式和迷信上。9 世纪的爱尔兰人约翰尼斯·斯科特斯·埃里杰纳 (Johannes Scotus Erigena) 是个例外代表，他研究了关于调和理智和神的启示的论点，而且接受了自由意志的原则。他见证了这样的事实：在他的岛屿上——当时还没有蒙受野蛮的入侵潮流的

灾难——还没有放弃对东方教义的研究。

西方中世纪的经院哲学在12世纪开始形成，这不是偶然的，因为这个地区与伊斯兰世界有接触——阿拉伯的安大路西亚和弗里德里克二世的西西里岛。西方中世纪的经院哲学享有伊斯兰启示源泉的某种特点：一种对演绎推理法和形式逻辑无限的依赖，一种总的可以感觉到的对事实和科学的麻木不仁，诉诸事先由启示〔主要是上帝（真主）的存在〕确定的理智结论。但是当伊斯兰的先锋派经过完善的形而上学净化这些经义渣滓的结论时，仅仅保留了灵魂不朽的抽象原则（正如我们在上面所看到的，拒绝字面上关于创世纪的解释），这时西方经院哲学处在一种劣势的层面上。甚至当时最先进的思想家圣托马斯·阿奎纳，他的《论反异教徒》（*Summa contra gentiles*）也没有达到伊本-拉什德那样的高度。他拒绝伊本-拉什德的结论，认为他的结论过于大胆，而且对信仰构成潜在的威胁。

但是西方经院哲学的贫困恰恰赋予欧洲一种优势。西方经院哲学与伊斯兰教的经过提炼的文本相比必然留给人们相当大的不满足感，它对经验主义的进攻只能进行微弱的抵抗。在这一过程中罗杰·培根（Roger Bacon）恢复了对经院哲学象征主义辩证法相对而言的经验的重要性，开创了一种独立于形而上学思想的进程。研究十字军东征的历史学家知道阿拉伯人在多大程度上被法兰克人的做法所丑化：他们的“司法”建立在迷信（严酷的考验）的基础上，无法与《伊斯兰教教法》^①的微妙相比。这一点今天经常被忘记，《伊斯兰教教法》被说成是中世纪的东西：把一种“法律”体系说成是与法兰克人的原始的东西是比较容

① 没有“助誓人”来协助他们宣誓，那些被控诉有罪的人只能通过“严酷的考验”来证明自己的清白，例如一对一的搏斗或者把手和脚捆绑起来投入水中。——英文版编者注

易的，这比超越博大精深的穆斯林律法要容易多了。

因此，基督教经院哲学形而上学在西方的胜利仅仅延续了很短一个时期。在不到三个世纪的时期内，超越贡赋社会范围的客观条件就成熟了。文艺复兴运动在16世纪开始，这为资本主义的发展和重新审视中世纪的思想体系同时铺平了道路。应该注意到与它同时发生的事件：欧洲的封建主义，贡赋模式的外围形式，导致了贡赋意识形态的外围版本；伊斯兰形而上学——希腊文化和东方基督教的继承者，充分表达了这一意识形态。

我提出的范例引出了以下结论：

第一，远古时期与中世纪的分界线不是传统的欧洲中心论历史观的划分法，也就是说，不是在公元1世纪末期西罗马帝国时期。按照我的划法要更早一些，应在亚历山大大帝时代，在希腊东部统一的时候（公元前335年）。因此，中世纪包括希腊（包括罗马）、拜占庭、伊斯兰（包括奥斯曼帝国）和西部基督教（封建的）世界。

把罗马帝国末期选择为传统的分界线，这表明了一种根深蒂固的先入之见——基督教时代标志着世界历史中一种质的决定性的分界，而实际上情况并不是这样。这一分界线对欧洲当然是重要的，因为这与凯尔特人、日耳曼人、斯拉夫人从野蛮时期向有组织的阶级社会的逐步演变过程相对应——这里的社会是封建形式的社会。但是这种划分法对拜占庭和伊斯兰东方来说没有多大意义。这种划分法是欧洲中心论的划分法，而且是不适当的。同样，经过必要的变更，以穆罕默德从麦加到麦地那的逃亡为代表的划分法也是如此。这种划分法对伊斯兰化的东方——埃及和波斯——的含义明显地不同于对阿拉伯半岛的含义。

第二，从远古时期向中世纪时期的过渡并不与任何重要的占主导地位的生产方式的转化相对应——例如从奴隶制到封建主义

的转化。

第三，因此这里所提出的划分法属于思想史和意识形态形成的领域。这一提法是在此之前提法的逻辑结果。在某些方面来说，这一划分法是相对的。我的论点是，关于漫长的贡赋时期的意识形态的阐述在文明化的东方（或者更确切地说，在文明化的东方人那里）缓慢地开始，而且从希腊文化时期起逐步地以更加连贯一致的而且在一定程度上固定的形式形成。这样它的形成经过了前后相连的或者共存的形式：希腊形式、拜占庭形式、伊斯兰形式和西部基督教的形式。

第四，从中世纪时期到现代时代的过渡的确与资本主义方式的过程相对应。宗教在思想体系中的地位，以及科学、哲学和社会伦理的地位，成了对经文进行激进的重新解释的目标。

二 前资本主义世界其他地区的贡赋文化

上面提到的关于中心和外围贡赋文化形式的论点是否仅仅适用于欧洲—阿拉伯—伊斯兰世界地区？

亚非世界是非西方世界，也是非基督教世界。这里也有多样化，有儒教—道教、佛教、印度教、伊斯兰教，也是万物有灵论的渊源。在资本主义现代扩张之前的时期中，在这里宗教主导着各个伟大的文化地区。在这一文化多样化面前，19世纪欧洲人类学和历史学推行的民族类别划分法，例如印欧与闪族的对立，并没有什么真正的分量。

如果说东方学方面的欧洲中心论编造了无中生有的关于“东方”的神话，这一神话不能够与一种对应的、倒置的“非洲—亚洲”的神话相抗衡，而只能就这两个大陆上各自的特定的、具体的社会文化地区进行分析。我们还必须避开两块绊脚

石，即肯定（关于儒教、伊斯兰教等）永远不变的“特性”，这种“特性”很容易导致文化主义和民族主义的陷阱，以及就这些特性形成脆弱的判断。现仅举一个例子，儒教——从前被认为是中国落后的根源——而近些年来成为中国经济起飞以及日本和韩国创造“奇迹”的解释。

在下面，我不想分析提到的每一种文化地区中贡献意识形态的构成。我只想表明，就儒教学说这个例子来说，我从欧洲—阿拉伯—伊斯兰历史中得出的命题可能是有益的。

(1) 儒家学说具有很大的系统性，是一种得到充分发展的贡献社会——中国——充分发展的意识形态。这是一种世俗哲学而不是一种宗教，尽管有某种宗教味道——它赋予社会等级制一种永久的人类必然性，这来自于一种今天看起来可能是陈腐的社会心理。这一意识形态的完善特点，伴随着与之相应的贡献生产方式充分发展的性质，说明了它为什么那么大力地抵制变革（正像今天西方社会对经济异化的意识形态的抵制）。对中国来说，要超越儒家学说，就需要通过社会主义革命的手段超越资本主义阶段，直到最后，随着“文化大革命”的开始，这种意识形态才开始失去阵地。

日本是从非欧洲中心论角度来分析在社会变革中意识形态和社会基础之间的关系提供了一种特殊的研究领域。

关于日本，人们有许多互相矛盾的言论：它失去了民族特点，仅仅保住了一个空壳，或者相反，它把自己的价值系统（例如企业的家长制）与利润规律的要求等量齐观，甚至进行了整合。实际上，可以认为，日本带着它市场异化的特色直接进入了充分发展的资本主义意识形态，因为它没有经过资产阶级个人主义的过渡阶段，而欧洲在基督教改革运动中经历了这个阶段。

资本主义的日本替代了一种不充分的贡赋社会即本质上是封建主义的社会。这个社会的意识形态部分地来自于中国地区文明的中心——尽管日本不完备的贡赋制度的特点阻碍它接受中国的整个意识形态构念。佛教在日本的相对成功证明了日本贡赋制度不完备的特点。佛教是对印度教的一种反应，就它关于人类和自然分离的教义来说，是与闪族的宗教相类似的宗教。但是佛教在印度失败了，而且一直未能在中国的意识形态上留下痕迹。它只是在日本获得了成功。然而，由于前资本主义日本意识形态的因素是非欧洲性的，因此这些因素难以顺利地融入新的资本主义意识形态中去。当先进的资本主义方式、世界组织和《单向度人》（*The One Dimensional Man*）重新加入到贡赋方式时，日本的资本主义意识形态在所有严格意义上复原了中国的早期贡赋意识形态因素；对剩余价值的压榨的透明度随着资本的集中化再次出现。

森岛道雄（Michio Morishima）已经有效地阐明了日本德川幕府时代儒家学说的外围性质：它与日本的封建主义平行发展，本身就是贡赋方式的一种外围形式。^① 中国的儒家学说强调善和仁，导致了一种文职帝国官僚机构；而日本人的版本则建立在一种被理解为服从上级命令的忠诚的基础上，它助长了一种封建的军事官僚机构的发展，并在现代成为其民族特性——用森岛道雄的话来说，正像“忠诚市场”变成了资本主义劳动市场的现代版本一样。

正像我所说的，儒家学说引人注目的特点之一是它的平民性和非宗教性，这使它与希腊文化颇为相似。然而，希腊文化让位

^① Michio Morishima, *Capitalisme et confucianisme* (Paris: Flammarion, 1987). The *bakutu* 是一种封建军事体制，它在19世纪60年代明治维新之前的5个世纪中的德川幕府时代统治着日本。

于宗教的表述——包括基督教和伊斯兰教的表述——因为宗教更好地满足了人们形而上学的愿望。在中国，这种宗教需求通过农民的道教得到表达，道教是萨满教的一种形式，它提供了对待超自然力量的“处方”。另一方面，开明的统治阶级对采取不同做法的人表示尊重：如果说存在着超自然的力量那么完美的儒家学说就必须放弃试图操纵它们的徒劳野心。这样，儒家学说——就它不会对超自然的力量存在提出质疑这一意义来说——实际上是一种形而上学；但是就它的超然姿态而言，它是一种无与伦比的形而上学。希腊文化和宗教形式在欧洲—阿拉伯地区互相替代，这种现象在中国也同时存在，各自都有自己的公众：对精英来说，有一种非宗教的形式，对普通人来说有一种宗教的形式。这一特点也许是构成这种贡赋文化制度在这一地区的灵活性和长存性的另外一个因素。这也可能是这些社会对外国的成就（西方科学在日本，马克思主义在中国）采取相对开放的做法的另外一个因素，这种开放性可以避免与僵硬的宗教信仰发生冲突。

如果说儒家学说和道教在中国相辅相成，带有完善的贡赋文明的顺畅特点，那么在日本儒教学说因素——成为仅仅对等级的服从——与日本神道教的融合则形成一种简化的日本版本的道教：天皇被神化，他站在权力等级的顶尖，象征着超自然的力量。这一构念的粗糙性必然使人感到很大程度的不满足，这解释了佛教的人道主义在人民大众中获得成功的原因。

中国和日本之间的结构性关系——构成一种中心与外围的关系，这很像在地中海地区的东方与西方的关系，无论是在生产方式的层面上（日本的封建主义时期相当于欧洲的野蛮时期）还是在意识形态层面上都是如此——产生了在地中海地区看到的同样的“奇迹”：资本主义在体系的外围迅速成熟。在我看来，这种类似的发展具有寻求超越地区特点的普遍规律的价值，是一种

确定无疑的明证。它还证明，不平衡发展的命题是这个领域中无可争辩的沃土，是一个有用的命题。如果接受并且运用这一命题，所有的欧洲中心论的欧洲独特性的说法将会不攻自破。

其他情况吸引着我们对文化领域进行进一步的分析。整个的儒家文化地区，或者向资本主义方向发展并看来取得了成功（日本、韩国和中国台湾地区），或者向社会主义革命（中国、朝鲜和越南）方向发展。与之相对照，在亚洲和非洲的其他文化地区——印度教、佛教、伊斯兰教和万物有灵宗教地区——尽管有些相似，而且有时甚至具有更有利的客观条件，但向自成体系的资本主义发展或者在不久的将来发生革命都没有提上日程。关于这一点，我们不应该得出结论认为，在这些地区占主导地位的意识形态——特别是伊斯兰教和印度教——对这些社会面临的历史性挑战形成一种有效的革命反应构成绝对的障碍。如像其他意识形态一样，伊斯兰教证明自己与它的孪生对手基督教一样灵活；一场伊斯兰“资产阶级革命”既是必要的也是可能的，尽管这一地区的当代具体历史条件还没有允许它走那么远。

尽管如此，仍然需要提出一个问题，那就是儒家学说是否具有某种相对的优势从而能够解释这个地区所发生的迅速的、积极的演变。儒家意识形态的平民化特点看来代表了这种优势。由于这一优势，儒家学说盛行的社会只承认两种社会现实——在微观层面上的家庭，在宏观层面上的国家——因此仅仅存在着两种合乎法理的忠诚：对家庭的忠诚和对国家的服务。在当今世界，为了应对资本主义不平衡扩张的挑战，要求进行一场民众的民族革命和基层的主动行动，这也许是儒家学说的一种优势。与以上情况相对比，人们不得不考虑以下现象：阿拉伯—伊斯兰反抗的起伏不定的性质，在阿拉伯民族主义和伊斯兰原教旨主义两个极端之间的摇摆不定，以及由于宗教冲突和民族融合导致的衰弱和

分裂。

(2) 佛教产生了一种准世俗的形而上学，它在许多方面很像儒家和希腊的形而上学。实际上，希腊文化在阿富汗与佛教发生碰撞，受到宗教思想的启发。佛实际上只是一个圣人，经过修炼从他自己身上吸取知识；他声称自己不是受到启示的先知。而且，如同孔子和世俗的希腊哲学家一样，佛对受到启示的神灵范畴应认真看待持怀疑态度。因此他得出结论，人类必须形成自己的道德，不要依靠启示，要从人类的智慧中吸取智慧。

佛所得出的结论与那些定义贡赋形而上学的结论具有同样根本的意义。佛教提出的道德在范畴上是普遍的，涉及人类的各个方面，超越了各种宗教信仰，而宗教信仰并不具有重要意义，因为寻找上帝（真主）是一种幻觉，而且超越自然的力量必然不被人们所知。这些提法的巨大的宽容性意味着佛教思想的优势，与所谓的受到启示的宗教所经常鼓动的狂热性爆发形成鲜明对照。而且，佛教的“中庸之道”按照儒家的方式肯定了对保守的改良主义社会秩序的尊重，这是贡赋社会进行再生产的必要条件。

不可知论在神的领域中并不排除承认一种个人化的、永恒的、负责任的灵魂。在佛教思想中，这一结论来自圣人的反思逻辑。佛教诞生在印度教的世界中，借用了印度教关于灵魂转世的信仰。同时，具有贡赋意识形态特点的精英主义产生了一种学说，这种学说在很大程度上类似埃及的不可知论。人们被划分为两个集团：“僧侣”能够实践中庸之道，而且能够调和理智和形而上学的智慧；“平民”则满足于社会道德的弱化形式。

有趣的是，佛教在印度和中国与广阔的亚洲地区的哲学结盟以后，最后的结局是从这两个社会中撤退。在印度，印度教以一种真正的宗教面目出现，它压制了佛教的布道——不管它的信徒

们多么执著地尊奉着当地的礼拜仪式（尽管带有一种精英主义的蔑视色彩）。佛教的这一退却也许可以与希腊文化的退却相比较，后者受到基督教的打击。佛教在中国的衰退也许可以用它与儒家学说过于相似来解释，儒家学说得益于它产生于民族文化。

随着佛教在印度和中国的双重衰落，对佛教的解释也发生了变化，佛教在它存活地区——从西藏到印度支那半岛——具有一种准宗教的地位。它的命运可以作为所有的世俗形而上学所面临的困难的一个例子。

第五章

资本主义文化

(1) 随着文艺复兴运动的发展，造就现代世界的双重激进变革开始了：资本主义社会在欧洲的形成和欧洲对世界的征服。这是同一个发展的两个范畴，把这二者分离开来的理论是为了对一方有利，而对另外一方不利，这种做法不仅无效，而且歪曲事实，也明显地不科学。随着资本主义社会物质基础的奠定，新世界也摆脱了形而上学的支配。这样，现代世界的文化革命为科学的爆发式发展开辟了道路，也为系统地利用科学发展生产力开辟了道路，同时还为一种世俗化社会的形成开辟了道路，这个社会能够成功地实现人们的民主愿望。与此同时，欧洲开始意识到它的文明的普遍性，从而意识到它能够征服世界。

在人类漫长的历史中，这个新世界第一次被逐步用资本主义经济体系的根本规则统一起来，它的基础是私有企业、工资劳动和自由贸易取得了支配地位。它的决策的合理性把它与其他体系区分开来，这些决策不仅指导新的企业，而且指导国家和集团的政策。后者不再按照早期纯粹的权力逻辑做出选择，而是按照经济利益做出选择，因此经济利益成了唯一的起决定性作用的原则。新的原则要求对社会进行民主管理，要求理性享有至高无上

的地位，而且通过武力征服导致产生对某种类型的消费和社会生活组织的统一愿望。

就它的文化范畴来说，这一革命进入到思想和社会生活的每一个领域，包括宗教领域，宗教的任务被按照新社会的要求重新进行解释。这一宗教革命不仅表明了形而上学的信仰具有潜在的可塑性，而且表明宗教不是一种跨越历史的恒定文化，难道不是这样吗？或者换句话说，情况是否像一些人认为的那样，只有基督教才拥有这种灵活性？

毫无疑问，对理性和普遍主义的渴望并不是现代世界的产物。理性不仅总是伴随着人们的行动，而且正如我们已经看到的，关于人类的普遍概念——超越他（她）的集体成员的局限（在一个种族、一个民族、一个性别、一个社会阶级中）——已经由伟大的贡赋意识形态产生出来。然而尽管如此，过去普遍主义只是作为一种潜在的东西在欧洲资本主义形成之前存在，因为在此之前没有哪个社会能够使它自己和它的价值观念凌驾于整个世界范围之上。

文艺复兴运动不仅仅是与贡赋意识形态决裂的时刻，而且也是资本主义欧洲征服世界的起点。1492年既标志着新世界的发现，也标志着文艺复兴运动的开始，这不是一个巧合。如果说文艺复兴运动时期标志着一种在人类历史上的质的决裂，这恰恰是由于从那时以后欧洲人已经具有用他们的文明去征服世界的思想意识，认为征服世界是一个可能实现的目标。因此，他们形成了一种绝对的优越意识，尽管其他民族实际上还没有向欧洲屈服。欧洲人第一次画出真正的全球地图。他们知晓居住在地球上的所有民族，而且只有他们具有这一优势。他们知道，即使某一个帝国仍然具有保卫自己的军事手段，他们最终也能够形成比这些帝国更强大的力量。从这时开始，而不是在这以前，形成了欧洲中心论。

我们现在知道，这时在欧洲形成的社会结构是新式的，是一

种资本主义制度。我们还知道，这种新的经济和社会组织方式表现出一种征服性的活力，这种活力远远大于所有的早期社会。毫无疑问，资本主义的萌芽形式（私有企业、市场交换、自由工资劳动）在此之前在地中海地区已经存在了很长时期——特别是在阿拉伯—伊斯兰地区和意大利地区。我曾经在前文讨论过地中海体系，这个体系就某些方面来说是资本主义世界制度的前历史。尽管如此，地中海体系没有完成质的飞跃并进入完全的资本主义形式。相反，它的发展的驱动力移向了地中海海岸面向的欧洲大西洋西北方向的外围地区，从而跨越了史前资本主义与后来的繁荣的鸿沟。结果，资本主义世界体系围绕着大西洋形成，把老的地中海中心地区边缘化了。

从某些方面来说，资本主义作为一种潜在的世界体系，只是当它意识到它的征服能力时才真正存在。在13世纪，威尼斯已经按照资本主义的线路组织起来。但是威尼斯的商人既没有从在这个意义上理解他们的社会，甚至也不认为他们的制度能够征服世界。在十字军东征期间，基督教徒和穆斯林教徒都相信他们自己是各自优越的宗教信仰的守护者，但是在这个演化阶段，正如有证据所表明的那样，他们都不能够把自己对世界的看法强加于对方。这就是基督教徒在东征时期对事务的判断不那么“欧洲中心主义”的原因，正如穆斯林教徒对事务的判断不那么“伊斯兰中心主义”一样。但丁把穆罕默德打入地狱，但这与爱德华·萨义德（Edward Said）的说法相反，并不表明一种欧洲中心世界观。^①

① 爱德华·萨义德：《东方学》（Edward Said, *Orientalism*, New York: Pantheon, 1978）。我在行文中已对这一著作引用过多次：他就闪族语系 Semitic 语言问题对 Renan 提出的批评；他提供的关于东方学学者所说的东方的性问题的观点的证据；他关于从一个细节中得出一个事件全盘结论的观点；以及援引的克罗莫勋爵（Lord Cromer）的种族主义的话。

这只是一种陈腐的地区主义，是一种相当不同的东西，因为这种想法在那两个对立的人群的心灵中是对称的。

马克西姆·罗丁森（Maxime Rodinson）指出了中世纪欧洲版本的伊斯兰教与现代欧洲中心论的傲慢的不同。前者是由无知和恐惧编织成的，但没有表现出任何内在的欧洲优越感，尽管它对自己的宗教信仰怀有优越感。^① 欧洲中心论不仅仅是一种陈腐的表述：它意味着一种世界历史理论，并从这里引出了一个全球政治计划。

随着文艺复兴运动的展开，情况开始发生变化，因为在欧洲人的心目中形成了一种新的意识。在这个阶段和未来的很长时期中，这种意识还不是我们今天的意识，这没有关系：也就是说，欧洲优越感的基础和它对世界征服的基础是它的社会的资本主义组织方式。欧洲人在其上升时期并没有从这方面来理解他们面对的新现实。可以说，他们并不知道他们在“建设资本主义”。当时，欧洲人把他们的优越归于其他事物：归于他们的“欧洲性”，归于他们的基督教信仰，或者归于他们对希腊祖先的再发现——在这一时刻的再发现并不是偶然的。欧洲中心论作为一个整体已经得到发展。换句话说，现代思想意识形态的欧洲中心论范畴的出现先于资本主义其他范畴的形成。

后来资本主义征服世界的历史进展表明，这一征服并不会给这个地球带来欧洲模式基础上的社会单一化。相反，这一征服在

① 马克西姆·罗丁森：《欧洲和伊斯兰教穆斯林》（Maxime Rodinson, *Europe and the Mustique of Islam*, Seattle: University of Washington Press, 1987）。还见 Jean-Jacques Wardenburg 著 *L'Islam dans le miroir de l'occident: Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur L'Islam et se sont formé une image de cette religion* (The Hague: Mouton, 1963); 见 Bernard Lewis 著 *The Muslim Discovery of Europe* (New York: W. W. Norton and Co., 1982); 见 Bernard Lewis 著 *Semites and Anti-Semite* (New York: W. W. Norton and Co., 1986)。

这个体系的中心逐步地创造了一种不断扩大的两极分化，使资本主义世界发展成为中心和外围，这种格局没有能力弥合不断扩大的差距，它在“实际存在的”资本主义内部制造了这一矛盾——这一矛盾在资本主义制度的框架内是无法克服的——这是我们时代最重要的也是最具爆炸性的矛盾。

(2) 这个新世界是资本主义世界：它按照自己的生产方式的特点来定义和认识自己。但是它所产生的主导意识形态，并不能够围绕着对这一性质的清楚认识进行组织而又不冒失去它的合法性功能的风险。如果承认新制度的资本主义性质，就得承认它具有真正的、历史性的局限性，它将来有一天会面对这种局限性，而且新制度将加重它的内部矛盾。占主导地位的意识形态必须从它的视野中消除这种具有毁灭性的疑问。它必须声明它是一种建立在“永恒真理”基础上并具有超历史的职能的制度。

因此，这就要完成三种相辅相成而又不可分割的职能。首先，这一意识形态需要模糊资本主义生产方式的根本性质。的确，它用一种超历史的、工具主义的理性思想替代了清晰的经济异化意识——经济异化是资本主义社会再生产的基础。

其次，在新世界中占主导地位的意识形态使关于资本主义历史起源的视觉发生变形——拒绝考虑从人类社会演化的一般规律来探讨资本主义的历史起源；相反，它用一种双重的神话观念来代替这一探索。一方面，它夸大了所谓的欧洲历史的独特性；而另一方面，它给其他民族的历史赋予相反的“特性”。这样，它就可以得出结论说，资本主义的奇迹只能在欧洲出现。

最后，在新世界中占主导地位的意识形态拒绝把实际存在的资本主义的根本特点——也就是中心外围的两极化，这种现象不可能与这种制度分离——与资本主义世界范围内的再生产过程相

联系。这样，资本主义意识形态只要拒绝把世界作为一个统一体进行分析，就可以把世界各国的不平等完全归结为“内部”原因，而它就可以不费力气地溜之大吉了。这样，它就肯定了自己关于不同民族具体的、超越历史的特性的先见之明。

这样，占主导地位的意识形态可以使资本主义作为一种社会制度的存在合法化，同时也使伴随着它的世界范围的不平等合法化。这一欧洲意识形态的构念经历了文艺复兴运动和启蒙运动，直到19世纪，它使用的手段是创造这一合法化所需要的永恒真理。“亲基督教的”神话，希腊祖先的神话和人为的、对立的东方学的构念定义了新欧洲和欧洲中心论的文化，从而不可救药地使它与它的可恶的灵魂结合起来，形成了根深蒂固的种族主义。

马克思主义既是启蒙运动哲学的继续，又是与这一哲学的决裂，它构成了这个矛盾运动的一部分。值得称赞的是，马克思主义揭开了占主导地位的意识形态的基本经济理论谜团，并达到了这样的高度，致使马克思以后的人们不可能再像以前那样进行思考。但是马克思主义遇到了局限——很难超越的局限：它继承了某些进化论观点，使它不能撕下资产阶级进化论的欧洲中心论面纱——而马克思主义本来是反进化论的。这是由于实际存在的资本主义所面临的真正历史性挑战还未被人们理解。资本主义在它的世界范围内的两极化的扩张中提出了一种它不能够实现的世界的单一化。

从这时起这一困境就具有全面性。当代世界对这一挑战的反应是用一种双重的文化主义来拼命地回避——在西方采取欧洲中心论和地区主义，而在第三世界采取“颠倒了的欧洲中心论”。这时比以前任何时候都需要一种普遍主义来应对挑战，这就需要两种思想方式进行批判性的探讨。

一 形而上学的衰落和对宗教的重新解释

(1) 文艺复兴运动与中世纪的思想决裂。现代思想把自己与中世纪的思想区分开来，扬弃了占主导地位的形而上学思想。部分真理的重要性被系统地稳定下来，同时把对绝对知识的追求留给了业余爱好者。结果是，在可知宇宙的不同范围内的科学探索得到激发，而且由于这一探索必然涉及事实对经验主义检验的服从，科学与技术之间的分裂成为相对的。同时，现代科学承认归纳推理具有决定性意义的价值，从而使完全局限于演绎推理的理性的错误寿终正寝。这样可以很容易地看到，知识优先性的修订与新生资本主义制度生产力发展的要求之间的关系。自从希腊文化时期以来，早期关于哲学的定义把哲学与形而上学看做是同义词，现在发生了变化，哲学的定义具有包容性，甚至是折中性，可以包容所有那些最不具有普遍意义的思考：关于制约着已知现象的逻辑体系的思考，或者是按照我们的推理对已知现象进行的推理思考，或者是审美观，或者道德价值，甚至包括（不管多么不恰当）社会进化的体系，例如历史哲学。

在这些并列内容中存在着折中主义，不能仅仅从新生的资产阶级的机会主义中寻找折中主义存在的原因。资产阶级对权势当局——独裁的君主和教会——的妥协精神是人所共知的。还有这样的事实，即经院哲学形而上学的构念把道德思想与对宇宙生成知识的渴望相结合。这是人类属性固有的两种深刻的、长久的、不可能消除的潮流。毫无疑问，19世纪是资产阶级胜利的时代，这时它不再惧怕它的过去的主人或者未来的力量。在这个世纪中的几种简单化的做法都曾试图抹掉道义思想。美国的功能主义迅速地降为平庸的和直接的社会需要的表述，使它们成为

“科学”分析的对象，个人应从这里通过“教育”获得“解放”。至于宇宙生成论，它总是引发人们的微笑，这个任务作为遗产留给了天文学家（当然，他们永远不会失业）。

欧洲启蒙运动哲学确定了欧洲资本主义世界的意识形态框架。这种哲学建立在一种机械唯物主义传统的基础上，机械唯物主义安置了因果决定关系的链条。其中最主要的是科学技术通过其自发进步决定了社会生活各个领域的前进步伐。阶级斗争被从历史中删除，代之以一种机械决定论，这种决定作用作为一种外部力量出现，那就是自然规律。这种粗糙的唯物主义经常与唯心主义相对立，实际上是唯心主义的孪生兄弟：这两种意识形态是同一个事物的两个方面。关于上帝（天意）指导人们进步，或者说科学指导人类进步，这两种说法其实是一回事：有意识的、非异化的人以及社会阶级在这里都消失了。

