

# 胡塞尔与马克思关于主体性问题的 三重维度对比研究

李朝扬

贵阳学院阳明学与黔学研究院, 贵州 贵阳

收稿日期: 2025年5月11日; 录用日期: 2025年6月4日; 发布日期: 2025年6月13日

## 摘要

近代哲学自笛卡尔以“我思”确立主体性基点后, 经历了唯理论、经验论到德国观念论的演进, 黑格尔以“绝对精神”消解客体性, 导致哲学陷入抽象思维与生活世界的割裂。胡塞尔与马克思分别通过不同路径回应这一困境: 胡塞尔基于现象学构建“具身性-主体间性-生活世界”体系, 试图在意识结构中重建主客体关系; 马克思则以“现实的个人”为出发点, 通过实践联结主体与对象世界, 将主体性嵌入历史性维度。二者虽在方法论上存在先验现象学与唯物论的根本分歧, 但均致力于弥合主体与世界的分裂。本文试图通过对两者的比较研究分析胡塞尔与马克思在主体问题上的不同与相似之处。

## 关键词

胡塞尔现象学, 马克思哲学, 主体性, 比较哲学

# A Tri-Dimensional Comparative Analysis of Subjectivity in Karl Marx and Edmund Husserl

Zhaoyang Li

Department of Institute of Yangming Studies and Qian Studies, Guiyang University, Guiyang Guizhou

Received: May 11<sup>th</sup>, 2025; accepted: Jun. 4<sup>th</sup>, 2025; published: Jun. 13<sup>th</sup>, 2025

## Abstract

Since Descartes established the foundational subjectivity through “cogito” in modern philosophy, the intellectual trajectory has evolved through Rationalism, Empiricism, and German Idealism.

Hegel's dissolution of objectivity through the "Absolute Spirit" precipitated a philosophical schism between abstract speculation and the lifeworld. Husserl and Marx respectively addressed this predicament through divergent approaches: Husserl constructed a tripartite system of "embodied subjectivity-intersubjectivity-lifeworld" through phenomenological methodology, seeking to reconstruct subject-object relations within conscious structures; Marx grounded his philosophy in "real individuals" as the starting point, synthesizing subjectivity with the objective world through praxis while embedding agency within historical becoming. Though fundamentally divided by their transcendental-phenomenological methodologies and materialism, both philosophers converged in their endeavor to reconcile the subject-world dichotomy. This comparative study undertakes a critical examination of their paradigmatic approaches to subjectivity, analyzing both ontological convergences and epistemological divergences in their respective resolutions to the modern philosophical crisis.

## Keywords

Husserl's Phenomenology, Marxist Philosophy, Subjectivity, Comparative Philosophy

Copyright © 2025 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

## 1. 引言

近代哲学起始于笛卡尔和他以“我思”为基点建立他的哲学体系，在这之后哲学的关注点就由本体问题转向主体问题。在这个基础上，唯理论、经验论、德国观念论，围绕人的意识本体和认识方式展开了讨论。主体与对象之间的关系一直都是这一时期哲学争论的核心。从“天赋观念”到“经验”到“统觉”最终到黑格尔以“绝对精神”用绝对的主体性吞并了客体性，近代哲学于此终结。但是在这过程中，主体被保留了下来，客体被牺牲掉了；抽象思维被保留下来了，鲜活的存在与生活被扬弃了。这是近代哲学留下的局限。其后，马克思在扬弃了黑格尔与费尔巴哈后，将目光转向了活生生的现实的人，通过人的实践再次将两个世界弥合。而在半个世纪后，胡塞尔以“生活世界”发出号召，要求人们“回到生活世界中去”。这无疑是令人感到诧异的。但是无论胡塞尔与马克思在这个问题上的相似性有多少，胡塞尔的唯心主义路线并未变更，他与马克思思想的耦合更多地是出于对于主体性问题解答的目的相仿，他们都需要给予外部世界以合理性，而为了完成这个任务，作为主体的“人”便被凸显了出来。

胡塞尔以“具身性 - 主体间性 - 生活世界”的结构建构出了主体与对象之间的相互关系，而在马克思这里，人作为现实的物质躯体(身体)和抽象的社会关系而存在，通过人的感性活动，作为主体的人和作为对象的世界被联结在一起。

