

柄谷行人文集Ⅱ

主编 赵京华

跨越性批判

——康德与马克思

〔日〕柄谷行人 著 赵京华 译



全国百佳出版社
中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press



〔日〕柄谷行人／著 赵京华／译

跨越性批判

——康德与马克思

主编／赵京华

柄谷行人文集Ⅱ



全国百佳出版社
中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

图书在版编目(CIP)数据

跨越性批判 / (日) 柄谷行人著 ; 赵京华译. —北京 :

中央编译出版社, 2010. 11

(柄谷行人文集 ; 2)

ISBN 978-7-5117-0616-4

I. ①跨… II. ①柄… ②赵… III. ①哲学—研究

IV. ①B0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 212383 号

TORANSUKURITIKU [Transcritique]

by Kojin Karatani

© 2001, 2004 by Kojin Karatani

Originally published in Japanese by Iwanami Shoten, Publishers, 2004.

This Chinese (simplified character) language edition published in 2011

by the Central Compilation and Translation Press, Beijing

by arrangement with the proprietor c/o Iwanami Shoten, Publishers, Tokyo

跨越性批判

出版人: 和 龔

策划编辑: 冯 章

责任编辑: 冯 章

责任印制: 尹 珺

出版发行: 中央编译出版社

地 址: 北京西单西斜街 36 号(100032)

电 话: (010)66509360 (总编室) (010)66509366 (编辑室)

(010)66509364 (发行部) (010)66509618 (读者服务部)

(010)66161011 (团购部) (010)66130345 (网络销售部)

网 址: www.cctpbook.com

经 销: 全国新华书店

印 刷: 河北下花园光华印刷有限责任公司

开 本: 787mm × 1092mm 1/16

字 数: 260 千字

印 张: 19.5

版 次: 2011 年 1 月第 1 版第 1 次印刷

定 价: 49.00 元

本社常年法律顾问: 北京大成律师事务所首席顾问律师 鲁哈达

凡有印装质量问题, 本社负责调换, 电话: 010-66509618

中文版序言

我写作《跨越性批判》是在20世纪90年代，也就是前苏联圈崩溃之后。我曾经是对前苏联持批判态度的新左翼成员之一，但当它崩溃之际，却产生了复杂的心情。那时，我发现新左翼依存的正是前苏联的存在，这很有讽刺意味。它的倒塌不仅使旧左翼难以生存了，更使得以为只要批判前苏联就可以了事的新左翼感到了窒息。

一直以来，我对共产主义或未来社会并没有做什么思考，或者不如说是拒绝了对此的思考。我常常援引马克思的话，以为谈论未来的事情是反动的。马克思还讲过：“共产主义对我们来说不是应当确立的状况，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”^① 但是，到了1990年前后，在后现代主义高呼一切理念已然终结的大合唱中，我开始感到有必要对“共产主义”这一理念加以根本性的重新思考。

那时，我转向了康德。阿多诺曾把康德视为主观主义哲学家而持续地加以批判。这当然具有批判那些高举康德旗帜的资产阶级哲学家的战略意义。然而，我相反地认为，康德之所以在战略上重要，是因为我们如今所处的状况与康德写作《纯粹理性批判》时的状况多有类似。一般认为康德的著作乃是对形而上学的批判。这不错，但正如《纯粹理性批判》序言中所述，康德写作此书的时候，形而上学正在走向衰退，“今则时代之好尚已变，以致贱视玄学。”因此，他“批判”形而上学，目的不在于嘲笑，而是为了重建。毫无疑问，他所谓“道德的”，在现实上也便是政治、经济性的问题。他所追求的是扬弃资本、民族和国家的世界共和国。

^① 见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第40页，北京：人民出版社，1960。

当然，也可以对康德做并非如此的解读。然而，我对那种平庸的解读没有兴趣，我参照康德为的是确立共产主义这一形而上学。正因为如此，需要对共产主义进行“批判”。就上面所引马克思的话语而言，他一生坚守住了这样的共产主义理念。马克思所否定的是那种作为设计性理念的共产主义，而非共产主义本身。不过，这两者的不同应该如何阐述呢？我从康德那里学到了很多。康德对“建构性理念”和“整合性理念”做了区分。更严密地讲，这两个概念应该称之为理性的“建构性使用”和“整合性使用”。建构性理念即将被现实化的理念，而整合性理念则是绝难实现的、仅作为目标而逐渐向其迈进那样的理念。不用说，这个整合性理念是一种假象，但在没有这个假象便无法前行这一意义上来说，它又是一种超越论假象。

这样来看，我们就会明白，马克思所否定的正是这个建构性理念。而这与坚持那个作为整合性理念的共产主义（世界共和国）并不矛盾。那么，把共产主义视为建构性理念的马克思主义又如何呢？这种马克思主义乃是“理性的建构性使用”，最终变成了所谓“理性的暴力”。我们对此要加以否定，但不应该连作为“整合性理念”的共产主义也否定掉。受到建构性理念的摆弄而遭到挫折的人们，如今甚至对理念一般也痛恨起来。后现代主义者便是如此。

在20世纪90年代前后，我还面临着另一个问题。那时，随着资本主义全球化的到来，有人开始谈论起民族/国家将要被淡化这样的预言。对此，马克思主义者也几乎没有提出什么不同观点。然而，我认为国家和民族并非那种会因资本主义市场经济而被消解掉的东西。伴随资本主义全球化而产生的是民族主义的高涨，它无疑将通过国家的介入而得到强化。但也不会因此就退回到保护主义，充其量是过火的新自由主义将受到抑制。

在当今的经济发达国家里，资本主义经济、国家和民族的存在是以下面这样的形态相互关联着的：放手纵任资本主义经济的发展，必将导致贫富差距的拉大和对立。而以一视同仁和平等为志向的国民将要求解决因资本主义带来的贫富差距和不平等问题。因此，国家将靠税收实现财富的再分配，并通过制定种种规则来解决这些问题。资本、民族、国家虽然分别基于不同的原理，但在这里，它们是以相互补充的形式接合在一起的。实

际上，正如民族国家（nation-state）这一概念所显示的那样，民族与国家原本是异质的东西的结合。为了观察现代社会构成体，我认为在这个词前面还应该加上资本主义经济一项，而将此称之为资本制—民族—国家。这三者构成一个联结的圆环。就是说，缺少其中任何一个要素都将无以成立。

超越资本制—民族—国家绝非易事。例如，靠国家来否定资本主义并不那么困难。但是，这却将强化国家的功能。其次，关于民族，马克思主义者认为如果解决了经济上的阶级对立，民族问题就可以得到消解，其实并非如此。实际上，马克思主义的运动一直受到国家、民族（nation）、宗教等问题的困扰。原因就在于把这些视为受经济基础规定的意识形态之上层建筑。

马克思主义的运动在世界部分地区被法西斯主义所挫败。日本曾屈服于天皇制法西斯主义，德国也败给了纳粹。于是，从这种苦涩的教训出发的法兰克福学派以及其他的马克思主义者，开始强调这种上层建筑具有独立于经济基础的相对自律性。但即便如此，很难说其认识有了根本的转变。例如，本尼迪克特·安德森强调民族（nation）是“想象的共同体”。可是，这种观点有一种单纯的启蒙主义倾向，仿佛人们从这个想象中觉醒过来民族（nation）就可以被消解掉似的。实际上，民族（nation）并非那种靠启蒙能够消解掉的东西。它的根很深很深。

本来，我们不能把国家和民族视为如同文学或哲学一样的上层建筑。在广义上，它们分别植根于“经济基础”。就是说，资本、民族、国家分别建立在三个不同的基础性的交换样式之上——A 互酬制、B 掠夺——再分配、C 商品经济。如果称交换为“经济性的”，那么可以说它们都是“经济性的”基础构造。而且，都有自己的“意识形态之上层建筑”。例如，马克思在《资本论》中透过商品交换的形式看到了巨大的信用体系得以形成的世界。从这个意义上讲，资本主义经济体系本身也有自己的意识形态之上层建筑。因此，它时而也会遇到“信用危机”。另一方面，国家和民族尽管属于上层建筑，但它们分别是与商品经济不同的交换样式派生出来的。

而且，资本、民族、国家并非各自独立的。如前所述，它们是作为资

本制—民族—国家而存在的。历史上无论怎样的社会构成体，都是以这种交换样式被结合在一起的形态而存在的。比如，在原始社会的共同体中，基于交换样式 A（互酬）的交换是其主流，但也一直存在着与其他共同体之间进行的另外一些交换样式，即战争和贸易的方式。接下来，在前资本主义的（亚细亚的乃至封建的）国家中，以交换样式 B 为主导。当然，这里也有 A 和 B 样式存在。就是说，虽然是以受国家统制的形态出现的，但都市和农业共同体依然没有消失。再次，在资本主义社会构成体中，商品交换样式占统治地位，而其他交换样式也还继续存在。不过，它们是变形的、作为资本制—民族—国家这一结合体而显现的。例如，代替遭到瓦解的农业共同体，“想象的共同体”作为民族(nation)而显现出来。

进而，更为重要的是交换样式 D，即联合(association)。它是在更高的维度上对互酬性的恢复。A、B、C 分别属于资本、民族、国家的原理，D 则是对这些提出异议而与此对抗的东西。D 与 A、B、C 不同，它即使可以在短时期内出现，但在现实上并不存在。从历史上看，它曾经以普遍宗教的形式出现过。虽然很快就会被国家和共同体所回收，但始终作为对抗的潜在势力而不曾消亡。它在历史不断作为社会运动的源泉而发挥着作用。19 世纪后期以来，这个 D 主要采取了“科学社会主义”的形态。但它的力量源泉在于乌托邦式的契机，即联合(association)这一契机之中。A、B、C 三种交换样式将会顽强地延续下去。正因为如此，D 也会持续地存在。它将作为一个“整合性理念”而发挥其作用。

20 世纪 90 年代末我写完《跨越性批判》这本著作以后，一直在思考着上述的问题。就是说，从交换样式的角度对社会构成体的世界史进行结构上的阐明，这是我的思考目标。从这一点来看，本书中所阐述的还只是一些萌芽性的看法。然而，其中也包含了比现在我所谈到的更为广泛的诸多要素。这本著作是我直到 20 世纪 90 年代为止的思考之集大成。

柄谷行人

2009 年 2 月 3 日于东京

日文版序言

本书由两个部分，即有关康德和马克思的考察而构成。这两个部分看上去仿佛互不相干，但实际上是密不可分而相互联系的。我所谓跨越性批判，旨在于伦理性和政治经济学的领域之间，即康德式批判和马克思式批判之间往复跨越，也就是透过康德来阅读马克思，同时透过马克思来阅读康德。我要做的是重新恢复两位思想家所共有的“批判（批评）”之意义。当然，这里的“批判”并不意味着非难对方，而是一种省察乃至自我省察。自19世纪以来，有不少思想家将康德和马克思联系在一起，他们要寻找一般所谓马克思主义唯物论中缺乏的主体/伦理的契机。事实上，康德绝非资产阶级的哲学家。对于康德来说，道德/实践并非善恶问题，而是“自由”（源自自身）的问题，它意味着将“他者”作为“自由”来看待。所谓道德法则，乃是“对于你自身及所有他者的人格中存在着的人性，一定要将其视为目的而不能单单作为手段来使用。”不过，这并非什么单纯的抽象之物。康德是将此作为历史性的社会中应当逐渐实现的课题来思考的。具体而言，即针对商人资本主义的市民社会而谋求独立的手工业者们的联合。不用说，这是在德国产业资本主义还没有兴盛起来的时期所可以预期的理念，随着产业资本的兴盛，独立的手工业者们不得不产生分化。不过，康德的思考虽说具有抽象性，但却成为后来的乌托邦社会主义者和蒲鲁东那种无政府主义者的思想先声。也因此，赫尔曼·科恩将康德称之为“德国社会主义的真正创始者”。很明显，在把他者仅当作“手段”来对待的资本主义经济中，康德的“自由王国”和“目的王国”就意味着共产主义，反过来说，共产主义如果没有这样的道德性契机是不可能实现

的。从历史上讲，康德派马克思主义者被消灭掉了，这是不公平的。

然而，我将康德和马克思结合到一起，与上述新康德派没有任何关系。相反，我不得不在康德派马克思主义者之中找出他们有关资本主义认识的天真幼稚。无政府主义者（或工团主义者）也是如此。他们对自由的感觉和其伦理性值得赞赏，但不容否定，他们对统摄人类社会关系之力缺乏理论把握。因此，其努力总是无力的且往往以悲剧告终。我在政治上毋宁说是一个无政府主义者，对马克思主义式的政党和国家不曾产生过共鸣。尽管如此，我对马克思抱有深深的敬意。青年时代阅读标有“政治经济学批判”副题的《资本论》所产生的惊叹，随着岁月的流去不仅没有消失反而越发深沉了。作为大学经济学系的学生，我细致地阅读过《资本论》，因此，我对从卢卡奇到阿尔都塞的那些马克思主义哲学家感到不满，他们并没有认真阅读《资本论》，其兴趣便回到自己的哲学方面去了。同时，我也不满于经济学家只将《资本论》视为经济学著作。渐渐地我开始认识到，马克思的“批判”与其说是对资本主义和古典经济学的批判，不如说更是要弄清楚资本的本能及其限界，进而发现其根底上人类交换行为中不可避免要遇到的困难。《资本论》没有简单地昭示出走出摆脱资本主义的路径。相反，正因为通过证实简便的路径不可能存在的理由，才暗示出了对此进行实践性介入的可能性。与此同时，我开始注意到另一个思想家，比起形而上学批判来，他更试图通过毫不犹豫地照射出人类理性的局限，从而暗示了其实践的可能性。人们常常在与黑格尔的关联中来阅读《资本论》，而我逐渐认识到可与《资本论》媲美的著作只有一部，这就是康德的《纯粹理性批判》。这也是我将康德和马克思结合到一起的理由之一。

马克思除了在批判相关人物言论时偶尔提到之外，几乎没有谈论过共产主义。他甚至在某个地方说过，谈论未来的事情是反动的。直到1989年为止，我一直轻视有关未来的理念。我认为，即使不抱有关于未来的理念也可以实现与资本和国家的斗争，针对现实中的矛盾我们只有持续不断地

斗争下去。但是，1989年以后，我的想法发生了变化。以往，我对传统的马克思主义政党和国家是持批判态度的，其前提就在于认为它们将顽强地持续下去。可是，当它们崩溃的时候，我却发现自己是依附于它们的存在而存在的。因此，我开始感到有必要谈一些具有积极意义的事情。我真正开始思考康德便是在这个时候。

一般来说，康德是作为形而上学的批判者而闻名于世的，这并没有什么不对。康德强调对形而上学的批判是因休谟的怀疑而被重新唤起的。然而，人们没有注意到，在他写作《纯粹理性批判》的时候，形而上学已经不受欢迎而成了嘲笑的对象。“玄学固曾有尊为一切学问之女王一时代；且若以所愿望者为即事功，则以玄学所负事业之特殊重要，固足当荣称而无愧。但今则时代之好尚已变，以致贱视玄学”^①。因此，对于康德来说，这种“批判”的工作意味着以与之相称的形式重新恢复形而上学。具体而言，就是对休谟的批判。

在20世纪80年代，回归康德成为一个十分显著的现象。正如汉娜·阿伦特的开创性研究（《康德政治哲学讲义》）和利奥塔尔的工作（《狂热》）所显示的那样，这是通过《判断力批判》来重新解读康德。鉴赏判断虽然要求普遍性，但在复数的各种主观之间却不存在普遍性，充其量是通过其共通感来制约的。这似乎与设想超越论主体之存在的《纯粹理性批判》性质不同。但是，包括试图将康德的理性作为“公共理性”予以重新评价的哈贝马斯在内，这种对于康德的重估其政治含意是不言而喻的。那就是对于作为“形而上学”之共产主义的批判，而最终归结为社会民主主义。

马克思主义作为合理论、目的论的思考（宏大叙事）受到了批判。斯大林主义正是这种思考的一个归结点，例如，通过掌握了历史法则的理性而引导人们的知识分子来建立政党。而今针对这种思考，理性的霸权受到了批判，知识分子的地位和历史目的论遭到了否定。这种批判和否定同时

^① 《纯粹理性批判》，此处采用蓝公武的译文，见中文版第3页，北京：商务印书馆，1997。

也意味着针对极权式理性的管理而强调建立多语言游戏间的“调停”和“共识”，以及针对合目的论（形而上学）的历史而强调经验之多样性和复杂的因果关系，另一方面，亦是要在本质多样性（持续）方面肯定常常为目的而遭到牺牲的“当下”。但是我注意到，被冠以解构主义或者知识考古等各种名称的上述思考——我本人也曾是其中的一员，只是在马克思主义统治众多人和国家的时期才具有一定的意义。到了20世纪90年代，这种思考已然失去了冲击力，成了单纯为资本主义自身的解构运动而辩护的东西。怀疑论式的相对主义、多语言游戏（共识）、审美化的“当下肯定”、经验论式的历史主义、重视非主流文化（文化研究）等等，已经失去了当初具有的摧毁力而成了“占统治地位的思想即统治阶级的思想”。如今，这些思想理论在经济发达的各国其最保守的制度当中受到了认可。针对合理主义，这些思想理论强调的是经验主义思考——包括审美的优越地位。20世纪80年代的回归康德实际上是向“休谟的回归”。

而我则是在所谓“休谟批判”的语境之下开始阅读康德的，直白地说，这便是如何重建共产主义这一形而上学的问题。康德说：“所以，我为了获得可以容纳信仰的场所必须排除知识。形而上学——换言之，对纯粹理性不加批判且试图使此学问向前发展的成见，乃是违反道德的一切不信的源泉，实际上这种不信总是非常武断的”（《纯粹理性批判》）。本来，康德并不是要去恢复宗教。他所承认的宗教限于道德上的，也只是在道德上给予我们以勇气的那种宗教。

马克思一贯拒绝把共产主义视为“建构性理念”（理性之建构性利用），因此，他不曾谈论过未来。《德意志意识形态》中，他在恩格斯所写的部分加进了这样一段话：“共产主义对我们来说不是应当确立的状况，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”^①。这与马克

^① 见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第40页，北京：人民出版社，1960。

思将共产主义视为“整合性理念”（理性之整合性利用）并没有什么矛盾。如果将此作为“科学社会主义”等而加以理论化，就成了形而上学，马克思对此是排斥的。青年马克思曾经写道：“对于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。对于马克思来说，共产主义乃是康德的“绝对命令”即实践（道德）的问题。在这一点上，他终生没有改变，即使在后来开始重视应该实现的历史的物质条件时也是如此。可是，很多马克思主义者却嘲弄这种道德性，而标榜历史的必然和“科学社会主义”，结果反而“构成”了奴隶性的社会。这不过是“理性的越权行为”而已。如果说对于共产主义的失去信心得到了蔓延，那么不得不说其“一切不信的源泉”就在于这种武断论的马克思主义者。我们不能忘记20世纪共产主义所造成的悲惨结局，也不能将其谬误看做偶然发生的东西。我们决不应该天真积极地去谈论理念，包括否定斯大林主义之后出现的新左翼。然而结果是，在嘲笑共产主义已成了“时尚”的今天，另一种同样“非常武断的”思考却盛行起来。而在知识分子表示“对道德失信”的时候，世界上各种各样的“宗教”却开始兴盛。我们对此是无法嗤之以鼻的。

因此，进入20世纪90年代以后我的思考并没有发生特别的变化，但立场却完全改变了。我开始认识到，理论不能简单地停留在对现状的批判性阐释上，必须提出改变现实的某种积极的东西。与此同时，我亦再次体会到了这样做是何等的困难。不用说，社会民主主义对我而言没能提供任何积极的展望。而在我的内心光明突然闪现，是到了20世纪末尾的时候。于是，从得以看到本书最后所记述的那种展望时起，我在日本发起了新联合主义运动（NAM）。当然，随着全球资本主义的推进，“消灭现存状态的现实运动”也不可避免地在世界各地发生了。而我们不能轻视理论，因为

^① 《〈黑格尔法哲学批判〉序言》，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。

如果没有理论，或者说没有跨越性的认识，过去的失误定会以另外的形式重复出现的。

如果没有对以往的理论进行综合的检讨，新的实践就无法实施。这样的理论未必就一定是政治性的东西。在我看来，能够超出康德和马克思之“批判”范围的东西不可能存在。因此，我在本书中不惮迂回曲折而深入到从基础数学论到语言学、艺术乃至存在主义的所有领域。讨论只有各领域的专家才与之有关的诸种问题。另外，第一部分的康德论和第二部分的马克思论，各自是作为独立的部分来写作的，因此两者之间的关联可能不很清晰。所以，我附加了一个说明性的导论，不过这个导论并非全书的摘要。

然而，我坚信这是一本一般读者也可以理解的书。实际上，本书依据自1992年开始为日本的月刊杂志《群像》所作连载文章修改而成，那些连载文章与杂志上的小说放在一起发表的。就是说，我并不是在学术的封闭领域中，而是面对没有专业知识的一般公众写作的。从这个意义上讲，本书并非学术著作。如果按照学术的方法来写，恐怕就要涉及到有关马克思和康德的历史意义、思想局限，以及作者自己的观点等等。然而，我没有这样来写一本书的兴趣。我觉得只有那些应该赞扬或者值得赞扬的东西，才值得为此写作。在本书中，我对康德和马克思没有进行狭隘的吹毛求疵，而是试图尽可能在“可能性的核心”方面阅读他们。其实，从某种意义上讲，本书对于康德和马克思更具批判性也说不定。

书中，我阐述了资本制—民族—国家三位一体的构造。但我承认，对国家和民族的单独考察还很不充分。另外，对农业国家和发展中国家的经济与革命问题的阐释也不够充分。还有，本书几乎没有涉及到我生于斯长于斯的日本历史语境。实际上，我的上述考察有很多来自对日本马克思主义“传统”的批判性检讨和吸收。我所谓的“跨越性批判”如果没有对上述“传统”的继承是无以成立的。即，如果没有我在日本与西洋各国或者亚洲各国之间所体验到的“差异”及其“横向”移动，本书的写作将无法完成。之所以省略了与此相关的考察，那是因为在另外的书中有所涉及。在本书中，我试图仅就康德和马克思的文本来谈自己的想法。

鸣 谢

本书的写作得到了很多友人的援助和建议。首先，要向英文翻译者高祖岩三郎和 Judy Geib 表示感谢。其次，要向对英文译本提出很多意见的 Geoff Waite，一贯给予我理论上启示和精神上支援的弗雷德里克·杰姆逊、三好正雄，以及给我各种具体援助的浅田彰、关井光男、Paul Anderer、Indra Levy、内藤裕治、柄谷凜，致以深深的谢忱。

柄谷行人

2001年5月于纽约

导论 何谓跨越性批判

康德哲学一般被称为超越论的——区别于超越的。简要地说，超越论的态度即是要弄清楚我们意识不到且先于经验而存在的形式。然而，自一开始哲学难道不就是这样一种反思的态度吗？所谓哲学难道不就是要通过反思而排除谬误和假象的吗？那么，康德的不同究竟在哪里呢？在康德之前，人们认为假象基于感觉而发生，纠正这种假象的则是理性。而康德视为问题的，是因理性自身的本能所产生而单纯靠反思无法排除掉的假象，即超越论的假象。所以，康德的反思，正如弗洛伊德针对哲学反思所指出的那样，不可能是表层的东西。弗洛伊德认为，“无意识”只存在于分析者和被分析者的关系特别是后者的反抗之中。在没有他者介入的独自一人的反省中是不可能展示出这种无意识的。然而，尽管被视为主观哲学家而遭到了批判，在康德的反思中却有“他者”介乎其间。

康德这种独特的反思方法，在早期作品《以形而上学之梦来阐明一位视灵者的梦》中已有其展露。

以前，我只是从自己的悟性立场来考察一般的人类悟性，而如今我要将自己放在非自我的外在理性的位置上，从他人的视角出发来考察自己的判断及其最隐秘的动机。比较来自两种视角的考察会产生强烈的视差，而这也便是避免视觉上的欺骗，将各种概念放在有关人性认识能力的真正位置上的唯一手段^①。

^① 《康德全集》日文版第3卷，东京：理想社。

这里，康德所强调的并非那种普通的观念，即不光从自己的视角而且要从“他人的视角”来观察。毋宁说，情况正好相反。如果我们主观性的视角乃是视觉上的欺骗，那么，他人的视角或者客观性的视角也难免不成为骗局。果真如此，那则作为反思的哲学之历史便只能是“视觉上的欺骗”之历史了。康德所提出的乃是揭露这种反思只能为“视觉上的欺骗”的那一类反思。作为反思之批判的这个反思，只有在自己的视角和他人的视角之“强烈的视差”上才能产生。为了说明这一点，我举一个康德时代还不曾出现的技术为例。

反思，常常用镜子中映现自己这一幻像来说明。镜子乃是以“他人的视角”来看自己的面孔。然而，我们应该将此与照片做个比较。透过镜子来反思，不管你如何想站到“他人的视角”上，结果仍然是一种共谋关系。我们只是按照自己的意愿来看自己的面孔。而照片则有其毫不留情的“客观性”。无论是谁来拍照，其结果都与肖像画不同，因为你不能说他有主观性。当然，照片也是一种映象（视觉上的欺骗）。重要的是镜之像与照片之象所产生的“强烈的视差”。照相被发明出来的时候，看到自己面孔的人与初次听到磁带里自己的声音者一样，据说都不禁感到讨厌。人们觉得这不是我的面孔（声音）啊。这与弗洛伊德所说的抵抗是一样的东西。不过，渐渐地人们习惯了照片，就是说如今人们把照片中的映象看做是自己的面孔了。然而，重要的是人们当初看到照片时所感到的“强烈的视差”。

哲学始于内省 = 镜像也终于内省 = 镜像。不论怎样引入“他人的视角”，结果还是一样。西方哲学最初发源于苏格拉底的“对话”，而对话本身正存在于镜子之中。人们批判康德仅仅停留在主观性的自我省察的层面，并试图在导入了复数主观的《判断力批判》中谋求走出主观性自我省察的出口。然而，哲学史上真正的事件，正发生在一面停留在内省上一面试图砸碎内省之共谋性的《纯粹理性批判》之中。我们在此可以发现与以往的内省 = 镜像不同的某种客观性/他者性的导入。康德的方法常常被非难为主观的、武断论的。然而，这主观性总是被“他人的视角”所纠缠

着。《纯粹理性批判》没有像《一位视灵者的梦》那样，以自我批评的方式来写作，但“强烈的视差”并未消失。它是以二律背反的形式出现的，并暴露出正题、反题都不过是“视觉上的欺骗”。

从以上观点出发，在第一部中我重新阅读了康德。有关马克思的第二部里也同样如此，例如，马克思在《德意志意识形态》时期，对他曾经置身其中的黑格尔左派进行了批判。对恩格斯来说，则是取代观念论而采用经济的观点，从而提示了观察历史的视角。所谓德意志意识形态，不过是落后国家试图在观念上实现发达国家英国的发展而形成的一整套话语而已。但对马克思而言，这是他本身第一次逃离德国话语而获得的某种带有冲击性的觉醒之体验。即并非从自己的视角也不是从他人的视角来观察，而是直接面对因差异（视差）而暴露出来的“现实”。来到英国，马克思开始专心于古典经济学的批判。在德国，他已经完成了对资本主义乃至古典经济学的批判。那么，究竟是什么给予了马克思如《资本论》中所形成的那种新的批判视角呢？可以说，这便是古典经济学中被视为偶然发生和运行失误造成的事件，即经济危机带给马克思的“强烈的视差”。

要之，马克思的批判产生于不断的“移动”以及作为其结果的“强烈的视差”。康德所发现的“强烈的视差”在批判康德主观主义而强调客观性的黑格尔那里被消解掉了。同样，马克思所发现的“强烈的视差”被恩格斯和马克思主义者抹消掉了。其结果是给人一种印象，仿佛康德或者马克思建构起了强固的体系。然而，认真阅读的话，就会发现这样的印象是完全不对的。

康德和马克思在反复不断地“移动”。这种不断移动于不同的话语体系的过程，带来了“强烈的视差”。这一点在流亡者马克思那里不用说了，关于康德可以说同样如此。他在空间上完全没有移动，但在拒绝移动的诱惑乃至始终作为世界主义者这一点上，他也是一个流亡者。一般认为，康德是处在理性主义和经验论之间进行超越论批判的人。可是从《一位视灵者的梦》那种奇妙的带有自虐性格的随笔观之，不能说康德只是单纯在“之间”进行思考的。他亦不断以经验论对抗武断的理性主义，同时又以

理性主义对抗武断的经验论。正是在这种移动中有康德的“批判”在。“超越论批判”并非某种安定的第三种立场。如果没有跨越的或者位置的移动，则不可能产生“超越论批判”。在此，我将康德和马克思的跨越而且是位置的移动称之为“跨越性批判”。

阿尔都塞说，在《德意志意识形态》中存在着“认识论的断裂”。但这种断裂并不是一次性完成的，而且这也不是最大的一次。一般认为，《德意志意识形态》中马克思的转向意味着历史唯物主义的确立。但实际上，这是以恩格斯为主导的，《德意志意识形态》的有关部分实质上也是他写的。于此，我们应该注目的是马克思达到历史唯物主义比较的滞后。这种滞后，在于他深深地关涉到恩格斯早就脱离开了的“宗教批判”问题。马克思说：“就德国来说，对宗教的批判实际上已经结束，而对宗教的批判是其他一切批判的前提。”（《〈黑格尔法哲学批判〉导言》）他把国家和资本的问题作为“宗教批判”的变形来思考，并非单单是在应用不久便放弃了费尔巴哈自我异化论。相反，他执着地对以资本和国家形态出现的“宗教”进行了批判。

产业资本主义的发展，使人们从生产的观点来观察以往的历史成为可能。所以，亚当·斯密早在18世纪中叶就提出了历史唯物论的观点。可是相反，历史唯物论却无法解释清楚资本主义经济。资本主义并非所谓的经济基础，而是超越人的意志且规定人类属性，或者使人们相互分离又重新结合在一起的某种“力量”，因此毋宁说是一种宗教性的东西。不用说，马克思一生要阐明的就是这个东西。“最初一看，商品好像是一种很简单很平凡的东西。对商品的分析表明，它却是一个很古怪的东西，充满了形而上学的微妙和神学的怪诞。”^①马克思已经不再将狭义的“形而上学”和“神学”视为问题，而正是在“很简单很平凡的东西”中发现了它们。这是真正的思想家才具有的认识。或许这样说也不为过，历史唯物论——

^① 《资本论》第1卷第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第87页，北京：人民出版社，1972。

就叫它马克思主义吧——没有马克思也可能存在，但《资本论》这样的书籍如果没有马克思则不可能出现。

有关马克思，一个不可忽视的重大“转向”，是从中期的著作《〈政治经济学批判〉导言》向后期的《资本论》的转移。具体而言，这便是“价值形态”的导入。而其契机则是他在《导言》之后直接遇到了一种怀疑论，即贝利对李嘉图劳动价值说的批判。李嘉图认为，商品中隐含着交换价值，货币则是表现这种交换价值的东西。就是说，货币不过是一种假象而已。根据这种认识，李嘉图左派和蒲鲁东等便构想出了废除货币代之以劳动证券和交换银行。马克思对此虽持批判态度，但基本上是根据劳动价值说来思考的。但贝利却认为，商品的价值只存在于与其他商品的关系中，因此内在于商品的劳动价值乃是幻像，他对这种幻想予以了批判。

贝利的怀疑论，与休谟对笛卡尔的批判有些类似，即笛卡尔所谓自我并不存在，存在的只是众多的自我而已。对此，康德说自我虽为假象，但存在着超越论式的统觉即X。将这个X变成实体性化的便是形而上学。虽说如此，我们很难从把这个X视为经验性实体的本能欲望中挣脱出来。因此，自我并非单纯假象，而是一种超越论假象。康德认识到这一点，是后来的事情，当初他是通过休谟的怀疑论而“从武断论的梦想中觉醒过来的”。同样毫无疑问，马克思深深地接受了贝利的怀疑论。但与康德一样，马克思亦不仅批判了李嘉图而且也批判了贝利。李嘉图基于劳动价值说而轻视货币，贝利也没有看重货币的意义。就是说，他虽然强调一商品的价值由与其他商品的关系而决定，但并没有重视下面这个事实：商品与商品并不能直接发生关系，只有透过与一商品（货币）的关系才能实现其关联性。

如马克思所言，当经济危机的时候，人们突然开始追求货币，重新成为重金主义者。《资本论》中的马克思，与李嘉图和贝利相比，更注意回溯到重商主义来思考。当然，他对重金主义和重商主义均持批判态度，并通过这种批判阐明其中被忽视的“形式”——使商品经济得以成立的超越论形式。从另外的角度来说，马克思所重视的是物所处的关系之场域，而

不是物本身。他没有像李嘉图那样以劳动价值说来寻找货币的存在根据。商品自身的价值要通过另外的商品（使用价值）来表现。在这种情况下，前者在于相对价值形态，而后者则在于等价形态。当所有的商品都要通过一个排他性的商品来表示其自身价值时，这个商品便成了一般等价物即货币。

在马克思看来，金子成为货币不在于它是金子，而在于其处于一般等价形态上。他要观察的是处于此位置上的生产物如何变成商品乃至货币的“价值形式”——相对价值形态与等价形态。不管其原材料为何，只要是处在排他性的一般等价形态上的便是货币。处于一般等价形态上的物（及其所有者）具有和其他任何物质交换的“权利”。人们视某种物如金为崇高，不是因为其物为金，而在于它处在一般等价物的位置上。值得注意的是，马克思从对守财奴的观察而开始自己对资本的思考。守财奴所具有的不是对于物（使用价值）的欲望，而是对处于等价形态位置上的物之本能——为了将此与欲望区别开来我效仿弗洛伊德称其为本能。换言之，守财奴的本能不是针对物的欲望，而是即使将物作为牺牲也要站到等价形态这一“位置”（position）上。一如马克思所言，这种本能隐含着神学的、形而上学的东西。因为，守财奴乃“向天国积攒钱财”。

尽管人们对此予以嘲笑，但资本的积累本能基本上与之相同。正如马克思所言，资本家正是“合理的守财奴”。他通过买卖商品试图增大其直接的可交换的权利。然而，目的不在于使用其商品。因而，我们无法从人们的欲望中寻找资本主义的原动力。情况恰恰相反，资本的本能在于“权利”（position）的获得，为此要唤起甚至创造出人的欲望。而要积蓄这种可交换之权利的本能，则来自于交换中存在着的困境和危险。

历史唯物论者思考自然与人的关系、人与人的关系是如何历史地变迁过来的。但是，他们缺乏对组织起上述关系的资本主义经济的考察。因此，我们必须观察交换的维度以及这个维度必然采取价值形态的方式之不可避免性。农本主义者和古典经济学家从“生产”出发，采取一种整体穿透式的观察所有社会关系的视角。可是，对于我们来说，社会性的交换总

是以非穿透的自立性力量展现出来，要废除这种社会性的交换并不容易。恩格斯认为资本主义的生产是无秩序的，故对此加以控制为好，这一观点产生出极权化的共产主义，实际上不过是古典经济学的延伸而已。

马克思在价值形态论方面有一个重要的转换，那就是对使用价值或流通过程的重视。某个物对别人来说如果没有使用价值，其本身的价值也就不存在。就是说，物在生产上不管需要多少时间，如果卖不出去也就没有价值。马克思抛弃了以往的交换价值和使用价值的区别。商品中并不包含交换价值，若不与他者发生关系，则商品便处在“致命之病”（克尔凯郭尔）状态下。古典经济学认为，商品乃是使用价值和交换价值的综合，但这不过是一种事后的观点而已。在这一综合里面潜藏着“惊险的跳跃”（马克思）。克尔凯郭尔说人乃是有限和无限的综合，这个综合与“信仰”有关。就商品而言，这便是所谓“信用”的问题。暂时先做成买卖，这依靠的是信用，即把买卖关系转化成债权和债务的关系。就是说，交换的危险性是以决算的形式表现出来的。信用使非如此便不能成立的交换变为可能并将其扩大。马克思认为，与国家的纸币不同，银行券（纸币）乃是期票的一种。然而，由于商品经济建立在信用之上，故危机必然以另外的形式存在。

古典经济学家取一种重视生产过程的立场，而视其他一切为次要的幻想的东西，并将其非神秘化。实际上，他们受摆布于应当非神秘化的流通和信用的结构。换言之，他们并没有弄清楚危机何以产生。危机乃是商品经济本来具有的危机性的表现，这本身正是经济学的“批判/危机”。我们甚至可以说，危机所引起的“强烈的视差”使马克思成就了《资本论——政治经济学批判》。

在《资本论》的序言里，马克思公开承认自己是“黑格尔的弟子”。他对资本主义经济的叙述，亦仿佛将其视为资本（=精神的）自我实现似的。虽然马克思采取了黑格尔式的叙述形式，但《资本论》其写作动机却与黑格尔完全不同。马克思的叙述绝不可能以“绝对精神”而告终。《资本论》一方面讲到资本如何构建起世界，一方面又阐明了资本的无法超越

自身的局限性。这正是对试图超越自身局限的资本和理性之无止境“本能”的康德式批判。所有的秘密都在于价值形态。价值形态论并不是对从物物交换到货币形成的历史过程的考察。价值形态乃是人们置身货币经济中已经意识不到的形态，是在超越论意义上被发现的“形式”。从价值形态到货币形态、守财奴、商人资本乃至产业资本，与这种叙述顺序相反，马克思是从后者向前者回溯的。古典经济学家否定了前一时代的重金主义/重商主义或者商人资本，与这些经济形式从不等价交换的差额中获得利润相比，他们认为产业资本主义依据的是公正的等价交换，其利润来自生产上分工合作的结果。然而，马克思则通过重返商人资本主义来考察资本。他将资本放到货币—商品—货币'这一“一般范畴”中来观察，表明他从根本上把资本看做商人资本的。

资本乃是自我增殖的货币，是 $G-W-G'$ 的运动过程。在产业资本上 W 的部分相当于原料、生产手段以及劳动力商品。劳动力商品才是产业资本所固有的东西。产业资本的剩余价值不单单靠让劳动者工作，而且还从（作为总体的）劳动者买回自己生产的产品之差额中获得。虽然如此，在原理上与商人资本没有什么不同。古典经济学攻击商人资本主义，认为那是一种欺诈（不等价交换）。可是，尽管商人资本从不同价值体系之间的交换中获得剩余价值，但依然根据的是各自不同的价值体系内部的等价交换。如果说商人资本通过空间上的差异而获得剩余价值，产业资本则靠技术革新在时间上不断创造出不同的价值体系，从而获得了剩余价值。当然，这也并不妨碍产业资本从商业资本的活动中获取剩余价值。对于资本来说，从哪里获得剩余价值都可以。重要的是，资本通过价值体系的差异，这本身是一种等价交换，而获得剩余价值。因此，剩余价值与利润不同，乃是不可视的，其所获得的过程存在于黑箱之中。

值得注意的是，在马克思主义者当中占统治地位的思考方法，不是从价值体系的差异来发现剩余价值，而只是注意从生产过程的“榨取”中来追究。他们把资本家和雇佣劳动者的关系视为封建领主与农奴关系的延长，并将此看作马克思的思考。然而，这不过是李嘉图利润理论中包含的

可能性，即从利润乃剩余价值之榨取这一认识中抽取出来的李嘉图派社会主义者的思考而已。此乃支撑了1848年以前的英国劳动运动的理论，马克思自己也再三提示过这种观点亦反映了事实，但是，虽说这通俗易懂，却没有揭示出资本主义制度之下剩余价值的秘密。这种观点能够说明的充其量不过是绝对剩余价值，而非产业资本主义特有的相对剩余价值。不仅如此，如后面所述，把资本家与雇佣劳动者的关系比附为封建领主与农奴的关系，导致了很多谬误的产生。第一，把对资本主义经济的扬弃放到“主奴辩证法”中来思考；第二，将在生产过程中的斗争当成了中心的任务。

另一方面，与古典经济学相反，马克思在《资本论》中重视的是流通过程。他以康德的表述方式指出了下面这个二律背反：剩余价值既不能从生产过程本身发生，也不能从流通过程中发生。“这里是罗陀斯，就在这里跳吧”。然而，这个二律背反只能从下面的思考中得到解决。产业资本的剩余价值来自流通过程中价值体系的差异，而这所带来的是生产过程中的技术革新。资本必须不断地发现并创造出差异。这是产业资本不间断地进行技术革新的原动力，而绝非因为人们期望“文明”的进步。很多人认为，资本主义经济的发展源自于物欲和对进步的信仰。因此，以为改变这种思考，就可以合理地控制资本主义的发展，或者无论何时都可以将其废除。然而，这种想法意味着人们并没有理解资本的“本能”是如何的坚固。资本的本能绝不会自动停止，理性的操控和国家的强制也无法使其停歇。《资本论》并没有谈到革命的必然性，正如宇野弘藏正确地指出的那样，马克思只是揭示了经济危机的必然性。虽说危机是资本主义经济的痼疾，但同时通过经济危机实现资本主义经济的永恒发展，危机也正是其结构中的一个环节。资本主义经济无法消除危机，但也不会因此而灭亡。如环保论者所言，资本主义经济恐怕会造成悲惨的结局，但并不能因此就说它会有终结的一天。进而，今后当商品化更为彻底之后，资本因登峰造极而迎来资本主义的终结，这种事情亦不可能发生。

在此，更多的人思考的是通过国家来予以控制。但必须注意，与资本相同，国家本身也具有某种自律性的力量。这种自律性的力量并非历史唯

物论定式所表述的那样——针对经济基础国家和民族为上层建筑，后者虽为前者所规定但亦具有相对的自律性。正如我们已经指出的那样，货币和信用的世界与其说是经济的，不如说更是宗教性的幻想世界，难道不是如此吗。反过来说，国家和民族虽然是一种共同的幻想，但它必然存在的理由与资本一样，在于有现实上不可避免的基础。国家和民族也是植根于“交换”的，虽然这种交换与商品交换不同。因此，不论怎样强调国家和民族是“想象的共同体”，依然无法将其消解掉。民族国家并非单纯的假象，而是超越论式的假象。

马克思在考察了“价值形态”之后，于“交换过程”一节中似乎对商品交换的发生进行了历史性考察。在此，他强调的是商品交换始于共同体与共同体之间。“商品交换是在共同体的尽头，在他们与别的共同体或其成员接触的地方开始的。但是物一旦对外成为商品，由于反作用，它们在共同体内部也成为商品”^①。然而，这并非通过历史学式的追溯，而是在超越论的层面通过阐明货币经济固有的性格从而发现的“起源”。马克思做上述说明的时候，是以存在着另外的交换形态为前提的。商品经济的交换在普通的“交换”当中毋宁说是一种特殊的形态。第一，共同体中也有“交换”，这便是赠予—回赠式的互酬制。这种互酬制属于相互扶助性质的，但如果你不回赠的话，则将被赶出共同体。共同体具有强固的约束力，而且是排他性的。第二，共同体与共同体之间存在着掠夺。或者不如说这种掠夺是更普遍更根本的，商品交换则是在大家放弃了掠夺之后才开始出现的形式。不过，我们依然可以把掠夺视为一种交换。就是说，为了持续不断地掠夺，需要保护被掠夺者免遭其他掠夺者的侵害，并培育产业体系。这便是国家的原型。国家为了不断地更多地夺取，便试图靠再分配保证其土地和劳动力的再生产，通过灌溉等公益事业来提高农业的生产力。其结果，是国家作为夺取的机关这一面被隐蔽了起来，相反，农民要

^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。

对领主的保护回礼（义务）即进贡，而商人也要纳税以作为对国家维护交换的回赠。这里，国家被表象为仿佛是超阶级的、“理性的”。因此，可以说掠夺和再分配也是“交换”的一种。在人类的社会性关系上只要还有暴力存在的可能，这种交换形态便不可避免。进而，第三种交换模式，即马克思所说的共同体与共同体之间的商品交换。这种交易依据相互达成的协议，但如前所述，也正由此而产生出剩余价值即资本。当然，这与掠夺一再分配的交换关系有根本的不同。这里，我想再加上一种即第四种交换模式——联合。这种模式是相互扶助的，但没有共同体那样的约束力也不是排他性的。联合乃是一度经历了资本主义市场经济之后才出现的伦理—经济的交换关系形态。将联合理论化的是蒲鲁东，而其构想早已包含在康德的伦理学当中。

本尼迪克特·安德森说，民族—国家乃是原本性质相异的民族与国家的“结婚”。这是非常重要的观点，但不能忘记在这之前还有一个更为性质不同的两个东西，即国家与资本的“结婚”。首先，国家、资本、民族在封建时代是明确区分开来的，它们分别为封建国家（领主、国王、皇帝）、城市、农业共同体，各自分别植根于不同的“交换”原理。如前所述，国家建基于掠夺和再分配的原理。其次，由这种国家机构所统治的相互孤立的农业共同体，在其内部是以自律性的、相互扶助的、互酬性交换为原理的。第三，在这样的共同体与共同体“之间”，市场即城市得以确立。这是一种相互间经过协议而达成的货币交换。促使封建性体制崩溃的是资本主义市场经济的全面渗透。但这个经济过程只有取政治的、绝对主义王权国家的形态才能实现。绝对主义王权与商人阶级勾结在一起而推翻众多的封建国家（贵族），由此垄断了暴力并废除掉封建性的统治（经济以外的统治）。这便是国家与资本的“结婚”。可以说，商人资本（资产阶级）在绝对主义王权国家中成长起来，同时为了形成统一的市场而构筑起民族的同一性。但仅仅如此，民族还不能形成。在民族的根基里有随着市场的渗透以及城市启蒙主义的发展而被解体了的农业共同体存在。以往自律的自给自足的各农业共同体因货币经济的渗透而被解体，同时，又于民

族中在想象的层面上恢复了其共同性（相互扶助与互酬制）。民族与具有悟性（霍布斯）的国家不同，其基础建立在植根于农业共同体的相互扶助性“感情”之上。这种感情仿佛一种对赠予欠着债务似的东西，而根本上所隐含的是一种交换关系。

然而，真正使三者实现“结婚”的乃是资产阶级革命。在法国大革命中，正如自由、平等、博爱这个三位一体的口号所倡导的那样，资本、民族、国家作为不可分离的整体结合到一起。所以，近代国家应该称其为资本制—民族—国家（capitalist-nation-state）。它们构成相互补充和强化的整体。例如，经济上为所欲为，结果造成了阶级的对立，那么可以通过国民相互扶助的感情来消解，由国家加以控制而实行财富的再分配。在这种情况下，如果只是试图单纯打倒资本主义，则会走向国家主义的形态，或者在民族感情上资本主义得到拯救。前者为斯大林主义，后者则是法西斯主义。这样，把资本包括民族和国家视为交换的诸形态，此乃“经济的”视角。如果说经济基础这个概念有什么重要的意义，那也只是表现在这个方面。

可以说，在以上三种“交换”原理中，近代以来商品交换逐渐发展起来而压倒其他交换形态。但商品交换形态并没有彻底化，在有关人类和自然的生产方面，资本只能依赖于家庭和农业共同体，从根本上讲是以非资本主义生产为前提的。民族的基础也正存在于此。另一方面，极权主义的君王（主权者）虽因资产阶级革命而消失了，但国家本身还是保留了下来。国家并非可以被国民主权的代表者/政府所消解掉的东西。国家总是针对另外的国家而作为主权者存在的，因此，当面临危机（战争）的时候将期望强有力的领袖出现，正如在波拿巴主义和法西斯主义上所显示的那样。如今，可以听到这样的预测：随着资本主义的全球化，民族国家将遭到瓦解。然而，国家和民族并不能因此而消灭的。比如，随着资本主义的全球化（新自由主义），各国的经济遭到压迫，那么，就会走向谋求由国家来保护（再分配）包括对民族文化同一性和区域经济进行保护的方面。反抗资本，同时必须反抗国家和民族（共同体），其理由也正在这里。资本制—民族—国家是三位一体的，故十分强大有力。如果只是想否定其中

的一个方面，结果只能被收回到这个三位一体的圆环当中去。工团主义、福利国家、社会民主主义，这些东西不过是此三位一体圆环的完成形态，而绝非对此的扬弃。

马克思认为，正是在最发达的国家英国，共产主义才有其实现的可能性。为什么呢？因为只有在资产阶级发达的“阶段”这种可能性才会出现。然而，事实上在英国并没有出现这样的迹象。在普选制得以确立而劳动工会力量强大的地方，革命反而显得很遥远。不过此时，所需要的乃是与政治革命（资产阶级革命）不同的“社会革命”概念。我们不能忘记，马克思集中写作《资本论》的时候，正是处在这样的状况之下。马克思逝世后，随着德国社会民主党的阔步前进，恩格斯渐渐抛弃了传统的革命概念，认为通过议会革命是可能的。而恩格斯的弟子伯恩施坦则把老师还留存着的“革命”幻想之残余彻底排除掉了。不用说，列宁和其他马克思主义者对此进行了批判，但伯恩施坦的思考也有他自己的根据。实际上，经历了一个世纪的时光，世界的左翼又回归到他的观点上来了。然而，1848年以后在古典的革命已然成为过去的形势下写作了《资本论》的马克思，尽管承认事态的变化，但并没有走向这种发展方向，则又是一个不争的事实。那么，他在何处发现了共产主义的可能性呢？如以上我所揭示的那样，资本制—民族—国家植根于人类的“交换”所必然存在的形态中，要走出这个三位一体的圆环并不容易。马克思所找到的出路在于第四种交换模式，即联合。

与一般流行的思考不同，后期马克思在“联合的联合”取代资本—国家—共同体中发现了共产主义。他这样写道：

如果联合起来的合作社按照总的计划组织全国生产，制止资本主义生产下不可避免的经常的无政府状态和周期的痉挛现象，那么，请问诸位先生，这不就是共产主义，“可能的”共产主义吗？^①

^① 《法兰西内战》，见《马克思恩格斯全集》中文版第17卷第326页，北京：人民出版社，1963。

这个合作社的联合由欧文以后的乌托邦和无政府主义者所提倡，马克思在《资本论》中亦将此与股份公司放在一起进行了考察，并给予了高度的评价。如果说股份公司是在资本主义内部的“消极的扬弃”，那么，联合则是“积极的扬弃”。从这个意义上讲，可以说马克思的共产主义在根本上是一种联合主义。不过，马克思也看到了它的“局限”，即其命运不是在必然与资本的竞争中遭到挫败，便是要自己转化为股份公司。在资本主义经济中，要想创造出与此相对抗的非资本主义的生产和消费形态，并非容易之事。实际上，恩格斯和列宁都没有重视这种联合，他们不过是将此视为劳动运动中的次要部分。而马克思则只是在这里看到了共产主义的可能性。

另一方面，巴枯宁将马克思与国家社会主义者拉萨尔等同视之，并给予了批判。然而，对马克思批判过的拉萨尔所谓由国家来保护和培养合作社一事，巴枯宁只是假装不知道而已。

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，他们在争取变革现实的生产条件，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，那末只有它们是工人自己独立创设的，既不受政府的保护，也不受资产者的保护，才是可贵的。^①

马克思强调的不是通过国家来培育合作社，而是以合作社的联合来取代国家。这个时候，资本和国家将被扬弃。而且，在这样的原理性考察之外，马克思根本就没有谈过任何有关未来的事情。

关键在于，对马克思来说，共产主义就是联合主义，而不是除此之外的任何别的什么东西。也正因为如此，他“批判”了联合主义。换言之，马克思是在拉萨尔和巴枯宁“之间”进行思考的。这样一种“批判的”姿

^① 《哥达纲领批判》，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。

态，使后来的无论哪一方论者都有可能从马克思的文本中推导出自己的立场来。不过在此，我们不应当将此视为马克思的矛盾或两义性，而应该看作是他的跨越性批判。如果代替马克思来说的话，即单纯地否定资本和国家并不够。由于资本和国家植根于某种自身的必然性，因而具有其自律性的力量。换句话说，由于这些都是超越论的假象，因此不仅靠单纯的否定无法将其消除掉，相反会使它们更强有力地复活过来。为了扬弃资本—民族—国家，需要对此加以深刻的洞察（批判）。

那么，在哪里能找到对抗资本和国家之运动的关键呢？这只能在《资本论》中找到。马克思说：

为了避免可能产生的误解，要说明一下。我决不用玫瑰色描绘资本家和地主的面貌。不过这里涉及到的人，只是经济范畴的人格化，是一定的阶级关系和利益的承担者。我的观点是：社会经济形态的发展是一种自然历史过程。不管个人在主观上怎样超越各种关系，他在社会意义上总是这些关系的产物。^①

马克思这里所说的“经济范畴”不是商品或者货币那样的东西，而是意味着使某种东西成为商品或者货币的价值形态。在《导言》中，马克思也讨论了商品和货币这样的范畴，而在《资本论》中他则追溯了以往使某种东西成为商品和货币的形式结构。商品是被置于相对价值形态上的东西（物、服务、劳动力等），货币则是处在等价形态上的。同样，承担这些概念范畴的“资本家”和“劳动者”，其规定性在于他们个人被置于哪一方（相对价值形态或等价形态），而与他们主观上怎么考虑无关。

这里所讲的阶级，并非经验上和社会学意义上的阶级。因此，说当代社会中不存在《资本论》那样的阶级关系，这种批判是无的放矢。不仅当代，就是过去，无论在哪里也不曾存在过这样单纯的阶级关系。而马克思

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

在考察具体的阶级关系时，对各阶级的多样性乃至其话语和文化的多样性十分敏感，这只要看一看他的《路易·波拿巴的雾月十八日》就可以知道的。另一方面，马克思在《资本论》中从价值形态上探讨了资本主义经济固有的阶级关系。从这个意义上讲，毋宁说《资本论》的认识更符合今天的状况。例如，如今劳动者的养老金交给投资机构来运作，即劳动者的养老金本身作为资本来运作。结果，促成了企业的融和并迫使其裁减人员，而使劳动者苦不堪言。这样的资本家与劳动者的阶级关系极其错综复杂，似乎使实体性的阶级关系这种思考难以奏效了。然而，商品和货币，或者相对价值形态和等价形态这一非对称关系根本没有消除。《资本论》考察的是这种关系的结构，即被置身于这种场合下的人们在其意识中是怎样呈现这种存在的。

这样一种结构主义式的观点是不可缺少的。马克思并没有简单地对资本主义进行道德非难。我们正应当于此发现马克思的伦理学。资本家和劳动者在这里都不是主体，而是被他们所处的位置所规定的。当然，这种观点会使读者无所依从。因此，人们不是把《资本论》作为展示了资本主义向共产主义演化的“自然史”之历史法则来阅读，便是在《资本论》之前的文本中去发现其“主体性”的契机。不用说，前者是错误的，而关于后者则可以说大致都归结到了黑格尔的“主人与奴隶的辩证法”。即，作为奴隶的无产者由于异化和贫穷起而反抗主人。这同时又促成了生产领域中劳动者的罢工和掌握国家权力的思考。然而，在英国写作《资本论》的马克思，怎么可能会有这样的想法呢。《资本论》实际上为马克思主义者所敬而远之，就在于这里找不到革命的远景。那么，在主体出现的契机仿佛根本不存在的世界上，“革命”怎样才能成为可能呢？

但是，在价值形态中场域规定着主体，并不意味着可以排除资本家成为主体的存在。由于“资本”本身是自我增殖运动的主体，故资本家为能动的。这是货币处于“买人的立场”（等价形态）所具有的能动性，而出卖劳动力商品的人只能是被动的。所以，在这种关系上劳动者当然只能进行针对自己的商品价值交换的“经济主义”式的斗争。在此，我们无法期

待劳动者站起来。不过，这并不意味着劳动者就不可能与资本对抗。资本运动之G—W—G'即剩余价值的实现，依靠的是最终其生产物能否卖出去。剩余价值作为一个总体只能存在于劳动者买回自己的产品这一过程中。在生产过程中资本家和劳动者的一种“主人和奴隶”的关系。但资本的“变态”过程，不可能只是这样一种单一的东西。资本在该过程中不得不一度站在“卖出的立场”（相对价值形态）上。也正是在此，有劳动者作为唯一主体而出现的场域（position）存在。这便是资本主义生产的产品被卖出的，即“消费”的场域，也是劳动者持有货币而得以站到“买人的立场”上的唯一场域。“将资本从支配（隶属）关系中区别开来的，正是劳动者作为消费者及交换价值假定者而面对资本的情况下，成为在货币形态中流通的单纯起点——无限多样的起点之一，在此，劳动者之所以成为劳动者的规定性将消失掉”^①。对于资本来说，消费乃是剩余价值最终实现的场域，也是被迫遵从消费者（劳动者）意志的唯一场域。

在货币经济中，卖与买或者生产与消费是相互分离的。这种分离使劳动者和消费者互不相干，从而造成了企业和消费者仿佛经济主体似的假象，而且，也使劳动运动和消费者运动分离开来了。随着劳动运动的衰退，消费者运动以各种各样的形态兴盛起来，这包括环保、女权、少数民族群等运动。一般来说，它们采取一种“市民运动”的形式，与劳动活动没有直接的关联，或者对其持否定态度。但是，消费者运动实际上乃是转换了立场的劳动者运动，也只有在这个意义上才是重要的。反过来说，劳动运动只有作为消费者运动才能克服局部的界限而成为普遍的。因为，作为劳动力再生产的消费过程涉及到包括生育、教育、娱乐、地域活动等广泛的领域。我的重视消费者运动，看上去与葛兰西关注劳动力再生产过程和重视家庭、学校、教会等文化意识形态机构之重要性的观点相似，其实不然。葛兰西依然期待于生产过程中劳动者阶级的起义，而致力于发现妨碍阶级起义的各种文化霸权。我要强调的是，把劳动力再生产过程看做资本

^① 《马克思资本论草稿集》第2卷，资本论草稿集翻译委员会日译，东京：大月书店。

为了自我实现而必须经过的流通过程，并将此作为劳动者成为主体的“场域”来重新认识。

在此，我们必须对用生产过程中的“主人和奴隶的辩证法”来思考的马克思主义者——实际上与之对立的工团主义者也是如此——加以批判。这种思考将资本主义经济中的阶级关系（资本家与劳动者）作为领主和奴隶的关系之变形来看待。这里，封建制中非常明显的东西被隐藏了起来，于是，出现了以“主奴辩证法”推导出无产者必将打倒资本主义的逻辑，并认为劳动者一向难以站起来则在于他们的意识被商品经济所“物化”，因此促使他们觉醒就成了马克思主义者的任务。物化现象来自文化霸权的操作和消费社会的诱惑。因此，有必要对此进行批判性的阐释。或者说，除此之外别无他法。然而，既然根本的前提存在谬误，这种批判也不会有结果的。

在此，我们应该重新回到《资本论》所给予的观察上来。即重要的在于资本主义经济根本上源自流通过程。马克思虽然也重视生产过程，但从来没有忘记资本之剩余价值的实现最终在于流通过程这一点。作为一个总体，只有靠劳动者买回自己的产品这一形式剩余价值才能得以实现。从这样的观点来看，在资本运动 $G-W-G'$ 方面，资本所遇到的两个危机的瞬间都存在于“流通过程”，即资本买入劳动力商品之际（劳动市场）和向劳动者卖出产品的时候（市场）。如果在这两个环节的任何一个环节上失败的话，资本便不能获得剩余价值，换言之，便无以成为资本。

这样，劳动者得以对抗资本的场域也就有两个。一个是安东尼·奈格里所说的“不劳动”，这当然意味着“不出卖劳动力（拒绝资本主义制度之下的雇佣劳动）”，否则没有意义的。另一个是甘地所谓的“拒买资本主义的产品”，这将在劳动者成为“主体”的场域中实现。然而，对于劳动者—消费者来说，为了使“不劳动”和“不买”成为可能，就必须同时确保接受劳动和购买的场域。毫无疑问，这就是如非资本主义的生产—消费合作社那样的联合。不过，为了在资本制经济中建立和扩大这种联合，必须有替代性的通货，以及基于此的金融体系的发达。

马克思批判过蒲鲁东的人民银行和劳动证券。自那以后，马克思主义者便对这样的思考持否定态度，认为《资本论》虽然是对古典经济学的批判，但在实践上则意味着对蒲鲁东货币论的批判。在蒲鲁东那里存在着根本性的无知。劳动价值在事后和社会性上被货币交换而规定。就是说，作为价值实体的社会劳动时间通过货币而形成，蒲鲁东的劳动证券暗地里所依据的正是他要废除的货币。但是，马克思这种批判并不意味着对替代性的货币之可能性的否定。实际上，马克思自身在《哥达纲领批判》中曾提示过劳动证券的想法，但看上去与蒲鲁东的劳动证券并没有根本的不同。因此，我们应当依据《资本论》的批判去探索替代性货币的可能性。

如果资本主义经济根本上在于流通过程，那么，与之对抗的运动也必须在流通过程中实行。为了扬弃作为货币自我增殖运动而开始且持续运动的资本主义经济，有必要在其内部创造出与资本主义经济性质不同的市场经济。卡尔·普兰尼曾把资本主义(市场经济)比喻为癌症。即资本主义产生于农业共同体和封建国家“之间”，不久便渗透到其内部开始变成了自我整合的东西，但依然是一种寄生性的存在。如果通过手术进行摘除的话，国家就会得到强化。那么，只能寄托于社会民主主义式的化学疗法了？但是，我认为还有别的办法。如果说资本主义经济是癌症，那么创造出对抗这种癌症的“抗体”(counter-cancer)就可以了。资本要摘除这个癌症的话，就只能切除使自身成为可能的那些条件。以流通过程为中心的对抗运动完全是合法的、非暴力的，无论怎样的资本—民族—国家都拿这种对抗运动没有办法。《资本论》在逻辑上对此给出了根据，即价值形态上的非对称关系(商品和货币)产生了资本，但同时在此也存在着使其终结的“位置转换”的机会。而对此加以活用本身，正是一种跨越性批判。

目 录

中文版序言	1
日文版序言	1
导论 何谓跨越性批判	1

第一部 康德

第一章 康德式转向	3
1. 哥白尼式转向	3
2. 文艺批评与超越论批判	8
3. 视差与物自体	15
第二章 综合判断的问题	24
1. 数学的基础	24
2. 语言学转向	32
3. 超越论的统觉	40
第三章 跨越性批判	44
1. 主体与场域	44
2. 超越论的与横向跨越的	54

3. 单独性与社会性	60
4. 自然与自由	71

第二部 马克思

第一章 移动与批判	95
1. 移动	95
2. 代表机构	104
3. 作为危机的视差	113
4. 细微的差异	121
5. 马克思与无政府主义者	125
第二章 综合的危机	148
1. 事前与事后	148
2. 价值形态	156
3. 资本的本能	165
4. 货币的神学/形而上学	176
5. 信用与危机	182
第三章 价值形态与剩余价值	190
1. 价值与剩余价值	190
2. 语言学式的探寻	196
3. 商人资本与产业资本	202
4. 剩余价值与利润	209
5. 资本主义的世界性	218
第四章 跨越性的抵抗运动	231
1. 国家、资本与民族	231
2. 可能的共产主义	249
《柄谷行人文集》编译后记	269

第

一

部

康 德

第一章 康德式转向

1. 哥白尼式转向

康德将自己《纯粹理性批判》的新探索称之为“哥白尼式转向”。这个比喻意味着把以往的形而上学认为主观乃外在对象之“摹写”的思考颠倒过来，强调主观是以“投入”外界的形式而“构成”的。从某种意义上讲，这是一种向主观（人类）中心主义的回转。然而谁都知道，哥白尼的“转向”最重要的是从天动说转向地动说，即对以地球（主观）为中心之思考的否定。那么，康德没有重视这种“转向”吗？不，我认为康德有关“物自体”的思考，正是在此种意义上表现了“哥白尼式转向”。例如，他这样说道：

感性的直观之能力，严格言之，仅为感受性，即在某种状态中被感动而伴随有表象之一种能力，至表象之相互关系，则为空间时间之纯粹直观（吾人感性之纯然方式），此等表象在其以空间时间中所有此种形态联结之，及依据经验之统一法则能规定之限度内，即名为对象。此等表象之“非感性的原因”，完全非吾人之所能知，故不能为吾人所直观之对象。盖此种对象不能在空间或时间中表现之（空间时间纯为感性的表象之条件），故一离此条件，则吾人不能思维有任何直观。吾人可名“普泛所谓现象之纯粹直悟的原因”为先验的对象，但纯为因此能有与“视为感受性之感性相对应”之某某事物故耳。吾人能以吾人可能的知觉

之全部范围及联结，归之于此先验的对象，且能谓此先验的对象先于一切经验而以自身授与者。但现象虽与先验的对象相应，并非以其置身授与，乃仅在此经验中授与吾人者……^①

在此可以发现，人类在能动地构成对象之前，是以透过感性促动主观而赋予内容的物自体为中心的。换言之，康德强调的是主观的被动性/*Geworfenheit*。除了海德格尔，康德以后的哲学家——甚至叔本华那样的康德主义者——都否定了物自体这一概念。其结果康德被看成能动地构成世界的主观性哲学之祖。这似乎与他所谓“哥白尼式转向”的方向一致。然而，康德本人马上否定了这样的观念论。那么，康德要做什么呢？他只是批判地折中了合理理论和经验论吗？

要正确理解康德的“哥白尼式转向”，需要探讨哥白尼自身的转向。地动说乃是自古以来就有的思考，而非哥白尼独创。当时，这种思想是被禁止的，因此，哥白尼虽抱有地动说的想法，但在生前一直回避对该学说的提倡。据托马斯·库恩讲，即使在1534年哥白尼死去出版的《旋转》中，他也还是依据古希腊托勒密的宇宙论展开论述的。对后世产生了影响的只是在书后附录的天文学家才读得懂的那部分文字。哥白尼的学说带来了这样的结果：托勒密之后的天动说所谓天体旋转运动的偏离，若从地球围绕太阳转动的视角来看将得到消解。这并没有证明地动说，实际上地动说被人们接受要等到一个世纪之后。但是，即使是支持天动说的人也不得不采用哥白尼的计算体系。虽然太阳的确围绕着地球旋转，但他们却可以认为从计算上讲“仿佛”相反的。不过，应该说“哥白尼革命”的意义也正在于此。重要的并非地动说还是天动说，而是哥白尼在从经验上观察地球和太阳的方法之外，采取了一种将此视为某种关系结构的视角。也唯有如此，才引起了向地动说的“转向”。就是说，哥白尼的转向具有两重的意义。

^① 《纯粹理性批判》，此处采用蓝公武的译文，见中文版第373页，北京：商务印书馆，1997。

同样，康德绕开了如经验论那样从感觉出发还是如合理论那样从思维出发的对立。他所提起的是如感性的形式或悟性的范畴等意识不到的、用他自己的话讲即超越论式的结构。感性和悟性等词汇早就存在，乃是“感觉”和“思考”的运动概念化而来的。但康德将上述的意义完全改变了。这与哥白尼把所谓地球和太阳作为某种结构中的一项来考察是一样的。我们没有必要原封不动地采用康德所说的感性和悟性等词汇，重要的是康德提示了超越论的结构。就是说，即使不用康德的词语，也会以别的方式发现这种结构的。比如，我们可以在精神分析中发现这样的例子。可是，托马斯·库恩在提起“哥白尼革命”之际，却这样谈到精神分析：

哥白尼的理论在很多方面是典型的科学理论，因此，其历史可以揭示出科学上概念的发展及取代以往旧概念的一些过程。但是，在科学之外的结果上，哥白尼的理论并不典型。在非科学思想方面，能够如此发挥巨大作用的科学理论实在很少见。不过，这也并非就是唯一的例子。19世纪达尔文的进化论同样提出了科学以外的问题。本世纪爱因斯坦的相对论和弗洛伊德的精神分析理论，也为引起西洋思想更根本之重组的某种论争提供了核心课题。弗洛伊德本人曾强调过，哥白尼对地球不过是一个行星的发现和自己对无意识制约着人类行为的发现，其并行不悖的效果。（《哥白尼革命》）

然而，弗洛伊德精神分析的划时代性并不在于提出“无意识制约着人类行为”这一思考——此乃浪漫主义之后的常识。正如早期的《释梦》——这也是古以有之的——所显示的那样，其划时代性在于从语言形式方面来观察意识与无意识之乖离所引发的东西，而且，由此发现了无意识的“超越论式”结构。库恩讲到“哥白尼革命”给科学以外的领域所带来的影响，却根本没有想到康德那有名的比喻，这恐怕是因为他也被有关康德的一般认识所束缚着吧。这种一般认识将康德所说的形式和范畴误解为是基于欧几里得几何学和牛顿物理学的。如后所述，康德思考出感性的“形式”是因为他没想到了非欧几里得几何学的可能性。本来，他所讲的

是科学认识开拓的体系和科学的真理存在于假说（现象）之中。但是，如果要坚持根据一般的社会常识来思考，则康德便仿佛是人类（理性）中心主义的，与之相对，弗洛伊德好像颠覆了以自我或地球为中心的思考而将“无意识”看做太阳了。从笛卡尔和康德那里发现其对主观性的重视而加以批判的人，将在康德那里发现天动说。这样，真正的“哥白尼式转向”也就成了弗洛伊德那样的转向。然而，库恩的看法无法区别弗洛伊德和荣格的不同。事实上，这两人对库恩来说，也的确没有区别。例如，荣格在还和弗洛伊德一起合作的初期，曾将俄狄浦斯情节这个概念比喻为哥白尼式转向，然后这样写道：

这种观察告诉人们，人类的矛盾超越时空根本上是同样的。促使希腊人颤栗的东西如今依然存在，而只有当我们抛弃了自己比古代人更道德这样一种后代人的虚无幻想之时，我们才能注意到这种东西的存在。我们不过是自己与古代人结合在一起的不曾消失的共同性巧妙地忘记了而已。如果注意到这种情况，就会打开一条至今还没有出现过的理解古代精神的道路。这就是内在的共鸣和知性的理解之路。只有穿过了通向自己心中被埋没的基础部分的迂回之路，我们才能把握古代文化活生生的意义。也正是通过这个迂回之路，才能抓住自己居住的天体之外的定点，由此客观地理解自己的天体之运动。至少，这是我们通过重新发现俄狄浦斯问题的永恒性而可以获得的希望。（《变貌的象征》）

但是，这种对“无意识”的强调自浪漫主义发生以来便广泛存在，并非弗洛伊德所独有。实际上，荣格大量引用了浪漫派诗人、思想家的文献。毋宁说，弗洛伊德对这种普通的“集体无意识”是反对的。他是从分析性的对话中患者的“抵抗”那里发现了无意识。甚至可以说，如果没有抵抗和否认，也就没有无意识的存在。另外，他还思考了自我、超我和本我这样的心理结构，但这些都并非实际存在的东西，而只是设想存在于抵抗（否认）中表示某种结构性机构的东西。正如超我的检阅这一比喻所显示的那样，是一种法庭似的结构（顺便一提，康德也总是用法庭的比喻）。

荣格的叛离弗洛伊德，与赫尔德、费希特乃至谢林的叛离康德是一样的，或者不如说，荣格自身也明显地属于这个浪漫派的谱系。他那种对理性中心主义的否定，的确是一种转向，而且是一种非常显著的逆转。在这一点上，应该说弗洛伊德到底是一个启蒙主义者而没有超出理性主义。不过，也正是弗洛伊德实现了与随处可见的浪漫派完全不同的另一个决定性的转向。他的精神分析不是经验性的心理学，而是他自己所说的“潜在心理学”，换言之，乃是超越论式的心理学。从这样的观点来看，康德在超越论上发现的感性和悟性的运动，与弗洛伊德所谓的心理结构同型，都是只能作为比喻来谈的，而且很明显都只能说是可能有的运动。拉康试图恢复弗洛伊德的超越论心理学的意义而设定结构，则更是康德式的。即，假象（想象界）、形式（象征界）和物自体（实体界）。当然，我要强调的不是从弗洛伊德方面来解释康德，而是相反。

康德总是作为开拓了主观性哲学的人而成为被批判的靶子。然而，康德所做的乃是揭示人类主观能力的局限，并把形而上学作为超越其范围的“越权”行为来看待的。这也便是要在规定人类各种能力的结构上来观察，而不是人们各自如何思考或者站在怎样的立场上。在康德那里，感性、悟性、理性等与弗洛伊德的本我、自我、超我一样，并非经验上存在的东西。从这个意义上讲，即是无。不过，这些东西作为某种运动而存在。超越论的统觉（主观）也是一样，乃是将这些变成一个体系的运动。所谓超越论的，在作为无之运动这个意义上，便是存在论的（海德格尔）。同时，在观察“未曾被意识到”的结构这个意义上讲，又是精神分析的或者结构主义式的。当然，这样的改换说法，也未必能保证会获得什么新的认识。相反，可能会失掉某种东西。因此，我们要紧紧抓住康德的“超越论的”一词而不放手。但为了使其意义更加明确，我们将使用跨越性批判这个词语。

总而言之，康德所说的“哥白尼式转向”，并非向主观性哲学的转移，而是由此向以“物自体”为中心的思考转移。康德要阐明被视为主观性的超越论式的结构，也正是为此。那么，“物自体”是什么呢？这在《实践

理性批判》中直接予以阐述之前，基本上是与伦理性的问题相关联的。换言之，也便是“他者”的问题。当然，对于“他者”问题，康德并没有由此真正开始做起，所以我也便无从说起了。但是，我在本书中要讲的，就是康德的“转向”其意义在于向以“他者”为中心的思考转移，而且是比在他之后声称的任何思想性转向都来得重要的根本性转向。

2. 文艺批评与超越论批判

康德的三大批判分别以科学认识、道德、艺术（以及生物学）为对象，阐明了各个领域的特殊性和各自的关系结构。可是，康德之后的人们忘记了这些区分与以往固有的区分不同，乃是透过康德的“批判”而发现的。例如，无论在哥白尼之前还是之后，太阳都存在着，而且每天从东方升起而没入西方。但是，哥白尼之后的太阳乃是由计算体系设想出来的。就是说，虽为同一个太阳，但我们却具有了不同的“对象”。康德以前和之后，科学认识、道德、艺术这样的区分发生了根本的变化。因此，我们不应该根据这些区分来读康德的著作，而是应该去阅读建立起这些区分本身的康德之“批判”。

一般认为，康德的《判断力批判》作为三大批判的最后一个，乃是为了解决前两个批判中出现的问题，即将艺术作为认识与道德、自然与自由的媒介予以定位的。这个判断力与介乎感性和悟性之间的构想力是相同的。康德认为，艺术并非从概念出发，但能够潜在地实现概念。换言之，艺术乃是在直观上（感性的）完成了认识或者道德所应该做的。这种对于艺术的定位给浪漫主义以后的哲学家提供了重大的思考依据。他们认为，艺术才是真正的“知识”，科学和道德都是其派生物。在艺术上，科学和道德早已实现了“综合”。黑格尔虽然把哲学放到了艺术之上，但他的哲学已经被美学化了。海德格尔亦在从“存在与时间”向“时间与存在”的转向中将艺术置于本原的位置上。

康德的确阐明了科学、道德、艺术的关系。但是，如果认为他在第一批判和第二批判中所揭示的“局限”于第三批判中得到了解决，则是错误的。他所揭示的是这三者构成一个结构链。这个结构链乃是现象、物自体、超越论假象缺一不可的，用拉康的隐喻来讲，对应着“辐射之环”。但是，发现了这种结构的康德之“批判”，并不是在第三批判中通过论述艺术或者鉴赏判断来完成的。康德的批判，可以说原本来自艺术的问题。至于其批判从何而来，则需要追溯到希腊的各种语源学的诠释。然而，语源学上的追溯常常会隐蔽较近的起源。我认为，毋宁说康德的批判就是批评，即并非那个通用于基于亚里士多德的古典美学的，而是建立在商业性新闻业上的批评，来自于谁也无法做出定论性评价的竞技场（arena）。

康德说，使处在莱布尼茨和沃尔夫形而上学之下的自己“从独断论的迷梦中觉醒”过来的，是著有《人性论》的休谟（《未来形而上学导论》）。这恐怕是事实吧，但不一定就意味着给康德带来了“批判”的态度。据滨田义文讲，汉斯·Vaihinger认为，虽然康德自己没有提到过，但使其“觉醒”的乃是苏格兰思想家亨利·霍姆所著《批评的原理》（*Element of Criticism*）^①。Vaihinger的观点来自康德兴奋地阅读此书并于1782年前后出版的《逻辑学》讲义“绪言”中下面一段话：“霍姆将美学命名为批判是正确的。因为，美学并不给我们带来充分规定判断的先天性规则。”这句话表明康德的“批判”一词来自霍姆的那本书。“理性批判”一词最早用于康德的著作，是在《1765年—1766年冬季学期课程安排通告》中。通告视作为广义的伦理学与意味着美学的“鉴赏判断”在“材料上极具类似性”，而将两者并列在一起。我们从这里可以进一步推测，康德的“批判”一词与霍姆的著作有其关联。

康德从霍姆那里学到的，是“鉴赏判断”即有关美学上鉴赏判断之可能性的反思及其根据的研究。霍姆的立场在于追究鉴赏判断的普遍性即美与丑的标准，并从内在于人类本性的原理中推导出这种标准，主张有关美

^① 滨田义文《康德伦理学的成立》，东京：劲草书房，1981。

丑的人类感受性的先天性。同时，他还采用了通过从古今文艺各领域收集整理多种类材料，在经验和归纳上发现一般规则的方法。霍姆在从事批评的时候，决不以任何特定的原理为前提，而是把质疑批评的根本原理乃至固定的标准作为自己的工作终点。滨田义文认为，康德是将“批评”一词转化为指涉从根本上思索人类理性能力本身的独自的“批判”概念，并作为自己的用语来使用的。

在英国，霍姆必须重估“批评的原理”，那是因为有两个原理相互冲突。一个是古典主义的观点，认为要把一定的经验性规范拿到文学艺术中来。另一个是所谓浪漫主义的观点，强调优先考虑各自感情的自由表达。霍姆基本上站在后者的立场上，并试图探讨其得以成为“普遍性”的原因。很明显，这给康德留下了深刻的印象。在《判断力批判》中，康德默默地对付着这个正题和反题。他也基本上承认，鉴赏判断一方面必须是主观的（个人的），同时又在思考其何以一定又是普遍的。在此，他对普遍性和一般性做了区别。

所以人可以称说某人具有鉴赏力，知道怎样拿许多快适的事（各种官能的享受）来款待他的客人们，而使他们全都满意。但是在这里这普遍性也只是从比较里得来的；并且只有一般普通的（像一切经验性的）而不是普遍性的规律，而关于美的鉴赏判断却是从事于和要求着这种普遍性规律的。^①

由经验归纳而来的一般规则不可能是“普遍的”。亚里士多德以来的美学与其自然学一样，是“一般的”而非“普遍的”。例如，古典主义从以往被视为杰作的东西中找出其规则，并以此为规范。康德说，“也不会有法则可依据来强迫别人承认某一事物为美。”（《判断力批判》上）但是，单纯与快乐区别开来的鉴赏判断则必须是普遍的。即“要求所有的人都同意（ansinnen）”。

^① 《判断力批判》上卷，此处采用宗白华的译文，见中文版第50页，北京：商务印书馆，2000。

鉴赏判断本身并不假定每个人的同意（只有逻辑的普遍判断才能这样做，因它能举出理由来）；鉴赏判断只设想每个人的同意，照它所期望的常例来说，这不是以概念来确定，而是期待别人赞同。这普遍的赞同所以只是一个观念。^①

