

〔日〕柄谷行人——著 赵京华译

世界史的构造

柄谷行人文集



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

图书在版编目(CIP)数据

世界史的构造 / (日) 柄谷行人著; 赵京华译.

—北京: 中央编译出版社, 2012. 9

ISBN 978 - 7 - 5117 - 1502 - 9

I. ①世…

II. ①柄… ②赵…

III. ①哲学理论—研究

IV. ①B0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 209306 号

世界史的构造

出版人 刘明清

出版统筹 邢艳琦

策 划 冯 章

责任编辑 陈 琼

责任印制 尹 珺

出版发行 中央编译出版社

地 址 北京西城区车公庄大街乙 5 号鸿儒大厦 B 座 (100044)

电 话 (010)52612345 (总编室) (010)52612352 (编辑室)

(010)66161011 (团购部) (010)52612332 (网络销售)

(010)66130345 (发行部) (010)66509618 (读者服务部)

网 址 www.cctphome.com

经 销 全国新华书店

印 刷 北京中印联印务有限公司

开 本 787 毫米×1092 毫米 1/16

字 数 250 千字

印 张 21.75

版 次 2012 年 9 月第 1 版第 1 次印刷

定 价 59.00 元

本社常年法律顾问: 北京市吴栾赵阎律师事务所律师 闫军 梁勤

凡有印装质量问题, 本社负责调换, 电话: 010 - 66509618

中文版序言

本书是从“交换样式”的角度重新观察社会构成体历史的一个尝试。以往的马克思主义往往是从“生产方式”的角度来考察的，具体说，就是从“谁掌握生产手段”的视角。一般认为，这种生产方式是“经济基础”，而政治、宗教及其他文化方面的东西则为观念性的上层建筑。然而，这样一种经济政治相分离的做法乃是针对资本主义社会的观点。因此，它在说明资本制以前的社会时，有很多困难之处。因为，在亚细亚国家和封建社会那里，政治统治和经济支配是不可分离的。而这之前的氏族社会，就更是如此。而且，当我们观察当代资本制社会的时候，如果只是将国家和民族视为上层建筑，那也会很难看清楚。因为，国家和民族是作为能动的主体而发挥其功能的。马克思主义者认为，如果资本主义经济被扬弃，那么作为上层建筑的国家 and 民族也会自动消亡，然而实际上并非如此。结果，他们在国家和民族的问题上受到了挫折。

后来，马克思主义者也开始重视上层建筑的“相对自律性”。具体而言，为了完善经济决定论，他们导入精神分析、社会学、政治学等方面的知识与见解，可是，结果又导致对“经济基础”的轻视，以至于很多社会科学家和历史学家否定“经济决定论”，而从各种角度强调上层建筑的自律性。随着各种学科在制度上的细分，这样的态度变得更为普遍并被正当化。这最终导致两种视野——综合地、体系化地观察与政治、经济、宗教、哲学相关之结构的视野，和对如何扬弃现实状况作出展望的视野——的丧失。

在本书中，我重新对“经济的”维度进行了观察。不过，我所说的“经济”并非生产方式，而是作为交换样式所看到的東西。交换样式有四种类型：A. 赠与的互酬，B. 服从与保护，C. 商品交换，以及超越上述三种样式的D。在任何社会构成体中，这些交换样式都是共生共存的。只是其中的一种成为占统治地位的，则事态就会变得不同了，例如，资本主义社会中交换样式C是占统治地位的。马克思在《资本论》中就不是从生产方式，而是从商品交换的角度来考察资本制经济的。就是说，他从交换样式C出发论述了观念性的上层建筑是怎样派生出来的。资本主义根本上是作为一个“信用”的体系而存在的，因此它始终隐含着“危机”。对于这种状况的阐述在《资本论》第三卷中最为突出。

另一方面，对资本制以前的社会，马克思只作了简单的考察。但是，如果因此就批判马克思，那是很不应该的。如果有闲暇去批判，还不如像马克思研究交换样式C那样，从其他的交换样式A和B出发，去阐明观念性的上层建筑是如何建立起来的。我在本书所做的就是这种工作。这里，仅就我所处理的问题之一，即交换样式A占统治地位的社会是怎样产生的，略作说明。这并非单单是史前时代的问题。

自马塞尔·莫斯以来，人们一般认为原始社会中交换样式A（赠与的互酬）是占统治地位的原理。然而，这种原理并不存在于远古以来出现的游动狩猎采集民的集体社会中。在这样的集体社会中，由于无法积攒生产物，因此往往是将其汇聚（pool）起来而实行平等的分配。而且，因为对个人加以限制的集团力量比较弱，因此婚姻关系也不是固定不变的形式。就是说，此乃个人相对自由因而平等的社会。另一方面，采取互酬性原理的氏族社会，是游动狩猎采集民定居下来之后形成的。定居使财富的积蓄成为可能，但这又导致了财富和权力的差距乃至阶级的分化。氏族社会则通过赠与和还礼的义务而抑制了这种危险性。当然，他们并非有意识这样做的。交换样式A作为“被压抑物的回归”（弗洛伊德）以强迫的方式显现出来。只是，氏族社会的难点在于有平等而没有自由的个人存在。

氏族社会的起源问题十分重要，理由如下：众所周知，马克思设想在远古社会有“原始共产主义”产生，而在发达资本主义之上得到恢复的原始共产主义中，我们可以发现未来的共产主义社会。今天，这种观点往往作为疑似宗教的历史观而遭到否定。另外，根据现存有关原始社会的人类学知识来看，“原始共产主义”这个概念只能予以否定。可虽说无法从经验上获得证实，那也不能就否定掉“原始共产主义”这一概念，也不应该如此。然而，马克思主义者本身却回避了有关这个问题的讨论。

马克思和恩格斯模仿摩尔根的方法，从氏族社会中发现了“原始共产主义”的模型。可是，他们不应该从氏族社会而是应该从之前的游动狩猎采集民社会中去寻找。那么，他们为什么没有注意到游动狩猎采集民社会和氏族社会不同呢？这恐怕与他们从“生产方式”的角度来观察社会构成体之历史的方法有关。就是说，从生产手段共有的角度来观察，游动狩猎采集民社会和氏族社会并没有什么区别。可是，若从“交换样式”的角度看，则两者之间的不同，即纯粹赠与和赠与的互酬性之间的不同，乃是决定性的。

而且，当从交换样式的观点来看时，则可以对游动民的共产主义何以会回归这个问题给出唯物论式的理解。在我看来，交换样式 D 乃是在交换样式 B 和 C 占统治地位的阶段受到其压抑的交换样式 A 的回归。不过，这里我要提请注意的是，氏族社会或者其原理交换样式 A 本身已经是作为“被压抑物的回归”而存在的东西了。在定居社会里，这种回归是试图确保游动民共产主义的东西。当然，它并非源自人们的愿望和意志，而是作为不容分说的“义务”出现的。

交换样式 D 也并非 A 的简单恢复，就是说，那不是共同体的恢复。如果没有对 A 的否定，那么在更高维度上对 A 的恢复是不可能实现的。并且，这也并非出自人们的愿望和意志，而是作为由神或天所赋予的“义务”或“整合性理念”而显现出来的。具体说来，是以否定巫术 = 互酬宗教的普世宗教形式而出现的。实际上也是如此，世界各地试图实现交换样式 D 的社会主义运动，基本上都是在普世宗教的外衣之下进行的。

到了19世纪后期，社会主义成为“科学的”而失去了宗教性。不过，重要的不在社会主义是否为宗教性的，而在于它是否以交换样式D的实现为志向。进入20世纪，社会主义所实现的只能是交换样式B和C占统治地位的社会了，因此它失去了魅力。但是，只要交换样式B和C占统治地位，就会不断出现试图超越这种东西的冲动。就是说，交换样式D会以某种形式出现，而它是否采取宗教的形式，并不重要。

我的上述思考，实际上在前一本著作《跨越性批判》中已经提起过。不过，对交换样式D的实现，我主要还是在一国的内部来思考的，即所谓“一国革命”。交换样式D乃是对国家的扬弃。可是，这在一国的内部是不可能完成的。国家总是针对其他国家而存在的，因此只要有其他国家存在，那么在一国内部对国家的扬弃就不可能做到。其他国家会马上出面干涉，如果要对此进行抵御，则必须变成强大的国家。实际上，俄国革命所走的正是这样的道路。因此，我在本书中不是从一个而是从多个社会构成体形成的关系结构，即从世界体系的角度来考察交换样式D的。

不过，世界体系在历史上也因为某一种交换样式占统治地位而形成不同的形态。这可以划分为四个阶段：第一，微型世界体系。它是以交换样式A（互酬）占统治地位的体系，氏族社会联合体便是实例。第二，世界—帝国。它是以交换样式B（服从与保护）占统治地位的体系。第三，世界—经济。在此，交换样式C占统治地位。而这一阶段中，世界—帝国遭到分解，产生了众多的民族国家，即，社会构成体采取了资本—民族—国家的形式。顺便一提，沃勒斯坦称这种交换样式C占统治地位的世界体系为“现代世界体系”。第四，我们预想的超越上述交换样式的全新体系，即由交换样式D构成的世界体系。第四种世界体系建立在赠与的原理之上，可以说是微型世界体系在更高维度上的回归。从这个意义上讲，前面有关单一社会构成体的议论也可以应用于世界体系的层面。

我从这样的角度对康德《永久和平论》作了重新解读。康德所说的“永久和平”不单是没有战争的和平，而是不存在各国之间敌对的一种状态，即国家被扬弃的状态。问题是这样的状态如何才能形成呢？康德自身

想到的是各民族的联盟。这一构想在 19 世纪遭到了以黑格尔为代表的那些人的嘲笑，而第一次世界大战后则以国际联盟的形式得以实现，进而到第二次世界大战之后出现了联合国。然而，虽说联合国是基于康德的理念形成的，但它与这个理念本身还有很大的距离，因为在此发挥作用的是霍布斯的原理，即以屈服于强者而获得自身安全的交换样式 B。

联合国的安理会，实际上是由第二次世界大战战胜国所支配的体系，由拥有实力的强国以联合国的名义进行操控。而且，如果没有强国的存在，那么联合国就无法发挥其功能。实际上，是美国那样的霸权国家以联合国名义实行着统治的。然而，即使要强化联合国的力量而建立世界政府，若依然以交换样式 B 为原理的话，则只能变成世界帝国那样的东西。而只要这种状况存在，就必定产生与之对抗的势力。因此，在这样的道路上不可能出现“永久和平”。

那么，“世界共和国”怎样才能实现呢？或者如何才能改变联合国呢？我在本书中强调，只有依靠交换样式 D，即各国“赠与”其军事上的主权，才能实现。如果是世界政府的话，须强制性地要求各国“放弃”其主权。然而，世界共和国则唯有依靠主权的主动“赠与”，就是说，世界共和国的秩序建立不是靠武力而是依靠赠与的力量。从交换样式的角度来观察世界史的构造时，这一点是一目了然的。

柄谷行人

2012 年 4 月 20 日

日文版序言

本书通过从交换样式的角度来重新认识社会构成体，试图打开某种超越当下资本—民族—国家的新展望。这种展望，我在前一部著作《跨越性批判——康德与马克思》（2001）中已经做了提示。而对此进行全面的展开则是本书的任务。因此，我将首先回顾《跨越性批判》的内容，在此基础上阐明我的意图。

我曾把“从康德入手阅读马克思，从马克思入手阅读康德”这一工作称之为“跨越性批判”。当然，这并非意味着对两者的比较合成。实际上，在这两人之间还存在着位哲学家即黑格尔。从康德入手阅读马克思，或者从马克思入手阅读康德，毋宁说是透过对一前一后的两位思想家来阅读中间的黑格尔。就是说，这将意味着对黑格尔予以重新的批判。

我深感这种批判的必要，是从东欧革命到苏联解体的1990年前后。那时候，正在流行美国国防部的官员弗朗西斯·福山所言的“历史的终结”。福山的这一说法，可以追溯到法国黑格尔主义哲学家亚历山大·科耶夫。科耶夫是对黑格尔“历史的终结”说做过各种解释的一位学者，^①而福山则是为了赋予共产主义体制之崩溃和美国的最终胜利以意义，才使用这个概念的。他试图表明，1989年的东欧革命显示了自由民主主义的胜利，此

^① 弗朗西斯·福山似乎从其师阿兰·弗罗姆那里学到了亚历山大·科耶夫的思想。不过，科耶夫与他们不同。对他而言，“历史的终结”这一观念没有一定的意义，而在历史上经历了巨大的变化。在历史的终结上，社会将如何变化呢？最初，科耶夫认为将变成“共产主义”。可是，后来科耶夫在美国式生活（动物性的）和日本式生活（假绅士的）中发现了历史的终结。参见亚历山大·科耶夫：《黑格尔导读》日文版，东京：国文社。

后将不会再出现根本的革命，因此历史已然终结。

嘲笑福山这一说法的人不在少数，不过从某种意义上讲，他是正确的。然而，若说1990年发生的事态乃是美国的胜利，当然不对。因为，当初看上去仿佛美国霸权得以确立、全球化及新自由主义暂时获得了胜利似的，可正如20年后的今天所判明的那样，这一切都归于破产。结果，使各国多少有些不得已而采取了国家资本主义或社会民主主义的政策。仿佛这是总统奥巴马所谓的“change”，但这种转化并非颠覆，而毋宁说是再次证明了“历史的终结”。

在《跨越性批判》中，我曾经指出：所谓民族=国家，意味着用连字符将国家和民族这两个不同的东西结合到一起。但是，为了观察近代社会构成体，我们还要加上资本主义经济。就是说，应该将其视为资本—民族—国家。这是一个相互补充的装置。例如，如果放任资本制经济不管，结果则势必造成经济上的差距和对立。而民族是以共同性和平等性为志向的，因此必将要求解决资本制所造成的差距和各种矛盾。于是，国家便通过课税和再分配及各种规定来实现这一要求。资本、民族、国家均是不同的东西，各自依据相异的原理，但在这里它们形成了一个环环相扣的连环，缺一不可地结合在一起。我将此称之为资本—民族—国家。

在我看来，福山所谓“历史的终结”这一事态，意味着资本—民族—国家一旦形成，根本的变革便无以实现了。实际上，近年来世界各国的“转化”不仅没有捣毁资本—民族—国家，反而证实了这一装置在有效地发挥作用。资本—民族—国家这一连环仍是安然无恙。由于人们没有自觉到被封闭于这一连环的回路中，故虽在其中团团转而不得出路，却错以为历史在前进呢。我在《跨越性批判》中这样写道：

常常听到这样的预见，资本主义全球化之下民族国家行将消亡。的确，由于海外贸易导致的相互依存关系的网络已然发达，在一国内部实行的经济政策已经不如从前那么有效地发挥其机能了。但是，国家和民族并不会因此而消亡。例如，一旦资本主义

的全球化（新自由主义）使各国经济受到压迫，就会谋求依靠国家的保护（再分配），而转向对民族文化同一性和地区经济的保护。与资本对抗，必须同时对抗国家和民族（共同体），其理由也正在于此。正因为资本制—民族—国家是三位一体的，所以才十分坚固。如果只否定其中的任何一项，结果都会被收回到那个连环中去的。因为，它们并非单纯的幻想，而是植根于不同的“交换”原理。当我们考察资本主义经济的时候，必须同时考虑分别建立在不同原理上的民族和国家。换言之，对抗资本必须同时与民族和国家相对抗。在这个意义上，社会民主主义并非超越资本主义经济的，而是资本制—民族—国家谋求继续生存的最后形态。

我做出上述判断是在1990年代，如今亦没有任何修改的必要。资本—民族—国家实在是一个巧妙的结构体系。不过，我所关注的不是对这一结构体系的赞扬，而在于如何超越它。关于这一点，与写作《跨越性批判》的1990年代相比，2001年之后我的想法发生了相当的变化。促使我对“世界史的构造”进行综合考察的，则是2001年以后事态的变化。

在1990年代，我考虑过如何在各国实践针对国家的新的抵抗运动。那时也没有一个明确的展望，只是茫然地以为那样的运动自然是一种跨国的联合吧。正如1999年西雅图反全球化运动所象征的那样，这种运动的气氛存在于各地。例如，德里达曾提倡“新国际主义”，奈格里和哈特倡导一种“民众”的世界同时叛乱。我自己也带着相似的展望，开始了实践性的运动。

然而，这种乐观主义因2001年即我出版《跨越性批判》之际所发生的“9·11”事件而遭到破灭。这一事件看上去仿佛宗教性的对立使然，其实它所暴露出来的是“南北”之间深刻的矛盾。而且，在此不仅仅是各国家之间的对立，还显示了针对资本与国家的抵抗运动本身的分裂。那时，我深切感受到国家和民族并非单纯的“上层建筑”，它同时也是作为

能动的主体而运转的。针对资本和国家的抵抗运动一旦突破一定的水准，就必然会被分裂开来。以往是这样，今后也会如此。我想，自己于《跨越性批判》中所做的考察，需要从更根本的方面加以重新尝试。

在此，我想到从交换样式的角度入手对社会构成体的历史重新进行综合的把握。这样一种考察，原本是由马克思所提起的。然而，要全面地加以实施，就需要对传统马克思主义的公式予以否定。我断定，仅仅对马克思的文本加以重新解释已经远远不够。直到2001年为止，我根本上是作为一个文学批评家来阅读马克思和康德的文本的。换言之，即使有自己的看法，那也仅仅是从文本分析中推导出来而加以提示的。这种文本解读自然有其局限。我个人的意见有不少地方与康德和马克思相反，而且有很多是他们未曾思考的领域和问题。因此，当思考“世界史的构造”之际，我感到有必要提出自己的理论体系。以往，我不喜欢构筑体系这样的工作，也拙于体系创造。但这次，我有生以来第一次尝试要建构理论性的体系。这也是因为我所着手处理的，是非体系化则无法谈论的问题。

在某种意义上，我的课题就是要重新通过马克思来批判黑格尔。因为，将资本、民族、国家作为相互关联的体系来把握的，正是《法哲学原理》的作者黑格尔。他不排除任何的契机而把资本—民族—国家作为三位一体的体系给予了辩证的把握。这同时也是综合了法国革命所倡导的自由、平等、博爱而形成的东西。马克思从对黑格尔《法哲学原理》的批判起步，但那时他把资本制经济看做基础，而视民族和国家为意识形态之上层建筑。因此，未能把握到资本—民族—国家这一复合的社会构成体。也便产生了这样的观点：如果废弃了资本制，那么国家和民族将会自然消亡。结果，马克思主义运动在民族和国家的问题上遭到了巨大的挫折。

原因在于，马克思没有看到国家、民族与资本一样，有着仅凭启蒙所无法消解掉的存在根据，更没有意识到它们原本有着相互关联的构造。要真正扬弃宗教，首先得认识资本、国家和民族到底是什么东西。倘若只是单纯的否定，将解决不了任何问题。结果，只好承认它们的现实性，并导

致对试图超越资本、国家和民族的“理念”予以冷嘲。这不是别的，正是后现代主义。

因此，通过马克思来重新批判黑格尔，也就意味着要像马克思所做的那样对黑格尔在观念论上把握到的近代社会构成体以及此前的“世界史”加以唯物主义式的颠倒，同时又不忽视黑格尔所把握到的资本、民族、国家的三位一体性。为此，不是从生产方式，而是从“交换样式”来观察“世界史”，这样的视角则不可或缺。历史上，无论哪种社会构成体都是作为复数的交换样式的结合而存在着的。但是，它又因以哪种交换样式为主而有所不同。资本主义社会构成体乃是以商品交换样式为主的社会构成体，与此相配合，其他交换样式亦发生变貌。其结果，是资本—民族—国家的形成。

即使这样说来，也决不意味着我和马克思完全不同。在《跨越性批判》中，我已经做了如下阐释：马克思在《资本论》中对由商品交换这一交换样式所形成的世界做了深刻精彩的阐明。那时，他是通过把国家和民族打上引号予以悬置才做到的，因此，对后者的考察并不充分，也是自然的。如果有闲暇来批判这一点，那么你自己用《资本论》中马克思所采取的方法来做好了。实际上，我在本书中就是这样做的。

可是，如果仅仅揭示了资本—民族—国家的历史必然性，那将停留在黑格尔的水准上。我要解决的，是阐明超越资本—民族—国家的必然性。而为了思考这一问题，有必要再一次回到马克思的黑格尔批判。所谓马克思的黑格尔批判，即从唯物主义上颠倒黑格尔的观念论思辨，一般以为这是一种上下（感性的、物质的与观念的）颠倒。然而相反，关键是要在前后的颠倒中观察这种批判。

对于黑格尔来说，事物的本质只在结果上显现。就是说，他是从“事后”的角度来观察的。而康德则是从“事前”的角度来观察事物。因此对于康德来说，理念是假象。不过，此乃“超越论假象”。也就是说，与基于感觉的假象不同，我们无法通过理性消除之。因为，这是理性所需要的

假象。拙笨地讲来，如果没有这样的假象存在，我们会陷入综合失调症。

例如，关于世界史，康德说从到目前为止的过程来看，可以认为此乃渐进地迈向“目的王国”（道德法则得以实现的世界）的历史。这样的理念是“整合性理念”。就是说，它与“建构性理念”不同，虽然绝对无法实现，但却始终是我们努力接近的指标。^①与此相反，对于黑格尔来说，理念并非如康德认识的那样，乃可能实现于未来而最终仍为假象的某种东西。在黑格尔看来，理念不是假象，而是现实的存在。或者不如说，现实正是理念性的。因此，对他来说，历史已经终结了。

与之相对，马克思在颠倒黑格尔的时候，并没有把历史视为完成的，而是将其看做未来可能实现的东西。这就是从“事后”观察的立场向“事前”观察的立场的转移。然而，我们无法把从“事后”的立场所发现的必然性放在“事前”来设想。必然性只能是一种假象（理念）。就是说，站在“事前”的立场上时，某种意义上也就是回到了康德的立场。马克思忽视了康德，但无法躲避开“事前”的立场所必然遇到的问题。例如，无法称共产主义为历史的必然。

这里，我们以另一位后黑格尔式的思想家克尔凯郭尔为例。克氏在批判黑格尔时指出，思辨是向后看，而伦理则是向前看。向后看乃“事后”的立场，向前看则是站在“事前”的立场上。后者往往被要求做“惊险的跳跃”。克尔凯郭尔无视康德的存在，但很明显他回到了“事前”的立场上。马克思也是如此。总之，问题不在于黑格尔还是康德，只要是站在“事前”的立场上，谁都不得不面对同样的问题。

艾伦斯德·布洛赫说，马克思的哲学属于“未来的哲学”。这意味着要观察“还未被意识到的东西”，或者“面向未来而梦想”。^②这一观点是

① 关于康德的假象与超越论假象、整合性理念与建构性理念的区别，参见本书第三部第四章“联合主义”。

② 恩斯特·布洛赫：《希望的原理》日文版第1卷第25页，东京：白水社。

正确的，但应该注意到马克思一贯拒绝积极地谈论有关未来的事情。例如，他曾这样写道：“共产主义对我们来说不是应该确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的”（《德意志意识形态》）。在此，马克思拒绝将历史的目的（终结）置于前方。因此，他不仅否定了黑格尔也决绝了康德。

实际上，马克思所说的共产主义与康德所谓的“目的王国”并没有什么不同，它们都是“一定要将他者视为目的而不单单作为手段”那样的社会。康德强调的道德性，并非善恶而是关乎自由（自发性）的问题。将他者视为目的，也就是把他者看做自由的存在来对待。如果没有这样的道德性，也就没有共产主义。不过，马克思拒绝直接提出道德性的问题。只要是从道德性开始思考，则共产主义必定会成为“现实应当与之相适应的理想”了。相反，马克思强调“物质过程”本身中必然有导致共产主义的“前提”。

但是，如果只从生产方式的视角来观察物质过程或经济基础，则在此难以发现道德性的契机。因此，道德性契机不是从经济构造而是在观念的层面求得的。实际上，康德派马克思主义者和萨特等人正是要通过导入实存的、道德性契机以补充经济决定论式的马克思主义。然而，我认为没有这个必要。如果从广义的交换视角重新把握经济基础，则没有必要于“经济”之外设定道德的维度。道德性的契机隐含在交换样式之中。例如，从交换样式的角度出发，共产主义正是交换样式D的实现。这是一种经济—道德性的过程。另外，交换样式D乃是对原初性的交换样式A（互惠性）在更高层次上的恢复。它并非仅仅产生于人们的愿望和观念，而是作为弗洛伊德所谓“被压抑物的回归”而具有其“必然性”的。

通过《世界史的构造》一书，我所阐明的是如下事项：资本—民族—国家产生于世界体系当中，而非一国内部的产物。因此，对其加以扬弃也非在一国之内可以实现的。例如，某一国家发生社会主义革命，其他国家

就会立刻出来干涉，或者借机而试图获渔翁之利。马克思当然考虑到了这一点。“共产主义只有作为占统治地位的各民族‘立即’同时发生的行动才可能是经验的，而这是以生产力的普遍发展和与此有关的世界交往的普遍发展为前提的。”^① 根据这样的理由，马克思对巴黎公社的起义虽当初予以热烈的称赞，但最终是反对的。因为，巴黎公社只是发生在某个都市，或者充其量是在法国一国发生的事件。它必将失败，即使能得以长久地发展，最终也只能陷入与法国革命相同的恐怖政治。后来的俄国革命证实了这一点。

巴黎公社以后，“世界同时革命”一直得到人们的倡导，但也不过是口号而已。社会主义革命只有作为世界同时革命才有其实现的可能，马克思的这一观点并没有得到人们认真的思考。世界同时革命这个神话式的理想蓝图，至今依然存在。例如，民众的全球范围内的反叛这一想象就是一个例子。此种想象会以什么结果告终是十分清楚的。不过，我想强调的并非放弃世界同时革命这一观念，而是要以另外的方式来对此加以思考。因为，除此之外则无法扬弃资本—民族—国家。

如前所述，2001年之后的事态发展迫使我不得不重新思考针对全球资本和国家的抵抗运动，其所隐含的问题。那时候，我重新对康德和黑格尔做了思考。意味深长的是，伊拉克战争使通常在专门哲学家之外很少关注的康德和黑格尔等古典哲学的问题，突然在当代政治语境下死而复生。例如，美国的新殖民主义理论家便嘲笑法国和德国所支持的联合国为“康德主义的梦想”。那时，他们虽然没有直说，但实际上是站在“黑格尔”的观点上的。另一方面，反对美国发动战争的、以哈贝马斯为首的欧洲社会民主主义者则抬出了康德。我对前者不用说了，对于后者亦不想表示支持。

在这个过程中，我进一步思考了康德，特别是其所提出的“永久和

^① 《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第39—40页，北京：人民出版社，1965。

平”问题。日本国家在战后的宪法中曾宣誓放弃战争，但却出现了向伊拉克派兵这种划时代的事态，这是促使我思考的一个原因。日本的和平宪法，很清楚来源于康德的理念。不过，我的重读康德，不单单是为了“和平”，更是出于扬弃国家与资本的观点。为什么呢？因为康德所说的“永久和平”并不是仅仅指没有战争的和平，而是要谋求对国家间一切敌对性的抛弃，即国家本身的废弃。

我要做的不是从和平主义的角度，而是从扬弃国家和资本的角度出发来重读康德“各民族联盟”的构想。那时，我注意到康德对所谓的“世界同时革命”做过思考。他曾对卢梭式的市民革命表示支持，但预见到这在一国之内是无法实现的。因为，别国的干涉和侵略必定发生。为此，早在法国革命以前，康德就设想了“各民族联盟”。就是说，这并非为了防止战争，而是为了将市民革命视为“世界同时革命”来实现。

正如康德所担心的，在一个国家内发生的法国市民革命，立刻受到了来自周围绝对王权国家的干涉，来自外部的恐怖最终归结为内部的“恐怖”（政治）。另外，针对外部的革命保卫战，通过拿破仑而变成了征服欧洲战争。正是在这个过程当中，康德出版了《永久和平论》（1795），而提倡建立各民族的联盟。为此，可以理解为这是一个和平主义式的设想。但康德所追求的并非没有战争的和平，而是扬弃国家和资本的市民革命在全世界的同时实现。其第一步即各民族的联盟。我这样思考的时候，康德和马克思便不期然地走到了一起。

康德认为，各民族联盟的实现并非出于人们的善意，而是因为战争，因此这将是不可抗拒地一定要实现的理想。实际上，他的设想经过两次世界大战而最终得以实现，即国际联盟以及联合国。当然，它们并不充分。但无庸质疑，超越资本—民族—国家的道路只能向这个方向前进。

绪论 交换样式论

1. 马克思对黑格尔的批判

在当代发达资本主义国家，存在着资本—民族—国家这一三位一体的体系。其结构如下：首先，是资本主义式的市场经济。不过，若自由放任，结果则必将造成经济上的差距和阶级对立。对此，民族从志在共同性和平等性的观念出发，要求解决资本制所带来的各种矛盾。于是，国家将通过税收、再分配和各种规定的制定来解决这些矛盾。资本、民族和国家乃是彼此不同的东西，分别基于相异的原理，但在这里，它们以相互补充的方式接合在一起，并形成缺一不可、环环相扣的连环。

到目前为止，还没有人对这样的结构加以关注。不过，从某种意义上讲，可以说黑格尔《法哲学原理》曾试图把握过这个结构。然而，黑格尔视资本—民族—国家为终极的社会形态而未曾思考如何超越这个结构。为了超越资本—民族—国家，必须首先认识和发现它的结构，因此，我们需要从对黑格尔《法哲学原理》的彻底批判（斟酌）开始。

马克思在青年时期，以对黑格尔法哲学的批判为起点开始他的知识活动。那时，针对将民族—国家置于至高无上位置的黑格尔体系，他认为国家和民族乃是观念性的上层建筑，而市民社会（资本主义经济）才是更根本的基础。不仅如此，他还试图把这样的观点应用到世界史的全部过程。例如，马克思这样指出：

我所得到的、并且一经得到就用于指导我的研究工作的总的结果，可以简要地表述如下：人们在自己生活的社会生产中发生

一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适应的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。……随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。在考察这些变革时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的和哲学的，简言之，意识形态的形式。……大体说来，亚细亚的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看作是社会经济形态演进的几个时代。资产阶级的生产关系是社会生产过程的最后一个对抗形式，这里所说的对抗，不是指个人的对抗，而是指从个人的社会生活条件中生长出来的对抗；但是，在资产阶级社会的胎胞里发展的生产力，同时又创造着解决这种对抗的物质条件。因此，人类社会的史前时期就以这种社会形态而告终。^①

这样的观点，后来被恩格斯等马克思主义者称为历史唯物主义。这里的问题是，国家、民族被视为与艺术和哲学等相同的观念性的上层建筑。这意味着对视国家为能动主体的黑格尔的批判，而将国家单纯地当作被市民社会所规定的观念对象。由此，首先产生了这样的观点：如果改变经济结构则国家和民族将自动消灭。然而，忽视国家和民族之为能动的主体性，这一观点给马克思主义运动带来了各种挫折。即，一方面在马克思主

^① 《政治经济学批判·序言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第13卷第8—9页，北京：人民出版社，1962。译者按：本书日文原版所引马克思、恩格斯的文字，主要依据岩波书店出版的马恩著作单行本及日文版《全集》。中译则采用《马克思恩格斯全集》中文版，而不再注明日文版出处。

义者之间导致了国家社会主义（斯大林主义），另一方面使与马克思主义相对抗的民族社会主义（法西斯主义）获得了胜利。换言之，克服资本主义的运动不仅没有取消国家和民族，反而以国家和民族得到无限的强化而告终。

这样的经验成了马克思主义者的巨大教训。由此，促使他们转而重视上层建筑的“相对独立性”。例如，由法兰克福学派所代表的马克思主义者，开始导入韦伯的社会学和弗洛伊德的精神分析等等。当然，他们并没有因此而放弃上层建筑被经济基础所规定的观念。可是，实际上经济基础没有得到应有的钻研，而只是搁置起来罢了。^①另外，这种倾向还与强调文学、哲学等的自律性、文本解读之“不可确定性”的主张相关联，成为后现代主义的源泉之一。但是，这种对“上层建筑的相对独立性”的强调，实际上只是导致了下面这种思考：国家和民族是历史地形成的表象之产物，通过启蒙可以消除之。同时，也使人们看不到国家和民族正是由于植根于某种经济基础才具有其能动的主体性。

以往，在以资本制之前的社会为研究对象的学术方面就曾出现过对历史唯物主义的批判和怀疑。经济基础和政治的上层建筑这一马克思的观点，所依据和针对的是近代资本主义社会。因此，难以有效地适用于资本制以前的社会。例如，在原始社会（氏族共同体）本来不存在国家，而且也没有经济结构和政治结构的区别。正如马塞尔·莫斯指出的那样，这种社会是以互酬交换为特征，用“生产方式”的观念是无法说明的。坚持使用生产方式概念的人类学家马歇尔·萨林斯则想出“家户生产模式”这一概念，认为其特征在于低度生产（underproduction）。^②不过，所谓的低度生产正是可以用互酬交换来说明的东西。剩余生产物并不积累起来，而是赠与他人，结果必然是最低限度的生产。

其次，是“亚细亚生产方式”。这种情况下，国家装置（军队、官僚、

① 阿尔都塞强调经济基础在于“最终审级”，但实际上，这是为使跨越经济的审级而进行毛主义者式的政治实践。

② 萨林斯：《石器时代经济学》日文版第2章，东京：法政大学出版社。

警察机构等)并非建立在经济的生产关系之上。皇帝、国王以及官僚阶层与被统治者的政治关系本身,乃是一种经济的关系。在此,不存在经济结构与政治结构的区别。古典时代(希腊、罗马)也是一样。我们用奴隶制生产方式是无法说明古典时代所固有的、与亚细亚国家不同的政治体系的。因为,要确保市民的自由和平等,奴隶的存在正不可或缺。

如此观之,以经济基础=生产方式为前提,的确无法解释资本制以前的社会。不仅如此,就连资本制经济本身亦难以说明。资本制经济,其本身乃是有着“观念之上层建筑”,即基于货币和信用的巨大体系。马克思为了对此给出说明,在《资本论》中不是从生产方式而是从商品交换的角度开始其考察的。资本主义生产方式,即资本与劳动的关系乃是通过货币与商品的关系(交换样式)而组成的。因此,可以说提倡历史唯物主义的马克思主义者并没有认真阅读《资本论》,他们只是反复强调“生产方式”这一概念而已。

因此,我们应该放弃“生产方式”=经济基础这一观点。但这完全不是要放弃一般意义上的“经济基础”。^①我们只要放弃生产方式而从交换样式的角度出发,就可以的。如果说交换是一个经济性的概念,那么所有交

^① 我并不是最早对生产方式和经济基础这些概念产生怀疑的人。这是后现代主义的一个流行现象。例如,让·波德里亚在《生产之镜》(1973)中就批判说,马克思在讲“生产”的时候,是把资本主义社会所见现象投射到以往的社会中了。“马克思主义的批判强调,要对照资本主义经济目前的结构,来阐明资本主义以前的社会,但为了取消资本主义社会与以往社会的差异,他们没有意识到已经将经济学的光谱分析的光线投射到此前的社会中去了。”波德里亚能有这样的认识,是通过莫斯和巴塔耶有关原始社会的研究获得的。因为,关于原始社会,生产方式这样的概念很难适用。由此,波德里亚终于否定了将经济领域视为“最终审级”的看法,也由此导致了他对马克思主义的否定。但在我看来,如果可以称交换为广义上的经济,那么应该说基本的交换样式都是经济性的,在这个意义上,就可以称它们为所谓的“经济基础”。波德里亚所说的“象征交换”正是互利性交换样式A。因此,可以说这在原始社会中是“经济”基础。另一方面,支撑资本主义经济的是商品交换样式C。波德里亚没有看到它们之间的差异。当否定“生产”的优势时,他所借助的是“消费”优势。不过,这比较适合该时期变得显著起来的“消费社会”现象。他说马克思只是将资本主义经济投射到原始社会了,其实,巴塔耶之后强调消费的人们是将凯恩斯之后的资本主义经济投射到原始社会了。这种观点没有看到资本主义经济的总体,而只注意到其一个方面的“消费社会”现象。

换样式都是经济性的。就是说，如果在广义上理解“经济性”，说社会构成体是由“经济基础”所决定的，也无妨。例如，国家和民族分别产生于不同的交换样式（经济基础）。硬要将此与经济基础区别开来而视为观念之上层建筑，则是滑稽可笑的。国家和民族之所以是通过启蒙所无法消解掉的，因为它们植根于某种交换样式。当然，它们采取了某种观念形态的形式。这也可以用来说明以商品交换为根本的资本制经济。资本主义体系非但不是“物质的”，它就是一个构筑在信用之上的观念世界。因此，它总是隐含着“恐慌”（危机）。

2. 交换样式的类型

说到交换，人们会立刻联想到商品交换。只要我们身处商品交换占统治地位的资本主义社会，这也是理所当然的。但是，还存在着与此类型不同的交换。第一，赠与一回馈的互酬类型。人类学家马塞尔·莫斯曾在原始社会的食物、财产、女人、土地、服务、劳动、礼仪等各种赠与和被赠与的互酬体系中，发现社会构成体得以形成的原理。这不限于原始社会，而是一般地存在于各种类型的共同体之中。不过严密地讲，这种交换样式A并非共同体内部的原理。

马克思再三强调，商品交换（交换样式C）始于共同体与共同体之间。“商品交换在共同体的尽头，在它们与别的共同体或其他成员接触的地方开始的。”^①这里，看上去仿佛是个人在交换，而实际上乃是作为家庭、部族之代表的个人在交换。马克思强调这一点目的在于批判亚当·斯密的交换起源于个人之间的观点，认为这不过是把现在的市场经济投影到了过去而已。但是，我们同时也应该注意到其他类型的交换也是在共同体与共同体之间发生的。就是说，互酬也是在共同体之间发生的。

从这个意义上讲，需要将互酬与世代内部的汇聚（再分配）区分开来。例如，由几世代构成的狩猎采集民的群体中，猎物都将汇聚起来并平

^① 《资本论》第1卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第106页，北京：人民出版社，1972。

等地加以再分配。但是，这种汇聚一再分配只是存在于世代或几个世代构成的群体内部的原理。与此相反，互酬则是在世代、群体与另外的世代和群体（band）之间形成经常性友好关系的时候，才得以进行的。就是说，通过互酬超越世代之上的集团得以形成。因此，互酬与其说是共同体的原理，不如说是重叠地形成更大的共同体的原理。

其次，交换样式 B 亦产生于共同体之间。它始于一个共同体对另一个共同体的掠夺。掠夺本身并非交换。那么，掠夺是怎样变成交换样式的呢？如果要实现长期的掠夺，支配性共同体一方不能只是掠夺，还要向对方有所给予。就是说，支配性共同体一方要保护被支配共同体免受其他共同体的侵略，通过灌溉等公共事业来加以培育。这便是国家的原型。马克斯·韦伯说，国家的本质在于暴力的垄断。不过，其意思并非说国家只是单纯的基于暴力。国家乃通过禁止国家以外的暴力，而使服从者免受暴力的威胁。对于被支配者来说，当服从意味着可以得到安全和稳定的那样一种交换，此时国家才得以成立。这就是交换样式 B。

这里，还要略做补充。经济人类学家卡尔·波兰尼指出，作为人类一般经济的主要统合形态，除了互酬和商品交换之外，还有“再分配”。^①他认为从原始社会到当代的福利国家，再分配是一以贯之地存在着的。然而，原始社会的再分配与通过国家实现的再分配，其性质是不同的。比如，在首长制社会，仿佛首长在课税似的。但是，这终归是一种依靠互酬式强制而实现的汇聚。首长并非拥有绝对的权力。而在国家，掠夺是先行于再分配的。正是为了持续的掠夺，才实行再分配。由国家所实施的再分配在历史上采用了推行灌溉、社会福利和维持治安等公共政策的形式。结果，看上去国家似乎是“公共的”权力一般。然而，国家并非作为部族社会首长制的延长而诞生的。它原本基于掠夺一再分配这一交换样式 B。像波兰尼那样，把再分配视为所有社会一致相同的东西，那是因为忽视了国

① 卡尔·波兰尼：《人类经济》日文版第 1 卷，东京：岩波书店。

家所固有的维度。^①

接下来是第三种交换样式 C：商品交换乃根据相互的协议。当交换样式 A 和 B，即通过赠与加以约束或依靠暴力实行抢夺而不得的时候，才出现了交换样式 C。就是说，商品交换只有相互承认对方为自由的存在时，才得以成立。因此，当商品交换发达时，将使个人摆脱基于赠与原理的暂时性共同体的束缚而获得独立。城市，就是由这样一些作为个人自发组成的联合体而形成的东西。当然，城市本身作为派生的共同体也会束缚它的成员，但终究与暂时性共同体性质不同。

有关商品交换，关键是它虽以相互的自由为前提，但并非意味着相互的平等。说到商品交换，仿佛只是生产物或服务被直接交换似的，其实乃是作为货币和商品之间的交换而实施的。这种情况下，货币和商品以及它

① 波兰尼以形成于 18 世纪的非洲达荷美王国为例，试图说明该王国拥有与资本主义市场经济不同的互利性和再分配的经济（《经济与文明》）。然而，观其所详述的达荷美王国的生成过程，让人感到以上说明十分可笑。这个王国不过是在美国开始甘蔗种植园和奴隶制后才发展起来的。提供奴隶的是达荷美，他们从西方购买到枪炮，以此侵略周围的国家和部族并持续买卖其所获奴隶，而作为王国迅速获得了扩大。达荷美哪里是原始社会，它是在近代世界市场中形成发展起来的。关于达荷美王国，黑格尔在《历史哲学》中叙述道：“在达荷美地方，臣民感到这种不满意的时候，他们便把鸚鵡蛋送给国王，作为不满意于他的统治的表示。有时候，他们也派一个代表团向他进言，说他为国贤劳必很辛苦，他最好还是休息一下。国王于是向他的臣民致谢，走到别室去，命妻女们把他绞死。”（此处采用王造时的译文，见《历史哲学》中文版第 99 页，上海：上海书店出版社，2001）如果事实如此的话，这只能意味着达荷美即使是一个王国，也还与首长制国家相去甚远。其国王并不拥有专制权力。如波兰尼强调的那样，这恐怕意味着达荷美王国并非市场经济，而是建立在互利性和再分配基础上的社会。

黑格尔接着说：“黑人还有一个特性，就是奴隶制度。欧洲人把黑人收为奴隶运到美洲去贩卖。被卖做奴隶固然不好，但是他们在故土上的命运更要恶劣，因为他们那里也通行着同样地绝对的奴隶制度；奴隶制度的主要原则是，人类还没有取得他的自由意识，因此降而成为一件东西、一件毫无价值的东西。”（同上书，第 98 页）黑格尔强调，欧洲人把非洲人变为奴隶是因为后者没有“自由意识”而未能拒绝做奴隶。我们对黑格尔不曾质疑开启了基于非洲人的奴隶制的欧洲人一方是否拥有“自由意识”的做法，只能感到惊愕不已。非洲的奴隶是由非洲人自己“生产”的，这是事实。可是，与黑格尔形成对照的是，波兰尼完全没有注意到这一事实。他不断称赞在达荷美内部是互利性再分配国家，但却忽视了达荷美对外也是“国家”这一点。就是说，他没有看到国家是针对其他国家的存在。如果看不到国家的这种性格而只注意国家在其内部如何，那么就会将此作为再分配制度来美化。

们的所有者的立场是不同的。正如马克思所说的那样，货币具有“可以交换一切的抵押权”。持有货币者不用诉诸暴力的强制，就可以获得他人的生产物或使他人劳动。因此，货币持有者和商品所有者，或者债权人 and 债务人，两者是不平等的。货币持有者通过商品交换来积蓄货币。这便是作为货币自我增殖运动的、资本的活动。资本的积累不是通过物理性地强制他人，而是通过基于协议的交换来实现的。它依靠不同价值体系间的交换得到差额（剩余价值），成为可能。当然，这不能不带来贫富的差距。这样，商品交换的样式 C 会带来与交换样式 B 所造成的“身份”关系不同种类的“阶级”关系——它们常常相互结合在一起。

综合上述交换样式，这里还要阐述一下交换样式 D。这不仅是要否定交换样式 B 所造就的国家，还要超越交换样式 C 中所产生的阶级分裂，亦即在更高层次上对交换样式 A 的恢复。这是一种自由的同时又是相互的交换样式。它并非如前三种交换样式那样的实在之物，而是被交换样式 B 和 C 所压抑的互酬性之契机在想象上的恢复。因此，这种交换样式最初作为宗教性的运动而出现。

关于交换样式的区别，还要补充一点。卡尔·施米特试图找到相对独立于其他领域的“政治的”固有领域，他这样讲道：“我们可以设想在道德的领域，终极的区别在于善和恶，在审美的领域则为美和丑，在经济上是利和害，如合算与否。”^①与此同时，政治的东西其固有的终极区别是敌与友的区别。然而在我看来，这些区别属于交换样式 B 所固有的东西。因此，我们必须说固有于“政治”的领域，来自广义的经济基础。^②

顺便一提，道德的东西所固有的领域也存在于交换样式中。一般来说，人们认为道德的领域有别于经济的领域。但是，它并非与交换样式无

① 卡尔·施米特：《政治的概念》日文版第 14 页，东京：未来社。

② 卡尔·施米特说：“霍布斯称《利维坦》一书的真正目的在于，再次向人们潜移默化地灌输‘庇护和臣服的相互关系’；人类的本性和神圣的权利均要求不容置疑地遵循这种关系。”（同上）然而，与其说这种“政治的”东西是“庇护和臣服的相互关系”，不如说更意味着某种“交换”上的存在。

缘。例如，尼采说罪的意识来自于负疚感。这显示了道德的、宗教性的东西与一定的交换样式深有关联。因此，不是从生产方式而是把经济基础视为交换样式来看的话，道德性就可以从经济基础的角度得到说明。

以交换样式 A（互酬）为例。在氏族社会中，这是占统治地位的交换样式。在这里，财富和权力是无法垄断的。到了国家社会即阶级社会，这个契机变成从属性的，交换样式 B 成为占统治地位的。进而，交换样式 C 也在发展。交换样式 C 成为占统治地位的，则是资本制社会。不过，在这个过程中，交换样式 A 遭到了压抑，但并没有消灭。相反，用弗洛伊德的话来说，即作为“被压抑物的回归”而得到恢复。这就是交换样式 D。交换样式 D 乃是交换样式 A 在更高层次上的恢复。

交换样式 D，首先在古代帝国的阶段以超越交换样式 B 和 C 的东西而出现。同时，它也是作为超越了支撑古代帝国体制之传统共同体束缚的东西。因此，交换样式 D 并非对交换样式 A 的简单恢复，而是在不断否定之的同时，于更高维度上的恢复。在基督教或者佛教等普世宗教的创始期，清晰地显示了交换样式 D 的存在，即共产主义式的集团。那以后，社会主义性质的运动一直采取了宗教式的形态。

19 世界后期以来，社会主义运动不再具有宗教的色彩。但关键之处在于，社会主义根本上乃是在更高维度上对交换样式 A 的恢复。例如，汉娜·阿伦特指出，协会共产主义（苏联），并非源自革命的传统和理论的结果，而是不知何时何地“完全是自发地、仿佛以往不曾有过的东西突然出现的”^①。这正显示出自发性的协会共产主义乃是在更高维度上对交换样式 A 的恢复。

我们可以用社会主义、共产主义、无政府主义、协会共产主义、联合主义等等名称，来称谓交换样式 D 以及源自于此的社会构成体。不过，由

^① 参见汉娜·阿伦特：《论暴力——共和国的危机》日文版，东京：美铃书房。另外，人类学家迪布德·格雷弗指出，当代的“协会”植根于原始社会以来的体系中。据说，在参加纽约“直接行动网络”（DNA）的集会时，他注意到该集会的做法与曾为实地调查而滞留两年的马达加斯加高地的共同体十分相似（《无政府主义者人类学片段》日文版，东京：以文社）。

于这些概念中包含着各自的历史意义，因此怎么称呼都会招来误解和混乱。因此，我将此简单地称之为 X。关键不在于语词，而在于了解它处于怎样的位相上。

概括起来，可以大致分为互酬、掠夺与再分配、商品交换，以及 X 四种。可以用图 1 的矩阵来表示。横向坐标轴上标示不平等/平等，纵向坐标轴上标示束缚/自由，由这样的区别而构成矩阵。

B 掠夺与再分配 (支配与保护)	A 互酬 (赠与与馈礼)
C 商品交换 (货币与商品)	D X

图 1 交换样式

进而，图 2 则显示的是这些交换样式历史上的派生形态，分别确定为资本、民族、国家，以及 X。

B 国家	A 民族
C 资本	D X

图 2 近代社会共同体

其次的关键点在于，实际的社会构成体乃是作为这些交换样式的复合而存在的。需要预先交代的是，历史上的社会构成体包含了所有这些交换样式。只是由于以其中的一个为主而显出差异。氏族社会中互酬性的交换样式 A 是其主旋律，但并不意味着交换样式 B 和 C 就不存在。例如，战争和交易始终存在。不过，B 和 C 的契机由于受到了互酬原理的抑制，因而未能向以 B 为主旋律的社会即国家社会转化。另一方面，在以 B 为主旋律的社会，交换样式 A 依然存在，如农民共同体。而且，交换样式 C 也在发展，如都市。但是，在资本制以前的社会构成体中，这些因素受到国家自上而下的管理和统合。交换样式 B 为主旋律，指的就是这样的情况。

接下来，交换样式 C 为主旋律的社会构成体，不用说乃是资本制社会。在马克思看来，资本制社会构成体乃是由“资本制生产”这种方式所

规定的社会。那么，赋予资本制生产以特征的是什么呢？这并不在于分工与协作或者机械的使用等“生产方式”。因为，这些东西在奴隶制社会也是可能做到的。另外，资本制生产也不能被一般商品生产所规定。因为，奴隶制和农奴制也是商品生产，所以才得以发展的。资本制生产与奴隶制和农奴制的不同，在于依靠“劳动力商品”进行商品生产。在奴隶制社会里人成为商品，因此人并非被商品化，如果不是在人的“劳动力”被商品化的社会，资本制生产则不可能存在。而且，这包括土地的商品化，倘若商品交换没有渗透到整个社会，便无以产生资本制。故而，并非从生产方式，而是从交换样式的角度来观察，才能理解“资本制生产”。

在资本制社会，商品交换乃是占统治地位的交换样式。不过，并非因此其他交换样式及由此派生出来的东西就消灭了。其他要素遭到变形而继续存在，国家作为近代国家，共同体作为民族，如此而已。就是说，资本制以前的社会构成体随着商品交换成为主旋律而变形为资本—民族—国家的结合体。只有这样来思考，我们才能以唯物主义来重新观察黑格尔在《法哲学原理》中所提到的三位一体式的那个体系，进而思考如何扬弃这个体系的方法。

马克思主义者把国家和民族视为意识形态之上层建筑。但是，国家和民族具有无法还原到资本主义经济结构的独立性，其原因不在于它们是“具有相对独立性的意识形态之上层建筑”。因为，国家和民族分别植根于不同的经济基础即不同的交换样式。马克思要阐明的，只是由商品交换样式所形成的世界。这便是《资本论》。至于由其他交换样式构成的世界，即国家和民族，马克思乃是将其打上引号暂时予以搁置。在这里，我所要做的是，在考察不同的交换样式分别构成的世界的同时，观察其作为复杂的结合而存在着的社会构成体之历史变迁，进而，找到如何扬弃之的可能性。

3. 权力类型

现在，就由各种交换样式产生的各种权力（power）做些思考。所谓

权力，乃是通过一定的共同规范而使他人服从于自己的意志的力量。首先，共同规范大致有三种类型。第一，共同体的法。这也可以称之为成规。它几乎没有被成文化，也没有罚则。但是，如果触犯了这一成规，则将遭到全村绝交或者被放逐的处罚，因此，很少有触犯此成规的情况发生。第二，国家的法。这也可以称之为共同体之间或者包括多个共同体的社会中的法。在共同体的成规已然不再通用的空间中，国家的法将作为共同规范而登场。第三，国际法。即国家之间的法，也是在国法不再有效的空间中的共同规范。

权力类型也因共同规范的不同而有别。关键是，并非这样的共同规范导致权力的产生。相反，这样的共同规范若没有一定的权力存在将无法发挥作用。一般认为，权力依靠的是暴力。不过，这种思考只适用于有关国家的共同规范（法）。例如，在成规起作用的共同体内部，共同规范的启动并不需要暴力。因为，暴力将产生性质不同的强制力。我们就把共同体中的权力称为基于赠与的权力吧。马塞尔·莫斯关于夸富宴^①的习俗，这样写道：

这种疯狂的赠与和消费的动机，或者如此愚蠢的财富之损失与破坏，在 potlatch 的集团之间决非是没有利害关系的。酋长与下属、下属与其跟班之间，通过礼物的馈赠而建立起身份阶层制。给予将显示其给予者的优越性——更伟大、更崇高的主人地位。而得到馈赠却不回礼或者不回馈超出馈赠的回礼，则意味着成为从属、家臣和使役，处于更渺小、更低下的地位。^②

赠与，意味着对被赠与一方的支配。因为，如果不回馈则落入从属的地位。在此，暴力并没有发挥作用。毋宁说，表面上仿佛是无偿而充满善意的。然而，这比暴力性的强制更有强制他人的力量。莫斯认为，在此“被交换的当中，……有馈赠在流通，并存在着使接受并回礼的某种力

^① potlatch，北美西北海岸原住民社会的一种宴请习惯。——译者

^② 马歇尔·莫斯《社会学与人类学》日文版第1卷第384页，东京：弘文堂。

量。”依据新西兰原住民毛利族的做法，我们称这种力量为 *hau*。关于这一点，后面还要涉及。这里，关键是互酬交换伴随着某种权力。

例如，在这种夸富宴上，被赠与一方试图以超过赠与的数量回礼来压倒对方。这并非战争，但在压倒对方的动机上却与战争相似。另外，还有看上去并非如此的赠与。比如，作为共同体的一员，可以说从出生起就接受了来自共同体的馈赠。每个成员则背负着偿还这种馈赠的义务。共同体对每个成员的约束力，正是这样的互酬性的力量。因此，如果在共同体中某成员违反了规范（成规），是不需要对此加以特别处罚的。只要向共同体的全体成员们宣布他打破了成规，那他就完蛋了。被共同体所抛弃，便意味着没有了活路。

第二，在共同体之外，或者多个共同体存在的情况下，单个共同体的成规便不再发挥作用。故需要建立超越单个共同体的共同规范（法）。然而，要使这样的法发挥作用，则需要强制性的力量，即实力（暴力）。韦伯说，国家权力基于对暴力的垄断。但是，单纯的暴力无以成为强制实行共同规范的力量。实际上，某个国家持其暴力统治其他国家，在这种情况下国家才得以成立。然而，为将这种统治变为长久而非暂时的权力，统治者或支配共同体本身也要遵从超越共同体的共同规范。只有在这种情况下，国家才得以存在。就是说，虽然国家权力以暴力为根据，但总是通过法的形式展现。

正如强制推行共同体之成规的力量植根于互酬交换那样，强制实施国家之法的力量也植根于某种交换样式。最早发现这一点的是霍布斯。他在国家的根底里看到了“因恐惧达成的契约”。由此，也就是“一方获得生命，另一方获得金钱或劳动的契约”。这意味着，国家权力不只基于暴力性的强制，反而是因为（自发性的）同意而成立的。如果是单纯的暴力性强制则无法维持长久。因而，关键在于国家权力植根于某种交换样式。

第三，国家间的法，即国法不在通用的空间里其共同规范如何存在的问题。霍布斯说，国家之间是一种“自然状态”，没有超越于此的法。但实际上，国家间的交易一直在进行。而且，存在着由此种交易的现实而产

生的法。这就是所谓的“自然法”。自然法并非单纯的观念，任何国家只要它需要交易，就无法否定这种法。支撑自然法的不是共同体或国家，而是从商品交换中产生的力量。具体而言，就是货币的力量。

正如马克思所强调的那样，商品交换发生在共同体与共同体之间。在此确立起来的，是依据一般等价物（货币）的交换。这是“商品世界的共同作业”（马克思）的结果。我们也可以称其为商品之间的社会契约。对此，国家并不加以干预。而实际上，若没有国家和法，商品交换则无以成立，即契约将无法履行。但是，国家并不能获得如货币那样的力量。货币虽然由国家所铸造，但使之通用的并非源自国家之力，而是基于在商品的世界中所形成的力量。国家或帝国（区域国家）承担的只是保证货币的金属量而已。另一方面，货币的力量甚至可以伸展到超出帝国的范围。

商品交换是基于自由协议的交换。这一点，与共同体和国家不同。而由此产生出与国家和共同体相异的统治。货币的力量在于货币（所有者）对商品亦拥有权利。货币具有无论何时何地都可以与任何商品交换的“抵押权”。因此，与商品不同，货币是可以积累的。财富的积累并非生产物的储备，而是始于作为货币的积累。另一方面，商品如果不能与货币交换，在许多情况下它甚至就无法成为商品。就是说，它只能被废弃掉。由于商品不知道能否被交换，故货币持有者占有压倒的优势。在此，存在着积累货币的欲望及其运动，即资本产生的理由。基于货币的力量，与基于赠与和暴力的力量不同。它可以不在物理上、心理上强制他者，而是通过相互协议的交换来役使他者。在这一点上，让奴隶劳动与以工资使劳动者做工，两者是不同的。不过，这种货币的力量也造成了与基于暴力的阶级（身份）统治类型不同的阶级统治。

以上分析表明，无论哪种交换样式都会产生固有的权力，而且对应于交换样式的差异其权力类型也分别不同。正如社会构成体作为三种类型的交换样式的结合而存在着那样，以上三种类型的权力在任何社会构成体中都是相互结合在一起的。最后，还要在上述三种类型的权力之外，追加第

四种即对应着交换样式 D 的权力。在我看来，这种权力最早出现于普世宗教的阶段，而作为“神之力”存在着。交换样式 A、B、C 以及由此派生的力量将固执地存在下去。人们无法抵抗。因而，超越这些交换样式之上的交换样式 D，与其说是人类的愿望或自由意志，还不如说是作为超越其上的至上命令而显现出来的。

4. 交往概念

当我强调从“交换样式”而非“生产方式”的角度来重新观察历史的时候，很明显这与马克思主义的一般观点不同。但也未必与马克思的观点相异，我是在广义上来思考“交换”的。实际上，马克思在青年时期也同样在广义上使用过“交往”这个概念。例如，在《德意志意识形态》中，交往一词是这样使用的，请看下列来自四个段落的引用：

货币使任何交往形式和交往本身成为对个人来说是某种偶然的的东西。因此，货币就是产生下述现象的根源：迄今为止的一切交往都是一定条件下的个人的交往，而不是单纯的个人的交往。^①

分工的进一步扩大表现为商业和生产的分离，表现为特殊的商人阶级的形成。^②

在过去一切历史阶段上受生产力所制约，同时也制约生产力的交往形式，就是市民社会。这个社会（从前面已经可以这样判定）是以简单的家庭和复杂的家庭，即所谓部落生活作为自己的前提和基础的。关于市民社会的比较详尽的定义已经包括在前面的叙述中了。^③

对野蛮的征服者民族说来，正如以上所指明的，战争本身还是一种经常的交往形式。^④

① 见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第74页，北京：人民出版社，1965。

② 同上书，第40—41页，北京：人民出版社，1965。

③ 同上书，第40—41页，北京：人民出版社，1965。

④ 同上书，第26页，北京：人民出版社，1965。

上述例子表明，交往这一概念包括家庭和部族那种共同体内部的、进而共同体与共同体之间的交易，甚至战争。这与在广义上对交换的思考是一样的。而这个时期，马克思则是在狭义上使用生产方式这个概念的。可以说，此时他是将后来称之为生产方式的东西叫做交往形式的。

最初提倡交往这个概念的是莫泽斯·赫斯。他是一位比马克思年长一些的黑格尔派（黑格尔左派）哲学家，最早把费尔巴哈的宗教批判（自我异化）转而扩大到对国家和资本的批判上。在《论货币的本质》一书中，他提出“交往”这个概念，由此来思考人与自然、人与人的关系。首先，赫斯讲到“生命乃是生产性的生命活动的交换”。

人们的交往乃是人类活动的场，在此每个人可以实现自己的生命和能力，使之参与活动。他们的活动越旺盛其生产力就越能得到提高，而交往若受到限制，他们的生产力也将受到限制。他们的生命的媒介物，即个体诸能力如果没有得到交换，每个个体将无以生存。人类的交往并非他们的本质的偶然派生物，交往就是人类的现实性本质……^①

在赫斯看来，人与自然的关系便是交往。具体而言，这就是 Stoffwechsel，即物质代谢。德语的代谢（Wechsel）意味着交换，故人与自然的关系便是交往或者交换的关系。当我们思考马克思的“自然史”视角的时候，这一点很重要。而后面要讲到人与自然的关系时，也同样重要。

其次，赫斯指出这种人与自然的关系必须通过一定的人与人的关系来实现。这亦是一种交往。赫斯举例，在这种情况下作为交往形式的，有

^① 莫泽斯·赫斯：《论货币的本质》，见《早期社会主义论集》日文版第118页，东京：未来社。

“掠夺与奴隶制”及“商品交易”。^①他认为，商品交易这一形式扩展开来的话，将被奴隶制（即通过暴力夺取人的生产物，或者使人劳动）所取代，最终归结为以另外的方式，即依靠货币来实行。因为，持有货币可以强制他人。在这里，每个人的各种能力以货币的形式被异化。而且，人们的分工与协作将背离他们的意志，在资本之下被组织起来。

赫斯认为，真正共同性的交往形式只有在资本主义经济终结之后才能实现。就是说，人们已是在资本制生产中于资本之下进行协作了，故只有废弃这种作为自我异化的资本，以自己的意志来管理共同生产，“有机的共同社会”才能实现。这乃是蒲鲁东提倡的“联合”或合作社式生产的另一种说法。某种意义上讲，马克思亦终生坚持了这样的思考。

马克思在《经济学哲学手稿》（1844）的阶段，很明显受到了赫斯“交往”论的影响，而如上面引用的那样，在《德意志意识形态》中也继承了这样的观点。可是到了后来，随着经济学研究的深入，马克思开始只在通常的意义上使用“交往”这一词语了。这大概与他在《资本论》中开始专心研究下面的问题有关：交往的一种形式即共同体与共同体之间产生的交易（商品交换）因扩大而形成的资本制经济。恐怕与此有关，马克思将对于国家、共同体和民族等领域的考察置于次要的位置上了。然而，我们与其费时去批评马克思，不如像他在《资本论》中做的那样去钻研有

^① “首先形成人类生产力，人的本质必须得到发展。开始只是完全暴露出来的每个人，即人类单一要素的存在，在此人类互不接触，就像植物那样完全是直接从大地获得食物以及肉体上的必需物，或者不过是在残酷的生物斗争中以相互交换各自力量的形式才有所接触而已。生产物交换的最初形式只是掠夺，人的最初活动的形式唯有努力劳动罢了。理所当然的，亦没有论争的余地，以这样的历史必然为基础，所能发生的不是有机的交换，而只能是生产物的商品交换。就这样人类发展至今依然如此。基于历史基础之上的法则不过是要限制掠夺和奴隶制而已，而将最初偶然的即无意识和无意志而发生的事情提升到规范和原理的层面。迄今为止的历史，也便是掠夺与奴隶制的发生、建基、贯彻、一般化的历史。我们都无一例外地把我们的活动、生产力、能力即我们自身作为商品来交换。于是，人类又把由此开始的共同觅食、相互掠夺、奴隶制上升到原理的高度。这些事情到底是怎样产生的？为什么我们只能从普遍的榨取和奴隶制而产生有机的共同社会呢？这些正是以上要阐明的。”（莫泽斯·赫斯：《论货币的本质》，见《早期社会主义论集》日文版第125页，东京：未来社。）

关国家和民族的问题。

马克思从商品交换这种基本的交换样式入手，试图阐明复杂的资本主义经济体系的总体。由货币和信用而编织起来的资本主义经济体系，不仅不是物质的经济基础，相反正是靠信用而存在的宗教性的世界。这并非单靠“资本主义生产方式”等就能说明的东西。同样，国家和民族亦如此。表面上看，它们仿佛是意识形态或者观念性的存在，而实际上与资本制体系一样，植根于基础性的交换样式。即，国家基于交换样式 B，而民族基于交换样式 A。它们不是单纯的意识形态和表象。近代资本制经济、国家、民族，乃是通过其基础性的交换样式的接合与变形而历史地形成的。

5. 人与自然的“交换”

为了综合地考察国家、民族和资本，有必要依据广义的交换即交往这一概念来加以重新思考。而且，代替生产一词而采用交往这一概念，在今日有特别重要的意义。如前所述，马克思执著于“生产”这一概念，是因为他青年时期开始便持有从更为根本的与自然的关系中来观察人类的视角。仿照赫斯的做法，他将此作为“物质代谢”，换言之，作为“交换”来观察的。这为什么重要呢？例如，生产某物也就是使某种素材变形，但同时也会产生出不需要的废弃物以及废弃的热能。从物质代谢的角度观之，这种废弃物必须再处理。比如，地下的微生物可以处理废弃物并使之再利用，这乃是自然界的生物系统。

从更根本的方面讲，地球环境通过大气循环和水循环而最终将熵作为废弃的热能弃于宇宙之外，其循环性的体系才得以成立。如果妨碍这种循环，废物或熵将积蓄下来。人与自然的“物质代谢”，作为地球整体“物质代谢”的一环而存在。从这样的自然循环获得资源，将废物返回自然的循环当中，人类的生活才能得以维持。^① 在资本制工业生产出现之前，依靠人的生产没有给生物系统造成决定性的破坏。人类所产出的废弃物通过

^① 把地球作为热能机关来观察，我参照了将熵论置于开放稳定系统来思考的槌田教的想法。

自然而得到处理。这就是人类与自然的物质性交换（代谢）。

可是，人们一般在考虑“生产”时，往往忽视了废弃物^①而只是片面地肯定其创造性。可以说，黑格尔那样的哲学家所讲的生产，就是这种东西。将黑格尔的思考称为观念论而加以攻击的马克思主义者，实际上并没有以唯物主义来看待生产。就是说，他们没有考虑到生产将伴随着废弃物及废弃的热能。因此，他们只是一味地对生产加以肯定，而强调罪恶只在于人对人的榨取或者阶级统治。^②

结果，马克思主义者对生产力或科学技术的进步往往是加以天真的肯定。所以说，环境保护活动家对马克思主义者的批判，并没有错。但是，马克思并非如此的。在《资本论》中，他曾指出资本主义式的农业“破坏着人和土地之间的物质变换，也就是使人以衣食形式消费掉的土地组成部分不能回到土地，从而破坏土地持久肥力的永恒的自然条件。”^③其论据，马克思是从化学肥料型农业的创始者同时又是其批判者而首倡循环型农业的德国化学家李比希那里得来的。

资本主义农业的任何进步，都不仅是掠夺劳动者的技巧的进步，而且是掠夺土地的技巧的进步，在一定时期内提高土地肥力

① 马克思绝没有忽视生产将伴随废弃物的产出这一事实。例如，他这样叙述废弃物的问题：“对生产排泄物 and 消费排泄物的利用，随着资本主义生产方式的发展而扩大。我们所说的生产排泄物，是指工业和农业的废料；消费排泄物部分地指人的新陈代谢所产生的排泄物，部分地指消费品消费以后残留下来的东西。因此，化学工业在小规模生产时损失掉的副产品，制造机器时废弃的但又作为原料进入铁的生产的铁屑等等，是生产排泄物。人的自然排泄物和被衣碎布等等，是消费排泄物。消费排泄物对农业来说最为重要。在利用这种排泄物方面，资本主义经济浪费很大；例如，在伦敦，450万人的粪便，就没有什么好的处理方法，只好花很多钱来污染泰晤士河。”（《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第116—117页，北京：人民出版社，1974）

② 马克思主义者中间也有注意生态学的人。例如，马克思主义经济学家玉野井芳早就关注到马克思的“生态学”问题，并根据槌田敦的理论设计出新的经济学。（《经济与生态学》，美铃书房，1978）约翰·贝拉米·福斯特在《马克思的生态学》（John Bellamy Foster, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, Monthly Review Press, 2000）中，也阐明了马克思拥有生态学的认识这一点。

③ 《资本论》第1卷第4篇第13章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第552页，北京：人民出版社，1972。

的任何进步，同时也是破坏土地肥力持久源泉的进步。一个国家，例如北美合众国，越是以大工业作为自己发展的起点，这个破坏过程就越迅速。因此，资本主义生产发展了社会生产过程的技术和结合，只是由于它同时破坏了一切财富的源泉——土地和工人。^①

马克思在此批判了产业资本不仅榨取劳动者，而且榨取 = 开发自然 (exploit)，由此破坏了“土地和人”这一自然关系。他进而指出合理的农业无法和资本主义体制共存，需要通过小农自己的手或联合起来的劳动者所建立的规则。^② 这种设想，不仅有别于资本主义大农场，而且也与国营大集团农场不同。马克思强调，农业经营应该是小农们的 association (联合)。

从以上这一点来看，马克思《哥达纲领批判》(1875)的论点就会更清楚了。“哥达纲领”是德国社会主义劳动党结成之际，根据马克思派和拉萨尔派的协议而通过的党的纲领。马克思看到之后，暗中对其进行了激烈的批判。其问题之一在于源自拉萨尔的“劳动是一切财富和一切文化的源泉”这一观点。马克思说：“自然界和劳动一样也是使用价值（而物质财富本来就是由使用价值构成的！）的源泉，劳动本身不过是一种自然力的表现，即人的劳动力的表现。”^③ 将“人的劳动”视为至高无上，这是产业资本主义的思考。在此，马克思批判了以工业为中心的观点（不仅拉萨尔，包括当时一般的马克思派也持有这种想法）。其中，贯穿着早期以来从物质代谢角度观察人与自然的“自然史”视角。第二，马克思对靠国家来培植生产者合作社的拉萨尔一派的设想持否定态度。在马克思看来，关键的课题不是依靠国家来培育合作社，而是通过合作社的发展来消解国

① 《资本论》第1卷第4篇第13章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第552—553页，北京：人民出版社，1972。

② 参见《资本论》日文版第3卷第6篇第36章第187页，东京：岩波书店。

③ 《资本论》第3卷第6篇第37章，见《马克思恩格斯全集》中文版第19卷第15页，北京：人民出版社，1963。

家。而现实中，乃是掌握了权力的马克思主义者通过国家组织起生产者合作社。集体农场或人民公社，便是如此。

这种“物质代谢”的意义得到广泛的认知，是从化石材料特别是石油为人们所利用而开始的。因为，这已经不再仅仅是农业或者土地上的问题了。石油，既是能源，也作为洗涤剂、肥料以及其他化学制品的原料得到广泛利用。故而，由此产生的工业废弃物带来了全球性的环境问题。如前所述，地球环境是一种热能机关。它通过大气循环和水循环最终将熵作为废弃的热能抛到宇宙之外，由此循环系统得以确立。如果这种循环遭到妨碍，气象变动或者沙漠化以及其他环境危机就难以避免。最终，地球环境将因为熵的累积而导致“热死”。

这种状态，是人类对自然掠夺所导致的。但若将此单纯视为“人与自然”的关系，换言之，即科技与文明的问题来看待，那则是一种欺骗。因为，它隐蔽了存在于人与自然交换关系背后的人与人的交换关系。实际上，世界史中最早的环境危机发生在美索布达米亚的农耕灌溉，最终导致了沙漠化。同样的情况也发生于印度河文明和黄河文明。此乃掠夺人的组织（国家）同时也是掠夺自然（土壤）的组织之最初范例。而到了产业资本主义社会，则在全球规模上发生了这种掠夺。总之，如果对人与人的交换关系乃至其所带来的资本—民族—国家的问题视而不见，就无法从根本上应对环境问题。

6. 社会构成体的历史

我曾表明，要从交换样式的角度重新思考社会构成体的历史。其起点乃是马克思在“资本制生产之前的诸形态”所示社会构成体的历史各阶段，即原始氏族的生产方式、亚细亚生产方式、古代农奴制、日耳曼封建制、资本制生产方式。我认为，如果追加一些限制条件，这种分类今天依

然有效。^①

第一个附加条件，排除地理性的特定。例如，亚细亚社会构成体并非限定于狭义的“亚洲”，我们在俄国或美洲（印加、马雅、阿兹台克等）以及非洲（加纳、马里等）也可以见到。封建制也非仅仅限于日耳曼，在日本同样可以发现这样的构成体。因此，排除地理上的限定，这对从结构论上观察社会构成体，是必要的。

第二个附加条件，是不要把这些视为历史上连续发生和发展的序列。本来，马克思所说的历史阶段，来自以唯物主义对黑格尔“历史哲学”的转换。黑格尔把世界史视为自由得以普遍实现的过程。即，从非洲，经由亚洲（中国、印度、埃及、波斯），再经过希腊和罗马乃至日耳曼社会，最后达到近代欧洲。这是从没有自由的状态到一人获得自由和少数人获得自由的状态，进而发展到众人自由的状态。作为一种观念性的把握，马克思试图从生产方式即谁占有生产手段的角度重新观察世界史。这样，就发现了原始共同体生产方式、王者拥有一切的亚细亚生产方式，进而希腊、罗马的奴隶制和日耳曼的封建制这样一种顺序。我们可以用表1将马克思通过生产方式看到的历史阶段定式化。

政治上层建筑	经济基础（生产方式）
无国家	氏族社会
亚细亚国家	王者——一般隶属民（农业共同体）
古代国家	公民——奴隶
封建性国家	领主——农奴
近代国家	资本——无产者

表1

^① 以上这五种社会构成体的分类，已经很充分了。萨米尔·阿明在这五种之外又增加了两种，即阿拉伯各国常见的商业社会构成体和17世纪英国那种“单纯小商品”生产方式占统治地位的社会构成体（Samir Amin, *Unequal Development*, Monthly Review Press, 1976）。但是，前者属于“亚细亚社会构成体”，后者则不过是“资本主义社会构成体”的前期阶段而已。

马克思认为，亚细亚农业共同体是产生于氏族共同体的最初形态，并成为亚细亚国家的经济基础。不过，亚细亚农业共同体并非作为氏族社会的连续发展而产生的。它是由亚细亚式的国家形成的。例如，推行大面积农业灌溉的是国家，在国家之下农业共同体得以组成。这看上去仿佛源自氏族社会的连续性发展，其实不然。毋宁说，希腊或日耳曼社会中，更保留着源自氏族社会的连续性。

把亚细亚国家看做人类社会的早期阶段是错误的。因为，具备官僚制和常备军的亚细亚式国家也曾出现于美索布达米亚的苏马连（Sumer）和埃及，它们显示出后来甚至近代的各地国家为此长期奋斗才具备的完备程度。这样的集权国家经过与多数城邦国家的抗争而最终得以形成。另一方面，在希腊城邦国家并未获得统合而原封不动地保留下来。这并不是因为希腊在文明上的进步，相反是因为氏族社会以来的互酬性原理多有遗留，它乃是给希腊带来民主主义的一个原因。

以上问题，若局限于“生产方式”的视角将难以得到说明。例如，从生产方式的视角观之，不可能发现希腊和罗马在历史阶段上特别的划时代意义。用奴隶制生产方式来说明希腊的民主主义和与此结合在一起的各种文明，这将是奇怪的。希腊的奴隶制，只是在确保城邦国家的民主主义即市民的自由与平等上，才是必要的。因此，我们应该思考后者是如何形成的。为此，“交换样式”的视角不可或缺。

总之，关键是氏族社会构成体、亚细亚社会构成体、古代社会构成体、日耳曼式社会构成体并非作为历史的阶段连续地产生，而是以同时相互关联的形态存在着的。由于无论哪个社会构成体都是相互关联地存在于世界，故而单独抽取某一个来是做不到的。有关这一点，我将遵从沃勒斯坦和克里斯托弗·蔡斯-邓恩（Christopher Chase-Dunn）的“世界

体系”观点^①，把不存在国家的世界称为微型体系、由单一国家管理的状态为世界—帝国、政治上未能统合的多数国家竞争的状态为世界—经济，而加以区别。如果从交换样式的角度来看这些区别，情况便是下面这个样子。

微型体系，即国家之前的世界体系基于互酬原理。其次，世界—帝国是交换样式 B 占统治地位的世界体系，世界—经济则是交换样式 C 占统治地位那样的世界体系。不过，需要强调的是，不能以规模的大小来区别这些世界。例如，基于互酬原理的世界体系一般来说比较小，但若看易洛魁（Iroquis）印第安人的部族联合，便知道这也可以成为空间上规模巨大的东西，并可以用来解释蒙古游牧民族得以构筑起巨大帝国的秘密。一般意义上，这是亚细亚专制君主，同时又是作为支配共同体而依据部族间的互酬性的联合。与此相比，包括罗马帝国在内的其他世界—帝国才是普通的。

接下来，马克思所谓亚细亚社会构成体，乃是一个共同体压制其他共同体并使之赋役、纳贡的体制。即，交换样式 B 占统治地位的体制。当然，交换样式 B 占优势的体制也包含封建制和奴隶制而多种多样。它们的不同在于统治者共同体之间是否还残留着互酬性的原理。如果有所残留，那么建立集权性的体制就很困难。为了确立集权性体制，存在于统治阶级之间的互酬性就必须消除掉。这样，中央集权和官僚制才有组织起来的可能。

但是，这并不意味着亚细亚社会构成体中就不存在其他的交换样式。例如，亚细亚国家之下的农业共同体除了强制纳贡和赋役外，其内部则是自治的，并基于互酬性的经济。就是说，交换样式 A 依然强有力地保存

^① 沃勒斯坦并没有把国家出现之前的微型体系视为世界体系。但是，克里斯托弗·蔡斯—邓恩则主张这也是世界体系。因为，“世界”并非依存于其规模。在此基础上，他进而把世界体系类型化为微型体系、世界—帝国、世界—经济三种形式（Christopher Chase-Dunn and Thomas D. Hall, *Rise and Demise: Comparing World-Systems*, Westview Press, 1977）。据此，每个世界体系各自的特性得到了阐明，但它们在历史上的变化是如何产生的，就是说，微型体系、世界—帝国、世界—经济是怎样相互关联的存在且如何变形的，没有得到追究。如果要对此加以观察，则需要交换样式的视角。

着。不过，这样的农业共同体主要是因国家所主导的灌溉和征服等而创建起来，并从属于国家（王权）。另一方面，亚细亚社会构成体里还存在着交换样式 C，即交易和都市。都市常常发展到十分庞大的程度，但始终处于集权性的国家管理之下。从这一意义上讲，亚细亚社会共同体中尽管存在着交换样式 A 和 C，但交换样式 B 是占支配地位的。

再次，马克思所说的古代或日耳曼社会构成体，它们分别基于奴隶制和封建制。就是说，它们也以交换样式 B 为主要原理。因此，萨米尔·阿明视封建制为朝贡制国家的一个变种。的确，在这一点上希腊、罗马社会构成体和日尔曼社会构成体与亚细亚社会构成体相同，但在别的方面却大不一样。这只要观察统治者共同体之间在多大程度上还残留着互酬原理 A，就会清楚的。在希腊、罗马那里，集权性的官僚制遭到了否定。因此，未能建立起统一支配多个共同体和国家的集权体制。正如亚历山德洛斯（Alexandros）三世（亚历山大大王）那样，他们成为世界一帝国是由于继承了亚细亚世界一帝国的原型。进而，在日耳曼那里，只是形式上存在着世界一帝国，实际上持续不断的是封建诸侯的争斗状态。在此，因为不存在管理交易的强有力政治中心，所以市场或都市就有了自身的独立性。为此，其世界一经济得以发达。

