

## 再问民俗学“生活世界”概念的理所当然

HU Xiaohui  
户晓辉

中国社会科学院

本次东京会议的议题是“再问‘理所当然’：中日韩高层集体公寓变迁中的生活方式与生活世界”，我想再问民俗学者们理解的“生活世界”概念的理所当然，也就是再问我们的工作概念——“生活世界”的前提或前理解问题。

首先来看德语地区民俗学在接受和理解“生活世界”概念时的得与失。

百余年来，民俗学一直被理解为有关民众生活的学科，对此，德国民俗学的开创者里尔（Wilhelm Heinrich Riehl, 1823—1897）和瑞士民俗学的先驱者魏斯（Richard Weiss, 1907—1962）等学者都有所论述。<sup>1</sup>可是，在相当长的历史时期里，民俗学关注的核心问题大多是民俗事象而非民俗生活。20世纪60年代初，为了清算纳粹利用民俗学的历史并摆脱“民俗学”的意识形态色彩，德国民俗学的图宾根学派率先转向了日常生活研究，代表性的著作就是鲍辛格的《技术世界中的民间文化》<sup>2</sup>一书。这种转向不仅是试图使民俗学和民间文化研究向当前生活世界的现实开放，而且是向历史性和历史开放。<sup>3</sup>应该说，“生活世界”这个哲学概念为德国民俗学转向日常生活研究提供了重要的启发和影响。鲍辛格曾告诉我，他的“生活世界”概念来自胡塞尔和许茨，“生活世界是环境中你自己创造的那部分”。<sup>4</sup>但可惜的是，德国民俗学者在接受和理解“生活世界”这个概念时严重忽视了它的哲学含义以及对科学主义和实证主义的批判功能，并且轻易地把它等同于或替换为“日常生活”。有学者甚至指出，图宾根学派的“日常生活”（Alltag）概念主要不是指许茨等人的知识社会学意义上（即在主体之间分享常识）的经验层面，而是依据法国马克思主义者昂利·列斐伏尔（Henri Lefebvre, 1901—1991）的理论，指平淡乏味的日常生活，其核心不是历史的客观结构，而是个人对日常生活的主观感受和微观体验。<sup>5</sup>在20世纪80年代，德国民俗学被理解为区域文化的社会史（Sozialgeschichte regionaler Kultur）或对社会变迁做经验的文化研究（empirische Kulturforschung des sozialen Wandels）。<sup>6</sup>

新世纪以来，德语地区的民俗学纷纷改名为欧洲民族学或经验文化学，变成了一门具有许多名称的学科（Vielnamenfach）。<sup>7</sup>作为经验文化学的欧洲民族学主要指向主体在具体的生活关联中的日常实践形式并且强调微观研究。<sup>8</sup>对此，德语地区不同的学者有大同小异的描述和理解，例如，黑尔格·格恩特指出，民俗学的方法论能力来自其学科史，即文化比较、语境化和返回生活世界。民俗学把日常的生活世界当作主题并且在地区的和文化空间的关系域中来描述生活世界，它把日常的生活世界理解为负载着文化意义即被历史和社会认可的意义构成物。<sup>9</sup>马丁·约纳斯认为“一门民俗学的文化学试图在生活世界的不同布局中描述并分析生活世界”；<sup>10</sup>还有一些学者认为，民俗学的“生活世界”范畴涉及不同的维度，这些维度能够从自然的、时间的和社会的视域加以限定并且划分为不同的结构领域和功能领域。<sup>11</sup>

尽管把日常生活等同于生活世界在一定程度上也能够起到拓展民俗学研究领域的作用，尽管谁都拥有不选择胡塞尔“生活世界”概念的自由，但我的问题是：这种自由将给民俗学带来怎样的损失？我们是否需要再问民俗学者用“日常生活”替换“生活世界”这种做法的理所当然？

