

论胡塞尔现象学中自身意识的反思模式*

张任之/文

提 要: 早在海德堡学派和图根特哈特之前,传统自身意识理论的基本主题就在胡塞尔现象学中得到专门而细致的关注。胡塞尔借助于对“原意识”和“反思”的区分,在两个不同的维度上探究了传统自身意识的核心问题。通过对原意识和反思之间奠基关系的厘清,胡塞尔现象学发展了一种新型的、不同于图根特哈特语义学进路的自身意识理论的“反思模式”,它既有效避免了传统理论的循环困境,同时也没有窄化传统理论的问题域。

关键词: 胡塞尔;图根特哈特;自身意识;反思;循环;现象学

中图分类号: B516.52

文献标识码: A

引子

自身意识(Selbstbewusstsein)理论是近代以降哲学的基本问题。20世纪下半叶以来,在欧陆哲学的研究传统中,自身意识理论得到了某种意义上的“复兴”^①。而当代自身意识理论的复兴的根本理论前提在于:将传统自身意识理论的基本模式归纳为“反思模式”,进而指出这一模式存在着无法摆脱的困境,即“循环”困境。

所谓自身意识的“反思模式”是指,自我将注意的目光从外部对象上超脱出来,折返回内在领域,开始“反思”自身。与对外部对象的表象完全相似,在自身意识中,作为主体的自我(或意识活动)将其自身当作客体来表象。但这样一种反思模式存在着两个基本困难。首先,反思模式试图通过作为主体的自我对作为客体的自我的表象或认识来谈论自身意识问题,然而这里已经预设了进行表象活动的“自我—主体”,但如果没有“自我—主体”预先对自身的意识到,这样一种“自我—主体”的回返自身又如何可能呢?因此,这里存在一个典型的“循环”:要解决的问题本身(自身意识)实际上在讨论的开始就已经被预设;其次,反思模式预设了自我对自身的认知只有通过回返自身才得以可能,因此也就必定预设了进行认知活动或返转眼光的“自我—主体”与被认知的客体自我是同一的,或者

* 本文系2012年度国家社科基金青年项目(项目编号:12CZX047)的阶段性成果。

① 有关这一复兴更为详细的论述,可以参看拙著:《质料先天与人格生成——对舍勒现象学的质料价值伦理学的重构》,商务印书馆,2014年,第5.1—5.4节。

说,预设了认知行为与被认知者的同一,只有这样,人们才能谈及自身(或自己)意识。但是这样一种同一性又将如何被给予呢?难道它不恰恰就是在自身意识中被给予的吗?因此,循环在这里又一次出现。^②

为了避免传统自身意识理论的“循环”困境,以D.亨利希(D. Henrich)为代表的海德堡学派替代性地谈论一种“前反思的”、“非对象化”的“自身亲熟”(Selbstvertrautheit)。因为所谓自身意识,必然意味着“我”在其中所亲熟的东西是它自身,尽管人们未必需要概念性地描述它,但无论如何,它必须能够确定地断言“(主)我=(客)我”,即主我与客我的同一。然而,为了知悉这种同一,“我”必定已经预先知道如何将他所遭遇的东西归化(zuschreiben)给自身。因此这种作为自身归化的自身意识就不会是反思的结果,而毋宁说是反思的前提,传统自身意识理论的反思模式乃至任何一种自身意识理论实际上都在一开始就已经预设了这种自身归化或自身亲熟。^③

图根特哈特(E. Tugendhat)基本上也是在前述两个基本困难的框架内来检视传统自身意识理论以及海德堡学派的努力的。与亨利希一样,图根特哈特也认为传统自身意识理论陷入了困局,但是他还更进一步,认为以亨利希为代表的海德堡学派“标明了传统自身意识理论的一个醒目的终点”。^④或者更确切地说,图根特哈特彻底放弃了传统(包括海德堡学派在内)解释自身意识的方法——直观的方法(人们在“精神视觉”的意义上“看到”如何认知自身),而选择了语言分析的方法,即分析考察我们是如何使用“认知自身”这个表达的。在他看来,这是一个非此即彼的选择,要彻底摆脱传统理论(包括海德堡学派)的困境,只能选择后者。他将我们描述自身意识现象的表达概括为:“我知道,我 φ ”,因此,认知自身并不具有主体与其自身的一种自身关涉的形式,也不意味着认知者与被认知之物的同一,而毋宁说,所谓“认知自身”意味着主体对一个事态、一个意识状态或体验(即“我”所具有的如此这般的状态)的认知,这一事态体现为一个命题句(“我 φ)”。^⑤这里的关节点在于,索引词“我”(ich)的首字母不能被大写而名词化,因此它本身不能成为对象,“知道”的对象始终是含有“我”的命题句(“我 φ ”),因此在他看来,只有采用这种对“我知道,我 φ ”的语义学的解释方法,才能真正避免自身意识理论中“(主)我‘知道’(客)我”的“循环”困境。

与此同时,图根特哈特还批评“海德堡学派”对传统理论困境的揭示在根本上勾销了

^② 参阅 D. Henrich, “Fichtes ursprüngliche Einsicht”, in: Dieter Henrich (Hrsg.), *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, Frankfurt am Main, 1966, S. 193ff.; 以及 D. Henrich, “Fichtes ‘Ich’”, in ders., *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart, 1982, S. 62ff.。除去亨利希这里概括的两个基本困难,费希特实际上还提出一个“无穷后退”的问题:为了获得“自身意识”,我必须把我自身变成客体,但这样一来,实际上我根本就达不到自身意识。因为这个主我要认识自身,就需要一个更远的主体,如此以至无穷(可参阅 M. Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt am Main, 1986, S. 35; 以及 M. Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart, 1991, S. 25)。

^③ 参阅 D. Henrich, “Selbstbewußtsein: Kritische Einleitung in eine Theorie”, in R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl und J. C. B. Mohr (Hg.), *Hermeneutik und Dialektik, Festschrift für H.-G. Gadamer*, Tübingen, 1970, S. 266ff.

^④ E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M., 1979, S. 54.