由于这一原因，这种唯物主义经常在宗教中得到表述（见证共济会会员或者相信至高无上的灵物的存在）。这就是这两种意识形态很容易调和起来的原因：在美国粗糙的唯物主义决定社会行为（和它的“科学”解释），而且宗教唯心主义在“美国人的灵魂”中完整地保存下来。资产阶级的社会科学从来没有超越这种粗糙的唯物主义，因为异化的再生产需要这种粗糙的唯物主义，从而允许资本家剥削劳工。这就必然导致市场价值占统治地位的结果，这种现象渗透到社会生活的所有方面，而且使它们服从市场价值的逻辑。科学、技术和组织正如意识形态一样在这里找到了它们的位置。同时，把人类和自然之间的分离——实际上是对立——推论到荒诞的极限。正是在这个层面上这种哲学成了印度教的直接对立面——如果把印度教定义为它所强调的人天合一的话。资产阶级唯物主义开辟了把自然界作为一种物来对待的先河，甚至去毁坏它，从而威胁到人类的生存，正像生态环境

开始向我们表明的那样。

公民社会的自治是新的现代世界的第一个特点。这种自治建立在政治权威和经济生活相分离的基础上，而市场关系的普遍化使自治变得模糊不清。自治构成了新的资本主义方式与所有的前资本主义结构之间质的不同。自治政治生活的概念以及现代民主的概念和社会科学的概念，都来自于这种公民社会的自治。社会看来第一次用人或者皇室的意志以外的规律进行管理。关于这一点，在经济关系的层面上几乎可以马上得到证明。从这时起，试图发现社会规律不再是为了猎奇，这是出于“管理资本主义”的迫切需要。因此，新的社会科学在这一无所不在的经济学的基础上构建起来并不是偶然的。

世俗主义是这种公民社会新的自治的直接后果，因为社会生活的各个领域可以想象为互相独立的领域。满足形而上学的渴望的必要性问题留给了个人的良知，而宗教失去了它作为一种正式的制约力量的地位。然而，与一种广泛传播的欧洲中心论先见相反，世俗主义并不是基督教社会独有的东西，基督教社会要求从教会的沉重桎梏中“解放”出来。这也不是“民族”国家与具有普遍天职的教会发生冲突的结果。在宗教改革运动中，教会实际上以不同的形式“国有化”了——英国国教、路德教会等。尽管如此，教会与国家的新聚合并没有产生一种新神学，而是可以说产生了一种宗教世俗主义。世俗主义虽然受到反动教会势力的反对，但它并没有清除宗教信仰。从长远来看它也许加强了宗教信仰，把宗教信仰从形式主义的和神话的老套路中解放出来。我们当代的基督教徒，不管他是否是知识分子，都毫不困难地承认人类是人猿的后代，而不是亚当和夏娃的后代。

自然科学领域也享受到一种新的自治，这是形而上学的信仰被削弱的明显结果。关于把各个领域的知识统一到一种包罗万象

的宇宙生成论中去的冲动减弱了，这种冲动与科学思考格格不入。哲学，这里说的是自然哲学，这时满足于一种对当前知识的综合，而这种综合永远是相对的和局部的。当然，人们试图从相对综合走向绝对综合，这种企图仍然在各地招致某些损失。这时最先进的科学领域——它们的命题是最革命的，打乱了陈旧的见解或者创造了明显的物质进步——往往是帝国主义的领域，吞噬了较脆弱的知识领域。这样，机械学、达尔文的理论和原子的发现便被急急忙忙地分别与医学、政治学和经济生活相联系。

尽管如此，这个新社会并没有获得一个新天堂。人类的焦虑既不能用一种模糊的实证科学主义来医治，也不能用宇宙生成论或者理性化的形而上学来医治。而且，新社会仍然是一种阶级社会，这个社会的特点是继续存在着剥削和压迫。对“另一种社会”的渴望——如像人们所说的对乌托邦的渴望——与永远存在着的道义思想聚合在一起。

(2) 当现代意识形态从形而上学的独裁中解脱出来的时候，并没有因此造成对宗教需要的压制。形而上学所关注的问题的重要性（我们或许可以说男人和女人是“形而上学动物”）要求我们探讨宗教的存在、宗教思想的表达和社会演化之间的相互作用。这种探讨必须从神学以外的角度出发，神学认为宗教教条的要求是不可侵犯的，从而确定了宗教的特性。宗教实际上对历史变革采取灵活的和开放的态度。

宗教调节两类问题：人与自然的关系，人与人之间的关系。因此宗教具有双重性，因为宗教既是一种跨历史的人类异化的表述，也是使由历史条件造成的社会秩序合法化的手段。

不同的宗教在处理人类与自然的关系时采取不同的办法：或者声称支配自然是人的天职，或者声称人是自然不可分离的一部分。如果过分强调宗教在处理人类与自然的关系时的这一特点，

将有可能做出绝对化的判断，似乎这一特点构成了宗教在社会中发生演化的重要决定因素。从这一错误可能引出尖锐的、直截了当的判断——关于基督教、伊斯兰教、印度教、佛教、儒教、道教和万物有灵论的判断——声称某些宗教的概念是进步的“入口”，而其他宗教的概念则是障碍。经验已经表明了这类判断的虚伪性，它们总是可以被推翻的。

实际上，宗教具有弹性，能够适应为不同的人们之间的关系进行辩护的要求，这就促使我们去思考这样一个事实：在历史的某一时刻形成的意识形态能够在后来获得与它原来的职能不同的职能。在这个范围内，宗教是跨越历史的，因为它的存活时间可以比它诞生时的社会条件存活得更长久。

例如，由于上述原因，如果断定基督教、伊斯兰教或者儒教是封建主义或贡赋方式的意识形态，那将会犯根本性的错误。按照某一种解释，这些宗教可能起了或者已经起到这样的作用；但是它们也可以作为资本主义的意识形态发挥作用，正如基督教实际上通过一种对它的使命进行重新解释所起的作用。

在这一领域中，欧洲中心论是建立在目的论的基础上的。也就是说，欧洲的整个历史必然导致资本主义的鲜花绽放，而基督教——被认为是一种欧洲宗教——比其他宗教更有利于个人的发展及其主导自然界的能力。与此相对应的说法则是，例如伊斯兰教、印度教或者儒教，成为发展资本主义必须进行的社会改革的障碍。这样它的弹性被否定了，这或者是由于这种弹性只为基督教保留，或者甚至由于认为基督教从一开始就在它的内部带有资本主义发展的种子。

因此，有必要在我提出的分析框架内重新研究基督教已经实现的革命，这个革命不能够定性为“资产阶级革命”。的确，为了满足形而上学的需要，宗教信仰超越了社会制度。但是宗教也

是促成某种社会诞生的社会条件的具体社会产物。进步力量接受甚至要求社会变革，强调社会条件（它们也随时随地寻求保留信仰），而且通过对圣经文的自由解释使宗教相对化。当基督教面临现代思想的诞生时，它经历了这一革命并使它自己从中世纪的经院哲学思想中分离出来。

实际上，资本主义意识形态的形成经过了不同的阶段：第一个阶段是基督教的适应性的改变，是通过比较显著的宗教改革运动实现的。但是这种转化仅仅是第一步，局限于欧洲文化区的某些地区。由于资本主义在英格兰得到早期发展，它的资产阶级革命采取了一种宗教的因而是特殊的异化了的形式。真实世界的主人英国资产阶级没有感觉到形成一种哲学的必要性。他们满足于经验主义，经验主义与他们粗糙的唯物主义相匹配；不需要更多的东西来确保生产力的发展。英国的政治经济学把经验主义作为它的对应伙伴，经验主义起着哲学的作用。然而，新教在欧洲大陆上起的作用不同于在英格兰起的作用，因为那里的资本主义不够发达。因此，资产阶级意识形态形成的第二个浪潮具有更直接的哲学和政治角色的色彩。不管是新教还是天主教，都没有作为资本主义的具体的意识形态发挥作用。

事实上，资本主义特有的意识形态经过了很长时间才脱离了它的早期形式，这一早期形式的意识形态使资本主义得以通行无阻。经济的异化是资本主义意识形态的主要内容，其典型表述——供求关系是调节社会的外部力量——证明了它的神化了的神奇性质。当资本主义的意识形态发展到这一阶段时，它放弃了其早期形式，或者说抽走了那些早期形式所包含的内涵。

让我以基督教的历史经历和它与欧洲社会的关系为起点，对宗教潜在的灵活性提出几点补充看法。

第一点看法：我的论点不是韦伯的论点，借用马克思关于黑

格尔的著名评论来说，是一种“头脚倒立”的韦伯的论点。韦伯认为资本主义是新教的产物。我的想法恰好相反：被新生的资本主义生产关系改造的社会被迫对贡赋意识形态的构念——中世纪经院哲学的思想构念——提出了疑问。因此，是真实的社会变革带来了思想领域的变革，为文艺复兴运动思想和现代哲学的出现创造了条件，而且要求对宗教信仰进行调整——而不是相反。新的占主导地位的意识形态从16~19世纪用了两个或者三个世纪才得以形成，这是从重商主义到资本主义充分发展的阶段。具有决定意义的一步是英国政治经济的发展，那时产业革命和法国革命使资产阶级获得胜利并掌握了权力，开始了雇佣劳动的普遍化。重心从形而上学转移到经济学，经济决定论成了占主导地位的意识形态的内涵。这时普通人比过去任何时候都更相信，他们的命运取决于这些“供求规律”，“供求规律”决定价格、就业和所有其他事情——正如过去上天决定一切一样，情况不是这样吗？

第二点看法：宗教革命是按照自己的条件发生的。它并不是一种适应新时代的理性表述，更不是玩世不恭和聪明的先知的作品。卢梭呼吁“回归本源”。也就是说，他把中世纪的经院哲学思想视为“偏离”（这是意识形态辩论总感到很亲切的一个词）。他没有提出“超越”这一经院哲学思想，而是“抹掉”它，从而“恢复纯洁”（神化的）的本源。宗教革命中的这种模糊性并不是有关问题特有的。宗教信仰对形而上学的需要的本质做出反应，这种本质总是意味着宗教信仰适应时代要求的扭曲形式。同时，在真实世界层面上的资产阶级革命推翻了贡赋权力并呼吁人们帮助它实现这一革命，但其目的只不过是新的资本主义秩序中更有效地剥削他们。资产阶级革命的模糊性导致了“资产阶级改良运动”与所谓的异端暴风雨式地共处。

第三点看法：今天我们也许正在见证基督教第二次革命的开

始。这种神学解放在当代基督教世界的外围地区取得了最大的成功——在拉丁美洲，在菲律宾——而不是在它的发达的中心，这不是偶然的。

二 欧洲中心论文化的构建

(1) 现代意识形态并不是在纯粹的资本主义生产方式的抽象的天穹中构建的。实际上，关于现代世界资本主义性质的意识出现得较晚，它是劳工运动和社会主义运动以及这些运动在 19 世纪对社会组织进行批判的结果，而这种批判最后是以马克思主义的形式出现的。当这种意识出现时，现代意识形态已经有了三个世纪的历史——从文艺复兴运动到启蒙运动。因此它是作为一种特殊的欧洲的、理性的和世俗的意识形态表现出来，但又要求具有全世界的规模。社会主义的批判非但没有迫使资产阶级意识形态更好地衡量它的历史范畴和社会内涵，反而使它从 19 世纪开始加强它的文化层面。占主导地位的意识形态的欧洲中心论范畴被更鲜明地突现出来。

这种占主导地位的文化创造了一种“永恒的西方”的概念——西方从一开始就是独特的。这种武断的神话式的构念的对应面也有一种同样人为的关于其他人（“东方人”或者“东方”）的概念，这种概念也同样是在神话的基础上构思出来的。欧洲中心论观点的产物就是著名的关于“西方”历史的说法——历史的发展进程是从古希腊到罗马、到封建的基督教欧洲、到资本主义欧洲——这些是最流行的思想之一。小学教科书和公共舆论在创造和传播这一构念过程中起了重要作用，与为欧洲文化和文明的“祖先”地位进行辩护的博大精深的论点相比，可以说起了同样的甚至更为重要的作用。

这一构念类似东方学的构念：①从东方处于发展中的那一千年中排除了古希腊，以便武断地把希腊文化合并到欧洲；②保留了种族主义的标记，这是欧洲文化整体构念的根本基础；③对基督教进行解释，同样武断地把它作为欧洲文化统一的主要因素合并到欧洲，这符合一种关于宗教现象的非科学说法；④同时在同样的种族主义的基础上构思了一种关于近东的版本和关于更遥远的东方人的版本，而且再一次运用了宗教是永恒的观点。

这四个方面在不同时期以不同的方式相结合。恰当地说，欧洲中心论不是一种社会理论，把不同的成分整合到全球贯通的社会和历史观点中去。它简直是一种扭曲社会理论的偏见。它从它的部件仓库中取材，按照当时意识形态的需要保留部分内容或者拒绝其他部分的内容。例如在很长一段时期内，欧洲资产阶级不信任——甚至看不起——基督教，而且因此把希腊神话扩大化。在下面我将研究欧洲中心论构念的四种构成成分，表明它如何把不同的重点放在不同的成分上。

(2) 希腊神话在欧洲中心论的构念中起了重要作用。这是一种感情用事的、人为的构念，使用这一构念是为了回避真正的问题——为什么资本主义首先在欧洲出现，而不是在其他地方？这一回避采用的方法是用希腊的遗产预先赋予欧洲理性——在一整套虚假的华丽答案中选择了这种说法，用这一说法来代替回答问题。在这一神话中，希腊成了理性哲学之母，而“东方”却从来没有走出形而上学。

所谓西方思想和哲学（它预先假定了与之完全对立的思想哲学的存在，把这些思想和哲学称之为东方思想和哲学）的历史总是从古希腊开始。重点强调各个哲学流派和它们之间的冲突，摆脱宗教制约的思想发展，人文主义以及理性的胜利——所有这些均与“东方”无关，认为不存在东方对希腊思想的贡献。

按照这种历史观，希腊思想的品质从文艺复兴运动时起就被欧洲思想接受过去，而且在现代哲学的环境中成熟。古希腊与欧洲文艺复兴运动之间相隔两千多年，这个时期被看做是一个长期朦胧的过渡时期，在这个时期没有人能够超越古希腊思想。基督教在这个过渡期中得到确立并征服了欧洲，它在初期没有浓重的哲学形式的道德，长期卷入教条的争论，很难对思想的发展起到有益的作用。它的这种局限性一直持续到中世纪晚期，随着那时经院哲学的发展它与再发现的阿里斯多德学说、文艺复兴运动、改良运动的思想相融合，使它摆脱了它的本源，把公民社会从宗教对思想的垄断中解放出来。阿拉伯—伊斯兰哲学被看做似乎没有其他功能，只是把希腊的遗产传递给文艺复兴的世界。而且，在这种占主导地位的看法中伊斯兰教没有超越希腊遗产；即便它试图超越，也会遭到严重的失败。

这一构念的起源可以追溯到文艺复兴运动，它在造就诚实正直的资产阶级公民的过程中完成了一项重要的意识形态作用，帮助人们摆脱了中世纪的宗教偏见。在索邦神学院（巴黎大学的前身），正如在剑桥大学一样，资产阶级一代又一代的精英们尊重古雅典民主政治家伯里克利，受到他的精神的哺育，对他的这种尊重甚至在小学教科书中也得到复制。今天对希腊祖先地位的强调不那么强烈了，这也许是由于充分发展的资本主义制度已经获得了自信——没有这种人为构念的合法性它也可以照常运行。

我们所讨论的这一构念完全是一种神话。马丁·伯纳尔（Martin Bernal）追溯了他称为“古希腊的编造故事”的历史，其结果表明了这一点。^① 他回忆说，古希腊人很清楚地意识到他

^① Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. 1: The Fabrication of Ancient Greece 1785 - 1985* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1987).

们属于古老的东方地区文化。他们不仅承认从埃及人和腓尼基人那里学到了东西，而且他们也不认为自己是“反东方的”，而欧洲中心论把他们描写成是反东方的。相反，希腊人声称他们的祖先中有埃及人——也许是神话上的祖先——尽管这一点是无紧要的。伯纳尔表明19世纪的“希腊狂热”受到浪漫主义运动的种族主义的激发，它的缔造者经常是萨义德引用的东方学思想的那些创造者。伯纳尔表明使古希腊脱离地中海黎凡特地区的冲动把语言学家投入了某种模棱两可的杂技游戏之中。实际上，希腊语言有一半是从埃及人和腓尼基人的语言中借用的。但是语言学却创造了一种神秘的“原型—印欧语系”语言来代替这一借用，从而维护了对欧洲中心论来说非常亲切的一种神话，即关于希腊的“印欧语纯洁”的神话。

所谓穿越地中海的南北分割线——正如我们所看到的那样只是后来才代替了东西分割线——只是一种从时间上向过去延伸的虚假设计。这一错误有时候产生有趣的结果。迦太基是腓尼基的一个城市：因此它被划为“东方”城市，而且罗马与迦太基之间的争斗被说成是预示着“马格里布的东方”被帝国主义欧洲征服——这是一个有趣的矛盾词语，因为马格里布在阿拉伯语中的含义是西方。从为法国殖民征服辩护的著作，到墨索里尼的演说，直到在整个欧洲仍然使用的教科书，这一南北分割线被说成是永久性的、不言而喻的，而且被固定到地理学中（并因此——通过含蓄的虚假演绎——被固定到历史学中）。希腊被欧洲的吞并——首先是由文艺复兴的艺术家和思想家们宣布的，此后在奥斯曼帝国两个世纪的扩张中被遗忘，后来又在正在崛起的帝国主义强国开始瓜分它们的战利品时被拜伦和雨果重新宣布——一直延续到今天而当代欧洲共同体则做出决定，把雅典定为欧洲的“文化之都”。有趣的是，由于欧洲共同市场的影响，

对希腊文化给予推崇的时刻正值希腊文化特性的最后遗迹处于被无穷无尽旅游者——美国单一化大众文化的继承者——的浪潮抹掉的过程之际。

指出这一虚构的吞并一点也没有降低“希腊奇迹”在自然哲学中的重要地位，一点也没有降低它的自发唯物主义的重要地位。然而应该指出，这一进步是希腊倒退的产物，这种倒退使它成功地从公社制方式过渡到贡赋方式。马克思的直觉经常是非常锐敏的，远远走在他的时代的前面。他把我们对希腊古迹的同情归于它使我们回想起我们的“童年”（全人类的童年，不仅仅是欧洲的童年）；恩格斯也往往表达出类似的感情——不仅对西方的“野蛮人”，而且对易洛魁族和其他北美洲的土著人也表达出类似的感情，那里的土著人使我们想起我们更加遥远的童年。后来，许多人类学家——欧洲人类学家，但不是欧洲中心论人类学家——对这些所谓的“原始的”人们产生过同样的感情，毫无疑问也是出于同样的原因。

（3）文艺复兴运动与古典希腊之间被历时 15 个世纪的中世纪历史隔开。在这种情况下，怎么能够说欧洲文化是希腊文化的延续？为了达到这一目的，在 19 世纪创造了一个种族主义的命题。它借用了动物物种分类法和达尔文主义，而且把利纳斯、居维叶和达尔文与戈比诺和勒南换位，人类“种族”被说成是继承了超越社会演变的内在特性。这些心理上的倾向在一定程度上被说成是各种社会演变的主要根源。语言学——当时正在形成的一门新科学——在语言分类学方面从生物科学方法中受到启发，并且把所谓的人们的特性与他们的语言的特性联系起来。

此后在印欧语和闪族（希伯来语和阿拉伯语）语言之间出现的对立，被堂而皇之地升级成一种“科学上确立的”和无可争议的信条，成为构成欧洲中心论构念所需要的润滑剂的最好例

子。这样的例子可以扩大：断言某个人群具有内在的要求自由的品质，具有自由的逻辑心灵；而其他人群则具有奴性倾向并缺乏严格性，二者形成对照，等等；或者如勒南所说，“邪恶的和落后的”闪族语言的特性与欧洲语言的“完善性”形成对照。从这些论点出发，欧洲中心论直接推论出东方哲学——它完全致力于“寻求绝对化”——与人道的科学的“西方”哲学（古希腊和现代欧洲）之间的对照。

种族主义论点得出的结论也同样被置换到宗教领域中去。毕竟，基督教如同伊斯兰教和其他宗教一样，都是建立在寻求绝对化的基础上的。而且基督教是在东方人中诞生的，它后来征服了西方。因此有必要提出微妙的但又被说成是根本性的差异，这种差异能够超越它们历史上的表现和变化说明基督教和伊斯兰教的本质——似乎这些宗教具有超越历史的永恒的品质。指出下列一点是有趣的：在一定程度上所谓的人们的内在特性是与各种事先预想的思想相联系的，这些思想随着时代的潮流发生变化。在19世纪，所谓的闪族东方人的劣势是建立在他们所谓的“过度性欲”的基础上的（后来这种联系又转移给黑人）。今天，借助于心理分析学家的分析，又把东方人的同一劣势归咎于一种特别强烈的“性压抑”！在这个例子中，欧洲对闪族的老偏见通过把犹太人和阿拉伯人归于一个单一的类别被赋予了科学的严肃性外表。

欧洲与闪族东方的这一种族主义的对照被一系列的类似论点延续了下来，其基础仍然是同样一种推理模式——在欧洲人和非欧洲人（黑人和亚洲人）之间安置了类似的对立关系。然而，在语言学层面上的“印欧”基础正在遭到破坏。例如，印度人虽然操印欧系语言，但仍受到蔑视，因为他们不发达而且被征服。遗传种族主义（也就是说，建立在生物学上的种族主义）

逐步地转变成为一种“地缘”种族主义（用地缘环境产生的后天的、可转移的特点来解释）。这种地缘决定论得到政治家、掌握权力的人和公众舆论的广泛接受，但没有什么科学价值。阿拉伯旅行家伊本-巴图塔在19世纪期间访问欧洲，那时欧洲对伊斯兰世界来说仍然是落后的。他不知道历史的进程将会完全证明他是错误的——他把欧洲的落后只是归于那里的不太宜人的气候！相反的论点显然也没任何价值。

这类判断在一定程度上赋予一个民族或者一个集团的人某些永久性的特点，而且认为这些特点构成了解释他们的属性和演变的内在因素。这类判断总是用同一种肤浅的方法从一些细节中得出总体结论。这种方法的有效性取决于对细节的选择，当这个细节是真实的并且得到广泛承认时，可以引出一种广泛的结论。更严肃的分析应该建立在其他基础上。这个问题必须倒过来提出：所谓的起决定性作用的特点是历史演变的原因还是后果？然后必须考虑有关现象的关联程度，因为它也许仅仅是一种更复杂的和灵活的现实的简单表述形式。

这种推理方式不仅仅局限于欧洲中心论。无数关于法国人、英国人或者德国人的特点的构念都是采用同样的方式——脱离时间和社会的发展。“欧洲的”特性——关于它的构念区别于“其他人”的特性——必然在欧洲人中间导致一种探索这种特性的探求。每一个国家都是用它对这一种“典型模式”的亲疏来定义。当克罗默勋爵（Lord Cromer）在他的讲话中宣布——似乎有证据支持这一判断——英国人和德国人（按照这种顺序）具有更多的“欧洲”特性，因此明显地优越于法国人和其他拉丁人，也优越于“半亚洲”的俄国人时，他代表了整个英国的知识分子和统治阶级。希特勒只是改变了英国人和德国人的优先顺序，但保存了这一思想的其他部分。

最原始形式的种族主义思想现在已经名声扫地。遗传种族主义者声称生物的特性——有时被称为“种族”特点——是文化多样性的渊源，而且为多样性创造了等级。从19世纪到希特勒崛起之时，欧洲充满了这种愚蠢的概念，甚至在受过教育的人群中也是如此。但是一种淡化形式的种族主义仍然存在，使得地理和生态的调节作用具有持久的跨越社会的效果。还有一种更加淡化的形式，那就是文化种族主义，认为个人不管是什么出身背景都具有可塑性，因此能够吸收其他文化：在法国长大的黑人孩子变成了法国人。

(4) 第二次世界大战以来的近期发展有助于加强欧洲共性的意识，而且不再像过去那样强调欧洲各国特性的对比。同时，种族主义特别是遗传种族主义，失去了它过去在文化界享有的科学信誉。欧洲需要找到一种集体特性的新基础。欧洲占主导地位的基督教特点为这一欧洲民族主义和种族主义的双重危机提供了一条出路。在我看来，当代基督教的复兴至少部分地是对这一形势的一种下意识的反应。

为了使基督教成为欧洲特性的基础，需要形成一种概括的、整体的和历史的解释。强调它所谓的没有时间性的特点，并把它与其他宗教和哲学如伊斯兰教和印度教对立起来。这需要从理论上做出假设——欧洲特点是相互关联的，它们能够构成说明社会演变的基础。

把基督教作为欧洲特性新基础的这种选择明显地对一般社会理论，特别是欧洲中心论的构念提出了棘手的问题。由于基督教并不是诞生在卢瓦尔河沿岸或莱茵河沿岸，有必要把它的最初形式——由于它确立时的环境因而是东方式的——融合到欧洲中心论的目的论中去。需要把神圣家族和埃及的、叙利亚的教父们改变成欧洲人。非基督教的古希腊也得融入这一体系——强调一种

所谓的希腊与古代东方的反差，并且创造出在文明化的希腊人和仍然处于野蛮状态的欧洲人之间存在的共同特点。这样，遗传种族主义的核心仍然完整无损。但首先，需要把基督教的独特性放大并装饰上特别的、完美的德行，用简单的目的论说明西方的优越和它对其他民族的征服。这样，欧洲中心论的构念与所有的宗教原教旨主义一样都对宗教进行了同样的解释，这就是它们的基础。

同时，西方把自己看做是卓越的勇于创造的普罗米修斯，与其他文明形成对照。原始人在未被驯服的自然界的威胁面前有两种选择：与自然界融合或者与它抗争。例如，印度教选择了第一种态度，它认为人的无所作为是可以容忍的，把人类看做自然界的一部分。与此相反，犹太教和它后来的继承者基督教以及伊斯兰教则宣布人类与自然在本源上的分离；人在上帝的形象中所占的优势；以及自然界的屈服——它没有灵魂，成为人类行为的对象。这一论点可以形成对驯服自然的方法的系统探索；但是在闪族宗教发展的第一阶段，这种论点只是形成了一种理想，没有对自然界采取实际行动的实际手段，而是呼吁一个具有保护作用的上帝。基督教也面临着这一具有决定性意义的选择，甚至更有必要，因为它是在先进的、复杂的、处于危机中的社会中心地带形成的，要求它去形成宗教的第二个范畴。这对伊斯兰教也是一样，特别是当它负有组织一个新帝国的责任的时候。

西方的说法有一定道理，因为资本主义文明显然是普罗米修斯式的。但是普罗米修斯是希腊人，不是基督教徒。欧洲中心论——所谓的犹太—基督教——的论点忽略了我所强调的一点内容，即在希腊文化的综合中希腊的贡献恰恰是位于这样的层面上：与形而上学相反，自然哲学要求对自然采取行动，而形而上学则主张一种被动的态度。从这一观点来看，基督教或者伊斯兰

形而上学从根本上说与印度教的形而上学没有什么不同。埃及对希腊构念（它的各种版本，直到伊斯兰教的版本）的贡献在于它强调个人的道义责任。在某些方面，基督教在这方面的贡献——它在普遍道德中强调对人和上帝的爱——比希腊的普罗米修斯精神更为明显。普罗米修斯精神在长期的封建过渡时期在基督教的西方地区被遗忘，而且在文艺复兴运动之前没有真正重新出现。另一方面，由于阿拉伯—伊斯兰文化正处在高涨时期，它比西方的封建主义文明更先进，这两种贡献是均衡的。

关于意识形态的面纱的最后一点，欧洲通过这层面纱看到了自己：欧洲根据基督教来定义自己，基督教像希腊文明和伊斯兰教一样，就其本源来说是东方的。但是西方改造了它，以至于在人们的想象中神圣家族是白种人。这没有关系。这种改造不仅是完全合法的，而且甚至是富有成果的。这种外围的、改变了版本的基督教与欧洲封建生产方式的外围性质相对应，表现出相当的灵活性，使其迅速地向资本主义阶段的过渡成为可能。

(5) “东方学”并不是研究非欧洲社会的西方专家和学者著作的全部：为了避免误解和争论有必要澄清这一问题。这一术语系指一种神话式的“东方”意识形态构念。这一构念的特性被看做是永恒的，明白无误地与“西方”世界的特性相对立。这一“对立”的形象是欧洲中心论的重要成分。爱德华·萨义德说明了这一构念的影响和主导地位。他的论点的缜密使我们不必在这里再现其细节。^①

欧洲一旦形成资本主义并且具有征服的实力，它就赋予自己代表其他人的权利——特别是代表“东方”的权利——而且甚至可以对他们进行判断。这种权利本身是无可非议的——除非从

^① 爱德华·萨义德：《东方学》。

一种局部主义的观点出发。它甚至需要进一步发挥。“东方”不能够像用资产阶级思想武装起来的欧洲人那样以同样的力量来代表自己。儒学帝国的中国人和阿巴斯王朝的哈里发治下的阿拉伯人，就像中世纪的欧洲人一样，只能用他们可以支配的概念工具来分析他们自己的社会，而这些工具受到他们发展水平的制约和局限。

但是资本主义的欧洲关于其他人的构念的表述又受到资本主义发展性质的局限。这一发展表现为两极化：它改造了欧洲（以及北美和日本），把它们变成体系的中心部分，而把其他地区变成外围地区。欧洲关于其他人的表述具有明显的两极化特点，而且两极化事实上成为它为自己辩护的一种手段。东方学应该受到指责，理由很简单，它给出了虚假的判断。对任何希望构建一种真正的普遍主义的人来说，首要的任务是探测到这些错误以便确定它们的本源。

爱德华·萨义德对东方学的批判有一个缺陷，在某些方面他走得不够远，而在另外方面则又走得太远。说他走得不够远，因为他满足于扬弃欧洲中心论的偏见，但没有积极地提出一种解释体系来对需要说明的事实进行解释。说他走得太远，因为他说欧洲人早在中世纪就已经持有欧洲中心论观点。马克西姆·罗丁森纠正了萨义德的错误。前者把欧洲早期对伊斯兰东方的看法与19世纪胜利的欧洲中心论看法区分开来。萨义德的错误表明了过于随意地使用欧洲中心论概念的危险。这还表明，萨义德自己还没有完全摆脱地区主义，这使萨德克·贾拉勒·埃-阿兹姆（Sadek Jalal el-Azm）把他的分析定位为“颠倒的东方学”^①。

^① Sadek Jalal el-Azm, *Orientalism and Inverted Orientalism* [in Arabic] (Beirut, 1981).

