



生命与建制

——马克思与第二自然的难题

宋一帆

【内容摘要】 “第二自然”概念是萦绕在整个马克思主义学术史中的“幽灵”。以卢卡奇为代表的西方马克思主义者创造性地引入了此问题，却又割裂了价值形式理论、生态学和社会团结在马克思哲学中的有机统一。此时，第二自然仅仅表现为抽象的社会统治。但是，在马克思哲学起源处包含着—场伟大的斗争——经由斯宾诺莎和黑格尔的冲突与对话——自由如何与自然和解，自由如何建立在实体性的制度根基上，这些最棘手的难题被提交给了马克思。第二自然不是对第一自然的超越，而是在其内部对自然和精神关系的重新确认。理解此概念就要同时追问自然/政治的联盟该采取何种形态。生命与制度是何种关系？社会团结的真正活力究竟寓居于中心化的政治国家，还是从边缘和底部敞开的多元共存？马克思面对资本主义“通过自然”而进行的统治，探索了如何从生命的内在性出发对僵化的第二自然关系进行反抗。第二自然的问题更呈现出了马克思哲学在人类世的当代相关性。

【关键词】 自然/政治联盟 习惯 类与种 第二自然

【作者】 宋一帆，复旦大学当代国外马克思主义研究中心暨哲学学院青年研究员。（上海 200433）

【基金项目】 国家社科基金后期资助项目“力量的谱系——马克思、斯宾诺莎与激进主义传统”（25FYB009）

“第二自然”（Zweite Natur）问题占据着马克思主义哲学史的核心。1931年，阿多诺在《自然历史观念》中曾构思：“如果历史性存在在其最具有历史规定性之外，也就是其最具有历史性之处做到了把自己理解为一种自然的存在，或者，如果在自然看似最深入地固执于己的地方做到了把自然理解为一种历史性存在，那么，它就给解决问题提供了机会。”^①历史唯物主义之要义是要把握自然和历史的中介关系，但是这项筹划却在思想史的发展中渐趋喑哑，这种中介关系究竟具



备何种内涵也争论不休。(1) 卢卡奇以降的西方马克思主义传统，将第二自然与资本主义社会的物化关系相等同。这就导致第二自然几近沦为“社会统治”的“隐喻”，其中几乎不包含任何“自然”的成分。由此一来，基于习惯(habitus)和具身化(embodiment)而进行的丰富的社会团结模式都隐而不彰了。^② (2) 晚近以来，以霍耐特为代表的批判理论引入黑格尔和涂尔干的思想资源来弥补这种“社会的缺席”，积极讲述第二自然在家庭、市民社会和国家之中的实现。但这种批判理论坚持精神性的社会生命之于自然生命的优先性，倾向于将主体间关系置于“人与自然”的本体论追问之先——批判理论关注“社会的去自然化”，却未曾回应何以“重新自然化”的问题。(3) 霍耐特一定程度上忽视的自然维度由今日生态马克思主义者重新拾起。他们着眼于资本主义生产模式对人与自然“新陈代谢”所带来的扰乱，将第二自然视作交换价值对自然的重新生产，主张通过对人类生产有节制的调控(如“去增长”话语)来克服生态与社会危机。但是左翼生态理论也仅仅是盯住“自然一般”(即亟待保护的外在客体)，亦即土地肥力、石油和矿物等“资源”，而无法将自然在理论上视作人类关系的构成性维度。

面对资本统摄下的人类世，要想克服上述三种理论的内在缺陷，马克思主义知识生产必须给出更富有活力的概念。在此意义上，“第二自然”仍然具有解释力，但其理论前史和基底必须得到重新阐释、清理和激活，以锚定马克思主义哲学的问题域。第二自然问题实则是宽泛意义上的生命与建制^③之问，即人类如何在实践活动中与环境相互作用、生产与渗透，以敞开一个适合“栖居”的世界。此处的“栖居”远非文学化的表达，它关涉着人类实践的根本样态：人类无往不在“习惯”(即居住的名词化/Gewohnheit)之中，保持身体的可渗透性、可塑性，将外部世界的踪迹通过身体表达出来，不断将生命之流与能量结构化，以创建某种制度。可以说，生命与建制实则须臾难分，而第二自然也始终是第一自然的延伸和丰富。这一问题可以化用马拉布的表达，它远比西方马克思主义者设想的更为复杂。第二自然是无法绕过的人类学境遇，也是自由的可能性条件：“自然到精神的转化不是作为升华出现，而是一种重复。通过此过程，精神在第二自然之中，并作为第二自然建构了自身。这种反身性的重复是特定意义上精神的‘镜像阶段’，在其中同一性的首要形式得以构建。人类作为动物的倒衬而非对立面出现。”^④

基于此，本文将分为三个部分：第一部分返回到马克思主义错综复杂的理论前史，试图在“起源”处采撷某些被湮没的碎片，以勾勒第二自然的问题域；第二部分将根据思想史中引申出的“第二自然”诸原则，重构马克思哲学中“生命”与“建制”的存在论关系；第三部分转向否定性的维度，呈现第二自然在生态和政治两个维度上的危机。马克思可谓从一种“生命的内在性”出发重新理解规范和社会制度，并赋予其人类解放的宏大话语。

第二自然：马克思思想的隐蔽前史

现代思想的根基处隐藏着一种“自然/社会”的二分。早期的资产阶级实践推动着农民与土地的分离，海外殖民活动的扩张则遭遇了一个被视作资源与免费劳动力的“自然”(在欧洲文明视野下，这种可资支配的自然甚至被视作低等和野蛮的对象)。从霍布斯到笛卡尔，逐步确立起一种人类主体与物质自然、心灵与身体的二分，进而将混乱(战争)与秩序、一与多、整体与部分对立起来。这种思想实践可谓早期资本主义发展的“实在的抽象”。

在整个早期现代世界，斯宾诺莎首先反对二元论，并将这条隐蔽的生命哲学谱系清晰地表达



了出来。这条谱系的特征是将自然的构成性作用置于对象化的自然客体之先。斯宾诺莎哲学确实包含着某些溢出资产阶级思想的“反常”。他的本体论与政治理论鲜明反对自然/社会、战争/秩序的分立：“我的政治学说和霍布斯的政治学说有何差别，我可以回答如下，我永远要让自然权利不受侵犯，因而国家的最高权力只有与它超出臣民的力量相适应的权利，此外对臣民没有更多的权利。”^⑤斯宾诺莎拒绝将整个人类社会视作自然状态的一个“国中之国”，毋宁说，社会是自然力量的重新组织、延伸和激活。在自然-上帝的同构关系中，自然不复为外在的资源 and 对象，而是贯穿万物的构成性本质，它们的“内在原因”，或曰存在的终极力量。从这种一元论立场出发，斯宾诺莎继续讨论了有限存在者之间的关系。个体之为个体就在于其可分性(-dividual)，它们的相遇、联合组成了所谓“情状”(affection)。身体非但不是自我封闭的实在物，相反，它会按照“动静比例速率关系”结合成新的个体。心灵要想获得自主，就须让身体持续进入与环境的互动，与外界的身体彼此嵌入、缠绕，扩大和增强身体的感受范围。在《伦理学》的后半部分，斯宾诺莎还会强调认识那些与自己相似的身体有助于我们理解自身，形塑一个关于主体的概念。可以说，个体对自身边界（欲望及感受模式、物质性前提、制度性框架等）的敞开、跨越和更新构成了自主的必要前提，这一立场也可被概述为“关系性自主”(relational autonomy)。

对自然的追问同样贯穿于政治哲学领域。(自然)“生命”和(社会)“制度”是斯宾诺莎最重要的两个视角。首先，制度必须是有生命的东西。在《政治论》开篇斯宾诺莎便强调，政治行动者无往不在激情之中。国家的“努力奋进”(conatus)总是要回应着诸众变动不居的情感和生命倾向，疏通引导他们的自然本能，使其更富有主动性。制度的生命性质使其向着生成和运动的可能性敞开。这也是为何《政治论》包含着某些尤为难解的制度主义倾向。^⑥反过来说，生命已然在制度之中。由于自然状态已经包含了最低限度的联合和互动的可能，“社会性”被斯宾诺莎视作已经存在的地平线。任一政治形式都预设着特定的地理条件、民族心性和风俗习惯。例如，古希伯来人之所以能够忍受漫长流散的历史，抵御着外族的入侵，正来自他们独特的礼仪风俗：“希伯来人对于他们国家之情感不仅仅是爱，而且是虔敬，伴随着对于别国的仇恨。这种情感由日常的敬奉加以养育、唤起，必是已经融入到他们的第二自然当中。”^⑦换言之，斯宾诺莎的政治学说首先是一种第二自然的政治，自由生活的可能性凝结在世代代的制度框架（对一个民族共同体而言，这是另一种积累下来的“自然”）之内，有待重新激活。

