

经验与经验的现象学社会学化

读哈维·弗格森的《现象学社会学》

社会
2012·5
CJS
第32卷

孙飞宇

Experience and the Phenomenological Sociologicalization of Experience: Book Review of Harvie Ferguson's *Phenomenological Sociology*

SUN Feiyu

长期以来,现象学社会学这一社会学理论中的分支,似乎只是舒茨作品的代名词,而与现象学运动本身相关的庞大思想传统/脉络无关。也由于自胡塞尔以来的现象学运动独成体系的特征和在思考力度上的要求,使得现象学社会学理论的研究工作往往只将胡塞尔、海德格尔等所代表的现象学哲学作为一种阅读和思考的背景,且将这一庞大的思想资源归于纯粹哲学的范畴而束之高阁。对于社会学来说,现象学自身仿佛成为不切实际的“临空蹈虚式”的哲学的例证,社会学对于现象学最好的态度,也不过是敬而远之。

然而,有两条线索使我们无法在社会学的领域之中忽视现象学运动本身。首先,现象学自身对于现当代社会理论的深刻影响和贡献,而这一影响显然并非仅由舒茨的作品所体现;其次,正如弗格森在其《现象学社会学》一书中清晰指出的那样,现象学运动作为一个现象自身所体现出来的现代性,对于后者的理解又可以分为两个部分。第一,在本书之中,弗格森通过重新阅读和理解经典现象学作品后发现,在胡塞尔等的作品中所承接和面对的核心问题域,与经典社会学自身关于社会科学的讨论中所呈现出的现代性问题,实际上属于同一脉络;第二,在

*作者:孙飞宇 北京大学社会学系(Author: SUN Feiyu, Sociology Department, Peking University) E-mail: sunfeiyu@pku.edu.cn

弗格森看来,现象学运动与经典社会学的兴起,两者具有一种思想史意义上的亲和力:现象学与社会学共享着一种对于现代社会的看法,即“胡塞尔的现象学洞见和古典社会学的普遍观点之间的联系,在于对社会实在这一直接意识的批判理解,社会实在是一种非本质、无基础的表象。也就是说,对二者而言,通常被当做‘真实的’实际上恰恰是遮盖了实在的‘一连串观念’”(弗格森,2010:93)。

对于弗格森来说,二者此处所表达出来的共同特征,即“对所有被视作理当如此的事情进行提问的能力和需要”(Funke,1987:6),恰恰成为重新反思现象学和社会学之间隐秘而实质关系的开始。从这一视角出发,在该书中,作者并没有将现象学与社会学视为两种不同的学科体系和思考范畴,恰恰相反,作者身处对于现代性的反思传统之中,将这两者之间的关系“内在地”视为“对现代经验多方论述的一个面向/方面”(弗格森,2010:11),并因而提出了迥异于舒茨式作品的现象学社会学的新尝试。本文认为,这一关于重新反思社会学与现象学经验所代表的现代性的工作,对于今天中国社会学理论建设的意义,也许首先在于帮助我们重新思考承接经典的社会学研究传统与研究中国的历史,以及与当下现实经验之间的关系问题。而所谓的经典社会学研究,绝非仅局限于西方社会学现代和早期的经典理论,也应该包括中国社会学百年以来的传统中所体现的中国人自身的经验变迁。正因为如此,该书具备了对于有关中国当下的现象学社会学,甚至是社会学理论本身的思考和研究的借鉴意义。这一借鉴意义并非简单地给出解答,而是要尝试新的问题域:今天的社会学研究有何种新的可能性;在尝试基于新的经验而展开今天的社会学理论的工作时,应该如何面对经验;面对何种和谁的经验;如何反思传统,以及何种社会学的传统。

一、对现象学与社会学传统的再反思

弗格森从现代性这一视域本身出发来审视现象学与社会学,将它们都视为“依赖特定的生命境遇”并用各自的方式将其生命境遇理解为“当下最基本且有特色的经验”(同上:11)。就此而言,该书首先是对于作为一种现代性现象的现象学运动的知识社会学研究,同时也尝试对欧洲的经典社会学进行了现象学的分析。通过这种交叉的视角,作者使得“现代经验所扮演的角色及经验的普遍特征”能够“更完全地表达”,从而

