

意识现象学如何谈论“意识”*

张任之

[摘要] 胡塞尔开创的现象学常常以“意识现象学”而名世,本文阐明何谓意识现象学所谈论的“意识”。在1901年的《逻辑研究》和1906年的《逻辑学与认识论导论》讲座中,胡塞尔都谈到了三种不同的意识概念,它们相互有交叠。综合来看,胡塞尔着重讨论了四种不同的意识概念:(1)意识作为自我体验的实项-现象学的统一,(2)意识作为对本己体验的“原意识”,(3)意识作为“意向意识”或“意向体验”,以及(4)意识作为“执态”和“注意意识”。这四种意识概念既相互区别又紧密联系,基本涵盖了胡塞尔现象学的主要议题,也展现了现象学(不同于心理学以及心智哲学)对于“意识”的基本理解。

[关键词] 现象学意识 意向体验 原意识 注意意识 [中图分类号] B516.52

在现代哲学和心理学语言中,“意识(Bewusstsein)”是一个极为常见的概念,也是一个充满歧义的概念。英国心理学家史卓特·萨瑟兰(Stuart Sutherland)甚至说“意识是个迷人但难以捉摸的现象;你无法明确地说明它是什么、它做什么或是它为何演化出来。关于意识的既有文献全都不值得一读。”^①尽管这样的说法过于极端,但或多或少也表达出有关意识研究的一个基本状况,即人们总是无法说清楚意识究竟是什么。对于意识本身的研究是当前心智哲学研究的重点之一,然而差不多一百多年前,在胡塞尔创立现象学的时候,其现象学就被冠以“意识现象学”的名号,那么究竟什么是意识现象学所讨论的“意识”概念呢?

实际上,在“意识现象学”的开山之作《逻辑研究》第五研究开篇,胡塞尔便关注了“意识”这个术语的多义性。他特别讨论了三个不同的意识概念:

1. 意识作为经验自我所具有的整体实项(reell)的现象学组成、作为在体验流统一中的各种心理体验的交织;
2. 意识作为对本己心理体验的内觉知(inneres Gewährwerden);
3. 意识作为任何一种“心理行为”或“意向体验”的总称。^②

* 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”(17ZDA033)的阶段性成果。

^① Stuart Sutherland, *International Dictionary of Psychology*, 2nd ed., Continuum, 1996. 转引自安东尼奥·达马吉欧:《意识究竟从何而来?——从神经科学看人类心智与自我的演化》,陈雅馨译,台湾商周出版社,2012,第11页。

^② Hua XIX/1, A 325/B₁ 346. 本文所引胡塞尔文献统一标注《胡塞尔全集》页码。Hua = Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Martinus Nijhoff, 1973ff.

在1906/07年冬季学期的《逻辑学与认识论导论》讲座中，胡塞尔也给出了对“诸种意识概念”的描述：

1. 意识作为体验；
2. 意识作为意向意识；
3. 意识作为执态，作为行为和作为注意意识的意识。^①

首先需要说明的是，胡塞尔在这两个文本脉络中都不是在对意识概念进行分类，好像这几个概念穷尽了“意识”这个术语；毋宁说，他首先要做的是展示“意识现象学”可能的论题域，对这几个他感兴趣的意识概念作出分析和说明，或者说，阐明在现象学上我们可以将意识理解为什么。

稍作比较，我们会发现，这两个文本脉络对于意识概念的讨论并不重合。1906/07年版本中的第一种意识概念与1901年版本^②中的第二种意识概念是对应的，而1906/07年版本中的第二种意识概念基本上对应于1901年版本中的第三个意识概念。也就是说，1901年版本中的第一种意识概念在1906/07年版本中并没有得到专门的处理，当然这并不意味着早期版本中的第一个意识概念在后来版本中没有得到关注。同样，1906/07年版本所多出的第三种意识概念也并不是全然没有出现在1901年的版本中。我们逐次来看这两个文本脉络所出现的四种不同的意识概念，即1901年版本中的三个意识概念加上1906/07年版本中的第三个意识概念。