最终胡塞尔回到他的先验自我那里，而马克思的主体则走向他的历史性。但是将两者进行比较是有一定可能性的。首先：现象学悬置要求暂时搁置自然态度，与历史唯物主义“扬弃”具有结构相似性。使用悬置作为工具能够帮助历史唯物主义剥离一些预设的教条，更细致地分析具体社会现象中主体经验的复杂性；其次胡塞尔的先验主体作为意义赋予者，与马克思的“现实个人”形成对照。以纯粹为进路的先验的人和以劳动为进路的肉身的人，显现出唯心与唯物的辩证张力。现象学对主体经验的聚焦可补充历史唯物主义对个体能动性的忽视，历史唯物主义则提醒现象学需将主体性置于物质条件框架下。最后，胡塞尔对生活世界去蔽与马克思“现实前提”强调存在契合点，两个概念均强调人与世界的互动性。

本文试图通过将胡塞尔与马克思在人的“身体”、“共在”、“世界”三个层次进行比较，回答以下

几个方面的问题：一、身体范畴如何从胡塞尔的“知觉构造”和马克思的“劳动异化”中分别生成；二、社会性维度如何在“主体间性”和“生产关系总体”中获得不同的存在论地位；三、世界概念如何通过“意向构成”和“实践对象化”形成差异化的理论规定。

## 2. 胡塞尔与马克思在身体维度之比较

### (一) 胡塞尔的具身性

胡塞尔在他的现象学中对“身体”这一概念十分关注。但对他来说身体并不是简单的物质性的身体，更不能单纯看作是知觉主体的肉体。具体而言他的身体更像是一种抽象的存在，它是作为先验自我存在的那个主体的具身化，但它也不是完全舍弃了作为物质存在的那个身体，因为对胡塞尔而言，对象，只能在空间中被给予。换言之，必须实际给予身体在空间中的位置，作为与现象交互的中心点。

胡塞尔现象学方法的核心就是先验还原。简而言之，现象本质，所以我们要通过还原的手段，达到现象之后的本质。首先我们要明确的是，现象的被给予就主体而言是有一定的角度的，正如我观察一个柜子，我无法直接一下看到整个柜子的所有面的，我一次只能看到柜子的侧面或者正面。这个被现象所给予的视域中心就是身体。所以胡塞尔论证说，身体是对空间性对象的知觉以及与其作用的可能性条件，并且每个世界的经验都以我们的具身化作为中介，并因其而可能[1]。

身体的存在是基础性的，既是胡塞尔意向性的起点，也是我们认识现象的起点。这种身体首先代表的就是看待世界的一个角度(视角)，但是身体一定是活生生存在于世的身体。也就是海德格尔所言的“在世之在”。它必须在丰富的世界中接触现象。在这个基础之上，梅洛庞蒂发展出他的“身体现象学”范式，即身体-主体(Body-Subject)。他认为身体是主客统一的“肉身化存在”，既非纯物质也非纯意识。只不过在他这里身体带有一种原初性和起源性，而胡塞尔最终要向纯粹意识进行回归[2]。

总之，胡塞尔的身体是一个双重性质的存在，它一定既是作为主体的身体，又是作为对象的身体。作为意识起点的身体既在不停地接触关系中承认其他现象的存在，但同时身体亦是作为意识的第一对象而被承认。

身体是作为功能性的身体和主体化的身体的统一体。胡塞尔宣称“我的身体的原初一定是一个统一的意志结构，一个运动的潜能——作为‘我能’和‘我做’的内在性维度”。而在另一个方面，身体也作为视觉性和触觉性显现的外在性维度。身体或者具身性作为人的统觉的综合，是类似佛教中的身、意、心三识的统一，是作为人的同一性的根本。这一点上是颇有笛卡尔式的“我思”的意味的。但是胡塞尔必须对这种“我思”进行超越，他不能被限制在“我思”的局限主体性问题域里，他需要向被笛卡尔忽略的“历史性”、“生存性”的维度寻求答案。

身体以及身体意识是主体感知世界的前反思的条件，换言之，在主体意向性构成现象的过程中，对于身体的把握一定是潜在的或者前思维的。身体参与了现象构成的过程但对身体意识本身是不感知的，在精神分析或者心理学领域里它被归结为潜意识的。当然其中前思维也是可以思维的，当我们集中精力去关注这些被忽略的习以为常的事件时，我们会察觉这种身体与意识之间的交互关系，此外在主体处于疾病或者特殊情况下，身体也会将这种前反思的关系提升到反思的阶段。例如部分神经病人在受伤后会在每次行动前被迫反思身体意识与肢体的前反思关系，进而造成运动受阻。