尝试提出“关于现代性之现象学式的社会学”(弗格森,2010:14)。

作为现代哲学的一个出发点,笛卡尔将怀疑自身作为了现代知识的基础性构成。与这一怀疑相应,在弗格森看来,现代经验的一个突出方面是惊异,也就是对于“对象”的震惊。这一震惊的经验既来自于除魅之后的世界作为世界自身呈现于现代性主体面前时的状态,也来自于现代技术的规模和力量所带来的与传统不同的时间、空间的诸种经验。与这一惊异经验相伴随的,乃是现代人对于世界的怀疑与好奇之特征,以及它们所带来的代价:不确定性,以及对不确定性的拒斥和征服。胡塞尔清晰地认识到了这一现代社会的、知识上的显著特征:

实际上,我们这个时代的精神需求已经成为我们所无法负荷的……困扰我们的一个最根本而关键的要求是:要求我们的生命没有任何一处是未知的。所有的生命都是采取一个立场,而所有采取的立场都受制于一项必须性,即必须根据所谓绝对确证的规范。(Husserl, 1981:193)

在弗格森看来,这一连串彼此相互关联的经验与特征,都与一种现代性的观看/视觉意义上的结构相对应。简单地讲,“现代的实体/实在性只向和它保持某种距离的观察者充分展现,而这只有在一开始就拒绝实在化的对象和自发的印象后才有可能”(弗格森,2010:37)。而这一结构正与现象学自身最重要的方法论相吻合。追求自明性和确证性的现象学从一开始,就是一种“特殊的观看或审视方式,而非接受某种立场或采取某种视角”(同上:52)。在这一观看之中,现象学主张将个体在日常生活中所视为理所当然的意义世界加以悬置,以求能够达到知识的本源。换句话说,现象学之观看,就其本意来说,乃是作为自身之意识生命的旁观者,而非一个“探索世界”的意识主体的形象。

在这一观看之中,主体间性的困难浮现了出来,这也正是海德格尔对于胡塞尔的现象学主张的反思之处。海德格尔如此表明他与胡塞尔的区别:

对胡塞尔而言,现象学的还原……是引领现象学视角由对人类—其生活涉及人与物的世界—的自然态度,转向人类意识的超验生活以及它的意向行为—意向对象的经验,在它之中,客体依照意识的相互关系而构建。对我们而言,现象学的还原意味着现象学的视角从对事物的理解中回归到对此在

的存在的理解中,无论这种视角的特征是什么。(Heidegger, 1982, 21)

海德格尔认为,由于人之为人本身并非一件客观事物,因此也无法形成一种在看的视角之下的“知识”。就此而言,包括胡塞尔式的本质直观在内的各种反思,都已经在“站出”其距离的同时失去了“本真”的可能性。在弗格森看来,这一与现代生活的“非本真”状态紧密相关的哲学形态,就其自身而言,恰恰成为了现代性的表达。这一海德格尔所批评的视角,恰恰因这一批评而生发了具有现代意义的若干现象学式的方法与主题,比如他者的出现和解释学自身与现象学的结合。

在这一系列经由胡塞尔与海德格尔的区分所表达出来的问题域之中,主体间性因其本质,而成为使得现象学与社会学具有“系统相关性”的原因。弗格森的表达如下:

现象学的洞见直指主体间性的中心,即自然态度与超验自我的现象学还原在特性中互为主体。随着社会学对主体间现实的直接探索越来越深入,两个学科之间的牵涉也越来越深,社会学无法独立于现象学,现象学的发展也不可能不利用社会学所揭示的关于互为主体的实在的知识。(弗格森,2010:90)

当然,在这里,弗格森无法回避舒茨做过的作为现象学社会学最为重要的代表性工作。但是弗格森认为,舒茨本人的工作,由于受到美国社会学的影响,已经开始脱离欧洲现象学的影响,并面临着作为一种折衷主义的困境。这一困境使得舒茨的追随者们最后将现象学社会学自身在与美国主流的功能主义结合的同时,转型成为了一种知识社会学,并因此失去了活力。所以对于弗格森而言,现象学社会学,如果能够作为一种社会学中的分支继续存在,首先就要跳出舒茨及其弟子们的陈规,进入更大范围的关于现象学和经典社会学自身的视域,以重新获得生命力。

二、关于自然态度的现象学社会学:经验与存在

弗格森通过对社会学经典理论的再解读,敏锐地把握住了在韦伯、齐美尔等著作中所隐含的、与胡塞尔的现象学经验相类似的地方。这包括两个方面:“将现代性作为一种独特的经验进行研究,以及辩证地将经验谜一般的特征理解为主体间性的中心历史问题”(弗格森,2010:

96)¹。就此而言,经典社会学——如韦伯的理解社会学及其对于意义的强调——与现象学实际上处于同一个问题传统之中,即文艺复兴以来“人之自主性与自我理解的问题”(弗格森,2010:97)。

就社会学自身内在的各种传统而言,如果现象学社会学可以找到一个出发点,那当然并非有关客观化的种种结构性研究,而是如齐美尔所述的“由经验提供的社会真实生活”(Simmel, 1997: 110)。在此,“经验”开始成为现代社会学反思日常生活的焦点。尽管传统上的社会学对这一焦点的讨论,与现象学的传统并无关联,甚至抱有敌意,然而在更为具体的情境下,现代社会学关于时间、空间、身体、感觉(feeling)和感知(sensing)等的讨论,却越来越与现象学的洞见相近,并且在弗格森看来,已经“开始朝向建立一个真正的现象学社会学”(弗格森,2010:110)。

由此,弗格森将现代意义上的经验视为有关自然态度的历史社会学研究之对象。在这一研究之中,现代行动者关于其所处的世界的自然态度有了区别于舒茨的另外一种版本。在这一自然态度的研究视角下,弗格森首先从社会理论的传统中梳理出了可被称为“关于自然态度的现象学社会学分析”的理路。在这一分析之中,有以下四条线索。

(一) 具体化/具身化

弗格森发现,社会学理论的传统中首先有着一种将客观化精神视为研究对象的问题意识,并因而“发现或重新发现作为现代社会之谜的具体化”(embodiment)。而这一点既成为了现象学与社会学得以互相交汇和过渡的节点,同时也是弗格森重新思考现象学社会学的起点。

在这一方面,马克思和韦伯的工作为弗格森所提供的洞见主要集中在:“现代社会关系在具体物质形式和实践中得以实现的方式的历史特性”(弗格森,2010:111)。无论是韦伯关于禁欲主义的讨论,还是马克思对劳动的关注,都表明了一种极具现象学特色的对于具体化/具身化的现代性分析,在这一方面,他们的努力已经为“现象学所共享的彻底洞见开辟了道路——你的身体永远都不完全是‘你自己的’”(同上:112)。而这一思路,在埃利亚斯和福柯那里得到了进一步的贯彻……具体化/具身化的过程,在他们这里开始“成为各种普遍社会学的基础

1. 例如,在弗格森看来,齐美尔对于城市生活经验的理解与胡塞尔对知觉的现象学描述极其类似,参见弗格森(2010:95-96)。

性问题”(弗格森,2010:113)……并进而将马克思与韦伯所开创的现象学式洞见“置于现代社会的诞生中”：“现象学并不仅仅研究意识,它还研究自我意识的具体化,也就是现代性的具体化;同样的,社会学也不仅是关于社会的学科,还包括我们经验世界的方式,以及我们经验自身的方式”(同上:114)。

(二) 空间性(spatiality)与时间性

各种不同的新的空间及其相关的经验的涌现,乃是现代社会的特征之一。这一系列的经验,比如线性、连续性和以远近为依据来排列等的经验都与现代人的迁徙经验有关,“这些丰富的性质上的差异,至少部分是由于现代迁徙自由;因为我们没有被固定在宇宙和社会秩序的绝对位置中,并且或多或少在我们的世界中自由移动”(同上:116)。

种种现代性的空间经验都与两种特殊的空间经验有关:分离和对象性。而这两者,皆来自于上述的具体化/具身化所带来的两种现代性身体经验:个体化与封闭性。随着作为纯粹外在性的空间的客体化,身体自身也开始成为一种匿名化的对象之物,与其他的对象并无差别。与此同时,私人空间也在现代社会被建构和保护起来。内在的封闭性与外在空间的迁移特性交织在一起,描绘出了“所有现代公共空间的特征”(同上:118),并带来了具有“断裂”意义的现代空间结构。

与之相对应,作为具体化/具身化的重要方面,现代性同时还提供了新的时间秩序和时间体验。现代性当然意味着与过去的断裂。现代社会所诞生的这一新的时间性视域,与两种现代意义的时间观有关。首先是标准化和统一化的客观时间。这一变化,伴随着上述所谓的迁移自由而来,并标志着人类对于时间的占有与创造的社会方面。另一方面,与客观化的时间相对应的,乃是个体内在的自我时间意识。这既与现代性封闭个体的出现有关,也与社会对于个体“持续不断的监视与控制有关”(Donzelot, 1979;福柯,1997)。当个体具有了与公共周期/仪式不同的个体性特征之后,现代性忏悔(福柯,2002)的兴起便使得每个个体都在其通过自身的独白而与社会打交道之时,而变得与众不同(如普鲁斯特、卢梭、弗洛伊德等的工作所示)。内在的意识时间成为了客体化时间之外的自我重构的可能性。