沃勒斯坦认为，世界一经济出现于 16 世纪的欧洲。但是，世界一帝国和世界一经济未必是相继发生的发展阶段。正如布罗代尔所注意到的那样，世界一经济早在这之前就存在了，例如古代社会里。^① 在那里，有不靠国家来管理的交易和市场存在。这是与亚细亚的世界一帝国根本不同之处。不过虽说如此，这种世界一经济也并非单独存在着。它不断得到世界一帝国的恩惠而处于军事政治上被笼罩的“半边缘”位置。

以西亚为例，美索布达米亚、埃及社会作为庞大的世界一帝国而发展起来的时候，其周边的部族共同体因此遭到破坏，或者被吸收掉。其中，希腊诸城邦和罗马则作为都市国家得到发展。它们受到西亚的文明如文

^① 布罗代尔：《15 至 18 世纪的物质文明、经济和资本主义》日文版，东京：美铃书房。

字、武器、宗教等的影响，但却没有接受集权政治体系，而是恢复了氏族社会以来的直接民主主义。不过，针对中心区而得以做出这样有选择的应对，是因为处于适当的游离于中心的位置上。威特福格尔（Wittfogel）称这样的地域为“半边缘”。如果离边缘太近的话，就可能被专制国家所统治或者被吸收掉，太远的话则将停留在与国家和文明无缘的状态。

假设希腊和罗马成立于东方帝国的边缘，那么所谓封建制（封建社会构成体）则可以说形成于处在罗马帝国半边缘的日耳曼部族社会。更严谨地讲，是处在罗马帝国崩溃后而重建于西亚世界一帝国的伊斯兰帝国半边缘上。欧洲接受希腊、罗马文化，是通过伊斯兰圈实现的。从这个意义上讲，黑格尔所谓从希腊、罗马到日耳曼的连续性发展，不过是西方中心主义的虚构而已。

将专制纳贡国家与封建制区别开来的关键，在于统治阶级间共同体的互酬原理依然延续着。封建制依靠主人和家臣双方（互酬）的契约而得以成立。主人给予家臣领地，或者豢养家臣。家臣则回报于主人以忠诚和军事上的服务。这种关系是双方的，因此如果主人没有承担义务，那么家臣关系便可以破弃。这并非由希腊、罗马发展而来的东西。这里，残留着希腊、罗马消亡后依然保存下来的氏族社会以来的互酬原理，该原理不允许王或首长有绝对性的地位。日耳曼人继承了罗马帝国和伊斯兰帝国的文明，但拒绝了专制国家的官僚性体制。如前所述，只有处在世界一帝国的“半边缘”上，这才有其可能，而并非仅限于西欧（日耳曼）。因为，远东的日本也有封建制。日本人积极而全面地接受了中国文明，但对于亚细亚官僚制国家及其意识形态，则只在表面上有所接受而已。

在拒绝建立集权国家的封建制那里，交易和都市得以避开国家的管理而发展。具体而言，西欧的都市处于教皇和皇帝以及领主之间的斗争之中，得以利用这样的条件而达到自立的境地。另外，在农业共同体那里，土地的私有化和商品生产得到了发展。在这个意义上，可以说封建制带来了没有政治统制的世界一经济体系。资本主义世界体系产生于欧洲，其原理也正在于此。

以上情况，如表 2 所示：

社会构成体	占统治地位的交换样式	世界体系
1. 氏族	互酬制 A	微型体系
2. 亚细亚	掠夺—再分配 B1	世界—帝国
3. 古代	掠夺—再分配 B2	
4. 封建	掠夺—再分配 B3	
5. 资本主义	商品交换 C	世界—经济

表 2

7. 近代世界体系

最后，是资本主义社会构成体，即商品交换样式 C 占统治地位的社会。对此，我们不仅要从其社会构成的内部，而且要在与其他社会构成体的关系即世界体系的角度来观察。首先，从世界体系的观点来看，欧洲从 16 世纪开始发展起来的世界—经济覆盖了整个世界，而旧有的世界—帝国及其边缘、半边缘这一结构便无法存在下去了。正如沃勒斯坦所言，代替这一结构所建立起来的是世界—经济上的中心、半边缘和边缘结构。在此，旧有的世界—帝国也被置于边缘的位置了。

正如无法脱离世界体系来观察一国经济那样，我们也无法离开世界体系而单独来看国家。近代国家即主权国家，并非形成于一国的内部。西欧的主权国家，便是在彼此承认其主权的互相国家体系（inter-state-system）之下形成的。而强使其如此的，是世界—经济。同时，这也是透过欧洲的支配而强使欧洲以外的世界发生变貌的。若是印加和阿兹台克（Azteca）那样的部族社会松散的联合体，旧世界—帝国将被部族社会所解体或殖民地化。而存在于旧世界—帝国周边的多数部族社会，则被欧洲各国所殖民地化了。另一方面，旧世界—帝国也并不那么容易被殖民地化。可是，最终如奥斯曼帝国那样，分化出多个民族—国家。得以幸免的是俄国和中国等，通过社会主义革命而建立起摆脱世界—经济的新世界体系。

其次，我想在一个社会构成体中来观察这样的变化。交换样式 C 成为占统治地位的，并不意味着其他交换样式就消灭了。例如，以往占统治地位的掠夺一再分配的交换样式 B 好像是消灭了，其实只是发生了变形而已。就是说，它采取了近代国家的形态。在西欧，它作为绝对王政而出现。国王则与资产阶级相勾结，而使其他封建诸侯走向没落。绝对封建王政则导致具备常备军和官僚机构的国家之诞生。从某种意义上说，此乃终于实现了在亚细亚式帝国早就存在的东西。在绝对王政下，封建的地租转化成地税。而被绝对君主剥夺了封建特权的贵族（封建领主），则作为国家官僚分配到地租。另外，绝对王政通过税金的再分配，伪装成某种“福利国家”的样子。这样，掠夺一再分配这一交换样式依然存在于近代国家的核心之中。

绝对王权因市民革命（资产阶级革命）而被打倒。可是，市民革命在中央集权化方面却得到进一步推进。由于消灭了在绝对主义体制下与之对抗的贵族、教会等“中间势力”（孟德斯鸠），这样便形成了全面肯定商品交换原理的社会。不过，并没有因此旧有的交换样式就彻底被扫光了。掠夺一再分配这一交换样式依然存在，只是变成了向国家纳税和再分配的形式。另外，取代君主而处于主权者位置上的“国民”，则在现实上成为他们之代表者的政治家及其官僚机构的从属。在这个意义上，近代国家基本上与此前的国家没有什么两样。无论亚细亚式还是封建式的，在旧有的国家中交换样式 B 占统治地位，而近代国家则采取了主导性的交换样式 C 的形式。

那么，在资本主义社会构成体中，互惠性交换 A 又怎样呢？这里，农业共同体因商品经济的渗透而遭到解体，与此相对应的宗教共同体也被消解了。不过，可以说它又以另外的形式得到了恢复。这便是民族（nation）。民族乃是以互惠关系为基础的“想象的共同体”（安德森）。它在想象的层面上获得了超越资本制造成的阶级对立和各种矛盾的共同性。可以说，资本主义社会构成体乃是作为资本—民族—国家之综合体（连环）而存在的。

以上，是我从交换样式的角度对马克思所提示之社会构成体的重构。实际上，仅这样的分析是远远不够的。有关另一个交换样式 D，亦必须加以论述。上文中我论述说，这是交换样式 A 在更高维度上的恢复，作为超越资本、民族、国家的 X 而存在。不过，那是在一个社会构成体之中观察到的。一个社会构成体总是在与其他共同体的关系中而存在着的。换言之，存在于世界体系之中。而交换样式 D，也可以在复数的社会构成体构成的世界体系这一层面上来思考。或者不如说，我们难以在一个单独的社会构成体中思考交换样式 D。对于资本—民族—国家的扬弃，只有作为全新的世界体系才能实现。

再次重申，微型世界体系基于交换样式 A，世界—帝国基于交换样式 B，世界—经济（近代世界体系）则基于交换样式 C 而得以形成。如果弄清楚了这一点，也就会明白超越这些体系的世界体系 X 之建立怎样才有其可能。它将通过在更高的维度上恢复交换样式 A 而得以形成。具体而言，它并非依靠军事或者货币的力量，而是通过赠与的力量而形成的。在我看来，康德所谓“世界共和国”便是有关这一世界体系的理念。如图 3 所示：

世界—帝国	微型世界体系
世界—经济 (近代世界体系)	世界共和国

图 3

我在以下各章将考察这些基本的交换样式，并试图阐明作为这些交换样式之接合的社会构成体与世界体系，如何走向了资本—民族—国家的形式，以及怎样才能超越这种形式。而在详细阐述之前，我想做一点儿说明。我将分别考察四种基本的交换样式，实际上这些交换样式乃是相互关联的，很难单独抽取一个来加以讨论。不过，为了了解这种关联性，有必要阐明其各自存在的位相。如前所述，马克思在《资本论》中将其他交换样式打上引号加以悬置，而试图阐明商品交换所得以形成的体系。我则以

与此相似的方法，来考察国家和民族。在此基础上，观察国家、资本和民族等的相互关联。换言之，我要考察这些基本的交换样式在历史上是如何相互关联的。在这种情况下，我将分为四个阶段来考察，即，国家诞生之前的微型世界体系、资本制以前的世界—帝国、资本制以后的世界—经济，最后是现在与未来。

末了，为了避免误解再强调一句。我在此书中要写的并非历史学家所处理的那种世界史。我所追求的目标是从超越论的层面阐明复数的基本交换样式之间的关联。这同时也是从结构上对世界史上发生的三种“转变”的阐明。进而，通过以上考察，将寻找第四种“转变”，即走向世界共和国的依据。

目 录

中文版序言	1
日文版序言	1
绪论 交换样式论	1

第一部 微型世界体系

序言 向氏族社会的转变	3
第一章 定居革命	6
1. 汇聚与互酬	6
2. 交易与战争	9
3. 叠层化	11
4. 定居革命	12
5. 社会契约	17
6. 赠与的义务	19
第二章 赠与和巫术	21
1. 赠与的力量	21

2. 巫术与互酬	23
3. 转变的问题	26

第二部 世界—帝国

序言 国家的起源	33
第一章 国家	37
1. 原都市—国家	37
2. 交换与社会契约	40
3. 国家的起源	43
4. 共同体—国家	46
5. 亚细亚国家与农业共同体	47
6. 官僚制	53
第二章 世界货币	56
1. 国家与货币	56
2. 商品世界的社会契约	59
3. 《利维坦》与《资本论》	62
4. 世界货币	65
5. 货币向资本的转化	69
6. 资本与国家	74
第三章 世界帝国	80
1. 亚细亚专制国家与帝国	80
2. 周边与亚周边	84
3. 希腊	87
4. 罗马	93
5. 封建制	95

第四章 普世宗教	102
1. 从巫术到宗教	102
2. 帝国与一神教	107
3. 典范的先知	111
4. 伦理的先知	113
5. 神之力	119
6. 基督教	121
7. 异端与千年王国	124
8. 伊斯兰教、佛教、道教	127

第三部 近代世界体系

序言 世界一帝国与世界一经济	135
第一章 近代国家	141
1. 绝对主义王权	141
2. 国家与政府	144
3. 国家与资本	146
4. 马克思的国家观	150
5. 近代官僚制	155
第二章 产业资本	158
1. 商人资本与产业资本	158
2. 劳动力商品	161
3. 产业资本的自我增殖	166
4. 产业资本主义的起源	170
5. 货币的商品化	175
6. 劳动力的商品化	177

7. 产业资本主义的极限	181
8. 世界经济	182
第三章 民族	186
1. 民族的形成	186
2. 共同体的替代和补充	189
3. 想象力的地位	193
4. 道德情感与美学	195
5. 国家的美学化	197
6. 民族—国家与帝国主义	202
第四章 联合主义	206
1. 宗教批判	206
2. 社会主义与国家主义	212
3. 经济革命与政治革命	215
4. 工会与合作社	219
5. 股份公司与国有化	226
6. 世界同时革命	229
7. 不断革命与阶段的“跨越”	232
8. 法西斯主义问题	237
9. 福利国家主义	242

第四部 现在与未来

第一章 世界资本主义的阶段与反复	247
1. 资本主义的历史性阶段	247
2. 资本与国家的反复	253
3. 1990 年以后	256

目 录

4. 资本的帝国	259
5. 下一个霸权国家	261
第二章 走向世界共和国	265
1. 针对资本的抵抗运动	265
2. 针对国家的抵抗运动	271
3. 康德的“永久和平”	275
4. 康德与黑格尔	278
5. 基于赠与的永久和平	283
6. 作为世界体系的各民族联盟	286
后记	288
译者后记	290

第

一

部

微型世界体系

序言 向氏族社会的转变

所谓原始社会是极其多样的，涉及包括狩猎采集的漂泊小群体到从事渔业乃至简单的降水农业、刀耕农业的氏族、部族社会。而在氏族、部族社会里，又分布着名目上的首长制和具有近似于王权权力的首长制。然而，我在这里要将游动狩猎民的社会与定居狩猎采集民区别开来。或者不如说，我要在前者向后者的转变过程中，找到社会构成体之历史上重大的飞跃。第一部要讨论的，就是这样的问题。

在社会构成体的历史中，重要的是从根本上改变其构成体性质而占统治地位的交换样式的转变。第一，是向交换样式 A 占统治地位的社会构成体的转变；第二，是向交换样式 B 占统治地位的社会构成体的转变；第三，是向交换样式 C 为占统治地位的社会构成体的转变。换言之，这些转变也便是氏族社会的形成、国家社会的出现和向产业资本主义社会的转变。目前，我们议论最多的是后两种转变，而关注向氏族社会“转变”的议论却没有。然而，如果要从“交换样式”的角度来看社会构成体的历史，那么这一点就变得重要了。如果说在向国家社会和资本制社会转变的过程中有飞跃存在的话，氏族社会的出现也一定伴随着某种飞跃的。

例如，马塞尔·莫斯曾指出，构成原始社会的是互酬性（相互性）原理。但是，这并不适用于游动性的群体社会。因此，应该说互酬性原理得到贯彻的社会构成体诞生于游动社会发生转变的过程中。但却难以积极有效地证明这一点，因为我们还无法从现存的“原始社会”充分得到有关这个问题的思考材料。我们不能说，现存（正在消失）的漂泊性群体社会是从远古一直持续下来的。就是说，他们可能曾经一度定居并从事简单的农耕和畜牧业，但遭到文明—国家的迫害而“退化”为游动的群体。例如，

喀拉哈里（Kalahari，南部非洲）大沙漠的狩猎采集民布须曼人（Bushmen），他们虽然适应沙漠的环境，但并非原本就生存于此，可以想象他们是被别的部族所追赶才来到这里的。

因此，氏族社会以前就曾存在的游动群体社会到底是怎样的呢？这并非实证的问题，而是思考试验或者“抽象力”的问题。我们只能根据现存的游动群体社会来推测。漂泊群体由包括一部分杂婚在内的一夫一妻制家庭聚集而成。群体的凝聚性因汇聚和共食礼仪而得到确保。但是，群体的结合并不稳定，随时可以离去。他们是25—50人左右的小集团。其人数的增长不会超过使食物的汇聚（平等分配）成为可能的程度，也不会减少到使共同的狩猎成为可能的水平以下。另外，不仅群体不稳定，而且其家庭的结合也不固定。一般认为，丈夫或者妻子若有一方离开了同居生活，夫妻关系便告消解。而家族之间的结合则更不稳定。因此，其亲属组织并不发达，同时，也不存在超越群体之上的组织。

而氏族社会则与此构成鲜明的对照。那是基于世系构成的复杂而多层次化的社会。氏族社会当然与国家社会不同。不过，若要强调它们之间的不同，或者强调导致这种不同发生的新石器革命的意义，那么游动群体社会和氏族社会之间的差异，或者导致这种变化的意义也应该得到强调。为什么呢？因为在某种意义上后者的变化更是划时代的。我们对氏族社会初期的农业、畜牧业的情况已有所了解，而且知道其中有首长制似的政治性组织。在那里，已然有了向国家发展的要素。与此相反，氏族社会以前则只有数个家族聚集而成的群体或者露营（camp）。而且，它们具有包括现今人类之前的人类、灵长类而持续数百万年的集团形态和连续性。所以，氏族社会的形成才是划时代的。

当思考史前时代的时候，我们需要对一个通常的观念加以质疑。这就是戈登·蔡尔德（Gordon Childe）所倡导的基于农耕和畜牧业的新石器革命这一概念。即，自农业和畜牧业发生之后，人们开始定居下来，又随着生产力的扩大，都市得到发展并产生阶级的分化，由此国家得以诞生。其实，定居早在这之前就已经存在了。狩猎采集民的大多数都是定居的。而且，他们多从事简单的栽培和饲养。他们不是为了栽培和饲养才定居的，

相反，栽培和饲养乃是作为定居的结果自然而然地发生的。因此先于农业，定居才是划时代的。

人类学家阿兰·特斯塔鲁对游动狩猎采集民和定居狩猎采集民做了区分。他指出，在前者狩猎采集物得到了平等的分配，而在后者那里却发生了不平等。^①原因在于，与定居相伴随的生产物“储备”成为可能。所以，他在此发现了“人类不平等的起源”。我赞成这种观点。但我所关注的更在于，由储备发生的不平等并没有归结到阶级社会和国家。因为，在这里存在着抑制不平等乃至国家之发生的体系。这正是氏族社会。

一般来说，国家的出现在人类历史上具有划时代的意义，因而受到重视。但毋宁说更重要的是，虽然与定居储备相伴出现了产生不平等和国家诞生的可能性，人们却建立了抑制这一切的系统。而其原理便是互酬性。从这个意义上讲，应该说氏族社会并非原始社会，而是一个高度发达的社会体系。^②

促使群体社会走向氏族社会的，无疑在于定居化。那么，定居化是怎样发生的呢？还有，由群体社会怎样形成了规模虽小的“世界体系”呢？为了回答这些问题，我们首先必须弄清楚群体社会和氏族社会的差异。归根结底可以说是汇聚和互酬上的差异。

① 阿兰·特斯塔鲁：《新不平等起源论》日文版，东京：法政大学出版社。

② 大概一万年发生新石器革命（农业革命），之后迅速的社会变化持续至今。以往缓慢行进的人类步伐仿佛突然加速了。在此，人们发出这样的追问：这种变化为什么会发生？然而，这种急速的发展并非因为有什么新的东西出现才发生的，而应该说是由于以往抑制人类发展的东西消失了所致。最近的考古学通过DNA检测证明，地球上现存的人类诞生于20万年前的非洲，其中数百人大约在6万年前离开非洲而扩散到整个地球。这以后，人类离散到各地，在几乎没有交往的状态下实现了各自的独立发展。但是，在离开非洲的时候，人类的身体和脑就已经发育完成，之后在遗传基因上就没有进化过。而且，他们已经拥有了语言和文字、工具制作、火的使用和烹饪、衣服和装饰品制作的机能，甚至造船技术等共同的文化资产。因此，其后虽然获得了多样的发展形态，但根本上存在着共同的要素。考古学家科林·伦弗鲁就强调，毋宁说最大的不解之谜在于一开始就拥有高度知识能力的人类，到农业革命的发生为止何以需要那么长的时间（《史前时代与人心的进化》日文版，东京：讲谈社）。我认为，这是因为地球上现存的人类试图维持游动民的生活不变。即使不得已定居下来，也要将游动阶段的状态作为氏族社会而维持下去。与此相比，农业革命并非那么伟大的成就，那不过是打开了煞费苦心封闭起来的潘多拉盒子的结果而已。

第一章 定居革命

1. 汇聚与互酬

自马塞尔·莫斯以来，人类学家一直认为原始社会建立在互酬性的原理之上。不过，有关互酬，却存在着一个暧昧不清的地方，即，是否把家族中的赠与（再分配）视为互酬；或者，互酬与汇聚该怎样区别。例如，氏族社会的基本单位小家庭（household）中有汇聚、再分配的实施，但不能说这就是互酬性的。即使这是赠与，也并非那种期待回报的赠与。因此，研究过特罗布里恩德群岛（trobriand）上交换样式的马林诺夫斯基，从动机上的不同出发把交易分为算计的与非算计的两种，即互酬性赠与和纯粹赠与。家庭和小规模的氏族共同体中的赠与乃是纯粹赠与，这里不存在互酬的原理。但是，莫斯认为这种看上去仿佛纯粹的赠与，其实也是互酬的。如果赠与者感到某种满足的话，那就是互酬的；另一方面，被赠与一方若觉得有一定的负担，那也可以说是互酬的。

要区分氏族社会中的纯粹赠与和互酬性赠与，或者汇聚和互酬的不同，是困难的。不过，马塞尔·萨林斯对此作了有意识的分辨。他认为，汇聚（pooling）是家户中的活动，而互酬则是家户与家户之间的活动。

而汇集也促成了群体的形成。另一方面，家户也就因此和其他类似的家户彻底区分了开来。一个家户可能最终会和其他家户形成互惠关系。但是，互惠始终是“两者之间”的关系，不管多

么团结，只要是以互惠形式进行交换，就是在不断地强调交换各方独立的经济身份。

路易斯·亨利·摩尔根把这种家户经济称作“活着的共产主义”（communism in living）。这个称呼听上去名副其实，因为家户的形成，正体现了经济服务于社会性的最高形式：“各尽所能，按需分配”——成年人根据工分负有劳动义务；成年人，还有老人、小孩以及残疾人，不管他们的贡献如何，都可以获得生活所需。从社会学的角度归纳，家户群体的利益和命运有别于外部的其他群体，对群体内部的情感和资源则拥有优先权利。汇聚活动闭合了家庭圈子；其圆周则是一条区分内外的社会、经济界线。社会学家称之为“初级群体”；普通人则称之为“家”。^①

摩尔根所发现的“活着的共产主义”，或者马克思所谓“原始共产主义”，只存在于数个家庭构成的群体社会。部族社会里存在的汇聚，已经是建立在互酬原理之下的了。所以，萨林斯也承认互酬的原理亦贯穿于家户之中^②。不过，把汇聚和互酬区别开来，毕竟是重要的。

其次，有必要对赠与的互酬和交易加以区别。为此，萨林斯强调互酬性交换和交易乃是看上去完全不同的两个极端的事例。互酬在一个极端上，取纯粹赠与的形态，而在另一个极端上，则取报复战争似的形态。进而，萨林斯试图在共同体的空间位置上来观察互酬的性质。换言之，他认为互酬的性质根据共同体的中心和边缘的位置不同而呈现出有别的形态。这因与中心家族的距离大小，而分为三个形态^③。

① 此处采用郑少雄的译文，见《石器时代经济学》中文版第109—110页，北京：三联书店，2009。

② 氏族社会的家户汇聚与互酬无法区别开来，某种意义上，这与今天对家庭的认识相似，即家庭中没有汇聚，同时认为存在着互酬乃至商品交换。

③ 萨林斯：《石器时代经济学》日文版第240页，东京：法政大学出版社。

- | | |
|----------|--------------------|
| 1. 中核（家） | 一般化互惠：连带性的一极（世系区域） |
| 2. 本村区域 | 等价互惠——中间点（部落区域） |
| 3. 部落间区域 | 消极性互惠——非社交性的一极 |

第一项目的“一般化互惠”，是存在于家户中那样的互酬，但看上去仿佛纯粹赠与似的。因此，只要是处在共同体的中心，这种互酬给人的印象仿佛就是无偿而充满善意的东西。但是，互酬包含着积极的和消极的两种。其消极的状态反映在“部落间区域”中。作为范例，萨林斯列举了经济上的交涉、榨取、盗窃等，如果再放宽视野，也可以把血仇那样的互酬列入其中。表面上看似乎积极的互酬，实际上却隐含着敌对性。例如，夸富宴（potlatch）就是以对手无法回报的赠与而使其屈服那样的东西。

从这两个极端来看，第二项的“本村区域”则处在两者的中间。如果近于第一类型，则其互酬为积极的，或者更接近于非互酬的纯粹赠与，相反近于第三类型，则成为消极的——非社交性的东西。而在它们中间出现的是“等价互酬”。我们可以认为，互酬通过这种空间上的布置而具有不同的功能作用。在这种情况下，部族社会的空间并非只是由中心横向扩展开来的空间。由家庭而组成氏族、由氏族而到部族，进而由部族构成其联合体，部族社会就是这样叠层化累积起来的。从这样的视角观之，“中核”位于所谓的最底层，而“部落间区域”则位于上层。

总之，我们不应该根据第二项的“等价互酬”，而应当从第一和第三种类型来观察互酬的特性。就是说，应该看近于家庭的共同体中的互酬和其他共同体之间的互酬。很清楚，在第一种类型中互酬带来了汇聚的平等化。也因此，互酬与汇聚容易混同。第三种类型中，则显示赠与的互酬将使敌对的集团之间建立起友好的关系。同时，它也显示出互酬乃是使共同体得以扩大的原理。

2. 交易与战争

下面，来考察第三种类型，即作为对外关系的互惠性。氏族社会并非与其他集团没有关系。因为需要物资的交换。不过，使氏族之间的经济上之交换成为可能的有两种情况：或者有居于上位的集团存在，或者氏族之间存在着友好的关系。而且，无论哪一种情况都是通过赠与而促成的。

在马林诺夫斯基著《西太平洋的航行者》所报告的特罗布里恩德群岛“库拉交易”中，可以见到这样的例子。库拉是居住在成封闭环型的各岛屿广大区域内多个氏族共同体之间所实行的交换样式。这个库拉，与“应用品单纯的经济交换”严格区分开来。就是说，库拉并非为了现实的需要或利益而交换的。在库拉交换中使用一种叫伐乙古阿的货币。人们如果得到了赠与，便有了向别人赠与的义务。这样，该货币开始在岛屿之间循环。结果，在平常相互孤立的各岛屿之间，人们的“社交性”关系得到了确认。

毋庸置疑，库拉和经济性的交换不同。它是通过赠与来夸示其大方豪爽的竞争性仪式。然而，重要的是在此之后要进行所需物资的物物交换。就是说，在这样的社会里，经济交换并没有遭到丝毫的轻视。正因为经济交换不可缺少，所以才建立起使这种交换成为可能的关系。库拉在连接各岛屿的高位共同体范围内实施。它通过赠与，来进一步确认已然存在着的部族联合体，并发挥着使之再活性化作用。

但是，也有这样的例子——赠与开拓了与他者之间的交换关系。无声交易就是如此。在约定的地方摆放好物品，接上信号之后便隐身而去，于是交易的对方现身，把认为等价的物品放到对方物品的旁边然后离去。交易双方如果对物品满意，则可以各自拿走对方的物品，交易便告成立。在此，实行的是应用品的交换，但相互之间避免了直接的接触。它与赠与的

互酬不同，但却采取了同样的形态。即，以互酬的形式完成应用品的交换。因此，无声交易暗示了交易（商品交换）是如何成为可能的。

其次，我们尝试考察一下在部族乃至氏族之间的交往中可能出现的战争问题。列维-斯特劳斯认为，靠赠与共同体与共同体之间建立起和平的关系，如果赠与失败，则可能发生战争。但是，克鲁斯特批判了这种观点。他说，可以推测到由于现代西方各国的干涉和影响，原始社会已经发生了变化^①。而早期的民族学记录则显示，他们是相当好战的。克鲁斯特强调，与外部没有任何接触的委内瑞拉南部腹地的亚诺马米人曾不断地进行战争，战争并非单纯起因于交换的失败，往往是发生在交易之前。毋宁说，交换（赠与）是为了结成战争的同盟。他认为，战争造成了共同体内部的分散化。因为有战争，集权性国家的出现才成为可能。就是说，部族之间不断的战争，才是共同体转化为国家的原因。

但是，克鲁斯特所发现的亚诺马米人的战争，乃是一个上位共同体内部的战争，与外部的战争不同。而列维-斯特劳斯所谓通过赠与以实现和平的努力失败后发生的战争，乃是和另一个上位共同体的外部之相遇。因此，部族共同体内战争的存在，并不能构成对互酬原理的否定。也就是说，这里的战争正源自于互酬，与血仇和夸富宴多有类似之处。他们试图通过战争使对手屈服，有时甚至要消灭对方。不过，这并非为了使对手附属于自己，战争乃是为了提高自己的“威信”而进行的一种牺牲祭祀。它可以使各自的氏族共同体带来凝聚力和同一性，但并非对其他氏族的征服。因此，这种战争与血仇一样，将永无休止地进行下去。这样的战争构成了耸立于众多氏族和部族之上的超越性权力，它的存在源自国家的不在，同时也因此而使国家的出现成为不可能。

互酬不仅由于其积极肯定的性质（友好）而妨碍着国家的形成，更以消极否定的性质（战争）而构成对国家形成的妨碍。它抑制着权力的集中

^① 彼得·克鲁斯特：《暴力考古学》日文版，东京：现代企画室。

和更高位阶的形成。赠与的互酬可以建立起共同体与共同体之间的纽带，并形成上位共同体。即，将使共同体叠层化。但是，它决不能成为等级化的。之所以如此，是因为互酬不承认同一层面、同一个共同体（氏族乃至部族）处于上位，也不承认一个首长对其他首长有优越的地位。换言之，它不允许形成国家。

3. 叠层化

赠与的互酬，使一个共同体摆脱与其他共同体之间所有的“自然状态”，而创造出和平状态。国家也是对自然状态的克服，但与通过赠与而获得的和平根本不同。赠与也形成了上位共同体，但与国家所组织起来的农业共同体性质相异。萨林斯对赠与所发挥的这种作用，做了如下阐述。

然而，礼物的意义不在于组织社会之为团体，而在于联系分散的群体。互惠是一种“彼此间”的关系。它并不会将分散的群体，熔融于较大的社会整体，相反，在彼此间联系的同时加强了分离。同样，礼物交换强调约定双方的利益，不会为较大社会整体的利益所动。……赠礼的慷慨除了带来荣耀，并没有牺牲人们的平等和自由。群体之间因交换而结盟，相安无事，而非惴惴终日。^①

与国家对农业共同体的统合并使之从属不同，通过互酬形成的上位共同体对下位共同体不加以统合和从属化。在部族社会中，居上位的共同体出现，但居下位的共同体其独立性也依然保持着。从这个意义上讲，部族内部也始终存在着敌对性。为此，赠与既是在与其他共同体之间建立友好

^① 此处采用张帆的译文，见《石器时代经济学》中文版第198页，北京：三联书店，2009。

关系的東西，同时也常常是导致战争的因素。例如，象夸富宴那样，依靠达到使对方无法回馈程度的赠与而征服对方。当然，并非要统治对方才这样做的。为了维持共同体的独立性（威信），换言之，为了从其他共同体的威胁之下解放出来，才如此的。它同时也是为了强化共同体内部的一性。

在这个意义上，血仇也是一种互酬性。例如，一个共同体的成员被其他共同体的成员所杀害，便会发生复仇（reciprocation）。复仇的“义务”与赠与和还礼的“义务”类似。共同体的成员被杀害，意味着共同体所有物的丧失，只有让加害一方的共同体遭受同样的丧失才能得到偿还。不过，结下血仇而加以报复，这是一个永无休止的过程。夸富宴那种赠与的你来我往常常使任何一方的共同体遭到毁坏，这也与血仇一样。血仇的得到禁止，是在制裁犯罪的上位组织（国家）出现的时候。反过来讲，这表明血仇的存在阻碍了国家的形成。因为，血仇针对上位组织要求恢复其各共同体的独立性。

如库拉交易所显示的那样，赠与的互酬形成了众多共同体的联合即“世界体系”。这样的联邦并非固定不变的东西，时常蕴含着矛盾纠葛，故偶尔需要通过新的赠与而再加确认。通过互酬所形成的共同体之接合乃是环节性的。就是说，它无以形成自上而下统治各共同体那样的组织，即国家。大概，我们可以把酋长制国家（chiefdom）视为这种部族联合体的延长吧。它处在国家即将诞生之前的阶段，但终究是抵抗国家的互酬原理在发挥着作用。国家的出现，则在非互酬性的交换样式成为占统治地位的时候。

4. 定居革命

如果处在中心则为汇聚，而处在边缘的则为消极的互酬，萨林斯是从这样一种空间性的布置上来观察互酬性的。然而，若将此改换成以时间的

发展为坐标，会怎样呢？那么可以这样来表述：汇聚性的群体集团处于原初状态，后来它们结成相互之间的互酬性关系，并叠层式地扩展到其社会。不过问题首先在于，这是为什么又是怎样发生变化的。

群体社会以汇聚即源自再分配的平等为其原理。这与狩猎采集的游动性密不可分。由于要不断地移动，他们无法储备收获物。因此，将收获物私有化没有意义，只好均等地分配给全体成员。或者，用以款待客人。这是纯粹的赠与而非互酬性的。不去储备收获物，这意味着不去考虑明天的事情，也便是不记得昨天的事情。在游动性的群体社会里，正是其游动性（自由）带来了平等。特斯塔鲁这样论述道：

在游动狩猎—采集民那里，社会组织的柔软性、集团分裂的相对容易和非稳定性等，不允许超出大家容许范围的榨取出现。因为那样的话，被榨取者将跑到别的地方去而使集团发生分裂。因此，只有全体成员的一致同意才能做出集团的决定。而在定居的生活状况下，住民和储备的固定结构造成了对人们自由移动的障碍。抱有不满意的人无法跑脱，榨取也就变得深刻了。定居化乃是走向政治上强制的第一步，而如果没有这种强制则无以发现榨取的发展形态。^①

那么，他们为什么定居的呢？在思考这个问题的时候，我们必须排除一个偏见。即，人们本来是定居的，只要有条件就会定居。然而，即使在依靠国家的强制，也很难让游牧民定居。狩猎采集民则更是如此。他们坚持游动性的生活，未必就是要追求狩猎采集的对象才需要移动的。例如，说有了充分的粮食就可以定居，其实未必如此。仅有这样的条件，他们并不会放弃自灵长类阶段持续下来的游动的群体生活方式。他们讨厌定

^① 特斯塔鲁：《新不平等起源论》日文版第54页，东京：法政大学出版社。

居，因为那将带来各种各样的困难^①。

第一，是群体的内部与外部的人与人之间的纠葛和对立。在游动生活的情况下，最终人们只要移动就好了。例如，人口增长了，可以走出去。也因此，群体社会乃是非固定的。可是若定居下来，人们就必须处理随着人口增长而带来的纠葛和对立。在此，需要形成超越众多氏族和部族的上位共同体以实行环节式的统治，并需要对成员加以固定化的约束。第二，人与人的纠葛不仅仅存在于生者之间。定居使对死者的处理变得困难起来。万物有灵论认为，死者是憎恨生者的。游动生活的情况下，可以埋葬了死者便走掉。但定居的话，必须在死者的旁边与之共存。这将改变对死者的观念以及死之观念本身。定居下来的共同体，基于世系而作为把死者视为祖先神来崇拜的组织加以重组。形成这种共同体的原理则是互酬交换。

如此，定居将面临以往因移动而得以避免的各种困难。那么，狩猎采集民为什么一定要定居呢？根本原因在于气候的变动。人类在冰河时代从热带来到中纬度地带，在数万年前的后期旧石器时代，发展到高纬度的寒带。这期间以大型兽类的狩猎为中心。但是，随着冰河时代之后的温暖化，中纬度的温带地区出现了森林化而大型兽类消失，而且在采集方面，季节性的变动增大。这时，人们开始转向渔业。渔业与狩猎不同，需要难以简单搬动的渔具。因此，只能定居。大概，最初的定居地就在河口处。

即使在现今，我们也可以看到为渔业而定居下来的社会。例如，在北美的加利福尼亚和从远东的西伯利亚到北海道一带，可以找到定居下来以渔业为生的人们。如前所述，特斯塔鲁注意到，他们学会熏制鱼类而具备了储备的技术。据说，由此开始出现了“不平等”。不过，使储备成为可能的并非只有熏制这一种技术。更为根本的原因在于定居本身。比如说，

^① 关于伴随着定居出现的各种困难，我主要参考了西田正规的考察（《人类史中的定居革命》，东京：讲谈社，2007）。

可以把熏制的东西储备起来，这原本由于有了定居的生活。

另外，定居也带来人们意想不到的结果。例如，伴随着定居而自然产生了简单的栽培和饲养。关于栽培，正因为人们在一定的空间里定居，其本身使周围的原始森林变成了包括可以做食料的种子那样的植被。定居之后，如同栽培作为采集的延伸而有了栽培一样，作为狩猎的延长而出现了动物饲养。在这个意义上，可以说定居的出现先于农耕和畜牧。相反，农耕和畜牧与“新石器革命”没有直接的关联。但是，从某种意义上讲，它带来了比新石器革命还重要的一个体系，这就是基于互酬原理的氏族社会。

定居使储备成为可能，进而带来不平等和战争。如果顺势发展下去，便会导致国家的出现。即，走向新石器革命。然而，可以说为了回避这样的发展才有了氏族社会的形成。在游动的群体那里，汇聚乃是自然而然要发生的。但在众多家族定居的共存社会里，汇聚则作为观念性的规范而显现出来。就是说，对每个家庭而言，它采取了赠与的“义务”这一形式。定居，也使女性的定位出现了问题。狩猎采集民一旦定居下来，事实上便开始依靠渔业劳动和简单的栽培、饲养来生活了，但依然保持着狩猎采集以来的生活样式。就是说，男人狩猎女人采集这样的“分工”形式还保留着。虽然，事实上男人的狩猎已然只是一个仪礼性的东西了。伴随着定居化，实际的生产越来越依靠女性。但是，这种情况并没有使女性的地位提高，反而变得低下了，这一点值得注意。而什么也不做，只从事象征性的生产和管理的男人却处于优越的位置。

例如，根据摩尔根和巴克韦尔的研究，恩格斯设想远古阶段有母系制存在，而且随着农耕的发展女性的地位上升了。马克思主义人类学家莫里斯·布洛克（Marc Bloch）则批评了这种观点。第一，我们不能确定远古阶段就存在母系制。第二，母系的与母权的并非一回事。在母系制社会中女性却处于从属的地位，这样的例子很多。总之，关键不在于母系或父系，而在于如何根据世系而使社会组织化。进而，布洛克指出：

正如恩格斯所指出的那样，在各种类型的社会里女性以不同的方式参与到生产过程中，但不能象恩格斯认为的那样因为她们对社会最重要的财富生产有贡献，就确认女性得到了比较高的地位。在东非的游牧民那里，依靠农耕女性生产了大部分的食料，但只有男性饲养的牛才被视为真正贵重的生产物，而实际上这些与游牧之审美的、政治的价值无缘的作为卑微之生物的女性，她们虽然社会地位低下，却于生产有重要的贡献。进而，在新几内亚高地也是如此，女性虽然是农业生产物和最有价值的财产——生猪——的主要生产者，但那里的人们依然认为真正重要的不是生产，而是大规模的仪礼交换，因此，生产上女性的作用之重要性却被意识形态所否定了。^①

不过，虽然伴随着定居化而女性的地位降低了，但说在氏族社会里她们的地位依然相对较高，也并没有错。地位的真正下降，则是在国家形成之后而农耕文明开始发达的阶段。在这个阶段里，从事“生产”的是女性和被征服之民。另一方面，在氏族社会中消除不断发生的财富之不平等和权力之等级差距的系统还在发挥作用。这是存在于游动社会的原理，到了已经不需要该原理的定居社会而仍然保持下来的东西，即互酬体系。针对创生出国家的“新石器革命”，我愿意模仿西田正纪的说法，称其为“定居革命”^②。

互酬体系具有歧义性。一方面，它使众多的家庭、氏族和部族社会得以统合而稳固下来。但另一方面，在伴随着定居而稳定化的社会关系中，它将再次恢复其“游动性”。而且，由此使平等性得以恢复。互酬体系，将抑制定居化所不可避免导致的财富差距和权力的集中。一句话，它将抑制国家的形成。

① 莫里斯·布洛克：《马克思主义与人类学》日文版第106页，东京：法政大学出版社。

② 西田正规曾提出“定居革命”这一概念（参见《人类史中的定居革命》）。

在氏族社会里，存在着管理汇聚并完成再分配使命的首长。但是，首长并不会成为绝对权力者。因为，互酬原理本身起着阻碍的作用。例如，首长的地位通过赠与所得的财富，即通过仗义豪爽的疏财而获得，但同时也因此失掉了财富，其最终结果是首长地位的丧失。这样，互酬原理妨碍着阶级的出现乃至国家的形成。从这个意义上讲，定居不会立刻导致阶级社会和国家的出现。相反，它孕育了拒绝阶级社会和国家之产生的体系。

5. 社会契约

下面，通过与国家之形成的比较，来考察氏族社会是如何形成的。作为一种思考试验，我们已经考察了游动的狩猎采集民以某种形式定居下来并与其他众多的群体和家族共生的情况。那么，这是一种怎样的状态呢？游动的群体在定居以前，便和其他群体有所接触的。就是说，在这期间始终存在着交易、战争、赠与的可能性。例如，列维-斯特劳斯这样讲道：“巴西西部的南比库瓦拉印第安（Nambi Kwara Indians）漂泊小群体，他们相互之间抱有恐惧心理，相互躲避着。但同时他们又想有所接触。因为，接触是他们进行交换的唯一手段，也是获得短缺的生产物和物品的唯一办法。在敌对关系和互酬供给之间，存在着一个接合、一种连续性。交换乃是以和平方式得到解决的战争，而战争则是交易未能圆满完成的结果”^①。

他们相互恐惧着。但同时，无论如何相互之间又要接触和交换。为此，首先通过赠与以建立友好的关系。但是，如列维-斯特劳斯所举例的那种漂泊小群体，他们与其他群体并没有形成长久的关系，因为马上就要移动的。也因此，无法形成互酬交换的更高层次的共同体。即，难以形成超越家族的上位集团。

^① 列维-斯特劳斯：《亲属关系的基本结构》日文版上卷第153—154页，东京：番町书房。

不过，列维-斯特劳斯所举例子暗示出群体与群体间存在着令人恐怖的“自然状态”，以及赠与乃是逃脱这种状态的一种方法。霍布斯是把国家作为脱离自然状态而获得和平的社会契约来观察的，萨林斯则强调也可以将赠与看做一种社会契约^①。不用说，这与霍布斯在国家形成的根源上所看到的社会契约（每个人让渡其自然权利），性质不同。在此，自然权利不是被“让渡”，而是被“赠与”的。这种情况下，赠与一方拥有“赠与的力量”。就是说，被赠与一方负有经管赠与物的权限，同时也受到赠与物的束缚。他们的关系是“双重义务的=互酬的”（reciprocal）。

这种两面性值得注意。在群体社会里，家族归属于群体，但并非从属之。同时，这还意味着家族束缚力的弱化，夫妇关系亦可以简单地被消解掉。就是说，在此人们形成了共同体，但随时可以从共同体中逃脱出来。而即使到了氏族社会，存在于群体社会的游动性基本上保留了下来。例如，当人口增长或内部纠葛增多的时候，则将向外部移民。由此，创立起新的独立氏族。不过，他们彼此依然联合在一起。由互酬原理所形成的这种联合波及从氏族到部族再到部族的联合体。但是，绝对不会形成等级性的体制。虽然下位集团从属于上位集团，但不会有全面彻底的从属，独立性依然得到了维持。这是基于互酬原理的微型世界体系的特征。

这里的关键在于，只要是基于互酬原理，共同体就可以在更高层面构成新的共同体，但不会产生国家，即绝对中心化的权力。例如，易洛魁氏族其最高机构是首长协会，但正如马克思所注意到的那样：“在易洛魁部落中，一致的通过是其决议的根本法则。军事的行动通常是采取志愿的原则。就理论上说，每一部落对于他未与之缔结和协定的所有部落，都处于战争状态。每个人都可以自由组织一个战斗队，到所愿去的地方去远征。”^②

^① 参见萨林斯：《石器时代经济学》日文版第205—221页。

^② 马克思：《摩尔根〈古代社会〉摘要》中文版第106页，中国科学院历史研究所翻译组译，北京：人民出版社，1965。

6. 赠与的义务

在群体社会中实行汇聚，也就是所有物品共同所有。但是，定居之后每个家族开始储备物品，从而发生不平等乃至出现斗争。消解这些矛盾的方法则是赠与的互酬。根据莫斯的说法，支撑互酬的有三种义务：赠与的义务、接受赠与的义务和还礼的义务。基于这种“赠与的义务”，原本敌对的或者关系疏远的集团之间产生了强固的纽带。另外，通过赠与家族内部的“平等主义”得以扩展到更大的共同体全体。氏族社会始终包含着产生财富和权力之“不平等”的要素，但同时因赠与的义务这种“不平等”又不断得到了抑制。

赠与的义务有很多种。例如，近亲相奸的禁止就和赠与的义务关系密切。类人猿研究者们已经证实，近亲相奸绝大部分得到了回避^①。这说明，对近亲相奸的回避其本身并非人类固有的秉性。因此应该说，在原始社会所见到的对于近亲相奸的禁止并不是单纯的回避，而是有另外的目的才产生这种情况的。涂尔干是最早认为禁止近亲相奸起因于外婚制（exogamy）的学者，他试图从血缘纯化的角度等来加以说明。另一方面，他的外甥莫斯则在以外婚制来解释近亲相奸被禁止的原因同时，又改用互酬原理加以阐释。所谓外婚制，是家族乃至氏族赠与并回馈其子女的一种互酬体系^②。因此，近亲相奸必须予以禁止。禁止近亲相奸，乃是对家族和氏族内部的“使用权”的放弃。但女儿或者儿子虽然赠给外族了，却依然属于原来的

① 类人猿中的近亲相奸得到了回避，这一点在河合雅雄和伊谷纯一郎等京都大学灵长类学者的研究中得到了证实。

② 列维-斯特劳斯认为，亲属结构是通过世代和氏族赠与“女儿”而形成的。但是，莫里斯·哥德利埃在《礼物之谜》中指出，这只是一种源自偏见的武断而已，其实赠与男子的例子也很多。这里的关键不在于男女的差异，而在于作为“结构”的同一性。

家族乃至氏族。从这个意义上讲，这并非“让渡”而是“赠与”。

从赠与的义务来讲，这也可以适用于初看起来仿佛相反的抢婚。列维-斯特劳斯这样叙述道：“抢婚并不与互酬性的法则相违背。毋宁说是为实施互酬的一种可能而合理的方法之一。诱拐新娘，是以戏剧性的方式表现着拥有女儿们的所有集团应负的让渡女儿的义务”^①。抢婚之所以得到允许，那是因为女儿被掠夺一方原本就有赠与女儿的义务。也因此，抢婚亦创造出社会性的纽带。

这里有一点值得注意，外婚制形成互酬的体系是在氏族社会的情况下。群体社会也有外婚制，例如，像布须曼人那样实行交叉的从兄弟从姊妹婚。但是，婚姻本身并未成为互酬的，因为群体和家族都还不是稳定的。因此，并没有建立起像氏族社会那样的亲属结构。就是说，家族还没有根据世系被组织起来，并从属于氏族那样的上位集团。在群体社会里，家族终归是独立的单位。因此，氏族社会对近亲相奸的禁止，意味着以往虽加入群体集团但依然是独立单位的家族归属于上位集团。通过互酬性的外婚制，氏族共同体得以组织起来，并形成使氏族与氏族结合起来的更高维度的共同体（部族与部族联合体）。从这个意义上讲，以亲属为基础的社会（kin-based society），并非建立于血缘关系，而是通过赠与之力形成的社会性纽带之上的。理所当然，这个问题不能单纯从亲属结构，更要作为一般互酬交换的问题来考虑。

^① 列维-斯特劳斯：《亲属关系的基本结构》日文版上卷第151页。

第二章 赠与和巫术

1. 赠与的力量

以上，我们不是从作为一个共同体内部的制度，而是从一个共同体和其他共同体之间创造出“和平状态”的作用角度，对互酬交换进行了考察。而作为这种互酬交换的结果，环节地形成了更大的共同体。这其中，互酬交换被制度化了。就是说，成了共同体所担负的“义务”。但是，这个制度对其他共同体并不产生作用。那么，在与其他共同体的关系方面，为什么赠与会具有改变以往敌对性关系的力量呢？

马塞尔·莫斯根据土著民毛利族的习惯，认为在被赠与的物品中隐含着 *hau*（符咒力）。这种观点，在那些接受了莫斯赠与论的人们之间也成了批判的靶子。例如，列维-斯特劳斯就批评莫斯的观点完全遵从原始人类的思考。而科学“必须在发现土著民的概念作用之后，对其加以客观的批判并做进一步归纳。”^① 他认为，被赠与物品所创造的循环，并不在于 *hau*，而是因为在数学性的结构中有作为“浮动的能指”所至。

而列维-斯特劳斯之所以排除莫斯的观点，在于他试图从已然形成的一个共同体内部来观察互酬关系。所谓“结构”归根结底正是在共同体中

^① 《马塞尔·莫斯论序言》，见莫斯：《社会学与人类学》日文版第1卷第31页，东京：弘文堂。

发挥作用的制度。不过，若要观察一个共同体和其他共同体通过赠与而创造出新的共同性来并随时更新之的过程，就不能忽视赠与的“力量”。这也是莫斯所追问的那个“什么”。

在这一点上，马克思主义人类学家莫里斯·哥德利埃不顾列维-斯特劳斯的批判，试图重新评价莫斯对 *hau* 的执著。他从资本主义商品交换和赠与交换类比的角度指出：“人类所生产并交换（或持有）的物品与人的现实关系最终从意识中消失了，而另外的力量、想象上的另一个主角取代了人类，并置换到作为起源的人类的位置上”^①。在哥德利埃看来，被赠与的物品中之所以隐含着力量，在于现实的社会性关系被“物象化”了。他将此比之为资本主义社会中的社会关系因货币—商品这一交换关系而被物象化并隐蔽了起来。^②

但是在我看来，就这个问题而言，援引“物象化”论等是没有必要的。在商品交换上，金这种一定的商品具有和其他所有商品进行交换的力量。这就是货币。然而，人们没有注意到它处于一般等价形态上故具有这

① 莫里斯·哥德利埃：《礼物之谜》日文版第105页，东京：法政大学出版社。

② 关于莫斯所谓的 *hau*，莫里斯·哥德利埃强调这种赠与所让渡的是使用权，但所有权并没有被让渡，因此，赠与物 *hau* 总是试图重新返回原处，这意味着被赠与物依然是赠与者的所有物。不用说，这种情况下的所有权归共同体。但是，共同体的所有权附属于作为物的 *hau* 这一哥德利埃的理解与莫斯的思考并不矛盾。因为，莫斯从早期的巫术论开始，就强调符咒力（大洋洲的原住民称此作为一种社会性的力量），而且，在莫斯之前，其叔父埃米尔·涂尔干也强调说，所有权是社会性的，在原始社会中常显示为宗教的形态。例如，涂尔干在所有权的根底里发现了宗教性禁忌。所谓禁忌，是将某物作为圣物即属于神圣领域的东西而排除掉。只要没有被神圣化，所有权就无以成立。而神圣性存在于事物本身中。（涂尔干：《社会学讲义》日文版第200页，东京：美铃书房）“所有权内在于人，它不会下降到事物层面，但所有权本来存在于事物之中，并从其事物出发追溯到人。依靠宗教性的力量，事物本身成为不可侵犯的，这种不可侵犯性……转移到人手中不过是次要和从属性的。”（同上书，第199页）因此，所有权不在于人而在于物，它与作为“共同体所有”而开始是同义的。当然，人们并不这么想。人们认为，物归共同体所有也即归神所有，或者物之中有精灵存在。这样，被赠与物中就附着着作为 *hau* 的赠与一方之“共同体的”所有权。而接受赠与的共同体将被精灵所纠缠。这种纠缠比人类的暴力更具威胁力。接受赠与的一方无法攻击其对手。

样的力量，却认为其物本身潜藏着什么“力量”。这和互酬交换上被赠与物中有其 *hau* 的思考，有些类似。

比起这些类似性来重要的是差异，即商品交换和互酬交换之间的不同。在商品交换方面，所有权从一方转移到另一方。持有货币也就意味着获得了其他物品的所有权。因此，产生了积蓄货币的欲望。即，产生了比起物来更欲求货币这样一种倒错（拜物教）。而在另一方面的赠与，却不是这样。赠与中有使用权的转移，却没有所有权的转变。所赠与的物品变成了货币，但又与货币不同，它没有对于其他物品的所有权，相反，导致了给予物的义务（还礼的义务）。就是说，相对于货币将促进积蓄和所有的扩大来说，*hau* 则作为否定所有和欲望的力量而发挥着作用。

2. 巫术与互酬

如前所述，莫斯为了说明赠与的力量，使用了毛利人的“*hau*”这个概念。这也便是用氏族社会的宗教性观念来解释互酬性。因此，招来了列维-斯特劳斯的批判。不过，莫斯的缺欠并不在于依据巫术来说明互酬。而在于他应该从互酬交换的角度来解释巫术，然而却没有这样做。所谓巫术，是通过赠与（供神、牺牲）来支配和操控自然乃至人类。就是说，巫术本身包含着互酬性。与互酬体系一样，巫术也并非一开始就存在。在游动的群体阶段巫术并未发达，而是随着人类的定居化才发展起来的^①。

作为巫术成立的前提，先有泛灵论存在。所谓泛灵论，乃是一种视自

^① 例如，田中二郎指出南非卡拉哈里（Kalahari）沙漠的游牧部落成员布须曼人几乎不做巫术。即使进行祈雨的巫术，也只是在有雨即将来临的时候。“他们拥有的有关自然的知识惊人的丰富和准确。他们对自然界现象的说明虽然不得已是非科学的，但是在众多‘原始人’那里常见的巫术性要素却在他们的世界里极少存在，他们的态度中贯穿着相当合理的想法。”（《沙漠的狩猎人——寻求人类原初的形象》日文版第127页，东京：中央公论社，1978）

然或人类的对象均有灵的想法。在游动群体的阶段，泛灵论就存在了。要对死者加以埋葬，就是证据。不过，泛灵论即便是巫术的基础，也并非因为它而产生了巫术。与这种精灵之间建立起互酬的交换关系，只有在这样的時候，巫术才得以成立。而它的发展，则在游牧民定居化并形成了氏族社会的时候。

关于泛灵论，弗洛伊德将其与幼儿期的自恋阶段相对应^①。而列维-斯特劳斯则对这样的观点提出了批判。在他看来，原始社会里也存在幼儿和精神病患者。“即使最蒙昧的文化也始终是成人的文化，仅凭这一点也与最进化的文明中所见幼儿的表现互不相容。同样，成人的精神病理学现象是大人的事情，与孩子的正常思考之间不具有共同的尺度。从我们的观点出发，对于精神分析多所关注的多种‘退化’实例，也要从另外的角度来考察”^②。

然而，避开从孩子和精神病患者来类推的方法，我们也可以去接近泛灵论的世界。泛灵论乃是把所有对象同时作为“anima”（精灵）来看待的态度。这并非难以理解的东西。通过现象学式的接近，我们就可以获得理解。其关键是马丁·布伯的《我与你》。他将人对世界的态度分为两种。第一，是“我一你”的关系；第二，是“我一彼”的关系。后者“彼”并不限于物。作为“彼”的替代，也可以称其为“他”或者“她”。就是说，不管人还是物，同样可以对象化为“彼”。这时，“你”则消失了。反之，采取“我一你”这一态度的话，物也可以成为“你”。

① 弗洛伊德这样阐述从泛灵论到宗教的发展：“要是我们把存在于原始民族中的这种‘思想全能’观念认为是对‘自恋’假设的有利证明，那么，我们将在就人类宇宙观念的演化和个人原欲的发展之间做的进一步探讨充满信心。精灵说时期在次序和内涵上都和自恋时期相似；宗教时期就像小孩崇敬他们的父母一样，相似于‘目标选择’时期；至于科学时期，它就如一个人达到了完全成熟的阶段，人们已放弃了纯粹的享乐主义（Pleasure Principle）而能就事实对自己作适当的调节，并且，将他的欲望目标转移到外在世界。”（此处采用杨庸一的译文，见《图腾与禁忌》中文版第115—116页，北京：中国民间文艺出版社，1986）

② 列维-斯特劳斯：《亲属关系的基本结构》日文版上卷第192页。

另一方面，“我一你”态度中的“我”与“我一彼”态度中的“我”是性质不同的。后者中的“我”是针对对象（客观）的主观。然而，在“我一你”关系中，正如“你”不是对象那样，“我”亦并非主观。“谈论‘汝’者，不具有‘某物’，或者，不具有任何东西。非也，谈论‘汝’者，乃生存于关系之中”^①。如果以“我一你”的态度来对待，那么人和自然都是“你”。这时，“anima”（精灵）仿佛存在一般。这种想法我们称之为泛灵论。

所谓泛灵论，也是对世界采取“我一你”这种态度。但是，这并非仅仅是原始人的特征。例如，布伯讲到与猫对视的经验。一瞬间，仿佛有相互作为“汝”而相遇的感觉。然而，布伯说：“大地变动，产生关系，而在下一个瞬间几乎不间断地又发生了另一个关系。‘彼’之世界将吾与猫包围起来，一瞬间，‘汝’之世界从深渊里放射出光芒，可而今‘汝’之世界再次消失于‘彼’之世界中”^②。就是说，布伯认为近代人已然生活在“我一彼”这一关系世界中了，因而要将“彼”打上引号予以悬置去发现作为“汝”之世界和他者，是非常困难的。

而在狩猎采集民那里，可以说有另外相反的困难存在。弗洛伊德曾试图从儿童的万能感情来说明泛灵论和巫术，但“成年的原始人”并非仅仅生存在“我一你”的世界中。他们并不是“儿童”。即，他们不可能有源自只要哭泣母亲就会来照看的环境中产生的“万能”感情等。在现实中，他们必须生存于“我一彼”的世界里。也为此，同时需要把“我一你”关系打上引号予以悬置，而单纯将自然物和人类视为“彼”来对待。例如，他们是狩猎者故必须杀死动物，可动物本身又各自具有精灵。为了狩猎，就必须在面对世界的态度上从“我一你”的世界转换到“我一彼”的世界。这种转换，也可以说是作为供神而进行的。

^① 马丁·布伯：《我与你·对话》日文版第9页，东京：岩波书店。

^② 同上书，第123页。

所谓供神也即这样一种转换：通过赠与使自然一方负债，由此来封杀自然的精灵，从而转向“彼”。这种情况也可以用来说明巫术。我们不能把巫术看做是通过咒语和仪式来操控自然界。巫术通过赠与导致的脱灵化，使自然作为“彼”而对象化成为可能。因此，巫师是最早的科学家^①。

不过，如前面已经暗示过的那样，在游动的狩猎采集民社会中几乎没有巫术的发生，那正是因为其游动性。例如，他们没那么必要去恐惧死者之灵。只要把死者埋葬后离开此地就可以了。关于狩猎的对象，也是如此。定居下来后的困难之一，就是必须与死者共生。不仅要制御他人也要制御死者，这是不可或缺的。为此，要向死者之灵“赠与”。这便是葬礼，也即祖先信仰。死者作为祖先神，成为统合氏族社会的東西。

在游动的狩猎采集民看来，纯粹的对象（彼）是不存在的。一切都是“你”。即，物 = 精灵。可是，在定居的氏族社会中，也会有“我一彼”这一态度产生。在这个意义上，巫术得以发展起来。而且，巫师 = 祭司的地位也得到提高。但同时它也有限度。因为，互酬原理本身不允许这种超越性的地位。这和氏族社会首长的地位得到强化却绝对不会有王者那样的绝对性，是一样的。然而氏族社会之后，即在国家社会中作为“你”的精灵被神格化，同时，自然和他者成了可以单纯操作的“彼”。

3. 转变的问题

我已提到，由于定居而发生了从游动的群体社会向氏族社会的转变。

^① 有关巫术与科学的关系，莫斯说：“由巫术积累下来的这种观念的宝库是长期以来科学开发的资本。巫术培育了科学，而巫师则提供了科学家。在原始社会只有巫师拥有观察和梦想自然的闲暇。他们在职能上发挥了作用。……在文明较低的阶段，巫师是学者，学者也便是巫师。”（莫斯：《社会学与人类学》日文版第1卷第212页）“在技术发展受到局限而其核心的周围缠绕着的巫术内部，医学、药理学、炼金术、天文学等得到了最适当的发展。……正如和技术相关一样，巫术也与科学相关联。这不仅是实践性的技术，也是观念的宝库。”（同上书，第211页）

但问题在于，为什么不是从定居向国家社会的转变，而是向氏族社会的移动呢？换言之，为什么采取了转向和平、平等化、环节性社会的道路，而不是走向战争、阶级社会、集权化呢？这是因为没有采取这种路线的必要。人们感到眼下这样的，也便是必然的，如此而已。毋宁说，从定居化到阶级社会再到国家的形成，这种发展的盖然性更高。因此，我们不是把氏族社会的形成作为国家形成的前一阶段，而应该把它视为得以避免从氏族社会走向国家社会之路的最初企图来观察。这样，氏族社会就不单单是“未开化”的，而成为向我们展示某种未来之可能性的东西。

关于这个问题，我觉得被当今人类学家完全忽视了的弗洛伊德《图腾与禁忌》（1912）十分重要。他在书中思考的，与其说是图腾的问题，不如说是原始社会中“兄弟同盟”如何形成并得到维持的问题。就是说，弗洛伊德的关心在于部族社会中氏族的平等性、独立性是如何产生的。他试图在儿子们的“杀父”事件中去寻找其原因。不用说，这是将精神分析的概念俄狄浦斯情结应用到了人类史上。这时，他参考了当时学者们的主要意见，特别是借鉴了达尔文、阿特金森、罗伯特森·史密斯等的理论。我们先来看弗洛伊德的说法。

人类最初是在小群体中生活的，每一群体都在一个年长的男性统治之下，他用野蛮的暴力实施统治，独占所有的女人，并奴役或杀害所有的年轻男性，包括他自己的儿子。从阿特金森那里，我接受了下述设想：由于儿子们的反抗，这种父权制度走到了末路，儿子们团结起来反抗父亲并战胜了他，一起分享了他的尸体。遵循着罗伯特森·史密斯的图腾理论，我认为这种原来由父亲统治的群体后来被图腾制的兄弟部落所取代，为了能够相安无事，那些取得胜利的兄弟们放弃了群体内的女人，同意实行族外通婚。父亲的权力被打破了，家庭开始由母权来管理。儿子们对父亲的矛盾情绪在整个发展阶段都起着作用。某种动物被定为图腾来取代父亲，它代表着他们的祖先和保护神，任何人都不准

伤害和杀掉它。然而，每一年中，整个部落都要汇集起来举行一次集会，在这次宴会上，那种被尊崇的图腾动物被宰杀来吃掉。每个人都必须参加这次宴会，它是谋杀父亲的情景的庄严重演，在这当中，社会秩序、道德法律、宗教等都得以诞生。^①

今天的人类学家们彻底抛弃了上述这种理论。他们认为，在古代并不存在“原父”这样的东西。这种原父与其说是类似于大猩猩社会的头领，不如说是把专制王权国家成立后的王与家长的身影投射到了氏族社会以前的社会了。不过，这样的说法并不能消解掉弗洛伊德的“杀父”和重演仪式这一见解的意义。弗洛伊德追问的是，氏族社会的“兄弟同盟”体系为何又怎样被维持下来的。

在游动的群体社会里，并不存在“原父”那样的东西。毋宁说，群体的结合乃至家族的结合相当脆弱。从这个意义上讲，弗洛伊德所依据的理论是错误的。但是，随着定居化的发生，出现了产生不平等和战争的可能性，即国家 = 原父得以形成的可能性。不过，通过对此进行抑制，氏族社会—兄弟同盟得以形成。这样思考的话，弗洛伊德的说法也可以接受。它为氏族社会何以没有转化为国家提供了说明。也就是，氏族社会不断地事先杀害了放置不管就必然产生的“原父”。从这个意义上讲，虽然杀父在经验的事实上并不存在，但它是支撑由互酬性所构筑起来的结构的“原因”。

弗洛伊德是将原始社会的体系视为“被压抑物的回归”来说明的。他认为，一度被压抑而忘却的东西回归之际，那不单是追忆，而且会成为强

^① 此处采用李展开的译文，见《摩西与一神教》中文版第119页，北京：三联书店，1989。

迫性的东西^①。在有关氏族社会的弗洛伊德理论中，回归而来的就是被杀害的原父。但是，在我们看来，作为“被压抑物的回归”而返回来的，是由于定居而失去的游动性（自由）——与平等性相伴随的游动性。这将说明为什么互酬原理会强迫性地发挥作用。

马克思从生产方式的角度思考了社会构成体的历史。从生产方式来观察，换言之也就是从谁拥有生产手段的角度来观察。马克思的展望是这样的：原始共产主义阶段中是共同所有，到了阶级社会则于拥有生产手段的统治阶级和没有生产手段的被统治阶级之间出现了“阶级斗争”，而最终共同体所有将在更高维度上得到恢复。但是，这种观点并没有对游动性阶段的社会和定居性氏族社会做出区别。另外，该观点对最初阶段存在的平等性予以了关注，却忽视了使之成为可能的游动性（自由）。就是说，容易导致只从财富平等的角度来思考共产主义，而没有注意到游动性（自由）的偏颇。从交换样式的角度来观察，则可以克服以上缺欠。

^① 关于“被压抑物的回归”，弗洛伊德解释道：“特别值得注意的是，每一种从已被遗忘的过去再现出来的记忆都带由极大的力量，它对人类大众产生一种无法比拟的主张并成为人们的信仰，任何合乎逻辑的反对意见对它都无能为力，它与明知谬误却偏要相信荒唐事物的倾向极其相似。”（此处采用李展开的译文，见《摩西与一神教》中文版第74—75页）“对于不同个体的精神分析使我们认识到，他们在几乎不会讲话时获得的最早期印象，后来将以一种强迫症形式表现出来。我们觉得，人类的最早期经验也同样如此。”（同上书，第118页）

第

二

部

世界——帝国

序言 国家的起源

我们从交换样式 A 为占统治地位的社会构成体即氏族社会的形成过程，考察了社会构成体历史中最早的划时代转变。在第二部中，接下来要讨论从氏族社会向交换样式 B 占统治地位的社会构成体的转变，即国家社会的形成。为了思考这个问题，我们首先要排除一般性的教条。这就是戈登·蔡尔德（Gordon Childe）所倡导的、基于农耕和畜牧的新石器革命（农业革命）这一概念所代表的教条。该观点认为农业和畜牧业开始之后，人们定居下来，而随着生产力的扩大都市得到发展，产生阶级的分化，由此出现了国家。

我已经批判过这种教条。定居化发生在农业以前，栽培和饲养作为定居化的结果自然而然地发生。即使出现了栽培和饲养，也不可能成为导致国家出现的那种“农业革命”。为什么呢？因为人们即使定居了，也没有想要彻底放弃狩猎采集的生活。而且，通过互酬原理，抑制了因定居和储备而产生的阶级分化和权力集中。部族和部族联合体是环节性的叠层组织，不管规模怎样扩大充其量也不过成为酋长制国家（chiefdom）。它要成为国家，还需要另外的要素。总之，降水农业和小规模灌溉农业即使普及了，人们也不会从根本上放弃狩猎采集以来的生活方式和互酬原理。因此，不能说国家始于农业。毋宁说相反，是农业始于国家。

蔡尔德虽然是马克思主义者，但他的观点在非马克思主义者之间得到了广泛的认可，原因在于其观点并不那么马克思主义。例如，“新石器革命”或“农业革命”这些概念，基于对“产业革命”的类推。但是，如果说产业资本主义和现代国家因产业革命而诞生，那么，谁都会注意到这

是一个颠倒的看法。纺织机械和蒸汽机的发明的确是划时代的，但对它们的采用则只能于世界市场中竞争的重商主义国家和资本制（manufacture）之下发生。因此，产业革命并不是解释国家和资本的东西。相反，为了说明产业革命，我们首先要思考国家和资本的问题。实际上，马克思也正是这样做的。

在《资本论》中，马克思并没有以机械的发明和使用来说明资本主义生产，而是从建立在资本之上的资本制，即“分工与协作”这一劳动之组织化的角度来阐发的。很早以前就有了机械，但得到实际应用却是在资本制得以发展之后。这意味着，对人的劳动进行分割和组合，也即将人的劳动机械化，它比机械本身还重要。还有一层含义，与以往同业公会的工匠不同，这将创造出足以承受“分工与协作”的劳动者。此等事情决非轻而易举。我们不能只从生产技术的角度来观察这种变化。

关于“新石器革命”，也是一样。我们无法从锄头以及其他生产技术的发明这种角度来说明此种变化。萨林斯这样写道：

由民族志推之史前时代，我们说起新石器时代，就像约翰·穆勒（John Stuart）说到完全省力的方法时说，从来没有人真的发明过什么可以节约劳力的东西。在每人进行生计生产所需的时间上，新石器时代比起旧石器时代也看不到特别的进步，而且随着农业的出现，人们还要更辛苦地劳作。^①

的确如此。不过，若说只是单纯地强迫长时间的劳动，那恐怕也会出现偏颇的。实际上，这个时期里已经发明了“节省劳动的技术”。这便是劳动的组织化。在灌溉农业方面，比起农耕劳动来治水灌溉的工程更为重要。这种劳动不仅与狩猎和采集相异，也和栽培、农耕不同。正如威特福格尔（Karl August Wittfogel）说的那样，这更接近于重工业。它需要组织

^① 此处采用张经纬的译文，见《石器时代经济学》中文版第42—43页，北京：三联书店，2009。

众多人员使之“分工与协作”的体系，以及训练。用路易·芒福德（Lewis Mumford）的话来说，此乃“人类机械（mega-machine）”。也正如芒福德所言，军队组织和劳动组织基本上是一样的。^①

在针对自然的技术这个意义上，古代文明带来的革新的确不那么多。但在支配人类的技术这一意义上，其革新却是划时代的。本来，考古学上所谓划时代的“青铜”和“铁器”等，与其说是作为生产手段不如说是作为国家主导的战争手段（武器）而设计并使之发达的。进而，作为支配人类的技术其最重要的发明是官僚制。官僚制把人们从人格关系或互酬关系中解放出来。军队，亦是在依靠官僚制所建立的命令体系而被组织起来的时候，才能成为强有力的。而大规模的灌溉农业，也依靠官僚制才有可能实现。

进而言之，支配人类的技术并非单纯的强制，而是提供一种自发地按照规则进行劳动的训练。从这个角度观之，宗教是重要的。韦伯在《清教伦理与资本主义精神》中，将劳动伦理和宗教改革联系到一起，实际上，关于古代文明也是一样。正如萨林斯指出的那样，狩猎采集社会的人们其劳动时间是很短的。让这些人从事土木工程和农业劳动，单凭强制是不行的，需要他们自发地勤劳工作。他们劳动伦理的变化亦采取了宗教性的方式。就是说，人们并非仅仅被强制，而是为了王—祭司而积极工作的。他们勤勉地工作，不是强制，而是基于信仰。而且，这并非说说而已。因为，实际上王—祭司不仅从军事上保护着这些农民，还通过再分配而使他们得到报偿。

从这种宗教的观点来观察劳动伦理的变化，并没有脱离交换样式的视角。因为，所谓宗教史上由泛灵论到宗教的发展，若从交换样式来看，正相当于互酬性的交换样式 A 向交换样式 B 的转变过程。泛灵论上的神并非超越论的。它是内在于每个物和人的精灵。可是，到了国家形成之后，便产生神的超越化。它意味着酋长—祭司的权力之增大。而在这个权力之下

^① 路易·芒福德：《机械神话——技术与人类的发达》，日文版，东京：河出书房新社。

被组成的则是农业共同体。这样的共同体，与没有超越性的酋长—祭司且保持着家族间和氏族间相互独立性的氏族乃至部族共同体，在性质上有根本的不同。

这个问题将在后面详述。不过，这里要强调的是，将拥有狩猎采集民传统的人们变成农耕民并非易事。^① 即使采纳了降水农业和畜牧业，人们并没有抛弃游动生活的传统。就是从事农业生产，人们依然是狩猎采集者。从另外的视角来说，他们既是农民同时又是战士。出现从属性的农耕民或者农业共同体，那是靠国家实施大规模灌溉农业的结果。如后面要论述的那样，不是亚细亚式共同体产生出亚细亚国家，而是相反。

另一方面，在位于文明边缘部分的基于降水农业的社会里，战士—农民的生活依然在继续。而且，在农耕和定居不断发展的同时，拒绝这种生活的则是游牧民。在这一点上，游牧民与狩猎采集民相似。但是，他们既然接受了于原都市—国家中所发明的畜牧业，便与狩猎采集民不同了。另外，游牧民与定居民处于不即不离的关系中。游牧民虽然拒绝了农耕共同体，但他们本身也形成了与氏族共同体不同的盟约共同体。因为对他们而言，围绕牧草、泉水、水井而在部族之间达成“契约”是不可或缺的。这样的盟约共同体并非等级性的东西。因此，它很难转变成国家，即使能也是罕见的。只有在对已然存在于中心位置的国家进行掠夺、征服的情况下，游牧民才可能形成国家。他们并非建构国家，而是在已有的国家机构上坐享其成。因此，有关国家形成的问题，无法拿游牧民来说明，但关于区域国家（帝国）的形成，则游牧民是不可或缺的要素。

^① 让游牧民定居是困难的，这可以从俄国和中国这样即使拥有强有力的国家权力也难以使游牧民定居下来的例子得到说明。另一个例子是18世纪的英国在纺织工业领域开始机械化生产的时候，工匠气质的劳动者很讨厌这种生产。因此，只好雇用女人和孩子。这种工匠在某种意义上近似于狩猎采集民。他们厌恶机械化劳动，而喜欢游动，即在各种工厂之间转移。让这些工匠从事机械化劳动并不容易。因此，在强制的同时也需要教育。这是通过近代国家之义务教育和征兵制度而完成的。

第一章 国家

1. 原都市—国家

国家并非农业革命的结果，恰恰相反，正是国家才导致了农业革命的发生。因此，关于国家是怎样成立的这一问题，“农业革命”并不能给出答案。在此，我们要提到对农业发展产生都市这一教条提出根本质疑的建筑新闻工作者简·雅各布森（Jane Jacobs）意味深长的主张。^① 亚当·斯密于《国富论》中指出，在工业发展的国度里农业会得到发展，而不是相反。雅各布森说尽管如此，可是有关原始时代，斯密依然认为农业始于共同体并逐渐向都市、国家发展。而斯密的这种观点成了后来的教条，包括马克思在内。雅各布森则要坚决果敢地颠覆这一观点，并提出了以下思考：农业的起源不在农村，而在于从各共同体收集事物和信息且集结了大量技术人员的都市。她称此为原都市（proto-city）。各种农耕技术、品种开发，进而动物的驯化（家畜化）都发生在这里。她强调，农业、畜牧业始于原都市，并逐步扩散到周边。

我同意这种看法。但必须指出，雅各布森也受到了与古典经济学家的诞生同时出现的另一个偏见的毒害，即，认为经济独立于政治（国家）而存在。这不过是在资本主义社会中建立起来的一个意识形态而已。现实

^① Jane Jacobs, *The Economy of Cities*, Vintage Books, 1970.