所以，对胡塞尔而言，身体是主体的基础性存在同时也以一种基础状态呈现给主体，使得主体是能动的，也是创造的。

### (二) 马克思的身体观

马克思对身体的关注是一个长期的过程，其中也有着思想上的转变。

马克思的哲学最终要达到的目的是实现人的解放和个性自由，因而人和人的生存境遇是马克思所要

关注的主要问题。早期的马克思受到青年黑格尔派的影响，认为人的“自我意识”作为人的基础，并以此为出发点构建自己的理论体系。但到了《莱茵报》时期，马克思迈向社会，他看到了许多现实的问题，这些问题不是单纯的理论思辨就可以解决的。解放思想并不能带来人的完全解放，总是有着现实的物质的问题进行掣肘。于是马克思放弃了纯粹的思辨哲学，从思辨的局限中解脱出来，将目光转向了现实的、关系到所有人的人世之中，要在尘世间找到解放人的现实力量。在费尔巴哈哲学的启示下，马克思认识到了人的身体，相比“自我意识”这种需要繁琐证明的“抽象”，人的身体本身就是一个可以被触摸的、可以被直观的、无需证明的物质事实。身体总是处在一定的环境当中。马克思观察到处在具体社会环境中的具体的人总是处在各种各样的困境中，而这种困境使马克思迫切想要解放身体，以推动实现全人类的解放。总的来看，马克思身体观的起点“是对处在社会中的具体的人的生存境遇的关注，他的思想的转折点在于对黑格尔式思辨哲学的扬弃，落脚到现实的社会和物质的、具体的生命，最终通向人的全面的解放，达到全人类的真正的自由”[3]。

马克思将他的唯物主义贯彻到他对于身体的看法，他在现实的尘世生活里重新发现了身体，并且洗清了由宗教所赋予的身体的原罪，以现实的社会实践活动还原身体的本貌，赋予身体以正面的含义，并且确定了身体在自我与人、社会与人、自然与人的关系构建中的基础性作用。

马克思对于身体的关注大致分为三个阶段。

最先的一个阶段是在《1844年经济学哲学手稿》中，他对于异化劳动的叙述：“异化劳动使人自己的身体同人相异化，同样也使在人之外的自然界同人相异化，使他的精神本质、他的人的本质同人相异化”[4], p. 54。

其次的一个阶段是在《德意志意识形态》中，他将肉体生存的历史前提表述为“肉体组织”，“全部人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。因此，第一个需要确认的事实就是这些个人的肉体组织以及由此产生的个人对其他自然的关系”[5], p. 35。

最终的一个阶段是在《资本论》当中，他厘清和界定了劳动力概念，并以此为起点进一步揭示“死劳动”对“活劳动”的吮吸和压榨。

通过对于马克思著作文本的分析，我们可以最终得出以下结论：“身体”就是“置身”在现实世界、现实生活过程中活动着的物质的人，是主观与客观高度统一的整体，具有自然性、社会性和实践性的特点。

那么马克思的身体观是如何建构的？

首先，人的身体是作为生物学意义上的身体。身体依附于自然，是人的生物本性。在马克思的语境下，意识是而且只能是人脑这种物质器官的机能。物质是最重要的，精神是次要的。但这并不意味着，要将物质与精神在身体这一维度对立起来。我们只有将灵与肉彻底结合起来，才能理解马克思所说的“活生生的人”。这是人的存在维度，也是人的发展维度。活动的，现实的人才是马克思人学的起点。而活动的现实的人的核心就是主观与客观结合的身体。这样的身体蕴含着人的全部感觉和全部本质力量，才能够从事实际的物质生产实践。

其次，人的身体是处在社会中的身体。人是一切社会关系的总和，社会是人的存在场所和发展场所。人只有在社会中才能通过自己的实践活动，将自己的本质力量展开。人在社会活动和社会关系的构建中完善和实现自身。在社会这个场所之中，人通过自己的生命活动使得自身与其他生物区别开来。人是类本质存在，而只有在社会之中，人类才得以展开。