斯宾诺莎笔下富有活力的、自组织的生命形式，构成了德国浪漫派与后康德观念论的重要源泉。尽管在本体论框架内斯宾诺莎与黑格尔存在诸多差异（例如，绝对者能否作为哲学的开端，概念之运动应当遵从多元性还是辩证统一，等等），但是，第二自然确实将两者纳入同一问题域下：“凡是仅仅由自身本性(自然)的必然性而存在、其行为仅仅由它自身决定的东西叫做自由(libera)。”^⑧黑格尔同样反对现代形而上学中的二元论，将自然与精神带入内在运动之中（假如这种内在性不是盲目的）。这使得他既标识着启蒙思想的巅峰，也孕育着对启蒙辩证法的洞见。^⑨如其所述：“作为本身自由的精神的显示是设定自然为它的世界；这一设定作为映现同时是预先设定世界为独立的自然。”^⑩这种自然与自由的辩证关系体现了精神的根本原则，它同时进行着“设定”(setzen)与“预设”(voraussetzen)。主体的自然前提和他的自我决定共在。第一自然远非僵死静止的给予物，相反，它是精神自我设定的前提。精神的生命无法简单将其弃之不顾，而是需要对自然进行“自我重复”和转化，这将是一段漫长的道路。在此意义上，第一自然已经是第二自然；另一方面，黑格尔的第二自然也不意味着更高的精神生活，一劳永逸地解答了人类生活的难题。第二自然

还是一个成问题的领域，需要在“精神的领域”之内激活制度的生命力，反复审问精神与自然的差异。^⑪

若细究之，黑格尔首先处理第二自然是在主观精神下属的哲学人类学环节（§ 388-412），探求精神的生命如何从自然生命内部生根发芽。就像斯宾诺莎讲述个体在相互渗透和跨越中诞生，黑格尔笔下的“生命”或有机体也具有一种自我生产结构：一是塑形进程；二是同化进程；三是类的进程。生命在塑形进程中处理自身关系，通过身体各部分间的循环代谢来再生产有机体这个总体，这主要表现为血液循环、应激反应等形式；同化进程则揭示了个体与环境之间的关系，它将无机自然转变为身体之一部分。此中蕴含着人类与动物之间的差异。黑格尔某种程度上预示了于克斯屈尔的生物学理论（这启迪了20世纪哲学人类学的复兴）。^⑫动物受制于自身“环境”（Umwelt），只有人类才拥有一个“世界”（Welt）。动物在有限的需求驱使下吸收和消耗整个外部自然，人类活动却是生产性的，其以整个无机自然界为对象，将之转变为精神的场所。黑格尔在此已经开辟出了《巴黎手稿》的若干主题：“人是体现共性、进行思维的动物，他有广阔的天地，能把每个事物都当作他的无机自然界，当作他的知识对象。”^⑬类的进程则体现了生命理念的实现。值得注意的是，黑格尔有意将“类”与“物种”的原则区分开来。物种体现的是分立和差别的原则，将其他物种降低为无机自然界的一部分。人种之间的冲突（乃至屠杀）是对类属的直接否定。类“不再具有普遍自然精神的那些在不同人种和民族精神中存在的直接区别的固定性，而是表现为同一个个体身上的流动着的、一个向另一个过渡着的种种形式”。^⑭在此意义上，类作为具体的普遍性，是一种流动的、变化中的统一性。

人类作为“类本质”实质是一种未曾被先行规定的、自我创制的、敞开的生命形式。“习惯”可以说是其第一项伟大的作品。习惯（Gewohnheit）内蕴着一种“居住”（wohnen）的活动。“习惯有理由被称为第二自然，称为自然，因为习惯是灵魂的一种直接的存在，称为第二自然，因为它是一种由灵魂建立起来的直接性，是对于应属感觉规定本身和作为形体化了的（verleiblichten）表象规定和意志规定的那个形体性的一种塑造和精制（Ein- und Durchbildung der Leiblichkeit）。”^⑮习惯是让主体在他者之中、在异己的环境当中重新找回了在家之中的感觉（黑格尔也时常将其表述为“自由”的经验）。换言之，习惯创造了一种更高形态的自然——第二自然，创造了一个适合人的“栖居之地”（oikos）。习惯它是自由意志对身体的设定和重新锻造，将身体从纯粹的自然物转变为一个可能性的空间。

黑格尔在法哲学中进一步巩固了第二自然的哲学。第二自然不是康德意义上意识主体的自我决定，相反，自由是“厚重的”：在微观领域内，自由依赖对身体自然性的打磨，在宏观领域中自由则必须变得具体，在民族精神与风俗寓居的制度性框架中实现，并受到共同体成员的主观认同。正是因此，黑格尔才说“第二自然”不是抽象的善，而是“有生命的善”（das lebendige Gute）。^⑯“有生命的”意味着外在性与内在性、身体与灵魂、个体权利与社会义务的统一。共同体在其自然基底“家庭”、满足需要和联合的场域“市民社会”以及统一性的国家之间构建起精巧的平衡，形成了有机的功能性整体。假若国家倒退为专制的僭主统治，实则意味着制度丧失了其生命特征，中断了人类敞开的生命之流。此时，第二自然堕落为机械作用，而不复体现精神的内在规定性。诚如埃斯波西托在其对制度与生命的关系研究中所述：“黑格尔将伦理生活描述为‘有生命的善’，或将国家视为‘有生命的精神’。这些表述须置于其完整的概念丰富性中把握。这并非某种从外部施加于个体之物，毋宁说，它是一种与生命须臾难分的形式。由伦理所实现与表达



的自由，正是在国家鲜活肌体中凝聚的个体意志之实体。制度作为黑格尔法哲学的核心，发端于个体生命本身。这正是黑格尔所谓，自由唯有通过制度化的形态才能在世界中实现的真义所在。”^{①7}

假若上述思想史概述是正确的，那么我们可以提炼出第二自然的若干原则如下。

第一，如果我们暂时悬置“第二自然”概念的诸多思想史包袱，用最浅白直观的方式加以言说：第二自然首先是一种多元的积聚和栖居效应（这正是习惯/Gewohnheit的内涵）。社会成员在其自然沉淀下来的民风民俗基础之上，找到了一条具体的、团结彼此的道路。第二自然源于社会生活底部丰富、多层次的组织形式，它并不必然以现代“民族国家”这种过分中心化的政治实体面貌出现（尽管黑格尔似乎巩固了这条道路，但马克思返回到了生命与制度更原初的关系当中）。

第二，第二自然无疑是一种存在论的承诺，反对二元论的形而上学装置。它不仅仅是隐喻上的“自然”，还说明了第一自然与第二自然、生命与制度、自然与自由之间的紧密纠缠。马克思曾经用“自然历史”概念表达了这一问题：“历史可以从两方面来考察，可以把它划分为自然史和人类史。但这两方面是不可分割的，只要有人存在，自然史和人类史就彼此相互制约。”^{①8}

第三，第二自然发现了生命的生产性与跨越性。在此，生命并非孤立封闭的实体，它无往不在“关系”之中。生命的首要特征是对内部与外部、人类与非人之边界的渗透和敞开，动态地转化自己的身体和环境，积极形塑一个“栖居之地”。劳动，确实是这种生命能力的集中体现。

第四，在生命与建制的关系之问上，没有一种生命形态“无中生有”，它总是镶嵌在世世代代的习惯、传统和风俗的框架之内。反过来，建制的生命特征意味着它并非被给予的现象，它必须积极体现生命的流动性和创造力，将庞大的生命能量带入结构化的组织形式当中。

第五，第二自然作为一个未曾完成的“难题”内含着张力。如果说“类”标志着流动的、具体的普遍性，那么“种”则代表着对立的、抽象的普遍性。换言之，第二自然不能被还原为一种生物（种族）进程，生命的物种化、种族化实则展现了第二自然本身的僵化。第二自然实则展现了生命的反抗，它反抗社会制度的自然化倾向，如将自然资源化、劳动力价值化、社会结构种族化等。规范性的源泉只能从生命的内部汲取。