实际上，吕迪格·韦尔特已经提示我们，胡塞尔的超越论自我及其世界的现象学在第一悬搁中已经排除了日常社会学当作对象的一切东西。如果社会学接受的“生活世界”术语不是对超越论自我及其世界而是对自然态度中的自我及其世界的世间描述，那么，把胡塞尔的术语转入完全不同的兴趣领域这种做法本身就需要做详尽的辩解，而不是简要的提示。<sup>12</sup> 德语地区不少民俗学者都赞同并采纳了许茨的社会学观点，纷纷使民俗学社会学化和社会科学化，<sup>13</sup> 因而同样需要做出理论的辩解。许茨明确表示，社会科学研究的不是互为主观性或交互主体性的哲学方面，而是人们在自然态度中体验到的生活世界的结构；经验社会科学的真正基础是自然态度的构成现象学，而不是超越论现象学。<sup>14</sup> 这种观点实际上已经背离了胡塞尔，因为在胡塞尔那里，世界本来就是超越论的现象，生活世界固然是人们直接经验的世界，但如果没有对自然态度的悬搁，生活世界也不能显山露水并且被当作主题。<sup>15</sup> 胡塞尔还指出了两种主题化的方式：客观科学直接把世界客观地当成主题，而精神科学则以主观相关的方式或者在主观给予的方式中把世界当作主题，也就是说，“现在我通过超越论的还原反转过来了；现在产生了一种精神科学，它事先并没有世界，也并不总是坚持这个世界”，这时“主观地”指“主观本身成为主题，而不问客观的自然”，或者说，“现在以这种方式成为我们的主题的绝非世界，而仅仅是以变动的给予方式不断地预先给予我们的世界”。<sup>16</sup> 换言之，在胡塞尔看来，这种新产生的精神科学把主观给予的世界当作主题，就等于把自由的、历史的人当作主题，因为被主观给予的世界总是人的世界，人也不是外在于世界的人，而是在世界之中并且具有人格或人格态度（*die personale Einstellung*）的人。<sup>17</sup> 人格不是指人的性格或心理素质，而是指人作为个体所独具的、不可被剥夺的精神存在，主要指人拥有权利并承担义务的道德能力和自由能力。正如海因里希·布林克曼所指出，客观的自然科学不能发现自由，精神科学与自然科学不仅涉及不同的对象领域，而且涉及不同的人观（*Auffassungen vom Menschen*）。具体而言，精神科学涉及的人是道德存在者，也就是有责任能力和自由能力的人。精神科学的研究必须考虑和理解人的责任能力和自由能力。<sup>18</sup> 如果民俗学只是以客观科学的方式直接把生活世界当作主题或者只是研究自然态度中的日常生活，那么，这种研究就无法呈现具有责任能力和自由能力的人。也就是说，“在性质世界中没有具体的主体性（个人存在的自由意义）的位置，只有原始的生活世界才是主体性的绝对的策源地”。<sup>19</sup> 这是民俗学抛弃胡塞尔“生活世界”概念的超越性之后可能遭遇的最大危险和损失。因此，我在2008年就指出：

在近年对“生活世界”概念越来越频繁的使用过程中，民俗学者们仍然大多把“生活世界”理解为直接存在于我们周围或者我们直接生活在其中的客观的日常生活世界。换言之，在民间文学或民俗学界，“生活世界”几乎是“日常生活”的同义词。这不仅隐含着对胡塞尔“生活世界”概念的误解，更在很大程度上遮蔽了这一概念给当代民

间文学或民俗学研究可能带来的重要革新作用，因而有必要重新讨论。<sup>20</sup>

我在《返回爱与自由的生活世界：纯粹民间文学关键词的哲学阐释》一书中已经专门追问了胡塞尔“生活世界”概念的问题域及其对民俗学的价值和意义。本文之所以要再次追问民俗学者们理解这一概念的理所当然，是因为“被视为理所当然的东西却恰恰是生活世界的哲学所要揭示的。把它当做某种被现成给与[予]的存在者就等于跳过了真正本源的问题，[从而]丧失了认识生活世界的可能性”。<sup>21</sup>为此，我要补充说明如下：