为避免误会略加说明，*poetisieren* 意思是作为不言自明的东西而予以假定，*ansinnen* 相反意味着不适当地要求。在鉴赏判断上，强行要求人们的规则是没有的。在此，康德提出了“共通感”概念，此乃由历史和社会而形成的习惯。例如，维柯将“共通感”（*sensus commune*）视为某个阶级、民族、国家乃至人类全体所共有的不需要伴随任何反思的判断力。^② 共通感乃是普通的（规范的），据此可以制作出大量的平庸作品。共通感也有历史性的变化，并非单纯的连续不变的东西。促成其变化的是与这种共通感相对立并脱离开来的那些个人——天才。不过，康德把这种情况仅限定在鉴赏判断/艺术上。而“所以在科学里面最伟大的发明家和最辛勤的追随者和学徒也只是程度上的差别；与此相反，对美术获得天赋的人是和他们却有种类上区别”。^③

然而，这里依然留下了问题。如果鉴赏共通感乃是随着历史发展而变化的社会习惯，那它便不会保证鉴赏判断的普遍性。共通感无论在历史上还是在现实上都是复数的。如果有普遍性，则必须是超越这些复数的共通感。那么，康德因此就不再去要求普遍性了吗？普遍性可以在其他领域找到，因此我们只满足于艺术上的共通感就可以了吗？不，这样的看法当然是错误的。的确，康德区别了自然科学、道德性和艺术，但他在所有领域都“要求”普遍性。例如，在《纯粹理性批判》和《实践理性批判》中，他针对基于经验的“一般”规则，而谋求普遍的法则。那么，是不是科学认识和道德上存在这样的普遍的东西，而艺术上就不存在了呢？不，如果

① 《判断力批判》上卷，此处采用宗白华的译文，见中文版第53页，北京：商务印书馆，2000。

② 《维柯》日译本，东京：中央公论社。

③ 《判断力批判》上卷，此处采用宗白华译文，见中文版第155页，同上。

美的判断上普遍性是可疑的，那么其他领域也会如此的。至少，康德是由此出发的。他的“批判”之所以激进，在于首先从鉴赏判断上遇到的所有问题来展开重新思考。

在《纯粹理性批判》里，康德于悟性的自发之能动性中发现了主观性。可是，在《判断力批判》中，他则在极其常见的意义上使用主观的、客观的等概念。相反，感性的东西被看做主观的。因此，复数的个别性的主观出现在快乐/不快这种感情的层面。作为悟性的主观性，由于被认为是非个人的先验性的能力——实际上是一种语言能力——因此不会出现个别的主观。康德虽然从快乐/不快这种感情层面出发讨论复数的个别性的主观，但这未必一定是局限于趣味判断的问题。比如，在鉴赏判断的情况下，人们都强调自己的判断之普遍性，但却无法予以证明。反过来讲，人们在认识上无法证明真理的时候，往往将其拟定为鉴赏判断。结果，人们说这乃是个人好恶的问题。除了分析性的之外，所有判断最终都将归结在这里。

然而，康德是将鉴赏判断与快乐/不快或者舒服区别开来的。舒服属于个别的，但鉴赏判断却“要求”普遍的。就是说，必须他人能够接受这个判断。用维特根斯坦的话来说，舒服是“私人语言”，而鉴赏判断则属于共同的语言游戏。康德所说的共通感，便是这样的东西。问题是这些语言游戏有多种存在。因此，鉴赏判断上的普遍性亦是具有不同规则体系的人们之间的对话沟通问题。与鉴赏判断相关的“要求”具有普遍性，乃是与所有综合性判断通连的问题。所以，康德不可能只是在艺术上发现了固有的特殊问题。相反，他试图从鉴赏判断上的“批评”出发去观察所有的问题。

进而，康德试图在对对象的漠不关心上发现美。这便是所谓把“关心”打上引号予以悬置。是怎样的关心呢？知识道德上的关心。我们至少是同时在真与伪、善与恶、快乐与不快这三个方面接受某个对象。通常，这些方面往往错综地混杂在一起的。而某个东西之所以成为艺术作品，在于我们将其他的关心打上引号予以悬置而专心享受这个对象。但是，康德

所认定的鉴赏判断的特性，也适用于认识和道德的领域。近代科学在认识对象的时候，必须把道德的、美的判断打上引号（悬置）。同样，康德对于道德也试图将其“纯粹化”。只有将快乐和幸福打上引号，道德领域才能存在。当然，打引号并不意味着对它们的否定。

如此观之，康德视第三个二律背反为可以并存的解决方法并没有什么值得惊讶的。一切事物都由自然原因而被规定，这种观点源自把自由打上引号予以悬置的态度。相反，当把自然原因的规定打上引号的时候，自由就会出现。哪一方正确不是问题，问题在于我们通过将道德的、美的维度打上引号并获得认识领域，而这个引号又必须是随时可以摘掉的（还原）。同样，这也可以用来说明道德领域和美的领域。当你试图从一个立场出发解释所有问题的时候，便会遭遇二律背反。我在后面将谈到康德的伦理学，这里只想说明一点，即认识、道德、美的领域只有通过某种态度的变更（超越论式还原）才能得以确定，而不是原本就存在着的。也因此，无论哪个领域都会出现这一同样的问题。例如，在《实践理性批判》中有“他者”问题的出现，不过，实际上《纯粹理性批判》也曾出现过。如后所述，“物自体”便是“他者”。但是，为了弄清楚这个问题，必须从美的判断着手做起。

再次重申，《判断力批判》与《纯粹理性批判》《实践理性批判》的不同，在于这里有着复数的主观出现。康德在此并没有设定意识一般或普通的主观那样的东西。也可以说，他论述了在复数的主观之间，而且是在不存在“将某种东西强行规定为美的那种规则”的地方，建立起了怎样的共识这一问题。注意到这一点的汉娜·阿伦特把《判断力批判》作为政治学原理来解读（《康德政治哲学讲义》），而利奥塔尔则试图由此去观察“不存在潜语言设定情况下各种语言游戏间的调解”（《狂热》）。这实际上是回到了休谟，充其量不过把普遍性当成了“共通感”而已。但要发现从《纯粹理性批判》向《判断力批判》的转向，则并不正确，因为《纯粹理性批判》是在已经意识到文艺批判所带来的困境下写作的。我们应当做的是从这样的观点来重新解读《纯粹理性批判》。

康德将普遍性与一般性严格区别开来，这源自哥白尼以来近代科学所带来的问题。这个问题与培根所代表的对实证、归纳方法的重视不同。哥白尼的地动说本来就是很难实证的问题。作为哥白尼主义者而准备出版宇宙论的笛卡尔，由于直接面临着伽利略审判，为了回避而写作了《谈谈方法》，强调建立假说的重要性。笛卡尔绝不是思辨性的人，他只是提示了这样的方法，即建立假说而后由本人或者他人通过实验来证明的方法。可是，通过实验能证明假说的真理性吗？从对经验性东西的归纳无法获得法则，就是说，从单称命题无法得出全称（普遍的）命题。让假说先行推演也是一样。全称命题（普遍的）乃是惯用短语命题的无限扩张，但它无法检验无限的要素命题。休谟的怀疑论称全称命题无以确立，最终法则只能是习惯的。但是，全称命题虽然不能积极地加以检验，却具有积极地反证之可能性。只要不能被反证，那么全称命题就可以假定为真。例如，卡尔·波普尔认为，全称命题的普遍性是以命题的可以被反证而提出的，只要反证不出现就可以说存在。他积极评价康德那里潜藏着这样的思想，但批判其始终坚持主观性的考察。某个命题是普遍的，在于我们设想现在以及将来可能有提出反证的“他者”的出现，只有在这种情况下，普遍性才存在。波普尔认为，康德没有考虑到这一点，他以为仿佛普遍性通过先验的规则就可以得到保证似的。然而，在《纯粹理性批判》中康德引入了“他者”，这个“他者”是作为“物自体”而被谈及的。波普尔忽视了这一点，因为他仅仅将物自体看做物了。这一点我在后面要详细论述，这里首先想说明一点，即康德写作《纯粹理性批判》是在直接遇到了鉴赏判断即复数的语言游戏中的普遍性问题之后。

在《纯粹理性批判》中，康德的确是从一个主观开始论述的。但是，这并非因为忽视了其他的主观，而是在于他认为与其他主观达成共识或者共同主观性，不会产生普遍性。对于自然科学家康德来说，“先验的综合判断”并非易事，同时代的各种各样的假说相互撞击超越，乃是不言自明的事情。与他者达成共识无论怎样的众多也难保证普遍性的确立。共识只在“共通感”中可以实现并得到强化。如果有普遍性存在，那么，必须是

超越这种“共通感”的东西。

当然，波普尔的主张在科学哲学的语境下遭到了批判。托马斯·库恩主张，可以被反证的命题也有无法反证的时候，因为证明本身乃是由范式所规定的。进而，直到费耶阿本德出现，人们才意识到科学认识的真理性依靠的是话语的霸权。波普尔本人也开始以进化论的方式来思考科学的发展了。就是说，“强势”的理论将延续下来。然而，根据这样的发展就可以把康德的“批判”葬送掉吗？这里十分明显的，是库恩所说的范式基本上对应着康德的“共通感”。进而言之，库恩作为实现了范式转换的成功者来论述的，都是如哥白尼、牛顿、爱因斯坦那样的“天才”。由于康德将共通感和天才限定在了艺术的领域，也由于新康德派（李凯尔特）严格把自然科学和文化科学区别开来，因此，库恩做梦也没有想到这种对应符合的存在吧。然而，与他的本意相反，范式概念得到广泛的接受正由于没有把问题限定在狭义的自然科学范围内。换句话说，因为这是“文艺批评”式的。

从这样的观点来看，可以说当代的科学哲学家走近了康德所开辟的境地。但应该承认，康德在写作《纯粹理性批判》的时刻，他已经考虑到了这样的问题。《纯粹理性批判》中没有出现他者（其他的主观），而始终处在内省的状态下。只通过内省（monologue）能够质疑科学的基础吗？康德的批判者们异口同声这样说。的确，康德在此没有以他者的同意为前提。因为，不管与他者达成了怎样的共识，都无法保证普遍性的命题（全称命题）。但实际上，康德通过物自体的导入隐含了可以反证的未来的他者。不是说因为有未来的他者存在，我们的认识无法成为普遍的，相反，如果我们不设定他者的存在，普遍性则无以成立。总之，康德并没有忽视他者，而是以某种形式导入了他者。这在哲学史上还是第一次。

3. 视差与物自体

哲学源自于内省。但是，康德在《纯粹理性批判》中所显示的内省却

是独特的。为什么呢？因为那是对内省本身的批判。在这一点上，康德在霍姆《批评的原理》德文版出版之后所作《以形而上学的梦来阐明一位视灵者的梦》（1766）一文值得注目。受新闻出版业之邀而写的这篇奇妙的随笔，其背景在于1755年11月11日发生在里斯本的大地震。这一天乃是祭祀欧洲所有圣人的日子，而就在信徒们于教会中礼拜的时候发生了地震，因此引起了人们对于上帝恩宠的怀疑。这种怀疑不仅发生在大众层面，全欧洲的知识界也受到了震撼。地震，正如莱布尼茨所谓在连续性阶段上于感性和理性之间产生了决定性的“地裂”。而康德的“批判”与这种“危机”密切相关。

例如，伏尔泰在几年之后写作《贡第德》，嘲笑莱布尼茨式的前定和谐说，卢梭亦写道：地震是对人类忘记自然的一种制裁。可是，康德早在1756年就里斯本的地震写了三篇研究报告，则强调地震没有任何宗教上的意义，完全是出于自然的原因，进而阐述了有关地震发生的假说和抗震对策。值得注意的是，就连站在经验论立场上的人也试图从这个事件中发现什么“意义”，而康德却彻底拒绝了这种态度。不过，他那极端的经验论从另一个方面也表明了对取某种极端形式的合理理论（形而上学）的肯定，两者是可以同时并存的。就是说，曾预言地震将发生的视灵者斯维登波格的“知识”引起了康德的注意。他不仅调查过斯维登波格的奇迹般能力，而且直接给其本人写过信，甚至希望与之会面^①。

对于视灵问题，康德也一贯认为这是出于“自然的原因”。即，把视灵这一现象看做一种“梦想”或者“脑病”。视灵不过是一种想象而已，但人们却以为仿佛是从外部通过感官而来的。然而，康德无法否定斯维登波格的“知识”。在感官上接受灵这一超感官的东西，在多数情况下只能是一种想象（妄想），但其中也有并非妄想的成分。特别是斯维登波格其人并非“精神错乱”者而是一流的科学家，他的“预知能力”有确切的证据。这一点，康德是不能不承认的。同时，这又不能不加以否定。

① 《致莎洛特·冯·克洛布洛赫小姐》，1763年，《康德全集》日文版第17卷，东京：理想社。

康德无法决定采取哪一种态度，即使称其为精神错乱，而对“视灵者的梦”又不得不认真加以对待。同时又自嘲道：“如果读者不把视灵者看做另一个世界的半公民，而是总起来说把他们当做医院的候补病人来打发，并由此放弃一切进一步的研究，读者即使采取这种态度，我绝不会抱怨读者的。”^① 康德说，不仅“视灵者的梦”，形而上学也是一样。为什么呢？因为形而上学把某种并非基于经验的想象视为仿佛实有的存在一般来处理。从这个意义上讲，我们可以称康德的这篇随笔为“以视灵者的梦阐明形而上学之梦”。“然而，有什么样的愚蠢不能与一种深不可测的世俗智慧一致呢？”（《一位视灵者的梦》）。就是说，“形而上学之梦”也是再愚蠢不过的“愚事”和“精神错乱”。人们固执于形而上学之梦，与固执于视灵者之梦，两者并没有大的差距。但又要肯定这种追求。换言之，康德在这篇随笔中谈的是视灵者，但同时也讲到了形而上学学者。而这个形而上学者也便是与休谟相遇之前的康德本身。

在《纯粹理性批判》中，康德写道：“但今则时之尚好已变，以致贱视玄学”，“但对此种研究，貌为冷淡之人，实无聊之极，盖此等研究之对象，在人类本性，绝不能等闲视之者也。此等貌为冷淡者，不问其如何以日常用语代学术语，期掩饰其自身，但在彼等有所思维之限度内，则势必复归其向所宣称为极度鄙视之玄学主张。”^② 这正是在《一位视灵者的梦》中作为康德自身分裂而存在的问题。在此，他采取了一种肯定斯维登波格或形而上学，同时又对做出肯定的自己加以嘲笑写法。而在《纯粹理性批判》中则表现为这样一种矛盾形态：在否定理性超越自己界线而扩展知识的同时，又不得不承认理性必须如此的“冲动”。《一位视灵者的梦》中那种讽刺性的批评，在《纯粹理性批判》中则成了“依据理性的理性批判”。就是说，康德并没有将此作为自己的问题，而是作为“理性的

^① 《一位视灵者的梦》，此处采用李秋零的译文，见《康德全集》中文版第6卷第351页，北京：中国人民大学出版社，2007。

^② 《纯粹理性批判》，此处采用蓝公武译文，见中文版第3—4页，北京：商务印书馆，1997。

自然本性所赋予理性的问题”来对待的。这正是“超越论批判”。

从《一位视灵者的梦》向《纯粹理性批判》的移动就是这样的明白无误。尽管如此，为了深入阅读后者就必须参照前者。因为，康德独特的“反思”方式表现在《一位视灵者的梦》中^①。“我一向都是仅仅从我的知性立场出发考察普遍的人类知性，而现在，我将自己置于一种他人的、外在的理性位置上，从他人的观点出发来考察我的判断以及其最隐秘的动因。两种考察的比较虽然给出了强烈的视差，但它却也是唯一的手段，来防止视觉上的欺骗，并将概念置于它们就人的物类认识能力而言所处的正确位置上。”^②这里，不仅从自己的视角同时也要从“他人的视角”来观察，这并非康德所要强调的要点。如果这是这样的话，那太司空见惯了。因为，“反思”就是从他人的视角来看自己，以往的哲学史也就是这样的“反思”历史。这里康德所谓“他人的视角”并不是这样的东西，而是一种只有在“强烈的视差（parallax）”之下才能出现的东西。要思考这一点，需要拿康德时代还没有出现的某种科技的例子来说明。

人们总是用照镜子这一幻像来谈反思的问题。镜子便是用“他人的视角”来反观自己的脸。为此，我们在这里先比较一下镜子和照片的不同。照片被发明出来的时候，据说看到自己照片中的脸的人与听到录音机中自己的声音的人一样，都禁不住表露出不愉快的感情。靠镜子进行的反思，不论你怎样站在“他人的视角”上，结果都免不了共谋性。我们只是按照自己的意愿去看自己的脸。而且，镜子里的映象是左右相反的。另一方面，肖像画的确是他人所画，但如果让人感到不愉快，则可以将此视为画家的主观（恶意）所为。因此，无论他人如何来画，对我都没有什么影响。而照片则有与之性质不同的“客观性”。不管是谁来拍照都与肖像画

^① 从《一位视灵者的梦》起步来阅读《纯粹理性批判》，在这一点上我从坂部惠《理性的不安》（东京：劲草书房，1976）一书受到了很大启发。不过，坂部认为《一位视灵者的梦》中那无以确定的流动的自我批评性在《纯粹理性批判》中消失了，而我则以为这种自我批评性仍然活用在康德的“超越论的”方法中。

^② 《一位视灵者的梦》，此处采用李秋零的译文，见《康德全集》中文版第6卷第352页，北京：中国人民大学出版社，2007。

不一样，你不能说它有主观性。奇妙的是，我们无法看到自己的脸（物自体），而只能看到镜子所映现的影像（现象）。人们通过照片认识到了这一点。当然，照片也不过是影像而已。这样，人们也就渐渐习惯了照相，即逐渐把照片中映现的看做自己的面孔了。不过，重要的是人们当初看到照片时所感到的“强烈的视差”。另一个例子，德里达说意识“乃是倾听自己的讲话”（《声音与现象》）。在这种情况下，如果是黑格尔，他会通过实际的发话而将自己客观化的。但是，实际上这样一种被客观化的声音（外言）依然不是真正的客观化，而不过是“我的视角”罢了。其证据在于我们第一次通过磁带听到自己的声音时，会感到某种令人厌烦的感觉。这正是因为在此出现了“他人的视角”。我第一次通过“他人的视角”看自己的脸，听自己的声音。此时，我会觉得“这不是我的脸，不是我的声音”。用弗洛伊德的话说，这便是患者的“抵抗”。当然，倘若是照片或者磁带，我会不得不接受这个事实，也能够接受。于是，不久便习惯了。但是，哲学上的反思却绝不会出现这样的情况。哲学始于反思也终于反思。不管怎样引入“他者的视角”，结果还是一样。哲学原本发端于苏格拉底的“对话”。对话本身就在镜子之中。人们批判康德止步于主观性的自我省察，并试图从引入复数主观性的《判断力批判》中寻找走出主观性困境的路径。但是，哲学史上决定性的事件发生在止步于反思同时又试图打破反思之共谋性的康德《纯粹理性批判》中。我们在该书中可以发现与以往的反思/镜不同的某种客观性/他者性的导入。

直白地说，《一位视灵者的梦》所表现的是一直站在莱布尼茨理性主义哲学立场上的康德，其自身所说的下面这样一种状态：不得不接受休谟经验论式的怀疑，同时又不满足于此。此后，直到《纯粹理性批判》为止，他远离社交界和新闻出版界而保持沉默有十年之久。康德所说的“超越论”式的态度也便产生于这个阶段。《纯粹理性批判》不仅与主观性的反思性质不同，同时也不同于“客观性”的考察。超越论的反思终究是一种自我省察，但同时这里导入了“他人的视角”。反过来说，这虽然是非个人式的考察，但又是彻头彻尾的自我省察。

人们试图把这种超越论式的态度仅仅作为方法来接受，却把康德发现的无意识结构当做给定的东西来论述。然而，超越论式的态度如果没有“强烈的视差”，是不可能成立的。康德的方法往往被非难为主观的、唯我论的。但是，这种主观性和唯我论始终与“他人的视角”纠缠在一起。《纯粹理性批判》不是如《一位视灵者的梦》那样的自我批评式的。但，“强烈的视差”并没有消失。它是以二律背反的形式出现的，并暴露了正题与反题都不过是“视觉上的欺骗”这一事实。可是，人们却将此当做单纯的逻辑性论述来接受的。

《纯粹理性批判》出版后康德指出，关于该书记述的顺序，谈到现象与物自体的区别，那是因为论及辩证法上的二律背反而必须这样做^①。实际上，从区别现象与物自体论起，把他要说的的问题又拉回到了现象与本质、表层与深层等传统的思考框架中去了。而康德之后的物自体否定论者，基本上是在这个层面来思考的。另外，海德格尔那样的物自体拥护者则将其视为存在主义式的“深层”来发掘。可是，物自体乃是在二律背反中发现的东西，并没有任何神秘的意义^②。它仿佛自己的脸一样，其存在是毫无疑问的，但却只能作为映象（现象）而看到。因此，关键在于这是作为“强烈的视差”之二律背反。也只有这样才能揭示其并非映象（现

① 在《纯粹理性批判》出版之前，康德于1781年5月11日以后致M·赫茨函中吐露说他在考虑“另一个计划”。这仿佛是指把二律背反论放在卷首可能对促使读者思考物自体之源泉更合适，而且这样可以给此书带来普及性。在康德的叙述中，物自体似乎从一开始就是作为存在论上的前提而被书写的，但实际上，应该是通过二律背反论（辩证法）而以怀疑的方式被提出的。这一点，在有关超越论的主观上也是一样的。

② 物自体并没有任何神秘的意义。康德这样警告说：“一般来说，观念论的主张是这样的——思考着的存在者以外不存在任何东西，我们在直观上信以为知觉到其他一切事物，都不过是映现于这个思考着的存在者头脑中的表象而已，而这些表象与思考着的存在者之外的任何对象没有实际的对应关系。与此相反，我是这样认为的：事物乃是我们之外的某种对象，同时也作为我们的感官对象而作用于我们。但是，关于物自体为何物的问题，我们却一无所知，我们只知道物自体显现出来的现象是什么，换言之，我们只知道事物触发我们的感官于我们之中所产生的表象。因此，我承认在我们之外有物体的存在”（《未来形而上学导论》）。就是说，康德承认我与世界与他我都不是我们构造出来的东西，而是在与我们无关的情况下生成的。换言之，我们是一种“世界内存在”。他讲物自体在于强调主观的受动性。

象)的另一面。康德如此明确地提示出这种二律背反,未必仅仅这一处。比如,他称像笛卡尔那样思考“同一性自我的存在”,是“纯粹理性的错误推理”。但实际上,笛卡尔的“同一性自我存在”这一正题与休谟的“同一性自我不在”这一反题,正好构成一个二律背反,为了解决这个二律背反,康德提出了“超越论主观X”^①。

一般认为,康德在《纯粹理性批判》中将触发感觉而获得内容的东西看做物自体,在《实践理性批判》中则把超越论主观视为物自体的。就是说,人们认为前者处理的是理论问题,而后者是实践性(道德性)的问题。但是,这种认识并不正确。例如,汉娜·阿伦特就指出,“理论的”反义概念不是“实践的”而应该是“思辨的”。实际上,科学中的理论正是“实践的”。因为,如果没有阐明自然的“整合性理念”的话,理论是无法成立的。关于“理论之信”康德这样说:

就其心理的情形而言,极合于信仰之名词,吾人可名之为学说的信仰。如借任何经验能决定此问题,我愿以一切所有赌此一事,即寓人所见之行星,至少其中之一,有人居住。故我谓其他世界有人居住之一事,非纯然意见,乃一极强之信仰,盖我愿冒

^① 岩崎武雄强调,康德以辩证论所提示的第一和第二二律背反,实际上并没有构成二律背反。因为,在任何情况下,反题即悟性的立场或经验论都是正确的。他指出:“康德本身认为,在追求有关作为现象的对象之无限制者之际,二律背反的意义因理性立场与悟性立场的相反而产生。但实际上,二律背反绝不会由此而产生的。因为,限于有关作为现象的对象,悟性的立场当然是正确的。二律背反只有在试图将自然因果律的范畴适用于自我即主体的情况下才发生。在‘先验性谬误推理’中,当试图把实体的范畴适用于自我的时候,将显示出会陷入怎样的谬误。由此,将自觉到作为实体而无法把握到的自我之存在。那么,这个自我的运动能否通过因果律的范畴而获得思考呢?这便是二律背反的问题。正因为如此,康德列举出的二律背反中称得上真正的二律背反的只有第三个”(《康德〈纯粹理性批判〉研究》,东京:劲草书房,1965)。我基本上同意这个观点。康德称之为“超越论谬误推理”者,乃是把作为存在者为无而作为运动则有那样的东西(X)视为存在者来处理。但是,由此发生的假象,是由于“主体存在”和“主体非存在”这一二律背反而自己暴露出其假象性的。所以,康德自己虽然称其为“超越论谬误推理”,我则将此作为辩证法的问题来处理。

大险以赌其正确者也。^①

这表明科学认识（综合判断）并非 speculation（思辨），但包含着某种 speculation（投机），因此，得以成为“扩张的”。

但是，如不能简单地划分成理论的和实践的那样，物自体也无法划分成物和他我（主观）来思考。否定（反证）科学假说（现象）的不是物，物是无法言说的。只有未来的他者在言说。但这个他者为了反证，一定伴随着感性的信息数据（物）。故而，物自体乃是他者，这与物自体即物并不矛盾。不管是物也好，他者也好，总之，关键在于其“他者性”。这样说，并没有什么神秘的。康德通过“物自体”揭示了我们无法事先获得也无法随意内在化的那个他者之他者性。因此，他并不是在慨叹我们只能知道其现象的那种东西。相反，“现象”认识（综合判断）的普遍性只有在以这样的他者性为前提的情况下才能成立。

康德将事前获得这样的他者看做“思辨的”。但另一方面，他又认为这即使是假象，亦是不可缺少的假象（超越论假象）。例如，我们以为自然可以得到认识的这种“整合性理念”实际上是在发现的过程中起作用的。参与曼哈顿工程的罗伯特·维纳（控制论创始人）在原子弹制造成功之后说，反间谍上最大的秘密不是原子弹的制造法，而是有关原子弹已被制造出来的情报。因为那时候，德国和日本也在各自进行原子弹的开发，如果知道已被制造出来的事实，那么，马上就会开发成功的。象棋的摆残局比起实战要容易得多，而一定会有将死的招数，这一信念则是最大的信息数据。说自然界拥有数学式的基础结构，这也是一种“理论信念”。从这个意义上可以说，假如真的只有在西洋才能诞生自然科学，那也是因为有这样一种“理论信念”存在使然。

人们说，康德在《纯粹理性批判》中排斥了形而上学、神学，而在《实践理性批判》中又似乎将其重新复活了。但实际上，他在后者当中也

^① 《纯粹理性批判》，此处采用蓝公武的译文，见中文版第 566 页，北京：商务印书馆，1997。

排除了形而上学·神学。他毕竟是把宗教当做假象来看待的，但这只是作为一种超越论假象或者“整合性理念”才被认可的。比如，依照普遍的道德法则行事的人，在现实中恐怕会遭到悲惨的恶运的。如果没有人类永生和上帝审判的信念，这只能以荒谬而告终。所以，康德将这样的“信念”视为整合性理念（超越论假象）予以承认，但又拒绝从理论上尝试对此加以证明（形而上学）。这种态度与他在《纯粹理性批判》中的态度没有丝毫的不同。他还说，理论（综合的、扩张性判断）也是一种假象，若没有一定的信仰是无法成立的。

总之，我们不能因为理论的、实践的、审美的等等区别而忽视了康德所追究的问题。重要的是，康德在追求普遍性时一定要引入他者，而这个他者不是在共同主观性或共通感上可以与我同化的对象。这个他者并非神，而是超越论式的他者。这样的他者并没有带来相对主义，而是只有在此普遍性才能成为可能。康德这种“批判”的彻底性，则始于他对鉴赏判断上的普遍性问题即“批评”问题的思考。

第二章 综合判断的问题

1. 数学的基础

一般来说，我们将康德视为唯心主义哲学家。因此，对康德的批判发生在科学哲学的领域。但是，正如上面已经论述的那样，康德是在科学认识论上彻底思考了“他者”的问题，批判他的人只是没有真正理解这一点而已。康德不仅没有得到理解，而且还成了被嘲笑的对象，其中，尤以他的数学论最受争议。那么，如果对此加以深究，将会弄清楚其“批判”的透彻性。

康德在同义反复式逻辑学之外的所有领域寻找综合判断，数学也在其探究范围之内。或者说，他将被视为分析性的故而确切无疑的数学作为先验的综合判断，这一点更具有绝对的重要性。在那个时代，最遭到批判且一直被否定的就是这个将数学视为综合判断的思考。康德之所以强调数学为综合判断，就在于以往的哲学只把分析性的判断视为确定无疑，为此，总是将看上去仿佛分析判断的数学当作典范。

莱布尼茨认为，真理的根据存在于“自我同一性，或者可以还原到自我同一性真理”之处。他明确区分了偶然真理（事实真理）和必然真理（论证性真理）。偶然真理，其宾词虽然包含在主语当中，但不能还原到主语与宾词的相等性或同一性，因此无法被“论证”，必须将其分析推进到无限。在他看来，只有分析性判断才是真理。另一方面，莱布尼茨又认为，依据“充足理由律”，事实真理亦是可以通过主语来演绎的分析判断。

例如，“恺撒渡过卢比孔河”这一事实命题，在“恺撒”这个主语里就包含了“渡过卢比孔河”。总之，莱布尼茨认为，一切综合判断都要归结到分析性判断。康德在早期也曾这样认为。另一方面，在康德看来，打破了这种“独断论的迷梦”的休谟怎样呢？他也认为唯有数学才是分析性的。

然而，他（休谟）所强调的可以归结为：纯粹数学只包含分析命题，与此相反形而上学则包含了先验的综合命题。在这一点上，他犯了严重的错误，而且这个错误导致他在概念全体上（关于原因和结果之间的必然性联结）得出决定性的不利结果。实际上，如果不犯这样的错误，会超越原因性这一形而上学的概念，将我们面临的综合判断之起源问题加以拓展，而触及到把综合判断作为数学之先验的可能性这一思想的。这样，他就不得不把数学视为与形而上学完全同样的综合认识了。可是，他没有仅从经验去寻找形而上学命题的基础。如果这样的话，他将让纯粹数学的公理从属于经验的。然而，有着杰出洞察力的他并没有这样做。（《未来形而上学导论》）

必须承认，在这一点上休谟的怀疑是不彻底的。它并没有跳出分析性的确实无疑而综合性的值得怀疑，这样一种旧有的思考框架。康德的划时代性在于他对支撑着柏拉图以后形而上学之数学的分析性格提出了质疑。在对形而上学的批判上，那些赞同康德的人亦不能苟同于把数学视为“综合判断”的思考。康德已经深入到了同时承认合理论和经验论的神圣地带。不过，之所以能够如此彻底，在于他思考了全新的数学问题。

被称为“数学的危机”这样一种事态，始于19世纪后期的非欧几里得几何学和集合论。但是，高斯（1777—1855）已经考虑到这两个领域的问题，且知道这将引起怎样的“危机”，但他一言不发且对谈论此问题的人施以压制。所以说，这并不是19世纪后期突然冒出来的问题。关于非欧几里得几何学，早在18世纪中叶已为人所知。例如，“三角形的内角之总和小于平角”，通过这个公理显示可以不相矛盾地组建起定理的体系。另外，也已经有人将非欧几里得几何学放到球面上来思考。尤其值得注意的

是，如戈特弗里德·马丁所指出，最早持此种主张的人之一兰伯特就是康德的朋友（《康德——存在论及科学论》）。而从康德自己的物理学论文来看，毫无疑问是意识到了这个问题。

康德要为之奠基的，并非 18 世纪已经稳固建立起来的数学或者物理学。本来，如果没有对于基础的“危机”意识，“基础论”是不会遭到质疑的。正如“危机”（经济危机）的事态已然发生，才有了马克思的“经济学批判”，使康德产生为数学奠基志向的，也是由于某种“危机”的存在。这个志向远远先于那个时代，而还没有被同代人所共有。和后来的高斯一样，可以说康德没有直接挑明这种“危机”。但是，我们今天能够读懂康德的文本，就在于他早已感觉到了这个“危机”。例如，在 23 岁时写的大学毕业论文中，康德这样写道：“如果法则改变了，那么空间也会具有不同的性质和维度的。假如所有种类的空间都是可能的，那才是依据我们人类的思考而建立起来的最高的几何学。虽然我们不得不承认三维以上的空间无法表示。”^①

欧几里得的《原理》给数学带来的影响在于，定理可以从一定的公理中毫无矛盾地推导出来。但实际上，这并非历史地发展而来的数学的全部。毋宁说，数学的发展来自于应用数学或游戏。数学乃是对事物关系的把握。数学与现实相妥当，便源自于此，而不是因为数学乃从公理演绎出来的确实体系。柏拉图和欧几里得都把数学看做是可以通过公理在形式上（分析的）演绎出来的“证明”形态。结果，在巴比伦发展起来的解析学到了希腊遭到了排斥。数学乃分析的判断，这种观点并非来自数学本身，而是源自柏拉图。康德视数学为综合判断，就是要从根本上批判柏拉图以来的形而上学。

实际上，欧几里得的《原理》本身当真是分析的吗？这从一开始便受到了怀疑。该书由定义、公理、必要条件三个部分构成。其中，最受怀疑的是第五必要条件。“一条直线与两条直线相交，假如同一直线的内角之

^① 《活力测定考》第一章第十节，收《康德全集》日文版第一卷，东京：岩波书店。

和小于平角，而无限延长这个平角的话，那么，将在小于该平角的一方相交。”换言之，这便是18世纪那个简洁的命题：“通过不在一条直线上的点，只能划出一条与该直线平行的直线”，即“平行线公理”。关于欧几里得的《原理》，这个必要条件之所以受到质疑，就在于它是可以靠另外的公设或公理通过演绎推导出来的定理。非欧几里得几何学所揭示的，是这一公理独立于其他公理，而且，它在直观上并非不言自明，采用别的公理也不至于产生矛盾。例如，根据“三角形的内角之和小于平角”可以建立起罗巴切夫斯基几何学，而根据“内角之总和大于平角”则可以构筑起黎曼几何学。换句话说，罗巴切夫斯基采取的公理（必要条件）是“通过不在一条直线上的点，可以划两条以上（或者无限）的与该直线平行的直线”。而黎曼采取的则是“一条直线也划不了”。

但是，正如马丁所强调的那样，康德已经知道了非欧几里得几何学的可能性。值得注意的是，当康德将数学视为“先验的综合判断”时，他想到的正是这种“公理”的特性。康德认为，公理独立于经验性的实在，而且并非仅仅来自概念（悟性）。比如，从经验上来看，平行线不交叉，故“平行线交叉”这一公理独立于经验性的实在之外。还有，从莱布尼茨的观点来看，三角形这一概念（主语）中包含了“内角之和等于平角”这个宾词，所以，非欧几里得几何学是不合道理的。对于莱布尼茨那样的观点来说，“公理”是碍事的。他试图努力绕开“公理”了事，结果以徒劳告终。

康德以两种说法来阐明分析判断和综合判断的不同。所谓分析判断乃是宾词概念包含于主语概念之中的，而且唯有经过矛盾律才能得到证明的判断。综合判断与此不同，需要矛盾律以外的东西。换言之，康德把数学视为先验的综合判断，来自于这样一种对“公理”status（状态、地位）的考察。他反对将数学还原为逻辑学。但是，视数学为分析性的这一思考并不容易撼动。其典型就是出现于19世纪末的伯特兰·罗素等的“逻辑主义”——数学可以还原为逻辑学。尤其是罗素，他站在休谟的延长线上，持一方面坚持经验论一方面又认为数学是分析性的观点。

包括几何学在内的所有纯粹数学都是形式逻辑的，这一证明对康德哲学来说是一个致命的打击。康德正确地认识到，欧几里得的各种命题如果没有图形的帮助是无法从其诸公理演绎出来的，并发明了对这一事实加以说明的认识论。这种说明非常成功，所以当该事实不过是欧几里得的欠缺，而非几何学推理的本性之结果被揭示之后，康德的理论就必须予以抨击。有关先验性直观的所有学说，在康德是由此说明了纯粹数学的可能性的，但对当代形态的数学根本不适用。^①

罗素这种观点，建立在把康德的思考视为非欧几里得几何学之前的这样一种想当然之上。然而，康德的想法并非对“当代形态的数学根本不适用”。实际上，遭到破产的正是宣称“所有纯粹数学都是形式逻辑”的罗素之“逻辑主义”。

到了20世纪，数学基础论形成了逻辑主义、形式主义、直观主义的三派分立。其中的直观主义（Brouwer，布逻威）针对把无限作为实体来处理的数学，而倡导一种有限的立场。“古典逻辑学的法则以有限的集合为前提。人们忘记了它的起源，对其正统性不加任何验证，便应用到无限的集合上去了。”（布逻威《对逻辑学原理的怀疑》）他强调排中律不能适用于无限集合。所谓排中律，即“或者A，或者非A，两者中的一方可以成立”。它用于证明假定为“非A”而违反道理的话，其结果便为“是A”。在有限的情况下这是可以确认的，但在无限集合的情况下则无法得到确认。布逻威认为，处理无限集合时所产生的悖论，原因在于对这个排中律的滥用。

在《纯粹理性批判》中，康德的辩证论阐明了二律背反的发生在于排中律的滥用。例如，康德区分了“他不死”的否定判断与“他是不死的”这一无限判断的不同。无限判断虽然是肯定判断，却被错觉为否定判断了。如“世界无限”这一命题被等同于“世界是无限的”。假如说“世界

① Russell, *Mysticism and Logic, and Other Essays*, 1976.

有限，又无限”，那么，排中律就可以成立。但如果说“世界有限，但又是无限的”，这种情况下排中律就无以确立。哪一个命题都有可能是虚假的。就是说，康德揭示了在无限上应用排中律其逻辑将陷于不合逻辑。

比如，为了建立全称命题（普遍命题），我们必须无限（无止境）地收集事例。但尽管如此，依然达不到“无限”。自古希腊以来，初级逻辑学采用的是下面这种三段论：“所有人都将死亡，苏格拉底是人，所以苏格拉底将死亡”。但是，“所有人都将死亡”这一命题乃是基于经验的一般性（无止境），而非普遍性（无限）。不死的人也可能存在。不过，只要没有人提出不死的人之存在的反证，我们就可以认为这个命题是科学的真理。当然，这样的反证不可能有吧，总之，我们暂且认为这是不可能的。在此，全称命题成立的根据要在“他者”那里求得。如果不引入“他者”，普遍性便不存在。这在数学上也是一样。但是，把数学当做分析判断的人们则试图在没有“他者”的情况下解决这个问题。他本人即使并没有这样思考，但现代数学的悖论来自把无限当做一个数字处理的康托之无限集合论，这与康德的二律背反论有关联。马丁说，在当代数学基础论方面采取与康德最接近的立场的是直观主义。直观主义的立场只承认有限的，即可以构成的东西。

因为取直观主义立场的人们，他们本身肯定了自己与康德此种思考的关联性。这样，康德有关数学之直观性性格的命题便意味着将数学限定于可能构成的对象了。由此，对于康德的欧几里得几何学之态度也就明朗了。前面已经谈到，许多康德研究者对非欧几里得几何学大唱反调。的确，就康德的主张来讲，这种抗议是有一定根据的，但事情远比人们当初想象的要困难复杂。因为，康德和后来的高斯一样，他回避谈到非欧几里得几何学问题，而当观察因欧几里得几何学的导入而引发的论争时，我们必须承认康德的慎重是正确的。

下面这个结论毋庸置疑，即在几何学方面逻辑上可能存在的东西远远超出了欧几里得几何学的领域，毫无疑问，康德对此早

有所知。即使可能是错误的，他依然坚持这一命题。的确，超出欧几里得几何学的东西，在逻辑上虽然是可能的，却无法得以构成。就是说，那是在直观上无法被构成的，对康德来说，这再次说明超出欧几里得几何学领域的东西在数学上是不存在，那只是思维的产物而已。（马丁《康德——存在论及科学论》）

之后，马丁进一步解释了康德视数学为“构成的”这一观点的意义。“直观的”也就是“可以构成的”。无论哪种几何学都可以无矛盾地思维，但其可以认识的东西是有限的。这种限制就在于其有限的“构成可能性”。可以说，正因为如此，康德区分了物自体与现象、思维与认识。要知道，这是当代数学基础论上的一种立场，而绝非已经过时的东西。

康德懂得，采取任意的公理可以无矛盾地建立起另一种几何学，但同时他认为，作为感性主观之形式的空间和时间属于欧几里得式的思考。正因此，人们觉得康德为欧几里得几何学和牛顿物理学奠定了基础。而且，这也成了后来反对非欧几里得几何学的论据。但是，正如已经论述的那样，实际情况正好相反。康德所强调的是，为了确立非欧几里得几何学，欧几里得几何学是必要的。证明某个公理系的无矛盾性，一个方法便是诉诸直观性的模式。例如，黎曼的几何学，公理系上的“平面”指欧几里得几何学的球面，“点”指其球面上的点，“直线”指其球体的大圆，由此可以将欧几里得几何学作为模型。这样，黎曼几何学的各公理就变成了欧几里得几何学的定理。就是说，只要欧几里得几何学没有矛盾，非欧几里得几何学也就是无矛盾的了。然而，欧几里得几何学的无矛盾性本身无法得到证明，结果只能诉诸于直观。即，非欧几里得几何学的问题归结为欧几里得几何学的问题了。

而在放弃这种方法之处，出现了希尔伯特的形式主义。他在《几何学原理》中认为，不仅第五先决条件，包括其他定义和先决条件都并非不证自明的真理，例如，对“点”或“直线”来说，这些定义和先决条件本身是没有意义的。即，把数学形式化了。那么，无论怎样的几何学都可以成立吗？不是的。希尔伯特将此放到公理系中，而以三个判定标准是否得到

满足做出区分。它们是完全性（所有定理可以从其公理中得出）、独立性（从其公理中任意排除一个命题，在这种情况下存在已无法证明的定理）和无矛盾性（无法从这个公理系来证明相互矛盾的诸定理）。希尔伯特试图通过理论无矛盾性而非直观的自明性，来为数学奠定基础。对此，曾出现过来自直观主义者们的批判。然而，依据直观主义，数学的范围将受到限制。而希尔伯特一边坚持直观主义者所谓“有限的立场”，一边仍然企图建立一种不需要直观的数学。这便是他的研究计划。

然而，严格执行此研究计划的哥德尔却证实，这将陷入自我指涉式的悖论。这个悖论广为人知，我自己也曾经谈论过^①。不用说，哥德尔的证明是在“形式主义”里面进行的，即证明只要是以形式主义为前提便将陷入悖论。当然，这也意味着罗素逻辑主义的失败。哥德尔所揭示的是，数学上的真未必能够由形式化的公理系而获得决定，换言之，在形式上无法确定的真也可能存在。另一个是，数学假如是无矛盾的，其自身无法证明自己的无矛盾性。不过，对揭示了数学基础之欠缺的哥德尔的证明，我们不必哀叹或惊喜。

我认为，依靠形式化的公理系来给数学奠基，这种梦想并非数学所固有的，而是由将分析判断视为唯一确实之物的形而上学导致的。康德所要否定的，正是这种思考。但是，既然自己一定要依靠数学，那么这也只能在数学上完成了。相反，在数学上被完成的这个梦想又掷回到哲学上来了。哥德尔的“超数学”式的批判便具有这样的意义，故与康德超越论式批判相通。现在回顾起来，应当说康德将数学视为“综合性判断”是正确的。综合判断也便是他所谓“扩张性判断”。实际上，数学正是历史地发展而来的，今后也会如此。后期维特根斯坦把数学看做“发明”的多样之束，他也主张数学乃是所谓“综合判断”。问题是，康德所说的“综合判断”虽然来自非欧几里得几何学的可能性，却总是被视为陈腐古旧的东西。这扭曲了一直以来的康德解读。

① 柄谷行人《作为隐喻的建筑》，东京：讲谈社，1983。

2. 语言学转向

“语言学转向”以来的哲学家批判康德停留在主观性的哲学上。但康德作为主观能动性来思考的，实际上乃是语言的问题。他所说的根据感性形式或悟性范畴而构成的现象，和依靠语言所构成的现象是一回事。事实上，这在新康德主义者卡西尔那里换了一种说法，被称为“象征形式”。因此，说通过“语言学转向”康德被超越了，这不过是一种误解而已。下面，我们通过那些如此认为的人们所敬仰的维特根斯坦的比较，来考察一下这个问题。哥德尔的证明并没有把数学变成不可能，他只是将数学来自外部的追求“确实性”的束缚下解放出来了。对于维特根斯坦来说，这也并非什么巨大的冲击。他说：“我的问题是从里面而不是外面来攻击罗素的逻辑学”，“我的问题并非是要谈哥德尔的证明本身，而是从旁边迂回来谈。”（《论数学的基础》）这里的“外面”或者“旁边”意味着什么呢？哥德尔从“里面来攻击”罗素，意味着在其内部推导出无法决定性从而瓦解其形式体系。维特根斯坦则仿佛是说，要从“外面”来做同样的攻击。但是，在哥德尔的证明给数学界以巨大冲击的时期里，维特根斯坦只谈罗素而很少言及哥德尔，这从反面证实了他对哥德尔是有驳斥的。

哥德尔是一个缄默的柏拉图主义者。例如，关于康托尔连续体假说，他表示这是无法确定的，但据说他又认为这个假说的错误在于从形式上证明不了，而通过冥想可以直观到。就是说，通过形式上的证明可以暴露基础的空缺，因为他相信不需要这些东西的数学之“实在”性。关于这个问题，他虽然没有积极去著书立论，却消极地予以了暗示。那么，维特根斯坦的反驳与其说是针对坚信可以在形式上“确立基础”的罗素，不如说是面对表面上相信而实际上对此予以解构的哥德尔“否定之神学”而发的^①。

^① 我在《探究I》（东京：讲谈社，1986）指出，哥德尔的方法与一般的解构有关联，而维特根斯坦虽与其相似，却微妙地展示了根本不同的方向。

后期维特根斯坦要做的是，从根本上质疑哥德尔所谓无法决定或可能决定的前提之“证明”的程序问题。人们认为数学知识是“确实”的，因为这种知识是从公理中推导出来的。对此，维特根斯坦提出了两种偶然性的存在。其一是数学具有实践的、历史的性格，这意味着无法还原到根本性之公理的多样性和过剩性。哥德尔的证明，是先将非欧几里得几何学的奠基“翻译”成欧几里得几何学的奠基乃至自然数的奠基，然后才实行的。维特根斯坦说：

要使一个证明系统等同于另一个系统，该怎么办？要有翻译规则，以便能够用它来把一种已证明的命题翻译为另一种已证明的命题。

可以想象，某些——甚至全部——现今的数学证明系统已经这样与一个系统，譬如说罗素的系统，相一致。因此所有的证明都可以在这个系统中进行，尽管是以曲折的方式进行。那么就会只有一个系统——不再有许多个？但这样就必须可以向一个系统表明；能够把它分解为多个系统。——该体系的一部分将具有三角的性质，另一部分则将具有代数的特性，等等。这样就可以说，在这些部分，会用到各种技术。^①

不用说，维特根斯坦是反对以集合论来为整个数学奠基的罗素（们）之企图。按照罗素的说法， $1、2、3……$ 在基础上可以换一种说法为 $1、1+1、(1+1)+1……$ 。但是，如按罗素的办法来改写 84×23 的话，那就太长了。用“证明必须是显而易见的”这一维特根斯坦的说法来讲，罗素的办法是无法“显而易见”的。但如果是十进制的计算，我们则可以“显而易见”到。在罗素看来，以 $1、1+1、(1+1)+1……$ 的方法来计算，这是基本的和本来的方法。但维特根斯坦则认为，用十进制来计算也是数学上的一种“发明”，一个证明的体系。“我想说，通过表记法的改变

^① 《论数学的基础》，此处采用徐友渔、涂纪亮译的译文，见《维特根斯坦全集》中文版第7卷，石家庄：河北教育出版社，2003。

使无法纵观的证明图变成可纵观的，这个时候当初不曾存在的证明将被创造出来。”（《论数学的基础》）因此，没有必要用“一般性的基础”来证明这一点。“并不是证明之后的什么东西，而是证明本身，在进行证明。”（《论数学的基础》）就是说，新的表现形式或者新的数学上的证明，这本身将创造出新的概念。

现在，就是可以这样说：如果有人能在十进制系统中发现了计算——这就是做出了数学上的发现！——哪怕他已经看过罗素的《数学原理》。——

数学家是发明者，不是发现者。

可以说，数学家总是创造出新的表达法。（《论数学的基础》）

比如，从不同的领域或语境中可以产生同样的定理。这种情况下，维特根斯坦不是把它们视为同一的，而是认为它们属于别的规则体系。就是说，在他看来，数学是由多个体系构成的。“我要说的是，数学乃是诸种证明技术相混杂的东西。——数学的多样化使用可能性和重要性便基于此。”（《论数学的基础》）可以说，维特根斯坦所反对的是把复数的规则体系建立在一个规则体系之上。但是，数学的多个体系并非完全不相干。它们是可以互相翻译的，只是不存在共同的一个体系而已。他将这种“错综复杂的相互重叠、交叉的相似关系的网络”称为“家族相似性”。“所有我们称之为语言的东西为共同的东西，我说的是，这些现象中没有一种共同的东西能够使我把同一个词用于全体，——但这些现象以许多不同的方式彼此关联。而正是由于这种或这些关系，我们才把它们全称之为‘语言’。”^①

同样，所谓“数学”是绝对不能被中心化的多样体系。当然，维特根斯坦并非仅仅从与其他诸学科一样数学也和多样的“自然”与实践相关联的角度，来强调其多样性的。更为重要的事情在于，他对形式主义的批判源自这里排除了与他者关系的偶然性或者他者的他者性。一般来说，证明

^① 《哲学研究》，此处采用李步楼的译文，见中文版第46页，北京：商务印书馆，2004。

仿佛都是自动地得以实行的。但维特根斯坦强调证明并非自动的，而是人们根据一定规则来进行的。实际上，柏拉图将几何学的证明放在“对话”中来思考的。或者说，柏拉图视数学为“确实”的，是因为在此引进了作为对话即共同探究的证明。

在柏拉图的《美诺篇》中，苏格拉底让不懂数学的少年证明某个定理。由此，苏格拉底表明“教”与“学”是不存在的，人们只是“想起”而已。作为“美诺的悖论”乃至教育的悖论，这个故事广为人知。该证明是通过“对话”来实行的，可是在此苏格拉底只是发问。“美诺，好吗？我不教你任何东西。我所做的只是提问。”（《美诺篇》）的确，苏格拉底没有教授。但成为这种对话前提的是下面这样一种规则：在接受某种基本的前提（公理）之后，对话的进行要与该前提不相矛盾。如果这个少年随便讲一些与上面的前提矛盾的事情，那么证明将成为不可能的。总之，少年首先被“教导”不要违反这些规则。即，少年在“对话”之前已经掌握了共同的规则。可是，在柏拉图之外，是谁教了这些规则呢？

苏格拉底的方法并没有什么特别之处。那只是基于当时雅典法律制度行事。例如，雷斯彻试图从论争的形式或者法庭的形式上重新思考辩证法问题。这便是，首先从提案者（检察官）的意见陈述开始，然后是答辩者（律师）对此进行反驳，进而提案者做出回答。在这种情况下，提案者的主张没有必要一定是无法反驳的绝对自明的命题。此刻，只要对其主张没有提出有效的反驳，就可以推定该主张为真。这样的论争中，唯有提案者要负有“作证的责任”，而反驳者不需要提示任何积极的证据。所以，苏格拉底的做法完全是一种法庭的形式。从这个意义上讲，柏拉图从苏格拉底审判起笔，而在此苏格拉底欲遵守审判，这些都具有象征意义。不管审判是否虚伪，没有通过法庭程序的真理，他是不承认的。

在这样的法庭上，相互对立者之间共有着同一个规则。例如，检察官和律师的角色总是可以对换的。而不接受这种法之语言游戏规则的人，不是将被驱逐出法庭，就是将被当做病人而免于审判。在这种法庭上，无论是怎样的相互敌对，其对手都不会是他者。因此，正如雷斯彻所言，这种

对话可以变形为自我对话。在亚里士多德和黑格尔那里，辩证法成了自我对话。从这个意义上讲，西洋的“哲学”始于作为对话的反思。如前所述，柏拉图的“对话”尽管是作为对话来书写的，但正如巴赫金所言，那基本上是一种自我对话（monologue）。（《陀思妥耶夫斯基诗学问题》）

数学被特权化，是因为这种知识具有超越主观（个人）的强制力。然而，这并非源自数学本身的性质，而是来自只有通过了法庭式对话的才被承认为数学，这样一种柏拉图和欧几里得的思考方法。如此一来，数学上的“证明”就变成了超越个人的认识了。因为，这是依据共同性的主观而来的。正如人们常常说的那样，苏格拉底（柏拉图）所提出的思考，并非理性内在于世界和自我，而是只有通过对话的东西才是理性的。拒绝对话的人，不管他掌握了怎样深远的真理，都是非理性的。在此，世界和自我是否具有理性，并不是问题所在。只有通过对话的东西才是合理的。这样，苏格拉底以前的思想家遭了到“审视”。理性的，即以与他者的对话为前提。“证明”不管采用怎样的书写方法，由于将与他者的“共同审视”包含在自己的内部，因此具有强制力。数学之所以被视为规范，原因正在于此。

我已经指出过，波普尔所说的反证可能性正是建立在这样的思考之上的。然而，强调数学为综合判断的康德，其看法却是对此种思考方法的批判。只有预期到具有不同规则的他者（而不是共有一个规则的他者）之反证的情况下，综合判断才会是普遍的。而将此问题放到数学中来思考，则显示了康德的彻底性。这意味着将绝对无法内在化的超越论式他者带进了数学中来。当然，这并非超越论的他者（神），而是普普通通的他者。后期维特根斯坦所做的也便是对这一问题的阐明。

维特根斯坦的怀疑针对的是支撑“证明”的那个“对话”本身。而这种怀疑又与他下面的思考相关联：数学乃是各种各样的规则体系之束，相互之间虽然可以互“译”，但无法将它们还原到同一个规则体系。而且，这当然不仅仅限于数学，还涉及到一般的语言游戏。不过，我们不要忘记，他的批判目标乃是常常被例外对待的数学及其证明体系。否则，会把

他的思考归结到俗流的语言游戏论上去。维特根斯坦质疑柏拉图式的“对话”，是因为那并非与他者的对话故可能转化为自我对话。如果他者有可能内在化，原因在于存在着共同的规则。所以，所谓“对话”必须是没有共同规则可言的与他者之间的对话。在此，维特根斯坦抬出了无法内在化于自身的他者。

一个不懂我们的语言的外国人，如果经常听到有人发出这样的命令：“给我拿块石板来！”，他就可能会相信整个这一串声音就是一个词，也许相当于他的语言中表示“建筑石材”的那个词。^①

与外国人或孩子交谈，这件事换句话说也便是教那些没有共同规则（code）的人。而且，对对方来说，也是一样的。就是说，与没有共同规则的他者交谈，一定是处在“教—学”的关系之中。普通的交往理论以具有共同的规则为前提。可是，与外国人、孩子或者精神病患者对话的情况下，规则暂且没有建立起来，或者规则的建立比较困难。这并非特异的案例。

我们无论谁都作为小孩而出生，通过亲人而学得语言。结果，共有了同样的规则。还有，我们和他者对话的时候，总会有些无法沟通的地方。这种情况下，交往采取一种相互教学的形式。如果要建立起共同的规则，那也只能是在“教—学”关系建立起来之后。因此，“教—学”这一非对称关系乃是交往的基本形态，而绝不是异常的事态。相反，正常的（规范的）例子即拥有共同规则的对话，才是例外的。维特根斯坦引进他者，也就是引进了非对称的关系。

在此，我们不应该由“教”的立场而想到权力的关系。因为正相反，“教”的一方处在必须从属于他者的理解程度这一弱势立场上。换一个例子来说，这近似于“卖出”的立场。正如马克思所说，各商品中并没有内含古典经济学家所谓的价值。如果卖不出去（不交换）便不成其价值，甚

^① 《哲学研究》，此处采用李步楼译文，见中文版第14页，北京：商务印书馆，2004。

至也没有使用价值，而只是必须抛弃的废物而已。如后面所述，“卖出”的立场从属于买者（货币所有者），其关系是非对称的。

因此，在维特根斯坦那里，他所说的“一个不懂我们的语言的外国人”绝非仅仅是为了说明而选择的多个例子之一。对于他的“方法论怀疑”来说，这是一个不可或缺的他者。依据维特根斯坦所举例子来说明，说“给我拿块石板来”时，我觉得这确实具有内在的意义。可是对他者来说，如果这句话意味着“建筑石材”，那就不存在那个内在的过程了。因此，维特根斯坦的“他者”乃是否定这种内在过程者，用克里普克的话来说，此乃“令人恐怖的怀疑论者”的出现^①。

前期维特根斯坦写道，“对于不能谈论的东西必须保持沉默。”（《逻辑哲学论》）这里，“不能谈论的东西”是宗教和艺术。在这一点上，我们很容易指出维特根斯坦是康德式的。图尔敏指出，维特根斯坦是在维也纳的康德和克尔凯郭尔式氛围中完成自我塑形的，这在后来于英国的罗素手下工作时也没有什么根本的改变（《维特根斯坦的维也纳》）。然而，后期维特根斯坦怎样呢？在《哲学研究》的语言游戏论中，科学、道德、艺术的领域划分已经遭到了废弃。这看上去他仿佛远离了康德式的思考。然而，正如已经指出的那样，如果说康德的“批判”其核心在于和这种划分无关而导入了他者，那么，毋宁说后期维特根斯坦更接近于康德式的。那个“他者”虽然是经验上常见的东西，但却是在超越论上找到的。

据说，维特根斯坦针对私人语言或唯我论更强调社会性语言的先在性。然而，这样一来，无疑等于把他的“怀疑”几乎变成无效的了。他所否定的是以“证明”形式出现的共同主观性或者对话本身的唯我论性。我这里所说的唯我论，指的不是自己一个人的思考，而是指认为适合自己的事情也会适合一切人这样一种思想。为什么呢，因为后者最终将他者内在化于自己的内部了。同时，我想给对话下这样一个定义：对话应该是与没有共同规则的他者之间的对话，或者止于非对称关系的那种对话。而他

^① 关于这一点，我在《作为隐喻的建筑》中有详细的阐述。

者，也就是这样一种存在。或者说，他者并非人类学上所说的异者（非亲近的东西）。如弗洛伊德所言，“非亲近的东西（unheimlich）原本是亲密的东西（heimlich）。”即，这不过是自我投影而已。另外，我们所说的他者不是绝对的他者。绝对的他者也不过是自我投影罢了。我们所思考的，不如说是那种常见的相对的他者之他者性。

由于没有做出上述的区别，维特根斯坦的议论常常被混同于通俗的社会学议论。他提出的“语言游戏”概念，就是个例子。人们常常将此与涂尔干（Durkheim）的社会性事实或者索绪尔的语言体系（langue）同一化了。实际上，维特根斯坦与索绪尔一样使用了国际象棋这一比喻。这个比喻首先表明，语言的本质存在于与其素材（声音和文字等）无关系的形式中。棋子的“意义”存在于其移动的规则以及与其他棋子构成的关系（差异）体系中。例如，若改变棋子的机能和布置，即使使用同一个棋子也会变成另外一盘棋的。这个比喻表示，语言乃是独立于其“指示对象”和“意义”的一个显示差异的形式体系，而“指示对象”和“意义”正是被这个形式体系所组织起来的東西。总之，这是一种形式主义。然而，维特根斯坦的语言游戏论则是为了否定这样的前提本身而被提出的。值得注意的是下面这一点：不限于国际象棋的比喻，包括游戏的比喻容易诱导人们走向规则是可以明确指示的这样一种观点。比如，文法被视为语言的规则。可是，说日本话的人知道其文法吗？本来，文法是为了学习外语和古典语言才被发现的方法。文法并非规则，而是规则性。如果没有文法，外国人学起语言来会没有效率的。但是自己所操的那种语言，其文法是不需要的，也是不可能有的。因此，在近代民族主义发生之前，人们自己操的vernacular（本国語）会有什么文法等，这是做梦也想不到的。

某种语言的规则，并不是操这种语言的人，而是学此语言的“外国人”所思考出来的东西。这意味着我本身没有必要也无法知道自己所操的日语之文法。但是，我可以指出外国人说日语时出现的文法错误。那么，这说明我“知道”其文法了？可是，对于外国人的错误，我却无法拿出文法上的“根据”。只知道“不这样说”。从这个意义上讲，我并不“懂得”

日语的文法，我只知道其“用法”。

比如，母亲并不教孩子语言的规则。只是跟孩子搭话，等孩子会说话之后，母亲只是订正其说错的地方，或者只是“笑笑”而已。不过，母亲虽然不知道规则，却在“实践”它。根据实践母亲进行“教授”。如果我们能够向孩子教授文法，那是因为孩子已经“懂得”语言了。可以说，柏拉图所提示的“美诺的悖论”，指的也就是这件事情。“美诺，你真是个没办法的人。不存在什么教不教等问题，只是回想就行了。对于这样主张的我，你能告诉我你的‘教’嘛，求求你了。”（《美诺篇》）这也便是说，规则是存在的，却无法明示。

但是，“教”这一事情还是存在的。如前所述，通过与苏格拉底的对话证明了几何学定理的那个少年，“已经”被教会了规则。另一方面，柏拉图所说的那种“教”则不存在。因为，教授一方的人无法明示其规则。在教—学这一过程中，存在难以进一步做“合理”解释的某种东西。柏拉图试图通过“想起”说，来解决这个悖论。他自己很清楚，这是一种神话。“想起说”认为，在每个人那里存在着根本上一致的东西。康德讲先验的形式或概念时，看上去似乎是换了一种说法的“想起说”。不过，他把数学看做先验的综合性判断，是为了批判那种把数学视为分析判断，即粗暴地把数学当做“证明”的那种观点。所谓综合判断，就是要综合这之间出现龟裂的感性与悟性。不过，引发龟裂的不如说是因为“他者”的存在，换言之，即多数的体系之存在。康德作为“物自体”来讨论的，便是这一事态。

3. 超越论的统觉

《纯粹理性批判》中，康德仿佛论述了在超越论主观（统觉）之下认识（综合判断）可以成立似的。然而，这并不意味着认识（自然科学）可以在没有与艺术不同的其他主观介入下情况能够确立起来，也不意味着综

合判断可以轻而易举地确立起来。他在《纯粹理性批判》中思考的，是认识必须是综合性的判断，而假如这种认识可能成立，将在怎样的形态下发生呢？预设有超越论式的主题存在，这在“语言学转向”之后的哲学家那里受到了批判。但是，依靠语言的角度来观察思考和主体，是不可能否定掉笛卡尔和康德提出的问题的。

例如，索绪尔说语言是社会性的系统。然而，他是如何发现语言即共时性体系的呢？这在经验上是不可能知道的。要考察此刻当前何种语言被怎样使用着，这是办不到的。如此，他所说的语言——例如法语——只是他本身当前所知道的法语。就是说，索绪尔的语言学始于超越论式的反思。他自己说“语言并非实在体，它只存在于说话的主体之中”。索绪尔排斥了符号表示某种意义这样一种传统的思考方法。“说话主体”有意义时，一定有辨别意义的形式存在，相反则不然。语言不是作为客观之物而存在的，只限于相互意义得以传达的情况下才存在。索绪尔设定了作为共时性系统的语言，但这只是对他自己具有意义的情况下的语言体系。在此，可以说语言是能指（感性的东西）和所指（超感性的东西）的综合。可是，这种综合，只有在对我（事后地）发生了意义时才得以成立。还有，索绪尔说形式（能指）构成一个显示差异的关系体系时，使体系得以成立的体系性则是暗中以康德称之为超越论式的统觉为前提的。

清楚地阐明了这一点的是雅各布森。他对语言只有差异而且是没有积极性之项的差异这一索绪尔的看法，提出了异议。他认为，可以把索绪尔视为杂乱无章的诸关系而放弃不管的音韵组织作为二元对立的群而加以秩序化。例如，雅各布森说：“当代声学领域里的专家们感到不可解的是，为什么人的耳朵可以轻易区别那么多无法知觉的多种语言音呢？然而，这里，真正的问题纯粹是听觉上的能力问题吗？不，完全不是！我们在谈话中所认知的，不是音本身的差异，而是语言运用之惯用上的差异。即，用于辨别那些没有固定表意作用而居于上位层面的实体（形态素、语词）之差异。”（《关于音与意义的第六章》）音韵并非声音。它是以上位为前提时作为差异性而开始存在的“形式”。关于形态素、语词乃至文也是如此。

它们只有在分别以居于上位为前提的情况下，才作为差异性（形式）而被提取出来。

但是，如果这样的话，那么“结构”将以综合这些要素的超越论式主观为不言而喻的前提了。然而，结构主义者不仅无视甚至否定了这种主观，因为他们设想有虽无形但可以使其体系得以建立起来的东西存在。这便是零度符号。比如，雅格布森为完成音韵的体系之建立而引入了零度音素。“零度音素……在不包含任何显示差异的性格和永久的音韵价值这一点上，与法语中的其他所有因素相对立。因此，零度音素以妨碍音素的缺席为固有的机能。”^①这种零度符号，无疑来自数学。由布尔巴基而定型化的数学上的“结构”，乃是变换的规则。这个规则不是有形的，而是看不见的变动。在变换的规则中一定要包含非变换的变动。由雅格布森设定的零度音素，可以说正对应着数学上可变换群的单位元。由此，音素的对立关系之束得以成为一个结构。列维-斯特劳斯之所以为雅格布森的音韵论所震撼，就在于他认为由此可以揭示多样的混沌之物的秩序。“音韵论对各种社会科学起到了如同核物理学对整个精密科学所扮演的革新作用。”（《结构人类学》）列维-斯特劳斯将克莱因组（代数上的结构）应用于原始社会多种亲属结构的分析。在此，狭义的结构主义得以成立。

不过，零度符号也可以称之为本身为无却可以使体系性建立起来的“超越论主观”，而无法将其排除掉的。零，在公元前的印度作为算盘上表示珠子不动的名称，从技术和实践上导入到算术中来。例如，若没有零的话，二〇五和二五就没法区别。即，零是以阻碍数的“缺席为固有的机能”的（列维-斯特劳斯）。通过零的导入，place-value system（进位记述法）得以成立。但是，零不可能单单是一个技术的问题。它在梵语中相当于佛教上的“空”（emptiness），说佛教式思考乃是基于此而发展起来的也不为过。德勒兹说“结构主义与场域占有优越的地位这样一种新的超越论哲学有着密不可分的关系”（《何以称之为结构主义》），而在place-value system上，可以说早已有

^① R. Jakobson and J. Lotz, "Notes on the French phonemic Pattern," *Roman Jakobson, Selected Writings*, vol. 1, Mouton, 1971.

了这样的“哲学”。从这个意义上讲，结构主义在导入零度符号的同时发生，而结构主义者却没有想到其中哲学上的含意，他们只是相信由此得以消除始于主观的近代性思维。然而，当他们满以为没有主观的参与也可以了事的时候，却忘记暗默之中依然是以主观为前提的。

再回到索绪尔，我们必须看到使雅格布森感到不满的索绪尔的暧昧性，另有别的意义存在。例如，索绪尔说“语言只有差异，语言是一种价值。”这对雅格布森来说仅仅意味着“混沌”。但我们应当注意到，索绪尔把语言作为“价值”看待时，他总是设想到有另外不同的语言。所谓“语言只有差异”并非仅仅意味着一个关系体系，而是本来就以多个关系体系的存在为前提。索绪尔是通过内省来发现语言的，但同时在此找到了超越内省的外部性，或者绝对无法内在化的他者。也可以说，语言学上索绪尔的“怀疑”正是从这种差异开始的。索绪尔的语言学相当于对以下两派的康德式“批判”，即视语言为各民族精神之表现洪堡特式语言学和视语言的变化为独立于意识之物而从自然科学法则上予以考察的历史学派。也就是，对其一方否定了语言为内在之物的观点，对其另一方则强调语言乃是内在的。另外，这一方面即是将语言作为封闭的共时性体系来观察，同时另一方面又否定了这种观点。

如此观之，索绪尔所谓语言是“社会性的”，其真正意义就会清楚了。这并非单单指语言乃超越每个人意识的社会性事实，而且也指每一个项存在于关系体系中。这些都意味着要将语言仅仅放在一个 langue（体系、交往）上来思考。换言之，最终这亦是超越论主观的另一种说法。在与他者即属于别的语言（规则体系、共同体）的人进行交往时，语言显现为“社会性的”。前面我提到过，维特根斯坦曾试图在“教”不懂规则的人如外国人方面，来看语言交往。他否定了“个人的语言”，其看法不是来自于视语言为共同体的规则这一随处可见的观点，而正是因为他将语言放在与没有共同规则的其他共同体的他者之间的“社会性”交往中来观察的结果。因此，如果真有所谓的“语言学转向”，那也不是通过语言来否定主观，而应该是在语言的视差上发现主观。这才是批判的“场域”。

第三章 跨越性批判

1. 主体与场域

康德的超越论式批判曾遭到这样的非难：他继承了于自我之中建构世界的笛卡尔式的方法。对此，人们或者也可以说，康德与笛卡尔不同而对他表示拥护吧。然而，我在此则想就人们一致非难的笛卡尔做进一步的考察。《谈谈方法》中，笛卡尔从个人经历的角度讲到了自己对一切表示怀疑的“动机”。他认识到读过去的书籍，发现被视为真理的言说在历史上却不尽正确，接着到各地去旅行，又发现被当作真理的东西因地域的不同而有所差异，就是说，真理不过是仅仅基于共同体的文法和习惯而形成的。

我在游历期间就已经认识到，与我们的意见针锋相对的人并不因此就全都是蛮子和野人，正好相反，有许多人运用理性的程度与我们相等，或者更高。我还考虑到，同一个人，具有着同样的心灵，自幼生长在法兰西人或日耳曼人当中，就变得大不相同；连衣服的样子也是这样，一种款式十年前时兴过，也许十年后还会时兴，我们现在看起来就觉得古里古怪，非常可笑。由此可见，我们所听信的大都是成规惯例，并不是什么确切的知识；有多数人赞成并不能证明就是什么深奥的真理，因为那种真理多半是一个人发现的，不是众人发现的。所以我挑不出那么一个人我认为他的意见比别人更可取，我感到莫奈何，只好自己来指导

自己。^①

笛卡尔终止了“对话”而成了通过自己来获得真理的唯我论者。但是，他的怀疑是始于下面这种认识的：人们以为确实无疑的真理不过是依据他们共同体的“成规惯例”，即共通的规则或概念范式而已。笛卡尔已经开始用仿佛人类学那样的眼光来观察了。“语言学转向”以后的哲学家对他那种始于内省的方法予以了否定。然而，笛卡尔之所以走向内省，是因为经院哲学，不管是唯名论的还是现实主义的，其思考都已经处在印欧语言的“文法”之中了。笛卡尔的思来自思维已然被语言所束缚这样一种自觉，用康德的话来说，这即是针对语言的一种“超越论式的”态度。所谓超越论的态度，便是将经验性意识的不言自明性打上引号予以悬置，而质疑其使之形成的（无意识的）诸种条件。关键在于，这种超越论的态度必定伴随着某种“主体性”的产生。

维特根斯坦说，怀疑通过语言游戏而成为可能，也是语言游戏的一部分。的确，今天始于笛卡尔之怀疑的也只是一种语言游戏。但是，他所质疑的毋宁说是自古以来的怀疑论游戏。“我这并不是摹仿怀疑论者，学他们为怀疑而怀疑，摆出永远犹豫不决的架势。因为事实正好相反，我的整个打算只是使自己得到确信的根据，把沙子和浮土挖掉，为的是找出磐石和硬土。”（《谈谈方法》）如今，这种怀疑被组合到近代哲学之中，而成为主观性哲学的基础。然而，维特根斯坦所说的难道不就是对此的“怀疑”嘛。实际上，他在《逻辑哲学论》中便把从语言角度观察哲学上的问题称之为“超越论的”^②。他自己对此虽然绝口不谈，但此处隐含着一种“态度改变”。可是，倡导“语言学转向”的大多数人虽然援引维特根斯坦，却忘记了存在于此态度改变中的某种思的问题。

还有一个笛卡尔的批判者，就是列维-斯特劳斯。他这样讲道：

① 《谈谈方法》，此处采用王大庆的译文，见中文版第14页，北京：商务印书馆，2001。

② 维特根斯坦这样写道：“逻辑不是一种学说，而是世界的一个映象。”（《逻辑哲学论》6.13）在这种情况下，一般认为“超越论的”与“先验的”同义。但是，维特根斯坦从我们存在于世界内这一点出发，而将把握此世界的语言形式做“超越论的”反思称为“逻辑学”。

卢梭是这样讲到同时代人的。“所以他们对我来说成了异邦人、野蛮的人，总之，什么也不是的人。因为这也正是他们所期望的！然而，我今后必须研究那个与他们乃至所有一切脱离开来的我自己”（《一个孤独的散步者的梦》第一次散步）。开始考察自己所选择的野蛮人的那些民俗学学者，他们或许可以仿照卢梭这篇文章而这样喊道：“所以他们对我来说乃是异邦人、野蛮的人，总之，什么也不是的人。因为这正是‘我’所期待的！那么，与他们乃至所有一切脱离开来的我自身是什么呢？这也正是我‘首先’‘必须’探索的。”

为什么呢？因为要达到在他者中认识自己这一民族学所承担的认识人类的目的，首先必须在自我的内部拒绝自我。我们多亏卢梭发现了下面这个原则——唯此才是奠基人文科学基础的地方。然而，以思为出发点而受到所谓自我的不证自明性的束缚，通过放弃社会学和生物学的基础建设而物理学才有望建立起来，在这样的哲学支配下，此原则不能不成为一种难以接近和理解的东西。笛卡尔认为，可以从人的内部出发直接向世界这一外部移动，那是因为他对存在于这两者之间的诸种社会、文明即人类诸种世界之存在视而不见所导致的。（《人文科学的始祖：让-雅克·卢梭》）

不过，我只能说列维-斯特劳斯在此是有意把卢梭塑造成了一个坏角色。即，他是针对法国的笛卡尔主义的后裔们才说此番话的。正如上面所引用的那样，《谈谈方法》毋宁说是用一种人类学的眼光写成的著作。借用詹姆斯·克利福德的话说，笛卡尔的思原本就是“人类学式的思”。笛卡尔说：

的确，在我专门考察别国风俗的阶段，根本没有看到什么使我确信的东西，我发现风俗习惯是五花八门的，简直同我过去所看到的那些哲学家们的意见一样。所以我由此得到的最大的好处就是大开眼界，看到有许多风俗尽管我们觉得十分离奇可笑，仍

然有另外一些大民族一致赞成采纳，因此我懂得不能一味听从那些成规惯例坚信不移，这样，我就摆脱了许多错误的看法，免得我们天然的灵明受到蒙蔽，不能听从理性。可是，我花了几年工夫像这样研究世界这本大书，努力取得若干经验之后，终于下定决心同时也研究我自己，集中精力来选择我应当遵循的道路。这样做，我觉得取得的成就比不出家门、不离书本大多了。^①

实际上，《忧郁的热带》之回想式的风格本身很类似于《谈谈方法》。列维-斯特劳斯取得哲学学位之后，放弃继续钻研而选择了去国外。最初他希望去日本但没有实现，大概只要是西洋之外哪里都可以吧。就是说，他并不是作为一位人类学学者而去国外的。他的人类学研究是在“离开我的祖国我的书籍”后开始的，这与其说是人类学研究，不如说是难以名状的某种“哲学研究”的开始。笛卡尔的关心不在于从旅行得来的“多样性”事物。而列维-斯特劳斯不也是这样开头写那本书的嘛：“我讨厌旅行，我恨探险家”。因为，旅行和探险只是在消费（消解）差异，却不能真正与差异或者绝对无法内化的他者相遇。笛卡尔在野蛮人那里发现的，不是意味深长的异人，而是他者——卢梭所谓拒绝移情的他者。

列维-斯特劳斯进而写道：

单是和我们所要研究的对象接触，就必须花掉这么多时间和精力。这并没有使我们的专业增添任何价值，反而应该看做一种障碍。我们到那么远的地方去，所欲追求的真理，只有在把那真理本身和追寻过程的废料分别开来以后，才能显出其价值。^②

与笛卡尔一样，列维-斯特劳斯“到那么远的地方所追求的真理”存在于排除了旅行和探险所发现的多样性之后的地方。而他所使用的武器也和笛卡尔一样，乃是数学（结构主义）。他承认，在多种多样的婚姻形态和神话当中，存在所谓普遍的“理性”。这样一来，视卢梭为人类学先驱

① 《谈谈方法》，此处采用王大庆的译文，见中文版第9—10页，北京：商务印书馆，2001。

② 《忧郁的热带》，此处采用王志明的译文，见中文版第3页，北京：三联书店，2000。

而发现了“在此可以建立起人文科学基础之原则”的列维-斯特劳斯，不是更应该援引笛卡尔的才是嘛。

可是，列维-斯特劳斯同样也遇到了“困难”。他所发现的“无意识结构”乃是演绎的结果，其后，受到了众多实证主义人类学学者的批判。不过，对他来说，验证假说模型的最终基准，在于是否具有“本身不包含矛盾”的“更高的阐释价值”。而对此加以衡量的是“实验”。这与那些从收集经验性材料到走向归纳之理论化的人们相比，乃是绝对不同的“方法”。就是说，此乃笛卡尔式的方法，他并不限于狭义的“自然科学”。

列维-斯特劳斯的“方法”得以成就结构主义划时代的知识革命，是因为其在超越论的层面上还原了当事人以及观察者的经验性意识，并从公理性（形式）出发。米歇尔·塞雷斯主张，应该说结构是从形式化的现代数学“输入”过来的概念。即，在排除了内容（意义）而仅于“可抽取要素和关系之形式上的集合”情况下，才可以成为结构的（《结构与输入——来自数学的神话》）。从这个意义上讲，结构主义的始祖不是索绪尔或马克思，更不是卢梭，而应该说是笛卡尔。笛卡尔并不是从数学“输入”了概念，而是他本身改变了数学。现代数学上的公理主义并非始于几何学，而是发源于他那种把依靠知觉的几何学图形转化为数的 coordinate（坐标）的解析几何学。这必然地引起了与自然数不同的“实数”问题，并关系到康托之后的集合论。

到此为止，我有意对把笛卡尔视为假想敌而加以批判的人们，表示了拥护。但是，不容否定的是，笛卡尔本身当中也的确有致使人们非难他的混乱存在。简而言之，这和“怀疑”与“思考”的差异有关。众所周知，笛卡尔在《谈谈方法》中认为，一切皆可怀疑，而最终怀疑着的我之存在却不可怀疑。可是，由此他得出“我思，故我在”的结论。在此，“疑”和“思”，即怀疑的主体和思考的主体（*res cogitans*）应该是不一样的。笛卡尔在一切的根底中发现“思”：“那么，我是什么呢？我是思维着的主体。思维者是什么呢？当然是怀疑、理解、肯定、否定、愿望、不愿，还有想象乃至感觉的主体。”（《沉思集》）据康德讲，这种思考主体就是“思考作用的超越论主观即统觉 X”。我并不喜欢这样的说法，而康德所谓