^⑤ 参阅 E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, a. a. O., S. 56f.。

“自身意识”现象一般，因为“海德堡学派”发展出的“自身亲熟”实际上首先是将“自身意识”问题限制在了前反思的层面，而将对象化和论题化的维度划归给“自身认识”（Selbsterkenntnis）。因此，“自身意识”概念在“海德堡学派”这里受到“窄化”，在此意义上，人们也可以说，传统理论对于“Selbst”或“Ich”的“对象化的”谈论这一维度在“海德堡学派”的“自身亲熟”中被勾销了。^⑥

早于海德堡学派和图根特哈特，传统自身意识理论的基本主题在胡塞尔的现象学中就已得到了专门而细致的关注，而且，借助于胡塞尔现象学的“自身意识”理论，人们能够更好地厘清当代自身意识理论复兴中的种种争执。本文将特别关注这些争执中最为根本的一个，即“自身意识”的“反思模式”究竟有没有陷入循环？对象化的反思模式是不是完全是“坏”的？它究竟是否有其自身的存在权利？我们将在以亨利希为代表的“海德堡学派”和图根特哈特有关自身意识的探究和争执的背景中，追问胡塞尔现象学所能提供的是一种怎样的“自身意识”理论，进而去思考这种现象学的“自身意识”理论是否能够避免传统自身意识理论的“循环”困境，以回应图根特哈特的批评。

—

首先来看图根特哈特对于胡塞尔现象学的自身意识理论的讨论。

图根特哈特将传统自身意识理论概括为这样的一种基本图式：“z表象x”（z stellt x vor）。而且，在他看来，全部的传统自身意识理论都可以根据“（1）x是否被看作与z同一，以及（2）x和z被看作标示什么”这两点来加以区分。^⑦

传统自身意识理论在第二个问题上主要有两种看法，继而分为两个阵营：将x，以及与之相关的将z要么是看作“自我”，要么是看作“ φ ”状态（一种意识的状态）。或者说，在图式“z表象x”中x和z的两个候选者，一方面可能是“自我”，另一方面则可能是“ φ ”状态（有意识的状态或经验）。

进一步的问题就是上面的第一个问题：在这个图式中，x是否被看作与z同一。首先来看x和z这二者不同一的情况，即 $x \neq z$ 的情况。那么根据上面的第二个问题的看法，这里的x和z只能分别被归给“自我”或“ φ ”状态。我们无法在不设定一个“自我”的情况下去“表象”一个“自我”，换言之，以“ φ ”状态作为主词（z）去“表象”一个“自我”（x）这在 $x \neq z$ 的情况下是绝然不可能的。那么，这里能够存在的可能性只有两种：1）x和z分别被视为“ φ ”状态和“自我”，即“自我表象意识状态”；2）x和z分别被视为两种不同的“ φ ”状态，即“一种意识状态表象另一意识状态”。^⑧图根特哈特认为，在自身意识理论史上，这两种可能性都有其代表人物，前一种可能性由康德所代表，后一种可能性则由胡

⑥ 有关亨利希和图根特哈特在自身意识问题上的争执和讨论，还可参阅倪梁康：《自识与反思——近现代西方哲学的基本问题》，商务印书馆，2002年，第三十二讲；郑辟瑞：《亨利希与图根德哈特的自身意识之争》，载于《现代哲学》，2010年，第1期。

⑦ 参阅 E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, a. a. O., S. 51。

⑧ 这里似乎还存在着第三种可能性，即x和z分别被视为两种不同的“自我”，即“一种自我表象另一自我”，但这种看法是荒唐的，因为此处谈论的是“自身”意识，如果这两种自我是不同一的，如何还能谈论自我对其“自身”的意识？实际上，我们马上会看到，图根特哈特对这里的、由胡塞尔所代表的第二种可能性也提出了类似的批评。

塞尔所代表。这一点是我们这里关注的焦点，后面还会再回到这个问题上来。

至于 x 和 z 这二者同一的情况，即 $x = z$ 的情况，也有两种可能性。人们要么将 x 和 z 同时视为“自我”，要么将 x 和 z 同时视为“ φ ”状态。也就是说，1) “自我表象自我”；2) “意识状态表象意识状态”。图根特哈特将费希特视为前一种可能性的最重要代表，而将布伦塔诺视为第二种可能性的代表。以亨利希为代表的海德堡学派也是从一开始就拒绝了 $x \neq z$ 的模式，而致力于假定 $x = z$ 的理论。

限于篇幅，我们这里当然无法进一步展开图根特哈特的论述，但是可以简要提及的是，图根特哈特的论证策略是，首先赞同亨利希和海德堡学派对于 $x \neq z$ 的模式拒绝，进而集中火力批评了亨利希所假定 $x = z$ 的理论，最终表明无论是 $x \neq z$ 的模式，或者是 $x = z$ 的模式，它们的根本问题都在于“表象”上，正是对“表象”的诉诸，使得这里所提到的各类传统自身意识理论都不可避免地陷入了循环困境。像亨利希和海德堡学派那样纠结于 x 是否与 z 同一根本上是无济于事的，只要 x 和 z 一方面被从整体性的“我 φ ”中切割为“我”和“ φ ”，另一方面连接 x 和 z 的谓词是“表象”的话。而他恰恰是从如下两个方面开始突进，继而提出其根本性的替代方案的：1) 将被切割开来的“我”和“ φ ”重新规整为“我 φ ”，2) 彻底拒斥“表象”作为谓词。这一方案就被表达为：“我知道，我 φ ”。

我们回过头来看这里图根特哈特对于胡塞尔的批评。他将胡塞尔的现象学的（主要是《逻辑研究》第一版中的）自身意识理论归为 $x \neq z$ 的模式第二种情况，即“一种意识状态表象另一意识状态”。在他看来，胡塞尔在那里以一种“极端、未被污染的形式呈现出来的内感知学说”阐明了这一点。 x 和 z 都是体验，不过是不同的体验。每一个体验都可以被第二种“同时的”体验，一种“内感知行为”所表象。但是“这种理解的弱点是显而易见的。根据这种理解，一个体验 a 表象另一个体验 b ，但究竟在什么意义上这种情况可以被宣称为自身意识呢？”^⑨ 简单来说，图根特哈特对于胡塞尔的批评主要在于，在一种表象的视角下，与体验 b “同时”的体验 a 对于这个体验 b 的“内感知”是如何可以被视为自身意识的？