弗格森希望将现代性描述成现代人时间与空间经验的转变,以及此种转变的多种具体化/具身化形式。正是在现代性的身体空间之中,

新的时间性和空间性以一种复杂的方式使得个体与世界关联了起来：

在现代世界，对象、事件、行为、观念等的进程都被构建为有意义的整体。世界也因此能通过区域本体论被现象学和社会学进一步刻画，区域本体论指出了描述现代性的具体化构建过程中的本质区别。（弗格森，2010：121）

所谓的区域本体论，主要指向了感知(sensing)、意欲(willing)和情感(feeling)等可以被视为体现了现代性之特征的种种微观经验。

（三）本体论诸区域

对于弗格森来说，讨论本体论诸区域的基本线索在于，从身体诸感知领域在现代社会中的地位与角色之转变，来描述现代人这一形象的现代性特征。

弗格森认为，既然感官已经成为现代社会的一种“唯一的世界知识的来源”，那么与之相应的，是感官地位的极大提升。在这一提升之中，身体的感官意欲着新的世界秩序及行动者与它的关系。以视觉为例，新的视觉结构使得人类既将世界描述为一种纯粹世俗的风景，即除魅，同时又使得自己在这一过程中失落与疏离。无论是世界还是个人自身，都在这一转变过程中显现了与以往时代不同的特征。

在现代性的角度上，弗格森认为意欲(willing)与上述一系列的自愿行动在政治意义上有着紧密的关联。也就是说，现代性的自由被视为一种与自然态度截然相反的努力。正是在一种新的、现代社会的秩序之中，意欲呈现了其现代性的特征：理性化及其所代表的规训机制。

所以，弗格森认为，上述意欲对“游戏式的”自由自我的限制，可以被视为是现代社会与文化主题之核心。而这一主题所体现出来的极致，正是利科所表达出来的状态：“真正自主的运动是不引人注意的，因为它表达了对顺从身体的驯服”(Ricoeur, 1966:309)。

而这一系列的过程，都伴随着各种情感经验的兴起与消亡。在具体化的前提条件之下，现象学和社会学已经由于对诸种经验的批判性历史解释而走到了一起。因为现象学将感知、意欲和感受等视为“现代经验首要的和既定的材料”，而社会学则与之相应，“坚持在更广泛的、使它们的意义具有可能性的历史情境中研究这些区域性的本体”(弗格森，2010：134)。具体化促成了对现代性的自然态度的重新反思。而这一反思过程，在弗格森看来，意味着两种认识的恢复：“一种认识认为自

然态度嵌入身体内,另一种认识认为是具体化过程本身建构了那种态度”(弗格森,2010:132)。

然而,现代性的诸种经验并非完美融成一体,而是以一种三位一体的形式表达出自身。在弗格森这里,并非是神学意义上的三位一体,而是说,各种经验以一种“相互无法融合”的“彻底分离”的方式,来表达现代人的存在姿态。弗格森从关于现代性的民族志研究中发现了三种自然态度。弗格森在胡塞尔那里首先发现了感知/再现领域,而在对胡塞尔的解读中,又发现了意欲/呈现和感受/在场这两组概念。在弗格森看来,这三组最为一般意义上的经验之三位一体,恰恰揭露了现代个体在存在上的姿态。

在这一姿态之中,事物体本身、身体与自我之间的疏离关系变得清晰和确定起来,并且成为近现代自然科学发展的基础。然而理性就其自身而言,无法独占解释世界的权利。因为在理性解释世界的雄心壮志面前,出现了来自于现代人在认知世界的方式上的矛盾。这一矛盾“根源于将物体既经验为自然体系建构的计划,又经验为模糊不清的沉重物质;既将其经验为可认知的外在性,也将其经验为隐藏着的内在性”(同上:144)。

