

• 现象学研究 •

交互主体性与自然化的欲望^{*}

——对胡塞尔《笛卡尔式的沉思》“第五沉思”的一种解读

郑 辟 瑞

[摘 要] 胡塞尔的交互主体性现象学常常被认为必然会陷入唯我论，从而是一项失败的计划，其中的一个典型症候就是所谓的“躯体化疑难”。解决“躯体化疑难”的关键在于找到引发陌生经验的动机，在这一方向上的一项重要努力，是将胡塞尔仅限于触觉领域的“双重感觉”现象扩展至一切感知领域，然而，这一扩展的合法性建立在承认一个前主体的匿名维度的基础上，而这已经超出了现象学的领域。本文尝试对胡塞尔《笛卡尔式的沉思》“第五沉思”做出一种新的解读，围绕“替代”概念，表明陌生经验的动机引发基础是完备的自然化的欲望。

[关键词] 躯体化疑难 双重感觉 替代 自然化的欲望 [中图分类号] B516.52

大量文稿显示，胡塞尔终其一生都在思考交互主体性。透过胡塞尔对不同具体论题的细密研究，我们可以看到，胡塞尔的一个核心焦虑是：建立在还原基础上的超越论的观念论是否必然会陷入唯我论。事实上，直到今天，一种标准的意见仍然是：胡塞尔虽然尝试了多种避免唯我论的道路，但是，他的交互主体性理论终究因为建立在本我学（Egologie）的基础上而失败了。本文从胡塞尔交互主体性理论的一个“唯我论”症候“躯体化（Verkörperung）疑难”出发，通过对胡塞尔最有争议的关于交互主体性的文本，即《笛卡尔式的沉思》“第五沉思”的分析，尝试在胡塞尔现象学还原的框架内寻找一条避免循环、从而走出唯我论的可能道路。

一、躯体化疑难

在胡塞尔的交互主体性理论中，有一个经常得到讨论的疑难，即我的身体（Leib）的躯体化与陌生经验（Fremderfahrung）之间的恶性循环（以下我们称为“躯体化疑难”）。我们可以将此循环具体表达为：

1. 陌生经验，或者说，对他者的意识的第一步是我的身体的躯体化，换言之，我将我的（作为整体的）身体看作一个躯体（Körper），但是，如果没有他人的目光，这是不可能的，因为我自己“只能以独特的透视缩短法”（Husserl, 1952, S. 159）部分地将我的身体统觉为一个躯体，我的身体的某些部分甚至不能够为我自己所看见。“身体被我用作一切感知的媒介，它也阻碍我感知它自身，

* 本文系 2017 年度国家社会科学基金重大项目“《马克思·舍勒全集》翻译与研究”（编号 17ZDA033）的阶段性成果。

它是一个奇怪的不完整构造的事物。”(Husserl, 1952, S. 159) 我不可能离开我的身体, 与它保持距离, 以便能够以映射的方式将它感知为一个躯体。

2. 对于陌生经验来说, 我的身体的躯体化是必要的。为了能够将身体的意义从我的躯体转移至在那里的感知躯体上, 我的身体首先应该能够被统觉为一个躯体, 以便它能够与在那里的感知躯体根据它们的相似外表而进行结对 (Paarung)。“从一开始就很清楚, 在我的原真领域之中, 只有一种将在那里的那个躯体和我的躯体结合起来的相似性才能够用作动机引发基础 (Motivationsfundament), 以便将那个躯体类比为另一个身体。”(Husserl, 1950, S. 140) 我的躯体和在那里的感知躯体之间的相似性是陌生经验的必要的“动机引发基础”。

3. 这样, 我的身体的躯体化和陌生经验相互预设, 因而陷入恶性循环。(cf. Schütz; Theunissen; Franck; Zahavi)

根据笔者阅读的文献, 胡塞尔关于“躯体化疑难”的最早的讨论可以在《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第2卷(1913年)中找到, 最晚的相关研究则延续到了1934年(cf. Husserl, 1973c, S. 659), 可以说, 胡塞尔终其一生都在思考这个问题, 并且没有找到一种令他自己满意的解决方案。