一 意识作为自我体验的实项－现象学的统一

在这个意识概念的界定中，最为突出的概念是两个：“体验（Erlebnisse）”和“统一（Einheit）”。在笔者看来，后者与胡塞尔引入这一意识概念讨论的出发点有关，而前者则与意识现象学的广阔论题域相关。可以看到，在1901年版本中的三个意识概念的界定都使用了“体验”这一概念，我们甚至可以说，1901年版本是对体验概念的分疏，意识现象学在某种程度上就是体验现象学。

胡塞尔在《逻辑研究》中对于“体验”的理解首先是从现代心理学那里来的。按照胡塞尔的说法，无论是感知、想象、图像意识或称谓、判断等行为，还是快乐、悲伤、愿望或期待等，只要它们在意识中发生，它们就是“体验”。^③换言之，“体验”在这里是相当宽泛的，它可以指在我们意识中发生的一切东西。在这个意义上，我们也可以说，胡塞尔这里的“体验”表达的就是在意识中发生的一切笛卡尔意义上的“我思（cogito）”。看上去，这个最宽泛意义上的“体验”与最宽泛意义上的“意识”基本是完全对应的，甚至可以说，我们每时每刻都在体验着，只要我们是有意意识的，或者说，只要这个不停流动的意识持续给予着我。

这里似乎没有能够说出更多的东西。然而，紧接着胡塞尔开始对体验本身进行分层，这一分层更类似于定义，因而是穷尽性的。胡塞尔的确试图借着这种对体验的分层来谈论意识本身。在胡塞尔看来，当体验被我们“体验到（erlebt）”时，构成这个体验的各个部分或者说抽象的要素也作为“实项的意识内容”一同被我们体验到。^④我们可以借“事物感知”来说明。比如，我们“感知”到这棵树，根据胡塞尔的说明，只要我们对这棵树加以感知，那这个感知行为本身就被我们“体验到”，它就是一个“体验”。胡塞尔在这里区分出了两种不同的被给予方式，即“感知到的事物”的被给予，以及“事物感知”行为的被给予。前者（比如这棵树）是“被感知到的”，后者（比如对这棵树的感知行为本身）

① Cf. Hua XXIV, S. 243—252.

② 笔者只会在必要时区分1901年版的《逻辑研究》和1913年版的《逻辑研究》。

③④ Cf. Hua XIX/1, A 326/ B₁ 347.

则是“被体验到的”。然而，随着这一事物感知行为的被体验，实际上构成这一事物感知行为的“各个部分和抽象要素”也一同被体验到，比如这棵树的颜色、高度、它的那些面以及其他的感材料，等等。因此可以说，不仅感知行为是被体验到的，感知行为的那些“抽象的、杂多的感材料”也是被体验到的。

如此一来，如果我们将这个感知行为径直称作“体验”的话，那么这里出现的三个要素可以分别被称为“体验的抽象要素”（感觉素材）、“体验”（感知）和“体验对象”（感知的对象）。^①在这三个要素中，前两者都是“被体验到”的，或者说都是一种“被体验之存在（Erlebtsein）”，胡塞尔也称之为“被意识之存在（Bewusstsein）”。问题是，这两种“被体验之存在”的区别和联系是什么？它们之间的区别实际上涉及后面的第二、第三个意识概念。这里姑且按下不表。

它们之间的联系则将把我们带向第一个意识概念中的另一个关键词“统一”。无论是“体验的抽象要素”（“非意向体验”）的“被体验到”，还是“体验”本身（“意向体验”）的“被体验到”，它们都具有其时间延展，“比如，如果我，这个经验自我，进行感知，那么这一感知就具有其经验的延续，并且这一延续的每一相位自身在和任何其他的相位以及整个感知同样的意义上都是我的体验”^②。这里，我们恰好可以看到胡塞尔处理意识概念的出发点：现代心理学对其自身研究对象的界定。如果“体验的抽象要素”和“体验”本身都是“被体验到的存在”，那么它们就构成一个时间性的统一。在现代心理学那里，这种统一被视为心理个体的“具体意识的统一”，因而这种统一最终被附着在一个经验个体或者经验自我上。换言之，现代心理学的研究对象就是经验的自我及其具体的意识或体验，自我构成了这些具体意识和体验的统一。