(1) 在胡塞尔那里，由于客观科学忘记了其理论活动最初是奠基于生活世界的直接性之上的，因此，返回生活世界的号召其实就是号召悬搁客观主义态度。<sup>22</sup>如果民俗学只取“生活世界”的空名而回避悬搁客观主义的态度，那么，这种“生活世界”概念在民俗学的日常生活研究中就只能是有名无实，民俗学就无法摆脱客观的实证科学的惯性，从而变得积重难返、积习难改。只要我们承认民俗是生活世界中特定的实践行为，我们就不能用实证科学的方式来对待并研究民俗实践，因为实证科学的方式只能导致对实践主体的人格、精神以及责任能力和自由能力的忽视或遮蔽。

(2) 胡塞尔的“生活世界”是共同的意义基础，它具有双重类型，即普遍的、先验的生活世界（形式的、不变的）和具体的、实际的生活世界（内容的、变化的、相对的）。<sup>23</sup>或者说，按胡贝特·霍尔的划分，人的精神的、历史的和共同的生活有三个层次：一是直接经验的日常生活；二是反思的生活（如科学的生活）；三是绝对的生活，即在绝对反思中才能达到并且以自身的意愿绝对地塑造其周围世界的生活。<sup>24</sup>显然，研究第三层次生活的是现象学而非民俗学。但是，在胡塞尔那里，生活的这三个层次实际上是一体的和统一的，<sup>25</sup>也就是说，每一个经验的我都包含着一个先验的我。经验的我是不同的，但先验的我则是相同的。如果民俗学只研究第一层次的生活而忽视第三层次的生活，那就可能堕入相对化、差异化、地方化、民族化、碎片化的文化表象而失去学科自身的统一性，变成单纯的个案堆积和叠加。相反，保持普遍的、先验的生活世界的维度则有助于恢复民俗学自身的统一性和连贯性，并由此返回民俗学的实践理性起点，“回到先于性质（经验）世界的意义（先验）世界即‘生活世界’这个前概念的‘事情’本身”。<sup>26</sup>进而言之，民俗学研究的实践准则恰恰是从第三种生活（先验的我）出发来看第一种生活（经验的我），而不是仅仅沉溺于第一种生活做各种各样的归纳和描述。

(3) 胡塞尔指出，普遍的生活世界的先验性（Apriori）是普遍的、前逻辑的先验性，不同于客观—逻辑的先验性，因此，对这两种先验性做出原则性区分至关重要。<sup>27</sup>格尔德·布兰德解释说，现象学的先验性就是从一开始决定一切经验的形式，但这种形式又是质料的、具体的先验性，它内在于经验自身之中，因而是作为单独一类经验被体验到的先验性。在现象学看来，意识总是对……的意识，而“我”总是在世界之中经验着世界的生活或生命。<sup>28</sup>也就是说，在先验性的意义上，超越论的我不是与世界处于对立的两极，而是在世界之中的先验生活本身。现象学的先验性指的不是经验的时间之先，而是经验的条件之先。生活世界不是个人的事实性经验对象，而是一种先验意识的“对象”。它虽然是相对于人而有效的世界，却不是相对于人的主观心理而有效的偶然经验的世界，而是偶然经验世界的一般结构和普遍本质，是变中之不变。<sup>29</sup>胡塞尔的助手路德维希·兰