的“思考作用的超越论主观X”，即是“超越论的主观[在“主观”上面打×]”。这是一个绝对无法表象的统觉，而称其“存在”的笛卡尔其思考是荒谬的。然而，笛卡尔的“思”中的确缠绕着“我疑”与“我思”这个模棱两可性，而且只要谈到超越论的自我就难以避免这个问题。这在下面一段文字中就有其表现：

我早就注意到，为了实际行动，有时候需要采纳一些明知很不可靠的看法，把它们当成无可怀疑的看待，这是上面说过的。可是现在我的目的是专门寻求真理，我想做法就完全相反：任何一种看法，只要我能够想象到有一点可疑之处，就应当把它当成绝对虚假的抛掉，看看这样清洗之后我心里是不是还剩下一点东西完全无可怀疑。……既然如此，我也就下决心认定：那些曾经跑到我们心里来的东西也统统跟梦里的幻影一样不是真的。可是我马上就注意到：既然我因此宁愿认为一切都是假的，那么，我那样想的时候，那个在想的我就必然应当是个东西。我发现，“我想，所以我是”这条真理是十分确实、十分可靠的，怀疑派的任何一条最狂妄的假定都不能使它发生动摇，所以我毫不犹豫地予以采纳，作为我所寻求的那种哲学的第一条原理。^①

在此，“我疑”突然变成了“我想(我思)”。笛卡尔的“我疑”乃是个人一个“决意”。“我”是单独的实体存在即笛卡尔本身。从某种意义上讲，这是一个经验性的自我。但同时，又是怀疑经验性自我的自我，由此，超越论自我得以被发现。这里三个自我的关系，在笛卡尔那里变得暧昧不清了。

笛卡尔说“我思”的时候，如果是意味着“超越论自我的存在”，那正如康德所说将是一种虚伪吧。我们可以如此思考，但这并非存在(被直观的)之物。然而，斯宾诺莎却说“我思，故我在”并非一个三段式论法或者推论，而是与“我在不断地思维”(ego sum cogitans)这样的意义相同

^① 《谈谈方法》，此处采用王大庆的译文，见中文版第26页，北京：商务印书馆，2001。

(《笛卡尔的哲学原理》)。更准确地说，这应该是“我在不断地怀疑”。怀疑心理上的自我之明证性的“决意”不可能是心理上的自我，可它也并非通过这样的怀疑而被发现的超越论自我。那么，这是什么呢（然而，严格地讲，这时的我们不应该说存在之物是什么，而应该问“是谁”）？

这个问题对于康德来说，也不可能是无关系的。因为，在康德的超越论“批判”中将经验上的自明性打上引号予以悬置的“决意”或者“我批判”。不过，有鉴于此，他什么也没有说。笛卡尔的《谈谈方法》之所以重要，在于此书中他提出了另一个“sum”的问题——把一切自明性打上引号予以悬置的我如何存在着的，虽然后来他再没有提起这个问题。而对康德而言，“sum”问题是重要的。正如后面将要阐述的，康德的超越论批判，不可能仅仅是理论上的，还和他自身的实存无法分离开来。

另一方面，胡塞尔批判了康德并追溯到笛卡尔，从而思考了超越论现象学问题。“超越论现象学，尽管为了彻底开示笛卡尔的沉思动机而不得不放弃哲学上众所周知的学说内容，我们已然不妨称超越论现象学为一种新笛卡尔主义。”（《笛卡尔的沉思》）与康德一样，胡塞尔并没有把超越论自我视为统觉，而是像笛卡尔那样将此看做可以演绎出具有绝对性基础的学问，认为有必要比笛卡尔更彻底地加以重新试行。但是，在此他谈到了值得注目的另一点。

我们也能够用下面的方式来描述这种情形。如果在经验或别的其他方面自然地专注于这世界的自我可以说是对世界“感兴趣”的自我，那么，现象学地改变了的、继续坚持著的态度就存在于自我的分裂中：正是在自我的分裂中，现象学的自我把自己塑造为处于素朴的自然兴趣者之上的“不感兴趣的旁观者”（uninteressierter Zuschauer）。因此，这里所发生的事情只有借助一种新的反省才可理解的。新的反省作为一种超验的反省同样要求“不感兴趣地”旁观的那种态度——自我唯一仍然保持兴趣的，是去查看、去妥当地描述他所见到的东西。^①

① 《笛卡尔的沉思》，此处采用张宪的译文，台北：桂冠图书有限公司，1992。

这里，胡塞尔不仅对心理上的自我与现象学的（超越论的）自我做了区分，而且进一步指出此乃“作为旁观者”来观察“自我分裂”本身的自我。按照胡塞尔的说法，这是试图把哲学变成具有绝对性基础之学问的一个“决意”，因此，说有心理上的自我和超越论的自我这样两个，是不正确的。他进而指出：“很明显，我们可以这样来表述，即有着自然的观察方法的作为自我的我，同时也总是超越论的我。然而，只有当实行了现象学的还原，我才能够懂得这一点。”（《笛卡尔的沉思》）就是说，更为准确的表述，应该是存在着经验性的自我和试图超越论式地予以还原的自我，以及由此在超越论层面上被发现的自我。在此，胡塞尔重新发现了笛卡尔所混同了的“我疑”与“我思”的区别，换言之，即实行超越论还原的自我（我疑）与由此被发现的超越论的主观之间的区别。

胡塞尔试图通过超越论的自我建构一个包含他我的世界，但并没有像笛卡尔那样将这样的自我视为一个实体。此乃与意向对象（Noema）有关的意识的意向作用（Noesis）。因此，他认为有权利通过意识来构筑存在者。这与康德之后费希特试图经由超越论的自我来构筑世界不同。因为，对于胡塞尔来说，超越论的自我是由通过超越论层面上的态度改变而发现的一个“决意”——其本身为经验性的意识——来支撑着的。然而，这种区分给胡塞尔带来了深刻的悖论。世界是由超越论的自我构成的，而试图怀疑一切的我却属于这个世界。

但是困难正在这里。很显然，普遍的诸主观间的共同性——一切客观性，一般来讲一切存在着的東西，都溶解于其中——不可能是別的東西，而只能是人類；毫無疑問，人類本身是世界的組成部分。世界的一個組成部分，即世界的人的主觀性，如何能構成世界，即將整個世界作為它的意向形成物而構成呢？——這個世界是一個由意向上有所成就的主觀性普遍關聯形成的、總是已經生成並且繼續生成的構成物——與此同時，它們，在協作中有所成就的主觀，本身只能是這整個成就的部分構成物，這怎麼可能呢？

世界的這種主觀的部分，可以說是吞食了這整個的世界，因

此也吞食了它本身。这是多么荒谬呀!^①

胡塞尔认为，这个“人类主观性的悖论——对世界是主观的同时又是存在于世界中的客观”，可以得到解决。他将此转变为我如何超越我的个体意识而获得普遍的、即超越论—主观间性的自我意识的问题，并试图构筑这个主观间性的自我意识。然而，这又转化为了另一个难关，即通过自我能否构筑起他我来的问题。例如，胡塞尔首先从向作为物体（身体）而展现出来的东西之“自我移动”来说明他我的构成，“他我只能作为我自身的类似者来思考。如上所述，在这个意义上他我被构成，因此，必然作为被客观化了的自我，或者我之第一世界的意向变形体而显现出来。就是说，在现象学上，他我作为我的自我之变形而得以显现”。（《笛卡尔的沉思》）

结果，他我也不过是“自我之变形态”而已。很显然，胡塞尔从超越论自我的内部差异化（自我和非自我的区分）中来寻找“他者”，在此是绝对无法产生出他者的他者性的。在胡塞尔那里，一切都产生于超越论自我的内部。“超越论自我在其固有的东西的内部，构成其对自己来说作为他者存在之全体的客观世界，在这个客观世界的最初阶段，构成具有他我形态的他者。”（《笛卡尔的沉思》）胡塞尔的唯我论首先是一种方法论，他认为通过单子和单元的公共化即主观间性，上述矛盾将得到克服。然而，他所构筑的他者并非真正的他者。

我在前面讲过，康德为了确保学问的普遍性而引入了他者。这是以“物自体”一词或者“感性”的受动性而被言说的他者性。胡塞尔虽然从康德那里借用了超越论这个词，但实际上抛弃了康德，回溯到了笛卡尔那里。他没有认可康德所发现的感性、悟性、理性或者物自体、现象、理念（超越论的假象）这样一些“结构”。对他来说，康德的超越论批判显得很“不纯”。但是，这正说明康德的超越论批判中包含了“他者性”。

康德说，我们可以思考物自体但不能直观它，而且要是不做这样的区分，我们就必然陷入二律背反。胡塞尔上面指出的那个悖论，不过是康德

^① 《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，此处采用王炳文的译文，见中文版第217—218页，北京：商务印书馆，2001。

作为二律背反所讲的事情而已。我们可以把握世界全体，那时我们就存在于这世界之中。也可以反过来这样说，当我们只能存在于世界之中的时候，我们站立在世界的抽象层面上。但是，这样的议论并没有什么新鲜之处。胡塞尔是最后遇到这个问题的，他应该一开始就去面对此问题。就是说，“他者”不应是最后才遇到的，它本应该是赋予超越论批判以动机的东西。胡塞尔的现象学在终极上乃是一种唯我论，由此出发是没有出路的。德里达在《声音与现象》中称胡塞尔的现象学为语音中心主义和西方中心主义的。这种批判不适用于康德。因为如前所述，康德的超越论式的态度始于“强烈的视差”，与“他者”纠缠在一起。还有，胡塞尔从希腊以后的“西洋”这一场所来寻找根据，而康德则相反是彻底的世界主义的。他没有像笛卡尔那样去旅行也没有流亡的经历，但他在大学里讲地理学和人学，甚至拒绝了柏林大学的邀请，一直留在偏远的哥尼斯堡。

可是，笛卡尔并非胡塞尔认为的那种思想家。按照胡塞尔的说法，笛卡尔试图通过上帝而不是主观间性来确保由超越论的自我构成世界的妥当性。他要证明上帝的存在，其关于上帝的证明有三种之多，前两种不过是安瑟勒姆或经院哲学以来的东西，具有笛卡尔独自性的是下面这个部分：

下了这个结论之后，我接着考虑到，我既然在怀疑，我就不是十分完满的，因为我清清楚楚地见到，认识与怀疑相比是一种更大的完满。因此我想研究一下：我既然想到一样东西比我自己更完满，那么，我的这个思想是从哪里来的呢？我觉得很明显，应当来自某个实际上比我更完满的自然。^①

这是在《沉思》的第三章里详细论述的，被称之为“由结果来证明”。与此前的“证明”并非同一的水准。首先，以不断怀疑着的我之存在为起点证明了“思考者”存在之确实性的笛卡尔，在此于上帝的存在证明层面上提出“我疑”的问题。就是说，并非超越论的思，而是怀疑着的单独者出现了。那么，这个“证明”究竟要说明什么呢？若效仿斯宾诺莎的说

^① 《谈谈方法》，此处采用王大庆的译文，见中文版第28页，北京：商务印书馆，2001。

法，可以说笛卡尔在此要讲的是“我在不断地怀疑”，因为有促使我去怀疑的东西存在着。

要之，迫使笛卡尔去怀疑的是时间、空间上的话语的差异性，以及自己所属共同体的他者。这种差异，并不是我创造出来的，也不是在同一性中看到的東西。例如，说多种文化体系各不一样的时候，我们暗中是以共通的、所谓客观世界的存在为前提的。但是，在笛卡尔那里，这种客观世界本身是需要建构的。这样，笛卡尔所谓的“上帝”便是促使人们“怀疑”的差异，一个绝对无法内在化的他者性。换言之，在“怀疑”这一行动中，一开始就隐含着他者的他者性存在。帕斯卡尔批评说，笛卡尔想尽可能绕过上帝了事。但是，假如真的要“绕过上帝了事”，我们可以换一种说法，称笛卡尔的上帝并非超越论的相对的“他者”。重要的是，笛卡尔的怀疑/思始终纠缠着他者。当然，在《沉思》以后的笛卡尔那里，这种情况便消失了。它与“不断怀疑着”的存在方式其外部实存的丧失相呼应。顺便一提，列维-斯特劳斯到了晚年也完全失去了“人类学的思”。他曾经说过，人类学学者在本国文化中具有革命性，而对所研究的对象则呈现出保守的态度，岂不知他最终亦成了本国文化的保守者。

2. 超越论的与横向跨越的

W. 布兰肯堡称精神分裂症为“活生生的现象学还原”（《自明性的丧失》）。现象学学者将自明性——我在而有对象世界的存在——打上引号予以悬置，但也可以随时摘下这个引号。然而，在精神分裂症患者那里，自明性却始终处于丧失的状态。精神分裂症患者知道我或物质的存在，但无法直接感觉到。对他们来说，要感知到现实或我这种自明的世界之存在，即摘下引号来，是十分困难的。可是，现象学学者却可以随意打上或者摘下引号，何以会这样呢？

例如，休谟怀疑过笛卡尔的思考主体。他主张有众多的我存在，同一性主观仿佛政府那样的东西，是习惯上的存在之物。关于这种怀疑，他这

样论述道：

我所能做到的，只是观望着那些普通地发生的事情。就是说，这样的难题很少，或者不如说根本就没有考虑过；曾经在心里一闪而过立刻就被忘掉了，只留下些许的痕迹而已。非常精妙的推理，对于我们来说，几乎或者不如说根本就没有什么影响。（《人性论》）

可是，这样论述之后，他又马上改口说：

然而，非常精妙的形而上学的反思，对于我们来说几乎或者根本就没有什么影响，这是怎么一回事呢？是我刚刚说的嘛？我甚至不得不从眼下的感觉和经验重新思考这种想法并提出异议。我被人类理性中所见各种矛盾和不满性所强烈地播弄而产生动摇，头脑发热，我现在甚至要排斥一切信念和推理，而无法认为无论哪种看法仿佛都比别的看法更好更像那么回事。我在哪里，我是什么？我因为什么而获得存在，又将回归到怎样的状态去？我是要谋求谁的好意或者惧怕谁的愤怒吗？我困惑于所有这样问题，开始感觉到自我处在可以想象到的最为悲哀的状态中，被无限深沉的黑暗所包围着，肢体和机能也被全部剥夺了似的。

十分幸运的是，既然理性没有吹掉这种阴云的力量，自然本身便充分地发挥了作用，缓和了心中这种倾向，或者感觉机能开始谋求某种云消雾散的心境，获得了活生生的意象而摆脱了这种妄想，使我从此种哲学的忧愁和错乱中解放出来。我和朋友们一起去吃饭，玩升官图游戏，并愉快地交谈。这样，经过三四个小时的昏厥之后，我试图再回到刚才的思索中去，却觉得那些思索是极其冷冰冰的、被强迫的、十分愚蠢的东西，再没有深入去思考的心情了。（《人性论》）

在这之后，休谟依然不厌其烦地记述着：这种怀疑是如何的空洞无聊，同时又具有自我破坏的作用等矛盾的事项。与笛卡尔一样，对于休谟

来说，这种记述意在表明怀疑并非单纯的知识性的猜谜。它几乎招徕了某种病态的状况。不过，当他和友人一起去吃饭时又重新回到了自明性的世界。用康德的观点来说，这意味着超越论的自我（统觉）之“存在”。康德所说的统觉正是在这种欠缺的状况下才会呈现出来。摹仿帕斯卡尔的说法，作为存在者此乃无，而作为存在论的运动则为“有”。

对休谟而言，实行超越论式的还原或者摘下引号重新返回自明性的世界，这并非自由自在的作业。如果说能够自由往复于超越论的和自明的世界者为哲学家，而做不到的为病人这种区分正确的话，那么，休谟无疑是病人了。但是，我们应该说所谓哲学家——并非哲学研究者——正是这个意义上的病人。哲学家不是要怀疑自明性，而是要剥夺自明性。当然，我不是想说哲学家接近于精神分裂症患者。我要表明的是，在哲学上“超越论的还原”不可能仅仅是一种方法。

苏格拉底开始其怀疑时祈求阿波罗的神谕，笛卡尔则求助于梦。这意味着他们的怀疑并非来自自发的意志。换言之，怀疑不是人们任意选择的游戏，而是某种作为之体验。怀疑以及怀疑着的主体来自现实存在着的差异或者他者性。这样的主体与超越论的主体不是一回事。与笛卡尔不同，康德已不再去谈论这种怀疑的主体问题。不过，他偶尔谈到“怀疑着的我”。“在此，我选择了以往不曾着手的批判这唯一的道路，通过这一道路，我发现了排除以往理性因其超越论式的使用而酿成与自己本身不协调的原因以及由此引来的所有谬误的方法，而心中暗自喜悦。”（《纯粹理性批判》）这里所说的我乃是“这一个我”，即康德自己。它并非超越论的自我，但也不是经验性的自我。因为，“这一个我”乃是怀疑经验性的自我之我。不过，这里的康德并没有像笛卡尔那样把“怀疑着的我”混同于“思考着的我”。

就诸认识能力能够先验地工作着这一方面而言，它们的批判在客体方面实际上没有领域；因为他自己不是一个教理，而只是具有从事检查我们诸能力的性质，看它是否以及如何使一个教理通过它而后可能。它的地区延伸到一切它们要求达到的地方，以

便把这些要求安置在它的正当的权能范围以内。^①

超越论式的批判与由此而被发现的诸种能力/运动不同，它不处于任何位置上。那么，批判从何而来呢？这正是康德所处的“场域”，即来自于经验论和理性主义“之间”。对他来说，经验论与理性主义并非两个不相干的学说。康德所遇到的乃是世界之内与构成世界的主体，即胡塞尔碰到的那个悖论。但这是康德透过“强烈的视差”而直接目击到的。他的“批判”也正由此开始。对他来说，“批判”便是“在不间断地批判”而与那样的外部性实存无法割裂开来。与笛卡尔不同，他没有谈论有关“我疑”的问题。然而，更应该说，康德以后这种思正存在于或者沉默或者对此予以否定的思想家之工作当中。

作为例子，我们可以举在康德之前最早批判笛卡尔的斯宾诺莎。后期笛卡尔把思维和延长视为两个实体。但是，正如他在《谈话方法》中所述，如果思维单纯是基于习俗常规的东西，那它也不过是广义的“机械”而已。人们在思考，但那难道不是被动的吗？那只是因为人们陷入到语言所给定的疑似问题当中。只是在这样的怀疑之下，才有笛卡尔的思存在。而斯宾诺莎则将思维和延长视为“一个实体”的多种形态中的两项。不过，由此他并非否定了笛卡尔式的思，而是试图重新把这个问题找回来。对他而言，上帝就是世界，笛卡尔所谓的“自由意志”或“上帝”并非超世界的，相反，那不过是在世界中产生出来的表象。斯宾诺莎在与海德格尔相反的意义上展示了人无法超越的“世界/自然内存在”。然而，这即使是一种“笛卡尔主义”的批判，也并非是对“我疑而我在”的否定。

实际上，虽然斯宾诺莎否定自由意志，但还是认为在受到感情支配的状态下，通过尽可能阐明其原因，从而可以相对地从感情支配下解放出来而获得自由。就是说，他肯定了努力去认识“意志”的自由。不过，这不应该被积极肯定地来谈论，它与“我疑而我在”的 sum 是分不开的。换句话说，这是他的“伦理”。斯宾诺莎乃是不想归属于任何共同体的单独性

^① 《判断力批判》上卷，此处采用宗白华的译文，见中文版第14页，北京：商务印书馆，2000。

的思，是一种外部性的实存。因为，他并非笛卡尔那样的暂时的流亡者，而是被基督教教会甚至犹太教教会所开除而生存于无地的“之间”的。或者不如说，他是把“之间/差异”作为世界而生存过来的。斯宾诺莎除了谈到笛卡尔时讨论过思的问题之外，对此是绝口不谈的。然而，这并不与他思地实存过一事相背反。他所谓的唯一实体之“上帝=世界”，意味着通过超越诸种系统之间的空/间而剥掉所有系统中的自明之根据。

我们要把笛卡尔的“我疑”作为来自经验世界的东西，而不是透明地理解了一切的胡塞尔那种“超越论动机”——哲学家意志，并重返经验世界。不过，这并非单纯地回到经验性世界。在此，我们应当对笛卡尔的“我在”、不断地怀疑及其理想状态做超越论式的观察。这与海德格尔所发现的存在者的“存在”是似是而非的。关于笛卡尔，海德格尔说：

“cogito sum”（我思，故我在）若是作为现存之实存主义分析的出发点而有益的话，那也不仅要颠倒其语序，而且需要内容上新的存在主义/现象的确证。那时，第一陈述为“我在”（sum），即“存在于我/一个/世界/内”的意思。作为这样的存在者，作为存在于内世界的存在物之存在方式，而于向各种态度（思考、反省）发展的存在可能性中“我在”。笛卡尔则与此相反，他说的是“各种思考于眼前存在着，其中自我作为无之世界的思考一同存在于眼前。”（《存在与时间》）

的确，海德格尔把 cogito 和 sum 的顺序颠倒过来了。换言之，他是从作为世界内存在的现存开始的，而不是思。他相信由此颠覆了始于自我的思考。然而，这即使可以是对胡塞尔的批判，也绝不可能成为对笛卡尔或者康德的批判。海德格尔将经验层面和超越论层面这一康德的划分改变成存在与存在者，而强调仿佛是自己第一次发现这个区别似的。然而，有关“怀疑着的我”和存在于共同体与共同体“之间”的外部的实存，他是绝口不谈的。海德格尔所谓的现存，同时也是本来的共同存在——对他来说意味着民族。在此，是没有产生怀疑着的存在者/单独的实存之余地的。

海德格尔一面批判笛卡尔，一面追溯到苏格拉底以前的希腊思想家。

但值得注意的是，这些希腊思想家对于雅典来说乃是“外国人”。他们生活在地中海商业的地区，并在此进行思考。他们并没有把城邦国家视为自明的前提。例如，巴门尼德否定了诸神的存在，赫拉克利特否定了共同体的祭祀仪式。奥尔特加·加塞特说：“这种新型人类产生于雅典之外的城市。”（《哲学的起源》）雅典虽是政治和信息的中心地带，但仅就“思想”而言，“却是比希腊世界的周边更落后的城市”。在政治和经济上取得了胜利的雅典共同体的人们，体验到了以往不知道的“思想家”或“para. Doxa”洪水般一举涌来的态势。“这对于雅典那样历来保守而坚信传统信念的‘人民’闯过这种态势来说，实在是一种不快的体验。”（《哲学的起源》）

在此，苏格拉底的位置极具两义性。他是地地道道的雅典市民，因此不像外国人那样要交纳税金。他并没有排斥外来思想，而是通过“对话”对此加以“斟酌”并将其内在化。事实上，这是一种压抑“他者/多数者”或思想家/商人的形式。苏格拉底本人作为玩弄外来思想的危险人物而受到了清除。但是，这事情本身反而遮蔽了其压抑“他者/多数者”的这一事实。在柏拉图那里，苏格拉底的被处刑与保罗之处刑耶稣具有同样的意义。就是说，柏拉图将只是一个一般事件而被处刑的苏格拉底之死，作为城邦（共同体）的牺牲而戏剧化了。我们无法知道苏格拉底本人的事情。但可以说，柏拉图所完成的是借苏格拉底并通过内在化而排除外部的思想。与黑格尔的哲学一样，在柏拉图的哲学中他以前的所有思想都被扬弃（保存/废除）掉了。他的辩证法（dia logos）也是通过排斥他者性才得以确立起来的，因此，那只能是一种自我对话（mono·logos）。

但是，当海德格尔攻击柏拉图而抬高赫拉克利特和巴门尼德的时候，我不能不产生某种怀疑。海德格尔说：“巴门尼德是和赫拉克利特站在同一个立足点上的。这两位希腊思想家，希腊思潮的创始者，还会站在存在者之在以外的什么立足点上吗？”（《形而上学导论》）然而，“存在者之在”这样的遣词用语法和牵强附会的语源学考察，使得我们忽视了某个重要的事项，即他们所“站在”的地方乃是共同体与共同体“之间”。海德格尔强调，赫拉克利特在观察作为“对抗着的动摇之汇集态”的“存在”，

巴门尼德则在此瞥见了作为“对抗斗争者的关联性”的“同一性”。但是，他们并非在具有相同规则的共同体中看到了这些，而是意味着他们在多样化的作为交通空间的“世界”中进行了思考。

本来，“希腊思潮的创始”是不可能在共同体的内部实现的。因此可以说，赫拉克利特乃是站在共同体“之间”观察作为“对抗着的动摇之汇集态”的“存在”，巴门尼德则在此瞥见了作为“对抗斗争者的关联性”的“同一性”。而这正是立足于雅典这一共同体的苏格拉底/柏拉图那里所丧失的东西。可是，谈论柏拉图以来的存在之丧失的海德格尔，虽然攻击柏拉图，实质上却与柏拉图是同类型的。这便是将来自交易之场域的思想关在门外，于共同体之同一性之中将其内在化。对于海德格尔来说，存在之丧失便是农民之日耳曼共同体的丧失。然而，如果“存在之丧失”这一词语具有意义的话，那也只是在作为交通空间或者差异的场域之丧失这个意义上。

3. 单独性与社会性

康德鲜明地区分开了一般性和普遍性，这与斯宾诺莎将概念和观念区分开来是一样的。一般性来自对经验的抽象，而普遍性若没有某种飞跃的话是不可能获得的。如前所述，认识之所以为普遍的，那是因为以与我们不同的规则体系中受到某个他者审判为前提的，而不是基于什么先验的规则。以前，我对此做了空间性的思考，其实还必须进一步做时间性的考察。我们所无法事先预见的他者，乃是未来的他者。或者不如说，未来只有在他者性上才成为未来。目前可以预想的未来并非真正的未来。这样观之，普遍性是无法建立在公共协议的基础上的。公共协议至多只能是适合于目前的一个共同体——不管它如何广阔——的东西。但是，并不能因此就放弃公共的 public 这一概念。我们只将 public 一词的意义改变一下就可以了。事实上，康德正是这样做的。

在《什么是启蒙运动?》中，康德将启蒙定义为走出幼年期。具体说

来，就是不仅要成为国家共同体的一员，同时也要作为世界公民社会的一员而存在。值得注意的是，这时他完全改变了公—私的意义。

而我所理解的对自己理性的公开使用，则是指任何人作为学者在全部听众面前所能做的那种运用。一个人在其所受任的一定公职岗位或者职务上所能运用的自己的理性，我就称之为私下的运用。……但是就该机器的这一部分同时也作为整个共同体的、乃至作为世界公民社会的成员而论，从而也就是以一个学者的资格通过写作面向严格意义上的公众时，则他是绝对可以争辩的，而不致因此就有损于他作为一个消极的成员所从事的那种事业。^①

通常，public 是在与私人事物相反的共同体或国家层面被使用的，可康德却将此视为私人的。在此，有一个重要的“康德式转向”。这一转向不在于单纯强调公共性的东西之优越地位，而在于它改变了 public 的意义。Public 即世界公民者在共同体当中毋宁说只能视为个人的。而这个个人性在此被看做私人的。因为，这是反公共协议的。但是，在康德看来，这样的个人性即是 public。

另一方面，共同体或国家及以民族为前提的“国际”机构即使是实在的，“世界公民社会”也不会是实在的。像人们从属于共同体那样而成为世界公民，那是不可能的。如果没有要成为世界公民的意志，世界公民社会就不会存在。所谓面向世界公民社会而使用理性，意味着面对未来的他者即使有背于现在的公共协议也要这样做。不用说，黑格尔在精神/主观的阶段便否定了这种观点。每一个人成为普遍的，便是做民族（国家）的一员。

为了避免混乱，我在此要对语词加以定义。首先是区别一般性和普遍性。这两个词语几乎总是相混同的。而且，其各自对应的相反概念也是如

^① 《历史理性批判文集》，此处采用何兆武的译文，见中文版第24—25页，北京：商务印书馆，1997。

此。例如，个别性、特殊性和单独性就混淆不清。因此，必须区分开个别性——一般性和单独性——普遍性这两对儿概念。比如，有关克尔凯郭尔的“反复”，德勒兹这样讲道：“仅限于个别者之一般性的一般性，与作为有关单独性之普遍性的重复，我们往往将两者视为相对立的东西。”（《差异与重复》）针对个别性与一般性的结合需要媒介或者运动，德勒兹认为单独性和普遍性的结合是直接的（无媒介）。换一种说法，这便是个别性和一般性由特殊性所媒介，而单独性和普遍性却并非如此。在浪漫派那里，可以说普遍性就是一般性。例如，对黑格尔来说，个别性与普遍性（等于一般性）通过特殊性（民族国家）连接在一起；而对康德来说，这样的媒介性是不存在的。那是一种不断的道德上的决断（重复），而这样的个人之存在状态便是单独者。只有单独者才可能是普遍的。当然，这话是克尔凯郭尔说的，但根本上属于康德的思想。

关于感性和悟性，康德思考了作为想象地综合两者的“图式”。例如，在纸上画三角形。这将是任意的多种多样的，可是我们却将此视为三角形一般来接受。在这个图式中，个别的东西和一般的東西被综合在一起了。后来，卡西尔将此作为象征形式加以重估，而浪漫派则视此为综合了个别性和普遍性（等于一般性）的特殊性。黑格尔更将此定型化：“特殊的东西针对于个别的東西来说是普遍的，而针对普遍的东西来说则是被规定的。特殊的东西把普遍性和个别性的两极端包含于自己之中，因此，是结合两者的中间项。”（《逻辑学》）浪漫派所掀起的对语言、有机体、民族的强调，在逻辑上作为这样“特殊性”定位来观之。例如，卢卡奇批判康德停留在个别性和普遍性、感性和悟性的相乖离上，而依据超越了这种乖离的黑格尔的思考，这样写道：

在理论认识方面，采取两种方向的这一运动在现实上是从一极走向另一极，成为中间项的特殊性于所有场合下都发挥着媒介的作用，而在艺术反映方面，这个中间项便成了不折不扣的中心和各种运动的集中点。因此，在这里既有从特殊性到普遍性的运动（以及相反的运动），也有从特殊性到个别性的运动（这里也存在相反的运动）。总之，面向特殊性的运动成为最终决定性的

运动。……特殊性如今获得了无法扬弃而稳定下来的场域，而且使艺术作品的形式之世界得以构成。概念范畴的相互转化和相互转移在变化着，就是说，个别性和普遍性总是作为于特殊性中被扬弃的东西而显现的。（《美与辩证法》）

然而，这种关于特殊性的认识并非始于黑格尔，早在浪漫派那里便得到了强调。例如，赫德所谓的语言就是作为综合感性与悟性、个别性与普遍性的特殊性而被理解的。普遍性—特殊性—个别性（类—种—一个）这一逻辑，并非仅仅适合于语言。比如，作为人类和个人的中间项（特殊性）而发现了民族。或者，在自然的東西和精神的东西——用康德的话讲即自然与自由——的中间项上，发现了作为特殊性的有机体（生命）。实际上在赫德那里，“语言”和民族、有机体的观念是分不开的。认为“语言即有机体”的洪堡特其思考亦来自于赫德。民族这一观念在浪漫派那里成了特权化的东西，其背后有把特殊性作为综合其他甚至使之派生的源泉而加以定位的逻辑存在。这个逻辑中，特殊性成为唯一具体的东西。典型地反映了这种思考方法的是约瑟夫·德·麦斯特勒下面这段名言：“在这个世界上人是不存在的。我见过法国人意大利人或者俄国人。还有，我知道也可能有波斯人，这受惠于孟德斯鸠的指教。然而，说到人，毫不含糊地讲，我至今还没有见到过。如果人这个东西存在，那当是我所不知道的事情。”（《思考的失败或文化的悖论》）

比如，个人首先是日本语（日本民族）中的每个人。当普遍性缺乏这种特殊性的时候就会显得空疏抽象。“世界公民”这个词在当时被人们所侮辱，那是理所当然的事情。其实，至今依然遭到嘲笑的。但是，康德并没有把“世界公民社会”作为实体来思考。而且，他也没有否定人们从属于某个共同体这一事情本身。他只是强调在思考和行动上，应该采取世界公民式的态度。实际上，如果放弃了在各自的共同体里进行各自的斗争（启蒙），那则无以成为世界公民的。

一般认为，德国浪漫派出现于康德之后。而实际上乃是同时代的，康

德早就激烈地批判过赫德和费希特^①。他所说的“世界公民社会”已经把后者包括在批判的范围之中了。康德在《纯粹理性批判》中，看上去批判的仿佛是上一代的形而上学，而实际上批判的是同时代中以民族的形式复兴起来的理性之形而上学的欲望和冲动。他认为感性和悟性通过构思力可以得到综合，反过来说，这意味着综合只能是想象的。卢卡奇说康德未能超越二元论的断裂，其实正相反，康德是在已然确立起来的想象的综合上引入这种断裂的，这便是康德的超越论批判。

这里，我想对上面提到的一般性—个别性、普遍性—单独性的区别再做些思考。在语词上它们常常被视为同一。可是用康德的话来说，一般性—个别性是经验的，而普遍性—单独性则是超越的。把前者的综合不过是想象物而凸现出来的，是后者的超越论批判。例如，在黑格尔之后，克尔凯郭尔和施蒂纳分别提出“单独性”这个概念。对黑格尔来说，在基督那里上帝成为人意味着人类就是上帝，以费尔巴哈的话来说，每个人本来就是“类本质的存在”。克尔凯郭尔为了否定这种综合的自明性而抬出单独

^① 康德在评价赫德的著作时，这样写道：“这种尝试虽说大胆，但对我们理性的探索心来说乃是自然而然的，即使不能完全成功，也没有什么羞愧的。正因此，让我们更寄予厚望。首先，我们才智丰厚的作者在这本著作之后，更应当在建立起自己的坚实基础情况下，对其跃动的天才有所控制；其次，哲学的关键不在于使新芽繁茂而在于对其进行修剪，因此，希望哲学不是通过暗示臆测的法则，而是依靠规定性的概念和所观察的法则，不管依靠形而上学也好，还是靠感情也好，在没有跳跃的构思力之介入下，通过宽泛的计划和审慎实施的理性，而将自己引向事业的成功。”（《关于约翰·G·赫德〈人类历史哲学考〉述评》）从以上有节制的批评中也可以明了，康德看到了赫德那里的“形而上学”或者“理性的越权”。

另外，关于费希特，康德这样写道：“您对费希特先生的《一般知识学》有什么看法？很久以前，他曾寄给我这样一本书。但是，由于我认为这本书涉及面很广，读这本书会过度打断我的工作，就把它放在一边了。现在，我也只是通过《文学总汇报》上的书评认识了它。我现在已经没有余暇再把它拿起来了。不过在我看来，支持费希特的书评（书评者在写这篇书评时，持有许多偏爱）就像是一个精灵，人们相信已经捕捉到它了，却又毫无对象，只能发现自己，发现自己去捕捉它的手。单纯的自我意识，仅仅依照思维形式，却没有质料，因此，对这种自我意识的反思也就不能发现自我意识可以运用于其上的某物，也就不能超出逻辑学，这样的自我意识，只能给读者造成一个奇特的印象。由于任何系统的学说都是科学，所以，仅仅标题（知识学）就使人很少期望能得到什么东西，因为它暗示了一种科学的科学，也就把人引向了无限。”（致约翰·亨利希·蒂夫特隆克函，1798年4月5日。此处采用李秋零的译文，见李秋零编译《康德书信百封》第237页，上海：上海人民出版社，2006）由此可知，把费希特的“自己”——可以置换为德国观念论的“精神”和“人”——称为“幽灵”，这在康德是第一次。

者来。换言之，他对个别性—一般性这一通路提出异议，而试图站到单独性—普遍性的通路上。

这个单独性常常与存在主义连接在一起，但这只是片面性的思考。例如，在克尔凯郭尔的同时代，施蒂纳强调“唯一者”，批判虽实现了唯物论的“颠倒”却依然停留在黑格尔式思考框架内的费尔巴哈。对于施蒂纳来说，“这一个我”是单独的，其中并没有内藏着什么“类的本质”等。他将黑格尔的精神和费尔巴哈的类本质视为幽灵而予以排斥，同时思考了工团主义。马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中称施蒂纳为“圣马克思”而加以揶揄，但看从前他们写的书信可以得知，施蒂纳给马克思和恩格斯的影响是明白无误的^①。就是说，在马克思的“转向”中，不单有黑格尔的唯物论式“转向”，还需要“切断”个体—类或者个别性—一般性的单独性—普遍性这一通路的出现。

马克思在批判费尔巴哈时，开始把“社会的（sozial）”作为关键词来使用。值得注意的是，不用说这与共同体（Gemeinschaft）不同，也与市民社会（Gesellschaft）相异。例如，马克思在《资本论》中反复讲交易发生于共同体与共同体“之间”，称在这个“之间”所形成的交换关系为

^① 恩格斯在批判施蒂纳的德国观念论的同时，这样写道：“这种利己主义已经如此登峰造极，如此荒谬，同时又达到如此程度的自我意识，以致由于本身的片面性而不能维持片刻，不得不马上转向共产主义”。“可是，这种原则里的正确东西，我们也必须吸收。而不管怎样，这里正确的地方是，在我们能够为某一件事做些什么以前，我们必须首先把它变成我们自己的事，利己的事，——因此，从这个意义上说，抛开一些可能的物质上的愿望不管，我们也是从利己主义成为共产主义者的，想从利己主义成为人，而不仅仅是个人。或者换句话说，当施蒂纳摒弃了费尔巴哈的‘人’，摒弃了起码是《基督教的本质》里的‘人’时，他就是对的。费尔巴哈的‘人’是从上帝引申出来的，费尔巴哈从上帝到‘人’，这样，他的‘人’无疑还戴着抽象概念的神学光轮。达到‘人’的真正道路是与此完全相反的。我们必须从‘我’，从经验的、肉体的个人出发，不是为了象施蒂纳那样陷在里面，而是为了从这里上升到‘人’。只要‘人’的基础不是经验的人，那么他始终是一个虚幻的形象。简言之，如果要使我们的思想，尤其是要使我们的‘人’成为某种真实的东西，我们就必须从经验主义和唯物主义出发；我们必须从个别物中引申出普遍物，而不要从本身中或者象黑格尔那样从虚无中去引申。”（《恩格斯致马克思》，1844年11月19日，见《马克思恩格斯全集》中文版第27卷第12—13页，北京：人民出版社，1972。）但是，恩格斯这封信很难说对施蒂纳提出的问题有充分的把握。有关这个问题，参见本书第2部第1章第5节。

“社会的”。当这种与外部的交易在共同体中被内在化时，Gesellschaft 将得以形成。然而，这也是共同拥有一定规则的共同体。马克思所说的“社会性”关系，是我们没有意识到却构成了关联的那种与他者的关系。“可见，人们使他们的劳动产品彼此当作价值发生关系，不是因为他们看来这些物只是同种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，也就使他们的各种劳动作为人类劳动而彼此相等。他们没有意识到这一点，但是他们这样做了。”^①

对于古典经济学家来说，交换价值内在于一个个商品当中。但是，依据《资本论》作者马克思所讲，如果商品没有卖出（没有交换的话），就不会有任何交换价值乃至使用价值而只能废弃掉。因此，他称这种从商品到货币的飞跃为“商品之惊险的跳跃”（salto mortale）。在谈到商品或者生产此商品的劳动之“社会性”时，他涉及到伴随这种惊险的跳跃而发生的不可避免的盲目性。商品既是使用价值又是交换价值的这一“综合”，类似于克尔凯郭尔所说的“有限与无限的综合”。例如，所谓卖不出去的商品，即失去了与他者关联的“绝望地要成为它自身”者（《至死之病》）。这样，马克思的辩证法不仅是对黑格尔的颠倒，毋宁说更类似于克尔凯郭尔的质之辩证法。不管怎样把施蒂纳的“单独性”一词作为归属于资产阶级个人主义的东西来拒绝，马克思的“社会性”概念中存在着单独性的动量，认识到这一点才是重要的。

比如，理查德·罗蒂在《偶然性、反讽与团结》中，把过去的思想家划分为两种类型。一个是与个人性相关的，另一个是与社会性相关的。在此，他将马克思划分到了后一类中。然而，对于马克思来说，社会性乃是与单独性无法分开的。本来，罗蒂就没能划分开共同体与社会的区别。即具有同一规则的系统中的交换/对话，与不同系统之间的交换/对话的区别。正如笛卡尔的思那样，单独性是不能脱离“社会性空间”的。单独性并非私人的或内部的东西。

^① 《资本论》第1卷第1篇第1章第4节，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。

可是，我们无法来谈有关单独性。因为，语言总是要将此拉回到一般性的通路上去。例如，我们感到“此物”和“这个我”是特异的。但一要说起它来，便成了一般概念的限定化了。黑格尔批判那种固执于无法语言化的单独性的态度，这样说道：

自我仅仅是共相，正如一般的这时、这里、这一个共相一样。无疑地我意谓一个个别的自我，但是正如我不能说出我所意谓的这时、这里，同样我也不能说出我所意谓的自我。当我说：这一个、这里、这时或者一个个别的东西时，我说的是一切的这一个、一切的这里、这时、个别的東西；同样当我说我、这一个个别的我时，我是一般地说的，一切的我。^①

因此凡是被称为不可言说的东西，不是别的，只不过是真实的、无理性的、仅仅意谓着的东西。——如果对于某种东西我们除了说它是一个现实的东西，一个外界的对象，什么也说不出，那么我们只不过说出它是一个最一般的东西，因而也就只说出它和一切东西的相同性，而没有说出相异性。当我说：这是一个个别的東西时，则我毋宁正是说它是一个完全一般的东西，因为一切事物都是个别的東西；同样这一个东西也就是我们所能设想的一切东西。更严密讲来，就这一张纸来说，则一切的纸和每一张纸都是这一张纸，因此我们所说出的，永远仅仅是一般的東西或共相。但是如果为了辅助语言——由于语言具有这样的神圣性质，即它能够直接地把意谓颠倒过来，使它转化成某种别的東西……^②

这里黑格尔谈的是，只要用语言来“表达”，那时，这里的个别性（等于单独性）就已经从属于一般性了，而并非如此的个别性则不过是“想当然”而已。甚至无法表现的东西靠语言而成立，换言之，单独性只

^① 《精神现象学》上卷，此处采用贺麟、王玖兴的译文，见中文版第67—68页，北京：商务印书馆，1983。

^② 《精神现象学》上卷，此处采用贺麟、王玖兴的译文，见中文版第72—73页，同上。

有在语言的结果上才有可能存在。这在政治上则意味着，世界公民也好世界公民社会也好，都因为先有民族（国家）的存在才可能被想象到，如此而已。违背这种公共性的个人只是固执于“想当然”罢了。这样，黑格尔便把康德所开拓的单独性—普遍性的通路又塞回到一般性—个别性的通路中去了。

伊恩·哈金说，康德依然停留于主观性的哲学，相比之下，最早把语言视为公共性之物的是黑格尔。“他强调‘所谓语言乃是面对他者而存在的自我意识’，‘语言是一个外在的实在性’。这样，当我们认识到语言的外在性公共性和社会性的时候，也会体验到有关自我和自我同一性的激烈的方向转变。”（《语言何以成了哲学问题》）他还进一步指出，最早具有这种认识的是康德的友人也是其批判者的 J. G. 哈曼，赫德曾经受到过他的影响。然而，如此误解的例子并不多见。哈金对于公共的这一词语的理解是通俗化的，对共同体和社会的区分的认识也是一样。因此，他无法分辨 Herder、黑格尔的语言公共性主张与维特根斯坦对“私人语言”之批判的区别^①。如前所述，康德的超越论批判乃是以形式和概念范畴的方式对语言进行实质性的处理。如果“自我”意味着作为“怀疑”的实存而存在的东西，那么通过语言学的转向是不可能解决“自我”问题的。

不过，在语言方面还有一个个别性—一般性之通路未能解决的问题，即固有名称问题。自古以来，实存论者认为实体作为一般的概念而存在，

^① 阿伦特试图在康德的《判断力批判》中发现共识的政治性过程。但是，康德并没有满足于“共通感”。这充其量不过是地域性、历史性的东西。鉴赏判断终究要求比这更高的“普遍性”。共识（共通感）只要失去这种普遍性（公共性）的要求，就只能变成私人性的东西。另外，哈贝马斯试图将康德的理性重新组合成对话理性（共同主观性）。然而，康德导入物自体的重大意义将因此而丧失掉。共同主观性毕竟是主观性，并非超越主观性的。它将归结为对他者之他者性的排斥。这种情况在具体的情境下会更清楚。阿伦特或哈贝马斯这些人称之为“共识”的，实际上不过是在共同体即具有“共通感”的人们之间的协议。所以，哈贝马斯甚至称这种“共识”不适用于非欧洲的地区，等等。他认为德国参加对科索沃的空袭是基于“共识”故表示支持。但是，这不过是欧洲的共识而已，即使联合国的同意也未获得。欧共体尽管超越了以往民族国家的架构，但其本身依然是一个巨无霸国家而已。可是它却被视为公共的。在下一节（第1部第3章第4节）中我将指出，康德的他者包含着无法获得共识的未来或者过去的他者。

个别性只是其偶然的显露而已。例如，一只狗，乃是“狗”这个概念的偶然展现。对此，唯名论者则认为个别物体才是实体的存在，一般性不过是于此发现的概念而已。就是说，“狗”这个概念乃是从众多个别的“狗”抽象出来的东西。实在论者当然是轻视固有名称的，而唯名论者虽然认为作为实体的个体乃是以固有名称来指涉的东西，但并不喜欢固有名称。因为，固有名称是由社会所给予的，严格讲并不指涉个别性。例如，在希腊叫“苏格拉底”的人有许多。因此，唯名论者在理论上需要固有名称，但事实上却将此当作偶然的、次要的东西而忽略掉了。考虑到作为实体的个体，且试图抛弃固有名称的最后一位唯名论者是罗素。他认为，固有名称可以还原为一系列的表述之束。例如，富士山可以置换成“日本最高的山”这一表述。罗素强调，只有“这个”“那个”可以成为主语或者实体，并称其为逻辑上的固有名称。就是说，在“X存在着，X是富士山”这一表达方式中，可以把X视为固有名称。

但是，认为固有名称是表述之束的这个罗素表述理论，完全把单独性当成了个别性。例如，这里有一只狗。以个别性这一规定来看，“这个狗”乃是狗这一一般的类之中的一个，通过多种多样的特性（白色的、长耳朵的、消瘦的等）而被限定的。可是，若从单独性的规定来观之，“这个狗”乃是“并非其他的这一个狗”，任何其他的狗都不能代替的。不用说，这个道理同样适合于“这个我”。我感到“这个我”是单独的，但这丝毫不意味着我有什么特别的。在这种情况下，“这个”与有所指涉的“这个”是不一样的。我们无法表述作为单独性的“这个狗”或者“这个我”。一旦表述，就变成了单纯的表述之束，换言之，就与集合的束重叠到一起了。作为单独性的“这个狗”或者“这个我”，意味着“不是别的而是这个”，即“或许是别的但现实上是这样的”。因此，为了思考单独性问题，必须把样态（modality）问题考虑进来。

克里普克通过引入样态这个概念或“可能世界”论，来批评罗素。所谓可能世界是一个某种事态并没有发生但有可能是如此的这样一个世界。“‘可能世界’是‘世界可能如此的理想状态’之整体，或者世界整体的诸状态乃至诸历史。”（《命名与必然性》）不过，值得注意的是，第一，

这可能世界只能从现实世界或现实上存在的世界来思考，第二，可能世界并非那么极端遥远的世界。例如，按照罗素的说法，富士山这一固有名称可以置换成“日本最高的山”这样的表述。然而，我们尝试思考一下富士山在日本并非最高之山这样一种可能世界（事实上，曾领有中国台湾的战前“日本帝国”就是如此）。在这种情况下，我们可以说“富士山不是日本最高的山”，但不能说“日本最高的山是日本最不高的”。如此来思考可能世界并试看现实世界的情形，则固有名称与确定表述之间的差异，便非常明显了。由于固有名称可以使用于所有可能世界，因此克里普克称其为固定指涉子（rigid designator）。他说，“我尤其要否定的是，不管个体意味着什么都只是‘诸性质之束’这样的观点。”（《命名与必然性》）这意味着，固有名称与对个体诸性质的表述没有关系，完全是把个体作为个体来指涉。

从我们的观点来说，克里普克批判的是罗素将具有固有名称的世界还原为个别性——一般性的通路上去这一做法。按照他的想法，被视为一般名称的类名称也是固有名称。换言之，针对要把自然科学还原为逻辑学的罗素，他试图将自然作为“自然史”来重新把握。虽然是在与罗素不同的意义上，黑格尔也曾试图把哲学史变成没有固有名称的逻辑学。固有名称包含着一般性所无法抹消掉的单独性。缺乏固有名称的历史并非历史。不过，这个问题我们还必须从另外的角度来思考。克里普克还有一个有关固有名称的论点：即由固有名称而获得的确定表述不可能在私人层面上，而是通过共同体的命名以及历史传承之连锁来完成的。这里，克里普克提到的“共同体”，严密地讲应该是共同体与共同体之间的传承，即必须是“社会的”。事实上，固有名称是无法翻译成别的语言的。语言学家在考察语言的时候，往往喜欢把固有名称排除掉，便是一个很好的说明。这并非因为固有名称把语言连接到指涉对象上去的误解的源泉，而是由于它妨害人们把语言当作一个封闭的差异关系体系（langue）来看待。或者不如说，固有名称带来了固定性的指涉，那是因为它关系到了复数体系。固有名称从属于 langue，同时存在于其外。

的确，如黑格尔所言，单独性无法用语言来表现。但是，无法表现并

不意味着它就不存在了。语言中包含着无法收回到个别性—一般性这一通路中去的残余物。而在固有名称所带来的悖论中，这种残余物得以显现。在此，我们可以发现单独性与“社会性”的相互关联。因此，强调语言的公共性或社会性，是不能立刻超越笛卡尔和康德的，这意味着什么，才是问题的关键。我们所需要的是，对一般性—个别性和普遍性—单独性加以区别，或者认识共同体—社会之间的区别。单纯改变语言的定义，无法解决问题。当然，这可以回避不必要的混乱。例如，马克思说“人在社会中实现个人化”。依此，他希望超越个人与社会的二元对立。不过，这句话将因“社会”意味着什么而具有完全不同的意义。如果是意味着“共同体”的话，那将只能是反共同体而试图成为“普遍的”个人——马克思本身——其空虚的主观幻想吧。然而，假如是指“社会”的话，那将意味着“人在普遍性中成为单独的(singular)”。

固有名称(proper name)常常与私有财产(property)联系在一起。因而，攻击固有名称常常显得很反资产阶级。文本是由具有固有名称的“作者”所有，或者因作者(author)之名而被权威化(authorize)的。罗兰·巴特强调，否定这样的“作者”也就是把文本重新放回到互文的多数性当中去。不过，这并非将文本还原到没有固有名称的世界，或者“一般的”结构。相反，当某个文本具有无法还原于“作者”的意义之过剩性时，我们只能用固有名称来称呼其单独性。例如，我所称之为康德的并非指“作者”，而且也不是指西方或者德国所特有的哲学家。康德的文本向“公众”(public)开放着。我将其文本的可能性称作康德。

4. 自然与自由

我把关于康德伦理学的论述放到了最后。但实际上，我一直在谈这个问题。因为，始于“我的视角”与“他人视角”间⁶“强烈的视差”这一康德超越论的态度，从头到尾都贯穿着“他者”的问题。毋宁说，超越论的态度根本上就是一种伦理性的。如果只是谈论作为特定部门的伦理学，

那反而会遮蔽了这一点。例如，一般把艺术定位为介乎自然与自由即科学认识与道德之间的东西。但是，科学认识乃是以对自然确立假说的悟性之能动性以及想象力，和使其假说的普遍性成为可能的“他者”为前提的。就是说，在某种意义上隐含着艺术和道德共同拥有的东西。所以，康德在自由与道德及其媒介这一观念中所思考的，并非和道德、科学认识、艺术等对象领域相对应的问题，也不是这些范畴所限定的事情。他作为“批判”而没有写出来的有关历史和经济方面，也是如此。德勒兹说，尼采所要做的是康德未竟的“第四批判”（《尼采与哲学》）。果真如此的话，我们必须说，马克思在“经济学批判”方面要做的，也正是这样的企图。

这里，我想对康德的艺术论再做些论述。康德以前的古典主义者认为艺术性在于客观的形态，而康德以后的浪漫主义者则认为艺术性在于主观的情感。人们常常把康德视为浪漫主义的先驱，而实际上，他是在古典与浪漫“之间”进行思考的。这与他在经验论者和理性论者“之间”进行思考，完全是一回事。当然，他并没有折中两者。正如他追究了使认识成为认识的根据那样，也对艺术之所以为艺术的根据进行了考察。某个物品是不是艺术，完全在于把你对该物品以外的关心打上引号予以悬置。是不是艺术，与物品是否为自然物、机械复制品或者日常用品，没有关系。把对这些物品的普通的各种关心暂时搁置一旁，通过这样的态度改变，可以使某个物品成为艺术。说康德的美学是主观性的，这在某种意义上讲也不错。但与浪漫派式的主观性不同。康德的主观性乃是超越论式地打引号的“意志”。即使古典主义和浪漫主义的美学已经变得陈旧了，康德的批判也不会有丝毫的过时^①。例如，杜尚把起名为“泉”的马桶提交给美术展的时候，他是在追问使艺术成为艺术的到底是什么。这正是康德所提出的关键问题之一。即，把日常性的关心搁置一旁（打引号）来看某个物品。另一个关键是，美之判断虽然要求普遍性但这又是不可能的，我们视为普遍的东西乃是基于历史而形成的“共通感”。康德针对美之判断所做的思考，

^① 例如，克莱门特·格林伯格在定义现代主义的时候，曾追溯到他称之为最早的现代主义者康德。（《现代主义的绘画》）

虽然实际上作为第三“批判”写于最后，但必须说在他有关科学认识和道德的考察之前就已经存在了。这样说，是因为以上两个关键问题不单是美学上固有的问题，而且是贯通所有领域的。我说所有领域，而实际上康德所提出的其“领域”本身乃是通过超越论还原（打引号）才存在的东西。他一方面怀疑艺术性在于客观对象，另一方面又对在于主观性（感情）的观点表示怀疑。他所引出的主观性，毋宁说就在于这种怀疑，即把不断被规范化的艺术重新还原到艺术之所以成为艺术的原初的场域。康德所不认可的是这种观点，即不管客观的还是主观的，美之领域本身存在着。

近代科学通过将道德的、美的领域打上引号予以悬置而得以成立。马基雅维里之所以成为近代政治学之父，就在于他将道德打上引号而后来考察政治。重要的是，有关道德问题也可以如是观。并不是道德领域其本身存在着。我们判断事物的时候，至少有认识的（真与伪）、道德的（善与恶）以及审美的（愉快与不快）三个判断同时发生^①。它们混在一起，无以截然分开。在这种情况下，科学家会把道德的和审美的打上引号来观察事物。只有在这个时候，认识的“对象”才存在。在审美判断的情况下，可以把事物的虚构或者恶的一面放入引号中。这时候，艺术对象就出现了。不过，这并非自然而然进行的。人是“被命令”^②而如此来打引号的。但习惯了之后，打引号本身被忘却了，便以为仿佛科学对象、美的对象本身存在着似的。有关道德的领域情况也是如此。

^① 如我在《美学的效用》（收《定本柄谷行人集》第四卷，东京：岩波书店）中所述，在我们对某种事物的反应中不可忽视的是“利益”（interest）这一观点。哈休曼说，在18世纪利益这一观念作为优越于情感的东西而出现（《情感的政治经济学》）。因此，直到17世纪人们如此热烈议论的“情感论”消失了。诚然，这是商业性的市民社会的产物。商品经济把所有使用价值的差异打上引号悬置起来而还原到交换价值。在这个意义上，非功利（disinterested）也就是非利益的。但是，这并不妨碍艺术价值转化为商品性价值。实际上，很多人对艺术怀有敬意，其理由只在于价格的高昂。康德在批判功利主义时，把幸福作为感情来看待，但实际上幸福是一种利益。幸福主义（功利主义）乃是将道德还原为利益的东西。基于功利主义的现代伦理学基本上是经济学的（新古典派）。因为，如何获得“最大多数的最大幸福”（边沁）乃是问题所在。但是，康德对幸福主义的批判意味着把利益而不是感情打上引号来考察道德。

^② 俄国形式主义所讲的“非亲和化”或“异化”，正是将某种熟悉的事物打上引号予以悬置。这并不仅仅限于艺术。

道德仿佛客观存在似的，但这样的道德实乃所谓共同体的道德。在此，道德规范对于每个人都是超越性的。另一个看法，是从个人幸福和利益来看道德的观点。前者属于合理主义的，后者属于经验论的，而两者都是“他律的”。康德在此亦站在两者“之间”，从超越论的层面来追寻道德之所以为道德的原因。换言之，他是通过把共同体的规则和个人的感情、利害打上引号予以悬置而抽取出这个道德领域的。

之所以康德强调道德不能建立在愉快/不快或幸福的基础上，在于他说的道德原本就是通过将感情和幸福等打上引号而发现的。为了慎重起见，我要指出，这并不意味着否定道德就必然伴随着愉快/不快的感情，也不是说道德乃否定了这些感情而形成的。因为，打上引号予以悬置并非否定的意思。相反，康德否定了那些牺牲其他领域的严格的道德家。对他来说，道德与其说是善恶的，不如说更是“自由”的问题。没有自由也便没有善恶。而自由与自我为因的、自发的、主体性的等等是同一个意思。然而，这样的自由有可能存在吗？在《纯粹理性批判》中，康德提出了这样一个二律背反：

正面主张

依据自然法则之因果作用并非一切世界现象皆自之而来之唯一因果作用。欲说明此等现象，必须假定尚有他种因果作用，即由于自由之因果作用。

反面主张

并无自由；世界中之一切事物仅依据自然法则发生。^①

这个反题（反面主张）并非近代科学上的因果性，而应该视为意味着斯宾诺莎式的决定论。斯宾诺莎认为，一切都由必然性所决定，但因果性过于复杂，所以我们只是假想到自由和偶然。康德承认这个命题，即我们之所以觉得有自由意志，是因为它被各种各样的因果性所决定。

^① 《纯粹理性批判》，此处采用蓝公武的译文，见中文版第344页，北京：商务印书馆，1997。

亦即我在我发生行为那一个时间点上绝不是自由的。的确，即使我同时假定我的整个实存是不依赖于任何外在原因（比如上帝）的，以致于我的因果性的决定根据，甚至我的整个实存都完全不是在我之外的，这仍然丝毫不会将那种自然必然性变成自由。因为在每一个时间点上，我仍然始终居于那种必然性之下，即由不受我支配的东西决定去发生行为，并且部分在先的（a parte priori）事件的无穷系列是一条持续不断的自然锁链，我始终只有依照一种已经先行决定的秩序继续这个序列，而从不由自己肇始这个系列；这样，我的因果性也决不会是自由。^①

可另一方面，他也承认人之行为的自由。

例如能使社会发生混乱之恶意虚言。第一，吾人亦尽力发见此种虚言所由来之动机；第二，既明此等动机之后，吾人进而决定此种行动及其结果所能归罪于犯者，究为如何程度。关于第一问题，吾人就行动之经验的性格追溯其根源，发见其根源在受不良教育及多损友，其一部分又在其不识羞耻之气质恶劣及轻率浮躁等等，乃至其间所能参入之一时的原因，亦不能置之不顾。吾人进行此种研讨，正与吾人对于所与之自然的结果探求其决定的原因之系列相同。惟吾人虽信此种行动乃如是被决定者，顾并不以彼之不幸气质之故，亦不以影响于彼之环境之故，乃至以彼已往之生活方式之故，吾人能宽免此行为者而不责罚之也；概吾人预行假定，吾人能不问其生活之方法如何，且能以过去之条件系列视为并未发生，而以行动为完全不受任何以前状态之条件制限，一若行为者在此行动中由其自身开始一完全新有之结果系列者然。吾人之责罚，乃根据于理性之法则，斯时吾人视理性为一原因，此种原因与以上所举之一切条件（按即不良教育等等）无

^① 《实践理性批判》，此处采用韩水法的译文，见中文版第103页，北京：商务印书馆，2001。

关，能规定——且应规定——行为者不如是行动而另行行动。^①

这里值得注意的是，康德并没有事先性地而是事后性地来看行为的自由问题。在事先上是没有自由的。康德的确说过“自己的规则要符合普遍的法则而行动”。由此，出现对康德的下列批判：他的伦理学是主观的，只重视动机的纯粹而不顾其结果^②。然而，我们不能忘记康德同时还坚持了“我在我发生行为那一个时间点上绝不是自由的”这样的反题。的确，康德说了“自己的规则要符合普遍的法则而行动”，但如此想与实际的行为，并不是一回事。维特根斯坦说“认为自己在遵守规则并不就是遵守规则”（《哲学研究》）。我们想那样做，但却做了事与愿违的事情，决心要做的事情很少能够如愿实现。但是，在这种情况下，我们对此负有责任，是当虽现实上不自由，却仿佛有自由似的时候。康德说“一若行为者在此行动中由其自身开始一完全新有之结果系列者然”，便是这个意思。例如，我们并不知此为罪过，却如此做了。那么，无知就没有责任吗？如果是具有事后能够懂得此罪者，就必须说有责任。

有关前面引用的以第三个二律背反知名的两个命题，康德强调它们是可以同时成立的。由二律背反论证可以显示，世界有没有开端，这一提问乃是一个假命题。与此相比，为什么这第三个二律背反就可以同时成立呢？如果考虑到“打引号”的方法，我想这也不难理解。正题是将自然因果性打上引号予以悬置而看行为的，反题则是将认为人们自由这一思考打上引号，而后勘察其行为的因果性。所以，他们是可以同时成立的。我们将前者称为“实践的”立场，而把后者叫作“理论的”立场好了。理论领

^① 《纯粹理性批判》，此处采用蓝公武的译文，见中文版第407—408页，北京：商务印书馆，1997。

^② 黑格尔之后，把康德的伦理学视为主观性的东西加以批判的倾向大行其道。例如，马克思·韦伯就是其中之一。他将责任伦理和信念伦理区分开来（《以政治为业》）。所谓信念伦理是这样一种态度，只要自己以为是正义的就够了，如果结果并不理想，可以将责任推委给别人或者状况。但另一方面的责任伦理，则是一种把结果作为自己的责任来承受的态度。韦伯视康德的伦理学为信念伦理，他依据的是世间对康德的浅薄认识。康德强调的是，即使自以为道德也并不意味着在现实上就是道德的。正如脑子里想的一百美元并非现实中的一百美元一样。康德正是在不将结果推委给他人和状况而自己来承受的地方，发现了道德性。

域与实践领域其本身并不存在。由于理论的或者实践的立场，它们才得以存在。

《纯粹理性批判》的目标是站在“理论的”立场上，把证明自我、主体、自由的议论作为形而上学来驳斥。一方面，该书在将自然必然性打上引号予以悬置的位相上，追问自我、主体、自由如何存在。实际上，我们于行动方面可以有各种各样的选择。而究竟在怎样的程度上为自然必然性所左右，却不得而知。结果，便在某种程度上承认了原因决定论，同时某种程度上也认可了自由意志。例如，这里有一个犯人，他的犯罪有各种原因——包括社会的因素。那么，列举出这些原因，发现他不是自由的主体，他便没有责任了吗？人们愤怒于他的辩解和解释，认为这个犯人有选择的自由。就是说，人们承认人类被各种各样的因果性所规定，同时也承认自由意志的存在，这乃是常识性的想法。

但是，康德抛弃了这种不上不下的思考方法。我们必须看到所谓自由意志等是没有的。我们认为有自由选择，那不过是没有充分认识到选择被原因所规定而已。只有这样思考问题的时候，自由如何可能的问题才有可能得到追问。从追寻原因这一“理论的”视角出发，是不会引出自由乃至责任问题的。那么，自由和责任都不存在吗？在康德看来，那个犯人的自由与责任问题只有当将因果性打上引号予以悬置的时候，才会产生。他事实上是没有自由的，虽然如此，必须视其为有自由。这是“实践的”立场。

康德说，自由在于对义务（命令）的服从。这是警世人的关键之处，因为服从命令看上去仿佛与自由相背。如后所述，正是这一点招来了众多批判。但这一点十分清楚，康德没有将这个义务视为共同体所要求的义务。如果是来自共同体的命令，服从于此便成为他律的了，而非自由。那么，服从什么命令才是自由的呢？这便是“你要成为自由的！”这一命令。如此想来，此话就没有什么矛盾了。康德所说的“因为是义务才可能”的话中，没有什么不可解的谜。它不过意味着自由不可能产生于“你要成为自由的！”这一义务之外的任何地方。

然而，这个命令来自何方呢？它既不来自于共同体也非上帝，而是来

自于（康德的）超越论的态度。这个超越论的态度无形中包含着“打上引号！”这样的命令。例如，我上面提到了杜尚把马桶提交给美术展一事。那时，他并没有命令你把此当作艺术，即将日常性的关系打上引号予以悬置。可是，放到美术展中这本身就是在“命令”人们将此视为美术，而人们并没有注意到这一点。同样，超越论的视角中隐含着这样的命令，却被人们忘记了，包括超越论的视角本身是被一个命令所触发的这一点。当我们追问这超越论的视角从何而来时，问题就会显现出来了。从根本上讲，这与“他者”有关。超越论的视角其本身是伦理的。

毋宁说，这个“你要成为自由的！”，正是把他者作为自由的存在来对待的义务。康德所说的道德法则，即“你要这样行动，永远都把你的人格中的人性以及每个他人的人格中的人性同时用作目的，而绝不只是用作手段”（《实践理性批判》）。不过，要注意的是下面这一点。即他者的人格只有通过这样的“义务”才得以展现出来。在理论的态度之下，不仅我的人格而且他者的人格也不会存在。只有在实践的态度之下，才能出现我的乃至他者的人格（自由）。所以，康德的道德法则“与去实践吧”是同样意义的。

下面，我们再就自然必然性的因果性做更广义的解释。实际上，康德所举例的犯人，其行为的原因不单是个人的感情，同时也是社会性的。马克思这样写道：

为了避免可能产生的误解，要说明一下。我决不用玫瑰色描绘资本家和地主的面貌。不过这里涉及到的人，只是经济范畴的人格化，是一定的阶级关系和利益的承担者。我的观点是：社会经济形态的发展是一种自然历史过程。不管个人在主观上怎样超脱各种关系，他在社会意义上总是这些关系的产物。^①

马克思的“立场”在于把社会性的结构作为自然必然性来观察。这里

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

没有出现“责任”问题。然而，马克思站在自然史的立场上，即把责任打上引号予以悬置，从而获得了这样的视角。可以说当把社会性关系作为“自然史的过程”来观察时，他取得了一种“理论”的态度^①。这种态度是将主观和责任打上引号予以悬置，而不是将其否定掉。马克思大概也可以像高喊“所有权就是盗窃”的蒲鲁东那样进行道德批判的，但他没有这样做。写作《资本论》的他，始终贯彻了“打引号”的立场。而这也正是其伦理性所在。因此，我们没有必要到《资本论》之外去寻找马克思的伦理学。

我们也应该以这样的观点来看待谈论道德的康德。不能仅从道德论的方面来看康德的伦理性。理论的同时又是实践的，这种超越论的态度本身正是伦理性的。这里，我们从另外的角度来看看产生于战后法国的存在主义、结构主义和后结构主义的变迁过程。例如，存在主义者（萨特）一面承认人类为结构性所规定，一面又强调有自由的存在。这在某种意义上乃是“实践的”观点。而当结构主义者怀疑主体并将其作为结构的“效果”（结果）来观察时，采取的是“理论的”态度。他们一直追溯到斯宾诺莎也理所当然。如前所述，康德的第三个二律背反中的正题最后落实到斯宾诺莎的下面这一思考上——一切都由原因所决定，认为人们是自由的，那是因为原因过于复杂。这种超越自然必然性的自由意志和人格神乃是想象的产物，这些才是由自然、社会所规定的。但其原因绝非单纯的。在此，原因常常是通过对结果的追溯而形成的。有关斯宾诺莎，阿尔都塞所谓的“结构主义的因果性”或““双重决定”（overdetermination）者，也是一种广义的决定论。

然而，这样的思考并没有什么可以惊讶的。它原本就存在于通过打上引号予以悬置而产生的“理论的”立场中。以存在主义和结构主义或者主体和结构的方式所追究的问题，丝毫没有有什么新鲜的。这不过是康德作为第三个二律背反所谈论的事项之变奏而已。针对结构主义的方法，试图通

^① 从《资本论》中，好像无法推导出改变资本主义“经济社会结构”的主体性。但是，如本书第二部所述，马克思在资本与雇佣劳动，换句话说，在货币与商品的场域（positional）关系中，发现了使这种关系得以逆转的契机。

过对主体的强调或者于此发现主体而抵抗之，是没有意义的。因为，那只是将主体打上引号才出现的结构主义式的决定论。相反，只有当把结构主义决定论打上引号予以悬置时，才会出现主体和责任的维度。后结构主义试图要在此引进道德性，乃势所必至^①。但那绝不是什么新的思想。只盯住存在主义、结构主义和后结构主义这一历时性的变迁过程的人，将忽略掉那不过是理论的态度与实践的态度之交替而已这一状态。康德所阐明的，就是必须要同时坚持这两种姿态。简单讲，我们在打引号的同时也需要懂得摘下引号。

康德在《实践理性批判》中最严厉批判的是“幸福主义”（功利主义）。他排斥幸福主义，在于幸福为自然的原因所左右。就是说，因为那是他律的。从这个意义上讲，自由是一种形而上学，康德所追求的形而上学之重建，正在于此。当然，康德视为他律的东西，不单单是幸福主义。例如，黑格尔首先高度评价了康德对当时占统治地位的幸福主义的批判，但又批评说他没有超出个人主义的局限（《小逻辑》）。可是，当时占统治地位的毋宁说是家庭、共同体、教会等强制形成的习惯性道德，来自英国的幸福主义（个人主义）则被视为破坏这种习惯性道德的东西而遭到了攻击。黑格尔肯定康德对幸福主义的批判，进而又通过强调客观道德（人伦）的重要性而批判了康德，他是要恢复家庭、共同体和国家。果真如此的话，我想康德反而会支持经验论式的“幸福主义”的。然而，从幸福主义是推导不出来普遍的道德法则的。

幸福的原则虽然能够提供准则，但是决不能提供可以用作意

^① 不可忽视的是，结构主义受到了想逃避主体和责任的那些人的欢迎。他们一致把敌意的矛头指向了萨特，就值得注意。他们试图把萨特说成是陈旧的资产阶级人道主义者。但是，在二战前的《存在与虚无》中强调人类所有行为将以挫折告终的萨特，在二战后倡导“人道主义”或尝试写作“伦理学”，乃是基于身处被纳粹占领之下的体验。战后，人们在追究张狂露骨的与纳粹合作者的同时，试图相信确实曾有过抵抗的神话。但是，萨特承认除了共产党之外抵抗这样的事情事实上并不曾出现，他自己也没有做过任何称得上为抵抗的行为。进而，他还认真追究过包括共产党在内的法国知识分子所无视的战前及战后的殖民主义问题。在这样的历史语境下，否定主体性而反萨特的结构主义，发挥了抹去法国对过去的责任意识，其结果是荣耀于法国的“自由与人权”传统的一批自欺欺人而平庸的“新哲学家”登上舞台。

志的法则的那种准则，即使人们将普遍的幸福当作客体也罢。因为这种客体的只是单单依赖于经验的材料，盖缘关于这种客体的判断全然依仗其本身因之而变化不定的各人意见，所以这种原则很可以给出一般的规则，但决不能给出普遍的规则。^①

一般性和普遍性的区别，值得注意。康德并非从现存的各种道德来抽象出道德法则。他的确把道德形式化了，但那是为了抽取出一般性的东西来。按照他的观点，道德领域存在于“你要成为自由的！”这一命令（义务）。道德法则就是要成为自由的这一命令，同时把他者作为自由来对待，如此而已。如前所述，康德到义务那里去寻找自由，这招来了很多误解。因为存在着将此义务与共同体和国家所要求的义务相混同的倾向。然而，我要再次强调，康德并非通过善恶而是试图透过“自由”来观察道德性的。我们为自然的、社会的因果性所左右，在这样的维度上不可能是善恶的。而且，实际上自由（自己为因）等并不存在。所有的行为都由原因所规定。但是，自由就在于把自己所做的“认为”是自我为因的。例如，对康德将世界划分为现象（自然）与物自体（自由）的做法予以非难的尼采，就曾这样说过：

我通向“肯定”的新道路。——我对悲观主义的新理解，把它视为对此在（Dasein）可怕和可疑方面的一种自愿探寻……“一种精神能忍受和冒险一试多少‘真理’”？——这样一种悲观主义可能会通向那种狄奥尼索斯式的对世界的肯定形式，如其本身所是的那样：直到对其绝对轮回和永恒性的愿望：这或许就给出了一种关于哲学和感受性的全新理想。^②

尼采在《道德的谱系》和《善恶的彼岸》中，将道德作为弱者的仇恨而给予批判。但我们不可误解“弱者”这个词。因为，实际上作为学者而

^① 《实践理性批判》，此处采用韩水法的译文，见中文版第38页，北京：商务印书馆，1999。

^② 《权力意志》，此处采用孙周兴的译文，见中文版第520页，北京：商务印书馆，2007。

失败且染上梅毒苦不堪言的尼采正是一个不折不扣的“弱者”。他所谓的对世界的肯定，意味着不把这样的人生归咎于他人和所处的环境条件，而是仿佛自己创出的那样来接受。这便是强者，亦即超人。不过，这并非意味着什么特别的人。用康德的话讲，对世界的肯定就是把由诸种原因（自然）所规定的命运视为一种自由（自我为因的）来接受。这是一种实践的态度。尼采所说的不是别的，正是在实践上成为自由的主体，这与肯定现状的（宿命的）态度没有关系。尼采的“权力意志”就是将因果性决定打上引号予以悬置，但他忘记了有时也需要摘下引号来观察。他抨击弱者的仇恨，但根本没有想去观察使这种仇恨必然产生的现实的诸种关系的存在。即他忽视了“不管个人在主观上怎样超脱各种关系，他在社会意义上总是这些关系的产物”这样一种观点。

还有，阿多诺把康德的义务理解为社会性的规范，试图根据弗洛伊德来加以批判。他说，康德将发生的契机从道德哲学中排除掉，作为弥补而赋予了本体论的（noumenal）性格。

康德借助其形式主义而排斥了道德经验的相对性。这种解释并没有证明康德借助于这种形式主义来排除的经验的道德相对性——这些解释不会走得太远。法则，甚至以它最抽象的形式得以生成。它的抽象性所给予我们的痛苦积是于法则中积淀下来的内容，即还原于其同一性的规范形式的统治。心理学在今天已具体地补上了在康德的时代某种尚不知晓、康德因此不需要特别注意的东西；弥补他不加分析地当作无时间的智性来炫耀的东西之经验起源。弗洛伊德学派正当其兴盛期，要求无情地把自我当作某种真正与自我相异质并相异化的东西来批判（在这一点上和另一个康德、即启蒙运动的康德相一致）。于是，超自我被看作是盲目的、无意识中内在化的社会压制。（《否定辩证法》）

然而，这是再明显不过的误解了。弗洛伊德本人在“超越快乐原则”

之后，对超自我的观点做了修正^①。他在原则上没有否定以往视超自我根源于社会性规范的看法，但同时也认为超自我乃是由死之本能或对外攻击本能的内向化而形成的。在此，他发现了一种“自律性”。这便是以源自死之本能的超自我来制御死之本能。而死之本能，正如弗洛伊德自己不得不承认的那样，乃是一个形而上学的概念。可是，在同一本书中讲下面一段话时的阿多诺，不也是形而上学的吗？

日复一日的痛苦有权利表达出来，就像一个遭遇酷刑的人有权利尖叫一样。从这一点上讲，说在奥斯威辛集中营之后已不能再写诗了，也许是错误的。但提出一个不怎么文雅的问题可能并不为错：在奥斯威辛集中营之后你能否继续生存，特别是那种偶然地幸免于难的人、那种依法应该被处死的人能否继续生活？他为了继续存在需要冷漠，这种冷漠正是市民阶级主观性的基本原则，没有这一基本原则就不会有奥斯威辛集中营。这就是那种被赦免的人的莫大罪过。罪过的报应使他受到恶梦的折磨。梦到自己已不再生存了，在1944年就被送进了毒气炉，现在的生活是想

^① 例如，弗洛伊德发现由父母娇惯而养大的孩子具有强烈的超我和严格的良心之例时，他试图通过设定死之本能为原始性的，来解决这个疑问。就是说，他认为良心的形成不在于严峻的优越的他者（外部），而是由于自我攻击本能的断念——这种精神能量被超我所引导而转向了自我——。同时，他强调这种想法与此前的观点并不矛盾。“这两种思考方法哪个正确呢？是从发生学上考虑非常完美的第一种思考，还是理论上归纳的非常美妙的第二种思考呢？从直接观察的结果上来说，也很清楚两种思考方法都正确。两者之间没有矛盾，相反甚至在某些点上还是一致的。因为，幼儿的复仇性攻击本能恐怕受幼儿设想来自父母的惩罚性攻击本能的量所左右的。可是实际上，幼儿期所形成的超我之严峻性，绝非该幼儿自身受到过的对待之严峻性的反映。两者之间仿佛没有关系，极受娇惯而成长起来的幼儿亦有成为具有非常严峻之良心者。不过，若过分强调两者之间没有关系，那也是错误的吧。”（《文明及其不满》）

因此，在弗洛伊德那里超我是两义性的。但是，《超越唯乐原则》之后的弗洛伊德其新颖之处，还是在于他试图从与共同体不同的地方来思考超我。《超越唯乐原则》之后发生的变化，不是精神分析的构架而是文明论框架的变化，而这一切又是不可分割的。这意味着对“文明”为外在的社会桎梏这一浪漫派观念的颠覆，而这种颠覆若不通过死之本能的假设则无法实现。另，关于这一点，我曾在《死与民族主义》（收《定本柄谷行人集》第4卷，东京：岩波书店）一文中有所详细阐述。

象中的，是从一个20年前就被杀掉的人之不正常愿望中散发出来的幻想。（《否定辩证法》）

如果是雅斯贝斯，他大概会将这种责任义务感与道德性的责任区别开来而称其为形而上学的责任吧^①。就是说，道德性责任其发生或者是间接的或者与某种恶相关联，而形而上学的责任却不依靠任何原由而发生。然而，阿多诺和雅斯贝斯虽然是在不同的意义上，若都想通过这样的例子来超越康德的道德论，那他们就错了。对于康德来说，道德性始终是形而上学的（*metaphysical*）。在这个意义上，共同体的道德则是 *physics*（自然的）。当阿多诺讲上述一番话的时候，他已经接近了康德对道德性思考的境界。

我曾讲过，在康德那里道德的领域因“你要成为自由的！”这一命令而产生。不用说，这样的命令并非来自共同体、国家或者宗教，但也并非

^① 雅斯贝斯在二战后不久的一次讲演（《论罪责》）中，曾将战争责任划分为四类：刑事责、政治责任、道德责任和形而上学的责任。第一，“刑事上的罪责”意味着战争犯罪——违反国际法。这在纽伦堡审判中受到了裁判。第二，“政治上的罪责”与国民一般有关联。“在现代国家中任何人的行动都有政治性。至少，在选举的时候通过投票或弃权而参与政治性行为。从政治上被追问的责任这一本质意义上讲，任何人都不允许回避这一责任。与政治有关联的人往往到后来风向恶化时举出正当的根据而为自己辩护。但是，在政治性行为上这种辩护是行不通的。”就是说，不仅支持法西斯的人，就是对此表示否定的人也有政治上的责任。“或者强调自己‘预见到了灾祸，也发出了警告’，但如果没有由此而发出行动，而且行动亦没有奏效的话，这些在政治上都是行不通的。”第三，“道德上的罪责”更强调的是这种情况：虽然法律上无罪但道德上有责任。例如，自己可以救助别人却没有做到，或者应该反对却没有做到的时候。诚然，自己若这样做将被杀害，因此可以说无罪。但是，在道德上有责任。因为，应该做的（当为）而没有做到。最后，作为“形而上学的罪责”，雅斯贝斯谈到与阿多诺所言类似的情况。例如，那些逃离集中营而生还的犹太人抱有某种罪恶感。他们因为自己得救而觉得对死去的犹太人有一种罪恶的感情，就好像是自己杀了那些犹太人似的。这几乎是无法称为罪责的，故属于形而上学的。雅斯贝斯的这个讲演很少被人知晓，但却是规定了战后惩处德国战争责任的东西。从平常总是混淆不清的现状来说，这种区分是不可缺少的。但是，这里也存在一些问题。雅斯贝斯仿佛认为，法西斯主义单单是精神上的过错，只要做哲学上深刻的反省就可以了事似的。这里缺乏的是对导致法西斯的社会、经济、政治诸因素的追究。雅斯贝斯把康德所说的道德性放到“道德上的罪责”层面上，仿佛认为这比“形而上学的罪责”更为高深似的。然而，康德所说的道德性根本上是一种虚像。同时，这与离开“责任”问题而彻底追求其“自然”（因果性）并不矛盾。

存在于“内面”的。归根到底它依然是来自于“外部”的。例如，德里达从回应的可能性（responsability）这样的角度来思考责任（responsibility）^①。责任作为对他者的回应而显现。或者毋宁说是回应他者这一事情本身逼迫人走到“自由”的境地的。在阿多诺那里，所谓他者就是奥斯威辛集中营里的那些死者。他在现实上并没有罪过，因为他本人也是一个受害者。然而，阿多诺之所以感到对死者们负有责任，是因为他觉得自己以死者为手段而得以存活下来。这正是在遵从康德所谓“永远都把你的人格中的人性以及每个他人的人格中的人性同时用作目的，而绝不只是用作手段”。

阿多诺感到对奥斯威辛的死者负有责任，看上去仿佛是来自“内部”的。然而，这依然是“来自外部”即他者的。当我们说他者时，这个他者没有必要一定是现在的他者。他者——与自己拥有不同规则者——即此刻现在并不存在的人们，包括未来的人们和已经消亡的死者。或者不如说，这些才是他者的典型。伦理学一般只考虑活着的，而且是同一个共同体的他者。然而，在视他者为物自体的康德伦理学中，引入了横跨未来和过去的他者。

盎格鲁撒克逊系统的哲学试图否定康德，回归功利主义的立场而重构伦理学。另一方面，哈贝马斯认为通过共识或主体间性可以超越康德式的伦理学。当时，他们均把他者视为此刻现在的、而且是限于拥有同一个规则的人们。他们没有把死者和未来者考虑在内。例如，当今否定康德而从功利主义立场出发的伦理学学者们，在有关环境问题上就遇到了难题。现在的人类为了享受快乐的生活而投弃大量的废弃物，其后果将由下一代来承担。现在活着的成人人们的“共识”大概可以确立吧，虽然是限于西方和发达国家之间。但是，与未来的人类对话或取得共识是不可能的事情。同时，与过去的死者之对话和共识也不可能存在，因为过去的死者沉默不语。那么，我们何以会感到负有责任呢？当然，实际上丝毫感觉不到责任

^① 德里达是针对那些追究保罗·德曼与纳粹合作“责任”的人们，而说这番话的。‘Like the Sound of the Sea Deep Within a Shell: Paul de Man’s War’, in *Responses: On Paul de Man’s Wartime Journalism*, edited by W. Hamacher et al., The University of Nebraska Press, 1989.