如果站在当前认识论的讨论语境下, 我们可以将“躯体化疑难”视为一种形态的怀疑论的“他心”问题, 这种形态的特殊性在于: 胡塞尔将对他者的意识描述为类比化立义 (analogisierende Auffassung), 并且将它与身体/躯体的二重性紧密结合在一起。(参见郑辟瑞)

在《笛卡尔式的沉思》“第五沉思”中, 胡塞尔描述了陌生经验中类比化立义的进程。这一进程是建立在原真还原的基础之上。还原是一种方法论的怀疑, 为了获得他者性的意义, 我们不应该预设它, “我们不考虑一切直接或者间接与陌生主体性相关的意向性的构造成就”(Husserl, 1950, S. 124), 并且限定一个本己领域, 在这个本己领域中, 只有一个身体, 也就是我的身体, 对他者的意识就展现为: 我如何能够将一个感知躯体构造为一个和我一样的身体。为此, 胡塞尔诉诸我的躯体与在我的感知领域中的另一个躯体之间的结对, 在那里的感知躯体与我的躯体相似, 在此基础上, 身体的意义能够从我的躯体转移至在那里的感知躯体上。

躯体化与陌生经验之间的恶性循环已经包含在结对之中。在其著名的长文《胡塞尔超越论的交互主体性问题》中, 舒茨质疑道“胡塞尔的假定——对陌生身体的类比化立义是建立在和我的本己身体的相似性的基础上——与一项现象学的成就相互冲突, 即我的身体在我的原真感知领域中以一种方式‘突出出来’, 这种方式从根本上不同于所谓相似的他者躯体在这一领域中出现的方式。”(Schütz, S. 98) 既然身体和躯体是以根本不同的方式被给予, 类比化统觉就不可能建立在它们的相似性的基础之上。舒茨引证了舍勒、萨特和梅洛-庞蒂, 并且批评胡塞尔忽略了萨特关于身体的两个存在论维度的区分。但是, 这一区分难道不恰恰来自胡塞尔吗? 不正是胡塞尔本人极力区分身体和躯体吗? 我们需要问, 为什么这一个躯体化的疑难会出现在胡塞尔的语境之中, 而不是在其他那些现象学家的语境之中?

二、双重感觉作为动机引发基础的有效性

如果说对他者的意识是建立在外表相似性的结对基础上, 这必然会导致躯体化疑难, 那么我们就必须寻找其他的动机引发基础, 一些学者诉诸“朝向我们的行为”, “对于将物质事物统握为身体来说基础性的是, 它以一种不同于单纯物质事物的方式回应你”。(Smith, p. 243)

另一种影响更为深远的解释则诉诸“双重感觉”。虽然19世纪的一些心理学家已经讨论了“双重感觉”现象, 但是, 是胡塞尔赋予了它重要的哲学意义。当左手触摸右手时, 右手也一同触摸左手。触摸关系是可逆的。对于胡塞尔来说, 这种现象并不适用于视觉领域, 而仅仅适用于触觉领域, “我称为被

看的身体并非被看的看者，就像我的身体作为被触摸的身体是被触摸的触摸者”（Husserl, 1952, S. 148）。双重感觉表明，身体作为广延之物和感知器官一同体现在双重态度之中，也就是说，体现在“内部态度”和“外部态度”之中（*ibid.*, S. 161）。胡塞尔称它为“双重实在性”（*cf.* Claesges, S. 94ff.）。这样，对于一些哲学家来说，这一在身体中的原始的自身陌生化就为他者陌生化提供了动机引发的基础。