在社会中的人呈现出两种特性，创造性与被创造性。人在自然过程之中被生产出来，这是肉体的自然的人。但是从被生出到最终具有独立劳动的能力，他持续不断地被其所处的社会环境，文化环境所塑造，最终影响到他本身的活动方式，在这一意义上，人是在被创造的。但是当环境中的人感受到了自己的

身体，觉察到自己相较于世界是自由和独立，觉察到环境并不总是利于人的发展，人的创造活动便可以展开。人通过实践活动，通过劳动，将内在的本质的力量，通过身体发散出去，他可以改变环境使得环境适应人的活动，也可以进行艺术创作，使得对人的本质力量的表达更加精微。在这一意义上，人是创造的。但无论是创造还是被创造，核心的基点在于身体或者人的身体。被创造的是有着身体的人，而进行创造的也是有着身体的人，身体是人的本质力量向外部展开的第一承担者。同时我们必须清楚，身体并非仅起着媒介式的作用而是身体本身就是贯穿主客两个领域的，他是在世的人。

最终，人的身体也必须进入到历史之中。历史作为人类的历史，必然是以“现实的个人”作为前提的，而“身体”作为人类生存于世的载体就必然会含有历史属性。人的身体是人的能动性的物质性前提，人的本质力量要通过感性活动进行表达的首要条件就是现实的肉体的具体的人。在《德意志意识形态》中马克思进行了如下表述：“我们首先应当确定一切人类生存的第一个前提，也就是一切历史的第一个前提，这个前提是：人们为了能够‘创造历史’，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要吃喝住穿以及其他一些东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身，而且，这是人们从几千年前直到今天单是为了维持生活就必须每日每时从事的历史活动，是一切历史的基本条件” ([5], p. 42)。他将历史活动的起点形容为生产物质生活本身，只有在肉体需要的物质生产之下，历史范畴才被产生。人的历史发展的进程就是人类满足物质需求的历史。在这个现实的进程中，人作为现实的劳动力实现了历史与发展两个维度的联结。而在另一个层面，人也是与历史这一因素联系密切。人的生成是在历史中的生成，人先天地被前身体因素而塑造，这就是所谓的社会文化等因素，人本身就是作为历史维度的绵延者，世代传承者。而当人明晰到这个历史任务之后就会发现生成与创造历史也是自己的使命之一。因此人在历史中活动与生成着，历史也在人的活动中不断向着未来发展。但是需要明白这样一点，就是历史发展的动力是现实的肉体人的需要而不是单纯的人的精神力量的推动，即人只有作为现实的劳动力才能参与到历史的发展进程之中。

总的说来，无论是哪个属性的身体，物质性都是它的第一要素，指向肉体的首要的肯定就是作为血肉的组织，这是绝对确证的起点。

### (三) 小结

**Table 1.** Husserl's "perceptual body" and Marx's "laboring body" comparison table

**表 1.** 胡塞尔“知觉身体”与马克思“劳动身体”的对比表

		胡塞尔“知觉身体”	马克思“劳动身体”
本体论 维度	哲学基础	身体是意识意向性的具身化基础	身体是物质生产活动的现实载体
	存在方式	“双重存在”：既是知觉主体又是物理客体	身体在劳动中确证自身本质力量
	构造机制	身体作为“零位点”由意向活动构成	身体形态随生产方式演变
认识论 维度	认知功能	身体是空间定向与现象显现的坐标系	身体是主客体转化的物质枢纽
	对象化方式	通过知觉综合构造具身化世界	通过物质改造将身体力量外化为产品
	异化形态	身体陷入自然态度遮蔽先验维度	身体沦为资本增殖的工具
存在论 维度	时间性	身体作为滞留 - 原印象 - 前摄的时间场	身体承载着阶级社会的历史记忆与解放潜能
	空间性	身体作为“这里”的绝对参照系	身体在工厂、贫民窟等空间中被规训
	共在模式	通过“结对联想”确证他者存在	无产阶级的集体身体构成革命主体
价值论 维度	解放路径	通过悬搁自然态度回归先验身体	通过消灭私有制恢复身体的自由全面发展
	终极指向	身体作为前科学经验的奠基者	身体从必然王国跃入自由王国
	批判向度	反对实证主义对生活世界的遗忘	揭露资本对身体的政治解剖学