的大有人在，尤其是那些对国家和共同体很讲“道德”的人们。

这种责任的“感情”，并非始自原始阶段对于共同体的义务感之残余。它只有针对“你要成为自由的！”以及“以他者为目的”的命令时，才得以显现的。康德称其为内在的道德法则。然而，这并非内在的，而是针对无法回收到“内部”的他者而存在的。康德总是在非对称的关系上来思考他者的，这一点值得注意。它并不是黑格尔和萨特所谓的另一个自我意识，即共同拥有同一个规则和欲望的对手。他者对我总显得漠不关心。谈到他者，人们往往认为是指现在活着的他者。然而，毋宁说他者的他者性显现于死者那里。克尔凯郭尔说：

最为恐惧者在于死者那若无其事的姿态。因此，你要敬畏死者，敬畏他的狡猾，他那固执的态度，他的强悍和自负！但是，如果你爱上了他，你不可在爱之追忆的整个过程里离开他！这样，你将再不会有恐惧的必要。从死者那里，也正是作为死者的他那里，你将学到从任何人包括最具天分者那里亦学不到的，思想的狡黠、表现的明晰、恒久不变的强悍乃至人生中的自豪与骄傲。

死者永无变化。在此，你恐怕找不到怪罪他的辩解之可能。因此，他是真实的。他当然是真实的，但他并非任何一种现实存在。正因此，他不会因为要捕捉你而做任何什么。他只是永无变化。因而，如果生者与死者的关系发生变化，那也一定是生者一方有了变化，至少这一点明白无误。（《爱之术》）

死者并不是我们可以随意移情的，也不是可以任意为之辩护的对手。死者沉默不语，漠不关心。以死者的名义来讲述者，终归是在讲述他自己。追吊死者，也只是为了忘记死者而已。即使得到了追吊，死者依然不会变化，变化的只是我们自己。然而，正因为如此，我们变化了这一事态得以显露出来。所以克尔凯郭尔说，死者是狡猾的。但正是在这个意义上，死者便是他者。康德将死者作为物自体来观察，这意味着把他者视为与我们无法获得共识或者无法“表象/代表”的东西来观之。不过，我要强调的是，这并非勒维纳斯所讲的绝对他者，而是司空见惯的相对他者。

毋宁说，与相对他者的关系才是绝对的。

我在前面曾指出，康德的认识论和美学其“普遍性”是以未来的他者为前提的。同样，为使道德法则成为普遍的，这不单要形式化，还要预想到未来的他者。而这个他者同时也含有过去的他者（死者）的意思。因为，从未来的他者来看，我们乃是死者。

在这个意义上，康德的“批判”根本上包含着历史的问题。在人生的最后几年里，康德从正面思考了有关历史的问题。但这并不意味着他态度的改变。即便这时，他依然采取了一种既理论的又实践的立场。在理论上历史是无目的的，有的只是错综复杂的关系而已。研究历史的人不应该允许有什么例外。不过，所谓历史的意义和目的并不存在于这个层面上。这属于“实践”的问题。

康德在《判断力批判》中讲述的，即自然史没有目的而可以假定其合目的性，这种观点也可以应用于历史。人类历史没有目的，但可以容许人们假设这里仿佛有合目的性。“这个进程并不是由善开始而走向恶，而是从坏逐渐地发展到好；对于这一进步，每一个人都受到大自然本身的召唤来尽自己最大的努力做出自己的一份贡献。”^①人们从理论上否定这样的观点很容易，因为，所谓理论上也便是把目的打上引号予以悬置^②。而康德

① 《人类历史起源臆测》，此处采用何兆武的译文，见中文版《历史理性批判文集》第78页，北京：商务印书馆，1997。

② 康德不仅在休谟和莱布尼茨之间，而且还在伊壁鸠鲁式的偶然性和亚里士多德式的目的论之间进行思考。“究竟我们是不是可以期待着各种起作用的原因能有一种伊壁鸠鲁式的汇合，从而国家就好像物质的细小质点那样，是通过它们之间的偶然相互冲撞而在寻找着各式各样的结构形态，每一种又由于新的碰撞而重新被毁灭，直到最后才由于偶然而获得了以某种形式可以维持其自身存在的那样一种结构形态呢？（这样一种幸运的偶然委实是大难得出现了！）或者，究竟我们是不是更好能认为：大自然在这里是遵循着一条合规律的进程而把我们的物种从兽性的低级阶段逐步地——并且确实是通过其所固有的、虽则是对人类施行强迫的办法——引向人性的最高阶段，并且就在这一表面的杂乱无章之下完全合规律地发展着我们那些原始的秉性呢？”（《世界公民观点之下的普遍历史观念》，此处采用何兆武的译文，见中文版《历史理性批判文集》第13页，北京：商务印书馆，1997。）一方面站在伊壁鸠鲁式的见地上排除从目的论角度来看历史的方法，同时，又在采取有关生命（有机体）的目的论的视角，康德认为这只有作为统整性理念（超越论假象）的时候才被允许。

本身就是将这样的历史理念作为超越论假象的。其实，那些嘲笑历史理念的讽刺家们，正应该懂得他们自身的思考乃是由社会性原因所规定的这一道理。不过，更重要的是康德在此发现了一个“不可解之谜”。

可是看来大自然却根本就不曾做任何的事情来使人类生活得安乐，反倒是要使他们努力向前奋斗，以便由于他们自身的行为而使他们自己配得上生命与福祉。

这种情形永远都是令人惊异的：已往的世代仿佛只是为了后来世代的缘故而在进行着他们那艰辛的事业，以便为后者准备好这样的一个阶段，使之能够借以把大自然所作为目标的那座建筑物造得更高；并且唯有到了最后的一代才能享有住进这所建筑里面去的幸福，虽则他们一系列悠久的祖先们都曾经（确实是无意识地）为它辛勤劳动过，但他们的祖先们却没有可能分享自己所早已经准备过了的这种幸福。尽管这一点是如此之神秘，然而同时它又是如此之必然，只要我们一旦肯承认：有一类物种是具有理性的，并且作为有理性的生命类别，他们统统都要死亡的，然而这个物种却永不死亡而且终将达到他们的秉赋的充分发展。^①

无法享受自己所做为的事业，其含意如下：即使我们想为了后来世代而活动而死去，后来世代也不这样想更不表示感谢。因为，此刻对于以往世代我们也是这样做的。当然，在共同体和国家之中有些人是会受到感谢和称赞的。正如本雅明所言，历史是胜者的历史。但在多数场合下，我们的行动将不为未来的他者所看重。康德认为，我们必须忍受这样的不合理性。因为，不管我们为未来的他者做什么，那实际上都是我们自身的自由问题，而自由与幸福并没有关系。当然，这并非要否定幸福。然而，“你要成为自由的！”这一命令常常是过于残酷的。

康德的道德论，从根本上讲是经济的。例如，“永远都把你的人格中的人性以及每个他人的人格中的人性同时用作目的，而绝不只是用作手

^① 《世界公民观点之下的普遍历史观念》，此处采用韩水法的译文，见中文版《历史理性批判文集》第5—6页，北京：商务印书馆，1997。

段”这一道德法则，一般解读为“不能把他者作为手段而是要用作目的”来行动。但是，新康德派的赫尔曼·科恩提醒人们注意到“不能单纯……还要同时”这一表达方式^①。

康德在考虑道德性时，是以生产关系为前提的。没有这个前提仿佛也能够建立起来的“人格”关系，不过是寺院和学生宿舍中的梦想而已。而实际上，他们的确把信徒或父母用作手段的。康德派伦理学一直受到轻视，那是因为把“不能单纯”解读成“不能”了。康德所谓“目的王国”乃是建立在物质的经济基础上的。而如果经济问题不能得到解决，其“人格主义”亦只能成为僧侣式的东西。科恩曾经把康德称作“德国社会主义的创始者”。实际上，共产主义必须是他者用作手段同时也用作目的的社会。这样的社会，通过改变那种使“不能把他者单纯用作手段，还要同时用作目的”的社会难以实现的社会系统，才能建立起来。换言之，正是在这里，才可以产生出“资本主义之扬弃”这一理念^②。

同样，康德的道德论从根本上讲亦是政治的。为了“永久和平”，康德提出了世界共和国的理念。对此，黑格尔在《法哲学原理》中批判说，康德的所谓联合国，若没有对违法者实行实力制裁的国家存在，是不可能实现的。就是说，康德的思考太道德化了。然而，毋宁说重要的在于，康

^① Herman Cohen, *Einleitung mit Kritischen Nachtrag, zur Geschichte des Materialismus von Lange*, S. 112ff. *Ethik des reinen Willens*, S. 217ff.

^② 当今的伦理学其占优势的是康德否定掉的功利主义。这种伦理学把善视为利益，仿佛可以计算似的。由此，伦理学被还原为经济学了。不用说，这是从肯定资本主义经济的立场出发的。对此，回归到康德的约翰·罗尔斯则提倡“社会正义”。但是，这结果依然是靠基于递增税的财富再分配来消解社会的不平等，充其量不过为福利国家或者社会民主主义提供了原理而已，并没有超越功利主义。在此，缺乏的是“不但以他人手段同时还作为目的来对待”的社会指向。不过，进入20世纪80年代，当罗尔斯开始倡导“康德式构成主义”时，让人感到他发生了某种决定性的变化（《正义论》法文版序言）。罗尔斯否定了以资本主义为前提的社会民主主义式的财富再分配的思考，强调必须改变导致贫富不均而使财富再分配不可或缺的那种体系。即，开始倡导一种以“财产所有的民主制”作为“资本主义的替代方案”。他称此为“自由主义的社会主义”。不过，蒲鲁东和马克思所思考的共产主义（联合）与此并没有很大的差别。而罗尔斯所讲的更为抽象一些，并没有提示任何具体的东西。但是，他这样如此转变思考，可以说是一个很好的现代的例子，即只要是回到康德的思考——不是从幸福和利益而是从“自由”去寻找伦理——就不可避免会达到共产主义（联合）。

德不仅没有否定政治的维度，反而认为道德的东西若没有政治的维度是不可能实现的。他所谓的“自由王国”必须是作为具体的世界共和国来实现的。而值得注意的是，这与民族—国家之集合的联合国那样的东西有着根本的不同^①。

相对于民族—国家，世界共和国的成立在于各国家对主权的放弃。康德所说的“永久和平”，不单纯是国家之间没有战争这样一种状态，而是各国家被扬弃的状态。而且，康德认为，可以假设实现这一目标就是历史的目的。“人类的历史大体上可以看作是大自然的一项隐蔽计划的实现，为的是要奠定一种对内的、并且为此目的同时也就是对外的完美的国家宪法，作为大自然得以在人类的身上充分发展其全部秉赋的唯一状态”^②。“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”^③。

这样的世界共和国或者公民之联合，其确立必须在各个国家实现某种决定性的变化。这就是在其内部完成每个人不仅要以他人为手段同时也要用作目的那样一种经济体系的建立，而“为了实现此目的在对外方面也要求是这样完全的国家组织”。因此，对国家的扬弃和对资本主义的扬弃，并非互不相干而是一回事。这样，康德的伦理学就不单纯停留在道德的维度上，还必然作为政治、经济性的东西，蕴含着历史性地得以实现的理念

^① 虽然如此，这并不意味着轻视联合国的作用。毫无疑问，此乃人类史上巨大的成果。康德写道：大自然“通过每个国家因此之故哪怕是在和平时期也终于必定会在其内部深刻感受到的那种匮乏而在进行着起初并不会是完美的种种尝试，然而在经过了多次的破坏、颠覆甚至于使其内部彻底的精疲力竭之后，却终将达到即使没有如此之多的惨痛经验，理性也会告诉给他们的那种东西，那就是：脱离野蛮人的没有法律的状态而走向各民族的联盟。”（《世界公民观点之下的普遍历史观念》命题七，此处采用何兆武的译文，见中文版《历史理性批判文集》第11—12页，北京：商务印书馆，1997。）实际上，在20世纪经历了两次世界大战的灾祸终于使国际联盟和联合国得以结成。人们在此看到了康德理念的投影。这当然并没有错。但是，我们不能忘记，现在的联合国距康德“世界共和国”的理念还差得远呢。有关这个问题，请参见我的论文《死与民族主义》（收《定本柄谷行人集》第4卷，东京：岩波书店）。

^② 《世界公民观点之下的普遍历史观念》命题八，同上。

^③ 《世界公民观点之下的普遍历史观念》命题九，同上。

(共产主义)。反过来说, 19 世纪以来的共产主义主要是作为一种政治、经济的思想而出现的, 实际上它的根本在于其道德性, 如果不是这样的话, 它就没有其存在的理由了。

恩斯特·布洛赫批判了将马克思进行康德式“修正”的新康德派(马尔堡学派)。他认为, 在马克思那里共产主义并没有被单纯地视为自然史的必然。青年马克思曾经这样写道: “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。”(《黑格尔法哲学批判》导言)) 对此, 布洛赫说: “这个具有实质内涵的‘绝对命令’, 绝非像喜欢把马克思分为前后期的那些人所主张的那样, 是什么仅局限于青年马克思的著述之中的。马克思将以前的‘现实的人道主义’导入唯物史观的时候, 这个命令也没有受到丝毫的限制。”(《马克思论》) 然而, 我们必须说, 这个“绝对命令”(至上命令) 中明显地潜藏着康德式的思考。共产主义并非单纯的经济、政治性的东西, 也并不是单纯的道德性的。摹仿康德的说法, 即没有经济、政治基础的共产主义乃是空洞的, 而没有道德性基础的共产主义则是盲目的。

第
二
部

马 克 思

第一章 移动与批判

1. 移动

马克思给世人遗留下卷帙浩繁的著述，但这些著作基本上都是片断而残缺不全的，从中很难直接抽取出所谓的马克思哲学、经济学、共产主义思想等。最早试图将其体系化的是在马克思逝世后的恩格斯。他参照黑格尔的哲学体系，重构了马克思主义的体系。如辩证唯物主义（逻辑学）、自然辩证法（自然哲学）、历史唯物主义（历史哲学）、经济学与国家理论（法哲学）等。后来的马克思主义者则加上文学艺术论（美学）而试图完善这个体系。然而，这一切从根本上来说都是可疑的。马克思从来不曾想到要将自己的思想体系化，这并非因为没有那样的时间。而是因为他拒绝这样做。因此，我们必须首先将经济学、哲学、政治学等学科分类打上引号予以悬置。不管取哪个学科为对象，我们首先应当观察的是马克思所采取的态度。显而易见，马克思“思想”的存在在于其对前人思想的“批判”，而不是别的。例如，未完成的《资本论》虽然写得很有体系，但正像副题“政治经济学批判”所示的那样，依然是一种批判的著作。不过，这并不意味着它具有批判前代理论的意图。“批判”并非单纯否定自己的对手。因此，认为马克思否定先驱者而确立了某种积极而有意义的学说，那就错了。同样，说马克思只是李嘉图或黑格尔的亚流，这也是错误的。最重要的是，应当从根本上把马克思的著述作为一种“批判”来阅读。不管当时的历史语境如何过时了，马克思的“批判”都不会失去意义。我的课题是恢复马克思所具有的“批判”的意义，从而揭示这种“批判”会给

现在和未来投以怎样的认识光芒。

马克思回答女儿们的提问，曾教育她们把“怀疑一切”作为座右铭。但是，他讲怀疑一切的时候，很明显与惰性的怀疑论不同。对他来说，怀疑是与生存密切关联在一起的。那么，这里有怎样的生存呢？马克思从根本上怀疑主体，并将其作为关系结构来看待。那怀疑着的主体又存在于何方呢？人们曾经提出马克思主义和存在主义的关系“问题”，可是却没有重视马克思这一“实存”问题。

我反对那种使马克思与笛卡尔或康德对立起来的俗流看法。正如上面已经考察的那样，笛卡尔的“思”（怀疑）是在系统与系统或者共同体与共同体“之间”被发现的。这个“之间”只是作为“差异”的存在，而非实体性的东西。我们无法先验地谈论这个“之间”，因为一旦张口述说它便将立刻消失掉的。它本身乃是一个超越论的场域，我想将此称为“批判的场域（critical space）”。尽管如此，这个“超越论的”场（topos）恐怕也不会与阿姆斯特丹、哥尼斯堡、伦敦等这样具体的空间没有关系吧。例如，笛卡尔这样描写到自己曾经流亡的阿姆斯特丹：那里的“居民人口众多，积极肯干，对自己的事情非常关心，对别人的事情并不注意。我住在那些人当中可享受到各种便利，不亚于通都大邑，而又可以独自一人，就像住在荒无人烟的大沙漠里一样”（《谈谈方法》）。笛卡尔的“思”（怀疑）与这种场所密不可分。实际上，他把自己的“思”（怀疑）归结为思考主体（超越论自我），是与回到法国开始确立起作为“笛卡尔主义”的鼻祖地位的过程，同步进行的。

与此相比，像康德那样几乎从来没有离开过哥尼斯堡而与“移动”无缘的哲学家，大概不会有的吧。但是，哥尼斯堡并非单是一个偏僻的乡村。这个地方乃是直到那时为止的波罗的海的一个贸易中心，从某种意义上讲，比柏林更靠近英国，是一个汇集各种信息的场所。康德自己也这样说，“此乃一国之中心大都会，有统治国家的各官厅部门，还有一个大学，占据着海外贸易的要冲位置，因此，通过内地的河流加强了与国内的交通，同时与语言风俗不同的远近国家的交通也很发达，正如靠近普雷格尔河的哥尼斯堡那样，是扩展世间智慧和有关人类知识的绝好地方，居住在这里，即使不去旅行也可以获得所需的知识。”（《实用人类学》）后来，哥

尼斯堡归属给东普鲁士了，而在康德的时代曾被俄国所占领（实际上现在亦归属于俄国）。康德的国际主义与这样的环境密不可分，或者不如说他主动选择了这个场所。他与费希特、黑格尔不同，虽然受到邀请却拒绝去柏林任教。如果是去了柏林，他恐怕要不得不从“国家”的立场来考虑问题的吧。而拒绝本身乃是别一种意义上的“移动”，或者某种意义上的“流亡”。

当我们考察马克思的时候，也应当注意到他的不断移动及其在思想上的绝对重要性。不过，这并非说要强调马克思是一个流亡者。马克思确实曾流亡过英国，后来被允许回国，事实上，1850年当时他也确曾一度回到德国。但他留在英国，其主要原因是为了研究资本主义。这样一来，我们便无法称他为单纯的政治流亡者，而毋宁说那是他自己主动选择的场所。重要的是马克思身处话语与话语“之间”来进行思考，我们不应该由此去抽取出什么有意义的学说（doctrine）。

马克思1843年流亡巴黎，第二年写作了《1844年经济学哲学手稿》。众所周知，此乃应用费尔巴哈的自我异化论对经济学所作的考察，而且，在他之前已有孟德斯鸠做过同样的研究。在这一点上，应该说马克思基本上是处在青年黑格尔派共通的“问题意识”之下的。但是，稍后不久他写作《神圣家族》，第二年又被迫来到布鲁塞尔，在此创作了《关于费尔巴哈的提纲》，并与恩格斯合著《德意志意识形态》。路易·阿尔都塞注意到这个时期马克思发生的转向，发现了其“认识论上的断裂”。就是说，这并非仅仅是对黑格尔做了唯物论的颠倒，而是意味着从黑格尔式的问题构成本身走出来，实现了非连续性的变化。不过，我认为这样的变化并不是仅为这一次^①。

我在前面考察康德的“哥白尼式转向”时曾指出，一般认为“哥白尼式转向”乃从天动说（以地球为中心）向地动说（以太阳为中心）的辉煌转折。然而，地动说自古以来就存在的。哥白尼得以第一次确立起地动说理论，在于人们从主观被动接受对象的观念开始转向了对象因主观形式

^① 阿尔都塞后来在《答复约翰·路易斯》（见《历史、阶级、人类》）以及《自我批判的基础》（见《自我批判》）中承认，他本身并没有强调马克思的“认识论断裂”是一次性的意思，但被如此解读也是没有办法的事情。

而得到能动地构成这一思考。康德所重视的仿佛是后者。而康德之后的观念论便建立在这个基础之上。但我们不应忘记，当时康德要实现的是向下面这种思考的转变，即本来的地动说（以太阳中心），换言之，世界并非我们所构造的，相反我们是被投弃到这个世界中来的。不用说，康德本人立刻向在他的影响下成长起来的观念论者发起了反击。科学史上的哥白尼转向这一事件只发生过一次，但是，康德的哥白尼转向不可能只有一次。他的“批判”中包含着不断的移动，而不可能是站在安定不动的立场上。我将此称之为跨越性批判。

关于马克思的转向也可以做如是观。还是黑格尔左派之一的早期马克思，曾依据费尔巴哈对黑格尔观念论进行了唯物论式的颠倒。费尔巴哈的宗教批判认为，上帝是类人类本质的自我异化，作为感性存在的每个人应该重新回到自我。早期马克思基本上蹈袭了这种观念。但只是在将“自我异化论”从宗教扩展到货币、国家时，与费尔巴哈不同。马克思说：“反宗教的批判的根据就是：人创造了宗教，而不是宗教创造了人。就是说，宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。但人并不是抽象的栖息在世界以外的东西。人就是人的世界，就是国家，社会。国家、社会产生了宗教即颠倒了的世界观，因为它们本身就是颠倒了的世界。”^①

这里，值得注意的是把这种颠倒比拟为“哥白尼式转向”。“宗教批判摘去了装饰在锁链上的那些虚幻的花朵，但并不是要人依旧带上这些没有任何乐趣任何慰藉的锁链，而是要人扔掉它们，伸手摘取真实的花朵。宗教批判使人摆脱了幻想，使人能够作为摆脱了幻想、具有理性的人来思想，来行动，来建立自己的现实性；使他能够围绕着自身和自己现实的太阳旋转。宗教只是幻想的太阳，当人们还没有开始围绕自己旋转以前，它总围绕着人而旋转。”“因此，彼岸世界的真理消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。人的自我异化的神圣形象被揭穿以后，揭露非神圣形象中的自我异化，就成了为历史服务的哲学的迫切任务。于是对天国的

^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452页，北京：人民出版社，1956。

批判就变成对尘世的批判，对宗教的批判就变成对法的批判，对神学的批判就变成对政治的批判。”^① 这样一种唯物论式“转向”看上去的确是令人眩目的。但这只不过是一般意义上的“转向”。马克思真正显示出“哥白尼式转向”的，毋宁说是在批判这种唯物论，并在观念论中肯定“能动”的契机之时^②。例如，“从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是：对事物、现实、感性，只是从客观的或者直观的形式

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453页，北京：人民出版社，1956。

② 马克思在此所揭示的两义性，后来在马克思主义者当中表现为唯物主义者与形式主义者之间的对立。形式主义者关注的是构成现象的“能动的侧面”。在这一点上，他们虽然有时被误解为观念论者，但他们处理的是作为“能动的侧面”之素材（唯物的）的语言形式。这也是一种唯物主义。如果忽视了这一点，那么马克思主义就将称为单纯的经验论。另一方面，形式主义者在排除了赋予经验以内容的外部性时就成了观念论了。这也正是1970年代的文本论者那里出现的问题。但是，这种问题实际上已经出现在“康德式转向”中了。康德不仅把合理理论作为缺乏经验的思考而加以批判，而且还批判了经验论，认为经验论作为确实之出发点的感觉材料已经是由一定的形式而构成的材料。在这种情况下，可以说康德强调感性形式和悟性概念的先在性时讲的是语言的唯物性。不过，他同时又认为不管我们怎样思考，物（自体）终归存在。所以，列宁在《唯物主义和经验批判主义》中批判马赫主义者和新康德主义者，说他们由于重视形式的能动性而排除了物的存在本身，而康德却是唯物主义的。尽管如此，马克思在《资本论》中注重常常被古典经济学所掩盖掉的象征形式——价值形态——的物质性，而列宁却轻视形式主义者式的物质性，把唯物论当成了更接近于经验论式的东西。

在此，作为近年来突出的例子，即根本不涉及康德而发生的“康德式转向”或者根本不提及马克思而出现的“马克思式转向”的例子，我想举出朱迪斯·巴特勒的《身体才是问题所在》（*Bodies That Matter*, Routledge, 1993）一书。她在自己前一本著作《性别故障》中，于有关性/别的区别上，更重视作为文化的社会性概念的性。这是为了对生物学上所见性别提出怀疑时不可缺少的程序。但是，这反而使她导向了观念论。“如果性别是性的社会性构成物，而且只有通过这种构成物才能接近‘性’的话，那么，性不仅会被性别所吸收，而且这个‘性’将成为被迫溯性地设定为无法接近的前语言场域中的、某种虚构或者幻想性的东西。”不过，在sex（body）这个问题上，如果只改变其社会性的概念范畴，那也是无济于事的。她从这种语言学观念论的立场回归到“唯物论”。换言之，她是把sex（body）作为gender所无法吸收掉的“外部”（outside）而重新引入自己的视野的。这时，她当然并没有单纯地回到生物性的身体（感觉），而是发现了这个“性”亦是靠身体（感性形式）构成的东西——而对于社会性概念来说乃是作为必要条件出现的。换句话说，她提出了一种对观念论思考和经验论思考同时予以批判的立场，而称其为“唯物论”。关键在于，这种“唯物论”如果没有作为移动的“批判”介乎其间，那是不可能有的。

去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主观方面去理解。所以，结果竟是这样，和唯物主义相反，唯心主义却发展了能动的方面，但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道真正现实的、感性的活动本身的。”^①

而马克思的这种“哥白尼式转向”绝非仅此一次。在这之后，他仍然不断地转移其立场。尤其值得注意的是，在他的话语上之移动里伴随着现实的场所之移动。例如，《德意志意识形态》是在下面这样的场所起笔的。

为了正确地评价这一套甚至在可敬的德国市民心中唤起他们引以为快的民族感情的哲学骗局，为了清楚地表明这整个青年黑格尔派运动的渺小卑微和地方局限性，特别是为了揭示这些英雄们的真正业绩和关于这些业绩的幻想之间的啼笑皆非的对比，就必须站在德国以外的立场上来考察一下这些喧嚣吵嚷。^②

但是，这“德国以外的立场”并非指具体的法国或者英国，而是指德国式的话语与英国式的话语之间的“差异”。例如，马克思和卢格计划编撰《德法年鉴》的尝试，试图把德国哲学与法国的政治运动结合起来的计划，却遭到了来自法国的冷落默杀。因现实的政治经验而成熟起来的法国社会主义者，当然不会接受由哲学演绎而来的理论。并非因为单纯的民族抵抗意识，实际的经验不会允许他们这样做的。充满自信的青年马克思不得不认识到，德国哲学不仅一向行不通，“现实”本来就发生在与这种理论不相干的地方。

然而，很早就到了英国而摆脱了德国观念论并开始思考英国资本主义现实和古典经济学的恩格斯，则没有受到这样的打击。后来，恩格斯在刊行一直未出版的《德意志意识形态》之际，曾强调在该书中历史唯物主义得到了最初的确立，而完成这项工作的则是马克思。但是，广松涉于1960年代初，用独特的方法探讨《德意志意识形态》的草稿，证实该书基本上

^① 《关于费尔巴哈的提纲》，见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第3页，北京：人民出版社，1960。

^② 《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第20页，北京：人民出版社，1960。

是经由恩格斯之手完成的，马克思所做的只是添加了一些意味深长的段落和字句，而且从以往的著作来看，是恩格斯首先构筑起历史唯物主义的^①。不过，广松涉的说明意在肯定恩格斯在理论上的先进，而马克思仍然处于黑格尔左派之下。那么，为什么恩格斯没有说明此事呢？我认为，这未必出于他的谦虚，而是要在马克思逝世后建立起“马克思主义”来。

的确，马克思虽然没有使用过历史唯物主义这样的说法，但已经拥有了经济基础规定上层建筑这种观点。从既成事实乃至长远的观点来看，这种看法是正确的。仅此而已。比如，马克斯·韦伯在《清教伦理与资本主义精神》中强调了宗教改革那样的上层建筑变化在产业资本主义发展中的作用。然而，如果脱离了伴随着商品经济之渗透而发生的社会变迁，宗教改革是不可能发生的。因此，韦伯的学说不能成为对经济基础规定上层建筑这一通常理论的否定。观察某一个历史性事件，当然需要同时考察各种各样的因果性（相互关系）。在《德意志意识形态》中，马克思和恩格斯都十分深入地注意到了这一点^②。他们于此强调要从经验论上观察历史。其实，这在英国并非新鲜的看法，毋宁说是随处可见的观点。例如，亚当·斯密在《道德情操论》末尾谈到自己准备刊行的另一个著作计划：“我将在另一篇论文中，不仅就有关正义的问题，而且就有关警察、国家

① 广松涉编《德意志意识形态》，东京：河出书房新社，1974。

② 马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中这样写道：“我们开始要谈的前提并不是任意想出的，它们不是教条，而是一些只有在想象中才能加以抛弃的现实的现实的前提。这是一些现实的个人，是他们的活动和他们的物质生活条件，包括他们得到的现成的和由他们自己的活动所创造出来的物质生活条件。因此，这些前提可以用纯粹经验的方法来确定。”“任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。因此第一个需要确定的具体事实就是这些个人的肉体组织，以及受肉体组织制约的他们与自然界的联系。当然，我们在这里既不能深入研究人们自身的生理特性，也不能深入研究各种自然条件——地质条件、地理条件、气候条件以及人们所遇到的其他条件。任何历史记载都应当从这些自然基础以及它们在历史进程中由于人们的活动而发生的变更出发。”（《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第23—24页，北京：人民出版社，1960。）历史唯物主义者并没有做用“纯粹经验的方法”可以确认的工作，而是直接依靠“教条”来构成历史。而从马克思和恩格斯未能“深入研究”的领域出发尝试记录历史的则是年鉴学派。马克思主义者当然没有理由排斥年鉴学派。另外，我们也不应该把年鉴学派视为超越马克思的东西，因为从某种意义上讲，这是对“历史唯物主义”的彻底化。当然，这与马克思在《资本论》中所追求的没有直接关联。

岁入和军备以及其他成为法律对象的各种问题，努力阐明法律和政府的一般原理，以及在不同的年代和不同的社会时期经历过的各种剧烈变动。”^①斯密虽没有实行这个计划，但很明显这是一种“历史唯物主义”的视角。

恩格斯所获得的历史唯物主义乃是伴随着产业资本主义的确立而产生的历史观。可是，产业资本主义的出现使人们有可能用历史唯物主义来看待以往的历史，却无法阐明资本主义本身。资本主义商品经济其本身具有组织起世界的力量，在某种意义上这是一种观念性的力量，并非经济基础。但也不是什么上层建筑。总之，要考察资本主义经济，必须抛弃上层建筑与经济基础这样一种历史唯物主义的观点。不管是以怎样颠倒的形态存在着，在资本主义的运动中依然有“能动性的一面”。正如马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中所记述的那样，认识到这一点的并非那些实证主义的历史学家，而是黑格尔。1850年代开始写作《政治经济学批判》的马克思，正是在这个意义上回到了黑格尔那里。

总而言之，马克思的确要比恩格斯早些把握到历史唯物主义。这种“落后”来自于马克思身处黑格尔左派之中而执著于“宗教批判”。他试图把国家和货币作为另一种宗教来把握。即使到后来，这种执著也没有放弃过，实际上，《资本论》便是这种志向的发展和延伸。仅就马克思而言，《德意志意识形态》之所以重要，在于它展示了一种新的历史观。其中留下了马克思自身的“落后”和与之相伴随的“视差”之烙印。“这些哲学家中的任何人，都没能去追究德国哲学与德国现实之间的关系，以及他们的批判与其自身的物质环境之间的关系。”（《德意志意识形态》）这无疑是在恩格斯写的段落。而直到流亡之前一直身处“德国哲学家”之中的马克思怎样呢？就是说，马克思本身也“没能”去那样做。对他来说，这样的表述不可能是仅停留在认为德国哲学（上层建筑）乃是为其物质环境所规定的东西这样一种平庸的认识上。在德国之外，马克思所关注的是“强烈的视差”。他在巴黎这样写道：

“校长”正确地描述了一个与外界隔绝的人的情形。一个人，

^① 此出采用蒋自强等的译文，见中文版第452—453页，北京：商务印书馆，2003。

如果对于他感性世界变成了赤裸裸的观念，那末他就会反过来把赤裸裸的观念变为感性的实物。他想象中的幻影成了有形的实体。在他的心灵中形成了一种可以触摸到、可以感觉到的幻影的世界。这就是一切虔诚的梦幻的秘密，也就是疯癫的共同的表现形式。^①

德国观念论的确立，在于放弃康德所强调的感性（受动性）的契机。因此，这是一个“虔诚的幻觉”或“精神错乱”的世界。但是，马克思在此所要强调的并非哲学立场的问题。不管怎样的唯物主义、过激派，或者是否关注外界，如果是处在某种封闭的话语体系当中，那都是一样的。包括马克思自己在内，使他们“与外界隔绝”的不是国界，也不是精神病，而是他们的话语体系本身。认识到这一点，正是在马克思身处“外界”的时候，他并非站在某种新的立场上来批判观念论的，他的唯物论只存在于观念论和经验论的“视差”之中。如果失去了这个“视差”，那么唯物论只能陷入另一种“视觉上的欺骗”。

在日常生活中任何一个 shopkeeper [小店主] 都能精明地判别人人的假貌和真相，然而我们的历史编撰学却还没有达到这种平凡的认识，不论每一时代关于自己说了些什么和想了些什么，它都一概相信。^②

马克思的批判，只有在意识到思考（悟性）与现实（感性）的错位时，才会展现出来。从“外界”观察德国的马克思，几年后又会从“外界”来观察法国的。在法国，不是于哲学家的头脑中，而是在现实中有政治革命发生，其革命性的话语交错飞舞。然而，若模仿刚才那段引文，可以说“这些革命家中的任何人，都没能去追究法国政治思想与法国现实之

① 《神圣家族》，见《马克思恩格斯全集》中文版第2卷第235页，北京：人民出版社，1957。

② 《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第56页，北京：人民出版社，1960。

间的关系，以及他们与其自身的物质环境之间的关系”，没能区别开“实际所做的事情与对其所进行的幻想和美化”。从这个意义上讲，马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》应该称之为“一部‘法兰西意识形态’式的著作”。

2. 代表机构

在德国理论家那里，所有一切都要根据黑格尔哲学的构思来讲述。但是，当以法国的理论家为对手的时候，情况就不一样了。他们作为党派而出现，并非思辨性的，而是实践的。然而，从1848年2月24日到1851年12月2日之间所发生的实际的政治过程，无论对当事人还是旁观者来说，都像奇怪而不可解的“梦”一样。对马克思而言，在其深层包含着各阶级及其相互的斗争，这是不言而喻的。不过，他于此所做的工作不在于简单地指出这一点，而是要阐明这样一种变形是如何发生的。这个事件的特征表现在活动于舞台上的人物们借用第一次法国大革命的语言上的技巧，而且事件也收敛于这种技巧之下。要解读这个以路易·波拿巴称帝为归结的事件，很明白仅仅分析其“经济基础”是不够的。马克思是把第一次法国大革命的过程作为构成这次事件的先验形式来观察的。

人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去继承下来的条件下创造。一切已死的先辈们的传统，象梦魇一样纠缠着活人的头脑。当人们好像只是在忙于改造自己和周围的事物并创造前所未有的事物时，恰好在这种革命危机时代，他们战战兢兢地请出亡灵来给他们以帮助，借用他们的名字、战斗口号和衣服，以便穿着这种久受崇敬的服装，用这种借来的语言，演出世界历史的新场面。例如，路德换上了使徒保罗的服装，1789—1814年的革命依次穿上了罗马共和国罗马帝国

的服装，而1848年的革命就只知道时而勉强模仿1789年，时而又模仿1793—1795年的革命传统。^①

支配这个时期各党派的是过去的亡灵和观念。他们通过这些观念和语言来理解自己实际行动。就是说，语言支配着他们的行动。这正是前面马克思针对德国哲学家们所作出的批评。他们在玩弄黑格尔所提出的“问题”，虽然对其某个部分加以扩大以此来批判黑格尔，但结果不过是一种矮小化的再现，一场闹剧而已。至少黑格尔本身毕竟取得了杰出的成果，而在青年黑格尔派那里却始终停留在外表上的壮阔而实际上的空洞议论。换言之，在德国哲学家那里，黑格尔体系这一“死的传统”“象梦魇一样纠缠着活人的头脑”。不仅如此，《雾月十八日》还是对黑格尔《历史哲学》的绝妙讽喻。因为，在1848年到1851年的过程中，正是黑格尔所谓世界史上的个人即拿破仑的侄子基于世界史之个人这一幻想而获得了权力，而且这个侄子除了想通过国家来解决资本主义经济所带来的各种矛盾之外，没有任何其他要实现的目标和理念。从这个意义上讲，波拿巴乃是此后包括法西斯在内的所有对抗革命的原型。

但马克思关注的是，这个过程发生在议会制（代议制）之下。1848年的二月革命，在废除了君主制的共和制之下获得了第一次普选。波拿巴就任皇帝的过程，只有在资产阶级议会制中才会发生。马克思透过这种表象指出了其背后有实际的社会阶级的存在。后来，恩格斯将这种在政治、宗教、哲学及其他意识形态表象背后发现经济上的各阶级的结构和斗争或者“历史法则”的功绩，归功于马克思。可是，不如说正相反，马克思从事件中所发现的乃是仿佛独立于经济上的阶级结构，甚至与这种结构反其道而行之的事态发展，他所要阐明的乃是这种“趋势”。毋庸置疑，这种事态的发展在于代议制这一制度。正如后来汉斯·凯尔森所言，基于普选的

^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。

议会与身份代表制的议会不同，“代表”只是一种虚拟的存在^①。就是说，这里在“代表者”和被代表者“之间不会存在必然的联系。马克思所强调的是，政党及其他的话语与实际的各阶级是分离开来的。或者说后者乃是肯尼思·伯克所谓的“阶级无意识”（《动机的逻辑》），只有在前者的话语场域中他们才作为阶级被意识到。这一点我们从马克思有关小农的分析中，也可以获得理解的。首先，他这样阐明了“代表者”与“被代表者”关系的随意性。

同样，也不应该认为，所有的民主派代表人物都是小店主或小店主的崇拜人。按照他们所受的教育和个人的地位来说，他们可能和小店主相隔天壤。使他们成为小资产阶级代表人物的是下面这样一种情况：他们的思想不能超出小资产者的生活所越不出的界限，因此他们在理论上得出的任务和作出的决定，也就是他们的物质利益和社会地位在实际生活上引导他们得出的任务和作出的决定。一般说来，一个阶级的政治代表和著作方面的代表人物同他们所代表的阶级间的关系，都是这样。^②

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，而且议会内的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

^① 凯尔森指出：“人们期待着唤起这样一种外观，即在议会主义中民主主义的理念而且唯有这个理念可以毫无破绽地得到展现。为了这个目的，代表的拟制虚构很有作用。就是说，只有议会才是国民的代表者，国民只有在议会上或者通过议会才能发表自己的意见。可事实正好相反，议会主义原理在任何宪法上都无例外地与议员不该受到任何来自选民的约束性的指令，因此议会在其机能上乃是与独立于国民的这一规定结合在一起的。正是通过这个议会独立于国民的宣言，才有了近代议会最初的成立，众所周知，议员受到命令委任（Imperative Mandate）的束缚，而以往对此负责的身份代表集会明确地区分开来”（《民主的本质与价值》）。

^② 《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152页，北京：人民出版社，1961。

互相疏远了，都不再互相了解了。^①

“代表者”与“被代表者”本来就是这样一种关系，因此产业资产阶级以及其他阶级等可以抛弃原本的“代表者”而选择波拿巴。在1848年2月24日那一天，各党派作为“代表者”即话语场域中的差异而出现。可是，三年之后，波拿巴作为所有人的代表而掌握了权力。马克思拒绝将其理由归结为波拿巴自身的观念、政治方略和人格。因为，这种看法无法解开三年前还只是一个拿破仑侄子的波拿巴何以会掌握政权的秘密。

马克思在《资本论》中说，把货币看成一个商品是容易的，但关键在于阐明这个商品何以会成为货币。在谈论波拿巴的时候他也是这样认为的。针对给波拿巴以“尖刻的和俏皮的攻击”的维克多·雨果，马克思写道：“相反，我则是说明法国阶级斗争怎样造成了一种条件和局势，使得一个平庸而可笑的人物有可能扮演了英雄的角色。”^② 不管怎样重复雨果式的批判，那亦会像说货币是废纸一样，无以构成真正的批判。当然，马克思所说的秘密也并非单纯指“阶级斗争”。代议制或者话语的机构是独立的存在，只有透过“阶级”那样的机构才能被意识到，进而，在这个系统中有一个漏洞，这里隐含着波拿巴成为皇帝的秘密。关于这一点我将在后面论述。

恩格斯说，“正是马克思最先发现了伟大的历史运动规律”。“根据这个规律，一切历史上的斗争，无论是在政治、宗教、哲学的领域中进行的，还是在任何其他意识形态领域进行的，实际上只是各社会阶级的斗争或多或少明显的表现。”^③ 但是，如果是这样一种认识的话，则正如广松涉

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198页，北京：人民出版社，1961。

② 《路易·波拿巴的雾月十八日》第2版序言，同上。

③ 恩格斯《雾月十八日》第3版序言，1885，同上。

所指出的那样，乃是恩格斯先于马克思而具有的认识^①。要之，社会各阶级作为“阶级”而出现，靠的只是话语（代表者）。马克思所强调的是，自己的代表者不具有将自己的阶级利益普遍化而予以拥护的话语，因此必须被别的什么人所代表。这便是小农。

……所以他们就形成了一个阶级。由于各个小农彼此间只存在有地域的联系，由于他们利益的同一性并不使他们彼此间形成任何的共同关系，形成任何的全国性的联系，形成任何一种政治组织，所以他们就没有形成一个阶级。因此，他们不能以自己的名义来保护自己的阶级利益，无论是通过议会或通过国民公会。他们不能代表自己，一定要别人来代表他们。他们的代表一定要同时是他们的主宰，是高高站在他们上面的权威，是不受限制的政府权力，这种权力保护他们不受其他阶级的侵犯，并从上面赐给他们雨水和阳光。^②

具体而言，通过普选第一次登上政治舞台的农民支持波拿巴。但是，与其说他们是把波拿巴作为自己的代表者来支持的，不如说是将其当成了“皇帝”。我们已经看到，20世纪成为法西斯产生之主要基础的正是这样的阶级。不过，有于此更为重要的是，使得劳动者和农民走上政治舞台

^① 广松涉在《马克思主义的理路》《恩格斯论》等著作中强调，有关历史唯物主义的形成弹奏起第一把小提琴的是恩格斯。我同意这个观点，但与广松涉的主张相反，我不是为了强调恩格斯的重要性，而是为了说明马克思的特长并不在这里。在与《雾月十八日》写于同时期的《农民战争》中，恩格斯揭示了他所说的“历史法则”。但是，这部著作无法和《雾月十八日》相比，不仅在于没有马克思那种文学的“天才”，而且还因为缺乏对有关表象体系的认识。

^② 《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217—128页，北京：人民出版社，1961。

的、通过普选而形成的代议制民主主义^①。例如，希特勒政权诞生于魏玛政体理想的代议制，还有，常常被忽视的日本天皇制法西斯也是在1925年普选法确立以后才逐渐崛起的。在1930年代的德国，马克思主义者把希特勒视为拯救资产阶级经济危机的代理人，认为只要对此加以揭露就可以了。与纳粹一样，他们也把魏玛议会看作一个骗局。但是，与他们的设想相反，单纯从暴力和政治策略方面出发是无法说明纳粹何以会“代表”大众的。原本共产党也是“代表者”之一，它与“被代表者”之间并没有必然的联系。

上层建筑的相对独立性之所以成为一个重大问题，就在于第一次世界大战后的革命所遭遇的挫折以及法西斯主义的出现。例如，威廉·赖希对当时的马克思主义者提出批判，试图透过精神分析来探讨德国人被法西斯主义所诱惑的原因。在此，他找到的是“权威主义的家族意识形态”以及由此发生的性之压抑（《法西斯主义的大众心理》）。后来，法兰克福学派也采用了精神分析的方法。然而，回到《雾月十八日》来思考的话，我们并不需要什么精神分析的。因为，马克思在此几乎早就采取了《释梦》的方法。他分析了短期内发生的“梦”一般的事态，这时，他所强调的是“梦之思想”即与实际阶级利益无关，其“梦之工作”即各阶级的无意识是如何被压缩被转移的过程。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票选出来的一群代表。毫无疑问，我们的技术已足使我们发现梦所代表者究系何物，它的心理学价值就在这里。我们所发现的就不再是梦的迷惑、古怪、混乱

^① 我认为，应该从波拿巴主义的角度来观察1930年代因资本主义整体危机而产生的政治形态。这不单是德国、意大利、日本的现象。例如，美国的富兰克林·罗斯福总统，几乎政党的意义消失了似的受到资本家、劳动者、南部农民乃至少数族群等各阶层的支持。他那种存在，在美国的总统中恐怕是第一个也是最后一个吧。罗斯福不仅在国内实行“新政”，还使美国离开了孤立主义而积极转向帝国主义式的世界政策，从而参与了战争。

的性质了。^①

弗洛伊德把“梦之工作”比喻为经过普选而产生的议会。如果是这样的话，我们与其说马克思的分析中导入或者应用了精神分析，不如说应当通过《雾月十八日》来解读精神分析。阿尔都塞反对以往的经济决定论，试图应用拉康派的概念根据“双重决定”（overdetermination）来说明上层建筑的相对独立性。然而，这不过是对“历史唯物主义”一般性的再解释而已。马克思在《雾月十八日》中所展示的更为微观与缜密。他指出代议制本身具有二重性，一是议会即立法权力，另一个是总统即行政权力。后者直接通过国民投票选出。实际上，波拿巴针对共和党试图限制选民的做法而诉诸普选，结果作为“国民的代表者”博得了大众的人气，而后的希特勒也是这样多次直接地诉诸于国民投票的。

然而，议会与总统的差异绝非选举形态上的不同。正如卡尔·施密特所说的那样，议会制在通过讨论来统治的意义上是自由主义的，而总统制在代表一般意志（卢梭）这个意义上则是民主主义的。根据施密特的观点，独裁形态与自由主义相违背，但并不违反民主主义。“布尔什维克主义和法西斯主义与其他所有独裁制一样，是反自由主义的，但未必是反民主主义的。”“与其说是通过半个世纪以来极其严密地构筑起来的统计学布置，不如说是通过喝采即不允许有反驳余地的自明性，人民的意志更能得到民主主义的表现。”（《现代议会主义的精神史位置》）

这个问题在卢梭那里就已经出现了。他对英国的议会（代议制）曾予以嘲笑式的批判。“主权是不可转让的，同理，主权也是不可分割的。主权实质上存在于公意之中。而且，公意绝不能被分割的。”“人民一旦有了代表者，他就不再是自由的，也不再成为人民了。”（《社会契约论》）卢梭以希腊的直接民主主义为楷模否定了代议制。但这恐怕是在与议会不同的行政权力中发现“公意”的黑格尔的观点，或者是一种将其归结到通过

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

国民投票的“直接性”来否定议会的代议制吧。

虽然如此，国民投票也并非超越代议制的东西，它正是代议制的另一种形态。因此，这里的对立只是代议制的两个性格之间的对立。而且，这个问题也绝非单纯的政治上之代议制问题。作为总统与议会 representation（代表者）之形态的差异，对应着认识论上的 representation 问题。一个是真理可以通过先验的明证性来演绎这样一种笛卡尔式的观点，另一个为真理只是根据与他者的协议而达成的某种暂时性的假说这种盎格鲁撒克逊人的思考方法。从政治上观之，前者认为“公意”可以由超越各阶级利害的存在而得到代表，后者认为基于由讨论得来的协议可以作出决定。当然，这两种观点都是海德格尔所谓从表象（representation）寻找真理的近代性思维。

海德格尔从根本上对这些观点进行了批判。就政治上而言，他同时否定了总统和议会。他认为，真理应当是透过思想家和领袖根据“存在”而直接开示出来的。例如，海德格尔强调希特勒所实行的国民投票并非在选择代表，也不应该如此^①。他认为总统不是通过国民投票选出的那种“代表者”，而一定是人们当作“主子”而跪拜的“皇帝”。我们从波拿巴的胜利中可以最早看到后来出现的代议制的危机及其想象性的扬弃。在这个意义上，《雾月十八日》预示了后来出现的政治危机的本质要素。

那么，在既非议会也非总统的“皇帝”那里暴露出来的是什么呢？应该说，那便是“国家”本身。资产阶级国家通过打倒绝对主义王权而得以确立，以往的国家“实体”——官僚和军队——为法治和代议制所隐蔽。“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

^① 请看海德格尔下面这个讲演。“德国的教职员各位，德国民族共同体的同胞诸位。德国民族现在呼吁我们投党领袖一票。而党领袖并非要从民族那里获得什么。相反是将决断民族全体怎样的未来走向这一至高无上的直接机会给予我们民族了。要选择的民族之明天，不是别的正是我们自身的未来。”（《支持阿道夫·希特勒与国家社会主义体制的演说》，1933）

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。”（《雾月十八日》）在资产阶级国家那里，正如货币只是表示商品价格的手段那样，官吏和军队看上去像是从属于代表国民的机关似的。可是，在其危机的时候，“国家”一定会凸显出来，正如经济危机时货币本身要显露出来一样。马克思说：“只是在第二个波拿巴统治时期，国家才似乎成了完全独立的东西。和市民社会比起来国家机器已经大大地巩固了自己的地位。”（《雾月十八日》）就是说，当资本主义经济停止不前的时候，国家机构在“皇帝”似的指导者指挥下，会积极地介入危机事态的。

在《资本论》中马克思思考了三种阶级，即资本家、土地所有者和雇用劳动者。但这些还只是对应着资本、地租和劳动力商品的经济学概念，现实的社会阶级构成要远为复杂得多。即使是在马克思引为范本的英国，这样的阶级分解也完全没有出现，各种阶级甚至“一切已死的先辈们的传统”依然存在。更何况在1848年的法国，其产业劳动者几乎不存在的。马克思于此称之为无产阶级的那些人，不过是因英国产业资本的渗透而被迫没落和急进化的手工业者而已。所以，他们最终要支持鼓吹国家主导的经济发展和福利的“马背上之圣西门主义者”波拿巴了。产业资本主义的发展最终导致现实中三大阶级的分离，这并非马克思在《资本论》中所要揭示的。马克思所做的是对在实际的错综复杂的社会阶级构成中被忽视了资本主义经济原理的考察。我们不当把这种原理机械地应用到实际的历史过程中。此刻，马克思于《雾月十八日》中是在多样的错综复杂的差异中来观察阶级和阶级斗争的，进而是在话语和代表机构层面来分析政治的。

《雾月十八日》虽以法国为分析对象，却给予了有关国家与资本的原理性考察。恩格斯说，马克思的思想是对德国哲学、法国社会主义和英国经济学的综合。（《社会主义从空想到科学》）然而，马克思的思想只能是伴随着移动的批判，一种跨越性批判。《雾月十八日》虽然是新闻纪实性的书写，但依然给予了与《资本论——政治经济学批判》不同的另一种原理性考察。我们应当将此作为“民族国家政治学批判”来阅读。

在此，我想讨论一下马克思所说的“资产阶级专政”的问题。正如后面将要详细分析的那样，这与他所说的“无产阶级专政”问题相关联着的。值得注意的是，马克思是在“普选”上来观察资产阶级专政的。不用说，《雾月十八日》其背景也正在于此。那么，构成普选的特征的是什么呢？这绝非单纯的所有阶级的人们直接参与选举，它同时还意味着每个人从所有阶级、生产关系上被“原理性”地分离开来。在封建制和绝对君主制之下也有过议会的存在。但是，在这种身份制议会中，“代表者”和“被代表者”是必然地联系在一起。真正的代议制议会的确立是在普选，尤其是采用不记名投票的时候。匿名投票通过隐蔽谁投了谁的票而使人们获得了自由。但同时它也隐蔽了投票给谁的证据。这时，“代表者”和“被代表者”从根本上被切断了，两者变成了一种任意的关系。因此，由匿名投票选出的“代表者”不再受到“被代表者”的约束。换言之，虽然实际上并非如此但“代表者”可以摆出代表万众的架势，而且他们也真的这样做了。

所谓“资产阶级专政”并非通过议会来实行统治。它是通过把存在于“阶级”和“统治”中的个人还原到“自由”的个人，从而抹消了其阶级关系和统治与被统治的关系。这样一种布置其本身正是“资产阶级专政”。在议会选举上每个人是自由的。然而，这是建立在现实的生产关系被舍弃之上的。实际上，人们一旦离开选举的场所，在资本主义企业中所谓“民主主义”等不可能存在。就是说，经营者并非通过公司员工的匿名投票而选举出来的。还有，国家的官吏也并不是由人们选举出来的。人是自由的，这只能意味着在政治性选举中选择“代表者”。实际上，所谓普选只是一种赋予已然决定了的国家机构（军队和官僚）以“公意”的手法精练的仪式而已。

3. 作为危机的视差

流亡英国之后的马克思，很难能像以前那样来面对这里的话语，他也

没有这样做。因为，对于德国和法国的思想理论家，抬出被他们的话语所压抑的经济上之阶级构造问题来是有意义的，但在英国占主流的态度和视角，正是他曾经针对德国哲学家而采取的经济论之态度，针对法国思想理论家而抬出经济学的视角。的确，就观念论的历史来说，经济性的东西大概是“看不见”的基础吧。然而，在英国这个经济性的东西并不是看不见的。围绕经济上的利害所发生的阶级斗争昭然若揭。不管是古典经济学家还是李嘉图左派的社会主义者，都直截了当地从经济的角度来观察社会和历史。被认为是马克思首先提出的剩余价值（剩余劳动）榨取说，也早已由李嘉图左派提出过的。

马克思在英国遭遇到的重大问题不是革命，而是经济危机。对于古典经济学来说，从原理上讲，经济危机是不可能的事情。即使出现了，那也是一种事故或者过失。古典经济学依据劳动价值说，否定了前一时代重商主义对货币的执著（拜物教）。货币，只是表示商品的价值，即于此被对象化的劳动或者社会劳动时间的东西。“生产物总是通过生产物或者劳动而被购买。货币仅仅是交换得以实现的媒介物而已”^①。如果是在这样的意义上讲，那么可以说经济上的“启蒙”已经完成了。可是，给予这样的“启蒙”以无情嘲笑的是经济危机。马克思这样说道：

这种货币危机只有在一个接一个的支付的锁链和抵销支付的人为制度获得充分发展的地方，才会发生。当这一机构整个被打乱的时候，不问其原因如何，货币就会突然直接地从计算货币的纯粹理念形态变成坚硬的货币。这时，它是不能由平凡的商品来代替的。商品的使用价值变得毫无价值，而商品的价值在它自己的价值形式面前消失了。昨天，资产者还被繁荣所陶醉，怀着启蒙的骄傲，宣称货币是空虚的幻想。只有商品才是货币。今天，他们在世界市场上到处叫嚷，只有货币才是商品！象鹿渴求清水一样，他们的灵魂渴求货币这唯一的财富。在危机时期，商品和

^① 李嘉图《经济学及其纳税原理》第21章。

它的价值形态（货币）之间的对立发展成绝对矛盾。因此，货币的表现形式在这里也是无关紧要的。不管是用金支付，还是用银行券这样的信用货币支付，货币荒都是一样的。^①

搬出生产物或劳动这样的实体来，是无法批判资本主义经济或货币的幻想性的。因为，在这种幻想崩溃的危机中，人们抢购的正是货币。这里展现出来的正是李嘉图已经解决了的“货币的魔力”。几乎十年发生一次的周期性经济危机其最早的恐慌正出现在1819年，即李嘉图出版《经济学及其纳税原理》（1817）之后。这种恐慌（危机）乃是对李嘉图的最有力的“批判”。在资本主义经济中实际上是货币在运作，可在理论上它却被否定了。在此，马克思于古典经济学批判中引入的正是他们以启蒙主义所否定掉的货币。

古典经济学的考察中缺乏对货币的分析。亚当·斯密看到了商品交换与社会分工的发展改变了社会。但他没有看到商品交换和社会分工只有通过货币才得以实现，而且这些是作为资本的运动来实现的。他认为，由商人资本组织起来的作为其结果的世界性分工，仿佛一开始就存在似的。为此，货币被视为单纯的尺度或者媒介物。古典派的劳动价值说否定了商品交换所固有的位相，而将此还原为一般生产。这开拓了从生产力和生产关系的角度观察前资本主义社会的视角（历史唯物主义），但没有看到资本主义经济固有的位相。

资本乃是自我增殖的货币。马克思首先从 $G-W-G'$ （货币—商品—货币）这一等式中发现了这个资本。这是商人资本。与此同时，高利贷资本 $G-G'$ 也便成为可能。马克思称这些乃是“洪荒时代以前”就存在的资本形态。不过，从商人资本中发现的这个范式也适用于产业资本。因为，在产业资本中所不同的只是 W 的部分而已。用马克思的说法讲，便是 $G-(P_m + A)-G'$ （ P_m 是生产手段， A 为劳动力）。到了产业资本占统治地

^① 《资本论》第1卷第1篇第3章第3节b，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第158—159页，北京：人民出版社，1972。

位的阶段，商人资本成了单纯的商业资本，高利贷资本变成了银行或金融资本。而为了思考资本，我们应当从 $G-W-G'$ 这一过程开始观察。所谓资本并非单纯的货币，而是这种变态的过程之整体。

然而，这个过程在另一方面又是 $W-G$ 和 $G-W$ 这样的流通过程。在此，似乎只有经过货币的商品交换得到了整体的实现。如果这样考虑的话，货币就是价值尺度，一个购买和支付的手段而已。亚当·斯密和李嘉图要阐明的是使分工与交换均衡化并得到调整的市场结构功能。这不仅在古典经济学那里，新古典派也是一样。但是，他们忽视了这种分工和交换的扩大乃是作为货币的自我增殖运动而完成的。不管是古典派还是新古典派，经济学家们都往往是从与资本运动相伴而生的背面或其结果的财富之分工生产和交换方面来思考的。亚当·斯密在市场中发现了人们追求自己的利益，结果成为全体之利益那样一种自动调整的布置（看不见的手）。

而马克思在 $G-W-G'$ 的过程中，把 $W-G'$ （商品被卖出）的是否实现视为“惊险的跳跃”。在这种情况下，需要补充的是，实际上资本是把商品当成已卖出之物而继续其运动的。这便是信用。信用将买卖的关系变成了债权人和债务人的关系。是否能够卖出的危机转化成了是否能够获得结算的危机。经济危机的产生，不单是由于生产的过剩或消费的不足，同时也是由于以为应该销售出去的却在最后决算时判明并没有卖出去的时候。危机作为信用过热的结果而发生。这在产业资本主义以前就存在的^①。

在英国，观念论只是被嘲笑的对象。实际上，直到那时的马克思也是把费希特以来的思辨哲学——仿佛自我和精神在自动创造出世界似的——作为缺乏与现实之接触的“精神错乱”来嘲笑的。然而在英国，金融资本正是作为这样的自我增殖的东西（ $G-G'$ ）而独立存在的。人们从银行储

^① 经济危机经常在 17、18 世纪的荷兰和英国出现。其中著名的有 1634—1637 年发生于荷兰各城市的郁金香危机。诚然，这些是作为投机结果的金融危机。但也不能因此就说是表层的、偶发的。1819 年以后产业资本主义的周期性危机，亦首先是作为金融危机而出现的，也常常被视为是偶发性的。信用和投机对产业资本主义来说并非单纯的次要性的东西。进而值得注意的是，17 世纪荷兰和英国的危机已经是“世界危机”了。

蓄获得利息，从股票投资中获得红利，乃是理所当然的事情。换言之，speculative（思辨的、投机的）哲学已经日常化了。康德将未经综合判断而“扩张”知识的事态称之为形而上学，高利贷资本（生息资本）正所谓这样的东西。关于生息资本（ $G-G'$ ），马克思这样写道：这个公式“还表明，运动的决定目的本身，是交换价值，而不是使用价值。正因为价值的货币形态是价值的独立的可以捉摸的表现形式，所以，以实在货币为起点和终点的流通形式 $G-G'$ ，最明白地表示出资本主义生产的动机就是赚钱。生产过程只是为了赚钱而不可缺少的中间环节，只是为了赚钱而必须干的倒霉事。因此，一切资本主义生产方式的国家，都周期性地患一种狂想病，企图不用生产过程作媒介而赚到钱。”^①

信用与投机仿佛是从属性的。然而，实际上生产过程却受到这种信用和投机的控制。而暴力性地显露出这种事态的便是经济危机。然而，古典经济学家及其追随者却对经济危机所揭示的“视差”视而不见。从这里出发直接面对资本主义经济之真实的是马克思。这里所谓的“真实”，并非指资本主义之恶（榨取和异化）等等。如果是这个“恶”的话，那早在马克思以前就有很多人指出过。亚当·斯密就曾充分注意到资本主义经济带来了“有产者”和“无产者”之间的阶级分裂，因此，他一面肯定利己主义，一面又提倡一种基于“同情”（道德情操）的福利经济学。黑格尔也曾指出市民社会（市场经济）所带来的弊端，认为应当通过国家之手来解决。另一方面，欧文和蒲鲁东那样的社会主义者强调，资本主义经济建立在对剩余劳动的榨取（盗窃）之上，不过，他们的认识与他们所批判的古典经济学者并没有什么根本的不同。在这一点上，早期马克思不用说了，直到1850年代后期的马克思也是一样的。具体说来，马克思的认识获得了飞跃性深化，是在他放弃了经济危机期待论之后。这之前的马克思一直认为，资本主义生产的无政府性导致了经济危机。经济危机促使资本主义经济破产就会发生革命，革命则将根除这种经济危机之病。由此，产生了恩

^① 《资本论》第2卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第68页，北京：人民出版社，1972。

格斯和列宁那样的通过计划经济解决危机的思考。然而，事情并非那么简单。计划经济即使能够解决危机，但又会带来别的“病”。

的确，经济危机乃是资本主义经济的痼疾，但同时它也是一种“解决”。就是说，资本主义由此将处理掉自己的问题，而不是因此而崩溃。这可以与后来弗洛伊德所研究的歇斯底里病相比，他由此开始了自己的精神分析工作。对于患者来说，歇斯底里症状本身乃是一种“解决”，其结果是获得眼下暂时的安宁无事。但是，对弗洛伊德而言，重要的不是歇斯底里本身，而是导致此病症的无意识的机制。不管人们是否患病，这个无意识机制都是存在的。同样，对于马克思来说，经济危机已经不是什么导致资本主义经济崩溃的某种东西，也并非必须去寻找对症疗法的病症。经济危机的重要性在于，它将暴露出平常被隐蔽着的资本主义经济的“真实”面。马克思试图通过经济危机所带来的“强烈的视差”来观察资本主义经济。

不用说，马克思在《资本论》中是依据黑格尔的逻辑学来叙述的。在此，资本类似于黑格尔的“精神”。但是，《资本论》不可能是对黑格尔做了唯物论式的颠倒那样的东西。把经济危机视为资本主义固有物的马克思，需要一种与黑格尔完全不同的视角。我称这样的视角为“超越论的”。因为，用康德的语言来说，经济危机乃是对试图超越极限以实现自我扩张的资本/理性的批判。果然如此的话，为了阐明这种资本的本能，超越论式的溯本求源就是不可或缺的了。我说马克思的方法与精神分析相似，原因也在于此。

黑格尔在《精神现象学》中把疾病视为停留在精神的发展阶段中的某个低级阶段上的现象。从某种意义上讲，弗洛伊德的学说也包含这样的意思。不过，弗洛伊德并没有单纯追溯到某个低级的阶段（如幼年期），他要揭示的是正常的“发展”通过怎样困难的忘却而实现的。关于古典经济学，马克思这样说道：

现代经济学家不断与货币主义和重商主义作斗争，这多半是因为这种主义粗野而坦率地吐露了资产阶级生产的秘密；资产阶

级生产受交换价值支配。……因此，政治经济学在批判货币主义和重商主义时，攻击这种主义是一种纯粹的幻想和完全虚构的议论，不承认它是自己的基本原理的野蛮形式，那是错误的。^①

在发达的资本主义经济中，“粗野而坦率”的形态受到压抑。但是，在经济危机中却有那些“被压抑的东西之回归”。“健全的市场经济”将否认其之前的经济形式，然而，它本身正是建立在以前的经济形式之上的。马克思依据黑格尔的逻辑学，依次叙述了从商品到货币，从货币到守财奴、商人资本进而到产业资本的“发展”过程。但是，我们必须反过来阅读这种叙述。在马克思的叙述中，“发展”并非对矛盾的扬弃，而是一种隐蔽（压抑）。我们必须追溯到其起源的形态，以阐明在最发达的阶段上被抹消掉而只在经济危机中才显露出来的东西。当然，这并非历史性的起源，而是存在于已经成形的资本主义经济中的作为形式的起源，即商品形态（价值形态）。

马克思在古典经济学和经验主义历史学占统治地位的英国，重新发现了黑格尔。实际上，他在《资本论》的序言里公开承认自己是“黑格尔的弟子”。然而，在肯定黑格尔的时候，他比曾经激烈批判黑格尔的时期，更从根本上对之进行了“批判”。以《资本论——政治经济学批判》命名的这部著作，实际上也可以题为《资本论——黑格尔法哲学批判》。由于该书以黑格尔逻辑学的结构来写作，所以人们常常回到黑格尔来思考这本著作。然而，黑格尔《法哲学原理》乃是从交换和契约的角度试图给资本主义经济已然组织起全社会的阶段提供根据的，这个阶段即资本/民族/国家三位一体形态已经完成的所谓“历史的终结”阶段。对于黑格尔来说，市场经济（市民社会）即“欲望的体系”。换言之，他并没有看到市场经济乃是由倒错的资本之“本能”而形成的东西。在这个意义上，他与古典经济学家没有什么两样。而马克思要阐明的是资本主义经济作为一个幻想

^① 《政治经济学批判》，见《马克思恩格斯全集》中文版第13卷第149页，北京：人民出版社，1962。

的体系，它由G—W—G'这一资本运动而发生，进而揭示其根源上有积蓄货币（可交换的权利）的本能——与获得财富的欲望和要求不同。为此，他要追溯到价值形态。所以，说《资本论》的叙述形式与黑格尔相似，那只是一种错觉而已。马克思在写作《政治经济学批判》的时候，回顾起自己的博士论文，这样写道：

我在病中细读了你的《赫拉克利特》，并且发现，根据保存下来的零星残篇而恢复起来的体系作得很高明，而机智的论战也使我感到不小兴趣。……你在写作中必须克服的困难，我尤其清楚，因为十八年前我曾对容易理解得多的哲学家——伊壁鸠鲁进行过类似的工作，也就是说，根据一些残篇阐述了整个体系。不过，我确信这个体系，赫拉克利特的体系也是一样，在伊壁鸠鲁的著作中只是“自在地”存在，而不是作为自觉的体系存在。即使在那些赋予自己的著作以系统的哲学家如象斯宾诺莎那里，他的体系的实际的内部结构同他自觉地提出的体系所采用的形式是完全不同的。^①

同样的情况也可以用来说明马克思自身。《资本论》的“实际的内部结构”与“他自觉地提出的体系所采用的形式是完全不同的”。因此，我们应该把《资本论》当作对资本/理性的超越论批判来阅读。

人们说《资本论》是历史性的同时也是逻辑性的。然而，我认为这意味着该书既非历史性的，也不是逻辑性的。一方面，《资本论》所叙述的历史与历史唯物主义式的历史叙述不同。马克思所关心的，并非如恩格斯和其他人那样，从经济基础出发阐明历史的整体。他要观察的是由货币经济所构筑起来的历史。他发现，资本主义市场经济改变了全世界其力量的源泉在于资本的自我增殖的本能（拜物教）。在这个意义上，马克思所叙

^① 马克思致斐·拉萨尔（1858年5月31日），见《马克思恩格斯全集》中文版第29卷第540页，北京：人民出版社，1973。

述的历史是“逻辑性”的。因为，他主要是按照经济学的概念构筑起来的^①。另一方面，《资本论》中的经济学概念又绝非黑格尔那种在逻辑上自我实现的“概念”。在其发展之中总是有历史性的事件先行发展着的。例如，马克思在分析产业资本主义之前，对原始积累进行了长篇的实证考察。从商人资本到产业资本的转化，在形式是从 $G-W-G'$ 向 $G-(Pm+A)-G'$ 的变形。但因此，必然产生生产手段 (Pm) 和劳动者的分离，即劳动力的商品化。这种转化，作为经济学的概念来看极其简单，但其发生必不可少地要有作为事件的历史过程。

马克思并没有抛弃历史的、偶然性的前提条件。但他是把资本主义经济的概念作为赋予事件的内容以形式的东西来看待的。在这种情况下，他可以将众多的前提条件“打上引号”予以悬置。比如，现实的资本主义经济存在于国家当中，而且虽说带有商品经济的外观，其中却包含着很难放进去的各种生产或诸阶级的要素。但是，马克思可以将这些打上引号，是因为国家的介入也好非资本主义的生产也好，结果都要遵从资本主义经济的各种原理，而且资本主义经济本身是可以把其外部的东西作为内在的条件纳入其中的。毋宁说，正是在此体现了资本主义经济所具有的自律性“力量”。这并非什么经济基础。可以说，阐明这种“力量”之谜，正是马克思一生要解决的课题。

4. 细微的差异

围绕对早期马克思和晚期马克思的评价问题，发生过很多论争。首

^① 在《资本论》的卷首，马克思讲到资本主义经济的社会财富作为“庞大的商品堆积”而出现。不过，这个商品中也包括资本（股份）。就是说，这个原始的商品不单纯是物，还必须包括资本本身。以阶级为终篇的现有《资本论》的结构，在这一点上前后并不一致。铃木鸿一郎在《经济学原理论》（全二卷，东京大学出版会，1960—62）中，从逻辑上对《资本论》进行了再构成，揭示了商品达到股票资本（资本商品）而实现自我回归式的发展。

先，有一种针对晚期马克思的经济学决定论而高度评价其早期“异化论”的倾向。对此，阿尔都塞强调在《德意志意识形态》时期存在着一种马克思的“认识论断裂”。但是，这些观点基本上忽视了马克思的“批判”或者作为“批评家”马克思的存在。正如已经阐述的那样，如果没有不断的移动和回转，马克思的思想是无以成立的。要由此而抽取出马克思的某种根本性的“哲学”来是办不到的。

例如，在写于《1844年经济学哲学手稿》之前的博士论文《德谟克利特的自然哲学与伊壁鸠鲁的自然哲学的区别》中，马克思已经显露出“批判”的姿态。他于自然哲学的层面上观察德谟克利特和伊壁鸠鲁的差异。这两个人不同在历史上是一种常识。但是，于自然哲学上它们很相似。伊壁鸠鲁针对德谟克利特的机械决定论，提出了原子运动中有偏差产生的修改，而一般认为这种见解很奇怪，只是德谟克利特的亚流而已。可是，与之相反，马克思则试图从这种微妙的差异来揭示导致他们的哲学总体的差异。这篇博士论文最有特色的地方，不在于要从他们哲学的全体来论述伊壁鸠鲁和德谟克利特的差异，而是在看上去几乎相同的自然哲学上来论述。

因为，一方面人们有一个根深蒂固的旧偏见，即把德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学等同起来，以致把伊壁鸠鲁所作的修改看作只是一些随心所欲的臆造；另一方面，就具体的情况来说，我又不得不去研究一些看起来好像无关紧要的细枝末节。但是，正因为这种偏见同哲学的历史一样古老，而二者之间的差别又极其隐蔽，好像只有用显微镜才能发现它们，所以尽管德谟克利特的物理学与伊壁鸠鲁的物理学之间有着联系，但是实证存在于它们之间的贯穿到极其细微之处的本质差别就显得特别重要了。在细微之处可以证实的东西，当各种情况在更大范围表现出来的时候，就要容易加以说明了。^①

① 《马克思恩格斯全集》中文版[新版]第1卷第18页，北京：人民出版社，1995。

在此，马克思要摧毁的是把伊壁鸠鲁视为德谟克利特之亚流的“同哲学的历史一样古老”的偏见，或者抹消这种差异的“同一性”场域。同样的情况也可以用来说明《资本论》。马克思在该著作中确实从古典经济学那里继承了很多东西。因此，新古典派系统的经济学家总是把《资本论》作为李嘉图的变种来对待。恐怕直到《导言》以前的著作，也确实大致如此吧。然而，《资本论》中却存在着与此前决然不同的要素。在《资本论》开篇的价值形态论中，马克思是从认真接受贝利对李嘉图劳动价值说的批判写起的。就是说，我们不仅要在与李嘉图的差异中，而且必须要在与贝利——被新古典派所忽视的始祖——之间的差异中来阅读《资本论》。

而在比较德谟克利特和伊壁鸠鲁的博士论文中，马克思实际上还不断地意识到另一位哲学家的存在，那就是亚里士多德。就是说，一方面是感觉论和机械决定论者同时又是一位怀疑论者的德谟克利特，另一方面是目的论和理性论者的亚里士多德，中间则是唯物论者而主张原子之偏差的伊壁鸠鲁。在马克思看来，正是这个原子的偏差引起了并非机械论式的变异（发展），可是在亚里士多德那里却作为目的因子给予了单子论式的理解。而马克思所发现的伊壁鸠鲁，乃是从原子运动的偏差角度来批判目的论和机械论双方的哲学家。

在哲学博士论文要求以古典著作作为讨论对象的时代里，论文中会切入作者对于同时代问题的关注，乃是理所当然的事情。毫无疑问，马克思那时在关注着当代的唯物论和观念论问题。但是，他在这里所叙述的伊壁鸠鲁，类似于站在休谟和莱布尼茨“之间”而同时试图对两人予以批判的康德。不过，马克思如此这般很有些康德的味道，并不在于他明确地意识到了康德。情形正好相反。当然，有证据证明在他最初的法哲学研究中的确存在康德式的倾向。然而，这不是因为他直接从康德那里学到了什么，而在于他本身就处在 *transcritique*（此乃柄谷行人自造的英文，意为交叉、跨越性批判——译者）之中。马克思在《资本论》第1卷第1版序言中，采用了与博士论文同样的表现方法。

以货币形式为其完成形态的价值形式，是极无内容和极其简

单的。然而，两千多年来人类智慧在这方面进行探讨的努力，并未得到什么结果，而对更有内容和更复杂的形式分析，却至少已经接近于成功。为什么会这样呢？因为已经发育的身体比身体的细胞容易研究些。并且，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。而对资产阶级社会来说，劳动产品的商品形式，或者商品的价值形式，就是经济的细胞形式。在浅薄的人看来，分析这种形式好像是斤斤于一些琐事。这的确是琐事，但这是显微镜下的解剖所要做的那种琐事。^①