而这一矛盾的存在同时也与现代主体性在与世界之间的关系中所呈现的自身有关:主体越来越被定义为一种内部的、有深度的空间。与之相应的,是一个上述客体空间化的陌生人社会,以及主体的自我性与社会教化之间的矛盾。这样一来,审美教育中的艺术性力量被解释为一种在社会生活中更为“新的”和“完整的”基础的可能。而现代中的主体性则因此又陷入了主体间性的可能性的困惑:它们既互为主体,却又无法沟通和交流。

由此,审美教育体现了现代社会学的困难之处:它无法在彻底世俗化的道路上解释新的人类经验与存在。在场这一现象,依然处于社会学的视野之外。尽管社会学的野心之一在于解读现代社会及个体与社会的关系,然而,弗格森却并不认为社会学的诸种努力获得了直接的成功。弗格森认为,社会学的意义恰恰在于,社会学的出现自身,所表达出来的现代性。从这一点出发,社会学式的思考本身,恰恰表现出与现象学式的还原一致的形态。

三、社会学式的还原：社会学之社会

何谓社会？在现象学社会学看来，当古典社会学理论开始将社会作为一个单独的分析概念和思考领域的时候，已经体现了一种关于社会的经验的呈现，以及透过纷繁复杂的社会现象，对于社会这一本体论区域的还原。在弗格森看来，古典社会学作品中，无论是马克思还是齐美尔，无论是韦伯还是涂尔干，都以各自的方式展开了这种现象学式的还原。无论是还原到礼物，还是还原到生产、交易和消费，社会学家们在此所展示的对社会本质之思考，已然是一种胡塞尔意义上的本质直观。

例如，在弗格森看来，生产、交易和消费这三个现代性的本体论区域，已经能够将胡塞尔和韦伯、齐美尔（在感知/再现/交易的面相上），将海德格尔与马克思（在意欲/呈现/生产的面相上），以及最后将列维纳斯和涂尔干（在感受/在场/消费的面相上）联系起来，从而表达了一种现代性经验的三位一体。

然而，这样的做法同时也为弗格森带来了新的焦虑。他所努力的三位一体式的关于现代性的现象学社会学并无法解答在现象学意义上的关于社会的本质直观问题。因为在这一逻辑上，如何将社会理解为超越经验的综合体，乃是一个极为困难的问题；所谓三位一体的结构如何展现它们自身、它们彼此之间的关系及其综合体？在此，弗格森无法以直观的方式来找到答案。进而，对于弗格森来说，可能更为实质的问题在于，以如此方式来展开的现象学社会学自身的位置究竟在何处？正如弗格森所提出来的，就现代性而言，如果现象学社会学仍处于这一范围之内，那么“它如何超越此范围的建构过程来进行‘本质’观看？”（弗格森，2010：192—193）而如果将其置身事外的话，那么弗格森无疑会面临一个舒茨早已指出的现代性社会学自身的核心问题。舒茨曾经在给他的好友古尔维奇的信中如此说道：“一旦社会学宣称要去解释这一世界的存在之谜，要去处理人的本质的问题，要将认识论诸概念追溯到社会存在等等问题，它就已经成为了虚无主义恶魔的俘虏”（Grathoff，1989：74）。

弗格森自己也在该书的最后遭遇到了这一问题，“如果将现象学观察置于现代性本体论区域的外部，它有没有完全将自己空洞化为全然的抽象，并忽视它自身‘跟随现象自身’的律令呢”（弗格森，2010：193）。

弗格森对于当代的讨论并未忽视另一个方面，即在经验之外的现代存在意义上的感受形态，比如以偶然、游离、厌倦等所代表的淡漠。

他在这一视域之下对于现代经验的讨论,实际上赞成了鲍曼、特纳和格尔茨等的观点,即现代经验乃是一种多元共存的形态:“现代经验的发展不得被视为一个争议和协调的持续过程,争议与协调处于一系列可能的、片面的和重叠的综合中;如同在许多其他文化中一样,混乱的形式的并列以不相一致的方式被经历和反思地理解”(弗格森,2010:222)。

在并存的诸种争议、协调和可能性之中,弗格森指出了以理性和自由为抱负的现代性自身的复杂之处。现代性所曾经拥有的这一雄心,在弗格森看来,体现在作为世俗人文主义的现代与基督教思想的“悠长传统”之间“最为明确的断裂”(弗格森,2010:225)。这一处境使得现象学和社会学相遇,并在人文主义最为彻底的发展(即现象学)之中得到了体现。然而在现代性的计划得以实现的同时,现代性的反思也随之变得晦涩起来:“上帝之城被人类之城所代替,熟悉的他者屈服于不熟悉的自身”(弗格森,2010:225)。这正是弗格森所见到的现代性的悲哀之处。在这一“屈服”之中,作为现代性雄心壮志的前提的陌生感和惊讶,都已经让位于熟悉的厌倦和淡漠乏味。

正是在这里,弗格森提出了一个针对“当下”的严肃问题:当今的历史和现实经验,能否使得我们逃脱现代性的痼疾,能否成为一种新的世俗人文主义的基础?