这里的关节点在于两个方面：一方面，胡塞尔这里的“内感知”是不是一种主—客体关系意义上的“表象”？另一方面，胡塞尔这里是否预设了 $x \neq z$ ，或者体验 a 和体验 b ？

图根特哈特这里所依据的是胡塞尔在《逻辑研究》第五研究中所谈论的三种“意识”概念中的第二种意识概念。在那里，胡塞尔宣称：这第二种意识“就是人们所说的那种（无论是在一般情况下，还是在某些类别情况中）伴随着现时体现的体验并将这些体验作为其对象而与之相联系的‘内感知’”^⑩。胡塞尔对这一种“意识”概念的界定常常会引起误解，比如在图根特哈特这里，这主要源于他的相关表述。

这里的困难之处在于这样两组表述：一方面是“伴随着现时体现的体验”，另一方面则是“将这些体验作为其对象”和“内感知”。根据胡塞尔，在现象学还原以后的意识流（或体验流）中，存在着两种类型的“被体验到的存在”：“体验的抽象要素”和“体验”本身。胡塞尔说：“随着这些体验在其整体上和在其具体的充盈中被体验到（erlebt），构成这

^⑨ 参阅 E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, a. a. O., S. 52f.。

^⑩ Hua XIX/1, A 333/B, 354. 本文所引胡塞尔文本分别参考了倪梁康、王炳文等先生的中译本，特此致谢。时有改动，不一一注明。

些体验的各个部分和抽象要素也一同被体验到，这些部分和要素是实项的意识内容。”^① 单以“感知”为例，比如我们现在感知眼前的电脑，胡塞尔这里说的是，只要这个对电脑的“感知”行为本身“在我们的意识中发生”，它就被我们“体验到”的，它也就是一个“体验”本身。对电脑的感知行为本身的被给予方式与电脑的被给予方式有着根本的不同，前者是“被体验到”的，后者则是“被感知到”的；而随着这一感知行为的“被体验到”，构成这一感知行为的“各个部分和抽象要素”也一同“被体验到”，比如此处例子中的电脑的那些面，那些感觉材料等等。这里实际上出现了一种新的要素，即感知行为的“抽象的、杂多的感觉材料”，它们也是“被体验到”的。那么，根据上面胡塞尔的界定，第二种意义上的意识就是指一种对所有在体验流中现时体现的体验的、伴随性地把握到，它既包括对“体验的抽象要素”（比如，电脑的感觉材料）的把握到，也包括对“体验”本身（比如，对电脑的感知）的把握到，而且这种“把握到”意味着一种“将这些体验作为其对象”的“内感知”。换言之，按照这里的表述，我们既可以把“对电脑的感知”作为一个对象进而“内感知”这个“感知”行为，同样也可以把“电脑的感觉材料”作为一个对象进而“内感知”这些“感觉”材料。

我们知道，前一方面在胡塞尔的现象学中毫无问题，此处的对象化的“内感知”无非意味着一种“反思”，从素朴地朝向电脑（对其感知）转而进行一种目光的别转，一种对感知及其内容的“反思”或“内感知”完全是可能的。相反，这样一种描述的方式在后一方面，即在涉及到“体验的抽象要素”时，会带来巨大的困难。

在胡塞尔这里，如果“体验的抽象要素”主要标识的是一个行为之因素或内容（感性材料）的特征，那么它们就只能“被体验到”，而始终不会“具有被感知性”，不会“具有感知客体的被给予性特征”。因为它们都是“‘单纯的’或者前现象的体验的存在：整个素朴的感知和在此之中的一切组成成分（比如感觉材料、注意、统觉）是被体验到的，并且单纯被体验到”^②。但是，“‘体验’并不意味着对象性—拥有（Gegenständlich-Haben），并且以这种或者那种方式‘指涉’此对象性，由此以这种或者那种方式表态等等，而是说，它意指一切现象学上在现象学时间的关联体中‘可发现之物’（Vorfindlichkeiten）以及也许是‘已被发现之物’（Vorgefundenheiten）的统一体”^③。因而在此之中包含着“前客体的、非对象性的”存在，这种“前现象的体验的存在”本身是“被体验到”的，而且是一种“单纯的”、“非对象性的”同时伴随着这些现时体现的体验本身的“被体验到”。

在1901年的《逻辑研究》中，除去上面提到的、易生误解的“内感知”的表述，胡塞尔也选用较少误解的“内意识”（inneres Bewusstsein）来标示这种“被体验到”，而在《逻辑学与认识论引论》（1906/1907年）以及《内时间意识现象学》中则更为妥帖地将之称作“原意识”（Urbewusstsein）^④。因此，胡塞尔此处所界定的第二种“意识”概念在根本上就不会意味着一种对象化的“内感知”，而是指伴随一切体验进行之本身、并对此体验进行自

① Hua XIX/1, A 326/B₁ 348.

② Hua XXIV, S. 244.

③ Hua XXIV, S. 247.

④ Hua XIX/1, A 332/B₁ 354; Hua XXIV, S. 247; Hua X, S. 118ff., 124ff.; 也可参阅：倪梁康：《自识与反思》，第389—399页。

身的一种非对象化的“原意识”，它与亨利希和海德堡学派那里的伴随性的、前反思的、非对象性的“自身亲熟”指的是同一种现象学事实。

那么，这种“原意识”不仅是这些本身不能被对象化的“体验的抽象要素”的被给予方式，同样也是那些“体验”（感知）本身的被给予方式。特别之处只是在于，后者不仅仅是“原意识到”的，它还通过“反思”被“对象化”。简言之，“感觉材料”是被“体验到”（“原意识到”）的，而“感知”则既可以被“体验到”（“原意识到”），也可以被“反思”所把握。

如此说来，尽管胡塞尔在《逻辑研究》中所使用的概念和表述（比如“内感知”、对象等等）常常会带来误解，但是胡塞尔在那里所要表达的意思却是明确的。我们在意识流的进行之中，可以伴随性地、非对象化地、前反思地“原意识”或“内意识”到意识或体验的行进本身。因此，这样一种“原意识”或“内意识”也就是一种严格意义上的“自身意识”（与“自身认识”相对），这里所说的“自身”就是指意识或体验自身，“自身意识”就是意识或体验本身在其“流动”的同时被“非对象化地”、“伴随性地”意识到。这样一种“原意识”或“内意识”（以及带有歧义的“内感知”）在根本上不是一种对象性的“感知”或“表象”，所以，图根特哈特批评中的第一点是不能成立的。或者也可以说，图根特哈特努力以一种“非表象”的语言分析的方法来代替胡塞尔这里的“内感知”本身并非一种“表象”，而是另一种的“非表象”，或者更好地说是一种“前表象”。