梅洛-庞蒂甚至将双重感觉现象从触觉领域扩大至视觉领域，并且从唯我的维度扩大至交互主体的维度，或者更确切地说，“交互身体的”维度。为了达成这一扩展，他做出两点解释：（1）正如在触觉领域中那样，在视觉领域中，见者是可见的见者，可见是见着的可见，“我看见在那里的这个人在看着，正如当我的左手触摸我的右手时，我触摸我的左手”（Merleau-Ponty, 1964, p. 170）；（2）如果触摸与被触之间的可逆性在于这些在同一个身体中的器官之间存在着一种协同作用，那么这一协同作用也可能存在于不同的身体之间，“他和我就像是同一个交互身体性的器官”（*ibid.*, p. 168）。梅洛-庞蒂的例子是握手，“握手也是可逆的”（Merleau-Ponty, 1968, p. 142），“当我握着另一个人的手，或者仅仅看着他时，他人的躯体在我面前就成为活生生的，这里并没有不同的方式”。（Merleau-Ponty, 1964, p. 168）在这里，梅洛-庞蒂接受了一种休谟式的非本我学立场，在他看来，存在着一个前主体的、匿名的、无人称的维度，“在这里不存在他我的问题，因为既不是我在看，也不是他在看，因为有一个匿名的可见性包含了我们俩，有一个视觉一般”。（Merleau-Ponty, 1968, p. 142）如果情况如此，那么问题并非得到解答，而是被消解了。

事实上，梅洛-庞蒂并不否认，我的躯体的显现是以某种方式受到限制的，他承认，我看不到我的背，他也强调说，“可逆性总是延迟的，并且事实上从未实现”。（*ibid.*, p. 147）我的左手触摸我的右手，和我的右手触摸事物，这两件事不能够相互一致。但是，这仅仅是事实上在存在者状态上的缺陷，而非原则上在存在论状态上的有限，我的身体在权利上是可见的。（*cf. ibid.*, p. 137）与此相反，萨特取消了双重感觉在存在论上的重要性，在他看来，这一现象并非本质性的，寒冷或者一剂吗啡就可以剥夺它。正如亚里士多德的经典例子所表明的，医生能够为自己治病，但是医生和病人同时是同一个人，这仅仅是偶然的，它并非真正的反身性，因而，触摸和被触属于不同的实在性秩序，虽然它们都在同一个身体之中。（*cf. Sartre*, p. 328）

对于胡塞尔来说，触觉领域从根本上不同于视觉领域。在视觉领域中，视觉对象能够在不同的状态之间过渡，也就是说，在它消失在无尽的远方和它的最佳的近距离可视性之间过渡，在这种意义上，视觉被称为远感觉（*Fernsinn*）；与之相反，在触觉领域中，不存在任何接近与远离的过渡，触觉对象要么处于最佳的临近状态之中，要么不在场，这一特殊性使得触觉被刻画为近感觉（*Nahsinn*）。（*cf. Claesges*, S. 92）如果映射是空间对象构造的本质性因素，那么单单触觉不能够胜任这一工作。同时，我的身体也无法被统觉为一个躯体，因为我的身体不能够做出接近和远离的转换，从而与自己保持距离，“我的整体身体无法视角化，无法具有任何‘近’与‘远’的被给予方式”。（Husserl, 1973c, S. 269）对于胡塞尔来说，一方面，触摸因为双重感觉而隐含了反身性，它在身体的构造上具有优先性，但是，它自身无法构造正常的躯体，因为它缺乏视角；另一方面，躯体能够在视觉中被构造，但是我的身体无法如此被构造，因为我无法使我自己远离我的身体，或者使我的身体远离我。无论触觉还是视觉，都无法单独完成身体的躯体化，这样，双重感觉无法成就我的身体的躯体化。

三、动感中的结对

如前所述，如果我们接受原真的还原，那么我们就只能在本己领域中寻找陌生经验的动机引发基础。在《笛卡尔式的沉思》“第五沉思”之中，在描述本己领域时，胡塞尔特别提及双重感觉，我们甚