然而，对于现象学来说，一旦“我们排除我们作为现象学家必须排除的东西”，也就是我们不再进行描述心理学的考察，而是进行纯粹现象学的考察，那么我们会发现，这些具有时间延展的“被体验到的存在”都成为一种“实项”的成分，而这些杂多的时间延展性的“体验”就构成了一条流动的“体验流”或“意识流”^③。那个原先作为“统一”之承载者的“经验自我”则被还原为这一统一的“体验流”或“意识流”本身，或者如胡塞尔借用休谟的术语所说的，成为各种体验的“交织”或“捆索（Bündel）”。第一种意识概念恰恰就意味着这样一种包含着“体验的抽象要素”和“体验”（或者说，包含着一切实项的“非意向体验”和“意向体验”）的“体验”总体或“统一”。

虽然看上去，这第一个意识概念和心理学意义上的“经验自我”只是隔着一层现象学还原，但是问题还不仅如此。尽管胡塞尔的确也将这第一个意识概念视为“现象学的自我”，但是这个“自我”不再具有心理学中经验自我所具有的那种统一性的功能，“在现象学上还原了的自我不是一个在杂多体验的上空飘浮着的怪物，相反，很简单，它与这些体验自身的联结统一是同一的”，现象学的意识统一本身并“不再需要一个特有的、负载着所有内容并将这些内容再次加以统一的自我原则”。^④换言之，“现象学的自我”并不意味着一种“意识的统一化”，胡塞尔在1913年《逻辑研究》第二版和《观念I》中重新迎回的“自我”，与那个在1901年被他所拒斥的“自我”，其实并不是同一个自我。起初他所拒

^① 后面我们会看到，这三个要素分别可用胡塞尔的术语称作“非意向体验”“意向体验”和“意向体验对象”，前两个层面构成了“实项”的“体验”之总体。第三个要素则是“意向”的“体验对象”，严格来说，它并不算“心理学意义上的体验”。

^② Hua XXIV, S. 245.

^{③④} Cf. Hua XIX/1, A 328 / B₁ 350; A 331f. / B₁ 353f.

斥的是作为“意识的统一化”之原则的“自我”，这种拒斥被他一直坚持；而他后来迎回的则是作为“意识的自我极化”之功能的“自我”，尽管它们可能都用着“自我”这样的名称。^①

二 意识作为对本己体验的“内意识”或“原意识”

在1901年的版本中，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，还是在某些类别的情况下——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’”^②。因为这里的表述问题，胡塞尔对这第二个意识概念的界定时常会引起误解，比如在后来的图根特哈特那里。^③

根据我们对第一种意识概念的分析，在现象学还原以后，在我们的意识体验流之中，存在着两种类型的“被体验到的存在”：“体验的抽象要素”（比如，被感知到的树的感觉材料）和“体验”本身（比如，对树的感知行为本身）。胡塞尔现在所说的第二种意义上的意识是“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’”，也就是一种对所有在意识体验流中现时体现的体验（即“被体验到的存在”）的伴随性的“把握到”，胡塞尔将这种“把握”行为称作“内感知”。如此，一方面，我们可以把“体验”本身（比如，对树的感知行为本身）作为一个对象进而“内感知”这个“感知”行为；另一方面，我们也同样可以把“体验的抽象要素”（比如，被感知到的树的感觉材料）作为一个对象进而“内感知”这些“感觉”材料。

如果我们把“内感知”理解为一种对象化行为，那么所谓对一个“感知”行为进行“内感知”，无非就意味着对此“感知”行为的对象化的“反思”，即我们将素朴地朝向树（对其感知）的目光反转，转向这个“感知”行为本身。这种目光的转向是完全可能的，“显然，这一可能性属于感知的本质。但是反思仍然是感知，它指涉感知及其内容”^④。也就是说，我们可以随意地将目光从素朴的感知过渡到一种“新的反思意识”之中，但这种“新的反思意识”作为“内感知”同样是处于体验流中的体验本身，它也可以再次地“被作为一个对象”而“内感知”到，如此等等。也许人们会担心这里可能出现“无穷回退”，但这并不是一种恶的“无穷回退”。

然而，何谓对“体验的抽象要素”的“内感知”？这里我们会遇到巨大的困难。正是这种困难，会使得上述的描述方式在这后一方面变得不可能，也同样会使得在前一方面的另一种理解可能性展示出来，而那才会是胡塞尔这里所意图说出的第二种意识概念。