青年马克思的“第二自然”难题

转向自然，近乎是三月革命前时期（Vormärz）左翼思想家笔下最具号召力的旗帜。然而，自然并不总意味着对被给予之物的承认。或许这种兴趣并不与“生态问题”直接相关，但“自然”二字要求重视人类身体中隐藏的革命性本能，要求破除宗教的神秘化叙事，要求重新锁定国家的“活力之源”。费尔巴哈无疑是这套话语的开创者，他试图将人类的整个制度性成就（科学、艺术、宗教）还原到人类学根基上。但费尔巴哈“过多地强调自然而过少地强调政治”，马克思则试图重建一种自然与政治的联盟。^{①9}换言之，马克思不是在纯粹尊重自然客体的意义上来理解此问题，而是始终着眼于自然/政治的联盟，并指向第二自然传统。

（一）生命的（重新）制度化

我们可以回溯性地理解这种联盟关系。早在1842年的《历史法学派的哲学宣言》中，马克思便专门批判了以胡果为代表的保守主义（并暗指当时“德意志的立法者”萨维尼）。历史法学派承继了德国浪漫派对民族自觉的恢复，试图在民风民俗的“习惯法”中找寻法的起源，其实质是

为旧制度辩护。他们诉诸历史不是为了揭示生成过程，而是用彻底自然化“习惯”来证成一切当下的事物，遂不再体现生命的流动性。马克思敏锐地意识到第二自然与民族精神之间的纠缠，并试图破除第二自然的实体化倾向，使其重新问题化（即原则 1、5）。

在对林木盗窃案的评述中，马克思深入探讨了这种生命与建制的两难。如果着眼于“习惯”的暧昧本性（即摇摆在其具身化实践与机械必然性之间），我们就会发现这部作品与黑格尔的哲学人类学存在紧密的对勘关系：从实证的制度史角度来看，捡拾枯枝就是对林木所有者的私人财产权的破坏。“然而，贵族的这些习惯法（Gewohnheitsrechte）是同合理的法的概念相抵触的习惯，而贫民的习惯法则是同实在法（postiven Rechts）的习惯相抵触的法。”^②贵族的习惯权利建立在“不法”之上，它将原初的不平等关系固定为国家权力，并将自身宣布为实证的法律。此时，马克思化用了黑格尔关于“类”和“种”的区分。“动物实际生活中表现出来的唯一的平等，是特定种的动物和同种的其他动物之间的平等；这是特定的种（Art）本身的平等，但不是类（Gattung）的平等。”^③统治阶级的习俗世界是一个种与种之间相互对立、依附、压迫的“精神动物的王国”，它本身并不体现人类之为“类存在者”的共生共荣。换言之，这是第二自然的一种堕落，“流动的统一性”趋于僵化，习惯下降为机械作用。

马克思选用的动物比喻或具有深远内涵。林木盗窃案的问题实质上是一种理性与神话之间的矛盾（这又何尝不是“启蒙辩证法”的原型）。中世纪的封建制度塑造了一个个浪漫主义的神话，日耳曼各部族选用“动物”作为自己的族徽。当代社会仅仅是延续了这种动物相争的“自然历史”，尚未开创真正的人类历史，而神话叙事又在当下不合时宜地巩固了封建制度。此处直接关联着胡果将动物特征与人类特征的等同：“这些习惯产生的时期，人类史还是自然史（Naturgeschichte）的一部分，根据埃及的传说，当时所有的神灵都以动物的形象出现……封建制度就其最广泛的意义来说，是精神的动物王国，是被分裂的人类世界。”^④值得一提的是，“自然历史”与“精神动物王国”的说法，是 1840 年代青年黑格尔派的常用术语。例如，赫斯在《行动的哲学》中便呼吁一种对自然历史的超越。只有远离了自然，属人的历史才算开始：“在自然界的生活中，各种对立是生命观念的表现形式。因此，没有对立就没有生命。但自然的生活不是自由的实现。”^⑤而马克思与青年黑格尔派决裂的标志，正蕴含在“自然历史”概念的转义当中——从早期否定性的“精神动物王国”，向着更加中立的自然和历史的相互中介作用转化（至迟可见诸《1844 年经济学哲学手稿》），并最终凸显出自然对人类社会的构成性作用。换言之，马克思对第二自然理解的深化揭示了一段走向唯物主义的过程。

面对贵族习惯法，马克思试图重新勾连“生命”与“建制”（原则 4），自然的社会性内涵还远未穷尽——在实证的法律体系之外，还有一种穷人的习惯法不被国家所知晓，它构成了制度真正的活力之源。穷人基于自身满足生活的需要，基于同属于自然有机体的权利，接受大自然的馈赠。这一习惯法并非某一国家的产物，而是孕育在一切制度之下的生命根基。“在自然力的这种活动中，贫民感到一种友好的、比人类力量还要人道的力量。代替特权者的偶然任性而出现的是自然力的偶然性……在贫苦阶级的这些习惯中存在着合乎本能的法的意识，这些习惯的根源是实际的和合法的，而习惯法的形式在这里更是合乎自然的（naturgemäßer），因为贫苦阶级的存在本身至今仍然只不过是市民社会的一种习惯，而这种习惯在有意识的国家制度范围内还没有找到应有的地位。”^⑥此处“自然”的核心特征是一种寓居于社会生活边缘的多样性。“各种不同的日耳曼法可以看作是这些习惯法的最丰富的源泉。”^⑦贫民的习惯法，多存在于财产关系的不确定地带。就

像“博士论文”中马克思对伊壁鸠鲁笔下“偶然性”的确认，对这些偶然与模糊的包容，恰恰打开了一个让生命得以繁荣生长的空间。马克思拒绝将习惯视作给予物，而是使其牢牢与自然的建构性和生命原则相连。习惯，归根到底不是抽象的普遍性之物，毋宁说它是一个斗争的空间，不同的偶然性在其中相互争夺霸权。^⑤贵族的习惯法并非一桩法律事实，而只是体现了对自然的优先占有。这种习惯也将始终面临更加鲜活的生命之反抗，直至制度发生更新、断裂。

马克思在《莱茵报》时期对自然法及相应习惯法的批判，打开了一条通往黑格尔法哲学批判的道路。他进一步追问：“什么才是更合乎自然的生命形式？”^⑥马克思注意到，黑格尔用“有机体”（Organismus）来界定自己的伦理国家，其中普遍性（立法权）、特殊性（行政权）和个别性（王权）不再是整体与部分的僵硬对立，而是诸环节能够按照彼此的功能结构，构成一个鲜活的、流动的整体。王权代表了国家的理想性和最终目的，主权此时由习俗所孕育的实体性过渡到能够进行决断的自我意识——正是王权的存在赋予政治体以活力，使政治国家仿佛拥有了引导、匡正市民社会的力量。马克思自然无法赞同这套“第二自然”的方案。“黑格尔不去阐明这些权力是有机的统一的各个环节，反而避开这些权力之间的现实冲突，遁入想象的‘有机的统一’。”^⑦黑格尔的真正问题是他没有抓住“鲜活的善”的活力之源，反过来，他试图用过度中心化的制度设计（市民社会和等级制度）来支撑起伦理生活业已陨落的现代社会。

尽管此时的马克思思想常被归于理性启蒙的阵营，但内容实质却早已超越了传统的自由主义界说。他借用费尔巴哈的“类”概念（这种政治性问题意识却与费尔巴哈迥异），重解民主与其他政治形式之间的关系。无论君主制或共和制，都只是在“形式上”体现了国家制度，它们将人民鲜活的生产性能力要么收束、凝固在“固定不动的那一点”（主权君主），要么将人民之间的关系还原为抽象法权所保护的平等个体（共和主义）。在其中，形式与内容、制度与生命处于分离状态。然而，在马克思笔下（同样在斯宾诺莎笔下），人民民主与其说是政治形式，不如说是一种存在论意义上的生命状态。人们创建制度，并且用物质生活领域来反向吸纳、哺育和激活政治领域。“民主制……是一切国家制度的本质，作为特殊国家制度的社会化的人。它对其他形式的国家制度的关系，同类对自己的各个种的关系是一样的。”^⑧黑格尔的等级制只是将有机体的关系打散为种与种之间的对立关系。就像穷人的习惯法之于贵族的习惯法，民主制代表了一种更高的生命原则，激活物质社会中多元的力量。它有能力更新“第二自然”，使其从政治国家向人类社会发展。在此，马克思可谓积极吸纳和扬弃了“第二自然”的学说，试图超越政治国家，推动生命的重新结构化，以构建一个社会性的伦理共同体。这一问题域应当被准确把握为唯物史观诞生的原始母题。^⑨青年马克思从《莱茵报》时期到《黑格尔法哲学批判》的哲学筹划可概括如下。