因此，《资本论》与这之前马克思的工作决然不同的地方，就在于导入了价值形态论。这是1850年代的《导言》和《政治经济学批判》中所没有的。所以，我们应当在与这些著作“细微的差别”上来阅读《资本论》。因为，“在细微之处可以证实的东西，当各种情况在更大范围表现出来的时候，就要容易加以说明了”。人们把马克思的“回转”视为一次性的东西，就是因为忽视了这种细微差别的重要性。再举一个例子。马克思在作《1844年经济学哲学手稿》之前，曾于1843年这样写道：

在研究国家生活现象时，很容易走入歧途，即忽视各种关系的客观本质，而用当事人的意志来解释一切。但是存在着这样一些关系，这些关系决定私人 and 个别政权代表者的行动，而且就像呼吸一样地不以他们为转移。只要我们一开始就站在这种客观立场上，我们就不会忽此忽彼地去寻找善意或恶意，而会在初看起来似乎只有在活动的地方看到客观关系的作用。既然已经证明，一定的现象必然由当时存在的关系所引起，那就不难确定，在何种外在条件下这种现象会真正产生，在何种外在条件下即使需要它，也不能产生。这几乎同化学家能够确定在何种外在条件

^① 《资本论》第1卷第1版序言，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第7—8页，北京：人民出版社，1972。

下具有亲和力的物质化合成化合物一样，是可以确确实实地确定下来的。^①

这让我们想起马克思在《资本论》序言中，强调把资本家和地主作为经济学范畴的人格承担者而不去追求他们的主观意志和责任的那个段落。在此，他那“自然史的立场”是十分明显的。不管他怎样受到了费尔巴哈的影响，也不管其思考留有多少黑格尔式的痕迹，这种“自然史的立场”都是在以上哲学家那里所见不到的视角。当然，我这样说并不意味着说马克思从早期开始就没有什么变化。相反，这意味着要把马克思的思想放到与类似的东西有“细微的差别”处来阅读。

最后要补充的是，我认为虽然在《资本论》中可以发现马克思的最高成就，但不应该将此视为他的最终立场。这并不是因为该书乃一部未完成的著作。如已阐明的那样，关键在于马克思的不断移动和回转并“站在德国以外的立场上”来批判各种体系中占统治地位的话语。但是，这种“以外的立场”并非什么实体性的存在。他所站立的位置是话语的差异或各种话语“之间”，这又使任何一种立场都变得无效了。重要的是针对观念论而强调历史的受动性、针对经验论而强调构成现实之概念的自律性力量，这样一种马克思的“批判”方式。马克思基本上是一位新闻纪实性的批评家。如果缺乏这种立场的敏捷移动，不管抬出马克思怎样的思考——他的话语因语境而多有相反的含意——都是无济于事的。试图到马克思那里去寻求一个原理（doctrine）的做法是错误的。如果没有这种不断的移动和回转，马克思的思想是不存在的。

5. 马克思与无政府主义者

有关马克思的另一个充满歧义的地方，是他与无政府主义者的关系。

^① 《摩塞尔记者的辩护》，见《马克思恩格斯全集》中文版第1卷第216页，北京：人民出版社，1956。

巴枯宁曾将马克思作为权威主义的国家主义式的人物来描写，这在无政府主义者之间已经成了定论。另一方面，在马克思主义者那里则认为，马克思完全否定了无政府主义。例如，巴枯宁说：“这是拉萨尔的纲领，也是社会民主党的纲领。其原本为马克思的东西，他在1848年与恩格斯共同出版的名著《共产党宣言》中，对此做了完整的叙述。……拉萨尔的纲领与他仰其为师的马克思的纲领没有任何区别，难道不是这样嘛。”（《国家制度与无政府状态》）然而，这种说法若不是出于无知，就是有意的中伤了。

马克思批判了拉萨尔所谓的由国家来保护扶植生产合作社的想法（哥达纲领）。“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，也不受资产者的保护。”^①要之，马克思强调的不是通过国家来扶植合作社，而是由合作社的联合来代替国家。那时，资本和国家将被扬弃。除了这样一种原理性的考察之外，马克思不曾就未来讲过什么。

另外，关于主要由蒲鲁东派组成的巴黎公社，马克思这样说道：“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和周期的痉挛现象，那么，请问诸位先生，这不就是共产主义，‘可能的’共产主义吗？”^②这种合作社不仅与共同体相异，而且和国家集权的东西根本不同。它恐怕与马克思称之为“社会的”东西相对应吧。就是说，是由那些走出共同体的人们结合在一起的一个形态。而共产主义，则是将资本主义经济之下由与货币的交换而实现的诸种“社会的”关系转换为“自由平等的生产者们的联合”，进而转换为全球的联合。

在《资本论》第3卷中，马克思把合作社与股份公司放在一起给予了

^① 《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。

^② 《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。

高度评价。他将股份公司视为“作为私人财产的资本在资本主义生产方式本身范围内的扬弃”^①。因为，股份公司通过资本和经营的分离将消灭以往的“资本家”。但这只是资本主义的“消极的扬弃”。而在劳动者作为股东的生产合作社中，马克思发现了对资本主义的“积极的扬弃”。“从资本主义生产方式产生的资本主义占有方式，从而资本主义的私有制，是对个人的、以自己劳动为基础的私有制的第一个否定。但资本主义生产由于自然过程的必然性，造成了对自身的否定。这是否定之否定。这种否定不是重新建立私有制，而是在资本主义时代的成就的基础上，也就是说，在协作和对土地及靠劳动本身生产的生产资料的共同占有的基础上，重新建立个人所有制。”^②

在此，马克思将私人所有与个人所有区别开来，意味着什么呢？近代的私有权利乃是以交付课税为代价由绝对主义国家所赋予的。私有，毋宁说是一种国有，反过来说，国有制正是私有财产制度。因此，把私有财产的废除等同于国有化是完全错误的。私有财产的废除必须以国家的废除为前提。对马克思来说，共产主义意味着新的“个体所有”的确立，因为他将共产主义视为一种生产合作社的联合。

这种思考明显地建立在蒲鲁东的思想基础上。让青年马克思赞叹不已的蒲鲁东《什么是所有权》，因“所有权就是盗窃”一句名言而著名。但是，蒲鲁东并没有否定一般的所有。他批判的是“不劳而获，即不劳动而获益的力量”。因此严格地说，他区分了所持和所有。“诸位先生，保全所持而废除所有，仅靠这种修正就可以改变法律、政治、经济和一切制度。就可以消除地上的所有罪恶。”（《什么是所有权》）他更没有把“不劳而获”等同于封建的掠夺。他所谓的“不劳而获”乃是资本主义生产所固有的东西。例如，每个劳动者从资本家那里获得劳动所得的工资，而它们通过协作即“集合力”所得到的利益之多出部分则为资本家所夺取。亚当·

^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493页，北京：人民出版社，1974。

^② 《资本论》第1卷第7篇第24章第7节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第832页，北京：人民出版社，1972。

斯密将此视为正当利润的源泉，而蒲鲁东却称其为“盗窃”。英国的李嘉图左派早已将此称作剩余价值了，由此产生了政治上激烈的劳动运动。对此，蒲鲁东反对政治性的运动，他提倡在通过分工和协作以提高生产力的同时建立无以产生“盗窃”的劳动合资公司，认为这种伦理—经济的交换体系的扩大，将消灭资本和国家。

如此观之，很清楚马克思从来没有放弃过早期从蒲鲁东那里学来的思想。他所谓与“私人所有”相对立的“个人所有”，是蒲鲁东所说的“所持”。的确，马克思批判过蒲鲁东。但是，我们不应该以后来马克思主义者与无政府主义者相互对立这样的视角来看待他们，因为，这里存在着错综复杂的相互关系。在观察这个问题时，我们应当像马克思在《德意志意识形态》中所展示的那样，必须注意英国、法国和德国的各种话语与其背后存在的现实社会之间的错位。19世纪的劳动与生产合作社运动实际上是从英国开始的。领导这种运动的是李嘉图左派，他们早在蒲鲁东从斯密那里推导出利润/盗窃的想法之前就于李嘉图的劳动价值说中发现了剩余价值的榨取。而尤以托马斯·霍吉斯金和威廉·汤姆森为代表。由此，发生了激烈的劳工运动和政治运动。

蒲鲁东之所以认为不经过政治运动只通过劳动者的联合可以消解资本和国家，其理由之一是在1830年代的法国几乎还没有出现产业资本主义和产业劳动者。当时，最有影响的社会主义思想即圣西门主义强调，由国家来振兴产业并将财富再分配给劳动者，这乃是所谓法团主义（社团主义）的先声。实际上，法国发生大规模的产业革命是在自称圣西门主义者的拿破仑三世（路易·波拿巴）的时代，社会主义者也被裹挟在里边。蒲鲁东一贯反对圣西门主义那种国家社会主义，这和后来马克思对在德国对应魏玛国家资本主义而提倡国家社会主义的拉萨尔所进行的批判是一样的。另一方面，1830年代的德国，产业资本主义和社会主义运动都还没有发展起来，这些东西还只是一种观念性的存在。例如，施蒂纳1842年刊行的《现代法国的社会主义和共产主义》这一介绍性的书籍，就产生过很大的影响。一言以蔽之，黑格尔左派正是受到法国的社会主义和共产主义的冲击而产生的哲学家的运动。它主要是作为对黑格尔的批判而出现的。但是，这并非因为黑格尔哲学是占统治地位的东西。因为，黑格尔本身早已

了解了古典经济学，而且对此进行了“哲学的”的批判。然而，这种批判意在通过国家（理性）来超越作为欲望体系的市民社会（资本主义经济）所带来的分裂和矛盾。

而黑格尔左派（青年黑格尔派）所共有的是对这样一种黑格尔的批判，其代表就是费尔巴哈。他声称自己是共产主义者，这无疑意味着在德国哲学（黑格尔哲学）的层面上体味由法国传播而来的共产主义。虽然如此，被费尔巴哈所震撼的青年黑格尔派主要还是在试图采用政治经济学的视角这一点上，接近费尔巴哈。例如，马克思应用费氏的方法，对黑格尔的《法哲学原理》进行了批判。在宗教批判上费尔巴哈主张，感性的人类把神作为类本质而产生了异化，因此应当重新获得这种类本质。同样，马克思将以下这种情况视为人的自我异化：在资产阶级国家里每个人于作为“欲望体系”（黑格尔）的市民社会利己地追求欲望，结果导致了阶级的不平等和不自由，然而人们却认为只有在作为幻想的共同体之政治性国家（议会民主主义）中才有“类本质的存在”，即得以成为自由、平等的。要之，马克思在此把“市民社会”视为“社会性国家”。

黑格尔的《法哲学原理》，在“市民社会”中不仅发现了作为“欲望体系”的市场经济，而且看到了可以调整市场经济所导致的矛盾对立的司法机构和职业团体（议会）的存在。马克思针对政治性国家，把市民社会看作“社会性国家”。如果这种社会性国家层面上的矛盾和对立即资本主义经济能够得到扬弃的话，那么，黑格尔所谓的国家（政治性国家）就不需要了。值得注意的是，从这个时期开始，马克思一生始终对通过政治性国家来扬弃资本主义经济的思想持否定态度。这是一种黑格尔的观点，拉萨尔那种国家资本主义和国家社会主义的思考也植根于此。

而马克思所追求的是政治性国家的废除，正因此，要求把受资本主义经济支配的市民社会作为社会性国家来重组。这种思想源自蒲鲁东的无政府主义，马克思一次也没有放弃过。不过，在这个阶段里，无论对市民社会还是资本主义经济，马克思还都没有进行什么具体的考察，只是根据“类本质”这个概念做了一些思考，如此而已。这种思考并没有超越费尔巴哈的思考范型。所以难怪在施蒂纳看来，直到这个时期的马克思乃是费尔巴哈的追随者。还有，理所当然地这个时期的马克思对费尔巴哈是赞

美的。

如果不考虑到上述语境，就很难理解为什么施蒂纳在《唯一者及其所有物》中，不仅批判费尔巴哈或其逻辑上之追随者的黑格尔左派，而且还批判了蒲鲁东。按照施蒂纳的说法，费尔巴哈虽然否定了神和精神，但结果他的“人类”（类本质）本身也不过是神和精神的变形而已。关于蒲鲁东，施蒂纳也这样论述说：

费尔巴哈就如此教导我们：“我们只要经常将宾词当作主词，将主体当作客体和原则，就是说，只要将思辨哲学颠倒过来，就能得到毫无掩饰的、纯粹的、显明的真理。”这样，我们就丧失了有局限的宗教立场、丧失了在这一立场中是主项的神；我们仅仅把它换上宗教立场的另一面：道德的立场。譬如我们不再说：“神是爱”，而说“爱是神性的”。^①

自一个世纪以来，虔诚遭到如此之多的打击，它的超人本质经常被骂为“非人性的”，这样就使人们感到毋需再此与之较量。然而，只有那些讲道德的反对者总还出现在角斗场上，为了有利于另一个最高本质，攻击这个最高本质。如蒲鲁东就无所畏惧地说：“人注定要在没有宗教的情况下生活；然而道德法则是永恒的和绝对的。今天有谁敢于攻击道德？”^②

在施蒂纳看来，虽然国家在蒲鲁东那里遭到了否定，但结果这个国家只是被“社会”或者“共同体”取代了而已。在那里，只承认作为社会一员的个人，却忽视了作为“这一个的我”。施蒂纳将此作为“我之所有”来论述。但这毋宁说是针对蒲鲁东《什么是所有权》而言的，实际上与“所有”并没有关系。“‘自由’是而且保持为一种渴望，一种浪漫主义的悲叹之声，一种对彼岸和将来的基督教的希望；‘独自性’是一种现实，这种现实因自身的原因就能消灭封锁你们自己道路的一切不自由。”“具有

① 《唯一者及其所有物》，此处采用金海民的译文，见中文版第51页，北京：商务印书馆，2007。

② 《唯一者及其所有物》，此处采用金海民的译文，见中文版第50—51页，同上。

独自性的人是天生的自由人，向来如此的自由人；与此相反，自由人则仅是自由病患者，梦幻者和狂热者。”^①对施蒂纳来说，自由并非可以所有的什么东西。因此，他在别的地方称其为“无”。所谓“我之所有”也只是各人为单纯的各人而已，而所谓的“唯一者”也并非指具特殊才能^②。

施蒂纳主张，人乃个人主义者。同时，他又强调通常被视为个人主义者的并非真正的个人主义者。例如，人若为利益或者欲望而“发疯”（被所有，possessed），这正意味着失去了“我之所有”，绝不可能成为个人主义者。所以，他可以一面讲究个人主义，一面又追求联合（association）而不感到任何矛盾。他甚至强调只有个人主义者才能形成联合，association就应该是这种个人主义者的联盟。在蒲鲁东构想的联合那里，施蒂纳闻到了教会和共同体的味道。他否定了这种强迫性的道德。然而，正是这样，他决意要提出一种新的伦理。施蒂纳说，直到目前为止，人们只承认作为同一个家庭、同一个民族、同一个国度和同一个人类的个人，就是说，只有通过了“高级阶段的存在”才承认其为个人的，而个人作为单纯的个人却一次也没有被承认过。

如若我护理和照顾你是由于我爱你、由于我的心在你那里找到养料、满足了我的需要，那么这一切就不是为了一个更高的本质，它的神圣的躯体亦即是你，不是因为我在你之中看到一个精灵，即在此中出现的**精神**；而是出自利己主义的**乐趣**；你自己连同你的本质对于我来说是有价值的，因为你的本质并非是更崇高

^① 《唯一者及其所有物》，此处采用金海民的译文，见中文版第180页，北京：商务印书馆，2007。

^② 在这一点上，施蒂纳作为唯一者的例子举出了拉斐尔那样的艺术家之名，而引起了误解。例如，马克思在《德意志意识形态》中指出，如果没有先人的成就以及社会化分工的话，是不可能产生拉斐尔的杰作的。这和今天所谓的作者已死，其创作品不过是“引用的编织物”而已，是一样的意思。但尽管如此，我们之所以只能用其作者的名字来称谓某个作品，并非因为那是“作者”的“所有”。某个作品即使是各种引用的编织物，而那些引用如今是这样被编织的，对这一事实上的无法替代的样态只能用固有名称来称呼，除此之外便无法指示的。实际上，“如果没有先人的著作或者同时代的著述存在的话，马克思的工作也是不可能实现的，但这绝不能抹消马克思的“唯一性”。

的本质，你的本质并非比你更高、更普遍，它就如同你自己一样是唯一的，因为你是唯一的。^①

施蒂纳讲的不是家庭、共同体、民族、国家和社会那种“类存在”强迫给予的道德，而是不经由这些媒介直接把眼前的他者视为自由的人来对待那样一种伦理^②。正是在这个意义上，他构想了作为“个人主义者之联合”的社会主义。若非如此，社会主义将归结为“社会”（共同体）占优势地位的。这样，施蒂纳在欧文和蒲鲁东的联合中发现了使个人成为从属的共同体，并对此予以了批判。但是，蒲鲁东与施蒂纳所批判的“共产主义”，其性质并不相同。他否定了这个意义上的 association（结社），这在后来的《联合的原理》中得到了清晰的阐释。所谓联合的契约，“乃是为了有限的一个乃至多个目的的双重义务的实定性契约，并且，其基本的条件是签约当事人自动保留对上述已放弃的主权和行动。”（《联合的原理》）不过，在1840年代的蒲鲁东那里，这一点还不甚明确。

另一方面，施蒂纳对费尔巴哈的批判在德国所具有的意义，更是哲学性的。青年黑格尔派对黑格尔做了唯物论式的颠倒。但是，他们并没有怀疑黑格尔始终将个人放在一般者（类）的层面来对待的思考方法。他们槟弃了把一般者（精神）作为实在来看待的思考，但又使其内在于个人。因此，一般者以另一种形式得到了保留。对此，施蒂纳把所有一般者称之为幽灵。不过，这与只承认单个物的实在而强调类只是观念物的唯名论式的构想不同。他同时批判了实在论和唯名论。在这一点上，施蒂纳关于“我

^① 《唯一者及其所有物》，此处采用金海民的译文，见中文版第45—46页，北京：商务印书馆，2007。

^② 蒲鲁东的社会主义是伦理—经济的。他这样说道：“比之上百条法律，只要有下面这一条就足够了。这个法律是怎样的呢？那就是己不所欲勿施于人。或者己之所欲施将于人。这是其法律，亦是预言者。/不过，很明显这已非一条法律，而是正义的基本方式，一切行为的准则。”（《十九世纪革命的一般理念》）然而，这个“准则”正是康德所说的道德法则。蒲鲁东并没有抽象地讲这个准则。他还设想出交换本身即是伦理的那种联合。当然，康德也考虑到可以实践其道德法则的经济体系的实现。这样看来，可以说施蒂纳对蒲鲁东的批判是要将其“伦理”彻底化，而马克思对蒲鲁东的批判则是要将其“经济”彻底化。然而，这一切都是不可分割的。从这个意义上说，我们有必要回到康德来思考社会主义的问题。

之所有”的论述很有暗示性。因为，实际上唯名论者是在固有名称 proper name 即“所有”（property）中发现个体的个体性的。然而，固有名称的问题乃是超出了个一类（个体性—一般性）的逻辑框架的。如在本书第一部分中已经阐述的那样，如果认真追究固有名称的问题，我们就不得不将个体性—一般性转换为另外的单独性—普遍性这一框架上去。施蒂纳不仅把个体作为唯一的实在抽取出来，而且接弃了在个一类（一般性）的框架中思考的做法。所以，当他发现了这样的个人主义者（唯一者）时，便马上将其归结到“个人主义者的联合”了^①。“在联合当中，你作为个人主义者生存着，而在雇用你的社会里，你在人间即宗教上乃是‘作为其主人身体的一部分肢体’而生存着的。”（《唯一者及其所有物》）

马克思在《德意志意识形态》中以嘲笑的口吻批判了施蒂纳，这是众所周知的。然而，这本著作并没有在当时出版，施蒂纳被迅速地忘掉了，并不是由于马克思对他的批判，而是因为1840年革命的到来。他在19世纪末受到重新评价时，马克思的批判也才开始引起人们的注意。可是，在那个时候已经形成了马克思主义者与无政府主义者的对立图式，在这种图式下，马克思和施蒂纳他们是一种怎样的关系，这一问题并没有得到充分的思考。实际上，当马克思从青年黑格尔派的“问题意识”中挣脱出来之际，很明显施蒂纳的批判起到了决定性的作用。或者说，正是这种作用给马克思带来了“认识论断裂”。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中说人“是一切社会关系的总和”。这个所谓的“人”正是施蒂纳称之为幽灵的那个“类”。仿佛是在呼应施蒂纳的批判似的，马克思在《德意志意识形态》中这样说道：“我们由此出发的前提是现实的个人，他们的行为

^① 施蒂纳所谓唯一性 *Eigenlichkeit*，也便是克尔凯郭尔称之为单独性（*Einzelheit*）的东西。施蒂纳认为只有个人才可以形成联合。这与克尔凯郭尔讲只有单独者才能成为真正的基督教徒是一样的。克尔凯郭尔说，现实存在的基督教教会中并没有基督教存在。对于他来说，基督教更存在于“伦理b”，这与基督教教会的“伦理a”截然不同（《哲学片断》）。因此，施蒂纳攻击基督教与克尔凯郭尔对基督教的拥护，比起其差异来，他们之间的共同性更值得注意。1843年克尔凯郭尔出版了《非此即彼》，他与施蒂纳之间具有同时代性是显而易见的。他们分别试图走出黑格尔式的思考回路。另一方面，黑格尔左派批判黑格尔的观念论，结果却停留在黑格尔式思考上。我们应该在马克思身上，发现他即是唯物论的同时又果敢地要逃离个与类的回路的一面。

以及他们的物质生活诸条件”。

如今，马克思要从现实的个人，即置身于一切社会关系当中的个人出发。例如，我们每个人都置身于各种社会关系中，即不仅是生产关系还包括性别、家庭、民族、国家以及其他各种关系层面。而且，这些东西又常常是相互矛盾的。我的“本质”，即“——是什么”，将为这些关系所规定。我的本质只能是这种一切社会关系的总体。但是，“人”这一想象的观念，却会消除一切社会关系。同时，我将是与被这些关系所规定的“本质”不同的“实存”。在消极的意义上，我的“实存”便是“无”^①。但正是这种实存有可能对被给予的诸种关系性提出异议。这正是施蒂纳所说的“唯一者”。在此，我们难道应该把马克思和施蒂纳对立起来吗^②？如果对立起来的话，那与其说这是马克思主义和无政府主义的关系问题，不如说是被马克思主义和存在主义这一“问题意识”所束缚住了。要之，正如施蒂纳将所有关系放到引号中而抽取出“这一个我”的绝对性那样，马克思抽取出了任何意志或者观念——尤其是人的观念都无法抹消掉的关系之绝对性。在《资本论》中，他始终贯彻了这种认识。即，把个人仅作为置身于一切关系中的东西来看待的彻底的视角（自然史的立场）。

我要重申，不能在马克思主义者与无政府主义者的对立中来观察他们两人。在马克思主义那里，马克思和恩格斯是被同等看待的。因为，“马克思主义”就是经由恩格斯之手创造出来的。另一方面，在无政府主义那里，施蒂纳、蒲鲁东、巴枯宁这些相互不同的人被等同视之了。然而，这不过是为了对抗“马克思主义”而假想出来的同一性而已。在这样的假想中思考的话，肯定会毫无收获的，充其量只会重复“马克思主义和无政府主义的统一”这样的口号。实际上，马克思、恩格斯、蒲鲁东、巴枯宁这样一些人的关系乃是相互交叉着差异和统一性的网络。

^① 施蒂纳的《唯一者及其所有物》以“我把无当作自己事业的基础”一句结束全篇。它是模仿阿诺德·鲁格的“将一切置于历史之上”（书简集）而来的。这意味着克尔凯郭尔的出发点，不在于由历史的诸关系所规定的“我”，而在于缺乏这些关系的虚无之处的“我”之存在。

^② 安东尼·奈格里和费利克斯·瓜塔里说，“共产主义是单独性的解放”（*Communists Like Us, Autonomia*, 1990）。这种观点，没有把施蒂纳和马克思的观点对立起来，而是在共产主义的展望中将两者结合在一起了。

总之，包括马克思在内，德国的黑格尔左派乃是受蒲鲁东社会主义理论影响而重新阅读黑格尔的那些人。其中，施蒂纳尽管批判了黑格尔，但正如已经论述的那样，这也包括了对蒲鲁东的批判。马克思从黑格尔左派的问题范畴中挣脱出来，是在施蒂纳的批判之后。可以说，由此马克思获得了从一切社会关系来观察个人的视角，并产生了探索促成这种社会关系之资本主义经济结构的意志。从这个意义上讲，仅仅因为无政府主义者这个理由而将施蒂纳和蒲鲁东与马克思对立起来是无益的。

例如，1858年流亡比利时的蒲鲁东批判那些过去的社会主义者陷入了民族主义和中央集权主义，而出版了《联合的原理》（1863）。他在书中指出“权威与自由”的二律背反，从比起自由更喜欢权威的“民众”性格中寻找他们支持皇帝波拿巴的原因。

自由乃至民主性的统治组织，比起君主政治来更为复杂更具有学术性，它伴随着更为勤奋的却并非风驰电掣的实践，因此并非大众性的。自由的诸统治形态，几乎总是被更喜欢君主制之绝对主义的大众视为贵族政治的。由此，产生了进步的人类经常陷入今后也将长时期陷入的一种循环作用。当然，共和主义者要求各种自由和保证是为了大众的命运。因此，他们要求得到大众的支持，但由于对民主的各种形态的不信乃至漠不关心，成为自由之障碍的也便是民众。（《联合的原理》）

在蒲鲁东所谓的“民众”或“大众”那里缺乏社会经济的各种关系。马克思早在《雾月十八日》中，通过详细地分析各种社会关系和代表制度，阐明了1848革命为何以皇帝上台而告终的原因。而在这之后，蒲鲁东依然将其原因归结为“民众”的性格，不能不说是很奇怪的。另外，最早指出这样的“民众”不过幽灵而已的，正是施蒂纳。而马克思则受其批判影响，开始抛弃类本质的存在这样一种幽灵，转而去观察人们所置身的各种关系。另一方面，当蒲鲁东说“民众”更喜欢君主制的绝对主义时，是有着巴枯宁完全缺少的洞查的。因为，在巴枯宁看来，如果没有国家和知识分子的统治，“民众”将自发地建立起自由联合的组织来。这样看来就会明白，蒲鲁东、施蒂纳和巴枯宁分别有其独特性，把他们一并当成无政

府主义者来处理是愚蠢的，这正如把马克思和恩格斯等同看待是愚蠢的一样。

恩格斯讨厌蒲鲁东式的社会主义，所以只要有机会就要强调马克思是如何地否定了蒲鲁东。马克思本身也确实激烈地批判过蒲鲁东。但是，仅凭这些言辞就认为马克思与蒲鲁东完全对立，则是无的放矢的。马克思坚持一生而持续加以“批判”的对手，都是那些值得“批判”的人，其数量少之又少。马克思在巴黎曾与蒲鲁东有亲密的交流，据说到了后者出版《贫困的哲学》时，两人才决裂。那时，蒲鲁东持这样的看法：他否定劳动者获得政权那种政治革命，主张通过自由联合的“交换组织”——非资本主义的生产合作社、没有利息的交换银行——的逐渐扩大，将彻底根绝资本主义经济和私有财产。对此，马克思强调：只要阶级和阶级的对立还存在，就不可能将“政治消解于经济中”，劳动阶级的解放只能依靠“政治革命”。从某种意义上讲，不久，他们的立场发生了逆转。

例如，1848年革命的时候，蒲鲁东开始向往“政治革命”，而马克思则在同年迎来革命的高潮之后，认识到英国的劳动运动已经没有“政治化”的希望，在这种认识之下，他开始转而在于非资本主义的生产合作社中去发现其可能性了。另外，在写作《哲学的贫困》时，马克思否定了以前受到其影响的蒲鲁东，转而称赞起李嘉图来：

李嘉图给我们指出资产阶级生产的实际运动，即构成价值的运动。蒲鲁东先生却撇开这个实际运动不谈，而“煞费苦心”地去发明按照所谓的新公式（这个公式只不过是李嘉图已清楚表述了的现实运动的理论表现）来建立世界的新方法。……在李嘉图看来，劳动时间确定价值这是交换价值的规律，而蒲鲁东先生却认为这是使用价值和交换价值的综合。李嘉图的价值论是对现代经济生活的科学解释；而蒲鲁东先生的价值论却是对李嘉图理论的乌托邦式的解释。李嘉图从一切经济关系中得出他的公式，并用来解释一切现象，甚至如地租、资本积累以及工资和利润的关系等那些骤然看来好像是和这个公式抵触的现象，从而证明他的

公式的真实性；这就使他的理论成为科学的体系。^①

蒲鲁东的想法，基本上是在流通领域中与资本主义相对抗。马克思认为，这是因为蒲鲁东依靠小生产者的缘故。实际上，在法国产业资本主义还没有发达起来，所谓无产阶级主要是以手工业者为中心的。因此，他们的社会主义是以小生产者自发的联合，即工会和金融体系为核心的。另一方面，在英国资本主义企业使劳动者集结起来协作劳动的大工业得到发展。针对这样的产业资本主义，用蒲鲁东的仅在流通领域实行斗争的方法是无法与之对抗的。不仅从流通领域，而且从生产过程来观察，才能弄清楚产业资本主义经济的整个“体系”。认识到这一点之后，马克思开始了真正的经济学研究。所以，人们说对蒲鲁东进行批判的《哲学的贫困》是迈向《资本论》的第一步。然而，实际上马克思所走的道路，不仅仅是像李嘉图那样在生产过程中观察资本主义经济的秘密，他更试图在流通领域和信贷过程中来考察。那么，这里到底发生了什么呢？

马克思最早是这样考虑的。资本主义经济并非像蒲鲁东说的那样在流通领域发生了“交换的不公正”。产业资本中的剩余价值是在生产过程中通过榨取产生的。但是，剩余价值的真正实现是在流通领域。就是说，是在劳动者购买自己所生产的东西的时候。果真如此的话，那么只在生产领域来考虑是无法弄清楚资本主义经济的全貌的。相反，我们应该把产业资本也视为一种广义的商人资本的变种。所以，曾经因只在流通领域来观察资本主义经济的理由而批判过蒲鲁东，并积极评价试图从生产领域思考资本主义经济整个体系之李嘉图的马克思，在其后反而注意起流通过程来。这在1850年代末，即于《资本论》中讨论“价值形态”的时候，是最明显不过的。他在G—W—G'这个一般公式中来看资本的运动，即从商人资本来看资本的本质。

然而，问题是由此会产生出实践上怎样的不同。从生产过程观察资本主义经济时，与之对抗的斗争就会成为劳动者对资本，即在生产线上的斗

^① 《哲学的贫困》，见《马克思恩格斯全集》中文版第4卷第92—93页，北京：人民出版社，1958。

争。另一方面，从流通过程来看资本主义经济时，与此对抗的斗争就会成为创造非资本主义经济，即生产—消费合作社、替代货币和银行等等。将哪个方面的斗争放在优先位置上，其结果是不同的。这些运动都是必要的，而且必须相互结合在一起。在1860年代的马克思那里，这样视角已经确立起来了。例如，马克思这样写道（国际劳动者协会即后来称之为第一国际的组织，在这里蒲鲁东派占多数）：

国际工人协会的目的在于把工人阶级的自发运动联合起来，把它纳入共同的轨道，但是决不指使或强迫它接受任何空论主义的制度。因此代表大会不应该宣布任何特殊的合作制度，而只应该阐明若干总的原则。

(a)我们认为，合作运动是改造以阶级对抗为基础的现代社会的各种力量之一。这个运动的重大功绩在于，它用事实证明了那种专制的、产生赤贫现象的、使劳动附属于资本的现代制度将被共和的、带来繁荣的、自由平等的生产者联合的制度所代替的可能性。

(b)但是，合作制度限于单个的雇用劳动奴隶通过自己的努力所能创造的这种狭小形式，决不能改造资本主义社会。为了把社会生产变为一种广泛的、和谐的自由合作劳动的制度，必须进行全面的社会变革，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。

(c)我们建议工人们与其从事合作贸易，不如从事合作生产。前者只触及现代经济制度的表面，而后者却动摇它的基础。

(d)建议一切合作社把自己总收入的一部分作为从行动和言论两方面来宣传自己的原则的基金，也就是说，除了传播自己的学说，还要促使建立新的生产合作社。

(e)为了避免使合作社蜕化为通常的资产阶级的股份公司(sociétés par actions)，每个企业的工人，不管他们是不是股东，都应当从收入中得到同样的份额。我们同意让股东得到少量的利

息这种纯粹临时性的措施。^①

生产合作社是由英国的罗伯特·欧文首先构想出来，经过几番挫折于1850年代以后逐渐兴盛起来的运动。马克思不仅没有否定这种运动，而且在《资本论》第3卷中将其作为对资本主义生产的扬弃予以肯定，更在《法兰西内战》中发现“自由平等的生产者联合”才是“可能的共产主义”。当然，正如以上所指出的那样，马克思也看到了它的“局限”。生产一消费合作社存在于资本主义经济的内部，除了难以资本化的局部领域以外，不得不面对与资本的竞争，结果只能走向没落。因此，“为了把社会生产变为一种广泛的、和谐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。”（《临时中央委员会就若干问题给代表的指示》）正如《哥达纲领批判》中马克思对拉萨尔批判的那样，理所当然，这里根本没有通过国家来管理、培育生产合作社的意思。把国家政权转移到生产者本人的手中，并非要掌握国家政权，而是意味着“政治性国家”必须被扬弃。也就是，应该由“联合之联合”的社会性国家来取代国家。

生产合作社，受到了想当然地以为共产主义就是依靠国有化实行计划经济的马克思主义者的轻视。而将人们导向这种认识方向的是恩格斯。在《哥达纲领批判》乃至给俄国民粹派（无政府主义者）活动家的书简中，都明显反映出马克思是如何把合作社视为根本性存在的立场。可是，恩格斯却在马克思逝世后，而且在刻意强调时代状况已经发生变化的前提下，公开出版了包括《法兰西内战》等一系列这方面的文献。另外，恩格斯还讲了一些具有这样意味的话，即马克思对法国的蒲鲁东派以及俄国的民粹派有肯定性的评价，那是处于战术上的动机。总之，恩格斯并没有遮掩马克思那里存在着的无政府主义倾向，但在某种意义上，他还是巧妙地隐蔽了这一点。

巴枯宁认为拉萨尔的思想来自于马克思，但已如上面论述的那样，搬出国家来这种思考是与马克思最不沾边儿的。尽管如此，马克思还是和否定一

^① 《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218—219页，北京：人民出版社，1964。

切统合的巴枯宁不同。他虽然否定国家集权式的权力，同时亦在追求能够综合多个联合的“中心”。这和权威主义看似一样实则不同。据蒲鲁东讲，无政府主义并非无秩序（混沌），它实际上是一种秩序一种统治。蒲鲁东一面承认无政府主义的统治这一说法有些自相矛盾显得滑稽可笑，但他还是强调无政府终究是一种统治的形态（自我统治，self-government）。进而，他认为所谓无政府主义就是“政治机能将还原为产业机能，社会的秩序仅源自于商贸和交易这一单纯的事实。”（《联合的原理》）由此观之，马克思的“把社会生产变为一种广泛的、和谐的自由合作劳动的制度”这一构想与蒲鲁东的理念并没有什么矛盾。总之，这种构想与国家的统制无缘。

蒲鲁东并没有把“权威与自由”视为单纯的对立关系，而是看作一个二律背反。这便是所谓“不可有中心”与“不能没有中心”两个命题同时成立。例如，无政府主义者是否定“权威”的，但如果这只能招来混沌/混乱的话，则其反面便是“权威”的复活。于此，蒲鲁东从联合——晚年他将此称为 federation——中发现了解决这一二律背反的“原理”。“这将解决自由与权威的平衡所导致的所有困难。与此同时，我们没有必要担心被有关统治的二律背反所吞食。”（《联合的原理》）就是说，解决自由与权威的二律背反者乃是一个新的系统。

使两种力量均衡，即使它在一个法之上相互敬畏而言归于好。是什么可以给我们提供优越于权威和自由的，即通过双方的同意而成为制度特征的新要素呢？——这就是契约，其条文将成为制约两种对立之力量的法，发挥强制的力量。（《联合的原理》）

从这个观点来看，只能说巴枯宁比起自由来更爱混沌，而混沌将唤起权威，故可以说他爱的乃是权威。当马克思批判巴枯宁派的时候，他并不是作为权威主义者来进行批判的。相反，马克思比巴枯宁更深刻地接受了从蒲鲁东那里发现的“权威与自由”二律背反这一问题。实际上，马克思对蒲鲁东派实现的巴黎公社是赞赏的，从中他获得了有关“可能的共产主义”的展望。

1848年之际，马克思支持了布朗基。也就是说，他认为革命首先需要少数的先锋（党），这在《共产党宣言》中也有所表露。但是，到了1850年代，马克思的思考发生了变化。而巴枯宁却以《共产党宣言》为凭据批

判马克思的集权主义。他认为，革命不是靠知识分子的指导，而必须靠劳动大众自身的自由联合。但是，在现实中巴枯宁本身又不得不依靠知识分子的的主导性。他虽然否定集权化的权力，却试图组织起树茎状的秘密结社（先锋党）。在《革命家的教义问答》中，巴枯宁写道：“每个同志的手下都应该有几个接班的革命家。这些革命家是那种并没有完全委身于革命的人们。革命家要把这些人视为归自己管理的共同的革命资本的一部分来看待。他必须有效地使用自己的资本份额，由此抽取最大的利益来。”^①

所以，巴枯宁与布朗基主义者也并没有什么大的区别。布朗基也曾否定过知识分子的权力。他强调先锋（党）并非要掌握政权，但若没有少数先觉的先锋（党），可能会迷失了方向从而走向失败的，因此先锋必须成为向导。以上事实说明，不管是布朗基主义者还是无政府主义者，他们都没有摆脱掉少数先觉的指导者与大众这样一种框架^②。关键不在于要掩饰

^① 米哈伊实践了巴枯宁为“革命家教义问答”所写的组织论。这虽说有背于巴枯宁的原意，但源自他的组织论这一点无可否定。1840年代的俄国社会主义运动，包括巴枯宁，都是始于费尔巴哈的影响。青年陀思妥耶夫斯基因参与了这一运动，而被处罚流放西伯利亚。不用说，后来他受米哈伊事件的触发而创作了《群魔》，但值得注意的是，他对革命政治的洞查并非马克思主义者的，而是来自无政府主义的运动。如果这也适用于20世纪马克思主义者的运动，那么就意味着这不单是马克思主义的问题，也是无政府主义所具有的共同问题。无政府主义者否定“理性”的支配。但是我们应该忘记这样的悖论：只有通过“理性”才能实现“对理性”的批判。例如，柏格森的“知性”批判也是通过理性来批判理性的一个形态。如果忘记这一点，就会走向对直观和生命重要性的极端强调。然而，这实际上正是别一种形态的“理性的越权”。例如，索内尔依据柏格森的思想把国家权力称为force而将劳动者的罢工叫做violence。据说，前者是被压抑的知性，后者则是生命的跃动。然而，他的理论毋宁说是在墨索里尼的法西斯那里结出了果实，这绝非偶然。

^② 无政府主义者讨厌知识分子的指导而拒绝“党”的领导。特别是工团主义者，他们自负的是劳动者自身的运动。但是，所谓劳动者其实还是知识分子、是党的。托洛茨基就曾指出这不过是自欺欺人而已。“法国工团主义……在过去乃至现在其组织和理论上的关键之处依然与党一样。也因此，法国工团主义在其古典时期（1905—1907）所达到的并非‘集合性的无产阶级’，而是‘能动的少数派’理论。靠思想的统一而结合起来的能动的少数派，不是党又会是什么呢？另外，劳动工会的大众组织如果不包含具有阶级意识的能动的少数派的话，那它难道不会成为纯粹形式化的没有意义的组织吗？”（《劳动工会与共产主义》，收《劳动工会论》）诚然，这并不意味着托洛茨基和列宁集权式的“党”就正确。可疑的是拒绝还是接受集权性的党这种二选一的思考方式。它与只有拒绝或者全面接受官僚制的思考方式如出一辙。我们应该思考的是，在承认知识分子的指导、代议制、官僚制之不可避免的基础上，去发现阻止这些等级位阶固定化的系统。

这种二元性的存在，而是在承认其不可避免性基础上，思索出防止其固定化的系统来。马克思便是在巴黎公社中发现了建立这种系统的依据，而他的思考基本上属于蒲鲁东的思想。

然而，如上所述，恩格斯总是试图给人们一种巴黎公社中的蒲鲁东派为少数派的印象^①。这乃是使马克思和蒲鲁东全面对立起来，从而试图建立起自己的“马克思主义”的一种策略。不仅如此，他还在马克思逝世后编辑《资本论》第3卷之际，对稿件做了重要的改动。马克思为《资本论》第3卷所作的笔记中，有这样一段话：

在资本主义生产内部，〔各个生产部门之间的〕平衡表现为

^① 恩格斯把马克思身上的联合主义的要素抹消掉了，而且是有意识地这样做的。在《哥达纲领批判》乃至给俄国民粹派活动家的书简中，马克思是如何重视联合（生产—消费合作社）的，这一点表示得十分清楚。但是，恩格斯在马克思逝世后将这些文献公开发表时，附加了一个随着历史状况的变化这些已经不适合了的说明。另外，恩格斯还暗示马克思对法国蒲鲁东派乃至俄国民粹派的肯定性评价只是处于战术上的考虑。总之，恩格斯并没有掩盖马克思那里所有的联合主义，但因此而更巧妙地将其隐蔽掉了。

例如，恩格斯在1891年于德国出版的《法兰西内战》序言中，这样写道：“公社委员分为多数和少数两派：多数派是布朗基主义者，他们在国民自卫军中央委员会中也占统治地位；少数派是国际工人协会会员，他们多半是蒲鲁东社会主义学派的信徒。那时，绝大多数的布朗基主义者不过凭着革命的无产阶级的本能才是社会主义者；其中只有很少一些人通过熟悉德国科学社会主义的瓦扬，比较清楚地了解基本原理。”（《“法兰西内战”一书导言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第22卷第225页），然而，如马克思的女婿沙尔·卢格所指出的那样，这是对史实的明显歪曲。比如，瓦扬在这个时期乃是蒲鲁东派。恩格斯强调在公社中蒲鲁东派是如何的少数。蒲鲁东派为“少数”这的确属实。因为，他们正是打出“少数派”的旗号，而得以抵抗布朗基派和雅各宾派所组成的“多数派”试图要搞的集权统治。然而，这个“少数派”乃是“国际工人协会”（第一国际）的成员，马克思也作为成员之一，而《法兰西内战》中收录的各篇论文正是为该协会写作的。不用说，在巴黎公社中蒲鲁东派是无能乏力的，就是包括马克思在内的第一国际亦是缺乏力量的。

另外，恩格斯批判公社对中央银行的放置。实际上，放置国家通货会使资本主义继续存在。但是，恩格斯所说的“国有化”，反而只能强化国家的力量。据沙尔·卢格讲，沙尔·倍斯雷等人曾考虑“公社胜利后，按照蒲鲁东主义的方式组织没有股东甚至不需要库存金的国立银行（la Banque nationale），而只持有作为发行银行券保证的有价证券”。当然，这能否成为替代资本主义国家通货的货币和信用体系，还有检讨的余地。不过，作为扬弃资本主义的联合是必须包含通货和信用体系的。关于这一点，我将在最后一章论述。

由不平衡形成的一个不断的过程，因为在这里，生产的〔总社会性的〕联系是作为盲目的规律作用于生产当事人，而不是作为他们的集体的理性、从而让这种联系服从于他们的共同的控制。

田畑稔指出，恩格斯在编辑第三卷的时候将上面马克思的原文改成了这样^①：

在资本主义生产内部，各个生产部门之间的平衡表现为由不平衡形成的一个不断的过程，因为在这里，全部生产的联系是作为盲目的规律强加于生产当事人，而不是作为由他们的集体的理性所把握、从而受他们支配的规律来使生产过程服从于他们的共同的控制。^②

这几乎是一种犯法性的改动。恩格斯认可“来自对客观法则之认识的统治/自由”。在这种情况下，“集体的理性”只能成为黑格尔式的理性。这只能导致由理性/党/国家官僚来控制经济过程这样一种思考。共产主义等于国家集权主义，这种想法根本上是来源于恩格斯的。马克思不曾认为什么“集体的理性”会一举确立起来。他说：“以自由的联合的劳动条件去代替劳动受奴役的经济条件，需要相当一段时间才能逐步完成”。（《法兰西内战》）

马克思所说的“集体的理性”听起来有些异样。但如果和哈贝马斯把理性称之为“对话的理性”相比较，就会容易理解的，而且更富有内涵。马克思在此使用德国观念论的用语，这显示此种问题曾经与作为理性与感

① 以上考察多依据田畑稔的《马克思与联合》（东京：新泉社，1994）。马克思的原文和恩格斯改写部分的日文译文也分别引用自该书的第127页和129页。引文中的〔 〕为译者（田畑氏）的补充，〔 〕为引用者（柄谷）所加。另外，广西元信曾指出，马克思把劳动者自发的协作称为 *assoziieren* (*associate*)，而将资本家雇佣劳动者的协作称为 *kombinieren* (*combine*) 以示区别，但是，以往的日译没有注意这种区别而做了恣意的翻译（《资本论的误译》，东京：kouboxi 文库）。不过，这种情况与德语理解能力无关，只要看看恩格斯和德国的马克思主义者就会清楚的。

② 《资本论》第3卷第3篇第15章第3节，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第286页，北京：人民出版社，1974。

性或合理主义与经验主义的问题来谈论有关系。例如，休谟曾批判笛卡尔，强调并不存在什么同一性的自我，有的只是观念的联合（association），与此对应存在着复数的自我。对此，康德说并没有实体性的自我，但存在着统合复数的自我之联合的“超越论统觉 X”。他站在休谟和笛卡尔“之间”，试图同时向这两人出击。

将此问题放到政治论层面来讲，可以这样打比喻：国家集权主义乃是笛卡尔式的依靠主体的统治，无政府主义则是否定这种同一性实体的休谟所谓的联合（观念联合）^①。在这个意义上，可以说马克思的“集体的理性”对应的是“超越论统觉 X”。他认为，在联合之联合中必须有所谓的“超越论统觉 X”那样的东西存在。但这决不能以为就是指实体性的中心（党和国家官僚）。在此，也可以说马克思是站在国家主义和无政府主义“之间”，而同时向双方出击的。具体而言，即站在巴枯宁和拉萨尔之间同时“批判”了两者。因此，他有的时候像一个无政府主义者，有的时候又像一个国家主义者。我们不应该将此视为他的矛盾或暧昧，而应当视为马克思的跨越性批判。这必须是能够解决自由与权威这一二律背反的东西。

巴枯宁那种类型的无政府主义者，否定一切权力和中心。其背后有一个默契的假设：由压抑中解放出来的大众将通过自然结成的自由联合而创造出秩序来。然而，正如蒲鲁东自己讲的那样，这种事态绝不会出现的。相反，那将招来强大的权力。而且，以为每个人的能力差异和权力欲会消失，这种假设是没有任何根据的。相反，我们应该在承认人的能力差异和权力欲将继续存在的前提下，思考出一种不会构成稳固的权力和阶级的系统。关于这个问题，马克思并没有特别讲到。不过，他主要是在拥护和高度评价基于蒲鲁东派构想的巴黎公社时，从其中发现了走向“可能的共产

^① 今天，布尔什维克与无政府主义的对立，与其说是政治的不如说表现为哲学的。例如，德勒兹所说的事情可以作为无政府主义来解读。但是，他一面称赞休谟和柏格森一面又赞赏斯诺莎乃至莱布尼茨。就是说，通过对两方面的肯定而暗中在批判他们。从这个意义上讲，可以说他所做的乃是康德/马克思式的跨越性批判。实际上，他在《尼采与哲学》中把尼采的工作视为康德三大批判的续编，在《反俄狄浦斯》中则将马克思和弗洛伊德的工作看作“超越论批判”。可是，一般而言，德勒兹却成了美学上无政府主义者们的玩物。他们完全无视德勒兹在死之前两年所说的“我基本上是一个马克思主义者”的话。而德勒兹信奉者的大多数则蜕化到了柏格森主义。

主义”的钥匙。而且，这与青年马克思一直以来的思考并没有什么特别不同的地方。

早期马克思始于对黑格尔《法哲学原理》的批判。他从那里发现的是近代国家中市民社会与政治性国家、私人与公职人员的分离。每个人作为公职人员是对等的，但作为私人却隶属于资本主义经济所带来的阶级的生产关系。而作为公职人员，每个人具有的是立法权，这充其量也不过是选择代表的参政权而已，并不具有行政权。只是在选举的时候可以投票，这便是“主权在民”的实际状况。例如，我们只要想一想在民主主义国家的企业和官厅里有没有民主主义，就可以清楚了。马克思认为，通过变革市民社会（社会性国家），就可以扬弃政治性国家。换一个角度来说，这就是要建立一种在社会性国家中不再出现政治性国家之异化的系统，即社会性国家绝不会再出现稳固的权力体制那样的系统。他在巴黎公社所看到的，正是这种社会的具体形态。他将此称之为“无产阶级专政”。不用说，这和资产阶级专政一词一样，是个隐喻。

众所周知，列宁讲的无产阶级专政最后归结到了共产党的专政。结果，马克思主义者最终放弃了这个概念。可是，倘若结果是走向了议会主义的话，那只能说是不得要领了。我们没必要固执于无产阶级专政这个易生误解的虚构，但不应该忘记这里包含着重要的问题。马克思所说的“无产阶级专政”当然是一个对应着“资产阶级专政”的概念。这时，“资产阶级专政”意味着议会制民主主义。打倒了绝对主义专制而出现的议会制民主主义正是资产阶级专政。所以，马克思所说的“无产阶级专政”不可能是回到与资产阶级专政以前的封建专制和绝对主义独裁相似的那种东西。资产阶级国家考虑到了杜绝独裁的构造，这就是三权分立和不记名投票。但是，三权分立事实上是有名无实的。结果，它只能是一种支撑市民社会和政治性国家双重化的一个原理而已。另一方面，“无产阶级专政”不仅不是独裁，而且是以废除国家权力本身为目的的东西。因此，它要比资产阶级国家更对权力的固定化保持敏感的。

巴黎公社既是立法机构同时又是行政机构。从这个意义上讲，它乃是对近代国家中的市民社会和政治性社会的双重扬弃。但是，即使在这样的

公职人员和私人的二重性被扬弃了的“社会性国家”中，也依然保留着立法、行政、司法的区分。为了保证参与性的民主主义持续不断的发展，我们应该在与孟德斯鸠所谓“三权分立”不同的意义上，来关注这种分立。例如，公社中也有立法部门、行政部门和司法部门。换言之，依然有代表制和官僚存在。在公社中有可以选举一切法官和行政官僚同时也可以解雇他们的制度。然而，据此就可以防止官僚制化即立法、行政、司法权力的固定化吗？正如马克斯·韦伯所言，官僚制乃是分工发展的社会里不可避免也不可或缺的东西，不可能即刻将其否定掉的。因此，我们必须承认联合也需要代表制和官僚制，必须承认每个人的能力差异和多样性以及权力欲的存在。但只要防止其转化为现实的权力之固定化，就可以了。

在这一点上，我们有一个可以向雅典的民主主义学习的地方。雅典的民主主义是在打倒僭主制后而产生，同时为了防止僭主制的再度出现，经过周密思考而建立起来的。构成雅典民主主义特征的，不是全体人员参加议会等，而在于对行政权力的限制。这便是以抽签方式选择官吏，并用同样的抽签方式选择陪审员而通过弹劾法院来彻底监视官吏。实际上，使这种改革成功的伯里克利自身后来便是受到审判而下台的。总之，雅典的民主主义其防止权力固定化所采取的系统，核心不在于选举而在于抽签。抽签乃是在权力集中的情况下导入偶然性，以防止其固定化。只有这样才能真正保证三权分立。因此，如果说依靠匿名投票的普选即议会制民主主义是资产阶级专政的形式的话，那么，我们应该说抽签制正是无产阶级专政的形式。联合是有中心的，其中心将由抽签而使之带有偶然性。这样，可以说中心存在但同时又不存在。就是说，这正是所谓“超越论统觉 X”（康德）。

另一方面，尽管从雅典民主主义系统学到了很多，可是蒲鲁东在批判资产阶级的普选时，却非难说这与抽签没有什么两样。然而，抽签并非对选举的否定，相反乃是为了使选举真正发生效果所不可缺少的程序。在代表选举中代表者与代表者注定要被分离开，公社的选举结果也是如此。肯定会选举同一个人，而且将产生出内部的派系来。当然，全部用抽签来决定，那是没有意义的，结果会成为对自身的否定。例如，即使在雅

典军人也没有采用抽签制。只是让将军每天更换以阻止权力的固定化。今天，采用抽签制的不是陪审员，就是那些谁干都可以或者谁也不愿意做的那些职位。就是说，只有当能力相同或者不问能力大小的时候，抽签的办法才被采用。然而，应当采取抽签制的理由正好相反，那是为了不让选举腐败以及相对地选择比较优秀的代表。

因此，我们所希望的是，比如通过无记名投票选出三人，再以抽签选择其中一个为代表这样一种方法。在此，最后的阶段将受偶然性左右，因此可以使派系的对立和争夺接班人位置的争斗变得失去意义。结果，虽然并非最佳的办法，总可以相对地选出比较杰出的代表来。通过抽签当选的人不会夸耀自己的能力，没有被抽选到的也没有拒绝与当选者合作的理由。这种政治性的技术与“一切权力都将堕落”的陈腐的反思不同，很有实际的效果。这样，从长远的观点来看，抽签乃是不使权力固定化的选择优秀经营者/指导者的一个方法。这里要再次强调，我们不应该以权力志向这一“人性”可以改变为前提，而且也不应该设想每个人各种能力的差异和多样性会消除掉。在劳动者的自主管理和生产合作社上这个问题也不会消除的。尤其是在必须与资本主义竞争的时候，如果不或多或少采用些资本主义企业的组织原则的话，那就将被迫走向消亡的。如此，我们从一开始就应当以等级的存在为前提。当然，这要根据每个人的协议来确定，为了避免产生权力的固定化，可以导入选举和抽签制^①。

此外，反抗国家和资本的运动在其自身，也必须在权力集中的地方导入可以增加偶然性的这个系统。否则，这样的运动只能变成与它所反对者相似的东西。另一方面，以否定金字塔型组织结构而起步的各种市民运动，反而停留在散漫的片断的忽聚忽散状态下。结果只能成为议会政党的票仓。这种情况不改变，很难想象这些运动会对国家和资本实行有效的抵抗。因此，如果引入上述政治性的技术，我们就根本不用害怕其权力的中心化了。

^① 本杰明·巴伯在《强有力的民主》中提议，建立一个使包括抽签在内的参与型民主主义成为可能的系统。然而，在他的“强有力的民主”中并没有包括蒲鲁东所说的“产业民主主义”，即在企业中参与的民主主义。如果不包含后者的话，结果只能成为“软弱的民主主义”（Benjamin Barber: *Strong Democracy? Participatory Politics for a New Age*, University of California Press, 1984）。

第二章 综合的危机

1. 事前与事后

《资本论》是经济学的著作。因此，很多马克思主义者实际上对该书并不怎么感兴趣，他们到别的地方去寻找马克思的哲学和政治学。或者试图用寻找到的那种哲学来解释《资本论》。当然，我并非轻视马克思的其他著作，但觉得正应该在《资本论》中寻找其哲学和革命论。一般来说，经济学是一门不承认人与人的交换行为中有什么不解之“谜”的学问。其他一些学术领域中或许有种种复杂奇怪的东西吧，但经济学则是客观而明快的。按照这样的基准，经济学家认为复杂奇怪的东西可以解释清楚。不过，从广义上讲，非交换的行为是不存在的。国家和民族也都是交换的一种形态，宗教亦然。在这个意义上，所有的人类行为都可以作为“经济性的”来思考。而其中的所谓经济学其对象领域也并不是那样特别单纯实际的。由货币和信用所编织成的世界，与神和信仰的世界一样，完全是虚妄的，而且同时又以强大的力量蹂躏着我们。

古典经济学家已开始从劳动的角度来观察商品的价值，而把货币视为单纯表示价值的东西。对他们来说，货币没有任何神秘性。基于产业资本主义的发展来思考的这些人否定了以往的商人资本和借贷资本。但马克思却试图从商人资本和生息资本的角度来观察资本。他把资本的运动放到 $G-W-G'$ 这个“一般”公式中表示。产业资本也是如此。而马克思进一步注意到生息资本 $G-G'$ 。正如他所说，这些在“洪荒时代”就已经有了。

我们已经知道，商人资本和生息资本是最古老的资本形式。但是，生息资本自然而然在人们的观念中表现为真正的资本的形式。在商人资本中存在着起中介作用的活动，而不管把它说成是欺骗，是劳动，还是别的什么东西。相反，在生息资本中，资本自行再生产的特征，即自行增殖的价值，剩余价值的生产，却纯粹表现为一种神秘的性质。^①

但是，马克思追溯到“最古老的资本形式”，并非出于对历史的关心。因为，此刻现在，商人资本和生息资本的范式依然存在，而且正是这些资本的运动在改变着世界。追溯到古老的形态，是为了对产业资本主义的市场经济这一意识形态进行谱系学式的暴露。这个公式（G—G'）

它还表明，运动的决定目的本身，是交换价值，而不是使用价值。正因为价值的货币形态是价值的独立的可以捉摸的表现形式，所以，以实在货币为起点和终点的流通形式G—G'，最明白地表示出资本主义生产的动机就是赚钱。生产过程只是为了赚钱而不可缺少的中间环节，只是为了赚钱而必须干的倒霉事。因此，一切资本主义生产方式的国家，都周期性地患一种狂想病，企图不用生产过程作媒介而赚到钱。^②

如果是这样的话，那么经济活动就不可能单单是人们交换物品和服务那样一种东西了。

青年马克思从宗教批判转向了对经济问题的关注。但他在《资本论》中发现，经济世界正是一个宗教的世界。他说：“最初一看，商品好像是一种很简单很平凡的东西。对商品的分析表明，它却是一种很古怪的东

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688页，北京：人民出版社，1974。

② 《资本论》第2卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第68页，北京：人民出版社，1972。

西，充满形而上学的微妙和神学的怪诞。”^① 在单纯的商品中潜藏着形而上学和神学的根本问题^②。马克思于《资本论》里，所有一切都是就经济学而论的，但是，正因为这样，他比在任何地方都触及到了形而上学和神学的问题。

亚当·斯密说，商品为使用价值与交换价值。但是，为什么这样讲呢？那是在商品顺利地与其他商品（货币）实现了交换之后的事情。就是说，斯密是在事后进行思考的。如果某个物品没能成功地实现交换，那么，就连其使用价值也谈不上而只能废弃掉的。可是，对此做事后性思考的斯密将其投射到事前，认为商品中早就存在交换价值。在他看来，交换价值就是购买力（purchasing power），换言之，即货币。无论什么商品无形中都被视为了货币，因此，实际上的货币只能是对此的表示了。而这种交换价值根据其所需要的劳动时间来决定。所以，对斯密和李嘉图来说，货币不过是次要的存在。然而，他们在将货币内在于各种商品之后，便把货币抹消掉了。这与把神内在化于个人之后否定神的存在的人道主义（费尔巴哈）是一样的。

马克思也讲使用价值和交换价值。然而，他是将此作为一种“综合”来把握的。换言之，他是从“事前”来观察事态的。这个时候，综合能否达成并没有保证。我们把这个问题追溯到康德来考察一下。康德在《判断力批判》中，把于既成的法则中整理每个事物的“规定性判断力”与“反思的判断力”做了区分，后者是探索那种在既成的法则中无法得到整理的例外事物以思考其包含的新的普遍性。这种情况下，综合判断的困难在于后者一方。反思的判断力能够顺利实行，只能靠“理论的信念”。但是，一旦这种判断得到了认可，之后该判断就会成为规定性的东西。在此，我

^① 《资本论》第1卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第87页，北京：人民出版社，1972。

^② 例如，圣经否定了货币经济，却无处不作为隐喻而使用着。这在希腊的赫拉克利特以来的哲学家那里也是如此。他们直面着货币的“神学/形而上学”性质。关于这一点，马克·夏伟的《文学的经济》有深入的考察。（Marc Schell *The Economy of Literature*, The Johns Hopkins University Press, 1978）

们可以把规定的、反思的这一区别当作事前性的、事后性的区别来思考。康德在《纯粹理性批判》中，首先把综合判断视为已确立的，在此基础上探索其超越论的条件。这是一种事后性的立场。但是，这并不意味着综合判断是容易的。综合判断总是蕴含着某种飞跃，存在着危险。也因此，它得以成为“扩张性”的。康德在综合判断中发现了困难，是在他站到所谓“事前”的立场思考的时候。同时，可以说，除了进行超越论式的考察，他总是从“事前”的角度来思考的。

由此观之，莱布尼茨把事实命题当作分析命题的时候——例如，“渡过罗宾河”包含在“恺撒”这一主语当中——不用说他是从事后的立场来思考的。强调本质在结果中得以显现的黑格尔也是一样。黑格尔以嘲笑的态度抛弃了现象与物自体这一区别，认为这充其量不过是已经被认识的东西与尚未被认识的东西这两者的区别而已。但是，黑格尔抛弃物自体，只是因为他站在“绝对精神”这一绝对的事后性（终结）来观察罢了。由此，一切生成都作为精神的自我实现而得到了目的论式的理解。

康德认为，以分析判断来证明只能是综合判断的事物，这便是形而上学即思辨哲学。然而，同样的事情也可以用来说明站在事后性立场上的思想。所谓形而上学就是将只能是事后性的东西投射到事前这样一种思考。因此，在尼采看来，形而上学批判乃是“谱系学的”。而实际上，康德的批判早已是谱系学的了。因为，此乃表示作为经验论者和合理论者出发点的感觉或概念通过某种象征形式所媒介的结果。

在此，我们可以发现作为对黑格尔主义事后性“综合”提出异议的思想家克尔凯郭尔和马克思。他们分别在自己的语境中强调综合判断需要“惊险的跳跃”。例如，克尔凯郭尔说思辨是向后看的而伦理却是向前看的。向后看即事后性的，向前看则是事前性的。对他而言，理解耶稣即基督意味着“叫耶稣的人是神”这一综合判断。在黑格尔那里，耶稣即神是通过后来基督教的扩大这一历史结果而得到证明的，克尔凯郭尔则质问，“同时代的”即我们可否事前就理解这一点呢。在此，把衣衫褴褛的耶稣视为神，那是一种作为“惊险的跳跃”的信仰。

克尔凯郭尔把人类作为有限性（感性）和无限性（悟性）之“综合”来观察。但是，这种综合能否成立，依靠自己本身是决定不了的。这需要他者（基督）的存在。换言之，要把自我当作综合来实现，需要“惊险的跳跃”。他称这种综合为“质的辩证法”。然而，我在此要讲的是，看上去与克尔凯郭尔似乎无缘甚至对立的马克思，特别是在他的《资本论》中，可以发现同样的问题。马克思的辩证法并非把黑格尔的辩证法改变成了唯物论的，而是一种“质的辩证法”。这个问题超越了宗教、艺术和经济等领域的差异而与综合判断的事后性和事前性问题相关联^①。

马克思在把商品放到使用价值和交换价值的综合上来观察时，他注意到了这里存在的困难。因为他是在所谓“事前”的立场上观察的。商品是使用价值和价值，也即是感性的和超感性的、有限的和无限的之综合，但如果没有某种“跳跃”的话，这种综合则无法得以实现。在此，他发现了以下这个二律背反。

一切商品对它们的所有者是非使用价值，对它们的非所有者是使用价值。（省略）可见，商品在能够作为使用价值实现以前，必须作为价值来实现。

另一方面，商品在能够作为价值实现以前，必须证明自己是使用价值，因为耗费在商品上的人类劳动，只有耗费在对别人有用的形式上，才能算数。但是，这种劳动对别人是否有用，它的产品是否能够满足别人的需要，只有在商品交换中才能得到证明。^②

^① 克尔凯郭尔说：“基督教世界自己不知不觉中抹杀了基督教。因此，现在要做的事情是将基督教重新引入基督教世界。”（《基督教的修炼》）经济学家把货币视为单纯表示商品价值的手段，实际上虽然人们为获得货币而不断地重复着“惊险的跳跃”。这里，模仿克尔凯郭尔的话，可以这样表现马克思针对古典经济学所要做的事情。“经济学自己不知不觉中抹杀了货币。因此，现在要做的事情是将货币重新引入经济学。”这便是发现存在于商品—货币中的危机，或者无法扬弃的非对称关系。

^② 《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103页，北京：人民出版社，1972。

在另外的地方，马克思又这样写道：“W—G。商品的第一形态变化或卖。商品价值从商品体跳到金体上，像我在别处说过的那样（《政治经济学批判》），是商品的惊险的跳跃。这个跳跃如果不成功，摔坏的不是商品，但一定是商品所有者。”^① 不过，卖不掉的时候，多数情况下会被废弃掉，因此，商品也会“被摔坏的”。商品是否有价值，只有通过这种交换的“惊险的跳跃”才能得到确认。卖不出去的商品，正如克尔凯郭尔所说的那样，由于没有从他者那里获得其存在的根据，就成了“作为绝望的自我本身的形态”即“致死的病态”。总之，从事后的角度看，商品是使用价值和交换价值的“综合”，但从事前的角度观之，它并不存在。要获得实现，它必须被其他商品（等价物）所交换。

马克思在《资本论》作为“价值形态”来论述的，正是一个商品只有被其他商品所交换才可能有其价值。这从别的观点来说，即马克思重视的是使用价值。古典经济学派从各种商品的等值这一结果出发，因此，该商品对他人是否具有使用价值则无所谓的。既然认为它们是被等值的，故包含了作为共同本质而投入的劳动。从事前的立场观之，不管生产中被投入了多少劳动，商品对他人来说都必须是使用价值。新古典派把斯密和李嘉图的劳动价值说作为“形而上学”排斥掉，另从购买者发现的“效果”开始讲起。对他们来说，马克思不过是古典派的亚流而已。然而，他们的误解正从反面强调了《资本论》中的马克思所说的商品首先对他人必须具有使用价值否则不成其价值的观点。

没有一个物可以是价值而不是使用物品。如果物没有用，那末其中包含的劳动也就没有用，不能算作劳动，因此不形成价值。^②

^① 《资本论》第1卷第1篇第3章第2节(a)，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第124页，北京：人民出版社，1972。

^② 《资本论》第1卷第1篇第1章第1节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第54页，北京：人民出版社，1972。

在《资本论》之前，马克思也对古典经济学进行了各种批判。例如，他强调价值的实体即使作为劳动时间，那也是“社会性”的劳动时间。换言之，马克思已经知道这是通过与货币交换的规则而被实现的劳动价值。但是，实际上古典派也曾经从社会的均衡方面思考劳动价值，因此，单纯强调“社会性”并不能超越古典经济学。《资本论》以前的马克思与古典派一样，试图从作为由货币经济而得以组织起来的结果即社会分工方面，来说明货币经济。他并没有考虑为什么商品的交换必须通过货币，相反却认为劳动本身的“社会性格”是通过货币才得以实现的。

最后，我们看一下一切文明民族的历史初期自然发生的共同劳动。这里，劳动的社会性显然不是通过个人劳动采取一般性这种抽象形式，或者个人产品采取一个一般等价物的形式。成为生产前提的公社，使个人劳动不能成为私人劳动，使个人产品不能成为私人产品，相反，它使个人劳动直接表现为社会机体的一个肢体的机能。表现在交换价值中的劳动是以分散的个人劳动为前提的。这种劳动要通过它采取与自身直接对立的形式，即抽象一般性的形式，才变成社会劳动。

最后，生产交换价值的劳动还有一个特征：人和人之间的社会关系可以说是颠倒地表现出来的，就是说，表现为物和物之间的社会关系。只有在一个使用价值作为交换价值同别的使用价值发生关系时，不同个人的劳动才作为相同的一般的劳动相互发生关系。因此，如果交换价值是人和人之间的关系这种说法正确的话，那末必须补充说：它是隐蔽在物的外壳之下的关系。^①

马克思说，在商品经济中人与人的关系作为物与物的关系而被表现出

^① 《政治经济学批判》，见《马克思恩格斯全集》中文版第13卷第22—23页，北京：人民出版社，1962。

来。这个观点后来由卢卡奇作为“物象化”概念而被显在化，但实际上这是与早期的异化论一样的一个构思。换句话说，就是把事后所发现的东西投射到其以前去那样的思考。从事后来看，商品经济所形成的社会分工，好像与在共同体或工厂内部的分工一样似的。但是，共同体或工厂中的分工是有意识的而且清清楚楚的，可在社会分工上，即使人与人或者他们的劳动是相互关联的，我们亦无法进行透明的预测。比如，我想用自己劳动得来的钱买甜瓜。这是一个无产阶级农民所种的产品，而这个农民恐怕无法知道自己的劳动被放到了与我的劳动等值的位置上了。进而，我们的关系中有资本介乎其间。我们可以说这是分工，那只是因为我们事后性地、从可以透视一切的视角来观之的结果。

《资本论》也的确存在着以上所述的那种思考。但是，与包含着同等的劳动故不同的商品是等值的这一思考相反，马克思这样说道：

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。后来科学发现，劳动产品作为价值，只是生产它们时所耗费的人类劳动的物的表现，这一发现在人类发展史上划了一个时代，但它决没有消除劳动的社会性质的物的外观。^①

各种商品只有在被等值的情况下才具有共同的本质。抽象劳动或者

^① 《资本论》第1卷第1篇第1章第4节，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。

“社会”劳动时间，不过是通过这种交换（等值）于事后被发现的。当然，所谓“社会”关系是一种“没有被意识到”的关系。马克思并未否定劳动价值说，因为，这从事后来看是妥当的。而劳动价值乃是在产业资本主义阶段，透过货币所规定的价格，强加给所有生产物的。实际上，世界经济中的竞争乃是以生产所要劳动时间的缩短或者围绕劳动的生产性而展开的。然而，这根本没有对资本主义经济作出任何说明。在此，货币被忘却了，也即资本被忘却了。

2. 价值形态

《资本论》与马克思以前的著作如《政治经济学批判》和《导言》等其根本的不同，在于这里出现了价值形态论。

古典政治经济学的根本缺点之一，就是它始终不能从商品的分析，而特别是商品价值的分析中，发现那种正是使价值成为交换价值的价值形式。恰恰是古典政治经济学的最优秀的代表人物，象亚·斯密和李嘉图，把价值形式看成一种完全无关紧要的东西或在商品本性之外存在的东西。^①

不过，这也适合用来说明马克思本身。《资本论》以前的马克思不管怎样具有“批判性”，我们必须说他依然是在李嘉图的思考范围内的。阿尔都塞说在《德意志意识形态》前后存在着一个马克思认识论上的断裂，如果要强调这种断裂存在的话，那也应该是在从《导言》到《资本论》的

^① 《资本论》第1卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第98页，北京：人民出版社，1972。

发展过程中存在着决定性的“断裂”，这便是价值形态论^①。

在这里，所谓“正是使价值成为交换价值的价值形式”意味着什么呢？如斯密所言，交换价值即是购买力（purchasability）。在他看来，所有

^① 与重金主义和重商主义相比，古典经济学家重视生产，这得到了马克思的评价。但是，他们并没有看到使生产物成为商品和货币的“价值形态”。换言之，古典派没能区别生产物和商品。他们认为，生产物即使没有被交换，只要是通过劳动生产出来了就有其价值，而这个价值用货币来表示。值得注意的是，最早对重商主义予以否定的是重农主义者魁奈（《生产表》）。他在土地的自然力中寻求利润的源泉。换言之，他否定了价值形态所构成的世界之自律性，而到自然的生产力（自然的赠与）那里去寻找财富的源泉。古典派基本上是沿着魁奈这条线走的。不过，这也可以换一种说法，称为基于人的分工之生产力。这个换言之之中，存在一种只有人的劳动才能形成价值的思考。马克思在《哥达纲领批判》中，批判这种古典派—拉萨尔式的观点，强调不仅人生产自然也在生产。他下面这段话不单单是对拉萨尔拥护地主阶级的批判，而是贯穿《资本论》的一个重要认识。“人在生产中只能象自然本身那样发挥作用，就是说，只能改变物质的形态。不仅如此，他在这种改变形态的劳动中还要经常依靠自然力的帮助。因此，劳动并不是它所生产的使用价值即物质财富的唯一源泉。正象威廉·配第所说，劳动是财富之父，土地是财富之母。”（《资本论》第1卷第1篇第1章第2节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第56—57页，北京：人民出版社，1972。）这与下面这个问题相关：劳动力和土地这些要素是资本所依据同时无法自己生产出来的东西。当然，更重要的还在于，不管是人的生产还是自然的生产，它们都靠价值形态而被组织起来。重农主义者和古典经济学家都忽视了这一维度。他们把价值生产和物的生产等同视之了。这又导致把资本主义经济与工业文明等同视之的思考。由此，产生了把产业资本主义所带来的问题单纯作为近代工业/技术问题来看待的观点。古典经济学家重视劳动，这的确是划时代的。但是，这种观点不仅导致对由“交换”的困难所产生的货币和信用世界这一维度的轻视，而且造成了仿佛社会性交换可以透视似的错觉。结果，将通过货币实现的社会分工和工厂内的分工同一化了。这最终归结为把全社会按计划像一个工厂那样统御的“社会主义”（国家主义）。很清楚，这种“社会主义”只能获得局部的或一时的顺利发展。而多数情况下，失败最显著地表现在农业问题上。因为，这多半是基于“自然的生产”。但是，失败的原因在于小看了伴随交换而来的本质困难。重要的是，试图有意识地控制自然发生的、无政府的东西的恩格斯以后的马克思主义主流观点，是从古典经济学的思考方法派生而来的。他们并没有像马克思那样认真思考这样的问题：为什么没有货币交换就无法实现。不单是从古典派那里会出现集权式的计划经济论者，从新古典派那里也会产生，这一点值得注意。例如，倡导市场社会主义的O·兰格试图揭示，通过计划经济实现资源的合理分配是可能的。但是，他的理论不仅是基于瓦尔拉斯的一般均衡论的，而且表明正是在社会主义经济中一般均衡论才可能得到真正的实现。在兰格的思考里，中央计划当局发挥着一般均衡论中推动者的作用，而这通过计算机的发展其实现更为可能了。可以说，苏联崩溃之后的市场社会主义者基本上是这样认为的。然而，这种计划的有可能实现，只是在可以透视的封闭空间里。马克思强调，货币始于共同体与共同体之间的交易。在一个共同体的内部原本并不需要货币的。所以，在一个共同体或国家内要废除货币反而是容易的。但是，这并非对货币的“扬弃”。即使局部地扬弃了货币，在共同体的外部交易时也会被要求的，结果，货币在内部也依然暗自作为价值尺度而发挥着机能。

商品都应该具有购买其他商品的力量（直接交换的可能性）。从这个意义上讲，货币并没有什么特别的。金之所以能够成为货币，在于依据所投入的劳动而具有了交换价值。如果这样思考的话，货币确实没有什么特别重要的。斯密和李嘉图嘲笑了特别重视金银货币的重商主义者和重金主义者。但是，货币和商品的不同是显而易见的。实际上，用商品不能购买其他商品，但若是货币任何商品都可以购买。这就是说，商品不具有交换价值。那么，只有货币具有交换价值，这是为什么呢？马克思试图依据劳动价值说来说明而煞费了苦心，但结果并不理想。

可是，在《资本论》中，他在不涉及劳动价值说的情况下，成功地阐明了货币之一般购买力其所依靠的“正是使价值成为交换价值的价值形式”。我将在后面详述，一切商品通过一个商品来表现其价值，这一形态使那一个商品（一般等价物）成为货币。同时，一方面一个商品（货币）被排他性地赋予了购买其他商品的力量，另一方面除此之外的商品则放弃与其他商品直接交换的力量。换言之，马克思试图不以劳动价值为前提，而于价值形态——相对的价值形态和等价形态——中来寻找那个使之成为商品的东西。

价值形态论是这样展开的。首先，在“单纯的价值形式”上，商品A的价值由商品B的使用价值来表示。这时，商品A处于相对价值形式上，商品B处于等价形式上。马克思用以下的例子来说明单纯价值形式。

（相对价值形态）（等价形态）

20 码麻布 = 1 件上衣

这个等式表示，不能说20码麻布其本身具有价值，只有被等同于一件上衣之后，才通过其自然形态价值获得了表示。另一方面，一件上衣处于任何时候都可以与前者交换的位置上。等价形式使一件上衣仿佛自身内在着交换价值（直接的交换可能性）似的。“一个商品的等价形式就是它能与另外一个商品直接交换的形式。”^①而货币的秘密就隐藏在这种等价形式中。马克思称此为商品的拜物教。当然，在这个单纯的等式中，一件上衣

^① 《资本论》第1卷第1篇第1章第3节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第70页，北京：人民出版社，1972。

并非总是等价形式。因为，20 码麻布也可以处于等价形式上。

诚然，20 码麻布 = 1 件上衣，或 20 码麻布值 1 件上衣，这种表现也包含着相反的关系：1 件上衣 = 20 码麻布，或 1 件上衣 = 20 码麻布，或 1 件上衣值 20 码麻布。但是，要相对地表现上衣的价值，我们必须把等式倒过来，而一旦我们这样做，成为等价物的就是麻布，而不是上衣了。可见，同一个商品在同一个价值表现中，不能同时具有两种形式。不仅如此，这两种形式是作为两极相互排斥的。

一个商品究竟是处于相对价值形态，还是处于与之对立的等价形式，完全取决于它是价值被表现的商品，还是表现价值的商品。^①

要之，某个物是商品还是货币，取决于它所处的“位置”。某个物之所以成为货币，在于它处在等价形式上。那某个物不管是金或者银，当处于相对价值形式上时便是商品。

相对价值形式和等价形式是同一价值表现的互相依赖、互为条件、不可分离的两个要素，同时又是同一价值的互相排斥，互相对立的两端即两极^②。

在单纯的价值形式上，麻布是处在相对价值形式还是等价形式上却无法决定。具体而言，麻布的所有者在交换麻布和上衣时，如果认为是用麻布买了上衣，那么，麻布就是等价物，另一方面，上衣的所有者认为用上衣买了麻布，就是说，也有上衣是等价物的可能。

其次，形式 II “扩大的价值形式”是这样的。

^① 《资本论》第 1 卷第 1 篇第 1 章第 3 节 A，见《马克思恩格斯全集》中文版第 23 卷第 63 页，北京：人民出版社，1972。

^② 《资本论》第 1 卷第 1 篇第 1 章第 3 节 A，见《马克思恩格斯全集》中文版第 23 卷第 62 页，北京：人民出版社，1972。

(相对价值形式) (等价形式)

20 码麻布	}	= 1 件上衣 =
		= 10 磅茶叶 =
		= 40 磅咖啡 =
		= 1 夸特小麦 =
		= 2 盎斯金 =
		= 2 分之 1 吨铁 =
		= 其他商品 =

在此，麻布可以和上衣以外的多种物品交换。但是，即使在这种情况下，麻布到底处于相对价值形式还是等价形式的地位上，还不能决定。它获得决定是在形式Ⅲ，即“一般价值形式”形成的时候。

(相对价值形式) (等价形式)