基于此，胡塞尔这里存在的就不是一个第一性的意识行为之进行（体验 a），而后有一个新的、第二性的意识行为（体验 b）对之进行对象化的表象，事实上，这里只有一条意识流，在此意识流进行之中，对此意识流之行进的“原意识”或“内意识”是这个意识流自身之中不可分割的要素，而且，正是这一伴随性的、不可分割的要素本身才使得那样一种随后的对象化的、反思性的“体验 b”得以可能。就像耿宁曾借用瑜伽行派的比喻所做的说明那样，意识进行与其伴随性的原意识之间的关系并非像刀（刀可以切割它物，但不能切割自己），而是像灯（灯可以照亮其他物，同时也照亮它自身）。^⑮就此而言，并非像图根特哈特所说的那样，胡塞尔在 $x \neq z$ 的模式下探究自身意识，实际上，胡塞尔与亨利希和海德堡学派（当然还有布伦塔诺等）一样是在 $x = z$ 的模式下讨论自身意识的。而且，不同于图根特哈特对论题化的、命题化的自身认识的强调，胡塞尔这里所谈的仍然是一种严格意义上的前反思的、非论题化的“自身意识”或“原意识”，是“非本我论的”，或者说，在这里并不需要一个对“自我”的预设。这一点无疑使之更为接近亨利希的“自身亲熟”的立场。

二

但是，与亨利希和海德堡学派不一样，胡塞尔并没有仅限于前反思的维度，事实上，“反思”的维度才是其现象学的重中之重。换言之，图根特哈特对于海德堡学派的批评不会适用于胡塞尔，胡塞尔并没有放弃反思，更没有勾销或窄化传统的自身意识理论的主题。胡塞尔在 1913 年重新开始讨论“纯粹自我”，那么，他又是如何来谈论“我”的给予性的呢？

胡塞尔在这里使用了图根特哈特和海德堡学派都视为“循环”困境之同等物的“反思”

^⑮ 参阅耿宁：《胡塞尔哲学中的自我与自身意识》，张任之译，载于耿宁：《心的现象》，倪梁康编，商务印书馆，2012 年，第 216—218 页。

概念。甚至我们也可以说，胡塞尔发展了一种现象学的自身意识理论的反思模式：纯粹自我和人格自我都是一种反思的自身统觉的对象。^{①⑥}“每一 cogito（我思）的本质中一般都包含着如下这一点：一个被我们称作‘自我—反思’（Ich-Reflexion）的新的类型的 cogito 在原则上是可能的，这个新的 cogito 在之前的、自身现象学地变化着的 cogito 的基础上把握到该 cogito 的纯粹主体”^{①⑦}。显然，胡塞尔这里将一种与意识流行进之中的、自身流变着的“我思”相比而言是新的类型的“我思”，也就是一种次生的、第二性的“我思”称作“自我—反思”，正是在这一“自我—反思”中，纯粹自我作为对象而本原地被给予。无论是那些自我在其中现时地生活着的“突显的”意识体验，还是那些自我非现时地生活着的“背景”意识，所有这一切都是在“反思”中被认识到的。正是反思使得我们通常意义上所说的作为现象学研究对象的“纯粹意识领域”被给予出来。

这里的这种新型的“我思”，并不仅仅是指“自身感知”，实际上也是指那些“相应的自身把握之变式的可能性，即一种自身回忆、自身想象等等的可能性”^{①⑧}。简言之，这样的一种第二性的、新型的“我思”或“自我—反思”是一种对象化的意识，在它之中，纯粹自我自身被给予。当然人格自我同样也在这种反思中被把握到。

那么，现在的问题就在于，这样的一种“自我—反思”对“自我”的对象化的把握的现象学本质结构是怎样的？它是否还会陷入传统自身意识“反思”模式的循环困境之中，或者说，它如何规避这种循环困境？

我们可以从两个方面来回答这里的问题：首先是这种对象化的“自我—反思”和“原意识”之间的关系，其次是这种“自我—反思”本身的结构。

前文提到，传统自身意识理论反思模式意味着一种“主我‘反思’客我”，它陷入循环困境的症结主要在于，如果要避免一种无限回退，人们需要确知这个进行反思的“主我”是如何把握到自身的。根据胡塞尔的现象学的自身意识理论，就像在亨利希和海德堡学派那里一样，在意识流行进的同时存在着一种伴随性的“原意识”，它是前反思的、非对象化的。正是这种原意识或自身意识使得一种“意识流的自我极化（Ich-Polarisierung）”得以可能，因为自我在这里首先意味着一种“与格的我”（mir）^{①⑨}，是“ego cogitio”中始终“在着”的、构成一种“归化”的“自我极”（它既可以指一种形式的、空乏的自我极，也可以指一种个体性的、人格的习性极）。因此，恰恰是在这种“原意识”之中，“活生生地意识”非对象性地“亲熟”其自身。这种“原意识”始终是第一性的，它构成了随后一切类型的“反思”或“自身把握之变式”赖以可能的基础。“自身感知是一种反思（纯粹自我的自身反思），并且就其本质而言预设了一种非反思的意识”。^{②⑩}换言之，在胡塞尔这里，一

^{①⑥} 参阅 Hua IV, S. 247f.。

^{①⑦} Hua IV, S. 101.

^{①⑧} Ibid.

^{①⑨} 所谓的“与格的我”，在这里意味着，意识体验流本身的一种自身给予方式，或者一种意识向着自我的极化，或者意识流的一种第一人称的被通达方式。自我，无非意味着意识流的一种同一化，而这种同一化首要在于意识的第一人称的自身被给予性的方式。需要注意的是，这里的意识流的同一化（Identifikation），不同于意识流的统一化（Einheit）。在胡塞尔那里，后者是由意识流的双重意向性来保证的（参阅 Hua X，第 38、39 节）。

^{②⑩} Hua IV, S. 248.