	《关于林木盗窃法的辩论》	《黑格尔法哲学批判》
对倒退政治的批判	“精神的动物王国”	动物学的世界观
种与类的存在论区分	封建主义 vs 完成了的启蒙	君主制（作为抽象的政治形式）vs 民主制（作为生命形式）
生命的重新制度化	习惯（第二自然）作为斗争	制度的运动本质（“人民成为国家制度的原则”）与社会生命对国家的吸纳
追问“更自然的形式”	贫民的需求（相较于实证法-贵族的习惯法）	社会化的人（相较于过度制度化的政治国家）
核心理念	生命-建制	

（二）劳动，跨越有机与无机之间的生命活动

生命与建制的辩证关系揭示了一个深层的存在论事件，即人类身体和外部环境并非二元对立，这具身体本身就在动态变换和敞开之中，谋求着联合和改变。从国家到社会的视角转变，促使马克思走向经济社会内部，此时，劳动——人类独有的类活动——开始在《巴黎手稿》中成为理解生命的核心线索。

一般而言，青年马克思借助哲学人类学阐释“劳动”概念，常被视作生产主义乃至普罗米修斯主义的典范，其背后隐含着征服自然的野心。普殊同则批评传统马克思主义建基于一种超历史的劳动概念之上，倡导对资本主义生产方式下的劳动形式进行批判，从而揭露抽象统治的机理：“从‘劳动’的角度出发的社会批判，是一种从准自然的角度出发，从一种社会本体论出发的批判。它是一种以社会的‘真正’本质为名义对人造之物的批判。”^⑩解放运动相应地则意味着废除生产资料私有制，对劳动产品进行理性的、公正的重新分配。普殊同笔下“准自然”的意涵实则与西方马克思主义传统中否定性的“第二自然”类似，指向某种未经过意识中介的社会统治，也正是因此，劳动本体论才带有意识形态性质。^⑪但我们不应忘记，这仅仅是对劳动概念作了一种狭隘的阐释，未能看到特定的生命形式已然在建制之中。而绕过哲学人类学意义上的第二自然，将无法看清生命反抗的真实基点。我们应当努力摆脱对自然的污名化。普殊同只看到了“建制→生命”的支配作用，却未曾反向看到“生命→建制”的过程。这招致了一种历史性的过剩，以至于在他对价值理论的分析当中，自然本身积极的构成性功能隐而不彰，生态学的视角被边缘化。

事实上，青年马克思蕴含着一种卓越的生态学视角。但这并非常见的“保护自然客体”论调，而是依托着劳动在讲述一种根本性的存在论追问：人在自然之总体中意味着什么？人的政治性“栖居”又意味着什么？用马克思的话说，“所谓人的肉体生活和精神生活同自然界相联系，不外是说自然界同自身相联系，因为人是自然界的一部分”。^⑫这句话直指“第二自然”的传统，人不是在自然界外部与自然相连，而是在自然界的内部，完成自然同自身的联系。斯宾诺莎的实体一元论，探寻着人类如何在自然的关系之网（Pars Naturae）中处理着与他者的关系。^⑬在黑格尔笔下，精神并非高居于自然之上，而是生命运动过程中的自我联系与重复，直到有意识的自我能够理解萦绕在周身的复杂关系。站在生命的角度看，自然之一部分和自然之整体的区分也消解了，只剩下这个有机体生生不息的自我生产（原则2）。在其中，劳动并非作为反自然的手段出现，而是一种自然内部关系配置的转化和重塑过程。

对马克思来说，将劳动的领域完全还原为主体间性的领域（如承认关系）或者工具性行动，恐怕颇具误导性。劳动，作为一种形塑第二自然的的活动，总是包含着在有机与无机、生命与建制、人与非人这些看似对立范畴之间的跨越性作用。马克思进一步说：“从理论领域来说，植物、动物、石头、空气、光等等，一方面作为自然科学的对象，一方面作为艺术的对象，都是人的意识的一部分，是人的精神的无机界，是人必须事先进行加工（zubereiten）以便享用和消化的精神食粮……在实践上，人的普遍性正是表现为这样的普遍性，它把整个自然界——首先作为人的直接的生活资料，其次作为人的生命活动的对象（材料）和工具——变成人的无机的身体（Körper）。自然界，就它自身不是人的身体而言，是人的无机的肉体（der unorganische Leib）。人靠自然界生活。这就是说，自然界是人为了不致死亡而必须与之处于持续不断的交互作用过程的（in beständigem Prozeß）、人的身体（Leib）。”^⑭正如晚近以来朱迪斯·巴特勒提醒人们对此语段作一种“弱人类中心主义”的解读，劳动并非征服或改造自然，而是在自然内部对其要素进行“准备”（bereiten）和重新排布，



以适应人的栖居。此外，“无机”在马克思及德国古典哲学的语境中并非简单指涉物体的性质（例如现代化学以不含有碳元素作为无机物的特征）。“无机”本质上是一种个体与对象之间的关系性概念，它是有生命者“放任”出的、外在的自然，并需要在精神的运动过程中重新收归己身：动物将外部环境（包括有生命力之物）纳入到自己的生命进程，即构建着自己的无机自然。这个过程很大程度上是直接的、非反思的，且不断消耗着对象；但是人类生命的特征在于，其在劳动中转变着无机与有机的界限，并与自然进行着协同生产，让身体向自然敞开，彷如整个自然都是自己身体（Körper）的延伸。呼应着斯宾诺莎在《伦理学》第二部分讲述的诸多简单身体之间的彼此复合与联结，身体（Körper）本是一种在自然的生命之网内部运动着的物理实在、广延世界中的存在者。人类身体与其说是孤立的个体，不如说是一种立足于边界之上的关系，向环境敞开，并在劳动中将环境转变为适合于自己的“栖居之地”。但是，它又不能将自然完全设定为属人的“有机物”，因而只能是“无机的肉体”。自然界（第一自然）本身进行着永不停歇的新陈代谢和身体层面上的互动，人类服膺于此般运动规律。

但另一方面，人类能够广泛地激活自然界和自己的身体。这绝非如人类中心主义所设想的那样，人类可以按照自己的想象对自然进行随意改造。相反，如果“类”意味着无数生命形态变化及差异化之后的统一性，那么人类活动只能引领出自然内生的这股生命之流。动物消耗和吞没对象世界，在死亡中回归生命之流；但是人类却能将自然“按照内在固有的尺度”重新生产出来。“正是在改造对象世界的过程中，人才真正地证明自己是类存在物。这种生产是人的能动的类生活。通过这种生产，自然界才表现为他的作品（Werke）和他的现实。”^⑧正如黑格尔称身体是“灵魂的艺术作品”（Kunstwerk der Seele），^⑨习惯的环节就如同古希腊艺术品的雕刻过程，它展现了身体的可塑性和敞开性。自由意志对物理世界中的“身体”进行设定，此时，身体才转变为与我相亲近的、具有活力的“肉体”。劳动将身体带入一种持续的获得形式、破除形式和自我迭代的进程中，整个对象世界才转变为适合于人的“栖居之地”（原则3）。

在理解人类这种生命形式的过程中，劳动具有中心性的地位。它广泛地调动语言、合作、想象、情感乃至照护等多维度的能力。正如在《穆勒评注》中马克思进一步阐明，劳动实则打开了一个承认的空间，个体在此过程中赢获自尊和自我理解，并意识到他人的存在。更重要的是，劳动培养和转变着新的感受性。“在我个人的生命表现中，我直接创造了你的生命表现，因而在我个人的活动中，我直接证实和实现了我的真正的本质，即我的人的本质，我的社会的本质。我们的生产同样是反映我们本质的镜子。”^⑩马克思的“社会”概念从来无法剥离开自然维度加以思考。“我”不是直接通过他人获得承认，而是在与非人物、在与技术客体的关系——“对象”始终在场的目光下——不断理解着人之为“共同存在”（Gemeinwesen）的社会本质。马克思将劳动与生存论维度的“激情的本体论”并置，显然富有深意。劳动不仅完成了对欲望的延迟和否定，而且在劳动中人们不断感受到自然与实在世界的阻抗，进而才激起了身体的潜能和特定的生态意识。^⑪

由此观之，称“资本主义社会”为第二自然确有其实质内涵。一方面，这意味着资本主义社会并非整体性的自然之外的一个他者，而是受制于自身的构成性境遇，必须不断地调用和组织各种各样的“自然力”。其中，社会统治首要地聚集于人类生命活动展开和再生产的劳动场所。这种第二自然阻断了生命与制度之间鲜活的流动性，人独有的、创造性的自然被下降为动物般的“纯粹生命”，类意识则下降为对整个既有秩序的确认。“人（工人）只有在运用自己的动物机能——吃、喝、生殖，至多还有居住、修饰等等——的时候，才觉得自己在自由活动。”^⑫“种”所代表的分