胡塞尔在《逻辑研究》第五研究的第二章对“意向体验”与“非意向体验”进行了区分。在这一区分中，胡塞尔是在宽泛意义上使用“意向”概念的，只要这个体验是一个“行为”，它就“含有对象”，它就是“意向的”。与之相对，“非意向”所标识的并不是一个“行为”，而只是一个行为的因素或内容（感性材料）的特征。^⑤

胡塞尔这里所说的“体验的抽象要素”指的就是“非意向体验”，它们只是一些“前现象的体验的存在”，主要标识的是一个行为之因素或内容（感性材料）的特征，它们是单纯被体验到的，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。因而在体验之中包含着“前客体的、非对象性的”存在，它们本身伴随性地被体验到。

① 参见张任之《意识的“统一”与“同一”——再思胡塞尔的“纯粹自我”问题》，《哲学研究》2018年第7期，第107—116页。

② Hua XIX/1, A 333/ B₁ 354.

③ 参见张任之《论胡塞尔现象学中自身意识的反思模式》，《世界哲学》2015年第1期，第72—84页。

④ Hua XXIV, S. 244.

⑤ Cf. Hua XIX/2, A 679/ B₂ 207, B₂ 261f.

看起来，误解主要源于胡塞尔以“内感知”这一表述来标识这种伴随性的“被体验到”，因为这一表述在胡塞尔现象学中首先并更多关联着一种对象化的意识。而胡塞尔在这里所要界定的第二种意识概念在根本上意味着伴随一切“体验进行”本身、并对此“体验进行”自身的一种非对象化的“被体验到”，它是前反思的。实际上，胡塞尔在1901年版本中也选用过“内意识（inneres Bewusstsein）”^①，在1906/07年的版本以及《内时间意识现象学》中则更为妥帖地选用“原意识（Urbewusstsein）”^②来标示之。

就此而言，胡塞尔所描述的第二种意识就是一种对本己体验的“内意识”或“原意识”。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，同样也可以是那些体验（感知）本身的被给予方式。特别之处只是，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。这后一种被给予方式已经涉及胡塞尔的第三种意识概念了。

三 意识作为“意向意识”或“意向体验”

《逻辑研究》整个第五研究的第二章都是对这第三种意识概念的分析 and 描述。或者说，对意向体验本身的进一步分类描述、对不同类型的意向体验之间奠基关系的确定以及对意向体验之本质结构的厘清构成了整个第五研究的核心。所谓“意向的（intentional）”意识或体验，这里的“‘意向的’”这个定语所指称的是须被划界的体验组所具有的共同本质特征，是意向的特性，是以表象的方式或以某个类似的方式与一个对象之物发生的关系”^③。这种所谓的共同“本质特征”，在后来1906/07年的版本中被更为简洁化地表述为“一个—对象性—被意识到—存在的特征、朝向—它—存在的特征”^④。也就是说，这里的“意向的”是在宽泛意义上谈论的。一种意向的意识或体验，总是“朝向”“瞄向”或“含有”一个对象的意识或体验。

这种意识概念之所以不同于第二个意识概念，实际上是基于“体验的抽象要素”和体验本身的不同被给予方式。具体而言，我们在第二种意义上的意识（原意识）中直接伴随性地把握到作为“非意向体验”的“体验的抽象要素”和“意向体验”，因为无论是非意向体验还是意向体验都在意识流中实项地流动着，伴随这样的流动，我们总有对其非对象性的“原意识”。而这里的第三种意义上的“意识”（意向意识），不仅作为体验本身在其自身的流动中被“原意识”到，而且它作为一个独立的行为本身还可以被随后的反思行为对象化地把握到。正是在这种对象化的反思中，这一意向意识或意向体验及其内容被把握到。人们可以在反思中发现，这种意向意识“在自身中‘拥有’一个对象，不管此对象是相即地被它观视，还是以其他的方式被给予它或者以超越的方式被它意指”^④。

在此意义上，这里的“反思”无疑也是一种“意向意识”或“意向体验”。简单而言，在1901年版本中的这三个意识概念之间的内在联系就在于：

（1）第一个意识概念是指我们的意识流或体验流的统一，它与一般心理学意义上的“（经验）自我”的概念相对应，构成了意识现象学的主要研究领域，意识现象学无非就是对这一体验流自身之流动、其被给予方式、其统一化原则乃至自我极化的功能等的研究。

^① Hua XIX/1, A 332/ B₁ 354; Hua XXIV, S. 247; Hua X, S. 118ff. / 472ff., 124ff. / 478ff.（此处标注的是该书考证版全集的页码和该书A部分于1928年首版时的页码，后面这一页码在考证版全集中以边码的形式给出，中译本的边码标示的也是后面这个首版页码。引自该书B部分的文字则直接标注考证版全集的页码）；也可参阅倪梁康《自识与反思》，商务印书馆，2002，第389—399页。

^② Hua XIX/1, A 357/ B₁ 378.