德格雷贝也指出，生活世界哲学的主题是胡塞尔所谓“形式的、普遍的东西，即在生活世界的一切相对性变化中保持不变的东西”，<sup>30</sup>这是对不同的生活世界的一切经验研究而言的先验性，是比较与区分具体的、不同的生活世界的可能性条件。因此，其他学科也需要这种意义上的超越论规则来对不同的生活世界进行分析、描述和比较。<sup>31</sup>这也就意味着，生活世界的意识和自然态度中的意识一直由一种绝对意识承载着。现象学还为我们打开了通往生活世界构成原理即绝对意识或绝对主观性的道路。因此，生活世界的发生只是这种绝对主观性的“自身客观化”(Selbstobjektivierung)。胡塞尔的“生活世界”概念不是社会学的“日常生活”概念的前身，而是审查“日常生活”概念的机关(Instanz)。<sup>32</sup>进而言之，绝对意识也源于超越论的我(das transzendente Ich)。如果民俗学放弃了生活世界的构成原理即绝对意识的道路，那就等于放弃了日常生活研究的尺度和标准，就可能落入文化相对主义的泥淖。

(4) 生活世界的“构成”不只是为意识带来存在者的显现，而是通过意识的设定成就来创世(Welterschöpfung)或创造存在(Schöpfung des Seins)。这种意识就是绝对意识或超越论的我。超越论的我是伦理的我(das sittliche Ich)，也就是具备责任能力和自由能力的我。<sup>33</sup>这个我相当于费希特所谓“本原行动”(Tathandlung)的我，也就是纯粹实践的我。这就意味着生活世界的“构成”不仅是一种认识，更是一种本源的实践行为。我对我的世界经验和创造负责，这里的我就是人格的我。每个人的人格的我都是平等的。“生活世界”概念引入民俗学的重要意义之一就在于，通过“生活世界”的先验性彰显民俗实践的先验性，让我们在从各种各样的民俗现象中看到经验的我的同时，不要忘记超越论的我的人格性和自由实践能力。如果民俗学把这种超越论的我从生活世界中排除出去，那么，不仅生活世界的统一结构和形式特征无从谈起，只剩下复数意义上相对的生活世界内容，而且民俗学研究的人也就不再是具有自由能力和平等人格的人，这样一来，生活世界也就无以成为爱与自由的世界。

(5) “生活世界”概念的引进不仅使民俗学转向了当前的日常生活，更要求以往的实证民俗学转向实践民俗学。民俗学的生活世界不是由民俗事象构成的静态世界，而是由民俗实践创造并建构起来的动态世界，也就是一个民俗实践的世界。因此，在生活世界的民俗实践中，“文化”概念已经得到进一步扩展，它不再仅仅是习俗和流传意义上的传统，也不仅仅是教育和特权意义上的精华，而是在广义上指人们遵循特定规则的思维活动、解释活动和行为活动的实践。<sup>34</sup>不仅文化是人们遵循特定规则的实践，作为文化学的民俗学实际上也是遵循特定规则的实践。生活世界的民俗学本来就应该实践民俗学。

(6) 如果说日常生活是展示生活世界的一种特定形式，那么，日常生活中也常常有遗忘。这里的遗忘不是遗忘什么东西，而是日常生活对生活世界的遗忘，所以才需要日常生活的自我启蒙。<sup>35</sup>民俗学的首要任务不是对日常生活中的记忆内容和被遗忘的东西进行拾遗补缺，而是克服日常生活对生活世界的遗忘，至少要对这种遗忘做出提醒或警示。

因此，我在《民俗与生活世界》一文中已经指出：

民间文学或民俗学的“生活世界”是人的“超越论[先验]的我”构造的成就；它是

一个先于实证科学经验的世界，因而也是一个为认识或实证主义科学所难以理解和把握的世界。

民间文学或民俗学的“生活世界”是一个直接经验或直观的世界，但要洞察它的结构和特征，必须经过现象学还原，即悬搁客观主义世界观和客观科学的方法论；这就意味着，“生活世界”概念的引进不是为了“扩大”民间文学或民俗学已有的“地盘”和研究领域，而是彻底改变学科以往的一切客观主义世界观和客观科学的方法论，将以往的所谓“客观”研究对象（无论是神话、歌谣、史诗还是所谓的物质民俗）全部还原为主观的生活世界；生活世界不是民间文学或民俗学的“世界”之一，而是民间文学或民俗学研究的惟一“世界”。<sup>36</sup>