对马克思来说,人是作为身体而存在的,身体是人之为人的先决条件,是人的生命活动的物质载体,是人进行各种感性对象性活动的基地。这与胡塞尔的看法可以说是相似的。身体是人的基础,同时是世界展开的先决条件,但是胡塞尔的身体最终会指向作为身体具身性前提的先验自我,而马克思更为关注的是指向人的生存的物质条件,指向人的劳动和生产,最终指向生产力。这是两者基本哲学观念差异的结果。见表1。

### 3. 胡塞尔与马克思在共在维度之比较

#### (一) 胡塞尔的主体间性

以身体作为起点,我们需要进一步推进,从个体的身体到最终的现实的人和人与人的共在。

在胡塞尔这里,他人的存在问题是不可回避。从他选择由“先验自我”开启哲学思考就注定需要面对在“他者”问题上的诘难。正如他所言:“难就难在其他人还没有获得人的意义之前,我们就要在这个意义上对陌生经验作先验的澄清”([6], p. 149)。笛卡尔发现了他者,但这个他者无法向自我进行回归,彼一自我无法走向此一自我,因而最终笛卡尔试图以“自我”建立逻辑起点的二元论哲学走向失败。胡塞尔继承了笛卡尔关于“我思”的思考,他需要将“先验自我”推到极点,最终完成先验主体性原则的全面贯彻[7]。他需要避免笛卡尔建立“我在”时的问题:当“我在”建立在“我思”基础之上时,“我”被闭锁在自身之中,最终导向笛卡尔式的二元论。对此,胡塞尔的回答是:走向共建性的主体间性。

我们必须明确这样一点,胡塞尔的思想的实质其实就是对于笛卡尔式的唯心主义思想的发展,他的最终基点还是要回归到笛卡尔的“我思”当中去,在他这里叫做“先验自我”。这个“先验自我”是绝对的主体性,是没有任何其他规定性的,最为纯粹的自我,是做为“意识流”的我的自身可以保持同一性的根据,换言之,我自身其实是我的先验自我的具身性表现或者先验自我是我的纯粹本质。在这个本质的保证之下,其他的意识主体也是如同我一样构建他们自身的。那么我们为什么能够超出自我去认识我之外的主体?

首先,我与其他非我的主体,最终都可以回溯到人的纯粹本质的“先验自我”,正是这一“先验自我”保证了我与其他主体的同一异性性,在这个基础上我才能保证我能够以主体的层面认识其他的主体。按照倪梁康先生的说法,在较为宽泛的意义上,现象学就是一门“本我论”[8]。

其次,胡塞尔现象学的核心概念是意向性,这是标志着意识的超越性的本质概念。意识必定超越自身指向的对象,并在构造对象的同时赋予其意义。此时,主体性作为构造活动的原点,既是先验的(超越经验个体),又是功能性的(统摄意识流)。意识的自身存在方式就是自我超越,它必须超越近代哲学中的闭锁性主体,走向开放性的场域。在这个场域之中,我能够与其他的主体进行接触。无论是实质性的观察或是主体性的“移情”。总之,我能够确保其他主体不是不可接触的,他的行为方式是与我类似的,他是类似于我的另一个“心灵”的实际存在体,他是另一个主体(这种接触实质还是一种间接的接触。当然在胡塞尔的观点中,他人(他者)是不可以直接进行接触的。正如赫伯特·施皮格伯格在《现象学运动》运动中所言:“在胡塞尔看来其他人的自我只是由于超验自我的恩惠才以构成的形式具有自己的存在”)[9]。

再次,通过对自身感知的分析,如当我的左手触摸右手时,既体验触觉又体验被触摸,这种双重感觉揭示了身体的主客统一性,为理解他者的主体性提供原型,与他者的遭遇正是这样的接触过程。

最后,通过现象学的悬搁,一切实存都被排斥了,世界最终成为主体性视域下的世界,换言之,世界成为了现象。在这之下,身体被凸显了出来。它既是世界现象的视觉中心,又是先验自我的具身载体,还是现实的活动的身体。在我的视域下,还有着类似我的身体的其他形体,这形体是其他的心灵的身体。这种身体的相似性,让主体认识到这样一点就是,自我的身体就是其他人眼中的我的身体,反之亦然。通过这样的结对联想和视角互换,理解到了世界的主体间有效性(即对象对所有人显现的可能性)。这就是