^{③④} Hua XXIV, S. 247, S. 247.

(2) 第二、第三个意识概念则主要聚焦于前述体验流中两类实项的组成成分及其不同的意识方式或“被给予性方式”，即一种是对体验本身（非意向体验和意向体验）的伴随性的、直接的“原意识”，另一种则是置身于这一体验流之中的、瞄向对象的意向意识及其的反思性意识。因此，任何一种反思意识也都是在此意义上的意向意识。或者说，前反思的、非对象性的“原意识”和对象性的“(后)反思”共同构成了我们对于一种“现象学自我”的把握方式。

不仅如此，在这第三种意识概念中，我们还需要对这种“意向意识”或“意向体验”作进一步的分析。

胡塞尔在《逻辑研究》第五研究的第二章中实际上进行了两个层次的区分。一是“意向体验”与“非意向体验”的二分，二是在意向体验内部对客体化行为和包括非客体化行为在内的所有意识行为的二分。这第二层区分涉及对“意向”或“意向性”的宽、窄两个意义的界定。较窄意义上的意向体验就是指客体化行为，即我们不仅“含有对象”，同时也“构造对象”；宽泛意义上的意向体验则是包括非客体化行为在内的所有意识行为，意识总在“指向”或“含有”对象。在《逻辑研究》中，不仅意向感受或者情感行为和意愿行为属于非客体化行为，实际上胡塞尔还将一些智性行为（如疑问或猜测等）归为非客体化行为。因此需要指出的是，在《逻辑研究》中，客体化行为和非客体化行为之间的区分不能被等同于智性行为与情感行为之间的区分。^① 在胡塞尔看来，在客体化行为和非客体化行为这两个不同质性属的行为之间还存在着奠基关系，所有的非客体化行为必须要奠基在客体化行为的基础之上。^②

严格说来，在胡塞尔这里，所有意识或体验（包括意向体验和非意向体验）都是一种“被体验到的存在（Erlebtheit）”，所有意向意识或意向体验（包含客体化行为和非客体化行为）都是一种“被意识到的存在（Bewusstheit）”，而所有构造对象的意向体验（客体化行为）则只是一种“被认知的存在（Gewusstheit）”。^③ 除去作为“被认知的存在”的客体化行为，当然还存在着许多其他的、作为非客体化行为的意向体验，比如情感行为、疑问和猜测等执态行为等，它们构成了我们这里要谈论的第四种意识概念。

四 意识作为“执态”和“注意意识”

初看起来，胡塞尔在1906/07年版本中对这一种意识概念的分析多少有点令人奇怪。胡塞尔在这里将“执态（Stellungnahme）”和“注意意识”放到一起，谈论同一类型的意识，但这是如何可能的？这两种意识行为之间的共同之处在哪里？

我们先来看“执态”。胡塞尔说“人们可以说，信仰、愿望、快乐、意愿等，这些同样都是对在一个不同方面向它们给出的对象性的‘执态’。粗略地说：首先构成对对象性的指涉，然后是执态，一种确切意义上的意向，它指向被构造的对象性。比如，最底下是一个感知统觉，我们以注意的方式生活在其中。由此出现信仰的执态因素，它指向显现着的对象性，以及快乐等。”^④ 显然，胡塞尔这里所谈论的“执态”无非是我们前面提及的非客体化行为，它所指向的对象是在奠基性的客体化行为中被构造出来的，所以它是一种“执态”，一种对“被构造的对象性”的态度采取。这种对“被构造的对象性”的“执态”或“态度采取”可以是对之的信仰、愿望，也可以是为之而快乐、喜欢、恼恨等。在根本上，

^① 参阅 Hua XIX/2, A 679 / B₂ 207, B₂ 261f. 也可参阅 Ullrich Melle, “Objektivierende und nichtobjektivierende Akte”, *Edmund Husserl. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Vol. III, R. Bernet, D. Welton and G. Zavota (eds.), Routledge, 2005, S. 113; 倪梁康《现象学的始基——胡塞尔〈逻辑研究〉释要（内外篇）》，中国人民大学出版社，2009，第84—92页；张任之《现象学伦理学的基础：意向性感受》，《华中科技大学学报》2007年第6期，第14—20页。

^② Cf. Hua XIX/1, A 458 / B₁ 493f.