既然欧洲人有权分析其他人，那么顺理成章，其他人也有权分析西方。进行分析和批判的普遍权利导致了危险，但毫无疑问必须承担这种风险。不仅存在着由于无知或者概念上的缺陷而被误解的危险，而且存在着不知道如何严格衡量对各种敏感问题发表言论的危险，结果有可能卷入到虚假的辩论中去，这时激烈的辩论掩盖了共同缺乏理解的事实，妨碍提出思想见解。

关于现实的文化层面的提法就有可能面临这类危险。例如，总是存在着与建立在宗教信仰平台上的信仰发生冲突的风险。如果目标是推进普遍主义的设想，就必须承认这一风险。对经文进行分析是一种权利，也是一种义务——不管它们是否被认为是神圣的——而且还要研究不同社会对这些经文的解释。发现类似和差异，提出它们的本源和启示，指出它们的演变，都是一种权利和义务。我相信这样做不会动摇个人的信仰。按照定义来说，信仰就是满足科学不能做出反应的需要。

例如，爱德华·萨义德引用了一位欧洲东方学学者的话，这位学者把伊斯兰教比作基督教阿里乌斯派异端，萨义德不同意他的观点。^① 社会科学对宗教的分析不同于神学对宗教的分析，甚至不同于比较神学。问题在于某一种比较是否是可取的、有根据的，还是错误的。必须在科学的层面上给予考虑，科学认为宗教是一种社会事实。穆斯林埃及人卡迈勒·穆斯塔法·埃-奇比(Kamel Mustapha el-Chibi)在对什叶派和苏菲派的研究中轻松地分析了伊斯兰教、基督教和东方其他宗教对经文的解释。^② 萨义德甚至否定了做这种对比解释的权利。我认为萨义德陷入了地区主义的错误。

① Said, pp. 62 - 63.

② Kamel Mustapha el-Chibi, *Shiism and Sufism* [in Arabic] (Beirut and Cairo, 1982).

(6) 资本主义诞生于欧洲，它在把自己推向全世界的范围的时候，创造了对普遍主义的一种需求。无论是在对社会进行科学分析的层面上，还是在一种能够超越历史界限的人类工程的阐述层面上，这种需求都是同样重要的。由资本主义产生的占主导地位的意识形态和文化是否能够对这一挑战做出反应？为了回答这一问题，显然从一开始就有必要去发现这种意识形态得以建立的基础性的公理和定理，而且要揭示出它们在社会思想每一个范畴中的伙伴——从它所激励的当代世界体系的概念（“不发达”和“发展战略”）到它的版本的世界历史——同时也有必要充分理解历史的局限性和制度内部的矛盾。

不能简单地把在资本主义社会中占主导地位的意识形态和文化说成是欧洲中心论。欧洲中心论只是占主导地位的意识形态的一个层面，尽管这个层面的发展像一种浸润型的癌症在压制着一股重要力量，即经济主义。欧洲中心论这个层面存在于资本主义造就的肥大的机体的隐藏部位。欧洲中心论用部分虚假的理论代替了对历史的理性解释，这种虚假的理论纯属东拼西凑，有时甚至自相矛盾，但是它在构建一种令欧洲人相信的神话中仍然起着不凡的作用，使欧洲人没有任何潜在的责任意识。

然而严格来说，如果说欧洲中心论不享有理论地位，那么它对其他人的态度也就根本不能构成西方人的偏见、错误和谬误的总和。如果情况是这样的，那么它将只是民族优越感的一种陈腐形式，而所有的民族一直都有优越感。对其他人的不信任、沙文主义和排外主义，都只不过证明了迄今曾经存在过的所有社会演化的局限性。

欧洲中心论的歪曲是占主导地位的资本主义文化的标志，这种歪曲否定了建立普遍主义的雄心壮志，但又宣称自己的资本主义文化是建立在普遍主义的基础上的。正如以上所述，欧洲中心

论相对来说是一个现代化的构念。资产阶级启蒙运动的文化不仅用普遍主义的热望来使自己确立，而且与基督教普遍主义的雄心相抗衡。启蒙运动的文化对基督教影响下的中世纪没有什么感情，它把这个时期定义为蒙昧时期。它对重新发现古希腊—罗马的赞扬，至少部分地不仅仅是为了把这种赞扬作为构造一种新的欧洲特性意识的手段，而且更是作为扬弃基督教蒙昧主义的一种方法。但是启蒙运动的文化面临着一种真正的矛盾，它自己没有办法克服这种矛盾。不言而喻，催生了启蒙运动的文化的新生资本主义在欧洲得到发展。而且，这种处于萌芽状态的新世界事实上无论在物质上还是在其他许多方面相对于以往社会而言都具有优越性，无论是在自己的领土上（封建的欧洲）还是在世界其他地区（邻近的伊斯兰东方和更遥远的东方，那时刚刚被发现）。启蒙运动的文化不能调和这一优越性与它寻求的普遍主义的野心。相反，它逐步地向种族主义游移——用种族主义来解释它与其他文化之间的不同。与此同时，它在调和最初的欧洲宇宙生成论和民族冲突方面没有取得成功，而欧洲资本主义正是在这一冲突的基础上形成的。因此启蒙运动的文化从19世纪开始沿着民族主义的方向游移，其内涵比它早期的宇宙生成论贫乏多了。

这样，资本主义产生的社会理论逐步得出一个结论，认为欧洲的历史是一个例外，不是说现代世界（也就是资本主义）在那里形成是个例外——这本身是一个不可否定的事实——而是说资本主义不能够在其他地方诞生。鉴于此，资本主义的西方模式就构成了优越的社会组织的原型，这种模式可以在其他社会复制，那里还没有这样的好运提出这种优越的形式，那些社会不具备摆脱自己特殊的文化特性带来的障碍性条件，那些特性是造成它们落后的原因。

占主导地位的资本主义意识形态认为，这一观点恢复了基督教早期关于普遍主义的热望，在早期基督教正是针对这一热望起来造反的。正如伊斯兰教、佛教和其他一些宗教一样，基督教也得益于对普遍主义的渴望。这些宗教认为，人类按其本性来说是一种动物，他们的天职对每个人来说都是一样的。但是，基于深刻信仰的行动可以使人成为具有崇高品质的人——不管他的出身、物质条件和社会情况如何。毫无疑问，在信仰宗教的社会中这一普遍主义的原则并不总是发挥作用：社会虚伪（为不平等辩护），对其他宗教和不信教的人采取不能宽容的狂热主义，或者简单说对不顺从的个人的不宽容态度，一直是并仍然是最常见的现象。但是还是让我们停留在原则的层面上吧。欧洲人相信，基督教和资本主义对普遍主义的热望可以在一种共同的“西方基督教文明”的表述中得到统一。

正像所有占主导地位的社会现象一样，欧洲中心论的各种表现在日常生活中很容易看到，但是很难给它下一个确切的定义。它的表现形式像其他盛行的社会现象一样在各个领域中都有表现：个人、政治信息和舆论间的日常关系，关于社会文化、社会科学的一般看法。这些表现形式有时候是暴力的，直接走向种族主义，有时又是微妙的。它在表达人们见解的俗语中得到表现，也在其他方面得到表达，如专家使用的有关政治、第三世界、经济学、意识、神学和社会科学的精深而博学的语言中。为了总结欧洲中心论的思想，我在这里从西方媒体转达的一系列共同思想和见解着手，西方对这些思想和见解有着广泛的共识。

西欧不仅是物质财富和实力，包括军事实力的世界；也是科学精神、理性和实际效率胜利的场所；同时它还是容忍、意见多样化、尊重人权和民主、关心平等——至少是权力和机会的平等——以及社会正义的世界。这里是，迄今人们知道的最

好的地方。这些观点是欧洲中心论的第一个论点，它只是重复了一些无可辩驳的事实本身，而且得到相关论点的支持，即其他社会——社会主义的东方和不发达的南方社会——在上述层面上不能提供更好的东西（财富、民主、社会正义）。相反，那些社会的进步只能依靠模仿西方。它们现在正在这样做，虽然由于受到过时的教条主义或者无政府主义动机（如部落主义或者宗教原教旨主义）的抵制而进展缓慢和不那么完善。

结果，除了不断向欧洲化前进外不可能设想其他模式的世界的未来。最乐观的观点认为，这种欧洲化只不过是一种优越模式的扩散，欧洲化是一种必然规律，是大势所趋。因而欧洲征服这个星球就合法化了，甚至可以说它把人们从致命的麻木中唤醒。其他的观点认为，非欧洲人可以有不同的选择：他们要么接受欧洲化并把欧洲化的要求内部化；或者，如果他们决定反对欧洲化，他们将使自己走进困境，注定走向衰落。世界向西方化的前进只不过表述了欧洲创造的人道主义普遍主义的胜利。

世界的西方化将使每个人接受欧洲优越论这个处方：自由企业和市场，世俗主义和多元选举民主。应该注意到，这一处方承载了资本主义制度的优越性以及这一制度做出反应的能力——如果说不是对所有的绝对领域中的挑战做出反应，至少是对未来可以想象的出现在地平线上的潜在要求做出反应。欧洲中心论认为，马克思主义和在马克思主义启发下产生的社会主义政权只不过是历史神话的现身，是走向西方化和资本主义道路上的一段短暂的弯曲小路。

这样，其他人那里没有什么东西值得西欧人学习。造就人类未来最具决定性的演变的本源注定来自西方——从科学和技术进步到社会进步，如承认男女平等、从对生态的关注到对四分五裂的劳动组织的批判。震撼世界其他部分的事件——社会主义革

命、反对帝国主义的解放战争——尽管看起来具有激进的雄心壮志，实际上对未来的决定意义并不大，不如西方取得的几乎感觉不到的进步的作用那样大。这些震撼世界其他部分的事件只不过是相关的人们为了克服他们的落后而不得不经历的沧桑变迁。

我在这里提出的关于欧洲中心论的综合图画由于受条件的限制只是一个简单化了的图画，因为这幅图画只是保留了各种各样的有时是互相矛盾的意见的共同分母。

例如，西方的政治左翼和右翼声称，如果说他们在经济效率、社会公平和民主的概念方面没有大的不同，那么至少在对这些领域取得进步的必要手段方面的观点上存在着广泛的不同。然而这些分歧仍然保留在这里所描述的总框架中。

对世界的这种看法建立在两个公理之上，而这两个公理并不总是能够被正确地描述，这两个公理的主要提法都是错误的。第一个错误是每个社会特有的内部因素对它们的比较性演变具有决定性意义；第二个错误是西方发达资本主义的模式可以在整个地球上普遍化。

没有人对下面这个不言而喻的事实表示不同意见，即世界范围的资本主义扩张一直伴随着其伙伴之间公然存在的不平等。但是，这是否因为在很大程度上由各种不利的内部因素所造成的一系列事件的结果，而这些因素使“赶上去”的过程缓慢下来？或者说这一不平等是资本主义扩张本身的产物，而且不可能在这一制度的框架内超越？

普遍的观点是，这种不平等只不过是一系列事件的结果，而且最后的结局是存在于中心和外围之间的两极分化可以在资本主义框架之内得到解决。“人民要对他们自己的状况负责”的说法表述了这种意见。这一简单的随意断言与资产阶级的咒语个人的责任何其相似？这种说法难道不是有意识地把无产阶级的命运归

咎于他们自己的缺陷，而忽视客观社会条件吗？

至此，一般性的概括对社会理论的发展已不够用。因为这时两种社会理论和对历史的解释发生了碰撞——它们被说成是不同的理论和解释，甚至是相互矛盾的理论 and 解释。然而，尽管存在着表面看来的分野，我们又一次看到欧洲中心论共识在发挥作用。例如，人所共知，西方的人均收入比第三世界高出 15 倍。资产阶级社会理论和主流马克思主义的版本对这一情况的解释是一样的，它们的结论是：西方的劳动生产率平均比外围地区高出 15 倍。这一普遍持有的、被大众所接受的观点是大错特错的，而且导致了荒谬的结论。^①

上述共识的基础是一条定理，即世界体系中各种不同参与者的成就主要取决于“内部因素”，取决于这些因素对它们在世界体系内的发展是有利的还是不利的，取决于当落后社会的内部因素在沿着一种吉星高照的方向演变时它能否尽快地“赶上来”。似乎融入这个世界体系中并没有使内部因素变得不利，而实际上当外部因素和内部因素连接时一般是沿着负面的方向运行，形成中心和外围的两极化。例如，有人声称西方的进步是阶级斗争的结果，阶级斗争使国民收入的分配较为平等，人们享有较多民主。这一提法肯定是正确的，尽管并不得体，因为右翼意识形态断言不平等是取得进步的原动力，而且这一断言得到认可。然而，不应该从第一种提法中得出第二种提法，即类似的斗争在外围的发展将会带来同样的结果。因为资本借以统治全球的国际阶

^① 有关不发达的思想的荒谬性的进一步讨论，见我的评论：*Class and Nation, Historically and in the Current Crisis* (New York and London: Monthly Review Press, 1980, pp. 131 - 248); *The Law of Value and Historical Materialism* (New York: Monthly Review Press, 1978, pp. 19 - 36, 57 - 82, and 107 - 125); and *Delinking* (London: Zed Books, 即将出版)。

级联盟使进步的国内阶级联盟——特别是像那种使欧洲社会前进的阶级联盟——的形成极为困难或不太可能。

实际上，只有当外围化的社会脱离国际价值的支配时，内部因素才能在社会演变中起到决定性作用。这意味着要打破跨国联盟——当地的买办阶级附庸正是通过这种联盟屈服于国际资本的需要。只要外围社会还没有与这种联盟脱离联系，谈论内部因素的决定性作用就是徒劳的，就是在人为地把这些因素与占主导地位的世界范围的因素分离开来，内部因素只不过是一种潜在的因素。

这里讨论的占主导地位的意识形态不仅仅提出了对世界的看法，而且提出了一种世界范围内的政治计划：一种通过模仿和赶上来的办法实现单一化的计划。

但是，这一计划是不可能实现的。大众舆论证明了这种不可能性：西方生活方式的扩大和地球上 50 亿居民的消费将会遇到绝对的障碍，其中包括生态方面的障碍，不是这样吗？如果显然不可能做到，劝其他人“像我们这样做”有什么意义？常识就是充分的证明，很难想象世界上的 50 亿 ~ 100 亿人可以享受到较高的生活水平，而又不在每一个层面和地球的每一个地区进行最大规模的改造，包括西方。我不想把这一理想的单一化世界的必要组织模式概括为社会主义模式。让我们承认，这样一个世界不可能按照现在的方式进行管理。

在欧洲中心论不可能实现计划的框架内，市场意识形态——加上它的几乎被认为是既定事实的民主——成了真正的神学，接近于一幅漫画。因为如果只有商品和资本市场的不断统一，而没有巨大数量的移民，就根本没有机会使各个民族的经济条件平等化。资本主义进行扩张的四个世纪已经表明了这一事实。在最近的 30 年中，建立在欧洲中心论基本假设上的“关于发展的意识

形态”激励资本主义加倍努力来抹掉它认为的殖民化的负面影响，但并没有（哪怕在最小程度上）缩小南北差距。

欧洲中心论明目张胆地无视伴随欧洲人口的爆炸发生了、向美洲和世界其他几个地区的大规模移民这一事实（由于资本主义变革引起的欧洲人口爆炸类似第三世界的人口爆炸）。没有这些大规模的移民，欧洲将不得不像今天的第三世界一样，在人口爆炸的压力下进行农业革命和产业革命。今天生活在欧洲以外的欧裔人数是移民祖籍国人口的两倍。在每次发生转折时，总是启用市场疗法，然而这时已经走进了死胡同。如果认为在将来统一的世界中，人类像商品和资本一样应该留在国内，那简直是不能接受的。最热衷于市场的人们这时突然为他们到处作为一个原则进行打击的保护主义找到了论据。

是否有必要缓和我们的控诉呢？负面的外部因素并不总是被忽略。西方左翼意识形态思潮认为，欧洲扩张带来的殖民化有利于欧洲的进步。如果说少数极端分子仅仅看到了“殖民化的文明作用”，这并不意味着他们的意见是西方思潮的常见意见。并不是所有的人都否定奴隶贸易和屠杀美洲人的残酷性和毁灭性后果。但是，西方社会思潮的主流强调欧洲社会的内部变化，洋洋得意地指出其他地方没有发生同样的变化，而且总是把其原因归咎于非欧洲社会的内部因素。

仅仅承认殖民主义在资本主义不平衡发展中的作用是不够的。因为，尽管有人承认这种作用，但占主导地位的观点拒绝接受这样的原则：中心—外围的矛盾构成了现代世界的根本矛盾。当然，1914年之前世界体系是建立在一种中心—外围两极化的基础上的，这种两极化当时作为事实被接受。自从那时以后，这种两极化不再作为事实被接受。社会主义革命和前殖民地独立斗争的胜利就是这一变化的证明。

人们渴望一种比资本主义制度为所有的民族预定的命运更美好的命运，人们在现代媒体对这种渴望的描述面前越来越感到失望，媒体对这种渴望的描述与人们的渴望之间的差距成为我们这个世界上最具爆炸性的矛盾。那些顽固地拒绝对这一制度提出疑问的人们——这种制度培育了这种差距和失望——只不过是在把头埋进沙子里。“经济学家”——他们通过“管理世界经济”管理着我们的社会——就是这一人为的世界的一部分。问题并不在于管理，而是对世界体系进行改革的客观必要性；不进行这种改革，剩下的唯一出路就只有最野蛮的行径、整个民族的灭绝或者世界范围的对抗。因此，我指责欧洲中心论鼠目寸光，只能看到在现代世界中享受舒适生活的那些人。现代文化声称是建立在人道主义的普遍主义基础上的文化。实际上，按照欧洲中心论的说法，现代文化否定任何普遍主义。因为欧洲中心论带来的后果是那些拒绝欧洲中心论扩张的民族和文明的毁灭。在这个意义上，纳粹主义远远不是一种失常现象，而总是一种潜在的可能性，因为纳粹主义只不过是欧洲中心论观点的极端表述。如果说人们面临着困境，那就是欧洲中心论包围了当代人类。

在一种“单一世界经济”中梦想进步是不可能的。这就是为什么我在《阶级与国家》一书的结论中，在论证现存资本主义实际固有的中心/外围矛盾在这个体系的框架内不可能得到克服时，我提出一个平等世界的重建需要一个长时期的过渡，以便打破现存的世界经济。用罗马帝国作为比喻，我辩论说，正如在整个帝国把贡品大规模地集中化对封建主义的分割过程构成了障碍，而后来又成为在资本主义基础上进行重新集中化的条件一样，今天的资本主义剩余价值的集中化也成了其受害者进步的障碍。在这种背景理解下的“脱离联系”是对面临的挑战做出的唯一合理反应。因此，对第三世界国家的社会主义实践和工作进

行的分析和评估必须用其他方法，而不要用欧洲中心论的尺度。一种宽慰人心的思想宣布，“他们能够像我们（西方人）那样做；但他们没有那样做，那是他们的过错”。这种说法从一开始就抹掉了资本主义扩张的受害人所遇到的真正问题。

欧洲中心论这一占主导地位的意识形态范畴构造了一个真正的西方社会科学的范例，正如托马斯·库恩关于所有的范例所指出的那样，这些范例都是内部化了的東西，它们经常是在人们没有注意到它们的时候发挥作用。^①这就是为什么许多专家、历史学家和知识分子能够拒绝欧洲中心论构想的特殊表述，而不会对它的不连贯性所导致的总的观点感到尴尬。有些人可能会同意，希腊并不是欧洲的摇篮；另外一些人认为，基督教的普遍主义与其他宗教的普遍主义相比没有什么不同；还有一些人将会拒绝把自己束缚在西方—东方的二分法之中。我对这一点不进行争论，也不想做出“集体性的”判断。我只是说，如果制约人类各个组成部分演化的普遍规律不能得到澄清，那就为欧洲中心的错误思想敞开了大门。

因此，这个范例必须与另外一个范例——建立在从总的社会规律中得出的显性假设之上——进行对比，那就是同时能够说明欧洲早熟的进步和当代世界由于这一进步而面临的挑战的范例。毫无疑问，即使我不提出一个完整的系统的提法来代替当前的提法，这一目标对某些人来说也是一个雄心勃勃的目标。我只是希望，我在这里提出的反思将对从欧洲中心论局限中解放出来的普遍主义的阐述做出有益的贡献。

对欧洲中心论批判的抵制总是极为强烈的，因为我们正在进

^① Thomas kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

入一个禁忌领域。对欧洲中心论这一占主导地位的意识形态的范畴提出质疑，比对它的经济领域提出批判性的挑战更难于使那些人接受。因为批判欧洲中心论，就是直接对存在于这一世界的悠然自在的阶级的地位提出质疑。

这一抵制以多种方式表现出来。其中一种方式就是概念的庸俗化，我曾经间接地提到过这一点。但是有时也借助于所谓的现实主义方式。因为实际上社会主义的东方和不发达的南方还没有提出更好的社会模式，有时甚至给人以放弃这种努力而赞成与西方模式站在一起的印象。在很长一段时期内，斯大林主义和毛泽东主义给人们一种印象，似乎他们已经找到了建设社会主义的成功方法。有鉴于此，公开地坚持西方模式的做法所引起的震惊就更大了。因此，寻求资本主义以外的道路看起来像是乌托邦。请允许我指出，恰恰相反，那些执拗地追求世界欧洲化目标——那显然是不可能实现的——的人才是乌托邦分子。“脱离联系”实际上才是唯一的现实的行动路线。然而，必须认识到，这一道路在需要的长期过渡阶段中会引出什么结果，会呈现出什么艰难。还应该懂得，“脱离联系”也同样需要西方作为全球范围内整体重建的部分发生变化。换句话说，需要耐心，也需要远见，需要比媒体明确提出的更为长远的远见。

三 马克思主义和现存资本主义面临的挑战

(1) 今天，埋葬马克思主义的说法在西方很时髦。啊，那些宣布马克思主义死亡的人们不仅没有超越马克思主义对世界理解的贡献，而且换上了倒车挡，以便能够不加批判地回到使资本主义合法化的构念的舒服怀抱里去。我们看到了欧洲中心论构念的脆弱性，看到了支持欧洲中心论构念的启蒙运动的机械唯物主

义的脆弱性。马克思主义以前的和马克思主义以后的（如所谓的新古典主义资产阶级经济学）欧洲中心论构念都躲避了经济异化的性质这个重要问题，然而，正是这个问题定义了资本主义。马克思的贡献的核心恰恰是对资本主义进行了这一根本性批判。

但是，核心并不就是整体。历史唯物主义的任务还要根据社会演变的总体理论来重新解释世界历史，并通过有效的政治战略手段开辟超越资本主义的道路。

各种意识形态的真正冲突就在这里。一方面，存在着占主导地位的文化，它试图使资本主义合法化，对资本主义的诞生提出了一种神话式的解释，而且试图用一套保守的政治设想使资本主义永恒化。它承认“事实上存在的”世界（其特点是南北两极分化）。另一方面，我们还没有完成对另一种文化的探索，这种文化能够成为另一种社会秩序的基础，这种社会秩序能够克服资本主义从来不能超越的、不能解决的矛盾。

马克思主义的基础是它对涉及其实际社会内容的启蒙运动文化的历史局限性的认识：那就是关于国家的、欧洲的和全球的资本主义构想的理性化。正是由于这一原因，马克思主义开发出来的工具具有一种潜在能力，它能够超越把启蒙运动哲学绊倒的矛盾。然而，“实际存在的”马克思主义的形成既来源于启蒙运动，又与启蒙运动相对立，因此，它带有它的来源的标记，而且又是一种没有完成的观念。

有必要超越马克思提出的观念，这种观念在很大程度上被实际存在的主流马克思主义教条化。为了做到这一点而又不因噎废食，重要的是确定经典马克思主义在两个关键性领域中的缺陷：它对世界历史的解释以及它提出的超越资本主义的战略设想。

（2）马克思主义确实对资本主义的起源提出了新的解释，

这种解释既不与种族相关联，也不与基督教相关联，而是建立在生产方式、基础和上层建筑、生产力和生产关系概念的基础上。马克思主义与资产阶级的折中主义不同，它把一般社会动力问题放在中心地位，而且同时提出了一种把社会现实（物质基础和政治的、意识形态的上层建筑）的各种成分联系起来的总办法。然而，马克思主义理论的这种双重属性，既给予马克思主义力量，也对它的发展构成威胁。由于天然的情性，人们试图从马克思主义中寻找各个问题最终答案的吸引力是巨大的。人们不是去批评和丰富马克思主义理论，而是对它采取教条主义的态度，满足于对马克思的著作进行解释。由于受到当时的知识的局限，马克思提出的一系列想法既可以意味着普遍性，也可以意味着从希腊—罗马的奴隶制到封建主义和资本主义连续进程的特殊性。19世纪中期，关于欧洲以外的人们大家知道些什么呢？知之不多。由于这一原因，马克思没有急急忙忙地做出概括。正如人们所知，他宣布奴隶制—封建主义—资本主义的连续性是欧洲特有的。而且他留下的关于“亚细亚生产方式”的手稿是一种不系统的状态，用以表示不是完整的思考。尽管采取了这些谨慎的做法，为了形成一种普遍模式，马克思主义还是屈服于就欧洲的例子进行探索的诱惑。

因此，尽管马克思是谨慎的，马克思主义还是屈服于主导文化的影响，停留在欧洲中心论的怀抱里。用欧洲中心论来解释马克思主义，摧毁它的普遍主义范畴，这不仅仅是可能的：这种解释是存在的，而且也许甚至是占主导地位的。欧洲中心论对马克思主义的解释明显地表现在“亚细亚生产方式”和“两种道路”的表述中：欧洲的道路是开放的、走向资本主义的道路，亚洲的道路是走不通的。还有一种相关的、反向的表述。欧洲模式声称社会普遍演变的顺序是原始共产主义—奴隶制—封建主义—资

本主义—社会主义（斯大林关于五个阶段的理论），并且欧洲模式适用于整个地球，这使每个人不得不进入一种“铁制的束胸衣”之中。这种解释受到它的对手的谴责，他们的谴责是正确的。

但是，在我看来，欧洲中心论的死胡同是能够打破的——占主导地位的资产阶级文化和庸俗马克思主义都存在着这种困境。关于不平衡发展的论点（它被用来说明资本主义的诞生）试图打破这一困境。它提出欧洲封建主义（一种贡赋模式的外围形式）得益于较大的灵活性，这种灵活性使欧洲资本主义可能取得迅速的发展。这一论点表明，在由生产关系构成的物质基础的层面上，封建形式只不过是一种外围的——原始的——贡赋模式的形式。在前面，我在文化和意识形态的层面上研究了这种关系，发现了存在于欧洲的外围贡赋形式和存在于阿拉伯—伊斯兰东方的中心贡赋形式。这种办法同样适用于世界的其他地区，特别是中国和日本。这种方法的有效性确实表明了绕过欧洲中心论困境的道路。

（3）马克思关于超越资本主义的战略构想与他的关于资本主义在世界范围扩张的概念紧密相联。

在这里，马克思对他所处的时代抱有过分乐观的态度。他相信，资本主义的扩张是不可抗拒的，它将迅速地把早期生产方式的所有遗迹压制下去，也会把与它们相连的社会的、文化的和政治的形式压制下去；简而言之，这种扩张将会使全球社会在一种普遍的社会两极分化（资产阶级/无产阶级）的基础上形成单一化——各个国家都大致相同。这种想法说明了他对世界范围工人革命的看法和他对无产阶级国际主义所抱的希望。的确，马克思设想了所谓的向一种无阶级社会（共产主义）过渡的社会主义，把这种过渡看做是一个相对短暂的阶段，而且工人阶级可以很好

地驾驭这个阶段。

实际存在的资本主义一点儿也不像上述的设想。资本主义的全球扩张没有把地球的统一化作为它的任务。相反，这种扩张制造了新的两极分化，使体系外围地区的资本主义以前的社会形式服从于中心地带的资本再生产的需求。资本主义在世界范围的扩张中阶段性地重复制造并且加深这种两极分化。资本主义把一场革命提上了议程，但这场革命不是世界无产阶级革命，这场革命是这一扩张的受害者的革命。这是不平衡发展的第二种表述。需要对资本主义进行再研究，正如过去需要对贡赋社会形式进行再研究一样，这种需要更加强烈地表现在资本主义体系的外围，而不是它的先进的中心。

资产阶级的折中主义理论不能令人满意，与此相反，国际（劳动）价值这个概念可以作为一种非欧洲中心论的普遍主义范例的关键概念来概述资本主义的内在矛盾。实际上，国际（劳动）价值概念说明了资本主义的特点——双重的两极分化。一方面是在全球范围内收入的不平等分配，另一方面是在外围社会中日益增长的收入的不平等分配。这种国家和社会两极化的两个方面是世界范围内资本积累规律的真正表达形式。这种两极分化为资本在全球大规模的再生产创造了条件，其办法是通过物质条件的再生产使跨国阶级联盟能够发挥作用，这种联盟把外围统治阶级与帝国主义联合起来。同时，这种两极分化在中心和外围地区再生了质量上不同的社会和政治条件。在第一种情况中，由于资本主义经济自动形成中心的特点，使这一两极分化带来了一种相对于生产率的劳动收入的增长，从而确保以选举民主为中心的政治共识继续发挥作用。在外围地区，这种两极分化则把劳动收入与生产力进步分离开来，从而不可能实行民主。与这种积累过程相联系的价值转移由于价格结构而变得不透明，这一价格结