进而言之，生活世界是民俗学的出发点和归宿。从生活世界出发意味着从德国浪漫派为民俗学赋予的内在目的和实践意志出发，即从自由意志出发，尊重人的本性（即人格）和事物的特性（*Eigentümlichkeit*），也就是以人和事物自身为目的，尊重并维护不同的民族、文化和个人保持不同（*Ungleichheit*）的相同（*gleich*）权利。<sup>37</sup> 尽管人们构造出来的具体的生活世界各不相同，但生活世界的统一结构和先验形式所蕴含的超越论的我则是相同的和平等的。民俗学与其他学科的根本不同在于，它不是对具体的、不同的生活世界进行归纳，而是从生活世界的先验立场出发，也就是从超越论的我出发，用自由意志把人和研究“对象”都看作有机体，也就是在把他们当作手段的同时也把他们当作目的，这是另一种无（研究和认识的）目的的合（事物本身的）目的。恰恰在这个意义上，民俗学才能与生活世界发生深层的关联。因为在胡塞尔那里，生活世界尽管是主观相对的，却仍然具有超越论的统一结构和无目的的合目的性。胡塞尔一方面强调生活世界具有先于一切目的而被给定的审美特性，<sup>38</sup> 它是一种“构成物”，但不是“目的构成物”，另一方面又指出，生活世界也可能是主体“按照想象的和意愿的兴趣一目的的兴趣生活”。<sup>39</sup> 如果像目前多数学者那样追随许茨，先把“生活世界”概念在胡塞尔那里的超越论特征消解掉、然后再引入民俗学的研究，那么，引进这个概念的根本价值和意义就已经丧失殆尽。<sup>40</sup> 尽管民俗学并不研究现象学，也不能研究生活世界本身，<sup>41</sup> 但保持生活世界的超越论维度正是返回德国浪漫派为民俗学赋予的古典理想和自由意志的重要途径。要“避免将生活世界简单地等同于日常世界或研究对象的粗暴做法”，我们就必须明白，“‘生活世界’也不是民俗学的研究对象，而应该是民俗学研究的立足点”，“‘生活世界’为包括民俗学在内的整个人文社会科学的‘研究’揭开了崭新的一页”，“民俗学与民俗学‘研究’的潜在的伟大贡献，是对人的生活、生命与自由存在的极大关注与探讨。在这方面，没有哪一个学科可以与民俗学相媲美，这可能正是民俗学之所以能够安身立命的关键之所在吧”。<sup>42</sup>

如上所述，从生活世界的先验立场出发更意味着把理论民俗学转变为实践民俗学。“生活世界”概念能够为民俗学带来的不仅是研究领域或研究“对象”的统一性，<sup>43</sup> 更重要和更根本的是统一的实践准则，也就是为实践民俗学赋予底线伦理和实践律令。只有借助胡塞尔的“生活世界”概念使民俗学返回自己的实践理性起点并且以此重建实践民俗学，