中，即使在资本主义社会，国家也并非单纯由经济过程决定的上层建筑。落后的资本主义国家不必说了，就是在英国如果没有重商主义之国家的主导性，也不可能实现工场手工业乃至产业革命。产业革命以世界市场为前提，并在争夺世界市场霸权的国家主导下才得以发生。

下面我们回顾古代，可以得出这样的结论。雅各布森所谓的原都市，应该是原都市—国家。她把土耳其小亚细亚地区的遗迹加泰土丘（Çatal Hüyük）作为思考试验的对象，对先行于该遗迹的原都市进行了考察。但在我看来，这应该是原都市—国家。就是说，在都市出现的时候，已经有国家存在了。因都市的存在而农业得以出现，正意味着因国家的存在农业才得以产生。如果不是这样的话，范围广阔的交易和大量生产便不可能发生。例如，古代国家美索布达米亚、埃及、印度和中国等，都出现在江湾河口处。这并非因为那里适合于农业。相反，那都是不能指望依靠通常的降水农业而有大发展的地方。当然，那里只要有水就会出现冲积土。不过，这只是就结果而言的。实际上最初人们集结到这样的地区来，并不是为了农业，而是渔业。在这里，开始出现了栽培和饲养，而且也有了栽培和饲养物的交易。在江湾河口出现都市，那是因此乃水上交通的集结点。

原都市—国家，最主要的是作为使共同体之间的交易成为可能的场域，才出现的。而农业在其中得以产生，并向港口腹地延伸扩展。经过这种原都市—国家间的交易和战争，以至于庞大的国家得以形成。进而，这种庞大国家推动了灌溉农业的发展。正如苏马连^①地域那样，为了向近邻各国输出物品才建立起都市—国家。大规模的灌溉农业因当时的“世界市

^① Sumer，公元前4000年侵入美索布达米亚南部的民族，公元前3000年创建了很多都市国家，形成了高度的文明。——译者

场”而成为可能。就是说，它起源于由众多都市—国家形成的世界体系中。^①

论述都市起源的人们，都说这始于神殿城市或者城堡都市。不过，这些说法其实没有什么不同。韦伯认为，都市的出现始于作为众多氏族和部族所重新形成的盟约共同体。^② 他们的“盟约”靠对新的神之信仰而建立起来，在这个意义上，都市乃是神殿城市。另一方面，都市作为交易的场所，同时又是抵御外敌、海盗、山贼的城堡都市，即武装起来的国家。所以，都市的形成与国家的出现密不可分。换言之，交换样式 B 和交换样式 C 是紧密联系在一起。

我在顺序上后讨论交换样式 C，但这并不意味着 C 发生在 B 之后。交换样式 C 早已存在于社会构成体的初期，即 A 占统治地位的时期。因为，定居共同体需要与其他共同体进行交易（商品交换）。不过，共同体与共同体之间存在所谓的“战争状态”。氏族社会由此通过赠与的互酬形成更高维度的共同体，以此建构“和平状态”。如前所述，部族联合体依靠赠与的互酬而克服共同体之间的战争状态。这是一种“社会契约”。而进一步的扩大，则可能形成酋长制国家（chiefdom）。它在空间上拥有“首都”。在此，不仅要召开首长们的集会，而且要进行共同体之间的交易。因此可以说，这是国家以及都市的初期形态。不过如后所述，在这个过程中，首长成为王权即国家的出现，需要一个大的飞跃。也就是说，国家建立在完全不同的另一个交换原理之上。

① 四大文明之外，在完全隔绝状况下发生的美洲大陆文明，最初也是始于河口的渔业以及船上交易。处于安第斯山脉海岸线地带的瓦卡·普雷塔（Huaca Prieta）遗址、阿斯佩勒（Aspero）遗址等，显示了达到印加帝国文明的初期。遗址挖掘调查显示，该文明始于为了渔业捕捞而定居之后，与此同时自然地出现了栽培生产。在此，我们也可以推测出原都市—国家的形成、从他们之间的交易和战争的扩大中国家以及帝国诞生的过程。另外，处于高地的墨西哥特奥蒂瓦坎古城遗址（Teotihuacan）也是如此。这原本是作为海岸线地带通商线路之重镇的原都市—国家。

② 参见韦伯：《城市类型学》日文版，东京：创文社。

2. 交换与社会契约

再次重申，在原始社会中交换样式 A 成为主导，这并不意味着交易（商品交换）就不存在了，相反，正是依靠前者交易才能够得到确保。但是，在超越部族和部族联合体的共同体之间，交易是怎样进行的？即“和平状态”是怎样成为可能的呢？

对于这个问题给出暗示的是霍布斯。不过，在征引霍布斯之前，有一点要讲清楚。他是从战争状态下每个人的自然权利让渡给一个人（主权者）的“社会契约”方面，来观察国家的起源的。在这种从个人出发来观察的方面，霍布斯和卢梭是相通的。例如，卢梭说：“社会首先只是根据若干一般的协约而建立起来，所有人约定要遵守这些协约，而对于他们每个人来说，共同体是其协约的保证人。……最终人们想到要把公权力的保管这项危险的任务委托给几个人，于是，无疑把遵守人们的决议这一工作就委托给了为政者。”^① 这是卢梭式的“社会契约”。然而，从个人出发思考国家的这种方式，与从每个人的交换角度来思考商品交换的方式一样，都不过是把近代社会中不言自明的看法投射到过去的结果。

今天，霍布斯的理论与其说是作为国家起源学说，不如说更是作为多数表决，即少数服从多数的根据而被解释的。但实际上，霍布斯并非从每个人，而是从王、封建领主、教会、都市等相互抗争的角度来看自然状态的。并且，是把从中观察到的王即主权者出现的过程作为“社会契约”来看取的。这样的过程，并非西欧封建社会所特有。它在美索布达米亚专制国家出现之前就存在了。而在这之前则是都市国家竞相确立的状态。苏马连人的吉尔伽美什（Gilgamesh）英雄史诗，描写了从此种状态下王获得权

^① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，日文版第 110 页，东京：岩波书店。

威并将权力集中于一身的过程。从这个意义上讲，霍布斯的论述虽然具有被近世的历史经验所规定的一面，但也可以说反映了国家形成的普遍过程。

因此，如果不是从个人与个人，而是从共同体与共同体之间的关系上来看，那么霍布斯于《利维坦》中所说的“契约”，在思考国家的起源上也是有效的。值得注意的是这个契约的性质。霍布斯所谓的契约，是“被恐怖强迫的契约”。一般情况下，因恐惧而被迫同意，并不能看作契约。^①但是，霍布斯说这也是契约。“在单纯的自然状态下，因恐怖而订立的契约是有约束力的。比方说，当我许诺向敌人付出赎金或劳务以赎生命时，我就受到这种信约的约束。因为这是一种契约。其中一方得到的利益是生命，另一方则将为此而获得金钱或劳务。”^②这样，霍布斯从“社会契约”方面来看国家（主权者）的成立时，是在“被恐怖强迫的契约”这个意义上思考的。他将国家成立的过程分为两种。

取得这种主权的方式有两种：一种方式是通过自然之力获得的，例如一个人使其子孙服从的统治就是这样，因为他们要是拒绝的话，他就可以予以处死；这一方式下还有一种情形是通过战争使敌人服从他的意志，并以此为条件赦免他们的生命。另一种方式则是人们相互达成协议，自愿地服从一个人或一个集体，相信他可以保护自己来抵抗所有其他的人。后者可以称为政治的国

① 霍布斯所说的以力所得的契约与其后成立的契约不同。“诚然，国家一旦按约建立或以力取得后，如果由于危惧死亡或暴力而作出的诺言中所许诺的事物违法，便根本不是信约，而且也没有约束力。但其理由并不是因为诺言出于恐惧，而是因为作出诺言的人对所许诺的事情不具有权利。”（此处采用黎思复、黎廷弼的译文，见《利维坦》中文版第153页，北京：商务印书馆，1997。）出于恐惧的契约先于通常意义上的契约而存在。霍布斯说：“信约本身只是空洞的言辞，除开从公众的武力中得到的力量以外就没有任何力量来约束、遏制、强制或保护任何人。”（同上书，第135页）

② 同上书，第105页。

家，或按约建立的国家；前者则称为以力取得的国家。^①

但是，从根本上讲，国家是“以力取得的国家”。的确，也存在可称之为“按约建立的国家”（都市国家）。然而，这样的国家之成立是在附近有强大国家存在的条件下。在共同体中，将主权给予“一个人或一个集体”，那是为了抵抗另外的国家。从这个意义上讲，必须说“按约建立的国家”根本上也是基于“被恐怖强迫的契约”。正如霍布斯所说的那样，主权与君主政体、贵族政体和民主政体等没有关系。就是说，有个人拥有的主权，也有集体拥有的主权。但无论在哪种情况下，主权归根结底产生于“被恐怖强迫的契约”。

“被恐怖强迫的契约”是一种交换。因为，对服从者“以此为条件赦免他们的生命”。另一方面，统治者有实行这种保护的义务。霍布斯洞察到，看上去并非交换的东西，实际上是一种交换。它“一方得到的利益是生命，另一方则将为此而获得金钱或劳务”。这并不是商品交换那样的交换（C），但依然是一种交换（B）。霍布斯说，“因此，对于被征服者的管辖权便不是由战胜而来的，乃是由于他自己的信约而来的”^②。国家是在被管辖的共同体一方主动同意被管辖的情况成立的，因此，这是一种交换。而统治者也必须保证他们的安全。

霍布斯认为，法的建立只有在国家（主权者）成立之后才成为可能。但是，这并不是说主权者可以随意地建立法。如果没有强制“力”，法便无法发挥作用，这意味着主权者拥有强制实行法之规范的力量。韦伯在“对暴力的垄断”上看到了国家的本质。但是，正确地讲，这意味着国家施展的实力已非暴力。其他人若做同样的事情，作为暴力将遭到处罚。法的背后存在着实力。从另外的角度来看，这意味着国家权力总是通过法而

^① 此处采用黎思复、黎廷弼的译文，见《利维坦》中文版第132页，北京：商务印书馆，1997。

^② 同上书，第156页。

得到行使。

征服者（统治者）对被征服者实行掠夺。但如果这是单纯的掠夺，那么将无以形成国家。国家成立于被征服者把被掠夺的部分作为税（纳贡）交纳的时候。这时，“交换”得以成立。因为，由此被征服者可以确保自己的所有权。就是说，他们虽然遭到了来自国家的税收和赋役，但可以免除被国家以外的别人所掠夺。结果，被征服者认为赋役纳贡并非单纯的统治者的强制，相反，乃是对统治者所赋予的赠与（恩惠）的回礼（义务）。从另外的角度来说，通过把掠夺和暴力性的强制转换为“交换”的形态，国家才能成立。

3. 国家的起源

前国家社会与国家社会的差异在于下面这一点。如前所述，在前国家社会里通过互酬原理而形成更高维度的共同体。这里，下位集团从属于上位集团，但仍保持着独立性。因此，来自上位的决定和限制无法发挥作用的时候，并不少见。另外，在氏族之间发生对抗的情况下，上位集团并没有予以阻止的力量。所以，对抗频繁地发生。尽管如此，并没有导致集权状态的出现。相反，这种互酬性抗争的存在抑制了集权化。

由此观之，我们可以清楚地知道，国家的成立是在共同体之间的“互酬”被禁止的时候。例如，苏马连时代以来法之集大成者——巴比伦王国的《汉谟拉比法典》中，有“以眼还眼”的著名条目。这项条目完全没有“以牙还牙”的意思。相反，是要禁止无休止的血仇。这意味着并非出自自身而是要通过其处于上位的国家之裁定，来解决犯罪以及共同体之间的争执。从法律思想史方面来说，“以眼还眼”乃是“罪刑法定主义”的起始。因为血仇意味着共同体对上位组织具有自律性，所以“以眼还眼”这一“法”乃是对下位共同体之自律性的否定。从这一点上讲，可以说希腊

的城邦转化为国家，是在互酬性的血仇遭到禁止的时候。^①

我们无法只在一个共同体的内部来思考这种从前国家状态向国家的转变。例如，有把国家作为消解共同体中阶级对立的公权力之独立来看待的观点，也有将国家视为统治阶级支配被统治阶级的机关（工具）这样的看法。马克思和恩格斯曾经提出这两种观点。他们都是在单一共同体的发展中观察国家的。但是，国家不可能单纯作为共同体发展的结果。因为，在基于互酬原理的共同体中，不论其内部有怎样的矛盾发生，都可以通过赠与和再分配而得到解决。另外，酋长制国家的场合，存在着基于庇护者和被庇护者关系的等级制度和臣属关系，但由于这是彻底对等（互酬性）的关系，而不会转向官僚性的臣属关系和等级制度。在此，不可能产生拥有绝对权力的主权者。

于是，会产生下面这样的思考。这种主权者并非产生于共同体中自我异化的结果，因为原本就是“外”来的。就是说，此乃征服者。因此，国家起源的背后有征服存在。恩格斯不仅在内部而且从统治其他共同体的事态中，发现了使氏族共同体终结并导致国家诞生的关键，作为例证他举出了罗马统治日耳曼的例子。“我们知道，对被征服者的统治，是和氏族制度不相容的。……因此，氏族制度的机关便必须转化为国家机关，并且为时势所迫，这种转化还得非常迅速地进行。但是，征服者民族的最近的代表人是军事首长。被征服地区对内对外的安全，要求增大他的权力。于是军事首长的权力变为王权的时机便来到了。这一转变也终于实现了。”^②

但是，并非征服马上就会导致国家的诞生。在多数场合下，征服仅终结于一时的掠夺。而且，像游牧民征服者那样，他们只是在已然存在的国

^① Christopher Gill, Norman Postlethwaite, and Ricchard Seaford, *Reciprocity in Ancient Greece*, Oxford University Press, USA, 1998.

^② 《家庭、私有制和国家的起源》，见《马克思恩格斯全集》中文版第21卷第172页，北京：人民出版社，1965。

家机构之上坐享其成。卢梭批判那种从强者的征服中寻找国家起源的理论，他这样说道：“征服权决非一种权利，因此无法创设出其他任何权利。因为，如果不是完全处于自由状态的国民主动将征服者选为自己的首长，征服者和被征服者的人民将始终停留在战争状态。以往人们不管如何降伏了，但那只是基于暴力的，正所谓事实上无价值的东西，因此，上述假设中不可能出现真正的社会，政治体以及最强者的法之外的任何法律。”^①

如果说征服无以导致国家的诞生，那么就必须说国家来自“内部”。然而，如前所述，从内部不会产生主权者。共同体内部不论发生怎样的氏族间的对立，也不会导致公权力的自立。这样，就出现了国家产生于共同体内部的正题和国家无以产生于共同体内部的反题同时成立的状态。但是，我们可以通过发现统治共同体和被统治共同体之间的一种“交换”，来消解这个二律背反。它采取一种征服者针对被征服者的服从提供保护、对其课税而给予再分配的形态。这个时候，征服这一事实由当事者们“否定”掉了。

的确也有这样的情况：即便没有征服也会从共同体中产生出主权者来。例如，在氏族社会中，紧急情况下首长可以临时成为拥有大权的主权者，而平时则不可能如此。不过，在战争变成常态的情况下，首长大概会成为常规的主权者吧。换言之，如果来自外部侵略的危机常态化，首长的地位会长久地被绝对化的。这样，王权就可以成立。因此，虽然征服并没有在现实中发生，但只要其危险长久存在，那么从共同体内部也会出现主权者。因此，即使是这样从共同体内部产生的主权者，我们也应该说这主权者终归是来自“外部”的。实际上，如果有一个国家存在，那么其周边的共同体不是要服从该国家，就是自己也变成国家，舍此别无他途。所以，即使看上去仿佛共同体在内部转化为国家了，而在其背后也肯定存在着与其他国家的关系。

^① 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，日文版第108页，东京：岩波书店。

4. 共同体—国家

霍布斯在“其中一方得到的利益是生命，另一方则将为此而获得金钱或劳务”的交换（契约）中，看到了国家成立的根据。不用说，这不是从每个人的层面，而必须从共同体与共同体之间去观察。国家依靠统治共同体与被统治共同体的交换（契约）而得以确立。这首先意味着被统治共同体要服从统治共同体并向其纳贡，从而获得安全。但是，此乃暂时性的契约，在某个时刻会遭到颠覆也说不定。对国家的确立来说，需要比此更高的“交换”。这就是在统治共同体要求被统治共同体赋役并纳贡的同时，还要重新分配通过课税所获得的财富。国家必须看上去仿佛代替共同体来实行再分配似的。就是说，它仿佛完全是在履行共同体的公共功能一般。这时，国家将被视为酋长制共同体的延伸。

但是，酋长共同体与国家性质不同，前者不可能单纯地变成扩大了的国家。例如，不论部族社会的首长和祭司如何集中权力，都不会成为国家之王。为什么呢？因为互酬性原理固执地保留了下来。不如说，酋长获得了财富和权力，这是通过赠与获得的。另外，要维持这种权力，就必须毫不吝惜地继续赠与。如果不如此的话，将失去其地位的。可是，落落大方地赠与，要荡尽财富的。结果，特权性的地位无以维持长久。因此，国家并非作为共同体的延伸而成立的。

如前所述，王权（国家）来自外部，而非共同体的内部。但同时，它又仿佛来自共同体的内部似的，就是说，必须看上去好像是共同体的延伸一般。不如此，则王权（国家）无法得到确立。从这个意义上讲，正如近代国家是民族—国家那样，源自古代的国家将作为共同体—国家而出现。

在共同体—国家的形成过程中，起到最主要作用的是宗教。氏族、部族共同体中的酋长同时也是祭司。这在囊括了众多部族的原都市—国家的

阶段，也是如此。例如，神殿不仅是祭祀的场所，同时也是要再分配的财富之储藏库，实施再分配的首长便是祭司。在这个意义上，祭司和政治上的首长是不能分离的。在原都市—国家的阶段，首长拥有比酋长制国家阶段更为强大的权限，同时又成为侍奉超越诸共同体神灵（祖先神、部族神）的神之祭司。韦伯把都市理解为盟约共同体，而这个“盟约”最重要的是通过信奉同一个神而实现的。这便是超越以往的氏族共同体的共同体—国家之形成。

古代国家诞生于众多都市国家间的抗争。从宗教方面讲，在这个过程中发生的是超越各个氏族、部族之诸神的神之出现。它意味着超越以往的氏族、部族共同体的国家之形成。为了更具体地考察这一情况，我们来看“以力取得的国家”的例子——苏马连的国家。苏马连的国家是从底格里斯河和幼发拉底河两岸的众多都市—国家的抗争中脱颖而出的。这种抗争更急速地促进了以往曾经发生的过程。一个都市国家的胜利，便成了其神的胜利。国家如果强大了，其神也将获得普世化超越化。经过这种都市国家间的战争而获得胜利的都市国家之王，不仅可以在军事上支配其他，同时将成为侍奉超越以往诸神的神之祭司（如埃及，法老便成了神本身）。由此，王将获得大众自发的服从。这样，随着王权国家的确立，新的超越氏族、部族的“想象的共同体”得以创出。因此，关键不在于共同体发展为国家，而在于随着集权国家的出现，共同体得以重新组成。

5. 亚细亚国家与农业共同体

随着国家的诞生，以往的氏族、部族共同体发生变质。我们从统治共同体与被统治共同体的层面来考察这种变质。在统治共同体的层面，以往那种共同体—互惠性的状态——肯定地说是平等主义的，否定地讲是血仇式的状态——归于消灭，从而形成了等级的秩序。当然，这种形成并非一

蹴而就。集权化只有通过逐渐压制统治阶层中的各首长（贵族）和祭司这一中间层（孟德斯鸠），才能得以完成。就是说，在古代专制国家的产生上，会发生与近世欧洲绝对主义王权出现时结构上类似的情况。在控制了贵族（权门豪族）的专制君主之下，形成了所有人民成为附属的形态。

随着这种统治者层面集权化的发展，在被统治者层面以往的氏族共同体作为农业共同体得到重组。农业共同体仿佛氏族共同体的延伸似的。因此，马克思将“亚细亚生产方式”或亚细亚农业共同体看作是从原始社会（氏族社会）转化而来的最初形态。而且，他试图由此来解释亚细亚国家。例如，以印度的印度河流域旁遮普地区残留的“农业共同体”为例，他这样说道：“这种公社的简单的生产机体，为揭示下面这个秘密提供了一把钥匙：亚洲各国不断瓦解，不断重建和经常改朝换代，与此截然相反，亚洲的社会却没有变化。”^①就是说，马克思认为亚细亚式的共同体是持久不变的，因此其专制国家也是持续不变的。

然而，这样的说法容易造成误解。共同体的“亚洲形态”是伴随着亚细亚专制国家的形成而产生的，而不是相反。例如，在苏马连那里，国家动员了更多的人员，从事大规模的灌溉工程，并给予他们土地使之劳动。国家创建了农业共同体。专制国家除了要求纳贡赋役，并不干涉农业共同体内部的事务。在此，存在着一定的自治和相互扶助的体系。从表面上看，这好像遗留着氏族社会的互酬原理似的。可是，这里没有存在于氏族社会的针对上位组织的独立性。

氏族社会中的互酬性，不仅有相互扶助和平等化的积极面，也存在着要对方屈服的消极面，这在前面已经指出过。例如，这会以夸富宴和血仇那样的破坏性竞争显现出来。互酬性不承认上位的权威。在亚细亚专制国家之下的农业共同体中，保持着相互扶助和平等化这一层面的互酬性。但

^① 《资本论》第1卷第4篇第12章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第397页，北京：人民出版社，1972。

是，它失去了互酬性的另一面即独立性。人们完全附属于国家（王）。反过来讲，正因为如此，农业共同体作为自治的集团得到容许，而且，具有了氏族社会所没有的整体之凝聚性。

接下来要注意的问题是，为使亚细亚专制国家得以形成，单靠军事征服是不行的，还需要迄今为止未曾有过的统治原理。作为区域国家，专制国家从众多都市国家间的抗争中脱颖而出。这是一个传统的共同体规范已不适用的社会。前面，我谈到有关区域国家中神的超越化，这并非单纯的宗教问题。区域国家所不可或缺的是法治（依法统治）这一观念。

说到都市国家间的抗争，首先想到的就是希腊的城邦，以及希腊如诡辩学派那种各式各样的思想家的活动。但是，虽然并没有留下什么记载，而在这之前的古代帝国形成过程中，也一定有同样的事情发生过。例如，在巴比伦王国和亚述之后的帝国中，从人们使用的来自苏马连文明的语言这一点来看，可以推测那是划时代的事件。如前所述，与互酬性原理切断了联系的“以眼还眼”这一法，并非自然生成的。我们应该考虑到曾经有提倡过这种法的思想家存在。

如果观察一下中国的古代国家，这一点就会清楚的。各都市国家相互抗衡的战国时代（公元前403—221年），曾有孔子、老子、韩非子等所谓诸子百家那样不同的思想家辈出。他们和希腊的诡辩家一样，走遍各国以游说自己的思想。由于依靠氏族社会的习惯和宗教的统治已经行不通，因此各国需要新的理论。其中，秦依靠信奉法制的宰相商鞅而成为强国，后来由秦始皇而构筑起帝国来。集权性区域国家通过压制旧有的氏族性门阀贵族，并推行彻底的法制主义和统一度量衡等等理论，才得以建立起来。秦国虽然很短时间内就崩溃了，后来出现的汉帝国则以儒教为统治原理，成为之后的帝国的典范。

诸子百家辈出的中国战国时代，与希腊各都市国家相互抗衡的时代几乎处于同一个时期，而且有相当的类似性。在中国，随着这种帝国的形成，战国时代那种开放的发展可能性被封闭掉了。就是说，那以后持续的

是亚细亚专制国家。那么，在希腊情况怎样呢？这一点容后详述。在此，我要确认的是亚细亚专制国家并非单纯作为氏族社会的延伸而出现的。不论在苏马连还是在中国，专制国家的成立其不可或缺的过程在于和氏族社会以来的传统切断了联系。当然，集权性体制一旦确立起来，专制国家会在其后灵活利用氏族社会的传统。正因为如此，由专制国家所构筑的农业共同体看上去仿佛源自氏族社会的延续似的。

马克思称亚细亚式共同体为“普遍的隶属制”。它并非奴隶制，也不是农奴制。每个人都是自治的共同体之一员。然而，其共同体的全部归王所有。王不需要介入共同体。人们因为是共同体的一员，而被束缚。因此，依靠共同体的自治，国家可以统治其共同体。所以，国家和农业共同体是完全不同的东西，但并非相互分离的存在。农业共同体，乃是靠专制国家而获得架构的“想象的共同体”。它与近代的 nation 一样，如果没有集权国家的架构先行出现，是不可能产生的。亚细亚专制国家，乃是以专制国家—农业共同体的结合体而存在着的。

对亚细亚专制国家的一个误解，是把它与奴隶制混为一谈。在亚细亚国家中，并非对大众施以残酷的统治，或者抛弃不管。相反，要施以殷勤精心的保护。比方说，如凯恩斯注意到的那样，金字塔的建筑工程乃是作为政府针对失业者的有效需求创设的政策来实施的（《就业利息和货币通论》）。从这个意义上讲，专制国家（父权家长制的世袭制度）是一种“福利国家”。同样，可以说东罗马帝国（拜占庭）也是福利国家。^① 不过，这并不是因为此乃基督教国家，而是来自亚细亚专制国家——这里指的是皇帝—教皇体制。韦伯说，在西欧“福利国家”式社会政策的出现是在绝对主义王权之下。

父权家长制的世袭制度是由一个人对群众的统治，它根本不

^① 大月康弘在《帝国与慈善——拜占庭》（东京：创文社，2005）中指出，东罗马帝国与欧洲不同，是一种福利国家。

需要“官员”作为统治的机关，而封建制度则把官员的需要降低到了最低的限度。只要它不是依靠外来的世袭军队，它就在很大程度上依赖臣民的善良意志，而封建制度则在很大程度上可以不依赖这种善意。为对付对它具有危险性的、享受特权的各个等级的野心家，父权家长制利用群众，群众到处都是它的追随者。群众的传奇所美化的理想，到处都不是英雄，而是“善良的”王公。因此，父权家长制的世袭制度作为臣民“福利”的关怀者，在自己面前和在臣民面前，都可以合法化。“福利国家”就是世袭制度的传奇，不是产生于受赞扬的忠诚的自由伙伴关系之上，而是产生于父与子的权威关系之上的：“国父”是世袭制国家的理想。因此，父权家长制可能成为一种特殊的“社会政策”的体现者，而且，凡是在它有足够的理由为了自己去保障群众善意的地方，它到处也实际上这样做了。例如在近代的英国，在斯图亚特的统治下，在它们反对清教的市民和半封建的绅士阶层的敌视专制力量的斗争中，劳德的基督教社会政策，部分出自教会的动机，部分基于世袭制的考虑。^①

在西欧，只有在绝对主义王权之下才产生了王保护臣民的观念。而这样的“福利国家”观念，在亚细亚国家则是司空见惯的。中国在汉王朝以后，专制君主的统治是靠礼教而获得其根基的。即，专制君主被视为靠仁德而非武力来统治的君子。依靠官僚来统治、管理、照看所有的臣民，那便是专制君主。

有关亚细亚专制国家的另一个误解，在于认为其统治乃是无所不在的强固的专制性体制。实际上，这样的王权是脆弱的，只能维持极短的时间。为了确保王权的存在，宗教、姻亲关系、基于分封的主从关系、官僚

^① 此处采用林荣远的译文，见《经济与社会》中文版下卷第441页，北京：商务印书馆，1997。

制等等得到利用。结果，反而是神主、祭司、豪族、管家们，相继成了对抗王权的势力。进而，看到其内部的混乱，外部的游牧民则来入侵。于是，王权最终崩溃。之后，王朝再次建立。“亚洲各国不断瓦解，不断重建和经常改朝换代”（马克思），讲的就是这种情形。

但是，尽管“不断重建和经常改朝换代”，而永久不变的与其说是亚细亚式农业共同体，不如说是这种专制国家的结构本身。与此相关联值得特别说明的是，并非建立在初期停滞的农业共同体基础上的早期国家，而是形式上作为集权国家而具备了完整的形态，即官僚制和常备军这一体系，是由亚细亚国家产生出来的。因此，这样的形态以及导致这种形态的过程，在其后不断地反复出现。我们不能说，农业共同体是不变的，故专制国家也是永远持续的。真正持续不变的，并非农业共同体，而是自上而下统治农业共同体的官僚制、常备军等国家构成。虽经历了眼花缭乱的王朝更迭，这个机构还是基本上被继承下来了。于是，它使农业共同体得以持续存在。^①

为什么在希腊和罗马，未能产生专制国家体制呢？关于这个问题后面将要详述，这里只做简单的交代。这并不是因为希腊和罗马作为社会处于“先进”的阶段，相反，乃是因为它们的“未开化”。就是说，正如晚年马克思所关注的那样，因为在希腊和罗马这种都市国家中，对抗集权性国家的氏族社会之互酬原理依然顽强地残留在统治共同体（市民）之间。为此，集权性官僚体制无以建立。还有，国家不予管理的市场经济得到发展。但是，与此相关联，他们也没能建立起重组所征服的共同体为农业共同体那样的专制国家统治，或者吸纳了所征服之众多国家、共同体的帝国

^① 说到农业共同体，在中国并不存在马克思于印度发现的那种共同体。赋予延绵至今的中国社会以特征的宗族之存在，并非原始共同体以来的血缘共同体延绵至今的结果。与通过科举而形成的官僚制相呼应，作为行政单位自上而下构成了村落共同体，而宗族和帮会乃是与此相对抗而建构起来的结社。因此，若参考中国历史则可以清楚永续的亚细亚共同体不过是一种虚构而已。永远存在的是官僚制这一国家制度。有名的俄国共同体（mir），也是在蒙古统治之后形成的。就是说，此乃专制国家的产物，而非相反。

统治。当然，罗马最终也成为庞大的帝国，但毋宁说它是通过基本上继承亚洲的帝国体系而实现的。因此，我们不应该把出现于亚洲的专制国家单纯视为早期的东西，而应当将其看做以区域国家（帝国）的形态在形式上得以完成的东西来考察。

6. 官僚制

如前所述，古代文明发生于大江大河流域，其文明中包含着大规模的灌溉农业。因此，马克思把东方专制国家与灌溉农业联系在一起。韦伯也这样论述道：

然而，与行政管理任务范围的延展性和量的扩大相比，其强度和质的扩大和内在的发展，更加是官僚体制化的诱因。同时，这种发展的方向和诱因可能是十分不同的。实行官僚体制的国家行政管理的最古老的国家是埃及，那里是全国要自上而下地对水利不可避免地进行公有经济的调节，这种调节创造了书记员和官员机构，随后，在早期，在非同寻常的、采用军事组织形式的建设工作中，书记员和官员的机构，得到了第二个大的业务范围。正如已经提到过的那样，由于实力政策所制约的建设常备军以及与此相联系的财政制度的发展而产生的要求，它们往往在官僚体系化的方向上发挥作用。

但是在现代国家中，除此而外，受文化的日益提高的复杂性制约的、对整个行政管理日益提高的要求，也向着相同的方向逼近。^①

^① 此处采用林荣远的译文，见《经济与社会》中文版下卷第293—294页，北京：商务印书馆，1997。

继承了马克思和韦伯观点的是威特福格尔。他认为，东方专制国家通过大规模灌溉农业而得以形成，并排除地理上的限制将其命名为“水利社会”。针对这种观点，曾有过专制国家与灌溉农业之间没有必然联系的批判。^①另外，还有人批判地指出，像俄罗斯那样没有灌溉农业的地区也曾出现过专制国家。而威特福格尔本人，后来也试图对俄罗斯那样没有“水利”的地区如何产生专制国家的理由进行说明，他找到的原因是外来影响。即，在俄罗斯经由蒙古的统治时期，而导入了亚细亚式的专制国家。

然而，这种情况本身正说明，专制国家与灌溉农业两者需要分开来思考。既然是一种支配自然的技术，那么“水利社会”所构筑的“文明”更是一种统治人类的技术，即国家机构、常备军、官僚制、文字和通信网络。因此，它也曾传播到与灌溉无缘的其他地方，如蒙古那样的游牧民地区。统治人类的技术之出现，先于统治自然的技术之出现。

官僚制是怎样产生的呢？巨大的土木工程的确导致了官僚制的发达。但这里值得思考的是，从事这种工程的人是从哪里来的，还有，管理这些人的官僚制来自何方。氏族社会的人们讨厌自己变成从属性的农民。游牧民也是一样。他们即使成为统治者，也不愿做官僚，而是愿意维持战士—农民的身份。希腊的城邦中官僚制完全没有发达起来，就是一个例证。在罗马，由于没有官僚制，征收租税的事情就委托给私人。所以，我们应当将其理解为人们并不愿意进而成为官僚。

韦伯指出，埃及的官僚事实上是法老的奴隶，罗马的庄园主把现金出纳的工作托付给奴隶去做。其理由是他“对奴隶可以施用拷问”。在亚述，官僚中的大多数是宦官。这意味着，在基于互酬性原理的共同体成员の場合，官僚制不可能发生。换言之，官僚制发生在王与臣下之间的互酬之独

^① 迈克尔·曼对从利用水力的农业来阐明亚细亚专制国家的威特福格尔理论提出批判：“即使在古代世界中中国、埃及、苏马连这三个明显条件优越的地域，其利用水力的农业和专制主义之间也没有任何联系。”（《社会性力量——社会权力的世界史 I》日文版第 110 页，东京：NTT 出版）

立性完全丧失的时候。

根据韦伯的说法，后来官僚制建立在得到保证的货币薪俸制基础上。从这个意义上讲，货币经济的全面发展乃是官僚制化的前提条件。依靠货币薪俸制，官僚得以获得不被偶然和肆意所左右的晋升机会、规律和统制以及身份上的名誉感。进而，代替频繁更换的统治者（王权），官僚成为实质上的国家统治阶级。不过，在根本上官僚仍是“奴隶”，也因此他可以成为主人。因为，如果没有官僚，专制君主做不了任何事情。毋宁说，我们在此可以发现黑格尔所谓的“主奴辩证法”。

还有一点，官僚制的根基在于文字。在统治多数部族和国家的帝国阶段，文字是不可或缺的。从文字语言建构起标准的声音语言。从苏马连开始已经是这样了，而在埃及掌握几种复杂的文字体系乃是成为官僚的必要条件。官僚的“力量”就在于懂得文字。如果不能读写过去及现在的文献，就无法实施国家性的统治。在中国官僚制连绵不断地延续下来，最主要的就在于它以汉字、汉文的学习为必要条件。

如前所述，在古代中国专制国家形态的成形是在汉王朝。之后，曾不断遭到游牧民族的征服。但是，征服王朝并不毁坏曾经存在的国家官僚机构，而是坐享其成。多次的征服，反而使国家机构朝着切断与氏族、部族共同体的纽带而中立的方向发展而去。成立于8世纪隋王朝的官僚选拔制度即科举，使官僚制变成了可以服务于任何统治者（王朝）的独立制度。尽管经历了“不断瓦解，不断重建和经常改朝换代”的过程，除蒙古统治的一个时期外，这个官僚制一直延续到20世纪。^①

^① 始于中国的科举和文官统治也给予周边国家（朝鲜、越南）以影响。高丽王朝在10世纪确立了科举制度和文官统治。但是，日本虽然接受了中国几乎所有的制度，唯独官僚制度没有生根。日本基本上保持了战士的文化。

第二章 世界货币

1. 国家与货币

马克思一再强调，商品交换始于共同体与共同体之间。这是为了批判亚当·斯密以来从个人与个人之间寻找商品交换起源的偏见。斯密那样的看法，不过是把近代的市场经济投射到过去的“透视法式倒错”而已。例如，即使在今天，共同体内部或者在共同体消失的地方如家庭内部，也还很少有商品交换的发生。在这里，一般所采取的是赠与和汇聚的形态。所以，商品交换（买卖）只发生在一共同体与其他共同体之间。

但应该注意的是，我们不应该认为在初期社会里（共同体）就没有商品交换了。实际上，从最初开始就存在的。在狩猎采集民那里已然有交易存在。无论怎样的共同体，都不可能完全的自给自足。由于必须要从外部获得一定的物资，所以商品交换是不可或缺的。定居化之后，情形更是如此。不过，为了在共同体之间进行交换，就需要克服那里存在着的“战争状态”，构筑一定的友好关系，而赠与就是为此而实行的。例如，在美拉尼西亚人那有名的库拉交易中，以得到礼物的岛屿要向别的岛屿回赠的形式进行，如前所述，在这种赠与交换之后，进行的则是所需物品的交换。这并不意味着比起赠与来交易是次要的。相反，交易才是主要目的，而为此进行赠与则不可或缺。

例如，无声交易采取赠与一回赠这种仿佛互酬似的形态。实行无声交

易的共同体，对相互之间的面对面感到恐惧，但又必须进行交易，故要避免直接会面。这一事例鲜明地反映出赠与的背后是对于自然状态的恐怖。共同体与共同体之间的交易并非易事。只有依靠赠与，才能打开交易的大门。因此，商品交换虽然早在远古时代就有了，但它始终以附属于赠与的形态才能存在。换言之，交换样式 C 最初开始就存在，但它只能以附属于交换样式 A 的形式存在。因此，在原始社会里交易看上去好像不存在似的。

再次重申，早在未开化的阶段交易的需要就已然存在了。因此，于小的氏族共同体之上得以形成更高维度的共同体。原都市—国家也是这样形成的。国家通过这种原都市—国家间的交往（交易和战争）而最终成立。我已经对作为来自交换样式 B 形态的国家做了考察，但它并非与交换样式 C 毫不相干的东西。毋宁说，国家是随着交易的实行而形成的。在集权国家之下，各共同体通过纳税（赋役纳贡）而换来所有权的确保。由此开始，所有物的相互让渡才得以实行。

例如，马克思在《资本论》中讨论商品与商品的交换关系的同时，提请人们注意这证实了他们这些所有者之间的法权关系。“一方只有符合另一方的意志，就是说每一方只有通过双方共同一致的意志行为，才能让渡自己的商品，占有别人的商品。可见，他们必须彼此承认对方是私有者。这种具有契约形式的（不管这种契约是不是用法律固定下来的）法权关系，是一种反映着经济关系的意志关系。这种法权关系或意志关系的内容是由这种经济关系本身决定的。在这里，人们彼此只是作为商品的代表即商品所有者而存在。”^①

这里，马克思好像只是在强调法权关系反映了经济关系似的。其实，这更意味着商品交换之经济关系如果没有法权关系的存在是不可能成立

^① 《资本论》第1卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第102—103页，北京：人民出版社，1972。

的。就是说，使共同体之间的商品交换成为可能的，在于有对违约和掠夺作为不法而加以处罚的国家之存在。它植根于交换样式 B。另一个，是共同体之间的“信用”。这个“信用”基于互酬的交换样式 A。因此，始于共同体之间的商品交换样式 C，是以与其他交换样式 A 和 B 联动的形态存在着的。

就这样，商品交换受到共同体和国家的支撑而存在着。但虽说如此，交换样式 C 也并非 contingent（偶然的附属性）的东西。既然无法自给自足，那么共同体和国家都绝对需要这个商品交换。交换样式 A 和 B 分别拥有自己的力量，即，“赠与的权力”和“国家权力”。而交换样式 C 同样会产生来自其自身的固有力量的力量。这种力量并非产生于国家，相反，乃是国家所需要的。具体而言，这就是货币的力量。它在于通过交换而直接获得其他物品的权利。就是说，不是出于“恐怖”而是通过自愿的契约，它可以使别人从属于自己。货币为什么又是怎样产生的，这个问题将在后面讨论。眼下要指出的重点是，为了实现商品交换需要国家的存在，同样，国家为了永存也需要货币。

国家可以用货币来雇用人。由此可以根据“自愿的契约”来实施统治，而不是依靠恐怖或者互酬性的束缚。例如，古代专制国家的权力靠的是暴力（军事），但为此它也缺不了“货币的权力”。如果其规模超出了部族共同体的范围，就需要利用雇佣军以及制造武器的技术者集团。为此，必然需要货币。国家则通过长途贸易而得到货币。虽然国家有的时候自己从事长途贸易，有的时候则通过课税来获取。古代专制国家特有的大规模灌溉农业，比起本国的消费来，其实目的也更在于输出。

这样，一个社会构成体乃是在三个不同的交换样式或三个相异的权力之结合——相互对立又彼此依存——的条件下形成的。即使在资本制以前的社会构成体中，交换样式 C 亦是重要的要素。但是，不管它怎样发展，依然只能居于比交换样式 A 和 B 次要的地位。换言之，它一般所获得的评价是否定的。例如，国家官僚从事的商品交易另当别论，商人一般被视为

狡猾可疑的存在。交换样式 C 虽然不可或缺，但始终处于劣势的位置。无声交易，亦是一个恰好的例子。

在这一章，我将交换样式 C 放到其处于从属地位的社会构成体中进行了考察。交换样式 C 到了资本制社会构成体中成为占统治地位的样式，其特征得到了全面的显示。不过，即使在此前的社会里，它所具有的力量特征也依然有其显现。或者不如说，在此更得到了露骨的反映。马克思说：“生息资本或高利贷资本（我们可以把古老形式的生息资本叫做高利贷资本），和他的孪生兄弟商人资本一样，是洪水期前的资本形式，它在资本主义生产方式以前很早已经产生，并且出现在极不相同的社会经济形态中。”^① 例如，商人资本和高利贷资本今天也还存在，但早已成为微不足道的东西。当人们思考现在的资本主义经济时，完全忽视它的存在也无妨。但是，必须指出，资本的本质正在于商人资本和信贷资本。因此，我们在思考资本的本性时，有必要追溯到“洪水期前的资本形式”。

2. 商品世界的社会契约

从商品交换的过程中如何产生出货币来？货币的力量又是怎样产生的？针对这些问题，考古学和人类学的资料并不能说明问题。马克思在《资本论》的序言中这样说道：“分析经济形式，既不能用显微镜，也不能用化学试剂。二者都必须用抽象力来代替。”^② 这种情况，今天依然如此。要思考货币和资本，我们需要靠马克思的“抽象力”来说明，即《资本论》开头的价值形态论。

^① 《资本论》第3卷第5篇第36章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第671页，北京：人民出版社，1975。

^② 《资本论》第1卷第1篇第1章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第8页，北京：人民出版社，1972。

一般认为，马克思继承了斯密、李嘉图等古典经济学的劳动价值说，进而对之进行批判而得出剩余价值（榨取）理论。但实际上，完成这项工作的是马克思之前的英国李嘉图派社会主义者。另一方面，马克思从早期开始引起注意的问题，乃是货币所具有的力量，或其宗教性的颠倒和自我异化。对于古典派来说，货币没有任何秘密。因为，货币只是各种商品所具有的劳动价值的表现而已。由此，包括欧文在内的李嘉图派社会主义者以及蒲鲁东想到的是，废除货币转而使用表示劳动时间的劳动票据。而对此种轻而易举的想法给予了批判的则是马克思。

古典派通过引进劳动价值而解决了对货币的思考，实际上他们是以货币为不言自明的前提的。例如，亚当·斯密认为，商品中存在着使用价值和交换价值。交换价值乃是购买其他商品的“力量”（purchasing power）。这意味着，每个商品分别也是货币。但是，这样的事情是不可能的。因为，只有成为货币的商品（例如金和银）才具有这种力量。另一方面，每个商品并非事先就有价值内在于其中。可以说，当买卖（与货币的交换）得以实现之后才开始有其价值存在。生产物如果不被卖出，不管花费多少劳动也不具有价值的，甚至连使用价值也没有。即，只能单纯地废弃掉。一商品只有通过与其他商品等置，才会具有价值。可是，金银那样的货币商品看上去仿佛真有交换价值似的。由此，它似乎具有购买其他商品（可以直接交换）的权利。那么，一个特定的商品为什么会有这样的“力量”呢？这力量并非来自其素材，也不是源自生产该商品所花费的劳动。这种权力，产生于商品与商品的交换过程当中。

马克思在很多方面继承了古典派的思考。比如他说，每个商品的价值实体是“抽象劳动”或者“社会劳动”。但是，在《资本论》中他则明确了下面这一点：这样的价值实体并非内在于商品，只有通过商品与商品的交换即“价值形态”才能被发现。这意味着，商品的价值只能在商品与商品的关系中来思考。

可见，人们使他们的劳动产品彼此当做价值发生关系，不是

因为在他们看来这些物只是同等的人类劳动的物质外壳。恰恰相反，他们在交换中使他们的各种产品作为价值彼此相等。他们没有意识到这一点，但是他们这样做了。价值没有在额上写明它是什么。不仅如此，价值还把每个劳动产品变成社会的象形文字。后来，人们竭力要猜出这种象形文字的涵义，要了解他们自己的社会产品的秘密，因为使用物品当作价值，正象语言一样，是人们的社会产物。^①

所谓作为价值实体的抽象的、社会的劳动，乃是通过商品与商品等置的关系所产生的货币（一般等价物）而事后被给出的。因此，在观察货币生成的时候，劳动价值说是不需要的。马克思在《资本论》中讨论价值形态之前，讲到了内在于商品的劳动价值，这造成了不必要的混乱。实际上，不管劳动价值还是别的什么东西，内在于商品的“价值”是不存在的。它不过在与其他商品等置的时候才会具有价值而已。而且，这个价值通过其他商品的使用价值而得到表现。就是说，一商品的价值在与其他商品的等置形态中，换言之，在“价值形态”中才能产生。

例如，商品 a 的价值通过商品 b 的使用价值得到表现。马克思称此为“单纯价值形态”。用他的话讲，这时商品 a 处于相对价值形态，而商品 b 处于等价形态上。换句话说，商品 a 事实上是货币（等价物）。然而，在这样的“单纯价值形态”上，反而是用商品 a 购买了商品 b，就是说，也可以讲商品 a 才是货币（等价物）。任何商品都强调自己是货币。

这样的话，为了让货币显现出来，必须让商品 b 处于等价形态上。马克思从逻辑上揭示了这种始于单纯价值形态，到“扩大的价值形态”，进而到“一般价值形态”、“货币形态”的发展。当所谓商品 b 处于对其他所有商品来说具有排他性的等价形态上时，货币才能出现。比如说，金和银

^① 《资本论》第 1 卷第 1 篇第 1 章，见《马克思恩格斯全集》中文版第 23 卷第 90—91 页，北京：人民出版社，1972。

占有一般等价形态的位置，而其他所有的物质处于相对价值形态的时候，金和银就是货币。可是，这里也有颠倒发生。并非因为金和银处此位置上才是货币，人们反而认为它具有内在的交换价值。

一种商品成为货币，似乎不是因为其他商品都通过它来表现自己的价值，相反，似乎因为这种商品是货币，其他商品才都通过它来表现自己的价值。中介运动在它本身的结果中消失了，而且没有留下任何痕迹。商品没有出什么力就发现一个在它们之外、与它们并存的商品体是它们的现成的价值形态。这些物，即金和银，一从地底下出来，就是一切人类劳动的直接化身。货币的魔术就是由此而来的。^①

用马克思的话来说，货币的生成乃是“商品世界的共同作业”。而我们也可以把这个称为“商品世界的社会契约”。商品们放弃了自己成为货币的欲望或权利，而将此让渡给几个商品。因此，只有处于一般等价形态和货币形态上的商品，才被赋予了购买的权利。货币的权力也基于某种社会契约。

3. 《利维坦》与《资本论》

这样看来，马克思在《资本论》中有关货币生成的论述与霍布斯在《利维坦》中对主权者出现的论述，明显地有其类似性。因为，他们都是从其他所有人的权利让渡这一角度来观察权利向唯一者的集中的。实际上，马克思在讨论货币的时候，曾举出国王的例子。“例如，这个人所以

^① 《资本论》第1卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第111页，北京：人民出版社，1972。

是国王，只因为其他人作为臣民同他发生关系。反过来，他们所以认为自己是臣民，是因为他是国王。”^①

这里，我们对货币和国王的类似性，再做些进一步的思考。霍布斯说，主权者产生于全体成员一致把各自的自然权利让渡给某一个人。不过，我们不能将此理解为全体成员集中到一起做了讨论协商。因为，从这种讨论协商中所得出的结果，充其量只会诞生出一个有权威的首长来。与《利维坦》的逻辑展开不同，我们应该去想象下面这样一种历史的过程。

全体成员将自然权利让渡给一个主权者，这在现实中只能是已经具有权威的人压倒其他人而越来越变得有权威的过程。欧洲的绝对王政，便是以往唯一的王通过逐渐压倒其他封建领主和教会，而确立起来的。而且，实际上即便如此也未能确立起“绝对”的主权者。在绝对王政之下，依然残留着贵族和教会等“中间势力”。孟德斯鸠就认为，这妨碍了绝对王政成为专制国家。

在法国，“中间势力”的被驱逐，是依靠法国革命（1789）而实现的。资产阶级革命不仅消灭了绝对王政，还通过消灭中间势力而确立起绝对的主权者。这便是人民成为主权者的国家（资产阶级专政国家）。不过，从某种意义上讲，这样的过程在英国更早的时期，即颠覆绝对王政的清教革命（1648）中已经发生了。所以，在写作《利维坦》的时刻，说到“主权者”时，霍布斯心中想到的与其说是绝对王权，不如说是通过处死国王而出现的人民主权。就是说，所谓主权者，人民也好国王也好，实际上不过是置换为谁都没有关系的“场域”而已。

因此，霍布斯并没有从历史的角度，而是从逻辑上试图揭示主权者这一场域的出现。同样的情况也可以用来说明马克思在《资本论》中所发现的有关货币的确立过程。他通过“价值形态论”，试图将货币形态这一

^① 《资本论》第1卷第1篇第1章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第72页，北京：人民出版社，1972。

“场域”的出现作为“商品世界的共同作业”而在逻辑上加以推演。这并非对于现实中的货币生成的说明。实际上，关于货币之历时的生成过程，马克思是在“价值形态”之后的“交换过程”这一章里论述的。

因此，价值形态论的关键不是货币的起源，而是“货币形态”的起源。某物成为货币，与它是什么没有关系，原因只在于它处于货币形态这一场域上。可以说，马克思是将其作为“商品世界的社会契约”来看的。那么，为什么是商品们，而不是人们呢？当然，实行这种社会契约的不是商品，而是人类。不过，那是作为商品所有者的人类，作为商品这个概念的承担者的人类。因此，比起人的意志来，每个人所处的“场域”更为重要。例如，人持有商品和持有货币的场合，其立场是不一样的。如果持有货币，就可以购买东西雇佣他人。相反，持有商品（包括劳动力商品）者则处于弱勢的立场上。故而，商品交换所构成的“世界”虽然基于人们的同意，却也有超越人的意志的客观性。在此，存在着和赠与的互酬之 *hau* 不同的、货币所具有的社会性强制力的秘密。

但是，关于货币的历史生成过程，我们必须做与这种逻辑推演不同的想象。例如某物，不管是什么，只要处于货币形态上，它就是货币。但是，并非所有商品都能成为货币。一开始存在的是容易成为一般等价物的东西。因此，马克思这样写道：

但是，随着商品交换的发展，这种形式就只是固定在某些特定种类的商品上，或者说结晶为货币形式。它究竟固定在哪一种商品上，最初是偶然的。但总的说来，有两种情况起着决定的作用。货币形式或者固定在最重要的外来交换物品上，这些物品事实上是本地产品的交换价值的自然形成的表现形式；或者固定在本地可让渡的财产的主要部分如牲畜这种使用物品上。游牧民族最先发展了货币形式，因为他们的一切财产都具有可以移动的因而可以直接让渡的形式，又因为他们的生活方式使他们经常和别的共同体接触，因而引起产品交换。人们过去常常把作为奴隶的

人本身当作原始的货币材料，但是从来没有把土地当作这种材料。……

随着商品交换日益突破地方的限制，从而商品价值日益发展成为一般人类劳动的化身，货币形式也就日益转到那些天然适于执行一般等价物这种社会职能的商品身上，即转到贵金属身上。^①

现实中，一开始存在着容易成为一般等价物的素材。于是，从中产生出成为一般等价物者，进而，出现了货币形态。因此，金和银成为货币并非出于单纯的偶然。因为它们满足了下面这个条件：“可以任意分割，各部分均等一样，而且其商品的所有样本没有差别，——其使用价值的永久性”。（《经济学批判》）不过，若是过分强调这一点，则容易陷入金银有成为货币之必然的思考陷阱。所以，有必要强调首先不是素材而是货币形态的重要性。将这一点牢记心中之后，才可以去思考货币的历史性生成。

4. 世界货币

这里，对马克思称之为“单纯的、个别的或偶然的价值形式”做些思考。这个价值形式成立于等价（equivalence）。但是，等价并非始于商品交换。在赠与或者赠与交易中，也存在等价性的认识。等价的根据并不是恣意的。等价由习惯和传统所决定，但在其背后可以说有着生产所需的社会劳动时间。之所以等价看上去仿佛被习惯所固定，那是因为自然环境和生产技术的发展相对缓慢所致。当然，人们没有意识到这样的背景。首先是通过等置，相互以别的物品的使用价值来表示其价值。“他们没有意识到

^① 《资本论》第1卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第106—107页，北京：人民出版社，1972。

这一点，但是他们这样做了”^①。

波兰尼在《人类的经济》中强调：等价并非价格。从马克思的观点来讲这意味着：当所有物品处于通过一般等价物而发生关系的体系中时价格才能成立，因此，在这之前即使存在等价也不会有价格产生。换言之，在“单纯价值形式”乃至“扩大的价值形式”中，只有等价和等价的连锁。因此，从这里向“一般价值形式”（或一般等价物）的转化，乃是一个飞跃。事实上，这可以说是货币形态的出现。进而，从这里产生向贵金属货币的转化。由此，各地商品的关系体系被看做共通的尺度。所以，可以说此乃“世界货币”的出现。这亦是一个巨大的变化。

这种从等价物向世界货币的转化，与向部族共同体、都市国家、区域国家（帝国）的转变并行发生。最早的贵金属货币，是美索布达米亚的银质货币（在埃及虽有对金的爱好，但并没有作为货币来使用）。这里，值得注意的是下面这一点。从等价物到世界货币的转变，并不意味着等价物完全被世界货币所取代。正如在区域国家（帝国）之下仍有众多的国家、部族共同体作为从属而继续存在那样，在世界货币之下仍有众多的等价物、一般等价物作为从属而继续存在着。现实中，世界货币只在国际性交易的决算时才被使用，而在国内使用的主要还是等价物和一般等价物。但是，我们不能因此就认为世界货币还不曾存在。

波兰尼说：“古代货币在极端的场合下有四种被使用，即作为支付手段的第一种、作为价值尺度的第二种、为了价值储藏的第三种和作为交换手段的第四种货币。”^② 例如，在巴比伦王国，作为价值尺度而被使用的是银、作为支付手段的是大麦、作为交换手段的是油脂羊毛椰枣之核等。如此这般，波兰尼要强调“原始货币”的多样性。但他还补充了一条，即在这中间1锡克尔（shekel）银等于1古尔（gur）大麦这一兑换率是确定

^① 《资本论》第1卷第1篇第1章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第91页，北京：人民出版社，1972。

^② 波兰尼：《经济文明史》，日文版第64页，东京：日本经济新闻社。

的，由此作为一个整体建立起了精致的物物交换体系。这意味着银已经成为世界货币，但在国内还几乎没有得到使用。上面的例子说明在世界货币已然存在的同时，等价物和一般等价物作为货币也还在使用，如此而已。

贵金属货币由国家所铸造。但是，它在世界上得以通用并非依靠国家的力量。在国家之力所及的范围内不必说了，但在之外其货币通用的力量却不是源自国家。国家所能做的只是确定和保证贵金属的量。当然，这也是非常重要的。因为，如果不能测定贵金属的量，那么事实上交易就会变得无法进行。一方面，如果有国家的支持，在决算以外的场合，实际上可以不必使用贵金属了事。尽管如此，贵金属货币的国际通用之“力”，并不依靠国家。另一方面，正是国家基于国际通用之“力”而铸造了货币。^①

这种情况在中国的货币历史中也有显示。从战国时代开始各国纷纷铸造货币，因此秦始皇试图依靠国家的强权来统一货币，但最终没能实现。实现了这一目标的是接下来的汉朝。^② 其办法是任由民间经济的发展。汉朝拥有庞大数量的金，但自己并没有铸造通货，而是将此作为准备金，让民间去自由地铸造通货。据说，由此一举驱逐了种类杂多的货币。就是说，由源自交换本身产生的力量和国家之力的相关互动，才能使货币流通。^③

① 将货币视为国家之约定的观点是错误的，只要注意到国家无法使货币通用的情况，这一点就可以清楚的。这在国家之外无法通用。进而，如果是在国际上无法通用的货币，那么在国内也不通用。例如，即使像苏联那样拥有强大的国家权力，到了末期其通货卢比在国内也不通用了，反而是烟草（万宝路）发挥了通货的机能。其次，现在对“商品起源说”的批判主要基于以下“事实”：1971年以降美元停止了与黄金的兑换之后，依然作为世界货币而存在。由此，产生了货币基于国家间的相互信任的观点。马克思将货币看作“商品世界的共同作业”，这种观点也可以说是把货币视为“人类世界的共同作业”或国家间的共同作业。具体而言，货币没有必要一定是商品（黄金）。只要各国同意并予以支持，世界货币就可以成立。但是，在国际决算上还需要黄金，这种看法依然没有消失。的确，美国终止了美元与黄金的兑换制，但这不等于说美元作为世界货币就不需要准备金了。正因为黄金被兑换并流向市场，才使兑换终止了，但如果是准备金不需要了，那就没有必要阻止黄金的流出。总之，即使是现在，在人们的默契中黄金—世界货币依然是作为国际决算手段而存在着的。

② 此处有误，秦始皇统一了货币。——编者

③ 参见山田胜芳：《中国古代货币史》，东京：朝日新闻社，2000。

货币，乃是处于货币形态上的商品。这个商品或者是金银，或者是别的什么东西亦可。重要的是，通用于国家的货币其本身必须是商品（使用价值）。^① 在共同体和国家的范围内，货币的素材可以是任何东西，纸片亦无妨。但若超出其范围，则不通用。例如，对游牧民来说，羊即是货币。他们带着羊移动，使用羊的同时，也作为货币来购买其他财物。在他们的世界中，不仅国家公认的通货，而且无法搬运的贵金属都不通用。因此，在共同体、国家之外通用的货币，其素材本身必须具有使用价值。例如，波兰尼这样补充说：“货真价实的奴隶乃是向外国君主纳贡的支付手段，而宝贝则作为国内的支付手段，有时发挥交换手段的功能。”奴隶是商品（使用价值），与羊一样可以移动的商品，因此作为对外货币而通用。然而，宝贝乃是等价物的凭证（cooling）一类东西，只对内通用。^②

再次重申，对外货币（世界货币）其本身必须是商品。在一个价值体系（商品的关系体系）中，这种商品成为其他商品的价值尺度。它本身作为商品，在与其他物品的关系中变动，因此作为价值尺度可以发挥其作用。进而，这样的货币由于本身也是商品，故可以进入其他的商品体系（价值体系）。结果，这个商品作为贯穿不同价值体系之间的世界货币而发挥其功能。因此，在思考货币的时候，应该从对外货币的角度来考察。换言之，在一国的内部思考货币是不行的。这与只在内部来思考国家是行不通的，相类似。

① 有一种看法否定了马克思从商品来考察货币的观点，认为此乃基于相互之间的信用。但这是把对外货币和对内货币等同视之了。例如，自从1970年代美元不再以与黄金的兑换性为基础而作为主要货币开始流通过后，强化了世界货币的根据不在商品货币而在国家间相互信用的观点。但是，这只是一时的现象而已。美元作为世界货币（主要货币）的时代不会长久，但也不会因此金本位制就能够复活。世界货币不仅是金银，还包括稀有金属、石油、谷物等所谓“commodity basket”吧。这很明显是商品货币。就是说，一定的使用价值成为一般等价物了。

② 这本身是没有使用价值的通货，故不能成为世界货币。例外的是蒙古帝国可以使纸币通用。但是，它并非源自国家的力量，而是依靠范围广阔的蒙古统治者共同体之间的相互“信用”。这是一种互酬的力量。而且，由此蒙古帝国得以成为空前绝后的大帝国。

5. 货币向资本的转化

商品交换基于达成的协议。但是，这并非轻易达成的。因为，以对方商品为必需的商品所有者双方的相遇是困难的。因此，实际上物物交换往往按照惯例的比率进行。另外，也有某一商品履行事实上的货币使命的情况。而由于货币的登场，这种困难得以避免。只要有货币，超越时间和空间的交换就变为可能。但是，因此交换的困难就完全排除了吗？也不是这样。因为，货币持有者可以在任何时候购买商品，而商品持有者却未必能以商品获得货币。就是说，商品交换所固有的困难，集中于商品所有者一方。

基于协议的商品交换样式 C，与交换样式 A 和 B 不同。因此，说到商品交换或者市场时，人们往往在脑海里浮现出对等的关系。然而，货币持有者和商品持有者并非对等的。再次重申，商品能否被卖出是不清楚的，而且卖不出去就没有价值。然而，货币所有者却可以在任何时候与商品交换。就是说，他有直接交换的权利。持有货币，也便是有了任何时候任何东西都可以直接交换的“社会的抵押权”（《资本论》）。这种货币与商品间的关系，规定着每个所有者之间的关系。因此，交换样式 C 通过自由平等的关系，构筑起与基于恐怖的阶级统治不同种类的阶级统治。它在近代产业资本主义中，作为货币与劳动者，即资本家与无产阶级的关系而展现出来。我们不能将此与奴隶制或农奴制相混同。^①

马克思在价值形态论中，通过追溯到等价形式和相对等价形式，而对

^① 在马克思主义者之间不断重复的议论是，生产关系表现为物物关系，或者阶级关系只是隐藏在交换（契约）关系中的东西。然而，产业资本主义固有的阶级关系乃是由货币—商品关系组织起来的。因此，若不从交换样式的角度来看将无法理解。按照物化理论，主奴间的生产关系隐藏在货币—商品关系之中。而劳动者针对资本的抵抗运动则被比拟为奴隶的反叛。

这种货币与商品的关系做了思考。作为货币的商品具有这样的“力量”，来自于商品们的社会契约。因为，它们处于一般等价形式上。但是，一旦货币得以出现，就会发生某种颠倒。货币已非单纯的商品交换手段，既然它是随时可以交换商品的“力量”，也就产生了追求货币并试图积蓄的欲望和活动。这便是资本的起源。我们必须区别开货币的积蓄和使用价值的积蓄。资本的积蓄活动，与其说是对使用价值（对象物）的欲求，不如说是来自对“力量”的欲望。

亚里士多德区分了两种获得财富的技术。一个是为了必要，另一个是积蓄货币。“币制出现以后，跟着交易方法的变迁，就引致〔以牟利为目的的〕‘贩卖’，而贩卖就成为另一种方式获得财富（钱币）的技术。”进而“由这后一种方式的方法所获得的财富是有限度的”。^①就是说，在第二种获得财富的技术上，发生了“货币向资本的转化”。这意味着，交换不是为了谋求使用价值，而是为了追求交换价值，因此是有限度的。关于“货币向资本的转化”，马克思首先谈到守财奴（货币贮藏者），也正是为了指出存在着事情本身的倒错性。

因此，货币贮藏者为了金偶像而牺牲自己的肉体享受。他虔诚地信奉禁欲的福音书。另一方面，他能够从流通中以货币形式取出的，只是他以商品形式投入流通的。他生产的越多，他能卖的也就越多。因此，勤劳、节俭、吝啬就成了他的主要美德。多卖少买就是他的全部政治经济学。^②

所谓守财奴，乃是为了积蓄这种“抵押权”而抛弃了实际的使用价值的人。“黄金欲”和“致富欲”，决非来自于对物（使用价值）的需求和

^① 此处采用吴寿彭的译文，见亚里士多德：《政治学》中文版第27—28页，北京：商务印书馆，2007。

^② 《资本论》第1卷第1篇第3章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第153—154页，北京：人民出版社，1972。

欲望。具有讽刺意味的是，守财奴没有物质上的欲望。正仿佛要“蓄财于天国”而在此岸乃无欲的信仰者似的。当然，远古时代是否真有守财奴的存在，并不是问题。关键在于，货币的力量导致试图积蓄货币的倒错性的驱动力。

与守财奴相比，商人资本试图通过货币→商品→货币 + a (M—C—M' [M + ΔM]) 这一过程，来实现货币的自我增殖（储蓄）。

这种绝对的致富欲，这种价值追逐狂，是资本家和货币贮藏者所共有的，不过货币贮藏者是发狂的资本家，资本家是理智的货币贮藏者。货币贮藏者竭力把货币从流通中拯救出来，以谋求价值的无休止的增殖，而精明的资本家不断地把货币重新投入流通，却达到了这一目的。^①

资本家是合理的守财奴。就是说，赋予商人资本以动机的是与守财奴的积蓄动机（货币拜物教）一样的东西。作为“合理的守财奴”的资本家为了资本增殖，果敢地跳入流通之中，冒着购买商品并卖出的风险。货币具有交换商品的权利，但商品却没有与货币交换的权利。而且，商品如果卖不出去（没有被货币交换），那么不仅没有价值，连使用价值也没有，只好被废弃掉。因此，马克思称商品是否被货币所交换为“惊险的跳跃”（salto mortale）。而合理的守财奴之资本家通过货币→商品→货币（M—C—M'）这一过程而试图使货币增殖，这时，他必须经历商品→货币（C—M'）这一“惊险的跳跃”。

使这种危险得以暂时规避的是“信用”。用马克思的说法便是，“在观念上预先”卖出（C—M'）。就是说，采用了先发行期票而后结算的形式。这时，买卖关系变成债权与债务的关系。马克思说，作为制度的“信用”

^① 《资本论》第1卷第2篇第4章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第174—175页，北京：人民出版社，1972。

随着流通的扩大而“自然成长”起来，而且同时扩大了流通。信用制度加速了资本运动的运转并使其永久化。由于不必等到 M—C—M' 的结束，所以资本家可以进行另外的投资。

这里，再就信用问题略作陈述。在某种意义上，货币原本是作为信用而出现的。例如，物物交换时，在生产物因季节的关系而有所差异的情况下，就要先收取对方的物，之后再交付自己的物。这时，就需要用到某种凭证。这也便是信用货币。即使在金属货币成为世界通货的情况下，也依然在实际交换中用到期票。另外，这样的票据其本身也可以作为货币来使用。因此，基于货币的经济世界乃是“信用”的世界。

信用的问题，显示了交换样式 C 与交换样式 A、B 是密切地联系在一起。例如，马塞尔·莫斯在信用交易的起源上发现了赠与。“赠与必然会促使信用的观念产生。并不是发展使经济上的规则从物物交换转到现实买卖再转到信用交易的。首先是得到赠与，然后经过一定的期限回礼，在这种赠与体系的基础上，一方面使以前分开的两个时期相互接近并单纯化，由此物物交换得以构筑起来；另一方面，则建立起买卖——现实买卖和信用交易——这一借贷体系。为什么呢？因为没有任何东西能够证明，我们周围残存的所有古代社会所知的信用没有被知晓，包括超越了我们现在所描写的阶段的任何法律。”^①

信用受到交易当事人之间的共通观念的支撑。负债者是必须要还债的。商品交换样式 C 中的信用，就这样得到交换样式 A 的支撑。同时不可忽视的是，信用还得到国家即交换样式 B 的支持。因为，国家通过对债务不履行者实施处罚，最终给信用提供了保证。不过，诞生于商品交换 C 的信用，还是建立起了自身固有的世界。

依靠货币和信用，商品交换得以超越空间和时间的限制。如后所述，当商品交换在空间上得到扩大的时候，商人资本的活动才成为可能。因

① 莫斯：《社会学与人类学》日文版第 1 卷第 290 页。

为，在不同的空间之间的中转交换带来了剩余价值。这里的关键是，货币以及信用所导致的时间性问题。依靠货币和信用，不仅与现在的他者，包括与将来的他者之间的交换也将成为可能。至少，可以这样来想象的。进而，这又派生出与商人资本不同类型的资本。

例如，如果投资可以得到利润是确实无疑的，那么商人会借钱来做这种事情的。这时，就要对出资者支付利息。于是，出现了生息资本（ $M-M'$ ……）。此刻，人们会以为货币本身具有生出利息的力量。货币的“物神性”（马克思）将在这种生息资本上无限扩大开来。

这是被缩减成了没有意义的简化式的资本最初的一般公式。这是一个已经完成的资本，是生产过程和流通过程的统一，因而是一个在一定时间内提供一定剩余价值的资本。但在生息资本的形式上，这种性质是直接地表现出来的，没有任何生产过程或流通过程作媒介。资本表现为利息的即资本自身增殖的神秘的、自行创造的源泉。现在，物（货币、商品、价值）作为单纯的物已经是资本，资本也表现为单纯的物。^①

这样一来，贮存货币不动就将失掉利息。马克思说：“货币贮藏只有在高利贷中才是现实的，才会实现它的梦想。货币贮藏者所要的，不是资本，而是作为货币的货币；但是通过利息，他把这种贮藏货币转化为资本。”^②当然，并不是货币本身有生出利息的力量。利息乃是通过商人资本（ $M-C-M'$ ）的活动而带来的。然而，它们也并非完全无关的东西。商人资本的行为本身已经具有投机性（speculative）。商人资本和高利贷资本，乃是“洪水期前的资本形式”。但是，它们从远古时代开始就已经存在，

^① 《资本论》第3卷第5篇第24章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第441页，北京：人民出版社，1975。

^② 《资本论》第3卷第5篇第36章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第677页，北京：人民出版社，1975。

这意味着交换样式 C 所导致的世界不仅不是物质的合理的经济基础，反而在根本上是信用或者投机—思辨（speculative）的世界。商人资本和高利贷资本，在形式上得到了近代资本主义的继承。就是说， $M-C-M'$ 和 $M-M'$ 作为产业资本的积累过程的一环而得到了延续。

6. 资本与国家

那么，在 $M-C-M'(M + \Delta M')$ 这一流通过程中，剩余价值（ ΔM ）是怎样产生的呢？它是通过所谓“低价买入高价卖出”而实现的。而像亚当·斯密说的那样，这果真是非公正的不等价交换吗？若是在一个价值体系中，情况的确如此。但是，如果是在复数的不同价值体系之间进行交易的话，虽然各自作为等价交换而进行，却依然可以达到“低价买入高价卖出”的效果。例如，在某个地区某种商品的价格由贵金属货币来表示。这时，其价格并非单纯依靠与贵金属构成的等价关系，而是通过这个贵金属而与所有相关的其他商品之间的等价关系来决定。换言之，是在价值体系中决定的。这意味着，如果价值体系不同，同一个商品可以有不同的价格。比如说，茶和香料在印度与中国是廉价的，在欧洲则是高价的。因为，这些东西本来在欧洲不能生产。这样的话，商人低价买入这些东西而在欧洲高价出售，其所得的利益是靠不等价交换获得的非公正的利益吗？商人在各自不同的地区进行的等价交换，并没有欺诈。另外，长距离的商业活动伴随着危险，而找到新的商品则需要才智和信息。因此，把商人通过交易获得的差额视为对自己行为的正当报酬，也没有什么不对的。

$M-C-M'$ 这一商人资本的运动，其背后是 $C-M$ 以及 $M'-C$ 这一等价交换。因此，在不同价值体系之间进行交易的情况下，可以通过低价买入高价卖出而获得剩余价值的。不用说，价值体系的差异小的情况下其差额也小，反之亦然。所以，商人资本的发生是在后者，即长途贸易方面。

但是，这里却没有产生私人交易者。为什么呢？因为国家垄断了这种交易。其理由之一，是长途贸易的危险。如果没有国家的军事力量，长途贸易是不可能的。当然，商团本身组织起武装的话则有可能。不过这种情况下，那已经是小型的国家了。

波兰尼强调，古代的长途贸易乃是依靠国家进行的。他把这种贸易和一般市场区别开来，^① 并指出：贸易基本上是由国家官吏以及与此相当者承担的。他们不求利润，而是基于“身份动机”来从事贸易的。不过，却可以从君主那里作为报酬而得到财宝和土地。与此相比，靠“利润动机”从事私人交易者，其规模小利润也少故很贫穷，所以遭到轻视。

但其实，国家所从事的长途贸易，本根上也是基于“获利动机”的。在这方面，价格的固定不变和从中可以得到的巨大利润，两者并没有什么矛盾。之所以看上去交换的价格仿佛固定不变似的，那是因为自然条件和生产技术的变化比较缓慢。然而，价格的变化是存在的。因为，国家通过灌溉农业、矿山等可以创造出新的输出产品。它的重要性，甚至达到影响古代国家之盛衰的程度。不过，从事贸易的国家分别通过交易获得在别国低价而在本国高价的东西。这种情况下，双方都会获利。因此，这被视为“等价交换”。

不过，我们假设在这里有私人交易者，他于一地低价买入而在另一地高价卖出，并且不断地把在此地低价买入的东西于别的地方高价出售。这样，就会剥夺国家所获得的利润。因此，国家必须限制公共交易以外的交易。波兰尼说，交易依靠“身份动机”来实施的时候，被视为名誉的行为，而蔑视单纯依靠“利润动机”进行的交易。然而，国家也是“利润动机”的，从事此项工作的官吏亦得到了作为报酬的财宝和土地。因此，国家讨厌私人交易者，只是为了垄断而已。也因此，轻视私人交易，将其视为“非正义”而在道德上予以谴责。

^① 波兰尼：《人类的经济》日文版第1卷第153页，东京：岩波书店。

当长途贸易超出国家的需要得以扩散的时候，国家就不得不认可交易和商品的流通。在此，作为认可交易并予以保护的代价，国家开始征收关税和通行税。因此，私人交易不断发展，城市逐渐扩大，但依然基本上处在国家的管理之下。例如，中国的历朝历代，其市场靠官员管理，奢侈品和欺诈行为遭到严禁。另一方面，交易乃是利用贸易口岸的管理贸易，并采取朝贡这一赠与交易的形式。商人则受到国宾、使节的礼遇。

为此，尽管从私人交易和投资获得差额，即商人资本和借贷资本的活动实际上存在着，却受到了蔑视和敌意。而在希腊和罗马，并不存在依靠国家的交易和市场管理，交易和市场的区别亦不存在。结果，市场经济发挥了毁灭性的作用。马克思说：“因此，一方面，高利贷对古代的和封建的财富，对于古代的和封建的所有制，发生破坏和解体的作用。另一方面，它又破坏和毁灭小农民和小市民的生产，总之，破坏和毁灭生产者仍然是自己的生产资料的所有者的一切形式。”^① 因此，亚里士多德在其《政治学》中视利息为“最反自然的”，并说“因此当然要遭到憎恨的是高利贷”。

对亚里士多德来说，商人通过交换获得的利润是“非正义”的。但强制奴隶从事劳动却是“正义”的。同样，在古代专制国家中，靠赋役纳贡积蓄财富被视为正当，而从流通中获得财富却不正当。^② 然而这意味着，在这样的社会里占统治地位且正当的交换样式为 B。交换样式 C 不仅存在而且不可或缺，但同时它也是威胁由交换样式 B 和 A 所构成之世界的东西。国家有必要对此加以限制和管理。

就这一点而言，商业民族大概也是一样。自古以来，通过中转贸易而获利的部族便已存在，即，贝督因人（Bedouin）那样的游牧民和腓尼基人

① 《资本论》第3卷第5篇第36章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第674页，北京：人民出版社，1975。

② 巴比伦的《汉谟拉比法典》中有对金钱借贷、债务偿还、损害赔偿、奴隶买卖等的规定，这是为了限制当时崛起的高利贷商人。

那样的海洋民族。对于他们来说，从长途贸易获得的利益是正当的，定居的农业生产才是应该蔑视的。不过，他们并非私人交易者，而是组成武装商团进行活动的部族集团。在多数场合下，他们或者置身国家（帝国）之外，或者在帝国之中属于半从属性的存在。例如，“商业民族”腓尼基人，他们在亚述帝国到波斯帝国的时代，一直处于帝国的从属地位而发挥了推动世界一帝国中的流通的作用，后来还建立起自己的帝国（Carthago，迦太基）。游牧民不用说也曾构筑过帝国。他们对商业（长途贸易）是肯定的。^①但是，在其共同体的内部却对包括利息在内的获利行为予以了彻底的否定。这正是韦伯所说的“双重道德”。因此，商品交换的原理没能渗透到共同体的内部。

由此看来，不管长途贸易如何发达，都未能从根本上改变社会构成体。波兰尼说，在前近代交易和市场是分开的。交易和市场被整合为一体，并启动了由市场决定价格的机制，那不过是18世纪后期才出现的事情。这之前，更不要说古代了，将两者区别开来是必要的。正如我前面已经叙述过的那样，交易和市场有以下不同：前者属于在长距离的差异较大的价值体系中的交换，而后者则是没有多大区别的一般市场中的交换。在后者那里，即使有一些差异和变动，所产生的差额也不多。商人所获得的不过是正当的手续费而已。如果获得了比这略高的利润，就会被视为欺诈而无法维持长久。而且，在古代国家中，日用品的价格是法定的，谷物等必需品则是定量供应的。因此，小商贩只能维持小规模。另外，市场上通过“信用”进行交换。就是说，在一般市场中，采用的是与对外交易所用的货币不同的通货。

不过，在古代世界亦有例外。如希腊和罗马，在这些地方交易和市场是整合在一起的。具体而言，在希腊采用的是硬币（银、金等贵金属之

^① 在中世纪的欧洲，基督教是禁止利息的，带利息的金融交易由犹太人从事。但是，犹太人在自己民族中也禁止利息。“双重道德”，即在共同体的内部和外部道德规则不同的情况下，货币经济不会普遍化。

外，还有铜和铁等非金属)。这意味着，交易中所使用的对外货币和市场中所使用的对内货币（非金属）是互换的。由此，市场和交易进入到同一个价格形成的体系中。为什么希腊城邦中会出现这样的状况呢？这个问题将在下一章详细讨论。概而言之，因为希腊并非集权性的体制，没有统制价格的官僚机构。官僚机构不曾形成，只好依赖于通过市场的价格调整。

希腊和其他亚细亚国家的不同，主要在于这一点。例如，希罗多德（Herodotus）亦正是在这一点上发现了波斯和希腊的不同。据说波斯大王居鲁士（Cyrus）曾言：“我从来没有害怕过这样的一些人：他们在城市的中央设置一块地方，大家集合到这块地方来互相发誓，却又互相欺骗。”而希罗多德补充说：“居鲁士讲这番话的目的，是要给全体希腊人看一看他的颜色，因他们自己有用来进行买卖的市集，但波斯人却没有这样的习惯，波斯人从来不在公开的市场上进行买卖，而全国实际上也没有一个市场。”^①

波兰尼认为，价格的决定不是官僚而是听任市场的调节，这成为导致希腊民主制的主要原因。听任市场的判断，这在政治上便是听任大众的判断。就是说，它意味着比起国王和官僚或少数贤明的指导者的判断来，大众的判断是正确的。柏拉图和亚里士多德反对民主主义和市场经济，也是为此。他们认为，依靠中央集权国家的统制和自给自足的经济最为理想。这种思考是以斯巴达乃至东方国家为模范的。

但是，下面这种观点值得注意。即，在希腊，市场经济或世界一经济的形成导致了民主。必须指出，这里交换样式 C 的确得到了渗透，但成为占统治地位的可能性却不曾出现。例如，在希腊的殖民地伊奥尼亚各城市，工商业最为发达，并诞生了众多的哲学家、科学家和医生。但是，这样的繁荣因波斯的征服而轻易崩溃。另一方面，在雅典虽然与波斯的战争

^① 此处采用王以铸的译文，见希罗多德《历史》中文版上卷第 77—78 页，北京：商务印书馆，2010。

取得了胜利，却没有出现像伊奥尼亚那样的工商业发展。雅典是国家交易的中心，但交易主要是交给侨民以及外国人来完成的。雅典的市民终究是战士—农民，他们轻视工商业。

货币经济的渗透，给希腊城邦国家的市民社会（统治者共同体）以严重破坏。它使经济上的差距加大，从市民中不断产生债务奴隶。这不仅是城邦共同体的危机，而且意味着具有自办武装而全民皆兵的城邦将面临军事上国家存亡的危机。对此，希腊的城邦尝试了各种各样的对策。其中一个极端是斯巴达，即终止交易而转向自给自足的经济。这通过征服其他部族（美塞尼亚人）而将其作为农奴才有可能，但这又使防范奴隶叛乱的军国主义体制的出现成为不可避免的。另一极端是雅典。他们试图在不排除市场经济的情况下，解决市民之间的阶级对立。这便是民主政体（democracy）。

然而，雅典的民主化结果成了单纯为确保城邦统治者共同体的东西。与民主化相伴随，奴隶制生产也越发得到了强化。因为，市民参与军事政治的活动，没有自己劳动的闲暇。因此，虽然雅典国家与波斯那样的纳贡制国家不同，但依然基于交换样式 B。交换样式 C 无论得到了怎样的发展，也未能优越于交换样式 B。它处在基于交换样式 B 的国家之下，与之相生相克，同时又采取了从属且相互补充的形态而得以持续发展。就这一点而言，直到近代这种情况基本没有改变。

交换样式 C 在社会构成体中要占统治地位，需要有一个大的飞跃。这正如交换样式 B 要占统治地位，需要国家的出现一样。关于这一点，我将在讨论产业资本主义的章节（第三部第二章）中论述。

第三章 世界帝国

1. 亚细亚专制国家与帝国

前面，我论述了古代的亚细亚专制国家。其焦点在于国家内部的侧面。专制国家乃是赋税纳贡的国家。它基于服从与保护的“交换”而将众多的周边共同体和国家置于自己的支配之下。就是说，这是交换样式 B 占统治地位的社会构成体。但是，若从外延的层面来看亚细亚专制国家，则是一个包含了多个国家和共同体的、作为世界体系的世界—帝国（当作为世界体系来观察帝国的时候，我称其为世界—帝国；关于每个帝国则称“世界帝国”）。帝国会使以往充满危机和障碍的共同体间、国家间的交易变得更容易进行。虽然，帝国通过军事性的征服而得以形成，但实际上几乎不需要战争。因为，各共同体和小型国家比起战争状态来，更欢迎帝国的确立。从这个意义上讲，成为世界—帝国形成之重要契机的，不单单是交换样式 B，也包括交换样式 C。

支撑世界—帝国的是各种间—共同体性的原理和技术。前面，我就世界—帝国铸造货币一事做了论述。通过货币的铸造和度量衡的统一，在帝国内部的交易获得了飞跃性的扩大。当然，支撑世界—帝国的并不单纯是世界货币。例如，对世界—帝国来说不可或缺的还有超越共同体的法。帝国要考虑的不仅是如何统治各部族和国家，还要确保各部族、国家间交往和通商的安全。帝国的法基本上是国际法。这一点，大致也可以用于说明

即使没有那样明文化的其他帝国。例如，在中国这个帝国中，其保护伞下的各部族、国家只要前来朝贡就可以得到承认，若观其朝贡能得到更多的回礼，则可以认为这乃是一种交易。只要没有威胁到帝国内部的交易的安全，帝国并不介入其部族、国家的内部。世界帝国看上去几乎是一夜之间而重构起来的，那是因为，新的征服者不论是谁，只要能够保证旧有的国际法秩序和交易的安全性，就会受到欢迎的。

帝国的第三个特征是拥有“世界宗教”。世界帝国通过统合各部族国家而成立，那时，它需要超越各个国家、共同体之宗教的普世宗教。罗马帝国变得巨大无比时，它也不得不将以往加以迫害的基督教作为基础。同样，当中国帝国扩大到欧亚规模时，基于法家思想（秦始皇）和儒教（汉武帝）的统一就显得不充分了。在版图获得飞跃性扩张的唐王朝，则为此而导入了佛教。蒙古世界帝国也吸收了佛教和伊斯兰教。这种世界宗教，已渗透到帝国内以及周边的部族、国家。例如，日本的大和朝廷为了增强自己的统治基础，也需要佛教。因为，虽说是小国，当规模到了包含多部族的时候，就需要超越旧有部族之神的普世宗教。进而言之，世界帝国的神学，则是阿拉伯的阿维森纳（Avicenna）、西欧的托马斯·阿奎那、中国的朱熹那样合理主义之综合性的东西。

帝国的第四个特征在于“世界语言”（lingua franca）。例如，拉丁语、汉语和阿拉伯语那种可以供众多部族、国家使用的文字语言。在帝国中所讲的语言（俗语）有无数种，但它们并没有被视为“语言”。可以说，它们处于和今天的方言同样的地位。既然上述帝国的法、宗教、哲学要由这些世界语言来表述，那么，帝国其最主要的特征就表现在这种语言上。