种第一性的原意识为其后的、次生的“自我-反思”奠定基础，因此在传统自身意识理论中反思模式的那种困境就消除了。“反思”并非是全然不好的，只要它不去“僭越”它自身的本质。

不仅如此，如同图根特哈特一样，胡塞尔也正是在对这种“自我-反思”的本质结构的 phenomenology 考察中探究了“自我”的问题，从而也避免了像图根特哈特所批评的海德堡学派那样勾销了“传统自身意识理论”中的“自我”这一重要维度。

问题是，在胡塞尔这里，这种“自我-反思”的现象学结构怎样？或者说，这种反思的对象是什么？是孤零零的“我”，孤零零的“ φ ”，或是一个整全的“我 φ ”？在20世纪20年代初的《第一哲学》讲座中，胡塞尔给出了明确的答案：由于现象学还原的这种“加括号”，“我获得了我的如其真正地和纯粹地在自身中存在或曾存在那样的作为体验的‘我感知’。我获得它作为我的超越论的主体性的成分，这种超越论的主体性从它那个方面说，只应该是自我和自我生活，如其在自己本身中和为自己本身所是的那样”^①。在这里，胡塞尔告诉我们，借助于一种现象学的悬搁，即我们不去管世界存在还是不存在，仅仅去关注那些自我在其生活中对于世界的经验，我们所获得的就是一种“我感知”的体验，在这种体验之中，世界作为一种现象作为一种意识被包含在内。

我们可以举一个具体的例子来看胡塞尔这里试图表达的意思。比如，当我走近文科楼，我素朴地、直向地观察它，继而获得对它的感知。在这里，我们可以发现，当我专注于文科楼时，我是以一种“自身迷失”（Selbstverlorenheit）或者“忘却自身”（selbstvergessen）的方式进行感知的，也就是说，我完全投身于对这栋楼的打量、观察中，“自我”并没有凸显，它“迷失”了。但是这里所说的“迷失”主要是指它没有被主题性的关注到，事实上，就像胡塞尔对于“注意意识”（attentionales Bewusstsein）的强调那样，在这种意向性的“感知行为”中，“自我”始终是现时地生活着的。那么，在这里的这个对文科楼的专注感知的例子中，这个意识行为的根本结构就是一个三重体：本我—我思—我思对象（ego-cogito-cogitatum）^②。它包含着一个始终“现时地”生活于其间、但又“自身迷失”了的 ego（我），一个具体的进行着的感知（cogito）以及与之相关的 cogitatum（被感知到的对象，文科楼）。就此而言，一个当下意识行为的现象学的本质性结构的“独一无二”之处就表现在语法上的“主语—宾语—述谓”中。^③

现在，这个对文科楼的关注的感知行为在“自我迷失”之中“流过去了”，我开始尝试“回过头来”“反思”我刚才的行为，那么，我们会发现，在这个（后）“反思”的行为中成为对象的究竟是什么？它不是文科楼（我思对象），它也不单单是感知行为（我思），它更不会那个“自身迷失”的我，而毋宁说，构成（后）“反思”行为对象的是刚刚流逝过去的那个“三重体” ego-cogito-cogitatum，那个语法上的“主语—宾语—述谓”。这里我们发现了胡塞尔现象学进路与图根特哈特的语义学进路的惊人的一致之处，这里的“三重体”，这里的语法上的“主语—宾语—述谓”不就是图根特哈特所强调的那个整全的、不该被切割的“我 φ ”吗？很显然，并不是像图根特哈特所理解的那样，任何“自身意识”理

① Hua VIII, S. 87.

② 参阅 Hua I, S. 28。

③ 参阅 Hua VIII, S. 88。

论的意识哲学的进路,或者说“自身意识”的“表象”模式都会纠结在“主我”和“宾我”(mich)这样的分裂中,都会纠结于对“我 φ ”的不合宜的切割中。胡塞尔的现象学的意识哲学进路恰恰坚持了对“反思”之对象的整全性的把握,在此意义上,我们完全可以说,现象学反思的对象就是一种“我 φ ”,但它首先是一种前语言的整全的“我 φ ”。

在现象学的反思中,“我”作为反思的自我执行了一种“反思—返向抓取”(zurückgreifen),藉此而将那个素朴的已经流逝的感知行为和忘却了自身的自我重新“发觉”出来,也就是说,恰恰是在这种反思之中,在这种“后发觉”(Nachgewahren)之中,这个进行着反思的“我”“拥有了我在‘我感知’这个行为中的再次出场,在这种再次出场中,我使那个忘却自身的自我和先前未被感知到的‘我感知这栋房子’变成我通过把握而指向它的被感知内容”^②。正是反思,使得之前的那个意识行为本身(我对文科楼的感知)成为了对象(这个意识行为之三重体在之前并没有被感知到,在之前被伴随性地、前反思地、非对象化地“原意识”到的只是意识行为体验),而不是直接将这个意识行为的对象(文科楼)取过来作为反思的对象,而且,也正是反思,使得在之前那个意识行为之中“自身迷失”的自我得以“再次出场”,并且是在这个三重体之中的出场,或者说,反思使得这个原本自身迷失的自我被激发出来成为可被把握的。所谓的“自身认识”或者“自我—反思”恰恰就始终是在对所有那些“三重体”的反思性抓取中,获得对这个“自我”的理解和认识的,哪里存在对一个孤零零的“(宾)我”的反思或认识呢?

问题看起来已经很清楚了,一种现象学的自身意识理论的“反思模式”,在根本上就是通过对前语言的整全的“我 φ ”的“反思—返向抓取”来把握、认识“我”的。这种“反思模式”如果用语言表达出来就是:“我反思,我 φ ”。如果说,在图根特哈特那里,“认识的自身意识”理论一方面强调的是不同于“客体知识”的“事态知识”,另一方面强调的则是不同于“客体表象”的“事态表达”,那么,在胡塞尔这里的这种现象学自身意识理论的反思模式强调的也同样不是“客体知识”和“客体表象”,而毋宁说是“事态知识”和“事态反思”。

但是,与图根特哈特试图通过分析我们是如何使用“我知道,我 φ ”这样的语言表达的语义学进路来探究“自身意识”现象绝然不同,现象学的进路最终诉诸的是我们的直观、明见性和自身被给予性。套用胡塞尔一段对现象学之“无可比拟的作用”的强调的话来说,使得“自身意识”现象得以有效探讨的,“不是一个从语言概念中跃出的思想,一个远离直观的构思游戏,而是一种直观地取材于现象学的被给予性的研究”。^③

三

从总体上来看,尽管“海德堡学派”和图根特哈特都在“自身意识”的名下讨论问题,但他们对于这一概念的两个组成部分(“自身”和“意识”)都有着不同的理解。唯一共同的地方只是在于他们的出发点,即拒绝将“自身”理解为“自我”。双方后续的发展则鲜有交集。在亨利希这里,“自身”意味着“活生生的有意识的生活”自身,“意识”则意味着

^② Ibid.