构来源于国际（劳动）价值的规律。

这些概念化的内容遭到广泛的拒绝，在我看来这表明了欧洲中心论的偏见势力的存在。因为承认这些论点的有效性就等于承认，要想求得发展，就必须与国际（劳动）价值规律所包含的所有内容进行决裂；换句话说，就意味着与资本主义“脱离联系”。接受这一论点就等于承认，要想在资本主义体系中求得发展，对生活在外围地区的人们来说是一大难题。

四 文化主义的回避：地区主义和原教旨主义

占主流地位的历史观的基础是这样一种基本观点：历史向理性发展，这是不可改变的，特别是在文化方面，而且说这种发展超越各个社会的物质演变。欧洲的轨迹表现出来的例外情况只不过肯定了这一总的观点。

历史轨迹的不可改变性可以通过公开宣布拒绝社会演化的一般规律（即对整个人类有效的规律）来表述；也可以用一种唯心主义的构念来表述（如欧洲中心这一构念），它用绝对的、永恒式的语言把“西方”与“东方”对立起来。占主导地位的西方历史学在这两种态度之间摇摆，它们具有同样的含义，因为二者均有效地使现状合法化。历史唯物主义可以作为一种躲避上述困境的潜在手段——条件是它需要从欧洲中心论的歪曲中解脱出来。

我们还没有到达这个阶段。我们的时代特点是文化方面的回避，这在西方和在第三世界都是一样，西方人采用了赞扬地区主义的形式，而在第三世界则表现为原教旨主义的浪潮。

（1）实际上，对待历史有两种思路。一种是强调具体的和个别的特点，结果历史的进程是多样性的。按照这种观点，每

一种历史都是独特的，而且不可能形成任何总的图式。这种基本选择相当自然地允许有多样性的分析、解释和观点。鉴于不同的作者和不同的研究个例，可以把某种变革归于一种经济的、政治的或意识形态的原因，甚至可以归于外界的影响。按照这种观点，怀疑论大行其道，而且对总的构念抱有极大的怀疑。

但是，总有一些思想家有不同问题，他们的问题围绕着一个中心：是否存在制约所有社会演化、指出其运动方向从而可以谈论世界历史的总的倾向？

历史哲学是历史科学的反命题，它从人们构想的总论点出发，试图把现实用力装进一种僵硬的口袋，确定一种因果推理。这种口袋可以是许多类型中的一种：一种唯科学主义的或者唯物主义的进步论，这种进步论喜欢自我表现并提出自己的要求；一种永恒的回归和文明周期的反命题；一种关于社会不得不面对挑战或者在挑战面前屈服的论点；甚至一种来自天意的论点，这种天意进行干预，带领它的选民去兑现他们的命运。

因此，历史通过超越具体事例、窥视普遍规律的手段成为基本的长期辩论的场所。但是，所有科学思想不都是这样吗？所有的科学思想不都是试图超越具体的、直接的、外部表现的多样性去发现不太明显的、更加抽象的原则吗？

与其没完没了地反对有限的、确切的历史研究和历史哲学的结果，还不如让我们看到，占主导地位的现代历史思想在按照一种长周期的发展——包括两个浪潮，这两个浪潮对超越个别事例有时有利，有时不利——来探求总趋势。

19世纪肯定突出显示了历史上的哲学冲动。欧洲对自我及其实力的发现，它对地球的征服，资本主义带来的生产力的长期革命，新的思想自由，公开拒绝一切禁忌——所有这些创造了一

种总的乐观气氛。在这种情况下，19世纪的欧洲产生了历史上的全部哲学，至今我们还从这些哲学中吸取营养，这是不足为奇的。欧洲的这段历史伴随着当时的两大运动：那就是民族主义和社会运动。前者通过提出人民的“使命”找到了自己的道义根据，人民是它的服务对象。这样，就出现了现代种族主义，有单数（“泛-印欧语系”）和复数（英国的、法国的和德国的民族主义）形式。社会运动产生了马克思主义。所有这些思想形式在不同程度上都得到那个世纪的科学信念的哺育——一种处于发展中的几乎是天真的宗教信仰的表述。这种信仰被融入普遍主义，而没有对资本主义和它所转达的欧洲内容提出质疑。欧洲成了各方面的榜样，如果对它肩负的文明化使命提出疑问，那就只能被看做是荒谬的想法。

然后钟摆又摆了回来。法西斯主义和世界大战；以社会主义名义进行的革命和对实现黄金时代的期望的破灭；殖民主义战争的恐怖，有时伴随着非洲和亚洲国家在获得独立以后不平静的困难；核武器竞赛和它诱发出来的人类灭绝的幽灵——所有这些事情震动了19世纪的不可动摇的信仰。

一种对多元的演变道路的信仰和要求差异性的权利的呼声代替了19世纪的信仰。个性看来战胜了设想的进化总规律——不管是作为分析的客体还是作为一种要求。对普遍主义的期望得不到科学和道义上的信任。

结果只能产生一种印象主义的历史和对一种简单化的历史哲学的培育。由于无所作为，剩下的只是支离破碎的历史和地区主义的胜利。

(2) 地区主义的反应不仅仅发生在西方人中间。资本主义意识形态仍然在世界范围内保持着主导地位。这种反动因此在体系的外围表现出来，在那里它以非欧洲民族文化主义的倒置形式

出现。地区主义在那里的反动也同样是对当前挑战的一种无效反应。

因为如果人类只是提出了他们能够解决的问题，正如马克思所说，这并不意味着不经历任何困难就会立刻出现解决办法。相反，人类的历史是一个痛苦战斗的故事，需要超越来自自身发展的矛盾。因此，我拒绝美国实证主义的幼稚的乐观主义，并得出结论：成功（也就是，能够找到客观需要的解决办法的能力）并不是保证任何人在任何时候都能取得。历史充满了没有及时获得成功的社会僵尸。由于用简单的办法——一个社会对自己的文化“特性”的肯定——否定欧洲中心论和帝国主义的普遍主义而造成的困境见证了这一失败的危险。由于社会现实各个领域中的各种原因相互交织在一起，这些困境有它们自己的历史和它们自己的具体根源。我将从对“伊斯兰原教旨主义”的批判方面举一个简单的例子。

阿拉伯—伊斯兰世界在完成它的贡赋—形而上学构念以后就平静地进入了瞌睡的梦乡时，是怎样对西方的物质优势（这种物质优势转变成了帝国主义和殖民主义）和现代思想的双重挑战做出了反应呢？

阿拉伯—伊斯兰世界今天面临着双重任务：把自己从帝国主义的支配中解放出来并且使自己走上人民的国家发展的道路（其基础是某种权威，而不是与世界资本主义制度融合为一体的享有既得利益的资产阶级），从而把积极参与全球社会主义改造的大门敞开；同时，它需要重新考虑它从中世纪时期继承下来的思想体系。我们知道，它还没有真正走上通向经济、社会和政治解放的道路，尽管民族解放运动取得了一些成就并对帝国主义取得了部分胜利。但是，它是否至少参与了与它的历史衰落相关的思想体系的再研究呢？

从19世纪开始，更确切地说，自从穆罕默德·阿里在埃及的统治时起，面对现代世界的挑战，为了能够生存，就需要认识到这种双重要求。不幸的是，对阿拉伯世界命运负责的阶级和政权迄今认为，通过模仿欧洲资产阶级的发​​展道路——在物质的层面上、社会组织的层面上以及至少部分地在思想层面上——就可能从西方的支配中解放自己。

穆罕默德·阿里认为，他能够把物质现代化（通过借用技术因素来进行）和对意识形态的质疑分离开来。他断定对意识形态提出质疑将是危险的，因为这将把埃及的资产阶级与一种权力联系起来，而他想要保持这种权力的全部控制能力。因此他选择了“温和保守的伊斯兰”，不那么专注于对新的挑战做出反应，而是更注重形式上的表面文章。自那时以来，埃及文化上的双重主义是埃及的一个特点（在当代第三世界的许多地区可以看到类似的现象），这一特点的根源在于上述的那种选择。

复兴（Nahda）是一种运动，它带有全盘重新检查流行的意识形态的可能性。^①不能只从宗教层面上对它评价，它由贾迈勒·迪纳·阿福汗尼（Jamal al-Dine al-Afghani, 1838 ~ 1897年）、穆罕默德·阿卜杜（Mohammed Abduh, 1849 ~ 1905年）、拉奇德·里达（Rachid Rida, 1865 ~ 1925年）相继唤起。这一运动在公民生活的其他范围内对现代化的贡献是不小的，包括语言的创新（没有这一创新，阿拉伯语将不会像现在这样适应新的文化），对风俗的批判 [特别是在妇女地位的领域中，卡西姆·阿

^① 复兴运动的历史和分析这一运动的作品产生了大量的文献。George Antonios 在 *Le Reveil arabe* (Paris, 1946) 中提供了一个很好的摘要。关于原教旨主义最好的批判性著作有：Faraq Foda, *Before the Fall* [in Arabic] (Cairo, 1983); Fouad Zakatia, *Reason and Illusion* [in Arabic] (Cairo, 1985); Hussein Ahmad Amin, *Guide du musulman malheureux* (Cairo, 1987)。同时见我对 Sayyid Qutb 的批判： *The Crisis of Arab Society* [in Arabic]。

明 (Qasim Amin) 的批判直到现代一直保持着无与伦比的地位。他于 1908 年去世]。这一运动还重新改写了法律, 而且对政治形式进行了批判 (对“东方的独裁主义”的挑战)。尽管如此, 所有这些进步在某些时候的确与宗教解释的改革问题发生冲突。

复兴运动在后一个领域中的思想小心翼翼, 而且模糊不清。它呼吁通过回归本源的手段实现纯洁化。事情就是这样: 基督教新教就是这样做的。但是新教赋予这种“纯洁化”的内容 (实际上没有重新建立关于它的起源的神话式国家) 与正在构思的未来完美地结合在一起。另一方面, 复兴运动的思想没有给予它呼吁的改革以积极的内容。它的民族主义和反对帝国主义的调子肯定是合理的, 但不能够补偿这一欠缺, 也许只不过是反映了正在上升的资产阶级在思想层面上的软弱。复兴运动没有意识到消除形而上学心态的必要性。它局限于形而上学构念的框架中, 从来没有认识到这一构念已经被永远地超越了。因此, 这一运动与世俗主义的概念格格不入。复兴运动像是在遥远的地方宣布必须进行宗教革命, 但没有着手开展这场革命。这一失败必然跟随着衰落, 甚至倒退——从拉奇德·里达 (Rachid Rida) 到穆斯林兄弟会和当代的原教旨主义。

开明资产阶级在这个世纪的前半期占据了中心舞台, 由于与外围资本主义的特点相联系的明显原因, 它仍然保持着小心翼翼的态度。因此, 它满足于这种文化上的双重主义。资产阶级的思想甚至看来像是民族背叛 (它至少在表面上看来从西方借用了“各种东西”, 蔑视伊斯兰教的“遗产”), 或像是在玩一种双重游戏 (有人说资产阶级只是“假装”保持穆斯林)。期望资产阶级做更多事情是没有根据的。尽管如此, 当人民的力量在社会和政治斗争层面或者在制定一种社会计划方面, 还没有能够独立自主时, 开明资产阶级确实在混乱之中带来了几项支离破碎的现

代化成果（在法律方面把《伊斯兰教教法》现代化；在政治体制方面；在教育方面）。甚至也有一些大胆的突破，例如：赞扬阿里·奥德拉扎克（Ali Abderrazek）提出的世俗主义，1924年废除伊斯兰教国王王权时表现出来的兴高采烈的情绪。但是，这些突破的生命是短暂的。

开明资产阶级的计划在真正的解放和发展层面上的失败构成了纳赛尔主义产生的根源。结果是，纳赛尔主义成为人民的民族复兴运动，具有进一步前进的潜力。但是这种潜力没有发挥出来，既没有在社会、政治计划层面或者思想层面上形成概念，更没有得到实际执行。至于它的政治范畴，正如穆罕默德·阿里曾经希望去构思资本主义而又不依靠资产阶级一样，纳赛尔的思想逐步演变成为想要“社会主义”，而又不把完成这一构念的责任寄托于人民。情况依然如故，早期的双重主义仍然存在着。

最近一次尝试的失败（一种实实在在的失败，然而，在这次失败中西方的公开侵略负有很大责任）导致了当前的危机。因此，当前的危机来自于“左翼”的失败——“左翼”没有能够找到一种人民民族力量的组合来摆脱困境。这一真空被“原教旨主义计划”残酷地填补了——原教旨主义是这种危机的征兆，并不是对危机做出的反应。

原教旨主义从中世纪的形而上学观点中得到营养——而且是从最可悲的贫困化的形而上学版本中得到营养，最多是从加扎利（Ghazzali）的版本中得到营养，更确切地说是从最缺乏生气的阿拉伯萎靡不振时期的苏菲主义那里得到营养。这一运动的意识形态从一开始就建立在对人类理智的蔑视之上；而且这一运动对伊斯兰教最光辉时刻的各项创造——理性化的形而上学构念——恨之入骨，正如赛义德·库特布（Sayyid Qutb, 1903 ~ 1966年）所表述的那样。这一仇恨使人大伤脑筋。原教旨主义者把宗教仪

式放在首位，对宗教仪式有一种极端的形式上的亲和感，忠实于神圣的经文的字面含义——主要是《伊斯兰教教法》，而且注重表面上的“特性”（衣着等）。最陈腐的、反动的偏见被固定下来（即使它们与过去的较进步的解释发生冲突！），如妇女的地位问题。无知穿上了一种向后看的黄金时代的神话外衣——这个黄金时代发生在“伟大的偏离”之前。这个“偏离”意味着在阿巴斯王朝之后所缔造的国家——而伊斯兰世界和阿拉伯世界后来取得的历史成就又应该归功于这个国家。这里提到的黄金时代完全是模糊的——并不与任何社会计划相贯通，结果是在日常生活中接受了最明显的矛盾现象（例如，全盘拒绝西方，但是舒舒服服地接受了它的技术……）。这种不一致性和对可能发生的自我矛盾的不自觉性在连篇累牍的著作中得到表达，完全陷入了没有生气的道义说教之中。著名的“伊斯兰政治经济学”就是一个例子，它只不过照搬了（经常是不准确地）西方新古典经济学的最没有生气的形式。同时，在他们组织的活动中，原教旨主义者扬弃所有的民主形式——甚至最基本的民主形式，要求盲目服从最糟糕的苏菲派传统“阿訇”的价值观。

许多阿拉伯知识分子对这种原教旨主义进行了无情的谴责。他们揭露了其隐藏的动机——由外围资本主义体系制造的神经质态度，特别是在小资产阶级人民阶层中散布的神经质态度。他们还揭开了这种原教旨主义在政治上模棱两可的面纱，以及它与沙特阿拉伯—美国“石油—伊斯兰教”的联系。这样，他们就说明了瓦哈卜主义（Wahabism）取得成功的原因——在一般情况下这种主张的影响不会越过阿拉伯绿洲的中部。^① 同样，他们也

^① Wahabi是一场清教徒改革运动，由 Mohammed Ibn-Abd al-Wahab（1703？～1787）倡导的，后来被沙特部落接受，再后来成为沙特阿拉伯的正式宗教。

可以说明西方对适合自己目的的运动给予支持（这种支持被虚伪地否认了）的原因，这是由于阿拉伯世界的内部冲突——主要是宗派争吵和效忠组织上的争论——使阿拉伯世界陷入难以置信的虚弱地位。

出现这种困境的原因是由于现代性要求放弃形而上学。由于没有认识到这一点，导致了一种“文化特性”的虚假构念，而且引起一场混乱的辩论，在这种辩论中“特性”（和“遗产”）被放在与“现代化”绝对对立的地位，“现代化”被看做是“西方化”的同义词。

这种观点把民族特性看做是不可改变的，而不顾这样的事实：阿拉伯—伊斯兰特性（用复数或许更好些）随着时间的推移已被改造，正像“欧洲—基督教”和其他民族的特性一样。相反，一种人为的不变的欧洲—基督教特性被创造出来，并且与阿拉伯—伊斯兰教特性形成对照。结果导致了赛义德·古特提出的关于世俗主义的荒诞说教。按照赛义德·古特的说教，世俗主义是基督教特有的，而所谓的伊斯兰教的“独特性”则相反，它不承认宗教与社会（*din wa dunia*）之间存在区别。赛义德·古特情不自禁地说出了他心里的话，即中世纪的欧洲也（正如中世纪的伊斯兰教一样）没有把宗教与社会分离开来。无知带来许多混乱。特性实际上成了宗教范畴，而且由于这一范畴被认为是一种绝对不可改变之物，于是通过简单的推理得出结论：民族的个性本身是恒久不变的。

我曾经论证过，基督教和伊斯兰教的第一次革命都取得了完全成功。这两次革命使基督教（起初是一种人民起义的宗教）和伊斯兰教（在文明化的东方的边缘创立）构成了符合先进的贡赋社会需要的理性形而上学构念的中轴线。在那个时候，这些宗教的“特性”是非常类似的，确实很难把伊本—拉什说成是

穆斯林，把迈蒙奈德说成是犹太教徒，而把托马斯·阿基纳斯(Thomas Aquinas)说成是基督教徒。他们属于同一个知识时期，互相理解，互相批评，诚心诚意地互相学习。

但是，基督教进行了第二次革命，那是一次资产阶级革命，而且它可能正处在第三次革命之中。伊斯兰教还远远没有进行它所需要的革命。原教旨主义分子不但不要求进行革命，而且极力推迟革命，西方对他们的所作所为非常感谢。

肯定有办法脱离这一困境。但是，这不仅需要在知识战线上进行一场战斗。首先，必须着手争取从社会、经济和政治实践的层面上摆脱真正的困境。我甚至相信，真实世界的转变将在事实上带来这种贫困的形而上学幻想的破灭。当纳赛尔主义崛起的时候，不可想象原教旨主义的出现。然而，真实世界的转变还需要注意一项任务（由于机会主义目光短浅，这一任务经常被忽略）：即超越中世纪的思想方式，阿拉伯—伊斯兰世界需要从这里走出来。在这一领域正如在其他领域一样，落后性可能占有优势。在物质活动的领域中，第三世界可以获得现代技术，而不需要经过所有的发展阶段。同样，在思想领域中，我们已经了解西方的资产阶级思想，不仅如此，我们还熟悉对它进行根本性批判的胚芽，我们肩负着开发这种普遍潜力的任务。真正肯定阿拉伯民族的特性，正像真正肯定第三世界其他民族的特性一样，有赖于遵循这条道路。

当代伊斯兰原教旨主义所处的困境并不是这类困境中独一无二的困境。相反，种种迹象表明在其他地方存在着类似的文化主义的反动——从印度到黑人非洲。在我看来，各种情况表明，民族文化主义的倒退都是采用同一种方法进行——这种方法就是欧洲中心论的方法：肯定“独特特性”的不可改变性，这种“独特特性”决定历史进程，或者更确切地说决定个别的、无可比

拟的历史进程。各种原教旨主义与欧洲中心原教旨主义没有什么不同，后者也往往采取基督教新原教旨主义的形式。相反，各种原教旨主义只不过是欧洲中心原教旨主义的反映，是它的负面补充。

五 争取一种真正的普遍文化

(1) 用一种新的范例代替作为欧洲中心论基础的范例是一项困难的、长期的任务。这需要一种政治理论和一种文化理论，并辅之以经济理论，还需要它们相互作用的理论。这些理论仍然极为缺乏——不管是在资产阶级思想中，还是在马克思主义的启发构念中——由于没有继续进行马克思刚刚开始的一项任务而瘫痪下来。

在完成这一重新构念时，文化分析及其在历史发展中功能的重要性与这项任务的艰巨性一样巨大。它的重要性来自这样的事实：在社会科学中占主导地位的资产阶级主流派最初建立在一种公开的文化主义的历史哲学上，此后，当这一哲学逐渐失去其说服力时，它躲进了不可知论，拒绝超出具体目标去对一般规律进行探讨，因此逗留在文化主义之中。庸俗的马克思主义理论从根本上来说与此没有什么不同。所谓的“两条道路”的论点试图调和历史唯物主义概念与欧洲中心论关于欧洲历史例外论的偏见，但是没有成功；而“五个阶段”的论点回避了这一困难，减少了具体的特性，以至于人为地降低不同历史道路的多样性，降低到机械地重复欧洲模式的境地。

但是，用什么代替文化主义理论呢？这里的全部困难在于明显地缺乏社会科学知识。我并不是想提出一种能够回答这一领域所有问题的完整的、连贯的构念；我只有一个小野心，即指出—

些因素，而这一观念必须把这些因素融合到它所面临的种种问题中去。

(2) 沿着真正的普遍主义的路线重新构思社会理论必须以一种实际存在的资本主义理论作为它的基础，这种理论的中心是资本主义制度在世界范围内的扩张所产生的主要矛盾。

这一矛盾可以用下列方法定义：地球上的所有社会融合到世界资本主义制度中去，这就创造了普遍化的客观条件。然而，商品意识形态普遍化的力量产生了走向单一化的倾向，这一倾向支持资本主义的发展，但它又受到不平衡积累的阻碍。这种走向单一化倾向的物质基础是市场在纵深方面连绵不断地延伸。商品和资本市场逐渐地延伸到整个世界，并且逐步控制了社会生活的所有方面。劳动大军的流动开始时受到不同社会、语言 and 法律的阻碍，但逐步成为国际性的流动。

文化生活是使用价值被使用的组织模式。由于这些价值服从一种综合化的价值即交换价值，价值的单一化往往使文化本身变得单一化。走向单一化的倾向不是生产力发展的必然后果，而是生产力发展的资本主义内容。前资本主义社会中生产力的发展并不意味着使用价值服从交换价值，所以那时生产力的发展伴随着道路和发展方式的多样化。资本主义方式意味着交换价值占据主导地位，从而带来标准化。资本主义在工业生产技术、消费趋势、生活方式等层面上有一种几乎是不可抗拒的力量把功能推向单一化，它在意识形态和政治领域中的影响力要弱一些，对语言使用的影响则小得多。

对于这种标准化的倾向应该采取什么立场呢？对于历史上不可逆转的东西，如像奥西丹亚的法国化或者古巴人接受可口可乐，不能永远感到遗憾。问题在于将来。是否应该欢迎资本主义标准化倾向，是否欢迎其使生产力进步的办法？这种办法是否应

该受到维护，还是至少不应该永远起劲地反对它，想想 19 世纪的运动，想想那些运动设法捣毁机器的反动性质？这一过程是通过阶级的棱镜运行的，因而是无效的，这是否是构成遗憾的唯一原因？我们是否应该得出结论，认为社会主义将沿着同样的方向运行，只不过速度较快些，痛苦较小些罢了？

对于这个问题总是同时存在着两种反应。在马克思的前半生中，当他描述生产力的发展、资产阶级的成就时，当他描述把人们从村庄的狭小天地中解放出来的标准化倾向时，采用了赞扬的口吻。但是，他逐渐产生了怀疑，而且在他后来的著作中采取了多种口气。劳工运动的主导翼赞美正在构建中的“普遍文明”。在第二国际中相信文化的融合（甚至语言的融合）的思想占了主导地位：想一想世界语吧。这种天真的世界大同主义被第一次世界大战有效地否定了。第二次世界大战后这种思想重新出现，人们把美国化看做是进步的同义词，或者至少看作是现代化的同义词。

然而，对资本主义的任何根本性的批判都要求对它的消费和生活方式进行重新评价，它们是资本主义生产方式的产物。这种批判不像人们经常认为的那样是一种乌托邦：西方文明在这种方式中遭受的不快就是充分的证明。事实上，标准化的倾向意味着根据资本主义基础建设的要求加强调整上层建筑。标准化的倾向缩小了驱使这种制度向前发展的矛盾，因而是反动的。因此，对这种标准化的自发性抵制，就是表示拒绝服从支持标准化的剥削关系。

而且，这种标准化的倾向与不平衡积累的局限性相冲突。不平衡积累加速了中心地区的单一化倾向，而对外围地区的广大人民群众来说，实际上则摧毁了单一化倾向——那里的人们无法进入现代消费方式，现代消费方式是少数人保留的。对这些人来

说，他们的基本生存手段经常被剥夺，其结果不仅仅是病魔缠身，而且悲剧上演。事实上，现存的资本主义因此成为全世界生产力发展的障碍，因为它强加给外围地区的那种积累方式排除了外围地区“赶上来”的可能性。这就是为什么资本主义在客观上已在全世界被超越的主要原因。

然而，不管对这一社会模式有什么看法，不管对它的内部矛盾有什么看法，它仍然具有巨大的力量。它在西方和日本具有强大的吸引力——不仅对统治阶级而且对工人来说也是如此，这证明了资产阶级意识形态对整个社会的霸主地位。第三世界的资产阶级没有其他目标，他们模仿西方的消费模式，这些国家中的学校复制伴随着西方技术的劳动组织模式。但是，外围地区的人们是这种理想和价值观单一化扩大过程中的受害者。大众媒体当前在全世界的大规模传播，从数量和质量上减弱了资本主义不平衡发展带来的矛盾。进入西方消费模式的渴望渗透到为数众多的人民大众中去。与此同时，资本主义却无力满足这种渴望，越来越力不从心。那些拒绝服从资本主义全球扩张所带来的需求并已从中获得解放的社会，必须处理这种新的矛盾，这种矛盾是社会主义潮流和资本主义潮流间发生的各种冲突中的一种。

因此，我们所说的困境不仅仅是意识形态方面的困境，而是一种真实的困境，是资本主义的困境，它无法完成它的历史议程上的任务。社会思想的危机在它的主要范畴中首先是资产阶级思想的危机，它拒绝承认资本主义并不是“历史的终结”，拒绝承认资本主义并不是“理性的最终的、永恒的表述”。但是，这一危机也表明了马克思主义的局限性，它低估了资本主义在世界范围内扩张的内在的不平等性，它针对资本主义的矛盾设计了一种社会主义反应战略，这种战略已经被证明是不可能实现的。

为真正理解资本主义造成的这一最具爆炸性的矛盾，必须把

中心/外围地区的两极分化放在分析的中心地位，而不是放在边缘地位。

西方的左翼和社会主义力量在做了一系列的妥协之后最后屈服了，他们把资本主义扩张的帝国主义范畴摆在了中心地位——不管是在重要的分析中，还是在制定进步战略时，帝国主义范畴都占据了中心地位。这样，他们在最重要的方面向资产阶级意识形态投降：欧洲中心论和经济决定论。

帝国主义这个术语被判断为“非科学的”，曾被列为禁忌。需要大费周折用一种更“客观的”术语如“国际资本”或者“跨国资本”来代替它。似乎世界纯粹是由经济规律造就的——经济规律表达了资本再生产的技术需求，似乎国家和政治、外交和军队的作用在这里消失了！帝国主义恰恰是资本再生产的要求和规律的总结合；帝国主义是支持资本再生产的社会的、民族的和国际的联盟；帝国主义是这些联盟采取的政治战略。

因此，关于当代世界的分析必须集中在不平衡发展和帝国主义方面。然后，只有这时，才有可能设计一种超越资本主义的过渡战略。这里的障碍是使自己脱离当前的现实世界体系。这个障碍在发达的中心社会比在外围地区的社会更大。在这里确定无疑地存在着帝国主义的影响。在发达的中心地区社会，由于它们的社会构成和它们能够得到的全球自然资源的优势是建立在帝国主义的剩余价值上，它们很难看到对世界进行全面重组的需要。结果是，一种能够改变主要舆论的人民的、反对帝国主义的联盟在世界发达地区更难于形成。另一方面，在外围地区的社会中，脱离资本主义世界体系才能发展生产力，以便满足大多数人的需求。这种根本性的差异说明了为什么在资本主义体系中所有的突破口都是在这个体系的外围地区发生。外围地区的社会正在进入“后资本主义”时期，是通过我所说的人民的和民族主义的战

略，而不是通过社会主义战略，因而它们在脱离资本主义体系时困难重重，受到制约。

(3) 资本主义的主要矛盾把反对资本主义的革命提上了议程——这是一场反对资本主义的革命，因为资本主义的生存是以其他人承受悲剧性的后果为代价的。但是在这场革命发生之前，必须完成一项资本主义过去不能完成、现在也不能完成的任务。

有一些问题并不是新问题，俄国革命和中国革命从一开始就面临着这些问题。但是对这些问题的讨论必须根据历史的教训进行，这些教训与欧洲中心论总的判断相当不同，欧洲中心论认为社会主义破产了，唯一的选择是回归资本主义。^① 只要稍做调整，关于任何激进的民族解放运动的教训的讨论也可以说同样的话，这种运动在从 1955 ~ 1975 年的“万隆时代”达到它的顶峰。^②

毫无疑问，所谓的社会主义社会（定性为“人民民族主义”社会更好些）没有“解决”问题。理由很简单，这是由于人民民族过渡必然比想象的时间更长些，因为它面临的发展生产力的任务处于与世界资本主义扩张逻辑的长期斗争中，而且是在相互冲突的内部社会关系（我把它称作三种潮流的辩证法：社会主义潮流、当地资本主义潮流和国家主义潮流）的基础上。在那些成功进行了人民民族革命（通常叫做“社会主义革命”）的社会中，内部因素的辩证法再一次起到决定性的作用。毫无疑问，由于“后资本主义”社会的复杂性还没有被充分把握，苏联的试验——正像它的实际情况表明的那样——对外围地区的人民在大约四十年中具有强大的吸引力。毛泽东主义对这一试验的批判