立原则开始占据上风，资本主义制度通过对经济规律的自然化、各民族国家间竞争的自然化实施统治。但另一方面，生命并不能完全为制度所吸纳。纵然是以病理形式出现的劳动组织，它始终包含着一种最小限度的共同生活。劳动者在其中培育着各种各样的反抗、游移、联合、怠工，形塑着对抗不合理社会安排的实践智慧，与束缚他的制度展开博弈。正是在这个时刻，马克思遭遇到了第二自然的难题，整个对象世界呈现为第一自然般机械性的习惯世界。社会解放的话语因此必然带有“政治生态学”的内涵，它需要在给定的秩序内部，重新勾连自然与社会、生命与制度的关系，完成自然主义和人道主义的真正统一。

资本主义与自然

青年马克思从一种哲学人类学或生命哲学的角度来探讨自然与社会的关联。这不能被简化为意识形态话语，相反，解放运动需要借助这种存在论追问来理解生命本身的韧性与内在规范性。在更成熟的历史唯物主义表达中，马克思讲述了一种社会建构论的自然观与社会生态学之间的循环关系。^①前者意味着“自然”总是社会化的自然。外部环境、人类感性形式乃至空间结构，无往不在社会的历史构型当中。但同时，被建构的自然并不会如其所是地呈现自身，而总是通过特定的形式，表现为“假象般的自然”（scheinbare Natur），隐藏起背后的生产关系和真实起源；后者则意味着自然规定性是一切社会不可僭越的前提。人类劳动对土地的占用、身体肌肉的打磨与训练，磨坊对风力的使用，蒸汽机对水力的运用，等等，都标识着社会生产与其自然基础之间存在着紧密的互动。马克思用“物质变换”（Stoffwechsel）概念来指正这种关系：“劳动过程，就我们在上面把它描述为它的简单的、抽象的要素来说，是制造使用价值的有目的的活动，是为了人类的需要而对自然物的占有，是人和自然之间的物质变换的一般条件，是人类生活的永恒的自然条件。”^②不难看出，社会建构论与社会生态学之间的循环本质上正是“第二自然”所蕴含的“设定”与“预设”的辩证关系。

晚近以来的生态马克思主义者对“物质变换”概念尤为着迷。他们的基本思路是切断“物质变换”概念与自然哲学传统之间的联系，将“物质变换”概念自然科学化，重新追溯到李比希《农业化学》中关于“土地肥力下降”的讨论。这特别激励了对马克思 1860 年代生态学笔记的研究。福斯特标志性地将马克思的生态思想构筑为一个由自然物质变换、社会物质变换和物质变换裂缝组成的三元结构。其中，人类与自然的物质变换占据优先地位，“构成了人类生活所必需的相互作用的复杂网络得以持续以及生长成为可能的基础”。^③这种外部自然（作为土地、金属、石油及地球本身）的优先性促使福斯特关注自然的极限，以期恢复生态环境的可持续发展。与之对立，社会物质变换则受到资本主义的统治，表现为以货币为中介的交换和流通过程。社会物质变换遂在人与自然的关系中造就了断裂——土地肥力、自然资源趋于枯竭，而地理上表现为城乡的对立，资本主义危机和生态危机将相伴而行。

但是，福斯特对外部自然的关注难以有效地与马克思的价值理论结合起来。与此同时，这种被杰森·摩尔批评为“绿色算法”的生态思想，隐含着一种“自然 + 社会”简单加和关系的二元论。这背后包含着三个预设：一是人类可被简化为统一的、同质模式的行动者；二是市场、生产和政治文化可被彻底还原为社会关系；三是在理论上将自然外部化，认定为独立于人类的存在。^④摩尔强调将“实体”置于“关系”之上乃西方形而上学的要义（但是摩尔却未注意到这种本体论追



问如何与马克思思想前史相结合,这张“生命之网”可以延伸到第二自然的概念),他试图建立起一种“生命的一元论”或“独特性的物质变换”理论。如果人类生产对于自然而言只是侵扰,这就意味着拒绝从动态的、多层次的流动性来理解自然(我们只要设想物种与自身身体、与自然之间的相互设定和渗透关系);自然也不只是客体,而是一种构成着人类生活样态的“关系”。人类活动本质上是一种在“栖居之地”内部进行的关系装置。如其所述:“文明化(另一种简化的说法),不是与作为资源(也可以是废物的)自然进行‘互动’,而是通过作为矩阵的自然(through nature-as-matrix)而发展。”^⑤如果我们要严肃地处理自然-社会的同盟,恐怕就不能仅仅因循“资本作用于自然”这样的静态结构,而必须正确理解“资本通过自然”而进行的统治。

(一) 价值与生命再生产

如果说青年马克思侧重于呈现生命活动的内在规范性,那么《资本论》及其手稿则凸显了资本如何在“生命之网”中重新调整、捋顺社会与自然的关系。^⑥资本并非静态地支配自然,而是“通过自然”同时再生产着自然与自身。马克思并不出人意料地将“生命的循环”与“资本的流通过程”相比附。“如果把自行增殖的价值在其生活的循环(Kreislauf seines Lebens)中交替采取的各种特殊表现形式固定下来,就得出这样的说明:资本是货币,资本是商品。但是实际上,价值在这里已经成为一个过程的主体,在这个过程中,它不断地变换货币形式和商品形式,改变着自己的量,作为剩余价值同作为原价值的自身分离出来,自行增殖着。”^⑦

简单商品交换(W-G-W)以占有商品的使用价值为目的,完成生命的再生产。在这种“为买而卖”的形式中,货币被消费,只是在起点和终点交换了位置,并没有带来国家财富的扩大,遂尚未带有自主特征。但在资本主义的流通过程(G-W-G')中,使用价值从属于货币交换。货币在开端被预付,并在终点实现了价值量的增殖。价值宛若过程的主体,不断从一种形式转变为另一种形式。在此,“主体性”和“无限性”是资本的两个核心特征。在形式层面上,资本与“生命”都以再生产为目的。而且它们都带有黑格尔意义上“坏无限”的特征(这种坏无限恰恰不是人类生命的特征),再生产过程需要差异化自身、占有外部对象,漫无目的地将生命延续推至永恒。只有在这种自我繁衍、内部相互交换协调的意义上,既定社会才能被称作“社会有机体”。但是,生命的成长伴随着能力的发展,伴随着精神成就在自然基础上的塑造,服膺于特定的规定、节律和尺度。而资本的生命循环则以“价值”增殖为唯一目标,如同癌细胞般无序增长。“资本的运动是没有限度的。”^⑧我们总是可以从生命的内在视角来理解“资本主义”何以成为一种社会病理现象,它不顾及整个有机体的可持续性,无限扩张着。因而,在实质层面上,资本必须依赖其他生命的滋养,通过榨取、剥削其他生命的血液来自我维系(一种掠夺性的“伪生命体”)。这意味着,资本这个“自动的主体”仍然在自然的“生命之网”内部运作,并对其内部构成进行重新划定与组合。

这种划定表现为剥削和占用并行。资本的价值规律对自然总体进行重新界定,一部分被视作可由货币衡量的“有价值之物”,其余部分则被“去价值化”,转变为可无偿占用的资源,二元论的形而上学无非是对这种分离的反映。从价值理论的角度看,商品的一切感性特质都被抽空,它并非体现着有用性的具体劳动的承载者,而是同质化的、仅在量上积累的抽象劳动的产物。此时,商品的自然规定转变为社会规定,社会必要劳动时间则为价值量的可量化性、劳动过程的合理化提供了强制力。人类生命活动遂切割出一个孤立的、僵死的部分——可资买卖的雇佣劳动——获得了不可替代的特殊价值。价值的无限增殖需要从剩余劳动的剥削中获得养料。

在价值形式分析中，首要之义是呈现资本主义生产方式得以可能的特殊社会形式；反过来，物质维度（及由此而来的生态学关怀）往往是隐而不彰的。^④但事实上，价值由社会必要劳动时间所调节，它反映的是一个社会整体生产与组织自然的能力，即“体现在商品世界全部价值中的社会的全部劳动力”。^⑤此处的“社会”一定是座架于资本主义世界市场当中，由动态的全球关系所决定，受到技术生产力水平、海外殖民活动、廉价材料的掠夺乃至非人生物（如疾病和细菌）等诸多因素调节。这意味着“价值”对社会与自然的关系高度敏感，“自然”作为不可见的价值背景而出现，构成了社会的既定前提。