以上，是世界一帝国的共通之点。不过，世界一帝国也是多种多样的。它们可以分为以下四种类型。

灌溉型：西亚、东亚、秘鲁、墨西哥。

海洋型：希腊、罗马。

游牧民型：蒙古。

商人型：伊斯兰。

从历史上讲，世界一帝国始于灌溉型，即东方专制国家。其原型则早已在苏马连出现。因此，后来西亚的帝国从文字、语言、宗教、官僚制等方面以各种各样的方式继承了始于苏马连的体系。而集其大成的是波斯帝国。大流士一世（Darius，公元前522—486年在位）的帝国统治方法成为后来的典范。例如，中央统制、行政区划、驿递、硬币铸造、作为统一的通用语之阿拉米语，以及宗教、文化的宽容等。在东亚，说世界一帝国的形成始于秦汉，不如说是始于唐王朝。

另一方面，上述类型之外的帝国，则是在亚细亚帝国的周边取与之相关联的形式而勃兴的。威特福格爾的观点对这个问题的理解具有启发意义。如前所述，威特福格爾的有关灌溉农业和专制国家的论述广为人知，其实，更重要的是他提出了从共时性空间结构来观察历史发展阶段上所见之物的视角。这便是以东方专制国家（水力社会）为核心（core），在其周边和亚周边这一构图中来观察。核心与周边（margin）这种观点到处可见，但威特福格爾的特殊处在于，他于周边之外又区分出亚周边（sub-margin）。

这种区分，看上去与沃勒斯坦对近代世界体系（世界一经济）所做中心（core）、半边缘（semi-periphery）、边缘（periphery）的划分相类似。沃勒斯坦是在弗兰克的“依附”理论，即通过商品交换财富被从边缘掠夺到中心的理论基础上，又增设了“半边缘”这一概念。由此可以观察到，中心与边缘不再作为固定的关系，而是动态变化的——如某地区或上升为中心或下降为边缘。

然而，早在这之前威特福格爾已经指出，近代世界体系出现以前即世界一帝国的阶段里，已经有了相似的地缘政治上的结构，这一点沃勒斯坦仿佛没有注意到。不过，两者相互之间却是似是而非的。世界一经济中的中心—半边缘—边缘和世界一帝国中的核心—半周边—周边，其构成各自体系的占统治地位的原理是完全不同的。这在世界一经济中是交换样式 C，

而在世界一帝国中则是交换样式 B。因此，世界一帝国中的周边与亚周边现象，也与世界一经济中的那个结构采取了完全不同的形态。

在世界一帝国方面，周边部被核心所征服和吸收。而且，相反的也有侵入核心实现征服的情况。从这个意义上讲，周边有与核心同化的倾向。可是，亚周边不同于和帝国一文明直接相联的周边，它是可以有选择地接受帝国一文明的区域。如果离帝国一文明的距离过远，它可以停留在部族社会；如果过于接近则可能被征服或吸收掉。在此，为了使议论更加明确，我想再增加“圈外”这个概念。排除了核心的支配和影响者，将从周边和亚周边逃往“圈外”，换言之，逃往山岳地带和边境。在那里，还残留着狩猎采集社会。

可以说，近代以前的世界体系由众多的世界一帝国、周边和不少的亚周边部乃至“圈外”构成。

近代世界体系，即资本主义市场覆盖了整个世界的时候，首先，国家将“圈外”纳入到自己的范围。众多的“未开化人”被强行“文明化”。在这个意义上，这些“未开化”人成了属于近代世界体系周边的存在。其次，世界一帝国的周边部在世界一经济上，也处于边缘的位置。第三，世界一帝国的亚周边部到了世界一经济中被置于“半边缘”的位置，其中也有如日本那样转变到中心位置上的极少例子。第四，旧世界一帝国的核心也被逼到周边的位置上。但是，拥有军队和官僚等国家机构的旧世界一帝国的核心，与其周边部不同，它并没有甘受自己所处的世界一经济的边缘地位。关于这一点，将在后面详述。^①

^① 在这一点上，可以将俄国革命和中国革命视为旧世界一帝国之复权的一种企图。威特福格尔强调，俄国和中国革命建立在亚细亚专制国家的土壤上，因此，亚细亚专制国家得以再现。但是，他忽视了一点，即俄国和中国乃是旧世界一帝国。在这里，有众多共同体和国家统合在一起。如果这里发生资产阶级革命，旧世界一帝国将分解为众多的民族—国家。这时，优先考虑阶级问题的马克思主义发挥了在不将旧世界一帝国分解为民族—国家的条件下实现近代化而重新复活的唯一的意识形态功能。俄国和中国的社会主义革命，在世界一经济（世界资本主义）中确立起拒绝该体系的世界体系（基于非获利交换之上的经济圈）。

2. 周边与亚周边

世界帝国的周边部，不是被核心所消灭，便是被吞并。得以抵抗这种命运的，只有拒绝定居且不曾有定居之必要的游牧民。他们与从属于国家的农业共同体不同，保持着狩猎采集、氏族社会的习惯。对于游牧民来说，围绕牧草、泉井的利用而在部族之间订立的“契约”十分重要。为此，尽管形成了部族或部族联合体，却极少有转化为国家的。不过，他们偶尔也集结起来组成军团，侵入中心部而实行掠夺或者君临旧有的国家机构之上。

这是在美索布达米亚的苏马连时代，就开始不断重演着的历史。中国也是这样，从古代到满人统治的清朝为止，此种情况反复不断。^①一般而言，当游牧民成为国家的统治者时，将失掉以往拥有的战士之独立不羁的精神和相互扶助的连带意识——两者均基于互酬原理。他们追求荣誉、奢侈和安稳因而堕落，乃至出现内部的腐败。结果，被新的外来游牧民——战士军团所征服。14世纪的阿拉伯思想家伊本·卡里顿（Ibn Khaldūn）在其《历史序章》中，就曾发现这种不断反复的历史法则。

不过，也有游牧民超越这种掠夺和没落的循环反复而构筑起持久的世界帝国的例子。这就是蒙古帝国。蒙古通过游牧民的部族大联合，凭借其骑马部队而称霸于各地，得以建立起世界帝国。这是由于，他们在统治者层面没有否定互酬原理。例如，他们在中国建立元朝而继承了东方式官僚国家体制，但皇帝在蒙古部族联合体中不过是其首长中的一个首长而已，

^① 可以说中国的王朝是一种游牧民王朝。例如，汉宋明仿佛推翻了游牧民统治的汉民族王朝。但是，汉在武帝以前乃与游牧民匈奴的属国没有什么两样，宋之建国得力于游牧民的军队，明亦作为王朝的军事力量而吸收了大量的蒙古集团。就是说，中国的王朝不是游牧民自身，就是依靠游牧民而建立起来的。

而并非特别的存在。他们为了选举新的大汗，召开来自欧亚全域的首长会议。但是，大汗也不过只拥有首长中最大首长的地位。蒙古部族共同体的互酬原理在统治者层面依然得以保存。蒙古之所以能在广阔的规模上结合起以往各自封闭的诸世界帝国，原因正在于此。

虽然蒙古人本身并没有积极参与商业活动，但他们通过重视商业并结合旧有的世界一帝国，而一时实现了某种程度的世界一经济。另外，由此开始纸币得到广泛使用。这个蒙古帝国的崩溃，反而促进了不单在中国而且包括印度、伊朗、土耳其等各地的近世世界一帝国的重建。而与此相称的是欧洲世界一经济的向全球扩散。

游牧民建立起世界帝国的另一个例子是伊斯兰帝国。该帝国得以建立，在于其游牧民与都市商人的结盟。具体讲，就是麦加的都市商人与游牧民的贝都因人构成的同盟体。毫无疑问，为了这种结盟，伊斯兰教这一统合力是必要的。伊斯兰教乃是一种都市宗教，它肯定商业。因此，伊斯兰帝国成了不仅在沙漠而且跨越海洋的商业性帝国。从其区域及文明发展程度上来看，它实际上是罗马帝国的后继。应该说，在伊斯兰多国繁荣的时期，西欧乃是伊斯兰圈的亚周边。然而，伊斯兰帝国未能成为近代世界体系，其主要的原因与灌溉型帝国一样，在于他们把商业和都市置于国家的管理之下。在此，世界一经济的发展受到世界一帝国的制约。就是说，交换样式 C 的自律性发展受到了交换样式 B 的制约。

最后，谈谈海洋型帝国（希腊、罗马）。这里，毋宁说重要的是希腊人没有构筑起帝国。的确，亚力山大大帝三世建立了希腊式（Hellenism）的帝国。它消灭了城邦，依靠的是对亚细亚帝国类型的蹈袭。同样，罗马成为帝国也是通过放弃都市国家原理而实现的。因此，有关希腊、罗马，值得关注的不在于他们如何建立了帝国，而在于他们处于亚细亚专制国家的旁边而受到其文明的强烈影响，却依然维持都市国家的形态而拒绝走向专制国家。换言之，针对西亚的文明一帝国而言，希腊、罗马乃是“亚周边”的存在。

亚周边与周边有什么不同呢？作为亚周边的例子，威特福格尔曾列举出早期的希腊和罗马，以及日耳曼、日本和蒙古征服欧洲前的俄国。亚周边处于周边之前，却并非圈外。就是说，亚周边不像周边那样接近核心的文明，但也没有达到疏远的程度。另外，“海洋型”（maritime）社会容易满足亚周边的条件。因为，它通过海上交易而与帝国的核心保持联系，但由于没有陆地的接壤而避免了直接的入侵，故形成独自的世界。

这样，亚周边得以有选择地接受核心的文明制度。具体而言，它尽管接受了文明（文字、技术及其他），却得以从根本上拒绝存在于核心的官僚制等集权制度。与周边的被核心所同化相比，在亚周边虽然不比“圈外”，却保留了浓厚的可以拒绝等级制度的互酬原理（交换样式A）。他们即使接受了核心的文明，却不曾全面地从属之，从而得以获得独自的发展。另外，在经济上少有依靠国家的交换和再分配，而是听任于市场。也因为如此，在亚周边那里，世界一经济得到了发展。

马克思试图从“奴隶制生产方式”来说明希腊、罗马的社会构成体。但是，如果要观察希腊、罗马不同于亚细亚专制国家的划时代特征，从奴隶制生产方式的角度是无法说明的。亚细亚专制国家所采取的，是向其他国家和共同体课以赋役纳贡却不介入其内部的统治方法。这里也有奴隶，但没有“奴隶制生产”。而在希腊、罗马，却没有朝赋役纳贡国家的方向发展，而不曾受到国家官僚管理的市场和交易得到了发展。希腊、罗马所特有的奴隶制生产，乃是这种世界一经济所带来的结果。因此，关键在于要追问为什么在希腊、罗马这种世界一经济会得到发展。

再次重申，在希腊、罗马产生的现象，是“亚周边”所特有的东西。例如希腊，其之前的弥克涅文明（Mycene）是“周边的”。就是说，它处于埃及式集权国家的影响之下。可是，等到这种文明消失后出现的希腊人则是“亚周边的”。即，他们接受了西亚的制铁技术，并且继承了源自苏马连的楔形文字而由腓尼基人发展起来的文字，但却没有接受帝国中枢的政治体系。结果是他们试图构筑起自身的世界一帝国，却没能成功。本

来，雅典和斯巴达就连希腊众多的城邦也未能统合起来。

其次，罗马是与希腊的城邦一样的都市国家，通过将征服得来的都市国家和部族的有势力者作为市民组合起来，并依靠普遍法的统治而扩大了版图。就是说，通过抑制城邦的排他性共同体原理，而得以形成世界一帝国。不过，罗马未能彻底放弃城邦原理。在罗马的根底持续保存了城邦与帝国之原理性的相互克制。罗马帝国进而超越了以往波斯帝国的版图，成为囊括了西欧的历史上最大的帝国。不过，我们在此关注罗马帝国，并非因为它是最大的帝国，而在于它最明显地显示了城邦和帝国的原理上之相互克制。这个问题，到了近代则作为民族—国家和帝国主义、区域主义的问题而被不断反复的。

3. 希腊

在古代文明中枢，依靠国家的灌溉农业得以发展，并由此形成了地缘农业共同体。不过，其得以成为可能是因为只要有灌溉就可以收获谷物的肥沃土地。而在这样的区域之外，只有小规模的自然（降水）农业。人们没有彻底放弃以往的狩猎采集生活。一般来说，降水农业与狩猎采集之间保持着联系性。这使得氏族共同体的互酬原理保存了下来。为此，即使农耕发达了，它依然拒绝集权性国家的形成。另一方面，在降水农业的场合则土地的私有化得到发展。因为，土地的开发未因国家的推动而成为大规模的，只是由个人进行小规模的开发。为此，即使土地整个归共同体所有，开拓了土地的个人却有了永久的“使用权”。这是私有财产。当然，我们不能忘记，就是这种场合下，与此相关联的互酬原理依然存在。

观察古希腊社会时，有必要注意上述条件。他们定居于地中海沿岸。这里，谷物耕作贫乏，只能进行畜牧业和橄榄、葡萄酒的生产。因此，斯

巴达除外，希腊人依靠的主要是海上的交易。由于交易的发达，形成了众多的都市国家（城邦）。城邦是部族联合体。它在家族之上，又形成了氏族、兄弟团、部族等阶层。例如，在雅典就存在着四部族。

都市国家并非特异的现象。亚洲的专制国家也是从众多的都市国家演变而来的。但是，在亚洲通过众多都市间的抗争而出现了集权性的区域国家，而在希腊却没有出现这样的情况。众多城邦的抗争状态一直持续不断。希腊的城邦从亚洲各国（埃及、巴比伦、腓尼基）输入了文字和科学技术等高度发达的文明，却同时保留了氏族社会的习惯。关于这一点，马克思说虽然作为文明而发展，但使“野蛮期晚期特点的氏族制”得以保存的，是由于众多城邦不断的战争状态。

只是由于状态的不稳定和（阿提喀）部落间经常战争的结果，从他们定居于阿提喀的时候起到梭伦时代为止，旧的氏族组织才能保持得这样长久。

到了梭伦时代，雅典人已经是有了两个世纪文明的民族了；技术达到相当发展的地步，海上贸易具有全民的意义，农业和手工业都得到发展，出现了用诗写成的文学作品；但是他们的社会制度还是作为野蛮期晚期特点的氏族制。^①

的确，他们之间不断的战争妨碍了集权性国家的形成。但是，其理由可以说相反在于没有发生与外部的战争。在希腊没有实现城邦的统合，那是因为地处多岛屿海洋的沿岸，而没有发生来自外部的强国的侵入。只要看看波斯战争就会明白，如果有外敌侵入，整个城邦就会团结起来。另外，像得洛斯岛同盟那样，实际上针对波斯建立了“雅典帝国”。不过，外部的威胁并不长久。本来，波斯所侵入的亦是希腊人殖民的伊奥尼亚地

^① 马克思：《摩尔根〈古代社会〉摘要》中文版第191页，中国科学院历史研究所编译组译，北京：人民出版社，1965。

区，而非本岛。因此可以说，城邦未能统合起来，在于外来的危机相对较少。

导致众多都市国家不曾统合的原因，正在于希腊地处“亚周边”的位置。就是说，它处于可以从外部的国家接受其文明的较近距离上，又地处不至于受到直接威胁的较远位置上。结果，一方面实现了高度发达的文明乃至货币经济，另一方面又保留了氏族社会的传统。

据说，希腊在初期曾出现过帝王统治，后来又发展为贵族统治。但是，初期的王政乃是阿伽门农和阿基琉斯那样的帝王。就是说并非绝对王权，而更接近于首长制王权。可以说，这里依然保留着氏族的战士共同体的互酬原理。后来产生了贵族的门阀统治。换言之，以至于财产所有者掌握了政治权力。这意味着氏族共同体的崩溃。不过，某种意义上，氏族社会的原理保留下来了。就是说，贵族阶层亦依靠源自以往旧的氏族社会的权威。战士—农民这一理想状态没有被根本否定掉。

希腊人从亚洲各国吸收了高度发达的文明，但有一样东西却无论如何没有接受。这就是在亚细亚专制国家发达起来的国家机构，即官僚制、常备军乃至雇佣兵。如前所述，他们没有像亚细亚专制国家那样，靠国家官僚来进行价格统制，而是交给市场调节。不靠官僚而听任市场来决定价格，这与拉丁字母的改革一起成为导致希腊民主政治的主要因素^①。

另外，希腊人一直保持着市民的全民皆兵制这一氏族社会以来的原则。尤其是希腊人采用的依靠重装备步兵的密集战法，与以往贵族骑马而平民为步兵的形态完全不同。在波斯战争中，波斯一方是奴隶做军舰的水手，而希腊一方则是无法自己筹措武器的贫民成为水手。战争的胜利，使

^① 改良腓尼基文字而创建任何人可以学习的表音文字（拉丁字母），有一种说法认为这是希腊民主主义所导致的。的确，在埃及和中国识字比较困难，需要花费很多时间，且要有一定的能力。但是，说有表音文字而后出现了民主政体，这是因果倒置的。当有官僚制的时候，人们希望大众不要接近文字。例如，在埃及也有大众可以使用的文字，但垄断信息知识的官僚层宁愿维持其难以学习的象形文字。因此，希腊采用表音文字而得到发展，那是因为官僚机构未发达所至。而且，还因为经济没有交给官僚们统制而是任由市场自由发展。

这些市民的政治地位越发提高。

当我们观察雅典的民主政治时，最重要的是要注意它植根于氏族社会的传统这一点。作为货币经济和贵族阶级统治的结果，在此产生了阶级对立。因此，众多市民跌落为债务奴隶。这导致了深刻的问题，因为对基于全民皆兵制的城邦来说，这立刻成了军事上的危机。在雅典民主化之所以被接受，原因正在于此。改革的第一步，是梭伦改革（公元前 594 年），即对具有自办重装备武器的财产者，给予参政权。而且，还实施了旨在救济没有财产的市民的债务免除和债务奴隶的废除等措施。于是，工商业又得到发展。其后，反对贵族阶级的统治，并从贵族中间产生出得到大众喝彩的僭主。僭主，特别是佩西斯特拉托斯那样的僭主，试图从贵族夺得权力以救济贫穷的市民。从这个意义上讲，可以说僭主乃是民主化的反映。

然而，雅典的民主终归存在于否定僭主并阻止其出现之处，即，佩西斯特拉托斯死去，后继的僭主遭到驱逐之后所实施的克莱司铁涅斯（Cleisthenes）改革（公元前 508 年）。第一，废除成为贵族权力基础的旧有部族制度，通过地域划分创设新的部族。这时，出现了具有地缘性的 Demos（古希腊城邦的平民）。因此，依靠 Demos 的统治才是 democracy（民主）。第二，民主的本质在于不承认由贵族或僭主来代表（代理）的代议制。由此来看，近代国家的代议制并非民主。

他们以抽签来决定掌有权力的公务职位，并在事后对曾处于权力宝座者实行弹劾裁判。^①可以说，这与军事上的密集战法相通。密集战法，并不需要骑马贵族那样的领袖。同样，在统治上，也不需要贵族的领袖。第三，民主化获得了划时代的发展，那是因为在波斯战争（公元前 492—479 年）中，作为军舰水手而参战并为胜利作出贡献的贫穷市民提出了参政权

^① 据泽田典子的研究，一般职务由抽签决定，但只有将军（strategist）通过选举选出，而且可以连任。民主政体初期，与贵族政体时期一样，最高位的职务执政官从贵族中选出，而在伯里克利斯时代（公元前 487 年）则通过抽签来决定。伯里克利斯等雅典的主要政治家几乎都是做过将军的。当然，他们成了严厉的弹劾裁判的对象。（《雅典民主政体》，东京：讲谈社，2010）

的要求。以上改革，一方面否定了作为氏族传统的门阀统治，另一方面这意味着又恢复了氏族社会的原理。

民主，只有通过否定门阀统治的意识形态才能实现。因此，民主否定以往的制度和宗教。不过，虽然要否定这种与氏族社会相关联的传统，但某种意义上，在民主方面又有对氏族社会的恢复。就是说，民主拒绝给予任何人以特权，在保证成员的平等性这个意义上，它明显是对互酬性原理的恢复。当然，他们并没有意识到这是氏族社会的原理。因为，他们有意地把给予贵族以优越性的意识形态视为氏族的传统。然而，民主中的氏族社会的互酬原理，乃是作为“被压抑物的回归”（弗洛伊德）而回归的。

不过，雅典的民主其局限也正在于上面这一点。雅典市民，基本上讲是农民—战士。事实上它依靠国际交易而取得了繁荣，但市民轻视商业，因此，其交易是由外国人或留居的外国人承担的。这些外国人不管怎样富有也无法获得土地，也不能成为市民。他们不仅得不到法律的保障，而且要课以高额的赋税。另外，雅典的市民原则上是农民，却不从事实际的农业。由于要奔赴战场，还要参与国家政治，因此让奴隶从事劳动。有土地而没有奴隶者，无以完成市民的义务。为了成为市民，就需要奴隶。所以，民主的发展越来越需要奴隶。雅典的市民把手工劳动视为奴隶的工作而予以轻视。

这一点，与希腊的殖民者所建立的米利都等伊奥尼亚诸城市形成对照。伊奥尼亚在政治上隶属于吕底亚（Lydia）。但是，由于允许自治，所以以海上交易为中心其工商业获得惊人的发展。从各种各样的部族移居而来的人们，在此没有产生排他性的氏族意识。他们在广阔的海上从事交易，故而具有超越城邦的意识。并不歧视外国人，奴隶也较少。在此确立起来的政治形态，被称为同等者统治。由于这样的风土，故而产生了泰利士（Thales）等自然科学家，还有历史学家希罗多德和医学家希波克拉底

(Hippocrates) 等。^① 另外，意大利等殖民都市，也是由伊奥尼亚移居来的人们建设的。希腊伟大的文化，并非在雅典，而是在伊奥尼亚即交换样式 C 占统治地位的社会中出现的。

雅典的民主，与伊奥尼亚的同等者统治性质不同。后者出现于超越部族意识的世界，而前者依据的是城邦的排他性部族意识。例如，亚里士多德认为，希腊人以外的外国人是应该做奴隶的。但，不能说这只是保守的贵族阶级的见解。民主派也持同样的意见。在雅典看来，来自伊奥尼亚的哲学家只能是带来破坏城邦秩序的思想的人。因为，他们是在世界性的空间中思考的人们。

从海外来到雅典的思想家们，被称为诡辩家。对这些思想家引起反感的不仅是保守的贵族。实际上，民主派的市民也敌视他们。不过，没有对他们施以特别的抨击，那是因为他们终究是外国人，而且是出售知识以换取金钱的所谓知识商人。可是，民主派却对不曾像诡辩家那样换取金钱的雅典人苏格拉底提起了诉讼，罪名是“不相信国家所信奉的诸神，而引入了新的神”，并“使青年堕落”。如此罪名，使苏格拉底的辩护无法成立，尽管他并没有收受金钱也并非诡辩家。如果动摇共同体的传统规范者是诡辩家，那么，苏格拉底也就是诡辩家。

十分明显，他向雅典的人们传播了以往城邦所不曾存在的神或者思想。如果是外国人牟利者，也不会有那么深刻的影响。苏格拉底是雅典人，又不为牟利而做这样的事情，其影响正远远比所谓的诡辩家为大。苏格拉底为民主派所告发。然而，他并非柏拉图那样的贵族派，也不是城邦的思想家。其证据就在于，除了柏拉图以外，狄奥根尼等苏格拉底的后继者都是外国人。而且，他们带来了城邦崩溃后出现的国际都会的哲学。

^① 伊奥尼亚的自然哲学与雅典人不同，是由重视技艺和手工的人们所建立的。希罗多德的《历史》也是如此。他考察过波斯等多种周边部族，但没有希腊中心主义偏见，采取一种几乎和现代人类学家一样的态度。正如樱井万里子指出的那样，他是雅典历史学家，与修昔底德的态度完全不同（《希罗多德和修昔底德》，东京：山川出版社，2006）。

4. 罗马

罗马是后于希腊而崭露头角的都市国家。因此，它与希腊的都市国家具有类似的一面。特别是罗马人在重装备步兵密集战法等方面有意识学习希腊的先例，所以相似性就更加明显。不过，由于类似性的存在，反而也凸现了它们之间的不同。

第一，雅典达成了彻底的民主主义，而罗马则不够彻底。都市国家罗马也和早期的希腊一样，发生过从王政向贵族政体的转变。即，公元前509年强有力的首长（贵族）驱逐了国王，从而实现了贵族统治。贵族（patricii）是一种拥有众多庇护民和奴隶的“封建”诸侯。而且，由贵族出身的终身议员构成的元老院掌握着实权。而中小农民组成的平民（plebs）则与贵族政体对立。公元前494年，贵族向平民的反抗做出让步，承认由平民单独组成的民会并设置了护民官。贵族的让步源自军事上的理由。他们需要重装备步兵的战斗力量，而重装备步兵是自办的，中小农民的经济基础之确立不可或缺。因此，城邦中的阶级分化无法放置不管。

在这个过程中，有与雅典从贵族政体向民主政体过渡的类似性。但是，在罗马没有发生像在雅典出现的僭主打倒贵族政体的情况。因为，来自平民中的新贵族与旧贵族勾结在一起。他们通过代理租税征收和土木工程而积蓄起财富，并拥有了大农场（latifundium）；而小农却败落为无产者（失去土地的市民）。

罗马市民中这种阶级分化未能得到控制。例如，试图解决此问题的护民官格劳柯斯兄弟实施了没收大土地所有者的财产分给无产者的土地改革，但遭到挫折而被杀害。亚里士多德说民主是贫民占优势的政体，而在此意义上的民主化之可能性较小的罗马，不是在内部来解决阶级的问题，而是转向了外部。就是说，试图通过征服战争把土地、奴隶和财富分配给

无产者。但是，这并没有解决问题，战争反而造成了贫富的差距。而为了解决这个问题，越发需要征服战争了。

都市国家罗马在遇到紧急事态的时候，享有处置紧急事态之特权的是执政官（consul）。为了回避独裁者的出现，曾任命数位执政官，但最终还是由此产生了“皇帝”。例如，罗马在征服战争中不断败北，后来玛里斯当选为执政官。他建立了新的征兵制度，从无产市民中选拔志愿兵编成军队，给退役兵分配土地和殖民地。这之后，又有苏拉、庞培、恺撒继任执政官，由此出现了皇帝。

但是，罗马人虽然事实上放弃了城邦的原理，在形式上一直维持不变。例如，即使出现了皇帝（Augustus），形式上皇帝依然隶属于元老院。因此，人们称罗马的皇帝为“共和政体与专制统治的结合”。实际上，就是到了帝制时代，依然保存了皇帝和元老院双重统治的体系，皇帝不得不靠“牧羊神和马戏团”来赢得市民的支持。但总之，后来官僚组织得以完备，皇帝的神格化也得到了进一步的发展。

第二，罗马与雅典的不同还在于：希腊严格限制市民权的认定，经过几代的留居外国人和殖民地的希腊人也不曾被授予其市民权。获得解放的奴隶也极少。这种排他性的统合之结果，是希腊的城邦未能获得合并和吸收其他共同体的方法。而罗马则不然。在罗马，通过采取对其他共同体比较宽松的对策，最终建立起了世界帝国。值得注意的是，罗马帝国的形成不单依靠军事征服，还采取了城邦扩张的形式。它首先给予意大利半岛的城邦人以市民权，进而让征服地区的强有力者成为市民。这亦是一种对被征服地区施以差别待遇，从而防止其团结和反抗的“分割统治”方法。

一般认为，罗马帝国的这种统治是依靠“法之支配”而治理众多民族的方法，这与波斯帝国截然不同。然而，实际上，罗马帝国完成了与亚洲的帝国相通的赋役纳贡国家的建构。由希腊所发展起来的世界一经济，在罗马帝国后期宣告终结。

5. 封建制

a. 日耳曼封建制与自由都市

希腊人和罗马人针对亚洲而言处于亚周边关系的位置上时，日耳曼人则处于所谓的“圈外”。但到了希腊和罗马转变为世界一帝国的时期，可以说日耳曼人则从“圈外”转移到“亚周边”的位置上。就是说，他们一方面继承罗马的文明，另一方面又拒绝了罗马帝国的政治体系。而实际上，他们消灭了西罗马帝国。

然而，若说罗马帝国消失而被日耳曼（欧洲）所继承，则不通情理。因为，罗马帝国是作为东罗马帝国（拜占庭）而存在的。实际上，乃是伊斯兰帝国继承了罗马帝国。日耳曼人不仅没有继承世界一帝国，反而解构了这一体系。这便是所谓的“黑暗时代”。当然，继承了西罗马帝国的皇帝（神圣罗马帝国）的权威，进而，罗马教作为在文化、意识形态上统合该地区的原理，发挥了作用。但是，在此并没有形成在政治、军事上加以统合的集权国家。相反，出现了封建性的诸国，并产生了众多独立的都市。这正是世界一经济，由此产生了资本主义经济。

如果说希腊和罗马成立于东方帝国的亚周边上，那么所谓封建制（封建社会构成体）则成立于罗马帝国的亚周边，即日耳曼部族社会之上。这需从统治阶级的共同体和被统治阶级的共同体两方面来观察。首先，我们从统治者层面来看，封建制成立于主君和家臣双重义务的契约关系。主君向家臣封土或者豢养之。而家臣则通过忠诚和军事上的服务予以回应。这种关系是双重的，故主人若没有履行义务，家臣关系可以废弃。

有关封建制，韦伯列举了各种各样的例子，其中日耳曼式封建制的特

征在于采邑封建制（人之诚实关系和采邑的结合）。^① 进而，韦伯还列举了存在于日本的“侍者制封建制”，即作为基于人之诚实关系却不伴随庄园领主权的授予这一类型的封建制。建立在人之诚实关系上的封建制，其特征在于统治阶层之间还保留着互酬性的原理。这种互酬性原理不承认主君的专制权力。虽有国王，但也只是领主中之最高者程度的存在，而并没有绝对的权力。这类似于氏族社会中的首长，或者早期希腊的王之地位。从这个意义上讲，可以说日耳曼社会还保留着氏族共同体的传统。

可是，一般是把封建制和农奴制结合在一起的。就是说，认为是通过赋役纳贡来统治被统治者的体系之一。因此，萨米尔·阿明把封建制看做纳贡制的一种特殊形态。但是，封建制中的统治者之间还存在着互酬性，与此相比，亚细亚式纳贡制却不存在这种互酬性。而且，封建制中的统治者与被统治者之间也还存在着统治者之间那样的互酬性。从这个意义上讲，封建制所有的农奴制与亚细亚式纳贡制（全面的奴隶制）不同。在后者那里，国家（王权）支配着农民共同体，但并不干预其内部的事务。除了课亦赋役纳贡之外，农民共同体是自治的。

与此相比，日耳曼式共同体中的农奴制乃是通过保有土地的每个自耕农与领主之间“基于恐怖的契约”，即保护、保证与赋役、纳贡这一交换关系而形成的。例如，在英国到了14世纪，变成用现金赋役纳贡，农民之封建性义务普遍转变为货币地租的形式。由此，农民的土地拥有权变成了单纯的借地权。这样的农民被称为独立自耕农（yeoman）。然而，这种变化之所以发生，是因为领主和农奴的关系原本为双重义务契约性的，他们之间的所有权是明确的。

当然，欧洲的农民也形成了共同体。有三季耕作制等共同体的规则，还有共同的土地（common）。但是，这种共同体的规则源自农业生产上的需要，而且是由领主领导的。进而，共同土地是领主的所有物。因此，日

^① 韦伯：《古代社会经济史——古代农业》日文版上卷，东京：东洋经济新报社。

耳曼式共同体与所有权暧昧不清的亚细亚式共同体不同，也和私有土地分配给各户所有其公有土地可以被有权者随意使用的古代共同体相异。例如在英国，领主为了羊毛生产，试图把公有地变为草场地，这被称之为“圈地”（enclosure）。然而，这种情况之所以有其可能，是因为土地的所有权已经划分清楚。日耳曼式共同体随着货币经济的渗透而轻易被解体，并出现了拥有生产手段（土地）者和没有这种手段者（无产者）的分化，其理由也正在于此。

还有，西欧的封建制值得特别一提的是自由都市（共同体）。这是脱离领主—农奴关系的人们所构筑起来的基于互酬性契约的共同体。这种自由都市之所以有可能出现，在于封建制的存在。换言之，即帝国的弱点。亚细亚帝国也拥有巨大的都市，但那是从属于国家的。相反，在欧洲可以说因国家比较脆弱，所以才导致了自由都市的出现。罗马帝国崩溃以后，在成为亚细亚式帝国的东罗马帝国（拜占庭），皇帝即教皇，自由都市未能得到发展。另一方面，在西罗马帝国，小型国家（封建国家）纷纷设立，皇帝只是名义上的存在。因此，与皇帝和封建诸侯相比，罗马教会成为占优势的存在。^① 在这种三足鼎立的抗衡中，都市与教皇一方结盟从而得到了各种特权。

例如，在欧洲南部，佛罗伦萨于1115年宣布为自由都市。而支撑这个都市的是毛纺织业等工商业者的同业公会。在欧洲北部，1112年凯恩大主教公开承认新的城中所有居民作为市民参加的“为自由而结成的盟约共同体”。这是自由都市（commune）在法律上的确立。其基础为工商业者的同业公会。由于自由都市的成立，工商业者以资产者的身份出现。这样，在西欧出现了三千多个自由都市，以此为根据地，掀起了宗教改革和资产阶级革命。

^① 如恺撒《高卢战记》指出的那样，西欧教会优越于皇帝和诸侯的原因之一在于，在凯尔特人中祭司阶级原本就优越于战士阶级，而且基督教方面在传教过程中又利用了这一点。

自由都市的形成基于商品交换样式的原理，同时它又是“盟约共同体”。在此，一方面是追求资本主义利益的动力，另一方面是要针对由此导致的经济差距而试图恢复相互扶助之共同体（commune）的动力，两者相互对抗式地存在着。因此，都市成了直到巴黎公社为止的超越资本主义之运动（共产主义）的母体。

一言以蔽之，封建制乃是谁也无法处于绝对性优势地位的多元状态。国王、贵族、教会、都市等不断地相互对抗而又联合在一起。因此，封建制始终处于战争的状态。人类学家克鲁斯特将原始社会的持续性战争看成是阻止国家出现的因素，这种看法毋宁说也适用于这里的例子。国王和诸侯们的战争导致的分散化和多中心化，妨碍了统一国家的形成。此后，国王掌握绝对的主权是在15、16世纪绝对主义王权国家里。国王征服了平起平坐的封建诸侯，并确立起常备军和官僚制。从某种意义上讲，这里所实现的是东方专制国家早就存在的东西。但是，绝对主义王权与东方专制国家的不同，不在于抑制了商品交换（交换样式C），而相反在于它保证并促进了商品交换的优越地位。其当然的结果，是走向了资产阶级革命。

b. 作为亚周边的封建制

如前所述，如果说希腊和罗马成立于东方帝国的亚周边，那么，可以说所谓封建制（封建社会构成体）则形成于罗马帝国的亚周边，即日耳曼部族社会。这样看来，马克思所说的“亚细亚”“古代”和“封建”的区别，并非连续的阶段，而是作为世界—帝国空间上的位置关系。

封建制后来归结为资本主义的发展和西欧的优势，因而让人感到仿佛是西欧所固有的东西。但是，正如希腊和罗马的特性来自它们位于埃及等东方诸国的亚周边，西欧的封建制也是位于罗马帝国乃至伊斯兰帝国亚周边而产生的现象。就是说，这种特征并非“occident”（西方）的一般特征，而是基于它们与核心、周边、亚周边这一位置的关系。这种情况，若

以东亚日本的封建制为例，则十分清楚。

马克思和韦伯都注意到成立于日本的封建制。^①不用说，这里的封建制意味着基于人之诚实关系，即主人和家臣之间的封土—忠诚这一相互的契约关系。年鉴学派的马克·布洛赫和布罗代尔也注意到了这一事实。不过，据我所见，对封建制给出如此有说服力解释的只有威特福格尔（《东方社会理论》）。简言之，他从中国帝国的亚周边角度阐明了日本的封建制。

在中国“周边”的朝鲜，较早导入了中国的制度，而岛国日本则相对迟缓。在日本，导入中国的制度而建立起律令制国家，是在7到8世纪之间。但这只是形式而已，国家的集权性还很脆弱。所输入的官僚机构和公地公民制，未能充分发挥功能。而在这种国家机构的外部，特别是东国地区^②，因开垦而导致的土地私有化和庄园化得到发展。由此产生的战士—农民共同体，开始侵蚀基于封土—忠诚这一人格关系的封建制的发达。从13世纪开始，武家政权一直持续到19世纪后期。

这期间，朝鲜进一步推进了中国化。10世纪的时候，高丽王朝采用了科举（官员之考试选拔制度），由此确立起文官对于武官的优势地位。自此开始，官僚制一直持续到20世纪。但在日本，虽然一切均尊中国为楷模，科举制度却一次也没有采用过。厌恶文官的战士—农民共同体的传统有力地保存下来。不过，在形式上还是保持着古代的天皇制和律令国家的体制，并作为权威而持续发挥着作用。这是因为，封建性国家没有彻底扫除王权，而是将其崇敬起来从而确保了其正统性。之所以如此，是由于不曾有来自外部的征服者。

① 据说在中国周朝的时代出现了“封建制”。但是，此乃王封同族和功臣为诸侯以统治土地和人民的一种制度。就是说，并非战士们的互酬关系，而是依靠亲族关系的统治体系。作为相反的概念有“郡县制”，自秦始皇开始得以实现。孔子将周的封建制理想化，在于他认为此乃靠“礼乐”而非“武力”和法制的统治。

② 现在的日本关东地区。——译者

然而，如此利用旧有的权威，也导致了对封建性要素的抑制。就是说，存在于此的双重性（互酬的）关系也遭到了削弱。马克·布洛赫在下面这一点上发现了日本的封建制虽酷似西欧却缺少“可以约束权力的契约观念”的理由：“在欧洲以外遥远的日本，恰巧也存在着一套非常类似于西欧封建主义的人身和领地依附制度，这套制度是在损害君权的过程中逐渐形成的，日本的君权就像西欧的王权一样，比封建主义古老得多。但在日本，封建主义与王权这两种制度并存却没有相互渗透。”^①

经过16世纪的战国时代而获得了霸权的德川幕府，从朝鲜王朝那里输入了朱子学，试图建立集权性的官僚体制。进而，将幕府的正统性定位于古代以来天皇制国家的连续性上。所以，在德川时代，比起封建制来集权性国家的一面比较强盛，这也确实无疑。^②但事实上，封建性的体制和文化维持下来了。例如，武士被赋予“讨敌”的权利和义务。换言之，在国家的法律秩序之外，与主君之间的人格上的忠诚关系得到了重视。比起官僚来，更赋予了战士（侍者）以价值。从别的角度来说，与理论、体系的东西相比，更注重审美的或者实用的价值。

但是，这种有选择地接受来自帝国的文明，与其说是日本的特征，不如说是处于亚周边地位者的共通特征。例如，同样是在西欧之中，从与罗马帝国的关系这一方面来看，则有“周边的”和“亚周边的”不同。法国

^① 此处采用李增洪、侯树栋、张绪山的译文，见《封建社会》中文版下卷第616页，北京：商务印书馆，2004。

^② 日本的封建制需要从被统治阶级的方面来观察，而不仅仅看重武士阶级。虽有伴随着稻作而产生的共同体的所有制和束缚，但日本的农民从14世纪开始事实上就有了土地的私有。例如，16世纪末发生的“太阁检地”，就是为了确保国家的税收（年贡）而重新确认农民的所有地。另外，16世纪出现了堺（现在的日本大阪府。——译者）和京都那样的自治都市。当然，它们在17世纪以后的德川体制中受到压制，但并非彻底的压制。其后，町人（资产阶级）文化的活动持续不断。从这个意义上讲，可以说日本的社会构成体虽然是封建性的，但并非亚细亚式的。当然，这与日本始终处于亚细亚式帝国—文明的影响之下并不矛盾。例如，古代律令国家的法和机构虽名存实亡，但一次也没有被正式否定过。而且，在明治维新以后还被用于中央集权的建立。这是以“王政复古”的名义进行的。

和德国具有体系化地继承罗马帝国以来的观念和形式的“周边的”倾向，而英国则属于“亚周边的”，取一种更为柔软、实用、非体系的、折中的态度。可以说，英国没有向大陆发展，而是构筑起了“海洋帝国”，并成为近代世界体系（世界一经济）的中心，原因也在于此吧。^①

^① 萨米尔·阿明在《欧洲中心主义》（Samir Amin, *Eurocentrism*, Monthly Review Press, 1989）中，对从古希腊至今一以贯之的西方历史观提出了质疑。这不仅遮蔽了近代欧洲若在中世纪没有阿拉伯文明的存在则无法出现的事实，而且遮蔽了作为其起源的古希腊本身原本处于发达国家埃及之边缘的岛国这一事实。被视为西方思想两大要素的柏拉图、亚里士多德的“制作”观和相信创造世界之唯一神的犹太教，都源自埃及。在阿明看来，埃及那样的帝国因其成熟而变得僵硬停滞，而处于边缘未成熟的沿海半岛国家希腊却因其弹性自由而文化得以发展。进而，阿明在罗马帝国与边缘西欧之间、西欧大陆的帝国与其边缘岛国英国之间，乃至中国与边缘岛国日本之间，发现了类似于埃及和希腊的关系。阿明强调，在这种处于边缘而体制未成熟的国家中，资本主义得到了发展。这些边缘国家特别是岛国，它们不必为维持自身的形态而消费资源，可以接受外来的一切，却能够以实用主义方式创造性地处理外来的东西，而不受传统规范的束缚。阿明的看法的确是卓识。但如已经阐明的那样，这种观点正是威特福格尔试图用“亚周边”概念所揭示的东西，而阿明只字不提这一点是不公正的。

第四章 普世宗教

1. 从巫术到宗教

以上，我对三种交换样式以及与之相接合而形成的社会构成体做了论述，最后要讨论的第四种交换样式乃是与上述三种相对抗的东西。它处于本书绪论中所示图 1 的第四象限 D 的位置上。其特征在于它与交换样式 B 即国家的原理是相反的一极。不过，从每个人摆脱了共同体的束缚而获得解放这一点来说，它与市场性社会即交换样式 C 相似，同时，与市场经济的竞争和阶级分化相比，在互酬性（相互扶助的）交换——旨在追求没有资本积蓄的市场经济——这一点上来说，它又与共同体或交换样式 A 相似。这意味着，它是试图在第三象限的市场经济（C）上对第一象限的互酬性共同体（A）的恢复。在这种场合下，交换样式 A 虽然得到了恢复，但已经没有将每个人束缚于共同体中的力量。从这个意义上讲，可以说如果没有交换样式 C 的存在，交换样式 D 是不可能存在的。

进而，它与其他交换样式的不同，在于这只是一个理念而并非现实的存在。事实上，它曾在历史上以普世宗教（世界宗教）的形式出现。例如，韦伯曾把宗教的发展作为摆脱巫术而获得解放的尺度，从社会经济史的原因上对此进行了说明。就是说，他从“由巫术到宗教”或者“从巫师到神职人员”的变化中发现了宗教的演变，并通过社会经济史上由氏族社

会向国家社会的转变来加以说明。^①在他看来，从巫术中解脱出来是靠近代资本主义和近代科学而实现的。但是，我想从交换样式的角度来重新估价这种观点。因为，宗教本身植根于交换样式。

韦伯也持有从交换样式来看宗教的视角。例如，他认为巫术乃是向神赠与而强制神的行为。这在救赎宗教上也有残留。“宗教行为不是‘为神效劳’，而是‘对神强制’，对神的召唤不是祈祷，而是巫术的形式”。

于是，一位神的权力日益增长的观念以及把它作为个人的主子的特性，就决定着非魔法的动机的日益重要。神是一位伟大的主人，它可以随心所欲地不听使唤，因此人们不能用魔法的强制性措施来对待它，而是只能用祈求和礼品去接近它。然而，与简单的“巫术”相比，这些动机新带来的一切，也像魔法的动机一样，起初也同样是冷静思考的合理因素。“我给的目的是让你也给”，是一贯的基本特色。这种特征给各个时代和各民族的日常宗教信仰和群众性宗教信仰，以及所有形形色色的宗教信仰，都打上了烙印。防避“现世的”外在弊端和谋求“现世的”实惠，是一切正常的“祈祷”的内容，这也是一切“来世的”宗教的内容。^②

韦伯指出，在救赎宗教的“祈祷”中有“我给的目的是让你也给”的交换，而且此种交换来源于巫术。但是，虽说有交换存在，然而不能说它们有类似。巫术中的“交换”和祈祷中的“交换”虽然相似，却有本质的不同。如果没有看到这种不同，就无法理解“从巫术到宗教的演变”。

韦伯完全没有注意到交换样式的差异。在这一点上，他所参照的尼采也是一样。尼采是最早从“交换”的观点来看道德和宗教问题的人。他

^① 韦伯：《宗教社会学》（见《经济与社会》第2部分第5章）日文版第38页，东京：创文社。

^② 此处采用林荣远的译文，见《经济与社会》中文版上卷第478页，北京：商务印书馆，1997。

说，内疚的道德情感来自于“负债这一极其物质性的概念”：“内疚或者个人的职责这种感情，在我们看来，其起源在于最为古老最为原始的个人关系之中，即买家与卖家、债权人和债务人之间的关系中。”他进而指出，“正义”来自经济价值的概念：“人们终于意识到‘事务各有其价值，一切均需支付代价’这一重大结论。——这是正义最古老最朴素的道德基准，是世上所有‘好意’、‘公正’、‘善意’，所有‘客观性’的起始。”^①

但是，尼采在这里犯了一个错误，即把互酬交换中的债务与商品交换中的债务等同视之了。“最为古老最为原始的个人关系”是一种互酬性的交换。将此视为商品交换，正是尼采自己所谓“透视法的倒错”。实际情况是这样的：在商品交换样式C中，正因产生了债务，故不会发生债务感情。毋宁说，此乃从源自互酬性关系的债务感情中获得的解放，即它使以商业的方式来对待人际关系成为可能。可以说，它将人从巫术性关系中解放出来了。

我已经从交换样式的角度对从巫术到宗教的演变做了考察。简单归纳起来，所谓巫术乃是试图通过赠与（供奉）来支配和操作自然乃至人类的东西，它基于互酬性的原理。因此，巫术是随着社会由游动的群体社会向定居社会的转变，即随着依据互酬原理组织社会的这种变化而发展的。因此，巫师—神职人员的地位也提高了。不过，这种发展也有局限。因为，互酬原理本身不容许超越性的地位存在。这与氏族社会中首长的地位得到强化却决不能变成王那样的绝对性，是一样的。但是，氏族社会以后，即到了国家社会中，作为“汝”的精灵（anima）被超越化，另一方面，自然以及他者则成为可以单纯被操作的“彼”。

巫术在国家社会中依然保留了下来，但其内容却发生了变化。在氏族社会中，巫术具有平等主义的功能。例如，赠与义务、受礼义务和回礼义务是强制实行平等主义的东西。它通过巫术以实现再分配。所以，莫斯将

^① 尼采：《道德的谱系》日文版第79页，东京：岩波书店。

此视为巫术之力 (*hau*) 的作用。不过,在国家社会中占统治地位的交换样式 B 是一种服从与保护的关系。这亦是双重义务的 (互酬的)。对于被统治者的服从,统治者必须通过提供保护而予以回应。从宗教上来说,也即成了祈祷。就是说,人们对神祈祷和供奉以此希望获得其力量。从狭义上讲,可以说这正是宗教的起始。在宗教性的祈祷中有与韦伯所说的巫术相通的一面。向神赠与,是因为要引出对等的回报。但是,这种双重义务性 (互酬性) 基于交换样式 B, 故而与交换样式 A 的巫术的互酬性不同。祈祷与巫术相异, 它面对的是统治者的王—祭司因而也即超越性的神。在此, 不存在平等主义的要素。

当然, 残留于国家社会中的巫术可以发挥平等主义的功能, 这样的例子也存在。这便是“圣域” (Asyl)。进入到这个领域, 人们将从以往的社会束缚中解放出来。圣域普遍存在于任何一个国家社会。它具有摆脱社会性束缚和限制的伦理性意义。当然, 它并非基于人道主义那样的东西。奥斯特德·汉斯莱说, 它原本有巫术的起源, 但没有伦理的意义。然而在我们看来, 巫术性的东西是有伦理意义的, 因为, 圣域是在氏族社会转变成国家社会的时刻, 其被压抑的交换样式 A (游动性、平等性) 得到回归而产生的东西。从这个意义上讲, 一开始就蕴含着伦理性的意义。只是, 它作为“被压抑物的回归”, 而以强迫的形式出现。就是说, 乃是一种巫术性的力量。国家权力之所以对逃到圣域的人没有办法, 因为这些人身上附有精灵。

然而, 一般而言, 与其说巫术性的残留使交换样式 A 得以恢复, 不如说它更是作为一种对交换样式 B 的补充和强化而发挥作用的。在原都市—国家的阶段, 首长—祭司比在氏族社会中有更强大的权力。因为, 要使不同的氏族服从并加以统合, 不仅需要军事的力量, 也需要超越以往氏族神的神, 这正对应着祭司 (神主) 权力的强化。而且, 在原都市—国家之间的抗争中, 其权力越发得到了强化。而在经历这种过程而建立起来的国家中, 王—祭司成为集权的超越性的存在。它还意味着神的进一步超越化。

国家经过与其他国家的进一步交往（战争和交易），成为统摄多个部族、多个都市国家的区域国家—帝国。在这个过程中，神被进一步集权化、超越化，同时王一祭司也被进一步集权化和超越化。

国家的出现是通过军事力量使众多的都市国家和部族共同体从属于自己而实现的。但是，单靠军事的征服和强制并不能建立起安定而长久持续的体制。向统治者纳贡和服务，有必要采取对统治者的赠与进行回礼的形式。这是宗教的任务。因此，这样的宗教乃是国家的意识形态装置。被统治者（农业共同体）通过自发地服从和祈祷而试图获得帮助。而这个神掌握在王一祭司的手中。向神祈祷，就是向王一祭司祈祷。

因此，如果不注意宗教的位相，就无法理解氏族共同体向国家转化的过程。宗教正植根于“交换”这一经济的维度。宗教和政治、经济是不可分离的。例如，国家的神殿既储藏着供物也是再分配的仓库。熟练掌握了读写能力的祭司阶层，同时也是国家的官僚阶层。而且，亦是使天文学和土木工程学得以发达的科学家。“从巫术到宗教”的发展，正是由氏族社会向国家的发展。关于这一点，韦伯也有论述：巫师无论在哪里首先是祈雨的祈祷师，而依靠像美索布达米亚那样的国家进行灌溉农业的地方，巫师则不再发挥作用。人们认为，导致收成的是建造引水灌溉设施的国王。因此，国王被视为绝对。国王从荒漠的沙丘带来了收成。“创世于无”的神这一观念的源泉，正在于此。^①

但是，这样的神并非真正超越性的神。因为，这个神如果不回应人的祈祷—赠与，它将遭到人的抛弃。具体而言，如果战争失败了，共同体和

^① “然而不管在美索布达米亚，还是在阿拉伯，并非雨水是收获的生产者，而是只有人为的灌溉才是收获的保障。在美索布达米亚，灌溉是对河流的调节，在埃及也类似，它是国王绝对统治的源泉，国王让被敲诈殆尽的居民兴修运河，在运河边兴建城市，从中获得收入。在前亚细亚地区的真正的沙漠和沙漠边缘地区，这也许是产生神的观念之一，这里的神并不像大多数其他地方那样，创造了地球和人，而是从无到有地‘造出来’的：国王的水利设施也在沙漠的沙中从无到有制造着收成。”（此处采用林荣远的译文，见《经济与社会》中文版上卷第506页，北京：商务印书馆，1997）

国家的神将遭到抛弃。就是说，在此神和人的关系之互酬性仍然保留着。从这个意义上讲，残留着巫术性的东西。普世宗教的出现，则在不回应祈祷也不至于被抛弃、战胜失败了也不至于被遗弃的神出现之际。那么，这是怎样发生的呢？

2. 帝国与一神教

国家经过与其他国家的交往（战争与交易），而成为统摄众多部族、都市国家的区域国家。这便是“帝国”。在这个过程中，失败一方的共同体和国家之神被抛弃，胜利一方国家的神则被集权化、超越化，同时，王一祭司获得更为集权的超越性地位。国家把其他共同体纳入保护伞下，这时统治者的神强加给被统治者也是当然的，但被统治者的神并没有简单地否定掉，而常常是将这些神列入万神庙（pantheon）崇敬起来。它反映了王权与其臣下之部族首长（豪族）们之间的关系。由此，统摄众多部族成为可能。在这种场合下，如果王权脆弱其神也会软弱，将与众多部族的神平行并列。相反，国家越是中央集权化的，其神也越发超越化。总之，这种超越性原本基于国家（王）的超越性，因此，国家若灭亡其神也将灭亡。

从这个意义上讲，宗教的发展也正是国家的发展。在帝国形成的过程中，神之超越化将达到极端，这也是自然而然的。道理很简单，随着超越性王权—祭司一起出现的是超越性的神。尼采说，“走向世界帝国也便是走向世界神”。但是，这种“世界帝国—世界神”与普世宗教不同。普世宗教中神的超越性与世界帝国—世界神的超越性不一样，前者作为对后者的否定而出现。

不过，“帝国”虽非普世宗教出现的充足条件，却是必要条件。例如，说到一神教人们会认为那是犹太教的特征。然而，这并非仅仅是以色列所

特有的。一神教的信仰首先产生于埃及。它作为阿蒙霍捷普四世的“阿玛尔纳改革”（公元前1375—1350年）而为人所知。阿蒙霍捷普四世废除了以往的多神教，而将太阳神阿忒作为至高无上的唯一神。另外，还将自己的名字改成“阿忒使者—四世=埃希纳通”。关于这一情况，韦伯说：

阿蒙霍捷普四世（埃希纳通）法老鼓动太阳崇拜的一神论，从本质上看是推动普遍主义的发展，这产生于全然不同的环境：在这里，一方面也渊源于一种广泛传播的神职人员的理性主义，可能还包括俗众的理性主义，它同以色列人的先知预言截然对立，具有纯自然主义性质；另一方面渊源于处于官僚体制的统一国家顶峰的君主的实际需要，用消除神职人员的神的多样性，来摧毁神职人员本身的优势，并通过把国王晋升为最高的太阳神祭司，来建立神化了的法老们昔日的权力地位。^①

简言之，王和神主之间始终存在着对立。其背后隐藏着要加强集权化的王权与虽从属之却试图维持其独立性的豪族（贵族）之间的对立。前者要崇奉唯一的神，而后者则希望保存以往众多部族的氏族神。阿蒙霍捷普四世对一神教的引入，意味着压倒了多神教—众多豪族而确立起了王权。

还要补充一点，作为阿蒙霍捷普四世走向一神教的理由，我们还不能忽视埃及扩张领土而成为“帝国”这一情况。例如，弗洛伊德在《摩西与一神教》中说，摩西乃是埃及的王室，他试图重新恢复阿蒙霍捷普四世所创世而后被抛弃的一神教。关于这个假说，后面还要涉及，总之，弗洛伊德也试图从帝国的确立这一角度来说明一神教被采用的理由。为了帝国的确立，需要一个能够控制已经置于统治之下的部族以及他们的神的至高无上的神。阿蒙霍捷普四世死后，一神教遭到否定，连任何痕迹也不曾留

^① 此处采用林荣远的译文，见《经济与社会》中文版上卷第475页，北京：商务印书馆，1997。

下。但是，这并非仅仅因为多神教传统的强大。埃及与美索布达米亚帝国不同，只要它不扩张自己的规模，就不会有遭到周围侵略的危机，也就不那么需要集权性的体系。^①

不论世界帝国是否采取一神教，它需要普遍的“神性”，这种情况也可以用来说明其后来的世界帝国（从罗马帝国到阿拉伯、蒙古及其他），而且，在普遍的神性背后隐含着使要维持独立性的贵族、首长们服从的王权之意志。另一方面，本来，普世宗教是作为对世界帝国一宗教的否定而出现的。可是，当稳定下来之后，它又转化为世界帝国的统治手段。实际上，现在称之为“世界宗教”的，几乎都没有超出旧世界帝国的版图。

但是，普世宗教本来是与构成世界帝国的诸种要素根本对立的東西。我们从交换样式的角度来思考一下吧。世界帝国乃是交换样式 B 以及 C 在空间上的扩大状态。以上，我们考察的是交换样式 B，即国家的强大化这一侧面。可是，帝国还有交换样式 C，即交易和市场的发展这一侧面。产生普世宗教的另一个契机，在于世界市场或世界货币。普世宗教作为交换样式 D 而出现，即作为对世界帝国中被无限扩大的交换样式 B 和 C 的批判而出现的。

世界货币是超越共同体和国家的“普遍”通用的东西。从这个意义上讲，世界货币也即普遍的货币。如前所述，世界货币出现于世界帝国。但是，它并非依靠世界帝国的力量而存在。它的力量来自世界货币（金和银）本身。帝国所做的只是通过造币而保证金属的含金量而已。如果没有

^① 埃及的早期王朝是部族联合体（联合王权），法老（王）只是主要的首长之一。随着王权得到强化和中央集权国家体制的确立，法老（王）被视为神的化身并建立起“神王”理念。可是，第四王朝时代太阳神信仰开始兴盛。这明显意味着王权的衰落。法老已然不再是“神王”，而只是一个扮演神的角色的存在而已。王权的再度强盛是在新王国时代。以往被封闭于尼罗河周边的埃及，其版图扩大到亚洲并形成“帝国”，出现了以传统的体制和宗教无以维持局面的状态。这时，国王埃希纳通实施“阿玛尔纳改革”，即视太阳神为唯一至高神的宗教改革。可是，该国王在位期间失去了亚洲的领土。他的后继者图坦卡门（Tutankhamen）把“阿玛尔纳改革”不留痕迹地否定掉了。

这种保证，包括安全保证，交易将无以发展。在这个意义上，可以说世界帝国带来了世界货币。但是，世界货币所具有的力量终归不是靠国家来获得的。它产生于商品交换。

在许多一般货币中，金和银成了“世界货币”。用马克思的话讲，货币崇拜是一种“拜物教”，而在世界货币中这便成了“一神教”那样的东西。在货币这一神之下，还残留着旧有部族社会共同体之温情的社会，发生了变质。马克思说：“正如商品的一切质的差别在货币上消失了一样，货币作为激进的平均主义者把一切差别都消失了。……因此，古代社会咒骂货币是换走了自己的经济秩序和道德秩序的辅币。”^①

实际上，货币的“激进平等主义”破坏了氏族性共同体。另一方面，这使个人从氏族共同体的束缚中解放出来。以往通过共同体才能发生关系的每个人，通过货币经济变得可以直接交往了。以往被双重义务性的关系或者支配—服从的关系所束缚的每个人依靠由货币构成的交换（契约）而发生关系。货币经济的渗透，使依靠巫术之力和武力进行强制的必要开始减少。因为，相互之间基于协议的“契约”可以发挥强制的作用。货币把人和物作为“彼”，就是说作为可计量的东西来处理，也变为可能。

货币经济把个人从共同体中解放出来，并将其不仅仅作为帝国—国际都市的人民。其“激进平等主义”摧毁了存在于共同体中的平等主义，换言之，摧毁了互酬性的经济和伦理。就是说，它导致了贫富的差距。这两个条件是普世宗教得以出现的前提。总之，普世宗教于帝国形成的过程中，在交换样式 B 的统治下靠交换样式 C 而交换样式 A 被解体的那一刻，作为与之对抗的交换样式 D 而出现。

^① 《资本论》第 1 卷第 1 篇第 3 章，见《马克思恩格斯全集》中文版第 23 卷第 152 页，北京：人民出版社，1972。

3. 典范的先知

普世宗教，在产生古代文明的各地域，几乎是同时期在相互没有联系的情况下发生。这意味着普世宗教产生于一定的转折期，也就是都市国家相互抗争直至形成区域国家的时期。从另外的观点来说，即货币经济的渗透和共同体的衰退逐渐变得明显之际。但是，要思考普世宗教，首先要将其看做是对先行的共同体、国家的宗教之批判而出现的東西，进而，与此相关联，还必须看到普世宗教需要依靠一定的人格才能产生。

导致普世宗教出现的人格，就是先知。不过，有关先知，要注意以下两点。第一，必须区分开先知和预言者（占卜者）。预言由祭司、神主实行，但先知未必就是预言者。事实上，以色列的先知们强调自己并非预言者。普世宗教的共通之处在于对祭司阶层的否定。第二，更为重要的是我们不能把先知仅仅局限于犹太教或其流变中的基督教以及伊斯兰教。韦伯把先知区别为伦理的先知和典范的先知两种。前者，像旧约圣书的先知、耶稣、穆罕默德那样，是接受神的委托而告知其意志的媒介者，作为基于这种委托之伦理的义务则要求服从。后者，是典范性的人物如佛陀、孔子、老子那样，通过自身的范例向人们指示宗教救赎的道路。

由此可以说，当思考典范的先知时，通常是把被称为哲学家的那些人列入宗教先知之中的。普世宗教的本质在于对传统宗教的批判。这样，普世宗教就不会和以宗教的批判而出现的哲学没有关联。例如，弗朗西斯·M. 康福特就在伊奥尼亚的自然哲学家出现过程中，发现了“从宗教到哲学”的转变。^①的确，伊奥尼亚的自然哲学家试图撇开宗教性的说明来阐释自然，但这并不意味着对一般宗教的否定。他们在持续否定传统的宗教

① 弗朗西斯·M. 康福特：《从宗教到哲学》日文版，东京：东京大学出版会。

过程中，暗中带来了新的“神”。在这个意义上，可以说他们的哲学与普世宗教关联在一起的。

并非只有伊奥尼亚的哲学家，可以说雅典的苏格拉底也是“典范的先知”之一。他因给雅典城邦带来新的神而破坏了传统的宗教，因此被问罪处刑的。但是，对苏格拉底而言这种非难在某种意义上是不错的。他总是听从内心的声音而行动的。他的言行是“接受了神的委托”。当然，苏格拉底是哲学家，并没有倡导新的宗教。但不容否定，他的生存方式和死法成了感动后来众人的范例。从这个意义上讲，他是典范的先知。

伊奥尼亚原本是曾一度脱离共同体的希腊人殖民者开发的地区，在自亚洲以至地中海的世界性交易中得到发展。早在雅典之前，它便培植了基于市场和言论的社会。在这种社会中，正如苏格拉底典型地显示的那样，言论技术本身可以成为商品。之所以能够涌现出众多的思想家，原因亦在此。不过，我们不应该将此视为特殊的现象。^①

如已指出的那样，同样的事态也发生在几乎同时期的中国。即，在都市国家抗衡斗争的战国时代，出现了所谓诸子百家那样众多的思想家。其中，有老子、孔子、墨子、荀子等等。他们奔波于各国以阐发自己的思想。这是因为，各国仅凭以往氏族共同体的传统已经无济于事。例如，孔子就说“我待贾者也”（《论语·子罕篇》）。需要思想的时代使思想变成了商品，而且使思想家得以辈出。这些思想家中给后世以绝大影响的是孔子和老子。他们也并没有去刻意传播什么宗教。可是，后来他们被当成了宗教的始祖。在这个意义上，可以说他们正是“典范的先知”。

印度的情形也是一样。在公元前6世纪的恒河中部流域，出现了摩揭陀（Magadha）等众多的都市国家。它们主要是王制国家，也有共和制的国家。其中之一是诞生了佛陀的释迦一族的国家。在这些国家相互间抗衡

^① 虽然没有留下实物证据，但在苏马连时代从都市国家竞争状态下走向帝国之统合的过程中，肯定出现过“诸子百家”辈出的一时期。

的时期，涌现出各种各样的思想家。这里既有唯物主义者，也有全部道德的否定者。佛陀（公元前 463 年左右出生）是这种“自由思想家”之一。他并没有阐发什么新的理论。他所强调的是一种实践性的认识，而并没有创始新宗教的意识。但是，他的生存方式作为“典范的先知”却产生了影响。

以上事例显示，普世宗教是以批判旧有宗教的形式出现的，因此，宗教批判的哲学家和普世宗教的开山始祖无法截然分开。

4. 伦理的先知

从韦伯所谓伦理的先知这一角度来看普世宗教的起源，其最早的例子应该是波斯的琐罗亚斯德（Zoroaster）。他是否定祭司阶级的先知，以古代波斯教最高神阿胡拉·马兹达（Ahura Mazda）为至高无上神，来否定雅利安人部族的诸神，并由此否定了种姓（神主、僧侣、平民）体制。他还抛开共同体和国家的观点，而最早提出从善恶相争的场域来观察社会和历史的视角。很明显，这里有始于游牧民社会的普世宗教的原型在。不过，有关琐罗亚斯德的史料并不多，因此我想还是从犹太教的历史方面来做些考察。

一般而言，帝国的周边部有游牧民存在。游牧民的起源可以追溯到原都市—国家的阶段。游牧民是在原都市—国家向国家和农业共同体发展的时刻，拒绝接受这一发展的那些人。他们的社会已非氏族社会而是父权家长制社会，但在某些方面还维持着狩猎采集民—氏族社会的原理。例如，对于上位的集团保持着独立性和双重义务性，对外来者依然遵循款待的成规。平常，他们是分散着的，如果来自帝国的压力增高，他们也会联合起来加以对应。

以色列（犹太民族）始于这种游牧民的各部族（12 部族）之盟约共

同体。在旧约圣书中，乃是作为“与神的契约”来宣讲的。但是，这意味着一神之下的部族结盟。它并非犹太民族所固有的。无论在哪里，游牧民形成都市—国家的时候，都依靠部族的结盟，也便是在神之下的结盟。韦伯也强调，“相反，一个政治团体的形成以服从一个团体的神为条件的现象，倒是普遍的”^①。希腊的城邦也是在这种盟约基础上形成的。

这种情况下，他们的盟约是双重义务的（互酬的）。因此，神与人的关系也是双重义务的。如果人忠实地信奉神，神也会予以回报。若非如此，神将遭到抛弃。国家的兴隆即神的兴隆，其没落也便是神的没落。从这个意义上讲，这种“神与人的契约”乃是互酬性的交换关系。但是，在犹太教的“神与人的契约”中，却没有这样的互酬性。如后面将叙述的那样，这种互酬性交换关系的思考，其成立是在巴比伦之囚以后。早期以色列时代并没有这种神之观念。与其他游牧民的部族联合体比较，这也并非特别的东西。就是说，人与神的契约是互酬性的。

实际上，犹太民族在从游牧民的生活转向入侵迦南之地以至形成专制国家和农业共同体的时候，就已经抛弃游牧民时代的神并转向农耕民的宗教了。这也是其他游牧民定居化之后走过的道路。进而在以色列，王—祭司的集权化进一步发展。从大卫（David）以色列国王到所罗门时期，王朝作为亚细亚专制国家（纳贡制国家）而走向了繁荣。这也和一般的亚细亚专制国家形成的过程是一样的。犹太民族及其宗教的特别之处，只在这种王国灭亡之后的经历上。这种经历被投射到摩西那种神话的历史中。

具体而言，所罗门死后，王国分裂为南北两部分。首先，北部以色列王国被亚述所灭（公元前722年）。在亚述看来，这不过是他们形成世界帝国过程中的一幕而已。这时，被消灭的以色列王国的人们作为一个民族已不复存在。就是说，他们的神也被抛弃了。这只是帝国形成过程中，发

^① 此处采用林荣远的译文，见《经济与社会》中文版上卷第468页，北京：商务印书馆，1997。

生于众多部族国家的一个实例而已。

特别的事件之发生，是在接下来南部犹大王国被亚述取代的巴比伦尼亚所灭之后（公元前 625 年）。按照《圣经·旧约》的说法，先知的活动似乎追溯到摩西的古代就开始了。但实际上，先知的出现是在北部以色列王国被亚述所灭之后。例如，《圣经·旧约·列王记》就有下面这样的记载。大卫对所罗门说：“所以你当刚强作大丈夫，遵守耶和华你上帝所吩咐的，照着摩西律法上所写的行主的道，谨守他的律例，戒命，典章，法度，这样，你无论做什么事，不拘往何处去，尽都亨通。”接下来，关于所罗门，神向先知这样说道：“因为他的心偏离向他两次显现的耶和华以色列的上帝。然而因你父亲大卫的缘故，我不在你活着的日子行这事，必从你儿子的手中将国夺回。”不过，这恐怕是事后编入的内容。因为，先知的出现是在所罗门死后。

这种先知具有强大的力量，并非由于其预言能力。本来，正如他们自己所言，先知并不是“预言者”。预言者属于祭司阶级。然而，先知却彻底否定祭司阶级的存在。先知与具有特殊的出身、能力和学识的祭司不同，毋宁说是普普通通的人。他们的权威不是依靠制度而产生的。因而，他们属于权威性的个人。他们得以成为权威性的，在于他们讲述神的语言。这是一种违背自己的意志的被迫言说的语言。

以色列的先知拥有强大的力量，在于他们带来了新的神之观念。我们称此为“摩西神”吧。这是在犹太人的国家社会面临内外危机状况的时候出现的。摩西神话早就存在。但是，先知赋予了它全新的意义。这个摩西神话不仅对国家的昌盛漠不关心，反而持否定性的态度。上述引文中所言，并非说人们忠实于神，神就会使国家繁荣。而是说，如果国家的繁荣意味着所罗门那样的古代专制国家，那是对神的背叛，因此神一定要毁灭它的。

因此，信奉这种摩西神者，国家即使灭亡了也不会受到任何打击。北部以色列王国的神，在国家灭亡之后被抛弃了。与此同时，犹太民族也消

失了。但是，在南部犹大王国，国家灭亡之后，依然有信奉先知的宗教即摩西神的人们存在。这时，犹太教作为普世宗教得以成立。不仅如此，作为其结果犹太民族也存续下来了。

先知和摩西神，对在迦南之地（地中海东部沿岸）发展起来的国家社会是敌对的。一言以蔽之，摩西神所宣告的是“回归沙漠”。就是说，他们要重新恢复游牧民时代的生活方式，即独立性和平等性的伦理。不过，这里要注意的是，我们必须把先知的話与文明批评乃至对过去的乡愁区别开来。

狩猎民和游牧民定居下来之后，仍抱有这种乡愁，常常象征性地或者游戏式地再现以往的生活。例如，据说征服了中国的蒙古统治者不是在宫廷中而是在帐篷中就寝。所以，以色列的“回归沙漠”或者只是一种老套的说法而已。当然，先知并不是在这个意义上讲“回归沙漠”的。另外，先知决不会讲“回归传统”。因为，在国家社会中，只有依靠那些包括祭司在内的出身统治阶级的人们，才赋予了氏族社会、游牧民社会的传统以权威的力量。先知所说的“回归沙漠”，是对国家社会的否定，也是在否定已然成为支撑阶级社会之意识形态的传统。

再次重申，先知和摩西神是作为犹太民族在迦南形成了统治农业共同体的专制纳贡国家的结果而出现的。^①而摩西神达至真正的存在，是在这样的国家已经灭亡，人们被“巴比伦之囚”所追杀的时候。关键在于，这时成为捕囚对象的是统治阶级和知识阶级，如后所述，那时他们在巴比伦

① 伊利亚德（Eliade）指出，先知宗教（摩西神）毋宁说是在同化于迦南的宗教过程中出现的。例如，以色列的神灵附体先知就植根于迦南的宗教。“我们注意到，即使在迦南征服与殖民的最初数百年间，其影响之深涉及各方面。实际上，礼仪制度、圣地、圣所等都是从迦南人那里获取，祭司阶级也是模仿迦南的模式而组织起来的。乃至最终出现了对祭司的优越以及与农耕礼仪的不同信仰之混合表示反抗的先知，他们也是迦南影响的产物。但是，先知们希求的是纯粹的耶和华主义。从某种观点来讲，他们是正确的。然而，他们公然主张的耶和华主义，已经将他们非常激烈地表示厌恶的迦南宗教和文化最具创造性的要素同化其中了。”（《世界宗教史》日文版第1卷第205—206页，东京：筑摩书房）

主要从事商业活动。没有成为囚徒的人们，当然抛弃了以往的宗教。但是，在成为囚徒的人们当中，摩西神依然留存下来了。这时，发生了以往不曾有过的事情。国家虽然已经灭亡，但神并没有被抛弃。此时，新的神之观念诞生了。这种观念解释说，国家的失败不是因为神的失败，而是作为人们抛弃神的惩罚才导致了国家的失败。这是对互酬性的否定。宗教的脱离巫术，也正是这时发生的。

被捕囚的犹太人大约在50年之后，被消灭了巴比伦尼亚王国的波斯帝国所解放而回到了巴勒斯坦。可以说，从这时开始犹太教才得以成立。《圣经·旧约》的编撰是在捕囚时代之后。因此，《出埃及记》乃是逃出巴比伦的经历投影到过去的结果。历史上，由摩西所率领的公元前13世纪左右的以色列是部族联合体（12部族），不可能有摩西那样的独裁统治者。在《出埃及记》中的摩西那里，有捕囚时代确立起来的摩西神的投影。^①

然而问题在于，摩西神的出现即使是在后代，为什么会有强大的力量呢？关于这一点，弗洛伊德的《摩西与一神教》非常重要。与《图腾与禁忌》遭到当代人类学家的轻视一样，这本书也被圣经学者和历史学家一笑了之。因为，没有史实的根据。简单来说，弗洛伊德认为，摩西是一位要恢复阿蒙霍捷普四世的一神教的埃及王室。他向成为俘虏的犹太人保证，只要接受了一神教就将他们从埃及解放出来。弗洛伊德说，这是“神与人的契约”。

当然，没有专家学者支持这种假说。可是，弗洛伊德要说明的是，“契约”何以不是人而是通过神而发起的。通常，作为部族联合体的国家得以形成的场合，契约是双重义务的。所以，如果没有践约神亦将被抛弃。可是，在此契约却是由神的一方强制进行的。这并非双重义务性的。因此，人们无法抛弃这个神。那么，这样的事情如何成为可能的呢？嘲笑

^① 韦伯介绍说，所罗门王朝时期的“埃及”显示为典型的专制纳贡国家，因此，《出埃及记》象征性地意味着从不断转化为埃及式专制国家的状态下逃脱出来（《古代社会经济史》日文版第171页）。

弗洛伊德的人们有义务对此做出解答。

弗洛伊德假说中还有一个重要的问题，即在摩西率领下逃出埃及而放浪于沙漠的人们，却在进入绿洲的迦南之前把摩西杀掉了。这是因为摩西命令要停留在沙漠。然而，弗洛伊德认为，被杀害的摩西在迦南文明的发展途中作为摩西神而回来了。不用说，这是对《图腾与禁忌》中所言“杀父”的重复。

弗洛伊德的《图腾与禁忌》与游动的狩猎采集民形成氏族社会时的问题有关，而《摩西与一神教》则和游牧民部族形成国家社会时的问题相关联。如前所述，在游动狩猎采集民的阶段，不存在弗洛伊德假定的专制的原父，在游牧民社会也没有统治“臣民”那样的专制首长存在。重要的是对以下问题做出说明，氏族社会的“兄弟”盟约如何成为可能，还有，摩西神怎样超越了人的意识和意志而成为强迫性的神。

弗洛伊德的解答是，摩西及其神曾一度被杀，后来作为“被压抑物的回归”而以强迫的形式再次出现。这种想法与史实也并不矛盾。如果摩西的教义在于游牧民社会的伦理，即独立性和平等性，那么它在迦南之地发展起来的专制国家（祭司、官僚和农耕共同体）中则被“杀掉”了。就是说，它完全被压抑了。当然，人们并不想否定过去，反而是要维护传统的。然而，这种状态才真正是“压抑”的完成状态。因此，与传统和祭司相背，游牧民时代的伦理只有作为先知所传的神之语言，即以与人们的意识和意志相反的形式才能“回归”的。

我曾指出，在交换样式 D 中交换样式 A 于更高维度上得到恢复，这种情况下，与其称之为恢复，更应该叫做“被压抑物的回归”。就是说，这与乡愁式的恢复是不同的。恩斯特·布洛赫针对弗洛伊德的“无意识”，进而提出“还未意识到的”（das Nocht-Bewußte）这一概念^①。这种看法便把弗洛伊德所谓“被压抑物的回归”看做是对过去曾经存在的东西之乡愁

^① 布洛赫：《希望的原理》日文版第 1 卷第 21 页，东京：白水社。

式恢复。然而，情况不是这样的。恩斯特·布洛赫所说的“还未意识到的”，正是作为“被压抑物的回归”才得以产生。它不可能是人们空想上随意性的乌托邦。

5. 神之力

作为部族宗教的犹太教，随着以色列和犹大王国（Judah）的灭亡而被抛弃。而部族的大多数则被其他民族所吸收。普世宗教的确立，是由在巴比伦成为囚徒的人们中间的少数派所完成的。他们信奉摩西之神，并非源自部族和国家的强制力。随着国家的灭亡，这种强制力也已不再有其效力。在巴比伦，他们主要从事商业活动。失去了国家，且通过生存于超越部族共同体的交往成为常态的都市中，这种经历以摩西之神再次重现。或者说，是摩西之神向他们走来，每个人不再依靠部族性的纽带而选择了摩西。

实际上，这是同一个事情的两面。一方面是神成为超越部族和国家的普遍的超越性存在；另一方面是由此产生了不再作为共同体的一员，而是相对独立的个人。前者意味着超越共同体、国家之力以及货币之力的出现。它意味着超越交换样式 A、B、C 的交换样式 D 通过“神之力”而启动，而且，在此之外将不会启动。而后者意味着交换样式 D 要以独立于共同体的每个个人为前提。这两个契机不可分离。超越共同体和国家的超越性神，对应着不可能依赖国家和共同体的个人之存在。

但是，普世宗教所引起的，并非单纯脱离了国家和共同体的个人直接与神发生关联。毋宁说，是由此创造出了崭新的人与人之间关系。事实上，在普世宗教中“爱”和“慈悲”得到了强调。从交换样式的观点来看，此乃纯粹的赠与（无偿赠与）。就是说，这是超越交换样式 A、B、C 的 D。具体而言，普世宗教所追求的目标是作为个人之联合的相互扶助之

共同体的创建。因此，它在瓦解国家和共同体的同时，将其作为新的共同体而重组起来。从别的角度来说，普世宗教在否定祭司阶级的同时，通过先知而实现新的信仰集团的重建。

犹太教并非民族的宗教，而是作为每个人所形成的宗教团体而诞生的。例如，这在艾赛尼派（Essenes）那样的宗教团体里，尤为显著。不用说，耶稣教会也是从犹太教中产生的。而在巴比伦之囚阶段发生的事情，本质上也与此相同。就是说，失去了国家的犹太人作为信奉摩西神的集团重新组织起来了。它成为新的犹太民族。犹太教不是犹太民族选择的宗教，相反是犹太教创造出犹太民族来。^①

在基督教成为占统治地位的宗教之后，产生了一个对犹太教的偏见。即，犹太教是犹太民族的宗教，而非传道那样的宗教。犹太复国主义以后的犹太人也拥有这样的观念。但是，犹太教在罗马帝国的各地，或者在伊斯兰教出现时期的阿拉伯和非洲、俄罗斯等地，也有众多的改信教徒。据说，犹太教是在希腊化时代开始普遍化的。但是，我们也不应该忘记，犹太教希腊化即城邦和共同体解体之后的世界是相当有魅力的。