胡塞尔所说的：“就是因为原真的自我通过一种共现的统觉而构造出了那个对它而言的另一个自我” ([6], p. 163)。这样在同一个世界背景下的身体说明了我与其他人同处于一个世界之下。在身体层面，我与其他主体没什么本质区分，我就是其他主体的同一异物。通过反复地交互确认，多个主体构成先验主体间性，形成客观世界的共同基础。通过这样的方式，主体成为了“人们”，成了先验构造的“单子共同体”，世界的客观性得以被确证。

## (二) 马克思的社会存在

而在马克思这里，对他者问题的回应与胡塞尔并不相同。在《1844 政治经济学哲学手稿》中他有着如下表述：“人在肉体上只有靠这些自然产品才能生活，不管这些产品是以食物、燃料、衣着的形式还是以住房等等的形式表现出来。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。自然界，就它本身不是人的身体而言，是人的无机的身体。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不断交往的、人的身体。所谓人的肉体生活和精神生活同自然界相联系，也就等于说自然界同自身相联系，因为人是自然界的一部分” ([4], p. 52)。这样的表述说明马克思认为，自然界是人的身体存在的前提，而人的身体则是人存在的根本。只有通过自然界进行直接或间接的物质交换，人才能在世界中存活下来。进而我们需要明确这样一点，当我们谈论的身体时，身体本身的意指是十分丰富的。甚至我们需要这样表达，身体——主体——人，三者的表达在某种程度上是同一，只是因为面对的问题而产生了不同。人作为抽象概念具体到个体的层面就是身体，只有拥有现实的血肉之躯人才能称之为“人”，在身体之中，人才能摄取食物、水等等生活资料用以维持生命活动。所以个体的身体是人的最小单位。而关涉到主体，我们就需要了解这样一点，那就是身体的存在是先于意识的。即使我们说意识到自己，但在此之前，身体就已经存在了，它的实际性的物质存在的明证性是不需要意识进行说明的。身心的统一问题或者说主体性问题在马克思这里一定是最终倒向身体的，但是这个身体拥有超出物质的特征，它不是简单的物质躯壳，是实际的人的存在，是贯穿主观与客观的现实的人，换言之，马克思将这个问题转化为了生存论问题。

当人落到现实的维度时，马克思对人的本质的表述是“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和” ([5], p. 25)。这也就是说，在马克思这里主体的存在的前提是承认其他主体的存在。马克思通过这样的表述将人的存在本质的问题由唯心或唯物转换成了主体之间的共在关系问题。人只有在现实的分工、劳动中进行物质交换才能获取维持自身的物质资料，而进行这样交换的前提就是人与人之间互相承认对方与自己是处于同等地位的理性存在体，也只有在这个基础上，人才能最终被抽象成为社会存在。然后现实的维度才可以被看作是人的感性活动的力量的展开。人总是在感性活动中根据自己的需求(首要的就是身体的需要)将异己的领域纳入到人的范畴，因而现实就是发展的维度。

进一步，人与人之间的关系包含以下三个方面：1) 个体与个体之间的相互相对的独立存在；2) 彼此之间互相承认对方的主体地位；3) 在具体劳动中构建的相互从属的劳动关系。这种关系必须在现实的具体实践之中才可以被确定下来。这种实践既蕴含着人的精神力量又通过现实的肉身表达出来，因而实践成为人的感性活动与理性思辨的综合，最终打通了主体与主体以及主体与客体的隔阂。所以人类社会的历史被归结为人的发展史和解放史。马克思通过历史性与现实人的生存性去回答近代以来的主体性问题。

## (三) 小结

无论是胡塞尔的“单子共同体”还是马克思的“类本质”都是在试图从主体出发解释他人的存在。但是两者对世界本质看法的分野，使得双方走向不同的路径。正如胡塞尔在《笛卡尔式的沉思》中所表述的一样：“这个他人也可以被共现地统觉为一个原真世界或一个单子的‘自我’，在原真的世界或单

子中，他人的身体就以绝对在这里的样式，恰好在本源上就被构造和经验为他起支配作用的中心” ([6], p. 160)。他将先验自我拓展为开放的动态生成系统仍保持先验主体性核心地位，而马克思则在以下论述中指出“人是类存在物，不仅因为人在实践上和理论上都把类——他自身的类以及其他物的类——当作自己的对象；而且因为人把自身当作现有的、有生命的类来对待，当作普遍的因而也是自由的存在物来对待” ([4], p. 51)。这一观点引导他走向在实践辩证法中展开的历史主体概念。