正如马克思所言：“大工业国的工人的不断‘过剩’，大大促进了国外移民和外国的殖民地化，而这些外国变成宗主国的原料产地，例如澳大利亚就变成羊毛产地。一种与机器生产中心相适应的新的国际分工产生了。它使地球的一部分转变为主要从事农业的生产地区，以服务于另一部分主要从事工业的生产地区。”^⑥资本“通过自然”运作，意味着它必须不断无偿占用那些“非价值”的自然力。摩尔便强调“自然”实则是资本主义地理实践的核心。^⑦例如，在资本主义起源的漫长16世纪，巴西东北部、斯堪的纳维亚半岛和波兰的土地及森林趋于枯竭；廉价劳动力本身也是一种特殊却未被支付合理酬劳的自然力：“人就使他身上的自然力——臂和腿、头和手运动起来。当他通过这种运动作用于他身外的自然并改变自然时，也就同时改变他自身的自然。”^⑧人类蓬勃的生命能量（劳动力）在超越合理界限的水平上被大规模免费占用。新大陆的发现使得马德拉岛的蔗糖、西印度公司的棉花和非洲奴隶相继进入——正是这些被资本主义制度理解为价值领域之外的“自然”，构成了资本主义存续和发展的必要前提。它们降低了生产的价值构成，延缓了利润率下降的趋势。因此，或许马克思将超过生命界限的劳动力占用与土地肥力的掠夺相类比并非偶然。“资本是不管劳动力的寿命长短的。它唯一关心的是在一个工作日内最大限度地使用劳动力。它靠缩短劳动力的寿命来达到这一目的，正像贪得无厌的农场主靠掠夺土地肥力来提高收获量一样……工业人口的衰退只是由于不断从农村吸收自然生长的生命要素才得以缓慢下来。”^⑨资本主义制度大规模地组织自然，将生命力转移到“自动的主体”这唯一的活力物上，将大量的有机身体结构化为社会生产的养料。为此，它对生命再生产领域进行不付酬占用（以获得最多的剩余价值）。除了剩余劳动外，再生产领域中由女性承担的家务劳动、海外殖民掠夺（在当代社会表现为对第三世界国家廉价能源的占用和污染排放），以及整个生态圈内植物与动物关系的重组，都是资本“通过自然”造就的产物。

总之，马克思拒绝了一种资本主义制度 / 生命再生产领域、社会新陈代谢 / 自然新陈代谢的二元对立。自然政治的联盟意味着资本主义制度只能作为“第二自然”来理解。但又非西方马克思主义者惯常理解的那种纯粹的“社会统治”，而是一种与第一自然（物质基础）紧密相关的“生命形式”。这种生命形式广泛改变了世界的地平线：自然呈现为外部的资源与限制，时间呈现为线性的、纯粹量的积累，空间上城市与乡村日渐分离，并将全球版图重塑为诸多领土分化、相互竞争的民族国家。人类也被迫从斯宾诺莎与黑格尔所揭示的关系网络中抽离出来，被设想为与自然无涉的、自由的、一无所有的现代“主体”。

（二）类与种：社会团结与种族政治批判

在鲜明的生态学面向之外，资本主义“通过自然的统治”之政治内涵仍不明确。我们不应忘记，现代“生态学”（ecology）概念最初由德国生物学家、社会达尔文主义的拥趸海克尔（Ernst Haeckel）于1866年定义。此概念随后在瑞典政治学家谢伦笔下，关联着一个国家有机体如何在



欧洲大陆争夺“生命空间”(Lebensraum),并成为国家社会主义的直接源泉。在此,自然政治或身体政治意味着一种由现代科学、生物学及“土地和血缘”所划分的自然等级差异:一边被构想为文明进程中的民族国家,一边则被设想为侵入性的、异族的、野蛮的“身体”。这种划分证成了对后者之无偿支配(如殖民地的黑人)的合理性,巩固了前者的身份认同,共同支撑着资本主义国家的根基。

尽管马克思在成熟的理论形态中淡化了“类存在”的人类学内涵,但这并不意味着在概念层面上“类”与“种”的区分亦不再有效。类存在以共同性为目标,是在丰富的形态变化之后的统一;但是种存在却以对立为原则,将自然的流动性固着于单一“物种”之上,并潜在地构成对“类”的否定(如种间屠杀)。现代政治面临着族群的自然集聚和政治性的民族之间的分裂,犹太人问题便是典型表现。在政治层面上,第二自然理论究其根本是一种在社会成员的自然集聚(民风民俗的世界)基础上重建(有机)团结的努力(原则1)。黑格尔曾试图用伦理国家来统摄这种分裂,以彰显德意志民族精神的自觉。但从德国的现实历史来看,民族国家的建构不仅与资本主义统治同源,而且在成长为德意志帝国的过程中,伴随着对犹太人、波兰人、北石勒苏益格州的丹麦人等大量混居其中的少数族裔的严重排斥。可以说,民族国家以繁琐的制度化形式建构起一个排他性的第二自然,直至其不再回应生命生长性与多元性的要求。“国家标志着同自然发生的社会分化的一次高峰,一个最紧要的第二自然领域,却又是一种明显落实在领土上的权威。”^⑤

马克思早在《黑格尔法哲学批判》对于黑格尔有机体理论的批判中,就已揭示了这种统摄的虚假性。换言之,马克思的第二自然理论并未沿袭黑格尔关于市民社会的教化方案。如果说第二自然真的要打通自然与社会,体现类生命的敞开性与流动性,那么它就必须放弃资本主义民族国家的同一性幻觉,走向混杂与多元团结。马克思一方面批判资本主义“民族国家”自然形成的“廉价的团结”(Cheap Pseudo-Solidarities),^⑥另一方面则从社会生活的底部彰显了第二自然本身的多样性,多族群的集聚和多种生活形式的共存能够反向规定与吸纳国家。正是基于这一立场,马克思将视角转向了资本主义的边缘——爱尔兰的移民工人、黑人奴隶以及在东方社会中寻找反抗资本的非西方力量。^⑦

马克思深谙资本主义与民族国家间的同构性:社会认同被还原为基于种族、土地和血缘的自然规定。尽管资本主义全球化打破了各民族孤立自守的状态,但主权国家仍然是资本主义扩张最为有力的工具。资产阶级将生产资料、工具和人口集中起来,以完成政治的集中:“各自独立的、几乎只有同盟关系的、各有不同利益、不同法律、不同政府、不同关税的各个地区,现在已经结合为一个拥有统一的政府、统一的法律、统一的民族阶级利益和统一的关税的统一的民族。”^⑧从民族国家角度看来,其首要使命在于保护私有财产,一方面维护资本对雇佣劳动的剥削机制,另一方面支撑资本主义国家对落后国家的掠夺与支配。在帝国主义阶段,资本主义国家甚至发展为超民族国家或排斥其他族裔的“单一民族国家”,弱小国家的民族问题成为帝国之间相互竞争和利益交换的筹码。种族划分和单一民族认同,只是完成了社会的机械团结(其常见意象即铁丝网、边界线和高墙)。而马克思的第二自然理论却要求体现真正的生命/有机立场,从政治性民族走向社会化的生命共同体。

资本主义的商品拜物教本质上是一种表征系统,它融合了法律、现代科学和经济学等不同门类,并受到单一民族国家的保护。一旦价值领域被划分出来,便同时设定了反社会的、非价值的

“身体”。它们将作为免费劳动力为资本所用。马克思曾记载了一位种植园主对黑人的抱怨，因其只满足于“使用价值”而拒绝进入资本主义体系：“这些黑鬼（牙买加的自由黑人）只满足于生产他们自己消费所绝对必需的东西，除了这种‘使用价值’以外，他们把游手好闲本身（放纵和懒惰）视为真正的奢侈品。”^⑧拒绝的姿态只是证成了受殖民民族的未开化性质——庞大帝国再生产的条件，并为暴力支配提供了正当性依据。

纵使资本主义与民族原则存在内在的捆绑，马克思和恩格斯仍然在原则上支持弱小民族的独立。第一个理由是从世界历史的角度，支持民族解放运动对封建主义残余的清除（但这种支持是有限度的，例如在1848年革命期间，他们又反对南斯拉夫人的民族运动，因为此类运动往往基于民族仇恨，并可能助力于哈布斯堡王朝和沙皇俄国）。“任何民族当它还在压迫别的民族时，不能成为自由的民族。”^⑨