^① 关于我对人民民族过渡的看法，见 *Delinking*，以及“*L'Etat et le développement*”，*Socialism in the World* 58 (1987)。

^② 见 Samir Amin, *Bandoung, trente ans après* (Cairo: UNU, 1985)。

在大约十五年内也具有相当大的影响。

今天，对挑战的真正含义有了更好的认识，天真的热情减少了，而且关于发展的“权威”处方更慎重了。事实上，不管是在实践方面，还是在思想方面，都取得了进步。人们有了积极含义的“危机”感，而不是预示着投降和“回归”到正常状态的“失败”感，即重新进入世界范围内资本主义扩张的逻辑。在西方，社会主义力量受到打击——它们在“社会主义”国家中发现了自己的弱点，但它们受到打击的原因在其他方面，在西方社会的深层次之中：只要它们对欧洲中心论的破坏作用没有明晰的理解，西方的社会主义就将会停滞不前。

对外围地区的民族来说，除了所谓的社会主义革命的办法外没有其他选择。当然，自1917年或者1949年以后，情况发生了很大变化。在当代第三世界的条件下，新的人民民族进步不允许简单地复制早期的思路——预先用几种处方进行策划。从这个意义上来说，受马克思主义的启发而产生的思想和实践保持了它们的普遍性职能，尤其是它们在亚洲—非洲的职能。在这个意义上，尽管所谓的与社会主义抗衡的模式当前具有局限性，但对外围地区的国家却保持着不断增长的吸引力。反体系的起义——从菲律宾到韩国、巴西，通过伊朗到阿拉伯世界——尽管在它们发展的第一阶段存在着模糊性，甚至存在着表述的困难，却宣布了另外一种民族大众的进步。抱怀疑态度的人是欧洲中心论的俘虏，他们不仅没有想到会爆发这些起义，而且宣布不可能爆发起义。

(4) 可以把当前的形势与希腊文明的长期过渡做一个类比。在《阶级与国家》(*Class and Nation*)的结论中我们对后者进行了分析，用“腐朽”这个词来与“革命的觉悟”形成对照，并且提出打破剩余产品的贡赋制集中化并用封建的权力来代替它，

不仅不是一种负面的“向后退”，而且是此后资本主义集中化迅速成熟的条件。今天，通过与资本主义体系脱离联系得到解放，这同样可以构成此后一种新的普遍主义再构念的条件。在文化层面上，这种三阶段式的辩证运动（从资本主义欧洲中心论的虚假普遍主义到人民民族主义发展的成功，再到重新构思一种优越的社会主义普遍主义）都需要脱离与资本主义的联系。

这种类比可以扩展到文化领域。希腊文明在古代东方统治阶级的层面上创造了普遍主义（当然是地区性的，而不是全球性的）。尽管这种普遍主义由于它的阶级内容而削足适履，因而不能被人民大众所接受（他们到基督教、伊斯兰教和农民的局部主义那里寻找庇护），但在某些方面却预示着资本主义的普遍主义。这就是文化复兴运动转向希腊文明寻求启示的原因之一。今天，尽管资本主义的普遍主义带有欧洲中心论的局限性，它仍然表述了统治阶级“心目中的”普遍性文化，不是这样吗？它的大众化版本为了大众的使用而被通俗化——颇为奢侈的西方“消费主义”和它在第三世界呈现出来的一副可怜相——产生了一股强大的吸引力，而且同时它也给那里的人们造成一种挫折感，情况不是这样吗？欧洲中心论的普遍主义遭到民族主义在文化方面的拒绝，但同时，未来优越的社会主义普遍主义的因素正在形成。如果这一形成过程较为迅速，负面文化确立的内容空虚阶段将被缩短。

(5) 由于我们现在恰恰处在这一空虚阶段，关于欧洲中心论的辩论事关重大。与中心（欧洲的）资本主义相适应的是资本主义意识形态的完整思想——欧洲中心论的经济论——它导致了当前的困境。在外围地区，作为外围化的结果，原来公社制、贡赋制的意识形态和文化都处在衰落和危机之中。在缺乏真正的普遍主义（建立在对经济主义批判的基础上并被所有民族丰富

的普遍主义)前景的情况下,一些人的欧洲中心论和另外一些人的颠倒的欧洲中心论之间的无为对抗将会在一种破坏性的狂热主义气氛中继续下去。

我们时代的道义和政治危机并不照顾富裕社会。欧洲中心论事实上正处在危机之中——尽管它培植的偏见表面上是健康的、富有活力的。在被认为是不可克服的挑战面前表现出来的焦虑以及它所带来的灾难性的风险使非理性复活——从星象学重新流行到恐怖主义行为的爆发。因此经常发生的情况是:在新的挑战面前,在第一阶段做出的反应往往是消极的,而不是积极的。资本主义的欧洲中心论没有受到批判,对它进行批判才有利于构思一种新的普遍主义;一切关于构建普遍主义的愿望都被拒绝,人们反而赞成一种保持“差异的权利”(在这里指文化上的差异和社会组织形式上的差异),以此作为回避真正问题的手段。这就是我所说的今天流行的“地区主义”。

每个人都有权利——甚至权力——来对其他人进行判断,然而,这一情况正在发生变化,人们日益重视对其他人的判断具有相对性的观点。毫无疑问,判断可能是错误的、肤浅的、匆忙的或者相对的。没有什么案例能够永远盖棺论定;辩论总是在继续进行。这正是问题的所在。有必要进行辩论,不要以任何人形成的关于其他人的观点都是或者必然会是虚假的为理由来回避辩论:法国人将永远不会懂得中国人(反过来也是一样),男人将永远不会懂得女人,等等;或者换句话说,不存在人类,而只存在着“人们”。相反,有人声称,只有欧洲人才能真正懂得欧洲,只有中国人才能懂得中国,只有基督教徒才能懂得基督教,只有穆斯林才能懂得伊斯兰教;一部分人的欧洲中心论只能由另一部分人的颠倒了的欧洲中心论来完成。

在外围地区,最近爆发了由文化民族主义发起的群众政治运

动，这是在文化方面对现代帝国主义做出的反应，这也许是一项真正的客观意义上的事态发展，它突然唤醒人们注意我们当代文化领域的问题，这一领域披上了流行的欧洲中心论的伪装，因此，经典马克思主义对此估计不足。然而，这个运动对批判性思想的进步贡献甚少。相反，它加强了非理性的感情表述，用非理性的感情表述代替了分析。

在这种情况下，两种看来是对立的然而实际上是对称的文学得到发展。一端是各种宗教的原教旨主义的文学——伊斯兰教的、印度教的、犹太教的（很少提到，但它当然存在）、基督教的，等等——而且还有地区主义的文学，它讴歌所谓的民谣的优越性。所有这些都是建立在不同文化“不可通约性”的假设上。另一端则是资产阶级有气无力地对复活资本主义社会的赞扬，它完全没有意识到它的原旨欧洲中心论。

对欧洲中心论的文化批判和对颠倒的欧洲中心论的批判必须超越这种聋子式的对话。关于不平衡发展的文化方面的讨论仍然是困难的和混浊不清的。正如我所说的，其根本原因是我们对构成社会现实的三个领域——经济领域、权力和政治领域、文化和意识形态领域——之间的关系进行科学分析的工具的质量很差。

是否有可能设想在这里或那里发生政治演变，而且这种演变赞成进行更好的对话，从而通过对话超越资本主义走向普遍的社会主义？左翼力量和社会主义力量的责任恰恰是对此进行构想，并且采取行动使之成为可能。

欧洲中心论在相反的含义上是一个强大的因素。今天非常流行对第三世界的偏见，形成向右移动的趋势。西方社会主义运动的某些分子拒绝这种移动，他们经常躲避到另一种思想中去，而这种思想与欧洲中心论思想相比毫不逊色，那就是传统的工联主义思想。按照这种思想，只有成熟的（也就是欧洲的）工人阶

级才能够承担起社会主义未来的任务。这是一种无所作为的思想，十分明显地与历史经验教训相矛盾。

因此，人类面临着一个新问题。如果继续走当前的发展道路，南北矛盾将不可避免地变得越来越具有爆炸性，因此将会导致发达的资本主义国家中更加强烈的咄咄逼人的种族主义等问题——对第三世界的偏见只不过是种族主义的先驱。

对外围地区的人民来说，他们将不可避免地在民族主义的人民民主前进道路和向后看的文化主义的困境之间进行选择。然而不能把向前进的选择仅仅看做是某种简单的处方，因为它的三个构成成分——社会主义、资本主义和国家主义——都是重要的，它们相互之间部分地相互补充，部分地相互冲突。例如，“国家社会主义”的官僚式的处方在“民主发展”的名义下牺牲了民主，已经表明它所带来的障碍使超过某种界限的发展成了问题。但是在相反的方向，今天在西方流行的建议只是保留民主这个目标——而且仅仅保留人权和多元选举民主，这种建议在可以想象的最短时期内已经表现出其无效性。正如我们已经看到的在巴西、菲律宾和其他地方正在进行的试验，民主必须与巨大的社会改造相联系，否则将会灭亡。但是这些必须进行的改造经常直接地与现存的资本主义制度的利益相冲突。

毫无疑问，如果西方不阻碍外围地区进步的社会改造，而是支持这些改造，在与资本主义脱离关系的进程中的“民族主义”成分将会相应减少。但是这种假设只不过是一种虔诚的愿望。事实上，西方迄今仍是沿着这一方向进行的社会改造的死敌。

承认这一现实和事实，就是承认改造世界的任务落在了外围地区人们的身上。正是他们通过与世界的发展脱离联系，可以迫使西方人们认识到他们面临的真正挑战。

但是还必须承认，人民民族民主的漫长道路将颠簸不平，充

满了不可避免的冲突、不平衡的进展和挫折。这种困难的、长期的、不肯定的道路的构想必须代替天真的“社会主义构想”的形象。

我所做的关于西方的相对消极的判断并不排除发生变化的可能性。如果在西方开展关于“其他发展形式”的辩论，它有可能对东方和南方的演变带来有利的后果，就此而言，我坚持强调西方左翼的责任以及它们承担起这种责任的可能性。对欧洲中心论破坏性的清晰认识是发生变革的先决条件。

如果说西方意识形态的右翼看法承担了欧洲中心论的全部责任，那么另一方面，构建普遍主义的雄心则培植了左翼的意识形态，而且从一开始资产阶级左翼就构建了关于发展、理性、法律和司法的理念。同时，对欧洲中心资本主义的批判在中心地区也并不是没有得到反响。在世界体系中没有什么万里长城能够把中心地区与外围地区分割开来。毛泽东、切·格瓦拉和法农一度不是西方进步青年心目中的英雄吗？

正是由于这一原因我才用了这么多篇幅来讨论西方左翼知识分子问题，我的愿望是开展真正的对话，因为欧洲的作用比人们的想象更具有决定性意义。

服从世界经济的逻辑实际上要求有一股警察力量承担起镇压外围地区人民——这个体系的受害者——起义的责任；服从世界经济的逻辑还要避免使社会主义国家可能从与受害人民组成的联盟中受益的危险。这个职能不可能由其他人来完成，只能由美国来完成。在可以想象到的未来，试图构造一个新的欧洲帝国主义，把美国从它的卫士的任务中解脱出来，这将是不能实现的梦想。这是一种纯粹的资本主义逻辑，大西洋主义就有这样的含义。这必然降低欧洲的作用，把它完全局限于欧洲、日本和美国商品的竞争之内，而不去渴望任何类型的文化的、意识形态的、

政治的和军事上的自主。但是在这种情况下，欧洲将面临在重大的动乱事件中遭受整体破坏的威胁，或者说面临着遭受由于超级大国的越顶外交达成的协议而带来的打击的威胁。

为了应对这一中庸之见，欧洲能否对建设一个真正的多中心世界作出贡献，也就是说，对建设一个尊重不同社会和经济发​​展道路的世界作出贡献？这种新的国际秩序可以为欧洲本身开辟走向社会发展的道路——而这种发展是不可能严格的“竞争”逻辑的范围内取得的。换句话说，这种新的国际秩序可以在实现非市场社会空间的扩展方面着手突破，这是西方取得社会主义进步的唯一道路。通过东西方关系在欧洲的缓和来代替以军备竞赛为主的紧张战略和使东欧脱离苏联的危险幻想，这将会有利于戈尔巴乔夫所希望的民主社会主义的进步。不同的南北关系因此能够在一种有利于第三世界客观需要的人民民主过渡的背景下得到促进。这种“欧洲不结盟”的选择——一种适合这个地区的“脱离联系”的形式——是唯一的阻止出现衰落的手段，否则出现衰落几乎是不可避免的。^① 我这里所说的衰落是指放弃社会动员和取得可靠进步的计划，而总是“迁就”外部势力。

欧洲中心论把世界引入了严重的困境。如果西方继续死守它主导的各个政治关系领域中的立场，特别是在南北和东西关系中的立场，发生暴力冲突和残酷的种族主义行动的风险将会增加。更具有人性的未来——普遍主义的未来而且人人受到尊重的未来——不是必然会出现的，不是注定会出现的；它只不过是一种客观上的必然可能性，人们应该为此而进行斗争。人们面临着真实的选择，不是社会主义的普遍主义，就是欧洲中心论的资本野蛮主义。为了进行必要的斗争，左翼必须主动地认识这些根本性

^① CEDETIM, *Le Non-alignement européen* (Paris: La Découverte).

问题。

社会主义处于这一漫长隧道的终端。这就是说，这一社会解决了资本主义内在的不平衡发展的问题，而且同时使地球上整个人类能够更好地驾驭社会发展。这个社会在各个方面都优越于我们现在的社会，但这个社会必须是世界规模的，并且由大家作出贡献来构建一种真正的普遍主义；作出贡献的人既包括西方人，也包括经历了不同历史进程的人们。显然，为了实现这一目标需要长途跋涉，它不允许对“最终的”战略和所经历的阶段做出判断，而政治和意识形态的对抗——在一个时期对“革命者”和“社会民主党人”的反对行动——只不过是这一长期斗争所经历的沧桑之道。显然，不可能预言这种人类社会的性质。

未来需要人们去探索，但更需要人们去体验。

第六章

走向非欧洲中心论的历史观

走向非欧洲中心论的社会理论

系统地指出欧洲中心论对意识形态以及对主流社会理论的歪曲，描述它们诞生的轨迹并暴露它们的弱点是不够的。一个过时的范例只有在另一个摆脱了前者错误并得到正面表达的范例出现的条件下才会消失。根据这个观点，我认为，正本清源工作是必不可少的，在这里提出两个与此相关的因素。

第一个因素（将在本章论及）是不平衡发展的假设，它是对资本主义在欧洲封建形态——这些形态与成熟的贡赋形式对质的飞跃所进行的顽固抵抗相比，被认为是贡赋社会的外围形式——中之所以早熟的一种解释。这个假设通过普及有关发展规律——后者是前者的基础——的论点，使社会理论摆脱了欧洲中心论对历史观的歪曲。

第二个因素是关于价值全球化的假设，它是对现实资本主义动力的一种解释，它既产生一种世界同质化倾向，同时又出现使这种倾向难以形成的两极化现象。该假设使当代世界观摆脱了欧

洲中心论的弯曲，从而对体制的危机提供了新的、丰富的解释以及“超越资本主义”进展的突破口。

（一）贡赋生产方式是先进的前资本主义社会的普遍形式

各个不同的历史学派对一个问题争论不休：能否说只有一个前资本主义社会（在这里仅限于建立在可以分辨的、明确的国家机器基础之上的先进社会）？或者能否仅限于描述和分析上述社会的各种不同的、具体的变种？能否认为封建主义作为一种资本主义前的普遍形式不仅是欧洲的现象（包括在日本），而且在其他地区也有类似情况？或者说，它们之间有性质上的区别，而不仅仅是形式上的区别？

在这场辩论中我采取了自己的立场，并将阐述这一节题目所反映的论点，即我称之为贡赋的形式是所有先进的前资本主义社会的普遍形式，而封建主义只是其中的一种特殊的类型。随着我的论点的发展并通过概念的逐渐形成，将能解决资本主义在其诞生过程中的发展不平衡问题并走出欧洲中心论的死胡同。

我对历史所做的总结只认可全球性的三个相互衔接的阶段：从原始共产主义开始的长时期的公社过渡阶段；作为整个发达的前资本主义社会的特点的贡赋阶段；最后是成为全球性体制的资本主义阶段。

贡赋阶段反映的是全世界的文明史，它的基础是：①生产力的重大发展，稳定的农业——它不仅能够养活人类而且还可保证有可靠和丰硕的产量——通过农事（和手工艺）活动提供一整套技术知识和多种多样（除了机器之外）的工具；②有与这些丰富的产品相适应的发达的非生产性活动；③建立在这个经济基础之上的各个社会阶级的分工；④超越了乡村现实的完善的

国家。

这个阶段的特点如下：它所表现出来的形式多样性，但它在多样性之外还有一些共同的特点。在这个阶段，对剩余劳动的攫取在由使用价值左右的经济范畴内始终受上层建筑统治的操纵；其基本模式是贡赋模式，而封建模式不过是其衍生物；在这个阶段中，奴隶制模式是个例外，往往是间隙性的，同商品关系联系在一起；该阶段形成的复杂性除了涉及直接的生产关系外，还涉及外部和内部的交换关系，从而引出了商品关系这个命题并引进了社会形态体制的概念；这个阶段也不是停滞不前的，相反，其特点是生产力在贡赋生产关系的基础上的重大发展，而后者是在十分复杂的形态内部发生作用的。

不能因为资本主义已经在全世界范围内存在就认为资本主义是一个必然的阶段。事实上，所有贡赋社会必然会对作为其生存基础的生产关系采取否定态度并创造新的唯一能够使生产力得以进一步发展的生产关系。资本主义并不是注定就是欧洲的特色，但欧洲是第一个发明资本主义的，然后却去阻碍其他大陆的正常发展。因此需要解释的不仅仅是资本主义是如何在欧洲被发明出来的，而是要解释为什么它在一个相对较早的时期在欧洲出现，以及为什么其他地方，在更加先进的贡赋社会中，资本主义却姗姗来迟。

从一个阶段到另一个阶段的过渡时期同那些必须经过的阶段本身是不同的，因为，变化的因素超过了再生产的因素。诚然，这个再生产在所有必须经过的阶段远不是排斥任何矛盾；否则就无法理解为何一个必须经过的阶段不是永存不变的。但是，在各个必须经过的阶段，阶级斗争有同再生产结合在一起的趋势。例如，在资本主义社会，至少在中心国家，阶级斗争倾向于局限在经济斗争的范围以内，甚至成为体制的运行因素之一。相反，在

过渡阶段，阶级斗争则发展成为历史的动力。

所有这些必须经过的阶段给人的印象是停滞不前。在这一点上，欧洲和亚洲之间，乃至过去和现在之间都没有区别。所有贡赋阶段的社会似乎都是停滞不前的：马克思说到的有关亚洲的内容同样适合于欧洲封建社会。无疑，资本主义同第二阶段的社会相反，由于其基本的经济规律，表现出持久变化的一面。但生产力的这种不断革命同样导致生产关系的不断适应，从而给人一种资本主义制度即使到最后也不会被超越的感觉。

上述概括引发出了一些涉及历史唯物主义方法的根本性问题。

一般认为，生产方式取决于生产关系和生产力的特殊综合因素。有一种倾向要将这个概念狭隘地解释为生产者地位的概念，例如奴隶、农奴或雇佣劳动者。但雇佣劳动比资本主义早了好几千年，不能将资本主义狭隘地解释为雇佣劳动的普及化。事实上，资本主义生产方式是把雇佣劳动同一定水平的生产力的发展结合了起来。同样，如果不与生产力的具体状况结合起来考虑，仅仅从事生产的奴隶存在，不足于确定所谓奴隶制生产方式的存在。

不能将阶级社会历史上出现过的所有的劳动的地位仅仅局限于奴隶制、农奴制和雇佣制三种依附性的劳动方式。除此之外，欧洲中心论的马克思主义者最后不得不发明第四种地位，即作为服从于国家（“扩大的奴隶制”）的（“亚裔”）社群成员的生产者的地位。不幸的是这第四种生产方式不存在。而存在的，比奴隶制或农奴制更常见的是小生产者（农民）的劳动。这种劳动既不是完全自由和商品化，也不是严格地被社群所有制所封闭起来的，而是服从于贡赋式的贡赋。应该给这种地位起个名字，我认为，除了贡赋生产方式外没有更好的名称了。

如果说推广斯大林的五个阶段的理论是错误的话，推广两条道路的理论也是错的，那么，是否要放弃一切理论呢？

我所作的假设的意义在于强调前资本主义各个主要阶级社会的深刻的共同性：为什么无论在佛罗伦萨、巴黎、巴格达、开罗、非斯、广州和加尔各答都有行会组织？为什么太阳王让人想起中国的皇帝？为什么各国都禁止放高利贷？这不证明这些社会的矛盾性质相同又是证明什么？

所有被称为贡赋的前资本主义社会的共同特性是什么呢？直观的表象揭示充满了历史上这个漫长时期各种社会组织的巨大的多样性。在这种条件下，对这些社会统统使用同一个公分母的做法科学吗？

在这里，马克思主义的传统是矛盾的。学院式的马克思主义竭力强调特殊性，以至于拒绝用同一个词汇来形容属于不同文化背景的社会，例如将封建这个词汇专门留给欧洲（加上日本这个例外），而对待亚洲则拒绝使用这个词汇。而介入政治的马克思主义传统则刚好相反，它向来都使用一套很笼统的词汇，比如将所有明显是不发达的大国社会统统称之为封建社会。如果问题是用马克思主义的方法解决的，那么什么样的传统都可以自称为是马克思主义的。因此，有人指出，马克思在使用封建这个词的时候所附带的普遍内涵，是完全被他的同代人理解的，而且至少涵盖整个欧洲的历史，从野蛮人入侵直至英国和法国资产阶级革命。马克思对封建主义的观点不同于后来的资产阶级历史学家，后者由于观点狭窄，在整整四个世纪中将他们对封建主义的视野局限于卢瓦河和莱茵河之间的范围内。但马克思也创造了亚细亚生产方式这个词汇，他还在一些未发表的著作中，如《政治经济学批判大纲》，重拾了孟德斯鸠和贝尔尼埃的观点，这些观点主张将亚洲的停滞不前同欧洲动乱和急速发展的历史相对

照。持有这两种立场的人之间经常展开热烈的讨论，一般来说，欧美学术界的主流倾向强调的是欧洲历史的特殊性。

在多样性之外，如果要寻求同一性，那只能将生产力发展水平相近的社会作为对象。根据这个观点，可以将生产力发展水平分为三个层次，而与此相适应的则有三类生产关系。

在第一层次上，剩余劳动太少，无法超越阶级和国家形成的初级阶段。因此，如果都使用同一个词汇将世系社会、氏族社会和部族社会混为一谈那是荒谬的。而这恰恰就是将亚洲模式置于阶级社会过渡时期的那种论点所主张的。怎么能够说中国这样一个在 11 世纪就能生产欧洲在 18 世纪所生产的同样数量的铁，而且有 5 个人口在百万人以上的城市的国家还处于阶级社会的初期呢？而具有同样生产力发展水平的欧洲却已经处于工业革命的前夜了呢？在这个第一层次上，发展的低水平同世袭、氏族和部族关系是不可分割地联系在一起。正是这些关系才使原始共产主义阶段（向定耕农业过渡）以后的生产力得以开始发展，同时这些关系又阻碍了生产力从某个基点出发继续发展。因此，只要哪里出现了这种生产关系，生产力水平必然就是低的；只要哪里没有了这种生产关系，生产力水平就更高。在这个层次上的所有制形式有些基本共同点：仍然是公社所有制，而所有制的运行受制于占主导地位的亲缘关系制度。

与第二个层次相适应的那种生产力水平允许并要求国家超越占主导地位的亲缘关系制度，而后者只有在服从另一个理性时才能继续存在。第二层次的所有制形式允许统治阶级对土地的掌握实施监督，并通过这个方法对从事生产的农民提取留成。这种状况取决于思想的统治，而这种统治的形式不外乎宗教的统治或国家的半宗教统治。

第三个层次代表了资本主义生产力的最高水平。这个水平代

表资本主义所有制，也就是说，一方面是资产阶级对生产资料——它们主要已经不是土地，而是机器、设备和工厂——的垄断性控制；另一方面是通过经济交换，也就是劳动力的买卖，攫取自由的雇佣劳动和剩余劳动（这里指的是剩余价值）。具体来说，农业发展到了一定程度要求有机器和化肥，也就是工业，因而是资本主义。资本主义从过渡时期的农业起步，然后在别的方面发展，最后又回到农业上来。

这些就是对三种所有制形式下的非常笼统和抽象的定义：（土地的）公社所有制、（对土地的）贡赋所有制、（除了土地以外的生产资料的）资本主义所有制，它们强调的是作为社会监控而不是法律和思想形式的所有制的内容。每一种所有制的形式都必然同某种生产力发展的层次相吻合。在第一层次上，生产的组织不超过世系和村落的视野；而第二层次，生产的组织主要由国家社会来调控，规模稍大，与村落不可同日而语。剩余劳动的流动反映出专业手工业、非生产性功能、国家、城市以及商业等的重要性。更高一级的发展水平要求市场普及化和资本主义化。

在这抽象的水平上，每个层次都有相应的普遍的要求。

位于生产力发展水平第二层次的生产方式的第一个特点是：由于生产者并没有同生产工具脱离，所以对剩余劳动的攫取是通过非经济手段实现的。这样的特点使得这第一个有阶级的生产方式有别于在这之前的公社生产方式。因为在公社的生产方式中，剩余劳动并没有被剥削阶级所占有，而是被一群领导人集中起来，以便集体享用或根据再生产的要求进行重新分配。合作关系、统治关系与剥削关系之间的混淆——反对简单化地将公社生产方式归为理想化的原始共产主义，正是针对这种混淆——是对集体使用的剩余产品和被一个剥削阶级占用不加区别的原因。所以，攫取剩余产品具有向剥削阶级进贡的性质；正是这个理由，

我才称之为贡赋方式。

贡赋方式的第二个特点是：组织生产主要以使用价值而不是以交换价值为基础。生产者所保留的产品本身具有直接的消费使用价值，而且主要是自我消费。但被剥削阶级攫取的产品本身对于这个阶级来说也具有直接的使用价值。这就意味着，贡赋方式的本质是建立一个没有交换也没有再分配的自然经济，即使不是没有交流（贡赋本身就算是一种交流）。

通过非经济手段对剩余劳动的攫取以及使用价值占主导地位这两者的结合必然会引起人们对异化的思索。因为，对历史唯物主义的两种解释从来都是相互对立的。一种解释实际上将方法局限为世系经济决定论：生产力的发展本身就会通过社会革命——其参与者揭示了历史的必然性——产生对生产关系的必要的调整，然后，在政治和意识形态领域内的上层建筑就会发生变化，以反映生产关系进行再生产的要求。另一种解释强调生产力和生产关系之间，以及生产关系和上层建筑之间的双重辩证关系。

第一种解释将社会发展规律与自然发展规律等同起来。这种解释继承了启蒙哲学的衣钵，是激进资产阶级对马克思主义的解释。第二种解释将自然规律的客观特征同社会发展规律主客观的综合特征对立起来。

第一种解释否定异化，或将异化延伸至整个人类历史的过程中。这样一来，异化就成了所有社会制度中传承下来的一种人性的产物。异化的根源在人类学，也就是说，存在于人和自然的长期关系中。历史是“时势”的产物。人类（或阶级）天真地相信是他们创造了历史；可是，人的自由空间是狭窄的，技术进步决定论是令人压抑的重负。根据第二种解释，异化可以分为两个层面：一个层面是由人和自然保持着经常性关系产生的，而这个关系是从社会模式继承下来的，这个层面决定了人性经常表现出

来的那一面，但并不直接介入到社会发展的历史中来，这就是所谓人类学的异化。作为社会意识形态领域中的上层建筑，那就是社会异化。

通过不断地明确这个社会异化前前后后的内容，可以得出这样的结论：所有前资本主义阶级社会的特点是它们的社会异化都是相同的，可以称之为本质上的异化。这种异化的特点一方面来源于经济剥削关系的透明度；另一方面来源于对相应于各个生产力发展水平的大自然的有限的控制程度。这个社会异化必须具有—种绝对的、宗教的特点，这是意识形态在社会再生产中占据统治地位的条件。与此相反，资本主义的社会异化的基础—方面是商品关系的严密性，另—方面是对大自然控制程度质量上的先进性。因而，商品异化代替了自然经济，成为对社会进化起决定性作用的外部力量。消灭剥削和阶级的斗争牵涉到要摆脱经济决定论的束缚。共产主义应该结束社会异化，而同时又不取消人类学的异化。诚然，在所有贡赋的国家形态中，都存在非货币交换，或者甚至是货币交换。但这些交换的商品性是次要的，也就是说，它们并不是建立在交换价值（价值规律）的基础之上，而是建立在使用价值（相对使用性）的基础上。犹如在资本主义模式中，土地所有制服从于资本主义积累的基本规律—样，仅需稍加改动，贡赋形态中的交换也同样要服从于贡赋模式的基本规律。

主张多样性和特殊性的论点所依据的是生产方式和社会形态之间的混淆。但在生产方式概念的抽象性方面，马克思曾经教导过我们：例如，资本主义生产方式是个理论概念（仅仅剩下作为矛盾两极的两个阶级，非资本主义所有制的缺失，特别是非资本主义土地所有制的缺失，等等），任何资本主义形态，即使是最先进、最完善的形态都不可能局限于这种生产方式。而土地所