1 件上衣 =	}	20 码麻布
10 磅茶叶 =		
40 磅咖啡 =		
1 夸特小麦 =		
2 盎斯金 =		
2 分之 1 吨铁 =		
X 量商品 A =		
其他商品 =		

这时，麻布成了一般等价物。换言之，只有它才具有购买力（直接交换的可能性）。同时，其他物不再可能站到等价形式的位置上。通俗易懂地讲，货币以外的所有商品可以被购买但不能去购买别的物。这个第三种形式的形成与霍布斯《利维坦》所说的社会契约相似。马克思本身称其为“商品之间的共同事业”。

第四种形式的“货币形式”乃是“一般价值形式”的发展。不过，货币形式的核心已经在一般价值形式上表示出来，所以这里就不再叙述了。重要的是，我们不能把这种发展与历史的发展相混同。正相反，马克思乃

是通过超越论的/谱系学的追溯来发现在更发展的形态上被隐蔽了的东西。在货币形式中，只有金银占据了一般等价形式的地位，其他所有物则被置于相对价值形态上。如下面所述，结果造成了这样的思考：

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

可以说，货币形式所抹消掉的正是价值形态本身。即，某个物成为货币或者商品，其“形式”却不见了。结果，如重商主义者和重金主义者那样，它们觉得好像金本身具有特别的价值似的。另一方面，古典经济学家（斯密、李嘉图）对此予以否定，他们主张各种商品存在着内在的价值，货币不过是表示各种商品价值的东西而已。基于这样的思考，李嘉图左派和蒲鲁东等提出了废除货币而建立劳动单据和交换银行的设想。如果说，在马克思所谓的货币形式中金是利维坦的话，那么，古典派则是打倒了那种绝对主义体制，使其成为君主立宪制的东西。进而，从这个意义上讲，可以说社会主义者们是要建立商品的民主主义体制。即，在没有货币/帝王的情况下实现民主主义体制。

然而，这并不是对货币/帝王的扬弃。例如，在推翻绝对主权者（绝对君主）后出现的民族国家中，人民主权得到提倡，但是这样的人民乃是早被绝对君主所塑形的东西，这一点却被忘却了。人民已然是国家的人民。同样，只保留商品而否定货币是奇怪的事情。商品和货币一样，只有放在价值形态上才存在。因此，货币遭到了古典经济学的轻视，也便是货

^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。

币形式即价值形态遭到了忽视。

而促使马克思引入价值形态的契机，无疑在于他和塞缪尔·贝利对李嘉图之批判的相遇。根据李嘉图的观点，一切商品中都具有内在的价值，它由所投入的劳动时间所决定。在这种情况下，货币也是金，其价值由生产所需要的劳动时间而决定。对此予以激烈批判的是贝利。简单说，贝利认为商品的价值由其他商品的使用价值相对地表现出来，超过于此的“绝对价值”是不存在的。“价值并不表示什么绝对的内在的东西，不过是作为两个对象可以交换的商品而构成相互的关系”，“价值表示两者之间的一种关系，不论什么商品——明确的或者暗示的——如果与其他商品不构成关系的话则无法表述”，“视价值为什么内在的、绝对的东西，这种观念的产生在于和其他商品乃至货币之间恒久的联系”（《李嘉图价值论批判》）。尤其是贝利下面的观点非常重要：“价值即同时代的各种商品之间的关系。因为，只有这些商品才能够相互得到交换。如果我们拿某个时期的商品来比较另一个时期的商品之价值，那只不过是再比较这个商品相对于不同时期其他的某个商品所构成的关系。”（《李嘉图价值论批判》）这意味着，每当这个时候各种商品构成了一个所谓共时性的关系体系。

毋庸置疑，马克思受到了这种批判的震撼。实际上，他在《资本论》中没有立刻把各商品的价值还原到劳动价值，而是试图从与其他商品的关系中来考察的。这在某种意义上，可以说是从使用价值（效果）开始。不过，从重视货币的马克思的观点来看，贝利和古典派同样忽视了货币。贝利忘记了一个单纯的事实，即商品与商品不能直接发生关系，所有商品只有在货币的媒介之下才能相互产生关联。对他来说，人们拿某商品与金交换的时候，被视为与金这一商品交换没有什么两样。这个时候，金并非商品而是货币这一点被忽略了。他没有看到，某物之所以为货币在于它被置于一般等价形态（或者货币形态）上。商品的关系体系并非各种商品直接发生关系，而是由和一般等价物的一商品之关系构成的。

否定内在的劳动价值，以使用价值为出发点设定价值体系的均衡，从这个意义上讲，可以说贝利的思考乃是新古典派的始祖——虽然不幸地他

们没有认识到这一点。不仅古典派，包括把劳动价值说作为形而上学而否定掉的新古典派经济学家，他们都没有重视交换必须通过货币来完成这一点。对于他们来说，货币只是价值尺度乃至交换手段。在这种“货币中立性”之下，瓦尔拉斯的一般均衡理论得以成立。他们把市场看作在一个拍卖者之下商品的价格得到调整的场域。但是，实际的市场中买卖并非同时进行的。正如马克思说的那样，通过将货币当成本钱，买与卖分离开来了。一般均衡理论不过是通过使货币中立化（无化）而建立起来的抽象假设而已。即使在反古典派或反马克思派的经济学家中间，也有如威克塞尔那样的学者对货币的中立性表示怀疑的，他认为市场利息率和自然利息率的乖离导致积累上的价格低落，换言之，他显示了货币经济本来就是不均衡的（《国民经济学讲义》）。另外，哈耶克也曾指出，市场乃是一般均衡理论所无法解决得了的、于分散的 *disperse* 中竞争的场域。

然而，是马克思第一次否定了货币的中立性。关于一般等价形式所产生的“价值形式Ⅲ”，他指出商品的价值体系成为一个自我言说的体系。“这正如与成群的动物界中形成各种类、种、亚种、科等的狮子、虎、兔和其他所有现实的动物们排成系列，而且此外还有动物这一表示动物界全体的个性化身存在着似的。”（《资本论》第1版）在此，马克思暗示了与集合论的悖论或者自我言说的悖论同样的东西。古典派或新古典派把货币看作单纯的媒体，意味着把货币放在元级（*meta level*）上而与商品的对象客体（*object level*）区别开来。但是，这种“逻辑平衡”是无法保持的。因为，正如利息率表示的那样，货币作为商品来处理的时候，将产生 *meta level* 上的东西（阶层）下降到成员（*object level*）来的事态。古典派和新古典派都把货币中立化 = 抹消掉了，然而，这样的事情是办不到的。

已经十分清楚，马克思在引入价值形态论时放弃了以往的思考。在此有一个巨大的转变。这正可以称之为“哥白尼转向”的，其意义绝不仅仅局限于经济学上的问题。对马克思来说，贝利对李嘉图的批判类似于使康德“从独断论的迷梦中觉醒过来”的休谟之批判。就是说，假如李嘉图是独断论的（合理论），那么，贝利则是休谟那种怀疑论的（经验论）——

这和休谟本身的经济理论无关。而康德却既非合理论也非经验论，他试图观察存在于这些思考之前的还没有被意识到的“形式”。这便是超越论式的追溯。同样，马克思接受了贝利对李嘉图的批判，同时也批判了贝利。他要追溯的是贝利和李嘉图都没放到眼里的价值形态，即促使某种物成为货币和商品的“形式”（价值形态）。

再次强调，马克思认为某一物如金成为货币，并不在于金这一物质的性质。金之所以为货币，在于它被置于货币形式（一般等价形式）上。所以，即使它不是金而是别的什么也无妨。马克思所发现的是，使物成为货币或者使物成为商品的形式。这时，以前暧昧不清的很多事情，都变得清晰了。例如，在古典经济学中物（或服务）和商品没有区别开来^①，这也意味着，物和使用价值没有被区别开来。马克思大半也遵从了以往的习惯。然而，严密地讲，物并非使用价值。在价值形态上，一个商品的价值由其他商品的使用价值来表示。在这种情况下，所谓使用价值乃是原材料的形式。例如，语言学中声音和音韵是被区别开来的。声音是物理性的，而音韵则是符号即意义作用的“原材料形式”。在这个意义上可以说，马克思在引入了价值形态以后，他所追溯的不是商品和货币，而是这些成为商品和货币的语言形式。

康德说，经验论者起点上的感觉信息，已然是由感性形式所构成的东西了。我们所知道的是这种“现象”，而非物自体。同样，马克思所阐明的是，古典经济学仅仅以由价值形态所构成的世界为对象。商品经济乃是限于采取商品形态下的物或组织起生产的东西。商品经济不管怎样扩大，总有无法包括进去的东西留下来。实际上，我们可以在资本主义商品经济无法随心所欲地组织进去的东西中，发现其“局限”的。如

^① 古典派没有区别财货（或其生产）和商品（或其生产）。这种不加区分，意味着没有区分开由资本主义商品经济所组织的生产与非资本主义商品经济的社会生产。从另外的角度讲，可以说古典派假定所有生产都是资本主义生产。不用说，这样的假定是错误的。即使说资本主义商品经济构筑成了世界性的分工体系，但最终它依然不能覆盖全部生产。它所能做到的只是赋予非资本主义生产和非商品生产以资本生产的“拟制”而已。

后所述，这就是产业资本所依靠而自己又无法创造出来的外部，即自然环境和人类。

因此，《资本论》对价值形态的导入，乃是马克思划时代的态度转变。虽然还残留着黑格尔式的辩证法发展这一叙述形式，马克思要做的正是颠覆现行意识所不言自明的那些东西，即要实现超越论式的追溯。从别的角度讲，马克思的态度转变意味着，不是物，而是把物所处的关系场域放到优先的位置上。

3. 资本的本能

马克思的价值形态论讨论的并非货币的历史起源，而是在超越论（逆向地）上对货币引起的交换进行了考察。例如，亚当·斯密从物物交换中发现货币的起源，这样说道：

带来这么多利益的分工，原本并非预料并意识到因此将产生全社会之富裕的人类智慧的产物。所谓分工，来源于对如此广泛的有用性漠不关心的人类本性上的某种气质，即试图以某物与其他物品交易、交换、买卖这样一种气质，其缓慢渐进发展的必然结果。这种气质是难以说明的人类所具备的本能之一，还是理性与语言这一人类能力的必然结果呢？虽然后者更让人觉得确切无疑。这个问题并不包含在我们眼下的研究课题之中。总之，这种气质乃是一切人类所共同拥有而在其他动物中未曾被发现的东西。（《国民财富的性质和原因的研究》）

然而，物与物的交换未必就一定产生货币经济。例如，通过赠与和回赠这一互酬制也可以实行交换。实际上，互酬制交换与导致货币经济的那种交换是性质根本不同的。后者虽然看上去仿佛物与物的交换，而实际上它们是处于价值形态之下的。就是说，物物交换中事实上某一物是被当作

等价物的。这里，存在着非对称的价值形态——相对价值形态和等价形态。可是，作为发展之象征的货币形态反而使人们忘记了这一点。通过历史性追溯而发现的作为起源的物物交换，则是建立在对这种价值形态的忘却之上的。

马克思要质疑的，就是这种起源论——斯密与同时代的卢梭、赫德等所著众多的语言起源论——所具有的各种前提。斯密所思考的物物交换已然是从资本主义市场经济的角度所能想象到的状况。这里，看上去好像是透过货币这一媒介才使物或者服务获得了交换似的。在这种情况下，如果货币本身是金（金属）的话，那么这种交换则只能是物物交换了。斯密在货币的起源中发现物物交换的时候，其观点与他的劳动价值存在于各种商品中而货币不过是其表示而已的看法，是一致的。可是，这种看法隐蔽了存在于商品和货币交换中的关系之非对称性。站在货币形态上和站在商品形态上的两者，其关系不是对称的。而这种非对称性明确显露出来，是在产业资本主义的阶段。即，这是只拥有劳动力这一商品的人（雇用劳动者）和拥有购买此种商品之货币的人（资本家）两者之间的关系。他们相互具有自由买卖的法律契约关系，因而并非封建的支配关系。但是，产业资本主义经济中的阶级关系，正是通过卖与买、商品与货币（资本）的非对称关系才得以形成的。斯密讨论货币的起源，通过这种议论造成了交换关系的非对称性仿佛是永久的自然形态（本能）似的印象。对此，马克思不是做经验性的历史追溯，而是靠超越论式的追溯发现了价值形态，即相对价值形态和等价形态。换言之，商品交换绝不可能是对称的关系。

马克思在之后的“交换过程”一章中，似乎对商品交换做了历史性的考察。在此，他所强调的是交换过程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成员接触的地方开始的。但是物一旦对外成为商品，由于反作用，它们

在共同体内部也成为商品。^①

这与其说是历史性的，不如说是超越论式的考察。因为，这并非单纯地发生于远古的事情，现在仍然在进行之中。可以想象，这个“共同体”包括了从家庭、部落到国家的各种层面。

商品交换始于共同体与共同体之间，这意味着什么呢？第一，它与共同体内部的“交换”不同。在共同体中其交换的原理是赠与——回赠这一互酬制。例如，即使在现代商品经济最发达的国家，其家庭内部虽有分工却没有商品交换。在此，被称之为“爱”的赠与互酬制发挥着作用。第二，它与共同体和共同体之间相互接触而发生的暴力性掠夺不同。赠与与掠夺，在商品经济之前是普通的，而商品交换只是边缘性的。

卡尔·普兰尼指出，在市场经济以前的交换中赠与的互酬性和再分配是其主要形式（《大转变》）。然而，“再分配”本来是掠夺的一种形态，为了持续不断的掠夺才进行再分配的。例如，封建领主处在农村共同体之上，向农业共同体掠夺生产物，但为了持续下去不可过分掠夺，要保护农民免受外敌的攻击，甚至必须进行农民们办不到的灌溉等等“公共”事业的建设。所以，农民的纳贡被表征为仿佛是回赠或者义务似的。就是说，掠夺伪装成互酬制的形态。这种“再分配”的形态，在绝对主义王权国家和民族国家的形态中也没有什么本质的改变。国家机构通过收取的税金实行再分配，以缓和阶级对立，或者用以解决失业问题。不过，这常常作为国家或者政治家的“赠与”而被接受。

掠夺是强制性的，而赠与的互酬制也具有另外一种强制力。赠与逼迫被赠与者回礼。例如，在 potlatch（北美西北海岸印第安人的喜宴和礼物——著者注）中典型的例子，即毫无理由地向对方赠与，而被赠与一方则要拿出数倍以上的回赠。这种强制力与交换中必须履行契约的强制力不同。在人类学家发现这种交换的地区，它被称之为 mana 或者 hou，实际上

^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。

是一种心理上的负疚感。功能主义人类学者解释说，这种赠与的互酬制在结果上导致了交换的出现。然而，其动机却与商品交换完全不同。正如商品生产是一般生产的一部分一样，商品交换也是一般交换的一部分，而无法涵盖全部领域。这在把劳动力作为商品而渗透到社会深层的资本主义经济阶段，也是如此。掠夺与赠与的交换形态，在看似商品生产与交换已然无所不在的状况下，仍然会存在下去。

一般的马克思主义者认为，经济的东西乃是基础性的构造，而国家和民族则是上层建筑。对此，产生了这样一种批判：强调上层建筑具有相对的自律性，其本身的形式值得探索。然而，这种“历史唯物主义”的观点根本就不是马克思的。例如，资本主义经济是什么经济基础吗？货币和信用的世界难道不是比经济的更具有宗教性幻想的结构吗？我们如今已然被这种“历史唯物主义”的观点所左右。反过来说，即使国家和民族是宗教性的幻想，它们之所以必然存在，难道不是因为其与资本一样具有现实的不可避免的基础吗。因此，不管怎样强调国家和民族是想象（假象）的，也绝对无法把它们消解掉。应该这样认为，资本、国家和民族分别基于不同的“交换”原理。它们之所以没有被区分开来，是因为在资产阶级国家中，它们是三位一体的存在。首先，我们区分一下它们的“交换”原理。不是从历史学的角度，而是通过超越论的追溯将其作为交换形态来看。这时，正如我们已经看到的，从这里可以发现三种交换形态（赠与的互酬制、掠夺与再分配、依据货币的商品交换）。进而，还有一个交换形态，我们称它为联合（association）。它是基于和上面三种交换形态不同的原理的。就是说，这里的交换与国家和资本不同，因为是非榨取的，也与农业共同体有别，其互酬制是自发的、非排他性的（开放的）。

可以说，前三种“交换”原理中的商品交换，在近代得到了发展并压倒了其他的交换形态。但是，商品交换无法彻底化。第一，这是马克思所说的“取契约形态的法律关系”^①，它以靠暴力来保证契约履行的国家为前

^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，北京：人民出版社，1972。

提。第二，它无法彻底瓦解共同体。例如，它不能使家庭市场经济化，而只能依存于家庭。另外，农业等也是无法彻底资本主义化的。资本主义经济在有关人和自然的生产方面，仍然只能依靠家庭和共同体，从这个意义上讲，基本上是以非资本主义生产为前提的。因此，不管资本主义市场经济如何全球化了，这些形态还残留着。我们在后面还要讨论到有关国家和民族的问题，这里只强调一点，资本、国家、民族分别植根于不同的“交换”形态。在此，我们首先必须弄清楚存在于狭义交换中的困难。

亚当·斯密没有区分商品交换和一般交换的不同，这意味着他对由商品交换导致的“社会分工”和共同体内部的分工没有区别开来，也即是把市场经济的原理当成了超历史的原理。对此提出异议的人——博兰尼亦是其中之一——则抬出商品交换之外的交换形态来。例如，列维-斯特劳斯和哈耶克试图从更广的意义上理解交换。列维-斯特劳斯在女性交换的层面上思考了亲族的结构。哈耶克则认为，赠与也是交换形态的一种，商品经济不过是“一般经济学”的一部分而已^①。然而，他们的观点只揭示了资本主义市场经济的历史性和局部性，并没有观察商品交换本身存在的问题。

商品交换虽然依据的是协议，却带来了阶级关系。然而，这和基于掠夺的阶级关系并非同样的东西。资本主义经济中的阶级关系来自商品（所有者）和货币（所有者）的关系。原因在于，商品和商品之间如果没有某种等价物介乎其间，它们就不能被相互交换。因此，商品所有者和货币所有者的立场是根本不同的。而马克思并没有从商品所有者与货币所有者的角度来看，而是追溯到使其成为商品和货币的价值形态。每个人都可以成为商品所有者也可以成为货币所有者，但是商品与货币（相对价值形式与

^① 靠资本主义以前的原理是无法克服资本主义经济的。当年一看仿佛向市场经济原理提出异议似的时候，那实际上只是从意识形态上支援资本主义经济某个发展阶段上的局势呢。例如，巴塔耶把二战后美国的海外援助（马歇尔计划）视为“荡尽”。他所谓的“普通经济学”与其说是为了说明原始社会的，事实上是为了给国家的凯恩斯主义经济介入提供根据而思考的学问。而另一方面，对原始社会的“赠与”体系给予划时代考察的人类学家马塞尔·毛斯，则试图由此推导出合作社式社会的原理。有关这一点，我将在第二部第四章论述。

等价形式)这一关系是不变的。资本只有在自我增殖的情况下才成为资本。不管人类的“承担者”是谁,也不管他怎么想,总之必须贯彻到底。这与人的欲望和意志没有关系^①。在此,我们事先来引用一段《资本论》前言中的话:

为了避免可能产生的误解,要说明一下。我决不用玫瑰色描绘资本家和地主的面貌。不过这里涉及到的人,只是经济范畴的人格化,是一定的阶级关系和利益的承担者。我的观点是:社会经济形态的发展是一种自然历史过程。不管个人在主观上怎样超脱各种关系,他在社会意义上总是这些关系的产物。^②

每个人在这里都不可能成为主体。但是,他们作为货币这一概念的承担者却可以成为主体的(能动的)。因此,资本家是能动的。然而,资本的剩余价值通过作为总体的雇佣劳动者自己买回自己所生产的物品,才能得以实现。就是说,资本必须一度站在“卖的立场”上,这时他从属于站在“买的立场”上的雇佣劳动者的意志。在此,存在着不同于黑格尔所谓“主人与奴隶”之辩证法的辩证法。新古典派经济学家对蕴含着这样一种逆转的概念性关系视而不见,只是把消费者和企业设定为经济主体,就好像针对消费者的需求企业如何应对才是市场经济的核心似的。这与只看到生产过程中的阶级支配关系的马克思主义者,正好形成了相反的对照。

不论古典派还是新古典派,经济学家们都是把阐明人们为获得利益(利润即效果)最大化而行动时带来了怎样的社会均衡,作为自己的研究课题。这基本上是一个“市场经济”的结构问题,而非对何谓资本主义的

^① 马克思把资本家视为“资本”的人格承担者,这在股份公司已经普遍化的时期,尤其显得重要。这里,产生出了资本与经营、资本家(股东)与经营者的分离。结果是经营者开始把自己视为单纯从事复杂工作的劳动者。但是,不管你“主观上”怎样考虑,他们必须为了资本的自我增殖而活动,否则将被解雇的。这也适合用来说明在“主观上”否定了利润和榨取的“社会主义国家”的党官僚们。

^② 《资本论》第1卷第1版序言,见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第12页,北京:人民出版社,1972。

追究。他们从追求利益最大化的个人和企业的角度出发。但是，这样的人产生于商品经济中，乃是历史性的。这些人的欲望已经是被媒介的了。为了观察这种情况，不是要看发达的产业资本，而是要追溯到此前的资本的形式。

古典经济学家轻视货币，是因为从前的重商主义以通过贸易实现货币的积蓄为目标。货币赋予了在任何时候与任何物直接交换的权利，因此，人们希望站到持有货币的立场上。在此，出现了货币拜物教。但是，批判这种重金主义的幻想并非马克思的课题。因为，古典经济学家早已用嘲笑的态度对基于前一时代的重金主义的货币偶像化的思考进行了批判。古典经济学家一反从前重视货币的重金主义思考，试图把商品的价值放到生产过程中来观察，对此，马克思承认那是一项伟大的事业。然而，马克思更执著的是货币的秘密。在《政治经济学批判》中，他这样写道：

一种社会生产关系采取了一种物的形式，以致人和人在他们的劳动中的关系倒表现为物与物彼此之间的和物与人的关系，这种现象只是由于在日常生活中看惯了，才认为是平凡的、不言自明的事情。在商品上这种神秘化还是很简单的。大家多少总感觉到，作为交换价值的商品之间的关系，不过是人们与他们相互进行的生产活动的关系。在比较高级的生产关系中，这种简单的外貌就消失了。货币主义的一切错觉的根源，就在于看不出货币代表着一种社会生产关系，却又采取了具有一定属性的自然物的形式。嘲笑货币主义错觉的现代经济学家，一到处理比较高级的经济范畴和资本的时候，就陷入同样的错觉。他们刚想拙劣地断定是物的东西，突然表现为社会关系，他们刚刚确定为社会关系的东西，却又表现为物来嘲弄他们，这时候，同样的错觉就在他们的天真的惊异中暴露出来了。^①

在古典经济学家那里，“货币的魔力”消失了。对他们来说，货币只

^① 《马克思恩格斯全集》中文版第13卷第23页，北京：人民出版社，1962。

是表示商品的内在价值的尺度，或者单纯的流通手段。因此，他们重视对基于市场的财富、服务之生产和交换的调整。结果，他们忽视了对作为自我增殖之货币的资本的“神秘”，或者资本主义根本动力的观察。进而，他们看不见处于购买立场的资本和只能出卖劳动力商品的雇用劳动者之间的非对称阶级关系，也没能发现资本为了自我增殖必须一度站在“卖”的立场上所引发的“危机”。

简要地概括起来，有关流通，马克思谈到了这样一些事情。在商品 A—货币 G—商品 W 这一流通过程中，W—G（卖）和 G—W（买）是分离着的；因此，交换的范围在时间和空间上都得到了无限的扩展；但是，在这个过程中总是于 W—G 还有 W—G（作为包含在这个过程的逆向过程的卖出）上存在着“惊险的跳跃”，故而有“危机的可能性”；等等。如果流通可以用 W—G—W 来表示的话，那么，这个过程同时也就包含了 G—W 和 W—G 的逆向过程。“虽然货币运动只是商品流通的表现，但看起来商品流通反而只是货币运动的结果。”^① 因此，W—G—W 和 G—W—G' 仿佛同一过程的表里似的，但实际上具有决定性的不同。其主动权掌握在货币（所有者）手中。

再次重申，资本是 G—W—G'（G + ΔG）的运动。在通俗经济学中所谓资本乃是指资金。但对马克思来说，资本意味着货币向生产设备、原材料、劳动力及其生产物，进而向货币“变态”的过程总体。如果这个变态没有完成，即资本的自我增殖没有实现的话，它就不能成为资本。然而，这个变态过程在另一方面又表现为商品流通，所以，往往于此被掩盖掉了。因此，在古典派和新古典派的经济学那里，资本的自我增殖运动被消解到商品的流通或财富的生产/消费过程中了。产业资本的理论家们讨厌“资本主义”这个词儿而采用“市场经济”概念。他们由此给出了这样一个表象：仿佛人们在市场是通过货币而相互交换物品似的。这个概念隐蔽了市场中的交换同时也是资本的积累运动这一点。而且，当市场经济

^① 《资本论》第1卷第1篇第3章第2节b，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第135页，北京：人民出版社，1972。

出现混乱的时候，他们甚至把引起混乱的原因归结为投机的金融资本而加以谴责，仿佛市场经济根本就不是资本积累运动的场域似的。

然而，在看似财富生产和消费的经济现象中，其背后存在着与此根本不同的颠倒的志向。追求 $G' (G + \Delta G)$ 的实现，这正是马克思所说的货币之拜物教。马克思是将此作为商品的拜物教来观察的。因为，这已经是古典经济学家批判过的重商主义者所抱有的货币拜物教，而且是在认为价值内在于各商品中的古典经济学的观点中货币的拜物教暗自得以残留下来的，所以，这里所说的商品拜物教不可与消费社会中的商品拜物教——例如人们死死盯着商店橱窗里的陈列品——相混同。相反，这是代替消费而试图获得永久的购买“权利”的本能，它使某一个商品（金）成为崇高的东西。

我在这里要聚焦的不是资本的自我增殖怎样成为可能（这将在本书第二部分第三章中论述），而是要追问为什么资本主义的运动不得不无休止地（endlessly）持续下去。实际上，这也是一种 end-less（无目的）的运动。虽然追求货币的商人资本/重商主义是一种“倒错”，但实际上产业资本也继承了这种“倒错”。产业资本主义开始之前，包含了信用体系的所有装置已经成形，产业资本主义只不过是其中产生，并按照自己的方式进行了改编而已。那么，赋予资本主义经济活动以动机的“倒错”到底是什么呢？不用说，这就是货币（商品）拜物教。

马克思在资本的源泉中发现了固执于这个货币拜物教的守财奴（货币储藏者）。持有货币，就是拥有无论何时何地都可以与任何物品直接交换的“社会的抵押权”。所谓货币储藏者，也就是为了这个“权利”而放弃实际的使用价值的人。不是以货币为媒介而是视其本身为目的，即“黄金欲”或“致富欲”，绝非来自于对物（使用价值）的需求和欲望。具有讽刺意味的是，守财奴对于物质没有欲望。正仿佛要“蓄财于天国”而在此岸乃无欲的信仰者似的。在守财奴那里有着类似于宗教的倒错那样的东西。事实上，世界宗教也是在流通具有了一定的“世界性”时才出现的，这种“世界性”首先在各共同体“之间”形成，而后不久又在各共同体内

也得到了内在化。如果可以在宗教的倒错里发现崇高的东西，那么，也可以在守财奴那里找到吧。假如能在守财奴那里发现怨恨之情，那么，在宗教的倒错中也做得到。

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。^①

货币储藏的“动机”不在于对物（使用价值）的欲望，不管是否有他人的欲望介乎其间。试图从心理上或生理上来发现这个“动机”，这样的企图应该说比守财奴更卑下。因为，在守财奴的动机里潜藏着所谓“宗教性”的问题。

如果积蓄货币，什么时候都可以获得物品，所以没有积蓄物品的必要。因此，积蓄是以货币的积蓄为开端的。货币积蓄并非由于积蓄物品在技术上有其局限。本来，在货币经济范围之外的无论哪个“共同体”里，都不会有以本身为目的的积蓄冲动。相反，在这里人们要荡尽哈耶克所说的剩余生产物的。“积蓄”并非基于需要和欲望，完全相反，它植根于某种“倒错”。反过来，这种“积蓄”又给予我们以超出实际需要的需要和更为多样的欲望。诚然，守财奴的积蓄和资本家的积蓄不同。货币贮藏者“多卖少买”不断想从流通过程中逃离出来，与此相反，资本家必须积极主动地跳到 $G-W-G'$ ($G + \Delta G$) 这一自我运动中去。

因此，绝不能把使用价值看作资本家的直接目的。他的目的也不是取得一次利润，而是谋取利润的无休止的运动。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，

^① 《资本论》第1卷第1篇第3章第3节，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。

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

赋予商人资本的运动以动机的东西，与守财奴的积蓄动机（货币拜物教）是一样的。商人资本的货币积蓄，在结果上导致了物的积蓄。这并非以各地的各种生产物储藏在哪个地方这样的形式，而是以流通过程或者生产与消费过程的扩大形式表现出来。同样情况也可以用来说明产业资本。产业资本并不像古典经济学所认为的那样，以财富（使用价值）的增大为目的。在这个意义上，韦伯于产业资本主义的动机中看到了对“使用价值”的“禁欲”，是正确的。总之，清教徒乃是“合理的守财奴”。虽然在结果上导致了财富的扩大，而我们必须在财富本身被拒绝这一事态中观察资本主义的“本能”。也因此，否定消费欲望和一般意义上的“物质主义”是无法对资本主义构成批判的。

如前面引用的那样，马克思说商人资本和生息资本是资本的最古老的形态。然而，在其根底里有货币储藏者存在。实际上，放债和利息的成立，是因为货币的储藏造成了流通领域中货币的不足。因此，在世界史上使“人类”得以出现的资本运动，其本身绝不具有合理的动机。这是一种“反复强迫”。资本的运动得以全面地展开，是在资本主义生产的阶段，即商品经济统摄了劳动力这一商品，商人资本仅作为商业资本而承担其一部分的时刻。而要阐明这种反复强迫，必须追溯到商人资本或者守财奴，舍此别无他法。

^① 《资本论》第1卷第2篇第4章第1节，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。

4. 货币的神学/形而上学

在共同体“之间”成长起来的商人资本或商品经济，在原理上具有世界性。英国产业资本主义确立之后出现的古典经济学家，蔑视并否定了商人资本或重商主义。然而，资本主义生产诞生于重商主义或重金主义之中。如果仅仅是局部的资本主义生产的确震动了世界，那么，其力量则来自于商品经济的社会性（世界性）。

货币发展为世界货币，商品所有者也就发展为世界主义者。人们彼此间的世界主义的关系最初不过是他们作为商品所有者的关系。商品就其本身来说是超越一切宗教、政治、民族和语言的限制的。^①

例如，康德的世界主义其现实的基础正在于这种商品经济。事实上，他也是在商业的发展中看到了“永久和平”的基础。

产业资本主义占统治地位的时代里，古典经济学家所忽视的是商品经济具有的“神学”性格。青年马克思说：

就德国来说，对宗教的批判实际上已经结束，而对宗教的批判是其他一切批判的前提。^②

他还写道：“对宗教的批判必须由对现实的批判所取代”。不过，这针对的是那些试图在理性上废除宗教的启蒙主义者。

废除作为人民幻想的幸福的宗教，也就是要求实现人民的现

① 《政治经济学批判》，见《马克思恩格斯全集》中文版第13卷第142页，北京：人民出版社，1962。

② 《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452页，北京：人民出版社，1956。

实的幸福。要求抛弃关于自己处境的幻想，也就是要求抛弃那需要幻想的处境。因此对宗教的批判就是对苦难世界——宗教是它的灵光圈——的批判的胚胎。^①

马克思要讲的是，宗教根源于“现实的不幸”，只要这不幸得不到消除宗教就无法废除。无论怎样从理论上对宗教进行批判，那也是无济于事的，它只能在实践上获得解决。

同时，马克思反而在货币经济中发现了现世的宗教。他的政治经济学批判乃是宗教批判的延伸。在这一点上，是不会有什麼“认识论断裂”的。他积极肯定古典经济学的成就，但同时在被他们所嘲笑的重金主义中反而找到了资本主义原初的动机。他对黄金这一“物”的崇高性毕生也没有忘记过。当然，在他看来，这种崇高性不在于物而在于物中所烙印的“普遍的交流可能性”。古典经济学家对视物本身为崇高的黄金崇拜（重金主义）嗤之以鼻。然而，在重商主义时代其国际经济是依靠作为世界货币的金而得到维持的。这在产业资本主义之后情形也是一样，世界危机的时候人们会突然回到重金主义上来^②。《资本论》的作者马克思大概会说：对

^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453页，北京：人民出版社，1956。

^② 让-约瑟夫·Goux以纪德的《伪币制造者》为例，将金本位制与文学上的写实主义对应起来，说明前者的崩溃与后者的解体两者的关联（《语言的花销》）。可是，法国和英国兑换制的停止乃是第一次世界大战的结果，而且也是这些国家国际霸权的没落。因此，这也被表象为“父”之没落。其实，在国际性的决算上还是需要金/货币的。这个时期，美国/美金成了具有可以与金兑换的主要货币。就是说，金本位制并没有结束。金本位的结束是在美金兑换制被终止的1972年以后。Goux强调纪德的《伪币制造者》把语言看作为独立于指涉对象和观念的世界，这是很有先驱性的。然而，实际上不仅是纪德，包括这个时期的超现实主义基本上还是在现代的圈内，正如凯恩斯主义的通货管理在国际决算中暗自依据的是金本位制那样。以此类推的话，在美国停止美元的金兑换制的1970年代，可称之为“后现代”的事态在各个领域出现了。在此，产生了这样的观点：货币的流通不在于有金那样的保证，只要人想流通就可以流通的。于是，金银货币是独有的而信用货币乃是由此派生的，这种观点遭到了否定。他们说，本真就是复制。好一个后现代主义！然而，实际上美元的金兑换制停止后，美国还是积蓄了准备金以支持其信用制度。或者不如说，正因为金兑换由此才被停止了。如果把金本位制视为现代的话，如今现行的体系并非是对此的超越。总之，没能超越资本主义经济的东西不可能是真正的后现代。

重金主义的批判在英国已经结束，但那是其他一切批判的前提。

《经济学哲学手稿》中，有关使人与人分离而又结合的——换言之，共同体解体之后使每个人结成社会性的——货币的神秘性，马克思一面引用莎士比亚的话一面这样写道：

莎士比亚特别强调了货币的两个特性：

(1) 它是有形的神明，它使一切人的和自然的特性变成它们的对立物，使事物普遍混淆和颠倒；它能使冰炭化为胶漆。

(2) 它是人尽可夫的娼妇，是人们和各民族的普遍牵线人。

使一切人的和自然的性质颠倒和混淆，使冰炭化为胶漆，货币的这种神力包含在它的本质中，即包含在人的异化的、外化的和外在化的类本质中。它是人类的外化的能力。

凡是我作为人所不能做到的，也就是我个人的一切本质力量所不能做到的，我凭借货币都能做到。因此，货币把这些本质力量的每一种都变成它本来不是的那个东西，即变成它的对立物。^①

一般认为，这是将费尔巴哈《基督教的本质》中视神为人之类本质的自我异化这一逻辑应用到对货币的分析上的。因此，一方面出现了“回归早期马克思”的运动，另一方面以阿尔都塞为代表的人们认为，这是在抛弃了异化论的地方有着后期马克思的划时代的转向。然而，我对这两种观点均表示怀疑。第一，费尔巴哈的宗教批判虽然使用了黑格尔式的术语，但本质上与之不同。因为，在黑格尔那里，自我异化并非自己的本质与自身对立而使自己拜倒在其脚下那样一种倒错现象。毋宁说，费尔巴哈的思想来自于康德的崇高论。即，崇高这一情感虽然产生于直面感性上被压倒的对象之时，但实际上这并非来自对象，而是由于直观到超越感性之有限性的理性之无限性时产生的。尽管如此，人们还是将此当作来自对象本身的东西。在这个意义上，崇高乃是人类本质的各种能力的“自我异化”。

^① 《1844年经济学哲学手稿》，见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第362—363页，2002年版，北京：人民出版社，1960。

不过，这与宗教不同。

费尔巴哈认为，作为感性的类本质存在的人类以被异化的形式把握到这种类本质，这便是宗教，因此必须重新找回这个被异化了的类本质。然而，这种批判与康德相比乃是一种后退。第一，因为康德早已否定了作为道德性宗教以外的宗教，第二，崇高只有在消除了对自然之威压的宗教性“恐怖”后才会产生。因此，从崇高中找到的逻辑是不能用于宗教批判的。崇高本身已经是对宗教的否定了。康德所说的崇高只能在自然的对象中找到。就是说，崇高乃是人充分地获得了启蒙而变为世俗的存在后才产生的感情。这样，虽然费尔巴哈的宗教批判确实使马克思转向了对世俗的资本主义经济的关注，但从康德的崇高论来看马克思的货币论，应当是更容易理解的。而且，与费尔巴哈的自我异化论不同，康德的崇高论中的确包含着对资本主义的认识。康德所谓通过“非功利性”所发现的美，已经是对使用价值的本质差异漠不关心的商品经济的产物了。另外，美和使用价值/快乐原则是不能分开的。而崇高却作为与使用价值/快乐原则根本相反的东西而显现出来。

因此对于自然的崇高的愉快只是消极的，（与此相反，对美的愉快是积极性的）即一种通过想象力自身，夺去了想象力的自由的感觉，由于不是按照经验的使用法则而是按照另一规律规定着的。通过这个，它（想象力）获得一种扩张和势力，这势力是大于它所牺牲掉的，这势力的根据是它自己所识知的。^①

崇高是通过不快而获得的某种快乐。康德认为，“它（想象力）获得一种扩张和势力，这势力是大于它所牺牲掉的。”这正是剩余价值的问题。在另外一段话中，康德表述得很明白。

年轻人！你要放弃满足（娱乐、饮宴、爱情等等的满足），

^① 《判断力批判》上卷，此处采用宗白华的译文，见中文版第110页，北京：商务印书馆，2000。

就算不是处于禁欲主义的意图要完全抛弃它，而是处于高尚的享乐主义要在将来得到不断增长的享乐。对你的生活情致的财富的这种节省由于推延了享受，实际上会使你更富有，哪怕你在生命的尽头通常要放弃对这些财富的使用。把享乐控制在你手中这种意识正如一切理想的东西一样，要比所有通过一下子耗尽自身因而放弃整个总体来满足感官的东西要更加有益、更加广博。^①

弗洛伊德考虑过“受虐狂的经济问题”，而康德则思考了崇高中的经济问题。他将崇高比喻为资本的积蓄本能。就是说，他所谓“享乐的延期”正是韦伯作为“资本主义精神”而把握到的清教徒，或者更本质地讲是马克思作为“合理的守财奴”而把握到的资本家的精神。即，与实际的消费相比，这是从保有随时可以直接交换的“权利”，进而从不断扩大这种权利中获得的快乐。人们常常从使用价值（消费）的方面来说明现代资本主义。然而，观察资本积蓄的不断运动，不应该从快乐原则或现实原则，模仿弗洛伊德的说法，应该将其作为存在于“彼岸”的某种本能（死之本能）来看待。

然而，就经济学而言，康德是站在亚当·斯密的“劳动价值说”上的。对于康德来说，货币并非什么秘密，崇高也是如此。他在追问“商品如何成为货币”时，这样写道：

因此，那种应当叫做货币的物品，为了生产它，或者把它也交到他人手中，本身也要花费如此之多的努力，以至于这种努力与（自然产品或者人工产品中的）商品被获得所必须借助的、前者与之交换的那种努力是相等的。……

但是，起初曾是商品的东西，最后却成了货币，这是怎么可能的呢？如果一种物质的一个强大的、有权势的消费者，起初只是把它用做自己的（宫廷）仆人的装饰而使其耀眼光辉（例如

^① 《实用人类学》，此处采用邓晓芒的译文，见中文版第50—51页，上海：上海人民出版社，2005。

金、银、铜，或者是一种漂亮的贝壳，即货贝，或者像在刚果是一种坐垫，被称为里库塔，或者像在塞内加尔是铁棒，在几内亚海岸甚至是黑奴），也就是说，如果一国之主要求他的臣民以这种材料（作为商品）纳税，并且以同样的东西按照他们中间以及他们（在市场上或者交易所中）进行交换的一般规定，而酬报在办置这些东西时被鼓动起努力的臣民的。——惟有如此，（在我看来）一种商品才能成为臣民彼此之间交换奴隶，因而也是交换国家财富的一个合法手段，即货币。^①

康德认为，货币是表示生产某种物品的劳动和其他劳动之间的买卖关系的。出身手工业者之家的康德和古典经济学家一样，讨厌商人资本和重商主义。他所谓“综合判断”是扩张性的，我们大概可以理解成这样的意思：利润应该发生在生产过程，而绝非追求流通领域中的差额的“投机”（思辨）。康德所考虑的，不是在德国还几乎不存在的产业资本主义生产，而是独立的手工业者的联合。从这个意义上讲，他思考的货币乃是不向资本转化的货币。有关这一点，我将在后面论述。而现在考虑货币时值得参考的，不是康德的货币论本身，而是他的《纯粹理性批判》。因为，货币并非单纯的假象，而是所谓超越论假象，我们不能简单地把它排除掉。

不过，应当注意的是，康德并没有把道德问题仅放在主观的层面上思考。如前所述，他是在“永远都把你的人格中的人性以及每个他人的人格中的人性同时用作目的，而绝不只是用作手段”这一绝对命令中，找到道德性的根基的。换言之，对康德来讲，以他者为手段是可以肯定的大前提。这是一种对建立在分工和交换基础上的“社会”生活的肯定性认识。斯密的经济学乃是其伦理学的一部分，他是在肯定个人主义的基础上，对应该克服其带来的各种矛盾这样的观点抱有“同情”的。即使在今天，反思市场经济的经济学家们依然试图回到斯密说的“同情”那里去。另一方

^① 《道德形而上学》第一部分，此处采用张荣、李秋零的译文，见《康德著作全集》中文版第6卷第298—299页，北京：中国人民大学出版社，2007。

面，康德批判了斯密所说的“道德情感”，而试图将道德性作为先验的法则来把握。这使得康德的伦理学或者“目的王国”这一理念看上去好像只是主观性的东西似的。然而，这不可能是缺乏现实的经济基础的东西。康德把“目的王国”作为统整性概念来看待，其中蕴含着对资本主义经济的批判。因为，资本主义经济使得把“每个他人的人格中的人性同时用作目的”变得彻底不可能做到了。

马克思拒绝谈论未来。《德意志意识形态》中，他在恩格斯所写的段落旁边加进了这样一段话：“共产主义并不是我们要完成的什么状态，也不是面向现实应当实现的什么理想。我们把扬弃现状的现实的运动称之为共产主义。这个运动的诸种条件就产生于现今所有的前提中。”（日文版，东京：合同出版）但是，构成这种现实的力量本身，来自于资本主义。从这个意义上用康德的话讲，共产主义并非“建构性理念”——面向现实应当实现的什么理想，但可以是一个“整合性理念”——给予持续的现实批判以根据的理想。因此，阐明资本主义乃是真正的伦理学的课题。

5. 信用与危机

如本书开篇所述，康德排斥了将事后的东西投射到事前的形而上学。但同时，他承认对将来做目的论的设定虽为假象，却是不可缺少的，并将此称之为“超越论假象”。他认为，就是科学性的认识也需要“信念”。支撑资本主义经济的是这种作为超越论假象的“信用”。不管商品的生产花费多少劳动时间，如果卖不出去就无法实现其价值。在事后，可以说商品的价值在于社会性的劳动时间，但在事前这是不可能知道的，也没有任何保证。

因此，资本为了实现自我增殖，无论如何也要经过 $W-G'$ （卖出）的过程。如果失败了， $G-W'$ 即将以丧失货币而仅存物品的状态结束。暂时回避这种危机的是“信用”。按照马克思的说法，这便是“先在观念上”

实现卖即 $W-G$ 。它采取的是发行期票，然后结算的形式。这时，买卖关系成为债权/债务的关系。马克思说，作为制度的“信用”随着流通的扩大而“自然生长”且会扩大流通。信用制度加速资本的转动且使其永无休止地运动。没有必要等到 $G-W-G'$ 这一过程的结束，所以资本家可以进行事先投资。资本主义经济的扩大也就是信用的扩大。

不过，信用是“自然生长”的，意思是说它产生于流通的过程中，换言之，为了在社会上通用，它不靠国家的强制力量。有关货币，这个问题很重要。马克思在论述作为“流通手段”的货币时，首先讲到铸币是“国家的事”，进而谈及纸币（国家纸币），说其流通依靠的是国家的“流通强制力”。但是，我们不能误解马克思的这些话。他重视的是从作为“支付手段”的货币所产生的形态，换句话说，即银行纸币那样的“信用货币”。马克思接着写道：

而信用货币产生的条件，我们从简单商品流通的观点来看还是根本不知道的。但不妨顺便提一下，正如本来意义的纸币是从货币作为流通手段的职能中产生出来一样，信用货币的自然根源是货币作为支付手段的职能。^①

对于这个问题的详细论述，是在《资本论》的第3卷：

我以前已经指出（第1卷第3章第3节b），货币充当支付手段的职能，从而商品生产者和商品经营者之间债权人和债务人的关系，是怎样由简单商品流通而形成的。随着商业和只是着眼于流通而进行生产的资本主义生产方式的发展，信用制度的这个自然基础也在扩大、普遍化和发展。大体说来，货币在这里只是充当支付手段，也就是说，商品不是为取得货币而卖，而是为取得定期支付的凭据而卖。为了简便起见，我们可以把这种支付凭据

^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146页，北京：人民出版社，1972。

概括为汇票这个总的范畴。这种直到它们期满，支付日到来之前，本身又会作为支付手段来流通；它们形成真正的商业货币。就这种汇票由于债权和债务的平衡而最后互相抵销来说，它们是绝对地作为货币来执行职能的，因为在这种情况下，它们已无须最后转化为货币了。就像生产者和商人的这种互相预付形成信用的真正基础一样，这种预付所用的流通工具，汇票，也形成真正的信用货币和银行券等等的基础。真正的信用货币不是以货币流通（不管是金属货币还是国家纸币）为基础，而是以汇票流通为基础。^①

这里，马克思把象征货币（纸币）当作信用货币，并试图从商业信用方面观察其起源。银行信用乃是商业信用发展形态。实际上，所谓银行券（banknote）正是银行发行的一种票据（note）。这种票据的发行，将“创造”出远比银行所有的准备金要高的信用。今天，一般认为纸币是中央银行发行的。在这种情况下，银行不可能发行银行券，但可以通过存款账户“创造”信用。不过，中央银行垄断发行权的制度造成了将银行券那样的纸币与国家货币相混同的看法。在英国 1848 年依据皮勒条约，英格兰银行成了垄断纸币发行的中央银行。但在这之前，则是银行各自发行银行券的，从这个意义上讲，哈耶克否定中央银行制度的主张（银行民营化）也并非不着边际的想法。重要的是，纸币流通并不是靠国家的强制力来运行的。国家的强制不仅在国际关系上行不通，即使在国内也不能充分发挥作用。

进而言之，纸币流通并非依靠与金构成的兑换制度，而是基于作为“信用货币”所发挥的功能。否则，纸币会立刻被兑换成金的。因此，美元在 1971 年停止与金的兑换之后依然作为主要货币发挥作用，并不是不可解之谜。在国际上信用关系继续存在，或者各国在试图努力使其存在下去

^① 《资本论》第 3 卷第 5 篇第 25 章，见《马克思恩格斯全集》中文版第 25 卷第 450—451 页，北京：人民出版社，1974。

的期间，非兑换货币开始流通。若非如此，即使是兑换货币也会立刻被换成金子而无法流通了。忽视“信用”这一维度的话，是无法对货币作出整体性理解的。

然而，信用的本质主要还是在于回避“卖”的危机，即将眼下的危机留给将来。因为，事后是必须要用货币来结算的。这种在时间上对危机的延缓，从某种意义上讲使资本的运动 $G-W-G'$ 发生了逆转。处在“卖”的立场上的危机（卖不出去），因为依靠信用，卖的行为已然实现，所以不会马上显现出来。它将变形为结算时能否用货币来完成这样一种危机。在信用制度下，资本的自我增殖运动，比起为了储蓄来，更在于为“决算”的无限拖延而不得已的运动。就是说，从这个时候开始，资本的运动真正超越了资本家的“意志”，并成为强迫性的东西。例如，设备投资基本上是由来自银行的贷款实施的，资本因为要还款故中途无法停止其活动。

促进资本的自我增殖运动而削弱“卖出”之危机性的“信用”，强使资本无限地（endless）运动下去。总体来看，资本的自我运动如自行车操作那样，为了使“决算”无限地延期必须持续地操作。因为，如果出现了“终结”，信用就会崩溃。当然，也有“决算”的时刻突如其来的情况，这就是经济危机。经济危机即信用的崩溃，它只发生在信用得到充分发展的地方。但是，信用并不是单纯的幻想，也非意识形态。即使可以说货币经济形成了巨大的幻想体系，可这个幻想崩溃的时候，人们发现的“现实性的东西”仍然不是自然物，而是货币。这一点值得注意。

这种货币危机只有在一个接一个的支付的锁链和抵销支付的人为制度获得充分发展的地方，才会发生。当这一机构整个被打乱的时候，不问其原因如何，货币就会突然直接地从计算货币的纯粹理念形态变成坚硬的货币。这时，它是不能由平凡的商品来代替的。商品的使用价值变得毫无价值，而商品的价值在它自己的价值形式面前消失了。昨天，资产者还被繁荣所陶醉，怀着启蒙的骄傲，宣称货币是空虚的幻想。只有商品才是货币。今天，

他们在世界市场上到处叫嚷，只有货币才是商品！象鹿渴求清水一样，他们的灵魂渴求货币这唯一的财富。在危机时期，商品和它的价值形态（货币）之间的对立发展成绝对矛盾。因此，货币的表现形式在这里也是无关紧要的。不管是用金支付，还是用银行券这样的信用货币支付，货币荒都是一样的。^①

在经济危机的时候，人们找到的不是商品而是货币。换言之，并非物而是获得物的权利，或者并非相对价值形态而是等价形态。经济危机之前，会有信用的过热。尽管利润率低下而利息高涨，但资本依然要争先恐后地继续投资。换个角度讲，经济危机发生在资本超越自己的“权限”而实现想象上的扩张之际。康德将理性的越权行为称之为 *spekulativ* 而加以批判，经济危机（*crisis*）实际上是在批判资本投机（*speculative*）的扩张。换言之，是在批判设想均衡发展的古典经济学。从这个意义上讲，促使马克思写作《资本论》的不是剩余价值理论（李嘉图左派早已这样主张了），而是这种作为资本主义之症候的经济危机。马克思通过精神分析式的追溯，在“价值形态”，换言之，在绝难扬弃的非对称关系中，发现了危机的病根。在卖与买、买与支付的分离中，蕴含着经济危机发生的“可能性”。然而，这同时也是资本（自我增殖）本身的“可能性”。就是说，剩余价值、信用和经济危机相互之间不可分离^②。

诚然，为了说明这种经济危机的“周期性”，必须进入对产业资本的考察。但是，危机的重要性不在于它将导致资本主义的崩溃。实际上，危机只不过是资本主义的一种“解决”办法，是经济循环（景气—危机—不

① 《资本论》第1卷第1篇第3章第3节b，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第158—159页，北京：人民出版社，1972。

② 关于信用制度，马克思这样写道：“建立在资本主义生产的对立性质上的资本增殖，只容许现实的自由的发展达到一定的限度，因而，它事实上为生产造成了一种内在的但不断被信用制度打破的束缚和限制。因此，信用制度加速了生产力的物质上的发展和世界市场的形成；使二者作为新生产形式的物质基础发展到一定的高度，是资本主义生产方式的历史使命。同时，信用加速了这种矛盾的暴力的爆发，即危机，因而加强了旧生产方式的解体的各种要素。”（《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499页，北京：人民出版社，1972。）

景气—景气)过程的一部分而已。危机与随之而来的不景气则是资本与劳动力之暴力性的重组。另外,马克思所看到的古典的周期性经济危机,与弗洛伊德所遇到的性压抑导致的歇斯底里患者一样,已经难以再看到了。然而,资本主义既然基本上是一个“信用”的世界,那么,就必然会经常伴随着经济危机。

正如已经阐明的那样,经济过程并非基础。毋宁说它是“宗教性”的过程。例如,资本主义的时间性在永无休止的拖延这一意义上,类似于犹太/基督教的时间性。而我要强调的,并非从与宗教的类比上来观察经济现象^①。相反,宗教根本上是生者对于死者的负疚感,或者从植根于此岸和彼岸之间的“交换”这一意义上讲,毋宁说是“经济性”的。我们不能蔑视这个经济性。资本、国家、民族、宗教,这一切都要从交换即“经济性”的视角来观察。不管你是否相信狭义的宗教,现代资本主义总是不断地把我们推向类似于宗教的结构中去。不揣冒昧地说,动摇我们的不是理念,也不是现实的需要和欲求,而是蕴含在交换或者商品形态中的形而上学和神学。马克思所思考的共产主义,正来自于这个资本主义的逻辑——它将从属于地区共同体的人们分离开来,又使这些被分离的人们相互结成“社会性”的关系。作为资本的货币,将会这样说吧:“你们不要想我来,是叫地上太平。我来,并不是叫地上太平,乃是动刀兵。因为我来,是叫人与父亲生疏,女儿与母亲生疏,媳妇与婆婆生疏。人的仇敌就是自己家里的人。爱父母过于爱我的,不配作我的门徒。”^②

在产业资本确立起来,即商品经济开始通过劳动力的商品化来控制生产的时候,为人们打开了从生产的观点观察以往社会的视角。这便是历史唯物主义。但是,阐明产业资本主义,虽然有利于人们理解这之前的社

^① 《资本论》有许多对圣经的引用,从某种意义上讲,可以说马克思把产业资本作为“新约”而将商人资本和借贷资本当成“旧约”来看待的。只要“新约”是“旧约”的实现,那么后者虽说不可或缺,亦必须予以否定的。古典经济学对前一时代的重商主义所采取的态度,便与这样情况相同。

^② 《马太福音》第10章第34。

会，却未必有助于理解资本主义社会本身。“人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙。”（《政治经济学批判》序言）^① 资本主义经济是无法用生产力和生产关系或经济基础和上层建筑这样的概念来理解的。我们应当了解的是资本孕育于人类交换中存在的困难，而要废除资本并非容易之事。当然，也要加上一句，这并非不可能。

历史唯物主义者思考自然与人的关系、人与人的关系如何历史地变迁而来。但这里漏掉了对组织起这些关系的资本主义经济的考察。为此，我们必须看到从“交换”的维度进而从价值形态方面来观察的必要性。重农主义者和古典经济学家从“生产”出发，采取了一种看穿一切的透明的视角。然而，对于我们来说，社会性的交换常常是不透明的，因而它作为独立的力量而出现，是难以废除掉的。

正如马克思所言，资本发生于卖（W—G）与买（G—W）在时间与空间上的分离。这种分离不仅带来了剩余价值，也引发了信用危机。但是，若认为没有这种分离就可以实现直接的交换，则是错误的。卢卡奇之后，在资本主义经济上人与人的关系表现为物与物的关系，这种“物象化”理论盛行一时。但这是在与封建性的阶级关系的比较中看到的资本主义经济。这样，以往那种透明的直接的关系似乎在资本主义经济的“物与物的关系”之下被“物象化”了似的。然而，商品经济中人的“社会”关系，毋宁说是通过资本而形成，从一开始就通过物与物的关系表现出来的。本来，我们是无法知道相互间会与谁构成关系的。而上述那种分离使

^① 马克思通过《〈政治经济学批判〉导言》对资本主义经济的考察，思考了“先于资本主义生产的各种形态”，但这并非对“世界历史”的说明，而是为了理解资本主义生产的特殊性。所以，关于自原始社会以来的发展阶段，是不能将固定的顺序和路数作为必然的东西来设定的，而且马克思也没有这样做的意图。这里的多样性是各种要素组合起来的变奏，而非必然性的东西。因此，马克思西姆·罗丁森提倡把这些称之为“前资本主义的榨取体系”（《伊斯兰与资本主义》）。如本书第二部第二章第三节所述，前资本主义的榨取体系建立在掠夺（再分配）与赠与的互惠性形式之上。而在资本主义社会中，这种前资本主义的体系并没有被废除，而是变形为近代国家的形式了。对此加以考察之所以必要，就在于它并不是已经过去的东西，而是变形后依然存在于当今的。

封闭于共同体和国家中的人们结合成“社会性”的，从而构成了所谓世界主义。在这种“社会性关系”上，我们虽然不可能知道彼此之间的相互关联，但它同时也使相互之间的“无关”成为不可能了。例如，如今世界上有过半数的人处于饥饿的状态之下，而发达国家无法说这与我们“没有关系”。但也无法明确显示这种“关系”。因此，认为关系性的世界被物象化了，这种观点不过是马后炮式的透视法之倒错而已。它没有看到在现实上资本的运动依然以世界的规模构筑着“社会性关系”^①。

^① 物象化论（重视生产过程）暗自以所有社会的经济关系可以透视这一观念为前提。因此，这种思考在实践上往往与意图相反，会走向中央集权式的权力统制。

第三章 价值形态与剩余价值

1. 价值与剩余价值

以上，我阐述了资本自我增殖的“本能”。然而，在 $G-W-G'$ 这一过程中，自我增殖是如何成为可能的呢？简单讲，就是通过贱买贵卖。古典派将此视为商人资本的特征而予以否定，强调产业资本中的利润不在流通过程而在生产过程中发生。为此，他们坚持劳动价值说。他们把流通过程看作单纯的次要的东西而试图从生产过程中导出利息和地租来。但是，在英国资本主义生产开始之际，信用体系已经建立起来，甚至出现了股份公司。这些都是靠商人资本主义而形成的。早期的产业资本家便是那些以开办批发业起家的商人，而产业资本主义和他们的理论家们已经忘记了自己的“起源”。资本主义经济所构筑的“幻想”体系，是无法单纯从生产过程说明清楚的。马克思之所以要从流通过程说起，就是因为资本的本性在于商人资本的公式 $G-W-G'$ ，而且如果没有由此形成的世界市场，资本主义生产也不可能存在。

古典派认为，产业资本的利润来自于等价交换，因而利润在于生产过程即分工与协作导致的生产力上升。马克思也说，从流通过程产生不了剩余价值，“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

但同时，马克思又说，剩余价值不能只在生产过程中实现。

总商品量，即总产品，无论是补偿不变资本和可变资本的部分，还是代表剩余价值的部分，都必须卖掉。如果卖不掉，或者只卖掉一部分，或者卖掉时价格低于生产价格，那末，工人固然被剥削了，但是对资本家来说，这种剥削没有原样实现，这时，榨取的剩余价值就完全不能实现，或者只是部分地实现，甚至资本也会部分或全部地损失掉。直接剥削的条件和实现这种剥削的条件，不是一回事。二者不仅在时间和空间上是分开的，而且在概念上也是分开的。前者只受社会生产力的限制，后者受不同生产部门的比例和社会消费力的限制。^②

马克思强调的是，不管生产过程为何，总之剩余价值的实现是在流通过程中。然而，这和刚才他所主张的剩余价值不发生在流通里是相矛盾的。

因此，剩余价值的形成，从而货币的转化为资本，既不能用卖者高于商品价值出卖商品来说明，也不能用买者低于商品价值购买商品来说明。

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。

^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。

^② 《资本论》第3卷第3篇第15章第1节，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第272页，北京：人民出版社，1974。

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

我要再次提请注意，这种情况并非仅局限于商人资本。产业资本中的剩余价值亦必须发生在流通领域，同时又不可在流通领域发生。因此，我们必须首先在商人资本中来思考。正如马克思所说的那样，在一个价值体系中于流通部门所获得的剩余价值是不等价交换，也即欺诈。但是，当交换发生在不同的价值体系之间的时候，虽然在各自的价值体系内部实行等价交换，却可以获得剩余价值。就是说，马克思所提示的二律背反，通过引入复数的体系而得到了消解，除此之外没有其他消解的办法。

在“价值形态论”之后的“交换过程论”中，马克思这样写道：

另一方面，我在前面已经谈到，产品交换是在不同的家庭、氏族、公社互相接触的地方产生的，因为在文化的初期，以独立资格互相接触的不是个人，而是家庭、氏族等等。不同的公社在各自的自然环境中，找到不同的生产资料和不同的生活资料。因此，它们的生产方式、生活方式和产品，也就各不相同。这种自然的差别，在公社互相接触时引起了产品的互相交换，从而使这些产品逐渐变成商品。交换没有造成生产领域之间的差别，而是使不同的生产领域发生关系，并把它们变成社会总生产的多少互相依赖的部门。^②

如上所见，也正如亚当·斯密所做的那样，给人的印象仿佛交换的起源是从物物交换逐渐发展到货币交换似的。但对于我们来说，更重要的是马克思于交换的根底里发现了共同体之间的差异。这种差异本来是通过自

^① 《资本论》第1卷第2篇第4章第2节，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。

^② 《资本论》第1卷第4篇第20章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第390页，北京：人民出版社，1972。

然的前提条件而被给予的。商人资本就发生在这种差异即共同体与共同体之间。“古代的商业民族存在的状况，就像伊壁鸠鲁的神存在于世界的空隙中，或者不如说，像犹太人存在于波兰社会的缝隙中一样。”^①正因为如此，商人资本主义并未能全面地笼罩旧有的生产和生产关系而对此加以改造，它始终只能是部分的。但是，通过追求差额，产生出了各共同体不具有的社会性、世界性的结合。

即使这种多个共同体的扩大乃至被统合而变成了近代国家，情况仍然是一样的。再次重申，我们要注意马克思所说的“社会性”这一词语。它并非共同社会（Gemeinschaft），也不是利益社会（Gesellschaft）。因为，利益社会乃是商品经济确立之时所形成的另一个共同体。如果只在其内部思考的话，货币不过是单纯表示价值的交换媒体而已。而马克思说的“社会性”交换，是在不同体系之间进行的，而且不知道自己与谁交换生产物的那种交换。所以，共同体与共同体之间进行的交换其“社会的”性格，反而在与外国的交易中得以体现出来。在此，出现了作为世界货币/普遍性商品的货币。

但是作为铸币，货币丧失了这种普遍的性格，而接受了一个国民的、地方的性格。……货币接受一个政治性的称号，如果国家不同，便讲不同的语言。……

如已经指出的那样，金和银的出现与交换本身的出现一样，从根本上说，不是在一个社会的共同体范围之内，总之是在其边界，即共同体与其他共同体接触的一些地方。金银现在作为商品而出现，维持着在一切场所中作为商品的性格而被规定为普遍性商品。^②

^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369页，北京，人民出版社，1974。

^② 《马克思资本论手稿集》日文版第1卷，东京：大月书店。

在重商主义的时代，重商主义者看重金不单纯是为了黄金崇拜。而是因为，在国际性的商品交换中，金成为最终的结算手段。马克思进一步补充说：“不管现代的经济学家主观上怎样想超越重商主义，在一般的经济危机时期，与1600年一样1857年的时候，金银完全是按照这个规定〔一般财富的物质代表〕登场的。”^① 否定了贸易差额的“现代的经济学家”只把货币当作单纯的价值尺度/流通手段。然而，这是在一个共同体（国家）中作出的思考，而忽视了多数共同体（价值体系）的存在。在国际性的交易中金币是不可缺少的。还有，货币不仅是流通手段而且还转化为资本进行活动，也是因为存在不同价值体系之间的贸易。

古典派的劳动价值说基本上是在单一体系中的思考。因此，当它们要说明在多数的不同生产部门中试图保持各自平均利润的生产价格时，就不得不撤回或者修正劳动价值学说。另一方面，新古典派否定了古典派的劳动价值学说，而试图从效果（使用价值）来说明价值（价格）。他们通过“有限效果”这一概念，在并非诉诸心理要素的情况下发现了需要与供给的均衡点。但是，古典经济学家之所以强调劳动价值，那是因为他们也设定了市场中的价格均衡，他们注意的是每个（无政府的）生产和交换在“事后”落实到一个均衡状态的机制。另外，“有限的”这种思考方法早见于李嘉图的“收获递减法则”中，并非新古典派的创始。这种均衡理论，不管在数学上如何精确，结果依然只能是在单一体系中的思考。

但是，如果在此设定另外的价值体系，那么，关于同一个商品就只能设定与各自的均衡价格不同的“价值”。只是在单一体系中思考，货币则不过是赋予体系以体系性的“无”。然而，当存在不同体系的时候，货币就会在不同体系之间的交换中转化为得到剩余价值的资本。另一方面，与斯密和李嘉图放弃/修正劳动价值学说相反，马克思仿佛比他们更执著于

① 《马克思资本论手稿集》日文片第1卷，东京：大月书店。

劳动价值学说似的^①。但其意义是完全不同的。古典派只是把在单一体系中成立的均衡价值置换成了劳动价值而已，而马克思则从复数的体系出发，因而需要“社会的、抽象的”劳动价值。在复数的体系之间，商品的价格相互不同。那么，这个商品的“价值”是什么呢？正是在如此思考的时候，一个体系的均衡价格作为不同的东西而设定为“抽象的劳动”之价值。不过，重要的是有复数的体系存在，由此产生出剩余价值来，故而货

① 从某种意义上可以说，马克思是试图比李嘉图更彻底地贯彻其劳动价值说的。因为，比如说李嘉图一旦解释不通的时候就会对劳动价值说做部分的修正，认为在标准的资本构成和具有逆转期的部分之外，只以所投入的劳动是决定不了价值的。但是，正如在有关贝利对李嘉图的批判我所叙述的那样，马克思否定了价值内在于各商品之中的观点。各商品的价值只有在诸商品的关系构成一个体系的时候，才被赋予。所以，其价值的实体即使是劳动时间，那也是通过与货币的交换而被调整之后的东西。换言之，这是“社会劳动时间”或者“抽象劳动时间”。就是说，马克思所谓的“社会劳动时间”并非每个商品生产所需要的实际的劳动时间，而是生产物通过与货币的交换而被“社会”规定后所发现的劳动时间。不管是单纯的商品交换，还是资本主义生产中的，总之，从量上来测定劳动时间是不可能的。我们知道的只是价格而已。然而，毋庸置疑的是资本将拼命提高劳动的生产性，这正是对必要劳动时间的缩短，而且其差异将从阶层上规定世界各国的价值体系。

这里，还可以做如下补充。马克思在《资本论》中为了方便起见而预设了“单纯劳动”，但这里的“单纯”并非来自劳动的性质。作为使用价值的劳动的多样性是无法在量上测定的。它成为量的东西，是因为已经通过商品交换，换言之，作为工资的量已被社会化了。因此，知识劳动也可以与单纯劳动做量的比较。诸商品所需要的劳动时间并没有将这些等值，而这种等值将规定这些生产所需要的社会劳动时间。在这种情况下，劳动的质的差异不是问题。即使劳动形态从第二产业（制造）转到了第三产业（服务），上述议论也没有修正的必要。

宇野弘藏说，马克思在价值形态论的阶段提出作为价值实体的劳动时间问题是错误的，这应该在产业资本主义的生产过程阶段来谈。在这个阶段劳动力成为商品，而且为了机械化生产“劳动时间”某种程度上被客观化了。这说明，“劳动价值”乃是产业资本主义经济所特有的东西。换言之，它不应适用于非资本主义经济，也不能适用于超资本主义经济上。在这一点上，欧文和蒲鲁东的劳动货币暗自依据的是资本主义市场经济。扬弃资本主义经济，也就是扬弃劳动价值。在马克思看来，共产主义不应该是“适应每个人的劳动而被给予的社会”，而应当是“适应根据每个人的能力所需要的劳动而接受”的社会。换句话说，这乃是对靠劳动来规定价值（价值法则）这种东西的废除。马克思承认有关资本主义经济的劳动价值说，是为了废除其经济体系。可是，否定劳动价值说的理论家们，却期望资本主义的持久存在。要否定劳动价值，需要完全不同的交换形态和通货。这一点，将在最后一章论述。

币可以转化为资本。

贝利在批判李嘉图的时候，早就指出商品的价值并非单独的存在，而是在一个关系体系中被规定的。这意味着同一个商品在另外的价值体系中其价格不同。“所谓价值，乃是同时代各种商品的关系。因为，只有这样的商品才可以相互交换。我们拿某个时期的一商品的价值与另一个时期的价值比较，那只是在比较该商品与不同时期的其他商品所具有的关系而已。”（《李嘉图价值论批判》）就是说，这个时候各种商品共时性地构成了一个关系体系。贝利对此是从时间上来思考的，可以说在空间上情形也是一样。同一个商品一旦被放到不同的体系中，其均衡价格就不同了。这种差异并不是单纯依靠浮动，而是由于关系体系的差异导致的。然而，如果在这些不同的体系之间进行交易的话，情形会怎样呢？在此将产生剩余价值。马克思之所以坚持认为均衡价值乃别的“价值”，就是因为这在根本上与复数的体系有关，进而与剩余价值有关。

2. 语言学式的探寻

没有劳动就不会有生产物。所以，古典经济学把劳动当作价值实体。但是，使生产物成为价值的是价值形态，换言之，即商品的关系体系。物和劳动本身不会使某种东西成为价值。相反，物和劳动通过价值形态才成为经济对象。古典派思考过超越经验性的价格而存在着的劳动价值，新古典派则试图否定劳动价值而停留在经验性的价格层面。然而，他们均没有注意到，无论是价格还是劳动价值都要在价值形态中受到调整 and 规定。如前所述，价值形态乃是语言性的东西。因而，为了理解价值形态有必要借用语言学的模式来观察。但是，要这样做的时候又会马上发现，语言学本身遵从的正是经济学的模式。例如，雅格布森这样说道：

在经济学与语言学的漫长历史中，曾不断发生过将这两种教程结合起来的问题。我们不妨回想一下启蒙主义时代的经济学家

们染指语言学问题的历史。例如，安—罗伯—雅克·杜尔哥为了百科全书而从事语言学的研究，亚当·斯密论述过语言的起源。而在有关循环、交换、价值、生产与投资、生产者与消费者等问题上，加·塔尔德给予索绪尔的影响乃是众所周知的。“动的共时态”即体系内部的矛盾和不断的运动等共同的主题，曾在这两个领域取得了相似的发展。基础经济学的概念反复不断地得到了符号学性质的解释。……塔尔科特·帕森斯则是把货币作为“非常高度的特殊化语言”、把经济上的买卖当作“某种会话”、将货币的流通视为“信息的传送”、将货币体系作为文法/统辞性的编码，来有组织地处理的。他直接将语言学上开发出来的编码和信息理论适用于经济上的交换。（《普通语言学》）

实际上，索绪尔在把语言作为共时性体系来研究的时候，采用了经济学的模式。“共时性”不是指某种任意的瞬间，而是意味着一定的均衡状态。针对以往将某一项从体系中分离出来而考察其历史性变化的语言学，索绪尔认为关系体系中某一项之变化会改变整个体系而形成新的体系，并且，语言的共时性变化必须当作体系的变化来理解。这是从一个均衡状态向下一个均衡状态的移动。这样的思考很明显是来自于身居瑞士的经济学家帕雷托的一般均衡论。但是，假如只停留在这样的思考层面上，那么把语言学再度应用于经济学则是毫无意义的同义反复。雅格布森所举出的那些例子便是如此，那不过是新古典派经济学的换一种说法而已。

可是，在这之前的索绪尔却与新古典派的理论不同。他强调“语言中只有差异，语言是一种价值”。在单一的体系（langue）中是不会这样讲的。他谈到价值，正是在参照别的语言的时候。他认为，在某种语言被别的体系所“翻译”的情况下，在具有同样的“意义”同时，由于各自的体系与别的语言之间的关系不同，所以其“价值”也就变得不一样。由此，他阐明了与能指必然有关联的意义（所指）或者内在的意义，等等。正如叶尔姆斯列夫指出的那样，只要是在一个共时性体系中思考，那么能指和所指就难以分离开来。因此，与意义（价值）不同的“价值”这一概念只

有在思考复数的不同体系时才是不可缺少的。

一般来说，马克思对把货币与语言相类推的思考是否定的。

拿语言来与货币比较，[和拿血液与货币比较]是同样的错误。正如价格的存在离不开商品一样，观念一旦转化成语言，结果其独自性就将消失，观念的社会性格不会与理念一并存在于语言之中。观念离开了语言将不复存在。为了变成通用的和可交换的，观念首先要从母语翻译成外语，这将引起各种各样的类推。不过，这时的类推并非在于语言的内部，而在于语言的异国性 *Fremdheit*。（《导言》有关货币的章节）

总之，假如语言和货币的类推是重要的，那也只是在把它们放到“异国性”上来思考的时候。

索绪尔拿经济学做比喻，也只是在谈论与语言的“意义”相区别的“价值”之际。他举例不同的通货来说明这个“价值”^①。如果依照这个类推来看，意义便是价格，价值则与决定价格的关系体系有关。在一个共时性体系上，一商品与其他所有商品构成关系。一商品与货币相交换，反映的不单是两者（某商品与金）的关系，还意味着将此放到与其他所有商品所构成的关系体系中。一商品的价格不单纯取决于和货币的等值关系，它还总括了其与其他全部商品的关系。这时，如果关系体系不同，那么一商品的

^① 关于语言的价值，索绪尔说：“为了回答这个问题，我们首先要看到，即使在语言之外，任何价值似乎都要受这个奇特原则支配。价值总是由下列构成：/（1）一种能与价值有待确定的物交换的不同的物；（2）一些能与价值有待确定的物相比的类似的物。/要使一个价值能够存在，必须有这两个因素。例如，要确定一枚法郎硬币的价值，我们必须知道：第一，能交换一定数量的不同的东西，例如面包；第二，能与同一币制的类似的价值，例如一法郎的硬币，或者另一币制的货币（美元等等相比。同样，一个词可以跟某种不同的东西即观念交换；也可以跟某种同性质的东西即另一个词相比。因此，我们只看到词能跟某个概念‘交换’，即看到它具有某种意义，还不能确定它的价值。”（《普通语言学教程》第2篇第4章，此处采用高名凯的译文，见中文版第161页，北京：商务印书馆，2001）索绪尔的语言学并非单一体系的语言学。它在根本上是以与其他语言的交换（翻译）为前提的。

价格也各自不同。即使设定为均衡价格，这也是必然存在的差异。这样，不同关系体系之间的交换，即使各自分别为等价交换，也会产生差额（剩余价值）。

再次申明，马克思执著于区别均衡价格的“价值”，是因为他在思考复数的不同体系而非单一的体系。他没有将价值作为经验性的东西来提示，也做不到。因为经验上只有均衡价格。这与在经验上只有利润而没有剩余价值是一样的。作为“价值”，他找到的是“抽象的、社会劳动”，而这是以复数的体系为前提的。在马克思所说的“价值”中，依然包含了剩余价值，即货币转化为资本的秘密。但是，即使在复数的体系之间可以获得剩余价值，对于当事人来说那也是不透明的。因为，在 $G-W-G'$ 这一过程中， $G-W$ 和 $W-G'$ 是分别于不同的时间或场所中进行的。

马克思接着说道：

流通之所以能够打破产品交换的时间、空间和个人的限制，正是因为它把这里存在的换出自己的劳动产品和换进别人的劳动产品这二者之间的直接的同一性，分裂成卖和买这二者之间的对立。说互相对立的独立过程形成内部的统一，那也就是说，它们的内部统一是运动于外部的对立中。当内部不独立（因为互相补充）的过程的外部独立化达到一定程度时，统一就要强制地通过危机显示出来。^①

要之，在使资本成为可能的同时也造成了危机的可能性。这里存在着资本主义的“宿命”。如马克思所言，通过货币卖与买在空间上和时间上发生了分离。货币持有者在任何时候任何地方都可以购买任何东西。如果再从语言学上来看，则货币可以比喻成针对声音语言而言的文字语言吧。所书写的文本在何时何地地被谁所阅读，我们不得而知。如果是声音语言的

^① 《资本论》第1卷第1篇第3章第2节b，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第133页，北京：人民出版社，1972。

话，可能当场为他者所理解，但书写的东西会在不同的 langue 中被阅读的。李嘉图或蒲鲁东对货币的厌恶与对文字的厌恶类似。两者均表现为对媒介性的对话之厌恶。因而在这里，直接透明的交换被“想象”出来。正如德里达在《论文字学》中表述的那样，如果说自柏拉图以来的哲学讨厌文字而想象了透明的直接交换/对话的话，那么，可以说这在经济上则作为对货币的厌恶而表现出来。但是，正如柏拉图对文字的批判已是以前文字的存在为前提那样，古典经济学家的起点即物物交换或者鲁滨逊漂流记故事中的交换已经暗自把货币（一般等价物）视为前提了。

在这个意义上，否定交换必须经由货币媒介这一“必然性”的经济学或者“社会主义”，乃是一种“形而上学”。马克思说：

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，要了解他们的社会产品的秘密，因为使用物品当作价值，正像语言一样，是人们的社会产物。^①

如此，马克思是将商品形态作为“社会的象形文字”——用德里达的话说便是原书写——来思考的。他要强调的是，货币并非次要的东西，在商品形态中货币依然存在。

在此，我想举一个从“社会交换”的不透明性来看艺术价值问题的批评家为例。

总之，艺术是一个对象物，为了感动一些个体而由人创作的制作物。所谓每个作品，或者是语言的物质性意义上的物体，或者是舞蹈、戏剧那样的行动连续，或者是——如音乐那样——通过同样的行为而产生出相继发生的印象之综合。通过以这样一些对象物为起点的分析，可以尝试来阐明我们的艺术概念。这些

^① 《资本论》第1卷第1篇第1章第4节，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。

对象物正可以视为我们探索的确实的要素。通过考察，一方面追溯到它们的作者，另一方面追溯其感动作用所波及到的人们，我们可以发现，“艺术”这一现象分别由两个完全不同的变形作用所代表（这乃是与经济学上存在于生产与消费之间的关系相同的关系）。

极其重要的一点，是这两个变形作用——由作者开始以制造成物体而结束的变形作用和物体即作品给消费者带来变化这一意义上的变形作用——它们完全是相互独立的。

诸位会让作者、作品、观众或听众这三项出场而确立自己的命题。但是，统合这三项的观察机会，恐怕决不会出现在诸位的面前吧，从这个意义上说，这些命题都是无意义的命题。……

……我最终要说的是：艺术这一价值（使用这个词儿，是因为我们一直在研究价值的问题）在本质上将必然从属于那个必然性，即必须在我现在说的两个领域不能同时观察到的生产者与消费者之间放置一个中介项。重要的是，在生产者和消费者之间有无法还原的东西存在，没有直接的交涉，而且不会给被作品所感动的人们带来什么东西，如可以把作品这一中介体还原到有关作者的人品和思想之某种概念上去的东西。……

……在艺术家和他者这两个分别不同的内部究竟产生了什么，对此进行严密的比较研究的方法永远不会存在吧。不仅如此，如果在一方的内部所发生的事情可以直接被传达到另一方，那么整个艺术就要崩溃、艺术所具有的力量就会消灭的。打动他者的新的不渗透性的要素是绝对需要的。……（瓦莱里《关于艺术的考察》）