才能从根本上拯救民俗学碎片化、个案化、实证科学化以及在诸多学科中自我迷失的危机。

正因如此，我要提醒东亚的民俗学者：在把“生活世界”这个哲学概念引进民俗学时，不要像德语地区多数民俗学者那样，因为走得太远而忘记为什么出发。

## 注

- 1 参见 Helge Gerndt, *Kulturwissenschaft im Zeitalter der Globalisierung. Volkskundliche Markierungen*. Waxmann Verlag GmbH, Münster, 2002, S.192；关于德语地区其他学者的相关论述，参见户晓辉：《返回爱与自由的生活世界：纯粹民间文学关键词的哲学阐释》，江苏人民出版社，2010，第15—17页。
- 2 赫尔曼·鲍辛格：《技术世界中的民间文化》，户晓辉译，广西师范大学出版社，2014。
- 3 参见 Thomas Hengartner, *Forschungsfeld Stadt. Zur Geschichte der volkskundlichen Erforschung städtischer Lebensformen*, Dietrich Reimer Verlag, 1999, S.133。
- 4 户晓辉：《德国民俗学者访谈录》，《民间文化论坛》2006年第5期；中国社会科学院文学研究所编《走向世界的中国文学研究》，社会科学文献出版社，2010。
- 5 参见 Guido Szymanska, *Zwischen Abschied und Wiederkehr: Die Volkskunde im Kulturemodell der Empirischer Kulturwissenschaft*, in Tobias Schweiger und Jens Wietschorke (Hg.), *Standortbestimmungen. Beiträge zur Fachdebatte in der Europäischen Ethnologie*, Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie, Wien 2008, S.80。
- 6 参见 Wolfgang Brückner, *Geschichte der Volkskunde. Versuch einer Annäherung für Franzosen*, in Isac Chiva, Utz Jeggle (Hg.), in Isac Chiva, Utz Jeggle (Hg.), *Deutsche Volkskunde-Französische Ethnologie. Zwei Standortbestimmungen*, Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main, 1987, S.125；王杰文也指出，“尤其是在战后崛起的一代民俗学家，比如赫尔曼·鲍辛格、沃尔夫冈·卡舒巴那里，‘生活世界’并不具有哲学的意涵，个人认为，他们所谓‘生活世界’就是我们中国人理解当中的现象层面的‘当下的日常生活’”（《“生活世界”与“日常生活”——关于民俗学“元理论”的思考》，《民俗研究》2013年第4期）。
- 7 Regina F. Bendix, *From Volkskunde to the “Field of Many Names” : Folklore Studies in German-Speaking Europe Since 1945*, in Regina F. Bendix and Galit Hasan-Rokem (ed.), *A Companion to Folklore*, Wiley-Blackwell, 2012, p.364。
- 8 参见 Brigitta Schmidt-Lauber, *Europäische Ethnologie und Gemütlichkeit. Fragen einer Alltagskulturwissenschaft*, in *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 15. Jg., Heft 4, 2004。
- 9 参见 Helge Gerndt, *Kulturwissenschaft im Zeitalter der Globalisierung. Volkskundliche Markierungen*. Waxmann Verlag GmbH, Münster, 2002, S.263, S.240, S.245。
- 10 Martin Jonas, *Volkskundliche Kulturwissenschaft als “Grundwissenschaft” ? Nachtrag zur Studierendentagung 2007 in Wien*, in Laura Hompesch, Martin Jonas, Judith Punz, Anna Stoffregen (Hg.), *Aus dem Tagungskoffer. Reflexionen einer Studierendentagung*, Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie, Wien 2009, S.16。
- 11 参见 Günter Wiegmann, Matthias Zender, Gerhard Heilfurth, *Volkskunde: Eine Einführung*, Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1977, S.231。
- 12 参见 Rüdiger Welter, *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*, Wilhelm Fink Verlag, 1986, S.185。
- 13 参见 Wolfgang Kaschuba, *Einführung in die Europäische Ethnologie*, Verlag C.H.Beck München, 2006, S.93。
- 14 参见 Alfred Schutz, *Husserl's Importance for the Social Sciences*, in *Edmund Husserl, 1859-1959: Recueil Commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la Naissance du Philosophe*, Martinus Nijhoff/ La Haye, 1959；许茨的观点并不一致，至少他曾认为，“理解生活世界的意义的途径是超越论现象学的途径。正因如此，后者才能独自为一切文化科学和社会科学创造基础。这些科学研究的一切现象都是我们这个生活世界的现