有制、第三阶级、地主以及与之相适应的第三种收入——地租——的存在，就是证明。

仅仅依靠暴力是绝不可能攫取贡赋的：它必须要得到某种社会的一致赞同。这就是马克思的观察的意义所在。马克思认为：“统治阶级的意识形态就是全社会的主流意识形态。”在贡赋模式中，这种意识形态是通过主要的宗教表现出来的：基督教、伊斯兰教、印度教、佛教和儒教，它为攫取剩余劳动服务。而在公社模式中的亲缘意识形态虽然也属主流，但它是为合作和主导的再生产关系而不是为剥削关系服务的。与公社模式和亲缘主导地位相适应但与贡赋模式的国家宗教相对立的是本土宗教。

使用价值在经济基础方面占统治地位的第一个后果便是上层建筑占统治地位，但反过来，上层建筑占统治地位后也对贡赋模式的阶级斗争产生影响。一般来讲，被剥削阶级不会为了彻底消灭剥削，而仅仅是为了在合理的限度内维持其生存而斗争，这个限度是在一定的生产力发展水平上为了经济生活再生产——它涉及对剩余产品的集体使用——所需要的。这是替天行道的帝王思想。在西方，绝对君主往往在反封建主的过程中同农民结盟。当然，这种情况既不排除阶级斗争也不排斥在彻底消灭剥削的方向上有所突破：无论在欧洲，还是在穆斯林世界以及在中国，都曾经出现过农民共产主义。一般情况下，阶级斗争通过对本地意识形态的否定来表现自己：如阿尔比异教或新教反对由国家教会控制的基督教，伊斯兰什叶派和卡尔玛特共产主义反对伊斯兰逊尼派，道教反对儒教等。

贡赋模式的第四个特点是其表面上的稳定，乃至停滞不前，它当然完全不限于仅仅在亚洲。实际上，这个使人迷惑的表象是在与资本主义进行强烈对照的情况下产生的。建立在交换价值基础上的资本主义内部的基本规律以经济基础为其运行范围：资本

家之间的竞争必须要求积累，也就是说必须要求生产力实行不间断的革命化。建立在使用价值基础上的贡赋模式在其经济基础的层面上没有类似的内部要求。

但是，贡赋社会并不是停滞不前的。在发展生产力方面，不论是埃及、中国、日本、印度和南亚，中东地区的阿拉伯国家和波斯，南非和苏丹或地中海欧洲各国以及各欧洲封建国家，它们都取得了巨大的进步。然而，这些进步不表示生产关系发生了质的变化。同样，1980年的美国和1780年的英国代表着生产力发展的两个最突出的时期，而它们的生产力都建立在同样的资本主义生产关系的基础之上。新的生产关系骤然出现，以便克服由旧的生产关系形成的阻力，从而使生产力得到一个新的发展。

无论是在亚洲、非洲或欧洲，在贡赋形态的整个历史过程中，充满了农民生产者同贡赋剥削阶级之间的阶级斗争。但是这种斗争与在资本主义社会中无产阶级同资产阶级之间的斗争有着根本的区别。后一种斗争最终应该是以无产阶级的胜利和无阶级社会的建立而告终，而前一种斗争则无法以农民的胜利告终。农民所夺取的每一次胜利削弱了贡赋剥削阶级，有利于新生的第三阶级——资产阶级。资产阶级一方面是靠商业资本在农民阶级的外部涌现，而另一方面则又在农民阶级内部产生。农民阶级的解放——即使是局部的——打开了内部分化的道路。在贡赋模式中，阶级斗争仍然不失为历史发展的动力，因为正是通过阶级斗争所构成的矛盾运动，使这种模式被淘汰。贡赋阶级对更多的剩余劳动的追逐肯定不是一条与资本主义对利润的追逐相同的内部经济规律，但在农民斗争的推动下，这种追逐迫使贡赋阶级和农民去改进生产方法。

贡赋阶级的对外政策——至少是局部——也是根据阶级斗争的需要制定的。贡赋阶级企图通过扩张主义，奴役其他国家的人

民并取代这些国家的剥削阶级来弥补其在它所剥削下的社会内部的损失。封建战争之所以爆发就是这个道理。甚至有时候，一个贡赋阶级能够动员人民参加这类冒险。在这一点上，它同资本主义的关系有相似之处。在资本主义社会中，外交政策从属于国内的阶级斗争，即使资本主义的积累规律从本质上讲是不同的。此外，与帝国主义也有相似之处。正如马克思和恩格斯对英国所预言的，帝国主义是一个向外扩张的国家中的资产阶级和无产阶级的联盟。

在分析不同贡赋形态的特殊性之前，必须澄清一系列涉及交换和流通关系的理论问题。

实际上，在现实中并不存在什么独立的“简单商品小生产模式”。对这个模式的概念所下的定义——它并不涉及剥削阶级，而仅仅是专业的、掌握了一些生产资料的无产阶级小生产者，他们根据价值规律交换他们的产品——充分说明了它在认识论方面的特殊地位。

马克思曾经对交换一定要根据价值规律进行运作的必要条件提请过人们的注意，这些必要条件是：交换不是偶而是系统的，不是垄断性而是竞争性的，不是略而不计而是达到足以协调供求关系的数量。这不是人类学研究的所谓原始社会交换的一般情况。同样，在以缺乏普遍的生产资料市场和以自给自足为主作为其特点的贡赋形态中，一般情况下，交换是在所谓新古典价值理论的基础上而不是按照价值规律进行的，而价值规律恰恰以其改造后的形式在资本主义中运行。在关于交换在前资本主义社会中无消极影响的问题的讨论中，存在许多混淆视听的地方。绝不应该忘记，只在部分剩余产品中进行的交换受贡赋模式的规律制约。所有那些有关交换、商业组织和城市居民点等比较重要和相对重要的历史性发展，不能说没有用，但它们都不能对主要问

题提供答案。所谓任何贡赋经济都不是“自然”经济这个事实什么都证明不了，它不能证明商品关系具有腐蚀力的论点是对还是错。

我并不轻视商品关系的重要性。我常常指出商品关系在阿拉伯国家中的作用并说明，这些关系反过来对贡赋模式有决定性影响，从而使这个模式能够像在伊拉克伟大的阿巴西时代那样，得到发展。商品关系的存在使人们不得不研究产生各种贡赋社会之间的关系的动力，正如不研究商品关系就不可能孤立地研究中心资本主义和外围资本主义一样。在这里，必须分析贡赋社会，特别是分析向资本主义过渡的动力中内部力量和外部力量之间的辩证关系。

（二）欧洲封建主义，外围贡赋模式

封建模式具有一般贡赋模式的所有特性。但它另外还有以下特点——至少在它的最初阶段：在涉及劳动报酬方面组织生产，由领主实施在决定政治权利下放方面的政治特权和法律特权。这些特点反映了自野蛮民族入侵以来的封建形态的根源，也就是说，反映了那些国家的人民的根源——当他们占领一种较为发达的社会的时候，他们自己却始终还停留在阶级正形成的阶段。封建模式只不过是一个原始的、不成熟的贡赋模式而已。

封建主义的前身不是奴隶制；在这里，两者之间在时间上的所谓衔接是一种臆测。封建主义重复了从无阶级社会向阶级社会过渡的普遍规律：在公社阶段之后是贡赋阶段。再者，日本也从没有经过奴隶制，它是从公社阶段直接发展到封建主义的。

野蛮民族处在原始公社阶段，这是一个既成事实。而那些斯拉夫、德意志和印度族群的变异体同那些自那时以来已经出

名的变异体——如印加族、阿兹太克族、玛雅族、马尔加什族，以及前伊斯兰阿拉伯族加上一百多个非洲变异体——在性质上有什么不同吗？德国人从这个阶段进化到贡赋阶段放弃了他们的本土宗教而改信了帝王宗教——基督教，这难道也是偶然的吗？如果由于伊斯兰化，非洲也发生了类似现象，这是偶然的吗？

封建所有制从根本上讲同贡赋所有制没有区别。这种所有制是原始的，其特点是政治权力的软弱和分散。将亚洲的“国家对土地的特权所有制”同所谓的私人领主所有制对立起来，这是混淆是非。因为国家特权所有制是在上层建筑的领域里为征税运作的，而不是在生产的技术组织的层面上运作的。可是，在欧洲封建主义中，基督教徒的上帝特权所有制（土地应该得到耕作，农民有权得到土地等）的运作方式是相同的，但规模比较小，这符合国家还只是初具规模的特点。因此，随着生产力的不断发展，最初的权力分散让位于权力的集中。欧洲的绝对君主制在许多方面接近于成熟的贡赋形式。原始的封建形式逐渐向先进的贡赋形式进化。

封建模式的不成熟的特点表现在缺乏对剩余产品的集中管理，而这同权力的过分分散有关系，在这个基础上，欧洲封建模式通过建立绝对君主制朝着贡赋模式的方向发展。但这个发展方向并不排除倒退到另一个极端：从先进的贡赋模式走向封建权力的极度分散，实际上出现了倒退现象。剩余产品的集中管理既要求中央权力具有事实上的绝对优势，又要求存在相当深度的商业化，至少就剩余产品而言。客观形势可能使这两个要求——它们往往是互相关联的——都达不到。阿拉伯国家的封建化就是个明证。此外，封建化是与新生欧洲资本主义统治地位在整个世界商业体系中的逐步建立同时实现的，它也证明了我的观点：阿拉伯

资本主义潜在的出现被欧洲资本主义所制止。从某个方面来看，封建模式有时也可以是一种衰落的贡赋模式。

因此，中心成熟的贡赋模式与外围封建模式的成熟性之间的对立，同资本主义体制中中心与外围之间的对立不在同一个层面上。对于贡赋形态来说，由于意识形态所占的统治地位，因此正是在意识形态的范围内出现这些形态赖以存在的模式的成熟性或成熟性。

在《阶级与民族》一书中的某些论述可以解释从古代东方和地中海社会以来的欧洲封建主义形态的发展。希腊以及以后的罗马帝国形态构成了贡赋帝国形态的雏形。但罗马帝国中途夭折。在罗马帝国的废墟上，重新建立起了三个实体：基督教西方、拜占庭和伊斯兰阿拉伯国。在贡赋模式的建设过程中，后两个实体无疑比罗马帝国走得更远，但也还没有达到其成熟的形式。至今我们还能在阿拉伯国家中看到这个进步所留下的痕迹，而作为继承这份遗产的欧洲却始终留下了野蛮欧洲原始社会的印记。

封建模式是整个基督教西方的特色。但这个特色并不是以同一种方式在整个地区充分展示出来的。可以将整个地区再划分为三个次地区。最发达的地区是意大利和那些构成今天被称之为奥克西塔尼（被穆斯林征服的西班牙）国家的地区。在那些地方，封建形态没有得到发展，因为它们遭遇到更为强劲的古迹遗产的抵制，特别是在大城市里。第二个地区（法国北部、英国、荷兰、德国西部和南部以及波希米亚）是中等发达地区。也正是在那里，资本主义的超越能够找到最适宜的土壤。由于同前贡赋社会接壤，因此，再往东部和北部（德国东部、斯堪的纳维亚半岛、匈牙利、波兰、俄罗斯），原来的发展水平是不大先进的。封建主义在那些地方出现得较晚，形式也颇为独特，这一方

面与这些地区（汉萨、斯堪的纳维亚半岛、普鲁士和波兰）同整个欧洲的融合方式有关系，而另一方面也与外部统治的运作方式有关系（土耳其对匈牙利的占领，蒙古对俄罗斯的占领，以及条顿人在波罗的海地区的占领等）。

在贡赋模式的所有形态中，意识形态从社会再生产直接在这个范畴内运作这个意义上来说，它是占统治地位的。这个意识形态在成熟的贡赋模式中变成了国家意识形态。在这种情况下，上层建筑完全适应于生产关系。与此相反，在封建模式中，意识形态是天主教教义，它并不像国家意识形态那样起作用。原因并不是因为基督教教义反对：在罗马帝国统治时期，基督教教义变成国家意识形态恰恰发生在离成熟模式最近的地区，到了拜占庭帝国，情况依然如此。但在封建的西方，天主教教义面对的是处于分散状态的贡赋阶级以及进行抵抗的农民——这些现象都是原始共产主义社会意识形态的残余。教会组织的独立性最低限度反映了上层建筑与生产关系的适应，从而创造了一种因为更加灵活所以就更加适宜于今后为符合改造生产关系要求而进行的演变和调整的土壤。随着王室专制制度的加强，在重商主义过渡时期，这些调整或是带来了宗教（新教）思想内容的修正，或是导致宗教的意识形态提升为国家的意识形态（例如表现为法国国教或英国国教）。

外部和内部商品关系的持续发展不允许将封建欧洲限制在依靠自给自足经济为生的封建采邑的简单组合。封建欧洲通过远距离的贸易——包括延长到与欧洲的内部贸易以及当地贸易——与拜占庭和阿拉伯区域，乃至季风所及的亚洲和黑非洲结合在一起。以农业为主，城市化程度较差的区域与商业和手工业集中的区域同时并存足可证明以上现象。意大利的商业和手工业城市（威尼斯、佛罗伦萨、比萨、热那亚等），德国南部和汉萨商业

同盟在中世纪的基督教世界里所占有的地位，如果不从这些商品关系去看的话，是无法理解的。这些地区，尤其是意大利，不仅欢迎最先进的生产力（作坊），而且还欢迎早期资本主义关系的雏形。

欧洲的封建主义因而完全构成了一种普遍贡赋模式的特殊形式，但这种特殊性又同封建形式的原始性、不成熟性、外围性有关系。以下还要讲到封建欧洲的其他特点（城市的独立性，农民的自由权利，与阶级斗争有关的绝对君主制的政治斗争）是如何同样从这种原始性和不成熟性衍生出来的，以及欧洲的这种滞后如何不仅不是缺陷，而且是它同世界上其他地区——它们恰恰因为先行一步，却反而奇怪地处于不利地位——进行竞争时的主要优势。所有这些反面的论点在我看来都是欧洲中心论的表现，因为它们不是从滞后中而是从神话的方面去寻找欧洲的特点。

必须拿其他大的贡赋文明的特点来同封建的特点进行比较，不论是阿拉伯的特点（我在《阿拉伯民族》一书中已经进行了研究）还是奥斯曼帝国的特点——奥斯曼帝国在巴尔干部分的某些发展提供了强烈的对照。

每一种贡赋社会都有一个特殊的面貌。但是，所有这些社会都可以用同样的贡赋生产方式以及贡赋剥削阶级与被剥削的农民生产者之间的对抗的概念来进行分析。印度的种姓可以为我们提供一个实例。种姓这个错误的概念是印度教意识形态的反映，它作为印度占有绝对统治地位的国家意识形态，掩盖了社会现实：剥削者们（首陀罗武士和婆罗门僧侣阶级）以贡赋方式对土地的占有，对刹帝利的剥削，在剥削阶级的被保护人内部进行贡赋的再分配（五老会制度）。以上已经说明，除了在意识形态的层面上，印度的种姓制度毫无生命力可言，而在现实生活中起作

用的是一种贡赋剥削制度。中国的士大夫式的剥削体制以及与之相伴的儒家学说当然也有其特点，但在剥削者和被剥削者之间的阶级斗争以及这种阶级斗争的力度等根本方面却有着惊人的相似之处。而与阿拉伯和奥斯曼穆斯林东方世界的相似已经达到这样的程度，以至于在那些国家基本贡赋关系和商品关系的结合方式都是一样的：商人兼武士阶级的构成、土地的专属权等。

（三）重商主义以及向资本主义的过渡：不平衡发展——揭开欧洲特殊性奇迹的钥匙

很明显，从16世纪文艺复兴到19世纪初叶工业革命这一阶段就是封建主义向资本主义过渡的阶段。在这里我不想重复已经提出过的许多关于解释欧洲资本主义如何逐步形成的命题。我只准备说明这个进程之所以如此之迅速其原因就在于欧洲封建模式的成熟性。

关于欧洲重商主义时代的文献丰富而具体，对此应该感到庆幸。实际上，所有过渡阶段从本质上来讲都是各不相同的。过渡不像确定一个稳定阶段的模式那样，有其特殊的一般规律，它没有一般规律。对过渡要根据正在消失的模式的具体情况以及与外部力量的互动关系，并通过后天的推理进行分析。

因此，对重商过渡的分析要求人们分别对封建生产关系的解体以及对在资本主义诞生时的大西洋商品经济的发展作出评价。这样，我们又必须再次运用重商主义的整个理论。这个理论应该以清晰的方式显示促使资本主义诞生的生产力运动，但它同时也应该考虑到在这个时期发展起来，不仅是在欧洲与其殖民地、海外附属地和领地之间，而且也在欧洲内部的不平等和不平衡现象。

在这里，提出重商主义阶段是封建主义性质还是资本主义性质这个问题毫无意义。真正的问题是：现实的阶级状况如何？阶级之间的斗争和阶级之间的联盟是如何组织的？这些阶级之间的经济斗争，是如何与他们在意识形态上的表述以及他们在政治权力方面的行动结合在一起的？

既然是过渡阶段，就同时存在封建主义关系和资本主义关系，这是很自然的。在英国，直至17世纪的革命前为止，在法国一直要到1789年革命，而在德国和意大利直至19世纪完成统一，占主导地位的社会性质仍然是封建的，这从政权的封建性质就可以得到证实。但是，如果把资产阶级革命阶段绝对化，那就很可能陷入形式主义。因为封建主义和资产阶级的阶级斗争在这之前就已开始，在这个阶段之后还在继续，而且随着权力的组织，充满了相互之间的冲突，并改变着权力的内容。克伦威尔革命之后出现了复辟，接着又是温和和不彻底的二次革命，随后，这次革命延伸为1832年的和平扩大选举等。法国革命在1793年达到顶峰，随后却是长时期的复辟；1848年的革命是一场半资产阶级、半无产阶级的革命——但是在1793年资产阶级革命的背后，代表无产阶级的初步要求已经露出了头——紧接着便是第二次复辟。德国和意大利的统一很难说是革命，但是，统一还是为巨大的社会变化创造了条件。1861年俄国农奴制的废除是否是资产阶级革命的标志，抑或是1917年二月革命的标志？

因此，封建的反动不足以说明西方极权主义的政权就是封建性的：与此同时，人们看到了自由农民的发展，资本主义各阶级内部（“耕田者”和“赤贫”、自耕农和农业工人）开始分化，手工作坊的扩充，摆脱了行会束缚的手工业内部的分化。

欧洲中心论的主要论点，除去其五花八门的表现形式外，始终是强调所谓欧洲的特点，比如城市的独立性、内部和外部商业

关系的扩展。也许，封建社会的城市像农村一样，出于同样的理由，很少受中央政权的控制。而一开始，也几乎不存在什么中央政权。但是，随着封建主义朝着贡赋形式不断发展，绝对君主政权就压减了这种独立性。欧洲封建主义的城市现象毫无特殊之处。并且，城市现象比欧洲封建主义的历史还要悠久。经典的古代社会是最具城市特点的。那是独立的城市吗？与此同时，它们没有想象的那么独立：一方面，这些是属于地主的城市；而另一方面，由于它们都是受大商业（在大商业的基础上又加进了奴隶主义手工业的发展）直接和间接影响迅速发展起来的，它们对偏僻和陌生的农村的统治——它们从对这些农村的间接剥削中获利——始终是很脆弱的，因为它们只能通过商业大潮以及临时的结盟来发挥作用。阿拉伯城市的情况大体上与此相同。至于数量可观的中国的城市，它们呈现的是一种成熟而且相当先进的贡赋模式，它们反映了对剩余价值的丰富的二次分配的复杂性（发达的手工业和制造业）；但它们同阿拉伯城市一样，受到贡赋中央政权的有效监督。在阿拉伯世界中，一旦贡赋政权削弱了，城市也就衰退了。相反，日本城市原来的规模就很大，也具有独立性，原因与西方一样：封建的中央政权软弱。但是，由于缺乏对外的扩张——这使欧洲的城市得到了好处——迫使日本的商人阶级，尽管他们的行动是自由的，转而面向农村，在买卖土地和放高利贷方面进行投资。

通过以上种种不同的表象，人们可以看到一条主线。旧的封建城市（强大的行业组织与政权相比起着主导作用）和新的封建城市（独立于行业和政权之外）之所以能够发挥促进作用，是因为中央政权的懦弱。一旦在绝对君主制下的中央政权坚强了起来，封建关系即使是在农村也早已开始了瓦解的进程。

瓦解的原因要归咎于封建政权的分散状态，这使得阶级斗争迅速超越了庄园经济，从而迫使小农场服从实物地租，以及后来的货币地租。这个变化减轻了贡赋的负担，加速了农民的积累并开始了农民内部的分化。当封建阶级通过自己的绝对君主制采取行动以制止农民的解放的时候，农奴制早已消失，农民本身已经分化，而市场正在形成的过程中。

对资本主义发展的两条道路的论证就是建立在这个主要基础之上。一方面，在以远距离商业为依托的商业资本的影响下出现了生产制造业；而另一方面，形成了由俄国富农发展起来的小规模的工业企业。这两条道路之间始终存在着矛盾，有时候还是很尖锐的矛盾，特别是当大资产阶级与封建君主制结盟并得到保护，在同分散在各个乡镇的资产阶级进行竞争的时候，前者会从这种保护中得到好处。

从本质上讲，过渡的种类很多。因为它没有一般规律，同一种直接原因好像就能够产生相反的结果。意大利过早出现资本主义关系的雏形，西班牙的问题在于它对美洲的统治，而法国和英国，极权的封建国家由于农奴制的结束而形成，并通过先进的城市化得以巩固。在东方，由于城市的空白而产生了极权主义，而极权主义则成为建立农奴制——它是生产力低下以及空间的空白所需要——的手段。

因而，欧洲如此快速地从封建主义过渡到资本主义（用了三个世纪）并不是什么秘密，不需求助于欧洲各国人民以及欧洲文化的特殊性来作解释。原因其实很简单，欧洲占了封建主义姗姗来迟的便宜。

每一种生产方式的特点都是由其自身的矛盾以及被这种生产方式的特殊运动规律所决定的。封建生产方式，作为贡赋生产方式大家庭中的一种类型，其特点是由与这一方式的其他类型同样

的基本矛盾（从事生产的农民与从事剥削的贡赋阶级之间的矛盾）所决定的。由于封建方式的成熟性而产生的更大的灵活性导致资本主义雏形破土而出，从而启动了更迅速的超越进程。在重商时期的阶级实际上主要有三个：农民、封建主和资产阶级。呈三足鼎立之势的阶级斗争，呈现出两家对一家的集团运动的局面。农民反封建主的斗争导致农民阶级内部的分化以及小规模农业资本主义的发展，或者是封建主义走向大地主的农业资本主义。城市商业资本主义同封建主的斗争促使了制造业的诞生。资产阶级的上层力求妥协（希冀得到王室对其制造业和商业公司的保护，自身的贵族化并恢复其贵族的特权等）；而资产阶级的下层则被迫走上更加激进的道路。

从封建的分散状态向专制政权方向的演变的倾向正是出现在这样一种斗争的背景之下。至于这个演变是加速还是夭折，是采取这样或那样的形式，这就要看每个集团力量的强弱。基于这个事实，政权得到了某种自主权，因而也可以说获得了某种灵活变通的权利，对于这一点，马克思和恩格斯曾经提醒过人们的注意。之所以中央集权国家的形成并不阻碍相反加速了向资本主义的演变，那是因为在这些国家的内部，阶级斗争加剧了。当联合绝对君主制度的欧洲贡赋模式趋于成熟时，新的阶级矛盾（农业资本主义与制造业资本主义之间）已经激化到无法使之有效缓和的地步。一方面，必须从商业的角度并联系到这些特殊的结合，来分析欧洲各个地区之间——以及其中某些地区与由这些地区本身在海外创建的外围之间——的国际劳动分工；另一方面，还必须分析那些大的思潮的内容（改革、文艺复兴、启蒙哲学），这些思潮在不同程度上包含着大资产阶级、小资产阶级（农业的或手工业的）、农民，甚至有时还是处于雏形状态的无产阶级成分的综合性的内容。英国是商业中心的典型，但它不仅

是商业的中心，而且还是制造业的中心。英国对进口进行严格的控制，目的是为了加强其自主的发展，它并不闭关自守，而是进行对外征服。这个集权国家的真正宗教不是新教，而是民族主义，英国圣公会的表现恰恰证明了这一点。

在这个阶段的末期，出现了一个同过去时代不平衡发展有所不同的，以新型的不平衡发展为其特点的世界：商业时期的不平衡发展。在1800年，一方面有资本主义的中心，而另一方面则有外围，它们主要是由于资本主义中心的出现才被造就成的。在这些中心中，成熟的只有英国，法国则略逊一筹。

对贡赋社会的上述分析，作者有意简要地仅从社会的生产方式来界定。为了显示不同形式的贡赋国家的共同特点以及用适当的方式去确定这些形式（尤其是欧洲封建主义的形式）的特点，这样的分析已经足够了。同样，为了找出这些社会发展的共同动力的主要特征，也就是说，作为所有这些社会的特点的阶级斗争这一共性以及从资本主义角度超越这些社会矛盾的客观必要性，这样的分析也已足够。这样，也只有这样，才能摆脱占统治地位的欧洲中心论。

但是，当人们对贡赋世界向资本主义具体过渡进行分析的时候，就不可能仅仅局限于这样一个简要的分析了。因此，我曾经在这个阶段引进过社会形态和社会形态制度这两个概念。在这里，我不打算再来谈这两个概念以及它们的运作。我仅仅想提醒一下，社会形态是一个以占统治地位的生产方式为中心组织起来的复杂的整体；而所谓社会形态制度则是当几个社会形态之间存在的关系（尤其是通过商业交换形成的关系）重要到足以改变这些社会形态内部的发展条件的时候就开始存在了。一种阶级的对抗和联合或者以一种比较对称和平衡的方式（可以说，构成制度的社会形态都是自主的），或者以一种不对称的（这时就可

以说是中心与外围)的方式,对另一种阶级的对抗和联合产生重大影响。世界资本主义制度正是后一种模式的成熟的例子,但它不是唯一的例子。我曾经在不同的场合多次提出对整个制度进行分析,特别是对古代东方(希腊和罗马)以及阿拉伯世界的分析,这样就能够走出仅仅局限于对各种社会形态孤立地进行分析的死胡同。以下我还要谈到,奴隶制现象完全不是一个全世界各国都必须经历的发展阶段,奴隶制之所以会发展起来与商业运作本身的某些特点有关系。

实际上,制度的概念使人们重新恢复了对商业关系(远距离的贸易)的认识。这些关系的重要性往往因为只注意社会形态的内部商业关系而被忽视;而了解内部和外部商业关系之间的相互影响对于理解一种社会形态内部变化的动力往往具有决定性的作用。在当时,大多数西方马克思主义者很难接受我的看法。教条主义阻碍他们越过那种以生产方式以及阶级和剥削关系为其特点的分析。那些所谓“流通主义偏差”(将产生价值的能力归之于流通,但是众所周知,这种能力除了生产之外不可能有其他来源)等的形容词在当时都用一种学术权威的口气进行宣传。20年以后,许多当年的这些批评家都发现了制度的重要性。在这种情况下他们就觉得只好彻底放弃马克思主义,如同将婴儿与洗澡水一起泼出去一样。但如果他们的那种马克思主义的负担没有如此沉重的话,也许他们有可能迅速理解,引进制度的概念完全符合历史唯物主义的发展进程。

欧洲中心论强制人们只认可欧洲向资本主义的重商主义过渡。一旦他们运用所谓被亚细亚生产方式阻塞的论点对问题作出先验式的解决后,便对在别的地方朝着同一方向正在进行的另外一些演变则根本不予考虑。然而,只要对其他一些社会进行不那么片面地研究就会让人强烈地感觉到,在那里,资本主义也

已经开辟了它自身的道路，但由于屈从欧洲的帝国主义征服，资本主义的进程终于被迫终止。

拉姆克里希南·穆凯尔基^①提出的历史观是：印度当时已经开始了自主的资本主义发展，但后来被英国殖民主义所彻底摧毁。我向读者推荐这本著作，它充分突出了马克思对英国在印度的所作所为说过的一句看似普通的名言。

第二个例子是关于埃及的重商主义。^②关于阿拉伯共产主义，特别是关于埃及共产主义的辩论，其内容十分丰富，可惜除了懂阿拉伯文的读者外谁也不了解这次辩论。埃及历史编纂学提供的所有材料都证明，从一开始起，孟洛克制度（从14世纪起）在其最初的演变中及至奥斯曼时期（特别是在18世纪，也就是说在拿破仑远征之前）呈现出可能向资本主义过渡状态的所有的特征：内部商业关系（与外部关系相接轨）的发展，土地的私人占有（在尼罗河三角洲）以及无产阶级化，工资制和制造业的发展，贡赋国家阶级（孟洛克）、农业资产阶级（富农）和商人阶级以及人民（农民和市民）之间的三角政治关系的发展，这些关系反映了绝对君主制与资产阶级分子和人民之间的关系。伊斯兰教内部开始对意识形态方面进行的辩论与促使基督教内部出现新教改革的辩论在许多方面都有其相同之处。我曾经提到过，拿破仑远征就属于欧洲（在这里指的是法国）重商

① Ramkrishna Mukherjee, "The Rise and Fall of the East India Company", *Monthly Review*, New York, 1974.