瓦莱里是在两个过程互相分离而不透明的地方，寻求作品价值的终极根据的。他直接批判的是黑格尔式的美学。即黑格尔美学——马克思主义美学也是一样——站在同时可以看见两个过程的地方，因此

历史亦是透明的。顺便一提，瓦莱里的思考方法肯定来自于《资本论》^①。

从这个观点来看，可以说所谓资本家就是同时站在不同体系的两端的人。由此，商人资本家通过不同的关系体系中的差异获得剩余价值。古典经济学家把贱买贵卖的商品资本视为基于不等价交换或欺诈之上的东西，与此相对照，他们主张产业资本基于等价交换，其利润在于生产过程即因分工和协作所带来的生产力的提高。然而，商人资本其实并非基于不等价交换。如果某种商品在某个地域因自然条件而得以大量的生产，那么，在其地域的诸商品关系中所规定的价格，便要在这种商品还没有被生产或者很缺乏的地域的价格不同。商人机敏快捷，在便宜的地方买入而在贵的地方卖出。即使从其差额中获得了剩余价值，那也不能说是欺诈。因为，在这里交换是依据各自的价值体系而正当地进行的。

3. 商人资本与产业资本

那么，产业资本如何呢？古典经济学家不是从流通领域而是从生产领域来追寻利润的发生。李嘉图本身并没有像李嘉图派社会主义者那样把剩余价值视为榨取，可是他的思想里包含了引导出这种观点的因素。因为，

① 关于《资本论》，瓦莱里这样写道：“昨晚，我又重新读了（一点），就是那本《资本论》！我也算是读了这本书的少数人中的一个了。饶勒斯（当时代表性的社会主义者——栖谷注）本人——（好像还没有读呢）。……说到《资本论》，这本厚厚的书（book）中谈了非常值得注目的事情。这是一个相当有自信的产物。偶尔也有严密性不够的地方，或者无用的玄学之处，但有一些分析的确值得惊叹。我想说的是，观察和处理事物的方法，与我频繁使用的方法很相似，他的语言常常可以翻译成我的语言。对象的不同并不重要。因为最终说来，对象是一样的！（1918年5月11日致纪德函，A. Gide-P. Valery, *Correspondence 1890—1924*, Gallimard, 1955, pp. 472—3）

他将利润——被分配为地租和利息——内在化于商品的自然价格中了^①。如前所述，一般认为马克思的剩余价值论似乎蹈袭了李嘉图的学说。结果，或者遭到攻击，或者受到皮埃罗·斯拉法以后的新李嘉图派的拥护。例如，置盐信雄和森岛通夫从数学上证明：如果利润率为正，那么剩余价值也为正，即剩余价值是存在的^②。但是，李嘉图认为货币不过是次要的东西，因而从劳动价值开始着手研究。这正说明他是在单一体系的内部进行思考的。而对我们来说，重要的是存在着复数的不同体系，不同体系之间的交换将产生剩余价值。

马克思的独特性，在于试图从产业资本的角度观察资本的一般公式 $G-W-G'$ 。换言之，马克思不仅在生产过程，而且在流通过程中来观察剩余价值。他认为，与商人资本不同，产业资本发现了商人资本所不知道的某种商品，这就是“劳动力商品”。产业资本购买特殊的商品即劳动力商品，并通过将其生产物卖给劳动者自身而获得剩余价值。新古典派把消

① 最早从李嘉图那里抽取出剩余价值理论的是 C. W. 获勒克所著小册子《国民困难的原因及其解决办法》(The source and Remedy of the National Difficulties, deduced from Principles of Political Economy in a Letter to Lord John Russell, London, 1821)。还有，托马斯·赫吉金斯的《劳动拥护论》(Labour defended against the Claims of Capital, or the Unproductiveness in capital, proved with reference to the Combinations amongst Journeymen, by a Labourer, 1825) 也于此前后出版。李嘉图的《经济学及其课税原理》初版于 1817 年，应该说这是很迅速的反应。他们的理论成为 1820 年代以后英国劳动运动的根据。剩余价值/榨取的理论并非马克思的“发现”，这是很清楚的。马克思本身对此亦公正地认可。例如，他对获勒克的小册子有这样的评价：“这本几乎没人知道的小册子(约 40 页)，是在‘这个不可相信的修鞋匠’麦克库洛赫开始被人注意的时候出现的，它包含一个超过李嘉图的本质上的进步。它直接把剩余价值，或李嘉图所说的‘利润’(李嘉图常常也把它叫作‘剩余产品’)，或这本小册子作者所说的‘利息’，看作‘剩余劳动’，即工人无偿地从事的劳动，也就是工人除了补偿他的劳动能力价值的劳动量，即生产他的工资的等价物的劳动量以外而从事的劳动。把体现在剩余产品中的剩余价值归结为剩余劳动，同把价值归结为劳动是一样重要的。这一点其实亚·斯密已经说过，并且成为李嘉图的阐述中的一个主要因素。但是，李嘉图从来没有以绝对的形式把它说出来并确定下来。”(《剩余价值理论》，见《马克思恩格斯全集》中文版第 26 卷第 260—261 页，北京：人民出版社，1975。)

② 置盐信雄在 1960 年前后指出，“利润率为正的话必定出现剩余劳动”这一命题，即使以生产价格或更一般的价格为前提，也可以得到证明(《马克思经济学——价值与价格理论》，东京：筑摩书房)。

费者和企业当成经济的主体。劳动者只是作为工资而成为生产费用的一部分。但是，产业资本的剩余价值只能存在于劳动者出卖劳动力并作为消费者买回其生产物这一广义的“流通过程”。当然，这并不是个别劳动者买回了自己生产的那个东西。但作为总体来看，劳动者是购买了自己生产的东西。这意味着，剩余价值必须在社会总资本上来思考，而不是在个别资本上。例如，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

这种生产的场域和贩卖的场域之分离，使劳动者变成了一般的消费者。结果，新古典派经济学家便认为，消费者乃是主权者，企业将要满足他们的需求。另一方面，这种分离产生了将生产关系抽象化的、作为消费者的主体性这样一种幻想。这种幻想不单单是作为消费社会的现象才出现的。例如，消费者对企业的抗议或者拒绝购买的活动，虽然实际上属于劳

① 《马克思资本论草稿集》日文版第2卷，东京：大月书店。

动者的运动，却常常与劳动运动分离开来，有时甚至发生对立。

然而，在马克思的这一考察中我们应当重视的是，剩余价值无法只在个别资本的运动过程中来考察。如果资本最终不能卖掉生产物，即如果生产物作为商品不能获得价值的话，剩余价值本身就无法实现。而购买这些生产物的人乃是其他的资本或者在其他资本家手下工作的劳动者。当每个资本追求利润的时候，往往是尽可能削减工资或者尽量使其长时间地劳动。不过，如果所有的资本都这样做的话，剩余价值则无法实现。因为，购买生产物的消费者就是劳动者本身。这样，个别资本越想确保其利润，作为总体的不景气就越发恶化。实际上在1930年代的大萧条之下，“总资本”使这种倾向发生了逆转。就是说，试图通过大量生产和高工资而摆脱不景气。这被称之为福特主义。之后，出现了“消费社会”。但是，这并非超出了马克思的理论性考察的现象。所谓福特主义或凯恩斯主义，意味着社会总资本通过抑制个别资本的利己主义，反而保证了个别资本的利润。这看上去仿佛是对亚当·斯密每个人利己地追求利益反而成为众人的利益这一思考的否定似的。进而，仿佛通过奖励消费的做法也否定了鼓励勤劳和储蓄的“新教伦理和资本主义精神”（韦伯）似的。然而，这些若从马克思的角度看来，并非发生了什么根本的变化。如果只取从个别资本或生产过程的视角来看的话，这当然只能是不可理解的。

马克思把剩余价值区分为绝对剩余价值和相对剩余价值。前者靠劳动日的延长和对劳动的强化而获得剩余价值，后者在劳动日不变的情况下通过提高劳动的生产性而间接地降低了劳动力价值，从而获得剩余价值。例如，劳动日的延长，就是说劳动者通过超出劳动力价值即社会必要劳动时间的工作而产生剩余价值，这种解释初看起来好像很有道理似的。但马上就会遇到困难。例如，资本家破产的时候，这意味着他们没能获得剩余价值，可是，这样一来他们便成了没有“榨取”劳动者的有良心的资本家了。这种诡辩之所以能够通行，第一，因为把具体的劳动时间当成了价值实体，第二，由于试图单纯从生产过程发现剩余价值。如上面引用的那样，马克思是知道剩余价值的实现最终在流通过程中的。但是，剩余价值

不能单纯地从流通过程产生。正是在此，马克思吐露了这样的言辞：“这里是罗陀斯，就在这里跳罢！”

要解决这个问题，依然只能依靠复数的体系。产业资本与商人资本不同，它毕竟是通过某种复数的体系之间的差异而获得剩余价值的。劳动力（商品）存在于和其他商品构成的相互关联相互依存的价值体系中。另外，关于劳动力价值，马克思说因“一定国家，一定时代”而不同，这意味着必须在劳动力价值的共时性关系体系中来思考。若是在单一体系中可思考的，那么，就不可能存在剩余价值。这种情况下，正如商人资本只是榨取那样，产业资本也只能是不折不扣的榨取了。然而，产业资本中的剩余价值乃是通过在时间上创造出新的价值体系来而获得剩余价值的。因此，产业资本主义所固有的剩余价值是相对剩余价值——它的获得通过技术革新和劳动时间的缩短，降低劳动力再生产所需要各商品的价值而实质性地降低了劳动力价值。相对剩余价值在双重意义上都是 exploitation（开发/榨取）。

古典派从“分工与协作”所导致的生产性提高方面来考察“利润”。导致这种生产力提高的是资本家，所以利润要归资本家。另一方面，李嘉图左派将此视为剩余价值的榨取，蒲鲁东则称这是“盗窃”。上述情况的发生，在于劳动者的分工和协作是通过私人占有生产手段的资本家之手而组织的，因此就产生了劳动者们集体拥有自己的生产手段，依靠分工和协作来实现“生产合作社”的设想。不过，这种想法是基于利润已经获得这样一种事后性的考察。实际上，利润是否能够获得并不知道。这里，有生产合作社的困难之处。资本主义企业在不断与其他企业的竞争中产生了技术革新的动机，生产合作社也必须与其竞争。否则，就得不到资本主义企业所得的那种利润——这在合作社里将分配给劳动者。可是，为了能和资本主义企业竞争，生产合作社不仅需要来自外部的贷款，还需要能有效地组织起内部的“分工与协作”、带动起技术革新的“经营者”。由于缺乏这种认识，大多数生产合作社不是自行消亡，就是只能在与资本主义企业没有竞争的领域里有限地生存着，或者变成资本主义企业那样的东西。关于

这一点，我将在后面详述。

针对同一个问题，马克思继承了古典派的研究而称其为“融和多种力量形成一个综合力由此产生的新力量”。但是，接着他又指出：

部分劳动者不生产商品那样的东西，他们的共同生产物才开始转化为商品。……资本家支付一百个独立的劳动力价值，但不支付一百个结合在一起劳动力价值。作为独立的人格，劳动者们与资本家发生关系，但他们自身是相互没有关系的单独的个人。

但它的使用价值只是在以后的力的表现中才实现。因此，力的让渡和力的实际表现即力作为使用价值的存在，在时间上是互相分开的。^①

古典派和李嘉图左派看上去没有什么不同，而马克思在此引入的“事前”与“事后”这一时间性，值得我们注意。如后面将要论述的那样，剩余价值与利润不一样，只在每个企业的内部是无法思考的。使资本的积蓄运动成为可能的剩余价值，它作为一个总体，乃是在劳动者出卖劳动力并用得来的钱买回他们生产的物品时才发生的。只有在出卖劳动力时的价值体系 a 和他们购买生产物的价值体系 b 两者之间存在差异的时候，剩余价值的产生才是可能的。这是相对剩余价值。然而，它只有通过不断的技术革新才能得到确保。因此，我们发现产业资本也是从两个不同的体系“之间”获得剩余价值的。正如马克思所说，我们无法在事前就要求每个劳动者作为“结合”之结果而生产的东西。这里，存在着由时间的前后关系产生的不可避免的“不透明性”。因此，产业资本中的剩余价值并不是榨取。这与说商人资本并非榨取，意义是一样的。如果商人资本作为不等价交换而受到攻击的话，那么，产业资本必须受到同样的攻击。

^① 《资本论》第1卷第2篇第4章第3节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第197页，北京：人民出版社，1972。

因此，产业资本主义的技术发展是不可避免的。不过，如果这里所获得的超出利润（特别剩余价值）可以作为熊彼特所谓企业家精神而得到赞扬的话，那么，也就可以把商人资本家所获得的剩余价值视为来自他们对地区间价格差的机敏和奔赴遥远地方之冒险精神的正当所获了。另外，熊彼特还指出，由于这种“企业家精神”的衰退，资本主义也将终结。当然，如果到了不再能“开发”这种差异的时候，那么，资本主义也只能终结了。假如没有了差异，“企业家精神”的衰退亦理所当然。但是，资本主义无论如何都要发现或者创造出差异来的。

就是这样，商人资本靠的是所谓“空间上”的两个体系的——而且对于生存于其中的人们来说是不可透视的差异，而产业资本则靠提高劳动生产性以创造出“时间上”相异的价值体系。劳动生产性的提高即在现存的体系内创造出不同的体系。因此，虽然外表上是等价交换，却有可能获得差额。这个差额不久将消失，并形成新的水准上的价值体系。所以，资本必须不断地创造出这个差额来。这给产业资本主义时代前所未有的高速度技术革新以根本的动机和条件。不同的理论家或者赞美或者非难这种技术革新。然而，我们需要的是阐明这种技术革新依靠的根据。资本并不是为了使世界变得更文明，而是为了自己的生死存亡才命运注定地要进行技术革新的。许多看上去毫无益处的技术上的革新或者差异化，对于资本的存亡亦不可或缺^①。

为了避免误解，我要附带说明一点。劳动力价格的下降与工资的下降或者贫困化，没有任何关系。它只是针对现有的价值体系“相对地”下降

^① 为了资本的相对剩余价值的实现，这确实可以赋予技术革新以动机。但同时，我们不能忘记下面这一点。技术革新是通过资本来实现的，因此不管发现了怎样杰出的科学技术，其实际应用总有大幅度后滞的时候。当这个科学技术不能产生利润或者有损于既得权时，资本将不会采用。晚近的例子，如1970年代的“石油危机”中，人们开始研讨由作为燃料的汽油向太阳能电池转换，虽然人们期待着这种技术的发展，但由于国际石油资本的反对，这种努力被封杀了。结果，地球温室化发展到了危机的程度。另外，众多的技术革新是为了不必要甚至有害的东西——军事技术就是其代表——而实施的，并没有针对有用的事情。

而已。在新形成的价值体系中，低落的劳动力价值对应着低落的生产物价值。因此，结果是劳动者的生活条件得到了改善，劳动日也被缩短了。这种“改善”与资本获得相对剩余价值，并没有什么矛盾。

再附带说明一点。商人资本从空间上的价值体系的差异中获得剩余价值，而产业资本则靠创造出时间上的不同体系而获得剩余价值，其实，资本是不管在什么地方取得剩余价值的。例如，19世纪英国的产业资本从印度买入棉花进行机械生产，再输出到印度，由此而获得利润。如果没有与印度的价值体系之间的差异，剩余价值是不可能产生的。这使印度的手工业遭到破坏，相反增大作为原料的棉花生产。今天，这样的事态在本质上依然没有改变。产业资本不仅对原料，而且在劳动力上也要寻求更为便宜的，故而不断地转移地点。国内工资上升的话，企业就会把工厂转移到国外去以获得更廉价的劳动力。就是说，资本总是要通过从差额获得剩余价值以实现自我增殖，至于这种差额从哪里获得是无所谓的。因此，即使在产业资本主义方面，商人资本性质的活动遍布包括股票和外汇市场的所有可以发生差额的地方。这种商人资本性质的活动之无所不在，使浮动的价值趋于“均衡”。不过，构成产业资本特征的是靠技术革新创造出相对剩余价值，这一点确实无疑。经济学家们警告说，全球化金融资本的投机将和“实体经济”脱钩。但他们忘记了，所谓“实体经济”也是靠“虚拟”来推动的，这正是资本主义经济本身。

4. 剩余价值与利润

马克思在《资本论》第1卷中考察了资本的一般情况，到了第3卷才开始讨论个别的资本，即各种不同部门中的资本。换言之，第1卷论述的是价值和剩余价值，而在第3卷则讨论了生产价格和利润。第3卷的开头，马克思这样说明自己的意图：

至于这个第三卷的内容，它不能是对于这个统一的一般的考察。相反地，这一卷要揭示和说明资本运动过程作为整体考察时所产生的各种具体形式。资本在自己的现实运动中就是以这些具体形式互相对立的，对这些具体形式来说，资本在直接生产过程中采取的形态和在流通过程中采取的形态，只是表现为特殊的要素。因此，我们在本卷中将要阐明的资本的各种形式，同资本在社会表面上，在各种资本的互相作用中，在竞争中，以及在生产当事人自己的通常意识中所表现出来的形式，是一步一步地接近了。^①

在产业资本家和经济学家那里，当事人的“日常意识”是怎样得以表现的呢？对于他们来说，剩余价值等那样的东西是不存在的。利润就是一切。而所谓利润，即从生产价值减去费用价格所剩下的。进而，用利润的一部分来支付利息和地租，而除去自我消费的部分之外则用于再投资。在此，马克思所说的带来剩余价值的可变资本/劳动力商品与不变资本/生产手段/原料，两者之间的区别是不存在的。有的只是固定资本（stock）和流动资本（flow）的区别。工资是费用价格的一部分，而没有与生产手段和原料的成本区别开来。利润被视为靠总投放的资本所得到的。各种资本通过努力消减费用价格以获得更多的利润。他们的“日常意识”好像就是这样。另一方面，各种资本分别投放在从重工业到农业的各种各样的产业部门。可是，各自的利润率接近平均利润率。因为，利润率高的部门有重多的资本参与，而利润率低的部门则资本不是撤退就是对生产有所拖延放缓。在平均利润得以确立的均衡状态下，各部门的生产价格成了分别可以获得平均利润的价格。当然，在同一产业部门中存在着试图获得“平均利润”的资本之激烈的竞争。这使得各自部门的生产性（资本的有机构成）得到提高。

^① 《资本论》第3卷第1篇第1章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第29—30页，北京：人民出版社，1974。

对于资本主义社会中的经验性意识来说，事态似乎就是这样的。如果发现与靠需求/供给而浮动的市场价格不同的均衡价格（生产价格）的话，就不需要别的了，因此，新古典派视价值和剩余价值这些概念只是形而上学而已的看法，与当事人的“日常感觉”相一致。然而，只有通过这种“日常意识”的反省，才能对剩余价值有充分的思考。因此，与马克思的叙述相反，我们必须在此返回到第一卷去。

实际上，利润率从历史上说也是出发点。剩余价值和剩余价值率相对地说是看不见的东西，要通过研究加以揭示其本质的东西。利润率，从而剩余价值的形式即利润，却会在现象的表面显示出来。^①

可是，在第三卷中马克思是将此作为“剩余价值转化为利润”来论述的，这招来了人们对他的攻击。例如，博姆—巴威克在《马克思体系的终结》里批判说，这第三卷与第一卷的价值论是矛盾的，事实上马克思放弃了第一卷的思想。后来，从拥护马克思的立场出发人们提出了各种意见，作为“转形问题”（transformation problem）而为人所周知。然而，说在第三卷中马克思放弃了第一卷的观点，这是完全错误的。作为比较，我们可以想一想康德在第一批判中讨论普通的主观而在“第三批判”中则从多数主观出发的例子。这种不同，我们一般理解为科学认识和审美判断的不同。但是，在科学认识中亦有多数的主观存在，不用说单个主观所倡导的假说被认可需要其他主观的同意。那么，康德在第一批判中为什么没有这样做呢？因为，首先需要阐明先于多数主观的超越论式的形式/概念。同样，马克思在第一卷中考察一般资本，是因为他试图从超越论上分析使资本的积蓄成为可能的条件。这就是在价值体系中观察商品的价值，进而，在这种价值体系的差异或者差异化中发现资本的剩余价值。第三卷中，马克思处理的是多数的资本。但同时，也从超越论上追问了作为经验性的利

^① 《资本论》第3卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第51页，北京：人民出版社，1974。

润和利润率的出现如何才能成为可能。

另一方面，这个“转形问题”本来也是斯密和李嘉图曾经遇到的问题。斯密依靠劳动价值说，认为各商品中存在着固有的价值。但是，在某种均衡状态下，任何资本都获得平均利润率的话，那么使这种利润成为可能的商品的价格——斯密称为自然价值，马克思则称之为生产价格——便游离于本来的价格。当斯密取劳动价值说而直面这个问题时，他采取了放弃的态度而转向了“支配劳动说”。因为，要使产业之间的均等的利润率确立起来的这种价格与投放的劳动量不成比例。如果任何部门其利润率都是相等的，那么，生产物的“生产价格”就要比原来的“价值”或者高或者低。为此，李嘉图对劳动价值说做了部分的修正，认为除了具有标准的资本构成和周转期间的产业部门之外，仅凭投放的劳动是决定不了其价值的。就是说，早在马克思之前，劳动价值与自然价格的关系就是一个重要的问题。

据说，马克思一面坚持劳动价值说一面试图解决这个难题。博姆·巴威克以后的新古典派经济学家遇到马克思这个矛盾，试图把价值或者剩余价值这个东西驱逐掉。可讽刺的是，在斯拉法之后的新李嘉图派演变过程中，剩余价值和利润率的对应却在数学上得到了证明。不过，我不认为因此马克思要做的工作真正得到了理解。因为，马克思的劳动价值说与李嘉图的根本不同。如前所述，马克思认为，不是投放的具体劳动时间规定其价值，相反是价值体系规定着社会劳动时间。换言之，马克思是要从超越论上阐明使投放的劳动成为价值的形式体系。有关剩余价值的情况也是如此。它与利润不同，是一个超越论的概念，因此并非看得见的东西。而在李嘉图那里由于没有这种区别，一看情况不好，就缩回到劳动价值说了。

马克思在《资本论》第3卷中对利润率和剩余价值做了这样的区分。利润率是从可变资本（劳动力）和不变资本（原料、生产手段等）的综合来看剩余价值所得的比例，而剩余价值率则是从可变资本（劳动力）所见的比例。在此，如果假定剩余价值是一定的，那么，不变资本比例多的资本其利润率应该是低的。然而，为什么不管哪个部门的资本都可以确保其

平均利润率呢？如果再次重申的话，李嘉图遇到的是这样一个问题，即不变资本和可变资本的不同——用马克思的话说就是“资本有机构成”的不同——在产业部门中，如果必须得到同样的利润率，生产价格就会游离于投放的劳动价值。在此，李嘉图认为生产价格只有在标准的有机构成的资本中才能成为价值显示的那样。另一方面，马克思对这个问题的处理是，如在各个部门中利润率变成均等的那样，总资本的“总剩余价值”是在生产价格中被分配的东西。

针对这种奇妙的思考，尝试提出另外的解答是容易的。例如，有机构成的高度化使劳动的生产性增大并得以提高剩余价值率。因此，可变资本部分至少可以提高其资本的利润率，达到接近平均利润率的水平。正如恩格斯在第三卷序言中批判性地引用过的那样，这是 G. C. 斯蒂贝林早就提出过的解决办法。不过，马克思一面承认资本有机构成的变化事实上伴随着劳动的生产性的变化，一面在此事先假定劳动的生产性为不变。换言之，即假定剩余价值率是一定的。就是说，马克思在思考某种共时性的体系，在此设想总资本的剩余价值率是一定的。在我们的思考中认为，产业资本的剩余价值来自历时性的复数体系之间的差异。但是，如果从共时性的角度来看会怎样呢？

我们以前当作同一个资本在时间上相继发生的变化来考察的东西，现在要当作不同生产部门各个并存的投资之间同时存在的差别来考察。^①

现在我们把上述的利润率方程式 $p' = m' \dots$ 应用到各种可能的情况上来。我们依次变更 \dots 中各个因素的值，并确定这些变化对利润率的影响。这样，我们就会得到一系列不同的情况。我们可以把这些情况看作同一个资本的依次变化的作用条件，但也可以看作同时并存于不同产业部门或不同国家、为了比较才列在一起

^① 《资本论》第3卷第2篇第8章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第161页，北京：人民出版社，1974。

的不同的资本。^①

马克思认为，有机构成上作为低的和高的东西不同的部门于时间上并存着，这与一般资本在有机构成上由低的阶段向高的阶段做时间性的移动是一样的。而在后者那里将获得剩余价值。如果将此反向地转换空间上的位相，可以想象有机构成高的一方能够从低的一方获得相对剩余价值。例如，作为极端的例子，我们想象一下可以靠全部自动控制的机器人来生产的企业。在此，可变资本为零，剩余价值也是零。虽然如此，依然可以确保平均利润率。马克思认为，这是由于总资本的总剩余价值通过生产价格而得到分配。这种资本没有直接榨取劳动者，但间接地榨取了在别的个别资本之下工作的劳动者。

总剩余价值由个别资本所分配这一马克思的观点，首先，意味着资本的剩余价值依存于作为总体的劳动者所生产的东西由劳动者买回。其次，这正意味着剩余价值在个别资本那里是不透明的。结果，资本和雇佣劳动的关系被抹消了。

由于资本的一切部分都同样表现为超额价值（利润）的源泉，资本关系也就被神秘化了。^②

对于个别资本的“日常意识”来说，劳动者不过是费用价格的一部分而已，而且为其他资本工作的劳动者只是“消费者”罢了。可是另一方面，即使重新抓住资本和雇佣劳动的关系，如李嘉图左派所思考的那样，视在个别资本的生产过程中有剩余价值被榨取，那也不符合常理。因为，有机构成高的资本，如在自动化程度发达而几乎不采用劳动者的企业中，劳动者似乎并没有被榨取。但是，在马克思看来，这里可以获得与投放的劳动量不成比例的利润率，那是因为由其他资本所获得的剩余价值分配过

^① 《资本论》第3卷第1篇第3章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第62页，北京：人民出版社，1974。

^② 《资本论》第3卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第53页，北京：人民出版社，1974。

来的。就是说，它榨取了在其他资本之下工作的劳动者。因此，只强调个别资本的生产过程中有榨取，不仅困难，而且常常是有害的。这同时也是依据李嘉图左派而兴隆起来的劳动工会运动逐渐走向保守化的理由。在一定的个别资本所获得的利润中，有从其他部门资本的劳动者、独立小生产者那里分配过来的剩余价值，进而，一个国家总资本所获得的利润中，有从海外（殖民地）劳动者那里分配过来的剩余价值。可是，这些情况总是不透明的^①。

而马克思是在共时性均衡体系上思考了总剩余价值由个别资本分配过来的问题。当然，这不是在经验的层面，而是在超越论层面上看到的。在此，我们应当把这种各部门空间上的并存做时间性的转换来看。现实上，既有以绝对的优势深化了技术革新和扩大的产业部门，也存在着因无法获得平均利润率而渐渐缩小的部门。依靠平均利润率达成的均衡体系掩盖了产业部门暴力式的淘汰和重组的过程。甚至，在同一个部门中资本也会不断遭到来自与其他资本的竞争。他们志在以技术革新消减劳动工资费用。其目标在于提高那些更为便宜的东西的价格，而通过比生产价格低的价格卖出以获得“超出利润”。马克思认为，追求这种超出利润的个别资本的活动带动起了技术革新。熊彼特强调由此产业资本主义的本质不断地受到“创造性的破坏”。但是，“创造性的破坏”并非产生于恒定状态（constant）。我们则强调，在原理上资本是基于由技术革新而来的相对剩余价值。然而，这个过程并非顺利实现的，它只能采取景气周期循环的形式。马克思在第三卷中要做的，就是阐明这种状况缘何而来。

资本主义经济中的景气周期循环是不可避免的，不管个别资本如何表现。因为，这与总资本的总剩余价值相关联。资本主义的周期循环是这样

^① 马克思说“社会资本，即总资本——各单个资本只形成它的分数部分”（《资本论》第2卷第3篇第20章第1节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第435页，北京：人民出版社，1972.）。这里，我觉得考虑“总资本”时应该区分开国家资本和世界资本。世界总资本乃是把国家总资本对个别资本所采取的态度用到了各个国家总资本上的。例如，第二次世界大战后美国的海外援助（马歇尔计划）和国际货币基金组织（IMF）等，就是其例。

的：繁荣时期因大量雇用劳动力而工资高涨，这使利润率降低。但是，个别资本既然投放了一定的不变资本，即使利润率降低也不会简单地缩小。尤其是繁荣时期里信贷过热，利润率的降低并不明显。在此，突然发生经济危机而其实际状况得以暴露出来。结果，众多的企业破产而劳动者遭到解雇。不过，这之后随着利息率的降低，资本开始转向对不变资本（导入技术革新）的投资。在此，资本的有机构成总体上开始上升。而一旦转向繁荣时期，以前过剩的劳动力被吸收进来，反而工资开始提高。于是，利润率下降。虽然如此，资本因信用膨胀而试图继续扩大。结果，产生经济危机。这就是马克思所观察到的那个时代的景气循环周期，即被称之为十年周期波动（Juglar）的短期景气周期循环。通过这种循环，资本作为总体提高了其“有机构成”。由此回头来看，很清楚劳动时间的延长乃是在（绝对剩余价值）不改变“有机构成”（即不经过设备投资）情况下力图提高生产量的繁荣时期里的固有现象。

在此，我们再一次回到绝对剩余价值和相对剩余价值的区别上来。马克思首先从绝对剩余价值出发，这只是一个叙述顺序的问题而已，我们不能以此为中心来思考。劳动日的延长是资本有机构成不变情况下力图快速收回投放的设备投资，换言之，这是应对需求而尽量运转的繁荣时期里的现象。有关劳动日的延长，马克思说“为了获得一定利润而必须投放固定资本的时间被缩短了。因此，如果延长劳动日，即使要支付限定外时间（加班费）——而且即使比标准劳动时间多支付——利润也将增大”^①。这是在劳动日已经缩短的今天也于繁荣时期可以看到的现象。劳动日的延长未必就是强迫的，因为可以得到加班费，故有时候是劳动者所期待的。如果劳动日被不正当地强迫延长了，这将给劳动力的再生产——换言之维持自己的健康和生儿育女——造成影响。对此，不仅劳动者会抵抗，正如英国工厂法规定的那样，资产阶级民族国家也会出来干涉的。实际上，让劳动者做超出需要之上的劳动这一李嘉图左派的思考——也常常被视为是马

^① 《资本论》第3卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷，北京：人民出版社，1974。

克思的观点——，成为劳动运动的理论根据，这对劳动时间的缩短起到了贡献。事实上，劳动时间是在不断地被缩短的。当然，资本对此也在不断考虑劳动的强化^①。但是，绝对剩余价值（从劳动时间的延长和劳动强化得到的剩余价值）并非可以揭示资本主义生产扩大之秘密的东西。

另一方面，相对剩余价值只有通过技术革新创造出新的价值体系才能获得。资本进行设备投资以提高“有机构成”，是在利息率下降的萧条时期。即使已经有了技术革新，而实际上被采用也是在这个时期。总之，马克思作为叙述顺序所阐述的两种类型的剩余价值，必须作为资本积蓄过程中的循环运动之各种契机来理解。关键是，给总资本带来相对剩余价值的有机构成的提高只有通过萧条来实现，因而，景气周期循环是不可避免的。

资本作为总体，为了获得剩余价值必须不断地创造出使劳动力价值降低的价值体系。然而，这并不能如资本所期望的那样。它只有通过上述的景气周期循环才能实现。景气周期循环和经济危机的原因，并非仅仅在于资本主义生产的无政府状态。正如宇野弘藏强调的那样，原因在于资本主义经济是建立在特殊的商品之上的（劳动力）。这个商品是人，不能说过剩了就处理掉，也不能说缺乏就立刻增加^②。不过，这里需要注意的是，对于经济危机这一现象，如果不将其视为信用体系的问题，就无法理解。景气周期循环表现在信贷资本（货币资本）和产业资本（实际资本）的对立，换言之，利息率和利润率的对立之关联上。简单说，“信用”膨胀的

① 劳动强化的典型例子，可以举出始于美国的基于科层管理理论的福特主义。这种福特主义通过工作的细化和生产的自动化（装配生产），剥夺了劳动的熟练性而带来极端的“劳动异化”。与此相比，日本的丰田模式则是根据需求的变动而产生的适应多品种生产的体制，并且培育了多才多艺的工人。几年来，调整论学派视丰田模式为后福特主义而予以积极评价。然而实际上，这不过是灵活利用劳动者“自主性”的更为巧妙的福特主义而已。毋宁说，丰田模式的成功在于对下属中小企业的严加管理从而实现榨取的。如果根据这种机械化生产中劳动强化的形态来规定资本主义历史发展“阶段”的话，将是片面的，不过是以“绝对剩余价值”为中心的思考倾向的延伸罢了。

② 请参照宇野弘藏《经济原论》（《宇野弘藏著作集》第1、2卷，东京：岩波书店）、《恐慌论》（同上）。

结果不会立刻反映出来。而过剩生产不过是结果而已。

在此，我想应该再补充一点，即这种景气周期循环有短期的也有长期的。而马克思所考察的是短期的^①。针对于此，又有所谓周期大循环（Kondratiev）即以50—60年为一周期的经济景气循环说。虽然，一般认为这仅从经济过程是无法说明的，不过，还是和一般利润率的下降以及更根本的技术革新之采用有关。它导致世界性的危机，同时也带来了资本主义生产的主要商品（世界性商品）的更新换代。如从纺织工业到重工业再到永久消费品，进而信息产业等。这不能不同时带动起全社会的重组。据说，长时段的景气周期循环无法单纯从经济维度来说明，这也是由于此种结构上的因果性所使然。不过，这基本上与短期的景气周期循环没有什么根本不同。就是说，应该作为飞跃性地提高“资本有机构成”过程的一环来看待。由此，资本主义经济将进入到新的“阶段”。但是，从《资本论》所显示的认识来看，这新的“阶段”并非超越资本主义经济“限度”的东西。

5. 资本主义的世界性

马克思说，产业资本压倒其他种类的资本，并作为重构了其他资本的一部分。

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

^① 在马克思写作《资本论》的时代里，世界经济危机的发生大概以10年为一个周期，这种危机是以纺织工业为中心的资本主义生产之技术革新（资本有机构成的高度化）所固有的。这个时期的机械使用寿命只能保持10年左右。如马克思所言，机械是“很道德地磨损掉”的（《资本论》第3卷第1篇第6章）。然而，正如恩格斯给《资本论》第3卷第5篇第30章所做注释指出的那样，1870年以后的大萧条已与以往的周期性危机不同了。周期大循环论（Kondratie）就是应对此问题而给出的解答。不过，周期大循环是否伴随着经济危机，则是国际信用体系的问题。

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

结果，商人资本成了承担产业资本运动的一部分的商业资本。因此，商人资本受到了古典经济学的轻视，而我们在考察资本主义的时候，必须追溯到商人资本。

产业资本成为占优势地位的理由，在于下面这一点。

产业资本是唯一的这样一种资本存在方式，在这种存在方式中，资本的职能不仅是占有剩余价值或剩余产品，而且同时是创造剩余价值或剩余产品。因此，产业资本决定了生产的资本主义性质。^②

产业资本并非从商人资本那种作为空间上自然条件而存在的差异中获得剩余价值，而是通过在时间上创造出不同的价值体系而获得的。这促使资本主义社会不断地忙于技术革新。但是，这并没有妨碍产业资本从空间上的差异中获得剩余价值。不仅没有妨碍，而且在产业资本的初期，甚至现在依然如此从空间上的差异中获取着剩余价值，毋宁说，若非如此，产业资本将无以成为产业资本。例如现在，为了谋求廉价的劳动力，资本依然在向海外移动。

在我们看来，比起详尽区别商人资本与产业资本的不同来，更应该把产业资本看作是商人资本的一个变种。这样说，是因为不管资本以什么形

① 《资本论》第2卷第1篇第1章第4节，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。

② 《资本论》第2卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第66页，北京：人民出版社，1972。

式出现，都是从差异中获得剩余价值的东西，可产业资本和它们的理论家们却通过否定商人资本或重商主义而掩盖了这一点^①。实际上，在英国产业资本即资本主义生产，是在重商主义的国际贸易竞争中，由商人资本的手开始的。附带说明，那时候商业信用、银行信用，进而股份公司等都已经形成了。资本主义商品生产——并非一般商品生产——不论在过去还是在如今都只是局部的，它在所有生产中所占的比例并不多。生产的大部分乃是而非资本主义的生产。即使在将来，也不可能所有的生产都变成资本主义生产。那么，为什么这种局部性的资本主义生产会称霸“世界”呢？这是因为早在资本主义生产之前，商人资本或非资本主义的商品生产已经在世界上确立起来。

马克思在世界市场的确立中找到了近代资本主义的“历史前提”。

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，是资本主义的历史前提。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。^②

所谓世界市场的形成，即以往局部性地存在于世界各地的商品经济圈获得了国际性的统合。具体而言，即靠金银建立起了国际通货体系。而积蓄作为国际性决算手段的金银的重商主义，其存在的根据正在这里。“世界货币”事先把各地孤立的自给自足的共同体连接在一起。这之后，不管各共同体的人们如何做想，而且即使实际上还没有转化到商品经济上来，

^① 例如，今天那些赞美市场经济之调节功能的人们往往把出问题的原因归结为一部分投机集团。投机商乃是从作为商品的资本和货币——股票市场和外汇市场——之价值体系的差异中获得剩余价值的商人资本。而强调制造业健全投机为不健全，那不过是产业资本主义/古典经济学的意识形态罢了。这是通过把从差异化获得剩余价值这一自身的商品资本本性转嫁给商人资本，从而加以隐蔽的。在第二次世界大战之前，它是作为反犹太主义而被讲述的。对此，马克思说“一切资本主义生产方式的国家，都周期地患一种狂想病，企图不用生产过程作媒介而赚到钱。”（《资本论》第3卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第68页）

^② 《资本论》第1卷第2篇第4章第1节，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，1972。

世界各地的生产物也已经潜在地被置于世界性的连锁关系中。对于世界货币来说，超越这个世界的外部并不存在^①。资本主义这时作为“世界资本主义”而得以成立。

沃勒斯坦所谓的“现代世界体系”，实际上始于由商人资本建立起来的国际信用体系。绝对主义国家（王权）也只能在这之中活动，并由此所促动而得以形成。把劳动力和生产手段分离开来并将土地商品化的“原始积累”，是由国家（绝对主义王权）一手操办的，其本身产生于国际经济的竞争当中。英国的资本主义生产就是为商人资本参与国际竞争而开始的，为的是与其他非资本主义的商品生产相竞争。事实上，这驱逐了英国以及海外的传统手工业生产。但是，资本主义生产并未能波及到全部领域，也没有彻底瓦解旧有的生产。不过，由于非资本主义生产也被赋予了这样的“虚拟结构”，故被吸收到资本主义经济中来。结果，资本主义生产虽然是局部的，却仿佛覆盖了全部领域似的。

从产业资本主义入手来思考资本主义，不仅掩盖了这种“前史”，而且还把即使在今天一国或世界上资本主义生产与非资本主义生产如何并存着，这一事态掩盖掉了。如前所述，关于平均利润率成立于不同的具有“有机构成”的各资本之间这个问题，马克思认为，这是由于剩余价值被分配到各种各样的产业部门的资本上了。不过，这个时候，我们必须把非产业资本的生产部门也包括进来加以思考。首先，在“一国内部”思考的话，多数的产业部门，特别是自营农民和独立商品生产者（小企业），事

^① 亚里士多德认为，共同体（cosmos）之外是无限的混沌。这是中世纪的一种占统治地位的思考，即使在那些不知道亚里士多德名字的各共同体中也是如此。而从根本上颠覆了这种思考的是被处以火刑的布鲁诺。他超越哥白尼的地动说，思考太阳也并非中心的那种无限宇宙，强调“世界和宇宙不是一个东西”。“因为，称宇宙为一个无限的东西，无论如何要区别这两个词语。”（《关于无限、宇宙及各世界》）他认为，宇宙是一个整体，“包括诸世界的无限普遍空间”。托多洛夫说，布鲁诺的思想来自因新大陆的发现世界成为一个被封闭的整体（《他者的符号学》）。就是说，当无边际的外部消失时，“无限”才可能被思考。但是，按照我们的解释，这里布鲁诺所说的“世界”乃是共同体，而“宇宙”则是社会性的。在这个意义上可以说，布鲁诺的宇宙观来自于“包括诸世界的无限普遍空间”即世界市场。

实上并没有达成平均利润率，甚至其利润率的意思也是稀薄的。他们只专心于家庭的劳动，以确保简单再生产。由于他们的生产手段为私人所有，故并非无产阶级，也因此，他们具有小资产阶级的自负心，却在实质上比产业无产阶级更受到（间接的）“榨取”。另外，这种部门还发挥着储备随资本有机构成提高而相对过剩的人口（产业预备军）的作用。繁荣时期里，将从这里动员出劳动力来。

就是说，资本主义生产似乎把其他生产形态都瓦解了，而实际上并非如此，相反，它是将这些生产形态保存起来力图加以活用的。这种情况也可以用来说明无产阶级。例如，沃勒斯坦曾指出：

劳动力无产阶级化的过程对生产者来说如何有利，关于这一点的研究已经连篇累牍了。值得惊讶的，不是无产阶级化怎样进行的，而是相反。就是说，这个历史社会体系虽然有超过400年的历史，但所谓被彻底无产阶级化的劳动力，即使在今天的‘资本主义世界经济’中，也很难说达到了百分之五十。（《历史资本主义》）

大多数的雇佣劳动者，并非如马克思所谓“双重意义的自由”的无产阶级，而是半无产阶级即属于从各种工作中共同分享收入的世代（household）。所谓“双重意义的自由”，在表示于生产手段上是自由的同时，另一方面也意味着从伴随着生产手段的各种传统束缚中获得了自由的个人。沃勒斯坦所说的半无产阶级世代，他们共同使用着大家获得的收入。这样的“相互扶助”并非交换，而是基于赠与的互酬性。同时，这也意味着他们仍然为“共同体”的传统和规则所束缚。即使共同体瓦解了，但其“世代”或广义的家庭依然保留着。

在资本主义生产高度发达的国家，为什么会保存着前近代的生产和生产关系呢？这乃是英国和北美以外的地区所无法回避的问题。战前的日

本，曾有众多学者讨论过这个问题，这便是“日本资本主义论争”^①。但这并不是日本固有的特殊问题。毋宁说，它是除了英美之外所有地区都存在的普遍问题。例如，围绕有关拉丁美洲社会是否为“封建的”问题，在1970年代欧内斯特·拉克劳和沃勒斯坦之间的论争中，这个问题便被再一次提了出来。所谓“日本资本主义论争”，一方（讲座派）强调，日本社会依然浓厚地残留着以天皇制为顶峰的封建性（经济以外的）统治，因此，必须首先进行改变这种制度的资产阶级革命。另一方（劳农派）则强调，日本社会已经进入资本主义经济阶段，地主和佃户的关系是一种契约关系，佃户虽然以实物交纳租税，但那也是以货币价格为前提的，而且，佃租高乃是因为佃户之间对耕地的过剩竞争导致的。这使封建性的外表得到了强化，实际上不过是资本主义经济的产物而已。另外，农村人口的过剩——导致“封建残余”——是因为吸收他们的产业资本主义还不发达造成的，通过发展，这种“封建残余”早晚要消灭的。

初看起来，后者似乎是正确的。但这是根据以英国为历史模式的《资本论》，认为落后的资本主义国家也将重复英国所走的道路。他们忽视了落后国家和先进国家都处在世界资本主义的共时性关系结构中这一点。另一方面，从强调封建性残余的前者那里，产生了否定单纯根据经济发展的决定论而重视上层建筑的思考。面对天皇制法西斯主义之谜的日本左翼理论家（丸山真男和吉本隆明）则为了阐明这一点引入了政治学、社会学、人类学等视角。这正与在1930年代法西斯主义状况下葛兰西重视文化领导

^① “日本资本主义论争”，也称为“封建论争”。简要地讲，日本共产党（讲座派）基于共产国际的进程计划，认为日本社会的落后性在于封建地主阶级统治的顽固残存，因此打倒地主阶级之代表的天皇制（资产阶级革命）乃是革命的第一要义。与此相对，劳农党（劳农派）则认为，这种“封建残余”是从资本主义商品经济中诞生的，需要在刚刚成立的立宪君主制和普选之下进行社会民主主义革命。由此可见，这个长期的论争突出地反映了政治进程上的对立。不过，论争是在合法的条件下进行的，因此即使在共产党遭到破坏之后，众多学者、知识分子依然得以参与进来。其影响不仅涉及到政治学，还波及到了文学批评。故如果忽视这场论争，是无法谈论近代日本的知识性问题的。另，相关的英文文献有 Germaine A. Hoston, *Marxism and the Crisis of Development in Prewar Japan*, Princeton University Press, 1986。

权、法兰克福学派导入精神分析的做法相对应。一般来说，这在否定经济决定论而重视上层建筑的相对自律性的马克思主义者之间被视为对马克思的局限性的弥补。但是，正如前面我对《雾月十八日》所做的论述那样，马克思通过分析各种表象（代表）的机制，阐明了在高度产业资本主义生产和旧有生产关系与阶级结构错综复杂的共存状态下“波拿巴主义”何以会出现于政治形态中。所以，法西斯主义这一事态并没有带来什么马克思式的分析无法解释的东西。之所以有人如此认为，不过是因为他们没有充分阅读马克思而导致的罢了。

因此在这里，我们必须把高度产业资本主义社会中古代的、神话的东西何以会发挥其机能这一问题，作为高度产业资本主义化为什么没有彻底瓦解旧有生产关系反而加以保存活用的问题，即并非上层建筑的相对自律性而是资本主义固有的问题来处理。例如，关于日本资本主义论争，宇也弘藏同时批判了对立的双方而提出自己的如下认识^①。于世界资本主义的帝国主义阶段开始资本主义化的落后资本主义国家，其资本主义的发展过程必然与先进国家英国的发展过程不同。因为受到先进国家的压迫而被迫实现急速的资本主义化，只好利用国家主导的保护政策和股份制度而促进资本的集中，在快速实现金融资本形态的同时输入机械制大工业。由于没能大规模地吸收劳动人口，相对过剩的人口滞留农村。因此，引起了佃租的涨价而使残留着封建性外观的各种制度得以保留下来。就是说，其原因不在于产业资本主义的落后，而是某种发展的结果。这样，一方面重工业得到发展，另一方面“封建残余”反而得到强化，产生了前近代性的表征。总之，落后国家并非单纯追随先进国家英国所走过的路线。用宇野弘藏的话说，无论先进国家还是落后国家，都必须依据“世界资本主义的共时性结构”来观察。如后面将要考察的那样，我们还必须对与资本不同的国家其自律性的存在进行考察。

关于这样的问题，写作《资本论》的马克思并没有直接论及到。但

^① 宇野弘藏《资本主义的成立与农村分化的过程》，最初刊载于1935年《中央公论》1月号，后收入《宇野弘藏著作集》第八卷，东京：岩波书店。

是，可以说在有关生产价格的议论中潜在地包含了这个问题。因为，生产价格的讨论是从具有不同生产性的产业部门共存共生这一事实为出发点的。马克思有关平均利润率和生产价格所论述的，是具有这种差别的产业部门处于某种均衡状态时，高端的部门从其他部门掠夺剩余价值。资本主义生产虽然在所有社会生产中是局部性的，但它成为占统治地位的其理由也正在这里。资本主义生产通过技术革新（劳动生产性的提高）获得剩余价值，并不是单纯靠同一部门之间的超出利润（差异），而是从与其他部门之间的差异获得的。

以上，是在“一国之内”所做的考察，但也适合用来说明世界市场。我们前面有意搁置起来的问题，即海外贸易问题必须在此提出来了。

资本主义生产离开对外贸易是根本不行的。^①

在英国，掀起以纺织工业为中心的产业革命，并不是为了国内市场。而是为了在至今为止的重商主义式竞争中掌握国际上的霸权。可是，反对从海外贸易中获得利润的重商主义并批评由此导致保护关税政策的李嘉图，却主张自由贸易相互获利。这便是“比较生产费用法则”，即各国生产费结构中生产力比较高，因此可以将用较少劳动生产商品的部门特殊化为输出产业部门，作为这种产业部门的国际性分工关系，在各国之间形成国际分工。

当然，这是要把英国当成“世界的工厂”而促使其他国家向这里提供原料的一种意识形态。李嘉图曾举英国的纺织品和葡萄牙的葡萄酒为例以说明国际分工，强调通过各自把生产“特殊化”而相互获利。但是，历史事实是葡萄牙变成了农业国而“附属”于英国的产业资本了。另外，直到18世纪末印度的纺织品一直压倒英国的，但英国对此提高关税以保护本国的产业，到了产业革命之后在价格上凌驾于印度之上的时候，则开始主张

^① 《资本论》第2卷第3篇第20章，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第528页，北京：人民出版社，1972。

自由贸易^①。结果，印度的传统手工业遭到了破坏。然而，这并非单纯靠自由贸易，不给印度以关税权，而是依靠政治、军事上的殖民统治，英国才可能这样做的。这意味着，看起来正相反，实际上“自由主义”乃是重商主义的一个变种。古典派的“自由主义”视英国为“世界的工厂”而把其他国家看作农业国，与此相对抗，其他地域作为不同的近代国家——主权在经济上正体现为关税权——开始自我建构而在国家层面推进工业生产，这也是理所当然的。只有在这一点上取得成功的国家才避免了殖民统治，民族主义的经济上的起源是明明白白的。

斯密和李嘉图也反对殖民主义。但那并不是因为反对从被殖民地化的地域实行掠夺。而是由于其他宗主国的殖民主义扩张对“世界的工厂”英国来说乃是障碍。然而，即使在殖民统治下的各民族独立并取得了关税权之后，事态依然没有本质的改变。李嘉图的比较优势和国际分工的观点，在今天的“新自由主义”经济学家之间依然受到了肯定。对此，伊曼纽尔主张，世界市场价格中枢（core）与殖民地之间的交换必然导致牺牲殖民地而给予中枢以利益的不等价交换这一结果，而一旦不等价交换开始实施，其结果则是累积的。进而，萨米尔·阿明批判了比较优势和国际分工的观点，试图从这种“不等价交换”和“从属”中寻找落后国家停留在后进性上的原因。直到英国产业革命开始之前，欧洲与非欧洲特别是与亚洲之间，其经济和技术的水准并没有很大的差距。后者的未开化性并非一开始就存在的东西，而是产业革命之后被制造出来的。大体说来，这种主张是正确的。不过，他们的思考过于依存实体化的劳动价值说。他们的主张，没有考虑到剩余价值（不等价交换）为何以及怎样在等价交换中得以发生这个问题，而只是强调了“所有权就是盗窃”这样一种观点。

^① 18世纪初以来，印度棉布受到了英国重商主义保护政策的输入限制。英国的纺织品只要交纳2.5%输入税就可以进入印度，相反印度产品在1812年如毛纱则被课以27%、平纹白布71%的输入税。至于1832年均降到10%，是因为那时印度纺织工业已遭破坏而英国已经没有必要征收高额保护关税。（参见角山荣《英国纺织工业的发展与世界资本主义的成立》，收《世界资本主义的形成》，东京：岩波书店）

沃勒斯坦在继承了这种“依附理论”的成果同时，试图在世界史中对此做进一步思考。但是，这并非超越了《资本论》的东西。资本主义应该在世界性的经济中来思考，局限于一国之内是不行的。因为，“国民经济”或者不如说民族国家本身乃是在世界市场中形成的。这正是马克思所抱有的观点。与李嘉图的国际分工论相抗衡，而从世界市场和商人资本角度来思考的马克思，始终把“世界资本主义”放在心头的^①。就是说，马克思在《资本论》中论述的不是英国一国而是世界资本主义。他一面说“资本主义生产离开对外贸易是根本不行的”，一面讲对外贸易“我们把它完全撇开”^②。但是，如果认为他是将残余的世界经济内面化于“一国”的经济中了，那么，这个二律背反就可以解决了。的确，《资本论》是以英国为模型的。在此，也便产生了是否可以适用于其他落后国家的议论。但是，马克思在英国所见到的并非世界资本主义以外的什么东西。

例如，马克思指出过资本有机构成的高度化导致一般利润率的下降倾向，说这由于对外贸易而受到阻止。

对外贸易一方面使不变资本的要素变得便宜，一方面使可变资本转化成的必要生活资料变得便宜，它具有提高利润率的作用，因为它使剩余价值率提高，使不变资本价值降低。一般说来，它在这方面起作用，是因为它可以使生产规模扩大。因此，它一方面加速积累，但是另一方面也加速可变资本同不变资本相比的相对减少，从而加速利润率的下降。同样，对外贸易的扩大，虽然在资本主义生产方式的幼年时期是这种生产方式的基础，但在资本主义生产方式的发展中，由于这种生产方式的内在必然性，由于这种生产方式要求不断扩大市场，它成为这种生产方式本身的产物。在这里，我们再一次看见了同样的二重作用。

^① 岩田弘在1960年代初明确指出，《资本论》的对象是世界资本主义，只不过那是内在化于英国的一国经济中的。见《世界资本主义》，东京：未来社。

^② 《资本论》第2卷第3篇第20章，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第529页，北京：人民出版社，1972。

(李嘉图完全忽视了对外贸易的这个方面。)

另一个问题——由于它的特殊性，本来不属于我们研究的范围——是：一般利润率会不会由于投在对外贸易、特别是殖民地贸易上的资本具有较高的利润率而提高呢？

投在对外贸易上的资本能提供较高的利润率，首先因为这里是和生产条件较为不利的其他国家所生产的商品进行竞争，所以，比较发达的国家高于商品的价值出售自己的商品，虽然比它的竞争国卖得便宜。只要比较发达的国家的劳动在这里作为比重较高的劳动来实现，利润率就会提高，因为这种劳动没有被作为质量较高的劳动来支付报酬，却被作为质量较高的劳动来出售。对有商品输入和输出的国家来说，同样的情况也都有可能发生；就是说，这种国家所付出的实物形式的物化劳动多于它所得到的，但是它由此得到的商品比它自己所能生产的便宜。这好比一个工厂主采用了一种尚未普遍采用的新发明，他卖得比他的竞争者便宜，但仍然高于他的商品的个别价值出售，就是说，他把他所使用的劳动的特别高的生产力作为剩余劳动来实现。因此，他实现了一个超额利润。另一方面，至于投在殖民地等处的资本，它们能提供较高的利润率，是因为在那里，由于发展程度较低，利润率一般较高，由于使用奴隶和苦力等等，劳动的剥削程度也较高。……

但是，同一对外贸易会使本国的资本主义生产方式得到发展，从而使可变资本同不变资本相比相对减少，另一方面，对国外来说，它引起生产过剩，因而以后又会起反作用。

因此，一般说来，我们已经看到，引起一般利润率下降的同一一些原因，又会产生反作用，阻碍、延缓并且部分地抵销这种下降。这些原因不会取消这个规律，但是会减弱它的作用。否则，不能理解的就不是一般利润率的下降，反而是这种下降的相对缓慢了。所以，这个规律只是作为一种趋势发挥作用；它的作用，

只有在一定情况下，并且经过一个长的时期，才会清楚地显现出来。^①

这里，马克思揭示了在一个体系（一国）之中最终利润率的下降是不可避免的。一般利润率的下降并非重工业发达的帝国主义阶段才出现的问题。“资本主义生产离开对外贸易是根本不行的。”马克思原本就认为如果没有世界市场产业资本主义不可能存在。那么，他为什么没有直接涉及世界市场，而是以将英国经济的外部放到其内部的方式来处理的呢？那是因为他反对把世界资本主义视为世界各国“国民经济”综合的通常看法。任何国家的经济都不可能是自律性的。不管你怎样抵抗，都免不了要被组合到世界性的分工体制中来。

这里，如果在将其他各国的生产内面化的“一国/世界”中来看，对外贸易中的“不等价交换”问题就可以置换为一国中的有机构成不同的各部门。如前所述，在高度有机构成的部门（不变资本份额比例高的部门）里利润率应该是下降的，可为什么可以保证其平均利润率呢？对于这个问题，马克思认为那是由于剩余价值被转移到有机构成高的资本中去了。同样，可以说在李嘉图提倡的自由贸易——因比较优势而来的特权化和国际分工——之下，通过靠生产价格的“公正”买卖，剩余价值被从边缘转移到中心了。当思考不同的生产部门如何确立起同等的一般利润率问题时，我们应该这样理解：马克思是在世界资本主义中进行思考的。例如，沃勒斯坦说：

所谓中心与边缘，不过是指资产阶级剩余价值体系的一个革新部分的话语。极端地讲，资本主义乃是一个无产阶级创造的剩余价值由资产阶级来夺取的体系。当这个无产阶级和资产阶级分别处于不同国家的情况下，影响剩余价值取得过程的机制之一是超越国境的控制价值流通量的巧妙操作。由此，产生了由中心、

^① 《资本论》第3卷第3篇第14章第5节，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第264—266页，北京：人民出版社，1974。

半边缘、边缘这一概念所概括出来的“不均衡发展”模型。这个概念是一个分析资本主义世界经济多样形态的阶级冲突时有益的知识概念装置。（《种族、国民、阶级》）

可是，在这种“不等价交换”中真的存在着什么“巧妙的操作”吗？其实并没有任何不解之谜。迷惑之所以会产生，在于把产业资本看成了与商人资本不同的东西。商人资本虽然在各自的价值体系内部进行等价交换，但这些体系之间的差异使交换带来了剩余价值。古典派视产业资本为等价交换，而把商人资本看成了榨取或者不等价交换，实际上，产业资本中的剩余价值其原理也是一样的。在商人资本主义阶段，各地的“不均衡发展”乃是由原来自然条件上的差异形成的。可是，通过与产业资本的工业生产物进行交换，非产业资本主义国家的产业在原料生产等方面被“特权化”，故而愈发地变得“不均衡”了。而且，这种“不均衡”每天都被再生产着。

马克思所论述的一般利润率的降低倾向、无产阶级的贫困化或阶级的两极分化的趋势，早在19世纪末就受到了反驳。但是，比如说英国的劳动者与马克思说的相反具有了某种富裕程度，那是因为资本从对外贸易中获得的剩余价值，一定程度上也被分配给了英国的劳动者。比起国内来，贫困化更发生在海外的人们身上。这在现今也是一样。因为，地球上有一半以上的人处于饥饿的状态。我在前面强调过，不是在个别资本上而是应该在社会总资本上来看剩余价值，进而，后者的社会总资本不应该在“一国”内部，而是要作为世界总资本来看待。《资本论》之所以成为一种“政治经济学批判”，就在于它不是将资本主义置于城邦国家（民族国家）中，而是试图放到世界中来观察的。

第四章 跨越性的抵抗运动

1. 国家、资本与民族

我始终在强调，马克思为了考察产业资本主义一直追溯到商人资本（G—W—G'）。但是，这并不意味着无视 19 世纪以后资本主义的发展。毋宁说，事情恰恰相反。正是产业资本主义及其与此相适应的意识形态——古典的马克思主义所依据的，妨碍了人们观察资本主义在当代发展的视线。有一种批判说，《资本论》并不适用于后来的时代，而在马克思主义的一方则一直致力于使其得到“创造性”的发展。但是，我在此书中所尝试做的并非这样一种努力。当然，马克思没有考察过帝国主义、股份公司（资本与经营的分离）、金融资本、凯恩斯主义等等诸如此类的事物。然而，这些果真是马克思没有想到的新奇事态吗？实际上，它们作为“形式”早已存在于产业资本主义成立之前了。例如，列宁认为，帝国主义出现于 19 世纪以资本输出为特征的金融资本时代。但是，所谓金融资本乃是借贷资本与垄断的产业资本密切勾结的一个形态，作为一种形式它已经在重商主义时代就存在了。另外，从重商主义/绝对主义王权时代开始帝国主义便出现了。它与古代、中世纪的“帝国”不同，已然是建立在商品经济基础之上的。英国的自由主义式帝国就建立在前一个重商主义时代的帝国主义所带来的成果之上。这样说来，我们不应当把帝国主义阶段视为自由主义阶段的变质，而是应当视为向被后者“压抑的东西之回归”。

对于 19 世纪末的马克思主义者来说，金融资本的统治或者帝国主义看

上去仿佛新奇事物一样，那是因为他们虽然一直强调马克思是产业资本/古典经济学的批判者，但实际上，他们没有注意到自己已经被古典经济学所深深浸染。随着产业资本主义或者古典经济学式思考的确立，先在的形式深受压抑。产业资本主义的意识形态，如韦伯作为“清教伦理与资本主义精神”而加以肯定的那种意识形态，如今依然存在。因此，与之相反的事情出现的话，往往被表述为仿佛产生了什么本质性的变化。比如说，近年来出现的所谓“赌博资本主义”这一事态。它似乎意味着人们忘记了勤劳的生产和公正的交换而开始奔忙于“商人资本”式的投机。但是，这根本不是什么资本主义的变质。

一切资本主义生产方式的国家，都周期地患一种狂想病，企图不用生产过程作媒介而赚到钱。^①

《资本论》比起那些试图根据后来事态的变化而使其发展的理论来，反而更适用于今天的事态。不过，《资本论》的这种预见性不是因为马克思要预见未来，而是由于他试图追溯到产业资本主义确立以前的“形式”来思考。如前所述，为了考察产业资本必须回到商人资本的模式。商人资本从价值体系的差异中获得剩余价值。而产业资本也是一样。只是，前者通过既定的空间上的差异获得剩余价值，而后者则是将此在时间上差异化，或者创造出新的空间性差异而获得的。但是，这并不意味着产业资本会妨碍商人资本的活动。对于资本来说，从何处获得剩余价值那是无所谓。

资本主义经济一般分为重商主义、自由主义、帝国主义和晚期资本主义四个历史阶段。但是，如果认为这里存在着什么根本的变化那就错了。例如，劳动者多数转移到服务部门或者销售部门，脑力劳动变得重要了等等，被看成是晚期资本主义的特征。然而，关于产业资本，马克思说“这里所谓的产业包含了资本主义式经营的任何生产部门”。

^① 《资本论》第2卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第68页，北京：人民出版社，1972。

但是，有一些独立的产业部门，那里的生产过程的产品不是新的物质的产品，不是商品。在这些产业部门中，经济上重要的，只有交通工业，它或者是真正的货客运输业，或者只是消息、书信、电报等等的传递。^①

“它的场所变动，也就是它所进行的生产过程。”^②从这个意义上讲，对于资本而言，剩余价值无论从“物”还是从“信息”获得，都没有任何不同。产业资本的主要领域尽管转移到了“信息产业”部门，这在资本的性质上没有任何变化。本来，在控制论的创始人罗伯特·维纳看来，信息并不是物质，也非观念，而正是“差异”。

马克思把一般生产和价值生产区分开来。某种劳动是否为价值生产，不在于它生产什么，而在于它能否生产“差异”。因此，劳动价值的变样不可能改变资本主义生产的形式。例如，马克·波斯特代替马克思所说的生产样式而提出“信息样式”（the mode of information）的概念（《信息样式论》）。然而，这即使是对从生产来观察历史的“历史唯物主义”的修正，也不可能成为对《资本论》的批判。因为，后者所进行的乃是对信息（差异）生产/资本主义生产组织起全社会的那种“力量”的探索。另外，还有一些马克思主义者关注消费社会中商品的多样化及其令人眩目的效果，就好像这将导致对《资本论》的根本修正似的。他们援引本雅明的话“这种新异乃是商品独立于使用价值的特征”（《论波德莱尔》）。然而，这种新异不是别的，正是差异/信息。资本不仅要生产生产物，还必须生产价值（剩余价值）。总之，如果站在剩余价值得之于差异的生产这种立场上来思考，那么以上种种就并非什么新的认识了。思考资本的时候，我们必须始终从商人资本的模式 $G-W-G'$ 出发。它将使我们明白，产业资本主义的阶段性变质在其形式上毋宁说是对前一资本形态的受“压抑的东西之回归”。

^① 《资本论》第2卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第65页，北京：人民出版社，1972。

^② 《资本论》第2卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第66页，北京：人民出版社，1972。

沃勒斯坦的“现代世界体系理论”否定了将世界经济放到一国经济的总和中来观察的方法，这一点很重要。但是，他的观点之所以看上去具有划时代的意义，那是因为众多马克思主义者没有把马克思视为国民经济学（政治经济学）的批判者，而只是当作其延伸来阅读的。古典经济学/自由主义否定了自身之起源的重商主义/绝对主义王权，一直主张经济与国家的分离。然而，这是对历史起源的双重隐蔽。如前所述，资本主义生产始于重商主义国家之中，依靠的是国家性的投资和保护。落后资本主义国家（如德国、法国和日本）中其国家对经济的介入不必说了，即使在英国其产业革命亦是在追求世界霸权的国家强有力支持下实现的。可是，自由主义者掩盖了这个事实，他们始终强调资本主义经济的发生与国家不相干，仿佛可以自律性地存在似的。因此，在我们看来，沃勒斯坦的“现代世界体系”概念意味着绝对主义/重商主义式的国家—经济体制存在于近代的起点上，之后亦没有发生什么本质的变化。在其内部，不管是民主的或产业资本主义的，每个国家基本上都是绝对主义/重商主义的。“自由主义”也是其形态之一，那不过是霸权国家采取的一种经济政策而已。

马克思在《资本论》中把国家暂时打上引号予以悬置。但这并非无视国家的存在。《资本论》要解决的问题在于，针对德国的重商主义国家经济学——他将此称之为通俗经济学——而试图从原理上探索资本的运动。暂时可以把国家打上引号，那是因为国家的介入最终也依然只能遵从资本主义经济的诸原理。就是说，“经济以外的强制”不会发挥其机能的。绝对主义国家与封建国家（经济与政治不能分离）有所不同，原因也正在于此。不过，这样说并不是要否定国家所具有的某种自律性——即国家依据的是与从交换原理出发的资本主义经济不同的另一个原理（掠夺—再分配），同时，这个自律性与历史唯物主义所谓上层建筑的相对独立性不同。

《资本论》事实上缺少对国家的考察，这使马克思主义者轻视了国家问题，或者相反使他们回归到《资本论》之前的马克思的国家论。一般认为，早期马克思把国家看作“想象的共同体”，而到了中期则视其为阶级

统治的工具。但如前所述，在《雾月十八日》中可以发现超越这种单纯观点的省察。那么，在《资本论》的时期里，马克思是如何看待国家的呢？我们不能只从《资本论》中去收集片言只语，或者根据早期、中期的国家论来讨论这个问题，而只有我们自己用《资本论》的方法去考察，国家问题才能弄清楚。为了思考资本主义经济，马克思从自由主义追溯到重商主义，又从产业资本追溯到商人资本。同样，为了思考国家问题，我们必须追溯到资产阶级法制国家以前的阶段。

但是，我们不可追溯得太远，如封建国家或亚细亚专制国家等等^①。我们应该追溯的是近世的绝对主义王权国家。一般认为，在绝对主义王权之下经济和国家是结合在一起的。但事实上，两者是从这里分离开来的。具体而言，这种分离/结合表现为绝对主义王权一方面支持商人资产阶级的活动，同时又靠他们获得税源。这作为经济政策即是“重商主义”，同时只要依存于作为当时国际贸易决算手段的世界货币，也便是“重金主义”的。绝对主义王权废除封建性的“经济以外的强制”，制服了众多并立的封建诸侯而将封建领有权变成了私有权。另外，通过货币进贡制强迫农村共同体实行商品经济，从而促进了封建主义经济的资产阶级化重组。这个过程就是所谓的“原始积累”，不用说，它是通过在世界资本主义中靠各国家之间的竞争实现的。

由于上述原因，绝对主义国家与重商主义得以结合到一起。在英国一般是这样表述的，绝对主义王权被打倒，又于产业资本主义/自由主义得到确立的阶段，经济和国家成为相互分离的存在。但是，如上所述，实际

^① 民族国家的理论家们仿佛认为一开始国民和国土就存在，并从封建制经由绝对主义时代而演变成民族国家似的。然而，他们忘记了“起源”。实际上，“国民”和“国土”乃是在绝对主义王权时期作为其臣民和领土而被划定的。将封建制社会中所有分散的众多部族与民族作为臣民而演化为一个“国民”的是绝对主义王权。所以，近代的国民在有关其历史起源上，乃是把原本不存在什么国民的王朝时代的历史当作自己的东西来想象的。但是，民族主义具有强固的力量，也并非单纯依靠表象之力。有关这一点，请参照拙文《国民与美学》（收《定本柄谷行人集》第四卷，东京：岩波书店，2004）。

情况并非如此。自由主义者认为，国家应当尽量缩小，最好建立“小政府”。然而，我在前面已经讲过，这不过是为了促进大英帝国的经济政策而作出的主张而已，拥有如此广大的殖民地，这种“小政府”的倡导根本无法实现。更何况，在英国之外的落后资本主义国家，国家与经济的密切结合乃是理所当然的。这种情况在今天依然如此。国家在本质上是重商主义的。反过来讲，对于重商主义的考察将揭示国家为何物。马克思在讲到重商主义中会产生典型的“货币拜物教”时，也指出那些嘲笑重商主义的经济学家们到了经济危机的时候会毫不犹豫地迅速回到重商主义。这个观点同样适用于国家论。

在资产阶级国家里，一般认为国民是主权者而政府是其代表。绝对主义君主/主权者等，已经成了该嘲笑的理念。但是，就魏玛体制做过思考的卡尔·施密特却认为，只要思考局限于国家的内部，主权者便是不可见的存在，除非在例外的状况下（如战争），作为决断者的主权者才会显露出来（《政治神学》）。后来，施密特根据这一理论将做出决断的希特勒合法化了。但是，这里的确包含着无法简单否定掉的问题。例如，马克思分析了推翻留有绝对主义残余的君主政体的1848年革命，其后来路易·波拿巴作为下决断的主权者而出现的过程。《雾月十八日》中所阐明的，便是在代议制议会和资本主义经济危机时“国家本身”的显现。皇帝、希特勒和天皇乃是其“人格的承担者”，只不过是向“被压抑的东西（绝对主义王权）之回归”而已。

在绝对主义主权上，王者乃主权者。但是，这个王者已与封建君主不同。实际上绝对主义王权中的王者只是站在主权者的位置（position）上罢了。金被置于一般等价物上因而成为货币，可人们认为金本身就是货币，马克思则称其为拜物教。这个时候，他用了下面这一比喻：

这种反思的规定是十分奇特的。例如，这个人所以是国王，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

然而，这并非单纯的比喻，可以直接用来说明绝对主义王权。与被古典经济学将重金主义作为幻想否定掉一样，绝对主义王权已被民主主义理论家否定掉了。但即使绝对主义王权消灭了，那个位置依然作为空缺而保留下来。资产阶级革命把王者送上了断头台，但那个位置并没有消灭。在通常情况下或者在国家的内部，这种状况是看不见的。而在例外情况下，如经济危机或战争的时候，它就会显露出来。

比如，我们思考一下施密特所高度评价的霍布斯吧。为了说明主权者，霍布斯想到众人把自然权让渡给一人者（leviathan）的过程。这个过程，与所有商品将一商品置于等价形态上使相互靠货币的关系得以结合在一起的过程，是一样的。霍布斯早已预先表达了马克思下面这样的叙述。

最后，后面一种形式，即第三种形式，给商品世界提供了一般的社会的相对价值形式，是因为而且只是因为除了一个唯一的例外，商品世界的一切商品都不能具有一般等价形式。^②

就是说，霍布斯从商品经济的角度思考了国家的原理。他首先发现，主权者与货币一样，与其说是一个人格不如说更是存在于某种形态（position）上的东西。

霍布斯写作《利维坦》是在清教革命的时期。他绝不会去为此前的绝对主义王权的确立提供依据。绝对主义的王者通过“王权神授说”其基础得以确立。这便是所谓国王统治臣民在于他为国王的观点。霍布斯那种社会契约论并不适合于绝对主义王权。事实上，他的理论更适用于光荣革命之后的立宪君主式的议会制。毋宁说，他所谓的“社会契约”意味着为议

^① 《资本论》第1卷第2篇第3章注释[21]，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。

^② 《资本论》第1卷第1篇第1章第3节B，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第84页，北京：人民出版社，1972。

会多数表决统治——即使有少数派的反对依然必须服从决定——提供了依据。然而，为什么霍布斯看上去像一个绝对主义国家的理论家呢？这是因为他强调了“主权者”的存在。这已然不是什么作为现实的人格的主权者存在与否的问题了。既然国家与国家之间不可能有超越这一切的社会契约存在，那么国家终究要留存下来的。这意味着即使清教革命导致了绝对主义王者的消灭，与此没有关系，“主权者”这一 position 依然保留着。国家主权是一个场（position），在此放置着的是主权者。在英国，光荣革命之后依然设有立宪君主。保留主权者这一 position，在共和制下也是一样。“国家”或者主权者本身必须与设置于此的国王和总统区别开来。

立宪君主以后的思想家如洛克、休谟等，均把国家与政府即通过议会由人民选举的政府等同视之。这类似于古典经济学家将货币还原为包含在商品中的劳动价值。但是，古典经济学家试图单纯把货币视为内在于商品的价值的表示手段，而民主主义者试图把主权者视为国民的代表，这反而在例外的危机状况下——经济危机或者战争——使货币或者主权者得以显露出来。例如，黑格尔这样谈到君主立宪制下的议会。

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，而且对处理国家事物也比较精明干练；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

各等级所处的这种地位和组织起来的行政权有共同的中介作用。由于这种中介作用，王权就不致于成为孤立的极端，因而不致成为独断独行的赤裸裸的暴政；另一方面，自治团体、同业公会和个人的特殊利益也不致独立起来，个人也不致结合起来成为群众和群氓，从而提出无机的见解和希求并成为一种反对有机国

^① 《法哲学原理》第3篇第3章第301节，此处采用范扬、张企泰的译文，见中文版第319页，北京：商务印书馆，1982。

家的赤裸裸的群众力量。^①

其实，它的特殊使命在于，通过它参加对普遍事务的了解、讨论和决定，其不参与国家行政的市民社会成员的形式自由这一环节就达到了它的权利。所以，等级会议议事记录的公布，首先使普遍事务的知识普及。^②

开放这种认识的机会具有更普遍的一面，即公共舆论初次达到真实的思想并洞悉国家及其事务的情况和概念，从而初次具有能力来对它们作出更合乎理性的判断。此外，它又因而获悉并学会尊重国家当局和官吏的业务、才能、操行和技能。议事记录的公布使这些才能获得巨大的发展机会和高度荣誉的表现场所同时也是对单个人和群众自恃自负的又一种治疗手段、而且还是对他们的一种——可以说是最重要的一种——教育手段。^③

据黑格尔说，议会的使命在于获得市民社会的共识，同时在政治上教育人们使其强化对于国家政治的知识和尊重。但是，这不能归结为黑格尔对议会的轻视或者普鲁士民主主义的不发达。所谓“发达”正是这种“教育”进步的结果。随着普选的发展，人民主权这一观念得以稳固。然而，这个“人民”已经是被国家所“教育”出来的国民。正如施蒂纳所言，在此每个人都成为主权者（egoist）是不可能的。不管是立宪君主制还是共和制，将议会民主主义视为代表每个公民的意见的过程乃是一种幻想。实质上，那不过是把官僚或者与此相类似者提出的方案变成仿佛国民自己决定的手续而已。这在社会民主主义政府之下情况也是一样，或者更依赖于官僚和与此类似者的方案。

然而，早期马克思批判了上述这种黑格尔的思考。他认为，根底上存

① 《法哲学原理》第3篇第3章第302节，见中文版第321页，北京：商务印书馆，1982。

② 《法哲学原理》第3篇第3章第314节，见中文版第330页，同上。

③ 《法哲学原理》第3篇第3章第315节，见中文版第331页，同上。

在着市民社会（社会性国家），而政治性国家乃是其自我异化的状态。不过，马克思这里所谓的“市民社会”已然是由各“国家”而被区分并组织起来的東西。所谓市民就是国民。因此，即使消解了政治性的国家，国家依然会保留在市民社会本身中。施蒂纳所批判的也就是这一事态。这个时期里，马克思对国家的思考并没有以其他国家的存在为前提，因此，没有看到国家所具有的无法还原为市民社会的那种自律性。实际上，他在批判黑格尔《法哲学原理》的时候，忽视了黑格尔指出的某个重要之点。即从外在的方面来讲，国家（主权者）乃是针对另外的国家而存在的。黑格尔说：

这是对内的主权，主权还有对外的一面。在过去封建君主制度时代，国家对外确实享有主权的，可是对内，不但好比君主，连国家也不享有主权。一方面是因为国家和市民社会的各种特殊职能和权力划入独立的同业公会和自治团体，于是整体与其说是一个机体，还不如说是一个集合体；另一方面是因为这些职能和权力是个人的私有财产，所以个人考虑到整体所应该做的，就决定于他们的意见和偏好。^①

马克思在抛弃了费尔巴哈式的思考同时，也放弃了早期的国家论。这只要读一读《雾月十八日》就会明白的。在这里，他从君主、代议制和官僚机构等所有方面重新把握了国家。不过，那并不是作为国家论来写作的。而且，此后马克思也再没有专门讨论国家本身。结果，马克思主义者根据早期马克思的思想和恩格斯的思考，来考虑国家问题。例如，葛兰西为了对抗恩格斯国家是阶级统治的暴力工具的思想，强调国家同时也是一个意识形态的布置。因此，市民社会本身便是国家（暴力工具），一种文化霸权的布置。这是对将国家和市民社会分离开来的批判。尽管如此，葛

^① 《法哲学原理》第278节，此处采用范扬、张企泰的译文，见中文版第294页，北京：商务印书馆，1982。

兰西依然停留在单纯从内部观察国家的立场上，最终仍走向了将国家还原到市民社会的路径。为了思考具有某种自律性的国家，必须在与其他国家的不关系上来观察。葛兰西之后，把国家当作文化霸权，以及在福柯之后，不是从国家的中心而是从一切方面（或者不如说相互作用的网络）来观察权力的思考，大行其道。如果在一国的内部思考国家问题，权力的确是没有什么中心的。而且，国家权力当然会被还原到“市民社会/国家”的各种网络去。但是，正如在世界资本主义中绝对主义国家出现于与其他国家的相互竞争中那样，即使在今天，不管国家在内部是如何达到了社会民主主义的水准，对外一定是霸权主义的。

我已经表明，反对视经济为基础而国家和民族为上层建筑的看法，并指出这些是与经济性的交换不同的广义上的“交换”诸类型（参见本书第二部第二章“3，资本的本能”）。“交换关系”分为四种。一是赠与互酬制（农业共同体的内部），二是掠夺与再分配（封建国家），三是货币交换，四是联合（association）。联合是相互扶助的，但并非共同体那样封闭。它是通过商品交换而由走出共同体的诸个人形成的自发性交换组织。如用图表表示便是：