^{③④} Cf. Hua XXIV, S. 243f., 246f; S. 249.

它们自身并不“构造”对象，正如梅勒所强调的那样，“按照《逻辑研究》，非客体化行为无法完成对象构造”^①。舒曼也指出了这一点，非客体化行为“并未在自身中为我们自身构造出对象”^②。简言之，“执态”也是一种（指向）对象性的行为，或者说也是一种宽泛意义上的意向意识，但它不是一种严格的可以构造对象的意向意识。

这是作为非客体化行为的“执态”与作为客体化行为的“统觉”之间常常被关注到的一种关系。然而，在上述引文中，胡塞尔还提及了这种居于“执态”行为下面的、为之进行奠基的“统觉”行为的一个特性——“我们以注意的方式生活在其中”。这一特性将把我们带向第四种意识概念。

那么，究竟何谓“注意意识”呢？让我们举个例子，当我们走进一个房间，率先跃入眼帘的是中间非常漂亮的吊灯，“我”的注意力（Aufmerksamkeit）集中在这个闪亮的吊灯上，然后我离开了。但是随后，当你问我，刚才那个房间怎样？可能我会向你描述，那个房间“中间的”吊灯非常漂亮。当你继续问我，房间里还有什么呢？有没有一幅画？可能我会说，好像进门的左边墙上有，但是我“没太注意”。我们可以留意这里的回答。实际上，当我们宣称“中间的”吊灯非常漂亮时，那么，这个“中间”以外的方位、“中间”以外的事物（比如那幅“没太注意”的画）就以某种方式被给予我们了，尽管它们没有以一种主题性的方式给予我，因而我也不能对它多说些什么，但是我们毕竟总对它们有所把握。我们常常会把这种“有所把握”称为“背景意识”，也就是它们并非我们“注意力”的焦点，但是它们又的确被我们“注意”到了。在这里，我们发现了两种不同的对“注意”的理解，胡塞尔将前者（即集中的“注意力”之注意）称作一种“优先注意模态的统觉”，一种“朝向—观视”；后者则是一种“附带观视”，一种关注（Achten）意义上的观视。

胡塞尔在这里强调的为“执态”奠基的“注意意识”，显然是前面那种严格的、优先的注意模态，“实际上任何统觉本身都包含了注意的模态规定”^③。那么，这种“注意意识”的突出之处何在呢？是什么使得它可以成为不同于前述意识概念的第四种意识概念呢？^④

首先，这样一种“注意意识”不同于“单纯的体验”或者“原意识”（第二个意识概念）。因为在那里，“单纯的体验”或“原意识”都是非对象性的，都是一种在体验进行的同时发生的一种伴随性的获得。而“注意意识”始终是对象性的，我们的目光始终聚焦于某个对象上。甚至连“背景意识”也都是一种对象性的意识，尽管背景中的东西只是被“附带地”给予我们。

其次，这种“注意意识”也不同于（宽泛意义上的）“意向意识”（第三个意识概念）。《逻辑研究》第2卷的副标题为“现象学与认识论研究”。在其中，胡塞尔展开了前三个意识概念的讨论，在第五研究还花了很大的篇幅来处理这里所说的第三个意识概念，即“意向意识”或“意向体验”。而在1904/05年的冬季学期，胡塞尔在哥廷根大学开设了题为“现象学与认识论的主要部分”的讲座课，意在进一步拓展和推进《逻辑研究》所开辟的“描述现象学”道路。这门讲座课主要包含以下四个主要部分：“一、论感知；二、论注意力，特殊意指，等等；三、想象与图像意识；四、论时间现象学。”^⑤与此论题相关的是其中的第二部分。在与这一部分相关的、胡塞尔1912年的增补手稿中，胡塞尔明确

① Ullrich Melle, “Objektivierende und nichtobjektivierende Akte”, a. a. O., S. 114. Cf. Hua XIX/1, A 368/ B₁ 390.