② 我在许多用阿拉伯文撰写的著作和文章中对这个问题发表过意见，如：*La Crise de la Société arabe*, Cairo, 1985; *L'après capitalisme*, Beirut, 1987; *Réflexions sur la crise de la pensée arabe contemporaine*, AL Fikr'Al Arabi, No. 45, 1987。在这里，我还向读者推荐 Fawzy Mansour 用阿拉伯文撰写的一篇文章，题目为 "Le blocage du capitalisme dans l'histoire égyptienne", *Qadaia Fikria*, No. 2, 1986, Cairo。还请参阅 Samir Amir, "Contradictions in the Capitalist development of Egypt", *Monthly Review*, No. 4, 1984。

主义与当时埃及的重商主义之间竞争的一部分；我还对穆罕默德·阿里 19 世纪上半叶所建立，后来被欧洲 1840 年的干预所取消的制度（恰恰也是重商主义的，它在许多方面与日本明治维新的过渡时期有很多相似之处）的矛盾和局限性进行过分析。

有关埃及这种过渡的固有的动力——其矛盾和局限性，以及产生这些矛盾和局限性同外部新生欧洲资本主义带来的冲突的关系等方面的问题——的辩论还在继续。在法齐·孟苏尔最近发表的一篇文章中，重点提出了埃及重商主义在其资本主义进展中之所以速度缓慢的原因。他将这种缓慢主要归咎于（贡赋）政权的无休止的干涉，从而缩小了建立在商业财富和土地私人占有基础上的新兴经济势力的自主余地。

这类冲突在全世界所有的重商主义过渡中都是不可避免的。各地的贡赋政权都企图以同样的方式去限制独立的资本主义经济势力的蓬勃发展。欧洲的绝对君主制国家的政策也都是这样。情况之所以有所不同，原因在于：当这些君主制国家——按照别处更为成熟的贡赋政权为榜样——建成的时候已经为时晚矣。实际上，欧洲重商主义是在经历了许多世纪的封建主义之后才出现的。封建主义时期的特点是中央政权弱小，这就使资产阶级的自主权（城市、行会、私人财产）得以形成。绝对君主制无法彻底摧毁新生的资本主义社会力量，被迫与之结盟，但后者必须以政治上的服从以及支持绝对君主制反对封建自主作为交换条件。从短期来看，这是一个有效的战略——在二至三个世纪中，这个战略支持了绝对政权——但它最终却毁了始作俑者：因为在君主政权的保护下，资本主义关系逐渐得到了加强，从而一下子就反过来将矛头对准君主政权，打破了禁锢，摆脱了旧制度的羁绊，从而确立了自己的政治权力。在世界其他地区，在中国或在奥斯曼东方诸国，贡赋国家的传统历史更加悠久，这个传统所具有的

力量使上述运动——尽管从许多方面来看它都是不可避免的——受到了抑制。

一旦摆脱了欧洲中心论的成见，对出现在所有先进的贡赋社会中的重商主义的过渡进行比较的结果立即就会使人们想到关于不平衡发展的论点，该论点可以用以下词句来表述：在一个制度的中心，也就是说，凡是在生产关系发展最充分的地方，受这些生产关系制约的生产力的发展加强了制度整体上的严密性，至于在制度的外围，由于生产力发展不充分，因此提供了更多的灵活性，这就是导致革命为什么早熟的原因。鉴于任何演变最终取决于经济基础，所以，上述论点不是对历史唯物主义原则的否定，而是对它的发展。

（四）欧洲中心论以及关于奴隶制的辩论

有一个广为流传的观点——不管它是以高等院校特有的学术形式出现，还是以大众舆论的普通方式出现——认为，从奴隶到农奴再到自由个人，他们的地位的历史继承过程是与全世界的进化过程相吻合的。而马克思主义者则认为，根据这种继承的精神，奴隶制对于生产力发展的某个阶段来说，是一个必要的阶段，这可以用社会（所有社会）的内部动力来进行解释。马克思形象地用手磨、水磨和蒸汽磨分别形容奴隶制、农奴制和雇佣制，从而强化了被剥削的劳动者地位相互衔接的“三个阶段”的观点。

也许，这个关于衔接的观点从思想上来看很有吸引力，因为它证实了持续进步的哲学思想。实际上，人们同意这样的看法，即自由领取工资者（以及公民）的地位比起农奴的地位来不那么难受（前者多少还有一点权利，特别是他掌握着赖以生存的土地权），而农奴的地位则要强于奴隶。

麻烦的是，在生产力和文明达到一定发达程度、不能看做原始的许多国家——如中国、埃及等——的发展轨迹中，找不到人们以为必要的奴隶制阶段的痕迹。相反，众所周知，古希腊和罗马社会——欧洲人以为它们是自己文化的祖先——的基础恰恰正是奴隶的劳动。

面对这样一个困难，欧洲中心论有两种互相矛盾的说法。有的人强词夺理地说，奴隶制的生产方式全世界都是一样的。还有的人一方面承认这种生产方式的地域范围确实有局限性，但同时却采取和稀泥的态度。在他们看来，奴隶制的经历是欧洲特有的、唯一的历史性的必由之路：希腊、罗马的奴隶制——欧洲的封建制度——西方的资本主义。这是欧洲专有的光荣的进步之路，而与之相反的则是不经过奴隶制的社会所选择的没有希望的道路。可惜，人们看到的是，在地中海沿岸奴隶制发展起来的地方，欧洲封建主义并没有发展起来，却在北部野蛮的森林里发展了起来……除非下命令让希腊人、罗马人和欧洲人组成一个国家的人民，让他们一起经历两个相互衔接的阶段，否则奴隶制与封建制的衔接就没有意义。如果正是这样，那就一下子把希腊同西方合并在一起了。但是，这样做是同义反复：希腊是奴隶制的摇篮，奴隶制（在欧洲，包括希腊）先于封建制，因此，希腊属于欧洲。这样一来就割断了希腊同古代东方（埃及，美索不达米亚流域，叙利亚，波斯）的联系；甚至将希腊同东方（欧洲的、民主的雅典——尽管是奴隶制的，与亚洲的波斯——当然是野蛮的了……）对立起来，正如后来将基督教与伊斯兰教对立起来（忘记了基督教源于东方），将希腊的儿童与奥斯曼的暴君对立起来，诸如此类。事实上，这是在19世纪炮制出来的一出神话。

希腊—罗马的特例是产生一系列主要混乱的根源。《政治经

济学批判大纲》(关于富尔曼的那一章)的出版使得有关马克思主义的词汇激增,但它们都远离了马克思主义,只是让学问的堆砌淹没了主题。按照托凯伊和他的学生的观点,原始公社之后出现了两条道路供选择。第一条是亚洲所走过的道路:公社继续存在,同时有一个专制的国家凌驾于它们之上;公社始终占有着土地,生产者作为脆弱的占有者组织在家庭之中,这是一条没有前途的道路,它阻碍了生产力的发展,将亚洲的历史局限于原地踏步,一成不变。另外一条是解散公社、肯定土地私人占有制的道路;这条道路首先通过使那些失去农田的人沦为奴隶,产生了某种激进模式的第一次阶级分工。从希腊的奇迹,发展至罗马帝国,然后将奴隶制改造成农奴制,最后变成特殊的封建制。贵族所有制——它一贯是私人所有制——有助于矛盾的发展(城市的独立性,农民为争取农民私人所有制而进行的斗争等),从而产生了资本主义。这是一条持续变化和不断进步的道路。这是欧洲走过的道路,它的源头一直要追溯到古希腊。在最初走上这唯一的一条道路上的时候,奴隶制占有决定性的地位。这就是按年代分类的所谓亚细亚生产方式(被阻塞)、古代生产方式、封建生产方式和资本主义生产方式,以及后三种生产方式之间存在的必然的衔接关系。

这不是科学的理论。作为该理论基础的元素内容贫乏,证据不足;尽管它们不是想象的产物,但是在上述关于公社制与贡赋制衔接的关系中,它们很容易就能找到自身的位置。这是受后来欧洲资本主义发展影响形成的欧洲中心论的目的论,从根本上看,这个理论阐述的是:任何别的社会不可能自动进入到资本主义。如果一切真是这样的话,结论应该是,历史唯物主义的规律只适合于西方。从中可以得出黑格尔的唯心主义的结论:西方的历史符合理性的实现。这种所谓马克思主义与那

些空想理论家——他们在当代第三世界抛弃马克思主义，因为他们认为马克思主义不适合于他们的特殊社会——的文化民族主义沆瀣一气。一端是伪装成马克思主义的帝国主义的意识形态——欧洲中心论；另一端是文化民族主义。它们是孪生的反目兄弟。

让我们再来谈谈以普遍主义的词句出现的欧洲中心论的另一个传统，它把奴隶制变成一个必须而普遍的阶段。

没有人会对在苏联和其他地方的一大堆词句中发现官方教条主义的表述感到意外。他们关心的是要证明斯基泰人的祖先，同其他各国人民一样——如印卡人或埃及人——都经历过这个阶段。证明自然是通过引用某个神圣的文件中的一段话，加上一些考古方面的发现作为陪衬，这样做的好处在于，即使不愿意说得太多，但却能够作随心所欲的解释。

但是，如果以为这样的做法仅此社会主义国家一家这就错了。西方也有西方的主张欧洲中心论的马克思主义者。为了不顾一切地树立关于奴隶制生产方式普遍扩大的观点，人们经常求助于这样的遁词：将作为生产方式的奴隶制同个人地位的不平等现象混淆起来。实际上，个人地位的不平等完全是一个普遍现象，它不仅在原始社会存在，在贡赋社会同样存在。由于词义的逐渐转化和通过许多不同语言的翻译，地位不平等包含着种种不同的内涵，而同是“奴隶制”这一个字，反映的却是性质不同的事实，他们玩的就是这样的花招！事实上，这种不平等往往指的是政治组织方面的不平等，而不是对劳动的剥削。因此，有时候在原始社会里会有“奴隶”，这同对劳动的剥削一点关系也没有（原则上可以排除剥削，或至多存在剥削的雏形）；正如在所有贡赋制度的政治组织中——包括旧制度下的各国、种姓制度、国家的官吏（如孟洛克）——同样存在地位不平等的现象一样，

也不能因此而直接归咎于对劳动的剥削。^①

所有观察家都注意到了真正的奴隶制社会——剥削奴隶生产劳动的社会——所具有的这种掠夺型的剥削模式的特殊性。奴隶的人口增长本身就缓慢，再者，也很难将本土居民沦为奴隶。既然社会的生存依靠奴隶制，那么，奴隶制就要求社会到外部去劫掠。如果进行这样的劫掠的可能性不复存在，则奴隶制也就消亡（实际上，罗马帝国所经历的奴隶制世纪末期就发生了这样的事情）。换句话说，对奴隶制的理解不能单单依靠对一个社会内部历史的分析。必须引进形态制度的概念，有的成为奴隶制社会，而有的只是一些围猎场而已。因此，奴隶制的出现往往同存在重大的对外贸易关系有关，有了这种关系才能买到奴隶。如果没有推销商品的市场，从事围猎人口的武装集团以及被他们所建立起来的那种脆弱的社会就不可能存在。这种社会本身并不是一个必须经过的阶段；它是一个在很大程度上摆脱了主体的附属物。

难道在经典的古代社会，在后期伊拉克，在美洲不是存在这种奴隶制与发达的贸易关系的奇妙的共处吗？而商品生产在前资本主义世界里是特有的现象。用奴隶制占统治地位的地方的自身原因是无法解释奴隶制存在的理由的：自身原因只能是更为广阔的整体原因的一些因素，只有将希腊城市置于它们诞生的环境中，才能对雅典的奴隶制进行自我解释。因为它们的专业化是在包括没有产生奴隶制的东方在内的范围内形成的。在罗马的西方，奴隶制限于沿海地区，那里的产品可以进行交易。在高卢地

^① 关于奴隶制的辩论请参阅：Claude Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage*, PUF, 1986；Samir Amin, "The Class Struggle in the Greco-Roman Antiquity", *Monthly Review*, No. 5, 1984；Samir Amin, *L'esclavage en Afrique, Impérialisme et sous-développement en Afrique*, Anthropolos, 1976。

区和西班牙，运输费用太高，使它们无法进行扩张：这也证明了为什么它们要与贸易积极联系。而美洲本身并不存在，它只是重商主义欧洲的外围。这也是奴隶制之所以与不同的生产力发展水平有关系的原因：从古希腊罗马社会到19世纪资本主义，及至到美国以及到巴西！一个必须经历的阶段怎么能够随便与如此不同的生产力发展水平结合在一起呢？

（五）在民族理论问题上的欧洲中心论

欧洲中心论在社会思想的各个领域里几乎都有它的反映。在这里仅选择其中的一个方面——民族理论，因为民族理论从其所带来的政治结论的意义上讲，十分重要。

社会现实不仅仅限于生产方式、社会形态、国家和社会阶级这些现实。即使人们认为，上述那些现实最终构成的是总体现实的核心，然而，这个总体现实在我们面前呈现的是一幅具体而多样性的图画，在这幅图画里，国家、民族、家庭结构、语言或宗教集团以及所有现实存在和在人类认知中占有一席地位的其他生活形式，在将这些形式连接在一起的理论假设中都应该有它们自己的位置。将这些现实从分析的视野中排斥出去——正如某些马克思主义教条主义者常常不幸所做的那样，他们的借口是：这些现实掩盖了基本的阶级现实——就会使历史唯物主义的内容更加苍白，使它在改变现实的斗争中无能为力。没有任何迹象可以事先说明，历史舞台的前沿就一定要被“基本力量的冲突”所占领。在许多情况下，基本力量只是间接地发生冲突，而直接的对峙则发生在所谓非基本力量之间。历史唯物主义的本质恰恰是提供了一种能够连接整个这些现实的方法。在这方面，它同资产阶级的折中主义是对立的。后者将这许多现实一个个孤立起来，拒绝根据需要将这些现实有序地组合成一个整体。

欧洲中心论的本质一方面是将欧洲民族—国家—阶级结合在一起的特殊进程作为一个表现欧洲天才特殊性的典型（由此认为，这是一个其他国家应该加以效仿的典型）；另一方面则是一项普遍规律的反映，而这个规律迟早必然会在其他国家照样发挥作用。

在欧洲的进程中，如今被称做所谓民族的构成是同国家的凝聚以及用资本主义（包括劳动市场和资本市场在内的市场的统一）特殊剩余产物这个尺度来衡量的集中的流通紧密结合在一起的。这个特殊的双重结合完全要依赖于这样一个事实：封建主义作为贡赋方式的不成熟形式，其特点是权力的分散以及在封建形式中的剩余物的分散。以商品形式出现的剩余物中的极少部分在欧洲基督教的地盘上，在穆斯林东方并通过这些地方在遥远的地区流通。以商品形式出现的另一部分产品（生活资料的一部分）数量也很少，在近距离的地方市场上进行交换。中间环节——今天人们称之为国内市场——是不存在的。资本主义的发展恰恰是建立在这样的基础之上：通过扩大产品的商品部分将地方市场集中到一个地方，再根据建设国内市场的需要，将远处的市场归到另一个地方（这就变成了“外贸”）。为此，资本主义需要有一个国家来组织这些运作，以及一个中等的空间，用我们当代的尺度来衡量的话，这就相当于优化而又有足够密度的人口、交通和国防手段等物质条件。而民族正是这一进程的产物。

斯大林的民族理论是资本主义发展的特殊产物，它无非就是欧洲这个现实进程的一种抽象和总的表现。从这个角度来看，这个理论完全是欧洲中心主义的。但是这个理论并不是斯大林独有的。这也是马克思、恩格斯和列宁的理论，也是第二国际的理论（以及奥地利马克思主义者的理论）。资产阶级的革命理论（根据法国大革命的理论，将德国和意大利的统一看成是“民族”）

也被它所渗透。总之，它始终是占主导地位的论点。

对先进的贡赋社会的观察，特别是对中国和埃及的观察，如同对阿拉伯历史的思考一样，导致人们用另外一个具有普遍意义的关于民族的概念去代替这个狭隘的欧洲中心论的概念。因此，如果要对民族（NATION）这个概念下一个同民族集团（ETHNIE）的概念相区别的定义——尽管两者拥有同一个语言共同体——就应以有无在国家水平上的凝聚，以及是否通过国家干预，有无对剩余产品的集中作为根据。如此一来，国家和民族之间不会发生重叠，但民族现象也不能离开对国家的分析。

在这个基础上，可以通过历史对民族现象进行系统的追踪。特别是在历史上，民族的出现是十分清楚的：一方面，在成熟的贡赋社会中，贡赋被国家集中，贡赋阶级是国家的（如中国、埃及），与之相反，在不成熟的贡赋社会中（如欧洲封建社会），贡赋一直是分散的；而另一方面，资本主义社会的资本竞争（由竞争而产生的利润的永久性）以及劳动的流动性是由国家通过干预（法律、货币制度和国家经济政策）来协调的。欧洲中心论之所以对民族这个共同概念进行歪曲的原因就是因为欧洲具备那些天生的条件（在封建时代不存在民族，民族与资本主义同时产生）。

在成熟的社会里——不论它是贡赋社会（如中国、埃及），还是资本主义社会（如中心资本主义的欧洲国家）——民族这个概念是很清楚的。在外围的、生产方式不成熟的国家里，民族集团的社会现实非常模糊，因而不能称之为民族社会。在封建的欧洲就是这种情况，因为封建模式只是一个不成熟的贡赋模式。在当代资本主义的外围国家，情况也是如此。同样，在过渡时期，社会与民族之间的重合现象往往消失。

这样的分析应该进一步深入下去。因为，欧洲历史的逐步演

变过程还反映了另外两个重要的事实：一方面，民族在它没有诞生之前不会潜在地存在着；另一方面，国家—民族重合模式只不过是一个理想的、不可能完美实现的模式，而且这样的模式不符合资本主义的要求。

民族主义思想是建立在民族先于国家形成之前就已经存在的这样一个神话基础之上的。而现实却表明，农民作为居民的集合体，长期以来首先是外省人，而后才是国民（民族语言的强制化是缓慢的），封建时代和旧制度下的资产阶级往往其国际性（在整个基督教世界中，资产阶级感到很自如，它可以根据自身的经济利益、政治上的忠顺及其宗教信仰，与人共享它的忠诚）超过现代意义上的民族性。在民族的建设中，国家一直起着决定性的作用。

但是，这个思想变成了一种力量，由于其自身的独立性，它改变了历史的进程。对奥地利马克思主义者的论点的讨论证明，它对与资本主义发展的要求有冲突的政治态度有启发作用。民族主义思想离开了它的发源地（西欧）转移到东方和南方，到奥匈、俄罗斯、奥斯曼和阿拉伯地区，最后它终于搞垮了一些原本可能成为比根据分割国家的制约条件进行调整更加成熟的资本主义发展基地的实体。

（六）现实存在的资本主义以及价值的全球化

自从鲁道夫·巴赫罗发明“现实存在的社会主义”这个提法之后，众所周知，这个提法就交上了好运：它既为诽谤社会主义的人服务（他们把自称为社会主义的政权中的所有现象都算到社会主义的账上），同时也为捍卫那些政权（它们总算还是社会主义性质的，也就是说，从总的方面来看“总体上是积极的”）的秩序的人服务。但是，从来没有人有过什么“现实存在

的资本主义”的念头。在公众舆论中，包括在学者的分析中，资本主义就意味着是电视连续剧“达拉斯”中的北美和西欧，是福利国家，是民主。巴西成千上万被抛弃的儿童，撒哈拉大沙漠周边国家的大饥荒，非洲嗜血成性的独裁者，南非矿区的奴隶制，韩国电子元件工厂生产流水线上极度疲惫的青年女工，所有这一切并不是真正的资本主义，而仅仅是先前社会的残余。弄不好，这就是非欧洲式的资本主义。有关国家的人民想要享受同西方人一样的好处还需取决于他们能否摆脱这种非欧洲式的资本主义。不管是这样还是那样的形式，总之这是发展路线中的一个阶段，而这个发展可以按照欧洲的形象来塑造一个统一的世界。

世界资本主义的表现形式从表面上来看是人所皆知的，但是对于这些形式，也还是需要——即便很简略地——重温一下，以便揭示它们的本质并揭露欧洲中心论观点对这些形式的歪曲。

第一个特点是世界范围内的不平等，表现在国与国之间的收入差距。大体上讲，发达资本主义国家与第三世界国家之间的收入比例为15:1。第二个特点是内部——国内——分配的不平等，尤其是外围国家中的这种社会不平等，它要比中心国家严重得多。在中心国家，25%的人口占有10%的收入，而在外围国家，则仅仅5%的人口就占有10%的收入；在中心国家，50%的人口占有25%的收入，而在外围国家，50%的人口则仅占有10%的收入；在中心国家，75%的人口支配了50%的收入，而在外围国家，同样数量的人口却只能支配33%的收入。

此外，人们还观察到，表明整个发达国家总体收入分配不同的曲线，都密集地集中在平均数值周围，这充分反映了这样一个事实：今天，全世界各个西方社会之间的日常生活已经十分接近。相反，第三世界的相关曲线却有很大的分叉，除了极个别的

例外，这里收入分配的不平等比在中心国家的不平等还严重。^①

主流社会思想又是如何反映和解释这些事实的呢？

首先，简单来说，平均收入的差异是深度大体相同的劳动生产率差异的反映，换句话说，发达国家的劳动生产率比第三世界国家的劳动生产率平均要高出 15 倍。这种看法不仅是大众和资产阶级经济学家的看法，主流马克思主义经济学家也赞同这一看法。

其次，有人说，国内收入分配总体结构上表现出来的差异实际上掩盖了对劳动剥削水平的错位。让我们通过以马克思主义概念为基础的分析对这种说法进行解释。在整个资本主义经济领域内，就业的劳动力人数为 4 亿，而劳动收入总额（主要是工资）占全球收入的一半。换句话说，剩余劳动（资产收入加企业收入）与必要劳动之间的比例——由此来衡量对劳动剥削的程度——为 100:100。反之，对这个资本主义的第三世界（包括约 12 亿劳动力）来说，其劳动收入（工资，独立小生产者、农民和手工业生产者的收入）总共约占全球总收入的 2/3。在这里，剩余劳动与必要劳动之间的比例仅为 66:100。尽管外围国家劳动者的收入大大低于中心国家的劳动者的收入，但发达国家对劳动的剥削更加密集。对事实作这样的表述支持了以下的观点，即对劳动的剥削程度随着资本主义的发展而增长，而发达国家无产阶级的社会主义使命也因此随着资本主义的发展而增长。造成外围国家收入分配不平等现象更加突出基于一系列其他原因，其中包括工资级别差距更大，许多国家的土地所有制分配更加不平等，城乡差距更加明显，集中在第三世界大城市的处于社会边缘

^① 参阅：Samir Amin, *Classe et nation dans l'histoire de la crise contemporaine*, Minit, 1979, pp. 157 - 167。这里只提供统计结果，有关劳伦斯曲线和基尼系数，读者可参阅：La déconnexion, La Découverte, 1986, Chapter III。

的贫困人群数量更多，等等。

最后，人们往往以为，发展的总趋势是不平等现象的逐渐减少，从这个意义上讲，当代外围国家只不过处在一个尚未完成向资本主义发展过渡的状况。但也有一些人不那么乐观，他们认为，关于收入分配并没有一个倾向性规律。分配仅仅是不同的经济和社会事实形成的先验性的结果。而这些共同或不同的经济事实和社会事实又有它们自身的独立性。对于这样一个观点，可以给予一个马克思主义的表述方式，即分配取决于十分复杂的国内（农民和资产阶级的联盟、社会民主主义等）以及国际（在国际劳动分工中的地位）的阶级斗争。而资本主义制度能够适应所有这些情况。

价值的全球化概念有助于理解，为什么说劳动生产率的差异是造成全球收入分配差距的原因这样一个思想不仅是天真的，而且回避了一个真正的问题，既隐藏在价格结构中的价值的转移。

诚然，对于资产阶级经济学家来说，价格是唯一的经济现实；每一个阶级的收入要与它对生产的贡献相符合，因为每个生产要素的生产率是根据其生产，以及在竞争中的缺陷来衡量的。马克思主义揭露了这种推理的同义反复性，它一下子就去除了剥削的概念。但奇怪的是，欧洲中心论马克思主义拒绝按照马克思主义本身的基本原理从总体上对资本主义进行分析，它和庸俗经济学一样，将对中心国家的剥削的分析同对外围国家的剥削的分析割裂开来。因而，两种分析却得出同一个结论，而这个结论无非就是对一些数字的直接的解释而已。

这种看问题的方式完全掩盖了体系的统一性。实际上，价格——收入是通过价格进行计算的——是对劳动的实际酬劳进行累计的一种先验的直接结果，而这种酬劳是被对劳动的经营条件以及根据某种比例（或数个比例）计算出来的利润所允许的。

然而，从对收入（工资 + 利润）的比较中不能推断出比较生产率。而是应该相反：将对劳动条件——它确定了比较生产率和对剩余劳动的攫取——的分析作为起点。因为利润调整的倾向同这些劳动报酬及其生产率的结合重叠在一起了，而生产率则会随着经营条件的变化而变化。

事实上，在对先验的数据进行匆忙而天真的评论背后，有一个方法论上的假设，而这个假设在老百姓对当代世界的想象中诚然还不清楚，但在主流经济理论中是可以解释清楚的。根据这个假设，每一种构成世界体系的国家形态的社会结构既说明了在这种社会形态中的劳动生产率水平，也说明了构成这个社会的各个不同社会阶级的生产收入的分配状况。因而从概念上来说，世界首先是一个由各个国家形态重合在一起的整体，而对它们的解释以及相互之间的影响充其量也是后来的事情。

价值的全球化概念使得直接而先验的情况只具有相对的意义。这个概念使我们能够了解到为什么在国与国之间劳动生产率很不相同的情况下，用所分配的收入来衡量不平等的程度是骗人的。这个概念透过表象直指问题的本质，它提供了一个能够明确说明内部和外部因素之间如何进行互动的推理框架，从而显示出外围资本主义的特点。这样，价值的全球化向我们说明了为何以及如何资本主义在中心和外围的两极化过程中是一个内在过程。

讨论价值规律，并确定行动的方法，这首先就要分析进行社会再生产的客观条件（也就是说确定必要的全球平衡的经济条件：工资和消费之间的平衡，利润、储蓄和投资之间的平衡等）以及所谓主观条件（也就是说阶级斗争）之间的关系。所谓在这两类因素之间存在一种辩证关系，事实上是说一方面在一定的客观范围内，“人类创造自身的历史”，另一方面人类的行动又

改变了这个范围本身。^①

《资本论》第二卷向我们提供的看来是一个纯粹的经济论证。马克思实际上企图借此来论证，在一个纯粹的资本主义体制（只有资本主义生产方式）中，积累是可能的，并确定保持发展中平衡的技术条件。有人认为，在这个正式的框架内，发展中的平衡要求增加工资，而增加的幅度要取决于生产率部门增长的综合指数。

因而，扩大再生产的简单过程似乎揭示了人人都必须遵循的正确经济规律。总之，《资本论》第二卷表明，在剥削透明的前资本主义的模式中，再生产涉及上层建筑的直接干预，而在资本主义的模式中，社会再生产首先表现为一种经济再生产。扩大再生产的简单过程说明了这样一个基本规律，即劳动力的价值不能脱离生产力发展的水平。劳动力价值应该随着生产力的发展而提升。

在这之前不存在阶级斗争问题。如何将阶级斗争考虑进去，并将其纳入到社会决断的机制中去呢？

第一种态度：为产品分配而进行的阶级斗争要服从于经济规律。因此，阶级斗争充其量只能反映客观上所必需的平衡率。阶级斗争在这个框架内，占据着与资产阶级经济的“无形的手”等同的地位。社会利益“普遍和谐”的语言消失，从而让位于“进步的客观需要”的语言。我们面对的是被经济主义挤压的马克思主义，即有些经济规律是独立于阶级斗争之外的客观的

^① 如需要对价值的全球化观念和 *déconnexion* 的概念作补充了解，请参阅作者的其他著作：*Classe et nation* 第六、第七、第八章；*La loi de la valeur et le matérialisme historique*，Minuit，1977，第二、第五及第七章，结论；*L'échange inégal et la loi de la valeur*，Antropos，1973；*l'avenir du maoïsme*，Minuit，1981，第一部分；*La déconnexion*，La Découverte，1986；“L'Etat et le développement”，*Socialism in the World*，No. 58，1987，Belgrade。

必然。

第二种态度：与这种分析相反，强调阶级斗争高于一切，阶级斗争占领舞台的前沿。工资不是从扩大再生产的客观规律衍生出来的，它是阶级冲突的直接结果。只要有可能，积累会与这种斗争的结果相适应。如果不能适应，那么制度就会陷入危机，如此而已。

所以，我们必须抓住经济上的客观必然性与社会斗争介入之间的这种辩证关系。但是，在什么样的范畴之内去进行这样的分析呢？

可以用三种不同的方法来进行分析。第一种方法：资本主义生产方式的抽象理论范畴。第二种方法：国家社会形态的具体范畴，其特点是——生产力发展和劳动生产率水平，阶级结构，各阶级之间的联合和冲突，而这些被认为是分析中的最根本的、最起码的元素。第三种方法：直接在被认为实际上是基本元素的全球体制这个层面上进行分析，而各国的社会形态只不过是这个体制的组成部分。

学院式的马克思主义学的理论位于第一个范畴，欧洲中心论的理论位于第二个范畴，而我所主张的理论则位于第三个范畴。在第三个范畴中，我强调，价值的全球化高于这些价值的不同的民族形态，同样我还强调全球化的阶级联合和阶级冲突，而将各民族的联合和冲突放在受前者制约的从属地位。

价值全球化——作为生产制度全球化的表现——说明，劳动力对于全球体制的整体而言，只有一个价值。如果这个价值应该同生产力发展的水平发生关系的话，这个水平就是代表全球生产体制的整体水平，而不是代表各个不同的国家生产体制的水平。这些生产体制由于体制全球化这个事实，逐渐从现实中消失。但是，劳动力的价格不同，尤其是在国与国之间，这些价格取决于