^③ 参阅 Hua XXV, S. 80f.。有关于此,也可参阅汉斯·莱纳·塞普:《现象学是如何被动机促发的?》,余洋译,载于《广西大学学报·哲学社会科学版》,2014年第4期。

对这种“自身”的前反思、前课题化的“亲熟”；而在图根特哈特那里，“自身”则是指“我 φ ”（一种可以命题化的“我的如此这般的状态”），“意识”则是一种论题化乃至命题化的“认识”或“知识”。

“海德堡学派”和图根特哈特也分别提供了走出传统自身意识理论“循环”困局的不同模式或方案，但他们的模式并不像他们自己所认为的那样完全对立，而是可以相互补充。在对（广义的）“自身意识”的探究中，人们不仅需要规避或解决传统模式的循环困境，比如像海德堡学派那样区分“前反思的”和“反思的”维度，并借此而强调一种“非对象化的”自身亲熟，同样也需要强调反思的维度，图根特哈特式的语义学的解释方式的确可以更好地处理“反思层面的”自身意识（自我意识）问题。基于这一突破性贡献，图根特哈特坚决拒斥“直观”的方法，而坚持“语言分析”的方法，坚持认为只有采用语义学的解释方法，才能真正避免自身意识理论中的“循环”。因此他将其研究自身意识理论的代表性著作《自身意识与自身规定》一书的副标题标示为“一项语言分析的解释”。

相比较而言，图根特哈特的语义学的进路在论题域方面的确要比“海德堡学派”（至少是第一代“海德堡学派”）更为宽广，而且，不同于他之前的众多语言分析哲学家，图根特哈特借助于语义学的方式探究了传统哲学的诸多核心问题，也使得传统问题的层次、困难和表述更为清晰化。具体到这里的“自身意识”问题，通过对“我知道，我 φ ”这一结构的强调，图根特哈特确实使人们能够更为恰当地把握住命题化的“自身认识”的结构，这一点是他超出早期“海德堡学派”的地方。

然而，诚如“海德堡学派”对于图根特哈特的反批评那样，一方面，在拒绝了一种“前反思”的“自身意识”的先天可能性以后，这样一种命题化的“自身认识”如何能够摆脱“循环”的困境？另一方面，这种语义学的方案在根本上预设了所有（意向性的）意识都是命题性的^⑥，那么在这样一种意向性的意识和命题性的表达之间的关系又如何？前一个方面主要质疑的是图根特哈特的语义学进路是否能够走出传统自身意识“循环”困局的问题，这是本文关注的重点。后一个方面则在根本上质疑图根特哈特这种与意识哲学相对的、语言哲学的出发点。这一哲学根本出发点上的争执在当代的最主要形态就是在语言哲学与现象学之间的争执。事实上，对现象学、特别是胡塞尔现象学的批评的确也构成了图根特哈特引入其语言分析哲学的起点。^⑦

我们已经看到，胡塞尔的现象学事实上既为我们提供了一套“意识流”之“自身”的现象学描述，同时也为我们提供了有关“自我”的现象学理论。换言之，一门广义的现象学自身意识理论既包含着前反思的、非对象化的（狭义的）“自身意识”或“原意识”维度，也包含对象化的、反思性的“自身认识”维度。

不仅如此，胡塞尔还强调，后面这种第二性的、反思性的维度始终要奠基在前面那种第一性的、前反思维度的基础上，前反思的“原意识”是一切类型的对象化的反思得以可能的的基础。正是基于“前反思的”和“反思的”这两个维度的区分与突显以及这两个维度之间奠基关系的强调，胡塞尔现象学的自身意识的“反思模式”避免了传统自身意识理论的

^⑥ 参阅 E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, a. a. O., S. 20。

^⑦ 参阅 E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a. M., 1976。限于本文的主题，我们主要关注的是前一方面，后一方面则无法展开。

循环困境（主要是前文论及的传统理论反思模式的两个困难的第一个方面）。同时，胡塞尔这里的反思也并非传统的模式，而是与图根特哈特的语义学模式相对应的意识论的模式。通过现象学的研究，他清楚地揭示出反思的本质性结构，从而使得传统理论反思模式的基本困难得到解决。

但是，如果我们这里将现象学的自身意识理论的反思模式规定为“我反思，我 φ ”的话，那么，我们还得面对 M. 弗兰克（M. Frank）对图根特哈特的“我知道，我 φ ”所提出的那个质疑，那个在图根特哈特的语义学进路中无法应答、乃至他认为无需应答的质疑：在“我知道，我 φ ”（以及“我反思，我 φ ”）这样的表达中，在主句“我知道”（或“我反思”）和从句“我 φ ”中，索引词“我”两次出现，它们之间的同一性是如何保证乃至得到论证的？^② 它类似于前文论及的传统理论反思模式的两个困难的第二个方面。

让我们再次回到前面的那个例子上去。我忘却自身地专注于对文科楼的感知，“而后”我“反思—返向抓取”、“后发觉”之前的这个包含着忘却自身的我、这个“我”的专注的感知行为及其对象的“三重体”。从这些表述中，人们很容易理解一种在之前专注于感知行为的“我”和“而后”进行反思的“我”之间的“在时间上的分离”。我们如何能说，这两个在时间上分离的“我”是同一个我呢？胡塞尔说，分离不代表着一种绝然的无关，人们首先需要避免两个论证方面的歧向。