#### 4. 胡塞尔与马克思在世界维度之比较

##### (一) 胡塞尔的生活世界

借由主体间性，胡塞尔将主体从封闭的自我走向开放的场域，这是他对主体性问题的解答。晚期的胡塞尔将目光转向了“生活世界”，这个人们现实存在的根本前提。在《欧洲科学危机与超越论的现象学》中，他提出了他的“生活世界本体论”。他如此表述到：“生活世界是一个始终在先被给予的、始终在先存在着的有效世界，但这种有效不是出于某个意图、某个课题，不是根据某个普遍的目的。每个目的都以生活世界为前提，就连那种企图在科学真实性中认识生活世界的普遍目的也以生活世界为前提” [10]。这个生活世界就是人们生存所在的根本场域，但是人们并没有清楚地认识它，这个生活世界不是被科学主义解剖下的公式与定义的世界，而是活生生的拥有无限生命和能量的真实世界。这个生活世界构成了科学世界的历史性和体系性基础，并且在当下是被科学所遗忘、压抑着的。但是这个生活世界永远是我们生活与创造的本源，我们需要明晰这样一点，体验世界本身就具有判断是否有效、是否为真的标准，无需等待科学的审批。因而胡塞尔号召到：“回到生活世界里去。”那么如何到达生活世界呢？首先是“悬搁”。悬搁“自然态度”即在主体之外定然存在一个外部世界的态度，通过这个“悬搁”，“生活世界”才能被凸显出来。其次是“还原”，将世界还原成为“生活世界的现象”进而我们才能通过意向关系对这个世界与我之间的联系进行讨论，在这种还原之中，我们面对的是原初的世界而非被各种理论建构的世界。总之，这个世界是纯粹的。世界之内事物的变更是无法影响世界本身的。所谓的生活世界就是预先给出的“共同世界”。在这前提之下，人们才能进行实践活动和科学活动。

##### (二) 马克思的现实前提

在这一点上，马克思的思想就与胡塞尔有了一定的相通之处。马克思并未直接提到过“生活世界”，但是他在《德意志意识形态》中对于“现实前提”的表述：“我们开始要谈的前提不是任意提出的，不是教条，而是一些只有在想象中才能撒开的现实前提。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，包括他们已有的活动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认” ([5], p. 34)。毫无疑问这与胡塞尔思想中的“生活世界”是一致的，他同样关注在此世之中生活的人的现实性，这是马克思对于主体性问题的进一步思考。

不同于胡塞尔通过主体间性建构“生活世界”的路径，马克思对于关于这个问题的看法是对德国观念论与费尔巴哈人本学的继承与发展，他看到了黑格尔式的主体逻辑辩证法的缺陷，在这之中是没有生存的，无人存在，只有逻辑与概念在转动，于是他转向了费尔巴哈式的感性主体的历史辩证法。但是在这之中，马克思仍感到不满意，在费尔巴哈这里，历史完全成为生存者直观的产物，主体的历史性被划归到了直观性之中，这是马克思不可以接受的，他认为历史性是比人的生存性更为根本的东西，他通过对费尔巴哈的人本学的扬弃，走向了如何在感性主体的基点上理解、阐释超越并构造着直观的生活世界的历史活动，这也就是历史唯物主义。

##### (三) 小结

对于二者而言，面对世界的问题，马克思和胡塞尔都在寻找一个所谓的直观的世界，在这个意义上，世界都被还原成了一种现象，即世界现象，并将还原剩余的世界现象当作直接起点，而后去探寻构造这

个世界现象的“根据”。差别在于，两者给出了不同的“世界根据”。

在胡塞尔现象学那里，世界现象被还原为由纯粹意识的构成的主观现象。也就是说，世界现象无法脱离本体的主观世界而存在。世界的根据通过先验还原的方式最终会回到以本体同一性保证的，以“意向关系”为基本存在方式的先验自我，而这也就是最终的基点。对于这个先验自我，胡塞尔认为这是不可还原的。此外，正因为意向关系是先验本我的基本存在方式，主体也必然存在于世界之中并与其密不可分。或者用海德格尔的话说，本我必然“存在于世界之中”。因而离开一方去讨论另一方是无法做到的。总的说来，胡塞尔的生活世界的本体论终究没有摆脱他的先验唯心主义的现象学的窠臼。他把对生活世界的探究当作一条通向先验主体性的道路[11]。