交换形态类型

掠夺与再分配	依靠货币的交换
赠与的互酬性	联合（association）

近代以前

封建国家	都市
农业共同体	联合（association）

近代

国家	资本主义市场经济
民族（nation）	联合（association）

不过，这里所谓的封建国家并不对应着被严格规定的“封建制”。准

确的说法应该是“前资本主义榨取体系”^①。

列宁认为，nation 是资本主义经济发展的结果即因统一市场而形成的东西，到了社会主义阶段便将消失。然而，这种观点与随着资本主义全球化 nation 将消灭的说法一样是错误的。这并非经济主义式的还原性的错误，而是因为没有看到 nation 基于和国家、资本不同的另一个“经济”原理而导致的缺失。针对这种马克思主义的一般见解，有人则把 nation 视为上层建筑而从人类学/精神分析的角度进行了考察。简言之，这可以大致归结为本尼迪克特·安德森所谓“想象的共同体”概念。然而，我们是无法将经济性的东西作为现实，而单纯把 nation 视为想象的共同体的。而且，这种启蒙主义批判其效果也只能影响到一部分知识分子。Nation 作为表象，靠教育和文学等而得到强化，这是不错的。但它并非依靠单纯的表象而存在，也不是靠对表象的批判就能消解掉的。针对从启蒙角度批判宗教的知识分子，马克思指出有需要宗教的现实存在，只要这种现实不改变就无法消解掉宗教。同样，我们必须强调，不管知识分子如何蔑视之，nation 亦有需要它的现实存在。Nation 的存在植根于和商品交换不同的互酬制“交换”关系。因此，与货币一样，可以说 nation 并非单纯的幻想，而是超越

^① 马克思在《导言》中论述“先于资本主义生产的各种形态”，将其分为以下各阶段：原始氏族社会、东方专制国家（亚细亚生产方式）、古代奴隶社会和西方封建制。但是，我们不能将此按照黑格尔的世界史方式理解为必然的历史发展阶段。竹内芳郎认为，这种多样性产生于征服民族和被征服民族的生产样式的差异，可以分为三个模式：A. 对于被征服民族的氏族社会不加改造，其土地的共同所有原封不动地转化为国家所有，这里虽然有职业上的差异，但将整个部族作为一个种姓而固定化，国王成为超越全氏族和部族的统一者而支配共同体成员。这是“全盘奴隶制”。B. 还有一种情况是把被征服民族的诸个人从氏族社会分离出来而使其奴隶化。这是古代型的奴隶社会（希腊和罗马）。C. 征服民族从军事上统治，而把内政交给被征服的农耕民族自己来管理，在定期地掠夺其生产物的同时保护该民族免受外敌的侵略，由此形成一种农奴制或者封建制、纳贡制（西欧和日本）。（《国家与文明》，东京：岩波书店，1975）

其中的 A 被称为“亚细亚的”，但实际上它在世界史中毋宁说是标准的，而不应该用“亚细亚的”这一地域名称来称呼。另外，在日本虽然建立了马克思《资本论》中所说的那种封建制，但同时又保留着“亚细亚的”全盘奴隶制的残余。这便是天皇制。关于这一点，在日本的“资本主义论争”或称“封建论争”中，由于依据“封建残余”这个暧昧的概念而没能得到充分讨论，便不了了之了。

论式的假象。

本尼迪克特·安德森说，民族和国家乃是本来异质的 nation 和 state 的“结婚”^①。这一点很重要，但我们不能忘记在这之前还有一个更根本的性质不同的两个东西的“结婚”，即国家和资本的“结婚”。国家、资本和民族，在封建时代是明确区分开来的。即，封建国家（领主、王、皇帝）、都市，以及农业共同体。它们分别基于不同的“交换”原理。如前所述，首先，国家是基于作为掠夺和再分配的交换原理。其次，由这种国家所支配的相互独立的农业共同体，在其内部是自律的而以相互扶助和互酬的交换为原理。第三，在这种共同体与共同体“之间”出现了市场，即都市。它是一种依据相互协议的货币交换。使封建体制崩溃的就是这种资本主义市场经济的渗透。如前所述，在另一方面这又孕育出绝对主义王权国家。它与商人阶级相勾结，通过推翻众多的封建国家而垄断了暴力，从而废除了封建统治（经济以外的统治）。这正是国家与资本的“结婚”。

在此，封建地租变成了国税，官僚和常备军变成了国家性的布置。在绝对主义王权之下，一直属于不同部族和身份的人们都变成了王的臣民，这构筑起了后来国民同一性的基础。可以说，商人资本（资产阶级）是在这种绝对主义王权国家中成长起来，并形成了构筑起统一市场的国民同一性。但是，只有这些还不足以构成民族主义的感情基础。在民族的根基

① 参照本尼迪克特·安德森的《被创造的“国民语言”》（载2000年《文学界》10月号）。另外，在这篇文章中安德森还指出，在印度尼西亚唤起并形成其民族同一性的是国家，而且它起始于荷兰殖民主义的国家机构。这普遍地显示了绝对主义式的国家机构先于民族的出现这一情况。绝对主义国家在西欧出现于15、16世纪，但并不是一个已经成为过去的形态。它在其他地域、绝对主义王权之后和今天依然反复发挥着其作用。例如，我们可以从这样的角度来重新认识发展中国家式的独裁政体。在诸部族、民族和宗派等错综复杂的地域里，当中央集权式的国家体制确立起来时，不管是君主制还是社会主义体制，所采取的都是绝对主义式的形态。他们“所想的事情”和“实际上做的事情”不是一回事。顺便一提，资产阶级革命的承担者未必就是资产阶级。正如马克思所说的那样，资产阶级思想家和资产阶级是两回事。例如，日本的明治维新（1868）乃是下级武士和知识分子推行的，因此，很多马克思主义者说那并非资产阶级革命。但是，不论在英国还是在法国，革命的实际承担者都是知识分子和土地所有者、独立的生产者等。不管承担者是谁，只要是为了实现资本主义经济诸条件的，那就是资产阶级革命。

里，依然存在着随市场经济的渗透和都市启蒙主义的发展而被解体的农业共同体存在。而一直处于自律的自给自足的各农业共同体，则是在随货币经济的渗透而被解体的同时，其共同性（相互扶助和互酬制）于（民族）nation 之中得到想象性恢复的。

安德森指出，在赋予个人的死以意义的宗教衰退之后，nation 代理了宗教的功效。但这种情况下，重要的是宗教曾经作为农业共同体而存在过的。说宗教衰退，意在指出共同体的衰退。因为实际上，宗教以如“请教”那样的近代宗教形式依然存在，并且得到了发展的。Nation 与悟性的（霍布斯意义上的）国家不同，其基础落实在植根于农业共同体的相互扶助的“感情”上。它并非单纯从感情上可以解释民族主义那样的东西，而需要从交换关系来加以说明。例如，尼采说德语的罪之意识（Schuld）来自于经济上的负债（Schuld）。此种情况下，这个负债意味着对别人的赠与感到欠情内疚。换言之，这种感情的根底里蕴含着交换关系。

当然，国家与 nation 的真正“结婚”是在资产阶级革命的时候。换句话说，这时候资本、国家、民族作为相互无法分离的东西被结合到一起了。因此，近代国家应当称作资本主义—民族—国家（capitalist-nation-state）^①。它们之间变成相互补充相互强化的。例如，每人在经济上自由任意地行动，如果这导致了经济上的不平等和阶级对立，就会通过国民（nation）相互扶助的感情来消解之，并靠国家重新分配财富。在这种情况下，如果只想打倒资本主义，则国家的管理会得到强化，或使民族的感情得救。正因此，要超越这个资本主义—民族—国家并非易事。

比如，法国大革命中所倡导的“自由、平等、博爱”口号。在此，“平等”不可能仅仅停留在“自由的平等”这一意义上。实际上，1791 年的国民公会是把平等解释为财富的平等来追求的。这虽然因 1793 年的

^① 资本主义—民族—国家这个三位一体结构，建立在相互补充的三个交换形态之上。法团主义（corporatism）、福利国家和社会民主主义等等毋宁说是这个三位一体结构的完成态，而非扬弃。资本主义的全球化并不能使它们解体。例如，在欧盟内部（EU）即使民族国家的框架得到了超越，但对外，它依然只是作为一个巨大的超国家而展现在世人前面。

“热月反动”而告终，但通过国家实现财富再分配的思想保留了下来。后来，作为圣西门主义而成为占统治地位的思考。另一方面，“博爱”在法国大革命中意味着超越民族和语言的“公民”的联合，而在拿破仑阶段则变成了法国国民的意思。就这样，“自由、平等、博爱”的理念转变成了资本主义—民族—国家。将此作为三位一体的体系来理解的是德国哲学家黑格尔。黑格尔一方面肯定了作为“欲望体系”的市民社会，另一方面又认为纠正由此导致的财富之不平等的是国家/官僚。另外，他还从民族中发现了作为超越“自由”“平等”之间矛盾的“博爱”。因此，最能精彩地揭示出资本主义—民族—国家三位一体性的，就是黑格尔的《法哲学原理》。人们可以从这里找出自由主义、民族主义、福利国家论，以及施密特的主权者论，甚至找到对这一切进行批判的依据。所以，为了寻找扬弃资本主义—民族—国家的钥匙，有必要事先钻研黑格尔的《法哲学原理》^①。

马克思的工作是从批判《法哲学原理》开始的。但这个批判并非在早期阶段就终止，某种意义上可以说正是在《资本论》中才最终完成的。事实上马克思在此是通过曾经否定过的黑格尔辩证法式的叙述，来试图阐明资本主义经济整体的。但是，这里没有关于民族和国家的考察。我们应该做的不是回到马克思的早期，而是从《资本论》的视角重新思考《法哲学原理》。就是说，如已经暗示的那样，不但对资本，包括国家和民族也应该从“经济的”结构，即与作为交换的诸种形态之关系上来重新思考。这时，将找到从该三位一体的连环中挣脱出来的路径。

黑格尔在《法哲学原理》中所书写的，乃是对已经成形的资本主义—民族—国家的相互关系的辩证法把握，而不是对现实上它如何得以形成的

^① 鲍勃·杰索普指出，1970年代以后的马克思主义者开始意识到，国家不单纯是经济上的阶级结构的反映，其自身亦拥有自律性，并能够发挥调节管理市民社会各种利害的作用（*State Theory*, The Pennsylvania State University Press, 1990）。但是，这并非什么特别新颖的观点，不过是黑格尔曾经强调的事情而已。因此，我们需要重新与黑格尔的《法哲学原理》进行抗争。否则，上面的观点最终将归结为社会民主主义式的协调主义，而无法揭示扬弃资本主义—民族—国家的途径。

认识。可是，这个三位一体的结构在哪里成形的呢？黑格尔以英国为模式进行了思考。所以，《法哲学原理》得以成为对当时的德国状况的批判。这里所书写的，是除英国、荷兰、法国等先进国家之外的地区在将来应当实现的东西。这一点值得注意。即使在今天也依然存在着应该完成其课题的各国家和各民族。换言之，资本主义—民族—国家的形成绝非容易之事。

葛兰西用机动战、阵地战、地道战等战争形态的比喻来谈论革命运动。所谓机动战乃是要掌握与政治性国家直接斗争的权力，阵地战则是和存在于政治性国家统治背后的市民社会的霸权性统治布置进行战斗。俄国革命中所运用的方法不适用于市民社会相对成熟的西欧，对此葛兰西指出：

在东方，国家乃是一切，市民社会则是原生的胶质状态的。而在西方，国家和市民社会之间保持着适当的关系，国家一旦发生动摇，就会立刻显露出市民社会坚固的结构。国家不过是第一线战壕，其后面有着要塞和炮台之坚固的系统。（《阵地战和机动战——托洛斯基论》，收《新君主论》）

然而，这个市民社会的成熟，应该从是否确立起了资本主义—民族—国家这一方面来衡量。在意大利，葛兰西领导的列宁主义式占领工厂的斗争之所以被法西斯所粉碎，在于后者诉诸了民族主义。另一方面，在俄国国家、资本和民族并没有统合起来。就是说，在此进行的战争是为了皇帝而非民族，相反是社会主义革命唤起了民族主义。另外，在许多“社会主义”国家，革命和民族独立解放运动是相同的。那里的国家机构和资本与外国殖民者相勾结，因此，唤起民族主义情绪的是社会主义者。不过，这些“成功”的范例并不能告诉我们当资本主义—民族—国家确立起来之后该怎么与之对抗。

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。正因为资本主义—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，反而是资本主义—民族—国家谋求继续生存的最后形态。

资本主义货币经济具有自律性的力量。但是，不管它怎样试图覆盖全部生产，最后依然只能是部分的，寄生的。因为有自身所创造不出来的、也无法随意处理的“外部”存在，即土地（广义的自然环境）和劳动力商品的承担者人类。正是在这里，国家和民族发生了关联^①。资本主义市场经济在有关人和自然的“再生产”上，民族—国家的介入不可或缺。宇野弘藏正是在资本自身无法生产出劳动力商品这一点上，发现了资本主义经济的“极限”。劳动力商品并非单纯的商品。需要就增加不需要就废弃，这是做不到的。劳动力商品不足，将使工资上涨而利润率下滑。资本通过“产业预备军”来处理劳动力的过剩与不足。国内的农业和中小企业，或者发展中国家发挥着预留的作用。发达国家的资本当劳动费用上涨时就到

^① 所谓土地与人的再生产，乃是“自然的生产”即来自自然的“馈赠”。反资本主义的民族主义者强调“血缘与大地”也不是没有道理的。这些都是来自自然的赠与。在德语表达上视“在”为“给予 es gibt”的海德格尔，其存在论与魁奈之后的农本主义思考有关联。但是，海德格尔绝非“森林哲人”，他支持“国家社会主义劳动党”，那是因为他认为可以解决产业资本所带来的劳动者问题。否定纳粹的生物学家人种理论的海德格尔，其反犹太主义是一种反商人资本主义（反对国际金融资本主义）的，他的思考结果将回归到古典派的理论。不过，这是试图以“生产”轴心并在与“自然的生产”融和的意义上实现的东西。法西斯主义是一种旨在维持资本主义不动而在劳动上给“被异化”的劳动者以充分的余暇，由此产生通过自然环境而恢复其“本性”的对抗性革命运动。它并非与战争必然地结合在一起。因此，如果舍弃掉其历史上的特质，应该说法西斯主义在今天亦是很有势力的，虽然人们没有怎么意识到。这也可以用来说明一部分生态学家。

海外去招聘劳动者，或者把生产转移到国外。这种情况即使会招来民族主义的反弹，也不会使资本主义停息。

同样的情形也可以用来说明环境问题。资本主义生产在这一个世纪中瓦解了人类长期以来形成并保存下来的农业自然环境的再生产（recycle）体系。结果，发生了全球规模的环境污染。但是，将此作为技术或者近代“世界观”的问题来看待，那只是一种片面的把握。持这种观点的人把马克思视为近代主义者而予以否定。然而，《资本论》的作者马克思是具备从人与自然的关系乃至广义的“环境”来观察历史的视角的。

资本主义生产使它汇聚在各大中心的城市人口越来越占优势，这样一来，它一方面聚集着社会的历史动力，另一方面又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的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。^①

但是，《资本论》更重要的不在于对工业与农业的区分，而在于对“资本主义生产方式”与一般生产，或者由“价值”构筑起来的世界与其他世界的区分。商品化和工业化虽然有联系，但还不是一回事。关于环境污染，有人强调要改变以往战胜自然的想法而采取“与自然共生”的态度。这时，前资本主义生产方式的社会作为理想的模式而得到肯定。然而，这不过是发达国家的人们之浪漫主义的梦想而已。因为，现实的环境污染问题在处于“与自然共生”状态下的发展中国家那里表现得最为残酷。环境问题本身并不能成为阻止产业资本主义的力量。现实上，阻止环境污染的最有效办法是将垃圾处理的成本——如以二氧化碳税的形式——投入到生产成本中去。这就是把以往视为自由财产的东西当作商品来看待。例如，亚当·斯密之后，空气和水被视为有使用价值而没有交换价值的代表性例证，但今天这些也逐渐成了商品生产的对象。就是说，环境问题将归结为

^① 《资本论》第1卷第4篇第13章第10节，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。

商品经济和私有化的进一步深化。其结果，环境问题和粮食问题将招来新的帝国主义国家之间的对立。资本和国家对此会视若无睹继续谋求其延续，各国国民亦将卷入其中。而且，这将以“共识”的形式持续下去，就如同第二次世界大战中第二国际的各国社会民主主义者支持参战那样。在我们的面前，环境污染所带来的悲惨正威逼过来。它由产业资本所导致，如不加以抑制，人类的破产将不可避免。而与之相对抗相当困难，因为我们就生存在资本主义一民族一国家之中。如果找不到逃出这一回路的办法，我们就不会有希望。而这个出路依然只存在于联合(association)之中。

2. 可能的共产主义

这里，重要的是第四种交换类型，即联合。由蒲鲁东阐明的这种 association（联合）原理与其他三种交换根本不同。它是一种伦理—经济的关系形态。如前所述，马克思也曾在 1860 年代，于“联合的联合”取代资本/国家/共同体中发现了共产主义。但他这种想法的迅速消失，并非单纯因为巴黎公社的失败，更不是由于将巴枯宁派从第一国际赶了出去，而是 1860 年代在德、美、法出现的重工业发展的结果。在马克思写于 1860 年代的《资本论》第 3 卷中，他思考过与股份公司并列竞争的生产合作社，但这种合作社不久也急剧退了色。这当然并非单纯因为它败给了股份公司。英国小规模股份公司，于重工业的阶段，在与依靠国家之巨大资本的德国竞争中逐渐衰败。而在之前的基本上是以纺织工业为中心的阶段，生产合作社某种程度上实现了与股份公司的抗衡。同样的情况，也可以用来说明巴枯宁所依据的瑞士钟表手工业者的联合。该联合在急速发展的德国、美国的机械生产面前不得不走向没落。

后来，恩格斯和德国社会民主党反而欢迎这种资本的巨大化，认为将其国有化就是社会主义了，因此开始轻视起生产合作社来。然而，这并非产业资本主义中不可避免的路径。例如，20 世纪 90 年代以后，随着世界

资本主义中的“世界商品”从耐用消费品转向信息产业，在依靠国家型法团主义（corporatism，职能代表、利益集团与企业协调制定并执行政策的做法——译注）的大企业解体而国际资本的垄断扩大不断行进当中，也出现了如创意开发型公司（venture）那样的中小企业网络的兴盛。而且，后者作为本来的生产合作社来组织是可能的，在这个意义上可以说，当今的时代和马克思在英国考察生产合作社的时代有类似之处。所以，我们不要把《资本论》当作重工业以前或国家资本主义以前的古典，而是应该作为于新自由主义（全球资本主义）时代起死回生的文本来阅读。

1848年以后，街头大众起义—革命这样的运动在欧洲大陆已经成为过去^①。英国的情况更是如此，宪章运动在1848年达到顶峰。到了1850年代普选某种程度上得到实现，工会得以稳固下来甚至出现了劳动贵族这样的词语。如今，我们阅读《资本论》时，不是要在此发现对革命的浪漫主义预见，而是要看身处劳动运动亦被吞食的资本主义经济中马克思试图找到的与此对抗的逻辑。尤其值得注意的是，通常被视为马克思所“发现”的剩余价值论乃是李嘉图左派的东西，马克思对古典经济学的批判实际上包含了对此的批判。19世纪前叶促使宪章运动爆发，进而，其后在体制内部带来工会主义的，正是重视生产过程并于其中发现剩余价值榨取的那种理论。英国资本的剩余价值乃是从爱尔兰和印度等殖民地获取的，只在生产过程中寻找剩余价值，那是骗人的。工会的斗争暗地里是在要求来自海外殖民地的剩余价值之再分配。换言之，英国一国的资本和劳动其利害是共同的。后来，这种现象虽有程度的不同，在别的发达资本主义国家也出现过。例如，19世纪末，伯恩斯坦从“社会民主主义”的观点出发肯定了德国的殖民主义。

^① 清教革命以来的资产阶级革命一直是暴力性的革命。如果说社会主义革命是暴力的，那只是因为在那里地方的资产阶级革命（扫除封建残余）或民族国家的形成还没有完成。因此，今天也还有很多地区需要暴力革命，资产阶级的意识形态理论家们对此加以非难是不公道的，也是无的放矢。他们忘记了自己的过去。虽说如此，“扬弃”——不单是“控制”——资产阶级国家（国家与资本）的运动，已经不可能再是暴力革命。在这个意义上，我想把这样的运动称之为对抗运动，而不是革命运动。

针对这种劳工运动的走向保守化，曾不断出现试图将其革命化的努力。但是，人们依据的依然是只从生产过程去寻找资本积累秘密的理论。因此，出现了试图通过“外部灌输”以变革劳动者意识的企图，或者认为占领工厂——罢工可以扼住资本主义经济的性命。这些做法基本上都是失败的。因为，使劳动者在生产岗位上获得主体性总体来说是困难的。实际上，罢工之所以成为可行，是因为在由此打倒国家和资本以前，作为战败等的结果国家和资本正处在暂时麻痹的状态之下。将劳动运动革命化其失败的另一个原因在于，资本已经摆脱了古典派—新古典派式的思考方式。例如，凯恩斯认为通过创造有效需求可以跨过慢性的不景气（资本主义危机）。这不单是意味着国家之重商主义的介入，而且意味着社会总资本以国家的形式登上了舞台。正如马克思所指出的那样，资本家尽其可能不想给自己的劳动者付工资，但希望别的资本家多付给劳动者工资。因为，别的资本家的劳动者乃是作为消费者出现的。可是，所有资本家都如此的话，不景气将持续不断，失业者泛滥，从而导致资本主义体制的危机。在此，总资本促成了个别资本那种态度的逆转。这就是大量生产、高工资、大量消费之福特主义。而这一切创造出了“消费社会”。于是，以往的劳动运动被组合到资本主义体系之中，代替过去的被镇压如今却受到了奖励。而且，劳动者某种程度参与到经营中来甚至得到了鼓励。在这样一种体制中，劳动者的经济斗争作为消费的扩大—资本的积累而成了支撑资本主义经济“良性循环”的东西。结果，从生产过程发现打倒资本主义契机的可能性越来越显得渺茫了。不过，这原本就是不可能的。

晚年恩格斯开始认为，在德国社会民主党合法化和飞跃发展之后，社会主义的革命是可能的。考茨基称伯恩斯坦为“修正主义”而加以非难，如果考虑到后者是恩格斯著作版权继承人这一点，似乎也可以说在恩格斯那里已经有了那样的思想。伯恩斯坦暂且不论，至少考茨基无疑是继承了晚期恩格斯的路线的。但是，在发达国家里，靠国家实现剩余价值的再分配，会暗自促成对民族主义的强化。如前所述，因为剩余价值不单在国内

也从国外获得，在其再分配方面，资本和劳动者都有着共同的利害关系。第一次世界大战的时候，各国的社会民主主义者都转向了支持战争，第二国际也便宣告瓦解。所以，列宁批判考茨基是“叛徒”并没有错。可是，他组织了第三国际（共产国际）不久也沦落成服从于苏联国家利益的东西。这种情况，未必完全是因为马克思主义者没有重视“民族”问题。本来，当人们只从生产过程寻找榨取，并试图靠国家权力来加以消除的时候，就不能不导致追求本国利益的民族主义。

到了20世纪末，显然伯恩斯坦的观点获得了胜利。但是，伯恩斯坦的思想乃是通过19世纪后半叶英国社会和社会主义运动的经验而获得的。19世纪50年代以后，在英国劳动者阶级开始达到一定的富裕程度和消费生活水平。因此，J·S·穆勒那种社会民主主义者变得重要起来。马克思正是在这种状况下写作了《资本论》。今天，有一部分原马克思主义者强调“从马克思回归到穆勒”，然而他们没有考虑到马克思著《资本论》正是在穆勒的思想占统治地位的时代。那时，已经不可能用“主人和奴隶的辩证法”来思考问题了。就是说，把资本主义制度下的雇佣劳动视为奴隶或农奴劳动的变形，认为实际承担劳动的“奴隶”终将胜利，这样一种“辩证法”已经行不通了。马克思试图从与以往根本不同的角度来思考资本主义经济及其扬弃的问题。

在《资本论》中正如序言所表明的那样，只有把资本家和雇佣劳动者作为资本（货币）和劳动力（商品）这一经济范畴的“承担者”，才能使之呈现出来。总的来说，马克思主义者虽然经常提及《资本论》，但实际上对于这种说法是不满的。因为，在这里很难找到主体实践的契机。然而，这并非该书的什么缺陷。《资本论》是从“自然史的立场”即“理论的”视角出发来观察的，在此没有主体的维度出现，那是不言自明的。因此，宇野弘藏的说法很正确，即《资本论》里有经济危机的必然性而没有革命的必然性，革命属于“实践性”的问题。而这个“实践性”不如说应该在康德的意义上来思考。即对抗资本运动的运动是“道德性”的。反抗资本运动所带来的榨取、异化、不平等、环境破坏、女性歧视等的运动是

“道德性”的实践。另一方面，马克思在《资本论》中将每个人的“责任”打上引号予以悬置，并不意味着对道德维度的否定。社会主义以道德性的东西为契机，很明显马克思自身也是如此^①。然而，马克思也指出了无视“经济范畴”的道德性运动不能不遭受挫折。所谓经济范畴，当然是指货币与商品或者使各生产物变成货币和商品的价值形态。

再次重申，在《资本论》中主体不可能登场。它由关系的场所规定。但是，既然资本家站在“资本”的位置上，所以他是能动的。这是货币即“买入的立场”（等价形态）所具有的能动性。另一方面，出卖劳动力商品的人则只能是被动的。然而，在此存在着劳动者作为唯一主体而出现的结构论上的场域。这就是由资本主义生产所产出的生产物被出卖的场域，即“消费”的场域。

将资本从支配（隶属）关系中区分开来的，正是劳动者作为消费者及交换价值假定者而面对资本的情况下，成为在货币所有者，货币形态中流通的单纯起点——无限多样的起点之一，在此，劳动者之所以成为劳动者的规定性将消失掉^②。

对于资本来说，消费是剩余价值最终得以实现的场域，也是使之从属于消费者意志的唯一的场域。新古典派经济学家视消费者为经济的主体之

① 社会主义不仅始于道德也始于美学的态度。这种观点在非唯资本主义生产使劳动失去了喜悦的罗斯金那里已有表现。威廉·莫里斯从这种美学的角度接近马克思主义，发现劳动即艺术那种作为乌托邦的共产主义。不过，这里所谓的艺术，不能从狭隘的意义上理解。一切劳动，只要将其功利的“关心”打上引号予以悬置，就会成为游戏而与艺术活动相仿佛。马克思曾经这样写道：“而在共产主义社会里，任何人都没有特定的活动范围，每个人都可以在任何部门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能会随我自己的心愿今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判，但并不因此就使我成为一个猎人、渔夫、牧人或批判者。”（《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第37页，北京：人民出版社，1960。）而这也未必就是非现实的事情。例如，志愿者很高兴地接受那些从经济交换价值来看或者从精神与肉体劳动两分这一古老价值等级观念来看是低级污秽的工作。这证明，那是因为他们并没有将这些工作作为职业来做。那使众多劳动者痛苦不堪的，不是劳动的性质，而是由于将其单纯从属于对交换价值之“关心”的那样一种经济。

② 《马克思资本论草稿集》日文版第2卷，东京：大月书店。

一。但是，这个被设定为试图最大限度实现其功用的主体，绝不是真正的主体性。它不过只是“市场经济”中“需求”的要素，消费或驱动起人们走向差异化的欲望之受动性的存在而已。另外，“消费者”由于既包括资本家也包括独立生产者，因此它抹消了资本—雇佣劳动这一“关系”。作为消费者的主体性，当脱离了资本—雇佣劳动的关系时，它只是抽象的主体而已。因此，这个“消费”的场域在马克思主义者的眼里映现为次要的欺骗性的东西。在许多对“消费社会”的批判性考察中，实际上也潜藏着这样的思考。然而，使产业资本得以延续下去的剩余价值，在原理上只能是劳动者全体买回他们本身生产的东西。不管生产过程如何，剩余价值只有在流通过程中才能被实现。这里便是资本作为卖者必须“惊险的跳跃”的场域。

卖与买，或者生产与消费在货币经济中是分离的。这种分离把劳动者和消费者分开来，使企业和消费者看上去仿佛是经济主体似的。同时，也使得劳动者运动和消费者运动分离开来。随着劳动运动变得有形无实，消费者运动以各种形式兴盛起来。这包括环境保护、女权主义、少数民族等等运动。一般来说，这些运动采取“市民运动”的形式，与劳动运动没有关系，或者对劳动运动持否定态度。然而，消费者运动乃是改变了立场的劳动者运动，也只有在这个意义上是重要的。反过来说，劳动运动只有在消费者运动上可以超越其局部性的局限。因为，作为劳动力再生产的消费过程涉及到包括育婴、教育、娱乐、社区活动等广阔的领域。当今的马克思主义者通过葛兰西先驱性的考察，开始重视这种再生产过程。但是，我是在与他们不同的意义上重视流通过程的。葛兰西在占领工厂失败而身陷牢狱时，发现其原因在于劳动力再生产过程中资本和国家的统治，因此开始重视与家庭、学校、教会等方面文化霸权的斗争。这成了马克思主义“文化论转向”的契机（F·詹姆逊）。但是，这种思考根本上还是以生产过程为中心的，试图通过对文化意识形态布置的批判，使劳动者从“物象化”中觉醒过来。因此，其对再生产过程的重视只是重视生产过程的延伸

而已^①。

而我认为，所谓劳动力再生产过程只能是资本为完成其运动而必须经过的流通过程。的确，在《资本论》中，劳动者的消费被视为为了劳动力再生产的被动性过程，只是资本运动的单纯条件而已。但是，马克思强调价值或剩余价值最终只能在流通领域里实现。因此，在这个场域中，有劳动者成为主体的契机存在。使《资本论》与古典派经济学区别开来的，就是对使用价值以及流通领域的重视。这反映在价值形态论上。然而，古典派的思考方法在马克思主义者当中有顽固的残余。当然，这不仅仅限于马克思主义者，工团主义者也是一样。就是说，他们都没有理解马克思对古典经济学批判的意义，总之，没有理解《资本论》的意义。

在生产过程中无产阶级成为独立的主体，对于这个一般的马克思主义观念提出否定的是安东尼·奈格里。他试图从《资本论》回到《导言》，在此发现无产阶级的主体性契机。用我的说法，就是在流通领域劳动者站在“购买的立场”上，即，劳动者作为消费者而成为主体。生产和消费的“分离”使资本得以成立，但同时也会成为使资本运动停止的契机。不过，就我的观察，奈格里误读了《资本论》，即他还是信从剩余价值只发生在生产领域的一般观点。他说：“剩余价值理论将榨取的事实引入经济理论，有关流通的马克思式理论则可以于此导入阶级斗争。”（Marx beyond Marx

^① 虽说如此，这里对葛兰西还要说明几句。他说从“机动战”转向“阵地战”这在19世纪后期就开始了。“在这一点上，欧洲于1848年之后发生，也有其他一些人理解了这一点，但马志尼及其一派却没有领会。就是说，对于从机动战到阵地战这种政治斗争的重心转移问题——同样的转移在1871年以后也曾发生——应当予以深入的考察。”（《新君主论》）不过，这种“阵地战”不可能单单意味着文化领导权的斗争。在此意味深长的是，葛兰西对马哈德曼·甘地消极斗争给予了高度评价。“甘地的消极抵抗有时成为运动，有时则转为地道战式的阵地战。拒买是阵地战，罢工是运动战，武器和战斗人员的暗中准备则是地道战。”我理解，将这些与1848年革命之后从“机动战”向“阵地战”之转移重叠起来看，则暗示出仍未被众多人所理解的下面这一事实：劳动阶级的斗争，早在《资本论》写作的19世纪后期，已经开始转向了拒买即以流通过程为中心了。从机动战到阵地战的转移，最显著的发展是在英国，即基于李嘉图左派的基督教人运动结束的时刻。在这一点上，可以说我的企图是把《资本论》作为赋予“阵地战”以逻辑的著作来阅读。

Autonomea, 1989) 而我们相反, 正需要在《资本论》的价值形态中发现“阶级斗争”的契机。

重视生产过程的人们认为, 这里的斗争可以使资本的积累运动停息。可是, 在资本主义经济中, 所谓生产过程乃是被资本所出卖的劳动力商品(雇佣劳动者) 具体的劳动现场。这里的斗争基本上是改变交换的契约条件的斗争, 而不会是别的。正如马克思所言, 工会的运动将停留在经济斗争的层面。然而, 工会运动从根本上说也只能是经济上的斗争, 但也不能因此就贬低其存在价值。它对改善薪水、劳动条件和劳动日的缩短很有贡献。如今它业已成为资本主义经济的必然条件。因此, 凯恩斯耸人听闻地强调“工资下方僵直性”之“法则”。然而, 剩余价值/资本积累的实现不仅在生产过程, 也包括流通(消费) 过程。所以, 正是在流通过程中可以发现劳动者对抗资本的根据地。

除了剩余价值不能只在生产过程中实现这一点外, 还必须指出下面一点。这就是剩余价值只能作为“社会的”总资本才会被实现。这意味着既然剩余价值在全球规模上实现, 那么, 废除剩余价值的运动也必须是横向的多国间的(transnational)。针对个别企业或个别国家内部的总资本的斗争, 已变成资本主义经济的一个环节。劳动者在企业和国家之间被相互分割开来。他们的利益与个别资本的利害乃至各国家的利害构成了不可分割的关系。的确, 发达国家的劳动者和农民受到了榨取, 但同时他们也接受了来自各国家(总资本) 的各种再分配, 通过这种再分配, 他们“榨取”了别国的劳动者/农民。只要固执于生产过程, 劳动者的运动就将被国家所切断, 最终不得不以要求更强大的国家权力之统制而告终。不过, 当资本的运动组织起全球规模的“社会性诸关系”之际, 发生扭转的契机也便包含在其中, 即流通过程中。

在《资本论》那里, 劳动者成为主体的契机可以在商品—货币这一范畴中劳动者所处位置发生改变之际被发现。就是说, 资本绝对无法解决的作为“他者”之劳动者, 将以消费者的面目出现。因此, 对抗资本的运动只能作为横向的多国间的消费者/劳动者运动来实施。例如, 包括环境问

题和少数族群问题，消费者的运动乃是“道德的”。而之所以能够获得一定的成功，就在于拒买运动对于资本来说是很恐怖的。换言之，道德性的运动之所以成功不只靠道德性的力量，还由于商品和货币这一非对称的关系本身得到了证实。为了对抗资本的运动，我们必须摸索劳动运动和消费者运动的结合。而且，这与现存的只是政治上的连带不同，它本身将必然是一个新型的运动。

继承了古典经济学的马克思主义者一直优先考虑生产现场的劳动运动，而将除此之外的一切视为次要的附属的东西。这同时意味着下面这一事态，生产过程中心主义中隐含着男性中心主义。事实上也是劳动运动由男性承担而消费者运动则以女性为中心的，其依据便是产业资本主义和近代国家所强加的男女分工。由于古典经济学的生产过程中心主义重视“价值生产”的劳动，结果导致将家务劳动等“生产”视为非生产性的看法。此乃伴随着产业资本主义而出现的歧视，它已经被性别化了。因此，不具备对此进行抵抗的“男性/革命”的运动，将无以成为对国家和资本的真正的抵抗运动。

另一方面，在发达资本主义国家由于对上述那种男性中心的劳动运动及其权力意志的反驳，“市民运动”成了中心。在此，人们开始追求女性和各种少数族群的问题以及环境问题。这在某种意义上可以说是以流通过程为中心的运动。一般而言，消费者运动依据的是新古典派“消费者主权”——“消费者就是上帝”的理论。这是一种从企业如何满足消费者需求的视角来观察资本主义经济的“市场经济”理论。可是，消费者原本到底为何物？他不是别的正是劳动者。从市民/消费者的角度出发，将舍弃掉生产关系以及与海外劳动者之间的“关系”。只要人们被生产过程和流通过程所分离，就无法去抵抗资本的积累运动和资本主义生产关系。因此，对抗资本和国家的运动既不是单纯的劳动者运动，也非单纯的消费者运动，他必须是横向的多国间的“作为消费者之劳动者”的运动。

发展中国家曾经被称做“第三世界”。这是基于冷战时代的世界政治—经济体系的称谓。其背后有着使发展中国家渐次脱离世界市场并将其纳

入社会主义阵营，从而瓦解世界资本主义这一马克思主义者的战略，同时也存在着对此加以阻止的发达资本主义国家的战略在。到了1989年，前者的战略土崩瓦解。于是，资本主义全球化兴起。在发展中国家一方，将不发达的国家作为“第三世界”而加以统合的理念已经消失，事实上，在经济发展的阶段上走向了不同的方向。但是，大部分发展中国家在压倒优势的国际资本和从属于此的资本和土地所有的情况下，传统的第一产业遭到了破坏而陷入极度的贫困化。这种状况乃是因资本主义世界市场而发生的，今后亦将被不断重复的。所以，已经再没有将自己与世界市场隔离开来以国家主义的方式来发展经济的可能性了。那么，抵抗的方法也已然没有了吗？还有一个方法。如后面将要叙述的那样，这就是构筑基于代替货币（alternative currency）的流通和金融体系，在此基础上组织生产—消费合作社，并将其与发达国家的生产—消费合作社对接起来。这是一种非资本主义的交易，也即没有国家做媒介的网络交易。针对发达国家的资本主义—民族—国家的对抗运动，不能限定在一国的范围内。如果忽视发展中国家，这运动将不可能实现。实际上，当以地球温室化为首的环境恶化蔓延之际，很清楚其对抗必须是全球性的运动。

如今，劳动运动衰退而消费者运动成了中心。这种变化初看起来仿佛“哥白尼转向”一般。然而，如前面（该书第一部第一章）所述，地动说早在古希腊的时代就存在。而哥白尼式的转向并非对此单纯的重复。哥白尼所带来的是这样一种思考，即以往托勒密之后的天动说所纠缠不清的天体回转运动的误差，在视地球围绕太阳周转的情况下将得以消除。它与从经验上观察地球和太阳不同，注意的是某种关系结构。这是比地动说产生的逆转更为重要的事情。同样的情况也可以用来说明“作为消费者之劳动者”的运动。消费者和拒买运动以前就存在。但是，它具有了重要的意义，是在把资本的运动（G—W—G'）或变态作为价值形式上场域的变换（transposition）来观察的时候。如果没有这样的理论反省，消费者或者市民运动充其量只能被回收到社会民主主义中去。

因此，“作为消费者之劳动者”的运动之所以重要，不仅仅在于劳动

运动已经衰退。如前所述，资本的剩余价值榨取在于其黑箱操作，无法明示。果真如此，对此实行的抵抗也必须实行黑箱操作。这个原理不仅适用于现在和将来，也可以说明过去。前面已经讲过，针对19世纪末伯恩斯坦和考茨基的议会主义，罗莎·卢森堡和列宁倡导劳动者的政治性罢工 general strike (总体出击) 为中心的战略。工团主义者也是一样。但是，这一切甚至连帝国主义也未能阻止得了。不过，若允许我们“假设”，这个时候取代政治性的罢工和起义，在劳动者继续正常劳动的情况下而实行拒买资本主义的生产物——无论是哪个国家的东西——运动，会怎样呢？如果所谓的 general boycott (总体拒买) 在第二国际之下于各国同时展开的话，资本和国家应该就没有对付的办法了。只要做到10%的拒买，对资本也会是致命的。资本和国家可以抑制劳动者的罢工和武装起义，但绝不可能抑制住不卖—不买运动。这正是一种“非暴力”的抵抗。因此，不需要什么“不怕牺牲的顽强的阶级意识”。本来，要求别人去牺牲这样的组织其本身乃是一种(国家性的)权力。总之，当总结1848年以后的社会主义运动时，我们可以得出结论说：其谬误就在于对资本主义经济和国家没有理解。只要我们吸收这些经验，新的横向的多国间的联合运动就会成为可能。

资本自我增殖不管伴随着怎样的危险都不会自动停息。唯一可以阻止它的就是伦理性的介入。但是，这并非在单纯地强调伦理。只有在这种伦理性的主体得以成立的场域上，才会有介入的可能性。而且，这种介入不可能是那种要求由国家来控制的东西。那么，在哪里，怎样的介入才是可能的呢？如前所述，资本的运动 $G-W-G'$ 上有两个容易遇到的危险契机。即，购买劳动力商品和向劳动者出卖生产物。不管在哪个方面失败了，资本都不可能获得剩余价值，换言之，资本无以成为资本。劳动者在此可以与资本相对抗。前一个是安东尼·奈格里所说的“不劳动”。这当然是“不出卖劳动力”(不出卖资本主义之下的雇佣劳动)，否则没有意义的。后一个是“不买资本主义生产物”。两者都将在劳动者得以成为主体的场域中来实现。不过，为了劳动者/消费者可以做到“不劳动”和“不买”，就必须同时准备好接受劳动和购买的办法。这便是生产—消费合作社。在这种“自由平等的生产者

们的联合（马克思）中，不存在雇佣劳动（劳动力商品）。反过来说，只有通过生产—消费合作社才有可能扬弃劳动力商品。

然而，正如马克思指出的那样，合作社在资本主义经济中受到竞争的威胁，不是被瓦解就是不得不转化成股份公司。因此，出现了拉萨尔那种要求国家来保护的建议。马克思当然对这种建议是反对的（《哥达纲领批判》）。不过，对于如何使合作社扩大，马克思什么也没有讲。在我看来，为了使合作社的联合得以扩大，不可能转化为资本的替代通货以及建立在此基础上的支付之决算体系和筹措资金体系，是不可缺少的。马克思批判了蒲鲁东的替代通货说。因此，在马克思主义者中间，没有人去思考替代通货的问题。而马克思本人在《哥达纲领批判》中，似乎认为由合作社组织起来的社会不需要货币。关于“刚刚从资本主义社会中产生出来”的共产主义，马克思这样写道：

在一个集体的、以共同占有生产资料为基础的社会里，生产者并不交换自己的产品，耗费在产品生产上的劳动，在这里也不表现为这些产品的价值，不表现为它们所具有的某种物的属性，因为这时和资本主义社会相反，个人的劳动不再经过迂回曲折的道路，而是直接地作为总劳动的构成部分存在着。……每一个生产者……他从社会方面领得一张证书，证明他提供了多少劳动（扣除他为社会基金而进行的劳动），而他凭这张证书从社会储存中领得和他所提供的劳动量相当的一份消费资料。他以一种形式给予社会的劳动量，又以另一种形式全部领回来。^①

这个劳动“证书”不同于欧文和蒲鲁东的劳动货币。马克思似乎认为，合作社性质的社会，是如同一个工厂内的分工那样组织起来的社会，不存在市场中的与未知的他者之间的“交换”。列宁据此认为，社会主义社会就像组织一个工厂那样。这也是情有可原的。但是，合作社式的联合

^① 《哥达纲领批判》，见《马克思恩格斯全集》中文版第19卷第20—21页，北京：人民出版社，1963。

与靠资本和国家所控制的组织之间的根本不同，就在于前者中的各个联合虽然相互协作却是彼此独立的。就是说，它们绝不能成为“一个工厂”。因此，在资本主义中培育合作社，为了与资本主义企业重新组合成合作社式的关系，就需要某种替代货币。而且，在建立起合作社式的社会之后，这样的替代货币亦不可或缺。

为了思考这种替代货币，我们有必要来看马克思在价值形态论中所阐释的货币之独特的位相。货币并非单纯地表示价值，而是通过货币交换对所有生产物的价值关系进行调整的东西。因此，货币乃是作为所有商品的关系体系之体系性，即超越论统觉 X 而存在着的。货币虽为假象，但却是所谓超越论假象。即使把它否定掉，也一定会以别的形式出现。市场经济中货币被实体化了，即货币拜物教，于是，产生了作为货币自我增殖的资本运动。或者不如说，资产阶级经济学家是在隐蔽其为资本运动的产物这一点后，来论述市场经济的优越性的。然而，虽说要向资本转化，可如果要废除依靠货币的市场经济的话，则会鸡飞蛋打一无所获的。可反过来说，在承认市场经济并试图通过国家来控制的社会民主主义那里，亦不可能有扬弃资本与国家的希望。他们虽然将货币“中立化”了，但完全没有想到要扬弃货币。

由《资本论》的认识而产生了下面这个二律背反。“必须有货币”同时又“不可有货币”。因此，要“扬弃”货币必须创造出可以满足这两个要求的货币。对此，马克思没有任何论述。的确，马克思批判了蒲鲁东的劳动货币或交换银行。但那是因为蒲鲁东根据劳动价值说试图把劳动时间变成货币。这里存在着根本性的无知。劳动价值乃是通过货币交换在事后被社会性地规定的。就是说，作为价值实体的社会劳动时间通过货币而得以形成，它无法取代货币。所以，劳动货币默默地以市场价格为依据，如果试图加以人为的控制，则被交换的只是它与市场价格的差额。不过，这样的困难并不意味着将排除掉所有的替代货币。沿着《资本论》的考察，我们可以思考那种不转化为资本的货币。在思考“必须有货币”同时又“不可有货币”这个二律背反的时候，最使我感兴趣的是迈克尔·林顿 (Michael Linton) 在 1982 年提出的 LETS (Local Exchange Trading System,

地区贸易通商制度)^①

① 自从蒲鲁东提出无偿信用和交换银行以来，出现了很多替代货币的尝试。他们不仅仅是社会主义者。例如，在1930年代的大萧条时期就有各种各样的地区通货被试行——其代表性的例子有格塞尔构想的“stamp 通货”（负利息货币）。但是，如果，考虑到“不可有货币”和“不能没有货币”这个二律背反，对我来说最有意味的是马克·林顿于1982年提出的 LETS (Local Exchange Trading System, 地区贸易通商制度)。这个制度是一种记录在账户上的多角的决算系统，参加者有自己的账户，自己能提供的财产和服务登载于目录中而实行自发的交换。LETS 的通货与中央银行发行的现金不同，接受别人提供的财产和服务的人每次要重新发行通货，而所有参加者的黑字与赤字合计起来是零。这个系统今后还有进一步在技术上发展的余地，但在其总体的概念设想中包含着解决货币之二律背反的钥匙。

与共同体中的互惠式交换及资本主义商品经济相比较的话，LETS 的特征会清晰地显现出来。一方面它与共同体中的互酬制相似，但由于在不相识的人之间进行广泛的交换而具有市场性，这又有些不同。另一方面，与资本主义市场经济不同，在 LETS 系统之下货币不会转化为资本。这不单是因为没有利息。作为一个整体它依据的是综合归零原理 (zero-sum)。交换虽然频繁地发生，但结果上货币并不存在。所以，在此“货币存在”同时“货币不存在”这个二律背反将得到解决。用马克思的价值形态论来说，LETS 通货乃是一般等价物，它只与所有财产和服务发生关联，而自身并不能独立。就是说，不会发生货币的拜物教。将其作为“交换可能性”的货币来储存是没有意义的，也没有必要担心赤字的增长。透过 LETS 通货，财产和服务的价值关系体系得以建立起来，但不会成为“可约分的东西”。因此，不可能在事后建立起作为“共通的本质”的劳动价值。如果思考一下马克思《哥达纲领批判》对共产主义的解释，可能对理解 LETS 的特征有暗示性。据马克思讲，在“刚刚从资本主义社会中产生出来的”共产主义阶段要“各尽所能，按劳分配”，而在成熟的共产主义阶段则变为“各尽所能，按需分配”。一般来说，在马克思主义者那里，初期的过渡阶段被视为社会主义，随着生产力的发展最后达到共产主义阶段。但是，安东尼·奈格里反对这种观点 (*Communists Like Us*, Autonomia, 1960)。他认为，社会主义乃是资本主义的一个形态，由此是绝对无法过渡到共产主义的。我赞同这个看法。从一开始就必须指向共产主义，而不是社会主义。不过，有关这个发展的展望，奈格里讲得并不清楚。我认为，可以从 LETS 中找到其钥匙。这是一种废除劳动价值本身的东西，在此可以达到“各尽所能，按需分配”。只有以 LETS 这种经济体系为基础，才能展开对共产主义的展望。

还有一个重要之点，就是 LETS 与蒲鲁东“联合的原理”相一致。这不单是经济的，还是一种伦理的联合。共同体中的互酬制强制性地要求对共同体的归属，市场经济则强制性地要求人们加入到货币的共同体（国家）中去。与此相比，LETS 中的社会契约与蒲鲁东所谓的“联合”相同。即，每个人无论什么时候只要愿意都可以参与，并且可以从属于复数的 LETS。与国家发行的单一货币不同，LETS 是复数的、多种形态的。进而更重要的是，与其他地区通货不同，在 LETS 系统中每个人都有发行通货的权利（虽然只是在账户上记录）。如果说国家主权之一在于货币发行权的话，那么这将不是口头的人民主权，而是每个人都将成为真正的主权者。而这意味着，LETS 不仅仅是地区通货或者单纯的经济问题。

然而，LETS 也的确含有巨大的困难。这便是它难以越出小型的共同体范围。我们无法期待它在足以对抗现行货币经济的规模上流通。充其量恐怕也只能发挥对资本主义经济的补充作用。新型的替代货币所需要的不仅是避免其转化为资本的体系，还需要它具有广泛流通的根据。因此，我考虑的是一种可以和现行的货币挂靠在一起，甚至以寄生的形式慢慢渗透那样的替代货币。我认为，这种货币与针对癌变的资本主义经济之抗体那样的抵抗运动正相符合。

这样，非资本主义生产—消费合作社和替代货币的存在，将对在资本主义经济内部的斗争——不出卖劳动力、不购买资本主义生产物的运动——起到支撑作用。同时，这也将推动资本主义企业向生产合作社的转换。这种针对资本和国家的内在而且是超出性的抵抗运动，在流通领域即劳动者作为消费者出现的场域（position）中才有其可能。因为只有在这里才存在每个人成为“主体”的契机。联合终归是基于每个人的主体性，而若不是以流通领域为轴心的话，将不可能实现的。

资本主义市场经济的死灭，并非意味着市场经济的灭绝。政治性国家的死灭，并不意味着“无政府”状态。对此，卡尔·施密特的见解意味深长。强调国家或政治维度之独立性的施密特认为，国际性的联合绝不会使国家消解掉的，只会归结为一国或几个国家的霸权统治。这位政治学家是个强烈的国家主义者，他一面积极参加纳粹，一面因反对纳粹的超国家人种理论而倒台，却对国家的消灭留下了这样的思考：“当‘世界国家’包括全球、全人类的时候，它便不再是一个政治的单位，而只是习惯上称为国家而已了。……它超越了这个范畴也依然是文化上、世界观上或者其他什么的‘高层次’的单位，不过，同时坚持要形成非政治性的单位时，那将是一个在伦理和经济两极之间摸索中立点的消费—生产合作社吧。无论是国家、国王、帝国，还是共和制、君主制、贵族制、民主制，乃至保护和服从，都与它没有关系，它恐怕是舍弃了所有政治性的东西”（《政治的概念》）。换句话说，施密特也在强调除了生产—消费合作社的联合之外没有别的扬弃国家的道路。在此，国家虽然还保留着，但已非政治性的东西。如果对此加以补充的话，我们可以这样说：资本主义市场经济的废除，并不意味着市场经济或者货币将被废弃。消费—生产合作社的全球网络，并不是回归到自给自足的共同体，而是开放的市场经济。但是，它恐怕与现在人们所理解的市场经济看起来相似而实质上不同。

针对资本主义—民族—国家的对抗运动乃是“非暴力的”。一般来说，相对于军事性的起义而称议会主义为“非暴力的”。然而，议会主义亦是以国家权力的获得为目标的。马克斯·韦伯指出：“国家乃是在一定的疆域之内……要求正当的物理性暴力行使之垄断的人们的共同体。”（《以政

治为职业》)虽非强制而是基于同意,但权力的行使终归是依靠暴力的。因此,韦伯说与政治有关联的人就是“与一切暴力中潜藏着的恶之力量构成了关系者”。从这个意义上讲,社会民主主义者可能是 less violent 的,但绝不是 non-violent 的。它的目标是用通过议会制多数表决原理而掌握到的国家权力,把以税的形式从资本那里夺取的东西再分配给劳动者。如此一来,从极端自由主义者哈耶克的观点来看,伯恩斯坦和列宁的差异就不那么大了。他们都诉诸于国家权力,因而是“暴力的”。他们一方是柔软的国家主义,而另一方则是强硬的国家主义。从都不指望雇佣劳动的废弃这一点上来说,他们均是资本主义的。在这里,资本主义—民族—国家将得以幸存,或者不如说,社会民主主义正是资本主义为了延缓寿命的最后一个形态。

我们所谓的“非暴力”,乃是如甘地那样的非暴力。但不可以将此还原为“公民的不服从”。例如,领导了摆脱英国统治的独立运动的莫罕达斯·甘地其“非暴力主义”是众所周知的,但是,不仅领导了拒买英国制品的运动,他同时还组织了试图培育生产—消费合作社的抵抗运动,则却少有人知晓^①。如果没有后一个运动,拒买就不可能成为葛兰西所说的“阵地战”。另外,如果缺乏这种建立非资本主义的合作社志向的话,那么其运动也只能成为保卫本国资本的民族主义运动。

卡尔·博兰尼把资本主义(市场经济)比喻为癌症。这个资本主义始于农业共同体和封建国家“之间”,虽然不久之后便侵入其内部将农业共同体和封建国家按照自己的需求进行了改造,但依然是寄生性的存在。从这个意义上讲,我们可以把劳动者/消费者的横向多国间的网络比喻为从

^① 对于个别资本来说,没有比拒买运动更可怕的事情了。1950年代后期发生在美国的黑人公民权运动,始于针对亚拉巴马州歧视性的市政公营巴士的拒乘运动。值得注意的是,据说这个运动的领袖马丁·路德·金从甘地那里学得了“非暴力”的抵抗精神,同时这个运动乃是作为拒买运动而展开的。但是,在并不知道甘地而实际做了马丁·路德·金想做之事的,应该是晚年的马尔科姆。他试图组织起黑人的生产—消费合作社,这是暗地里针对资本主义经济的一种拒买运动。恐怕也正是因为如此他被杀害了。从此,美国的黑人靠社会福利而得到了保护,但这种保护绝非可以使他们自立的东西。重要的不是那种谋求国家重新分配财富的社会民主主义运动,而是自己创造出生产—消费合作社的运动。

资本和国家这一癌症中产生出来的抗体。资本如果要排除这个抗体，就必须剔除使自己得以确立的那些条件。以流通的场域为根据地的内在化而超出性的对抗运动完全是合法的、非暴力的，无论怎样的资本主义—民族—国家都无法制止它。而《资本论》为此提供了逻辑依据。即，价值形态中的非对称关系（商品与货币）产生出资本，同时这里也存在着使资本停息的“positional”力矩。而活用这种力矩正是对资本主义的跨越性批判。

最后我们要追寻的是，为了使这种对抗运动成为癌之抗体，需要具备哪些条件。打倒或者夺取国家权力，这种思考常常会使运动变得像“国家”一般。就是说，变成中央集权性的树状的组织。布尔什维克和巴枯宁主义都是如此。而他们不是被国家所镇压，就是虽取得了胜利也会因为自己已然成为国家而使国家得以延续。另外，如一部分无政府主义者期望的那样，如果单纯地将国家破坏掉或者使其陷入混乱，那又会使国家以更强有力的形式复苏。与货币一样，国家的废弃亦绝非容易之事。而通过议会参与国家权力以改造社会的社会民主主义战略，则更是国家所欢迎的。那只是现代国家体系的一环而已。与上述这些相比，“扬弃”国家的运动应该是逐渐创造出与资本、国家、民族的交换原理不同的联合，即“联合的联合”。在此，这样的运动必须从自身出发去实现所要达到的目标。因为，联合不是掌握了国家权力之后所实现的，它本身必须成为取代国家的东西。

“扬弃”国家，也就意味着建构某种国家（社会性国家）。在这个意义上，我们的对抗运动一方面又与国家有相似的地方。这就是必须有某种“中心”。否则，它无以成为“联合的联合”，充其量不过是资本主义—民族—国家局部上的小型反抗运动，或者审美化的运动。20世纪90年代苏联崩溃后变得显著起来的正是这种倾向。在1968年之后的世界里，以往那种靠集权性的政党支配的革命运动发生了改变。由此产生的是特殊族群的、女性主义的、女性同性恋者等的少数者运动、消费者运动和环境保护运动，从以劳动运动为轴心的集权性运动的角度看，这些都属于次要的运动。沃勒斯坦称这些为反体系运动。如果按照德勒兹/瓜塔里的说法，则可以称之为“分子的”（与此相反，集权式的运动称之为克分子的）。这些

运动尽管已经很难再用这样一些词语来形容了，但它们基本上是无政府主义的复活，同时也包含着无政府主义曾经拥有过的问题。即，它们对“中心化”过度恐惧而变得分散化甚至分裂，结果被收敛到社会民主主义的政党中去了。早在20世纪80年代初，弗雷德里克·詹姆逊就曾指出过这一点。他一方面承认这些分子运动的意义，一方面强调在美国的语境下需要相反的要素。

在此，将论争与其本身的社会性解释对接起来观之，未必是没有意义的。就是说，要在法国和美国这两个构造上不同的国家语境中，将这个论争作为显示左翼势力面临异常状况的象征性指标来思考。法国对总体化的批判，是与“分子的”即呼吁局部的非整体的拒绝党之领导的政治运动携手出现的。阶级和党的传统关系形态已经被抛弃，而于此反映出来的是法国（支配制度及反制度双方）的中央集权化的历史重压，还有暂且被称为“反结构的”运动之姗姗来迟的亮相登场，加之与此同轨的古老基层家庭结构的破裂及小群体和对抗性的“生活方式”的增长。然而，法国反抗势力所追求的社会性片断化，在美国已经得到了相当程度的发展，因此，左翼或者“反体制”的各种力量反而很难展开一种联合成一体的长期而有效的斗争。族群的、相邻组织的运动、女权主义、追求各种各样的“对抗文化”及替代性生活方式的集团、一般工会会员的反抗斗争、学生运动、单一性问题运动等等，在美国这些运动理论上难以找到一致之处，给人的印象是仅仅胡乱地提出了一些难以在实践的政治基础上协调一致的要素和战略。因此，今日的美国左翼要发展的话，应当被特权化的形式，就必须是“政治上的联合”了。这样一种政治性姿态，乃是将理论上的总体化概念直接转换到实践场域的东西。如果考虑到这些因素，实际上攻击“总体性”概念，在美国的架构下，只能削弱和丢掉这个国家中使真正的左翼得以诞生的唯一现实条件。因此，如何将理论斗争移植翻译到与其发源国——这里指法国——不同的状态中去，乃是一个重大的问题。由于移植和翻

译，原本具有的意义内涵将为之一变。比如，在法国追求地区的自立运动、女性解放运动、相邻组织的运动等各种各样的形式相继产生，可是在美国则不同，一般认为，重视整体的即所谓“克分子”的传统左翼大众政党会压抑或者摘掉这种运动的萌芽。（《政治无意识》）

这实际上与卢卡奇的“总体性”理论不同，基本上是一种横向跨越式的认识。可是，詹姆逊所述有关美国的现象，已经不再是美国一国固有的现象了。20世纪90年代以后，整个世界都变成了这样一种状态。发达资本主义国家的反体制运动依然在继续，但由于担心“总体化”即中心化和代表制，各种运动相互孤立且内部亦有分裂发生。其理由是十分明显的。例如，女性、同性恋者、特殊/少数民族等运动，它们分别集结在某一个主体之下。针对以往将生产关系和阶级关系放在首位的运动来说，这些运动提出了新的无法还原到自身的维度。但是，每个人终究是生活在各种社会关系的维度上的，通过还原这些而确立起来的运动，其中被舍弃掉的东西不得不通过每个人而以另外的形式返回来。在此，以一个维度上的同一性为基础的运动，将遇到因被悬置起来的例外维度之差异的回归而产生的内部对立^①。另外，如前所述，在许多地域中消费者运动和劳动运动是相互对立的。结果，将这些相互对立或独立的分子运动统合起来的是社会民主主义政党。这样，拒绝中心化和被别人代表的运动，不是被国家权力之一翼的政党所“代表”，就是只能停留在普通程度的抵抗水准上。换言之，不是被资本主义—民族—国家所收回，就是成了放置不管的东西。

抵抗运动是以每个人为出发点的。但那不是抽象的每个人，而是置身于社会诸关系中的个人。每个人都生活在性别、性特征上的、民族性、阶

^① 工团主义者拒绝由知识分子所代表而主张由劳动者自身发起的运动。必须由劳动者自身来代表劳动者。拒绝“代表”，也就是拒绝劳动者以外的其他运动。但是，工团主义者本身毕竟是少数派，他们“代表”着作为整体的劳动阶级。同样的情况也可以说明少数民族的运动。少数民族的解放必须由少数民族自身来实现，这种片面性的认识可能会造成对其他合作者的排斥。结果，运动本身走向了停滞。另外，实际上每个人都生存于多个维度之中，即使其中一个属于少数民族，那还有其他的维度存在呢。这使少数民族运动进一步走向了分裂。

级、地域及其他等等各种不同的关怀维度上。因此，抵抗运动在承认各自维度上的自立性，从而承认每个人对自身的多重归属的同时，还必须组织起综合这些多元维度的块茎型体系^①。“联合的联合”绝非树状的组织。但若没有“中心”的话，只能成为孤立的相互离散而对立的东西。在这种情况下，中心只是作为单纯的超越论统觉 X 而存在着，如果实体性的中心作为体系可以回避其在权威上被物象化的后果，那么，就根本没有必要恐惧“中心化”。具体而言，它可以通过由各自维度的代表所组成的中央评议会来统合。这时，代表的选出，不仅需要选举而且应该引入抽签制。由此，当有可能建立起有中心但又不存在中心的那种组织。不言而喻，如果对资本和国家的运动不能够实现超越资本和国家的原理的话，将来也不可能扬弃资本和国家的^②。

最后再次重申，针对资本和国家的内在斗争与超出斗争，只有在流通领域即消费者/劳动者的场域中才可以连接起来。因为，只有在这里才存在着每个人都成为“主体”的契机。而所谓联合，终究是基于每个人的主体性之上的。但是，在前面讲到的块茎型的组织中，超越每个人的意志乃至决定每个人之存在的多维度社会诸关系绝不会被舍弃掉。

^① 关于这种茎状结构，请参照拙著《作为隐喻的建筑》（《定本柄谷行人集》第2卷，东京：岩波书店），或英文 *Kojin Karatani, Architecture As Metaphor*, MIT Press, 1995。

^② 如前所述，我们不能说生产—消费合作社之联合中不会发生官僚体制（本书第2部第1章第5节）。因为，这里也存在伴随个人能力差而产生的等级制度和代表制的固定化问题。为了防止这些问题应该采用选举加抽签的制度。

《柄谷行人文集》编译后记

柄谷行人 (Kojin Karatani), 1941 年生于日本兵库县尼崎市。早年就读于东京大学经济学本科和英文科硕士课程。毕业后曾任教于日本国学院大学、法政大学和近畿大学, 并长期担任美国耶鲁大学东亚系和哥伦比亚大学比较文学客座教授。2006 年荣休。是享誉国际的日本当代著名理论批评家, 至今已出版著述 30 余种。

作为日本后现代思想的主要倡导者和左翼马克思主义批评家, 柄谷行人 40 余年来的文艺批评和理论实践, 比较完整地反映了“后现代思想”发源于 68 革命, 经过上世纪 70、80 年代的迅猛发展而于 90 年代逐步转向新的“知识左翼”批判的演进过程。特别是他倚重马克思的批判性思想又借用解构主义的思考理路和分析工具, 从反思“现代性”的立场出发, 对后现代思想的核心问题如“差异化”、“他者”与“外部”等观念以及整个 20 世纪人文科学领域中的“形式化”倾向所作出的独特思考, 大大地丰富了日本后现代批评的内涵。另一方面, 他始终尊重和坚信马克思思想对于资本主义制度的批判价值和方法论意义, 一贯致力于从各种不同的角度解读马克思的文本, 从中获取不尽的思想资源。而他从 1970 年代侧重以解构主义方法颠覆各种体系化意识形态化的马克思主义, 并重塑文本分析大师的马克思形象, 到 1990 年代借助康德“整合性理念”和以他者为目的之伦理学而重返社会批判的马克思, 并力图重建“共产主义”的道德形而上学理念, 其发展变化本身既反映了他本人作为日本后现代主义批评家的独特思考路径, 又体现出其与“西方马克思主义”之间存在着的共通性。2000 年前后, 柄谷行人积极倡导并正式组织起“新联合主义运动”

(New Associationist Movement, 一种抵抗资本与国家并追求“可能的共产主义”的市民运动), 通过重新阐发马克思政治经济学批判中的价值形态理论, 提出从消费领域而非生产领域来抵抗资本主义的斗争原理。这些新的尝试包括遇到的理论与实践难关, 对于我们理解马克思的思想在当今的理论价值, 思考全球化新帝国主义时代资本制度的内在结构和周期性的“信用”危机形态, 激发人们超越和克服世界资本主义的理论想象力等方面, 都具有重要的参考价值。

实际上, 柄谷行人近年来在汉语读书界已受到比较广泛的关注, 他本人与中国知识界的交流也早在 10 年前就开始了。1998 年底, 他借“中日知识共同体”对话会第一次造访北京, 与汪晖等中国学人就亚洲、全球化和马克思主义观察视角等问题展开交流。也就是在这之后的 2000 年左右, 我与柄谷行人先生取得联系, 征得他的同意翻译其早期著作《日本现代文学的起源》。2003 年, 该书中文版由北京三联书店出版, 如今包括第二次印刷已经印行近 20000 册。其中, 有关现代文学“风景之发现”即认识论上的“颠倒”装置以及这个“文学”与民族国家制度建设同时发生并形成“共谋”关系等思考, 得到中国学者和大学在校博士生的广泛征引, 直接影响了中国现当代文学研究的阐释架构。2006 年, 大陆和台湾又不约而同地推出柄谷行人的另外两部著作。一是中央编译出版社的《马克思, 其可能性的中心》(中田友美译), 一是中国台湾商务印书馆的《迈向世界共和国》(墨科译)。前者与《日本现代文学的起源》一样属于柄谷行人 1970 年代的早期著作, 而后者则是写于 2006 年反映了作者最新理论思考的书籍。可以说, 作为具有世界视野和左翼批判倾向的日本著名理论批评家, 柄谷行人在汉语学术界已经有了一定的知名度并正在扩大其影响。然而我们也注意到, 汉语读书界对他的介绍和翻译有些偏于一端, 其理论思考最为活跃也最为成熟的 1980 年代以后的主要著作还没有译过来。这使我产生了编译他的文集在大陆出版的念头。

2007 年 5 月, 应清华大学之邀柄谷行人再次访问北京, 做题为“历史与反复”的讲演并与在京中国学者就“文学时代的终结”和“走向世界共

和国”等话题进行了深入的讨论。这给文集编译出版的商谈提供了机会也促成他与中央编译出版社的一段美妙因缘。记得那天晚上，闻讯而来的时任中央编译出版社总编室主任的邢艳琦和策划编辑高立志在万圣书园与柄谷行人会面，一面就《马克思，其可能性的中心》中文版因联系管道不畅未能获得事先授权作出说明以求得谅解，一面提出未来双方合作的意愿。柄谷行人在了解了事情原委之后，不仅开怀大笑欣然同意事后授权，而且在得知中央编译出版社乃中国以翻译《马克思恩格斯全集》闻名的中央编译局的下属出版机构后，更愉快地答应今后多多合作。

这次计划编译的《柄谷行人文集》，依据的底本是素以刊行有利于“文化建设”的古典和进步知识界的学术著作而著称的日本出版业重镇——岩波书店2004年版《定本柄谷行人集》。作者从自己近30种著作中遴选并加以改写修订而结集出版的这个“定本”，可以视为其著述的自选决定版，具有高度的信赖性。全部共有5卷：

第一卷《日本现代文学的起源》

第二卷《作为隐喻的建筑》

第三卷《跨越性批判——康德与马克思》

第四卷《民族与美学》

第五卷《历史与反复》

我从其中选出第二、第三和第五卷编成三卷本的中文版《柄谷行人文集》，其理由一如前面所述，主要是考虑到这三卷分别代表了柄谷行人1980年代、1990年代和新世纪以来的理论思考精髓与批评实践的主要业绩，与已经有了中译本的《日本现代文学的起源》等配合起来，可以给中国读者提供一个比较综合而经典的著作系列。

《作为隐喻的建筑》（中文版《柄谷行人文集》I）初版于1983年，1992年刊行英文本和2003年编入《定本柄谷行人集》之际，作者都对其内容作了比较大的修订和改编。可以说，这是一部有关解构主义问题的理论著作，集中反映了1980年代身处后现代思潮漩涡之中的柄谷行人在日本语境下对“解构”问题的独特思考和理论贡献。所谓“日本语境”，即在

作为非西方国家而没有形而上学传统并感觉不到“结构”体系之思想重压的日本，“解构”什么？如何在确认了解构的对象之后推动解构主义的发展并彰显其批判的功能？柄谷行人的战略是一人扮演“两重角色”：先建构而后解构。他认为，“解构只有在彻底结构化之后才能成为可能”。因此，该书首先从古希腊以来西方哲学家强固的“对于建筑的意志”即构筑形而上学体系之欲望入手，考察20世纪人文和自然科学领域中普遍存在的“形式化”倾向，并透过逻辑学之罗素、哲学之胡塞尔、语言学之索绪尔、数学之哥德尔乃至人类文化学之列维-斯特劳斯等试图挣脱形而上学束缚却最终没有走出“形式化”逻辑，证实“形式主义”的革命不仅没能真正颠覆传统形而上学，反而使种种思想努力落入了“结构”的死胡同之中。那么，如何走出这个形式主义的深渊，怎样确立解构主义的理论基础和思想批判路径呢？在此，受到赛义德“世俗批评”的启发，柄谷行人转而从西方知识界找到另一个反体系反形而上学的思想家系列，通过对两个代表人物即维特根斯坦和马克思的创造性阐发，提炼出“相对的他者”和“社会性的外部”等重要概念，为解构主义批评乃至后现代思想建立了稳固的理论基础。这对日本知识界从根源上认识和理解发源于西方的作为批判理论的解构主义，作出了重要贡献。今天看来，《作为隐喻的建筑》无疑已然成为日本批评史上纪念碑式的作品。而作为同属于非西方国家的中国读者来说，该书的解构主义思考战略必定会有其参考价值的。除此之外，该书中还涉及到许多“建筑”本身包括城市开发设计的问题，正如柄谷行人在“中文版序言”中特意强调的那样，这对于思考正处在一浪高过一浪的毁灭性开发和重建之水深火热中的中国城市问题来说，也不无启发意义吧。

《跨越性批判——康德与马克思》（中文版《柄谷行人文集》Ⅱ）日文版初版于2001年，无论从理论深度还是从现实批判的意义上，都可以称之为柄谷行人迄今为止最主要的代表作，也是他历经10年思考而磨砺出来的“集大成”之作。我无法在此穷尽其详，只就其思考理路和主要观点略作介绍以供中国读者参考。首先，1990年代东西方冷战格局的解体和马克

思主义所面临的从未有过的危机是柄谷行人重新思考马克思的起点。对于资本主义国家中的左翼知识分子来说，苏联、东欧社会主义阵营的土崩瓦解不仅意味着作为实体的社会主义制度的消失，更意味着作为乌托邦理念的共产主义信仰的破灭。制度可以改变和另建，但作为理念即有关世界同时革命和人类解放的道德形而上学观念，共产主义是否可以重建？柄谷行人认为，不仅可以而且需要这种重建。其次，要重建共产主义的道德形而上学，就需要重新回到马克思思想本身并恢复其固有的批判精神——《资本论》之政治经济学批判。在此，柄谷行人引入康德并与马克思的著作对照阅读。与1980年代以来西方的“康德热”旨在重温资产阶级“市民社会”的理想设计蓝图不同，柄谷行人在康德那里看到了其“形而上学批判”背后对作为实践和道德命令之形而上学“重建”的意图以及追求扬弃民族国家之世界共和国的理想，这触发他以康德“整合性理念”而非“建构性理念”来理解“共产主义”，同时发现了康德和马克思的共通之处——始终坚持一种横向的跨越性批判。第三，在柄谷行人看来，作为道德形而上学理念的共产主义之所以破灭，主要是因为19世纪来世界社会主义运动逐渐偏离了将其视为乌托邦理念或者康德所谓“超越论假象”的方向，把生产领域的斗争和对抗国家的运动作为扬弃资本主义制度之革命的主要目标，结果是共产主义变成了“建构性理念”，革命成了建设现代民族国家的工具（社会主义制度建设是另一种形态的民族国家建构），而那个作为“整合性理念”的共产主义理想却灰飞烟灭。第四，深入钻研《资本论》柄谷行人发现，从商品到货币再到价值形态论乃至剩余价值理论，马克思严格从经济学角度出发揭示了资本自我增殖的过程和资本主义社会“货币神学”的形成，但我们从《资本论》中并不能直接推导出资本主义必然灭亡和无产阶级革命必然爆发的原理。重新恢复马克思的政治经济学批判，也便是要坚持从资本的逻辑出发分析资本主义社会及其生产关系和意识形态这样一种批判的立场，而对20世纪社会主义革命和制度建设的经验教训需要深刻反思。第五，马克思在世期间未能就国家问题提出完整的理论阐述，而重建共产主义道德形而上学、坚持政治经济学批判的立场，

需要今天的我们认真思考国家问题以弥补马克思的不足。柄谷行人一个重大的理论贡献是在深入研读马克思的基础上提出了资本—民族—国家三位一体说。他认为，分别基于不同的交换原理的资本、民族、国家在从封建社会向资本主义社会演进过程中逐渐联结成三环相扣的圆环，我们注意到民族与国家在近代的“结婚”（安德森），却忽略了之前国家与资本的结合。这个圆环异常坚固复杂，任何扬弃资本主义制度的革命如果只是针对其中的一项或两项都不能解决问题。因此，他提倡从消费领域抵抗资本自我增殖的“新联合主义运动”，同时强调“自上而下”来抑制国家并警惕民族主义泛滥的必要性，唯此方可期待“世界同时革命”的到来。当然，这第五点在本书中并没有充分展开，中国读者可以参阅中国台湾商务印书馆的中文版《迈向世界共和国》。

《历史与反复》（中文版《柄谷行人文集》Ⅲ）是作者为2004年岩波书店版《定本柄谷行人集》新编的一卷，大部分内容写于1989年前后，但重编之际作了全面的调整和改写并增添了新内容。实际上，是一部尝试运用马克思《路易·波拿巴的雾月十八日》的历史分析方法透视世界近代史，透过文学文本的解读来观察日本明治维新以来的近代化历程和思想话语空间的著作，反映了柄谷行人当前对马克思的最新探索以及对文学和历史的新思考。他认为，马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》并非对于法国当下历史事件的新闻记事性的著述，而是关于国家即政治过程的原理性阐释。如果说《资本论》是对于近代经济学的批判，那么《路易·波拿巴的雾月十八日》则可以说是对近代政治学的批判。之所以能够达成这种原理性的“批判”，在于马克思对历史现象采取了“结构性”分析的方法，由此看到了历史的反复（重演）。于此，马克思形成了透过历史材料观察当今社会政治的历史主义视角和方法论，足以打开我们观察瞬息万变之世界趋势的视野和眼光。所谓“历史的反复”大概有以下几种情况，如马克思最早在《资本论》中分析经济危机的周期性循环采用了10年一个周期的短期波动说，这是一种结构性反复的类型。又如《路易·波拿巴的雾月十八日》深刻阐发了1848年革命到波拿巴登上皇帝宝座的过程，乃是对

60年前拿破仑通过第一次法国大革命而当上皇帝的历史重演，这是另一个历史周期反复的类型。柄谷行人在该书中主要依据60年一个周期的反复模式，来观察世界近代史上1870年代进入帝国主义时代、1930年代转向法西斯主义和1990年代进入全球化新帝国主义时代的历史重叠现象，同时也考察了从“明治维新”（1870年代）到“昭和维新”（1930年代）再到“昭和时代的终结”（1989年）这一历史时间的巧合和诸多事件的惊人相似性，试图从中发现结构性反复的规律。不过，有意思的是，他在前不久写来的“中文版序言”中，又强调面对当今的世界金融危机自己感到60年一个周期的观点可能也有不适当的地方，可以再放开视野以120年为一个“反复”的周期来看当下的世界局势。不过依我看来，到底是采用10年、60年还是120年周期的历史分析单位并不特别重要，重要的是柄谷行人最初提出的这一观点：历史的反复是存在的，但反复的并非事件而是结构。中国亦有历史循环一个甲子周而复始的说法，只要我们能够从柄谷行人的论述中体会到历史的复杂结构，并透过这种“结构”分析开阔我们观察当今世界的眼光和视野，就是有益的。

2008年5月的一天，我借短期访学日本之机于细雨蒙蒙中拜访了位于东京郊外南大泽一片茂密丛林旁的柄谷行人宅第，时隔一年的重逢让柄谷先生有些滔滔不绝，他讲起未来自己的著作计划和思考方向，谈到退休后在市公民馆开设免费讲座与听众热议“迈向世界共和国”的理念……我印象中，已经67岁的柄谷先生思维依然敏捷激情丝毫不减当年。当请求他为中文版文集作序时，他不仅满口答应，而且坚持要三卷各写一篇序言，并热切期待中国读者能够接受他的思考和著作。在告别后回住所的路上，依然是细雨蒙蒙中，我遐想这位身处资本主义国度中的左翼马克思主义理论家，其思想的力量和信念是不是正在于他大胆地把共产主义作为“整合性理念”而化作心中的道德命令呢？在今天这个缺少理念和想象力的贫乏时代，我在感谢柄谷先生为中文版作序并提供各种翻译上的帮助同时，还想由衷表达我的一份敬意。

末了，我要特别感谢一起合作承担了文集第一卷《作为隐喻的建筑》

和第三卷《历史与反复》翻译工作的两位译者，即老友王成和新朋应杰两先生。他们都在北京的高校工作，教学任务十分繁重，为了文集的翻译不惜挤压自己宝贵如生命的时间，而且如约出色地完成任务，在统一译文的概念术语、格式体例方面相互切磋彼此配合，让我感到了未曾有过的协同作战的快乐。同时，也向中央编译出版社社长和龔、社长助理邢艳琦、责编冯章、姜迪对本文集出版的大力支持，表示深深的谢忱！

赵京华

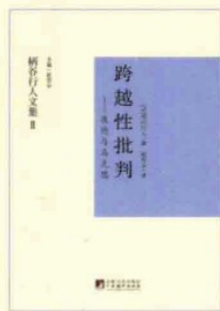
2009年4月13日初稿

2010年11月15日定稿

于北京太阳宫寓所

■ 跨越性批判——康德与马克思

该书是日本左翼批判理论的代表柄谷行人迄今为止最重要的理论著作。面对冷战格局解体和马克思主义未曾有过的危机，作者参照康德的“整合性理念”试图重建“共产主义道德形而上学”。同时，依据“交换形态”论提出独创的资本-民族-国家三位一体说。作者认为，要彻底颠覆这个环环相扣的三位一体牢固结构，有效地形成针对当代资本帝国的对抗运动，有必要重新恢复马克思政治经济学批判的方法论，以确立对抗运动的哲学、政治学基础。



ISBN 978-7-5117-0616-4



9 787511 706164 >

定价：49.00元

[General Information]

书名=跨越性批判 康德与马克思

作者=(日)柄谷行人著

页数=276

SS号=12797852

DX号=000008038418

出版日期=2011.01

出版社=中央编译出版社