当然，非犹太人变成犹太教教徒的时候，割礼等特殊的部族习惯是一大障碍。围绕这个问题，暴露出普遍性与特殊性的矛盾。后来，这个矛盾在犹太教内部表面化的时候，选择了普遍性的基督教终于诞生。当然，这并不意味着基督教就是更为普遍的。相反，它是特殊的，即它开始接受各种共同体和国家的习惯。结果，基督教虽然得到了扩大，但同时它也成了共同体和国家的宗教。因此可以这样说：普世宗教并不是通过否定特殊性而成为普遍的，相反，它通过不断意识到普遍性与特殊性的矛盾而逐渐成

^① 有一种流行观念认为犹太教是民族的宗教，故不传教。但，犹太教是普世宗教。据施罗姆·桑德讲，犹太人人口在罗马帝国、非洲和俄罗斯等地不断上升，是因为有改信犹太教的人增多的缘故。桑德人为，所谓犹太民族或人种，乃是在19世纪后期被欧洲民族主义排击而奋起反抗过程中出现的犹太民族主义（犹太复国主义）所“发明”的东西（《犹太人的起源》日文版，东京：讲谈社）。

为普遍性的东西。

同样的情况，也可以用来说明神的超越性和内在性这一问题。普世宗教的神是超越性的，但它同时也是内在于个人的。如果神作为外部的人格存在的话，这样的神只是“偶像”而已。可是，另一方面神假如是内在于人的，那么这样的神则是不需要的。因为神之所以存在，那毕竟是超越性的，即存在于外部的。所以，超越性和内在性是不可分割的矛盾的结合。如果这两个契机中的任何一方被消解掉，那么普世宗教也就完结了。

以上论述，并非要把犹太教这一事例做特权化的处理。同时，这也是不能将其作为普世宗教的初期而简单处置的。这些都是任何普世宗教均要面临的问题。关于其他宗教，我在后面还要论述。这里有几点需特别强调。例如，“偶像崇拜的禁止”被认为是犹太教的特征。然而，这其实是普世宗教所共同的特征。因为，超越性的神是无法表象的。超世界的神之存在无法用任何形式来表象，因此也是不应该表象的。

一般认为，偶像是超越性存在的“物象化”。然而，把神视为人格也正是物象化，即偶像崇拜，因此，在佛教中视超越者为“无”。超越者并非存在于外部，但也不是内部的存在。因为，它是“无”。在这个意义上，可以说佛教以追求“偶像崇拜的禁止”为目标。虽然现实中，由于佛教从属于国家和共同体而存在着，因而不免要陷于偶像崇拜，但是，这乃是任何普世宗教所共有的现象。

6. 基督教

耶稣是犹太教的先知。他对法利赛派和律法学者的批判与此前的先知对祭司阶级的批判是一样的。只是他的批判较之以往先知们的批判更为彻底。这是因为，他生活于犹太人在罗马帝国和货币经济之下逐渐以摆脱传统共同体的个人而生存活动的时期。在这种状况下，耶稣启发人们以否定

国家、传统共同体和货币经济等所有一切的方式而生存。

我已阐明，普世宗教作为交换样式 D，即以否定交换样式 A、B、C 的形式而出现。这在耶稣的教义中有典型的表现。现举新约圣经中的例子来看。首先是对祭司、律法学者的批判：“你们是离弃上帝的戒命，拘守人的遗传。”（马可福音第 7 章第 9 节）而且，拒绝家庭、共同体。耶稣这样说：“若不爱我胜过爱自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹和自己的性命，就不能做我的门徒。”（路加福音第 14 章第 26 节）进而，对货币经济和私有财产带来的财富不平等和阶级社会提出抗议：“我来本不是召义人，而是召罪人。”（马可福音第 2 章第 17 节）这里所谓的“罪人”并非仅仅指罪犯，还意味着收租人和娼妓等从事犯忌职业的人。这在终极意义上乃是经济的问题。其“罪孽”在于私有财产。“你们无论什么人，若不撇下一切所有的，就不能做我的门徒。”（路加福音第 14 章第 33 节）

因此，耶稣的教义可以概括为以下两点：“爱主”和“爱人如己”。（马可福音第 12 章第 31 节）不过，耶稣所说的“爱”并非单纯的心灵问题。在现实中，这意味着“无偿的赠与”。正如恩格斯和考茨基所强调的那样，耶稣教会是“共产主义”的。这在耶稣死后也持续了下来。例如，《使徒行传》中这样写道：“于是领受他话的人，就受了洗。那一天，门徒约添了三千人。都恒心遵守使徒的教训，彼此交接，擘饼，祈祷。”（第 2 章第 41—42 节）“那许多信的人，都是一心一意的，没有一人说，他的东西有一样是自己的，都是大家公用。……人人将田产房屋都卖了，把所卖的价银拿来，放在使徒脚前。照各人所需用的，分给各人。”（第 4 章第 35 节）

但是，这种共产主义（联合）并非耶稣最早带来的，在艾赛尼派中已经出现了。而且，这也并非哪个人的发明创造。普世宗教初期中的这种倾向的出现，显示此乃交换样式 A 之“被压抑物的回归”。普世宗教是作为与商人资本主义、共同体、国家相对抗的、以互酬性共同体（联合）为志向的东西而出现的。

因此，我们不能把耶稣教会的特征视为基督教所固有的东西。本来，耶稣教会不过是犹太教中的一派而已。而将此一派塑造成基督教的是保罗。犹太教教徒即便承认耶稣为先知，也不可能承认他为基督（Messias）。因为，犹太民族还没有获得拯救。因此毋宁说，将耶稣当做基督，对非犹太教教徒来说更容易接受。基督为了承担人类的罪恶成为牺牲并死而复活，保罗这种思考在某种意义上是具有普遍性的。因为，这与弗洛伊德所指出的“图腾”具有同样的起源。而且，保罗废弃了教会组织中那些具有浓厚犹太色彩的律法和习惯。这样，耶稣 = 基督的教义开始渗透到超越了犹太共同体的罗马帝国（世界帝国）中。

然而与此同时，基督教教会也发生了变质。最初，使徒们建立了游牧民那样的游动式平等主义的集团。可是，随着传道的展开则变成了定居者的集团。就是说，成了由祭司所统治的等级集团，而越来越类似于他们所否定的法利赛派教会组织。同时，基督教教会开始对罗马帝国采取迎合的态度。在初期，正如福音书里所写的那样，他们认为“神之国”将在地上实现。而且，不久就会到来。可是，随着终末论式狂热的落潮，“神之国”则被天国化了。而在现实上则成为非政治性的。由此，耶稣的言行开始得到阐发。例如，耶稣这样说：“但如今有钱囊的可以带着，有口袋的也可以带着，没有刀的要卖衣服买刀。”（路加福音第22章第36—38节）就是说，要武装起来。然而，这一侧面消失后，“勿抗恶人”开始得到了强调。

当然，基督教曾多次遭到镇压，因为它与都市国家之后的罗马宗教相冲突。不过，除此而外在社会、政治层面上，教会与罗马帝国的统治秩序并没有发生对立。对奴隶制也未加以反对。到了罗马帝国的末期奴隶制归于消灭，那只是因为奴隶的价格高涨，其买卖在经济上已经变得无法实行。因此，罗马帝国接受基督教为国教（罗马大帝狄奥多西一世，380年），也根本不成问题的。这于提高皇帝对其他贵族和部族国家的权威作出了贡献。另外，基督教成为以往氏族神和农耕神的替代而开始承担其使命。

这样，普世宗教在渗透到国家和共同体中的同时，也被国家和共同体所回收了。就是说，基督教被组合到以往亚细亚专制国家的祭司—王这一结构中。实际上，在东罗马帝国（拜占庭）教皇也就是皇帝。这种事态并不意味着教会的强大，相反它成为王权之强大的佐证。与此形成对照的是在西罗马帝国，皇帝的权力较弱，而教会则强大。理由之一在于，原本在基督教所接受的凯尔特人（Celt）部族社会里，祭司阶级是具有优越地位的。结果，西罗马教会在封建诸侯鼎立的西欧发挥了维持世界帝国同一性的作用。不过，也因此基督教可能是一种世界宗教（世界帝国的宗教），却并非普世宗教。

7. 异端与千年王国

西罗马帝国灭亡以后，货币经济和都市走向了衰退。社会成为由封建诸侯支配的农业共同体。基督教虽然渗透到整个欧洲，但却是作为共同体的宗教而存在的。正如把冬至和春分这种农耕仪式称为圣诞节和复活节那样，它不过是将旧有的农业祭礼和共同体的习惯改换了另一种称呼而已。但是，基督教之所以不可或缺，是因为在帝国灭亡之后的世界它成了维持帝国同一性的唯一意识形态。将称霸各地的王国和诸侯统一成一个整体的，不是政治权力，而是罗马教会。而且，教会本身也成了与封建诸侯一样的大土地所有者。

而早期的基督教被保存在修道院里。从罗马帝国时期开始就有了修道院，但在帝国灭亡后的“黑暗时代”，它成了保存基督教乃至传播古代文化学问的唯一场所。由于它是对原始基督教教会的共同所有、共同劳动原则的恢复，因此具有与教会组织根本对立的要素。当然，即便是修道院也随着生产的发展而渐渐走向堕落，但不断有改革计划实施。这种情况下，它采取了回归耶稣和使徒时期教会组织理想状态的形式。从这个意义上

讲，基督教总是有“回归原始基督教”的运动内含其中。

然而，基督教作为普世宗教而重新焕发活力，是在它扩散到修道院之外，即民众中间之时。这种情况，发生在货币经济和都市得到发展的12世纪前后。它证实，普世宗教或者交换样式D是作为商品交换样式C导致的两义性效果的反动而产生的。货币经济在切断人们与共同体的纽带同时，将其又置于新的阶级关系（拥有货币者和没有货币者）之下。换言之，货币经济在给人们带来自由的同时，也带来了不平等。普世宗教的确立，也便发生在交换样式C普及化的地方。而在紧密联系的农业共同体存在的地方，普世宗教将只能成为共同体的宗教。中世纪的欧洲便是如此。

到了12世纪，基督教得到了复苏。它向从共同体的桎梏中解放出来的民众个人呼吁，从而掀起了社会性的运动。重新被阐发的基督教，其第一个特征是把被天国化的“神之国”此岸化。这也便是“神之国”可以在历史中得以实现的观点。其第二个特征，在于否定教会的等级制度。一般而言，这便是对身份差别、财富差别和男女差别的否定。很明显，以上两种要素直接和与教会、封建社会对立的民众运动相关联。

具体说来，这就是出现于11世纪的清洁派（Cathari）和12世纪的瓦尔多派（waldo）那样的社会运动。清洁派认为，“神之国”可以在此世得到历史性实现。而且，还导入了通过善与恶的斗争将实现“神之国”的观点。此世乃是上帝和撒旦所创造的，透过基督人们将得到灵魂的拯救。不用说，这是与琐罗亚斯德教乃至摩尼教类似的思考。而且，在清洁派那里还有神秘主义，即上帝内在于每个人的观点。由此，不仅产生了对僧侣等级制度的否定，而且推导出众人平等、男女平等的观念。教会当然视此为异端，而运动却蓬勃发展起来。这无疑对封建领主也是一种威胁。因此，清洁派被教会与封建领主勾结起来的十字军所残酷镇压。

另一方面，瓦尔多派是创始人瓦尔多以耶稣那种清贫生活为目标而兴起的信徒运动。他们以自己的方式学习福音的精神并从事传道。可是，由

此扩展开来的社会运动被教会视为异端而遭到彻底的镇压。但是，教皇厅却对展开同样运动的阿西西·方济各会，进而多明我会的修道院予以承认。实际上，只要不威胁到自身的存在，教会也需要恢复基督教本来的理想状态。

提到宗教改革，人们常常会从路德说起。但是，宗教改革早在12世纪开始就于各地发生了。而且，一定会与社会运动结合在一起。路德的宗教改革却并非如此。他站到了对以此为契机而掀起的农民战争实施坚决镇压的一边。路德的改革受到教会方面的重视正是为此，即把基督教信仰封闭于个人的内心，而将“神之国”天国化。另一方面，被路德所支援的封建诸侯镇压掉的德国农民运动，其领袖乃是托马斯·闵采尔。恩格斯是这样叙述的：

正如它的宗教哲学接近无神论一样，它的政治纲领也接近共产主义。甚至在二月革命前夕，许多近代共产主义派别拥有的理论武库还不如16世纪“闵采尔派”的理论武库那么丰富。闵采尔派的纲领，与其说是当时平民要求的总汇，不如说是当时平民中刚刚开始发展的无产阶级因素的解放条件的天才预见。这个纲领要求立即在人间建立天国，建立早经预言的千年王国，其途径是恢复教会的本来面目，并废除同这种似乎是原始基督教会而实际上是崭新的教会相冲突的一切机构。闵采尔所理解的天国不是别的，只不过是这样一种社会状态，在那里，不再有阶级差别、不再有私有财产、不再有对社会成员而言是独立的和异己的国家政权。^①

所谓“这样一种社会状态，在那里，不再有阶级差别、不再有私有财

^① 恩格斯：《德国农民战争》，见《马克思恩格斯全集》中文版第7卷第495页，北京：人民出版社，1998。

产、不再有对社会成员而言是独立的和异己的国家政权”，这正是交换样式 D 占统治地位的社会构成体。我们不应该说，闵采尔有这样的思考是他独特的“天才预见”。这在根本上是包含在普世宗教里的交换样式 D。就是说，这是试图要超越交换样式 A、B、C 任何一项的东西。

以上，我对普世宗教所揭示的交换样式 D 常常采取异端宗派运动的形式而作为现实的社会运动展现出来，做了阐述。但也可以说，交换样式 D 以另外的方式影响了历史上的社会构成体。因为，为了给自己提供根据而引入了普世宗教的国家，结果也接受了普世宗教所开陈的“法”，并以此来自我规范。

例如欧洲，随着教会在国家中扎下根来，教会法受到以往来自日耳曼法和罗马法的世俗法影响而得以形成。教会法在救济弱者（贫民、病人、孤儿、寡妇、旅客），要求刑罚的人道化和裁判的合理化，抑制私斗和确保和平（神之和平、神之停战）等方面，给世俗法以巨大影响。而且，教会法于近代西方各国法之形成过程中，在有关法和国家之伦理基础的理论、国际团体的观念、国家争端的和平处理方法等方面，都有所贡献。从这个意义上讲，普世宗教对现实的社会构成体产生了重大影响。

从交换样式的观点来看，由 A、B、C 三种交换样式结合而成的社会构成体，通过来自普世宗教的观念和法而接受了交换样式 D 的影响。因此，在观察社会构成体的时候，现实中不存在的交换样式 D 的契机是不能忽视的。

8. 伊斯兰教、佛教、道教

以上所述，并非要将犹太教和基督教特权化。普世宗教产生于各区域帝国形成过程中交换样式 B、C 得到充分发展的时刻。当然，各区域的普世宗教各有不同，但这种不同大部分源自其历史语境的差异。例如，在轮回和追求其解脱的宗教传统与祭司统治中，佛教作为对其进行“解构”性

的批判而出现。而在没有这种语境的区域，则仿佛是佛教教义本身带有这种解构性似的。比如说，认为佛教倡导轮回，或者强调轮回的解脱等等。然而，普世宗教的普遍性不能到它产生的语境中去寻求，而是要看它如何解构这种语境。

例如，有一种一般观念认为，犹太教是一神教而佛教并非如此。的确，在禅那里人格神遭到了否定。但是，现实的佛教各派（特别是净土教、净土真宗）中，却把超越者视为人格神（阿弥陀佛）的。阿弥陀佛等并不存在，说那是“无”则大众无法理解，于是亲鸾^①称其为“方便”。但是，这种二重性在所谓一神教里也是存在的。犹太教、基督教和伊斯兰教都是一样，其中的神秘主义者往往对视神为人格予以嘲笑和否定。但在面向大众时，则将神视为人格神。而且，若不如此将被视为异端而遭放逐的。因此，要讲一神教和佛教的不同，应当考虑到上述情况。

普世宗教一个共通的特征，是对王一祭司的否定。然而，无论哪个宗教团体，随着其自身的扩大都会走向其反面。就是说，变成国家的宗教后，就要产生神职人员的统治体制。当然，同时对此加以解构的力量也并没有完全消失。它在历史性的现实语境下，是通过以“回归原始教会”形式的宗教改革而复活的。例如，伊斯兰教就是如此。

先知穆罕默德所掀起的，是一场重新恢复犹太教和基督教已然失去的游牧民式互酬共同体的运动。不过，从根本上讲，这还是一种都市的宗教，在此所强调的共同体（*umma*）乃是与部族共同体不同的更高维度的共同体。然而祭司—王权之伊斯兰教也在扩大，并顷刻间成为教权国家。先知穆罕默德死后，产生了祭司—王者（*calif*）的统治。教义上的发展也是靠祭司阶级推动的。实际上，接受希腊哲学特别是亚里士多德的影响，并最早关注“信仰与理性”问题的是伊斯兰教，后来这一问题被带进中世纪欧洲的基督教圈。

^① 1173—1262，日本净土真宗始祖。——译者

另一方面与此相反，从内部产生了恢复共同体的运动。这是由伊玛目（imam，指导者）所倡导的。先知崇拜毋宁说赋予了祭司—王权以权威。然而，伊玛目是将神与个人或者超越性与内在性矛盾地结合在一起的东西。因此，信仰伊玛目对民众而言比先知信仰更重要。特别是在以惨遭杀害的穆罕默德女婿阿里为最初的伊玛目并获得敬仰的什叶派那里，便是如此。正如保罗赋予了耶稣以拯救史上的意义那样，什叶派把阿里之死视为拯救史的核心。从这种伊玛目信仰出发来颠覆教权国家，这种千年王国式社会运动曾多次发生。如此看来，有关基督教的上述看法也基本上可以适用于伊斯兰教。就是说，普世宗教的本质在于对祭司—王权的批判。^①

佛教的情况也是如此。如上所述，佛陀诞生于都市国家群雄割据而货币经济迅猛发展的时期。这同时也是以摩诃婆罗多（耆那教始祖）为首的众多思想家辈出的时期。一言以蔽之，佛陀所做的是对先前的共同体、国家之宗教性的解构。这可以概括为视轮回的同一性自我为幻想而予以排斥。它是对将种姓制度正当化的意识形态之轮回的否定。而且，否定了以苦行解脱轮回，乃至祭礼和巫术。换言之，它是对祭司（婆罗门）阶级的否定。不用说，佛陀的教会组织乃是“共产主义”式的游动性集团。而佛教尤其在工商业者和女性中间得到了传播。后来，一般认为佛教思想视女性为罪孽深重的存在，其实，那不过是佛教以前的修行者们的一般想法而已。正因为否定了这一点，佛教才在女性中间广为流传的。这样，佛教就获得了工商业者等统治阶级的保护，而与农民的联系却薄弱了。

在建立起帝国的孔雀王朝（Maurya）阿育王时代（公元前3世纪），佛教成为帝国的宗教。阿育王的目标是在政治上实现佛教的法（Dharma）。这以后，佛教得到高度哲学化的提炼，而未能渗透到农业共同体中去。因

^① 再举一个土耳其艾利威派的例子。这派是逊尼派中的异端，为了追求神秘主义的与神合一，他们排斥作为中介者的先知、神职人员，甚至否定清真寺、戒酒、女性戴面纱等各种戒律。教徒们形成了互利性的共同体（共产主义的），并掀起民众性社会运动。他们虽为少数派，影响力却很大。据说，今天的土耳其之政教分离不单源自西化，很大部分靠的是这一派的力量。

此，当它失去了政治上国教地位的时候，未能在印度保留下来，而被吸收了佛教的土俗宗教，即印度教所取代。佛教的继续发展是在印度之外。但是，这里发生的状况基本上是一样的。就是说，一旦普及稳固下来，就变成了国家体制的意识形态，并与土俗的宗教相融合。例如在中国，佛教是在唐朝作为国教而被接受的。因为，唐朝这时已与以往不同，乃是影响范围及于欧亚大陆的一大帝国。

不过，佛教中的否定神职人员—王权的契机并没有完全消失。特别是在印度以外的东亚和东南亚，弥勒佛信仰——弥勒显现于现世即实现净土——广为传播，在各地催生出千年王国式的运动。它在中国和韩国则与民众的叛乱结合在一起。然而，后来佛教失去了其影响力。如果东南亚和西藏另当别论，那么可以说佛教得以在日本落地生根了。但这乃是一种宗教改革的结果。据说，公元6世纪佛教传入日本，那是为了大和朝廷建立集权体制，而后来亦起到了“镇护国家”的作用。佛教之普世宗教的性格在日本被发现，是13世纪（镰仓时代）氏族社会解体而形成新农民共同体的过渡时期。就是说，佛教成为向每个人传教的东西，原因在于出现了从氏族社会羁绊下挣脱出来的个人。

尤其是否定了原有宗教组织和僧侣的净土真宗及日莲宗在民众之间得到了普及。打破僧侣戒律而成婚的亲鸾，他所谓“善人亦往生，何况恶人”（《叹异抄》）则是其象征。在此，所谓恶人并非罪犯，而是指社会上从事遭忌讳和蔑视的职业者，正如新约圣经中的收税人和娼妓一样。另一方面，善人则是脱离了恶而获得自由的富裕者、统治阶级。这种价值颠倒和社会上的阶级之颠倒相关联，是自然而然的。到了15世纪以后，净土真宗转化为千年王国式社会运动（农民战争），成了打倒封建领主建立平民共和国（加贺）以及从封建领主统治下独立出来的都市（堺）的后盾。但16世纪末，净土真宗在丰臣、德川的政治集权化之下遭到了毁灭。之后，佛教成为德川幕府行政机构的一部分，丧失了普世宗教的性格。

中国普世宗教的始祖是孔子和老子。如前所述，他们诞生于春秋战国

时代城邦林立诸子百家辈出的时代。在以往的共同体宗教失去功效的时期，他们对此提出根本的置疑。这些思想并非作为宗教来宣讲的。毋宁说始终是作为政治思想来宣传的，也的确发挥了政治上的作用。不过应该说，孔子和老子分别导入了新的“神”。孔子从超越性的“天”而老子则从根本的“自然”中发现了新的神。

孔子的说教，一言以蔽之，就是以“仁”为基础重建人与人的关系。从交换样式来说，仁便是无偿的赠与。可以说，孔子教义（儒教）的本质是要恢复氏族共同体。当然，这是在更高维度上对氏族共同体的恢复，而非单纯的回归传统。孔子思想的社会变革的一面，得到了孟子的强调。但是，现实中的儒教并非依靠法和实力，而是作为依靠共同体式的祭祀和血缘关系而维持秩序的统治思想发挥作用的。

其次，对此予以彻底否定的是强调“无为自然”的老子。“无为”并非什么也不做，而是旨在对儒教和法家所思考的“有为”（社会制度的构筑）的无化，即对此进行积极的解构。老子不仅否定了集权国家，而且把氏族社会本身看作“人为的制度”而予以了否定。如果说孔子所追求的是对氏族共同体的恢复，那么其目标就是恢复游动的狩猎采集民的生活。但在现实中，老子的教义也作为一种统治思想而发挥了作用。因为，这容易与强调统治者完全依靠法律治国的法家思想相融合。

诸子百家中，政治上最有效也最为有力的是以法制主义强国的法家。特别是韩非子侍奉秦以后，推行了排除氏族连带以官僚制和常备军来确立中央集权体制的政策。秦始皇建立起帝国不久，立刻把儒教视为追求封建性（地方分权）共同体的反法制主义思想而予以彻底镇压，坚定地实行了所谓的“焚书坑儒”。

但是，秦王朝十分短命。在接下来的汉王朝初期，则以鼓吹“无为自然”的老子思想为国是。这一思想十分有效，直到恢复了因依靠法和恐怖来统治的秦王朝所荒废的社会为止。可是，到了第三代的汉武帝则试图将儒教作为维持源自氏族共同体基础上之国家秩序的意识形态而予以活用。

另一方面，将周王朝的封建社会理想化并否定了集权国家的儒教，也开始吸收法家的中央集权主义，而发生了变貌。自此以后，儒教承担了依靠共同体的仪礼和血缘联系而巩固国家秩序的使命。

当然，以上并非儒教的一切。在其后的儒教发展史中也有如阳明学那样的，试图恢复以仁为基础的社会变革思想并带动起各种社会运动的一方面，不能忽视。另外，老子的思想已不再是统治的思想，而是否定统治本身的乌托邦主义和无政府主义的源泉而得到发展。当初只为统治者和士大夫所掌握的老子思想，因其本人被认作道教的始祖而得以大众化。老子与巫术性的道教没有关系，但至少可以说当道教成为反抗王朝的大众运动时，老子的思想依然得到了继承。中国历史上最早的民众叛乱是发生在后汉末期的“黄巾起义”。这正是基于道教的千年王国运动。黄巾起义虽然只起到了为消灭帝国而提供契机的作用，但后来的中国史中，时常在王朝交替的时期发生与“黄巾起义”相似的社会运动。例如，明代的朱元璋就是这种运动的领袖。^①

^① 与其说毛泽东的中国革命参照的是马克思主义文献，不如说像明太祖那样参考了宗教性民众反叛的历史。

第

三

部

近代世界体系

序言 世界—帝国与世界—经济

到此为止，我考察了交换样式 B 占统治地位的社会构成体的状况。第三部则要处理交换样式 C 处于主导地位的社会构成体。不过，在这之前有一个问题需要考虑，即交换样式 C 是怎样获得主导性的。交换样式 C，即商品经济自古以来就存在，可是它无论怎样扩大，也未能突破交换样式 B 占统治地位的社会构成体。不过，这种突破终于在欧洲发生了。

在马克思主义者那里，这个问题是作为“从封建制到资本主义的转变”问题来讨论的。^①一方面，保罗·斯威齐（Paul M Sweezy）强调，资本主义得益于先前交易的发展——特别是源自美国的大量白银的流入。另一方面，是莫里斯·多布（Maurice Dobb）强调原因在于封建制内部的解体。这也可以称之为重视流通过程者（斯威兹）和重视生产过程者（多布）之间的对立。两者的对立，无法仅仅依靠引用马克思的文献来解决，因为马克思对两方面的看法都有肯定的表示。

例如，马克思说“真正的现代经济科学，只是当理论研究从流通过程转向生产过程的时候才开始。”^②这里，马克思是从工场手工业，而且是生产者（私营农民）本身作为资本家开始手工业的过程中发现资本主义起源的。换言之，是在封建社会发生内部解体的过程中找到资本主义起源的。

^① Maurice Dobb, Paul Sweezy, Kohachiro Takahashi, et al., *The Transition from Feudalism to Capitalism*, London, NLB, 1976.（《从封建制到资本主义的转变》日文版，东京：拓殖书房）

^② 《资本论》第3卷第4篇第20章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第376页，北京：人民出版社，1975。

不仅多伯，大部分马克思主义者都强调了这一方面。

可是同时，马克思也讲过这样的话：“商品流通是资本的起点。商品生产和发达的商品流通，即贸易，是资本产生的历史前提。世界贸易和世界市场在十六世纪揭开了资本的近代生活史。”^① 在马克思看来，具体而言这种“世界市场”是在15世纪波罗的海地区和地中海地区的国际经济连接起来，进而在16世纪欧洲和美洲、亚洲相连的“交通”得以开通之际出现的。欧洲的资本主义发展，如果没有连接起以往孤立的多个世界—帝国的世界市场，是不可想象的。斯威齐的观点就建立在这个基础上。沃勒斯坦的世界—经济始于16世纪欧洲的看法，也是这种观点的延伸。

然而，两种看法都未能说明资本主义经济为什么在欧洲得以发生。就重视生产的观点而言，在讲封建制的解体之前，必须追问为什么在欧洲产生了特有的封建制。如果只是将此看作赋役纳贡制的一种，那是不充分的。而就重视流通的观点而言，则需要追问为什么“世界贸易和世界市场”会首先在欧洲产生。这与旧有的世界—帝国的交易性质不同。而这两个问题又是相互关联的。源自欧洲的“世界贸易”与“封建制”无法分割开来。

为了思考这个问题，我想根据布罗代尔的看法首先对世界—帝国和世界—经济加以区分。它们之间的不同集中在是否有国家对交易的管理这一点上。在世界—帝国那里，国家官僚垄断交易、统管粮食等的价格。另一方面，当没有这种国家统制，交易和一般市场结合在一起的时候，则形成世界—经济。在这种情况下，沃勒斯坦认为世界—经济诞生于16世纪的欧洲，并吞并了各地旧有的世界—帝国，而将世界重组为中心（core）、半边缘（semi-periphery）、边缘（periphery）的结构。

^① 《资本论》第1卷第1篇第4章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第167页，北京：人民出版社，1975。

但是，布罗代尔摒弃了从世界—帝国到世界—经济这一“发展”的观点。^①他强调，从16世纪以前开始欧洲就是世界—经济的。而且，世界—经济并不局限于西欧。正如波兰尼指出的那样，因为在希腊和罗马亦有世界—经济。如前所述，希腊并没有采用经济统制的官僚机构，而是听任市场的发展。这并非由于它们文明上的“进步”。相反，是因为还保留着氏族式独立性的传统。而且，还在于它们一面接受了世界—帝国的文明，同时还处在可以不受干涉而了事的地区，即世界—帝国的亚周边位置上。

同样，在西欧产生世界—经济也不是因为其文明的进步，而是由于它处于罗马帝国乃至继承了该帝国的阿拉伯世界—帝国的亚周边位置上。当然，欧洲亦试图建立世界—帝国，但最终未能实现。就是说，集权性国家不曾确立起来，而国王和封建诸侯竞相称霸彼此抗争的状态一直持续不断。也因此，没有国家的统制，交易和市场得以自由发展。结果，出现了众多的独立城市。因此，欧洲的“封建制”与“世界贸易”是密不可分的。

布罗代尔比较各种世界—经济，从中发现了共通的倾向和规律，即，世界—经济要有一个中心，也便是中心城市（世界—都市）。在世界—帝国那里，都市是政治的中心。而在世界—经济这里，则并非政治的中心就能成为中心城市。相反，贸易中心城市也便成为政治上的中心。而且，世界—经济的中心始终在不断地变动。

布罗代尔说：“世界—经济一定拥有作为一极的都市，即，处于其商业活动后勤中心位置上的都市。在此有信息、商品、资本、信用、人

^① 布罗代尔援引马克思重视流通过程的观点，对沃勒斯坦提出了批判。“我与伊曼纽尔·沃勒斯坦不同，并没有局限于16世纪。他所困惑的问题难道不正是马克思所提出的问题吗？……马克思曾说欧洲的资本主义（他甚至用了资本主义生产一词）始于13世纪的意大利（虽然后来对此很后悔）。因此，我与曾经这样认为的马克思意见一致。”（《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》日文版第60—61页）

流、订货、商务通讯文件的进出周转。”^①而且，众多中转城市遥遥地围着这个中心运转。不过，因为它们之间有相互的竞争，故中心并非固定一处，而是经常变动的。例如，从安特卫普到阿姆斯特丹、伦敦、纽约，如此这般的移动。当然，世界一帝国亦有其中心城市，而且也并非没有移动。不过，即使有中心的移动，那也是由于政治、军事上的原因。然而，在世界一经济这里，随着中心城市的移动，政治中心也发生变动。

在世界一帝国那里，中心与边缘的空间结构主要依据政治、军事力量的性质而形成。帝国的范围，首先是由其 logistics（后勤兵站）而确定的。不单是领土的征服，还包括维持其统治，以此限定其范围。其次，帝国的范围是通过边境扩大而得到的财富和为此必须投入的军事、官僚制成本的比率，来决定的。而在世界一经济这里，是没有“界限”的。因为，商品交换在空间上可以扩展到任何地方。虽说如此，现实中如果没有国家的法和安全保障，这种商品交换也就无法成立。因此，历史上曾经存在过的世界一经济，不是被世界一帝国所破坏，便是被吞并掉了。可是，由西欧而扩展开来的世界一经济，反而吞食了世界一帝国。

如前所述，在世界一帝国那里，存在着核心（core）、周边（margin）、亚周边（sub-margin）和圈外这样一个结构。但是，在世界一经济覆盖了全世界的状况下，世界一帝国已然无法作为核心而存在了。因而，其周边和亚周边也不复存在。另一方面，世界一经济这里还存在着中心与边缘这一地缘政治学上的结构。而最早以“metropolis”（大都会）和“satellite”（卫星城）两个概念对此给出界定的，是安德烈·冈德·弗兰克。他认为，世界一经济是一种中心部从边缘部掠夺剩余的构造。为此，边缘部适应中心部的发展，被置于一种欠发达（under-develop）的状态。就是说，边缘部并非一开始就是欠发达的，而是因与中心发生关系而被置于欠发达的状态。对此，沃勒斯坦又增加了一个半边缘的概念。“半边缘”有时可以转

^① 《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》日文版第19页。

向中心，也可以跌落到边缘部分。这样，世界—经济就成了一个中心（core）、半边缘（semi-periphery）和边缘（periphery）的结构。

这与威特福格尔所示世界—帝国的结构，即核心、亚周边和周边有些类似。不过，世界—帝国和世界—经济的结构具有根本的不同。在世界—帝国那里，其中心部通过暴力强制向边缘部掠夺剩余，而越深入到边缘部就变得越发困难。为了扩大帝国版图，反而要向边缘部输送中心部的剩余。例如，中国的朝贡外交就是所谓互酬性的交换，这种情况下，皇帝对朝贡的回礼要远为多。通过这种赠与，皇帝保持了威信并扩大了统治领域。

可是在世界—经济这里，比起直接的掠夺来，毋宁说它更是一个中心部仅通过商品交换向边缘部掠夺剩余的结构。另外，在世界—帝国中，边缘部把原料加工制成的生产物输送到中心，而在世界—经济中则成为边缘部提供原料，在中心部加工制造的结构。这种国际分工中，加工制造部门具有价值的生产性。为此，中心部可以通过把边缘部组合进国际分工体系，从而获得剩余价值。

一言以蔽之，在世界—帝国那里，财富的积蓄和掠夺是通过暴力强制和提供稳定这一交换来实现的。就是说，它基于交换样式 B。另一方面，在世界—经济这里，财富的积蓄和掠夺是依靠商品交换来实现的。它基于交换样式 C。始于欧洲的这个体系，急速地改变了以往的世界体系。在讨论这个问题之前，下面几点值得注意。

第一，在世界市场和世界资本主义的扩展过程中，旧有的世界—帝国被边缘化乃是一个事实，但除了阿兹台克帝国（墨西哥）和印加帝国（秘鲁、玻利维亚）外，这一事实发生在 19 世纪，而非 16 世纪。尽管如此，19 世纪以后欧洲的绝对优势却扭曲了以前的实像。在 16 世纪以后的西欧世界—经济扩展时期，亚洲的古代帝国并非停滞不变，也没有衰退。横跨欧亚大陆的蒙古帝国崩溃之后，在亚洲各地有多个世界—帝国得到了重建，如中国的清朝、印度的莫卧儿帝国，进而奥斯曼、土耳其帝国等。而

且，它们在经济上也获得了大的发展。关于这一点，弗兰克指出亚洲的近世帝国特别是中国，直到18世纪末为止其经济远远优越于欧洲。（《白银资本》）近代欧洲的世界—经济，依靠从美洲大陆获得的白银到中国和东南亚参与交易才得以发展的。而且，如李约瑟（Joseph Needham）指出的那样，中国在科学技术方面也远远领先于西方。^①

第二，全球化的世界—经济中被置于周边部的地区，也还继续存在着旧有的世界—帝国的核心、周边、亚周边、圈外这种地缘政治学上的结构差异。例如，周边地区和圈外地区可以简单地被西方各国殖民地化，但相对于此旧帝国的核心和亚周边地区并没有那么容易被殖民地化。位于亚周边位置上的日本，迅速适应世界—经济的局势并得以进入核心，另外，处于世界—帝国核心地位的俄国和中国，则抗拒世界—经济发展过程中被周边化的命运，并试图重建新的世界体系。俄国和中国的社会主义革命，应该作为这样的企图来看待。一般情况下，世界—帝国将被分解为多个民族，即众多的民族国家。而俄国和中国之所以能够免于这样的命运，在于有比民族更重视阶级问题的马克思主义者的领导。当然，他们并没有重建帝国的企图。“他们没有意识到这一点，但是他们这样做了”（马克思语）。

^① 李约瑟指出：“如果排除希腊人伟大的思想体系不提，未曾经历1世纪至15世纪间‘黑暗时代’的中国人远比欧洲进步，直到文艺复兴时期科学革命的时候，欧洲才开始得到迅速的发展。在此前的时代里，西方不仅在技术方法上，甚至在社会构造和变化方面，都接受了产生于中国和东亚的发明和发现的深远影响。不仅培根所提到的三大发明（印刷术、火药、指南针），还包括无数的发明——机械钟表装置、铸铁法、马镫和有效率的马具、万向接头悬垂法和帕斯卡三角法、弧形拱桥和运河蓄水式水门、船尾指挥舵、定量地图法——这一切都给社会始终不稳定的欧洲以影响，有时甚至是震天撼地的影响。”（《文明的积淀——科学技术与中国社会》日文版，东京：法政大学出版社）

第一章 近代国家

1. 绝对主义王权

如前所述，在世界一帝国那里有商业和交易的发展，那是由国家垄断管理的，在此，商品交换的原理无法超越其他的交换样式而占上风。世界一经济，即商品交换的原理优越于其他交换样式的事态，只有在国家没有统一的集权性那样的地区，即西欧才能发生。这里，与东罗马帝国或者希腊正教圈和伊斯兰圈不同，政治权力和宗教权力并没有一元化地统合在一起。教会、皇帝、国王、封建诸侯相互对立而抗争不断。利用这些对立，独立的都市得以成立。就是说，都市亦作为小国家与国王和封建诸侯相并立。

西欧集权性国家的起始，源自绝对主义王权国家（以下简称绝对王权）。它是通过国王镇压了以往与王并立的众多封建诸侯，而且剥夺了教会的统治权之后成立的。它之所以成为可能，可以说出自以下原因。一个是具有破坏力的火器的发明。火器使以往的作战力量归于无效，也使贵族一战士的身份变得无意义了。从国家垄断暴力的观点来看，这一点是重要的。

另一个主要因素，是货币经济的渗透。例如，在英国 14 世纪前后，取代从农民那里接受封建纳贡，封建领主事实上已经成为抽取地租的地主阶级。当然，他们在思想意识上依然是封建领主，并拥有种种封建特权。在

此，国王一面与都市的工商业者相勾结，废除封建诸侯的各种特权，垄断了地租，一面为获得关税和所得税而推动贸易的发展。被剥夺了权力的封建诸侯，成为从国家所得税金获得分配的宫廷贵族、地主阶级。这样，货币经济带来了支撑绝对王权的官僚和常备军。

但是，占绝对优势的军事力量、货币经济、对众多部族的镇压和重商主义政策等，并非绝对王权所固有的东西。这在纳贡专制国家形成过程中也曾出现过。在这一点上，两者具有共通性。如前所述，韦伯从福利政策这一点上发现了封建制与“父权家长制”（亚细亚国家）的一个不同。即，封建制维持极小的行政机能，除非关系到自身的经济性存在范围内的事情，他们对隶属民的境况是不关心的。而在父权家长制的家产制方面，其对行政性的关注却是极大的。韦伯强调，在这一点上绝对王权国家比封建国家更近似于纳贡专制国家。

绝对王权国家类似于亚细亚专制国家，只是表现在集权国家机构之形成这一方面，而其内涵则不同。亚细亚专制国家是交换样式 B 占统治地位那样的社会构成体，而绝对王权国家则事实上是交换样式 C 占统治地位的社会构成体。为此，亚细亚专制国家即使崩溃也会马上得以重建，而绝对王政崩溃时则将变成资产阶级社会。

在这一点上，绝对王权国家与亚细亚专制国家（世界—帝国）根本不同。正因为如此，资产阶级社会会在没有世界—帝国的西欧产生。在西欧，罗马教会统合着全体，但在政治上却未能实现统合。皇帝虽然存在并受到教会的支撑，但那只是名义上的存在。实际上，是教会、国王、封建诸侯、都市等相互抗衡彼此依存的错综复杂状态一直持续着。在这种状态下，出现了绝对王权国家。

绝对王权通过镇压其他封建领主和都市而产生。但是，这并非发生在一个国家的内部。例如，国王无法简单地控制与之抗衡的领主们，因为背后有教会乃至外国国王等的支持。内战也会立刻变成与外国的战争。因此，国王为了镇压其他领主以确立王权，就必须控制那些对该国来说是外

在的、超越性的东西。其中，最大的障碍是教会以及由教会所支撑的“帝国”观念。

绝对王权在下面两个意义上是“绝对的”。第一，王权的绝对性意味着在一定的领域处于以往封建诸侯中首长位置的国王，达到了凌驾其他领主（贵族）之上的“绝对”地位。第二，这种绝对性还意味着排斥上位组织和观念（教会和皇帝），但这并不意味着国王达到了皇帝那样的地位。也就是说，它承认其他绝对王权的存在。结果，它放弃作为帝国统合全部的意愿，形成多数绝对王权共存的态势。

这样，西欧就出现了在类型上以往不曾有过的集权国家。16世纪的思想家琼·博丁（Jean Bodin）称这样的绝对王权为“主权”^①。他从两个方面来把握主权的内涵。第一，在对外方面主权独立于神圣罗马帝国特别是罗马教皇的普遍性权威。第二，在对内方面主权凌驾于领域内的所有权力之上并超越身份、地域、语言和宗教等的差异。毫无疑问，这种两面性也正是绝对王权的两面性。

一般而言，主权在由其内部规定的同时，也要在与外部的国家关系中被定义。因此，“主权”当然要从对内和对外两个方面来思考。但是，博丁所说的“主权”国家源自欧洲特殊的语境。主权国家通过相互承认而得以确立。它不承认更上位的帝国之存在。不过，这种主权国家成立于欧洲的版图之内，在欧洲之外则不具有普遍性。然而，这为什么会成为一般近代国家的原理呢？

当然，这是因为欧洲列强处于经济上军事上的优势地位，而主权国家概念得以普遍化还由于他们在征服非西方各国的时候依据的就是主权国家的原理。首先，主权国家这一概念意味着，如果是未被承认为主权国家的国家，就可以予以征服和统治。支撑欧洲对世界的侵略和殖民统治的，正是基于这一思考。因此，各国要免于被征服和被统治的命运，就必须强调

^① Jean Bodin, *On Sovereignty*. (琼·博丁：《主权国家论》，1576)

自己是主权国家并得到西方列强的承认。

其次，西方各国无法征服像奥斯曼、中国清朝、莫卧儿等那样庞大的帝国，于是就非难其统治形态，仿佛要把各民族从这些帝国的统治之下解放出来并赋予其主权似的。结果，旧有的世界帝国遭到解体而分解为众多的民族国家，他们分别走上作为主权国家而独立的道路。总之，主权国家的存在必然要创造出其他的主权国家。这样，尽管主权国家诞生于西欧，却不能不在世界范围内催生出主权国家来。这与世界一经济始于欧洲却成为世界性的是同样的道理。

2. 国家与政府

再次重申，主权国家虽说是在其内部通过集权化产生的，但根本上是针对外部而存在的。这在绝对王权方面非常清楚。然而，打倒绝对王权实现了资产阶级革命之后，这一事实却被人们忽略了。例如，洛克把国家视为主权者市民的社会契约。这时，他只是在其内部思考国家的问题。因此，国家被还原到主权者众人的代表政府那里去了。结果，国家针对其他国家而存在这一更为重要的事实，都被忽略掉了。还有，在绝对王权那里如重商主义所显示的，不言而喻，资本—国家即国家与资本是密切联系在一起的。然而，打倒绝对王权实现了资产阶级革命以后，这种事态则被忽视了。因为，这时政治和经济已然是相互分离的状态。总而言之，资产阶级革命之后的观点或者基于其上的当今意识形态，对国家为何物这一问题的认识出现了错误。

这里，我们对霍布斯的思想做些考察。与对绝对王权持批判态度的洛克相比，霍布斯看上去似乎支持绝对王权。但是，霍布斯写作《利维坦》是在清教革命发生的过程当中。英国的清教革命在1648年打倒绝对王政后，出现了克伦威尔的独裁统治，该独裁统治被打倒后的1660年则产生了

王政复辟，直到1688年又有所谓光荣革命，最终确立起立宪君主制。洛克的《政府论》乃是为此提供理论根据的。那么，霍布斯的《利维坦》是为何提供根据的呢？他在绝对王政被颠覆之后出版该书，并不是要拥护这个倒台的政体，他所要拥护的是结束其内战状态的主权者。

本来，在绝对王政的时代，有强调国王便是超越性存在的“王权神授说”，这已经足够了。然而，在霍布斯看来，绝对王政并非真正的主权者（利维坦）。因为，绝对王政确实征服了贵族（封建领主）和教会，但还残留着孟德斯鸠所谓的“中间势力”。这意味着还有内战的可能性乃至来自外部的介入。然而，清教革命彻底扫荡了这些势力。所以，毋宁说在没有国王的共和制中，绝对主权者（利维坦）才得以出现。不过，说《利维坦》是为了拥护共和制而作的，那也未必。在霍布斯看来，不论王政还是共和制，关键是主权者的存在以及由此“战争状态”得以结束。这才是霍布斯意义上的社会契约。洛克所说的社会契约，不过是在这之后确立的东西而已。

如前所述，霍布斯强调“获得主权的方法有两种”。一个是“以力取得的国家”，它基于“被恐惧强迫的契约”；另一个是“按约建立的国家”，它“自愿地服从一个人或一个集体，相信他可以保护自己来抵抗所有其他的人”^①。可是，在霍布斯看来，“被恐惧强迫的契约”才是更根本的，洛克所说的契约只是次一级的而已。

霍布斯的观点，是从与外部关系方面观察的结果，而非局限于国家的内部。如果只是在内部观察，似乎国王为主权者还是国民为主权者有很大的不同。但是，如从爱尔兰人的角度来看，绝对王政和克伦威尔没有什么不同吧。英国的政体不管如何变化，在主权国家的行使上都是一样的。霍布斯认为，主权与君主政体、贵族政体和民主政体等体制没有关系。既有人个人拥有主权的，也有协商体拥有主权的，而这并没有改变主权的性质。

^① 此处采用杨昌裕的译文，见《利维坦》中文版第132页，北京：商务印书馆，1997。

“因为选任的国王并不是主权者而是主权者的大臣，权力有限的国王也不是主权者，而是具有主权的人的大臣。臣服于另一个国家的民主政府或贵族政府的行省，其统治方式也不是民主的或贵族的，而是君主式的。”^① 例如，希腊的城邦在各自的内部是民主政体，即，主权在于市民的“协商政体”。但对殖民地和奴隶，则是“君主式的统治”。

洛克或资产阶级革命以后的思想家们，视每个人为主体（subject）并从这样的个人（国民）出发来思考“社会契约”问题。但是，在霍布斯看来，“主权者之外的一切均是其‘臣民’（subject）”。就是说，国民这一主体是作为服从绝对主权者的臣民而得以形成的。国民主权是派生于绝对王权的东西，两者有不可分割的关系。绝对王权被打倒之后，国民似乎成了主权者。但是，主权这一观念不可能是在一国的国内思考产生的。主权首先是针对外部而存在的东西。因此，即使绝对王权被打倒了，它针对其他国家而言的主权之性格不会有任何的改变。

3. 国家与资本

主权国家的本质，在国家内部是难以看到的，但在战争状态下则将显现出来。因此，卡尔·施米特试图要在“例外状态下”观察主权者。为什么在战争的时候会显现出国家的本质呢？因为，无论如何国家是针对其他国家而存在的。国家在其对外的方面，可以显露出与在内部所见不同的面向。在资产阶级革命以后成为主流的社会契约论上，认为国家的意志就是国民的意志，它通过选举并依靠政府代为行使其意志。可是，国家与政府是不同的两样东西，它拥有独立于国民意志的意志。这在战争这样例外的

^① 此处采用杨昌裕的译文，见《利维坦》中文版第147—148页，北京：商务印书馆，1997。

状态下就会显露出来。

这一点，在绝对王权或者近代以前的国家那里，是明确可视的。但在民族国家以后，却变得难以看清了。平常，国家本身始终处于战争的状态，而国民虽时刻面临着这一状态却难以察觉。所以，战争仿佛突发的事件似的。但是，此乃依靠长期的展望和战略而准备和预想的东西。而对此具体实施的则是国家机构之常备军和官僚。如前所述，这在西欧的绝对王政下就已经形成了。那么，绝对王政因资产阶级革命而被废弃之后，军队和官僚机构又怎样了呢？它们不仅没有被废弃，反而在质和量两方面都得到了扩大增强。而且，这也并非为了“国民”。即使在国民主权之下，国家也要继续维持其自身的存在。只是，若在内部来看国家，则这一点就会变得模糊不清。

在国家的内部，难以看到国家拥有独自的意志这一点。因为，在此总是有众多的势力在相互抗争，有很多的意见、利害、欲望交织在一起。可是，当它针对其他国家的时候则可以明显看到其依据某种意志而行动的一面。这同时也意味着，在与其他国家发生关系的维度上，国家则显现出与在国内看来司空见惯的一面不同的，或者称“异化”的一面。

如果仅凭内部观察的视角来看，对国家的扬弃也并不那么困难。蒲鲁东和早期马克思都将近代国家作为市民社会的自我异化来看待。就是说，在此，公共性的东西作为国家而被异化，市民社会成了私有的资产阶级世界。而如果能够重新恢复市民社会其本身的公共性，或者消除市民社会的阶级矛盾，国家就会消灭。这种思考至今依然很有势力。例如，哈贝马斯那样的思考，即通过强化市民社会的公共性而使自我异化的国家归于消亡，也属于仅在国家内部来思考的类型。但是，国家之所以不容易扬弃，是因为它乃针对其他国家而存在的。这一特性在战争状态下，表现得尤为突出。而现实中战争即使没有发生也无妨，只要有敌国存在就够了。

因民族国家的出现变得暧昧不清而在绝对王政那里却十分显著的另一特点，是资本—国家即资本与国家的结合。资本主义的发展依靠国家来推

动，这在绝对王政那里有清楚的显示。就是说，在此，国家作为能动的主体而出现。可是，到了市民革命之后的资产阶级国家，国家则被当成了资产阶级的代理机构乃至政治上代表市民社会之阶级利益的场域。国家其本身乃是能动的主体这一点却被忽略了。而在绝对王权那里则鲜明地显示出国家的能动主体性。例如，恩格斯把绝对王政视为封建性社会和资产阶级社会之间过渡期的现象，指出只是在这种时候国家（绝对王权）才发挥了自立的独特使命。其实，不如说正是在绝对王政那里，有在资产阶级社会看不到的国家之自立性或资本—国家的本质存在。

资本与国家的结合，这在以下两个方面十分显著。一个是国债的发行。绝对主义王权利用这个“魔杖”（马克思语）可以随时预先取得税收。同时，国债使近代银行制度和国际信用制度得以产生。^①另一个是保护主义的政策。英国产业资本的发展就是靠国家的保护才实现的，而落后于英国的其他后发达资本主义国家，更是当然地依靠国家而实现资本主义化的。在这种情况下，与是否为“王政”没有关系，必然需要“绝对主义”的体制。因此，对于资本制来说很明显，国家并非单纯的上层建筑，而是必不可少的要素。

例如，国家承担着道路、港湾建设等资本主义不可或缺的“公共”事业。不过，在国家承担的事业中，对产业资本主义来说最重要的是产业无产者的培养。他们并非单纯的贫民，而是很勤勉、拥有能够快速适应多种新工作能力的人们。而且，他们不像农民那样自给自足，而是拿工资劳动获得的金钱购买生产物的消费者。资本无法生产这种产业无产者（劳动力商品），承担这种生产的是国家，具体而言，就是学校教育和基于征兵制的军队。后者不仅在于军事力量的形成，它更对产业无产者的培养作出了贡献。

在绝对王政那里，国家作为军队和官僚这样的国家机构而显现。资产

^① 参见马克思：《资本论》第1卷第7篇第24章。

阶级革命以后，人们认为官僚是执行通过议会而表现和决定的国民意志的“公仆”。可是，谁都知道这并非实情。例如，有关议会和官僚，黑格尔是这样认为的：“因为国家的高级官吏必然对国家的各种设施和需要的性质具有比较深刻和比较广泛的了解，而且对处理国家事务也比较精明干练；所以，他们有等级会议，固然要经常把事情办得很好，就是不要各等级，他们同样能把事情办得很好。”^① 根据黑格尔的看法，议会的使命在于获取市民社会的同意，同时在政治上陶冶市民社会，强化人们参与国政的知识和对国政的尊重。换言之，议会并非依据人们的意见来制定国家政策的场域，而是把官吏们的判断通知给人们，就好像人们自己做出决定似的那种场域。

我们不能把这种观点归咎于黑格尔本身对议会的轻视，或者普鲁士民主主义的不发达。在今天议会制民主主义应该很发达的发达国家，官僚制的统治反而越发强化了。只不过这种现象变得越来越隐蔽而不易察觉。所谓议会制民主主义，实质上只是把官僚或类似官僚者的方案计划，变成让国民感到仿佛自己决定的，那样一种巧妙的手续而已。

到了20世纪，国家开始实行凯恩斯主义的经济介入，进而采取社会福利和劳动政策、教育政策等，受到人们的瞩目。但是，应该说国家在任何时期都没有放弃对经济的介入。例如，被称为19世纪经济自由主义的东西，乃是政治上经济上拥有世界霸权的英国国家的“经济政策”，它建立在为维护体制而投入庞大军事预算和课税的基础之上。采取保护主义的后发达资本主义国家如法国、德国、日本等，国家对经济的介入更是自明的道理。是国家促进了资本主义的发展，而承担这一使命的则是官僚机构。

近年来，在强调国家之“相对的独立性”同时，对将权力仅仅限定于国家的观点持否定态度的人在增多。这原本是来自于安东尼·葛兰西提出

^① 此处采用范扬、张企泰的译文，见《法哲学原理》中文版第319页，北京：商务印书馆，1982。

的观点。葛兰西针对一般马克思主义者把国家视为资产阶级统治暴力工具的看法，他区分了暴力强制的权力和使被统治者自愿服从的霸权两种。换言之，他指出国家秩序不仅靠暴力工具，还由使其成员自愿服从的意识形态工具（家庭、学校、教会、媒体等）所支撑。作为这种观点的延伸，米歇尔·福柯则强调，每个主体通过规训而必将产生权力的内在化，而且，权力并非存在于中心的什么实体性东西，而是作为一个网络遍在的。

这种意见，对批判传统马克思主义者把国家权力视为资产阶级统治暴力工具的观点，是有效的。但是，就仅从内部来观察国家的视角，即没有看到国家乃是针对其他国家而存在的这个维度来说，葛兰西、福柯的观点与传统马克思主义者的看法还是一样的。只从内部来观察国家，就看不到国家所特有的权力。在此，比起国家权力来更得到重视的是市民社会的霸权，即共同体和市场经济所拥有的社会性强制力。结果，国家的权力或国家的自立性遭到轻视。再次重申，只有从国家针对其他国家而存在这一位相来看，才能发现国家的自立性。

4. 马克思的国家观

根据社会契约的思考，国家基于人民的意志。这导致将国家与政府等同视之的后果。另一方面，马克思主义者把国家视为经济上的阶级（资产阶级）统治的手段。这在不承认国家的自立性上，与社会契约论者没有什么不同。马克思主义者认为，如果阶级对立被消除了，那么国家也会自动消亡。因此，为了废除资本主义经济而暂时掌握权力，是可以容许的。然而，国家是自立性存在，不可能成为什么的手段。将国家视为手段的人们，反而使自己变成了国家的手段。

例如，社会主义革命似乎要消灭旧有的国家机器，但是，这马上会招来外部的干涉，故为了保卫革命而只能依存于旧有的军队、官僚机构。这

样，旧有的国家机器得到了保存甚至强化。若站在仅从内部来观察国家的角度看，这哪是国家的扬弃，它只能是对国家的强化。例如，从国家一方来看，则俄国革命阻止了旧的俄罗斯帝国被分解为多个民族国家，并对重建新的世界一帝国作出了贡献。

马克思对资本主义给予了深刻的考察，但对国家的分析并不充分。例如，《资本论》指出了资本所得总利益被分配为利润、地租、劳动薪俸三种，而且由此形成了三大阶级。李嘉图的主要著作《政治经济学及赋税原理》重视“赋税”，而马克思则舍弃了“税”的问题。对李嘉图来说，税是国家从资本的收益中征收的东西，在这个意义上，他暗示存在着建立在税收基础上的阶级（军队、官僚）。因此，税的问题乃是“政治经济学”（political economy）的关键。然而，马克思舍弃了对国家或者军队、官僚这一“阶级”的考察。

马克思的主要著作《资本论》事实上遗漏了国家的问题，这导致了马克思主义者对国家的轻视，或者相反要回到《资本论》以前的马克思国家论。一般认为，早期马克思把国家看成是“幻想的共同体”，到了中期则视国家为阶级统治的工具。可是，如在《路易·波拿巴的雾月十八日》（1851）中，可以发现超越这种简单看法的深刻考察。这是一篇分析从1848年革命到路易·波拿巴登上皇帝宝座之噩梦般过程的作品，这时的波拿巴乃是除了拿破仑外甥以外什么都不是的存在。

在此，马克思并没有忽视国家机构（官僚工具）作为一个阶级而存在的事实。而且，也没有忘记无法归入资本、工资劳动和地租等概念中去的各阶级，特别是小农（自耕农）所发挥的作用。他在《资本论》中完全无视这一切，意味着他有意识地将这些打上引号予以悬置，而试图纯粹地把握商品交换所带来的体系。这完全不是说观察资本主义经济可以无视国家问题。之所以要暂时把国家打上引号予以悬置，那是因为国家对经济的介入亦是遵从资本制诸原理的行为。

马克思主义者一般认为，在资本主义国家各政党反映了现实的经济关

系。对此，当今的马克思主义者则强调，政治结构和意识形态最终由经济基础所决定，即政治结构和意识形态对经济基础有相对的自立性。这种观点的产生，源自第一次世界大战后革命的挫折和法西斯主义泛滥的经验。例如，威尔海姆·赖希（Wilhelm Reich）对当时的马克思主义者提出批判，并试图从精神分析方面探索德国人被纳粹所吸引的原因。他由此发现“权威主义式家庭意识形态”以及由此导致的性之压抑。（《法西斯主义群众心理学》）之后，法兰克福学派也引进了精神分析。然而，如果我们根据《雾月十八日》来思考的话，并不一定就需要精神分析。因为，马克思在该书中几乎早就做了弗洛伊德《释梦》那样的工作。他对短时期里发生的“梦”一般的事态进行了分析。在此，他强调的是“梦的思想”，即并非实际的阶级利害关系，和“梦的工作”，即这些阶级无意识如何被压缩，转送的。弗洛伊德说：

梦似乎是这些观念的节录体，观念集合的规律，我们还没有讨论，梦的元素又好像是那些观念选票选出来的一群代表。毫无疑问，我们的技术已足使我们发见梦所代表者究竟系何物，它的心理学价值就在这里。我们所发见的就不再是梦的迷惑、古怪、混乱的性质了。^①

在此，弗洛伊德把“梦的工作”比喻为普通选举的议会。如果是这样的话，比起将精神分析导入或应用到马克思的分析中来，还不如透过《雾月十八日》来解读精神分析呢。马克思从1848年革命带来的普通选举所产生的议会中，发现了解释这梦一般的事件的钥匙。而之后的事态发展都产生于这个议会（代表制）中。

在议会的外面有现实的经济上之阶级的多样的分节化，在议会中则有

^① 此处采用高觉敷的译文，见《精神分析引论新编》中文版第7页，北京：商务印书馆，1987。

代表者们的话语的多样的分节化。它们是怎样关联在一起的呢？马克思认为，代表者（话语）和被代表者（经济上的各阶级）之间，不可能有必然的联系。正是在这里，存在着近代国家特有的由普选而产生的代表制（议会）的特性。也正因此，各阶级背离自己本来应该代表的，而在波拿巴那里找到了他们的代表。“不仅议会政党分裂为原来的两大集团，不仅其中的每一个集团又各自再行分裂，而且议会内秩序党和议会外的秩序党也分裂了。资产阶级的演说家和作家，资产阶级的讲谈和报刊，一句话，资产阶级的思想家和资产阶级自己，代表者和被代表者，都相互疏远了，都不再相互了解了。”^①

除了拿破仑的外甥以外什么都不是的波拿巴成了总统乃至皇帝，马克思透过代表制的“危机”看到了存在于此事件中某种“梦的迷惑、古怪、混乱的性质”（弗洛伊德语）。这里，使波拿巴不仅成为总统还当上了皇帝的原因之一，在于虽占最广大的人口却没有表现自己阶级的话语、也没有自己的代表的农民层。他们并非把波拿巴当做自己的代表，而是看做敬仰的“无限的统治权力”，换言之，不是总统而是皇帝。

然而，使波拿巴成为皇帝的原因还不仅仅如此。马克思并没有忘记下面这样的事态。“这个行政权力有庞大的官僚机构和军事机构，有复杂而巧妙的国家机器，有五十万人的官吏队伍和五十万人的军队，——这个俨如密网一般缠住法国社会全身并阻塞其一切毛孔的可怕的寄生机体，是在君主专制时代，在封建制度崩溃时期产生的，同时这个寄生机体又加速了封建制度的崩溃。”^② 进而，马克思还指出了1851年周期性世界危机在此起到很大的作用。在这种例外状态下，隐藏于普通选举的议会制或市场经济背后的官僚机构，换言之，“国家”本身终于登上了前台。“只是在第二个波拿巴统治时期，国家才似乎完全独立的东西。和市民社会比起来，国

^① 《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第198页，北京：人民出版社，1961。

^② 同上书，第215页，北京：人民出版社，1961。

家机器已经大大地巩固了自己的地位。”^①

虽说如此，然而国家机器不可能直接出现于眼前。国家机器的独立，只有在波拿巴作为超越议会的皇帝而独立的时候才成为可能。例如，马克思描写了路易·波拿巴对所有阶级豪爽地“赠与”从而获得权威的过程。“波拿巴想要扮演一切阶级的家长似的恩人。但是，他要不是不从一个阶级取得些什么，就不能给另一个阶级一些什么。”^②波拿巴只是用掠夺的东西来再分配，人们却将此作为“赠与”来接受。因此，他被表象为向一切阶级赠与的超越者即皇帝。就是说，通过赋予国家机器之掠夺一再分配以赠与—还礼这一互酬交换的表象，皇帝的权力得以确立起来。

实际上，这个过程早已在第一次法国革命中出现过了。一般认为，第一次法国革命是资产阶级革命。但是，这个革命的实际承担者是城市小生产者、手艺人，而且最终掌握了政权的并非资产阶级，而是皇帝波拿巴。换言之，透过波拿巴“国家得以显露于眼前”。从这个意义上讲，法国革命带来了被英国产业资本压迫而面临危机局面的法国国家的起而反抗。这在1848年又被重演了一次。

在1848年始于法国的欧洲革命爆发之前，马克思和恩格斯发表了《共产党宣言》。然而，马克思的预见，即世界将发生资本家和无产者两大阶级的决战这一预见，却完全落空了。法国波拿巴和普鲁士俾斯麦的登场，如实地揭示了国家的独立存在。马克思并没有放过这样的事态，而是对此做了根本性的考察，这从以上分析也可以得到证明。然而，马克思依然坚持如果扬弃经济上之阶级对立则上层建筑之国家将自然消灭的观点。这给后来的社会主义带来了致命的后果。

① 《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第216页，北京：人民出版社，1961。

② 同上书，第225页，北京：人民出版社，1961。

5. 近代官僚制

当我们思考近代国家的时候，不应该从民族国家而应当从绝对主义君主专制的方面来考察。在绝对主义国家那里，军队和官僚这一国家机器在履行主权者国王的意志。然而，在资产阶级革命以后，国家成了与代行国民意志的政府一样的东西。换言之，资产阶级革命和民族国家遮蔽了国家乃是植根于交换样式B的主体这一事实。而国民主权，不过虚构而已。实际上，当危机的状态之下，主权者，即类似于绝对主义的国王的强有力统治者将伴随着国民的喝彩而出现。在这个意义上，欧洲的君主专制所经历的过程具有普遍性。这未必是“王”也没有关系，只要是在政治上对社会构成体的分裂予以统合的人即可。而当我们观察近代世界体系中被置于边缘的地区是如何谋求独立和产业化的时候，这将成为参考的。例如，独裁开发型政权和社会主义专制政权，可以说就相当于绝对主义王权。

最后，再就官僚制问题做些讨论。韦伯之所以重视这个问题，是因为这对近代国家和资本来说是一个重要的方面。他将官僚制视为“合法统治”的一个形态。就是说，官僚制乃是统治的最合理化的形态。其特征在于依靠规则的权限之明确化、官职阶层制源自自由契约的任命、依据规章的晋升、专业的训练、以货币形式支付薪俸等等。这是从东方国家的家产官僚制以来就存在的东西。在家产官僚制那里，并没有切断与“传统的统治”之联系，对君主和主人依然维持着人格上的从属关系。因此，上述原则并没有得以完整的实现。与此相比，近代官僚制乃是更为“合理”（目的合理性）的。

尤为重要的是在近代，官僚制不仅是国家机器，而且也是存在于企业中的机构。或者不如说，近代官僚制正是基于资本主义的经营形态（分工与协作）而形成的。马克思在《资本论》中，讨论了从每个生产者横向联

合的工场手工业阶段到由资本而被等级化管理的工场阶段的转化，这正对应着企业的官僚制化。马克思所说的产业无产者，就是接受了这种官僚制化训练的人们。与此形成对照，无政府主义的兴盛一定是在产业资本不发达而劳动者为手工业者那样的地方。这意味着，资本主义的发展同时也便是官僚制的发展。

正如赖特·米尔斯（C. Wright Mills）曾经分析过的那样，白领阶层是私营企业的官僚制（《白领阶层》）。在发达资本主义国家，白领阶层的比率很高。从基于货币和商品这一经济概念的阶级（class）方面来说，他们是无产者，但实际上却处于统治蓝领阶层的身份（status）位置上。白领的苦恼在于，为了进入这个阶层他们必须经过“科举”那样的考试，而且进入之后他们又必须牺牲自己的思想并作为组织的齿轮而运转，为了晋升则要忙碌一生。就是说，这与其说是工资劳动的问题，不如说是官僚制所特有的问题。

在企业中，劳动阶级被分别配置在经营层、正式职员、钟点工这一等级制之下。因此，以往的“阶级斗争”论已行不通。但是，资本和工资劳动的对立并没有得到根本的消除。我只想说，在生产过程中考虑阶级斗争问题的传统做法已不再适用。有关这个问题，将在本书第四部分第二章第一节“针对资本的抵抗运动”中详述。

另一方面，说到国家的官僚制，新自由主义者强调要将其“民营化”或者通过“市场经济原理”来消解掉。原因在于，官僚制是非效率的，如果用与企业同样的标准来做，将提高效率并使官僚的规模缩小。然而，通过民营化以消解官僚制这个思考乃是一种欺骗。因为，私营企业本身已经是官僚制的了。私营企业之所以看上去比官厅更具目的合理性，并不是因为它非官僚制的。最重要的是，因为它的资本的自我增殖（利润最大化）“目的”明确而单纯。

但是，对与没有或无法具有利润这一计算可能之目的性领域相关的公共官僚，我们不能强制它拥有这样的目的合理性。因此，只认为公共官僚

制才是官僚制，而试图通过民营化消灭之，这种思考是错误的。这种目的合理性的强制，其结果并非官僚制的消灭，而只能是更为彻底的具有目的合理性的官僚制。

反资本主义的人士强调，要将包括警察和军队的官僚机构民营化。可是，这并非对官僚制的扬弃，更不可能达到对国家的扬弃。不管商品交换怎样扩大，国家和民族都不会自动消解掉。因为，它们植根于与商品交换不同的另一种交换样式，更何况商品交换也少不了国家和民族的存在。反资本主义者所追求的，是单纯把资本从民族—国家的桎梏中解放出来。所谓“新自由主义”正是这样一种政策。

第二章 产业资本

1. 商人资本与产业资本

商人资本主义从古代社会就存在，而且在社会中占有重要的位置。然而，它并没能从根本上改变资本制以前的社会构成体。换言之，商品交换样式 C 自古以来便存在，但在交换样式 A 及 B 占优势的社会构成体中它处于从属的地位。商品交换样式 C 为占主导地位的社会构成体，与产业资本主义一起诞生。因此，产业资本主义的出现这一事件，与氏族社会的出现及国家的出现一样，是具有世界史意义的划时代事件。本章所要讨论的是，交换样式 C 如何成为占主导地位的交换样式。

我们已经在欧洲的世界一经济中找到了钥匙。在这里，没有中央集权式的国家，因此，得以产生长途贸易和普通市场的结合。结果，在欧洲各地出现了都市。而且，这些都市在相互抗衡的教会与诸侯之间的力量平衡中，成为独立的都市。这里的确拥有资本主义经济出现的基础。但是，交易和市场的扩大虽是资本主义经济的必要条件，却并非充足条件。例如，被推销到世界市场的商品生产，反而在东欧导致了“农奴制的复制”，在拉丁美洲则带来了新的奴隶制。就是说，交易和市场的发展未必就能保证商品交换样式 C 成为占主导地位的。商品交换样式 C 要跨越交换样式 B 和 A 的抵抗，必须发生某种变化。这个变化是什么呢？

在产业资本主义中，存在着某种与以往资本主义根本不同的东西。实

际上，众多的论者已经强调过产业资本与商人资本的不同。其最早的论者便是亚当·斯密。他认为，商人资本从低价买入高价卖出的差额中获得利润，而产业资本则通过生产性的提高而获得利润。韦伯也试图在产业资本中发现其与自古以来的商人资本主义间根本性的断裂，即对于劳动的态度之变化。例如，在产业资本主义的根底里，韦伯发现了对商人资本曾经有过的追求利益和消费欲望的放弃，以及勤勉劳动的精神气质。（《清教伦理与资本主义精神》）

一般来说，从产业资本中找出与商人资本的根本断裂的人往往关注生产过程。然而，这受到了试图从流通乃至消费过程来观察资本主义问题的人们的批判。例如，沃纳·松巴特（Werner Sombart）与韦伯相反，认为产业资本根本上是商人资本主义的延伸。他从追求奢侈的欲望而非禁欲中看到了资本主义发展的契机。这种观点，在后资本主义或消费社会的阶段里，得到了高度的评价。

然而，以上观点都只是看到了产业资本主义的一个方面。在我看来，从两方面来阐明产业资本主义的，依然是马克思。一般认为，马克思是站在斯密的立场上的。实际上，他也曾这样表述过：“真正的现代经济学，只是当理论研究从流通过程转向生产过程的时候才开始。”^①但是，马克思与古典派的不同，在于他重新把焦点放到了流通过程。他是从资本主义根本上产生于交换样式C这一认识起步的。他认为，在产业资本通过交换的差额而获得利益这一点上，与商人资本没有根本的不同。因此，他是在M—C—M'这一公式下考察一般资本的。

将产业资本和商人资本区别看待的人，或者对产业资本与商人资本的相同视而不见，或者有意隐蔽。前面已经指出，那种认为商人资本从不等价交换中获取利润的观点是错误的。当然，如果是在同一个价值体系中低

^① 《资本论》第3卷第4篇第20章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第376页，北京：人民出版社，1975。

价买入高价卖出，那将成为不等价交换，或者不如说是欺诈。而且，一资本有所得，另外的资本就会有所失，因此，作为总体的资本不能获得剩余价值。马克思也指出：“一个国家的整个资本家阶级不能靠欺骗自己来发财致富”。“可见，无论怎样颠来倒去，结果都是一样。如果是等价交换，不产生剩余价值；如果是非等价交换，也不产生剩余价值。流通或商品交换不创造价值。”^①

那么，从等价交换中如何获得利润呢？如前所述，如果设想为在不同的价值体系之间流通或者商品交换，那么问题就可以得到解决。正如马克思所指出的那样，某物的价值将在与其他所有商品的价值关系体系中决定。因此，同一物因体系的不同而价格不同。在此，如果商人在低价的地方买入某物而在高价的地方卖出，则各自虽为等价交换，却可以获得剩余价值。这时，剩余价值（差额）大的是价值体系在空间上距离大的，即长途贸易。但是，到遥远的地方去或者发现廉价的东西，并非容易的事情。因此，把长途跋涉的商人获得利润看做对他们的才能和勇气的正当报酬，也没有什么不可。当然，条件是不把产业资本家（企业家）的利润看做对劳动者的榨取，而是视其为对才能和勇气的应得报酬。

其次，产业资本从生产过程获得利润，而商人资本从流通过程得到利润，这种思考是虚伪的。一般认为，商人资本只是通过中转贸易而获得利润。然而，商人资本亦在很多场合参与了生产。例如，斯密以瓶子的制造为例，说明协作和分工是怎样提高了生产性。可是，这种工场手工业毋宁说是靠商人资本组织起来的。它首先诞生于文艺复兴时期的意大利各城市，接下来又发生于荷兰。商人资本也从生产性的提高中得到了利润。

当然，将这种工场手工业称之为产业资本的初期形态，也不是不可能。但是，如后面所述，只要是商人资本为主体，那么产业资本就难以起

^① 《资本论》第1卷第2篇第4章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第185—186页，北京：人民出版社，1972。

步。顺便一提，这种“协作与分工”早在古代就有了。就古代的交易方面而言，其生产性的提高也是重要的。而且，那是在没有“协作与分工”的情况下实现的。另外，“协作与分工”在奴隶制生产中也是可能且必要的。因此，这并非产业资本主义固有的特征。^①

商人资本通过不同价值体系之间的中转、中介获得差额。就是说，通过空间上的差异得到利润。因此，它以“长途”交易为主。但是，也决非仅仅如此。商人资本不仅依靠价值体系空间上的差异，而且，还在时间上将价值体系差异化。例如，商人资本有效率地自己组织生产，从而提高劳动生产性，即把商品生产所需要的（社会）劳动时间缩短。这样，通过把低价的生产物高价销售到海外市场而获得剩余价值。就是说，不单靠中介，而且还通过自己组织生产来实现低价买入高价卖出。另一方面，产业资本也不是单靠生产过程的技术革新来获得剩余价值。它为了谋求更廉价的原料、劳动力和消费者，也要“长途”奔走。因此，仅关注流通过程和生产过程，是无法阐明商人资本和产业资本的差异的。

2. 劳动力商品

马克思并没有专注于商人资本和产业资本的表面差异。他一方面与古典派一样，认为产业资本并非从流通过程获得剩余价值。但另一方面，他又认为剩余价值终归要通过流通过程而获得。换言之，马克思对重视流通

^① 当然，近世的工厂手工业加快了协作与分工的发展。可是，在古代亦有通过协作与分工而提高生产性的情形。例如，波兰尼指出古代的交易其交换比率是固定的。但是，这并不意味着生产物生产所需（社会的）劳动时间几乎没有变化而已。在众多情况下，各地的生产物受自然条件的规定，因此几乎没有什么变化。但实际上，虽然缓慢还是有着变化的。管理并垄断了交易的国家在开发矿山的同时，引进了新型品种、武器、冶金术及其他技术。就是说，生产技术的革新超越了自然条件的限制，推动了各地价值体系的缓慢变动。近世欧洲的工场手工业，也应当在这样的延伸脉络上来观察。

过程的重商主义和重视生产过程的古典派两方面都有批判。他认为，产业资本的剩余价值既非单纯通过流通过程，也不是只靠生产过程获得的。

……货币转化为资本，必须根据商品交换的内在规律来加以说明，因此等价物的交换应该是起点。我们那位还只是资本家幼虫的货币所有者，必须按商品的价值购买商品，按商品的价值出卖商品，但他在过程终了时必须取出比他投入的价值更大的价值。他变为蝴蝶，必须在流通领域中，又必须不在流通领域中。这就是问题的条件。这里是罗陀斯，就在这里跳罢！^①

这个二律背反只有借来某种商品才能得到解决。这就是劳动力商品。再次重申，商人资本的价值增殖过程可以由货币→商品→货币+a，即M—C—M'(M+ΔM)来表示。产业资本的积累也与此基本相同。然而，产业资本在找到特殊商品这一点上与商人资本不同。这个商品便是劳动力商品，对它的使用本身即生产过程。

具体而言，产业资本并非像商人资本那样单纯地买卖商品，而且自己准备生产设备购买原料，然后雇佣劳动者，最后卖出其生产的商品。在此，产业资本的价值增殖过程可以由M—C…P…C'—M'这一公式来表示。与商人资本的不同在于C的一部分。就是说，在于劳动力这一商品。但是，如果只注意生产过程，就会看不见这种商品的特殊性。如已经指出的那样，商人资本也雇佣工资劳动者。因此，雇佣工资劳动者本身并非产业资本特有的性质。那么，使产业资本成为可能的工资劳动者即产业无产者是怎样一种存在呢？

马克思是将产业无产者作为“双重意义上的自由”人来看待的。第一，他们可以自由地出卖自己的劳动力。这意味着他们摆脱了各种封建性

^① 《资本论》第1卷第2篇第4章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第189页，北京：人民出版社，1972。

束缚而获得了自由。第二，他们除了出卖劳动力以外一无所有。这意味着他们摆脱生产手段（土地）的束缚从而获得了自由（free from），即意味着没有了生产手段。这两种自由是密不可分的。

首先，我们来讨论第一种意义上的“自由”。无产者与奴隶或农奴不同。奴隶可以作为商品被买卖，而无产者只能出卖作为商品的劳动力。而且，这种买卖基于自由的协商同意。除了这种买卖的契约（雇用契约）外，无产者并不从属于资本家。他们摆脱了“经济以外的”强制而获得了自由。然而，也因此他们从属于“经济上”的强制。例如，有关劳动力的价值，他们只能依从劳动市场的价格。在劳动时间和内容上，也被强制要履行契约的条款。不过，因为任何契约都一样具有强制性，故与“经济以外的强制”不同。

从劳动的密度方面来讲，无产者的劳动比奴隶或农奴的劳动更酷烈的情况也不少。因为，在没有监视和惩罚的时候奴隶和农奴可以怠工偷懒，而产业无产者特别是从事机械化生产的情况下，他们是无法逃脱合同规定的劳动时间之强制的。但是，我们不能称这种残酷的强制为“奴隶的”。因为，这终归是基于协议合同的。低工资的情况也是如此，那是根据劳动市场的价格确定的，资本家无法随意决定。

其次，无产者与自耕农和同业公会的手工业者也不同。因为，后者从属于各自的共同体。不过也因此，他们可以实现某种程度的自给自足的生活。以农民为例，如果他们居住在共同体里，那么，即使土地匮乏，也可以利用共有地或打杂工而获得互惠性的扶助，总可以生活下去。但是也因此要受共同体的束缚。就是说，并不“自由”。有关手工业者，也是一样。只要他们遵从师徒制，未来可以得到某种程度的保证，但同时也受到师徒制的束缚。在这一点上，无产者与农奴、奴隶或同业公会的手工业者不同。

然而，其差异还不仅仅如此。产业无产者不单与奴隶或农奴不同，而且和一般工资劳动者也不一样，因为他们同时也是自己生产的物品的购买

者。在商人资本的工场手工业之下从事生产的劳动者，并不去购买其生产物。因为，这些生产物基本上是供应海外或者富裕阶层的奢侈品。然而，支撑产业资本的是自己购买其生产物的劳动者，而且，这些生产物以劳动者必需的日用品为主。

例如，当我们说无产者除了劳动力之外没有可出卖的东西时，看上去好像在强调他们的贫困性似的。但是，这毋宁说意味着无产者是生活物品无法自给自足而只能购买的存在。奴隶不必自己购买生活物品，农奴则在共同体中自给自足。相比之下，产业无产者乃是要用出卖自己的劳动力所获金钱来养活自己和家人的人们。产业无产者的出现，同时也就是为了维持他们的生活而购买商品的消费者的出现。他们与奴隶或者农奴的最大区别，也就在这里。