首先，这种“分离”不是必然的，因此，我们没有理由以时间上的分离作为根据来否定我的同一性。反过来也可以说，我们也完全无需在论证中尝试解决分离的困难来论证同一性。这里所说的“时间上”的分离与否都涉及一种外在客观时间，它与内时间意识无关。比如，如果我持续观察这栋楼房，也就是说，我始终在反思和直向的观察行为之间来回变换，那么，在这个活生生的现在，“我以共实存的方式拥有了双重化了的自我和双重化了的自我—行为；就是说，拥有现在连续地观察这栋房子的自我，和实行下面这个行为的自我：即‘我意识到我连续地观察这栋房子’，而这个行为可以用下面这种方式表示：我观察这栋房子。”^③ 换言之，我们完全可以不分离地就把握到“双重化了的自我”，对同一性的追问，恰恰是指向这里的“双重化”的，即便不分离，人们仍然得面对前述弗兰克的质疑。

其次，在反思之中，先前忘却自身的自我被反思激发起来，但是同时，在现在进行的这个反思活动中，它重又是一个意识的“三重体”，在其中，当我专注于被反思的对象时，这个进行反思的“我”又是“自身迷失”的。我们如何把握这个“我”呢？胡塞尔说，我们需要一个更次生的、或者更高阶的反思行为。对这个反思行为的对象“三重体”，我们可以描述为：我意识到“我感知到这房子”。此处的 cogito 变成了“意识到”，cogitatum 则是“我感知到这房子”，ego 还是作为主语的这个“我”。对这个更次生的、或者更高阶的反思行为本身的描述就会变成：我知道，我意识到“我感知到这房子”。那么人们当然会继续追问，对这个主句中主词我的把握呢？胡塞尔肯定了一种继续下去、乃至无限的“反思”的“可能性”。这不就是传统自身意识理论反思模式的循环困境中的“无限回退”的问题吗？这个问题能否置现象学的自身意识理论于死地呢？胡塞尔会告诉我们，当我们试图这样论证

^② 参阅 M. Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, a. a. O., S. 79f.; 以及 M. Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, a. a. O., S. 423f.。

^③ Hua VIII, S. 89.

或否证的时候，实际上我们又走上了一条新的歧途。因为这里被他所肯定的可将反思“无限”地推延下去，只是一种可能性。现象学在这里保持了它的本质科学的本色，一种无限推延下去的“反思—返向抓取”的可能性是永远存在的，但这样的“无限回退”不是所谓的经验—事实科学的考察，而仅仅是一种“自由的想象变更”，正是在这种有着无限可能的“自由想象变更”中，那个作为常项的本质可以被我们把握到，也就是这里的“自我—反思”行为的本质一般性被我们直观到。所以，人们完全没有理由以这样一种可能的、可无限推延下去的“我”的无限之链来否证“我的同一性”的不可能性。

那么，如果我们不走上这两条可能的歧途，事情的真正解决又在哪里呢？基于现象学的明察，我们明见到，我们的意识流始终是流动着的，但它也始终保持为一，在内时间意识的维度上说，直向的感知行为，而后的反思行为，乃至处在可能性中的无限的反思行为，的确确有着一种内时间意义上的演替，然而“自我”却不在这儿，自我并不实项地存在于这个意识流之内，当然它也就不生活于这种演替之中，所谓的自我在时间上的“分离”根本上是在客观时间的维度上说的，它无关于内时间意识层面的事情本身。同时，“自我”又一直在着，而且是“在数值上”同一地在着，变换不居的是体验，“自我”则始终保持为一。这只是因为，这里的“自我”在首要的意义上是“与格的我”，无论是感知行为、反思行为，甚至是可能的、无限推延的反思都以一种特有的方式被给予“我”，或者被“我”所通达。在这里，没有多个或者无数个我，我始终只是在“ego-cogito-cogitatum”中的同一个 ego。同一性的问题，根本上是“极化”的问题。“我看到，我本身能够将我自己作为在更高的反思中进行概观的自我建立起来，我能够在明见的综合同一化中意识到所有这些行为极的以及它们由情况决定的存在方式之多样性的同一性。因此我说：在这里我到处都是同一的，我作为反思者是同一的，它在以后的把握中被理解为是未被反思的，它作为对自身进行感知者，将我看成是例如对房子进行感知者，如此等等”^⑨，这个“我”是我永远都无法勾销的我，如影随形……

这正是意识自身所葆有的令人讶异的事实，而现象学的自身意识的“反思模式”所尝试的恰恰是将这种奇特的意识景象展现出来，哪里还存在着什么循环的困境呢？

总之，以亨利希为代表的“海德堡学派”和图根特哈特都将传统自身意识理论的困境判为“循环”困局，双方又都为摆脱“循环”困局而另辟蹊径，但又都被对方驳斥为仍身陷其中。似乎，“循环”困局要么成了对传统自身意识理论或当代自身意识理论异己立场批评的利剑，要么成了当代自身意识理论所竭力规避的标签。毫无疑问的是，自费希特以后，“循环”这个字眼与自身意识理论紧紧联系在了一起，但“循环”是否真的是一切自身意识理论无法逃脱的宿命？

事实上，由海德堡学派和图根特哈特所提供的走出传统自身意识理论“循环”困局的不同模式或方案，在根本上并不完全对立，而是可以相互补充的。在对广义上的“自身意识”的探究中，我们需要同时在“前反思的”和“反思的”两个维度上着力，海德堡学派的“自身亲熟”关注的是前一维度，而图根特哈特式的语义学的进路则更多强调的是后一维度。

然而，在对后一维度的强调中，图根特哈特坚决拒斥了任何“意识哲学”进路的可能

^⑨ Hua VIII, S. 91. 着重号为笔者所加。

性。在其语义学的解释框架下，只要胡塞尔的现象学依然强调反思、内感知等直观方法，现象学在探究“自身意识”问题时就根本无法摆脱循环困局。图根特哈特曾经宣称胡塞尔的现象学已经被分析哲学所超越。把这一宣称放到我们问题的语境中来，他也一定会认为，胡塞尔对“自身意识”的现象学研究已经被其对“自身意识”的“语言分析的解释”所超越。但问题是不是这样？