至能够找到一些文稿讨论了双重感觉作为动机引发基础的可能性，但是，如果双重感觉只局限于触觉领域，那么，它最终仍然无法成就身体的躯体化。尽管如此，双重感觉毕竟向本我指示出身体躯体化的可能性，并且指明，身体不仅是使其他躯体得以感知的媒介器官，也是阻碍其自身躯体化的因素。正如他多次说明的，“身体及其身体空间打破了同质性”（Husserl, 1973a, S. 239），身体是同质的躯体空间中唯一的异质因素，这一点暗示了，双重感觉至少可以在消极方面起到部分动机引发的作用。现在，让我们离开双重感觉，转向原真领域的基本特征，即动感中的感知，或许我们能够在其中找到这一动机引发基础。

实际上，在《笛卡尔式的沉思》“第五沉思”中，胡塞尔提出了两种结对：狭义的和广义的。当胡塞尔诉诸我的躯体和在那里的感知躯体之间的相似性时，躯体化的可能性是建立在外表相似性基础之上的。然而，这是不可能的，双重感觉无法保证我的身体在本己领域之中的躯体性构造。如果这种狭义的结对并不成功，那么我们还可以找到另一种广义的结对。我们已经说过，在本己领域之中，本我是有身体的主体，他在动感中感知着，在此基础上，胡塞尔提出了另一种结对的可能性“现在，我的躯体性身体被立义为并且能够被立义为一个自然躯体，它在空间之中能够移动，就像任何其他躯体那样，这个事实显然与下述可能性相关：借助于我的动感的自由变换，尤其是那些自由的移动变换，我能够以这种方式改变我的位置，即我将任何那里转变为一个这里，也就是说，我能够借助于我的身体占据任何的空间场所。”（Husserl, 1950, S. 146）

根据我的动感，我能够自由地改变我的位置，以便我能够从不同的视角，相应地以不同的显现方式来感知同一个物理事物。对于胡塞尔来说，这就使得我能够将他者统觉为一个不同的视角，它具有其独特的空间显现方式，即“在下述情况下我会具有的同样的空间显现样式：如果我走到那里，并且在那里。”（ibid.）这样，进入结对的就并非（单纯的）我的身体和在那里的感知躯体。“它（指在那里的感知躯体——笔者注）的显现方式并未在直接联想中与在那时我的身体现实具有（以在这里的样式）的显现方式形成结对；毋宁说，它再造地唤起了一个相似的显现，包含在将我身体构造为一个空间中的躯体的系统之中。它让人想起我的躯体会看起来的样子，‘如果我在那里（wenn ich dort wäre）’。在这种情况下，尽管唤起并没有成为一种回忆性直观，结对仍然发生了。”（ibid., S. 147）进入结对的是我的躯体以“如果我在那里”（第一个公式）的样式的显现方式和以在那里的样式的感知对象的显现方式。

正如结对的间接性所表明的，联想过程是以一种之字形的方式展开的。一方面，以在那里的样式的躯体唤起我去设想，如果我在那里，并且从那个角度感知我的身体，我的身体看起来会怎样。另一方面，我的身体的显现并不是我现时具有的显现，因为我不可能同时现时地在这里，却又走到那里，以便感知我的身体，自我的双重化是不可能的，“我先天地不可能一同在这里和那里”（Husserl, 1973a, S. 264），在这里存在着时间的滞差。正是以这种方式，黑尔德（K. Held）分析了胡塞尔的公式“正如如果我在那里（wie wenn ich dort wäre）”（第二个公式）^①“这个‘正如如果’是双重意义