- 象”(Alfred Schutz, *Collected Papers, IV*, Edited by Helmut Wagner and George Psathas, Kluwer Academic Publishers, 1996, p.107); 关于许茨与胡塞尔的“生活世界”概念的比较和深入讨论, 参见 Frank Welz, *Kritik der Lebenswelt: eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz*, Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen 1996。
- 15 正因如此, 许茨也要对自然态度进行悬搁。“与胡塞尔以先验还原的方法研究日常生活实在不同, 他[许茨——引注]创造并阐述了‘自然态度的悬置’这样一个概念。这种悬置与胡塞尔所说的现象学悬置不同——它不是理论研究活动中社会科学家所进行的悬置, 而是生活世界中的正常人在过正常生活的过程中所进行的悬置; 它不是抱着怀疑态度进行的悬置, 而是普通人的抱着理所当然的态度进行的悬置, 因为日常生活现象被他们看作是理所当然的”, 他[许茨——引注]指出, 在持自然态度的同时, 生活世界中的行动者还必须突破他的自然态度, 因为生活世界本身中存在着超越性和能动性的维度”, “许茨明确指出, 对一个生活中的现代人来说, 被认为理所当然的世界的预先构成部分是不充分的, 它是一个开放的世界, 因此仅仅依靠自然态度是不够的”, “许茨希望通过对日常生活世界意义结构的描述和揭示, 使人超越自在的日常存在状态, 成为自由的、创造性的个体”(参见何林:《许茨的生活世界理论及其当代意义》,《辽宁大学学报》2010年第6期)。
- 16 参见 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff Haag, 1954, S.305, S.157。
- 17 参见 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff Haag, 1954, S.302。
- 18 参见 Heinrich Brinkmann, *Lebenswelt und Wissenschaft: Vorträge und Aufsätze*, Pflungstadt bei Darmstadt, 1993, S.151-153。
- 19 吕微:《民间文学—民俗学研究中的“性质世界”、“意义世界”与“生活世界”——重读<歌谣>周刊的“两个目的”》,《民间文化论坛》2006年第3期。
- 20 户晓辉:《民俗与生活世界》,《文化遗产》2008年第1期。
- 21 张祥龙:《胡塞尔“生活世界”学说的含义与问题》,尹树广、黄惠珍编《生活世界理论:现象学·日常生活批判·实践哲学》,黑龙江人民出版社,2004,第51页。
- 22 参见 R.Philip Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer Academic Publishers, 1992, p.98。
- 23 参见 Hubert Hohl, *Lebenswelt und Geschichte: Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, Verlag Karl Alber Freiburg /München, 1962, S.32; 即便从经验上说, 在如今的时代, 越来越多的同时代的人也能够感到不同民族的生活世界就是唯一的“人类文化”的变体, 参见 Helge Gerndt, *Kulturwissenschaft im Zeitalter der Globalisierung. Volkskundliche Markierungen*. Waxmann Verlag GmbH, Münster, 2002, S.260。
- 24 参见 Hubert Hohl, *Lebenswelt und Geschichte: Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, Verlag Karl Alber Freiburg /München, 1962, S.49。
- 25 “胡塞尔在通往生活世界哲学的道路上借用了某种有关生活的概念, 这一概念远远超出了他实际上用‘生活世界’所指谓的东西。如果‘生活世界’在胡塞尔各种讨论的论证关系中是某个确定的人类经验基地的名称, 那么‘生活’在他那里就意味着一切可能的生活——从生物学上的现实到文化生活直到‘先验的生活’”( [德]E.W. 奥尔特:《“生活世界”是不可避免的幻想——胡塞尔的“生活世界”概念及其文化政治困境》, 邓晓芒译,《哲学译丛》1994年第5期)。
- 26 吕微:《民间文学—民俗学研究中的“性质世界”、“意义世界”与“生活世界”——重读<歌谣>周刊的“两个目的”》,《民间文化论坛》2006年第3期。
- 27 参见 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff Haag, 1954, S.144。
- 28 参见 Gerd Brand, *Die Lebenswelt: Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Walter de Gruyter, 1971, S.51-52。
- 29 参见高秉江:《胡塞尔“生活世界”的先验性》,尹树广、黄惠珍编《生活世界理论:现象学·日常生活批判·实践哲学》,黑龙江人民出版社,2004,第145页。
- 30 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff Haag, 1954, S.145。