在产业资本主义经济中，劳动者的消费与资本的积累过程并非没有关联的存在。劳动者的消费，为的是劳动力的生产及再生产，因此属于资本积累过程的一环。劳动者阶级的个人消费，对于资本家来说乃是不可或缺的生产手段之劳动力自身的生产及再生产。“虽然工人实现自己的个人消费是为自己而不是资本家，但事情并不因此有任何变化。”^①

因此，所谓产业资本就是给劳动者发放工资使其协作劳动，进而让他们购买自己生产的商品，并通过由此产生的差额（剩余价值）而实现增殖的东西。产业资本中的剩余价值，就是靠这种特殊的商品，同时在生产过程和流通过程中产生的。马克思所说的“这里是罗陀斯，就在这里跳罢”这样的困难，由此得到了解决。

产业资本的划时代性，就在于劳动力商品为了自己劳动力的再生产而购买自己生产的商品，这样一种自动循环的体系之形成。由此，商品交换原理 C 得以贯彻到全社会乃至全世界。在商人资本的阶段里，生产过程无

^① 《资本论》第1卷第7篇第21章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第628页，北京：人民出版社，1972。

论是奴隶制的还是农奴制的，或者同业公会式的共同体，都没有关系。而从依靠劳动力商品开始，产业资本有必要积极地把商品交换的原理普及开来。

另外，对“双重意义上的自由”，我想再做进一步的说明。一般认为，无产者这个词带有罗马以来的意义。就是说，它常常在失去生产手段（土地）只能出卖劳动力这一贫困的意象上被谈论。但是，如农民并非单纯因为失去了土地而无法生活才成为工资劳动者的，相反，在多数情况下，是为了挣脱共同体的束缚而走向自由。关于同业公会的手工业者，也是一样。今天，以往待在家里的女性要成为工资劳动者。这并不是单纯因为仅靠丈夫的收入难以维持生活，同时也是为了摆脱男性和家庭的束缚而获得自由。“劳动力”的商品化总是这样包含着双重的意义。它使每个人获得自由，即从交换样式 A 和交换样式 B 产生的束缚中解放出来。另一方面，作为劳动力商品所有者的个人，又要面临新的被迫的束缚和服从，或者受到不知何时被解雇之恐怖的困扰，或者事实上真的被解雇。尽管如此，比起从属于共同体和家庭来，人们还是愿意靠出卖自己的劳动力而生活。

可是，无产者这个词还是包含着贫困者的意象。例如，拥有生活手段的农民、商店主、小生产者等，与其让自己的孩子去子承父业，还是想让他们上大学然后去做公司职员（salaried man）。这无疑是让孩子去做无产者，但他们却不这样认为。名为白领阶层的人们，不用说乃是工资劳动者，但他们却并不认为自己是无产者。因为早有这样一个固定的观念，即无产者是贫困的体力劳动者。那么，为了避免不必要的误解和混乱，我们将尽量避免使用无产者这个词，而称其为工资劳动者（出卖劳动力商品者）。关键是向资本出卖劳动力而工作的应有形态，即工资劳动的应有形态，至于他们的生活实际上是否富裕或者贫困，并没有关系。

3. 产业资本的自我增殖

马克思在《资本论》第一卷中，是从一般资本的角度来把握资本的，而不是从每个资本出发。然而，产业资本是多种多样的。它涉及从生产消费品的部门到生产生产手段的部门。而且，每个资本的“有机构成”也不一样。就是说，它分布在不变资本占较大比率而可变资本占较小比率的部门和相反的部门之间。另外，同一个部门中资本的竞争是异常激烈的。我们看“一般资本”的时候，这些情况往往不甚清楚。而在《资本论》第三卷中，马克思处理了这些问题，即从复数的个别资本方面对资本进行了考察。

但是，也有必要把资本作为一般资本或者总资本来观察的时候。我在前面指出过，产业资本的特性在于劳动者于资本制下要购买自己生产的生产物这一体系。当然，这只是就总资本以及与此相对应的总劳动而言，是适当的。例如，一个劳动者并非要买回自己生产的产品，他购买的是其他劳动者生产的产品。但是，可以说作为总体的劳动者要买回自己的产品。另外，劳动者一般购买的是消费品，而不是生产物资。但是，作为总体来看，可以说资本的自我增殖是通过资本家雇用劳动者使之生产，并让劳动者自身买回其产品而实现的。

那么，在此如何会产生差额（剩余价值）呢？要思考剩余价值的问题，总资本这一观念是不可缺少的。关于个别资本，去讲什么剩余价值，那是无的放矢。例如，如果强调赚钱的企业榨取了劳动者，那么赔本破产的资本就是没有榨取劳动者的有良心的企业吗？而且，如果是个别资本还有可能通过不等价交换获得剩余价值，但不能说作为总资本也是如此。例如，马克思主义者曾经大力宣传说，资本家所得剩余价值来自于对劳动者不公正的残酷利用和榨取。然而，从总资本的观点来看，这样做将使资本

的积累成为不可能。有关这一点，马克思这样写道：

无论哪个资本家都知道，关于自己的劳动者，自己与该劳动者的关系并不是消费者对生产者的关系，而且希望尽可能限制该劳动者的消费，即这个劳动者的交换能力和工资。诚然，无论哪个资本家都希望别的资本家的劳动者尽可能成为自己的商品的巨大消费者。不过，每个资本家与他自己的劳动者之间的关系乃是资本与劳动的普通也即本质的关系。可是，正因为如此，产生了这样一个幻想，即除了自己的劳动者外其他所有劳动者阶级都不是作为劳动者，而是作为消费者以及交换者、货币支出者出现在自己的面前——假如某个资本家与其他所有资本家有区别的话，他会产生幻想，认为这种事情对他而言是真实的。

把资本从支配（隶属）关系中区别出来的，正是劳动者作为消费者及交换价值设定者而相对于资本的东西，而成为货币持有者的形态，货币形态上流通的单纯起点——无限多的起点之一，在此，劳动者作为劳动者的规定性消失了。^①

个别资本不想支付劳动者工资，但却希望他是购买生产物的消费者。就是说，希望其他资本尽可能多地发放工资。另外，个别资本想解雇劳动者，而这样做会给其他企业造成困难。因为，失业者增多就会降低消费。但是，每个资本分别在追求自己的利益，而不必采取总资本的观点。然而遇到危机时，与个别资本的意愿相反，总资本就会出现。总资本的出现并非出于个别资本的协商，而是以“国家”的形式显现出来。例如，1930年代的大萧条中，国家—总资本采取了个别资本不会采取的政策。凯恩斯主义或者公共投资就是这样的政策。就是说，国家依靠公共投资来创造需求，而企业则试图通过提高工资来创造出生产和雇用。

^① 《马克思资本论草稿集》日文版第二卷（1851年1月作），东京：大月书店。

可是，由此资本主义并没有被“修正”。面对危机，只是总资本—国家跳到了前台而已。本来，从总资本的观点来看，资本的自我增殖即剩余价值的实现，不可能靠不等价交换或不公正的榨取来完成。针对总劳动，总资本必须实行等价交换，并由此获得剩余价值。剩余价值，在于对作为总体之劳动者支付的劳动力价值和他们实际创造之商品的价值之间的差额。那么，这里为什么会出现差额呢？

如前所述，亚当·斯密以瓶子的工场手工业生产为例，认为资本雇用劳动者而组织起“协作与分工”，这带来了超越每个劳动者所能做到的生产性。斯密和李嘉图认为，在这种情况下，每个劳动者不能要求资本家通过组织分工和协作而达成的生产的全部成果，其增加部分（利润）理应由计划组织这一生产的资本家获得。另一方面，李嘉图派社会主义者则认为，这个增加部分是“剩余价值”，它本来应该归劳动者所有，却被资本家不公正地掠夺去了。蒲鲁东也强调，资本乃是对劳动者集体劳动所实现的“集合力”的支付，故“财产即盗窃”。

马克思也继承了这样的观点。他一方面称通过劳动时间的延长和劳动的强化而获得的剩余价值为“绝对剩余价值”，另一方面把依靠技术革新—生产性提高所带来的剩余价值称作“相对剩余价值”。一般，人们对《资本论》关于“绝对剩余价值”的论述比较了解，然而，重要的是“相对剩余价值”方面。因为，正是在这里有产业资本的精髓在。而且，与“绝对剩余价值”不同，为了考察相对剩余价值，有必要在总资本的层面进行思考。

这里，仅就劳动力商品的价值做一说明。商品的价值由生产该商品所需必要的社会劳动时间来决定。另一方面，劳动力的价值由劳动力的生产与再生产所需成本、生活物资为中心的其他商品的价值所规定。其他商品的价值发生变动的話，劳动力价值也将变化。就是说，劳动力的价值要在全部商品的关系体系中决定。因此，它因各国和各地区的差异而不同，历史上也是有变化的。从别的观点来讲，也可以说劳动力价值的水平由劳动

生产性来决定。例如，某国家的劳动者工资比其他国家的低，那是因为其劳动生产性的平均水平低下造成的。

一言以蔽之，“相对剩余价值”通过在一国家或地区的价值体系中靠技术革新提高生产性并创造出新的价值体系而获得。劳动力的价值，在劳动者出卖劳动而被雇用时和他的生产物被卖出时，是不一样的。产业资本通过对价值体系的差异化，并使其间的交换（等价交换）中获得差额。在这个意义上，它与商人资本相同。但是，由于产业资本通过劳动者购买自己生产的商品而实现其自我增殖，故将面临与商人资本不同的困难。用斯密所举的例子来说，通过分工与协作生产出来的10倍于从前的瓶子谁来购买呢？虽说价格便宜了，可是劳动者也不可能去购买多出10倍的瓶子。因此，资本为了剩余价值的实现，就必须到“外部”去寻找购买这些瓶子的消费者。这个消费者，也便是在外国市场或者源自以往自给自足的共同体中的作为新的劳动者—消费者而加入进来的人们，即无产者。

从以上思考可以得出明确的结论，在一个封闭的价值体系中不管怎样提高生产性也不会有剩余价值的出现，因此，也就不会有资本的增殖。为了确保资本的自我增殖，不仅要持续地提高生产性，还要不断获得新的无产者（劳动者—消费者）。作为产业资本的前提条件之一，马克思举出了“产业预备军”这个可以视为来自国内农村或国外的新的无产者。不断流入的无产者形成了“产业预备军”。如果没有这样的产业预备军，工资将升高，消费也会饱和而走向低迷，因此资本的利润率也将低下。

资本为了持续的积累，需要不断有新的无产者出现。当然，这新的无产者也便是新的消费者。新的无产者—消费者的加入，使产业资本的增殖成为可能。因此，产业资本命运注定地要扩大其规模。所谓资本，即 $M-C-M'$ 的增殖过程。如果没有增殖，它就无法存在。因此，产业资本与停留于旧有社会之表面的商人资本不同，它从深层瓦解了旧有的共同体并不得不将其组合到商品经济中来。

4. 产业资本主义的起源

产业资本的积累以 $M-C\cdots C'-M'$ 的公式来表示。商人资本是 $M-C-M'$ ，借贷资本则是 $M-M'$ 。历史上，后者更为久远。产业资本产生于这些早已存在的资本形式中。马克思说，随着产业资本的形成，商人资本被取代并被产业资本的商业部门所轻蔑。关于借贷资本也是一样。但是，商人资本和借贷资本并没有因为产业资本的发展而消失。由差异而获得剩余价值的资本，在本性上是不管其差异为何的。对于资本来说，利润率是唯一的问题。因此，如果可能，资本比起需要向不变资本（固定资本）投资的产业资本来，更愿意在商业和金融方面谋求其自我增殖。这种情况，在产业资本成为中心之后，也没有什么改变。例如，我们只要看一看 20 世纪末美国向金融资本主义的倾斜，就可以明了的。

下面，思考一下产业资本的出现。这不能单纯从商人资本向产业资本的“转变”来看。产业资本并非通过世界市场和商品生产的发展而自动产生的。例如，在近世的世界市场之下，各地也有商品生产的发展，但如前所述，这未必导致产业资本和无产者的出现。与其说商人资本破坏了旧有的体制，不如说他们更多的是在保存和强化这个体制。

实际情况是，产业资本诞生于英国。为什么呢？有关这个问题，马克思强调从封建制生产方式向资本主义生产方式的转化，有“两条

途径”，^①即，分为生产者自己组织起的手工业和商人资本组织起的手工业两种。

从封建生产方式开始的过渡有两条途径。生产者变成商人和资本家，而与农业的自然经济和中世纪城市工业的受行会束缚的手工业相对立。这是真正的革命化的道路。或者是商人直接支配生产。虽然后一条途径在历史上起过巨大的过渡作用，——例如十七世纪英国的呢绒商人曾经把那些仍然是独立的织工置于自己的控制之下，把羊毛卖给他们，而向他们购买呢绒，——但就它本身来说，它并没有引起旧生产方式的变革，而不如说保存了这种生产方式，把它当作自己的前提予以维持。^②

英国选择的是前一条途径。然而，为什么会这样呢？在马克思主义者之间，关于这个发自马克思见解的“始于封建生产方式的过渡”，有一场著名的论争^③。如前所述（第三部序言），这便是从生产过程——工场手工业方面来观察（莫里斯·多布）和从流通过程——世界市场方面来观察（保罗·斯威齐）的观点对立。前者证明的是第一条途径，即依靠生产者自身组织起工场手工业，后者证明的是第二条途径，即由商人倡导组织起工场手工业来。

^① 马克思在《资本论》的另一处说，封建生产方式向资本制的过渡有“三重过渡”：“第一，是商人直接成为工业家；在各种以商业为基础的行业，特别是奢侈品工业中情形就是这样；这种工业连同原料和工人一起都是由商人从外国输入的，例如在十五世纪，从君士坦丁堡向意大利输入。第二，是商人把小老板变成自己的中间人，或者也直接向独立生产者购买；他在名义上使这种生产者独立，并且使他的生产方式保持不变。第三，是产业家成为商人，并直接为商业进行大规模生产。”（《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第375页，北京：人民出版社，1974）马克思说，在第一和第二种的情况下，有保存古老的生产方式的倾向。因此，大致来区分，三重过渡就成为“第一和第二”及“第三”两种了。

^② 《资本论》第3卷第4篇第20章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第373—374页，北京：人民出版社，1975。

^③ *The Transition from Feudalism to Capitalism.*（《从封建制向资本主义的转变》）

当然，这两条途径都存在。在英国也是一样。不过，前者的意见认为，在英国“第一条途径”是占优势的。例如，这次论争中站在莫里斯·多伯一边的高桥幸八郎就指出，在某个特定国家“两条途径”中的一条占优势，可以显示该国资本主义时代的社会结构特征。他认为，法国和英国“第一条途径”占优势，而德国和日本等国“第二条途径”占优势，据此可以说明这些社会结构上的许多差异。在日本，这种观点毋宁说是作为高桥之师的大塚久雄的学说而广为人知。

根据大塚的研究^①，荷兰的资本主义是商人资本式的，以奢侈品的生产为中心而基于中转贸易。与此相反，在英国“来自底层的工场手工业”比较发达。它以廉价的日用品生产为中心。这种生产不是在旧有的都市，而是在农村附近出现的新型城市中发展的。就是说，在此制作的物品由来自农村的劳动者自身购买。这样的地区性“市场”形成于各地，并结合到一起构成了国内市场。不久，英国的产业资本主义在世界市场上把荷兰的商人资本主义驱逐出去了。

因此，按照大塚的意见，在英国“来自底层的工场手工业”最早得到发展，那是因为封建制的解体比较迅速。从这种观点看来，英国仿佛是发达国家的典型似的。然而，事实并非如此。与意大利各城市或荷兰相比，英国在工场手工业方面是相当落后的。意大利各城市虽然掌握了贸易上的霸权，但其基础并非单纯的中转贸易，而在于工场手工业。这与17世纪的荷兰是一样的。荷兰的商人通过输出工场手工业的毛纺织品，而战胜了意大利许多城市及归入汉萨同盟的各城市。商人资本如果不组织生产过程，将无法在国际性交易的竞争中获胜。但是，荷兰的工场手工业在产业资本阶段却没有得到发展。这并不是因为在荷兰比英国更根深蒂固地保留着封建性体制，而是由于荷兰掌握了商业和金融上的霸权。资本在可能的情况下，会选择商人资本和金融资本的积累方法，而不是成本更多的产业资

^① 大塚久雄：《资本主义的形成》，见《大塚久雄著作集》第5卷，东京：岩波书店，1969。

本。掌握世界市场霸权的荷兰资本，比起推进工场手工业更倾向于商业和金融，那是理所当然的。

另一方面，在英国，生产者所形成的“来自底层的工场手工业”也并非一开始就得到了发展。实际上存在着“来自上层的工场手工业”，其比率也比较大。因为，矿山及其他大规模工场手工业，如果没有国家的参与是不可能的。而且，如果没有中央的商人资本，“来自底层的工场手工业”也无法发展。不过，英国“来自底层的工场手工业”或者产业资本主义的发达，并不是因为在世界贸易中落后于荷兰。英国坚持采取重商主义（保护主义）的政策而保护国内产业的发展。从这个意义上讲，其“来自底层的工场手工业”是在国家的保护和支持下发展的。这与其说是发达国家的现象，不如说更是落后国家的现象。

再次重申，在英国“第一条途径”的启动，不是因为那里封建性生产方式的解体比较迅速，毋宁说是由于不得不放弃海外市场。因此，问题不在于“来自上层的”还是“来自底层的”，而在于它是如何走向市场的。基于商人资本的“来自上层的工场手工业”以奢侈品的生产为主，面向的是王公贵族和富裕层，而且以海外市场为主。与此相反，“来自底层的工场手工业”则以廉价的日用品为中心。它并不是在旧有的城市，而是以农村附近新出现的城市为舞台。就是说，产业资本不是出现在旧有的城市工匠共同体，也不是农村共同体，而是在新兴的产业都市—市场中出现的。产业资本，使来自近郊农村的劳动者在资本之下实现社会性结合并使他们购买自己的生产物这一体系得以产生。这期间，针对荷兰的自由贸易，在英国通过关税而国内产业得到了保护。

这样看来，认为英国的产业资本主义是自由发展的，而德国和其他后发达资本主义国家则通过国家的保护和培养而发展，这样的观点便不能成立。因为，英国也是同样的情形。另外，英国在19世纪采取了自由贸易主义，那是作为掌握了霸权之国家的政策，而并非因为市场经济是可以与国家无关而存在的东西。在1930年代以后的英国，开始通过凯恩斯主义而实

行国家对经济的介入，然而，这也并非什么新鲜事儿。并不知晓凯恩斯理论的德国和日本也是这样做的。资本主义市场经济可以在与国家无关的情况下自律地发展，这种观点本来就是错误的。

我在前面曾经指出，总资本的意志不是作为资本家的协商同意，而是作为国家的意志出现的。若从劳动力商品之培养的方面来看，这种情形则十分清楚。前面，我们将此作为“双重意义上的自由”之无产者的出现，进行了考察。这是由于土地的私有化、共用地的废除而出现了从生产手段中“获得自由”（没有土地）的人们。然而，这反而导致了城市流浪者的出现。他们要成为产业无产者，单是失去了生产手段还不够。产业无产者应该是那些勤勉、守时、适应于分工与协作的人们。因此，韦伯强调清教伦理带来了适合产业资本主义的勤勉精神。但是，更一般地讲，这种精神气质应该是通过学校和军队的集体训练而产生的。

学校教育与工匠的师徒制训练不同。产业资本主义的劳动力商品所需要的不是特定的技能，而是可以适应任何职业种类的能力。因此，需要给予计算能力和语言能力那种一般知识的教育。进而，产业资本的价值增殖基于技术革新（生产力的提高），因此必须培养能够带来高度科学技术的而非单纯劳动的劳动力。因此，大学和科研机关是必不可少的。解决这个问题的不是个别资本，而是总资本，即现实的国家。

依靠国家来培养劳动力，这在英国以外的后发达资本主义国家是十分清楚的。因为在那里，为了对抗英国的产业，国家率先实施了义务教育。而实施这种义务教育的是启蒙专制君主，或者与此相似的体制（以波拿巴和俾斯麦为代表）。在非西方各国以实现快速工业化为目标的国家，也采取了同样的措施。就是说，对劳动力培养的重视程度不亚于工业技术的引进。例如，日本在明治维新后的第四年就颁布了征兵令和义务教育令。工业虽然还未发达，就通过义务教育和集体纪律首先创造出适应资本制生产的劳动者。在后发达资本主义国家，并没有采取通过工场手工业的发展而慢慢改变工匠精神气质的做法。这样，为了产业资本主义的发展，国家的

介入不可或缺。国家为了继续存在，也必然需要产业资本主义的发展。国家和资本是性质不同的东西，但只有相互依存才能永续下去。

5. 货币的商品化

卡尔·波兰尼强调，要使市场经济作为“自我调节体系”而自立，劳动力、土地以及货币的“虚拟商品化”不可或缺，这一切于历史上得到落实只能是在18世纪末以后。这种情况下，土地的商品化和劳动力的商品化是互相结合在一起的。因为，在“劳动力的商品化”之前，需要做到“土地的商品化”，即废除公有地等“土地的私有化”。而农业共同体因此失去了其存在的现实根据。当然，即使土地商品化了，水力和自然环境等农业经营所不可或缺的共同性依然有某种程度的保存。为此“土地的商品化”也受到一定限制。但是，“共同体”已名存实亡，只存在于观念上了。另外，土地的私有化不仅导致了共同体解体，还造成了一般自然环境（ecosystem）的破坏。因此，农业共同体的生产生活本身对自然环境是一种维持。

其次，“货币的商品化”与信用或金融相关联。信用和金融原本是因商品交换所固有的困难而产生的东西。信用制度，就是为了回避这种困难才得以形成的。例如，在商品的买卖当中，后付款时要交给对方一个“票据”。而依靠这种信用，资本可以进行新的投资。另外，没有现钱时，资本可以从他人那里借来，然后在带利息返还。这样，商品交换可以成倍增长而生产亦会扩大。反过来说，商品交换的扩大将使以货币为商品的借贷资本（ $M-M'$ ）增大。

这种体系某种程度上也存在于古代和中古时期，并随着商人资本主义的发达而发展起来。实际上，产业资本主义出现的当时，商业信用和银行信用这一体系已经存在了。而且，在产业资本之下，商人资本和借贷资本

也并没有消灭。它们只是在产业资本之下受到了重组。马克思说：

那几种在产业资本以前，在已成为过去的或正在衰退的社会生产状态中就已出现的资本，不仅要从属于产业资本，要和产业资本相适应来改变它们的职能的机构，而且只能在产业资本的基础上运动，从而要和它们的这个基础同生死共存亡。货币资本和商品资本，在它们以其职能作为特殊营业部门的承担者和产业资本并列出现时，也只是产业资本在流通领域时而采取时而抛弃的不同职能形式由于社会分工而独立的和片面发展的存在形式。^①

但是，产业资本确立了其优势地位后，商人资本并没有单纯成为产业资本的一个部门，而是发生了相反的情况，即商人资本和金融资本将产业资本包括在其中了。进而，从产业资本中也产生了商人资本乃至借贷资本的积累，并逐渐走向优势的事态。这是银行和股份公司的发展所导致的。

股份公司，当初是为了对长途贸易共同出资而分散投资者的风险这一目的创设的。而在产业资本方面这变成普遍化的东西，也是出于同样的理由。在此，对固定资本的投资具有更大的风险。为了回避这种风险，通过股份资本即“资本的商品化”，而使资本得以在市场上买卖。这样，资本家任何时候都可以把在生产过程中被固定集聚的形态（现实资本）返回到货币资本上来。就是说，通过股份化资本可以逃避积累过程中的困难。

股份公司推动了以往分散的中小资本的集中，换言之，推动了劳动的进一步社会化。马克思承认股份资本的历史意义，认为这是“在资本主义生产方式自身局限之内对资本主义生产方式的扬弃”。这意味着股份资本扬弃了“资本家”的存在。后来，由伯利和米恩斯所提倡的“资本与经营

^① 《资本论》第2卷第1篇第1章，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第66—67页，北京：人民出版社，1972。

的分离”，说明股份资本中本来包含着这种可能性。在股份资本中，资本家成了只关心利润率（分红率）的股东而游离于生产过程。不过，资本并没有因此而消灭。依靠股份公司，资本由产业资本转变成一种商人资本。就是说，变成了处理资本这一商品的资本家。股份公司使资本家再次成为投机性的存在。

附带说明，马克思在《资本论》的开篇讲，资本制经济是商品的堆积，并记述了这种商品转向资本的辩证发展过程。不过，在他最初发现的商品中是否应该包含资本本身呢？因为，在作为逻辑起点的商品中如果已经包含了资本，那么从商品到股份资本的发展，也就变成了黑格尔意义上的辩证法了。这时，《资本论》就有可能成为记述精神—资本的“自我实现”的东西。当然，股份公司并非可以最终解决商品交换之困难的东西。相反，它显示了解决这种困难的不可能性。

鲁道夫·希尔法登（Rudolf·Hilferding）在《金融资本论》中发展了马克思体系中的货币、信用学说。他分析了股份公司中超过实体资本价值的股价的形成以及伴随新股发行创业者的获益等，认为通过银行与产业的结合、资本集中和垄断组织的形成而使金融资本得以确立。金融资本并不是像产业资本那样基于自由的竞争，它试图垄断市场和资源、劳动力。这是从经济学上阐明了19世纪末帝国主义的理论。在这种金融资本引发了世界大战之后，出现了限制金融资本活动的体制。而解禁之后货币和资本的商品化得到了全面发展，则是在1990年代以后的全球化过程中。

6. 劳动力的商品化

随着产业资本的发展而应该地位下降的旧式资本积累形态（ $M-M'$ ， $M-C-M'$ ），却变得大为风光，同时也受到了激烈的非难。就仿佛此乃资本主义的本质，只有对其加以限制资本主义才能健全发展似的。但是，产

业资本的本质终究在于“劳动力的商品化”。土地的商品化和货币的商品化乃至资本的商品化固然重要，但最根本的还是劳动力的商品化。因为，如果没有劳动力的商品化，商品交换就不可能得到全方位的实现。而资本主义的危机在本质上也是由此产生的。

资本主义经济是由信用构成的体系。而所谓信用，乃是商品交换的困难暂时得以克服的手段。因此，信用突然崩溃的危机总是存在的。然而，某种商品的交换导致信用“危机”必然要发生。这个商品即劳动力商品。因为，有关土地和货币、资本的商品化，即使其市场的“自我调节体系”不完全也还会大致发挥其功能的，但关于劳动力商品，这种“自我调节”无法做到。

前面已经论述到，产业资本主义通过获得劳动力商品而形成了“商品制造者购买其商品”这样一种自动循环的体系。但是，这里存在着源自劳动力商品本身的致命缺陷。资本可以获得作为商品的原料，并加工而生产出商品，但它无法生产劳动力这一商品。劳动力商品与其他商品不同，是无法用“市场调节体系”来调整的。就是说，不需要则废弃而不足则迅速增产，这是做不到的。例如，劳动力不足的时候，可以用海外移居者来补充，但之后不需要了也不能简单地赶走。结果，劳动力市场的“价格”不断根据需求而变动，资本的利润率也受到其左右。

由于劳动力商品这种固有的特殊性，使景气的周期循环不可避免。具体而言，景气的时期雇用增加，而劳动工资上涨。为此，利润率下降。可是，景气而信用过热，资本适应表面上的需求继续生产。最后，信用崩溃而危机发生。结果，弄清楚了这是过剩生产。危机和之后的萧条导致无法确保利润的脆弱企业破产乃至被淘汰。不过，由于萧条工资和利息下降，而资本则可以重新向机械和技术方面投资。这之后，景况渐渐好转过来。而达到高峰的时候则又将产生危机。

通过这种景气的周期循环，资本的积累或者“资本的有机构成”可以实现高度化。资本主义只能以这种暴力的方式来运行。这样来看，危机并

没有使资本主义崩溃，对资本积累来说这不过是其不可或缺的一环而已。信用危机即使不会再以古典的方式发生，这种不景气与景气的周期循环也将始终纠缠着产业资本。以上情况是依据马克思的时代遇到的短期景气周期循环而做的描述，关于长期的周期循环，将在后面论述。

这里，仅就危机问题略作阐述。马克思说，在从商品到货币的姿态变换之“惊险的跳跃”——直白地讲是不知道商品是否能卖出——中潜藏着“危机的可能性”。当然，这不过是危机的形式上之可能性而已。现实中危机的发生，是在商品经济上信用制度发达之后。所谓信用是指，先使商品暂时卖出然后再结算这样一种制度，它对交易的进行和扩大来说是不可缺少的。由信用所推动的买卖，当知道了因某种契机而在现实上不能成立的时候，危机就将发生。所有的危机在这个意义上，都是作为信用危机而显现出来的。

关键的问题是，它为什么会成为周期性的呢？在产业资本主义以前也存在过危机。比如，荷兰因郁金香的投机而导致的世界危机是著名的例子。但是，其原因在于突发性的投机和泡沫经济。我们不能以此来说明始于1820年代的周期性危机和景气循环。写作《资本论》时的马克思，对此给予了很多的说明，但讲的只是危机的一般原因，并没有充分说明危机之所以是周期性的根本理由。正如宇野弘藏指出的那样，赋予景气循环以周期性的只在于劳动力商品固有的性格，除此以外没有其他理由。^①

然而，为什么是10年一个周期呢？关于这一点，马克思强调原因是主要工业的棉纺织业其机械的使用寿命只有10年。这的确是一个关键点。从某种意义上讲，可以说马克思所考察的周期性危机和景气循环受到了棉纺织业为主要生产这一事态的规定。由于棉纺织业是劳动密集型的，工资上涨较快，利润率的下降10年左右就会来一次。这和机械的磨损寿命正好一致。

^① 宇野弘藏：《恐慌论》，见《宇野弘藏著作集》第5卷，东京：岩波书店，1974。

但是，这种周期性危机以 1870 年为界线最后消失了。可以说这是 1860 年代以来推进的重工业发展的结果。在此，由于设备投资（不变资本）的比率增大，劳动生产性即使提高，利润率也会降低。而且，重工业方面新的设备投资不像棉纺织业那么容易。进而，劳动力（可变资本）也不那么需要，因而失业增长。为此，国内消费低迷而不景气成为慢性的状态。

因此，为了综合思考景气循环的问题，不仅要考虑劳动力商品，还要关注什么商品成为世界资本主义的支柱商品。马克思所分析的景气循环是所谓朱格拉（Juglar）循环的短期波动。而康德拉季耶夫（Kondratiev）考察的则是以 50—60 年为一个周期的长期波动。除此以外，也可以根据物价的长期变动而发现长期性的循环。但是，在我看来，产业资本主义的循环过程最终还是应该作为劳动力商品的问题来观察。它在长期的过程中，作为棉纺织业和重工业等产业资本主义主要生产形态的变化而发生。从别的角度来看，“长期波动”以对应着世界商品（支柱商品）的交替——毛纺织品、棉纺织品、重工业、耐久消费品……的形式发生。而世界商品的转变是技术水平、生产、消费的形态变动，因而不能不伴随着整个社会的变动。

例如，在毛纺织品为世界商品的期间，英国未能战胜荷兰。荷兰的优势在于毛纺织工业，结果它掌握了中转贸易和金融的霸权。到了棉织品成为世界商品的时候，霸权开始从荷兰转向英国，虽然荷兰还维持着商业和金融上的霸权。接下来，英国在纤维工业向重工业转移的过程中落后于德国和美国，但是，与以往的荷兰一样，在商业和金融部门维持了其霸权地位。

关于重工业阶段所出现的问题，我们已经有所触及。在此，国内需求减退而不景气成为慢性的状态。而且，以铁道和造船为典型的重工业生产物，比起国内来更是面向国外的东西。资本，不得不向海外市场寻求活路。而且，这种事情如果没有国家的支持是无法进行的。本来，重工业是

需要大规模的资本的。因此，不仅是股份公司式的资本积累，国家的投资也是不可缺少的。英国落后于德国，其原因正在于此。这样，在重工业阶段比以往更甚，国家对经济的介入越来越强烈。于是，我们进入了被称为“帝国主义”的时代。

其次，1930年代大萧条之后，世界商品开始转向耐久消费品（汽车和电器产品），这导致了大量生产、大量消费的“消费社会”。但是，这种大量生产和消费达到饱和状态是在1970年代，为了摆脱深刻的萧条所采取的是“全球化”策略。这也便是要寻找新的劳动者—消费者。而使其成为可能的是苏联的崩溃（1991）。这样，在以往与世界市场隔绝的旧社会主义圈以及受其影响的地域，世界资本主义得以找到新的活路。但是，由于这是将中国和印度等巨大人口也卷入其中的全球化，因而以爆发性的形式激化了以往已然显现出的各种矛盾。环境破坏，也达到了危机的程度。

7. 产业资本主义的极限

产业资本通过劳动力商品而成为自我增殖的体系，然而如前所述，由于这个体系建立在劳动力这一商品之上，因而其本身存在着极限。第一，它需要不断的技术革新。因为，产业资本的相对剩余价值靠提高劳动生产性而获得。第二，它总是需要廉价劳动力—新的消费者。这通过农村地区和边缘区来提供。以上两个要素，对于资本积累来说是不可或缺的。如果没有这些，资本主义就将终结。

例如，亚当·斯密预测：他那个时代的经济成长是暂时的现象，不久的将来资本主义经济会着陆于稳定的常态。他没有考虑到技术革新会持续不断。不过，这在某种意义上预示了技术革新停滞后会发生怎样的事态。在这种情况下，并非小的技术革新，而是如从棉纺织工业到重工业再到耐久消费品这样的“世界商品”的替代转移之技术革新能否发生，就成了问

题。目前，这种世界商品的替代已经达到顶峰。其次，讲到第二个条件，已经很难再说资本制经济的外部是无穷无尽的。因为，世界各地的去农村化正使得这个外部逐渐走向消灭。例如，中国和印度一旦完成充分的工业化，最终将归结为全球劳动力商品的价格高涨，以及消费的饱和与停滞。

进而，与第二个条件相重叠，产业资本主义经济的成长以下面这一条件为前提。这便是工业生产的外部要有无穷无尽的大自然存在。它包含着资源的无穷无尽，以及自然界有处理伴随着生产而发生的废弃物之无尽的能力。以往产业资本主义经济的发展之所以成为可能，在于有以上意义的“自然”——人类自然（劳动力）和自然（环境）的无限存在作为保障。然而，在产业资本主义的现阶段，这些自然资源正在急速地走向极限。

这个问题和“人与自然”的关系相关。到此为止，我对这个侧面没有进行阐述，因为“人与自然”的关系只有通过人与人的交换方式才能实现。“人与自然”的关系是更为根本的关系。但通过强调这种关系而忘却“人与人的关系”，这样的意识形态话语是值得注意的。一般而言，这种意识形态以工业社会批判、技术批判等文明批评的形式展现出来。他们基本上承袭了浪漫主义式近代文明批判的类型。然而，环境破坏无法单纯从“人与自然的关系”这一角度来观察。因为，环境的破坏——自然的榨取发生在人榨取人的社会中。例如，人类历史上最早的环境问题，发生于美索布达米亚的灌溉地。进而，依靠灌溉而发达起来的古代各大文明，都已经灭亡并沙漠化了。对人类实行“开发—榨取（exploit）”的体系（交换样式），破坏了人与自然之间的交换（物质代谢）。如果不以资本和国家的扬弃为目标，那么就不会有解决环境问题的途径。

8. 世界经济

以上，我将产业资本视为总资本而进行了考察。这是因为，资本的自

我增殖（剩余价值的实现）无法单从个别资本的方面来思考。不过，我们到此为止还仅仅是以一国为单位考察了产业资本的问题。实际上，产业资本并不是仅仅在一国之中找到劳动力、原料，以及购买生产物的消费者的。毋宁说，产业资本如果没有海外市场是无法成立的。马克思也强调说，一般而言资本主义生产若没有外国贸易的存在将无以发生。例如，在英国得以发生以棉纺织工业为中心的工业革命，并非单靠国内的市场。而是因为，在以往重商主义的竞争中英国掌握着其霸权。

但是，对从海外贸易中获得利润的重商主义以及由此导致的保护性关税政策持反对意见的李嘉图，强调自由贸易是互惠互利的。这种观点基于“比较生产费用法则”，即各国生产费用结构中生产力较高、因而可以用较少劳动生产商品的生产部门转化成专门的输出产业部门，作为这种产业部门的国际化分工关系，各国之间的国际分工得以形成。但是，这种“国际分工论”是一种欺骗性的意识形态。李嘉图举英国的棉纺织品和葡萄牙的葡萄酒为例，来说明国际分工。它们分别通过对这类生产的“特殊化”，而相互获得利益。但是，作为历史事实，这导致了葡萄牙转向农业国而从属于英国。这与在一国内部提高了劳动生产性的产业资本站到了农业部门的优势地位上，是一样的道理。

提倡自由主义的亚当·斯密和李嘉图对殖民主义持反对态度。因为，殖民地化导致贸易的垄断。但是，他们的自由主义正是产业资本发达的国家所采取的“自由帝国主义”。他们与旧有的帝国和重商主义国家不同，不必向边缘区实行强制性的掠夺。因为，通过自由贸易的等价交换，他们可以从价值体系的差异中获得剩余价值。依靠产业资本不断的技术革新而提高劳动生产性，这种价值体系的差异化得以成立。

与产业资本发达的国家相比，在劳动生产性较低的原料提供国，其劳动力价值和原料价格均低下。因此，发达国家的资本不仅依靠本国的劳动者，还通过原料乃至移民劳动者，在与边缘区的“等价交换”中可以获得剩余价值。这种状况，在思考发达国家的劳动者问题时是重要的。因为，

当然可以说发达国家的劳动者和农民受到了资本的榨取，但其程度是无法和发展中国家的劳动者与农民相比的。

李嘉图的比较优势说和国际分工论，依然受到现在的“新自由主义”经济学家们的支持。对此最早提出反对意见的是阿里吉·伊曼努尔和冈德·弗兰克。他们主张，世界市场价格上的中枢（core）与殖民地之间的交换，必然导致以殖民地的牺牲而使中枢获利的不等价交换，而且一旦启动了这种不等价交换，其结果就会成为累积的。进而，萨米尔·阿明批判比较优势说和国际分工论，并在这种“不等价交换”和“依附”体系中探讨了后发展国家停留于后进性上的原因。

直到英国爆发产业革命为止，欧洲与非欧洲特别是与亚洲之间的经济、技术水准并没有大的差距。后者的未开发性并非原本就存在，而是产业资本主义制造出来的现象。我认为，从总体上讲这种“依附理论”是正确的。例如，沃勒斯坦这样写道：

所谓中心与边缘，乃是指资产阶级的剩余价值获取体系的一个革新性部门的概念。极端地讲，资本主义乃是资产阶级获取无产阶级所创造的剩余价值的一个体系。当这个无产阶级和资产阶级分别处于不同国家的情况下，影响剩余价值获得过程的机制之一是控制超越国境之价值流向的巧妙操作。在此，产生了以中心、边缘、半边缘概念所概括的“不均衡发展”的模式。这个概念，是分析资本主义世界经济多样形态之阶级对立的有效的知识概念工具。^①

但实际上，在这个不等价交换中并不存在所谓的“巧妙操作”。这里，并没有什么不解之谜。迷惑之所以产生，是因为把产业资本看成与商人资本性质不同的东西。我已经多次指出，不论是商人资本还是产业资本，都

^① 沃勒斯坦等：《人种、国民、阶级——动摇不定的认同》日文版，东京；大村书店。

依靠不同的价值体系间的交换而获得剩余价值。在各自的价值体系内部是等价交换，而价值体系的差异导致剩余价值的产生。在商人资本主义阶段，各地价值体系的差异或者“不均衡发展”是自然条件之差异导致的。可是，通过与产业资本所生产的工业生产物的交换，非产业资本主义国家的产业被“特殊化”为原料生产等的部门，因此导致更加“不均衡”的状况。而且，这种“不均衡”日复一日被再生产着。

马克思所说一般利润率低下的倾向，以及所预见的无产阶级贫困化或阶级之两极分化现象，早在19世纪末就遭到了批判。但是，如英国的劳动者阶级与马克思所说的“贫困化法则”相反，却达到了某种富裕的程度，这是因为资本通过海外贸易所获剩余价值某种程度上也再分配给了英国的劳动者。与国内相比，贫困化更发生在海外的人们身上。而这种情况今天依然在继续。因此，我们不能以一国为单位，而是始终要在世界一经济中来观察资本主义的问题。

第三章 民族

1. 民族的形成

以上，我们考察了交换样式 C 占统治地位的资本制社会构成体如何产生的问题。这同时也是对以往社会中存在的交换样式之结合方式如何变化的考察。在本章中，我要考察的是在交换样式 C 占主导的情况下，其结合方式如何采取了资本—民族—国家的形态。

民族—国家，乃是民族和国家这两种性质不同的东西的结合。然而，在这两者的结合之前，实际上还存在着资本—国家，即资本与国家的结合。资本与国家的结合也便是绝对王权。我在前面已经阐述过，绝对王权是社会构成体里以往占统治地位的交换样式 B 向交换样式 C 转向的过程中，以变形的方式出现的一个形态。民族的出现在这以后，即绝对王权被资产阶级革命所推翻之后。简单说，在社会构成体中，人们对资本—国家支配下逐渐遭到解体的共同体或交换样式 A 在想象层面上予以恢复，由此产生了民族。民族既是由资本—国家所形成的，同时也是作为对资本—国家导致之事态的抗议和对抗，以及对资本—国家之缺陷予以补救的东西而出现的。

民族的感性基础是血缘、地缘和语言上的共同体。但是，这并非揭开民族之秘密的关键。因为，并不是有这样的共同体存在民族就可以成立。民族的出现，在资本—国家确立起来之后。所以，目前我们可以从两个视角出发来观察民族的形成。一个是主权国家，另一个是产业资本主义。换

言之，前者是交换样式 B 的方面，后者则是交换样式 C 的方面。民族，通过综合上述两者而得以成立。

a. 主权国家层面

通常来讲，民族出现于资产阶级革命中。例如，可以说在英国光荣革命（1688）中人民主权确立起来之际，民族—国家（commonwealth）得以成立。在此，民族（国民）是国家的主权者。但毋庸置疑，这种作为主权者的民族（人民）并不是一开始就存在的。通过在被打倒的绝对王权（主权者）之下，以往属于不同身份和集团的人们作为国王之臣下而置于同一地位，由此才有民族出现的可能性。如果没有这样的绝对王权先行存在，主权者之民族（人民）则不可能出现。

例如，亚细亚专制国家的场合，王朝一旦被打倒将重新出现部族间和豪族间的争斗，不久之后新的王朝又将重新建立起来。因此，专制体制被打倒而人民要成为主权者，就需要有绝对王权或者类似于绝对王权的东西作为前提而先行存在。要统合众多部族和民族，独裁权力不可或缺。例如，在欧洲落后地区，绝对王权采取了“启蒙专制君主”的形式。君主本身试图抑制封建势力而完成政治经济上的近代化。另外，在非欧洲的众多国家里，绝对王权所承担的使命是由独裁领袖完成的。其后，独裁者被打倒而出现了作为主权者的人民。

要使一个超越多部族的民族出现，有一些东西必须否定掉，例如超越国家的帝国权威。我前面已经指出，在欧洲，世界—帝国没有充分确立起来，正因此，世界—经济得到了发展。不过，虽然在政治上帝国未能确立起来，从广义上讲这里依然有将西欧统合为一个世界的东西存在。这就是罗马教会、作为世界语言的拉丁语和罗马法以及渊源于此的自然法。而将这一切排除掉的是绝对王权。绝对王权首先使国法优越于帝国的法（自然法）和教会法。其次，否定了罗马教会的权威。典型的例子，是英国王权对教会财产的没收。进而，在绝对王权之下，开始出现用各国俗语书写的情况。就是说，通过把拉丁语翻译成各地的俗语，各国的文字语

言得以形成。^① 正是这样，绝对王权通过确立自己的“绝对性”，结果上也构筑了使民族得以存在的道路。

以上，是就西欧的例子而言，实际上这种过程也适合于说明其他地区。例如，在被殖民地化地区的针对统治者国家的抵抗运动中，部族间的对立和差异得以超越。这种情况下，在国家已经存在和国家还未曾存在的地方，其民族的形成是不一样的。前者在对抗西方统治者的过程中，将形成以过去的国家和文明为基础的民族主义。后者将以殖民地统治者构筑的国家装置为杠杆，形成民族化的国家和语言。总之，将形成以前不曾存在过的作为民族的同一性。从这个意义上可以说，殖民地统治国发挥了绝对主义国家的机能。而且，通过打倒这种国家机构的斗争（民族解放），民族最终得以确立起来。

一般认为，部族共同体会成为民族的基础。但是，实际上这并非作为民族同一性的基础，相反却导致部族间不间断的矛盾和争斗，乃至与其他国家的勾结和背叛。在欧洲，镇压这些争斗而实现统合的是绝对王权。而在这种集权化未能实现的地方，民族也无法形成。其结果是，这些地方顽固地保留了超越国家的宗派，它妨碍着民族的统合。

b. 产业资本主义层面

下面，从交换样式 C 即产业资本主义的角度来看民族。关于这方面，可参考的是厄内斯特·盖尔纳的观点。他试图在产业社会中来观察民族主义的起源。这种社会的特征在于“职业性的流动和迅速变动着的不安定的

^① 可以说路德的圣经翻译是兼具这些要素的典型事件。一般认为，路德的宗教改革是一个宗教的问题，其实还有更为复杂的意义。他对罗马教会的反抗表面上是对免罪符的否定，但同时也正是对作为封建势力的罗马教会之经济统治的反抗。从这个意义上讲，路德的宗教改革蕴含着处于“帝国”下位的部族国家的独立，因此，导致了谋求超越帝国之法和教会法的主权国家的出现，以及要求从封建诸制度下解放出来的农民运动。同时，不能忘记的是路德将圣经翻译成俗语（高地德语）另有其他的意义。就是说，它不仅使圣经更接近于大众而宗教改革得以扩展开来，而且后来这成了标准德语的母体。当然，以上事件并非有意谋求民族的形成。但就其结果而言，它构筑了民族的基础。

分工”，以及“陌生人之间频繁而细密的交往对话”之发生。“现代社会犹如并酷似一支现代军队。它为所有新兵提供长期的、比较全面的训练，坚持要求他们应具备某些共同的资格：读书识字、识数、基本的工作习惯和社会技能、熟悉基本的技术。”^①

盖尔纳所说的，正是伴随着产业资本“劳动力商品”的形成而出现的民族主义。在师徒制的情况下工作是固定的，其训练和习得的方法以及阶段过程也是确定的。而且，掌握了某一门工种的人不必再去掌握其他的工种。可是，在产业资本主义阶段，伴随着分工化而不断有新的技术被发明，有新的工作会产生。产业无产者必须迅速适应这种变化，比起熟练掌握一门工种来，更需要能够适应新工作的基础性技术。进而，还需要严守时间刻苦忍耐的工作态度，以及和陌生人协作的能力。为了与他人协作，拥有共同的语言和文化将不可缺少。

但是，这种劳动力商品的培养，与其说是靠产业社会或产业资本，不如说是通过国家完成的。如前所述，后发达资本主义国家首先进行的是征兵制和义务教育。这意味着，培养民族主义和培养“劳动力商品”，两者密不可分。

2. 共同体的替代和补充

上述情况在思考民族问题时虽然重要，但实际上还不充分。从以上观点来看，创造出民族的是国家和资本。然而民族并非资本—国家的被动产物，其本身亦是作为对抗资本—国家的东西而出现的。我们无法仅仅在劳动力和经济利益的维度上来谈论它。相反，民族蕴含着对资本和国家的反抗。从这个意义上讲，可以说它基于感情这一维度。

当资产阶级革命推翻了绝对主权者，每个人获得了“自由与平等”之

^① 厄内斯特·盖尔纳：《民族与民族主义》日文版第47页，东京：岩波书店。

际，民族才得以成立。但是，这还不够充分。除了每个人的自由和平等外，还需要个人之间的“连带”。例如，在法国革命中所倡导的口号是自由、平等、博爱。这时，自由和平等属于理性的东西，而博爱则不同。它意味着每个人之间的连带感情。民族所需要的正是这种感情。它与家庭和部族共同体中的爱不同，毋宁说是在脱离了此种关系的人们中间产生的新的连带感情。

从这种感情（sentiment）层面来说明民族，似乎很表面。有人可能认为应该从民族的、语言共同体或者经济上的共同性这一现实基础上来阐明民族。但这种共同性未必能够形成民族。相反，它常常成为民族产生的障碍。例如，为了部族和宗派而牺牲民族。因此，在考察民族的时候，我们应该从某种“感情”的方面来看。这并非要将问题还原到心理学层面。相反，意味着要观察只有通过感情的形态才能意识到的“交换”。

正如尼采所指出，在罪责的感情中隐含着一种交换。这当然是互酬性的交换，而与商品交换不同。在商品交换的时候，人们可以脱离感情而以商务的态度行事。然而，源自互酬性交换的债务感是无法用金钱偿还的，正所谓在经济上缺少“经济合理性”的东西。民族以“感情”的形式显示出来，意味着它植根于和国家、资本不同的交换样式。但是，通常人们并不这样认为。

民族问题是被马克思主义者搁置不问的问题之一。对他们而言，民族只是由近代资本主义经济结构所催生出来的一个意识形态而已。就是说，这是应该也完全可以通过启蒙来解决的问题。可是，如此轻视民族问题的马克思主义者的运动却最终屈服于高举民族主义的法西斯。不仅如此，社会主义国家本身之间也最终走向了举起民族主义旗帜而相互抗争的局面。

本尼迪克特·安德森说，之所以重视对民族问题的考察，是因为在面对中苏对立、中国与越南发生战争这样的事件时，他不得不去面对马克思主义的盲点。他将民族视为“想象的共同体”（imagined community）。初看起来，这似乎和以往马克思主义者的下列启蒙主义式观点相同，即民族是未来人们应该觉醒的共同幻想。但是，安德森的一个不同之处在于他看到

了民族反而是启蒙主义的结果。就是说，在启蒙主义和理性主义世界观支配下宗教性思考方式走向衰退的过程中，他发现了18世纪西方的民族的产生。在他看来，代替宗教，民族赋予了每个人以不灭的永恒性及其存在的意义。

人会怎么死常常看来是没什么规则可循的，但所有人终究都不免一死。人的生命就充满了这类必然与偶然的组合。我们全都明白我们体内特定的基因遗传，我们的性别，我们生存的时代，我们种种生理上的能力，我们的母语等，虽是偶然的，却也是难以改变的。传统的宗教世界观有一个伟大的价值（我们自然不应将此处所谓的价值和他们在合理化种种支配和剥削体系时所扮演的角色混为一谈），也就是他们对身处宇宙之内的人、人类作为物种的存在以及生命之偶然性的关心。佛教、基督教或者伊斯兰教在许多不同的社会中存续了千年以上，这一惊人的事实，证明这些宗教对于人类苦难的重荷，如疾病、肢体残废、悲伤、衰老和死亡，具有充满想象力的回应能力。^①

安德森说，民族主义代替宗教做出了“充满想象力的回应”。但是，他这里所说的由启蒙主义而被解体的宗教世界观，应该称之为农业共同体的世界观。不论基督教还是佛教，普世宗教本来是对抗共同体而出现的東西，但在现实上要植根于共同体中，就必须满足共同体的要求。就是说，普世宗教与农业共同体的宗教融合在一起了。因此，可以说随着共同体的解体，普世宗教反而恢复了其原来的性格。实际上，应该说作为个人主义性的宗教（清教），是在启蒙主义之后发展起来的。

进而言之，不能把启蒙主义作为单纯的宗教批判来看。通常，我们是把启蒙主义与英国资产阶级革命以后的、尤其是洛克的思想结合在一起

^① 此处采用吴叡人的译文，见《想象的共同体》中文版第12页，上海：上海人民出版社，2003。

的。但是，在18世纪的德国和俄国，其占主导地位的却是“启蒙专制君主”。不用说，这是绝对王权。绝对王权为了统合国内，需要那种否定罗马教会等外部权威的启蒙主义。在这个意义上，启蒙主义毋宁说是绝对王权的意识形态，它所推动的则是对资本—国家的强化。而这如果不首先瓦解农业共同体则无以实现。如果说这是启蒙主义，那么作为对此反对而出现的浪漫主义，又对资本—国家提出了批判，其中理所当然蕴含着试图恢复由此遭到解体的共同体及其互酬原理的意向。所以，浪漫主义具有两义性，即一方面是乡愁式的复古主义，另一方面则是对资本—国家的批判。一般来说，前一个方面往往是主流，但也有如英国浪漫派那样后一方面比较突出的，英国浪漫派的大多数都是社会主义者，这一点值得注意。^①

然而，正如安德森指出的那样，资本—国家所导致的共同体的解体，具有深刻的意义。因为，共同体的消灭同时也意味着保证它所拥有的“永久”之世代时间性的消灭。在农业共同体的经济中，不仅预设了生者之间的互酬，还包括死者（祖先）与即将诞生者（子孙）之间的互酬性交换。例如，生者的行动要考虑子孙的未来，而子孙则对这样的祖先表示感谢。随着共同体的衰退，这种将自己置于祖先和子孙之间而获得的永恒性观念也将消亡。普世宗教或许能把个人的灵魂永恒化，但却无法恢复共同体的这种时间性。而在想象层面上对此予以恢复的是民族。因此，“国民”不仅包含现在的生者，也包含着过去和未来的成员。民族主义执著于过去和未来，原因也正在于此。

安德森是把民族作为宗教的替代和补充来观察的。可这样的话，例如印度的印度教民族主义式“宗教民族主义”将难以理解的。如果是将民族作为共同体的替代和补充，那么，看上去仿佛宗教式民族主义的东西，则很明显是衰退了的共同体在想象层面的恢复。这种情况下的宗教并非普世

^① 例如，诗人雪莱崇拜无政府主义者戈德温（Godwin），并与其女儿玛丽（Mary，*《弗兰肯斯坦》*的作者）结婚。这种传统在19世纪从拉斯金到威廉·莫里斯那里得到了继承。曾组织起艺术和工艺运动的莫里斯在英国是最早的马克思主义者之一，他的马克思主义或社会民主主义与列宁主义完全不同，更接近于工团主义（无政府主义）。如果参照上述传统，这并没有什么不可思议的。

宗教，而是共同体的宗教。因此，在共同体衰退过程中于想象层面上得到恢复的民族采取宗教的形态，也并没有什么不可思议的。

我们无法只在经济政治的利害关系层面来思考民族。这里，存在着幻想的问题。但是，这并不意味着民族与经济和政治不同而属于什么精神层面的问题。它只显示出民族植根于和商品经济不同类型的交换，即互酬性交换。所谓民族，正是因商品交换经济而被解体的共同体在“想象上”的恢复。民族在此将资本—国家所缺乏的“感情”镶嵌于其中。黑格尔在《法哲学原理》中称霍布斯式的国家为“悟性的国家”。这意味着其中缺乏“感情”乃至“民族”性的东西。在黑格尔看来，资本—民族—国家才是真正的“理性国家”。为了思考这样的问题，我想接下来在哲学的语境下来观察民族出现的事态。

3. 想象力的地位

值得注意的是，在 18 世纪后期的欧洲，不仅形成了安德森所谓“想象的共同体”，而且“想象力”本身亦带着特殊的意味出现了。民族的形成与哲学史上想象力被置于感性和悟性之媒介的地位，是在同一个时期。以往的哲学史上，感性总是处于知性的下位，想象力也作为知觉的虚拟再现能力或随意的空想力而遭到轻视。可是，从这个时期开始，康德将想象力视为感性和悟性的媒介物或先于知性的创造能力而予以重新发现。例如，浪漫主义诗人和批评家柯勒律治根据康德的理论，对空想（fancy）和想象力（imagination）做了区分。想象力与随意的空想不同。从这个意义上讲，如果说民族是“想象的共同体”，那也并非“空想”而是“想象”，这一点值得留意。换言之，它具有单靠启蒙而无法消除掉的存在根据。

民族之“感情”的形成与“想象力”概念的地位提高，在历史上是平行发生的。这个问题在哲学上最先得得到主题化，是在资本主义市场经济最早发展起来的英国尤其是苏格兰。18 世纪前期的哲学家所关注到的某种感

情，如哈奇森（Hutcheson）首先提到的道德感情（moral sentiment）。哈奇森的弟子亚当·斯密也论及道德情感，关于共感—同情（sympathy），他这样说道：

无论人们会认为某人怎样自私，这个人的天赋中总是明显地存在着这样一些本性，这些本性使他关心别人的命运，把别人的幸福看成是自己的事情，虽然他除了看到别人幸福而感到高兴以外，一无所有。这种本性就是怜悯或同情，就是当我们看到或逼真地想象到他人的不幸遭遇时所产生的感情。我们常为他人的悲哀而感伤，这是显而易见的事实，不需要用什么实例来证明。……通过想象，我们设身处地地想到自己忍受着所有同样的痛苦，我们似乎进入了他的躯体，在一定程度上同他像是一个人，因而形成关于他的感觉的某些想法，甚至体会到一些虽然程度较轻，但不是完全不同的感受。^①

斯密所谓的同感，是与对方感同身受来考虑的一种想象力。而哈奇森所说的感情与斯密的同感之间有微妙但决定性的差异。对哈奇森来说，道德情感是与利己心相反的东西，而斯密所说的同感则可以与利己心共存。不用说，斯密是强调各人追求自己的利益结果可以增大全体之福利（welfare）因而主张自由放任的经济学家。但是，与其说他原本是个伦理学家，不如说他始终都是一个伦理学家，他的国民经济学乃是其伦理学体系的最终展现。

上面的道德情感论，似乎与肯定弱肉强食的 *Laissez faire*（自由放任）无法并存似的。这个问题常常得到如下的解释：斯密一方面强调自由放任，另一方面注意到这将导致不可避免的弊病，故而又有了他的伦理学。因此，斯密被视为福利经济学的先驱。但是，斯密在肯定利己心的同时强

^① 此处采用蒋自强等的译文，见《道德情操论》中文版第5—6页，北京：商务印书馆，2003。

调同感，这也并没有什么矛盾的。在基督教那里——佛教和伊斯兰教也是一样，利己心被否定而怜悯得到强调。然而，斯密所说的同感，与怜悯和慈悲不同。同感原本就是在利己心得到肯定的状态下，即资本主义市场经济之下才出现的东西。怜悯和慈悲乃是在商品交换原理 C 占次要位置的社会所有的伦理。而斯密所说的同感，是商品交换的原理成为占统治地位的、互酬原理已然解体的时候才出现的“道德情感”或“想象力”，它是旧有社会里不曾存在的东西。

4. 道德情感与美学

法国革命中称之为“博爱”的，与斯密所谓同感或同类感情（fellow feeling）是同一个东西。博爱这一观念拥有基督教的起源。但是，正如斯密所说的同感与宗教的怜悯不同、是在利己心得到承认情况下才产生的那样，这个时期的博爱与基督教的观念似是而非。博爱是法国革命中表现工匠劳动者们的联合的口号。但是，在法国革命的发展过程中，它被民族所吸收。具体而言，在革命保卫战中，进而在拿破仑治下，它转化成了民族主义。

之后，“博爱”在早期社会主义中得到复活。不过，这个“博爱”始终有与民族主义相关联的倾向。早期社会主义中最有影响力的是圣西门主义，强调国家主导的产业发展与社会问题的解决应该同步进行。但这也最终归结为民族主义了，虽然是带有社会主义色彩的民族主义。例如，拿破仑三世（路易·波拿巴）就是圣西门主义者，普鲁士的俾斯麦也是德国版的圣西门主义者拉萨尔的好友。因此，蒲鲁东是在拒绝将“博爱”带入社会主义的前提下开始社会主义运动的，这一点很重要。

然而，在 18 世纪的英国和法国，有关同感和博爱的“感情”问题并没有在哲学上做更深入的思考。可以说，是德国对此进行了深刻的思考。或者不如说，在德国博爱的问题不是在经济政治的层面，而主要是作为哲

学性的议论而存在的。因此，当我们阅读这些议论时，其本来蕴含着的问题不能忽视掉。

在德国，“道德情感”是作为情感中是否存在道德的或知性的能力这样的问题而出现的。如前所述，在以往的哲学中感性一直受到了轻视。就是说，人们始终认为，感性在人那里是一穿而过的东西，真正的认识和道德存在于超越感性的地方。虽然，伴随着近代科学的发展感性得到了重视，但那是有关感觉（知觉）的，而感情始终被置于下位的位置上。

到了18世纪出现了下面这样的观点：通过感情不仅可以进行知性认识和道德判断，而且在某种意义上还具有超越悟性或理性的能力。这被称之为 aesthetics。现在，这个词的意思是美学（关于美的学问），但原本是感性论的意思。例如，鲍姆嘉通是把《美学》作为“感性的认识学”来写作的，艺术论不过是其中的一部分而已。但是，aesthetics 被理解为是关乎美的学问，则是在鲍姆嘉通于感性或感情中发现理性的认识能力之后。而康德对此做了批判。^①

在《纯粹理性批判》中，康德只在感性论的意义上使用 aesthetics 这一概念。在此，康德始终一贯对感性和悟性做出区别，换言之，他区别了“被感受的东西”和“被思考的东西”。因为，不对两者做出区别的话，例如说某物（如上帝）“被思考”就会立刻证实其“存在”，这种思考将变成形而上学的。将感性和悟性严格区别开来的康德，在批判从感性中发现认识能力的鲍姆嘉通的同时，也批判了试图通过“道德情感”给道德建立基础的哈森奇。在康德看来，道德法则是理性的，它并不存在于感情或感

^① 康德说：“仅有德人习用（Aesthetik）一字以名他国人之所称为趣味判断者。此种用法起于彭茄顿（Baumgarten）之无谓尝试，彼为一卓越之分析思想家，欲以美之批判的论究归摄于理性原理之下，因而使美之规律进而成为一种学问。惟此种努力毫无成效。盖此类规律及标准，就其主要之源流而言，仅为经验的，因之不能用为吾人趣味判断所必须从属之确定的先天法则。反之，吾人之判断正为审察此等规律正确与否之固有标准。职是之故，或不以此名词用于趣味批判之意义，而保留为真实学问之感性论之用——此种用法庶近乎古人分知识为所感者与所思者二类之语意——又或用此名词与思辨哲学中所用之意义相同，半为先验的而半为心理学的。”（此处采用蓝公武的译文，见《纯粹理性批判》中文版第50页，北京：商务印书馆，1997）

性之中。如果有“道德情感”那样的东西存在，那也不过是已然知道了道德法则后才产生的。然而，事先强调感情中有理性的东西存在，那是道德（理性）的感性化—美学化（anesthetization）。

康德认为，感性和悟性靠想象力而得到综合。换言之，这意味着感性和悟性只有通过“想象”才能得到综合。他强调，“人类认识的两个主干，感性和悟性”，恐怕是“产生于共通的、我们所不知的同一个根源”。（《纯粹理性批判》）不过，他并没有积极地阐释这一点。在《判断力批判》中，他也只是说通过“怀疑的方法”对此可以有所暗示而已。可是，到了康德以后的浪漫派那里，感性和悟性被认为是原本就综合在一起的。例如，谢林发现了超越感性和悟性二元体的直观知性（intuitive Verstand）。这正是对哲学的“美学化”。

5. 国家的美学化

在哲学史上，康德执著于感性和悟性的二元论，而浪漫派则超越了二元论。但是，康德并没有肯定这种二元论。具体而言，感性和悟性的分裂也便是人们所想的事情与现存的事情不同。例如，在资本制社会中谁都以为是平等的，但现实上却不平等。这样，感性和悟性的分裂的确实存在着。当依靠想象力而试图超越这种分裂时，就产生了文学作品。这种通过文学对现实的超越乃是“想象的”，对此谁也不会否定吧。

民族也是在这个意义上的“想象的”共同体。在民族那里，现实中资本主义经济所导致的差距以及自由平等上的缺陷，于想象的层面得到修补并被消解了。还有，与作为统治工具的国家不同的互酬性共同体，也在民族那里得以想象出来。在这个意义上，民族是一种平等主义的要求，包含着对国家和资本的批判与抗议。然而，民族同时也通过在想象上消解资本—国家所导致的矛盾，因而防止了它的崩溃。民族中就存在着这种两义性，我在前面论述过，所谓民族—国家应该当作资本—民族—国家来看

待，即，资本主义经济（感性）和国家（悟性）通过民族（想象力）而结合到一起。它们形成了环环相扣的连环。就是说，此乃拆除了任何一环都会垮掉的连环。（参见图1、2）

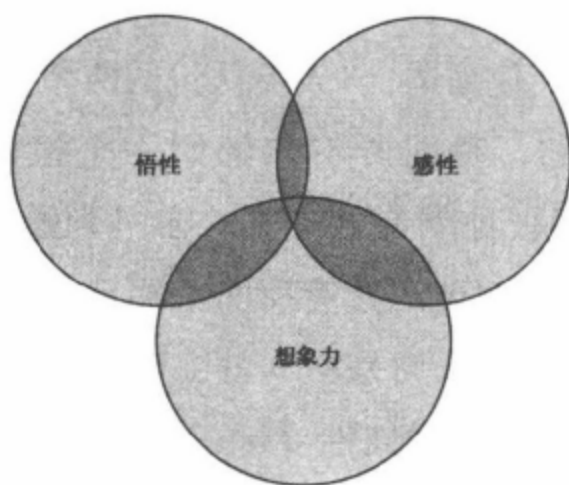


图1

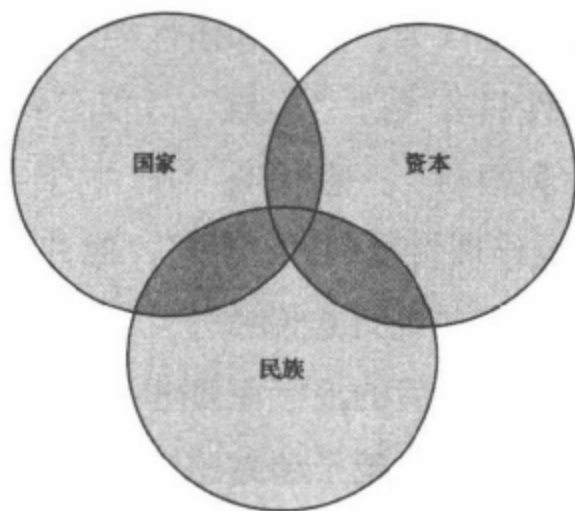


图2

但是，在浪漫派那里缺乏民族是想象物这样一种视角，而把民族看成了一个客观的实在。这是因为，他们否定了感性和悟性的二元性。例如，最早试图超越康德二元论的是其弟子赫尔德，他在《语言起源论》（1772）中批判了卢梭的《语言起源论》只以感情为基准，而强调在语言的起源中一开始就有理性的参与。感情本身便包含着理性的东西。^① 在他那里，感性和理性从最初开始就被综合在一起的。针对近代主观哲学，赫尔德试图从风土、语言以及作为语言共同体的民族（Volk）这一感性存在出发。但是，在这种情况下，他已然把感性理性化了。反过来说，已经将理性感性化—美学化了。在此，国家理性于风土、语言、民族等感性的东西中获得了存在的基础。于是，国家成了与霍布斯和洛克社会契约论中的国家不同的、建基于“感情”之上的东西，即国家变成了民族。

^① 赫尔德说：“使理性遭到分割的并非个别发挥作用的力量，如果所有力量的种族有固定的方向，那么人类就必须把理性置于作为人类的最初状态中”。“在最初的状态中，理性之积极的要素如果不能沉淀，那么在接下来无数的状态中，又怎能成为现实性的东西呢？”“即使在人类最感性的状态下也是人性的，其中依然有反思的意识在发挥作用，只是其程度不那么醒目而已。”（分别见《语言起源论》日文版第37、39、40页，东京：大修馆书店）

其次，费希特认为民族的核心在于语言。构成民族的不是血缘、地缘的共同性，也不是政治性国家，而是语言。

首先，比一切事情都重要的是：各个国家最初的、原始的和真正天然的疆界，毫无疑问是它们的内在疆界。讲同一种语言的人们早已在有一切人为技巧以前，通过单纯的天性，靠许多不可见的纽带联结在一起了；他们彼此理解，而且有能力不断更明白地表达自己的意思，他们休戚相关，自然而然地是一个整体，一个不可分割的整体。这样的整体为了至少不暂时引起混乱，为了不使自己均衡发展的进程受到严重干扰，绝不会愿意接受任何一个有另外一种来源、讲另一种语言的民族，并且与它混合。从这种由人的精神本质划定的内在疆界中，才产生了居住地的外在疆界，这是那种内在疆界的结果，并且从事情的天然外观来看，住在某些山川之内的人们绝不是由于住在同一地域，才成为一个民族，相反地，人们是由于早已通过一种更高的自然规律而成为一个民族，才住在一起，而且如果他们很幸运，他们才有山河的掩护。

这样，德意志民族就通过共同的语言和思维方式完全结合到了一起，并且与其他民族截然分离，而居于欧洲的中部，成为那些没有亲缘关系的部族的一道隔墙；他们人数众多，十分英勇，足以抵御任何外来袭击，保护自己的疆界。^①

费希特在此，把民族与国家区别开来。国家拥有国界，而民族所有的是“内在疆界”。而且，当“内在疆界”得以实现的时候，理性国家才会确立起来。然而很明显，在作为内在疆界的语言那里，理性的东西已经被感性化—美学化了。反过来讲，感性的东西被精神化了。例如，通过语言

^① 此处采用梁志学等的译文，见《对德意志民族的讲演》中文版第199—200页，北京：商务印书馆，2010。

(文学)，山川可以作为民族的风景而被美学化。在此，费希特是这样说的：

这样一来，我们当前的课题，即找出区分德意志人与其他日耳曼裔民族的根本特征，便获得了解决。他们的差别是在共同的部族刚一分裂时产生的，它的表现在于，德意志人说的是一种最初由天然力量迸发出来的时候起就一直活生生的语言，其余日耳曼部族说的则是一种只在表面有活力，在根部却僵死的语言。^①

在前几讲中，我们从历史上指出和证明了德意志人作为一个本源民族，作为一个与其他由它派生的部族相比有理由直接了当地称自己为本源民族的民族所具有的一些特点，因为“德意志”一词在其真正的词义上说就表达上述特点。^②

然而，费希特忘了说明德语是怎样制作成的。例如，路德通过圣经的翻译而形成了德意志语言。民族语言的建构，往往是在忘记了其源自对帝国文字语言（拉丁文和汉字等）的翻译，而以为是发自直接的感情和内面精神的时候，才得以完成的。就是说，赫尔德那样的浪漫派哲学家在开始考察“语言的起源”时，民族语言早已形成了。他们所发现的声音语言已经是从文字语言（帝国的语言）翻译而来的东西。从另外的观点来说，他们发现的感性已经是经由理性的媒介了。我在前面称浪漫派那种从感性和理性的综合出发的做法为“美学的”，这在语言层面上也是一样。

我们在黑格尔那里，可以看到这种德国浪漫派哲学形成的姿态。特别是黑格尔的《法哲学原理》，可以说最早揭示了资本制经济、国家和民族是如何关联在一起的。这本著作，按照家庭、国家、民族的顺序展开论述。但是，这并非按照历史顺序，而是以辩证法的方式揭示家庭、国家和

① 此处采用梁志学等的译文，见《对德意志民族的讲演》中文版第68页，北京：商务印书馆，2010。

② 同上书，第101页，北京：商务印书馆，2010。

民族在结构上的关联的。例如，黑格尔首先举出的家庭并非原始、部族的家庭，而是近代的小家庭。在这个家庭的上位层面是市民社会。这是一个欲望（egoism）相互矛盾的竞争世界。不过，在“市民社会”的阶段，黑格尔不仅涉及市场经济的社会，而且讨论了包括警察和司法、社会政策和职能集团等国家机器。可是，在黑格尔看来，这不过是“悟性的国家”而已。因为，其中缺乏民族所拥有的感情契机。而在“理性国家”，即民族—国家那里这些因素才能得到综合。当然，黑格尔所说的国家在当时的德国还没有确立起来。他是以同时代的英国为模式来思考的。

这样，黑格尔一方面暗示了民族植根于家庭和部族这种感性的基础上，另一方面又强调只有在超越了家庭、共同体的市民社会乃至在市民社会之上实现的更高维度上，民族才得以出现。在他的逻辑推演中，与赫尔德一样，感性的阶段里已然有了理性的萌芽，并且这萌芽会逐渐得以发展为理性。在此，民族虽然是感性的，但本来应该是理性的，它最终将作为民族—国家而实现。不用说，这样的叙述和实际的历史过程没有关系。

黑格尔在《法哲学原理》中要把握的，是资本—民族—国家这一连环。这个环环相扣的连环，仅从单方面的考察是无法把握的。黑格尔要采取如上的辩证法式叙述，原因也正在于此。例如，国家主义者、社会主义者和民族主义者都可以从黑格尔的思考中引出自己喜欢的论据。而且，还可以依据黑格尔对任何一方加以批判。这是因为，他从结构论的角度——用他自己的话讲从概念（begreifen）的角度把握了资本—民族—国家这一连环。因此，黑格尔的哲学具有难以轻易否定掉的力量。

但是，黑格尔忘记了这种连环基本上是通过取民族这一形态的想象力而得以形成的。就是说，忘记了民族只是一个想象物而已。所以，他也完全无法看到扬弃这个连环的可能性。

6. 民族—国家与帝国主义

我在西欧地区考察了民族的形成。这是因为，民族和绝对王权（主权国家）一样最早出现于西欧。正如主权国家催生出另外的主权国家那样，民族—国家通过自身的扩大，也在其他地域催生出新的民族—国家。这最初发生在拿破仑对欧洲的统治过程中。拿破仑传播了法国革命的理念，但现实上是在法国所占领的地区产生了民族—国家。阿伦特这样写道：

民族的政体和作为政治手段的征服之间的内在矛盾，自从拿破仑的美梦破灭之后就一直很明显。……拿破仑未能在法兰西的旗帜下统一欧洲，这表明由一个民族实行征服，就会导致被征服的人民的民族意识完全觉醒，接着就会揭竿而起反抗征服，或者会导致暴政。而通过暴政或许可能成功地统治外族，因为不需要任何同意，但只有当它首先摧毁自身民族的国家机构后，才能继续掌权。^①

为什么会如此呢？阿伦特说因为民族国家和帝国不同，它并不具备统治众多民族和国家的原理。^② 民族国家在统治其他国家和民族时，它就成了“帝国主义”，而非帝国。在这样阐释的时候，阿伦特在罗马帝国那里找出了不同于民族国家的帝国原理。然而，这并非罗马帝国所特有的，而

① 此处采用林骧华的译文，见《极权主义的起源》中文版第190页，北京：三联书店，2008。

② 汉娜·阿伦特说：“一些很好的理由却使征服和帝国建设事业名声扫地。事业的成功首先要依靠建立在法律基础上的政府，例如罗马共和国，所以征服之后，紧接着他们能用强制执行一种共同法律的方式，使四分五裂的民族统成一体。但是，民族国家的基础是同一种族的民众对政府的积极拥护（‘日常的公民投票’），如果缺乏这样一种统一原则，那么如果是征服，就会将被征服者同化，而不是让他们服从正义，这也就堕入暴政了。”（此处采用林骧华的译文，见《极权主义的起源》中文版第186页，北京：三联书店，2008）

应该是一般帝国的原理。

例如，奥斯曼土耳其直到20世纪一直是作为世界帝国而存在的。其统治原理正是帝国式的。奥斯曼王朝并没有试图将住民伊斯兰化。各地的居民依然保持了固有的民族性和宗教、语言，有时包括政体和经济活动亦保持了独立性。这与民族国家强制性地要求其成员的同质化，进而与民族国家扩张上的帝国主义强制要求他民族的同质化，形成了鲜明的对照。

奥斯曼“帝国”的解体、众多民族的独立，这一切是通过西欧国家的介入而实现的。这时，西欧各国主张说他们是将各民族作为主权国家从帝国治下解放出来了。以此，西欧各国使这些民族独立并试图从经济上支配他们。不用说，这种做法并非“帝国”，而是“帝国主义”的。所谓“帝国主义”是在没有“帝国”原理的情况下，一个民族—国家对其他民族的支配。因此，瓦解了奥斯曼土耳其的西方列强，立刻遭到了阿拉伯民族主义的反击。^①

阿伦特说，“民族国家无论在何处以征服者姿态出现时，就会在被征服民族中唤起民族意识和主权愿望”^②。然而，亚细亚专制国家的征服使自己变成了“帝国”，而民族国家的征服却成为“帝国主义”，这是为什么呢？这个问题，像阿伦特那样只从统治原理上来思考是不行的，只有从交换样式的角度来看才能理解。

在世界帝国那里，征服最后归结为服从、纳贡和安稳这样一种交换。就是说，世界帝国是基于交换样式B的社会构成体。作为区域国家的帝国，并不干涉被征服的部族和国家的内部事务。因此，也不强制实行同质化。当然，并不是没有发生对支配者的反抗。随着世界帝国版图的扩大，

^① 奥斯曼帝国面对西欧各国和俄罗斯的侵蚀，并没有单纯要保持传统。奥斯曼政府试图努力将帝国变成“民族国家”的形态，可是，结果却导致多个民族的分裂。另外，奥斯曼社会在以西化为志向的同时，也向伊斯兰教去谋求与此对抗的原理。可以说，今天占统治地位的“伊斯兰主义”就是在这个时期形成的。（新井政美《奥斯曼帝国为何走向崩溃》，东京：青土社，2009）

^② 此处采用林骧华的译文，见《极权主义的起源》中文版第188页，北京：三联书店，2008。

针对于此的部族反抗也不断产生。而且，这常常导致王朝的瓦解。但是，这并没有从根本上改变社会原有的结构形态。因为一个帝国崩溃了，还会有另外的帝国重建起来。

另一方面，作为民族国家之扩张的帝国主义，却以在各地涌现出民族国家的结果而告终。从交换样式的角度而言，帝国是基于交换样式 B 的统治，而帝国主义则是基于交换样式 C 的统治。与前者不同，后者从根本上改变了旧有的社会构成体。就是说，资本主义市场经济瓦解了部族、农业共同体。而这个瓦解了的东西给作为“想象的共同体”的民族带来了根基。因此，从帝国的统治中只会产生部族的反叛，而从“帝国主义”的统治中却产生出民族主义来。这样，帝国主义即民族国家对他民族的支配，不期然地创造出新的民族国家来。

民族国家决非从白纸一张的状态下产生，而是在先前社会的“地盘”上诞生的。在思考非西方地区的民族主义问题时，有必要关注这个“地盘”的不同。如前所述，旧有的世界被挤压到近代世界体系之下的周边部，但其状况是多种多样的。在旧世界帝国一方，由于所处的位置因核心、周边、亚周边、圈外等的不同，其状况也不一样。

首先，在西方殖民主义以及帝国主义之下，原本处于帝国的圈外，即国家形成之前的部族社会，容易被西方列强殖民地化。因为，他们是相互孤立的。在这样的地域里，殖民主义国家建构的领土区划和国家机构成为民族国家的基础。例如，印度尼西亚是由拥有数千个岛屿，语言、宗教、风俗各不相同且互相疏远的众多部族联合组成的，这些分散的岛屿在荷兰统治下作为民族而得到同一化。^①

其次，我们看世界帝国的核心、周边、亚周边的情况。西方列强的入侵是从帝国统治未能充分展开的周边部开始下手的。在这样的地域里，民族的形成不单是从西方帝国主义之下获得独立，还意味着从旧世界帝国治