① 黑尔德最早将目光聚焦在“正如如果我在那里”这一虚拟条件句上，在他看来，“正如（Wie）”和“如果（Wenn）”这两个连词表达了两种不同的当下化行为：前者是虚构的、非正题的，它保证了我的绝对的这里和他者的绝对的这里的同时性；后者是实在的、正题的，它表达的是时间的规定性（过去或者将来），是两个绝对的这里的非同时性。胡塞尔要证实类比化统觉，就需要这两种当下化行为共同起作用，即一同具有同时性与实在性，而事实上这两者不可能在同一层面上共同起作用，因而，胡塞尔的策略失败了。黑尔德的结论是：胡塞尔需要一个与这两种当下化行为同等原初的当下化权能，它并非建立在两者的基础上，而是非论题的。黑尔德论证的一个前提是“在第五‘笛卡尔式沉思’中，‘正如如果我在那里’这个公式在这一文本中，或者以实质上完全等值的语言变式，在关键的地方三次出现。”（Held, S. 34）但是，在我们看来，这三次出现存在着逐步推进的关系，这也是如下论述的关键之处。我们的论述绝不是对黑尔德论题的反驳，而毋宁说是建立在其基础上的一种补充。

的结合，一个是指示非实在的‘正如’（在‘仿佛’的意义上），另一个是具有时间含义的‘如果’。”（Held, S. 35）“正如”包含了同时的、但非正题的证实，而“如果”包含了正题的、但非同时的证实，它们无法达成相合，因而，我们需要第三种当下化行为，以便证实类比化统觉。

四、替代

以这种方式，黑尔德质疑了胡塞尔在《笛卡尔式的沉思》“第五沉思”中的陌生经验分析。尽管如此，他依然承认，非正题的当下化行为（想象）是首次对原真领域的突破，是首次对我的感知世界的去中心化，不过，它只是以“正如”的样式实现，因而缺乏正题性，也缺乏我的和他的功能之间的区分（cf. *ibid.*, S. 38）。对于黑尔德来说，陌生的当下化行为无法一同包含同时性和正题性，这是一种缺陷，但是对于胡塞尔来说，这一点恰恰是陌生经验的本质特征。如果我能够一同现时地在这里和在那里，那么他者就会是多余的；并且如果他者和属于他本己本质之物在我的经验中原初地被给予，那么他者就不再是他者，而会成为我的原真领域的一个因素。事实上，他者的共现原则上决不能获得任何的充实，“这样的证实必然先天被排除”（Husserl, 1950, S. 139）。在这种意义上，胡塞尔将他者的被给予性称为“对无法原本通达之物的可证实的通达”（*ibid.*, S. 144），或者借用梅洛-庞蒂更加精炼的表达式，“不可原体现之物的原体现”（Merleau-Ponty, 1968, p. 254）。

事实上，在胡塞尔对广义结对的描述之中，他者自身并未出场，出场的是以在那里的样式的感知躯体，后者指示前者。但是，如果他者是绝对缺席的，那么为什么本我在本己领域之中会超越自身，并且寻求他者？或许我们应该回到最初的动机引发基础问题，也就是说，是何种在那里的感知躯体能够引发我去将它经验为身体？在这里，我们诉诸第三个公式“正如如果我站在那里，替代陌生的身体躯体”（Husserl, 1950, S. 152）。与前两个公式相比较，胡塞尔在第三个公式中补充了“替代陌生的身体躯体”，这就意味着，在那里的感知躯体引发我设想的，不仅仅是我在那里，而且是我取代它，我占据它的位置，那么我们要问，这一替代是为了什么呢？

让我们回到他者的出场。虽然事关同一事态，但是在《笛卡尔式的沉思》“第五沉思”和《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第2卷中，他者却以截然不同的方式出场：

在《笛卡尔式的沉思》“第五沉思”中，他者的出场是温和的“现在，让我们假设，另一个人进入我们的感知领域”（*ibid.*, S. 140）。这个感知领域是经过原真还原的剩余。既然这个领域是单纯的躯体自然，只包含了唯一的例外，也就是我的身体，那么他者也首先仅仅作为一个躯体而出现，它在我的掌控之中，它只是我的部分规定性，或者说，它只是内在的超越。