每个国家社会形态的特有的政治和社会条件。由于一部分劳动力的再生产是通过非资本主义的小商业生产以及非商业生产所完成的价值转移而完成的，所以劳动力的价格特别低。外围国家的大量的非资本主义商业劳动（农业生产者的劳动）以及非商业的劳动（自然经济和家庭经济）导致外围价值向占统治地位的中心转移。

价值全球化的优势概念能够使一个毋庸置疑的重要事实具有其充分的意义，那就是不仅外围劳动报酬（工资和小生产者的收入）的差异大大低于中心的差异，而且与中心相比，外围生产率的差异更要低得多。换句话说，价值的全球化观念在体制的中心和外围反映出资本对劳动的不同的剥削，从而使这种观念赋有一定的政治意义。尽管从表面上看，用现行价格和收入体制进行衡量的剥削率在外围比在中心更为低一些，但在第一组国家里，劳动所受到的剥削更多，因为劳动收入的差距比生产率的差距更大。

现在我们已经有了充分的准备，可以超越直接和先验的现实，因为我们可以将劳动收入的比例同生产率的比例进行比较。人们都知道，在外围国家的工业中，劳动生产率是可以同中心国家的工业的同类部门进行比较的；而在农业中则相反，外围农业的生产率与中心相比要低 10 倍（这是普遍都接受的估量）；而在第三产业中，就同类产业活动而言，外围国家的生产率只是中心国家的 $\frac{1}{3}$ 。在这里，先不论由此产生的关于全球化价值与价格相对应的体制重建问题，我们可以认为，在这种条件下，外围向中心的价值转移约为 4000 亿美元。这是无形的价值转移，因为它隐藏在全球价格结构的本身之中。这不是有形的转移，它既不通过外国资本出口利润，不通过外债利息（正如人们所了解的那样，达到 1000 亿美元的巨额数字），也不通过当地买办资产

阶级的资本外流来实现这种转移。

价值的这种转移大大增加了帝国主义国家中产阶级和资产阶级的实际收入。没有这种转移，中心国家剩余劳动和必要劳动的比例只有 60:100，而现在的比例则为 100:100。至于外围国家的剥削率，实际上是 180%，而表面上只有 66%。可以看得出来，差别是很大的：确定中心和外围劳动剥削率的比值干脆被颠倒了。

欧洲中心论拒绝接受关于价值从一种社会形态转移到另一种社会形态的观点。马克思在他所生活的时代，已经对这种盲目的看法作出了回答，他惊呼道：这些先生不理解一个国家的人民怎么能够剥削另一个国家的人民，他们甚至不理解一个阶级怎么能够剥削另一个阶级。

导致产生这个转移价值的超级剥削是如何运作的呢？超级剥削的后果是什么？为了回答这些问题，必须从总体上将全球体系作为主要的分析单元。各个社会阶级是历史的主体，它们之间在全球范围内的冲突和联合决定了：全球剩余价值率以及在中心和外围各自（不同）的剩余价值率，从处于依附地位的非资本主义的生产方式中所攫取的剩余劳动，对剩余价值进行重新分配（特别是在帝国主义资本和附属资产阶级资本之间的分配）的全球价格和商品结构，全球平均水平的实际工资，中心国家和外围国家的平均水平的实际工资，非资本家阶级的赢利量（特别是在外围国家），中心—外围的贸易平衡，商品和资本的流动（因此而产生的汇率问题），等等。

这种出现在全球范围内的阶级联合和对抗（而民族的联合和斗争要服从于阶级的联合和对抗），再现了建立在劳动不平等分工基础之上的发展结构的扭曲现象。因而它们也通过摧毁形成社会进步凝聚的希望——正是这种凝聚使中心国家的劳动者在更

为有利的条件下进行经济阶级斗争，从而在长时间内使得工资和生产率同步增长——提供了造成外围国家“不利的内部因素”的物质条件。但与此同时，这些条件也创造了有利于滋生对资产阶级思想的政治幻想，而这种资产阶级思想在中心的劳动者中占据了霸主地位。正是通过这些提法——如各阶级之间的民族团结，这种团结的基础是承认原料供应的决定性意义，以保证中心国家的持续增长——欧洲中心论思想建立了它的霸主地位。

价值全球化概念使我们能够重新来研究在资本主义体制内部收入分配的历史演变中的主流倾向问题。

相对来说，人们对发达资本主义中心国家的积累的具体历史了解得更多一些。通过各国的不同样式，可以举一反三地进行普遍的推论。当农民革命——它往往开启了资本主义的纪元——激烈进行的时候，它减少了农村的不平等现象。不平等现象的减少牺牲了封建主的利益，但同时它使得一小部分被抛向城市和流亡国外的贫穷农民更加贫穷。工人最初的工资是根据贫穷农民的低水平收入来决定的。经过一个时期的冻结（乃至下降），当对无地农民的驱逐行动减缓的时候，工人的工资开始提升。从那个时候开始（在1860年左右），工人的工资和中农的实际收入开始随着生产率的提高而同步增长。甚至出现了工人工资和农民收入相等的趋势，但是，这种趋势不一定在积累的每一个阶段都能够被人们所发现（这都要取决于统治阶级联盟的结构）。在资本主义的晚期，可能会出现一个减少不平等现象的社会民主化趋向。如果因为在国际劳动分工中占据有利地位而促进了社会再分配，那么这种减少不平等现象的行动就将联合帝国主义一起来进行。

欧洲中心论为了给它的乐观假设——外围正在“追赶”中心（或外围能够做到这一点）——找根据，不得不设想，在外

围的发展中，使得中心能够将进步的收益进行分配并达到社会整合的社会联盟，也会（或能够）在外围重复出现。亚瑟·刘易斯关于“向发达过渡”的社会二元论的经典论断以及20世纪50年代拉丁美洲关于“发展主义”论断说的是同一件事情。^① 不平等是贫穷的——临时——赎金。暗含的假设是：外部因素，与全球化经济体系的整合是完全有利的。这个发展机会能不能迅速地被抓住，要取决于第三世界各国社会的不同的内部条件。

如果事实——也就是说，随着外围的发展，日益增长（而不是减退）的不平等现象成为外围的特点——否定了这种人为的乐观主义，那完全是因为全球资本积累的规律控制着机构之间既对立又互补的关系。为了了解这一点，必须回到关于生产结构这个题目上来。如果将各种稀有的资源（技术性劳动和资本）用于根据收入水平来划分的各个不同层次的居民的终端消费，人们会发现，在中心，这些资源被用于每个层次的居民消费所占的比例，与这些层次居民的一般消费比例是接近的。可是在外围，最富裕阶层对稀有资源的消费比例大于它们在总消费中的比例。有利于分配上层的这种扭曲则由于分配本身的不平等而更加严重。外围国家的生产机器是中心国家在其发展早期所使用过的机器。从质量上来讲，这些机器是各不相同的。外围资本主义发展得愈快，这种扭曲愈是明显，而且收入分配愈是不平等。^② 在总体发展中得到统一的体制再次产生了分化，即中心与外围之间的两极分化。价值规律不是孤立地在资本主义形态的层面上起作

① 为了批判以 Arthur Lewis 为主要代表的关于发展理论的主流思潮（其法文出版的著作有 *La théorie de la croissance économique*, Payot, 1963）并了解 *desarrollismo*，请参考 *La déconnexion*，第一章和第四章。

② 整个阿拉伯世界是个最典型的例子。请参阅：Samir Amin, *L'économie arabe contemporaine*, Minuit, 1980。

用，而是在全球范围内起作用。

在收入分配演变中的这个分歧，不是因为环境形成的，而是由于全球范围内的关于积累的基本规律造成的，它带来了一系列根本性的社会和政治后果，关于这一点本书还要在后面涉及。

在关于“不平等交易”的辩论中，顽固的欧洲中心论的成见表现得淋漓尽致，到了令人难以置信的地步。因为，不管阿尔基里·艾马努埃尔的文章存在什么样的缺点，其优点是它从马克思没有提出过国际贸易方面的理论这个意见出发，很聪明地把问题提了出来。为了提出一个与马克思主义（关于价值的）基本原理相一致的全球贸易理论，必须摆脱狭隘的、局限于重复分析资本主义生产方式的马克思主义，才能够思考在全球资本主义体制范围内起作用的价值规律。必须与欧洲中心论的简约决裂，并发挥马克思主义普遍性的潜能。李嘉图理论中的比较优势是十分有用的：它们可以为国际秩序和外围的家长作风找到根据。因此，阿尔基里·艾马努埃尔的理论可说是产生了石破天惊的效果。

根据全球化价值对体制进行分析，可以使不平等交易得到正本清源。因为如果按照人们以实际价格为基础的、先验的理解，则不平等交易只能显露冰山的一角。不平等现象的本质被隐蔽到价格结构内部去了。再者，全球资本主义体制内部两极分化的意义不应仅仅局限于可测出的经济层面，不管它是表面的（不平等交易）或是隐蔽的（价值的转移）。除此以外，通过获得全球自然资源，中心国家得到了好处，如技术垄断所带来的收益，有利于它们的国际劳动分工（可以在繁荣期得到充分的就业并使中产阶级得到发展），等等。

毫无疑问，欧洲中心论的歪曲对于任何旨在根据全球化价值的概念重新调整对当代世界的看法的主张必然采取置若罔闻的态

度。但是，社会科学关于“不可逾越的外部制约因素”、“国家之间相互依存”等方面的理论总应该同其关于“内部因素”占优势的假设相协调，而事实上，这个假设削弱了全球化规模的意义。

这个无法实现的协调消失在一连串的托词之中，而这些托词的论据既经不起推敲，所举出的事实也是平庸的。

例如，有人借口说，外围国家众多，各不相同，于是得出结论：谈什么外围是一个整体没有任何意义。这个观点当前又开始吃香起来，认为“第三世界末日”已经到来的文章和著作不胜枚举。其实，这个论点本来就没有任何天然的优势，因为实际上外围这个词本身的定义一直就含有多种多样的意思，因为外围的定位本来就是消极的——外围指的是体制内那些不属于中心的地区。因而，外围根据全球积累的要求所作的调整是多数国家的行为：外围在全球体制演化过程中所履行的职能，不仅因阶段不同而有所变化，而且不同的外围国家在每一个阶段中也相应地要履行不同的职能。因此，在这一演化的每一个阶段中，也有因为于体制无用而被遗弃的部分。因为资本主义制度终究是个摧毁性的制度——这一点，欧洲中心论是不能接受的——它的纲领必然包括在其发展的某一阶段对资本剥削已经变成无用的外围地区的边缘化。从前，在重商阶段的时候，巴西东北部和加勒比海地区是主要的外围（那时候很富裕），可是，现在，它们却遭到严重摧毁，至今尚未恢复元气。非洲大部分地区的人民历史上曾经因为勾结重商主义的黑奴贩卖而使他们大批死亡，而他们的土地则被新老殖民主义的掠夺所摧毁，如今的非洲也同样在被边缘化。最近，西方发展问题专家对第四世界的发现来得稍迟了一点。大概在15年以前，安德烈·弗兰克和我本人，我们当时曾设想解决当前危机的两个方案（分别命名为1984A和B），一个方案对外

围重新进行布局，而另一个方案则是边缘化，结论是：根据不同的地区和斗争的不同发展，看两个方案中哪个会变成事实！^①

还有人借口说，价值全球化尚未完成，因此结论是：价值主要是在各国社会形态范围内确定的一种现实。其实，全球化仅仅是制度的一种倾向，全球化是一部历史，一部逐渐形成的历史，它不是四个或五个世纪之前，在资本主义“诞生”第一天起用魔棍一指就变出来的。而这些都只是极为普通的事情。当然，除了这些显而易见的事情之外，还应该看到，全球化从一开始起（重商时代）就在顽强地表现自己，全球化早已成为各国与全球之间辩证和矛盾统一的主要方面。由此，必须要从资本主义适应全球的阶级斗争——而不仅仅是各国的阶级斗争——出发，对不断变化的全球体制所经历过的每一个阶段进行分析。而欧洲中心论则相反，它仅仅从中心国家的技术经济动力来解释变化发展，至多也只是从资本主义适应中心国家的阶级斗争来进行解释。在外围发生的一切则完全作为陪衬，被弃置一旁。

与上述采取金蝉脱壳之计来躲避这些棘手问题相反，在对两极分化——它是全球资本主义制度的特点——进行分析的过程中，国家是分析的重点。

中心资本主义的经济以自我为中心。这就意味着，经济是围绕着一个决定性的关节运行的，而这个关节又将设备的生产与消费品生产连接在一起，因为外部的关系要服从于这个决定性的关节的要求。基于这个事实，劳动报酬在这里就可以跟随生产率一起增长。这样一来，通过以自我为中心的中心的的外部关系——这些关系完全不是自我封闭，而是对外扩张和侵略性的——就可以

^① Samir Amin and A. G. Frank, *N'attendons pas 1984, Réflexion sur la nouvelle crise économique mondiale*, Maspéro, 1978.

借助于对自身有利的价值转移，加速生产率的增长。与此相反，外围的积累从一开始起就受中心积累的要求支配。不断调整是外围积累的特点。中心与外围的这个对比公式可以避免在认知不发达的经济问题上走弯路，如初级产品生产的专业化问题，它只是外围化在某一个阶段的一种表现形式或是外部市场与内部市场的对照而已，因为外围积累也是以扩大内部市场为基础的，但内部市场不是以设备生产和消费品生产的主要关节为基础，因此内部市场是通过收入内部分配的社会不平等来构建的。

可是，无论是以自我为中心的经济在一极的建设，还是为适应全球经济而在另一极的调整，都不是简单的在一个真空的政治领域内起作用的“经济规律”的产物。相反，国家在这里起着决定性的作用。

在中心资本主义国家，国家是通过对积累的控制来强烈表现其存在的。但这个存在不是直接感觉到的，它甚至减弱了制度本身产生的意识形态的形象，从而将民众社会和经济生活推到前台，似乎民众社会和经济生活没有国家就早已存在并运转着。反之，在外围资本主义社会中，民众社会发育不全，经济生活萎缩，而且好像仅仅是占领舞台前沿的国家在行使其职能时的附属物。但是，这也只是一个幻象而已，因为，这里的国家与真正强大的国家——发达的中心国家——相比，实际上也很虚弱。与此同时，经济生活压缩到仅仅是一个满足中心积累要求的调整过程。

总之，将全球资本主义制度社会分类为中心和外围的主要质量标准就是国家的性质。中心资本主义社会集中了一个资产阶级民族国家的所有特点，其主要功能除了简单维持资本的统治地位外，恰恰就是通过国家对劳动力再生产、市场、盈余的集合、自然资源以及技术的控制，来掌握积累的条件。在这里，由国家来

提供条件，进行以自我为中心的积累以及使对外关系服从于积累。外围国家则相反，它虽然像任何其他国家一样履行维持阶级统治在国内的职能，但却不掌握本国的积累。这样，客观上就使本国社会成为适应于全球化积累需要的工具，而这个全球化积累的发展方向取决于中心国家的积累。从这个区别就可以了解为什么中心国家是强国（而且当中心国家成为资产阶级民主国家的时候，民主就是这种力量的补充说明），而外围国家则是弱国（因为弱就成了实际上不让它走向真正的资产阶级民主化，以及民众社会的存在必然受到限制的理由）。

换言之，一部分资产阶级民族国家的凝聚同另一部分资产阶级民族国家的凝聚是对立的。另外，一些国家的不发达是另一些国家发达的产物。在这里还必须指出，这个论断是不对称的，也是不能逆转的；因为我们没有说，其反论断（一些国家的发达是另一些国家不发达的产物）也是正确的。这个往往不被重视的意见，以及在我们的论断及其反论断之间的混乱是造成严重误解和无谓辩论的根源。

那么，在这里，促进资产阶级民族国家形成的历史条件是什么呢？而这些历史条件怎么在别处会成为复制这一模式的障碍呢？

历史告诉我们，在中心国家，新的占垄断地位的资产阶级权力的形成需要在这个新统治阶级与其他阶级——分散的农民阶级或无地农民，商业或手工业小资产阶级——之间的广泛的联盟。在这个革命阶段——如欧洲历史上的19世纪40年代英国的宪章运动和巴黎公社（1871年）——为了对付新生工人阶级对社会秩序形成的威胁，这些联盟是必要的。这些形式的资产阶级统治权带来了一些社会福利和经济方面的政策，而这些政策通过对农民以及城市中等阶层居民收入的保护，开启了对社会一统化的治

理。在随后的阶段——如今的中心资本主义仍然还带有那个阶段的特点——大约从 20 世纪末叶起，资产阶级统治权扩展到了稳定的工人阶级身上。

普及社会共识的方法是把与福特主义相结合作为机械劳动过程的主要组织形式，以保证规模生产，以及在工资问题上执行社会民主主义的政策（或称凯恩斯政策），从而保证规模生产有一个不断扩大的市场。这个共识并不排斥阶级斗争；但是阶级斗争趋向于局限在对经济收益的分配上，而远不是对整个社会组织的否定，这就使众所周知的选举民主得以运行。

然而，外围在全球体制中所占有的附属地位使这些逐渐扩大全球社会整合的形式难以实现。当姗姗来迟的资产阶级企图扩大它的国内阶级联盟的时候，它遇到了巨大的困难。最初，中心与外围二元对立的状况是以占统治地位的中心资本与外围旧式占统治地位的农村阶级（封建主或大庄园主）的联合为基础的。恰恰就是依靠这些大庄园主在 19 世纪初取得独立的拉丁美洲至今仍在为占统治地位的资本与大庄园寡头势力的联合付出代价。在亚洲和非洲，虽然方向是一样的，但殖民的形式更加粗暴，从而使这两个大陆落后于拉丁美洲。之后，到了当代，经过民族解放斗争，一些资产阶级国家诞生了；或者，一些大庄园政权被推翻了，这时候开始的工业化处在一个不利于扩大其本国社会基础的全球体制中。在这里，福特主义没有带来工人的社会民主主义。新工业生产的市场更多的是以新兴中产阶级的需求为中心。现代技术——这是参与竞争所必备的——的“瓶颈”要求进口大量的设备、专业技术以及资本，而这些都是需要付钱的。同时，为了能够出口，又必须以极低的工资来支付工业劳动。支持我们这个论点的例子可以举出无数，它们都说明：全球经济的所有或几乎所有的机制对于体制的外围来说都构成其社会进步的障碍。例

如，行业生产活动的异质性——在对不发达的描述中，正是正确地以这个异质性作为基础——所产生并再现的赢利情况，破坏了促使社会走向同质化的可能性。需要补充的是，鉴于国家的干预以及全球政策是中性的，所以，中心同外围之间的冲突不仅仅产生于经济与社会机制。再来看一看 19 世纪，人们不能不发现，英国作为当年的霸权大国，千方百计阻挠其他独立的中心的出现。在欧洲，由于通过 1815 年建立的欧洲平衡机制而形成的军事关系，英国当时的手段有限。但与此相反的是，英国对海洋的控制使得它有效地在东方、亚洲和南美进行干预。正是这样，1840 年由英国挑头的针对埃及的欧洲同盟在使这个国家资本主义现代化失败的过程中起到了决定性的作用。南美的情况也是如此，英国资本和大庄园寡头势力的联盟使得原本在理论上可能形成（甚至试图形成）的社会进步联盟变得十分不确定。如今，难道事物发生变化了吗？确实有人声称，过去曾经阻碍新的资产阶级民族国家形成的政治条件再也不成为当代世界的特征了。西方再也不能阻止第三世界国家像西方那样进行发展并成为全球体制中平等的伙伴，只要看一看半外围国家或新兴工业国家所取得的进步就能证明这一点。它们的存在证明外围化不是命中注定的，如果出现了外围化，那也主要是由内部因素造成的。尽管存在外部障碍，它们有可能成为新的中心。

这个“半外围”问题是一个在辩论中反复出现的耸人听闻的话题。因为今天人们所说的正在成为新中心的半外围国家，一百年以前就有人说过，但这些半外围并没有成为新中心。

毫无疑问，无论是在社会上还是在生活中，总是存在一些中间状态，或者类似的状态。事实本身是难以否定的。但真正的问题不在于此。全球资本主义制度受强烈的两极化趋势的驱动，如同在资本主义生产方式中，其趋势是两个基本阶级——资产阶级

和无产阶级——走向对立一样，一极形成中心，而另一极则走向外围化，但这在任何时候都不排斥半外围的涌现以及由于资本主义积累的实际动力所产生的中产阶级。因为对这些不断出现的现象的否定，就反映出一种静止、荒谬的看法，似乎中心与外围的对立一下子就从天上掉下来，而其实它恰恰是全球体制逐渐运动发展的结果。

与此同时，半外围的涌现揭示了指导运动的辩证法的本质，那就是内部因素——有利或不利——与外部因素——永远是不利，甚至愈来愈难以克服——之间的融合和冲突。例如，尽管德国有所落后，但它在19世纪用了几十年的时间赶上并超过了英国。而巴西要赶上和超过美国需要多少时间？在可以预见的将来，这样的远景能够设想吗？当有人对我们说，巴西可以发达起来，甚至能变成第一流的中心国家，谁能相信呢？如果巴西能够进行一场社会革命，可以肯定，它会有一个崭新的远景。但是问题不在于此。问题在于要知道巴西资产阶级能否作出如此深入的改革，或者说，能否通过单纯的资本主义发展逐渐消除十分尖锐的社会对抗。实际上，没有人认为那些所谓半外围能够真正地建设这样一个必要的、能够控制内部积累并使它们的外部关系服从于内部积累——也就是说，摆脱为了根据全球发展需要进行调整而受到严重制约——的资产阶级民族国家。

在这样的条件下，与其称之为半外围，还不如改名为符合现阶段全球资本主义发展的真正的外围。而其他国家，即第四世界，不是今天真正的外围，而是符合昨日全球体制需要的外围，它们如今正走在被毁灭的道路上。

但有人会说，建设以自我为中心的民族经济的计划已经过时了，因为民族国家本身已经被中心所淹没。在这种情况下必须进行以下论证：从正在形成中的资本主义一统世界的全球远景考

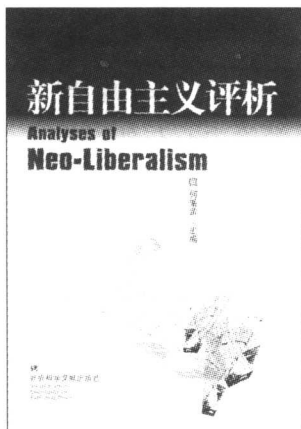
虑，有关半外围社会正在逐渐接近已经建成的中心社会。只要目前正在进行中的社会进化在可以预见的将来在不同的地区有着不同的情况，这个论证就没有完成，也无法完成。人们又一次主观主义地用所谓矛盾已经被克服的调和观点来替代对现实矛盾以及对这些矛盾的自身动力的分析。由此来假设问题已经得到解决，这就是令人无法接受的推理方法。

问题是可以真正得到解决的，也就是说，在资本主义的框架（根据全球化市场和资本的规则来确定）内，消除中心与外围的对立，条件是无限限制地向移民劳动者开放边境！只有有了这个条件，商品、资本以及劳动力的广大市场才能够从理论上统一全球范围内的经济和社会条件。而以目前我们全球社会的状况来作这种假设是不可能被接受的，如果根据这个假设所规定的框架行事，那就是脱离政治凭空想象。

工人运动中的旧国际主义的基础是幻想通过资本主义在全球的扩张而达到劳工世界条件迅速走向同质化。因此，旧国际主义经不起历史的考验。各国人民的国际主义既然被淘汰了，于是打开了资本国际主义的空间，它在全球体制范围内自由运行并制定了分裂各国人民和各国劳动者的独特的战略。如果人们拒绝立即废除民族、取消边境的乌托邦的话，那么，这样的团结声援只有在执行各国人民互相支持以及分离的战略的基础上才能实现。

相关链接

更多信息请查询: www.ssap.com.cn



新自由主义评析

何秉孟 主编

2004年6月出版 28.00元

ISBN 7-80190-215-7/D·070

本书以“新自由主义的由来与本质”、“新自由主义在世界的蔓延及其后果”、“新自由主义在中国的传播及其影响”为主题，由研究新自由主义问题的专家、学者所撰写，比较集中地体现了中国学者对新自由主义的理论立场和政策主张。



当代西方政治思潮

匡萃坚 著

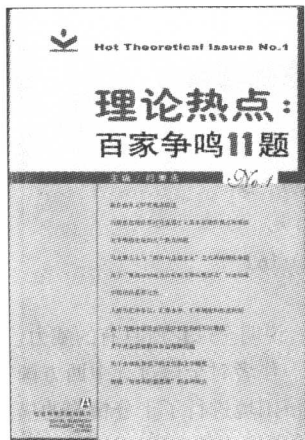
2005年5月出版 39.00元

ISBN 7-80190-550-4/D·171

为了适应培养具有坚定政治信念和高度政治识别力的高层次建设人才的需要，本书在内容上注意了立足中国，眼观西方，既介绍又评论，紧扣现实作对比研究，以求正确总结社会主义政治建设的经验教训，为当代中国的政治体制改革和政治文明建设提供借鉴。

相关链接

更多信息请查询: www.ssap.com.cn



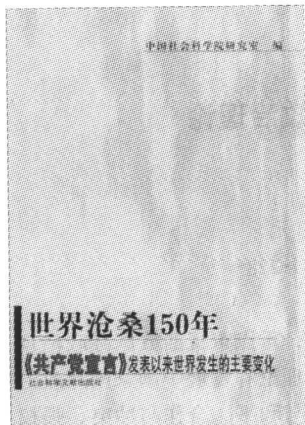
理论热点：百家争鸣 11 题 No.1

何秉孟 主编

2005 年 2 月出版 20.00 元

ISBN 7-80190-364-1/D·1152004

中国社会科学院专家学者对近年来哲学社会科学各学科领域的重大理论问题、热点问题的研究动态、理论前沿进行的跟踪分析和梳理，其中主要包括新自由主义、马克思主义基本原理和唯物史观讨论、公有制实现形式、经济过热问题、人民币汇率、阶层划分和弱势群体保障、全球化下的文化、中日关系等。



世界沧桑 150 年——《共产党宣言》 发表以来世界发生的主要变化

中国社科院研究室 编

2004 年 2 月出版 18.00 元

ISBN 7-80149-661-2/D·105

由全国人大常委会副委员长、中国社会科学院原院长李铁映的代序言和一份综合研究报告、十一份专题研究报告组成。代序言强调马克思主义要随着时代的发展而变化；综合研究报告立于世界之巅，以高屋建瓴之势概述了自《共产党宣言》发表 150 年以来世界发生的主要变化；各专题研究报告分别对 150 年来

世界科技、经济、政治、社会结构、文化、哲学、宗教、民族、殖民主义、战争、社会主义等领域的发展变化进行了细密的考察，宛如一部世界近现代史的浓缩教科书，立意深远，视野开阔，言简意赅，文字通俗易懂，可读性强。

相关链接

更多信息请查询: www.ssap.com.cn



资本主义全球化的疯狂逻辑

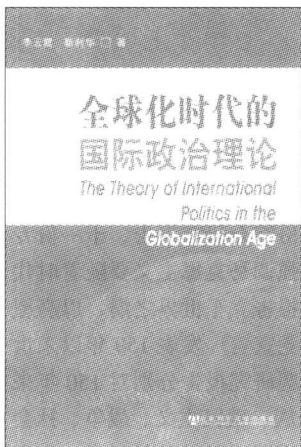
[美] 威廉·格雷德 著

张定淮 周新琦 夏家驹 译

2003年8月出版 39.00元

ISBN 7-80149-969-7/D·162

作者通过生动的比喻,说明全球化所具有的威力、作用和可以推断出的结果。作者对全球过程中西方国家的福利制度所造成的经济困境进行了十分精彩的描述,并论述了新的工业革命所产生的全球性社会问题。同时,发展中国家在全球化过程中的定位也值得深思。



全球化时代的国际政治理论

李云霞 靳利华 著

2005年8月出版 25.00元

ISBN 7-80190-733-7/D·228

本书从全球化的视角,重点审视西方国际政治理论、马克思主义国际政治理论和发展中国家国际政治理论的发展变化,以战争与和平、合作与冲突、强权与民主为中心论述了国际政治演变、发展的规律,从而揭示了全球化时代国际政治理论的新走向。

社会科学文献出版社网站

www.ssap.com.cn

1. 查询最新图书
2. 分类查询各学科图书
3. 查询新闻发布会、学术研讨会的相关消息
4. 注册会员，网上购书



本社网站是一个交流的平台，“读者俱乐部”、“书评书摘”、“论坛”、“在线咨询”等为广大读者、媒体、经销商、作者提供了最充分的交流空间。

“读者俱乐部”实行会员制管理，不同级别会员享受不同的购书优惠（最低 7.5 折），会员购书同时还享受积分赠送、购书免邮费等待遇。“读者俱乐部”将不定期从注册的会员或者反馈信息的读者中抽出一部分幸运读者，免费赠送我社出版的新书或者光盘数据库等产品。

“在线商城”的商品覆盖图书、软件、数据库、点卡等多种形式，为读者提供最权威、最全面的产品出版资讯。商城将不定期推出部分特惠产品。

咨询 / 邮购电话：010-65285539 邮箱：duzhe@ssap.cn

网站支持（销售）联系电话：010-65269967 QQ：168316188 邮箱：service@ssap.cn

邮购地址：北京市东城区先晓胡同 10 号 社科文献出版社市场部 邮编：100005

银行户名：社会科学文献出版社发行部 开户银行：工商银行北京东南支行 账号：0200001009066109151