我们已经看到，尽管图根特哈特的这项对“自身意识”的“语言分析的解释”发表于1979年，但是它对胡塞尔的讨论和批评仍然仅仅依据于胡塞尔1901年的《逻辑研究》，而对发表于20世纪60年代前后的《第一哲学》（1959年）和考证版《内时间意识现象学》（1966年）等视而不见或者避而不谈。但正是在后面的这些著作中，胡塞尔对“自身意识”的现象学研究才得到较为系统的展开。

在这里，胡塞尔的现象学向我们展示了，“我”是如何“前反思”地知悉“我”，又是如何“反思地”把握到“我”的，以及根本上，这个“行反思”的“我”意味着什么？它自身的统一性是如何获得的？如此等等。胡塞尔的现象学进路不正体现着对海德堡学派和图根特哈特这两种立场的综合吗？尽管是以其本己的方式（“原意识”和“我反思，我 φ ”）的一种“预先”的综合。而且，正是在对“原意识”和“反思”二者之间的奠基关系的明确和强调中，传统理论的“循环”被勾销了。

实在说来，图根特哈特语义学的激进路线对当代“自身意识”理论贡献亦颇为显著。然而，他对20世纪60年代前后发表的胡塞尔系统的现象学进路的“视而不见或者避而不谈”却使他错失更多。在一定意义上，本文的工作可被视为：在更为整全的胡塞尔的立场下，对图根特哈特的“自身意识”的语义学进路或“语言分析的解释”的一种“现象学式”的回应。

（作者单位：中山大学哲学系，中山大学现象学研究所 责任编辑：李 理）

· Abstracts of Main Essays ·

Analyticity and Puzzle about Belief

Ye Chuang

Various types of sentences, when they lead to puzzle about belief, are different, this fact supporting the thesis that analytical sentence or proposition exists. To reach the aim of theory, argument adopted is as such; first, according to the subjective and objective translating principles, consider notional words of variety, from ordinary objects to artificial words and even words such as bachelor and it is possible for the sentences including these words to produce the puzzle. Consider the normally synthetical and analytical sentences and find that with mere analytical sentence Kripke's puzzle will not be constituted. Secondly, argue that between, on one hand, non-distinction between analysis and synthesis, and, on the other hand, no essential distinction among the possibilities of various sentences to produce puzzle about belief, is there relationship like implication. Since demonstrated that there is substantial difference among the possibilities of analytical and synthetical sentences to producing this puzzle, it resulted in existence of analyticity.

Is "Der letzte Gott" Heidegger's Christ?

Lin Zichun

In Heidegger's *Beiträge zur Philosophie*, "der letzte Gott" is the shortest but critical section, often arousing scholars' interest but obscurities. In comparison with other works, George Seidel suggests that *Beiträge zur Philosophie* contains Heidegger's christology and is spoken with respect to "der letzte Gott". First, this article introduces this controversial perspective. From the terms used in this work and the related contents, we find that Heidegger is probably inspired by thinkers like Bultmann and Schelling. But at the same time he also shows differences from their thoughts. Then this article examines Heidegger's thought from a broader developmental context to assess his theological concerns and noting the significance of reading Heidegger theologically against the modern condition. We can see that *Beiträge zur Philosophie* and his works of the same period is a discourse produced by a contemporary Western thinker in face of the modern turn. Thus traditional Christian doctrine is still its important reference but failed to complete his task. Philosophical discourse is also speechless when dealing with the issue of sacred in the shadow of secularization. Therefore a comparative approach may be a good means.

On the Mode of Reflection of Self-consciousness in Husserl's Phenomenology

Zhang Renzhi

Husserl had paid a special and particular attention on the essential theme of the traditional theory of self-consciousness in his phenomenology, much earlier than Heidelberg School and Tugendhat did. By the distinction of "primal consciousness" and "reflection", Husserl explores the core problem of the traditional theory of self-consciousness in two different dimensions. Through the clarification of the founding relation of primal consciousness and reflection, the phenomenology of Husserl develops a new "reflection mode" of the theory of self-consciousness, different from the semantic approach of

Tugendhat, which effectively avoids the circular dilemma of the traditional theory and does not narrow the problem domain of the traditional theory.

Aristotle on Intellectual Virtues

Nie Minli

There is a core problem in Aristotle's ethics which concerns the relation of intellectual virtues and moral virtues. The traditional intellectualist interpretations insist upon the core position and positive role of intellectual virtues in moral practices, but just normally and generally. They pay less attention to the particular relationship between intellectual virtues and moral virtues, and even less to the different roles of five kinds of intellectual virtues in the process of moral decision and their reciprocal relations. Just for the sake of this need, this paper, through deeply analyzing and commentating the text of *Nicomachean Ethics* VI, argues for the systematic connection which lies between all kinds of intellectual virtue, and especially discusses the special position and role of practical wisdom in correlating intellectual virtues and moral virtues on the one side, and the universal and the particular on the another side.

On the Elucidation of Aristotelian Theory on Virtues in *d-Hēwat Hekmtā* in Classical Syriac

He Bochao

Bar Hebraeus, a Jewish oriental philosopher and Christian theologian in 13th century, an erudite, to whom voluminous works are attributed. His splendid *d-Hēwat Hekmtā* (*Butyrum Sapientiae*) overviews totally all opera of Aristotle and his systematic philosophy. By his elucidation, the thread of Aristotelian logic, metaphysics, ethics, economics, politics and their theoretical frames are set forth distinctly and elaborately, where some obscurities are fully brought home. This work is a source indispensable for our research upon Aristotle and the ancient annotations about him. In it, the part on ethics, among others, the theory on virtue, is the most precious text in classical Syriac. Bar Hebraeus' hermeneutics contributes to fathoming the knowledge of virtue and vice in Medieval times (especially in East), in order to grasp the significance in the promulgation of Aristotelian thought eastwards.

The "Unfinished" Rhythm

Jiang Yuhui

There has always been some kind of ambiguity in Rousseau's critique of the Enlightenment. To figure this out, one of his central concerns (the correlation between individual and society) could serve as the main entry. Having put rationality into severe doubt, he's turned to sentiment for further insight. Based on the basic concept of "volonté générale", he argued against all kinds of "representation" (in politics as well as in art), only to take music to be the genuine emancipatory form. However, confined within his understanding of music, he couldn't really explain the internal motivation of the development of music. The consideration of the other two basic elements of music will shed a different light, which would lead us to a deeper understanding of the relationship between the Enlightenment and music.