与《笛卡尔式的沉思》“第五沉思”不同，在《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第2卷中，胡塞尔建议“让我们设想，在与这个唯我的世界一道共同构造起来的时间中的某个时间点上，突然在我的经验领域中出现一些身体，这些事物可以理解为并且已经被理解为人身体。现在，一下子并且第一次（mit einem Mal und zum ersten Mal），有人为我在，我和他们能够达成理解。”（Husserl, 1952, S. 79）他者闯入我的世界，带着暴力，这一次，不是他者，而是“我对他们来说成了一个有趣的病理学客体，他们将我的如此完美地向我展现的现实性称为某人的幻觉，这个人直到此时还一直在精神上是病态的”（*ibid.*, S. 80）。胡塞尔称这一事态为“先天的”（*ibid.*），它揭示出我的完美的唯我世界只是一个幻觉。

关乎同一个事件，为什么存在着这一巨大的差异？在《笛卡尔式的沉思》“第五沉思”中，他者的出场是温和的，而在《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第2卷中，它却是暴力的、富有攻击性的。正如我们所知道的，《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第2卷的分析仍然停留在自然主义态度

之中，也就是停留在一种特殊的自然态度之中，因而，看起来，驯化他者的正是原真还原。向着本己领域的还原就是逃避他者的目光，以便避免我的完美的唯我世界的去魅。

当然，本我可以逗留在本己领域之中，直到某种内在因素引发它超出这一领域。“现在，问题是，我们要如何理解如下事实，本我在自身中具有，并且总是能够重新形成这样一些新型的意向性，带有一种存在意义，由此他完全超越了他的本己存在。”（Husserl, 1950, S. 135）这一超越来自内部。我们必须回到本己领域！本己领域的核心特征是动感中的感知，或者说“我能”，据此，我的身体或者对象直接地或者间接地构造起来，“我能”努力获得的是事物自身，如前所述，“本己/陌生”这一对概念不仅意味着空间上的内部/外部，而且意味着属于我/属于他者，这样，它与占有有关。因而，陌生经验的动机引发基础应该在动感中的感知中寻找。

胡塞尔明确地否认意向性的理念性能够超越原真性，因为它仍然是“属于我的潜在性的无限系统的综合统一体，它仍然是我的作为本我的本己具体存在的一个规定性部分”（ibid., S. 136）。正如笛卡尔式的还原所揭示的，诸意义不和谐的可能性只会导致向着构造性主体的还原。但是，意向性的理念性并非事物自身唯一的被给予性。正如克莱斯格斯（U. Claesges）所指出的，胡塞尔区分了两个实在影像的概念：一个是理念无限性中的同一之物，另一个是显现自身，更进一步说，是“最佳显现”（Claesges, S. 63），或者说“最佳被给予性”（Husserl, 1952, S. 75），在这一语境之中，它正是事物“自身”。比如，在音乐厅中有最佳欣赏区域，为了辨认一条领带的颜色，我们应该走近它，将它放在正常的日光之下。我们总是走来走去，以便看得更加真切。

现在，让我们回到胡塞尔的第三个表述，“正如如果我站在那里，替代陌生的身体躯体”，为什么我要替代身体躯体？为什么替代的恰恰是这个身体躯体呢？

如上所述，当胡塞尔描述陌生经验中广义的结对时，他诉诸动感。根据我的动感，我能够走来走去，接近或者远离同一个事物，以便以不同方式来看它，并且相应地带着不同的显现方式，这就使得我能够将他者统觉为其他的视角。但是，在陌生经验中，我改变我的位置，是想要感知什么？我们的回答是，我想要感知我的身体，如上引文所示，是在那里的感知对象“再造地唤起了一个相似的显现，它包含在将我身体构造为一个空间中的躯体的系统之中。它让人想起我的躯体会看起来的样子，‘如果我在那里（wenn ich dort wäre）’”（Husserl, 1950, S. 147），我走到那里，占据感知对象的位置，以便我的身体能够向我自己显现。