② Cf. K. Schuhmann, “Probleme der Husserlschen Wertlehre”, *Philosophisches Jahrbuch* 98 (1991), S. 106f.

③ Hua XXIV, S. 251.

④ 实际上，解释清楚这个问题，我们就可以明白什么是胡塞尔意义上的第四种意识概念。“执态”本身之所以特殊，或者说，之所以不同于第三种意识概念，首先因为它是建立在“注意意识”基础之上的。

⑤ 这一讲座课文稿以及其他手稿，现在被编入《胡塞尔全集》的第38卷《感知与注意力》（1893—1912年文稿）和第32卷《想象、图像意识、回忆》（1898—1925年文稿）。

指出了“注意意识”和一般“意向意识”之间的区别“但按照我眼下的观点，这里必须说：我们要区分‘潜隐的（latent）’和‘突显的（patent）’意向体验。后者作为本真地进行意指的意向体验包含着在注意着的方向意义上的射线。”^①在差不多同时期的《观念 I》中，胡塞尔也说，这种注意力的射线与意向性并不是一回事，而是意向性的一种特殊样式，即一种意向性的现时性样式。^②

换言之，胡塞尔在这里所凸显出来的作为第四种意识概念的“注意意识”（以及奠基于其上的“执态”）是一种特殊的“意向意识”，或者说是一种“突出”的“意向意识”。它作为“指向性”“朝向性”，恰恰是表称了一种“意向体验之‘施行（Vollzug）’”^③。而这一意义上的意识概念的不寻常之处，在于它们与自我问题的关联。因为正是在这一意义上，人们才会去谈论一种发出这些本真的注意射线的“极点”，谈论作为这种“极点”的“活生生的自我现时性（lebendige Ichaktivität）”。^④在耿宁看来，胡塞尔在《观念 I》中引入“纯粹自我”的根本动机恰恰就是为了描述“注意力”这种现象。^⑤

最后，这第四种意识概念特别的地方还在于，与这种作为奠基性的“注意意识”仅仅相关于第一种形式的“意识的自我极化”不同，每一次具体的“执态”行为流逝以后，这一“态度的采取”将会在自我中凝聚下来（或者说积淀下来），它最终会成为自我的“习性（Habitualität）”，这相关于一种发生现象学意义上的自我，或者说第二种形式上的“意识的自我极化”。

而在此处附带论及的那种作为宽泛意义上的注意的“附带观视”，实际上已经接近于我们通常意义上的“意识”的边界之处，最终它可以引出现象学的“视域（Horizont）”概念，后者在根本的意义上将会与一种世界现象学的“本我（Ego）”，一种“历史化的本我”相关。

结 语

概而言之，胡塞尔在1901年和1906/07年两个文本脉络中，描述了他所感兴趣的四种意识概念。其中，第一种意识概念最为宽泛，涉及整个意识流或体验流的统一，或者说经验心理学意义上的“自我”问题。而第四种意识概念中的严格意义上的“注意意识”和作为非客体化行为的“执态”行为首先可以与“纯粹自我”相关；其次这种“执态”行为也可以与“习性自我”相关联，从而涉及两种形式上的“意识的自我极化”问题。第二、第三种意识概念分别涉及“自身意识”和“自我意识”，前者是一种非对象性的、伴随性的“原意识”，后者则是一种对象化的、意向的“反思意识”。从总体上可以说，胡塞尔对于四种意识概念的分疏，差不多涵盖了其现象学的主要议题，也展现了现象学（不同于心理学以及心智哲学）对于“意识”的基本理解。

（作者单位：中山大学哲学系、现象学研究所）

责任编辑 韩 骁

^{①④} Cf. Hua XXXVIII, S. 377, S. 377.

^② Cf. Hua III/1, S. 190ff.（此处标注的是该书1913年首版的页码，这一页码在考证版全集以及中译本中都以边码的形式给出。引文参照德文版时有改动。）

^③ Cf. Hua XXIII, S. 344.

^⑤ 参见耿宁《胡塞尔哲学中的自身意识与自我》，张任之译，载耿宁《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》，倪梁康编，商务印书馆，2012，第221页。