^① 本尼迪克特·安德森指出，印度尼西亚国民或印尼语本身，就是在荷兰统治及抵抗这种统治的运动中形成的（《想象的共同体》）。

下独立出来。例如，与西欧的拉丁文和基督教相仿佛，任何世界帝国都拥有共通的文字和宗教。周边部的人们要做出是否维持这种文字和宗教的选择。既有通过西化而谋求独立于旧世界帝国的例子，也有相反的靠旧世界帝国的文明而试图从西方的统治下独立出来的实例。总之，在非西方地区也是一样，民族—国家是作为旧世界帝国中的分节化而产生的。还有，作为亚周边的例子，有日本和泰国。这些国家由于在政治文化上并没有那么从属于世界帝国，可以独自回应西方列强的入侵，从而避免被殖民地化的命运。像日本那样，甚至在其后迅速推进了工业化，以至挤入帝国主义列强的行列当中。

问题在世界帝国的核心那里。位于核心的都是经济、军事上的大国，并不容易被彻底殖民地化，但到了19世纪后期则受到了帝国主义列强的侵蚀。像奥斯曼王朝和清朝那样的世界帝国，试图将自己转变重组为近代国家。但是，由于包含着众多部族和国家，这种变革并不顺利。这时，只有一种意识形态可以帮助他们既维持帝国规模又能实施中央集权式的工业化，这便是从阶级问题得以解决民族问题也将得到解决的思想出发，强调阶级优先于民族的马克思主义。从这个意义上可以说，俄国和中国的社会主义革命使旧有的世界帝国的延续成为可能。

第四章 联合主义

1. 宗教批判

此前，我阐释了交换样式 D 作为普世宗教而出现，因此社会运动也采取宗教的形态展开。这不仅在古代和中世纪是如此，近代也是一样。例如，可谓最早的资产阶级革命是在英国爆发的清教革命（1648）。就是说，这是一场并非由资产阶级所掀起的，而是作为宗教性运动展开的社会运动。其中，重要的是所谓平均派（Levellers）这一党派。他们代表着资本主义经济扩大过程中走向没落的独立小商品生产者的阶级。在这一点上，与 19 世纪的无政府主义者有相似的地方。至于掘土派（Diggers），他们代表着农村的无产者，具有明显的共产主义倾向。但是，他们的主张却是以“至福千年”的宗教理念来表述的。

这种激进的党派在推翻绝对王权的过程发挥了巨大的作用，但不久就被克伦威尔政权排除掉了。不过，克伦威尔政权亦在 1660 年的王政复辟中崩溃，至所谓光荣革命（1688）的时候，立宪君主制终于确立起来。可以说，到了这个时刻，英国的资产阶级革命已然结束。不过，清教革命中的社会主义要素在后来仍时有展现。例如，光荣革命之后，乔治·伯拉兹为解决贫困问题，曾倡导劳动纸币和交换银行、职能工会运动。可以说，他是欧文和蒲鲁东的先驱。而这个伯拉兹是教友派的教徒，他的社会主义与宗教有着密切关系。

到了法国革命（1789）那里，已经没有清教革命那样的宗教色彩。但是，19世纪以后的社会主义运动，也总是与宗教的语境结合在一起的。例如，圣西门的社会主义具有浓厚的基督教色彩。而且，在社会主义者之间一般认为耶稣是社会主义者，原始基督教教会则是共产主义的。

1848年革命中，宗教性的社会主义依然有其影响力。但是，这之后社会主义和基督教的联系就没有了。一个原因是，1848年后由国家主导的产业资本主义的发展，在使劳动力商品化的同时，也从根本上改变了社会。这使以往社会中曾发挥作用的宗教社会主义变得无效了。另一个原因是，蒲鲁东和马克思的登场。

在宗教社会主义还占优势的1840年，蒲鲁东从全新的观点思考了社会主义问题。他是提倡“科学社会主义”最早的人物。科学社会主义要求建立在“经济学”的基础上，而不是宗教的爱和伦理。他试图从建立劳动者的互酬交换关系来扬弃基于劳动力商品之上的资本主义经济，而不是依靠国家主导之再分配的平等化。我说过，普世宗教揭示了还不曾存在的交换样式D。然而，蒲鲁东已然在真正意义上的交换样式之实现，即并非宗教的“经济学”中发现了交换样式D诞生于产业资本主义之中的可能性。

蒲鲁东之后，社会主义者们开始否定宗教的意义。因此，在19世纪末社会主义和宗教的联系消失了。以至于倡导“科学社会主义”的恩格斯及其弟子考茨基，甚至要重新恢复社会主义和宗教的联系。^①可是，社会主义和普世宗教的关系是相当复杂的。交换样式D最初以普世宗教的形式出现。所以，对社会主义而言，普世宗教是不可或缺的基础。然而，只要是采取宗教的形式，它就不能不被教会—国家体系所回收。过去和现在都是如此。因此，不否定宗教，社会主义就无法实现。可是，我们不能由于否定了宗教，就把只有通过宗教才能揭示出来的“伦理”也丧失掉。

^① 考茨基的《基督教起源》和《中世纪共产主义》（两书日文版均由法政大学出版社出版）乃是从基督教运动中寻找社会主义起源的著作。

我认为在蒲鲁东之前，有一位思想家在否定宗教的同时探索了如何搭救出宗教之伦理性核心即交换样式 D 这一课题。这就是康德。他认为，“不能把他者单纯用作手段，还要同时用作目的”这一准则，是一个普遍性的道德法则。这个道德准则得以实现的状态，便是“目的王国”。康德这样说道：“在目的王国中，一切事物不是拥有价格就是拥有尊严，二者必取其一。拥有价格的或者可以用其他等价物来置换，与此相反，超越所有价格的东西，即无价之物或决不容许等价物存在的东西，则用于尊严。”^①

把他者“用作目的”，也就是将他者作为自由的存在来对待，承认他者的尊严也便是承认其不可替代的单独性。自己是自由的存在，但不能把他者用作手段。就是说，康德作为普遍性法则所发现的，正是自由的相互性（互酬性），也即交换样式 D。它的确是通过普世宗教而得以揭示出来的。但是，现实中教会转化成了为交换样式 B 服务的体系。在此，康德所采取的方法是，在彻底否定宗教的同时，搭救出其中存在的某种道德性。

一方面，康德否定了已成为教会或国家、共同体统治工具的宗教。“从通古斯的萨满教徒到同时统治着教会和国家的欧洲高级神职人员，……他们在原理上并没有什么不同。”^② 另一方面，康德在得以揭示普遍性道德法则这一点上，又肯定了宗教。他认为，道德法则虽依靠宗教而得到揭示，但本来是“内在的”东西。就是说，道德法则存在于理性之中。但在我看来，这个道德法则并非本来“内在的”东西，而是“外在的”交换样式 D。交换样式 D 透过普世宗教而得以揭示出来故仿佛来自宗教似的，其实，它正是受到交换样式 B 和 C 压抑的交换样式 A 在更高维度

^① 康德：《道德形而上学原理》日文版第 116 页，东京：岩波书店。讲“目的王国”的时候，康德是这样解释其“国”的：“我理解所谓的国，是各自不同的理性存在者根据共同的法则而结合为一个体系的存在。”（同书第 113 页）

^② 康德：《单纯理性界限内的宗教》，见《康德全集》日文版第 10 卷第 236 页，东京：岩波书店。

上的恢复。也仅在这个意义上，宗教才得以成为普世宗教。

那么，自由的相互性为什么会作为“内在的义务”出现呢？例如弗洛伊德说，康德意义上的义务只是源自“父亲”的超我而已。而超我则是内在化的社会规范。然而，自由的相互性这一义务，不可能是这样的东西。当然，我们没有必要排斥弗洛伊德的理论。相反，为了合理地说明自由的相互性作为“义务”何以会固执地向我们逼来，有必要借用弗洛伊德称之为“被压抑物的回归”这一观点。总之，康德所谓的“内在义务”乃是被压抑的交换样式 A 在意识层面强行回归中产生的。

康德所说的道德法则，一般认为是主观性道德的问题。但是，很清楚这与社会性关系有关。例如，资本主义经济中的资本与工资劳动关系是通过资本家把劳动者单纯用作手段（劳动力商品）而成立的。只要如此，人类的“尊严”就不能不失掉。因此，康德所说的道德法则意味着对工资劳动乃至资本制生产关系本身的扬弃。

康德做出上述思考有一个背景，即当时的德国特别是康德所在的哥尼斯堡，以往是以工匠劳动者或单纯商品生产者为中心的地方，而那时开始出现了商人资本主导的资本主义生产。在此，康德想到了排除商人资本统治的小生产者们的合作社（association）。因此，新康德派哲学家赫尔曼·柯亨称康德为“德国最早的真正社会主义者”。

当然，这样的社会主义存在着历史的局限。因为，资本主义生产一旦开始，这种独立小生产的联合只有失败，而分解为资本—工资劳动的两极。不过，我们依然可以说康德把握到了这以后出现的社会主义（Associationism）的核心。所谓社会主义，在于它是在更高维度上对互酬性交换的恢复。这是分配的正义，即并非靠再分配来消解财富的差距，而是实现了原本就没有财富差距的交换正义。当康德将此视为“义务”的时候，即把握到了互酬性交换的恢复不是人们随意的愿望，而是作为“被压抑物的回归”这样一种强迫性理念的到来。

在此，我要补充下面这一点。在“不能把他者单纯用作手段，还要同

时用作目的”这个道德法则方面，“他者”不仅意味着生者，还包括死者和未来的生者。例如，当我们以破坏环境为代价获得经济繁荣的时候，我们便是以他者为牺牲，即把他们单纯用作“手段”了。如果这样来理解自由的相互性，那么努力实现这种自由的行为本身，当然就将达到对资本主义经济的批判。

而且重要的是，康德所说的道德性必然地包含着对国家的扬弃。他认为，世界史将走向“世界公民的道德共同体”，即“世界共和国”。这便是每个国家被扬弃的状态。康德说，“不要有任何战争”。这是源自“不能把他者单纯用作手段，还要同时用作目的”这一道德法则的必然结果。“人与人生活于相互间的和平状态并不是一种自然状态（*status naturalis*），那倒更其是一种战争状态；也就是说，纵使不永远是敌对行为的爆发，也是不断在受到它的威胁。因此和平状态就必须被建立起来的。”^①

讲这段话的时候，康德是站在与霍布斯同样立场上来思考的。霍布斯以为靠主权国家（*leviatan*）和平将得以实现，但这样的和平只存在于国家的内部，而非国家之间。康德则试图创设国家之间的和平状态，而其被实现的状态便是世界共和国。

康德所说的“永久和平”不单是没有战争的这样一种状态，它意味着“所有敌意的结束”。如果从国家首先是针对其他国家的存在这一角度来说，“所有敌意的结束”也便是国家的终结。“世界共和国”意味着所有国家被扬弃的社会。而这种状况的实现决不是单纯在政治维度上可以解决的。只要国家和国家之间还有经济上的“不平等”存在，和平就无以实现。不单在一国的内部，而是在众多国家之间实现了“交换正义”，由此永久和平才能实现。因此，“世界共和国”意味着国家和资本被扬弃的社会。而单就国家和资本的某一方面的议论，都将是空泛的。

^① 此处采用何兆武的译文，见《历史理性批判文集》中文版第104页，北京：商务印书馆，1990。

其次，还有一个重点，康德是把世界史走向“目的王国”乃至“世界共和国”作为“理念”来看待的。在康德的语言体系中，理念具有这样的意义：第一，理念是一个假象。但这个假象亦有两种，一个是基于感性的假象，因而可以根据理性予以修正。另一个是由理性产生出来的假象，它无法由理性来修正。因为，理性本身需要这个假象的存在。他称此为超越性假象。例如，说有同一的自我存在，这就是假象。但是，如果没有这样的假象，人们就会发生统合失调症的。同样，说历史是有目的的，这也是一个假象。可是，如果没有这个假象，也会患统合失调症的。结果，人们不得不寻找到某种目的。

关于这一点，重要的是建构性理念和整合性理念的区别，或者理性的建构性使用和整合性使用的区分。为了说明这种区别，康德举出了数学上的比例和哲学上的类推的不同。在数学上如果给出三个已知项，第四项就可以得到确定。这是建构性的。另一方面，在类推上第四项是不可能先验地推导出来的。但是，通过类推可以得到在经验中探索相当于第四项的那个东西的指标（index）。例如，我们不能说以往的历史是这样的，所以今后也会如此。但是，假定是如此并加以对应，这便是整合性（regulative）的理性之使用。这终归是假定而已，但带着这样的目标行进，总归与只是胡乱莽撞的前进不同。

简单讲，建构性地使用理性意味着基于理性而对社会进行暴力式的改变，如雅各宾主义者（罗伯斯比尔）所典型地表现的那样。相反，所谓整合性地使用理性意味着虽无限遥远而人们要努力走向这一目标。例如，康德所说的世界共和国就是人们逐渐走向此目标的一个整合性理念。当然，这是一个假象，但在如果没有这个假象我们无以行动这个意义上讲，它是一个超越论式假象。整合性理念的声音很微弱，但这个声音直到目标得以实现为止将不会停止呼唤。

“世界共和国”是交换样式 D 得以实现的社会。这样的社会可能无法完全地实现。但是，它作为我们逐渐走近的目标将永远存在。在这个意义

上，世界共和国是整合性理念。而在另一方面，康德也思考了逐渐实现其目标的具体方案。他当初对建立世界政府那样的东西持反对态度，因为这将建成一个庞大的世界政府（帝国）。康德所构想的是各国联邦。这是在众多国家的联合形成中追求对国家的扬弃。至于这里面蕴含的问题，我将在第四部的最后一章讨论。

这里要交代一句。今天，嘲笑历史理念的众多后现代主义者，其多数曾经是相信“建构性理念”的马克思列宁主义者，即伤害了这一理念并由此否定一般理念本身而遁入犬儒主义和虚无主义的那些人。然而，他们可以声称社会主义不过是幻想，是宏大叙事，但对生活于世界资本主义所造成的悲惨现实中的人们来说，却不能这样说了事的。1990年代以后，当生活于世界资本主义核心部的后现代知识者们嘲笑理念的时候，在周边部和社会底层那里，宗教上的原教旨主义却广为扩散。而在这些地方，至少还有试图超越资本主义和国家的志向和实践存在。当然，这不仅不能实现“神之国”，而且只能归结为神职人员—教会国家的统治。然而，发达资本主义国家的知识者没有对此予以嘲笑的资格。

2. 社会主义与国家主义

社会主义大致可以分为两种类型。一种是国家主导的社会主义；另一种是拒绝国家的社会主义（association）。严格来讲，只有后者才可称之为社会主义。因为，前者乃是国家社会主义或福利国家主义。一般认为，社会主义运动是一种追求法国革命中未能实现的平等的运动。但是，应该说严格意义上的社会主义（association）并非法国革命的延伸，而是作为对它的否定而产生的东西。

众所周知，法国革命中所倡导的是“自由、平等、博爱”这一口号。从交换样式的观点来看，该口号显示了三种交换样式的结合。即，自由是

市场经济，平等为经由国家的再分配，博爱则是互酬制。由此观之，可以明确法国革命是以如下的方式发展的。首先，是“自由”的实现，即对封建特权及其限制的废除。其次，是倡导博爱而急于实现“平等”的雅各宾派。结果，陷入恐怖政治而走向衰落。然而，人们并没有因此而放弃对“自由、平等、博爱”的追求。毋宁说，法国革命是以在“想象上”实现三者之统合的形式而结束的。

而使这种统合得以实现的，是通过革命保卫战赢得人望的军人拿破仑。不过，与其说这是革命保卫战，不如说是保卫民族并加以扩张的战争。拿破仑将法国革命中的“博爱”转变为对抗英国资本的“民族主义”。这样，存在于法国革命中的“自由、平等、博爱”作为资本—民族—国家这一环环相扣的连环而得到统合。拿破仑似乎提供了可以满足任何阶级之要求的幻想，因此他从总统变成了皇帝。而在1848年第二次法国革命中，路易·波拿巴重演了伯父拿破仑曾经做过的事业，并当上了皇帝。但是，路易·波拿巴并非什么例外的人物。他是其后在各地针对资本—民族—国家的危机而出现的权威性政治家的原型。

我们认为，社会主义乃是交换样式D。它只有在超越“自由、平等、博爱”或资本—民族—国家的地方才有存在的可能。但是，现实中自法国革命之后的社会主义运动，却并非如此。它的主流乃是吸收了雅各宾派一脉的东西。就是说，从圣西门到路易·布朗的社会主义运动，它们共通拥有的是雅各宾主义。例如，路易·布朗将“自由、平等、博爱”的口号改称为“平等、博爱、自由”。这表明，他的社会主义是一种国家社会主义。因此，其运动被圣西门主义者路易·波拿巴政权所吸收。

对这种国家主义式的社会主义提出根本置疑的是蒲鲁东。在“自由、平等、博爱”这一口号方面，蒲鲁东把自由放在比平等进而比博爱更为重要的位置上。这意味着什么呢？为了理解这个问题，我们可以从交换样式的角度来观察。或者直白地说，蒲鲁东乃是第一个从交换样式或“经济学”的观点来观察社会主义的人。

首先，他反对那种使平等高于自由的观点。平等依靠国家的再分配而得以实现，因此某种程度上容易导向雅各宾主义或国家主义的强化。从交换样式来讲，这是以牺牲交换样式 C 所带来的自由来恢复交换样式 B。蒲鲁东不仅从雅各宾主义的革命而且在源自卢梭的政治思想中，发现了以自由为牺牲的思想。

蒲鲁东是这样思考的。卢梭的人民主权这一思考，虽然实际上只能是一种绝对主义王权国家的变形，却将这一点隐蔽起来了。作为主权者的国民，乃是在忘记其作为从属于主权者的臣下而被形塑的东西时所形成的虚构概念。卢梭以超越个人意志的“一般意志”，建立起所有一切的基础。但是，这个一般意志只能是使每个人的意志从属于国家的东西。在卢梭所谓的社会契约中，个人实际上是不存在的。

虽然如此，蒲鲁东并没有抛弃卢梭“社会契约”论的全部。他对卢梭那里的契约并非双重义务的这一点提出了批判，这在某种意义上说，是将社会契约的观点彻底化了。蒲鲁东所说的“anarchy”（无政府状态），乃是基于双重义务—互惠性契约的民主主义。无政府状态，通常被理解为混乱和无秩序，而据蒲鲁东说，这意味着不依靠国家的、通过自我统治而实现的秩序。

其次，蒲鲁东拒绝将博爱置于自由之上。为使博爱成为真正的存在，它应该是无法回收到共同体的，即超越共同体的世界公民性的东西。然而，博爱常常导致狭隘的共同体的形成。从交换样式来讲，博爱作为对交换样式 A 在想象上的恢复，它倾向于民族的形成。实际上，法国革命是以当初超越民族的“公民”最后成为法国“国民”；即博爱转化为民族主义而终结的。在蒲鲁东看来，只有在自由占优势的时候，超越共同体的博爱才能成立。换言之，只有依靠一度实现了与共同体绝缘的个人（康德所谓世界公民），真的博爱或自由的联合才有可能出现。

以极端的形式强调了这一点的，是提倡“egoist”（唯一者）的麦克斯·施蒂纳。他归根结底是一个社会主义者。不过，为了实现联合，每

个人必须一度离开共同体，这是施蒂纳强调的关键之点。这时，“博爱”将成为巨大的陷阱。因为，博爱的确可以形成联合，但常常也会形成“想象的共同体”，从而变成民族主义。

由此观之，蒲鲁东的社会主义或无政府主义所指向的目标便清楚了。这就是交换样式D。他并没有轻视平等。不过，他反对将此作为“分配正义”来实现。因为，这将成为要求基于国家的财富再分配，从而强化实施再分配的国家权力。这样，自由将被牺牲掉。对此，他倡导“交换正义”，即建构不再产生不平等的交换体系。为此，他提出了种种想法。

3. 经济革命与政治革命

基于相互同意之交换基础上的资本制经济，为什么会产生不平等呢？蒲鲁东认为，劳动者在协作和分工方面得以发挥出超过个人所有力量的“集合力”，对此并没有支付其应得的报酬，而资本家占有了这一未支付的部分。不平等便产生于此。故而，蒲鲁东说“所有权就是盗窃”。据说，这是马克思剩余价值论的先声。但是，在英国这样的观点早就经李嘉图派社会主义者提出了。蒲鲁东本人在一定程度上接受了来自李嘉图派社会主义者的影响，这是确实无疑的。关于之一点，将在后面论述。

对于蒲鲁东来说，社会主义毋宁说是对法国革命所实现的东西的批判。法国革命带来了自由。就是说，它排除了以往建立在经济以外的强制性基础上的统治关系。但是，同时它又创造出了另外的统治—被统治关系，即资本主义生产关系。资本家使劳动者从事劳动，这与领主让农奴劳动不同，它并非是强制性的，而是基于自由的协议。可是，这并不意味着统治—被统治关系的消失。资本家和劳动者的雇用契约的确是源自自由意志，但是，出卖劳动力商品者与拥有货币的资本家并非处于对等的关系上。资本家具有指挥监督的权力，而工资劳动者要服从于此。这种统治—

被统治关系，由是否拥有货币而决定。换言之，最终归结于货币和商品的关系。

根据蒲鲁东的思考，真正的民主主义不仅要在政治层面而且还要在经济层面获得实现。法国革命废除了王权。但是，依然保留了经济上的“货币王权”。资本家的权力基于货币王权基础上。蒲鲁东为了废除“货币王权”而构想出来的，是代替货币而创设信用银行。这种替代货币，不存在货币那样的特权。因此，没有利息。基于这种货币的交换，是相互性的而不可能产生“盗窃”。如果说依靠由中央集权国家主导的再分配来解决经济上的不平等，是一种“政治革命”，那么，这便是“经济革命”。它将带来无以产生不平等的体系之出现。

虽说如此，蒲鲁东所讲的“经济革命”也并非什么要计划实现的新东西。现实中，存在资本主义经济。在此，资本雇用劳动者，并通过协作和分工获得每个劳动者所没有的“集合力”。资本制生产虽然是一种异化的状态，但由于劳动者的分工与协作使生产性的提高得以实现，故只要废除这种异化状态就可以了。于此，蒲鲁东认为“在我们面前显现的世界”之深层，存在着由社会劳动产生的“来自各种力量均衡的连带性”，及其由每个人的“自发性”和“绝对自由”所形成的“真实社会”。

这种思考方法，与1840年代风靡于德国青年黑格尔派之间的“异化论”类型相同。实际上，他们也确实受到了蒲鲁东的影响。一般认为，最初是费尔巴哈对宗教上的人之类本质存在的异化提出批判，并主张要重新恢复人的本质；接下来是受到这种宗教批判刺激的青年黑格尔派莫西斯·赫斯和马克思，将这种批判转向了对国家和资本的批判。不过，这里应该注意的是，费尔巴哈早在受他影响的青年黑格尔派哲学家之前，便接受了蒲鲁东的影响。在他的宗教批判中，已然包含了对资本主义的批判。

费尔巴哈所说的“类本质存在”，与蒲鲁东所谓的“真实社会”类似。它意味着社会性的、集合性的生产方式。在资本主义那里，这是由资本组织起来的，因而只能以异化的形态得以实现。而且，这只能作为与劳动者

相敌对的支配性存在，即作为自我异化而表现出来。废除这种自我异化，重新获得“类本质存在”，这是费尔巴哈所要强调的。正是在这个意义上，他自称为共产主义者。

费尔巴哈所谓的“类本质存在”，并非对黑格尔那种“精神”的唯物论式改写。因此，这并不意味着黑格尔针对“个”的“全体”。它意味着个与个之间的关系。所谓“类”表示“吾与汝”这一关系性。“吾与汝”含有经济上的关系性，即互酬的交换关系。例如，以“吾与汝”为轴心而思考的思想家马丁·布伯其依据便是费尔巴哈。同时，他是合作社社会主义者，也决非出于偶然。

马克思不仅通过蒲鲁东而且包括费尔巴哈而获得的就是这样一种社会主义理念。他对费尔巴哈和蒲鲁东均有批判，这一点终生没有改变。换言之，马克思任何时候都不是国家主义的。在《共产党宣言》中他写道，要实现“自由的联合”。他与蒲鲁东之间发生分裂，是从1846年蒲鲁东拒绝了马克思希望共同行动的邀请并写了下面这封信之后开始的。

我还要对您来信中的“是行动的时候了”一段，谈谈我的一些见解。任何改革如果没有实力的行使，即以往所说的革命，或者至少是动乱的协助，实际上都将是是不可能的，您现在依然是这样的想法吧。我个人长期以来也持有这样的看法，因此比较能够理解，也愿意就此展开讨论，不过，我想坦白根据最近的研究我完全放弃了这种观点。我想，这并不是我们成功所必需的东西。就是说，我们不能把革命行动视为社会改革的手段。因为，这样的手段只能换来强力和专制，总之是一个矛盾。所以，我的解决问题的方案是这样的。即“通过另外的经济组织把某个经济组织从社会所摄取的财富再返还给社会”。换句话说，我们必须在经济学上通过创造出你们德意志社会主义者所说的共产主义——我暂时称此为自由或平等——以所有来对抗所有的理论。另外，我想最近我将发现解决这个问题的方法。就是说，与其对所有者采

取圣帕忒尼式的虐杀而使所有获得新的力量，不如选择用微火来烧煮这个所有。^①

马克思开始对蒲鲁东进行批判，是在这以后。蒲鲁东主张经济革命，而马克思则认为政治革命即夺取政权是必要而不可或缺的。然而，如果要从这样的交锋中即政治革命还是经济革命这一点上去寻找两人的对立，则是不正确的。马克思阐释政治革命的必要，并非因为他是国家主义者。他认为既然资本主义经济受到法律制度和国家政策的保护，那么至少有暂时停止这种保护的必要。为此，掌握国家权力是必要的。例如，蒲鲁东所提案的人民银行和替代货币，也需要法律制度的支撑。

实际上，蒲鲁东本身不久也承认没有政治革命则经济革命将无法实施。以前把政治革命视为“单纯的动乱”而否定掉的蒲鲁东，则在1848年2月革命所实现的普选中当选并成为议员。他于7月和8月两次向国民议会提出设立“交换银行”的议案，均被否决了。关于他死后的蒲鲁东派，也是一样。1871年巴黎公社斗争中，他们虽遭到马克思的反对，依然坚决实行了夺取国家权力的起义。当然，马克思后来也表示对此的支持，称赞其为“无产阶级专政”的样板。

马克思开始强调对国家权力的掌握，是在1848年前后接触到布朗基派的时期。他赞同布朗基的下列主张：通过少数先锋的秘密结社来引导革命而实现“无产阶级专政”。但是，布朗基与路易·布朗那样的国家社会主义者不同。他基本赞同蒲鲁东，认为如果消灭了经济上的阶级关系，国家也将消灭。在他看来，先锋（党）并非要掌握政权，大众的暴动起义将导致革命，革命必须靠大众自身来实现。不过，如果没有少数觉醒的先锋（党），这将因失去方向而失败，因而必须有先锋的引导。这种思考，与无政府主义并不矛盾。蒲鲁东后来也强调，革命积极分子要限定为“少数先锋”成员。

^① 蒲鲁东：《给马克思的信》，1846年5月17日。

巴枯宁抨击马克思是国家主义者、极权主义者，然而实际情况并非如此。马克思认为，国家应该扬弃，也可以扬弃。他觉得，如果消灭了经济上的阶级关系，国家就会消亡。因此，可以容许短时间内“无产阶级专政”作为过渡性的东西而存在。的确，马克思对国家的独立性警惕不够。但应该指出，这并非因为他是与蒲鲁东不同的国家主义者，而是由于在国家问题上他持有与蒲鲁东一样的看法。

4. 工会与合作社

马克思对试图在流通领域对抗资本主义的蒲鲁东的观点做了批判。产业资本主义的核心在于生产过程。因此，需要在生产中发现无产者针对资本家的斗争。在马克思主义方面，这种思考始终强固有力。但是，说蒲鲁东强调流通领域而马克思则注重生产过程，这只是一种表面肤浅的一般看法。

蒲鲁东考虑的是流通领域中的“经济革命”，这是因为在当时的法国基于产业资本的工场生产，换言之，产业无产者几乎还不存在。那时，被称为无产者的人们，实际上只是一些走向没落的工匠和小生产者。在街头斗争中，他们是古典式的“政治革命”的主角。蒲鲁东所说的“经济革命”，毋宁说意味着在生产领域将这种无产者组织起来。他所想到的，是以工匠和小生产者的合作社生产为目的的金融体系。就是说，重视流通过程目的是为了生产过程。

另一方面，在同时期产业资本主义发达的英国，于生产过程中开始出现产业无产者的斗争。这主要是工会组织的。而英国的社会主义运动在理论上植根于焦点放在“生产过程”的古典经济学，即李嘉图的理论之中。如前所述，蒲鲁东认为资本对每个劳动者支付了工资，但却没有把劳动者通过协作和分工而创造的东西支付给劳动者，因而他主张“所有权就是盗

窃”。然而，这种思考在英国不仅早已通过威廉·汤姆森为代表的李嘉图派社会主义者提出过，而且还出现了基于这种理论的实践。^①

李嘉图派社会主义者认为，企业的全部利润不应该归生产手段的所有者，而应当分配给从事劳动的人。李嘉图本身事实上也暗示了这一点。他将机械的应用、工场引入自然科学、劳动工具的集中、廉价食物的输入等等劳动交换价值的降低视为马克思所谓的“相对剩余价值”问题，而且认为作为未支付的劳动的剩余价值是利润和地租的源泉。这种情况下，李嘉图认为将劳动者们集合（combine）起来的是资本家，所以由此产生的剩余部分应该归资本家。而另一方面，强调剩余部分也应该归劳动者的是李嘉图派社会主义者们。

根据这种观点，劳动者团结起来向资本家要求未支付部分的斗争以及争取劳动时间缩短和改善劳动条件的斗争得以展开。当初，这种斗争被资本所镇压。因为，这对个别资本来说乃是巨大的打击。于是，工会斗争变成了激烈的阶级斗争。但是，在宪章运动达到高潮的1848年之后，这种斗争逐渐平息了。工人阶级的要求大幅度得到实现。例如，劳动时间缩短到10小时，工资上调，福利政策也逐步得到实施。这看上去仿佛是资本的败退，其实不然。资本通过承认工会并接受其要求，从而确立起了产业资本主义的积累方法。

以往的资本试图尽可能不付给劳动者工资，并尽量延长劳动时间。但结果，这并非有利于“总资本”。在此，我想再次引用本书第三部第二章曾经引用过的马克思下面一段话：“无论哪个资本家都知道，关于自己的劳动者，自己与该劳动者的关系并不是消费者对生产者的关系，而且希望尽可能限制该劳动者的消费，即这个劳动者的交换能力和工资。诚然，无论哪个资本家都希望别的资本家的劳动者尽可能成为自己的商品的巨大消

^① William Thompson, *Labour Rewarded: The Claims of Labour and Capital Conciliated*, 1827. (威廉·汤姆森《劳动报酬论》)

费者。”^①

因此，提高工资和福利，这对个别资本来说是损失，但对总资本却是好事。它使得消费扩大并增加资本的积累。这种变化，同时也使资本主义经济发生变貌。结果，劳动阶级的大多数不再是贫困者，出现了大量的作为中产阶级的消费者。然而，随着这种变化的发生，工人运动也变成非政治性的了。社会主义运动，亦成为约翰·斯图尔特·米尔所代表的社会民主主义性质的东西。

以上现象最早发生在英国，不过这是任何地方的产业资本主义发展到一定阶段就会产生的现象。一般来说，无产阶级成为反资本主义的阶级且在政治上比较过激，这种情况往往发生在产业资本主义还未完全确立起来的阶段。一旦确立起来，则无产阶级就会变成非政治的和非革命的。如后面所述，在19世纪末的德国也出现了这种现象。结果，伯恩斯坦对以往的社会主义运动加以否定，而开始倡导渐进的改良主义。马克思称这样的伯恩斯坦落后于时代了，这时的马克思，也并非与上述情况无缘。他就是在此种状况下写作《资本论》的。

而《资本论》与马克思此前的资本主义论之不同点，可以说正是由此而产生的。例如，针对从生产过程来考察资本主义的古典经济学家，他相反试图从流通过程来思考。就是说，从商人资本（M—C—M'）的角度观察资本。产业资本的特征在于它拥有特殊的商品，即“劳动力商品”。产业资本从劳动者那里购买劳动力商品，在驱使他们劳动的同时又让他们购买其生产物，并从其差额中获得剩余价值。这样的资本积累，如果不把劳动者变成消费者，是难以实现的。那么，在这种结构确立起来的过程中，劳动者如何才能与资本对抗呢？

关于这一点，我们需要重新思考针对资本主义的抵抗运动。《资本论》中显示出，马克思对英国的合作社运动非常关注。合作社是源自李嘉图左

^① 《马克思〈资本论〉草稿集》日文版第2卷（1858年1月）。

派“劳动全部获得权论”的两个运动中的一个。这两个运动，一个是前面提到的工会，另一个就是合作社运动。工会是重新获取资本通过集合（combine）劳动者而获得的剩余价值的斗争。合作社则是靠劳动者自身将劳动联合（associate）起来。^①在这种情况下，利润当然会分配给劳动者本身。因此，这已不再是资本制生产了。在此，不存在劳动力商品。

工会与合作社都是对抗资本的运动，但其性质不同。一言以蔽之，工会是于资本制经济内部对抗资本的斗争，合作社则是跨出资本制之外的运动。换言之，前者以生产过程为中心，而后者以流通过程为中心。在后者那里，还包括替代银行和信用银行。从这个意义上讲，这与蒲鲁东的计划有共同之处。

两种对抗运动有着密不可分的关系。这从合作社的创始人罗伯特·欧文同时也是全国生产部门大联盟的组建者这一情况本身得到说明。推动合作社运动发展的是欧文派的劳动者们。鉴于欧文最初试图建立合作社而失败的教训，欧文派劳动者们采取了先从共同购买日用品入手，逐渐扩展其范围的战略。就是说，从流通领域起步。他们于1844年在罗奇代尔设立了消费合作社，即罗奇代尔公正先驱者合作社（Rochdale Society of Equitable Pioneers）。这个合作社运动成功后，有很多消费合作社效仿于此而相继成立。它们所依据的是：（1）自愿加入；（2）一人一票的民主化运营；（3）限制出资金额；（4）根据利用合作社的程度向其成员分配剩余金额等，即所谓的“罗奇代尔原则”。到了1850年代，进而还相继设立了“生产者合作社”（合作社工厂）。

如前所述，马克思对在资本主义经济之外创立非资本主义企业和经济圈的蒲鲁东的观点持否定态度。但是，他在英国毋宁说也考虑到了这样的做法。因为，在英国资本主义生产部门之内的对抗运动变得越来越困难。

^① 广西元信在《资本论的误译》（东京：青友社，1966）中指出，马克思称以资本组织起来的协作与分工为结合（kombinieren/combine），而称工人自发组织的为联合（assoziieren/associate），以示区别。日本马克思文献的翻译对此没有作出区别，多是恣意的译语而杂乱无章。

工会运动已经变成了资本主义积累过程的一个环节。它不再是对劳动力商品的扬弃，而成为只是为了确保和提高劳动力价值的运动。与此相比，在合作社那里，还切实保持着扬弃劳动力商品和资本制的志向。

除了原南斯拉夫的铁托主义者之外，马克思主义者一般对生产—消费者合作社即便不否定也是多表示轻视的。然而，马克思本人对合作社十分重视。因为，在合作社那里劳动力商品得到了扬弃。那里不存在工资劳动。因为，劳动者本身也是经营者。所以马克思说：“资本和劳动之间的对立在这种工厂内已经被扬弃了”。^①

当然，在这里工资并非完全获得了平等化。劳动也是多种多样的，包括“监督劳动”在内，而且与劳动的多种多样相对应，工资上也有差距。就是说，某种程度上还存在着“不平等”。但重要的是，已经不再有基于货币—商品关系的统治—被统治关系。因为，人们即使接受指挥者的监督，也并非被其所雇用。他们只是服从于自己所选拔任命的人而已。在此，劳动的人们就是主权者。与卢梭所谓的人民主权只是名目不同而已，这是真实的人民主权。劳动者们的关系是一种互酬性（双重义务）的关系。真正的民主不仅要在政治层面上而且还要在经济层面上达成，这一蒲鲁东的思考在合作工厂里得到了实现。它是交换样式D的现实化。

问题出在这之后。马克思称赞合作社并在此发现了真正扬弃资本主义的钥匙。他认为，合作工厂逐渐扩大也不会被资本制企业所取代。可是，合作工厂与资本制股份公司相比，规模过小也过于无力。它不善于参与为了实现利润的竞争，其结集资本的力量也很不足。实际上，到了1860年代以后，随着资本主义式股份企业的发展特别是向重工业的转移，合作工厂逐渐衰退。在此，合作社运动变成仅限于消费合作社和没有资本参入的小

^① 马克思：《资本论》日文版第3卷第5篇第27章第181页，东京：岩波书店。

生产者们的合作社范围内。^①

正是从这个意义上，马克思指出了合作社的局限。这与他对蒲鲁东信用银行和替代货币的批判是一样的。替代货币一般是可以成立的，也可能有其效果。但是，它无法取代货币。同样，合作社在资本影响所及之外的领域作为消费合作社完全可以成立，也可能有效。只是，要以此来压倒资本制企业，则不可能。总之，不管人们的愿望如何，劳动者的联合生产无法与由资本集结起劳动力商品的集合性生产相匹敌。

可是，马克思的这些批判导致了这样的结果：马克思主义者开始否定蒲鲁东计划在流通过程实施的各种尝试或欧文主义者所规划的合作社试验，或者将这些尝试视为次要的东西。恩格斯以后的马克思主义者则考虑要通过国营化来超越资本主义。然而，马克思指出合作社的局限，这与他同时在合作社中发现社会主义的关键要素，两者并非背道而驰的。例如，在蒲鲁东派为主流的“国际工人协会”（第一国际）的“成立宣言”中，马克思谈到合作工厂，这样写道：“对这些伟大的社会试验的意义不论给予多么高的估价都是不算过分的。”^②对于马克思来说，社会主义不是别的正是合作社式的联合。

在巴黎公社（1871）的时候，蒲鲁东派不顾马克思的反对强行实施夺取国家政权的起义。而马克思当然在事后也表示了支持，如前所述，他是将此作为“无产阶级专政”的样板来赞扬的。

如果联合起来的合作社按照总的计划组织全国生产，从而控制全国生产，制止资本主义生产下不可避免的经常的无政府状态

① 合作社无法在与资本制企业的竞争中获胜。同样的情况也可以用来说明约翰·斯图尔特·米尔《经济学原理》（第7章）所提倡的“工人管理型企业”。他认为，即使工资低廉工人们也喜欢在这样的企业中工作，因此，生产会有效率并在与资本主义企业竞争中获胜，他甚至预言这将取代资本主义企业。但是，事实完全不是这样。

② 马克思：《国际工人协会成立宣言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第16卷第12页，北京：人民出版社，1964。

和周期的痉挛现象，那末，请问诸位先生，这不就是共产主义，“可能的”共产主义吗？^①

另一方面，马克思绝对不能接受的是拉萨尔的“国家社会主义”。关于马克思派和拉萨尔派共同组建的德国工人党的“哥达纲领”（1875），他便对试图依靠国家来培育联合（劳动者合作社）的拉萨尔观点提出了激烈的批判。

如果工人们力求在社会的范围内，首先是在本民族的范围内建立集体生产的条件，这只是表明，他们在争取变革现在的生产条件，而这同靠国家帮助建立合作社毫无共同之处。至于现存的合作社，那末它们之所以可贵，仅仅是因为它们是工人自己独立创设的，既不受政府的保护，也不受资本者的保护。^②

马克思强调，不是靠国家来培育合作社，而是应该由合作社的联合来取代国家。不过，如果没有法律法规及其他来自国家的支援，劳动者合作社将在资本制企业前面无法避免失败的命运。所以马克思认为，无产阶级掌握国家政权是必要的。但是，马克思与拉萨尔的对立，在于下面这一点。拉萨尔仿效黑格尔视国家为理性，而马克思则视国家为应该消灭的东西。在这一点上，马克思归根结底属于蒲鲁东派。另一方面，作为俾斯麦亲友的拉萨尔则是德国版的圣西门主义者，即国家社会主义者。

① 马克思：《法兰西内战》，见《马克思恩格斯全集》中文版第17卷第362页，北京：人民出版社，1963。

② 马克思：《对德国工人党纲领的几点意见》，见《马克思恩格斯全集》中文版第19卷第29页，北京：人民出版社，1963。

5. 股份公司与国有化

马克思在合作社生产中发现了社会主义，即实现联合（associated）生产的钥匙，但同时他也注意到了这种生产的局限。这就是联合生产无法扩大其规模，因而无法与资本抗衡。另一方面，马克思又在股份公司那里发现了超越这一局限的关键。“资本主义的股份企业，也和合作工厂一样，应当被看做是由资本主义生产方式转化为联合的生产方式的过渡形式，只不过在前者那里，对立是消极地扬弃的，而在后者那里，对立是积极地扬弃的。”^①

这意味着什么呢？在股份公司那里，产生了“资本和经营”的分离。股东拥有获得出资部分红利的权利和有关经营的表决权。但是，没有关于生产手段等的所有权。这种权利归法人所有。由此，股东无限制地免除了企业损失的责任。就是说，公司即使倒闭，股东也只是失去自己的投资部分而已，并且他可以随时卖掉股份而转化为货币资本。因此，股份公司可以大规模地聚集资本。由此，实现劳动的大规模的社会性“结合”（combination）。在合作社方面，这样的扩大则比较困难。因此马克思认为，可以将股份公司所达成的东西合作社化，即转化为联合的（associated）生产方式。他强调，股份公司是“为跨向共产主义”的“最完善的形式”。^②

在股份公司那里，原来意义上的资本家已然消灭。当然，这只是资本的“消极”扬弃。因为，“资本”作为确保利润率这一至上命令依然保留了下来。只要资本的积累（自我增殖）无法实现，它将无以成为资本。因此，股份公司并非资本的扬弃，这与打倒绝对王权而成立的共和制政府并

^① 《资本论》第3卷第5篇第27章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第498页，北京：人民出版社，1974。

^② 马克思：《资本论》日文版第3卷第5篇第27章第181页，东京：岩波书店。

非国家的扬弃是一样的。作为主权者的人民的政府仿佛取代了国家，但一到危急时刻，国家就会作为王或权威性领导者出现。同样，“资本”在经营遇到危机时也会显在化。

虽然如此，通过这种对资本的消极扬弃，的确可以产生与以往资本家和工资劳动者之间关系不同的关系。就是说，资本家和工资劳动者的关系变成了经营者和劳动者这样一种形式的关系。经营者和股东（货币资本）是分开的。而且，经营者并非现实资本的所有者。拥有现实资本的是企业（法人）。经营者是组织劳动者并实行“监督劳动”（马克思）的，同时又是获得报酬的工资劳动者（白领阶层）。马克思在此发现了经营者和劳动者脱离股东（资本）而独立，从而形成联合的条件。将股份公司合作社化是容易的。依靠合作社的罗奇代尔原则，将存在于股东多数表决权支配下的股份公司变成以包括股东在内的全体员工一人一票的表决体系，是可行的。必要的手续仅此而已。^①

不过，这说起来容易做起来难。因为，在个别企业的层面实施这种变革，与合作工厂一样，将立刻遇到困难。这困难不单是受到镇压或破坏。合作社企业无法承受在资本制企业之间的竞争。例如，资本家企业可以坦然地实行人员裁减，并以高工资雇用优秀的技术人员，而合作社却无法这样做。如果实际这样做了，那么合作社也就无以称之为合作社了。合作社若坚持其原理则将走向灭亡，如果要维持生存就得采用资本主义的方法。这时，应该扬弃的“资本”将再度出现。因此，这样的变革不是通过企业内的斗争，而是要在国家规模上依靠法律制度的改变才能实现。

马克思在1867年这样写道：“为了把社会生产变为一种广泛的、和谐

^① 有关此问题，我从广西元信的《资本论的误译》中多有受益。不过，我认为如果没有国家权力的掌握，即没有法律制度的改革，将无法对资本制股份公司进行合作社化。当然，这与国有化毫无关系。在现行的法律制度之下，考虑股份公司的合作社化，则只能如广西元信所推崇的那样，将股份公司变成利润分配型或职工持股型的制度了。但是，这无以成为对资本主义或工资劳动的扬弃。相反，将是为了资本永续存在的行为。例如，成为路易斯·凯尔索所谓ESOP（员工持股计划）的一种。

的自由合作劳动的制度，必须进行全面的变革，社会制度基础的变革，而这种变革只有把社会的有组织的力量即国家政权从资本家和大地主手中转移到生产者本人的手中才能实现。”^①不用说，这种意见与蒲鲁东派并不对立。因为，发展合作社和使每个企业合作社化的困难，蒲鲁东派也是承认的。为此，有必要掌握国家权力而一举实现之。因此，马克思的意见得到以蒲鲁东派为中心的国际工人协会（第一国际）的承认，实际上，这一派曾试图在巴黎公社中实行这种想法。

但是，马克思所说的掌握国家权力，与拉萨尔那种“依靠国家培养合作生产”的意见看似相同，实则不然。拉萨尔的意见结果是变成国家之下的合作社，即事实上的产业国家化。如前所述，马克思否定了这样的想法。需要的不是靠国家培养合作社，而是将资本主义股份公司改组为合作社。马克思强调有必要掌握国家权力，其目的不在国有化，而是为了通过合作社化来废除资本—劳动这一阶级关系。由此，基于阶级统治的国家将消亡。马克思认为，为此劳动者阶级有必要暂时掌握国家权力。

马克思的主张并非股份公司的国有化，而是将股份公司的法人所有变为劳动者的共同占有。两者看似相同，而本质上确实不同的。例如，国有化和资本主义并非相互背反的。这在现今也有证据可寻，比如庞大的企业一旦陷入危机，就会靠国有化以避免崩溃。在明治日本这种后发展的资本主义国家，如制铁等需要资本集聚的工业首先是作为国营企业开始，之后才转为民营化的。在这个意义上讲，股份公司是比国营企业更为发达的形态。在马克思看来，股份公司才是“更为完善的形态”，将此转换为合作社（共同占有）的形式就是社会主义。因此，如果把合作社国营化，那将离社会主义越来越遥远。

然而，随着巴黎公社的流产，马克思的合作社论在此后遭到了忽视。

^① 马克思：《临时中央委员会就若干问题给代表的指示》，见《马克思恩格斯全集》中文版第16卷第219页，北京：人民出版社，1964。

这同时也与对通过联合—合作社来扬弃国家这一观点的忽视有关联。而其责任在于恩格斯。在编辑《资本论》第三卷的时候，恩格斯将如今股份公司已实现巨大发展的高度肯定性评语插入文本之中。这实际上是在暗中贬低合作社化的意义。恩格斯考虑的是，如果实行这种庞大的股份企业的“国有化”，社会主义将立刻得到实现。对他来说，社会主义乃是把资本主义经济变成计划性的东西。由此，出现了列宁那种把社会变成“一个工厂”的思考。从此以后，在马克思主义那里，社会主义等于国有化便不曾遭到置疑。这决非斯大林的产物。毋宁说是国有化孕育了斯大林主义。例如，托洛茨基在《背叛的革命》中这样写道：“要实现私有财产的社会财产化，就必须经过国有财产的阶段”。

依靠国有化，当然可以否定资本主义经济。可是，这无法成为对劳动力商品（工资劳动）的废除。它只是将劳动者变成了国家公务员，即国家之下的工资劳动者而已。而农业的国有化或者集体农场化，则是开倒车返回到亚细亚专制国家的农业共同体去了。这也正是在苏联和中国实际发生的事情。依靠国有化和国家统制，将使官僚掌握绝大的力量。只要实行国有化和国家统制，不论怎样警惕和批判甚至掀起“文化革命”，官僚制化都是不可避免的。

6. 世界同时革命

如前所述，马克思把国家权力的掌握视为不可或缺，并非出于他是国家主义者。而是由于他认为，暂时掌握国家权力如果可以废除经济上的阶级关系，那么国家将自然消亡。这与蒲鲁东的思考相同。因此，马克思直到巴黎公社为止曾与蒲鲁东派一起战斗过来的。但是，当蒲鲁东派计划巴黎公社起义的时候，他则表示强烈的反对。他主张，代替对国家权力的掌握，社会主义者更应该做的是首先专注于对战败混乱之下的巴黎和法国的重建。

马克思预见到，巴黎将被战胜国普鲁士所包围，公社受到其干涉将以悲惨的失败而告终，由此，数十年间革命运动将难以重新掀起。^①当然，实际上公社起义一旦实行，他也予以支持并寄予称赞。但这与他对虽在和资本的竞争中将归于失败的合作社依然作为珍贵的“试验”而给予高度评价，其意义是一样的。正如马克思所预见的，巴黎公社在两个月内就被普鲁士军所粉碎，并导致了众多的牺牲者。经过这一事件，无政府主义者或古典式的革命运动归于终结。

马克思反对起义的理由，在于这种行动只是一个城市至多一个国家内的革命而已。他清楚地透视到，公社将立刻遭到外部国家的干涉和妨碍。既然有其他国家存在，那么就不可能仅在一国内部实现对国家的扬弃等。换言之，社会主义革命不可能只在一国实现。只有作为世界同时革命才有其可能，而且只有在世界资本主义的“普遍交往”之下，才成为可能。马克思在《德意志意识形态》中这样写道：

由于普遍的交往，一方面，可以发现在一切民族中同时都存在着“没有财产的”群众这一事实（普遍竞争），而其中每一民族同其他民族的变革都有依存关系；最后，狭隘地域性的个人为世界历史性的，真正普遍的个人所代替。不这样，（1）共产主义就只能作为某种地域性的东西而存在；（2）交往的力量本身就不可能发展为一种普遍的因而是不可忍受的力量：它们会依然处于家庭的、笼罩着迷信气氛的“境地”；（3）交往的任何扩大都会消灭地域性的共产主义。共产主义只有作为占统治地位的各民族“立即”同时发生的行为才可能是经验的，而这是以生产力的普

^① 巴黎公社10年之后马克思这样写道：“也许您会向我指出巴黎公社；但是，且不说这不过是在特殊条件下的一个城市的起义，而且公社中的大多数人根本不是社会主义者，也不可能是社会主义者。然而，只要懂得一点常理，公社就可能同凡尔赛达成一种对全体人民群众有利的妥协——这是当时唯一能做到的事情。”（《马克思致斐迪南·多梅拉·纽文胡斯》，见《马克思恩格斯全集》中文版第35卷第154页，北京：人民出版社，1971）

遍发展和与此有关的世界交往的普遍发展为前提的。^①

国家仅在其内部是无法扬弃的。因此，马克思认为，革命“只有作为占统治地位的各民族‘立即’同时发生的行为”才是可能的。这里，值得注意的是马克思所说的“占统治地位的各民族”。这意味着发达资本主义国家。在马克思看来，发达国家之间的“世界同时革命”乃是落后国家革命的前提条件。因为，如果在英国法国等发达国家的层面有“世界同时革命”的发生，那么，被殖民地化或通过国际分工被夺取了财富的各国中的革命和变革，将变得容易起来。反之，如果没有这个前提条件，这些国家的革命将变得困难而曲折。

虽说限于“占统治地位的各民族”，马克思认为社会主义革命只有在“立即同时发生”的世界革命中才能实现，这显示了他懂得缠绕着社会主义革命即扬弃资本和国家之计划的艰难。仅限一国的社会主义革命是不可能的。就是说，我们不可能只在其内部来扬弃国家。比如，我们设想在一国内部实行把通过民主选举产生的政府变成股份公司的合作社化。这会马上招来内外的资本和国家的反弹、干涉乃至利用。而且，预见到这种情况的出现，在其内部也会产生强烈的反对和抑制。因此，资本主义（工资劳动）的扬弃不可能仅在一国实施。或者可以这样说：仅在其内部无法扬弃国家。因为，国家是存在于世界体系之中，即与他国之关系中的东西。

马克思曾反对巴黎公社起义，但是其理由并没有公开的说明，因此，留给后世的只是他对公社的称赞。尤其是列宁和托洛茨基无视马克思的批判而只是仰慕其对巴黎公社的肯定评价，强行发动了十月革命。马克思反对起义，是由于他认为这不可能成为世界同时革命。试图强行实施起义的是蒲鲁东派。但是，这也并非出于他们致力于仅限一国的革命。他们也考虑到了世界同时革命。当时，这种世界同时革命论并非马克思一人的想

^① 《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第39—40页，北京：人民出版社，1960。

法。蒲鲁东派和巴枯宁派也都将世界同时革命视为当然。蒲鲁东派强行实施革命，是由于他们认为这将影响波及欧洲的世界革命。当然，这是一种随意的想当然而已。

1848年的革命，正是世界同时革命。由于其后形成的第一国际的革命家们设想到将来有这种世界同时革命的发生，因此在1871年认为巴黎公社将转化为世界同时革命，这是可以理解的。可是，马克思在这时则得出判断：不会有世界同时革命发生。这并非偶然说中的。因为，使世界同时革命成为可能的“世界”其本身发生了根本的变化。马克思可能已经察觉到了这一点，不过没有明确表示出来。

世界同时革命这一观念，其前提条件没有得到追问，只作为空洞的口号保留了下来。我们应该思考的是下面这一点。曾发生于1848年那样的世界同时革命，已然不可能再发生了。不过，这并不意味着“世界同时革命”就不再可能。它是可能的。那么，如何可能呢？关于这一点，我将在第四部的最后一章详述。眼下，先看看1848年以后“世界同时革命”的发展蓝图是怎样的。

7. 不断革命与阶段的“跨越”

1848年革命的确是一场“世界同时革命”。但是，作为社会主义革命却如此轻易地失败了。而且，与其说它败于反革命（anti-revolution），不如说是败给了民族国家主导的对抗革命（counter-revolution）。其结果，出现了敏感意识到社会主义运动和无产阶级存在的政治体制。关于英国的情况，我在前面已经做了阐释。宪章运动虽然失败了，但政府接受了劳动阶级的许多要求，开始实施福利政策。在法国，登上皇帝宝座的路易·波拿巴作为圣西门主义者，试图依靠国家的介入来解决相互矛盾的两个课题，即在振兴产业资本主义的同时解决劳动问题。波拿巴甚至对“第一国际”

的形成提供了后援。在普鲁士也是一样，借 1848 年革命之机登上舞台的俾斯麦，其政策目标是在靠国家振兴产业资本主义的同时谋求劳动问题的解决。俾斯麦本人并非社会主义者，但他的国家资本主义乃是呼应其友人拉萨尔的“国家社会主义”的。

从这个意义上可以说，1848 年以后的世界乃是社会主义者以国家权力的直接或间接参与而形成的。从别的角度来说，这使资本—民族—国家得以形成。就是说，下面这样一种体系虽属萌芽状态却已基本形成，即一方面是资本主义市场经济，同时又对资本积累予以限制并通过财富的再分配和福利政策以消解阶级对立。这时，1848 年所理解的革命已经成为落后于时代的東西。巴黎公社是这一革命放射出的最后光芒，却不再是预示未来前景的东西了。

恩格斯认为，时至 1880 年代，1848 年革命早已落后于时代，而英国的状态才是使社会主义革命变为真正可能的东西。在马克思逝世 3 周年的 1886 年，恩格斯这样说道：“这个人（指马克思）的全部理论是他毕生研究英国的经济史和经济状态的结果，他从这种研究中得出这样的结论：至少在欧洲，英国是唯一可以完全通过和平的和合法的手段来实现不可避免的社会革命的国家。”^① 而时代进入 1890 年代，在德国社会民主党于议会中得到飞跃发展的时候，恩格斯认为如今德国也变成了英国那样的国家。就是说，他开始认为，在发达国家通过议会制民主主义可以实现社会主义变革。但恩格斯并没有看到，在英国这样的变革之所以看上去有其可能，是因为这里形成了资本—民族—国家的体系，但这个体系却无法依靠自身使其成为可能的那种变革，而实现对自身的超越。

晚年的恩格斯其想法接近于社会民主主义。恩格斯死后，其遗产继承人伯恩斯坦否定了 1848 年以来马克思主义的社会主义革命论，认为那是非

^① 恩格斯：《〈资本论〉英文版序言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第 23 卷第 37 页，北京：人民出版社，1972。

现实的。考茨基则视伯恩斯坦为“修正主义”而给予批判。但是，两者之间其实并没有很大的差距。他们都认为，应该依靠民主的议会和国家对资本主义的限制及财富的再分配，以此来实现社会主义革命。可以说，伯恩斯坦提倡的是福利国家主义，而考茨基则主张社会民主主义。

但是，这些观点都是只有在资本—民族—国家得以确立起来的状态下才会出现的想法。从这一点出发来观察，可以明确下列两点。第一，依靠这种变革并不能超越资本—民族—国家这一体系。第二，每个资本—民族—国家都要在世界体系之中一面竞争一面生存，因此他们的存在一旦出现危机，社会民主主义就会被放弃。实际上，不仅伯恩斯坦，就连考茨基也在德国闯入第一次世界大战时，开始转向支持德国。由此，第二国际不得不宣告解散。这样，发达资本主义国家的国际社会主义运动便告终结。

在发达资本主义国家，原有的革命运动无法形成，这一点已经十分清楚。但是，面临这个问题的马克思主义者没有及时采取措施，却转向了传统的革命运动和阶级斗争依然存在的边缘区的革命。导致这种转向的主要原因，是作为日俄战争之结果的第一次俄国革命（1905）的发生。基于这种经验，托洛茨基和卢森堡分别提出了修正马克思主义一般观念的主张，这种一般观念便是只有在资本主义最发达的阶段社会主义革命才有可能。

先说罗莎·卢森堡。作为归属俄罗斯帝国的波兰人，她经历了第一次俄国革命后，开始提出边缘区革命论的思考。进而，基于中心区（发达国家）的资本积累来自对边缘区（落后国家）的掠夺这一理论，她赋予边缘区的革命以如下积极意义：这并非单纯追随发达国家之后，而是可以给发达国家的资本积累以打击的革命。在某种意义上讲，这种观点一面援引马克思的观点，一面对马克思的旧有观念提出了挑战。另一方面，考茨基则依据从马克思那里引申出来的“不断革命”理论，试图给落后国家的社会主义革命提供根据。

马克思在1848年的时候，曾对布朗基依靠少数先锋的起义和无产阶级专政的观点表示赞同。而且他认为，在产业资本主义还未发达而资产阶级

革命远未实现的德国，未来的革命首先应该是资产阶级革命，但也不会仅仅停留于此，而应当依靠“无产阶级专政”一举推动社会主义革命的发展。这便是不断革命的理论。但是两年之后，马克思否定了这样的思考。

我一向反对无产阶级的反复无常的意见。我们为之献身的党，幸运的恰恰是还不能取得政权。无产阶级即使取得政权，它推行的不会直接是无产阶级的措施，而是小资产阶级的措施。我们的党只有在条件允许实现它的观点的时候，才能取得政权。路易·勃朗便是一个说明取得政权为时过早会得到什么结果的很好例证。况且，在法国无产阶级将不是单纯地，而是跟农民和小资产者一起取得政权，因此必须推行的不是自己的，而是它们的措施。巴黎公社证明，为了实现某种东西，并不需要参加政府。^①

这之后，马克思对历史阶段的“跨越”持非常慎重的态度。如后面所述，在他“给查苏利奇的信”中，这一点也十分清楚。然而，是托洛茨基把马克思所否定的“不断革命”又提了出来。他认为，革命可以在世界资本主义的矛盾最为激烈的地域爆发，而且，在此“跨越”发展阶段的社会主义革命是可能的。这种观点虽然也在援引马克思，但实际上是对马克思思想的挑战。在这一点上，可以说列宁受到了托洛茨基的影响。

俄国革命发生在1917年2月第一次世界大战中俄国的败相渐浓的时候。结果，随着帝制被推翻而建立起议会，自然产生了工人农民的协会（苏维埃）。这种议会和协会双重权力的状态在持续。但是，无论在议会还是在协会中，社会民主劳动党的孟什维克以及社会革命党都是主流，社会民主劳动党的布尔什维克则是少数派。可是，10月，托洛茨基和列宁不顾其他苏维埃干部（斯大林除外）的激烈反对，毅然发动政变。其名义是

^① 马克思：《1850年9月15日的中央委员会会议》，见《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第639页，北京：人民出版社，1961。

“一切权力归苏维埃”。但实际上，不仅关闭了议会，而且将其他党派驱逐出苏维埃。这之后，议会成为名义上的存在，开始了布尔什维克专政。这个时候，他们期待着欧洲的“世界革命”在俄国之后发生，然而这当然没有发生。相反，立刻开始了来自海外的干涉和侵略。自此以后，为了保卫革命免受他国的干涉，必须重建强有力的国家机器。于是，不久形成了党—国家官僚的专制统治。

将这种政变的强行正当化的理论，就是“跨越”历史阶段而一举走向社会主义的所谓“不断革命”理论。其结果如何，乃是众所周知的。托洛茨基称斯大林以后的体制为“背叛革命”，其实这毋宁说是十月革命导致的结果。从这个意义上讲，早在十月革命那里，革命已经遭到了背叛。

马克思否定了“不断革命”和历史阶段的“跨越”，而对这种否定提出的挑战（包括毛泽东在内），基本上都是以失败告终的。就是说，最终并没有实现“跨越”。实际上，在20世纪发生的革命——均产生于落后国家——方面，掌握了权力的社会主义者于各个方面做了资产阶级本该做的事情，或者不如说，他们陷入了必须代替绝对王权而实施其所当为的困境。

在欧洲，绝对王权镇压了众多封建贵族而将所有人变成王的“臣下”，从而创造了作为民族的同一性。同时，通过对旧有的农业共同体的瓦解和夺取而确立起资本主义经济的基础。这乃是马克思称之为“原始积累”的过程。依靠暴力革命打倒了绝对王权的资产阶级，在前者的基础上构筑起资本主义经济来。

然而，产业资本主义发展落后的地域几乎都是处在殖民体制之下的。就是说，没有主权可言。而且，由于其中存在着部族性的对立，故未能获得作为民族的同一性。而西方列强巧妙利用这种分裂实现了殖民地化。另外，在这样的地域中，存在着自给自足的农业共同体。那么，于这种状态下谁来承担民族独立、打破封建体制而实现工业化的任务呢？地主阶级和买办资本家，当然是满足于现状的。立志实现民族独立和前现代社会改革

的，只有社会主义者。因此，社会主义者必须来完成绝对王权乃至资产阶级应当完成的使命。^①

正如马克思所指出，这一切本来并非社会主义者应该完成的工作。但是，在边缘区各国，除了社会主义者之外，没有人来完成这些任务。所以，社会主义者这样做是当然的，也应该得到称赞。不过，应该批判的是他们将自己所做的称为“社会主义”。也因此，社会主义这一理念受到了难以恢复的伤害。而其原因，在于“不断革命”和“阶段性跨越”的观念。

8. 法西斯主义问题

马克思主义者试图依靠国家来控制资本主义，结果掉入了国家的陷阱。有关这个问题，我已经做了充分的阐述，这里要补充的是另一个挫折，即有关民族的问题。马克思和恩格斯在出版于1848年革命爆发前夜的《共产党宣言》中曾期待，无产阶级没有祖国，因而超越各国的资产阶级和无产阶级的决战将作为世界革命而爆发。然而实际上相反，从这个时期开始与阶级问题一样，民族问题变得越来越重大了。

马克思主义者认为，民族属于上层建筑，因此只要消除了阶级结构民族问题也会得到消解。但是，结果并非如此。民族作为与国家不同的独立存在而自有其功能，并持续发挥着这种功能。如前所述，民族是共同体或互酬性交换样式A在想象上的恢复。它是平等主义的。因此，民族主义和社会主义（associationism）运动有着不易分辨的近似性。

例如，在以脱离殖民状态为目标的民族解放运动中，社会主义与民族

^① 例如，可以说中国毛泽东的专政发挥了欧洲绝对王权所承担的作用。就是说，将不同地域和民族乃至不同身份的人们作为臣民而同化，由此，在结果上实现了民族主体的形成。当然，这并非毛泽东的有意为之。

主义将融合在一起。这是因为，殖民地化国家的资本是买办和从属性的，只有社会主义者才能实现民族主义。因此在这样的地方，社会主义和民族主义被等同视之，也是可以理解的。问题是在发达的产业资本主义国家那里，民族主义采取社会主义的外观而出现。这便是法西斯主义。所谓法西斯主义，正如纳粹党（民族社会主义德国劳动党）这个称号所显示的那样，是一种民族的社会主义。就是说，是一个依靠民族而试图超越资本和国家的计划。这与资本主义和马克思主义都是敌对的。当然，依靠民族是无法超越资本主义和国家的。它的创设不过是超越资本主义和国家的“想象的共同体”而已。但是，在众多的国家里法西斯主义拥有巨大魅力，是因为它提供了“此时此刻”立即解决所有矛盾的梦想——实际上是一场噩梦——世界的展望。

在很多地域马克思主义运动屈服于法西斯主义，其原因在于把民族单纯视为上层建筑。马克思主义者在纳粹主义面前显得无能为力，针对这一事实，厄恩斯特·布洛克指出，理由在于纳粹主义和马克思主义不同，它得以在资本主义合理性中唤起并动员起被压抑的各种旧有的要素。^① 不过，这更意味着纳粹主义灵活利用了作为交换样式 A 在想象上之恢复的民族。这在表面上看来，仿佛践约了社会主义即交换样式 D。

这种情况，还为我们解开了众多无政府主义者何以被卷入到法西斯主义的秘密。例如，意大利的法西斯主义者受到过无政府主义者理论家索列尔（Sorel）的影响。墨索里尼原本是社会党领袖，第一次世界大战之际因反对当初的战争而脱离社会党。但是，他并没有放弃反叛资本和国家的信念。他所考虑的是依靠民族来超越资本和国家。在这个意义上可以认为，意大利的法西斯主义是无政府主义的一个颓废形态。

德国的纳粹包含着各种要素，其中的“突击队”主要是一些敌视资本和国家的无政府主义者。他们视纳粹为依靠民族而超越资本和国家的东

① 厄恩斯特·布洛克：《我们这个时代的遗产》（1934）日文版，东京：水声社。

西。这也是海德格尔着迷于纳粹的原因。“突击队”被肃清后，他则离开了纳粹。但是，这与其说是他离开了纳粹，不如说意味着纳粹抛弃了民族社会主义。

日本的法西斯主义怎样呢？1930年代最有影响力的思想家之一权藤成卿，曾提倡反国家主义和反资本主义，强调要恢复社稷（农业共同体）。而作为社稷之象征他抬出了天皇。这个天皇与明治维新以后的绝对王权相反，他被解释为日本古代国家以前的社会之首长。深有意义的是，许多无政府主义者支持权藤成卿。他们认为，只有在天皇之下才能实现没有国家的社会。这也显示了法西斯主义和无政府主义的亲和性。

这种亲和性来自民族主义和社会主义（associationism）的近似性。从交换样式的角度来看，这一点会更容易理解。总之，都是针对资本主义经济中出现的阶级分化和异化这一现实，而试图在想象的层面恢复交换样式A的结果。不同只在于恢复的方法上。我在前面谈到普世宗教时曾指出，这与有意识地对令人怀念的过去之“恢复”不同，是一种无意识而强迫性的对于“被压抑物的回归”。同样的情况，也可以用来说明民族主义和社会主义。民族主义是以怀乡式的能动方式对过去的理想状态的恢复。而另一方的无政府主义，即使是要恢复过去的交换样式A，那也并非有意识的。所谓有意识，是面向未来的。因此，后者将成为改革现状的东西，而前者结果只能是对现状的肯定。

晚年的马克思曾接受俄国民粹派女性活动家查苏利奇的询问。俄罗斯的民粹派效仿巴枯宁，对活在俄罗斯农业共同体中的共产主义这一事实给予高度评价。查苏利奇的提问是，这样的共产主义可以原封不动地转化为未来的共产主义呢？还是要一度经过资本主义私有化使之解体的过程呢？马克思为了写这封回信花费了很长的时间。因为，这个时期他阅读了摩尔根的《古代社会》，逼使他不得不改变自己的思考。

马克思本来拥有这样一种展望：在未来的合作社会（association）里原始共产制将在更高维度上得到恢复。不过，这并非马克思所独有，而是一

般社会主义者的想法。正如藤尼斯模式化的那样，在利益型社会之上恢复共同型社会，这种观点乃是浪漫主义的东西。中年时期的马克思对这种浪漫主义倾向是拒绝的。而到了晚年，他开始将共产主义视为在“共同体”之更高维度上的恢复，并非源自浪漫主义的观点。其契机大概就在于他阅读了摩尔根的《古代社会》。摩尔根在氏族社会中不仅看到了平等，还发现了独立的人。这就是战士—农民共同体。在他看来，古希腊的民主主义继承了这种平等和独立性。因此，马克思作为应当恢复的“模范”而发现的氏族共同体，乃是决不会从属于上位集团的那种共同体。

然而，俄罗斯的米尔（mir）并非这样的共同体，而是从属于专制国家的共同体。它不是由氏族社会连续地发展而来的。自1236年蒙古军侵入以来，在钦察汗国的间接统治持续250年间的“鞑靼的桎梏”之下，换言之，这种米尔是在亚细亚专制国家之下形成的。马克思也指出了这一点。^①这种共同体已经没有那种曾存在于战士—农业共同体中的独立精神。它的成员对上位的权力是顺从的、依附的。他们敬仰沙皇（皇帝—教皇）。因此，从这样的共同体中不可能产生未来的合作社会（association）。相反，若仅仅依据于此，将归结为与亚细亚专制国家类似的东西。

因此，若问俄罗斯共同体能否原封不动地转化为未来的联合，答案是否定的。然而，这也并不意味着必须经过共同体的解体和私有化的过程。即使资本主义经济得到渗透而农业共同体遭到解体，人们对国家的顺从态度依然不会改变的。由此产生的被原子化的大众不但不能创造出联合来，反而只会去谋求新的沙皇。因此，需要不同于这种源自农业共同体和经过

^① 马克思在《给维·伊·查苏利奇的复信草稿、初稿》中这样写道：“俄国的‘农业公社’有一个特征，这个特征是它的软弱性的根源，而且对它的各方面都不利。这就是它的孤立性，公社与公社之间的生活缺乏联系，而保持这种与世隔绝的小天地，并不到处都是这种类型的公社的内在特征，但是，有这一特征的地方，它就把比较集权的专制制度矗立在公社的上面。俄罗斯北部各公国的联合证明，这种进化在最初显然是由于领土的辽阔而形成的，在相当大的程度上又由于蒙古人入侵以来俄国遭到的政治命运而加强了。”（《马克思恩格斯全集》中文版第19卷第436页，北京：人民出版社，1963）

资本主义化的、联合的独立化。所以，马克思对查苏利奇的提问，回答是否定的。不过他同时也认为，这并非完全没有可能。“这种农村公社是俄国社会新生的支点；可是要使它发挥这种作用，首先必须肃清从各方面向它袭来的破坏性影响，然后保证它具备自由发展所必需的正常条件。”^①更具体地讲，是这样：

俄国公社，这一固然已经大遭破坏的原始土地公共占有制形式，是能够直接过渡到高级的共产主义的公共占有制形式呢？或者相反，它必须先经历西方的历史发展所经历的那个瓦解过程呢？

对于这个问题，目前唯一可能的答复是：假如俄国革命将成为西方无产阶级革命的信号而双方互相补充的话，那末现今的俄国土地公社所有制便能成为共产主义发展的起点。^②

马克思在此谈论的正是世界同时革命的展望。就是说，这不可能是—国的革命。即使在今天，我们看针对全球化资本主义破坏性渗透而掀起的世界各地的原住民斗争，也会得到启示。这里，对抗资本和国家的力量与其说来自于社会主义理念，不如说是源自互酬交换、共同的环境和共同体的传统。然而，若说这种斗争是否可能直接变成社会主义形态（交换样式D）呢？答案最终将和马克思所给出的回答一样。就是说，只有在获得了发达国家的社会主义式变革和由此而来的支持和援助，才是可能的。

① 《马克思给维·伊·查苏利奇的信》，见《马克思恩格斯全集》中文版第19卷第269页，北京：人民出版社，1963。

② 恩格斯：《“共产党宣言”俄文第二版序言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第19卷第326页，北京：人民出版社，1963。

9. 福利国家主义

1990年代以后，发达国家的左翼完全放弃了旧式的革命。他们承认市场经济，试图依靠建立在民族程序之上的公共协议以及再分配来解决市场经济带来的各种矛盾。就是说，他们的思考最终落脚到福利国家主义或社会民主主义。但是，此乃对资本—民族—国家这一构造的肯定，而放弃了走出这个构造的想法。如本书的序言所述，这正是此时期弗朗西斯·福山称之为“历史的终结”的事态。实际上，与100年前的伯恩斯坦并没有什么不同。这并不说伯恩斯坦有什么先驱性，而只意味着对他的根本批判至今没有真正实行。

福利国家主义，乃是在发达国家为了对抗苏联型的社会主义而“消极”采用的路线。其中作为积极对此提供根据的理论家而值得注意的，是约翰·罗尔斯。因为，他试图从先验的道德“正义”的观点出发为反对经济“差距”而实现财富再分配提供基础。

正义是社会制度的首要德性，正像真理是思想体系的首要德性一样。一种理论，无论他多么精致和简洁，只要它不真实，就必须加以拒绝或修正；同样，某些法律和制度，不管它们如何有效率和安排有序，只要它们不正义，就必须加以改造和废除。每个人都拥有一种基于正义的不可侵犯性，这种不可侵犯性即使以整个社会的福利之名也不能逾越。因此，否认为了一些人分享更大利益而剥夺另一些人的自由是正当的。不承认许多人享受的较大利益能绰绰有余地补偿强加于少数人的牺牲。^①

^① 此处采用何怀宏等的译文，见《正义论》中文版第3页，北京：中国社会科学出版社，2009。

罗尔斯认为，从这种“正义”出发的方式是康德式的。某种意义上，的确是这样的。但实际上却完全不同。康德思考的正义是“交换正义”，而罗尔斯所说的正义则是“分配正义”。这是依靠国家的再分配来消解资本主义市场经济所导致的差距。它不去解决产生不平等的机构，而只是想依靠国家纠正其结果。而交换正义这一思考，则走向废除产生差距的资本主义经济。

康德批判了英国的经验主义道德理论。经验主义道德理论有两种，一种是认为善在于幸福且幸福可以还原为经济上之财富的功利主义，另一种是亚当·斯密那种从同情的“道德情操”出发思考道德的观点。而康德对这两种观点都进行了批判，并试图在“自由”之中发现道德性。所谓自由，乃是自我原因的（自发的、自律的）。而利益、幸福、道德感情等属于感性的东西因而被自然原因所规定，在此基础之上不可能有“自由”。

更为重要的是，这种自由不可能将他人的自由作为牺牲的。在此，可以发现“不能把他者单纯用作手段，还要同时用作目的”这一先验道德法则（至上命令）。就是说，这是“自由的相互性”。一般认为，康德的伦理学只是主观主义的东西。但是，康德本身明确意识到了，“自由的相互性”和现实中与他者经济上之关系的问题是密切关联在一起的。

在英美国家，作为主观主义伦理学康德的思想遭到了排斥，而他所批判的功利主义则占了优势。这种情况下，善成了基本上和经济效用—利益相同的东西。换言之，伦理学已经成了和经济学相同的东西。罗尔斯仿佛是在这样的文化土壤里而试图重新引入康德式伦理学的。但并非如此。相反，罗尔斯是站在功利主义的立场上思考“善”和分配“平等”的。在此，“自由的相互性”将不可能被考虑到。换言之，资本主义式的资本和工资劳动的关系，将被置之不理。

康德所谓的道德性与资本主义批判密切相关，这一点往往遭到了忽视。同样，马克思的社会主义更是道德性的问题，这一点也没有引起广泛的注意。青年马克思曾这样写道：“对宗教的批判最后归结为人是人的最

高本质这样一个学说，从而也归结为这样一条绝对命令：必须推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系”。^①这与其说是对宗教的批判，不如说意味着直到自由的相互性得以实现为止宗教将不会消亡。因此，宗教批判必须由对现实社会的（经济的）批判所取代。马克思一生没有放弃这种思考。不用说，要实现自由的相互性这一“无条件的命令”（至上命令），很明显是康德式的。

^① 《黑格尔法哲学批判导言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第1卷第460—461页，北京：人民出版社，1956。

第

四

部

现在与未来

第一章 世界资本主义的阶段与反复

1. 资本主义的历史性阶段

以上，我把国家、资本、民族等分别开来做了讨论。本来，它们并非单独存在的东西。只是为了观察其各自的特性，才有意将它们分而观之的。如前所述，在《资本论》中，马克思也是将国家打上引号予以悬置的。例如，他指出资本收益分配为利润、地租、劳动报酬三项，它们分别构成了三大阶级。这是继承李嘉图的观点而得出的结论，正如李嘉图主要著作《政治经济学及赋税原理》书名所显示的那样，其所重视的在于“税收”，而马克思则完全舍弃了“税”的问题不论。换言之，他舍弃了国家或者军队—官僚问题。

当然，这是方法论上的选择。实际上，马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中并没有忽略这一点：国家机器（官僚机构）乃是作为一个阶级而存在的。而且，也没有忽略无法列入资本、工资劳动和地租等概念范畴的各阶级，特别是小农（自耕农）所发挥的作用。但是，他在《资本论》中完全忽略掉这一切，意味着有意识将这些打上引号予以悬置而试图纯粹地观察商品交换方式所产生的体系。斯密和李嘉图的 political economy 所处理的是城邦国家的经济或国民经济学。而马克思《资本论》副题“政治经济学批判”，则意味着要摘除城邦国家（民族）这一框架去观察资本主义。

看上去，马克思仿佛是以英国为模式来看资本主义的发展的，而且舍

弃了对英国的外部的考察。但是，马克思的目标归根结底是针对世界资本主义的。那么为此，不是应该也考虑到其他国家并做总体的论述吗？不然。因为世界一经济（世界资本主义）并非众多国民经济的综合。马克思之所以把英国经济作为研究对象，是因为英国当时掌握着世界经济的霸权。在此，并不是剩余的世界被省略了。我们可以认为，剩余的世界其经济已经通过贸易关系而内在化于采取自由主义贸易的英国经济了。正是这样，马克思舍弃了“国民经济学”那样的观点而专门以英国经济为对象，并将此作为世界一经济来处理的。

不过很显然，在各国的现实经济与《资本论》之间可以发现较大的差距。在实际的资本制社会构成体中，资本主义生产或市场经济并没有覆盖全部。资本主义以外的交换样式或生产关系依然有其存在。即使在马克思作为模式的19世纪中叶的英国也是如此。更不用说其他后发展资本主义国家了。就是在采取自由主义经济政策的英国，国家的存在对资本主义来说也是不可缺少的。其他国家更是如此。正如法国、德国、日本的例子所显示，积极培育产业资本主义的是国家。现实的经济与《资本论》的差距变的十分明显，是在帝国主义时代。帝国主义既是从资本主义产生的问题，同时又是仅从资本主义的角度无法理解的事态。就是说，这时国家已无法单纯作为上层建筑来认识，而必须将其视为能动的主体。

《资本论》与现实的政治经济之间的这种差距，使马克思主义者很是烦恼。结果，一些人将此视为历史性的工作而试图进一步“发展”《资本论》的论述，就是说事实上是放弃了马克思的《资本论》。在这些人当中引起我注意的，是一面坚持《资本论》的观点，一面试图解决这种差距的宇野弘藏。宇野认为，马克思在《资本论》所设想的是“纯粹资本主义”。纯粹资本主义当然并非实际存在于英国，也不是将来会实现的东西。只是，马克思所处时代的英国资本主义是自由主义的，相对来说可以舍弃国家的方面而专门思考其构造，从这个意义上说，它是接近纯粹资本主义的。当然，宇野所谓的“纯粹资本主义”乃是理论性的存在。他认为，《资本论》将所有要素都打上引号悬置起来，而单就商品交换贯彻到底的