那么，为什么我想要占据的恰恰是这个感知躯体的位置呢？一种可能的解释是，因为它占据了看我的身体的最佳位置。即便在经过还原之后的唯我世界中，本我仍然具有自然的欲望去获得事物自身。既然哲学需要全新的开端，那么它从一开始就应该进行比笛卡尔的怀疑更加彻底的还原，它不能预设任何信念，我们不能利用任何事实科学。尽管如此，胡塞尔坚持认为，绝对证成的科学的普遍观念或者真正概念，对于引导我们的沉思来说是必要的。但是，既然一切既有的科学都已经被放入括号之中，我们就不能从它们之中抽取出这一观念，在此，胡塞尔建议，我们应该“投入生活（einleben）到事实科学的追求和行动之中去，以便清楚明晰地看见真正意在之物”（ibid., S. 50）。对于胡塞尔来说，“科学追求”是彻底的还原之后的剩余，它不仅在自然态度中起作用，甚至在超越论的态度中也仍然起作用。进一步说，胡塞尔将真正科学的概念定义为“证成是判断与所判断事态（实事或者实事关联体）自身的一致”（ibid., S. 51），或者说是明见性，在此之中，实事自身自在当下呈现，简而言之，“科学追求”就是占有实事自身。

这样，陌生经验在原真领域中的动机引发基础就是，本我意识到一切都在自己的掌握之中，科学追求总是能够得到满足，只有一个例外，也就是我的身体，“唯我的主体虽然能够相对于自己而拥有

一个客观的自然，但是，这个主体无法将自己立义为自然的一员，无法将自己统觉为心理物理主体，统觉为生物，这种方式要在交互主体的经验层次发生”（Husserl，1952，S. 90）。完备的自然化的欲望使得唯我的主体意识到他自己的有限性，并且引导他走向交互主体的维度。这就意味着，陌生经验的动机引发基础恰恰就在于要获得我的身体的最佳被给予性，它就是躯体化的追求本身。

参考文献

- 郑辟瑞，2017年《身体的躯体化如何可能》，载《中山大学学报（社会科学版）》第3期。
- Claesges，U.，1964，《Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution》，Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Franck，D.，2014，《Flesh and Body》，trans. by J. Rivera and S. Davidson，London: Bloomsbury.
- Held，K.，1972，“Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie”，in *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*，hg. von U. Claesges und K. Held，Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl，E.，1950，《Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge》，hg. von S. Strasser，The Hague，Netherlands: Martinus Nijhoff.
- 1952，《Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution》，hg. von M. Biemel，The Hague，Netherlands: Martinus Nijhoff.
- 1966，《Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893–1917)》，hg. von R. Boehm，The Hague，Netherlands: Martinus Nijhoff.
- 1973a，《Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905–1920》，hg. von I. Kern，The Hague，Netherlands: Martinus Nijhoff.
- 1973b，《Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921–1928》，hg. von I. Kern，The Hague，Netherlands: Martinus Nijhoff.
- 1973c，《Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–1935》，hg. von I. Kern，The Hague，Netherlands: Martinus Nijhoff.
- Merleau-Ponty，M.，1964，《Signs》，trans. with an introduction by R. C. McCleary，Evanston，Ill.: Northwestern University Press.
- 1968，《The Visible and the Invisible》，ed. by C. Lefort，trans. by A. Lingis，Evanston，Ill.: Northwestern University Press.
- Sartre，J.-P.，2003，《Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology》，trans. by H. E. Barnes，introduction by M. Warnock，with a new preface by R. Eyre，London: Routledge.
- Schütz，A.，1971，“Das Problem der transzendental Intersubjektivität bei Husserl”，in *Gesammelte Aufsätze III: Studien zur phänomenologischen Philosophie*，Einleitung und Übertragung aus dem Amerikanischen von Alexander von Baeyer，Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Smith，A. D.，2003，《Routledge Philosophy Guidebook to Husserl and the Cartesian Meditations》，London and New York: Routledge.
- Theunissen，M.，1965 [1977]，《Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart》，Berlin: Walter de Gruyter.
- Zahavi，D.，2014，《Self and Other. Exploring Subjectivity，Empathy，and Shame》，Oxford: Oxford University Press.

（作者单位：南开大学哲学院）

责任编辑：王琦（实习）