

柄谷行人文集

世界史的构造

〔日〕柄谷行人——著
赵京华译



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

世界史的构造

〔日〕柄谷行人——著
赵京华译

柄谷行人文集



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

图书在版编目(CIP)数据

世界史的构造 / (日) 柄谷行人著; 赵京华译.

—北京: 中央编译出版社, 2012. 9

ISBN 978-7-5117-1502-9

I. ①世…

II. ①柄… ②赵…

III. ①哲学理论—研究

IV. ①B0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 209306 号

世界史的构造

出 版 人 刘明清

出版统筹 邢艳琦

策 划 冯 章

责任编辑 陈 琼

责任印制 尹 珺

出版发行 中央编译出版社

地 址 北京西城区车公庄大街乙 5 号鸿儒大厦 B 座 (100044)

电 话 (010)52612345 (总编室) (010)52612352 (编辑室)
(010)66161011 (团购部) (010)52612332 (网络销售)
(010)66130345 (发行部) (010)66509618 (读者服务部)

网 址 www.cctphome.com

经 销 全国新华书店

印 刷 北京中印联印务有限公司

开 本 787 毫米×1092 毫米 1/16

字 数 250 千字

印 张 21.75

版 次 2012 年 9 月第 1 版第 1 次印刷

定 价 59.00 元

本社常年法律顾问: 北京市吴栾赵阎律师事务所律师 闫军 梁勤

凡有印装质量问题, 本社负责调换, 电话: 010-66509618

中文版序言

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

柄谷行人

2012 年 4 月 20 日

日文版序言

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

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

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

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

后将不会再出现根本的革命，因此历史已然终结。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

假象。拙笨地讲来，如果没有这样的假象存在，我们会陷入综合失调症。

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

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

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

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

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

② 恩斯特·布洛赫：《希望的原理》日文版第1卷第25页，东京：白水社。

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

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

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

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

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

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

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

在这个过程中，我进一步思考了康德，特别是其所提出的“永久和

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

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

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

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

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