四、关于经验与理论反思

弗格森的这个提问使得他可以在一定程度上避免对于现象学社会学的通常批评,即缺乏历史性和政治性的宏观视野。然而,对这一问题的回答,显然不能够仅仅从该书所提供的视角来完成,而是要结合西方近现代的历史和社会衍变,并且在更具社会性和政治性的诸研究——如权力理论和政治学社会学之基础上才有可能。

不过,该书所提供的反思西方关于现代性的社会学和对于现代性经验的现象学—社会学反思方面,对于今天中国的社会学研究的借鉴意义,或许就是如何以一种新的方式来看待中国人在当前所具有的社会经验。这一社会经验,既包括最为传统的、当今仍然体现在中国人的日常生活中的中国式经验,也包括了新的全球化意义上的经验。所以,在上述批评之外,我们最后必须指出,对于当下的中国社会学理论来说,该书成功地表明,对于社会经验的理解、整理和反思,绝不仅仅是社会学经验研究的工作;恰恰相反,无论是在经典社会学理论中,还是在当代、现代乃至后现代的社会学

理论中,关于经验的社会学研究,从来都是社会学理论的核心;反之,社会学理论的建设与发展,也离不开对于经验的理解与整理。在这一个层面上,现象学运动的传统本身能够为社会学思考提供的资源,实际上远远大于被冠以现象学社会学之名的理论传统。现象学的传统在二战之后,分别在欧洲和北美的发展脉络,以及它们对于欧美现代/后现代社会理论的影响,已经足以说明这一点。

从弗格森的视角出发,对于这些理论资源,以及其他类似被社会学所忽略的理论资源,都可以纳入社会学的借鉴范畴之内。不被狭隘的学科门户之见所拘束,也不严格区分经验研究与理论思考,而是将二者紧密结合起来——这曾经是社会学在其经典时期的特征之一。无论是韦伯的工作或涂尔干的工作,在今天被认为是经典的理论作品,其本身都并没有被一种称为社会学的学科之见所束缚,同时也都极具经验性。在今天,如果我们要重新思考社会学的可能性,尤其是中国社会学的可能性,哈维·弗格森在《现象学社会学》一书中的工作,或可看做是一种选择。

参考文献(References)

- Donzelot, Jacques. 1979. *The Policing of Families*, translated by Robert Hurley. London: Hutheson.
- 弗格森,哈维.2010.现象学社会学[M].刘聪慧、郭之天、张琦,译.北京大学出版社.
- [Ferguson, Harvie. 2010. *Phenomenological Sociology*. Translated by LIU Conghui, GUO Zhitian, and ZHANG Qi. Beijing: Peking University Press.]
- 福柯,米歇尔.1997.权力的眼睛:福柯访谈录[M].严峰,译.上海人民出版社.
- [Foucault, Michel. 1997. *The Eye of Power: Interview with Foucault*. Translated by YAN Feng. Shanghai People's Publishing House.]
- 福柯,米歇尔.2002.性经验史[M].余碧平,译.上海人民出版社.
- [Foucault, Michel. 2002. *The History of Sexuality*, translated by SHE Biping. Shanghai People's Publishing House.]
- Funke, Gerhard. 1987. *Phenomenology: Metaphysics or Method*, translated by David J. Parent. Athens OH: Ohio University Press.
- Grathoff, Richard. 1989. *Philosophers in Exile: The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939 - 1959*, translated by I. Claude Evans. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. 1982. *The Basic Problems of Phenomenology*, translated by Albert Hofstadter. Bloomington IN: Indiana University Press.
- Husserl, Edmund. 1981. *Husserl: Shorter Works*, edited and translated by Peter McCormick and Frederick A. Elliston. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press.
- Ricoeur, Paul. 1966. *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, translated by Erazim V. Kohák. Evanston IL: Northwestern University Press.
- Simmel, Georg. 1997. *Simmel on Culture*. London: Sage.

责任编辑:李 聆