第二个理由则特别彰显于1860年代爱尔兰的民族运动之后，马克思和恩格斯以反殖民和反帝国主义的视角丰富了资本主义—封建主义的现代化视角（两人为此投入大量精力于爱尔兰史的研究）。马克思首先敏锐意识到英国殖民主义对爱尔兰土地的破坏。由于殖民者的大规模迁徙，爱尔兰在世界市场中被英国转变为一个农业国家，以输入廉价的粮食与羊毛。随着小块租佃土地的吞并，殖民者“使地力（逐渐）耗竭，就像古罗马人在西西里岛所做的那样”，^⑩爱尔兰的土地播种面积与人口大大锐减。这一切使得爱尔兰人在巨大的自然灾害与饥荒面前束手无措。

自然已是第二自然，而社会关系又必须通过自然才能实现自身。饥饿的爱尔兰人作为过剩人口涌入英格兰，与当地贫民形成竞争关系。民族国家可谓加剧着族裔之分，将阶级压迫转变为族裔间的相互排斥：“英国所有的工商业中心的工人阶级现在都分裂为英国无产者和爱尔兰无产者这样两个敌对阵营。普通的英国工人憎恨爱尔兰工人，把他们看作会使自己的生活水平降低的竞争者……这种对立就是英国工人阶级虽有自己的组织但没有力量的秘密所在。”^⑪基于此，马克思支持爱尔兰民族解放。但这并不是复制资产阶级民族国家的基本结构，而是推动生命的重新制度化，从爱尔兰人具体的社会境遇出发——包括他们特有的自然条件、民族习惯、历史沿革，“何况爱尔兰人比英国人更热情，更富于革命性”^⑫——构建一种属于他们的共同生活，并成为全球范围内反抗帝国主义的堡垒。在此，无产阶级不仅仅是一种经济上的联合体，毋宁说，它是一种超越了族裔和身份区别的、最为广泛和包容的团结样态，作为一种范导性力量促成人类共同体的建设。

种族主义和竞争对立中的民族国家，作为历史构造物确实是第二自然，但也仅是僵化静止、未体现生命原则的第二自然。如果说黑格尔的第二自然理论建基于中心化的政治国家，那么马克思的第二自然理论则是从多样态之边缘生发出来的团结模式。这种生命的原则内在地反抗着种族政治（就如同劳动对制度性组织形态的抵抗）。晚年马克思转向生态学、民俗学与东方社会研究，正体现了重新阐释生命/建制关系的努力：一方面，要将人与自然的物质变换置于共同控制之下，恢复人类在自然之总体中可持续的、敞开性的关系；另一方面，这种与自然的关系必须在实体性的地基上建构崭新的制度。为此，他深入探讨了俄国的公社制度：这种边缘处的制度与资本主义社会处在共时态中（而非被世界历史扬弃了的低级环节），而且在人类久远的、样态各异的习惯世界中，都能寻得这些共同生活的踪迹。马克思描述这种公社制度的关键词是“生命力”（Lebensfähigkeit），它既保持了对森林耕地等栖居环境的共同所有，也保障了个体的发展，因而远比“现代资本主义社会的生命力要强大得多……农村公社就会很快地变为俄国社会新生的因



素”。^④换言之，社会解放必须在既有的制度性成就之中重构第二自然，创建一种新的生命/建制的联合模式，一种新的栖居方式。

结语

卢卡奇创造性地将“第二自然”概念引入了马克思主义学术传统，指出在拜物教关系中，人类“建立了一个包围自己的第二自然，并且以同样无情的规律性和他们相对立，就像从前非理性的自然力量（正确些说：用这种形式表现出来的社会关系）所做的那样”。^⑤但是，这种第二自然除了物化的社会关系外，几乎没有说出更多内容。这一传统实则是将马克思本人一元论的自然/社会、生命/制度关系打散为若干孤立的环节：价值形式分析没有生态学，生态学没有政治批判，政治则过度同质化，丧失了寓居于边缘处的多元视角。同时，假若把第二自然与“生命”概念割裂开来，那么，内在地从制度性根基处思考社会“团结”及其病理问题就变得不复可能（此时就只能简化为“组织”问题）。

马克思的第二自然理论惊人地契合于人类世（或资本世）的哲学反思。它直面人类存在者如何在自然之总体中建构自己的生命形态，如何以一种难题的方式挑战和转化错误的社会境遇。如果第二自然仍是对第一自然的重复和转化，对生命的重新疏通引导，那么人类与非人、动物、技术客体、生产-情感条件之间的关系，便不仅仅是明晰的对立状态，而更多表现为一种开放、跨越的动态关系。第二自然并非对人类良善生活的规范性界说，毋宁说，它是一段自然与社会之间的灰色地带。解放性的潜能不是高悬在第二自然之外，而是发生在对第二自然诸要素的内在批判和重新组织当中。在资本对整个自然的重新生产中，我们更能够清晰地看到许多“非传统”的要素进入了马克思视域——无论是对自然的客体化与资源化、女性家务劳动的无偿占用、廉价劳动力的掠夺，还是通过单一民族认同所进行的种族主义排斥。为此，马克思开始设想一种真正富有生命力的有机团结模式，如何从既有且丰富的社会生活底部出发，重新组织自然与政治生活。正是由此出发，“生命-建制”赋予我们理解当代中国社会的重要视角，并开启了一种构建人类性的生命共同体的可能。^⑥

注释：

① Theodor W. Adorno, *Die Idee der Naturgeschichte, Gesammelte Schriften Band I*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, S.354-355。在西方马克思主义传统中，阿多诺敏锐把握住了“第二自然”或“自然历史”的无比复杂性，并在晚近以来不断得到重新挖掘：我们不能仅仅将其自然历史概念简化为资本主义社会下铁一般的自然规律（正如《资本论》中所言），毋宁说，阿多诺使用这个概念更像是一种邀请——重新去探究自然和历史之间有中介的关系。它不仅包含了对自然化的批判，还包含着对主体内部理智自然的承认，对历史中苦难的回忆，重新唤醒人类身体的感受性，作为审美形式的第二自然，等等。这种多重维度详见 Max Pensky, “Natural History: The Life and Afterlife of a Concept in Adorno,” *Contemporary Perspectives in Critical and Social Philosophy*, Leiden: Brill, 2004, pp. 227-258。

② 这一批评可见张双利：《第二自然与自由——论卢卡奇对黑格尔第二自然概念的转化》，《复旦学报》（哲学社会科学版）2018年第1期。

③ “建制”（institution）经常使人想起某种僵死的功能结构。但是按照埃斯波西托晚近以来的词源学研究，重新发现了古典传统中“建制生命”（vitam instituere）的理念。“建制”在其开端处始终与生命保持着千丝万缕的关系，它首先是作为一个动词而非名词存在，即“去建立某种制度”（instituire，中文选用“建制”更好地反映了这种动态特征）。这项打开新的生命形式的努力在当代制度主义话语中很少见，但却是斯宾诺莎和黑格尔分析良善生活的关键。见 Roberto Esposito, *Institution*, Cambridge: Polity Press, 2022, pp.5-22。

④ Catherine Malabou, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic*, London: Routledge, 2005, p.26。

但是与马拉布从第二自然走向生物学基础上的新唯物主义不同，本文强调的“生命”与其说是纯粹自然的、生物的，不如说是与制度的辩证结合体。

⑤ 斯宾诺莎：《书信集》，《斯宾诺莎文集》第5卷，洪汉鼎译，北京：商务印书馆，2014年，第248页。

⑥ 对斯宾诺莎政治哲学的“制度主义”解读（且与奈格里针锋相对），可见 Sandra Field, “Democracy and the Multitude: Spinoza against Negri,” *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, vol. 59, no. 131, pp. 21-40. 也见 Manfred Walther, “Institutional Design to Stabilize the State: Theory of the (Constitutional) Monarchy,” in *Naturalism and Democracy: A Commentary on Spinoza’s “Political Treatise” in the Context of His System*, Wolfgang Bartuschat, Stephan Kirste, Manfred Walther, eds., Leiden: Brill, 2019, pp. 103-122.

⑦ Benedict Spinoza, *Theological-Political Treatise*, Michael Silverthorne & Jonathan Israel Trans., Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 223.

⑧ 斯宾诺莎：《伦理学：知性改进论》，贺麟译，上海：上海人民出版社，2009年，第4页。

⑨ 诚如马舍雷所论：“正是由于黑格尔对斯宾诺莎的拒斥有着某种症状价值，当黑格尔如此远离斯宾诺莎的时候，他才如此接近斯宾诺莎……黑格尔对[两人共有的对抗]的抵抗和拒斥既使两位哲学家不相混同，又使他们紧密地联系在一起。”见马舍雷：《黑格尔或斯宾诺莎》，赵文等译，西安：西北大学出版社，2023年，第6—7页。但是与马舍雷试图呈现两者之张力不同，里德又致力于在“跨个体性”概念上呈现了二人的相通性，这一立场为本文所共享。见 Jason Read, *The Politics of Transindividuality*, Leiden: Brill, 2015, pp. 38-65.

⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯ 黑格尔：《精神哲学》，杨祖陶译，北京：人民出版社，2017年，第23页，第72页，第179页，第186页。

⑰ 见 Thomas Khurana, “Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel,” in *The Freedom of Life: Hegelian Perspectives*, Berlin: August Verlag, 2013, pp. 155-193. 关于黑格尔的“第二自然”概念，中文学界可参见冯嘉荟：《黑格尔的第二自然——一种解答还是一个问题》，《云南大学学报》（社会科学版）2021年第1期。

⑱ 黑格尔的自然哲学与费尔巴哈、与于克斯屈尔的联系，可参见 Emmanuel Chaput, “Hegel’s Concept of Inorganic Nature as Umwelt,” *The Concept of Nature in Classical German Philosophy*, Luis Felipe Garcia ed., Berlin: De Gruyter, 2025, pp. 183-208.

⑲ 黑格尔：《自然哲学》，梁志学等译，北京：人民出版社，2009年，第546页。

⑳ 黑格尔：《法哲学原理》，邓安庆译，北京：人民出版社，2016年，第282页。

㉑ Roberto Esposito, *Vitam Instituere: A Genealogy of the Institution*, Cambridge: Polity Press, 2025, pp. 102-103.

㉒⑳㉓㉔㉕《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第516页，第161页，第161页，第163页，第160页。

㉖《马克思恩格斯全集》第27卷，北京：人民出版社，1972年，第442—443页。

㉗㉘㉙㉚㉛《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第250页，第249页，第248页，第252—253页，第250页。

㉜ 赫斯：《行动的哲学》，《赫斯精粹》，邓习议编译，方向红校译，南京：南京大学出版社，2010年，第95页。

㉝ 齐泽克把握到了“习惯”之为“偶然的普遍性”的意义，并将习惯视作不同符码之间霸权斗争的结果。这个说法实则与马克思论贵族的习惯法和穷人习惯法之间的斗争相符。“在人类的类普遍性和填充着空白的特殊习惯之间存在着一道隔阂。习惯总是‘意料之外的’，偶然的，一个被提升为普遍必然性的偶然事件。一个习惯凌驾于另一个之上，是霸权斗争的结果，偶然将占据普遍性的空场。”Slavoj Zizek, “Discipline Between Two Freedoms – Madness and Habit in German Idealism,” *Mythology, Madness, and Laughter: Subjectivity in German Idealism*, New York: Continuum, p. 119.

㉞ 抛开形形色色的阐释包袱不论，这一问题式仍然是根深蒂固的斯宾诺莎主义，并且马克思将其运用于“真正的民主制”的理解当中。相关论证可见宋一帆：《青年马克思的“斯宾诺莎”问题研究》，《哲学研究》2024年第7期。

㉟㊱《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2001年，第74—75页，第40页。

㊲ 青年马克思的“国家社会化”问题参见邹诗鹏：《论马克思社会政治理论的起点——黑格尔国家法哲学批判与国家社会化的基本定向》，《学术月刊》2021年第6期。

㊳ 普殊同：《时间、劳动与社会统治：马克思的批判理论再阐释》，康凌译，北京：北京大学出版社，2019年，第75页。

㊴ “随着资本主义的日益发展，人类将自身从对变幻莫测的自然环境的全盘依赖中解脱了出来，因为他们不自觉地、无意识地创造了一种准自然的统治结构，它由劳动、由一种‘第二自然’所建构。”普殊同：《时间、劳动与社会统治：马克思的批判理论再阐释》，第440页。

㊵ 青年马克思为何不同意黑格尔的“客观精神”概念并主张对经验世界的“重新安排”，可见 Franck Fischbach, *Marx with Spinoza: Production, Alienation, History*,



Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023, pp.9-10。“类存在”和“种存在”在整个后康德哲学传统中的区别，可见 Thomas Khurana, “Genus-Being: On Marx’s Dialectical Naturalism,” in L. Corti & J.-G. Schüleins eds., *Nature and Naturalism in Classical German Philosophy*, New York: Routledge, 2023, pp. 246-278。

③⑧《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第37页。

③⑨以哈贝马斯、霍耐特为代表的批判理论家试图打断生产劳动的进步与社会正义发展之间的内在联系，他们往往更关注劳动所寓居的（扭曲的）制度性框架，却似乎对劳动本身兴趣寥寥。回到马克思，反而意味着以“劳动”为焦点，重新发现劳动者在此过程中形塑的自我理解、与对象的关系等。晚近以来，德儒（Christophe Dejours）和德兰蒂（Jean-Philippe Deranty）对劳动的中心性多有论述，并主张用劳动的“物质性”来弥补霍耐特社会理论的缺失。可见 Christophe Dejours, Jean-Philippe Deranty, “The Centrality of Work,” *Critical Horizons* 11.2, 2010, pp.167-180, Jean-Philippe Deranty, “Repressed Materiality: Retrieving the Materialism in Axel Honneth’s Theory of Recognition,” *Critical Horizons* 7.1, 2006, pp.113-140。

④① 参见 Martin Saar, “Naturgeschichte – Zweite Natur im Marxismus,” *Stuttgarter Hegel-Kongress 2017*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2022, S.251-256。

④②④③④④⑤④《马克思恩格斯全集》第44卷，北京：人民出版社，2001年，第215页，第180页，第52页，第519—520页，第208页，第306—311页。

④③ 福斯特：《马克思的生态学——唯物主义与自然》，刘仁胜、肖峰译，北京：高等教育出版社，2006年，第181页。

④④⑤ Jason Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, London: Verso, 2015, p.17, p.175。

④⑥ 在资本逻辑支配下的自然本质上是一种“第二自然”，且与抽去了具体劳动形式的生产逻辑下的“人化自然”相区别，见诸仰海峰：《马克思的“自然”概念及其生态学意蕴》，《学术研究》2024年第1期。

④⑧《马克思恩格斯全集》第44卷，第178页。资本与疾病之间的比喻，特别化用了诺伊豪瑟的说法，Frederick Neuhouser, *Diagnosing Social Pathology: Rousseau, Hegel, Marx, and Durkheim*, Cambridge: Cambridge University Press, 2022, p.56。

④⑨ 例如，索恩-雷特尔便承继了卢卡奇的判断（却未体现出其老师阿多诺在自然-历史问题上的审慎态度），主张第一自然与第二自然的对立，商品交换关系体现的是纯粹的社会关系。“我用第二自然（zweite Natur）这一表述来概括商品交换的所有形式方面，第二自然被理解为一种纯粹社会的、抽象的和功能的实在性，从而与第一或者原始的自然——我们和处在同一个地球上的动物都存在于其中——相对立。”见索恩-雷特尔：《脑力劳动与体力劳动》，谢永康、侯振武译，南京：南京大学出版社，2015年，第46页。

⑤② Jason Moore, *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*, London: Verso, 2015, pp.69-80。

⑤⑤ 史密斯：《不平衡发展：自然、资本和空间的生产》，刘怀玉等译，北京：商务印书馆，2021年，第144—145页。

⑤⑥ 此术语详见 Paul Gilroy, *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line*, Cambridge: Harvard University Press, 2000, p.41。

⑤⑦ 从世界历史的边缘处重新激活马克思的尝试，可见 Kevin B. Anderson, *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-western Societies*, Chicago: University of Chicago Press, 2010, pp.196-236。

⑤⑧《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第36页。

⑤⑨《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第287页。

⑥⑩《马克思恩格斯全集》第4卷，北京：人民出版社，1958年，第410页。

⑥⑪《马克思恩格斯全集》第16卷，北京：人民出版社，1964年，第518页。

⑥⑫⑬《马克思恩格斯全集》第32卷，北京：人民出版社，1998年，第655—656页，第655页。

⑥⑭《马克思恩格斯文集》第3卷，北京：人民出版社，2009年，第581—582页。

⑥⑮ 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，北京：商务印书馆，1999年，第207页。

⑥⑯ 本文在写作过程中获得了仰海峰教授、祁涛教授和林靖宇博士的悉心批评指正，同时，衷心感谢《探索与争鸣》编辑部和匿名审稿专家给予的宝贵修改建议。

编辑 张蕾