- 31 参见 Ludwig Landgrebe, *Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins*, in Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman und Ante Pažanin (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus, Band 2: praktische Philosophie*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1977, S.29-30。
- 32 参见 Manfred Sommer, *Der Alltagsbegriff in der Phänomenologie und seine gegenwärtige Rezeption in den Sozialwissenschaften*, in Dieter Lenzen (Hrsg.), *Pädagogik und Alltag: Methoden und Ergebnisse alltagsorientierter Forschung in der Erziehungswissenschaft*, Verlagsgemeinschaft Ernst Klett, 1980, S.35-37。
- 33 参见 Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1963, S.147, S.196。
- 34 参见 Wolfgang Kaschuba, *Einführung in die Europäische Ethnologie*, Verlag C.H.Beck München, 2006, S.98。
- 35 参见 Bernhard Waldenfels, *Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem*, in Christoph Jamme und Otto Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit: Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1989, S.107。
- 36 户晓辉:《民俗与生活世界》,《文化遗产》2008年第1期。
- 37 参见 Harm-Peer Zimmermann, *Ästhetische Aufklärung. Zur Revision der Romantik in volkskundlicher Absicht*, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2001, S.502。
- 38 “其实,康德《判断力批判》的世界才是最经常的、最本真的世界,正是胡塞尔所说的‘生活世界’,海德格尔所说的‘存在’的世界”(《叶秀山学术文化随笔》,中国青年出版社,1999,第171页)。
- 39 这反映了胡塞尔“生活世界”概念的层次性和多义性以及他的目的论思想,参见 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff Haag, 1954, S.141, S.461-462, S.466。
- 40 参见户晓辉:《返回爱与自由的生活世界:纯粹民间文学关键词的哲学阐释》,江苏人民出版社,2010,第291—292页,第312页,第326—330页。
- 41 早在1994年,高丙中就敏锐地指出:“民俗学探讨的是生活世界的问题,但是它实际上并不能研究整体的生活世界或把生活世界作为整体来研究”,“我们并不能看见整个生活世界。因此,我们可以想象它,思考它,谈论它,但是,我们并不能研究它”,“基于这一认识,笔者把民俗学的直接对象定为民俗和民俗生活,而把生活世界和生活文化作为民俗学的领域”(《民俗文化与民俗生活》,中国社会科学出版社,1994,第145—146页)。我也已经指出,“当我们说生活世界不能研究的时候,无疑指的是单数意义上的生活世界,这样的生活世界正是一个先天的(a priori)、先验的生活视域或视界(Horizont),它作为我们的共同视域或视界是预先被给予的东西,但并不被我们主题化,因而不是我们认识和研究的对象……民间文学或民俗是在生活世界的视域或视界中构造起来的现象,由于具体被给予的经验差异,就形成了不同的生活世界现象,因而,我们可以谈论复数意义上的生活世界现象。民间文学或民俗正是这样的生活世界现象”(户晓辉:《返回爱与自由的生活世界:纯粹民间文学关键词的哲学阐释》,江苏人民出版社,2010,第367页)。
- 42 参见邵卉芳:“生活世界”再认识,《民俗研究》2012年第6期。
- 43 高丙中在谈到引入“生活世界”这个概念对于民俗学研究的作用时指出:“有了‘生活世界’这个完整的概念,民俗学的领域再也不显得零碎了。过去由于没有达到这种整体性的把握,看见民俗研究一会儿文艺,一会儿巫术,一会儿物质生活,一会儿习惯法,难免认为它们是五花八门,乱七八糟。现在,它们不仅相关,而且共同组成了完整的生活世界”(《民俗文化与民俗生活》,中国社会科学出版社,1994,第138页)。