另一方面，在马克思这里，现实前提或者说生活世界的先在性也从来并不意味着本源性。马克思是要将生活世界“当作人的感性活动、当作实践去理解”([5], p. 23)。这就是说，他的历史唯物主义对于世界的根据的追问，就是将世界把握为历史现象，就其现实性而言就是用实践取代了意识的构成者地位，最终将实践的历史性作为费尔巴哈式的直观世界的最终根据。

通过马克思与胡塞尔思想的比较，我们能够看出胡塞尔思想中的局限，正如海德格尔所言，胡塞尔现象学并未深入到“历史的本质一维”中去。究其实质，现象学对于世界问题的关注不过也是在人的主观世界之中阐发。但在马克思看来，对世界的探究一定要深入人的现实性的对象性活动之中。在他这里，人的感性活动或者说实践本身就是拥有一种先在的本质性，也只有这样“主张实践在先，才能在历史关系中正确把握生活世界之超出直观理解的若干要素”[12]。

## 5. 结语

自近代哲学开始，对主体问题的回应就关涉着不少哲学家思考的核心。胡塞尔与马克思对此问题的回应可以建立起“身体” - “共在” - “世界”三种维度的立体结构。

在主体性问题的讨论中，胡塞尔与马克思能够通过“身体 - 共在 - 世界”三重维度形成辩证对话。胡塞尔的现象学路径以先验意识为根基：具身性身体作为知觉坐标实现意向构造，主体间性通过意向类比突破唯我论，生活世界作为前科学视域奠基认知活动。马克思的历史唯物主义则立足实践本体：身体是社会实践的物质载体，社会关系总和构成人的本质规定，感性活动创造物质世界的历史存在。

二者在认识论层面形成互补：现象学为意识与世界的关系提供精密分析工具，历史唯物主义为认识论奠定现实实践基础。本体论层面则存在根本差异：胡塞尔始终面向先验保持其唯心论底色，马克思则将主体性彻底锚定于物质生产的历史辩证法。这种思想张力既折射出近代哲学认识论转向的多重可能，也揭示出主体性问题在形而上与现实维度间的永恒辩证。

## 参考文献

- [1] (丹麦)丹·扎哈维. 胡塞尔现象学[M]. 李忠伟, 译. 北京: 商务印书馆, 2022: 131-147.
- [2] 叶浩生. 身体的教育价值: 现象学的视角[J]. 教育研究, 2019, 40(10): 41-51.
- [3] 徐煜. 马克思身体观及其当代价值研究[D]: [硕士学位论文]. 徐州: 中国矿业大学, 2023.
- [4] 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局. 1844 经济学哲学手稿[M]. 北京: 人民出版社, 2014: 52-54.
- [5] 梁赞诺夫. 德意志意识形态·费尔巴哈[M]. 夏凡, 编译. 南京: 南京大学出版社, 2008: 23-42.
- [6] (德)埃德蒙德·胡塞尔. 笛卡儿式的沉思[M]. 张廷国, 译. 北京: 中国城市出版社, 2021: 149-163.
- [7] 张文喜. 对胡塞尔的自我与主体间性理论的批评与辩护[J]. 哲学研究, 2001(6): 45-52.
- [8] 倪梁康. 胡塞尔现象学概念通释[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2007: 110.
- [9] (美)赫伯特·斯皮格伯格. 现象学运动[M]. 王炳文, 张金言, 译. 北京: 商务印书馆, 2011: 205.
- [10] (德)埃德蒙德·胡塞尔. 胡塞尔选集[M]. 倪梁康, 译. 上海: 上海三联书店, 1997: 1087.

- 
- [11] 张庆熊. “生活世界的本体论”与“实践的一元论”——兼论胡塞尔的本体论思想对马克思主义有关本体论研究的意义[J]. 马克思主义与现实, 2009(3): 108-113.
- [12] 丁耘. 胡塞尔现象学的转型意义及其与历史唯物主义的理论联系[J]. 当代国外马克思主义评论, 2002(00): 251-274+346-347.