资本制经济是如何运作的，做了理论上的考察。因此，只要资本主义经济还存在，《资本论》的理论就没有特别要修改的必要。

在如此理解《资本论》的同时宇野认为，包含着各种要素的现实的社會构成体中，国家直接干预着经济，这作为“经济政策”表现出来，而不同的经济政策形成了资本主义的历史阶段。他所说的阶段，即重商主义、自由主义和帝国主义。进而宇野认为，第一次世界大战和俄国革命以后是与帝国主义性质不同的阶段。这是国家开始采取社会主义或者凯恩斯主义经济政策的阶段。一般而言，人们称此为晚期资本主义（late capitalism），也可以称为福利国家主义。顺便一提，继承了宇野理论的罗伯特·阿尔布林顿将此阶段命名为消费主义。^①

在我看来，这些阶段其特征也可以用所谓“世界性商品”即支柱产品的变化来显示。即，重商主义阶段是羊毛工业，自由主义阶段是棉纺织工业，帝国主义阶段是重工业，而晚期资本主义则是耐久消费品（汽车和电器制品）。晚期资本主义到了1980年代以后出现了新阶段，在此取代耐久消费品而成为世界商品的是“信息”。那么，对这个阶段该怎样命名呢？这我将在后面讨论。

当然，有关这种发展阶段的考察在马克思主义者之间相当多。他们分析了经济基础或生产力的发展如何改变了政治、文化之上层建筑。他们的观点有种种。例如，商人资本由于需要国家的保护，因此需要重商主义政策；而产业资本主义不需要这种保护，故采取自由主义政策。又比如，在帝国主义阶段由于发生了资本向海外的输出，因此需要国家的军事介入。而政治层面受到这种经济层面的规定。这样，此种变化乃是产生于资本主义经济其本身的变貌。于是，为了观察这些方面，就需要从理论上对《资本论》加以“发展”。

但是，宇野弘藏的“阶段论”认识与这些观点不同。他试图从国家的经济政策层面来观察资本主义的发展阶段。这时，他将《资本论》打上引

① 罗伯特·阿尔布林顿：《资本主义发展阶段论》日文版，东京：社会评论社。

号予以悬置的国家重新引入分析中来，而且是在不改变《资本论》所采取的“纯粹资本主义”的原理情况下。从经济政策方面来观察资本主义的发展阶段，也就是把国家作为另一个能动的主体而引进其分析中来。国家并非单纯被资本主义经济之变化所规定的东西。

例如，在重商主义阶段，国家并没有隐蔽在商人们的背后。国家主导着交易。这一点，从古代帝国的时代就是如此。因为，长途贸易是经国家之手进行的。那么，所谓“自由主义”阶段又怎样呢？在此，国家也并非什么也不做的。为英国的自由主义提供保证的是称霸“七大洋”的海军力量。所谓“自由主义”，原本就是政治军事上压倒别国的国家所采取的政策。而其他国家实行保护主义（重商主义）的政策，以培养和强化自己的产业资本。如果不如此，就会被置于殖民地状态之下。到了帝国主义阶段，国家更露骨地站到前台。而在法西斯主义、福利国家资本主义方面也是如此。现实中的资本主义发展的历史，是无法舍弃国家的维度来观察的。但是，宇野严格遵守自己作为经济学家的立场，有关国家的论述相当谨慎。结果，他的阶段论被组合到传统的议论中去了。

而历史学家沃勒斯坦，则从近代世界体系（世界资本主义）中的霸权问题这一角度，重新思考了重商主义、自由主义和帝国主义等等。就是说，把国家作为能动的主体引入其论述中来。在他看来，所谓自由主义是霸权国家采取的政策。因此，它不限于19世纪中叶的一个时期。实际上，在其他时期里也存在。不过，根据沃勒斯坦的考察，这种霸权国家在近代世界经济中只出现过三个，即荷兰、英国和美国（合众国）。

荷兰作为霸权国家是自由主义的。而在这期间（16世纪后期到17世纪中叶）英国则采取了重商主义（保护主义政策）。在政治上，荷兰也不是绝对王权政体而是共和制，比英国远为自由。例如，首都阿姆斯特丹乃是笛卡尔和洛克可以流亡、斯宾诺莎可以安居的地方，在当时的欧洲属于一个例外的城市。这与英国成为霸权国家时期的伦敦马克思可以流亡于此的现象，有些相似。沃勒斯坦说，“苏格兰人的好几代为了接受大学教育要到荷兰去。这一事实是说明18世纪末苏格兰启蒙主义的另一个因果关

系。而且，苏格兰启蒙主义本身正是导致英国工业戏剧性发展的决定性原因之一。”^①

沃勒斯坦说，霸权的交替产生于下列类型：“工农业生产效率的明显优势导致在世界贸易的商业分布范围中占据主导地位；随之带来大量的世界转口贸易和对‘无形交易’——运输业、通讯业以及保险业等部门的控制所产生的相关利润。商业的优势转而又引起对银行（兑换、存款、信贷）和（直接的和有价证券的）投资等金融部门的控制。”^②

如此，国家以从生产到商业再到金融这样的顺序逐渐确立起霸权。但是，“某一中心国家实际上只在很短的时间内可以同时在生产、销售和金融方面优于所有其他中心国家。”^③ 这意味着霸权实在是短暂无常的，刚一确立起来又会立刻开始瓦解。同时，这也意味着即使丢掉了生产领域的霸权，商业和金融上的霸权也会得到维持。

不过，针对沃勒斯坦对近代世界体系的模式化处理，阿锐基（Giovanni Arrighi）提出了一些异议^④。第一，他发现在荷兰之前，还有热那亚（意大利）作为霸权国家而存在过，从热那亚、荷兰、英国再到美国，它们分别重复经历了从扩大生产转向金融扩张的过程。第二，沃勒斯坦从周期大循环方面来寻找上述变化的根据，而阿锐基认为周期大循环乃至布罗代尔的“长期循环”都是基于物价的长期变动，实际上这也适合说明近代资本主义以前的状况，因此我们无法将此视为资本积累（自我增殖）体系所固有的现象。

在此，他列举出马克思在《资本论》中所模式化的两种资本积累范式：（a）商人资本 $M-C-M'$ 和（b）生息资本 $M-M'$ 。当通过向贸易和生产投资可以获得积累的时候，资本将采取（a）的范式，而当无法充分

① 沃勒斯坦：《近代世界体系 1600—1750》日文版第 68 页，名古屋：名古屋大学出版会。

② 此处采用吕丹等的译文，见《现代世界体系》中文版第 2 卷第 39 页，北京：高等教育出版社，1998。

③ 同上。

④ 乔维尼·阿锐基：《漫长的 20 世纪》日文版，东京：作品社。

获得利润率时则转向 (b)。这正是霸权国家处于上升局面时倾向于扩大生产，而遇到下降局面时则转向金融扩张，这一过程不断被重复的秘密所在。但是，阿锐基没有把近代世界体系作为众多资本和国家彼此竞争相互共存的东西来看待。因此，沃勒斯坦所看到的作为能动主体的国家又被还原于经济过程了。我们终归还是要把资本和国家作为 double-headed (双巨头) 来看待。

即使到了在制造业方面被英国所赶超的 18 世纪后期，荷兰依然在流通和金融方面掌握着霸权。只是从 19 世纪开始英国才彻底获得了优势，这相当于宇野弘藏称之为“自由主义”阶段的时期。但是，自由主义乃是霸权国家采取的一种政策。如果称世界资本主义中的英国霸权时期为自由主义，那么，对荷兰掌握霸权的时期也应该这样称呼。另一方面，所谓重商主义乃是没有霸权国家的时期，即荷兰失去霸权而英国和法国欲做后继者正相互争夺霸权的时期。1870 年代之后的所谓帝国主义阶段，与此相同。这是英国失去制造业方面的霸权，而美国和德国、日本等争夺后继位置的时期。因此，重商主义阶段和帝国主义阶段比较类似。我将称此为“帝国主义式的”。世界资本主义各阶段的情况，见表 1：

表 1 资本主义世界史的各阶段

	1750—1810	1810—1870	1870—1930	1930—1990	1990—
世界资本主义	重商主义	自由主义	帝国主义	晚期资本主义	新自由主义
霸权国家		英国	美国		
经济政策	帝国主义的	自由主义的	帝国主义的	自由主义的	帝国主义的
资本	商人资本	产业资本	金融资本	国家垄断资本	多国资本
世界商品	纺织产业	轻工业	重工业	耐久消费品	信息
国家	绝对王权	民族国家	帝国主义	福利国家	区域主义

由此可以清楚地看到，世界资本主义的各阶段反映出资本与国家的结合其本身的变化，而且，这种变化并非线性的发展，而是循环式的。例

如，我在表1中称之为“重商主义”（1750—1810）的，并非只是英国采取的经济政策或经济阶段。它还意味着从荷兰的自由主义到英国自由主义之间的过渡阶段，即荷兰开始没落而英法为取而代之正进行激烈争斗的“帝国主义式”的阶段。同样，1870年代之后的帝国主义并不是单纯以金融资本和资本输出为特征的阶段，同时也是霸权国家英国走向衰退而德国和美国以及日本崛起争霸的时代。帝国主义战争乃是新兴势力试图重新瓜分“重商主义”时代英法荷所获得的领土之争战。这样，世界资本主义的阶段便成为一方面是伴随生产力的提高而获得线性的发展，另一方面又形成了“自由主义”阶段和“帝国主义式”的阶段之相互交错的形态。

2. 资本与国家的反复

为了观察近代世界体系（资本与国家）的阶段及其循环的特征，我们不只要看资本主义固有的反复性，还应该看国家的反复性。关于前者，我已经讨论了长期的景气循环问题。接下来再看国家的反复性。有关这个问题，马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》很有启发性。开篇那段著名的句子是这样的：“黑格尔在某个地方说过，一切伟大的世界历史事变和人物，可以说都出现两次。他忘记补充一点：第一次是作为悲剧出现，第二次是作为笑剧出现。”^①这时候，马克思强调的是在1848年革命中波拿巴登上皇帝宝座的过程重演了60年前以第一次法国革命（1789）为契机拿破仑成为皇帝的过程。但是，反复的并不仅仅这些。第一次法国革命的过程其本身乃是借用古罗马的匠心而完成的。从这个意义上讲，它们是作为 re-presentation 的反复。

^① 《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第121页，北京：人民出版社，1961。

然而，这样的反复并非人们借用了过去的匠心才产生的东西。就是说，这并不是单纯的表象问题。只有当现在和过去之间存在结构上的类似性时，表象才能实际上导致反复。就是说，只有在存在着国家所固有的反复性时，才会出现表象的反复。事实上，黑格尔相关的话写在《历史哲学》中，他指出：“一开始只是单纯偶然的、可能的东西，经过反复才得以成为现实的东西而被确认。”黑格尔作为世界史人物而列举出来的是试图当皇帝而被暗杀的恺撒。在罗马城邦国家不断扩张而以共和政体原理已难以维持的时刻，恺撒要当皇帝，结果被试图保护共和政体的布鲁斯特等所杀害。但是，只有当恺撒被杀害之后，人们才把帝国（皇帝）作为不可避免的东西而接受下来。恺撒本人没能成为皇帝，但他的名字却成了泛指皇帝的一般名词（Kaiser 德国皇帝称号，Tsar 俄国沙皇的名称）。

马克思说“黑格尔在某个地方……”时，他可能忘记了上述的语境。但是，在《雾月十八日》中，马克思描述的正是城邦国家扩大为帝国时发生的事态。因为，恺撒事件所反复的并非只是罗马，而是如实反映了与国家的生成和发展相关的结构。在法国革命中“王”被杀，而在其后的共和制中“皇帝”伴随着民众的拍手喝彩而出现。这正是弗洛伊德所谓的“被压抑物的回归”。当然，“皇帝”是被杀的王之回归，然而他已非王者。皇帝是对应着超越民族国家范围的“帝国”的。

拿破仑为对抗英国的产业资本主义而倡导欧洲的统一。为了对抗英国的海上帝国，他必须建立对此加以封锁的陆上“帝国”。从这个意义上讲，他有理由号称“皇帝”。在这一点上，他的侄子路易·波拿巴也是一样。为了对抗英国，波拿巴在推动国家的重工业化政策的同时，声称作为社会主义者（圣西门主义者）要永远消除阶级对立，并实施各种社会政策。既是国家的专制统治者，又是民众的代表者，这正是所谓“恺撒”（皇帝）。当然，正如马克思所指出的那样，他们没有这样意识到，但他们这样做了。

从以上分析可以知道，马克思在此所观察的是国家的反复性结构。

1851年的世界危机使法国的资产阶级期待作为强有力的领袖之路易·波拿巴政权的出现，这一点马克思没有忽视。不过，这部著作中值得注意的是他把国家视为能动的主体，而且洞察到其中“历史的反复”。

可是，拿破仑并没有实现他的“帝国”。因为，他依靠征服而建立起来的帝国已不再拥有帝国的原理。如前所述，由民族—国家扩大而成的帝国，只能是“帝国主义式”的。拿破仑的征服欧洲，意味着在“输出法国革命”的同时企图建立对抗英国产业资本主义的“欧洲联邦”。但是，这导致了德国等民族主义的兴起。正如阿伦特指出的那样，这是民族国家之帝国主义式扩张导致新的民族国家之出现的最早例子。到了20世纪，帝国主义就这样使世界各地出现了众多的民族国家。

为什么民族国家的扩张无以形成“帝国”呢？这是因为，其前身的绝对主义主权国家是作为帝国原理的否定物而诞生的。不仅在欧洲，可以说在世界各地当民族国家以否定旧的世界帝国而分化出来的形式诞生时，基本上都会经历这样的过程。当然，绝对主义国家并非一定作为“王政”而出现。这样的实例反而比较少。更多是以发展型独裁国家和社会主义专政国家的形式出现。民族国家就是这样形成于世界—经济中的单元。它是一种历史性构筑物，而且并不稳定。然而，它也并非那么容易瓦解掉的东西，如果笨拙地予以解体，只会导致宗教或血缘共同体的出现，这一点有留意的必要。

然而，民族国家并非终极的单元，这也是确切无疑的。近代的民族国家是作为旧有的世界帝国之否定和分节化而产生的，但在此又时刻存在着回归旧有世界及其文化、宗教共同体的冲动。这时，如果回归帝国是一个国家所主导的，则只能变成帝国主义。德国的“第三帝国”和日本的“大东亚共荣圈”，就是这样的例子。另一方面，即使否定了帝国主义，其“回归帝国”的冲动也不会消失。在这个意义上，可以说存在着国家维度上的反复性。这种反复性与世界资本主义的动向有密切的关联。因此，我们需要把资本和国家作为两个能动主体来观察的视角。

3. 1990 年以后

1990 年以后，由于苏联的崩溃而成为美国占绝对优势之下资本主义走向全球化的阶段。这同时也称为新自由主义。美国被视为再现了 19 世纪大英帝国的自由主义时代的国家。但是，我们必须指出 1990 年代以后的时代并非“自由主义的”，相反乃是“帝国主义式”的。因为，这个时期与表面的现象相反，前一时代的霸权国家衰退了，但可以取而代之的霸权并不存在，正在进入众多国家争夺下一个霸权的阶段。

美国成为与 19 世纪英国（大英帝国）相仿佛的自由主义，毋宁说是在所谓的冷战时代（1930—1990）。这个时期里，苏联作为强国仿佛与美国构成了对峙。但实际上，它对资本主义并非威胁。美苏冷战体制下，发达资本主义各国因以苏联圈为共同的敌人，故相互合作。由第二次世界大战而疲惫不堪的发达资本主义国家接受了美国的援助，或者依靠美国的市场开放而实现了经济的发展。

然而其结果，日本和德国的成长在制造部门开始超越美国。这个时期的世界商品即耐久性消费品（汽车、电子产品）的生产和消费达到了饱和状态。而预示了美国霸权没落的，是 1971 年美元金本位制的停止。不过，虽然制造部门的霸权没落了，但美国还掌握着金融和商业部门（石油和谷物及其他原料与资源等）的霸权，而且维持着军事上的绝对优势。尽管如此，我们不应该从这种上述表面现象而产生以下错觉：美国与以往一样依然是霸权国家。

在其他方面，没有也依然不是“自由主义”的。沃勒斯坦指出：“掌握霸权的强国达到绝对优势的时代，可以说乃是容易将目光转向国

内的时代。”^① 荷兰和英国在成为霸权国家即自由主义的时期里，均在国内充实了社会福利。美国则从1930年代开始为了抵抗苏联，而推动了对国内劳动者的保护和社会福利政策。从这个意义上讲，可以说冷战体制给美国带来了“自由主义”。

美国开始抛弃这种“自由主义”是在1980年代。消减社会福利和放松对资本的税收与限制的里根主义，便是其象征。这被称作“新自由主义”。一如以上所阐明的那样，这与19世纪英国的自由主义其性质完全不同，毋宁说更与1880年代显在化的帝国主义相类似。

首先，是由于美国在制造部门失去了霸权并开始争夺新霸权的斗争，苏联的威胁已经只有理论上的意义。苏联的存在反而是阻止了资本主义国家间争霸斗争的无限扩展。1990年以后，伴随苏联的解体所出现的事态被称为全球化，但实际上是一种围绕霸权的“帝国主义式”竞争。其中，也包括原为苏联的俄罗斯。

当然，指称这个时期的词语并非帝国主义，而是“新自由主义”。但事实上这与“帝国主义”是相同的。例如，列宁以“资本的输出”为例，说明帝国主义阶段的历史特征。这意味着，国内市场已经饱和而无法实现自我增殖，故资本要面向海外以寻求市场。而为了保护走向海外的本国资本，列强需要在军事上走向海外。不过，比起帝国主义的军事方面来，全球化这一方面更值得注意。

其次，“资本的输出”导致国内政治的重大转变。因为，这意味着要舍弃本国劳动者的工作和福利。在英国，这种倾向到了1870年以后随着转向帝国主义而开始变得显著起来。关于这个时期的帝国主义，汉娜·阿伦特指出，由此资产阶级在政治上获得了解放。

帝国主义时期欧洲内部的中心事件是资产阶级的政治解放，它直到那时还是欧洲历史上第一个并不渴望政治上统治而达到经

^① 沃勒斯坦：《近代世界体系1600—1750》日文版第73页，名古屋：名古屋大学出版会。

济上杰出成就的阶级。资产阶级在民族国家之内随同它的发展而一起发展，根据定义，民族国家完全统治一个阶级划分的社会。即使当资产阶级已使自身确立为统治阶级，它也将一切政治决策交给国家。只有当民族国家证明已不适应资本主义经济进一步发展时，国家与社会之间的潜在对抗才公开变为权力斗争。^①

资产阶级在政治上获得了解放，也便是资本从民族的制约下获得了解放。而这个时候国家也获得了解放，不再需要过多地顾及民族。为了国际上的竞争，即使牺牲了人们的生活也是不得已的。在这个意义上，新自由主义的意识形态与帝国主义的类似。帝国主义时代占统治地位的意识形态是弱肉强食的社会达尔文主义，而在新自由主义时代也出现了其新的版本。例如，公然出现了成功群体和失败群体这一类词汇。经营者、正式员工、小时工和失业者这样的等级序列，作为竞争的结果被视为当然。

资本以牺牲国民而确立起来的帝国主义，到了第二次世界大战期间便已不再行得通了。因为，在俄国发生社会主义革命，其火种遍及世界各地。为了抑制这种状况，在其他帝国主义国家那里产生了“对抗革命”。诞生于意大利、德国和日本的法西斯主义（民族社会主义）就是依靠民族而超越资本和国家的革命。另一方面，在英国和美国则采取了社会民主主义或福利国家资本主义的政策。而任何一方都无法再忽视平等主义式的民族原理。这不单单在本国，就是有关殖民地的人们，情况也是一样。要求民族自决的民族主义，已经无法坐视不管。因此，虽然实质上是帝国主义式的，但无论在哪里“帝国主义”都遭到了谴责。

在1930年代，形成了法西斯主义（德国、日本、意大利）、福利国家主义（英美）和社会主义（苏联）的地域圈。其对立最终归结为第二次世

^① 此处采用林骥华的译文，见《极权主义的起源》中文版第184页，北京：三联书店，2008。

界大战的爆发。其中，败下阵来的是法西斯主义阵营。而第二次世界大战之后的世界，成为获胜的美苏所形成的“冷战结构”。但如前所述，这乃是美国作为霸权国家的体系。从1930年代开始，美国的优势开始变得显而易见。因此，美国衰退后所出现的世界更近似于英国开始走向衰退的1870年代的世界，而非第二次世界大战之前的世界。

1990年代以后的“新自由主义”时代类似于1870年代后的“帝国主义”时代，这种类似正如1870年代旧有的世界帝国（俄国、清朝中国、莫卧儿王朝、奥斯曼帝国）虽遭西方列强的围击却依然顽强存续下来那样，到了1990年代，它们作为新的“帝国”又复活了。关于这些“帝国”的情况，将在后面论述。

4. 资本的帝国

1991年海湾战争之际，美国凭借绝对的军事霸权获得联合国的支持而欲开始行动。安东尼·奈格里和迈克尔·哈特在美国这种做法中发现了与罗马帝国相似的东西。“海湾战争的重要性来自这样一个事实：这场战争把美国展示为唯一可行使国际主义的力量，且它的行动不是服务于自己的国家动机，而是以维护全球正义的名义进行的。”^①

的确在这一刻，美国试图依据联合国和国际法而实行统治。可是，美国声称自己并非帝国主义而是依法实行政治形态的主张，这在10年后的伊拉克战争上却得到了反证。因为，美国没有得到联合国的支持，而它公然无视这一点决然采取了“单边主义”。当然，奈格里和哈特也没有固执地坚持自己的上述意见。他们进而认为，帝国乃是一个无迹可寻的场所。

^① 此处采用杨建国、范一亭的译文，见《帝国》中文版第180页，南京：江苏人民出版社，2003。

资本主义市场是一个反对建立内外之分的机器。当它遇到壁垒和排斥时，它的发展就受到阻挠；相反，当它纳入越来越广大的空间时，它就兴旺发达，利润也只能产生自接触、契约、交换和商业贸易。世界市场的实现使这种趋势最终到达预定点，最理想的形式是：在世界市场之外再无其他，整个地球都成了它的领域。……在帝国平滑连续的空间中，权力没有一个确定的场所，它既无迹可寻，又无处不在。^①

奈格里和哈特所谓的“帝国”毋宁说是指“世界市场”，而只要这个世界市场靠军事来支撑，那么美国便可视为帝国。但是，这种观点错在他们认为这时的美国乃是霸权国家。为此，他们的观点与英国为霸权国家时期的马克思的看法有相似之处。马克思在《共产党宣言》（1848）中，曾谈到对“普遍交往”之下民族和国家间差异将消失的展望。

同样，奈格里和哈特也做出了这样的预见：在“帝国”（世界市场）之下民族国家将丧失其实质的意义，而“民众”将发动对抗帝国的行动。民众好像不仅指劳动者，也包括少数族裔、移民、原住民以及其他各种人类集团，具有包罗万象的意思。但是，这与1840年代马克思所有的看法，即世界将形成资本家和无产者两大阶级的决战，这一预言相类似。实际上，奈格里和哈特就强调，马克思所说的无产者并不限于劳动阶级这一狭义上，而更接近于他们所说的“民众”。

奈格里和哈特说民众这一概念引自斯宾诺莎，然而这是一种粗暴的解读。因为，民众原本是霍布斯使用过的词汇，它意味着存在于自然状态下的众多个人。每个人将自己的主权让渡给国家，通过脱离民众的状态而成为市民或者国民。在这一点上，斯宾诺莎的看法也是一样。只不过与霍布斯相比，斯宾诺莎承认即使不让渡给国家也无妨的自然法权，两者的不同

^① 此处采用杨建国、范一亭的译文，见《帝国》中文版第191页，南京：江苏人民出版社，2003。

仅此而已，他没有肯定民众，也不抱期待。

因此，奈格里和哈特的观点实际上与蒲鲁东的思考相近，蒲鲁东认为在深层的“真实社会”里有无数的创造性的民主主义存在。换言之，这是一种无政府主义。两人根本不提蒲鲁东，而是主要讲斯宾诺莎和马克思，这都说明他们是无政府主义的。如前所述，马克思受到蒲鲁东的影响，而设想出超越各国家的更为根本的“市民社会”。从而描绘出这样一个未来的展望：存在于此的无产者消除自我异化，即实现绝对民主主义，最终达到对全世界资本与国家的扬弃。如果把这里的无产者换成民众，那么，马克思的上述观点就会是奈格里和哈特的观点了。总之，代替无产者的世界同时革命，他们倡导一种民众的世界同时革命。

沃勒斯坦说，1968年的革命不亚于1948年的世界革命。从这个意义上讲，可以说奈格里和哈特的看法不仅建立在1848年世界革命的展望之上，而且基于再次被唤起的1968年世界革命中的展望。但是，这里存在着对资本主义历史阶段认识上的误解。1848年革命爆发于英国掌握绝对霸权的时期。同样，1968年革命发生在美国拥有霸权的时代。那么，这些革命带来了什么呢？1848年的革命不仅没有消除民族和国家的存在，反而使法国和德国走向了国家资本主义，使英国发生经济衰退从而导致了帝国主义时代的到来。同样的情况，也可以用来说明1968年的革命。正如美元金本位制的停止所显示的那样，美国霸权从此开始走向了衰退。

5. 下一个霸权国家

资本主义无论怎样渗透到全球，国家都不会消灭。因为，它建立在与商品交换原理不同的另一个原理之上。例如，19世纪英国的自由主义者曾倡导过“廉价政府”，但实际上支撑英国“自由主义式帝国主义”的，是其强大的军事力量和世界上最大规模的赋税。今天美国的“新自由主义”

也是一样。自由意志论者或反资本主义人士认为，资本主义可以导致国家的解体，然而这种事情是绝对不可能的。与奈格里和哈特所说的相反，1990年以后的事态进展并非美国的“帝国”之确立，而是出现了众多的“帝国”。而众多帝国不断的相互对立和斗争时代，正是“帝国主义式”的时代。

埃伦·M. 伍德批判奈格里和哈特并正确地指出：“有必要阐明民族国家对资本主义的重要性正在升高。全球化的政治形态不是全球的国家，而是众多国家的全球性体系。在已然扩张到全球范围的资本主义经济权力和于国家领域内支撑其权力的经济以外的力量之间，构筑起了复杂矛盾的关系。而从这种关系中将诞生新帝国主义的固有形态。”^①

例如，欧洲共同体的理论家们认为，这将是超越近代主权国家的东西，然而如果说民族国家是因近代世界体系而强使产生的，那么区域共同体也是一样的。欧洲各国为了对抗美国和日本而建立其欧共体，并进而将经济、军事上的主权让渡给上位组织。我们不能说这是对近代国家的扬弃。这只能是在世界资本主义压力下各国团结起来所构筑的“区域国家”而已。

这种区域国家并非第一次出现。1930年代德国设想的“第三帝国”和日本设计的“大东亚共荣圈”乃是其先驱。它们是对抗英美法“区域经济”的。这种区域国家被描述为超越“近代世界体系”即资本主义和民族一国家的东西。在西欧，这种试图建立“欧洲联邦”的构想从拿破仑以前就开始出现了。它的理论根据是存在于旧有的“帝国”中的文化同一性。不过，这种企图结果只有在法国和德国的“帝国主义”中才能实现。今天，在欧洲共同体形成之际，欧洲人没有忘记这样的历史。很明显，他们要实现的是并非帝国主义的“帝国”。尽管如此，这依然只能是世界经济中的“区域国家”而已。

^① 埃伦·M. 伍德：《资本的帝国》日文版第26页，东京：纪伊国屋书店。

值得关注的还有，“帝国”也不断出现于其他地区，即中国、印度、伊斯兰圈和俄国等。它们作为被置于近代世界体系边缘区的旧有“世界帝国”而再次登场。无论在哪个地区，民族国家都是从旧有的世界帝国分节出来的，因此一方面拥有“文明”上的共同性，同时另一方面则怀抱着分裂与抗争的活生生的历史。只是，各国若将作为民族的各自的记忆搁置一旁，对自身的主权做出大幅限制以结成共同体，那是因为他们切实感受到了当代世界资本主义的压力。欧内斯特·赫南说，为了形成民族需要对历史的忘却，同样的情况也适合说明区域国家的形成。就是说，这一切都是人为构成的“想象的共同体”或“创造的共同体”。然而，若要在这些东西中寻找超越资本—民族—国家的可能性，那是愚蠢可笑的。

这种帝国之间的争斗，结果会出现新的霸权国家吗？根据以往的经验，“帝国主义式”的状态会持续60年左右，之后将产生新的霸权国家。但是，今后会怎样却无法做出预测。今后，中国和印度成为经济大国将毋庸置疑。同样毋庸置疑的是它们将与以往的经济大国相互竞争。但若说它们会成为未来的霸权国家，则值得怀疑。第一，因为一个国家要成为霸权国家除了经济上的优势以外还需要别的一些东西。第二，中国和印度的发展，其本身可能导致世界资本主义的终结。

我在前面所阐释的“历史的反复”，可以从资本的积累和国家这两个方面来思考。首先是资本的积累。马克思用 $M-C-M'$ 这一公式，表示产业资本的积累过程。这个公式意味着资本只有在自我增殖可能的情况下才成为资本，反之，则无以成为资本。如前所述，产业资本主义的发展以下面这三个条件为前提。第一，产业体制之外，存在无穷无尽的“自然”。第二，资本制经济之外，“人类自然”是无穷无尽的。第三，技术革新无限制地发展。可是，这三个条件在1990年以后迅速消失了。

首先，由于中国和印度的产业发展是大规模的，因此最终将归结为资源的枯竭和自然环境的破坏。其次，两国存在着世界半数以上的农业人口。而这些农业人口的消失，意味着带来新的无产者—消费者的源泉之消

失。这两种事态，将使全球资本的自我增殖成为不可能。

当然，资本的终结并不意味着人类生产和交换的终结。因为，非资本主义的生产和交换也是可能的。但对于资本和国家来说，这将是致命的打击。这时，国家无论如何也试图要使资本积累继续下去的。那时，商品交换样式 C 占主导地位的世界，将退化为建基于靠国家暴力性占有和掠夺基础上的世界。因此，在资本主义发生整体危机的时候，最容易出现的是战争。所以，我们在思考资本主义经济时，必须时时注意国家的问题。

第二章 走向世界共和国

1. 针对资本的抵抗运动

当考虑到国家和资本的特性时，可以发现以往对抗资本主义的斗争存在着重大的缺陷。其一，是试图依靠国家来抑制资本主义。这虽然有其可能性，但结果却使国家变得十分强大。而为了国家的永续存在，反而又会重新将资本主义召唤回来。这正是 20 世纪社会主义革命中曾经发生的事情。我们必须对国家的独立性保持警惕。对于资本主义的扬弃，如果不同时伴随这对国家的扬弃，将是没有意义的。

另一个缺陷，是社会主义运动把生产领域中的工人斗争一直置于根本的位置上。考察 19 世纪的社会主义运动，我们看到正如欧文和蒲鲁东那样，是以流通领域为重点的。他们重点考虑的是劳动者对抗资本、创立通货和信用，进而通过劳动者的联合（合作社）以废除工资劳动。不过，那时还是独立的小生产者居多而劳动者为工匠的时期。当靠产业资本的劳动“结合”得到发展的时候，马克思指出，前一种运动无法和资本主义较量，因而，这样的做法存在致命的局限。但现实之中除了英国，其他地区还处于产业资本主义未发达的状态，蒲鲁东主义式的运动仍然占优势。

实际上，当产业资本主义迅速发展后，社会主义运动的重点就会放到生产领域，即有组织的工人运动方面。其分水岭是 1871 年的巴黎公社。例如，巴黎公社暴动之后，无政府主义者曾一度衰落而奔向恐怖主义。其后

又转变方向重新恢复起来。就是说，他们开始提倡以工会为据点的工团主义，试图通过罢工以实现社会主义革命。

可是同时，生产领域的斗争也存在固有的困难。在产业资本主义未发达而没有工会的状态下，资本与劳动的斗争是激烈的。它不单单是经济上的斗争，也成了政治上的阶级斗争。但是，这种斗争的结果一旦使工会合法化并扩大开来，劳资斗争就会变成经济性的斗争，某种意义上它成了“劳动市场”的一个环节。在此，不会产生废除工资劳动那样的革命运动。产业资本主义越是发展和深化，就越会如此。从这个意义上讲，我们越发难以期待发达资本主义国家内工人阶级的革命运动了。

例如，列宁就强调在这种事态之下，如果什么也不做，劳动阶级就会封闭于自然意识中，为了使他们起而参与阶级斗争，必须依靠马克思主义先锋党“从外部灌输”阶级斗争的意识。而将此转换为一种哲学性表述的是卢卡奇。他主张，由于劳动阶级深陷物象化的意识之中，因此为了使他们的“阶级意识”觉醒并走向政治斗争，就需要知识阶级先锋党的参与。^①但是，问题在于产业资本主义越发达，这种方式就越来越行不通了。

在产业资本主义的初级阶段，资本于残酷的劳动条件下任意驱使工人。劳动者的确是“工薪奴隶”。于是，针对资本的工人斗争与奴隶和农奴的叛乱相似。但是，资本—工资劳动的关系，在本质上不同于主人—奴隶乃至农奴的关系。产业资本主义呈现出这样的状况，是因为还没有达到商品交换样式C渗透到社会构成体全部并改变其结构的阶段。因此，工资劳动还没有和半封建、半奴隶制的劳动区别开来。这种事态，今天依然存在于世界资本主义的边缘区和底层。那里的斗争与所谓古典式的阶级斗争或奴隶的反叛相类似。但是，在这样的地方并不能发现产业资本主义的本质，而且即使颠覆了这样的体制，那也不可能成为对资本主义的超越。

^① 卢卡奇写道：“无产阶级正确的阶级意识与其组织形态就是共产党”（《历史与阶级意识》日文版第338页，东京：未来社）。

产业资本主义，归根结底是一个贯彻商品交换原理并由此获得剩余价值的体系。将以往的“阶级斗争”观念拿过来，并不能对此达到有效的对抗。不过，这也并不意味着“阶级斗争”的结束。只要源自资本和工资劳动关系的对立没有被扬弃，阶级斗争就不会终结。而传统的“阶级斗争”观念之所以无效，是因为它将生产过程当作斗争的中心了。就是说，这缺乏把产业资本的特性放到积累过程的整体来观察的视角。

在资本制社会中，商品交换样式 C 是占统治地位的。但是，这也存在着各自程度上的差异。例如，初级阶段中一方面工业生产在发展，但另一方面农村地区依然保留着传统的共同体式生活。随着产业资本主义的发达，交换样式 C 开始慢慢渗透到家庭、共同体以及国家所分担的领域。但，还没有渗透彻底。例如，即使在资本制企业中，共同体的要素即交换样式 A 的要素依然存在。

但是，产业资本主义一旦真正发展起来，交换样式 C 就会深深渗透到所有的领域。这种渗透得以急速展开，是在 1990 年以后的“新自由主义”阶段。资本主义化不仅发生在旧社会主义圈和发展中国家，也在发达资本主义国家出现。在这里，以往相对处于资本主义经济之外的领域如福利、医疗、大学等，也迅速被资本主义化了。总之，交换样式 C 不仅在生产领域，而且渗透到了人类（劳动力）再生产的根底。这种状态之下，对资本的抵抗还有可能吗？若以“生产过程”为中心的观点来看，这是不可能的。但是，如果从将资本积累过程作为一个整体的观点来看，则并非不可能。

这里，我们再次对资本积累做些思考。一般是将资本和货币等同视之，而在马克思看来，资本意味着实现 $M-C-M'$ 这一变态的过程整体。例如，生产设备是“不变资本”，劳动者以契约方式被雇用的形态则是“可变资本”。资本依靠这样的姿态改变来实现自我增殖。资本如果是这样的东西，那么劳动者当然也是一样。劳动者亦根据与资本关系所处的位置而改变。劳动者与资本家相遇，是在以下三种局面之下。第一，劳动者将

自己的劳动力作为商品出卖给资本家的时候；第二，从事雇佣劳动的时候；第三，劳动者作为消费者来购买自己的生产物之际。

在第一种局面下，雇佣契约基于双方的协议。这基本上由“劳动市场”来决定。在此，不存在“经济以外”的强制。因此，工资劳动与奴隶和农奴不同。可是，在第二种局面下，劳动者服从于资本的命令。他们必须履行契约。从生产领域来看工人阶级，也就是在第二种局面之下来观察。的确，在此工资劳动者与奴隶相似。所以，李嘉图派社会主义者将工资劳动者命名为“工薪奴隶”。

在这种局面之下，也可能实现劳动者对资本的抵抗。事实上，也是如此。例如，他们要求提高工资和改善劳动时间与条件。但是，这时资本与劳动者的关系回到了第一种局面。就是说，这正是雇佣契约的革新。因此，工会运动最初与“奴隶的反叛”相似，可是不久就得到了资本家的允许并被制度化了。资本不仅接受了工会，甚至到了需要它的地步。就是说，“劳动市场”靠通过接受工会斗争的结果而确定。

不过，即使工会被制度化了，在第二种局面之下劳动者依然要履行与资本家的契约。就是说，必须服从资本的命令。然而，以往的马克思主义者所期待的工人斗争，主要是在第二种局面之下的斗争。在这个局面之下，曾经出现把工会视为“革命”的那样的时期。而且因地区的不同，这种观点至今依然存在。但是，这种斗争如果在法律上被制度化，那么生产领域的斗争就会归结为雇佣契约的革新。就是说，它成了一种“经济斗争”。然而，以卢卡奇为代表的马克思主义者却认为，在这一局面即生产领域中劳动者必须起而参加“政治斗争”。

但是，劳动运动得到合法化之后，在生产领域工人阶级要参加政治的普遍斗争是困难的。首先，他们为此必须意识到有解雇的危险。其次，在生产领域劳动者和资本家容易站到同样的立场上。个别资本处在与其他资本乃至外国资本竞争的环境之下。如果竞争失败，企业将破产而工人也将被解雇。因此，在生产领域中劳动者某种程度上与经营者共享利害。因

此，我们无法期待他们参与到超越这种特殊性的普遍的“阶级斗争”中来。在此，马克思主义者则把使劳动者摆脱“物象化意识”而获得觉醒并真正形成阶级意识当作了自己的课题。但是在发达国家里，这并没有效果。于是，他们便将方向转到生产领域的斗争比较活跃的资本主义边缘区，或者与狭义的工人运动不同的性差、少数族裔等支配与被支配关系方面的斗争。由此开始，反而产生了轻视劳动阶级斗争本身的倾向。

然而，在思考劳动阶级的问题时，有必要从第三种局面来观察。产业资本主义的积累与其他所有财富积累的不同之处在于，这是一个不仅雇用工人使之劳动且让劳动者本身购买自己之生产物的体系。使劳动者与奴隶或农奴构成根本不同的，与其说是在第一种局面之下，不如说更在第三种局面中。因为，奴隶虽从事生产，但决不会成为消费者。农奴也是自给自足的，而与产业资本无缘。

劳动阶级，一般认为他们只是穷人。所以，当劳动者作为消费者出现并引人注目时，人们便开始谈论起“消费社会”或“大众社会”等，仿佛发生了什么根本变化似的。然而，产业资本中的无产者本来就是作为新的消费者而出现的。就是说，在劳动者同时作为购买自己之生产物的消费者而现身的时候，产业资本主义才终于获得了作为自我再生产体系的自律性。如果只是在第二种局面下考虑问题，针对资本的劳动阶级的斗争便容易被类比为奴隶对主人的斗争。但是，如果从第三种局面来考虑，则可以看到与以往不同的斗争形态。

让我们再一次引用马克思的那段话：“把资本从支配（隶属）关系中区别出来的，正是劳动者作为消费者及交换价值设定者而相对于资本的东西，而成为货币持有者的形态，货币形态上流通的单纯起点——无限多的起点之一，在此，劳动者作为劳动者的规定性消失了。”^① 如今很明显，这段话意味着即便劳动者在个别的生产过程中是隶属性的，而作为消费者则

^① 《马克思资本论草稿集》日文版第2卷，东京：大月书店。

并非如此。相反，在流通领域中资本被置于针对作为消费者之劳动者的“隶属关系”之下。如果这样，在劳动者对抗资本的时候，可以从劳动者占优势于资本的场域中开始进行，而非从劳动者处于困难状况的场域。

如前所述，在生产领域中劳动者与经营者拥有共同意识，而难于从特殊的利害关系中挣脱出来。例如，我们难以期待劳动者会告发或制止企业所做于社会有害的事情。在生产领域，劳动者很难拥有普遍性的观念。例如对环境问题等，反而是消费者或居民方面比较敏感，他们可以立刻站到世界公民的立场上来。就是说，劳动阶级在第三种局面之下，比较容易获得普遍的“阶级意识”。

基于上述对产业资本主义的理解，我们对抵抗资本的运动也就会获得不同的认识。例如，有人说社会运动的中心从劳动者转移到了消费者和市民的方面。然而，并不存在什么完全不从事工资劳动的消费者和市民等，除了不劳而获者（吃利息者）。应该说消费者是无产者在流通领域所崭露出的形象。这样，消费者运动正是无产者的运动，而且也应当作为无产者的运动来展开。因此，我们不应该把市民运动或少数族裔、反性差别运动视为与劳动阶级的运动不同的东西。

资本在生产领域可以控制无产者，并使他们积极地与之合作。因而，在此进行抵抗是非常困难的。以往的革命运动，提倡的是无产者掀起政治性的罢工，但这总是归于失败。但是，若在流通领域则资本是无法控制无产者的。因为，有可以强制人劳动的权力，却没有强制人购物的权力。流通领域的无产者斗争，也便是所谓拒买。而且，对于这种非暴力的合法斗争，资本是没有办法的。

由于马克思批判过蒲鲁东，因此马克思主义者便轻视流通领域的抵抗运动。但是，劳动阶级作为自由的主体从事对抗资本的运动场域，还是在流通过程。由此，可以从普遍的观点去批判和改正资本追求利润所犯的各种过错。不仅如此，据此还可以自然创建起非资本制的经济。具体来说，就是形成消费者—生产者合作社和区域通货、信用体系等。

由于马克思曾指出其局限性，合作社和区域通货，即试图在资本主义社会内部摆脱资本制的运动，即使没有被完全否定，也受到了轻视。然而，即便由此不可能超克资本主义，也会创立起与资本主义不同的经济圈，这是很重要的。它可以让人们事先实际感受到超越资本主义是怎样一种东西。

我已指出，如果说生产领域的抵抗资本的运动是罢工，那么，流通过程中对抗资本的手段则是拒买。拒买，有两种方式。一是拒绝购买商品；二是不出售劳动力商品。不过，为此必须创造出不如此也可以生存的条件。就是说，必须有非资本主义的经济圈存在。

当资本无法实现自我增殖的时候，资本将不再是资本。因此，在利润率普遍低下的时刻，资本主义终将完结。不过，这不能不导致暂时的社会整体的危机。这时，如果非资本主义经济广泛存在的话，就可以吸收这种危机的冲击，成为摆脱资本主义化的推手。

以上阐明的是，对生产过程的过分重视和对流通过程的轻视有损于应对资本积累过程的抵抗运动。为了对此加以改正，就必须采取更为根本的从“交换样式”角度来观察社会构成体的视角，而非“生产方式”的视角。

2. 针对国家的抵抗运动

资本主义经济从根本上说是建立在与外海交易的基础上的。一个国家的经济存在于世界—经济之中。因此，社会主义革命不可能是一国的。例如，一个国家产生社会主义革命，马上会遇到他国的干涉和制裁。而没有遇到这种干涉的社会主义，与其说是社会主义的，不如说是福利国家类型的。这对资本和国家不构成任何威胁。另一方面，旨在扬弃资本与国家的社会主义革命，当然要觉悟到干涉与制裁的危险。可是，如果因此要保卫

革命的话，其自身就必须作为强有力的国家而存在。所以，从一国的内部是无法扬弃国家的。

国家只能从内部扬弃，同时又无法从内部扬弃。针对这个二律背反，马克思也很伤脑筋。因为，社会主义革命很明显只有“占统治地位的各民族‘立即’同时发生”才有可能。实际上，1848年的“世界革命”正揭示了这一点。巴枯宁当时也是这样认为的：“孤立的一国革命不可能获得成功。因此，必须有以自由为志向的万国人民的革命同盟与联合。”^①

那么，下一次世界同时革命如何才有可能呢？不可能什么也不做，突然有一天世界各地会同时爆发世界革命的。如果没有事先实现各国革命运动的联合，世界同时革命就不会发生。因此，马克思和巴枯宁在1863年组建了国际工人协会（第一国际）。这应该成为“世界同时革命”之基础的。

可是，要统合处于产业资本主义和近代国家各自不同阶段上的各国运动，是困难的。在“第一国际”中，就有以社会主义为目标的革命家和意大利那样以民族—国家之统一为课题的革命家混合在一起。而且，在国际工人协会中还存在着马克思派和巴枯宁派的对立，这种对立并非单纯的权威主义和无政府主义的矛盾。因为，其中隐含着各国社会现实的差异。

瑞士劳动者是无政府主义者，他们支持巴枯宁。这与他们主要为钟表工匠，受到德国和美国发达的机械化大生产的威胁有关。另一方面，在德国产业工人则比较适合于无政府主义者所讨厌的组织化运动。因此，马克思主义者和巴枯宁派的对立，又与民族主义的对立结合在一起。例如，巴枯宁就非难马克思为泛日耳曼主义的普鲁士间谍，对此，马克思则将巴枯宁与沙俄帝国的泛斯拉夫主义联系在一起。这样，“第一国际”便因马克思派和巴枯宁派的对立而于1876年宣告解散。然而，我们不能将此理解为马克思主义和无政府主义对立的结果。

^① 巴枯宁：《国际革命协会的原理与组织》，见《巴枯宁著作集》日文版第5卷第216页，东京：白水社。

其次，1889年成立的“第二国际”乃是以德国马克思主义者为中心的。然而，即使在这里各国的差异也比较大，而且有强烈的民族主义上的对立要素。结果，随着1914年第一次世界大战的爆发，各国社会主义政党纷纷转向支持参战。这表明，各国社会主义运动无论怎样联合（associate）在一起，一旦国家实际参与了战争，就无法与民族主义相抵抗。例如，意大利社会党领袖墨索里尼这时就转向了法西斯主义。

第一次世界大战当中，俄国于1917年2月爆发了革命。之后，就出现了议会和工人农民协会（苏维埃）双重权力同时存在的体制。布尔什维克无论在哪一方面都是少数派。列宁与托洛茨基于10月不顾布尔什维克干部的反对，强行实施军事政变并由此封闭了议会，进而在苏维埃中渐渐排除掉反对派而垄断了权力。据说，这时他们预期到“世界革命”特别是德国革命将爆发。然而，这很难说是真的。

德国革命当然没有相继发生。因为，十月革命的强行实施本来就使外国特别是德国迅速提高了警戒和对抗的意识。而且，十月革命还有受到试图脱离沙俄帝国的革命与战争的德国国家支持的一面，如帮助列宁从流亡地回国等。就是说，俄国的革命救了德国的帝国主义，使该国的社会主义革命放慢了脚步。在这种状况下，若说对“世界同时革命”抱有期待，那是很奇怪的。

列宁和托洛茨基志在“世界革命”，他们于1919年组建了“第三国际”（Komintern）。然而，这与“世界同时革命”看似相同，其实不然。在以往的共产国际中，虽有运动规模和理论等方面影响力的不同，但各国的革命运动基本处于对等的关系上。可是，在第三国际中，只有苏联共产党掌握着国家权力，处于绝对优势的地位。各国的运动则遵从于苏联共产党，而支持作为国家的苏维埃联邦。其结果，一方面是国际共产主义运动拥有了以往不曾有过的现实力量。因为，各地的社会主义革命在苏联的支援下得以避免资本主义强国的直接干涉。另一方面，他们从属于苏维埃联邦，并被组合到世界—帝国型的体系当中。

而世界同时革命的理念并没有因此而消失。例如，托洛茨基就组建了第四国际。他试图以此组织起反资本主义乃至反斯大林的运动。不过，第四国际基本上停留于没有势力的状态。其次，可以说是毛泽东提出了对抗第一世界（资本主义）和第二世界（苏联圈）的“第三世界”之同时革命。但是，这也没有持续多久。1990年苏联圈即“第二世界”瓦解了，这同时也是“第三世界”的崩溃。当同一性消失后，则分解为伊斯兰圈、中国和印度等几个区域国家（帝国）。

这其中，若说“世界同时革命”的蓝图已然消失，那也并非如此。从某种意义上讲，1968年就是一场世界同时革命。这是一场并没有预期到的革命，从政治权力的角度来看，它只能是失败的，但若从沃勒斯坦的“反体系斗争”这一观点来看，却有巨大的影响力。在这一点上与1848年革命相似。实际上，在1968年中1848年的欧洲革命所产生的东西得到了恢复。例如，早期马克思、蒲鲁东、施蒂纳、傅立叶等得以复活。那么，这之后“世界同时革命”的展望又如何呢？1990年以后，这种展望是作为对1968年或者不如说是对1848年世界革命的再次唤起的形式而显现的。例如，奈格里和哈特所谓“民众”世界同时期的反叛，就是这样一种东西。“民众”与1848年的“无产阶级”是同义的。因为，1848年反叛中被称为无产阶级的并非产业工人，而正是民众。

在这个意义上，“世界同时革命”的观念至今依然存在。但是，这个观念并没有得到认真的思索，所以它发挥的是一种作为神话的功能。而我们，为了不再重复失败的历史，有必要对此加以仔细的体味。再次重申，“世界同时革命”是要求从内部扬弃国家的运动。但是，各国的运动在利害和目标上有很大的差异。尤其是纠缠着南北之间难以消除的分裂——目前这在外观上以宗教的对立而显现。跨民族的运动不管怎样紧密地合作，都将会被国家之间的对立所切断。在一国或几个国家中可以获得社会主义政权，或许这种切断可以得到避免，但又会在掌握国家权力和没有掌握国家权力者之间导致另外的分裂。因此，这使试图在世界范围内联合起各国

内部之抵抗运动的尝试遭遇挫折的命运。

3. 康德的“永久和平”

当思考世界同时革命的时候，最具参考价值的是康德。当然，康德并非对社会主义革命做了考察。他所思考的是卢梭式的资产阶级革命。而且，他注意到了这种革命所面临的困难。既然资产阶级革命不单是为了政治上的自由还包括追求经济上的平等，则难免招来一国乃至周围绝对主义王权国家的干涉。因此，资产阶级革命不可能只是一个国家内部的革命。康德这样写道：

建立一部完美的公民宪法这个问题，有赖于国家合法的对外关系这个问题，并且缺少了后者前一个问题就不可能得到解决。制定一部个人与个人之间的合法的公民宪法——也就是说安排一个共同体——又有什么用处呢？那同一个迫使人们达到这种状态的非社会性就成为使得每一个共同体在对外关系上——也就是说作为一个国家对其他国家的关系上——处于不受约束的自由状态之中的原因。^①

所谓建立“完美的公民宪法”的国家，乃是基于卢梭式社会契约基础上的联合的国家。而这是否能够成立，则受制于它与其他国家或者不如说周围的绝对主义王权国家之间的关系。只要未能阻止这些国家所发动的干涉战争，那么一个国家的资产阶级革命就不可能实现。因此，康德这样补充说：“部分地是由于内部有公民宪法的可能最好的安排，部分地是由于

^① 此处采用何兆武的译文，见《历史理性批判文集》中文版第11页，北京：商务印书馆，1990。

外部有共同的约定和立法，人们才会犹如一架自动机那样地建立起能够维持其自身的、就像是公民共同体的这样一种状态来。”^①就是说，“各民族的联盟”的设想，原来是为了真正贯彻资产阶级革命而构想的。

事实上，法国革命实现了“公民宪法”，但立刻受到了来自周围绝对主义王权国家的干涉和破坏。这使民主主义革命本身遭到了扭曲。罗伯斯比尔的恐怖政治（Terreur）大半也是由于外来的“恐怖”而被强化的。1792年，立法议会开始实施革命保卫战。可是，与此同时作为联合的国家亦转化为强有力的国家。这样，革命保卫战与革命输出战的区别变得模糊起来。从另外的角度讲，也可以说输出革命的战争与征服战争的区别模糊了。康德刊行《永久和平论》，正是在通过革命保卫战而拿破仑崭露头角的时期。这之后，欧洲发生了被称为拿破仑战争的世界战争。

但是，从上文来看很明显，康德某种程度上预见到了这种事态的出现。单纯一个国家的资产阶级革命其挫折归结为世界战争的产生。这个时候，康德出版了《永久和平论》。因此，他的“各民族联盟”的构想被解读为单纯的和平提案。就是说，是在始于圣彼得的“永久和平”论的谱系中被阅读的。然而，康德所说的“永久和平”并非没有战争的和平，而是“一切敌意将终结”意义上的和平。这意味着国家已不存在，即对国家的扬弃。如果再考虑到下面这一点，即早在法国革命之前，他为了即将到来的资产阶级革命而构想出各民族联盟，那么他的“永久和平论”意味着对国家的扬弃，就将更为清楚了。

虽然如此，但康德否认单纯一国的革命其理由并非仅仅在于会招来别国的干涉。康德原本将实现了“不能把他者单纯用作手段，还要同时用作目的”这一道德法则的社会称为“目的王国”。这当然是扬弃了资本主义的状态。但是，“目的王国”不可能只在一国之中实现。某个国家即使实

^① 此处采用何兆武的译文，见《历史理性批判文集》中文版第13页，北京：商务印书馆，1990。

现了“完美的公民宪法”，但如果是通过以别国为手段（掠夺）的方式实现的，那就不是“目的王国”。换言之，我们不能只在一国之内思考“目的王国”。因此，“目的王国”实现之际，它必然是“世界共和国”。康德是把世界共和国作为人类历史应该到达的理念来论述的。“把普遍世界历史按照一场以人类物种的完美的公民结合状态为其宗旨的大自然计划来加以处理的这一哲学尝试，必须看作是可能的，并且甚至还是这一大自然的目标所需要的。”^①

一般认为，康德是将“永久和平论”作为实现这种世界共和国理念的、现实而可能的设想提出的。在这个意义上，也有人说康德从理念那里倒退了一步，或者与现实妥协了。例如，他这样写道：

国家相互之间的关系，由于无法律状态仅仅蕴含着战争，是不可能根据理性再有任何其他方式的，只有是他们也恰好像个体的人那样放弃自己野蛮的（无法律的）自由，使自己适应于公开的强制性的法律，并且这样形成一个（确实是不断在增长着的）终将包括大地上所有民族在内的多民族的国家（*civitas gentium*）。可是他们按照自己的国际权利观念却根本不愿意这样，因而就 *in hypothesi*（在假设上）抛弃了 *in thesi*（在理论上）是正确的东西。于是取代一个世界共和国这一积极观念的（如果还不是一切都丧失尽净的话），就只能是以一种防止战争的、持久的并且不断扩大的联盟这项消极的代替品来扼制人类的害怕权利与敌对倾向的那种潮流了，尽管是不免有经常爆发战争的危险。^②

然而，康德提倡“各民族联盟”的理由并非只是因为这可以做现实的“消极代替物”。他原本设想的走向世界共和国之路，并非“多民族的国

^① 此处采用何兆武的译文，见《历史理性批判文集》中文版第18页，北京：商务印书馆，1990。

^② 同上书，第114页，北京：商务印书馆，1990。

家”，而是朝着“各民族联盟”的方向的。在这里，存在着与霍布斯及其延伸观点根本不同的思考。当然，康德的出发点其前提与霍布斯的“自然状态”相同。“和平状态并不是一种自然状态（*status naturalis*），那倒更其是一种战争状态；也就是说，纵使不永远是敌对行为的爆发，也是不断在受到它的威胁。因此和平状态就必须是被建设起来的。”^①但是，他与霍布斯的不同之处在于如何建设和平状态这一点上。

对于霍布斯来说，垄断暴力的主权者（国家）才意味着和平状态的建立。而在国家与国家之间，自然状态仍在继续。对霍布斯来讲，只有国家存在就够了，他根本没有去考虑国家的扬弃问题。可是很明显，按照同样的做法而试图扬弃国家与国家间的自然状态，所设想到的只能是作为世界国家的主权者。康德提到的“多民族的国家”（世界国家）就是这样的东西。他对这样的世界国家表示反对。因为，这的确可能带来“没有战争的和平”，但无以导致“永久和平”。对于康德来说，和平状态的建立正是对国家的扬弃。相反，世界国家终究是国家而已。

4. 康德与黑格尔

在此，我们应该思考的是这样的问题：并非世界国家那样至高无上的主权者，而是各民族直接联邦并遵从“国际法”或“万民法”，这如何才能成为可能？按照霍布斯式的观点，这是不可能的。正如国内所有的状况那样，在通过战争而垄断了权力的主权者之下，各国缔结了“社会契约”，这时和平状态才成为可能。如果不如此，在各民族的联邦中就无以对违反国际法的行为予以处罚。例如，黑格尔就是这样思考的。他批判康德说：

^① 此处采用何兆武的译文，见《历史理性批判文集》中文版第104页，北京：商务印书馆，1990。

国家之间没有裁判官，充其量，只有仲裁员和调停人，而且也只是偶然性的，即以争议双方的特殊意志为依据的。康德的想法是要成立一个国际联盟，调停每一争端，以维持永久和平。这种联盟将是被每个个别国家所承认的权力，旨在消弭纷争，从而使诉诸战争以求解决争端成为不可能。康德的这种观念以各国一致同意为条件，而这种同意以是道德的、宗教的或者其他理由和考虑为依据的，总之，始终是享有主权的特殊意志为依据，从而仍然带有偶然性的。^①

黑格尔认为，为了使国际法发挥作用，必须有对违反协约的国家拥有制裁实力的国家存在，因而，如果没有霸权国家也就不会有和平。而且，战争本身也并非一定要遭到否定。在黑格尔看来，世界史就是各国相互抗争的法庭。世界史的理念则在这个过程中得以实现。就像拿破仑那样，这将通过一个主权者或一个国家的权力意志而最终获得实现。在此，存在着“理性的狡黠”。

但是，康德并非以天真无邪的观念在提倡黑格尔所说的“理想论”。康德在与黑格尔不同的意义上，采取了和霍布斯相同的看法。就是说，他认为人类本性（自然）中存在着“反社会的社会性”，这是难以排除掉的。在这一点上把康德与霍布斯相对照来看的做法，是非常肤浅的。康德在设想为了永久和平的国际联盟时，他是站在国家基于暴力这一本性很难消除的认识基础上的。不过，他并没有放弃世界共和国这一整合性理念，而是认为可以逐渐接近这个目标。而各民族的联盟就是其第一步。

而且，康德在设想各民族的联盟之际，并不认为那是可以通过人类理性和道德性就可以实现的。他强调，这个目标的实现在于人类“反社会的

^① 此处采用范扬、张企泰的译文，见《法哲学原理》中文版第348页，北京：商务印书馆，1982。

社会性”，换言之，即战争。针对黑格尔“理性的狡黠”，有将此称为“自然的狡黠”的说法。实际上，康德所设想的目标只有通过“自然的狡黠”才能得以实现。在19世纪末的帝国主义时代，黑格尔的思考成为占统治地位的思想。就是说，大国间的争霸被赋予了“世界史国家”间之抗争的意义。结果，是第一次世界大战的爆发。另一方面，19世纪末随着帝国主义时代的到来，康德的各民族联盟论也复活了。而某种程度上实现了这个理念的是第一次世界大战后出现的国际联盟。国际联盟的出现，与其说是源自康德式的理想，不如说是因为第一次世界大战中他所谓人类“反社会的社会性”以史无前例的规模得以暴露出来。

国际联盟，由于其提出者美国本身并没有批准签署，故没有发挥其效力，而未能阻止第二次世界大战的爆发。不过，作为二战的结果，联合国得以形成。就是说，康德的设想通过两次世界大战，即“自然的狡黠”才得以实现。二战后组建起来的联合国，虽然基于对国际联盟之挫折的反省之上，但依然是没有力量的。有批评说，联合国只是一些国家由此实现自己之目的的手段，同时，还存在着下面这种情况：因为没有独立的军事组织，它只能依靠拥有军事力量的大国。对于联合国的批判，结果总是归结为黑格尔式的批判。即，靠联合国来解决国家纠纷，这种思考不过是“康德式理想主义”而已。联合国确是无能为力的。可若是一味地嘲笑和蔑视，结果会怎样呢？结果便是世界战争。而世界战争又会最终归结为联合国的形成吧。因此，在康德的观点中，潜藏着比黑格尔的现实主义更为残酷的现实主义。

在各民族的联盟之下，并不能抑制各国间的对立和战争。因为，人们不承认能够行使实力的国家。但是，根据康德的看法，这种结果导致的战争将使各民族的联盟变得更加牢固。能够抑制各国间战争的，并非拥有超强实力的霸权国家，而是经过各国间战争而形成的各民族的联盟。关于这一点，晚期弗洛伊德的观点很有启发性。早期弗洛伊德曾在家庭父母和社会的“自上而下”的禁令中寻找自我的存在，但第一次世界大战之后他

遇到战争神经症的病例，从而修正了此前的看法。于是，他将超我看做是向外的攻击性转向各自内面的东西。例如，十分宽容的父母所养育的孩子很少是拥有强烈道德性的人。可以说，康德所谓的人类之“反社会的社会性”即是弗洛伊德所说的攻击性。这样观之，就可以理解攻击性的流露会转化为抑制攻击性的力量。^①

以上有关康德和黑格尔的议论，看上去有些陈旧，但在今天依然有其现实性。例如，围绕2003年的伊拉克战争，在主张脱离联合国而行动的美国和遵守联合国决议的欧洲之间发生了对立，即单边主义（unilateralism）和多边合作（multilateralism）的对立。其中，新殖民主义的代表性论客罗伯特·卡根就强调：军事强国美国依据的是“万人对万人的战争”这一霍布斯的世界观，而军事上处于劣势的欧洲则对经济力量和非军事手段（软实力）更为关心，他们依据的是追求“永久和平”之康德的世界观。据卡根讲，欧洲所偏爱的康德式永久和平状态，实际上只有通过美国依据霍布斯式世界观而行使其军事力量（硬实力）并确保其完全，才能得以实现。^②

但是，采取单边主义的美国，其理论与其说是霍布斯的，不如说是建立在黑格尔之上的。因为，他们把这场战争看成是实现世界史理念的战争。正如新殖民主义者之一的弗朗西斯·福山引用黑格尔的话所表述的那样，这个理念就是自由民主主义。而且，并不能因为美国在单独追求自己的利益和霸权，就否定这种自由民主主义。美国对特殊国家意志的追求，在结果上可以导致普遍理念的实现。这正是黑格尔所谓“理性的狡黠”。从这个意义上讲，美国便是“世界史国家”。

① 参见柄谷行人：《死与民族主义》，见《定本柄谷行人集4·民族与美学》，东京：岩波书店，2004。

② Robert Kagan, *Of Paradise and Power: America and Europe in the New World Order*, Vintage Books, 2004, pp. 3, 37, 57—58, 73. (参见《新殖民主义理论——美国新保守主义的世界战略》日文版，东京：光文社)

另一方面，针对这种对立，奈格里和哈特指出：“有关当代地缘政治学的讨论，几乎都是以下面两种观点的一种为前提的，即维护欧洲秩序有两种战略——或者单边主义或者多边合作。”不用说，单边主义是美国的立场，它“重新规定以往的敌我界线，并开始组织起统御世界的单一网络”。与此相反，多国合作是对美国持批判态度的欧洲或者联合国的立场。奈格里和哈特认为，这两种立场都是无效力的。“正是民众必须面对困难而创造出由民主主义构成的世界之新架构”。“当民众拥有了统治自己的能力之际，民主主义才有可能实现”。^①

如果说欧洲的立场是康德式的、美国的立场是黑格尔式的，那么奈格里和哈特便是马克思式的（1848年时的）。各民族是以民众的自我异化形态而存在着，因此民众将通过自我统治以实现扬弃，这种思考很明显属于早期马克思的，或者从根本上讲不如说是基于蒲鲁东的无政府主义的。而且，“由民主主义构成的世界之新架构”乃是蒲鲁东派和马克思等组建的“国际工人协会”（第一国际）那样的东西。但是，在奈格里和哈特那里，却缺乏对19世纪以来的“世界同时革命”为何失败的反省。

从以上分析中我们可以发现，在1990年以后的状态下，康德、黑格尔和马克思这一古典哲学得到了反复。因此，对他们所做的再检讨，就成了现实性的问题。在这种情况下，我们必须排除康德被黑格尔超越、黑格尔被马克思所超越这样一种通俗的见解。相反，我们应该从各地对资本和国家的抵抗运动以及自治的共同社会（commune）遭到分裂并产生对立时如何解决的角度，来重新阅读康德。对于康德来说，各民族的联盟将作为“由民主主义构成的世界之新架构”而出现。

^① 安东尼·奈格里、马克·哈特：《民众》日文版下卷第200、204、214、238页，东京：日本放送出版协会，2005。

5. 基于赠与的永久和平

康德不是在世界国家而是在各民族的联盟中，发现了走向永久和平的道路。如前所述，这意味着康德拒绝了靠利维坦式拥有超越性的权力以创立和平状态的霍布斯的思考。那么，这以外还有创立和平状态的原理存在吗？我们将从交换样式的角度来思索这个问题。

霍布斯所说的和平状态之创立，建立在主权者与“被恐怖强迫的契约”，即交换样式 B 的基础之上。那么，康德怎样呢？例如，康德《永久和平论》中是把商业的发展看作和平的条件的。各国之间紧密的通商关系使战争成为不可能。这有一部分的正确性。但是，交换样式 C 依存于国家的规约，即交换样式 B。因此，它并非对交换样式 B 的彻底扬弃。实际上，交换样式 C 即产业资本主义的发展，带来了与以往性质不同的对立和战争。帝国主义式的世界战争，就是如此。

当今，发达国家之间的战争已经避开了康德所说的理由。但是，在发达国家与隶属于发达国家之经济的发展中国家之间，以及与处于和发达国家相竞争位置上的后发展资本主义国家，换言之在“南北”之间，存在着深刻的敌对和战争的危险。它们即使以宗教对立的形式表现出来，而根本上还是经济政治性的对立。要消除这种敌对性，单凭军事上的压制是不济于事的。敌对性的真正消除只有靠各国间经济差距的消失，以及不断生产这种差距的资本主义体制的消亡。

在消解各国间的经济差距方面，已经做了各种各样的努力，例如，发达国家对发展中国家的援助，这被视为“分配的正义”。但是，现实中毋宁说是通过这种援助而发达国家实现了资本的积累。这与国内的福利政策类似。它们不过是资本主义积累过程的一环而已。因此，“分配的正义”不仅没有消解反而制造出新的差距来。而且，“分配的正义”还使实施再

分配的国家权力正当化且越发强大了。这使南北之间的“战争状态”变为永久化。

顺便一提，约翰·罗尔斯晚年的著作《万民法》，试图从经济上之平等的实现来观察国家间的正义。该书是作为对主要考察一个国家的“正义”之旧作《正义论》做自我批判式的发展而写作的。但是，罗尔斯依然只是把正义作为“分配的正义”来思考。因此，正如一国的“分配的正义”将归结为福利国家那样，各国间的“分配的正义”将要求实行再分配的体制之强化。结果，这成为经济列强的再分配，实质上只能归结为世界帝国或帝国主义。

然而，康德所说的“正义”并非分配的正义，而是交换的正义。它不是通过再分配以缓解经济上的差距，而是通过废除制造出这种差距的交换体系而得以实现的。这种交换的正义不用说，不仅要存在于一个国家之内，还要存在于国家之间。就是说，它只有作为全新的世界体系才能被实现。那么，这如何可能呢？若只把“力量”理解为军事力量和经济力量，就只能走上霍布斯思考的道路了。

在此，给予我们的思考以启发的是国家诞生前的部族联合体的例子。部族联合体在其顶点上不存在王或者超越性的首长。之前，我曾将此视为“抗衡国家的社会”。现在，我想把它作为思考下列问题的参照，即各国在其上位不存在主权者时如何克服其战争状态。支撑部族联合体的是交换样式A，即互酬原理。换言之，不是军事和经济力量，而是一种赠与之“力”。它同时还保证各部族间实质上的平等和相互的独立。

当然，康德意义上的各民族的联盟与部族联合体不同。前者的基础是发达的全球性世界经济，即交换样式C的普遍化。不过，所谓各民族的联盟正是在其基础之上对交换样式A的恢复。以往，我们是以一国为单位对此进行思考的。但正如反复强调的那样，这在一个国家之内是不可能实现的。它只有通过各国间关系的实现，换言之，只有靠创设出新的世界体系才能得以实现。它是超越旧有的世界体系、世界一帝国和世界一经济

(近代世界体系)的东西。这不是别的，正是世界共和国。即，所谓“微型世界体系”在更高维度上的恢复。

前面，我们在消费—生产合作社方面考察了互酬性原理于更高维度上的恢复。现在，应该进一步在各国间关系上来观察。各民族联盟作为新的世界体系而形成的原理，是赠与的互酬。这与以往的“海外援助”似是而非。例如，这时所赠与的不是生产物，而是为了生产的技术知识（知识产权）。进而，威喝对手的武器之自愿废除，也算是赠与的一种。这种赠与，乃是对发达国家的资本与国家之基础的放弃。

而这并不会发生无秩序状态。因为，赠与可以发挥比军事和经济力量更为强大的“力量”。普遍的“法之支配”不是靠暴力，而是靠赠与的力量支撑的。如此这般，“世界共和国”将得以形成。而将此视为非现实梦想的人们才是可笑的。例如，一贯坚持最刻薄的霍布斯之观点的卡尔·施米特，就在消费—生产合作社中看到了国家死灭的唯一可能性。

当“世界国家”包括全地球、全人类的时候，它已非政治性的单位，而只是在习惯上称其为国家而已。……当它超越这个范围而成为文化、世界观及其他某种东西、“更高维度”的单位，而同时依然试图形成非政治性的单位时，那便是在伦理和经济两极之间寻求中立点的消费—生产合作社了。它与国家王国帝国，与共和制君主制，与贵族政治和民主政治，乃至保护和服从均是无缘的，它恐怕是抛弃了一切政治性格的东西。^①

施米特在此所说的“世界国家”，与康德所谓世界共和国相同。施米特认为，从霍布斯的观点来看，国家的扬弃是不可能的，但不能因此就相信扬弃国家是不可能的。他暗示，只有依靠与霍布斯不同的交换原理，这世界国家才有可能实现。

^① 卡尔·施米特：《政治的概念》日文版第68—69页，东京：未来社。

6. 作为世界体系的各民族联盟

正如康德所预见的那样，经历了两次世界大战而联合国终于诞生。如今的联合国与全新的世界体系还有相当的距离。它成了各民族国家争夺霸权的场域。然而，联合国乃是在人类付出重大牺牲基础上建立起来的体系。尽管它并不完美，但如果人类不对此加以活用的话，那么人类将不可能有其未来。

对于联合国的批判，主要集中在安全理事会和世界银行、国际货币基金组织（IMF）方面。但是，现有的联合国并非仅仅局限在这几个方面。实际上，它是一个被称为“联合国体系”的庞大而复杂的联合体。它基本上有三个部分构成。第一是军事，第二是经济，第三则是医疗、文化、环境等领域。其中的第三个领域与另外两个领域不同，有许多部门是早于国际联盟和联合国而存在的组织。

例如，世界卫生组织（WHO）就是诞生于19世纪而后加入联合国的国际机构。就是说，除了第一和第二领域，所谓的联合国体系并非由哪个人所设计的，而是原本作为国际性的联合（association）而生成并与联合国合流从而产生的。随着世界交往的扩大，这种东西将处于不断的生成之中。而且，在这个第三领域中，没有政府组织（nation）和非政府组织的区别。例如，像世界环境会议非政府组织（NGO）可以和各国政府一起派代表参加那样，是超越民族的东西。从这个意义上讲，“联合国体系”超越了联合国（United Nations）。

当然，第一和第二领域还没有达到这样的境界，因为它们是与资本和国家直接相关的领域。而且，它们规定着现有的联合国。换言之，交换样式B和C规定着现有的联合国。如果在第一和第二领域中也能实现第三领域所产生的事态，那么就可以说它是全新的世界体系了。不过，这并非只

靠世界交往的扩大就可以自然生成的。它取决于对国家和资本的抵抗。

要将联合国变成全新的世界体系，各国针对国家和资本的抵抗运动是不可缺少的。只有各国的变化才能改变联合国。同时也可以反过来讲，联合国的改革正可以使各国的抵抗运动成为可能。各国的抵抗运动，有被国家和资本分割开来的危险。它可以超越国境实现自然的联合，就是说“世界同时革命”可以自然地爆发，这种预测是不能成立的。而且，即使建立起了全球的联合组织（international），也未必有抑制各国家的力量。即使曾经实现过，也不能成为今后可以实现的任何保证。

世界同时革命，常常是以各国的抵抗运动一齐爆发这样的印象被谈论的。但是，这不仅不可能，而且也没有这样的必要。只有以联合国为根基，各国无论怎样的抵抗运动都会不知不觉间与其他运动联系起来，并形成渐进的世界同时性的革命。另一方面，如果没有各国的抵抗运动，联合国将遭到忽视，结果会导致世界战争的爆发。实际上，这种可能性相当高。但是，我们没有悲观的必要。因为，正如康德所思考的那样，世界战争将实现更为高度的各民族的联盟。虽然如此，这种事态的发生也有一个必要的条件，就是各国存在对抗国家和资本的抵抗运动。

实现基于互酬原理的世界体系即世界共和国，并非易事。交换样式 A、B、C 将顽强地存在下去。换言之，共同体（nation）、国家和资本将顽固地持续存在。无论生产力（人与自然的关系）怎样发展，都无法完全消除源自人类关系之交换样式的那种存在。不过，只要这些交换样式依然存在，那么，交换样式 D 也会顽强地存在下去。不管怎样地压抑和否定，它都会不以人类意志为转移地持续地回归。康德所谓的“整合性理念”正是这样的东西。

后 记

这是我的一部新作，以此前发表的一些文字为基本内容而构成的。第一，是《走向世界共和国》（岩波书店，2006），可以说这本小书是本书的一个概要。之后，我又写了《关于〈走向世界共和国〉的笔记》（载季刊杂志《at》）的系列文章。另一方面，我曾为《走向世界共和国》的海外版做了些增补修改的工作。同时，就有关本书中的一些问题曾发表如下英文文章：“Beyond Capital-Nation-State”（*Rethinking Marxism*, 20th Anniversary, Volume 20, Routledge, 2008），“World Intercourses: A Transcritical Reading of Kant and Freud”（UMBR（a），2007），“Revolution and Repetition”（UMBR（a），2008）。

还有，我从2006年到2009年期间，曾就本书中包含的一些问题在以下国家的大学做过讲演：美国（麻省理工大学、芝加哥大学、斯坦福大学、纽约大学、芝加哥洛约拉大学）、加拿大（多伦多大学）、英国（泰特现代艺术馆、密得萨斯大学）、中国（清华大学）、克罗地亚、斯洛文尼亚（卢布尔雅那大学）、土耳其（伊斯坦布尔比尔基大学）、墨西哥（国立自治大学）等。在这些地方的提问回应和交流中，学到了很多。特别是在中国、土耳其、墨西哥的讲演旅行中，我实际观察到现实状况中“世界史的结构”之一端。本书正是经过上述公共场域而提炼成形的。在这个过程中，我每次都做了细微而重要的修正。但总之，我想把本书作为眼下对未来的最终展望。

自着手写作此书开始已历时8年，我得到了海内外众多人士的帮助。

首先，要向上述给我提供讲演机会的各位表示感谢。Michael Bourdaghs、Indra Levy 和柄谷凜三位在英文翻译方面提供了帮助。另外，还从高濑幸途、高泽秀次、丸山哲郎、小岛洁各位那里得到了莫大的鼓舞和激励。如果没有他们的援助，我这项工作将难以持续下来的。谨致以深深的谢忱！

柄谷行人

2010年5月于东京

译者后记

真正称得上具有创造性思想的，应该是可以构筑起未来世界图景，并化为批判性实践力量的那样一种学说或理论，这是我在阅读和翻译柄谷行人这部新著时所深深感到的。按照柄谷先生自己的说法，本书是对此前出版的《跨越性批判——康德与马克思》和《迈向世界共和国》两书提出的观念和未来展望进行全面体系化和普遍化而完成的一部理论著作。而我更愿意称其为一部具有开创性的思想著作。

21 世纪的今天，人类正面临着种种困惑和危机。而最大的危机在于 200 年来工业革命所构筑起来的资本主义体系已然走到了穷途末路，资本的逻辑不仅渗透到世界的每一个角落，而且人类关系也完全被赤裸裸的商品交换关系所覆盖。因此，我们虽然生活在物质极大丰富而交往日益便利的全球化时代，却时时感到这个世界的单一乏味的压抑，不断发现资本的逻辑之下无所不在的欺压、宰制乃至根源性的不平等。人们似乎已经很难再看到资本主义的“外部”，而“外部”的消失也正意味着资本主义本身的山穷水尽。在这样的时刻，也就需要我们凝聚理论的想象力和思想的创造性，去发现新的“外部”——超越资本主义体系并展现人类未来可能性的全新图景。《世界史的构造》正是这样一部关乎资本主义结构性危机和人类未来发展前景的思想性著作。

关于本书的具体内容和写作动机，作者已经在“中文版序言”等部分作了清晰简要的说明。而作为其理论体系雏形的《跨越性批判》（中央编

译出版社，2011）和问题意识之最初展开的《迈向世界共和国》（台湾商务印书馆，2007）两书，也已经有了中文译本，感兴趣的读者可以找来一读。若要进一步了解柄谷行人其人其文以及此前的思考，也可以参考中央编译出版社2011年推出的三卷本《柄谷行人文集》以及附于文集后面我所撰写的“编译后记”。在此，我只想提请注意，这本著作并非一部有关人类社会构成体发展演变的历史著作。所谓“世界史的构造”，其议论的核心不在世界历史，而在于“结构”性的问题。换言之，这是一部关于现今我们这个世界的危机根源及如何超越的思想性著作。

本书日文原版由岩波书店于2010年出版。作者本人十分看重自己的这部理论性著作。据悉，目前英文版的翻译也已完成。而在英文翻译过程中，柄谷行人又对原书作了诸多修正。我的中文翻译则主要依据岩波书店版，同时，根据作者提供的修改版及英文译稿，对岩波版有所增补。这是要向中文读者交代的。另外，书中涉及大量固有名词包括西方和日本的人名地名等，对此，我随文作了有限的译注，并尽可能在人名地名后面附上西文原文，以便中文读者查考。书中大量征引马克思恩格斯的文字以及西方经典著作。我在翻译过程中，除采用《马克思恩格斯全集》中文版之外，还尽量参照和借用西方经典的可靠的中文译本。在此，谨向译者表示衷心的感谢。

本书日文版出版后不久，便受到中央编译出版社领导的关注，而该社《柄谷行人文集》的策划编辑则迅速执行了社领导关于购买版权、翻译出版中文本的决定。对于这样的眼光和魄力，我要首先表示由衷的敬佩和感谢。到了2011年夏天，我将翻译出版计划告知柄谷行人先生之后，他不仅爽快地同意了，而且还对翻译工作给予了大力支持，并如期惠寄来“中文版序言”，这也是要深致谢忱的。我翻译介绍柄谷行人先生的著作，这已经是第三部了，而每一次都得到他一如既往的耐心细致

的指教，让我深深感到思想和文字交流的愉快。

最后，感谢北京大学贺桂梅老师细心阅读本书的译稿并迅速发来详细的勘误表。同时，对中央编译出版社领导和编辑给予本书出版的大力支持，表示诚挚的谢忱！

赵京华

2012年06月04日

于北京太阳宫寓所